

普賢行と正受三昧

孫 垣 均

四

以上の叙述に依りて、普賢行とは、如來が保證する所の恭敬供養諸佛、隨應一切衆生なる大慈悲である事を理解したのである。故に次に論及すべき問題は、かゝる普賢行とは普賢菩薩の正受三昧である事を究明し、又普賢行なる慈悲心は、正受三昧するが故にその勢力を以つて佛土を莊嚴して行くものである事に論及しなければならぬ。併し吾々は、正受三昧とは如何なるものであるかを考究する事に依りて、この論及過程が明かにされてゆくであらう。と言ふのは前にも引用せし如く、離世間品に、

普賢菩薩正受三昧。其三昧名佛華嚴。(晉經)

普賢菩薩摩訶薩入廣大三昧。名佛華莊嚴。(唐經)

と説いてあるからである。然らば吾々は以下正受三昧に就いて順次述べて見やう。

先づ三昧に就いて探玄記を見ると『梵語正音三摩地と名づく。此等持と言ふ』。(大正藏經第三十五卷二八〇頁上段)とある如く、主客一致の持續を意味するもので、定慧均等に修して止觀何れにも偏せず

深く定に入りて心境平等に相續し、觀智明にして境に於いて照さざるなきを言ふのであるが、之を積極的に言ひ表はしてゐるのを見ると、探玄記に『一心說法三昧と名づくるなり』とある。之は主客の緊張がその基なる一心に移るを言ふのであらう。扱てこの三昧なるものが原始佛敎より小乘佛敎を通じて大乘佛敎に到る迄、如何なる發展を遂げて來たものであるかは、吾々如き淺薄なる者の及ばざる所であり、當面の問題に左程要請されない事であるから、直ちに華嚴經に就いて正受三昧なるものを考察せやう。

元來正受三昧とは梵漢双譯であるから、正受と言ふも三昧と言ふも、同じ内容を意味する同義異語の反復と見るべきであるが、華嚴經には之を區別して用ひてゐるやうである。性起品に、

如來應供等正覺。成_二正覺_一已。正受三昧。名曰善覺。正受三昧已。得_二菩薩身_一。數與_二一切衆生身_一等。如_二一三昧_一。一切三昧。一切法門。亦復如是。(大正藏經第九卷六二七頁)。

とあり、是に依りて見ると、正受三昧は如來應供等正覺が正覺を成じ終りて得る三昧なる事を知るのである。而して如來應供等正覺が正覺を成じ終りて、正受三昧するのが、善覺三昧であるから善覺三昧即ち一三昧も正受三昧して得る如く、一切三昧、一切法門も正受三昧して得るので、即ち如來應供等正覺の正受三昧したる菩提身は、その數一切衆生身と等しいと言ふのである。故に性起品に、

最勝有三昧名曰爲善覺。(大正藏經第九卷六二七頁中段)。と讚歎されてゐる。かく正覺の正受三昧は、如來と衆生と本質的に連結し、衆生を、すると言ふ頗る積極的な三昧である事が明になつたのである。以上の如く正受三昧は本經に於いて積極的な内容を有するもので、單に三昧なる語の重複でなく、是を漢梵重複する事に依つて、積極的な意味を發揮したものと思はれる。随つて用語上に於いても正受と三昧とを區別して用ひ、又重複して用ひる場合も、正受三昧なる語と、三昧正受なる語とを區別して用ひて、その内容に於いても、やはり相違する所がある如く思はれるから、之らの點を順次見て行かう。

先づ正受と三昧と用語上區別して用ひたる例を見るに賢首品に、

於眼根中入正受。於色法中三昧起。示現色法不思議。一切天人莫能知。於色法中入正受。

於眼起定念不亂。(大正藏經第九卷四三八頁下段)。とあるので、一見して正受と三昧と、用語上區別

して用ひてゐる事を知るのである。而して「於眼根中入正受」、「於色法中三昧起」の逆を言つたものが「於色法中入正覺、於眼起定」であるから、「於色法中三昧起」と同じく「於眼三昧起」と言ふべきであるが「於眼起定」と言つて、三昧と定とを同義に用ひてゐる。この事は既に聖道經に於いても、正定と正三昧と同義に用ひてゐる所であるが、吾々の留意すべき事は、以上の引文を見るが如く、賢首品の、…入正受…三昧起なる用例である。この用例に於いて、正受と三昧との

區別を知ると同時に又この用例を二度用ひる事に依つて、或る事柄に就いて必ず順逆反復してその事柄を述べる所に、正受三昧の剝那的に現はれる意味を窺ひ得るのである。

さてこの用例は皆……入正受……三昧起とあつて、……入三昧……正受起とは用ひられてゐない。是に依りて見るに、正受と三昧との使ひ分けは、「入正受」の「入」と「三昧起」の「起」とに重きをおいて、用語上の區別をなしてゐるやうに思はれるのである。以上の引文は晋經であるが之を唐經に就いて見るに、

於眼根中入正定。於色法中從定出。示現色性不思議。一切天人莫能知。於色塵中入正定。

於眼起定心不亂。說眼無生無有起。性空寂滅無所作。(大正藏經第十卷七七頁下段)。

とあり、之を晋經と對照してみると、入正定三昧起を唐經では入正定從定出とあり、こゝでは正定と定と區別して用ひた事になつて居り、正の字が殊に目立つのである。この於……入正定、於……起定の正定と定の區別も晋經に於けると同じくやはり「入」と「起」とに重きをおいて使ひわけをしたものであらう。故に正定の正字は、入正定の入の意義を含めたものと見なければならぬ。随つて晋經に於いて、正受と三昧と使ひわけするのも、入正定の正(入)に重きをおいたものと考えられる。所詮正受と三昧との使ひ分けは、正受も三昧も定なる事に於いて、同じであるが、正受到いて正(入)なる意味が強く發揮され、従つて受も定を基ひにして正(入)に附隨する意味を有するのである。

更に吾々は、「入正定、三昧起」を二度用ひる所に正受三昧の意義を考察して見やう。賢首品に「入正定三昧起」の反復用例が長文にわたつて説かれてあるが、その用例を説く前に、

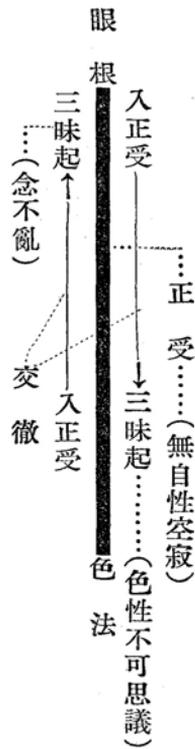
甚深正受三昧力。菩薩處彼清淨衆。如月在星獨明耀。如此一方所示現。諸佛子等爲眷屬。

一切十方如是。示現三昧自在力。十方世界有緣故。往返出入度衆生。(大正藏經第九卷五三頁中段)。

とあつて、この用例を説き終りに「方は名無量功德者」と結んであるのより見ても入正定、三昧起の反復用例は正受三昧の衆生界に表はれる刹那々々の説明である事を知るのである。併し賢首品は文殊菩薩が、佛子我已説普賢清淨行、一切諸世尊、咸共所讚歎、と自ら辯じた品であるから、この正受三昧の説明も刹那々々に現はれる説明である事を意味すると思はれる。扱て前の引例に於いて、眼色なるものに就いて考えて見るに、吾々の感覺的な眼と色とは、客觀的對照なる色が「所」で主觀の感覺即ち眼が「能」であると考えられるが、併し吾々に直接に與へられる色の成立要件より見れば、眼以外に色があつたり、眼なくして色が存すると言ふ如く色と眼とが二であつてはならない。それは必然一でなければならぬ。見られた色は眼以外に在るのではない。故に色は見られた眼であり、見る眼は色の上に成立するのである。之を逆に言へば、眼は見られたる色であり、見られたる色は眼の上に成立するのである。前に擧げた例の、

於眼根中入正定。於色法中三昧起。示現色性不思議。一切天人莫能知。於色法中入正定。

於眼起定念不亂。觀無生無自性。說空寂無所有。は左の圖の如く考察する事が出来る。



の如く、眼根に於いて正受して色法に於いて起ち、更に色法に於いて正受して眼根に於いて立つと言ふ風に、眼より色へ、色より眼へと眼と色とが交徹し合つてゐるが併しこの眼より色へ、色より眼への眼と色との交徹を通じて、眼と色とを貫くものは正受(入)である。かく眼根より色法へ、色法より眼根へと交徹するによりて、感覺的な眼と色との存在の意味が、範疇を異にする異なる範圍として即ち問題にならない抽象的ものとして廢除されたのであり、眼より色へ、色より眼へ、色と眼と交徹するのは、色性不思議と念不亂であり、而して色と眼との交徹即ち色性不思議と念不亂とを通じて正受(入)は無自性空寂である。この正受(入)なる無自性空寂は、於眼根、於色法の「於」に無自性空寂にして、眼根と色法とに正受(入)すると見られるのである。かくあればこそ正受意識は、個人意識は勿論社會意識なり歴史意識なりを超えて之らを包攝するのであらう。而してこの交徹の方向を見るに、上圖に明なる如く慧より定への方向なり。又、慧より定へと交徹する相は

明難品に、

身命相隨順。展轉更相目。猶如旋火輪。前後不可知。(大正藏經第九卷四二七頁中段)。とある如くであるが、併しかくの如く、慧より定へと交徹する旋火輪を貫くものは正受(入)である。故に正受(入)は慧より定への交徹の止揚に立つものである。そこでこの無自性空寂なる正受が何故に眼根と色法とに正受するかを經に求めると、「而も起す」とか「而も能く」。なる語を見るのである。悉有佛性とは、悉有以外に佛性、佛性以外に悉有ではない。悉有するものが佛性であり、佛性が悉有するものである。十地品に、

雖心常寂滅。而起滅惡法。行空不二相。而行慈悲心。雖觀一切土空若如虛空。而能善莊嚴諸佛土。とある如く、「而も能く」、なるが故にそれは普賢の大慈大悲心である。禪源諸詮集に、心空即境謝。境滅即心空。未有無境之心。曾無無境心。(大正藏經第四十八卷四〇四頁上段)。とはこの消息である。如法の如來より見れば、寂滅は一つの方便である如くに寂であるが、法の寂滅心より言へば、普賢なる慈悲心は一つの煩惱であるかも知れない程忽然である。されば。正受(入)は寂滅そのものを對照として境に即するものであり、境に現はれるのが慈悲心である。而して正受は寂滅心の正受なるが故に真空であり、如法の如來に本質的に結合してゐる故に妙有である。故に正受そのものに於いては、自他の區別を設けるを得ず、否むしろ正受に於いて一生命を肯定し、それを

中心として見る限り、この世界も一生命の種々相に外ならないのであつて、一生命の進展は必然的に他を伴ふから、宇宙精神を正受するの道は、自己を正受する事に於いて、在るに相違なく、自己を正受するの道は、如來相に於いて如實に宇宙を正受するに在るのである。禪源諸詮集に、

諸佛與衆生交徹。故常具眞如生滅二門。(大正藏經四十八卷四〇七頁)。とは、この消息ではなからうか。正受に就いて探玄記には、

納法在_レ心故言_二正受_一。(大正藏經第三十五卷一九六頁上段)。と説いてあるのも、眼根より色法への正受が「納法」への相であり、色法より眼根への正受が「在心」への相である。かく正受は眼根よりして色法を含み超え、色法よりして眼根を含み超える即ち何かに即して含み超えると言ふ一つの空じる相が見られると同時に、又妄に即して妄を離れ如來藏を顯はして行くと言ふ相が窺はれるのである。而して何かに即して含み超える即ち空じると言ふ事は、内含的に提示された相であり、何かに即して妄を離れ如來藏を顯すと言ふ事は、外包的に提示された相であるが、何れも真空妙有なる正受である。表象的偶像を立てない空理に於いては、最後の當體は表現的には、何とも言ひ現す事が出来ない關係上、個別と制限を脱したと言ふ意味で真空であらう。併しそれは體驗上純粹能動體である故に直ちに妙有である。故に真空は内含的に提示された妙用であり、妙用は外包的に提示された真空である。されば正受の顯れは諸法實相緣起の根本形式であり、又緣起の本なるが故に、正受は關

係の上に成立するが、大本は心に着的するのである。

この心に就いて見る事に依りて、正受が眞空妙有の顯はれである事を明に知るであらう。夜摩天宮説偈品に、

心亦非是身。身亦非是心。作一切佛事。自在未曾有。とあるが、是身に非ず、是心に非ずと言ふ「是」の字で心とは所謂、物心の心でない事を現はして居り、心も亦是身に非ず、身も亦心に非ずとして心身相反復して又「亦非」と言ふ所に心身の止揚が窺はれ、この心身止揚の一心が即ち自在未曾有なる心である。自在未曾有とは内含的に提示されたものと思はれる。宗密禪師は之と相似た事を原人論に述べて、

即我等今者。身心是也。故知身心各有其本。二類和合方成一。所禀之氣展轉推本。即混一之元氣也。所起之心。展轉窮源。即眞一之靈也。(大正藏經四十五卷七一〇頁下段)。とある。凡そ物は物に於いて區別され、心は心に於いて區別されるのであらう。併し物と心とは我なるもの、即今に於いてその本を有するのである。而してその本心に於いて物と心と相應するや、物と心とは一に消沈する。何となれば相應する物と心に於いて本心はそれ自身を見るからである。又そこには個別的限制を脱するから、一と言ふ事もなくなる。この事は單なる空ではなく實は純粹能動體である。さればこゝに言ふ眞一の靈とは、外包的に提示されたる自在未曾有心である。宗密禪師が註華嚴法

界觀門に、空には無邊際、無壞、無雜の三義ありと説かれてゐるのも、自在未曾有心の内含的空義を現はしたものと見る事が出来る。

一心を内含的に提示しても、單なる空と思はれるが如き語蔽を伴ふと共に、之を外包的に提示されたる妙有なる表現にも、單なる有と見られる如き語蔽を伴ふのは言葉の性質上止むを得ない事であらう。禪源諸詮集に、

師順在「即時」度脫。意即玄通。玄通必在「忘言」。言下不留「其迹」。迹絶於「意地」。(大正藏經第四十八卷四〇〇頁上段)。とあるのもかくの如き語蔽を誡めたものと思はれる。正受はかくの如き寂滅心に即して一切有に正受するが故に、單に一切に盲目に赴く正受ではない。性起品に、

正法性遠離。一切語言道。一切趣非趣皆悉寂滅性。(大正藏經第九卷六一五頁上段)。とある如く正受は眞空妙有の現れである。寂滅相に於て正受である。

正受をしのぶ例を一つあげるならば、武士に刀と酒は付きものであつたらしい。正宗の宗は正受の受であるとせんか。理智的な縁起觀は刀の正宗に悟相を見、酒の正宗に迷相を見るかも知れない。而して正宗は刀の名でもあり酒の名でもある、刀と酒との止揚した名が正宗であらうか。然らば正宗そのものは何處に在る。恐らく武士を迷はしに出たものが正宗なる刀と酒であらう。そこで刀なる正宗の飛躍の下に鮮血を四方に散らす所に、文殊の般若相を見るとすれば、一樽の酒

なる正宗を一息にぐつと飲む所に普賢相を見るであらう。されば文殊の世界は紅葉に向つて呻吟する秋晴れであらうし、普賢の世界は一升壺をぶら下げた、春瀾漫の花見であらう。花見と紅葉狩り何れを選ぶか。こゝに論ずるのは、題の如く普賢に表はれる正受(入)である。故に正受三昧は、常に供に應ずる所のちびり／＼の正宗ではなくて、正受の酔ひを忘れてはならない。『何事ぞ花みる人の長刀』と詠んでゐる人もあるが、かの理智的十玄六相も正受以外のものであつてはならない。以上述べる如く正受の大本は寂滅心に歸着しながら、「而もよく」一切趣に正受する即ち大慈大悲心である。

大慈は一切法を正受して隨順する同感であり、大悲は一切法に隨順するに依つて、純粹なる感情に於いて一切法を如實に内面より知る事である。それ故に正受は慈悲心を以つて所知のものになりつゝ所知のものを超えるのである。されば寂滅心を正受するの慈悲は、一切世界を正受する慈悲に依りて一切世界に入る。是が即ち器世間より衆生世間に入る事である。随つて寂滅心を正受する慈悲が供養諸佛への相であり、一切世界を正受する慈悲が教化衆生への相であるから、器世間に於いても、衆生世間に於いても、教化衆生以外に供養諸佛の道はない。是が正受の方向である。故に教化衆生に於いて供養諸佛を見、供養諸佛に於いて教化衆生を見る正受は、隨應同感してその事實の底に乗り超える。言はゞ否定的に肯定せられて行く無限の否定的肯定である。即ち何處迄も永劫に見

るものは、見られなくなり、只見るもの、見られたるもの、みを見る所の肯定されない當體である。故に自己自身(或るもの)の影を無限に否定する否定的肯定に於いてのみ自己を追ふてゆく事が出来るのである。かく無限に自己の影を否定しつゝ、自己を追ふてゆく佛が慈悲に外ならない。さればその追ふてゆく無限の否定は實は否定でなく、自己なるもの、種々相であつたのである。従つて正受の方向は自己の種々相なる一切世界に向けられてゐる事も諒知出来るであらう。一切世界に正受して如實に、五濁界の生活に大悲同感する事は、その衆生相に於いて我を應現する事であり、而して衆生相に於いて我が身を應現する事は、衆生になる事に依りて衆生を超える事である。

かくの如き意味の正受(入)は單なる認識實踐ではなく徹底的な身證實踐である事に於いて、真空妙有の顯れとなるのであるから、行住坐臥の日常生活に於いて正受しつゝ、而も妄念妄想に動かされざる三昧境であるべき事が特に警戒されるべきである。故に正受三昧と言ふ三昧境を力説されなければならぬであらう。随つて正受は何處迄も三昧である事に於いて、その本質を明にしてゆくものである。乃ち正受は寂滅心の正受であり、随つて一なる事を豫想するものであつて、一を以つて一切世界に順應し、一切世界に於いて一たらんとするもの故、もしこの一に於いて何かの分裂が生ぜんか。然る時は一切の世界に如何なる矛盾葛藤が起るか、想像されるのである。故に普賢行の初めに、慈悲心に正反するものとして、先づ瞋恚心を誡めたのも所詮普賢行の一たらんとする三昧で

あるべき事を誠めたものと思はれる。こゝに正受三昧の三昧たる面目が存すると共に、一切世界を荷負して自己の道を求める、普賢菩薩の全人的面目が顯はれるのである。されば正受三昧の方向は一切世界に隨順して佛に歸るものである。之は離世間品三十三の三に十種正受三昧を説いてあるのを見ても明かである。次に之をあげれば、

一、一切世界正受三昧。

二、一切衆生身正受三昧。

三、一切法正受三昧。

四、見一切諸佛正受三昧。

五、善巧住持一切劫正受三昧。

六、巧方便出生不可思議正受三昧。

七、一切如來身正受三昧。

八、巧隨順覺一切衆生平等正受三昧。

九、於一念中正受一切菩薩三昧。

十、於一念中以無礙智具足成就一切菩薩行不捨大願善巧智慧正受三昧。

以上の十種正受三昧は、何れを見ても皆衆生世間の正受三昧である。この十種正受は、一切世間

より一切衆生身一切法を正受してそこに一切諸佛を見、善巧を一切劫に住持して巧方便不可思議を出生して衆生を濟度し如來に歸する事に依りて、一切衆生平等の隨順覺に到り、一切衆生身に於いて一切如來身を見る普賢に至るものであるが、之は器世間に考へても同じ經路が見られるであらう。それは十種正受三昧が普賢の全人的正受三昧であるからである。故に正受三昧に於いて留意すべき事は、この十種三昧中第六を除く外皆、「一切」と言ふ文句が附加されてゐる事である。第六の正受三昧には「一切」の代りに「不可思議」が附加されてゐるが、この不可思議も内容に於いては「一切」と變らないであらう。隨つて以上の十種正受三昧には、何れも皆「一切」と言ふ文句が附加されてゐると見てよいのである。而してこの「一切」と言ふものが正受三昧の顯現する場處となるのであつて、正受三昧は一切に於いて、發揮さるべきものである。何故なれば、正受三昧の内容上明なる事であつて、若し正受三昧の場處が一切でなかつたならば正受三昧の三昧たる所以がなくなるであらう。併し正受三昧の顯現する場處が「一切」である事は「一切」が正受三昧の對照そのものである事ではなからう。言はゞ一切なるものは正受三昧の顯現する舞臺である。一切境に顯現しながら一切境に於いてそれ自身寂滅を對照とし、一切境に顯はれる正受それ自身寂滅を對照とする事に依りて一たらんとするものであるから、一切境に顯現する場合、その境に即したる無數の三昧が現はれるが、而もその境に現はれたる三昧境を常に乗り超えて、正受三昧自身寂滅を對照とする所に正受三昧の特徴が

存するのである。故に正受三昧は一切境に現はれるが、その境を乗り超えて常に無所得である。この點よりみても正受三昧は境に即して名附けた三昧でない事を知るのである。釋尊が外道教理より定を取り入れて、御自身の教理に用ひられたが、而もその定を外道流の如く目的として用ひず、一つの方便として用ひられたのも、蓋し釋尊御自身の教へられんとする事は、外道の教へが三昧境に甘んずる事に反して、常にその三昧境を乗り超えるからではないであらうか。

正受三昧が、本經に表はれたる多くの菩薩衆三昧と如何なる交渉を持つかと言ふ事も、この點より理解出來ると思ふ。多くの大乘三昧が原始佛教におけるが如く、矢張り一つの方便として、用ひられてゐる事は、九次定の終りに滅盡定を説くのをみても明かである。大乘佛教に於いても三昧を方便として用ひるのは多くの大乘三昧もやはりその境に即して表はしたものなるが故であらう。かくの如き境三昧を本經に就いてみると、十地品等には三昧の數二萬ありとか、又は一念に於いて百千三昧を得るとか、或ひは百千億の三昧を得るとか説いてあるが、本經の最も代表的な重要な三昧として屢々出るのは海印三昧、一三昧(善覺三昧)、佛華嚴三昧等であるから、この代表的な三昧に就いて見ると、蓮華藏師子座に於いて如來の三昧したるものが海印三昧であり、如來應供等正覺が正覺に於いて正受三昧したるものが一三昧(善覺三昧)であり、又普賢菩薩が普賢に於いて正受三昧したのが佛華嚴三昧である。斯くの如く三つの三昧とも各その境に即して設けたる三昧なる事は明か

なる事であつて、之ら三昧境を乗り超えて貫くものが正受三昧になつてゐる。終りの佛華嚴三昧に於いても、正受三昧に依つて貫かれたものが佛華嚴三昧であるが、佛華嚴三昧して説かれた法門が離世間品にして、前の各品が皆この離世間品に總括される事は前已に述べた所である。それ故に本經に於いて説く普賢行を理想とする一切の三昧境は等しく佛華嚴三昧に於いて包括されるべきであり、この佛華嚴三昧に依りて包括される一切の三昧境は、佛華嚴三昧を貫く正受三昧に依つて貫かれるのである。

されば普賢の正受三昧が貫く事に於いて、佛華嚴三昧は三昧たり得るのである。随つて慈悲は貫かれたる境心であり、而して正受して貫かれたる慈悲境は佛國を莊嚴する裝飾である。而して慈悲境の底に乗り超える正受は、それ自身寂滅を對照とする事に依つて佛に歸する。かくして正受は、一切に即して永劫であり、無所得であり、佛華莊嚴は無盡藏であるから、永劫にわたりて、佛國を莊嚴する華こそ、普賢正受の慈悲心である。

五

以上正受三昧とは如何なるものであるかを大略述べたのである。随つて普賢行の佛國莊嚴とは正受三昧に依るの外にない事は、この論述の到達せる點よりして明かと思ふ。併し以上の考究に於いてなほ物足らぬ事は、正受三昧が積極的な三昧であると述べた事に就いてである。さればこゝでは

正受三昧が如何なる意味に於いて積極的なものであるかを詳細にわたりて見やうと思ふ。

普賢行が一切世界を正受して、衆生心に隨順しつゝ、無所得の無限生命を以つて解脱へと進展する事が、普通の宗教運動の如く、單に積極より進展して消極へと歸るものであつたならば、普賢行は單なる一種の社會運動と見做されるの外なく、普賢の理想が不住涅槃なる限り當爲の進展であるから、それは社會的な倫理運動と何ら選ぶ所はないであらう。かくみれば普賢行は、佛の保證する、「行ふから行ふ。隨つて行ふから正しい」と言ふ暗示さへも見失はれるであらう。それ故に普賢行は消極よりの積極より、消極に歸るものである事を吾々に約する。

華嚴經は思想上より見ても、般若系の經典より後に現はれたものなる事を感じるのであるが、又譯出年代より見ても、望月信亨博士の佛教大年表に依れば般若系の經典は三世紀中頃より四世紀終りの頃にかけて出來ており華嚴經は五世紀の初め頃に譯された事となつてゐる。この事に就いて經文を見ると正受三昧を逆に言ひ現はした三昧正受なる語がある。唐經には正受三昧を入廣大三昧と説いてあり、三昧正受を入三昧と説いてあつて、何れにも入の字がついてゐる。されば次に三昧正受より、正受三昧に到る迄を順次述べん。淨眼品に

三昧正受。當願衆生。向三昧門。得究竟定。觀察諸法。(大正藏經第九卷四三一頁上段。(晉經)。
修行於定。當願衆生。以定伏心。究竟無餘。(大正新修藏經第十卷七〇頁中段)。(唐經)。

とある。之に依ると三昧正受は究竟定を得る手段の意味に用ひられてゐるもの、如く、三昧正受し究竟定を得て後法界を觀察すると言ふ事になつてゐる。入法界品には、

三昧正受滅出入息。自安不動寂滅無覺。(大正藏經第九卷六九五頁中段)。(晉經)

入于三昧、離出入息、無別思覺。(大正藏經第十卷二四〇頁中段)。(唐經)

とあるので、三昧正受して滅出入息、身安不動寂滅無覺と言ふのであるから、恐らくこゝに於いて三昧正受は前に言ふ究竟定に到り得たものと思はれるのであるが、離世間品に、

菩薩摩訶薩、坐道場時、三昧正受、名普覺。(大正藏經第九卷六六八頁下段)。(晉經)

菩薩摩訶薩、坐道場時、入三昧、名觀察法界、(大正藏經第十卷三一二頁下段)。(唐經)

とあつて、前には三昧正受して寂滅無覺と言ふて居り、慈では三昧正受して名善覺とある。而も善覺三昧に就いては性起品に、

最勝有三昧、名曰善覺。(大正藏經第九卷六二七頁中段)。(晉經)

佛有三昧、名善覺、菩提樹下入此定。(大正藏經第十卷二七五頁下段)。(唐經)

とあつて、如來應供等正覺が正覺を成じ終りて、正覺三昧したものが善覺三昧(一三昧)であると説いてある事に對應して考へてみれば、前の三昧正受、寂滅無覺。三昧正受名善覺とあるは、一見した所、同三昧正受にして寂滅無覺であり、善覺であるとは相矛盾してゐるやうでもあり、又何かし

ら相表裏してゐるやうにも思はれる。寂滅無覺と善覺との間には用語上一つの飛躍があるのは確かである。併し若しこの読み方を區別して、「三昧正受す寂滅無覺」、「三昧正受せり善覺と名づく」と見るならばそれ迄である。所が同善覺に就いて離世間品に、

菩薩摩訶薩、坐道場時、正受三昧名善覺、菩薩摩訶薩、入此定已得淨法身。

(大正藏經第九卷六六八頁下段)。(普經)

とある、之に依つて見ると前の「三昧正受せり善覺と名づく」、とは「正受三昧す善覺と名づく」、と同内容になると見なければならぬ。以上の考察に依りて略明かになる事は三昧正受は寂滅無覺を、究竟として善覺に到るのであつて、善覺が正受三昧の範圍になる事である。そこでこの善覺を中心にして兩三昧をみれば、善覺を中心に相表裏をなしてゐるやうに思はれる、即ち寂滅無覺の三昧正受と正覺正受三昧とが善覺に於いて結合され、相表裏をなしてゐるものゝ如くに思はれる。吾々は善覺なる語に於いて、明暗双々を考へるのである。十明品の第十明の所に、

常在滅一切法三昧正受、顔色無異……於正受地、寂然不動。

(大正藏經第九卷五八〇頁中端)。

とあるを見ても、滅一切法三昧正受は正受地に於いて寂然不動である。故に寂滅三昧と正受三昧とは、善覺に於いて表裏をなし、随つて善覺は三昧正受でもあり、正受三昧でもある。併し善覺が寂滅でなく、寂滅よりの正受が善覺であらう。何故ならば寂滅は何處迄も寂滅であるが、事實上は個性を見出すべき餘地をどこかに残してゐるであらう。等覺より妙覺への相に於いてこの事實を無視す

る事は出来ない。兜卒天讚佛品に、

如來不出世、亦無有涅槃。(大正藏經第九卷四八五頁下段)。

とある如く如法の如來は出世もしなければ涅槃も有しない。随つて出世も方便であり、寂滅も一つの方であるが、而も能く一切に顯現すると言ふので、前に述べた如來の正覺正受三昧が善覺三昧である。離世間品に、

爾時普賢菩薩、正受三昧、名佛華嚴。(普經)

爾時普賢菩薩、入廣大三昧、名佛華莊嚴。(唐經)

とある如く、滅盡三昧正受は正受三昧に至りて始めて積極的となるのである。

正受三昧が滅盡三昧正受を通しての三昧である事は、以上の考察で諒解出來やう。随つて正受三昧が、消極を通しての積極より消極に歸るものである事は之に依りても明になる譯である。消極よりの積極であるからこそ、正受三昧は認識實踐ではなく、身證實踐であると言へるのであり、身證實踐に於いて認識實踐を見る事になるのである。

以上の意味より考へて見るに、修道者に先づ初めに一つの暗示が與へられてゐる。その暗示こそ誰でも菩薩道可能と言ふ悉有佛性であらう。故にその暗示が境に現はれる時、宇宙を支配するの道は、我が心を支配するに有ると言ふ修道の根本方針の自覺となるであらう。この暗示が、三昧正受

する事に於いて、漸次その強度と色彩とを展開しつゝ、究竟寂滅三味に至りて、一つの轉廻を豫想し居りその轉廻に於いて、初めに興へられたる暗示、悉有佛性に歸つたものが正受三味である事になるであらう。故に三昧正受より寂滅を経て正受三味に至るの、急速短縮の如何は一つにその根氣の如何に依るのである。因地下の爆發と言ふ事も、この寂滅にて於いて思ひ出すのである。事嚴經の骨子と思はれる十地品に就いて見るも、畢竟はこの三昧正受より正受三味に至る身證過程を境に即して顯はしたものに外ならない。十地品が華嚴經の骨子であり、普賢の正受三味が十地を通して得られるものである事は、華嚴經の主流をなす十住、十行、十廻向、十地、十明、十忍等の各品を説く各菩薩の三昧より見ても推察出来るのである。今それの各菩薩の三昧を見るに、

十住品、法慧菩薩が無量方便三昧正受して説く。

十行品、巧徳林菩薩が善伏三昧して説く。

十廻向品、金剛幢菩薩が明智三昧正受して説く。

十地品、金剛藏菩薩が大智慧光明三昧して説く。

となつてゐる。而して以下十明品、十忍品は普賢菩薩が説く事になつてゐるから、十地以後に普賢が現はれる事は明かである。かく十住、十行、十廻向の三昧境を経て、如法實相如來の法性を感ずるわけであるが、それは三昧境に於いてとあつて、日常意識の散亂意識に動かされるから、やはり

一つの暗示としかならないであらう。併しこの暗示があるから、十地の初地に到りて、散亂意識に動かされながらも、如來の暗示に於いて歡喜を見出し、隨つて五根に於いて動かされながらも、その恐怖より離れる事が出来るのである。故に十地の初地に、

得於歡喜地、即過五恐怖……以不貪著我及與我所故、常行慈悲心、恒有恭敬。(大正藏經

第九卷五四七頁下段)。

とある。こゝに言ふ慈悲心は普賢廻向の慈悲心であり、隨つて恭敬も信恭敬である。故に第二離垢地に於いて、

常生是心、我當於一切衆生中、爲首爲勝、乃至於一切衆生中、爲依止者。(大正藏經第九卷五

五〇頁上段)。と言ふ普賢廻向心を生じ、同時に又、

菩薩入三地、柔軟調和心、堪受不放逸、寂滅眞不雜、亦無有貪吝。(大正藏經第九卷五五〇頁中段)。

とあり、十地經には第二地に十種の意樂を擧げてゐる。かくの如く散亂意識が漸次純化されて、第三明地に至り。

菩薩深信心。能得第三地、清淨猛利心、厭離欲不退、堅堪受無厭。(大正藏經第九卷五五二頁中段)。

の如く、次第にその色彩と強度を増しつゝ、第四燄地に至り。

得入第四地、即於如來家、增長得勢力、不退於佛家、三寶不壞信。(大正藏經第九卷五五四頁下段)

の如く第四地に於いてもまだ信を壊しなと言ふから、その三昧勢力はなを信に迄到り達してゐないから、そこには必ず一大誓ひを要するであらう。達摩多羅禪經には、

滅時欲不滅、終不如所欲。(大正藏經第十五卷三〇四頁上段)。とあるもこの消息であらう。されば第五難勝地に到りて、

四念慮爲弓、信五根爲箭、四正勤爲馬、四如意爲車、五力以爲鎧、破諸煩惱賊、勇健不退轉、直入第五地。(大正藏經第九卷五五七頁上段)。と言ふ風に、正に一戰を決する如くに説いてある。この第五地に到りて心身の緊張が(自己限定が)深くなるに従つて、その極に到ればもはや、心身自ら緊張出來ないものとなり、こゝに於いてその緊張は心身の場に移持つて續となるであらう。かゝる心身の緊張の極及びその緊張は、心身自身の性質にとりては矛盾相である。従つてこの際、心身に於ける空ぜらるべき迷妄意識は、現實と矛盾する厭世的となり、人は死する爲に生きる者と考へるに至るであらう。善財童子が將に究竟定に入らんとする時、婆羅門が、

汝今若能登此刀山投火聚者、菩薩諸行皆悉清淨。(大正藏經第九卷七〇〇頁下段)。と言ふのを聞いて、この説は邪道なりと疑つたのも、恐らくこの第五地に相當するものであらう。かくして捕へるものと捕はれるものとがその場に含まれ、心身の場の動き出すのが第六現前地である。故に第六地に十の空三昧を擧げてゐるがそれは單なる空三昧ではなく、性空三昧になつてゐるのである。

具足五地行、知諸法無性、無相無生滅、本來常清淨、無有諸戲論。(大正藏經第九卷五五九頁下段)。
と説いてある。宗密禪師が註華嚴法界觀門に於いて、空は大乘の初門である事を論じ、楞伽經を引用して、

若心體滅、不異外道斷滅戲論。(大正藏經第四十五卷六八五頁上段)。と辯ぜられてゐるのも、この事を留意せしめたものと思はれる。この六地現前は、緊張が場に移り、場の持續に限定される不二である。故に突「捉へてみれば我が子なり」、と言ひ合ふ不二の慈悲となり、従つてその慈悲は全き靜さが豫期されると共に、より徹底的に衆生世界に開顯せんとして第七遠行地に到り、衆生に代りて一切の苦毒を受けるべく一慈悲心を生ずる譯である。

一時生方便智、入七地、行空相願、而修慈悲心。(大正藏經第九卷五六二頁下段)。と説いてある。かくの如く現前即慈悲となり、一切の苦毒を甘受せんとするから、そこには全く一切を遠離する大方便を伴ふ事になるのである。第八不動地に到りて、

菩薩住是地、諸勤方便身口意行、皆悉息滅、住大遠離、如人夢中欲渡深水、發大精進、施大方便、未渡之間、忽然覺、諸方便事、皆悉放捨、菩薩亦如是、從初已來。(大正藏經第九卷五六四頁中段)。と譬喩を以つて身證を説かれてゐる。この地に於いては慈悲と大方便とを以つての故に、今迄の諸地の過程が全部息滅されて、全く寂滅になつたのであるから、この地を通るや全く寂滅現前

する事となるのである。故に上の引文の終りに「從初已來」とは、初めの暗示がこの地に於いて、得られる事を顯はすものであつて、こゝで智賢の無生法忍不動地を得た事になる。故にこの地に於いて諸佛が佛の十力、四無所畏、十八不共法を興へて稱讚されるのである。次の第九善慧地、第十法雲地は第八地を基礎にして大精進し、佛飾の華となり變化出沒自在となるを説く故に、十地の中心地は第八地であり、随つて普賢の中心地となる。この十地を一括して言ひ表はしたのが、三昧正受が寂滅を通して善覺の正受三昧になる事である。次に入法界品三十四の七に現はれる難忍國土訪問の善財童子をみるに、『善財童子が難忍國土の師子奮迅比丘尼の一切寶師子座をみるに、比丘尼はこの座にて、十八天を通り、十地を経て不退轉を得てゐる。何を以つての故に、この比丘尼百萬阿僧祇般若波羅密門を成就したるが故に……』とある。是に依りて見ても、般若門は十地を経る事に依りて得られるものであり、随つて普賢は般若門を経たものである事を知るのである。

以上述べた十地は、同品に百千億の三昧を得る云々、と言ふ如く一切の三昧を、境よりして段階的に表はしたものであるから、以上の簡単な十地の管見に於いて、三昧正受が境に表はれて行くのを段階的に大略諒知出来ると思ふ。さればこの十地に依りて見ても、三昧正受は遅かれ、早かれ普賢の爲に盲受の過程を辿るものである事を知る。かく三昧正受なる普賢盲受を得て成就したものが普賢正受三昧であらう。故に普賢は、修道者の三昧正受する普賢盲受到に於いて、普賢自身の正受相を

見るのであり、随つて普賢行に於いて利益を受けるものは、普賢自身でもなければ文殊でもなく唯、生盲な衆生である。故に性起品にかの有名な昇日の譬へを擧げて、衆生の受ける利益を次の如く説いてゐる。

譬如明淨日、出現於世間、生盲雖不見、而能作饒益、除滅飢渴患、令身柔軟樂、當知明淨日、無所不饒益、佛日亦如是、出現於世間、雖無信心眼、而爲作饒益。(大正藏經第九卷六一八頁上段)。(性起品)とある。衆生は生盲なるが故に利益を受ける。次に普賢の衆生濟度の態度は、菩薩見已起慈悲心、譬如有人、唯一子、愛念情重、忽有人來、割截共身肢節手足、慈父見已悼惻悲念。(大正藏經第九卷七五四頁下段)。(入法界品)

諸法不自在、求實不可得、是故一切法、二俱不相知、譬如駛水流、流々無絕已、二俱不相知、諸法亦如是。(大正藏經第九卷四二七頁上段)。(明難品)。

菩薩巧德河、隨順正道流、常爲生死橋、度人無休息、(大正藏經第九卷六七二頁中段)。(離世間品)。

流轉則生死、非轉則涅槃、生死及涅槃、二皆不可得、(大正藏經第九卷四四三頁下段)。(菩薩雲集妙勝殿上說偈品)。

菩薩に籠を垂れ給ふ如來佛をみるに、

如來、以無障礙清淨天眼、觀察一切衆生、觀已作如是言、奇哉々々、云何如來具足智慧在於身中、而不見我當教彼衆生、覺悟聖道、悉令永離妄想顛倒垢縛、具見如來智慧在其身内、

與佛無異。(性起品)。(大正藏經第九卷六二四頁上段)。

隨其所應普示現、令樂色者得解脫、柔輭美聲如哀鸞、拘真維等微妙音、具足八種梵音聲、隨其所樂爲說法、八萬四千諸法門、諸佛以此度衆生。(大正藏經第九卷四三五頁中段)。(賢首品)

六

吾々は以上の論述に於いて、普賢行とは十地の段階を通る三昧正受を経た所の、正受三昧の身證である事を略々理解し得たと思ふ。併しながら吾人はこの論述の全體にわたりて、缺く可からざる問題を残してゐる。と言ふのは前述に於いて、正受三昧が空虚な形式に非る事を立證せんが爲に、三昧正受なるものを十地に就いてみたのであるが、なを未だ十地の地なるものに就いて論及してゐない事である。何故なれば、地なるものが限定されない限り、地に表はれる境心は空虚になり勝ちであるからである。随つて地なる問題はこの論全體にわたるのであるが、所詮この問題は、修道者が三昧正受を究竟せんが爲に、十地の段階を経るには如何にすべきかと言ふ具體的な方法論に還元されるのである。何故なれば、普賢が普賢たる前に何であつたかをみたのが三昧正受であるからである。具體的な方法のない修道段階なり、理想なりは、修道者に取つて空境であるに違ひない。故に十地品の初めに、「金剛藏菩薩、説十地名已默然而住」とあり、座に居る諸菩薩は皆心に猶豫を懷き何故にこの名を説きて而もその義を演ぜざると、皆聽聞せんと欲して、渴して甘露を思ふが如しと

あるをみれば、この消息をよく知り得る。未達の諸菩薩に十地を見せしめんとして、忍ぶに堪えずして默然たる金剛藏菩薩と、それを知り度き事、渴して甘露を思ふが如き諸菩薩との間には、忍び得ざる間隔と又一面その連結すべき餘地とが窺はれるではないか。

華嚴經に就いて、この具體的方法論を追求するならば、私はこの論の初めに、如來の海印三昧し給ふ座が蓮華藏師子之座であり、佛を巡る一切菩薩の座が結跏趺坐である事を述べておいたのである。吾々はこの坐を解明する事に依りて、この問題を理解する事が出来ると思ふ。何故なれば修道者にとりては、佛と菩薩と連結するものは悉有佛性であると同時に、具體的に連結してゐるものは道場内の結跏趺坐に於いてあるからである。淨眼品と盧舍那品は、本經の總序であり、同時に本經の現はるべき舞臺の莊嚴光景を説くものであつて、その甚深微妙なる事に至りては、到底私の窺ひ得ざる所であるが、坐に就いてみるならば、淨眼品に説かれる菩提樹下正覺の佛をみるに、

爾時於佛師子之座、一切妙華摩尼寶輪高臺樓觀莊嚴具中、一々各出一佛世界微塵數等大菩薩衆、其名曰海慧超越菩薩……………、如是等一々佛世界微塵數等大菩薩衆、設諸供養……………、如是

一々菩薩所供養具、各與一佛世界微塵數等、一々供具復與一佛世界微塵數等、皆大歡喜、供養世尊、遶百千匝已、隨其所應供養大衆、猶如雲雨而無斷絕、隨所出方、化作寶蓮華藏師子之座、恭敬向佛結跏趺坐。

とあるこの甚深なる説き方に至りては、十玄六相等も沈黙を守るであらう。兎も角以上の引文に依ると、佛、師子之座莊嚴具中より一々各一佛世界微塵數に等しき大菩薩衆を出し、その大菩薩衆はその所應に隨ひて大衆を供養しつゝその出方に隨ひて、寶蓮華藏師子之座を化作して、恭敬し佛に向つて結跏趺坐してゐると言ふのである。之に依りて佛の蓮華藏師子之座は佛の座中より出だしたる大菩薩衆の結跏趺坐上に莊嚴された座である事が明かになるのである。次に盧舍那品の初めに。

爾時世尊、知諸菩薩心之所念、即於面門及一々齒間、各放佛世界塵數光明、所謂……如是等一々光明、各有世界微塵數光明、以爲眷屬、一々光明、照十佛土微塵等刹、彼諸菩薩見此光已、得觀蓮華藏莊嚴世界海。とある。之は恐らく佛が正覺を成じ終りて、佛刹内の菩薩衆を照し給ふ場面であらう。故に次に直ちに、『爾時蓮華藏莊嚴世界海の十方各佛刹の佛王及び王菩薩が、佛光明の開發する所となり已りて、世界微塵數菩薩眷屬と共に佛の所に來向して、各々その來方において、師子座上に結跏趺坐す』と説いてある。こゝに注意すべきは各佛刹の世界塵數菩薩眷屬は、まだ佛光明の開發する所となり終つてゐない事である。世界の衆生相は既にこゝに見えてゐる。而して前には佛の座中より出したる菩薩衆の結跏趺坐上に師子之座が莊嚴されたのであるが、こゝでは佛刹十方の各佛王及び王菩薩衆が師子座上に結跏趺坐すと説くのであつて、恰も前の結跏趺坐と後の結跏趺坐との位置が顛倒してゐるかの如き觀がある。蓋し引文に明かなるが如く、前の

結跏趺坐は佛の師子座莊嚴の供養相であり、後のそれは佛の師子座に照らされる相である。故に結跏趺坐はこの二面よりの相を有するのである。即ち佛供養の相と照らされる大衆教化の相である。されば修道者は結跏趺坐に於いて日常生活に於ける普賢行願の相を見るのである。佛正覺を成じ終りて海印三昧し給ふや、十方一切菩薩衆は佛の師子座上に結跏趺坐すると言ふのであるから、照らされる一切菩薩衆は、結跏趺坐の下を拜む事に於いて、師子座を見る事になるのであるが、『その時世尊は十方より雲集せる一切菩薩大衆に佛無量無邊境界方門を知らしめんと欲し、一切世界に於いて、一切諸佛大雲を雨ふらして普賢菩薩を顯現し給ひ、大衆に示し終りて還つて佛の足下相輪中に従つて入る。』と説いてあり、又その現れた『普賢菩薩は如來前に於いて、蓮華藏師子座に坐し一切如來淨藏三昧正受に入り、この三昧に入り終るや、佛は之を讚歎し給ひ、佛の一切智を與へて、十方諸佛右手を伸ばし給ひ普賢菩薩の頂をなで給ふので、十方一切菩薩大衆はこの光景を見終りて、一心に恭敬して普賢菩薩を觀ずる。』と説いてある。之に依りてみると、一切菩薩衆代表の普賢菩薩が、他の菩薩衆と同じ結跏趺坐を以つて、如來前の師子座に坐して一切如來淨藏三昧正受し了るや普賢菩薩の結跏趺坐が直ちに師子座と化したるを以つて、佛は佛の一切智を與へられたのである事を窺ふ事が出来る。經文に他の菩薩衆の如く普賢菩薩師子座上に結跏趺坐すとは説いてゐない。只師子座に坐すとあるをみても明かである。故に如來の師子座と菩薩の結跏趺坐との連結は、普賢菩

薩に依りて結ばれるのである。かくして一切菩薩衆は普賢菩薩と同じ結跏趺坐を以つて、普賢菩薩を觀察する事に依つて、師子座を拜する事が出来ると言ふ事が、普賢菩薩に依つて立證されたるが故に一心に普賢菩薩を觀察するのである。然らば華嚴經における修道觀は結跏趺坐せる一切世界の一切菩薩衆が、普賢菩薩を觀察する以外には、師子座上の如來を拜する道がないであらうし又同普賢菩薩を觀察する所の一切世界の一切菩薩衆は結跏趺坐以外には、普賢を通じて蓮華座に結合すべき方法がない譯である。されば本經の修道觀は、一切世界の一切菩薩衆は普賢行成就可能と言ふ悉有佛性の暗示と、普賢を通じて師子座と相應すべき結跏趺坐とが、その二大要素をなしてゐる事は、以上の簡單なる考察においても諒知出来ると思ふが、なほ之を經全體にわたりて見れば、第二會の明號品にも盧舍那品に説けるが如く、

爾時世尊、知諸菩薩心之所念、卽如其像現神通力、現神通力已。とあつて、次に『十方佛刹の各代表菩薩が各十方土塵數菩薩と共に佛所に來詣して供養し、各來方に於いて蓮華藏師子之座を化作して結跏趺坐す』と説かれてゐる。何の爲に又第二會においてかゝる事を説くか。恐らく之は正しくその會における菩薩衆に對して、佛自ら親しくその修道觀を菩薩大衆に垂れ給ふのではあるまいか。故に次の第三會より第四會、第五會の兜卒天宮會に到る各天會を、佛は菩提樹下の座よりして不起此座で昇り給ふのである。その各天宮に昇り給ふや、必ずその天宮の師子座に上りて結跏

跏趺坐し給ふとある。佛が各天宮に於いて結跏趺坐し給ふ所の經文をあぐれば、

第三須彌天宮會。爾時世尊、昇師子座結跏趺坐。(大正藏經第九卷四四一頁下段)。

第四夜摩天宮會。爾時世尊、昇其寶殿寶蓮華藏師子座上結跏趺坐。(大正藏經第九卷四六三頁中段)。

第五兜率天宮會。爾時世尊、昇一切寶莊嚴殿妙意寶藏師子之座、結跏趺坐。(大正藏經第九卷四八四

頁下段)。

かくの如く佛は第五會に到る迄各會において、佛は親しくその修道觀を菩薩大衆に提示し給ふのである。扱て各會に於けるこの提示において、吾々の注意すべきは、佛が菩提樹下座より「不起此座昇各天」と言ふ「不起此座」なる語と結跏趺坐なる語との二である。

佛の提示し給ふ所の「不起此座昇」と「結跏趺坐」とが、修道菩薩衆に反應するや、「又見處座」と「結跏趺坐」とに轉廻されるものである。何故なれば前に述べたる如く修道菩薩衆は、師子座の上に結跏趺坐してゐるから、結跏趺坐の下に徹する事に依つて師子座を拜しなければならぬのである。

「又見處座」なる語は、入法界品三十四の七に説かれる文句であつて、善財童子が、難忍國の師子奮迅比丘尼の一切寶師子座をみるに、「又見處座々々々々」で結局彼の比丘尼は十八天を通り十地を通りて、已に百萬阿僧祇般若波羅密門を成就せる故に不退轉を得たのを見たと言ふのである。こゝに善財童子をかりてその座の深みゆくの説くのが面白い所であつて、それをみた善財童子はやがて

かくの如く深かみ行くわけである。入法界品にも盧舍那品におけるが如くに結跏趺坐の事を説いてゐるので、華嚴經に現はれる坐と言へば大別して、師子座と結跏趺坐の二つしかないのであるから、この比丘尼の座も結跏趺坐を即する師子座であり、善財童子も勿論結跏趺坐に即して、見た通りに深みゆくのである。以上の如く第五會に到る迄の各會及び第八會とも皆かくの如き修道觀を、佛は親しく提示し給ふたのであるが、第六會及び第七會には是がない。恐らく之は修道菩薩の漸次淨化されてゆく氣熟に依るもので、一切の修道菩薩衆が第一會より第二會を経て第五會に到るや、十住、十行、十廻向等漸次修業して十廻向に到り得て、一切菩薩衆は皆廻向の不退轉を得てゐるから、最早佛自ら修道の範を垂れ給ふべき必要はなくなつたわけである。普賢成就に廻向不退であり、師子座に廻向不退である一切菩薩衆は、こゝに修道の不退を得てゐるから、最早佛の提示を要せず、菩薩自ら第六會の十地に到りて、その廻向相を清算すれば良いのである。故に第六會を経て第七會に到るや前會に普賢成就せる普賢菩薩が佛と座をならべて、正受三昧する事になるのである。以上の如き修業段階と菩薩行が、應機衆生に如何に表はれてゆくかを、實踐的に現はしたものが入法界品である。

以上述べたる如く華嚴經には嚴然たる修道觀を有し、その二大要素が、普賢行成就可能の悉有佛性と、結跏趺坐とである。随つて修道後の所得が如來の一切智を得た普賢行と、如來と並坐する師

子座とである譯である。かくの如き修道觀より見れば、座を離れて考察されたる三昧は空境な三昧になり勝ちである。達摩多羅禪經に、三昧境界地、思惟所生果。(大正藏經第十五卷三一二頁下段)。と説いてあるを見ても容易に認められる事である。故に華嚴經に於いては、如來の蓮華藏師子座を離れては、如來海印三昧の莊嚴なる光景を拜察する事は出来ないであらうし、又師子座上に設けられたる所の佛刹十方一切世界の菩薩衆の結跏趺坐を離れて、一切菩薩の三昧を考察する事は、修道上無意味な事になるかも知れないであらう。何故ならば修道者が三昧を考察すればする程、普賢行に對する憧憬の念が増加するに違ひない。而して憧憬の念が増加すればする程、日常生活に於いて尙不純なるものを見出す事となり、吾々の安心をより強く要求されるのではないであらうか。それ故に普賢に對する純なる憧憬の念は、先づ吾々に絶對なる安心を要求するのである。この要求を實現する事が、華嚴經にては結跏趺坐に即して師子座を見出す事であり、是を可能なる事として保證されるのが、菩提樹の下に於ける釋尊の蓮華座である。

そこで華嚴經の修道に就いて、賢首大師の探玄記を見るに、修道者にとりては少くとも一つの淋しさを感じるのである。何となれば探玄記には、如來の師子座に、普賢に依りて連結さるべき菩薩衆の結跏趺坐をば少しも説いてゐない。探玄記に如來の蓮華藏師子座を説く事は實に精密である。併しそれは唯光景を説くにすぎない。その一例をあぐれば、

初明道場地、二地上有菩提樹、三樹下有師子座、此則地爲行所依本、樹爲行德建立、座爲行用攝益、如緣起性各全融攝法無不盡。(大正藏經第三十五卷一二八頁中段)。

とある如く、何時の間にか蓮華座の莊嚴なる光景を説くこと、細に入り微にわたりて私如きもの、到底理解し得ざる感がある。又如來の海印三昧を説き、その他の菩薩の三昧を説いて、本末結の結を説くこと精微を極めてゐるが、如來の師子座と菩薩の坐とを結ぶべき、結跏趺坐の結は一言も説かないのである。精密なるべき探玄記に於いて、結跏趺坐なる言葉が一度も出てこないのは、修道者にとりては一の遺憾な事と言はねばならない。そして探玄記に多く引用されてゐるのは起信論、轉法輪論などであつて、清涼大師に至りて盛に起信論を引用して自家を辯ずるのである。併し起信論とは佛法に達したるものには契合すべきものであらうが、修業者に取りては契合ではなくして一つの暗示又は學的なものとしかならない。この暗示を實現する事が華嚴經に於いては、坐を即する事であらねばならない。當爲は存在を綜合すればこそ當爲である。在在を綜合する方法を説かない當爲は、なほ不純なものであるに違ひない。たとへ純粹なるものと雖もそれは修道者にとりては縁の遠い純粹さである。華嚴經におけるが如き具體的な道場を有しつゝも、是を説かないのは方便かも知れない。併しかくの如き具體的道場を有せずして、尙之を説かないのは誤か非である。入法界品に善財童子が、文殊より出で次第に五十餘城を巡歴して再び文殊に到り、而して後普賢に従ふの

は重要な事である。宗密禪師をみるに當時の時代背景を無視する事は出来ないであらうが、併し禪師が禪門に出家して後、清涼大師にも師事して彼自身の獨特の見地を見出したのは華嚴經の修道觀に全く合致するものとみられるのである。故に今、尙持續する禪門の人こそ華嚴經を讀誦する事に依りて利益を得る事大なるものがあるであらう。宗密禪師が禪教一致論を唱へたのも、かゝる彼獨特の見地より全佛教を批判して一致點を明かにし、遂に釋尊の根本精神の本源に歸せしめんとしたるものと思はれる。原人論の如きは、全く彼自身の立場を明かにしたものであらう。原人論に言ふ「眞一の靈」とか「心源」とか、又は禪源諸詮集に「禪源」との語を用ひてゐるのは、專ばら彼獨特の見解であると言ふべきである。私は前に正受三昧は定慧の止揚であると述べたが、宗密禪師は禪源諸詮集に於いて、「禪は定慧の通稱なり」と説かれてゐる。又その序の一に、

道不自鳴、假人而鳴、鳴雖不同、道則未嘗不同也……禪教兩宗同出於佛、禪佛心也、教佛口也、豈有心口、自相矛盾者乎。(大正藏經第四十八卷三九七頁中段)。

とあるが、華嚴經の修道觀よりみれば、宗密禪師は華嚴經を中心にみた見解であると言ふべく、又宗密禪師の態度に於いて、眞の華嚴が見られるものと思はれるのである。師の認識論的な修道觀をみると、禪源諸詮集に、

念起則覺、覺之則無修業妙門唯在此也。(大正藏經第四十八卷四〇三頁上段)。とあり又是と相似た事を

達摩多羅禪經に求めるならば、

一念生一念苦、即一念時亦生亦住亦滅、彼念生時即與苦俱生、是故一念一念即壞。(大正藏經第十五

卷三三二頁上段)。とあつて、修道上の覺なるものを際どく説いてある。又師の註華嚴法界觀門に、

動念生心、故史正念、正念者、無念而知、若總無知何名正念。(大正藏經第四十五卷六八七頁上段)。

とありて、無念と正念とを見方を異にする所の、同義異語のものとして見てゐるのは面白い見方である。師は修道の最善の方法として禪を讚稱し、離此無門、離此無路。(大正藏經第四十八卷三九九頁中段)。と説いてゐる。かく禪教二者を修める宗密禪師こそ、華嚴經における修道觀を實踐した人と思はれる。坐に就いて以上の如く考察し來れば、結跏趺坐に即する所の正受三昧が即ち境に現はれる一切菩薩衆の一切三昧であり、三昧正受則ち菩薩の一切三昧に依りて貫かれてゆくもしが結跏趺坐である事となり、而して三昧正受の究竟に到り得て、始めて結跏趺坐に即して師子座を見出し、師子座に於いて如來と坐を並べるのが、普賢の正受三昧である。一言にして言へば三昧正受と正受三昧との關係は、佛と佛弟子との間の關係に於いて見られるのである。かゝる修道觀に立つ修道者は日常生活にて現はれる不純な散亂意識をば、結跏趺坐に於ける三昧正受到依りて純化してゆき、純化されたる坐を離れずして日常生活に現はしてゆく。かくして漸次純化してゆく者はやがて坐に於いて師子座を見出し、日常生活に於いて正受三昧の身證たる普賢行を行づる事になる。かくの如く

みてゆけば所詮師子座に於いて、普遍なる如來を見る者が普賢行を行ずるのであり、普賢行をして普賢ならしむるものは、師子座上に於ける普賢正受の如來である。故に師子座に於いて普賢の如來をみて普賢行を行じ、普賢行を行じつゝその行に即して師子座上の如來の普賢に歸する。かくして普賢行は如來正覺の花を以つて、法界、衆生界の大地に即して佛國を莊嚴する所の佛華莊嚴である華嚴經におけるかくの如き修道觀より考察すれば、かの七處八會と言はれる所の經の組織に於いても、普賢行は正受三昧の身證である事を顯彰してゐると言ふ事が諒知されるのである。

七

以上の如く叙述し來れる所に於いて、私は略々、普賢行に就いての管見をつくしたやうに思ふが尙、華嚴經全體を通覽するに、その表現は藝術的であり、その文字は象徴的であつて、その構造の雄大にして巧妙なる事、實に一大文藝書ともみらるべく、且つその内容に至りては佛教各宗の思想を見出すに難くない。併し之らの思想は畢竟普賢行なる正受三昧の身證に依りて總括されるであらうし、尙且つ本經に依りて現はれる所の事々無碍、法界緣起と言ひ、性起緣起、十玄六相と言ふもつら／＼考へてみるに之らの思想も、正受三昧なる身證の概括方式にすぎないやうに思はれるのである。即ち之らの思想は普賢の身證内容以上のものでなく、普賢の身證としてのみ、甚深微妙の價値を有するのであるから、之らの思想が普賢の正受三昧に立ち歸つて、始めて甚深微妙の價値を有

するに至るであらう。而してかくの如き正受三昧を體驗するには如何にすべきか、是を一言にして言へば釋尊は悉有佛性を保證された。併し悉有佛性と言ふ事は釋尊自身には嚴然たる事實であるが、未だその性を見ない修道者に在りては、一つの親しい暗示である。故に修道者の先づ行ふべき事は、釋尊に依りて保證された悉有佛性なる暗示の下に結跏趺坐に即して師子座を見出す事である。そこで修道者が先づ初めに釋尊を信ずるその信たるや如何なるものであるかを問題にすれば、可成り難解なる問題になるであらうが併し佛敎が超越論的なきリスト敎と異りて、汎神論的なるものより唯心論的なるものへと見做される限りその信たるや、結局外にみられたる自分の佛を通して、見る自分自らにうなづかんとする事に外ならないであらう。