

維摩經佛國品の原典的解釋 (上)

山口 益

はしがき——維摩經の經題について——佛國品の概略

佛國品の本文についての若干の推究

はしがき

すでに記述せられたこともある如く、維摩經には中國佛敎以來、數多くの註釋書が作られ、日本に於ては佛敎の受容者であつた聖德太子によつて義疏が作られ、近代に至つてとくにその維摩經義疏の研究に業績の見るべきものもあるに至つてゐる。しかし一般的にいつて維摩經に義疏が作られたといふことはどういふことになるのであらうか。世親は無量壽經の註釋としての淨土論偈に於て「説願偈總持 與佛敎相應」と述べ、所釋の經とその釋論との關係を示してゐる。淨土論偈にはまだその梵語原本も發見せられて居らず、梵本の直譯態としてのチベ

ット譯も傳はつてゐないやうであるけれども、その「相應」の語は、淨土論偈の原本では「sambandha」すなはち「結びつき」であつたであらうと推量せられる。その「結びつき」とは、モニエル・ウイリアム梵英辭典の示す「the application of authority to prove a theological doctrine」なる用例の意味するところであらうと思ふ。すなはち淨土論なる「a theological doctrine」が證明せられるためには、無量壽經の本文なる authority が apply せられ、そこに「與佛敎相應」が行はれねばならないといふことであらう。

それを維摩經義疏の上でいへば、聖德太子自身にとつては、維摩經義疏に於ける理解としての a theological doctrine が、「佛敎」としての維摩本文との相應に於て成り立つてゐることはもとよりである。けれども「佛

「教」としての維摩經本文なるものの意味が、現代といふ歴史的段階に於ては、中國佛教以來常に傳統的に依用せられ、太子もそれを依用せられた羅什譯維摩詰所說經といふ一本だけではない。羅什以前百數十年前に譯出せられた支謙の佛說維摩詰經は、一見すでに本文としての不備を示してゐるから且らく措くとしても、行文の能く整ふた玄奘譯と西藏譯の二本は、羅什譯とともに、それらが「佛教」自體に直接の關係がないといふ譯にはゆかない。なぜなれば維摩經は、如是我聞せられた文學的形態を以て、教主釋尊の一本懷として歴史的印度の佛教的圈内に應現し、傳持せられて來たものであらうけれども、それが我々に到達するに至るまでには、種々な文化圈内を通過し、種々な人、種々な學派に於て如是我聞せられたといふ雑多な歴史的事情を經過し、以て支謙譯、羅什譯、玄奘譯及びチベット譯といふ種々な形態の下に我々の前に表はれてゐるものであるからである。我々は佛教東漸のその歴史的事情の一端を、故シルヴァン・レヴィ (Sylvain Lévi) 教授の「印度と世界 (L'Inde et le monde)」特にその中の一章、「佛教的人文 (L'Humanité bouddhique)」

の中に讀み取ることが出来る。法顯玄奘などを代表とする多くの入竺求法僧の捨身の壯學は、恐らくさういふ歴史的事情が雜れ入つてゐない歴史的事情の彼岸にある「佛教」自體に接見しようとする意圖にあつたものともいふことができよう。いまは近代に至つて我々に提供せられた歴史學言語學等の方法が、さう云ふ種々な歴史的事情を分析して、現歴史的段階に於てなし得る方法の下に「佛教」自體に approximate な維摩經に接近する道を我々に與へてゐることになるであらう。それ故に太子の義疏が研究せられてゆくについても、いまは太子自身の解釋精神を理解することと共に、直前にいふやうな「佛教」自體としての維摩經との「相應」の問題が推究せられねばならぬのであらう。それは太子佛教の歴史性が究明せられようとする場合に考慮せられねばならない點である。

本稿は維摩經佛國品の本文に關し、主として文獻學的に「佛教」自體を推求する方法で、若干の解釋を施さうとするのであるが、一體維摩經の梵文なるものは、學者がすでに注意するやうに、八世紀に出世した中觀派の寂

天の著である「大乘集菩薩學論」の梵文中に断片的に、若干の文章が引用せられるだけで、梵文の完本はまだ發見せられてゐない。けれども梵本の直譯態として、準梵文經典とも言はれ得るチベット譯が與へられてゐる。それで、チベット譯からその梵文形態を常に彷彿せしむることによつて、羅什譯と玄奘譯との原型體をも略類推することができ、そこに維摩經の夫々の文章の原型、従つて、夫々の語の指示する原意が、かくもあつたであらうと想定することができる。そこでさういふ方法に従つて、維摩經の佛國品につき若干の解釋を施さうとするのである。

維摩經の經題について

先づ羅什譯の與へる維摩詰所說經といふ經題であるが、それは先に言ふ大乘集菩薩學論の梵文が本經を引用するとき、維摩經題として擧げてゐるもの、及びチベット譯維摩經の與へる梵語經題としての〔arya〕Vimala-kirti-nirdega〔sūtra〕に相當する。Vimala-kirti は、毘摩羅詰利帝なる音寫によつて傳へられるものであり、譯

して淨名である。そこでその經題は玄奘譯の經題である「說無垢稱經」といふことにもなる。但し羅什譯の經題は、「維摩なる人によつて説示せられてゐる教法」の意味に解したのであり、玄奘譯は無垢稱なる宗教的人格を表示する經典の意味となるであらう。チベット譯が *di-na med-par srag-pas bstun-pa* といふ理解の仕方は羅什譯の理解と同じものを示してゐる。

さて、Vimala は玄奘のいふ無垢であり、淨であるが、vi の接頭辭が辭書に示される第一の意味は *separation, disjunction* であるから、vimala は無垢でもよゝが離垢といふ方がより適確であらう。従つてその場合の「淨」も「清淨な」といふ形容詞の意味よりも、「清淨になる、清淨にする」といふ動詞の意味をもつものとして理解する方がよい。さういふやうに淨が清淨にするといふ意味に解釋せられる解釋例として、安慧の中邊分別論釋疏に「*viṣudhyate 'nēti viṣuddhiḥ, mārgaḥ*、清淨にするといふのが清淨であり、従つてそれは道といふことである」といはれてゐるのを見る。いま Vimala 離垢が淨であるといふ場合もさういふ「清淨にするはたらき、

「purification, cleansing」の意味が示されてゐるのでないかと思ふ。そしてその清淨の解釋に「清淨にする」と「道」であるといふ、さういふ意味の「清淨・道」とは、佛教では眞如法性の實踐的動行 (aukika-vyavahara) すなはち、「眞如法性が日常世間といふ態に於てのはたらき」について言はれることなのである。

具體的には、それはどういふことになるか。抑々眞如法性とは、能所・主客・我我所なる二の態に於てあらはれてゐる世間なる態が寂滅した出世間・無分別・無二・空の境地であるが、それは固より空と考へられ、空とせられた境地があるといふことではない。空とせられた境地があるとすることは、せられる、即ち、我々の作意がはたらいてゐることであるから、そこには、空といふ能所主客が却つてはたらいでゐることになり、それは結局、空とは反對の有執の變形としての、空に執著し空に停滯する悪取空見がはたらいでゐることである。空が本眞に空であり畢竟空であるときには、「空亦復空」といふ態に於て空が展開する。「空亦復空」とは、空に於て限りなき有の世間、すなはち一切世間と、それが私自身の

上の相としての「無始時來の界」とが見出されて、それが限りなく空ぜられてゆくことである。それは所謂「衆生無邊誓願度 煩惱無數誓願斷」であり、それは空の數習 (abhyāsa) 修習 (bhāvanā) である。それは修習 (exercise) といふ一の行作であつて、それが有を對象とする限り、それは出世間を出て世間的な相の中に入り、世間なる態としてはたらく (vyavahara) 態である。しかしそれは出世間無分別智を立場として、一切世間を空じ一切世間を出世間化せんとするものであるから、世間に入りながら常に出世間に立ち還るものであり、従つて世間の如くに汚濁せられず、世間を出世間化する意味に於て purification としての動行である。それは眞如法性なる出世間無分別智が清淨世間智となることである。眞如出世間無分別の智の般若・慧 (prajñā) に對して、清淨世間智としての智 (jñāna 若那) である。jñāna といふことは、能所の形、世間の態にはたらく智であつて、清淨とは實にこの智のはたらきを云ふ。さう云ふことが佛道を成じ、佛道を完成する道であるから、道といふのである。維摩 vimāla とはさういふ purification なる意味に於

ての清淨である。

次に、詰 *kr̥ti*、詰利帝は、稱とか名とか譯述せられてゐるが、辭典の示すその第一の用例は *name* であり *renown* であるから、「聞えて評判になる」の意味であつて、所謂「名聲靡不聞十方」である。清淨にするはたらきが、十方世間に聞えるといふことは、世間を清淨化し世間を濟度するといふことで、佛道を成ずるの意味であり、維摩 (*vimala*) が即ち詰 (*kr̥ti*) の持業釋である。その維摩經が不可思議解脫法門であるといはれる。不可思議とは言語道斷心行寂滅なる眞如法性である。その眞如法性へ解脫してゆく門が不可思議解脫門である。凡そ佛陀の教法は、何れも不可思議解脫法門ならざるはない。そしていま我々が不可思議なる眞如法性へ解脫してゆくことが、佛の方から云へば、清淨にするはたらきが十方世界へ聞えてゆく清淨化のはたらきである。名聲が十方に聞えて、眞如法性の徳が我々の世界に應現するといふことと、その眞如法性の行徳によつて我々の我我所が打ち破られて眞如法性の境地へ解脫せしめられてゆくといふことと、その二は、二の事柄のやうであるが、實

は一の事柄であつて、それが佛凡一體である。佛がこの世界へ入つて來ることと、それによつて我々が此の世界から出て眞如の世界へゆくといふこととの、その入出は相即である。その入出往還が相即してゆく世界が佛道の成就せられてゆく世界であり、宗教的世界である。

かくの如く *Vimala-kr̥ti* (無垢稱) は不可思議解脫であり、玄奘譯の經題が說「無垢稱」と表示する如く、その不可思議解脫を説示すること (*nirvāga*) が不可思議解脫の法門である。

維摩經の經題には、さういふ意味が説示せられてゐる。經典の文章の文面では、維摩詰とは毘耶離大城中の一長者と云ふ特定な人物であるが、その名の意味するところ、及び經典の精神の活躍する態は、いま直前に云ふやうな佛道を成じてゐる態であり、さういふ經典が我々に得られてゐるといふことが、清淨が現に十方世間に聞えてゐるといふことであり、「佛が我々の前にまします」といふことである。であるから、特定な人物を中心として展開する維摩經が、實は、佛道を成ずるといふ一般的な事柄を開顯してゐる。今、私は、本經の中で取

敢えず佛國品について述べてゆかうとするのであるが、佛國品の淨佛國土といふことには、固よりいま述べたやうな佛道の成就が展開せられてゐることを見出すのである。

佛國品の概略

佛國品の概略などを茲に敘述すべきではないけれども本稿に於て主として述べようとするのが、佛國品の本文に關してのものであるから、敘述が冗漫になることの本意にも拘はらず、後に主として述べる事柄の在り場所を示す意味で、その概略をしるす。

毘耶離城邊の菴羅樹園に、八千の比丘と三萬二千の菩薩とを前にして説法したまふ釋迦佛の御前に、寶積と名づくる長者の子が五百の長者子と共に現はれ、敬虔なる態度を以て各自のもつ七寶の繖蓋を佛陀に獻げる。佛陀はそれらすべての繖蓋を合集して一大繖蓋となし、それを以て三千世界を蔽ひ盡してしまはれたから、それがたゞめ世界の萬有の諸相が悉くその中に顯現した。

かくの如くして佛陀が一大繖蓋の中に佛國土の相を現

じ給ふたので寶積は偈頌を以て佛徳を讚嘆する。心ゆく讚嘆を了へて、寶積は佛國土の清淨なる所以を問ふ。佛陀は縷々此について教示し給ひ、最後に、その心淨きに隨つて佛土も淨しと結び給ふ。

舍利弗これを怪しみ、かの心淨なるに隨つて國土淨ならば、何故にこの世尊の佛土に荆棘泥土あつて醜穢なること斯くの如きであるかと問ふたところ、佛陀は、その意を知ろしめして、日月明淨なるも盲者のそれを見知し得ざる如く、衆生の罪垢によつて、世尊の佛土の嚴淨なるを見し得ざるのみと答へられ、終に足指を以て地を按じ、此土の本來清淨なることを示したまふ。ならば居る大衆、何れもこの妙旨を見聞して巨益を蒙らざるはなかつたのであると。

佛國品本文についての若干の推究

I

a、先づ始めに菴羅樹園の説法の會座に連る八千の比丘と三萬二千の菩薩との大衆のことを誌す中で羅什譯で云へば、「大智本行皆悉成就」云々等とその大衆の徳を

述べるものがある。ところで、そこに述べられてゐる徳は大乗菩薩の徳を示すものであるから、チベット譯ではそれらの徳を三萬二千の菩薩にのみ屬せしめ、八千の比丘の徳としては、別に翻譯名義集(佛博士著)(LXVIII)に聲聞功德の名號として擧げられた中の、漏盡、無煩惱、具自在等の始め十四項目を表示してゐる。思ふにそれは、本經に於ては、弟子品の所述に主として示されてゐるやうに、聲聞乘的な覺證が呵責せられるのであるから、聲聞としてのそれらの徳を具へてゐる弟子達も、究竟的な維摩の立場からは批判せられるのであり、旁々聲聞乘を殊別すべく、さういふ諸徳を別出したと認められないでもない。尤もチベット譯は漢譯三本に比して譯出の時代が相當後代に屬するのであるから、後の時代になつて、さう云ふ聲聞乘の諸徳などが原本の上に加せられたといふ嫌疑なしとはいへない。しかし佛典の翻譯、大藏經の完成といふことが、チベット國家として唯一の文化國家形成の事業であり、夫々の經典の原本の校合といふやうな點について、相當嚴密性の期せられたこともあるのであるから、本經の茲の場所も、文意のよく整備せられた原本の

形態に従つて、さういふ本文上の現在の形態が得られるに至つたものでないかと思ふ。

b、さて、その個所で第一に注意すべきは、いまいふ菩薩の徳の第一に擧げられてゐる羅什譯の「大智本行皆悉成就」なる語である。この語については、羅什の弟子の僧肇以來、「大智とは一切種智、本行とは六度通行で、一切種智は六度十地の行を本として得られたもので、それがそれら三萬二千の菩薩には成就せられてゐる」と解せられてゐる。然るに玄奘譯では、その語が「大神通業修已成辨」であり、支謙の譯にも「神通」云々の語が見出される。そこでそれはチベット譯から還元せられる *mahā-abhijñā-parikarmāniryāna* を、その原語として想定せられ得るであらう。すなはち先づ、普通「神通」と譯せられる「*abhi-jñā*」の *jñā* が重く見られて、羅什によつては「智」と譯せられたことは明らかであり、次の「*parikarma*」には「本行」と譯せられる譯例がある(ラードル氏)から、羅什の原本が茲にチベット譯から還元せられた原語と同じ形のものであつたことに疑はない。そして玄奘が「大神通業修」の「業修」は、その

「pari-karma」に「修治せられる」(arranged, prepared)

意味になる。

と云ふ意味があるのと、「karma」の「業」があるのによつて、それが業修とせられてゐることは想像せられる。次に羅什譯の「成就」に當る *niryāna* は、普通は

さう云ふ事情であるから、「大智本行」云々は、原典的な立場からは、必ずしも傳統的な解釋の語だけで限定せられ得ないものがあることを注意せねばならない。

「出離」と譯せられる語であつて、この場合の *nir + ya* の *nir(nis)* は「外へ」と云ふ意味で、*nir + ya*「外へ行く」の意味が、「出發する、出離する」と云ふ意味になるのである。然るに他方に於て *nir* には、語根の意味を強めることもあるのであり、また *ya* は、「行く」と

なほ經文のその個處には、菩薩の名について、慈恩の無垢稱經贊の上に、舊譯の語に對して與へられた語源的な批判などの注意すべきものもあるが、いまはそれを抄略する。

II

云ふのが普通であるが、種々の意味に *modify* せられることのある語であつて、「到達する、……何々するやうに成る」の意味もあるから、それが *nir* で強められて「成就した」といふやうに意味が取られたと解し得られぬではない。とにかくチベット譯から還元せられる

a. 次に、説法の會座にあつて、釋迦佛に寶蓋を捧げる五百の長者子の代表者が「寶積」といふ名である。學者ときあつて、この「寶積」の語を大寶積經の「寶積」と同じであるとなし、これに *Ratna-kūṭa* なる原語を與へてゐるのを見るが、チベット譯から還元せられる形は

mahā-abhijñā-parikarma-niryāna なる複合詞が、羅什

「*ratna-ākara*」である。ākara には *multitude* なる用

と玄奘との兩譯の上にさういふ譯語として表はれてゐる跡は、上來述べる所によつて知られるであらう。そしてチベット譯がその複合詞から得てゐる理解は、「大神通が修治せられてゐることによつて出離してゐる」といふ

例、*place of origin* なる用例等があるから、羅什は前者を採つて寶積と譯し、玄奘は後者を接つて寶性と譯したことがわかる。支謙の譯にはそれを「羅隣那竭漢寶事」と云ふ。支謙といふ人の語には、玄奘師利 *manju-cī* を

濡首などと云つて、略音で寫す習慣があるから、今も略音がないとも限らぬが、そこに竭 *ke* なる音があるのによつて *akara* の語があつたことは想像せられ得る。「寶事」の「事」は、玄奘譯の「寶性」といふ「性」と同様
に解せられたものであつた。とにかく、さういふやうにして羅什、玄奘、チベットの一致するところによつて、寶積が *ratnakara* であつたことは疑ふべくもない。それ故に、一漢譯語の表面だけを捉へて、これを寶積經の寶積へ關係づけるなどいふ判断が、かりそめに下されてはならないのである。

茲の場合に限らず、漢譯とチベット譯とが並びあつてそれによつて原語が想定せられようとする場合に、チベット譯を主なる依據とせず、漢譯の隨一を依據として原語を想定しようとする人もあるが、それは嚴密な仕方ではない。

b、さて寶積を代表とする五百の長者子が、手に手に寶蓋を以て佛に捧げ、佛はそれを一の大寶蓋となし、それによつて三千大千世界が覆はれて顯現したといふことは、すなはち佛國土が建設せられたといふことで、五百

の長者子の一々の寶蓋は、五百の長者子の力を表はし、佛が一の寶蓋となしたところに佛の威神力が表はされてゐる。太子の義疏には、そのことを解明すべく三義を出して、

(1) この經が不可思議解脱の法門であるから、序論なる佛國品に於て先づ不可思議を現したのである。

(2) 五百長者子の行因は各個に異つてゐるけれども所得の果としての法身が一なることを示す。

(3) 五百の長者子の分別心を遮遣しようとして、合して一となしたのである。

と云ふ。この三義はしかしながら、同一の事柄を三面から説明したものにすぎない。何故なれば、(1)の不可思議を現するといふ不可思議とは、佛敎では、wonderful なものが對象的にある奇跡ではなくして、言語道斷心行寂滅と云ふ、我々の能所の世界の寂滅であり、それが(2)の法身であり、それが(3)の分別の遮遣であるからである。五百の長者子によつて代表せられる十方衆生が、佛によつて能所の分別心が遮遣せられ無分別智眞如法身を得るときに、佛國土は現出し、凡ての世界が佛の

世界のものとなる。要は分別心の遮遣であつて、本經が一經を通じて開顯せんとする要旨も、それ以外にはないのである。

c. 次に、寶積長者子が、佛の威神力を讚嘆する語がチベット譯によつて偈數を計算すると十五行の偈で出されてゐる。チベット譯は梵文の直譯體で、梵文の四句一行の偈は殆どチベット譯も四句一行に寫し出されてゐるのである。その點は、漢譯の偈が必ずしも梵文通りの四句一行に譯し出されてゐない場合があるのと趣が異なる。すなはちチベット譯の方が原典的である。それで今云ふ十五行の偈といふやうな偈數も、チベット譯に由るが故に計算し出されるのである。

佛の威神力を讚嘆するその十五偈の第三偈は、佛なるものの性格を能く表はしてゐるから、その偈の一二の語について解釋を試みる。

その偈は羅什譯では、

法王法力超群生 常以法財施一切

能善分別諸法相 於第一義而不動

已於諸法得自在 是故稽首此法王

である。

先づ「分別」の語であるが、「分別」の語は、チベット譯から見ると *prabhavana* と還元せられる語である。この語は能所寂滅の眞如空性が有の世界へ顯はれ出るところを示すときに用ふる語である。眞如空性が有の世界へ顯現したものは教法であり、所謂「淨法界等流の教法」である。そして「正覺者は分別論者 (*vibhajja-vadin*) である」(*Mahāvamsa*, V. 271) と云つて、佛は法の眞偽の辨別・分別 (*vibhaga*)、いはば法の實踐的體系を説く者であるといはれる。すなはち教法は實踐的體系に於て述べられるもの (*prabhāvāna* → *vibhāga*) である。その眞偽が辨別せられた體系の如く實踐せられることに於て、教法はそのまま道の體系である。佛教はさういふやうにして、教がそのまま道となる教である。

次に第一義 (*paramārtha*) とは、言ふまでもなく眞如法性をいふ。眞如法性は能所寂滅の境地であつて、心も言葉も絶えはてた不可思議境である。然るに「諸法の相を分別する」といふ分別 (*prabhāvāna* → *vibhāga*) の境地は、思想言説の世界、即ち第一義に對する世俗性であ

る。世俗は龍樹中論第二四章第一〇偈の示す如く *vya-*
ahara (能所といふ思想言説の態ではたらしめてゐること、
empirical practice) であるから、第一義の不動に對す
る動の境地である。今は「動」の世界である「諸法の相
を分別する」ことに出てゐるのであるが、而も不動なる
第一義空の境地を動いてゐない。動即不動の世界を佛は
得てゐるのである。

若し不可思議なる空眞如の境地に不動にして固定して
了へば、それは既に空眞如の眞面目でない。眞如の空無
が有の世界、動の世界に顯現してゆくところに空眞如の
空眞如たる本義が存する。思想言葉のない眞如が思想言
葉として展開されてゆく、無から有への世界に眞個の佛
の妙相が存する。無の智慧が有へ顯現して大悲となる。
それが「以法財施一切」であり、そののできるのが「法
力」であり「得自在」である。

同じく佛を讚嘆する偈の第十偈は、名高し

佛以一音演說法 衆生隨類各得解

皆謂世尊同其語 斯則神力不共法

11 (山口)

である。この偈は毘婆沙論第七九卷(大正、二、七)にも出

されてゐる。ここでは、この偈は、「佛が一音を以て演
説してゐるときに、種々な地域の方言の者でも能くこれ
を了解して、彼等は佛が自分たちの國語で語るものであ
ると謂ひ、聞き已つて領解を得るといふのであるから、
佛は一音以て凡ゆる方言の者をも了解せしめる。従つて
同時に佛は一音を以て凡ゆる内容を説き得るものであ
る。」との意味になるが、さういふことは一體云何に解せ
らるべきであらうかを議してゐる。そして毘婆沙論のこ
れに對する解釋、即ち正統有部の解釋は、大凡次の如く
である。(1)この偈は、聖語 (*sanskrite*) を以て佛が説
くならば了解出来るであらうとの意樂 (*āgāya*) をもつ者
には、佛はその意樂に隨つて説き、俗語 (*prākṛit*) を以
て佛が説くならば了解出来るであらうとの意樂をもつ者
には、その意樂に従つて説くことをかく述べたのであ
る。(2)或は又、佛は能く聖語の說法を作すけれども餘
語音に於ては自由でないであらうとの疑を有つ者に對し
て、その疑を決定するために、佛は諸方の言音に自在で
あり、また所説の法要を皆が聞いて受行することを顯は
すために、かく説くのである。(3)佛は種々の語を説く

のであるけれども、例へば、支那語を語り已つて直ちにまた磔迦國語を語るといふやうに、速轉することができるので、聞く者にとつてはそれが一時であると謂へる。

旋火輪を見てもそこに輪轉の想の起らぬと同様である。

(4) 如來言音雖有_レ多種_二而同有_レ益說_一、一音_二云々の解釋が與へられてゐる。

すなはち、有部に於ても、説法の能力と云ふことに關して、佛の威神力を認めてはゐるけれども、その威神力が大衆部に於ける如く、「以一音説一切法」(異部宗輪、部の本宗同義)と云つて、佛の不可思議の自在力を強調するやうな跡を見ない。そして佛の説法に對してさういふ不可思議の自在力を見ることを強調しなかつた毘婆沙論の正統

有部は、そのことと表裏する佛の一切智についても同様な解釋を下したものであつて、俱舍論卷二十九終に見る如く、「一切智と云つても頃に一切を通知するのではなく、作意せんとする時は、その知らんと欲する對象の上に不顛倒の智が起り、それが相續して、恰も火が遂に一切を燒き盡す如くに知るのである」と云つてゐる。これは先の説法の場合の(3)に見られるものと同様な理解の

仕方である。この點も、佛の一切智について大衆部や犍子部が「佛は一念に一切を知る」と云ふのと相違する點であつて、そこに、有部思想に於ける、Gautama 釋迦牟尼のみを佛と認めてゆく「原始佛教」的な佛陀觀の跡を能く表示してゐるのが見られる。

この「佛以一音演說法」の偈に對して、大乘の傳承者は、何れも、大衆部的な理解を繼承し展開してゐるのであつて、義林章(一本八)に掲げる菩提流支の説はその一例である。曰く、

菩提流支は一時教を立ててゐる。すなはち、佛は自在を得てゐるから、ことさらに心を起行せしめて説法をしたり説法をしなかつたりするのではない。衆生に感(教を感得し得る心事)のあるときには、何時でも一切法を説くものと謂はれる。摩尼寶珠が意の所求に隨つて種々の寶を雨ふらすのと同じである。と。

かく述べて、そこに維摩經の茲の偈を引用してゐる。そしてこの説は、一音同時に大小乘並陳を考へてゐるものと理解せられてゐる。

それでは、文字通りには、この偈はどういふ理解にあ

るのが自然なのであらうか。いま、常に梵文の直譯態であるチベット譯を見ると、この偈は

世尊が一語を發したまふに、

諸眷族 (parivārah) は、世尊の語に對して種々に了別すること (vijñapti) がある。

人々は、自分の義利 (artha) に從つて了別する、かくの如きは實に勝者の不共佛法である。

といふ。すなはち、チベット譯では、羅什譯の衆生隨類各得解と云ふ「得解」の語が、了別する (vijñapti) の語を原語とすることを示してゐる。vijñapti の語は、俱舍論や唯識論に、識の自相を「了別境」として説くときに用ひられ、識の内容を示す語であつて、それは、對象として見られ、對象がそこに顯現するの謂である。識とは對象が顯現し、對象が見られ與へられてゐる態であるとの意味である。そこで今の場合は、佛の說法が、諸眷族なる對告衆・衆生にとつては衆生の對象性を以て顯はれるのである。佛の說法は衆生の對象性を以て顯はれるときに衆生はそれを了解し、以て佛意を了承して救濟が成立する。「各得解」とは、さういふやうに、佛の音聲

言葉が、衆生の上に、眼識が色境を了別すると同じやうに visible に顯現するに至つたことを表はすのである。

佛の言葉が、衆生の上に visible に顯現したと云ふことは、衆生の心上に「親鸞一人がためなり」ともいふやうな了解が顯現することになるのである。かくの如く理解するとなると、それは、思想的には、佛の音聲說法は衆生の彼々の意樂に隨應して種々にあらはされてゆくといふことを説く、先の毘婆沙論の (I) に於ける理解と同じやうな意味になるのであらう。しかしそれは寶積長者子が佛徳を讚嘆し、佛の說法の功德利益を自分等がかくも蒙むるのであるといふ歡喜を語る語なのであるから、そこには、衆生の云何なる機類に對しても應現してゆかうとする佛の誓願力が語られようとする點が示されてもゐる。従つて、菩提流支の解釋中に見られる摩尼寶珠に於て喩說せらるる意味ともなるもので、その限界に於て、大乘者の傳承する意味ともなる。であるからこれは、その事柄の形態といふ點から云へば有部の如くであるのが自然であり、精神的には大乘者の傳承の如くあるべきである。有部のそれに於ては、有部が法の當體 (vastu) を

當體のままに眺めてゆかうとする傾向がよく表はれてをり、大乘者の傳承には、そのことを精神の立場から把握しようとした意味が認められる。ただ若し大乘者の傳承の如きことが、形態的に規定されることになる、それは不可思議性を對象的に把握しようとする奇跡となつて、佛敎の承認せざるところとなるであらう。

III

佛を讚嘆する十五行偈が終つて寶積長者子が佛に對つて、我々五百の長者子は、皆無上菩提心を發起したのであつて、佛國土の清淨の可能となる道理を聞きたいのであるから、「諸菩薩淨土之行」を説きたまへかしと懇願する。

a、この場合の「諸菩薩淨土之行」といふ「諸菩薩」とは、いま無上菩提心を發起した五百の長者子のことであるから、諸菩薩淨土之行とは、五百の長者子我々の淨土之行といふ意味である。チベット譯の文脈がそのことを明らかに示してゐる。曰く、

世尊よ、これら五百人ばかりの Licchavi の青年は、皆共に無上菩提に發趣した。そしてこれら諸菩薩は、佛

國土の清淨といふことが奈何なることであるかと佛國土の清淨を問ふのであるから、世尊如來は、それらの諸菩薩に佛國土の清淨を普く説き給へと。

すなはち、無上菩提に發趣した (Sampayukta) 五百の青年を、「これら諸菩薩」と云ひ、「それら諸菩薩に」といふのであるから、「諸菩薩の淨土之行」とは明らかに、寶積長者子を始めとする五百の長者子の淨土の行、換言すれば、我々のための淨土の行を説きたまへである。然るに在來一般に依用せられた羅什の譯本では、

世尊是五百長者子、皆已發阿耨多羅三藐三菩提心、願聞得佛國土清淨、唯願世尊說諸菩薩淨土之行。

と云つて、五百の長者子が諸菩薩であることを述べる文脈のつながりが明瞭でない。それがために、その文章を始めとして次々に、佛の淨佛國土の説明の中に出て來る「菩薩の淨土」といふ語の意味を解釋するのに、古來から相當無理な會通がなされて來たのである。

一例を云ふと、先づ、今述べた文章に續く文章の「佛言寶積、衆生之類是菩薩佛土也」に、そのことにつゞいての問題が出てゐる。太子の義疏によれば、「衆生之類」の

語に對しては、「佛は眞如法界を土となし、佛には名相を以て把握せらるべき土はないが、但衆生攝化のために、衆生のある處に至らざるはなしであるから、衆生のある處それが菩薩の佛土である」と解して、衆生に類同して佛は常にまします。すなはち衆生の土が佛の土であるとの意味を與へる。そして、「菩薩の佛土」といふ「菩薩」に對しては、「七地以上の菩薩も佛と同じく名相としての土なきこと佛に類同せしめられるものであるから、七地以上の菩薩にとつても、淨土としての意味は、佛と同じであることを示さうとして、「菩薩の」といふ語が冠せられたのである」と會通するものがある。

羅什譯には、菩薩といふことが菩提に發趣した五百の長者子であることが、明示せられてゐないために、羅什譯の本文に依ればさういふ苦しい會通がなされる他はないであらう。けれども直前にいふ如く菩薩とは、直接には、菩提に發趣した五百人の青年をいふのであるから、茲の文章は、玄奘譯及びチベット譯のいふ如く、「衆生の土が菩薩の佛土なり」であつて、意味は、「衆生のある處に佛がましますから佛土であり、従つて、それが汝

等菩提に發趣した菩薩にとつてはもとより、苟くも菩薩たるものの佛土である」といふことになるのであらう。

b、かくして次に、菩薩によつて佛土が建てられてゆく所以が述べられて、それは衆生を饒益するがためであるといひ、その「饒益せらるる」といふことの態が喩說せられる。その喩說は衆生饒益のための「佛國が建てられること」即ち「淨土を建立する」といふことの態をよく表明する言葉である。什譯に云ふ。

菩薩取_二於淨國_一皆爲_レ饒_レ益諸衆生_二故。譬如_レ有_レ人欲_レ於_二空地_一造_レ立宮室_上隨_レ意無_レ碍、若於_二虛空_一終不_レ能_レ成……願_レ取_二佛國_一者非_レ於_二空也

と。太子義疏の釋する所では「空と地とに於て」と云ふ空即ち虛空は空性 (gūnyata) に譬へられ、地は有に譬へられて、菩薩が佛土を建立するのは空有二行を具することであると云ふ。そしてそれが羅什譯の意味する處を能く表明した理解であることはいふまでもない。

玄奘譯は茲の文章については、羅什譯をそのまま襲踏したところがあると認められる。チベット譯も意味に於ては同じことが述べられようとするが、その語の上から

見て羅什譯と少しく相違するものがあり、而もそれをこの羅什譯と並び併はせて淨土建立の思想をまた能く言ひ當ててゐるものがあると見られる。チベット譯に云ふ。

寶積よ、例へば虚空に於て人は作さんと欲する如くに作すと雖も虚空は作らるべきにあらず、莊嚴せらるべきにも非る如く、その如く寶積よ、菩薩は、一切法を、虚空と等しく知るが故に、有情を成熟するために佛土が作られんと欲するままに佛土を作ると雖も佛土を、虚空と作すべきにあらず、莊嚴すべきにもあらずと。

先にも太子義疏の語で云ふ如く、虚空は能所主客の差別を離れて平等一味性なる點によつて、常に空眞如に譬へられる。由て「一切法を虚空と等しく知る」といふことは、法の差別相を離れて平等一味の空眞如に逮達するの謂ひである。能所主客の差別分別に纏綿せられて憂惱する有情が、解脱せしめられるについての佛土建立の爲には、その能所主客の差別を離れた平等一味の空眞如が修得せられねばならぬ。けれども、「佛土は空眞如として作らるべきものではない」。換言すれば虚空なる空眞如が作られてそれが佛土とせられるのではないといふ

のである。すなはち佛土建立については空眞如が修得せられねばならぬが、空眞如が作られてはならない、といふのである。そして、この思想は、中觀瑜伽の大乗二宗が等しく依用する大寶積經迦葉會(月稱造中論釋卷十三、終引用)に述べるところの中道の境地である。曰く、

空性によつて諸法を空なるものに作さず、(na gūnyān karoti) 而も諸法こそ空なり。無相によつて諸法を無相に作さず、而も諸法こそ無相なり。乃至かくの如く觀察するをば迦葉よ、中道即ち諸法の如實觀と名づく

と。

ここに於て佛土建立とは、大乘に於ける中道なる諸法の如實觀と同じ意味をもつものである。

蓋し始めに *vimāla* (離垢) の解釋の場合に述べた如く諸法の空、即ち、能所寂滅の境地なる眞如は、空とせられ空として作られた境地ではない (*na gūnyān karoti*)。空とせられた境地とは、言葉は空であるけれども、空とせられてゐる、即ち、空とする爲作造作がはたらいてゐる點に於て、それはもはや能所主客がはたらいてゐる有なる態の境地であり、さういふことが空性に執へられて

ゐることである。それに反して中道行なる佛土建立の行は、諸法空・能所寂滅なる空眞如を了證して有を離れると共に、更に空性が執へられる所の、さういふ空見無見をも捨離しなくてはならない。即ち先にいふ空亦復空に於て、限りなき有の世間を空じてゆく清淨世間智としての purification の動行が展開せねばならない。有の世間を對象としてそれを空じて行くのでなければ purification の動行は停止して空に墮するのである。有が對象とせられて、その有、即ち、能所が空じられてゆくといふことが、有の立場からすれば有が救済せられてゆくことであり、大悲せられてゆくことである。般若空の慧からその大悲への展開に於て有情は饒益せられる。佛土・淨土とは、有なる能所が破られ清められて、有即ち有情が饒益せられるはたらきのはたらく世界である。さういふことが行はれてゆくと云ふことが、淨土が建立せられてゆくといふことである。

チベット譯の與へる本文からは、さういふ意味が汲み取られてゆく。羅什譯が、空なる虛空と有なる大地とを並べ挙げ、空と有との雙行に於て、宮室を造るといふ淨

土の建立を述べんとした處にも、よく淨土建立の意趣は語られてゐるが、チベット譯の如く、空亦復空と展開して有を攝してゆく空實踐の一道を以て佛國土の建立を語らうとした方が、大乘般若の方軌をよりよく開明してゐると見られるであらう。かくの如くして淨土が建立せられてゆくといふことは中道が實踐せられることなのである。

前 號 目 次	次 目 次	告 諭 號 次
大谷本廟留守職考(上)	多 屋 弘	三信釋の論理
穀靈儀禮と神話(下)	三 品 彰 英	維摩經佛國品の(下)
阿含に於ける緣起(上)	舟 橋 一 哉	原典的解釋
説の二面について	大 谷 長	大谷本廟留守職考(下)
キトーンの影の彼方に		
龍山章眞氏年譜		
龍山章眞氏を悼む		
宗教への教養	前 田 博	
——シュライエルマッヘル教育學に於ける「宗教論の意義」		
		山口 益
		多 屋 弘