

# 「廻向」の成立背景と「普賢行」への深化

——曇鸞の五念門を考えるために——

織 田 顕 祐

## 本稿の課題の中心

親鸞が明らかにした浄土真宗という仏教が、「如来の二種廻向」を基盤として成り立っていることは既によく理解されている。しかしながら、その二種廻向の了解については以前から様々に異なった了解が存在する<sup>1</sup>。それは一体どのような理由によるのであろうか。「廻向」とは、大乘仏教において説かれた概念であるが、ここでは「如来の廻向」と説かれることはない。「廻向」は菩薩が阿耨多羅三藐三菩提に廻向するという文脈で用いられるのである。そうであれば、親鸞の思想は「廻向」という概念の新たな創造的使用法であると言える。その背景に曇鸞『浄土論註』の五念門における廻向の解釈が存在することは容易に推察されるが、曇鸞は「廻向に二種の相有り」と言って、菩薩の廻向に「往相」

と「還相」の二面を説くのである。親鸞の「如来二種の廻向」が、この曇鸞の思想を基盤としていることは、例えば、大正大藏經のテキストデータベースを検索してみても、往相と還相という概念で「廻向」を解釈する經典論書は全く存在しないことよって明らかである。したがって、曇鸞の「廻向に二種の相有り」という思想も曇鸞独自の思想表現であり、その真意は「往還」という言葉の用語的解釈からは見出せないことが予想される。つまり、親鸞の思想を明確にするには曇鸞思想の解明が必要であり、その曇鸞の言葉遣いを明確にするには大乘經典の思想を踏まえる必要があるということである。

言語学者である丸山圭三郎は、ソシユールの言語理論を紹介しながら、我々が言葉を通して何らかのことを探求する場合に決して看過してはならない点をいくつか指摘しているが、本稿の課題から言えば、次のような点が特に重要であろう。まず、言葉は物や概念の単なる名前ではなく、全体の中において他の語との関係において価値や意味が成り立つこと<sup>2</sup>。したがって、思想の変化を理解するには、まずある時点における体系内において当該言語の意味を共時的にとらえた上で、もう一つの体系への移行を通時的に理解しなければならぬこと<sup>3</sup>。さらに、第三のコノテーション（内示の意味）として、固定化した体系内の差異を用いて新たな差異化を創造することができる点も指摘している<sup>4</sup>。蓋し、親鸞の「如来二種の廻向」とは正しく、丸山という第三のコノテーションの創造に他ならないのではなからうか。

こうした問題意識に立つて、まず大乘仏教における「廻向」概念の周辺を検討した上で曇鸞の「往相還相」の意味を共時的に明らかにし、次にそれがどのように親鸞に受容されて新たな使用法を生み、結果として何を表現しているのかを通時的に検討したい。

## 一、施与から「迴向」へ

『般若経』研究の泰斗である梶山雄一は、迴向という概念は大乗仏教で、特に『般若経』において初めて現れた思想であると指摘している。また別の箇所では最初期の大乘経典の一つと考えられる『阿闍佉国経』のなかに「善根を、無上にして完全なさとりに迴向する思想」があると指摘しているが、実際に同経典を確認してみると後々迴向に相当する概念はあるもののそれが「迴向」という言葉で説かれているわけではない。この点は、大乗仏教におけるある思想（ここでは課題を明確にするために仮にそれを「思想X」と考える）が、『般若経』で迴向という用語に結実するまでには「思想X」の深化の歴史があるということを意味している。おそらく梶山氏が指摘する『阿闍佉国経』の迴向表現とは、

我、常に法施を持ちて某に与えて、法施を持ちて某に与えず。（大正11・七五三C）

といった表現を指すものと考えられるが、こうした表現は梶山氏が指摘するように初期の『般若経』と親近性を持つものなのであろう。

そこでまず、鳩摩羅什の小品『摩訶般若波羅蜜経』（以下、『小品般若』と略称）の用例と異訳の旧訳『般若経』の用例との比較検討から始めたい。鳩摩羅什訳『小品般若』における迴向の用例とは次のようなものである。

菩薩は随喜の福德もて応に是の如く薩婆若に迴向す。所用の心の迴向は、是の心即ち尽し即ち滅す。何等の心か是れ阿耨多羅三藐三菩提に迴向するや。若し用心と心の迴向と是の二心俱ならず、又心性の不可得もて迴向す。

この『小品般若』の所説に該当する支婁迦讖訳『道行般若経』は次の通りである。

菩薩摩訶薩は能く勸助して為に薩婆若を持する心を作す。是の勸助を作して心亦滅尽して所有無く所見無し。何等の心か当に阿耨多羅三耶三菩を作すべきや、当に何の心を以て之を作すやとならば、心に兩対無し、心の自然にして乃ち能く作す所なり。(大正8・四三八b)

文中に傍線を引いた通り、『小品般若経』の「迴向」という概念は、『道行般若経』では「勸助して為に薩婆若を持する心を作す」という一連の文章で表現されている。これらは『小品般若』では「迴向品」と称し、『道行般若経』では「溫恕拘舍羅勸助品」という名称の品の中の所説である。さらに、『道行般若経』のこの引用文の直前では菩薩の功德のうちで「勸助」が最も尊いとも言っている<sup>7</sup>。そこで、『道行般若経』における「勸助」の意味について示唆を与える文を取り上げてみたい。

(一) 勸助し已りて持して阿耨多羅三藐三菩を作す。(同四三八a)

(二) 是(一)一切法の無所取(無所得)の勸助を為して是の施を作さば疾く阿耨多羅三藐三菩を作すことを得。

(同四四〇a)

「勸助」という用語がどのような理由によって仏教語となったのか。現時点で明確な視点を持っていないが、辞書によれば中国の古典に背景を持つ言葉である<sup>8</sup>。その意味は「導き誘って助ける」とあるから、一の用例は、「菩薩が自らの福德によって衆生を導き助けることを継続して無上菩提を得る」といった意味であると考えられる。二の用例は「一

(大正8・五四八a)

切諸法は無所得であるという真実によつて施をなすものは速やかに無上菩提を得る」といった意味になろう。

『道行般若経』『方光般若経』『光讚般若経』と鳩摩羅什の『摩訶般若』（小品、大品を含む）の中で、「廻向」を用いるのは鳩摩羅什訳のみである。他は全て「勸助」という用語が使用されているのである。そこで「勸助」を念頭におきながら旧訳を検索してみると、その使用例はあまりに多くここで全てを紹介することはできないが、代表的なものに次のような例がある。

・『放光般若経』（西晋 無羅叉訳）勸助品第四十（大正8・五七a）、鳩摩羅什訳の大品『摩訶般若』の隨喜品第三十九に相当

・『正法華経』（西晋 竺法護訳）勸助品第一七（大正9・一一八a）、鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』隨喜功德品第十八に相当。ここでは「勸助」と「隨喜」がほぼパラレルに対応する。

・『般舟三昧経』（後漢 支婁迦讖訳）勸助品第十三（大正13・九一七b）、菩薩が過去現在未來の諸仏の功德を衆生に施して平等覺にいたらしめることを「勸助」とする）などである。

この中、『般舟三昧経』の所説は先の『道行般若経』の所説を理解する上で参考になると思われるので、若干補足しておく。『般舟三昧経』勸助品の結論は、同品の最後に説かれる偈頌にあると思われる。偈頌の冒頭は次の通りである。是の經教の中に於いて 持するに四事の歎有り

過去及び当来 現在の諸世尊は

「廻向」の成立背景と「普賢行」への深化

功徳行を勸助して 諸々の十方の

蝸飛蠕動を度脱して 悉く平等覺に逮ばしめん（大正13・九一七c）

この偈頌はそれ以前の長行をまとめたものであり、「四事」とは、過去現在未来の諸仏が等しく般舟三昧を實踐して無上菩提に至った事と（これが三事）、十方の一切衆生が般舟三昧を得て同じように無上菩提にいたることを「功徳行を勸助する」と言うのである。これは後の言葉で言うなら、「菩薩行の自利と利他」ということであり、それが「勸助」という用語で表現されているのである。この初期大乘經典には当然「迴向」という用語は用いられていないが、それと同様の意味を含んでいることが明らかとなる。第一行目の「持するに」という言葉の意味が今ひとつ理解しにくい、この言葉は最初に触れた『道行般若經』の傍線部にも登場していた。『般舟三昧經』の長行中には「過去の仏の時は是の三昧を持して歡喜を助け……自ら阿耨多羅三耶三菩提阿惟三仏に到る」とあり、第四事の利他を表す文中では「（一切衆生に阿耨多羅三耶三菩提を得させんとして）是の三昧を持して……阿耨多羅三耶三菩提阿惟三仏を得せしめん<sup>10</sup>」とある。これは「功徳を持して無上菩提に到る（自利）」「無上菩提を得させる（利他）」という意味であるから、「持して」は功徳と菩提の連続性を意味していると考えられる。

ここから、冒頭の『道行般若經』の棒線部「勸助して為に薩婆若を持する心を作す」の意味を考察するならば、「自己の功徳を薩婆若に到るまで保つことが勸助である」という意味になるであろう。梶山氏は、「迴向」という訳語を最初に用いたのは鳩摩羅什であるとし、それ以前は「持作」「持心作」「作」などという訳語が使われているとしている<sup>11</sup>が、ここに示したように梶山氏の所説には若干の補説が必要であろう。「持作」は「功徳を保つて無上菩提を作（な）す」

という意味であり、それが「勸助」という訳語で表現されていると見るべきである。その上で、梶山氏が「ふりむけ(迴向)」の思想に二つの段階があると指摘しているのは極めて重要である。<sup>12</sup> その二段階とは、①善根を自分の幸福から無上菩提にふりむける迴向と、②自分の幸福から他者の至福にふりむける迴向とがあり、①がより基本的なものであるというところである。この点について更に先行研究を点検した上で、「迴向に二義あること、それは同時に迴向の二つの型をあらわすことを確認する必要がある」とする。<sup>13</sup> そして、結論的に①を「内容転換の迴向」、②を「方向転換の迴向」と提起している。<sup>14</sup> 「内容転換」とは、自己の「有為の善根功德」を「無為無漏の無上菩提」にふりむけるという意味であり、「方向転換」とは自己から他者へとふりむけるので方向が転換するという意味である。本稿の文脈においては、この「迴向の二つの型」という視点が特に重要であると思われる。なぜなら、後の時代にこれらが総合されて「迴向」と表現されると、その「迴向」という言葉の中にこの二点が隠れてしまい、余程丹念に考察しなければその本来の意味が分からなくなってしまう可能性があるからである。このような内容転換と方向転換の迴向が、一切は無所得・不可得であるという思想と重なって表現されたのが鳩摩羅什の『般若経』における「阿耨多羅三藐三菩提に迴向する」という思想なのである。曇鸞の「迴向の二相」はこの点を踏まえて考察する必要があると思われるが、この点は最後に触れることにする。

また次に触れる「普賢行」への深化の過程では、「施与」という用語が重要であるが、『道行般若経』においては、「例えることができないような恒河沙の如き財物の施与も菩薩の勸助の所施には全く及ばない」と<sup>15</sup> いった文脈で用いられており、施与と勸助に明確な区別を立てているので特に注意が必要である。

## 二、「迴向から」普賢行」への深化

大乘仏教は、『般若経』が一つの大きな転換点となつて衆多の經典として結実していくのであるが、その代表的な深化形として『華嚴経』を挙げる事ができよう。<sup>16</sup>『般若経』から『華嚴経』へという展開は大乘仏教の本質的な問題であり、ここでその詳細を検討することはできないので稿を改めたい。しかしながら、『華嚴経』を一貫する中心的な課題が「普賢願行」という問題であり、そして普賢願行は『華嚴経』以外の經典には説かれていない。<sup>17</sup>その上で普賢願行は菩薩道の「迴向」の問題と密接に関係していると考えられる。また「普賢願行」は『無量寿経』の第二十二願の基本的な課題であり、<sup>18</sup>それは曇鸞と親鸞の思想の軸となるものである。このような背景を持つ大きな課題であるので、その基本的な視点を以下に提示したい。

既にいくつかの先行研究によつて示されているように、普賢菩薩または普賢行に言及する最も古い經典は西晋聶道真訳の『三曼陀跋陀羅菩薩経』である。<sup>19</sup>この經典の最も核心部分は「法行品第五（大正蔵の底本にはこの品名がない。宋元明版によつて補われている）」に説かれる「法施与」である。この經典が説く法施与とは、「晝夜三回十方の諸仏に向かつて、悔過・忍・礼・願樂・請勸し、その功德を一切集めて「一福味」として、諸仏の法、諸仏の所知の如くにするならば、この功德によつて諸仏の相を生ずるに至る。この諸仏の相（つまり功德）を「法」として施与するならば、自らも既に施与を受け、施与ということが成り立つ。この施与を「正しい施与」と為すのである」<sup>20</sup>ということである。そ



の上で、

是の法施与の功德を持して一切人をして皆与（とも）に法を速得せしめんとして皆意を起こさしめ、薩婆若の如く施与等しければ、今某の施与は三曼陀跋陀羅菩薩の所行の如くならしめん。（大正14・六六八a）

とする。ここには『道行般若経』などと同様に、「迴向」という用語は使われていないが同じ意味が「法施与を持す」という概念によつて表現されているのを読み取ることができる。この「法施与」の前提となる「悔過・忍・礼・願樂・請勸」に法施与を迴向として付加し内容を整えたものが、『文殊師利発願経』に説かれる「悔過・随喜・勸請・迴向」の四悔過法である。<sup>21</sup>『文殊師利発願経』は『普賢行願讚』に先行する異訳経典であることが既に先学によつて明らかにされている。<sup>22</sup>そして『三曼陀跋陀羅菩薩経』は、『舍利弗悔過経』との親近性が既に先行研究によつて指摘されている。<sup>23</sup>『舍利弗悔過経』は『道行般若経』と同時代の翻訳であるから、ここで内容を検討しながら「迴向」の問題が「普賢行願」に展開する道筋を確認したいと思う。

『舍利弗悔過経』は、舍利弗が世尊に向かつて「善男子善女人がこれまで為してきた悪を止めて仏道を求める為にはどうすればいいか」と問うことから始まっている。<sup>24</sup>全体は大きく五つの段落によつて構成されている。①罪悪をなしてきたことの実感、②悔過して覆蔵しない、③一日三回十方の諸仏に礼拝し悪をなす衆生には善を勧め歡喜を得るよう助け、善をなすものには歡喜を助ける、④十方諸仏に説法を勸請する、⑤好心を持ち一切衆生に自らの福を施与する、の五つである。この中の③の所説が本稿の文脈では特に重要であると思われる。ここでは、布施という善をなす者については、

某等、其の作善を勸めて其の歡喜を助けん（大正24・一〇九〇c）

と言ひ、仏が教化すべき衆生に対しては、

某等、皆に衆を勸めて善を作らしめて其の歡喜を助けん（同前）

と言ふのである。これは前章に触れた『道行般若經』の「勸助」という概念の具体的な意味を示すものと解されよう。また、⑤の後半では一切の福德について、

皆、集聚し合会して好心を持して以て天下の人民父母蝸蟻飛蠕動の類に施与して、皆其の福を得せしめん。

（同1091a）

としている。これは『般舟三昧經』の「勸助」の概念に通じるであろう。このように考察してみると、『道行般若經』『般舟三昧經』の「勸助」という概念は後の「隨喜」（③に示した例）と「迴向」（⑤に示した例）を併せ持つような概念であることが了解される。空法護『正法華經』の勸助品を鳩摩羅什が隨喜功德品と訳したこともこれによって頷くことができる。そして、『舍利弗悔過經』の③の段落を「隨喜」とみなすならば、『舍利弗悔過經』が悔過・隨喜・勸請・迴向という四悔過を中心課題とする『文殊師利發願經』に先行する經典であることが首肯される。この「四悔過」は龍樹『十住毘婆沙論』除業品<sup>25</sup>、『大乘起信論』の解積分分別發趣道相にも説かれる大乘菩薩道の基本的な概念であるが、やや傍論にわたるので詳細は稿を改めることにしたい。

以上によつて、『舍利弗悔過經』によつて提起された四悔過法は具惡の凡夫が仏道を求めることの中にある課題と言えるが、そこに説かれる「施与」は『般若經』のような無所得・不可得を内実とするものではない。「福德を施与する」

とか「所作の善を施与」するといった有為の善を内容とするものである。それが『三曼陀跋陀羅菩薩經』では「法施与」という内容に深化したのである。そして、この四悔過法はそのまま展転して『華嚴經』十迴向品中の第五「無尽功德藏迴向」や第九「無縛無著解脱迴向」に登場するのである。<sup>27</sup>

テキストデータベースを検索すれば一目瞭然であるが、『華嚴經』が十迴向品以外で菩薩の課題として「迴向」を説く箇所は僅かである。鳩摩羅什以降の『般若經』が至るところで「阿耨多羅三藐三菩提に迴向す」と説くのは対照的である。その原因は一体どこにあるのであろうか。まず、こうした視点に立って「阿耨多羅三藐三菩提に迴向す」という文を検索してみると、十迴向品の最初と十地品の初歡喜地にしか説かれていないことが了解できる。十迴向品の当該經文は次の通りである。

諸の善根を以て阿耨多羅三藐三菩提に迴向す。(大正9・四八九a)

これは菩薩が六波羅蜜所修の善根を以て一切衆生を平等に饒益するために用いよと説く段落の最後に説かれる文である。經典は丁寧な「一切」の意味を開いて、「二衆生、一仏利、一仏、一仏法、一願」ののではなく、「一切の衆生、一切の仏利、……」の為に菩提心を起こして阿耨多羅三藐三菩提に迴向すると説いている。また、十地品の用例は次の通りである。

是の福德を以て皆阿耨多羅三藐三菩提に迴向す。(同五四六c)

文中の「是の福德」とは、初歡喜地の菩薩が一切衆生を救済せんという願力によって、少しの見仏によって無数の諸仏世尊を見て喜び供養する「福德」のことである。つまり、菩薩が為す功德は有量であるが、それを阿耨多羅三藐三菩

提に廻向することで結果的に無量と等しくなるのである。有限をいくら重ねても無限にはならないが「廻向」することによって有限は無量と等しくなるという『般若経』の論理と同じことが説かれているのである。これ以外では十地品第七地で初地以降の歩みを振り返る中で説かれる例が一箇所あるだけである。こうした事実によって『華嚴経』は『般若経』のように「阿耨多羅三藐三菩提に廻向する」ことを表立って課題とするものではない点が首肯されるであろう。

『華嚴経』の構成上、十廻向品が十地品に先立って説かれているが、内容的には十廻向品の方が遙かに後の成立であると思われる。法蔵が言うように『華嚴経』は卷舒自在であるから、順にしたがって始めから読んで理解できるようなものではない。それ故、その構成を思想的に読み直すことが非常に重要なのである。今は、こうした視点に立って『華嚴経』が何故「阿耨多羅三藐三菩提に廻向する」という表現を用いないのかという点に焦点を当てて更に考察を進める。既に幾つかの先行論文で指摘したように、<sup>30</sup>『華嚴経』は非常に複雑な構成を持っているがそれを読み解く鍵がいくつがある。『華嚴経』は大きく、マガダ国寂滅道場の地上・天上で展開する前半と、祇園精舎を会処とする入法界品の後半によって成り立っている。更に、前半の構成は次にならなっている。

寂滅道場会

普光法堂会

天上四会（忉利天・夜摩天・兜率天・他化天）

第二普光法堂会（新訳は第二と第三に分かれる）

この構成は、文殊師利と普賢菩薩を軸として考えてみると非常に分かりやすい。<sup>31</sup>ここでは寂滅道場をいったん保留す

る。その理由は『華嚴經』の中でも同処は最も後に成立した所説であると考えられるからである。文殊師利は普光法堂会冒頭の名号品に登場した後全く登場しない。一方、普賢菩薩は第二普光法堂会に登場するとそれ以降はすべて普賢菩薩の所説である。そして天上四会には二人とも一切登場しないのである。簡潔に言えば、文殊師利が開いた法門は天上四会を経て普賢菩薩に結実するという粗筋なのである。先に取り上げた『華嚴經』における廻向の用例は、天上四会の兜率天会（十回向品）と他化天会（十地品）の所説であつた。さらに検討を加えると、十回向品以前で廻向に触れる箇所はわずかに数例しか存在せず、ほとんどが法門名の一部で内容を伴うのは明法品の一例のみである。<sup>32</sup> 十地品以降では、先に触れた十地品の二つの用例は重要であるが、それ以外では性起品の用例、<sup>33</sup> 離世間品に法門の名称の一部として多少の用例がある程度である。<sup>34</sup> このように検討してみると、『華嚴經』における廻向の思想は十回向品に集中していると言える。

十回向品は、①救護一切衆生離衆生相廻向、②不壞廻向、③等一切仏廻向、④至一切処廻向、⑤無尽功德藏廻向、⑥随順平等善根廻向、⑦随順平等観一切衆生廻向、⑧如相廻向、⑨無縛無著解脱廻向、⑩法界等無量廻向の十よりなっている。<sup>35</sup> 先に触れた四悔過法はこの中の⑤と⑨で説かれている。これらはいずれも甚深の内容を孕んでいるが一応、①は衆生済度、②～⑤は諸仏供養、⑥以降はいわゆる實際廻向を表していると考えることができる。十回向品の教説は『華嚴經』の中でも特に長舌舌で、膨大なものであるが本稿の文脈から特に注目すべき文を取り上げてみよう。

菩薩摩訶薩は是の如き等の衆妙の宝車を以て諸仏に施す時、是の如く廻向す。この善根を以て……一切衆生をして普賢行を行じて彼岸に到り一切種智を退転せざることを得せしめん。（大正9・五〇二～五〇三a）

これは、⑥随順平等善根迴向中の文で、菩薩は衆生のあらゆる行動がすべて仏法にかなうように善根を回向することを説くものである。

一切衆生に悉く所著無く、一切衆生をして普賢行を行ぜしめんとして迴向す。(同五二七a)

これは、⑧如相迴向の中の文である。この段落では菩薩が一切の善根を迴向して無礙身を得ることを説いているので、「善根を迴向する」という概念から善根が抜けて迴向のみの表現となっている。

菩薩摩訶薩は無縛無著解脱心を以て彼の善根を迴向して普賢の身口意業を具足す。(同五二八b)

これは、⑨無縛無著解脱迴向の冒頭の文で、これ以降、普賢〇〇と名付けられた多くの功德が説かれ、菩薩が普賢行を修習していくことが説かれる。この段落中には「普賢菩薩無量大願」(五二九c)「普賢菩薩行門」(五三二c)といった用例も存在するので、天上四会に「普賢菩薩」という言葉が全く存在しないわけではない。しかし、普光法堂会のように普賢菩薩が説主となって法門が説かれているのではない。

法界の随順するが如く悉く一切に至て、一切衆生をして普賢菩薩行を行ぜしむること亦復た是の如し。

(同五三三a)

これは、⑩法界等無量迴向の中の文である。この法門の中心は「法界等」という概念である。「無量の一切法」は、無量であるから全体的としては「一」である。しかしながら、具体的には個々別々である。その個々の一々がそれぞれ無所得であるから一切は無礙であり無量である。この全体的一と個々を合わせて「法界」と称し、法界が周きように菩薩はその善根をすべてに至らしめ、衆生に普賢行を実践せしめるよう迴向するという意味である。以上の用例は、十迴

向品中で「普賢行」に触れながら廻向を説く箇所を取り上げたものである。

十廻向品の十門にはそれぞれの段落末に偈頌が備わっており、当該門の所説を要約していると考えられるが、十廻向品の末期の偈頌は一切諸仏への供養を一通り頌した後で、菩薩の廻向をまとめて次のように説く。

普賢菩薩の所行に安住して悉く能く一切の諸仏を覩見し、……普賢菩薩の所行を修習して普賢菩薩の諸地に安住し、……悉く智慧妙達を成就すること猶普賢菩薩の所得の如し、……悉く一切無余の衆生をして皆普賢菩薩と齊等ならしめん。(同五四一b)

この偈頌は、經典の流れから見れば、第十門の偈頌という限定的な意味ではなく、十廻向品全体を総括していると思われる。その上で振り返ってみると、十廻向品の冒頭の問題提起は次のようなものであった。

菩薩摩訶薩は此の願を立て已りて、三世諸仏の廻向を修学せよ。仏子よ、何等か菩薩摩訶薩の廻向となすやとならば、菩薩摩訶薩の廻向に十有り。(同四八八c)

つまり、三世諸仏の廻向を修学することは、菩薩が普賢行を実践すると同時に、一切衆生が普賢行を実践するよう導くこと、というのが十廻向品の骨子なのである。文中の「此の願」とは、「悉く普く一切衆生を救護せん」ということであるから、十廻向品は先に触れた「廻向の二つの型」の中の②の他者へ振りむける面が深化して普賢行という概念に結実したものとすることができる。つまり、『華嚴経』の廻向思想は『般若経』における衆生済度を課題とする面が「普賢行願」という概念に深化したものと見ることができ、この点から見れば、『華嚴経』に「阿耨多羅三藐三菩提に廻向する」という『般若経』の廻向表現がないのはむしろ当然と言えよう。

## 三、「仏力」と「法門」の大乘的意味

以上のような『華嚴經』における、菩薩の迴向と普賢行願の關係に注目すると、曇鸞が『淨土論』総説分の觀察門で「勝過三界道」を解釈して次のように述べる事が重要であると思われる。

此の三界は蓋し是れ生死の凡夫流転の闇宅なり。復た苦業少しく殊り脩短暫く異なると雖も統て之を觀するに有漏に非ざる莫し。……安樂は是れ菩薩の慈悲の正觀の由より生ず。如来神力・本願の建つる所なり。胎卵湿の生も茲れに縁りて高揖し、業繋の長維も此れ従つて永斷す。続括の權は勸むを待たずして弓を彎き、勞謙善讓して普賢に齊くして徳を同じくす。(大正40・八二八a)

前半は凡夫の住処である三界と阿弥陀の本願による安樂国土を対比し、後半の「胎卵湿の生」以下は安樂国土が三界を超え、衆生の業繋を断ち切ることを示し、傍線部は仏菩薩の慈悲は衆生の求めを待つことなく連続して衆生に向けられ、凡夫のわずかな善根を普賢の徳に同ずるものとする、といったことを表している。要するに「三界の衆生に安樂を示して衆生の小善を普賢の徳に同ぜしめる」ということである。『華嚴經』十迴向品には「安樂国土」こそ説かれてはいなかったが、菩薩が衆生に随順して様々な方便を通して衆生を救済することが延々と説かれていた。ここではその方便が具体的に「安樂国土」と説かれているのである。

この三界の衆生を救済するために方便を示し、そこから抜け出させた後に大きな功德を与えるという文脈は、若干飛



躍するようであるが『法華経』譬喩品所説の「火宅三車の譬喩<sup>36</sup>」と相応するように思われる。それは、火宅内の子どもたちに対して門外に羊鹿牛の三車があることを教えて導き出した上で、平等に「大白牛車」を与えるという譬喩であるが、經典では後に火宅が三界を意味していることが明かされている<sup>37</sup>。つまり、「三界を出る」というコンテキストにおいて両者は共通しているのである。その上で平等に与えられたものは、『法華経』では「大白牛車」であり、曇鸞『論註』では「徳を普賢に斉しくする」ということである。この三界外の大白牛車の理解については、中国・日本で多くの議論があつたが、「三界を出てからの菩薩道」という視点はかつて存在しただろうか。多くの議論は、三界内の三乗と三界外の一仏乗の同異の問題として受け止められてきたものではなかつたか。今後は、この三界外の菩薩道（＝仏道）という視点に立つて、他の大乘經典との関係が考察されるべきであろう。

『法華経』では、火宅三車の譬喩に先立つて方便品で諸仏出世の一大事因縁が衆生に仏智見を開・示・悟・入することにあると明示される<sup>39</sup>。この点は後に法師品において「此経、開方便門 示真相<sup>40</sup>」とも表現されるが、仏と衆生の関係を考える時には看過できない視点である。世親は『法華経論』において、この「開示悟入」の「示」を解釈して次のように言う。

復た、示すとは諸菩薩の疑心有る者の為に如実修行を知らしめんが故なり。(大正26・七b)

また、仏力と法門の関係については次のように言う。

此より已下は、法力・持力・修行力を示現す。当に知るべし。法力とは五門示現す。一は証門、二は信門、三は供養門、四は聞法門、五は説誦持説門なり。(同九c)

これは、如来寿量品以下の各品は、『法華経』の持つ様々な功德の力を広く説いていると解釈する箇所である。ここでの「力」とは直接的には『法華経』の力であるが、『法華経』を説いている釈迦牟尼仏の仏力を反映していると考えられよう。また「門」とは対告衆に対して開かれたそれぞれの教説を指している。このような視点に立つ時、曇鸞が世親の『浄土論』の解義分の起観生信章の冒頭で『論』の五念門を解釈して、

起観生信とは此の分の中に又二重有り。一は五念力を示し、二は五念門を出だす。(大正40・八三五a)

とすることには極めて重要な意味がある。先の『法華経論』の所説を踏まえるならば、「五念力を示す」というのは、単純に五念門を修行せよと言うのではなくて、「五念」は阿弥陀仏の如実修行であることを衆生に示すという意味に理解されるからである。その上で教説としての「五念門」を開いて、安樂国土をよく観察して信心を生ぜよと説くのが『浄土論』の「起観生信」という意味であると曇鸞は言うのであろう。これまでの曇鸞『論註』研究はこのような視点を踏まえていただろうか。今後はこうした点を看過せずに『論註』研究を進める必要がある。

### 結論、『論註』の迴向二相の意味

「門」が衆生に開かれた仏の教説であるという視点に立つて、曇鸞の迴向門を考察するために看過できない点を提示して本稿の結論としたい。曇鸞が二種相の迴向を説くのは『論註』下巻起観生信章の最後にある次の文である。

迴向に二種相有り。一は往相、二は還相なり。

往相とは己が功德を以て一切衆生に廻施して作願して共に彼の阿弥陀如来の安樂浄土に往生せんとなり。

還相とは彼の土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那を得て方便力成就して、生死の稠林に迴入して一切衆生を教化して共に仏道に向かうなり

若しは往、若しは還、皆衆生を抜きて生死海を渡せんが為なり。

是の故に、迴向を首と為して大悲心を成就するを得んが故なり。(大正40・八三六a)

傍線を付したところに、曇鸞の迴向觀がよく表れている。仮に曇鸞の迴向觀が『般若經』などを基本とするなら、迴向の往相面は阿耨多羅三藐三菩提に迴向すると表現されるであろう。しかし、そのようには説かれず、往相面も還相面も衆生救済が基調となっている。これは本稿の文脈から見れば『華嚴經』十迴向品の所説と相応していると言えよう。そして往相の「作願」と還相の「方便力」が合わされば、そのまま「本願・力」迴向という表現になることは容易に理解される。この点は如来と菩薩が絶対不二であるという視点から考察を加えるべきであるが、これが親鸞の「如来二種迴向＝本願力迴向」に展開することは容易に推察されるであろう。こうした点は一つ一つ丁寧に論証すべき重要な課題である。本稿ではそのための大きな道筋を提示して擱筆したい。詳細は今後、稿を改めて考察していく所存である。

#### 註

- 1 この問題については、これまで無数と言って良い程の見解が提出されており、網羅することは到底できないが、岩田香英氏学位論文「親鸞の還相回向觀」の注「10」に鋭意まとめられており、非常に参考になる。なお当該論文は大谷大学学術情報リポジトリで閲覧可能である。

- 2 丸山圭三郎著『言葉とは何か』（ちくま文庫、二〇〇八年）の全体にわたってこうした課題が示されている。具体的には一〇～  
 一一ページを参照。
- 3 同書八六～八七ページ参照。
- 4 同書一三九ページ参照。
- 5 『梶山雄一著作集第二卷 般若の思想』（春秋社、二〇一二年）一三四ページ参照。
- 6 同書七八～七九ページ参照。
- 7 同所に、  
 不可計の仏天中天所説の法、其の法中に於て復た学ぶ所有の功德、乃し諸般泥洹、仏所作の功德、都て之を計し之を合するに、  
 勸助を尊と為す。種種の徳の中、極是上と為す。（大正8・四三八a）  
 とある。
- 8 『漢和大辞典』巻二一四二二ページ第二段参照。
- 9 大正13・九一七b。
- 10 同右。
- 11 梶山前掲書二二五ページ参照。
- 12 同書一三九ページ参照。
- 13 同書二二二ページ参照。
- 14 同書二二三ページ参照。
- 15 『道行般若経』卷第三漚想拘舍羅勸助品に、  
 （様々な財施を）供養すること恒辺沙劫の如くして喜樂する所に随て是の施与を作し、若しは是に過ぐる者も、菩薩摩訶薩の  
 勸助の所施に及ばず。（大正8・四三九b～四四〇a）  
 とある。
- 16 この点は、本稿の課題である廻向の問題や、般若波羅蜜を象徴する文殊師利から方便を象徴する普賢菩薩へと展開する全体的  
 なコンテキスト、『般若経』の六波羅蜜が『十地経』（十地品）の十波羅蜜へと展開すること、これらが総合して入法界品を成  
 立せしめていること、などから考察されるが、具体的な検討は今後の課題である。

- 17 名称そのものは『法華経』等にも出るが、大菩薩の方便を象徴する点は『華嚴経』の成立と相依相待の関係にある。
- 18 現行の『無量寿経』第二十二願（大正12・二六八b）は、本来一生補処の願と呼ばれ、阿弥陀仏が他方仏土の諸菩薩たちに対して阿弥陀の国土に生まれて、「現前に普賢の徳を修習せん」ことを願つたものである。
- 19 大正蔵十四卷（No.483）所収。
- 20 大正14・六六八aの四行目「三曼陀跋陀羅菩薩言」から一一行目の「是施与為正施与」の趣意。
- 21 大正10・八七九aに説かれる。この四悔過の展開については、静谷正雄著『初期大乘仏教の成立過程』（百華苑、一九七四年）の第三章附録一「悔過法史上における舍利弗悔過経の地位」（一三二―一四七ページ）に考察がある。
- 22 この問題については、①泉芳璟稿「梵文普賢行願讃」（『大谷学報』通卷三四号、一九二九年）、②高峯了州稿「普賢行願品の地位」（『般若と念仏』所収、永田文昌堂、一九五〇年）の一八七―一八八ページ、中御門敬教稿「普賢行と普賢行願」（『仏教文化研究』四六号、二〇〇二年）などに言及されている。
- 23 『舍利弗悔過経』は後漢安世高訳、大正蔵24卷所収。両者の関係については、注21の静谷著、注22の高峯稿などで言及されている。他に藤近恵市稿「初期大乘経典における普賢行の一考察」（『印度学仏教学研究』第四五卷第二号、一九九七年）でも関説されている。
- 24 舍利弗の質問は次の通り。  
若し善男子善女人有りて意に仏道を求めんと欲して、前世に悪を為すが若きは、当に何ぞ用つて之を悔せんや。  
（大正24・一〇九〇a）
- 25 大正26・四五a。  
（大正24・一〇九〇a）
- 26 大正32・五八〇c。なおここでは迴向を用いず「大願平等方便」としている。この点には用語の変化を見ることができるよう  
に思われる。
- 27 第五門は大正9・四九七a、第九門は同五二八b。
- 28 大正9・五六二a。
- 29 『華嚴経探玄記』巻第一八（大正35・四五五b）に説かれる。そこでは入法界品の善知識の説く法門が自由自在にして、一多・前後が無礙であることを意味している。
- 30 拙稿「七処八会の構造から見た『華嚴経』の基本思想について」（『仏教学セミナー』一〇二号、二〇一五年）、同『華嚴経』

天上篇の思想的意味について」(『大谷学報』第九八卷一号、二〇一八年)等参照。

31 この問題については、拙稿『華嚴経』における文殊師利と普賢菩薩」(『仏教学セミナー』一〇七号、二〇一八年)参照。

32 世間浄眼品の法門名の一部として二例(いずれも大正9・四〇〇b)、名号品における菩薩の法門の一部として(同四一八b)、四諦品に説かれる他方世界の四諦として(同四二一b)、明法品(同四六一c)、十無尽蔵品(同四七五b)のみである。この中では明法品の用例が注目される。『華嚴経』は十地品以前では波羅蜜思想を説いていないが、明法品だけが十波羅蜜を説いている。この点は、『華嚴経』の成立過程から見てもおそらく「十住」説を補完するため後に編入されたものと考えられる。

33 三例あるが、六一四bに説かれる二例のみが内容を伴う用例である。

34 離世間品には比較的多数の用例があるが、ほとんどは「善根を迴向する」という用例か、他は法門名の一部として用いられている。この点は離世間品の基調を表すものと理解される。

35 大正9・四八八b) c)。

36 当該所説は、大正9・一二b) 一三a)。

37 この点は次のように説かれている。

(如来は一切世間の父として) 恒に善事を求めて一切を利益せんとして三界の朽ち故りたる火宅に生ず。(大正9・一三a)。

38 中国・日本における三車家・四車家の論争(『法華権実論争』)や賢首法蔵の同別二教判などはその典型的な例と考えられる。

39 大正9・七a)。

40 大正9・三一c)。