

法華經における普賢菩薩と神変思想

勝 呂 信 静

一

『法華經』において普賢菩薩は終章（羅什訳）の普賢菩薩勸発品のみに登場し、そして当品の主人公である（序品の列坐にもその名は見えない）。一方『華嚴經』において普賢菩薩は、多くの菩薩の中の筆頭に挙げられ、当經の菩薩を代表するものとみられている。『法華經』の普賢菩薩と『華嚴經』の普賢菩薩は、一見したところその所説の趣はかならずしも同じでないように感ぜられるのであるが、しからばこの二つの經における普賢菩薩はどのような点において結びつくのであろうか。これが以下において小論がテーマとするところである。

『華嚴經』における普賢菩薩は、本經のもっとも重要な菩薩として、とくにこの經の教主である毘盧舍那仏と対応する意義をあらわすもの（果位の毘盧舍那仏に対する因位の菩薩）のように見られている。かれはあたかも宇宙のごとくに無限な毘盧舍那仏の世界・法界にあって、ありとあらゆる場面において行われる廣大無辺な菩薩行を発願し実践する菩薩として描かれている。『華嚴經』には、普賢菩薩以外にも文殊師利・金剛藏など有力な菩薩が活躍するが、

普賢はこの經における理想的な菩薩行の在り方を代表するものとみなされたようである。このことは菩薩行を述べる各所に、「普賢の行」「普賢の行願」「普賢の業」などの言葉が頻出することによって知られる。『華嚴經』において普賢行（また普賢願・普賢行願・普賢道・普賢乘等）の言葉が多く出る箇所は、当然ながら普賢菩薩が対告衆あるいは主役として登場する諸品が多いが、普賢が対告衆でない品にもこの言葉は出ている（たとえば十廻向品）。いま索引（大正大藏經索引第五卷、華嚴部）によってみると、『華嚴經』の中で比較的早い時代に成立したであろうと推定される諸品―如来名号品から兜率天宮讚仏品（兜率宮中偈讚品）に至る諸品と十地品―においては、普賢行（及びその同類の語）の言葉は見出し得ないか、あるいは見出しなくてもわずかのようである（とくに『華嚴經』中もっとも基本的で重要視される十地品には、普賢菩薩及び普賢行の言葉は出ていないと思われる）。したがって普賢行の觀念は、『華嚴經』形成の過程において比較的後れて成立したものと思われるが、そうであるにしても完成された大本の『華嚴經』についてみれば、この觀念が『華嚴經』の思想の全体を律する普遍的な規範とみなされていることは確かであろう。すなわち普賢行は普賢菩薩一個人にかぎられた菩薩行をあらわすものでなく、この經全体の菩薩行を代表的に表現するものである。

普賢行の言葉は、『法華經』普賢品にも出ている。すなわち普賢菩薩の言葉として次のように述べられている。

また世尊よ、この妙法蓮華という法門がこの閻浮提において流布しているならば……世尊よ、かれら衆生は、普賢菩薩大士の行（*Samantabhadra-bodhisattva-mahāsattva-caryā* 普賢行）を得たものとなるでしょうし、また多くの仏のもとで善根を植えたものとなるでしょう……（荻原梵本 p. 387, ll. 15-22）

右のように普賢菩薩自身が普賢行について述べているのである。これは普賢行の觀念が既成のものとしてすでに確

立していることを示すものであろう。

なお普賢行の言葉は、『無量寿経』にも出ている。法蔵比丘が立てた本願のうちの第二十願（または第二十一願。サンスクリット本による。魏訳は第二十二願）に、「普賢行（Samantabhadra-caryā）において確定している（菩薩大士たち）」⁽¹⁾とあるのがこれである。このように『無量寿経』にも述べられていることは、初期大乘仏教において、普賢行の観念がすでに一般化されたものであることを示すものであろう。

二

普賢行の言葉によって示されるように、『華嚴経』の普賢菩薩は、菩薩一般の規範たるものとして、理想主義的な性格が強く感ぜられる。これは、菩薩行の究極の目標としての理想世界たる法界への帰入というこの経の実践思想を、普賢菩薩はその人格の上に具現したものととして描かれているからであろう。これに対比すれば『法華経』における普賢菩薩の性格は現実主義的といえるようであって、直接われわれの感性に訴えるような内容を持っている。

すなわち普賢菩薩は『法華経』の修行者たる法師を守護するために、六牙の白象王に乗ってこの世に下降してその人の前にあらわれ、かれを助成し利益を与える。このようにして『法華経』を受持するものは現世に福報を得、これに対し『法華経』受持者を誹謗し、害を加えたりするものは、現世に癩病になったり、身体にいまわしい病氣や欠陥が生ずるなどの罪報を得るであろうと説かれる。この場合の罪報は、普賢菩薩がその力によって衆生に罰をもたらすという意味ではないが、この菩薩が『法華経』受持者を守護するということに対比して、このように述べられているのである。

『華嚴經』の中には、普賢菩薩が衆生の罪福に干与するという所説や、六牙の白象に乗ってこの世に現れるという所説（この所説は当普賢品に三度説かれている）などは見当たらないようである。『華嚴經』の普賢菩薩は理想主義的、『法華經』のそれは現実主義的という印象を与えるのであるが、この二つの經における普賢の姿はどのようにして結びつくのであろうか。

普賢菩薩について『法華經』と『華嚴經』の関係を論じたものに本田義英博士の論文がある。おそらくこの種のテーマのものとしてはこれが唯一の論文であろう。筆者はかならずしも博士の所論に賛成ではないが、私見を述べる前提として、少し長くなるかも知れないが、次下にその論旨の概要を紹介して置こう。

『華嚴經』の中心理想は普賢の行願に外ならない。入法界品の善財童子は文殊の勧発と普賢の行願によって法界に悟入したのである。普賢菩薩は、果位の毘盧舍那仏法界身に対する因位に当たるものとして、行願そのものの人格化といってよい。『華嚴經』の至るところに行願を強調し讃歎しているのは、『華嚴經』成立時代の行願思想の盛大さを想見させるものである。行願思想が一層高調せられ、これを具体化しようとする要求があらわれ、これに応じて成立したのが『四十卷華嚴經』（般若訳）であろう。これは入法界品の同本異訳であるが、入法界品にない一品が最後に加えられている点が異なっている。

この最後の一品は「普賢行願品」と名づけられるが、これは普賢行願の内容を十種に総括したものである。当品はこの十種の行願（十種廣大願）を掲げてその一々について説明し、そのあとに二百行以上に及ぶ偈を述べている。この偈の部分が別出単行されて『普賢菩薩行願讚』（不空訳）と称されて流布されている（梵本あり。また仏陀跋陀羅訳『文殊師利発願經』も同じ内容のものである）。これらの文献の存在は『六十卷華嚴經』『八十卷華

経蔵』に説かれる普賢の行願が、『四十卷華嚴経』において一層具象化されたことを示している。

この十種行願の第四に「懺悔業障」があるが、この思想が『華嚴経』と『法華経』普賢品を結びつける意義をあらわすと考えられるのである。

『華嚴経』の中には、衆生が懺悔することによってもろもろの罪惡業障を消除することができるといふ教えが説かれている。たとえば卷四十八に「諸の天子よ、汝等応に阿耨多羅三藐三菩提心を発して其の意を淨治し、善き威儀に住して一切の業障・煩惱障・報障・見障を悔除し、……尽法界の衆生数に等しき善の身業、善の語業、善の意業を以て、所有の諸障過惡を悔除すべし」(大正一〇・二五六頁中下)。「諸の天子よ、一切の諸業も亦復是の如く、能く諸の業の果報を出生すと雖も去來の処無し。諸の天子よ、譬えば幻師の人の眼を幻惑するが如し、当に知るべし、諸業も亦復是の如し。若し是の如く知らば是れ真実の懺悔なり。一切の罪惡は悉く清淨なることを得ん」(大正一〇・二五六頁下—二五七頁上)と説かれるごとくである。

普賢は行願の権化であるが、懺悔を中心として考えればかれは懺悔の権化である。そうであればかれは人間一切の業障を知悉しているはずであり、したがって一切の業障を左右し得るものと考えられたであろう。ゆえにかれの意を柔らげれば業障消滅し、かれの意に逆らいかれの怒りに触れば業障が現れる、というように信ぜられるに至ることは自然の徑路であり、要求である。この要求に応じて成立したのが『法華経』普賢品であると見られるのである。(以上取意。ただし少し説明を補ったところがある。『法華経論』二一六—二二二頁。『仏典の内相と外相』九九—一一九頁)

右の本田博士の論旨は、要するに「懺悔業障」の思想に『法華経』と『華嚴経』の接点を求めているのである。し

かしここで問題になるのは『法華經』普賢品には懺悔滅罪・業障消滅の所説は出ていないことである。普賢品には、普賢菩薩が衆生の罪福にかかわるということは、暗示されているとはいえるかも知れないが、この菩薩がそれを左右・支配するというような所説は見当らない。

一方、懺悔業障は十種行願の中の一に挙げられているから、このかぎりにおいて『華嚴經』の特徴的な所説であるといえるが、この經の全体の説相からみると、それはこの經がそれほど力説しあるいは重要視している所説であるとは思えない。この十種行願は、『華嚴經』の思想をある方向においてまとめたものではあるが、『華嚴經』の全体的立場に立ってその所説を総括したものとはいえないように思われる(2)。

本田博士の所論は、想像するに『法華經』の結經といわれる『觀普賢菩薩行法經』と『大智度論』卷九における遍吉(普賢)菩薩に関する所説に示唆されたのではないかと思う。後者についてはのちに触れるとして、前者の『觀普賢菩薩行法經』は、修行者が、普賢菩薩・釈迦仏をはじめとして諸仏諸菩薩の姿を明瞭に見るためには、大乘經典を讀誦するとともに自己の罪障を懺悔する修行が必要であり、このような修行を続けることによって漸次に深く仏の姿を見るようになるという実践の次第を述べたものである。

この經の中に『法華經』が引用されているように、『法華經』に基づいて作成された經であることは確かであるが、しかしそれは『法華經』の教義・思想を發展させたものというよりは、『法華經』の叙述を前提にして、そこに説かれる仏・菩薩の姿、あるいは浄土の様相を対象として觀ずる修行をなすべきことを教えているのである。本經にはサンスクリット原典もチベット訳もともに存在しないが、その内容から見て、インド成立であるとはいえないと考えられない。おそらく多くの「觀經」の類がそう想定されているように、本經も中央アジアで作成されたものが中国にもた

らされて訳出されたのであるまいかと思われるのである。

三

いま『法華経』普賢品において普賢菩薩がどのような観点から捉えられているかを知るために、この菩薩が表現している徳性・能力・働きなどにかぎってそれを抽出して示すと次のようである。

①まずはじめに普賢菩薩は、東方の本国から、その偉大なる神力(anubhāva)・神変(vikurvā)・神通力(ṛddhi)・三昧(samāhita)・奇蹟(prāṭhārya)などによってこの娑婆世界に來たと説かれる。

②仏滅後の後の五百歳の時代に、『法華経』を受持する比丘・法師があれば、かれらを悪魔の害から守護してやる。

③かれらがこの経を思惟することに専念すれば、六牙の白象王に乗ってその前にあらわれて守護する。

④かれらが経の一句一偈でも忘失しておれば、六牙の白象王に乗ってその前にあらわれ一緒に読誦してやる。

⑤仏滅後の五百歳の時代に、四衆が三七日の間この経を修行すれば、六牙の白象に乗ってその前にあらわれ、陀羅尼神呪を与えてかれらを守る。

⑥菩薩たちが陀羅尼呪を聞くことができるのは、普賢菩薩の加持力(adhiṣṭhāna威神力)によるものであり、この闍浮提に『法華経』が流布するのは普賢菩薩の神力(anubhāva)・威光(tejas)により、衆生が修行するのは普賢菩薩の行(caryā)によつて。

以上を見ると、普賢品における普賢菩薩は、三昧・神変によって他土から此土娑婆世界に姿を現するということを主たる性質として叙述されているようである。これは後に述べるように『法華経』第三類の思想の基調である三昧思

想の一つの表現としての所説と見られるものである。

『華嚴經』の諸菩薩は深い悟りに達した菩薩として、仏陀の神力をこうむり、仏陀とほとんど同等の存在であり、仏陀と同様に三昧に熟達し、神力・神變を現するものであることは各所に説かれている。その所説の一々を検討する余裕はないが、いまその代表として「十定品」(『八十卷華嚴經』卷四〇—四三)を見てみよう。本品はそのタイトルのごとく三昧を主題としたものである。この部分はどういうわけか『六十卷華嚴經』には欠けているのであるが、それに相当する異訳單經として『等目菩薩所問三昧經』(法護訳)が別行している。その主たる対告衆(登場人物)は普眼菩薩(等目菩薩)である。この内容のすべてを紹介することはできないが、目下の所論に必要な範囲においてその所説の一端を要約して紹介すれば次のようである。

普眼(等目)菩薩は世尊に対して「普賢菩薩及びその行願に住する菩薩たちは、どのようにして三昧と解脱を達成して、神通變化を休むことなく行ずるのでしょうか」と質問する。これに対し世尊は「普賢菩薩は今ここにいて自在の神通を成就し、大悲をもって一切衆生を教化・利益して倦むことがない。汝はかれに請えばその不可思議・自在の三昧について説明してくれるであろう」と教えられる。

法会の中の菩薩たちは、普賢菩薩の名を聞くと、ただちに無量の三昧を得、一切の神通を具足した。そして普賢菩薩を見ようと渴仰したが、その姿を見ることができなかった。これは世尊と普賢の神通力によってそのようにさせられたからである。普眼が「普賢菩薩はどこにおられるのですか」と問うと、世尊は「ここにいます」と答えられたが、かれをはじめ菩薩たちが道場をくまなく観察しても普賢菩薩の姿は見えなかった。世尊は「普賢はすでに法界と仏智に証入したものであるから、その住処は甚深なものであって、汝らは見ることはできないのだ」

と説明される。普眼と菩薩たちは三昧に入り、再び普賢菩薩を探し求めたが、その姿や行動をまったく見る事ができなかった。そこで世尊は「普賢の境界は甚深・不可思議であるが、汝らはこの菩薩を求め憶念・信解せよ」と教えられる。そして普眼と菩薩たちは渴仰心をもって「南無一切諸仏、南無普賢菩薩」と唱えたので、それによって普賢の姿を見ることができた。すなわち普賢は解脱・神通の力をもって所応のごとく色身を現じ、菩薩衆の中にあって蓮華座に坐する姿を人々に見せしめたのである。（以上取意。『八十卷華嚴經』卷四〇。大正一〇・二二一頁下—二二二頁上）

『華嚴經』では普賢菩薩はどの世界を本拠として住するのであるのか、とくにその場所の規定はないようであるが、右のように三昧・神通の力によってある場所にその姿を現ずるというのである。『法華經』普賢品の所説との類似点はおそらくこの点において求められるべきであろう。ただし衆生の渴仰心によってこの菩薩の姿を見るといふ所説は普賢品には見当たらない。しかし十定品には「南無普賢菩薩と唱える」とあるが、普賢品にも「普賢菩薩の名号を受持する（唱える）善男子」とあって、普賢菩薩に対する称名を説く点は一致している。

それでは他の大乘經典において普賢菩薩はどのように見られているのであるか。一例として『悲華經』(Karuṇā-puṇḍarikā-sūtra)の所説を見てみよう。この經の中には、過去世において、宝蔵如来が無諍念転輪聖王とその千人の王子に対してつぎつぎと成仏の授記を与えられたという説話が説かれるが、これに関連して多くの仏・菩薩についての言及が見られるのである。著名な仏・菩薩に関してはそれらの仏・菩薩を主人公とする經典が存し、そこにはこれら仏・菩薩の独特の姿が叙述されているのであるが、『悲華經』には、これら仏・菩薩が一般大乘仏教徒の間でどのように受け取られたか、その一般的な姿がそこに反映していると見ることができよう。

この經において普賢菩薩のことは、世尊が無諍念の第八王子に普賢という名を与えて授記作仏せしめられたというところに出ている。その説話の要旨を述べると次のようである。

昔、宝蔵如来のもとで、宝海梵士（釈尊の前身）のすすめにより、無諍念転輪聖王とその千人の王子がつぎつぎと無上菩提に向けて発心した。王について七人の王子が発心し、世尊はそれぞれ授記作仏せしめられたが、つぎに、第八王子泯図（阿弥具Amigha）⁽³⁾が前の人と同じように無上菩提に向けて発心した。泯図（阿弥具）は発心に際して次のような誓願を起した。

「自分はこの不浄なる世界において菩薩道を行じて、そこを浄土と化し、また無量の衆生を教化して大乘に趣かせよう。自分は過去七年の間に悉見種々莊嚴三昧をはじめ多くの三昧を得て修行して来たが、未来においても、出離三世勝幡三昧、不退三昧等多くの三昧を得、その力によって一刹那の間に無量の諸仏の姿を見、供養・礼拝しよう。また無依止三昧の力によって無量の変化身を現じて一々の仏を供養しよう。一切身変化三昧を得て、一々の仏に対して一刹那の間に無量の仏の境界を知ろう。また功德力三昧・不眴三昧・無諍三昧等を得て、十方世界に遍満する諸仏の姿、過去・現在・未来のあらゆる諸仏の姿と浄土を見るであろう。また首楞嚴三昧を得、それによって地獄に入って地獄の身体を化作し（*nairayikam ātmabhāvam abhinirmīṭvā*）、その衆生に法を説き、菩提心を起させよう。そしてかれらが人間の中に生まれて、諸仏に会い法を聞いて不退転に住するようにしよう。同じように八部衆・羅刹・畜生・餓鬼・種々の鬼畜類・人間の中の種々の賤業者についても、かれら衆生が、ある姿（*rūpa*）のもとに生まれ、そのような身体を得、業の縁によって苦樂を感受し、技術的な活動（*śīlpaś-thāna*工巧処）に随うとき自分はその姿（*rūpa*）のように身体を化作し、そのような技術的な活動に努力し、文

字と言語をもって無上菩提に向けて衆生の心をなごませ、確立させ、不退転に住せしめよう。そしてこのようにして衆生の煩惱を除き、十方世界の仏土を莊嚴にしよう」と。

この誓願に対して仏は泯図を讀めたたえ、かれに普賢という名を与え、智剛吼自在相如来となるであろうと授記されたのであった。(以上取意。『悲華經』(曇無讖訳)卷四、大正三卷、一九一頁下—一九二頁下。Karuṇāpūṇḍarīka, ed. by Yamada, P. 151, l. 8 ~ P. 157, l. 14)

右のように普賢は多くの三昧に熟達し、衆生教化のため種々の姿を現するというのである。

三昧の意義を強調することは、本經に出るすべての菩薩について見られることなので、特筆すべきことではないかも知れないが、普賢菩薩についてはとくに三昧の実践が強調せられていることが知られるのである。この三昧は、身体を变现して衆生を教化するということに中心の意味がある。龐大な『華嚴經』の中にあらわされている普賢菩薩の行蹟には種々の局面が認められるが、『悲華經』においては三昧の視点からこの菩薩を捉えているといえるであろう。あるいは三昧の熟達者であるということが、普賢菩薩に関する一般大乘仏教徒の通念であったかも知れない。

四

『大智度論』卷九には、「十方世界の諸の菩薩がこの世界に来る」というテーマに関連して『法華經』と普賢菩薩を引用して大要つぎのように述べている。

三惡道に墮している衆生のところに十方世界の諸仏はなぜ来られないのかというと、衆生は罪が重いゆえに、諸仏は来るけれどもその姿を見ないのである。法身は光明に満ちているが、衆生は心が汚れているゆえに、それを

見ない。ゆえに仏の姿が見えないからといって、仏がそこにおられないと考えるはならない。

また諸仏は一切衆生の善根の程度を知り、また種々の因縁・方便によって衆生を教化せられるのである。ゆえに十方世界の仏が来られない場合があっても、仏は存在しないと言ってはならない。さらに諸仏大菩薩は、衆生が急難を恐れて一心に念ずれば、時に来たって度せられることもある。

たとえば大月氏の西のある国で、癩風病を病んでいるものがいたが、かれが遍吉（普賢）菩薩の像の前に来て一心に帰依し、この菩薩の功德を念じて「この病を除きたまえ」と祈ると、右手の大きな宝珠の光明をもって身を摩でられたので病が癒えた。またある国に一人の比丘がいた。ある日国王がその比丘の住居に行ってみると、比丘は洞窟の中であって『法華經』を讀誦し、金色光明の人が白象に乗ってかれに合掌し供養しているのが見えたが、近づくとその姿は消えた。王が比丘にたずねると、かれは「それは遍吉（普賢）菩薩であって、菩薩みずからが『法華經』を讀誦する者があれば、われは白象に乗って来たり教導する」と称してここに来たのである」と述べた。（以上取意。大正二五・一二六頁下—一二七頁上）

右の『大智度論』の所説によってわかるように、普賢菩薩は「他方世界からこの世界に姿を現ずる」という考え方の文脈において捉えられているのである。『法華經』においては普賢菩薩は東方の宝威徳上王仏の国土から娑婆世界に來た菩薩であるとされる。この經の中で、固有名を持ち他方世界から來たことが明確に示されているのは、普賢菩薩と妙音菩薩のみである。そしてこれら菩薩が此の土に來たのは、その三昧・神變等の実践的はたらきによるものとされている。

『華嚴經』十定品では普賢菩薩は衆生の渴仰心によって姿を現じて人に見られるようにすると説かれているが、『大

『智度論』はそれに加えて、普賢は衆生の罪障によって姿が見られなくなるという所説を述べている。これは『観普賢菩薩行法経』の思想に一步近づいているといえよう。

また大月氏の隣国において癩病者が治癒したという事例に示されているように、普賢菩薩が業障を支配する力を持つと信ぜられたこと、またこの菩薩が「見仏礼拝」の実践と信仰の対象となっていることを知ることができる。大月氏国という地名の指定は、見仏信仰が中央アジアで盛行したことを推定させるものであろう。『観普賢菩薩行法経』は、他のもろもろの「観経」の類と同じように、おそらく中央アジアの成立であろうが、『大智度論』に述べられているこの大月氏国における普賢信仰は、内容的に『観普賢菩薩行法経』に極めて近い雰囲気を感じさせるのである。

このように見て来ると、『法華経』における普賢菩薩の信仰・思想は、「この菩薩が三昧・神変の力によってこの世に姿を現す」という観念を中心とするものであったということができよう。しかもこの観念は、六牙の白象王に乗って現れるというように、極めて具体的感覚的に説かれているのである。このような思想を持った『法華経』が中央アジアに流布される過程において普賢信仰がとくに取り上げられ、それに見仏思想と懺悔滅罪・業障消滅の思想が加味されることによって成立したのが『観普賢菩薩行法経』であつたろうと推定されるのである。

五

『法華経』において、いわゆる第三類と称される終りの六品（薬王品・妙音品・普門品・陀羅尼品・妙莊嚴王品・普賢品）は、その成立について、それ以前の諸品と異なった条件があると見られているものである。筆者はこれら六品は、それ以前の第二十品（神力品）までの『法華経』に対し、その付録として作成されたものと見るのであるが（4）、

これらの間には共通した思想的基調というべきものが認められる。それは一口にいうと、化他行としての三昧の実践思想である。いま六品における三昧に関する所説の要旨を、『妙法華經』の品の配列順にしたがって見てみよう。

(1) 藥王品において、藥王菩薩の前世の姿である一切衆生喜見菩薩は日月淨明德仏のもとで、長年にわたって精進努力してヨーガに専念し、現一切色身三昧(sarvārūpa-saṃdarśana-nāma-samādhi)あらゆる姿をあらわすという名の三昧)を得、そしてこの三昧に入ったといわれる。現一切色身三昧の内容についてはとくに説明されていないが、この菩薩が三昧に入ると、空より華が散り、それからかれは三昧を出て、身を焼きいわゆる焼身供養を行なった。その後かれは淨徳王の子として生れ代り、三昧を得て、日月淨明德仏を供養しようとして、空中に多羅樹の七倍ほどの高さに昇り、礼拝した。かれは無数の人々を教化してかれらを現一切色身三昧に住せしめた。

(2) 妙音品に、過去に妙音菩薩が諸仏に仕えて修行し、妙幢三昧をはじめとする十七種の三昧を得た。妙音はその本土である東方淨光莊嚴国において、仏前に坐したまま三昧に入ったが、三昧に入るや否や、娑婆世界の靈鷲山の法座の前に、八万四千の宝蓮華が出現するという奇瑞があらわれたという。

(3) 同品に、釈尊は、妙音が前世以来の修行によって三十四身に身を現じて法を説き、人々を教化・度脱せしめて来たことを説明される。そして妙音は三昧を行じたのであるが、それは現一切色身三昧であった。

(4) さらに妙莊嚴王品は次のようにいう。藥王・藥上菩薩の前身である淨藏・淨眼の二子は、過去に、菩薩として修行して淨三昧をはじめとする七種の三昧を得た。かれら二子は三昧を得たのち、未信者の父である妙莊嚴王(華徳菩薩の前身)を仏教に導こうと決心し、父の前で神變(prātihārya)を現じ、空中に多羅樹の七倍ほどの高さに昇り、虚空の中で、行・住・坐・臥し、身体の上・下から水や火を出し、体を大きくしたり小さくした

り、あるいは姿を消してみせたりした。このように種々の神変を現じたので父は喜び、これを機縁にして仏教に入り『法華経』を信ずるようになった。

(5) 同じく妙莊嚴王品において、その後淨藏・淨眼の二子は出家を決意し、法華三昧等（『妙法華経』による）を得た。さらにその後妙莊嚴王も出家して一切淨功德莊嚴三昧を得、それによって多羅樹の七倍ほどの高さまで空中に昇り、仏前にとどまって「二人の子供は神力・神変 (iddhi-prātihārya) によってわが邪心を改めさせて仏法を信ずるようにさせた」と申し述べた。

以上、第三類の諸品における三昧の主要な所説を挙げたが、これを見て感ずることは、ここである三昧は精神統一の修行そのものよりも、三昧の結果として発現される神力 (iddhi, anubhāva) あるいは神変 (prātihārya, vikurvaṇa) を極めて重視していることである。このような神力とくに神変は衆生教化の方法、化他行として大きな意義のあるものである。このことは現一切色身三昧（あらゆる人の姿を現ずる三昧）の概念によって端的に示されている。一切の色身（姿）を現ずるといふのはまさに衆生教化のためであり、この三昧の考え方は第三類における三昧の思想を代表するものといえよう。

このように第三類における普遍的な思想は、菩薩の三昧・神変とそれによる衆生教化というべきものであることがほぼ認められるであろう。第三類の共通思想を求めれば、『法華経』受持行は別にして、この三昧・神変の思想以外にはないと思う。そしてそれは『法華経』が強調する菩薩の化他行の觀念を、ここにおいて一層具体的に示すものであったに違いない。第三類に属する諸品の所説は、いずれもこの三昧・神変思想の展開として意義づけることができよう。たとえば觀世音菩薩の三十三身示現は神変思想の一つの展開であり、陀羅尼神呪は三昧の形を変えた様式であ

ると見ることができる（これについての論究はここでは省略する）。とくに妙莊嚴王本事品の所説は、三昧・神変とそれに基づく衆生教化を端的に説示したものである。当品において薬王・薬上菩薩の前身である淨藏・淨眼の二子は、神変を現じて父なる妙莊嚴王を教化して仏道に入らせたのである。あるいは当品は、菩薩の神変に基づく化他行の事例を具体的に示すために、とくに設けられたものであるようにも想像されるのである。

第三類の諸品は三昧・神変とそれに基づく化他行という共通のテーマを基盤として、しかもそれぞれ独立した經典として作成されたものと思う。この独立性の事情については、かつて述べたところであるが⁽⁵⁾、この基盤となっている共通のテーマに着目するときには、これら諸品は相互に独立したものでありながら、その形成には一貫した動機が認められるのであって、このことは第三類諸品が同時に成立したものであらうとの筆者の推定に根拠を与えるものであるまいかと考えられるのである。

註

- (1) Sukhāvatīyūḥaḥ, Vaidya, Buddhist Sanskrit Texts No. 17 (Mahayana-sutra-samgrahaḥ, Part I) p. 227, 1. 24. 魏訳。大正一二・二六八頁中。

- (2) 「十種の広大行願」（一般に十大願という）は『四十卷華嚴經』の終章「入不思議解脱境界普賢行願品」説くところであるが、当品は『六十卷華嚴經』『八十卷華嚴經』に欠けているから、後から付加されたものであらう。この十種の行願は次のようである。

- ① 礼敬諸仏——十方三世の諸仏に対し清淨の身口意業をもつて常に礼敬することを、未来のはてまで尽きることなく修行しようと願う。
- ② 称讚如来——無尽の音声を出して一切諸仏の功德を称揚讚歎して尽きることがないように願う。
- ③ 広修供養——種々の供養の具をもって一切諸仏を供養することを願う。もろもろの供養のうち法供養はもっともすぐれたものであり、これにより如来供養は完成する。
- ④ 懺悔業障（悔除業障）——無始の過去以来煩惱によって

悪業を造って来たが、一切諸仏の前で、清浄の三業をもつて誠心に懺悔して再び悪業を造らないと誓う。

⑤随喜功德——一切諸仏が発心・成道してより入滅し舍利の配分に至るまでの諸功德、菩薩をはじめ一切の有情が修行した諸功德を、悉く随喜しようと願う。

⑥請転法輪——成道せる一切諸仏に対し、身口意三業の種々の方便をもって法輪を転ずることを請う。

⑦請仏住世——一切の諸仏・菩薩・声聞・縁覚・善知識に対し、涅槃に入ることなくこの世にとどまって永遠に衆生を利樂せんことを請う。

⑧常随仏学——毘盧遮那仏はじめ諸仏は初発心以来難行苦行して正覚を成じ、種々の仏身を現じ衆生を教化して入滅された。そのすべてを学ぼうと願う。

⑨恒順衆生——あらゆる衆生の種類に応じてかれらに奉仕供養し、仏がされるごとく平等に衆生を利益しようと願う。

⑩普皆廻向——以上の九項目にわたる行によって得られる功德を、すべて一切衆生に廻向し、安樂を得させ無上菩提を成就せしめようと願う。

以上の十項目は、おそらく入法界品に説かれる菩薩の求道の願という視点からまとめたものと思う。つまり入法界品の思想を一層発展させた方向において『華嚴經』の思想をまとめたといえるものであって、このかぎりこ

法華經における普賢菩薩と神変思想

の菩薩行は一つの方に規定されたものであって、『華嚴經』全般の所説を平均的に総括したものとはいえないように思う。したがってこの十項目に該当しない菩薩行の形態はなお多くあると考えられるのである。

(3) 『悲華經』(曇無讖訳)は第八王子の名をはじめに「泯図」と訳し、つぎに「阿弥具」と訳している。阿弥具はAmighaの音写であるが、泯図はいかなる意味における訳語であるか、筆者には不詳である。

(4) 今日の学界では終りの六品は、後世の付加挿入であろうということがほぼ定説となっている。各品それぞれに結文(流通分)を有することから、これら六品は一品ずつ別々に作成されて漸次に付加増広されたものと見られている。しかし筆者はそうのように見ないで、これら六品は第二十品(神力品)までの本体の『法華經』に対してその付録として、六品のうちいずれか一品を選んで本体に付加して弘経するという目的をもって作成されたものであるかと推定するのである。したがって六品は同時の成立であり、また第二十品までの諸品に対してもそれと同時の成立であると考ええるものである。拙稿「法華經の成立に対する私見——二十七品同時成立説の提唱——」(『法華文化研究』第一二号所収)を参照。

(5) 右の拙論。とくに同号四二—五〇頁を参照。
(立正大学日蓮教学研究会所員・同仏教学部教授)