

『華嚴經』における文殊師利と普賢菩薩

織 田 顕 祐

本稿の課題

『大方広仏華嚴經』は、歴史的・空間的な意味でこの世界に出現されたブツダ釈迦牟尼の成道をきっかけとして、それを生み出した超歴史的であり普遍的な智慧と慈悲の世界を、盧舎那仏（八十卷では毘盧遮那仏）と蓮華藏世界海として明らかにしようとするものである。

盧舎那仏と蓮華藏世界海という概念が当初から明確にあった訳ではないが、ブツダ釈迦牟尼をめぐる様々な課題が長い時間を経て総合化されて成り立ったものが『華嚴經』である。七処八会（六十卷）、あるいは七処九会（八十卷）という『華嚴經』の複雑な構造は、この經典が歩んできた道を示していると考えられる。そして『華嚴經』は、そうした世界を明らかにするために、様々な菩薩たちを登場させるのであるが、その中でも中心を占めるのは、文殊師利と普賢菩薩という尊格である。大きな視点から見ると、『華嚴經』が一貫して普賢行願を説くものであるということ⁽²⁾は、古来中国の仏教者たちが等しく指摘する点である。そして『華嚴經（六十卷）』が七処八会（八十卷は七処九会）という複雑な構造を持っており、また様々な多くの菩薩たちが登場するために、この二つの尊格も何ら特別な脈絡もなく經典中に登場するかの如く思われがちであるが、実は文殊師利と普賢菩薩の登場の仕方や、經典全体における役割につ

いては、一つの明確な法則があるように思われる。

例えば、「文殊師利」は名号品の冒頭に登場した後、入法界品の冒頭まで一切登場しない。その間、菩薩住所品に一例あるが、⁽⁴⁾ここでは東北方の清涼山が文殊の住処であることを示すのみで、何らかの思想的な問題を文殊師利によって説いているわけではない。入法界品では冒頭の本会から末会が開かれる転換点に登場して、⁽⁵⁾善財童子を発見し菩提心を起させるとその後は最終的な場面まで登場しない。

また、普賢行願を具象的に表していると考えられる「普賢菩薩」は、『華嚴經』以外の大乗經典にはほとんど説かれず、『華嚴經』という經典の成長・発展とともにその存在が明らかになった尊格であると考えられる。逆に言えば、普賢菩薩によって「普賢行願」が明らかにされることによって、『華嚴經』という經典が成立したとも言い得るのである。『華嚴經』で最初に普賢菩薩が登場するのは、世間淨眼品において寂滅道場で成道された仏世尊の眷属菩薩の最初にその名が記される場面であるが、⁽⁶⁾より重要な場面は盧舍那仏品において蓮華藏莊嚴世界の意味を明らかにする箇所である。⁽⁷⁾そこでは普賢菩薩は、世尊の尊前において蓮華藏師子座に坐して、一切如来淨藏三昧正受に入って、十方の諸仏に摩頂され、蓮華藏世界海が盧舍那仏の本願によって莊嚴された世界であることを明らかにするのである。一転して、如来名号品に至ると寂滅道場の普光法堂会の蓮華藏師子座に坐するのは、仏世尊となり、⁽⁸⁾東方の金色世界からやって来た文殊師利が登場して、一連の教説が展開する。そして、天上四会が終わって、第二の普光法堂会が始まる場面まで普賢菩薩は一切登場しないのである。⁽⁹⁾さらに、普賢菩薩と文殊師利は天上四会においては、十回向品に「普賢行願」⁽¹⁰⁾が一部説かれる以外には、説法の主体としては全く登場しないのである。『華嚴經』は、冒頭の盧舍那仏品は普賢菩薩によって開かれるが、最初の普光法堂会を開くのは文殊師利であり、両菩薩とも天上四会には登場せず、その後の普光法堂会は普賢菩薩によって説かれるのである。このように『華嚴經』は一見非常に複雑に見えるが、整理してみると意外に簡潔な構成であることが了解できる。このような普賢菩薩と文殊師利の役割は『華嚴經』

において、一体どのような意味があるのだろうか。『華嚴經』の成立とも不可分の関係があるに違いない。この点を明らかにするのが本稿の目的である。

一 最初の普光法堂会における文殊師利の役割

先に述べたように、『華嚴經』の冒頭、寂滅道場会の盧舍那仏品を開くのは普賢菩薩であるが、最初の普光法堂会は東方世界からやって来た文殊師利によって開かれ、上方世界からやって来た賢首菩薩によって決⁽¹⁾している。文殊師利が論端を開き、その結末は賢首菩薩によって示されるのであるが、この光明覚品に登場する十人の菩薩たちはいずれも他方世界から釈迦牟尼仏の娑婆世界にやって来た菩薩たちである。また当該所説の異訳にあたる支謙訳の『菩薩本業經』では「文殊師利」という言葉を用いず「敬首菩薩」と表現し、支婁迦讖訳の『兜沙經』では「文殊師利」の語を用いている⁽¹³⁾。

文殊師利という菩薩は、多くの菩薩たちの中でも最も重要な菩薩の一人であり、様々な異なる文脈で諸經典に登場し、その名称も多様である⁽¹⁴⁾。今日では辞書などに、「般若の教説と頗る緊密の關係ある」菩薩であると説明されている⁽¹⁵⁾が、初期の般若經などには菩薩の列名の場面をのぞいて全く登場せず、『兜沙經』の文脈は般若思想とは全く関係がないと見られるから、そうした辞書の説明は後代の經典によるものと考えられる。支婁迦讖訳の經典の用例が、文殊師利に関する初期の用例を示しているとすると、この『兜沙經』の用例は文殊師利という菩薩のルーツを考える上で重要な意味を持っていると思われる。この点については法蔵も『華嚴經探玄記』で『兜沙經』の用例に注目している⁽¹⁶⁾。

法蔵は、『兜沙經』に相当する六十卷『華嚴經』名号品の文殊師利が登場する場面の注釈として、「其の文殊の名義に略して五義を叙す」として、①他の異訳の例、②『文殊般若經』による文殊師利の所住、③文殊師利が釈迦牟尼仏

を始めとする三世諸仏の母であり一切菩薩の師であること、④仏とも第十地の菩薩とも説かれること、⑤如幻三昧などの功德力、を挙げている。⁽¹⁶⁾ この①の中で、

此の中の十菩薩は梵本に依るに同じく室利と名づく。兜沙經中にも亦同じく室利と名づく。又、梵語に頭を喚びて室利と為す。吉祥徳等も亦室利と為すが故に、翻訳の同じからざるを致す。(大正35・一六九c)

と述べて、『兜沙經』が〇〇師利という菩薩を十人挙げていることに注目している。そしてこの視点は、智儼『搜玄記』にも澄観『華嚴經疏』にも存在しない視点である。そこで『華嚴經』における文殊師利の意味を考えるためにこの点を初めに確認しておきたい。そこで、『兜沙經』から八十卷『華嚴經』に至るこの箇所の菩薩名を列挙してみたい。

	【兜沙經】(大正10・四四五b・c)	【菩薩本業經】(大正10・四四六c~七a)	六十卷『華嚴經』(大正9・四一八b・c)	八十卷『華嚴經』(大正10・五八a・b)
東	文殊師利	敬首	文殊師利	文殊師利
南	仏陀師利※ア	覺首	覺首	覺首
西	羅隣師利※イ	宝首	財首	財首
北	檀那師利※ウ	慧首	宝首	宝首
東北	群那師利※エ	徳首	徳首	功徳首
東南	那涅槃師利※オ	目首	目首	目首
西南	惟闍師利※カ	明首	進首	精進首
西北	曇摩師利※キ	法首	法首	法首
下	憍那師利	智首	智首	智首

様に法蔵も『探玄記』賢首菩薩品の冒頭で、

梵本に依るに跋陀羅を名づけて此こには賢と云い、室利を此こには吉祥と云い、或は徳と云い、或は首と云い、

或は勝と云う。(大正35・一八六b)

と言っている。要するに、ここに説かれる十の菩薩名は、菩薩の功德が卓越している様子を「seti」という言葉で表しているとして了解できる。このように考えると、文殊師利の「mañj」は、「妙」と意識されるように、菩薩の功德を総体的に表しているのではないかと思われるのである。それが後に「般若波羅蜜」と結びついて、法蔵が指摘するように「三世諸仏の母であり一切菩薩の師である」と理解されるようになったのではないだろうか。『華嚴經』のはじめの普光法堂会においても、その中に波羅蜜思想は説かれていないから、『兜沙經』↓『菩薩本業經』↓六十卷『華嚴經』という經典成立の次第の中には、「文殊師利」という名に託された菩薩の意味を考えるための具体的な手がかりがあるように思われるのである。

このように考えて来ると、第十番目の下方世界の菩薩が「賢首菩薩」であることは極めて重要な意味を持っていると考えられる。最初の普光法堂会は賢首菩薩品で終了するのであり、この賢首菩薩品には相当する異訳單経が存在しない。つまり、『華嚴經』の最初の普光法堂会は、もともと「文殊師利」に始まったのであるが、「賢首菩薩」に終わるといふ構成は『華嚴經』独自の思想的表現であると考えられるからである。こうした視点に立つて、賢首菩薩品を考察してみると、普賢菩薩品は「信は道の元、功德の母と為す」の文があまりに有名であり、尚且つ十信・十住・十行・十回向・十地の菩薩行を説くのが『華嚴經』であると考えられてきたために、単純に「信」の内容を説くものとして理解されてきたように思われる。たしかに、菩薩道の根柢としての「信」を説いているのであるが、その信の成就によつて菩提心が生ずることが説かれると、功德は次第に深化していく。⁽²²⁾この部分を法蔵は「撰諸行位分」と名づけて、十住・十行・十回向・十地に相当すると解釈している。たしかに法蔵が第十地と解釈する経文中には、三十二相八十

種好を備えることなども説かれている。⁽²⁴⁾さらに經典は、十種の菩薩の自在三昧力を説き（この中に海印三昧・華嚴三昧などが説かれる）、⁽²⁵⁾これを法蔵は「十三昧の業用」と称している。⁽²⁶⁾この一連の經文には様々に注目すべき内容が説かれており、特に第八の三昧門では一々の毛孔から種々の光明を放つて衆生を救済することを説き、⁽²⁷⁾その光明については四十四の名称とその理由が延々と説かれている（これを法蔵は「毛光覺照三昧門」と名づけている）。⁽²⁸⁾經は、この三昧を「大仙定自在力」と称し、⁽²⁹⁾その後も「自在三昧力」「寂靜三昧力」などの三昧名を挙げている。⁽³⁰⁾これらを法蔵が言うように明確に「十三昧」と定義できるか否かは疑問であるが、内容的には明らかに果である如来功德を因である「信」において説いていると言つて良い。この点について法蔵は最初に、

信滿じて此の賢首位を成ずるが故に、普賢等の広大の三業と同じ。^(大正35・一八八c)
と解釈している。更に次の段落の冒頭で事前を解釈して、

上來明かす所は、正しく一乗普賢行徳は仏境を窮む。^(同一九一c)

とも言っている。要するに、賢首菩薩品は、「信」を基盤して、その中に究極の仏果までを盛り込んで説いているのである。法蔵はこの賢首品所説の菩薩道を「普賢行」と同じであると言っているが、賢首菩薩品の經文中には「普賢行」という用語は説かれていない。後に「普賢行」と説かれる菩薩道の内容を、「信の成就」という菩薩道の始まりにおいて、「普賢行」という言葉を用いずに説いているということになるのである。つまり、ここでは「普賢」を果とすれば、「賢首」は因に相当するのである。このような視点は、經論の言葉に還元すれば、「因中説果」（因において果を説く）ということである。⁽³¹⁾そして法蔵は、この点を「該摂門」「因果円融」「信滿成仏」などと称するのである。⁽³²⁾

最初の普光法堂会は、『兜沙經』『菩薩本業經』が發展したものと考えられるが、『兜沙經』は「文殊師利と跋陀師利」、『菩薩本業經』は「敬首と賢首」という用語を用いている。それが『華嚴經』に至ると、文殊師利によって始まり、賢首菩薩に終わるという構成になり、その間に四諦品と菩薩明難品が挿入されているのである。これは「普賢

行」という概念の発展に伴なって、菩薩道の始まりである「信」という課題の中で仏と菩薩の関係を捉え直した結果であると考えられるのである。

二 普賢行願とはなにか

『華嚴經』の骨格が普賢行願であることは、この經典に触れたならばすぐに納得されることである。しかし既に触れたように、最初の普光法堂会と天上の四会においては主たる課題として説かれてはいない。この經において普賢菩薩が中心となっていくのは天上四会が終わった、後半の普光法堂会以降である。そしてこの部分の構成が、六十卷『華嚴經』と八十卷『華嚴經』では大いに異なるのである。この点は既に別の論文で考察を加えたが、普賢行をめぐる大きな問題であるということが出来る。基本的には天上四会を挟んで、それ以前は「文殊師利→賢首菩薩」、それ以降は普賢菩薩が中心となつて經典が進行する。この文殊師利と普賢菩薩の関係は、入法界品においても同様である。⁽³⁴⁾ また別の論文で触れたように、⁽³⁵⁾ 天上四会は十住・十行・十回向と十地に二分され、十住・十行・十回向は釈尊の道場菩提樹下と直接繋がっているが、十地品は繋がっていない。このような事実が『華嚴經』の主題とどのように関係するかが課題なのであるが、いずれにしても、文殊師利→天上四会→普賢菩薩の思想的連関を「盧遮那仏と蓮華蔵世界」からまとめ上げたのが『華嚴經』の骨格であると言ふことができると思う。

そこで次に、「普賢菩薩」あるいは「普賢行願」という課題が、菩薩道におけるどのような問題の深化形なのかという点を明らかにしたい。後に『華嚴經』を構成することになる先駆的な經典の中に、「本地菩薩の菩薩行」と「善男子善女人の菩薩道」の二種の菩薩が説かれていたことは既に別の論文で指摘した。⁽³⁶⁾ その際、竺法護と関係の深かった最道真は「華嚴經類」と関係が深かったことを指摘した。その最道真に『三曼陀跋陀羅菩薩經』（大正十四卷所収）がある。三曼陀跋陀羅は言うまでもなく Samantabhadra の音写であり、普賢菩薩のことである。そこで、この經典

の内容をまず検討しようと思う。

この『三曼陀跋陀羅菩薩經』については、参照すべき先行研究が存在する。⁽³⁷⁾ 其中で中御門氏は、この經典について『舍利弗悔過經』を土台として〈華嚴經〉影響下で改変され、普賢菩薩と結びつき〈普賢行願讃〉や『四十華嚴』中の「普賢十大願」として明確に後代の〈華嚴經〉へと吸収されていくと述べている。また同氏は、『舍利弗悔過經』の思想的注目点について、「懺悔・隨喜・勸請」の三品に福德の布施という概念が定型句のように説かれており、この「福德の布施」という課題が後の「回向」という概念になったと考えられる。従って、この經典は四品悔過（＝悔過・勸請・隨喜・回向）への發展段階を示すものと理解できると指摘している。⁽³⁸⁾ また、靜谷正雄氏は、『舍利弗悔過經』は、『郁伽長者經』などに引かれる「三品經」に最も近い思想を伝えるものであると指摘し、また「三品」とは菩薩が昼夜の三時に行ずる礼仏の行儀であつたと考えられる点も指摘している。⁽³⁹⁾ さらに回向を加えて四品となるのは、『般若經』に説かれる回向の思想を受けたものではないかという点も指摘している。

『普賢行願讃』の先行經典である『文殊師利發願經』は、悔過・隨喜・勸請・回向の四品を説いた後に「普賢行を修し、開示し、究竟せん」という構成になつており、⁽⁴⁰⁾ 上記二氏の指摘によれば、『舍利弗悔過經』↓『三曼陀跋陀羅菩薩經』↓『文殊師利發願經』という一連の思想的な流れを改めて確認することができる。そこで、この『三曼陀跋陀羅菩薩經』の「Samantabhadra」の概念を明らかにするために、この三經における思想の展開を確認しておきたい。なお、『舍利弗悔過經』については、現状の「安世高訳」を疑う意見もあるが、⁽⁴¹⁾ 本稿においてはこの点は一担保留して進めたい。

『舍利弗悔過經』（大正24・一〇九〇b） （九一b）	『三曼陀跋陀羅菩薩經』（大正14・六六六c） （六六八a）	『文殊師利發願經』（大正10・八七九a）
-------------------------------	----------------------------------	----------------------

1 悔過	1 悔過	1 悔過
2 十方仏の説経		
3 願（作善を勧める↓随喜に相当する）	2 願樂	2 随喜
4 涅槃せず説経を求める	3 請勸	3 勸請
5 目の作善を衆生に施与	4 施与	4 回向
		5 普賢行を修し、開示、究竟する

「四品悔過（悔過・随喜・勸請・回向）」に相応する各経の所説を示せばこの表の通りである。その上で、『三曼跋陀羅菩薩經』の中には、もう少し丁寧に見ていかねばならない要素がある。この経には悔過品の前に五蓋品（宋元明版では「序品」）が置かれている。その意味は、「善男子善女人が菩薩道を求めようとする時、まず煩惱具足の自らを自覚し、十方諸仏に向かつて作礼し、悔過・忍・礼・願樂・勸請して諸蓋を除く。その上で般若波羅蜜經・兜沙陀比羅經・一切三昧・一切陀羅尼・一切方便などの一切の功德を具える。これが諸経に説かれる大事である」ことを示すためであると言っているのである。このようにして、一切諸仏に礼することが成就し、そこから菩薩の究極に至るとするのである。この中の「兜沙陀比羅經」がこの経の所説を理解するための重要な概念と思われるがこの点は後に触れる。また、「施与」の課題は『三曼跋陀羅菩薩經』では「請勸品」中に説かれている。そこでは、五蓋品で明らかにした功德を施与することについて次のように言う。

善男子善女人は、菩薩道を求めんと欲すれば、当に某し可とする所の悔の功德、可とする所の忍、可とする所の礼、可とする所の願樂、可とする所の請勸の諸功德を施与するを作すべし。（大正14・六六八a）

その上で、諸仏の法にかなう施与を「法施与」と定義して次のように述べる。

是の施与を正施与と爲し、著斷する所無し。某し、是の法施与の功德を持ちて一切人をして与法を逮得せしめん。皆をして意を起こさしめ、薩云若の如く施与等しき者ならしめん。今、某しの施与をして三曼跋陀羅菩薩の所行の如くならしめん。(同右)

ここには未だ「回向」という概念は説かれていないが、法施与によつて一切衆生を一切種智に至らしめんという菩薩の行爲が説かれており、後の言葉で言えば「普賢願行」そのものであると言ふことができる。そしてこの法施与によつて、菩薩が一切の衆生を救済することが説かれていたのである。このように考えてみると、『舍利弗悔過經』↓『三曼跋陀羅菩薩經』↓『文殊師利發願經』において、「福德の施与」↓「法施与」↓「回向」↓「普賢行」と次第に課題が深化していく過程を確認することができる。このように考えて来ると、この『三曼跋陀羅菩薩經』が五蓋品で「般若波羅蜜經・兜沙陀比羅經・一切三昧・一切陀羅尼・一切方便」と提示していたことは、後の普賢行の基礎概念に相当するものであることが推察される⁴³。

この「兜沙陀比羅」について、中御門論文では詳細な注を挙げて原語を検討しているが、結論的には明確に理解できないとしている。同氏は「兜沙經」の兜沙を *tusara* に相当せしめる W. South の見解を紹介しているが、「兜沙」は十地經の原語である *Daśa-bhūmika* の「Daśa (十の)」の音写語であることはほぼ間違いない。そして当該の論考では『翻梵語』に、次のように説かれていることを紹介している。

兜沙陀比羅 応に兜沙陀毘羅と云うべし。訳して曰く、兜沙は歓喜、陀毘羅は長宿なり。(大正・54・九八五a)

この『翻梵語』の所説が何を根拠とするかは不明であるが、兜沙を「歓喜」とすることは直接的な翻訳ではないとしても、十地の初地が「歡喜地」であることなどから一定の推察は可能である。そして、この「長宿」は僧伽における耆旧の長老のことであり、その「長老」について、例えば『智度論』は次のように述べている。

所謂長老の相とは 必ずしも年耆にして 形瘦せ鬚髮白くして 空しく老いて内に徳無きを以てせず 良く罪福

の果を捨てて 精進して梵行を行じ 已に一切法を離る 是を名づけて長老と為す（大正25・二三四b）

この傍線部の所説に従えば、「長老」とは、般若波羅蜜によつて無所得・不可得の菩薩行を實踐することを意味することが知られる。さらに『三曼跋陀羅菩薩經』は「罪を悔過せずに菩薩の様々な功徳を得ることはできない」ことを説く文脈において、

兜沙陀毘羅無所罣礙所入慧を得ること能わず（六六七b）

と述べている。この直前には「漚想拘舍羅所入慧を得ること能わず」とあり、これは菩薩が方便を得るための智慧を意味することが明らかであるから、ここから類推するに「兜沙陀毘羅無所罣礙」は、「一切の妨げなしに自利利他する菩薩の智慧を得るための十の菩薩道」を意味しているのではないかと考えられるのである。既に別論文で指摘したように、⁽⁴⁴⁾「本生の菩薩」の菩薩道である「菩薩の十住説」は波羅蜜思想と関係がないので、この「兜沙陀毘羅（經）」は、般若波羅蜜と融合した次の段階の「十住」もしくは「十地」思想を意味するのではないかと推察される。

この点について、聶道真には「菩薩十道地經」という名の翻訳があつたことが知られ、⁽⁴⁵⁾この「十道地」という用語は、支婁迦讖・支謙・竺法護などが用いるものである。⁽⁴⁶⁾ちなみに竺法護訳の『光讚般若經』には、

何を謂いて菩薩は十道地に住して成じて如来と為るや。菩薩摩訶薩は六波羅蜜・十力・無畏・十八不共諸仏の法を具足して、薩芸若慧を得て塵勞を断除して罣礙する所無し、是れを菩薩は十道地に住して成じて如来と為ると為す。（大正8・一九八c）

とあり、この直後に菩薩の方便について述べている。このように「十道地」という概念は、本来本生菩薩の菩薩道であつた十住思想が善男子善女人の菩薩道へと転換していく過渡的な段階を示していると思われるのであるが、この点については本稿の文脈からはずれるので稿を改めたい。

最後に、この三品悔過または四品悔過という課題の由来に関して、先学の指摘を紹介しておく。静谷正雄氏は、

『初期大乘仏教の成立過程』の第三章第三節において『舍利弗悔過經』を取り上げ、それらが「十方世界に諸仏が現在するという「現在他方仏」の思想を前提として、三品業の懺悔が生まれたことは明らかである」としている。⁽⁴⁷⁾蓋し、支婁迦讖訳の『兜沙經』は、まさに十方の諸仏の世界からやって来た菩薩たちが釈迦牟尼仏の成道を讃嘆するという内容であり、また『三曼跋陀羅菩薩經』の「兜沙陀毘羅」は菩薩の十住もしくは十地を説いていると考えられるから、いずれも「兜沙（十の）」を基盤としている。これらは後の『華嚴經』から見れば、改めて言うまでもないが、『華嚴經』を成立せしめる中核の思想であることは明らかである。

要するに、「福德を施与する」という利他の課題が、「回向」という思想を生み、それが無所得・不可得の般若波羅蜜と重なって、「普賢行」という概念が成立したと考えられるのである。

三 普賢行と仏華嚴三昧の関係

次に先学によって指摘されている賢首品と離世間品に説かれる「仏華嚴三昧」と普賢行願の関係に注目してみよう。⁽⁴⁸⁾八十卷『華嚴經』では普光明殿会が合計三回存在するので、それらを仮に第一（如来名号品から賢首菩薩品）、第二（十定品から如来出現品）、第三（離世間品）と呼ぶとすると、賢首品は第一普光明殿会の最後であり、離世間品は『華嚴經』前半の最後である（入法界品を後半と見る）。賢首品は文殊師利の質問に賢首菩薩が答えるという構成となっていることは既に指摘したが、ここでは菩薩の一切の「諸仏供養と衆生教化」が仏華嚴三昧の力によると説いてはいるが、賢首品中には普賢菩薩の名称を出していない。それが、離世間品になると、

爾の時、普賢菩薩摩訶薩は広大の三昧に入る。仏華莊嚴と名づく。（大正10・二七九b）

とあって、仏華嚴三昧は普賢菩薩の所入の三昧であることが明確にされる。またこの「仏華莊嚴三昧＝仏華嚴三昧」は、異訳の度世品經（竺法護訳）では「仏藏三昧」（大正10・六一八a）となっているから、『華嚴經』になって明確化

された概念であると言えよう。

既に述べたように、文殊師利は、賢首品の冒頭に登場した後、入法界品の冒頭まで登場しない。つまり、賢首菩薩品において、賢首菩薩によって明らかにされた「仏華嚴三昧」は天上四会を経て普光明殿会において普賢菩薩が登場し、その普賢菩薩によって第三普光明殿会では二千の行として広説されるという文脈を読み取ることができる。そして文殊師利は再度、入法界品の冒頭における本会から末会の転換点に登場して、善財童子を導くと、最後の普賢菩薩の場面では姿が見えなくなるのである。この場面を八十巻『華嚴經』は、

（文殊師利は）善財童子を普賢行道場に入れしめ、及び善財を自の所住の処に置く。文殊師利は還撰して現ぜず。
（大正10・四三九b）

と描写している。またこの文の直前には弥勒菩薩によって、文殊師利が「普賢菩薩の所行を究竟していること」（大正10・四三九a）が説かれているから、この「自の所住の処」は「普賢菩薩の所行」であることが了解される。

要するに、寂滅道場会を除く『華嚴經』の構成とその思想的意味について、文殊師利と普賢菩薩という二人の尊格の関係から考察するならば、次のような結論を得ることができる。入法界品において、善財童子が最後に普賢菩薩に出会うつと文殊師利は姿を消すという構成は、文殊師利と普賢菩薩が不即不離の関係であることを象徴的に表わしていると考えられる。この点を金子は、「般若は空觀の始めであり、華嚴は空觀の終わりである」と言うのである。⁽⁴⁹⁾

文殊師利は普賢行を開くために登場し、その普賢願行とは「仏華嚴三昧」の内容である。さらに「仏華嚴三昧」を通して賢首菩薩（因）から普賢菩薩（果）が説かれているので、その間の天上四会はブッダ釈迦牟尼も普賢願行を実践して仏陀となったのであるということ明らかにする意味を持つことになる。

結論 『華嚴經』の華嚴思想とは何か

筆者はこれまで、ナティエ教授の発想にもとづいて、最初の普光法堂会に相当する異訳単經、つまり『兜沙經』や『菩薩本業經』などを「原始華嚴經」と呼んできた。しかしながら、この「原始華嚴經」という呼称は、後の『華嚴經』の何らかのコアのようなものが先駆的に存在し、それが増広して『華嚴經』が成立したという誤解を生じやすい。既に明らかにしてきたように、『華嚴經』の華嚴思想とは、『華嚴經』の成立と共に成り立ったもの、あるいは華嚴思想という概念の明確化が『華嚴經』を成立させたと考えなければならぬのである。このような意味で、「原始華嚴經」という呼称は不適切である。誤解を生じない言い方をするならば、「後に『華嚴經』を構成することになるいくつかの先駆的思想」と言うべきであろう。『華嚴經』に先行する意識單經の中には、仏の初成道を会処とするものがある。『兜沙經』『菩薩本業經』『等目菩薩所問三昧經』などである。これらは八十卷『華嚴經』で言うならば、いずれも普光明殿会の冒頭に該当する。既に別の論文で触れたように、天上四会の基本的な主潮は、「三世諸仏の種性」「三世諸仏の所行の法」「三世諸仏の回向」であり、それが波羅蜜と融合して十地品が成り立ち、天上四会が構成された。それがブツダ釈迦牟尼の天上移動によって説かれることの中には、時の移動が契機されていると見ることができる。一方、文殊師利と普賢菩薩によつて説かれる普光法堂会は、普遍の光明によつて十方世界に同時に開かれたものという意味を持っている。両者はいわば、「時間と空間の絶対性」を表しているのであって、この両者を同時に成り立たしめる基盤的な概念が「普賢願行」であると考えられる。普遍の光明は空間的な絶対性を表現するのに対応しいが、時間的な契機を表現することができない。それを表すのは、果と因としての仏と菩薩の不二の關係なのである。こうした究極的な基盤に立つて、最初に盧舎那仏品が説かれるのであり、それが「大方広＋仏華嚴經」という經典なのである。盧舎那仏品は最初に、

一々塵中に十仏世界塵数仏刹有り。一々の仏刹中に三世諸仏皆悉く顕現す。(大正9・四〇七b)

と言う。これはブツダ釈迦牟尼の成道を讃嘆しようとして十方世界からやって来た菩薩たちの毛孔から放たれた光明の様子であるが、時間(三世)と空間(十方)を超えた仏と菩薩の世界が表現されている。その普通の菩薩道が「普賢行願」と捉えられ、その普賢菩薩の諸仏供養と衆生済度の活動(＝回向)は「仏華嚴三昧」であるという概念が成り立った時に、『大方広仏華嚴經』の骨格が完成したと考えられるのである。

註

(1) この点については、拙稿①「七処八会の構造から見た『華嚴經』の基本思想について」(『仏教学セミナー』第一〇二号、二〇一五年)で具体的に述べた。

(2) 例えば中国の代表的な華嚴思想家である智儼は、『華嚴經』の宗趣について全体的に「因果縁起理実を宗趣と為す」(『搜玄記』巻第一上、大正35・一四c)と言ひ、果は十仏自境界の法界であるのに対し、因を代表するものは「十地已上の普賢願行」(同・一七c)とする。法蔵が『五教章』の冒頭で「釈迦仏海印三昧一乗教義を開く」(大正45・四七七a)と言うのも同じである。その上で「性海果分は不可説」であるから、縁起因分の普賢境界が説かれているとするのである。また近代を代表する華嚴研究者である鎌田茂雄も同じような華嚴経観に立っている。例えば、『中国仏教思想史研究』(春秋社、一九六九年)三八一頁など。

(3) 以下基本的には六十巻『華嚴經』により、必要に応じて八十巻に触れる。当該箇所は大正9・四一八b

(4) 大正9・五八九c(八十巻は大正10・二四一b)

(5) 冒頭の菩薩の列名段にも普賢菩薩と文殊師利が上首として登場する(大正9・六七六a)。法蔵が末会と考える箇所(冒頭は、「爾の時、文殊師利童子は善安住樓閣より出でて」(大正9・六八六c)とある。

(6) 大正9・三九五b

(7) 世尊の眉間白毫相から放たれた光の中に普賢菩薩が現れ(大正9・四〇八a)、その普賢菩薩が世尊の前で蓮華藏師子座に坐して(大正9・四〇八b)、「盧舍那仏の本願によって蓮華藏世界海が成り立っていること」を説くのである。

- (8) 大正9・四一八a
- (9) 十明品に唐突に、「爾の時、普賢菩薩摩訶薩は諸菩薩に告げて言く、」(大正9・五七八a)と登場する。六十卷では十地品と十明品の間に会処の移動が説かれていないので、十明品以下性起品に至るまで十地品の延長として他化自在天会での説法ということになる。これが八十卷では大いに異なり、この間に十定品が挿入されて、その最初に「爾の時、世尊は摩竭提国の阿蘭若法菩提場中に在して、始め正覺を成じ普光明殿に於いて」(大正10・二二一a)と説かれているからこれ以降は第二の普光明殿会の説法となる。これは従来、あまり注目されていないが、『華嚴經』の構成を考えるにあたって極めて重要な改編である。
- (10) 第九無縛無著解脱心回向の段落に集中的に説かれている(大正9・五二八b)。この点は本稿後半の課題である「四悔過」とつながりが深いのでそこで触れる。注(43)参照。
- (11) 名号品における賢首菩薩の登場は、大正9・四二八c。
- (12) 大正10・四四六c
- (13) 大正10・四四五b
- (14) この点については、佐藤哲英稿「文殊師利法王子に就いて―文殊師利の訳語と法王子思想の考察―」(『宗学院論叢』十三号、一九三三年)に訳語についての詳細な研究があり、平川彰稿「文殊師利法王子の意味と一生補処」(『印度哲学仏教学』第十号、一九九五年)は菩薩の十住思想との関係を考察しており、いずれも大いに参考になる。
- (15) 例えば『望月仏教大辞典』四八七五頁下。
- (16) 法蔵『華嚴經探玄記』卷第四(大正35・一六九c)
- (17) 大正54・九九二b
- (18) 荻原雲来編集『漢訳対照梵和大辞典』(新文豊出版公司復刻版、一九七九年)九四七頁。
- (19) 大正9・四三三a
- (20) 前掲拙稿①の注(1)参照。こうした見方は偽経『菩薩瓔珞本業経』による華嚴經観であると考えられるが、細部にわたる具体的な考察が必要である。
- (21) 「信堅固にして動ずべからず」(大正9・四三三b)から次第して「無上菩提心を生ず」(同)と説かれる。

(22) 「若し無上菩提心を生ずれば」(四三三b)に始まり「衆相の三十二を具足す」(四三四a)と説かれているから、初発心から仏地までの功德が一つずつ次第して説かれていると見ることが出来る。

(23) 総説段では「撰諸行位分」(大正35・一八六c)と称し、各説段では「能広撰行位分」(同一八八a)と称している。

(24) 大正9・四三四a、註(22)も参照のこと。

(25) 大正9・四三四c、ちなみに法蔵はこの部分を「無方大用分」(大正35・一八八c)と称している。

(26) 大正35・一八八c

(27) 大正9・四三六aの「大光明の難思議なるを放つて 此の光明を以て群生を救う」以降に四十四の光明名が説かれる。

(28) 大正35・一九〇b

(29) 大正9・四三八a

(30) 同四三八b

(31) この「因中説果(因の中に果を説く)」と「果中説因(果の中に因を説く)」は、大乘『大般涅槃經』(南本、大正12・八二八a)や『大智度論』(大正25・一九〇a)などに説かれるものであるが、大乘仏教の中「不二」の思想を因果において説くものとして極めて重要なものである。仏と菩薩、一切智と般若波羅蜜、如来蔵、仏性などの意味を正しく理解するために不可欠の概念である。この点は、拙稿「因中説果と因中有果の違い―『起信論』理解の中心点―」(『東アジア仏教学術論集』第四号、韓・中・日国際仏教学術大会論文集、二〇一六年)の後半で具体的に述べた。

(32) 「該撰門」(『華嚴一乗教義分齊章』、大正45・四七七a)、「因果円融」(『華嚴經探玄記』、大正35・一八九a、二〇二cなど)、「信満成仏」(『華嚴一乗教義分齊章』、大正45・四九〇a)などに用例を見ることが出来る。

(33) 拙稿②「『華嚴經』における普光法堂会の意味について」(『華嚴思想と浄土教』、文理閣、二〇一四年)参照。

(34) 入法界品本会において、仏の師子奮迅三昧の意味を説くのは普賢菩薩で(大正9・六八三b)、末会を開くのは文殊師利である(大正9・六八六c)。善財童子は文殊師利に出会って悔過・発心し、最後に普賢菩薩に出遇うのである。

(35) 拙稿③「『華嚴經』天上篇の構造と思想について」(『仏教学セミナー』第九七号、二〇一三年)参照。

(36) 第三回世界華嚴学大会論文集『一字而多途』(北京大学哲学宗教学系仏教研究中心編、二〇一七年)所収の拙稿④「『華嚴經』天上篇はどのような思想的意味を持っているか」参照。ただし当該論文集は、大会関係者に配布された私家版であり、

正式な書籍は近日刊行予定。

- (37) 中御門敬教稿①『三曼陀跋陀羅菩薩經』の研究―経縁と訳語による考察(『比較思想研究(別冊)』二三号、一九九七年)、同稿②『三曼陀跋陀羅菩薩經』試訳(二)(『佛教大学大学院紀要』第二十七号、一九九九年)、同稿③『三曼陀跋陀羅菩薩經』訳註―願樂品、請勸品、譬福品―(香川孝雄博士古希記念論集『仏教学浄土学研究』所収、永田文昌堂、二〇〇一年)など参照。

- (38) 中御門敬教稿④『舍利弗悔過經』試訳(『佛教大学 仏教学会紀要』第六号、一九九八年)の c『舍利弗悔過經』の位置(三頁以降)参照。

- (39) 静谷正雄稿『三品經と舍利弗悔過經―原始大乘における悔過法の一資料』(『印度学仏教学研究』第三十七号、一九七〇年)参照。同稿はその後改訂されて、同著『初期大乘仏教の成立過程』(百華苑、一九七四年)第三章第三節 舍利弗悔過經に納められた。さらにこの静谷氏の意見を踏まえた新たな論考として、中御門敬教稿『三品の再解釈―大乘仏教文献を中心にして―』(『印度学仏教学研究』第四九卷一号、二〇〇〇年)がある。

- (40) 大正10・八七九b

- (41) 静谷前掲書は、「訳語の上からみても竺法護訳であることは疑いがない」(同書一二二頁)と断定している。

- (42) 大正14・六六六cの趣意。

- (43) 註(10)で触れたが、『華嚴經』十回向品の第九無縛無著解脱心回向とは、①輕心を生ぜず、②出生死心を輕んぜず、③摂善根心を輕んぜず、④専求一切善根心を輕んぜず、⑤悔過心を輕んぜず、⑥随喜善根心を輕んぜず、⑦礼他方仏心を輕んぜず、⑧恭敬合掌業心を輕んぜず、⑨礼拝塔廟尊重業心を輕んぜず、⑩勸請他方諸仏轉法輪業心を輕んぜず、の十の徳目が説かれ、この善根を回向して普賢の身口意業を具足し、修習することであると説かれている(大正10・五二八b)。ここには『文殊師利発願經』と共通する思想が説かれており、『華嚴經』において四悔過法が普賢行へと展開する足跡を認めることができる。

- (44) 本稿の註(1)に示した拙稿①参照。

- (45) ちなみに『開元録』卷第二(大正55・五〇〇c)に記す。この他に『菩薩十法住經』があつたようで、『開元録』はこれを「是れ華嚴十住品の異訳なり」(同前)としている。

(46) ちなみに支婁迦識訳では『兜沙經』(大正10・四四五a)、『仏説陀真陀羅所問如來三昧經』(大正15・三五一a)、支謙訳では『私阿昧經』(大正14・八二二a)、竺法護訳では次に触れる『光讚般若經』の他に、『漸備一切智德經』(大正10・四五八c、四五九a、四九二b、四九三b)、『如幻三昧經』(大正12・一四五b)などに見ることができる。

(47) 静谷前掲書一三六頁。

(48) 金子大榮著『華嚴經概説』(全人社、一九四八年)二二二―二二四頁で、経題の「仏華嚴」に言及する中で触れている。この所説について、鎌田茂雄は前掲書三八一頁にそのまま引用し、「教えられるところが多い」と紹介している。

(49) 金子前掲書一四九頁。

(50) 高崎直道監修『シリーズ 大乘仏教1 大乘とは何か』(春秋社、二〇一一年)第六章(二)ジャン・ナティエ稿(宮崎展昌訳)「〔原始華嚴經〕の編纂過程―漢訳研究の現在から―」参照。

(51) 注(36)の拙稿④参照。ちなみに十住品では「一切の菩薩は三世諸仏の種性中より生ず」(大正9・四四四c)と言い、十行品では「菩薩摩訶薩は三世諸仏の所行の法を学ぶべきが故に」(大正9・四六六b)と言い、十回向品では「菩薩摩訶薩は此の願を立て已わりて三世諸仏の回向を修学すべし」(大正9・四八八c)と言う。