

親鸞の『華嚴経』観

中 村 薫

はじめに

『華嚴経』と浄土思想との関係を考察する場合、二つの異なった宗派教学の比較、融合について検討することが必要であろう。その場合、『華嚴経』と浄土教との思想的変遷交渉を究明するのに、便宜的に二つの方法が考えられる。一つは、華嚴学派の諸師が浄土教義を如何に受用していったのかの究明である。もう一つは、浄土教、就中、真宗七高僧がそれぞれ『華嚴経』をどのように受容していったのかということである。今、ここで共通していることを一つ挙げるとすれば、華嚴学派は元より、浄土教諸師も共々三界唯心、念仏三昧、本願、浄土などの概念を『華嚴経』文を拠り所としていることである。

元より、今後、具体的に『華嚴経』と浄土教との思想的文献的交流を考慮すべきであるが、両方の教義がインド・中国・日本へ伝播する中で、如何に歴史的社会的変遷を果たしてきたのかを検討する必要があることはいうまでも

ない。

今、例えば、中国華嚴宗の大成者法蔵と浄土真宗の開祖親鸞を比較してみるとよく理解できる。つまり、『華嚴経』で説かれる信心とか、成仏の問題なども、親鸞の目を通して見ると見事にひっくり返ってしまう場合もあるのである。もちろん、ひっくり返るとしても、全く仏教の伝統を無視した独断的な意味ではなく、実はより深く本来生に帰すといった方がよいかもしれない。

元より、法蔵は、飽くまでも一乘円教の立場により、法界縁起を明かしている。例えば、成仏ということ一つ取ってみても、菩薩の階位を踏まえての上での成仏観として、信滿成仏が主張され、それは位成仏ではなく行成仏といわれる。それに対して、親鸞は、円融無礙、相即相入が、理論として理解できたとしても、自身の現実の生活の上で納得できるものではなかった。彼はむしろ煩惱深き身の自覚に立っていたのである。故に親鸞は成仏ということについても、本願他力回向の信心としての念仏による救いを明らかにすることであったのである。

故に法蔵と親鸞は、ほとんど会通する余地はないといっても過言でないであろう。ただ、学的思想的教學として、また仏教を哲学的に説明しようとして『華嚴経』を読破している法蔵と、念仏の信として、或いは大乘の至極の浄土真宗を明らかにする上において、大乘經典の雄である『華嚴経』を読み込んでいる親鸞と、自ずとその捉え方は異なる点が生じるのは当然の成り行きともいえよう。

そこで、第一章では『華嚴経』と『大無量寿経』と題して『華嚴経』と『大無量寿経』との関係について、第二章では「信心歓喜」と題して親鸞の『華嚴経』観について若干の考察を試みたいと思う。

第一章 『華嚴経』と『大無量寿経』

いうまでもなく、『華嚴経』と『大無量寿経』の関係は深い。

『大無量寿経』に、

皆普賢大士の徳に遵いて、諸々の菩薩の無量の行願を具すなり。

(大正一一・二六五下)

とか、⁽¹⁾

諸根の智慧、広普寂定にして、菩薩の法蔵に入りて仏の華嚴三昧を得て、一切の經典を宣暢し演説す。

(大正一一・二六六中)

の文などからも、⁽²⁾『大無量寿経』の成立時に『華嚴経』の思想が入り込んでいたことは間違いない。故に『大無量寿経』よりも『華嚴経』の成立の方が先と見てよいであろう。⁽³⁾ また、『大無量寿経』の、

諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。

(大正一一・二七二中)

や、同じく『大無量寿経』の一七願の願文である、

十方世界の無量の諸仏悉く諮嗟し、我が名を称せずんば、正覚を取らじ

(大正一一・二六八上)

の文や、

法を聞きて能く忘れず、見て敬い得て大きに慶べば 則ち我が善き親友なり。(大正一一・二七三中)

の文などについても、後述するが、親鸞が『末灯鈔』でその関係の深さを述べている。

また、『大無量寿経』の、

阿難若し彼の国の人天、此の樹を見る者は、三法忍を得ん。一には音響忍、二には柔順忍、三には無生法忍なり。
(大正一一・二七一一)

の文は、『華嚴經』の「十忍品」の

何ら十と為す。音聲忍、順忍、無生法忍、如幻忍、如焰忍、如夢忍、如響忍、如電忍、如化忍、如虚空忍なり。
(大正九・五八〇下)

の影響によるものと考えられる。「十忍品」の前三品の音聲忍、順忍、無生法忍が、『大無量寿経』の三忍に当たることは自明のことである。

さて、周知の如く、『大無量寿経』の翻訳本は、凝然の『浄土法門源流章』(大正八四・一九二下～三上)により、古来より、五存七欠といわれている。そこで十二訳の内、現存する五訳の名を挙げれば次の如くである。^⑤

一、支婁迦讖訳(後漢、一四七～一八六年)『仏説無量清浄平等覚経』四卷(『平等覚経』ともいう。また「漢訳」と略号す)

二、支謙訳(呉、二二三～二二八年)『仏説阿弥陀三耶三仏薩婆仏檀過度人道経』二卷(「大阿弥陀経」ともいう。また「呉訳」と略号す)

三、康僧鎧訳(曹魏、二五二年、?) 東晋の仏陀跋陀羅・劉宋の宝雲の共訳(四二二年)『仏説無量寿経』二卷

〔大無量寿経〕ともいう。仮に「魏訳」と略号す)

四、菩提流支訳(唐、七〇六〜七一三年)『無量寿如来会』二卷(『大宝積経』卷第一七・一八に収められてある。「唐訳」と略号す)

五、法賢訳(趙宋、九八〇年)『仏説大乘無量寿莊嚴経』三卷(『莊嚴経』ともいう。「宋訳」と略号す)

この五訳の原本が果たして別本か同本であったかの問題は⁶⁾あるが、『大無量寿経』は西紀一〇〇〇年頃クシャナ王朝初期北西インドにおいて成立したと考えられる⁷⁾。それに対して、『華嚴経』も、凡そ西紀一〇〇〇〜二〇〇〇年頃のクシャナ王朝初期中央アジアにおいて成立したと考えられる。ただ、『華嚴経』といってもそれは決定版ではなく、「十地品」とか「入法界品」など種々の品が編纂されたものと見てよいであろう⁸⁾。故に両経の成立年代は、ほぼ同じであり、それぞれの經典の交流が行われつつあった時代といつてよいであろう。そして『八〇華嚴』が編纂整理されたのが凡そ西紀四〇〇年頃とすれば、かなり浄土的色彩が濃くなったとしても不思議ではない⁹⁾。

今、『大無量寿経』における如来の願文を中心に見てみると、翻訳本のうち、比較的近似なものが、「魏訳」(四八願文)と「唐訳」(四八願文)である。それに対して、「漢訳」(二四願文)「呉訳」(二四願文)「宋訳」(三六願文)は比較的よく似ている。そして、サンスクリット本は(四九願文)¹⁰⁾で、「魏訳」「唐訳」の二訳に近いと考えられる。

ただ、「唐訳」・「宋訳」を除いた三訳の訳者・翻訳年次については学者の中で異説がある¹¹⁾。そこで、今暫く「魏訳」に関して少し検討を加えてみたいと思う。

先ず魏訳『大無量寿経』の訳者として考えられている人に、一に康僧鎧、二に竺法護、三に共訳者である仏陀跋陀羅・宝雲の四人がいる。

この内、第一の康僧鎧に関しては、『歴代三宝紀』巻五の康僧鎧の項に、

「無量寿経 二卷 第二訳。竺同祖晋世の雜録及び宝唱録に見ゆ。世高出とは、小異なり。

(大正四九・五六中)

とあることによっている。しかし、この「晋世雜録」と「宝唱録」は現存せず信憑性は薄い。現在浄土真宗などの聖典で使用されている『大無量寿経』の訳者は、康僧鎧になっているが、近代の殆どの学者において否定されている。藤田宏達博士は、信仰的立場からならともかく、学問的には全く認める余地は無いとまでいい切っている。¹²⁾

第二の竺法護については、野上俊静博士が敦煌本神瑞写経(西紀四一五年)の存在を認める立場から推論して、宝雲の訳出年次よりも六年ほどの隔たりがあるとされる。故に神瑞写経の存在そのものが宝雲説を全面的に否定するものであるというのである。そして、康僧鎧でないとすれば、竺法護によって訳出されたと思われるべきであると論証している。¹³⁾ それに対して、藤田博士は認めない立場から詳細な論証を展開している。

最後の仏陀跋陀羅・宝雲説は、大方の支持を受けた説である。今、藤田博士は、四点により論証を加えている。¹⁴⁾ 逐次紹介しよう。

1、経録の上から。

『出三蔵記集』巻二の「新集経論録」の、

東晋仏陀跋陀羅の項に、

新無量寿経二巻 永初二年於道場

(大正五五・一一下)

とあり、

劉宋宝雲の項に、

新無量寿経二巻 永初二年於道場寺出一録云六台山寺出

(大正五五・一一上)

とあることにより、同じ時期に同じ訳本があるということは、共訳であるとも考えられる、と主張している。ただこの二つの『新無量寿経』を「魏訳」の『大無量寿経』とした場合、先の十二訳部の内、何が存で何が欠なのかという、いわば五存七欠ということ自体、改めて問われなければならないことになる。⁽¹⁶⁾今ここでは、その問題に直接立ち入ることは出来ないが、経録の上から、仏陀跋陀羅・宝雲の共訳の可能性のあることを指摘できるに過ぎない。

2、僧伝により。

仏陀跋陀羅も宝雲も、共に永初二年(四二二)、道場寺において『新無量寿経』を訳出したということである。

藤田博士は「伝によると、宝雲はインド旅行からの帰途、長安で佛陀跋陀羅に受学し、佛陀跋陀羅が排斥されて長安を出て、宋都建康の道場寺に入るにいたるまで、常に随従して訳経に徒事したというから、道場寺での共訳はいかにもあり得ることである⁽¹⁷⁾」というのである。

3、訳語や訳風の上から。

藤田博士は、新旧両経の要語に相当する語を『無量寿経』から取り出している。今、僧祐『出三藏記集』巻第一の「前後出経異記」(大正五五・五上)を参照して、『大無量寿経』との比較をしてみると次の如くである(括

弧内は旧訳とする)。

『大無量寿経』の世尊は、新訳では世尊(旧訳では衆祐)とある。以下、

菩薩は、菩薩(扶薩、亦是開土という)

縁覚は、辟支佛亦縁覚(各仏亦独覚)

阿那含は、阿那含(不還果)

応供は、阿羅漢亦阿羅訶(無著果亦応真亦応儀)

長者は、長者(摩納)

観世音は、観世音(光世音)

舍利弗は、舍利弗(舎梨子亦秋露子)

解脱は、解脱(背捨)

菩提は、菩提(覚意)

正道は、正道(直道)

比丘は、比丘・比丘尼(除鱧・除鱧除)

という具合である。

以上数は少ないが、新訳と『無量寿経』の訳が非常によく似ていることから、鳩摩羅什以後と断定できる。藤田博士は「それ故、宝雲はこのようなシナ的な思想・表現に深い関心を示してたようであり、そのために『無量寿経』

訳出に際して、本来サンスクリット本にはなかった「五悪段」を、『大阿弥陀経』や『平等覚経』より引文・附加するにいたったのではないかと推測される。もしそうであるならば、この点からしても、佛陀跋陀羅・宝雲訳説は、一層強く支持されることになる¹⁸⁾」というのである。

4、『無量寿経』の流布について、

藤田博士は、『無量寿経』の流布は、鳩摩羅什以前は客観的に余り認められないが、以後は認められるという¹⁹⁾。即ち、謝靈運（三八五〜四三三年）の『無量寿頌』の、

法蔵王宮に長し、道を懐き国城を出で、願いて四八と言う。弘誓は群生を拯う。

〔『広弘明集』巻第一五、大正五二・二〇〇上〕

の文をもって、『無量寿経』が訳出された年号を、藤田博士は「羅什や慧遠の死後、すなわち四〇九年ないし四一六年以後であるが、しかし謝靈運が処刑された元嘉十年（四三三）以前の十年の間であることが、推定されるであろう²⁰⁾」としている。そこでは限りなく永初二年（四二二）に近づいたものとなり、益々仏陀跋陀羅・宝雲共訳説が有力となるというのが藤田博士の主張である。

以上四点により、藤田博士は仏陀跋陀羅・宝雲共訳を強調するのであるが、私自身も依存はないが、向後『六〇華嚴』と『大無量寿経』の翻訳者が同じ仏陀跋陀羅であるとすれば、改めて『華嚴経』と『大無量寿経』とを、訳語・訳風などを含めて厳密に検討しなければならぬと考えざるを得ない²¹⁾。

そうした課題を含め、もう少し『大無量寿経』に説かれる普賢の願行について検討を加えていくこととする。

先ず普賢の徳、就中、普賢の行願について考察していきたい。

元もと普賢の行願については、『華嚴経』「離世間品」に、十種の普賢心と十種の普賢願行法が説かれている。²²先ず十種の普賢心が、

- 一、大慈心を発こす、一切衆生を救護するが故に。
 - 二、大悲心を発こす、一切衆生に代りて一切の苦毒を受けるが故に。
 - 三、一切の施を首と為す心を発こす、悉く一切諸の有する所を捨てるが故に。
 - 四、一切智を正念するを首と為す心を発こす、一切の仏法を樂い求めるが故に。
 - 五、功德莊嚴の心を発こす、一切の菩薩の諸行を学ぶが故に。
 - 六、金剛の心を発こす、一切の受生を亡失せざるが故に。
 - 七、大海の心を発こす、一切の白淨法悉く流入するが故に。
 - 八、須弥山王の心を発こす、一切の誹謗と苦言とを悉く堪忍するが故に。
 - 九、安穩の心を発こす、一切衆生に無畏を施すが故に。
 - 十、般若波羅蜜を究竟して彼岸に到る心を発こす、巧みに一切法の所有無きことを分別するが故に。
- と説かれ、続いて、十種の普賢願行法が、
- 一、未来劫を尽して菩薩の行を行わずの普賢の願行法。
 - 二、未来の一切の仏を恭敬し供養する普賢の願行法。

- 三、一切の衆生を普賢菩薩の願行に立つる普賢の願行法。
 - 四、一切の善根を積集する普賢の願行法。
 - 五、一切の波羅蜜に入る普賢の願行法。
 - 六、一切の菩薩の願行を満足する普賢の願行法。
 - 七、一切の世界を莊嚴する普賢の願行法。
 - 八、一切の仏の所に往生する普賢の願行法。
 - 九、善巧の方便をもって一切の法を求める普賢の願行法。
 - 十、一切十方の仏刹に於て無上菩提を成ずる普賢の願行法なり。
- と説かれるのである。

ここに未來劫を尽くして菩薩の行を行ずる普賢の願行が説かれ、それは一切衆生を濟度する大慈悲心を発こす普賢心であると説くのである。普賢の願行は、どこまでも煩惱具足の衆生に随順して、衆生を敬い、どこまでも衆生を摂取して捨てないと誓う大慈悲心を成就するものでなければならぬ。諸仏如来への供養と開化衆生が一つになっているのが普賢の願行である。『大無量壽經』でも、「普賢菩薩の徳に遵って」の後、

諸の庶類の爲に不請の友と作り、群生を荷負して之を重担と爲す。如来甚深の法蔵を受持し、仏の種姓を護りて常に絶えざらしむ。大悲を興して衆生を愍れみ、慈弁を演べ、法眼を授く。三趣を杜きて、善門を開き、不請の法を以て諸の黎庶に施すこと、純孝の子の父母を愛敬するが如し。

と説いている。

『大無量寿経』では、「不請の友」と「不請の法」とを以て菩薩の願行を顕わし、生きとし生ける衆生のすべてを済度し、子の父母を敬愛するが如く慈愛を抱き続ける還相の菩薩として説かれている。そして、同じく第二二願の願文においては、

設い我、仏を得んに、他方仏土の諸の菩薩衆、我が国に來生して、究竟して必ず一生補処に至らん。其の本願の自在の所化、衆生の爲の故に、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立てしめんをば除かん。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。若し爾らざんば、正覚を取らじ。

(大正一一・二六八中)

と説かれてある。

この願文は、古来より「必至補処の願」とか「一生補処の願」といわれているが、親鸞は「還相回向の願」と名づけているのである。この願文に説かれている後半部分の「普賢の行」については、「呉訳」「漢訳」の二十四願経には説かれていない。²³⁾

この二二願文は、菩薩が無上大涅槃を証し一生補処に到ると説くわけであるが、今一番の関心事は「常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん」ということである。彼の浄土の菩薩たちは、世の常並の菩薩が十地の修行の階位を第一地から第二地に次第に進み、十地の修行が終わると一生補処の位に到るのであるが、それをほる

かに超えて、その身に諸地の願行が顕れるというのである。そして、利他大悲の普賢の行徳を修習することがなければ正覚を取らないと誓うのである。

元もと、『華嚴経』では、普賢の徳を、菩薩の慈悲行の実践として捉えている。そして、それは言語思慮を絶したほどの仏の覚りを人格的に顕わした菩薩として考える。今浄土教では、利他教化の徳行を普賢の徳と呼び、親鸞に至っては普賢の徳と還相回向のはたらきが同じになるのである。²⁴故に親鸞は『浄土和讃』で、

安楽無量の 大菩薩

一生補処にいたるなり

普賢の徳に帰してこそ

穢国にかならず化するなれ

（『真宗聖教全書』二・四八八）

と偈し、普賢にたいして「ダイジダイヒロマウスナリ」と左訓を付加している。そして、同じく『高僧和讃』曇鸞和尚で、

還相の回向とくとくことは

利他教化の果をえしめ

すなわち諸有に回入して

普賢の徳を修するなり

（『真宗聖教全書』二・五〇五）

と偈して、普賢の徳を讃嘆するのである。

以上、普賢の徳を中心にして『華嚴經』と『大無量壽經』の關係の一端について考察を加えてきたわけである。しかし、何れにしても、大乘菩薩道を説いた『華嚴經』の浄土義も、親鸞の眼を通して観ると、本願他力の念仏の信心として受け止められていくことが明確になったと思う。

第二章 信心歓喜⁽²⁶⁾

そこで、先ずこれより『華嚴經』「入法界品」の、

聞此法歓喜 信心無疑者 速成無上道 與諸如来等

(大正九・七八八a、b)

の文を代表せしめて、親鸞の『華嚴經』観について若干の考察を加えてみたい。

今、前掲の文を素直に読むと、

此の法を聞きて歓喜して、信心に疑無きものは速やかに無上道を成じ、諸々の如来と等し。

ということになる。

元よりこの文は、『華嚴經』(旧訳)の「入法界品」の最後の文である。所謂、『經典』の終結部分に出てくるものである。試みに『八〇華嚴』・『四〇華嚴』(括弧内)には、

若し斯の功德海を聞きて、而も(能く)歓喜して信解の心(信樂の心)を生じること有らば、称揚せらるが如く悉く当に獲(得)べくして、慎んで此に於いて疑念を懐くこと勿れ(卷第八〇、大正一〇・四四四下)

とある。『八〇華嚴』と『四〇華嚴』は語句の一部を除いて殆ど同じである。

『六〇華嚴』の「此の法」とは、他の訳によれば「功德海の法」とある。「信心」とは、「信解の心」(『八〇華嚴』「信樂の心」(『四〇華嚴』)とある。また、『八〇華嚴』等の「功德海」とは「無窮なる普賢の願海」を指している。ただ「疑いなきものが、無上道を成じて如来と等しい」と具体的に述べているのは『六〇華嚴』のみである。しかし、何れにしても三訳とも内容そのものにそれほど違いはないといつてよいであろう。

それでは次に、中国華嚴学派の法蔵はどのように述べているのであろうか。『探玄記』巻第二〇で、

此の下の「一に益を挙げて信を勧む。謂く、此の普賢自在の法を信じる者は、究竟要して当に終に仏果に齊しくして善財と諸仏と等等なるが如くなるべし。

(大正三五・四九二b)

と述べている。

『華嚴経』の終結もまた、仏道の出発である信をもって成就されるということは大変興味深いことである。つまり、法蔵によれば、「此の法」とは「普賢自在の法」を指すといつてよい。また、「諸々の如来」とは、具体的に善財童子の求道に於いて出会った善知識の諸仏そのものを指すといつてよいであろう。従つて、普賢自在の法を聞いて信心を起こし、身も心も歓喜し、少しの疑もない者は、速に無上道に至つて、まさしく求道者善財が諸々の仏と等々であると説くのである。

それに対して、親鸞は、『教行信証』「信巻」で、

『華嚴經』に言わく、此の法を聞きて、信心を歎喜して、疑い無き者は、速やかに無上道を成ぜらむ、諸の如来と等しとなり。

〔真宗聖教全書〕二・六三

と読んでいる。

親鸞は、先の「此の法を聞きて歎喜して、信心に疑無きものは」の偈文を、「信心を歎喜して」と読み替えているのである。そこに一体如何なる意味が存するというのか。その真意を探るため、暫く先学の説を参考にして考察してみたいと思う。⁽²⁶⁾

先ず存覚は、『六要鈔』で、

今の經文意、粗、歎喜信樂の説に會し、又無礙無慮の信に順ず。是の故に歎喜信樂、深信の義を助けんが為に之を引かるる乎。但し彰灼に弥陀淨土の利生を説かずと雖も、其の意潜に通ず。

〔真宗聖教全書〕二・二八八

と述べている。

存覚によれば、親鸞がこの文を「信卷」信樂釈に引用した理由として、歎喜信樂、深信の義を助ける為であって、表面的には理解できないが、その内奥には阿弥陀の淨土の利益を顯わすものである、というのである。

また、慧琳は、『教行信証文類六要鈔補』卷七で、先掲の法蔵『探玄記』卷二〇の説を紹介した後で、

今、吾が祖引用の意を按ずるに、善財童子南詢し五十三善知識に參ず。最初の知識は功德雲比丘なり。為て念仏三昧を説く。最後の知識は普賢菩薩なり。自ら念仏三昧の法により西方往生願うなり。

と述べている。

慧琳によれば、最初の善知識である功德雲比丘によって二一種の念仏三昧が説かれ、今最後に至って普賢菩薩によって念仏三昧を踏まえ尚かつ西方浄土を願う念仏の教えが説かれている。親鸞はその華嚴の始終を見抜いて「信心歓喜」と読み換えているというのである。そして更に慧琳は、親鸞も「行巻」に引用している元照律師の『弥陀經義』の文、

一乗の極唱、終歸を咸く樂邦を指す。万行の円修、最勝を独り果号に推る。良に以て因より願を建つ。志を秉り行を窮め、塵点劫を歴て済衆の仁を懷けり。
〔真宗聖教全書〕二・二九

を引用して、普賢自在の一乗至極の法もその窮まりはただ西方極樂の往生にあるというのである。万行の修行を円かに修め、十方の諸仏に勝れていることは、独りこの本願成就の名号にゆだねることしかない。色々思いをめぐらせば、阿弥陀は因位にあって、常没の衆生済度のため、五劫があいだ思惟し、諸行を實行したという。それは大海にも喩えられないほどの広大心であったのである。そして、慧琳は「此の法」を誓願一仏乗であると押さえ、親鸞が「信樂を証する爲」この文を引用したこの意味を明らかにするのである。

次に深励は、『広文類会説記』巻一四で、

聞此法等。コノ信心ヲ歡喜シテト云フ点ナリ。信心ヲ歡喜スルト云フコトハアリサウモノナイモノヂャ。現文分明ニ此法ヲキキテ歡喜シテ信心疑ナキモノト云フコトヂャ。ユエニ歡喜信心無疑者トヨンデヨイ筈ヂャ。ソレ

ヲ歎喜信心ト云フ点デハスマヌカラミナ点ヲナホシテ通ルトコロジャ。シカシ点ヲナホシテハ祖意ニ契ハヌ。ココラデ御本書ノ御点ハスベテナホサレヌト云フコトヲ知ルベシ。歎喜信心トヨマレヌコトハ吾祖勿論御存知ナリ。ソレヲカウ御ヨミナサレルノハ。コノ經文ヲ大經ノ成就文ト一処ニシテ信心歎喜疑ヒナキモノト去フコトニ御覽ナサレルコトナリ。歎喜ノニ字ヲ下ヘオロシテ御覽ナサレルコロナリ。……略……信心ヲエタ処デ往生一定ト喜ブ歎喜ジャニヨリテ。歎喜ハ信心ノ後ヘツカネバナラヌ。ソコデ御和讃ニハコレヲ延書ニナサレテ信心ヨロコブソノヒトヲ「トアリ。又末灯鈔一二右。華嚴經言信心歎喜者與諸如来等ト。經文ヲツクリカエテアリ。

〔真宗大系〕卷第一五・一上〜一下〕

と述べている。

深励は、親鸞の「信心歎喜」の読み替えについて種々詳細に明らかにしている。

その一つは、『大無量寿經』の、

諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歎喜せんこと、乃至一念せん。至心に回向したまえり。彼の国に生まれんと願せば即ち往生を得、不退転に住す。

(大正二二・二七二中)

の文である。

この『大無量寿經』の本願成就の文の「聞其名号、信心歎喜」により、『華嚴經』の文を読み替えているというのである。

また、『末灯鈔』の、

「信心歓喜者與如来等」というは信心よろこぶひとはもろもろの如来とひとしというなり。

〔真宗聖教全書〕二・六六三

の文と、『浄土和讃』の、

信心よろこぶそのひとを

如来とひとしときたまう

大信心は仏性なり

仏性すなわち如来なり。

〔真宗聖教全書〕二・四九七

の和讃により、親鸞が「信心歓喜」と読み替えている意味について明確にしている。そして、「普賢自在の法を聞いて信じること」について、「聞経の益」を明かすものとして、親鸞は法そのものを「念仏の南無阿弥陀仏」と成されている、というのである。

続いて、「速成無上道」について、深励は、

速成無上道。無上道ト云フハ無上菩提ノ仏果。コノ道ノ字ハ果道ナリ。果道ヂヤニヨリテ梵語デハ菩提トアルナリ。速成無上道トハ当果ヲ挙ゲタモノナリ。今ハ無上菩提ニ至ラネドモ速ニ無上菩提道ニ至ルト云フコトナリ。

〔真宗大系〕卷第一五・二上

と述べ、道というものに注目し、無上菩提と無上菩提道とを明確に区別している。

無上道とは飽くまでも仏果の果道である。故に弥陀の浄土は作仏の土であるから、信心歓喜の行者は、今にも命

終に臨み速やかに無上菩提を成ずるといふのである。

最後に、「與諸如来等」について次の如く述べている。少し長文になるが全て紹介しよう。

與諸如来等ト云フハ。コレハ現益。コレヲ探玄記二十ノ釈ニハ終齊佛果ト終ニト云フ字ヲ加ヘテミラルル。ソウアリソウナモノナルガ華嚴ノ普賢ノ自在ノ法門ヲ聞イテ信ジタ位デ如来トヒトシイ利益ハエラレヌ也。ソコデ探玄記ニハツイニ佛果ニヒトシト釈シタ。コレ賢首ノ釈ハ結局經ノ現文ニハアハヌ方ナリ。今吾祖ハコノ與諸如来等ヲ等正覚ノコトニナサレル。現生ニ於テ弥勒ト同ジイ等正覚ノ位ニナルコトジャノ和讃ニ如来トヒトシトキタマウ」トアルノヲバ一益法門ノモノ共ガミナー益ノ證據ニシテアルガ。アレハ大キナ間違ヒナリ。如来トヒトシト云フハコノ身ガ直ニ仏ニナリタコトデハナイ。ヤガテ仏ニナルニヒトシイ等覚ノ事ジャ。ソコデ末灯鈔「弥勒ニオナシクラキナレバ正定聚ノ人ハ如来トヒトシトモ申ナリ」トアリ。御開山ノ御釈ハキツトカウイフ処ガ間違ハヌナリ。如来トヒトシト云フハ正定聚ノ位ナリ。今家ノ正定聚ハ弥勒ニ同ジ位。弥勒ナレバ等正覚ノ人ジャニ由テ。正覚ノ佛果ヘヒトシキナリ。マコトニコノ華嚴經ノ文ハカクノ如ク解スル方ガ賢首ノ釈ヨリモ文ニ符合スル。ソコデ吾祖コノ文ヲ最初ニ引イテコレヲオシタテテ華嚴經一部ニ説ケル信心ヲミナ念仏ノ信心ノコトニナサレル。次ノ賢首品ノ文ナドモモト十信ノ菩薩ノ信心ヲ明ス処ジャ。ソレヲ吾祖ハ当流ノ他力ノ信心ノコトニナサレル。

〔真宗大系〕卷第一五・三下（四上）

先ず深励は、最初に法蔵の『探玄記』に於ける解釈の批判をしている。法蔵は、「與諸如来等」について「終に仏果に齊と」と、仏果の立場で解釈している。それを深励は、普賢の自在の法門を信じた位では「與諸如来等」の

利益は得られるものではないと主張するのである。親鸞は、「與諸如来等」を現生に於いて弥勒と同じ等正覚の意と受け止めたというのである。そして、「與諸如来等」とは、今この身のままでそのまま仏果に至るのではなく、やがて、仏になるに等しい等覚のことであるというのである。深励は、親鸞はこの『華嚴經』の文を正定聚不退転の位に当てている、と見ているのである。故に深励は、先掲の親鸞の「浄土和讃」の「如来とひとしときたまう」と、『末灯鈔』の「しかれば弥勒におなじくならねば正定聚の人は如来とひとしとも申すなり」(『真宗聖教全書』二・六六一)の文により、親鸞は『華嚴經』文を本願他力の念仏の信心と解釈している、というのである。

以上、深励の法蔵批判に対して、私は法蔵の「終に仏果に齊し」は、大乘菩薩道を説く『華嚴經』からすれば、誠に常識的な解釈であると思う。ただ、親鸞が『一念多念文意』で、

歎喜は、うべきことをえてんずと、さきだちてかねてよろこぶころなり。踊は天におどるといふ、躍は地におどるといふ、よろこぶころのきわまりなきかたちなり、慶樂するありさまをあらわすなり、慶はうべきことをえてのちによるこぶころなり。

(『真宗聖教全書』二・六一〇～六一一)

と述べていることに注目したい。つまり、親鸞は、「よろこぶ」ということについて、「慶」と「歎」とに分けて解釈している。歎喜は、信心獲得するのに先立ちてよろこぶころをいい、慶喜は、信心を得て後のよろこびのころをいう、というのである。ここでは、よろこぶころを因果に分けて説いている。とすれば、先の「信心歎喜して」と「諸の如来に等し」の関係よりすれば、「終に」よりも「やがて」の方が親鸞の真意に即していると考えられる。それは法蔵の解釈が間違いというのではなく、親鸞の眼を通してみればやはり深励の指摘の方が正しいと思

う。改めて深励の親鸞教学に対する洞察力の深さに感嘆せざるを得ない。

次に大谷派講師として深励と双璧を担った宣明は、

時に此経文では勸信がみえにくいけれども、唐訳に「若聞此功德海」等と、分明に信心の一つで結び止めたり。この法を聞けば、たゞ歎喜して信ぜよ、上来所讚の功德不殘得るとあり。この唐訳より今経の「速成無上」等の文をみると、『探玄記』の挙益勸信との積可なり。然れば、此法とは普賢華嚴の一乘法なり。善財童子が諸善知識の処で、それぞれの法を了り給ふ。その善財が諸佛と等しい位なり。『華嚴經』では善財童子浄土の『觀經』では韋提希夫人。……略……この法とは誓願一仏乗の法ゆへに、信樂の下の証に引き給ふ。已に下信心の徳を讚ず、然れば祖意では聞名信喜となされる意なり。聞此法歡喜信心と云ふは聞其名号信心歡喜なり、速成無上道とは即得往生住不退転となされるころなり。〔統真宗大系〕卷第五・四三六頁〕と述べている。

宣明によれば、法蔵のいう「挙益勸信」の意味は、『六〇華嚴』より『八〇華嚴』の方が理解し易いという。そして、「此の法」については、「普賢華嚴の一乘法」と指摘し、『華嚴經』の善財童子と『觀無量壽經』の韋提希を共々如来とひとしい位としている。更に信樂釋に此の文を引く理由を「誓願一仏乗の法」と定め、「聞此法歡喜信心」と「速成無上道」については、慧琳と同じく「聞其名号信心歡喜 即得往生住不退転」であるとしている。

次に華嚴教学に造詣の深かった芳英は、『教行信証集成記』卷三〇で、

中に於いて諸仏諸菩薩等種種なり。未だ本師阿弥陀仏を説かず。方に第五十三普賢善知識に至って阿弥陀仏を

説く。即ち別訳四〇華嚴の中に広く説く。普賢は生ずることを願う、其の趣全て浄土大経の義意に同じ。

〔真宗全書〕三二・四九二下

と述べている。

芳英は、善財童子歴訪において、普賢菩薩以前では阿弥陀仏については説かれていないという。普賢に至って初めて阿弥陀仏が説かれるが、詳しくは『四〇華嚴』に説かれるという。その『四〇華嚴』の文とは、

一刹那中に即ち極楽世界に往生するを得、到り已わって即ち阿弥陀仏を見る。 (大正一〇・八四六下)

を指しているともみてよいであろう。

ところで、何故親鸞は「阿弥陀仏西方浄土往生を願う」文の教証ならば、この『四〇華嚴』の文を直接引用しなかったであろうか。この点については、先の深励も含め誰も指摘はしていない。親鸞が『四〇華嚴』を直接手にしていなかったのかもしれない。もちろん『西方指南鈔』を見れば、親鸞は『四〇華嚴』の存在は知っていたことは確かである。私は『六〇華嚴』より『八〇華嚴』、『八〇華嚴』より『四〇華嚴』の方が、より一層宗教的趣が強いと考えている。じつは、『六〇華嚴』(仏陀跋陀羅訳)が翻訳されたのが東晋義熙一四年(四一八)、『八〇華嚴』(実叉難陀訳)は唐証聖元年(六五九)、『四〇華嚴』(般若三蔵訳)に至ると唐貞元一四年(七九八)である。もちろん日本伝来は、『六〇華嚴』『八〇華嚴』が共に天平八年(七三六)、『四〇華嚴』は大同元年(八〇六)で七〇年ほどの開きしかない。しかし、既に明らかかなように、『六〇華嚴』と『八〇華嚴』の間には二四一年の時の隔たりがあるのである。そして、『八〇華嚴』と『四〇華嚴』では一四七年、『六〇華嚴』と『四〇華嚴』の間にはじつに

三六六年の時が流れているのである。その間、社会的・思想的・信仰的それぞれに少なからず変化があったのは当然のことであろう。故に『四〇華嚴』のみ前二訳と大きく異なっているのである。それは『四〇華嚴』の最後に至り、普賢の十種大願と普賢広大願王清浄偈が説かれ、この十大願を満足すれば必ず阿弥陀仏に見え西方極楽世界に往生すると説かれていることによって明らかである。そこに浄土思想が顕著に顕れていることは注目に値する。そんな中、『華嚴經』と浄土教との関係も常に変化していたといつてよい。故に阿弥陀の西方浄土に往生する信仰的色彩は『四〇華嚴』に一番よく顕れている。だから、『華嚴經』の浄土義を明らかにする上において、親鸞は何故もって『四〇華嚴』を積極的に引用しなかったのか疑問が残るのである。しかし、如何なる解答も、何れも想像の域を出ないと考えられるので、その疑問は疑問として論を先に進めたいと思う。

芳英は、また、「與諸如来等」に関しては、親鸞の『末灯鈔』の、

もろもろの如来とひとしという信心をえてことによるこぶひとは、釈尊のみことには、「見敬得大慶則我善親友」とときたまえり。また弥陀の十七願には、「十方世界無量諸仏不悉諮嗟称我名者不取正覚」とちかいたまえり。

〔真宗聖教全書〕二・六六二

の文を引用して「信益」「現益」とに分け、この『華嚴經』文と『大無量寿經』一七願文とを合一して説いている。また、「聞此法歡喜信心無疑者」については、

信相は全て聞其名号信心歡喜に同じなり。蓋し華嚴の善財は、最後の知識の下に於いて仏徳無尽を聞き、而も信心無疑なり。是れ即ち智門入道之極位なり。今亦我等凡夫、宿善開發して本願の名号を聞き、而も信心無疑

なり。是れ即ち諸仏利生之極位故に。

〔真宗全書〕三二卷・四九三下、昭和五〇年・国書刊行会

と述べている。

芳英もまた、この『華嚴經』文を、『大無量壽經』の「聞其名号信心歡喜」の文と同等に見ている。更に芳英は「智門入道之極位」として、『華嚴經』最後部の普賢の行願を以て初めて、仏徳無尽の信心に疑いなき者となる、といている。そこに日々煩惱具足の凡夫の生き方に明け暮れ、無明の直中の我ら凡夫が、本願の名号の謂われを聞き、信心開發して疑いなき者となることを「諸仏利生之極位」といっている。そして、芳英自身、この『華嚴經』文は、じつは「誠に容易な事ならず」として、「たまたま信心を獲たことに対して、遠く宿縁を慶ぶべきなり」と感動をもって受け入れているのである。

次に鳳嶺は、『教行信証報恩記』巻第四で、「此の法」について、慧琳と同じく、

最後の普賢菩薩自ら西方往生を願う。是れに依って之を觀ず。則ち此の法をとほ、即ち誓願一仏乘なり。故に
此の文を引きて、今信樂証す。
〔真宗全書〕卷二・一三九上、昭和五〇年・国書刊行会

と解釈して信樂を証明する文としている。

また、同じく『広文類聞書』巻四で、

善財童子ガ五三人ノ善知識ヲ求ムルニ初ガ功德雲比丘。コノ比丘善財ニ念仏三昧ヲ授ケタリ。五三番目ニ普賢菩薩ナリ。自ラ十大願ヲ発シテ弥陀ノ浄土ヲ願フナリ。故ニ初ト終トニ出シ給フ。故ニ法トハ弥陀ノ本願ナラント申シテアリ。
〔真宗大系〕三一卷・一五五頁

と述べている。

鳳嶺は、これまで何度も述べたが、「入法界品」の最初の善知識で一行念仏三昧が説かれ、最後に至って普賢菩薩によって西方浄土往生の南無阿弥陀仏の念仏が説示されている、『華嚴經』の始終について述べるのである。そこで『六要鈔』の説を受けながら、『華嚴經』の最後部の經文を最初に引用する理由を従果向因的に解釈しているのである。

最後に法住も、

されば『華嚴』の至極とするところは、偏へに本師阿弥陀如来の普賢願海に帰する。それより見る時は、此文は全く阿弥陀如来の選択の願意を説き給ふ經文なり。故に願成就の文によつて合するに「聞此法」とは聞其名号なり。「速成無上道与諸如来等」とは信心歡喜なり。「無疑者」とは乃至一念なり。「速成無上道与諸如来等」とは即得往生なり。

(『統真宗大系』卷八・四四七頁下)

と端的に述べている。

法住によれば、親鸞にとっては、普賢自在の法は、念仏の信心であり、無上道に至るとは、浄土往生の仏果であり、善財童子が諸仏と等々とは、世間にありながら諸仏如来と等しい身の上であるということを示している、というのである。

なおその他の講録もこれまで述べてきた講者の説と内容的には殆ど大差はない。

本派に関しては、芳英の他、道隱は『教行信証略讚』第九で、

今は引いて信心歓喜を助顯する者は、疑蓋無難と為す。又大信心は則ちこれ仏性の文に合して與諸如来等と顯わすなり。……略……此れ乃ち如来廻向の信徳を嘆じて、諸仏と等と為すなり。

〔『教行信証講義集成』第六卷・二〇九頁〕

と述べている。

道隱は、「如来と等し」ということを、「如来廻向の信徳」としてしている。「如来廻向の信徳」として諸仏等同を押さえているのは、道隱の独自の見解として注目される。

次に興隆は、『教行信証徴決』第一〇で、

此の法は、念仏の一法一兩無阿弥陀仏と為す。即ち是れ本末無礙の義門なり。

〔『教行信証講義集成』第六卷・二〇九頁〕

と、弥陀の念仏以外に成仏の要路はないと述べるのである。また、

普賢は自ら念仏を修し安樂に往生せんと願う、又他に勧めて修行せしめんと説く。

〔『教行信証講義集成』第六卷・二〇九頁〕

と、普賢行はまさしく念仏を修することであり、利他教化の修行そのものであるというのである。

善護は、『顕浄土教行証文類敬信記』卷十一で、

此ノ引意ハ上ニ必成報土清浄之因トアル證シ給フニ在リ。……略……而シテ歓喜信心無礙ハ本願成就ノ信心歓喜ノ由シニシテ能ク仏因トナルモノ……〔『真宗全書』卷三一・一六六下、昭和五〇年・国書刊行会〕

と、親鸞の経文引用の意味を「報土清浄の因」と述べている。しかし、今、僧叡の『教行信証文類随聞記』巻二五には、

第一八上ノ解義ノ中必成報土正定之因を成ズ

（『真宗全書』巻二七・四一三下、昭和五〇年・国書刊行会）

と、「報土正定の因」として述べている。この場合、善讓の「報土清浄の因」は明らかに間違いであり、僧叡の「報土正定の因」を成ずるといのが正しいと考えられる。

おわりに

以上、ここまで第一章では、『大無量寿経』に出ている「普賢の徳」「華嚴三昧」などの語句を中心に『華嚴経』と『大無量寿経』との関係について見てきた。今、仮に『大無量寿経』が仏陀跋陀羅の訳とすれば、東晋永初二年（四二二年）である。『六〇華嚴』が翻訳されたのが東晋義熙一四年（四一八）とすれば、『六〇華嚴』が翻訳されて三年後に『大無量寿経』が翻訳されたことになる。

そして、尚かつ『出三蔵記集』巻九に、

凡て胡本を再考し、大宋の永初二年辛丑の歳、十二月二十八日に至りて校畢れり。（大正五五・六一上）

とあり、仏陀跋陀羅が『大無量寿経』を翻訳したとすれば、その年の暮れにまた『六〇華嚴』を再校しているので

ある。つまり、『大無量寿経』と『六〇華嚴』は同じ人によって同じ時期に翻訳再考されたことになる。改めて、『大無量寿経』の中に華嚴思想が自然に入り込んだとしても不思議ではないであろう。ただ、慈野井恬先生が、「訳語の共通は訳者を比定する一手段となるものでは、あっても、決定的材料となるものではないということである」⁽²⁸⁾と指摘しているが如く、『大無量寿経』に「華嚴三昧」「普賢の徳」などの語句があるから、『大無量寿経』の訳者は仏陀跋陀羅と断定することは早急すぎることは十分承知している。

実は、『華嚴経』についていえば、『四〇華嚴』が翻訳されたのが唐貞元一四年（七九八）であることよりすれば、凡そ三八六年の經典の歩みがあったのである。また、『大無量寿経』の翻訳は、支婁迦讖訳が（後漢、一四七〜一八六年）で、法賢訳が（趙宋、九八〇年）とすれば、これもまた八〇〇年の時の隔たりを経てインド西域を経て中国にもたされたのである。これは時代状況によって、思想とか教学も絶えず変化していった証ともいえる。だから翻訳者達も絶えずその時代状況に適した翻訳をしなければならなかったと考えられる。それはまた、『華嚴経』にしても『大無量寿経』にしても、絶えず歴史的社会的に発展していった証拠ともいえる。

更に現在の浄土三部経の『大無量寿経』が四二二年とすれば、『観無量寿経』は曇良耶舎が凡そ元嘉初年（四二二四）〜一九年（四四二）に翻訳したと考えられ、『阿弥陀経』は鳩摩羅什が元興元年（四〇二）頃翻訳したとすれば、『阿弥陀経』『大無量寿経』『観無量寿経』の順に三〇年位の間に翻訳されたと見てよいであろう。

何故そのようなことをいうかといえば、中国明代以後の浄土教（特に株宏）、清代の居士仏教（特に彭際清、楊仁山）になると『華嚴経』と浄土教との関係が多岐に渡ってくるからである。つまり、ここでは『大無量寿経』に

限らず、『観無量寿経』『阿弥陀経』も含めて華嚴浄土思想が課題と成ってくるのである。ただ今は『華嚴経』と『大無量寿経』の思想的変遷の一端を述べたに過ぎない。

次に、第二章では、親鸞は『華嚴経』を如何に受容していったかの検討を加えた。周知の如く、親鸞は『教行信証』に限って言えば、直接八文、間接的に七文『華嚴経』文を引用している²⁹。その中で、今回は「信卷」の「信楽釈」の三文連引の最初の一文を、先学の説を参考に「信心歓喜」の一点に絞って考察してきた。

今、改めて先学の説を鑑みると、『華嚴経』文「此の法を聞きて歓喜して、信心に疑無きものは」を、親鸞が「信心歓喜」と読み替えている真実の深い意味が明らかになったと思う。また、「與諸如来等」について、親鸞は「便同弥勒」と捉え、それは正定聚不退転の位として感激を以て受け止めていることが理解できるであろう。これは伝統的華嚴教学では考えられないことであった。親鸞の眼を通して、改めて『華嚴経』の内奥にある浄土思想を学んだような気がする。他の七文の引用文についてはまた稿を改めて明らかにしていきたいと考えている。

△一九九九年一月二七日脱稿▽

註

- (1) 普賢についての言及は、他にも『如来会』五之一には、「咸共に普賢之道を遵修し、菩薩の一切の行願を満足す」(大正一一・九一下)とか、「若し諸の有情当に作仏して、行普賢に超え彼岸に登りて、一仏之功德を敷演せん、時に多劫の不思議を逾ん」(大正一一・一〇一上)とある。

- (2) 仏華嚴三昧について、『如来会』では「善く能く仏華三昧を了知して、時に随って悟入し一切種甚深の禅定を具して、

一切の諸仏皆悉く前に見る」(大正一一・九二中)と、「仏華三昧」と出てくる。これはおそらく『華嚴経』「賢首菩薩品」の「一切自在にして難思議なり、華嚴三昧の勢力の故に」(大正九・四三四下)によると考えられる。

(3) もちろん、この場合『華嚴経』の全体的というより、「入法界品」「十地品」などの独立した各品の成立の方が古いことは間違いないであろう。

(4) 『浄土法門源流章』に「五本有り」と雖も、震旦日域世の多く依行読誦し講敷し、疏を造り義を述べ、世を挙げて競い翫うは啻して康僧鎧の訳す無量寿経のみ」(大正八四・一九二下〜三上)とあり、康僧鎧を訳者としている。

(5) 試みに、七欠の訳本を述べると次の如くである。

一、安世高訳(後漢、一四八年)『無量寿経』二卷

二、白延(帛延)訳(曹魏、二五八年)『仏説無量清浄平等覚経』二卷

三、竺法護訳(西晋、三〇八年)『仏説無量寿経』二卷

四、竺法力訳(東晋、四一九年)『仏説無量寿至真等正覚経』一卷(『栞集仏土経』『極楽仏土経』とも名づく)

五、仏陀跋陀羅(覺賢)訳(東晋、四二二年)『新無量寿経』二卷

六、宝雲訳(東晋、四二二年)『新無量寿経』二卷

七、曇摩蜜多訳(劉宋、四二四〜四四一年)『新無量寿経』二卷

(6) 試みに、今、凝然は、『浄土法門源流章』で、「已上の五経は、同本異訳」(大正八四・一九三上)であると述べている。

(7) 藤田宏達「浄土經典の種々相」(『講座大乘仏教』五「浄土思想」、一九八五年、春秋社、一五六頁)参照。

(8) 中村元「華嚴経の思想史的意義」(『華嚴思想』一九六〇年、法蔵館、九〇〜九五頁)参照。

木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』(一九七七年、春秋社、二二〜二五頁)参照。

(9) 今「華嚴経」『大無量寿経』などの經典成立に関する詳細について、特に地域と時代に関しては、望月信亨「浄土教の起源及発達」(山喜房佛書林昭和四十七年刊)の第一編第二章「經典の作者並びに其地方に就て」一五頁以後、同じく第

三章「大乘經典成立の前後に就て」五四頁以後参照されたし。

(10) 今、『浄土三部経』上、中村元他訳註、岩波文庫、昭和四十四年刊。二九頁)のサンスクリット本は、萩原改訂本を底本としているが、チベット訳の通りに四九願に改訂されているのでそれに従った。なお、サンスクリット本の写本は二

三部を教え、刊本は五種出ている。詳しくは藤田宏達『原始浄土思想の研究』(一九七〇年、岩波書店、一三〇―一三三頁)参照。

- (11) 第一の「漢訳」の訳者を竺法護とするのは、境野黄洋・望月信亭・常磐大定の三氏。白延とするのは、椎尾辨匡・加藤智学・泉芳環の三氏。第二の「呉訳」は、境野氏のみが支婁迦讖。「魏訳」は、未だ一定していない。詳しくは、『浄土三部経』上、中村元他訳註、岩波文庫、昭和四十四年刊。三六〇頁)参照。

- (12) 藤田宏達前引書六二―六四頁参照。

この他、境野黄洋は「現存康僧鎧訳無量寿経は覚賢訳なり」(『支那仏教精史』一九三五年、遺稿刊行会、二四三―二四六頁)と康僧鎧を訳者として認めていない。

平川彰は「さらにかれに帰せられている『無量寿経』についても、多くの学者はかれの訳出であることを認めていない」(『初期大乘仏教の研究』、一九七七年、春秋社、四八八頁)といっている。

- (13) 野上俊静、『無量寿経』漢訳攷」(『日本仏教学会年報』第一五号、一九四九年、一八〇―一九四頁)。なお、この他、竺法護と主張するのは、慈野井恬である。慈野井は「無量寿経漢訳者論義に寄せて」(大谷学報四五―三、昭和四一年、三一―四三頁)で、寿経の訳語が、宝雲訳の『仏本行経』より、竺法護の『普曜経』に近いことを論証している。また、後藤義乗は「数理文献学的方法による無量寿経類漢訳者の推定」(印度学仏教学研究第二六卷第二号、一七四―一七五頁)で、確率比法の概略とその有効性により、1、訳語の面、2、流伝の面より、訳者を竺法護としている。

- (14) 藤田宏達、前引書七七―九六頁。他に、藤田宏達は、先の後藤義乗論文に対して、『無量寿経』の訳者問題補説」(勝又俊教博士古稀記念論集『大乘仏教から密教』六九―一七〇頁)で、1、計算機による結果について、2、訳語の就いて、3、『無量寿経』の流伝について、三項目に分けてそれぞれ反論し、仏陀跋陀羅・宝雲共訳を主張している。

なお、野上俊静は、前の藤田宏達の反論に対しては、『中国浄土教史論』で、「これに対して、わたくしは、敦煌本神瑞写経の存在から、竺法護訳を考えてみたのであるが、藤田宏達博士は、わたくしの考えを否定して、覚賢・宝雲共訳説を支持されている。わたくしが神瑞写経をみとめる立場から推論したのに対して、藤田博士は認めない立場から、詳細な論証を展開されている。」(一六二頁)とコメントしているのみである。

- (15) 以下、藤田宏達、前引書六九―七七頁を参照して述べていく。この他、境野黄洋『支那仏教精史』(一九三五年、遺稿

刊行会、二四三〜二四六頁)、望月信亨『仏教経典成立論』(一九四六年、法蔵館、二一九頁以降)など多くの仏教者によって支持される。なお、近年では藤田宏達と同一意見として、香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』(一九八四年、永田文昌堂、二四〜三〇頁)が挙げられる。

(16) 五存七欠については、境野黄洋は『支那仏教精史』一九三五年、遺稿刊行会、一八二〜一八八頁、二四三〜二四六頁)望月信亨『浄土教の起源及発達』(山喜房佛書林昭和四七年刊)三二五頁以後などにも詳細に述べられている。

(17) 藤田宏達、前引書七一頁

(18) 藤田宏達、前引書七三頁

(19) 藤田宏達、前引書七三〜七四頁要約。

(20) 藤田宏達、前引書七四頁

(21) 今、先の『出三蔵記集』の「前後出経異記」と『大無量寿経』の比較に、更に『六〇華嚴』を比較してみると次の如くである。(ゴチは『大無量寿経』)

世尊、世尊六六回、衆祐一回(大正九・四一九上)

菩薩、菩薩六八五五回、扶薩は無し。

縁覚、辟支仏四九回、縁覚一七二回、各仏は無し。

阿那含、阿那含五回、不還果は無し。

応供、阿羅漢八回、応供一二三回、無著果は無し。

長者、長者五一回、摩納は無し。

観世音、観世音八回、光世音は無し。

舍利弗、舍利弗九回、舍利子は無し。

解脱、解脱四九一回、背捨一回(大正九・七二四下)

菩提、菩提一二三〇回、覚意六回(大正九・四三〇中、五五四下、六一六中、六三三中、六五九中、六六九上)

正道、正道七九回、直行は無し。

比丘、比丘九三回、除鐘は無し。

親鸞の『華嚴経』観

の如くである。『大無量寿経』と『六〇華嚴』の訳語が非常に似通っていることが理解できる。そして更に、本文で掲げた『大無量寿経』の「仏得華嚴三昧」「又皆遵普賢大士之徳」「現前修習普賢之徳」などの文は、仏陀跋陀羅訳の『六〇華嚴』から出てきているといつても過言でないであらう。

- (22) なお「普賢の十大願」については、拙書『華嚴の浄土』（一九九一年、法蔵館）の第二編第二章「普賢の十大願」二二〇頁～二三八頁を参照されたし。

- (23) 試みに、梵本では二一願文として、
 ただし、（それは）、大いなる鎧を身にまとい、一切の世間の利益のために鎧を身にまとい、一切の世間のために努力し、一切の世間の永遠の平安のために努力し、一切の世界で求道者の行ないを實行しようと思い、一切の目ざめた人々に近づこうと願ひ、ガンジス河の砂（の数）に等しい（無数の）生ける者どもをこの上ない正しい覺りに安定させ、さらにその上の行に向かい、サマンタ・パドラ（普賢）の行に到達した求道者たち、すぐれた人々のたもつかの特別な願いを除いてのことである。（『浄土三部経』上、中村元他訳註、岩波文庫、昭和四四年刊。二九頁）
 とあり、『如来会』の二一願文では、

若し我成仏せんに、彼の国の中に於いて、所有菩薩、大菩提に於いて威な悉く位階一所補処ならん。唯大願ある諸の菩薩等、諸の衆生の爲に精進の甲を被り勤めて利益を行じ大涅槃を修め遍く諸仏の国にして菩薩の行を行じ一切の諸仏如来を供養して恒沙の衆生を安立し、無上覺に住し修する所の諸行、復た前に勝れて普賢の道を行じ而も出離を得んをば除く。若し爾からずんば、菩提を取らじ。（大正一一・九四上）

とあり、また、『莊嚴経』巻上の二六願文では、
 世尊、我菩提を得正覺を成じ已わらんに、所有衆生をして我が利に生ぜしめん。若し大願有りて未だ成仏を欲せずして菩提となる者をば、我威力を以て彼をして一切衆生を教化して皆信心を發こさしめ、菩提の行・普賢の行・寂滅の行・淨梵の行・最勝の行及び一切の善行を修め、悉く皆阿耨多羅三藐三菩提を得せしめん。（大正一一・三一九下）
 とある。内容的には「魏訳」と殆ど同じである。

- (24) 特に往相還相回向に関しては、墨鸞の『浄土論註』（真宗聖教全書）二・三二六～三二七の回向門で明らかにされているが、これを受けて親鸞は「謹んで浄土真宗を案するに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相

の回向について、真実の教行信証あり」(『真宗聖教全書』二・二)と述べている。詳しくは、拙著『親鸞の華嚴』(一九八八年、法蔵館、三七頁) 3 曇鸞の項を参照。

(25) この信心歡喜に関する『華嚴經』文については、同拙書『親鸞の華嚴』(一〇一頁)で紹介しているが、今回さらに詳しく述べていくこととする。

(26) 先ず存覚の『六要鈔』により、親鸞の『華嚴經』引用の真意を探る。その後大谷派の慧琳、深励、宣明、鳳嶺、法住、本派の芳英、道隱、興隆、善讓、僧叡の先学の説を『真宗大系』、『真宗全書』『教行信証講義集成』などにより、それぞれ特徴的な事柄を確認していくこととしたい。

(27) 親鸞は『西方指南鈔』上本末で、『華嚴經』について三ヶ所述べている。その第二文に、

おほよそ諸經の中に、あるいは往生浄土の法をとくあり、あるいはとかぬ經あり。『華嚴經』にはこれをとけり。すなわち、『四十華嚴』の中の普賢の十願これなり。(『定本親鸞聖人全集』輯録篇、一七〇―一九)とある。また、第三文には、

「願我臨欲命終時、盡除一切諸障罣 面見彼仏阿弥陀即得往生安楽国」と云り。しかるに今この『經』は往生浄土の教也。(『定本親鸞聖人全集』輯録篇、九九―一〇三)

と述べていることより、たとえ間接的であったにせよ、親鸞は『四〇華嚴』の存在は知っていたことは確かである。

(28) 「無量寿経漢訳者論義に寄せて」(大谷学報四五―三、昭和四二年、三八頁)

(29) 尚、『教行信証』全体に於ける『華嚴經』引用八文については、拙書『親鸞の華嚴』(一九九八年八月、法蔵館)の『教行信証』と『華嚴經』六二―一四五頁参照。間接的な七文について『教行信証』に引用している箇処にみを指摘しておく。

『行卷』(『真宗聖教全書』二・一七、同じく二・一七、二・三三、同じく二・三三、二・三五)、『信卷』(『真宗聖教全書』二・五八)、「真仏土」(『真宗聖教全書』二・一三三)の七文である。なお、『証卷』(二・一〇八)の『十地經』は「十地品」のことと見てもよいが、今は『華嚴經』引文の数には入れていない。

追記、註記に於ける敬称は省略。