

大部華嚴編纂の構想に就て

石 井 教 道

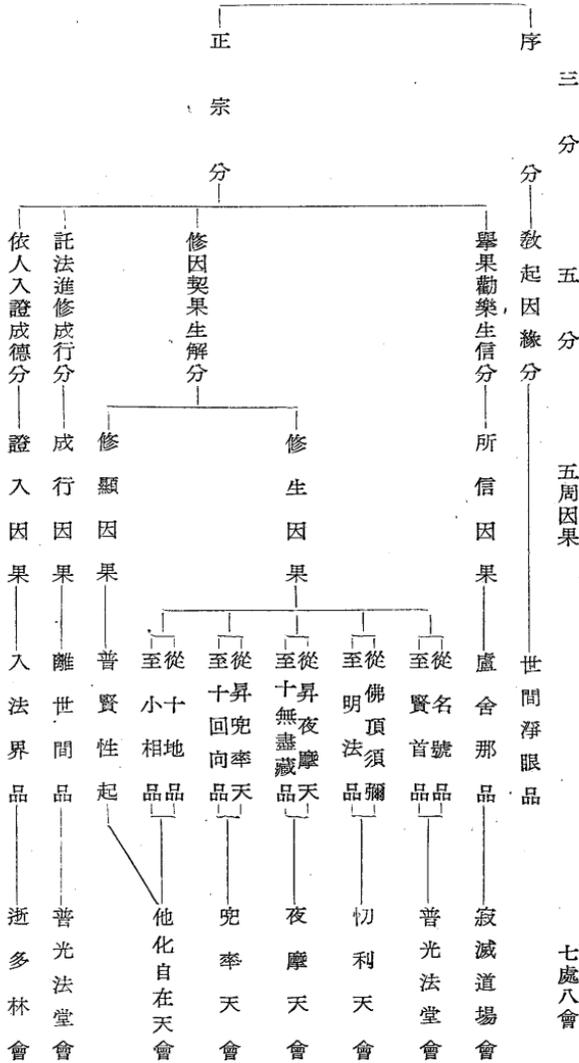
一、緒 言

茲に大部華嚴といふたのは、兜沙經、菩薩本業經等の所謂る支流華嚴、もしくは別品殊譯等と稱せらるるものに對し、それ等支流華嚴を集大成した、今日知らるゝ四大部華嚴、即ち六十華嚴、大慈恩寺梵本華嚴(但しこれは目錄のみ)八十華嚴、西藏華嚴を指すのである。その成立は次第の如く考へられるのであつて、其内容に於ても出沒があるから、一概に論じられぬが、今は且らく六十華嚴について、編纂の意圖、即ち何を明さんとして支流華嚴を何ういふ構想のもとに編纂し組織したかについて私案を述べて見たいと思ふのである。これには先づ以て支(支流華嚴)前大(大部華嚴)後か、大前支後かの成立前後の問題を解決してかゝらねばならぬのであるが、今日經典史學の上からは、支前大後といふ事が常識になつてゐるから、今茲にあらためてその問題は論じないであらう。但し華嚴教學では大前支後説であることはいふまでもない。さて大部華嚴編纂意圖については、従前既に論じられてゐる事であるから、一往その所説を紹介して置くであらう。

二、三段五分五周說

これは華嚴學の華嚴經結構說である。即ち智儼の搜玄記第一上(正靈三五)に

就品分者有三、初至三光覺等、來學果勸樂生信分、二明難下明、修因契果生解分、三離世間下辨、依緣修行成德分。の三段としたのを初めとする。法藏は探玄記第二紙初にそれをうけ、三段五分五周として一部の結構を見たのである。



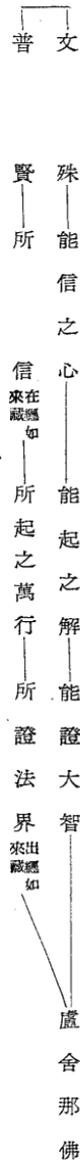
この中三分科説は、道安以後支那釋家が等しく經典解釋に當つて使用する所の分科である。今華嚴學にもそれを使用してゐるが、三分の中流通分があると見る説と、無いといふ説とある。儼藏二師は俱に流通分無説を採つてゐるが、その理由は同一でない。智儼は「經來未盡故無流通」といふ説であり、法藏は「此經是稱法界法門說故總無流通」といふてゐる如く内容から無説を主張してゐるのである。澄觀は清涼大疏第四(正藏三七五)に七説を出し、自らは慧遠の善財童子修證以下を流通とする説を採用してゐるやうである。この外澄觀は大經一部の組織に十例ありとなし、五分、五周それ〳〵を一科となし、その五分については、教起因緣分を舉果勸樂生信分に合し、第五依人入證成德分を開いて一に頓證法界分、二に歷位漸證分としてゐるが、大體法藏の五分と同じい。凡そこの五分科説は、華嚴經を以て菩薩道としての信解行證を明すものと見たやうである。初めに華嚴法門の興る由序として、佛と、集會の大衆と、整備された場所とを明した世間淨眼品を序幕、即ち教起因緣分と見、次に華嚴實踐の目標たる廬舍那佛格と其世界とをあげ、行者をすゝめて信仰を生ぜしめたものとしてそれを舉果勸樂生信分と科したのである。次に正しくその佛格現成の爲めの菩薩道を示して先づ理解に訴へたのが十住品以下性起品に至る經典の大部分であつて、それを修因契果生解分と科したのである。その理解を全ふして正しく實踐に移つたのが離世間品であつて、それを託法進趣成行分と科した。後に解行に依つて實證する形相を善財なる一人格者の實踐に依つて實證したのが入法界品であつて、それを依人入證成德分と科してゐるのである。かく一部經典を菩薩道を明すものとして信、解、行、證の四法組織に見做し、その大部經典の前六處七會の法門を、人格的實證表現に引き直したものが入法界品であると見てゐるのである。案ずるに四十經では入不思議解脫普賢行願品と題し、入法界品を以て普賢行を明すものとしてゐるのに照應して見るとき、それは極めて妥當な見方であると思ふ。亦、これが華嚴學大成者智儼、法藏の説で

あるから、華嚴學としては絶待權威の説であることはいふまでもない。然しもし自由批判を許すならば、聊か疑問があるやうに思ふ。何者、華嚴學では、他面、華嚴經は稱性の本經であつて、佛自内證の法をそのまま敷露した根本經と價值づけてゐるのに對し、因位の菩薩道を明したものとみるのは一致せぬやうである。尤も華嚴經にいふ菩薩は即ち佛とも云へる點もあるが、支那佛教でいふ佛菩薩は區別がある。そして解と行との關係を、願と行、安心と起行といふ意味に理解するときは、解のみでは佛果は満足される筈はないから、佛果の形相として說かれてゐる不思議法品、相海品、小相品等は解の終りにあるよりも、離世間品の後に編次さるべきである。然し亦、佛徳成就の廣大さを範疇化して理解に訴へたものと解し、離世間品はその具體的行法を示したものとといふ意に於て解と行とを理解するならば、この組織觀のまゝでよいと思ふ。然し入法界に至らぬと證入の義がないやうに見らるゝのは何うかと思ふ。前部の經典で佛果成就の證入は一往完了されてゐる筈であつて、入法界品は唯その證入の相を具體的人格的に表現したものに外ならぬからである。

三、三聖結構說

澄觀は三聖圓融觀一卷を撰し、華嚴一部は普賢、文殊、舍那の三聖圓融を明すと見たのであつた。尤もその本づく所は、靈暉(華嚴三聖圓融觀錄十紙)が云へる如く入法界品に其思想があり、探玄記第一八にも普賢を法界法門に、文殊を般若の智慧に配當してゐるし、李通玄も華嚴合論第七、第八、第五四等に文殊を理、普賢を行に、或は文殊を慧普賢を行に配し、或は文殊を法界の體に、普賢を法界の用に配釋してゐるのに據り所があるといふのは尤もの事と思ふが、それを觀法として組織し大成したのは澄觀である。即ち澄觀は華嚴經一部の總意を表はす題目を三聖に配

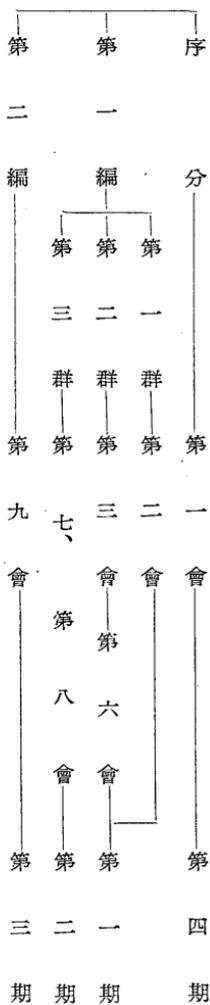
し「若合三聖法門、以爲三經目、者普賢是大、所證理體、無レレ包故。文殊是方廣、理上之智、爲業用、(中略)文殊普賢二俱華嚴萬行披敷信智解行皆是因、華用嚴本寂體故。舍那即佛、通圓諸因證上體用故即爲三經(正藏四五六七)といふてゐる。三聖は具體的佛體であると俱に、三聖それの持つ特性を法門化し、その法門を體現する何人も三聖圓融の佛格を成就する事が出来るといふ事を明したものである。即ち



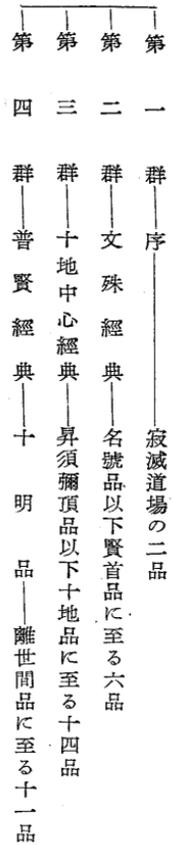
かく相對明表の上では文普それの持つ意義を異にするが、相融顯圓の上からみれば、文殊の三事融通隱々、普賢の三事涉入重々、加之、二聖法門互ひに相融不二であつて、その當體に盧舍那の果體を成するのである。その觀法に達すれば、目に觸れ境に對して常に三聖及び十方の菩薩を見る事を得るのである。この觀法を修して一生刻せずば、三聖必ず圓滿すといふてゐる。

かく澄觀は一經を三聖圓融の觀法を明すものと見做したのであるが、現代の華嚴研究者の中には、經典史學の立場から三聖思想に基いて大部經典が編纂されたものと見る説が可なり多いのである。即ち高峰了州氏の華嚴思想史(十六紙以下)並に如來出現の思想と華嚴結構の意圖(龍谷真經三三一號)に依ると、第一會の寂滅道場會は大經の序説であり、第二會は文殊系の各品を内容とし、文殊中心の般若系統の思想が組織づけられたものである。中に於て名號品は文殊經典の序であるのみならず、住行向地の十地系と文殊經典とを結合する序説の意味を持つものであり、普經では十地品の次に十明品が説かれているが、これは唐經の如く普光法堂に於て説かれた十定品があるのが正しいのであつて、これから後は普賢經典であり、十定品以下離世間品までの十一品はその序説である。かく第二第七第八が俱に普光

法堂で説かれたといふ事は、文普を組織づける場所の意味があるとなし、その文普の結合した所に毘盧舍那が開顯されるから、華嚴經結構の中心的地位を持つものは如來出現品であるとしてゐる。そして入法界品は一聯の物語りであり、獨立せる組織に依つて解せらるべきであるのみならず、その構圖そのものが、第一に文殊經典と十地經典との結合に、第二には更に普賢經典を編成してゐる華嚴經組織の構想上に基礎を與へたものである。かく文普は一經の上に主要な地位にあるが、思想的には普賢經典が本經の主導的地位にあるといふのである。次に龜川教信氏は緣起の構造(頁三〇七)に一經の構造を述べ、華嚴大經は、十地品を主流となし、文殊を中心とする經典と、普賢を中心とする經典とを結合し、後に入法界品に至り、普賢の證入法界を以て結末をつけ、最後に一經全體の序分たる寂滅道場會の盧舍那思想に依つて全體を結成したものであつて、然もそれ等は、入法界品を模型として然も入法界品をとり入れつゝ前後に聯絡を保つ部品を適宜に纒入して一經の體裁を整へたものとし、且つそれ等諸品を成立史的に見ると



になるといふてゐる。又、龍山章眞氏も梵文和譯十地經解說(頁下)に、入法界品を分離して前分を左の如き結構と



見てゐる。となるのであつて、成立の順序は、第三群の十地品中心の經典を中央に置き、その前後に文普經典を連結したのが一經の胴體であつて、それに入法界品と序とを加へたのが大華嚴であると見做してゐる。又、久野芳隆氏も「華嚴經の成立問題」(宗教研究 第七二〇〇)に、十地品を最古とし、その前後に文殊を中心とする一類の經典と、普賢を中心とする一類の經典とを結合したものが、即ち入法界品の豫知する古華嚴であつて、入法界品は、その豎の修行を横に布衍したものであるとしてゐる。かく性起品を中心として文普經典の配屬を見るのと、十地系經典を中心として文普經典の配置を見るのと相異はあるが、何れも三聖思想に依つて其構圖の意を解かんとしてゐる點は共通と云へる。そして又、入法界品を別途に扱ふ事は一致するが、古華嚴を豫知して入法界品を編纂したものを見るのと、入法界品を模型として前編華嚴が出来たものといふ相異がある。確かに入法界品は、文殊に始まつて普賢に終つてゐるから、それと前編華嚴との連關を見るとき、諸學匠の見解の妥當なることを知るのであるが、果していふが如く文普經典を前後に分ける事が出来るか何うかは、高峰氏自身も敘述の形式上なほ統一的でない點があるとか、よつて來る所を明らかにせぬ等と云はれる如く疑問の狭さむべき點の多々あるのは事實である。又文殊は智、普賢は理もしくは行といふ制然とした對立的思想の下に經典が出来てゐたか何うか。又、十地品もしくは十地系統の經典が文普經典結合の紐帶を爲す思想的關連が果して何處にあるか等、先づ以て研究されてかゝらねばならぬ基礎工

事が十分でないやうに思ふ。然し象徴法門の巧みな經典の謎を種々の面から掘り下げられた事は華嚴研究の一大躍進であつて敬意を表したい。尙、さうした問題について注意すべき事は、何ういふ思想を象徴しやうとしてゐるかといふ觀點からみる外に、象徴の材料とその扱ひ方、その材料の時代的意義など、謂はゞ象徴の藝術面からの考察を加へてみる必要があると思ふ。今聊かその面から本經構想の意圖を探つてみたいと思ふ。

四、華嚴大經三部構造論

甲、華嚴經典所說の目的と大部華嚴編纂の原型

華嚴經典は本來何を説き明さんとしてゐるのかといふ事を先づ以て明了にして置かねばならぬ。それについて先づ華嚴部經典中最古のものとして考へられてゐる兜沙經、ついで菩薩本業經について之を一瞥するであらう。但し兜沙經の最古といふ意について二説ある。即ち久野芳隆氏〔華嚴經の成立問題 新七ノ二〕は兜沙經に十法住、乃至、十住といふ十數法門をあげてゐるから、兜沙經成立前にさうしたある纏つた華嚴經典があつたものといふ條件の下に現存經典中では兜沙經が古いといふ事が云はれるといふのである。それに對して近藤隆晃氏は〔華嚴經典之經題 大正大學々々集第十三編〕兜沙經以前にさうした纏つた大部經典はないと論じ、兜沙經よりも賢首經の方がその先驅をなすものと論じた。それに對して久野氏は再び「聖典史方法論斷片」〔宗教研究 新七ノ四〕という論文を發表し、賢首經を兜沙經の先驅とする説を破して自説を固持されたのである。かくこの問題については相當問題もあるが今日存在する文獻上から云へば兜沙經を最古のものとするに異義はないやうである。もし久野氏の如く、兜沙經以前に十數法門の纏つたものがあつたとすれば何故十數法門の次第が一定しないのか解らぬ事となる。即ち

兜沙經	十法住	十法所行	十法悔過經	十道地	十鎮	十居處所願	十點	十三昧	十飛法	十住
菩薩本業經	十地	十智	十行	十投	十藏	十願	十明	十定	十現	十印
六十經、八十經	十住	十行	十回向	十藏	十地	十願	十定	十自在	十頂	

(第十通)

とあるやうに、經に依つて次第を異にしてゐる所をもつて之を見るに、纏つた十法門の經典があつたといふ事は信じられぬ。恐らくそれは、本生譚を十數に整理した種々相を蒐集したものであらう。さてその兜沙經並に本業經を見るに

初始得佛光景甚明——時會菩薩盡一生補處——皆歎曰佛念_三吾等建_三立_三大志_一。能悉現_三我諸佛世界所有好惡殊勝之國_一、佛所_三遊居_一、興_三隆道化_一、光明神足教_三訓天人_一啓_三示法意_一、佛之本業十地十智十行十投十藏十願十明十定十現十印。斷我瑕疵及諸疑妄悉爲_三我現_三佛行佛智佛神佛力佛定無量變化隨時四時不護四無所畏十八不絕一切敏慧無上道德_一衆事敷露(且依本業經之文)

とある。即ち佛成道時の光景甚明であつて、その佛の所に集つた補處の菩薩等が共に議して佛に願ひ出たのである。それは、諸佛の國土、佛の遊居し玉ふ所、佛の本業たる十地乃至十印、佛の神力等、衆事を敷露して我等の爲めに現し玉へといふ大志題であつた。その願ひに對し、兜沙經では佛遊化の佛世界は明してゐるが、佛の本業等は説いてゐない。然るに菩薩本業經に至ると、佛遊化の世界、佛がもと修行せし聖道を明した願行品、又、佛本業として十地品が説かれるやうになつてゐる。かく大華嚴編纂の原型とも考へられるそれ等二經に依ると、華嚴經は成佛した佛を説き明さうとしたものである。その十地等といふのも、佛の本業、即ち本生譚に示す化他度生の具體現象を整理して範疇化、法格化したものであつて、佛の内外功德の一切を説き示し玉へといふ念願に答へて展開されたの

が華嚴經である。故に大部華嚴經は、佛は唯放光もつて佛事をなすのみである。それよりも集つた大衆の中から代表が現はれて佛の身口意三業を讚歎して次から次へと移動してゐるのが華嚴經であるから、佛は説かぬのである。それについて華嚴學では果分不可説の故に佛は説かなかつたのであると理由づけるのであるが、元來佛を説かんとしてゐる説佛經典であるから、佛としては説かぬのが當然なのである。さうした華嚴經の根本的立場を確かり把握して華嚴經典を見なければならぬと思ふ。この立場から云へば、十住十行十向十地は、菩薩本業經に云へる如く、何れも佛の本業である。瓔珞本業經の編者が(正藏三四)「佛本業瓔珞十住十行乃至妙覺地」とある如く、佛の本業を瓔珞莊嚴したものとする事が出来る。然るに菩薩本業經は僅かに十住を明したのみであるから、當然、其空白を満たすために大部華嚴が現はれねばならぬ事情に置かれてゐたのである。然し十數法門は唯具體的現象を雜然法門化したのではなく、ある標準を立てて整理した事は、三世紀に吳の康僧會が譯した六度集經(正藏三、)と、本生譚を六度に依つて分類し整理してゐるのでも知る事が出来る。即ち檀に二十六種、戒に十五種、忍に十三種、進に十九種、禪に八種、慧に九種、合して九十種の本生が六度に依つて纏められてゐるのである。又、十地法門が十度の次第に依つて漸進する形式をとつてゐるのでも知る事が出来る。然し十法門の何れもが六度十度の標準に依つて分類整理され法相化、範疇化したといふのではなく、別の標準に依るものもあるやうである。そして後世考へるやうに、初めから菩薩の階位として整理されたものではなく、各々に獨立した徳目であつた如く考へられる。尤も十住と十地とは順次向上の段階として組織されてゐるやうであるが、然し住、行、向、地の順序は明了でない。何となれば、十住の如き、初め初發心から順次進んで第九位に法王子(本業經作了生)となり、最後に灌頂位(本業經作補處)として佛位にまで昇進する形式が整つてゐるのであつて、この十住を位次の始めとしてその上に十行、十廻向あつて、最後に十地の極

位から佛位に昇るといふ事を想像してゐないのである。故に素直に見るとき、十住より十行へ、乃至十地へ進展すべき内容上に必然性はない。十行でも十波羅蜜を主とした徳目を整理したものゝやうである。恐らく十住、十行、十向、十地といふ組織次第は大部華嚴編者の創意にかゝるものと思ふ。それはさきに兜沙經、菩薩本業經、六十經の三經の十法門列次の相異を對照したのを見ても解ると思ふ。もしそれ十住、十行等と定つた位次としての經典が前にあつたならば、かく三經に相異が出来る筈はない。又、古經の十住(本業經上十地と云へるもの)の内容と十地の内容と比較してみると、何れもそれ／＼に於て完全した獨立組織になつてゐるのである。然るに大經編者が、十法門を次第して、それを昇天の順序に配當した所から、自然それを立體的價値の相異あるものの如く考へしめる形式に置かれたので、終に淺深明昧の次第ある菩薩階位と見做されるやうになつたものと考へられる。そして吾人寡分の致す所ではあるが、華嚴大經が印度造論史の上に明了に現はれてゐない如く、この住行向地の階位も印度佛教學界には明了に現はれてゐないやうである。尤も梁譯攝大乘論釋第十一(正觀三九)には

願樂行人自有四種十信十解十行十回向爲菩薩聖道有四種方便故有四人如須陀洹道前有四種方便

とあつて十信まで加へた階位が示されてゐる。華嚴經には賢首品等の信を高調してゐるが十信の組織は未だ見ないやうである。然しかゝる攝論釋の文は、隋唐二譯には全然ないのであつて、そればかりでなく、後から竄入された點の少くないものと考へられる梁譯にのみあるのである。そして亦、それがなければならぬ必然性のない箇所に説かれゐる點等から見て、直ちにそれを天親の説とする事は出来ぬやうに思ふ。十地經論の中に一言もこの住行向の上に位する十地である事を示した所もなく、且つ瑜伽論等に十三住は説かれてゐるが、住行向の階位は説かれてゐない。こゝに十信を位としてゐるのは、瓔語本業經卷下(正觀二四、二七)住前信想菩薩の十信心を位次中にとり入れたの

と關連があるやうである。尙又この攝論の文に就ては、已に唯識論議燈が疑つてゐる。即ち義燈七本(正藏四三、)に梁譯攝論云如須陀洹道前有四方便菩薩亦有四方便謂四十心者、或如下小乘五停心觀總相念處別相念處合三四善根、爲四方便上。或言總意別意、取四十心滿修四善根、文言略故但云四十心。或翻譯謬、魏梁隋唐同本異譯餘事總無故筆授謬

といふてゐるのがそれである。然し眞諦譯佛性論第四(正藏三一、)に凡聖を分つにつき、小乘では煥頂忍世第一を凡位とするが「若大乘則十信等諸位」となし、次に「聖人者初地以上」と照應せしめてゐるのに依ると、煥等に四十心をあてはめてゐるやうであつて、義燈の想像の如くではないやうである。この外佛性論第二(正藏三一、)にも「十廻向上是不退位時得於佛地」等とあるから、天親の時に全然無かつたと斷言も出来ぬが、これも亦眞諦譯の事であるから直ちに信ずる事は出来ぬし、或は攝論學派の人の書き入れが本文に竄入したのでないかとも想像し得る。尙これについて興味深く思ふ事は、恐らく一切の經典を繙かれた事であらうと思はれる天台大師の述懐についてである。四教義第九(正藏四六、七五二、)

位數多少有不同者、如華嚴經明三十心十地佛地二有二四十一地。瓔珞經明三五十二位、仁王經明三五十一位、新翻金光明經但出三十地佛果二勝天王般若大品經等亦但明三十地佛地二不レ弁三十心等覺地一也、涅槃經明二五行十功德一約レ義配レ位似レ開三十心十地佛地二而文不レ出レ名。

この中瓔珞と仁王とに三十心あるのみであつて、他に無いといふのであるが、今日の經典史學から云へば、瓔珞仁王は俱に支那選述である事は望月博士が論證された所であつて、其他の經典にないといふ事は、確實な印度の經典には少くとも天台大師には見當らぬといふ意味に解する事が出来る。かくしてこの階位論は、釋家の龍象と仰がる

る淨影天台等支那佛教學界の權威者が重要視した所から、これが菩薩階位の最も整つたものとされるようになったものと考へられる。かくして住行向地の抜ひ方に於て極めて複雑な過程を経てゐるのであるが、菩薩本業經編成時代は佛の本業として取り扱はれてゐたものと考へられる。要するに華嚴經は、佛ならびに佛世界を説き明さんとして現はれたものである。そして又、大華嚴編纂の原型は、今日文獻の徴し得る限り菩薩本業經であると思ふのである。

乙、三部門の構想

如上の意に依つて大部華嚴の構想を考へてみると、大體三部門に依つて組織されたものと思はれる。

第一部 經典——佛果の行相——世間蘆舍那の二品

第二部 經典——佛本業の範疇的説示——各號品以下離世間品

第三部 經典——佛並に佛本業の人格的具現——入法界品

A、第一部 經典

華嚴經の主目的たる佛とは何ぞ、佛世界とは何ぞといふ問題について卒直に明したのが舊經の二品であり、新經の世主妙嚴品、如來現相品、普賢三昧品、世界成就品、華藏世界品、毘盧遮那品の六品である。瞿曇釋迦が成佛するや「佛は大慈多方便を以て能く衆生清淨の眼を開き玉ふ」たるに依つて、一切萬象は潑刺たる生氣を呈し、生物非生物の一切を三十二類十八部衆に分類整理し、それに悉く神格價值を與へて主晝神、主夜神、處空身、諸穀神、水性神、諸火神等と稱し、それ等と天地一枚になつてゐる緣起體現の佛自内證の境を文學的藝術的表現を以て巧みに説き明したのが世間淨眼品である。こゝに華嚴經の謂ゆる融三世間十身具足佛が十分に説き明されてゐるのである。

る。然し亦この世間淨眼品は、世間を淨める佛の出現、淨められる衆生と世界との圓かに備つた事を明し、次下の盧舍那品等の説き出さるゝ序幕を爲すものといふ五分説の意に解してもよいのである。かくして集つた大衆は「何等をか、諸佛地、佛境界、佛持、佛行、佛力、乃至、出生諸波羅蜜願智慧藏なりや、如來慈悲方便を以て我が心を發起し開解を得しめ玉へ」と願ふたので、普賢は佛の本願力をうけて如來淨藏三昧に入り、佛並に佛に依つて價値づけられた佛願力所成の蓮華藏莊嚴世界を觀して後、出定して大衆の爲めに華藏界の相を説くのである。因に經典に説く佛は、極めて溫い本願佛として説かれてゐるが、華嚴學上に論じられる佛は冷やかな理佛といふ感じを與へるのである。

B、第二部經典

世の迷闇を拂拭して淨眼を開かした佛は、天然の佛でもなく、又自然偶然の佛でもない。故に盧舍那品(卷經第一四〇五)に、一切供養具の中から自然の音をなして「如來は無量曠劫の行により自然に正覺して世間に出で玉ふ」とも又、「無量劫海に功德を修し、十方一切の佛に供養し、無邊の衆生海を教化して盧舍那佛は正覺を成し玉ふ」と傳へてゐる。その無量曠劫の修行を具體的に説明しやうとした所に本生譚が生じてゐる。それを整理して範疇化し法相化したものが十住等であるから、經典編纂者は、佛の本業を明すため、その十法門を採用して第二部經典を纂集したといふ事は、極めて妥當な取材方法である。而してその本業の始原は、勿論、釋尊敬慕の上から興つた事ではあるが、後には菩薩本業經に「欲求佛者有十地住往古來今皆由此成佛」と云へる如く過去現在未來の佛たちの等しく履修し成就された大道とされるやうになつたのである。かく印度に於ては思想の過程を経て發展したものが、文那には雜然混然輸入されたのであるから、この十數法門に對する扱ひ方が種々に沙汰されるやうになつ

たものと考へられる。即ち天台大師は四教儀第九(正藏四六)天台八教大意(正藏四六)等に於て、此れは四教中別教當分の階位であつて、前後次第し明昧淺深するものと見做したのである。然るに華嚴學では、大體三種の扱ひを爲してゐるやうである。一には信住行向地は、元來圓教の階位ではないが、必ず明昧淺深次第して成佛するものと考へてゐる三乘の機を誘引するために特に終教の位をかりて明したのである。二には終教の階位に寄顯して一位即一切位、一切位即一位の圓教の位をあらはしたものである。三には佛自内證の展開ともいふべきであつて、探玄記に十地に二種を分ち、一に隨相十地、二に就實十地となしてゐるその就實十地といふのがそれである。彼の眞言の宥快が宗義決擇集第七ノ四に、初地即極と云へば二地以後を何のために設けたのであるかといふ問題につき、一には三乘誘引の爲め、二には佛徳の展開、三には果後の活動を示すためと云へるもの、正しく華嚴學にいふ所を参照したものの如くである。これも古くからさういふやうな理解を持つてゐた人があつた事は天台大師が四教義第十一(正藏四六)に有師言として三説をあげてゐる。一に、鈍根人の爲、二は化物方便の爲、三に重説であるといふ三説を擧げてゐるので解る。斯くの如く因位の菩薩道と解釋したり、もしくは果後の功德、果徳内證等と解釋し得る所以は、蓋し上述の如く、十住等成立自體が佛徳讚仰の爲めに、又は佛過去の本業を組織づけたものであるからと考へられる。さてかゝる十數法門を何ういふ象徴の意を寓して組織したかといふ問題であるが、先づ信を根抵とする意を象徴するため、地上の普光法堂にその説所を求めたといふ解釋は適當のやうに思ふ。確かに初めの普光法堂の一會の中、信を讚嘆して或は賢首品に「信爲道源功德母」と云ひ、或は「信能轉勝成象善究意必至如來處」と説き、梵行品に初發心時便成正覺とあるのを華嚴學では信滿成佛の文と理解するのであるが、この一會に信の徳を讚嘆する所頗る多いのは明了である。この信の根柢なくしては一切の功德は成就せぬことを表示せんが爲め、先づ大地を確かり履

みしめるため、地上の普光法堂に於て説くことになつたものと解するのは妥當のやうである。然し華嚴經の上では、後世の所謂る十信の組織は出来てゐないのであつて、恐らくその組織は大部華嚴成立後のものであらう。次に切利天、夜摩天、兜率天、他化自在天と漸次昇天するに隨つて、次第の如く十住、十行、十回向、十地の法門が説かれることになつてゐる。これは一體何を象徴したものかといふに、高峰氏は(華嚴思想 史二六)佛成道の夜に於ける内觀としての禪定の上昇と下降とを物語る佛傳經典の記述の示唆を得たものと考へられるとされてゐる。然し成道時の禪定の昇降によるといふのであるならば、四禪天に寄顯するのが當然であつて、特に欲界散地にのみ寄顯してゐる不自然さを敢てする必要はない筈である。いかに寄顯法門と云へど、そこに相ひ通ずる自然さがあるべき筈と思ふ。華嚴學大成者法藏は法と天との關係を左の如く意義づけてゐる。

切 利 天——十 住。 明十住成位不退勝故居山頂也(探玄記第五ノ一八九二)

表此所説十住不退窮至山頂超過凡小寄於妙勝故也(文義綱目ノ四九六)

夜 摩 天——十 行。 夜摩名時或云善知表説十行隨時進修勝德交節故託茲殿(文義綱目ノ四九六)

兜 率 天——十 向。 兜率此云喜足表説廻向世間位滿成喜足行攝德多聞寄一切寶殿(同前)

他化自在天——十 地。 顯處勝故法勝者三重勝一他化天勝簡下五天二在王宮勝餘天宮三摩尼寶殿、勝餘殿、

又釋表所證眞理非自作故寄他化顯也。(探玄記第九ノ二七九)

表説十地所證眞如非自作又表因圓窮欲界頂(文義綱目同)

といふやうに象徴の意を解してゐる。何れも適當な寓意開顯ではあるが、果してそれが大部華嚴編者の意であるか何うかに就ては可なり疑問もある事と思ふ。そも、三十位もしくは四十位に對する法相的解釋、即ち菩薩階位

としてそれ／＼規定づけてゐる意義は、恐らく文那佛教に於て規定づけたものでないかと思ふ。然る所以は、印度佛教では、上述の如く、この階位論は使用されてゐないと思はれるからである。もし然りとせば、初住位不退を象徴するため山頂に於て説くといふ事が意味をなさぬ事となる。又、夜摩天は善時であつて、衆生救済が適時に行せらるるからといふのであるが、十行まで行かぬと適時に行せられぬならば、十住の下に「悉知一切衆生心、善能觀二察諸欲性——隨_レ意自在無_レ障礙、聞_レ説_ニ妙法悉受持_一」等(正續九)といふ事が云へぬ筈である。又、十地を他化自在天で説くのは、眞如は自作でないからといふのであるが、眞如は自作でないと同様に他作でもない筈である等、可なり強辨のやうに感ずる。勿論譬喩一分といふのが法相上のきまりであるから、不似合な點をあげて難することは寧ろ警意を解せぬものと云へぬでもないが、上記の如く一分も似ぬ點があるやうに思はれる。然らば十法門配天の意圖は何處にあるかといふ問題であるが、それに就て吾人は二種の理由に依つて其意を理解したいのである。

一には編者が大部華嚴編纂に當つて取材したその材料の示唆に依るものと考へるのである。さきに述べた如く、大部華嚴編纂の原型は、恐らく菩薩本業經であらうと思う。そして又、佛徳の廣大さをあらはし、佛徳の偉大さを稱讚するために生じた本生譚の範疇化した十數法門を大華嚴編者が使用した事も已に述べた。その二つの考を以て作者取材を求めると、恐らく菩薩本業經の十地法門に着目したといふ事が當然考へられる事である。而してその十地法門は切利天で説かれた事になつてゐる。そして本業經に十地とあるが、それは大部經典の十住であることを銘記して置かねばならぬ。さてその十地法門を何故に切利天で説いたかについて法藏の説は上記の如くであるが、或は亦、華嚴大經の偉觀を呈する中央高臺にして善美を盡した世界第一の殿堂で説くのが適當であるからである(大野

教授「覺經の形相」大」といふ巧みな寓意開顯説がある。然しこの十地品は元來別行してゐたものを菩薩本業經作者が編纂したもの（正大學々報第五輯二八）といふ考へられる事は、この經の初めの名號品に當る所には摩訶提國での説經であり、淨行品には説所は説かれていない。そして十地品に至つて切利天説法の形式になつてゐる。この僅かな一經が二處で説かれてゐるといふのは、これ即ち別行名號品と淨行品と十地品とを編纂した爲めと思ふ。もし然れば華嚴大經の偉觀といふことが、獨立十住經典について云へるか何うか疑問がある。そして又、切利天説法は十住經のみではない。彼の摩耶經等少からず他にあるから、華嚴大經の偉觀のみを象徴する事にはならぬのではなからうか。それはさて置いて次に作者取材上著目したのは、龍樹を初め印度大乘論師の等しく珍重にとり扱つた大乘教の誇りとする十地法門であつたことは容易に考へ得る所である。然るにその十地法門は他化自在天に於ける説法となつてゐる。かくして有力な材料としての十住と十地の説所が定められたから、其中間の夜摩、兜率に十數法門を案じて配釋したのが十行、十回向である。然るにこゝに問題のあるのは、兜率天と他化自在天との間に化樂天があるのに、何故にそれを省いたかといふ事である。これに就て二説ある。一は本無觀である。即ち化樂天には故意に法門を配當しなかつたといふ説である。これは從來華嚴學の通説であつて、文義綱目（正藏三五）に

兜率位當廻向世間修相已終他化行有十階出世眞如今證既世間出世間爲異漏與無漏有殊假修真證絕懸故表超於化樂と云ひ、澄觀も華嚴大疏第三（正藏三五）に

不處化樂者表凡聖隔絕故

と云へる皆同意であるし、李通玄の華嚴合論卷五（續藏第五）も同じい。これも支那佛教學に於て規定されたものと思はるゝ地前地上の漏無漏分別、眞如觀に於ける比證の相異等に依る理由が、果して大部華嚴編者の意に合するか何

うか問題であると思ふ。上にも述べた如く最下位と價值づけられてゐる十住は、それ自身本來獨立したものであつて、最後に灌頂位まで行くのである。恐らく灌頂位は無漏證實の位であると思はれる。然るにそれが四十位の最下位の一單位と見做されるに至り、漸く十地への過程として内容も規定づけらるゝに至つたものである。それを昇天の次第に配してゐるから、編者にも前後明昧漸進の意があつたと考へられぬでもないが、少くとも漏無漏比證の相異等の意は明了でない。恐らく佛德讚仰の一として列ねたものといふのが編者の意に契ふのでないかと思ふ。二には脱落説である。從來この説を爲したものを聞かないが、私に案するに、三ツの理由に依つて敢てこの説を爲すものである。一に梵網經の指示に依るが故に。即ち梵網經菩薩心地戒品第十下(正經二四、一〇〇三)に左の如く十法法門を配天してゐる。

帝	釋	宮	十	住
炎		天	十	行
第	四	天	十	回
化	樂	天	十	禪
他	化	自在	天	十
初		禪	十	金
二		禪	十	忍
三		禪	十	願
四		祥	十	盧舍那佛所說心地法門

かく梵網經に依ると、化樂天に於て十禪定の法門が説かれた事になつてゐる。尤も梵網經それ自身の成立については疑議のある經典であるのみならず、寧ろ望月博士(淨土教の起源及發達一五五)が詳細に考證されてゐる如く、支那撰述と見るべきものであらうが、然し全部が創作といふものでなく、諸種經典を點綴したものであつて、何等典據なくして作られたものではないと思ふ。その意味から云ふと、何か他に化樂天に於て禪定法門を説いたといふ經典があつたと想像される。かりにさういふものはなかつたとしても、少くとも梵網經編者は、化樂天に禪定を配した事は明了である。されば梵網經を以て華嚴經の法門配天を見るとき、化樂天説法を脱落したものと考へられるのである。二に現流大部華嚴の十地法門説述形式不調の故に。凡そ十住、十行、十向の三品の説かれてゐる各品の次第形式を見るに、それは恐らく大部嚴編者の創意に依るものと考へられるのであるが、先づ昇天品、次に菩薩雲集説偈品、後に十住、十行、十向といふ形式に調整されてゐる。然るに十回向品から十地品に移行する形式を見るに、全然その形式はなく、十回向品を終るとすぐ次に他化自在天の十地法門が説かれてゐる。前品の形式から云へば、十回向品の次に昇他化自在天品、菩薩雲集説偈品があつて後に十地品があるべき筈である。然るにその二品を缺くのは恐らく脱落したものと考へられる。かゝる明了な脱落を以て推定するに、その脱落ばかりでなく、恐らく化樂天説法の十禪定品(梵網經に依ると)——が脱落してゐると推定する事も強ち無理でないと思ふ。三に名號品の組織次第に依るが故に。大經編者が、十住等の十數法門を何處からとつて來たかといふに、いふまでもなく兜沙經等に依つたことは明了である。然るに大經編纂の時には其順序が變更されてゐる。然もその變更次第に依つて十住品等が編纂されてゐるのである。それは上に述べた表に依つて明了な如く、兜沙經や本業經の次第と異なる住、行、向、地の次第は、大經編者の改變である事が解るし、因に十信は名號品に無い所を以て見るに大經編纂後の階位名であることも解る

と思ふ。尙又、十法門は兜沙經等の如きは十法門を更に十箇數へるに對し、六十經、八十經に於いては九箇となし、其次に六十經では「不斷如來性——佛光、佛智、佛無上功德一切具足云云」とあるが、八十經では「及説如來地、如來境界——如來智慧、如來嚴勝云云」とあつて、恰も前九法と如來地と合せて十法とし、前九を菩薩地、第十を如來地といふ組織の仕方をしてゐるやうに見うけられる。それはとにかくとして、この名號品の十法次第と大部華嚴の組織とは全く一致するのであつて、恐らく編者は先づ名號品の次第を整理し、それに本づいて大部華嚴の組織を企てたものと考へられる。この兩者は離るべからざる關連を持つてゐることは明了である。さてその結論を以て名號品の十法門を見るに、十住、十行、十回向、十藏、十地と次第し、十回向と十地との間に十藏を數へてゐる。然れば大部華嚴の組織中にも十藏の一品があつたものであつて、それは化樂天說法の内容としたものであつたと斷定し得ると思ふ。たとへ編纂しなかつたとしても、少くとも編者が名號品の十法門の次第を兜沙經等と異にして列次した場合、十藏品を思想してゐたことは否定し得ない事と思ふ。素より大部華嚴は立派な組織を持つものではあるが、亦脱落のある事は古來屢々指摘されてゐる事であつて、六十經の如き、入法界品中、摩耶夫人の下と彌勒の下に脱落あつて、日照三藏に依つて補足されたことを探玄記第二〇(正藏三五)が傳へてゐるし、亦、八十經にしても文殊按善財頂の文を脱してゐたのを後から補ふたと清凉大疏卷三(正藏三五)に傳へてゐるのである。特に八十經に編入されてゐる十定の一品は六十經には缺けてゐる。これは西晉竺法護に依つて等目菩薩所問三昧經として譯され、別行流通してゐるのであるから六十經にもあるべき筈であるが、無いのは恐らく脱落の一かと考へられるなど、脱落の例も少くないから、今この化樂天の一品もその一と考へる事が強ち無理でないと思ふ。但し梵網の十禪定と云ひ、名號品の十藏と云へるものが、現存の十定品、もしくは十藏品に相當するといふのではない。現存の十定品は

摩訶陀國所説の法門となつてゐるし、十藏品は十行品の續きである。故にそれとは別な名號品指示の十藏品もしくは十定品があつたものかと思はれるのである。

この問題に因みて述べて置くべきことは、何故に欲界の諸天にのみ法門を配して色界等に配釋しなかつたかといふ事である。これは十地品に就ての事ではあるが、天親は十地經論第一(正藏二六)に左の如く意義づけてゐる。

何故不説色界此處感果故

と云ひ、法藏は探玄記第九(正藏三七九)に之を布演して

謂感是能感機也果是如來赴根酬欲之相也又釋表所證眞理非自作故寄他化顯也上二界是難地非修行身故不在彼修行之身要此欲界他化最極寄顯法勝故在此也又第七地攝報果位在此天王寄顯十地攝法寬故——又此天寶殿準密嚴經此他化天摩尼寶是十地菩薩常所遊履又準大乘同性經此處有報佛淨土又準上兜率莊嚴此殿亦更過彼故——此天處有五義一凡處二七地菩薩處三十地菩薩處四佛處五圓通具前諸處無障礙故

と種々理由をつけてゐる。澄觀も華嚴大疏第三一(正藏三七七)に論文を釋して

機感在此故又色界爲長壽天難不能感果能感勝果必是欲界之身故——十地菩薩所遊履——有報佛淨土故於此處説と同一意義を述べてゐる。恐らく左ういう意を寓して十地法門を他化自在天で説き、又、欲界の天部で説く事になつたのであらうが、トニカク十地法門は他化自在天、十住法門は忉利天といふ古經典を基礎として大部華嚴編者は中間の諸天に十法門を配當して組織するやうになつたものと思ふのである。

二、佛敎的天部觀に依る。

大部華嚴編者が、各品の説所を天部に注意し、昇天の形式を應用するに至つたのは、單なる偶然の思ひつきでは

なく、民間信仰の對象となつてゐた天部、それも佛教的天部觀の先行思想がかなり強く動いてゐたものであることに注意を拂つてみる必要があると思ふ。それについて先づ述べねばならぬ事は、釋尊が民間信仰の對象となつてゐた天部諸神を認められたか何うかといふ事である。古經典の一である後漢安世高譯の轉法輪經(正藏三、五〇三)、

衆祐法輪聲三轉諸天世間在法地者莫不遮闢至干第一回天王切利天焰天兜術天不驕樂天化應聲天至諸梵界須臾遍聞とあるから、恐らく釋尊もある程度に天部を認められてゐたものと思はれる。然し廣く諸經を見ると、赤沼智善教授(佛經史論一四四)のいふやうに、佛教の諸天觀に五型ありとされてゐる。それを更に要約すると二種に分ち得るやうである。一は佛教の思想に反する天部思想の否定的態度である。即ち長阿含第十四梵動品(正藏一、八九〇)に造物主としての大梵天思想を六十二見の一として排斥してゐる如きその一例である。二は天部を積極的にとり入れて佛教的價值觀を與へ、以て佛教へ導入する方便としてゐる態度である。この點は順世外道や六師外道等の純反天思想と異なる汎神思想の佛教の特色とする所である。而して天部利用の早いものの一に帝釋天がある。恐らく民間信仰の上に大きな力を持つてゐた爲でないかと思ふ。阿育王以前の編纂と考へられてゐる宋法賢譯の帝釋所問經經如き、切利天司配者帝釋が佛教に歸依した事を述べてゐる。阿育王朝の作と考へられてゐる Bharhut や Sanchi にも浮彫されてゐる。西晋竺法護譯と傳へる「佛昇切利天爲母說法經」三卷(正藏一七、七七八七)曇景譯出の摩訶摩耶經(正藏一五、二〇〇五)等には、釋尊

が切利天に生れて母の爲に說法された事を述べてゐるし、その事も Bharhut や Sanchi に浮彫されてゐるのみならず、大毘婆沙時代には、一般佛たるものゝ母に對する常規とまで考へられるやうになつてゐるのである。即ち同論第一八三(正藏九、二七二六)に

一切如來昇三十三天爲慈母說法

と云へる其義である。龍樹の大智度論第三十二(正藏三五)には三十三天品經を引いてゐる程である。因に帝釋天に佛敎の衣を被せたのが法華經普門品の觀音の三十三身化現説でないかと思はれる。觀音のみならず長阿含第五闍尼沙經第四(正藏三六)に

時梵童子即自變化形爲三十三身與三十三天一一同坐

とある如く梵童子も三十三身を化現する事を述べてゐる。かやうに切利天が佛敎に採用された場面の類る多いのは、帝釋天の民間信仰が有力であるのに比例するものと考へられる。道行般若第六怛竭優婆夷品には、我が國人の願ふ食、切利天の如くならしめんと説き、阿闍佛國經には、其佛國の人民の念する所に隨ふて食を得ること切利天の如くならしめんと云ひ、大阿彌陀經卷下にも、阿彌陀佛國の界邊に自然の七寶城あり、飲食を得んと欲せば意に應じて皆至り、其城中の快樂は譬へば第二切利天上の自然の物の如し等と云へるもの、民間信仰の理想とされてゐた切利天の外樂を餌として佛の正道に入らしめんとしたためかと思はれる。十住品が切利天で説かれたといふのも、帝釋天の佛敎信仰を物語らんとするものと考へられる。切利天のみでなく、長阿含第五闍尼沙經(正藏一)に

一心念佛而然後、命終爲毘沙門天王一作子略於佛所淨修梵行於此命終生切利天略有下生他化自在天者有下生三化自在兜率天切利天四天王者上云

とあり、又、華嚴經十地品には各地の花報として左の如く配天してゐる。

初地多作閻浮提王、二地轉輪王、三地釋提桓因、四地須夜摩天王、五地兜率天王、六地化自在天王、七地他化自在天王、八地大梵天王、九地大梵王、十地摩醯首羅天王

とあるのがそれである。本經が切利天を初めとして諸天の勸請をうけ、順次昇天説法の形式をとつてゐると、入

法界品との構想に關連して想起せしむるものは正法念處經七十卷である。これは天部のみならず、一比丘が六道を遍歴し行く觀想を詳記した六道歷程の物語りである。この經は元魏興和元(五三九D)に瞿曇般若流支の譯したものであるが、佛滅後六百年出世と考へられてゐる馬鳴菩薩集「十不善業道經」(正藏一七、四五七)に「如正法念處經及餘經」とあるのに依ると、可なり古いものと考へられるが、然し西晋の法立、法炬譯出の大樓炭經よりもこの經の六道の敘述が整理されてゐるし、造論史から見ても、大論、成實論等にも引用されてゐない。下つて宋法護譯出の大乗寶要義論第四、同菩薩學集論第一等に至つて初めて其名を見るのみであり、又譯出年代も六世紀があるから、佛滅六百年出世の馬鳴の書に引くといふのは疑はれる。寧ろ業道經が新しい事を反證する一材料でないかとも考へられる。もし正法處經の譯出年代(五三九D)を標準として考へると、華嚴大經(A、D)と同氛圍氣の時代に成立したものと考へられる。もし然れば、兩者の直接關係はないとしても、天部と佛教との關係が可なり深く結びついてゐた時代に生れた一表現とも考へられる。要するに華嚴經に地上、昇天說法の形式を採つたのは、地上の一切が佛に開眼されて歸依したばかりでなく、民間信仰的となつてゐた天部の司配者、特に帝釋天、及び他化自在天には魔王があると信じられてゐるその恐ろしい魔王までが佛を勸請して法を聞くといふ事に依つて、いよ／＼佛の偉大さをあらはさしたものであると思ふのである。

この外、順次昇天の形式を採つたのは、菩薩道の進展を示すためと考へられる。これは後世菩薩階位編者の見方からは、この意に解するやうに思はれる。

かやうに昇天法門を理解するのであるが、それ等菩薩道としての明し方は法相的形式的説明であつて、華嚴學にそれ等を概して「解」の分齊といふてゐるが、さういふ意味の解なれば適當な解釋と思ふ。次にその行の具體相を

説いたのが雜世間品である。そして實行は地上に確かりと履みしめる事ではなければならぬから、次に二千の行法を普光法堂で説いた離世間品を編入したものと如くである。

C、第三部經典

上來二部經典に依つて、佛とは如何、佛となるのに何ういふ功德を積んだかといふ事についての道筋を範疇化した法相に依り、巧みな象徴に依つて述べられたのであつて、これで華嚴經の説き顯はさんとする目的は達してゐるのである。而して今この第三部經典として入法界品が編入されてゐるのは、上二部經典に於て範疇化された法門を、具體的人格的に具現せんが爲めに編纂されたものと考へられる。その意味に於て華嚴學に於て依人入證成徳分と分科してゐるのが成る程と首肯されるのである。然しさきにも云ふたやうに、入法界品に至らぬと證の位に入らぬやうに見るのは何うかと思ふ。

さてこの第三部經典は古來から云はれてゐるやうに二會から成つてゐる。一を本會と云ひ、又果法果とも所入法界とも稱せられてゐる所の最初の部分である。即ち佛が逝多林に文殊普賢を上首とする五百の大菩薩衆と俱に居られたとき、諸の菩薩聲聞天人等が、一切天人の窺及し得ない佛といふものゝ内容を「唯願世尊大悲慈愍具足顯現」と念願したのであつて、こゝにも本經説述の意が述べてある。そのとき佛は獅子奮迅三昧に入り玉ふや、佛界があり／＼と現成し、十方の佛世界から無數の菩薩が雲集して佛國を莊嚴するのである。この尊い佛世界は、菩薩には完全に昧ひうる價值界であつたが、同會坐に連つた聲聞は「皆悉不見不聞不入不知不覺不念不能遍觀」の状態であつた。それは「本不修習能見如來自在善根亦不修習淨佛土行^乃至不得普賢清淨智眼是諸功德不與聲聞辟支佛共」をもつての故であると説かれてゐる。然るに來集せる菩薩の中から代表者が現はれて廣博嚴淨の佛世界佛徳等を偈讚す

るのである。最後に普賢が現はれて獅子奮迅三昧を説くのである。佛は一切の菩薩をして師子奮迅三昧に安住せしめんがため眉間より放光し玉ふ事に依つて、一切の菩薩は二利行願を満足せしめられた所までが即ち本會と云はれてゐる。これは恰も第一部經典の世間淨眼品、盧舍那品に相當するのであつて、ここにも「佛」を説くのが華嚴經の目的であることを明かにしてゐるのである。兜沙經等に諸の菩薩が念願したのと同一明し方である。唯、第一部と異なる點は、第三部の本會に聲聞を到座せしめて如響如啞たらしめ、二乘の窺知し得ない大乘菩薩の世界である事を具體的に説明してゐる事である。

次に末會とは、本會の佛の過去の本業を物語るものであつて、第二部經典が第一部經典の佛の功德を範疇化した法相に依つて説明したのに對してこれは、本會の佛の過去の本業を人格的具體的に説きあらはせんとしたものとなすべきものである。故にこれは前會に對して能入法界、因法界とも云はれてゐる。即ち本會が終ると文殊は多くの侍者と俱に佛所に詣でて御禮を申上げて南方に行くのである。如響如啞の舍利弗は六千の比丘を率いて文殊の後を追ひ、親しく文殊から教へをうけて大乘眼を開かしめられるのである。ついで文殊は覺城の東、過去諸佛の遊止し玉ふた大塔廟處に住し、廣く大衆を教化された中に、求道の熱烈な善財童子を見出し、求道の心得をさとして南方可樂國の功德雲比丘の處を訪へと教へるのである。かくしてさきの善知識は次の善知識へと紹介されて遍歴した國が一百一十城、教へをうけた善知識は五十五人、最後に再び文殊に案内されて普賢に面謁し、いつの間にか自ら普賢と一體になつたといふことで末會が終つてゐるのである。この善財童子の經歷した一百一十城といふのは、恐らく蓮花藏世界の平面化であると思ふのである。探玄記第二十(正釋三五)(四八七)には三説を出し、一に善知識が五十五人といふのは脱落であつて、實は一百一十あるべきである。二に満足王等正善知識の外の伴方便導引等通じて數ふれば百十あ

る。三に信住行向地の五十位に、摩耶、彌勒、文殊、普賢、佛の五を加へ、それに各々自分勝進分があるから百十となるといふ解釋である。清凉も大疏第六〇(正藏三五)大疏鈔第八九(正藏三六)、李通玄の華嚴合論第三三(正藏五一)等にもそれ／＼數の意義を説いてゐるが、適切な數字の出據ではないやうに思はれる。然るに、且らく新經に依つて蓮花藏世界の構造を見るに、恰も一百一十國ある。即ち世界の中心に無邊妙華光香水海があつて、其中に一切香摩尼王莊嚴といふ大蓮花が生じ、そこに普照十方熾然寶光明といふ世界種がある。その東に離垢焰然香水海があつて、その中から出てゐる蓮花上の遍照刹旋世界種がある。その香水海の南に無盡光明輪香水海があつて、そこに佛幢花嚴世界種がある。その香水海を右旋して金剛寶焰光香水海がある。其中に佛光花嚴藏世異種がある。かくして順次右旋して第十番目に天城寶堞香水海があつて、その中に燈焰光明世界種がある。それ等十世界種が管理してゐる世界海が各々に十世界海があるからそれを合すると百世界ある。それに能管の世界種に十世界あり、それに中央の世界種を合すると百十一となるのである。今この入法界品を見るに、文殊に再會したとき「如是經遊百一十城到普門城邊——文殊師利遙伸右手過百一十由旬至普門城摩善財頂」とあるから、最後の普賢の根本普門城を合すると一百一十一數を得るのである。それは唯數が合うといふことだけではない。元來華嚴經は、所謂の事々無碍の世界、即ち現實の上に萬有相關の真相をながめ行く具體的實行の普賢行を説くのが本意であつて、その普賢行の實行される價値的世界を蓮花藏世界といふのであるから、徒らに架空の世界や觀念の世界を指してゐるのではない。この意味に於て、華嚴經の實踐は動的に社會活動としてあらはるべき筈であつた。そしてその蓮花藏世界といふのも、吾人は如來藏思想の象徴化であると信じてゐる。この事は種々な文獻と理論とを以て論じなければならぬから別に論ずる事として今は結論のみを擧げる事を許されたい。要するに第一部經典の象徴的、立體的蓮華藏世界を具體的

平面的に表現したのが入法界品の一百一十城であるといふ事は至當な事と考へるのである。

以上大部華嚴結構の意圖につき、華嚴學の泰斗法藏等の説をも批評して私案を逞ふした罪は蓋し大なる事を懺悔するものである。然し亦、元來象徴に巧みな華嚴大經の寓意は多含であつて、それを種々の面から汲みとつて味はふ事は徒事でなく、寧ろ無盡に展開さるべきものと思ふのである。故に吾人は一往如上の意に理解したものの、それを以て絶對的の理解と考へてゐるものではない。更に經に含む尊い幾多の象徴精神を開顯する事にとめるであらう。(大正大學教授文學博士)

