

## 《華嚴經》〈入法界品〉の現代的意義

日本・天理大学親里研究所 教授  
金子昭

### 摘 要

本論文發表將研究的焦點放在《華嚴經》〈入法界品〉中的善財童子到五十五個地方見了五十三個人，並向這些人請教善知識的求道旅程。本發表一方面以華嚴宗學的立場與實證的佛教學為基礎，另一方面則以哲學思想的角度來進行經典解釋，並藉由此來探討善財童子的求道旅程如何活用於現代社會裡。因為本人認為佛教經典的開放性詮釋是最能傳達人心的。

華嚴世界是一種在多樣性與多元性中帶有調和與統一的終極解脫境界。這種境界為生存在二十一世紀的現代人，提供了一個萬物共存與共生的生態學、宇宙論式的世界觀。這種世界觀不僅涉及了地球的自然環境，也涵蓋了人類的文明社會。華嚴世界，事實上，具有超越華嚴經與華嚴宗學框架的發展可能性，與法華經等其他大乘佛典的思想有相呼應的地方。此現象的產生，全然是來自華嚴世界本身的性質。在善財童子的佛道修行過程中，我們可以很明顯地發現到「包容與超越自己」這種華嚴世界的特質。

在善財童子的大乘菩薩行的旅程裡，智慧、慈悲與自利、利他能得以圓滿的終極之救濟世界雖是他的最終目標，但本人認為他在路上與各種善知識的相遇，具有很大的意義。在這旅程中有菩薩、長者賢者、婆羅門、外道夜神、童子童女，所有階層與職業的人不分貴賤，皆以各自的方式來悟得其道。善財童子在旅中相繼遇見這些人，在相遇過程中，雖然有時會存有質疑，但最終還是接受了他們的教導。此求道過程，可說是我們自身與活生生的華嚴世界結緣的人生修行旅程。山邊習學在《華嚴經的世界：人生修行之旅》（1940年）中，針對上述入法界品的情況有詳細的描述。此外，韓國作家高銀在其小說《華嚴經》（1991年）中，則將入法界品寫成文學作品，善財童子便是其主角。

華嚴世界並不是一個靜止的世界，它在我們人生當中，不斷地以活生生的姿態出現。這種生動、有活力的華嚴世界，在我們當代人的世界觀裡，必須以一種新的姿態出現不可。一切生物雖相互獨立，有時卻又內含著矛盾對立，彼此以各種方式相互影響著彼此，此即所謂娑婆世界的真實面貌。被日本奈良時代的東大

寺大佛（銅像盧舍那座像）建立與開眼會（752年）那個模型找到。我們在追求終極的解脫境界之過程中，會了解到能以深層的次元來闡明這個娑婆世界之真實面貌的正是華嚴世界。同時我們也會自覺到，減輕在娑婆世界中的各種對立與眾生的痛苦或苦惱的是走上大乘菩薩道的所有人之使命，在此自覺過程中，我們也會受其感召而走上菩薩道的實踐。

**關鍵詞：**入法界品、善財童子、善知識、大乘菩薩道、人生修行旅程、東大寺大佛

## はじめに

本論文発表は、華嚴宗学の立場や実証的仏教学の検証を尊重しつつも、あえてそれを哲学思想的に解釈し、現代社会にどう活かすかを論じていこうとするものである<sup>1</sup>。なぜなら仏典の教えの開かれた展開こそ、宗派・学派の別に囚われず、真理と救済を希求する現代人に最もアピールするものだからである。

華嚴世界は、多様性や多元性の中に調和と統一がある究極の解脱の境地である。それは21世紀に生きる我々現代人に、生きとし生ける者が共存・共生する生態学的・宇宙論的な世界観を示唆してくれる。この世界観の視座は、地球の自然環境だけでなく、人間の文明社会にも及ぶ。華嚴世界は実のところ、《華嚴經》や華嚴宗学の枠を超えて展開する可能性を持ち、法華經など他の大乘仏典の思想とも相互に教えを照らし合うが、しかもそれは自らを包み込み同時に超越する華嚴世界そのものの性格に由来するものである。

〈入法界品〉は、莊嚴で靈妙な教えが次々と繰り広げられる《華嚴經》の最後になって、生きた人間が人生修行と求道の旅を続けるという異色の物語である。〈入法界品〉は本来、独立した仏典だったということもあるが、これを《華嚴經》の大尾に置いた“知られざる編者”は、生身の人間による遍歴物語をどうしてもそこで登場させたかったに相違ない。なぜかといえば、華嚴世界は静止した理念世界ではなく、娑婆世界の現実において刻々と現成していく生き活きた過程なるがゆえに、この世界の形姿を、一人の生きた求道者・修行者の形象で躍動的に提示する必要があったからである。そこには善知識あつての善財童子の姿があり、高銀（1933～）のような現代作家の想像力を強く刺激したのだった。

論述の順序としては、温故知新という意味からも、同時代に華嚴世界の意義を具現しようとした一事例として、古代の日本の事例であるが、奈良時代（710

<sup>1</sup> 本論文発表は、日本語による文献を主に用いて日本語で行われるが、とくに現代世界における〈入法界品〉の意義を論じるという性格上、経典のテキスト批判にはあえて立ち入らず、日本における《華嚴經》研究の一つの成果である複数の現代日本語訳を参照していることをお断りしておきたい。もとより、近代仏教学の導入以後の日本の華嚴經研究の蓄積は大きく、抄訳・部分訳も含めてさまざまな〈入法界品〉の現代日本語訳が刊行されている。刊行の古い順から主なものを挙げれば次の通り。国民文庫刊行会編（1917）《国訳大方広仏華嚴經》国民文庫刊行会、原田靈道（1922）《現代意識「華嚴經」》佛教經典叢書刊行会、木津無庵編（1976）《新訳仏教聖典》大法輪閣、梶山雄一監修（1994）《さとりにへの遍歴「華嚴經入法界品」》上・下、中央公論社、鎌田茂雄（1995）《和訳 華嚴經》東京美術。中村元（2003）《「華嚴經」「楞伽經」〈現代語訳大乘仏典5〉》東京書籍、大角修（2014）《善財童子の旅〔現代語訳〕《華嚴經》〈入法界品〉》春秋社など。このうち、梶山氏監修のものはサンسكريット原本からの現代日本語訳である。

～794) に聖武天皇により建立された東大寺から説き起こしたい。というのも、この事例から現代においても少なからぬヒントを見出すことができるからである。次に、〈入法界品〉の物語が《華嚴經》に対して持つ意味を確認し、その上でこの物語における善財童子の遍歴修行そのものから析出することにする。この分析から見えてくるのは、理想（華嚴世界）を求めて現実（娑婆世界）を遍歴することの意味である。そのためには、善財童子がまさに「童子」の姿を取ることが必要である。また、現代のグローバル化された世界にあって、人々が新たに結縁するためには、我々一人一人が善財童子や善知識の姿をモデルにしつつ、多元的価値を認め合う民主主義な有り方で彼らの形象を蘇らせなければならない。さらに言えば、現代は地球規模での自然環境危機の時代でもある。ここに、華嚴世界の理想を新たな形でエコロジー運動の基礎にしていくことが求められてもこよう。

## 1. 日本における華嚴宗と《華嚴經》研究

《華嚴經》を根本經典とする日本の仏教宗派としては、南都六宗に所属する華嚴宗があり、奈良の東大寺がその大本山である。東大寺には「奈良の大仏」としてよく知られる銅像盧舎那仏座像がある。この盧舎那仏は《華嚴經》における「蓮華蔵世界」の中心的存在であるが、何より重要なことは、聖武天皇がこの大仏を造るに至った発端というのが、天皇が天平12年(740)、河内国大県郡(現大阪府)の知識寺に参詣し、そこで民衆が盧舎那仏を参拝する姿を見たということだった。知識寺は「善知識」の寺という意味で、民間の同信集団(知識)が資材や労働力を提供して建てた寺院である。このことは古代日本の善知識たち(渡来人が多かったとされる)の存在が天皇に大仏建立の発願に至らせたと言う意味で、誠に象徴的である。

東大寺の大仏は天平勝宝四年(752年)に開眼供養が行われた<sup>2</sup>。聖武天皇は天平15年(743年)、大仏建立の詔を発令し、その目的が「誠に三宝の威靈に頼て乾坤相泰かに、万代の福業を修めて、動植ことごとく栄えんこと」を欲しるところにあると明示した(東大寺編 1999:24-26)。それはまさに、この娑婆世界に蓮華蔵世界の象徴たる盧舎那仏を造立することで、この世界を蓮華蔵世界の理想に変革していこうという思いの現われであった。東大寺は「華嚴經を以

<sup>2</sup> 日本に招来されたのは、「六十華嚴」と「八十華嚴」の二種の漢訳であるが、前者では「盧舎那仏」、後者では「毘盧舎那仏」と表記されるので、東大寺大仏は「六十華嚴」に基づいて建造されたことが分かる。なお、《華嚴經》は唐の道璿(702～760)が初めて日本に伝え、この《華嚴經》を日本で初めて講義したのは新羅の審祥(?～742)であった。

て本と為す」(聖武天皇詔勅、天平勝宝元年[749年])とされた官大寺であるが、実際には八宗兼学の学問寺として開かれた学問的姿勢を有していた<sup>3</sup>。つまり、華嚴經中心でありつつ、最初から宗派・学派の別に囚われない姿勢を持っていたことが、大切なポイントである。

その後、平安時代(794~1192)に天台宗や真言宗が成立し、鎌倉時代(1192~1333)に次々と新仏教が成立してくる。この歴史的過程の中で法華經が經典の中で大きな存在位置を占めてくるようになり、現代新仏教教団でも法華經を根本經典とする創価学会や立正佼成会などが新宗教界では大きな影響を持ち、法華經は宗門の教学としてそれぞれの教団で詳しく研究されている。華嚴教学は鎌倉時代の明恵(1173~1232)や凝然(1240~1321)において一時期、復興の気運も高まり、宗学としても深められた<sup>4</sup>。しかし、それ以降は華嚴宗自体がとりたてて振るわないこともあり、日本仏教史においては宗門学の枠組みとして華嚴教学は法華教学のように目立つものとはなっていない<sup>5</sup>。

しかし、明治以降に近代仏教学が成立してくると、《華嚴經》は宗門学の枠組みから比較的自由に学問的研究の対象となりやすく、その研究は現代にいたるまで着実な成果を挙げてきたとも言える。実際、私が入手し読んだ多くの《華嚴經》関係の日本語文献は、宗門教学にとらわれないものばかりである<sup>6</sup>。私は

<sup>3</sup> 八宗とは、華嚴宗、法相宗、律宗、三論宗、成実宗、俱舍宗の南都六宗に加えて、平安期にもたされた真言宗と天台宗を含めたもので、ここでいう宗派は宗門の区別を指すというより、むしろ学問上の学派という意味である。また、東大寺が華嚴宗を名乗るようになったのも、明治以降に仏教各派が宗門として何らかの宗派に所属しなければならなかったからである。

<sup>4</sup> 明恵は京都の高山寺に住し、高弁とも称する。学問もさることながら観法(実践)を重視した求道的な僧である。彼の著《仏光観法門》では、礼法の仕方として、まず《華嚴經》の礼拝に続き、毘盧舎那仏、普賢。文殊を礼拝し、さらに53人の善知識と善財童子を礼拝して、最後に仏光観を成就することが述べられている。凝然は終生、東大寺に住し、数多くの著作を著した学問僧である。凝然は、華嚴学(教学)の大成に努め、註釈書としては《五教章通路記》、体系書としては《法界義鏡》《華嚴宗要義》などがある。彼は法蔵—澄観の路線を正系とする立場で、その後の華嚴学の有り方を規定した。近世(江戸時代)の鳳潭(1657~1738)は、凝然を批判し、澄観は禅の影響があるとして、智儼と法蔵が正系だとしたが、現在に至るまで、日本の伝統的な華嚴教学の大綱は凝然の《法界義鏡》に拠っているという(鎌田 1988:228-248)。

<sup>5</sup> 《法華經》の場合、日本では古来よりこの經典に依拠した天台教学、また鎌倉時代の日蓮(1222~1282)及び日蓮に連なる法華宗(日蓮宗)系教団では、しきりに世直しの理念が唱導された。これに関連して、鎌田茂雄が興味深い説明をしている。天台教学においては、衆生の内なる悪を仏が感応して、これに救済の手を差し伸べる。そのために、仏の中にも悪の要素があると考え。華嚴の教えでは、悪や煩惱、汚濁などはみな仮の存在だと解され、究極的には仏の光に包まれて消えてしまう。そうすると修行の意味もなくなる。哲学としてはこれでもよいが、それでは人を救うことができず、宗教としての生命を持ち得ない。現代の華嚴研究の第一人者自身による見解として、参考までに紹介しておく(鎌田 1988:74-75)。

<sup>6</sup> 現代日本の華嚴研究において、私がとくに啓発されたのは、中村元(1912~1999)、玉城康四郎(1915~1999)、鎌田茂雄(1927~2001)、木村清孝(1940~ )の著作類である。彼らはいず

こういう研究が、実は《華嚴經》を一般の仏教徒、あるいは広く現代人一般にアピールしてくるものとなると考えている<sup>7</sup>。

## 2. 《華嚴經》における〈入法界品〉の意義の再検討

《華嚴經》は巨大な複合經典であり、初めてこの世界に分け入る人はその絢爛たる華嚴世界の中で酔酩し、迷子になってしまいそうになる。しかし、この經典の骨子さえ確認できれば、教えを多くの人々により近づきやすくすることができるはずだ。《華嚴經》の中心をなすのは、古来最も重視されてきた部分でもある、前半の〈十地品〉、後半の〈入法界品〉である。〈十地品〉は三界唯心の思想を説くことで教えとしての菩薩修道の階位を述べ、これに対応する形で〈入法界品〉はその実践の過程として善財童子の求道の旅路を物語るが、これは「ほとんどあらゆる論者の一致する点」であるとされる（鎌田・上山 1996:283-284）。《華嚴經》全体としてのサンスクリット原本は現存しないが、〈十地品〉は《十地經》として、〈入法界品〉は《不可思議解脱經》という単独經典の形で原本が伝わっている。

三界唯心の思想は、無色界・色界・欲界という三世界に所属するものはすべて「唯心（ただこころ）であるということである。これはサンスクリット原本に即した訳であり、仏陀跋陀羅の訳になる六十華嚴の漢訳では「三界は虚妄にして、ただ是の心の作なり」（日本語読み下し文）となっている（鎌田・上山 1996:278）。上山春平は意識的な部分も含めて仏陀跋陀羅の訳を評価しているが、私は「三界は虚妄」と原文にない部分を付け足して、しかもこれが「心」の生み出したものと断定している点は、問題があると考ええる。そうしてしまえば、三界唯心論ひいては《華嚴經》の世界それ自体が巨大な観念論に化けてしまう恐れがあるからである。しかし、だからこそ、さまざまな人々との出逢いの中

---

れも東京大学のインド哲学科に学び、同大学で教鞭を取った。彼らの研究の特徴は、華嚴についての厳密な学問的研究を軸にしながら、他の仏教經典類にも精通し、さらに他の宗教や哲学思想にも目配りをきかせた、開かれた研究姿勢を有しているところにある。中村元は比較思想学会の創設者でもある。また京都大学系では、上山春平（1921～2012）が哲学思想からアプローチして、同様の研究視野の広さを示している。

<sup>7</sup> 宗学には、当該の宗門組織のための学問という制約上、その組織において教理を正統化し、その教理を忠実に継承する師弟関係が形成される（これに異を唱えれば異端となり排除される）。このために、宗門護持の傾向が強くなり、しばしば時代の変化に追いつかず、宗門外の人々のみならず一般の教信徒の心魂に届きにくくなるという問題も生じてくる。それゆえ、人々の宗教心は宗門の学に囚われないところで、經典や教祖やその教えを知りたいという方向にも向かうことがある。日本の浄土真宗の場合、新宗教団の枠組みで説かれる親鸞よりも、小説家や思想家の描いた親鸞のほうが、時に一層魅力的な姿を示している。

でこの世界の現実がたどられるものであることを示すために、〈入法界品〉の物語が三界唯心の教理の実践編として不可欠なのである。実際、この経典を最初から読み進めてきた読者には、めくるめく絢爛たる仏や菩薩やその靈妙至極な教説の世界から、ようやく最後の最後になって生きた人間が登場することによって、この人物がさまざまな人々を遍歴修業していく過程の内に、華嚴世界もまた生きた思想として動き出すのを感じるようになるのである。

もともと〈入法界品〉は、仏教説話のアヴァダーナ (Avadana 譬喩の物語) の幾つかに、そのモデルがあるという学説がある<sup>8</sup>。それらが換骨奪胎されて、善財童子の修行遍歴物語に仕立て上げられたのは、経典で説かれる教理もさることながら、その教理を担うのがあくまで生きた人間でなければならないということで、生身の人間に即した物語が必要だったからであろう。

〈入法界品〉では、大乘菩薩行としての「普賢行」が説かれるが、普賢行が普賢行たるゆえんは智慧と慈悲、自利と利他が相即するところにある。長谷岡一也は、こうした普賢行のありようを示すために、〈入法界品〉では「智慧の文殊と慈悲の普賢を両端に配し、その両者の間に行の善財童子を登場せしめ、文殊の智慧を目とし、大乘菩薩行を足として歩む(智目行足) 仏道修行の旅は、最後に普賢の慈悲に目ざめるとき、智慧と慈悲、自利と利他との円満する“普賢行”として完成すると言おうとする」<sup>9</sup>と述べている。ここで重要な点は、「文殊の智慧を目とし、大乘菩薩行を足として歩む(智目行足) 仏道修行の旅」のところである。つまり、最終ゴールとしての「智慧と慈悲、自利と利他との円満する“普賢行”」もさることながら、善財童子が 55 地 53 人の善知識を遍歴するという旅のプロセスそのものが大切なのである。童子の遍歴の行程は、ただ単に悟りの境地が次第に上昇していくという“人生行路の諸段階”にとどまらず、僧俗とりまぜた多様な人生の姿そのものであり、そうした人々との出逢いを通じての童子の心の変容そのものなのである。彼が出逢う善知識はいずれもそれぞれの人生の中で自らが主人公として振舞っている。そして、善財童子との出逢い

<sup>8</sup> 上山春平 (鎌田・上山 1996:296-298) によれば、〈スダナクマーラ・アヴァダーナ〉と〈マイトラカニヤカ・アヴァダーナ〉にそのモデルがあるという (《仏典I》筑摩書房、昭和 41 年 [1966]、297-319)。前者ではダナ (財宝) 王の息子スダナ (善財) がマノーハラーと結ばれて王位につく物語、後者では大海を渡る貿易商の息子として生まれたマイトラカニヤカが、母親を足蹴にして南方の航海に乗り出すものの、親不幸の罪で鉄の輪を頭にはめられる。そこで彼は懺悔し、慈悲心を起こして救われるという物語である。どちらも一種の冒険物語の体裁を取った仏陀の前生譚であり、最後に教訓が語られている。詳しく探せば、〈アヴァダーナ〉の中に、善財童子の物語のモデルになるものが、他にも存在する可能性がある。

<sup>9</sup> 長谷岡一也 〈IV善財童子の遍歴—〈入法界品〉の思想〉、平川彰・梶山雄一・高崎直道編《講座・大乘仏典の世界 3 華嚴思想》春秋社、昭和 58 年 [1983]、123-124 頁。

に際しては、彼の志や彼の目指すものを知って、次なる人物を紹介するのみ。自らは童子と一緒にいこうとはしない。おそらく、彼らは彼らの人生をそのまま全うしていくのであろう。このこともきわめて示唆的である。

奈良の東大寺では毎年4月24日に開山堂にて「知識供」という行事が行われる。一人一人の善知識への供養を行う行事である<sup>10</sup>。それは僧侶が開山堂に参集し、良弁僧正の厨子の前に「華嚴五十五聖善智識曼荼羅」を掛け、《華嚴經》を講じるものであるが、その眼目はまさに〈入法界品〉における五十五ヶ所巡りにおける善知識たち一人一人への供養である。それぞれの善知識への供養が成立するという事は、これら全ての善知識は各自の人生の中でまさに自分自身が主人公として生きたことに、深い敬意と追慕を向けていることの現われではないだろうか。

### 3. 善知識と善財童子の相互関係性

善知識と善財童子は相互的に関わり合うという意味で、善知識はカルヤーナ・ミトラの元の意味通りに「善友」と訳したほうが良いかもしれない。彼らもまたそれぞれの道を歩んでいるし、それは教えの形態や種類こそ違え、ともに悟りと衆生済度を目指す道である。これは老若男女さまざまな宗教や教えの人たちが、それぞれの立場で修養や修行を重ね、それらへ敬意の念は、どの宗教思想の内にも真理性を認め、尊重する宗教的多元論にも通じる考え方である。

肝心なのは、お互いが他者として出逢うということである。一人一人の善知識は単なる過程ではなく、生きた人格なのである。そのことで、善財童子だけでなく、善知識の側もまた心の変容を遂げることがある。なかには、学ぶ者が師匠になり、師匠が学ぶ者となることもある。そのことは、弥伽長者（医師）で印象的に現われる。彼は善財童子の発心を知ると、自らの座を降りて敬意を表するために童子にひれ伏す。なお、弥伽長者の他、優鉢羅花長者（香料商）、婆施羅船師（航海師）、無上勝長者（法律家）など在家の人々の存在は、衆生済度のために世俗の職業の大切を示唆してくれるものだ。まさにそういうところに、出逢いの相互関係が見出される。また、仏の教えと異なる異様な教えだからといって、嫌悪して悪魔の使いだとは思わず、まずその人たちのなすことや説明を素直に聞くことの大切さも示される。そういう善知識には、勝熱波羅門

<sup>10</sup> この行事は華嚴宗独自の法要である。その式次第は、「華嚴五十五聖善智識曼荼羅」の前で、僧侶がこれらの善知識を勧進して、祭文を述べ、華嚴經の講讃を行い、普賢行願品を読誦し、講式（明恵上人作とされる）を唱え、伽陀を加え、最後に善知識の名前をすべて唱えて礼拝してお送りするものである（東大寺 [編] 1999:249-250、森本公誠 [編] 1998:130-134）。



や満足王（無厭足王）、波須密多女がいる。

一方、善財童子のほうは、自らの悟りを得るために、数多くの善友に出逢わなければならない。彼ら他者との出逢いが自己自身の求道と重なり合い、真実の自己を発見させるにいたる。またそれは自らを変化させる旅である。旅路の最後の段階で、彼は徳生童子・有徳童女に出逢うが、そこでは菩薩道を歩む者は、善知識をして慈母、慈父、養育者、偉大な師、導師、良医、勇将、知恵の薬草を生じる雪山、堅固な船及びその船長となすべきであると諭される<sup>11</sup>。また、そうした善知識に対しては、自らを捨てて良き弟子になるよう、隊商を率いる商主の心になるよう、稔りの時を知る作物の心になるよう、諸根を調伏する象の心になるよう、瞋恚を離れる子犬の心になるよう、俊足な駿馬の心になるよう、悪風に動じない山の心になるよう、所著なく動く風の心になるよう、仏の教えにわたる橋梁の心になるよう、説かれるのである。ここで重要なのは、童子や童女だからこそ、このような謙虚な心で接することができるということである。それは人間存在の可塑性を示すものだからである。

人生修行は、孤独な山中での孤立した修行ではなく、人生の中で自分と異なる人々と出逢い、時に疑いながらも、対話を通じて得心し信心を深めていくことである。得心とは文字通り、心を得ること、信心とは文字通り、心信じて行くことである。これは「三界唯心」の理想の実践以外の何物でもない。すなわち、自らの菩薩道の発心（菩提心の発露）が正しく、そのように進むべきことを確信していくことである。

最後に普賢菩薩が登場して、「我が清浄な法身を觀ぜよ」と言う。ここでは觀想が結論となっている。觀想された法身は仏性の究みとして絶対的善である。菩薩道実践の途上で倫理的支援の実践が説かれてこれが推奨されるにしても、觀想が結論となっているところに実践へと踏み出すところの弱さがあると言えば、たしかにある。そこでは、手ごたえある現実と対決し、これを変革しようとする倫理的意欲が希薄になりがちである。

けれども、これは《華嚴經》の主目的が、そうした現実変革への倫理的行為を促すところがないからに過ぎない。普賢菩薩の言葉が、我が身の清らかな中に生まれてくるということであれば、心もまた単なる現実に対する心を超えて三界唯心の心であり、すなわち、そのような境地への心の脱皮が説かれてい

<sup>11</sup> ここでいう善知識は、次に善財童子が逢うことになる、一切の菩薩行を究めた弥勒菩薩を指しているとされるが、これだけ多様な表現が善知識の形容として出てくるのは、これまでにそれぞれの人生の生きざまの中でさまざまな菩薩の道を修めている他の数多くの善知識にも、同様のことが当てはまると理解してもよいと思う。

るのだと見るべきなのである。そして実践について言うならば、《華嚴經》のさまざまな箇所でも詳しく記されている、あるいは《法華經》などで説かれる種々の菩薩道の教えに従って行えばよいのである。《華嚴經》そのものの要は、その実践を行う心の清浄さであり、その清浄さを獲得することを通じて、この世界を自らの心の世界として再形成していくならば、世界は今あるこの娑婆世界のまま華嚴世界の理念に基づいて自ずと変革されうるということである。この段階のことを倫理的実践の理念として捉え直すのは、我々人間の側に課せられた使命である。《華嚴經》の教説の射程は実はここまで伸びているのである。

#### 4. 善財童子が童子である理由：人間の可塑性と求道の意義

菩薩は自利利他円満を目指すゆえに、他者との共生は不可欠である。求道の過程は未完成であり、そこに童子という姿を取って表される人間の可塑性が捉えられている。そして、何より種々の悟りと救いの方便となる他者との出逢いも必要だ。〈盧舎那仏品〉では、普賢菩薩が蓮華蔵世界を描写して説く中で、世界の海には種々の方便が存在するがゆえに、菩薩たるものは「多くの善知識にしたしんで徳を修め、智慧をみがき、また、いろいろなすぐれた境地を観察して、それに到達し、あるいは衆生の種々の悩みを抜こうと念願する」<sup>12</sup>ものだと語る。そして、この蓮華蔵世界の描写の後に、唐突に普莊嚴童子の求道物語が登場する。木村清孝は、それが釈迦の前世物語（ジャータカ Jataka）にヒントを得たものであると述べている（木村 2015:100）。これは、《華嚴經》の本論冒頭において〈入法界品〉のモチーフが登場しているかのようだ。《華嚴經》は「さとり」を総合テーマないし基本テーマとした雄大な宗教歌劇の台本である（木村 2015:39）。そして、歌劇が成立するためにはどうしても生きた人間の求道者が登場して他者と出逢うことが必要となる。この種の劇的構成は後世の人々の想像力をも刺激する。山辺習学は《華嚴經の世界—人生修業の旅》（1940年）で〈入法界品〉のそうした有様を詳細に説き起こし、韓国の作家の高銀に至っては小説《華嚴經》（1991年）で〈入法界品〉そのものを、善財童子を主人公とする文学作品へと仕立て上げた<sup>13</sup>。

<sup>12</sup> 《仏典II》（筑摩書房、昭和40年[1960]）の玉城康四郎訳《華嚴經》（195-266頁）による（199-200）。ただし、この華嚴經の現代日本語訳は〈十回向品〉までの抄訳である。

<sup>13</sup> 山辺習学の作品は、〈入法界品〉の内容を解説しながら、人生修養の要諦をさまざまに述べた全748頁の大部の著作である。また高銀の小説は、〈入法界品〉を再びアドヴァーナの世界に移し替え、一種ファンタジーの要素を織り交ぜながら、さまざまな善知識との出逢いを通じて人生の哀歎や転変を描いた、本文575頁の長編物語である。善知識の中に女性が数多く登場すること、また夜神や外道も登場することにより、〈入法界品〉は小説家の想像力をかき立てたのであろう

それにしても、〈入法界品〉において、善財童子は成人ではなく、子供（童子）の姿でなければならなかったのは、なぜだろうか。ニーチェ Fr. Nietzsche (1844～1900) によれば、人間の精神は①重荷を背負って黙々と歩まねばならぬ駱駝の時期、②外部の敵や内なる敵と闘わなければならぬ獅子の時期、③何でも受け入れそれを楽しんで通る幼子の時期という、三つの段階を経なければならない<sup>14</sup>。子供とは、ただ単に人間が大人になる前の段階であるにとどまらず、大人になった後で到達すべき子供の境地でもあり、それがまさにここでニーチェの言う「幼子の時期」である。善財童子だけではなく、〈入法界品〉の中で、くりかえし出てくる童子や童女の存在も示唆的である<sup>15</sup>。とりわけ、弥勒・文殊・普賢の三菩薩に会う直前に登場する徳生童子と有徳童女が、先述したように、善知識をどう受け止めるべきか、またその出逢いの中で自らはどう変わるかを語る場所は象徴的である。この醇乎たる幼な心の境地を東洋思想に即して言えば、「人之初、性本善」《三字経》の性善説や、「一切衆生悉有仏性」《大般涅槃経》の本覚思想とも通底するものがあるのではないだろうか。

神仏のような超越的存在から見れば、すべての人間は子供のような存在である。この意味では、人間が成人になっても老人になっても、子供でありつづける。身体的な成長はいわゆる成人期に達すると止まってしまい、その後は歳を重ねるにつれて下降線をたどっていく。しかし、精神的には死ぬまで成長することができる。それが人間の精神や心の可塑性である。可塑性があるということは、やり直しがきくということである。子供というのは、まさにそうした可塑性に満ちた存在である。どんな状況になっても、人間にはやり直しがきくというのは、だれもが心の中にやり直しの力を持っているからである。近年それをレジリエンス (resilience 復活力、復元力) という言葉で表現する傾向がある<sup>16</sup>。子供時代のいじめ体験や虐待体験、親しい人との死別体験、苦しい病気体験、後味の悪い非行体験、強烈な震災体験や戦争体験など、人間は生きている

---

か。この小説の最後は、善財童子は別な幼な子を連れて、彼自身が世界の数々のところを訪ね歩き、愛を訴えると決心するところで終わる。旅の終わりは新たな旅の始まりとなるのである。

<sup>14</sup> ニーチェ《ツァラトゥストラはこう言った》上、氷上英廣訳、岩波文庫、1967年、37-40頁。英語には *childish* と *childlike* という二種類の表現がある。前者の *childish* は「子供っぽい・幼稚だ」というマイナスの意味だが、*childlike* のほうは「子供のように天真爛漫な」というプラスの意味になる。ニーチェの言う「幼子の時期」はまさに *childlike* な境地を指すものだが、これは宗教的な境地にもつながる。しかし、それは人生の諸困難を克服していく中で得られる *childlike* な境地にはかならない。

<sup>15</sup> 慈行童女、自在主童子、遍友童子、善知衆芸童子、徳生童子、有徳童女と、53人中6人が童子・童女であり、彼らはそれぞれの仕方で、天真爛漫な生き方と素直な姿勢を表しているかのようである。

<sup>16</sup> アンドリュー・ゾッリ他 (2013 [原書 2012]) 《レジリエンス 復活力》須川綾子訳、ダイヤモンド社、参照。

限り、そうした体験を避けることは困難である。しかし、どんなにつらい体験や耐えがたい心の記憶（トラウマ trauma）があっても、それに打ちのめされるのではなく、そこから復活できる力を人間は持っているはずである。

さらに、この可塑性があるということは、人間は本質的に未成熟な存在だからであり、だから我々はたえず成熟を目指して努力する者とならなければならないのである。人生の過程には、挫折と失敗、懐疑と迷いもあるだろう、そしてそのつど勇気を出して決断と前進の努力を続けていかなければならない。この人生のプロセスをそのまま、智慧と慈悲、自利と利他の円満具足する普賢行を達成し、ついに「法界」に入るというゴールを目指して歩む〈入法界品〉の善財童子の遍歴修行を重ねてみることによって、誰もが華嚴世界に参入する新たな視座を得ることができる。怠惰であっては数多くの善知識と巡り合うことができない。仏の世界はそもそも努力精進をもって求められるものなのだ。

たしかに心が変わったからといって、娑婆世界は娑婆世界のままかもしれない。しかし、その根底に華嚴世界があることを看取したことは、世界観そのものの大きな変容である。この自覚を得た者とそうでない者の差は大きい。これを自覚した者は、娑婆世界の現実を、華嚴世界の理念によって変革したいと願う。これは若者が抱く理想主義である。一方、大人のもつ成熟性は、どこか諦めを感じさせるところがある。なぜかと言えば、それが「出来上がった人間」、すっかり現実主義になり、体制に順応してしまい、思想に柔軟性を失って、世の中を変えようというよりは、世の中にうまく適合していこうという多くの大人たちの姿を思い出させるからである。けれども、心魂の内に華嚴世界の理想を抱く者であれば、自分自身の心の転換を通じて、自分自身の運命を転換し、衆生の苦悩や困難の渦巻くこの娑婆世界を転換して、華嚴世界をこの世に顕現させていくことができるはずである。そうした理想主義を自ら具現していく形象が「童子」の姿なのである。〈入法界品〉には、現実主義に対する理想主義の勝利の確信というものを読み取ることができる。

## 5. 無縁社会から結縁社会へ：宗教者（仏教者）の役割

善財童子が巡礼し、また遍歴を重ねる大乘菩薩行の旅では、最終ゴールとして到達される智慧と慈悲、自利と利他の円満する究極の救済世界のみならず、その途上でのさまざまな善知識との出逢いもまた大きな意味を持つ。菩薩あり、長者・賢者あり、比丘・比丘尼あり、婆羅門あり、外道・夜神あり、童子・童女あり、貴賤を問わずあらゆる階層や職業の人々がそれぞれの仕方で悟道を得

ている。彼らに次々と出逢い、時に疑問を持ちながらも彼らの教導を受けて進む善財童子の求道過程はそれ自体、我々自身が生き活きとした華嚴世界へと縁が結ばれていく人生修行の物語でもある。

ここで、我々は自分の身の回りの日常を振り返り、これを「縁」という言葉を用いて点検してみたい。伝統的な社会は、日本であろうと台湾であろうと、「有縁社会」であった。これは、地縁・血縁をベースとした共同体社会であった。そこでは代々伝統の継承も行われるが、その一方で、他所者を排除するようなどころが見られたり、時として息苦しさを感ぜさせることもある。現代社会は、「無縁社会」と形容される。これは、地縁・血縁が希薄な都市化・個人化社会である。そこでは、人々はそれぞれ自由な生き方ができるが、原則どこまでも自己責任で行わなければならない、下手をすれば孤立する危険性がある。そこで問われるのが、人と人の絆をどう結んでいくかということである。

近年、社会心理学の領域では、弱い絆にこそ意外な強さがあることが指摘されている。「有縁社会」は確かに強い絆の関係（繋がり）があるが、人間関係はその中で完結してしまいがちだ。しかし、普段あまり付き合いがない人にこちらから積極的にアプローチすることで、そこから新たな交流の展開可能性が生じる。そこに弱い絆の意外な強さが存在する。M・ブキャナンによれば、弱いつながりが、実は社会のネットワークを縫い合わせる上で、不可欠な紐帯の役割を果たしているという<sup>17</sup>。彼はまた、そのような弱い繋がりを辿っていけば、わずか間に6人を介することによって、世界中の人にコンタクトをつけることができるとも述べている。これは「スモールワールド」理論と呼ばれているものであるが、この理論によれば、どんな人でも24人の知り合いがいれば、地球上の60億の人々とコンタクトが取れることになるわけである。してみれば、本当の意味で無縁な人間などだれもこの世には存在しないのだ。この世界は縁のネットワークのように縦横無尽に繋がっており、それはさながら十玄縁起にいう因陀羅網の如き境位なのである。

これからの社会がかじ取りする道は、「結縁社会」の方向である。これは既存の縁を越境して再度つながる有縁社会と言ってよい。「結縁」という以上、いったん縁が切れた無縁社会を経由したものである。昔ながらの血縁・地縁による有縁社会に戻ることは、決してない。「結縁社会」を作るためには、「縁」を支える担い手が必要である。無縁社会という言葉自体は日本では人口に膾炙

<sup>17</sup> マーク・ブキャナン（2005 [原著は2002]）《複雑な世界、単純な法則》坂本芳久訳、草思社、参照。

しているが<sup>18</sup>、そこには、地縁・血縁など伝統的・共同体的つながりが解体していることへの危機感があった。この危機感は、日本に限らず、東アジアでは多くの場合、個人の宗教というよりは、むしろ家族の宗教であった宗教にとっても、自らの存立基盤が崩れていくことへの危機感にもつながっている。その一方で、無縁という言葉は決してマイナスの意味ばかり持つものではない。むしろ宗教的にはプラスの意味合いのものである。つまり、この世から自由になることで、この世に自由に開かれる生き方こそ、無縁の肯定的側面となる。私は、まさにそうした存在こそ宗教者（仏教者）だと思ふ。宗教者（仏教者）はこの意味で無縁を媒介し、あらゆる世俗の縁を越境することで、人々を新たな宗教縁（仏縁）へと結びつけることができるのである。結縁社会は、ローカルな次元で問われるだけでなく、現在ではグローバルな次元で求められている鍵概念である。

実はそのような意味で国際的な結縁がなされたのが、東大寺大仏建立であった。大仏建立は民間活力も総動員で行われた当時の国家的事業であった。その勸進役には、社会福祉事業でも多大な貢献のあった民間仏教伝道者の行基（668～749）が引き受けた。そして、大仏開眼供養会の際の導師には南インド出身の菩提僊那（704～760）が引き受け、その呪願師は唐の道璿（702～760）が務め、この時に《華嚴經》を読み上げ、また講じたのは日本の僧侶たちである。この大式典では日本、高麗、唐、林邑（カンボジア）の舞楽も披露され、国際色あふれる様相を呈していた。これは、まさに華嚴世界の理想のまま、世界中の人々が和合して盧舎那仏建立を祝福したありようを示したのではないだろうか。

ただし、これはあくまで古代朝廷国家統治の下に行われた国際的結縁であり、現代の視点から見れば、華嚴世界の理念はその形態のままでは国家仏教の体制イデオロギーとなってしまう<sup>19</sup>。それゆえ、現代の民主主義の理念に適合させつつ、グローバル化・多元化した世界において、相異なる人々や民族、国家相互をゆるやかに繋げる共生の縁の世界を構築していくことが求められる。その意味で、華嚴蓮社が今日に至る 60 有余年の歩みの中で果たしてきた弘法・教

<sup>18</sup> 無縁社会という言葉は、2010年1月以降、「NHK スペシャル」の番組を通じて広まり、日本では単身世帯の増加、自殺や孤立死などの社会現象を説明するのにしばしば使われる。

<sup>19</sup> 高崎直道は〈東アジア仏教思想史—漢訳仏教圏の形成〉（岩波講座東洋思想第12巻《東アジアの仏教》岩波書店、1988年、1-31頁）の中で、次のように警告の意味を込めて述べている。「仏の智恵の光被は衆生に普く及び、そこに成仏の因があるというのが性起の意味であるが、唐の皇帝を暗々裡に仏になぞらえるとき、この教えは現実肯定の体制仏教に墮する危険がある。ともあれ華嚴宗は爾後中国仏教の主流として国家仏教のイデオロギーを支えた。この伝統は朝鮮の新羅仏教、日本の奈良時代の仏教にさっそうけつがられている。」（高崎 1988:21）。

育・文化・慈善の事業は、華嚴經の理念に根ざした現代社会における菩薩道の実践である（台北市華嚴蓮社 2013）。現代の世界に求められている宗教（仏教）の役割と使命は、このように高い理念を掲げつつ、諸々の方便を用いて円満具足にこの世界を治めていくということである。

## 6. 華嚴世界と環境問題：いのちの危機を救う菩薩道

《華嚴經》の世界観は、現在、地球規模で危機にひんしている自然環境問題への宗教的取り組みについても、大きな示唆を与えてくれるだろう。蓮華蔵世界は「一々の微塵の中に一切の法界を見ることができる」〈盧舎那仏品〉、また「微細世界はすなわち大世界であり、大世界はすなわち微細世界である」〈初発心菩薩功德品〉など、十玄縁起の教えに要約されるように、この世の一切のものがそれ自体の姿を有しながら、自在に相即し融通しあうのがこの世界の実相である。名も無き野辺の花、地面を這う虫たちにも、存在の意味や生存の価値がある。地球上のあらゆる生命を育んできたのは海であるが、華嚴世界海という言葉など、《華嚴經》に頻出する海洋の姿や形容は、「いのち」の根源であり、「いのち」の世界を象徴的に表現しているかのようである。

この関連において、とくに印象深い善知識が〈入法界品〉の最初のほうで登場する。それは海雲比丘である。彼は12年間ひたすら海辺に座して大海を見つめ続けて、その広大さや奥深さを看取してきた。《華嚴經》の原型は海洋文化圏で成立したとも言われるが（鎌田 1988:39）、そうした海洋の思想をどんなに理屈で説明しようとしても限界がある。むしろ、広大で茫洋たる大海を、内部の混沌や矛盾を抱えるがままに受け止めることこそ、深い意味があるのではないだろうか。海雲比丘の眼前の海の中から巨大な蓮華が出現し、その巨大さたるや海の如くであったということは、まさにこの娑婆世界における華嚴世界の具現であり、華嚴世界はこの娑婆世界の内に秘められた真理の世界として、これを隈なく望むことの大切さを示しているのである。そして海雲比丘は、その大蓮華の中にいる如来から、あまねき眼（普眼）の法門を教えられる。この法門は、一切の如来の境界とさまざまな菩薩道を明らかにし、一切の衆生の心底を照らし出して、その願いに応じて教化せんとするものである。このことだけをとっても、非常に奥深い思想を感じさせてくれるだろう。

この自然界は、微小から極大に至るまで精妙なバランスの上に成り立ち、そこに人間をも含めたあらゆる生命体も、また地球の生態系も存立している<sup>20</sup>。

<sup>20</sup> 自然の生態系でも異なる動植物の間に共生関係が存在すると同様、腸内細菌が宿主の栄養の

ただ、この「いのち」の世界は決して生き物の楽園ではない。どんなに美しい珊瑚礁の海や生命に満ち溢れた熱帯雨林の中でも、生きるか死ぬかの弱肉強食の生存闘争の修羅場が繰り広げられている現実がある。そして、同じく生き物である人間世界にもさまざまな葛藤や対立、競争や闘争が存在する。このように、生きとし生けるものが相互に自立し、時に矛盾葛藤もはらみつつ多次元的に関わりあうのが、この娑婆世界の姿でもある。

我々は、究極の解脱の境地を目指して歩む道程の中で、華嚴世界こそが娑婆世界の真相を深い次元で解き明かすものであることを悟る。なぜなら、森羅万象、一切衆生の「いのち」には仏性が宿り、これらはすべて「仏のいのち」でもあるからである。だからこそ、我々は、娑婆世界における諸々の対立相克や衆生の苦痛や苦悩を少しでも和らげていくことが、大乘菩薩道を歩む人々すべての使命であることを自覚し、自らもそのような実践へと促される。単なる現状肯定ではなく、むしろ逆に現状に破れ目を作り、華嚴世界の理想を娑婆世界に投影し、娑婆世界の中にその理想の一部なりとも実現していくのである。その時、善財童子や善知識たちの形姿が、我々自身の菩薩道の歩みを先導する存在として立ち現われるのである。

今日、地球規模での温暖化や原子力発電所の放射性廃棄物の問題など、自然環境の生態系及び人間身体の生命系における「いのち」を脅かす環境問題が深刻化している。生きとし生けるものの無限の繋がりを知ることは、自らの存在の相対性をも自覚することである。文明社会の発展のために他の生命を犠牲にすることは、自らの生命をもその上に存立している「いのち」の繋がりを破壊していくことである。人間が自己中心的な生活スタイルを改め、生態系中心の新たなエコロジー思想が唱えられなければならない。日本では超宗派によるそのような運動が現われてきている。<sup>21</sup>さらに進んで、華嚴の世界観を、そうした運動の理念に定位し、現代文明批判を踏まえた、新しいエコロジーの曼荼羅として捉え直すことも可能ではないだろうか<sup>22</sup>。そのためには、文明論のレベル

---

一部を摂取して生きながら、病原菌が外部から来れば、それらを退治する役割を果たしているなど、体内にも生態系が成立している。

<sup>21</sup> そのような組織として、2011年に結成された宗教・研究者エコイニシアチブがある。これは、「宗教者と研究者の協力・提携により、現在の環境危機を克服し、人と自然の調和を目指す、新しい文明原理の構築とその普及活動を行うことを目的とした」非営利団体であり、年に1回シンポジウムを開催している。

<sup>22</sup> これはある意味、いわゆるディープエコロジーとも親和性を持つことになるだろう。J・スワンは、心の世界と周囲の環境世界が呼応する「環境心理学」を提唱し、それをスピリチュアル・エコロジーとも称しているが、この「三界唯心」とも通底する考え方でもある。ジェームズ・スワン（1995〔原書1992〕）《自然のおしえ自然の癒し—スピリチュアル・エコロジーの知恵》金子昭・金子珠理訳、日本教文社。



で《華嚴經》を読み解き、一般の人々にも分かりやすい言葉でその教えと実践を提示していくことが求められるだろう<sup>23</sup>。

## おわりに

《華嚴經》では、仏の説法の様子が地上から天上へ、そして再び地上で説かれる。このうち地上回帰篇として説かれた〈入法界品〉において、善財童子が現実の多様な人間世界を渡り歩き、53人の善知識と巡り合い、法界へと悟入していく。その中で、我々もまた彼と同じように童子の心を持って、現実の苦悩を見据えつつ、華嚴世界の理想主義を理念に掲げ、様々な立場や思想の人々とも相手を携えて新しい時代を切り拓いていくことが、求道者・修行者の使命として求められる。我々の周囲の全ての人々や衆生がさまざまな形で、大乘菩薩道の行の道筋を指示してくれる善知識となる。また、我々自身もまた他の求道者・修行者に対して善知識とならなければならない。誠にこの娑婆世界は草の根の菩薩たちに満ちており、その根本認識から出発してそれぞれに大乘菩薩道を歩んでいくのである。そのような過程の中から、生きた仏教も立ちあがってくる。これがまさに《華嚴經》〈入法界品〉の現代的意義であると同時に、どの時代においてもその時代に応じた有り方で展開させていくべき超時代的意義でもある。

## 【参考文献】

- 台北市華嚴蓮社（2012）《大方廣佛華嚴經》財團法人台北市華嚴蓮社。  
 台北市華嚴蓮社（2013）《華嚴蓮社六十週年慶紀念特刊 WW》財團法人台北市華嚴蓮社。
- \* \* \*
- 鎌田茂雄（1965）《中国華嚴思想史の研究》東京大学出版会。  
 鎌田茂雄（1998）《華嚴の思想》講談社学術文庫。  
 鎌田茂雄・上山春平（1996）《無限の世界観〈華嚴〉〈仏教の思想 6〉》角川ソフィア文庫（角川書店〔1969〕の文庫化）。  
 木村清孝（2015）《華嚴經入門》角川ソフィア文庫（《華嚴經をよむ》日本放送協会〔1997〕を改題・文庫化）。  
 高銀（1995）《華嚴經》三枝壽勝、御茶の水書房（韓国語原著〔1991〕）。

<sup>23</sup> そうした試みの一つとして、森本公誠（2006）《世界に開け華嚴の花》春秋社、がある。森本師は華嚴宗管長・東大寺別当を務め、現在は東大寺長老であるが、キリスト教やイスラム教にも宗教間対話と呼び掛けている。

- 末綱恕一（1957）《華嚴經の世界》春秋社。
- 高峯了州（1963）《華嚴思想史》改訂版、百華苑（初版〔1942〕）。
- 竹村牧男（2004）《華嚴とは何か》春秋社。
- 玉城康四郎（2003）《華嚴入門》新装版、春秋社（初版〔1992〕）。
- 東大寺編（1999）《東大寺》学生社。
- 原田靈道（1922）《現代意識 華嚴經》佛教經典叢書刊行会。
- 平川彰・梶山雄一・高崎直道編（1983）《講座・大乘仏典の世界3 華嚴思想》春秋社。
- 森本公誠〔編〕（1998）《善財童子 求道の旅—《華嚴經》〈入法界品〉華嚴五十五所繪巻より》朝日新聞出版。
- 山辺習学（1975）《華嚴經の世界—人生修行の旅》改訂版、世界聖典刊行協会（初版〔1940〕）。