

# 大乘仏教における入不二(advaya-praveśa)の哲学

——維摩經第九章の一考察——

橋 本 芳 契

余は思う、ひとが、自分の宗教体験の根源は神秘的な意識状態のなかにあるのだと言ったとき、その発言はた  
だしいと。<sup>(1)</sup>

## 目 次

- 一 大乘仏教と「ざとり」  
維摩經における「入不二」
- 二 「入不二」の思想構造
- 三 「入不二」の発展
- 四 註維摩  
1 正法眼蔵
- 2 發露蔵
- 3 發露蔵
- 五 むすび——維摩經の現代的理解

(W・ジェームス)

## 一 大乘仏教と「さとり」

二十九才にして出家したブツダは、すでにして王舎城では「都の宗教」を捨て、苦行林では「森の宗教」を去り、さらに三転してブダガヤのボダイ樹下に「野の宗教」の開覚をなした。ときに三十五才であったと伝はつたえる。彼の宗教的自覚はまさに彼自身における個人的な神秘経験であつたはずであるが、それがどのようにして大乘的な普遍の真理となり得たか。大乘仏教は又どのような具体的描写をこの「さとり」(証悟)に対して施してあるであろうか。「さとり」の問題にしても仏教的諸問題中の中心命題であるものとするならば、この問題の解明に対してこそ諸經典はその全力を注いでいると言わなければならない。大乘經典中でも最初期に出た『般若』部の諸経は「無所得」や「空」の見解を主としたに對し、ややおくれて現われた『華嚴』などは、「一即一切」「多即一」の円融論的見解によつてブツダの「さとり」の内容を表示しようとした。そしてこれら兩者の中間に位する維摩經のごときは、これを「入不二」(advaya-praveśa)の一句において表明しようとしたのである。すなわちとくにこの經の第九章(入不二法門品)である。不二はまたこの經では別の箇所において如(tathā)の説明語としても使用されている。(入不二法門品)である。不二はまたこの經では別の箇所において如(tathā)の説明語としても使用されている。その別の箇所というのは第四章(菩薩品)の第一「弥勒」段であつて、そこでの主題はまさに「菩提」(bodhiさとり)である。つまり「入不二」の問題が「さとり」の問題であることはこれによつて明らかである。以下この經によつて大乘仏教における「さとり」の意味とその發展について考えてみることにしたい。

大乘仏教(Mahayana)における維摩經は、(一)經典——“Vimalakīrti-nirdesa”が梵本原名——としての成立は西紀一世紀ごろとかんがえられ、大乘經典としては前述のように般若諸部に次いで古いわけであり、(二)その含む教理思想は「非道が是道」(第八章、仏道)というごくとき極端なまでの見解であり、(三)歴史的には念仏義においても禅義においてもはば広く依用されてきたものであるから、どの方面から考えてもその地位は決して低いものでない。とり

わけそのユニークな文学的表現は構想の妙味と着眼の真実に導かれて豊かであり、広く庶民的な親炙を勝ち得て今日にいたっている。なかでも文殊 (Mañjuśrī) と維摩 (Vimalakīrti) とが論弁 (nirdeśa) のうえで花々しくわたり合う場面は、ことに絵にきれ彫刻にされて西域、中国、日本に流布した。実のところ、西域——中国にわたる「維摩變」の製作がもてその方面から禪人としての「維摩 (居士) 像」の構成があったと考えられるのである。維摩經全体としては教理思想上、他の一面である浄土義に関する箇所 (第一章の仏国を中心とする) をつねに見落さぬよう注意することがあるのであるが、禪宗方面で広くまた深くこの經が受け入れられていったのは右のごとき対論の場面があることに大きな理由が存することであるから、この点を明らかにして維摩經の大乗仏教における思想史的地位を明確にすることは最も重要なことである。

維摩經の文学的構想は、(1) 小乗 (Hinayana) の立場を代表する舍利弗 (Sāriputra, Pali: Sāriputta) と(2) 大乗のそれを代表する文殊・維摩のふたりとを登場させ、舍利弗と維摩、文殊と維摩相互間の宗教論上のわたり合いに托して大乗仏教における「さとり」のすぐれたことを示そうとしたものであると一応は言えよう。けれども仏教經典はもとより単なる世間的文学作品とはその撰を異にしているのであって、教理上の制約がそれにかたくむすびついて製作されているのであるから、その点を乱雑にすべきではない。いま維摩經について考えられることは、(一) 漠然と小乗のほかは大乗があると言っておるものではないこと。(二) 経題は「維摩」によって代表させているが、實質的には「文殊」の經たることが教理上にもこの經の建てまねなること。しかしまた、(三) 歴史的社会的に、この經の叙述や表現が端的に示そうとしたような宗教生活の真実打出があるべく意図したところに経原作者の根本努力点があり、まさにかような大乘的中心実動人物として「維摩」を提起したところにこの經が仏教經典として大きな成功をおさめ得た理由があることである。これらの諸点についていまい少し説明を加える。まず(一) 大乘・小乗の問題であるが、いかにも舍利弗をはじめとしていわゆる十大弟子 (他の九人は目連 Maudgalyāyana, 大迦葉 Mahākāśyapa, 須菩提 Subhūti, 富

楼那 Purṇamaitrayaṅputra、迦旃延 Mahākatyāyana、阿那律 Aniruddha、優波離 Uṣali、羅睺羅 Rāhula、阿難 (Ananda) は、各々に維摩の彈呵を受けこそすれ、またそれを通じて大乘的な「さとり」にみちびいて行かれるのでありはするが、それぞれの問題点において大小乗に共通するものを有することを示したことから、大乘・小乗ということが畢竟、「さとり」の度合いを指すもので、同時に「さとり」のくりひろげられる場所がら——いわゆる生活環境の問題でもあることが明白にせよとしたのである。小乗はいわば出家教団 (pravrajya) の實際を指し、大乘はそれに対する在家 (gṛhasthi) 本位の生活における宗教的自覚を指すものにほかならない。教会史的には前者は声聞 (śrāvaka) および独覺 (pratyeka 辟支仏、また縁覺) であり後者は菩薩 (bodhisattva) である。したがって形ばかりは出家教団外の在家生活者に属し、大乘の流れにつらなっているも、もしその宗教的自覚の度合いが低ければ小乗教徒 (声聞、弟子) と同列に彈呵を受けなければならない。これ、維摩經に、「弟子」(もしくは声聞)の章(第三品)にならべて「菩薩」の章(第四品)があるゆえんである。ゆえにこの經のチベット訳 "Hphags pa Dri ma med par grags pas bstan pa" (Ārya-Vimalakīrti-nirdeśa) の「*ཇོ་མོ་གློ་མ་*」現にこの両章を一品として扱っているくらいである。したがって中国仏教に至り、その教相判釈においてこの經を「抑揚教」とか「褒貶教」とかとして処理したばあい、そのいわゆる抑止・挙揚や褒賞・貶黜の対照が一般的な意味における小乗と大乘でしかなかった点、直接の目的が「教相」の分判にあったとはいえ、なお維摩經の理解や指摘が不十分であり、ひいてはこれを禪義の一面だけに誤解させていくものがあったと評されてもしかたあるまい。要するに維摩經が基本的に意図したものは、釈尊の菩提樹下における根本的自覚(いわゆる正覺、成道)に向けてすべての人間——衆生 (sattva) をふりむかせ、もしくは人間存在を初めとしてこの世の山川草木、一切存在を釈尊の大自然にもとづけて発見させようというのであったのである。そのことがことに明確に示されたのは經の序章たる「仏国」品(玄奘訳では序品)であって、そこでは「心浄則土浄」と説かれる。これを「心浄」の方面からすれば禪宗が展開するのであり、また「土浄」の方面

からすれば浄土教が成立するのであって、一貫して教理上の中心思想となつてゐるものは菩提心―「さとり」への心 (anuttarasamyaksaṃbodhi 無上正等覺) であつたのである。つぎに、(二)の文殊の経か維摩の経かの問題であるが、実は維摩経において今のべた菩提心、「さとり」への心を象徴する人物は彼文殊そのひとであつたと称してよい。しかし文殊はただにこの経だけに限られた人物ではない。大乘仏教では文殊は智慧 (prajñā) を代表する。小乗では舍利弗が智慧第一とされる。小乗の智慧は凡夫たる人間が阿羅漢 (arhan) に成ることで究極する。大乘ではさらに仏の智慧までが人間によって達成され実現され得るものと説く。そしてその心のおもむきがまさに菩提 (さとり) なのである。それは小乗の智慧と矛盾も対立もするものではなくして、かえつて小乗の智慧を補正し助成していくべきものなのである。したがつて維摩経にあつても、文殊と舍利弗とが論議したり、まして衝突したりするという場面は全然ないのである。舍利弗との衝突がおこるのはまさに維摩との間においてであるが、そこに転じて維摩と文殊との関係が問題になつてくるであらう。文殊が智慧―しかも大乘仏教における―を代表するものとすれば、その智慧のおのずからなる世間的生活への流露として慈悲 (maitri-karūṇā) の道行を代表するものが維摩であつたものとしてよい。経の第四章「菩薩」にはすべて四人の在家求道者が登場するが、その筆頭はまさに慈悲を意味する名の弥勒 (Maitreya) なのである。しかも彼と維摩との対論 (nirdeśa) の内容がこれまたつねに「菩提」(さとり)の問題なのである。菩提の問題についておなじ大乘教徒として維摩と弥勒とのあいだでは差異はなかつたはずであるが、しかも弥勒はついに維摩に一步を譲らざるを得ない。それは弥勒が彼の本土たる兜率天 (Tusita) の王とその眷属に向い、分別して「さとり」を説こうとしたからである。維摩は「如」(tatha) の一字によりすべてを代表させて説く。「一切の衆生は皆、如なり。一切の法も亦、如なり。衆の賢聖も亦、如なり。弥勒に至りても亦、如なり」。「如なれば不二 (advaya) ・不異なり」。そして「不二は是れ菩提なり」と。(以上、いずれも菩薩品よりの引用) これによつて維摩には弥勒がいまだ達し得なかつた宗教的自覚 (さとり) のふかさがあつたとしなくてはならない。

弥勒はいわばいまだ少分に大乘の自覚(菩提)を得たひとにすぎなかったが、維摩はさらに全分にそれを獲得し究竟して仏と正等覺(sambuddha)の大乘菩薩(mahasattva)であつたのである。しかもそれを保証した実証するために登場したひとが文殊という智慧の菩薩であつたのである。したがって弟子・菩薩の両章を過ぎて次の第五章「文殊師利問疾」に入ってからがこの経の本論であるという註釈家の見方にも、大きな理のあることである。ただし、そのような見方だけならば文殊が登場するいづれの大乗經典にも妥当するであらう。維摩経がまさに「維摩」の名において語られたところには、おのずから別のふかい理由や意義があるのである。それがつぎの(三)の問題点である。しかもこの問題を解決すべき秘訣は実は第二章の「方便」(upāya)にあつたのである。「方便」の一品は経全体としてはただ一箇所だけの間接的な、もしくは客観的な維摩の行状に関する叙述であつて、要旨は(一)維摩の仏教徒としての各方面における社会教化活動と、(二)その根本信条として「不樂世間・樂涅槃」ではありながら、慈悲のゆえに方便して「不住涅槃(無為)」し、しかも智慧のゆえに「不尽有為」で「常樂仏(眞実)身」することを胸奥にひそめていゝことの描写にある。(一)は彼が白衣の居士(śrā-pati)たる方面、(二)は「ちとり」を開いた菩薩(bodhi-sattva)たる方面とも称し得るであらう。大乘仏教における「さとり」(enlightenment)は「不尽有為・不住無為」の中道実相観に立つ具体的な生活実践にまで展開した社会的行為をその究極とするのである。したがってその行為の具体的実践的なるだけ、「さとり」の表明そのものも現実性と論理性をおびてくるのである。維摩「方丈」の会座がまさに散じられようとして、客分たる諸ボサツツに対し、主人公のユイマから「各自にさとりを得られたまま」を説けと請いがでるが、これに應じて各人の個別的回答のあつたのが、経の第九章である。以下にこれをながめてみよう。

## 二 維摩経における「入不二」

維摩経(Vimalakīrti-nirvāṇa)第九章は、漢訳羅什本『維摩詰所説経』(大正蔵一四pp.537a—557b)では「入不

二法門」と題されている。

同章は古来、「本経の眼目」とまで重要視されてきたのである。経首から問疾品にいたるまでの初め五章については概略前節においてのべ終ったので、それ以後本経第九章にいたるまで、およびそれより経末にいたるまでのあらすじを記しておこう。維摩経は、この経自体が囑累品第十四で「亦名不可思議解脱」とのべているように、ボサツの不可思議解脱(acintyavinoksa)を説くことがそのテーマたるものである。問疾品第五につづく不思議品第六では、十二種のボサツの不思議法をあげてこの解脱に達した者の自由にする所であるとのべている。そのきっかけは、舍利弗が大衆の「座」を配慮したに際し、ユイマが一旦は「求法来か」「求座来か」と擲擻するのであるが、やがて東方須弥燈王如来のみもとから三万二千脚の獅子座を神通力によって請取することであった。しかも将来の座にボサツは容易に坐し得たが、新発意のボサツと大弟子は昇り得なかつたとして、両者を区別する意味があつた。後者もユイマの教諭で須弥燈王如来に作礼して着座し得るのであるが、そこに久修のボサツを挙揚する意趣が見えた。のちに至つて第九章の入不二法門品で発言する諸ボサツは、この久修の者たちであつたとしてよい。第七品は「観衆生」と題されるが、それは第五、第六の両章で明らかにされたボサツの智慧——空観のまなこ、もしくは不可思議の解脱、神通の力で改めて衆生を觀ずると、そこに慈悲喜捨の四無量心が生ずることを説くからである。しかもこの章の後半に至つてユイマの室に天女が現われ、主として舍利弗と意見をたたかわすという一段がある。その天女もユイマの明かす所では、すでに無生法忍を得、ボサツの境涯に達しているものなのである。しかも衆生を教化する目的をもって天女の姿を現じているというのである。それも亦、不可思議解脱の実際として考え得るであらう。さてつづく第八品は羅什訳では「仏道」と題するが、支謙訳では「如来種」であり、また玄奘訳では「菩提分」である。この章の内容から見て、羅什が「仏道」と訳したのは、一章の前半において「ボサツの仏道に通達する法」がモンジュからユイマに問いかげられ、ユイマが「非道を行することがボサツ通達仏道である」という答えをなした方面につけてかく称せられたと考

えられ、同じく後半がさらに二部になるうちの第一部において今度はユイマが問い手となってモンジュに「如來の種」(tathagata-goṭra)を尋ねたとき、モンジュが「(一)有身、(二)無明・有愛、(三)貪・恚・痴……等の十種目、乃至六十二見および一切煩惱がみなこれ仏種である」とした方面、ならびにそれに引続いて普現色身(Sarvapuṣpaṇḍarīyana)ボサツの答いに応じてユイマが韻文(うた)でみずからの身分・行状・持ち物等を表白した方面のあることから支謙と玄奘両訳の品題があり得たと考えられる。維摩經としては以上の部分やその範圍においてモンジュはじめの間疾の客も、これを受けいれる主人たるユイマの側においても一応の論議(nirdeśa)がおわり得たはずである。そしてそこに至るまでを一貫していたものは、たしかに「不可思議解脱」の法であったといえる。しかし、「不可思議解脱」はボサツの道行としてはむしろ果位に属することであり、ここで改めてその因位としての「入解脱」(vimokṣa-praveśa)を問いなおすことがあるであろう。しかしそれを「入解脱」ともせず、あえて「入不二」(advaya-praveśa)支謙訳では「不二入」、玄奘訳では単に「不二」と標示した所に、この經の大乗教としてユニークな点があったので、すなわちそれを説いた第九章がさきのごとく「本經の眼目」とされたゆえんである。

第九章「入不二法門品」は、およそ次の四段として見るのが適切であろう。

I ユイマが衆ボサツに向い、「各自の入不二の次第をのべよ」と請う一段。

II 衆ボサツがユイマの請いにこたえる一段。

ここでは法自在ボサツ以下が各自に「生と滅とを二となして入不二した」等の表白をなす。これに総じて三十一ボサツあり。そのボサツ名と各自に「不二」(advaya)とした事項とは総じて左表のごとくである。

III 衆ボサツが改めてモンジュに向い、その入不二の次第を語れよと請い、モンジュがこれに応ずる一段。

衆ボサツの請いに対しモンジュは、「一切の法において、無言、無説、無示、無識にして諸問答を離れるのがボサツの入不二と心得る」と答える。



(1)	菩	薩	名	藏	不二とした項目
(2)	法	自	在	Dharmavikurvana	生 (utpāda) 七 礙 (nirodha)
(3)	不	守	胸	Śrīgandha	我 (ātman) 七 我所 (ātmīya)
(4)	德	頂	陶	Animiṣa	受 (ādāna) 七 不取 (anādāna)
(5)	善	宿	眼	Śrīkṛtṣa	垢 (saṃkleśa) 七 垢 (vyavadāna)
(6)	善	眼	臂	Bhadrajiyois	動 (viksepa) 七 動 (manyānā)
(7)	妙	弗	沙	Sunetra	一 根 (ekalakṣaṇa) 七 無量 (alakṣaṇa)
(8)	師	師	子	Subāhu	善 心 (bodhisattvacitta) 七 無量 心 (śrāvaka-citta)
(9)	師	子	意	Tiṣya	善 (kuśāla) 七 不善 (akuśāla)
(10)	淨	子	意	Siṃha	罪 (śavadya) 七 離 (anavadya)
(11)	那	羅	延	Siṃhamati	有 漏 (sāsrava) 七 無 漏 (anāsrava)
(12)	善	意	延	Suddhādhimukti	有 染 (duḥkha) 七 無 染 (sukha)
(13)	現	見	意	Nārāyaṇa	世 間 (laukika) 七 出 世 間 (lokottara)
(14)	普	守	見	Dāntamati	生 死 (saṃsāra) 七 涅槃 (nirvāṇa)
(15)	電	天	守	Pratyakṣadarśana	尺 (kṣaya) 七 無 尺 (akṣaya)
(16)	喜	見	天	Parigūḍha	我 (ātman) 七 無 我 (anātman)
(17)	明	相	見	Vidyudeva	明 (vidyā) 七 無 明 (avidyā)
(18)	妙	意	相	Priyadarśana	色 (rūpa) 七 非 色 (śūnya)
(19)	妙	意	相	Prabhāketu	四 種 (caturdhātu) 七 非 四 種 (ākāśadhātu)
				Pramati	眼 (cakṣus) 七 非 (rūpa)

(20)	無	尽	意	Akṣayamati	布施 (dāna) と廻向 (samyakpariṅgama)
(21)	深	慧	慧	Gambhīramati	空 (śūnyatā) と無相 (animita) と無作 (aprahita)
(22)	寂	想	想	Śāntendriya	仏 (Buddha) と法 (dharma) と衆 (saṅgha)
(23)	心	無	礙	Apratihataneṭṭra	身 (saṅkhāra) と威儀 (saṅkhyānirodha)
(24)	上	善	礙	Suvivita	身・口・意 (kāyavāgmanasāvara)
(25)	福	田	善	Puṇyaksetra	福行・罪行・不動行 (puṇyāpuṇyāniriyābhisaṅkāra)
(26)	華	嚴	嚴	Padmavyūha	從我起 (ātmaparyūthanaja)
(27)	德	藏	嚴	Śrīgarbha	有所得相 (ālambanaprabhāvita)
(28)	月	上	藏	Candrottara	闇 (tamas) と明 (jyotis)
(29)	宝	印	藏	Ratnamudrāhastā	樂涅槃 (nirvanābhīra) と不樂世間 (saṃsāraparikheḍa)
(30)	珠	頂	藏	Maṅkīṭarāja	正道 (mārga) と邪道 (kumārga)
(31)	樂	王	藏	Satyarata	実 (satya) と不実 (miṣā)

IV モンジュが衆ボサツを代表して、今度はユイマに向い、「入不二の模様を説け」と請い、ユイマがこれに対し、黙然として無言であったが、モンジュがさらに、「これこそ真の入不二」と讃じた一段。<sup>(2)</sup>

この四段のうち第四のものは支謙訳(三世紀前半の所訳)原本になかったもので、それより羅什訳(四世紀初めの所訳)原本に至る一世紀足らずのあいだにおけるこの経の流伝中に付加されたものと考えられる。わが富永仲基のいわゆる「加上」の事実である。そのこの意味はあとで考える。いずれにしてもこの入不二法門の一品が説かれたとき、衆座中の五千のボサツは、みな不二法門に入り、無生法忍 (anupattikadharmā-ksānti) を得たといのであ<sup>(3)</sup>

以上は入不二法門品の概要を示したのであり、その内容と論証過程については節を改めて説くことにする。

### 三 「入不二」の思想構造

いまこれを裏返して考えると、入不二法門の章の最後の一段(IV)は、「さとり」の究極を示したものであり、「黙不二」とか「維摩の一黙、響雷の如し」といわれる最も人口に会炙した場面であるが、最初の支謙訳がこの一段を欠いていたことが示すように、それが必ずずなければならないというものではなくして、念のためというほどの意味合いのものである。しかしまた、そうした語黙不二の世界にささえられてこそモンジュの「無言・無説」の立場(Ⅲ)も諸ボサツ(代表として三十一ボサツ)の依言の立場(Ⅱ)も可能であったのである。そしてモンジュの立場(Ⅰ)も諸ボサツの「さとり」(入不二)に関する個別的な発言を否定的に媒介しながら、同時に他方ではさきのごとくユイマにおけるより高次な黙不二の立場を「さとり」の究極的なものとして知らせていく意味合いをもっている。ユイマの黙不二も最後におけるモンジュの讃述の言あつてこそ一黙が如雷として轟き得たのである。しかしながら、モンジュのその無言乃至無示の説が効を奏し得たのも、もとはといえば最初の三十一ボサツの言説あつてのことである。いま諸ボサツの個別的な発言を内容的に見てつぎの四種に分類し得るかと考えるので、それをながめたい。でそれらとモンジュの立場との関係を吟味することにした。

第一種 相互に矛盾する事項を「二」(dvaya)としたもの。

- (3) 「受」(adana)と「不受」(anādāna)
- (8) 「善」(kuśala)と「不善」(akuśala)
- (10) 「有漏」(sāsvara)と「無漏」(anāsvara)
- (14) 「有」(ksaya)と「無有」(aksaya)

- (15) 「我」(ātman) と「無我」(anātman)  
 (16) 「明」(vidya) と「無明」(avidya)  
 (29) 「身」(satkāya) と「身滅」(satkāyanirodha)  
 (30) 「正道」(mārga) と「邪道」(kumārga)  
 (31) 「実」(satya) と「不実」(mīṣa)

第二種 相互に反対な関係に在る事項を「二」としたものである。

- (1) 「生」(utpāda) と「滅」(nirodha)  
 (4) 「垢」(saṃkleśa) と「淨」(vyavadāna)  
 (5) 「動」(vikṣepa) と「念」(manyānā)  
 (9) 「罪」(sāvadya) と「福」(anavadya)  
 (11) 「有為」(duḥkha) と「無為」(sukha)  
 (12) 「世間」(laukika) と「出世間」(lokottara)  
 (13) 「生死」(saṃsāra) と「涅槃」(nirvāna)  
 (28) 「闇」(tamas) と「明」(jyotis)  
 (29) 「樂世間」(nirvāṇābhīraṭi) と「不樂世間」(saṃsāraparīkṣeḍa)

第三種 相互に関連して合つて一義をなす事項を「二」もしくは「異」としたものである。

- (2) 「我」(ātman) と「我所」(ātmīya)  
 (7) 「菩薩心」(bodhisattvacitta) と「世間心」(śrāvakacitta)  
 (8) 「四種」(catur-dhātu) と「四種」(ākāśadhātu)

- (19) 「眼」(cakṣus) ヲ「色」(rūpa)  
 (21) 「空」(śūnyatā) ヲ「無相」(animitta) ヲ「無作」(aprahita)  
 (22) 「仏」(Buddha) ヲ「法」(dharma) ヲ「衆」(saṃgha)  
 (24) 「身」ヲ「口」ヲ「意」(kāyavāgmanah-saṃvara)  
 (25) 「福行」ト「罪行」ト「不動行」(puṇyāpuṇyāniñjyābhisamskāra)

第四種 以上の三種以外のもの。

- (6) 「一相」(ekalakṣaṇa) ヲ「無相」(alaksana)  
 (17) 「色」(rūpa) ヲ「色空」(rūpa-śūnya)  
 (20) 「布施」(dāna) ヲ「回向一切智」(sarvajñāna-pariṇāmanā)  
 (26) 「從我起二」(ātmanaryūthānaja)  
 (27) 「有所得相」(ālambanaprahāvita)

以上をまとめてみると、第一種(矛盾)は九、第二種(反対)も九、第三種(関連)は八、第四種(その他)は五となる。もとよりこれらは大凡について分類したものであり、相互にかさなり合い入りくみ合したものも多少ならずある。たとえば(6)の「一相」と「無相」のごときは第一種にも入れ得るし、第二種にも入れ得るであろう。また(5)の「動」「念」と(9)の「罪」「福」とは、(26)の「福」「罪」「不動」とそれぞれからみ合ったものである。さらに(2)の「我」と「我所」は、(15)の「我」と「無我」および(28)の「從我起二」と密接に関連しているし、(17)の「色」と「色空」は(19)の「眼」と「色」および(21)の「空」「無相」「無作」と無関係でもなく、その(21)中の「無相」はまたさきの(6)の「無相」と異なるものでもない。その他(28)の「楽涅槃」と「不楽世間」のごときは、(7)の「菩薩心」と「声聞心」とを「不二」とする立場と矛盾する「声聞」に偏した立場であることも指摘することができる。そういうふうで

あるから、法自在以下三十一ボサツの發言は、かならずしもそのすべてが論理的な順序にしたがった内容を有するものではない。けれどもここに「不二」(advaya)における「二」(dvi)なるものとして挙げられた諸項は、最初の「生」「滅」をはじめとしていずれも大乘仏教における宗教的観想の対象項目としてきわめて重要な基本的なものばかりであったことに注意すべきである。問題はつぎに、それらの対立、もしくは関連し合う両項または三項等がどのように観念されて「入不二」の証悟にいたらしめられたかその論証の過程にあるわけである。いま(1)の「生」と「滅」の場合についてみると、「法は本、不生。今も則ち不滅で、この無生法忍の認得があれば、これが入不二法門たるものである」としている。あるいは(6)の「一相」と「無相」の場合についてみると、「もし一相が即ちこれ無相と知れば、亦、無相を取らず、平等に入るであらう、これが入不二法門のさとりである」としている。さらに(7)の「色」と「色空」の場合は、「色が即ちこれ空で、色の滅で空なわけでない。色性が自ら空であるわけである。同様に受(vedana)・想(sañjā)・行(samskāra)・識(vijñāna)——総じて五蘊(pañca-skandha)とついでそれと空とが二である。かように知りわければ大乘のさとりである」という。また(8)の「從我起二」の場合も、「我の実相を見れば我と我所とか、我と非我とかの分裂や執着を生ずることがない、それによって無識・無所識に至り得たところが入不二である」といつている。これらは論証のしかたの二三の例を具体的に示しただけであるが、総じていえば、(9)の「正見」と「邪見」の不二説で代表されるように、「正見に住することが無分別で、そこには邪も正もない」ということに帰着する。しかしそれはなお言説であるから、無言説の立場がより普遍的なものとしてつぎにモンジュやユイマによって、或はそれも言葉により、我は黙不二の身業のまま垂示されたのがⅢ、Ⅳの場面であったのである。これによって次下の香積仏品以下も最もスムーズに展開せしめられていくのである。何となれば香積仏の衆香国では、言語によらずして食事がすなわち「仏道」であるからである。ここで便宜このあと経末に至るまでを概略しておこう。この経の第十章は「香積仏」と題し、まず舍利弗がまたしてもさきのごとく、もはや昼食時に至って

るにつき諸ボサツは何を食すべきであるかを配慮し、ユイマに欲食の心をまじえて聞法するを呵せられるが、ユイマは化ボサツを遣わして上方衆香国 (Savagandhasugandha) の香積仏 (Sugandhakuta) のみもとから仏飯の余を請取させる。そのちなみに彼土のボサツも釈尊 (Sakyamuni) の娑婆世界 (Sahaloka) に来生するので、お互に衆生教化の方法につき語り合う。つまり衆香国では香飯が仏事のたてとなるが、この娑婆では言語が教化の方便であるという。且は剛強な「地獄」「餓鬼」等の用語のいるこの世界での教化につけ彼土のボサツは釈尊に同情し且その大悲行を讚歎するのである。そこには前章の末段における黙不二の立場からの方便的展開があり、文化生活に対する宗教的立場からの批判や諧諷があるわけである。現代の実存哲学や実存文学はこれをどう見るであろうか。但しそのあと、ユイマは、娑婆には余他の浄土にない「十事の善法」(dasavidhakusaladharmaśāntī) があり、また「八種の生浄土の法」があると語って大衆を勧奨するから、経説としては一步浄土義に近づけられたものとなる。

つづく第十一章は、まさに「ボサツ行」と題してボサツの要行を説くもので、ここで上巻の六章がユイマの方丈を場面としたのから一転して以下ふたたび毘耶離 (Vaisali) 城外の菴羅樹園 (Amrapaliavana) における仏辺にかえる。とりわけ、さきには香飯によって仏事が為されたに対し、釈尊は改めて仏事がはば広く行われるものであることを示し、ボサツの志願をすすめる。衆香国のボサツもそこまで随伴していたのであるが、釈尊より「尽・無尽無礙」(Kṣayakṣaya) の法門を受けて還国する。この法門こそは「不尽有為」「不住無為」としてボサツの中道実践を説くものである。(本稿 P. 6 参照)

かくしてつぎに、さきにユイマがモンジュを誘って「仏を見たてまつろう」とて仏辺に至ったときのことばのちなみに、如来観が問題になる。そして如来は、「一切の言説を以て分別、顯示することのできないもの」とされる所には、すでに見た入不二法門品の末段との照応があるのである。その際、舍利弗がユイマの本体を知りたいと欲したから、仏は彼の本国たる妙喜国 (Abhirati) とその如来アクシヨープヤ (Akṣobhya 阿闍世) をユイマに命じて示現

させ、大衆に渴仰させられる。そして彼らがその土に往生を願ったから、釈尊はこれを保証される。いずれにしても念仏・念法・念僧が宗教生活の実際であつて、ことに大乘ボサツとしては財施よりも法施たる法供養の道を最も重んずべきであるとする。すなわちそのことを直接説いたのが第十三章「法供養品」なのである。そこには釈尊の前生を月蓋王子 (Candracchatra) の発心出家とその法供養の志あつたことに托して物語る。すなわち「法供養は供養仏」であるという釈尊の天帝に対する一語に全趣意がまとめられている。最後の囑累品は弥勒と阿難にこの経の流通が付囑されることをのべた一段である。

#### 四 「入不二」の發展

維摩經の第九章を中心とする「入不二」の思想は、インド大乘仏教における「さとり」の諸様態を体系的もしくは典型的に表示するものであった。それが中国ならびに日本の仏教にいたつてどのような理解と受容に会い、また思想的な發展と変貌をとげていったか。この節では、中国については(一)四世紀はじめの羅什「維摩」訳業に直結した『註維摩』で、日本については(二)十三世紀の道元の『正法眼蔵』と(三)十七・八世紀の僧潛(鳳潭)の『發矇鈔』に代表させて、そのながきにわたつた推移上の特色をながめることにしたい。

##### 1 註維摩

『註維摩詰經』略して『註維摩』(十卷、大正藏三三)は後秦の鳩摩羅什 (Kumarajiva, 344-413) が維摩經を訳出するに際し、羅什・僧肇・道生・道融四人のこの經に対する所見を註釈書風に開陳したものであるが、その中でまず羅什は、入不二法門品の由来を説明している、「(1)有と無とを迭いに用いるのが仏法の常で、前品(仏道の章)で『有』の法を説いたから、次にこの章(入不二法門)では『空』の門を説くのである。(2)復、次に、始会(問疾品)よりこのかた唯、維摩と文殊の二人が相い対し、余他は皆、黙然としていた。今、各々その徳を顕わそうとして、こ



とさら「主人たる維摩が」問うて尽く説かせるのである。(3)亦、いうべし、情はあるいは同じでなく、悟を發するに各、因がある。それで各自に悟を説き、広く衆迷を釈かしめるのである。(4)それ、勝会の、宗を明かす、必らず終を美となさしめるを以てする。今、法座がまさに散じようとし、その深致を究めようとして、広く『不二』(advaya)を説いて、そこでその妙を尽すのである」と。また同じく問いをかまえて、いわく「亦、三、四乃至無量の法門あり、いかんぞ、ただ不二と説くや」と。答えていわく、「(1)(二)dvaya(は事すくなくにして惑あさく(乗論)、余門は事ひろくして累ふかし。二すら尚お応に破すべければ、余は知るべきなり」と。(2)復、次に万法の生ずるは、必らず『縁起』(pratyasamutpada)による。縁起の生法は、多少と同じでないが、その少を極めれば、かならず二の縁からである。もし一縁の生ずるある、いまだこれを聞かないのである。そうであれば、「有の縁起は二法に極まる。二法すにすたらば、則ち玄の境に入る」と。(3)亦いわく、「二法の門が、一切の法門を撰する」と。問うていわく、「いかんぞ、一を破らざるや」と。答えていわく、「もしこれを名数すれば一にあらざるなり。もし一を以て一と為さば、亦いまだ二を離れず、二を遣れば一はここに尽く」るものである。(4)復、次に無相の一は名は仮であつて実は亡である、実は亡ならば体と相とは絶する。故に「直ちに置きて、しかもおのずから無なるなり」と。

以下には、羅什は諸ボサツの説に触れて多少とも具体的個別的にその批判をなしてのべている。ただ、最後のモンジュ段にいたりこれについてまた総論的にのべる。いわく、「言は曲弁であり、説は一往の説。その相を顕現してこれ善、これ悪と言うのが示である」と。さらにユイマの一點の段について、「それ、黙と語と殊なりと雖も、宗を明かすこと一なり。所会、一なりと雖も、而も迹に精と龜とあり。無言に言ある(文殊)は、いまだしかず、無言に言なき(維摩)には。故に黙然の論は、論の妙なるものなり」と。

つぎに、入不二法門に対する僧肇の見解をみてみよう。「言の、世の則となる、これを『法』と謂う。衆聖の由るところ、これを『門』と謂う」「經始より已來、所明、殊なりと雖も、然も大乘無相の道なり。無相の道は、即ち不

可思議解脫 (acintyavinoksa) の法門、即ち第一義 (paramārtha) ・無二 (advaya) の法門なり。これ、浄名現疾の建つる所、文殊問疾の立つる所なり。凡・聖の道、成るはこれに由らざる莫し。故に事を篇端と爲し、談を言首と爲し、その所爲を究むるは一なるのみ。然も学者は心を開くに地にありては受習おなじからず、或は生・滅を觀じて以て本に反り (法自在) 、或は有、無を推して以て真を体し、或は罪と福を尋ねて以て一を得、或は身・口を察して以て冥寂なり。その塗 (途) 殊なりと雖も、その会 (合) は異ならず。異ならざるが故に、衆人の同ずる所を取りて以て此の經の主旨を証するなり」と。また入「不二」 (advaya-praveśa) の要領については、「滅とは、生を滅するのみ。もし無生を悟らば、滅は、何ぞ滅する所あらん。これ即ち無生、法忍なるなり。〔最初の〕この (法自在) ポサツは、生・滅を觀するに因り、以て道を悟るが故に、己が所解を説いて『不二法門』と爲すなり。下は皆、類してしかり。万法云々たり。真を離れて皆、二と名づく。故に『不二』を以て言を爲す」と。さらにモンジュ段ならびにユイマ一段については、「(1)上の諸人の明かす所、同じといえども、而も所因は各異なり。且らくただ法相を弁じて、言無きを明かさず。(2)今、文殊、衆家の説を惣べて以て不二の門を開き、直ちに法相の、言うべからざるを言いて、言を法相に措かず。斯の言たる、言の至れるものなり。(3)しかも (ユイマの) 静黙に方れば、猶お亦おくれたり」とし、その理由をしめして、「無言に言あるは、いまだ無言に言なきにしかず。ゆえに黙然たるなり。(1)、上の諸ボサツは言を法相に措き、(2)文殊は無言に言あり。(3)浄名は無言に言なし。この三、宗を明かすこと同じといえども、而も迹に深と浅とあり。ゆえに言は無言におくれ、知は無知におくる、信なるかな」と。また、但し(4)「黙して領する者は文殊その人なるなり。彼「維摩」がために言を持し「文殊の」善と称するゆえんなり」と。さらに入不二法門に対する同じく道生の見解をみると、まず「既にその一を悟れば、則ち衆事みな得るが故に、一をもつて衆事の由る所と爲すなり。ゆえに無方なれども、其の道はみな不二に入るが故なるなり。今、人々をしてこれを説いて以て成驗と爲さしむ」と諸ボサツについてのべ、つぎにモンジュならびにユイマの段については、「(1)前の諸ボサ

ツは、各々『不二』の義を説くは、『不二』の説くべきあるに似たり。もし『不二』の説くべきあらば、すなわちまたこれ『二』に対して『不二』とするのみなり。(2)、ここをもって文殊は説くべき無きを乃ち『不二』と為すを明かすものなり。(3)、文殊は説くべき無きを明かすといえども、しかもいまだ説の無説たることを明かさざるなり。ここをもって維摩は默然無言、もつて言の不実なるを表わす。「何となれば」言もし果して実ならばあに黙すべけんや」と。また、(4)「言述は無言に尽く。故に〔文殊〕は歎じてもつて善となすなり」と。他に道融のこの章に対する評言の見られないことは遺憾であるが、以上、羅什・僧肇・道生の三人はほとんど同工異曲に諸ボサツ(有言の不二)→文殊(無言の不二)→維摩(默不二)→文殊(讚黙)における「入不二」の次第ならびに展開についてのべている所をみた。諸師は一樣に維摩の一黙に「入不二」の極があるとしていた。それがのちの禅宗において「教外別伝」「不立文字」の標榜されるにいたった一根源であることはたしかである。

## 2 正法眼藏

前述のごとく維摩経が大乗仏教中、禅宗方面においてとくにおもんぜられたのは、たしかにこの入不二法門の一章があつたに負うことがまことに大きいのである。試みに道元禪師(1200—1253)の『正法眼藏』をひもといてみよう。同書が大乗仏教思想史においてしめる高い地位については間然するところないが、この書は前後四回にわたつて維摩もしくは維摩経に闡説している。その第一は「看経」の巻(第二十一)におけるもので、禪師が『景德伝燈録』巻十七、雲居伝に拠つて、看経の時節を論じた際、維摩経を例にとり、それらをおのれのそとに読むのでなく、主体的にうちにふかく読むべきであるとした箇所。第二は「行仏威儀」の巻(第二十三)におけるもので、『圓悟禪師語録』巻十九に拠つて、「風前剪断葛藤窠、一言勘破維摩詰」の消息をのべたもので、これについては曾てふれたことがある。第三は「授記」の巻(第三十二)におけるもので、これは直接維摩経(什訳)の菩薩品第四の初段、弥勒節に拠つたもの。そのむすびにいう、「しばらくなんぢ維摩にとふ、弥勒は衆生と同なりや異なりや、試道看(註、

ココロミニイエミン)。すでに若弥勒得(授)記せば、一切衆生も得記せんといふ。弥勒は衆生にあらずといはば、衆生は(も)衆生にあらず。弥勒も弥勒にあらざるべし、いかん。正当愆慶時、また維摩にあらざるべし。維摩にあらずば、この道得用不著ならん。しかあればいふべし、授記の、一切衆生をあらしむるとき、一切衆生および弥勒はあるなり。授記よく一切をあらしむべし」と。その趣意は第一、第二の引用に共通して、結局「維摩」をそとに見るなということに帰着する。その点はことに第四のものにおいて明らかである。『眼蔵』におけるいま一つの維摩引用とは「菩提分法」の卷(第七十三)に出るもので、これが直接入不二法門の章につらなっていると考えられる。この卷は道元自身が、「この三十七品菩提分法、すなわち仏祖の眼晴鼻孔、皮肉骨髓、手足面目なり」と示したほどに重要な一項をあつかったものであるが、三十七菩提分中の八正道支につき、とりわけ正業道支に詳論して、まず「正業道支は、出家修道なり、(中略)出家に不堪ならんともがら、いかでか仏位を嗣続せん」とし、「維摩居士の仏出世の時にあひしも、道未尽の法おほし、学未到すくなからず。(中略)普勸すらくは、尽十方の天衆生・人衆生・龍衆生・諸衆生、はるかに如来の法を慕古して、いそぎて出家修道し、仏位祖位を嗣続すべし」「みずや、維摩老もし出家せましかば、維摩よりもすぐれたる維摩比丘をみん。今日はわづかに空生・舍利子・文殊・弥勒等をみる、いまだ半維摩をみず、いはんや三四五の維摩をみんや。もし三四五の維摩をみず、しらすれば、一維摩いまだみず、しらす、保任せざるなり。一維摩いまだ保任せざれば、維摩仏をみず。維摩仏をみざれば、維摩文殊・維摩弥勒・維摩善現・維摩舍利子等、いまだあらざるなり。(中略)当時唐朝・宋朝の禪師等、これらの宗旨に達せず、みだりに維摩を挙げて、作得是とおもひ、道得是といふ。これらのともがら、あはれむべし、言教をしらず、仏法にくらし。あるひはまた、あまつさへは維摩と釈尊と、その道ひとしとおもひ、いへるおほし。これらまたいまだ仏法をしらず、祖道をしらず、維摩をしらず、はからざるなり」として、やがて入不二法門章のことにおよび、「かれらいはく、維摩、黙然無言にして諸菩薩にしめす、これ如来の無言為人にひとしといふ。これおほきに仏法をしらず、学道の力量

なしといふべし。如来の有言、すでに自余とことなり、無言もまた諸類とひとしかるべからず。しかあれば如来の一黙と維摩の一黙と、相似の比論にすらおよぶべからず。言説はことなりとも、默然はひとしかるべしと憶(慮)想せるともがらの力量をさぐるには、仏辺人とするにもおよばざるなり。かなしむべし、かれらにまだ声色の見聞なし、いはんや跳(超)声色の光明あらんや、いはんや黙の黙を学すべしとだにも知らず、ありとだにもきかず。」「おほよそ諸類と諸類と、その動静なほことなり、いかでか釈尊と諸類とおなじといひ、おなじからずと比論せん。これ仏祖の堂奥に参学せざるともがら、かくのごとくいふなり。あるひは邪人おほくおもはく、言説動容はこれ假法なり。寂默凝然はこれ真実なり。かくのごとくいふ、また仏法にあらず、梵天・自在天等の経教を、伝聞せるともがらの所計なり。仏法いかでか動静(註、語黙)にかかはらん。仏道に動静ありや、動静なしや、動静を接す(る)や、動静に接せらるやと、審細に参学すべし、而今の晩学たゆむことなかれ」と維摩をはじめ仏經の学びかたをおしえ、「維摩は是にして一黙あり、いまは一黙せざるは、維摩より劣なりとおもへるともがらのみあり、さらに仏法の活路なし。あるひはまた、維摩の一黙はすなはち世尊の一黙なりとおもふともがらのみあり。さらに分別の光明あらざるなり。かくのごとくおもひいふともがら、すべていまだかつて仏法見聞の参学なしといふべし。大宋国人にあればとて、仏法なるらんとおもふことなかれ」「いはゆる正業は僧業なり、論師経師のしるところにあらず。僧業といふは雲堂裏の功夫なり、仏殿裏の礼拝なり、後架裏の洗面なり、乃至合掌問訊・焼香焼湯する、これ正業なり」とむすんでいる。以上四回の引用や関説において直接「入不二」に触れたのは第四の場合だけのようであるが、その趣意においては第一の場合にも、また第二、第三の場合にも同じく「入不二」のさとりがまさしく「正法の眼蔵」であり「涅槃の妙心」であるとされたとすることができるであらう。ともあれ、「入不二法門」一品の趣意はやがて「維摩」一經の底を貫く精神であり原理であったことがこれによって実証されたと言える。

さきの『註維摩』にはじまる維摩研究は、一方に三論・天台・華嚴等各宗における「教」維摩として発展し、他方

において理論はそれらによりながら、また「入不二」を中心とする独自の維摩「禪」として発達したのであったが、わが徳川期にいたり、華嚴の学僧にして革めて『註維摩』に拠りながら、しかも天台義における維摩開發を継承し發展させた者がある。それが十七・八世紀の交に在世した僧潛鳳潭である。項を改めて記そう。

### 3 発 蒙 鈔

『註維摩經会要發蒙鈔』<sup>(4)</sup>五卷は、華嚴の鳳潭（一六五四—一七三八）が著した維摩註釈書で、その題名が示すように諸家の維摩經研究を綜合し、あわせて自己のこれに対する見解をのべようとしたもので、当代仏教研究の一面における特色を發揮したものとすこぶる注意すべきである。まず鳳潭の略歴からのべよう。鳳潭（一に芳潭）は僧名を僧潛（そうしゆん）と称し、摂津国豊能郡池田町の人である。あるいは越中国西砺波郡埴生村の人ともいうが、『發蒙鈔』内題には少くとも「搏桑撰津浪華僧潛鳳潭撰」と見える。鳳潭は字で、華嶺道人または幻虎道人とも号した。万治二年二月十五日をもって生れる。幼より出家の志あり、十六才のときついに父の許しを得ずして河内国今井郡法雲寺慧極の門に走ったから、父は憾みにおもい親子の縁をたつたという。瑞龍鉄眼がこれを聞いて慧極に乞い、師を貰うけて資としたもので、入室のとき僧潛菊潭と授けられたのをち鳳潭に改めたという。その名からも、幼少のころから霸氣あるひとであったことがうかがわれる。二十才、肥前長崎におもむき外典を学び、さらに大志をおこし、インドにまで渡ろうとしたが、国禁のため果さず。やがて大阪に帰り、延宝八年鉄眼が東武におもむくや、これに従った。眼はときに華嚴の廢絶したことを傷み、師に勧めて同宗の復興をはからせた。よって師は華嚴興隆の志を立て、貞享元年（二十六才）南都に遊び、興福寺や東大寺で法相、俱舍、華嚴、因明等を学んだ。<sup>(5)</sup>三十五才（元禄六）のとき泉涌寺雲龍院恵応を戒師として受戒し、元禄八年はじめて比叡山に登り、安楽院光謙に就いて法華文句を聴いた。そのところに逸話がある。初め光謙が法華三大部（玄義・文句・摩訶止観）を講じたとき、聴者は群集したが、のち漸減し、最後に師一人となったので、光謙は講を廢しようとした。ときに師は土偶数十個を席につらねて、

群衆は土偶に等し、続けて講じ給えと乞うた。光謙はために全三大部を講了したと伝える。すこぶる気骨のあるひとであつたと見える。したがって学風も概ねみな旧套を脱し、つねに新機軸を開くものであつた。その方面をつぎの四として見るがよいであらう。

- (一) 俱舍論研究は従来主として円暉の『頌疏』を用いたが、師は専ら光・宝二記に依るべきを唱えた。
- (二) 起信論研究は従来主として宗密の『注疏』に依つたが、師は法蔵の『義記』を重んずべきものとした。
- (三) 華嚴研究においては従来、澄観・宗密を主とする南都の相伝が重んぜられてきていたが、宝永四年に『華嚴五教章匡真鈔』を撰して智儼・法蔵に還ることが華嚴の正統であるとした。
- (四) 念仏義研究においては称名義に対し觀仏義を主張したから浄土学徒との間にはげしい論争がおこつたが、最後まで節をまげなかつた。

精力絶偏、ほとんど不眠で講説にしたがい、各方面の研究はそのまま次々にすぐれた著作となつてあらわれ、現にのこるものだけでも『俱舍論冠註』以下約三十部百巻以上の多きにのぼるのである。

晩年、病を發し、元文三年二月二十六日、

無陰陽処最奇哉 本地風光鉄樹開

華葉香飄千古訓 一時頓証法雲雷

の一偈を遺して世を去つた。享年八十五。このひとの遺著のひとつで維摩研究書としては近世における随一のものとしてよい『發轍鈔』について、以下とくに「入不二」に関する節を中心にその所見をながめてみたい。

『發轍鈔』は、鳳潭の研究歴と本書の内容とから見て、その中年もしくはそれ以前ごろの作と考えられる。抛るところはその題名にも共通する『註維摩』であるが、内容的にはもっぱら天台智者大師の『維摩疏』を重んじている。

彼が天台の学を受けたものを反映しているのである。まずこの書の「総序」に注意してみよう。いわく、

「原ぬるに夫れ、従來の輿師、斯の經を注解する者は、幾乎（ほとんど）数十家を降らず。而も甞だ茲の注經と天台の疏とは、永く不朽に伝え、今に流芳せり。而して又独り弘宣して此の典を講ずるは、宇内の都鄙、將に歳々に増盛に、且月々に愈熾なり。嗚呼何ぞや。蓋し此の一经は乃ち大乘の心髓、方等の膏油なり。是の故に肇師の出家、徽公の啓悟は並びに斯の經に由る。予、竊かに染の僧史を按ずるに、什・肇・生・融の師資の伝の中に、各々注維摩を著わすと言う。故に隋の經目に載する所、別に列して、羅什の『注解』三卷、生の『解』二卷、肇の『注』五卷と云う。祇だ、荆溪（輔行）の、「什公に別の『淨名疏』無く、但だ生・肇等の諸徳と与に經を注すること有り」と曰うが如きは、恐らくは生公の伝に、「初め、閩中の僧肇、始めて維摩を注す、世、咸く翫味す、生更に深旨を發して新典を顕暢す」と云うに拠るのみ。驗して知る、其の実は、在昔、四家、別に世に流す。而も今、此の注本は蓋し後東の編集する者あり、多く三注を採して少しく融の『疏』を加え（五六卷の如し）撰名すでに泯びて未だ其の誰なるかを詳にせざるなり。有が云わく、唐の閩中の液法師とは何の拠かこれあらん。或者は続僧伝を引いて晋の敏度を指す。此れも亦謬れり。彼は只、古翻の三經を合して而も注解を會するに非ざるを以ての故に、其の來ること尚お旧し、後の補亡を俟つのみ」と。（原、漢文。以下、同）

鳳潭が中国以來かず多く現われた維摩研究書のなから、とくに『註維摩』と天台疏を推賞し、しかも教「維摩」の時代的新發揮につとめたものであることはこれによって明瞭である。そこには「維摩」禪に対する抵抗と反撃の情も皆無であつたとはできないであろう。洞門の原坦山を迎えて教・禪に通ずる明治の新仏教研究が東京大学で行われた時期の前段階のものであるだけ、『発蒙鈔』の維摩理解は思想的に意義ぶかい。ただここでは前來の關係で、「入不二法門」について指摘された「十の四句」をあげることでの思想的特色を示すに足りよう。

第一の四句とは、

一に偏門が偏理に入る。（三藏の三乘）



二に円門が偏理に入る。(三乗が円を聞いて偏に入る)

三に偏門が円理に入る。(二乗の根敗、高原は入の義を論せず、三蔵の菩薩は入を論ずるを妨げず)

四に円門が円理に入る。(仏慧に入る菩薩)

そして後の二句は、是れ今の不二法門である。

第二の四句とは、

一に次第門が次第の理に入る。(別教の菩薩、初地に入る者)

二に次第門が円理に入る。(別が初住に入る)

三に円門が次第の理に入る。(円の菩薩が現に初地に入る)

四に円門が円理に入る。(円が初住に入る)

四句交互に同じく「中道」に入る、故に皆同じく今の門に入る。

第三の四句とは、

一に教が理門と為る。(教を聞いて理を悟る)

二に理が教門と為る。(理に由り教を識る)

三に教が教門と為る。(若し一句を聞くも無量の義に達す)

四に理が理門と為る。(理より進入し、初めて初住より乃ち妙覺に至る)

前の三句は多くは是れ三十一の菩薩の、入不二法門なり。後の一句は是れ文殊・浄名の入不二法門なり。

第四の四句とは、

一に教門は理門に非ず。(教は是れ能通、理は是れ所通にして能所異なるが故に)

二に理門は教門に非ず。(解脱の中には言説有ること無し)

三に教門は即ち理門なり。(文字即ち解脱なるが故に)

四に理門は即ち教門なり。(解脱は即ち文字なるが故に)

前の二句は、三蔵の理と教とにして今の「入」(不二)の門に非ず。後の二句は、是れ今の「入」(不二)の門なり。

第五の四句とは、

一に黙門は「入」ならず。(身子の默然)

二に黙門は入なり。(浄名は口を杜す)

三に黙・説の門は皆、不入なり。(三蔵の理教)

四に教・理は皆、入なり。(円家の教理)

〔法はかくのごとく〕人は則ち三十三の菩薩是れなり。

第六の四句とは、

一に教門の入なり。(今の説を聞くの入)

二に行門の入なり。(久しく浄業を積み、称は無量なる者)

三に教・行共に門と為す入なり。(門の如くにして入を行ずる者)

四に教に非ず、行に非ざるの入なり。(文殊と浄名)  
 今、教を聞いて行じて而も入るには非ず。久しく仏道を成ずるが故なり。

第七の四句とは、

一に教を得て門を得ざるなり。(文字の法師)

二に門を得て教を得ざるなり。(観慧の禪師)

三に門、復た教を得るなり。(聞慧の法師)

四に教と門と共に得ざるなり。(仮名の阿練若)

前と後との兩句は門に非ず、亦復、入ならず。中の二句は眞の悟入の者には、是の門が亦是れ「入」なるなり。未だ悟入せざる者は、觀行の中に「門」を論じ、「入」を論ず。「これ」眞の「入不二」法門に非ざるなり。

第八の四句とは、

一に門を出で、入を論ず。(『法華』に云わく、「仏教の門を以て三界の苦を出で、是の宝乘に乗じて直ちに道場に至る」と。即ち三乗は五味の教を歴て入るなり)

二に門を出で、入を得ず。(『法華』に云わく、「父に背いて而も去ること五十余年」と。即ち凡夫、五道の者)

三に亦出、亦入して「入」を得。(『涅槃』に云わく、「無常の色を捨て、常色を獲得す。受・想・行・識も亦復、是の如し」と。即ち別教の菩薩の入なり)

四に不出、不入にして而も入る。(生死は即ち涅槃なり。何ぞ出入を論ぜん。煩惱を断たずして而も涅槃に入る、眞の入不二法門、即ち円教の菩薩の入なり)

第九の四句とは、

- 一に、入りて而も入らず。(化城に入ると雖も、未だ宝所に入らず)
- 二に、入りて而も入を論ず。(「瓔珞」に云わく、「是の二空に因り、中道に入るを得」と)
- 三に、出でて而も入を論ず。(中道より「真・俗の」二論を双照す)
- 四に、不入・不出にして而も入る。(寂・照、俱に泯ず)

第十の四句とは、

- 一に三門は入ならず。(藏・通の義推の三觀の門)
- 二に三門は入る。(円の一心三觀の門)

三に三門は亦入、亦不入なり。(別の菩薩は別入にして円入に非ず)

四に三門は非入、非不入なり。(三觀門を修する不定の円・別の人)

是れ則ち三十二の菩薩は、各々入不二法門を説く。此れ情悟に約して以て釈するなり。

浄名の杜口は、是れ真の入不二法門なるは、此れ理に就いて釈するなり。

若し向(さき)に解する如きは、「二」と「不二」とを迷と悟に約して釈するものなり。

若し中を照して「不二」と名づくるに就かば、即ち是れ照にして双寂なる、亦名づけて入と為す。二諦を双照する之を名づけて二と為す、即ち是れ寂にして双照する、亦名づけて出と為す。是れ則ち二・不二入と(之)出と(与)皆、悟に就て論ず。法とは所照の二・不二の(之)法なるなり。門とは還つて是れ二・不二の法を照し、通達して滞無きを名づけて「門」と為すなり。是れ則ち還つて是れ一法、用に約する處に名異なるが故に、「入不二法門」と名づく。又二とは、俗諦・真諦、生死・涅槃を「二」と為す。若し偏に俗諦を存せば、是れ生死、流動す。若し涅槃を

有と計せば、是れ無為、灰寂なり。若し此の真・俗に依れば、是れ則ち「二」と為す。門外に止住し、彼の草庵に宿り、「不二」の門に入るを得て中道を見ること能わず。今、「不二法門を明せば、生死・涅槃の二に住せず、亦、生死・涅槃の「不二」を離れず、双べて「二」の辺及び「不二」の辺を捨て、通じて中道に至るを、稱して「入不二」法門と為す。此の中の道理は之を名づけて「門」と為す。即ち是れ不思議の不二の門なるなり。(以上)

以下此の品に就いて経説の次第にしたがい註記を重ねているのであるが、それは略する。要するに鳳潭の「入不二」法門に対する理解は、天台の四教たる藏・通・別・円の四門に立ちながら、維摩経第九章の真趣意の所在を明確にし、ひいて大乘仏教全体における入「不二」(advaya)の地位をば最高絶対なるものとして把握し認識する所にあつたと言えるのではないか。とりわけ彼が、その「入不二」をそのまま「不可思議解脱」(acintya-vimoksa)の意義においてとらえたことは大乘仏教における「さとり」の認証として最も正しかったと言えるのである。

## 五 むすび——維摩経の現代的理解

前世紀来の仏教近代化における思想面は、仏教用語の語学的究明とそれによる仏教哲学の社会的開放から進められてきたことが多いといえる。日本における明治以前の仏教研究はほとんど一様に漢訳経論を典拠とするもので、もとよりそれはそれなりに大きな特色を有するものであったが、過去一世紀中に原典の所在するものは直接原典によって研究するという方法が急速に進んだがため、いまではパーリ語やサンスクリット(梵語)の原経典ならびに、チベット訳によるサンスクリット原語復訳等が、従来の漢訳以外に貴重な資料としてもちいられるに至り、各種仏典の根本的究明が内外の学者によって旺盛におこなわれている現状である。維摩経についても明治中期、すでに漢訳(羅什訳)によるその英訳が試みられ、欧米人のあいだにはつとにこの経の存在が多大の興味と関心をもって知られてい

た。その後昭和時代になって別の英訳とさらにドイツ語訳とができて一層にこの経は海外の学者間に広まり、地道なその研究もひそかに進められていた。三年前に出たラモート博士によるこの経のフランス語訳〔L'Enseignement du Vimalakirti (Traduit et Annoté) par Etienne Lamotte. (1962)〕のごときは、全本文翻訳のほかに精細な研究と註釈を付したもので、内容的に見て内外の仏教学者の研究成果を縦横に駆馳したうえに自らの多年にわたる『維摩』研究の業績を公表したもので、まさに仏教学界に一大金字塔を建立したものである。すでに漢訳、なかでもとくに羅什訳『維摩』を中心にこの経における大乘の「きとり」の表明としての「入不二」の一段を考察してきたわれらは、しばらくこのラモート師の新著によって「入不二」の現代学的意義をかえりみることにした。

まず維摩経はこの書では、「大乘仏教文学中の珠玉」(Le joyau de la littérature bouddhique du Grand Véhicule)であるが、そこには「生命あるえ、ユーモアあふれ」る (frémissant de vie et rempli d'humour) ものがあり、他の大乘経典に往々にしてみる冗漫さもなければ、一般の仏教論書のもつ学術くささもない。それでいて学的知的に浅いのかといえれば決してそうでないのである。いな、かえって逆に無類のしんらつさでもって大乘至極の高い宗教的境地まで人々を達せしめようとして容赦なく弾呵するから、未到の者からは誤解をうけるほどであるが、「解脱を外道の六十二見のなかに求め」(prétend-il pas chercher la délivrance dans les sixante-deux vues fausses des hérétiques) や、「証智に至るため煩惱の海に沈むことを勧め」(conseille-t-il pas de se plonger dans la mer des passions pour arriver à l'omniscience) や「入不二」法門 (introduction à la doctrine de la non-dualité) の章語々ものであるとしている。すでに考察した「入不二」法門 (introduction à la doctrine de la non-dualité) の章のごときは全くそのような意味においてもこの経の最も哲学的な理論表明の箇所に見られているのである。ラモート師はこの書の緒論において、「維摩経の哲学」(la philosophie du Vkn) とどう一章を設け、これをわけて(1)古代仏教における「絶対」(l'absolu)、(2)大乘仏教における「絶対」、および(3)維摩経の『心浄』(la pensée pure)。

の前後三節に分けて細説している。すなわち(1)古代仏教もしくは原始仏教におけるブツダの最初説法はいうまでもなくベナレス(Benares)において五比丘を対告衆としてなされたものであるが、それは一面にはのちに三法印にまとめられた *anīya* (無常) *duḥkha* (苦) *anātman* (無我) に関する説で、それを通じてブツダは一切諸法の無自性、無相であることを示したのであり、他面にはその理由として *utpāda* (生) と *nirodha* (滅) とが縁によって起る、いわゆる縁起 (*pratyasamutpāda*) の法があることを明かされたものである、それが古代仏教において思想的に考えられた「絶対」であるとする。(2) つぎに大乘における「絶対」は、いわゆる人空・法空を証得して「無生法忍」に達することであるとす。そこで入不二品の第十七(色・色空)を引用し、ラモート師は、そこで一切法 (*tous les dharmas*) に関し、A から F に至る六項の提議をなして、(A) は無自性 (*nīśvabhāva: sans nature propre*) もしくは自性空 (*svabhāvasūnya: vides de nature propre*) なること、(B) は不生 (*anutpanna: non-nés*) 不滅 (*aniruddha: non-détruits*) なること、(C) は本寂 (*adīśanta: originellement calmes*) 自性滅 (*prakṛti parinirvāta: naturellement nirvānés*) なること、一切の法の「如」(*tatha*) は小乗では縁起と説かれ、大乘とくに中観の立場では空性 (*śūnyatā*) と解され、*samsāra* (輪廻) 生死、世間) と *nirvāna* (涅槃) とは空の両面であるとし、ここで入不二品の(18) (生死・涅槃為二) (20) (楽涅槃・不楽世間為二) を引用している。さらに(D) は、無相 (*alaksana: sans caractere*) であり、従って不可説 (*anirvacanya, anabhiḥaya: inexprimables*) 不可思 (*acintya: unpensables*) であるとし、入不二品の(3) (垢・淨為二) (6) (一相・無相為二) を引用している。とくに注意すべきは(5)の(4)に於いて、一切法は平等 (*sama: égaux*) と不二 (*advaya: non-dualité*) である、ただしこれは一般に考えられる一元論 (*monisme*) の意味のものでなく、入不二品は全く不二の法にみちみちた (*entièrement consacré à la non-dualité*) ものようになったことである。最後に(F) は、大乘仏教の空 (*vacuité*) は決して実在 (*entité*) ではないとし、ここでも入不二品の(1) (色・色空為二) を挙げ、さらに菩薩品弥勒段の「不二」に還つてのべている。か

く、入不二品に参照することきわめて多いのは最も注意すべきであらう。またつぎに第三の維摩の『浄心』(pensée pure)に關しては、ちやうど四項を設け、(一)仏典における『心識』説、(二)小乘諸派の『明心』(cittam prabhāsaram: pensée lumineuse)の説、(三)瑜伽派の『如来藏』(embryon du Tathagata)の説および(四)般若經・維摩經の『無心の心』(cittam acittam: pensée non-pensée)説として説明する。そして結論として、維摩經は般若・寶積・華嚴(入法界品)・大集經等と一連の古い「神秘哲学」(philosophico-mystique)の運動から生じたものであるとしたことはすこぶる興味ぶかい。かえりみて現代の実存哲学はある意味においてかつて大乘仏教が根本問題とした思想や宗教生活の世界史的な再検討であるの趣きがないではない。鈴木大拙や西田幾多郎<sup>(?)</sup>が極めて仏教には勝縁な地に生れながら、ふかく欧米人の思想や生活のなかに融けこんでいって、しかも独自の宗教哲学的な領域を開拓していったことの文化史あるいは思想史的意義は、仏教が宗教的実践上の中心課題とした「さとり」の大乘的表現としての「不二」の論理や哲学に参照してこそ、その真実性が究め得られるというものであらう。<sup>(8)</sup>(昭40・10・25)

註

- (1) William James: Varieties of Religious Experience (1902) p. 370. なおこの引用句の続文において彼は「従つて我々の如く、この講演において個人の経験を唯一の研究課題として扱う者には、かかる意識状態は重要な一章を構成し、他の諸章はこの章からそのひかりを得なければならぬ」と言っている。しかも、彼が神秘意識状態の第一の特徴として挙げた 'ineffability' を比屋根教授はいみじくも「不立文字、直指人心」と禪語で訳出したことは興味ぶかい。(同氏訳「宗教経験の諸相—人間性の研究」三八六頁参照)
- (2) 英訳「妙吉祥言・善哉善哉。如是菩薩、是真悟入不二法門。於中都無一切文字言說分別」(ラモートのフランス語訳 Mañjuśrī prince héritier donna son assentiment [sādhukāraṃ adāt] au licchavi Vimalakīrti et lui dit: Bien, bien, fils de famille: c'est cela l'entrée des Bodhisattva dans la non-dualité. En cette matière, les phénomènes [aksara], les sons [svara] et les idées [vijñapti] sont sans emploi [samudācāra] p. 317)
- (3) この無生法忍 (anutpattikadharmā-kṣānti) にこころなげなな解釈がある。(1)不生不滅の法性を忍知して決定安住する



位で、七・八・九地の菩薩をいう。(2)初地不退の位に入った菩薩をいう。(3)初住不退の位に入った菩薩をいう。(4)極楽に往生することの定まったのを疑わない者、これは生即無生の往生を忍得した行者であるから無生法忍というなどである。ここでは、「入不二」の法門を認得して獲た法益果報であるから、まず第一の意味のものにとつてよからう。

(4) 筆者が拠つた木版本(初・二・三・四・尾の五巻)奥書には「元祿癸未(一六)年正月八日、寿于梓。日東帝幾、書林、村上藤左衛門・永田調兵衛・井上忠兵衛」とあり。

(5) その頃、彼の学習した主なものは唯識論述記、瑜伽論略纂、同倫記、法苑義林章、俱舍論光記、同宝疏、華嚴經搜玄記、同孔目章、同探玄記、因明論大疏鈔、四相違要文等であり、他に三論疏や、法華光宅疏のあったことが注意される。

(6) 鈴木が最初に就いた積宗演は、円覚寺において何よりも『維摩』を講じていた。いま残る至道庵出版の『維摩經提唱』(大正五、十二月。一八八頁本)は靈山実円筆記にかかる老師講話であるが、仏国・方便両品の範圍でしかないのは惜しい。鈴木は二十一歳頃から円覚寺入りをし、大正四年には三十五歳で宗演管長の米国巡錫に、通訳者として随行したが、その時、老師によつてなされた法話が“The Sermons of a Buddhist Abbot”である。ついでながら鈴木は僧名大拙は宗演の与えたものである。鈴木は宗教的「自由の根源」を維摩經に見出そう(『靈性的日本の建設』三六—三九頁)とし、「靈性的自覚」にはこの經の囑累品所出の言葉を「警告」(同書八四頁)として引用している。この經が彼に与えた思想的宗教的影響にはほとんど決定的なものがあつた。

(7) 西田は早くから自分にも參禪したし、のちのちまでいつでも鈴木の仏教に関する著作や説明で得る所の多かつたことを自記(例えば『哲学論文集』第七、一七六頁で)している。彼の「絶対矛盾的自己同一」(その考えは昭和十年、つまり彼が六十五、六歳になつた頃から定着し具体化したものと見られる。『哲学論文集』第一所収「世界の自己同一と連続」、同「行為的直観の立場」(新全集、八。p. 7—106)参照。なおこの論全体としては『論文集』第三、一八五—二八六頁に出る)の思想や論理は、もとより彼自身の思索生活における必然の展開ではあつたろうが、その根底には仏教的な世界像や思惟方法がふかくからみついていたことは十分察せられることである。西田はまたジェームスの心理説を引用して、「行為の世界に於ては、我々は縦に(註、時間的に)見るものを横に(註、空間的に)見るのである。そこに我々はいつも現在の世界を囲む無限の周辺を見る。ジェームスは意識の縁暈というものを考えたが、現実の世界は実に無限の縁暈を有つのである。そこには何等の限定するものなき単なる無の世界というものが考えられる、ハイデッゲルの所謂「人」の世界という如きものを考えることができる、単なる世間話の世界というものを考えることができる。」(新全集、七。p. 330)といつてゐる。

(8) 鈴木にも西田にも親交のあった曉鳥敏(1877—1934)は生涯浄土教仏典だけを講じたが、唯一の例外として『維摩詰所説經 仏国品講話』(全集、第一部第五卷、pp. 1—199)がある。昭和十七、十八兩年の夏期講習においてのものであるが、その由来は師の清沢滿之(1868—1903)が東京大学で原坦山の維摩經講義を聴いたひとであったことによるとも考えられる。坦山(1819—1891)は洞門のひとつであるが、門下からは滿之のほか大内青巒や加藤咄堂のごときすぐれた実践主義者が輩出した。国泰寺雪門から寸心号を貰った西田や、また大拙が、共に臨濟であったに参照して、維摩が門派を問わず広く読まれていたことを知ることができる。

#### 後記

チベット大蔵經出版等の大事業をなしたげた鈴木學術財団は昭和40、42年の三年間に『鈴木(大拙)先生を指導者とした中国における仏教受容の仕方』の綜合研究を実施することとなり、筆者も研究員の末端に加えられる光栄に浴した。担当は維摩經であるが、本稿は小著『維摩經の思想的研究』(法蔵館)の補説に併せて右研究報告書の一部たる意味ももつ。新年早草1月10日鎌倉東慶寺松方岡文庫で名大上田義文教授以下研究員一同、鈴木先生(95才)より約一時間半にわたり仏教の新研究に關し有益なご教示を得た。参考のため耳に残し得たことを左の三項に約して掲げたい。

- 1、真如(śūnyā)の「真」は道教に由来し、「如」は副詞が名詞化されたもの。かくのごとき類の仏教用語の造成經過の吟味につとめる要あり。
- 2、ことばや文字のちがいはかりでなく、psychological な感じ方の細かい点を受けとめることが欠かせない。(ご用意された『老子』書による具体的説明あり)
- 3、仏教は中国になかった智慧と慈悲の道を伝えて中国文化をのり多しにした。真実排疑の「信」の一字にいまも世界平和の根本がかかっている。(昭41・1・12)