

大無量寿經における普賢行

——親鸞の還相回向論の思想史的背景——

幡 谷 明

序

親鸞は、主著である教行信証教巻の冒頭に、

謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つに還相なり。往相の回向について、真実の教行信証あり。

1 (幡谷)

と掲げている。これは、真実教を開顯した大無量寿經所明の仏道体系を、二回向四法の大綱として摘示したものである。ここに往相と並べて還相を挙げているところに、「選摂本願は浄土真宗なり。……浄土真宗は大乗のなかの至極なり」(末灯鈔第一通)と領解した、親鸞の仏教史観が表わされている。周知のように、大乘仏教は、仏陀の精神を無

住処涅槃の行として受取り、それを菩薩道として実現することを、実践道における究極的関心事とする、崇高な理念に立脚した教えである。親鸞は、その高邁な大乘の仏道が浄土真宗に生きる末法の凡夫の上に、行証せられてゆくことを、教行信証によって明証しているのである。そこに展開せられた親鸞の思想の真底は、容易に理解し得るものではないとしても、大乘の精神を生きた親鸞の志願には、その生涯およびその求道を通して展開され続けた思想・教学を通じて触れることができる筈である。小論は、そのような立場から、親鸞の還相回向論の思想史的背景となった華嚴經と大無量寿經の普賢行の意義を中心に考察したものである。

一

普賢行 (samantabhadraçarya) は、周知のように、華嚴經において究明された大乘菩薩道の究極的理念を表わすものである。華嚴經は、般若經に開顯せられた大乘の根本的立場である空觀を、主として、菩薩道による身証の立場から追求したものである。この經典では、ありとあらゆる思想や言葉を網羅し驅使して菩薩道が余すところなく説き明かされている。その菩薩の究極的理念として提供された普賢の意味は、孔目章によると、三乗と一乗の普賢を分別し、后者について、人(入法界品・普賢菩薩)・解(普賢品・六十行門)・行(離世間品・十種普賢心・願行法)・の三義として解釈されている^①。また搜玄記によれば、「普者徳満法界曰普、至順調柔曰賢^②」と解釈されており、智慧(自利)と慈悲(利他)による二利の徳用を表わすものといえるであらう。しかし、その核心は、智慧の成就による慈悲の利他行にあることは、明らかである。故にそれは、普ねく一切衆生を賢善にせんとするものとして、二乗地と区別される大乘の立場を表明するものと領解されている。

般若經の智慧から華嚴經の慈悲への展開は、入法界品に示された、善財童子における文殊から普賢への展開の上に

象徴的に表わされているが^③、学者によると、それは華嚴經自体の成立過程の上からも論証が可能とされている^④。すなわち、七処八会の構成によって成立っている華嚴經は、多くの単独諸經典を、成道会における仏陀正覺の自内証を開顯するという一つの方針の下で集成し、首尾一貫するものとしてまとめたものであるが、普賢菩薩は初期華嚴經である兜沙經・本業經には登場せず、如来出現とその因行を説く原始華嚴經の成立期には存在しなかったものであり、大本の構成と同時期に始めて登場したものといわれている。この指摘の通りであるとすれば、入法界品は、この經典全体における菩薩の究極的理念である普賢探求の過程を表わすものといえるであらう。入法界品末尾の普賢行願讃は、華嚴經の略抄とさえいわれるが、その普賢行は、四十華嚴の普賢行願品(卷四〇)の冒頭によると、次の十大願として表わされている^⑤。

- (一) 礼敬諸仏、(二) 称讚如来、(三) 広修供養、(四) 懺悔業障、
- (五) 随喜功德、(六) 請轉法輪、(七) 請仏住世、(八) 常随仏学、
- (九) 恒順衆生、(十) 普皆廻向

この十大願の中、(一)～(三)は遊諸仏国・供養諸仏の願を表わし、(四)・(五)はそれに基づく自利行の成就を、(六)～(十)はまさしくその目的である利他行の成就を誓うものとみること

ができるであろう。^⑦ この中の(四)(什)と(什)は、離世間品に菩薩道の四行として説かれ、十回向品にもみられるものであるが、最古の大乗經典とされる三品經に説かれた懺悔・随喜回向・勧請^⑧という菩薩の法式を継承するものとみられる。その中でもっとも重要なのは、最後の普皆回向にある。回向思想が、業による輪廻を転化し克服する思想として提起されたのは、大乘においてであり、そのことは今日多くの学者によって注目せられている。華嚴經は、般若經に説かれた回向の究極目的である菩提回向と、その真实性を説く實際回向(法性の回向・無毒の回向)の思想を承けて、更にそれを衆生回向として徹底することを課題とするものとみられる。高峰了州博士によると、この經典における普賢菩薩行品は、普賢の往相面を、離世間品は還相面を顯わすものといわれている。離世間品は、普賢菩薩が仏華嚴三昧(buddhātatrāṃsakasamādhi)に入つて説いたものであるが、そこでは、(一)発大慈心救護一切衆生、(二)発大悲代一切衆生受一切苦毒……という十種の発普賢心を成就する行法として、(一)尽未来劫行菩薩行、(二)恭敬供養未來一切仏……という十種の普賢願行法が示されている。^⑩ この離世間品をはじめ十回向品に、「我当於彼三惡道中悉代受苦令得解脱」と表わされた代受苦の思想は、楞伽經に説く故意受生・大悲

闡提の思想等とともに、大乘で説く無住処涅槃の立場を、もっとも尖鋭に表わしたものである。^⑪ 普賢行はそのような課題、端的にいえば荷負群生という使命を荷負つてなし遂げられてゆくのであるが、それについて注意されるのは、普賢行願讃の結びの回向文に、普賢行によって阿弥陀の淨土に往生することが説かれていることである。^⑫

我れ命終の時に臨んで、一切の障礙を退転せしめ、面たり彼の無量光を見奉り、彼の極樂國に往生せん

(五七偈)

彼処に到りて此等の諸願を一切残りなく円満し、現前に一切を最上たらしめ、世間のあらん限り有情を利益せん(五八偈)

彼の清淨なる勝者の衆会に、楽しい愛樂すべき勝蓮花中に生じて、面たり無量光勝者から、我れ彼処にして授記を得ん(五九偈)

彼処に授記を得て、多百俱胝の化身を、智力を以て十方に、多くの有情の利益を我れなさん(六〇偈)

此賢行願を誦して、積み得たる若干の善を、我れ趣の淨願の爲めに、剎那に一切を成就せん(六一偈)

此賢行を回向して得られたる、無辺の勝福を以て、輪廻の苦河に沈淪する者は、殊勝なる無量光の宮殿に往

生せよ(六二偈)

この普賢行願讃は、梵本・チベット訳・般若訳四十華嚴——そこでは普賢広大願王清淨偈という——、および仏駄跋陀羅(覺賢)訳文殊師利発願經、不空訳普賢菩薩行願讃にのみあって、仏駄跋陀羅訳六十華嚴(普訳)および実又難陀訳八十華嚴(唐訳)にはみられない^⑬。后で問題にする大量壽經と華嚴經との関係の上からこゝで注意されるのは、仏駄跋陀羅訳である。それは彼が兩經典の訳出者であることによるが、それについては後に触れるとして、彼は普賢行願讃を欠く六十華嚴經——他の諸本と比較してテキストが極めて不十分なものであったといわれている——と、普賢行願讃と同じ文殊師利発願經の二本を訳出していることは注意してよい。何故なら、六十華嚴および八十華嚴では、阿弥陀およびその浄土について、十行品・十回向品の二三箇所で閑説しているが、それは他の諸仏とともに列挙してあるに過ぎない。しかし、右の普賢行願讃では、普賢行と無量光(阿弥陀)についてのみ説かれており、それは絶対的な重さをもつて示されている。そしてチベットに伝わる竜樹・世親等の註疏によって、それがいかに重視されていたかを窺い知ることができる。しかし、こゝで改めて問題になるのは、華嚴經の主分は、常住の積尊である毘盧舍

那仏を説くものであり、そこでは、普賢は毘盧舍那如来の本願力により、その加持によって衆生教化を行うことが示され、諸々の菩薩は普賢の行願を通じて如来の本願力を知ることが表わされていることである。そうである以上、普賢行の総括であり、チベットにおいて華嚴經の略抄として、略華嚴經——華嚴經が広普賢行願讃といわれるのに相対する——ともいわれた普賢行願讃は、阿弥陀仏国への往生ではなく、毘盧舍那仏の浄土である蓮華藏世界への往生を説くのが、經典の成行としては自然であろう。その点において、普賢行願讃に阿弥陀の浄土が普賢行の皈依として表わされていることは問題となる。高崎直道博士は、その点に關して大本成立以后に付加されたものであらうといわれている^⑭。しかし、そこには尚問題があると思われるとともに、もしそうであるとすれば、何故付加されたのかその理由が明らかにされなくてはならないが、その理由については解明されていない。華嚴經それ自体の上で阿弥陀思想が全くといってよい程、説かれていない以上、その理由は他に求める外はないであろう。その点において、後にも論述するように、後期無量壽經では華嚴經の普賢行が積極的に採り入れられ、浄土教の実践道として明確に意義付けられていることが、注目されてよいと思われる。後期無量壽經と華

厳経は西北インドで成立したものとみられるが、大無量寿経が普賢行を菩薩の還相行として積極的に受容し、大乘菩薩道として浄土教を確立したのを承けて、逆に華嚴経の側でそれを受容れ、普賢行と阿弥陀の浄土との密接な関係を説く普賢行願讃が成立したものと考えることが出来るのではなからうか。そこに考えられる主たる理由としては、大無量寿経に説かれた阿弥陀による選択本願の根源性乃至殊勝性があるが、大乘の高邁な菩薩道を究明した華嚴経にあっては、それを受容れることが宗教としての普遍性を明らかにする道となり得たのではないか。もしそのような解釈が可能であるとすれば、本願の宗教として凡夫道を開顕した大無量寿経と、普賢の行願として菩薩道を究明した華嚴経は、その思想的交流を通して、前者は凡夫道が大乘の菩薩道であることを確認し、後者は菩薩道が凡夫道として開かれるべきことを提起することになったともいえるのではないか。しかし、華嚴経それ自体にとって弥陀信仰が展開される必然性は見出されない点からすると、普賢行願讃の立場は、華嚴経の立場にとってあるいは異端であったのかも知れない。六十華嚴を正依とする華嚴教学において、普賢行願讃が余り重視されないのも、それを証明するものと思われる。しかし、眼を反転すれば、それは当時、大無量

寿経の浄土思想がいかに重視されていたかを反映するものであり、普賢行願讃がその後汎く受容れられたことは、浄土教の伝播にとって、大きく貢献するものであったといわなければならない。竜樹の十住論・勸誡王頌等に普賢行願讃と同一趣旨の浄土思想が説かれ、¹⁶世親の浄土論に蓮華藏世界を阿弥陀の浄土として明らかにしているのも、その辺の事情の一端を示すものといえるであらう。

ここで今ひとつ注意したいのは、遊戯(virtuta)の思想である。遊戯の思想は、回向思想とともに、そして恐らくはそれとの関連性において、大乘に至って新しく提起されたものの一つである。最初期の大乗経典である小品般若の第二十五章には次のように説かれている。¹⁷

菩薩大士が無上にして完全なさとりをさとうと思ひ、あらゆる有情のなかの無上のものとならうと思ひ、救済者のいないすべての有情の救済者たらんと思ひ、仏陀の境界に到達しようと思ひ、仏陀の尊嚴に近づこうと思ひ、仏陀の「あそび」をあそぼうと思ひ、仏陀の獅子吼を獅子吼しようと思ひ、仏陀の完全性に到達しようと思ひ、三千大千世界において法話を講じようと思ふならば、(そのような)菩薩大士は智慧の完成を学ぶべきである。

遊戲の語が小品般若に説かれるのは、こゝ一箇所だけであるが、そこには菩薩行の最も原初的な態が遊戲の思想との関連において簡潔に示されている。しかし、仏事において無心であり自由であることを表わす遊戲の語は、小品般若以後の法華經、華嚴經等においては頻出し、空觀の実踐の本質的な在り方を示す重要な意義を荷負うものとなっている。華嚴經の十回向品には、十種の遊戲神通を示して

(七) 於涅槃界示現生死相續不絶而不著涅槃界
(八) 於生死界示現涅槃界亦不究竟無余涅槃
と、その根本的立場である無住処涅槃について表わし、次いで、遊戲神通について、

(九) 正受三昧行住坐臥現諸儀而不捨於正受三昧
(十) 於一仏所聞法受持悉能往詣不可説仏所聽受正法而不離本坐亦不分身不起三昧念於一一三昧身門出生不可説不可説三昧身門一切諸劫猶可窮尽菩薩出生三昧身門不可窮尽

と示されている。^⑮ 三昧にあって種々の身を示現して活動し、活動しつゝしかも決して三昧を離れることがない、その不動而動、動而不動の相即するところに、無住処涅槃の行としての遊戲神通があるとされる。經典は、その遊戲神通による大悲行について、次のように、十種の布施莊嚴遊戲園

林を説いている。^⑯

菩薩摩訶薩以施莊嚴遊戲園林所攝善根廻向衆生令一切衆生得轉勝善根究竟成就無上菩提園林之心令一切衆生得不動法普見諸仏皆悉歡喜令一切衆生常樂法林逮得仏刹娛樂園林令一切衆生得淨妙心常見如來大神足林令一切衆生悉樂如來自在遊戲智慧自在遍遊十方令一切衆生修習法戲詣諸仏刹詣受道化令一切衆生樂菩薩戲尽未來劫修菩薩行心無疲倦安住解脫、令一切衆生見一切仏充滿法界樂仏大心清淨園林令一切衆生詣諸仏刹其心欣樂供養諸仏令一切衆生樂離欲心清淨莊嚴一切仏刹是為菩薩摩訶薩布施莊嚴遊戲園林善根廻向

こゝに菩薩の遊戲は、一切の衆生に遊戲の境を回向し、遊諸仏國・供養諸仏・開化衆生の行を成就せしめるものであることが示されている。すべての執着から解脫し、自由自在に仏事をなし得ることが菩薩にとっての課題であり、そのことは大乘の經論の隨處に説かれている。華嚴經とも密接な関連性をもつ世親の淨土論には、如來の家である淨土に往生して得られる五つの功德を説いているが、その出第五門は、先に引用した遊戲園林や、離世間品の「教化衆生園林不厭生故」等の華嚴經の説に依って、次のように表わされている。^⑰

出第五門者以大慈悲觀察一切苦惱衆生示応化身廻入生死園煩惱林中遊戲神通至教化地以本願力回向故是名出第五門。

こゝには本願力回向の究極的な在り方が遊戲神通として表わされているが、曇鸞は論註下巻において、法華経および竜樹の智度論によって、それを次のように空観の実践として註釈している。^②

示応化身者如法華経普門示現之類也。遊戲有二義、一者自在義菩薩度衆生譬如師子搏鹿所為不難如似遊戲二者度无所度義菩薩觀衆生畢竟无所有雖度无量衆生而実无一衆生得滅度者示度衆生如似遊戲言本願力者示大菩薩於法身中常在三昧而現種種身種種神通種種說法皆以本願力起譬如阿修羅琴雖无鼓者而音曲自然是名教化地第五功德門

この浄土論の第五功德門に示された還相行は、經典によつて代受苦(華嚴経)、故意受生・大悲闍提(楞伽経)等の語によつて表わされるように、大悲の実践として極めて意志的である。それは菩薩において、厳しい決断によつて選びとられ、なしとげられてゆくものである。しかし、その大悲は空観の智慧に根拠をもち、その自然・必然的な展開として等流し来るものであることにおいて、その意志性を

も究極的には超え離れるものでなければならぬ。三千大千世界を挙げるよりも重たいといわれる仏道に耐えて生きるには、その根底に遊戲の境地が開かれていなくては不可能であろう。それが身心輕安とも柔軟心とも表わされるものであるが、この遊戲(vikrīḍita)の思想は、回向(parīṇāmanā)の思想とともに、大乘仏教が新しく提起した重要な根本概念として注意されるべきものである。

こゝでひとつの仮説を提起することが許されるなら、先の布施莊嚴園林遊戲に、「今一切衆生悉樂如来自在遊戲智慧自在遍遊十方令一切衆生修習法戲詣諸仏刹諮受道化、令一切衆生樂菩薩戲尽未來劫修菩薩行心無疲倦安住解脫」と示されていたように、遊戲の思想は、遊行と内容的に深い関連性があるのでなかろうか。現在のところ、そのことを採りあげた研究は全くみられないから、あくまで試案にしか過ぎないが、私としては次のように思考する。

遊行は、諸方に出かけて修行することをいい、釈尊以前から行なわれており、釈尊の生涯も遊行であったことは、遊行経等によつて知られる。遊行経という経題は大概涅槃経(mahāparinibbānasuttanta)の内容から訳されたものであるが、遊行の原語としては carika, caryā, caryā caran, anvāṇīḍati, viharati 等がみられる。いずれも、行く、

安住するの意味であり、遊戯の原語 vikridia とは異なっており、そこには遊びという意味は全くみられない。遊の語は、漢字としても本来往くという意味であるから、遊行の語に遊びの意味を含めて解釈するのは誤りであるかも知れない。[※]ただこゝで考えられるのは、大乘の菩薩道は、釈尊の行化を憶念し、その志願に感動することを通して、それを追体験することを課題としたことから生まれたものであることである。その点に関連してこゝで注目したいのは、遊行と十住・十地の関係について考察された山田竜城博士の説である。^②

十住なる用法より前に、菩薩の修行道をあらわした類似の言葉で、現在知られる限り最も古いものは、兜沙經の十法住である。しかし、やがて本業十地の成立によって、菩薩の修行位としては、地(bhumi)が採用された。恐らく住(vihara)という仏陀の遊化(vihara)に由来する如き名辞にたよるよりは、修行階位を表わす為には地(bhumi)が適切と考えられたからであろう。しかし、本業経類が讚仏乗の思潮を高め、仏陀の行跡に随って、修道者の本業(浄行)を積む感動は、大乘運動に一段の魅力を添えたに相違ない。このような動向において、菩薩の修行階梯を示す場合、使用者は必

ずしも、それを意識することなく、住(vihara)と地(bhumi)とおそらくは混用していた。すなわち両者の間に厳密な区別を認めることなく、階位に重点を置けば地を表面に出し、修道の内容に心を惹かれるときは住に傾いた。だから地住(本業経)といい、住地(放光経)という場合もあり、古い用法である法住(兜沙経)をも長く保存したのである。

といわれ、また次のようにもいわれている。
讚仏乗において発展する運命をもった本業十地類は、仏陀の遊化に連なる語感を保つ住に対する郷愁に牽引されたらしく、階位を標示するにふさわしい地に対して、強い魅力を感じなかったようである。

こゝで注意された viharati は、遊行ではあっても、その一つの在り方である安住ということがその直接的な意味であるから、直ちに行化活動としての遊行と同一視することとは出来ないかも知れない。なお、平川彰博士によると、bhumi の語は阿含以来の用語であり、住の原語も bhumi とみてよいのではないかといわれているので、それを遊行と遊戯に関連付けるための仲介とするには多くの問題があるであろう。しかし、涅槃経が入涅槃の釈尊に立ち還えることを原点として、法身・如来性の意味を開顕するもの

であつたといわれるのと同じ意味で、大乘菩薩道を提唱した人々には、正覺に到達されるまでの苦難に充ちた願行と、初転法輪以後の遊行生活が問われていたことは、周知のことである。先に引用した華嚴經等の文に如來の遊戲を見ても諸方に遊行すると説かれ、三昧にあって種々の神通に遊戲し大悲を行ずると示されていたのは、釈尊や仏弟子の遊行の上に遊戲を感得した大乘の人々の智見であつたとみることが、恐らく誤りでなからうと思われる。もしそのような仮説が許されるなら、大乘において遊行ということが語られる場合、そこには、遊行は遊戲の境地において行われるものであり、あるいは遊戲の境地を目指して行われるものであるということが、重ね合わせて考えられていたということも可能となるのではなからうか。それらの点に関しては、今後更に用語の確認等を通して検討してゆくことにしたい。

二

仏教諸經典は、それぞれ独自の立場と主題を堅持しながら、他の諸經典との思想的交流、乃至互に証明し相照し合うことを通して、それ自体の独自の立場をより一層深め、より組織的に開示する態をとって完成されてきた。大無量

壽經においても、原始大乘經典といわれる大阿彌陀經・平等覺經の初期無量壽經と、後期無量壽經との間には、著しい展開が見出される。いまこゝで問題にするのは後期無量壽經の中でも淨土教の歴史的形成において正依の經典とされてきた、曹魏康僧鎧訳仏説無量壽經である。以下、大無量壽經の呼称を用いるが、今日では仏駄跋陀羅と宝雲の師弟によって、永初二年(四二二)建業の道場寺で訳出されたとみる説が有力である^⑤。仏駄跋陀羅は先にも指摘したように、六十華嚴および文殊師利発願經の訳出者であり、前者は、出三藏記集卷九所収の華嚴記によると、義熙十四年(四一八)から元熙二年(四二〇)に訳出、後者は、同書卷二によると、元熙二年に同じ道場寺において訳出されたものと記しているので、大無量壽經訳出の前年であることが知られる。そのことは、訳語の検討の上で重要な意義をもつものであるが、しかし、それに先立つてこゝで重要なのは、大無量壽經にみられる華嚴思想である。その点については、すでに先学によって指摘せられてきたが、近年では藤田宏達博士によって、(一)本願文の中で普賢行に言及していること、(二)他の箇所で灌頂地(abhisekahūm)に言及していること、(三)仏華嚴三昧の語がみられること、(四)音響忍(gaṇśā-nuga [śānti]) 柔順忍(ānulomika [śānti]) 無生法忍

(anupatikadharmaksanti)の三忍が説かれていることの五点が指摘されている^⑤。では大無量寿経において、普賢行はどのように意義付けられているか、その点について考察していくことにしたい。

大無量寿経には、随所に普賢行が説かれているが、それは次の五つに分類してみることが出来るであろう。

(一) 序分に詳説された聴衆としての菩薩の徳、
(二) それとの関連において注意される正宗分悲化段における弥勒についての説法

(三) 四十八願中の第二十二願とそれに関連する諸願

(四) 法蔵菩薩による本願実現のための勝行

(五) 浄土に往生せる菩薩の徳

(一) (a)皆遵普賢大士之徳、具諸菩薩無量行願、安住一切功德之法、遊歩十方行権方便、入仏法蔵究竟彼岸、於無量世界現成等覺、

(b) 釈梵祈勧請転法輪、以仏遊歩。仏吼而吼……光融仏法宣流正化、入国分衛獲豐膳、貯功德示福田、欲宣法現欣笑、以諸法藥救療三苦、顯現道意無量功德、授菩薩記成等正覺、示現滅度拯濟無極、消除諸漏植衆徳本、具足功德微妙綜量、

(c) 遊諸仏国普現道教……学一切法貫綜縷練、所住安諦、

靡不致化無數仏土。皆悉普現。……超越声聞縁覺之地^⑥

得空無相無願三昧、善立方便顯示三乗、於此中下而現滅度亦無所作亦無所有、不起不滅得平等法、具足成就無量總持百千三昧、諸根智慧広普寂定、深入菩薩法蔵、得仏華嚴三昧、宣暢演説一切經典……於一切万物而随意自在、為諸庶類作不請之友、荷負群生為之重擔、受持如來甚深法蔵、護仏種性常使不絶、興大悲愍衆生、演慈並授法眼、杜三趣開善門、以不請之法施諸黎庶、如純孝子受敬父母、於諸衆生視若自己、一切善本皆度彼岸、悉獲諸仏無量功德、智慧聖明不可思議

經典の序分(証信序・通序)には、声聞と出家・在家の菩薩を列挙し、殊に後者について、それらの菩薩は皆、(a)普賢行を修習するものであることを詳説している。これは初期無量寿経および現存の梵本・チベット本にはみられないものであり、漢訳の後期無量寿経の特色である。その菩薩の嘆徳は、(b)前半の八相示現と(c)後半の普賢行に大別される。前半の八相示現は、いうまでもなく仏陀の生涯の化儀を表わすが、それが何故こゝに説かれたのか、その意味については種々の解釈が行われてきた。すなわち、(一)普賢を始めとする菩薩は、すべて還相の菩薩であることを頭わし、(二)あるいはこの經典においては釈尊も阿弥陀の本願を

聞く聴衆の一人であることを表わすものという解釈がなされている。^⑨華嚴經の離世間品では、菩薩の遍心の一つとして、菩薩は明了に八相を承知することが説かれ、菩薩によって行証されるべき八相の一々について、華嚴の立場から詳細に解説せられている。^⑩桜部建博士の指摘によると、仏陀の生涯を象徴する八相成道が、菩薩の徳としても説かれることは、すでに増一阿含(巻四四)に弥勒について説かれていることの上にもみられ、それは積尊と弥勒の間における法の脈絡を強調するものであるといわれている。^⑪

⑪ としては、常に仏陀の生涯が憶念されていた筈であり、殊に大乘の仏教徒にとっては、その追体験が仏弟子の課題として思念されていたところである。この經典の冒頭に八相示現を説くのは、そのような伝承に基づいて表わされたものであろう。尚、こゝに引用した八相示現の中で転法輪相の遊歩の語が遊行を示すことはいまでもないが、それは後半の普賢行の冒頭に説かれた遊諸仏国…の語と対応するといえるであろう。すなわち普賢行における遊諸仏国・供養諸仏・開化衆生の行は、仏陀における遊行の意味を、菩薩道の理念として捉えたものと考えられるからである。それと今一つ注意されるのは、仏陀が示現滅度において衆生を拯済されたことが説かれている点である。それが遊行經

Ⅱ 大般涅槃經のまさしくの主題であるが、それがとりもなおさず大乘仏教の原点であったといつてよいであろう。大乘仏教は、常にそこに立ち還ることにより、仏陀の生涯および教法に彰わされる甚深の仏意を顕彰しようとするものに他ならなかったからである。

八相示現に続く(c)の普賢行は、仏陀の行化の追体験を究明する過程において到達された菩薩道の理念を明らかにしたものである。それが多く華嚴經の影響を受けていることは、そこに華嚴經賢首品に、果の海印三昧に対する因の三昧として説かれ、離世間品に普賢菩薩の三昧として表わされた仏華嚴三昧の語が示されていることによって知られる。普賢行を説くこの箇所は、(一)遊諸仏国、(二)供養諸仏、(三)開化衆生の三段に分れ、香月院はそれを、(一)第八地、(二)第九地、(三)第十地の菩薩行として解釈されているが、華嚴の十地思想と対比してみても、恐らく適正な解釈であるといえるであろう。その(二)に説くように、普賢行は二乗地の超越を課題とし、二乗における灰身滅智の涅槃、三空不空の病を厳しく批判して、開化衆生という大悲行の根拠となる無上涅槃の立場を明らかにするものである。それは先の八相示現に示された仏陀の示現滅度による拯済の仏事を、菩薩道において継承するものといえるであろう。そこでは智慧の

成就に基づく説法が強調せられているが、その智慧が必然的に大悲として展開する相を表わしているのが、(三)の開化衆生である。そこにみられる、護仏種性、不請之友等の語は華嚴經の十回向品・入法界品等にも見出されるものであるが、菩薩による大悲行を完全に説き示したものととして、深い感銘を與えるものである。

(二)上記の經文との対応において注意されるのは、悲化段に説かれた次の經文である。

(a)天下久久乃復有仏、今我於此世作仏、演說經法宣布道教、斷諸疑網拔愛欲之本杜衆惡之源、遊步三界無所拘礙、……彌勒當知、汝從無數劫來修菩薩行、欲度衆生其已久遠、從汝得道至于泥洹不称数

(b)汝及十方諸天人民、一切四衆、永劫已來展轉五道、憂畏勤苦不可具言、乃至今世生死不絶、與仏相值聽受經法、又復得聞無量壽仏……汝今亦可自厭生死老病痛苦……雖一世勤苦須臾之間、後生無量壽仏國、快樂無極……欲壽一劫百劫千萬億劫、自在隨意皆可得之、無為自然次於泥洹之道、汝等宜各精進求心所願、無得疑惑中悔自為過咎、生彼迦地七宝宮殿、五百歲中受諸厄也、彌勒白仏言、受仏重誨專修學、如教奉行不敢有疑
大無量壽經は、声聞の阿難と、菩薩である彌勒を対告衆

の代表として説かれているが、二乗地を超越し、更に涅槃をも超越して大悲行を実践する無住処涅槃の行を説くのに、在家の菩薩であり、仏滅後の未來世の仏とされる彌勒に対して説かれていることは、この教法が流通分に説かれたように經道滅尽の世への委託であることを表わすものとして注意されねばならない。この悲化段の箇所は、初期無量壽經と、それを整備した大無量壽經の三本にのみあって、他の諸本にはみられないものである。この經文の(a)は、序分の八相示現に対応し、(二)はそれに次ぐ普賢行に対応することは容易に察知することができる。しかし、(a)の「從無數劫來修菩薩行」と、(b)の「永劫已來展轉五道」とはどのようにに關係するのであろうか、理解に苦しむところである。金子大栄師は、仏陀世尊の唯一の理解者である彌勒が、迷える群生の代表者であることを頭わされたものと解釈されている。^③すなわち、彌勒は他の諸菩薩とともに普賢の徳に遵って菩薩行を実践しているが、それは五道を展轉する衆生も仏陀の教えにより無量壽仏の声を聞き、無為涅槃界である淨土に往生することによって得られる徳用であることを表わされたものとされている。その指摘によれば、こゝには先の普賢行願讀の回向文に、普賢行によって阿彌陀の淨土に往生することが説かれていたことと同じ意趣が示さ

れていると了解してよいであろう。そしてそれとの関連において考えられるのは、悲化段の意義内容である。悲化段は、その序説に示された「易往而無人」の語について、易行の大道が念仏往生による証大涅槃の道として開示されているにもかかわらず、その直道を行証する真実淨信の人のない、三毒・五惡に充ちた現実を大悲し摂化されることを表わしたものとされる。その意味において、「易往而無人」の語は、衆生往生の因果を明らかにするこの經典の下巻において、承上起下の語といわれるのである。ただそれとともに先の弥勒との関連性を通して考えられるのは、承上起下の意味は、それに先立つ衆生往生の果としての還相回向を承けることである。すなわち、悲化段は釈尊の大悲摂化を表わすだけでなく、還相回向の力働する世界、換言すれば、淨土論にいう、生死の園・煩惱の林の現実を明らかにするものである。そしてそれが実は、淨土の往生が求められねばならなかった現実的根拠でもある。弥勒はそこにおいて還相行を行しながら、その至難であることを通して淨土を願生するのであり、その還相行をその根底から住持する力として阿弥陀の本願力が明らかにされてゆくところに、この經典の特質があるというべきである。

(三) この經典の根本主題である四十八願の中、後期無量壽經

において増加された後半の願は、殆んど二十二願と関連し、それを広説するものであるが、特に、普賢行を表わすものとしてこゝでは次の諸願を挙げることにしたい。

(a) 「十一願」 設我得仏国中人天不住定聚必至滅度者不取正覺

(b) 「十三願」 設我得仏壽命有能限量下至百千億那由他劫者不取正覺^a

(c) 「十五願」 設我得仏国中人天壽命無能限量除其本願脩短自在若不爾者不取正覺^a

(d) 「二十二願」 設我得仏他方仏土諸菩薩衆來生我國究竟必至一生補處^b除其本願自在所化為衆生故被弘誓鎧積累德本度脱一切遊諸仏国修菩薩行供養十方諸仏如來開化無量衆生使立無上正真之道超出常倫諸地之行現前修習普賢之德若不爾者不取正覺

(e) 「二十三願」 設我得仏國中菩薩承仏神力供養諸仏一食之頃不能遍至無數無量那由他諸仏国者不取正覺

(f) 「二十四願」 設我得仏國中菩薩在諸仏前現其德本諸所欲求供養之具若不如意者不取正覺

(g) 「二十五願」 設我得仏國中菩薩不能演説一切智者不取正覺

こゝに十一願・十三願・十五願の三願を挙げたのは、十

一願の必至減度は二十二願の前半に示された一生補処の願と密接に対応していること、すなわち前者は減度に至るまで正定聚不退転であることを誓われたものであり、後者は、それを一生所繫として誓われたものであって、同一の事実を表わしているからである。十三願はその誓願を成就する願力において、無量寿であろうとせられる如来の本願を表わし、十五願は、その本願が浄土の眷属によっても受用されることを明らかにされたものである。前半の眷属長寿の願は二十二願の前半の一生補処Ⅱ一生所繫の願に対応し、「除其本願脩短自在」という後半の願は、二十二願の後半、すなわち、還相回向としての普賢行に対応するものである。それは分段生死を超えて、意生身による不可思議変易生死を得ることを表わすものとみることが出来るであろう。

二十二願は、初期無量寿経になく、後期無量寿経にみられるものである。梵本第二十一願と対照すると、(a)前半の一生補処Ⅱ一生所繫の願は、

世尊、もしも私が菩提に到達したとき、かの仏国に生まれるであろう有情たちがすべて、この上ない完全な正覚に（赴くべきものであり、迷いの世界に）縛られているのはもはやこの一生だけであるということにならないようであつたら、そのあいだは、私はこの上な

い完全な正覚をさとることはないでありましょう。^⑤

とあり、大無量寿経および、それと同一の如来会に説かれた「於彼国中所有菩薩於大菩提咸悉位階一生補処」の意味とは微妙に異なっているようにみられる。すなわち、漢訳では浄土において仏の位を補う者となることが表わされているのに対して、梵本ではこの迷いの世界を最後生とする一生所繫の者となることが示されている。そのことは親鸞の還相回向論の考察にとつて、重要な意味をもっていると思われるが、その点については、別に論述することにする。

二十二願の主題は、遊諸仏国、供養諸仏、開化衆生の普賢行の修習を誓われた(b)後半の願にあることはいうまでもない。遊諸仏国に相当する語は現存する梵本・チベット本になく、そこでは供養諸仏と開化衆生についてのみ説かれていて、漢訳の原典における語の有無、およびその原語については不明であるが、遊行を表わしていることは間違いないであろう。それは恐らく菩薩における三昧の境地を表わすとともに、現実における行化の実際を示すものである。供養諸仏による開化衆生の相については、すでに序分に詳説されたところであるが、普賢行の目的は、まさしくすべての衆生をして「無上正真之道」、「無為自然泥洹之道」（先の悲化段の文）に立たしめること、換言すれば浄土の

眷属として一生補処——一生所繫の菩薩たらしめることにあ
る。後にも述べるように、聴衆の菩薩における普賢行は、
この法蔵菩薩の発願と威神力に基づくものであることを明
らかにするところに、この經典における主要な課題がある。

二十二願以下の諸願は、二十二願と種々の意味で関連し
合うものであるが、殊に、(e)二十三の供養諸仏の願、(f)二
十四の供具如意の願、(g)二十五の説一切智の願は、順次に
遊諸仏国・供養諸仏・開化衆生に対応し、二十二願の内容
を広説したものである。これ等の三願は、初期無量寿経に
も見出されるものであるが、初期無量寿経では第十五願の
後半、及び第二十二願の後半の部分を欠いていることから
して知られるように、還相行としての意味はなかったとい
わねばならないであろう。その点において、同じ内容の願
文でありながら、第二十二願に普賢の還相行を明示した後
期無量寿経においては、独自の意義が表わされていること
を注目すべきである。

(四)經典は、先の本願成就に向けての法蔵菩薩の修行を、次
のように説き明かしている。

時彼比丘、於其仏所諸天魔梵龍神八部大衆之中、発斯
弘誓建此願已、一向専志莊嚴妙土、所修仏国恢廓广大
超勝独妙、建立常然無衰無変、於不可思議兆載永劫、

積植菩薩無量德行、不生欲覺瞋覺害覺、不起欲想瞋想

害想、不著色声香味触法、忍力成就不計衆苦、少欲知
足無染患癡、三昧常寂智慧無礙、無有虚偽諂曲之心、

和顔愛語先意承問、勇猛精進志願無倦、専求清白之法

以惠利群生、恭敬三宝奉師長、以大莊嚴具足衆行、令

諸衆生功德成就、住空無相無願之法、無作無起、觀法

如化、遠離饒言自害害彼彼此俱害、修習善語自利利人

人我兼利、棄国損王絶去財色、自行六波羅蜜教人令行、

無央数劫積功累德隨其生處在意所欲無量宝藏自然発心、

教化安立無數衆生住於無上正真之道、或為長者居士豪

姓尊貴、或為刹利国君轉輪聖帝、或為六欲天主乃至梵

王、常以四事供養恭敬一切諸仏、如是功德不可稱説口

氣香潔如優鉢羅華、身諸毛孔出栴檀香其香普薰無量世

界、容色端正相好殊妙其手常出無尽之宝、衣服飲食珍

妙華香繪蓋幢幡莊嚴之具、如是等事超諸天人於一切法

而得自在

この箇所は、初期無量寿経においては、永劫の修行にも
触れず、ただ六波羅蜜の修習について極めて簡略に説いて
いるに過ぎない。永劫の修行が示されないのは、阿弥陀の
入滅が説かれていることゝ無関係ではなく、無量寿として
の如来の大悲性が充分に開顯されるまでに至らなかったこ

とによる。後期無量寿經において詳細に展開された法蔵菩薩の修行相は、梵本の場合、「彼は年若く、魅力的で、柔和であった。」あるいは、「どれほど多くの有情たちを、豪商や資産家や大臣や王族や波羅門の豪家の家系に安住させたことが」というように、極めて仏伝文学的な表現をもって表わされていることが注意されるが、今の場合、特に注目したいのは、華嚴經との関連性である。こゝにみられる忍力成就(ādhiśāna-jātiya)・少欲知足(alpechasanustita)・和顏愛語(madhura-priyalapa)・勇猛精進(mityabhiyukta)等の語は、六十華嚴にもみられるものであり、内容的には殊に普賢行の還相面を説くといわれる離世間品の十種智具の所説と相応するものと思われる。^⑧尚それに関連して曇鸞が論註上巻に浄土莊嚴の性功德について、「性は本義言此浄土随順法性不乖法本事同花嚴經宝王如来性起義」と述べ、聖種位の法蔵菩薩の願行による浄土の修起について、六十華嚴によってそのことを明らかにしていることが注意されてよいであろう。そこに両經の密接な関連性の一端を窺うことが出来るが、大無量寿經においては、あくまでも法蔵菩薩の願行による浄土の修起が、如来性起の行として説かれているのであり、それによって衆生の上に現行する如来の真实性が法性の道理の上から明確に頭わされていること

を知らなくてはならない。香月院は、この經文に説かれた不生三想・三覺の文について、衆生貪瞋煩惱中能生清淨願往生心の内実を表わすものと解釈している。^⑨それが教行信卷の三信釈に展開された親鸞の実存的解釈に基づくことはいうまでもないが、この勝行段に説かれた法蔵菩薩の願力こそ、群萌の上に往還二回向を成就する、もつとも根源的な力用¹⁰に他ならない。

(四)この經典の下巻には、まさしく法蔵菩薩の願力によって回向せられる衆生往生の因果を広説せられているが、そこには二十二願およびその力用を開示された二十三供養諸仏の願、二十四供具如意の願、二十五説一切智の願の成就態について、次のように説き示されている。

彼国菩薩皆当究竟一生補处、除其本願為衆生故以弘誓功德而自莊嚴善欲度脱一切衆生一名觀世音、二名大勢至、是二菩薩於此国土修菩薩行命終轉化生彼仏国……又彼菩薩乃至成仏不更惡趣、神通自在常識宿命、除生他方五濁惡世示現同彼我国也……

彼国菩薩承仏威神一食之頃往詣十方無量世界恭敬供養諸仏世尊、隨心所念華香伎樂繪蓋幢幡無數無量供養之具自然化生心念即至……以微妙音歌歎仏德聽受經法歡喜無量、供養仏已未食之前忽然輕舉還其本国……

究竟一切菩薩所行、具足成就無量功德、得深禪定諸通明慧遊志七覺修心仏法、肉眼清徹靡不分了、天眼通達無量無限、法眼觀察究竟諸道、慧眼見真能度彼岸、仏眼具足覺了法性、以無礙智為人演説、等觀三界空無所有、志求仏法具諸辯才除滅衆生煩惱之患、從如來生解法如如、善知習滅音声方便、不欣世語樂在正論、修諸善本志崇仏道、知一切法皆悉寂滅生身煩惱二余俱尽、聞甚深法心不疑懼、常能修行其大悲者、深遠微妙靡不覆載、究竟一乘至于彼岸、決斷疑網慧由心出、於仏教法該羅無外、……

常欲広説志無疲倦、擊法鼓建法幢曜慧日除痴闇修六和敬常行法施、志勇精進心不退弱為世燈明最勝福田、常為導師善無憎愛、唯樂正道無余欣戚、拔諸欲刺以安群生、功慧殊勝莫不尊敬、滅三垢障遊諸神通……究竟菩薩諸波羅蜜、修空無相無願三昧不生不滅諸三昧門、遠離声聞緣覺之地

梵本ではこの冒頭に、「およそ菩薩たちにして、そこにすでに生まれ、現に生まれ、やがて生まれるであろうすべてのものは、(この)一生(だけ迷いの世界)に縛られているものであり、その次(の生)にこそは、この上ない完全な正義をさとるであろう。」と説かれており、先に本願の処で

も触れたように、漢訳の三本が浄土の菩薩と限定するのは、微妙に相違しているのが注意される。

經典には、二十二願成就の典型として、観音・勢至の二菩薩は、菩薩行によってこの世界から浄土に化生(vipassana)し神通自在(dhyānabhijñākovida abhiñña)を得たものであることが示されている。漢訳梵本共に、その二菩薩を還相の菩薩として説いているのか如何、必ずしも明瞭とはいえないが、観音・勢至の徳用から推して、還相の明証として説かれたものと了解して誤りでなからう。すなわち、

ちょうど私がいま(現にここにあらわれて)いるように諸仏・世尊が世間にあらわれるとき、五つの濁りが起にこっているそのようなカルパの乱れのなかに(生まれたいと)、かつて立てた誓願(によってそれを誓った菩薩たち)は別として、である^⑧

と説かれる意味を表わしているのである。經典の序分に示された菩薩は、誓願を立てた往相の行位についていわれるのか、あるいはこゝに説かれている還相の位態についていわれているのか、何れにも解釈できるが、私としては、すでに閑説した悲化段における弥勒への教説との関連において、前者のように解釈したいと思う。もしそうであるとすれば、こゝの教説は、その、還相の課題を背負って往相

道を歩む菩薩の誓願の成就相を説くものであり、二十二願
↓二十五願と、法蔵菩薩の修行相と、聴衆の菩薩と、そしてその成就相の内容とが密接に関連し合っているのは、極めて当然のことである。そこにおいて、普賢の還相行は、釈尊の行化の追体験を志向するものであり、この經典においては、それが更に、釈尊の自内証として開示された法蔵菩薩の願行の倣びとして行われてゆくものであることが、より根源的な事柄として説かれているといわなければならぬ。華嚴經において、大智身である毘盧舍那仏の威力によって普賢行がなし遂げられてゆくことが説かれたように、この經典では、大悲身である法蔵菩薩の願力によって普賢行がなし遂げられてゆくことが顕わされたのである。そして華嚴經の立場も、宗教||信仰の実践においては、大無量寿經の立場に帰一していったことは、普賢行願讀、および、竜樹・世親撰として伝えられた普賢行願讀註疏、それ自体が表わしているところであり、經典の歴史的展開である仏教の歴史的事実そのものが証明しているところである。

むすび

親鸞は、大無量寿經を真実教として選びとり、それによって明らかにされる仏道を、大乘至極の真宗として開顯し

た。そのことは親鸞にとって、この經典が提供する還相の普賢行を、真実教に生きる仏弟子の課題として荷負することとを意味するものであった。その点が究明されない限り、大無量寿經<sup>真実之教
淨土真宗</sup>と表明し、その道理を解明した教行信証を始めとする全著作、およびその事実を行証した苦悩多き生涯の意義を完全に解き明かすことにはならないであろう。小論では、第三章として親鸞における普賢行を用意したものであるが、紙幅の都合でそれを割愛せざるを得なかった。本論文で問題にした華嚴經については、理解が極めて不足しており、誤りが多いことゝ思うが、今後更に検討を重ねてゆきたいと思っている、

註

① 孔目章卷四(正藏四五卷五八〇頁b-c)

② 玄搜記卷二(正藏三五卷一七頁a)

③ 金子大栄著『華嚴經概説』普賢行と空觀一一九—一五三頁

長谷岡一也稿「善財童子の遍歴—入法界品の思想」(『講座大乘仏教』華嚴思想、一二二—一四三頁) ここでは入法界品における文殊(智慧)↓諸善知識↓弥勒(慈)↓普賢(悲)の展開について、般若の智慧の大悲としての必然的展開が論ぜられている。但、その点において大無量寿經では、普賢行が弥勒に求められている点において異なっていることが注意される。

- ④ 高崎直道稿「華嚴思想の展開」(前掲書二二頁)
 ⑤ 国訳一切経華嚴部四・二六九—二八二頁 坂本幸男博士の解説

- ⑥ 般若訳華嚴經卷四十(正藏一〇卷八四四頁b)

- ⑦ 高峰了州著『般若と念仏』一七七頁では、(一)(二)と(四)(五)(六)と(八)に分け(八)は(六)の皆晋回向から出るものとされているが、必ずしもそのようにみなければならぬものとは考えられない。金子大栄著『華嚴経概説』一三五頁に十大願の簡単な説明あり。

- ⑧ 平川彰著『初期大乘仏教の研究』五一五頁、『インド仏教史』上三五五頁等

- ⑨ 高峰了州著『般若と念仏』三八三—四頁

- ⑩ 晋訳華嚴經卷三十七(正藏九卷六三五頁a)

- ⑪ 晋訳華嚴經卷十四(正藏九卷四八九頁b)

G. Nagao. The Bodhisattva returns to this world. (S. Kawamura. The Bodhisattva Doctrine in Buddhism) *kyōji* apratishtha-nirvāṇa (不住涅槃) と *saṃcintya bhāvopatti* (故意受生) について、文献学の立場から詳細な論証がなされており、往還二回向についても関説されている。

- ⑫ ここには、月輪賢隆稿「普賢行願讃の註疏に就て」(『東洋学論叢』所収、『仏典の批判的研究』再録)によった。『講座大乘仏教3華嚴思想』一四四—七頁には長谷岡一也氏の抄訳がある。

○四十華嚴卷四十(正藏卷一〇、八四八頁a—b)

我今廻向諸善根 為得普賢殊勝行 願我臨欲命終時 面見彼仏阿弥陀 即得往生安樂刹 我既往生彼國已 現前成就此大願 一切圓滿無余 利樂一切衆生界 彼仏來會咸清淨 我時於勝蓮華生 親觀如來無量光 現前授我菩提記 蒙彼如來授記已 化身無數百俱胝 智力廣大遍十方 普利一切衆生界 (中略) 若人誦此普賢願 我說少分之善根 一念一切悉皆圓 成就衆生清淨願 我此普賢殊勝行 無邊勝福皆回向 普願沈溺諸衆生 速往無量光仏刹 中略の部分は他の二本、梵本・チベット本に相当文がないので省略、テキストの相違か、訳者の増広か不明

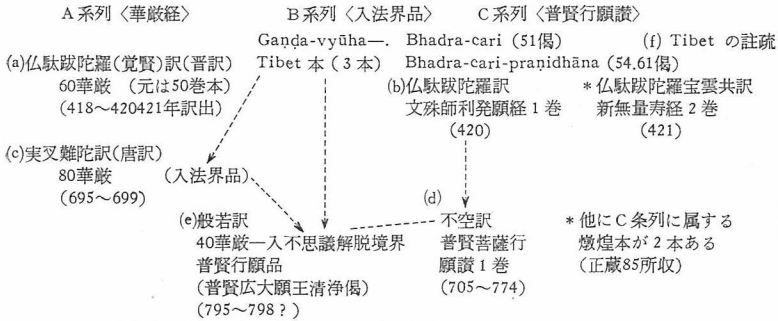
○文殊師利発願経(正藏卷一〇、八七九頁c)

我善根回向 願悉与彼同 身口意清淨 自在莊嚴刹 皆悉同普賢 如文殊師利 普賢菩薩行 我所有善根 三世諸如來 所歎回向道 我回向善根 成滿普賢行 願我命終時 除滅諸障礙 面見阿弥陀 往生安樂國 生彼仏國已 成滿諸大願 阿弥陀如來 現前授我記 嚴淨普賢行 滿足文殊願 尽未來際劫 究竟菩薩行

○普賢行願讃(正藏卷一〇、八八一頁、b)

我皆一切諸善根 悉已回向普賢行 當於臨終捨壽時 一切業障皆得轉 親觀得見無量光 速往彼刹極樂界 得到於彼此勝願 悉皆現前得具足 我當圓滿皆無余 衆生利益於世間 於彼仏會甚端嚴 生於殊勝蓮花中 於彼獲得受記別 親對無量光如來 於彼獲得受記已 變化俱胝無量種 廣作有情諸利樂 十方世界以慧力 若人誦持普賢願 所有善根而積集 以一刹那得如願 以此群生獲勝願 我獲得此普賢行 殊勝無量福德聚 所有群生清惡習 皆往無量光仏宮

華嚴經入法界品、普賢行願説と浄土教の関係(試案)



○A系列は無量寿仏の思想稀薄。

普賢行願説なし

○B系列は普賢行願説あり
無量寿経の影響顯著

(b)は80華嚴を参照して増広。その点 Gv Tibet 本と相違する。

(d)は原始的であり、(b)と Text の上で多少相違があったものとみえる

(d)と(e)は、行願説を華嚴経とは別種のものとしていたらしい

(e)本が入法界品以前を漢訳しなかった理由としては、普賢行願説の阿弥陀信仰と寿命品等との矛盾を注意した為と思われる。

(f) Tibet に伝わる龍樹・世親等の註疏の偈は(b)の不空訳に近い。(以上の三説は月輪賢隆博士の指摘による)

○以上の諸本は華嚴経として相互関係があるが、(d)と(e)との関係等、その内容については充分明らかではない。

高峰了州著『華嚴論集』、八、普賢行願品解釈の問題でそのことが採りあげられている。

そこには、宗密の解説として、(一)弥陀の願は重くして有縁であり、(二)その土は衆生の帰憑するところを明示するが故であって、(三)極楽も亦華嚴中微塵数の仏土に摂せられて不離であり、(四)弥陀も亦諸仏とともに大師毘盧舎那の徳をあらわすに他ならないという四説を挙げ、寿命品では、十仏刹の寿命を比説するに、まず娑婆世界について極楽世界をあげ、最後に蓮華藏世界をあげて、そこにおいて普賢等の菩薩が住することを説いていることを指摘し、「ここに娑婆と極楽との対接こそ、ただそれによつてのみ現実には蓮華藏世界を円成するのであって、それが普賢の行願による願生として語られるというべきであろう」といわれている(二五七頁)

宗密の四説の中、(三)は華嚴学者として当然の主張であるが、(一)は仏教の歴史的展開において証明されてきた浄土教の真理性を通してもいえることであり、注意すべきである。私としては、それが一部の華嚴経に弥陀信仰が受容された理由であったと考える。

尚、高峰博士はその後に、その証明として入法界品の解脱長者の説、「我若欲見安樂世界阿弥陀如来随意即見」(正蔵一〇卷三三九頁c)の言を注意されているが、その箇所は多くの諸仏の見仏と並べて説かれている箇所であり、そのような例は他にも十行品・十回向品等にも二・三見られるものであって、今の場合の論拠にはなり得ないであろう。

高峰博士自身の見解は、「無量寿経の本願に於て位置づけられる普賢の還相の立場が直ちに華嚴経に於ける行願の立場でなければならぬ」とともに、華嚴経の普光法堂会に見る信が普賢行願品の甚深信解として無量寿経の第十八願の三信に貫くものでなければならぬ。」(二六九頁)という点にある。宗教的自覚の問題として解釈する上で一つの優れた解釈であると思われるが、それだけで問題が解消されたとはいえないであろう。

- ⑮ 高崎直道稿「華嚴思想の展開」(講座大乘仏教3華嚴思想、三九頁註20、四一頁註41)

前の註⑬でみたように、華嚴経それ自体に幾種かの系統があり、六十・八十華嚴のように弥陀信仰の影響の殆んど全くみられないものと、b系統のように弥陀信仰の影響を強く受けたものがあつたと考えられまいであろうか、その辺に尚種々の問題が残されているのでないかと考える。

大本の成立については、インドで成立したものではなく、仏駄跋陀羅の六十華嚴訳出によって集大成されたものであり、インドの論師達は大本をみていないという有力な説もあり、(長谷岡一也稿「Avatamsaka Gāṇḍavyūha」印仏研二四の一号)その辺の問題が解決されない限り、この指摘には尚問題が残されているというべきであろう。

- ⑯ 大乘仏典14 竜樹論集一四、三四五頁 正蔵三二卷七五四頁 a

- ⑰ 大乘仏典3 八千頌般若Ⅱ二四八頁

- ⑮ 正蔵九卷六四九頁 a、b
⑯ 正蔵九卷五一七頁 c、五一八頁 a
⑰ 真宗聖教全書一―二七七頁
⑱ 同書三四五頁
⑲ 山田竜城著『大乘仏教成立論序説』二五二―三頁
⑳ 平川彰著『初期大乘仏教の研究』四一三頁―六頁
㉑ 古田和弘稿「涅槃経から教行信証へ」(親鸞教学第四四号) 参照

- ㉒ 藤田安達著『原始浄土思想の研究』六九―七六頁
㉓ 香川孝雄著『無量寿経の諸本対照研究』二七―三〇頁
㉔ 香川孝雄稿「無量寿経の漢訳者について」(仏教大学仏教文化研究所年報第二号)

- ㉕ 正蔵五五卷六一頁 a

- ㉖ 正蔵五五卷六一頁 c

- ㉗ 藤田安達著『原始浄土思想の研究』六二四―五頁

- ㉘ 結城令聞稿「阿弥陀仏信仰の意図するもの」(宮本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』三一―二二頁)

- ㉙ 正蔵九卷六三二頁 c、六六〇頁 b 六六五頁 a、六六九頁 c

- ㉚ 桜部建稿「弥勒と阿逸多」(仏教学セミナー二二号)

- ㉛ 香月院深励著『浄土三部経講義Ⅰ』一七八頁

- ㉜ 華嚴の十地説、八・九十地の特質については、荒牧典俊稿「十地思想の成立と展開」(講座大乘仏教3華嚴思想)に詳細な論証がある。一〇六頁―一〇八頁等参照

- ㉝ 金子大栄著『大無量寿経聞思録』一六二―四頁

³⁴ 但、平等覺經第二十願の「我國諸菩薩不一生等置是余願功德、不爾者我不作仏」（真聖全一―七九頁）は一生補処に當るか。

尚、莊嚴經では、第十五願に、具三十二相の願と一つにされてお、第十六願では普賢行のみを説いている。

³⁵ 大乘仏典 6 浄土三部經二七頁、梵本足利本一四頁

³⁶ 正藏九卷六六二頁 a―b

菩薩摩訶薩有十種智具、何等為十所謂親近真実多聞善知識恭敬尊重礼拝供養奉給隨順不違其教是第一智具、遠離諂曲故離慢下意心無放逸身口及意皆悉柔軟無有輕躁心常歡喜護持淨戒和顏愛語先意問訊遠離邪偽是第二智具、自然成就仏法器故安住念慧不捨正覺除滅亂想修習六念行六和敬不求其報是第三智具……

他に和顏愛語は、十行品（四六七頁 b）離世間品（六五〇頁 c）に、少欲知足は十回向品（五一七頁 b）離世間品（六五八頁 c）入法界品（七八七頁 b）にもみられる。

³⁷ 香月院深勵著『浄土三部經講義 I』、四九六頁

³⁸ 大乘仏典 6 浄土三部經六九―七〇頁、梵本足利本五〇頁

※ 校正の段階で、漢字の「遊」に遊びの意味があることを、白川静著『字統』によって知ることが出来た。そこでは、次のように説明されている。

すべて自在に行動し、移動するものを遊といい、もと神靈の遊行に關して用いた語である。……遊君、遊女なども、もとは神につかえるものであった。うかれ、遊びは、すべて人間のなものを超える状態をいう語であった。また「あそぶ」という語も、神遊びが原義であり、「あそばす」という敬語もそこから生れる。神とともにある状態という。すべて故郷を離れることを遊学・遊宦・遊子といい、天子が地方をめぐるのを遊予、他界に優遊するのを遊仙、心の楽しむを遊心という。「論語・迷而」に「仁に依り、芸に遊ぶ」とあり、「芸に遊ぶ」ことを、孔子も人の至境としている。（八三八頁 b）

この説明を適用すると、仏典の漢訳者が遊行と訳した際、その原語の意味からでなく、思想的意味から、そこに遊戲の意味を読みとっていたと了解して誤りでないと思われる。

（本学教授 真宗学）