華厳経典の成立

木村清孝

一　序

『華厳経』は、それ自体としてはあまりわれわれ日本人に親しまれてきた経典であるとはいえない。けれども、「華厳の滝」などを通じてその読み方を知り、また『華厳経』の教主ビルシャナ仏の、『梵網経』を媒介とする一つの具象化である「奈良の大仏」を拝観した経験のある人びとは、少なくないはずである。その意味においては、『華厳経』は古くからわれわれの精神生活にかかわってきているのである。

ところで、その『華厳経』は、決して単独に、孤立して存在する経典ではない。いくつかの大乗経典と類縁関係をもち、それらを次々と取込んで作り上げられた経典である。ここでは、その経典群、すなわち、『華厳経』とそれに密接に関連する諸経典を総称して「華厳経典」と呼ぶことにし、それらの成立をめぐる諸問題を、客観的側面から、『華厳経』を中心として考えてみたい。ただし、筆者はまだこの問題に関して十分に研究を深めているわけではない。本論が、いわば諸先達による従来の研究成果の集約の上に試みられる、現時点における筆者なりの一応の問題の概括にすぎないことをあらかじめお断わりしておかなければならない。

二　『華厳経』の構成

現在、一般に『華厳経』と呼ばれているものには、四種がある。すなわち、①東晋・仏馱跋陀羅(Buddhabhadra)訳『大方広仏華厳経』三十四品・六十巻[1](略称『六十華厳』)、②唐・実叉難陀(Śikṣānanda)訳『大方広仏華厳経』三十九品・八十巻[2](略称『八十華厳』)、③唐・般若(Prajñā)訳『大方広仏華厳経』一品・四十巻[3](略称『四十華厳』)、④ジナミトラ(Jinamitra)等訳"Saṅs-rgyas phal-po-che shes-bya-ba śin-tu-rgyas-pa-chen-poḥi mdo"(『仏華厳と名づける大方広経』)四十五品[4](略称『蔵訳華厳』)がそれである。しかしながら、このうちの③は、他の三種の『華厳経』の最後の章に相当する「入法界品」が著しく増訂されたもので、全体が「入不可思議解脱境界普賢行願品」の一品から成り、性質が異なる。それゆえ、いわゆる大本の『華厳経』としては、①②の二つの漢訳と④のチベット訳があるということになる。

以上のことからも推察されるように、『華厳経』の梵本は、大本の形では残っていない。梵本が完本として現存するのは、上の①②④の各『華厳経』の「十地品」と「入法界品」に当たる部分のみである。けれども、かつて大本の『華厳経』が梵本として存在したことは、後述するように、初唐代の智儼が「大慈恩寺華厳梵本」の存在を確認し、その調査を行なっていること[5]などから明らかであろう。ただしこのことは、直接的に、『華厳経』が最初に梵語によって著わされたことを証するものでもなく、また、上述した①②④が依ったテキストが梵本であったことを証するものでもない。

では、その大本『華厳経』とは、そもそもどのようなものなのであろうか。まず、全体の骨組みを検討してみよう。

初めに、現存する上述の三本に、上に触れた智儼所見の「大慈恩寺華厳梵本」(略称『慈恩華厳』)を加え、それらの諸品の対照表を示せば、次頁の通りである[6]。なお、左側には、『六十華厳』にもとづいて対応する説法の会座を掲げておく。

さて、まず諸本の対照から次の諸点が明らかになる。

すなわち第一に、全体の構成がこれら四本の間ではっ

	六十華厳	八十華厳	旧訳華厳	慈恩華厳
①寂滅道場会	(1)世間浄眼品	(1)世主妙厳品	(1)一切世主妙厳出現品	(1)世間浄眼品
	(2)盧舎那仏品	(2)如来現相品	(2)如来品	(2)如来品
		(3)普賢三昧品	(3)普賢三昧神変出現品	(3)普賢菩薩修行入三摩提品
		(4)世界成就品	(4)世界海説浄方成就品	(4)説入世界海品
		(5)華厳世界品	(5)華厳荘厳世界海清浄功徳海光明品	(5)浄世界海功徳海光明品
			(6)世界海輪圓荘厳海説品	(6)世界輪圓荘厳海品
			(7)世界海地荘厳説品	(7)説世界海荘厳地品
			(8)国土性処説品	(8)説世界性処品
			(9)世界性安住説品	(9)説世界処安住音声品
		(6)毘盧遮那品	(10)毘盧舎那品	(10)毘盧舎那品
			(11)如来華厳品	
②普光法堂会	(3)如来名号品	(7)如来名号品	(12)如来名号説品	(11)如来名称品
	(4)四諦品	(8)四聖諦品	(13)聖諦品	(12)四諦品
	(5)如来光明覚品	(9)光明覚品	(14)如来光明覚品	(13)如来光明熾然覚品
	(6)菩薩明難品	(10)菩薩問明品	(15)菩薩問明品	(14)菩薩明難品
	(7)浄行品	(11)浄行品	(16)浄行品	(15)円浄行品
	(8)賢首菩薩品	(12)賢首品	(17)賢首品	(16)賢勝品
③切利天宮会	(9)仏昇須弥頂品	(13)昇須弥山頂品	(18)如来昇須弥頂品	(17)須弥頂入如来品
	(10)菩薩雲集妙勝殿上説偈品	(14)須弥頂上偈讃品	(19)須弥頂上如来神変菩薩偈讃品	(18)須弥頂如来作菩薩集説偈品
	(11)菩薩十住品	(15)十住品	(20)菩薩十住説品	(19)十菩薩説住品
	(12)梵行品	(16)梵行品	(21)梵行品	(20)梵行品
	(13)初発心菩薩功徳品	(17)初発心功徳品	(22)初発心菩薩功徳品	(21)説初発心菩薩功徳花聚喩偈品
	(14)明法品	(18)明法品	(23)明法品	(22)明法品
④夜摩天宮会	(15)仏昇夜摩天宮自在品	(19)昇夜摩天宮品	(24)夜摩天宮神変品	(23)蘇夜摩富作品
	(16)夜摩天宮菩薩説偈品	(20)夜摩宮中偈讃品	(25)夜摩天宮中菩薩来集偈讃説品	(24)蘇夜摩富菩薩集説偈品
	(17)功徳華聚菩薩十行品	(21)十行品	(26)功徳華聚菩薩十行説品	(25)説功徳花和合十菩薩行品
	(18)菩薩十無尽蔵品	(22)十無尽蔵品	(27)十無尽蔵説品	(26)十無尽蔵品
⑤兜率天宮会	(19)如来昇兜率天宮一切宝殿品	(23)昇兜率天宮品	(28)如来昇兜率天宮品	(27)如来昇入兜率陀天品
	(20)兜率天宮菩薩雲集讃仏品	(24)兜率宮中偈讃品	(29)兜率天宮菩薩来集偈讃説品	(28)兜率宮菩薩来説偈品
	(21)金剛幢菩薩十廻向品	(25)十廻向品	(30)金剛幢廻向品	(29)金剛幢廻向品
⑥他化天宮会	(22)十地品	(26)十地品	(31)十地品	(30)十地品
			(32)普賢所説品	
		(27)十定品	(33)十定品	
⑥他化天宮会	(23)十明品	(28)十通品	(34)神通品	(31)神通品
	(24)十忍品	(29)十忍品	(35)忍品	(32)忍辱品
	(25)心王菩薩問阿僧祇品	(30)阿僧祇品	(36)心王所問入数説品	(33)心王問算数入品
	(26)寿命品	(31)寿量品	(37)寿量品	(34)寿量品
	(27)菩薩住処品	(32)諸菩薩住処品	(38)菩薩住処品	(35)菩薩住処品
	(28)仏不思議法品	(33)仏不思議法品	(39)仏不思議法品	(36)説仏法不思議品
	(29)如来相海品	(34)如来十身相海品	(40)如来十身相海品	(37)説如来十身相海品
	(30)仏小相光明功徳品	(35)如来随好光明功徳品	(41)如来随好光明功徳品	(38)小種好光明説功徳門品
	(31)普賢菩薩行品	(36)普賢行品	(42)普賢行品	(39)説普賢菩薩行品
	(32)宝王如来性起品	(37)如来出現品	(43)如来出現品	(40)説如来性起品
⑦普光法堂会	(33)離世間品	(38)離世間品	(44)離世間品	(41)出世間品
⑧逝多園林会	(34)入法界品	(39)入法界品	(45)入法界品	(42)善財離貪蔵品
				(43)弥勒離貪名善財所問品
				(44)説如来功徳不思議境界上境界入品

きりと相違するということである。この「相違」の意味は二つある。一つは、ある数品に関しては、それを有するものと有しないものがあるという意味であり、具体的には、「如来華厳品」「普賢所説品」の二品は『蔵訳華厳』にのみ存し、「十定品」は『八十華厳』と『蔵訳華厳』にはあるが、他の二本にはない、ということである。二つには、別の数品に関しては、一対一の対応関係をもたないという意味である。すなわち、『六十華厳』を中心にしていえば、その「盧舎那仏品」は『八十華厳』では(2)「如来現相品」から(6)「毘盧遮那品」の五品に、『蔵訳華厳』と『慈恩華厳』では(2)「如来品」から(10)「毘盧舎那品」の九品に分節・増訂されており、このうち『八十華厳』の(5)「華蔵世界品」が『蔵訳華厳』および『慈恩華厳』の(5)「蓮華蔵荘厳世界海清浄功徳海照明品」(「浄世界海功徳海光明品」)から(9)「世界性安住説品」(「観世界処安住音声品」)までの五品に相当する。また、『六十華厳』『八十華厳』『蔵訳華厳』の三本の最後に位置する「入法界品」が、『慈恩華厳』においてのみ、(42)「善財離貪蔵品」、(43)「弥勒離貪名善財所問品」、(44)「説如来功徳不思議境界上境界入品」の三品に分けられる。しかし、この部分に関して、分量的に『慈恩華厳』のみが著しく多いということはなかったと推測される。(7)

次に品名については、若干の訳語の相違はあっても、それから原本の原語の相違までも推定できるものはほとんどない。『慈恩華厳』の品名のみが異なる(16)「賢勝品」、(41)「出世間品」も、少なくとも『蔵訳華厳』のそれぞれの訳語 bzaṅ-poḥi dpal と、ḥjig-rten-las ḥdas-pa から判断すると、それらの原語はいずれにも訳しうるものであったと思われる。ただ、各本の第一品が『六十華厳』と『慈恩華厳』では「世間浄眼品」に、『八十華厳』と『蔵訳華厳』では「世主妙厳品」、ないしこれに近い「一切世主妙厳出現品」(ḥjig-rten-gyi dbaṅ-po thamscad-kyi rgyan-gyis tshul rab-tu-byuṅ-ba) になっていることは、注目に価する。このうち、『慈恩華厳』の第一品の原名が何であったかも不明である。それゆえ、『六十華厳』の訳名に引かれてその第一品の品名が同じく「世間浄眼」と訳出されたという可能性も皆無ではない。しかしながら、第二品が「如来品」と訳されるなど、概して

原語に忠実に翻訳されていて、『六十華厳』の訳名は単なる一つの参考という程度であると考えられるから、その可能性は極めて小さいといえよう。つまり、『華厳経』の第一品の品名に関しては、「世間浄眼」と「世主妙厳」の二系統があり、上の四本の中では、『六十華厳』と『慈恩華厳』が前者に、『八十華厳』と『蔵訳華厳』が後者に属すると思われる、ということである。

以上のことから、われわれは次のことを知ることができる。すなわち、第一に、これら四本は厳密な意味ではその構成が一つも一致しないということである。このことは、大本『華厳経』がその成立後、いくつもの異本を生み出していったということを推察させる。けれどもまた、これら四本の間にある一定の発展史的なつながりを見出すことは可能である。つまり、まず、他の三本にないものが二品加わっていることから、『蔵訳華厳』はこのうちでは最後の発展段階を示している。次に、「十定品」が『六十華厳』と『慈恩華厳』には存在せず[8]、『八十華厳』と『蔵訳華厳』はこれを有すること、そして、第一品の品名が前の二本と後の二本で異なることから、『八十華厳』を第三段階のものとみなすことができる。さらに、『六十華厳』と『慈恩華厳』とでは、『慈恩華厳』が全体として『蔵訳華厳』に極めて類似し、その古型を示しているとも見られることから、『六十華厳』よりも年代的に『蔵訳華厳』に近接していると推測され、発展史的には第二段階に置いてよいと思われる。ただし、このことは、必ずしも成立年代が『慈恩華厳』の方が『八十華厳』よりも早いということを意味するのではない。つまり、内容的なテキストの増広・発展の過程からいえば、四本は『六十華厳』→『慈恩華厳』→『八十華厳』→『蔵訳華厳』の順であると考えられるが、実際のテキストの成立の時間的順序としては、そのうちの『慈恩華厳』と『八十華厳』が入れ代る可能性なども存する、ということである。

ところで、伊藤瑞叡氏[9]は『八十華厳』の(5)「華蔵世界品」と『蔵訳華厳』のこれに対応する五品を比較して、後者は五品に分出されているがまったく増補の箇所は見られず、むしろ説相においては『八十華厳』よりも古形を示している、といわれる。このことと照らし合わせて

考えると、『八十華厳』の系統の『華厳経』と『蔵訳華厳』の系統の『華厳経』とはそれぞれにかなり長い歴史をもち、前者においては原本の内容的な改訂に重点が置かれ、後者においては主に諸品の新たな設定と導入による原本の全体的な構想の拡大が目指された。けれども、「十定品」を共有したことに示されるように、両系統はこの改変の過程において少なくとも一時期交渉をもった。また、『蔵訳華厳』はある程度遡れば『慈恩華厳』の系統と合流する、と見られるのではなかろうか。

最後に、会座の問題に関説しておこう。

『華厳経』においては、教主のビルシャナ仏は、直接には教えを説かない。しかし、教説の舞台には常に登場し、その中心に位置する。ところが、その舞台、すなわち会座が、地上から天上へ、そしてまた地上へと次々と替わっていく。先の対照表には、『六十華厳』におけるその会座を記しておいたが、実は『慈恩華厳』の会座は、智儼の紹介を信ずる限り、これと完全に一致するらしい。つまり、『慈恩華厳』の(1)〜(10)が①に、(11)〜(16)が②に、(17)〜(22)が③に、(23)〜(26)が④に、(27)〜(29)が⑤に、(30)〜(40)が⑥に、(41)が⑦に、(42)〜(44)が⑧に配されるのである。これに対して『八十華厳』は、周知のように七処九会であり、他化天宮を会座とするのは(26)「十地品」のみで、(27)「十定品」から(37)「如来出現品」までは重会普光法堂、(38)「離世間品」は三重会普光法堂の説法であるとされている。このことからも、『六十華厳』と『慈恩華厳』が発展史的に近い関係にあることが認められる。

三　華厳経類と『華厳経』

前節に論じたことから知られるごとく、現存する『華厳経』の中で、もっとも古い形を留めているものは『六十華厳』である。『六十華厳』の「後記[10]」、および『出三蔵記集[11]』所載の「出経後記」などに依れば、本経の訳出に至る経緯はおよそ次のようになる。すなわち、道人の支法領がコータン（于闐）で梵本[12]の『華厳経』を入手し、これを義熙十四年（四一八）に揚州の道場寺においてブッダバドラ（Buddhabhadra, 覚賢）に願って訳出させた。その際、沙門の法業が筆受の役を務め、呉郡内史孟顗と右衛将軍褚叔度が経済的援助を行なった。翻訳の仕事

は、元熙二年（永初元年、四二〇）六月十日に一応終ったが、さらに翌永初二年（四二一）十二月二十八日まで、約一年半をかけて校訂した、という。このことから、『六十華厳』の依ったテキストが梵本であり、五世紀初頭にコータンに存在していた、ということが分かる。[13] 因みに、『八十華厳』の梵語原典もやはりコータンからもたらされたものであり、コータンが『華厳経』と深い因縁をもつ国であったことを窺わせる。

だが、実は、上述した『六十華厳』の元となる『華厳経』も、ある時期に一気に成立したのではない。その『華厳経』の成立以前に、それぞれ『十地経』(Daśabhūmika-sūtra)、『ガンダヴューハ』(Gaṇḍavyūha-sūtra) として梵本の現存する「十地品」「入法界品」をはじめとして、少なくとも現本『華厳経』を構成する諸品の中の数品は、確実に、それぞれ独立した経典として流布していたのである。裏返していえば、『華厳経』は、すでに存在していたある共通的性格をもついくつかの大乗経典を一定の意図、ないし構想のもとに選択し、これにさらに新しいいくつかの品を立てて加え、それらを体系的に配列・編纂し、一つの経典として纏め上げたものであると考えられるのである。

では、『華厳経』に先行し、その諸品に対応する経典には、どのようなものがあったのであろうか。

かつて筆者は、華厳宗を大成した法蔵（六四三～七一二）が『華厳経伝記』の中に整理して掲げた『華厳経』の支流、すなわち華厳経類について若干の考察を加えたことがある。[14] いま、その成果を踏まえ、『六十華厳』訳出以前の漢訳華厳経類として、現存する確実なもののみを挙げれば、前頁の表の通りである。

経名	対応品名	巻数	時代	訳者
①兜沙経	名号品・光明覚品	一	後漢	支識
②菩薩本業経	名号品・光明覚品・浄行品・十住品等	一	呉	支謙
③菩薩十住経	十住品	一	東晋	祇多密
④十住断結経	？	一〇	後秦	竺仏念
⑤十住経	十地品	四	後秦	羅什・仏陀耶舎
⑥漸備一切智徳経	十地品	五	西晋	竺法護
⑦等目菩薩経	十定品	二	西晋	竺法護
⑧如来興顕経	性起品	四	西晋	竺法護
⑨度世品経	離世間品	六	西晋	竺法護
⑩羅摩伽経	入法界品	三	魏	安法賢

これによって明らかなように、『六十華厳』が訳出された劉宋の初め、すなわち四二〇年代以前に、すでに中国には、『六十華厳』名号品・浄行品・十住品・十地品・性起品・離世間品・入法界品、および『八十華厳』十定品などのうちの、一品ないし数品に対応する諸経典が、二世紀後半の後漢代以来、次々と伝訳されていたのである。

このうち、①や②のように、それ自体は極めて簡潔でありながら、内容的には『華厳経』の複数の諸品と対応するものをどう見るかについては、二つの見方があろう。その一つは、すでに『華厳経』の諸品に相当する諸経が単行しており、それらの諸経の一部を抜粋・編集したものであると見る見方である。しかしこの見方は、①や②が簡潔で、しかも論理的体系的に整然としてはおらず、むしろ素朴な経典の印象が濃いことから、あまり説得力をもたないようである。もう一つは、①も②ももともと同系列の一経典であり、おそらくは①から②へと発展し、それがやがて内容的に充実されて、『華厳経』の各品となった、という見方である。その充実の結果が、ひとまずそれぞれに別行する華厳経典を生み出したか、あるいは『華厳経』のいわば素型を成立させたかはともかく、これには、さしあたって反対できる根拠はなさそうである。なお、このような形の経典は他にもあったらしく、訳者は不明であるが、西晋代（三世紀末）の訳出であるともされる『如来性起微密蔵経』は、序分が名号品に、正説が性起品に相当するものであったという。[16]

次に注意されることは、⑦『等目菩薩経』の存在である。本経の訳出年代は明記されないが、おそらく竺法護が活躍した三世紀末から四世紀初頭の間であろうから、『六十華厳』の訳出より約一〇〇年も早く、のちの『八十華厳』に組込まれる十定品に相当する経典が漢訳されていたことになる。このことは、『八十華厳』の原本が『六十華厳』の原本よりも年代的にはより早く成立していた可能性も完全には否定できないことを物語る。

因みに、これに関連していえば、法蔵は『八十華厳』を基本としながらも、「梵本」にも目を通して、華厳経

類の比定を行なっている。そして、その中で、実叉難陀訳『大方広普賢所説経』一巻に言及し、その内容を「仏の身内に不可説の世界の事有りと説く」と紹介した上で、これが「現本」には相当する品をもたないが、「梵本」には含まれている、と述べている。[17] この記事は注目に価する。なぜなら、本経が、もしも上述した四本の『華厳経』のうち、『蔵訳華厳』にのみ存する「普賢所説品」に当たるとすれば、法蔵が七世紀末ころに見たと思われる[18]「梵本」は、『蔵訳華厳』の依った原本と同一、もしくはそれに極めて近いものであったと推測され、その成立の下限が『蔵訳華厳』そのものの成立時点、すなわち九世紀末葉[19]より約二〇〇年遡りうることになるからである。

四　『華厳経』の諸特徴

これまでわれわれは、大本『華厳経』、および漢訳華厳経類をめぐる諸問題を成立史的観点に立っていわば外側から検討してきた。本節では、『華厳経』自体がもつ、その成立に関わる諸種の客観的な手掛りについて考察してみたいと思う。

ただ、これについては、すでに中村元博士が広い視野から網羅的な研究を発表しておられる。[20] 本節の論述は、おおむねそれを整理し敷衍する程度のものであることを御了承願いたい。

(a)　地　名

さて、『華厳経』自体の有する手掛りとして、まず注意されることは、その中でどのような地名が言及されているか、ということである。

この点に関しては、第一に、「入法界品」に相当する梵本『ガンダヴューハ』に、南インド関係のものが多く表われることが目を惹く。例えば、「南方にあるヴァジュラプラという名のドラヴィダ人の町へ行きなさい。そこに、メーガという名のドラヴィダ人がおります」[21]と述べられ、あるいは、同じく南方の「海の堤と名づけられるランカ（＝スリランカ）への道」[22]が指示される。さらに、中村博士の指摘しておられるごとく、「カリンガの森」(Kaliṅga-vana) やトーサラ市 (Tosala) への言及も存する。これらの事実は、「海」(sāgara) の語が極めて多く表われることなどと相俟って、『華厳経』入法界品が南インドを背景にして成立したこと、および、その作者（もしくは作者達）には、アショーカ王によって前二六一年ころに亡ぼされたカリンガ国が知られていたことを物語ろう。中村博士は、「入法界品」の主人公善財童子が「長者の子」(śresṭhidāraka) とされることも、「南インドの西海岸には西紀後数世紀にわたって商人の寄進になる多数の窟院が建設され、また南インド海岸全体にわたってローマの貨幣が盛んに発見されている」ことと対応すると主張しておられる。

一方、『六十華厳』菩薩住処品を見ると、そこには、真旦（中国）、辺夷（カシュガル）、罽賓（カシミール）、乾陀羅（ガンダーラ）などの国名が登場する。[23] このことは、本品がインド諸地域のみならず、中国や中央アジアを視野に入れた人（もしくは人びと）によって作られたことを示していよう。

(b)　登場人物の地位・職業

次に注目したいのは、『華厳経』に登場する人物がいかなる地位や職業をもつものとして描かれているかという点である。

周知のように、『華厳経』は全体として仏自身の説法ではない。その教説は主として菩薩たちによって説示される。しかもそれは、舎利弗等の声聞の大弟子の境界を超えていて、かれらには解らないといわれる。[24] このことから、あるいは『華厳経』は極めてエリート的な経典で、仏・菩薩のみが登場するのではないかと思われるかもしれない。しかし『華厳経』は、一方において、そのような仏の世界が一切の衆生に開かれたものであることを具体的描写を通して明らかにする。

この点で、とくに重視すべきところは、二箇所ある。その第一は、『六十華厳』の場合、初会の仏のさとりの場に「宿世の善友」である大菩薩たちとともに金剛力士等の無量の三十三衆が参集し、仏の正覚を讃嘆したとされることである。[25] 初めの大菩薩を含めてこれを列挙すれば、①大菩薩、②金剛力士、③道場神、④龍神、⑤地神、⑥樹神、⑦薬草神、⑧穀神、⑨河神、⑩海神、⑪火

神、⑫風神、⑬虚空神、⑭主方神、⑮主夜神、⑯主昼神、⑰阿修羅神、⑱迦留羅王、⑲緊那羅王、⑳摩睺羅伽王、㉑鳩槃荼王、㉒鬼神王、㉓月身天子、㉔日天子、㉕三十三天王、㉖夜摩天王、㉗兜率天王、㉘化楽天王、㉙他化自在天王、㉚大梵天、㉛光音天子、㉜遍浄天、㉝果実天子、㉞浄居天、である。おそらく、かかる描写は、基本的には仏の正覚が一切の存在に浸透し、かれらがそれぞれのあり方において仏道に参入するという、仏と存在するものとの普遍的な交流を表わしているのであろうが、いま注意したいことは、ここで自然神という形で、大地、樹木、薬草、穀物、河、海の六つが着目されていることである。

思うに、これらの六つが自然の存在の代表として神格化されなければならない論理的な必然性はない。『八十華厳』[26]においては、自然神として、上の六神にさらに主山神、主林神、主水神の三神が加えられているが、この方が体系的にはより整った形であるといってよかろう。けだし、『六十華厳』へと受継がれていく『華厳経』、直接にはそのドラマの舞台設定の章に当たる世間浄眼品の編纂者たちには、少なくとも山は、神格化の意識の外の存在であった。かれらは、樹木と薬草が茂り、穀物が実る恵まれた土地に、河と海（または湖）とを身近なものとして生活していた、と推測することも、あながち無理ではなかろう。

因みに、『八十華厳』[27]には新たに主城神も登場する。このことは、『八十華厳』の原本の作成が進められていた場においては、その編纂者たちに自らが属する社会が強く意識されていたことの反映かもしれない。

第二に注意されるところは、『ガンダヴューハ』における善知識（kalyāṇamitra）[28]たちの描写である。いずれも、主人公の求道者善財が次々と指示を受けて訪問する相手であるが、その「後記」に従い、訪問する順にかれらの地位、ないし肩書として付せられる職業を記せば、①菩薩（bodhisattva）、②～④比丘（bhikṣu）、⑤ドラヴィダ人（dramiḍa）、⑥長者（śreṣṭhin）、⑦比丘、⑧女性の在俗信者（upāsikā）、⑨仙人（ṛṣi）、⑩バラモン（brāhmaṇa）、⑪娘（kanyā）、⑫比丘、⑬少年（dāraka）、⑭女性の在俗信者、⑮資産家（gṛhapati）、⑯法の長者（dharmaśreṣṭhin）、

⑰～⑱国王（rājan）、⑲女性の在俗信者、⑳遍歴行者（parivrājaka）、㉑香商（gāndhika）、㉒漁師（dāsa）、㉓長者、㉔比丘尼（bhikṣuṇī）、㉕敬虔な女性（bhāgavatī）、㉖資産家、㉗～㉘菩薩、㉙神の子（devaputra）、㉚地の女神（pṛthivīdevatā）、㉛～㊳夜の女神（rātridevatā）、㊴ルンビニー林の女神（lumbinīvanadevatā）、㊵釈迦族の娘（śākyakanyā）、㊶女神（devī）、㊷神の娘（devakanyā）、㊸少年の先生（dārakācārya）、㊹長者の少年（śreṣṭhidāraka）、㊺女性の在俗信者、㊻金細工師（hairaṇyaka）、㊼～㊽資産家、㊾バラモン、㊿少年と少女（dāraka, dārikā）、(51)～(52)菩薩、となる。[29]

さて、これを通して気づかれることは、まず、全体として、善知識がほとんどすべての地位、階層、身分、職業にわたっていて、それらによる、また性による差別がなされていないと見られる、ということである。このことは、おそらく、単に大乗的な平等の理想を掲げただけのものではなく、思想表現としては『ガンダヴューハ』に結晶していく宗教運動それ自体が、社会階層や身分・職業を超えて広く支援されていたことを証するものであろう。

けれども、ここには、そうした概括のみによっては済まされえない問題が含まれている。

すなわち、上述の五十三人（五十番目の善知識は二人である）の善知識の中には、長者（śreṣṭhin）ないし資産家（gṛhapati）が七人おり、女性が、神を除いて八人、神を加えると二十人に達する。しかも、置かれている位置は、中盤から後半に多い。このことは、菩薩が四人、比丘が五人より登場しないこと、比丘はいずれも前半十二番目までに現われ、比較的軽く扱われていると思われることなどと照らし合わせて考えると、まことに示唆的である。あえて大胆に推測すれば、上述の運動の直接の支持基盤は、これらの長者ないし資産家と女性にあったのではないか、と思われるのである。

もう一つ、忘れてはならない点は、ドラヴィダ人のメーガ（Megha）と漁師のヴァイラ（Vaira）がそれぞれ第五番目と第二十二番目の善知識として登場していることである。ドラヴィダ人（Dramiḍa）は、周知のように、アーリア民族によって征服されたインド先住民族の流れを

汲むものであり、一般的にいえば、おそらく隷民として常に社会の最下層に置かれていたはずである。また漁師は、その原語ダーサ（dāsa）がもともとアーリア民族に対する先住の敵対者、被征服民を意味することから知られるように、隷民階層の人びとが従事した職業である。つまり、ドラヴィダ人と漁師とは、実質的にはほとんど同一の意味内容をもつ最下層の社会的存在なのである。[30]

では、『ガンダヴューハ』の編纂者たちが、かれらを善知識として登場させたのは、なぜであろうか。思うに、その理由の一つは、先に触れたように、本経に思想的に集約されていく宗教運動が、かれら隷民階層からも何らかの支持を得た、少なくとも抵抗や反対は受けなかったからであろう。けれども、インド社会がもつ伝統的なカースト的意識の強さに鑑みれば、それだけでは説明できないように思われる。上述の運動を進めた人びとには、より積極的に、やや大げさにいえば、カースト社会の意識の壁を破り、隷民階層を宗教的・精神的に解放しようという狙いもあったのではないか、というのが筆者の推測である。

(c) 言語学的特徴

次に、言語学的に注意されることは、『ガンダヴューハ』、およびこれに対応する『華厳経』入法界品のシルパービジュニャ（Silpābhijña 善知衆芸童子）の説く四十二字門の中に、Ysa（閣、也娑）の字音が挙げられることである。[31] この点については、筆者はただ中村博士の研究[32]を紹介することができるのみであるが、それによれば、この字音はインド固有のものではなく、コータン起原のもので、インドでは紀元前後の西北インドの、西域起原の王朝に属する諸国王の碑文や貨幣にのみ見出される、という。これが事実であれば、それもまた、入法界品、ひいては『華厳経』全体の成立を考える上で重要な資料であるといわなければなるまい。

五　インドにおける華厳経典の注釈と引用

最後に、華厳経典とインドの諸論書との関係について見ておこう。

現存する諸論書の中で、華厳経典を注釈・敷衍したものとしては、ナーガールジュナ（Nāgārjuna, 龍樹。約一五〇～二五〇）撰と伝えられる『十住毘婆沙論』[33]とヴァスバンドゥ（Vasubandhu, 世親。約四〇〇～四八〇）撰といわれる『十地経論』がある。いずれも、『華厳経』十地品に相当する『十地経』に対する注釈書であるが、前者はその第二地までで終っている。ともあれ、このことは、インドにおける十地思想の重要性[34]と、『十地経』のかなり早い時期の成立を窺わせよう。

この『十地経』に対するもの以外には、華厳経類の注釈書は伝えられていない。けれども、引用という形でインド仏教思想の展開に関わっていったと考えられる華厳経類は他にもいくつかある。

その第一は、ナーガールジュナの著作とされる『大智度論』に、十万偈の『不可思議解脱経』の存在が言及され、[35] 現存の『ガンダヴューハ』とこれに相当する『華厳経』入法界品がもつ諸教説が、その経典の教説としてしばしば出てくることである。[36] このことから、もしも本経が『華厳経』、あるいは『ガンダヴューハ』を指し、かつ、『大智度論』がナーガールジュナの真撰であるとすれば、『華厳経』、あるいは『ガンダヴューハ』は、かれの生存した二～三世紀にはすでに流布していたことになる。

しかしながら、『大智度論』のナーガールジュナ撰は確定的ではない。少なくとも、その中に漢訳者クマーラジーヴァ（Kumārajīva, 鳩摩羅什、羅什。三四四～四一三）の増補がかなり含まれていることは、すでに干潟龍祥博士が論証しておられるように、[37] 間違いなかろう。では、この『不可思議解脱経』の引用の箇所は、『大智度論』の原本とクマーラジーヴァの増補部分のいずれに属するのであろうか。

干潟博士は、上に触れた所論の中で、「不可思議解脱経、十万偈」というのは大本の『華厳経』を指すと考えられるが、ナーガールジュナの時代にそれが存在したとは思われないから、引用される『不可思議解脱経』のことばはナーガールジュナのものではない、とされた。筆者は、引用箇所が羅什の加筆であることを、博士が「十万偈」という語を根拠として主張された点には必ずしも賛同できない。なぜなら、第一に、この「十万偈」とい

う数は、確かに『華厳経』をめぐる伝説[38]においていわば根元とされる『華厳経』の偈数ではあるが、実際に流布したものではないからであり、第二に、前後の文脈から見ると、この「十万偈」は無量・無尽・完全などを象徴する数ではないかと思われるからである[39]。つまり、筆者は、「十万偈」を歴史上に現われた『不可思議解脱経』の偈の実数と見るべきではない、と考えるのである。

では、『不可思議解脱経』とは何であり、その性格をどのように捉えたらよいのであろうか。思うに、この『不可思議解脱経』が現行の『ガンダヴューハ』につながる経典、『華厳経』入法界品に対応する内容をもつ経典であったことは、引用箇所のすべてがこれらに対応部分をもつことから、間違いあるまい。しかし、『大智度論』の原作者をかりにナーガールジュナと認めておくとしても、それを引用したのがナーガールジュナ自身であるとすることには躊躇を覚える。結論的には、先の干潟博士のごとく、その部分は羅什に帰する方が順当であろう。いずれにしても、この『大智度論』における『不可思議解脱経』の引用を論拠として、『ガンダヴューハ』、ひいては『華厳経』原典の成立をナーガールジュナ以前とみなすことは、差し控えるべきであろう。

このほか、『華厳経』の諸品のいずれかを一つの独立経典として引用しているインドの論書には、シャーンティデーヴァ(Śāntideva, 寂天。六五〇～七五〇ころ)の『シクシャーサムッチャヤ』(Śikṣāsamuccaya, 大乗集菩薩学論)がある[40]。すなわち、そこには、賢首品に対応するものが『宝炬陀羅尼』(Ratnolkādhāraṇī)として、また十廻向品の一部に相当するものが『金剛幢経』(Vajradhvaja-sūtra)等として引用されている。このことは、直接には上の二品が七、八世紀ころのインドにおいてそれぞれ単独に流布していたことを証するのみである。しかし、それがもつ意味は、決して軽くはない。なぜなら、それは、この二品が大本『華厳経』の成立以前に完成していて『華厳経』に取込まれたのか、あるいは逆に『華厳経』の完成後に分離・別行されたのかは不明であるが、少なくとも大本『華厳経』がいわゆる華厳経類を吸収しつくしたのではなく、大本『華厳経』とそこに包み込まれた諸品のいくつかとは並んで行なわれていたこと[41]、換言すれば、

大本『華厳経』の編纂・流布は、いわば華厳経典の全体がもつ思想運動の一つのあり方を示すものであったことを明らかにしているからである。

六　結　び

以上から知られるように、華厳経典の成立をめぐる諸問題は、いずれを取上げても、少なくとも現在の段階において明確に結論づけられるようなものではない。しかし、これまで論じてきた事柄を総括し、あえて筆者がいま考えている華厳経典の成立史的アウトラインを箇条書きの形で披瀝するならば、次の通りである。諸賢の叱正を仰ぎたいと思う。

(1) 『華厳経』は、一応成立して以後もしばしば修正・増広され、諸異本を生み出した。

(2) 現存する『華厳経』の中では『六十華厳』がもっとも古い形を留めており、その梵語の原本は五世紀の初めコータン(于闐)に存在した。

(3) 『華厳経』の構想は、遡れば、三世紀前半に漢訳された『菩薩本業経』に、さらには二世紀後半の『兜沙経』にまでつながっている。

(4) しかしながら『華厳経』が、ここでは論及できなかったが、もしも世間浄眼品・盧舎那仏品・十地品・性起品・入法界品等を不可欠の柱としているとすれば、『華厳経』の成立は『菩薩本業経』の発展した形態とこれら諸品の原本との合体・編成の時点に置かれなければならない。

(5) それらの諸品のうち、少なくとも十地品、および、性起品に相当するものが三世紀後半に、入法界品に相当するものが四世紀後半に単行していたことは確実である。

(6) けれども、世間浄眼品や盧舎那仏品が単行した形跡はなく、これら『華厳経』の編纂時に新たに作成・付加されたものと思われ、ここにこそ『華厳経』の独自性を端的に認めることができる。

(7) 以上の点から、少なくとも『六十華厳』と同一、もしくは近似の構想と体系をもつ『華厳経』の成立年代はさほど古い時代にまで遡ることはできない。現在のところ、西紀四〇〇年前後には成立してい

た、といえるのみである。

(8) 成立の場所については、『ガンダヴューハ』（入法界品）の原型が成立していたのが南インドであることは間違いあるまい。しかし、この入法界品をも取込む形で『華厳経』の編纂が行なわれたのは、さまざまの状況証拠を総合して考えると、西域のコータン[42]、もしくはその周辺と考えるのがもっとも妥当のようである。

註

(1) 大正大蔵経第九巻所収。
(2) 同、第一〇巻所収。
(3) 同、第一〇巻所収。
(4) 西蔵大蔵経（北京版）第二五・二六巻所収。なお、本経の原本の梵名は Buddha-avataṃsaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra に比定されるが、前出の『六十華厳』『八十華厳』のそれは Mahā-vaipulya-buddha-gaṇḍa-vyūha-sūtra であった可能性が高い。『探玄記』一（大正三五、一二一上～中）、『華厳経疏』三（大正三五、五二四中）、『演義鈔』一六（大正三六、一一七下）参照。
(5) 『孔目章』四（大正四五、五八八上～九中）。
(6) 『慈恩華厳』を除く三本の対照・考察は、すでに伊藤瑞叡氏によってなされている（「華厳経の成立」、講座大乗仏教3『華厳思想』、春秋社、昭和五十八年）。本節は、その成果を踏まえたものである。なお、表中の『蔵訳華厳』の諸品の訳名は、とりあえず当該テキスト所訳のものを、また、『慈恩華厳』のそれについても『孔目章』梵本同異義所出のもの（これが智儼自身の訳名か否かは不明）をそのまま用いる。
(7) ただし、推測の根拠は弱く、智儼が当該諸品を『六十華厳』入法界品の具体的教説の段落と対応させ、かつ、増広などのことに全く触れていない、ということだけである。
(8) 「十定品」に関しては、それが後述するように古く別行していることから、たまたま『六十華厳』の原本に欠けていたことも考えられないわけではない。しかし、のちに初唐代にディヴァーカラ（Divākara, 日照）らによってその補訳がなされた際にも問題になってはいないから、初めから「十定品」をもたない一群の『華厳経』が流布していたと見る方が自然であろう。注（13）参照。
(9) 伊藤氏前掲論文、五一頁。
(10) 大正九、七八八中。
(11) 『出三蔵記集』九（大正五五、六一上）。
(12) 『出三蔵記集』の諸異本には「華厳経胡本、凡そ十万偈」とするのもあるが、この場合の「胡本」は具体的には「梵本」のことであろうと思われる。推測の根拠は、

ブッダバドラの訳出の仕事が、それらの異本にも「手に梵文を執り、胡を訳して晋と為す」と表記されていること、ブッダバドラは、伝記によれば北インドの出身で、他の西域諸言語に通じた形跡がないこと、などである。
(13) ただし、このテキスト自体にも不備な点があったため、唐の永隆元年（六八〇）にディヴァーカラらによってその補訳が行なわれている。補訳は、「天竺の諸本、及び崑崙本、并びに于闐別行本」を参照し、それらの入法界品のすべてに、『六十華厳』に訳出されていない文が発見されたためになされた、という（『探玄記』二〇、大正三五、四八四下）。
(14) 詳しくは『初期中国華厳思想の研究』（春秋社、昭和五十二年十月）六～一二頁参照。
(15) この見方を採られるのは、坂本幸男博士である（「華厳経と菩薩本業経との関係」、『華厳教学の研究』、平楽寺書店、昭和三十一年三月、三〇一～三二二頁）。博士は、「七処八会の六十華厳経の成立以前に七処七会の華厳経の存在したこと」を想定される。
(16) 『歴代三宝紀』六（大正四九、六八上）、『華厳経伝記』一（大正五一、一五五下）。
(17) 『華厳経伝記』一（大正五一、一五六上）。
(18) この記事を記す『華厳経伝記』自体が撰述された年時は、吉津宜英氏によって如意元年（長寿元年、六九二）ころと推定されている（「法蔵の著作の撰述年代について」、『駒沢大学仏教学部論集』一〇、一七四頁）。
(19) 伊藤氏前掲論文、四八頁。
(20) 中村元「華厳経の思想史的意義」（『華厳思想』、法蔵館、昭和三十五年二月、八一～一四四頁）。
(21) Gaṇḍavyūha, p. 72, l. 13.
(22) ibid, p. 67, l. 17.
(23) 『六十華厳』二九（大正九、五九〇上～中）。なお「辺夷」は『八十華厳』四五（大正一〇、二四一下）の「疏勒」に対応するのでカシュガルに比定した。
(24) 『六十華厳』四四（大正九、六七九下）など。
(25) 『六十華厳』一（大正九、三九五中）以下。
(26) 『八十華厳』一（大正一〇、三上～中）。
(27) 同、一（同、二下）。
(28) kalyāṇamitra の原意は、「善き友」「優れた友」であり、善知識という漢訳語がもつ、「上に立つ師」、「知識をそなえ、教える者」のニュアンスはない。同じ道を歩む友人・同朋というのが、『華厳経』の、ひいては大乗仏教一般における師の基本的な押さえ方なのである。
(29) Gaṇḍavyūha, paścālleḳha, pp. 548—549. 訳語を付けるに当たっては、中村博士のそれ（前掲書、八八～八九頁）を参照した。
(30) これらの点に関しては、中村元『インド古代史』上（春秋社、昭和三十八年）三八～四二頁参照。なお、メーガは『六十華厳』四六（大正九、六九二下～三下）で

は「良医」とされ、『八十華厳』六三（大正一〇、三三七中～八中）では肩書を失う。またヴァイラは『六十華厳』五〇（大正九、七一三下～四中）では「海師」、『八十華厳』六七（大正一〇、三六一中～二中）では「船師」とされている。ヴァイラの場合はともかく、メーガに付せられた dramida を『六十華厳』が「良医」と訳すことには一種の作為が感じられるし、『八十華厳』にその語の訳語自体が存在しないことは、『八十華厳』の原本そのものからすでにこの語が除かれていたことを窺わせる。

(31) Gaṇḍavyūha, p. 450, l. 13.『六十華厳』五七（大正九、七六六上）、『八十華厳』七六（大正一〇、四一八中）。なお、『大品般若経』五（大正八、二五六中）の四十二字門には、この字音は「醯」をもって写されている。かかる対応は、般若経典と華厳経典の関わりを探る有力な手掛りの一つとなろう。

(32) 中村元、前掲論文、九二頁。cf. Sylvain Lévi: Memorial Paris, p. 355 f., 1937.

(33) 平川彰博士は本論を『大智度論』と対比し、両者を別人の撰述として取扱うべきであるとしておられる（「十住毘婆沙論の著者について」、印仏研五―二、一七六～一八一頁）。筆者もこの見解に賛成であるが、それらの作者との関係でいえば、いずれも、ナーガールジュナに強いて帰せずに、かれを祖師と仰ぐ人びとによって別々に作られ、かれに仮託されたものと見ることもできるであろう。

(34) この問題をめぐる近年の成果として、荒牧典俊「十地思想の成立と展開」（講座大乗仏教3『華厳思想』、七九～一二〇頁）がある。参照されたい。

(35)『大智度論』一〇〇（大正二五、七五六中）。

(36)『大智度論』五（大正二五、九四中）、同、三三（同、三〇三中・三〇八中）、同、五〇（同、四一九上）、同、七三（同、五七六下）、同、一〇〇（同、七五四中）など。

(37)「大智度論の作者について」（印仏研七―一、一～一二頁）。

(38)『華厳経伝記』一（大正五一、一五三上～中）参照。

(39)『大智度論』一〇〇（大正二五、七五六上～中）には、摩訶衍の法の「甚多、無量、無限」を前提として、「大般若品」に十万偈があること、さらに、「諸仏本起経・宝雲経・大雲経・法雲経、各々十万偈」であることが合わせて説かれている。

(40) 具体的な引用箇所、および対応する箇所については、山田龍城『梵語仏典の諸文献』（平楽寺書店、第二版、一九七七年）九二頁参照。

(41) 梵本『ガンダヴューハ』および『十地経』の現存もこれを裏づけることは、いうまでもない。

(42) 四～五世紀のオアシス国家コータンの社会について

は、法顕がかなり詳しく記している（『法顕伝』、大正五一、八五七中～下）。それによれば、この当時コータンは極めて豊かで、大乗仏教が盛んであったらしい。つまり、そこには、『華厳経』の編纂を支えるだけの社会的基盤があったと考えられる。

（きむら きよたか・東京大学助教授）