

大乘における相即の論理の内景

——煩惱即菩提の思想について——

鍵 主 良 敬

一

佛陀の悟りの内容が、いまだかつて人類の経験したことのない大いなる世界を吾々に開示したものであったことは、その教法を遵守する者にとって疑いのない事実であったが、人間の迷妄を破って光り輝く生命の息吹きを真の意味で生き生きと伝承するためには、大きな困難が横たわっていた。佛陀によって覚られた真如法性の世界は、三界を越えたものといわれるように、無明に覆われた人間にとっては、とうてい夢にも考え及ばない世界のできごとであった。それはいわば迷いとは次元の異なるものであって、悟りの世界は、迷いの衆生に説き示され得るものではないからである。菩提樹下に悟りを成ぜられた釈尊が、自から自受用法楽にひたりながら、あまり

の喜びに驚嘆せられたと伝えられながら、佛伝^①は更にそれに続いて、そのようにすばらしい法界の内景を衆生に説き示すことを断念せられたとも記述するのは、それが何らかの方法を構ずれば可能になるという性質のものではなく、いかなる方法も手段も何ら役に立たないできごと^②に属する問題であることを示すものであろう。従って悟りの世界は釈尊によって自覚されはしたが、それは吾々衆生に開かれる性質のものではないのであって、迷える衆生としての吾々の現実とは本来別世界のできごとであったといっても過言ではない。悟りは本来吾々のものではないのであるから、梵天の勧請によりつつも、釈尊がたやすくその勧めに応じられなかったのが、当然の状態であって、再三の勧めによって説法をうべなわれたというのは、吾々の常識的な観点からいえば奇妙な話なの

である。次元の異なるものを結び合わせるということは大体無理な話だからである。無理を無理と知りつつ、どのような手段にうつたえても結局は失敗に終ることを承知の上で説法を承知されたとすれば、それは吾々の想像を絶した世界のできごととならざるを得ないのである。

従ってゴータマ・シッダールタが悟りを開いて佛陀となったということは、人類の精神史上、驚天動地のできごとであったことはいうまでもないが、佛陀が佛陀として真に完成したのは、菩提樹下の悟りそのものよりは、不可能を不可能と知りつつ敢えて衆生済度のための第一歩を踏み出された説法の時点にあるとみるのは、もっともな説であるといわなければならない。ここでは悟りが上求の智で表わされるよりも、下化的悲で示され、一切の迷えるものを哀れんで止まない佛陀の大慈悲が明らかになったのであるから、その教えによって自己のあるべき方向を示された者にとっては、佛陀の大悲こそ、佛陀の佛陀たる総てであって、大悲がなかったならば、大智がいかに大智であっても、それは吾々とは無関係になるとされるのである。しかしここでいわれる大悲が、ただ大悲だけであるのではなく当然大智が大悲となるのである、大悲とならない大智は大智ですらあり得ないです

れば、大智は即ち大悲であり、大悲もまた大智であることにならざるを得ないであろう。

大智が大悲を通して吾々への語りかけとなり教説・説法となった場合、それは色もなく形もない法性真如が、色となり形となり言葉となるのであるから、そこには決定的な自己矛盾があることにならざるを得ない。示すことのできないものが示されたのであり、語ることでできない世界が語られたのであるから、それはある意味を示す言葉ではあっても、何かいろいろなものを示す言葉ではなく、ものそれ自身、吾々そのものを真実の相に目覚めさせる言葉として、言葉ではあるがただの言葉ではないという意味をもち、人間をして人間の実相に呼び覚ます言葉が、釈尊の説法となり、その後の經典となったといわねばならない。かくて言葉をこえた言葉である佛説は常に具体的に生きてはたらいっている永遠の生命の世界から、その生命を失わずして吾々の世界に來生したものであるから如來であり、如來である佛説は従って吾々の普通に用いる日常語ではあり得ない。それは真実を失っている者を真実の世界に呼びかえす呼びかけであり、時間・空間を超えて躍動して止まない法性のはたらきそのものであるということができよう。従って佛陀が目覚め

た悟りの世界を指し示しているか否かが佛説であるか否かを決定するのであるから、真如法性を表わしている言葉はすべて佛説となる。しかし具体的に生きたはたらきである法性を示すものが佛説であり、常に真如を語っているものが經典であるとはいっても、經典として表われた言葉に対して、吾々の感覚が麻痺する時、經典は經典としての生きた生命をもちながら、それを受け取る吾々の側が、經典を読み取る力を失う故に、經典は經典としての生命を断つのである。

吾々は言葉によってすべてを考え、語り、記憶し、感受するのであるが、はじめは生き生きとした生命の息吹きを感じることでできた言葉にも、それに馴れることによって感覚を失って行く。そこに言葉の固定化・概念化があり、誤解・固執が生じてくる。吾々は生きたはたらきを現わしていた言葉を、自己に都合のよい解釈を加えることによって、真にその持てる意味を理解することなしに、理解したと錯覚して抹殺するのである。經典は常に生きている。しかしそれを受け取る側の吾々が經典を殺して行く。そこに大乘佛教の成立した理由を觀、大乘經典の生れた根拠をさぐることはできないであろうか。吾々の失った感覚を呼びさまし、曇った心を淨めようと

して、生きて躍動した法性のはたらきが大乘經典であるともることができるとすれば、真如は固定したものではないといわれる点からも、大乘佛教こそ根本佛教であるということができであろう。

二

以上のような観点から大乘經典をみた場合、最もよく佛陀の悟りの内容を表わした經典の一つが華嚴經であることは疑いない。華嚴經は釈尊が自己の悟った悟道の世界を誰かに説いたものではなく、悟りの世界が悟りそのものとして説かれたものの、佛を佛として説いたものであるといわれるように、佛陀が佛陀であるための内景が開示されているといつてよい。言葉をこえてある世界が言葉となった場合、それが如何なる様相を呈するものであるか。対告衆に対する何らの顧慮もはらわれずに述べられる佛陀の悟りの世界は、それ故に生命そのものとして、迷いに沈淪する吾々にはほど遠いものとしての感はずがれない。しかし吾々がこの經典に接してその融通無碍な描写に啞然としながらも、そこに説かれる佛の世界の廣大無辺さに何らかの形で心を引かれるのは、吾々の常識を絶した世界が開かれていることに薄々にもせよ気付

くと共に、そこに述べられている世界が、単に吾々とは別個な世界であるというのではなく、迷妄の中にある吾々にもある意味で手懸りは全く失われているのではないことが知られているからではないであらうか。かくて佛の悟りが悟りとして説かれ、佛が佛のままで示されているこの経は、まさしく雜華嚴飾としてあらゆる華々によって莊嚴された佛の世界を表わしているのであるが、その佛を端的に一即一切・一切即一の論理において示しているところにこの経の大乗佛教的一性格をみる事ができるように思われる。

佛陀の悟りの内容が生きたはたらきとして活動して止まないものとすれば、それを概念化したり、固定化してとらえることのできるものでないことは当然である。生きたものを生きたままで示そうとするために、かかる表現がとられたのであると考えば、吾々の陥りやすい固定化を打破するためには、概念の世界での全く矛盾するあり方を以って示す以外にはない。吾々の常識の世界では一はどこまでも一であって多ではなく、多は多以外の一であることはあり得ない。多が多でありながら、しかもそのままで一であり、一が一を止めずして多であるとは全く矛盾した概念である。一即多・多即一の論理は現

実の吾々の立場からいうべなうすべもないが、華嚴経はこのような世界こそが、佛の開いた悟りの境地であるとして、その生きてはたらきつつある姿を示そうとしているのである。生きたものを形骸化して示すことは簡単である。しかし生きたままで示すことは大変な難事である。難事というより不可能である。死んだ屍のみにしか接したことの無い吾々は、生きたものを生きたままで示されても、それを死んだものとしてしか見ることができないからである。しかるに経はそのような人間の無始以来の迷妄を根底から打ち破って、真にあるものをあるがままに見よと叫んでいるのである。それが一即一切・一切即一によって示されている佛の悟りの内容であるといえるのであらう。そしてその証悟の内容が本来相即の語で表わされるごときのものである。それは一は一、多は多である吾々の日常的意識をこえたものであるから、一にして多、多にして一の世界となる。華嚴経が人間の常識に反するような象徴的表現を以って、佛陀正覚の内景を示そうとするのも、かかる象徴的表現で以って相反するものの相即といわざるをえない生きた悟りの内容を直感的に示そうとしているからに外ならない。佛の世界は一刻も停滞することなく、念々に動いて止まない境地

である。その無限に進展して尽きない世界が生きたまま
で吾々に開示された時に、大乘佛教の根本精神ともい
うべき煩惱即菩提・生死即涅槃となるのではなからうか。

華嚴經卷第二十五、十地品には「菩薩の罪に汚されど
るは、蓮華の水に在るが如し」^④といい、その少し前に、

是の如く菩薩此七地に住すれば、諸々の波羅蜜の船
に乗り、能く實際を行じて、而も實際を証せず。菩
薩は是の如く大願力を以ての故に、智慧の力を得る
が故に、禪定智慧より大方便力を生ずるが故に、深
く涅槃を愛すと雖も而も身を生死に現ず。眷属に阻
遼せらると雖も、而も心は常に遠離す。願力を以て
の故に、三界に受生するも、世法の為に汚染せられ
ず。心は常に善寂なるも、方便の力を以ての故に、
而も還つて熾然たり。佛智に随行し、声聞辟支佛地
を轉じて佛の法藏に至るも、而も魔界を現ず。四魔
を過ぐと雖も、而も魔行を現ず。外道の行を現ずと
雖も而も佛法を捨てず。身を一切の世間に現ずと雖
も、而も心は常に出世間の法に在り。^⑤

といわれるのも、相即の論理の最も端的な表れとみるこ
とができよう。佛道を歩むことの目的は、当然なことな
がら解脱を得ることである。三界六道の迷いを超えて真

に自由無碍なる境地としての悟りを得るために、吾々を
して迷妄に繫縛する無明を破り、煩惱を断ずることが求
められていることは言を待たない。苦悩の現実の中に沈
淪する吾々にとって、いかにしてその悩み苦しみからの
がれて永遠の平安を得るかは、常に望まれてきた事実で
ある。煩惱は断ぜられねばならず、繫縛は解かれねばな
らない。しかし煩惱を断じて安樂を得ようとするところ
には現に深いエゴイズムが見出されはしないであらうか。
いかに吾々が煩惱に悩まされ苦しまされることが耐えが
たいとはいっても、それをのがれて安堵しようとするの
では、得られた安樂が既に停滞になる。菩薩の願いが生
死に住せず涅槃に住せざる不住道^⑥であるといわれるのは、
無限に動いて止まない生命のはたらきに生きるものであ
るからに違いない。そこに生死を厭うことがただ単に生
死を逃げ避けるのではなく、生死の中にあつて生死に染
汚されず、かえつて生死を涅槃のかてとしていく大乘佛
教の根本精神があるといえるのである。

三

相即としての一の世界、それは本来人間にそなわつた
法性の世界である。自己にあるそのような世界を失うと

ころに人間の迷いがあるのであるが、以上のような法としての真如法性の世界も具体的な人間の事実においてはどのように受取らるべきであろうか。佛陀が悟った法の世界・一如の境地が、現実の吾々の立場に至りとどいた最も明らかな例を、吾々は、吾々の精神史の華である鎌倉佛教の成果として、親鸞の自覚の上に見ることができないであろうか。相即の論理を問題とする場合、その取り扱い方にはいろいろな方法があると思われるが、今はまず、親鸞の理解を手がかりとして、論旨をすすめてみたいのである。それは吾々の先覚が吾々の言葉で相即の論理を把握し、それを表現した現に生きている歴史の言葉であると思われるからである。

さて、教行信証・行巻の終りに親鸞は正信念佛偈を述べるが、その中で「能く一念喜愛の心を発こそば、煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり」という。又、『入出二門偈』においては、

煩惱成就の凡夫人、煩惱を断ぜずして涅槃を得、則ち斯れ安楽自然の徳なり。^⑨

といい、『尊号真像銘文』末には、

不断煩惱得涅槃というは、煩惱具足せるわれら無上大涅槃にいたるなりとするべし。^⑩

という。それに対して、覚如は『改邪鈔』に

然れば凡夫不成の迷情に令諸衆生の佛智満入して、不成の迷心を他力より成就して、願入弥陀界の往生の正業成就するときを、能発一念喜愛心とも、不断煩惱得涅槃とも正定聚の数とも聖人積したまへり。^⑪

といい、存覚は『浄土真要鈔』において、

一念歡喜の信心をおこせば煩惱を断ぜざる具縛の凡夫ながら、すなわち涅槃の分を得。^⑫

という。

又、蓮如は『正信偈大意』に、

不断煩惱得涅槃といふは、不思議の願力なるが故に、わが身には煩惱を断ぜざれども佛のかたよりは、つるに涅槃にいたるべき分にさだめますものなり。^⑬

『御文』五帖目に、

無始已来つくりとつくる悪業煩惱を、のこるところもなく、願力不思議をもて、消滅するいはれあるがゆゑに、正定聚不退の位に住すとなり。これによりて、煩惱を断ぜずして涅槃をうといへるは、このころなり。^⑭

といわれている。この場合宗学者は、親鸞の解釈は、未來安楽浄土に往生して得るところの大涅槃、即ち滅度の

益を指すものであり、覚如・存覚・蓮如の解釈は、現世において涅槃に至るべき分に定まる涅槃の位の一分に入ること、即ち正定聚の位に入ることを目指すという。いずれにしても煩惱即菩提・生死即涅槃という大乘佛教の根本命題が、これほど見事に吾々の先覚の上に華開いているのは驚くべきことである。

元来、煩惱はどこまでも吾々を煩い悩ますものであって、菩提ではありえない。従って煩惱は断ぜらるべきものとしてある。菩薩の四弘誓願の第二に「煩惱無数誓願断」といわれるのは、たとえどれほど数かぎりのない煩惱があろうとも、その究極的断絶を目指して進むものこそ菩薩であるというのである。ところが煩惱を断ぜずして涅槃を得るといわれれば、たとえ涅槃の一分にすぎなくとも、煩惱とは質的に異なる涅槃の世界が、煩惱に覆われた日常性の上に開かれるというのであるから、そこには全く画期的な意味づけが見出されることでなければならない。

親鸞及びその後継者が一念喜愛の心^⑤の上に見出した信の世界は、かかる意味で質的に転換された日常性を示すものであろう。即ち、涅槃として表示される全く自由なる解脱の境地が、煩惱のままで得られるというのである

から、煩惱と一つになった涅槃が展開していることになる。ここでは煩惱は信心によって照し出されたものであるから、もとの煩惱ではない。煩惱として見出された煩惱は、すでにその正体を見破られているのであって、正体を現わさない先のように吾々を煩い悩ますことがないのである。一念喜愛の心において見出されている煩惱は、従って煩惱としての形はとるが、煩惱ではないのである。信心において煩惱が転ぜられると、それは煩惱としてのはたらきを失うのである。吾々が信心において菩提の流れに参与するとき、煩惱は転じようとしなくとも、自然に涅槃に転じているということであらう。即ち煩惱はあっても、それが邪魔にならない煩惱になったとき、それは既に煩惱ではなくなるといのである。煩惱が転じて菩提の種となれば、それは吾々を苦しませるものではなくて喜びの種になる。一念において諸法の実相に触れれば、煩惱と菩提が体無二であることに頷かれる。煩惱から逃げようとする心は、煩惱を恐れる心であり、煩惱から離れて安樂を得たいという狡猾な心である。その心は既に煩惱のない世界を予想し夢みて、煩惱の現実を忘れた心である。一念喜愛の心によって現実の実相に触れば、どこかに安樂な世界があるという夢が破られて、ど

こまで行っても苦悩のはてることのない現実こそが、人間の真の姿であることに領かれるのである。どこにも苦悩のはてる世界があり得ないのであれば、現実を失って、考えられたものに振り回されることはない。現実の苦悩から逃げてみても結局同じであることがわかれば、逃げることの無駄が知られて、真に足下にある現実こそが自分のものであり、逃げることでできないものは、又逃げる必要のないものであることが明らかにするのである。

吾々はどれほど自分を納得させようとしても煩惱から逃げたくなくなる。しかし逃げてでも無駄だと知りつつ、逃げようとする迷いの深さに領かれたとき、逃げなければ逃げることもよい世界が開かれてくるのではなからうか。逃げることもさへ恐れない世界、逃げることにでも碍えられない世界こそ、菩提の世界である。逃げてさしつかえない世界に気付いたとき、はじめて逃げなくてもよい世界が、おのずから努力せずして自然に現出する。そこでは逃げることも逃げないことも、いづれも縁起であるとして、縁起の事実を縁起のままに受け取り、縁起でないと考えられただけのものを縁起であるかのように錯覚する迷妄から離れることができるのである。かくて煩惱は断じようとしなくても既に煩惱のはたらきを失うのである。それ

が涅槃の分にあずかった世界となるのではなからうか。

四

以上のごとく親鸞によって受け取られた即の論理の世界も、ただそれのみが切り離されてあるのではなく、その背後に大乘佛教といわれる豊かな伝承の流れのあったことは明らかである。即ち親鸞が正信念佛偈の中で述べた「不断煩惱得涅槃」の一偈は、曇鸞の浄土論註によることは言を待たないが、それが佛教の根本原理である空の教学を背景としてはじめて華開いたものであることが重要なのである。即ち浄土論註卷下、解義分、三、觀察体相章には、浄土の十七種莊嚴功德成就の第一莊嚴清淨功德成就を釈して、

凡夫人の煩惱成就せるあり。亦彼の浄土に生ずることを得れば、三界の繫業畢竟して牽かず。則ち是れ煩惱を断ぜずして涅槃の分を得るなり。焉んぞ思議す可きや。

という。ここでは煩惱に覆われた凡夫人も浄土に生れると、それまではあった三界の繫業は完全に絶ち切られる。則ち煩惱は断ぜられないままで涅槃の分が得られるとされるのである。従って浄土に生れることが問題であって

煩惱のあるなしはどうでもよいことになる。浄土の持っている清浄なる功德は、輪廻のきわまりない三界道をこえたものであるから、そのこえたという意味によって、煩惱はあってもそれに動かされないものである。煩惱に動乱する心が煩惱に苦しむのであるから、左右されない心にとつては煩惱は既に流転の種ではない。何ものにも動かされることのない真の主体性の回復したのが浄土であるとすれば、浄土に生れたものにとつて煩惱が問題にならないのは当然である。それが「煩惱を断ぜずして涅槃の分を得」といわれる意味であらう。ところで涅槃が完成するのは浄土へ生れることによるのであるから、浄土に生れることに定まったことが、煩惱を断ぜずして涅槃の分際を得ることになると解される。浄土に生れることが約束されても、現実生きていくかぎり煩惱はなくならないのであるから、涅槃を得たとしてもそれは一分にすぎないかもしれない。しかし一分であっても、涅槃は涅槃であつてそれ以外のものではない。そこに涅槃の流れに預かつたものが真に煩惱を恐れることなく、一歩一歩無数の煩惱を断じていく道が確立されるのであつて、その道が煩惱即菩提といわれるのである。即ち論註巻下一〇、利行満足章には、

「十方無碍人、一道より生死を出でたまへり」、一道とは一無碍道なり。無碍とは謂く、生死即是涅槃なりと知るなり。かくの如き等の入不二の法門は無碍の相なり^⑩。

といわれる。これは華嚴經に「一切諸佛は、唯一乘を以つて生死を出ずることを得る」とある言葉の趣意をとつたものであるが、ここで曇鸞が生死をこえる道として示しているのは、一無碍道といわれる何ものにも碍えられないことのない道であつて、それは生死即涅槃と体達することによつて得られるのである。障りの中にあつて障りをこえるのであり、生死の中にあつて生死をこえるのである。生死をやめて涅槃を得るのではなく、煩惱を断じて菩提に達するのではないから、生死こそが涅槃の場となり悟りの内容となるのである。生死の外に涅槃はないのであるから生死のままが涅槃として領かれ、「生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなく^⑪」い世界が開かれるのであり、その世界が即ち、生死をこえることなくして既に生死をこえた境地なのである。従つてそのような世界こそ生死と涅槃という対立した二の世界の中にあつて二をこえた世界であつて、不二法門に外ならず、二の中にあつて不二であるから何ものにも碍え

られない境地が現出することになるのである。そこには一無碍道という特別な道があるのではなく、生死の中にありつつ生死が即ち涅槃であると領かれれば、生死が生死としての意味を失って、吾々を碍えるものではなくなくなるというのである。それはまさしく論註卷下、三、觀察体相章に「淤泥花」を釈して、

經に「高原の陸地には蓮花を生ぜず、卑湿の淤泥に乃ち蓮花を生ず」と言えり。此は凡夫煩惱の壟中に在りて、菩薩の為に開導せられて、能く佛の正覺の花を生ずるに喩う。諒に夫れ三宝を紹隆して常に絶えざら使むと。^②

といわれる意味である。このような煩惱即菩提の論理の受け取り方は、しかし論註独自のものではなく、既に広く大乘佛教そのものの上に成立した思想であることが注意されねばならない。

五

佛陀の到り得た悟りの境地は、元來二を離れた一の世界、一と二の対立を離れた不二の世界であった。従って大乘經典があらゆる表現方法を用いて示そうとしているのも、そのような不二の世界、相反するものが相即して

いる境地の内景なのである。淨土論註において曇鸞の述べた相即の論理がかかる世界を指し示していることは明白であるが、それが維摩經を背景としていることは、一見してあきらかなる事実である。即ち「不斷煩惱得涅槃分」の語は弟子品第三で、舍利弗が宴座について維摩詰にやりこめられるところで、

道法を捨ずして凡夫の事を現す、是れを宴座となす。心内に住せず、亦外に在らず、これを宴座となす。諸見に於いて動ぜずして三十七品を修行す。是れを宴座と為す。煩惱を断ぜず而て涅槃に入る。是れを宴座と為す。若し能く是の如くにして座すれば、佛の印可したまう所なり。^②

の語によるのである。人里離れた静閑処でなければ成り立たない宴座ではなく、道法を離れないままで凡夫の事が現ぜられる宴座が説かれるのであるから、吾々の日常生活がそのまま宴座となっているのである。日常生活の外に別な道法があるのでなく、三界の輪廻をこえた意味をもつ道法が、日常生活として現われているのが宴座であるとされている。従ってそのような境地において成り立つ心は、内にあるのではなく外にあるのでもなく、内外として現われながら、内外を否定し超越したものと

してあることになる。あらゆるものの見方に左右されることなく佛道修行が行なわれるのが宴座であり、煩惱を断ずることなく涅槃に入るものがそが宴座であるとされている。「本当の端座の境地といふものは、既に非内非外であるから、もはやそこには限定されたものといふものは何も残らないのであって、いはば、それは一切の「何もの」でもなく、一切の「何か」ではないのである。つまり端座の自己というものは全く一切の限定を絶したものであって、そういう点では、究極の意味で自在なるものといふことができるのである。それは何ものでもないが故に一切のものから脱却したもの、生死からも、煩惱からも、諸縁からも、諸佛からさえも離脱したものの、即ち佛教でいう「解脱体」であって、端座といふもので、甫めてわれわれは一切の繫縛から解放された人間になることができるのである」といわれる所以である。

このようにして煩惱と菩提とは、体の上では無二である点が明らかに、生死と涅槃が一体になるのが不二法門^②に入ることになるのであるが、それが最も具体的に示されるのは蓮華の譬喩によるといえよう。古来佛典がいろいろな形で蓮華を佛教の象徴として用いているように、蓮華はまさしく佛の目覚めた法の象徴なのである。

浄土論註に引用される維摩經中の名所も、そのような意味で著名な譬喩として知られているといえよう。即ち維摩詰に「何が如来になる為の種であるか」を問われた文殊師利が、有身・無明・貪恚癡等、六十二見及び一切の煩惱は、皆是れ佛の種であると答え、それに付け加えて、

若し無為を見て正位に入る者は、復た阿耨多羅三藐三菩提心を発す能はず。譬へば、高原の陸地には蓮華を生ぜず、卑湿の淤泥に、乃ち此の華を生ずるが如し。是の如く、無為法を見て正位に入る者は、終に復た能く佛法を生ぜず。煩惱の泥中に乃ち衆生有りて、よく佛法を起すのみ。又種を空に殖うるも、終に生ずる能はず。糞壤の地ならば、乃ち能く滋茂するが如し。是の如く、無為の正位に入る者は、佛法を生ぜず。我見を起すこと須弥山の如くなるも、猶ほ能く阿耨多羅三藐三菩提心を発して、佛法を生ず。是の故に当に知るべし、一切の煩惱を如来の種と為す。譬へば、巨海に下らざれば無価の宝珠を得ること能はざるが如し。是の如く、煩惱の大海に入らざれば、即ち一切智の宝を得ること能はざるなり。③

というのであるが、このような言葉が佛説として述べられたとき、それは教条主義に對する真向うからの挑戦で

あつたといえるのではなからうか。佛陀の正覺の内容は、本質的に三界をこえたものであり、無始以来の無明を破つたものであつたから、その点からみれば流転する吾々凡夫の世間とはおよそほど遠いものであるといえよう。

全き断絶の彼方に光り輝く涅槃の境地として、いかなる方法によっても手のとどかないものとして恐れかしこまっていた保守的教条主義者にとって、悟りの世界は手のとどかない彼方にあるのではなく、かえって流転輪廻する吾々の煩惱の生活そのものの中にあるという宣言は、驚天動地の響きを与えたであらうことは想像に難くない。

大乘佛教とは、伝承された言説に繫縛されることなく、佛陀の眞精神を、その心を心として表現したものであるとはよくいわれる言葉であるが、何らかの典拠なしには何ごとも語ることでない現代の吾々も、大乘佛教を学びつつ、既に大乘佛教によって徹底的に批判・攻撃された教条主義に陥っているのではなからうか。全く新しい生命をもって、煩惱こそが佛の種であるといきつたこの恐るべき直感力・生命力は、時間・空間をこえて今もなお脈々として吾々を鞭打って止まぬものがあるといえるのである。

一切の惡、一切の不善こそが佛となる道への手懸りで

あるということは、涅槃といわれる人間の歸るべき究極の世界が、決して現実を離れた何処か遠方にあるのではないことを示している。かえってすべてを清浄なるものと雜染なるものに分別し、雜染をすてて清浄をとるといふところに、惡を恐れ、不善を忌避して清浄に寄りかかろうとする執著の心を見抜いたといえるのである。有為を厭い、無為でなければ、正しい涅槃の位ではないとする立場には、既に無為という名の有為が含まれていることになるからである。そこでは無為にとらわれるのであるから、眞実の無上正等菩提心とはほど遠いものになる。

悟りの智慧を表わす蓮華は、清浄なる高原の陸地には生じない。煩惱そのものである卑湿の淤泥こそこの華を生ずるといわれるとき、煩惱の中にあつて煩惱を恐れず、しかも煩惱にけがされることのない智慧の姿をまことに巧みに象徴しているといえよう。流転の凡夫である吾々にとって煩惱はこの上もなく恐ろしい存在である。恐ろしいが故に避けようとする心がますます煩惱に苦しむのである。煩惱を恐れない心とは、煩惱を恐れずにおれない心の自性に氣付いた心である。それは煩惱を恐れることに安んじて耐えることのできる心である故に、その一点においてかえって煩惱を恐れないことが可能になるの

である。雑染の有為法をはなれてただ単にある無為法とは、人間の理想として考えられたものにすぎない。それはおよそまことの佛の目覚めた法とは無関係となるのであろう。「煩惱の泥中にある衆生こそが、能く佛法を起す」のであって、そこでは佛法が即ち煩惱の淤泥を離れてはあり得ないことを示している。しかも、衆生が煩惱の泥中にありながら、能く法性の華を生ずるといわれるとき、煩惱を離れてはあり得ない衆生が、煩惱の淤泥をふまえながら、なお且つそれをこえる意味をもっていることを表わすのではなからうか。煩惱の中に埋没しているものが、単にその中に隠れ沈んでいるのではなく、その泥をこえ出るところに正覚の華といわれる意味が明確に示されるといえるであらう。しかしその華はこえ出たといっても泥を離れたわけではなく、泥の中にありつつ、しかも泥にけがされない。泥の中にありながら泥にけがされないということは本来あり得ないことであるから、蓮華も泥を根拠とするかぎり、泥の限定を受けることは明らかである。しかし泥中にあり泥の繫縛をうけつつ、しかも泥にけがされないというのは、一見泥にけがされてあるごとく見える蓮華のあり方は、泥をこえたというところで煩惱の泥が泥としての意味を失っていることを

示すのである。泥の中にありつつ泥をこえているというのは、泥が泥としてはたらいいていないということであって、そこではかえって佛法の華をささえる清浄の大地に転換していることを意味するのである。本来恐るべき煩惱などはどこにもない。煩惱という不変の実体が対象的にどこかにあるのではなく、かえって煩惱を忌み厭う心——深い自己への愛著心があるにすぎない。そういう人間の実相に目覚め触れることにおいて、吾々は全く意味の転換した法性の華を自己の現実の上に咲き出だすことができるのである。人間の目からは恐ろしく見えるものの中にこそ、かえって恐れをこえるものがある。それが「煩惱の大海に入らざれば、則ち一切の宝を得ること能はざるなり」ということであり、無上佛道の完成である一切智が、煩惱の大海を歩む一步一步の中に具現していることなのである。

六

維摩經に示される以上の如き煩惱即菩提の論理は、蓮華の譬喩としてはあまりにも有名であり、その後世に与えた影響もはかりしれないものがある。従って「高原陸地不生蓮華、卑湿淤泥乃生此華」といえば、維摩經の全

く独自の教説のようにみなされがちである。維摩經の中には多くの有名な言葉があるが、この語もその特徴を示す最も有名な表現の一つであることは疑いない。しかも維摩經そのものが、出家佛教に対する在家佛教の痛烈な批判として、よく民衆の心をとらえ、その痛快な叙述はあまりにも徹底であつたために、読む人の心底をゆり動かす力をもっていることは明らかである。佛教大辭典も「蓮華」の項において前出の維摩經佛道品の語をあげているほどであるから、その著名度は押して知るべきものがある。

古来蓮華は水中にあって水にそまないという点から佛法の清淨性を示すものとして非常に度々譬喩として用いられているのは周知のことである。例えば中阿含經や文殊師利淨律經はその一例であるが、水中にあって水に著せざるものとしての蓮華が一步前進して、清淨なる場所に咲くのではなく、その逆の卑湿の淤泥の中にこそ華開くものであるとして、煩惱こそ佛の種であることが強調されたのは、やはり維摩經をはじめとする大乘經典の特色であるといつていいであろう。この場合先述の如く、あまりにも維摩經が著名であるため、その譬喩が全く維摩經独特のものとみなされやすいのであるが、以上

のごとき高原陸地不生蓮華といわれる思想は、維摩經のみが説述しているのではなく、当時、佛説への固定觀念打破をめざして、きびすを接して輩出したと考えられる大乘經典一般の特色を現わす表現であつたのではないかと思われる節がある。即ち、後漢の月支国三藏支婁迦讖の訳になる佛説遺日摩尼宝經には、

冥は久しく中に在りと雖も、火の明を見て敢て当らず。即ち去る。佛言く、是の如く迦葉、菩薩は数千巨億万劫も愛欲の中に在りて欲の為に覆わるるも、佛經を聞くこと一反すれば、善を念して、罪即ち消尽す。燈炷の明とは、佛法中に於て智黠の明なること是れなり。冥と愛欲と即ち為に消尽す。譬えば虚空中に穀実の生ぜざるが如し。地に種れば乃ち穀実を生ずる耳。是の如く泥洹中に菩薩を生ぜず。糞その地を治するに、穀種潤沢に生ず。愛欲の中に於て菩薩を生ず。佛、迦葉に語りたまわく、譬えば曠野の中、若は山上には蓮華及び優鉢華を生ぜず。菩薩は衆の阿羅漢辟支佛の法中より出でざるなり。譬えば大陂水の汚泥の中に蓮華優鉢華を生ずるが如し。愛欲の中より菩薩の法を生ず。……

とある。

又同經の異訳と思われる佛説摩訶衍宝嚴經（一名大迦葉品）は晋代の訳であつて翻訳者の名は不明であるが、西晋のものとなれば翻訳はかなり古いものであることになる。それには、

此の闇は必ず滅す。是の如く迦葉、若し衆生ありて百千劫中に結行を造作するも、一正觀を以て無漏智燈すれば即ち除尽することを得ること亦復是の如し。譬えば空中に五穀を生ぜざるが如く、菩薩も是の如く、無為に従りて佛法を生ぜず。譬えば、大地の衆穢雜糅して五穀を生ずるが如し。菩薩も是の如く世の雜糅なる結縛の中に於いて乃ち佛法を生ず。譬えば、陸地には蓮華を生ぜず、菩薩は是の如く無為より佛法を出生せず。譬えば淤泥の水の雜蓮華を生ずるが如し。菩薩は是の如く邪の衆生の結縛の中より乃ち佛法を生ず。……

とある。

又この經の異訳として大宝積經の中にみられる普明菩薩會（古大宝積經）は失訳であるが、秦録に附されているものとして編入されたものといわれている。その經には、

若し然燈する時は、是の闇は無力なり。^④ 去んと欲せ

ずして必ず当に磨滅すべし。是の如く迦葉、百千万劫久習の結業も、一實觀を以て即ち皆消滅す。其れ燈明とは聖なる智慧是れなり。其れ愚闇とは諸の結業是れなり。迦葉、譬えば種の空中に在りて能く生長すること、本より已來是の処り有ること無きが如く、菩薩の証を取るも亦復是の如く、佛法を増長するも終に是の処り無し。迦葉、譬えば種の良田に在れば則ち能く生長するが如く、是の如く迦葉、菩薩も亦爾り。諸の結使有りて、世間の法を離れ、能く佛法を長ず。迦葉、譬えば高原の陸地には蓮華を生ぜず。菩薩も亦復是の如し、無為の中に於て佛法を生ぜず。迦葉、譬えば卑湿の淤泥中に乃ち蓮華を生ずるが如し。菩薩も亦爾り。生死の淤泥の邪定の衆生が、能く佛法を生ず。……

といわれている。以上述べてきた一連の經典はいずれも同一經の異訳であることが一見してわかるが、この宝積部に属する經は、菩薩道とは如何なるものであるかを主題として解明したそれほど長くはない經典である。翻訳の仕方は時代が下るにつれて生硬さがなくなり、表現力も豊かになってきている様子がうかがわれる。大乘經典には違いないが、長い佛教の歴史の上でも、それほど注

目されなかった經典が、以上みたごとく佛典翻譯史の最初期から、しかもその早い時期に数度に渡って紹介され、その中に維摩經とまさしく帰を一にするような蓮華の譬がみられるということは驚くべき事実ではなからうか。

三訳の中では最も時代が新しいと思われる普明菩薩會のごときは、鳩摩羅什の活躍した時代とほとんど時を同じくするのではないかと思われるが、「高原陸地不生蓮華……」の表現、又それに関連して空中に種を植えても生ずることはなく、糞壤の地にまくことにこそその種子の生長する所以があるという譬喩に関するかぎり、どちらかが真似をしたのではないかと疑われても弁明の仕様のないような酷似した表現形式をとっているということは、まことに興味ある事実としていろいろな問題をなげかけているように思われる。又内容についてみても、この經は維摩經ほど劇的な構成をもつものではなく、逆説の妙味もそれほど洗練されてはいないが、菩薩のあるべき理想像を画く点においては既に大乘經典としての資格に欠けることはなく、すぐれた思想内容を胚胎しているといふことができる。維摩經ほど洗練されてはいないが故に、かえってこの經の方が維摩經の前駆となったのではないかと思われるほどである。いずれにしてもほとんど

時を同じくして、一部分にもせよ全く近似した内容をもつ經典があり得たということは、經典となって現われる躍動して止まない法性真如が、その活動力をほとばしらせた生命の息吹きを感じる有力な一証左となるのではなからうか。従って維摩經が述べようとする相即の論理も以上のような初期大乘經典にみられる豊かな菩薩道の精神を裏付けした全く潑刺とした叙述であるといっても過言ではない。これによって当然のことながら、維摩經はただ維摩經としてあるのではなく、豊かな大乘精神の背景の上に成り立っていることが明確になったように思われるのである。

七

かくて大乘佛教が説き示そうとした佛陀正覺の内容は、ある一面からいえば煩惱即菩提・生死即涅槃の語で表わされるような相即の世界であったといえようが、それを端的な譬喩を以って示したものが蓮華であるといふことができる。清白なる純潔そのものとして、いみじくも高貴な清浄性そのものでありつつ、根は混濁濁たる淤泥を離れることがないというところで、もともと佛教を象徴する華であった蓮華が、改めて大乘を標榜する華とし

て再認識されてきたのである。清浄とは雑染を捨てたことではなく、かえってそれを内に包んでそれに汚されないことであるという意味で、蓮華ほど巧みにこの真の意味の清浄を具現化するものはなかったのである。従ってその蓮華の象徴する世界は、まさしく吾々の帰すべき根本の世界であり、到達すべき無上の境界であるから、佛教徒がそもその始めから理想としていた涅槃の世界のことであるといってもよいが、その涅槃が蓮華で表わされる

るとき、それは煩惱の吹き消された寂靜の境地というばかりでなく、動亂の真只中にありつつしかも靜寂そのものである世界として見直されてきているのである。ここでは捨てざるべき何ものもなく、一切が佛徳を讃嘆する華々となるのである。まさしく雜華嚴飾として、道端の一本の雜草さえもが佛徳をたたえて止まない意味が見出されたとき、それはただの雜草ではなくして、名もなくしてしかも無限の意味を内含する蓮華そのものとなるのである。一切が泥中であって淤泥をこえた蓮華そのものである世界こそ、佛陀の悟りの内容である蓮華藏世界海であるということができないのではなからうか。維摩經にせよ法華經にせよ、大乘佛教に述べられる蓮華は、それが正覺の華として智慧を象徴するものであるかぎり、

華嚴經に説くような廣大にして辺際なく、光明みちあふれる意味をもっているであらう。ここに吾々は、改めて華嚴經が述べようとしている浄土の意味を考え直してみなくてはならない。華嚴經の説く浄土がどれほど超現實的表現をとろうとも、それが蓮華藏世界海といわれる限り、根は煩惱の大地・流転の三界を離れたものではないことがわかるからである。

佛陀の証悟は三界をこえたものであるという意味で声聞・緣覺にとつては如聾如啞であるといわれるが、三界の中にありながら三界をこえた意味をもつが故に、水にあって水に著しない蓮華でたとえられるのであるとすれば、三界の外に悟りの世界が別にあるのではないことになる。しかも三界といっても唯の三界ではなく、欲望に悩みつづける苦惱の三界である。即ち華嚴經が、先ず最初に釈尊菩提樹下の悟りを寂滅道場会としてえがき、その後の叙述を菩提樹下を立たずして普光法堂会・天宮の四会へと展開しながら、天といっても色界・無色界ではなく、欲界のうちなる六欲天を離れてはいないといふところに、愛欲を根とする蓮華の蓮華たる所以がのべられているとみることができよう。その点では愛欲こそが悟りの世界なのであるともいうことができる。しかし三界

がただ三界として流転の意味でのみあるとするなら、それは三界でもなくなる。流転でありつつ流転をこえた立場があつてこそ、安んじて流転の現実を流転して行くことのできる世界が開かれるのであろう。流転を厭うのではなく、自からすすんで流転して行くことのできる立場であつてはじめて、流転の中にありつつ流転をこえたという意味が確立するのである。その流転を超えたという意味が、論理よりも深いところにある人間の直観にうつたえられて表現されたとき、あの華嚴經の蓮華藏世界海としての浄土觀が成り立つのではなからうか。しかもその蓮華藏世界海が、静止的なものではなく、どこまでも躍動して止まない展開を意味するものであるとすれば、眞実の道を求めて限りなく師を訪ねる善財童子によつて象徴される菩薩道のすがたこそ、まさしく蓮華の心であるということができるかもしれない。華嚴經が、

一切衆の淨宝は、悉く光明の雲を放ち、十方諸の世界に、一切皆充滿す。一切の苦を滅除し、無上道を安立す。妙色悉く普く、一切の世界海を照らす。此の蓮華藏世界海の内に於いて、一一の微塵の中に、一切の法界を見る。一切の諸佛の雲、宝光明を放ちて照らす。是の盧舍那の刹には、無量の自在有り。

一切の衆生に等しき、蓮華の中の諸佛は、種種無量なる、自在變化の雲を興したまへり。^⑤

と述べるとき、そこには全く暗さというものの消滅した光明赫々たる光そのものの世界が現出していることが感取される。透明なまでに明るい、のびのびした何ものにも障えられないことのない世界、無邪気な遊戲そのものの世界、一切が一であり、一が一切であり、すべてが佛であり、すべてが蓮華である。目のくらむような全くの自由であり、全くの解放である。そのような世界こそ、吾々の眞に帰一すべき浄土であり、目覚めるべき法界であるのではなからうか。

註

① 例えば普曜經卷第七（大正3・五二七・c）「深奥恬怕、曜明無垢、吾已逮是、甘露無為、我今說之、衆人不解、如吾今日、不如默然……」とあり。

② 金子大栄先生「華嚴經概説」P.三等参照。

③ 賢首大師法藏は探玄記卷第一（大正35・一一九・b）において、事事無礙によりて教体を明す中に「二即是一切、謂如一教事既是真理、真理即為一切事故、是故此二即是一切、一切即一反上應知、此經云 若一即多、多即一、義味寂滅悉平等」という。

- ④ 華嚴經卷第二十五、十地品（大正9・五六三・b）
⑤ 華嚴經卷第二十五、十地品（大正9・五六二・b）

⑥ 十地經論卷第八（大正26・一六八・a～b）「不住道行

勝者、不捨衆生、過去現在未來大悲摂勝故、一切所知法中智淨故、一切種微細因縁集観故、不住世間涅槃故、如經復以大悲為首、乃至観世間生滅故、」

⑦ 華嚴經にのべられる相即の思想を明らかにするために、当然法蔵を嚆矢とする華嚴学派の見解を尋ねねばならない。又それに関連して生死即涅槃・煩惱即菩提の問題を明らかにする場合にも、諸經論諸註釈家の見解をみなければならぬが、今は充分にのべることがないので、問題解明の手懸りになる二・三の例を挙げるにとどめる。

華嚴經明法品内立三宝章卷下（大正45・六二六・b）「見空則涅槃住、此即常在生死恒住涅槃也……」

攝大乘論卷下（大正31・一二九・b）「於生死涅槃、若智起等等、生死即涅槃、二無此彼故、是故於生死、非捨非非捨、於涅槃亦爾、無得無不得、」

佛性論卷第二（大正31・七九七・c）「是故此人具行生死涅槃平等之道、住無住處、雖行生死而不染、雖行涅槃亦非淨、但為大悲故、不捨生死、為般若故、不捨涅槃、……」

摩訶止観卷第一（大正46・六・a）「煩惱即是菩提、菩提即是煩惱、……生死即涅槃、一色一香皆是中道、」

法華玄義卷第九上（大正33・七九〇・a）「知生死涅槃不二、即一実諦、非枯非榮住大涅槃也、……観生死即涅槃、治報障也、観煩惱即菩提、治業障煩惱障也。」

大宝積經卷第一百（大正11・五六六・c）「云何名為煩惱本性、曰煩惱本性是佛界本性、世尊、若煩惱性異佛境界、則不説佛住一切法平等性中、以煩惱性即佛界性故、説如來

住平等性。」等。

⑧ 真宗聖教全書二、宗祖部p.四四

尚、親鸞と共に鎌倉佛教の双璧をなす道元は、その主著「正法眼蔵・生死の巻」（岩波文庫本、下、p.二三九）に「生死のなかに佛あれば、生死なし。またいはく、生死のなかに佛なければ、生死にまどはず。……もし人、生死のほかにおもてをみなみして北斗をみんとするがごとし。いよいよ生死の因をあつめて、さらに解脱のちをうしなえり。ただ生死すなはち涅槃とこころえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。このときはじめて、生死をはなる分あり。生より死にうつるところは、これあやまりなり。生はひとときのくらゐにて、すでにさきありのちあり、かるがゆゑに佛法のなかには、生すなはち不生といふ。……この生死はすなはち佛の御いのちなり、これをいとひすてんとすれば、すなはち佛の御いのちをうしなはんとするなり。これにとどまりて、生死に著すれば、これも佛の御いのちをうしなふなり。佛のありさまをとどむるなり。いとふことなく、したふことなき、このときはじめて、佛のこころにいる。ただし心をもてはかることなかれ、ことばをもていふことなかれ。ただわが身をも心をも、はなちわすれて、佛のいへになげいれて、佛のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、こころをもつひやさずして、生死はなれ佛となる。たれの人か、こころにとどこほるべき。……」とのべて、相即の論理をめぐりに展開させている。

⑨ 真宗聖教全書二、宗祖部 P.四八三

⑩ 真宗聖教全書二、宗祖部 P.五七五

親鸞はこのほかにも相即の思想を述べている。次に和讃におけるそれを二・三例示する。

高僧和讃（真聖全二、宗祖部 P.五〇五）

「本願円頓一乘は、逆惡撰すと信知して

煩惱菩提體无二と、すみやかにとくさとらしむ。」

「往相の廻向とくことは、弥陀の方便ときいたり

悲願の信行えしむれば、生死すなわち涅槃なり。」

正像末和讃（真聖全二、宗祖部 P.五一九）

「弥陀の智願海水に、他力の信心いりぬれば

真実報土のならひにて、煩惱菩提一味なり。」

⑪ 真宗聖教全書三、列祖部 P.八七

⑫ 真宗聖教全書三、列祖部 P.一二三

⑬ 真宗聖教全書三、列祖部 P.三九〇

⑭ 真宗聖教全書三、列祖部 P.五〇二

⑮ 柏原祐義師「真宗通解全書 I」P.三四九参照。

⑯ 一念喜愛心については大寶積經卷十八如来会（大正 11・

一〇〇・c）に、

「阿逸多、汝觀彼諸菩薩摩訶薩、善獲利益、若有聞彼佛名、

能發一念喜愛之心、當獲如上所說功德、心無下劣亦不貢高、

成就善根悉皆增上。」とある。

⑰ 無量壽經優婆塞持念願生偈註卷下（大正 40・八三六・c）

⑱ 無量壽經優婆塞持念願生偈註卷下（大正 40・八四三・c）

⑲ 六十華嚴、卷第五、明難品（大正 9・四二九・b）、尚、同一箇処の異訳、八十華嚴、卷第十三、問明品（大正 10・六

八・c）には、「諸佛世尊、唯以一道、而得出離」とある。

⑳ 道元、正法眼藏・生死の巻（岩波文庫本下 P.二三九）

㉑ 無量壽經優婆塞持念願生偈註卷下（大正 40・八四一・a）

㉒ 卷上、弟子品第三（大正 14・五三九・c）

㉓ 久松真一博士「維摩七則」p.21より22取意。

㉔ 論註にのべられる不二法門（註⑮）の説が維摩經卷中、

入不二法門品第九（大正 14・五五一・a）「善意菩薩曰、

生死涅槃為二、若見生死性、則無生死、無縛無解、不生不

滅、如是解者、是為入不二法門、」によることは一見して

明らかである。

㉕ 卷中、佛道品第八、（大正 14・五四九・b）

㉖ 維摩經において維摩の自覺の上にみいだされるあのおお

らかさは、煩惱を煩惱とは認めない、煩惱に動ぜざる全き

主体性の確立した、煩惱を楽しむ境地の落着きではないか

と思われる。それに対し親鸞の場合には、人間の実相とし

て、避けることのできない現実には直面しながら、なおかつ

避けようとして足掻きもがく凡夫の自性の深さに嘆く一面

がみられるのではなからうか。両者ともに同じ境地を開き

ながら、人間に立つと、法に立つとの違いによってその表現

から受ける感じには幾分の相違がみられるかもしれない。

㉗ 例えば、佛国品、「若菩薩欲得淨土、當淨其心、隨其心

淨、則佛土淨、」等。

㉘ 織田得能編、佛教大辭典 P.一八一二。

㉙ 中阿含經卷第二十三、青白蓮華經（大正 1・五七五・a）

「猶如青蓮華紅赤白蓮花、水生水長、出水上不著水、如是

如来世間生世間長、出世間行不著世間法、」

同、卷第二十九、龍象經（大正1・六〇八・c）「猶如白蓮花、水生水長養、泥水不能著、妙香愛樂色、如是最上覺、世生行世間、不為欲所染、如華水不著」

③① 道門品第四、（大正14・四五二・b）「文殊告曰、人心本淨、縱處穢濁則無瑕疵、猶如日明不与冥合、亦如蓮花不為泥塵之所沾汚、」

③② 佛說遺日摩尼宝經（大正12・一九一・b）

支謙訳維摩詰經卷下、如来種品（大正14・五二九・c）「夫虛無無數不能出現住発無上正真道意、在塵勞事未見諦者、乃能発斯大道意耳、譬如族姓子、高原陸地不生青蓮芙蓉華、卑湿汚田乃生此華、如是不從虚無無數出生佛法、塵勞之中乃得衆生而起道意、以有道意則生佛法、從自見身積若須弥乃能兼見而起道意故生佛法、依如是要、可知一切塵勞之囿為如来種、又譬如人不下巨海、能举夜光宝耶、如是不入塵勞事者、豈其能発一切智意、」

③③ 佛說摩訶衍宝嚴經（大正12・一九六・c）

失訳、附秦録、勘同編入（麗本）

是旧宝積經一卷、失訳、今勘梵本編入（聖本）とあり。

③④ 闇と然燈の譬喩については、此譬の前文は左の如くである。

「譬如然燈一切黒闇皆自無有、……而此燈明無有是念、我能滅闇、但因燈明法自無闇、明闇俱空無作無取、如是迦葉、実智慧生無智便滅、智与無智二相俱空無作無取、迦葉、譬如千歲冥室未曾見明、若然燈明時、於意云何、闇寧有念我久住此不欲去耶、不也世尊、若然燈……」

淨土論註卷上（大正40・八三四・b）c、真聖全（一三一〇）には、有名な千歳の闇室の譬喩があって、「譬如千歲

闇室光若暫至便明朗、闇當得言在室千歲而不去耶」といわれる。論註の注釈では、この譬喩は大集經卷一（大正13・四・c）「譬如一処百年闇室一燈能破、汝等亦爾、無量世中無明黒闇、今日能破如日月宝光」等（如来秘密藏經卷下、大正17・八四五・a）によるものとされるが、宝積經にもよったと見るべきである。従つて曇鸞が「高原陸地……」の文を引用して「経曰」という場合（註②）にも、維摩経ばかりでなく宝積經をも意味していたと考える方が妥当であろう。

③⑤ 大宝積經卷第一百十二（大正11・六三四・b）

③⑥ 維摩経、「譬如高原陸地不生蓮華卑湿汚泥乃生此華、如是見無為法入正位者、終不復能生於佛法、煩惱泥中乃有衆生起佛法耳。」（大正14・五四九・b）

宝積經、「譬如高原陸地不生蓮花、菩薩亦復如是、於無為中不生佛法、迦葉、譬如卑湿汚泥中乃生蓮華、菩薩亦爾、生死淤泥邪定衆生能生佛法。」（大正11・六三四・b）

維摩経と大宝積經との関係については紙数の都合で充分に論ずることができないので、別に稿を改めて考証するつもりである。ちなみに空中に種を植える譬喩については、宝積經の三本と羅什訳維摩経にはみえるが、支謙訳維摩経（註③）にはない。

③⑦ 卷第四十四、入法界品（大正9・六七九・b）c「舍利弗、目犍連……如是等諸大声聞、在祇洹林、而悉不見如来自在、如来莊嚴……清淨佛刹、如是等事皆悉不見、亦復不見不可思議菩薩大会、……是諸功德、不与声聞辟支佛共、是以因縁、諸大弟子、不見不聞、不入不知、不覺不念、不能遍觀、亦不生意、何以故、此是菩薩智慧境界、非諸声聞智慧境界、」

③⑧ 卷第三、盧舍那佛品（大正9・四一二・c）