

『華嚴経』と『維摩経』

大正大学総合佛教研究所 研究員
西野翠

摘 要

『維摩経』(*Vimalakīrtinirdeśa*)と『華嚴経』(*Avataṃsakasūtra*)との関連について、エティエンヌ・ラモット(*Étienne Lamotte*)が仏訳『維摩経』(*L'Enseignement de Vimalakīrti*)のなかで指摘している3点を中心に考察する。その3点とは、1) 副題を巡る共通性、2) 「無尽灯」の寓話を巡る共通性、3) 経典成立の背景に見る共通性、である。これらに加えて、経典編纂の社会的地理的背景にみる両経典の共通性という点からも、『華嚴経』と『維摩経』との関連について考えてみた。

また、大乘仏教の神秘主義という視点から、『華嚴経』について一考を加え、玉城康四郎の仏教的思惟(全人格的思惟)に触れた。最後に、『華嚴経』の靈性を重んじた鈴木大拙が説く『華嚴経』の学び方に注目した。

關鍵詞：『華嚴経』(*Avataṃsakasūtra*)、『維摩経』(*Vimalakīrtinirdeśa*)、*Étienne Lamotte*、無尽灯、大乘仏教の神秘主義、鈴木大拙、玉城康四郎、全人格的思惟。

はじめに

ベルギーが生んだ20世紀最大の仏教学者の一人といわれるエティエンヌ・ラモット(Étienne Lamotte, 1903-1983)¹は、仏訳『維摩経』(*L'Enseignement de Vimalakīrti*)のなかで、『維摩経』(*Vimalakīrtinirdeśa*)と『華嚴経』(*Avataṃsakasūtra*)²との関連について、以下の3点を指摘している。

- 1) 副題を巡る共通性: 『維摩経』の主たる経題は *Vimalakīrtinirdeśa* であるが、副題として *Acintyavimokṣa* (不可思議解脱) が付されている³。一方、『華嚴経』も「不可思議解脱」を含む副題をもっており⁴、『大智度論』で引用される場合は、常に *Acintyasūtra* (不可思議経) あるいは *Acintyavimokṣasūtra* (不可思議解脱経) である。ラモットはそこに、『維摩経』と『華嚴経』の類縁性をみている。
- 2) 「無尽灯」の寓話を巡る共通性: 『維摩経』の中で、維摩は悪魔パーピーヤスの天女たちに「無尽灯」(*Akṣayapradīpa*) と名づけられた法門を説示する。

¹ 参照: 西野[2016a]および[2019]。

² 『華嚴経』の経題については、『翻訳名義大集』No.1329 に、「(梵) *Buddhāvataṃsakam* … (漢) 大方広仏華嚴経。… (和) これ *Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaiṣṭya-sūtram* の略称なり、漢訳はこれを訳せるなり」(p.101)とある。詳しくは、玉城[1992], pp.5-10; 中村[2005], pp.16-20; 木村[2015], pp.30-31などを参照。この経題は一般には、「大方広・仏・華嚴」あるいは「大方広仏・華嚴」と読まれることが多い(例えば、坂本[1956], pp.5-6など参照)。しかしここでは、「仏華嚴」と読むべきであるという櫻部の説に注目したい。櫻部[1997]は、「大方広仏華嚴経」のうち、「大方広」は他の大乘経典にも共通に冠せられる詞であり、その後の「仏華嚴」は一語として読むべきであるとして、「仏華嚴」(*buddhāvataṃsaka*)という語について、以下のように説明している。「… *buddhāvataṃsaka* の語は、大乘経典に先立つ北伝のアヴァダーナ文学や仏伝文学の中で、舎衛城において釈迦牟尼仏陀が示したところの或る神変を叙述する場合に、用いられている。… この神変の物語と *buddhāvataṃsaka* なる語とが、北伝のアヴァダーナ文学の中で、切り離し難く結合しているという事実が、この結合語の本来の意味を示すものでもあるし、華嚴経がなぜ *buddhāvataṃsaka* と名づけられたか、或いは何が華嚴経の主題であるかを示すことにもなる」(pp.90-91)。さらに、舎衛城において雙神変(*yamakapātihāriya*)を示したときに *buddhāvataṃsaka* (蓮華上に坐した一仏を中心として、その背後・左右に重々無尽に列なった壮大な華座の仏のあつまり)が化作されたという、非常に興味深い事例を挙げている。(下線はいずれも筆者、以下同じ) 梶山[1994a]も解説において、この櫻部の説に注目している。また、梶山[1994b]の解説でも、『華嚴経』の宇宙観という視点で神変について述べている。参考: 梶山[1994a], pp.443-444 および[1994b], pp.452-458。

³ 『維摩経』の経題について、ラモットは仏訳『維摩経』の Introduction (II The Titles of the Vkn) において詳細に論じている。参照: Lamotte[1976], pp.LIV-LX; 高橋監修・西野訳(以下、西野訳)[2015], pp.20-26。

⁴ 「四十華嚴」(T293)に添えられた副題「不可思議解脱境界普賢行願品」を指す。

それと同じ寓話が、『大方広仏華嚴經』(T279「八十華嚴」およびT293「四十華嚴」)⁵にも見られる。

3) 経典成立の背景に見る共通性：ラモットは、『維摩經』の中に現われる大乘・小乗両方の経典の慣用句や決まり文句、比喻や反復などを手がかりに、『維摩經』の資料の源泉を探っている。『維摩經』の資料の源泉の一つに、『華嚴經』も考えられている。

本稿では、以上のようなラモットの指摘のほか、経典編纂の社会的地理的背景にみる両経典の共通性という点からも、『華嚴經』と『維摩經』との関連について考えてみた。また、大乘仏教の神秘主義と『華嚴經』についても一考し、最後に、『華嚴經』の靈性を重んじた鈴木大拙(1870-1966)が説く『華嚴經』の学び方に注目した。

1. 副題にみる両経典の共通性—ラモットの指摘(1)

1-1 「不可思議解脱」を含む『維摩經』の副題

「不可思議」「不思議」は、最初期の大乗仏教では、小乗仏教徒には理解できないという意味でよく使われていたが、『維摩經』では「法供養品第十三」(梵文「12章 供養の物語と法の委嘱」；XII-1, 6, 23)⁶に、「不可思議解脱」(*acintyavimokṣa*)という言葉を含む副題が出てくる(付表参照)。

「不可思議解脱」(*acintyavimokṣa*)の内容そのものについては、「不思議品⁷」において維摩が説いている⁸。しかし、ラモットが指摘しているように、解脱その

⁵ Tは大正新修大蔵經、数字は経典番号を示す。

⁶ 梵文は、『梵文維摩經—ポタラ宮所蔵写本に基づく校訂—』(*Vimalakīrtinirdeśa—A Sanskrit Edition Based upon the Manuscript Newly Found at the Potala Palace*), 大正大学総合佛教研究所梵語佛典研究会, 大正大学出版会, 2006. 以下『梵文維摩經』と略す。なお, XII-1, 6, 23は, 梵文維摩經の12章1, 6, 23節を指す。なお, 『維摩經』の梵・蔵・漢訳・和訳の比較対象には高橋[2017a], [2017b], [2018a], [2018b], [2019]を用いた。

⁷ 鳩摩羅什訳(T475『維摩詰所説經』)および玄奘訳(T476『説無垢稱經』)では「不思議品第六」に当たる。支謙訳(T474『仏説維摩詰經』)は「諸法言品第五」の一部と「不思議品第六」にまたがっている。梵本の章題は *Acintyavimokṣasamdarśanaparivarta* (不可思議という解脱を示す章)で、チベット訳の章題は *nam par thar pa bsam gyis mi khyab pa bstan pa'i le'u ste lga pa'o* で、梵本と同意。

⁸ 維摩は「大徳シャーリプトラよ、如来たちや菩薩たちにとって〈不可思議〉と名づけられる解脱があります」(*asti bhadantaśāriputra tathāgatānām bodhisatvānām cācintyo nāma vimokṣaḥ*)とあって、その解脱に住する菩薩の神通力を説いている。参照：高橋・西野[2011], pp.114-117; 『梵文維摩經』, p.59; 本稿脚註 21.

ものについての記述は少なく、解脱の結果としての超自然的で魔術的な力(*rddhi*), 神通(*abhijñā*)に焦点が当てられている⁹. 上掲の副題の一覧からもそれは明らかで、サンスクリットの *vikurvita* は「神変, 自在示現」の意味である. 支謙訳の「純法化」は分かりにくいだが、「化」は「神変」と同意であろう. 羅什訳の副題からは「解脱」が消えて、「自在神通」の重要さが一段と明らかとなっており、玄奘訳でも「自在神変」が「解脱」に冠されており、重点は「自在神変」にあることが分かる.

『維摩経』の副題:「法供養品」における訳語一覧

	梵文	支謙	羅什	玄奘
§1	acintyavimokṣavikurvita-dharmanayapraveśa (XII-1) (不可思議解脱神変法理趣門)	純法化? (T474, 535b13)	不可思議自在神通 決定実相經典 ¹⁰ (T475, 556a4)	不可思議自在神変 解脱法門 ¹¹ (T476, 586a23)
§6	acintyavimokṣanirdeśaṃ dharmaparyāyam (XII-6) (不可思議解脱所說法門)	不思議門所說法要 (T474, 535c5)	不可思議解脱經典 (T475, 556a27-28)	不可思議自在神変 解脱法門 (T476, 587b25-2)
§23	acintyadharmavimokṣa-parivartam (XII-23) (不可思議法解脱門)	不可思議法門 (T474, 535c20-21)	不可思議解脱法門 (T475, 557b22)	不可思議自在神変 解脱法門 (T476, 588a19)

「不可思議解脱」の解脱そのものより、解脱の結果としての神通力が重視されるのは、『維摩経』だけでなく、大乘仏教の特質といえよう. なぜなら、衆生済度に徹する菩薩行には神通力が必須だからである¹². これに対して、いわゆる小乗仏教では、煩惱を滅ぼし尽くして涅槃に入るために、解脱そのものが重要になる. その点について、柏木[1989]は以下のように述べている.

… 小乗仏教者は、執着を捨てるために出家したにもかかわらず、自らの悟りに執着し、僧院の奥にこもって一般民衆をも忘れ去る傾向にあった. … 小乗の現実逃避的な自利のみに偏った解脱観に対して、大乘の解脱においては、自利的なものがそのまま利他行でなければならないことが主張され

⁹ ラモットは、「しかしこの節でいっているのは、仏教のスコラ哲学でいう 3 種あるいは 8 種の *vimokṣa* (三解脱・八解脱) のことではなく、むしろ神通智(*abhijñā*)や神通力(*rddhi*)など、解脱の不可思議な効力について語っている」と述べている. 参照: Lamotte[1976], p. LV; 西野訳[2015], pp.22-23.

¹⁰ ラモットは *Acintyavikurvaṇa[niyata]bhūtanayasūtra* と還梵している. 参照: Lamotte [1976], p.252.

¹¹ 同じく, *Acintyavikurvaṇavimokṣadharmaparyāya* と還梵している. 参照: Lamotte[1976], p.252.

¹² 橋本[1966]は、「解脱は決して对象的固定的な概念ではなく、宗教的実動として最も積極的な社会救済の菩薩慈悲行たるのが、その大乘仏教的意義である」と述べている. 参照: 橋本[1966], p.39. また、橋本[1992]は「不思議品第六」について、「問疾品第五は智慧論であり、その智慧論を慈悲論へと一歩進めるのが不思議品第六である」と述べている. 参照: 橋本[1992], p.195.

ている。世俗の世界における利他行こそ究極的な理想とみなすのである。¹³

ところで、大鹿[1988]は、『維摩経』の副題「不可思議解脱」は副題として不当であり、旧の翻訳家が補填したものである」と主張している。¹⁴

1-2 『維摩経』における「不可思議解脱」の内容と意味

「不思議品」において、維摩が「不可思議解脱」を説く物語は以下の如く展開する。

場所： 維摩の居室—「文殊師利問疾品第五」「不思議品第六」

状況： 維摩の病氣見舞いに文殊がやって来る。大勢の菩薩や天人たちも詰めかける。「空っぽの部屋」を巡って、維摩と文殊の「空論¹⁵」が展開される。やがて舍利弗(Śāriputra)は、菩薩や声聞が坐る椅子がないことを心配し始める。それを察知した維摩は、「法を求めに来たのか、椅子を求めに来たのか¹⁶」と詰め寄る(V-1)¹⁷。舍利弗は「法を求めに来た」と答えるが、維摩は「法を求める者は自分の身体にさえ頓着しないものだ。ましてや椅子を気にかけることなどあろうか」と呵責し、法について10項目にわたって説明する(V-3~5)¹⁸。この後、維摩は「メールドウヴァジャ」(メー

¹³ 柏木[1989], pp.55-56.

¹⁴ 参照：大鹿[1988], pp.582-600. 現存する維摩経疏にも丹念に当たり、詳細な論述が展開されていて興味深いが、ここでは紹介するにとどめる。なお、上掲の柏木[1989]は大鹿のこの論述に異を唱えたものである。

¹⁵ 聖徳太子は「室内により五事を生ず」と註釈しているが、その「五事」とは文殊と維摩との五つの問答を指す。第一と第二の問答では、〈事物上の空〉を問われて〈真理上の空〉を示し、さらに〈真諦空〉〈無分別空〉〈絶対空〉と、次第に高度の空論に進んでいると解釈している。参照：花山[1971], pp.186-187; pp.199-202. 橋本[1992]は、「問疾品第五」におけるこの空論は智慧論であり、続く「不思議品第六」は慈悲論で、第五と第六は対を成していると考えている。脚註12を参照。

¹⁶ *kiṃ bhadantaśāriputro dahrmārthika āgata utāsanārthikaḥ* / (『梵文維摩経』, p.56) この *dahrmārthika*(求法)は初期仏教においては最大の関心事であったが、維摩にとっては、法は寂靜であり不動であり、一切の肯定と否定を離れている。したがって、他に法を求めることは意味をなさないことになる。それゆえ維摩は、「法を求めることを修習しようとするなら、一切法を求めないということによって修習すべきです」(V-5)という。

¹⁷ 維摩と文殊との高遠な問答を聞いていながら、椅子の心配をするという愚行を演じた舍利弗は、このあと「香積仏品第十」(第9章 化身[菩薩]が運ぶ食事)においても、「お昼どきになったが、菩薩たちの食事はどうするのだろうか」と心配して、維摩の叱責をかう(IX-1)。『維摩経』で舍利弗が担わされているこのような道徳的な役回りの意味については、西野[2007]を参照。

¹⁸ ①戯論がなく・文字を離れたもの、②寂靜なもの、③塵がなく・塵を離れたもの、④対象となるものでなく、⑤取捨するものでなく、⑥アーラヤではなく、⑦相がなく、⑧住する所ではなく、⑨見られたり・聞かれたり・考えられたり・認識されたりするものではなく、⑩無為であり・有為を離れている、という10項目。参照：高橋・西野訳[2011], pp.109-111; 『梵文維摩経』, pp.56-57; 高橋[2018a], pp.120-131.

ル山の幟)という世界から、広大な獅子座 320 万脚を運び込む¹⁹。その巨大な椅子に、大菩薩たちは神通力を行使して難なく坐り、新米の菩薩も維摩の説法に従って五神通を獲得して着座した。ところが、声聞たちはどうしても坐ることができず、維摩の「須弥燈王仏に礼拝しなさい²⁰」という助言に従ってようやく坐ることができた。

以上が「不思議品」における第一の不可思議である。獅子座の神変に驚嘆する舎利弗に対して、維摩は「不可思議解脱に入った菩薩は、偉大な神通力によって不可思議をなし得るのである」と説き、9つの神変を挙げる(V-10~18)²¹。つづいて、迦葉(Kāśyapa)が不可思議解脱の菩薩を讃嘆し、「如何なる魔(māra)も手出しできないだろう」という。それに対して維摩は、「不可思議解脱の菩薩は、強力な菩薩を指導するためには、魔にさえ変身するのだ」と、一段と高度な不可思議を説く。²²

このように説かれた「不可思議解脱」が何を意味しているのか、「不思議品」の末尾(V-20)における維摩の言葉を手がかりに考えてみたい。

¹⁹ 運び込まれた椅子の数は支謙・鳩摩羅什訳「三万二千」、玄奘訳「三十二億」、チベット訳「三万二千」と異なる。この世界の如来の身体や椅子の大きさも諸本によって異なるが、いずれも常識を超脱した不可思議不可称無量の宇宙的スケールの数字である。

²⁰ この「礼仏着座」が「念仏の道」につながるとみる向きもある。『維摩経』は、最古の浄土經典である『阿閼佉国経』と深い関係を有し(維摩の故郷は阿閼佉国)、浄土門の思想を宿していたとしても不思議はないからである。

²¹ ①広大な須弥山を小さな芥子粒に入れる。②四大海の水を一毛孔に入れて水中生物に気づかせない。③三千大千世界を掴んで右掌に置き、世界外に放り投げて、中の衆生に知られない。④久住して救われる者には七夜を一カルパとし、久住せずに救われる者には一カルパを七夜としても、衆生たちはその伸縮を感じない。⑤一切の仏国土の莊嚴を一仏国土のうちに現出し、心速疾という神通で衆生をあらゆる仏国土に運ぶが、衆生は一仏国土からも動いていない。⑥十方の諸仏世尊へのあらゆる供養も、十方におけるすべての日月星辰を一毛孔のうちに現わす。⑦劫末の火に燃える十方の仏国土の火を口中に収め、あるいはまた無量の距離を隔てた世界を置き換える。⑧一切衆生を転輪王等(護世神・シヤクラ・ブラフマン等々)の姿に変じる。⑨十方世界の衆生の発する音声を仏の説法として響かせる。ちなみに、⑧の神変は、サンスクリットは *acintyavimokṣapratīṣṭhito bodhisatvaḥ sarvasatvāni cakravartyādirūpāny adhiṣṭhet* / であり、「一切衆生を転輪王等の姿に変じる」と読めるが、従来の漢訳・チベット訳では、「菩薩が種々の姿に身を変じる」となっている。例えば、支謙「為一切人故。如仏像色貌立以立之」、鳩摩羅什「能以神通現作仏身」、玄奘「能以神力。現作仏身種種色像」とある。ただ、玄奘訳は増広した形で「或以神力。変諸有情令作仏身…」と付加されており、その部分がサンスクリットと同じ。チベット訳も河口慧海訳では、「一切衆生を転輪王の形相に加持する…」とあって、サンスクリット文と合致する。参照：高橋・西野訳[2011], pp.114-117; 『梵文維摩経』, pp.59-61; 高橋[2018a], pp.148-169。

²² 声聞にとって、「解脱した者に魔は近づけない」という考えが一般的であり、例えば『ダンマパダ』に「戒をしっかりと調べて 怠けることなくよく住んで / 正しく知って解脱している かれらの道は魔を見ない」(法句 57: 片山[2009], p.84)などとある。したがって、「解脱した菩薩が魔になる」という維摩の説は、常識を逸する衝撃的なことであり、まさに不可思議であった。

これが不可思議解脱に住する菩薩たちが方便の智の力に入ることである。²³

ここにおける「方便の智の力」*upāyajñānabala* は「方便を知る力」とも理解できる。「これが」の「これ」とは「不可思議の示現」であるから、「不可思議解脱に入った菩薩たちは、方便を知る力を得て、不可思議を示現する方便も使える」という意味に理解できよう。そして、その解脱に導くのは「法」であるから、維摩は「不可思議解脱」を示すに先立って、舍利弗を相手に法について説いたと考えられる²⁴。

菩薩にとって、善巧方便(*upāyakauśalya*)は衆生済度のために不可欠である。そこで僧肇(384-414)²⁵は、「方便こそ、この經典のカギである²⁶」と明言している。その方便を知る力をもたらすのが不可思議解脱である。

『維摩經』で維摩が初めて登場するのは「方便品第二」であるが、そのサンスクリットの章題は *Acintyopāyakauśalyaparivarto nāma dvitīyaḥ* (第2章 不可思議にして巧みな方便)であり、「不思議品第六」(第5章 不可思議という解脱の示現)と同じく *acintya* が冠せられている。第2章では、維摩の人となりとその働きについて 57 項目を挙げて説明しているが、その 12 番目に *upāyakauśalyagatimṅgataḥ* (巧みな方便に通暁している)とある²⁷。 *upāyakauśalya* (巧みな方便：善巧方便)は維摩の徳を代表するものだが、その *upāyakauśalya* を *acintyopāyakauśalya* (不可思議なる善巧方便)に増強するのが、*acintyavimokṣa* (不可思議解脱)と考えられる。*upāyakauśalya* では摂取できない剛強な衆生を救済するために、驚天動地の不可思議 (*acintya*) を示現することが、*acintyavimokṣa* に入った菩薩の強力な方便 *acintyopāyakauśalya* ではないだろうか。

1-3 「不可思議解脱」を含む『華嚴經』の副題

ラモットは、「不思議品第六」において維摩が不可思議解脱について説き始め

²³ 高橋・西野訳[2011], p.120. 三漢訳は、支謙「立不思議門菩薩入權慧力者也」(T474, 528a2-3), 鳩摩羅什「是名住不可思議解脱菩薩智慧方便之門」(T475, 547a27-28), 玄奘「是名安住不可思議解脱菩薩方便善巧智力所入不可思議解脱境界」(T476, 572b22-24). 梵本では、*ayam ... acintyavimokṣapratīṣṭhitānām bodhisatvānām upāyajñānabalapraveśaḥ* // とある(『梵文維摩經』, p.63)

²⁴ 椅子の心配をした舍利弗への説法。脚註 18 を参照。

²⁵ 僧肇は鳩摩羅什門下の傑出した弟子で、『歴代三寶紀』によると、「肇家素貧以傭書爲業。遂因繕寫乃得寓心。歴觀經史備盡墳籍。歴觀經史備盡墳籍。性好玄微每以莊老爲心要府。嘗讀老子至道德章。乃嗟歎曰美則美矣。然則斯神冥累之方猶未盡也。後因遇見舊維摩經。歡喜頂受披尋翫味。乃言。今始知所歸矣。因此出家」(T2034, 80b19-25). 鳩摩羅什訳の『維摩詰所説經』に対する註釈書『注維摩詰經』(T38)を編纂。

²⁶ 『維摩詰所説經』「文殊師利問疾品第五」(第4章 病氣見舞い)の「設身有疾而不永滅。是名方便」(IV-18)に対する註釈に、「權智此經之關要」(T38, No.1775, 379c)とある。

²⁷ 高橋[2017a], pp.146-147.

る冒頭(V-10)で、以下のような註を付している。²⁸

この箇所(V-10~18)は菩薩の不可思議解脱(acintyavimokṣa)について述べられており、『維摩經』の3つの経題の1つが示されている点で重要である。V-18では、膨大なvaipulyasūtra (方等經)を凝縮して説いたので(saṃkṣepa), それを詳述しようとしたら1劫以上かかるだろうと述べている。²⁹

Acintyavimokṣasūtra (不可思議解脱經)という経題をもつ方等經がある。それはほかでもないAvataṃsaka (T278, T279)である。³⁰

ラモットはまた、『大智度論』(T1509)が『華嚴經』を引用するとき、経題は常にAcintyasūtra (不可思議經：T1509, 卷5, 94b13³¹)かAcintyavimokṣasūtra (不可思議解脱經：卷33, 303b24³²；卷73, 576c25³³；卷100, 756b7³⁴)であることも指摘している³⁵。

『華嚴經』でacintyavimokṣaを含む副題をもつのは、『華嚴經』の主要な部分を形成する「入法界品」であり、仏陀跋陀羅訳(四十華嚴經：Gaṇḍavyūha)では、「入不思議解脱境界普賢行願品」となっている。T293は、善財童子の求道の物語であり、善財童子という一人の求道者がさまざまな善知識を訪ね歩き、最後に普賢に帰して法界(不可思議解脱の境界)を証得するまでが描かれている。この内容に照らして、「入不思議解脱境界普賢行願品」という副題は実に適切といえよう³⁶。

²⁸ 参照：Lamotte [1976], p.141；西野訳[2015], p.21.

²⁹ 該当箇所の三漢訳は、鳩摩羅什「舍利弗。我今略説菩薩不可思議解脱之力。若廣説者窮劫不盡」, 玄奘「唯舍利子。我今略説安住如是不可思議解脱菩薩。方便善巧智力所入。不可思議解脱境界。若我廣説。或經一劫或一劫餘。或復過此」。支謙訳は欠く。なお、梵本には ayam bhadantaŚāriputra~ acintyavimokṣapratīṣṭhītānām bodhisattvānām yatkiṃcinmātro viṣayāvatāranirdeśaḥ / api tu kalpam ahaṃ bhadantaŚāriputra kalpāvaśesam vōacintyavimokṣapratīṣṭhītānām bodhisattvānām viṣayānām viṣayāvatāranirdeśam nirdiśeyam, ato vōttari / 「大徳シャーリプトラよ、以上は不可思議という解脱に住する菩薩たちの境界に入るための、ほんのわずかの説示にすぎません。けれども、大徳シャーリプトラよ、私が不可思議という解脱に住する菩薩たちの諸々の境界について、境界に入るための説示を、1カルパの間、あるいは1カルパを過ぎてなそうとも、それ以上【の時間が】かかるでしょう」とある。参照：高橋・西野訳[2011], p.117；『梵文維摩經』, p.61.

³⁰ 参照：Lamotte[1976], p.141, fn.11；西野訳[2015], p.21.

³¹ 「名摩訶薩埵，如不可思議經中漚舍那優婆夷語須達那菩薩言」(T1509, 94b13-14)

³² 「如不可思議解脱經説，佛欲生時八萬四千一生補處菩薩在前導」(T1509, 303b24-26)

³³ 「諸佛神通力非諸聲聞辟支佛所及，如不可思議解脱經中説，舍利弗目連須菩提等」(T1509, 576c24-26)

³⁴ 「是故所説無量。又有不可思議解脱經十萬偈」(T1509, 756b6-7)

³⁵ 参照：Lamotte[1976], p.141, fn.11；西野訳[2015], p.21. なお、鎌田[1995] (pp.204-205)の指摘にあるように、『華嚴經』は様々な名で呼ばれていた。例えば、真諦訳『摂大乘論』では「百千經」、龍樹の『大智度論』では「不思議解脱經」、『涅槃經』および『觀仏三昧經』では「雜華經」といわれている。

³⁶ 参照：山口[1974], p.678. なお、『華嚴經』における「不可思議」については次項で述べる。

橋本[1966]は、『華嚴經』とその副題とから、『華嚴經』と密教の関係、さらには『維摩經』にも密教義が含まれていることに言及している。

… 発達した密教が、教理的には『華嚴經』の哲学に拠ったものであることは先に述べたとおりであるが³⁷、『華嚴經』の主要な部門を形成する「入法界品」の別名が、「不可思議解脱經」であることも、『維摩經』と『華嚴經』との類縁関係を示すと共に、ひいて『維摩經』において密教義がひそめられていることの証拠たるものといえよう。³⁸

ラモットは、『維摩經』と『華嚴經』の不可思議に関して、さらに以下の点も指摘している。

現在伝えられているAvatamsakaの2本の漢訳で論じられているのは、諸菩薩のacintyavimokṣa(不可思議解脱)ではなく、諸仏のacintyadharmā(不可思議法)である(T278, 30-31卷, pp.590b-601a ; T279, 46-47卷, pp.242a-251b)。『維摩經』はさらに増広された版を見ていたのかもしれない。³⁹

ラモットが挙げているのはT278の「仏不思議法品第二十八之一」および「仏不思議法品第二十八之二」であり、T279の「仏不思議法品第三十三之一」および「仏不思議法品第三十三之二」である。確かにこれらの巻では、諸仏の不思議が多数挙げられ、詳細に述べられている。『華嚴經』自体の基本的主張が「菩薩として歩め」というその呼びかけにあること⁴⁰を考えるなら、不可思議法が仏のものであっても菩薩のものであっても、菩薩としての歩みそのものは変わりないように思われる。ここで、『華嚴經』における仏と菩薩の関係については、冥想による実体験から『華嚴經』を理解していた玉城康四郎(1915-1999)⁴¹は、

³⁷ 「先に述べたこと」とは、中村[1982]の中の、インド思想史における仏教思想の変遷を述べた一節を指す。すなわち、「… 諸尊について多数の印契が説かれた。印契(mudrā 印相)とは、仏・菩薩・諸天の内証・本質を教示せる外相、時に手指の印をいう。かかる密呪の修行が華嚴經の哲学に結びつき、その基礎の上に建設された組織的な宗教体系が秘密仏教(密教)である」(中村[1982], p.214 : 下線は筆者)という一節である。なお、華嚴と密教との関係の近さは、教主が共に毘盧遮那であることから明らかといえよう。

³⁸ 橋本[1966], p.97.

³⁹ 参照 : Lamotte[1976], p.142 ; 西野訳[2015], p.21.

⁴⁰ 参照 : 木村[2015], p.260. 木村はこれにつづいて、「東アジアにおいては、この点あまり真剣に受け止められず、「清らかな実践の章」に示される「初めてさとりの心を発すときに、たちまち仏のさとりを完成する」といった本質論だけが歓迎されてきた傾きがあります。けれども、… 『華嚴經』が力説する菩薩の階梯に学びつつ、菩薩としての自覚に立って、一步一步しっかりと仏道を歩んでいくこと—『華嚴經』はそれをひたすら私たちに求めているように思われます」(pp.260-261)と述べている。

⁴¹ 玉城は「ブツダの禪定(つまり座禪)」を「全人格的思惟」あるいは「仏教的思惟」と呼び、それを「習いつづけているうちに、その教え(仏教)の根本が開かれてきた」と述懐している(玉城

玉城[1981]および[1983a]において、詳細に論じている。また、「六十華嚴」の以下の経文に着目し、ヴィルシャナ仏ではなく、ヴィルシャナ菩薩について示唆に富んだ考えを示している。

「不可思議音聲語言悉能隨順與十佛世界微塵數等大菩薩俱。……皆是盧舍那佛。宿世善友。一切成就功德大海」(T278, 395b10-11; 19-20)

「如來無量曠劫行 自然正覺出世間／於當來世無量劫 身應一切如大雲……／無量劫海修功德 供養十方一切佛／教化無邊衆生海 盧舍那佛成正覺」(T278, 405b7-8; 405c7-8),

「善哉善哉。諸天子。盧舍那菩薩。今住離垢三昧。應當敬念。……汝等應當往詣盧舍那菩薩恭敬禮拜」(T278, 605a23-24; 605b17-18)。

これらの経文から、「ヴィルシャナ仏は無量劫海に功德を修し、十方の一切諸仏を供養し、無量の衆生海を教化して、自然に正覺を成就したのであり、無数の菩薩はヴィルシャナの宿世の善友である。そして、ヴィルシャナ仏ではなく、ヴィルシャナ菩薩が現にいま離垢三昧に入定している⁴²」という教えを受け止めた玉城は、非常に感動して以下のように述べている。

[このような]説示を発見したとき、驚き、かつ感動し、もはやこれは哲学的な方式に盛ることは不可能であり、むしろそれなればこそ、われわれ自身の全人格的な営みの道程に対してヴィルシャナ仏が血肉的なつながりを持つことを感じざるを得ないのである。⁴³

「哲学的な方式に盛ることは不可能」とは、後述の鈴木大拙の「靈的経験の直叙」という表現を想起させる。ちなみに、玉城[1983a]では、「仏を仏たらしめるものは法である⁴⁴」という点から、「ヴィルシャナ仏とヴィルシャナ菩薩」の関係について論じている。⁴⁵

[1997], p.2). 「全人格的思惟」は玉城仏教学のキーワードといえるが、それについて玉城は以下のように述べている。「全人格的思惟(冥想)とは何か。それは対象的思惟に対応する。対象的思惟は、主観・客観の相関において成立する認識論的・分別的なものである。…これに対して全人格的思惟は、智・情・意はもとより、精神も身体も、全人格が一体となって営まれる思惟である」(玉城[1983a], p.19). 玉城の「仏教的思惟」(全人格的思惟)については、玉城 [1983b], [1983c], [1983d], [1984a], [1984b], [1985a]などを参照。また、玉城仏教学とその研究方法に注目した論考には合田[2000], 伊藤[2012]などがある。

⁴² 玉城[1981], pp.197-198. 同様の指摘が玉城[1983a], p.210-211にも見られる。

⁴³ 玉城[1981], p.197. この点については、玉城[1985b], pp.77-78も参照。

⁴⁴ 換言すれば、「法は如来に先行し、先住し、如来に先だつてすでに自在なる法として働いている」ということであり、「如來不出世 亦無有涅槃 / 以本大願力 顯現自在法 / 是法難思議 非心之境界 / 究竟彼岸智 乃見諸佛境」(T278, 485c3-5)とあるとおりである。

⁴⁵ 参照：玉城[1983a], pp.210-214.

1-4 『華嚴經』における「不可思議」

大拙は、『華嚴經』がそれ以前の『楞伽經』、『金剛經』、『大般涅槃經』、あるいはまた『妙法蓮華經』などと比べて大いに変化していることを、以下のように述べている。

『華嚴經』に来ると、大乘仏教という大宗教劇の演ぜられる舞台面に完全な変化がある。ここでは、… 目にうつるあらゆるものが、すべて皆、たぐいのない光に輝きいでるからだ。われわれはもはや、… この地上世界にいるのではない、不可思議にも身は運ばれて、天上の銀河の間に上る。この天上の世界は光明そのものである。… 仏陀がある種の三昧に入ると、彼が身をおいていた楼閣は忽然として宇宙の端の端まで広がる。… 仏陀を圍繞する聴衆がまた人間的存在ではない。⁴⁶…

『華嚴經』の編纂は、人生に関し、世界に関し、また特別に仏陀に関して、仏教徒の心の中に、ある決定的な思想の変化が起こったことによって可能となった。… 仏陀の意識の内容は、感覚と論理とによって規制せられる普通人の意識の内容ではない。… 『華嚴經』の仏陀は、それ自体の原理を有する靈性の世界に生きているのだ。⁴⁷

『華嚴經』の世界は、時間と空間とが全く消えてなくなった世界であり、「あらゆる種類の隔たり、不透明さ、醜さを超える光明の世界⁴⁸」である、と大拙は捉えている。このような『華嚴經』は、まさに不可思議に溢れた世界である。それは、善財童子が解脱長者の教えを正念思惟する経文からも明らかである。

「爾時善財童子。正念思惟解脱長者教。念不可思議菩薩法門。思惟不可思議菩薩慧光。隨順深入不可思議甚深法界。攝取菩薩不可思議淨妙功德。顯現如來不可思議自在神力。解了不可思議莊嚴佛刹。分別知佛不可思議住持莊嚴安住境界。思惟不可思議菩薩境界三昧莊嚴。分別不可思議世界究竟無礙。向不可思議菩薩堅固淨業深心。受持不可思議淨業諸願。漸趣南方。至莊嚴閻浮提頂國。周遍推求海幢比丘。見在靜處結跏趺坐」(T278, 695b12-22)

この不可思議の故にこそ、衆生救済に専心する菩薩の働きは何ものにも遮られることはないのであり、こうした不可思議の世界こそが大乗菩薩の住处(Bodhisattva's Abode)といわれる。

⁴⁶ 鈴木[1968], p.202.

⁴⁷ 同上, p.203.

⁴⁸ 同上, p.204.

2. 「無尽灯」の寓話を巡る両經典の共通性—ラモットの指摘(2)

2-1 『維摩經』における「無尽灯の法門」

『維摩經』「菩薩品第四」(III-66)において、維摩は悪魔パーピーヤス(Pāpīyas : 波旬)が引き連れてきた天女たちに対して「無尽灯という名の法門」(akṣayapradīpaṃ nāma dharmamukham)を説く⁴⁹。この法門について、ラモットは以下のような註釈を加えている。

ここで維摩はAkṣayapradīpaという題の經文(チベットは*chos kyi sgo* ; 漢訳は法門)に触れているが、それは阿含經典(Tripiṭaka)の目録の中には見当たらない。しかしながら、そこに出てくる短い引用はOvidの*Ars amatoria*, III, 90-93の一節を思い出させる。

Quis vetet adposito lumen de lumine sumi?

*Mille licet sumant, deperit inde nihil.*⁵⁰

消えることのない灯の寓意については、H.Durtの*chōmyōtō* の記事(Hōbōgin, IV, p.363)を参照。⁵¹

一般に、「無尽灯」の典故は『維摩經』とされる⁵²。王[2014]の「無盡燈縁起」にも、「無盡燈的典故出自《維摩詰所説經》「菩薩品」：釋迦佛請持世菩薩代為探望示現生病的維摩詰居士，從持世菩薩表示自己不夠資格、不能勝任的因緣，而引出無盡燈法門」とある。

「無尽灯の法門」のポイントは以下の3点である。

⁴⁹ 該当箇所之三漢訳は、支謙「譬如一燈燃百千燈。冥者皆明。明終不盡。如是諸姉。夫一菩薩以道開導百千菩薩。其道意者終不盡耗而復增益。於是功德不以導彼彼故而有盡耗。是故名曰無盡常開法門」(T474, 524c29-525a3); 鳩摩羅什「譬如一燈燃百千燈。冥者皆明。明終不盡。如是諸姉。夫一菩薩開導百千衆生。令發阿耨多羅三藐三菩提心。於其道意亦不滅盡。隨所說法而自增益一切善法。是名無盡燈也」(T475, 543b19-23); 玄奘「譬如一燈然百千燈。冥者皆明明終不盡亦無退減。如是諸姉。夫一菩薩勸發建立百千俱胝那庾多衆。趣求無上正等菩提。而此菩薩菩提之心。終無有盡亦無退減轉更增益。如是爲他方便善巧宣説正法。於諸善法轉更增長。終無有盡亦無退減。諸姉當知。此妙法門名無盡燈汝等當學」(T476, 566b25-c3)。参照：高橋・西野訳[2011], pp.80-81; 『梵文維摩經』, p.41; 高橋[2017b], pp.240-243。

⁵⁰ 平凡社ライブラリー97『恋の技法』(樋口勝彦訳, 平凡社, 1995)で該当箇所の日本語訳を見ると、「[目の前に]置かれた灯から明りを取ってはならぬという者があるだろうか。千人と[喜びを]共にしようとも、そのために失うものは何もない」とある。

⁵¹ Lamotte[1976], p.105, fn.134.

⁵² 例えば、『織田仏教大辞典』(大蔵出版, 1945年再刊発行, 2005年新装1刷), pp.1709-1710; 『佛敎大辞彙(第6巻)』(龍谷大学編, 富山房, 大正11年初版, 昭和15年3版), p.4345; 『岩波仏敎辞典』(中村元等編, 岩波書店, 1989年), p.787; 『佛敎辞典』(宇井伯壽監修, 大東出版, 1965年重版), p.1040などを参照。

- 1) 一灯から百千の灯に点じられても、元の一灯の明るさが減ることはない。
- 2) 一菩薩が百千の菩薩を教導しても、元の菩薩の菩提心は変わることなく、むしろ増大する。
- 3) [善]法は説かれるにしたがって、一段と増大し尽きることがない。

なお、『維摩經』における「無尽灯の法門」については、拙論「『維摩經』における「無尽灯の法門」」⁵³ですでに述べたので、本稿では、ラモットが註釈で触れている「H.Durt の *chōmyōtō* の記事」(以下、Durt[1967])を紹介するにとどめたい。

2-2 「無尽灯の法門」の淵源

Durt[1967]は、「長明灯」に関連した様々な供養について、『法華經』の「薬王菩薩本事品」の例⁵⁴などを挙げて説明している。そして、「長く消えない灯を供養することをテーマとする現存テキストによれば、その淵源はインド仏教にあるのではないかと推測される⁵⁵」として、インド仏教における「長く消えない灯(無尽灯)」について述べている。それによると、無尽灯に関するテキストは以下の3種に分類できる。

- 1) いつまでも消えない灯明を供えることによって得られる功德を賛美するもの。(Les éloges de mérites obtenus par l'offrande de lampes de longue durée.)
- 2) 貧しい女によって捧げられた灯と、それに続く奇跡の逸話。唯一その灯明だけが燃え続け、お偉方の供えた灯明は消えてしまう。⁵⁶
(Le récit de l'offrande d'une lampe par une femme pauvre et du prodige qui s'ensuit: seule, cette lampe se maintient allumée, alors que les lampes offertes par les puissants s'éteignent.)
- 3) 消えない灯の寓話。自らの輝きを少しも失わずに、その炎を他の灯明に伝える不滅の奉灯の寓話。無尽灯の起源である。
(L'allégorie de la lampe impérissable qui, sans rien perdre de son éclat, communique sa flame à d'autres lampes. Origine de Mujintō.)

3つ目のグループの無尽灯の起源として『維摩經』の「無尽灯の法門」が考え

⁵³ 参照：西野[2016b].

⁵⁴ 「今薬王菩薩是也。其所捨身布施如是。無量百千萬億那由他數。宿王華。若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者。能燃手指乃至足一指供養佛塔。」(T262, 54a11-14)

⁵⁵ 参照：Durt[1967], p.361.

⁵⁶ この物語は、『賢愚因縁經(貧女難陀品)』(T202, 370c23-371c26：漢訳 445 年), 『阿闍世王授決經』(T509, 777a20-b28：漢訳 290-306 年), 『根本説一切有部毘奈耶薬事』(T1448, 55c6-56a27：漢訳 700-711 年)などの中で説かれている。参照：Durt[1967], pp.361-363.

られているが、デュルトは「この有名な寓話は独立した大乘テキストとして存在していた可能性のある一法門(“Rubrique de la Loi”, Sk. dharma-paryāya)から借りてきたようである」と推測し、その大乘テキストの候補として Avatamsaka (華嚴經)を考えている⁵⁷。

2-3 『華嚴經』に見る「無尽灯の法門」

『維摩經』がこの寓話を『華嚴經』から借りたかどうかは判断し難いが、『維摩經』「菩薩品第四」に登場する「無尽灯の法門」が、「八十華嚴」と「四十華嚴」に同じ形で見られることは事実である。

善男子。譬如一燈然百千燈。其本一燈無減無盡。菩薩摩訶薩菩提心燈。亦復如是。普然三世諸佛智燈。而其心燈無減無盡。(T279, 432c1-4)

善男子。譬如一燈然百千燈。其本一燈。無減無盡。菩薩摩訶薩菩提心燈。亦復如是。普然三世諸佛智燈。而其心燈無減無盡。(T293, 828b15-17)

また、短縮された形ではあるが、「六十華嚴」にも同じ主旨の寓話が見られる。

譬如一燈然百千燈無所損減。菩提心燈亦復如是。悉然三世諸佛慧燈。無所損減。(T278, 778b21-23)

なお、四十卷本ではほかの個所でも「無尽灯」という名称が使われている。

菩薩云何修菩薩行。生如来家。爲無盡燈。光明照世。盡未來劫。難行能行。而無厭倦。時善財童子。頭面禮敬彼夜神足。(T293, 777c13-15)

しかし、デュルトが指摘しているように、ここにおける無尽灯は、サンスクリットの *āloka* に相当するにすぎない⁵⁸。

2-4 仏教經典における「灯明」の意味 — 『華嚴經』の例

「四分律第五十」や「摩訶僧祇律」(第三十五)には、僧院で必要な生活用具としての灯の「装置並びに燃燈の法」が詳しく述べられていて興味深い⁵⁹。また、仏塔・仏像および経卷などの前に灯を点すことで大きな功德が得られるとして、それを讃嘆した經典も非常に多い⁶⁰。

⁵⁷ デュルトの推測の根拠は、Lamotte[1976], pp.141-143, fn.11(西野訳[2015], pp.20-21)である。

⁵⁸ サンスクリットは The Gaṇḍavyūha Sūtra, éd. by Suzuki et Izumi, p.365, 6-7 : bodhisattvā ... kathamāloka-karā bhavanti. lokānām. 参照 : Durt[1967], pp.363-364.

⁵⁹ 参照 : 『望月佛教大辞典』(第4巻), pp.3914-3915.

⁶⁰ 例えば『増一阿含經』(卷第三十八)には、「彼長老比丘曰。汝今比丘。勿在餘處乞求。我自相供給。麻油燈炷盡相惠施。是時長老比丘受彼女施。日來取油供養寶藏如來。持此功德福業。施

さらに、「灯明」が法や智慧などを象徴している例として、『華嚴經』「入法界品」に、「善財然法燈 信炷慈悲油 念器功德光 滅除三毒暗（善財は法燈を然すに信を炷とし、慈悲を油とし、念を器とし、功德を光として、三毒の暗を滅除す）」(T279, 426b4~5)という一文が見られる⁶¹。

また、言うまでもないことではあるが、『華嚴經』の教主たる毘盧遮那仏は光そのものであり、光明の仏である。⁶² 例えば、『華嚴探玄記』卷三にも「盧舍那者此翻名光明照」(T1733, 146c12)とある。

2-5 菩薩の仏国土建設と「無尽灯」

『維摩經』においては「菩薩の仏国土建設」が重要なテーマであるが、「無尽灯の法門」は仏国土建設とも深く関わっている。一つには、一菩薩の道心が次々と波及し、やがて国土全体を明かりで照らすという仏国土建設の「プロセス」として、次に、灯は点された瞬間に闇を払う、すなわち無明を明に転ずる、その「転換力」においてである。

『維摩經』「見阿閼仏品第十二」において、維摩が闇を払う光として、清浄なる仏国土(妙喜世界)から汚れた娑婆世界に來生したことが明かされているが、そこで光と闇との関係が述べられている(XI-3)⁶³。

維摩：「於意云何。日光出時與冥合乎。」

舍利弗：「不也。日光出時即無衆冥。」

維摩：「夫日何故行闇浮提。」

舍利弗：「欲以明照爲之除冥。」

維摩：「菩薩如是。雖生不淨佛土爲化衆生。故不與愚闇而共合也。但滅衆生煩惱闇耳。」 (T475, 555b9-14)

光と闇とのこのような関係について、『華嚴經』にも同様の表現が見られる。

「譬如明燈入大闇室。悉能照除一切闇冥」(T278, 778b23-24)

與無上正眞之道。口自演說。年既衰大又復鈍根。無有智慧得行禪法。持此功德之業。所生之處莫墮惡趣。使將來之世值遇聖尊。如今寶藏如來無異。亦遇聖衆如今聖衆而無有異。說法亦當如今無異。是時寶藏如來知彼比丘心中所念。即時便笑口出五色光而告之曰。汝今比丘。將來無數阿僧祇劫。當作佛號曰燈光如來至眞等正覺」(T125, 57b24-c6)とある。また、『施燈功德經』には、「若復餘人不受戒者。爲樂善故。護己身故。信佛法僧。如是少燈奉施福田。所得果報福德之聚。唯佛能知」(T702, 804b6-9)とある。

⁶¹ 参照：『望月佛敎大辭典』(第4巻), p.3915.

⁶² 毘盧遮那のサンスクリット Vairocana の意味を辿ると, vairocana(= coming from or belonging to the sun, solar)<vi-rocana(= shining upon, brightening, illuminating)<vi-√ruc (= to shine forth, be bright or radiant or conspicuous or visible)である。参照：M. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banaridass, 1999, pp. 983, 1024.

⁶³ 参照：高橋・西野訳[2011], pp.206-207; 『梵文維摩經』, pp.111-112.

「譬如一燈入於闇室。百千年闇悉能破盡」(T279, 432c4-5)

「譬如一燈入於闇室。百千年闇悉能破盡。發起光明。普照一切」(T293, 828b18-19)

さらに、『六十華嚴』「金剛幢菩薩十迴向品」では、衆生が智慧の光を得られるようにとの願いから、仏にではなく、衆生に灯明を布施することが説かれている。⁶⁴

3. 『維摩經』の資料の源泉としての『華嚴經』—ラモットの指摘(3)

ラモットは、『維摩經』において見られる大乘・小乗両方の經典で慣例となっている表現、慣用句、決まり文句、比喩や反復の一々について、対応するパリおよびサンスクリットのパラレル(相当表現)を丹念に探している。その結果について、ラモットは、「『維摩經』の作者はかなりの經典に通じていて、自分の記憶によって、どの經典からと特定することなく、随所で引用していた。そのため、『維摩經』がどの經典から借りているか、『維摩經』の資料の源泉を特定するのは極めて困難である」として、『維摩經』が概念や理論を借りてきたと思われるテキストを指摘するにとどめている⁶⁵。原始仏典、律蔵、蔵外經典、大乘經典のそれぞれから幾つかのテキストが、『維摩經』の資料の源泉として挙げられているが、その中に『華嚴經』も含まれており、ラモットは以下のように説明している。

經典の編集年代からして、『維摩經』が Avatamsaka(華嚴經)の影響を受けたとみてもなんら差し支えはない。なぜなら、その膨大な偈頌の一部が『維摩經』と同時期に漢訳されていたことは明らかだからである。『出三蔵記集』(T2145, 卷2, 大正 55・6b20; 6c19)によると、167-186年に活躍した支婁迦讖は『仏説兜沙經』(T280)を翻訳しており、また 223-253年に活躍した支謙は『仏説菩薩本業經』(T 281)を翻訳している。さらに『歴代三宝紀』(T2034,

⁶⁴ 「菩薩摩訶薩。惠施燈明。… 以如是等無量燈明施時。如是迴向。以此善根。饒益一切衆生。攝取一切衆生。令一切衆生得無量光。普照一切諸如來法。令一切衆生得明淨光。普照一切諸微細色。令一切衆生得離癡光。善能了知無衆生界。令一切衆生得無量光。法身淨光普照一切。令一切衆生得普光明。於諸佛法得不退轉。令一切衆生得佛光明。普照一切無量佛刹。令一切衆生得無礙光。以一光明普能遍照一切法界。令一切衆生得無量光。普照佛刹光明不斷。令一切衆生得光明幢王。慧光幢燈普照世間。令一切衆生得無量色光。放自在光照一切刹。是爲菩薩摩訶薩施燈明時善根迴向。悉能饒益一切衆生。悉能安樂一切衆生。隨順善根。隨攝衆生善根。善攝一切衆生。等施善根。等施衆生。慈愍善根愍念衆生。普覆善根普蔭衆生。布施善根滿足衆生。普入一切善根境界。平等善根平等衆生。智慧善根分別一切。是爲菩薩摩訶薩燈明施時善根迴向。令一切衆生得無礙迴向。安住一切明淨善根」(T278, 501b24-501c19)

⁶⁵ 参照：Lamotte[1976], pp.LXXXI-LXXXVII；西野訳[2015], pp.46-67.

卷 6, 大正 49・63b5; 62a2; 62c10; 62a23; 62a18)によると, 竺法護は Avataṃsaka から以下の 5 部の経典を翻訳している。

T283 『菩薩十住行道品』 (*Bodhisattvadaśavyavasthāna*)

T285 『漸備一切智徳経』 (*Daśabhūmika*) – 『十住経』と同本異訳

T288 『等目菩薩所問三昧経』 (*Samantanetrabodhisattvapariṣcchāsamādhī*)

T291 『仏説如来興顕経』 (*Tathāgatotpattisaṃbhavanirdeśa*)

T292 『度世品経』 (*Lokottarasūtra*)

『維摩経』も同じく, 支謙と竺法護によって翻訳されていることを忘れてはならない.⁶⁶

ラモットは『維摩経』の訳本について, 漢訳本, チベット訳本, ソグド語およびコータン語のいずれについても詳細に検討している。その資料に基づき, 関連経典について, 成立の先後関係や思想の変遷について研究していくことが今後の課題となろう。

4. 経典編纂の社会的地理的背景にみる『華嚴経』と『維摩経』の共通性

ラモットは『維摩経』の成立年代 (*terminus ad quetum*) について, 中国初訳の時期222 - 229年を基に, 他的大乗諸経典との思想内容の比較などによって推算し, 「遅くとも2世紀には成立していた」とみている。⁶⁷ 『華嚴経』も『維摩経』も共に, 最初期の大乗経典といわれているが⁶⁸, 『華嚴経』の中でも成立が早い「入法界品」と『維摩経』との間には, 経典誕生の社会的地理的背景にも共通性がみられる。

彦坂[1993]は, 『華嚴経』「入法界品」が編纂された社会的地理的背景に焦点を置いて考察したものだが, 「華嚴経入法界品の編纂された社会的背景には, 維摩経と同様, 商人階級の台頭による仏教の支持と, 出家教団部派への批判が見られる⁶⁹」として, 『維摩経』との共通性を指摘している。

⁶⁶ 参照: Lamotte[1976], p. LXXXVI; 西野訳[2015], p.66-67.

⁶⁷ Lamotte[1976], pp.LXXXVII-XCVIII; 西野訳[2015], pp.68-76.

⁶⁸ 例えば, 宇井[2014]の大乗経典の区分によると, 第1期はA.D. 270年頃までで, 「般若系統, 法華系統, 華嚴系統, 浄土・密教系統」と分類され, 『維摩経』と『華嚴経』の初期成立のものは共に第1期に属する。参照: 宇井[2014], pp.171-180および宇井[2015], pp.218-221。なお, 『華嚴経』の成立年代と背景については, 中村[1960], pp.90-95; 高崎[1983], pp.14-16; 木村[1984], pp.212-220; 梶山[1994a], pp.448-452などを参照。

⁶⁹ 例えば, 『維摩経』では舍利弗をはじめとする「十大弟子」が維摩居士に手厳しく叱責されるが, それと同様に, 「入法界品」では善財童子は婆羅門, 船師, 香商などをも善知識として教えを請うているのに, 仏の大弟子たちは仏の会座にありながら聾啞のように扱われている。参照: 彦坂[1993], p.(164)。

また、彦坂[1993]は、善財童子が53人の善知識を歴参する求道の旅が漸次南行している点に着目し、「この南行を大乘仏教が南インドに広がって行った跡付けではないか」と考え、アショーカ王の時代まで視野に入れて、「入法界品」に出てくる地名の幾つかについて考察を加えている⁷⁰。その結果が以下の結論である。

これらの地名が現在のどの地名に比定するかは今後の課題であるが、今ここで推測できることは南インドの海辺に面した交易による新興商人の栄えたところで、そこでは商人によって仏教、特に大乘の在家仏教が信奉されつつ在った処ではなかろうか。⁷¹

「新興商人の栄えたところ」といえば、『維摩経』との共通性を見ることが出来る。『維摩経』が成立したと推定される場所、すなわちガンジス河の北方にある商業都市ヴァイシャリー(Vaiśālī)と共通する。『華嚴経』も『維摩経』も、大乘仏教を信奉する自由な気風のあるあふれた活気ある都市で誕生しているといえよう⁷²。

5. 大乘仏教の神秘主義と『華嚴経』

5-1 大拙の『華嚴経』—経典全体を包む不可思議感

宗教はある一定の深まりにおいて神秘主義⁷³へと開かれていくという。例えば、宗教学者、岸本英夫(1903-1964)は、「殆んど、いかなる宗教においても、その中に、神秘主義の流れを見出し得ないものはない。これは、著しい事実である⁷⁴」と述べている。河波[2011]は、大乘仏教においても、インド大乘仏教の初期の段

⁷⁰ 論文中で考察されているのは、以下のような地名である。

1) 文殊がおのが住みかを離れ、漸次南行して到った処: 福城または福生城と漢訳され、その梵名は Dhanya-kara-nagara. 福城 (Dhanyākara-nagara) とは、古代チョーラ王国の都で国際貿易港であった Kāveripattinam に比定できる。

2) 第二師徳雲 (Megha-sri 吉祥雲) 比丘の住む勝楽 (Rāmavāranta) 国: 叙事詩ラーマーヤナにも登場する Rāmeśvara に比定できるのではないか。

3) 第三師海雲 (Sāgara-megha) 比丘の住む海門 (Sāgara-mukha) 国: 大河が海に注ぎ込む処で、…ここでは、Tambaraparni (Tāmrāparni) 河の河口でローマ時代から真珠の産地として知られていた Korukai (Tutikorin) に比定できるであろう。

4) 第四師楞伽道 (Laṅkāpatha) の海岸 (Sāgara-tīra) 聚落: シュリランカ島に渡る海港を指す。

⁷¹ 彦坂[1993], p.166.

⁷² 『華嚴経』の成立年代や誕生の場所については、玉城[1992], pp.10-13; 高崎[1983], pp.14-16などを参照。

⁷³ ここにいう神秘主義とは、河波[1994]にいわれている「精神的に高度に発達し、深化せられた諸宗教に見られる、普遍的な宗教的現象」(p.3) のことである。

⁷⁴ 岸本[1973], p.3.

階⁷⁵からそのゆたかな展開がみられるとして、初期大乘仏教において展開された神秘主義に関して論究するなかで、『華嚴經』にも言及している。

インドを初めて統一した阿育王（アショーカ王、治世 B.C. 268-232）は 8 万 4 千ともいわれる無数の仏塔をインド全土に建立したといわれている。たとえば、釈尊も未踏のガンダーラにも、その遺跡は残されている。かかる無数の仏塔の建立は、おのずと時空の限定を超えた仏身の遍在 omnipresence に連なり、そして仏身はその一々に現前 presence する。後代の『華嚴經（六十卷）』における「仏身充滿応法界，普現一切群生前」（仏身は充滿して法界に遍し，普く一切の群生の前に現ず）の原型は，すでにそこにみられる。⁷⁶

… 初期大乘仏教の展開の主流を占める初期の華嚴經の中の中核たる「十地品」や「入法界品」等にも念仏三昧が一貫して論じられているが，そこにも豊かな神秘主義の展開がみられる。⁷⁷

鈴木大拙は、『華嚴經』を「大乘思想の最高頂に達したもので、印度的表現形式の巧妙を極めたもの」と考え、『華嚴經』を非常に重視していた。⁷⁸ そして、華嚴の世界に深く心を寄せて、1951年、81歳にしてコロンビア大学において「華嚴」の講義を始めたという。⁷⁹ そのように『華嚴經』を重要視していた大拙は、『華嚴經』の主要特徴として、「經典全体を包む不可思議感」を挙げ、「その根

⁷⁵ いわゆる「原始大乘仏教」を指す。静谷[1974]によると、「大乘仏教が成立する約 50 年間先行する期間」をいう。静谷[1974]の「第 3 章 原始大乘の經典」(pp.51-209)を参照。

⁷⁶ 河波[2011], p.203. なお、河波[1994]も大乘仏教の神秘主義について論究しているが、般舟三昧ないし念仏三昧の実践に焦点を置いて、大乘仏教の基本的構造について論じている。

⁷⁷ 同上, p.209.

⁷⁸ 当時の大拙は、『華嚴經』の再検討はやがて、本当の日本精神の發揚になるものと、自分は信じて疑わぬ」と明言するほど、『華嚴經』に力を入れていた。大拙は、『華嚴經』について以下のように述べている。「一口にいえば、われらの世界観の上に根本的転回を起こすのを趣意とする。… 普通の宗教は局部的奇蹟に重きをおくが故に、宗教を迷信化する。これに反して、華嚴は自分らが世界と考えているものに対して、全面的奇蹟を演出する。故に迷信を容れる余地がない。… 華嚴の法界には、こんな按配で無限に奇蹟の展開がある。これに気付くことがすなわち宗教的生活の妙処である。」参照：鈴木[2011], p.199-203.

⁷⁹ 参照：玉城[1985c], p.145; [2004], pp.225-227. 大拙の「華嚴の研究」(鈴木[1968])の訳者である杉平顥智(1899-1984)によると、『華嚴』の研究とその発表、ことに『華嚴』に含まれた東洋の深い思想を西洋の人々の心に植えつけること、—これは鈴木大拙先生の生涯の事業で有るようだ。大正 9 年、… 英文仏教雑誌“Eastern Buddhist”の第 1 巻・第 1 号からすでに『華嚴經』の抄訳が出され、第 1 巻・第 3 号には“Notes on the Avatamsaka Sutra”(「華嚴經覚書」)が書かれている」という。参照：鈴木[1968], p.361. なお、大拙の「華嚴の研究」(杉平訳)の原本は、“Essays in Zen Buddhist Third Series”, ed. by Christmas Humphreys (1953)に収められた 4 編の論文である。すなわち、‘I. From Zen to the Gaṇḍavyūha’, ‘II. The Gaṇḍavyūha, the Bodhisattva-Ideal, and the Buddha’, ‘III. The Bodhisattva’s Abode’, and ‘IV. The Desire for Enlightenment (As Defined in the Gaṇḍavyūha Sūtra)’.

本は靈性的直観とでもいうべきもので、そこから多くの奇蹟・神秘、あるいは不可思議が次々と継起してくる」と述べている⁸⁰。そうであるから、『華嚴經』を体系化しようとしたり、論理的に理解しようとしたら、可解性 *intelligibility* が前面に押し出され、『華嚴經』の靈的な価値が損なわれると、大拙は危惧している⁸¹。

5-2 『華嚴經』と西洋哲学

ギリシャの哲学者プロティノス(Plotinus, 205-270)は「神秘哲学の大成者」(井筒俊彦)といわれるが、彼の思想⁸²には華嚴思想を思わせるものがある。中村[2005]は、「それぞれのものが、一切のものを有し、また一切のものであり、一切のものとともに世界にあるのであるが、世界においてはいかなる個物も全体から隔絶していない」というプロティノスの言葉を引用し、以下のように述べている。

かれは感覚の世界は感覚しうる世界に可能なかぎりの善さをもっていると主張し、感覚によって知覚されるもろもろの事物の美しさを認めている。しかし、これはまさに蓮華蔵世界の思想である。⁸³

また、ドイツの哲学者ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)⁸⁴の哲学思想⁸⁵と『華嚴經』との対比も早くから指摘され、研究されている⁸⁶。玉城[1983c]は、華嚴の「一即一切・一切即一」の立場は、ライプニッツの『単子論』(*La Monadologie*)の至る所に見られるという。

⁸⁰ 参照：鈴木[1968], p.212.

⁸¹ 同上, p.278.

⁸² 「世界はひとつの根元的な存在である〈善成るもの一なるもの〉の流出であり、この世のすべてのものはその現れである」という「一者」(ト・ヘン)の思想で、キリスト教神秘主義に大きな影響を与えたといわれる。参照：プロチノス[1997], pp.11-50.

⁸³ 中村[2005], 239-240. なお、中村[1960], pp.127-134 には、『華嚴經』とプロティノスの連関について詳しく述べられている。

⁸⁴ ライプニッツについては、池田[1994], 酒井[2008]などを参照。

⁸⁵ ライプニッツの哲学思想の全体像は、彼の晩年に書かれたいわゆる『モナドロジー』(モナド論)に結実しているという。わずか十数頁のこの小品の中に、彼の広大無辺なる思想が凝縮されており、それは「一滴の朝露の水玉の輝きの中に、無限宇宙の不可思議なる光を想う」如きもので、『華嚴經』の世界に通じるという。参照：池田[1994], p.3. ちなみに、「永遠なる哲学」(*philosophia perennis*)という言葉はライプニッツの造語である。参照：Huxley[1990], p.vii.

⁸⁶ 日本での研究の先駆けは、村上俊江(1871-1957)が大学の卒業論文として書いた「ライプニッツ氏ト華嚴宗」(1896)であり、彼の死後、川田監修[1960]に収載された。この論文および著者については、酒井[2014]を参照。

さらにまた、あたかも華嚴の因陀羅網境界門を暗示するような見解が示されていることは、実に興味深い。すなわち、すべての被造物がそれぞれの被造物と、またそれぞれの被造物が他のすべての被造物と連結し和解しており、そのために、それぞれの単一体（モノイド）は、他のすべての単一体を表出する諸関係を持っており、したがって単一体は、宇宙の永遠の生きた鏡 *un miroir vivant perpétuel de l'univers* である、というのである。… 華嚴思想の無尽なる法界縁起が、そのまま言葉を変えてライプニッツの思考の上につし出されているといえよう。⁸⁷

玉城はまた、ライプニッツより250年ほど遡った同じくドイツの哲学者ニコラス・クザーヌス(Nicolaus Cusanus, 1401-1464)や、ソクラテス以前の自然哲学者ヘラクレイトス(Hērakleitos, B.C.540頃-480頃?)にも、華嚴思想との類似性を見ている。⁸⁸

これら西洋の哲学思想と『華嚴経』とは、その出立点が異なっているにもかかわらず、同じ方向に思索を進め、類似した、あるいはまったく同一の世界観を示すに到っている。これは非常に興味深いこと、いや不可思議なことといえよう。東西思想の根底には、本質的に通底する思想基盤があるのではないだろうか。そして、それが最も雄大なスケールで表現され、美しく現わされているのが『華嚴経』かもしれない。

… そのあらゆる全体が一つの大きな世界であって、… あらゆるもの一つ一つが、欠くべからざる楽団員であり、タクトをふっている見えざる指揮者は、華嚴経の教主ヴィルシャナ(光) 仏である。「歓喜」もしくは「莊嚴」と名づけられる永遠の大交響曲とでもいえようか。⁸⁹

おわりに

『華嚴経』と『維摩経』との関連について、いくつかの点から考察してみたが、両経典にはこの他にも共通性や関連性を挙げることができよう。⁹⁰ また、二

⁸⁷ 玉城[1983], pp.45-46.

⁸⁸ 参照：玉城[1983], pp.46-50. ここで紹介されているヘラクレイトスの「万物のなかから一、一のなかから万物」という言葉は、華嚴の「一即一切・一切即一」という世界と同じである。

⁸⁹ 玉城[1965], p.2.

⁹⁰ Thomas Cleary (1949-)は、英訳『華嚴経』の Introduction において、『華嚴経』と『維摩経』を比較し、両経典における10の相違点と1つの類似点を挙げている(Cleary [1984], pp.29-35). 相違点は、(1) the arrays of the pure lands; (2) the features of the body of Buddha as rewards of religious practice or emanated phantom manifestations; (3) the inconceivable spiritual powers; (4) the avenues of teaching set up to deal with particular faculties; (5) the congregations who come to hear the teachings; (6)

經典だけでなく、比較対照の幅を広げて、「小品般若」、『首楞嚴三昧經』、『阿闍世王經』といった最初期の大乗經典も加えて横断的に比較してみることも、有意な研究になるであろう。

しかし、大拙がいうように、「仏教の經典、特に大乗經典は、靈的經驗の直叙である。それは無心(無意識)の深淵を奥深く掘り下げることによって到り得た直観をその中に含んでいるもので、しかもこの直観を表わすのに知性の助けを借りようなどと考えていないものである⁹¹」。したがって、經典の真意に迫るには、表層的な比較研究だけでは十分とはいえない。木村[2000]も、大拙が『華嚴經』を「生活經驗によってのみ理解し味得される靈的な書」とみなしていたことを指摘している⁹²。大拙は、以下のような厳しい警告を発している。

この直観を論理の法則に従って理解しようとし、または解釈しようとする多くの仏教学者や仏教哲学者が失敗するのは当然のことである。かれらは、いわば、仏教經驗の局外者であり、従って、かれらの解釈は必然的に正鵠を失することになるのである⁹³。

仏教研究に携わる者は須くこの警告に耳を傾けるべきであろう。また、『華嚴經』の研究に関する以下の指摘も、すべての經典研究に当てはまるものであり、深く意にとどめたい。

『華嚴經』の研究において、人がまず知らなくてはならぬ最も大事なことは、仏陀がもはや時間と空間の世界に生きているところのものではないということである。仏陀の意識の内容は、感覚と論理とによって規制せられる普通人の意識の内容ではない。それはまた、個々の事物について、独自の心象と独自の扱い方を創造する、あの詩的想像力の産物でもない。『華嚴經』の仏陀は、それ自体の原理を有する靈性の世界に生きているのだ。⁹⁴

最後に、玉城の「全人格的思惟」(仏教的思惟)によって把捉された『華嚴經』の世界観と人生観とを示して、拙論の結びとしたい。

the doctrines set up; (7) the activity manifested by the enlightening being Vimalakirti; (8) the location of the teaching; (9) the company of the Buddha; and (10) the bequest of the teaching である。唯一の類似点として指摘されているのは ‘the teachings of methods of entry into the Way’ (法門への入り方についての教え)である。しかし、「そのための実践の方式や、到達のための方法、指針は異なる」(the forms of practice, means of access, order, and guidelines are different)と述べている(p.35)。両經典についての、こうした詳細な比較は今後の課題としたい。

⁹¹ 鈴木[1968], p.147.

⁹² 参照：木村[2000], p.7.

⁹³ 同上。

⁹⁴ 同上, p.203.

… ビルシャナ仏はわれわれ自身の本体であり、また本来の故郷であり、実は本質的にわれわれ自身なのです。このビルシャナ仏に坐りを置いて世界の情景を描いたものが『華嚴経』の世界観であり、われわれ自身の生きるべき道を説いたのがその人生観であります。⁹⁵

*この拙い小論をまとめるプロセスを通して、『華嚴経』という広大な普遍世界に出会うことができました。このような機会を与えていただいたことに深く感謝申し上げます。（西野）

⁹⁵ 玉城[2004], p.50.

Bibliography

經典など

- 『大方廣佛華嚴經 第一』昭和勅撰國譯大藏經編輯部編，東方書院，1929。
 『大方廣佛華嚴經 第二』昭和勅撰國譯大藏經編輯部編，東方書院，1929。
 『大方廣佛華嚴經 第三』昭和勅撰國譯大藏經編輯部編，東方書院，1929。
 『梵文維摩經 —ポタラ宮所蔵写本に基づく校訂—』(Vimalakīrtinirdeśa—A Sanskrit Edition Based upon the Manuscript Newly Found at the Potala Palace)大正大学総合佛教研究所梵語佛典研究会，大正大学出版会，2006
 『法寶義林 HÔ BÔ GIRIN』[1967]L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres Institut de France avec le Concours de L'Académie du Japon.
 『翻訳名義大集 Mahāvvyutpatti』，鈴木學術財団，1973（第1刷 1916年，第2刷 1952年）。

書籍

- プロチノス著／田中美知太郎訳[1997]『善なるもの一なるもの』，岩波書店（第1刷 1961年）。
 池田善昭[1994]『「モノドロジー」を読む：ライプニッツの個と宇宙』，世界思想社。
 宇井伯寿[2014]『仏教經典史』，書肆心水（元版 1957年，東成出版社より刊行）。
 宇井伯寿[2015]『インド哲学史』，書肆心水（元版『現代哲学全集 第7巻 印度哲学史』，日本評論社，1936年）。
 梶山雄一監修[1994a]『さとりにへの遍歴(上) 華嚴經入法界品』，中央公論社。
 梶山雄一監修[1994b]『さとりにへの遍歴(下) 華嚴經入法界品』，中央公論社。
 片山一良[2009]『ダンマパダ 全詩解説』，大蔵出版。
 鎌田茂雄[1995]『和訳 華嚴經』，東京美術。
 川田熊太郎監修・中村元編集[1960]『華嚴思想』，法蔵館。
 岸本英夫[1973]，『宗教神秘主義 —ヨーガの思想と心理—』，大明堂（初版 1958年）。
 木村清孝[2015]『華嚴經入門』，角川書店（初版 1997年，日本放送出版協会より刊行）。
 酒井潔[2008]『人と思想 ライプニッツ』，清水書院。
 坂本幸男[1956]『仏陀の智慧 —華嚴經講話—』，平楽寺書店。
 櫻部建[1997]『増補版 仏教語の研究』，文栄堂（初版 1975年）。
 静谷正雄[1974]『初期大乘仏教の成立過程』，百華苑。
 鈴木大拙[2000]『増補新版 鈴木大拙全集 卷五』，岩波書店。
 鈴木大拙[2011]『東洋的一』，松ヶ岡文庫（初版 1942年）。
 高橋尚夫[2017a]『維摩經ノート I』，ノンブル社。
 高橋尚夫[2017b]『維摩經ノート II』，ノンブル社。
 高橋尚夫[2018a]『維摩經ノート III』，ノンブル社。
 高橋尚夫[2018b]『維摩經ノート IV』，ノンブル社。
 高橋尚夫[2019]『維摩經ノート V』，ノンブル社。
 高橋尚夫／西野翠訳[2011]『梵文和訳 維摩經』，春秋社（2013年2刷）。

- 高橋尚夫監修・西野翠訳[2015]『ラモットの維摩経入門』, 春秋社.
 玉城康四郎[1965]『永遠の世界観 華嚴経』, 筑摩書房.
 玉城康四郎[1983]『東西思想の根底にあるもの』, 講談社.
 玉城康四郎[1992]『華嚴入門—仏教・入門シリーズ』, 春秋社.
 玉城康四郎[1997]『仏教を貫くもの』, 大蔵出版.
 玉城康四郎[2004]『宗教と人生』, 講談社 (初版 1967 年).
 中村元[1982]『インド思想史 第 2 版』, 岩波書店 (第 1 刷 1968 年).
 中村元[2005]『現代語訳 大乘仏典 5「華嚴経」・「楞伽経」』, 東京書籍 (第 1 刷 2003 年).
 橋本芳契[1966]『維摩経の思想的研究』, 法蔵館.
 橋本芳契[1992]『維摩経講話—浄土の経への解説—』, 山喜房仏書林.
 花山信勝[1971]『維摩経義疏 全訳』, 百華苑.
 山口益編[1974]『仏教聖典』, 平楽寺書店.
 Cleary, Thomas[1984] *The Flower Ornament Scripture – A Translation of the Avatamsaka Sutra*, Volume I, Shambhala.
 Huxley, Aldous[1990] *The Perennial Philosophy*, Harper Collins (First published in 1945 by Harper & Brothers)
 Lamotte, Étienne[1976]*The Teaching of Vimalakīrti*, rendered into English by Sara Boin-Webb, PTS, London (The original French version appeared as Volume 51 in the collection Bibliothèque du Muséon, Louvain, 1962.
 Suzuki, Daisetz Teitaro[1970]*Essays in Zen Buddhism* (Third Series), Rider & Company (First published in 1953).

論文

- 伊藤雅之[2012]「玉城康四郎の仏教学と現代スピリチュアリティ研究」(『宗教研究』Vol.85-4 所収), 宗教研究会, pp.130-131.
 王家軒[2014]「無盡燈法門 —心燈傳照, 光光無盡」(『美佛慧訊』149 期所収), 美國佛教會, New York. (<http://www.bauswj.org/wp/wjonline/無盡燈法門-心燈傳照光光無盡/> 2019/02/16 閲読)
 大鹿實秋[1988]「維摩経の副題「不可思議解脱」批判」(大鹿實秋『維摩経の研究』所収), 成田山仏教研究所, pp.582-600 (初出:『東洋学研究』12 号, 東洋大学東洋学研究所, 1978).
 柏木文雄[1989]「『維摩経』の副題「不可思議解脱」における一考察」, 『仏教学会報』Vol.14, 高野山大学仏教学研究室, pp.65-68.
 河波昌[1994]「大乘仏教と神秘主義について—その基本的構造をめぐって—」(河波昌『大乘仏教思想論攷』所収), 大東出版社, pp.1-13.
 河波昌[2011]「大乘仏教における神秘主義について—とくに初期大乘仏教から禅へ—」(『東西宗教研究』第 10 号所収), 南山宗教研究所, pp.201-2013.
 木村清孝[1984]「華嚴経典の成立」(『東洋学術研究』Vol.23-1 所収), 東洋哲学研究所, pp.212-231.
 木村清孝[2000]「鈴木大拙博士の華嚴研究」(『増補新版 鈴木大拙全集 第 5 巻』「月報 8」所収), 岩波書店, pp.5-8.

- 合田秀行[2000]「玉城康四郎博士の研究方法论と新教相判釈論」(『日本仏教学会年報 第66号—仏教をいかに学ぶか—仏教研究の方法論的反省—』所収), 日本仏教学会, pp.215-226.
- 酒井潔[2014]「『華嚴経』と『モノドロジー』—村上俊江におけるライブニッツ受容—」, 『東洋文化研究』Vol.16, 学習院大学東洋文化研究所, pp.(159)-(189).
- 鈴木大拙[1968]「華嚴の研究」(『鈴木大拙全集 第五卷』所収), 岩波書店, pp.135-363(初版 1955年, 法蔵館刊行).
- 高崎直道[1983]「華嚴思想の展開」(講座大乘仏教3『華嚴思想』所収), 春秋社, pp.1-44.
- 竹村牧男[2018]「大拙の華嚴学」(『現代思想』第46巻第16号所収), pp.37-47, 青土社.
- 玉城康四郎[1981]「華嚴経における菩薩思想」(西義雄博士頌寿記念論集『菩薩思想』所収), 大東出版社, pp.175-199.
- 玉城康四郎[1983a]「華嚴経における仏陀観」(講座・大乘仏教3『華嚴思想』所収), 春秋社, pp.152-222.
- 玉城康四郎[1983b]「全人格的思惟の比較思想論」(玉城康四郎『東西思想の根底にあるもの』所収), 講談社, pp.19-52(初出『現代思想』第1巻第11号, 青土社, 1973).
- 玉城康四郎[1983c]「分析心理学と全人格的思惟」(玉城康四郎『東西思想の根底にあるもの』所収), 講談社, pp.91-124.
- 玉城康四郎[1983d]「大脳生理学と全人格的思惟」(玉城康四郎『東西思想の根底にあるもの』所収), 講談社, pp.125-153.
- 玉城康四郎[1984a]「神秘思想と全人格的思惟」(竹中信常博士頌寿記念論文集『宗教文化の諸相』所収), 山喜房仏書林, pp.221-224.
- 玉城康四郎[1984b]「解脱に関する考察—解脱への仏教学的方法を含めて—」(『印度学仏教学』Vol.33-1所収), 日本印度学仏教学会, pp.39-46.
- 玉城康四郎[1985a]「科学的宇宙観と全人格的思惟」(『比較思想研究』11号所収), 比較思想学会, pp.128-141.
- 玉城康四郎[1985b]「ブッダの真理から華嚴の真理へ」(玉城康四郎『仏教の思想2 大乘仏教』所収), 法蔵館, pp.56-90(初出:原題「華嚴経の真理」, 『理想』606号, 理想社, 1983).
- 玉城康四郎[1985c]「大拙の思想発展の問題」(玉城康四郎『仏教の思想4 禅仏教』所収), 法蔵館, pp.133-149(初出:『回想 鈴木大拙』, 春秋社, 1975).
- 中村元[1960]「華嚴経の思想史的意義」(川田監修・中村編集『華嚴思想』所収), 法蔵館, pp.81-144.
- 西野翠[2007]「『維摩経』における舍利弗の位置」(『梵文学研究論集:松濤誠達先生古稀記念』所収), 大祥書籍, pp.203-228.
- 西野翠[2016]「The Legacy of Étienne Lamotte for the Study of the *Vimalakīrti nirdeśa*」, 『佛光學報 新二巻・第一期』, 佛光大學佛教研究中心, pp.265-290. <http://www.fgu.edu.tw/~cbs/pdf/人間佛教新二巻一期/a7.pdf#search=%27The+legacy+of+Etienne+Lamotte%27> (2019/02/16 閲読).
- 西野翠[2016]「『維摩経』と「無尽灯の法門」」(大正大学綜合佛教研究所年報(38)所収), 大正大学綜合佛教研究所, pp.169-185.
- 西野翠[2019]「Étienne Lamotte: The Translator of the Da-zhi-du-lun」(2019年刊行予定).

- 彦坂周[1993]「華嚴経入法界品と南インドの地名について」(『印度学仏教学研究』 Vol.41-2 所収), 日本印度学仏教学会, pp.(164)-(166).
- 村上俊江[1960]「ライブニツツ氏ト華嚴宗」(川田熊太郎監修・中村元編集『華嚴思想』所収), 法蔵館, pp.451-483 (発表 1896 年).
- Durt, Hubert[1967] 'Chōmyōtō', *Hôbôgin* IV, Maison Fransco-Japonaise, pp.361-363.

