

『大乘無量寿莊嚴經』における成仏思想

川 元 惠 史

序 論

〈無量寿經〉には、『仏説阿彌陀三耶三仏薩樓伽檀過度人道經』（以下『大阿彌陀經』と記す）、『仏説無量清淨平等覺經』（以下『平等覺經』と記す）、『仏説無量寿經』（以下『無量寿經』と記す）、『無量寿如来會』（以下『如来會』と記す）、『仏説大乘無量寿莊嚴經』（以下『莊嚴經』と記す）という五つの漢訳とチベット訳、そしてサンスクリット写本の合計七つがある。これらはしばしば願文の数から二十四願系・三十六願系・四十八願系の三系統に分類され、成立の先後について、多くの見解が出されている。

なお、本論文では『○○經』（たとえば『阿彌陀經』・『無量寿經』）は特定の漢訳經典を指し、△△△經（たとえば『阿彌陀經』・『無量寿經』）はサンスクリット本・諸漢訳・チベット訳も含めた総称として用いる。

『莊嚴經』は〈無量寿經〉の漢訳經典のなかのひとつで、願文の数は三十六であり、宋代に法賢によって訳出され、諸異本中で訳出

年代が最も新しい。また他の諸異本にはない特色が見られ、『莊嚴經』に現れるそれらの特徴は、後の浄土教思想からすると非常に特殊な性格を持ったものといえる。

〈無量寿經〉の研究としては、『無量寿經』・サンスクリット本、そして近年では、『大阿彌陀經』の研究が盛んになされている。それに比べ、『莊嚴經』を取り上げる研究は極めて少数で、全体を論じたものはさらに少ない^①。

『莊嚴經』先行研究の動向を確認すると、そのほぼすべてが、〈無量寿經〉諸異本の成立順序を問題としているものである（成立順序を決定づける根拠として『莊嚴經』の思想にも触れているが）。当初は二十四願系と四十八願系の間、三十六願を持つ『莊嚴經』の成立を見ようとする説が有力であった。その時期には浄土教所依の經典である『無量寿經』成立に密接に関わった經典として、関心が寄せられたが、研究が進み『無量寿經』よりも後の成立であろうことが明らかになってくると、『莊嚴經』を取り上げる研究は目に見えて減少した。この背景には、後代の浄土教の立場を基準として〈無

量寿経」と向き合う場合が多かったということが考えられる。そしてこの態度は『莊嚴経』自体の研究の場面においてさえも、無意識的に入り込んでいることが指摘できる。

このような事情も考慮して、本論文では『莊嚴経』の説示を考察するにあたり、他の『無量寿経』の思想を援用することなく、『莊嚴経』が提示する思想の枠組みを抽出することを目指す。

各章の内容について簡単に触れておこう。第一章では成立に関する問題を扱う。初めに『無量寿経』諸異本の成立順序を確認する。また訳者についても簡潔に触れる。『莊嚴経』は比較的新しい翻訳のために、訳者に関する異説はない。ただし法賢による訳出經典のうち、浄土教に関係するものはごくわずかで、大半は密教関係であるため、少し特殊といえる。訳者の訳風・技量についても議論があるので合わせてここで取り上げる。

第二章では『莊嚴経』における成仏思想を考察する。他の『無量寿経』と比較したとき、『莊嚴経』は独特の成仏思想を打ち出しているが、先行研究では『莊嚴経』成仏思想の内実についての検討がなされていない。また『莊嚴経』は『無量寿経』を受けつつもその流れを大きく変更しているが、編纂者はそれについて驚くほど自覚的である。つまり自らが行った変更が及ぶ範囲や、それが他の箇所にもたらす影響を理解しており、それぞれの場面で慎重に文言を選んでいることが指摘できる。章の後半部では、そのような箇所を取り上げ、考察する。

本論文では、經典中に現れる説示の意図を考える場合には、『莊嚴経』の中のみに、そのように説かれた理由を求める。しかし第二章で取り上げる「成仏思想」そのものに関しては、なぜそのような思想を持つに至ったか、經典内に理由を見出すことができない。編纂当時の環境、あるいは密教の影響等、經典外のさまざまな事情が考えられるが、本論文ではあえてそのような背景には一切踏み入らない。つまり『莊嚴経』の性格の由来については検討せず、あくまでも經典内の考察に重きを置き、外部との交渉は今後の課題としたい。というのは、經典を研究する際には、經典自体の内容や説示の連関を明らかにすることが先決であり、しかるのちに經典外の背景を検討していくべきと考えるからである。

ただし『莊嚴経』が四十八願系の『無量寿経』を前提としていることは經典の内容・順序を見れば明らかである。中でもサンスクリット本に最も近似している^③。つまり編纂者は現存するサンスクリット本に類似した原典を知っており、そこに手を加えて『莊嚴経』を編纂したと考えられる。本論文では『莊嚴経』編纂者より近い視点に立つために、特徴を検証する際にはサンスクリット本との対照をまず行い、必要に応じて他の異本との対照を行うこととする。そうなることと抽出される特徴は『無量寿経』という枠の中での特徴が主になるが、それはそれで構わないと考える。なぜなら『莊嚴経』編纂者自身が『無量寿経』を前提・媒介としながら、新たな主張を行っているからである。

第一章 成立に関する問題

第一節 〈無量寿経〉内での成立の先後

ここでは『莊嚴経』研究に先立つてその成立の先後を簡潔に論じ、『莊嚴経』の〈無量寿経〉内における位置づけを確認しておきたい。『大阿彌陀経』と『平等覚経』はどちらも二十四の願を持ち、訳出年代や思想内容からこれら二本が他の異本よりも古い形態をとどめていることは、諸学者が一致して認めるところであつて、しばしば〈初期無量寿経〉と呼ばれる（逆にこの二本以外の諸異本を〈後期無量寿経〉と呼ぶ）。これら二本と比較的近い形態を持つのが『無量寿経』であり、その『無量寿経』と願文の配列が完全に一致するのが『如来会』である。サンスクリット本・チベット本は、『無量寿経』と『如来会』とは内容的に『如来会』により近い。ということは、『無量寿経』、『如来会』の後に成立したと考えられる。サンスクリット本とチベット本の内容は酷似しており、今回の考察対象としてはサンスクリット本に限定する。

『莊嚴経』は願文が三十六であるが、願文の詳細を見ると四十八願系の願文と同様のモチーフを用いていることが知られる。さらに『莊嚴経』を除いた〈後期無量寿経〉に共通するいくつかの願文が『莊嚴経』では欠けているが、成就文だけは存在する。香川孝雄氏は、このことは『莊嚴経』がなんらかの四十八願系無量寿経を経て

きたことを示すとしているが、もっともな指摘であろう。また序論で触れたように、全体の構成は諸異本の中ではサンスクリット本・チベット本と比較的よく一致する。よつて『莊嚴経』編纂者は現存するサンスクリット本に類似した原典を知っており、そこに手を加えて『莊嚴経』を編纂したのであろう。これらを総合すると、『莊嚴経』はサンスクリット本と同時期かそれより後に制作されたと考えられる。訳経年代もこの推論を傍証している。

第二節 訳者法賢

法賢の訳風について、柴田泰氏の研究が存在する。^⑥ 柴田泰氏は法賢訳の諸経典を検討し、訳風の特徴として「抄訳」と「訳語が厳密でないこと（意訳可能な語を音写語のまま残す）」を挙げている。さらに法賢の翻訳力自体に疑問を呈する研究もある。^⑦

しかし『仏祖統紀』には天息災（法賢）の訳経姿勢を伝える興味深い記事がある。^⑧ それによると天息災は「訳経において先帝の諱の文字を避けることは、経旨をゆがめる恐れがある」と進言し、それに対し「訳経での文字は正しい文字を使用し、諱の文字を避ける必要はない」という詔が出され、天息災の進言が通っていることがわかる。皇帝に重用されていたことを示すと同時に、訳経に対する真摯な姿勢が伝わるエピソードである。

先行研究では法賢の翻訳に対して否定的な見解が多く、これが間接的に『莊嚴経』研究を遅らせているのではないかと感じる。しか

し一方には『仏祖統紀』のような記述もあり、こういった事情からまずは先入観なしに『莊嚴經』を読み、その意味するところを汲み取ってみようというのが本論文である。

第二章 『莊嚴經』における成仏思想

第二章では『莊嚴經』の成仏思想を考察する。章の前半で、それがどのような性格かを詳細に検討し、後半ではその性格が現れた、さらにいえばそれを前提としなければ読み解けない箇所を指摘し、考察を加える。

第一節 往生から成仏へ―讃仏偈を手掛かりとして―

『莊嚴經』でまず注目されるのは、三十六ある願のすべての結びが「阿耨多羅三藐三菩提を成就させる」となっていることであろう。このような説示は他のどの「無量壽經」にも見られない。『莊嚴經』では願文だけでなく、經典全体を通して見ても、一切衆生の成仏が前面に打ち出されている。『莊嚴經』以外の「無量壽經」は「無量壽仏の誓願による、衆生の無量壽仏國への往生」が中心的に説かれている經典、とまとめることができるが、『莊嚴經』では「無量壽仏の誓願による、一切衆生の成仏」が説かれている。ここに『莊嚴經』の際立った特徴を見ることが出来る。第一節の結論を一部先取りする形になるが、經典の関心は従来の「往生」から「成仏」に移行している。これについて、讃仏偈の文を通して考察してみたい。

『大乗無量壽莊嚴經』における成仏思想

『莊嚴經』の讃仏偈には次のような一文がある。

亦如過去無量佛 威光普照衆生界 為彼群生大導師 度脱老死令安穩

常行布施及戒忍 精進定慧六波羅 未度有情令得度 已度之者

使成佛(傍線、引用者)

問題となるのは傍線部であり、この經文を文字どおりに解釈すると「まだ渡っていない有情に渡らせ、すでに渡っている者を成仏させる」ということになる。これは作法甚弔の言葉で語られたことであるが、傍線の箇所は他のどの「無量壽經」にも見られない文言である。さらにこの部分を注意深く読むと、前段階を踏まえたうえで次の段階を述べるといふ、論理的な階層を設けていることがわかる。

つまりこの表現が採られることによって、『莊嚴經』の讃仏偈では「度」ということと「成仏」ということが区別され、別の意味を担った表現として理解されなければならない。そして「度」はあくまでも「成仏」の手前にあるものとして述べられていることに注意しておきたい。

「成仏」の意味するところは明らかであるが「度」は何を意味するのか。讃仏偈からだけでは答えを出せないが、少し先を読むと類似的構造の表現を見つけることができる。それは『莊嚴經』の願文である。

『莊嚴經』の願は三十六あるが、第一願から第十二願までと第十五願から第十七願までの計十五願は、共通した構造を持つ。ひとつ

の例として第十願を見ると、次のようである。

世尊、我得菩提、成正覺已、所有衆生令生我刹、一切皆得無邊光明、而能照曜百千俱胝那由他諸佛刹土、悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提。^⑩

第一願だけは少し表現が異なるが、それ以外の十四願は以下のような構造になっている。願文冒頭で「世尊、我得菩提、成正覺已、所有衆生令生我刹」とまず衆生を無量寿仏刹に生じさせることを述べ、^⑪そして極樂での彼らの様子が描写され、最後に「悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提」と締めて、彼らすべてに無上菩提を得させることが誓われるのである。このように成仏までの道を階層的に捉えて、順を追って述べることは、先ほど見た讚仏偈と共通している。そう考えると、讚仏偈の「度」は無量寿仏刹への往生を意味すると推察できらるであらう。

つまり經典編纂者は、このような表現を讚仏偈内に挿入することで、往生と成仏の二重の構造を端的に表現したと考えられる。

そして「無量寿經」諸異本の流れの中で考えた場合、別の興味深い考察が可能である。「莊嚴經」は經典序盤の讚仏偈において、他の「無量寿經」で中心的に説かれていた「往生」について、その先の「成仏」との関係を示し、「成仏」の前段階としての位置付けを与えている。逆にいうと、最終的な到達点として「成仏」を明確に打ち出しているのであり、經典がこの位置関係を提示したことに我々は注意すべきである。これは經典全体の関心が、往生から成仏

へ移行していることと軌を一にしている。

柴田泰氏は「莊嚴經」本願文について、

本經本願文は阿弥陀如来の利他行を根底とし、その上に淨土に生ぜしめられた多様性のある所有衆生の功德莊嚴が展開され成仏する、と云う二重の構成を持つていることが知られる。^⑫

と述べて、願文の特質を往生と成仏の二重構成に見ているが、それはすでに讚仏偈にも暗示されていたということが出来る。ここは「莊嚴經」編纂者の意図が窺える興味深い箇所であり、注目されるべきであらう。

第二節 成仏までの構造

先に見たように柴田泰氏は「莊嚴經」願文の特性を「往生と成仏の二重構成」と捉えている。この指摘は炯眼であり、讚仏偈でもその構造が確認できるが、「莊嚴經」の願文を考察するにあたっては、それだけでは十分ではない。というのは願文の中には、極樂への往生を経ずに無上菩提を得る者たちも少なからず描かれているからである。具体的には第二十八願・第二十九願・第三十二願・第三十三願・第三十四願・第三十六願の計六願であり、そうすると単純に二重構造とは考えられなくなる。一例として第三十二願を見ると次のとおりである。

世尊、我得菩提、成正覺已、所有十方一切佛刹諸菩薩衆、聞我名號、應時證得寂靜三摩地。住是定已、於一念中、得見無量無

邊不可思議諸佛世尊、承事供養、成就阿耨多羅三藐三菩提。^④

これについては、願文の最後をすべて「阿耨多羅三藐三菩提を成就させる」としたせいで、たまたま極樂へ往生せずに成仏すると読めるだけであって、このこと自体は經典の本意ではないのだ、という意見もあるかもしれない。しかしこの後確認していくが、そのような成仏方法を經典が認めていないと考えた場合、「莊嚴經」を読み進めることができなくなる。

結論を先取りする形にはなるが、極樂への往生を経ずに成仏に至る方法が示されていることもまた、他の「無量壽經」には見られない特徴といえる。

『莊嚴經』を除いた「無量壽經」では、その先に成仏が意識されているにしても、説示としては「極樂への往生」が中心命題として説かれている。そして往生を経ずして衆生が成仏に至る道は示されていない。つまり極樂への往生を経て、初めて成仏があると考えられている。

それに対して、『莊嚴經』では「一切衆生の成仏」の説示に主眼が置かれ、「極樂への往生」はその方法の一つとなっている。逆にいうと極樂への往生を経ずに成仏に至る道がいくつか示されている。もちろん、「無量壽經」の物語に沿って經典が進行する以上、極樂への往生が高頻度で説かれることにはなるが、それ以外の成仏方法が認められたことは「無量壽經」の展開史上、初めてのことである。先行研究ではこの点に関する考察が全くなされていないが、この

「大衆無量壽莊嚴經」における成仏思想

構造の変化は「莊嚴經」研究において重視されなければならない。ここに立脚しなければ理解できない場面が「莊嚴經」にはいくつもあるからである。

第三節 第十四願

ここからは第一節・第二節で考察したことが經典の中でどのように表現されているかを検証していきたい。

『莊嚴經』のいわゆる生因願は第十三願・第十四願の二願であるが、第十四願は内容に関して大きな問題がある。その文を見ると

世尊、我得菩提、成正覺已、所有十方無量無邊無數世界、一切衆生、聞吾名号、發菩提心、種諸善根、隨意求生諸仏刹土、無不得生、悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提。(傍線、引用者)^⑤

とあり、随意に「諸仏刹土」に生まれるということが述べられている。なぜ無量壽仏の刹土である極樂ではなく「諸仏刹土」なのか。先行研究は『莊嚴經』に現れた特異な文脈の一つとしてここに触れるものの、明確な理由を提示できていない。しかし經典全体の意図をさきのように解釈するならば、極樂への往生は成仏に至る一つの方法であり、他の仏国土から成仏する衆生も当然のことになろう。そのように考えればこの箇所は、むしろこのように表現されてしかるべきと考えられる。^⑥

諸異本をみると「無量壽仏刹土以外の仏国土に生じる」という表現は『大阿彌陀經』第八願の前半に確認することができる。

第八願。使某作佛時、令我國中諸菩薩、欲到他方佛國生。皆令不更泥梨禽獸薜荔、皆令得佛道。得是願乃作佛。不得是願終不作佛。^⑩

表現だけを見れば、前半部分だけが切り取られて、『莊嚴經』に採用されたようにも見えるが、『大阿彌陀經』では全く異なる背景からこの願が立てられていることに注意しなければならない。『大阿彌陀經』ではそもそも無量壽仏刹での生が最後の生とは考えられておらず、よってこの第八願で主張したいのは、直後の「菩薩が次の生で三惡趣に生まれない」ことであろう。そうするとやはり『莊嚴經』の第十四願は、『莊嚴經』で説かれる成仏思想の構造をもつてして初めて成立する願であるといわねばならない。

さらにこの第十四願には注目すべき説示が見られる。ここでは衆生が随意の諸仏刹土に往生することができ、しかも彼らを成仏させることが誓われている。「諸仏刹土」というからにはそこには他の仏がいるはずであるが、この願では諸仏刹土の衆生までもを、無量壽仏の誓願によつて成仏させることが誓われているのである。

第四項 普賢の行の位置付け

次に『莊嚴經』に説かれる普賢の行の位置付けを考えたい。

そもそも『無量壽經』における普賢の行の説示は、『後期無量壽經』になつて初めて確認することができる。つまり『大阿彌陀經』・『平等覺經』には普賢の行は現れない。これは『華嚴經』の影

響を受けたものであることは広く認められている。^⑪ サンスクリット本においては第二十一願とその成就文に次のように説かれる。

(第二十一願)

もしも世尊よ！わたくしが覺りを得たときに、かしこの仏国土に生まれるであろう生ける者たちが一切の世間の利益のために鎧を身にまとい、一切の世間の利益のために専心し、一切の世間〔の人々〕を般涅槃せしめるために専心し、一切の世界において菩薩の行を實踐しようと欲し、一切の仏たちを恭敬しようと欲し、ガンジス河の砂に等しい生ける者たちを無上なる正等覺に安立させ、さらにその上の行に向かい、サマンタパドラの行に決定した、これら菩薩・大士たちの特別な諸誓願を除いて――すべて、無上なる正等覺に対して、一生だけ〔この世に〕つながれた者とならないようであるならば、その間は、わたくしは無上なる正等覺をさとりません。^⑫

(成就文)

また実に、アーナンダよ！かしこにすでに生まれ、現に生まれ、あるいは〔未来に〕生まれるであろう菩薩たちは、――大獅子吼をなし、広大な鎧を身にまとい、一切の生ける者たちの般涅槃のために専心している菩薩たちの誓願の力を除いて――すべて一生だけ〔この世に〕つながれた者であつて、その後は、まさしく無上なる正等覺をさとるであろう。^⑬

これを見るとサンスクリット本では普賢の行を大乘菩薩の理想的な

実践として理解しながらも、往生以降のいわゆる「一生補処菩薩」の例外規定として位置付けていることがわかる。これは漢訳の（後期無量寿經）でも同様である。

これに関しては柴田泰山氏の優れた研究が存在する。^② 柴田泰山氏は「無量寿經」所説の普賢の行について、「大方広仏華嚴經（六十華嚴）」との關係を内容・訳語の両面から検討して「無量寿經」所説の普賢の行を確認した上で、「無量寿經」において普賢の行がなぜ例外的な存在として扱われるかを明快に分析している。特に後半の「例外的存在として扱われる理由」は本項にとって重要な前提となるので、煩を厭わずその論旨を紹介する。

柴田泰山氏は普賢の行が例外規定として扱われることについて、「一生補処位と普賢行とが、何らかの理由によつて抵触することになるため、「無量寿經」は予め自ら普賢行を別記事項としたのである」と予想を立て、一生補処と普賢行とが成立するための、それぞれの根拠に着目する。まず極樂に來生した菩薩が一生補処である理由については、彼らが無量寿仏の威神力を受けて菩薩行を實踐し、無生法忍を獲得し、また往觀偈で無量寿仏自らが

當授菩薩記

今說仁諦聽

十方來正士

吾悉知彼願

志求嚴淨土

受決當作佛。

と教説するように、無量寿仏の授記を受けるからである。つまり極樂世界に來生した他方国土の諸菩薩は、無量寿仏の威神力と授記を根拠として一生補処位を獲得することになるのである。一方、普賢

「大衆無量寿莊嚴經」における成仏思想

の行はといえば、「大方広仏華嚴經（六十華嚴）」「金剛菩薩十廻向品」に

一切佛所、得威神力智慧意業、出生無量分別方便一切種智、修普賢行、得不退轉智。^③

とあるように諸仏の威神力を受けて成立する。また授記についても「離世間品」で

皆悉具足普賢行願、隨諸世界有佛興世、悉能往詣、請轉法輪、悉能受持諸佛正法、令一切佛種姓不斷、悉能了達一切諸佛次第授記、隨諸世界成等正覺轉淨法輪、於無佛世界現身、為佛出興于世、令有染者悉得清淨、除滅一切菩薩業障、入無礙法界。^④

といわれるとおり、普賢の行を修する菩薩は一切諸仏から授記を受けることになる。

ここで極樂世界において一生補処位を獲得する菩薩と、普賢の行を實踐する菩薩を比較すると、前者が無量寿仏の威神力と授記を根拠として成立することに對して、後者は一切諸仏の威神力と授記を根拠として成立するという差異を見ることができる。

「無量寿經」が普賢の行を例外事項として記載した理由は、第一に「無量寿經」第二十二願に「其本願」^⑤とあるように、極樂世界に來生した菩薩がすでに自らの本願において普賢の行を實踐しており（サンスクリット本の第二十一願・成就文でも普賢の行を修する菩薩が prāṇidhāna（誓願）を立てていることが述べられる）、^⑥ あえて無量寿仏国における菩薩行の實踐を必要としないことが挙げられる。そ

して第二に、普賢の行を実践する菩薩は、無量寿仏の威神力と授記を根拠とせず、自らの普賢行は一切諸仏の威神力と授記を根拠として成立するのである。つまり『無量寿経』は「無量寿仏一仏の威神力と授記を根拠とする菩薩」と「一切諸仏の威神力と授記を根拠とする菩薩」とを明確に区分しており、後者を例外的なものとして別記事項に記したものと考えられる。

ここまでが柴田泰山氏の論文の要旨である。『無量寿経』は普賢の行を取り入れるにあたって、質的な差異を自覚しつつも、教義的な枠組みを変更せずに受容しており、そのため例外規定とせざるをえなかった、ということが出来る。これは『無量寿経』に限らず、『莊嚴経』を除いた（後期無量寿経）すべてに確認できる事柄である。

それでは、『莊嚴経』では普賢の行はどのように説示されるのだろうか。初めに願文を挙げる。

（第十六願）

世尊、我得菩提、成正覺已、所有衆生、令生我刹。若有大願、未欲成佛為菩薩者、我以威力、令彼教化一切衆生。皆發信心、修菩提行・普賢行・寂滅行・淨梵行・最勝行、及一切善行、悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提。（傍線、引用者）

『莊嚴経』以外の（後期無量寿経）では、普賢の行は一生補処の例外規定として扱われており、その理由は一切諸仏の威神力と授記を根拠とするからであった。しかし『莊嚴経』においては作法蕩濁、

つまり無量寿仏の言葉で「わたくしの威力で菩薩たちに一切衆生を教化させる」と語られ、無量寿仏の威神力によって普賢の行が成立することが述べられており、さらに彼らに無上菩提を得させることが誓われている。

これは一見すると、『華嚴経』の文脈を完全に無視した暴論に見えるが決してそのようなことはない。まず第一節で確認した『莊嚴経』の思想特徴を思い返してみよう。『莊嚴経』は「無量寿仏の誓願による、一切衆生の成仏」を説くことに主眼を置いている。そうすると普賢の行によって成仏を目指す菩薩さえも、あくまで成仏を目標とする以上はその誓願の範疇に入ることになる。次に第三節の最後で触れたことを思い返してほしい。第十四願では、随意に往生した諸仏刹土の衆生までもを、無量寿仏の誓願によって成仏させることが誓われていたのであった。そうするとこの第十四願の説示と普賢の行の箇所の説示とは、同じ文脈で理解できることがわかるだろう。^⑧

これは偶然の出来事ではない。『莊嚴経』の經典編纂者が、普賢の行の箇所の改変を意図的に行っていることは、願文の構成からも窺い知ることができる。『莊嚴経』以外の（後期無量寿経）では、普賢の行は一生補処を誓う願の中で例外規定として扱われていたが、『莊嚴経』では、一生補処を誓う願（第十五願）とは別に、独立した一願となっている。『莊嚴経』の願は、他の（無量寿経）における二つもしくは三つの願を一願に統合したものが少なくない。その

中でわざわざ願を切り離して二つの願にしているということは異例であり、編纂者が『莊嚴經』の中において「普賢の行」のおかれるべき位置が変化したことを意識していたことを示している。すなわち『莊嚴經』の思想の中では、もはや普賢の行に対して、經典全体の流れから外れた例外規定という特殊な立場を用意する必要はなく、無量寿仏の誓願の範疇に穩当に収まるものとして解釈できることを編纂者が自覚しており、それを示すために普賢の行の願を独立させたと考えられる。

成就文でも同じような表現が見られるが、そこはさらに別の問題を含む。

復次阿難、彼佛刹中、所有現在及未來生一切菩薩・摩訶薩、一生令得阿耨多羅三藐三菩提。若有菩薩、以宿願故、入生死界、作師子吼、利益有情、我令隨意、而作佛事。(傍線、引用者)

ここでも「我令隨意、而作佛事」と述べられ、第十六願と共通した表現に見えるが、話の展開上では釈尊が阿難に向けて発した言葉となっている。そのまま受け取れば釈尊の威力で普賢の行がなされることになり、願文での表現と矛盾する。しかし「三人称が一人称にしばしば変化する」という「声の文化」の特徴を考慮に入れるならば、この箇所でも無量寿仏の威力によって普賢の行がなされることを確認していると理解することができよう。^④

この章では初めに「莊嚴經」全体の関心が成仏に移行していることを述べた。それは讚仏偈やその後の誓願において確認することが

『大乗無量寿莊嚴經』における成仏思想

できるものである。そこからさらに、おそらく原理的にはそのことによって、極樂を経ずに成仏する衆生も無量寿仏の誓願の範疇に入ったことを指摘した。それは決して形式上そうだった、というような偶発的なことではなく、編纂者は変更が經典に与える影響をよく理解しており、いくつかの場面に慎重に手を加えている。そういった場面を取り上げ、經典全体がそのような成仏思想に支えられていることを明らかにした。

結 論

本論文で取り上げた『莊嚴經』の成仏思想は、すでに先行研究で『莊嚴經』の特徴として指摘されていた。『無量寿經』としての流れを考えたときに經典の関心が「往生」から「成仏」に移行していることに異論はない。しかし「成仏思想」の内実については十分に考察されていなかったため、従来とは異なる新しい解釈の枠を、經文における検証も交えながら提示した。『莊嚴經』では「無量寿仏の誓願による一切衆生の成仏」を説くことに重点を置いており、おそらくそのために極樂を経ずに成仏する衆生までもが無量寿仏の誓願対象の範疇に入っている。

ただしそのような「成仏思想」の性格の背景は、經典の中では描かれていない。經典外との交渉は今後の課題としたい。また今回は「成仏思想」に絞ってその構造を検討したが、「成仏思想」が經典の中でどのような役割を果たしているのかを考えること、つまりより

大きな視点から經典全体の構造を把握することも必要であろう。

本論文はまた、元になる經典がある上で編纂されるもの、つまり「異本の編纂」という観点においても考察のきつかけとなる可能性がある。編纂の動機には全く踏み込めていないが、結果的に、ほんの一部ではあるが「莊嚴經」の編纂作業の過程をなぞるような内容となった。この中で最大限いえることは「編纂者は自分の提示する思想の枠組みを壊さないように、随所で慎重に言葉を選びながら編纂している」というあまりにも自明なことになってしまいが、他の異本經典の研究と合わせて考察を進めれば、新たな視点を得られる可能性がある。こちらも今後の課題としたい。

註

- ① 江戸期の講録でも、「莊嚴經」全体を取り上げたものは番鑑師の『莊嚴經毛滄記』一本しかない。（『真宗全書』七巻）
- ② 稻城選惠氏は法賢訳出經典を列挙・分類した上で、『大乘莊嚴經王經』と「無量壽大智陀羅尼」について、浄土教との連関を推測している。稻城選惠「浄土三部經訳経史の研究」（百華苑、一九七八年）一七九—一八五頁。
- ③ この事は望月信亨「大乘無量壽莊嚴經の研究」（『浄土学』一五、一九三九年）一一頁、池本重臣「無量壽經諸本の成立過程—特に宋訳莊嚴經について—」（『龍谷大学論集』三六七、一九六一年）三〇頁でも指摘されている。
- ④ サンスクリット本でいえば、第八願、第十七願、第二十八願、第四十願に相当する願が「莊嚴經」願文には欠けている。
- ⑤ 香川孝雄「浄土教の成立史的研究」（山喜房書林、一九九三年）二八八頁

- ⑥ 柴田泰「法賢訳出經典について—無量壽莊嚴經を中心として」（『印度学仏教学研究』一四（二）、一九六六年）六二—六四頁
- ⑦ 藤田宏達氏は「莊嚴經」のいくつかの箇所を取り上げて「翻訳の未熟・誤訳」を指摘している（藤田宏達「原始浄土思想の研究」（岩波書店、一九七〇年）三八六—三八八頁）。また、少し方向性は異なるが大田利生氏は現存「莊嚴經」自体を不完全本と見ている（大田利生「増訂 無量壽經の研究—思想とその展開」（永田文昌堂、二〇〇〇年）二一八頁）。
- ⑧ 「仏祖統紀」巻四十三に次のようにある。
天恩災言、「譯文、有與御名廟諱同者。前代不避。若變文回避、感妨經旨。今欲依國學九經、但闕點畫」詔答。「佛經用字、宜從正文。廟諱御名、不須回避」（『大正藏』四九卷、三九八頁中）
- ⑨ 『大正藏』一二卷、三一八頁下
- ⑩ 『大正藏』一二卷、三一八頁中下
- ⑪ 第二願・第三願は「所有衆生」の前に「十方世界」の語が入る。
- ⑫ 柴田泰「無量壽莊嚴經本願文について」（『印度学仏教学研究』一一（二）、一九六三年）二〇二頁
- ⑬ 『大正藏』一二卷、三三〇頁下
- ⑭ 『大正藏』一二卷、三三九頁下
- ⑮ 池本重臣氏は「莊嚴經」第十二願を解釈した後、第十四願について「それが一歩進むと、阿弥陀仏の名号を聞いた者は阿弥陀仏の浄土にも往生できるが、他の諸仏へは往生できないと分別することも超越して諸仏の浄土へ自由に往生できるのであると主張しているものと考えられるのである」（池本重臣氏前掲論文、三三頁）と解釈するが、少なくとも經典にはそういった意図は示されておらず、經典全体の文脈から判断すると、ここで示した解釈のほうが妥当と思われる。
- ⑯ 『大正藏』一二卷、三三〇頁下
- ⑰ 藤田宏達「原始浄土思想の研究」六二—六四頁
- ⑱ Kotatsu, Fujita, *The Larger Sukhavatyaṅkura: romanized text of*

the Sanskrit manuscripts from Nepal / Part 3 (Sankibo Press)

1996. (以下「藤田校訂本」と記す) 一〇〇頁上—一〇三頁中。藤田宏達「梵文和訳 無量寿経・阿弥陀経」六三頁参照。

⑲ 「藤田校訂本」三四六頁中—三四七頁下。藤田宏達「梵文和訳 無量寿経・阿弥陀経」一九頁参照。

⑳ 柴田泰山「無量寿経」所説の「普賢之徳」について、「仏教論叢」四九、二〇〇五年、一六三—一六八頁。

㉑ 「無量寿経」では以下のように述べられる。

阿難、若彼國人天、見此樹者、得三法忍。一者音響忍。二者柔順忍。三者無生法忍。此皆無量壽佛威神力故、本願力故、滿足願故、明了願故、堅固願故、究竟願故。(「大正蔵」一二卷、二七一頁上)

㉒ 「大正蔵」一二卷、二七三頁上

㉓ 「大正蔵」九卷、五三二頁上

㉔ 「大正蔵」九卷、六三二頁下

㉕ 「大正蔵」一二卷、二六八頁中

㉖ 「藤田校訂本」一〇〇頁下・三四七頁中

㉗ 「大正蔵」一二卷、三一九頁下

㉘ 柴田泰山もこの箇所に触れるが、「第十六仏加教化願では、阿弥陀如来の利他行の威力と、それによる浄土菩薩の多様性、並に彼等の利他行を説くと云う二重の構造が示されている」と述べるにとどまり、その背景までは考察されていない。柴田泰「無量寿莊嚴経本願文について」二〇一頁。

㉙ 「大正蔵」一二卷、三三四頁中

㉚ 仏典を研究する際に「声の文化」の側面を考慮に入れるということは、近年になってようやく現れてきた態度であるといえる(下田正弘「口頭伝承から見たインド仏教聖典研究についての覚え書き」『印度哲学仏教学』一七、二〇〇二年、三〇—四五頁参照)。大量生産の印刷による「文字の文化」に慣れ親しんできた我々にとって、「声の文化」

『大衆無量寿莊嚴経』における成仏思想

を理解することは容易ではない。

オング氏は「声の文化」の文章構成についての特徴を以下のようにまとめている(W・J・オング著、桜井直文他訳「声の文化と文字の文化」(藤原書店、一九九一年)七六—二四頁)。(一)記憶に便利な決まり文句を形式とする、(二)累加的であり従属的でない、(三)累積的であり分析的でない、(四)冗長あるいは多弁的、(五)保守的あるいは伝統主義的、(六)人間的生活世界に密着する、(七)関技的なトーンを帯びる、(八)感情移入的あるいは参加的で、客観的に距離をとらない、(九)恒常性維持的、(十)状況依存的であり、抽象的ではない。ここではこれらの一々を検討する余裕はないが、上記のまとめを見ただけでもこれらが仏典の特徴と重複していることがうなずけるだろう。

「声の文化」においては「ことば」は音声に限られる。「ことば」は発話者によって発せられたときにだけ存在し、一瞬の後には跡形もなく消えてしまう。よって先の特徴のいくつかは語り手と聞き手の双方を話の本筋から外れないように、しっかりと引きとどめる役割を果たすと考えれば理解しやすい。

そのようにして話される場では、必然的に話し手と聞き手は共有的な反応の中にすっぽりと包まれることになる。つまり語り手と聴衆と物語の登場人物は極めて緊密に一体化するのである。そしてその一体化は語り手の文法にも当然影響を及ぼすことになる。語り手が登場人物について話をするときに、本来三人称で述べるべきところをうっかりと一人称で語ってしまうのである。

該箇箇所は、「文字」として読んだ場合には主語の混乱が生じているように見えるが、口頭でのテキスト表現の残存と考えれば理解できるのではない。もちろん「莊嚴経」が編纂された当時を、全く文字の無い、一次的な声の文化だったと考えることは不可能であろう。しかしオング氏も指摘するように(オング「桜井訳」前掲書、二二四—二四〇頁)、「声の文化」から「文字の文化」への移行は非常にゆっく

りしたものであったことを考えれば、『莊嚴經』編纂時における「声の文化」の残存はむしろ想定されたほうがよい。

『莊嚴經』にはもう一箇所、「声の文化」の残存を指摘しうる場面がある。それはいわゆる十方來生段の直後である。

佛言慈氏。如是功德莊嚴極樂國土、滿彼算數無量之劫、說不能盡。若有善男子・善女人、得聞無量壽佛名號、發一念信心、歸依・瞻禮、當知此人非是小乘。於我法中、得名第一弟子。(大正藏)一

二卷、三二六頁上)

ここは文言だけを見れば、無量壽仏に帰依する人が「釈尊の第一弟子」といわれていることになり、そのように理解することは不可能ではないが、なんとも据わりが悪い。ここにも三人称と一人称の混同が見られるのでないか。ただしこの箇所に関しては、別の解釈も可能である。というのは第二章第二節で述べたように『莊嚴經』には「極樂と此土の区別」という特徴がある。無量壽仏に帰依するものを「釈尊の第一弟子」とすること、無量壽仏の偉大さを表現しているという解釈も可能であろう。

いずれにせよ、どちらの場面も確定的に述べられるほどの根拠があるわけではない。しかしここで主張したいのは仏典を読み進める際には、その仏典が我々と同じような「ことば」への感覚で説かれたのではない、という自覚が必要だということである。この要素を意識しないならば、我々は仏典に対して無意識のうちに恣意的な読みを施してしまうことになる。