

## 華嚴經「菩薩明難品」について

河野雲集

「菩薩明難品」はそれに先立つ「如來名號品」「四諦品」「光明覺品」の三品と、それに續く「淨行品」「賢首品」の二品と共に華嚴經の第二會普光法堂會を構成する。普光法堂會は正しく信を顯はさんとする所説であると言ふ。先の第一會寂滅道場會に於ける主題は「世界とは何か」と言ふことであつた。それは一般に世界と稱せられるもの構造と現實のこの世界の意義との開明であつた。しかもかかる世界への關心は衆生の立場からのそれではなくして、實に佛自證の内容としてのそれであつて、賢首の指摘せるが如く、それは「正しく法界を陳べ」たものなのである。そして吾々はこの佛自證の法界を把えて吾々の世界觀となすべく、先づそれを信受するのである。普光法堂會はかかる「所信の境」たる法界に對して「能信の行」

を主題とするものに他ならない。然し「菩薩明難品」に先立つ「如來名號品」等の三品に説かれてゐるのは直接に吾々の信そのものではない。即ち「如來名號品」に於ては佛號の不同なることが説かれてゐる。ただこの四天下に於て佛號が或は滿月、或は獅子吼、或は釋迦牟尼等、その數一萬の名號を以て呼ばれるのみならず、東方善護と曰はれる四天下乃至十方の四天下に於ける佛號も、更にかかる十方の四天下(娑婆世界)を圍む十世界に於ても佛號の數は無量であると言ふのである。又「四諦品」に於ては佛がかかる無限の佛號を以て呼ばれる如く、その所説の四諦も單に苦・集・滅・道とのみ呼ばれるものではなく此の娑婆世界のみならず四諦の名字はその數、四十億百千那由他であると言ふ。かくて佛の名號も、その所説たる四諦の名も無量なのであるが、そのことは次の「光明覺品」に更に象徴的に顯はされる。經文に依れば世尊

は兩足の相輪より百億の光明を放つて三千大千世界を遍照するのであるが、その時百億の閻浮提に於て、この閻浮提の菩提樹下に於けると同様に文殊等の十菩薩等の來會があつてこの光明を受け、文殊は讚歌を唱するのである。讚歌が終れば佛の光明は更に東方十佛國土に延び、ここにある文殊は再び讚歌を以てこの光明に應ずる。光明は更にこの十世界を超えて東方百世界に延び、ここにも文殊の讚歌を呼び起し、かくて世尊の光明は無限に延長され、光明の及ぶところ又必ず文殊の讚歌が聞ゆるのである。この事は、佛號と四諦との無量たることを具體的に顯はすものであらうか。随つてこの三品の所説は直接に信そのものを顯すのではなく、それ自らは(一)佛と(二)教と(三)その内容とを——即ち如來の(一)身、(二)口、(三)意の十方に遍きことを示してゐるのである。随つて、本質的には先の寂滅道場會の「所信の境」たると同じくこの三品に説くところも亦信の對象である。ただ前者が吾々の信ずると信ぜざるとの如何にかかわらず佛の自證の法界として現存するのに對して、後者はかかる信から切り離され信と無關係に置かれた法界をば、信との

連關に於て反省されたものとして、つまり「信を成ぜんが爲の故に」<sup>⑤</sup>吾々の側にまで推し進められたのである。随つてこの「菩薩明難品」に先立つ「如來名號品」等の三品は「能信の行」を説く普光法堂會に攝せられつつも、しかも尙「所縁の果境」として信そのものから一應區別するところが能きるのである。そこでこの「所縁の果境」に對して正しく信そのものたる「能縁の因行」が説かれるのは「菩薩明難品」とそれに續く「淨行品」と「賢首菩薩品」とである。先の三品の所説が「所縁の果境」として信そのものから區別せられつつも、それが所縁と言はれるのは佛自證の法界(寂滅道場會——嚴密には盧舍那品——の所説)を信との連關にまで持ち來つたからである。無量の佛號と無量の四諦法の存することはそこにその何れかの一つを唯だ一つとして信受すべき衆生の無量に存することを意味する。即ち無量に延びて行く佛の光明は無量の衆生をして覺せしめる。そこに衆生に依る法界の信受がある。そしてその信受は(一)佛の教法に對する了解(解)を第一とし、その教法に對する明確なる理解はそこに佛とその教法に隨順せる衆生——即ち(二)佛教徒の志向すべき生

活(行)を起し、その行は教法に隨順するが故に(三)その德(相)は廣大である如き構造を持つ。「明難品」以下の三品はかかる信の行相を説くものである。ここに問題とするのはその中の第一たる「信中の解」を説かんとする「菩薩明難品」である。

「菩薩明難品」に説かんとするものは解である。信はそれが信である爲に解を要求する。

信はそれ自身では信たり得ない。信は己を信として自證しなければならぬ。信のかかる自己反省が即ち解である。「信解行證」と言ふ系列に於ける信と解との關係は解が信の自證分である關係を示してゐる。

解とは何か。それは教法に對する疑問の克服である。そしてこの克服は教法以外の立場から爲されるのではなくして、教法の中から爲される。むしろ克服そのものが教法である。それは教法の合理的解釋の如きものとは全然反對である。合理的解釋と言はれる時、その理は教法の外にある。理と言ふ尺度に教法を合はすのである。度目が何を示すかは教法自身の關知せざるところである。

教法に對する解はかかるものではなくして教法が常に答としてそこにあることを意味する。解は教法の中にある。むしろ教法がそのまま解である。吾々の疑問に答へるものは教法である。

「菩薩明難品」は十種の疑難とそれに對する十種の解答から成つてゐる。即ち文殊菩薩から九人の「首」菩薩への問と「首」菩薩から文殊への問である。そしてこの十種の問と答とは古來十種甚深と稱せられてゐる。十種甚深の名は曇遷(五四二一六〇七)の命名に依ると言ふが曇遷には「華嚴明難品疏」の著があつたから恐らくこれは事實であらう。所でこの問と答とは經文の形式の上で裁然と區別せられて、問は長行で述べられ、答は偈頌に依つてなされてゐる。ここにある偈は他の個所に見られる如き讚歌でもなく、又長行に述べられた主題を繰り返す所謂重説の偈でもない。問に對する答としての偈である。問に答へるものは實は教法であるから、この偈は實は教法である。ここに此の偈の祕密——偈の持つ本質的な意義——がある。經典は師から弟子へと永い傳承を経て或る時期に於てそれが一つの經典として文字に寫された。華嚴

經が斯くして成立した數部の經典の更に集成されたものであるか、或は集成されたものが數部の支經を生じたかは別として、一般に經典が口から口への師資相承を整理記録して成立したものであることは言ふまでもない。そして記録されたものは文字としてあるが、口から口への傳承は言葉に於てある。言葉は文字と違つて瞬時に消え失せるものである。それにもかかわらず經典は文字になる前に言葉に依つて傳へられた。それは文字になる前は文字が無かつたからではなくて文字があつても記さなかつたのである。つまり言葉は文字と同じ役目をした。言葉は文字であつたのである。文字である言葉は日常語としての、語られる言葉ではなくそれは別に一定の型式を持つた言葉でなくてはならぬ。即ち瞬間瞬間に生滅して、如何なる痕跡をも残さない奇怪な生きものとしての日常語の性格を克服して、説者の表現内容を確實に、しかも最も能率的に對者に定著せしめる如く變へられた言葉でなくてはならぬ。語られる言葉でなくて、書かれる言葉——所説の内容を對者に印刷する言葉、又は書かれる前に既に書かれることを豫想した言葉である。經典の表現

が——たとひそれが劇的事件を傳へる場合でも——總じて平板單調であり、幾多の繰り返しを伴つたりするのはその用語が以上の如き變改された言葉であるからである。そして斯の特別な言葉に依つて始めて所説の内容は適確に對者に傳へられ、且、折々の風化に堪えて保持せられたのである。そして經典一般が持つこの性格は偈頌のみを取上げて同じである。むしろ偈頌こそは所説内容の保持と言ふ性格を最も顯著に示してゐる。傳へんとするものを記憶に便ならしめる如く一定の韻文にまで壓縮したもの、——それが偈頌である。隨つてそれは相承の間に變ぜらるべきものではない。たとひ現在のそれが幾多の變形を経たものとしても、それは意識的に「變へた」のではなくして不用意に「變つた」のである。むしろそれは變じてはならぬものである。長行に依つて述べられた内容を偈頌が更に重説するといふ形式は謂はば經典の常套手段であるがそこには經典成立の一つの祕密がある様に思ふ。長行と偈頌と何れが先に成立したかは別として、出來上つた經典の上では、長行は常に偈頌の主旋律を導き出すプロローグである。經典に於ける偈頌の持

つ意義は斯く重大である。

所で斯の品に見る偈頌は問に對する答として存する。

答は偈頌の形に壓縮されて師から後繼者へと保持されて行つた。それは永い歴史と廣い地域に於て種々の人からの間に常に同じ答が興へられたことを意味する。一つの問に對して種々の立場から種々の答が答へられたのではなくして答は常に唯一つである。或る一つの問に對しては常に一つの答から吾々はそれを聞かねばならぬ。一つの問に對する一つの、唯だ一つの答、それは答が問に對する「教」であることを意味する。經が教であるといふ事は經に對する外部からの意義附けではなくして經本來の持つ性格である。吾々は自分の問を經典に投げ掛ける、經典はそれに答へる、——ただ一つの答を以つて。併しこの唯一の答は偶發的な或る問に對して任意に答へられた唯一つではなくして師資相承の歴史を通じて常に唯一つであつた。そこには異つた答の入つて來る可能性は充分にあるであらう。にもかかわらず答は唯一つであつたのである。この答の一貫した歴史性が即ち經と言へぬだらうか。

そこでこの問に對する經としての答を見ると、十種共

に十偈(第一の偈頌のみは十一偈)を以て成つてゐるが、

この答は問に對する理論的解答と言ふよりはむしろ譬喩の連續に依つて成つてゐる。第五福田甚深の如きは第一

偈から「譬如大地一、能生三種々芽、於彼無怨親、佛

福田亦然。」の如くその解答の全部が譬喩のみである。「探

玄記」がこの十類の偈頌を註釋するを見て、譬喩に對し

て「法説」即ち理論的解答を擧げてゐるのは僅かに第一、

第三の二類の偈頌に對してのみである。そして各々の偈

頌の第一偈に見られる譬説ならざるものはその殆んどが

「讚徳勸聽」か「歡問略答」の性格を帯びたものなのであ

る。解答が殆んど凡て譬説のみであると言ふこの事實は

一體何を意味するのであらうか。これらの譬説は經典の

何れの個所にも常に見られる通り誠に巧妙なものである。

譬喩が依つて以て顯はさんとするよりも譬喩そのものの方が却つて興味深いものがある程巧みである。

併しそれは巧みであるからと言つて、その爲に問に對し

ての明晰な解答であるとは言へない。投げ掛けた問は譬

喩の形で歸つて來る。それは恰も明確な解答を拒むもの

の如くである。併しそうではない、吾々はこの答に依つて、吾々の問が無限に掘り下げられなければならないことを知る。無限に深められた問は一つの譬喩でしかない解答から無限の解答を引き出す。それは譬喩が如何様にも解釋し得ると言ふ如き吾々の側に於ける恣意ではなくして、むしろ如何なる深さの——つまり吾々のその問題に對する自覺の如何なる段階にも堪え得る、そして吾々のかかる自覺を呼び起す所依たる如き解答——それが經典の譬喩の持つ意義である。ここに於て答はもはや既に單なる答ではなくしてむしろ吾々への呼びかけ、自覺への問ひかけである。譬喩は畢竟象徴であつて單なる理論を以つてしては表現し得ざる理論以上のものを顯すものであると言ふ主張も、その根柢にはかかる譬喩の意義を持つものでなければならぬ。ここに於て譬喩の連續を以つて成るこの解答が吾々にとつては實は「教」であることが益々明らかとなる。そしてこの教を所依として吾々の自覺は無限に發展せしめられる。背後に常に教を持しつゝ深められる自覺——それが吾々の解なのである。解が單なる理解を意味するのではなく、特に「信中解」と言はれ、

十信の中に包まれるのは、解が吾々の任意のそれではなくして、「教」を持った解であることを意味する。「信解行證」の系列に於ける信から解への展開もよくこの事を語つてゐる。解は實は信解なのであつて、信から信と異質的な解へ飛躍するのではなくして、解であることが信である如き、信の自己把握の運動が信から解への展轉なのである。隨つて經典に對する種々の註釋——それは如何様に名附けられてゐようとも經論なのであるが——は凡てかかる信解の所産である。そこでは精密な殆んど煩雜なまでに經が解釋される。譬喩に對しても、それが何を顯はすかを我々に克明に教へてくれる。それは註釋家の經典からの呼びかけに對する答である、彼の信解である。總じて論は經に依持する。即ち佛教に於ける學はその根柢に常に教を持つてゐる。凡ゆる時代と數々の民族と廣大な地域とに於ての様々の試練(その試練は所謂法難と稱せらるべきもののみを言ふのではない。むしろ、榮えたことそのことは法難よりも更に大きな試練であつた。)に堪えて來た悠久の教の上にその學は成り立つてゐる。吾々は斯品に於て、偈頌が問に對する答を語つてゐるを

見る時、經典成立の事實そのものを通じて經典の「教」性と  
その如實なる信解とに思ひ及ばざるを得ない。

註① 探玄記卷三三九左「正陳法海分」

② 大正藏第九卷四一九上以下

③ 同右 四二〇中

④ 同右 四二二中以下

⑤ 探玄記卷四二右

「又謂前會明<sub>二</sub>所信之境。今辨<sub>二</sub>能信之行。義次第故。問、  
名號等三豈屬<sub>二</sub>能信。答、爲<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>信故同會辨<sub>レ</sub>之。問、前豈  
不<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>信。答、約<sub>レ</sub>境生<sub>レ</sub>信、境有<sub>二</sub>二義。一標<sub>二</sub>舉境法<sub>一</sub>、  
明<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>所在。二攝<sub>レ</sub>以就<sub>レ</sub>心令<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>信行。前會據<sub>二</sub>初義、此  
中約<sub>二</sub>後義。」

⑥ 探玄記卷四一二左

⑦ 同右

⑧ 清涼大疏鈔卷一三三右(十三行本)

法藏、華嚴經傳記卷三一〇左

⑨ 大正藏第九卷四二八中

二

そこで當面の問題に歸らう。ここには十種の問と答と  
がある。その問は吾々が佛教に向對する時、必ず起る問  
である。吾々はここで何が問はれてゐるか知らねばなら

ぬ。

(一)緣起甚深——心性は一であるのに何うして種々の  
果報を生ずるのであるか。「心性は一、云何能生<sub>二</sub>種々果  
報<sub>一</sub>或至<sub>二</sub>善趣<sub>一</sub>或至<sub>二</sub>惡趣<sub>一</sub>……業不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>心不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>業、受  
不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>報報不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>受……。」

これは緣起に關する疑問である。尤もここで言ふ緣起  
は根本佛教の十二緣起のそれではなくして、その發展と  
しての所謂「唯心の道理」<sup>⑩</sup>についてのそれである。心性は  
「探玄記」がこの問の意を明すに「起信論」を引用してゐる  
如く如來藏としての衆生心を意味する。そしてそれは平  
等一味と言はれるのに、一方現實の存在は「種々の果報」  
として心性の一なると同じではない。そこで問は先づ、  
一が如何にしてそれと異なる多であるかと言ふ形で問はれ  
る。この問に對しては一應「心性には善惡の行爲を熏習  
する種子がありその種子が現行して種々の果報を生ぜし  
めるのであるから心性の一と果報の種々は一である」<sup>⑪</sup>  
と、換言すれば(1)心が業に依つて(2)報を受けると答へら  
れるかも知れない。そこでこの答は問を充たすものであ  
るか否かを分析して見なければならぬ。

(1) 心と業との間に熏習の關係が成立するか。吾々の行為が心の種子に熏習するとなす場合、所依たる心なき、能依の業もない。心に依つて業があるのだから業は縁生である。随つて自性が無い。又逆に能依の業があるから所依の心がある、仍つて所依の心も無自性である。心も業も互に他に對しては主體がない。主體なきものは他に對してはたらきを持たぬ。つまり「業不知心、心不知業」である。随つて兩者間には熏習といふはたらきは成立しない。

(2) 然らば心と業とを互に異つた二つの主體と考へず、それぞれのはたらきを心の中でのはたらきと考へればこの問題は解消するであらうか。心は(阿頼耶識)一切法たるべき因としての種々の識であると同時に行為の果としての異熟識である。心と果報とはかくて阿頼耶識中の種子、異熟の關係に置き換へられる。が併しここでも因と果との間の背反は(1)の場合と同じである。即ち能受の種子識と所受の報相としての異熟識との間には「受不知報、報不知受」なる關係がある。<sup>⑩</sup>

かくて縁起に於ける一なる心が如何にしてそれと異なる

果としての多であるかと言ふ最初の問題は未解決のものとして残るのである。

(二) 教化甚深——衆生は無性であるから衆生でないのどうして佛はその無性たる衆生を對象として十隨に依つて說法するのであるか。「一切衆生非衆生、如來云何隨衆生時、隨命……隨衆生見、而教化之。」

この問は先の縁起のそれに關連して提出される。存在の一切が縁起生であるとすれば衆生は衆生としての主體を持たない。その主體のない衆生、謂はば衆生でない衆生に對しては佛の教化は不可能である。教化が成立する爲には教化する佛とそれを受ける衆生の存在とが前提されねばならぬ。縁起生はかかる前提を拒否する。しかも佛の教化は成立せねばならぬ。これが成立すべき前提を拒否しながらも、それが成立する背反がここにある。そしてこの背反は縁起に關する間に直ちに連つてゐる。縁起に於ける一と異との問が正しく把握せられればこの問も亦自ら解けるであらうから。本來無自性たるべき衆生に何うして佛の教化があるか——それは佛教を身を以つて學ぶものにとつては重大な難關である。吾々は宗祖の



上にこれと同様の問のあつたことを想ひ出してよい。

「衆生は無性であつて虚空の如きであると言ふのに、何うしてかかる衆生が往生するのであるか」と言ふ問は曇鸞と同じく宗祖にとつても亦切實なる問であつた。そしてこの問はただ往生(願生)を教化に置換へれば本質的には今のそれと同じである。

(三)業果甚深——衆生(が無我であるのなら)を構成する四大には我性はないわけである。それならば何うして苦樂等を受け善惡等を起すのであらうか。「一切衆生四大、悉非我非我所、云何衆生、或受苦受樂、或作惡作善……然諸法性無善無惡。」

衆生は無我であるのだから衆生をその物質的構成要素たる四大に分析して見たところで、そこには衆生の存在性は無い。然るに衆生は苦樂を受け、善惡を行つてゐる。一體誰が苦樂を受け、善惡を行つてゐるのであるか。行爲とその結果がある限りその主體が無ければならない、——しかもかゝる主體の無自性が要求される。この問も(二)と同じく縁起のそれに連つてゐる。随つて縁起の問を解くことはやがて此の問に答へることになるであら

う。かくて(二)(三)の問は(一)のそれから必然的に派生するものであつて前者は衆生と佛とのかゝりに於て縁起に纏はる問が改めて問ひかけられ、後者は佛とのかゝりを切り離して衆生そのもの、内部に於ての更に新しい問ひかけである。縁起に關する一般的問ひは一方には佛との連關と他方には衆生それ自らへの反省との二つのより深い特殊な問を導き出したのである。随つてこの三つの問は根本的には縁起に關する明らかな解答を要求し、その核心は一なるものが如何にしてそれと異つた多たり得るかと言ふことである。

(四)佛說法甚深——佛の所證は一であるのに何故佛は無量の法門を説くのであるか。「如來唯覺一法、云何乃說無量諸法、音聲遍滿無量世界、悉能教化無量衆生……而法性分別實不可得。」

これは教と義とに關する問である。佛の(衆生に對する)教は衆生の數と共に無限である。がそれと共に佛所覺の法(義)は全體としての一でなければならぬ。幾つもの眞理が同じ價値を持つて並列すると言ふことは衆生の立場に於ては許されても、佛のそれに於てはあり得ない

からである。そこで一味なる義と種々なる教との間にその何れか一が他を拒否する矛盾が生ずる。種々なる教がそれぞれ真であるとするれば義は一味たり得ないし、逆に義が一味なる時種々なる教は成立し得ない。それは教を義のはたらきと考へることに依つても解消されることはなく、問題はそのまま「はたらき」とその主體の上に移行するだけである。<sup>(14)</sup>かくて一なる義が何うして多なる教たり得るか、この問の主題である。

(五) 福田甚深——佛徳は一であるのに投施の得果の異なるのは何故であらうか。「如來福田等一無異。云何布施果報不同、有種種色種種性……種種慧、如來平等無有怨親。」

この問は(四)が義と教との關連として佛の衆生へのかわりが理論的なものとして取り上げられてゐるのに對應して、極めて人格的に、直接的に取り上げられてゐる。衆生の投施に對して一にして無異なる佛徳が衆生をして種々なる果を得せしめてゐる。そしてこの事實は衆生の佛に對する供養の如何に依つて佛のそれに對する報に勝劣があると説明することは能きない。「如來平等無有怨

親」きものであるから佛徳はかゝる不同のあり得る筈はない。佛徳の一と種々なる徳果との矛盾——それは前の教義の相違の場合と同一である。

(六) 正教甚深——衆生が惑を斷ずるのは教法に依るのであるか、それとも勤めて諸法を觀するに因るのであらうか。「衆生爲見如來教斷諸煩惱即、爲知色受相行識欲界色界無色界癡愛斷諸煩惱即。若知色受相行識欲界色界無色界癡愛者、如來教法何所增損。斷惑に於ける教法と勤行との對立である。教法に依つて斷惑が成ずるとすれば精進を要しないし、勤行に依るとすれば教法は無用である。しかも斷惑の成ずるは教法と勤行とに依らねばならない。兩者が互に他を排しつゝも俱に兩立しなければならぬ背反である。教法と勤行とは異つたものであるが併し何等かの形で一でなければならぬ。隨つてこゝでも二つのもの、區別と同一とが問はれてゐるのである。(四)(五)(六)の三つの問は前の(一)(二)(三)の問が緣起とそれから派生する問として一括するを得たと同じく、佛を中心としての問としてまとめることが能きであらう。教と義との關連についての問も、

佛徳と投施の得果に就てのそれも、今の問も俱に佛を基調として問はれてゐる。そしてそれは(一)(二)(三)の縁起に關する問と一應切り離しても成立する問である。併し問の構造は凡て二つのものゝ區別と同一とが問はれてゐるのであつて、この事は縁起に關する前の三つの問と全く同じである。

(七)正行甚深——正法を聞受すれば能く煩惱を斷する筈であるのに、衆生は惑を斷することが絶えてないのは何故であるか。「如<sub>レ</sub>佛所<sub>レ</sub>説、聞<sub>レ</sub>受法<sub>レ</sub>者能<sub>レ</sub>斷煩惱、云何衆生等聞<sub>レ</sub>正法而不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>斷、隨<sub>レ</sub>婬怒癡……是諸垢法悉不<sub>レ</sub>離<sub>レ</sub>心、心無<sub>レ</sub>所行<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>斷<sub>レ</sub>結使。」

正法を聞受することに依つて吾々は煩惱を斷ずることが能きる筈である。しかし我々の現實は正法を受けても尙、受けない前と同じく惑を斷せんと欲することがない。随つて聞法の外に何等かの形で惑を斷すべき行がなければならぬ。そこでこの問は前の(六)正教甚深と同一の構造を持つてゐる。たゞ前者は佛を基調として、つまり教の側から問はれたのに對して、こゝでは衆生を基調として、行の側から問が提出されてゐるのである。

(八)助道甚深——佛法に於ては智慧を首とするに何故餘行を讚するのであるか。「於<sub>レ</sub>佛法中、智慧爲<sub>レ</sub>首、如來何故或爲<sub>レ</sub>衆生、讚<sub>レ</sub>歎檀波羅蜜、……慈悲喜捨、此一<sub>レ</sub>一法、皆不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>無上菩提。」

これは前の(七)正行甚深に結び附く問である。前の問に於て斷惑の行が主題となつたのであるが、その行に就てのより深い反省である。智慧は佛教に於ける凡ゆる行の基礎であるから智慧のみが讚せらるべきであるのに六度、四無量が讚せられるのは何故であるか。智慧を離れて餘行のみに依つて無上菩提を得ることは能きないであらう。それに依つて菩提を得ること能はざるものは不用の筈である。にもかゝらずかゝる餘行が讚せられる。それ自身では期する所を果し得ない餘行が如何にして正行に對して助道たり得るかと言ふ問である。これは助道で正行ではなく随つてそれは必須ではないが併し正行に對して助道として存する所以を問ふのである。助道は正行ではないから正行とは異つたものであるが正行を助けるものとしてそれは一面正行と同じでなければならぬ。かくて助道の正行に對する區別と同一の解け難き問

が提出されてゐる。この(七)(八)の二は先の(四)(五)(六)が一括して佛を基調として佛の衆生に對する教化を主題として問はれてゐると同じく、こゝではその教化に依る衆生の修道に就いての疑難である。

(九)一乘甚深——諸佛は同じく一乘を修するのであるから因行が同じであれば得果も同一である筈であるに諸佛の世界に種々の不同のあるのは何故であらうか。「一切諸佛、唯以<sup>レ</sup>一乘<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>出<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>死<sup>レ</sup>、云何今見<sup>レ</sup>一切佛刹<sup>ニ</sup>事々不<sup>レ</sup>同……無<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>具<sup>レ</sup>一切佛法<sup>ニ</sup>而能成<sup>レ</sup>就無上菩提。」

これは佛に就いてのみの問題である。諸佛の因行が等しく一乗であれば果に不同のあることは能きない。或る一つの原因は一つの結果をもたらすべきである。若し然らずして一原因が幾つかの異つた結果を將來するとすればその場合この原因は結果に對して原因と呼ぶことは出來ない。随つて原因が同じであれば結果も同じでなくてはならぬし、結果が異れば原因も亦異つてゐなければならぬ。所が等しく一乘を修せる諸佛の得果は同じではない。因と果とが相互に他に對して同じであるのか同じでないのかと言ふ疑難がこゝに提示されてゐるわけ

ある。以上九問は文殊の諸々の「首」菩薩への問である。最後に

(十)佛境界甚深——佛境界は如何なる相狀であるか。

「爾時諸菩薩、謂<sup>レ</sup>文殊師利<sup>ニ</sup>言、佛子、我等所<sup>レ</sup>解各各已說、仁者辯才深入、次應<sup>レ</sup>敷演<sup>レ</sup>何等是佛境界、何等是佛境界因……何等是佛境界廣。」この問は先の九問に對して解する所を答へた「首」菩薩の文殊への問である。前は覺首以下賢首等の九菩薩が答へたのに對してこゝでは文殊が答へてゐる。問者と答者との關係が全く逆になつてゐるし、随つて問の意味も亦異なるものゝ如くである。經文に依れば前の九問は文殊が「爲<sup>レ</sup>化<sup>レ</sup>衆生<sup>ニ</sup>故乃能問<sup>レ</sup>斯義<sup>ニ</sup>」<sup>16</sup>ふたものであるから是等の疑難に對する答は問者の文殊の智慧に於ては既に明らかである。そしてこゝでは此の文殊の智慧に正しく相應して「所<sup>レ</sup>解各各已說<sup>レ</sup>いた<sup>レ</sup>首」菩薩が佛境界の敷演を文殊に「諮<sup>レ</sup>請<sup>レ</sup>する。文殊は自己の智慧に相應する「首」菩薩の請を容れてこゝに佛境界の甚深を語るのであるから、この問は實は所謂問でなくして能く佛境界に參じ得るものと「久しく已に成佛せるを以て智深き」文殊との交歡とも言へるであらうか。かくて前

九問とこの佛境界甚深とは一應區別して考へねばならぬ、古來、この十甚深を(一)を解、(十)を行として他の八を、この解行に該攝し得るとなし、前の四と後の四とを互に隔越して四對となし、(二)(六)を佛教化の始終、(三)(七)を受行の始終、(四)(八)を説法の始終、(五)(九)を佛徳の始終となし以て(一)(十)の解行の細説であるとなすのであるが、既に述べた如く初の三は衆生の現實を、次の三はこれに應ずる佛の教化を、(七)(八)はその教化に依る修行の相狀を明さんとし最後の三甚深は佛境界の不可思議を説くものであると見ることに依つて十甚深の意義は明瞭となるであらう。

⑩ 探玄記卷四 三六左

⑪ 同 右 三八右

「設若救言、心性雖一然有善惡業等熏習種子功能、生果有別、所依心性一而無二故無失也。」

⑫ 經文には五對あるが今その初の二のみを挙げた。

⑬ 教行信證行卷六要會本第二、二八右以下

⑭ 探玄記卷四、五三左「又釋此是體用相違難。」

⑮ 大正藏第九卷四、二七上

⑯ 探玄記卷第四、六一右

⑰ 同 右

⑮ 探玄記南紀錄(日本大藏經四二九頁)  
⑯ 金子教授「華嚴經」(日本宗教講座昭和九年版)三四頁

三

そこでは等縁起甚深に發して佛境界甚深に至るまでの九問は實は吾々の現實に關する疑問を解くことに初つてやがて佛境界へ參究する途である。随つてこの問の系列の何處を取つても、一の問は次の問を孕んで始終一貫してゐるし、亦いづれの問もそれを問ふものにとつてはそれが唯一の問たるべき重大さを持つてゐる。九問は全體として一であると同時に、その一々も亦唯一として全體である。故に是等の問はその一々が孤立して各々種々なる對象について種々なる立場から問ふてゐるのではなくして、凡て唯一つのことに就いて、唯一つの態度を以つて問ふてゐるのである。吾々はこの九問を見る時、それ等は「云何」「何故」といふ形で初ることに容易に氣附くであらう。問はれてゐるのは「どうして」「如何に」と言ふことである。換言すればこゝには「何か」と言ふ問は一つもない。吾々は屢々「佛とは何か」「神とは何か」と問

ふのであるが斯る問はこゝには見えてゐない。「何か」と問はれる時、そこには問ふものに對立して、「何もの」かゞ設定されてゐる。問ふものはその固定した何ものかを扱ふのである。問ふものと「何もの」かとの間には嚴重なる區別の線がある。むしろ問ふものと、「何もの」かとの間に區別があればこそ「何か」と問ふことを得るのである。謂はば「何か」と言ふ問は對象の「何もの」かの中に解消する。随つてその「何もの」かは問ふものから獨立し、後者は前者から何等の掣肘を受けない。「何もの」かは問ふものに對して全然無力である、と同時に問ふものにとつて「何もの」かは如何なる「何もの」でも任意に取る事が能きる。吾々は佛とは何かと問ふと同じく、そのまゝ又神とは何かと問ふことが出来る。併し斯く問はれた佛や神は吾々に取つて實は「何でもない。」と言ふのはそれらは吾々から獨立し、對象化されてゐるからである。所がこゝには斯る「何か」を對象化する問ではなくして「如何に」と言ふ問を見るのである。「如何に」と言ふ問に於ては與へられてゐる對象は既に決定してゐる。任意に選び取ることが能きるのではなくして唯一つである。唯一

つであるが故にそれを「如何に」するか問はれるのである。「如何に」と問ふものは己れの全存在をその問一つに賭けてゐる。解答の如何に依つてはその全存在は崩壊するかも知れない。「如何に」と言ふ問は形式的には或は幾つも作つて見ることが能きるであらうが併し問ふものにとつては唯一つの——それ故に常に全體なる問である。問ふもの自らの存在は對象の「如何に」にかゝつてゐる。つまり「如何に」と問ふ自らが對象としてこゝに問はれてゐるのである。何かを扱ふのではなくして自らが自らを問ふのである。佛敎に於ては實にかゝる「如何に」を問ふことが自らの務であつて「何か」を問ふことに關しては一向に存知しないのである。

而して是等の「如何に」を問ふ問が如何なる構造を持つてゐるかは既に見た如くである。是等の九問は凡て同じことを問ひかけてゐる。即ちものゝ一異についてのそれである。問題が衆生の現實であると、佛の敎化であるとを問はず、又吾々の修行の相狀と佛の因行と得果のそれとの別の如何に係はらず、常にそれらに關しても、一異が問はれてゐる。問が正に問はんとしてゐるのは是等の

事相そのものではなくて、實はかゝる事相を通じて見られる區別と同一の問題である。それが問の真相である。

衆生の現實から佛の因行と得果に至るまでの是等の間は謂はゞ一異の問の實例を下から上へと吾々の進趣の途に沿つて列擧したものである。吾々の問は衆生の現實に初るが故に、縁起甚深はそれに續く諸問を總括する。が他の諸問を展開して行く縁起に關する問は亦その根柢に一異に就ての問題を控えてゐる。佛教に於て最も根本的な「縁起」すらその中に更に根本的なものとして「一異」を藏してゐるのである。縁起に就ての原本的な問は「心性は一であるのに何うして種々の果報を生ずるのであるか」と言ふこと、即ち一が如何にしてそれと異なる多たり得るかと言ふことであつた。縁起が説かれる時、そこには心と果報との同一性が豫想されなければならない。兩者の間に同一性を前提せざる時、それは無から有が生ずることになるからである。然るに兩者が同一であるとするれば、心が一なる時果報も亦一でなければならぬ。所が果報は現實には多であつて一ではない。多なる果報から言へば心も亦多でなくてはならない。併し心は一であ

つて多ではない。随つて心と果報とは區別せられねばならない。區別すれば心は果報ではない、と同時に同一となせば亦一なる心は多なる果報とならない。斯くて心と果報とは一であるか異であるか——かゝる解き得ざる背反が問の真相である。それは「心が業に依つて報を受ける」となすも亦一異の問が心、業、報、受の上に擴大されるのみであつて全く同様である。そしてこの問はその根柢にも、一異を決定しようとする意圖を持つてゐる。一は一であつて異ではなく、異は異であつて一ではないとする固定を前提して問が發せられてゐる。一異の背反に陥るのは一か異か何れかの一を選び取らうとするからである。問ふものは一か異かを決定しなければならぬ、しかも與へられた課題は、それを決定し得ざる背反である。あれかこれかを決定せんとする自己の究極を提けて問ふものはこの難問に立つてゐる。問ふもの、全存在はこの問の一到つてゐるのである。かくて縁起の問題はそれより更に原本的な一異の問題に還元することが能きる。そして衆生の現實に初り、随つてそれに該攝せしめられる諸問が凡て一異に關する問であるこ

とは蓋し當然である。

斯かる問に對する答が如何なるものであるか、それは自ら明らかであらう。一異の問の解き得ざるは一異を固定の規定性として把握し、一と異と何れか一は他を否定すると爲すからであつた。そしてかゝる立場は實はものゝ真相に對してはその把握に堪えることが能きず、全く無力であることを暴露する。難關はそれに就いて問ふ「何もの」かにあるのではなくして却つて自らの規定性にある。問はれてゐるのは「何もの」かではなくして實は自らが依つて以つて存在する規定性であつたのである。己の規定性に依つても、ものを計るのではなくして、ものゝ真相はかゝる規定性を遙るかに超えてゐることを知らしめられたのである。まことに自然の道理は自然の道理に隨ふことに依つてのみ知られるのである。「如何に」と問ふことはかくて自らの規定性を問ふことであつた。そしてそれは、「何か」と問ふことに依つては或は見出し得なかつたであらう。問ふものゝ全存在はこゝに崩壊した。一異を規定する事に依つてはものは把握し得ない。「諸法如實

性」に關しては一異を決定せんとする思惟の固定に依つては「求實不可得」なのである。經典は正に斯の様に答へてゐる。そしてこの一か異かと言ふ反對對立の思惟形式を以てしてはものゝ真相は不可得であると知るのは空觀の智慧に外ならない。各々の「首菩薩は「不分別一異」の空觀を以て文殊のそれぞれの問に答へてゐる。そして文殊の「首菩薩に提出した九問は衆生をして正に斯の如き答を得せしめんが爲であつた。換言すれば如何なるものゝ真相も空觀に依らざる可からざる事を一異を固定する背反に依つて反顯せるものに他ならない。その故にこそ文殊の問は「爲化衆生之故」と言はれるのである。尤も各々の答の中には直ちに空觀を顯してゐないものもなではない。例へば(六)正教甚深の斷惑は如來の教法に依るか、勤めて諸法を觀するに依るかと言ふ問に對して答の偈は八喻を擧げて専ら懈怠を戒め「應當一切時勇猛大精進」と述べてゐる。こゝでは直接教法と勤行との不一不異を答へてゐない。斷惑が教法に依るか、勤行に依るかと言ふ問は即ち理論に依るか實踐に依るかと言ふ事である。こゝでは理論と實踐とが區別され、その各々



が他を排するものとして固執されてゐる。問ふものゝ抽象的分別は理論と實踐とを一つに把握することができないのである。答偈はこの偏見に對してたゞひたすらに懈怠を戒め精進をすゝめて、理論と實踐との區別の偏見を劫火の起るを小水を以て滅せんとするが如きに譬へてゐる。これはあれかこれを決定せんとするが如きに譬へてゐる。これはあれかこれを決定せんとするが如きに譬へてゐる。對して「涉中途泥二際」す空觀を最も具體的に顯してゐるものではないであらうか。

かくて縁起甚深に初り、一乘甚深に終る文殊の「首」菩薩への問は衆生をして空觀の智慧を護得せしめんとする方便であつた。そして「首」菩薩は正しく文殊の智慧と等しき空觀を以て「所解各各已說」き答へたのである。

「首」菩薩は文殊の問を充たして、文殊と同じき智慧に立つた。文殊はこゝに於て「首」菩薩の請を容れて佛境界を語らんとする。それは佛境界の不可思議甚深はかゝる空觀の智慧に依つてのみ初めて參究し得ることを示すのであらうか。

華嚴經は「道元功德母」たる信を顯はさんとするに「明難品」の「解」を以て説き初めた。そしてその解とは正に

空觀の智慧を得る事に他ならない。「明難品」は直ちに「淨行品」を後續せしめる。空觀の智慧はやがて自ら凡ゆる行爲を淨めんことを願はずば止まない。

- ②0 探玄記卷四 三六左
- ②1 大正藏第九卷四二七上
- ②2 同右 四二八上
- ②3 同右 四二八下
- ②4 僧敎「中論序」(大正藏第三十卷一上)
- ②5 「賢首品」(大正藏第九卷四三三上)