

華嚴思想と現代

木村清孝

はじめに

只今、小谷先生から丁寧な紹介にあずかりました木村でございます。

本日は、私がこれまで仏教研究の中心に置いてまいりました「華嚴思想」というものが現代においてどういう意味を持つのか、我々はそれから何を学び取れるのかといったようなことを中心に、しばらくの間お話をさせて頂こうと考えております。しかし、この問題は、私自身の歩みと大きく関わる場合がございます。そこで、初めに少し、そのことについて申し上げたいと思います。

私は、九州・天草の小さな曹洞宗のお寺で生まれ、小学校一年のときに、戦後の大変な混乱の中、函館の今の自坊に移りました。それゆえ、物心つかない頃から、知らず知らずのうちに禅の世界の中で育てられ、自然に禅僧の生活、そのあり方に関していろいろと考えさせられたこともございます。いま思えば、おそらくこのことがベースになって、禅の世界、ひいては仏教の世界の本当のところを勉強したいという気持ちが次第に固まっていったのでしょうか。こうして私は、大学院からでございますが、仏教学、特に華嚴教学を勉強するということになりました。幸い、私が仏教を勉強し始めた頃の東京大学の印度哲学研究室は、皆様ご存じのように、優れた諸先生がおられました。中村元先生、

平川彰先生、そして私が指導教官になって頂いた玉城康四郎先生などでございます。こういった先生方が揃っておられた時代で、私は大変恵まれた大学院生活を送れたと今でも思うところでございます。

私が「華嚴思想」を専門分野とすることになりましたのは、私自身に強い内発的な意向があつたからではありません。私は、大学は、人間禅教団の師家であられ、父との交友というご縁があつた芳賀幸四郎（洞然）先生のお勧めをいただいて入学した東京教育大学で、学部時代には倫理学を専攻しました。ですから、仏教の細かい部分については何も知りませんでした。けれども、大学院に入れば、一月も経たないうちに何を専門にするかを決めなければなりません。そこで、指導教官の玉城先生にすぎるような思いでいろいろとお話しを伺っている中で、先生が「これが良かろう」と言ってくださつたのが華嚴思想なのです。私は、それが易しいのか、難しいのか、どういう資料があるのか、ほとんど何も知らないのですから、気楽なものです。「偉い先生がそうおっしゃってくださいるのなら、そうしよう」と、華嚴思想を専門とすることに決めたのです。それから既にほぼ四十年、学びの道も、そして人生そのものも、ほんとうに不可思議なものと実感しております。

では、華嚴思想のどこから手を付けようか。——そう考えて、付け焼刃であれこれと調べ、結局選択したのが、華嚴宗の第二祖とされます智儼大師の研究でした。そしてこれが、やがて私の学位論文『初期中国華嚴思想の研究』の柱となりました。方法論としては、主に思想的な観点からの解明を目指したものでございます。

振り返りますと、こうした形で研究者の道に入ったことも、まことに幸運だつたと思います。と申しますのは、そのことが私自身をより大きな仏教の世界へと誘ってくれることになつたからです。一例を挙げましょう。皆さんもご存じかと思いますが、「三階教」という、隋の時代に起こつた仏教の一派があります。当代を「邪見」の人が満ち満ちる末世と捉え、他者に対しては「普敬」を、自己に対しては「認悪」を説くのですが、その三階教に、智儼大師は大変惹かれる一面をもっているのです。そういう人の人間像と思想を研究対象としましたので、単に華嚴教学の

がっちりした思想構造を明らかにすることだけではなく、さまざまな方向へ私自身の関心が動き、広がってきただということがございます。

現在、私自身の仕事と致しましては、所謂華嚴教学の研究という枠には全く入らないようなものもいくつかございます。研究をしていく中で、研究者の関心が動いていくというのは当然のことであろうと思えますけれども、この点でも智儼研究から入ったということが大きく関わっているのです。

ところで、現在こちらでは、鈴木大拙展が開かれております。ご存知のように、鈴木大拙先生はこちらの大谷大学で長く教鞭を執られました。私にもその大拙先生とご縁がございます。大学院を終わってしばらくして、四天王寺女子大学、現在の四天王寺国際仏教大学に専任で採用していただきました。そこに入って二年後くらいだったと思いますが、恩師の玉城先生のお勧めをいただき、ハワイ大学で教える機会ができました。そして、その講義の一つとして「日本中世の思想」というものを割り振られました。そのときに私が選んだテキストが、大拙先生の『日本的靈性』(Japanese Spirituality)で、これを大学院の学生と一緒にいろいろと議論をしながら読みました。その時初めて、大拙先生の仏教研究と正面から向き合うという経験をさせてもらったわけです。

例えばそのテキストの中で大拙先生は、「大地性」ということを盛んにおっしゃっておられます。まさに日本の大地そのものから、独自の靈性というものが鎌倉時代には特に強く表れたのだということです。この考え方に大変強い刺激を受けたのですが、そのまますぐに納得したわけではありません。果たしてほんとうにそういう捉え方が出来るのか。その表れ方として、例えば親鸞聖人の仏教と道元禪師の仏教がどうして違うのか、或いはどこで本質的に通じているのか。——そういった問題点をいろいろと議論したことを覚えております。いわば大拙先生は、私自身の仏教への関心のあり方を根底から揺り動かして下さいました。——そういう思いを大拙先生に抱いている次第でございます。

また大拙先生は、特に禅の思想を世界に広められたことで有名ですが、他方、特に後年だと思いますが、華嚴思想と浄土思想に大変強い関心をお持ちになっておられたようです。自分自身の帰趨と申しますか、帰するところをそのあたりに求めていかれたのではないかと思います。そのうちの華嚴に関してもいくつか重要なお仕事がございます。その中で、私が特にお世話になったのは、先生が編纂に関わられた梵本の『ガンダヴェーハ・ストラ』、すなわち、『華嚴経』の最後の章である「入法界品」に相当する経典でございます。私自身の仏教研究の軸の確立と関心の展開の両面において、私は大拙先生に大きなご恩をいただいているのでございます。

I 現代をどう捉えるか

さて、本題に入ります。「華嚴思想と現代」というタイトルを掲げさせていただいたわけですが、この問題を論ずるに当たって、まず、「現代という時代をどう捉えるべきか」ということについて、考えるところを申し述べておきたいと思えます。お配りした資料にはごく大ざっぱに、私が考える、この問題についてキー・ワードになるようなものを並べておきましたが、現代の一番大きな特徴としては、科学文明の発達ということを挙げることができましょう。そして、その科学が非常に高度に発展した国々、特に最先進国といわれる国々では、脱工業化とか情報化といった言葉で性格づけられる社会が実現してきております。日本もそうした国の一つになるわけですが、一見、こういったことが急速にグローバル化していくように思われます。しかし現実には、毎日のテレビや新聞を見れば明らかのように、地球上の各地で、むしろ地域的な、宗教的性格を帯びた民族主義やそれに類するものが非常に強く出てきて、民族同士或いは部族同士の間で激しい闘争が繰り返されております。いわばグローバルイズムに対して、反グローバルイズム、あるいは非グローバルイズムともいえる大きな軸がもう一つあるといえましょう。

そういう情況の中で、人が生きるといふことの価値とは何か、何が人生における本当の価値なのかという問題を巡

って、いろいろな見方が存在します。世界的に見れば、きわめて現世的・世俗的な方向に動いてきていて、その中で価値観も画一的になってきている感じがいたします。その価値観とは、つまりは人間の現世の生命、単に長く生きるという事実自体が絶対化され、また、このことと連動する形でお金や経済的な豊かさ、そういうものが至上の価値であると捉える考え方のことです。あえていえば、現実の世界、現実の人生を超えた大きな価値があるのではないかと、といったことを思い浮かべることさえできなくなっているという状況があるのではないのでしょうか。宗教は、仏教も含めて、そういった世俗を超えた、普遍的・超越的な価値を追求するわけですけど、そのような価値観が説得力を無くしているという状況です。さらに、そういった状況と呼応する形で、倫理感の希薄化も顕著です。何が正しい行いなのかということが分からなくなってきたりして、倫理的なあり方を考えること自体が、どうでもいいことになってきているのではないかと。——そんな思いを私はいま、大変強くもっております。

今度、総理になられた安倍晋三氏は「美しい国作り」ということを事あるごとにおっしゃっています。けれども、美しい国とは一体何を指すのか、その具体的な中身のことはまだ殆ど示されていないですね。美しい国とは、仏教の文脈で端的に申し上げますと、浄土です。浄土が美しい国なのです。中国・台湾の仏教界では、現在、「人間浄土の建立」ということが強く打ち出されております。この「人間」は「じんかん」と読むのが適切で、いわゆる「社会」のことですが、いま私たちが生きている現実の世界に浄土を建立しよう、この社会そのものを浄土に変えよう、というわけです。真に「美しい」とはどういうことなのかということをお互いにもっと突き詰めて考えていかなければならない。いまは一般に、こうした耳ざわりのよい言葉だけが一人歩きし、人を動かしている嫌いがあるのではないのでしょうか。

言葉は本来、「不妄語戒」が明示しているように、心としっかり結び合っていなければいけない、中身がちゃんとあるものでなければいけない。本来、そういう言葉こそが人を動かすものであったはずなのですが、現代はそうでなく

ても人を動かせる。そういう、いわば「軽薄な時代」になっているのだと思います。誠実な言葉、重みと厚みのある言葉を取り戻すことが、現代社会の一つの緊急な課題ではないでしょうか。そして、そのためにも重要なのが、思うに、配布資料に挙げた「人間としての責任」の自覚です。人として何をしなければいけないのか、家族に対して、人に対して、社会に対して、更には自然に対して、地球に対して何をしなければいけないのか。——そのことを改めて真剣に考えるべき時がきていると強く感じます。

そして、この点に関して、外の世界からも仏教に対する期待が高まっていると思います。なぜかといえば、仏教は人間の在りようというものを、或いは人生の在りよう、存在の在りようというものを、深く突き詰めて考えていくものだからです。日本の問題、さらには国際的な問題について、解決の方向を見いだしていく上で、仏教はさまざまな示唆を含んでいる、華厳思想もまさしくその一つである、と私は確信しております。

Ⅱ 「華厳思想」とは何か

(一) 「華厳思想」の概念

さて、まずその「華厳思想」のことですが、初めに、「華厳思想」という概念そのものについて少し申し上げておきたいと思います。一般に「華厳思想」という言葉は、大変漠然と使われることが多かったのです。私は、先に触れた学位論文の中でも、概念の明確化ということ強く述べたのですが、従来の研究で用いられてきた「華厳思想」という概念を三つに整理・区別しました。すなわち、『華厳経』の思想と、「華厳教学」(華厳宗の教義)と、華厳宗の人びとを含め、さまざまな立場の仏教者が『華厳経』の中から汲み取って自らの思想として打ち出していったものを包括的に指す概念としての「華厳思想一般」です。それを区別すると、これら三つの大きな枠組みができるんです。しかし、勿論、三つが皆ばらばらであるというわけではありません。相互に関連しておりますし、また、それらに共通

し、あるいはそれらを通底するものもあります。そういうことも併せて考えなければいけないわけですが、基本的に上上の三つの枠組に区分けして使っていくのが学問的には望ましいと考えたわけです。

(二) 『華嚴経』の成立

『華嚴経』という経典は、大乘仏典の中でもっとも重要なものの一つと見なされて来ております。ただし、それは、ある時期に一気に成立したというわけではございません。『華嚴経』は、それ以前に成立していた、一つの視点から見れば同じ傾向をもつ重要な経典がいくつもありまして、それらを集め、いくつかの章(品)を付け加えて、一つに纏められた経典なのです。

先に成立し、流布していて、『華嚴経』に取り込まれた代表的な経典としては、例えば『十地経』があります。『華嚴経』では、「十地品」という一章になって現れるものがそれです。また先ほど言及しましたように、『ガンダヴューハ』は、『華嚴経』では「入法界品」という一章になります。そして、これら二つの経典は、インドのサンスクリット語で書かれたテキスト、いわゆる梵本が完本として現在まで伝わって来ております。それ以外の幾つかの章に関しても、『華嚴経』が成立する以前に既にあったことが、発見された断簡や後代の文献の引用文から分かります。

このように、『華嚴経』はある時期、おそらく四世紀の末から五世紀の初め、西暦四百年前後に、中国も視野に入る西域のオアシス都市国家コータン(于闐^{うてん})。現在の和田)あたりで集成された、大変スケールの大きな総合的な大乘経典なのです。

(三) 『華嚴経』の意図と構想

では、その『華嚴経』を編輯するに当たって、これに携わった人々は何を意図したのでしょうか。それは突き詰め

れば、非常に単純です。すなわち、菩薩の道を明らかにすることです。菩薩として生きるとはどういうことか、菩薩の世界はどのように展開するのか、菩薩の修行はどのように展開してやがて仏となるのか、ということを開示するのが、その意図だといってよからうと思います。

ただ、構想上重要なことは、その背景ないし舞台として、仏の悟りの世界、つまり菩提樹の下で悟りを開かれた釈尊の悟りの世界を設定していることです。仏の悟りの世界に包まれ、支えられつつ、菩薩が成仏への道を歩んでいく、その菩薩のありようを綿密に説いていくのです。しかも、その開示の仕方ですが、前半は菩薩の境地の発展を十地品に中心をおいて段階的に開示するという形であり、後半、具体的には全体の約三分の一を占める入法界品では、それと対応させて、修行者が具体的にこのような歩みをするという例示なのです。両面から、菩薩の道を明らかにしようというわけです。

また、前提的に置かれる仏の悟りの世界も、大変規模が大きいものです。經典の冒頭は、釈尊が菩提樹下で悟りをひらかれた情景の描写なのですが、その情景が広大かつ壮麗です。そして、釈尊自身は悟りの中におられますので、終始一貫、沈黙のままです。沈黙のままに、「七処八会」（七幕八場）の会座を地上から天界へ、天界からまた地上へと移動されます。しかし、天界といっても、それらは欲界の中の諸天で、欲界を出られることはありません。では、誰が教えを説くのか。それは、それぞれの会座に集まる菩薩達であり、そのほか、神々も賛歌を歌うといった役割を担います。こういう形で、仏のおられる集会の場が動いていくんですね。『華嚴経をよむ』という私の小さな本の中でも書いてありますが、文学的には一種の宇宙歌劇といえますか、大オペラの台本のような性格を『華嚴経』という經典はもっているのです。

その有様につきまして、鈴木大拙先生は、資料に記しましたように、「不可思議が動いている」と表現しておられます。これは『華嚴の研究』という本の中に述べられているものですが、正確に申しますと、「經典全体を通して流

れている主潮的感情というのは、思議と可説との力を越えた、量ることのできない壮大な不可思議が生き生きと動いているという感じである」とされるのです。菩提樹の下で悟りを開かれた釈尊を原点として、仏の世界が一気に宇宙大にまで拡大をしていく。そして仏は、沈黙をされたまま、しかも元の場を離れずに次の集会の場へと動かれる。——これが經典の描写なのですが、大拙先生は、そういった悟りの世界の展開を「不可思議」という言葉で表現されているわけです。

このように、非常に大きく、かつ特徴的な構想を持った經典が『華嚴經』です。この中でいろいろと大事な教説があります。まず主題である菩薩の道を纏めて申しますと、「十住・十行・十廻向・十地」の四十の境地になります。菩薩の階梯としては、一般には、上の四十位に入る前段階として十信を入れ、さらに十地の後に等覺位と妙覺位を加えた五十二位の段階に区別されます。『華嚴經』の注釈者たちの多くも、その考え方に則って解釈をしております。けれども、『華嚴經』自体は、五十二位は説いておりません。これは、『華嚴經』に関連づけて中国で編纂されたと推測される『菩薩瓔珞本業經』という經典に出てくるもので、それが『華嚴經』の解釈にも取り込まれたということなんです。『華嚴經』には、具体的にこの「十住・十行・十廻向・十地」の四十位が説かれておりまして、その上に予測的に仏の世界、仏地が提示されている。ですからそれを入れると四十一位になります。これが『華嚴經』の構想ですが、『華嚴經』は大変難しい經典で、菩薩の難行・苦行を説いているもの、という捉え方が長くなされてきた最大の理由は、こうした階梯論の開示にあります。

ちなみに申しますと、『華嚴經』にはきわめて多くの菩薩が登場して、交代しながら主役を務めます。例えば、のちに述べる「信」の教説を提示するのは賢首菩薩であり、菩薩の最終的な境地としての十地を明らかにするのは金剛藏菩薩です。しかし、『華嚴經』を仏・菩薩によって象徴しようとするときには、「三聖」によってなされるのが一般的です。すなわち、教主としての盧舎那仏（≡毘盧遮那仏）と文殊・普賢の両菩薩です。これは、主に、文殊菩薩が

菩薩道の求道の旅の指示をし、普賢菩薩が最後に教えを説くという「入法界品」の構想に基づくものです。

(四) 願いの問題

前節に述べたように、『華嚴経』では、四十位（あるいは予測的な仏位を加えた四十一位）によって菩薩の境地の展開が説かれるわけですが、そうした菩薩道の展開を可能にするものとして注目しなければならないのが、菩薩の「願い」の問題です。

皆さんは「三帰依文」をご存じでしょう。初めに「自ら仏に帰依したてまつる」（自帰依仏）とあって、その後には「当に願わくは、衆生とともに、大道を体解して、無上意を發さん」（当願衆生、体解大道、發無上意。末尾の「意」は「心」に代えて読まれることもある）とあり、さらに「自帰依法」云々、「自帰依僧」云々とありますね。実はこの言葉は、『華嚴経』の「淨行品」に出てくる願文の一部が元になっています。

この一章は、文殊菩薩の教説として、菩薩が在俗生活を送っている段階から戒を受けて出家をする、そして修行生活を進めていくという、こういう流れに応じた生活のあらゆる場面において、「生きとしけるものはこのようにあれ」と願って、一つ一つ願いを立てていくことが説かれるのです。「三帰依文」はその中の一部にもとづいています。ただし、『華嚴経』の原文に即して読めば、「衆生とともに」という読み方はできません。上記の「自帰依仏」の一文は、あくまで菩薩の願いですから、「自ら仏に帰したてまつる（自帰於仏）。当に願わくは、衆生の、大道を体解して、無上意を發さんことを」と読まれるべきものなのです。菩薩が、「生きとしけるものは、皆こうでありますように」と願う、そういう強い願いを提示した言葉なのです。それをいま、「衆生とともに」と読んでいるということは、後代に類似する願文が現れたことの影響もあるうと思いますが、人間誰もが衆生の一人である、という立場のものに転換されていることは確かです。

少し横道に逸れました。話を元に戻しますと、この淨行品に示される菩薩の願いは、結局、生きとし生けるものすべてが幸せであるように、安らぎの岸へと渡れるように、ということに尽きます。その意味においては、阿弥陀如来のいわゆる四十八願とも共通する誓願の精神、中身を持つているといえましょう。菩薩一人一人がそうした大きな願いを持つ。具体的にいま関わっていることだけが問題なのではありません。例えば、父母とともにあつて孝行しているときにも、父母だけがこうなればいいと言うのではなく、家族という枠を超えて、衆生のすべてが「一切のものに守られて、永遠に安心して暮らせるように」と願うのです。この淨行品の教説に、私は、菩薩として生きることの原点があると思っております。

(五)「信」の位相

こうした教説に続いて、「賢首菩薩品」において、実際の菩薩道の段階が説き始められる前に、信の重要性とそれにもとづく実践とその功德が、賢首菩薩によつて丁寧^にに説き示されます。その中で、とくに重要なのは「信」に関する教説ですので、それを少しご紹介しておきましょう。これは実は、親鸞聖人も『教行信証』の信の巻で引用なさつておられますので、ご存じの方も多いいと思いますが、もつとも有名なものは、

信は道の元、功德の母^{たり}なり。一切の諸々の善法を増長し、一切の諸々の疑惑を除滅して、無上道を示現し開發す。

の一句でしょう。この中の「道」は、今も広く行われている成道会の「道」と同じく、おそらく悟りの意味ですが、「信」が「道」の根源であり、それからあらゆる善なる法が生まれ、やがて仏の悟りが開かれていく、というのです。しかも、「信」の教説は、これだけで終わるわけではありません。この後には、

淨信は垢を離れ、心を堅固にす。驕慢きょうまんを滅除くくして恭敬きやうきやうの本たり。信は是れ宝蔵、第一の法なり。清淨なる手と為りて、衆もろもろの行を受く。

など、信の性格とその重要性を述べる詩句がいくつも出てきます。要するに、「信」が貫かれる中で初めてあらゆる菩薩の實踐が可能となる、というより、もしもしっかりと「信」が確立すれば、十住・十行・十廻向・十地という菩薩の實踐はおのずから進展していく。——そういうことを述べているように思われます。

(六) 教判的位置づけの問題

先ほど申し上げた、『華嚴經』が非常に難しい經典であるというのは、実は中国に『華嚴經』が伝わりまして、その教判的な位置づけというのが行われました。教判というのは日本で生まれた言葉で、「教相判釈」の略称ですが、釈尊が教えとして具体的に示されたもの、すなわち「經」の内容を判定し解釈して、それがいつ、どういう人たちを対象に、どのような意図をもって説かれたものであるかを確定して、たくさんある經典全体を整合的に位置づけ体系化する、という仕事のことです。ただし、この「教判」というのは、中国で長く用いられてきた用語法では、「判教」という表現の方が適切ですし、現在も、中国では「判教」といいます。しかしここでは、日本の学問的伝統にしたがって「教判」の語を用いることにしたいと思います。これが中国で行われるようになったのはきわめて早く、遅くとも最初に『華嚴經』が伝訳された五世紀頃から、さまざまな教判が次々と誕生したことは確実です。

さて、それらの教判の中で『華嚴經』は多く「頓教」とされます。これがもっとも代表的な位置づけ、性格づけです。すなわち、この教判は、基本的には釈尊の教えを「頓」(直接的に、すみやかに、の意)と「漸」(順序を追って、ゆつくりと、の意)に分けるもので、ほとんどの場合、『華嚴經』だけが頓教に配され、他のものは、おなじみの

『法華經』をはじめ、みな漸教と見なされます。すなわち、『華嚴經』のみが、釈尊が悟られたすぐ後に、優れた機根の菩薩たちに対して直接説かれた教えである、というのです。さらに、この教判の修正版として、もう一つその位置を高め、円教などとするものも出てきます。『華嚴經』が完全な教え、欠けるところのない教えであるというわけです。こういったことが『華嚴經』自体の教説のレベルの高さを表現していることが知られましょうが、その裏返しとして、『華嚴經』は「近寄りがたい、特別の人にしか分からない難しいお経である」という受け取り方を生み出してしまったといつてよいでしょう。

ともあれ、そんな位置づけがなされながら、『華嚴經』の研究は伝訳直後から、中国で盛んに行われました。そして、やがて隋代から初唐代にかけて、学派としての華嚴宗が形成され、その教学、つまり華嚴教学が完成されていくわけです。ちなみに、大成された華嚴教学の教判においては、『華嚴經』は一乗円教、あるいは一乗別教に配されています。

(七) 華嚴教学の基本的特徴―唯心観

では、華嚴教学の思想とはどういうものでしょうか。本日は、その中身について詳しく申し上げる時間はありませんので、私が考えるその要点のみお話させていただきますが、思うに、一つは「三界唯心」の思想です。漢訳の『華嚴經』の中でそれを表す代表的な教説は、「三界虚妄、唯是心作」です。すなわち、「私どもが生きているこの欲界を含む」三つの世界は、どれも仮にある、むなししい迷いの世界であって、それはすべて心が造るものである」というのです。この漢訳の教説に相当するサンスクリット語のテキストには、「この三界に属するものは、この心のみなるものである」とありますから、おそらく原文には「心が造る」という表現はなく、率直に深い瞑想体験の中で捉えられる世界観をそのまま表現しているものと思われると思います。ただ、そのテキストにもこれに続いて「迷いの世界を構成

する」十二因縁の諸要素も、またすべて一心に依存する」とありますから、「心が作る」ということではありませんが、心を存在世界の根底に見る、一種の唯心の世界観が全体的な基調としてあることは確かなのです。

ちなみに、上の教説と並んで唯心の世界観を提示するものとして、「心仏及衆生、是三無差別」という教説もあります。心と仏と衆生とは、何の区別もない。心が仏であり、仏が衆生であり、衆生が仏である、ということです。

実はこの言葉は、天台宗の教学の成立に大きな影響を与えました。天台宗の立場は、一言でいえば「観心」、すなわち、自分の心を深く観察し、その位相を明らかにすることだといえるでしょうが、その基礎を造った人は、南嶽慧思です。この慧思禪師が、上の言葉に触発されて非常に重要な天台教学の枠組みの一部を形づくっているのです。

天台宗といえは、それは『法華経』に基づいて形成されている、とよくいわれますね。或いは少し踏み込んで、『法華経』と『涅槃経』、これら二つがベースになっているとも論じられます。確かに天台宗では、ブツダが最後に説かれたものとしてこの二つを立てますので、そうした見方が間違いとは言いい切れません。けれども、実際の教理がどのように形成されたかということを考えますと、事はさほど単純ではありません。例えば、むしろ『華嚴経』に基づいて生まれたといわなければならぬ重要な教理もあるのです。その一つが、今の「心仏及衆生、是三無差別」という教説です。これはほんの一例ですが、そのように、『華嚴経』は、華嚴宗の枠を超えて、東アジアで成立した諸学派・諸宗派の教理の形成に少なからず影響を与えているというわけなのです。

けれども他方、東アジア世界で見逃されたり軽視されたりしてしまう重要な教説もあります。その一つが、上の偈文の一句の後に出てくる教説で、その末尾には「若し人、求めて三世一切の仏を知らんと欲せば、まさに是の如く観ずべし。心は諸々の如来を造る」とあります。すなわち、「心が諸々の如来を造る」と、そのようにしっかりと観察しなさい、ということです。ということは、この一連の教説は、単に客観的に「唯心」の世界観を明らかにしているのではなく、あくまで私たち自身が如来になっていく歩みの中で、その拠り処としての心の本質を開示し、一人ひとりが

しつかりと心を見つめ、心を清めていく、その道程の中でこそ、私は生まれてくるということを書いてあるわけですね。『華嚴経』に示されるこういう実践的な方向性というものが、華嚴教学をはじめ、東アジアの仏教では明確に示されないで来た、という問題があるのです。裏返していえば、単に『華嚴経』の捉え方として、素晴らしい世界観の表明、美しい悟りの世界を描き出している、という方向の把握だけでおわってしまっている傾向があるのです。そして、このことには、「漢訳」の訳文というものが関わっている場合が少なくありません。こうしたことが、東アジアの『華嚴経』理解における大変大きな問題の一つでございます。

(八) 縁起観

さて、では華嚴教学は、『華嚴経』のどのような点をとくに深く掘り下げ、仏教思想の展開に貢献したのでしょうか。思うに、それにはさまざまなことがあります。しかし、その中でもっとも大きなものは、やはり縁起の考え方を一種の存在論哲学として体系化したということでしょう。

その縁起観は、包括的に「法界縁起」と呼ばれます。「法界」という語は、天台宗では「ほうかい」で、華嚴宗では「ほっかい」と読まれますが、それは、非常にスケールの大きな、時間や空間も含めた縁起説です。そして、その究極的なありようを示すとされておりますのが、「事事無礙」です。これは、簡単にいえば、仏の目から見れば、あらゆる物事は互に何の妨げもなく交わりあい、一体的である、ということ、このことが分節されて説明されたものが「相即相入」です。つまり、すべての物事は本質的には相互に一体であり（相即）、働きの面からいうと互いに入りあい、互いに融合し合う（相入）、というわけです。ですから、例えば、今こうして私がお話をして皆さんが聞いてくださっている、この事態が成立していることそのものが、「無礙」であり、「相即相入」している、と見るのです。

(九) 実践論―発心と成仏

次に、実践的な面では、華嚴宗の祖師たち、ひいては東アジアの仏教者たちがとくに注目したのは、梵行品にある「初発心時、便成正覚」の教説です。「初めて発心する時、便ち正覚を成ず」と読みますが、「生きとし生けるものすべてを救おうと菩提心をおこす。その決意をした瞬間に、仏の悟りが完成する」という意味です。これは、いわば菩薩の実践の本質的な様態を開示しているもので、きわめて重要な指摘だといえます。この把握がいつそう突き詰められて、後には「信満成仏」、すなわち、「信が完成したとき、仏となる」という把握も生まれております。けれども、このことだけが強調され、一人歩きするようになりますと、危険なことになります。なぜかというところ、着実な修行の積み重ね、信仰を深めていく具体的な道筋の大切さがおろそかにされることになりかねないからです。ややもすると、発心したら、さらには、信心をもつたらそれでよい、といった話になるわけです。少なくとも『華嚴経』の教説では、本来の意味からいえば決してそういうことではないのですが、現実にはそのように受け止められ、社会の中で機能する。そのために、一步一步の着実な努力、日々の精進というものがおろそかにされる。これが、残念ながら、歴史上に跡づけられてきた東アジア仏教、とくに日本仏教の一面なのです。そしてこのことは、今日はお話しする時間がありませんが、東アジア世界には、生死は繰り返されるといふ輪廻思想をもつインドと異なり、時間的には現世限り、空間的には見える世界のみという枠の中でのちの問題、ないし人格の完成の問題を考える傾向が強いことが、深く関係していると思われまふ。私たちは、『華嚴経』その他の大乘の諸經典が明らかにしている、三世・十方の不可思議かつ広大な世界へと思いをめぐらせるべきであり、おそらくはそれができると従って、私たち自身がより大きく豊かな心をもてるようになるのではないのでしょうか。

(十) 仏光観

ところで、華嚴宗には属しませんが、ほぼ華嚴教学を大成した法蔵と同時代に、李通玄という居士がおります。これは、きわめて実践的な視点から独自の『華嚴経』解釈を行ったのですが、その中に説かれている具体的な観法として、仏光観というものがあります。その実修者は、かれより前にもいたと伝えられますが、実際にその実修法を明らかにしているのは、かれが最初の方です。ともあれ、この「仏光観」という観法はユニークなもので、仏が自らの身体の部位から発する光が次第に広がり、世界の果てまでも照らし出していく、その光の広がっていくありさまをそのまま念想し観察していくという、一種の瞑想法です。日本の鎌倉時代に明恵上人は、これを学び、取り入れて、華嚴宗の復興に尽くされています。『華嚴経』の学習と研究の流れからは、こういうものも生み出されているのです。

Ⅲ いま、華嚴思想から何を学ぶか

最後に、結論に代えて五つほど、これまでの話を纏めつつ、提言のようなことを述べさせていたただきたいと存じます。

一つは今申し上げた仏光観の問題とも関わるのですが、『華嚴経』には実に大きな世界観が展開しています。皮肉なことに、私たちは科学文明の発達の中で、古代の人々もっていた豊かな空想力を失い、一見、科学的な狭い枠の中でしかものを考えることができなくなってしまっているんですね。例えば『華嚴経』の中には、比喩的にいえば「一滴のしずくの中に大宇宙が宿っている」ともいえる考え方が示されています。どんな小さなものでも、つまらないというのではないのです。けれども、世界観としては大きなものであればあるほどよい。これは、空間的な意味でも、時間的な意味においても、決してこの世にほん偶然的に生まれ出てここにあり、死ぬばそれですべて終わり、というのではありません。一個の生物として、大きな生命の流れの中にありながら、絶対的

な仏のいのちそのものを抱え込んでいる、不可思議な存在の世界全体の一つの結節点としてある、ということですね。第二は、願いの大切さです。釈尊や阿弥陀如来をはじめ、すべての仏は、まず菩薩として修行されますが、その時には必ず誓願を立てられ、それが完成されて仏になれるわけですね。この願いこそ、菩薩の修行、菩薩の利他の活動の原点なのです。私たち自身も、自らの生き方の中でどういう願いをもつか、私はこれが一番の基底だと思っています。願いのもちよう、どういう願いをどれだけ強くもつか、そこにすべてが掛かっているのではないのでしょうか。そしてそのことを『華嚴經』は、きちんと教えてくれていると思います。

第三は、先ほども申し上げた東アジア仏教の弱点といえる、弛みない歩みの問題です。一日一日、一瞬一瞬の私たちの精進の歩みが、実は、意識するしないに関わらず、間違いない、仏と成っていく、その道につながっているはずです。その一步一步の歩みをしっかり見つめる、それを大事にするということです。これでいいんだと、一つの信仰的立場が得られたら、それで終わりというわけはありません。信心は、先ほど申し上げたように、「道の元、功德の母」です。スタートでありながら、果てしなく熟していく。おのずから人を仏の悟りへと近づけていく。——このことをしっかりと心で刻んでおいてほしいと切に願うことでございます。

第四は、縁起観の問題です。『華嚴經』には、実際に先ほど挙げた「相即」や「相入」の教説が出てまいります。それゆえ、華嚴教学がこの理論を完成させていく根拠は確かにあります。しかし『華嚴經』では、例えば、ある境地に達した菩薩が見える世界として、一つのものの中に全てのものが包み込まれているという、「一即一切」の世界が呈示されており、華嚴教学が論ずるように、存在世界の一般的真相として説いているわけではありません。逆にいえば、ある種の限定性をもって説かれる教えを拠り処として、相即相入する事事無礙の存在観・世界観の哲学を華嚴教学は作り上げたわけですね。

このことは、確かに、仏教を生きる支えとした人間が千三百年も前に生み出した優れた知的成果の一つとして、高

く評価されなければなりません。けれどもそれは、極言すれば、客観的に真実の世界の様態を見事に描いて見せているだけなのかもしれません。だが、それだけでは、物事は始まりません。この現実の世界は変わりません。問題は、そのような縁起的な世界を私たち自身が生きる世界として現成させなければならぬのです。そして、その原点となるのが、思うに、資料に書きました「縁成の自己」の自覚です。

私たちは、いうまでもなく縁の中で生きておりますし、また同時に、それぞれ一人ひとりのあり方が常に縁を作っているわけですね。互いがさまざまな縁の中にあり、それらの縁の力によって生かされていることを自覚し、互いがまた一つの縁として互いに結び合い、社会を作り、仏の世界を造っていく。そのような主体的な社会や環境世界への関わりが出てきて、はじめて本当の意味があるのではないかと思うのです。

最後の第五ですが、いま「共生」ということがよくいわれます。共に生きる。実際私たちは、自然環境、社会環境、文化環境、そして意味環境といった多層・多重な環境の中で初めて人間として存在しております。しかも、それらのどの環境の場でも、さまざまなものや事柄と深く厚い依存関係をもっています。それゆえに、みずからがそういった存在様態を担うものとして、協働的によりよい世界の形成に努めていく。いわば「共成」ですね。先ほどの縁成の自覚がベースになると思いますけれども、そういう自己の自覚のもとに、共に成すというあり方、共に社会、或いは世界を作り上げていこうと努めていく。上述した菩薩の願いというものも、結局はそこにおさまるとも言えるのではないかと思うのです。

短い時間で、お分かりになりにくい部分もあったかと存じますが、いま考えておりますことの一端をお話させていただきますました。ご静聴、ありがとうございました。