

学位請求論文

# 普賢行と浄土思想

2019年10月

中御門敬教

## 目 次

目次	3
凡例等	5
序論 各部の要約と重要語句の説明	6
第1部 インド篇	14
第1章 大乘戒経から『文殊師利発願経』へ	15
第1節 『舍利弗悔過経』の解題と訳注	15
第2節 『三曼陀跋陀羅菩薩経』の解題と訳注	51
第3節 『舍利弗悔過経』と『三曼陀羅跋陀羅菩薩経』の位置付け — 発心儀礼と三品儀礼（七支供養） —	84
第2章 『文殊師利仏土厳浄経』から『文殊師利発願経』へ	91
第1節 『文殊師利仏土厳浄経』解題	91
第2節 『文殊師利仏土厳浄経』諸本の対照表	99
第3節 『文殊師利仏土厳浄経』の訳注	105
第3章 『華厳経』にみる普賢行	234
第1節 普賢行と普賢行願	234
第2節 覚賢訳『六十華厳』「普賢菩薩行品」と同『文殊師利発願経』における普賢行	250
第4章 『普賢行願讃』にみる普賢行	257
第1節 『普賢行願讃』の解題	257
第2節 『普賢行願讃略积』の解題と訳注	288
第3節 略积系統の比較研究 — 龍樹、世親、陳那、嚴賢をめぐる著者問題 —	439
第4節 『普賢行願讃広积』の解題と訳注	470

第5章 論書にみる普賢行	601
第1節 『集学論』第16章「賢行儀軌品」にみる普賢行	601
第6章 極楽往生後の利他行としての普賢行	625
第1節 『無量寿経』と普賢行	625
第2節 極楽往生後の利他行 —浄土教の菩薩行としての展開—	633
第3節 『無量寿経』誓願文と釈迦菩薩行	648
第4節 陳那作『普賢行願讚积』に説かれた極楽往生と釈迦菩薩行 —還相廻向の前提—	663
第2部 チベット篇	672
第1章 チベットにおける普賢行と浄土教	673
第1節 智軍作『普賢行願积備忘録』の解題と訳注	673
第3部 東アジア篇	798
第1章 日本における普賢行と浄土教	799
第1節 源信作『普賢講作法』の解題と訳注	799
第2節 西教寺所蔵、源信『普賢講作法』影印紹介 —聖教類の原本、写本、書写問題—	866
参考文献一覧	878

## 凡 例 等

D. : sDe dge 版チベット大蔵経。番号は宇井伯寿等編『西藏大蔵経』(仙台、1934)による。

P. : Pekin 版チベット大蔵経。番号は『北京版 西藏大蔵経総目録』(鈴木学術財団、1934)による。

Toh. : 東北大学所蔵チベット蔵外文献 (= A Calatalogue of The Tohoku University Collection of Tibetan WORKS ON BUDDHISM)。文献番号は金倉圓照編『西藏撰述仏典目録』(仙台、1953)による。

ACIP : Asian Classics Input Project

『大正蔵』: 『大正新脩大蔵経』。番号は大正新脩大蔵経刊行会編『大正新脩大蔵経総目録』(改訂新版、大蔵出版、1969)による。

『浄全』: 『浄土宗全書』(浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局発行、1972)

『聖典』: 『浄土宗全書』(浄土宗聖典刊行委員会編、浄土宗発行、1972)

『全集』: 『恵心僧都全集』(比叡山専修院、叡山学院編、比叡山図書刊行書、1928)

『日仏全』: 『大日本仏教全書』(財団法人鈴木学術財団編、1971)

- ・和訳の中の〔 〕は補足、( )は説明・言い換えを示す。
- ・本稿で資料とした文献には、現代の一般的な考え方とは異なる記述が見られる場合もある。しかし、本稿では学術的な研究を意図して、それらを原拠とおりに用いて、検討を加えている。
- ・本稿で使用する陳那作『普賢行願讃釈』については、著作者が確定しておらず、厳密に言えば「伝陳那作」と表記すべきものである。しかし表記上は「陳那作」とし、考察においてその妥当性を探った。
- ・本稿では、現時点で漢訳やチベット訳にのみ残され、未翻訳であるいくつかの仏典を訳注した。全体像を示すことを目的とし、かつ考察の原拠を示すためである。その訳注が、将来に行われるかもしれない、サンスクリット本に基づく研究の一助となれば幸いである。
- ・本稿第三部は、日本撰述の仏典を扱うものである。ただしその出典の多くは漢訳仏典であるので、本稿三部を一応「東アジア篇」とした。

## 序 論

### 各部の要約と重要語句の説明

#### はじめに

本論は、大乘菩薩行の精華ともいえる「普賢行」に対する考察、そしてその菩薩行を大乘菩薩道の展開として受容した「浄土教」に対する考察を、主にインド、チベット、東アジアという三地域の典籍に基づいて行う、思想研究である。その考察の中心に据えるものは、『華嚴経』「入法界品」の要約でもあり、七支供養や浄土思想を融合させた内容を持つ『普賢行願讃』と『同釈』である。その意味で、本論はこの『普賢行願讃』の先行経典と、『普賢行願讃』が起点となって著述された論書・聖教類を、解題と訳注を通して行う、文献研究ともいえる。

以下に、①各章の要約、②重要語句の説明を行って、本稿の全体像を示したい。

#### ①各章の要約

##### 第一部要約

さて「普賢行」を理解する際には「狭義」と「広義」、そして「固有名詞」と「普通名詞」といった、二つの効果的な見方がある。

先ずはその「普賢行」を「狭義」と「広義」の点から概説しよう。

「狭義」は福德増上を目的とする七支供養を含意し、「広義」は輪廻を厭わない文殊菩薩の永続的な菩薩行を含意する。前者の用例は、例えば後代のものではあるが寂天著『集菩薩学論』「賢行儀軌品」に確認できる。後者の用例は『華嚴経』「入法界品」に顕著である。ちなみにこの立場の対極に「一生補処（もう一生涯過ごせば成仏する境地）」がある。実際に、普賢行を主題とする『華嚴経』「入法界品」に「一生補処」の概念は希薄であるし（『四十華嚴』の内題は「入不思議境界普賢行願品」である）、『無量寿経』「一生補処願」にも、「普賢行」は「一生補処」の対極として登場し、それは還相回向（極楽を起点とした循環的菩薩行）の根拠ともなっている。『普賢行願讃』は、これら「狭義」と「広義」の二つの流れが合流した位置にある仏典である。それら二つの流れを、典籍名に当てはめて示せば

以下である。

一つ目の流れ：『舍利弗悔過経』→『三曼陀跋陀羅菩薩経』→『普賢行願讃』

二つ目の流れ：『文殊師利仏土厳浄経』→『普賢行願讃』

一つ目の流れの起点は、伝後漢安世高訳『仏説舍利弗悔過経』（『大正蔵』24,no.1492）である。ここには七支供養の原型ともいえる三品（懺悔、随喜、勧請）乃至、四品（三品、廻向）儀礼が説かれている。続く伝西晋聶道真訳『三曼陀跋陀羅菩薩経』（『大正蔵』14,no.483）は、『舍利弗悔過経』の構成をほぼ踏襲し、そこに『華嚴経』を中心に登場する普賢菩薩や、『無量寿経』が説く浄土思想（阿弥陀仏信仰）を受容した点が特徴である。普賢菩薩の登場を探る場合にも先ず注目すべきこの經典の段階で、三品、乃至、四品儀礼が「普賢菩薩行」と読み替えられている。「狭義」の祖型がここに見られ、かつ華嚴思想と浄土思想を融合させた『普賢行願讃』の先行經典として極めて重要な位置にある。

二つ目の流れの起点は、『無量寿経』と『阿閼仏国経』を承けて成立した、代表的なインド浄土經典の一つである『文殊師利仏土厳浄経』である。文殊菩薩を主題とする經典だけあり、各議論項目を分析的にそして体系的に整理した点（科文形式を採用している）が、先の二經典にはない特徴である。この經典には、文殊菩薩の前世者である普覆王によって、輪廻を厭わない永続的な菩薩行が誓願されている。この文殊菩薩の誓願行を経名に掲げて成立した經典が、『普賢行願讃』である。この經典の最古の漢訳名が『文殊師利発願経』とあることや、文殊菩薩の永続的な菩薩行を「普く賢（すぐ）れた菩薩行」とし、その実践者として「普賢菩薩」を考えている『普賢行願讃釈』の記述からも、この二つ目の流れが理解できる。

こうした諸点を導き出すために、筆者は従来未翻訳であった漢訳『舍利弗悔過経』、漢訳『三曼陀跋陀羅菩薩経』、チベット訳『文殊師利仏土厳浄経』の現代語訳を「第一章」で行ったのである。

『舍利弗悔過経』と『三曼陀跋陀羅菩薩経』の二経については、①大乘の発心儀礼、②福德増上の三品儀礼（七支供養）を目的とする「大乘戒経」であることを指摘した。七支供養は後の密教では前行に配置され、福德増上を目的とした定型的なものである。その原形式の一つを伝えるものとしても、これら的大乗戒経は重要である。

次に、その「普賢行」を「固有名詞」と「普通名詞」の点から概説しよう

固有名詞の普賢行の場合は「普賢菩薩の菩薩行」となり、普通名詞の場合は「普く賢<sup>すぐ</sup>れた

た菩薩行」となる。両者の区別については、典籍の文脈から理解できる場合も、できかねる場合もあるし、注釈を用いても見解が断定できない場合もある。普賢菩薩の存在自体が個別のかつ総体的、すなわち個と全体の「円融相即」的な傾向を持つ点とも関係して、こうした問題が生じているように思える。こうした状況を背景にして、「普賢」の諸語義について整理を行った仏教者として、インド仏教をチベットに伝えた大翻訳師の智軍（Ye shes sde）がいる。彼は自身の『普賢行願讚釈』において、「普賢の誓願の五義」を論じている。

筆者はこうした普賢行の多義性、複合性を整理するために、主に『普賢行願讚』の親本ともいえる『華嚴経』「入法界品」に出る「賢行」、「普賢行」、「普賢行願」、「普賢菩薩行」を中心とする用例を整理し、分析を行った。そして覚賢訳『六十華嚴』「普賢菩薩行品」と、最古の『普賢行願讚』漢訳である同『文殊師利発願経』における「普賢行」の用例も考察し、その類似点と相違点についても整理し、分析した。なお、『普賢行願讚』は『華嚴経入法界品』末尾に編入されているが、東晋仏陀跋陀羅訳『文殊師利発願経』の時点では、同訳者によって『文殊師利発願経』（『普賢行願讚』最古漢訳）という名称で別訳されているように、その編入は唐般若訳『華嚴経入法界品』（四十華嚴）を俟たねばならない。

その次に、筆者は『普賢行願讚釈』における普賢行を理解するために、『普賢行願讚略釈』自体の研究を重点的に行った。ここでは、「略釈」としてチベット訳に現存する「龍樹、世親、陳那、嚴賢」の諸釈の中から、陳那釈を選択して重点的な訳注研究を行った。平行して、密教家として有名な釈友による「広釈」の訳注研究も行った。そしてこうした典籍読解を通して知り得た知見をもとにして、類似した「略釈」の原著者を推定した。なおこれら諸釈の比較研究の一助として、付録に「普賢行願讚略釈の対照本」を載せている。

その次に、筆者は論書における普賢行を確認した。用いた典籍は、寂天著『集菩薩学論』第十六章「賢行儀軌品」と、瑜伽行派の典籍である。前者の考察においては、『集菩薩学論』自体における普賢行の扱いを確認するために、第十六章に引用される教証を調査し、整理した。後者の考察においては、直接的に「普賢行」への言及はないが、狭義の普賢行、すなわち七支供養の部分的項目を挙げる『大乘莊嚴経論』『阿毘達磨雜集論』の用例を、参考資料として掲載した。

その次に、筆者は極楽往生後の利他行としての普賢行を以下の四点から考察した。

- ① 『無量寿経』と普賢行
- ② 極楽往生後の利他行 —浄土教の菩薩行としての展開—
- ③ 『無量寿経』誓願文と釈迦菩薩行

#### ④ 陳那作『普賢行願讚積』に説かれた極楽往生と釈迦菩薩行 — 還相廻向の前提 —

漢訳『無量寿経』の中の、伝康僧鎧訳『無量寿経』の時点で、アビダルマ教学に基づく経典整備を受け、菩薩行としての浄土教が明確に確立された点を論じた。同時に、その時点で『華嚴経』からの影響も受けて、往生後の利他行の根拠として、「普賢行」を採用した点も論じた。極楽往生を最終的な目的とはせず、成仏を目指す菩薩行の一経由地とした点、それが特に東アジアでいわれる「還相廻向」の前提となった点も論じた。

### 第二部要約

チベットの翻訳師の智軍 (Ye shes sde) による『普賢行願讚積』の訳注研究を行い、チベットにおける普賢行と浄土教の融合形態を考察する。この典籍の冒頭は以下である。

「『聖なる〔普〕賢行願讚 (‘Phags pa bZang po spyod pa’i smon lam)』〔に対する〕軌範師陳那がお造りになったものと、釈友 (Shā kya mi tra) と、仏称 (Bu ddha kī rti) と、嚴賢がお造りになった註疏、〔合わせて〕四積の内容 (don) と、折々に和上たちから聞いたものと、経典 (mdo sde) に出ているものとを結合させて、註釈が語釈しやすいよう (bshad pa brda phrad sla ba) 備忘録とした。」

著者の智軍 (Ye shes sde) は国家事業である『翻訳名義集』の編纂 (814) に従事し、インド仏典をチベットに紹介した大翻訳師である。当時のチベットにおける第一級の仏教者といえる。その彼には著作が三作しか残されておらず、その寡作のうちの一作が『普賢行願讚積』略釈の備忘録として作られた『行願讚智軍積』なのである。彼にとって『普賢行願讚積』が重要な仏典であったことが理解できよう。

### 第三部要約

日本浄土教の確立に大きな影響を与えた、源信僧都による華嚴浄土義の著作、『普賢講作法』の訳注研究を行った。この典籍は、「普賢行と浄土教」を考察する上での格好の典籍であるので、翻訳を行い紹介し、インドに端を発した「普賢行」と、それを受容した「浄土教」が、地域を横断して広まっていった点を紹介した。また本作は、仏教の一ジャンル「講式」の原型を探る上でも大変重要な位置をもつ。この典籍の著述年代、写本・刊本について、法華懺、『往生要集』との関係、引用典籍についても言及した。訳注研究の結果、引用典籍の面からも『往生要集』との矛盾がない点が明らかになった。また、法然上人による『逆修説法』の一部原拠となる記述もここに確認できた。

また、書誌的な方面からの研究として、天台真盛宗総本山西教寺（滋賀県大津市坂本）所蔵の源信『普賢講作法』の写本調査を行い、そこから理解できた平安末期から院政期における、当時の学僧の聖教類書写問題について、聖衆来迎寺蔵（滋賀県大津市比叡辻）源信『靈山院积迦堂毎日作法』（以下『靈山院作法』、京都国立博物館管理寄託）をも参照しつつ、若干の指摘を行った。

## ②重要語句の説明

### 【普賢菩薩】

文殊菩薩と並ぶ釈迦三尊の一（『華嚴経』）、法華行者の守護尊（『法華経』普賢菩薩勸発品）、懺悔の教主（『観普賢菩薩行法経』）など多彩な性格を持ち、広く大乘仏典に登場する菩薩。Skt.Samantabhadra の訳語。遍吉とも訳される。音写して三曼陀跋陀羅。一般的に文殊菩薩の智慧に対し、普賢菩薩は慈悲を象徴する。文殊菩薩の智慧・慈悲のはたらきのうち、慈悲の役割に特化した菩薩。起源としては文殊菩薩の誓願行を实践する者が、後に固有名詞化されたと考えられている。その経緯は『普賢行願讃』の初期異訳が『文殊師利発願経』と呼ばれることから知られる。また古訳には『三曼陀跋陀羅菩薩経』が存在し、そこではいち早く普賢菩薩と懺悔・随喜・勧請・回向、ならびに阿弥陀仏信仰が結びついている。これを承けた先の『普賢行願讃』は懺悔をはじめとする顕密共通の行法（七支供養）や、チベット浄土教で隆盛する極楽往生後の利他的側面を強調して説き、『無量寿経』との相補的關係が知られる。密教においては胎蔵界中台八葉院・文殊院、金剛界第二院などに登場し広く活躍する。中国では『四十華嚴』巻四十に説かれる普賢十大願が有名であり、華嚴家によって数種類の注疏が撰述された。天台宗の理解としては、智顛『法華文句』や吉蔵『法華義疏』などが有名。前者『文句』において普賢菩薩は妙覚位直前の等覚位に住し、十四夜に喩えられる存在である。ちなみにこれは（華嚴的立場では第十地）にあえて悟入しない行相である。後者『義疏』においては「普賢」自体の語義解釈、法身・応身的特徴が明記されている。日本においては法華懺法や普賢延命法を修会する「普賢講」の主尊として平安末期から広く信仰された。また普賢十羅刹女像を介した女性の追善供養も隆盛したようである。浄土教との関係でいえば、源信による『普賢講作法』が重要である。これは『四十華嚴』四〇所説の普賢十大願を原拠とし、普賢菩薩と結縁する講式である。そこでは普賢行成就、悪業滅尽、極楽往生が目標とされる。ただし先行する『往生要集』が念仏往生を期す一方、『普賢講作法』では誓願往生が強調される。この講式は広く市井に

行われたものではないが、村上天皇皇女選子内親王による『発心和歌集』寛弘九（1012）に影響を及ぼすことでも知られる。形像としては唐初期の敦煌壁画に見られる騎象が有名。一般的には六牙七足の白象王に跨がる姿として知られる。持物としては蓮華、三鈷杵、利劍などがある。『覚禅鈔』などにその形像は詳しい。

### 【文殊菩薩】

文殊は Skt.Mañjuśrī の音写語で、Skt.śrī を省略した形。文殊師利、曼殊室利、濡首などとも音写する。意識して妙吉祥、妙徳。その他、文殊師利法王子 (Skt.Mañjuśrī-kumārabhūta) とも呼ばれる。この Skt.kumārabhūta は、厳密には「法王子」に対応せず「童真」、つまり出家して禁欲を守る菩薩の意味。そこに無仏の世における仏の後継者（法王子）の意味が読み込まれている。特に『般若経』において活躍し、「三人よれば文殊の智慧」といわれるように智慧の象徴として有名な菩薩。その一方で例えば『首楞嚴三昧経』『阿闍世王経』などでは、無始以来輪廻に止まり諸菩薩の父母として教導する姿が強調される。『法華経』においても釈尊の以前の師として登場する。智慧と慈悲の両面を併せ持つも、智慧を中心にしながら慈悲行を行う点に特徴がある。多くの大乘論書は、冒頭に文殊に対する帰敬偈をのせる。文殊を大乘興起時代の実在人物とする説もあるが詳細は不明。文殊信仰は各地域に広まり多彩な展開を遂げ、中でも中国山西省の五台山霊場は有名。円仁は五台山巡礼の後、比叡山に文殊楼を営んだ。帰朝後の彼は台密発展に尽力し、その行法の一つに息災法「文殊八字法」がある。また西大寺律宗の叡尊（1201-1290）、忍性（1217-1303）が文殊供養として社会慈善活動を行ったことも名高い。法然は念仏を勧める文殊の説（『念仏大意』の法照『大聖竹林寺記』引用）を紹介したり、阿弥陀仏の遍在性を謳う例証として、文殊の遍在性を挙げる（『逆修説法』五七日の『三国伝記』五引用）。形像としては普賢菩薩と共に釈迦三尊を形成する姿が一般的。また安倍文殊院の騎獅文殊菩薩像（国宝）のように獅子に乗る姿も有名。密教系では、文殊を象徴する真言の字数と頭頂の髻の数によって姿や持物が異なる。眷属として八大童子が知られる。

### 【普賢行願】

大乘仏教の菩薩思想を象徴する語句の一つ。『華嚴経』入法界品に頻出。対応原語の代表に Skt.Samanta-bhadra-caryā-praṇidhāna がある。この語句の原義は「普く賢れた実践の誓

い」。特に華嚴系仏典『普賢行願讃』では文殊菩薩の誓願行（衆生救済のために、あえて輪廻を繰り返す菩薩行の誓い）を指す。その実践者として固有名詞・普賢菩薩の登場が想定される。後に普賢行はより限定的に「普賢菩薩の実践」を指す場合がある（『四十華嚴』四〇「普賢十大願」）。このようにこの語句には普通名詞と固有名詞の両義がある。普賢行願は『四十華嚴』の別名が「普賢行願品」と呼ばれるごとく、華嚴菩薩思想の核心であり、その広義は無住处涅槃・故意受生にもつながる。またこの立場は『法華経』に依拠した天台教学にも及ぶ。例えば智顛『法華文句』では、普賢菩薩を聖位の究極「妙覚」の寸前「等覚」にあえてとどまる者とする。その他『無量寿経』第二二願でも、あえて一生補処に発趣しない立場が普賢行とされる。同経第二二願の解釈について通常、浄土宗では「願」、真宗では普賢行の立場を強調して「還相回向の願」と呼称する。ちなみにこの立場は能化に対する別回向文（…歴代諸上人等、普賢行願究竟円満）にも見られる。

### 【普賢十大願】

『普賢行願讃』の内容面 — その顕教的な特徴を良く捉えた「普賢十大願」 — についてまずは確認しておきたい。

「普賢十大願」とは『四十華嚴』最終巻（巻四十＝『普賢行願品』）において、普賢菩薩が全編の総括として説く誓願であり、正確には「十種広大行願」と出る。そのくだりを巻四十冒頭において確認すると以下のとおりである。

その時、普賢菩薩・摩訶薩は如来の勝れた功德を称讃しおわり、諸菩薩や善財にこう語りました。

「良家の子息よ、如来の功德は、たとえ十方のあらゆる諸仏の教えをもってもまったく説きあかせず、仏国土の極微の塵数もの劫にわたり、続けて説いてもきわめ尽くせません。この功德の門を成就しようと望むなら、十種広大行願を実践すべきです。

何を十とするのですか。

- 一つは礼敬諸仏、
- 二つは称讃如来、
- 三つは広修供養、
- 四つは懺悔業障、
- 五つは随喜功德、
- 六つは請転法輪、

七つは請仏住世、  
八つは常随仏学、  
九つは恒順衆生、  
十は普皆廻向です。」<sup>1</sup>

この文の直後に、善財童子が普賢菩薩に「どのように敬礼、ないし廻向を行うのですか。」と質問し、普賢菩薩が各誓願の説明を行う。これら十項目は『四十華嚴』に先行する『普賢行願讃』にいち早くその趣意が見られることから、元来は普賢菩薩がたてた誓願ではなく、普賢菩薩を説者とする『四十華嚴』の構成に応じて現れたものと理解できる。ただし『普賢行願品』に出るこの「十大願」は、同品においては項目であり、「願文」ではなく、「散文による説明文」をもって説かれるものである。

『普賢行願品』において各誓願が説明された後、普賢菩薩は十大願の果報を以下のように説く。

「諸菩薩がこの〔十〕大願に従い入れば、あらゆる衆生を成熟でき、無上正等覚に従うことができ、普賢菩薩の海のような実践と誓願を達成できます。」<sup>2</sup>

「あるいは人がいたとして、深い信心によってこの〔十〕大願を大切に受け取り、読み誦え、ないし四句からなる一偈を書写すれば、直ちに五無間の罪業を滅することができます。あらゆる世間の身体と心の病、様々な苦悩、ないし仏国土の極微の塵数も一切の悪業全てが消え失せます。」<sup>3</sup>

さらに別の果報として阿弥陀仏の極楽世界への往生、及びその後の救済行が挙げられ、これは『普賢行願讃』 vv.57-60 に良く対応する。このように十大願の果報を大きく捉えれば、菩薩行（普賢行）の成就、悪業の消滅、極楽往生にまとめられる。この十大願の果報は、間接的に『普賢行願讃』の主題を良く表したものとなっている。

---

<sup>1</sup> cf.唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』 no.293, p.844b）

<sup>2</sup> cf.唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』 no.293, p.846b11-13）

<sup>3</sup> cf.唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』 no.293, p.846b22-24）

# 第1部

## インド篇

## 第1章

### 大乘戒経から『文殊師利発願経』へ

#### 第1節

#### 『舍利弗悔過経』の解題と訳注

##### 研究目的

「狭義」の普賢行の起点になる『舍利弗悔過経』を訳注研究によって示し、その全体像を把握する一助とする。なお当経の代表的な先行研究である静谷〔1974〕は、『舍利弗悔過経』の部分的な抄訳を載せ、他経との関係や成立時期について研究を行っている。現時点では静谷氏の抄訳を除き、訓読や現代語訳は発表されていないため、当訳注研究を行うものとする。

##### 研究姿勢

- ・和訳と語注を中心とする。
- ・伝後漢安世高訳『仏説舍利弗悔過経』（『大正蔵』24,no.1492,pp.1090-1091）を定本とし原文をつける。その原文は、諸版校合によるテキスト作成を意図したものではなく、筆者の読解を示すものにすぎない。
- ・原文には句読点を打ち直し、括弧記号等を挿入した。そこでの句読点は、①「、」（文中の切れ目）、②「、」（並列表現）、③「。」（文の終わり）の意味で用いる。
- ・原文中の括弧記号は、①「“～”」、②「‘～’」、③「“～”」の順序で挿入する。そして、それに対応する和訳では、①「～」、②『～』、③【～】とした。
- ・原文中の固有名詞には点線を引いた。原文は内容から分け、通し番号をつけ『大正蔵』の対応箇所を示した。
- ・和訳の際には現代語訳を行い、『大正蔵』で理解困難な場合は、『高麗蔵』『宋磧砂蔵』を見直し、『房山石経』をも参照した。

・『舍利弗悔過經』に関しては、どの諸版も大きく変わる所がなく、理解困難な箇所はそのまま残った。その際、他經の諸例を語注で示し、それを元に和訳を試みた。

・使用する諸經に現代語訳があれば、その訳をお借りし、その出所を記載した。『舍利弗悔過經』には、内容が一致する關係經典として隨闍那崛多共芟多等訳『大乘三聚懺悔經』（『大正藏』24,no.1493）、梁僧伽婆羅訳『菩薩藏經』（『大正藏』24,no.1491）、およびそのチベット訳が存在する。『舍利弗悔過經』は、これら二經に挟まれる形で『大正藏』に収録されている。しかしそれら諸經は『舍利弗悔過經』より後代のものであり、分量も増広されている点から、『舍利弗悔過經』の翻譯時期とほぼ同時代の諸經を優先した。その中で、『舍利弗悔過經』と密接な關係のある『三曼陀跋陀羅菩薩經』を特に参照した。

・語注では『漢語大詞典』（漢語大詞典出版社、1992、中国上海 以下HD.）を使用し、經中の意味がどの時代の文献に登場するかを確認した。

## 翻譯時期

漢訳でのみ現存する『舍利弗悔過經』の訳者を、古經錄、文体、音写語、内容、語彙、語法の点から再検討する。訳者の年代は、原典成立の下限年時を探る際に、重要な要素となるからである。

『出三藏記集』（502-515）などの古經錄では竺法護訳、『大唐內典錄』（664）など七世紀前後の經錄では安世高訳とされる。このように經錄の面からは、訳者は一定しない。

文体<sup>4</sup>、そして特に音写語の面からは、竺法護訳を支持することは困難である。音写語の点では、親近性のある訳者は支婁迦讖であるが、それを支持する經錄は存在しない。

内容の面からは、六波羅蜜を筆頭に大乘思想が説かれ、小乘經典の訳經に従事した安世高は訳者として除外されるかと思う。

このように當經の訳者については、現時点では確定が困難である。しかし語彙と語法の面からは、翻譯時期に関する若干の指摘は行える。語彙については、仏典以前の語彙を多数踏襲しており、鳩摩羅什以前の古訳であることはほぼ間違いない。語法の面からは以下の指摘が行える。

- ・「当」で疑問文を強調する。
- ・「令」で願望を示す。

---

<sup>4</sup> 齋藤〔1997〕p.53は、竺法護の文体としては概ね四字を基本とする点を指摘する。

- ・「至」が「乃至 (Skt.yāvat)」の意味で使用される。
- ・「所可」が「所」の意味で使用される。
- ・「持」「持用」が「by means of」の意味で使用される。

これらの語法は仏典では古訳を中心に見られる。

以上、若干の私見を述べたが、『舍利弗悔過經』は非常に小部な經典（『大正藏』二頁弱）であり、訳者を検討し直すには情報量があまりに少ない。そこで以上の諸点を勘案して、筆者は訳者についての確定的な見解は避け、今回は『舍利弗悔過經』を「二世紀後半から四世紀にかけての訳經」と理解するにとどめたく思う。

### 定型句から見る構成の問題 —未整備の痕跡—

『舍利弗悔過經』には、注意すべき定型句が四度現れる。その四度の表現は、互いに多少は異なるが、「十方諸仏に昼夜各三回の礼拝を行う」という内容を持つ点で共通する。經中では

- ① 懺悔（罪の告白）
- ② 隨喜（他者の功德を我がこととして喜ぶ）
- ③ 勸請（仏を召喚する）
- ④ 福德の布施（廻向）

という各儀礼の前でこの定型句が置かれる。それは同時に内容の切れ目も含意する。ちなみに筆者は經中に説かれる「福德の布施」を廻向と理解するが、静谷氏はそれを廻向と理解しない。筆者の立場では当經は三品（懺悔、隨喜、勸請）に廻向を加えた四品を説く經典であり、静谷氏の立場では三品を説くものとなる。静谷氏は当經を『小品般若經』以前の原始大乘經典とされるので、空に支えられた福德の質的轉換、もしくはその循環性を表す「廻向」は当經には見られないという立場である。

さて次に注意すべきは、これら四品が「在家信者」を話者とする点である。いわゆる表白文では「某○○○○」の箇所、具体的な個人名が挿入されることが通例であるが、その体裁をこの四品は採る。この經典の成立を推測すると、その在家信者の独白部分（通し番号 C,F,G,J）が元となり、その前後に仏や舍利弗を配して、後付けで体裁を作り上げた感がある。その際の名残としてか、通し番号 E から F への展開の仕方や、突飛な經典の終わ

り方<sup>5</sup>や、経名は『舍利弗悔過経』とあるが、舍利弗は懺悔を行わない点など、経典としての未整備さが目につく。さらに述べれば経典中で「音写語一語釈」を列挙する点など、翻訳段階での付加を伺わせる点も指摘できる。経典の整備次第を確かめる手段はないが、これらの諸痕跡は、当経が古層経典であることを推測させる。

以上のように『舍利弗悔過経』には、経典としての未整備さが見られるが、大乗特有の三品（四品）儀礼を理解する際、まず参照すべき経典である。理由は、現存する諸経を探ると、他の古訳には名称として「三品」が現れるが、『舍利弗悔過経』ほどまとまった記述は現れないからである。平川彰氏、静谷正雄氏が述べる最古層の経典であるか否かは再検討すべきであるが、三品（四品）儀礼を説く最初期の大乗経典であることに変わりはない<sup>6</sup>。

#### 『舍利弗悔過経』の成立時期 — 平川説を承けた静谷氏の見解 —

『舍利弗悔過経』の研究史を紐解くと、静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』（百華苑、1974（初版））<sup>7</sup>が最も重要である。ここでは先ず、静谷氏の研究姿勢や問題意識を、同著「はしがき」から確認しておこう。

「筆者が本書で新たに提言しようと努めた仮説の一つは、「原始大乗」の存在である。「原始大乗」の語は筆者の造語で、当時の人々は「菩薩道」「仏道」と読んでいたと思うが、筆者は西晋時代までに漢訳された古訳の経典を検討して、「大乗」の語を使用した大乗仏教以前に、自己の作仏を理想としながらも「大乗」の語を使用しなかった仏教が存在したという結論に達し、このような仏教を呼ぶのに「原始大乗」の新語を適用したのである。（中略）一口に初期大乗仏教といっても、その中には最古のものと最新のものがあるはずである。この最古の大乗を本書では「原始大乗」と呼んで、『小品

---

<sup>5</sup> 通し番号 K を参照。『舍利弗悔過経』は、最終的に経典の記憶と読誦を奨励した後、経典としての体裁を伴わずに唐突に終わる。こうした未成熟な一面は、当経が記憶や読誦に適した読誦経典として性格を表したものともいえよう。そこには懺悔、随喜、勧請、廻向が主題とされるなど、仏教徒の身近な倫理項目がされている。

<sup>6</sup> 『舍利弗悔過経』より発展した『三曼陀跋陀羅菩薩経』にも、同様に在家信者の独白による三品（四品）の説明がある。

<sup>7</sup> 以下、1987年出版の第二刷を用いる。

般若』以後の大乗仏教と区別したのであるが、筆者は本書において、このような「原始大乘」が理論的に考えられるというのではなくて、現存經典中に「原始大乘」を伝える經典が残存していることを論証しようと努めた。」

静谷氏が『舍利弗悔過經』の集中的な研究を行った理由は、同氏が立てたこの作業仮説「原始大乘」の中心的な經典に『舍利弗悔過經』が置かれたためである。ちなみに静谷氏が想定した「原始大乘」と「初期大乘」の成立年代は以下である (cf. 静谷 [1987] pp.273-274)。

	原始大乘	初期大乘
萌芽期	紀元前 100~1	紀元後 50~100
發達期	紀元後 1~100	紀元後 100~250

次に、静谷氏が大乘興起問題を扱う際に重視した、この『舍利弗悔過經』研究は、同時代人である平川彰氏からの影響を強く受けた点を指摘しておく。

「(古訳經典に登場する名称としての「三品經」「六波羅蜜經」「菩薩藏」は) 初期の大乗教団に実際に存在していた經典であり、しかも重要視されていた經典である。これらの經典が中国訳の最古の經典に現れている点で、二世紀に中国に訳された大乘經典が、インドで成立したとき (世紀後一世紀) に、すでにそれより古い經典が存在していたことが明らかになったのであり、大乘經典の出現は、中国への訳經を基準として考える以上に、さらに古いことが知られる。おそらく「三品經」「六波羅蜜經」「菩薩藏」等は世紀前の成立とみてよいであろう。」<sup>8</sup>

このように平川氏は古訳經典に出る「三品經」という表現に注目し、それを「六波羅蜜經」「菩薩藏」と共に最古層の大乗經典とする。静谷氏はこの平川説を受けて、「三品經」研究に乗り出し、『舍利弗悔過經』が古訳に出る「三品經」の内容に合致していること、そしてその成立としては『小品般若經』以前の原始大乘經典に含まれるものと主張したのである。しかしその主張は平川説の影響を被りすぎたものといえる。静谷氏は、現実に存在しない「三品經」「六波羅蜜經」「菩薩藏」という經典の存在を確定視し、さらに經典中に別經典名が引用されることを無批判に首肯している。通常、經典の中に名称を伴った別經典が登場することは見られないし、すると「三品經」は「三品の教え」、「六波羅蜜經」は「六波羅蜜の教え」、「菩薩藏」は「菩薩の教えを納めたもの」と理解するのが穏当かと

<sup>8</sup> cf. 平川 [1992] pp.225-226 以下、1992年出版の第二刷を用いる。

思われるのである。大乘仏教の起源を古訳經典から探る手段は、当時画期的なものであり、現在も極めて有効な研究手段である。しかし種々の点を勘案すると、静谷氏は一足飛びに結論を急いだ感が拭えない。同氏の一貫した「平川説」（大乘仏教在家起源説、仏塔起源説、最古層の大乘經典の存在等）を支持する姿勢、恣意的な經典成立の年代論（上記表）、用いる資料の制約性など、現在の学界からは受け入れられない点が多々存在する。

しかし否定ばかりされるものでもない。「原始大乘」という切り口をもって、体系的な大乘仏教成立論を打ち立てた功績は評価されるべきである。その姿勢によって、従来注目されて来なかった、いわゆる「無名の大乘經典」が注目され、初期大乘仏教研究が発展する契機にもなったのである。それら「原始大乘經典」としては、同書に以下が挙げられ、個々に研究が行われている。参考までに『大正蔵』収録のものから、最も古い訳経を代表として挙げておこう。

- ・ 伝呉支謙訳『阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道經』（『大正蔵』12,no.362）
- ・ 後漢支婁迦讖訳『阿閼佉国經』（『大正蔵』11,no.313）
- ・ 伝後漢安世高訳『舍利弗悔過經』（『大正蔵』24,no.1492）

#### 【支謙訳の原始大乘經典】

- ・ 呉支謙訳『阿難四事經』（『大正蔵』14,no.493）
- ・ 呉支謙訳『月明菩薩經』（『大正蔵』3,no.166）
- ・ 呉支謙訳『龍施女經』（『大正蔵』14,no.557）
- ・ 呉支謙訳『七女經』（『大正蔵』14,no.556）
- ・ 呉支謙訳『老女人經』（『大正蔵』14,no.559）

#### 【竺法護訳の原始大乘經典】

- ・ 西晋竺法護訳『菩薩行五十緣身經』（『大正蔵』17,no.812）
- ・ 西晋竺法護訳『梵志女首經』（『大正蔵』14,no.567）
- ・ 西晋竺法護訳『仏説心明經』（『大正蔵』14,no.569）
- ・ 失訳『太子和休經』（『大正蔵』12,no.344）

・ 『金剛般若經』（姚秦鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜經』（『大正蔵』8,no.235）が現存最古の漢訳である。主に中村元説の立場から古層大乘經典に含める。現在の学界の趨勢は、当経を後期『般若經』とする。）

## 『舍利弗悔過經』の成立時期に関する問題

静谷氏は特定の大乗仏典が原始大乘に属するものか、あるいは否かの一基準として、『小品般若経』に始まるという空思想を重視する。空思想が見られないものを原始大乘仏典、見られるものをそれ以降と理解する。この点に照らして『舍利弗悔過經』を原始大乘經典と理解している（しかし近年、すでに初期仏典における空思想の萌芽が指摘されていたり（『小空経』『大空経』）、そして「空」の語を出さない『金剛般若経』が『般若経』成立史上、後期『般若経』以降のものとされることなど、静谷氏の基準の設定には問題はある）。同氏は、空思想と関係する廻向の最初期の用例としては、『小品般若経』に代表される一切智に対する廻向や無上正等菩提に対する廻向という形で登場するが、『舍利弗悔過經』には「施」「施与」「布施」という廻向に対応する語はあるものの、一切智や無上正等菩提と共に使用されておらず、全体を通して一切智や無上正等菩提という語さえないと述べる。つまり『舍利弗悔過經』には『小品般若経』の影響はなく、後代の異訳三本は『小品般若経』の影響を受け廻向の文が整備され、明確に廻向が強調されたという。異訳三本とは以下である。

- ・ 梁僧伽婆羅訳『菩薩藏経』（『大正蔵』24,no.1491）
- ・ 隋闍那崛多共笈多等訳『大乘三聚懺悔経』（『大正蔵』24,no.1493）
- ・ チベット訳：'Phag pa Las kyi sgrub pa rgyun gcod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo  
(Skt.\**Ārya-karmāvaraṇa-pratiprasrabdhi-nāma-mahāyāna-sūtra*.D.no.219,P.no.885)

このような見解を出される静谷氏であるが、廻向の語を用いない、例えば福德を「施」「施与」「布施」するという形の廻向思想の形態も指摘されている現在<sup>9</sup>、静谷氏の上記の

---

<sup>9</sup> 梶山〔1997〕pp.188-189は『舍利弗悔過經』に廻向の思想を認めている。以下のとおりである。

「『舍利弗悔過經』はこの三品（筆者付：懺悔、随喜、勧請）に加えて廻向の思想を説いている。自分が過去無数劫のあいだに、布施・三宝（仏・法・僧）への作善・人びとや動物への作善・懺悔・随喜・勧請などを行って得た福德のすべてを集めて一つにして（集聚合会）、十方の人民・父母・蜻飛蠕動の類に「施与」して、彼らとその福德を得るように、また涅槃を得させたい、と仏陀に申し上げて願い、それを心で念い、口にもとなえることをすすめている。

ここの「施与」という漢訳が「廻向」という語と同じかどうか、わからないけれども、

見解を受け入れることは困難である。そして、仮に同氏の論点（廻向思想ではない）を採用したとしても、『般若経』に説かれる空思想とは、別の形の廻向が説かれるだけの話なので、静谷氏の結論「『舍利弗悔過経』は古層經典である」と同じ方向になる。

その他、『同経』の成立時期を探る手がかりとして、四向四果に辟支佛を付けた修行階位<sup>10</sup>を説く点も指摘できるかと思う。これは「不退転」が説かれないという点で、『阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』（以下『大阿弥陀経』）や『道行般若経』の修行階位より未発達なものである<sup>11</sup>。

その他、後続する『三曼陀跋陀羅菩薩経』は『舍利弗悔過経』の枠組みを踏襲しつつ、阿弥陀仏や普賢菩薩行や法身を説くが、それに対し『舍利弗悔過経』では、一切それらが説かれない点も成立の古さを窺わせるものである。

その他、『舍利弗悔過経』の位置」で述べたように、經典としての未整備さが目立つ。

その他、「三品（四品）」「廻向」という言葉を使用せず、「三品（四品）」「廻向」の内容が説かれる。つまり『舍利弗悔過経』は、「三品（四品）」「廻向」が名称化される以前の状態を保存している。

以上、これら諸点を勘案すると、『舍利弗悔過経』は大乗經典の中ではきわめて古層に属することが分かる。しかし非常に小部な經典であり、漢訳しか現存しないことを考慮すると、判断材料が乏しく、明確な成立時期を論じることは困難である。

---

これが廻向と一致する思想であることはたしかである。（中略）」

その他、櫻部建「功德を廻施するという考え方」（櫻部〔2002〕再出）などを参照のこと。

<sup>10</sup> 通し番号 D を参照。『舍利弗悔過経』には、六波羅蜜を筆頭に大乘思想が説かれるが、ここでは小乗の修行階位が尊重され、目標にさえなっている。

<sup>11</sup> cf.香川〔1993〕pp.197-207

# 『舍利弗悔過經』 訳注

## 仏説舍利弗悔過經

後漢安息国三藏安世高訳

A (『大正蔵』 24,no.1492,p.1090a6-10)

仏在羅閱祇耆闍崛山中時，与千二百五十比丘、菩薩千人共坐。第一弟子舍利弗起前，長跪叉手，問仏言：“若有善男子、善女人意欲求仏道。若前世為惡。当何用悔之乎？”。

仏言：“善哉善哉。舍利弗。憂念諸天、人民好乃如是”。

仏は羅閱祇の耆闍崛山に、千二百五十人の出家者や千人の菩薩と共に坐っていた。上座にいる弟子の舍利弗は、立って進んで、ひざまづき、合掌して仏に尋ねた。

「<sup>こころ</sup>意に仏道を求めている良家の子息や良家の子女がいたとします。前世に罪を犯していたとします。一体<sup>12</sup>どのように罪を懺悔<sup>13</sup>するのでしょうか？」

---

<sup>12</sup> 【当】 ○何用悔之乎？

「当」を疑問文を強める働きと理解した。この様な例として『大阿弥陀経』（『大正蔵』 12, p.301a6）「○不可得乎？」（一体到達できないだろうか？）や、『三曼陀跋陀羅菩薩経』（『大正蔵』 14,p.666c）「善男子、善女人欲得無蓋清浄者，○施行何等法，自致得之乎？」（良家の子息や、良家の子女が〔煩惱に〕覆われない〔心の〕清らかさを望んだなら、一体どのような教えを行えば、自らそれを得ることができるのですか。）がある。『舍利弗悔過経』では、この他の例として「○何以願為得之？」（『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a17-18）がある。

cf.辛嶋〔1997〕 p.139 上段

<sup>13</sup> 【悔】 当何用○之乎？

『舍利弗悔過経』中での「悔」や「悔過」は同義であり、双方「懺悔」と訳す。

【懺】 HD.vol.7,p795b 懺悔 cf.『華嚴経』「普賢行願品」，『晋書』「仏図澄伝」（645 ca.）

平川彰氏は、上述の『晋書』や『集韻』（宋代に編集された音韻書）などをもとに「懺悔」の「懺」には元来「悔いる」という意味があり、音写語ではないと論じる。氏がそう説く根拠は大きく二点にまとめられる。cf.平川〔1990〕（『浄土思想と大乘戒』） pp.431-453

---

一点目として氏は、 $\sqrt{kṣam}$  の *caus.* に「許しを求める」という意味がある- (13-1) ものの、道宣 (596-667) 以来「懺」の原語として問題にされてきた *Skt.kṣama* は「忍ぶこと」が基本の意味であり、「懺悔」の基本的意味「罪の告白」が、*Skt.kṣama* では生じないと述べる。この主張は、義浄 (635-713) の解釈をより詳細に再解釈したものである。

二点目は、「懺悔」の原語を諸本の比較によって、確認された結論である。初めに氏は「懺悔」が、『鼻奈邪』『十誦律』『四分律』『摩訶僧祇律』『五分律』(すべて 400 前後の訳出) などの律蔵に頻出することを指摘する。そしてパーリ律との比較から、そこに現われる「懺悔」の原語を *Skt.āpattideśanā* と推定する。そうして氏は、サンスクリット本とサンスクリット本対応漢訳の存在する仏典に着目され、「懺悔」に対応する原語を *Skt.pratideśanā*、*pāpadeśanā*、*deśanā* と結論づける。

氏はこうした諸点から、「懺悔」は *Skt.kṣama* に関係する音写語ではないと主張する。しかし、上記二点目の見解については、例外があるように筆者には思える。氏が調査した仏典は「サンスクリット本とサンスクリット本対応漢訳」という性格上、漢訳仏典の区分で言えば古訳以降の後代の諸資料である。それに対し我々が現在手にできる最初期の資料の一つ、古訳には *Skt.√kṣam* に類する表現によって「懺悔」を推測させる箇所がある。「推測」という表現を用いるのは、古訳という性質上、それに対応する梵本や翻訳仏典が現在のところ発見されていないからである。以下、試みにその箇所を提示する。

聶道真訳- (13-2) 『三曼陀跋陀羅菩薩經』(『大正藏』14,no.483,p.666c)

「文殊師利菩薩問三曼陀跋陀羅菩薩言：“若有人求菩薩道者。善男子、善女人欲得無蓋清淨者，当施行何等法，自致得之乎？”三曼陀跋陀羅菩薩報文殊師利菩薩：“若有善男子、善女人欲求菩薩道者，当整衣服，昼夜各三稽首十方諸仏作礼，悔過，悔諸所作惡，諸所当忍者忍之，諸所当礼者礼之，諸所当願樂者願樂之，諸所当勸請者勸請之。～”。

(文殊師利菩薩が三曼陀跋陀羅菩薩に尋ねた。「菩薩道を求める人がいたとします。〔その〕良家の子息や、良家の子女が〔煩惱に〕覆われない〔心の〕清らかさを望んだなら、一体どの様な教えを行えば、自らそれを得ることができるのですか。)

三曼陀跋陀羅菩薩は文殊師利菩薩に答えた。「良家の子息や、良家の子女が菩薩道を求めるなら、衣服を整え日中に三度、夜中に三度、十方の仏〔の足〕に頭をつけて礼拝し、過ちを懺悔し、犯した諸悪を懺悔し、忍ぶべき事は忍び、礼拝すべき者には礼拝し、願うべき事は願い、勸請すべき事は勸請すべきです。～)」

---

『三曼陀跋陀羅菩薩經』は普賢菩薩と文殊菩薩を中心に、三品儀礼が説かれる經典である。上に掲げた箇所は經典冒頭部分にあたり、この後「悔過品」「願樂品」「請勸品」など各章に懺悔や随喜や勸請を配分し、全体として三品儀礼が説かれる。上の波線部分は、それら各章の話題を一括して語る表現であり、従って同一表現で列挙されている。ここで筆者が問題とするのは、それら同一表現中の「諸所当忍者忍之」である。「忍」は三品（懺悔・随喜・勸請）や、それをより発展させた四品（三品+廻向）や五品（四品+發願）から外れたものである。また『三曼陀跋陀羅菩薩經』中には、話題を一括する際にのみ「忍」が挙げられ、他の部分に「忍」に関する説明はない。それでは一体「諸所当忍者忍之」をどう理解すべきか。結論として、筆者はこれを「懺悔」の一表現と理解したい。波線部分は三品儀礼関係項目の同一表現であるが、そこには三品儀礼に必須の「懺悔」の意味が見当たらない。そこで筆者は、先に Skt. *kṣama* は「忍ぶこと」が基本の意味と確認したが、『三曼陀跋陀羅菩薩經』の訳者は、Skt.  $\sqrt{kṣam}$  に類する表現を「懺悔」の意味と理解せず、「忍」と訳したと推測する。つまり「懺悔」の意味が現われるべき箇所に、「忍」が現われていることによって、原語が Skt.  $\sqrt{kṣam}$  に類する表現と推測できるのである- (13-3)。

先に述べた平川氏の指摘によると、梵本と梵本対応漢訳の存在する仏典からは、「懺悔」に相当する原語に Skt. *kṣama* は見当たらない。ところが、古訳からは「懺悔」に相当する原語の一つとして、Skt.  $\sqrt{kṣam}$  に類する表現が推測できる。

(13-1) Skt. *kṣama* は「忍」が基本の意味であるが、そこから「許しを求める」という意味の派生経緯は以下のように説明されうる。Monier Williams, *A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY*, p.326b には、*Mahābhāra, Bhagavadgītā* などを出典として  $\sqrt{kṣam}$  の *caus.* の意味を「to ask anyone (acc.) pardon for anything (acc.)」としている。つまり、人に忍ばせることは、その人にとっては許すこととなり、立場を変えれば「許しを求める」となる。

(13-2) 『三曼陀跋陀羅菩薩經』は現行の大蔵經では聶道真訳となっている。しかし、経録や音写語の面からは聶道真訳は疑わしい。確かなことは言えないが、支婁迦讖（あるいは関係者）訳に親近性がある。cf. 香川〔1993〕 p.471

(13-3) 仮に「懺悔」が Skt. *kṣama* に関係があるとすれば、以下の解釈も可能であろう。

HD.vol.7,p.795b 【懺悔】には、以下の説明がある。

「仏教語。梵文 *kṣama*, 音訳為“懺摩”, 省略為懺, 意識為悔, 合称为悔“懺悔”」

ここでは「梵文 *kṣama*, 音訳為“懺摩”」と記述されている。しかし「懺」は元来「摩」に

仏が答えた。

「大変よろしい。舍利弗よ、そのように神々や人々を気づかうとは、何と立派なことか。」

B (『大正蔵』 24,no.1492,p.1090a11-15)

仏言：“若有善男子、善女人欲求阿羅漢道者，欲求辟支仏道者，欲求仏道者，欲知去来之事者。常以平旦、日中、日入、人定、夜半、鶏鳴時，澡漱，整衣服，叉手，礼拝十方。自在所向，当悔過言：

仏は言った。

「阿羅漢道や、辟支仏道や、仏道<sup>14</sup>を求め、過去や未来の出来事を理解したい良家の子息や良家の子女がいたとします。常ひごろ、夜明け、昼、日没、宵の口<sup>15</sup>、夜中、早朝の〔各〕

---

相当する音を含んでおり (2-3-1)、「懺」で Skt.kṣama に対応する。次に「kṣ-」の音に関しては、「kṣ-」に対応する音が当時の中国語音には存在せず、「k-」が省略され「ṣ-」と発音された。このような例として、Skt. akṣobhya (「阿閼」) や、Skt.kṣana (「刹那」) や、Skt.kṣetra (「刹土」) がある。そうして最終的に「悔」という意味を表す語を付け足し「懺悔」となった。この様に音写語にさらに原語の意味を付け足す一種の語彙解釈法は、漢訳仏典に時折見られる。例えば、「比羅経」(「比羅」は Skt.piṭaka に対応する音写語) や、「刹土」(「刹」は Skt. kṣetra に対応する音写語) である。

(13-3-1) cf.Edwin G. Pulleyblank, *LEXICON OF RECONSTRUCTED PRONUNCIATION in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, 1991 UBC Press Vancouver,p.49

14 【道】若有善男子、善女人欲求阿羅漢○者，欲求辟支仏○者，欲求仏○者，欲知去来之事者。

静谷氏は、ここの「阿羅漢道」「仏道」の原語を Skt.arhad-mārga,buddha-mārga と推測されている。しかしこの記述は三乗の表現である。また、原語が Skt.yāna に類する語であれば、「道」とも「乗」とも訳されうる。よって「道」の原語は Skt.yāna に類するものであろう。cf.静谷〔1974〕 p.124

15 【人定】常以平旦、日中、日入、○○、夜半、鶏鳴時，澡漱，整衣服，叉手，礼拝十方。  
HD.vol.1,p.1043, b 夜深人静時 cf.『後漢書』「来歙伝」(426 ca.)

時間に、体や口を清め<sup>16</sup>衣服を正して、合掌し、十方に礼拝します<sup>17</sup>。どちらに向かっても

---

<sup>16</sup> 【澡漱】常以平旦、日中、日入、人定、夜半、鷄鳴時，○○，整衣服，叉手，礼拝十方。  
HD.vol.6,p.165a 洗漱 cf.『魏書』「西域伝」（550 ca.）

仏典に現われる例として、仏駄跋陀羅訳『大方広仏華嚴経（六十卷）』「○○口齒当願衆生 向浄法門 究竟解脱」（『大正蔵』9,no.279,p.431b4-5）（口と齒をそそぐときには、衆生が清らかな（仏の）教えを修めて、ついには解脱を得るようにと願う。）がある。cf.木村〔1986〕 p.30

【澡】HD.vol.6,p.164a 沐浴 cf.『史記』「龜策列伝」（B.C.90 ca.）

【漱】HD.vol.6,p.73a 含水洗蕩口腔 cf.『管子』「弟子職」（B.C.7c. ca.）

<sup>17</sup> 【常以平旦、日中、日入、人定、夜半、鷄鳴時，澡漱，整衣服，叉手，礼拝十方。自在所向，当悔過言：～】

『舍利弗悔過経』中では、儀礼冒頭に定型句がおかれる。上記の記述は「懺悔」に関する定型句である。「随喜」に関する定型句として「若善男子、善女人，各当日三稽首為十方現在諸仏作礼。」（『大正蔵』24,no.1492,p.1090c1-2）、「勸請」に関する定型句として「若善男子、善女人。当昼夜各当三過稽首為十方仏拝言：～」（『大正蔵』24,no.1492,p.1091a3-4）、「福德の布施」に関する定型句として「若有善男子、善女人昼夜各三稽首，為十方仏拝言：～」（『大正蔵』24,no.1492,p.1091a18-19）がある。これらの共通点は、「十方諸仏に昼夜各三回の礼拝を行う」点であり、これは大乘仏教特有の儀礼である。

また、ほぼ同様の表現が諸経に見られる。例として以下の記述を挙げる。

・『三曼陀跋陀羅菩薩経』（『大正蔵』14,no.483,p.666c14-15）

“若有善男子、善女人欲求菩薩道者，当整衣服昼夜各三稽首十方諸仏作礼，～。”

（「良家の子息や、良家の子女が菩薩道を求めるなら、衣服を整え日中に三度、夜中に三度、十方の諸仏〔の足〕に頭をつけて礼拝し、～」）

・安玄訳『法鏡経』（『大正蔵』12,no.322,p.18c25-29）

“又復理家。居家修道者假使為離師之教誨時，世無仏、無見経者、不与聖衆相遭遇，是以当稽首十方諸仏、亦彼前世求道所行、志願之弘。‘願者其一切成就仏法之徳’。以思念之，以代其喜，於是昼三亦夜三以論三品経事，一切前世所施行惡以自首誨（v.l.悔），改往，修来。”

（「また居士よ、在家の修行者が師の教えを離れて、世に仏はなく、教えを示す者はな

---

く、サンガと出会わなければ、その時、十方の諸仏や、あるいは諸仏の前世の菩薩行や、誓願の素晴らしさに敬礼すべきです。『どうかすべての者が仏法の徳を完成しますように。』。このように思い、我がことのように喜び（随喜）、日中に三度、夜中に三度、三品の教えを語り、すべての前世の悪行を自らすすんで告白し、懺悔することによって、過去を改め、未来に努め励みます。』)

cf. Bendall [1977] p.290

*Āryogradattapariprcchāyām hi tri-rātre trir divasasya ca śuceḥ śuci-vastra-prāvṛtasya ca triskandhaka-pravartanam uktaṃ // tatra trayah skandhāḥ pāpa-deśanā-puṇyānumodanā-buddhādhyeṣaṇākhyāḥ puṇya-rāśitvāt /*

（『郁伽長者所問經』には、「夜中に三度、そして日中に三度、〔体を〕清め清潔な衣服を身につけた者は、三品を転読する（繰り返す）。」と説かれている。そこの三とは、功德の集まりのうち、悪の告白（懺悔）、功德に対する随喜、仏の勧請と呼ばれるものである。）

なお礼拝を伴った滅罪儀式や、罪の告白による滅罪儀式は、当時のインドにおいて仏教特有の儀式ではなかった。紀元後二世紀以降の成立と考えられる『マヌ法典』に、それらを伺わせる記述が存在している。

*Manusmṛti, 2 - 69*

*upanīya guruḥ śiṣyaṃ śikṣayec chaucam āditaḥ / ācāram agni-kāryaṃ ca saṃdhyopāsanam eva ca /*

（師匠は弟子を導いて、まず初めに、清めと良い慣習と祭火の儀式とサンディヤー時（昼夜の変わりめ）の礼拝を、教えなければなりません。）

この記述はバラモンの日々の義務として説かれたものである。ここの「サンディヤー時の礼拝」とは、定刻にサーヴィトリー讃歌を詠唱することによる滅罪儀式と理解できる。

（cf. *Manusmṛti*, 2-101, 102, 103, 104）また「サンディヤー時の礼拝」に関する詳細な研究に、永ノ尾 [1993] がある。

*Manusmṛti, 11 - 227*

*khyāpanenānutāpena tapasā 'dhyayanena ca / pāpakṛn mucyate pāpāt tathā dānena cāpadi /*

（試訳：告白によって、悔改によって、苦行によって、〔ヴェーダの〕詠唱によって、

18 [次のように] 懺悔すべきです。

C (『大正蔵』 24,no.1492,p.1090a15-b17)

‘某等宿命從無數劫以來所犯過惡。至今世所犯姪姪，所犯瞋怒，所犯愚痴。不知仏時，不知法時，不知比丘僧時，不知善惡時，若身有犯過，若口犯過，若心犯過，若意犯過。若意欲害仏，嫉惡經道，若鬪比丘僧，若殺阿羅漢，若自殺父母。若犯身三、口四、意三。自殺生，教人殺生，見人殺生代其喜。身自行盜，教人行盜，見人行盜代其喜。身自欺人，教人欺人，見人欺人代其喜。身自兩舌，教人兩舌，見人兩舌代其喜。身自罵詈，教人罵詈，見人罵詈代其喜。身自妄言，教人妄言，見人妄言代其喜。身自嫉妬，教人嫉妬，見人嫉妬代其喜。身自貪飡，教人貪飡，見人貪飡代其喜。身自不信，教人不信，見人不信代其喜。身不信作善得善，作惡得惡，見人作惡代其喜。身自盜仏寺中神物，若比丘僧財物，教人行盜，見人行盜代其喜。身自輕稱、小斛、短尺欺人，以重稱、大斛、長尺侵人，見人侵人代其喜。身

---

罪を作った者は、罪から解放されます。また具合の悪い時には財物によって〔罪から解放されます。〕

cf. *MANUSMṚTI with the Sanskrit Commentary Manvarthamuktavali OF KULLUKA BHATTA*,  
Edited by Prof.J.L.SHASTRI with English Introduction by Prof.S.C.BANERJI,DELHI,1983

18 【自在】○○所向，当悔過言：～

HD.vol.8,p.1311a 自由；無拘束 cf.『後漢紀』「光武帝紀三」(3c ca.)

仏典において「自在」は「随意」と同義の場合がある。例えば、仏駄跋陀羅訳『大方広  
仏華嚴經(六十卷)』「若在危難礙 当願衆生 随意自在 無所罣礙」(『大正蔵』  
9,no.278,p.430c15-16)がある。波線部分は「心のままに自由自在に」といった意味である。  
また、「自在所～」「随意所～」「随心所～」で「～なすままに」といった意味となる。その  
ような例として『大阿弥陀経』「恣若随意所欲好喜」(『大正蔵』12,no.362,p.305c3)、「随意  
所欲喜樂」(『大正蔵』12,no.362,p.305c19)、「随心所欲至到飛行」(『大正蔵』  
12,no.362,p.308b14)、「自在意所欲作為」(『大正蔵』12,no.362,p.311b13)などがあり、下線  
部分は「〔心が〕欲するままに」といった意味である。なお、「随」＝「在」を扱った研究  
に、蔡鏡浩 編著『魏晋南北朝詞語例釋』がある。「自在所向～」の和訳に際しては、「向か  
うがままに～」、つまり「どちらに向かっても～」とした。

cf.木村〔1986〕p.18、管野〔1995〕p.483 上段、丘山〔1997〕p.322、蔡鏡浩〔1990〕pp.408-409

自故賊，教人故賊，見人故賊代其喜。身自惡逆，教人惡逆，見人惡逆代其喜。身諸所更以來，生五處者。在泥犁中時，在禽獸中時，在薜荔中時，在人中時，身在此五道中生時，所犯過惡。不孝父母。不孝於師。不敬於善友。不敬於善沙門道人。不敬長老。輕易父母。輕易於師父。輕易求阿羅漢道者。輕易求辟支仏道者。若誹謗嫉妬之。見仏道，言非。見惡道，言是。見正言，不正。見不正，言正。某等諸所作過惡。願從十方諸仏，求哀，悔過。“令某等今世不犯此過殃。令某等後世亦不被此過殃”。“所以從十方諸仏求哀者何？”。仏能洞視、徹聽。不敢於仏前欺。某等有過惡，不敢覆藏。從今以後皆不敢復犯”。

『私達は、過去世に、〔つまり〕 数え切れない劫よりこのかた、犯した罪があります。今世にいたっては、愛欲を犯し、怒りを犯し、無知を犯しています。仏を知らなかった時、〔仏の〕 教えを知らなかった時、出家者のサンガを知らなかった時、善や悪を知らなかった時に、あるいは身体で罪を犯し、あるいは口で罪を犯し、あるいは心で罪を犯し、あるいは意で罪を犯しました。あるいは意で仏を傷つけ、〔仏の〕 教え<sup>19</sup>を妬み憎しみ、あるいは出家者のサンガを乱し、あるいは阿羅漢〔という聖者〕を殺し、あるいは自ら父母を殺しました。あるいは身体で三つ、口で四つ、意で三つ〔の十悪を〕犯しました。自ら殺生し、人に殺生させ、人が殺生するのを見て、我がことのように喜びました。自ら<sup>20</sup>盗みを行い、

---

<sup>19</sup> 【経道】 若意欲害仏，嫉悪〇〇，若鬪比丘僧，若殺阿羅漢，若自殺父母。

「経道」は古訳に頻出する語彙で、「教え」を意味する。例として『大阿弥陀経』（『大正蔵』12,no.362,p.300.c20-21）「王聞仏〇〇，心即歡喜開解，便棄国捐王，行作沙門，字曇摩迦，作菩薩道。」（王は仏の教えを聞いて、歡喜し、はっきり理解し、すぐさま国と王位を捨てて、沙門となって、曇摩迦となりの、菩薩としての修行をなした。）や、同経（『大正蔵』12,no.362,p.316c14）「我般泥洹去後，〇〇稍断絶。」（私が完全な涅槃に入った後、教えはしだいに途絶えます。）がある。『舍利弗悔過経』では、他の例として「仏以〇〇雨於天下。」（『大正蔵』24,no.1492,p.1090c3-4）、「譬如天雨百穀、草木皆茂好，仏以〇〇雨於天下，故生侯王、四天王、上至三十三天上豪貴富樂。」（『大正蔵』24,no.1492,p.1090c3-4）、「若布施，若持〇〇，若持善意，為仏作善，為経作善，為比丘僧作善，為凡人作善，若為禽獸作善。」（『大正蔵』24,no.1492,p.1091a20-23）がある。

cf. 辛嶋 [1997] p.138

<sup>20</sup> 【身自】 〇〇行盜，教人行盜，見人行盜代其喜。

HD.vol.10, p.701b 親自 cf. 『史記』「呉王濞列伝」(B.C.90 ca.)

人に盗みを行わせ、人が盗みを行うのを見て、我がことのように喜びました。自ら人を欺き、人に人を欺かせ、人が人を欺くのを見て、我がことのように喜びました。自ら二枚舌で、人を二枚舌にさせ、人が二枚舌であるのを見て、我がことのように喜びました。自ら罵り、人に罵らせ、人が罵るのを見て、我がことのように喜びました。自ら嘘をつき、人に嘘をつかせ、人が嘘をつくのを見て、我がことのように喜びました。自ら妬み、人に妬ませ、人が妬むのを見て、我がことのように喜びました。自ら強欲であり、人を強欲に<sup>21</sup>させ、人が強欲であるのを見て、我がことのように喜びました。自ら〔仏の教えを〕信じず、人に〔仏の教えを〕信じさせず、人が〔仏の教えを〕信じないのを見て、我がことのように喜びました。自ら善〔因〕を作れば楽〔果〕に至ることや、悪〔因〕を作れば苦〔果〕に至ることを信じず、人が悪〔因〕を作るのを見て、我がことのように喜びました。自ら仏塔<sup>22</sup>の中の神聖なもの<sup>23</sup>や、あるいは出家者のサンガに属する財物を盗み、人に盗みを行

---

<sup>21</sup> 【貪飡】身自〇〇，教人〇〇，見人〇〇代其喜。

HD.vol.10,p.111b 貪得無厭 cf.『叙列代王臣滯惑解』(7c ca.)

古訳に現われる例として、以下の例がある。

・『三曼陀跋陀羅菩薩經』(『大正蔵』14,no.483,p.667a2-7)

“其有於一切諸仏、諸菩薩、諸迦羅蜜、諸父母、諸阿羅漢、諸辟支仏、一切諸人所可誹謗者，若恣隨欲，恣隨痴，恣隨自用，若有頑很不與人語，若為貪婬所牽，為慳婬所牽，為〇〇所牽，為諛諂所牽，為七百五十諸欲所牽，其心乱時，不能自專。”

(「私がすべての仏や、菩薩達や、善知識達や、父母達や、阿羅漢達や、辟支仏達や、すべての人に非難されても、あるいは欲のなすまま、無知のなすまま、手前勝手に、あるいは頑固で耳をかさず、人と語らず、あるいは貪りや淫欲に引かれ、吝嗇や嫉妬に引かれ、強欲に引かれ、へつらうことに引かれ、七百五十の欲に引かれ、私の心が乱れた時、集中できませんでした。)」

<sup>22</sup> 【仏寺】身自盜〇〇中神物，若比丘僧財物，教人行盜，見人行盜代其喜。

HD.vol.1,p.1286b 寺院 cf.『晋書』「王恭伝」(644 ca.)

【寺】HD.vol.2,p.1249a 衙署；官舎 cf.『漢書』「元帝紀」(78 ca.)

「仏寺」に関しては、平川〔1990〕(4) p.90,190 が詳しい。結論から言うと、平川氏は「仏寺」の原語として Skt.stūpa を挙げる。氏の見解を参考にして、ここでは「仏寺」を「仏塔 (Skt.stūpa)」と訳した。しかし、『大阿弥陀經』(『大正蔵』12,no.362,p.310a17-18c12)

わせ、人が盗みを行うのを見て、我がことのように喜びました。自ら軽い秤や、小さな升や、短いものさしで人を欺き、重い秤や、大きな升や、長いものさしで人を騙し、人が人を騙すのを見て、我がことのように喜びました<sup>24</sup>。自ら故意に<sup>25</sup>賊となり、人に故意に賊と

---

や、『無量清浄平等覚経』（『大正蔵』12,no.361,p.292a9,c2）には「作仏寺起塔」（仏寺を作り塔を建てる）とあり、ここでの「仏寺」は「仏塔（Skt.stūpa）」とは考えられにくい。「僧院（Skt.vihāra）」ではなかろうか。けれども「仏寺」と「塔」が同様の意味を持つ場合もある。例えば竺法護訳『正法華経』（『大正蔵』9,no.263,p.101b25）には「仏寺」とあり、これに対応する箇所が鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』（『大正蔵』9,no.262,p.31c2）では「塔」と訳されている。『妙法蓮華経』に対応するサンスクリット本では、Skt.tathāgata-caitya とある。cf.Kern,Nanjio [1977] p.232

<sup>23</sup> 【神物】身自盗仏寺中○○，若比丘僧財物，教人行盗，見人行盗代其喜。

HD.vol.7,p866a 神霊、怪異之物 cf.『易経』「繫辞上」（周～春秋時代）

「仏寺中神物」とは、「仏塔中の神聖な物」という意味である。しかし、具体的に何を指しているか、筆者には判断がつかない。

<sup>24</sup> 【身自軽称、小斗、短尺欺人，以重称、大斗、長尺侵人，见人侵人代其喜。】

ほぼ同様の表現が、諸経に見られる。

・安世高訳『分別善惡所起経』（『大正蔵』17,no.729,p.518a14-16）

“偷盗劫，人強取他人財物，求利，不以道理欺詐取財物。軽秤、小斗、短尺欺人，若以重秤、大斗、長尺侵人。～”

（盗みの〔はびこる〕時代、人は他人の財物を力づくで奪い、利益を求め、決まりに従わず、欺き騙し財物を受取ります。軽い秤や、小さな升や、短いものさしで人を欺き、あるいは重い秤や、大きな升や、長いものさしで人を騙します。）

cf.Kern,Nanjio [1977] p.402

yā gatis tula-kūṭānām māna-kūṭānām ca yā gatiḥ /

tām gatiḥ pratigacched yo dharma-bhānakam atikramet //

（秤で騙す者達の境遇や、ものさしで騙す者達の境遇があります。法説師を傷つけようとする者は、その境遇に赴くはずです。）

・鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』（『大正蔵』9,no.262,p.59b15-16）

“斗秤欺誑人 調達破僧罪 犯此法師者 当獲如是殃”

ならせ、人が故意に賊となるを見て、我がことのように喜びました。自ら憎み逆らい、人に憎み逆らわせ、人が憎み逆らうのを見て、我がことのように喜びました<sup>26</sup>。この身が生じて<sup>27</sup>以来、五道<sup>28</sup>に生まれてきました。地獄にいた時や、動物〔の世界〕にいた時や、飢

---

(試訳：升や秤で人を欺く〔罪や〕、デーヴァダッタの〔ような〕破僧の罪があります。この法師を傷つける者は、そのような罪を得るはずです。)

なお「秤」は重さ示し、「斗」は容積を示し、「尺」は長さを示す。一括して度量衡の意味である。

<sup>25</sup> 【故賊】身自○○，教人故賊，見人故賊代其喜。

「故賊」の「故」を「故意に」と理解した。このような「故」の例として、仏陀耶舎共竺仏念等訳『四分律』中の「故作」(『大正蔵』22,no.1428,p.698b)や仏陀什等訳『弥沙塞五分戒本』中の「故妄語」(『大正蔵』22,no.1422,p.197a)がある。

cf.中村〔1981〕p.348

<sup>26</sup> 【見人…代其喜】

「見人…代其喜」の定型句が、C(『大正蔵』24,no.1492,p.1090a15-b17)で見られる。この「代其喜」や「助其歡喜」は「立場を変えて喜ぶ」、つまり「我がことのように喜ぶ」といった意味である。この表現は特に古訳に見られ、「随喜」(Skt. anumodanā: 他人の喜びを自分の喜びとする)を述べる際に使用されることが多い。同様の表現が、支婁迦讖訳『般舟三昧経(三卷本)』(『大正蔵』13,no.418,p.909c29-p.910a1)、『三曼陀跋陀羅菩薩経』(『大正蔵』14,no.483,p.667c9)、支婁迦讖訳『雜譬喻経』(『大正蔵』4,no.204,p.500a20)、支婁迦讖訳『道行般若経』(『大正蔵』8,no.224,p.466a3)などに見られる。

<sup>27</sup> 【更】身諸所○以来，生五処者。

HD.vol.1,p.526a 受、接受 cf.『論衡』「禍虚」(90 ca.)

「更」には「接触」「経験」という意味がある。この語が境遇を示す表現中で使用されると、「ある境遇に触れる」「ある境遇を経験する」、つまり意識すれば「ある境遇に生まれる」と理解できる。例えば、『大阿弥陀経』(『大正蔵』12,no.362,p.301c7)「皆令不○泥犁、禽獸、薜荔。」(彼等は)誰も地獄や鳥獸や餓鬼に生まれませんように。)である。『舍利弗悔過経』中のこの箇所も、「接触」「経験」の意味を基本とし、和訳に際しては「生じる」とした。

cf.齊藤〔1997〕p.36 上段、cf.辛嶋〔1997〕p.141 下段

<sup>28</sup> 【五処】身諸所更以来，生○○者。在泥犁中時，在禽獸中時，在薜荔中時，在人中時，

えた者〔の世界〕にいた時や、人〔の世界〕にいた時、〔つまり私達が〕この五道の中に生まれた時に、犯した罪〔があります〕。父母に孝行しませんでした。師に孝行しませんでした。良き指導者を尊敬しませんでした。優れた修行者を尊敬しませんでした。高德の出家者を尊敬しませんでした。父母を軽んじました。師匠を軽んじました。阿羅漢道を求める者を軽んじました。辟支仏道を求める者を軽んじました。あるいは、彼らをそしたり、妬んだりしました。仏道を見て、正しい道ではないと言いました。誤った道を見て、正しい道と言いました。正しいものを見て、正しくないと言いました。正しくないものを見て、正しいと言いました。私達は多くの罪を犯しました。十方の諸仏に<sup>29</sup>願い、哀れみを求め、懺悔します。【どうかこの世で、私達がこれらの罪を犯しませんように<sup>30</sup>。どうか次の世で、私達がこれらの害を受けませんように】【なぜ十方の諸仏に哀れみを求めるのか？】〔たとえば〕仏は見通すことや、聞き知ること<sup>31</sup>ができるからです。仏の前では、正直にならざ

---

身在此五道中生時，所犯過惡。

原文では「五処」とあるが、文脈から「五道」と訳した。この直後では「五道」と訳されており、語彙の統一が乱れた箇所である。

<sup>29</sup> 【従】願○十方諸仏，求哀，悔過。

HD.vol.3,p.1002b ⑱ (3) 向。介紹動作行為発生的対象 cf.『吳越春秋』「勾踐陰謀外伝」(後漢)

「従」を、対象を示す虚詞と理解し、「従十方諸仏」を「十方の諸仏に」と訳した。『舍利弗悔過経』では、他の例として「所以○十方諸仏求哀者何？」(『大正蔵』24,no.1492,p.1090b15)、「諸十方欲般泥洹者，某等願○求哀。」(『大正蔵』24,no.1492,p.1091a8)がある。cf.董志翹・蔡鏡浩〔1994〕p.78

<sup>30</sup> 【令】○某等今世不犯此過殃。

「令～」で、願望を示す表現と理解した。この様な例として、『大阿弥陀経』(『大正蔵』12,no.362,p.301a24-25)「使某作仏時，○我国中無有泥犁、禽獸、薜荔、蝸飛蠕動之類。」(もし私が仏になったなら、私の国には、地獄や鳥獸や餓鬼や飛ぶ虫・這う虫などがいませんように。)がある。『舍利弗悔過経』では、他の例として「○某等後世亦不彼此過殃。」(『大正蔵』24,no.1492,p.1090b14-15)、「○某等作仏道行仏経。」(『大正蔵』13,no.1492,p.1091a28-29)がある。cf.辛嶋〔1997〕p.140 上段

<sup>31</sup> 【洞視徹聴】仏能○○、○○。

るをえません。私達は決して犯した罪を隠しごと<sup>32</sup>しません。今後再び、決して〔罪を〕犯しません。』と。」

---

『三曼陀跋陀羅菩薩經』（『大正藏』14,no.483,p.667b13-14）に、ほぼ「六神通」に相当する説明があり、そこでの「洞視徹聽」が「天眼通・天耳通」に相当することから、「見通すことや、聞き知ること」と訳した。

・『三曼陀跋陀羅菩薩經』（『大正藏』14,no.483,p.667b13-14）

“某諸所作罪，不能不能得〇〇、〇〇，不能得神足飛行，不能得自知宿命，不能得去来之事，不能得梵天音声，不能得身、口、意功德，不能得清淨高行，而不能得具足於功德。～”

（私の作った多くの罪〔のせいで〕、天眼通や天耳通を得ることができず、神通力で飛行することができず、自分の過去世を知ることができず、過去や未来の出来事を知ることができず、梵天の〔様な美しい〕音声を得ることができず、身体や口や心〔によって作る〕功德を得ることができず、清らかで優れた行いを得ることができず、功德を身にすることができませんでした。）

<sup>32</sup> 【覆藏】某等有過惡，不敢〇〇。從今以後皆不敢復犯。

HD.vol.9, p.1262b 遮掩隱藏 cf. 『百喻經』

これに類する表現が懺悔を説く諸經に見られる。罪の告白後の定型句である。

・『三曼陀跋陀羅菩薩經』（『大正藏』14,no.483,p.667b21-22）

“自悔責，不敢〇〇。從今已後不敢復犯。～”

（自ら懺悔し、決して隠しごとしません。今後、決して〔罪を〕犯しません。）

・僧伽婆羅訶 『菩薩藏經』（『大正藏』24,no.1492,p.1087b17-18）

“我於仏前一心發露，不敢〇〇。發露已後誓不敢作。～”

（私は仏の前でひたすら懺悔し、決して隠しごとしません。懺悔の後、誓って〔罪を〕作りません。）

・闍那崛多共笈多等訳 『大乘三聚懺悔經』（『大正藏』24,no.1493,p.1092a15-16）

“今於一切仏、世尊前至心懺悔發露，不敢〇〇。於未來世更不敢作。～”

（今、すべての仏や世尊の前でひたすら懺悔し、決して隠しごとしません。来世に、再び決して〔罪を〕作りません。）

D (『大正蔵』 24,no.1492,p.1090b17-29)

仏語舍利弗：“若有善男子、善女人，意不欲入泥犁、禽獸、薜荔中者，諸所作過皆当悔過之，不当覆藏。受戒以後，不当復作惡。不欲生辺地、無仏処、無経処、無比丘僧処、無義理処、善悪処者，皆当悔過，不当覆藏。意不欲愚痴、聾、盲、瘖瘂，不欲生屠，生漁獵、獄吏，更生貧家，皆当悔過，不当覆藏。女人欲求男子者，皆当悔過。欲得須陀洹道不復入泥犁、薜荔中者，皆当悔過。欲得斯陀含道上天作人，欲得阿那含道上二十四天，欲得阿羅漢泥洹去者，欲於世間得阿羅漢道者，欲得辟支仏道者，欲知去来之事者，皆当悔過，不当覆藏”。

仏は舍利弗に言った。

「良家の子息や良家の子女がいたとして、地獄や、動物〔の世界〕や、飢えた者〔の世界〕<sup>33</sup>に赴くことを意に望まない者は、作った罪すべてを懺悔して、隠しごととしてはいけません。戒を受け、その後再び罪を作ってはいけません。辺地や、仏のいない場所や、教え<sup>34</sup>の

---

<sup>33</sup> 【泥犁禽獸薜荔】若有善男子、善女人，意不欲入〇〇、〇〇、〇〇中者，諸所作過皆当悔過之，不当覆藏。

「泥犁、禽獸、薜荔」は主に支婁迦讖訳に現われる音写語で、「地獄、動物、飢えた者」の意味。しかし、彼の訳経中で必ずしも統一された表現ではない。例えば、『般舟三昧経（三巻本）』中の偈文（『大正蔵』 13,no.418,p.913b10）では、「其人終不墮地獄 離餓鬼道及畜生」となっている。見方を変えれば、後世における付加修正箇所かもしれない。

<sup>34</sup> 【経】 不欲生辺地、無仏処、無〇処、無比丘僧処、無義理処、善悪処者，皆当悔過，不当覆藏。

三宝を含む表現として「無仏処、無経処、無比丘僧処」とあるので、「無経処」の「経」は「法（教え）」に対応する。さらに『舍利弗悔過経』中には、「不知仏時、不知法時、不知比丘僧」（『大正蔵』 24,no.1492,p.1090a16-17）とあり、これと照らし合わせても「経」と「法（教え）」との対応関係が理解できる。これら以外に「教え」を意味する例として『舍利弗悔過経』には、「十方仏已得仏，不説〇。」（『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a5）、「今某等勸勉，使為諸天、人民、蜻飛蠕動之類説〇，使脱於泥犁、禽獸、薜荔、愚痴、貧窮，至令得泥洹道。」（『大正蔵』 24,p.1091a5-6）、「某等宿命為菩薩時，某等当勸樂諸仏説〇。」（『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a10-11）、「守我諸天、人民，説〇。」（『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a11-12）、「若布施，若持経道，若持善意，為仏作善，為〇作善，為比丘僧作善，為凡人作善，若為禽獸作善。」（『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a21-22）、「令某等作仏道行仏〇。」（『大正蔵』

ない場所や、出家者のサンガのない場所や、道理のない場所や、善も悪もある場所に生まれたい者、すべてを懺悔して、隠しごととしてはいけません。愚かさや、聴覚障害や、視覚障害や、発音障害を意に望まない者、屠殺人や、獵師や、看守に生まれたり、貧しい家に生まれ変わること<sup>35</sup>を望まない者は、すべてを懺悔して、隠しごととしてはいけません。男性になることを望む女性は、すべてを懺悔すべきです。須陀洹〔という聖者〕の境地<sup>36</sup>に達して、もはや地獄や飢えた者〔の世界〕に赴きたくない者は、すべてを懺悔すべきです。

---

24,no.1492,p.1091a28-29) がある。

<sup>35</sup> 【更生】 意不欲愚痴、聾、盲、瘖瘂、不欲生屠、生漁獵、獄吏、〇〇貧家、皆当悔過、不当覆藏。

HD.vol.1,p.527a 新生 cf.『莊子』「達生」(戦国時代)

<sup>36</sup> 【道】 欲得須陀洹〇不復入泥犁、薜荔中者、皆当悔過。欲得斯陀含〇上天作人、欲得阿那含〇上二十四天、欲得阿羅漢泥洹去者、欲於世間得阿羅漢〇者、欲得辟支仏〇者、欲知去来之事者、皆当悔過、不当覆藏。

ここで説かれる「道」は様々な解釈が可能であろう。一つの可能性として「道」を「境地」と理解することができる。例として、『法華経』を挙げる。ただし、以下に挙げる例は問題点を含んでいる。サンスクリット本の下線部分 ('nāgāmi-) が諸本によっては省略されており、その有無によって波線部分 (phalaṃ) の扱いが異なってくるのである。この点の確認については、『妙法蓮華経』に最も対応する写本参照が必須となるが、ここでは Skt.phala に「道」が対応することを確認するにとどめた。

cf.Kern,Nanjio [1977] p.347

tasya te sattvās taṃ ca dharmam śṛṇuyuh śrutvā caika-kṣaṇenaika-muhūrtenaika-lavena sarve  
srota-āpannāḥ syuh sakṛd-āgāmino 'nāgāmino 'nāgāmi-phalaṃ prāpnuyur yāvad arhanto bhaveyuh  
kṣīnāsraṇā dhyāyino mahā-dhyāyino 'ṣṭa-vimokṣa-dhyāyinaḥ /

・鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』(『大正蔵』9,no.262,p.46c17-19)

“一時皆得須陀洹道、斯陀含道、阿那含道、阿羅漢道、尽諸有漏、於深禪定皆得自在、具八解脱”

(一瞬にして、誰もが須陀洹の境地や斯陀含の境地や阿那含の境地や阿羅漢の境地に達し、多くの煩惱をなくし、深い精神統一の中ですべてが意のままとなり、八解脱を備えます。)

斯陀含〔という聖者〕の境地に達して、天に上り人となることを望む者や、阿那含〔という聖者〕の境地に達して、二十四天<sup>37</sup>に上ることを望む者や、阿羅漢〔という聖者〕となって涅槃に入ることを望む者や、この世で阿羅漢〔という聖者〕の境地に達することを望む者や、辟支仏〔という聖者〕の境地に達することを望む者や、過去や未来の出来事を理解したい者は、すべてを懺悔して、隠しごととしてはいけません。」

E (『大正蔵』 24,no.1492,p.1090c1-7)

仏語舍利弗：“若善男子、善女人，各当日三稽首為十方現在諸仏作礼。十方諸仏皆以中正迴教天下人、日月所照人民，使作善。仏以經道雨於天下。譬如天雨百穀、草木皆茂好，仏以經道雨於天下，故生侯王、四天王、上至三十三天上豪貴富樂。仏生須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢者。

仏は舍利弗に言った。

「良家の子息や良家の子女がいたとして、日に三度、頭を地につけ、十方の現在諸仏に礼拝すべきです。十方の諸仏誰もが、かたよりなく世の人、〔つまり〕太陽や月が照らす人々に教えを巡らし<sup>38</sup>、善を行わせます。仏は教えの雨を世に降らします。例えば天があらゆる穀物や草木に雨を降らし、すべてが茂るように、仏は教えの雨を世に降らし、諸侯や諸王や四天王、はては<sup>39</sup>三十三天の上で勢力があり、安らかさ<sup>40</sup>をもった〔神々を〕生み出し

---

<sup>37</sup> 【二十四天】 欲得斯陀含道上天作人，欲得阿那含道上○○○○，欲得阿羅漢泥洹去者，欲於世間得阿羅漢道者，欲得辟支仏道者，欲知去来之事者，皆当悔過，不当覆藏。

筆者は「二十四天」を欲界六天、色界十八天の総称と理解した。

<sup>38</sup> 【迴教】 十方諸仏皆以中正○○天下人、日月所照人民，使作善。

HD.には採られていないが、後漢代には使用されていた語彙である。筆者は「教えを巡らす」と理解した。

<sup>39</sup> 【至】 譬如天雨百穀、草木皆茂好，仏以經道雨於天下，故生侯王、四天王、上○三十三天上豪貴富樂。

「至」を「乃至 (Skt.yāvat)」と理解した。このような例として『大阿彌陀經』(『大正蔵』 12,no.362,p.306c23)「從第一四天王，上○三十三天上，～」(一番目の四天王から、三十三天の上まで～)がある。この場合、文法的には「從～乃至……」となる。『舍利弗悔過經』では、他の例として「若布施者，若持道勤力不毀經戒者，若慈心念人民者，若作善無量者，

ます。仏は須陀洹〔という聖者〕や、斯陀含〔という聖者〕や、阿那含〔という聖者〕や、阿羅漢〔という聖者〕を生み出します。

F (『大正蔵』 24,no.1492,pp.1090c7-1091a3)

‘願十方諸仏聴某等所言。天下人民、蜻飛蠕動之類所作好悪。若布施者、若持道勤力不毀經戒者、若慈心念人民者、若作善無量者、若施於菩薩及諸比丘僧者、若施凡夫及貧窮者、下至禽獸慈哀者。某等勸其作善、助其歡喜。諸過去仏所可過度人民得泥洹者、某等皆助其歡喜。諸当来仏教人作善遠離五惡、生死之道、至令得阿羅漢、辟支仏道者。某等皆助。某等勸樂、使作善、令如仏。今十方現在諸仏所当過度者、教人布施不犯經戒。慈哀人民、蜻飛蠕動之類者、皆令脱於泥犁、禽獸、薜荔、愚痴、貧窮、至令得須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支仏泥洹道。某等皆勸樂、使作善、助其歡喜。諸過去菩薩未成仏者奉行“六波羅蜜”、“所作善”。行“檀波羅蜜”、“布施”、行“尸波羅蜜”、“不犯道禁”、行“羸提波羅蜜”、“忍辱”、行“精進波羅蜜”、“精進”、行“禪波羅蜜”、“一心”、行“般若波羅蜜”、“智慧”、成六波羅蜜。諸過去若菩薩奉行六波羅蜜。某等勸樂、助其歡喜。諸当来菩薩奉行六波羅蜜者、某等勸樂、助其歡喜。今現在菩薩奉行六波羅蜜者、某等勸樂、助其歡喜。某等諸所得福、皆布施天下十方人民、父母、蜻飛蠕動之類、兩足之類、四足之類、多足之類。皆令得仏福得辟支人。持四大城金、銀、宝物、持用布施、百倍、千倍、万倍、億倍”。

『十方の諸仏よ、どうか私達の話聞いてください。世の人々や、飛び跳ねうごめく虫類

---

若施於菩薩及諸比丘僧者、若施凡夫及貧窮者、下○禽獸慈哀者。」(『大正蔵』

24,no.1492,p.1090c8-11)、「諸当来仏教人作善遠離五惡、生死之道、○令得阿羅漢、辟支仏道者。」(『大正蔵』 24,no.1492,p.1090c13-15)、「慈哀人民、蜻飛蠕動之類者、皆令脱於泥犁、禽獸、薜荔、愚痴、貧窮、○令得須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支仏泥洹道。」(『大正蔵』 24,p.1090c17-20)、「今某等勸勉、使為諸天、人民、蜻飛蠕動之類説經、使脱於泥犁、禽獸、薜荔、愚痴、貧窮、○令得泥洹道。」(『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a5-7)がある。

40 【豪貴富樂】譬如天雨百穀、草木皆茂好、仏以經道雨於天下、故生侯王、四天王、上至三十三天上○○○○。

【豪貴】HD.vol.10,p.32b 權勢極其顯貴 cf.『百喻経』

【富樂】HD.vol.3,p.1571b 富裕而安樂 cf.『史記』「張儀列伝」(B.C.90 ca.)

「富樂」の和訳の際には、神々の持つ属性として「安樂」の意味を強調した。

41の行為には、良いことも悪いこともあります。布施する者もいますし、あるいは、〔仏〕道を保って励み<sup>42</sup>、教えに基づく戒<sup>43</sup>を破らない者もいますし、あるいは、慈しみの心で人々のことを心に念じる者もいますし、あるいは、量りしれない善を作る者もいますし、あるいは、菩薩や出家者のサンガに施す<sup>44</sup>者もいますし、普通の者や貧しい者、あるいは、下

---

41 【蝸飛蠕動】天下人民、○○○○之類所作好悪。

【蠕動】HD.vol.8,p.989a 爬行的昆虫 cf.『新語』「道基」(B.C.2c.ca.)

【蝸飛蠕動】HD.vol.8, p.900a 虫豸之属飛翔蠕蠕而行。借指能飛翔或爬行的昆虫。

cf.『鬼谷子』「揣」、『淮南子』「原道」(B.C.2c.ca.)

42 【勤力】若布施者，若持道○○不毀經戒者，若慈心念人民者，若作善無量者，若施於菩薩及諸比丘僧者，若施凡夫及貧窮者、下至禽獸慈哀者。

HD.vol.3,p.817a 勤勞；勞費体力 cf.『史記』「殷本紀」(B.C.90 ca.)

43 【經戒】若布施者，若持道勤力不毀○○者，若慈心念人民者，若作善無量者，若施於菩薩及諸比丘僧者，若施凡夫及貧窮者、下至禽獸慈哀者。

「經戒」には、「①教えと戒、②教えに基づく戒」といった二つの意味がある。この箇所では②の意味で理解した。『舍利弗悔過經』では、他の例として「今十方現在諸仏所当過度者，教人布施不犯○○。」(『大正藏』24,no.1492,p.1090c16-17)、「為悪自悔，持○○，不毀。」(『大正藏』24,no.1492,p.1091a23-24)がある。

cf.末木〔1996〕p.221 上段

44 【施】若布施者，若持道勤力不毀經戒者，若慈心念人民者，若作善無量者，若○於菩薩及諸比丘僧者，若施凡夫及貧窮者、下至禽獸慈哀者。

『舍利弗悔過經』の「施」(『大正藏』24,no.1492,p.1090c10,11)と「布施」(『大正藏』24,no.1492,p.1090c8,17,22,28、p.1091a2,19)と「施与」(『大正藏』24,no.1492,p.1091a27)の原語は確認できないが同義である。また、「布施」と「施与」を同義に理解する例として、支謙訳『私呵昧經』がある。『私呵昧經』では、散文で六波羅蜜が説かれ、その内容を受け偈文で「布施者大施与」(『大正藏』14,no.532,p.810c21)と説かれる。ただし『舍利弗悔過經』の「施与」は、「廻向」を意味する文脈中で使用されている。「某等取諸学道以来，所得福德，皆集聚合会，以持好心，○○天下十方人民、父母、蝸飛蠕動之類。皆令得其福。」

(『大正藏』24,no.1492,p.1091a25-28)。この点を指摘された研究者に梶山雄一氏がおられる。梶山氏に対し、静谷正雄氏は『舍利弗悔過經』に廻向の思想は現われないとされる。

は動物にまで施しをして慈しむ者がいます。私達は彼らに善を作るよう鼓舞して<sup>45</sup>、〔善を作った彼らの喜びを〕我がことのように喜びます<sup>46</sup>。過去仏達が救済した<sup>47</sup> <sup>48</sup>人々が涅槃

---

cf. 梶山〔1997〕pp.188-189、静谷〔1974〕p.130

<sup>45</sup> 【勸】某等○其作善，助其歡喜。

HD.vol.2,p.825a 奨勉；鼓勵 cf.『易国語』「越語上」（春秋時代）

『舍利弗悔過經』中の「勸」（『大正藏』24,p.1090c12）は、「勸樂」（『大正藏』24,no.1492,p.1090c15,20,25,26,28、p.1091a11,24）や「勸勉」（『大正藏』24,no.1492,p.1091a5,25）と同義と考えられる。

【勸樂】HD.vol.2,p.828b 歡樂 cf.『礼記』「礼器」（戦国時代～漢代初頭）

【樂意】HD.vol.4,p.1295a 願意 cf.『二刻拍案惊奇』

このように「樂」には「願う」という意味があり、「勸樂」を「勸め願う」、つまり「鼓舞する」と理解した。

【勸勉】HD.vol.2,p.826b 勸導勉勵 cf.『管子』「立政」（春秋時代）

「勸勉」は「勸め励ます」、つまり同様に「鼓舞する」と理解した。

しかし経中では「勸樂」「勸勉」は使い分けられている。「勸樂」は「某等○○，助其歡喜。」のように、主に「隨喜（Skt.anumodanā）」を述べる際に使用される。「勸勉」は「今某等○○，使為諸天、人民、蜎飛蠕動之類説經，使脱於泥犁、禽獸、薜荔、愚痴、貧窮，至令得泥洹道。」のように、「勸請（Skt.adhyeṣaṇa）」を述べる際に使用される。

<sup>46</sup> 【勸...助其歡喜】某等○其作善，○○○○。

「隨喜（Skt.anumodanā）」を示す表現である。

<sup>47</sup> 【所可】諸過去仏○○過度人民得泥洹者、皆助其歡喜。

「所可」＝「所」の例である。この様な例として『三曼陀跋陀羅菩薩經』（『大正藏』14,no.483,p.667a4）「其有於一切諸仏、諸菩薩、諸迦羅蜜、諸父母、諸阿羅漢、諸辟支仏、一切諸人○○誹謗者，～」（私がすべての仏や、菩薩達や、善知識達や、父母達や、阿羅漢達や、辟支仏達や、すべての人に非難されても、～）や、同経（『大正藏』14,no.483,p.667b28）「如是者○○自歸，為已自歸也。」（この様に帰依したなら、それがすでに帰依したこととなるのです。）がある。cf.董志翹、蔡鏡浩〔1994〕p.315

<sup>48</sup> 【過度】諸過去仏所可○○人民得泥洹者，某等皆助其歡喜。

「救済」を意味する語彙。丘山新氏は「過度」を他動詞として「救済」の意味で使用す

を得れば、私達は〔彼らの喜びを〕我がことのように喜びます。未来仏達は人々に善を作らせ、五悪や輪廻の境地<sup>49</sup>を離れさせたり、はては阿羅漢〔という聖者〕や辟支仏〔という聖者〕の境地に至らせるでしょう。私達は〔彼らの喜びを〕すべて〔我がことのように喜びます〕。<sup>50</sup>私達は〔彼らを〕鼓舞して、善を作らせ、仏のようにさせます<sup>51</sup>。今、十方の現在諸仏は常に<sup>52</sup>〔人々を〕救済しており、人に布施をさせ、教えに基づく戒を犯させません。人々や飛び跳ねうごめく虫類を慈しみ、彼らすべてを、地獄や、動物〔の世界〕

---

るのは、後漢代からとされる。『舍利弗悔過經』では、他の例として「今十方現在諸仏所當○○者，教人布施不犯經戒。」（『大正藏』24,no.1492,p.1090c16-17）がある。cf.丘山〔1986〕p.69 下段

49 【五悪生死之道】諸当来仏教人作善遠離○○、○○○○，至令得阿羅漢、辟支仏道者。同様の表現を筆者は未確認であり、仮に「五悪や輪廻の境地」と訳した。しかし、「五悪趣」とも理解できる。

50 【助】某等皆○。

どの諸版も「某等皆助。」である。しかし、文脈は明らかに「随喜（Skt.anumodanā）であり、「其歡喜」を補い「某等皆助〔其歡喜〕。」と理解した。

51 【如】某等勸樂，使作善，令○仏。

「使作善，令如仏。」を「善を作らせ、仏のようにさせます」と理解したが疑問が残る。「如」には「随順」の意味があり、「善を作らせ、仏に従わせます。」とも理解できる。いずれにせよ、筆者は良く理解できなかった。

HD.vol.4,p.269a ㊦随順 cf.『公羊伝』「桓公元年」（戦国時代）

52 【当】今十方現在諸仏所○過度者，教人布施不犯經戒。

漢訳仏典では「常」・「当」・「尚」の混乱がしばしば見られる。「当」と「常」の混乱例として、『正法華經』（『大正藏』9,no.263,p.107a17）、『大乘三聚懺悔經』（『大正藏』24,no.1493,p.1091c16）、『菩薩本業經』（『大正藏』10,no.281,p.448a27）など多数ある。「尚」と「常」については、『大阿弥陀經』（『大正藏』12,no.362,p.308c7）と『無量清浄平等覺經』（『大正藏』12,no.361,p.281b15）の比較から理解できる。

この様な諸例に基づき、ここや、「某等宿命為菩薩時，某等○勸樂諸仏説經。」（『大正藏』24,no.1492,p.1091a10-11）の「当」を「常」と理解した。ただし、それを支持する『舍利弗悔過經』諸版はない。

や、飢えた者〔の世界〕や、愚かさや、貧しさから解放させ、はては須陀洹〔という聖者〕や、斯陀含〔という聖者〕や、阿那含〔という聖者〕や、阿羅漢〔という聖者〕や、涅槃の境地に到らせています。私達は〔彼ら〕すべてを鼓舞して、善を作らせ、〔善を作った彼らの喜びを〕我がことのように喜びます。過去の菩薩達でまだ仏となっていなかった者が、【六波羅蜜】つまり【なすべき善】を大事に実践しました。〔彼らは〕【檀波羅蜜】つまり【布施】を行い、【尸波羅蜜】つまり【持戒】を行い、【羼提波羅蜜】つまり【忍耐】を行い、【精進波羅蜜<sup>53</sup>】つまり【精進】を行い、【禪波羅蜜】つまり【精神統一】を行い、【般若波羅蜜】つまり【智慧】を行じて、六波羅蜜を完成しました。過去の菩薩達<sup>54</sup>は六波羅蜜を大切に実践しました。私達は〔彼らを〕鼓舞して、〔彼らの喜びを〕我がことのように喜びました。六波羅蜜を大切に実践する未来の菩薩達がいるならば、私達は〔彼らを〕鼓舞して、〔彼らの喜びを〕我がことのように喜ぶでしょう。今、六波羅蜜を大切に実践する現在の菩薩達がいるならば、私達は〔彼らを〕鼓舞して、〔彼らの喜びを〕我がことのように喜びます。私達が得た多くの福德を、すべて世の十方の人々や、父母や、飛び跳ねうご

---

<sup>53</sup> 【道禁】行“檀波羅蜜”、“布施”、行“尸波羅蜜”、“不犯〇〇”、行“羼提波羅蜜”、“忍辱”、行“精進(v.l.惟逮)波羅蜜”、“精進”、行“禪波羅蜜”、“一心”、行“般若波羅蜜”、“智慧”、成六波羅蜜。

HD.vol.10,p.1080b ・有関道路通行的法令 cf.『周礼』『秋官』(春秋時代)・仏教的禁忌 cf.『宋書』「夷蛮伝」

本来「道禁」は、「交通法規」に関係する語彙である。しかし仏教伝来に伴い、仏典にその語彙が踏襲され、そこでは「戒(Skt.śīla)」を意味する。

この箇所では音写語で六波羅蜜が述べられており、その各項目に語注が紛れ込んでいる。どの諸版にもこの語注があり、それが訳者によるものか、あるいは後世の付加か、筆者には判断がつかない。また、「精進波羅蜜」については、記述が「精進波羅蜜」(高麗藏、房山石経)と「惟逮波羅蜜」(宋磧砂藏)の二系統に分かれている。「音写語一語注」という流れに従うなら「惟逮波羅蜜」を採るべきであるが、筆者は高麗藏をもとにした大正藏の記述に従った。

<sup>54</sup> 【過去若菩薩】諸〇〇〇〇〇奉行六波羅蜜。

諸版すべてがこの読みを支持しており、「過去若菩薩」の意味は不明である。筆者は、「若」を写経者の誤りと推測したが、他に正しい理解があるかもしれない。

めく虫類や、二本足の類や、四本足の類や、多足の類に布施します。彼らすべてに仏の福德を得させ、辟支人<sup>55</sup>とさせます。〔私達の布施は〕四大洲<sup>56</sup>の金や銀や宝物で<sup>57</sup>布施することより、百倍も千倍も万倍も億倍も〔優れています。〕』と。」

G (『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a3-14)

仏語舍利弗：「若善男子、善女人。当昼夜各当三過稽首為十方仏拝言：‘願聴某等所言。十方仏已得仏，不説経。今某等勸勉，使為諸天、人民、蜻飛蠕動之類説経，使脱於泥犁、禽獸、薜荔、愚痴、貧窮，至令得泥洹道。諸十方欲般泥洹者，某等願從求哀。’且莫般泥洹。当令諸天、人民、蜻飛蠕動之類得其福。皆令得脱於泥犁、薜荔、’」。仏語舍利弗：「某等宿

---

55 【辟支人】皆令得仏福得〇〇〇。

どの諸版もこの読みを支持しており、「辟支人」の意味は不明である。

56 【四大城】持〇〇〇金、銀、宝物，持用布施，百倍、千倍、万倍、億倍。

どの諸版もこの読みを支持しており、「四大城」の意味は不明である。しかし、「城」が誤って「城」となった可能性もあり、ここでは「四大城」を「四大洲」の意味で理解した。ただし、筆者は「城」と「城」の交代例をまだ確認していない。

57 【持・持用】〇四大城金、銀、宝物，〇〇布施，百倍、千倍、万倍、億倍。

「持」の基本的意味は「保つ・持つ」である。この意味での「持」は、「若布施者，若〇道勤力不毀経戒者，若慈心念人民者，若作善無量者，若施於菩薩及諸比丘僧者，若施凡夫及貧窮者，下至禽獸慈哀者。」(『大正蔵』 24,no.1492,p.1090c8-11)、「若布施，若〇経道，若〇善意，為仏作善，為経作善，為比丘僧作善，為凡人作善，若為禽獸作善。」(『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a20-22)、「為悪自悔，〇経戒，不毀。」(『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a,23-24)である。しかし、「持」が、手段・原因・理由を意味する場合があります、ここの「持」「持用」は、その中の手段の意味で理解した。他経の例として『大阿弥陀経』(『大正蔵』 12,no.362,p.301c26)「欲得自然万種之物，即皆在前，持用供養諸仏，～」((彼等が)自然に(生じる)あらゆる種類の物を得たいと欲すれば、なんでもすぐさま目の前に現れ、それで仏たちを供養して、～)がある。また、『舍利弗悔過経』中には「以持」で手段を意味する場合もある。「某等取諸学道以来，所得福德，皆集聚合会，〇〇好心，施与天下十方人民、父母、蜻飛蠕動之類。」(『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a25-28)。

cf.辛嶋 [1997] p.142 下段、松村 [1994] p.252 下段

命為菩薩時，某等当勸樂諸仏説經。‘且莫般泥洹’。用是故某等為仏。第一四天王、第二天王釈来下，叉手，作礼，求哀。‘守我諸天、人民，説經’。無数諸天曉我。‘且莫般泥洹’。

仏は舍利弗に言った。

「良家の子息や良家の子女がいたとします。昼と夜にそれぞれ三度<sup>58</sup>、頭を地につけ、十方の仏を礼拝して〔次のように〕言うべきです。

『どうか私達の話聞いてください。十方の仏はすでに悟り<sup>59</sup>を得ているのに、教えを説いてくれません。今、私達は〔十方の仏に〕神々や、人々や、飛び跳ねうごめく虫類のために教えを説かせ、〔彼らを〕地獄や、動物〔の世界〕や、飢えた者〔の世界〕や、愚かさや、貧しさから解放し、はては涅槃の境地を獲得させるよう鼓舞します。私達は、涅槃に

---

<sup>58</sup> 【過】 当昼夜各当三〇稽首為十方仏拝言：～

HD.vol.10,p.954b ②量詞。遍 cf.『素問』「王版論要」

「三過」の「過」を量詞と理解し、「三度」と訳した。『舍利弗悔過經』では、他の例として「其供養天下阿羅漢、辟支仏千歳，不如持‘悔過經’昼夜各三〇誦一日。」（『大正蔵』24,no.1492,p.1091b7-9）がある。

<sup>59</sup> 【仏】 十方仏已得〇，不説經。

ここの「仏」は「悟り（Skt.bodhi）」の意味である。このような例が、『法華経』に見られる。

cf.Kern,Nanjio [1977] p.35

devās ca nāgās ca sa-yakṣa-rākṣasāḥ koṭī-sahasrāyatha gaṅga-vālikāḥ /

ye cāpi prārthenti samagra-bodhiṃ sahasraśītiḥ paripūrṇa ye sthitāḥ // 31 //

（夜叉や羅刹達を伴った、ガンジス河の砂〔の数〕に等しい千コーティもの神々や龍神達があります。さらにまた、優れた悟りを求める者達があり、彼ら八万人が充満し住んでいます。）

・『妙法蓮華経』（『大正蔵』9,no.262,p.6c4）

“諸天龍神等 其数如恒沙 求〇諸菩薩 大数有八万”

（神々や龍神達は、その数ガンジス河の砂〔の数〕に等しい。悟りを求める菩薩達は、大勢で八万人に及びます。）

なお、『正法華経』（『大正蔵』9,no.263,p.69a13）では、下線部に対応する箇所が「尊仏道」となっている。これは「仏道」で「悟り」を示す例である。

入ろうとしている十方の方々にお願いして、哀れみを求めます。【どうか、しばらく涅槃に入らないでください。神々や、人々や、飛び跳ねうごめく虫類にその福德を獲得させてください。〔彼らを〕地獄や、飢えた者〔の世界〕から逃れさせてください。】』と。」

仏は舍利弗に言った。

「自分達が過去世で菩薩だった時、自分達も、常に諸仏に教えを説くよう鼓舞しました。『どうか、しばらく涅槃に入らないでください。』と。このような理由で、自分達は仏となりました。〔下から数えて〕一番目の四天王や、二番目の帝釈天が降下し、〔神々は〕合掌して、礼拝して、哀れみを求めました。『我々神々や人々を守り、教えを説いてください。』と。無数の神々が私に告げました<sup>60</sup>。『どうか、しばらく涅槃に入らないでください。』と。」

H (『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a14-16)

仏語舍利弗言：“如是人民種種，各得其類。作善自得其福，作惡自得其殃”。

仏は舍利弗に言った。

「この様に人々は様々であって、それぞれ自分に相当する〔果報〕を得ます。善を行えば必ずから福德を得て、悪を行えば必ずから災いを受けます。」

I (『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a16-18)

舍利弗白仏言：“若有善男子、善女人欲求仏道者。当何以願為<sup>61</sup>得之？”。

舍利弗は仏に言った。

「仏道を求めている良家の子息や良家の子女がいたとします。仏道を獲得するには、一体どのように願ってこれを成就するのですか？」

J (『大正蔵』 24,no.1492,p.1091a18-b2)

---

<sup>60</sup> 【暁】 無数諸天○我。

HD.vol.5,p.832b ③告知使明白；開導 cf.『報任少卿書』

<sup>61</sup> 【為】 当何以願○得之？

ここの「為」や、「使天下男子、女人皆○得阿羅漢、辟支仏，若有人供養天下阿羅漢、辟支仏千歳。」(『大正蔵』 24,no.1492,p.1091b3-5) 中の「為」を筆者は、良く理解できなかった。

仏言：“若有善男子、善女人昼夜各三稽首，為十方仏拝言：‘願十方諸仏聴。某等宿命從無數劫以來，所作得福。若布施，若持經道，若持善意，為仏作善，為經作善，為比丘僧作善，為凡人作善，若為禽獸作善。作惡自得其殃，作善自得其福。為惡自悔，持經戒，不毀。若受戒，不与女人通。若勸樂諸仏菩薩万民作善。若勸勉諸仏“且莫般泥洹”。某等取諸学道以來，所得福德，皆集聚合会，以持好心，施与天下十方人民、父母、蜻飛蠕動之類。皆令得其福。有余少所，令某得之。令某等作仏道行仏經。諸未度者，某当度之。諸未脱者，某等当脱之。諸未得泥洹者，某等当令得泥洹””。

仏は答えた。

「良家の子息や良家の子女は、昼と夜にそれぞれ三度、頭を地につけ、十方の仏を礼拝して〔次のように〕言います。

『十方の諸仏よ、どうか聞いてください。私達は、過去世に、〔つまり〕数え切れない劫よりこのかた、福德を得てきました。布施しました。あるいは、教えを保ちました。あるいは、正しい心を保ちました。あるいは、仏に対して善を行いました。〔仏の〕教えに対して善を行いました。あるいは、出家者のサンガに対して善を行いました。あるいは、普通の者に対して善を行いました。あるいは、動物に対して善を行いました。悪を行い自ずから災いを受けたり、善を行い自ずから福德を得ました。悪を行い自ずから懺悔したり、教えに基づく戒を保ち破りませんでした。あるいは、戒を受け女性と交わりませんでした。あるいは、すべての人に善を作るよう、仏・菩薩達を鼓舞しました。あるいは、仏達に【どうか、しばらく涅槃に入らないでください。】と鼓舞しました。私達は仏道<sup>62</sup>を取り行い<sup>63</sup>こ

---

<sup>62</sup> 【学道】某等取諸〇〇以来，所得福德，皆集聚合会，以持好心，施与天下十方人民、父母、蜻飛蠕動之類。

HD.vol.4,p.249a ①学习道藝，即学习儒家学説，如仁義礼樂之類。cf.『論語』「阳貨幣」（春秋時代末），『史記』「仲尼弟子列伝」（B.C.90 ca.）・学习道行。指学仙或学仏。cf.『漢書』「張良伝」（426 ca.）

本来「学道」は、儒教と関連する語彙である。しかし仏教伝来に伴い、仏典にその語彙が踏襲され、そこでは「仏道修行」を意味するようになる。

<sup>63</sup> 【取】某等〇諸学道以来，所得福德，皆集聚合会，以持好心，施与天下十方人民、父母、蜻飛蠕動之類。

HD.vol.2,p.871b ⑩採取；選抜 cf.『易經』「繫辭下」（周～春秋時代）

のかた得た福德を、すべて集め合らし<sup>64</sup>、良い心<sup>65</sup>をもって、世の十方の人々や、父母や、飛び跳ねうごめく虫類に施します。すべての者に、その福德を得させます。〔福德が〕少しばかり<sup>66</sup>あまれば、福德を自分自身のものとしします。私達は仏道を行い、仏の教えを実行できますように。救済されていない者達を、私はきっと救済します。〔輪廻から〕逃れていない者達を、私達はきっと解放します。私達は涅槃を得ていない者達に、きっと涅槃を得させます<sup>67</sup>。』と。」

---

64 【集聚合会】某等取諸学道以来，所得福德，皆〇〇〇〇，以持好心，施与天下十方人民、父母、蜻飛蠕動之類。

【集聚】HD.vol.11,p.801b 会合；聚会 cf.『易林』「訟之咸」

【合会】HD.vol.3,p.156b ②聚集；聚会 cf.『=鉄論』「水旱」

65 【好心】某等取諸学道以来，所得福德，皆集聚合会，以持〇〇，施与天下十方人民、父母、蜻飛蠕動之類。

HD.vol.4,p.283b ①忠心 cf.『隋書』「列女伝」(7c ca.)

66 【少所】有餘〇〇，令某得之。

「少所」では HD.に採られていない。筆者は「少所」を「少許」で理解した。

【少許】HD.vol.2,p.1653b 少量 cf.『抱朴子』「黄白」(317 ca.)

「所」と「許」の交代例については辛嶋〔1996〕p.206を参照。

67 【諸未度者，某当度之。諸未脱者，某等当脱之。諸未得泥洹者，某等当令得泥洹。】

同様の表現の一部を以下に示す。

・『三曼陀跋陀羅菩薩經』（『大正蔵』14,no.483,p.668a,21-23）

“一切人未度者，我当度之。未脱者，我当脱。未般泥洹者，我当令般泥洹。～”

（すべての人の中で救済されていない者を、私はきっと救済します。〔輪廻から〕逃れていない者を、私はきっと解放します。般泥洹していない者を、私はきっと般泥洹させます。）

・『法鏡經』（『大正蔵』12,no.322,p.15b）

“未度者，吾当度之。未脱者，吾当脱之。不安隱者，当慰安（v.1.隱安，安隱）之。未滅度者，吾当滅度之。～”

（救済されていない者を、私はきっと救済します。〔輪廻から〕逃れていない者を、私はきっと解放します。安らかでない者を、きっと慰めます。滅度していない者を、私

K (『大正蔵』 24,no.1492,p.1091b3-11)

仏語舍利弗言：“使天下男子、女人皆為得阿羅漢、辟支仏、若有人供養天下阿羅漢、辟支仏千歳。其福寧多不？”。舍利弗言：“但供養一阿羅漢、辟支仏一日，其福無量。何況拳天下阿羅漢、辟支仏、千歳乎”。仏言：“其供養天下阿羅漢、辟支仏千歳，不如持‘悔過経’昼夜各三過讀一日。其得福勝供養天下阿羅漢、辟支仏百倍、千倍、万倍、億倍”。

仏説舍利弗悔過経

仏は舍利弗に言った。

「世の男性や女性誰もが阿羅漢〔という聖者〕や、辟支仏〔という聖者〕になったとして、人が世の阿羅漢〔という聖者〕や、辟支仏〔という聖者〕を千年供養したとします。その福德は多いでしょうか？<sup>68</sup>」

舍利弗が答えた。

「一人の阿羅漢〔という聖者〕や、辟支仏〔という聖者〕を一日供養するだけでも、その福德は量りしれません。まして、世の阿羅漢〔という聖者〕や、辟支仏〔という聖者〕を〔供養する〕千年は、言うまでもありません。」

仏は言った。

「世の阿羅漢〔という聖者〕や、辟支仏〔という聖者〕を供養する千年は、『〔舍利弗〕悔過経』を記憶して<sup>69</sup>、昼と夜それぞれ三度読む一日には及びません。その福德は、世の阿羅漢〔という聖者〕や、辟支仏〔という聖者〕を供養することより、百倍も千倍も万倍も

---

はきっと滅度します。)

この様な表現は「四弘誓願」に係するものである。体系だった「四弘誓願」の研究に、香川〔1993〕 pp.461-475 がある。

<sup>68</sup> 【寧～不】其福○多○？

【寧】HD.vol.3,p.1599b ㊦豈不，難道不 cf.『左伝』「成公二年」（前漢末？）

「寧～」には反語の意味の他に、「寧～不」の形で疑問を表わす場合がある。cf.神塚〔1995〕 p.552 下段、引田〔1995〕 p.639 下段、末木〔1997〕 p.223 上段

<sup>69</sup> 【持】其供養天下阿羅漢、辟支仏千歳，不如○‘悔過経’昼夜各三過讀一日。

「持」を動詞と理解すれば「記憶する」となるが、虚詞の可能性もある。その場合、「～『〔舍利弗〕悔過経』を、昼と夜それぞれ～」となる。

億倍も優れています。」

仏説舍利弗悔過經

## 第2節

### 『三曼陀跋陀羅菩薩經』の解題と訳注

#### 研究目的

『舍利弗悔過經』の構成をほぼ踏襲し、そこに『華嚴經』を中心に登場する普賢菩薩や、『無量壽經』が説く阿弥陀仏信仰を組み込んだ『三曼陀跋陀羅菩薩經』の研究を行う。普賢菩薩の登場や、略義の普賢行（＝七支供養）の展開を追う際に、非常に重要な經典である。三品（懺悔、隨喜、勸請）、乃至、四品（懺悔、隨喜、勸請、廻向）の儀礼が經中では「普賢菩薩行」と読み替えられている。華嚴思想と浄土思想を融合させた『普賢行願讚』の先行經典として重要な位置にある当經の研究によって、浄土教と華嚴思想が邂逅する大乘仏教の一局面を提示したい。

#### はじめに

普賢菩薩が登場する古層文献としては、西晋時代（265-316）に竺法護によって訳出された『正法華經』、『如来興顯經』、『等目菩薩所問三昧經』が有名である。この他の注目すべき經典に『ガンダヴューハ（Skt. *Gaṇḍavyūha*）』がある。今日の『ガンダヴューハ』が、成立当時の原形を保持している確証はないが、その經典は普賢菩薩や普賢行を理解する際、我々に貴重な示唆を与えてくれる。この經典の成立年代については、梶山雄一氏の詳細な研究報告がある。氏は L.O.Gómez 氏の見解に修正を加え、『ガンダヴューハ』成立年代を 50-200 とされた<sup>70</sup>。こうした諸經典中の普賢菩薩は、恐らく大乘經典に至って初めて登場する。筆者がここで扱う『三曼陀跋陀羅菩薩經』も、そうした普賢菩薩が登場する古層文献の一つである。

さて、上述の竺法護訳經典（『正法華經』を除く）や『ガンダヴューハ』は、明確に『華嚴經』所属經典である。一方、『三曼陀跋陀羅菩薩經』も、冒頭の「一時仏在摩竭提国清浄法処自然金剛座。光影甚明無所不遍照」や、文殊菩薩と普賢菩薩の対話形式をもって、『華

---

<sup>70</sup> cf. 梶山 [1994] pp.448-452

厳経』から脱化したものと理解されてきた<sup>71</sup>。しかしこの経典を一読した結果、内容面では『華厳経』より、むしろ『舎利弗悔過経』との親近性が確認できた。つまりこの経典の注目すべき特徴は、『舎利弗悔過経』の枠組・内容を踏襲し、新たな思想（阿弥陀仏国への往生、普賢菩薩行、法身等）を盛り込み、『華厳経』の場面設定を採用した点にある。『舎利弗悔過経』では、仏は舎利弗の問いに対し、一人称「某」に、懺悔・随喜・勧請・廻向を説かせている。同様に『三曼陀跋陀羅菩薩経』でも、普賢菩薩は文殊菩薩の問いに対し、一人称「某」に、懺悔・随喜・勧請・廻向を説かせるのである。この経典は『華厳経』からの脱化と言うより、『舎利弗悔過経』を土台とし、『華厳経』影響下で改編された可能性が高い。その意味で当経は、『華厳経』の要約とも言える『普賢行願讃』の先行経典としても関係が深い。経中には、文殊菩薩と普賢菩薩が登場すること、三品乃至四品を説くこと、「普賢行」に関わる語句「三曼陀跋陀羅菩薩法行」を説くこと、阿弥陀仏国への往生が説かれることなど、『普賢行願讃』の主題と重なる面が多いのである。また先行経典『舎利弗悔過経』と比較すると、当経では新たに陀羅尼、三昧、般若波羅蜜、無執着の智慧が強調され、『般若経』の影響が顕著に見られる。

そこで、そうした点を考慮し当経の編纂状況に視点を移すと、『舎利弗悔過経』が基本となり、その後『華厳経』『般若経』影響下で改編され、その際、阿弥陀仏信仰が採用されたと理解できる。しかし『華厳経』自身に『般若経』の影響が見られる点を考慮すると、当経に顕著な『般若経』の影響は、『般若経』からの直接的な影響ではなく、『華厳経』を経由したものとも理解できよう。

当経の全体構成は「五蓋品」「悔過品」「願楽品」「請勸品」「譬福品」からなり、サンスクリット本やチベット訳等は現時点では発見されていない。異訳としては、先行経典である伝安世高訳『舎利弗悔過経』が存在するだけである。また当経の訳経者や訳経年次については不明な点が多いものの、文体や語彙の面から、鳩摩羅什以前の古訳であることだけは確かである。なお、『三曼陀跋陀羅菩薩経』の趣旨（懺悔・勧請・随喜・廻向等）は、普賢菩薩と結び付き、『普賢行願讃』や『四十華厳』中の「普賢十大願」として、明確に後代の『華厳経』へと吸収されていく。また懺悔、勧請、随喜、廻向に発願を加えた「五悔」が、智顛（6c.）の『摩訶止観』や、善導（7c.）の『往生礼讃』中に見られる。こうした展開の出発点となる経典の一つが、『三曼陀跋陀羅菩薩経』である。

---

<sup>71</sup> cf.小野〔1933〕、大野〔1954〕

## 研究姿勢

『三曼陀跋陀羅菩薩經』には、訓読や現代語訳が存在せず、古訳の単行經典であるため読解困難な經典である。そのため筆者は、理解の手解きとなる『舍利弗悔過經』の訳注研究をまず行い、それにひき続き、現代語訳と訳注を行うものである。前項の繰り返しになるが、具体的な方針を挙げれば以下のとおりである。

- ・伝西晋聶道真訳『三曼陀跋陀羅菩薩經』（『大正藏』14,no.483,pp.666-668）を定本とし原文をつける。その原文は、諸版校合によるテキスト作成を意図したものではなく、筆者の読解を示すものにすぎない。
- ・原文には句読点を打ち直し、括弧記号等を挿入した。そこでの句読点は、①「,」（文中の切れ目）、②「、」（並列表現）、③「。」（文の終わり）の意味で用いる。
- ・原文中の括弧記号は、①「“～”」、②「‘～’」、③「“～”」の順序で挿入する。そして、それに対応する和訳では、①「～」、②『～』、③【～】とした。
- ・原文中の固有名詞には点線を引いた。原文は内容から分け、通し番号をつけ『大正藏』の対応箇所を示した。
- ・和訳の際には現代語訳を行い、『大正藏』で理解困難な場合は、『高麗藏』『宋碯砂藏』を見直し、『房山石經』をも参照した。
- ・『三曼陀跋陀羅菩薩經』に関しては、どの諸版も大きく変わる所がなく、理解困難な箇所はそのまま残った。その際、他經の諸例を語注で示し、それを元に和訳を試みた。
- ・使用する諸經に現代語訳があれば、その訳をお借りし、その出所を記載した。
- ・語注では『漢語大詞典』（漢語大詞典出版社、1992、中国上海 以下HD.）を使用し、經中の意味がどの時代の文献に登場するかを確認した。

## 經録における当經の扱い

漢訳にのみ現存する『三曼陀跋陀羅菩薩經』は『出三藏記集』（502-515）、『法經録』（594）、『仁壽録』（602）、『静泰録』（666）などの古經録では失訳とされている。しかし『歴代三宝記』（597）、『大唐内典録』（664）、『古今訳經図記』（640前後）、『開元録』（730）などには、西晋（265-316）聶道真訳と記されている。当經を聶道真訳とする經録は、『歴代三宝記』の記述を踏襲していると考えられる。なお聶道真是西晋竺法護の筆受（訳經助手）に、父と共に携わった人物として知られている。

聶道真訳とされる訳経を確認しておこう。基点となる『出三蔵記集』には「聶道真訳」は存在せず、『歴代三宝記』(597)以後の経録に彼の訳経は現れる。『歴代三宝記』には「五十四経六十六卷」、『大唐内典録』には「五十四部六十六卷」、『古今訳経図記』には「五十四経六十六卷」、『開元録』にはそれらから三十部二十巻が削られ、「二十四部三十六巻」が彼の訳経とされている。しかし『出三蔵記集』(502-515)から、およそ一世紀が経過した『歴代三宝記』(597)に至って、突然に五十四部に及ぶ訳経が現れることは奇妙であるし、『歴代三宝記』以後『古今訳経図記』に至るまでの経録は、『歴代三宝記』の記述を踏襲した感がある。『開元録』は、これらの経録とは記述が異なり、何らかの批判的考察が行われたようではあるが、そこに見られる聶道真訳とされる現存六経は、最も信憑性の高い『出三蔵記集』においては、すべて訳者不明の失訳の扱いである。『開元録』に見られるその現存六経は以下である。

- ・『無垢施菩薩分別応辯経』(『大正蔵』11 宝積部,no.310-33,pp.556-564)
- ・『諸菩薩求仏本業経』(『大正蔵』10 華嚴部,no.282,pp.451-452)
- ・『文殊師利般涅槃経』(『大正蔵』14 経集部,no.463,pp.480-481)
- ・『異出菩薩本起経』(『大正蔵』3 経集部,no.188,pp.617-620)
- ・『三曼陀跋陀羅菩薩経』(『大正蔵』14 経集部,no.463,pp.480-481)
- ・『菩薩受齋経』(『大正蔵』24 律部,no.1502,pp.1115-1116)

『三曼陀跋陀羅菩薩経』と残りの五経に見られる共通の訳語を比較すると、訳語の上で親近性の認めがたい訳経を存在するし、上記の経録の点からの考察によっても、聶道真の訳経を確定することは困難ではなからうか。

### 『三曼陀跋陀羅菩薩経』に見られる特徴的な訳語(音写語)

上に確認したように経録の記録からは、彼の訳経活動は一貫性のあるものではないが、もしも彼が訳経を行っていたのならば、筆受の性格上、何らかの形で師の訳風を受け継ぐのではないか。こうした視点から、竺法護訳『正法華経』に『三曼陀跋陀羅菩薩経』の訳語が現れるか確認すると、強い関係性は見られなかった<sup>72</sup>。そこで次に『三曼陀跋陀羅菩薩経』に見られる特徴的な訳語(音写語)を掲げて、訳者を再考する手がかりとしたい(音写語の原語として便宜的に正規の Skt.を掲げる。対応するサンスクリット原典やチベット

---

<sup>72</sup> cf.KARASHIMA [1992]

訳が存在しないため、不明な訳語も存在する)。

- 兜沙陀比羅 (Skt.triskandha-pra [...])<sup>73</sup>
- 陀隣尼 (Skt.dhāraṇī)
- 漚怱拘舍羅 (Skt.upāya-kausalya)
- 迦羅蜜 (Skt.kalyāṇa-mitra)
- 怛沙竭 (Skt.tathāgata)
- 須呵摩提 (Skt.sukhāvati)
- 阿耨多羅三耶三菩 (Skt.anuttara-samyak-saṃbodhi)
- 阿惟三仏 (Skt.abhisambuddha)
- 乾陀羅阿須倫迦留羅甄陀羅摩休勒 (Skt.gandharva-asura-garuḍa-kimnara-mahoraga)
- 三曼陀跋陀羅 (Skt.samanta-bhadra)
- 泥洹 (Skt.nirvāṇa)
- 震越 (Skt.cīvara)
- 泥黎薜荔 (Skt.naraka-preta)
- 薩芸若 (Skt.sarva-jñā)
- 惟摩竭 (Skt.vimala-kīrti?)
- 怛沙竭阿羅呵三耶三仏 (Skt.tathāgata-arhat-samyaksambuddha)
- 仏刹 (Skt.buddha-kṣetra)

### 支婁迦讖が使用した訳語との親近性

『三曼陀跋陀羅菩薩經』を一見すると、中国訳経史上初期に属するものと考えられる。音写語の多さや、文体や文章の晦渋さ、経の冒頭に説かれる菩薩名が簡略化されている事

---

<sup>73</sup> 『翻梵語』巻第一 (『大正蔵』54,no.2130,p.985a) に「兜沙陀比羅」の項目がある。そこでは、「応云兜沙陀毘羅 訳曰兜沙者 歡喜陀毘羅者長宿」とし、「兜沙」を Skt.tuṣṭa、「陀比羅」を Skt.sthavira? と理解している。同じく「兜沙陀羅經」の項目では、「應云兜沙陀毘羅 訳曰兜沙陀者歡喜與梨者精進」とし、「兜沙陀」を Skt.tuṣṭa、「與梨 (比羅?)」を Skt.vīrya で理解している。「比羅經」は支婁迦讖訳『遺日摩尼宝經』に現れ、その經典と対応する、サンスクリット本『迦葉品』では Skt.piṭaka となっている。なお、筆者が提示した「(Skt.triskandh-pra [...])」については、本稿注 83 を参照のこと。

が、その主たる理由である。中国訳経史上初期に属する代表的な訳経僧といえば、安世高、支婁迦讖、支謙、竺法護などが挙げられよう。本経の訳者を再考する過程において、彼らとの関係性に注目すると、安世高は『四諦経』、『転法輪経』、『八正道経』などの小乗経典の訳者であり、大乘経典『三曼陀跋陀羅菩薩経』を訳出したとは考えられにくい。続く支謙は大乘経典を多く訳出しているが、彼の訳経には音写語はあまり見出だせず、訳経姿勢として義訳を心掛けた事が指摘されている<sup>74</sup>。竺法護については前述のとおりである。最後に支婁迦讖の使用した訳語と上述の訳語を比較すると<sup>75</sup>、若干の相違はあるものの、概ね重なるのである。また、音写語ではないが、『三曼陀跋陀羅菩薩経』には「願樂助其歡喜」（随喜）や、「震越飯食床臥具病瘦醫藥」という語があり、これらも支婁迦讖が使用していた訳語である。このように訳語（音写語）を主とした考察からは、『三曼陀跋陀羅菩薩経』の音写語と支婁迦讖（／関係者）の使用したものとの親近性が指摘でき、当経の訳者を支婁迦讖（／関係者）と考えることが最も矛盾のない結果である。しかしこの事だけから支婁迦讖（／関係者）訳とすることも困難である。中国には訳語踏襲の伝統がある。古い言葉を使用する事で、自らの権威を高める姿勢であり、『三曼陀跋陀羅菩薩経』も訳語踏襲の姿勢で訳された可能性が残されている。確かな事は、『出三蔵記集』が世に出た六世紀初頭の時点ですでに、この経は誰の訳出か不明になっていた点である。そうした諸点を勘案して、今回の考察では当経を一応「伝聶道真訳」と理解したい。

### 『三曼陀跋陀羅菩薩経』を扱った主な研究

- ・ 小野玄妙編『仏書解説大辞典』大東出版社、1933（vol.4, pp.122c-122a）
- ・ 大野法道『大乘戒経の研究』山喜房佛書林、1954、pp.399-400
- ・ 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、1970、p.424,432
- ・ 望月信亨『浄土教の起原及発達』山喜房佛書林、1972、pp.536-538
- ・ 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』百華苑、1974、p.145,353,361
- ・ 干潟龍祥『改訂増補 本生経類の思想的研究』山喜房佛書林、1978、pp.127-131,167-168
- ・ 塚本啓祥『法華経の成立と背景』佼成出版社、1986、p.479
- ・ 香川孝雄『浄土教の成立史的研究』山喜房佛書林、1993、pp.469-471,489

<sup>74</sup> cf.香川〔1984〕pp.11-17

<sup>75</sup> cf.宇井〔1971〕、村上、及川〔1994〕

- ・ 藤近恵市「初期大乘経典における普賢行の一考察」(『印仏研』45-2、1997)

# 『三曼陀跋陀羅菩薩經』 訳注

## 三曼陀跋陀羅菩薩經

西晋居士聶道真訳<sup>76</sup>

A (『大正蔵』 14,no.463,p.666c1-17)

五蓋品第一

聞如是：“一時仏在摩竭提国清浄法処自然金剛座。光影甚明無所不遍照。与衆摩訶薩等、無央数菩薩共会坐。三曼陀跋陀羅菩薩、文殊師利菩薩最第一。文殊師利菩薩問三曼陀跋陀羅菩薩言：‘若有人求菩薩道者。善男子、善女人欲得無蓋清浄者，当施行何等法，自致得之乎？’三曼陀跋陀羅菩薩報文殊師利菩薩：‘若有善男子、善女人欲求菩薩道者，当整衣服，昼夜各三稽首十方諸仏作礼，悔過，悔諸所作惡、諸所当忍者忍之、諸所当礼者礼之、諸所当願樂者願樂之、諸所当勸請者勸請之。如是，一切諸罪蓋、諸垢蓋、諸法蓋悉除也。一切功德悉得，具足般若波羅蜜、兜沙陀比羅經、一切三昧、一切諸陀隣尼、一切漚怛拘舍羅。是為諸經中尊，将如是者，為已得礼一切諸仏。其意至心也’”。

五蓋<sup>77</sup>品第一

---

<sup>76</sup> 【西晋居士聶道真訳】

現行の大蔵経は『三曼陀跋陀羅菩薩經』訳者を、すべて「西晋居士聶道真訳」としている。しかし、以下の点から筆者は聶道真訳に疑問をもっている。

- (a) この経典は、『出三蔵記集』(502-515)で失訳の扱いを受けている。
- (b) 『歴代三宝紀』(597)に至って、初めて聶道真の訳経が現われる。
- (c) 訳風が支婁迦讖(あるいは関係者)に類似する。特に音写語が非常に類似する。

しかし、筆者の関心は訳者名より翻訳時期にあり、鳩摩羅什以前の古訳と理解するにとどめた。

<sup>77</sup> 【五蓋】〇〇品第一

諸経論中の「五蓋」の解釈・引用例については、Louis de la Vallée Poussin氏や本庄良文氏の研究が詳しい。*Abhidharmakośabhāṣya* (Pradhan 本)で「五蓋」(Skt. pañca nivaraṇāni)

このように聞いた。

「ある時、私はマガダ国の清らかな法処である自然金剛座にいた。輝き<sup>78</sup>はたいそう明るく、隅々まで照らした。多くの摩訶薩や数え切れない菩薩達と法座にいた。普賢菩薩と文殊菩薩が最も上座にいた。文殊菩薩が普賢菩薩に尋ねた。

『菩薩道を求める人がいたとします。〔その〕良家の子息や、良家の子女が〔煩惱に〕覆われない〔心の〕清らかさを望んだなら、一体<sup>79</sup>どの様な教えを行えば、自らそれを獲得できるのですか?』と。

普賢菩薩は文殊菩薩に答えた。

『良家の子息や、良家の子女が菩薩道を求めるなら、衣服を整え日中に三度、夜中に三度、十方の仏〔の足〕に頭をつけて礼拝し、過ちを懺悔し、犯した諸悪を懺悔し、忍ぶべき事

---

の要素を確認すると、①「食欲」(Skt.abhidhyā (=tr̥ṣṇā,rāgal) cf.AKbh.247,11)、②「瞋恚」(Skt.vyāpāda cf.AKbh.247,18)、③「昏沈・睡眠」(Skt.styāna-middha cf.AKbh.56.8-9, 312.18)、④「掉挙・悪作」(Skt.auddhatya-kaukr̥tya cf.AKbh.56.10,57.18-19)、⑤「疑」(Skt.vicikitsā)と理解できる。しかしこの章では先の「五蓋」は説かれない。推測ではあるが、この章の主旨は、「善男子、善女人欲得無蓋清浄者、当施行何等法、自致得之乎?」とあるように「煩惱の取り除き方」にある。それゆえ、煩惱を総括して「五蓋」と命名した可能性がある。ただし、宋版、元版、明版、宮内省図書寮本では、高麗藏と房山石経の記述「五蓋品第一」が支持されず、「序品第一」となっている。cf.Poussin [1971] p.167、本庄 [1982] pp.37-38、同 [1995]

<sup>78</sup>【光影】○○甚明無所不遍照。

HD.vol.2,p.232b 日光；光輝 cf.『列子』(B.C.400 ca.?)

<sup>79</sup>【当】善男子、善女人欲得無蓋清浄者、○施行何等法、自致得之乎?

「当」で疑問文を強調する。このような例は古訳に多々見られる。例えば、支婁迦讖訳『般舟三昧経(三卷本)』(『大正蔵』13,no.418,p.905b10)「○持何等法生阿弥陀仏国?」(一体どういった教えによって、阿弥陀仏の国土に生まれるのですか?)や、支婁迦讖訳『道行般若経』(『大正蔵』8,no.224,p.439a21)「○云何勸助作福成得阿耨多羅三耶三菩?」(一体どのように随喜して、功德を作り、この上ない完全な悟りを完成するのですか?)がある。cf.KARASHIMA [1998] p.80

は忍び<sup>80</sup>、礼拝すべき者には礼拝し、随喜<sup>81</sup>すべき事は随喜し、勧請すべき事は勧請すべき  
です<sup>82</sup>。この様にして、あらゆる罪の覆いや、あらゆる煩惱の覆いや、あらゆる現象の覆

---

<sup>80</sup> 【忍】 諸所当○者○之、～。

「忍」の解釈については、以下を参照。筆者は「懺悔」の一表現と理解した。

<sup>81</sup> 【願樂】 諸所当○○者○○之、～。

HD.vol.12,p.352b 羨慕快樂 cf.『百喻經』

【樂意】 HD.vol.4,p.1295a 願意 cf.『二刻拍案惊奇』

HD.には採られていないが、筆者はこの「願樂」を、類義語を重ねた語と理解した。  
その場合「願う」といった意味になるが、後の「願樂品第三」に「願樂助其歡喜」とある  
ことから、「願樂〔助其歡喜〕」と理解し、和訳にあたっては「随喜」とした。cf.丘山〔1995〕  
p.391 下段

<sup>82</sup> 【若有善男子、善女人欲求菩薩道者、～、諸所当勧請者勧請之】

これに類する定型文が、安玄訳『法鏡經』（『大正蔵』12,no.322,p.18c25-29）、『舍利弗悔  
過經』（『大正蔵』24,no.1492,p.1090a8-12,c1-2,p.1091,a3-14,a18-19）、*Śikṣāsamuccaya* 引用の  
*Āryogradatta-paripṛcchā* などに見られる。古訳に現れる他例としては、以下の竺法護訳があ  
る。なお、『舍利弗悔過經』を除く諸経では「三品」という語が使用され、定型文中で各項  
目が一括して説かれる。しかし、『舍利弗悔過經』では「三品」という語は現われず、上述  
の定型文が各項目におかれている。『舍利弗悔過經』の記述が簡略化され、諸経に踏襲され  
た可能性がある。

竺法護訳『郁迦羅越問菩薩行經』（『大正蔵』12,no.323,p.26c3-14）

“長者。居家菩薩若離世尊教，無有仏起、亦無有說法者、亦不見賢聖僧，便当遍念十方一切  
仏。是諸仏本行菩薩道時，皆行精進，然後得仏，具足一切諸法。念是一切仏已，当勧助如  
是。昼夜各三淨其身、口、意已，行等慈，念諸善本，遠諸所有，当有慚愧，以諸功德本自  
莊飾。其心清淨，令人歡喜、信、意樂於仏道，無有乱。所作安諦恭敬，断諸貢高憍慢，当  
諷誦三品法經。棄一切諸惡行，悔過以八十事，一心勧助諸福，具足相、好，当轉諸仏法輪，  
勧助諸仏轉法輪。以無量行自受其国，寿不可計。～”

（「長者よ、在家の菩薩が世尊の教えを離れて、仏が現われず、教えを説く者もなく、  
優れたサンガにも出会わなければ、その時〔その者は〕十方の一切諸仏をくまなく念  
じるべきです。昔、彼ら諸仏が菩薩道を實踐していた時、誰もが努め励み、後に悟り

いが、悉く除かれます。〔こうして出来た〕全ての功德を悉く得て、般若波羅蜜や、兜沙陀比羅經<sup>83</sup>や、あらゆる三昧や、あらゆるダラニや、あらゆる善巧方便を備えます。これは、

---

を獲得し、すべての教えを備えました。〔在家の菩薩が〕こうした全ての仏を念じ終われ〔ば〕、〔次に〕これら〔諸仏の作った功德〕に随喜すべきです。〔在家の菩薩は〕日中に三度、夜中に三度、体と口と意を清め終わって、等しく慈しみ、多くの善根を念じ、あらゆるものを遠ざけ、罪を恥じらい反省すべきであり、〔こうした〕多くの功德で自身を飾ります。その者の心は清らかで、〔他〕人を喜ばせ、信じさせ、意に仏道を願わせ、取り乱しません。〔その者は〕行いが落ち着き恭しく、様々な傲慢さや奢りをなくし、三品の教えを唱えるべきです。〔つまり、その者は〕一切の悪行を捨て去り、八十の事柄を懺悔し、多くの功德にひたすら随喜し、〔仏の身体に関する〕三十二の特徴と八十の副次的な特徴を備え、諸仏の法輪を転じ、諸仏が法輪を転じるよう勧請します。〔その者はこうした〕数え切れない修行によって、自らその〔仏〕国土を受け取り、〔そこでの〕寿命は計ることができません。～〕 \*和訳に際し異訳も参照した。

<sup>83</sup> 【兜沙陀比羅經】 般若波羅蜜、○○○○○○、一切三昧、一切諸陀隣尼、一切漚耆拘舍羅。

筆者が確認した限り「兜沙陀比羅經」という語は、經典中では『三曼陀跋陀羅菩薩經』にのみ現われ、理解困難な語である。そこで以下試みとして、①「文脈」と②「音変化・書写間違い」という二点から、その語を考察したい。

### ①「文脈」による「兜沙陀比羅經」の理解

『翻梵語』巻第一（『大正蔵』54.no.2130,p.985a）には「兜沙陀羅經（兜沙陀比羅）」の項目があり、支謙訳『道樹三昧經』（別名『私呵昧經』）を出典とし、この音写語の解釈が数例挙げられている。しかしその解釈は『三曼陀跋陀羅菩薩經』の文脈にそぐわない。そこで出典先を確認すると、その語は經中に見当たらないが、意識らしき以下の記述があった。

「十道地三篋經 及明度無極」（十地や三篋經や、般若波羅蜜）（『大正蔵』14.no.532,p.812a2）。これは「兜沙陀羅經（兜沙陀比羅）」が「三篋經」に相当する可能性を示すものといえる。

### ②「音変化・書写間違い」による「兜沙陀比羅經」の理解

推定後漢代音や推定中古音から音写語を分析する研究者として、Coblin,W.South氏が著名である。氏は支婁迦讖訳『兜沙經』中の「兜沙」を中国語音韻の方面から考察し、Skt.tuṣaraに相当すると論じた（153.T280.445.1 兜沙 \*tou sra > t̄au ṣa Skt.tuṣara） - （83-1）

---

ここで筆者は、①の可能性（「三篋経」）を中期インド語の方面から確認したい。ただし、筆者はこの方面の研究に疎く、諸氏の優れた研究成果をお借りして論じるものである。

(A) 【兜】 (tr->t-)

この音変化は、P.や中期インド語（GD.を除く）すべてに見られる。

例 (a) trāsa-/P.Pk.tāsa,NiDoc.trasa (b) trimṣat-/P.timsa(ti),Pk.tīsaṃ,NiDoc.trīsa- (83-2)

(B) 【沙陀】 skandha>khandha→ṣa(m)dha (sk->kh->ṣ-)

・ sk->kh-

P.や中期インド語では、sk は kh となる例がある。

例 Skt.skandha>P.khandha,Pkt.khaṃdha- (83-3)

・ kh->ṣ-

梵語写本では、kh と ṣ の交代例が広く見られる。筆者が確認した限り、この交代を扱った最初の研究は、A.Weber 氏による *Pratijñāsūtra* の研究である- (83-4)。そして、その研究が発端となり、Jakob Wackernagel 氏、Richard Pischel 氏、Franklin Edgerton 氏、Ulrich Schneider 氏らによって引き継がれていく。Jakob Wackernagel 氏は、「北インドの発音では、ṣ,kṣ の代わりに kh となった。従って ṣ,kṣ の代わりに kh と書かれる」と述べている。- (83-5) また、Richard Pischel 氏は、中期インド語に見られる ṣ->kh-の交代を、音声の類似に基づく書写間違いとし、現代北インド人にも kh と ṣ の音声混同が確認できると論じている。- (83-6) さらに Ulrich Schneider 氏の研究は、詳細な例を挙げつつ（例「khaṇḍa>ṣaṇḍa」）、kh->ṣ-を音の変化と理解している。- (83-7) 最後に、Franklin Edgerton 氏の研究は、Ulrich Schneider 氏によって批判されてはいるが、この交代を扱った代表的な研究の一つである。- (83-8) 以上これら諸研究は、音声面に kh と ṣ の交代理由を求めたものである。しかし、書体の類似等による書写間違いの可能性も考えられる。*Sukhāvāṭīvyūha-* (83-9) や *Manicūdāvadāna-* (83-10) は、Newar で書写された後代のものであるが、そこではかなりの頻度で kh と ṣ が交代している。本来的には Newar 以前の古書体で、この交代例を確認すべきであるが、筆者の力量では甚だ困難である。この点に関しては特に御諸賢のご指導を賜りたい。ここで、従来の研究を見渡すと kh と ṣ の交代を、書体面よりも音声面に求める向きが主流のようである。

・ Anusvāra の脱落 ṣa(m)dha

Anusvāra が書き落とされた可能性や、原本に Anusvāra が無表記であった可能性- (83-11)

---

がある。

(C) 【比羅經】

・「比羅經」(Skt.piṭaka)

支婁迦讖訳『遺日摩尼宝経』に「比羅經」とあり、その梵本では対応箇所が Skt.piṭaka となっている。 - (83-12)

・「比羅」(Skt.pra [vartana])

Śiṣāamuccaya には以下の記述がある。 - (83-13)

Āryogradatta-paripṛcchāyāṃ hi tri-rātre trir divasasya ca śuceḥ śuci-vastra-prāvṛtasya ca

tri-skandhaka-pravartanam uktam // tatra trayah

pāpa-deśanā-puṇyānumodanā-buddhādhyeṣanākhyāḥ puṇya-rāśitvāt / ~

(試訳 : Āryogradatta-paripṛcchā には、「夜中に三度、そして日中に三度、〔体を〕清め清潔な衣服を身につけた者は、三品を転読します。」と説かれている。そこの三とは、功德の集まりのうち、罪の告白、功德に対する随喜、仏の勧請と呼ばれるものである。～)

この記述には、「tri-skandhaka-pravartanam」とある。「比羅」が Skt.pra [vartana] (転読) に相当する可能性がある。この場合「比羅經」中の「經」の扱いは、同經中に他例として「兜沙陀比羅」(『大正蔵』14,p.667b4-5) とあることから、「比羅」と別個に考えるべきであろう。 - (83-14)

(83-1) Coblin,W.South,*A Handbook of Eastern Han Sound Glosses*,Hong Kong,1983,p.248

(83-2) R.L.TURNER,*A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages* (以下 CDIAL) ,Oxford University Press,1966,p.343a

(83-3) CDIAL,p.785b また、-sk-の-kk(h)-への変化については、辛嶋静志氏の研究がある。cf.辛嶋 [1994] p.36,73

(83-4) A.Weber,*Über ein zum weissen Yajus gehöriges phonetisches Compendium*,*Das Pratijnñāsūtra*,Berlin,1872,pp.84-85

(83-5) Jakob Wackernagel,*Altindische Grammatik*,Band I Lautlehre,Göttingen,1896,pp.136-137

(83-6) Richard Pischel (translated by Subhadra Jhā) ,*A Grammar of the Prākṛit Languages*,Motilal Banarsidass,1981 (独語原典 1900) p.217

(83-7) Ulrich Schneider,“Acht Etymologien aus dem Aggañña-Sutta”,1954 (*Asiatica* 所収) p.580

(83-8) Franklin Edgerton,*Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and*

数ある經典の中でも最も優れたものであり、この様な事を実践すれば、全ての仏に礼拝した事となります。その者の意はひたすらです。』と。」

B (『大正蔵』 14,no.463,p.666c18-p.667a2)

悔過品第二

三曇陀跋陀羅菩薩言：‘一切人身所行口所犯心所念惡，一切諸仏刹其中塵等起意念一切諸惡。’  
“某皆為其悔過。某從本所作為有惡。於諸仏、諸菩薩、諸迦羅蜜、父母、阿羅漢、辟支仏、  
怛沙竭、護怛沙竭寺神、怛沙竭法中諸所犯過惡、須阿摩提阿弥陀仏刹土、一切諸仏、一切  
諸仏刹、一切諸仏法，若有狐疑起意不信者。某為其悔一切罪過。

普賢菩薩は言った。

「すべての人は、身体で行った、口で犯した、心で念じた悪や、すべての仏国土その中で、  
塵の数ほど〔悪〕意を起こして〔作った〕すべての悪を〔以下のように〕念じます。

『私は<sup>84</sup>すべて懺悔します。私は以前に犯した悪があります。〔すなわち〕諸仏や、諸菩薩

---

Dictionary, vol. I : Grammar, New Haven, 1953, pp. 16, 2.23-17, 2.26

(83-9) Kotatsu Fujita, *The Larger Sukhāvātīvyūha Romanized Text of the Sanskrit Manuscripts form Nepal Part I*, Sankibo, 1992 [ṣ- / kh- → p. 651. K4 : amitāyūṣas / amitāyukhas etc., kh- / ṣ- → p. 658. K4: sukhāvātī / suṣāvati etc.]

(83-10) Ratna Handurkande, *Mañicūdāvadāna Being a Translation and Edition and Lokānanda a Translation and Synopsis*, PTS. London, 1967, p. 13

(83-11) Kharoṣṭhi に類する書体では若干の例外を除き、元々 Anusvāra は表記されなかった。

cf. John Brough, *The Gāndhārī Dharmapada*, Oxford University Press, 1962, p. 71, § 14a

(83-12) Baron A. von Staël-Holstein, *The Kāśyapaparivarta A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class edited in the original Sanskrit in Tibetan and in Chinese*, Meicho-Fukyū-Kai, 1977, pp. 13-15

(83-13) Cecil Bendall, *Śikṣāsamuccaya*, Bibliotheca Buddhica. I, 名著普及会, 1977, p. 290

(83-14) Skt. pravartana の解釈、さらに、そこから導き出される『三品経』の性格については、袴谷憲昭氏の研究がある。cf. 袴谷 [2002]

<sup>84</sup> 【某】 ○皆為其悔過。

以下の「某」は、懺悔を行う一般の人である。

や、善知識達や、父母や、阿羅漢〔という聖者〕や、辟支仏〔という聖者〕や、如来<sup>85</sup>や、如来の仏塔を守る神（ヤクシャ）<sup>86</sup>や、如来の教えに対し犯した多くの罪惡<sup>87</sup>や、極樂という阿弥陀の仏国土や、すべての仏や、すべての仏国土や、すべての仏の教えに対し猜疑心<sup>88</sup>をもち、〔惡〕意を起こして信じなかったこと〔です〕。私はすべての過ち<sup>89</sup>を懺悔します。

C (『大正蔵』 14,no.463,p.667a2-9)

其有於一切諸仏、諸菩薩、諸迦羅蜜、諸父母、諸阿羅漢、諸辟支仏、一切諸人所可誹謗者，若恣隨欲，恣隨痴，恣隨自用，若有頑很不與人語，若為貪婬所牽，為慳嫉所牽，為貪飢所牽，為諛諂所牽，七百五十諸欲所牽，其心亂時，不能自專。為一切所蓋，為一切所畏，所起意有過失。今某皆為悔一切罪過。

---

<sup>85</sup>【怛沙竭】於諸仏、諸菩薩、諸迦羅蜜、父母、阿羅漢、辟支仏、○○○、～。

支婁迦讖訳で使用される「怛薩阿竭」（如来）を参考に、「怛沙竭」を如来と理解した。その場合、仮に「怛薩阿竭」の「阿」を原語段階での長母音の反映と解釈すれば、「怛沙竭」の原語は、長短母音の区別がつかない形で、表記なり発音なりが行われていた可能性が生じる。cf.Coblin [1983] p.243

<sup>86</sup>【護怛沙竭寺神】於諸仏、諸菩薩、～、辟支仏、怛沙竭、○○○○○○、～。

筆者は、杉本卓州氏の見解をもとに、「護怛沙竭寺神」（如来の仏塔を守る神）を「護塔神」（ヤクシャ）と理解した。

cf.杉本 [1984] p.101,103,284、同 [1995]

<sup>87</sup>【過惡】於諸仏、諸菩薩、～、怛沙竭、護怛沙竭寺神、怛沙竭法中諸所犯○○、～。

HD.vol.10,p.969a 錯誤；罪惡 cf.『周礼』

<sup>88</sup>【狐疑】於諸仏、諸菩薩、～、一切諸仏刹、一切諸法，若有○○起意不信者。

「狐疑」に関しては、齊藤 [1997] を参照。この語は仏典以前にすでに現われ、仏典では支婁迦讖訳に使用が始まる。

<sup>89</sup>【罪過】某為其悔一切○○。

HD.vol.8, p.1030b 罪行；罪惡 cf.『周礼』,『史記』(B.C.90 ca.)

ここの「某為其悔一切○○。」は、「悔過品第二」中に八回現われ、懺悔文を締めくくる定型句となっている。

私が<sup>90</sup>すべての仏や、諸菩薩や、善知識達や、父母達や、阿羅漢〔という聖者〕達や、辟支仏〔という聖者〕達や、すべての人に非難されても<sup>91</sup>、あるいは欲のなすまま、無知のなすまま、自分勝手に振る舞い<sup>92</sup>、あるいは頑固<sup>93</sup>で耳をかさず、あるいは飽くなき食り<sup>94</sup>に繋がれ、吝嗇や嫉妬<sup>95</sup>に繋がれ、強欲<sup>96</sup>に繋がれ、へつらうこと<sup>97</sup>に繋がれ、七百五十

---

<sup>90</sup> 【其】 ○有於一切諸仏、諸菩薩、諸迦羅蜜、諸父母、諸阿羅漢、～。

どの諸版も「其」を支持している。しかし、「悔過品第二」中の懺悔文（八段落）では、この箇所を除き、すべて冒頭が「某」から始まっている。また、『三曼陀跋陀羅菩薩經』諸版を対比させると、「其」と「某」の交代が六回生じており、筆者はこの「其」を「某」で理解した。

<sup>91</sup> 【所可】 其有於一切諸仏、諸菩薩、諸迦羅蜜、～、一切諸人○○誹謗者、～。

「所可」＝「所」の例である。cf. KARASHIMA [1998] pp.436-437

<sup>92</sup> 【自用】 若恣随欲，恣随痴，恣随○○，～。

HD.vol.8,p.1309b 自行其是，不接受別人的意見。cf. 『書経』（西周～戦国時代），『史記』（B.C.90 ca.）

cf. 辛嶋 [1995] pp.613-614、齊藤 [1997] p.33

<sup>93</sup> 【頑很】 若有○○不与人語，～。

HD (vol.12,p.254a) には、「**①**猶艱危**②**凶惡而暴戾」とあるが、筆者は「頑很」を「頑固」の意味で理解した。しかし、他に正しい理解があるかもしれない。

<sup>94</sup> 【貪姪】 若為○○所牽，為慳嫉所牽，為貪飡所牽，～。

HD.vol.10,p.108a **①**貪得無厭 cf. 『春秋左氏伝』（前漢末後）**②**貪財好色 cf. 『文心雕龍』（500 ca.）

『三曼陀跋陀羅菩薩經』と『春秋左氏伝』（前漢末後）は、年代が近接しているため、筆者は上の HD. **①**に従い、「貪姪」を一語で理解した。しかし、「貪（貪り）」と「姪（姪欲）」とに分かれる可能性もある。

<sup>95</sup> 【慳嫉】 若為貪姪所牽，為○○所牽，為貪飡所牽，～。

【慳】 HD.vol.7,p.705a **①**節約；吝嗇 cf. 『宋書』（5c.ca.）

【嫉】 HD.vol.4, p.396, a **①**妬忌 cf. 『楚辞』（2c.ca.）

筆者は、「慳嫉」を「慳（吝嗇）」と「嫉（妬み）」とに分けた。cf. KARASHIMA [1998] p.326

の欲<sup>98</sup>に繋がれ、私の<sup>99</sup>心が乱れた時、集中<sup>100</sup>できませんでした。すべてのものに覆われ、すべてのものに脅かされ、何を考えても過失が生じました。私はすべての過ちを懺悔します。

D (『大正蔵』 14,no.463,p.667a9-16)

某従阿僧祇劫，起惡意於仏。若鬪乱比丘僧，若害阿羅漢，若害父母，若見正法言非法，若見非法言是法，若 = 咲一切人所思念，常与非法之事若他所犯過、若欲犯，若已犯，其多沙竭所教誡若犯之。今世若前世不知仏、法、比丘僧時，諸所犯過惡。今某皆為悔一切罪過。

私は、数え切れない劫〔の昔〕から、仏に対し悪意を起こしました。出家者のサンガを乱したり、阿羅漢〔という聖者〕を傷つけたり、父母を傷つけたり、正しい教えを見て正しくない教えだと言ったり、正しくない教えを見て〔正しい〕教えだと言ったり、すべての人の考えをあざけ笑ったり<sup>101</sup>、常に正しくない事柄に組して他人に過ちを犯〔させたり〕、

---

<sup>96</sup>【貪飡】若為貪婬所牽，為慳嫉所牽，為○○所牽，為諛諂所牽，～。

HD.vol.10, p.111, b 貪得無厭 cf.『叙列代王臣滯惑解』(7c.ca.)

<sup>97</sup>【諛諂】若為貪婬所牽，為慳嫉所牽，為貪飡所牽，為○○所牽，～。

HD.vol.12,p.284a 奉承諂媚 cf.『潜夫論』(後漢)

筆者は、「諛諂」は類義語を重ねた語と理解し、一語で「へつらうこと」と解釈した。

<sup>98</sup>【七百五十諸欲】為貪飡所牽，為諛諂所牽，○○○○○○所牽，～。

この箇所を「為～所…」の受動表現と理解し、筆者は試みに「〔為〕七百五十諸欲所牽」と理解した。しかし、諸版にそれを支持する記述はない。また、ここの「七百五十諸欲」の意味は不明である。筆者が確認した限り、その語は、『阿毘達磨集異門足論』『阿毘達磨法蘊足論』『阿毘達磨大毘婆沙論』『成実論』『大智度論』には現われない。一つの可能性として、「貪婬、慳、嫉、貪飡、諛諂に繋がれ、つまり、七百五十の諸欲に繋がれ、～」と理解し、五つ(?)の具体例に数的操作を加えた結果とも解釈できよう。いずれにせよ理解困難な語である。

<sup>99</sup>【其】○心乱時，不能自專。

<sup>100</sup>【自專】其心乱時，不能○○。

HD.vol.8, p.1325b 親身独任其事 cf.『新居秋夕夜李廓』(唐)

<sup>101</sup>【 = 咲】若○○一切人所思念，～

〔自ら過ちを〕犯そうとしたり、すでに〔自ら過ちを〕犯したり、〔現在〕如来<sup>102</sup>の教えや戒<sup>103</sup>を犯しています。現在や過去〔において〕、仏や〔仏の〕教えや出家者のサンガを知らなかった時、犯した諸罪〔がありました〕。今、私はすべての過ちを懺悔します。

E (『大正蔵』 14,no.463,p.667a17-22)

某諸所作邪嫉之意。若有仏、断止人不得令見。若有明經說法者、断止人不得令聞。若有迦羅蜜、断止人不得令住会。若有人施与鉢、震越、飯食、床臥具、病瘦医薬所作功德、呵止人不得令与。作無央数、不止展転相教起罪。今某皆為悔一切罪過。

私が作った多くの悪しき憎しみ<sup>104</sup>の意とは、仏がおれば、人を妨げ見させませんでした。經典に通じ<sup>105</sup>教えを説く者がおれば、人を妨げ聞かせませんでした。善知識がおれば、人を妨げ会わせませんでした。鉢や衣や食物や寝具一式や病気の医薬を布施し功德を作ろうとする人がおれば、怒鳴り脅して<sup>106</sup>布施をさせませんでした。〔このように〕数え切れない〔罪を〕作っただけでなく、次から次に<sup>107</sup>〔他人に〕罪を作らせました。今、私はすべ

---

cf.朱慶之〔1992〕 p.116-117、齊藤〔1997〕 p.37、KARASHIMA〔1998〕 p.508

<sup>102</sup>【多沙竭】若欲犯，若已犯，其○○所教誡若犯之。

<sup>103</sup>【教誡】若欲犯，若已犯，其多沙竭所○○若犯之。

【教誡】 = 【教戒】 HD.vol.5,p.446b 教導和訓戒 cf.『呉子』（戦国時代？）

「教誡」の「誡」と「戒」が交代する例として、『阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』（『大正蔵』 12.p.313a5）や、『無量寿経』（『大正蔵』 12.p.275b14）がある。

<sup>104</sup>【邪嫉】某諸所作○○之意。

【嫉邪】 HD.vol.4,p.396a 憎恨邪惡 cf.『贈左僕射鄭国公嚴公武』（唐）

HD.には「邪嫉」はなく、「嫉邪」で採集されている。

<sup>105</sup>【明経】若有○○説法者，断止人不得令聞。

HD.vol.5, p.614, b 通曉経術 cf.『漢書』（後漢）

<sup>106</sup>【呵止】若有人施与鉢、震越、飯食、床臥具、病瘦医薬所作功德，○○人不得令与。

HD.vol.3,p.254b 呵喝阻止 cf.『史記』（B.C.90 ca.）

<sup>107</sup>【展転】作無央数，不止○○相教起罪。

HD.vol.4,p.47a 反復；変化 cf.『戦国策』（前漢）

筆者は、「不止○○」で「次から次に」と理解した。cf.KARASHIMA〔1998〕 pp.577-578

ての過ちを懺悔します。

F (『大正蔵』 14,no.463,p.667a22-27)

某諸所作罪。見人犯者，於辺勸助。用是故為罪所牽，生於末世。若生於貧家，若離迦羅蜜，若有仏不能得見，若有菩薩迦羅蜜不能得與共會，而不能得聞經法。以諸所作惡故，不能及値是聖賢身。今某皆為悔一切罪過。

私が作った多くの罪とは。人が〔罪を〕犯すのを見て、傍で〔その行為を〕鼓舞しました<sup>108</sup>。そのため罪に繋がれ、末法の世に生まれます。あるいは、貧しい家に生まれたり、善知識に会えなかったり、仏がいても見ることができなかったり、菩薩や善知識がいても共に会うことができず、教を聞くことができませんでした。多くの犯した罪のせいで、この聖者や賢者に出会えませんでした<sup>109</sup>。今、私はすべての過ちを懺悔します。

G (『大正蔵』 14,no.463,p.667a27-b6)

某諸所作罪，不能及逮聞法，或聞法其心不能受法，若已受而復忘失，不能堅持法，不能諦持法，而怯劣無瞻，其形色不能致得端政，所生常少財宝，不能得陀隣尼行，不能得三昧行，不能得般若波羅蜜行，不能得無念慧行，不能得漚愁拘舍羅所入慧，不能得兜沙陀比羅無所罍礙所入慧。某一切諸所作罪，不能及逮是也。今某皆為悔一切罪過。

私が作った多くの罪〔のせいで〕、〔私は〕教を聞けず<sup>110</sup>、教を聞いても心が教を

---

<sup>108</sup> 【勸助】 見人犯者，於辺○○。

HD.vol.2,p.826a 鼓勵扶助 cf.『羽獵賦』(漢代)

本来「勸助」は「促し勧める、励まし助ける」といった意味である。ここの「勸助」もその意味である。しかし、それが大乘經典において、「隨喜」(Skt.anumodanā)を意味する場合がある。その顕著な例として、支婁迦讖訳『道行般若經』「漚愁拘舍羅勸助品」(『大正蔵』 8,pp.438-440)がある。cf.齊藤〔1997〕 p.49、cf.KARASHIMA〔1998〕 pp.343-344

<sup>109</sup> 【及値】 以諸所作惡故，不能○○是聖賢身。

【値】 HD.vol.1,p.1454a 遇到；=上 cf.『庄子』

「及値」ではHD.に採集されていない。「値」には「出くわす」という意味があり、筆者は「及値」で「出会う」と理解した。

<sup>110</sup> 【及逮】 某諸所作罪，不能○○聞法，或聞法其心不能受法，～。

受け入れることができず、[教えを] 受け入れていても忘れてしまい、教えをしっかりと保つことができず、教えをつまびらかに<sup>111</sup>保つことができず、怖じけづき<sup>112</sup>勇気がなく<sup>113</sup>、容姿の麗しさ<sup>114</sup>を獲得できず、生まれた所が常に財宝少なく、ダラニという行いを獲得できず、三昧という行いを獲得できず、般若波羅蜜という行いを獲得できず、無執着という智慧の行いを獲得できず、善巧方便〔で〕理解する智慧を獲得できず、兜沙陀比羅<sup>115</sup>や無障害さ〔で〕理解する智慧を獲得できませんでした。私はすべての諸罪〔のせいで〕こうした状態に達せませんでした。今、私はすべての過ちを懺悔します。

H (『大正蔵』 14,no.463,p.667b7-12)

某諸所作罪，不能得一切法行所入慧功德，不能得一切人意所行慧功德，不能得一切人因

---

HD.には採集されていない。筆者は、「及逮」は類義語を重ねた語と理解し、一語で「至る」と解釈した。cf.齊藤〔1997〕 pp.38-39、KARASHIMA〔1998〕 p.195

<sup>111</sup>【諦持】 不能堅持法，不能〇〇法，而怯劣無瞻，～。

【諦】 HD.vol.11, p.353a ②仔細。参見“諦視”、“諦聽”。

【諦視】 HD.vol.11,p.353b 仔細察看 cf.『三国史』（西晋）

「諦持」では、HD.に採集されていない。しかし、「諦視」「諦聽」などの例に基づき、筆者は「諦持」を「つまびらかに保つ」と理解した。

<sup>112</sup>【怯劣】 不能諦持法，而〇〇無瞻，其形色不能致得端政，～。

HD.vol.7,p.470a 懦弱 cf.『晋書』（644 ca.）cf.KARASHIMA〔1988〕 p.328

<sup>113</sup>【無瞻】 不能諦持法，而怯劣〇〇，其形色不能致得端政，～。

【瞻】 HD.vol.7,p.1262b ①看；望 ②尊仰；敬視 ③觀察；察看④視 ⑤瞻

【膽】 HD.vol.6,p.1388a ②胆氣；胆量 cf.『荀子』（戦国時代）

筆者は文脈から、宋版，元版，明版の支持する「膽」で理解した。

<sup>114</sup>【端政】 而怯劣無瞻，其形色不能致得〇〇，所生常少財宝，～。

【端正】 HD.vol.8,p.396b ②整齐均称 cf.『史記』（90 ca.）

「端政」ではHD.に採集されていない。筆者は、宋版，元版，明版，宮内省図書寮本の支持する「端正」で理解した。「政」と「正」の交代例としては、『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』（『大正蔵』 12.p.301b16）や、『無量寿経』（『大正蔵』 12.p.275a22）がある。

<sup>115</sup>【兜沙陀比羅】 不能得〇〇〇〇無所罣礙所入慧。

五根所入慧功德，不能得一切人慧律所入功德，不能得一切人法慧所入功德，不能得一切人泥洹慧功德。某一切諸所作罪，不能及逮是也。今某皆為悔一切罪過。

私が作った諸罪〔のせいで〕、〔私は〕すべての法行〔で〕理解する智慧の功德を獲得できず、すべての人の意が作る智慧の功德を獲得できず、すべての人が五つの感覚器官で理解する智慧の功德を獲得できず、すべての人の智慧や戒律〔で〕理解する功德を獲得できず、すべての人の教えや智慧〔で〕理解する功德を獲得できず、すべて人の涅槃の智慧の<sup>116</sup> 功德を獲得できませんでした。私はすべての諸罪〔のせいで〕 こうした状態に達せませんでした。今、私はすべての過ちを懺悔します。

#### I (『大正蔵』 14,no.463,p.667b12-17)

某諸所作罪，不能得洞視、徹聽，不能得神足飛行，不能得自知宿命，不能得知去来之事，不能得梵天音声，不能得身、口、意功德，不能得清淨高行，而不能得具足於功德。某一切諸所作罪，不能及逮是也。今某皆為悔一切罪過。

私の作った諸罪〔のせいで〕、〔私は〕天眼通や天耳通を獲得することができず、神通力で飛行することができず、自分の過去世を知ることができず、過去や未来の出来事を知ることができず、梵天の〔ような〕 音声を獲得できず、身体や口や意〔を用いて作る〕 功德を獲得できず、清らかで優れた行いを獲得できず、功德を備えることができませんでした。私はすべての諸罪〔のせいで〕 こうした状態に達せませんでした。今、私はすべての過ちを懺悔します。

#### J (『大正蔵』 14,no.463,p.667b18-22)

若他人起惡意向某，若有衆兵；若某起慈（v.l.惡；三本，宮） 心向他人，若有衆兵，若致一切諸蓋所畏。某合會於諸仏前，諸眼諦慧遍諦所言則受諦。某於是諦前，自歸，悔。復（v.l.+ 悔；三本，宮） 自發（v.l.改；三本，宮） 拳，自發竟（v.l.覺；三本，宮）。自悔責，不敢覆藏。從今

---

<sup>116</sup> 【不能得一切人泥洹慧功德】

筆者はこの箇所を諸版の記述通り理解した。しかし、この段落中の各文は、「不能得一切人～所入（or 行）慧功德」や「不能得一切人～所入功德」の形で説かれており、ここの「不能得一切人泥洹慧功德」は、「不能得一切人泥洹〔所入〕慧功德」や「不能得一切人泥洹慧〔所入〕功德」の形で理解すべきかもしれない。

已後（v.l.往;三本,宮,房山）不敢復犯”。

（筆者はこの箇所を良く理解できなかつた。諸版の支持する読みが多々異なっていたり<sup>117</sup>、「兵」の解釈<sup>118</sup>の仕方など、問題点が存在している。筆者は恣意的な解釈を避けるため、現在、参考となる類似表現を探している。諸賢の御指導を賜りたい。）

K-1（『大正蔵』14,no.463,p.667b23-28）

願樂品<sup>119</sup>第三

三曼陀跋陀羅菩薩言：“善男子、善女人求菩薩道者，当作是願樂。‘今某自歸，曉一切於諸仏，曉菩薩、迦羅蜜、及父母、諸阿羅漢、辟支仏、及一切人，至心求哀。不可曉者，今皆曉之。如諸仏所知’如是者所可自歸，為已自歸也。

普賢菩薩が言った。「良家の子息や良家の子女が呬菩薩道を求めるならば、このように随喜すべきです。『今、私は帰依し、すべてを諸仏に告白し、菩薩や、善知識や、さらに父母や、多くの阿羅漢〔という聖者〕や、辟支仏〔という聖者〕や、その上すべての人に告白し、ひたすら哀れみを求めます。告白できなかつたことを、今すべて告白しました。諸仏が認めた通りです』。このように帰依したなら、〔それが〕すでに帰依したことになります。

K-2（『大正蔵』14,no.463,p.667b28-c3）

復次。‘今某礼一切諸仏、一切諸菩薩、諸迦羅蜜、父母、及阿羅漢、辟支仏、皆為作礼。最

---

<sup>117</sup> この箇所の記述は、大きく二系統に分かれている。つまり、高麗蔵、房山石経と、宋版、元版、明版、宮内省図書寮本の二系統である。

<sup>118</sup> 若他人起惡意向某，若有衆○，若某起慈（v.l.惡;三本,宮）心向他人，若有衆○，～。

【兵】HD.vol.2,p.88b ①兵器 cf.『詩』（西周～東周）②兵卒；軍隊 cf.『春秋左氏伝』（前漢末後）③軍事；戦争 cf.『春秋左氏伝』（前漢末後）④用兵器殺人 cf.『史記』（90 ca.）⑤猶傷害 cf.『呂氏春秋』（3c.ca.？）⑥謂戦死 cf.『礼記』

<sup>119</sup> 「願樂品」（『大正蔵』14,no.463,p.667b-c）は、一個の独立した章であるものの、直前の「悔過品」（『大正蔵』14,no.463,p.666c-p.667b）と直接つながりを持つ。悔過品では、在家信者が自身の罪を隠さず諸仏に告白し、再び罪を犯さないよう誓いをたてることが奨励される。ここではその一連の行為を仏に対する帰依と見なし、それを随喜の第一段階に位置づけている。

中最、上無上、明中明、無有双亦無比。如諸仏所知’。如是者所当作礼、為已作礼也。

また次に、『今、私はすべての諸仏や、すべての菩薩や、多くの善知識や、父母や、阿羅漢〔という聖者〕や、辟支仏〔という聖者〕に礼拝し、すべての者に礼拝します。〔その礼拝は〕最高の中でも最高であり、素晴らしさの〔中でも〕最も素晴らしいものであり、明らかさの中でも最も明らかで、比べようがなく、また例えようもありません。諸仏が認めた通りです』。このように礼拝すべきであり、〔このようにすれば〕すでに礼拝したことになります。

#### K-3 (『大正蔵』 14,no.463,p.667c4-7)

復次。‘今某願礼諸仏功德、一切諸菩薩諸迦羅蜜功德、諸阿羅漢諸辟支仏功德、及十方一切人所作功德。如諸仏所知’如是者所当礼諸功德、為悉礼也。

また次に、『今、私は諸仏の功德や、すべての諸菩薩や多くの善知識の功德や、多くの阿羅漢〔という聖者〕や多くの辟支仏〔という聖者〕の功德や、十方のすべての人が作った功德を願い、〔功德に〕礼拝します。諸仏が認めた通りです』。このように多くの功德に礼拝すべきであり、〔このようにすれば〕すべての礼拝をなし終えたこととなります。

#### K-4 (『大正蔵』 14,no.463,p.667c8-12) <sup>120</sup>

是則菩薩慧。若善男子、善女人有是功德者、願樂助其歡喜。‘若有逮仏慧者、所当願樂。某已願樂也。其未作功德者、今作功德。某皆願樂。其有尊復尊所作功德、某亦願樂。持某所作願樂功德、令十方一切皆悉得也’”。

こうしたことが、つまり菩薩の智慧です。良家の子息や良家の子女が、この功德を備えた〔なら〕、随喜します。『仏の智慧を得た人がいるなら、〔その人こそが〕随喜する対象です。〔そこで〕私は〔彼らに〕随喜しました。まだ功德を作っていない者が、今、功德を作りました。私は〔彼ら〕すべてに随喜します。優れた上にも優れた者が功德を作れば、私

---

<sup>120</sup> 「願樂品」 K-4 (『大正蔵』 14,no.463,p.667c8-12) は、随喜の最終段階である。これ以前では礼拝を主とする随喜の前行が説かれ、ここでようやく功德を備えた者に対する随喜が奨励される。また随喜の結果功德が生じ、その功德を用いて、あらゆる者に菩薩道を得させることが説かれる。ここで「願樂品」に説かれる随喜の次第をまとめれば、以下のようになる。①帰依→②あらゆる者に対する礼拝→③あらゆる功德に対する礼拝→④随喜

は再び随喜するでしょう。私の行った随喜の功德をもって、十方のすべての者にことごとく〔菩薩道を〕獲得させます<sup>121</sup>』。

L-1 (『大正蔵』 14,no.463,p.667c13-23)

#### 請勸品第四

三曇陀跋陀羅菩薩言：“善男子、善女人求菩薩道者，当作是請勸。‘某至心請勸一切諸仏、今現在仏阿耨多羅三耶三菩及至阿惟三仏、其已成悉等知未轉法輪者。某請勸諸仏轉於法輪。今諸仏所轉法輪者，以用請勸故。所説經法令一切人各得其所，悉令安隱及諸天、龍、鬼神、乾陀羅、阿須倫、迦留羅、甄陀羅、摩休勒、人非人。其在泥黎、薜荔、禽獸、諸勤苦中者，皆令得解脫。其無所曉者，皆令捨痴意，悉得正意入於仏道’。

普賢菩薩が言った。

「良家の子息や良家の子女が菩薩道を求めるならば、勸請すべきです。

『私はすべての諸仏や、この上ない正しい悟りを獲得し、悟りを獲得したに等しい現在仏や、完全な智慧を成就し〔たにもかかわらず〕まだ法輪を転じていない者に、ひたすら勸請します。私は諸仏に法輪を転じるよう勸請します。今、諸仏が法輪を転じるのは、〔私の〕勸請に基づきます。〔諸仏の〕説く教えが、すべての人それぞれにふさわしい境地を獲得させ、ことごとく安らかにさせ、さらに神々や、龍神や、鬼神や、ガンダルヴァや、アスラや、ガルダや、キンナラや、マホーラガといった八部衆<sup>122</sup>をも安らかにさせます。地獄や、

---

<sup>121</sup> 「持某所作願樂功德，令十方一切皆悉得也」（『大正蔵』 14,no.463,p.667c11-b12）は、随喜を総括する文である。しかしその中には目的語がなく、随喜によって何が得られるのかわからない。そこで筆者は、「願樂品」冒頭部分に随喜の目的として「善男子、善女人求菩薩道者，当作是願樂」（『大正蔵』 14,no.463,p.667b24-25）と説かれることから、「菩薩道」を補って訳した。

<sup>122</sup> 通常「人非人」には、①Skt.kimnara、②八部衆の総称、③人と人ならざる者という三種の理解がある。ここでは「所説經法令一切人各得其所，悉令安隱及諸天、龍、鬼神、乾陀羅、阿須倫、迦留羅、甄陀羅、摩休勒、人非人」（『大正蔵』 14,no.463,p.667c19-b21）と説かれることから、筆者は・「八部衆の総称」と理解した。当経における同様の解釈例として（『大正蔵』 14,no.463,p.667c28-p.668a1）や（『大正蔵』 14,no.463,p.668c10）がある。しかし、M-5 中の「人非人」（『大正蔵』 14,no.463,p.668,b11）は、地獄から天界までのあらゆる

飢えた者〔の世界〕や、動物〔の世界〕で、苦しむ者達がおれば、すべての者に解脱を獲得させます。その中で悟っていない者〔がおれば〕、いかなる者にも無知を捨てさせ、誰もが正しい意を獲得し、仏道を理解します。』と。

L-2 (『大正蔵』 14,no.463,p.667c24-p.668a4)

復次。‘其諸仏所欲般泥洹者，某請勸。 “且莫般泥洹。用一切人故，且自住無央數劫。以法身住，為無所住”。所說經法令一切人各得其所，皆令勇猛具足三曼陀跋陀羅菩薩法行。令一切人悉以是為本各得安隱，及諸天、龍、鬼神、乾陀羅、阿須倫、迦留羅、甄陀羅、摩休勒、人非人，泥黎、薜荔、禽獸諸勤苦者，早得解脱。其無所曉者，令捨痴意，悉得正意入於仏道。其作邪者，皆捨邪道入於正道，悉住於本無法”。

また次に、『諸仏の中で般涅槃しようとする者がおれば、私は勸請します。

【どうか般涅槃しないで下さい。すべての人のために、どうか数え切れない劫の間とどまって下さい。法身でとどまり、無所住でいて下さい。】と。

〔諸仏の〕説く教えが、すべての人それぞれにふさわしい境地を獲得させ、いかなる者にも、普賢菩薩の法行<sup>123</sup>を勇敢に備えさせます。すべての人に、ことごとくこれ（普賢菩薩の法行）を本質とさせ、それぞれに安らかさを獲得させ、その上、神々や、龍神や、鬼神や、ガンダルヴァや、アスラや、ガルダや、キンナラや、マホーラガといった八部衆に

---

生存を総括する語句なので、③「人と人ならざる者」と解釈した。

cf.中村〔1981〕 p.1071b

<sup>123</sup> L-2 (『大正蔵』 14,no.463,p.667c24-p.668a4) 以前には、懺悔、随喜、勸請の諸儀礼が説かれ、それを総括する形でここに初めて「三曼陀跋陀羅菩薩法行」という語句が使用される。文脈上この語句は、懺悔、随喜、勸請の総称とも理解できるが、具体的に何を指すのかは不明である。また、その語句の現れ方の特徴は、普賢菩薩が自身の行を「三曼陀跋陀羅菩薩法行」と表現する点にある。当経が加筆増広されつつ現行の姿に行き着いたと仮定すれば、この語句が現れる L-2 は成立過程の断層を示し、その結果「普賢菩薩行」という概念がここに採用された可能性も推測できよう。さらに、この語句の直前には、「法身」「無所住」という語句が現れ、当経の先行經典である伝安世高訳『舍利弗悔過經』には見られない仏身觀に対する高まりも見られる。いずれにせよ、L-2 を先行經典『舍利弗悔過經』の当該部分と比較すると、明らかに思想的な発展が見られる。

安らかさを獲得させ、地獄や、飢えた者〔の世界〕や、動物〔の世界〕で、苦しむ者がおれば、速やかに解脱を獲得させます。その中で、悟っていない者がおれば、無知を捨てさせ、誰もが正しい意を獲得し、仏道を理解します。その中でよこしまな者がいても、誰もがよこしまな道を捨て、正しい道を理解し、ことごとく真理という教えの中にとどまります。』と。」

M-1 (『大正蔵』 14,no.463,p.668a5-12)

(v.1.法行品第五；三本,宮) <sup>124</sup>

三曇陀跋陀羅菩薩言：“善男子、善女人求菩薩道者，当作施与。‘某所可悔功德、所可忍、所可礼、所可願樂、所可請勸諸功德，若欲作，若方作，若已作，諸所作功德皆一切合会，成就，為一福味。如諸仏法，如仏所知。是功德便可所生，致諸仏相。能得自恣法諸所施与。已受施与，而有施与。是施与為正施与，無所著断。

普賢菩薩は言った。

「良家の子息や良家の子女が菩薩道を求めるならば、布施すべきです。『私が懺悔した事による功德や、忍耐した事や、礼拝した事や、随喜したことや、勸請した〔ことによる〕多くの功德を<sup>125</sup>、作りたいと思い、今にも作ろうとしており、すでに作ったなら、作った功

---

<sup>124</sup> M-1 (『大正蔵』 14,no.463,p.668a5-12) 冒頭部分に、高麗蔵と房山石経を除く諸版は「法行品第五」という章名を掲げる。『大正蔵』 14,no.463,p.668a4-b22 では、諸儀礼によって生じた功德を施与（廻向）することが主題となっているので、章名に含まれる「法行」は、廻向を指す可能性もある。

<sup>125</sup> 「某所可悔功德、所可忍、所可礼、所可願樂、所可請勸諸功德、～」(『大正蔵』 14,no.463,p.668a6-7) は、経中で説かれる諸儀礼の功德を述べた箇所である。しかし、このうちの「所可忍」と「所可礼」については、経中に「忍」や「礼」によって生じる功德の説明が存在せず、なぜここで両者が説かれるのか疑問である。「所可礼」については、礼拝に関するまとまった記述は存在しないものの、当経「五蓋品」(『大正蔵』 14,no.463,p.666a) に「若有善男子、善女人欲求菩薩道者，当整衣服昼夜各三稽首十方諸仏～」(良家の子息や子女が菩薩道を求めるなら、衣服を整え日中に三度、夜中に三度、十方の仏〔の足に〕頭をつけて礼拝し、～)と説かれ、諸儀礼の前行に礼拝が配置されていることや、「願樂品」で礼拝が重視されることから、礼拝の功德を指す可能性がある。ひき続き「所可忍」中の

徳すべてを集めて、完成し、一福味とします<sup>126</sup>。〔それは〕諸仏の教えに適い、諸仏が認める通りです。この功德はすぐさま〔産物を〕生み出し、諸仏の姿を招きます。〔そうすれば〕多くの布施する教えを望み通り獲得できます。すでに〔他人から〕布施を受け取り、〔次に自分が〕布施します。この布施が正しい布施で、途絶えることはありません。

M-2 (『大正蔵』 14,no.463,p.668a12-18)

某持是法施与功德，令一切人皆逮得与法。皆令起意如薩芸若施与等者，今某施与，令 (v.1 合；三本,宮) 如三曼陀跋陀羅菩薩所行。持是功德，令一切与。某莫墮泥黎中、薜荔、禽獸、

---

「忍」の語を取り出し経中での扱いを確認すると、ここ以外に二箇所 (『大正蔵』 14,no.463,p.666a と『大正蔵』 14,no.463,p.668c) 「忍」が現れている。その中の「諸所当忍者忍之」 (『大正蔵』 14,no.463,p.666a) に限っては、「忍」が懺悔を意味する可能性がある。しかし、それを除く二箇所では「所可悔功德、所可忍」 (『大正蔵』 14,no.463,p.668a6-7) や「諸当悔者悔之、諸所当忍者忍之」 (『大正蔵』 14,no.463,p.668c1-2) となっており、「忍」は懺悔から独立した扱いを受けている。「忍」に関する記述はこれら三箇所しか存在せず、いずれにおいても儀礼を指していることだけは確かであるが、内容に関する説明は得られず、ここの和訳に際しては便宜的に「忍耐」とした。

<sup>126</sup> 「諸所作功德皆一切合会，成就，為一福味」 (『大正蔵』 14,no.463,p.668c8-9) に類する表現は廻向が説かれる仏典に良く使用される。廻向の際には功德が必要となり、それらが廻向される前段階に、集めまとめることが強調される。古訳に現れる例として、支婁迦讖訳『道行般若経』 (『大正蔵』 8,p.438a27-b1) 「乃於諸般泥洹仏所作功德，都計之，合之，勸助，為尊。種種徳中，為極是上。其勸助者，是為勸助。勸助已，持，作阿耨多羅三耶三菩，以是為阿耨多羅三耶三菩」 (つまり、〔菩薩大士は〕般涅槃した仏の作った多くの功德を、すべて合わせて、たして、随喜して、素晴らしいものとします。様々な功德の中で、最も抜き出します。そう随喜すれば、これが随喜となります。〔功德を〕随喜し終わった〔なら〕、〔随喜の功德〕を、この上ない完全な悟りとし、そうして、この上ない完全な悟りとします) や、伝安世高訳『舍利弗悔過経』 (『大正蔵』 24,p.1091a27-b1) 「某等取諸学道以来，所得福德，皆集聚合会，以持好心，施与天下十方人民、父母、蜻飛蠕動之類」 (私達は仏道を取り行いこのかた得た福德を、すべて集め合わし、良い心をもって、世の十方の人々や、父母や、飛び跳ねうごめく虫類に施します) などがある。

勤苦八悪道中生、皆令生有仏処、有菩薩処。皆令生須呵摩提阿弥陀仏刹。某持是功德因、某好心、具足遍發阿耨多羅三耶三菩心。

私はこの教えを布施した功德をもって、あらゆる人に布施の教えを獲得させます。〔この布施が〕一切智に対する布施<sup>127</sup>に等しいといかなる者にも考えさせれば、今、私の布施は、普賢菩薩の行いと等しくなります。この功德をもって、すべての者に布施します<sup>128</sup>。私は、地獄や、飢えた者〔の世界〕や、動物〔の世界〕や、苦しみの八炎火地獄に落ちて生まれるかもしれませんが、いかなる者も、仏のいる場所や、菩薩のいる場所に生まれさせます。いかなる者も、極楽という阿弥陀の仏国土に生まれさせます。私はこの功德という原因や、自身の立派な心を用いて、この上ない正しい悟りに対する心を備え起こします。

M-3 (『大正蔵』 14,no.463,p.668a18-24)

---

<sup>127</sup> 『般若経』では、功德を一切智や無上正等覺に転換する、内容転換の廻向が説かれる。筆者はそれを参考に、「薩芸若施与」(『大正蔵』 14,no.463,p.668a13)を「一切智に対する布施(廻向)」と理解した。当経で説かれる廻向は方向転換の廻向であるが、『般若経』を筆頭に説かれる内容転換の廻向を、当経編纂者は知っていた可能性が高い。

<sup>128</sup> 筆者が確認した限り、漢訳仏典における「廻向」の語は鳩摩羅什を待たねばならない。しかし、当然それ以前にも仏典に廻向の概念は存在しており、漢訳仏典ではその概念を現す際に、特に「与」「施与」などが用いられていた。その用例として、支婁迦讖訳『道行般若経』「漚愁拘舍羅勸助品」、伝安世高訳『舍利弗悔過経』などがある。当経でも『舍利弗悔過経』と同じく、懺悔、随喜、勸請の諸功德を処理する文脈において、「与」「施与」が用いられている。ただし、当経「法行品」におけるその語の用法には特徴がある。「法行品」では、「令一切与」という表現が頻繁に使用され、これを忠実に訳すなら「あらゆる者に布施させます」となる。しかし、それでは前後の文脈が通じない。ここで問題となるのは「令」であるが、筆者はこれを原語の名残を残す訳語と推測した。通常、仏典では廻向を現す際に、*pari-*+*√nam* (caus.) に由来する語が使用される。「向く」という意味を有する *√nam* に「広げる、回す」という意味の接頭辞 *pari-*をつけ、使役にすることで、「回し向かわしめる(こと)→回し向ける(こと)」という意味を派生さすようである。推測の域を超えないが、筆者は「令」を原語段階での名残と解釈し、「令一切与」を「あらゆる者に布施(廻向)します」と理解した。

某持是法施与之功德，為一切人作舍作護，受其自歸，為作度。於冥中作明，明中最明，於持中作持，持中尊持。一切人未度者，我当度之。未脱者，我当脱。未般泥洹者，我当令般泥洹。造作一切人，皆令發阿耨多羅三耶三菩提。

私はこの教えを布施した功德をもって、すべての人の住居となり、保護し、彼らの帰依を受け、救済します。暗闇の中の灯りとなり、灯りの中でも一番の灯りとなり、抛り所の中の抛り所となり、抛り所の中でも最高の抛り所となります。すべての人の中で救済されていない者を、私はきっと救済します。〔輪廻から〕逃れていない者を、私はきっと解放します。般涅槃していない者を、私はきっと般涅槃させます。すべての人をして、いかなる者にも、この上ない正しい悟りに対する心を起こさせます<sup>129</sup>。

M-4 (『大正蔵』 14,no.463,p.668a25-b4)

某持是法施与之功德，令一切人与。某身等諸所生处，所可起意，常供養諸仏，供養諸菩薩。持前所作供養，諸仏菩薩令一切人与。某身不離菩薩法，不離迦羅蜜、文殊師利、及惟摩竭与三曼陀跋陀羅菩薩等。是諸菩薩所行，皆具足陀隣尼、清淨三昧，一心不動搖，皆以成就般若波羅蜜所行，悉以曉了漚怛拘舍羅。所入一切於諸法（v.l.+無；三本,宮）有差特。令一切人与。某逮得是諸菩薩慧行，而具足。

私はこの教えを布施した功德をもって、すべての人に布施します。我々は、あらゆる境遇で、心を起こし、常に諸仏を供養し、諸菩薩を供養します。〔そして〕以前に諸仏や諸菩薩を供養した〔功德をもって〕、あらゆる人に布施します。私は、菩薩の教えを遠ざけず、善知識や、文殊や、さらに惟摩竭<sup>130</sup>や普賢菩薩などを遠ざけません。彼ら諸菩薩の行いは、

---

<sup>129</sup> ここに見られる「一切人未度者，我当度之。未脱者，我当脱。未般泥洹者，我当令般泥洹」は、四弘誓願に類する記述である。当經の先行經典『舍利弗悔過經』にもこうした記述が説かれており、両經では懺悔、隨喜、勸助で生じた功德を廻向し、その直後にこうした誓いの定型句が置かれている。智顛（6c.）の『摩訶止觀』や善導（7c.）の『往生禮讚』などでは、懺悔、隨喜、勸請、廻向、發願といった「五悔」が説かれるが、ここの記述は、儀礼に發願が加わっていく最初期の記述であろう。

cf.香川〔1993〕 pp.469-471、並川〔1993〕

<sup>130</sup> ここの「惟摩竭」は不明である。一見すると「維摩居士」を連想する音写語であるが、筆者が確認した限り他の古訳經典にはこうした例は存在しない。しかし前後に文殊や普賢

すべてダラニや清らかな三昧を備えており、集中して揺れ動くことがなく、どれをとっても般若波羅蜜の行いを完成しており<sup>131</sup>、どれもこれも善巧方便に通じています。理解する〔諸菩薩の行い〕すべては、多くの事柄において区別がありません。すべての人に布施します。私は、諸菩薩の智慧<sup>132</sup>や行いを獲得し、備えます。

M-5 (『大正蔵』 14,no.463,p.668b5-13)

某持是法施与之功德，在其泥黎、薜荔、禽獸拘繫縛束中人，皆令得解脱。其無眼者，得眼。聾者，得聽。其在勤苦中者，皆得安隱。若在是佉刹、及彼方佉刹，下至阿鼻泥黎上至無極其中間蠕動之類、有足、無足者、若未來、若軟生、若化生、若色、無色、若思想、無思想、及一切人非人轉相猗著者，以時能持佉眼見知悉覺，令一切皆得人形入於佉道聞法悉曉了受，皆得阿耨多羅三耶三菩提心。

私はこの教えを布施した功德をもって、地獄や、飢えた者〔の世界〕や、動物〔の世界〕に繋がれ縛られている人、すべてを解脱させます。視力のない者は、視力を獲得します。聴力のない者は、聴力を獲得します。苦しみの中にいる者すべては、安らかさを獲得します。この佉国土や他の佉国土における、下は無間地獄から上は有頂点まで〔の輪廻〕の期間に、飛びはねうごめく虫類や、足のある者や、足のない者や、まだ生じていない者や、

---

が置かれていることから、何らかの尊格であることだけは確かである。

<sup>131</sup> この「一心不動揺」は「集中して揺れ動かない」という意味であるが、「禪定」を意図したものであろう。なお、広く『般若経』では、ダラニ、三昧、般若波羅蜜がセットで説かれることが多いが、当経のこの部分にも『般若経』からの影響が見られる。この他、当経が『般若経』の影響を受けた痕跡としては、「五蓋品」(『大正蔵』 14,no.463,p.666c) 中の「般若波羅蜜」、「悔過品」(『大正蔵』 14,no.463,p.667b2-4) 中の「ダラニ・三昧・般若波羅蜜・無執着の智慧」、同じく「悔過品」(『大正蔵』 14,no.463,p.667b7-12) 中の「智慧の功德」が挙げられる。

cf.山田〔1959〕 pp.187-193

<sup>132</sup> 「法行品」冒頭では、善男子や善女人に対する佉道上の目標に、「菩薩道」の獲得を挙げる。しかし、ここでは「菩薩慧行」(菩薩の智慧と行)の獲得が説かれ、「道」と「慧」との交代が生じている。現時点では、当経に対応原典は存在せず確かなことは言えないが、こうした交代が生じる何らかの原因が、原典に存在していた可能性がある。cf.辛嶋〔1993〕

湿生の者や、化生の者や、姿のある者や、姿のない者や、表象作用のある者や、表象作用のない者や、あらゆる人や人ならざる者が、外見を変え、寄り添いとどま〔れば〕、〔私は〕ふさわしい時に仏の眼を用いて、見知して、はっきり認識し、いかなる者にも人間の姿を獲得させ、仏道を理解させ、教えを聞かせ、はっきり理解させ、受け取らせ、誰もがこの上ない正しい悟りに対する心を獲得します。

M-6 (『大正蔵』 14,no.463,p.668b14-22)

某持是法施与之功德，令一切人与。某持是功德，悉逮諸仏等行、諸菩薩等行、諸迦羅蜜行，令一切人皆至供養起願得諸仏刹。能令清浄於三世法曉了能悉。譬如金剛無所不穿。令一切人与。某皆令得仏智慧而具足諸所感動能悉等，於諸深慧皆逮得，於諸法而無疑。持是功德，令某具足願如三曼陀跋陀羅菩薩法行十種力地皆悉逮。以是為證。持是功德願，令一切人、及某皆令得福”。

私はこの教えを布施した功德をもって、すべての人に布施します。私はこの功德をもって、諸仏の等行や、諸菩薩の等行や、多くの善知識の行いをことごとく獲得し、供養したり、誓願を起こしたり、諸仏国土を獲得する〔結果に〕あらゆる人を到達させ、清らかにさせ、三世に属する事物をことごとく理解させることができます。例えば、ダイヤモンドがどんな物でもことごとく貫けるように。すべての人に布施します。私は、すべての者に仏の智慧を獲得させ、あらゆる神通力を備えさせ、多くの奥深い智慧をことごとく認識させ、すべての教えに対して全く疑いをなくさせます。この功德をもって、私の誓願が成就し、普賢菩薩の法行のような十種の力地<sup>133</sup>をことごとく獲得できますように。このことを証拠とします。この功德をもって、どうかすべての人や私が功德を獲得できますように。』と。」

N-1 (『大正蔵』 14,no.463,p.668b23-c4)

---

<sup>133</sup> この「十種力地」は理解困難である。先行經典『舍利弗悔過經』にもこれに対応する語句は存在しない。「如三曼陀跋陀羅菩薩法行十種力地」（普賢菩薩の法行のような十種の力地）（『大正蔵』 14,no.463,p.668b20-21）とあることから、恐らく仏十力は除かれるだろうが、この記述だけからは華嚴系統の十地とも言い切れない。しかし、この語句は当經の編纂環境を理解する上で重視すべき語句ではある。

## 譬福品第五

文殊師利菩薩問三曼陀跋陀羅菩薩言：

“若有善男子、善女人欲求菩薩道者，昼夜各三悔過、勸、樂法行。如上説，其福者云何？”

三曼陀跋陀羅菩薩報文殊師利菩薩言：“若有善男子、善女人奉行菩薩道者，持七宝滿閻浮提地内，供養怛沙竭、阿羅呵、三耶三仏不，如是善男子、善女人昼夜各三勸、樂法行，所当悔者悔之，所当忍者忍之，所当礼者礼之，所当願樂者願樂之，所当請勸者請勸之，所当施与者施与之。

文殊菩薩が普賢菩薩に尋ねた。

「良家の子息や、良家の子女がいたとして、菩薩道を求めれば、昼に三度、夜に三度、懺悔し、勧め（勸請）、願う（随喜）といった法行を〔行います〕。〔それは〕上に説いた通りですが、その功德はどういったものですか。」

普賢菩薩が文殊菩薩に言った。

「良家の子息や、良家の子女がいたとして、菩薩道を大切に実践するなら、七つの宝でジャンブ・ドゥヴィーパを満たしたり、如来や、阿羅漢〔という聖者〕や、正遍知を供養する事は、こうした良家の子息や、良家の子女が、昼に三度、夜に三度、勧め（勸請）、願う（随喜）といった法行を〔行い〕、懺悔すべき事は懺悔し、忍ぶべき事は忍び、礼拝すべき者には礼拝し、願う（随喜）べき事は願い、勸請すべき事は勸請し、布施すべき事は布施する〔事にはかないません〕。

N-2（『大正蔵』14,no.463,p.668c4-8）

昼夜奉行如上教，其福出於供養怛沙竭、滿閻浮提七宝百倍、千倍、万倍、億倍、巨億万倍，終不可比、不可計、亦不可譬。説是法時，無央数諸天於虚空中住，持天花、香、及伎樂供養，散仏、及諸菩薩上”。

〔彼らが〕このような教えを昼も夜も大切に実践すれば、その功德は、如来を供養したり、ジャンブ・ドゥヴィーパを七つの宝で満たすことより、百倍も、万倍も、億倍も、それを上回る億万倍も優れており、全く比べようもなく、計りようもなく、例えようもありません。この教えを説いている最中、無数の神々が空中にとどまり、天上の花や、香、さらに音楽で供養し、仏や諸菩薩の上に散らしました。」

N-3（『大正蔵』14,no.463,p.668c8-12）

文殊師利菩薩、三曼陀跋陀羅菩薩說是經已，諸天、龍、鬼神、阿須倫、人非人聞經大歡喜，前為仏，作礼，而去。

三曼陀跋陀羅菩薩經

文殊菩薩と普賢菩薩は、この教えを説き終わると、神々や、龍神や、鬼神や、アスラ〔などの〕八部衆は、教えを聞いて、大変喜び、仏に近づき、礼拝し、去っていきました。

三曼陀跋陀羅菩薩經

### 第3節

## 『舎利弗悔過經』と『三曼陀羅跋陀羅菩薩經』の位置付け — 発心儀礼と三品儀礼（七支供養） —

#### はじめに — 大乘戒經、『菩薩地』『戒品』、『集学論』の位置 —

ここでは『舎利弗悔過經』と『三曼陀羅跋陀羅菩薩經』の仏教思想史上の位置を、発心儀礼と三品儀礼（七支供養）との関係の点から探ってみたい。

大乘仏典に散見される一節に「欲求菩提」や「欲求仏道」がある。成仏への志向を明言している。ここにいう成仏は「上求菩提下化衆生」、すなわち発菩提心（以下、発心）して利他を行う、菩薩乗または大乘菩薩としての目標である。今日、大乘仏教の教理が出家教団のそれに求められるという見解は、学界の主流となりつつある。しかし、この教理の担い手でもある大乘菩薩を生み出す制度ないし作法は、声聞乗の出家教団の律に確認できない。この点を補うものが「発心儀礼」であり、それと関係する經典群としての「大乘戒經」である。

この經典群の歴史は非常に古い。伝安世高訳『舎利弗悔過經』など、その一部はいわゆる「原始大乘」經典（cf. 静谷〔1987〕p.212）とも呼称され、大乘仏教の興起問題を探る際に多くの学者が注目してきた。後にそれら大乘戒經<sup>134</sup>が出揃うと、そこに出る学処を総合した、いわば諸学処の母胎として『菩薩地』『戒品』が登場する（マートゥリカーと呼ばれる）<sup>135</sup>。この登場によって、菩薩を理念面からだけでなく、制度面から捉える統一的な見解が提示されたことになる。

この大乘菩薩戒の具体的な系統・流儀については、インド仏教には詳細な記録は確認されないが、チベット仏教には大きく二つの流派・呼び方が伝承されている。一つは瑜伽行派はこの「戒品」に基づくので、その『瑜伽論』の著者アサンガ（以下無著）の名前を採って、無著流ないし唯心流という。もう一つは後に系統を異にして現れる、シャーンティ

---

<sup>134</sup> 小乗律の条文である波羅提木叉（戒經）とは異なる。ここの大乘戒經とは、後の「戒品」の素材となる学処が載せられた、大乘戒の原拠經典である。

<sup>135</sup> 『菩薩地』『戒品』から窺える（cf. 藤田〔1989〕p.45、同〔1990〕p.141）。

デーヴァ（以下寂天）著『集学論』『入行論』などに基づくものである。著者が中観派に分類されることもあり、同様に著者の名前を採って、寂天流ないし中観流という。これについては新しい経典として、菩薩の授戒儀礼を説いた『菩薩別解脱経』

(Skt.*Bodhisattvaprātimokṣasūtra*) が存在する。これら各典籍、及び関連領域については、その全体像に迫る総合的な近代仏教学上の研究は確認されない。その要請に応える典籍として現時点でも比較的、研究の進んだ領域として「戒品」と『集学論』との流れを承けた、ジターリ（960-1040）の菩薩戒に関する著作、ないし後期インド仏教の巨匠であり、チベット仏教カダム派の祖アティシャ（982-1054）の『菩提道灯論』がある。そして彼の伝統を承けた、カギユ派の祖のガムポパ（1079-1153）による『解脱荘嚴』がある。これは後世のチベット撰述仏典ではあるが、インド大乘仏教（顕教）の教理・実践項目、特に菩薩戒の二大潮流を良く整理したものである。今回の考察ではこの仏典の記述を参照しながら初期大乘経典にまで遡り、特に発心儀礼と三品儀礼（懺悔、随喜（廻向）、勧請。後世に七支供養に発展）との関係面から、大乘仏教の伝播の形態を探ることとする。傾向としては寂天流を中心に扱うことになる。従来、大乘戒経に出る三品儀礼が大乘仏教の興起に重要な役割を果たした点は、平川彰氏、静谷正雄氏、袴谷憲昭氏らによって指摘されてきた。しかしその三品儀礼と大乘伝播の関係性については十分な検証が行われていないので、以下の五点から考察したい。

### 『解脱荘嚴』第九章「菩提心を摂受する」より「発心を受ける対境」の要約

『解脱荘嚴』第八章、第九章の両章をもってインド大乘の「授戒儀礼」（その内実は発心儀礼）が巧みに総説されている<sup>136</sup>。未詳な部分が多いこの分野における指標といえる。以下にその概要を紹介する。第九章では軌範師の有無に応じて、(1) **軌範師が有る流儀**（従他授戒）、(2) **軌範師が無い流儀**（自誓授戒）、が立てられる。

(1)では生命や梵行に障害があったり土地が遠距離であっても、現前授戒が要請される。その軌範師の定義としては、一.律儀を受ける儀軌への精通、二.軌範師自身が律儀をすでに受け、それに安住していること、三.身語の表業の義への理解、四.財物に執着せず悲愍をもって学徒に接すること、の四点である。根拠として『菩提道灯論』、「戒品」が挙がる。

(2)は上師（軌範師）の面前に赴くには生命や梵行に障害がある場合である。その場合

---

<sup>136</sup> cf. ツルティム・藤仲 [2007] pp.163-164

に奨励される第一は、仏像を面前に置くことである。そこで二種菩提心（誓願・発趣）儀礼を行う。根拠として「戒品」が挙がる。さらに第二、仏像を得ない場合は面前の虚空に修習によって諸仏諸菩薩を呼び寄せて、二種菩提心の儀礼を行う。これについては『集学論』の記述、具体的には『菩薩別解脱経菩薩別解脱経』が挙がる。直後の「菩提心を受ける儀軌」において、寂天流、無著流が個々に挙がる。

次に前者の三品儀礼（七支供養）の詳細を論じておく。その儀軌次第は（A）**加行の儀軌**（B）**本行の儀軌**（C）**後の儀軌**である。

（A）の細項目が三品儀礼（七支供養）、すなわち（a）供養（b）懺悔（c）随喜（d）勧請（e）懇願（f）廻向である（敬礼はない）。中観派は発心儀礼において三品儀礼を利用する。ちなみに『菩薩地』は三品儀礼（七支供養）の項目を説きはするが、発心儀礼との関係は示さない。あくまで福德増長を目的とした記述である<sup>137</sup>。

（B）は、『文殊師利仏土厳浄経』が説く普覆王（Skt.Ambararāja）誓願の宣誓である<sup>138</sup>。普覆王とは文殊師利の前世者である。

（C）は儀礼の収束である。

### 論書に出る三品儀礼（七支供養） — 福德増長と発心儀礼 —

ここでは三品儀礼の教理上の位置付けを論書に確認したい。

#### ・唐玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』（『大正蔵』27,no.1545,p.889c）

「問何者是五十思耶。答依十業道各有五思。謂依離殺業道有五思。一離殺思。二勸導思。三讚美思。四随喜思。五廻向思。謂廻所修向菩提故。乃至正見亦爾。是名五十思。」

#### ・後秦鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』「分別布施品」（『大正蔵』26,no.1521,p.49b）

「菩薩能行如是懺悔、勧請、随喜、廻向。福德力転増、心亦益柔軟、即信仏功德、及菩薩大行。是菩薩以懺悔、勧請、随喜、廻向故、福力転増、心調柔軟。於諸仏無量功德清浄第一、凡夫所不信而能信受。及諸大菩薩清浄大行、希有難事亦能信受。」

<sup>137</sup> 弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」菩提分品（『大正蔵』30,no.1579,p.540b）である。

<sup>138</sup> cf.山本〔2005〕

・後秦鳩摩羅什訳『大智度論』（『大正蔵』25,no.1509,p.110a）

「復次菩薩法。昼三時夜三時常行三事。一者清旦偏袒右肩合掌礼十方仏言。我某甲、若今世、若過世、無量劫、身口意惡業罪於十方現在仏前懺悔。願令滅除不復更作。中、暮、夜三亦如是。二者念十方三世諸仏所行功德、及弟子衆所有功德随喜勸助。三者勸請現在十方諸仏初轉法輪、及請諸仏久住世間無量劫度脱一切。」<sup>139</sup>

『阿毘達磨大毘婆沙論』と『十住毘婆沙論』は、福德増長の因として三品儀礼を挙げる。この立場は後の『瑜伽論』『菩薩地』や『集学論』<sup>140</sup>とも共通する。三品儀礼の役割は「福德増長」にあると理解して問題ないであろう（初期仏典や部派仏典における同例は未確認）。通常、二資糧の中の福德は菩薩乗と関係し、智慧は声聞乗や独覚乗とも共通する。初期大乘仏典に多く見られる三品儀礼への言及は、「菩薩乗」の隆盛と平行関係にある。『大智度論』が「菩薩法」として三品儀礼を挙げるのも、この点と無関係ではあるまい。

**発心儀礼と菩薩 — 出家菩薩、在家菩薩について —**

初期大乘研究の難問の一つに、菩薩の具体像に関わる問題がある。発心儀礼を扱う際にも、その主体となる「菩薩」像を避けては通れない。そこでこの点に関わる「出家菩薩」「在家菩薩」を取り挙げ、菩薩の具体像に迫りたい。考察の際には、菩薩を七衆と三乗との関係で論じた平川論文（cf.平川〔1991〕pp.24-25）、佐々木論文（cf.佐々木〔2000〕p.82ff.,p.312ff.,p.316）、袴谷論文（cf.袴谷〔2011〕p.60）が有用である。紙数の関係から詳細は省略し、三氏の見解を以下に要約する。

平川氏は初期の菩薩仏教には、制度上は出家・在家の区別はなく、広義には「出家菩薩」も在家者であったという。

佐々木氏は、破僧定義の転換<sup>141</sup>のもと、同一の教団内に声聞乗と菩薩乗という、いわば（学問傾向の異なる）別個の比丘たちが共住していたという。袴谷氏は成仏発心の願を具えることによって、出家者でも在家者でも菩薩になるという。

---

<sup>139</sup> この形式は『舎利弗悔過経』や『三曼陀跋陀羅菩薩経』と一致する。この一流派が、インド仏教圏において流行した三十五仏悔過である。

<sup>140</sup> cf.Bendall〔1977〕p.316

<sup>141</sup> 「破僧定義の転換」については佐々木〔2011〕pp.82-84を参照のこと。

平川氏が在家主義を標榜するに対して、袴谷氏と佐々木氏は出家者としての菩薩を提示する。ちなみに後世の「戒品」(cf. D.Wi.74b)では、在家者と出家者の戒が総合されて、菩薩の一切戒といわれる。そして別解脱律儀を基礎とした発心儀礼を受けた者(七衆)が、在家者であれ、出家者であれ「菩薩」といわれる。

### 寂天流の源泉 — 『阿闍世王経』『郁伽長者経』

以下に、インドの二大菩薩戒の流儀の一つ、寂天流に関係する大乘経典の事例を紹介し、後に整備される発心儀礼の祖型の一端を確認する(無著流の分析については後日を期したい)。第一に『阿闍世王経』<sup>142</sup>、第二に『郁伽長者経』<sup>143</sup>である。前者には支婁迦讖訳、後者には竺法護訳が存在するように、両経とも古層大乘経典である。

先ずは『阿闍世王経』の事例を紹介しよう。そこには、発心儀礼を通じて出家菩薩が生み出される具体例が出る。出家菩薩と在家菩薩に関して、前述の袴谷説、佐々木説とも抵触しない点が注目される。所説の仏鉢を巡る仏と文殊の因縁譚が中心になる。登場する離垢王(仏)は富裕な家の子、慧王(文殊)は出家の説法師と設定され、その出家説法師のもとで出家者となる子が登場する。以下に、その過程の概説する。

**出家説法師が富裕な家の子に接近**

**仏を中心とする出家者、菩薩の集いに子を導き、奇跡を体験させる**

子を仏教へ教導し、信仰を持たせる(教導者:支讖訳「仏」、残三本:「出家説法師」)

子は三宝帰依

子に五戒授与(授与者:支讖訳「仏」、残三本:「出家説法師」)

**優婆塞になる**

子に儀礼を課す。

---

<sup>142</sup> 当経には六種の諸本が存在するが、明確な対応箇所が存在する支婁迦讖訳『阿闍世王経』(『大正蔵』15,no.626)、竺法護訳『文殊支利普超三昧経』(『大正蔵』15,no.627)、法天訳『未曾有正法経』(『大正蔵』15 ,no.628)、チベット訳(D.no.216)を用いる。訳出年次が最も古い『阿闍世王経』の記述を項目の見出しとする。

<sup>143</sup> 当経には四種類の諸本が存在する。後漢安玄訳『法鏡経』(『大正蔵』12,no.322)、西晋竺法護訳『郁迦羅越問菩薩行経』(『大正蔵』12,no.322)、曹魏康僧鎧訳『大宝積経』「郁迦長者会」(『大正蔵』11,no.310-19)、チベット訳(東北 no.63)である。

(指導者：支識訳「仏」、残三本「出家説法師」。儀礼項目：支識訳→懺悔・随喜、竺法護訳→懺悔・随喜・勸請、法天訳→懺悔、蔵訳→懺悔・随喜・勸請。この儀礼は、文脈から「**菩提心の摂取儀礼**」と理解できる)

### 子に菩提心を起こさせる

(支識訳：指導者「仏」、残三本：「出家説法師」。出家説法師の役割は「残三本」で明確になる)

子が父母へ沙門となる許可を要請

(竺法護訳「得出棄捐家」、法天訳「出家」、蔵訳「rab tu 'byung」)

父母が許可

### 子が沙門となる

父母及び〔従者〕五百人も所有物を捨て沙門となる

次に『**郁伽長者経**』の事例を紹介しよう。そこには在家者を対象とする三品儀礼が出る。全体の雰囲気は先に見た『大智度論』と類似するが、軌範師を立てずに修習によって諸仏を招く点、三品儀礼を行う点は、寂天流の自誓授戒と部分的に一致する。竺法護訳の一部を紹介する。

「長者。居家菩薩若離世尊教、無有仏起、亦無有説法者、亦不見賢聖僧、便当遍念十方一切仏（後略、後続は三品儀礼）」

ここで特に注意したい点は、三宝が身近に存在しないという条件である。次の二通りの可能性が指摘できる。すなわち、1.仏教未伝播の地域、2.理念に適う三宝が存在しない、である。

1.については、例えばガムボパが挙げる、「上師が近くに居るが、そこへ到達するには生命の危険、あるいは梵行に障害がある場合」と考えられる。

2.については、「優れたサンガに出会わない（不見賢聖僧）」とあるので、サンガの有無ではなくその質が問われている。これは「戒品」に同様の指摘がある<sup>144</sup>。

## 小結

初期大乘経典である『阿闍世王経』や『郁伽長者経』には、後世の寂天流の発心儀礼の

---

<sup>144</sup> cf.藤田〔1989〕 p.45

祖型が見られる。特に前者には 1.声聞乗と菩薩乗との共住、2.出家者（ダルマバーナカ）主導の発心儀礼、3.三品儀礼、4.出家教団への加入という、佐々木説や、袴谷説と抵触しない出家菩薩の具体的な誕生場面が説かれる。紹介した事例はごく僅かであるが、こうした儀礼の中にも大乘仏教伝播の具体的な姿が見られる。

また伝播の前線（仏教未伝播の地域）では発心儀礼の際に、伝統的な三師七証の代わりに十方諸仏を証人として勧請し、彼らに懺悔を行い、自身への福德増長をもたらす、単独でも遂行可能な儀礼の形態が求められたとも考えられる<sup>145</sup>。制約された条件下においてこうした儀礼が求められ、その流れが後の寂天流に繋がると推測したい。大乘仏教が伝播していくその過程には、この儀礼のような従前の仏教儀礼や制度を大乘流に再解釈した儀礼が現れ、後の東アジアの菩薩戒の伝統にも影響を及ぼすのである。

こうした諸点を勘案すると、大乘仏教が伝播していく、その草創期に成立したとされる『舍利弗悔過經』や『三曼陀羅跋陀羅菩薩經』などの三品儀礼を主題とする經典は、「菩提心の摂取儀礼」との関係が深く、それらの成立をもって大乘菩薩が生み出される儀礼上の基盤が整備されたことにもなる。その意味において、この二經典は、いわば最初期の大乗菩薩の実態を伝えるものともいえよう。

---

<sup>145</sup> 律蔵では、環境の整わない辺土においては、三師七証ではなく、五人の比丘での授戒が認められている（cf.佐藤〔1963〕pp.203-206、佐々木〔1999〕pp.255-256注42）。

## 第2章

### 『文殊師利仏土厳浄経』から『文殊師利発願経』へ

#### 第1節

### 『文殊師利仏土厳浄経』解題 —文殊の誓願行と浄土経典、 菩薩の学処、大波濤誓願、往生説—

#### はじめに

大乘経典の精華ともいえる「大宝積経」には、代表的な浄土経典である『無量寿経』や『阿閼仏国経』の他に、文殊菩薩の浄土経典『文殊師利仏土厳浄経』も含まれている。この経典には「論書的」経典の一面もある。形式的には科文による整理分類や经文語釈が見られ、内容的には不二法門や空観の記述が見られる。筆者はその蔵訳の読解を通じて確認できた、副題に挙げる三点について紹介する。蔵漢諸本を対照させた、個々の事項研究は今後の課題である。『文殊師利仏土厳浄経』の諸本は以下のとおりである。

サンスクリット本：現存せず。寂天著『集学論』に逸文が存在（後述）

チベット訳：P.no.760-15,dKon brtsegs,Wi.282b5-339a4、D.no.59,dKon

brtsegs,Ga248b1-297a3、'Phags pa 'Jam dpal gyi sangs rgyas kyi zhing gi yon tan bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo

漢訳：西晋竺法護訳『文殊師利仏土厳浄経』（『大正蔵』11,no318）、唐実叉難陀訳『大宝積経』「文殊師利授記会」（『大正蔵』11.no.310-15）<sup>146</sup>、唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏刹功

---

<sup>146</sup>唐慧琳撰『一切経音義』（『大正蔵』54.no.2128,p.390c ff.）は唐実叉難陀訳の難語釈である。

徳莊嚴經』(『大正蔵』11,no.319)

## 菩薩の学処

『文殊師利仏土嚴浄経』では菩薩が具える諸法が、一法乃至十法へと増加されていき、合計五十五教説(+細項目)が説かれる。科文によって整理された感がある。ただし増支部經典の構成に見られるような、法数に応じた増支ではない。大乘經典では『大宝積経』「迦葉品」や、『大乘四法経』(『大正蔵』17,no.772 唐地婆訶羅訳,no.774 唐実叉難陀訳)のように「四法」で括る例が一般的であるので、こうした教説の整理法は特徴的である。元魏仏陀扇多訳『大宝積経』「大乘十法会」(『大正蔵』11,no.310-9)、梁僧伽婆羅訳『仏説大乘十法経』(『大正蔵』11,no.314)、宋法天訳『仏説苾芻迦尸迦十法経』(『大正蔵』24,no.1480)という經典も存在するが、何れも合計が「十」の法を出す。『文殊師利仏土嚴浄経』は、十法を具足すれば誓願から衰退せずに、願うとおりの仏国土の功德莊嚴を撰受すると説く。その一法の箇所では、「(P.Wi300bff.) (D.Ga265aff.) **もしも私が一切の生まれにおいて出家しなかったならば、一切の諸仏を欺いたことになれ**」と、諸仏を証人とした誓願が説かれる。これは蔵訳『阿閼仏国経』第三願と一致する。これをはじめ、ここの十法には菩薩主義、阿蘭若住の奨励、無所有、戒の律儀、慢嫉慳の断、六波羅蜜という禁欲的立場が提示奨励される。釈迦仏や阿閼仏に倣った厳しい修行生活が想像できる。ここにきて対告衆が弥勒から舍利弗に交代するのも頷ける。同じ浄土經典の『無量寿経』が、阿難や弥勒を対告衆として、法蔵菩薩の誓願成就に乗じることと対比的である。『文殊師利仏土嚴浄経』はあくまで他力ではなく、自力修行による成仏や仏国土の完成、その後の衆生済度行を理想とする。十法の説示が終わったまとめの箇所には、上記の諸法を総称して、「(P.Wi311a) (D.Ga274a) **制定されたとおりのこの菩薩の学処** (Tib.byang chub sems dpa'i bslab pa ci ltar bcas pa 'di)」という。大乘戒経としての意義付けが当経にあり、同時に具体的な「菩薩の学処」規定を示している。この点を裏付ける三例を以下に示す。

(A) 寂天著『集学論』cp.1。「菩薩の律儀／制戒 (Skt.bodhisattva-samvara、Tib.byang chub

sems dpa'i sdom pa)」(cf.Bendall [1977] p.10) への言及以下に当経が引用される(後述)<sup>147</sup>。

(B) 同『入行論』cp.5.vs.21-22。「**金倉訳：往昔の善逝(諸仏)が、菩提心を受持したように、そして、菩薩の学処(規律)を定めのおりに遵守したように。(21) そのように、世界の善福のために、この予は菩提心をおこそう。そしてそのように、順序に従って、学処を實踐しよう。(22)**」(cf.金倉 [1996] p.31)。プラジュニャーカラマティ著『入行論パ  
ンジカー』はここに出る「学処」の根拠に『文殊師利仏土嚴浄経』の記述を出す(cf.Vaidya  
[1988] p.44)。

(C) ツォンカパ著『大乘集菩薩学論の覚え書き (Tib.*bSlab btus zin bris*)』(cf.東北  
no.5398,Pha.4aff.)には菩薩学処の規定があり、そこの本行(dngos gzhi)において唱える  
べき偈頌として『文殊師利仏土嚴浄経』「普覆王誓願(vs.15-16)」、あるいは先の『入行論』  
cp.5.vs.21-22を挙げる。なお同じ「大宝積経」内の『無量寿経』『阿閼佉国経』が教証とし  
て論書に引用されず、当経が重視される理由の一つに、この「菩薩の律儀/制戒」として  
の当経の性格が考えられよう<sup>148</sup>。

### 大波濤誓願 — 文殊の前世者「普覆王」の誓願 —

文殊は獅子勇猛雷音菩薩(以下、獅子菩薩)に対して、菩提を求める主体者が実在しな  
いこと、ひいては自身さえ実在しないことを空観をとおしてこんこんと説く。これを聞いた  
獅子菩薩は耳を疑い、恐怖を感じる。文殊は恐怖した初業の菩薩こそ、無上正等覚を正  
覚するという。その後世尊は「文殊の発心」に関する獅子菩薩の質問を承けて、文殊の前  
世について語る。文殊の前世は「**普覆王**(Skt.Ambarāja)」という。「**生賢**(Tib.'Byung ba  
bzang po)」世界の雷声音王如来のもとで登場する。普覆王は世尊の前で誓いを述べ始める

---

<sup>147</sup> 漢訳区分では「巻第二集布施学品」に分類されるが、サンスクリット本ではcp.1の分  
類である。大野[1963])に当経への言及はない。

<sup>148</sup> 寂天の著作と『文殊師利仏土嚴浄経』菩薩学処との関係、ないし『入行論』章立てと  
当経の関係については今後の課題としたい。『文殊師利仏土嚴浄経』は「忍、精進、禪定」  
「不放逸への住」を項目として出すなど、『入行論』章立てとの関係が深いように思われる。

と、諸天が上空からこのように述べる。

「(P.Wi317a) (D.Ga279a) **一切衆生を益するために、大波濤の〔ような〕誓願** (Tib.smon lam rlabs chen) **を立てなさい。菩提心を発して、諸々の世界の利益** (Tib.don) **をなしなさい。」**

これを承けて普覆王は、一切衆生を益するために優れた誓願を獅子吼をもって立てる。

「(P.Wi317a) (D.Ga279a) **輪廻の終わりは無いが、始まりの終わりがあるかぎり、そのかぎり衆生を益するために無量の行を行いましょう** (v.15)。(中略)

**私は菩提を速すぎる仕方で証覚することを信解し、喜ぶことはありません。後の辺際(未来)に至るまでも、一人の衆生のために行いましょう** (v.20)。

**無量で不可思議な仏国土を浄化しましょう。十方すべてにおいて、私は〔自分の〕名前を聞かせましょう** (v.21) (中略)

**私は自己に対して授記しました。仏になることは疑いありません** (v.22)。(中略)」

これらの文脈からは、成仏しないことが成仏が確定することだと読み取れる。みなと共にしか歩まない、「普覆」という名に適った生き方で、深く味わうべき逆説である。ここの「**大波濤の〔ような〕誓願** (Tib.smon lam rlabs chen)」(漢訳に対応語句なし)、それを承けた v.15 の永続的菩薩行の誓いは、文殊の伝統「大波濤行」に関する原初的記述と見なしうる。裏付けるものとして『集学論』を承けた、蓮華戒著『修習次第』前篇における当経の趣意引用箇所がある。そこでは、諸天の要請を承けた普覆王の誓願行と発趣心とを結びつけている。「一郷訳：ちょうど文殊師利が虚空界の王 (Ambararāja) であったとき菩提心が生じたように、そのように、仏、菩薩を現前にして〔発趣心を〕生じさせるべきである」。この内容は初期カダム派に連なるトルンパ著『教次第大論』に見られるし (cf.IHa sa ed.206a4ff.)、ツォンカパ (1357-1419) は『菩提道次第大論』冒頭において、誓願心によっ

て引き起こされる発趣心を、大波濤行と言い換えている<sup>149</sup> (Kyt6.smon pa'i smes des kun tu drangs pa'i 'jug pa'i sems byang chub sems dpa'i spyod pa rlabs che ba la slob par...). つまり『文殊師利仏土厳浄経』が法脈としてツォンカパへ継承されている。そもそも大波濤行とは、インド・チベット大乘仏教を俯瞰した「菩提道次第の伝承図」に含まれる伝統である。具体的には「釈迦牟尼→文殊→寂天→エラダハリ→パーポ・ドルジェ→リンチェンペル」という継承であり、主尊アティシャ (982-1054) とドムトンパを経て、最終的に「カダム新派 (ゲルク派)」へと継承される<sup>150</sup>。筆者はこの「大波濤」という表現に以下の三点を読み取った。

- (a) 輪廻を形容する類義語でもある「大海」<sup>151</sup>を前提とした反復的な生死流転<sup>152</sup>。
- (b) 輪廻に対応した動的な菩薩行と、しかも一切衆生を飲み込む深さを具えたもの。
- (c) 諸天の声 (天空からの勧請) に象徴される降下的な視点、である。

なお「Tib.rlabs chen spyod pa (大波濤行)」の用例はスプーティゴージャ著『菩薩行集燈宝鬘』に確認できた (cf.D.no.3936,Ki337a)。月称著『入中論』(12.35) の変化身の説明箇所である。他の主要な論書には確認できなかった。この「普覆王誓願」の引用状況を、中観派の寂天流菩薩戒との関係で考察したものに山本〔2005〕 pp.39-45 がある。内容的には前章「**1. 菩薩の学処**」とも密接に繋がりがあがる。同論には寂天著『集学論』 cp.1,vs.15,16,18,19-23<sup>153</sup>、蓮華戒著『修習次第』前篇<sup>154</sup>、アティシャ著『菩提道灯論細疏』

<sup>149</sup> cf.佐々木〔2009a〕 pp.14-15,p.33 注2

<sup>150</sup> cf.ツルティム、藤仲〔2005〕 pp.324-325

<sup>151</sup> 『華嚴経』における「海」への言及に陳那釈『普賢行願讚釈』v4.がある。功德が尽きない点、多である点を「海」に譬える。

<sup>152</sup> 弥勒菩薩造、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「撰決択分中声聞地之四」に、輪廻と大海との相似性が記されている (cf.『大正蔵』29,no.1579,p.688a)。

<sup>153</sup> 【サンスクリット本】Bendall〔1977〕 pp.13-14 = 【チベット訳】D.東北 no.3940,Khi.10b3ff. = 【漢訳】法称菩薩造、宋法護等訳『大乘集菩薩学論』(T32,no.1636,p.78b13ff.) = 【英訳】Bendall〔1990〕 pp.14ff.

<sup>154</sup> 【サンスクリット本】G.Tucci, *Minor Buddhist Texts*,SORIX,1958,Roma,p.193 = 【チベット

155、ジターリ著『菩提過犯懺悔註菩薩学次第』<sup>156</sup>等における引用状況が詳細に整理される。同氏は諸論の共通点に、「発趣菩提心」－「律儀摂受」－「無師の律儀摂受法としての『Ambararājaの発菩提心』」という一つの構図（*ibid.*, pp.43-44）を見出し、中観論書の発心儀礼と「普覆王誓願」との深い関係を指摘する。同氏が指摘されなかった引用文献に伝陳那作『普賢行願讚積』v.44がある。陳那積はこの「普覆王誓願」v.15を、永続的な菩薩行である「文殊の誓願行」の根拠として引用する<sup>157</sup>。最終的にはこの「文殊の誓願行」が普賢行、浄土教的には還相廻向へと昇華する。ちなみに『普賢行願讚』現存最古の漢訳名は、東晋仏陀跋陀羅訳『文殊師利発願経』（cf.『大正蔵』10,no.296）である。その他、寂天著『入行論』cp.10「廻向」vs.54-55も、この文殊の伝統「大波濤行」と趣意を一にする。以下のとおりである。

**「金倉訳：十方の空界の辺際に至る一切有情の利益を成就するために、文殊師利の行い給う所と同じ所行が、予にもあらわれんことを（v.54）。虚空が永続する限り、また世界（人類）が永続する限り、予は世界（人類）の苦を滅ぼす者として永続していたい（v.55）。」**<sup>158</sup>

上記の諸点から大波濤行の伝統中、文殊と寂天を繋ぐものに『文殊師利仏土厳浄経』、『普賢行願讚』並びに『普賢行願讚積』の存在が確認できる。傍証として伝陳那積v.38には寂天著『集学論』cp.8「懺悔品」に出る「四力懺悔」の祖型が先行して現れ、両者の間に五

---

訳】*ibid.*, pp.237-238 = 【漢訳】唐施護訳『広釈菩提心論』（T32, no.1664, p.564b21ff.） = 【和訳】一郷〔2011〕p.13）cf.山本〔2005〕

<sup>155</sup> D.no.3948, Khi286a2ff, Khi.286a6ff.、P.no.5344, Ki.330b5ff, Ki.331a3ff

<sup>156</sup> D.no.4006, Ji.191b6ff. = 【和訳】白崎〔1989〕pp.113-114

<sup>157</sup> 詳細は本稿の陳那作『普賢行願讚』v.44の訳註研究の対応箇所を参照。

<sup>158</sup> cf.金倉〔1996〕pp.222-223

つの教証の一致も見られる<sup>159</sup>。

### 往生説 ー往生の次第ー

『文殊師利仏土厳浄経』は、阿弥陀仏や阿閼仏が登場することから、明らかに『無量寿経』『阿閼仏国経』以後成立の浄土経典である。竺法護訳が存在するから、大乘経典の中でも比較的早く成立したことになる<sup>160</sup>。一見したところ当経は、この阿弥陀仏をかなり対立的に意識している。例えば阿弥陀仏の仏国土へは「劣った心と信仰ほど」、文殊の仏国土へは「増上意樂の思念」が必須である点や、仏国土の菩薩の数を比較した場合、圧倒的に文殊の仏国土が優勢であるなどと説かれる。しかしそれはあくまで表面的なことであり、両者の相補的な関係に注意すべきことが、光川〔1990〕pp.22-27によって指摘されている。事実、浄土経典特有の文言が共有されており<sup>161</sup>、両者に共通の基盤があることは明らかであろう。また『無量寿経』では行われぬ往生説が整理されている。

「(P.Wi.304a) (D.Ga.268a) シャーリプトラよ、さらにここで、この菩薩は仏の清浄な国土に生まれようと誓願するし (中略)、どこそこに〔生まれようと〕誓願した〔ところの、〕それぞれに生まれた (第一段階)。彼はそこに生まれてから (中略) 如来の方に行って、「世尊よ、菩薩はいかに行ずれば、広大な仏国土の功德莊嚴を摂受するでしょう」と、質問すれば、かの世尊も (中略)、広大な仏国土の功德莊嚴を成就するであろうそれらの<sup>ことわり</sup> 処 (gnas) を教示し、正しく説明する (第二段階)。か〔の菩薩〕はそれを聞いて、同様に慇懃に行う (第三段階)。」

<sup>159</sup> 詳細は本稿の陳那作『普賢行願讚』v.38の訳註研究の対応箇所を参照。

<sup>160</sup> 『悲華経』の教説との一致がある点が光川〔1990〕p.24.注56で指摘される (cf.北涼曇無讖訳『悲華経』(『大正蔵』3,no.157,p.188a-b))。

<sup>161</sup> 仏国土とその方角を示す記述。一例としてチベット訳『文殊師利仏土厳浄経』(P.Wi.290aff.) (D.Ga.255bff.) とチベット訳『阿弥陀経』(cf.『浄全』23,p.342)。

この教説では第一段階に出る、生まれる国土を選択することが重要になる。自分に適した尊格を最良とする個人信仰「イシュタ・デーヴァター」を彷彿させる<sup>162</sup>。この「国土の選択」という伝統は、例えばカルマ・カギユ派のカルマ・チャクメー（1613-1678）の典籍にも継承されている（cf.藤仲〔2006〕）。上記諸点を手がかりに『無量寿経』の教説を見直すと以下のように受け取れる。

**第一段階:**法蔵菩薩は誓願を立てて、世自在王仏の仏国土を選択して往生する。

**第二段階:**その後、世自在王仏から教授を受ける。

**第三段階:**誓願建立と成就の菩薩行に励む。

法蔵菩薩の前世に踏み込む第一段階の視点は『無量寿経』自体には希薄である。個別の内容的継承は別として、『悲華経』はその空欄部分を埋める位置付けともいえよう<sup>163</sup>。

---

<sup>162</sup> 「イシュタ・デーヴァター」を前提として、阿弥陀信仰をはじめとする浄土教が、広く大乘仏教に浸透したとも考えられる。例えば阿弥陀信仰は仏典末尾の廻向文に時折登場する。その意味において、阿弥陀信仰は人気の高い個人的信仰となる（家や一族の信仰ではない）。今後の考察課題としたい。

<sup>163</sup> 世親著『往生論』は「仏法功德の宝無き」を前提にして、救済のために往生を目指す「誓願」を出す（cf.『浄土宗聖典』1、pp.360-361）。

## 第2節

### 『文殊師利仏土巖浄経』諸本の対照表

以下に、『文殊師利仏土巖浄経』諸本の相違点を明かすため、そして全容を提示するために、以下の現存するチベット語訳（デルゲ版、北京版）、竺法護訳、実叉難陀訳、不空訳の対照表を掲載する。

*'Phags pa 'Jam dpal gyi sangs rgyas kyi zhing gi yon tan bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* D.no.59,dKon brtsegs,Ga248b1-297a3,P.no.760-15,dKon brtsegs,Wi282b5-339a4

西晋竺法護訳『文殊師利仏土巖浄経』（『大正蔵』11,no318）、

唐実叉難陀訳『大宝積経』「文殊師利授記会」（『大正蔵』11.no.310-15）

唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏刹功德莊嚴経』（『大正蔵』11,no.319）

見出し	蔵訳デルゲ版	蔵訳北京版	竺法護訳	実叉難陀訳	不空訳
序	D.Ga.248b2ff.	P.Wi.282b6ff.	T11.890c8ff.	T11.336c28ff.	T11.902b11ff.
世尊への供養	D.Ga.249a2ff.	P.Wi.283b2ff.	T11.890c24f.	T11.337a17ff.	T11.902c5ff.
菩薩による供養の勧め	D.Ga.249b2ff.	P.Wi.283b8ff.	T11.891a2ff.	T11.337a26ff.	T11.902c15ff.
世尊の眷属となる	D.Ga.250a5ff.	P.Wi.284b4ff.	T11.891c4ff.	T11.337b28ff.	T11.903a16ff.
世尊の功德（神変の示現）	D.Ga.250a7ff.	P.Wi.284b7ff.	T11.891c7ff.	T11.337b28ff.	T11.903a20ff.
世尊と商主摧過咎	D.Ga.251a2ff.	P.Wi.285b2ff.	T11.892a2ff.	T11.337c24ff.	T11.903b12ff.
成仏への法－菩薩が具えるべき一法	D.Ga.251a7ff.	P.Wi.286a4ff.	T11.892a10ff.	T11.338a5ff.	T11.903b23ff.
摧過咎菩薩と無生法忍	D.Ga.252a4ff.	P.Wi.286b8ff.	T11.892a29ff.	T11.338a24ff.	T11.903c15ff.
世尊とアーナンダー 摧過咎菩薩の成仏	D.Ga.252b1ff.	P.Wi.287a5ff.	T11.892b5ff.	T11.338a29ff.	T11.903c21ff.
上空への飛昇、アクションブヤ如来	D.Ga.252b6ff.	P.Wi.287b3ff.	T11.892b23ff.	T11.338b17ff.	T11.904a9ff.
世尊とアジャータシャトル	D.Ga.253a4ff.	P.Wi.288a1ff.	T11.892b29ff.	T11.338b22ff.	T11.904a17ff.
煩惱や無知の滅	D.Ga.253b1f.	P.Wi.288a6f.	T11.892c7f.	T11.338b26f.	T11.904a24ff.
煩惱や無知の起源と滅	D.Ga.253b2ff.	P.Wi.288a7ff.	T11.892c8ff.	T11.338b27ff.	T11.904a27ff.
グリドラクータ（靈鷲山）での世尊	D.Ga.253b7ff.	P.Wi.288b4ff.	T11.892c18ff.	T11.338c8ff.	T11.904b8ff.

シャーリプトラの質問	D.Ga.254b4ff.	P.Wi.289b2ff.	T11.892c21ff.	T11.338c20ff.	T11.904b22ff.
世尊の神変	D.Ga.255a3ff.	P.Wi.290a2ff.	T11.893a3ff.	T11.338c28ff.	T11.904c3ff.
東方に向かった普光世界の仏菩薩－ 法上菩薩	D.Ga.255b1ff.	P.Wi.290a8ff.	T11.893a7ff.	T11.339a7ff.	T11.904c14ff.
忍の獲得	D.Ga.255b7ff.	P.Wi.290b7ff.		T11.339a17ff.	T11.904c26ff.
西方に向かった娑婆世界の釈迦牟尼（十方世界との交流）	D.Ga.256a3ff.	P.Wi.291a3ff.		T11.339a22ff.	T11.905a2ff.
一切裝飾莊嚴という菩薩の三昧	D.Ga.256b1ff.	P.Wi.291b1ff.		T11.339a29ff.	T11.905a10ff.
南方に向かった離塵世界の仏菩薩	D.Ga.256b7ff.	P.Wi.292a1ff.		T11.339b10ff.	T11.905a22ff.
北方に向かった娑婆世界の釈迦牟尼	D.Ga.257b1ff.	P.Wi.292b1ff.		T11.339b19ff.	T11.905b5ff.
釈迦牟尼の誓願	D.Ga.257b6ff.	P.Wi.292b8ff.		T11.339b25ff.	T11.905b13ff.
宝手菩薩の活動	D.Ga.258b5ff.	P.Wi.293b6ff.		T11.339c12ff.	T11.905c1ff.
西方に向かった宝蔵世界の仏菩薩	D.Ga.259a6ff.	P.Wi.294a8ff.		T11.339c23ff.	T11.905c15ff.
東方に向かった娑婆世界の釈迦牟尼	D.Ga.260a2ff.	P.Wi.295a3ff.		T11.340a6ff.	T11.905c29ff.
殊勝願慧菩薩	D.Ga.260a6ff.	P.Wi.295b1ff.		T11.340a11ff.	T11.906a8ff.
北方に向かった常莊嚴世界の仏菩薩	D.Ga.261a1ff.	P.Wi.296a3ff.		T11.340a21ff.	T11.906a23ff.
相莊嚴積星宿王菩薩の活動	D.Ga.261b1ff.	P.Wi.296b4ff.		T11.340b4ff.	T11.906b9ff.
南方に向かった娑婆世界の釈迦牟尼	D.Ga.261b5ff.	P.Wi.297a1ff.		T11.340b6ff.	T11.906b13ff.
娑婆世界の定義	D.Ga.261b7ff.	P.Wi.297a4ff.		T11.340b9ff.	T11.906b17ff.
北東の千莊嚴世界の仏菩薩	D.Ga.262b4ff.	P.Wi.298a1ff.		T11.340b28ff.	T11.906c10ff.
娑婆世界への移動－宝傘による神変	D.Ga.263a2ff.	P.Wi.298a8ff.	T11.340c8ff.	T11.906c20ff.	
仏の大いなる光明（顕れ）	D.Ga.263b1ff.	P.Wi.298b6ff.	T11.340c16ff.	T11.907a1ff.	
マイトレーヤ菩薩	D.Ga.264a4ff.	P.Wi.299b3ff.	T11.893a21ff.	T11.341a1ff.	T11.907a17ff.
マイトレーヤ菩薩と如来の座	D.Ga.264b5ff.	P.Wi.300a6ff.	T11.893b14ff.	T11.341a29ff.	T11.907b21ff.
シャーリプトラへ説く菩薩の四法	D.Ga.265a4ff.	P.Wi.300b6ff.	T11.893b24ff.	T11.341b12ff.	T11.907c6ff.
1.菩薩が具えるべき一法	D.Ga.265a6ff.	P.Wi.300b8ff.	T11.893b28ff.	T11.341b15ff.	T11.907c10ff.
菩薩が得る十の功德（出家）	D.Ga.265b2ff.	P.Wi.301a6ff.	T11.893c3ff.	T11.341b22ff.	T11.907c17ff.
2.菩薩が具えるべき二法	D.Ga.265b6ff.	P.Wi.301b4ff.	T11.893c13ff.	T11.341c2ff.	T11.907c27ff.
菩薩が得る十の住	D.Ga.266a2ff.	P.Wi.301b7ff.	T11.893c17ff.	T11.341c8ff.	T11.908a5ff.
3.菩薩が具えるべき三法	D.Ga.266b2f.	P.Wi.302b1f.	T11.894a2ff.	T11.341c24ff.	T11.908a22ff.
菩薩が得る十の無畏	D.Ga.266b3ff.	P.Wi.302b2ff.	T11.894a6ff.	T11.341c27ff.	T11.908a25ff.

菩薩が得る十の功德（財物の無い心）	D.Ga.266b6ff.	P.Wi.302b6ff.	T11.894a14ff.	T11.342a6ff.	T11.908b5ff.
菩薩が得る十の功德（閑寂処）	D.Ga.267a1ff.	P.Wi.303a2ff.	T11.894a20ff.	T11.342a12ff.	T11.908b13ff.
4.菩薩が具えるべき四法	D.Ga.267a4ff.	P.Wi.303a6ff.	T11.894a28ff.	T11.342a19ff.	T11.908b22ff.
真実に語る者	D.Ga.267a6ff.	P.Wi.303a8ff.	T11.894b2ff.	T11.342a22ff.	T11.908b26ff.
慢の摧破	D.Ga.267b1ff.	P.Wi.303b2ff.	T11.894b5ff.	T11.342a26ff.	T11.908c2ff.
嫉と慳との断	D.Ga.267b3f.	P.Wi.303b4ff.	T11.894b9ff.	T11.342a29ff.	T11.908c7ff.
相手の円満に歓喜する菩薩の利得	D.Ga.267b4ff.	P.Wi.303b6ff.	T11.894b12ff.	T11.342b4ff.	T11.908c12ff.
5.菩薩が具えるべき五法	D.Ga.268a1ff.	P.Wi.304a3ff.	T11.894b21ff.	T11.342b11ff.	T11.908c21ff.
6.菩薩が具えるべき六法	D.Ga.268b4ff.	P.Wi.305a1ff.	T11.894b27ff.	T11.342b29ff.	T11.909a15ff.
忍の甲冑を被ることによる十の円満	D.Ga.269b4ff.	P.Wi.306a3ff.	欠	T11.342c24ff.	T11.909a19ff.
精進を始めた菩薩の十の功德の法	D.Ga.270a4ff.	P.Wi.306b3ff.	欠	T11.343a7ff.	T11.909c5ff.
禪定者の利得	D.Ga.270b5ff.	P.Wi.307a6ff.	欠	T11.343a23ff.	T11.909c26ff.
7.菩薩が具えるべき七法	D.Ga.271a7ff.	P.Wi.308a2ff.	T11.894c12ff.	T11.343b10ff.	T11.910a18ff.
8.菩薩が具えるべき八法	D.Ga.271b3ff.	P.Wi.308a6ff.	T11.894c19ff.	T11.343b17ff.	T11.910a27ff.
9.菩薩が具えるべき九法	D.Ga.271b5ff.	P.Wi.308b1ff.	T11.894c26ff.	T11.343b22ff.	T11.910b4ff.
10.菩薩が具えるべき十法	D.Ga.271b7ff.	P.Wi.308b3ff.	T11.895a4ff.	T11.343b27ff.	欠
如来や仏塔のもとで菩薩が具えるべき十法（その2）－ 菩薩の学処	D.Ga.272a5ff.	P.Wi.309a1ff.	T11.895a15ff.	T11.343c10ff.	T11.910b11ff.
菩薩が具えるべき三法－ 菩薩の学処	D.Ga.273b1ff.	P.Wi.310a8ff.	T11.895b23ff.	T11.344a20ff.	T11.910c29ff.
世尊の微笑	D.Ga.274a3ff.	P.Wi.311a4ff.	T11.895c9ff.	T11.344b7ff.	T11.911a24ff.
世尊による授記	D.Ga.274a5ff.	P.Wi.311a7ff.	T11.895c14ff.	T11.344b9ff.	T11.911a26ff.
獅子勇猛雷音菩薩による世尊への質問	D.Ga.274b2ff.	P.Wi.311b4ff.	T11.895c21ff.	T11.344b14ff.	T11.911b3ff.
獅子勇猛雷音菩薩とマンジュシュリー－ 空観による表明	D.Ga.274b5ff.	P.Wi.311b8ff.	T11.895c24ff.	T11.344b19ff.	T11.911b8ff.
菩提、菩薩に関する分析	D.Ga.275b1ff.	P.Wi.312b4ff.	T11.896a10ff.	T11.344 c6ff.	T11.911b29ff.
初業の菩薩の恐怖	D.Ga.275b6ff.	P.Wi.313a4ff.	T11.896a17ff.	T11.344c15ff.	T11.911c10ff.
虚空と菩提	D.Ga.276b4ff.	P.Wi.314a4ff.	T11.896b9ff.	T11.345a5ff.	T11.912a3ff.
煩惱からの解脱	D.Ga.277a2ff.	P.Wi.314b3ff.	T11.896b16ff.	T11.345a14ff.	T11.912a14ff.
正しく随見すること	D.Ga.277a5ff.	P.Wi.314b5ff.	T11.896b27ff.	T11.345a19ff.	T11.912a20ff.
平等性について	D.Ga.277a7ff.	P.Wi.315a3ff.	T11.896c5ff.	T11.345a25ff.	T11.912a26ff.
世尊と獅子勇猛雷音菩薩－ マンジュシュリーの発心	D.Ga.277b4ff.	P.Wi.315a8ff.	T11.896c16ff.	T11.345b5ff.	T11.912b7ff.

東方に向かった生賢世界の雷声音王仏と普覆王	D.Ga.278a2ff.	P.Wi.315b7ff.	T11.896c24ff.	T11.345b12ff.	T11.912b17ff.
普覆王の登場（マンジュシュリーの前世者）	D.Ga.278a4ff.	P.Wi.316a1ff.	T11.896c26ff.	T11.345b15ff.	T11.912b20ff.
普覆王（マンジュシュリーの前世者）の誓いー 普覆王誓願	D.Ga.278b6ff.	P.Wi.316b6ff.	T11.897a10ff.	T11.345c2ff.	T11.912c11ff.
普覆王とマンジュシュリー	D.Ga.280a1ff.	P.Wi.318a6ff.	T11.897c12ff.	T11.346a25ff.	T11.913b13ff.
獅子勇猛雷音菩薩とマンジュシュリー	D.Ga.280b3ff.	P.Wi.319a3ff.	T11.898a1ff.	T11.346b19ff.	T11.913c11ff.
法の完成	D.Ga.281a5ff.	P.Wi.319b6ff.	T11.898a14ff.	T11.346b23ff.	T11.913c24ff.
衆生を菩提へ悟入させることー 空観の視点	D.Ga.281a7ff.	P.Wi.320a1ff.	T11.898a20ff.	T11.346c9ff.	T11.914a1ff.
現観と得について	D.Ga.282a1ff.	P.Wi.320b5ff.	T11.898b9ff.	T11.346c24ff.	T11.914a17ff.
仏国土の功德莊嚴に関する質問	D.Ga.282a7ff.	P.Wi.321a6ff.	T11.898b24ff.	T11.347a7ff.	T11.914b2ff.
仏国土の功德莊嚴の誓願を説くこと	D.Ga.282b6ff.	P.Wi.321b6ff.	T11.898c9ff.	T11.347a20ff.	T11.914b14ff.
誓願文 ー 仏の障碍のない眼、六波羅蜜	D.Ga.283a4ff.	P.Wi.322a5ff.	T11.898c16ff.	T11.347a27ff.	T11.914b23ff.
数量の勘定	D.Ga.283b1ff.	P.Wi.322b4ff.	T11.898c26ff.	T11.347b5ff.	T11.914c3ff.
誓願文 ー 国土の莊嚴	D.Ga.283b6ff.	P.Wi.323a6ff.	T11.899a9	T11.347b12ff.	T11.914c11ff.
誓願文 ー 菩提樹の光明	D.Ga.284a1f.	P.Wi.323b1f.	T11.899a9f.	T11.347b15f.	T11.914c16ff.
誓願文 ー 菩薩の変化と教化	D.Ga.284a2ff.	P.Wi.323b2ff.	T11.899a10ff.	T11.347b16ff.	T11.914c19ff.
誓願文 ー 声聞と独覚のいない仏国土、菩薩のみの仏国土	D.Ga.284a4ff.	P.Wi.323b4ff.	T11.899a14ff.	T11.347b20ff.	T11.914c23ff.
マンジュシュリー童子の成仏時の名号 ー 普見如来ー	D.Ga.284b1ff.	P.Wi.324a1ff.	T11.899a20ff.	T11.347b25ff.	T11.915a1ff.
誓願文 ー 食と風による救済	D.Ga.284b6ff.	P.Wi.324a8ff.	T11.899a26ff.	T11.347c4ff.	T11.915a11ff.
誓願文 ー 衣服の享受	D.Ga.285a5ff.	P.Wi.324b8ff.	T11.899b5	T11.347c13ff.	T11.915a22ff.
誓願文 ー 八難、不善の声、過失の声が無いこと	D.Ga.285b1ff.	P.Wi.325a5ff.	T11.899b5ff.	T11.347c18ff.	T11.915a29ff.
普見如来の仏国土	D.Ga.285b4ff.	P.Wi.325a8ff.	T11.899b9ff.	T11.347c22ff.	T11.915b5ff.
誓願文 ー 宝による莊嚴とそのすぐれた境地	D.Ga.285b7ff.	P.Wi.325b4ff.	T11.899b12ff.	T11.347c26ff.	T11.915b10ff.
授記と聞名	D.Ga.286b6ff.	P.Wi.326b8ff.	T11.899b24ff.	T11.348a18ff.	T11.915c6ff.
マンジュシュリーの名を称えること（称名）とその功德	D.Ga.287a1ff.	P.Wi.327a3ff.	T11.899c1ff.	T11.348a22ff.	T11.915c13ff.
マンジュシュリーへの敬礼とその功德	D.Ga.287a4ff.	P.Wi.327a6ff.	T11.899c5ff.	T11.348a27ff.	T11.915c19ff.
誓願文 ー 諸仏国土の莊嚴を一仏国土へ撰取る	D.Ga.287a6ff.	P.Wi.327b1ff.	T11.899c10ff.	T11.348b4ff.	T11.915c25ff.
普見如来と無量光如来 ー 両者の仏国土功德莊嚴の比較	D.Ga.287b4ff.	P.Wi.327b7ff.	T11.899c16ff.	T11.348b10ff.	T11.916a3ff.
普見如来と普光功德常多海王如来 ー 両者の仏国土功德莊嚴の比較	D.Ga.288a3ff.	P.Wi.328a8ff.	T11.899c27ff.	T11.348b18ff.	T11.916a15ff.
四方の仏国土とその四菩薩	D.Ga.288b2ff.	P.Wi.328b8ff.	T11.900a4ff.	T11.348b26ff.	T11.916a24ff.

世尊の神変によりその仏国土を見る	D.Ga.288b7ff.	P.Wi.329a7ff.	T11.900a12ff.	T11.348c5ff.	T11.916b6ff.
世尊の微笑	D.Ga.289a5ff.	P.Wi.329b5ff.	T11.900a17ff.	T11.348c15ff.	T11.916b15ff.
微笑の理由	D.Ga.289b2ff.	P.Wi.330a2ff.	T11.900a22ff.	T11.348c21ff.	T11.916b23ff.
菩薩の増上意樂とその果	D.Ga.289b7ff.	P.Wi.330b1ff.	T11.900b3ff.	T11.348c28ff.	T11.916c2ff.
マイトレーヤの質問	D.Ga.290a2ff.	P.Wi.330b4ff.	T11.900b7ff.	T11.349a3ff.	T11.916c6ff.
四菩薩の登場	D.Ga.290a5ff.	P.Wi.330b8ff.	T11.900b12ff.	T11.349a7ff.	T11.916c12ff.
四菩薩の誓願	D.Ga.290a7ff.	P.Wi.331a4ff.	T11.900b15ff.	T11.349a10ff.	T11.916c17ff.
法の生滅と平等性	D.Ga.290b4ff.	P.Wi.331b1ff.	T11.900b21ff.	T11.349a17ff.	T11.916c23ff.
菩提の現等覺	D.Ga.290b7ff.	P.Wi.331b4ff.	T11.900b26ff.	T11.349a21ff.	T11.917a1ff.
法の一相として教示① - 智上菩薩	D.Ga.291a2ff.	P.Wi.331b8ff.	T11.900c3-6,18-21	T11.349a26ff.	T11.917a6ff.
法の一相として教示② - 喜見菩薩	D.Ga.291a6	P.Wi.332a5f.	T11.900c22ff.	T11.349b4ff.	T11.917a16ff.
法の一相として教示③ - 無尽辯菩薩	D.Ga.291a6f.	P.Wi.332a6f.	欠	T11.349b6f.	T11.917a18ff.
法の一相として教示④ - 善思惟菩薩	D.Ga.291a7f.	P.Wi.332a7f.	欠	T11.349b7ff.	T11.917a20ff.
法の一相として教示⑤ - 離塵菩薩	D.Ga.291b1ff.	P.Wi.332a8f.	T11.900c29ff.	T11.349b9ff.	T11.917a22ff.
法の一相として教示⑥ - 海菩薩	D.Ga.291b3f.	P.Wi.332b3f.	T11.901a3ff.	T11.349b13ff.	T11.917a25ff.
法の一相として教示⑦ - 月上童子	D.Ga.291b4f.	P.Wi.332b4f.	T11.901a6ff.	T11.349b16ff.	T11.917a28ff.
法の一相として教示⑧ - 摧一切憂闇菩薩	D.Ga.291b5ff.	P.Wi.332b5ff.	T11.901a8ff.	T11.349b18ff.	T11.917b2ff.
法の一相として教示⑨ - 無所縁菩薩	D.Ga.291b7f.	P.Wi.332b7ff.	T11.901a12ff.	T11.349b21ff.	T11.917b6ff.
法の一相として教示⑩ - 普見菩薩	D.Ga.292a1f.	P.Wi.333a1f.	T11.901a15ff.	T11.349b23ff.	T11.917b9ff.
法の一相として教示⑪ - 三輪清淨菩薩	D.Ga.292a2f.	P.Wi.333a2ff.	T11.901a17ff.	T11.349b25ff.	T11.917b12ff.
法の一相として教示⑫ - 成就行菩薩	D.Ga.292a3f.	P.Wi.333a4ff.	T11.901a21ff.	T11.349b28ff.	T11.917b16ff.
法の一相として教示⑬ - 深行菩薩	D.Ga.292a4ff.	P.Wi.333a6ff.	T11.901a24ff.	T11.349c2ff.	T11.917b19ff.
法の一相としての教示の功德	D.Ga.292a6ff.	P.Wi.333a8ff.	T11.901a26ff.	T11.349c5ff.	T11.917b22ff.
マンジュシュリーの現等覺	D.Ga.292b1ff.	P.Wi.333b3ff.	T11.901b2ff.	T11.349c11ff.	T11.917b27ff.
マンジュシュリーによる菩提の願求	D.Ga.292b7ff.	P.Wi.334a4ff.	T11.901b5ff.	T11.349c21ff.	T11.917c11ff.
無量光如来とマンジュシュリーとの集会①	D.Ga.293a2ff.	P.Wi.334a6ff.	T11.901b14ff.	T11.349c25ff.	T11.917c16ff.
仏の寿命の量①	D.Ga.293a7ff.	P.Wi.334b6ff.	T11.901b18ff.	T11.350a2ff.	T11.917c25ff.
仏の寿命の量②	D.Ga.293b6ff.	P.Wi.335a6ff.	T11.901b22ff.	T11.350a13ff.	T11.918a3ff.
マイトレーヤと大智	D.Ga.294a6ff.	P.Wi.335b8ff.	T11.901b25ff.	T11.350a19ff.	T11.918a16ff.

マンジュシュリーの誓願、発趣、大行	D.Ga.294b2ff.	P.Wi.336a4ff.	T11.901c2ff.	T11.350a24ff.	T11.918a23ff.
虚空界、一切法、名の空寂	D.Ga.294b7ff.	P.Wi.336b2ff.	T11.901c8ff.	T11.350b2ff.	T11.918b4ff.
諸天の讃歎	D.Ga.295b1ff.	P.Wi.337a3ff.	T11.901c22ff.	T11.350b15ff.	T11.918b19ff.
マンジュシュリーへの随学、発心の福德	D.Ga.295b4ff.	P.Wi.337a7ff.	T11.901c28-902a8	T11.350b20-29	T11.918b24ff.
菩薩の一切の現れが幻のように生じたという三昧(菩薩平等照曜如幻相三摩地)	D.Ga.296a4ff.	P.Wi.337b8ff.	T11.902a18-24	T11.350c10-14	T11.918c6ff.
四種の法門名(流通分)	D.Ga.296a7ff.	P.Wi.338a5ff.	T11.902a9-17,24-2 7	T11.350b29-c10,14-1 8	T11.918c13-2 7
奥書	D.Ga.297a1-3	P.Wi.339a2-4			

## 第3節

### 『文殊師利仏土嚴淨經』の訳注

#### 訳注にあたって

大乘經典の精華ともいえる「大宝積經」の中から、文殊菩薩の淨土經典であるチベット訳『文殊師利仏土嚴淨經』の翻訳研究を行う。当經は未翻訳であり、詳細な解題が存在しないため、その全体像の紹介を目的とする。そのさい内容理解のために私に小見出しを付けた。

現存する諸本は以下のとおりである。

・サンスクリット本：現存せず。シャーンティデーヴァ著『集学論』cp.1に逸文が存在<sup>164</sup>。

・チベット訳：P.no.760-15, dKon brtsegs, Wi282b5-339a4、D.no.59, dKon brtsegs, Ga248b1-297a3、*'Phags pa 'Jam dpal gyi sangs rgyas kyi zhing gi yon tan bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo.*

・漢訳：西晋竺法護訳『文殊師利仏土嚴淨經』（『大正藏』11,no.318）、唐実叉難陀訳『大宝積經』「文殊師利授記会」（『大正藏』11,no.310-15）<sup>165</sup>、唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏刹功德莊嚴經』（『大正藏』11,No.319）

当經には不二法門、菩薩学処、仏国土の選択等々、種々の教説が織り込まれている。中でも文殊菩薩の前世者「普覆王（Skt. Ambararāja）」の誓願を教証とする、その誓願行が本經の肝心である（本稿「**普覆王（マンジュシュリーの前世者）の誓いー 普覆王誓願**」を参照）。この普覆王誓願は、インド・チベットの大乘菩薩行の一伝統である「大波濤行の伝統」の起点にもなる。さらにその内容とする永続的な菩薩行は、例えば華嚴系統の普賢行

---

<sup>164</sup> cf. Cecil Bendall, *Śikṣāsamuccaya*, 名著普及会, 1977, pp. 13-14.

<sup>165</sup> 唐慧琳撰『一切經音義』（『大正藏』54.no.2128, p.390cff.）は、「大宝積經第五十八卷（文殊授記会第十五三卷經）」（唐実叉難陀訳）の十九の難語（例.摧過咎）について語釈する。

や、浄土教系統の還相廻向にまで大きな影響を与えることになる。

今後の課題としては、何れも「大宝積経」所収の浄土経典であり、登場の年代が隣接する『無量寿経』、『阿閼佉国土経』<sup>166</sup>、そして文殊菩薩の当経を、総合的に考察することが求められる。これによって大乘菩薩道の展開としての浄土教の位置付けが、より明らかになると考える。

現時点では、サンスクリット本の存在については未報告であるため、今回はチベット訳の訳注によってその全容を明かした。今後の『文殊師利仏土厳浄経』研究の一助となることを志すものである。北京版を底本としデルゲ版を適宜参照した。注記は内容補足を前提とし最低限にとどめた。実叉難陀訳と不空訳とを主に参照した。

---

<sup>166</sup> 佐藤直実氏による多数の研究業績によって、近年その全容が明らかにされつつある。その研究に佐藤〔2008〕がある。

## 『文殊師利仏土嚴淨経』 訳注

### 『聖なる文殊の仏国土の功德莊嚴』と名付けられた大乘経典

(P.Wi282b) (D.Ga248b) インド語で、『*Ārya-Mañjuśrī-buddha-kṣetra-guṇa-vyūhana*』<sup>167</sup>と名付けられた大乘経典。チベット語で、『*'Phags pa 'Jam dpal gyi sangs rgyas kyi zhing gi yon tan bkod pa*』と名付けられた大乘経典。

#### 序

第一函<sup>168</sup> あらゆる仏と菩薩とに帰命します。

このように私が聞いたある時に、世尊は〔マガタ国の首都〕ラージャグリハ（王舎城）にあるグリドラクター（耆闍崛山）において、比丘千二百五十人の大きな比丘の僧伽（僧の集団）と、マイトレーヤ（弥勒）と、マンジュシュリー〔童子〕（文殊）と、除悪趣と、アヴァローキテーシュヴァラ（観自在）と、マハースターマプラープタ（大勢至）<sup>169</sup>等々の菩薩八万四千人、すなわち、誰もが無上の正等覚菩提から不退転な者（P.Wi283a）のみ  
の者と共におられた。七十二コーティの天すべても大乘に正しく発趣した者たちであり、  
神々の王〔である〕シャクラ（帝釈天）と、サハー（娑婆）世界の主〔である〕ブラフマー（梵天）と、菩薩乘に正しく発趣した四万二千のブラフマーとも共におられた。すなわ

---

<sup>167</sup> チベット語音写表記は、*Ārya Ma ndzu shri bud dha kshe tra gu ṇa byu ha na* である。

<sup>168</sup> P.Wi282b-296a, D.Ga248b-260b.

漢訳の対応箇所は以下のとおりである。

- ・西晋竺法護訳『文殊師利仏土嚴淨経』（『大正蔵』11,no.318,pp.890c-893a）  
竺法護訳は他の諸本と比較した場合、「十方世界との交流」の記述が大変簡略である。
- ・唐実叉難陀訳『大宝積経』「文殊師利授記会」（『大正蔵』11.no.310-15,pp.336c-340a20）
- ・唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏刹功德莊嚴経』（『大正蔵』11,no.319,pp.902b-906a22）

<sup>169</sup> 普賢菩薩が登場していない時代の反映か。最古の漢訳である竺法護訳にも出ない。

ち、アシュラ王・毘摩質多羅（不空 Thags bzang ris）<sup>170</sup>と、アシュラ王・末利（不空 sTobs can）と、アシュラ王・驢肩（不空 Phrag rtsub）<sup>171</sup>と、アシュラ王・歡喜（不空 Rab dga'）とであり、〔彼ら〕アシュラの四王すべても眷属の幾十万のアシュラが居ると、共であった。龍王・難陀（dGa' bo）と、龍王・鄒波難陀（不空 Nye dga' bo）と、龍王・水天（不空 Chu lha）と、龍王・娑竭羅（実又 rGya mtsho）と、龍王・摩那斯（不空 gZi can）と、龍王・高勝／最勝（実又 gZhan gyis mi thub pa）と、龍王・地持（不空 Sa 'dzin）と、龍王・無熱惱（不空 Ma dros pa）と、龍王・蘇迷蘆（不空 Ri bo pa）と、龍王・伏魔（不空 bDud las rgyal ba）と、龍王・月上（不空 Zla ba'i bla ma）等々、(D.Ga249a) 龍王六万二千である。すなわち、大王・持国（不空 Yul 'khor srung）と、大王・増長（不空 'Phags skyes po）と、大王・広目（不空 Mig mi bzang）と、大王・多聞（不空 rNam thos kyi bu）とであり、〔彼ら〕すべての四大王も眷属の幾十万の者を伴っていた。ヤクシャ（夜叉）である金毘羅（不空 Kum bhi ra）と、阿吨嚩俱（不空 'Brog gnas）と、針毛（不空 Khab spu）と、妙意（実又 Yid bzangs）と、妙慧（不空 Blo gros bzang po）と、妙相（実又 dByibs bzangs）と、普色（実又 Kun nas kha dog）と、不動ヤクシャ（不空 Mi 'khrugs pa）であり、彼らと他のヤクシャ十万とも共であった。

またその時、世尊はラージャグリハの大城の近くに<sup>172</sup>安住し、坐っておられた。天と、龍と、ヤクシャと、ガンダルヴァ（乾闥婆）と、アシュラ（阿修羅）と、ガルダ（迦楼羅）と、キンナラ（緊那羅）と、マホーラガ（摩睺羅迦）と、〔以上〕人と〔上記の〕人ならざる者たちと、四衆（比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷）らが恭敬し、上師とし、(P.Wi283b) 服侍してから、供養し、申し上げた—

「世尊よ、〔飯、粥などの硬い〕主食 (bza'ba) と、〔野菜、果実などの軟らかい〕副食 (bca'ba) と、〔油などの〕調味料 (myang pa) と、衣服と、御供物 (zhal zas) と、臥具と、病気の

<sup>170</sup> 以下の固有名詞は不空訳を優先的に出し、対応がなければ実又難陀訳を利用した。

<sup>171</sup> Tib.phrag rtsub = Skt. kharaskhandha <asura-nāma> cf.Lokesh Chandra, Tibetan-Sanskrit Dictionary, p. 1576b.

<sup>172</sup> 都市自体には住さないと考えられるので、こう和訳した。

医薬と、多くの優れた資具を受けてください。」と。

### 世尊への供養

またその時、世尊は午前の時、內衣 (sham thabs) と法衣とを召されて、鉢を持ち、比丘の大僧伽とともに、十万コーティ・ナユタの神によって囲まれて、列の先頭に立たれた。仏の大威力と、仏の大遊戯と、仏の大神変と、仏の大神力とが、ウトゥパラ華 (青蓮華) と、クムダ華 (黄蓮華)、プンダーリカ華 (白蓮華) の大雨を降らし、十万の音楽を演奏してから、〔仏は〕ラージャグリハの大城のアジャータシャトル王 (阿闍世王) の宮殿に乞食のために行かれた。十万コーティ・ナユタの光明をも放った。それから、その時、世尊は造作なさったとおりの神力を造作なさったことによって、御足を置いた〔ところの〕そこかしこには、車輪ほどの蓮華— 花卉は金、茎は銀、花蕊は毘瑠璃、<sup>うてな</sup>台は良い宝を持ったもの— (D.Ga249b) が生じた。それら蓮華の中央の台には、菩薩の姿の結跏趺坐した者たちが生じた。そのような神力を造作なさり、現前になさった。それから、彼ら菩薩の姿の者たちは蓮華を具え、ラージャグリハの大城を七回まわり、これらの偈頌を述べた—

### 菩薩による供養の勧め

「人々を利益なさる船主であり、諸善をお作りになる功德処 (福田) であり、シャーキャ (釈迦) 〔族〕の衆中尊〔である〕知性と寂靜の大いなる者、その世間の依怙主は都城へ行かれた。(1) (P.Wi284a)

天の住所 (境地) に住まうことと、同様に老と死からの解脱を望む者、そして魔の軍勢を破ることを望む者、彼はシャーキャ〔族の〕獅子を供養しなさい。(2)

衆生たちを利益し慈しむためにコーティ劫において修行を行う、諸々の「ムニ (牟尼)」という言葉も得難い、その牟尼は、今日、ラージャグリハへ行くことを望まれる。(3)

食物と飲み物 (zas skom)、同様に衣服と、乗り物と、息子と娘、妻たちと、無量不可思議の布施を施した、かの一切智者はラージャグリハに行かれる。(4)

〔その者は〕手、足、眼、耳と、鼻と、すぐれた〔諸〕支分、頭を捨てた。全てを捨て

た〔ことによる〕功德を具えた、施しできる (gtong phod pa) 彼は、最高の一切智者の智慧を獲得した。(5)

布施と、律と、律儀とについて学び、最上士の損なわれない戒、忍の本体〔である〕最高の功德を具え、寂静のその御心〔の者〕は、今日、都城に行かれる<sup>173</sup>。(6)

苦〔海〕に沈んだ世間をよく御覧になって、最高の精進をコーティ劫にわたって行い、無比であり無辺の禅定を具え、その梵音は、今日、都城に行かれる。(7)

その大仙の智慧は、無等であり、虚空の辺際のように無量である。その善逝の他の功德もまた、行と異熟により浄められた。(8)

知を具えたことによって、魔の軍勢を摧破し、不動の境地〔である〕涅槃を獲得し、法輪を如理に転じた、(D.Ga250a) その法の自在者は、都城に行かれた。(9)

すぐれた三十二相によって莊嚴された身、善逝となるよう願う者たちは、心臓 (snying) に円満な菩提心<sup>174</sup>を置いて、彼のほうへ供養のために行きなさい。(10)

貪・瞋・痴を断って、同様に他の煩惱から勝利したいと願う、その者は教主のほうに近づき、(P.Wi284b) 速やかに、多くの種類の無辺の供養を行いなさい。(11)

ブラフマンと、天の自在者 (lha'i dbang phyug)<sup>175</sup>と、シャクラ (帝釈天) を得たいと、願い、天の安楽によって常に遊戯歓喜する〔のを願う〕その者は、牟尼を供養するために近づきなさい。(12)

〔娑婆世界の〕四大洲の主・王となり、最高の七宝<sup>176</sup>を自ら獲得し、最高の千子を願う者、その者は最高の衆生 (仏) を供養しなさい。(13)

長者、商主 (tshong dpong)<sup>177</sup>、国の王 (khams kyi rgyal po)<sup>178</sup>と、美しい姿と、優れた

---

<sup>173</sup> 六波羅蜜を語りつつ、主体に言及しない表現になっている。無我説に通ずるか。

<sup>174</sup> 三種 (声聞・独覚・菩薩) の菩提心のうち、最高の菩薩の菩提心を指す。

<sup>175</sup> 世界創造神の自在天、あるいは他化自在天のことか。

<sup>176</sup> 金、銀、瑠璃、玻璃 (水晶)、磲磬、赤珠 (珊瑚)、瑪瑙。あるいは転輪王七宝 (金輪宝、白象宝、紺馬宝、神珠宝、王女宝、主藏宝、主兵宝)。

<sup>177</sup> 現代ならば商社の社長、あるいは商隊長。

従者・眷属と、資財が増大する最高のものを願う者、その者はそこに行き、牟尼を供養しなさい。(14)

すでに解脱した者、そして解脱する者すべては、牟尼たちの最高の法を聞いてから〔である〕。導師たちの声もここでは希である。ゆえに聞法に、ここに速く駆けつけなさい。(15)と。

### 世尊の眷属となる

それからラージャグリハの大都城の、多くの十万コーティ・ナユタの生きものを、それらの偈頌が促した。男、女、童児、童女たちは、華と、薫香と、花鬘と、塗香と、抹香袋を持ち、金と銀の華の袋を持ち、傘と、<sup>のぼり</sup>幢と、<sup>はた</sup>幡を持ち、太鼓と、螺貝 (dung)、小鼓と、銅鑼と、一絃琵琶 (bi bang rgyud gcig pa) と、多絃琵琶と、管楽器と、手鈴 ('khar dkrol) と、キムパラ (楽器名 kim pa la) と、ナクラ (楽器名 na ku la) と、琵琶を持って、如来を作意し、如来を思念し、仏に相応した作意をなしたことによって歓喜と、最上の歓喜とを得て、眷属となった。

### 世尊の功德 (神変の示現<sup>179</sup>)

それから、世尊はラージャグリハの大都城に行かれた。(D.Ga250b) 世尊の右の御足を門の敷居に置くやいなや、それから、すべての都城〔域〕は六種に振動した<sup>180</sup>。天と人の

---

<sup>178</sup> 政治体系に配慮するか実又難陀訳、不空訳にはない。

<sup>179</sup> 『瑜伽論』「菩薩地」威力品所説、五種威力第一の「神通威力」中の「能化通」には十八種類の神変が詳説される。三昧自在を得て堪能な心を持つ仏菩薩は、大地の震動、光の遍照、種々の境遇の示現、瓦礫を宝にする、自由自在な往来、縮小拡大の自在、自身の身体にすべてを取り込むこと、所化に応じた身体の示現、自身の姿の顕隠、衆生の自在に動かす、衆生の弁舌を巧みにする、安樂の施与、救済性を具えた光明の放射を行うという。cf.梶山〔1994〕、同〔1995〕

<sup>180</sup> 六種震動、すなわち動、起、涌、覺／擊、震、吼。

十万の楽器も (P.Wi285a) 演奏せず音が生じた。天の華の雨も降った。盲目の衆生たちは眼で諸物を見た。聾の衆生たちは耳で音を聞いた。狂乱の衆生たちは憶念を得た。意が散った衆生たちは〔專注した〕一境を得た。裸の衆生たちは衣服を得た。飢えた衆生たちは食を得た。貧しい衆生たちは財を得た。その時に、いかなる衆生も貪による逼迫がなかった、瞋による〔逼迫が〕なかった、痴による〔逼迫が〕なかった、嫉による〔逼迫が〕なかった、慳<sup>ものおしみ</sup>による〔逼迫が〕なかった、怒りによる〔逼迫が〕なかった、慢による〔逼迫が〕なかった。その時にありとあらゆる衆生も、慈の心と利益の心とを具え、〔長い輪廻において〕互いを父母として想うようになった。そこでこのように言うべきである――

「仏・土夫たる大獅子、十力〔者〕が都城に行かれた時、その瞬間に人たちは、無垢の広大な安樂を得た。(1)

盲目の者の諸眼は見えた。聾の者は聞く力も生じ、狂乱した者たちは憶念を得たし、意の散った者は一境を同様に〔得た〕。(2)

裸の者たちは衣服を得たし、飢えた者たちは食を得た。貧しい人も、歡喜して、諸財を得た。(3)

多くのコーティの諸天も、虚空にとどまり、〔十〕力〔者〕を供養し、論者の獅子を供養するために、華の大雨をも降らした。(4)

鼓と小鼓、鑊鉢 (sil snyan)、螺貝、楽しくさせる無量のものは、仏の福德によって、入城するとき音も生ずる。(5)

都城を遍く振動させ、その時、楽しさが等しくとどまり、人はこの驚異を見て、たいそう広大な歡喜を得た。(6)

貪により逼迫されないし、その時、怒り、愚かさ、慳〔による逼迫〕がない。慢等々の (P.Wi285b) 罪過によっても逼迫は、その時、(D.Ga251a) 余りなくなかった。(7)

歡喜が遍満し、澄淨であり、人々は〔互いを〕母だと想った。仏・十力〔者〕が、人 (skye bo) の安樂のために都城に来られた時、(8)

人ならざる者 (mi yi ma yin) の諸楽器も、演奏せず音がまた生じ、アシュラ、天、人を伴った世間は、善逝の光が広く満ちた。(9)

そのように、仏が衆生を益するために都城に行かれた、その時、驚異の希有なることが〔生じ〕、多種のことが大いにあった。(10)」と。

### 世尊と商主摧過咎

それから世尊はラージャグリハの大都城に行った。商主 (tshong dpong)、大サーラ樹 (shing sa la chen po) のような者の子〔である〕、摧過咎<sup>181</sup> (Tib.sDig bcom、罪過を摧破した者) という者、在家者の菩薩が町<sup>182</sup>のあるところに居た。摧過咎菩薩は、世尊、〔すなわち〕美しく、喜ばしくなり、根が寂靜であり、心が寂靜であり、調伏と止住を獲得し、最高の彼岸に到り、調御し、〔調教された〕象のように根が柔順で、湖のように澄淨で濁りがなく<sup>183</sup>、明瞭であり、大士の三十二相を具え、八十随好により良く身を莊嚴し、顔色が善く、最高の広大さを具えた者が、遠くから来られるのを見た。見てから、さらに彼は世尊に対して、心がたいそう淨らかになった。彼は心がたいそう淨らかになって世尊のその場所に行き、到着した。そして、世尊の御足に頭でもって礼拝した。世尊に対して三回〔右まわりに〕圍繞して、一方に坐した。一方に坐してから、摧過咎菩薩は、世尊の〔居られる〕その場所の傍らで合掌して、拜んで、世尊に対して、このように申し上げる－(P.Wi286a) 「世尊よ、菩薩摩訶薩がいくらの法を具えたならば、速やかに無上の正等覺を現等覺し、仏国土も淨化し<sup>184</sup>、求めるとおりの仏国土の功德莊嚴、そのとおりのものも摂受するでしょうか。」と。

### 成仏への法－菩薩が具えるべき一法

それから世尊は、(D.Ga251b) 摧過咎菩薩への慈愍と、大衆を教化するために、都城の

---

181 暫定的に実叉難陀、不空訳を使用した。竺法護訳：棄惡、実叉難陀訳、不空訳：摧過咎

182 首都の大都城の内のこと。

183 例えば『ウダーナヴァルガ』 cp.10,vs.14-15 を参照。

184 cf.平川〔1989〕(浄土)

一方に居られた。〔摧過咎菩薩は〕一方に居られて世尊が見えてから、多くの十万の衆生たちも来た。天空からも<sup>185</sup>多くの十万コーティ・ナユタの天たちが恭敬をもち、敬語 (P.zhesa) を具え合掌した。世尊に対して礼拝してから坐った。それから世尊は、摧過咎菩薩摩訶薩に宣べられた――

「良家の子よ、菩薩摩訶薩は、一法を具えるならば、速やかに無上の正等覚を現等覚し、仏国土も浄化し、欲するとおりの仏国土の功德莊嚴、そのとおりのものも摂受する<sup>186</sup>。一法は何かといえ、良家の子よ、これについて菩薩摩訶薩は一切衆生を<sup>あわれ</sup>悲み、増上意樂によって、無上の正等覚に発心する。そのうち「**増上意樂**」を了解すべきことは何かといえ、良家の子よ、「**増上意樂**」というものは、およそ菩提のために心を発してから、どんな不善の業をも行わないことである。何を「**行わない**」のかといえ、貪を行わない、瞋を行わない、痴を行わない、在家のしるし (khyim pa'i rtags) に渴愛を行わない〔ことである〕。(P.Wi286b) 出家してからも利得 (rnyed pa) と、敬重 (bkur stir) と、名声を望まず、出家者の修行、それに住するのである。そのうち、「**出家者の修行**」とは何かといえ、すなわち、一切法を正しく如実に証得することである。「**一切法を正しく如実に証得すること**」とは何かといえ、良家の子よ、「**一切法**」というものは、蘊と、界と、処と、有為と、無為との諸法である<sup>187</sup>。五蘊を証得することはどのように「**証得**」するのかといえ、五蘊を幻術のようなものと、空寂であるのと、空であるのと、無認得と、生じていないのと、滅していないこと (D.Ga252a) として証得することである。「**どのように証得すること**」も、正しくは見ないことと、そのように証得することである。〔いつか〕正しく見ず、知らず、慢心 (rlom sems) せず、尋思せず、分別しないその時、あらゆる分別が寂滅することを、「**五蘊を〔如実に〕証得すること**」という。およそ「**五蘊を〔如実に〕証得する者**」

---

<sup>185</sup> 本経の特徴の一つである降下的な視点。

<sup>186</sup> 五蘊の証得→現等覚→仏国土の浄化→仏国土の摂受、という順序。

<sup>187</sup> 一切法を蘊、界、処とする記述は、初期仏典以来のものである。それに有為と無為の区別を加えて、七十五法に分析するのは説一切有部の法体系であり、ここではそれを批判的に受容していると思われる。

は、一切法を「**如実に**」**証得すること**」<sup>188</sup>。良家の子よ、これを「**出家者の修行**」という。そのように発趣した「**菩薩摩訶薩**」は、衆生たちを捨てない。それはどうしてかといえ、彼は、自己がそれらの法を遍知したとおり、そのとおりに一切衆生に教示しても、衆生と法をも認得しない。良家の子よ、菩薩摩訶薩はこの一法を具えれば、速やかに無上の正等覚を現等覚し、仏国土を浄化し、望むとおりの仏国土の功德莊嚴、そのとおりのものも撰受する。」<sup>189</sup>と。

### 摧過咎菩薩と無生法忍

世尊が仏国土の功德莊嚴、円満に成就する〔という〕この法門を説明した時、摧過咎菩薩は無生法忍を得た。(P.Wi287a) 彼は歡喜し、最上に歡喜し、それによって七ターラ樹の高さほどに空間に上昇した (\*phags so)。その眷属の中からは、二千の生きものたちは無上の正等覚に対して発心した。天と人を伴った一万四千の衆生〔たる〕生きものは、諸法に対する法眼が塵なく、垢を離れ、清浄となった。それから世尊はその時、微笑をなされた。これは仏・世尊たちがいつの時、微笑をなさるのかの法性である<sup>190</sup>。その時、世尊のお口から、多くの色、種々の色の光明が放射する。すなわち、青と、黄と、赤と、白と、紅と、水晶と、銀色のようなものが生じた。それらが (D.Ga252b) 無量、無辺の〔諸々の〕世界を照らすことで遍満して、再び戻った。〔その光は〕世尊を三回圍繞して、世尊の頭頂に没した<sup>191</sup>。

### 世尊とアーナンダー 摧過咎菩薩の成仏

---

<sup>188</sup> 一切法を五蘊と理解する。

<sup>189</sup> 経典註釈書の形式と類似する。

<sup>190</sup> 諸漢訳には対応文なし。諸仏は、衆生が悟るなど、何か因縁がある時に微笑むが、それ以外の時に微笑しない、そういうルール、決まりがある、という意味。

<sup>191</sup> 授記に関する表現。

それから具寿アーナンダは、座から立ち上がり、〔僧侶の三衣<sup>192</sup>のうち〕上衣を一方の肩にかけた。右膝の膝頭を地につけてから、世尊の〔居られる〕その場所の傍らで合掌して、拝んで、世尊に対して、これらの偈頌を申し上げる―

「一切諸法に自在であり、彼岸に到った、導師〔である〕あなたは、王者の力をお持ちです。あなたは一切知者として世間に知られている。何のために微笑し、これを示したのかを、お説きください。(1)

偉大な牟尼は、過去の一切がお分かりになり、同様に未来の一切もお分かりになり、現在も知っておられて、呵責されない。何のために微笑し、これを示したのかを、お説きください。(2)

上中下の心を具えた、一切衆生の行いを知り、離貪し、有（生存）の想いの彼岸に到った、教化（調伏）されていない者の調御者よ、授記してください。(3)

コーティ・ナユタの諸天すべてが来たり、(P.Wi287b) 過失ない者に合掌し、拝み、これら法行者すべてが坐して、偉大な牟尼・無等の者よ、お言葉を発してください。(4)

あなたは智慧が彼岸に到りました。あなたには迷乱がございません。個別の行すべてを知っておられます。何のために微笑を示したのですか。(5)

これら千のコーティ・ナユタの天が、諸法を求めるためにここに来たりました。同様に比丘の集団も多く、諸々の妙法を聞くことを求めています。(6)

あなたを供養するために、きわめて多くの諸々の楽器 (sil snyan rnams) を良く響かし、大勢の者は〔鼓を〕打ちます。疑をなす多くの者たちすべては、求めています。牟尼よ、今日、ここで疑を速やかに断つようお願いします。(7)」と。

### 上空への飛昇、アクションブヤ如来

そのように〔アーナンダは〕申し上げる。世尊は具寿アーナンダにこのように宣べられた―

---

<sup>192</sup> 三衣一鉢は出家修行者に許可された携帯品。僧伽梨（正装衣）、鬱多羅僧（上衣）、安陀会（肌着）。

「アーナンダよ、この摧過咎菩薩摩訶薩が、七ターラ樹の高さほどの上空に居るのが見えますか。」と。

アーナンダは申し上げるー (D.Ga253a)

「世尊よ、見えます。善逝よ、見えます。」と。

世尊が仰ったー

「アーナンダよ、この摧過咎菩薩摩訶薩は六百二十万の無数の劫をへて、無上の正等覚を現等覚するであろう。無熱病〔という〕劫 (bskal pa rims nad med pa) において、この三千大千世界〔自体〕において、如来・応供・正等覚者〔である〕寂靜調伏自在 (Tib.Rab tu zhi zhing dul ba'i dbang phyug) <sup>193</sup>という者として、世間に生ずるであろう。アーナンダよ、譬えば現在のアクションブヤ (阿閼／不動) 如来のアピラティ (妙喜) 世界における仏国土の功德莊嚴と、声聞の円満と、菩薩の円満と同じく、かの世尊・如来・応供・(P.Wi288a) 正等覚者〔である〕寂靜調伏自在の仏国土においても、それ (アピラティ世界) より勝らず、劣らないであろう。」と。

### 世尊とアジャータシャトル

こう仰ってから、世尊はその方向から来られ、次第にアジャータシャトル王の宮殿のその場所に来られて、着かれた。そして、世尊は準備された座に坐った。比丘の僧伽も適宜、座に坐った。それからアジャータシャトル王は、世尊と比丘の僧伽とが居られると分かって、自ら手をさし出して、〔飯、粥などの硬い〕主食 (bza'ba) と、〔野菜、果実などの軟らかい〕副食 (bca'ba) と、〔油などの〕美味な多くの調味料 (myang pa) とをもって、如来と比丘の僧伽とに給仕し、満足させた。給仕して、満足させてから、如来は食事を召し上がり、鉢を置き、御手をひっこめた<sup>194</sup>と知って、〔王は〕世尊に対して、一組 (双 zung)

---

<sup>193</sup> 意識すると「寂靜であり、調伏された自在者」、あるいは「静かで穏やかな自在者」。

竺法護訳：寂化音、実叉難陀訳、不空訳：寂靜調伏音声

<sup>194</sup> インドの食事作法。日本語でいう「箸を置く」という意味。供養を自ら行うことについては『菩薩地』に出典がある。cf.ツルティム、藤仲〔2005〕(大論) pp.202-203

の値段のつけられない〔ほど高価な〕衣を御身に〔着せて〕さし上げた。御身にさし上げてから、さらに世尊と比丘の僧伽に礼拝した。一つの宝座 (stan rin pa zhig) を立ち上がって、(D.Ga253b) 一方に坐った<sup>195</sup>。一方に坐ってからアジャータシャトル王は、世尊に対して、このように申し上げる―

### 煩惱や無知の滅

「世尊よ、害心と、忿怒と、瞋と、覆（隠蔽）は何から生ずるのですか。無知は何から生ずるのですか。無知はどのように滅するのですか。」

### 煩惱や無知の起源と滅

〔王が〕そのように申し上げると、世尊はアジャータシャトル王にこう宣べられた―  
「大王よ、我執 (ngar 'dzin pa) と我所 (nga yir 'dzin pa) とが有ることより、害心と、忿怒と、瞋と、覆とは生ずることになる。我執と我所とに住するので、功德と過失とを知らない、したがって無知という。およそ我執と、(P.Wi288b) 我所執それを、正しく如実に遍知するもの<sup>196</sup>、それについて、「**知ること (shes pa)**」または「**知らないこと (mi shes pa)**」  
とって、仮設できない。したがって、大王よ、あなたは一切の行 ('du byed) について、どこにも去ることと、どこからも来ることを仮設しない、そのように学ぶべきである。大王よ、「**およそどこにも去らない、どこからも来ない**」、それについて、どんな法も去ること、または来ることはない。「**来ることと、去ることはない**」、それについて、生ずることはなく、滅することはない何かについて、「**生ずることはなく、滅することはないもの**」<sup>197</sup>、それは知ることはない。「**知ること (shes pa)**」それのおりに「**知らないこと (mi shes pa)**」も同様である。それはなぜかといえば、出離する、あるいは出離しないどんな法も「**知ら**

---

<sup>195</sup> 両漢訳が示しているが（小座、卑床座）、高座に居る者に対して説法しないことは、作法の一つ。

<sup>196</sup> 苦諦の遍知ということにかかるのか。

<sup>197</sup> cf.三枝〔1992〕p.87注1、同〔1983〕

ない (mi shes pa) 」から。いつか、出離する、あるいは出離しない、どんな法も「知らない (mi shes pa) 」、その時、智慧 (ye shes) を具えた、という。」と。

それから世尊に対して、アジャータシャトル王はこのように申し上げる—  
「世尊よ、どれほどか如来・応供・正等覚者 (仏) が良くお説きになったことは、驚異です。世尊よ、もしも私において、まさにこの機会に、死の時になった [なら]、私は結生相續しないでしょう<sup>198</sup>。」と。

### グリドラクータ (靈鷲山) での世尊

それから世尊はアジャータシャトル王に、法話を正しく教示し、(D.Ga254a) 正しく受持させ、正しく讃励<sup>199</sup>し、正しく最上に歓喜させてから、座からお立ちになった。去ってから午後 (phyi dro) の時、さらに法施に集合するようになさった。それから世尊は午後の食 (zas physis) を受けることを断った。鉢と、法衣を置いてから、御足を洗い、[禪定において心を] 内に安住させる (nang du yang dag 'jog pa) ために住房に来られ、それから世尊は午後の時、内への安住から立って、[ラージャグリハにある] 山の王 [である] グリドラクータ (靈鷲山) のその場所に行き、着かれてから、すなわち、法を正しく (P.Wi289a) 教示するために、世尊は準備された座に坐られた。具寿シャーリプトラと、他の偉大な声聞たちも同様に、内への安住から立って、山の王 [である] グリドラクータの場所と、世尊のその場所に行き、着いてから、世尊に対して頭で礼拝し、三回 [右まわりに] 圍繞して、一方 [の坐] に坐った。マンジュシュリー童子 (文殊 'Jam dpal gzhon nur gyur pa) も、内への安住から立って、あらゆる四万二千の天子すべても、大乘に正しく入った者のみによって囲まれて、面前に並び、共に世尊のその場所に行き、着いてから、世尊の御足に頭で礼拝し、一方 [の坐] に坐った。マイトレーヤ菩薩摩訶薩も、千ほどの菩薩によって囲

---

<sup>198</sup> 父王を殺したので、一般的な業果からすると、無間地獄が必定のアジャータシャトル王であるが、今なら、あたかも阿羅漢のように後有を受けないだろうとあって、罪業が空觀において浄化されたことを含意する。安息の発言である。

<sup>199</sup> D.gzeng bstod,P.gzengs stod

まれて、面前に並び、共に世尊のその場所に行き、着いてから、世尊の御足に頭で礼拝し、一方〔の坐〕に坐った。獅子勇猛雷音（Seng ge'i rtsal kyis mngon par bsgrags pa'i sgra）菩薩摩訶薩も、五百ほどの菩薩によって囲まれて、面前に並び、共に世尊のその場所に行き、着いてから、世尊の御足に頭で礼拝し、一方〔の坐〕に坐った。（D.Ga254b）アジャータシャトル王も、四支の軍隊<sup>200</sup>によって囲まれて、面前に並び、共に山の王〔である〕グリドラクタータの場所、（P.Wi289b）世尊のその場所に行き、着いてから、世尊に対して頭で礼拝し、一方〔の坐〕に坐った。それから仏の威力により、具寿シャーリプトラは座から立って、上衣を一方の肩にかけて、右膝の膝頭を地に着けた。世尊の〔居られる〕その場所の傍らで合掌して、拜んで、世尊に対して、このように申し上げる――

### シャーリプトラの質問

「世尊よ、ラージャグリハの大都城の市内において、摧過咎菩薩摩訶薩が、この菩薩摩訶薩たちの仏国土の功德莊嚴に関して質問しました〔が、〕そ〔れへ〕の回答を世尊が要点ほどを宣べた<sup>201</sup>時、世尊よ、それもまた、菩薩摩訶薩たちの仏国土の功德莊嚴が円満に成就することに関して、どのように行ずる菩薩摩訶薩は、無上の正等覚から退転しないし、一切智性を了解するし、魔の諸軍を破るし、他の外道たちを征伏するであろうし、煩惱に圧倒されないであろうし、仏国土の功德莊嚴を浄化することになり、誓願を円満に完成するであろうし、智慧を損なわないであろうし、仏地に入るであろうし、声聞と独覚との地を全く断つであろうし、（D.Ga255a）六波羅蜜を行ずるであろうし、一切智性を獲得する。すなわち菩薩でありながら法輪を転ずるであろうし<sup>202</sup>、無量無数の衆生の利益をなすであろう<sup>203</sup>。そのように法を良く教示してください。世尊よ、この眷属には、良家の息子と

---

<sup>200</sup> 転輪聖王の四種の軍隊。馬兵、象兵、車兵、歩兵。

<sup>201</sup> 要点を述べて細釈するという構造。前を承けた表現。

<sup>202</sup> 三阿僧祇劫を経ないと法輪を転じることができないことを前提としつつも、否定している。大乘菩薩のありよう（発心即便成正等覚）。

<sup>203</sup> 文殊菩薩のありよう。華嚴思想では普賢行に相当する。

(P.Wi290a) 良家の娘〔である、〕菩提を希求し集まっている者たちは、世尊から法を直接に聞き、歓喜し、広大な最上の歓喜を得るでしょう。彼ら、歓喜と最上の歓喜とを得てから、聞いたとおりに勤修するであろう者たちがいます。」と。

### 世尊の神変

それから世尊はこのようにお考えになった—

「このような法を教示しようとするにあたって、こうした眷衆は美しくないので ('khor 'di lta bu ni mi mdzes kyis)、私はどのような造作されるべき神変を造作したことによって、十方〔世間〕全てにおける各々の方角にも、多くの十万コーティ・ナユタの光明を放った。各々の光明も、多くの十万コーティ・ナユタの仏国土を照らし、遍満した。それら仏国土では太陽と月の光も輝かず、それら〔太陽と月の光〕をそれら〔神変〕の光明が圧倒してから、再び〔太陽と月の光は〕眼根に輝くことにならず、諸天の光も顕わでなく、龍とヤクシャと、宝珠と、雷と、火と、星座と、他の衆生の光も顕わでなく、十方の無量無辺の世界の鉄圍山と、大鉄圍山と、ムチリンダ山（林陀山）と、大ムチリンダ山と、山の王〔である〕スメール山と、それ以外の山の王〔である〕黒山と、それ以外の黒山と、壁 (rtsig pa) と、樹と、森林、それら全てを、それら〔神変の〕光明は貫徹して照らすであろう、そのような造作されるべき神変を、造作しよう。」とお考えになった。

それから、世尊はそのような光明を放って、明瞭なお言葉 (gsung bsal) の (D.Ga255b) 音声 (sgra) を出された (P.mjed pa,D.mdzad pa)。その明瞭なお言葉の音声により (des)、十方全ての無量無辺の世界の音声でもって理解された。

### 東方に向かった普光世界の仏菩薩— 法上菩薩

さらにその時に、東方に〔向かい〕、この仏国土から、八十四のガンジス河の砂〔の数〕ほどの仏国土を過ぎ去った〔ところ〕に、(P.Wi290b)「普光 (Kun nas 'ong)」<sup>204</sup>という世

---

<sup>204</sup> 実叉難陀訳：普光明、不空訳：普遍。

界〔がある〕。そこには、如来・応供・正等覚者〔である〕吉祥積王（dPal brtsegs rgyal po）<sup>205</sup>という者が、現在も居られる。〔すなわち〕生きて、住し、法をも教示する（ltaṅ yang bzhugs te / 'tsho zhing gzhes la chos kyang ston to）<sup>206</sup>。その仏国土には、声聞と独覚たちの名前〔すら〕も知られていない。その仏国土は菩薩摩訶薩のみによって満たされている。その仏国土における各々の菩薩衆にも、一万コーティの不退転の菩薩摩訶薩がいる。その仏国土には法上（Chos 'phags）<sup>207</sup>菩薩摩訶薩という者が住している。なぜその菩薩は「**法上**」というのか、といえ、その菩薩は、かの世尊〔である〕吉祥積王如来を菩薩の僧伽<sup>208</sup>によって囲まれて、〔吉祥積王如来が〕「**法**（chos）」を教示する御前<sup>おんまへ</sup>において、七ターラ樹ほど〔の高さ〕の空中（bar snang）に「**上昇した**（'phags so）」<sup>209</sup>〔からである〕。身体を隠して<sup>210</sup>、この菩薩藏<sup>211</sup>という法門〔、すなわち〕金剛句のダラニ（rdo rje'i tshig gi gzungs）の法を教示する。それから、それら菩薩はこのように思った—

「これら法のすべては音声（sgra）ほどである。それはなぜかといえ、このようにこの良家の子の身体は現れないが、講釈も知られるし、音声も発する。色（姿）<sup>212</sup>が円満に成

<sup>205</sup> 実叉難陀訳：集吉祥王、不空訳：吉祥積王。

<sup>206</sup> 固有名詞（仏名）を除くと、『阿弥陀経』の表現と全同である。浄土経典の定型句である。

チベット訳『阿弥陀経』（cf.『浄全』23,p.342）Tib.de na de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas Tshe dpag med ces bya ba bzhugs te 'tsho zhing gzhes la chos kyang ston to

<sup>207</sup> 実叉難陀訳：法上、不空訳：法勇 『般若経』末尾に登場する菩薩。

<sup>208</sup> 「ガナ」でないので、出家者の菩薩とも考えられる。

<sup>209</sup> 寂天の伝承に空中浮遊の話が出る。

<sup>210</sup> 直訳では「現れない」。空思想、すなわち現象世界での「不現」。ある意味で「snang ba mtha' yas（無辺光）」の根源としての「mi snang ba mtha' yas（不顕現）」かもしれない。ゆえに直後に「忍を得た」云々というのであろう。「大光明（大顕現）」を見たともいうのであろう。

<sup>211</sup> ここでの「菩薩藏」は大乗経を意味する、一般名詞というべきものか。

<sup>212</sup> 五蘊の普現。五蘊であるから、直後に「一切法」というのであろう。

就しているのも現れない。音のとおりに、色（姿）もそのとおりである。色（姿）のとおりに、一切法はそのとおりである。」と。

## 忍の獲得

そのように知ること（rab tu shes pa）によって無量の菩薩たちは忍を得た。ゆえに、かの菩薩は「**法上**」という<sup>213</sup>。かの法上菩薩は、その〔仏の〕大いなる光明（現れ）をも見た。（D.Ga256a）明瞭なお言葉の声も聞いた。見て聞いてから、かの世尊〔である〕吉祥積王如来のその場所に行き、到着して、（P.Wi291a）世尊の御足に頭でもって礼拝し、一方に坐った。一方に坐ってからさらに、法上菩薩摩訶薩は、かの世尊に対して、このように申し上げる—

「世尊よ、この大いなる光明（現れ）が世間に生じたし、明瞭なお言葉の大音声もあります— この因は何ですか。縁は何ですか。世尊よ、このような光明（現れ）はかつて見たことはありません。」とそのように申し上げた。

## 西方に向かった娑婆世界の釈迦牟尼（十方世界との交流）

世尊・如来・応供・正等覚者〔である〕吉祥積王は、法上菩薩摩訶薩にこう宣べた— 「良家の子よ、この仏国土から西方に〔向かい〕、八十四のガンジス河の砂〔の数〕ほどの〔仏国土を〕過ぎ去った〔ところ〕に、「娑婆（Mi mjed）」<sup>214</sup>という世界がある。そこには、如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼（Shā kya thub pa）<sup>215</sup>という者が、現在も居られる。〔すなわち〕生きて、住している。その如来は、無量無数の十万コーティ・ナユタのこの十方の世界から、菩薩を集める。そしてすなわち、法を宣説すべきために、一切の毛孔からこれらの光明を放ち、明瞭なお言葉の音声を発した。」と。

それからかの世尊・如来〔である〕吉祥積王に、法上菩薩はこのように申し上げる—

---

<sup>213</sup> 一般的に空思想として、一切法は名のみ、仮設のみといわれる。

<sup>214</sup> 実叉難陀訳：娑婆、不空訳：娑訶

<sup>215</sup> 実叉難陀訳、不空訳：釈迦牟尼

「世尊よ、私は、かの娑婆世界におけるかの世尊・如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼を見て、礼拝し、奉事し、(P.Wi291b) (D.Ga256b) 彼ら菩薩の僧伽をも見て、その法をも聞きに行きます<sup>216</sup>。」と。

かの世尊は宣べた—

「良家の子よ、あなたはその時に至ったと知るならば行きなさい。」と。

### 一切装飾莊嚴という菩薩の三昧

それから法上菩薩摩訶薩は、六千三百万 (stong phrag drug khri sum stong) によって囲まれて、前方に進んで、譬えば大力の人が腕を縮めてから伸ばし、伸ばしてから縮めたほどにより、まさにその刹那、瞬間、瞬時こそにその仏国土から〔その現れを〕没して、この娑婆世界に住する。それから法上菩薩は、その時、一切装飾莊嚴 (rgyan thams cad kyis brgyan pa) という菩薩の三昧に入定した。法上菩薩摩訶薩がその三昧に入定するやいなや、それからまさにその刹那こそに、この三千大千世界をたくさんの華の集まりが膝の高さほどに満たし、十万の楽器の音も生じた。この世界は揚げられた傘と、<sup>のぼり</sup>幢と、高く上がった<sup>はた</sup>幡 (ba dan bsgreng) によっても、良く莊嚴された。最高の香によっても正しく薫じられた。他化自在天の享受と違いがなくなった。それから、法上菩薩摩訶薩はそのような種類の神力の神変を示してから、それら菩薩摩訶薩と共に、世尊〔である〕釈迦牟尼の〔居られる〕場所に行った。着いてから世尊の御足に頭でもって礼拝した。世尊を三回〔右まわりに〕圍繞<sup>217</sup>してから、誓願のとおりが生じた諸々の蓮華〔の座〕に、眷属を伴って、一方に (P.Wi292a) 坐った。

### 南方に向かった離塵世界の仏菩薩

またその時、南方に〔向かい〕、この仏国土から、九十六のコーティ・ナユタのガンジス

---

<sup>216</sup> 出家僧侶が往来について、師の許可を受けることの反映。

<sup>217</sup> 「右繞」という言葉があるように、圍繞には「周囲を回る」と、聴衆のように「取り巻く」という二種類があるようだ。

河の砂〔の数〕ほどの〔無数の〕仏国土を過ぎ去った〔ところ〕に、「離塵 (rDul med pa)」<sup>218</sup>という世界〔がある〕。そこに、如来・応供・正等覚者〔である〕(D.Ga257a) 獅子勇猛奮迅 (Seng ge'i rtsal gyis bsgyings pa)<sup>219</sup>という者が、現在も居られる。〔すなわち〕生きて、住し、無量の菩薩の僧伽によって囲まれ、法を教示している。その仏国土に、声聞と独覚たちは無い。またその仏国土には、宝手 (Lag na rin po che)<sup>220</sup>菩薩摩訶薩というものが住している。なぜその菩薩は「**宝手**」というのか、といえば、また良家の子よ、彼はいつか(nam)他の仏国土において、有情たちに法を教示しようと望む、その時、右手を伸ばしてから、欲するほどの仏国土、それほどの仏国土を手によって撫でて (byugs nas)、その手から仏宝の声が生ずる。法宝の声と、僧宝の声とが生ずる。布施と、戒と、忍と、精進と、禪定と、智慧との宝の声が生ずる。慈と、悲と、喜と、捨との宝の声が生ずる。それらとさらに外も、種々の百千コーティ・ナユタの法宝の声が生ずる。ゆえに、良家の子よ、彼は「**宝手**」という。宝手菩薩はその〔仏の〕大いなる光明 (顕れ) をも見た。その明瞭なお言葉の声も聞いた。見て聞いてから、さらに、かの世尊・如来〔である〕獅子勇猛奮迅のその場所に行き、到着して、世尊の御足に頭でもって礼拝し、一方〔の座〕に坐った。一方〔の座〕に坐ってから、宝手菩薩摩訶薩は、かの世尊・(P.Wi292b) 如来〔である〕獅子勇猛奮迅に、このように申し上げる―

「世尊よ、この大いなる光明 (顕れ) は世間に生じたし、明瞭なお言葉の (D.Ga257b) 大音声もある― これの因は何ですか。縁は何ですか。」と。

## 北方に向かった娑婆世界の釈迦牟尼

世尊は宣べた。―

「良家の子よ、北方に〔向かい〕、この仏国土から、九十六コーティ・ナユタのガンジス河の砂〔の数〕ほどの〔無数の〕仏国土を過ぎ去った〔ところ〕に、「娑婆 (Mi mjed)」とい

---

<sup>218</sup> 実叉難陀訳、不空訳：離塵

<sup>219</sup> 実叉難陀訳、不空訳：獅子勇妙奮迅

<sup>220</sup> 実叉難陀訳：宝掌、不空訳：宝手

う世界がある。そこに、如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼という者が、現在も居られる。〔すなわち〕生きて、住し、法をも説く。その如来は、この無量無数の十万コーティ・ナユタの十方の世界から、菩薩を集める。そしてすなわち、妙法を宣説するために、一切の毛孔からこれらの光を放ち、明瞭なお言葉の声を発した。また、良家の子よ、かの釈迦牟尼如来は、仏国土の功德莊嚴という法門を説明するよう望まれる。そこの無量の菩薩たちは仏国土の功德莊嚴を摂受するであろう。」と。

それからかの世尊〔である〕獅子勇猛奮迅に、宝手菩薩摩訶薩はこのように申し上げる

—

「世尊よ、かの娑婆世界における、かの世尊・如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼を見て、礼拝し、奉事し、かの菩薩の集会をも見て、その説法をも聞きに行きます。」と。

### 釈迦牟尼の誓願

かの世尊は宣べた—

「良家の子よ、あなたはそこに行って、何らかまわぬ。それはなぜかといえば、貪と瞋と痴とにより、覆われた衆生と (P.Wi293a) 出会うから、その世界は苦である。」とこのように宣べた。(D.Ga258a)

宝手菩薩摩訶薩は、かの世尊・如来〔である〕獅子勇猛奮迅にこのように申し上げる—

「かの世尊・如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼は、いかなる義 (don gyi dbang) を御覧になれば、世尊よ、完全に清浄な、他の仏の国土もあり<sup>221</sup>ながら、それほどに悪しき仏国土を摂受するのですか。」と。

かの世尊は宣べた—

「良家の子よ、かの世尊・如来・応供・正等覚者は、『私はどうあっても悪しき衆生の中で、無上の正等覚を現等正覚し、法を教示しよう』と長い間に誓願を立てた<sup>222</sup>。良家の子よ、

---

<sup>221</sup> yod pa より優美な言い方 (cf.H.A.イェシュケ『蔵英辞典』)。

<sup>222</sup> 穢土成仏を願う点から、『悲華経』、あるいはそういった内容への言及か。後出の宝蔵世界や宝積王如来は関連を思わせる名前である。

如来〔である〕釈迦牟尼はそのように大悲を具えている。」と。

それから、かの世尊・如来〔である〕獅子勇猛奮迅に宝手菩薩摩訶薩は、このように申し上げる—

「世尊よ、かの娑婆世界における、かの世尊・如来〔である〕釈迦牟尼を見て、礼拝し、奉事するために行きます。それは何のためかといえば、このように大悲を生じさせて、それほどに悪しき仏国土を摂受したことは、かの世尊・如来〔である〕釈迦牟尼は、なし難いことをなされた。このような如来・応供・正等覚者は生じ難いです。彼を見ることも得難いです。」と。

かの世尊は宣べた—

「良家の子よ、あなたはその時に到ったと知るならば、行きなさい。良家の子よ、あなたは、(P.Wi293b) その仏国土において謹んでいなさい。さもないと〔自分が〕傷ついたことになる<sup>223</sup>。(D.Ga258b) それはなぜかといえば、その仏国土に生まれた菩薩、彼らは親近し難い。そこの他の衆生、彼らも粗暴であり、瞋恚の者たちである。」とこのように宣べた。

すると、宝手菩薩摩訶薩は、かの世尊・如来〔である〕獅子勇猛奮迅にこのように申し上げる—

「世尊よ、およそ貪愛し、瞋恚するであろう者は、その仏国土では〔自分が〕傷ついたことになるだろうが、世尊よ、私には貪愛することも無いし、瞋恚することも無いのです。それなら私は一体どうして〔自分が〕傷ついたことになるのか<sup>224</sup>。世尊よ、私を一切衆生が後の辺際（未来のはて）の劫にまで、罵り叱責し、脅し殴打して、瓦礫と刀をもって打っても、忍ぶことを喜びます。どの衆生に対しても、害する心を起こしません。」と。

それからかの世尊・如来〔である〕獅子勇猛奮迅は、自身の菩薩の眷属に宣べた—

---

<sup>223</sup> P.D.smas par gyur ta re、実叉難陀訳、不空訳：無自毀傷

唐玄奘訳『大般若波羅蜜多經』（『大正蔵』5,no.220,p.10b24）に同文あり。チベット文の「ta re」は不明。

<sup>224</sup> P.smas par gyur,D.smas par gyur、実叉難陀訳、不空訳：無傷於我 デルゲ版の読みを採用した。

「良家の子たちよ、あなた〔たちの〕うち、宝手菩薩のように、このような忍を正しく摂受することを喜ぶ者は、この良家の子（宝手菩薩）と一緒にかの娑婆世界に行きなさい。」と。

### 宝手菩薩の活動

かの世尊が、その句の言葉をお説きになるやいなや、それから、かの菩薩の眷属の中から、九万二千の菩薩が、声を一つに〔合わせて〕、「世尊よ、私たちも宝手菩薩のように、このような忍を正しく摂受することを喜びます。かの娑婆世界に行きます。」と申し上げた。それから宝手菩薩摩訶薩は、九万二千の菩薩によって囲まれて、面前に来た。共に一発心〔ほどの短時間〕によって、かの仏国土から没して、(P.Wi294a) この〔釈迦牟尼の〕仏国土に住した。それから、宝手菩薩摩訶薩は、(D.Ga259a) このように思う――

「私はどのような神力によって、かの世尊〔である〕釈迦牟尼の方に行き、無量の衆生をどのように安樂にしようか。」と。

それから宝手菩薩摩訶薩は、その時、如実に三千大千世界を右手で覆って、その手から、食べもの (bza' ba) が欲しい者たちには食べものが生じ、飲みもの (btung pa) が欲しい者たちには飲みもの、同様に乗り物 (bzhon pa) と、衣服と、金と、銀と、毘瑠璃と、真珠と、螺貝と、水晶と、珊瑚〔とあった〕、おそよ欲しいもののすべてがその〔彼〕から生じた。法を希求し、法が欲しい彼ら衆生も、その手から法を聞いた。そしてそこにおいて、無量の衆生たちも法を現観した。そして種々の種類の病にかかり、苦しんだ彼らみなも、最高の安樂を具えた〔一以上、〕そのような造作されるべき神変を造作した。それから宝手菩薩摩訶薩は、この、そのような種類の神力の神変を示現して、彼ら菩薩と一緒に、世尊・如来〔である〕釈迦牟尼のその場所に行き、着いて、世尊の御足に頭でもって礼拝した。世尊に対して三回〔右まわりに〕圍繞してから、誓願のとおり生じたそれらの蓮華〔の座〕に<sup>225</sup>、眷属を伴って、一方〔の座〕に坐った。

---

<sup>225</sup> 一種の成仏を表現する形式か。

## 西方に向かった宝蔵世界の仏菩薩

またその時、西方に〔向かい〕、この仏国土から (P.Wi294b) 九十二の十万コーティ・ナユタのガンジス河の砂〔の数〕ほどの〔無数の〕仏国土を過ぎ去った〔ところ〕に、「宝蔵 (Nor bu'i snying)」<sup>226</sup>という世界〔がある。そこ〕には、如来〔である〕宝積王 (Nor bu brtsegs rgyal po)<sup>227</sup>という者が、現在も居られる。〔すなわち〕生きて、住し、法をも教示する。その如来のその仏国土は賢れた毘瑠璃だけから成就している。(D.Ga259b) その仏国土には、声聞と独覚との乗の施設はない<sup>228</sup>。その仏国土は菩薩のみが充ちている。またその仏国土では菩薩たちが行っても、来ても、立っても、坐っても、立ち上がっても、歩いても、彼らはその毘瑠璃の大地から、かの世尊・如来〔である〕宝積王を見る。すなわち譬えば、磨かれた円満な鏡面 (円鏡) に〔円満な〕顔面が現れる、同様に、彼ら菩薩がその瑠璃の大地から、かの如来を見る<sup>229</sup>。見てから一切の法を問う。かの如来は、また彼らに授記する。彼らは、また法を聞いて、忍を得た。すなわち、かの世尊のかつての誓願 (本願 sngon gyi smon lam) によって、その世尊の眉間の毛の中央にも、大きな宝玉が成就した。その宝玉の光がそれら一切の仏国土を照らして、その仏国土における花が閉じたことと、花が開いたことから、昼夜を数えること以外に、太陽と月として顕現もない。昼夜として顕現もない。またかの宝積王如来の仏国土において、殊勝願慧 (sMon lam khyad par blo gros)<sup>230</sup>菩薩摩訶薩というものが住していた。(P.Wi295a) 殊勝願慧菩薩摩訶薩は、その大いなる光明 (顕れ) をも見た。その明瞭なお言葉の音声も聞いた。見て聞いてから、かの世尊・如来

---

<sup>226</sup> 実叉難陀訳：摩尼蔵、不空訳：宝蔵 このあたりの仏や国土の名は『悲華経』を想起させる。

<sup>227</sup> 実叉難陀訳：摩尼積王、不空訳：宝積王

<sup>228</sup> 大乘の施設のみがあるということ。極楽世界は三乗を包摂する立場を示している。

<sup>229</sup> 『智光明莊嚴経』に同様の例が出る (cf.高崎 [1992] p.292)。円満な鏡に円満な顔、これはマンダラのあり方か。

<sup>230</sup> 実叉難陀訳：勝智願、不空訳：殊勝願慧

〔である〕吉祥積王のその場所に行き、着いて、世尊の御足に頭でもって礼拝し、一方〔の座〕に坐った。一方に坐ってからさらに、(D.Ga260a) 殊勝願慧菩薩摩訶薩は、かの世尊〔である〕吉祥積王如来にこのように申し上げる―  
「世尊よ、この大光明が世間に生じ、明瞭なお言葉の大音声もある。これの因は何ですか。縁は何ですか。」〔と〕。

### 東方に向かった娑婆世界の釈迦牟尼

かの世尊は宣べた―

「良家の子よ、東方に〔向かい〕、この仏国土から、九十二の十万コーティ・ナユタのガンジス河の砂〔の数〕ほど〔の無数の〕仏国土を過ぎ去ったところに、「娑婆」という世界がある。そこには、如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼という者が、現在も居られる。〔すなわち〕生きて、住し、法をも教示する。その如来は、十方の無量無数のコーティ・ナユタの世界から、菩薩を集める。そしてすなわち、法を宣説すべきために、一切の毛孔からこれらの光明を放ち、明瞭なお言葉の音声を発した。」と。

このように宣べられた。すると殊勝願慧菩薩は、その世尊に対して、こう申し上げる―

「世尊よ、私はかの娑婆世界における、かの世尊・如来・応供・正等覚・釈迦牟尼を見て、礼拝し、奉事し、菩薩のその集会をも見て、その法の教示をも聞きに行きます。」と。

かの世尊は宣べた―

「良家の子よ、あなたはその時に至ったと知ったならば行きなさい。(P.Wi295b)」と。

### 殊勝願慧菩薩

それから殊勝願慧菩薩は、四十二の十万コーティ・ナユタの菩薩により囲まれて、面前に来て、一緒に一発心することにより、その仏国土から没して、この娑婆世界に住する。それから殊勝願慧菩薩はこのように思う―

「私はどのような神力の神変によって、かの世尊・(D.Ga260b) 如来・応供・正等覚者〔で

ある] 釈迦牟尼の方面に行くのだろうか。」と。

それから殊勝願慧菩薩は、その時、どのようにこの三千大千世界において、有情地獄と、畜生の生処と、閻魔の世界に生まれた衆生たち、彼ら全てが最高の安樂を具え、有情地獄の衆生たちの有情地獄<sup>231</sup>の火も鎮静し、衆生〔すなわち〕飢えと渇きによって悩まされた餓鬼と、畜生の生処に至った彼ら衆生と、閻魔の世界の彼らすべてが飢えと渇きを離れ、最高の安樂を具えたのか。すなわち譬えば、比丘の〔色界の〕第三静慮に入定した安樂のようである<sup>232</sup>。まさにその刹那こそ、彼ら衆生がこのような種類の安樂が生じて、まさにその刹那こそ、どんな衆生も貪、あるいは瞋、あるいは痴、あるいは憤怒、あるいは慢、あるいは覆、あるいは悩、あるいは嫉、あるいは慳、あるいは諂、あるいは恨、あるいは害心による逼迫はなく、すべての趣に生じたあらゆる衆生すべても、まさにその刹那こそ、慈の心と益の心とを具え、〔長い輪廻において〕互いを父母だと想うことになった<sup>233</sup>、そのような造作すべき神変を造作した。〔すなわち〕そのような三昧に入定した。それから（P.Wi296a）殊勝願慧菩薩は、このような種類のこの神力の神変を示現して、彼ら菩薩摩訶薩と一緒に、世尊・如来・応供・正等覚者〔である] 釈迦牟尼のその場所に行き、着いて、世尊の御足に頭でもって礼拝した。世尊に対して三回〔右まわりに〕圍繞してから、誓願どおりに生じたそれら蓮華に、眷属を具えて、一方〔の座〕に坐った。

## 北方に向かった常莊嚴世界の仏菩薩（P.Wi296a）（D.Ga261a）

### 第二函<sup>234</sup>

---

<sup>231</sup> 一般的な地獄を指す表現。

<sup>232</sup> 極楽世界とも共通する（cf.サンスクリット本『無量寿経』第38願）。実叉難陀訳：譬如比丘得諸禅定、不空訳：猶如苾芻入初静慮

<sup>233</sup> 仏教的な視点からの同胞愛につながる言及。生きとし生きるものつながりを説く。初期仏教の影響を受けた『親友書簡』の例が有名である。cf.ツルティム、藤仲〔2005〕p.260,386 註35

<sup>234</sup> P.Wi296a-308a、D.Ga261a-271b

またそのとき、この仏国土から北方に〔向かい〕、六十三コーティのガンジス河の砂ほどの〔無数の〕仏国土を過ぎ去った〔ところ〕に、「常莊嚴 (rTag tu brgyan pa)」<sup>235</sup>という仏国土〔がある〕。そこには、如来・応供・正等覺者〔である〕生娑羅王 (Sa la'i dbang po rgyal po 'byung ba)<sup>236</sup>という者が、現在も居られる。〔すなわち〕住し、生きて、法をも教示する。その仏国土には、在家者〔すなわち〕白い衣服<sup>237</sup>を着る者はいない。彼らあらゆる菩薩すべても、〔壊色の〕袈裟の衣を着た者のみ〔である〕。その仏国土には女人の名前もないし、胎の処 (胎生) も知られていない。彼らあらゆる菩薩は袈裟の衣を着て、結跏趺坐して変化生する (brdzus te 'byung ngo)。その世尊も彼ら菩薩に、仏種姓の印 (sangs rgyas gi rigs kyi phyag rgya)<sup>238</sup>という法門を正しく教示する。その「**仏種姓の印**」とは何かと問えば、この第一の発菩提心をした。そのように発菩提心してから、菩薩の学処 (bslab pa) を円満に完成し、菩薩蔵に悟入し、陀羅尼の根本処 (rtsa ba'i gnas) とし、心は散乱なく、施しを施し、(P.Wi296b) 空性に悟入し、無相を正しく成就し、無願を求め、自性により貪を離れ、蘊と界と処とを証悟し、欲 (願樂) のすべきことを継続し、仏智を求め ('dod pa)、それを信じ (mngon par dad pa)、一切法を証悟し、それらを分別せず分別が正しく断たれ

---

漢訳の対応箇所は以下のとおりである。

- ・西晋竺法護訳『文殊師利仏土嚴浄経』(『大正蔵』11,no.318,pp.893a-894c25)
- ・唐実叉難陀訳『大宝積経』「文殊師利授記会」(『大正蔵』11.no.310-15,pp.340a20-343b21)
- ・唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏刹功德莊嚴経』(『大正蔵』11,no.319,pp.906a22-910b3)

内容は第一函を継承した「十方世界との交流」(吉崎陽氏より、当経所説の、方角と対応する世界と菩薩・如来との関係を整理した、詳細な図表を拝見させて頂いた。)と、娑婆世界へ来集した諸菩薩への学処の提示(第一法から第八法)とを中心とする。表現形式としては増支的に十法を教示する点が特徴的である。

<sup>235</sup> 実叉難陀訳、不空訳：常莊嚴

<sup>236</sup> 実叉難陀訳：娑羅起王、不空訳：生娑羅帝王 P.sa la,D.sā la はサーラ樹のこと。

<sup>237</sup> インドでは僧侶は壊色の衣を着る。中国では僧侶は黒衣を着る。インド、中国とも、白衣は在家者を指す。

<sup>238</sup> cf.ツルティム、藤仲〔2007〕pp.17-22

たこと、それをも見ないこと<sup>239</sup>、[すなわち]これが「**仏種姓の印**」というものである。またその仏国土において、相莊嚴積星宿王（mTshan kyis brgyan pa skar ma brtsegs pa）<sup>240</sup>菩薩摩訶薩という者が住している。良家の子よ、(D.Ga261b) 彼の別願（smon lam gyi khyad par）<sup>241</sup>はこのようである－ [すなわち、]

「[およそ] あらんかぎりの衆生が、その菩薩摩訶薩を見たならば<sup>242</sup>、彼らすべては大士の三十二相によって良く莊嚴されるであろう！」 [である]。

### 相莊嚴積星宿王菩薩の活動

相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は、その[仏の] 大いなる光明（顕れ）をも見た。その明瞭なお言葉の音声も聞いた。見て聞いてから、世尊 [である] 生娑羅王のその場所に行き、着いて、世尊の御足に頭でもって礼拝したし、かの如来を三回 [右まわりに] 圍繞して、一方 [の座] に坐った。一方 [の座] に坐ってから、相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は、かの世尊・如来 [である] 生娑羅王にこのように申し上げる－

「世尊よ、この大いなる光明（顕れ）と、この明瞭なお言葉の大音声とが世間に生じた因は何ですか。縁は何ですか。」と。

そのように申し上げると、かの世尊・如来 [である] 生娑羅王は、その良家の子にこのように宣べた－

### 南方に向かった娑婆世界の釈迦牟尼

---

<sup>239</sup> 二種の種姓のうちでは「本性住」ではなく、後天的な「習所成」を強調しているようだ。

<sup>240</sup> 実叉難陀訳：相莊嚴星宿聚王、不空訳：相莊嚴星宿積王

<sup>241</sup> 誓願には総願と別願とがある。前者は諸仏に共通する誓願。後者は、例えば阿弥陀仏の四十八願などの仏の個別的な誓願。

<sup>242</sup> P.de mthong ba, D.de mthong ba na デルゲ版の読みを採用した。実叉難陀訳と不空訳にも「若～者」とある。

「(P.Wi297a) 良家の子よ、南方に〔向かい〕、この仏国土から六万三千のガンジス河の砂ほどの〔無数の〕仏国土を過ぎ去った〔ところ〕に、「娑婆」<sup>243</sup>という世界がある。そこには、如来・応供・正等覚・釈迦牟尼<sup>244</sup>という者が、現在も居られ、住し、過ごし、法をも教示している。良家の子息よ、かの如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼は、この無量無数の十方の世界から、菩薩を集める。そしてすなわち、法を宣説すべきために、一切の毛孔からこれらの光明を放ち、明瞭なお言葉の音声を発した。」と。

〔かの世尊・如来・生娑羅王に、相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は〕申し上げる―

### 娑婆世界の定義

「世尊よ、どうしてその世界は「娑婆」<sup>245</sup>というのですか」と (D.Ga262a)。

かの世尊は仰った。

「良家の子よ、このように、その世界では衆生は貪について堪忍し、瞋について堪忍し、痴について堪忍し、苦について堪忍し、ゆえにその世界は「娑婆(堪忍)」といわれる。」と。

〔かの世尊・如来・生娑羅王に、相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は〕申し上げる―

「世尊よ、彼ら衆生のうち、誰により叱責されたことと<sup>246</sup>、悪く言われることと、恐喝されたこと(指弾 *bsdigs pa*) と、打たれたこととを忍耐し<sup>247</sup>、容認する者はいますか。あるいは、貪心の発生を除くこと、同様に瞋心と、痴心を除く者はいますか。」と。

〔かの世尊は〕宣べた―

---

<sup>243</sup> 実叉難陀訳：娑婆、不空訳：婆訶

<sup>244</sup> 実叉難陀訳、不空訳：釈迦牟尼

<sup>245</sup> 娑婆については、望月信亨編『仏教大辞典』【娑婆】 pp.2173-2175 を参照。当経の所説については言及されていない。

<sup>246</sup> P.sems can de dag las / la las spyos pa dang, D.sems can de dag las la la spyos pa dang

【la la】代詞。有些、某些・・・(cf.ZK.p.2747b)

<sup>247</sup> P.bzod, D.brjod 北京版の読みを採用した。

「良家の子よ、その世界では、彼ら衆生のうち、これらの功德を具えた者は少ない。良家の子よ、彼ら衆生のうち、ほとんどは害心と、忿怒と、瞋が多い、[すなわち] 貪と、瞋と、痴とによって纏われている<sup>248</sup>。」[と]。

〔相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は〕 申し上げる一

「世尊よ、娑婆というこの名は該当しません<sup>249</sup>。(P.Wi297b) もしも彼ら衆生が堪忍したならば、それでもよいが、世尊よ、このように堪忍しないから、そのために、世尊よ、娑婆というこの名は該当しません。」と。

〔かの世尊は〕 宣べた。

「良家の子よ、その仏国土において、良家の子、良家の娘〔であり、〕菩薩乗の者、[すなわち] 以前の勝者に特別にすべきことを行い、諸善根を生じ、幾十万の仏に奉事し、忍耐し、調伏し、決定を具えた者たちがいる。彼らは、一切衆生によって叱責され、恐喝され、刀で打たれても堪忍する<sup>250</sup>。貪と、瞋と、痴とによって奪われない。良家の子よ、すぐれた者よ、彼らすぐれた者たちの名によって、その世界は「娑婆（堪忍）」と述べられる。

かの世尊・如来〔である〕釈迦牟尼はまた、そこで或る衆生が罪惡の法を具え、妄言 (mu cor smra ba)<sup>251</sup>、憤怒、凶暴〔であり〕、有情地獄と、(D.Ga262b) 畜生（動物）の生処に赴くことと、惡趣の行境と、仏と法と僧への不敬、嫉妬に歡喜する悪しき衆生、彼らがそれほど叱責し、呵責し、害し、誹謗しても、かの世尊は憐れみをもって忍耐し、容認する。地と等しい心は、貪と瞋とが無いので、彼は尊敬されても<sup>252</sup>傲慢にならない。彼は尊敬されなくても平伏しない。ふさがれても (brgyang kyang)<sup>253</sup>、分別しない。妄分別なくて、害することはなく、奪われず、執着せず、厭わない。ゆえにその世界は「娑婆（堪

---

<sup>248</sup> 菩薩戒で用いる用語。例えば「菩薩地」戒品に根本重罪との関係で述べられる。

<sup>249</sup> 実叉難陀訳：彼界不応名娑婆也、不空訳：彼之世界不応名娑訶也。

<sup>250</sup> P.ji snye ma,D.ji snyam

<sup>251</sup> 非難を言うこと。

<sup>252</sup> P.de sti stang du byas kyang,D.bsti stang du byas kynag デルゲ版の読みを採用した。

<sup>253</sup> 仮訳した。漢訳は不明瞭である。

忍)」という。

それからかの世尊・如来〔である〕生娑羅王に、相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩はこのように申し上げる—

「世尊よ、このように、(P.Wi298a) 私はその仏国土に、それ程の劣った<sup>254</sup>衆生たちの中には生まれなかったことは、私による良き利得の獲得です (bdag gis rnyed pa legs par rnyed do)<sup>255</sup>。」と。

### 北東の千莊嚴世界の仏菩薩

かの世尊は宣べた。

「良家の子よ、あなたはそのように言うてはいけない。それはなぜかといえば、良家の子よ、北東の方維 (mtshams)<sup>256</sup>に千莊嚴 (sTong gyis brgyan)<sup>257</sup>という世界がある。その仏国土には、如来・応供・正等覚者〔である〕大自在王 (dBang phyug chen po rgyal po)<sup>258</sup>という者が、現在も居られる。〔すなわち〕生きて、住している。良家の子よ、その仏国土には、衆生たちは安樂を具えている。すなわち、譬えば、滅に入定した比丘の樂のようである。衆生たちもそのような樂を具えている。また良家の子よ、その千莊嚴世界において十萬コーティの年において梵行を行った者より、娑婆世界において、最低、弾指ほどの〔短時間〕長さに (se gol gtogs pa srid tsam du) 一切衆生に慈心を生じたならば、それ (梵行者) よりこれは福德は多く生ずることになるならば、昼夜に清浄に住する者は言うまでもない。」<sup>259</sup>と。

---

<sup>254</sup> P.dmang D.dmad 「dma'」と理解した。

<sup>255</sup> 『普賢行願讚積友積』v.50に「〔死後〕彼らは、良き獲得である〔良き生活の〕獲得がある (de gang rnyed pa legs rnyed [bde bar 'tsho])」とある。

<sup>256</sup> 四方の間の北東、南東、南西、北西という四つをいう。

<sup>257</sup> 実叉難陀訳：妙莊嚴忍、不空訳：千莊嚴

<sup>258</sup> 実叉難陀訳、不空訳：大自在王

<sup>259</sup> ツォンカパ著『道次第小論』の、発菩提心の慈の修習の箇所に引用される (cf.ツルテ

(D.Ga263a) それからかの世尊・如来〔である〕生娑羅王に、相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩はこのように申し上げる―

「世尊よ、私はその娑婆世界における、かの世尊・如来・応供・正等覺者〔である〕釈迦牟尼を見て、礼拝し、奉事し、その菩薩の集会をも見て、その法の教示をも聞きに行きます。」と。

### 娑婆世界への移動 一宝傘による神変

かの世尊は宣べた―

「良家の子よ、あなたはその時に至ったと知るならば行きなさい。それから相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は、十コーティ・ナユタの菩薩によって囲まれて、共に一発心によって〔たちまちに〕(P.Wi298b) その仏国土から隠れて、この娑婆仏国土に住した。それから、相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は、このように思う―

「私にどのような神力の神変によって、かの世尊・如来〔である〕釈迦牟尼の方に行こうか。」とってから、彼はその時、造作すべての神力を造作したことによって、この三千大千世界は、一つの宝の傘で覆われたし、その宝の傘からも種々の種類の花の雨が降った。十万の楽器（シンバル）(sil snyan) を演奏し、十万の真珠の飾輪も垂れ、十万の傘と、幢と、飛幡も垂れ、世尊〔である〕釈迦牟尼の眷属の衆会（マンダラ）に集まった比丘と、比丘尼と、優婆塞と、優婆夷と、天と、龍と、ヤクシャと、ガンダルヴァ（乾闥婆）と、アシュラ（阿修羅）と、ガルダ（迦楼羅）と、キンナラ（緊那羅）と、マホーラガ（摩睺羅迦）と、〔以上〕人と〔上記の〕人ならざる者、彼らあらんかぎりのすべての者は、各自の身が三十二の大士の相によって莊嚴されたと知り、(D.Ga263b) そのような造作すべき神変を造作した。

### 仏の大いなる光明（顕れ）

---

イム・、藤仲〔2005〕(階梯) p.169)。

それから相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は、このこのような種類の神変を示現して、彼ら菩薩摩訶薩と共に、その世尊・如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼の場所に行った。着いてから世尊の御足に頭でもって礼拝した。世尊を三回〔右回りに〕圍繞してから、誓願のとおりに生じた諸蓮華に眷属を伴って、一方〔の座〕に坐った。同様に結びつけて (de bzhin du sbyar te)<sup>260</sup>、十方すべての間の無量無数の十万コーティ・ナユタ (P.Wi299a) の諸世界においても、無量無数の菩薩摩訶薩がその〔仏の〕大いなる光明 (顕れ) をも見た。その〔仏の〕明瞭なお言葉の音声も聞いて、各自の如来に質問して、この娑婆世界に着いて、彼らすべてがまた世尊・如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼の御足に頭でもって礼拝し、世尊を三回〔右まわりに〕圍繞してから、一方〔の座〕に坐った。この三千大千世界の天と、龍と、ヤクシャと、ガンダルヴァ (乾闥婆) と、アシュラ (阿修羅) と、ガルダ (迦楼羅) と、キンナラ (緊那羅) と、マホーラガ (摩睺羅迦) と、シャクラ (帝釈天) と、ブラフマー (梵天) と、大王護世神 (rgyal po chen po 'jig rten skyong pa)<sup>261</sup>と、それ以外の大威徳の天子 (lha'i bu gzi brjid che ba) — 彼ら大威徳の者すべてが、その〔仏の〕大いなる光明 (顕れ) をも見た。明瞭なお言葉の音声をも聞いて、かの世尊・如来〔である〕釈迦牟尼のその場所に行き、着いて、世尊の御足に頭でもって礼拝し、世尊を三回〔右まわりに〕圍繞してから、一方〔の座〕に坐った。それから世尊は、そのとき、何らかの造作される〔べき〕とおりの神力を (D.Ga264a) 造作なさったことによって、あらんかぎりのそれら無量無数の十万コーティ・ナユタの十方の世界から、無量無数の菩薩が集まった— 彼らすべては、またこの娑婆世界が各自の仏国土のそれら功德莊嚴のとおりにそのとおりに増減なく、過不足なく、勝っていないと見た。そしてそれら仏国土の仏・世尊の身の色と (P.Wi299b) 縦横 (chu zheng) のように、世尊〔である〕釈迦牟尼の身の成就はそれと同じであると、彼ら菩薩は個々に見た。そしてそれら仏国土の菩薩の円満のように、大声聞の円満のように、資財 (受用) と、使用 (kun spyod pa) とがそれと同じであると、ここでも菩薩たちは個々に知って、「私も各自の仏国土に居ると思う。」そのような

<sup>260</sup> 現代語としては「以下同じく」の意味。論書では省略形として見られる表現である。

<sup>261</sup> いわゆる四天王。

造作すべき神変を造作なされた。

### マイトレーヤ菩薩

それから、マイトレーヤ（弥勒）菩薩摩訶薩は、その広大な菩薩の眷属を見て、座から立ち上がり、上衣を一方の肩にかけた。右膝の膝頭を地につけて、世尊の〔居られる〕その場所の傍らで合掌して、拝んで、世尊に対して、これらの偈頌を申し上げる—

「十方において名誉が無辺である者の知は、天をともなつたこの世間において輝いていて、牟尼の心は一切衆生が量を捉えきれません。ゆえにあなたは無辺です。(1)

十方に住する無量の仏子（菩薩）が、求法のために今日ここに着いて、世尊に対して誰もが恭敬をもって住する。最高の論者（smra ba'i mchog）〔すなわち仏〕は、諸法をお説きになりました。(2)

諸方余りなく、述べられ、称えられた者は、戒、精進、禪定、智慧によって、獅子のように畏れなく、あなたは美しい。虚空における太陽のように明るい<sup>262</sup>。(3)

天と龍と阿修羅とグヒャカ（lha mi<sup>263</sup> gsang ba pa<sup>264</sup>）、(D.Ga264b) 優婆塞、優婆夷、比丘、比丘尼、すべてが尊敬をもち、合掌して住し、世尊〔、すなわち世の〕利益を願われる方よ、法を説いてください。(4) (P.Wi300a)

あなたは過去を知り、同様に未来と現在も確実に知る。有情の信解するとおりに<sup>265</sup>あなたは御覧になり、大きな疑惑を除く法を説いてください (5)。

牟尼よ、仏子はどのように行ずるならば、諸国土の無垢、清浄を得ることになるのでしょうか。いかに誓願の成就を得るのでしょうか。それを導師は、私に速やかに説いてください。(6)

いかに<sup>ものおしみ</sup>慳の垢によって染まらず、いかに戒が損なわれず、脅迫と、同じく誹謗と、軽

---

<sup>262</sup> P.bsai,D.gsal デルゲ版の読みを採用した。

<sup>263</sup> D.lha min

<sup>264</sup> 実叉難陀訳：一切天龍与羅刹、不空訳：諸天龍神与士女 ヤクシャの別名と理解した。

<sup>265</sup> 実叉難陀訳：以勝解力 「以勝解力」は有情の側なのか、仏の側なのか不明。

蔑<sup>266</sup>をも牟尼はいかに忍耐するのでしょうか。(7)

多くの苦により悩まされる、諸世間の苦を退けるために、多くのコーティ劫においていかに仏子たちは精進を始め、行ずるのでしょうか。(8)

常に心を一境に等至し、〔色界の〕静慮に住し行境を清浄にする。〔たとえば〕蓮華が水の汚れにより染まらないように、いかに欲望（`dod pa）で染まらないのでしょうか。(9)

牟尼はいかに甚深の法を語り、賢者は出世間の知を具えるのでしょうか。堅固な者<sup>267</sup>は、いかに魔とその軍を摧破して、離塵の無上の菩提に触れるのでしょうか。(10)」と。<sup>268</sup>

### マイトレーヤ菩薩と如来の座

それから世尊は、マイトレーヤ菩薩摩訶薩にこのように宣べた—

「マイトレーヤよ、あなたは如来の座を準備しなさい。如来はその座にお坐りになってから、仏国土の功德莊嚴の行に正しく発趣するやり方に巧みな、第一の修行（sgrub pa dang po）を思い、慇懃に行うという法門<sup>269</sup>を説明するであろう。」と。

それからマイトレーヤ菩薩摩訶薩はこのように思った—

「如来は一体、どんな<sup>ことがら</sup>義（don gyi dbang）を御覧になれば、私にこの座を敷かせたのだろうか。」と。(P.Wi300b)

「上座（gnas brtan）のアーナンダ（阿難）とマハー・マウドガルヤーヤナ（大目連）とには宣べず、如来は諸菩薩に座を敷かせたからには、(D.Ga265a) この話を菩薩だけのために行って、声聞と独覚との乗を完全に捨てた話が生ずる。〔すなわち〕声聞と独覚たちはこ

---

<sup>266</sup> P.brnyes pa,D.brnyas pa デルゲ版の読みを採用した。実叉難陀訳：能忍罵辱諸難事、不空訳：能度 毀罵誹謗皆堪忍

<sup>267</sup> P.bstan pa,D.brstan pa 漢訳に対応なし。デルゲ版の読みを採用した。

<sup>268</sup> ここまでが、三巻構成の実叉難陀訳では「第十五之一」、同じ構成の不空訳では「卷上」。

<sup>269</sup> 実叉難陀訳：我当昇已、説往昔志樂所修諸行善巧出生諸仏刹土功德莊嚴趣向真實法門、不空訳：我当昇已、説往昔志樂所修諸行。善巧出生諸仏刹土功德莊嚴。趣向正行法門

どこまでが法門の名前か不明である。

の説法の器ではないのはもちろんだ。」と<sup>270</sup>。

それからマイトレーヤ菩薩摩訶薩は、そのとき、このよう造作すべき神変を造作したことによって、如来の獅子座〔すなわち〕一高さとして四十万ヨージャナ、多くの宝によって飾られており、天の多くの十万の衣服（lha'i ras bcos bu）<sup>271</sup>が敷かれており、木綿のように柔らかくて、触れれば安楽なものが用意されて、その座の光によって、この三千大千世界は照らされた。それから世尊は以前の座から立ち上がって、その獅子座に坐られた。世尊がその獅子座に坐られるやいなや、この三千大千世界は六種に震動した<sup>272</sup>。

### シャーリプトラへ説く菩薩の四法

それから世尊は、具寿シャーリプトラ<sup>273</sup>に宣べた—

「シャーリプトラよ、四法を具えるならば、菩薩摩訶薩は誓願を円満に完成するだろう。

「四」は何かといえば、すなわち、

1. 菩提〔へ〕の思をもって正しく発趣したことと、
2. 衆生への悲と、
3. 精進を始めることと、
4. 善知識に親近することである。

シャーリプトラよ、それらの四法を具えるならば、菩薩摩訶薩は誓願を円満に完成するだろう。

#### 1. 菩薩が具えるべき一法<sup>274</sup>

---

<sup>270</sup> 漢訳は疑問文をもちいて否定を表す。

<sup>271</sup> 実叉難陀訳：柔軟天衣、不空訳：天妙衣

<sup>272</sup> 六種震動、すなわち動、起、涌、覚／撃、震、吼。

<sup>273</sup> P.shā ri'i bu, D.sha ra dwa ti'i pu

<sup>274</sup> 一法から十法までの説示が終わったまとめの箇所には、諸法を総称して、「(P.Wi311a) (D.Ga274a) 制定されたとおりのこの菩薩の学処 (Tib.byang chub sems dpa'i bslab pa ci ltar

シャーリプトラよ、また一つの法を具えるならば、菩薩摩訶薩は (P.Wi301a) 誓願から衰退せず、仏国土の円満をも円満に浄化するであろう<sup>275</sup>。「一法」は何かといえ、シャーリプトラよ、

1.このように菩薩はアクションブヤ如来の菩薩行を学び、望み ('dod pa) と願樂 ('dun pa) とを起こす。[すなわち] アクションブヤ如来がかつて菩薩であったときに、以下のことをいった。

『もしも私が一切の生まれにおいて出家しなかったならば、一切の仏を欺いたことになれ。』 (D.Ga265b) と述べた<sup>276</sup>。

シャーリプトラよ、そのように菩薩はアクションブヤ如来の菩薩行に随学 (rjes su bslab pa) <sup>277</sup>すべきである。シャーリプトラよ、その菩薩のように学ぶ者は、一切の生まれにおいて出家する。[すなわち] 諸如来が [その世界に] 生じていても、生じていなくても、まちがいなく在家の住処から出家する。それはなぜかといえ、シャーリプトラよ、すなわち、「**在家の住処から出家する**」このことは<sup>278</sup>、菩薩の最高の利得 (rnyed pa'i mchog) で

---

bcas pa 'di)」という。大乘戒経としての意義付けが当経にあるという言明である。それは同時に一法から十法の諸法が、具体的な「菩薩の学処」ということになる。この点について、大野 [1963] に言及はない。なお、弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』卷第八十二「摂积分之下」(cf.『大正蔵』30,no.1579,p.755) には、「聴」を題材にして、第一因から第十因までを増支的に説き、第一因には一つ、ないし第十因には十、すなわち五十五因を出す。当経と共通する説示の形式である。

<sup>275</sup> 実叉難陀訳：嚴浄仏刹、不空訳：浄刹成就

<sup>276</sup> (45) 諦語の一種。チベット訳『阿閼仏国土経』第三願に相当する。諸本の対応箇所は以下のとおり。蔵文：'Phags pa de bzhin gshegs pa mi 'khrugs pa'i bkod pa zhes bya ba thegs pa chen po 'i mdo,P.no.760-6,Dzi.6b5ff、漢訳：後漢支婁迦讖訳『阿閼仏国経』（『大正蔵』11,no.313, p.752b10ff.）、唐菩提流志訳『大宝積経』「不動如来会」（『大正蔵』11,no.310-6, p.102b22ff.）

<sup>277</sup> 随学については、例えば『普賢行願讚陳那釈』v.55 を参照。

<sup>278</sup> P.mngon par 'byung bar de ni,D.mngon par 'byung ba 'di ni デルゲ版の読みを採用した。

あるから。

### 菩薩が得る十の功德（出家）

シャーリプトラよ、出家を歓喜する菩薩は十の功德（yon tan bcu）を摂受する。「十」とは何かといえ、すなわち

- 1-1.欲望（'dod pa）に執着しないであろうことと、
- 1-2.閑静処<sup>279</sup>の住処に喜びを得ることと、
- 1-3.仏の行境をも得ることと、
- 1-4.彼は妻と、息子と、娘とに渴愛しないであろうことと、
- 1-5.悪趣に行く法を断つことと、
- 1-6.樂趣（bde 'gro）に行く法に依ることと、
- 1-7.以前の善根から衰退しないことと、
- 1-8.善根の円満を得ることと（P.Wi301b）、
- 1-9.彼に対して<sup>280</sup>諸天が歓喜することと、
- 1-10.彼に対して、人と人ならざる者たちが守護するであろうことである。

シャーリプトラよ、出家に歓喜する菩薩は、それらの十の功德を摂受するであろう。シャーリプトラよ、したがって菩薩は菩提を現等覚したいと望むこと（'dod pa）と、一切衆生を救度したいと望むこととによって、継続的に出家することと出離することとに、大いに歓喜すべきである。シャーリプトラよ、その一つの法を具えるならば、菩薩は誓願から

---

<sup>279</sup> cf. ツルティム、藤仲〔2007〕 pp.346-347 注 19

『俱舎論自註釈』（D. mNgon-pa, no.4090, Ku155a5；和訳 山口益、舟橋一哉『俱舎論原典の解明 世間品』（1955）p.445）に、三指節を指（aṅgula）というが、それに依らず、指節を横にした場合の二十四指を肘（hasta）とし、四肘を弓（dhanus）とし、五百弓を俱盧舎（krośa）とし、村から俱盧舎、離れたところが、閑寂処（aranya, 阿蘭若）であるとされている。」

<sup>280</sup> 実叉難陀訳：九者恒為諸天之所歎羨、不空訳：九者恒為諸天之所歎美

衰退せず、仏国土の円満をも円満に治浄（修治）するであろう。

## 2.菩薩が具えるべき二法

シャーリプトラよ、また二つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、望むとおりの仏国土の功德莊嚴、そのとおりのものを摂受するであろう。「二つ」とは何かといえ、  
ば、シャーリプトラよ、

2-1.ここで菩薩は声聞乗を望まない。声聞乗の話に歓喜しない。声聞乗に（D.Ga266a）親近しない。声聞の学処<sup>281</sup>を学ばない<sup>282</sup>。声聞乗と相応した法を教示しない。さらに声聞乗を正しく摂受させず、独覚乗も同様であることと、

2-2.この仏の法を円満に成就するために、無上の正等覚を正しく摂受させることである。

## 菩薩が得る十の住

シャーリプトラよ、そのうち、他者たちに仏乗を正しく摂受させる菩薩は、十の住（gnas bcu）を摂受する。「十」は何かといえ、すなわち、

2-2-1.声聞と独覚との〔存在し〕ない仏国土を摂受することと（P.Wi302a）、

2-2-2.菩薩のみの僧伽を獲得することと、

2-2-3.彼について、諸仏・世尊がお考えになることと、

2-2-4.諸仏・世尊が、彼のあり方を宣説（yongs su sgrogs）し、法を教示することと、

2-2-5.〔すなわち〕彼は〔後生に〕インドラそのもの、あるいはブラフマンそのもの〔となる〕ために、広大な心と心所とを生ずることと、

---

<sup>281</sup> 声聞乗の三学を学修すること。

<sup>282</sup> ここでは声聞乗に否定的であるが、声聞乗を単純に否定するのではなく、「大乘を排除するような声聞乗」を否定するのであろう。似た例としては蓮華戒著『修習次第』には『瑜伽論』「声聞地」からの引用も多い。また蓮華戒あるいは寂護は「和上」と呼ばれる。一般的にチベット人は、説一切有部戒を授けた者、戒の師匠として「和上（mkhan po）」と呼ぶ。寂天『集学論』も撰頌において、両者を対立的ではなく、融和双方向的に扱う。

- 2-2-6.人となっても転輪聖王となることと、
- 2-2-7.仏を見ることを欠かさなくなることと、
- 2-2-8.人と人ならざる者たちが歓喜するであろうことと、
- 2-2-9.眷属が分裂しないであろうことと、
- 2-2-10.無量無数の福德の蘊を摂受することである。

シャーリプトラよ、それはなぜかといえば、〔およそ存在する〕三千大千世界のあらんかぎりの衆生すべてを、阿羅漢果の現証に立たせたことと、独覚果の現証に立たせたことより、誰か良家の息子あるいは娘の一人を正等覚〔へ〕の心〔、すなわち菩提心〕に置いたならば、そのこと（後者）はそれ（前者）より多くの福德を生ずる。シャーリプトラよ、それはなぜかといえば、声聞と独覚とが生じたことによっては、仏の種姓は断絶しないことにならない<sup>283</sup>。仏が〔この世に〕生ずることがなければ、声聞と独覚とは生じないであろうが、シャーリプトラよ、仏が生ずることがあれば、仏種は不断であり、声聞と独覚として仮設されるものも、あることになる。(D.Ga266b) シャーリプトラよ、他の者たちを菩提心に立たせる (rab tu 'god pa) 菩薩は、それら十の住を摂受する。シャーリプトラよ、それら二つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、(P.Wi302b) 望むような仏国土の功德莊嚴そのとおりのものを摂受する。

### 3.菩薩が具えるべき三法

シャーリプトラよ、さらに三つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、望むとおりの仏国土の功德莊嚴、そのとおりのものを摂受する。「三つ」とは何かといえば、シャーリプトラよ、

- 3-1.閑静処に住することに勉めることと、
- 3-2.財物 (zang zing) 〔の心〕なしに法施を布施することと<sup>284</sup>、

<sup>283</sup> 不断三宝種については、高崎〔1978〕p.491を参照。

<sup>284</sup> 瑜伽行派の三種の施によれば財施以外の、無畏施や法施。果の十の無畏にもつながる。以下の説明では、「財物の無い心によって法施を布施する」となっている。

3-3.戒の律儀 (tshul khriims kyi sdom pa) に住することである。

### 菩薩が得る十の無畏

シャーリプトラよ、「**戒の律儀に住する**」菩薩は十の無畏 (mi 'jigs pa bcu) を得る。「十」は何かといえば、おそよ彼は、

3-3-1.無畏に村落 (grong) に入ることと、

3-3-2.無畏に衆に対して法を教示することと<sup>285</sup>、

3-3-3.無畏に食物 (kha zas) を食べることと、

3-3-4.無畏に精舎 (gtsug lag khang) に入ることと、

3-3-5.無畏に僧伽の中に入ることと、

3-3-6.無畏に教 (アーガマ) を伝授することと、

3-3-7.無畏に軌範師と和尚とのもとに赴くことと、

3-3-8.無畏に慈を具えることによって、眷属に教授することと、

3-3-9.無畏に衣服と食物と臥具と病気の医薬と資具とを用いることと、

3-3-10.彼が述べたことを〔他者が〕受持<sup>286</sup>するであろうことである<sup>287</sup>。

シャーリプトラよ、「**戒の律儀に住する**」菩薩はそれら十の無畏を得る。

### 菩薩が得る十の功德 (財物の無い心)

シャーリプトラよ、「**財物の無い心によって法施を布施する**<sup>288</sup>」菩薩は、十の功德の法

---

<sup>285</sup> 実叉難陀訳：無所染著而行法施、不空訳：衆中説法無畏

<sup>286</sup> 実叉難陀訳：所有言説令他信受、不空訳：なし

<sup>287</sup> 諸本によって項目の立て方が異なる。チベット訳は九番目と十番目とが一つの抜いで、一項目が脱落している可能性がある。例えば実叉難陀訳、不空訳「四者出聚落無畏」がチベット訳にはない。この箇所について「国訳一切経」の長井〔1971〕(cf.p.273 注2)には、「異訳本に「在家にて講師するに、心躍るる所無し」とあり」と出す。ここの「異訳本」とは竺法護訳である。

(yon tan gyi chos) を摂受する。「十」は何かといえ、およそこれは、

3-2-1.彼は罪惡 (sdig pa) を望まない者である。

3-2-2.彼は認知の得 (shes kyi khe) を望まない者である。

3-2-3.彼は名声を望まない者である。

3-2-4.彼は家を摂受しない者である<sup>289</sup>。

3-2-5.彼は家に慳のない者である<sup>290</sup>。

3-2-6.彼は衣服と食物と臥具と病気の医薬と資具との粗末なものほどによって〔も〕満足を知る者である。(P.Wi303a)

3-2-7.彼が述べたことは受持するに相応しい者である。

3-2-8.諸天も彼のもとに赴く者である。

3-2-9.彼は非如理の分別 (tshul bzhin ma yin par rnam par rtog pa)<sup>291</sup>、(D.Ga267a) 作意を生じない者である。

3-2-10.彼は仏の心 (sang s rgyas kyi sems) に発心する。

シャーリプトラよ、「**財物の無い<sup>292</sup>心によって法施を布施する**」菩薩は、それら十の功德の法を摂受する。

### 菩薩が得る十の功德（閑寂処）

シャーリプトラよ、「**閑寂処に住すことに勉める** (lhur len pa)<sup>293</sup>」菩薩は、十の功德の利徳 (yon tan gyi phan yon) を摂受する。「十」は何かといえ、およそこれは、

---

<sup>288</sup> 上記のとおり無畏施の次に法施。

<sup>289</sup> 実叉難陀訳：四者於檀越家心不繫著、不空訳：四者不募家種

<sup>290</sup> 実叉難陀訳：五者不占護他家、不空訳：五者不妬（妬）種姓

<sup>291</sup> 不正確な思惟の意味。

<sup>292</sup> P.myong ba'i,D.med pa'i デルゲ版の読みを採用した。

<sup>293</sup> 実叉難陀訳：菩薩尊敬愛樂住阿蘭若、不空訳：菩薩尊敬住阿蘭若

- 3-1-1.混雑を避けることと<sup>294</sup>、
- 3-1-2.遠離に依ることと、
- 3-1-3.彼は〔色界の〕静慮に心を縁じるであろうことと、
- 3-1-4.なすことが多くなならないことと、
- 3-1-5.諸仏を望むことと、
- 3-1-6.彼の身体は安樂を離れないことと、
- 3-1-7.彼の梵行は〔障礙による〕中断とならないことと<sup>295</sup>、
- 3-1-8.小さな困難（tshegs chung ngu）によって三昧を得ることと、
- 3-1-9.彼は句と文とにおける諸々の教えを失わないことと、
- 3-1-10.聞いたとおりの諸法の意味を知ることである。

シャーリプトラよ、「**閑寂処に住すことに勉める**」菩薩は、それら十の功德の利徳を摂受する。シャーリプトラよ、それら三つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、望むような仏国土の功德莊嚴そのとおりのものを摂受する。

#### 4.菩薩が具えるべき四法

シャーリプトラよ、さらにまた四つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、望むとおりの仏国土、そのようなものを円満に摂受する<sup>296</sup>。「**四つ**」は何かといえ、シャーリプトラよ、ここでは<sup>297</sup>、

---

<sup>294</sup> 混雑の過失、空寂の因についてはツルティム、藤仲〔2007〕p.222ff.を参照。シャーンティデーヴァ著『集学論』cp.11「阿蘭若礼讚」については、蜜波羅〔2003〕を参照。

<sup>295</sup> 実叉難陀訳、不空訳：七者修梵行時無有障礙

<sup>296</sup> ツォンカパ著『道次第小論』の、菩提心を損なわない白の四つの法の箇所に引用される（cf.ツルティム、藤仲〔2005〕（階梯）p.185）。シャーンティデーヴァ著『集学論』にも引用される。

<sup>297</sup> チベット訳では四項目の立て方が明瞭ではない。4-1の前半（菩薩は真実に語る者である）が「4.菩薩が具えるべき四法」の総説なのかもしれない。

4-1.菩薩は真実に語る者である。語ったそのとおり行い、慢を破った者である。

4-2.慢を調伏するために発趣したし<sup>298</sup>、

4-3.嫉と慳とを完全に断った者である。

4-4.相手の円満（pha rol 'byor ba）についても意<sup>こころ</sup>が歡喜する者である<sup>299</sup>。

### 真実に語る者

シャーリプトラよ、これらの四つは「**真実に語る菩薩**」の利徳である。「**四つ**」は何か  
といえば、すなわち、(P.Wi303b)

4-1-1.彼の語からウトゥパラ華（青蓮華）の香氣（dri ngad）が生ずることと、

4-1-2.身と語と意との業の障が清浄になることと、

4-1-3.天を含めた世間の認識基準（tshad ma）となったし、<sup>ことば</sup>句は錯誤がなくなることと、

4-1-4.仏の語の円満を完全に摂受することである。

シャーリプトラよ、それら四つは（D.Ga267b）「**真実に語る菩薩**」の利徳である。

### 慢の摧破

シャーリプトラよ、これら四つは「**慢を摧破した**（nga rgyal bcom pa）」菩薩の利徳である。「**四つ**」は何かといえば、これは悪趣への生を断つことである。すなわち、

4-2-1.ヤク（rnga mo）と黄牛（ba lang）と驢馬と馬との生処と、同様に他の劣ったものへの生を断つことと、

4-2-2.劣らないものになることと、

4-2-3.他者の難語（rgol ba）と怨敵（mi dza'）<sup>300</sup>とによって侵害されなくなることと、

4-2-4.天を含めた世間により礼拝されるべきものになることである。

シャーリプトラよ、それら四つが「**慢を摧破した**（nga rgyal bcom pa）」菩薩の利徳である。

---

<sup>298</sup> 実叉難陀訳：常自謙下、不空訳：常自謙下剪除我慢

<sup>299</sup> 実叉難陀訳：見他得利心生歡喜、不空訳：見他榮盛心生歡喜

<sup>300</sup> 実叉難陀訳：潜謀暴賊、不空訳：悪友怨敵

## 嫉と慳との断

シャーリプトラよ、これら四つは「**嫉と慳とを完全に断った**」菩薩の利徳である。「**四つ**」は何かといえ、すなわち、

- 4-3-1.彼は施の心において愚かでないことと、
- 4-3-2.飢饉が生じたときに施主（sbyin bdag）となることと、
- 4-3-3.彼は持戒者が来たなら、家の門を閉ざさないであろうことと、
- 4-3-4.その施と受とにおいて、誰も嫉妬をなさない、ことである。

シャーリプトラよ、それら四つは「**嫉と慳とを完全に断った**」菩薩の利徳である。

## 相手の円満に歓喜する菩薩の利得

シャーリプトラよ、これら四つは「**相手の円満に歓喜する**」菩薩の利徳である。「**四つ**」は何かといえ、すなわち、

- 4-4-1.私がこれら衆生を攝取した。私はこれら〔衆生の〕ために鎧を被って、これら〔衆生〕を安楽に結びつけるべきである〔。それ〕ならば、これら衆生は自らの威力により<sup>301</sup>成就した受用（long spyod）によって、「安楽に生活する（bde bar 'tsho'o）」という歓喜を獲得することと、
- 4-4-2.その受用を、王と、盗賊と、火と水など〔の災害によって〕と、（P.Wi304a）怨親たち（bgo skal la spyod pa mi dza' rnam）とによって奪われないことと<sup>302</sup>、
- 4-4-3.子の円満（phun sum tshogs pa）と、眷属の円満と、受用の円満とを獲得したとき、彼に対して王も歓喜するならば、他の衆生は言うまでもない。
- 4-4-4.彼は広大な<sup>303</sup>受用と使用（kun du spyod pa）とに心が発趣することである。

---

<sup>301</sup> 実叉難陀訳：既自得故生歡喜、不空訳：既以自福及以己力 不空訳に明記されるが、彼らが「自分でできた」と思わせるためである。

<sup>302</sup> 取り分、応分の受用が怨敵たち。

<sup>303</sup> P.rgyal po chen po,D.rgya chen po デルゲ版の読みを採用した。

シャーリプトラよ、それらの四つは「**相手の円満** (pha rol 'byor ba) に**歓喜する**」菩薩の利徳である。シャーリプトラよ、それらの四つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、(D.Ga268a) 望むような仏国土の功德莊嚴、そのとおりのものを摂受する。

## 5.菩薩が具えるべき五法

シャーリプトラよ、さらに五つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、望むとおりの〔将来の自身の〕仏国土の功德莊嚴、そのようなものを摂取するし、完全に浄化する<sup>304</sup>。「**五つ**」は何かといえ、すなわち、

5-1.シャーリプトラよ、ここで菩薩が仏国土の<sup>305</sup>功德莊嚴の<sup>306</sup>円満<sup>307</sup>を完成せんがために、法を普く求めるし、彼が聞法するところのそれについて、どのように菩薩がこれら〔仏国土の〕功德〔莊嚴〕を成就した<sup>308</sup>のか、そのすべてを問うし、彼はその法を聞いて、同様に慇懃に行う<sup>309</sup>。

5-2.シャーリプトラよ、さらにここで<sup>310</sup>、この菩薩は仏の清浄な国土に生まれようと誓願するし、彼は戒が清浄になる。彼は戒が清浄になったこと<sup>311</sup>によって、どこそこに〔生ま

---

実叉難陀訳：稲用資財俱無窮尽、不空訳：財宝广大受用無窮

<sup>304</sup> 北京版なし

<sup>305</sup> P.yongs su,D.gi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>306</sup> P.pa,D.la

<sup>307</sup> 仏国土の十八円浄（十八円満）については、長尾〔1999〕（下）p.420を参照。

<sup>308</sup> P.bsgrub pa,D.bsgrubs pa デルゲ版の読みを採用した。

<sup>309</sup> 『入法界品』のように諸善知識を訪問し、特定の法門について尋ねるやり方。善財童子は最終段階で仏境界に入ったように理解できる。

<sup>310</sup> P.なし,D.'di la デルゲ版の読みを採用した。

<sup>311</sup> 仏典においては「尸羅清浄」の語で『瑜伽論』を中心に頻出する。例えば当経と関係深い陳那作『普賢行願積』v.17では、「あらゆる欲望（'dod pa）を成就させ、あらゆる熱惱（gdung ba）をなくし、あらゆる病を離れさせる。そのように、菩薩の戒行も〔如意〕宝珠のように、鏽〔のような〕業と煩惱と混ざらないのだから、汚れを離れており無垢で

れようと] 誓願した[ところの、] それぞれに生まれた。彼はそこに生まれてから、彼は[自分の将来の] 仏国土の清浄について思惟し、観察する。[すなわちその国土での] 声聞の円満、あるいは菩薩の円満、あるいは受用と使用との円満の相(特徴付け)(*mtshan ma*)を捉える<sup>312</sup>。彼はそれらを相として捉えてから、尊敬を持つ。信愛(*rje sa*)をもって合掌する<sup>313</sup>。如来の(P.Wi304b)方に行って、「世尊よ、菩薩はいかに行ずれば、広大な仏国土の功德莊嚴を摂受するでしょう。」と、質問すれば(*kun zhus na*)<sup>314</sup>、かの世尊も、かの[菩薩の] 増上意樂(優れた思い *lhag pa'i bsam pa*)を知り、何らかにより<sup>315</sup>、広大な仏国土の功德莊嚴を成就するであろうそれらの<sup>ことわり</sup> 処(*gnas*)<sup>316</sup>を教示し、正しく説明する<sup>317</sup>。か[の

---

ある。声聞[乗]と独覚乗に心を発す鑄の[ような] 過失を離れ、一切智の心を発す[如意] 宝珠のよう全く清浄であるのだから、完全に清浄である」という。

<sup>312</sup> ここでは有相的な理解であり、空観が完成していない。空観は続く 5.に出る。

またこの箇所は、他仏国土に生まれることの意義付けを行っている。自身の関心によって生まれる国土が選択されることになる。『往生論』には、往生の意義付けとして、「何等の世界なりとも 仏法功德の宝無きには 我れ願は皆往生して 仏法を示すこと仏の如くならんと」(cf.『浄土宗聖典』1、pp.360-361)とある。

<sup>313</sup> P.gus pa dang bcas zhes dang bcas shing thal mo sbyar te,D.gus pa dang bcas / rje sa dang bcas shing thal mo sbyar te デルゲ版の読みを採用した。

<sup>314</sup> P.na,D.nas

<sup>315</sup> P.kyi,D.kyis デルゲ版の読みを採用した。

<sup>316</sup> 実叉難陀訳：何等行

<sup>317</sup> 往生説が三段階に分けて整理されている。すなわち、第一段階：菩薩はこの世で理想の仏国土に生まれるための誓願を立てる。国土の選択の段階ともいえる。第二段階：誓願によって選択した仏国土に生まれる。自身の仏国土を建立するための教えを仏から受ける。第三段階：菩薩はそれを受けて慇懃に修行する。この三段階を経て自身の仏国土の建立となる。『無量寿経』にあてはめて考えると、法蔵菩薩は誓願を立てて世自在王の仏国土に往生したことになる。世自在王仏の名前は「最も世間について自在な者」である。法蔵菩薩は数多の仏国土の特徴を示現教示してもらうために、世自在王仏の仏国土をあえて選択したことになる。「五劫思惟」は、そこでの話になりうる。その後、誓願行を行い極楽世界を

菩薩]はそれを聞いて、同様に懇懃に行う。

5-3.シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は智慧を具え、なすべきことを具えた者である。彼は無知を浄化し<sup>318</sup>、なすべきでないことを断つ。そこでの「**智慧**」とは何か、「**なすべきこと**」とは何かといえ、**「智慧**」というものは、およそ所縁を縁ずるのが「**智慧**」である。声聞と独覚との智慧を離れている。「**なすべきこと**」というものは、(D.Ga268b)聞いたとおりの諸法を懇懃に行うことである<sup>319</sup>。

5-4.シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は、因と生起 (rgyu dang 'byung ba) について善巧である<sup>320</sup>。そこでの「**因**」<sup>321</sup>は何か、「**生起**」<sup>322</sup>とは何かといえ、**「因**」というものは何か。これは不如理を作意する分別 ('di tshul bzhin ma yin pa yid la byed pa'i rnam par rtog pa)<sup>323</sup>である。その〔因〕より四顛倒に衆生たちは住するであろう。彼は如理 (tshul bzhin) に精進する者である。そこでの「**如理**」に加持 (sbyor) することは何かといえ、それはこの一切法を〔実体として〕作意しないことである<sup>324</sup>。「**生起**」もまさにそれである。

5-5.シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は仏の自性 (ngo bo nyid) をも知り、〔仏〕国土の自性をも知る。そこでの「**仏の自性**」とは何か、「**〔仏〕国土の自性**」とは何かといえ、**「仏の自性**」というもの、それは名ほど (ming tsam) である。「**〔仏〕国土の自性**」というもの、それも名ほどである。名ほどのもの、それは〔実体について〕空寂である (dben pa) と知り、どんな法も認得されないと、そのとおりに知る。

---

成就することになる。この文脈でいうと『悲華経』は法蔵菩薩の前生譚の位置付けにもなる。

318 実叉難陀訳：応浄其智、不空訳：令清浄

319 不空訳はこの5-3を、5-3と5-4とに分けている。

320 「精通している」という意味。

321 例えば業、煩惱、輪廻など。

322 実叉難陀訳：出離、不空訳：なし 梵語で niryāna を想定すると、出離とも生起とも受け取れる。

323 実叉難陀訳：不正思惟、不空訳：不明

324 これが5-4冒頭の「善巧」につながる。

シャーリプトラよ、それらの五つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、望むとおりの仏国土の功德莊嚴、(P.Wi305a) そのとおりのものを摂受し、〔自身の仏国土として〕浄化する。

## 6.菩薩が具えるべき六法

シャーリプトラよ、さらに六つの法を具えるならば、菩薩は速やかに無上の正等覚を現前に悟り (mngon par 'tshang rgya zhing)、一切の世間から秀でた仏国土を摂受する。「六つ」は何かといえ、

6-1.シャーリプトラよ、ここで菩薩は布施者、施主 (sbyin pa po sbyin bdag) となる。彼は事物〔すなわち〕その愛惜し心に叶い (de dngos po gang phangs pa yid du 'ong ba)、欲しくなるもの、それらを全く施しても萎縮しないであろうし、意の歡喜と、喜びと、喜悅と、意の安樂とが生じて、このようにこの無上の正等覚を願求することによって、自らが布施と、大乘と、大行 (bya ba chen po) とを円満に完成すべきである。保持する心によっては<sup>325</sup>、無上の正等覚を成就できないと觀察する。彼はそのように觀察してから、一切の持ち物を完全に施すであろう。彼は自ら身体と命とを完全に施しても、(D.Ga269a) 意が安らかとならないならば、他の財の種類と、妻と、息子と、娘と〔を施すこと〕は言うまでもない。シャーリプトラよ、これについてどのように思うか。およそ、一切智者というこの句の教示はどのようなものかといえ、シャーリプトラよ、菩薩摩訶薩は菩薩行を行い、一切の財産を完全に施す。ゆえに彼は菩提を得るから「一切智者」(thams cad mkhyen pa) という<sup>326</sup>。

6-2.シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は在家者であっても、出家者であっても、戒の律義 (tshul khriims kyi sdom pa) を正しく受けることへ安住する者である。彼は命のために

---

<sup>325</sup> 実叉難陀訳：不明、不空訳：以斯少分

<sup>326</sup> 大乘の解釈では、通常は所知障すべてを捨てたことによって、一切智者という。この場合は因を代表するものである施しなどの福德を強調している言い方 (cf. ツルティム、藤仲 [2007] p.191)。

も、学処に違反しない。おそよ戒の律義を正しく摂受した彼はまた、〔生じた功德を〕一切衆生と（P.Wi305b）共通にしてから、無上の正等覺に廻向する。「私は戒を具えた」という歡喜を得て、最上の歡喜が生じた。喜悅をもって梵行を行う。彼は梵行し〔つつ〕、安樂に昼夜を過ごす。彼は安樂に法が現前になる。法の理趣（あり方）を具えて<sup>327</sup>、妙觀察することになる（個別に觀察する）。「**正しい妙觀察に住する者**」は、甚深（zab mo）<sup>328</sup>に対して忍が生ずる。「**甚深に対して忍が生じた者**」は、見が真っ直ぐになる。「**見が真っ直ぐな者**」は、正しく慇懃になすことになる。「**正しい慇懃に住する者**」は、三界（欲界、色界、無色界）を歡喜しなくなる。彼は「**三界に歡喜しないこと**」によって、恐れることになる。「**恐れること**」によって、出離<sup>329</sup>を求める。出離を見てから、彼はこのように思う―〔すなわち〕「私が苦しむように、一切衆生も同様である。私がこれら衆生すべての荷物を担いで、寂靜にする以外に、これら〔衆生の〕他の安樂の因はない。」と。彼はそのように「**妙觀察する**」なら<sup>330</sup>、大悲を得る。彼は大いなる悲（cher snying rje）をもって、一切智を得ていない間は、頭と衣服とに火が燃えるように、精進を放棄しない。

6-3.シャーリプトラよ、さらにここでかの菩薩は（D.Ga269b）忍の甲冑（bzod pa'i go cha）を被り、忍の力を具えた者であるが、慢の力を具えない。彼は非難され、責められ、打たれ、威嚇されても、忍を成就する。相手に対して動揺せず（pha rol la mi 'khrug）、害することを思わない。彼はこのように心を生ずる―〔すなわち〕

「もしも私を彼ら衆生がスメールほどの槌<sup>ハンマー</sup>（tho ba）で打ち、コーティ劫の間に不斷に罵っても、私は害心と、忿怒と、瞋との心を生じません。それはなぜかといえば、（P.Wi306a）

<sup>327</sup> 実叉難陀訳：不明、不空訳：与理相応

<sup>328</sup> 「甚深」とは、空や無自性を形容する言葉。瑜伽行の六波羅蜜を三種類に分ける箇所（『撰大乘論』）では、通常、第三の「諦察法忍」の対象にもなり、無生法忍もこれにあたる。畏れ怯まず耐えること。

<sup>329</sup> 実叉難陀訳：希求出離、不空訳：求出離

<sup>330</sup> P.na,D.ni 北京版の読みを採用する。実叉難陀訳：自覺喜時、不空訳：作於如是觀察之時

彼ら衆生は〔学処を〕<sup>331</sup>学んでいない。私は諸仏・世尊に学びたい (slob par 'dod pa)。」  
とってから、彼は衆生たちが非難し、責め、打ち、威嚇したそのとおりに、大悲を獲得  
する<sup>332</sup>。「私はこれら衆生を救護しよう。私はこれら衆生のために甲冑を被って、私はこれ  
ら衆生を摂受しよう。自身はこれら〔衆生〕を輪廻から完全に解脱させよう。私はこれら  
〔衆生〕に害心と、忿怒と、瞋との心を生ずるべきではない。」と。

### 忍の甲冑を被ることによる十の円満

彼はそのように忍の甲冑を被ったことによって、十の円満を得る。「十」とは何かとい  
えば、およそこれは、

6-3-1.種姓の円満と、

6-3-2.受用の円満と、

6-3-3.容色 (gzugs) の円満と、

6-3-4.眷属の円満と、

6-3-5.施の円満と、

6-3-6.善知識の円満と、

6-3-7.聞法の円満と、

6-3-8.法を懇懃に行うことの円満と、

6-3-9.死去してからも仏を見ることの円満を得ることと、

6-3-10.〔仏を〕見てからも信 (dad pa) を得ることである。

シャーリプトラよ、忍の鎧を被った菩薩は、それら十の円満を得る。

6-4.シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は善法を円満に成就するために、精進を始めた  
し、誓いにおいて堅固である (yid dam la brtan pa yin no)<sup>333</sup>。彼はこのように精進を始め

---

<sup>331</sup> 実叉難陀訳、不空訳：未随仏学

<sup>332</sup> P.rnyed de,D.skyed de? 実叉難陀訳、不空訳：増長

<sup>333</sup> 実叉難陀訳：堅固要期、不空訳：堅固自課

る。「もしも私が個々の衆生の利益のためにも、後の辺際<sup>334</sup>の、コーティ劫にも輪廻しようという、この理 (tshul) と、(D.Ga270a) この精進の始まりと、この行と、この心の寂静と、この誓い (yi dam) と、この善い思と、この悲の心によって、一切衆生のためにそれほどの劫に、輪廻しよう。そのように私はこれら衆生たちを見放さない。」と、思って、精進を始める。(P.Wi306b) またシャーリプトラよ、菩薩はガンジス河の砂〔の数〕ほどの〔無数の〕十方の仏国土を、七宝でもって完全に満たそう。すなわち発心する。発心ほどにおいて、如来・応供・正等覚者たちに施した。この理とこの力とを起こしたことによって、後の辺際のコーティ劫に布施を施したのより、菩薩は、増上意樂の円満〔である〕大悲に住することにより、このような精進の鎧の心を起こしたならば、彼はそれよりはるかに多くの福德を生ずる<sup>335</sup>。

#### 精進を始めた菩薩の十の功德の法

シャーリプトラよ、精進を始めた菩薩は<sup>336</sup>十の功德の法 (yon tan gyi chos bcu) を得る。

「十」とは何かといえ、すなわち、

6-4-1.彼は幼稚な者の行を断った者である。

6-4-2.彼は仏の行を円満に摂受した者である。

6-4-3.彼は輪廻について過失だとの想 (nyes par 'du shes) を生じた者である。

6-4-4.彼は大悲を摂受した者である。

6-4-5.かつての誓い (sngon dam bcas) から変わらない者である。

6-4-6.病が少ない者である。

6-4-7.過去と、未来と、現在の諸仏・世尊のお言葉のとおり行った者である。

6-4-8.貪と瞋と痴とが少ない者である。

---

<sup>334</sup> 未来を意味する十四無記にも出てくる。

<sup>335</sup> P.de bas ches bsod nams mang du skyed do,D.de de bas bsod nams ches mang du skyed do  
デルゲ版の読みを採用した。

<sup>336</sup> P.sems dpa'i,D.sems dpas デルゲ版の読みを採用する。

6-4-9. 教示したとおりの句と文字の内容をよく知った者である。

6-4-10. 慇懃に (nan tan gyis) 正しく成就する者である。

シャーリプトラよ、精進を始めた菩薩は、それら十の功德の法を得る。

6-5. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は諸仏・世尊の功德を随念して<sup>337</sup>、彼はこのように思うー [すなわち]「彼ら如来は心が一境である性 (thugs rtse gcig pa) [である]。常に等至している、無忘失を具えている。」と、それもまたこのように思うー [すなわち]「私は、如来が行かれたのにしたがって行くならば、(D.Ga270b) その<sup>338</sup>心が散乱したのと忘失とによっては<sup>339</sup>、これが仏の住処[であり]、この住処を得ることはできない。」と、(P.Wi307a) 彼は執着 (chags pa) のすべてと、摂受すべてと、利得と恭敬 (bkur sti) すべてと、村落 (grong) と、都城 (grong khyer) と、市街 (grong rdal) とへの執着すべてと、友人と、使用人と、家とに対する渴愛すべてを捨てた。一切衆生の利益のために、一切衆生を私は捨てないと思ってから、きわめて閑寂な寂静処に (dgon pa rab tu dgon pa la) 歓喜するのである。犀の角のように独り行い、彼はきわめて閑寂な寂静処に住して、一方において衆生たちに慈でもって遍満させる (byams pas khyab par byed do)。同様に結びつけて、十方すべてほどに、無量を具えた心によって、一切衆生に慈をもつて遍満させる。慈に住してから、[色界の] 禪定における禪定者となる。またシャーリプトラよ、誰か在家の菩薩 (byang chub sems dpa' khyim pa) が、ガンジス河の砂の数ほどの [無数の]、[諸々の] 如来および比丘の僧伽の眷属たちに対して、ガンジス河の砂の数ほどの [無数の] 劫において、安楽に結びつけることすべてでもって<sup>340</sup>、恭敬したことより [も]、菩薩が出家した

---

<sup>337</sup> 「仏・世尊の功德を随念」とあるので、明らかに仏十号随念である。

<sup>338</sup> デルゲ版になし。

<sup>339</sup> P.sems gyeng pa dang / brjed de pas ni gang 'di sangs rgyas kyi gnas te, D.sems gyeng pa dang / brjed ngas pas ni gang 'dis sangs rgyas kyi gnas te

<sup>340</sup> P.kyi, D.kyis デルゲ版の読みを採用した。

ならば、遠離を望み、閑寂処の方に向かい、七歩進んだならば<sup>341</sup>、これはそれよりはるかに多くの福德を生じさせる。はるかに速やかに菩提を得るであろう。

### 禪定者の利得

シャーリプトラよ、これらの十は閑寂処<sup>342</sup>に住し、〔色界の〕禪定における禪定者である菩薩の利徳である。「十」は何かといえば、すなわち、

6-5-1.憶念を具えた者である。

6-5-2.知恵 (blo gros) を具えた者である。

6-5-3.証得を具えた者である。

6-5-4.信解を具えた者である。

6-5-5.速やかに辨才を得る者である。

6-5-6.ダラニ (総持) を成就する者である。

6-5-7.生滅 (skye ba dang 'jig pa) において善巧 (精通) を得た者である。

6-5-8.戒蘊を損なわない者である。

6-5-9.諸天も彼に奉侍する者 (rim gror byed pa) である。

6-5-10.他者の栄華 ('byor) を欲しがらない者である。

シャーリプトラよ、それらの十は閑寂処に住し、〔色界の〕禪定における (D.Ga271a) 禪定者である菩薩の利徳である。(P.Wi307b)

6-6.シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は、智慧の等流 (shes rab kyi rgyu mthun pa) について善巧な (精通した) 者である。彼はこのように、「智慧は何から生じたか」と観察し、

---

<sup>341</sup> P.bor nas,D.bor na デルゲ版の読みを採用した。

閑寂処に向かつて七歩進むことは『三昧王経』に出る (cf.ツルティム、藤仲 [2007] p.223,347 註 21)。

<sup>342</sup> 寂天著『集学論』cp.11「阿蘭若礼讚」を参照 (cf.蜜波羅 *ibid.*)。

それをこのように思惟する。[すなわち]「智慧」は戒律儀の処から生じた<sup>343</sup>。「智慧が生じた」ことから、一切の白法（chos dkar po）が増長すると考えて、彼は「智慧」を学ぶ。[すなわち] およそ<sup>344</sup>世間の工芸の処と、業の処と、真言の処と、薬の処と、およそなし難く、成就し難い行為（las）－ それらすべてを学ぶ。学んでからも、彼はこのように発心する－ [すなわち] 世間のこの智慧は厭離においてではない。[同様に] 離貪においてではない。滅においてではない。寂静においてではない。神通においてではない。現等覚（mngon par rdzogs par byang chub）においてではない。沙門としてではない。般涅槃することにならない。しかし、このように、「私は、何か智慧によって寂静となる、そのような種類の工巧と、そのような種類の真言と、そのような種類の薬と、そのような種類の智慧を、求めよう。」と考えると、彼は一切法の始まりを求める。彼は一切法の始まりを求めたならば、どんな法も、どんな法においても、施設する（nye bar 'jog pa）法、それを何も正しくは（真実としては）随見しない（yang dag par rje su mi mthong ngo）。正しくは随見しないことによって、[彼は] 寂静に住するであろう。寂静を行わずにことに住してから絶望しない。絶望しないことによって、彼は衆生たちのために、すなわち、一切衆生の苦を寂静にせんがために、思ったとおりに〔輪廻の〕生存を受ける<sup>345</sup>。シャーリプトラよ、それら六つの法を具えるならば、菩薩は速やかに無上の正等覚を（P.Wi308a）現証正覚し、誓願から退かず、一切世間より勝った仏国土の功德莊嚴の円満をも、全く完成するであろう。

## 7.菩薩が具えるべき七法

シャーリプトラよ、さらに七つの法を具えるならば、菩薩は誓願から（D.Ga271b）退か

---

<sup>343</sup> 戒→定→慧を念頭にする。

<sup>344</sup> 五明処（五つの学問対象：1.声明 2.工巧明、3.医方明、4.因明、5.内明）とも部分的に一致する。菩薩も般若波羅蜜のところ、五明処を当てている（cf.ツルティム、藤仲〔2005〕p.213）。

<sup>345</sup> 願生の立場。実叉難陀訳：為衆生故而受彼生、令諸衆生除滅苦故、不空訳：為於有情而作利益、令諸情滅除衆苦

ず、一切の飾りによって莊嚴された仏国土を浄化する (yongs su sbyong ngo)。「七つ」は何かといえば、すなわち、

- 7-1.あらゆる所有物 (bdog pa) を施し、その布施をも認得しないこと (mi dmigs pa) と、
- 7-2.戒も過失なくて、その戒について [とらわれの] 思い (rlom sems) もないことと、
- 7-3.忍耐し善良であり、その衆生<sup>346</sup>をも認得しないことと、
- 7-4.精進をも始め、その身と語と心 (sems) をも認得しないことと、
- 7-5.禪定も円満に成就し、それもまた住しない無住の禪定 (mi gnas pa'i bsam gtan) において禪定することと、
- 7-6.智慧も円満に成就させて、それは分別もないことと、
- 7-7.仏をも随念して、それは相 (mtshan ma) をも除くことである。

シャーリプトラよ、その七つの法を具えるならば、菩薩は誓願から退かず、仏国土のあらゆる飾りによる莊嚴をも撰受する。

## 8.菩薩が具えるべき八法

シャーリプトラよ、八つの法を具えるならば、菩薩は誓願から退かず、仏国土をも浄化する。「八つ」は何かといえば、

- 8-1.嫉妬 (phrag dog) がいないことと<sup>347</sup>、
- 8-2.飾りを布施することと、
- 8-3.心が広大であることと、
- 8-4.説法者 (chos smra ba) に奉事することと<sup>348</sup>、
- 8-5.尊敬を具えることと、
- 8-6.生活が清浄であることと、

---

<sup>346</sup> P.sems can de,D.sems de 北京版の読みを採用する。実叉難陀訳：衆生不可得、不空訳：有情不可得

<sup>347</sup> 実叉難陀訳：一者不樂涅槃、不空訳：心不嫉妬

<sup>348</sup> P.sti stang,D.bsti stang 実叉難陀訳、不空訳：尊敬法師 デルゲ版の読みを採用した。

8-7.みなが笑う<sup>349</sup>性質 (ngang tshul) を具えることと、

8-8.自己を賞讃せず、他者を叱責しないことである。

シャーリプトラよ、それら八つの法を具えるならば、菩薩は誓願から退かず、仏国土をも浄化する。

## 9. 菩薩が具えるべき九法

第三函<sup>350</sup>

(P.Wi308b) (D.Ga271b) シャーリプトラよ、九つの法を具えるならば、菩薩は誓願から退かず、仏国土をも清浄にする。「九つ」は何かといえば、すなわち、

9-1.身の〔制御した〕律儀と

9-2.口の〔制御した〕律儀と、

9-3.意の〔制御した〕律儀と、

---

<sup>349</sup> P.kun bgyed pa,D.kun bgad pa デルゲ版の読みを採用した。実叉難陀訳、不空訳：不自矜高

<sup>350</sup> P.Wi308a-321a, D.Ga271b-282a.

漢訳の対応箇所は以下のとおりである。

- ・西晋竺法護訳『文殊師利仏土厳浄経』（『大正蔵』11,no.318,pp.894c25-898b23）
- ・唐実叉難陀訳『大宝積経』「文殊師利授記会」（『大正蔵』11,no.310-15,pp.343b21-347a6）
- ・唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏刹功德莊嚴経』（『大正蔵』11,no.319,pp.910b3-914b1）

第三函の所説の特徴を示せば以下のとおりである。

1. 文殊菩薩の前世者である「普覆王 (Skt.Ambararāja)」の誓願行が中心になる。この普覆王誓願は寂天著『集学論』にも引用され、インド・チベットの大乗菩薩行の一伝統である「大波濤行の伝統」の起点になる。そして、その内容とする永続的な菩薩行は、例えば華嚴系統の普賢行や、浄土教系統の還相廻向にまで大きな影響を与えることになる。
2. 如来や仏塔のもとで菩薩が具えるべき十法ないし三法の記述は、菩薩学処や後の中観派の発心儀礼とも大いに関係する。空観をとおした問答を特徴とする文殊系経典である。
3. 空観をとおした問答を特徴とする文殊系経典である。

- 9-4.貪を取り除くことと、
- 9-5.瞋を取り除くことと、
- 9-6.痴を取り除くことと、
- 9-7.欺くこと (slu ba) がないことと、
- 9-8.友愛が堅固であることと、
- 9-9.善知識を軽蔑しないことである。

シャーリプトラよ、それら九つの法を具えるならば、菩薩は誓願から退かず、仏国土をも清浄にする<sup>351</sup>。

## 10. 菩薩が具えるべき十法<sup>352</sup>

シャーリプトラよ、十の法を具えるならば、菩薩は誓願 (D.Ga272a) から退かず、仏国土をも清浄にする。「十」は何かといえ、すなわち、

- 10-1.有情地獄の苦を聞いて、怖れず憐れむ (悲) ことと、
- 10-2.畜生の生処の苦を聞いて、怖れず憐れむことと、

---

<sup>351</sup> 浄仏国土思想については、以下の藤田〔2007〕 p.385 を参照。

「土を浄む」とは何かといえ、もとはインド初期大乘仏教の「仏国土を浄める」ということ、漢訳は一般に「浄仏国土」と呼ばれる思想に由来するものと考えられる。それは、大乘仏教の菩薩たちが、それぞれ未来に仏となる時、自己の出現すべき国土を清浄化することを意味する。清浄化するというのは、その国土を形づくっている衆生を清浄な道すなわち解脱・涅槃の道に入らしめ、仏道を完成せしめることである。これは、大乘の菩薩の自利利他の誓願と実践を達成することであり、それによって実現した世界が「浄らかな土」すなわち「浄土」にほかならない。つまり、浄仏国土思想とは、大乘仏教の菩薩思想を表す代表的な思想形態と言ってよい。『般若経』『法華経』『華嚴経』などの初期大乘經典の随処に「仏国土を浄める」という意を表すサンスクリット表現 (buddhakṣetrapariśuddhi ; kṣetram pariśodhayati, etc.) が用いられるのは、このことを示している。」

<sup>352</sup> 以下の 10-1～10 は不空訳には欠如。竺法護訳には対応あり。

- 10-3.閻魔 (gshin rje) の世間の苦を聞いて、畏れず憐れむことと、
- 10-4.天の衰退を聞いて、畏れず憐れむことと、
- 10-5.人の衰退を聞いて、畏れず憐れむことと、
- 10-6.貧困と、飢饉と、盜賊と、自分の、馬と軍隊との害<sup>353</sup>を聞いて、怖れず憐れむ (悲) ことと、
- 10-7.彼は、このように [すなわち]、どうあっても自己による仏国土には、有情地獄と、畜生の生處と、餓鬼の境遇とはなく、ただ思ったほどによって、食べものと、飲みものと、衣服が円満であることと、
- 10-8.衆生たちも寿命が無量になっている。
- 10-9.我所 (私のもの) が無いし (nga'i ba med cing)<sup>354</sup>、
- 10-10.無上の正等覺に決定する。そのような仏国土へ浄化していない間は、精進を捨てない (mi btang<sup>355</sup> ngo)、と發心することである。(P.Wi309a)

シャーリプトラよ、それら十の法を具えるならば、菩薩は [立てた] 誓願から退かず、仏国土をも清浄にする。

### 如来や仏塔のもとで菩薩が具えるべき十法 (その 2) — 菩薩の学處<sup>356</sup>

1.シャーリプトラよ、さらに菩薩は華を携え、如来、あるいは如来の塔廟<sup>357</sup>のもとに行つて、このように發心する— [すなわち、]「この華が香り甘く、色が良くて、見れば悦ばしい。意に叶い、美しいのと同じく、そのように私が、菩提 (正覺) を得たその仏国土もまた種々の華が充満し、種々の宝の樹木によって莊嚴されますように。」というように發心する。同様に結びつけて、粉香 (phye ma) と、薰香と、鬘 (花輪) と、塗香と、乗り物と、

<sup>353</sup> 実叉難陀訳：怨敵殺害

<sup>354</sup> 実叉難陀訳：無彼我心

<sup>355</sup> D.gtong

<sup>356</sup> 不空訳では以下の十法が 10-1～10 に相当する。

<sup>357</sup> 実叉難陀訳：如来處、或仏塔所、不空訳：如来所、或窣堵波

衣と、食べものと、飲みものと、傘と、<sup>のぼり</sup>幢と、<sup>はた</sup>幡と、金と、銀と、毘瑠璃と、真珠と、螺貝と、水晶と、珊瑚にいたるまで、およそ何を献上してもいい。それらすべてを、(D.Ga272b) 仏国土の功德莊嚴を成就するために廻向し、戒の律儀 (tshul khrim s ky i s dom pa) に住することによって、戒の律儀に住するその菩薩の心の願 (sems ky i smon pa) は成就するであろう。

2. シャーリプトラよ、さらにここで ('di la)<sup>358</sup> 菩薩は、誰に対しても意に叶わない悦わな<sup>ことば</sup>い句を述べず、意に叶う句のみを述べる。彼が菩提を得たその仏国土において、どの衆生も意に叶わない声を聞かない。意に叶う声のみ聞くであろう<sup>359</sup>。

3. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は、自己の安樂を求めず、他者の安樂により喜びと取らえる。彼が<sup>360</sup>菩提を得た時、その仏国土の衆生たちは、最高の安樂 (bde ba'i dam pa) によって満足するであろう。

4. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は、十善業道 (dge ba bcu'i las ky i lam) を (P.Wi309b) 常に断絶せずに正しく受けて成就する。その善根をもまた仏国土の功德莊嚴を円満に完成すべきために、一切智性 (thams cad mkhyen pa nyid) に廻向する。彼が菩提を得た時、その仏国土の衆生すべては十善業道を具え、出離の智慧 ('byung ba'i shes rab) をもった者になるであろう。

5. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は、どんな場所にしようとも、その場所において

---

<sup>358</sup> 「ここで ('di la)」は、1.には出ずに2~10に出る。よってその場所は、1.に出る「如来、あるいは如来の塔廟のもと」を指す可能性が高い。この前後に説かれる諸法が、後では「制定されたとおりの菩薩の学処」と呼ばれており、当経では、そうした学処を受ける場の一つに仏塔が指定されているようである。その学処は発心と結びつけられているが、後の中観派の発心儀礼においても、当経の「普覆王誓願」が重要な役割を果たす (cf.山本 [2005])。なお、ここでの主語は「菩薩」であるが、学処の内容が極めて出家主義である点から、実際は出家者が菩薩戒を受けた状態 (出家菩薩) を示す可能性が高い。部派僧団の出家者が仏塔供養を行った点については、佐々木 [2000] pp.322ff.を参照。

<sup>359</sup> 不空訳は2.と3.とが交替している。

<sup>360</sup> P.de la,D.de 実叉難陀訳と不空訳を見ればデルゲ版の読みが良い。菩薩が主語である。

男、あるいは女、あるいは男の子、あるいは女の子、およそあらかぎりの衆生— [すなわち] 彼が見たそのすべて [の衆生] に、菩提を正しく摂受させて、誰に対しても声聞と独覚との乗の話を述べず、それ以外に仏の乗の話を述べる。彼が菩提を得た時、その仏国土において、あらかぎりの生まれた衆生 [である] 彼らすべては、無上の正等覚に決定するであろう。声聞と独覚とは無く、菩薩の集い (tshogs) が満ちたその仏国土を得るであろう。

6. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は、他者の利得 (rnyed pa) を奪わず、他者が [利得を] 得たならば喜びと取らえる。彼が菩提を得た時、その仏国土において、(D.Ga273a) あらかぎりの生まれた衆生、そのすべては、奪われない損われない円満と、法の大きいなる得 ('thob pa chen po) を具えるであろう。

7. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は、比丘または、比丘尼または、誰でもよいが、過失が生じたことによって論難せず、自己もまた身も妙法に対して加行する。彼が菩提を得た時、その仏国土において、過失の名もまったく無いであろう。それはなぜかといえば、彼ら衆生は、無過失の法を有するものが、清浄になるからである。

8. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は、(P.Wi310a) 法を欲しがり、希求するが、絶望することのない自性を有する者 (ran bzhin can) である。聞いたとおりの法について慇懃になすことによって、彼が菩提を得た時、その仏国土において、生まれたすべての衆生は、法をほしがり、希求するが、絶望することのない自性を有する者である。聞いたとおりの諸法について慇懃になすであろう。

9. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は、太鼓 (rnga bo che) と、螺貝 (dung)<sup>361</sup> と、小鼓 (rdza rda) と、銅鑼 (khar rda) と、一絃琵琶 (bi bang rgyud gcig pa) と、多絃琵琶 (sgra snyan) と、手鈴 ('khar dkrol) と、管楽器 (gling bu) と、琵琶 (bi bang) と、ヴァルラキー (bal la ki)<sup>362</sup> と、キムパラ (楽器名 kim pa la) 等々の音楽 [を演奏する] 楽器の、意に

---

<sup>361</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：商佉

<sup>362</sup> Skt.vallakī インドの弦楽器の一種。

適う種々の資具によって、如来の塔廟<sup>363</sup>を供養し、その善根をも仏国土の功德莊嚴を成就するために廻向する。彼が菩提を得た時、その仏国土において、百千の樂器（sil snyan）は奏でないで、打たないで、音（sgra）を發するであろう。

10. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は、失念する（brjed ngas）<sup>364</sup>衆生たちに対して、憶念するであろう教誡により教誡する<sup>365</sup>。彼が菩提を得た時、その仏国土の衆生たちは禪食（bsam gtan gyi zas）を有する者となる。

シャーリプトラよ、私は仏国土の功德莊嚴の円満に関して、あるいは劫を過ぎて法を教示しても、（D.Ga273b）如来の辨才（spobs pa）は窮尽することはないが、信解（mos pa）と増上意樂が円満である、菩薩の乗の者（theg pa pa）、彼ら良家の息子と、良家の娘とが聞けば、それは円満に完了するであろうもの（学処）を略説した。

### 菩薩が具えるべき三法一 菩薩の学処

シャーリプトラよ、三つの法を具えるならば、（P.Wi310b）菩薩は速やかに無上の正等覺を現等覺し、思ったとおりの仏国土を成就するであろう。「三つ」とは何かといえ、すなわち<sup>366</sup>、

1. 不放逸（bag yod pa）に住することと、
2. 聞いたとおりの法を慇懃に行うことと、
3. 殊勝な誓願（別願 smon lam gyi khyad par）<sup>367</sup>である。

---

<sup>363</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：如来窣堵波。

<sup>364</sup> 二十随煩惱の一。

<sup>365</sup> P. 'doms, D. 'dems.

<sup>366</sup> 一から十まで法数を出したあとに、三法が出る。前後の関係が分かりにくい。

<sup>367</sup> 竺法護訳：所（發）願特尊与衆不共、実叉難陀訳：大願殊勝、不空訳：殊勝誓願総願（四弘誓願など）、別願というところの、別願に相当する。

ここでは、菩薩が自身の仏国土を建立するため修行が説かれている。竺法護訳の時点ですでに整理されている。実叉難陀訳は誓願の重要性を強調するために、あえて一番目に出

シャーリプトラよ、それらの三つの法を具えるならば、菩薩は速やかに無上の正等覚を現等覚し、思ったとおりの仏国土を成就するであろう。」

それから世尊に対して、具寿シャーリプトラはこのように申し上げる—

「世尊よ、それほどに如来が善くお説きになったことは驚異であります。世尊よ<sup>368</sup>、あらゆる菩提分法は「不放逸に住しています」<sup>369</sup>。菩提は「慇懃に」住しています。仏国土の功德莊嚴の円満は「殊勝な誓願（別願）」によって成就します。」

世尊は宣べた—

「シャーリプトよ、それはそのとおりである。あらゆる菩提分法は「不放逸に住している」。菩提は「慇懃に」住している。仏国土の功德莊嚴の円満は「殊勝な誓願（別願）」によって成就する。シャーリプトラよ、私はかつて、誓願を立てたそのとおりに、仏国土は円満に成就した。シャーリプトラよ、「不放逸に住する」ことにより、誓願を円満に完成した。シャーリプトラよ、私は「慇懃に」行ったので菩提を得た<sup>370</sup>。シャーリプトラよ、放逸に住しつつ、句の業 (tshig gi las) を尊重することと、不慇懃によっては、声聞の地 (nyan thos kyi sa) も成就できない<sup>371</sup> [。それ] なら、(P.Wi311a) 無上の正等覚は言うまでもない。シャーリプトラよ、したがって [名実ともに] 「菩薩」を正しい名 (yang dag pa'i ming) として (D.Ga274a) つけるよう誓うことを望む菩薩は、制定されたとおりのこの菩薩の学処 (byang chub sems dpa'i bslab pa ci ltar bcas pa) を学ぶべきである<sup>372</sup>。」と。

---

した可能性がある。「何等為三。一者大願殊勝。二者住不放逸。三者如所聞法起正修行。是名為三」と出す。

<sup>368</sup> チベット訳は呼びかけに見える。漢訳は主格である。

<sup>369</sup> 不空訳：世尊由住不放逸故、獲得一切菩提分法、実叉難陀訳：世尊住不放逸故、得菩提分法

<sup>370</sup> 実叉難陀訳の「我往昔」というように過去の因縁話である。

<sup>371</sup> 菩薩乗の無上正等覚との比較対象として、声聞地を出す。

<sup>372</sup> 実叉難陀訳：如菩薩所学處如是学、不空訳：於諸学處應如是学

大乘戒経としての意義付けが当経にあるという言明。ただし、厳密に言えばこの学処が、①一法～十法、②仏塔のもとでの十法、③最後の三法の三つを総称したものか、ある

それからその眷属の中から、八万四千の菩薩が各自の座から立ち上がった。合掌して、どの者も声を一つにして<sup>373</sup>、世尊に対して、このように申し上げた—  
「世尊よ、我々は制定されたとおりのこの菩薩の学処を、学びましょう<sup>374</sup>。慇懃に完全に完成しましょう。不放逸に住しましょう。諸誓願を円満に完成しましょう。仏国土の円満をまったく完成しましょう。思ったとおりの誓願を円満に完成していない間は、菩薩行を行いましょ。」と。

### 世尊の微笑

それから世尊はその時、微笑をなされた。それから世尊に対して、具寿シャーリプトラはこのように申し上げる—

「世尊が微笑をなされた因は何でしょうか。縁は何でしょうか。」と。

世尊は宣べた—

「シャーリプトラよ、あなたはどのように獅子吼をするこれら良家の子が見えますか。」と。

〔シャーリプトラは〕申し上げる—

「世尊よ、見えます。」と。

### 世尊による授記

世尊は宣べた—

「シャーリプトラよ、これら良家の子のすべては、十万の劫を過ぎて、無上の正等覚を現等覚するであろう。シャーリプトラよ、譬えば「獅子 (Seng ge)」<sup>375</sup>という如来すべては (P.Wi311b) 〔将来、〕 別々の仏国土に生ずることを、私〔、世尊〕は見た。そのとおりに

---

いは上記の三つのどれか一つを特定したものかは、定かではない。

<sup>373</sup> 実叉難陀訳：同声白言、不空訳：異口同声白言

<sup>374</sup> 実叉難陀訳、不空訳：如仏所説菩薩学処、我当随学

<sup>375</sup> 実叉難陀訳、不空訳：獅子吼

彼ら〔、将来の〕如来も名が「誓願莊嚴 (sMon lam bkod pa)」<sup>376</sup>といわれるもののみとして、別々の仏国土に生ずるであろう<sup>377</sup>。シャーリプトラよ、彼ら〔の将来の〕如来の仏国土も、如来・応供・正等覚者〔である〕無量光の仏国土<sup>378</sup>における、(D.Ga274b) 仏国土の功德莊嚴は同じことであって、増減は無いであろう。寿命の量は除く。」

〔シャーリプトラは〕申し上げる―

「世尊よ、これら〔良家の子たちが成仏した時〕の寿命の量はどれほどになるでしょうか。」と。

世尊は宣べた―

「シャーリプトラよ、彼ら〔、将来の〕如来は各別であり、寿命の量は十劫ずつになる (bskal pa bcu bcur 'gyur ro)<sup>379</sup>。」と。

#### 獅子勇猛雷音菩薩による世尊への質問

それから獅子勇猛雷音といわれる菩薩摩訶薩は、まさにその眷属こそに集まっていた。坐っていて、座から立った。上衣を一方の肩にかけて、右膝の膝頭を地につけてから、世尊の〔居られる〕その場所の傍らで合掌して、拝んで、世尊に対して、このように申し上げる―

「世尊よ、このマンジュシュリー童子を、諸仏・世尊が賞讃しつつ讃歎したならば、世尊よ、このマンジュシュリー童子は、どれほどの時間において、無上の正等覚を現等覚し、彼の

---

<sup>376</sup> 実叉難陀訳、不空訳：願莊嚴

<sup>377</sup> 不空訳,実叉難陀訳：当来師子仏等

仏の出生と関係して同名の仏が多数出現するものに、例えば『法華経』「五百弟子受記品」(cf.Kern,Nanjio [1977] pp.206-207、姚秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』(『大正蔵』9,no.262,p.28b23-c6))、『無量寿経』(cf.藤田 [2011] p.79、伝支謙訳『大阿弥陀経』(『大正蔵』12,no.362,p.309b)、辛嶋 [2004] pp.92-93)がある。

<sup>378</sup> 実叉難陀訳：無量寿国、不空訳：無量寿如来刹土

<sup>379</sup> 実叉難陀訳、不空訳：皆寿十劫

仏国土はどのようなものになるでしょうか。」と。

このように〔世尊に対して〕申し上げると、世尊は獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩にこのように宣べた―

「良家の子よ、このマンジュシュリー童子こそに問いなさい。」と。

### 獅子勇猛雷音菩薩とマンジュシュリー― 空観による表明

それから (P.Wi312a) 獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は、マンジュシュリー童子にこのように述べた―

「マンジュシュリーよ、あなたはどれほどにおいて、無上の正等覚を現等覚することになるのですか。」と。

マンジュシュリーが述べた―

「良家の子よ、あなたは私に、一体、あなたは無上の正等覚に正しく発趣したのか、あるいは発趣しなかったのかと、先ず問うてください。それはなぜかといえば、良家の子よ、もし私が菩提に正しく発趣したならば、ゆえに現等覚もする〔という〕ならば、(D.Ga275a) 私が正しく発趣したことは無いので<sup>380</sup>、いかに現等覚するのでしょうか。」と。

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕述べた―

「マンジュシュリーよ、あなたは衆生たちのために無上の正等覚に正しく発趣しなかったのですか。」と。

〔マンジュシュリーは〕述べた―

「良家の子よ、それはしなかった。なぜかといえば、衆生は認得しえない<sup>381</sup>からです。良家の子よ、もし私がある衆生を認得するなら、ゆえに私も彼ら〔衆生〕のために、菩提のために正しく発趣する〔。それ〕なら、良家の子よ、何ゆえに衆生も〔実体としては〕無いし、命者は〔実体としては〕無いし、プトガラも〔実体としては〕無い。ゆえに、私が

---

<sup>380</sup> 勝義の立場での発言。因も果も無自性。

<sup>381</sup> 対象として認識できないこと。

発趣することは無い<sup>382</sup>。退転することも無い。」と。

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、あなたは仏の法に発趣しなかったのですか。」と。

〔マンジュシュリーは〕述べたー

「良家の子よ、それはしなかった。それはなぜかといえば、良家の子よ、一切法は仏の法に発趣しています。法、プドガラは〔実体としては〕無いし、繫属は〔実体としては〕無いし、兆相は〔実体としては〕無いし、相（定義、特徴）は〔実体としては〕無いーそれが<sup>383</sup>、仏に発趣したことです。一切法もまた、仏に発趣したこと、それと同じなので、仏に発趣したこと、それと同じでないことは無い。良家の子よ、何であれあなたがこのように、「あなた（マンジュシュリー）は仏の（P.Wi312b）法のために発趣しなかったのですか。」と述べたこと、それはあなたこそに問おう。あなたは忍ずるとおりに<sup>384</sup>授記<sup>385</sup>を教示しなさい（lung ston cig）。良家の子よ、これをどのように思いますか。色が菩提を願求する<sup>386</sup>。あるいは色の自性（rang bzhin）、あるいは色の真如（de bzhin nyid）、あるいは色の体性（ngo bo nyid）、あるいは色の空性、あるいは色の寂性（dben pa nyid）、あるいは色の法性（chos nyid）が菩提を願求するのですか。良家の子よ、これをどのように思いますか。色が菩提を現等覚する。あるいは色の自性、あるいは色の真如、あるいは色の体性、あるいは色の空性、あるいは色の寂性、あるいは色の法性が菩提を現等覚するのですか。」と。

（D.Ga275b）

---

<sup>382</sup> この「衆生、命者、プドガラ」は我の別名。無我説の説明なので「無し」を用いた。例えば『金剛般若経』cp.3は「我、人（プドガラ）、衆生、寿命」を出し、それらが無我であると説く。

<sup>383</sup> 般若経類に見られる、典型的な逆接的表現。

<sup>384</sup> 容認、認識という意味。例えば、無生法忍、十六智忍。

<sup>385</sup> 現代語ならば「明確に述べること」の意味。

<sup>386</sup> 実叉難陀訳、不空訳：為色求菩提耶（色は菩提を求むとなすや）

初期経典から一切法は五蘊などとされることを前提とする。衆生などの仮設の所依である五蘊と菩提（正覚）の関係が以下に述べられる。

## 菩提、菩薩に関する分析

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、それはできません。色が菩提を願求することはありません。色の自性と、色の真如と、色の体性と、色の空性と、色の寂性と、色の法性とが菩提を願求することはありません。色が菩提を現等覚することはありません。色の法性まで〔どれ〕もが菩提を現等覚することはありません。」と。

〔マンジュシュリーは〕述べたー

「良家の子よ、これをどのように思いますか。受と、想と、諸行と、識が菩提を願求する。あるいは識の法性まで〔どれ〕もが菩提を願求するのですか。良家の子よ、これをどのように思いますか。識が菩提を現等覚する。あるいは識の法性まで〔どれ〕もが菩提を (P.Wi313a) 現等覚するのですか。」と。

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、それはできません。受と、想と、諸行と、識とが菩提を願求することはありません。識の法性まで〔どれ〕もが菩提を願求することはありません。識は菩提を現等覚しません。識の法性まで〔どれ〕もが菩提を現等覚しません。」と。

〔マンジュシュリーは〕述べたー

「良家の子息よ、これをどのように思いますか。五蘊より〔離れた〕<sup>387</sup>外側 (phyi rol) に我 (bdag)、あるいは我所 (bdag gi) というものを仮設できますか。」と。

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、それはできません。」と。

〔マンジュシュリーは〕述べたー

「良家の子よ、そうであるならば、菩提を願求する法それは何かありますか。菩提を現等覚するものも、何かありますか。」と。

---

<sup>387</sup> 仮設の所依を離れて、という意味。

## 初業の菩薩の恐怖

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、あなたのような他の菩薩摩訶薩たちの証人<sup>388</sup>となった、認識基準 (tshad ma) となった者が、「私は菩提を願求することが無い、私は現等覚しない」と説いたなら、その教示を聞いたことによって、初業の菩薩（初発心菩薩）たちは (D.Ga276a) 恐れるでしょう<sup>389</sup>。」と。

マンジュシュリーは述べたー

「良家の子よ、一切の法は恐れることがない。真實際 (yang dag pa'i mtha') は恐れることがない。恐れることがないといわれるから、如来も法を教示する<sup>390</sup>。およそ恐れるもの、彼は厭うであろう。およそ厭ったもの、彼は貪を離れるであろう。およそ貪を離れたもの、彼は解脱した。およそ解脱したもの、彼は繫縛されたことはないであろう。およそ繫縛されたことのないもの、彼は執着しないであろう。(P.Wi313b) およそ執着することがないもの、彼は去ることはない<sup>391</sup>。およそ去ることはないもの、彼は来ることはない。およそ来ることはないもの、彼は願求することはない。およそ願求することがないもの、彼は誓願を立てることはない。およそ誓願を立てることのないもの、彼は退転することがない。およそ退転することがないもの、彼は還滅する (phyir ldog pa)。何から「**還滅する**」のかといえば、我への執<sup>392</sup> (bdag tu 'dzin pa) から還滅する。衆生への執と、命への執と、ブドガラへの執と、断絶への執と、常への執と、兆相 (mthsan ma) への執より還滅する。分別

---

<sup>388</sup> P.dpang,D.dbang 文脈より北京版の読みを採用する。実叉難陀訳：所言衆皆誠信、不空訳：便為定量

<sup>389</sup> 菩提を求める主体である菩薩が実在しないことを説いて、恐怖するかという設定は、『八千頌般若経』cp.1にも出る。

<sup>390</sup> 実叉難陀訳：如来為於無驚怖者而演説法、不空訳：仏為於無驚怖者而演説法

<sup>391</sup> 「煩惱がない者は輪廻しない」といった含意。

<sup>392</sup> この「執」は認識としてのそれである。煩惱である「執着」ではない。

から「還滅する」。いつか退出するその時、変異がないことによって、「退出しない」である。何から「退出しない」といえば、空性から「退出しない」。無相と、無願と、真実と、仏の諸法から「退出しない」。そのうち、何かから「退出しない」ところの「仏の諸法」といえば、離がないことが「仏の諸法」である。繫縛がないことが「仏の諸法」である。認得がないことが「仏の諸法」である。取がないことが「仏の諸法」である。棄がないことが「仏の諸法」である。現行（使用）がないことと、了別がないこと（*rnam par rig pa med pa*）と、ただ名ほどにすぎないもの（*ming tsam du zad pa*）と、空と、無生と、無滅と、無来、無去と、清浄がないことと、雑染を欠いていること（D.Ga276b）と、無塵と、離塵と、無我所<sup>393</sup>と、無作意と、不相認がないこと（*mi ldan pa med pa*）<sup>394</sup>と、無漏<sup>395</sup>と、受けたことがないこと（*blangs ba med pa*）と、（P.Wi314a）平等と不平等とがないことが、「仏の諸法」である。

良家の子よ、それら「仏の諸法」<sup>396</sup>は法でもない。非法でもない。それはなぜかといえば、それらについて、何かからこれらは「仏の諸法」であると述べる処（*gnas*）<sup>397</sup>は、[実体としては] 認得されない。

良家の子よ、初業の菩薩の誰かがこの教示を聞いて、恐れた彼らは、速やかに無上の正等覚を現等覚する。恐れなかった彼らは、何ものも現等覚しないであろう。」と。

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、何から考えて、このように教示するのですか。」と。

---

<sup>393</sup> P.*bdag gis med pa*,D.*bdag gi ba med pa* デルゲ版の読みを採用した。

<sup>394</sup> 実叉難陀訳：無和合、不空訳：無尽

文脈や漢訳の読みからは「mi」は不要である。

<sup>395</sup> P.*zad pa*,D.*zag pa* デルゲ版の読み採用した。

<sup>396</sup> 大きく分けて、教（Skt.*āgama*）と証得（Skt.*adhigama*）の二種（cf.櫻部、小谷、本庄〔2004〕p.355）。細かく分けて『釈軌論』の法義の十種類（cf.小谷〔2000〕p.41）。

<sup>397</sup> 属性と基体というところの後者。

## 虚空と菩提

〔マンジュシュリーは〕述べたー

「良家の子よ、恐れた彼らは分別するであろう。およそ分別する彼らは、このように「我々は菩提を現等覚しよう。」と思って、彼らは現等覚を具えようと発心した。どれほどか〔心を〕発したかぎり、現等覚する。およそそのような心を発さない彼らは、菩提として認得することがないし、心が慢心（rlom sems）をしない。菩提心として認得することが無いので、分別することがない。分別することがないその時、何をも現等覚しない。一体、なぜ何をも現等覚することがないのかといえば、その菩提を認得しないことによって、ゆえに現等覚することがない。良家の子よ、どのように思いますか。虚空界は菩提を現等覚しますか。」と。

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、それはできません。」

マンジュシュリーは述べたー

「良家の子よ、およそ世尊は（P.Wi314b）一切法は虚空と平等であると教示しましたか。」と。（D.Ga277a）

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、それはそのとおりです。」

マンジュシュリーは述べたー

「良家の子よ、したがって虚空のとおりに、菩提も同じである。菩提のとおりに、虚空も同じである。その虚空と菩提とは、二として無い。二として差別できない。誰かこのような平等性を知る者、〔その〕彼は少しも知ることがないし<sup>398</sup>、それによって知らない者も誰もいない。」と。

## 煩惱からの解脱

---

<sup>398</sup> 実叉難陀訳：無有知、不空訳：無所知

この教示を説いた時、一万二千の比丘は、取がなく（nye bar len pa med pa）、諸漏から心は解脱した。一万四千の天と人とは、法に対する法の眼が塵を離れて垢無く、清浄となった。九万六千の生きもの（生類 srog chags）は、かつて、[心を] 発さなかったことから、[今は] 無上の正等覺に發心した。五万二千の菩薩は無生法忍を得た。

それから獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩はマンジュシュリー童子にこのように述べた—  
「マンジュシュリーよ、あなたは、どれほど長い時から<sup>399</sup>、無上の正等覺に發心してきましたか。」と。

### 正しく隨見すること

マンジュシュリーが述べた—

「良家の子よ、黙りなさい。無生の諸法に対して、私は分別させない（ma gzhus）。良家の子よ、およそある者がこのように—、私は菩提に發心した。私は菩提のために行ずるであろう、と言うならば、まさにそのことが、(P.Wi315a) 彼の邪見となる。良家の子よ、私は何か心を菩提に対して發すべきもの、そのようなものを正しくは<sup>400</sup>隨見(yang dag par rjes su mthong ba) しません。そのように私とその心を正しくは等隨見しないことによって、菩提に対しても發心しません。」と。

[獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は] 述べた—

「マンジュシュリーよ、「**正しくは隨見しない**」というこの句の意味は何ですか。」と。

マンジュシュリーは述べた—

「良家の子よ、「**正しくは隨見しない**」ということは、平等性（mnyam pa nyid）を教示する。」と。

[獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は] 述べた—

---

<sup>399</sup> 実叉難陀訳、不空訳：来為幾時耶

<sup>400</sup> 「正しくは」「真実には」を付けることによって、虚無論ではないことを示すことができる。ツォンカパの言う否定対象の限定。「勝義としては」「自性によって」など同様の意味がある。

## 平等性について

「マンジュシュリーよ、なぜ「平等性」というのですか。」と。

〔マンジュシュリーは〕述べたー

「良家の (D.Ga277b) 子よ、「平等性」ということは、そこにおいて別異がない。その「平等性」によって、一切法は、すなわち空寂の理趣 (dben pa'i tshul)<sup>401</sup>として、一理趣 (thsul gcig) として〔すでに〕教示したので、〔ここでは〕一味だと述べるし、無雑染と、無清浄と、無断と、無常と、不生と、不滅と、無我所と、無撰と、無棄とのゆえに、法を教示し、無尋思であり、無分別である<sup>402</sup>。良家の子よ、そのような法を「平等性」として証得する智慧を、「平等性」という。良家の子よ、さらに誰か菩薩が法性 (chos nyid) を了解する、〔その〕彼は界より別異とも「正しくは随見しない」、同一とも「正しくは随見しない」<sup>403</sup>。これが「平等性」である。「平等性」であること、それは不平等が無い。「不平等が無いこと」、それは、本来清浄である<sup>404</sup>。」と。

## 世尊と獅子勇猛雷音菩薩ー マンジュシュリーの発心

それから世尊に対して、獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩はこのように申し上げたー (P.Wi315b)

「世尊よ、このマンジュシュリー童子は、これほど〔の久しい過去〕から、私は無上の正等覚に発心している、というように示しません。これらの眷属は、聞くことを求めています。」と。

世尊が宣べたー

「良家の子よ、このマンジュシュリー童子は、甚深の忍 (zab mo'i bzod pa) を具えている。

---

<sup>401</sup> あり方、道筋を意味する。

<sup>402</sup> 実叉難陀訳：不念我説亦無分別、不空訳：無所思亦無分別

<sup>403</sup> 同一でなく別異でない、は中観に良く出る表現。

<sup>404</sup> 同じ文殊系仏典である『阿闍世王経』は、罪悪との関係で心性本浄説を説く。

それもまた<sup>405</sup>、どれほどか菩提も認得されない。心も認得されない。それほどに〔同様に〕  
「**甚深の忍**」を具えている。それによって菩提心は認得されないので、「私は、これほど  
〔の久しい過去〕から、無上の正等覚に心を発している。」というように示さない〔。それ〕  
なら、良家の子よ、マンジュシュリー童子はどれほどの長い時から、無上の正等覚に発心  
したと示すべきだろうか。良家の子よ、以前に生じた過去の時、ガンジス河の砂〔の数〕  
ほど〔の無数〕の七十万の無数の劫<sup>406</sup>を過ぎ、(D.Ga278a) その彼方のまたはるか彼方、  
その時期 (tshe)、その時 (dus) に、如来・応供・正等覚者〔である〕雷声音王 ('Brug sgra'i  
dbyangs kyi rgyal po) という、明行足・善逝・世間解・無上士調御丈夫・天人師〔である〕  
仏・世尊が世間に出現なされた。

### 東方に向かった生賢世界の雷声音王仏と普覆王

この仏国土より東方に〔向かい〕、九十二ガンジス河の砂〔の数〕ほどの〔無数の〕仏国  
土を過ぎ去った〔ところ〕に、「生賢 ('Byung ba bzang po)」<sup>407</sup>という世界が生じた。そこ  
では、世尊・如来〔である〕雷声音王という者、彼が法を教示する。その時 (P.Wi316a)  
かの世尊の声聞の集会 ('dus pa) は、八百四十万コーティ・ナユタになった。菩薩の集会  
は、その二倍になった。

### 普覆王の登場（マンジュシュリーの前世者）

その時、普覆王 (Skt. Ambararāja, Tib. rGyal po Nam mkha')<sup>408</sup>という法に適った者、転輪

---

<sup>405</sup> 不空訳の「乃至」は、de yang も含んでいるようだ。

<sup>406</sup> 実叉難陀訳に一致する。不空訳は「七十万阿僧企耶千万～」である。

<sup>407</sup> 実叉難陀訳、不空訳：無生 「妙生」の誤字か。

<sup>408</sup> Skt. ambara は「取り巻く、覆う」という意味が基本の語。漢訳の実叉難陀訳では「普覆」、  
不空訳では「虚空王」とされる。なお以下の話は、人天乗を望まず、仏果の獲得が目指さ  
れて居いる。

法王、七宝<sup>409</sup>を具えた者が出た。良家の子よ、普覆王という、彼の子と妻と親戚<sup>410</sup>とを眷属として持った者は、他の行為がなく、厭倦のない心をもって、声聞の僧伽と菩薩の僧伽とを具えた、かの雷音声王如来に対して、八万四千年にわたって、罪のない別々の食物の種類<sup>411</sup>と、罪のない別々のま新しい衣服と、別々のま新しい宮殿楼閣と、罪のない別々の奉仕 (rim 'gro) と、安樂に結びつけることすべてによって奉仕を行った。そのように八万四千年が過ぎた後で、彼は一人、閑寂処において、〔連れと〕二人にならず居続けた<sup>こころ</sup>意において、このような種類の心を発した。私は多くの善根を造作しても、それらは決定のない心により (D.Ga278b) 造作してから<sup>412</sup>、今やそれら善根もまた廻向しようと思って、彼はこのように考えた― 「この善根をシャクラ (帝釈天) [になるため] に廻向する、あるいはブラフマー (梵天) [になるため] に廻向する、あるいは転輪聖王 [になるため] に廻向する、あるいは声聞 [になるため] に廻向する、あるいは独覚 [になるため] に廻向する、あるいは誰 [になるため] に廻向しようか。」と。良家の子よ、王がその思いをそのように発すやいなや、上の虚空から多くの天たちが声をひびかせた― (P.Wi316b)

「大王よ、そのように劣った心 (dma' pa'i sems) を発してはいけない。それはなぜかといえ、あなたは広大な福德の蘊を廣大に造ったので、大王よ、無上の正等覺に発心しなさい。」といった。良家の子よ、その時、その普覆大王は大きな歡喜と最上の歡喜とが生じた。彼はこのように思った― 「私は菩提から退転しない。それはなぜかといえ、諸天は私の心を遍知して、声をひびかせた。」

良家の子よ、それからその普覆王は、八百万コーティ・ナユタの生きものによって囲ま

---

<sup>409</sup> 金、銀、瑠璃、玻璃 (水晶)、磲磈、赤珠 (珊瑚)、瑪瑙。あるいは転輪王七宝 (金輪宝、白象宝、紺馬宝、神珠宝、王女宝、主蔵宝、主兵宝)。

<sup>410</sup> P.gnyen mang ba dang, D.gnyen 'dab dang 実叉難陀訳、不空訳には「多」はなし。デルゲ版の読みを採用した。

<sup>411</sup> 律蔵に抵触しない供物を指しているのか。以下、同じく。

<sup>412</sup> P.nas, D.na 北京版の読みを採用した。実叉難陀訳：我今已集、不空訳：我已積集「八万四千年してから、今」ということ。

れて、前方に進んだ。世尊・如来〔である〕雷音声王のその場所に行き、着いて、世尊の御足に頭でもって礼拝した。世尊に対して七度圍繞して、一方〔の座〕に坐った。

良家の子よ、それから、かの普覆王という者は、世尊・如来〔である〕雷音声王の〔居られる〕その場所の傍らで合掌して、拜んで、世尊に対して、この偈頌を申し上げる―

### 普覆王（マンジュシュリーの前世者）の誓い― 普覆王誓願<sup>413</sup>

「あなたの<sup>おんまえ</sup>御前で<sup>414</sup>妙法 (dam chos) を尋ねます。どんな形相により最高の善士 (skyes bu'i dam pa mchog) が生ずることになるのでしょうか。導師は私にお説きになってください。

---

<sup>413</sup> 中観派の発心儀礼と普覆王誓願との関係については、山本〔2005〕 pp.36-38 を参照。寂天著『集学論』 cp.1 には普覆王誓願の vs.15-16,18-21,23 が引用される (cf. 【サンスクリット本】 Bendall〔1977〕 pp.13-14 = 【チベット訳】 D.no.3940,Khi.10b3ff. = 【漢訳】法称菩薩造、宋法護等訳『大乘集菩薩学論』(『大正蔵』32,no.1636,p.78b13ff.) = 【英訳】Bendall〔1990〕 pp.14ff.)。引用・関連文献については山本 *ibid.*,pp.38-39 を参照。蓮華戒著『修習次第』前篇、アティシャ著『菩提道灯論細疏』末尾、ジターリ著『菩提過犯懺悔註菩薩学次第』の用例が提示される。その他、v.15 については『普賢行願讚陳那釈』 v.44 がある。ツォンカパは『大乘集菩薩学論の覚え書き (Tib.bSlab btus zin bris)』 (cf.D.no.5398,Pha.4aff.) に発心儀礼や関係する菩薩学処の規定を出す。そこの本行 (dngos gzhi) において唱えるべき偈頌として『文殊師利仏土巖浄経』「普覆王誓願 (vs.15-16)」、あるいは『入行論』 cp.5.vs.21-22 を挙げる。以下のとおりである。

「〔発心を受ける儀軌には、加行・本行・後の三つのうち、第一、〕加行のときに、善知識が知を良く導いて、七支分〔の供養〕をすべきことと、善知識に祈願した。〔すなわち〕祈願は、『律儀二十の註釈』に出ているのと同じです。〔第二、〕本行のときに、彼の句を繰り返した、あるいはまた自己が述べるべきです ― 〔すなわち〕「軌範師よ、思ってください。私〔すなわち〕名をこういうものは」と述べた。『文殊師利国土莊嚴経』に出ている冒頭の二偈頌、または『入行論』に出ている「かつての」というのなどにより受けた。」

cf. ツルティム、藤仲〔2007〕 pp.328-329 注 81

<sup>414</sup> P.zhal,D.sngar 北京版の読みを採用した。

(1)

導師よ、あなたに現前に、広大な供養をなし続けても、決定の無い心によって行ったので、何にも廻向しませんでした。(2)

私は一人、閑寂処に住する時、このような心が (D.Ga279a) 生じました。私が大きな福德を積んだのなら<sup>415</sup>、どのように完全にそれを (P.Wi317a) 廻向しようか、と。(3)

ブラフマーに廻向する、またはシャクラに廻向する、あるいは四大洲の自在者(転輪王) [の位] を得る、または声聞の存在 (dngos po) に、あるいは独覚 [の位] を得るために廻向しようか、と。(4)

そのように彼が発心するやいなや、諸天は声を発し述べた。劣った心をもって、この福德を消耗 (rnam par chud gzon) してはならない。(5)

一切衆生を益するために、大波濤の [ような] 誓願 (smon lam rlabs chen)<sup>416</sup> を立てなさい。菩提心を発して、諸々の世間の利益 (don) をなしなさい、と。(6)

したがって、法の自在主 (chos kyi dbang phyug gtso)、正等覺者に私は尋ねます。牟尼よ、

---

<sup>415</sup> P.bsams na,D.bsags na デルゲ版の読みを採用した。

<sup>416</sup> 文殊菩薩の伝統である「大波濤行」に関する原初的記述と思われる。対応する諸漢訳に「大波濤」の語はでない。なお弥勒菩薩造、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「撰決択分中声聞地之四」には、輪廻と大海との相似性が記されている (cf. 『大正蔵』 29,no.1579,p.688a)。以下のとおりである。

「復次五法相似生死大海得大海名。一处所無辺相似故。二甚深相似故。三難渡相似故。四不可飲相故。五大宝所依相似故」

華嚴経の『普賢行願讚陳那釈』 v.4 には以下のように出る。

「(D.Nyi185b1ff.) (P.Nyi214b7ff.) さて口による敬礼とは、「**彼らに対する尽きない [海のような] 讚嘆** (de dag bsngag pa mi zad)」といったこと等々がある。「**彼ら** (de dag)」とは如実に信解すべき者たちである。最終的にも超えないのだから ('gong ba med pas na) それは尽きない。「**海のような讚嘆** (bsngags pa rgya mtsho)」とは、海のような功德である。彼らに対する讚嘆は海のようにであり尽きない。「**讚嘆** (bsngags)」とは功德の同義語である。「**海** (rgya mtsho)」とは多の意味として理解すべきである。」

どのように心を発せば、正等菩提が生ずるのでしょうか。(7)

その智慧は何によって得るのでしょうか。その利益 (don) を私に教示してください。菩提心を発したし、あなたのような牟尼に [なるよう]、私も願求します。(8)

その句を彼がお聞きになって、[その] 如来は宣べました<sup>417</sup>。大王よ<sup>418</sup>、知りなさい。順序をおってあなたに教示しよう。(9)

一切諸法は縁のとおりであり、願樂の根本に ('dun pa'i rtsa la) 住している。およそ誰か誓願を立てたものは、そのような果を得るであろう。(10)

大王よ、私<sup>419</sup>も以前、正等菩提の心を発しました。一切衆生を益するために、私は優れた誓願を立てました。(11)

誓願を立てたとおりに、私は果を得ました。優れた菩提を私は得たので、私の思惟 (bsam pa) は完成しました。(12)

大王よ、堅固に為し<sup>420</sup>、不変の心 (mi 'gyur sems) を発しなさい。もしも行を行ったならば、あなたも (P.Wi317b) 正等覚するでしょう、と。(13)

その牟尼のお言葉を聞いてから、かの大王は喜びました。世間すべて [の者] の現前で、獅子吼においてこの句を述べました。(14)

輪廻の終わりは無いが、始まりの終わりがあるかぎり、そのかぎり衆生を益するために、無量の行を行いましょ<sup>421</sup>。(15)

---

417 実叉難陀訳は偈頌から外れた一文を載せる。以下のとおりである。「爾時雷音如来為普覆王。而説頌曰」

418 P.pos,D.po デルゲ版の読み採用した

419 P.des,D.ngas デルゲ版の読みを採用した。後続でも両版の読みは踏襲される。北京版の場合、主語は「かの大王」となる。実叉難陀訳：我亦於往積、不空訳：我昔於過去であり、デルゲ版に一致する。

420 実叉難陀訳：応堅固、不空訳：応勇猛

421 【出典原拠】サンスクリット本 Bendall [1977] p.13,l.18-19 「yāvātī prathamā koṭīh saṃsārasyāntavarjitā / tāvat satva-hitārthāya cariṣyāmy amitāṃ carim //」

実叉難陀訳：尽未来際、不空訳：乃至本初際

世間主のこの御前において、(D.Ga279b) 最高の菩提に心を発しました。一切の〔世の〕衆生を招待し、困窮と貧苦とから、〔彼らを〕救度しよう<sup>422</sup>。(16)

今日以降、もしもまた私が貪の心を発したならば、十方に居られる一切諸仏を欺くことになろう (sangs rgyas thams cad bslus par 'gyur)<sup>423</sup>。(17)

いつか菩提を得るまでに、忿怒 (tha ba) の心と、害心 (gnod sems) と、嫉 (phrag dog) と、慳<sup>ものおしみ</sup> (ser sna) も、今日以降なしません<sup>424</sup>。(18)

梵行を私は行いましょう。罪惡の欲望を完全に捨て、戒の律儀と善良さについて、仏に随って学びましょう<sup>425</sup>。(19)

私は菩提を速すぎる仕方で (rings tshul du) 証覚することを信解し、喜ぶことはありません。後の辺際 (未来) に至るまでも、一人の衆生のために行いましょう<sup>426</sup>。(20)

無量で不可思議な仏国土を浄化しましょう。十方すべてにおいて、私は〔自分の〕名前を聞かせましょう<sup>427</sup>。(21)

私は自己に対して授記しました<sup>428</sup>。仏に成ることに疑いはありません。私の増上意樂は

---

422 【出典原拠】サンスクリット本 Bendall [1977] p.14,1.1-2. 「utpādayāma sambodhau cittam nāthasya sammukhaṃ / nimantraye jagatsarvaṃ dāridryān mocitāsmi tat //」

423 「一切諸仏を欺いたことになろう (sangs rgyas thams cad bslus par 'gyur)」という誓願形式は、『阿閼仏国土經』と共通する。『無量寿經』とは一致しない。

424 【出典原拠】サンスクリット本 Bendall [1977] p.14,1.3-4. 「vyāpādakhilacittam vā īrṣyāmātsaryam eva vā / adyāgre na kariṣyāmi bodhiṃ prāpsyāmi yāvatā /」

425 【出典原拠】サンスクリット本 Bendall [1977] p.14,1.5-6. 「brahmacaryaṃ cariṣyāmi kāmāṃs tyakṣyāmi pāpakān // buddhānām anuśikṣiṣye śīlasaṃvarasaṃyame /」

426 【出典原拠】サンスクリット本 Bendall [1977] p.14,1.7-8. 「nāhaṃ tvaritarūpeṇa bodhiṃ prāptum ihotsahe // parāntakoṭiṃ sthāsyāmi satvasyaikasya kāraṇāt /」

427 【出典原拠】サンスクリット本 Bendall [1977] p.14,1.9-10. 「kṣetraṃ viśodhayiṣyāmi aprameyam acintiyam // nāmadheyaṃ kariṣyāmi daśa dikṣu ca viśrutam /」

実叉難陀訳：当令我名号 普聞十方界、不空訳：称揚彼名号 普聞十方国

428 授記の分類に該当するのか。

清浄です。私はこの証人として、導師たちよ、(22)

身と語の諸業も、全面的（一切相）に私は浄化しましょう。意の業も浄化しましょう。  
不善業を行いません<sup>429</sup>。(23)

未来の時に成仏して、(P.Wi318a) 世間主になるのか、といえ、その真実 (bden pa) に  
よってこ〔の大地〕も、六種に震動せよ<sup>430</sup>。(24)

私が何か真実語 (bden tshig) を述べたことが、誤らず、正しく述べられたと知るならば、  
その真実によって、虚空界より、諸楽器の音が響け。(25)

私にもしも諂 (gyo) がなく、同様に忿怒がないというならば、賢れたマンダラ華が、そ  
の真実によって、雨として降れ。(26)

正しい内容 (don) に決定した真実語をそのように述べると、十方の無辺のすべてのコー  
ティの諸〔仏〕国土が震動した。(27)

その瞬間に、虚空界からコーティの楽器の音も生じた。諸々のマンダラ華が、人の身長  
七つほど降った。(28)

その王に随学して、二十コーティの生きものの<sup>431</sup>、導師に対して私たち (D.Ga280a) は  
願求する、という快い声もひびかせた。(29)

そのように二十コーティの生きものすべても、最高の王に随学し、最高の菩提に発趣し  
た。(30)」

## 普覆王とマンジュシュリー

良家の子よ、その時期、その時に、転輪王〔である〕普覆 ('Khor los sgyur ba'i rGyal po Nam

---

<sup>429</sup> 【出典原拠】サンスクリット本 Bendall [1977] p.14,l.11-12. 「kāyavākkarmaṇī cāhaṃ  
śodhayiṣyāmi sarvaśaḥ // śodhayiṣye manaskarma karma karttāsmi nāsubham /」

北京版、デルゲ版とも spyad,sbyang の区別がつかない。意味・文脈を考えるならば spyod。  
実又難陀訳：不令起諸悪、不空訳：不応起不善

<sup>430</sup> 言説の正当性、成就の証明として奇瑞が描写されている。cf.若原 [2002]

<sup>431</sup> P.yis,D.yi デルゲ版の読みを採用した。

mkha') という者が出現した、彼は他の者であると、あなたが思うなら、あなたはそのように見てはいけない。それはなぜかといえば、まさにこのマンジュシュリー童子こそが、その時期、その時に、転輪王〔である〕普覆という者であった。このマンジュシュリー童子が、菩提に心を発した以後、七十万の無数のガンジス河の砂〔の数〕ほどの劫が過ぎ去った。無生法忍を (P.Wi318b) 得てからも、六十四のガンジス河の砂〔の数〕ほどの劫が過ぎ去った。それから始まって、この者は如来の十力を円満に完成した。この者は菩薩の十地すべてを円満に完成した。この者は仏地を円満に完成した。この者はすべての仏法をも円満に完成した。どんな間も彼は、自己が〔未来に〕菩提を現等覚するだろうか、しないだろうかという心を一つも発さなかった。良家の子よ、世尊・如来〔である〕雷音声王の御前において、その王といっしょに菩提心を発したそれら二十コーティの生きものすべても、無上の正等覚を正覚して、法輪を転じた。無量無数の衆生のために仏のなすべきこと<sup>432</sup>を為してから、仏の涅槃をもって般涅槃した<sup>433</sup>。彼らすべてをも、このマンジュシュリー童子が布施に正しく入れた。同様に戒と、忍と、精進と、静慮(禅定)と、(D.Ga280b) 智慧とに正しく入れた。誰に対しても奉事と受用とを行なった<sup>434</sup>。誰もが<sup>435</sup>妙法を受持した。ただ一人の如来以外は、この仏国土から下方に、別に四万四千のガンジス河の砂〔の数〕ほどの〔無数の〕仏国土を過ぎ去った〔ところ〕に、(P.Wi319a)「地音 (Sa'i dbyangs)」<sup>436</sup>という世界がある。そこには、地天 (Sa'i lha) という如来が、無量の菩薩の僧伽<sup>437</sup>と、寿命は無量にして居られた。彼は現在も居られる。〔すなわち〕生きて、住している。

この過去物語 (sngon byung ba'i le'u)<sup>438</sup>を教示した時、七十万の生きものは無上の正等

---

432 阿羅漢の「所作成弁」と対比的である。

433 変化身としての成道相への言及。

434 実叉難陀訳：供養彼諸如来、不空訳：なし

435 D. kyi, P. kyis 北京版の読みを採用する。

436 実叉難陀訳：地持、不空訳：地

437 実叉難陀訳：諸声聞衆、不空訳：声聞之所圍繞

438 実叉難陀訳：宿縁、不空訳：往昔事

覺に心を発した<sup>439</sup>。

### 獅子勇猛雷音菩薩とマンジュシュリー

それから獅子勇猛雷音菩薩は、マンジュシュリー童子に対して、このように述べた—  
「マンジュシュリーよ、もしもそのようにあなたが、如来の十力をも円満に完成し、菩薩の十地をも円満に完成し、仏地をも円満に完成し、すべての仏法をも円満に完成したならば、どうして無上の正等覺を現等覺しないのですか。」と。

そのように〔獅子勇猛雷音菩薩は〕述べると、マンジュシュリー童子は獅子勇猛雷音菩薩に対して、このように述べた—

「良家の子よ、仏法を円満に完成したならば、たびたび菩提を現等覺すべくありません。それはなぜかといえば、彼は菩提を得たので、〔すでに〕得おわったもの (thob zin pa) は元来 (gzod) 得べきではありません。」と。

〔獅子勇猛雷音菩薩は〕述べた—

「マンジュシュリーよ、仏法を円満に完成したというのはどういうことですか。」と。

〔マンジュシュリー童子は〕述べた—

「良家の子よ、真如 (de bzhin nyid) を円満に完成すること、それが諸々の仏法を円満に完成することである。虚空を円満に完成すること、それが諸々の仏法を円満に完成することである。(P.Wi319b) (D.Ga281a) そのように虚空と、諸々の仏法と、真如<sup>440</sup> (91) というこれは、無二 (gnyis su med) であり、二に差別できない。良家の子よ、諸々の仏法を円満に完成することは何であるかといえば、そのように言うのについて (de skad zer la)、色を円満に完成することと、受と、想と、諸行と、識とを円満に完成すること、それが諸々の

---

cf. Lokesh Chandra, *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, Rinsen Book Co., p.649a 【sngon byung ba】

1.itihāsaka、2.pūrvayoga、3.bhūtapūrva

cf.村上〔1969〕、同〔1971〕、北條〔2007〕

<sup>439</sup> ここで実叉難陀訳、不空訳は巻中が終わり、以後、巻下に入る。

<sup>440</sup> アビダルマ説を前提とする。

仏法を円満に完成することである。」と。

〔獅子勇猛雷音菩薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、色を円満に完成することは、どのようなことか。受と、想と、諸行と、識を円満に完成することはどのようなことか。」と。

〔マンジュシュリー童子は〕述べたー

「良家の子よ、あなたは、色の常、あるいは無常を正しく随見しますか。」と。

〔獅子勇猛雷音菩薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、それは見えません。」と。

マンジュシュリーが述べたー

「良家の子よ、およそ法は常でもなく、無常でもないー それにおいて円満に完成すること、あるいは減少すること<sup>441</sup>は有りますか。」と。

〔獅子勇猛雷音菩薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、それは有りません。」

マンジュシュリーが述べたー

「良家の子よ、そのように法を円満に完成することもなく、減少することも<sup>442</sup>ない、それを「**円満に完成する**」という。」と。

## 法の完成

〔獅子勇猛雷音菩薩は〕述べたー

「彼は法は何により、いかにして円満に完成したというのですか (des chos ces / cis yongs su rdzogs shes bya)。」<sup>443</sup>と。

〔マンジュシュリー童子は〕述べたー

---

<sup>441</sup> 漢訳は「増減」を出す。

<sup>442</sup> P.yang,D. なし

<sup>443</sup> P.shes bya,D.zhes bya

不空訳：以何因縁知法円満 不空訳に沿えば「rdzogs pa shes bya」となるはず。

「彼は法を知るとおりに、智慧が起こることになる。いつか智慧が起こった時も、尋思しないし、分別しない。尋思しない、分別しない時、円満に完成すること、あるいは減少させることはない。円満に完成すること、あるいは減少させることがないこと、それが平等性である。良家の子よ、したがって色の平等性を見ること、それが色を円満に完成することである。(P.Wi320a) 受と、想と、諸行と、識との平等性を見ること、それが識を円満に完成することである。」と。

### 衆生を菩提へ悟入させることー 空観の視点

それから、獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は、マンジュシュリー童子に対して、このように述べたー (D.Ga281b)

「マンジュシュリーよ、そのようにあなたは、長い時から忍を得ても、自分は菩提を得よう、という発心が一度も生ずることがないならば、マンジュシュリーよ、あなたは、今どのように、他の衆生たちを菩提に正しく摂受させるのですか (khyod kyis de<sup>444</sup> ji ltar sems can gzhan dag byang chub la yangs dag par gzung bar bya)。」と。

〔マンジュシュリー童子は〕 述べたー

「良家の子よ、私はいかなる衆生も菩提（正覚）に正しく悟入させません。それはなぜかといえば、衆生は〔実体として〕無く、衆生は空寂であるからである。良家の子よ、衆生を認得すること、それをもって菩提（正覚）をも認得する。何か**「菩提（正覚）を認得する」**〔ところの〕彼は、菩提（正覚）に衆生たちを正しく発趣させることによってである。良家の子よ、私は菩提（正覚）も認得しない。衆生も認得しないので、そのように菩提（正覚）に衆生たちを悟入させない。平等性は菩提（正覚）を願求させることも無い。それ（菩提）より退転することも無い。それはなぜかといえば、平等性を分別しないので、のように平等性を願求することがない (smon pa med do)。退転することがない。ゆえに諸行 (du 'byed rnams) について、どこから来ることも無く、そしてどこへも行くことはない。

---

<sup>444</sup> P.de ,D.da 実叉難陀訳、不空訳に「今」があるので、デルゲ版の読みを採用する。

それが「**平等性**」である。良家の子よ、「**平等性**」というもの、それは空性の句<sup>445</sup>である (stong pa nyid kyi tshig)。「**空性**」については、どんな願求も無い(無願)。良家の子よ、(P.Wi320b) 何れにせよあなたがこのように、そのように長い時から、忍を得たならば(得たとしても)、「なぜに私は菩提を現等覚しようか〔、いやしない〕」というように、〔私、マンジュシュリーが〕発心していない言うことは、良家の子よ、あなたは、どんな心によって、そのような得るべき菩提を正しく随見するのか。」と。

〔獅子勇猛雷音菩薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、それは見ません。それはなぜかといえば、心 (sems) には色は無く、教示しえないので、菩提(正覚)もただ名前ほどです。<sup>こころ</sup>意 (yid) から生じていないので、「**菩提**」というもの、あるいは心というものは、ただ名前ほどです。「**ただ名前ほど**」であること、それは空寂であり、無作用 (byed pa med pa) である。」と。

〔マンジュシュリー童子は〕述べたー

「良家の子よ、それより考えて、私は菩提をどのように得ようという心を発することがない (D.Ga282a) と述べたのです。それはなぜかといえば、その「**心**」は生じていない (ma skyes pa)。「**生じていないもの**」に生ずることはない。およそ「**生ずることのないもの**」、それに得るべきことと現観されるべきこと (mngon par rtogs par bya ba) <sup>446</sup>も、およそ何があるのか。」と。

## 現観と得について

〔獅子勇猛雷音菩薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、「**現観** (mngon par rtogs pa)」とはどのようなことか。」と。

〔マンジュシュリー童子は〕述べたー

「良家の子よ、およそ一切法を慢心なく、平等性として了解することー これが「**現観**」

---

<sup>445</sup> Skt.pada には「句義」と「位」の義がある。

<sup>446</sup> 「得るべきこと(所得)」と「現観」とを対に出して議論するものに『入中論』cp.6がある。厳密には教証として引用する『二万五千頌般若経』に出る (cf.小川〔1976〕p.316)。

という。塵ほどの想いも生じないし滅しない。そのように証得するそれが「**現観**」という。真如と無錯誤である真如を分別しない。それが「**現観**」という<sup>447</sup>。正見をもって発趣した (yang dag pa'i lta bas zhugs te)、平等性において、いかなる法をも認得せず、認得しないことをもって、同一あるいは別異としないし、慢心をしないこと、これが「**現観**」という。およそ一切法、これは無相として一つの相(特徴)として<sup>448</sup>身によって現前にし、(P.Wi321a) 知っても身において固執<sup>449</sup>することがない (mngon par zhen pa)。心においても固執することがない、これが「**現観**」を得ることである。」という。

〔獅子勇猛雷音菩薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、「**得る**」というそれはどのようなことか。」と。

〔マンジュシュリー童子は〕述べたー

「良家の子よ、それは現行の無い〔という〕句である。ゆえに、「**得る**」という。その「**現行**」は、三界における言説として、これである、と表示できない。聖者たちの得たものであるそれは、不可説である。それはなぜかといえ、その法は依処<sup>450</sup>がなく、現行が無いので、ゆえに「**不可説**」である。良家の子よ、さらにそれは、得ることが無い〔という〕ことから、「**得る**」という語に述べる。それはどんな法を得たのでもない。得ていないのでもない、ゆえに「**得**」たという。」と。

(P.Wi321a) (D.Ga282a) 第四函すなわち、最終〔函〕(前半<sup>451</sup>)。

---

<sup>447</sup> 部派仏教では、四諦の現観、あるいは一切智における一刹那での現観の不可能なことが議論されており、ここでは空思想より論じられている。cf.櫻部、小谷〔1999〕pp.12-13

<sup>448</sup> 空一味のようなこと。

<sup>449</sup> 煩悩ではない。認識作用である。

<sup>450</sup> gnas pa ではなく gnas。

<sup>451</sup> 第四函は長大なため、便宜上、前後半に分割する。

P.Wi321a-331b, D.Ga282a-290b.

漢訳の対応箇所は以下のとおりである。

- ・西晋竺法護訳『文殊師利仏土厳浄経』(『大正蔵』11, no.318, pp. 898b24-900b26)

## 仏国土の功德莊嚴に関する質問

それから世尊に対して、獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩はこのように申し上げた—

「世尊よ、このマンジュシュリー童子の仏国土の功德莊嚴はどのようなものになるでしょうか。(D.Ga282b) 如来よ、良く教示してください。」

世尊は仰った—

「良家の子よ、〔他ならぬ〕このマンジュシュリー童子こそ尋ねなさい。」

それから獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は、(P.Wi321b) マンジュシュリー童子に対してこのように述べた—

「マンジュシュリーよ、あなたの仏国土の功德莊嚴はどのようなものになるでしょうか。」

〔マンジュシュリーは〕述べた。

「良家の子よ、菩提（正覚）に対して歓喜する者、彼に尋ねなさい。」

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕述べた—

「マンジュシュリーよ、あなたは菩提に歓喜しないのですか。」

〔マンジュシュリーは〕述べた。

「良家の子よ、そうではありません。それはなぜかといえば、歓喜する者〔である〕彼は貪欲（'dod chags）を離れていない。貪欲を離れていない者〔である〕彼は渴愛する。渴愛が、そこにある〔ところの〕彼は、〔輪廻に再び〕生ずるであろう。生が、そこにある〔ところの〕彼には受がある。そこに受がある〔ところの〕彼に出離はない<sup>452</sup>。良家の子よ、したがって、私は菩提に歓喜することがない。菩提として認得することがないので、ゆえ

- 
- ・ 唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏刹功德莊嚴經』（『大正蔵』 11, no.319, pp. 914b2-916c29）
  - ・ 唐実叉難陀訳『大宝積経』「文殊師利授記会」（『大正蔵』 11, no.310-15, pp. 347a7-349a21）
- 内容は、この前半部分では、文殊菩薩の誓願文が中心である。『無量寿経』や『阿閼仏国土経』に比較すると未整理の感が拭えないが、間違いなく本経の重要箇所である。誓願行が基本となる、インド浄土教の展開に必須の経典である。

<sup>452</sup> 十二支縁起の項目をふまえた議論である。

に歡喜することがない。良家の子よ、そうであるが、それでもなお、あなたがこのように、「あなたの仏国土の功德莊嚴はどのようなものになるのか」と述べたことは、それについて私は自己賞讚できません。それはなぜかといえ、如来〔である〕一切法を了解なさる者 (thugs su chud pa) が現前に居られながら、私の仏国土の功德莊嚴を私が述べるならば、それは菩薩摩訶薩の自己賞讚となる。」

### 仏国土の功德莊嚴の誓願を説くこと<sup>453</sup>

世尊が〔マンジュシュリー童子に〕仰ったー

「マンジュシュリーよ、あなたは、〔他ならぬ〕あなたこそその仏国土の功德莊嚴の誓願を示しなさい。如来は〔そうすることを〕許可なされた。それはなぜかといえ、あなたからそれらの誓願が聞こえるなら、他の菩薩摩訶薩たちもそのような行 (spyod pa) を円満に完成します。」

マンジュシュリーが申し上げたー

「世尊よ、私は (P.Wi322a) 如来のお言葉について、もはや退けません。仏の威力をもって示しましょう。(D.Ga283a)」

それからマンジュシュリー童子は座から立ち上がり、上衣を一方の肩にかけた。右膝の膝頭を地につけて、世尊・如来〔である〕釈迦牟尼の〔居られる〕その場所の傍らで合掌して、拜んで、世尊に対してこのように申し上げた。

---

<sup>453</sup> 以下に続く文殊の誓願について、光川〔1990〕pp.16ff.はチベット訳をも参照しつつ、以下のように論評する。

「学者によってこの文殊の願文を十八願とも、十願とも数えられている。しかし竺法護や他の異訳をみても、十願程度には分けられるが、内容的には整然とした願文風にはなっていない。長文のもの、短文のものもあり、長文のものにはさらに細分化してもよいように思われるものもある。その上、願文の間に四ヶ処、終わった後に一ヶ処、世尊の補足の挿入文があるなどして整理しにくい状態である。」こうした点を鑑み、以下の誓願文については、具体的な願数を出さずに、大まかな内容で区切っておいた。

「世尊よ、そのために良家の息子と、良家の娘〔であり〕、菩提を希求する者たちが私に聞いて、それらの誓願が聞こえてからもまた、円満に完成する。同様に慇懃になすならば、私は示しましょう。」

そのように、マンジュシュリー童子は右膝の膝頭を地につけるやいなや、それからその瞬間に、ガンジス河の砂〔の数〕ほどの十方の〔諸々の無数の〕世間は、六種に震動した<sup>454</sup>。

### 誓願文 一仏の障碍のない眼、六波羅蜜

それから世尊に対して、マンジュシュリー童子はこのように申し上げる—

「世尊よ、十万コーティ・ナユタの無数劫〔の昔〕より以来、私が誓願を立てたのは、いつか私が、十方の世界〔すなわち〕無際無辺の世界において、仏の障碍のない眼<sup>455</sup>によって見たならば、ありとあらゆる仏・世尊たち彼らすべてを、私が菩提に対して正しく悟入させたし<sup>456</sup>、私が菩提心に立たせて、(P.Wi322b) 私が布施に正しく悟入させたし<sup>457</sup>、同様に私が戒と、忍と、精進と、禅定（静慮）と、智慧に正しく悟入させた、私が勧めた、私が教授したことが見えていない、そのかぎりにおいて、私は無上の正等覚を現等覚しません（*mngon par rdzogs par 'tshang rgya bar mi bya'i*）<sup>458</sup>、〔しかし〕いつか私が仏の障碍の

---

<sup>454</sup> 六種震動、すなわち動、起、涌、覚／撃、震、吼。

<sup>455</sup> 五眼の一つであるなら、その規定がある。ここでは単なる仏の眼か。実叉難陀訳と不空訳は「天眼」としており、五眼の一つとは考えていないようだ。

<sup>456</sup> P. *bcud pa*, D. *btsud pa*. デルゲ版の読みを採用した。

<sup>457</sup> P. *bcud pa*, D. *btsud pa* デルゲ版の読みを採用した。

<sup>458</sup> 「仏・世尊」と出ているが、彼らがかつて凡夫であった段階で初発心させ、悟入させている。『入法界品』における、文殊菩薩による善財童子への教導と一致した教相である。あらゆる者が仏に成って始めて、自身は仏に成ると誓っている。文殊が一切諸仏の父母といわれる所以である。この精神は『普賢行願讃』にも受け継がれ、その立場は「普賢行」と呼ばれる。ちなみに『普賢行願讃』の現存最古の漢訳は、東晋覺賢（仏陀跋陀羅）訳『文殊師利発願経』（『大正蔵』10,no.296）である。西域では『普賢行願讃』が「略華嚴」、『華嚴経』が「広普賢行願讃」と伝承される。

ない眼によって十方を見ても、私が仏陀 (sangs rgyas nyid) に立たせていない (ma bkod pa) 如来そのようなどんな者も見えなかった、(D.Ga283b) その時、私もまた無上の正等覚を現等覚しましょう。」という誓願を立てた。

## 数量の勘定

それからその〔座にいる〕眷属の中から、或る菩薩はこのように思った<sup>459</sup>—

「このマンジュシュリー童子は、どれほどの仏・世尊が見えるであろうか。」とあって、それから世尊は彼ら菩薩の心の分別を了解なさって、獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩に対して、このように仰った—

「良家の子よ、すなわち譬えば、ある一人の丈夫が生まれた。彼は、この三千大千世界を (P.Wi323a) 極微細な塵に砕いて、破壊し、灰としたならば、良家の子よ、それをどう思いますか。それら極微細な塵の塵を計算できる者、あるいは算術に巧みな者たちが<sup>460</sup>、〔塵

---

なお当該箇所は、当経の竺法護訳にも対応箇所があるので、年代的に『入法界品』の成立における共通素材であったことは明らかである。

cf. 西晋竺法護訳『文殊師利仏土嚴浄経』（『大正蔵』11,no.318,p.898c16-26）

「時文殊師利復白仏言。唯然世尊。我之本願如仏所言。従如七千阿僧祇江河沙劫行菩薩業、不成道場、不致正覚。道眼徹視光観十方。悉見諸仏普勸化一切衆生悉成仏道。吾心堅住咸開化之。布施持戒忍辱精進一心智慧而勸助之。皆是吾身之所勸化。唯然大聖。今観十方以無罣礙清浄明眼所見。諸仏皆以勸助建立無上正真之道。斯等皆辦。乃吾成無上正真之道。為最正覚也。雖有是言故爾続立不成正覚。仮使所願若具足者乃成仏耳。」

『入法界品』の成立年代については以下の見解がある。ゴメス氏は、龍樹の年代を 243-300 とするラモット説に依って、『入法界品』の成立下限を三世紀後半とする。梶山氏は龍樹の年代を 150-250 とする近年の傾向に依って、その下限がさらに半世紀遡るといふ。ゴメス氏は成立上限については 1c.初頭といふ (cf.梶山〔1994〕(上) pp.449-450)。

<sup>459</sup> P.gyur te,D.'gyur te 北京版の読みを採用した。

<sup>460</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：算師、算師弟子

は] この百ほどがあるといい、あるいはこの千ほどがあるといい、あるいはこの十万ほどがあるといい、あるいはこの千ほどがあるといい、あるいはこの百千ほどがあるといい、あるいはこの千千と等しいものがあるといい、あるいは十万千と等しいものがあること、あるいは数えること、あるいは測ること、あるいは量を捉えることはできますか。」

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕申し上げたー

「世尊よ、できません。善逝よ、できません。」

世尊は仰ったー

「マンジュシュリー童子が、仏の障碍のない眼によって、見たならば、十方〔世界〕の各々にも、それほどの仏・世尊たちが見えるであろう。」

#### 誓願文 一国土の莊嚴

それから世尊に対して、マンジュシュリー童子はこのように申し上げるー

「世尊よ、私は<sup>461</sup>、私の一つの仏国土において、多くのガンジス河の砂〔の数〕ほどの、仏国土ほど広大な拵がりが成就せず、その仏国土が多くの十万の宝から成就し<sup>462</sup>、多く十万の宝によって飾られ、(D.Ga284a) 多く有頂〔天〕(srid pa'i rtse mo) の量となっていない間においては、無上の正等覺を現等覺しませんという、誓願を立てました。(P.Wi323b)

#### 誓願文 一菩提樹の光明

世尊よ、さらに私は、その仏国土に十の三千大千世界の量ほどの菩提樹が生じ、その菩提樹の光明が、その仏国土すべてに拵がり、遍満しますように<sup>463</sup>という、そういう誓願を

---

<sup>461</sup> P.bcom ldan 'das dag gis ni, D.bcom ldan 'das bdag gis ni デルゲ版の読みを採用した。

<sup>462</sup> P.tha grur yongs par yongs su ma grub cing / sangs rgyas kyi zhing de'i phyir / ring po che, D. tha gru yangs pa yongs su ma grub cing sangs rygas kyi zhing de ring po che デルゲ版の読みを採用した。

<sup>463</sup> 実叉難陀訳：彼樹光明遍此仏刹、不空訳：彼樹光明遍照一切諸仏刹土

立てました。

### 誓願文 一菩薩の変化と教化

世尊よ、さらに私は、菩提樹の下で私が坐る時に、無上の正等覺を現等覺〔すなわち成仏〕してから般涅槃するまでの間にその菩提樹のもとから立っていないが、私の変化は十方〔世界〕の一々に〔広がり〕、十万コーティ・ナユタの無数の仏国土に行きわたり、衆生たちに説法しますようにという、そういう誓願を立てました。

### 誓願文 一声聞と独覺のいない仏国土、菩薩のみの仏国土

世尊よ、さらに私は、私のその仏国土において、声聞と独覺との名前ほども全く無くなって、菩薩は瞋（Tib.zhe sdang,Skt.dveṣa）と、忿怒（tha ba）と、覆い隠すこと（'chab pa）とはなく、梵行を清浄に行う者のみが、その仏国土を満たし、その仏国土には女人の名も知られないし、胎生はない。彼らすべての菩薩も〔僧衣の〕上衣、〔壊色の〕袈裟を着て、結跏趺坐して化生した。その仏国土はたいそう清浄になった。如来の変化が、十方の十万コーティ・ナユタの無数の世界に至り、衆生たちに説法するそれらは三乗に関して、信解により如理に、衆生たちに説法することを除き、(P.Wi324a) その仏国土には声聞と独覺とはなく、菩薩が遍満しますようにという、(D.Ga284b) そういう誓願を立てました。」

### マンジュシュリー童子の成仏時の名号 一普見如来一

それから世尊に対して、獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩はこのように申し上げる一

「世尊よ、マンジュシュリー童子は、菩提を現等覺したならば、どのような名の者になるのでしょうか。」

世尊が仰った一

「良家の子よ、普見（Kun tu gzigs pa）<sup>464</sup>如来という者になる。良家の子よ、これをどのよ

---

464 実叉難陀訳、不空訳：普見

うに考えますか。かの如来は、どうして「**普見如来**」というかといえば、良家の子よ、かの普見如来は、十方の百千コーティ・ナユタの無量無数の世界すべての諸仏・世尊が見えるであろう。そして、その如来が見えるであろう〔ところの、〕衆生彼らすべても、無上の正等覚に決定するであろう。そして良家の子よ、現在の時でも、あるいは涅槃した時でも、かの如来・応供・正等覚者〔である〕普見の名号が聞こえる〔ところの〕彼ら〔衆生〕は、無変異に入った者 (mi 'gyur pa la zhugs pa)<sup>465</sup>と、小さな信解の者 (プドガラ) たちとを除き、あらゆる者も無上の正等覚を現等覚するので、ゆえにその如来は普見如来という。」

### 誓願文 一食と風による救済

それから、また世尊に対して、マンジュシュリー童子はこのように申し上げる—  
「世尊よ、私<sup>466</sup>による誓願は、(P.Wi324b) 如来・無量光が喜悅の食 (dga' ba'i zas) を具えるよう<sup>467</sup>、誓願をなされたようなものでもありません。世尊よ、私は、私のその仏国土に生まれた菩薩たち彼らが食物の想いが生じたなら、たちまちその刹那に、彼らは右手に幾百の味が具わった (D.Ga285a) 食物が満ちた器が生じて、それらの器が生ずるやいなや、彼らはこのように思った— このように私たちは十方の諸仏・世尊に献げないで衆生〔、

---

<sup>465</sup> 恐らくこれは「無為」を意味する。さらに漢訳の解釈に従えば声聞乗の見道に入ったことを言うのであろう。実叉難陀訳：離生位、不空訳：声聞尼夜摩位

<sup>466</sup> P.dag gis,D.bdag gis デルゲ版の読みを採用した。

<sup>467</sup> P.'gyur ba smon lam,D.'gyur bar smon lam デルゲ版の読みを採用した。対応する内容は『無量寿経』誓願文に確認できなかった。ただし『無量寿経』は、極楽世界においては欲するものがすべて満足するという。初期仏典の『ダンマパダ』v.200には、「Pā.pītibhakkhā bhavissāma devā ābhassarā yathā」(中村元訳：光り輝く神々のように、喜びを食む者となろう)とある。中村元氏は、歓喜を食とする色界の神々の食の特徴について述べる (cf.中村 [1991] pp.110-111)。ここでは、四食 (段食、触食、思食、識食) を超えた食として、「悦食」が出される。声聞における食への態度は、大正大学総合仏教研究所声聞地研究会 [1998] pp.18-19) を参照。そこでの食は、自己の出離を願ってのものである。釈尊は絶食を含む苦行の後に、その無益を悟って乳粥を受けて成道する。

すなわち] 貧しく困窮により苦しむ者と、依怙主が無くなった者たちと、餓鬼の世界に生まれた者たち〔、すなわち〕幾千の年においてもどんな<sup>めやに</sup>目脂も得られない、そのような者たちを全く満足させていなくては、私自身が食することは、性に合わないという (tshul<sup>468</sup> dang mi 'dra'o zhes bgyi bar) <sup>469</sup>憶念を得たし、その瞬間に彼らは五神通を成就した<sup>470</sup>。神力を具え、虚空から去って、風のように障りない力によって、十方の無数、無量の世界に至って、その食事のうちから、声聞の僧伽を伴った如来にも献げた。困窮し飢えた衆生と、依怙主がない者たちと、餓鬼の世界に生まれた者たちも全く満足させてから、彼らに説法して、一刹那によりその仏国土に、再び戻りますように、というそういう誓願を立てました<sup>471</sup>。

### 誓願文 一衣服の享受

世尊よ、さらに私は、私が菩提を得た時、私のその仏国土 (P.Wi325a) において生まれたあらゆる菩薩たち彼らが、種々の宝の衣服<sup>472</sup>の享受(受用)を具え、ただ思ったほどで<sup>473</sup>、何についても悦ばしい宝の衣服〔、すなわち〕沙門のあり方と一致し適切なもの<sup>474</sup>が生じて、それら宝の衣服が生ずるやいなや、このように思うー このように私たちが、このような衣服を、十方の諸仏・世尊に献げずに、私たちだけが享受(受用)することは、性に合わないという憶念 (snyam pa'i dran pa) を得てから、彼らのそのような心が生ずるやい

---

<sup>468</sup> 大乘における道理、または菩薩としての性に合わないという意味か。例えば Skt. Kama-laśīla は Tib. Padma'i ngang tshul と訳される。

<sup>469</sup> この箇所を漢訳者は訳していない。

<sup>470</sup> D. 'gyur te, P. gyur te. 北京版の読みを採用した。

<sup>471</sup> 極楽のありかたと共通している。還相廻向という言葉ともはまる。智慧だけではなく、菩薩行の指導者像。『入法界品』と地続きの側面が出ている。

<sup>472</sup> P. rin po chen rnam pa, D. rin po che rnam pa. デルゲ版の読みを採用する。

<sup>473</sup> P. bsams pa tsoms gyis, D. bsams pa tsam gyis. デルゲ版の読みを採用する。

<sup>474</sup> 沙門のあり方については『瑜伽論』「声聞地」第一瑜伽処の「沙門莊嚴」に出る。cf. 大正大学総合仏教研究所声聞地研究会〔1998〕 p.268ff.

なや、無量無数の諸世界に至り、それらの衣服を諸仏・世尊に（D.Ga285b）纏<sup>まと</sup>わせて、再びその仏国土に戻って、およそ悦ばしい宝の衣服を享受（受用）しますように、というそういう誓願を立てました。

### 誓願文 一八難、不善の声、過失の声が無いこと

世尊よ、同様にその仏国土において、彼ら菩薩摩訶薩たちの享受（受用）と使用（yongsu spyod pa）のあらゆるものそれら一切合切を、声聞の僧伽を具えた仏・世尊に対して献げて、後に私たちが使用するでしょうし、その仏国土においては〔無暇の〕八難<sup>475</sup>がありませんし、その仏国土においては不善<sup>ことば</sup>の声もありませんし、その仏国土においては苦<sup>ことば</sup>の声はありませんし、その仏国土においては過失<sup>ことば</sup>となる声もありませんし、その仏国土においては、色と、声と、香と、味と、所触の〔うち〕心に適わないものはありませんように、という誓願を立てました。

### 普見如来の仏国土

それから世尊に対して、（P.Wi325b）獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩はこのように申し上げる―  
「世尊よ、そこにかの如来・世尊〔である〕普見が出現するであろうその世界の名は何と  
いうものになるのでしょうか。」

世尊は仰った―

「誓願のとおりに円満に完成し、清浄であり、無垢により集積された<sup>476</sup>（sMon lam ji lta ba  
bzhin du yongsu rdzogs shing dag la rdul med pas bsags pa）という世界になる。」

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕申し上げる―

「世尊よ、その世界はどの方角に出現するのでしょうか。」

世尊は仰った―

---

<sup>475</sup> 八難とは、辺境の地方、諸根の不具、邪見、仏と法（教え）との無、地獄、餓鬼、畜生、長寿天である。cf. ツルティム、藤仲〔2005〕p.67、龍樹著『スフリレーカ』vv.63-64.

<sup>476</sup> 実叉難陀訳：随願積集清浄円満、不空訳：如願円満積集離塵清浄

「良家の子よ、その世界は南方に出現するでしょう。まさにこの娑婆世界こそ、その中に収まっているし、含まれるでしょう。」

### 誓願文 一宝による莊嚴とそのすぐれた境地

それから世尊に対して、マンジュシュリー童子がさらにこのように申し上げる—

「世尊よ、私は誓願をこのように立てました。私のその仏国土は、多くの十万のコーティ・ナユタの宝 (D.Ga286a) によって満たされ、多くのマニ宝によって飾られているので、マニ宝を普く示現したものと等しくて、それらの宝もまた十方世間において稀であり、以前<sup>477</sup>見られず、あり得ないもののみです。それらの名を述べたとしても、百千コーティ年かかるでしょう (thogs par 'gyur pa)。そのようなマニ宝が、その仏国土を完全に満たしている。その仏国土における幾らかの菩薩は、この仏国土は金から成就したのを見て嬉しいと思ったとしても、彼は金から成就したのが見えるのと、銀から成就したのが見えて嬉しいと思ったとしても、銀から (P.Wi326a) 成就したのが見えるが、他者が金から成就したのが見えないことにはならないし、同様に、毘瑠璃から成就したのと、玻璃から成就したものや、赤真珠から成就したのと、緑珠 (rdo'i snyin po) から成就したのと、白珊瑚から成就したものや、同様に種々の宝の因から成就したものや、栴檀から成就したものや、アガルから成就したものや、タカラから成就したものや、タマラの葉から成就したものや、蛇心栴檀から成就したものや、赤栴檀から成就したものや、誰かが望むとおりの種類が、彼らは同様に見えます。お互いに仏国土が異なったものと見えることもないでしょうし、その仏国土における菩提樹から光明が出現して、各々の菩薩から光明が出現したことによって輝き、明るいこと以外に、日と月の光明も現れない (mi mngon)。星座と、宝と、火と、雷、あるいは他の衆生のどの光明も現れない。どれほどに光明が遍満して有るのは、乃至、十万コーティ・ナユタの仏国土それほどまでに、それらの光明は明るくなる。その仏国土においては、菩薩たちの特別の思い (bsam pa'i khyad par) によって花が開いて、閉じるでしょ

---

<sup>477</sup> P.sngon chad, D.sngan chad.

う。そして時と分量の様相は、(D.Ga286b) [菩薩たちが] 受用しようとするままである (gang dus dang tshod rnam pa ji lta bur yongs su spyad par 'tshal ba) <sup>478</sup>。そのように、それが成就している以外に、昼夜の名もない。そしてその仏国土においては、寒さと、暑さもない。老と、病と、死もない<sup>479</sup>。(P.Wi326b) 菩薩 [、すなわち] 菩提を<sup>480</sup>現等覚するよう楽しむ者、彼は他の世界に赴き、兜率天の住处において寿命を済ませてから<sup>481</sup>、菩提を現等覚するでしょう<sup>482</sup>。そしてその仏国土の上の空中 (steng gi bar snang) から<sup>483</sup>、見えない十萬コーティ・ナユタの楽器が常に間断なく、音声 (sgra) を発する。それらの楽器からも欲望にかなった音声は生じないが、他に波羅蜜の<sup>ことば</sup>声 (sgra) と、仏の声と、法の声と、僧伽の声と、菩薩藏 (byang chub sems dpa'i sde snod) <sup>484</sup>の法門の声を発するであろう。彼ら菩薩が信解したとおりの音声聞こえるであろう。菩薩 [、すなわち] 彼らはその如来を見ようと楽ったり、歩いたり、行ったり、来たり、坐ったり、とどまっても、彼らはそこで、仏を見る作意 (yid la bgyi ba) が生ずるやいなや、彼らは如来・応供・正等覚者 [である] 普見が菩提樹のもとに坐っておられる (bzhuks pa)、まさにそこに坐っておられるよう見えたし、見てからもその世尊が見えるやいなや、彼らの疑い (the tshom)、あるいは疑惑 (nem nur)、あるいは疑心 (yid gnyis) <sup>485</sup>、あるいは法の懷疑 (som nyi) のあらゆるものを完全に断つであろう。教示を樂わずにその法の句の意味を完全に樂おうというように、誓願を立てました。」

<sup>478</sup> 実叉難陀訳、不空訳：随諸菩薩所樂時節即皆應之

<sup>479</sup> 仏国土への「生」(往生)は苦ではないことを前提にしているのか、四苦の中の「生」を出さない。ここでは化生という議論もない。漢訳にも「生」は出ない。

<sup>480</sup> P. gang byang chub sems dpa', D. gang byang chub. デルゲ版の読みを採用する。

<sup>481</sup> P. D. tshe bas par bgyis nas. 実叉難陀訳：寿尽隆生而、不空訳：寿尽隆生而成正覚。

<sup>482</sup> 仏の成道相を前提にした表現であり、上の説明と共に涅槃の境地を表わす。『無量寿経』にも一致する。

<sup>483</sup> 当経に特徴的な降下的な描写。

<sup>484</sup> 大乘経典を意味する。

<sup>485</sup> 三種類の疑。初期仏典や『俱舍論』に出る。大乘経典に踏襲された表現とされる。

## 授記と聞名

それからその眷属の幾十万のコーティ・ナユタの菩薩たちが口をそろえて述べました—  
「この「**普見**」という名号 (mtshan) は、それは性に合う」といって、彼ら衆生〔、すな  
わち〕 (P.Wi327a) かの世尊・如来・普見の名号が聞こえた彼らはまた、利得を良く得た者  
であるなら<sup>486</sup>、その仏国土に生まれるであろうことは<sup>487</sup> (D.Ga287a) 言うまでもない。お  
よそこの授記の法門が聞こえた者たちと、マンジュシュリー童子の名前が聞こえた者たち  
彼らは、仏が現前に見えるよう見る (mngon sum mthong bar blta'o)。」

そのように〔諸菩薩は〕述べた。

## マンジュシュリーの名を称えること (称名) とその功德

世尊は彼ら菩薩に対して、このように仰った—

「良家の子たちよ、それはそのとおりです。述べたそのとおりです。良家の子たち〔、す  
なわち〕十万のコーティ・ナユタの仏の名号<sup>488</sup>を称えること (mtshan brjod pa)<sup>489</sup>より、誰  
かがマンジュシュリー童子の名 (ming) を称えるならば、まさにこの者は、それより福德  
をはるかに多く生ずる〔。それ〕なら、かの世尊・如来・普見の名号を称える者はいうま  
でもありません<sup>490</sup>。それはなぜかという、マンジュシュリー童子が各劫に衆生利益を行  
った、あらん限りのその衆生利益は (ji snyed du byas pa'i sems can gyi don de ni)、十万のコー  
ティ・ナユタの仏も行われなかった。」

---

<sup>486</sup> P. yin no, D. yin na. 不空訳にも「若」があるのでデルゲ版の読みを採用した。

<sup>487</sup> P. 'gyur, D. gyur. 北京版の読みを採用した。

<sup>488</sup> P. sangs rgyas bye ba khrag khrig phrag 'bum gyi se mtshan, D. sangs rygas bye ba khrag khrig phrag 'bum gyi mtshan. デルゲ版の読みを採用する。

<sup>489</sup> 原語自体は単に「唱える」という言葉であり、そこに「称讃」という意味はない。

<sup>490</sup> 文殊の名を唱えることは後期密教の『ナーマサンギーティ』にまで続く。年代的に考  
えて、当経のこの記述が出発点なのかもしれない。

## マンジュシュリーへの敬礼とその功德

それから、この眷属の天と、龍と、ヤクシャと、ガンダルヴァ（乾闥婆）と、アシュラ（阿修羅）と、ガルダ（迦楼羅）と、キンナラ（緊那羅）と、マホーラガ（摩睺羅迦）、〔以上〕人と人でない者<sup>491</sup>〔である〕幾十万のコーティ・ナユタの者が、口をそろえてこのように述べた—

「マンジュシュリー童子に敬礼します（'Jam dpal bzhon nur gyur pa la phyag 'tshal lo）<sup>492</sup>。  
普見如来に敬礼します。」

そのように述べた。その瞬間に、八百四十万のコーティ・ナユタの生きもの（srog chags）<sup>493</sup>が無上の正等覚に発心した。無量の衆生たち（P.Wi327b）も善根を成熟した。無上の正等覚より不退転となった。

## 誓願文 — 諸仏国土の莊嚴を一仏国土へ摂取する

世尊に対して、マンジュシュリー童子はさらにこのように申し上げる—

「世尊よ、私は、このように十方の十万のコーティ・ナユタの無量無数の諸世界に、居られる諸仏・世尊の仏国土の功德莊嚴の飾り（rgyan）と、（D.Ga287b）誓願の飾りと、相（mtshan nyid）と、兆相（mtshan ma）と、浄化（sbyong ba）<sup>494</sup>と、住处（gnas）の種類飾り、そ

---

<sup>491</sup> 中村元『仏教語大辞典』【人非人】の説明を参照して、八部衆の総称と理解した。八部衆は仏を詣でるときに人の姿になることもあるので、人ともいわれる。ただし漢訳では Skt. kimnara の訳語に「人非人」が出る場合もある。その場合は八部衆を構成する一つである。

<sup>492</sup> 不空訳：那謨文殊師利童真菩薩。那謨普見如来応正等覚、実叉難陀訳：南無文殊師利童真菩薩。南無普見如来応正等覚。

チベット大蔵経テンギユル冒頭での文殊帰敬偈は、この記述が出典の可能性も考えられる。文言は一致する。ここでは、因としての菩薩、果としての仏を出す。文殊菩薩の永続性を意図している。

<sup>493</sup> 不空訳：八十俱胝那庾多百千有情、実叉難陀訳：八万四千億那由他衆生。

<sup>494</sup> デルゲ版は sbyod pa（spyod pa）に見える。漢訳は不明瞭である。

のあらんかぎりのものが見えたものより (gang ji snyed cig mthong ba las)、声聞の莊嚴と、五濁の〔時代の〕仏たち〔の国土〕を除いて、それらすべてを、私は一つの仏国土の中に摂取して<sup>495</sup>了解しよう、という誓願を立てました。

世尊よ、私が楽うなら、ガンジス河の砂〔の数〕ほどの〔無数の〕劫において、私の仏国土の功德莊嚴に関して、別々の形相として取らえることがないやり方で提示するより他なしに説明したり<sup>496</sup>、それよりも長く説明しても、仏国土のそれら功德莊嚴は究極に至ることはないでしょう。世尊よ、私による誓願の形相 (rnam pa) がおよそどのようなものか、それについて、如来・応供・正等覚者を除いて、証人となった他の者は誰もいません<sup>497</sup>。」

### 普見如来と無量光如来 一両者の仏国土功德莊嚴の比較

世尊が仰ったー

「マンジュシュリーよ、それはそのとおりです。如来は了解なさいます。如来・応供・正等覚者の智慧 (ye shes) には、(P.Wi328a) 障碍が無い。〔それは〕三世すべてに起こる ('jug bo)。」

それからその眷属の中から、或る菩薩がこのように考えたー

---

<sup>495</sup> 『無量寿経』諸漢訳の対応箇所には、諸仏国土の特徴が一仏国土に摂取されるという記述はない (cf.香川〔1984〕p.103)。例えば『大阿弥陀経』では「其仏即選択二百一十億仏国土中諸天人民之善惡国土之好醜、為選択心中所欲願」(cf.辛嶋訳〔1999〕p.140：そこで仏は、二百十億の仏国の神々や人々の善惡と国土の美醜を選んで(説き)、心中の願を選び取らせた)、『平等覚経』では「其仏則為選択二百一十億仏國中諸天人民善惡国土之好醜、為選心中所願用与之」、『無量寿経』では「即為広説二百一十億諸仏刹土天人之善惡国土之粗妙、応其心願悉現与之」である。一方でサンスクリット本、チベット訳には明確に一仏国土への摂取が表現されている。

<sup>496</sup> 漢訳の対応箇所なし。無量無数の仏国土の莊嚴は個々に確認しえないので、一つにまとめて提示するより、他に明示する方法はないという意味。

<sup>497</sup> 実叉難陀訳：如我所願唯仏能知、不空訳：世尊、如我所願唯仏世尊応正等覚余不能知。仏を証人とするのは『無量寿経』と同じである

「マンジュシュリー童子が、自らの仏国土のその莊嚴功德を説いたものと、世尊・如来〔である〕無量光の仏国土〔である〕極樂世界において<sup>498</sup>、仏国土の功德莊嚴が有るその二つは同じなのか、それとも同じではないのか。」と〔考えた〕。

そこで世尊は彼ら諸菩薩の心の分別（sems kyi rtog pa）を心で了解なさって、師子勇猛雷音菩薩に対して仰った－

「良家の子よ、すなわち、例えばある者が毛髮の先端を百に割った〔その一〕部分によって、大海から水滴（D.Ga288a）一つを取ったならば－ 良家の子よ、これをどう思いますか。その取られた水と、後に残ったそれとの二つはどちらが多くなりますか。」

〔師子勇猛雷音菩薩は〕申し上げた－

「世尊よ〔一毛で〕取られたものは少なく、後に残ったものは無量です。」

世尊は仰った－

「良家の子よ、その人が毛髮の先端を百に割った〔その一〕部分により、大海から水滴一つを取ったものその程度に、極樂世界〔すなわち〕無量光如来の仏国土の功德莊嚴を〔私は〕見ます。大海における水の残りのあらゆるものその程度に、世尊・如来・応供・正等覺者〔である〕普見の仏国土の功德莊嚴を見ます。」<sup>499</sup>

### 普見如来と普光功德常多海王如来 一両者の仏国土功德莊嚴の比較

それから世尊に対して、師子勇猛雷音菩薩はこのように申し上げる－（P.Wi328b）

「世尊・如来〔である〕普見の仏国土の功德莊嚴の、そのような様相（rnam pa）は<sup>500</sup>、他の或る如来に〔過去に〕在ったでしょうか（mnga' bar gyur tam）。〔未来に〕在ることにな

---

<sup>498</sup> P.nas,D.na. デルゲ版の読みを採用した。

<sup>499</sup> 大乘經典において、今ここに説かれる当該經典やその所説を、王者、最高、本源とすることはしばしば見られる。例えば「三昧王経」「普賢行願王経」という名称や、『法華経』を経典の王とする表現や、全ての仏法の根源と自称する『金剛般若経』などの例がある。

<sup>500</sup> P. bur, D. bu. デルゲ版の読みを採用した。

るでしょうか。現在、或るものに<sup>501</sup>そのような〔様相〕が在ると見ることもありましようか。」

世尊は仰った―

「良家の子よ、あります。この仏国土から東方の方角に、百コーティのガンジス河の砂〔の数〕ほどの仏国土を過ぎ去ったところに、住最上願<sup>502</sup> (sMon lam la rab tu gnas pas mngon par 'phags pa) という世界がある。そこには<sup>503</sup>如来・応供・正等覚者〔である〕普光功德常多海王<sup>504</sup> (Kun nas 'od zer yon tan rtag tu mang ba brgya mtsho'i rgyal po) というもの〔、すなわち〕寿命の量は無量な者が、現在居られる。〔すなわち〕生きて、住し、無量の菩薩衆によって囲まれて、直面して (mdun gyis bltas te)、法を教示する。良家の子よ、普見如来の仏国土の功德莊嚴の円満となるであろうものと、現在、世尊・如来・応供・(D.Ga288b) 正等覚者〔である〕普光功德常多海王の仏国土の功德莊嚴であるもの― その二つは等しく、過不足はない (lhag chad med do)。良家の子よ、菩薩は不可思議の鎧を被り、大いなる発趣 ('jug pa chen po) をもって発趣した、このマンジュシュリー童子のまさにこの行に住する四人〔の菩薩〕がいる。彼ら菩薩の仏国土の功德莊嚴もこれと同じになるでしょう。」

#### 四方の仏国土とその四菩薩

〔師子勇猛雷音菩薩は〕申し上げる―

「世尊よ、彼ら菩薩の名を教示してください。彼ら菩薩が (P.Wi329a) どこに居るのかと、世尊・如来〔である〕普光功德常多海王の仏国土も教示してください。その如来と、それら菩薩も教示してください。それは何のためかといえば、他の菩薩たちも、そのような仏国土の功德莊嚴を摂受するであろう、ためにです。」

世尊は仰った―

---

<sup>501</sup> P. ni, D. na. デルゲ版の読みを採用した。

<sup>502</sup> 実叉難陀訳：住最上願、不空訳：願住高踊。実叉難陀訳を採用した。

<sup>503</sup> P.de,D.de na. デルゲ版の読みを採用した。

<sup>504</sup> 実叉難陀訳：普光常多功德海王、不空訳：普光常多功德海王。

「良家の子よ、ゆえに聞きなさい。すると教示しよう。良家の子よ、一人の菩薩は、光頂（'Od kyi tog）<sup>505</sup>という。〔すなわち〕東の方角における、世尊・如来〔である〕無憂吉祥（Mya ngan med pa'i dpal）<sup>506</sup>の<sup>507</sup>仏国土に居る。二人目は、智上（Ye shes bla ma）<sup>508</sup>という。〔すなわち〕南の方角における、世尊・如来〔である〕慧勝（Ye shes rgyal ba）<sup>509</sup>の仏国土に居る。三人目は、寂静根（Zhi ba'i dbang po）<sup>510</sup>という。〔すなわち〕西の方角における、世尊・如来〔である〕慧積（Ye shes rab brtsegs pa）<sup>511</sup>の仏国土に居る。四人目は、願智（sMon lam blo gros）<sup>512</sup>という。〔すなわち〕北の方角における、世尊・如来〔である〕大威力（mThu po che）<sup>513</sup>の仏国土に居る。」

### 世尊の神変によりその仏国土を見る

それから世尊は、その時、このような神力の造作を造作なされた。その神力の造作を造作なされたことによって、(D.Ga289a) 世尊・如来〔である〕普光功德常多海王の仏国土も普く照らされた。その世尊もまた、菩薩の眷属によって (P.Wi329b) 囲まれて、面前して仏国土の功德莊嚴〔、すなわち〕未だ見られず、聞かれず、不可思議であり、最高の相すべてを具えたそれらもまた、すなわち、譬えば眼がある人の手において、アーマラカ (Tib. skyu ru ra'i 'bru, Skt. āmalaka) <sup>514</sup>が有るのが見えるそのように、その仏国土はこの〔釈迦如

<sup>505</sup> 実叉難陀訳、不空訳：光明幢。

<sup>506</sup> 実叉難陀訳：無憂徳、不空訳：無憂吉祥。

<sup>507</sup> P. gyis, D.kyi. デルゲ版の読みを採用した。

<sup>508</sup> P.ye shes bla ma,D.ye shes da ma 漢訳を参照して北京版の読みを採用した。実叉難陀訳、不空訳：智上。

<sup>509</sup> 実叉難陀訳、不空訳：智王。

<sup>510</sup> 実叉難陀訳：諸根寂静、不空訳：寂根。

<sup>511</sup> 実叉難陀訳、不空訳：慧積。

<sup>512</sup> 実叉難陀訳、不空訳：願慧。

<sup>513</sup> 実叉難陀訳、不空訳：那羅延。

<sup>514</sup> 樹木の名前。実叉難陀訳：菴摩勒果、不空訳：摩勒果。

来の] 仏国土から普く照らされた。その世尊・如来〔である〕普光功德常多海王の身体は通常<sup>515</sup>八万四千ヨーヅナ (dpag tshad) おありである。ジャンブ樹の〔間を流れる〕河の金 (砂金) <sup>516</sup>のスメール山のごとくに美しく、輝かしく<sup>517</sup>明るく (lhan ne) 明瞭に (lhang nger) おられる。身体が四万二千ヨーヅナほどになった菩薩摩訶薩のみによって囲まれて、直面した。多くの功德莊嚴によって飾られた菩提樹のもとで、師子座に<sup>518</sup>お坐りになり、百千のコーティ・ナユタの変化を化作なさる。それらの変化も十方の多くの十万のコーティ・ナユタの十方世界に往って、衆生たちに法を教示するのが見える。

### 世尊の微笑

そこで世尊は菩薩の集い (tshogs) に仰った—

「良家の子たちよ、あなた〔たち〕はこの仏国土における仏国土の功德莊嚴と、菩薩の集いの円満 (phun sum tshogs pa) <sup>519</sup>とが見えますか。」

それからその眷属の中から、八万四千の菩薩が座から立ち上がった。合掌して、どの者も声を一つにして、このように申し上げた—

「世尊よ、我々もマンジュシュリーの行〔である〕、どのような行〔であれ〕それを学びま

---

<sup>515</sup> P. tha mal par, D. tha mal pa. 特別な所作がなされた、例えば神変などでそのように化作されたのではなく、という意味。

<sup>516</sup> cf.望月信亨『佛教大辞典』p.179【閻浮檀金】「即ち閻浮樹の間を流るゝ河の意にして、閻浮檀金は、其の河より生ずる、砂金を云ふ。大智度論第三十五に「此の洲上に此の樹木あり。林中に河あり、底に金砂あり、名づけて閻浮檀金となす」といへる其の證なり。」

<sup>517</sup> P. lham me, D. lam me. 北京版の読みを採用した。

<sup>518</sup> P. seng ge'i khri li, D. seng ge'i khri la. デルゲ版の読みを採用した。

<sup>519</sup> 清浄な仏国土に成就する種々相については、『撰大乘論』所説の「十八円浄」、『無量寿経論』所説の三種二十九莊嚴功德などが有名である (cf. 『浄土宗大辞典』【十八種円浄】)。

『無量寿経論』では、「器世間清浄」(十七種莊嚴仏土功德成就)、「衆生世間清浄」(八種莊嚴仏功德成就、四種莊嚴菩薩功德成就)が説かれる。この三種莊嚴は願心によるものとされる。

しょう。我々もそのような仏国土の功德莊嚴を成就しましょう。(P.Wi330a)」

それからその時、(D.Ga289b) 世尊は微笑なされた。それから世尊の面門 (zhal gyi sgo<sup>520</sup>) から、多くの色<sup>いろ</sup>を持った種々の色の光 ('od gzer)、すなわち青と黄と赤と白と紅と水晶と銀の色<sup>521</sup>のような多くのものが出た。それらが無量、無辺の諸世界を照らして、再び戻った。〔放たれたその光は〕世尊を三回〔右まわりに〕圍繞して、世尊の頭頂に没した。

### 微笑の理由

それから世尊に対して、菩薩摩訶薩〔である〕マイトレーヤ (弥勒) がこのように申し上げる――

「世尊よ、微笑をなされた因は何ですか。縁は何ですか。」

世尊は仰った――

「マイトレーヤよ、この仏国土の功德莊嚴を示現した時、八万四千の菩薩はマンジュシュリー童子の仏国土の功德莊嚴のそのような形相 (rnam pa) の、仏国土の功德莊嚴を成就するために発心した。マイトレーヤよ、彼ら八万四千の菩薩のうち十六正士 (skyes bu dam pa bcu drug)<sup>522</sup>が<sup>523</sup>、増上意樂 (優れた思い lhag pa'i bsam pa) を具えるよう、まことの思い<sup>524</sup>により<sup>ことば</sup> 句を述べた―― 彼ら〔八万四千の菩薩〕の仏国土の功德莊嚴も、マンジュシュリー童子の仏国土の功德莊嚴のようなものと同じくなるであろう。残りの者たちの仏国土の功

---

<sup>520</sup> Tib.sgo は「門」「入り口」の意味。中村元『仏教語大辞典』【面門】の項目には、①眉間、②顔、口、鼻と口との中間、の意味を出す。

<sup>521</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：青黄赤白紅紫等。

<sup>522</sup> 竺法護訳：十六正士、実叉難陀訳：十六善大丈夫、不空訳：十六正士

定型的なものであるためか漢訳にも「十六正士」を構成する各具体名は出ていない。cf. 田中〔2012〕

<sup>523</sup> P.gis nis,D.gis ni デルゲ版の読みを採用した。

<sup>524</sup> P.bsam pa theg pas,D.bsam pa thag pas デルゲ版の読みを採用した。

徳莊嚴は、そのようにならないが、〔彼らは〕速やかに<sup>525</sup>無上等正覺を現等覺する<sup>526</sup>。彼らの仏国土の（P.Wi330b）功德莊嚴は、如来〔である〕無量光の仏国土〔である〕極樂世界における仏国土の功德莊嚴のようなものと同じく、過不足なくなるであろう<sup>527</sup>。

### 菩薩の増上意樂とその果

マイトレーヤよ、菩薩摩訶薩たちの増上意樂を大切にすることを見なさい<sup>528</sup>。句<sup>ことば</sup>に述べたに等しくても、誰か増上意樂によってまことの思いから句に述べた、（D.Ga290a）彼ら〔菩薩摩訶薩たち〕の仏国土の諸々の功德莊嚴は、マンジュシュリー童子の仏国土の功德莊嚴のようになった。誰か劣った心と信ほどによって、言葉に述べた彼ら〔菩薩摩訶薩たち〕も、その劣った業により六百万コーティ・ナユタにおける輪廻をうち捨てて（'khor ba phyir bsnyil te）、五波羅蜜を円満に成就した。

### マイトレーヤの質問

それから四人の菩薩〔すなわち〕光頂と、智上と、寂靜根と、願智も四方から、毘瑠璃色の樓閣に坐る無比なる賢れた者たち（bzang ba dag）の中に、入った。多くの十万コーティ・ナユタの天によって囲まれて、面前に並ぶ<sup>529</sup>。〔すなわち〕仏国土を六種に震動する<sup>530</sup>。華の大雨が降るし、十万コーティ・ナユタの楽器が音声を発し、種々の神力の神変（rdzu 'phrul gyi cho 'phrul）により来るように現れた。

<sup>525</sup> P.myur du,D.なし 北京版の読みを採用した。実叉難陀訳：速、不空訳：速疾

<sup>526</sup> 速いが仏国土の莊嚴は充分ではない、遅い行により莊嚴を完成させることとの対比。

<sup>527</sup> 多すぎること、少なすぎることはなく、全く等しいという意味。

<sup>528</sup> P. gtses spras byed pa la ltos,D.gces spras byed pa la ltos デルゲ版の読みを採用した。

実叉難陀訳：弥勒当知。諸菩薩等志樂既勝、所成亦大、志樂勝者、言我成就如文殊師利莊嚴仏土、不空訳：慈氏、汝今見不意樂成就菩薩而能作大利益。由増上意樂故發是勝願。是故得彼仏刹如文殊師利。

<sup>529</sup> P.mdun du gzhang pa dar te,D.mdun du bdar te デルゲ版の読みを採用した。

<sup>530</sup> 六種震動、すなわち動、起、涌、覺／擊、震、吼。

それから世尊に対して、菩薩摩訶薩〔である〕マイトレーヤがこのように申し上げる―  
「世尊よ、何のために世間において、恐ろしいことに震動したし<sup>531</sup>、四方から四つの楼閣  
が現れたのですか。」

#### 四菩薩の登場

世尊が仰った―

「マイトレーヤよ、(P.Wi331a) 彼ら四人〔の〕菩薩は、如来によって勧められて、如来を  
見るために近くに來たのだ。」

このように仰ってから、長くかからずその瞬時に、彼ら四人の菩薩が到着した (lhags te)。  
到着してからも、それらの楼閣から降りて、世尊・如来〔である〕釈迦牟尼のその場所  
に行き、着いて、世尊の両足に頭でもって礼拝した。世尊に対して七回〔右まわりに〕圍繞  
してから、一方〔の座〕に坐った。彼ら菩薩は坐るやいなや、皆をつれた眷属を四方から、  
大いなる光明（現れ）をもって照らした<sup>532</sup>。

#### 四菩薩の誓願

それから (D.Ga290b) 世尊は菩薩の集い (tshogs) に仰った―

「良家の子たちよ、これら來たった四人の善士 (skyes bu'i dam pa) は、不可思議の境位を  
被っている (go gyon pa)<sup>533</sup>。大いなる発趣〔心〕 ('jug pa chen po) によって正しく発趣し  
たから<sup>534</sup>。良家の子たちよ、あなた〔たち〕はこれら善士を尊重して (rim gro skyed)、法

---

<sup>531</sup> P.D. 'jig rten tu dogs cher gyos par gyur ba dang、実叉難陀訳：なし、不空訳：於此世界大  
地震動

<sup>532</sup> 実叉難陀訳：彼四菩薩光明遍照此之大会、不空訳：彼菩薩光從四方來普照大衆

<sup>533</sup> 難解な表現である。Tib.gyon pa は「着る」の意味。直後の「発趣」とのかね合いでは、  
「鎧 (go cha) を被る」。しかし漢訳からは支持されない。

実叉難陀訳：此四善大丈夫志願所趣、皆不思議、不空訳：此四正士住不思議旨趣

<sup>534</sup> 理由句として理解した。

を問いなさい。良家の子たちよ、これら善士の誓願を聞きなさい。良家の子たちよ、これら善士の誓願はこのような形です。〔すなわち〕良家の息子、良家の娘〔であり〕、菩薩乗の者〔である〕彼らは、〔すなわち〕我々が見えるようになった彼らすべては、無上の正等覚より再び退転しない者になった。二十コーティ劫における輪廻をうち捨てますように<sup>535</sup>。五波羅蜜<sup>536</sup>を円満に完成しますように。女 (bud med) が我々の名前を聞いても、速やかに女身から転じますように、といったそのような誓願を持った者たち〔である〕。<sup>537</sup>」

(P.Wi331b)

### 法の生滅と平等性

それから世尊はその仏国土を示現した。それらの神変 (rdzu 'phrul) を再び収束なさると、その仏国土も現れなくなった。それから世尊に対して、マンジュシュリー童子はこのように申し上げる—

「世尊よ、一切法は幻のごとくです。世尊よ、すなわち譬えば、幻術師 (マジシャン) は幻術の化作をも行い、幻術が無いようにも行います。世尊よ、同じく一切法も生じるものは生じる、滅するものは滅します<sup>538</sup>。何かにおいて生じたり、滅したりすることはない、それは平等性です (mnyam pa nyid do)。世尊よ、平等性を学ぶ菩薩摩訶薩は、速やかに無

---

<sup>535</sup> P.'khor ba'i phyir bsnyal bar gyur cig,D.'khor ba phyir bsnyil bar gyur cig 三段落前の表現を参照してデルゲ版の読みを採用した。『蔵漢大辞典』p.1751にも「phyir bsnyil ba」の項目がある。

実又難陀訳：棄捨二十億劫生死流転、不空訳：超二十俱胝劫流転生死

<sup>536</sup> P.pha rol tu phyin pa lta,D.pha rol tu phyin pa lnga デルゲ版の読みを採用した。

<sup>537</sup> P.ces bya bar,D.ces bya ba

<sup>538</sup> P.skye bar skye 'gag kyang 'gag ste / gang la skye ba dang / 'gag pa ma mchis par de ni,D.skye yang skye / 'gag kyang 'gag ste / gang la skye ba dang / 'gag pa ma mchis pa de ni デルゲ版の読みを採用した。

実又難陀訳：諸法消滅亦復如是。而此消滅即無生滅。以無生滅是則平等、不空訳：世尊如是一切法生已復滅。亦無生滅此則平等。

上の等正覚を現等覚します。」

## 〈聖なる文殊の仏国土の功德莊嚴〉と名付けられた大乘經典

### 菩提の現等覚

(第四函後半<sup>539</sup>)

(P.Wi331b) (D.Ga291b) それから智上菩薩は、マンジュシュリー童子に対してこのように述べた (smras pa) –

「マンジュシュリーよ、どのような菩提を現等覚すべきですか。」

マンジュシュリーは述べた – (D.Ga291a)

「〔菩提は〕誰も得ることも無く、壊すことも無く、何かにおいて〔菩提が〕有る、あるいは無いと貪著することは認得しえない。<sup>540</sup>」

---

<sup>539</sup> P. Wi. 331b-339a, D. Ga. 291b-297a.

漢訳の対応箇所は以下のとおりである。

- ・西晋竺法護訳『文殊師利仏土嚴淨経』（『大正蔵』11,no.318,pp.898b24-902a28）
- ・唐実叉難陀訳『大宝積経』「文殊師利授記会」（『大正蔵』11.no.310-15,pp.349a21-350c19）
- ・唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏刹功德莊嚴経』（『大正蔵』11,no.319,pp.917a1-918c28）

第四函後半部分の所説の特徴を示せば、以下のとおりである。

1. 菩提の現等覚を逆説的な表現を用いて説明する。
2. 空の説示である「法の一相として教示」を、十三名の菩薩・童子を登場させて説明する。
3. 永続的菩薩行の実践者としての文殊の立場を、逆説的な表現を用いて説明する。また願求の対象である「菩提」ですら「名」に過ぎない点、いわゆる「唯名論」（空性思想）が出る。
4. 阿弥陀仏と文殊との集会の比較が行われる。
5. 本経の主題である、文殊の誓願・発趣・大行が要約される。本経の「四種の法門の名」（題名）が出る。すなわち、『仏が遊戯する』、『不可思議な誓願』、『マンジュシュリーの仏国土の功德莊嚴の教示』、『菩提心を正しく歓喜させる』である。これらは本経の主題を示したものともいえる。

<sup>540</sup> 実叉難陀訳：此菩提者非是可得。亦非可壊非可住著（者）、不空訳：無所得亦無所壊。

智上菩薩は述べたー

「マンジュシュリーよ、その菩提はいかほどに有ることによっても得ないのですか。無いことによっても得ないのですか。」

〔マンジュシュリーは〕 述べたー

「良家の子よ、それはそのとおりです。それはなぜかといえ、一切法は本来生じていない。〔実体としてこれまで〕 有ることにならなかったし、〔これからも〕 ならないであろうから、それゆえに〔菩提は〕 得ることにはなりません。」

### 法の一相として教示① ー智上菩薩

〔智上菩薩は述べたー〕

「マンジュシュリーよ、一相の法の教示 (tshul gcig pa'i chos bstan)<sup>541</sup>によって、そのように教示するのですか。」

マンジュシュリーが述べたー

「良家の子よ、(P.Wi332a)「**一相の法の教示**」というのは何ですか。」

〔智上菩薩は〕 述べた<sup>542</sup>ー

「マンジュシュリーよ、〔実体として〕 諸々の蘊も見ないし、諸々の界と処<sup>543</sup>も見ないし、〔生来の〕 盲者でもなく、肉眼のある者 (sha'i mig can) でもなく、どんな法についても分別しない。〔さらに〕 どんな無分別と法についても<sup>544</sup>増大と減少とを見ないこと、これが「**法の一相としての教示** (chos kyi tshul gcig tu bstan pa)」という。」

---

於無無所著於有無所得

<sup>541</sup> 「一つの法のあり方」程度の意味。要点は何かと問うている。一乗思想の表明にも繋がる。『浄土論』には「入一法句」とある。Tib.tshul gcig の原語は\*eka-lakṣana / \*eka-rūpa。実又難陀訳、不空訳：一相法門実又難陀訳、不空訳：一相法門

<sup>542</sup> 実又難陀訳：弥勒菩薩曰、不空訳：智上菩薩答曰

<sup>543</sup> 古来、蘊界処を一切法と呼んでいる。

<sup>544</sup> 知るもの（無分別あるいは智慧）と、知られるもの（法）という図式。

それから獅子勇猛雷音菩薩が述べた－

「真如（de bzhin nyid）と相違しないし、法性（chos nyid）と相違させないこと、「これらは凡夫の法である。これらは声聞の法である。これらは独覺の法である。これらは仏の法である。」とって区別しないし<sup>545</sup>。これが空寂である相（dben pa'i tshul）として一つの相（理趣）に入ること、これが「**法の一相としての教示**」である。」

### 法の一相としての教示② 一喜見菩薩

喜見（mThong dga'）<sup>546</sup>菩薩が述べた－

「真如にも入ったが、真如によっても慢心しないし、「これが甚深（zab po）である。」<sup>547</sup>とって分別しない（mi rtog）。分別しないそのように教示すること、それが「**法の一相としての教示**」である。」

### 法の一相としての教示③ 一無尽辯菩薩

無尽辯<sup>548</sup>（sPobs pa mi zad pa）菩薩が述べた－

「一切法の尽きないこと<sup>549</sup>、それが尽きることである。一切法が尽きないよう法を教示すること、それが法性から相違させないことである。そのように教示すること、それが「**法の一相としての教示**」である。」（D.Ga291b）

### 法の一相としての教示④ 一善思惟菩薩

善思惟<sup>550</sup>（bSam pa legs par sems pa）菩薩が述べた－

---

<sup>545</sup> P.tha dad du mi 'jed cing,D.tha dad du mi 'byed cing デルゲ版の読みを採用した。

<sup>546</sup> 実叉難陀訳：楽見菩薩、不空訳：喜見菩薩

<sup>547</sup> 増上慢を諫めている。

<sup>548</sup> 実叉難陀訳：無礙辯、不空訳：無尽辯

<sup>549</sup> P.chos thams cad kyi mi zad pa,D.chos thams cad mi zad pa

<sup>550</sup> 実叉難陀訳：善思、不空訳：善思惟

「思惟することによって、思惟しえないことにも入ったし、思惟しえないことによって  
思量せず、認得しない (mi dmigs pa 対象としない) [である]。そのように教示すること、  
それが「**法の一相としての教示**」である。」(P.Wi332b)

#### 法の一相として教示⑤ 一離塵菩薩

離塵<sup>551</sup> (rDul dang bral ba) 菩薩が述べた一

「貪欲 ('dod chags) を離れたこと、それはあらゆる兆相 (mtshan ma) への貪欲もない。  
貪を離れたこともなく、貪欲に従うこと (愛着) もなく、憤怒もなく、迷妄 (rmongs pa)  
もなく、一とすることもなく、二とすることもなく、為すこともなく、為さないこともな  
く、取もなく、捨もない。それが「**法の一相としての教示**」である。」

#### 法の一相として教示⑥ 一海菩薩

海<sup>552</sup> (rGya mtsho) 菩薩が述べた一

「海のように奥深く底は量り難い<sup>553</sup>法に入った者、[その] 彼は法に対しても分別せず、無  
分別であり、[法の] 住するとおりに法を教示し、自と他とを思量しない<sup>554</sup>。そのように教  
示すること、それが「**法の一相としての教示**」である。」

#### 法の一相として教示⑦ 一月上童子

月上 (Zla ba'i bla ma) 童子<sup>555</sup>が述べた一

---

<sup>551</sup> 実叉難陀訳：妙離塵、不空訳：離塵

<sup>552</sup> 実叉難陀訳：娑竭羅、不空訳：娑藥羅

<sup>553</sup> P.gting dpag bka',D.gting dpag dka' デルゲ版の読みを採用した。

<sup>554</sup> P.D.rlom sems 実叉難陀訳：想、不空訳：思 玄奘訳『瑜伽師地論』では、Skt.manyanā  
に Tib.rlom sems が対応し、漢訳では橋挙、橋慢、思量となる (cf.横山、広沢 [1997])。

cf.谷口 [2002] p.211 注 84

<sup>555</sup> 実叉難陀訳：月上菩薩、不空訳：月上童真菩薩

「すべての衆生に対する平等心によって月のようになっていても、彼ら衆生に対しても思量がない。そのように教示すること、それが「**法の一相としての教示**」である。」

#### 法の一相として教示⑧ ー 摧一切憂闇菩薩

離一切憂闇<sup>556</sup> (Mya ngan gyi mun pa thams cad rnam par sel pa) 菩薩が述べたー

「すべての憂いを断絶した<sup>557</sup>者、[その] 彼は憂いがなく、萎縮するであろうことがない。衆生たちは憂いの<sup>や</sup>箭<sup>558</sup>が刺さっている。それについて憂いの根本は何かと問えば、それはこれは我だと執することと、我所だと執することである。我執と我所執との平等性に住し、法を教示すること、それが「**法の一相としての教示**」である。」

#### 法の一相として教示⑨ ー 無所縁菩薩

無所縁<sup>559</sup> (dMigs pa med pa) 菩薩が述べたー

「欲界についても認得しない (mi dmigs pa)。色界と、無色界と、声聞の法<sup>560</sup>と、独覚の法<sup>561</sup>について (D.Ga292a) も認得しない。そのように教示すること、(P.Wi333a) それが「**法の一相としての教示**」である。」

#### 法の一相として教示⑩ ー 普見菩薩

---

<sup>556</sup> 実叉難陀訳：離憂闇、不空訳：摧一切憂闇 ここでは不空訳を採用した。チベット訳の意味は「すべての憂いの闇を除く」。

<sup>557</sup> P.rgyun gcad pa, D.rgyun chad pa

<sup>558</sup> 箭または矢は煩惱の別名である。

<sup>559</sup> 実叉難陀訳、不空訳：無所縁菩薩

<sup>560</sup> いわゆる「教 (āgama)」と「証 (adhigama)」である。『俱舍論』「定品」末尾に出る。

<sup>561</sup> 例えば凝然著『八宗綱要』「俱舍宗」には、声聞は四諦を觀じ、縁覚は十二因縁を觀じ、菩薩は六波羅蜜を修すと述べられる (cf. 鎌田 [2006] pp.104-107)。

普見<sup>562</sup> (Kun tu lta ba) 菩薩が述べた一

「法を教示するならば、これは空であることによる平等性によって平等であることを教示する。空性によっても〔とらわれの〕思量とせず、平等性によっても認得しない。そのように教示すること、それが「**法の一相としての教示**」である。」

### 法の一相として教示⑪ ー三輪清浄菩薩

三輪清浄<sup>563</sup> (‘Khor gsum yongs su dag pa) 菩薩が述べた一

「法を教示する時、三輪と相違なくする。「三輪」は何かと問えば、我を認得しないことと、聞法を認得しないことと、法についても思いこみがないことである。これを三輪清浄の法を教示するという。そのように教示すること、それが「**法の一相としての教示**」である。」

### 法の一相として教示⑫ ー成就行菩薩

成就行<sup>564</sup> (‘Gro ba grub pa) 菩薩が述べた一

「一切法が集合しないとも知り、知るとおりにまた教示する。すなわち、一切法は説きえないから一字も説かない。そのように教示すること、それが「**法の一相としての教示**」で

---

562 実叉難陀訳、不空訳：普見菩薩

563 竺法護訳：三品浄菩薩、実叉難陀訳：浄三輪菩薩、不空訳：三輪清浄菩薩

勒那摩提訳『究竟一乘宝性論』には「三輪清浄 (Skt.tri-maṇḍala-pariśuddhi)」という用例がある(『大正蔵』31,no.1611)。竺法護訳『光讚経』(『大正蔵』8,no.222)には布施波羅蜜との関係で、「浄三品」が出る。初期の『般若経』にはこの概念はあまりでないが、後世の〈大般若経〉系統には頻出する。当経のこの箇所は説法との関係で説かれることが特徴的である。法施という考え方である。竺法護訳には「三品浄菩薩曰。其講説法浄三品場。何謂三場。不得吾我。不想法会。不倚諸法。是曰三場清浄之業宣布法訓。」とある。ここの「三品場」「三場」に出る「場」の原語は「Skt.maṇḍa (曼荼)」と考えられる。Skt.bodhimaṇḍa (道場)と同じ訳し方。

564 実叉難陀訳、不空訳：成就行菩薩 チベット訳の意味を「趣の成就」である。

ある。」

### 法の一相として教示⑬ ー深行菩薩

深行<sup>565</sup> (Zab mor spyod pa) 菩薩が述べたー

「一切法の甚深たることも知って、その法も正しく随見しない。何が教示するのかと、何に教示するのかと<sup>566</sup>、何を教示したのか、それも正しく随見しない。そのように教示すること、それが「**法の一相としての教示**」である。」

### 法の一相としての教示の功德

同様に結びつけて、大威徳たる大威徳<sup>567</sup> (gZi brjid chen po gzi brjid chen po) 菩薩摩訶薩たちが、各々に各自の辨才を教示した。この「**一相としての教示の法門** (tshul gcig tu bstan pa'i chos kyi sgo)」を教示した時、(P.Wi333b) 七十コーティの菩薩が無生法忍を得た。八百四十万コーティ・ナユタの生きもの(生類 srog chags)は無上正等覚に発心した。七千の比丘は取 (nye bar len pa) がなく、諸漏から心が解脱した<sup>568</sup>。(D.Ga292b) 天と人との衆生 (skye dgu) のうち九十六ナユタの者は、法に対する法の眼が塵を離れて垢無く清浄となった。

### マンジュシュリーの現等覚

それから世尊に対して、獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩はこのように申し上げるー

---

<sup>565</sup> 実叉難陀訳、不空訳：深行菩薩

<sup>566</sup> D.gang la ston pa dang,P.gang la bston pa dang デルゲ版の読みを採用した。

実叉難陀訳：能説所説及与所為、不空訳：於彼若説若無説者於法無二 チベット訳は実叉難陀訳に近い。

<sup>567</sup> 実叉難陀訳：無量諸菩薩、不空訳：無量大威徳菩薩等

「大威徳」の繰り返しをどう理解するのか不明であるが、仮訳しておいた。

<sup>568</sup> 縁起説の還滅門を前提にした表現。

「世尊よ、かの普見（Kun tu gzigs pa）如来の菩薩のサンガは、どれほどになるのでしょうか。彼の寿命の量はどれほどになるのでしょうか。マンジュシュリー童子はどのかぎりにおいて無上正等覚を現等覚するのですか。」と。

世尊が仰ったー

「良家の子よ、あなたはこのマンジュシュリー童子こそに尋ねなさい。」と。

それから、獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩はマンジュシュリー童子にこのように述べたー

「マンジュシュリーよ、あなたはどのかぎりにおいて無上正等覚を現等覚するのですか。」と。

マンジュシュリーが述べたー

「良家の子よ、いつか虚空界が色を有すること（gzugs can）になったその時<sup>569</sup>、私も菩提を現等覚します。いつか幻術の人<sup>570</sup>（sgyu ma'i skye bu）が菩提を現等覚するその時、私も菩提を現等覚します。いつか漏を尽くした阿羅漢が<sup>571</sup>、（P.Wi334a）菩提を現等覚するその時、私も菩提を現等覚します。いつか夢〔中〕の人（rmi lam gyi skye bu）<sup>572</sup>と、こだまと、光影（mig yor）と、水〔中の〕月と、如来の化作とが菩提を現等覚するその時、私も菩提を現等覚します。いつか日光により夜となって、月光により昼となったその時、私も菩提を現等覚します。良家の子よ、そのとおりであるゆえに誰か菩提を願求する者（smon pa）、彼に尋ねなさい。」と。

## マンジュシュリーによる菩提の願求

---

<sup>569</sup> 五位七十五法の無為法では、虚空（Skt.ākāśa）は抵触する色の欠如として定義されるので、ここでは「ありえない」という含意。

<sup>570</sup> 実叉難陀訳：幻人、不空訳：幻師所幻丈夫

<sup>571</sup> 漏尽の阿羅漢は、『維摩経』では「敗種」とされるように、現等覚する能力がない。『般若経』などに、六神通でなく五神通が出て、菩薩が第六の漏尽通を証得しないのも同じことである。阿羅漢は能力・資質の上で成仏できないし、菩薩は利他心によって成仏しない。

<sup>572</sup> 実叉難陀訳：夢、不空訳：夢中丈夫

〔獅子勇猛雷音菩薩摩訶薩は〕述べたー

「マンジュシュリーよ、あなたは菩提を願求しないのですか。」と。

〔マンジュシュリーは〕述べたー

「良家の子よ、それはそうではありません。(D.Ga293a) それはなぜかといえば、マンジュシュリーこそ菩提であり、菩提こそマンジュシュリーです<sup>573</sup>。それはなぜかといえば、良家の子よ、これが「菩提」といわれるもの、あるいは「マンジュシュリー」といわれるものそれは、名ほど (ming tsam) です。「名」〔である〕もの、それは空寂であり、無作であり、空です<sup>574</sup>。〔究極的には〕空性なるもの、それが「菩提」です。」と。

### 無量光如来とマンジュシュリーとの集会①

それから世尊は師子勇猛雷音菩薩に対してこのように仰ったー

「良家の子よ、あなたは世尊・如来〔である〕無量光の菩薩の集会 ('dus pa) と、声聞の集会が見えましたか。聞こえましたか。」と。

〔師子勇猛雷音菩薩は〕申し上げたー

「世尊よ、私は見えました。聞こえました。」と。

〔世尊は〕仰ったー

「良家の子よ、これをどのように思いますか。」と。(P.Wi334b)

〔師子勇猛雷音菩薩は〕申し上げたー

「世尊よ、それは不可思議です。善逝よ、それは無数です。」と。

世尊は仰ったー

「良家の子よ、すなわち譬えば、マガダ国<sup>575</sup>の胡麻ごまの〔貯蔵〕坑 (til gyi dong) <sup>576</sup>からー

---

<sup>573</sup> いわゆる「色即是空、空即是色」という構文。

<sup>574</sup> P.stong pa zhe bya'o,D.stong pa'o デルゲ版の読みを採用した。

<sup>575</sup> P.yul ma ga dā,D.yul ma ga dha 実叉難陀訳：摩竭国、不空訳：摩伽陀国

<sup>576</sup> 実叉難陀訳：如摩竭国量一斛油麻、不空訳：摩伽陀国量一婆訶胡麻

マガダ国の胡麻についての計量は、『俱舍論』「世間品」の器世間の章に出る (cf.山口益、

粒の胡麻<sup>577</sup>を取り出したなら、良家の子よ、その一粒の胡麻 (bru gcig po) をそのままそのとおりに<sup>578</sup>如来〔である〕無量光の菩薩の集会と、声聞の集会と見よう。〔一粒取り出した〕後<sup>579</sup>での胡麻の残余の〔そのままの〕とおりに、マンジュシュリー童子が現等覚した〔時の、〕菩薩衆の集会 (tshogs 'dus pa) と見よう。良家の子よ、すなわち譬えば、この三千大千世界を灰に砕いて<sup>580</sup>、極微細な塵ほどにしたものについて、良家の子よ、極微細な塵〔数〕がどれほどかあるそれほどの劫において、かの如来〔である〕普見が居られたとしても<sup>581</sup>、百分〔の一〕も述べることにならない。千分と、百千コーティ分と、十万コーティ・ナユタ分〔の一〕と、数と、分と、計量と、因とも述べることにならない。

### 仏の寿命の量①

良家の子よ、その観点 (rnam grangs)<sup>582</sup>によっても、このようにかの世尊・如来・応供・(D.Ga293b) 正等覚者の寿命の量は無量無数になると知る (rig pa) べきです。良家の子よ、すなわち譬えば、この三千大千世界をある一人の丈夫が極微細な塵に砕いた。〔その塵を〕灰にして、そこから、ある一人の丈夫が極微細な一塵を〔手に取って〕運んだ。極微細な塵〔の数〕 (P.Wi335a) ほどの三千大千世界を過ぎて、そこに極微細な一塵を置いた。その丈夫はそのやり方とおりに、東の方角においてそれら極微細な塵のすべてを尽きはてるよう配置した (zad zad du bkod par gyur la)。同様に二人目のある丈夫が生まれた。彼も南の方角において、それほどの<sup>583</sup>極微細なそれぞれの塵から (nas)、そのやり方とおりに置い

---

舟橋一哉『俱舍論の原典解明 世間品』法蔵館、pp.438-439、1955)。

<sup>577</sup> P.til gyis 'bru gcig cig,D.til gyi 'bru gcig cig デルゲ版の読みを採用した。

<sup>578</sup> P.ji lta ba de lta bur ni,D.ji lta ba de bzhin du ni

<sup>579</sup> P.phyi na,D.phyin デルゲ版の読みを採用した。

<sup>580</sup> P.rlags,D.brlags デルゲ版の読みを採用した。

<sup>581</sup> P.bzhugs par kyang byas kyang,D.bzhugs par byas kyang デルゲ版の読みを採用した。

<sup>582</sup> 伝統的漢訳では「異門」である。

<sup>583</sup> P.des snyed,D.de snyed デルゲ版の読みを採用した。

た。同様に十方においてそのような各々の丈夫〔十人〕が、そのやり方と同じように、それに等しい極微細な塵を尽き果てるよう、各々〔の塵〕から (nas) 置いたならば、良家の子よ、それをどのように思いますか。

「それら三千大千世界は、百〔の単位〕は、これほどのものが有る。千〔の単位〕は、これほどのものが有る。十万〔の単位〕は、これほどのものが有る。コーティ〔の単位〕は、これほどのものが有る。百コーティ〔の単位〕は、これほどのものが有る。千コーティ〔の単位〕は、これほどのものが有る。十万コーティ〔の単位〕は、これほどのものが有る。十万コーティ・ナユタ〔の単位〕は、これほどのものが有る。カンカラ (Skt.kamkara, Tib.gtams)<sup>584</sup>〔の単位〕は、これほどのものが有る。ビンバラ (Skt.bimbara, Tib.dkrigs)<sup>585</sup>〔の単位〕は、これほどのものが有る。アクショーブヤ (Skt.akṣobhya, Tib.mi 'khrugs pa)<sup>586</sup>〔の単位〕は、これほどのものが有る。」というように量を捉えることはできますか。」と。

## 仏の寿命の量②

〔師子勇猛雷音菩薩は〕申し上げたー

「世尊よ、それはできません。善逝よ、それはできません。」と。

世尊が仰ったー

「良家の子よ、彼ら〔十方の〕十人の丈夫があらゆる三千大千世界を過ぎて、どこか〔の世界〕に到った (phyin te)、それらの極微細な塵を置いたのと、どこか〔の世界〕を過ぎて、極微細な塵を置かなかつたそれら世界すべてを毀して<sup>587</sup> (P.Wi335b) (D.Ga294a)、極微細な塵に砕いたならば<sup>588</sup>、良家の子よ、これをどのように思いますか。それらの極微細な塵を算術のできる者、または算術に巧みな者 (rtsis la mkhas pa) は、「百〔の単位〕は、

---

<sup>584</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：仰藥羅

<sup>585</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：泯末羅

<sup>586</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：阿閼婆

<sup>587</sup> P.brtaḡs te, D.brtaḡs te 「'thag pa」より、デルゲ版の読みを採用した。

<sup>588</sup> P.rlags na, D.brlags na デルゲ版の読みを採用した。

これほどのものが有る。千〔の単位〕は、これほどのものが有る。十万〔の単位〕は、これほどのものが有る。コーティ〔の単位〕は、これほどのものが有る。百コーティ〔の単位〕は、これほどのものが有る。千コーティ〔の単位〕は、これほどのものが有る。十万コーティ〔の単位〕は、これほどのものが有る。十万コーティ・ナユタ〔の単位〕は、これほどのものが有る。カンカラ〔の単位〕は、これほどのものが有る。ビンバラ〔の単位〕は、これほどのものが有る。アクションブヤ〔の単位〕は、これほどのものが有る。」というように知る、または<sup>589</sup>数える (bgrang ba)、または計量する (gzhal)、または量を捉えることができますか。」と。

〔師子勇猛雷音菩薩は〕申し上げる―

「世尊よ、その譬えにおいて、衆生たちは錯乱するでしょうが、義（もの、対象）を探求すること (don 'tshal)、または計量すること、または量を捉えることはできません。」と。

世尊が仰った―

「良家の子よ、如来は、それら極微細な塵を計量するやり方によって、「百〔の単位〕は、これほどのものが有る。千〔の単位〕は、これほどのものが有る。十万〔の単位〕は、これほどのものが有る。コーティ〔の単位〕は、これほどのものが有る。百コーティ〔の単位〕は、これほどのものが有る。千コーティ〔の単位〕は、これほどのものが有る。十万コーティ〔の単位〕は、これほどのものが有る。十万コーティ・ナユタ〔の単位〕は、これほどのものが有る。カンカラ〔の単位〕は、これほどのものが有る。ビンバラ〔の単位〕は、これほどのものが有る。アクションブヤ〔の単位〕は、これほどのものが有る。」というそれよりも、さらに優れて如来は一切相に了解する (rnam pa thams cad du thugs su chud do)。」と。

## マイトレーヤと大智

それから世尊に対して、(P.Wi336a) マイトレーヤ菩薩がこのように申し上げる―

---

<sup>589</sup> P.zhes 'am / bya bar shes ba'am,D.zhes bya bar shes pa'am / デルゲ版の読みを採用した。

「世尊よ、もしそのような大智（ye shes chen po）の〔獲得の〕ために、菩薩摩訶薩が後の  
辺際（未来）<sup>590</sup>のへり（phyi ma'i mtha'i mu）に至るまで、大有情地獄において（D.Ga294b）  
焼かれても、世尊よ、それをかの菩薩摩訶薩は耐えるでしょう。そのような「大智」を捨  
てません。」と。

世尊が仰ったー

「マイトレーヤよ、それはそのとおりです。述べたそのとおりです。〔衆生のうち〕信解の  
劣った者と、懈怠の大きな者と、精進の小さな者を除外して<sup>591</sup>、誰がそのような「大智」  
に対して欲望（'dod pa）を生じないでしょうか<sup>592</sup>。」と。

この仏智（sangs rgyas kyi ye shes）を教示した時、一万の生きもの（生類）は正覚へ発心  
した。

### マンジュシュリーの誓願、発趣、大行

それから世尊は、師子勇猛雷音菩薩に対してこのように仰ったー

「良家の子よ、そのように十方における彼ら十人の丈夫は、あらゆる三千大千世界を過ぎ  
て、どれかの世界に至った。極微細な塵を置いたのと、それらを過ぎて、置かなかつたそ  
のすべてを極微細な塵に砕いたそれらよりも多くの劫において、今なお、マンジュシュリ  
一童子は、菩薩行を行ずるでしょう。それはなぜかといえば、良家の子よ、マンジュシュ  
リ一童子の誓願は不可思議であり、正しく発趣することは不可思議なので、彼が菩提を得

---

<sup>590</sup> 「phyi ma'i mtha」で未来を意味する。

<sup>591</sup> P.rtoḡs par,D.gtoḡs par デルゲ版の読みを採用した。不空訳：唯除

<sup>592</sup> 実叉難陀訳：何有於此大智慧中不生欲樂。唯除下劣及怠者、不空訳：豈有於仏無尽大  
智不起希望。唯除下劣勝解及懈怠者。

『無量寿経』では所謂「唯除五逆誹謗正法」と説かれるが、当経では「唯除下劣勝解及  
懈怠者」（不空訳）と説かれる。共に「大宝積経」所収の浄土經典であるが、両者の立場の  
相違がよく出た箇所といえよう。

た〔ときの〕寿命の<sup>593</sup>量も不可思議であり、菩薩のサンガ<sup>594</sup>も不可思議であるでしょう<sup>595</sup>。』と。

それから (P.Wi336b) 世尊に対して、師子勇猛雷音菩薩はこのように申し上げた—  
「世尊よ、すなわち、マンジュシュリーがこのように、これほどの劫においても厭倦 (skyo ba) を生じないその大発趣 ('jug pa chen po) は驚異です。世尊よ、大行 (spyod chen po)<sup>596</sup>は驚異です。」と。

### 虚空界、一切法、名の空寂

マンジュシュリーが述べた—

「良家の子よ、これをどのように思いますか。虚空界は、このように、日 (zhag) と、昼 (nyi ma) と、半月と<sup>597</sup>、時 (dus)<sup>598</sup>と、年と (D.Ga295a)、劫と、百劫と、千劫と、コーティ劫と、コーティ<sup>599</sup>・ナユタ劫と、十万コーティ・ナユタ劫と、カンカラと、ビンバラと、アクションブヤが過ぎたのかと思いますか。」と。

〔師子勇猛雷音菩薩は〕述べた。

---

<sup>593</sup> P.tshe tshad,D.tshe'i tshad デルゲ版の読みを採用した。

<sup>594</sup> 通常は声聞はサンガ、菩薩はガナと関係する。ここでは「菩薩のサンガ」を出すので、出家を中心とした菩薩像である。当経に見られる出家の菩薩像は、例えば「1.菩薩が具えるべき一法」に確認できる。

<sup>595</sup> 因と果の不可思議を述べている。

実叉難陀訳：文殊師利大願不可思議。趣向亦不可思議。得菩提已寿量亦不可思議。菩薩衆会亦不可思議、不空訳：文殊師利不可思議。願亦不可思議。趣向亦不可思議。証菩提已寿命亦不可思議。菩薩衆会亦不可思議。

<sup>596</sup> 「行動」の意味。実叉難陀訳：所修之行亦復廣大、不空訳：所修行大

<sup>597</sup> P.zla ba dang / phyed dang,D.zla ba phyed dang デルゲ版の読みを採用した。不空訳：昼夜半月月時歳劫

<sup>598</sup> 時節、季節といった含意。

<sup>599</sup> P.byé ba,D.なし 北京版の読みを採用した。

「マンジュシュリーよ、それはそうではありません。それはなぜかといえば、虚空界においては分別が無いからです<sup>600</sup>。」と。

〔マンジュシュリーは〕述べた。

「良家の子よ、それはそのとおりです。誰か菩薩は一切法を虚空のようだと了解し (khong du chud de)、どこからも分別しなくて<sup>601</sup>、観察しない、そのように了解するそのことは、このように、「一日が過ぎた。昼一つが過ぎた。」とってから、前のように「これほどの年が過ぎた」と分別しません。それはなぜかといえば、いかなる法についても、それ〔だと〕のいかなる想も起こることはない<sup>602</sup>。良家の子よ、すなわち、譬えば、虚空界が、ガンジス河の砂〔の数〕ほどの〔無数の〕劫よりさらに過ぎていても、厭倦なく、絶望はない。虚空界において生、あるいは滅、あるいは悩<sup>603</sup>、あるいは離 ('gyes pa) となることはない。それはなぜかといえば、虚空界において〔有為として存在する〕事物 (dngos po) はないからです<sup>604</sup>。良家の子よ、同様に、その菩薩は、一切法は事物なしだ (dngos po med pa) と知る〔その〕彼は、厭倦と、(P.Wi337a) 絶望の心を生じません。良家の子よ、何かについて、虚空界といわれるそれにおいては、悩はなく、厭離はなく、絶望はなく、動はなく、生<sup>605</sup>はなく、老はなく、死はなく、遷移 ('pho ba) はなく、生起 ('byung ba) はなく、来 ('ong ba) はなく、去 ('gro ba) はありません。良家の子よ、同様に、何かについて、「マンジュシュリー」というこの名においてまた、悩はなく、厭倦はなく、疲労はなく、動はなく、生はなく、老はなく、死はなく、遷移はなく、生起はなく、来はなく、去はありません。(D.Ga295b) それはなぜかといえば、その〔虚空界という〕「名」とはきわ

---

<sup>600</sup> P.nam mkha'i khams la rnam par rtog pa med pa'i phyir ro, D.nam mkha'i khams la rnam par rtog pa med pa'i phyir ro デルゲ版の読みを採用した。

<sup>601</sup> P.ci nas kyang mi rtogs, D.ci nas kyang mi rogs デルゲ版の読みを採用した。

<sup>602</sup> 実叉難陀訳：彼於諸法無想念故、不空訳：無有少想於法起者

<sup>603</sup> P.tshig pa, D.'tshig pa デルゲ版の読みを採用した。二十随煩惱の一つ。

<sup>604</sup> 虚空界は無為として存在する。

<sup>605</sup> P.kye ba, D.skye ba デルゲ版の読みを採用した。

めて空寂であるからです。」と。

### 諸天の讚歎

この法門を教示した時、四大天王と、天王であるシャクラ（帝釈天）とサハー〔世界〕の主〔である〕ブラフマー（梵天）と、他のまた天子であっても「大自在の者、大自在の者」と呼ばれる天子たち<sup>606</sup>が、声を一つにしてこのように述べた—

「世尊よ、誰かこの法門を聞いた衆生、彼らも、利得を良く得た者である。〔それ〕なら、誰か聞いてから受持し執持する者と、読誦し、すべてを精通する者と、他者にも広汎に教示する者は言うまでもありません。

世尊よ、誰か衆生がこのように—、「私たちは、およそこの<sup>607</sup>、仏の法を完全に摂持するために、この法門を受持しましょう。保持しましょう。読誦しましょう。すべてを精通しましょう。他者たちにも広汎に正しく教示しましょう。」と<sup>ことば</sup>句に述べる彼らは、劣った善根（dge ba'i rtsa ngan ngon<sup>608</sup>）を具えた者ではありません<sup>609</sup>。」と。

### マンジュシュリーへの随学、発心の福德

---

<sup>606</sup> P.bdag,D.dag デルゲ版の読みを採用した。

cf. *Mvp*.6411 (149) Maheśākhyā-maheśākhyāḥ、〔漢〕大自在、或称大自在、〔藏〕Dbang-che-ba ḥam dbang che bar grags、〔和〕Mahā+īśa+ākhyā 大福德の人と呼ばれるもの、大福の人 (cf. 榊亮三郎『梵藏漢和四訳対校 翻訳名義大集』、国書刊行会、1981、p.414)

実又難陀訳、不空訳：余大威徳諸天子等

<sup>607</sup> 他の仏法、例えば声聞乘に示されたようなものではない、といった含意か。

<sup>608</sup> 【ngan ne ngon ne】ngan pa dang nyung ngu'i tshul (cf. ZK.p.647a)

<sup>609</sup> 実又難陀訳：なし、不空訳：当知不以少善根而能成就

不空訳を見ると、少善根の者が極楽往生できないという『阿弥陀経』の表現と類似する。

・鳩摩羅什訳『阿弥陀経』「舍利弗、不可以少善根、福德因縁、得生彼国」

・Skt.nāvaramātrakeṇa śāliputra kuśalamūlenāmitāyūṣas tathāgasya buddhakṣetre sattvā

upapadyante (cf. 『浄土宗全書』23、p.202)

それから世尊に対して、師子勇猛雷音菩薩摩訶薩はこのように申し上げる—

「世尊よ、誰か良家の息子あるいは良家の娘が、この法門を聞いてから受持する、あるいは執持する、あるいは読誦する、あるいはすべてを精通する、あるいは発趣する、あるいは他者にも広汎に教示すると、「マンジュシュリー (P.Wi337b) 童子に随学しよう<sup>610</sup>。」と、発心する者、彼はどれほどの福德<sup>611</sup>を生ずることになるのでしょうか。」と。

世尊は仰った—

「良家の子よ、およそある菩薩が (byang chub sems dpa' gang la las)、十方における如来が障碍のない仏眼<sup>612</sup>によってあらゆる仏国土<sup>613</sup>をご覧になった、それらすべて [の仏国土] を七種の宝によって満たし、個々の如来に対して献上し、同じ形で (rnam grangs de bzhin du) すべての衆生に対して等しい心によって、すべての戒の律儀 (tshul khirms kyi sdom pa) <sup>614</sup> [、すなわち] (D.Ga296a) 正しく受けたものに住して<sup>615</sup>、後の辺際 (未来) のへりに至るまで布施を施したのより、他の菩薩がこの法門を聞いてから、受持し、あるいは執持し、あるいは読誦し、あるいはすべてを精通し、あるいは発趣し、あるいは他者にも広汎に教示し、あるいは「マンジュシュリーに随学しよう。」というまで発心し、七歩を踏み出すならば<sup>616</sup>、その福德の蘊に対して、前の福德の蘊は百分 [の一] にも及びません。千分 [の一] にも及びません。十万分 [の一] にも及びません。千パーセント分 [の一] にも及びません。百パーセント分 [の一] にも及びません。千パーセント分 [の一] にも及びません。十万

---

<sup>610</sup> 『普賢行願讃』や『入法界品』からは、文殊菩薩の誓願行に随順する菩薩が普通名詞「普く賢れた菩薩」と読み替えられ、固有名詞化していく道筋が確認できる。

<sup>611</sup> 文殊と発心儀礼の関係を扱った論文に、山本〔2005〕がある。

<sup>612</sup> 五眼 (肉眼、天眼、慧眼、法眼、仏眼) の一つ。

<sup>613</sup> P.sangs rgyas kyi chos kyi zhing, D.sangs rgyas kyi zhing デルゲ版の読みを採用した。実叉難陀訳：世界、不空訳：諸仏及彼刹土

<sup>614</sup> 実叉難陀訳：浄戒、不空訳：浄戒律儀

<sup>615</sup> 不空訳：安住浄戒律儀

<sup>616</sup> 出家ないし阿蘭若の住への意欲のみでも勧めるときの定型表現。『三昧王経』を出典とし、『集学論』に引用される。cf. ツルティム、藤仲〔2007〕 p.223, p.347 註 21

コーティ分〔の一〕にも及びません。十万コーティ・ナユタ分〔の一〕にも及びません。数と、分と、計算と、譬えと、類比<sup>617</sup>にも及びません。」と。

### 菩薩の一切の現れが幻のように生じたという三昧（菩薩平等照曜如幻相三摩地）

それからマンジュシュリー童子はその時、「普く現れが幻のように（P.Wi338a）生ずる」〔という〕菩薩の三昧<sup>618</sup>（byang chub sems dpa'i ting nge 'dzing kun nas snang ba sgyu ma lta bur byung<sup>619</sup> ba）」に等至した（snyom par zhugs so）。そのようにマンジュシュリー童子がその三昧に等至するやいなや、その衆会（'khor）に集まっていたほどの菩薩彼らは、無辺であり、へりのない十方の〔諸々の〕世界の仏・世尊たちが見えた<sup>620</sup>。彼ら如来すべての面前にマンジュシュリー童子が居り、自身の仏国土の功德莊嚴を教示するのが見えてから<sup>621</sup>、彼らはこのように思う—

「このマンジュシュリーが、そのように、多くの十万のコーティ・ナユタの世界において、一斉に現れた（snang bar gyur pa）のは、殊勝な誓願と三昧と智慧<sup>622</sup>との大変な驚異です<sup>623</sup>。」と心に驚異の想いを生じた。

---

<sup>617</sup> Skt.upaniṣad（類比）が Tib.rgyu（因）と訳されることは、ツルティム、藤仲〔2010〕（金剛）を参照。

<sup>618</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：菩薩平等照曜如幻相三摩地

<sup>619</sup> P.byung ba,D.'byung ba デルゲ版の読みを採用した。例えば『入法界品』での様々な善知識の三昧を考えるなら、現在時制が適していよう。

<sup>620</sup> P.'gyur te,D.gyur te デルゲ版の読みを採用した。

<sup>621</sup> 実叉難陀訳：一一仏前皆有文殊師利。説自仏刹功德莊嚴。衆会见已、不空訳：一仏前皆有文殊師利。説自仏刹功德莊嚴。衆会见已。

<sup>622</sup> 本經典は、誓願、三昧、智慧の三つの内容とすることになる。

<sup>623</sup> 実叉難陀訳：於文殊師利殊勝大願生希有心、不空訳：於文殊師利勝願三摩地智而生奇特

#### 四種の法門名（流通分）<sup>624</sup>

それから（D.Ga296b）世尊に対して、マイトレーヤ菩薩摩訶薩はこのように申し上げた

—

「世尊よ、この法門の名は何でしょう。これはどのように受持するべきでしょうか。」と。

世尊は仰った—

「マイトレーヤよ、ゆえに、この法門の名は、『仏が遊戯する（*Sangs rgyas rnam par rol pa*）』<sup>625</sup>というように受持しなさい。『不可思議な誓願（*sMon lam bsam gyis mi khyab pa*）』<sup>626</sup>というようにも受持しなさい。『マンジュシュリーの（P.Wi338b）仏国土の功德莊嚴の教示（*'Jam dpal gyi sagns rgyas kyi zhing yon tan bkod pa bstan pa*）』<sup>627</sup>というようにも受持しなさい。『菩提心を正しく歡喜させる（*Byang chub kyi sems yang dag par dga' ba byed pa*）』<sup>628</sup>というようにも受持しなさい。」と。

それからその時、その衆会（*'khor*）に十方から無量無数の菩薩が集まっていた、彼らすべてが、如来とこの法門を供養するために、花の大雨を降らし、世尊の両足に礼拝した。各自の仏国土に還り<sup>629</sup>、このように—

「ああ<sup>630</sup>（*kye ma*）仏よ、ああ仏よ。今日<sup>631</sup>、私たちはマンジュシュリーの獅子吼と、不可思議な莊嚴を聞いた。」と繰り返して自説した（*ched du brjod ched du brjod de*）。

この法門を教示した時、ガンジス河の砂〔の数〕ほどの菩薩は、無上正等覺から不退転となった。無量の衆生も善根が成就した。

---

<sup>624</sup> 後世に教法を流布伝持させるための委嘱が漢訳で流通分と称される。当経はここからである。

<sup>625</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：諸仏遊戯

<sup>626</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：不可思議願

<sup>627</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：仏刹功德莊嚴

<sup>628</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：發菩提心令歡喜

<sup>629</sup> 実叉難陀訳：なし、不空訳：各還本土

<sup>630</sup> 不空訳：奇哉

<sup>631</sup> P.dang,D.deng デルゲ版の読みを採用した。

仏がそのように仰ってから、マンジュシュリー童子と、マイトレーヤ菩薩と、師子勇猛雷音菩薩と、十方から集まった彼ら菩薩摩訶薩と、(P.Wi339a) 彼ら比丘と、天と、人と、(D.Ga297a) アシュラ（阿修羅）と、ガンダルヴァ（乾闥婆）をともなった世間<sup>632</sup>が喜悅し、世尊が<sup>633</sup>お説きになったものを賞讃した。

## 奥書

『聖なる大宝積法門十万章（'Phags pa dkon mchog brtsegs pa chen po 'i rnam grangs le'u stong phrag brgya pa）』から、『マンジュシュリーの仏国土の功德莊嚴の教示の章（'Jam dpal gyi sangs rgyas kyi zhing gyi yon tan bkod pa bstan pa 'i le'u）』といわれるもの、第十五章が終了した。

インドの親教師（mkhan po）〔である〕シレンドラボーディ<sup>634</sup>と、ジナミトラと、主任翻訳師尊者イエシェデとが翻訳し、校正した。新定訳語（skad gsar chad）<sup>635</sup>によってまた改訂し、確定した。

---

<sup>632</sup> 「有情の生の総体」を「世間（Skt.loka）」と呼ぶ点については、櫻部〔2002〕p.42を参照のこと。

<sup>633</sup> P.kyis,D.kyi 北京版の読みを採用した。

<sup>634</sup> P.shi len dra na bo dhi,D.shī len dra bo dhi

<sup>635</sup> このあたりの事情は、御牧〔1987〕pp.279-280を参照のこと。以下のとおりである。

「『翻訳名義大集』に用いられた訳語を決定訳語として以後これに従うべきことが勅令によって決定されたので、これらの訳語を「決定訳語（skad gsar bcad）」といい、これ以前に訳出されていた経典も改めてこの欽定の「決定訳語」により改訂を受けることになった。」

当経の翻訳者の一人であるイエシェデは、『翻訳名義大集』の編纂者の一人でもある。彼は『翻訳名義大集』の編纂完成以前から当経の翻訳に従事しており、編纂完成後に改めて当経を校訂したことになる。

## 第3章

### 『華嚴經』にみる普賢行

#### 第1節

#### 普賢行と普賢行願

##### 『普賢行願讚』の基本主題

仏典は時代と共に改編を受け、伝播した地域に応じてその形態を変化させてきた。『華嚴經』の要約とも言える『普賢行願讚』類にもれず、多様な地域に多様な言語で伝承されてきた。『普賢行願讚』には幸いにしてサンスクリット本、蔵訳、漢訳をはじめ、コータン語訳など多くの諸本が現存しており、敦煌からの漢訳発見、バイカル湖近郊まで流布したチベット語訳、日本に至っては空海によるサンスクリット本将来など、広範囲に流布した状況が今日報告されている。今となつては、この広大な地域に『普賢行願讚』が広まった明確な要因について定かでないが、その手がかりとなる記録が『出三蔵記集』「文殊師利發願經記第十九」出經後記（『大正蔵』55,p67,c5-8）にわずかに残されている。そこには、僧祐（A.D.445-518）によって「外国四部衆礼仏時、多誦此經、以發願求仏道（外国の四部の衆は、仏を礼拝するとき、多くはこの經を誦え、發願して仏道を求めるのだ）<sup>636</sup>」と記されており、出家者や在家者の間で儀礼の際に広く誦誦された様子が伺える。いわば誦誦經典としての大衆性が、伝播の強力な推進力であったとも言えよう。

こうした『普賢行願讚』には漢訳から確認する限り、二つの版が知られており、最古の形態を伝えるものは、先に触れた『文殊師利發願經』（『大正蔵』10,pp.878-879）である。これは覺賢によって、五世紀初頭に〈六十華嚴〉と共に翻訳された四十六偈からなる仏典である。ひき続き八世紀に至って、不空が六十二偈からなる『普賢菩薩行願讚』（『大正蔵』10,pp.880-881）を翻訳するが、この漢訳が現行サンスクリット本や蔵訳などと対応関係に

---

<sup>636</sup> cf.中嶋 [1997] p.224

ある<sup>637</sup>。

なお『普賢行願讚』は最終的に『華嚴經』中の「入法界品」に取り込まれるが、本来は『華嚴經』大本から独立した經典であった。その経緯は先の覚賢訳が『出三蔵記集』に独立した仏典として掲載されていることや、不空訳をほぼ踏襲したものが「入法界品」に相当する般若訳『大方広仏華嚴經』(A.D.798 訳出、以下『四十華嚴』)に編入されていることから理解できる(cf.『大正蔵』10,pp.847-848)。内容としては、最初期の大乗仏典が強調した儀礼(懺悔、随喜、勧請、廻向 etc.)を説き、それを普賢の十大願まで発達させることや、悪業の除滅を目標に掲げることや、いち早く華嚴思想と浄土教との融合を図る点など、所説の分量は少ないものの様々なテーマをもつ。

しかしこうした点をさしおき、『普賢行願讚』最大のテーマは、*Bhadracarīpraṇidhāna* ([普賢行の誓願])という経名が示すように、「普賢行」及び「普賢行願」に求められる。このことは、『普賢行願讚』の親本とも言える『入法界品』(『四十華嚴』)の別名が「入不思議解脱境界普賢行願品」と言われることから、「普賢行」及び「普賢行願」の重要性が理解できる。さて、この点については、諸賢によって多数の研究結果が公表されているが、その具体相については学会に統一した見解は提出されておらず、いまだ研究の余地が残されているように思える。そこで『普賢行願讚』や『入法界品』のテーマとも言える「普賢行」及び「普賢行願」の具体相について、いささか考察を試みてみたい。

### 「普賢行」に関する研究史

大乘菩薩行の一表現「普賢行」に関する研究の中で、先ず取り上げるべきものは、金子大栄〔1930〕と高峯了州〔1976〕の論稿であり、双方とも重要な見解に満ちている。結論として、金子は主に『華嚴經』中の「普賢菩薩行品」に基づき、普賢行が空觀に依る菩薩道であると主張する。高峯も同じく「普賢菩薩行品」を主な拠り所とし、衆生の行は如来の誓願に裏打ちされる必要があり、その立場に限って衆生の行は普賢行になると指摘する。また長谷岡〔1983〕は、『華嚴經』中の「入法界品」は法界の証得を説き、そこへと到達する行が普賢行であると説く。そして普賢行の具体的な特徴としては、自ら覚りを求め、未

---

<sup>637</sup> cf. Sushama Devi, “SAMANTABHADRA-CARYA-PRANIDHANA-RĀJA”, Śatapiṭaka New Delhi

この研究は梵本、蔵訳、漢訳二本を使用した『普賢行願讚』諸本の対照研究である。

来際を尽くして利他教化にも努める点等を挙げる。さらに近年、幡谷明、宇野恵教が、主として真宗教学面から還相廻向と普賢行の関係について論じている。しかし両氏の見解は教学面にとどまらず、仏教思想史の面からも注目に値する。幡谷〔1989〕は『華嚴経』に先立ち『無量寿経』が普賢行を説き、還相廻向の礎とした点を強調する。宇野〔1990a〕〔1990b〕は還相廻向に関する五つのキーワードを設定し、その中に普賢行を挙げる。また普賢行の三つの柱に『華嚴経』中の「賢首菩薩品」の記述を参考にしつつ、『無量寿経』二十二願中の「遊諸仏国」「供養諸仏」「開化衆生」を挙げる。これは普賢行の具体相に言及する重要な指摘である。また、菩薩が自利の完成を留保し、利他行に転じる原初的な用例として〈十地経〉を挙げ、さらに「離世間品」にも言及し、合わせて還相廻向との関係を指摘している。また梶山〔1994〕は、後に『華嚴経』に編入される『普賢行願讃』を手がかりに、普賢行について言及する。『普賢行願讃』最古の漢訳名が『文殊師利発願経』となっている如く、「普賢行願」とは「〔文殊菩薩による〕普く賢れた菩薩行の誓願」であると指摘する。また、こうした文殊菩薩の誓願を実践する代表者として、「普賢菩薩」という固有名が普通名詞から派生したとする。普賢菩薩の登場について未解明な点が多い現在、この指摘は重視すべきものである。そして梶山〔1994〕の共訳者の一人、桂紹隆は桂〔1995〕において、『入法界品』サンスクリット本 *Gaṇḍavyūha*（以下『ガンダヴューハ』）における誓願の用例を調査し、その中の最も重要な誓願として「普賢菩薩行の誓願」を挙げる。そして、その内容について考察を深め、「普賢行のマンダラ」という特徴的な用例を指摘し、「普賢菩薩の身体の上に現成し、善財童子が体験する不可思議な神変の世界と考えることもできるのではないだろうか」と述べている。

以上、主要な先行研究を通して、概略的に普賢行について確認を行った。諸氏の研究には重要な指摘が満ちているが、その一方で結論は多岐にわたっている。なかんずくこの状況が、普賢行の多彩な側面を象徴していると言えよう。

### 「普賢行」及び「普賢行願」の原語確認

先に確認した諸氏の研究は、何れも経典を所依としている。そこで筆者は論書を所依とし、諸氏とは違った角度から「普賢行」及び「普賢行願」について考察を行いたい。その際、『普賢行願讃陳那釈』を使用するが、先ずは『普賢行願讃』サンスクリット本の白石校訂本（SHIRAISHI〔1962〕）をもとに、覚賢訳と不空訳の対応箇所を併記しつつ、「普賢行」及び「普賢行願」の原語と登場箇所を確認する。また同時に「普賢菩薩」についても同様

の確認を行い、最後に「普賢行」が頻繁に説かれる『ガンダヴェーハ』についても注意の目を向けたい。i

### 『普賢行願讃』における「普賢行」及び「普賢行願」の用例

- v.2d bhadracarī-praṇidhāna-balena ([普] 賢行の誓願の力によって～)  
覚賢訳二願「普賢願力」、不空訳二願「普賢行願力」
- v.7c bhadracarī-adhimukti-balena ([普] 賢行に対する深信の力によって～)  
覚賢訳対応箇所無、不空訳7願「普賢行勝解力」
- v.17b bhadracarim paripūrayamānaḥ [普] 賢行を円満にしつつ～)  
覚賢訳対応箇所無、不空訳対応箇所無
- v.22c bhadra-carim ca prabhāvayamānaḥ そして [普] 賢行を修習しつつ～)  
覚賢訳十八願「具修普賢行」、不空訳二十二願「普賢行願我修習」
- v.24b bhadra-carīya nidarśayitāraḥ [普] 賢行の教示者たちである～)  
覚賢訳二十願「開示普賢行」、不空訳二十四願「為我示現普賢行」
- v.26c bhadra-carim ca viśodhayamānaḥ また [普] 賢行を清浄にしつつ～)  
覚賢訳二十二願「究竟普賢道」、不空訳二十六願「咸皆清浄普賢行」
- v.38d pūrayi bhadracarī-bala sarvām (私は一切の [普] 賢行を完成しますように)  
覚賢訳三十四願「具普賢行力」、不空訳三十八願「円満普賢一切力」
- v.41d bhadra-carīya vibudhyiya bodhim ([普] 賢行によって覚りを開けますように)  
覚賢訳三十七願「我皆悉具足 普賢行成仏」、不空訳四十一願「以普賢行悟菩提」
- v.43c yādṛśa nāmana Bhadra-vidusya (バドドラ智者の廻向と同じものが～)  
覚賢訳三十九願「皆悉同普賢」、不空訳四十三願「如彼智慧普賢名」
- v.44a bhadra-carīya samanta-śubhāye ([普] 賢行において普く清らかとなるために～)  
覚賢訳四十四願「嚴浄普賢行」、不空訳四十四願「普賢行願普端嚴」
- v.49d yasy' imu bhadracarī-praṇidhānam (この [普] 賢行の誓願がある、その者には～)  
覚賢訳対応箇所無、不空訳四十九願「唯憶普賢勝行願」
- v.51c so imu bhadra-carim bhaṇamānaḥ (彼がこの『普賢行願讃』を唱えれば～)  
覚賢訳対応箇所無、不空訳五十一願「彼誦普賢行願時」
- v.54a yo imu bhadracarī-praṇidhānā (この『普賢行願讃』を [保ち、読誦し、さらに示す] 者がいたなら～)

- 覚賢訳対応箇所無、不空訳五十四願「若有持此普賢願」
- v.56d nāmayamī vara-bhadracarīye (私は優れた〔普〕賢行に廻向します)
- 覚賢訳四十一願「我廻向善根 成満普賢行」、不空訳五十六願「悉已廻向普賢行」
- v.61a bhadracarī-praṇidhāna paṭhitvā (『普賢行願讚』を讀誦した時～)
- 覚賢訳対応箇所無、不空訳六十一願「若人誦持普賢願」
- v.62a bhadracarīṃ pariṇāmya yad āptaṃ ([普]賢行〔の功德〕を廻向し、得られた～)
- 覚賢訳対応箇所無、不空訳六十二願「我獲得此普賢行」

### 『普賢行願讚』における「普賢菩薩」の用例

- v.42b yasya ca nāmā Samantatabhadraḥ (また、その者の名称は普賢であり～)
- 覚賢訳 38 願「普賢菩薩名」、不空訳 42 願「彼名号曰普賢尊」
- v.50c yādṛśa so hi Samantatabhadraḥ (普賢と同じように～)
- 覚賢訳対応箇所無、不空訳 42 願「如彼普賢大菩薩」
- v.55b so ca Samantatabhadras tathaiiva (かの普賢も同じように〔知ります])
- 覚賢訳 40 願「普賢菩薩行」、不空訳 55 願「亦如普賢如是智」

### 『ガンダヴェーハ』における「賢行」「普賢行」「普賢菩薩行」の用例

上掲対応表からは、Skt.bhadracarī, bhadracarī (以下 Skt.bhadracarī を代表) に対応する訳語としては「普賢行」の使用がほぼ理解でき、固有名「普賢菩薩」を意図した場合には、Skt.Samantatabhadra の使用が確認できる。『普賢行願讚』は偈文であり韻律の都合も無視できないが、両者の間には明確な使い分けが確認できる。しかし、『普賢行願讚』の編入先である『ガンダヴェーハ』内で普賢行について同様の確認を行うと、Skt.bhadracaryā (-cariya)、samantabhadracaryā (-carita, -cari, -carya)、samantabhadrabodhisattvacaryā を筆頭とする用例が確認でき<sup>638</sup>、『普賢行願讚』のような固定された原語の使い分けは見られない。しかし、

<sup>638</sup> 以下に筆者が確認した『ガンダヴェーハ』(以下 *Gand*) 中の「普賢行」の用例を四項目に分けて列挙する。その際、偈文中の用例には出所に下線をひいた。「普賢行」中の「行」に対応する原語としては、Skt.caryā の使用頻度が高く、見だしには Skt.caryā を使用した。また、見だしの原語と部分的に異なる用例の場合には、用例と出所を共に挙げ、見出しと用例が一致した場合には出所のみを挙げた。なお、Skt.samantabhadrabodhisattvacaryā につい

そのうちの Skt.samantabhadrabodhisattvacaryā については、桂〔1995〕の指摘によると、固有名「普賢菩薩」の「行」をさすのではなく、ほぼ「普く賢れた菩薩行」を意図した表現

---

ては、Skt.praṇidhāna (praṇidhi) を加えた複合語として説かれる用例が目立ち、それについては〔③-2〕で個別にまとめた。①から②以外の「普賢行」に関わる用例については、④に一括した。

① Bhadracaryāの用例

bhadracariya (*Gand p.34,16*)、*Gand p.212,17*、bhadra nāma cariyāya (*Gand p.487,19*)、bhadra nāma vara carya uttamā (*Gand p.488,24*)、

② Samantabhadracaryāに関わる用例

samantabhadraīś carita (*Gand p.44,2*)、*Gaṇḍ p.57,11*、cari / samantabhadrān (*Gand p.57,17-18*)、caryām samantabhadrām (*Gand p.58,2*)、*Gaṇḍ p.58,23*、*Gaṇḍ p.59,20*、*Gaṇḍ p.98,7*、*Gaṇḍ p.129,19-20*、*Gaṇḍ p.150,25-26*、caryasamantabhadra (*Gand p.260,16*)、*Gaṇḍ p.283,16*、*Gaṇḍ p.415,19-20*、*Gaṇḍ p.527,25*

③ Samantabhadrabodhisattvacaryāに関わる用例

③ -1 samantabhadrabodhisattvacaryāに関わる用例

*Gaṇḍ p.20,24*、*Gaṇḍ p.42,22*、*Gaṇḍ p.50,8*、*Gaṇḍ p.50,9*、*Gaṇḍ p.143,5*、*Gaṇḍ p.152,23*、*Gaṇḍ p.171,14-15*、*Gaṇḍ p.211,26*、*Gaṇḍ p.283,19-20*、*Gaṇḍ p.305,11*、*Gaṇḍ p.305,12*、*Gaṇḍ p.306,20-21*、*Gaṇḍ p.443,20*、*Gaṇḍ p.457,23*、*Gaṇḍ p.493,13-14*、*Gaṇḍ p.528,13*、*Gaṇḍ p.533,5*、*Gaṇḍ p.535,13*、*Gaṇḍ p.535,16*

③ -2 samantabhadrabodhisattvacaryāpraṇidhānaの用例

*Gaṇḍ p.4,16*、*Gaṇḍ p.16,23-24*、-praṇidhi (*Gaṇḍ p.129,26*)、*Gaṇḍ p.232,23*、-praṇidhi (*Gaṇḍ p.235,6-7*)、*Gaṇḍ p.237,3*、*Gaṇḍ p.240,3*、*Gaṇḍ p.246,4-5*、*Gaṇḍ p.267,11*、*Gaṇḍ p.274,8*、*Gaṇḍ p.277,21*、-praṇidhi (*Gand p.280,4*)、-mahāpraṇidhāna (*Gaṇḍ p.356,23*)、*Gaṇḍ p.390,1-2*、*Gaṇḍ p.420,25*、*Gaṇḍ p.421,7*、-praṇidhi (*Gaṇḍ p.440,6*)、*Gaṇḍ p.542,25-26*

④ その他の特徴的な用例

sarvabhadracariyām (*Gand p.34,10*)、samantacari bhadrabudhyiṣu (*Gaṇḍ p.34,21*)、samantacari bhadraśodhitam (*Gaṇḍ p.55,25*)、samantabhadrām praṇidhisi~cārika (*Gaṇḍ p.57,20*)、praṇidhī samantavarabhadracaryām (*Gaṇḍ p.58,4*)、samantabhadrapraṇidhānacaryā (*Gaṇḍ p.390,22*)、samantabhadrabhūmyācāra (*Gaṇḍ p.530,1.14*)

と理解できる。つまり Skt.samantabhadrabodhisattvacaryā と Skt.samantabhadracaryā は、若干の例外を除いて<sup>639</sup>同意であると理解できる。また『ガンダヴェーハ』で Skt.caryā (cariya, cari etc.) という場合、多くは菩薩行を意図することからも、Skt.samantabhadrabodhisattvacaryā と、Skt.samantabhadracaryā については、「普く賢れた菩薩行＝普く賢れた行」という理解が得られよう<sup>640</sup>。ひき続き残った表現、Skt.bhadracaryā について、その語に対応する訳語を『入法界品』諸訳（聖堅訳『羅摩伽経』、覺賢訳『六十華嚴』中「入法界品」、実叉難陀訳『八十華嚴』中「入法界品」、般若訳『四十華嚴』）で確認すると、『普賢行願讚』と同様に、諸訳共通して「普賢行」に類する訳語の使用が確認できる。その一方、諸訳には「賢行」という訳語は見あたらない。四人の漢訳者はこの表現を、Skt.samantabhadracaryā、samantabhadrabodhisattvacaryā と同意に受け取った様である。なお、Skt.bhadracaryā に類する表現は『ガンダヴェーハ』内では筆者が確認した限り四例存在する（cf.注 638）。この表現の現れ方には特徴があり、何れも経中の偈文の中でのみ使用されている。偈文中での表現上の制約が、Skt.samanta を付さない原因の一つとも考えられるが、依然として Skt.bhadracaryā、samantabhadracaryā、samantabhadrabodhisattvacaryā がどのような派生関係にあるのか疑問が残る。ただし筆者が確認した用例中に多数見られる

<sup>639</sup> cf.桂〔1995〕p.28 は、*Gaṇḍ*最終章（第五十三章）には普賢菩薩が登場しており、そこで説かれるSkt.samantabhadrabodhisattvacaryāpraṇidhānaについては、固有名「普賢菩薩の行と願」であると指摘する。

<sup>640</sup> これはサンスクリット本に基づいた理解であるが、例えばチャンキャII（1717-1786）の『普賢行願讚釈』によると、『普賢行願讚』のチベット訳名「'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po」に以下のような解釈を与え、「普賢行願」を固有名「普賢菩薩」に帰している。

cf.Lokesh Candra〔1963〕p.2

「byang chub sems dpa' kun tu bzang pos rgyal sras kyi spyod pa rlabs po che mtha' dag yong su rdzogs pa phyogs gcig tu bsdu nas smon lam du mdzad cing / smon lam gzhan thams cad las mchog tu gyur pa'i brjod bya rgya che bas na rgyal po zhes bya'o」

（普賢菩薩があらゆる偉大な菩薩行を完全に成就し、一つにまとめて、誓願としてお作りになり、他のあらゆる誓願より抜きん出た広大な叙述内容であるから、「王（rgyal po）」という。）

Skt.samantabhadrabodhisattvacaryā に限っては、散文にのみ現れ、なおかつ語形の揺れが存在しない。仮に現行『ガンダヴェーハ』が一時に成立せず、いくつかの過程を経て編纂されたと仮定するならば、この用例は上記三例の派生関係に加え、『ガンダヴェーハ』の編纂過程にまで示唆を与えるかもしれない。また普賢菩薩が普通名詞「普賢行」の実践者として出現したと考えられている現在、これら原語の派生経緯は「普賢菩薩」の登場経緯にも重なる問題である<sup>641</sup>。しかし、その立証に際しては、『ガンダヴェーハ』自体の正確な校訂作業、『ガンダヴェーハ』と諸訳との対照研究、『ガンダヴェーハ』内の新層古層の確定作業などが前提となろう。ただし、本稿ではこれ以上この問題には触れず、四つの漢訳を参照する限り、Skt.bhadracaryā、samantabhadracaryā、samantabhadrabodhisattvacaryā が類義語であるとの確認にとどめる。

### 『普賢行願讚釈』における「普賢行」と「普賢行願」

以下に『普賢行願讚陳那釈』を参照して、「普賢行」と「普賢行願」の意味を確認する。そこでは「普賢行」を説く際に、『普賢行願讚』サンスクリット本を踏襲し、Tib.kun tu (Skt.samanta) を付加しない Tib.bzang po spyod pa (Skt.bhadracarī) を出している。これに基づいて、以下に Tib.bzang po spyod pa の現れる部分を提示し、その注釈内容を整理して、「普賢行」及び「普賢行願」の内容確認を行う。用例の提示方法としては、先ず SHIRAISHI [1962] を使用したサンスクリット本の試訳を提示する。その後、その偈頌番号に対応した注釈の試訳を提示する。

#### A. サンスクリット本『普賢行願讚』 v. 2

「国土の塵と等しい身体の量によって、一切の勝者を意で目の当たりにすることによって、〔普〕賢行願の力によって、あらゆる勝者に私は敬礼する。」

#### 『普賢行願讚陳那釈』 v. 2

「(D.Nyi185a3ff.) (P.Nyi214a8ff.) 「諸々の〔普〕賢行願の力によって (bzang po spyod pa'i smon lam stobs dag gis)」といったことについて、「賢 (bzang po)」とは善 (dge ba) である。賢 (bzang po) でもあり、行 (spyod pa) でもあるのだから賢行である。菩薩

---

<sup>641</sup> 普賢行と普賢菩薩の関係については、梶山 [1994] 上 p.14 を参照のこと。普賢菩薩の登場経緯については、高崎 [1983] p.22 を参照のこと。

行という趣意である。それを願う誓いであるのだから「誓願 (smon lam)」という。その力によって煩惱等によって圧倒されず、所対治分 (mi mthun pa'i phyogs) を滅したのだから、「諸々の力によって (stobs dag gis)」という。他の行相 (rnam pa gzhan) からはこうしたその作用は生じないのだから。」

#### B. サンスクリット本『普賢行願讚』 v. 22

「一切の衆生の行いに相応して発趣して、菩提行を完成して、そして〔普〕賢行を修習して、一切の未来劫にわたり行おう。」

##### 『普賢行願讚陳那釈 v. 22

「(D.Nyi189b7ff.) (P.Nyi219b4ff.) 「諸々の〔普〕賢行を顕示して (bzang po spyod pa dag ni rab ston cing)」ということについて、ここで「〔普〕賢行 (bzang po spyod pa)」ということは説法自体を捉えている。〔すなわち〕方便による増益 (sgro btags pa) と、説明 ('chad pa) と、教示 (ston pa) である。」

#### C. サンスクリット本『普賢行願讚』 v. 36

「普く迅速な神力によって、普く向かう (Skt.samanta-mukha) 乗力によって、普く功德を具えた行力によって、普く遍満した慈力によって、」

##### 『普賢行願讚陳那釈』 v. 36

「(D.Nyi194a1ff.) (P.Nyi223b8ff.) 「行力 (spyod pa'i stobs rnams)」というのは、「行 (spyod)」二つともが無差別である力である。〔すなわち〕菩薩行の力と普賢行の力〔との両方〕によってである。「普く功德 (kun du yon tan)」というのは、始まりと中間と終わりとは善いことである (dge ba'o)。」

#### D. サンスクリット本『普賢行願讚』 v. 38

「私は業の力を清浄にし、煩惱の力を摧破し、魔の力を無力とし、あらゆる〔普〕賢行の力を完成しますように。」

##### 『普賢行願讚陳那釈』 v. 38

「「あらゆる〔普〕賢行の力を完成しよう (bzang po spyod pa'i stobs kun rdzogs par bgyi)」ということは、「〔普〕賢行の力 (bzang po spyod pa'i stobs)」とは、対治〔にとつての〕諸々の所対治 (煩惱、業、魔) によって侵害されないし (mi tshugs shing)、造作しな

いのである。それらすべてを余りなく完成すべきことは、上に説いた神力等々の十力 (stobs bcu) の説明と、ここに述べた〔業、煩惱、魔との〕三種類の対治とである。」

#### E. サンスクリット本『普賢行願讚』v. 40

「**海のような修行を清浄にして、海のような誓願を完成して、海のような仏を供養して、海のような劫を、倦むことなく、私は修行しますように。**」

#### 『普賢行願讚陳那釈』vv. 39, 40

「**海のような修行** (spyod pa rgya mtsho)」ということは、菩薩行と〔普〕賢行との両者は特別に区分されなかったから、両者を摂受することになると解すべきである。そのうち菩提行とは、諸々の仏法を成就する。〔すなわち〕智慧資糧である。〔普〕賢行も一切衆生を利益し安楽にする。〔すなわち〕福德資糧である。〔普〕賢行と菩提行の両者とも菩提を成就することになるが、ただ現前 (mngon sum) と展転相続 (gcig nas gcig tu brgyud pa) 程度の違いがある。「**海のような修行** (spyod pa rgya mtsho dag)」を神通力によって瞬間ごとに清浄にすることが、無垢にすることである。「**海のような誓願** (smon lam rgya mtsho)」ということは、瞬間ごとに戒と三昧との威力によって、完成することである。「**海のような仏** (sangs rgyas rgya mtsho)」を、十方から供養雲をもって虚空が遍満するよう (vi.khyab pa)、瞬間ごとに供養する。「**海のような劫を、倦むことなく〔私は〕修行しますように** (bskal pa rgya mtshor mi skyo spyad par bgyi)」ということは、倦むことない意によってである。」

#### F. サンスクリット本『普賢行願讚』v. 44

「〔普〕賢行によって普く厳浄となるために、私は文殊の誓願を行いますように。あらゆる未来劫において疲れなく、私は彼 (文殊) のあらゆる行を完成しますように。」

#### 『普賢行願讚陳那釈』v. 44

「〔〔普〕賢行によって普く厳浄となるために (kun nas dge ba bzang po spyad pa'i phyir)」ということは、始まりと中間と終わりとにおいて良い (dge ba)。「**文殊の誓願を行いますように** ('jam dpal gyi smon lam spyad par bgyi)」ということは、無量の文殊の誓願を行いますように〔という意味である〕。その誓願はどういったものかと問えば、本文 (gzhung) には、聖なる文殊が普覆 (Nam mkha') という王であったとき、【輪廻の始

まりと終わりとを離れた、それ程〔永い期間の〕衆生たちに、無量の利益を行う』と  
いうこと等々の広大なことがある。「あらゆる未来劫において疲れなく (ma 'ongs bskal  
pa kun du mi skyo bar)」ということは、一切の未来劫において余りなく、疲れぬ意に  
よって他を思念せずに、彼ら仏と菩薩とのなすべき業のすべてを完成することになる、  
〔すなわち〕成就しよう〔という意味である。〕

#### G. サンスクリット本『普賢行願讚』 v. 57

「そして私は臨終に際して、あらゆる障碍を追い払いますように。かの無量光仏を面  
前に見ますように。またかの極楽国土に赴けますように。」

#### 『普賢行願讚陳那釈』 v. 57

「ここで偈の〔前〕半で障碍を断つこと、〔後〕半で波羅蜜に相応する身体を摂取する  
こと〔が説かれる〕。またそれは何か問えば、「私は死ぬ時に際し (bdag ni 'chi ba'i dus  
byed)」等々〔がある〕。「死をなす ('chi bar byed pa)」とは死亡することで、死期に  
際し〔普〕賢行 (bzang po spyod pa) において、何かによって汚された障碍すべてを  
取り除く。「目の当たりに見る (mngon par mthong)」とは、世尊無量光を目のあたり  
に見ることである。「そこに (der)」とは、極楽世界に赴くことに関して〔そのように〕  
いう。」

ここでひとまず、上記八つの用例を「普賢行」を中心に順次整理したい。

- A. 「諸々の〔普〕賢行願の力によって (bzang po spyod pa'i smon lam stobs dag gis)」につ  
いての注釈。「〔普〕賢行 (Skt.bhadracarī)」を同格限定複合語と理解し、「〔普〕賢行」を「菩  
薩行」と定義する。また「賢」の意味を「善」と定義する。注釈内容から類推すると「〔普〕  
賢行願」とは、「善なる菩薩行の誓い」と理解できる。
- B. 「〔普〕賢行」を説法自体とする。
- C. 「行力 (Skt.caryabala)」を注釈し、「行」には「菩薩行」と「〔普〕賢行」があるとする。
- D. 「〔普〕賢行の力 (Skt.bhadracarībala)」が、所退治分 (煩惱・業・魔) を無作用にする。
- E. 「海のような行 (Skt.caryasamudra)」を注釈し、「行」には「菩薩行」と「〔普〕賢行」  
があると定義する。「菩薩行」を仏説を増長させる智慧資糧、「〔普〕賢行」を衆生救済のた  
めの福德資糧とする。
- F. 『普賢行願讚』の最古の漢訳『文殊師利発願経』の経名ともなった、文殊菩薩の誓願が

登場する。この文殊菩薩の誓願行が普賢行とされている。注釈者は'*Phags pa 'Jam dpal chos kyi rgyal po*」中の【輪廻の始まりと終わりとを離れた、それ程〔永い期間の〕衆生たちに、無量の利益を行う】を文殊菩薩の前世者である普覆王の誓願であると指摘する。この引用の出典には異訳が数種存在するが、対応する記述を伝える最古の経典は竺法護訳『文殊師利仏土厳浄経』である。

G.臨終時に生じる障碍を取り除く手段に「〔普〕賢行」を挙げる。

## 小結

以上の整理に基づくと、結論として「普賢行」とは、文殊菩薩がたてた誓願 —三世にわたり般涅槃せず衆生利益（所退治分の隠蔽等）を行う— を実践する、善なる菩薩行となり、「普賢行願」とはその誓願を実践する誓いとなる<sup>642</sup>。さらにこのことは『ガンダヴェーハ』

---

<sup>642</sup> ここで取り上げた「普賢行願」は、普通名詞「普賢」に関わる誓願であるが、以下、固有名「普賢」に関わる誓願について、『華嚴経』中の「入法界品」を手がかりに若干の説明を行おう。「入法界品」に相当する般若訳『四十華嚴』（798）末尾には、普賢菩薩による十大願が説かれている（cf.『大正蔵』10,p844,b）。この十大願は、正確には「十種広大行願」と呼ばれるものであり、1.礼敬諸仏、2.称讃如来、3.広修供養、4.懺悔業障、5.随喜功德、6.請転法輪、7.請仏住世、8.常随仏学、9.恒順衆生、10.普皆廻向の十項目を内容とする。こうした十種の誓願は、普賢菩薩を説者することから、「普賢の行願」あるいは「普賢の十大願」とも呼ばれる（cf.高崎〔1983〕p23、香川〔1993〕p483）。また『四十華嚴』では、各誓願について個別の説明がなされた直後、この十大願の趣旨が、同じく普賢菩薩を説者とする六十二偈からなる偈文で総括される（cf.『大正蔵』10,pp847-848）。ただし、この六十二の偈文は『四十華嚴』に編入される以前に、すでに『普賢行願讃』という単行経典として成立していた。『普賢行願讃』には漢訳を参考にする限り、四十六偈版である覚賢訳『文殊師利発願経』（『大正蔵』10,pp878-879）と、六十二偈版である不空訳『普賢菩薩行願讃』（『大正蔵』10,pp880-881）が知られており、両経の翻訳年代からして『普賢行願讃』が『四十華嚴』（798）に先行することはほぼ確かである。そして、このうちの六十二偈版が、先に触れた『四十華嚴』末尾に偈文として編入されている。ここで『四十華嚴』に先行する『普賢行願讃』に視点を移し、十大願の趣旨を眺めると、菩薩道を求める一般的な一人称「私」によってそれらが説かれている。このことは、部分的に十大願の

からも理解できる。そこには「善財よ、智の境界の解脱の究極に達した文殊師利（菩薩）の下に行って、至上にして最高の（普）賢という行について問え。彼が汝にその真理に入らせてくれるであろう<sup>643</sup>。」や、「文殊師利法王子はすべての解脱の道においてはるかに遠く広がった境界を具え、普賢菩薩行に入っている<sup>644</sup>。」とあり、文殊菩薩と普賢行との関

趣旨をいち早く説く伝安世高訳『舍利弗悔過経』や伝聶道真訳『三曼陀跋陀羅菩薩経』など、『普賢行願讃』の先行経典からも理解できる。つまり本来的には、「普賢の十大願」や「普賢の行願」とも言われる「十種広大行願」は、普賢菩薩ではなく、菩薩道の実践者に帰せられていたことが理解できる。なお、この十大願や、『普賢行願讃』を出典とする六十二の偈文は、『四十華嚴』に先行する漢訳「入法界品」（聖堅訳『羅摩伽経』、覺賢訳『六十華嚴』中「入法界品」、実叉難陀訳『八十華嚴』中「入法界品」\*翻訳年代順）には説かれない。ただし「入法界品」に相当する、現行『ガンダヴェーハ』には、『四十華嚴』で見られた「十種広大行願」という表現は存在しないものの、『普賢行願讃』を出典とした六十二の偈文が編入されている。

	「十種広大行願」に関わる表現	六十二の偈文（『普賢行願讃』）
聖堅訳『羅摩伽経』	無	無
覺賢訳『六十華嚴』	無	無
実叉難陀訳『八十華嚴』	無	無
般若訳『四十華嚴』	有	有
現行『ガンダヴェーハ』	無	有

「十種広大行願」と『普賢行願讃』を含んだ般若訳に相当する原典と、「十種広大行願」を含まず『普賢行願讃』だけを含んだ現行『ガンダヴェーハ』との前後関係は定かではない。よって『普賢行願讃』が『入法界品』に編入された正確な時期については不明である。しかし、現存する漢訳資料を基にした『入法界品』訳経史から「十種広大行願」を眺めると、般若訳に相当する原典編纂時点で、編纂者たちは『普賢行願讃』を参考にし、固有名「普賢」に関わる「十種広大行願」を考案した可能性が指摘できる。

<sup>643</sup> cf.梶山〔1994〕下 p.351

<sup>644</sup> cf.梶山〔1994〕下 pp.409-410

係性が指摘できる<sup>645</sup>。また、ここで確認した普賢行の概念自体については、他經典からも支持が得られる。『無量寿經』中の「一生補処の願」には、一生補処となれない場合の「但し書き」に、普賢行の実践が挙げられている。これも、「普賢行」（今後、衆生救済が完了するまで輪廻を繰り返す、救済に励む菩薩行）の概念と「一生補処」（この一生だけ仏とならず菩薩として過ごす境地、すなわち次の世において成仏する境地）との時間的な対立関係を踏まえて、はじめて普賢行の除外理由が理解できる。

さて、過去以来、意図的に般涅槃せず菩薩のまま過ごすこの概念は — 「普賢行」という名称は使用されないものの —、支婁迦讖訳『阿闍世王經』<sup>646</sup>、鳩摩羅什訳『首楞嚴三昧經』<sup>647</sup>（現存しないが、支婁迦讖訳『首楞嚴三昧經』が最古の訳出）にも見られ、先の竺法護訳『文殊師利仏土厳浄經』と共通して、古くから文殊菩薩との係わりが指摘できる。これら諸經は何れも『般若經』の直系的展開と見なされており、『法華經』の如く成仏した仏がこの世に留まる態度とは一線を画する<sup>648</sup>。

ここで、以上の諸点を整理すると、「普賢行」は文殊系仏典の影響を受け、『華嚴經』編纂過程で説かれ出した可能性が指摘できる。またその菩薩行は、元来、智慧を象徴する文

---

<sup>645</sup> ただしこの用例は、『ガンダヴァーハ』多数見られる普賢行の一例に過ぎず、すべての用例に文殊菩薩との係わりが指摘できるわけではない。

<sup>646</sup> cf.平川〔1981〕pp.12-13

『阿闍世王經』は、五逆罪の一つである「父殺し」を行った阿闍世が文殊菩薩に出会い、いかに覺りに到達するかをテーマとする大乘經典である。經典では阿闍世の滅罪過程に重点がおかれ、文殊菩薩によって特に強調された心性本浄説と空思想の面からその過程が説かれている。つまり心は本来煩惱に汚されない清らかなものであり、なおかつ罪は空思想に立脚する限り実体として存在せず、そうした文殊菩薩の説法を縁として阿闍世の滅罪、覺りが經中で説かれる。さて、『阿闍世王經』最古の漢訳、支婁迦讖訳『阿闍世王經』（『大正藏』15,pp.393c-394b）には、文殊菩薩は遙か昔から般涅槃せず、諸仏の前身となる無数の者達を教導した様子が描かれている。經典は覺りへいざなうこの文殊菩薩を指して、「文殊師利者是菩薩之父母」（『大正藏』15,p.394b19）と説いている。

<sup>647</sup> cf.『首楞嚴三昧經』に関する研究は多数存在するが、今回の考察では特に、静谷〔1974〕、丹治〔1974〕、平川〔1981〕pp.12-13、河村〔1993〕、梶山〔1995〕pp.15-16を参照した。

<sup>648</sup> cf.平川〔1981〕pp.72-73

殊菩薩の誓願の実践を指しており、後の注釈では衆生救済を意図した福德資糧として扱われている。つまり「普賢行」とは、智慧の体現者が慈悲の実現に努める菩薩行ともいえよう。なお、こうした「普賢行」に接近する概念は、先の文殊系仏典や『華嚴経』とは別に、瑜伽行派を中心とする涅槃観（無住处涅槃）の展開や誓願思想（故意受生）の面からも指摘できる<sup>649</sup>。さらには瑜伽行中観派の流れをくむ蓮華戒が、慈悲、菩提心、実践行（方便・智慧）といった枠組みのもと、無住处涅槃について考察を行っているごとく<sup>650</sup>、仏教思想における主要なテーマの一つともいえよう。ただし、ここに指摘した類似概念と「普賢行」を結びつける典拠を筆者は確認しておらず、この点については今後の課題である。しかしながら、『華嚴経』は「原始仏典の唯心的傾向を深化し徹底して後に続く瑜伽行派の唯識思

---

<sup>649</sup> 先ず阿〔1986〕、藤田〔1988〕に倣い、普賢行の概念に類似する「無住处涅槃

（Skt.apratīṣṭhanirvāṇā etc.）」について説明しよう。瑜伽行派は以前の二種涅槃観（有余涅槃、無余涅槃）に考察を加え新たな四種涅槃を提唱する。その中の一つ「無住处涅槃」とは、輪廻にも涅槃にも執着しない菩薩が、衆生救済のためにあえて輪廻に留まり、その一方、自身の智慧によって煩惱に汚されないという、涅槃観である。

「故意受生（Skt.saṃcintyābhavopapatti etc.）」については、NAGAO〔1981〕、香川〔1993〕が詳しい。両氏の説によると、概念としては『異部宗輪論』に出る大衆部四部派に関する記述や、説一切有部の『婆沙論』に「菩薩は有情を饒益せんが為に願って悪趣に生じる」に代表される文句が確認でき、瑜伽行派の典籍にも同じ概念が見られるという。これは悪趣への輪廻をあえて選択する菩薩行ともいえ、ここには救済を目的とする自発的な意志（誓願力）によって、業による束縛を超克する願生の立場が確認できる。

なお、両概念の相違について NAGAO〔1981〕は、「無住处涅槃」とは智慧を通して完成すべきもの、「故意受生」とは菩薩の慈悲に依るものという。

<sup>650</sup> cf.御牧〔1982〕 pp.240-241,p.245

『修習次第（Skt.Bhāvanākrama）』中編には、智慧と方便に基づいた無住处涅槃が説かれている。なお、この方便とは「nyan thos rnam kyis ni snying rje chen po dang bral bas thabs dang mi ldan pa yin te（声聞たちは大慈悲を離れているので、方便を具えておらず）」（cf.五島〔1983〕 p.65.13-14）と説かれる如く、慈悲に基づいた救済手段である。

cf.五島〔1983〕 pp.65,16-67,11

想の先駆となった」<sup>651</sup>と考えられている現在、特に無住处涅槃については、普賢行との繋がりが「直接的」とはいえないまでも、あながち否定もできないのではないだろうか。

---

<sup>651</sup> cf. 梶山〔1994〕下 p.462

## 第2節

### 覚賢訳『六十華嚴』「普賢菩薩行品」と 同『文殊師利発願経』における普賢行 一智軍作『普賢行願讃備忘録』が説く 「普賢行願五義」を参照してー

#### はじめに

中国華嚴宗第四祖、澄観（738-839）による『華嚴経普賢行願品別行疏鈔』には、西域説として「普賢行願讃」が「略華嚴経」、「大方広仏華嚴経」が「広普賢行願讃」と紹介される<sup>652</sup>。この典籍名にも挙がる「普賢（菩薩）行」は複数の語義を併せ持っている。地域を横断した『普賢行願讃』の伝播、そして翻訳過程にもその多義性は起因する。

ここでは訳経僧覚賢（仏陀跋陀羅.359-429）の訳業や、『普賢行願讃』に対する智軍（Yeshes sde.ca.9c.）の著作での概念を利用して、より広範囲に『華嚴経』における普賢行の現れ方を整理し、『普賢行願讃』との関係を探りたい。

その中では特に以下の三点に留意した。すなわち、

1. 大翻訳師智軍作『普賢行願讃備忘録』（D. no. 4359, P. no. 5846. 以下『備忘録』）における「普賢行願五義」
2. 大本『華嚴経』と覚賢訳『文殊師利発願経』（420年訳出）における普賢行
3. 覚賢訳『六十華嚴』「普賢菩薩行品」（『大正蔵』9, no. 278、418-420 訳出）の普賢行である。また覚賢には、重要な浄土経典である『仏説無量寿経』（『大正蔵』12, no. 360）

---

<sup>652</sup> 澄観『華嚴経普賢行願品別行疏鈔』「故西域相伝云普賢行願讃為略華嚴経、大方広仏華嚴経為広普賢行願讃」（『卍続蔵』5, p. 253c）cf. 周夏〔2010〕p. 79, 93 注2。『普賢行願讃』の主要な漢訳には、覚賢訳『文殊師利発願経』（『大正蔵』10, no. 296）、不空訳『普賢菩薩行願讃』（『大正蔵』10, no. 297）、般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10, no. 293、以下『四十華嚴』）がある。元来は単行であったが、『四十華嚴』や梵本・蔵訳「入法界品」には編入されている。

という訳業もある<sup>653</sup>。この経中には『華嚴経』との関連を伺わせる記述が処々に確認できる。中でも第二十二願「一生補処願」に出る「修習普賢之徳」は往生以後の利他行に繋がり、浄土教展開の大きな鍵になる。これは一生補処の対概念として登場している。この一処に止まることのない性格に注目して、「還相廻向願」ともいわれる。

## 1. 大翻訳師智軍作『普賢行願讚備忘録』における「普賢行願五義」

『翻訳名義大集』の編纂でも知られる、チベットの主任翻訳師智軍による『備忘録』の冒頭には「普賢行願五義」が出る。インドの親教師であるジナミトラ、スレンドラボーディらと西藏大蔵経「華嚴部」(D.no.44,P.no.761)を訳業し、『華嚴経』に精通した智軍は、『華嚴経』の重要術語である「普賢行願」の多義性について十分に認識していたし、その整理の必要を感じていたようである。『備忘録』は、『普賢の誓願』、あるいは『〔普〕賢行の誓願』といわれるものは、名義の合致(名義相応)したものである。」と述べたあとに、五義による「普賢」類語の分類を以下のとおりに出す。すなわち、

(1) 普賢如来という仏名。つまり如来の固有名。

(2) 罪が無くすべての過失を離れた、すべての仏・菩薩に共通する普賢なる行願、及び法随念の伝統を踏まえた初・中・終に善い、つまり「普く賢れたもの」という理解を出す。後者は菩薩行の永続性を含意する。

(3) 『十地経』に基づいた理解。「地と波羅蜜とを自他の利益が円満となるよう行ずるので、『〔普〕賢行の誓願』と解釈する。

(4) 普賢行願を固有名詞に基づく「普賢菩薩の行願」と捉えず、普通名詞の「普く賢れた行願」とする。表現は簡素だが宗教性は極めて高く、特に誓願行を強調する。

(5) 七支供養としての普賢行、である。

なお(4)は基本的な語義解釈であり、特に「入法界品」の読み解きから確認される<sup>654</sup>。以上、『備忘録』冒頭の分類を本稿考察における手がかりとする。

## 2. 大本『華嚴経』と覚賢訳『文殊師利発願経』における普賢行

---

<sup>653</sup> 「曹魏康僧鎧訳」とされるが、実際は永初二年(421)建業の道場寺における覚賢・宝雲師弟による共訳と考えられることは、香川〔1984〕pp.27-30)を参照。

<sup>654</sup> cf.梶山〔1994〕上、p.14

ここでは最も古い漢訳『普賢行願讚』、すなわち覚賢訳『文殊師利発願経』と普賢行との関係を念頭に置いて、『華嚴経』における「普賢」類語の現れ方を考察したい。この視点は、固有名詞「普賢菩薩」の登場問題にも関わる。まずは『文殊師利発願経』に出る「普賢行」、その語と対に出ることの多い「尽未来際」という語句に留意して偈頌を示したい。以下のとおりである。

雖随順世間 不捨菩薩道 尽未来際劫 具修普賢行 (v.18)

常見一切仏 菩薩衆圍繞 尽未来際劫 悉恭敬供養 (v.21)

守護諸仏法 讚歎菩薩行 尽未来劫修 究竟普賢道 (v.22)

一切未来劫 悉能作一念 三世一切劫 悉為一念際 (v.28)

嚴淨普賢行 満足文殊願 尽未来際劫 究竟菩薩行 (v.44)

(サンスクリット本和訳：[普] 賢行によって普く嚴淨となるために、私は文殊の誓願を行いますように。あらゆる未来劫において疲れなく、私は彼(文殊)のあらゆる行を完成しますように。(v.44))」

この『文殊師利発願経』末尾の v.44 の内容に注目して、覚賢は経名を『文殊師利発願経』と命名したようである。文殊の誓願行の実践者が普賢菩薩へと繋がる視座が確認できる。これに対応する陳那釈『普賢行願讚釈』v.44 には、インド・チベットの大乘発心儀礼において重要な教証、『大宝積経』所収される『文殊師利仏土嚴淨経』の「普覆王誓願 v.15」が出される<sup>655</sup>。この普覆王とは文殊菩薩の前世者であり、ここには『備忘録』第二義の内容、永続的な菩薩行としての普賢行が註釈されている。ちなみにこの文殊の誓願行と、その永

<sup>655</sup> 【出典原拠】 サンスクリット本：cf.Cecil

Bendall, *Śikshāsamuccaya*, 1977, Tokyo, p.13, l.18-19. cp.1 = チベット訳：D.no.59, dKon

brtsegs, Ga279a7ff. P.no.760-15, dKon-brtsegs, Wi317b5ff. = 漢訳：竺法護訳『文殊師利仏土嚴淨経』(『大正蔵』11, no.318, p.897b9-10)、実叉難陀訳『大宝積経』「文殊師利授記会」(『大正蔵』11, no.310-15, pp.345c29-346a3)、同訳(『大正蔵』11, no.310-15, p.343a1-2)、不空訳『大聖文殊師利菩薩仏刹功德莊嚴経』(『大正蔵』11, no.319, p.913a10-11)、同訳(『大正蔵』11, no.319, p.909b27-29)

なおこの「普覆王誓願」は後世のチベット仏教における「大波濤行」の起点でもある。

続性へ誓いは、寂天著『入行論』「廻向」 cp.10.vs.54-55 にも受け継がれている。

次に「普賢」類語を、大本『六十華嚴』を中心に確認し、その現れ方を確認する。その古例は西晋時代に活躍した竺法護の訳業にまで遡れる。その具体例は『等目菩薩所問三昧経』(『大正蔵』10,no.288.「八十華嚴十定品」)、『仏説如来興顕経』(『大正蔵』10,no.291.「性起品」)、『度世品経』(『大正蔵』10,no.292.「離世間品」)、『正法華経』「樂普賢品」(『大正蔵』9,no.263)である。また彼の筆受であった聶道真の訳業に『三曼陀跋陀羅菩薩経』(『大正蔵』14,no.483)がある。経名の「三曼陀跋陀羅」とは、「Skt.Samantabhadra」の音写である。この経典は『普賢行願讃』を含めて「普賢菩薩」が登場する経典類最古のものである可能性が高い。ここに出る「三曼陀跋陀羅菩薩法行」は文脈の上からは『備忘録』第五義と考えられる。これら諸経典の中で、特に注目すべきは『等目菩薩所問三昧経』である。そこでは普賢が「行願」との関係で説かれている。その代表の用例を示すと、「普賢菩薩之行」「普賢菩薩所徳之行」「普賢菩薩本行功德」「普賢之行」「普賢菩薩行願」「普賢菩薩所行願」「普賢菩薩誓願之行」「普賢菩薩誓願」「普賢大士以普賢菩薩之行、修立誓願菩薩之定」「普賢菩薩十徳」などである。内題が「入不思議解脱境界普賢行願品」である般若訳『四十華嚴』に先行して、早くも「普賢行願」の視点が確認できる。しかし全体の用例をとおして個別的な意味は抽出し難い。続く、竺法護の年代から約百年経過した、大叢書として初の完成ともいえる覺賢訳『六十華嚴』には、『華嚴経』古訳よりも「普賢」類語が頻出する。その現れ方には一定の傾向があり、「盧遮那仏品」約十三例、「金剛幢菩薩十廻向品」(以下「十廻向品」)約六十二例、「入法界品」約六十七例に集中する。用例の大半は、『備忘録』第四義(普通名詞)と思われる。それら三品の中で、廻向思想と利他行とを主題とする「十廻向品」の用例は特に重要である。『備忘録』第二義の行の永続性が、ここでも普賢行と結びついて説かれている。「十廻向品」には先行する古訳経典がなく、『文殊師利仏土厳浄経』からの影響も考えられるが、一応当品の特徴的な性格といえそうである。『文殊師利仏土厳浄経』は『入法界品』の成立に影響を与えた経典でもある<sup>656</sup>。関連深い用例には、「尽未来際修菩薩行、未曾休息、具普賢行」(『大正蔵』9,no.278,p.531b)、「究竟普賢菩薩行自在智。普賢菩薩明観、行一切菩薩行、無有休息」(『大正蔵』9,no.278,p.531c)、「尽未来際劫、行菩薩行、未曾休息、而無染著、得普賢行、諸願満足、得一切智、施作仏事、悉得諸菩薩無量自在」(『大正蔵』9,no.278,p.532c)、「安住普賢菩薩地故廻向。欲尽未来劫行普賢行、度

---

<sup>656</sup> cf.本稿注 458

脱衆生。示現一切諸仏莊嚴行地、安住普斷故廻向」(『大正藏』9,no.278,p.536a) などがある。またここに出る「尽未来際(劫)」の現れ方にも、『六十華嚴』においては一定の傾向がある。すなわち「世間淨眼品」一例、「初発心菩薩功德品」一例、「明法品」一例、「兜率天宮菩薩雲集讚仏品」二例、「十廻向品」三十例、「十地品」十例(歡喜地十大願の箇所)、「仏不思議法品」九例、「宝法如来性起品」二例、「離世間品」七例、「入法界品」十六例である。ここでも「十廻向品」「入法界品」の用例が顕著であり、永続性を示す「尽未来際(劫)」が「普賢行」の主要概念であることを裏付ける。試みとして、「尽未来際(劫)」と対比的な「一生補処」の語を大蔵経検索すると、『六十華嚴』「十廻向品」には一例のみ、「入法界品」には一例のみが確認できた。『六十華嚴』全体でもわずか合計九例のみである。「普賢」類語との対比の上でも、『華嚴経』の基調に菩薩行の永続性がある点が重ねて確認できる。

以上、「普賢」類語や、普賢行に関係する「尽未来際」という用例の現れ方からして、普賢行は『六十華嚴』では「十廻向品」「入法界品」との密接な関係が伺える<sup>657</sup>。ただし後世の『入法界品』(『四十華嚴』)において「尽未来際」という表現が増加する点、つまり普賢行の頻度が高まる点からして、初期の大本『華嚴経』においては「十廻向品」の存在がより重要である。よって「十廻向品」は『文殊師利仏土嚴浄経』と共に、『普賢行願讚』に注がれる永続的菩薩行の二潮流として、その成立問題において考慮すべき経典といえる。

### 小結 一覚賢訳『六十華嚴』「普賢菩薩行品」の普賢行一

ここでは「普賢」類語を、大本『華嚴経』中の「普賢菩薩行品」を中心に確認する。前章までに一応の小結を示したが、ここでは本品のみを集中的に扱う。この品に先行する古訳経典は存在しない。この「普賢(菩薩)行」は大本『華嚴経』をとおして独立品の名称に挙がっている。覚賢訳『六十華嚴』「普賢菩薩行品」は全三十四品のうち第三十一品、実叉難陀訳『八十華嚴』「普賢行品」は全三十九品のうち第三十六品、『藏訳華嚴』「普賢行説品(D.no.44,Ga63aff.)」は全四十四品のうち第三十九品に相当する。さて「普賢菩薩行品」の主題は、瞋恚と瞋恚による障害、その対治分となる普賢菩薩の行である。その構成については、まず説者(主人公)が普賢菩薩、対告衆が諸菩薩である。冒頭に「仏子、若菩薩摩訶薩起一瞋恚心者、一切悪中無過此悪。何以故。仏子、菩薩摩訶薩起瞋恚心、則受百千

---

<sup>657</sup> ちなみに「十廻向品」は、インドでは寂天著『集学論』の第十六章「賢行儀軌品(Bhadracaryāvidhi)」において廻向の教証として挙げられる。

障礙法門」と出る。最大の悪が瞋恚であり、瞋恚によって百千の障礙を受けるという<sup>658</sup>。直後に具体的な障礙の紹介があり、瞋恚の対治分が順を追って示される。すなわち、十種正法、十種清浄之法、十種正智、十種巧随順入、十種直心、十種巧方便法である。衆生を対象とした利他、慈悲の精神がその対治分の特徴といえる。場面が変わり、無数の「普勝世界の普幢自在如来」のもとから、無数の「普賢菩薩大士」が来集し<sup>659</sup>、所説の誓願や授記の深法を讃歎する。この同名の固有名詞を有する無数の「普賢菩薩大士」の登場は変化を基調とした、広くはインド思想一般の、そして特に華嚴世界の個と全体との遍満関係や相即関係の象徴ともいえよう<sup>660</sup>。さて、ここで説者の普賢菩薩摩訶薩が衆生を覚悟させ、菩提心を起こさせるために、本品の中心となる合計 121 の偈頌を説き<sup>661</sup>、品は終わる。偈頌中の「普賢」の用例は以下のとおりである。

如是甚深智 菩薩入是行 修習普賢業 具足智慧輪 (v.18)  
 菩薩如是行 究竟普賢道 出生淨智日 普照諸法界 (v.20)  
 具普賢淨慧 滿足普賢願 菩薩究竟道 深入無等智 (v.24)  
 十方諸世界 有成或有敗 普賢悉深入 一切能了知 (v.35)  
普賢真仏子 以不思議智 知難思議利 了達無辺際 (v.42)  
 菩薩如是知 具普賢行地 成就一切智 与諸如来等 (v.55)  
 如是三世中 諸仏出於世 安住普賢行 皆悉分別知 (v.102)

<sup>658</sup> 「瞋恚 (Skt.dveṣa, Tib.zhe sdang)」が菩薩の違犯の根本にある点は、例えば寂護『菩薩律儀二十註』(D.no.4082)に出る。cf.羽田野〔1988〕p.160

<sup>659</sup> 複数の普賢が登場する『六十華嚴』の例に、「宝王如来性起品」所説の「各有八十不可説百千億那由他世界微塵等如来、悉現其身。若近対面、同号普賢」(『大正蔵』9,no.278,p.630c)、「仏子、我等一切悉名普賢」(『大正蔵』9,no.278,p.631a)がある。

<sup>660</sup> サンスクリット本『無量寿経』末尾では、往生者は誰であれ順次「妙音 (Skt.Mañjusvara)」如来として他の諸仏国土に生まれるという (cf.Skt.sarve te tatrotpādyānupūrveṇa Mañjusvarā nāma tathāgatā anyeṣu lokadhātuṣūpapatsyante)。『如来会』以前の諸漢訳には無い、後世の付加部分である。

<sup>661</sup> 対応する『八十華嚴』「普賢行品」でも同じ 121 偈頌であり、ほぼ同じ内容である (cf.『大正蔵』10,no.279,pp.259a-262a)。対応の蔵訳は D.Ga68b6ff.である。

無量深智慧 究竟如来境 普賢明淨智 深入不退転 (v.104)

如是妙方便 深入菩薩行 皆与普賢等 如来法化生 (v.110)

普賢清淨眼 深入諸地力 一一眼境界 出生無量智 (v.117)

対応するチベット訳も訳同様に厳密な意味が判別し難いが、チベット訳と漢訳ともに概ね『備忘録』第四義の普通名詞の用法である。しかし、当品は瞋恚とそれによる障害の対治が前提となった「普賢行」なので、『備忘録』第二義の内容をも含むといえよう。なお普通名詞の用例は行願との関係が深いようでもあるが、特に個別的な意味は読み込まれていない。名称は類似するが、当品と『普賢行願讚』との直接的な関係は見出し難い。

## 第4章

### 『普賢行願讚』にみる普賢行

#### 第1節

#### 『普賢行願讚』の解題

##### 『華嚴経』と『普賢行願讚』

衆知のごとく『華嚴経』は一時に集成されず、数多の段階をへて現行大本への道を辿っていく。その初期の形態を示すものとして、漢訳でいえば後漢支婁迦讖訳『兜沙経』（『大正蔵』10,no.280「名号品」等対応）、呉支謙訳『仏説菩薩本業経』（『大正蔵』10,no.281「浄行品」等対応）、西晋竺法護訳『漸備一切智徳経』（『大正蔵』10,no.285「十地品」対応）、同訳『仏説如来興顕経』（『大正蔵』10,no.291「性起品」対応）、西秦聖賢訳『羅摩伽経』（『大正蔵』10,no.294『入法界品』対応）等の古訳類が存在する。これらの訳経を前段階として、叢書としての大本の『華嚴経』が訳出されていく。五世紀初頭に、支法領がコータンで得たサンスクリット本『華嚴経』を中国に請来し、東晋覺賢が中心となり訳出したものが『大方広仏華嚴経（以下、六十華嚴）』（『大正蔵』9,no.278）である。そして、これに続き七世紀末に唐実叉難陀訳『大方広仏華嚴経（以下、八十華嚴）』（『大正蔵』10,no.279）が現れる。そして『八十華嚴』に約二世紀遅れチベット訳大本『華嚴経』が現れるのである<sup>662</sup>。

---

<sup>662</sup> *Sangs rgyas phal pho che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo* (D.no.44,Phal chen、P.no.761,Phal chen)

古くは渡邊〔1903〕に、『至元法宝勘同総録（至元録）』二に説かれる西藏華嚴部の重訳説が紹介されている。『大谷大学図書館蔵西藏大蔵経甘殊爾勘同目録』（大谷大学図書館、1930-1932、p.258注7）は、先の『至元録』の記述「此経蕃本從漢本訳出対同」に対して、「今親しく両本を対検するに、決して漢訳よりの重出ではない。至元録者のかく断定した根拠は明らかでないが、恐らく誤断であろう」と論評している。この問題について石濱

本稿が扱う『普賢行願讚』との関係の上で重要なものは、大品『華嚴經』末尾に位置する『入法界品』を別出した、『大方広仏華嚴經（以下、四十華嚴<sup>663</sup>）』（『大正蔵』10,no.293）である。この唐般若訳『大方広仏華嚴經』は四十巻から成ることより『四十華嚴』、ないし各巻内題に「入不思議解脱境界普賢行願品」とあることより「普賢行願品」とも呼ばれる。これに先行するものとして、西秦聖賢訳『羅摩伽經』、『六十華嚴』所収『入法界品』、『八十華嚴』所収『入法界品』が存在する。『普賢行願讚』はこれら諸訳とは直接関係を持たず、後の『四十華嚴』巻四十（以下、『普賢行願品』）、ないしサンスクリット本『入法界品（*Gaṇḍavyūha*）』末尾には編入される点からも、元来単行の經典であったことが知られている。編入以前の『普賢行願讚』のうち、最古の漢訳は単行の四十四偈からなる東晋覺賢訳『文殊師利発願經』（『大正蔵』10,no.297）であり、後に『四十華嚴』に編入されるものは六十二偈からなる。前者は覺賢が『六十華嚴』と共に翻訳したものである。

以下に、サンスクリット本『普賢行願讚』、東晋覺賢訳『文殊師利発願經』、唐不空訳『普

---

[1950]は明確な根拠を挙げていないが、『至元録』の重訳説を支持する。近年の伊藤[1983]には、『華嚴經』大本三種における各品の対応関係が整理されており、蔵訳『華嚴經』は『八十華嚴』と大同しているものの、新らに二品が付加されていること等が指摘されている。つまり漢訳からの重訳と即断することは困難である。

<sup>663</sup> 般若訳『大方広仏華嚴經（=四十華嚴）』（『大正蔵』10,no.293）の巻第四十が、通称『普賢行願品』と呼ばれる理由は、この經典の内題「入不可思議解脱境界普賢行願品」によると思われる。注意すべきこととして、この『普賢行願品』は、東晋仏陀跋陀羅訳『六十華嚴』（『大正蔵』9,no.278）の「普賢菩薩行品」（第三一品）や、それに対応する唐実叉難陀訳『八十華嚴』（『大正蔵』10,no.279）の「普賢行品」（第三六品）と名称が類似するが、内容的には直接の関係は無い。ちなみにこの二品には先行する古訳經典は無い。次に般若訳『四十華嚴』全体の書誌情報を確認しておこう。『大正蔵』では般若訳巻一～巻三九を明版、高麗版、仁和寺蔵本で校異し、巻四十すなわち『普賢行願品』に限ってはそこに宋元二本を加えて校異する。国際仏教学大学院大学の「日本古写経データベース」によると、この『普賢行願品』には「七寺」「興聖寺」「西方寺」に古写経が現存する。同大学付属図書館『大蔵経対照目録Ⅱ 大正蔵・燉煌出土仏典対照目録（暫定第3版）』（2015）によると、『普賢行願品』（『大正蔵』10,no.297,p.701b25-27）に相当する燉煌写本断簡として「BD9930」が挙げられている（BD=中国国家図書館）。

賢菩薩行願讚』、唐般若訳『普賢行願品』の解題を行い、各々の詳細の把握に努めたく思う。

### 『普賢行願讚』全体像

以下の科文は『普賢行願讚陳那釈』の冒頭に付されたものである。そこには見出しと共に対応する偈頌が挙げられるが、偈頌冒頭の引用にとどまり内容が十分に理解できない不便はある。しかし付された見出しをとおして偈頌の意味や『普賢行願讚』全容の理解については大いに参考になる。なおこの科文とチャンキャ 2 世 (1717-1786) 釈所説の科文は概ね一致する (cf. Lokesh Candra [1963])。項目の立て方と偈頌の当て方この陳那釈に類似し、チャンキャ 2 世による参照が伺える。

この科文冒頭には十の梗概 (Skt.uddāna) が示され、これを細分化した構成をもつ。その項目分けは『普賢行願讚』諸釈のそれと良く一致する。この梗概の 1 から 7 は七支供養の要素と重なる面が多く、これは『普賢行願讚』の特徴を良く捉えたものとなっている。以下の通し番号は『普賢行願讚』注釈自体の中にも一部見られ<sup>664</sup>、それを参考にして通し番号と対応偈頌 (六十二偈版) を私につけた

### 陳那作『普賢行願全義撰科文』

(D.Nyi182a1-184a7) (P.Nyi211a2-213b4) インドの言葉では、*Sa ma nta bha dra tsa rya pra ñi dhā na rtha sam gra ha*。軌範師〔である〕陳那御前<sup>665</sup>による著作。チベットの言葉では、*Kun du bzang po 'i spyod pa 'i smon lam gyi don kun bsdus*。軌範師〔である〕陳那御前がお造りになった。あらゆる仏と菩薩に敬礼する。

普賢行願には十種類の意味がある。すなわち、

---

<sup>664</sup> 例えば陳那釈には、「(D.Nyi187a5ff.) (P.Nyi216b7ff.) さて〔以下は〕それ (本作) の区分であり、第八である。それも普賢行願の支分の区分であり、それらは十六種類ある。すなわち～」とあり、科文による分類の仕方と共通する。諸釈の対応箇所は以下のとおりである。

龍樹釈 (D.Nyi167a3ff.) (P.Nyi193b7ff.)、世親釈 (D.Nyi255b6ff.) (P.Nyi291b5ff.)、巖賢釈 (D.Nyi237b3ff.) (P.Nyi271a3ff.)

<sup>665</sup> Skt.pāda (Tib.zhab) は複数で敬称を現わす。例えば「*kṛtir iyaṃ ācārya-Haribhadra-pādānām* (これは軌範師ハリバドラ御前の著作である)」(cf. Wogihara [1932] p.995) がある。

- 1.如来に敬礼することと (vv.1-4)、
- 2.彼を供養することと (vv.5-7)、
- 3.罪を告白すること (懺悔) と (v.8)、
- 4.福德に随喜することと (v.9)、
- 5.法輪を転じるよう勧請することと (v.10)、
- 6.如来が住されるよう懇願することと (v.11)、
- 7.積んだ善根を廻向することと (v.12)、
- 8.それ (普賢行願) の区分と (vv.13-45)、
- 9.そのの究竟と (v.46)、
- 10.そのの善である (vv.47-54)。

### 〔1. 如来に敬礼すること〕

- 1.1.そのうち、十方の国土と一切時におこしになる諸仏に、身口意によって敬礼することから始めてお説きになったもの。「十方世界における〔三世に属する人獅子が〕 どれほどいようと」等々〔がある〕 (v.1)。
- 1.2.身体による〔敬礼〕とは、「国土の塵と等しい」ということ等々〔がある〕 (v.2)。
- 1.3.意による〔敬礼〕とは、「一塵上の塵と等しい」ということ等々〔がある〕 (v.3)。
- 1.4.口による〔敬礼〕とは、「彼らに対する海のような尽きない讃嘆」ということ等々〔がある〕 (v.4)。

### 〔2. 如来を供養すること〕

供養は二種類ある。優れた供養と無上の供養である。

- 2.1.〔優れた供養を〕二偈で説示した。「立派な華」ということ等々〔がある〕 (vv.5-6)。
- 2.2 無上の供養とは「無上の供物」ということ等々〔がある〕 (v.7)。

### 〔3. 罪を告白すること (懺悔)〕

- 3.1.性質と根拠と場所に関して、罪を告白すること (懺悔) から始めてお説きになったもの。「貪瞋痴」ということ等々〔がある〕 (v.8)。

### 〔4. 福德に随喜すること〕

- 4.1.福德に随喜することに関してお説きになったもの。「十方の」ということ等々〔がある〕 (v.9)。

### 〔5. 法輪を転じるよう勧請すること〕

- 5.1.あらゆる如来が法輪を転じるよう勧請することから始めてお説きになったもの。「十方

世間の灯火である者たち」ということ等々〔がある〕(v.10)。

#### 〔6. 如来が住されるよう懇願すること〕

6.1.如来が住されるよう懇願することは、「涅槃を示そうと願う者〔たち〕」ということ等々〔がある〕(v.11)。

#### 〔7. 積んだ善根を廻向すること〕

7.1.積んだ善根を廻向することは、「敬礼と」等々をお説きになったもの(v.12)。

#### 〔8. 普賢行願の区分〕

普賢行願の区分は十六種類ある。すなわち、

- 8.1.思念と、
- 8.2.菩提心を忘れないことと、
- 8.3.汚れない加行と、
- 8.4.衆生を饒益することと、
- 8.5.甲冑と、
- 8.6.同縁の菩薩と交流することと、
- 8.7.善知識と交流することと、
- 8.8.如来を目の当りにすることと、
- 8.9.優れた法を保つことと、
- 8.10.無尽の蔵を得ることと、
- 8.11.悟入することと、
- 8.12.力と、
- 8.13.対治と、
- 8.14.行為と、
- 8.15.学び〔生じた功德を〕廻向することと、
- 8.16.総括である。

そのうち思念は三種類ある。

8.1.1.如来の意趣を満たす思念をお説きになったもの。「過去仏たちと」ということ等々〔がある〕(v.13)。

8.1.2.仏国土を浄化する思念とは、「十方にいか程の国土」ということ等々〔がある〕(v.14)。

8.1.3.衆生に利益と安楽の思念をお説きになったもの。「十方の衆生」ということ等々〔がある〕(v.15)。

8.2.1.対治を具えることによって所対治分を断じることの説示とは、菩提心を忘れないことであり、それをお説きになったもの。「**種々の菩提行を私は実践しつつ**」ということ等々〔がある〕(vv.16〔, 17, 18, 19〕)。

8.3.1.何から、どこで、どのように汚れない加行なのか、それを示すためにお説きになったもの。「**業と煩惱、悪業**」ということ等々〔がある〕(v.20)。

8.4.1.今世と他世において衆生を利益することに関してお説きになったもの。「**悪趣の苦を寂靜にし**」ということ等々〔がある〕(v.21)。

8.5.1.衆生の行いに従うことと、仏法を完成することと、優れた法を説示することで、甲冑は三種類あり、それをお説きになったもの。「**衆生らの行いに等しく入り**」ということ等々〔がある〕(v.22)。

8.6.1.身体と口と実践と誓願について同縁の菩薩と交流することであり、それをお説きになったもの。「**私の実践と等しく実践する者**」ということ等々〔がある〕(v.23)。

8.7.1.利益の思念の説示と勤励によって善知識に関してお説きになったもの。「**私を利益するよう望む友人ら**」ということ等々〔がある〕(v.24)。

8.8.1.時と眷属と供養について、疲れなく如来を目の当りにすることであり、それをお説きになったもの。「**目の当りにいつも私は目にし**」ということ等々〔がある〕(v.25)。

8.9.1.受持と浄化と説明によって、優れた法を保つようお説きになったもの。「**勝者たちの優れた法を受持しつつ**」ということ等々〔がある〕(v.26)。

8.10.1 福德と智慧等の資糧を成就したことで、無尽の蔵を獲得するようお説きになったもの。「**あらゆる存在に流転する時に**」ということ等々〔がある〕(v.27)。

発趣（悟入）は八種類ある。

8-11-1, 2.仏とその国土を見ることに発趣する二偈で教示した〔のは、すなわち〕お説きになったことは「**一塵上に塵に等しい諸国土があり**」ということ等々〔がある〕(vv.28-29)。

8-11-3.仏の語に発趣すること。〔すなわち〕お説きになったことは「**海のような一つのお言葉の支分**」ということ等々〔がある〕(v.30)。

8-11-4.法輪を転じること発趣するとお説きになった。〔すなわち〕「**そして彼らの声**」ということ等々〔がある〕(v.31)。

8-11-5.劫に発趣すること。〔すなわち〕お説きになったことは「**すべての未来劫**」ということ等々〔がある〕(v.32)。

8-11-6.如来の活動領域に発趣すること。〔すなわち〕お説きになったことは「**三世に來られ**

た人師子」ということ等々〔がある〕(v.33)。

8-11-7.仏国土を成就することに発趣するとお説きになったことは、〔すなわち〕「**三世の国土の莊嚴**」ということ等々〔がある〕(v.34)。

8-11-8.第八の、如来のもとへ赴くことに発趣すること。〔すなわち〕お説きになったことは「**当来の世間の灯火〔となる者〕たち**」ということ等々〔がある〕(v.35)。

8-12-1,2.力は十種類ある。二偈より神力等々。「**普く<sup>666</sup>迅速な神力**」等々(vv.36[-37])。

8-13.対治は、業と煩惱と魔との力という所対治分を、摧破するために、三種類をお説きになった。「**諸々の業の力を清浄にして**」ということ等々(v.38)<sup>667</sup>。

8-14-1.海のような仏国土を完全に浄化すること等々には八種類ある。二偈でお説きになった。「**海のような諸〔仏〕国土を清浄にして**」ということ等々〔がある〕(vv.39-40)。

仏と菩薩とに随学するよう廻向することは二種類ある。

8-15-1.そのうち如来に随学するよう廻向することは、「**三世に属するどんな勝者〔たち〕にも**」ということ等々〔がある〕(v.41)。

8-15-2.身体と口と意との実践と誓願を澄浄にし、また誓願を清浄にすることによって、聖者普賢等々の諸菩薩たちに随学するよう廻向することは、三偈でお説きになった。「**一切の勝者の子の長男**」ということ等々〔がある〕(vv.42-44)。

8-16-1.量と、加行と、功德と、行と、住处との差別が包摂されるものを、お説きになった。「**行が無量でありますように**」ということ等々〔がある〕(v.45)。

### 〔9. 廻向の究竟〕

9.そこに〔普賢行〕願の無辺の譬えを四種類にお説きになった。「**虚空の究竟〔の程度〕**」ということ等々〔がある〕(v.46)。

### 〔10. 廻向の善〕

〔普賢行〕願の善は二種類の功德である。今世と後世とである。そのうち今世の四種類

---

<sup>666</sup> 『普賢行願讚』 vv.36-37 には、華嚴の伝統的用語「普 (Skt.samanta、Tib.kun du)」が頻出する。「全く、広く、完全に」程の意味。日本語として意味がとりにくい語例もあるが、一応すべてを「普く」と訳した。

<sup>667</sup> 『普賢行願讚』 v.38 は v.20 (業、煩惱、魔境から脱して、諸々の世間の境遇において私は進みますように。蓮華が水で汚されず、太陽と月が天空において無礙なるごとくに) と対になっている。

は、すなわち福德資糧を完全に摂受することと、如来を目にすることと、菩薩と同縁を得ることと、業障が滅尽したことである。

10-1-1.そのうち、多と、廣大さと、種々<sup>668</sup>と、包摂と、資財と、殊勝な〔仏〕国土の福德の譬えと、菩提を望むことと、誓願を信解することとによって、妙なる最高の福德を摂受するようお説きになった。「**十方における無辺の〔仏〕国土**」ということ等々〔がある〕(vv.47-48)。

10-1-2.悪趣と誤った／転倒した(log pa)友人とを完全に断つたことによって、如来を見るようになる。「**それは一切の悪趣を断つであろう**」ということ等々〔がある〕(v.49)。

10-1-3.良く讃嘆された、利徳である生活の世を得ることになるので、菩薩と同縁を得るとお説きになった。「**〔死後〕彼らは、良き利得である良き生活の獲得がある**」ということ等々〔がある〕(v.50)。

10-1-4.第四の、業障を完全に尽した良き功德、それをお説きになった。「**五無間罪がある**」ということ等々〔がある〕(v.51)。

来〔世〕についても二つの種類〔がある〕。因が包摂したことと、果が包摂したこととである。

10-2-1.そのうち因が包摂したこととは、智慧と、賢れた相好の身体と、無病の身体との定義としてお説きになった。「**智慧、容姿、〔三十二〕相**」ということ等々〔がある〕(v.52)。

10-2-2.果が包摂したこととは、菩提座に道場に行くことと、獅子座に坐すと教示することと、諸魔を破ることと、現証正覚することと、転法輪等々の定義としてお説きになった。「**その者は速やかに菩提樹の王のもとに**」ということ等々〔がある〕(v.53)。

10-3.まとめれば世間と出世間との加行を得ることが善である。「**この〔普〕賢行願〔讃]を**」ということ等々〔がある〕(v.54)。

これ以下の三つの廻向は、菩薩・如来がお説きになった無障碍によって、波羅蜜と等しい身体を保ち、誓願を完成したことによって世間に住し、衆生が利益を成就するとお説きになった。「**勇者である文殊が知るとおりに**」(v.55)という所から始めて、「**世間に存在する限りの衆生の利益をなしますように**」(v.58)という所まで<sup>669</sup>。

---

<sup>668</sup> 陳那釈 (D.Nyi198b6) では「種々の資材 (sna tshogs kyi dngos po bsdu pa)」となっている。

<sup>669</sup> この区分は『普賢行願讃』の増広経緯を示すものとして興味深い。vv.59-60 は書写者の

『普賢行願全義撰 (*Kun du bzang po'i spyod pa'i smon lam gyi don kun bsdus pa*)』が終わりました。

## サンスクリット本『普賢行願讚』の解題

以下に基本となるサンスクリット本『普賢行願讚』の解題を行う。

**経名** : *Ārya-Bhadracaryāpraṇidhānarāja*

**書名の日本語訳** : 聖なる賢行願の王

**チベット訳書名** : *'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*

**漢訳書名** : 東晋覺賢訳『文殊師利発願経』(『大正蔵』10,no.296)、唐不空訳『普賢菩薩行願讚』(『大正蔵』10,no.297)、唐般若訳『大方広仏華嚴経「普賢広大願王清浄偈」』(『大正蔵』10,no.293)、失訳『普賢菩薩行願経』(『大正蔵』85,no.2907)、失訳『大方広仏華嚴経普賢菩薩行願王品』(『大正蔵』85,no.2908)

**書名別名** : *Ārya-Bhadracarīpraṇidhānarāja*、*Bhadracaryāpraṇidhānarāja*、*Bhadracarī*、*Samantabhadracaryāpraṇidhānarāja*、*Ārya-Bhadracarīpraṇidhānarāja*、*Ārya-Bhadracarī [mahā] praṇidhānarāja*、*Bhadracarīnāmāryasamantabhadrapraṇidhānaṃ*、*Ārya-Samantacaryāpraṇidhānarāja*、*Ārya-Bhadracarīmahāpraṇidhānaratnarāja*

**成立年** : 5-8c.ca. (漢訳の訳経年時より上限と下限を設定する)

**刊本所在** : 写本については井ノ口 [1995]、足利 [1956]、Shiraishi [1988]、Hori [2002] を参照のこと。堀前掲論文によると、ネパール本として約三十本の親本『入法界品』写本が存在する。中央アジアのトルファンからもガンダビューハ写本の存在が報告されている。

[写本]・*Ārya-Bhadracarīmahāpraṇidhānaratnarāja* (AB) 紙七葉 (京都大学梵語学梵文学研究室所蔵)

- ・ *Gaṇḍavyūha* (K1) 紙 521 葉 b5-525 葉 b1 (京都大学梵語学梵文学研究室所蔵)
- ・ *Gaṇḍavyūha* (K2) 紙 395 葉 a5-397 葉 b8 (京都大学梵語学梵文学研究室所蔵)
- ・ 普賢行願讚異本之1「金剛三昧院本」(Lokesh Chandra “Sanskrit Manuscripts from Japan (Facsimile Ed.) 2 Parts” (*Śata-piṭaka, Indo-Asian Literatures*, vol.93, 1972, New Delhi)
- ・ 普賢行願讚異本之2「無量寿院本」(*ibid.*,)
- ・ 普賢行願讚異本之3「総持寺金剛台本」(現存せず)

---

廻向文の扱いになる。

・普賢行願讚異本之4「海輪本」(*ibid.*) \*上記四本は慈雲尊者が用いた伝承写本である。  
(慈雲作『梵篋三本』行願讚跋中より「梵本四般其所承也。一則無量寿院所蔵。一即金剛三昧院所蔵。一即得之左海。後批云総持寺金剛台。三本並豎書。一即得之撰州小曾根。海輪者寄之於予。其文横書。今之所写。依準横書。而参伍余本云。天明三癸卯夏小北(比?)丘慈雲敬拝識」)

**活字本所載書** : Kaikioku Watanabe, *Die Bhadracarī eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik*

(Leipzig, 1912)、泉芳環「梵文普賢行願讚」(『大谷学報』10-2、1929)、Daisetz Teitaro Suzuki and Hokei Idzumi, *The Gandavyuha Sutra* (Kyoto, 1949)、足利惇氏「普賢菩薩行願讚の梵本」(『京都大学五十周年記念論集』、1956)、Sushama Devi, *Samantabhadracarya-Praṇidhānarāja (Śata-piṭaka, IndoAsian Literatures, Vol.4, Delhi, 1958)*、P.L.Vaidya (ed.) , *Gaṇḍavyūha* (Buddhist Sanskrit Texts, No.5, Darbhanga, 1960)、Shindo Shiraishi, “BHADRACARĪ ein Sanskrittext des Heiligen Jiun. Abdruck im Jahre 1783” (『山梨大学学芸学部研究報告』13、1962. 再出『白石真道仏教学論文集』京美出版社、1988)

**現代語訳書** : 泉芳環「梵文邦訳普賢行願讚」(『MAYŪRA』2、1933)、長谷部隆諦「梵文聖普賢行願王和訳(1)」(『密教研究』89、1944)、Shindo Shiraishi, “Samantabhadra’s Bhadracarī-praṇidhānam” (『山梨大学学芸学部研究報告』11、1960. 再出『白石真道仏教学論文集』京美出版社、1988)、岩本裕『華嚴経』(「仏教経典選 大乘仏典」3、読売新聞社、1976)、中村元『発展期の大乗経典』(「大乘仏典」4、東京書籍、1988)、梶山雄一監修『華嚴経入法界品 さとりへの遍歴』下(中央公論社、1994)、中村元『大乘仏教の思想』(「決定版中村元選集」21、春秋社、1995)

**主な参考文献** : 渡辺海旭『壺月全集』上(大東出版社、1933)、足利惇氏「普賢菩薩行願讚の梵本」(『京都大学五十周年記念論集』、1956)、月輪賢隆「普賢行願讚の註疏(竜樹・世親・陳那・嚴賢)に就て」(『小西・高島・前田三教授頌寿記念 東洋学論叢』仏教大学編、1952. 再出『仏典の批判的研究』百華苑、1971)、Shindo Shiraishi, “Ueber die Ueberlieferung und Komposition des Textes Samantabhadra’s Bhadracarīpraṇidhāna” (『山梨大学学芸学部研究報告』12、1961. 再出『白石真道仏教学論文集』京美出版社、1988)、井ノ口泰淳「普賢行願讚考(1)」(『竜谷大学論集』412、1978. 再出『中央アジアの言語と仏教』法蔵館、1995)、同「普賢行願讚考(2)」(『竜谷大学論集』420、1982. 再出『中央アジアの言語と仏教』法蔵館、1995)、香川孝雄『浄土教の成立史的研究』(山喜房仏書林、1993)、武内紹晃・ツルティム・ケサン・小谷信千代・桜部建『龍樹・世親・チベットの浄土教・慧遠』(「浄土仏

教の思想」3、講談社、1993)、Shin'ichirō Hori, “Gaṇḍavyūha-Fragmente der Turfan-Sammlung”  
(『国際仏教学大学院大学研究紀要』5、2002)

**解説:**『華嚴經』に所収される『入法界品』末尾の『普賢行願讚』には、『華嚴經』の立場(普賢行)に依った浄土教が説かれる。記述は僅かであるが、『普賢行願讚』は『無量寿經』と『華嚴經』との接点に位置する興味深い仏典である。漢訳から眺めると『普賢行願讚』には大きく二系統が存在する。すなわち四十四偈頌版(『大正蔵』10,no.296)系統と六十二偈頌版(『大正蔵』10,no.297)系統である。現存するサンスクリット本『普賢行願讚』は何れも後者に属する。ただし末尾の二偈頌は、書写時に付加された、衆生の誓願成就・往生極樂を祈願する書写者の廻向文と思われる。後に元来単行であった『普賢行願讚』は『入法界品』末尾に編入され、比較すると、編入先のそれは単行サンスクリット本写本と良く一致する。さて『普賢行願讚』の主題は普賢行にある。この点について、華嚴部の先行する単行經典『文殊師利発願經』(『大正蔵』10,no.296)によれば、本来的にこれは文殊菩薩の行願の意味であった。つまりこの「普賢」は固有名詞「普賢菩薩」を指示せず、普通名詞「普く賢れたもの」を意味する。全体としては、この普賢行を全体の基調とし、七支供養、悪業滅尽、華嚴思想、阿弥陀浄土思想を調和させた構造となっている。『華嚴經』の一方の雄『十地經』が菩薩行の階梯を教理として示すのに対し、『普賢行願讚』の編入先の『入法界品』はその具体的な実践を広説しており、『普賢行願讚』はその掉尾を飾るものとなっている。菩薩道の実践を説いてインド大乘仏教に大きな影響を与えた寂天著『集学論』には、七支供養に関して『普賢行願讚』が重要な典拠とされ、以後の中観派の大乘菩薩戒において必須の典籍となった。次に、『普賢行願讚』所説の浄土思想について解説する。『普賢行願讚』の浄土思想は初期の『無量寿經』を踏まえて、往生後の救済行に言及する点の特徴である。末尾の vv.57-60 において集中的に説かれる。そこには、極樂世界に往生し、その後に智慧・慈悲に拠る普賢行でもって、永続的に衆生救済する往生觀が説かれる。なお魏訳『無量寿經』以降の「一生補処の願」には、①成仏を待つ境地(一生補処の菩薩)、②救済を行う境地(普賢行の菩薩)として、自利利他相即の極樂世界が明確に説かれる。ここの②の根拠が、先の『普賢行願讚』流の浄土教である。魏訳『無量寿經』以降にこの点が明見されるから、四～五世紀初頭にかけて、華嚴思想と浄土思想とが邂逅したことになる。同経魏訳は序分においても、八相成道を示現する「菩薩」の理想像として普賢菩薩を出す。中国、日本の浄土教では主要な扱いを受けないが、チベットでは極樂往生を祈願する經典として有名である。以下に当該部分のサンスクリット本からの訳を紹介する。

「そして私は臨終に際してあらゆる障礙を追い払いますように。かの無量光仏を面前に見ますように。またかの極楽国土に赴けますように (v.57)。

そこに赴いた私の面前にこれら諸誓願（普賢行願讃）が全て完全に存在しますように。

また私は余りなくそれら〔諸誓願〕を現実化しますように。世間に存在する限りの衆生の利益をなしますように (v.58)。

かの美しく喜ばしい勝者の、マンダラ内の素晴らしく勝れた蓮華に生まれた私は、その無量光勝者の前で授記を得ますように (v.59)。

そしてそこで授記を得て、多く百コーティもの変化によって、智力によって、私は十方における多くの衆生の利益をなしますように (v.60)」

なお、『普賢行願讃』にはコータン語訳、敦煌写本、西夏語訳も存在する。これらについては『MAYŪA』2〔1933〕、石濱〔1950〕、井ノ口〔1995〕等を参照して頂きたい。

### 東晋覚賢訳『文殊師利発願経』の解題

以下に四十四偈と六十二偈という二系統が存在する『普賢行願讃』の中から、その原初形態を伝える四十四偈版の東晋覚賢訳『文殊師利発願経』の解題を行う。

**経名：**『文殊師利発願経』

**書名別名：**『行願讃』、『普賢行願讃』

**異本書名：**唐不空訳『普賢菩薩行願讃』（『大正蔵』10,no.297）、唐般若訳『大方広仏華嚴経「普賢廣大願王清浄偈」（『大正蔵』10,no.293）、失訳『普賢菩薩行願経』（『大正蔵』85,no.2907）、失訳『大方広仏華嚴経普賢菩薩行願王品』（『大正蔵』85,no.2908）

**訳者名：**覚賢（＝仏陀跋陀羅）359-429

**訳年：**420

**写本所在：**金剛寺、七寺、石山寺、興聖寺、西方寺

**刊本所在：**『大正蔵』10（no.296）

**解説：**当経は浄土経疏目録である『長西録』に挙げられる。現存する最古の『普賢行願讃』であり44偈からなる。経名（「文殊師利発願経」）や当経 v.44（厳浄普賢行 満足文殊願 尽未来際劫 究竟菩薩行）からもわかるとおり、本来は文殊菩薩の誓願に基づいて、菩薩の利他行を實踐することを主題とする経典である。その実践が普賢行であり、その実践者として普賢菩薩が登場したと考えられる。このことは、異訳である不空訳の経名が「普賢菩

薩行願讚」であることから伺われる。この「文殊の誓願（文殊師利發願）」と「普賢行」の関係を示す『普賢行願讚』v.44 と、対応する陳那釈を挙げれば以下のとおりである<sup>670</sup>。

「普賢行によって〔一切衆生が〕普く安寧となるために、文殊の誓願を私は実践しますように。あらゆる未来劫において休みなく、私は彼（文殊菩薩）のあらゆる行為を残らず完成しますように。（v.44）」

これに対する陳那釈は以下のとおりである。

「**賢行によって普く安寧となるために**」とは、〔輪廻の〕始まり、中間、終わりにおいて安寧〔となるために、という意味である〕。「**文殊の誓願を実践しましょう**」とは、無量の文殊の誓願を実践しますように〔という意味である〕。その誓願はどういったものかと問えば、経文には【聖なる文殊が普覆（Nam mkha'）という王であった時、輪廻の始まりと終わりを離れたその極限にまで、無量の衆生の利益を実践する】 - (5) 等の広大なもの〔が説かれる〕。「**あらゆる未来劫において休みなく**」とは、未来劫一切において、残らず疲れなき心によって、他に気を取られず仏と菩薩彼らのなすべき行為全てを完成し、成就しましょう〔という意味である〕<sup>671</sup>。

この偈頌にでる「文殊の誓願」を指して、注釈は、『文殊師利仏土嚴浄経』に説かれる文殊の前世者である普覆（Nam mkha'）王の誓願とする。その誓願の内容は、「輪廻を厭わない永続的な菩薩行」であり、これが普賢行（普く賢れた菩薩行）の根拠と理解されている（ちなみにこの菩薩行の実践者が、固有名詞「普賢菩薩」へと転じていく）。恒久の菩薩行は文殊系仏典に良く知られたものであり、『入法界品』の主題が「普賢行」と考えられる点からも<sup>672</sup>、『入法界品』と『普賢行願讚』との深い関係が確認できよう。なお『文殊師利仏土嚴浄経』の当該部分は、寂天（7-8 世紀ごろ）の『集学論（Śikṣāsamuccaya）』や、アティシャ（928-1054）の『菩提道灯論細疏（Byang chub lam gyi sgrom ma'i dka' 'grel）』にも引用されている<sup>673</sup>。『普賢行願讚釈』に限らず、大乘仏教におけるその重要な位置付けが

---

<sup>670</sup> cf. 梶山〔1994〕上 p.14。以下、『普賢行願讚』本文を和訳する際には Shindo SHIRAISHI〔1962〕を利用する。

<sup>671</sup> cf. 『普賢行願讚陳那釈』（*Kun du bzang po'i spyod pa'i smon lam gyi don kun bdus*, D.no.4012, mDo 'grel, Nyi198a5ff.、P.no.5513, mDo tshogs 'grel pa, Nyi228a5ff.）

<sup>672</sup> cf. 長谷岡〔1983〕

<sup>673</sup> cf. Bendall〔1997〕 p.13

知られる。『普賢行願讚』は、『出三蔵記集』（序巻第九）の「文殊師利発願経記第十九」に訳者覚賢（迦維羅衛国人）の言をして「外国四部衆礼仏時、多誦此経、以発願求仏道」（『大正蔵』55,p.67c5-8）とあることから、上記のように華嚴思想を中心としつつも菩提行・誓願作法を目的とするものであり、おそらくは成立当時にインドで流行していた讚仏乗の系譜に連なるものと思われる。中国では華嚴・浄土・密教の諸宗にまたがって取り扱われた。浄土思想に言及する箇所は以下のとおりである。

「願我命終時 除滅諸障碍 面見阿弥陀 往生安楽国（v.42）。

生彼仏国已 成滿諸大願 阿弥陀如来 現前授我記（v.43）。」

ここにはサンスクリット本・チベット訳・不空訳の各 v.60、般若訳の v.51 に見られる往生後の救済活動が説かれていないことから、その実践行は 5 世紀以降に現れたものと推測される。この叙述をもって、例えば長西『浄土依憑経論章疏目録』『羣経録第一』、文雄『蓮門経籍録』『傍依経本類』、継成『阿弥陀仏説林』、矢吹慶輝『傍説浄土教論集』などは本経を浄土教典籍として挙げる。

### 唐不空訳『普賢菩薩行願讚』の解題

四十四偈版から増偈された六十二偈版『普賢行願讚』の漢訳には、『四十華嚴』への編入に先立つ唐不空訳『普賢菩薩行願讚』（『大正蔵』10,no.297）が存在する。この経名の末尾には「讚」とあるものの、これに対応する文句は原語には見られない。これは不空（705-774）による『普賢行願讚』の受け取り方を良く示したものともいえよう。広義には義浄（635-713）の『南海寄帰内法伝』巻四「三十二讚詠之礼」にみられるインド圏での讚詠の流行<sup>674</sup>、『普賢行願讚』の詩文形式（ドーダカ韻律）、及び訳者（北インド出身）自身の『普賢行願讚』に対する見聞を反映した結果かと思われる。ちなみに不空訳には対応する単行サンスクリット本（六十二偈版）が存在し、この単行サンスクリット本はサンスクリット本『入法界品』の末尾の『普賢行願讚』と良く一致する。以下に二系統が存在する『普賢行願讚』の中から、増偈された唐不空訳『普賢菩薩行願讚』（『大正蔵』10,no.297）の解題を行う。

**経名**：『普賢菩薩行願讚』

**書名別名**：『行願讚』、『普賢行願讚』

---

<sup>674</sup> cf. 義浄撰『南海寄帰内法伝』巻四（大正 No.2125, p.227）。対応箇所の和訳は宮林、加藤〔2004〕 pp.323-336。その他、井ノ口〔1995〕 p.205 を参照のこと。

**異本書名：**東晋覺賢訳『文殊師利発願経』（『大正蔵』10,no.296）、唐般若訳『大方広仏華嚴経「普賢広大願王清浄偈」（『大正蔵』10,no.293）、失訳『普賢菩薩行願経』（『大正蔵』85,no.2907）、失訳『大方広仏華嚴経普賢菩薩行願王品』（『大正蔵』85,no.2908）

**訳者名：**不空（＝不空金剛、大広智三蔵、阿目佉跋折羅）705-774

**成立訳年：**八世紀中頃

**写本所在：**金剛寺、七寺、興聖寺（破損）

**刊本所在：**『大正蔵』10（no.297）

**解説：**当経は浄土経疏目録である『長西録』に挙げられる。正確な訳出年は不明であるが、不空の訳出活動時期すなわち746-771年にかけての訳出と思われる。当経はサンスクリット本（慈雲本）とよく対応し六十二偈からなる。冒頭に「普賢菩薩行願讃 開府儀同三司特進試鴻臚卿肅国公食邑三千戸賜紫贈司空諡大鑑正号大広智大興善寺三蔵沙門不空奉詔訳」とある。訳者不空は日本真言宗では付法八祖の第六であり、現存する碑文・目録・僧伝資料によると、スリランカ・五天竺に渡って密教典籍を採集したとされる。その一つに『普賢菩薩行願讃』の対応サンスクリット本があったと考えられる。彼は単なる訳経に満足せず、当経を密教のユガ行によって無上正等覚を得るための前行に用い、門人にもそれを奨励したとされている。最終偈v.62の直後には、同訳者による『八大菩薩曼荼羅経』（『大正蔵』20,no.1167）末尾の讃が編入されている。この讃の直後には、尾題「普賢菩薩行願讃」が挙げられており、『八大菩薩曼荼羅経』までを含めて『普賢菩薩行願讃』とされる場合もある。刊本刊記には、毎日この『普賢菩薩行願讃』を読誦して「速疾満普賢行願陀羅尼」を唱えることにより、普賢行願が完成し、三昧の現前と智慧・福德の二資糧が成就されるとされている。ゆえに、当経は『普賢菩薩行願讃』を中心とした儀規書の性格をもつことにもなる。また伝歴・書写の詳細は不明であるが、我が国の入唐僧たちによっても『普賢行願讃』のサンスクリット本・漢訳が将来され、真言密教において重用されてきた。また本訳経は、同時に華嚴思想、浄土教においても、それぞれに受容されてきた。浄土教では特に関連するvv.57-60をもって、例えば長西『浄土依憑経論章疏目録』「羣経録第一」や文雄『蓮門経籍録』「傍依経本類」などに浄土教典籍として挙げられている。浄土思想に言及する箇所は以下のとおりである。

「当於臨終捨寿時 一切業障皆得転 親覩得見無量光 速往彼刹極樂界（v.57）

得到於彼此勝願 悉皆現前得具足 我当円満皆無餘 衆生利益於世間（v.58）

於彼仏会甚端嚴 生於殊勝蓮花中 於彼獲得受記別 親対無量光如来（v.59）

於彼獲得受記已 变化俱胝無量種 広作有情諸利樂 十方世界以慧力 (v.60)」

### 唐般若訳『大方広仏華嚴経』巻第四十(=『普賢行願品』)の解題

般若訳『普賢行願品』は、東アジアにお華嚴浄土義に大きな影響を与えたものである  
ので、以下に先の三典籍よりも詳しく解題を行ってみたい。

**経名**：『大方広仏華嚴経／普賢広大願王清浄偈』

**書名別名**：『普賢行願品』、『四十華嚴』巻四十、『入不思議解脱境界普賢行願品』、

**異本書名**：東晋覺賢訳『文殊師利発願経』(『大正蔵』10,no.296)、唐不空訳『普賢菩薩行願讚』(『大正蔵』10,no.297)、失訳『普賢菩薩行願経』(『大正蔵』85,no.2907)、失訳『大方広仏華嚴経普賢菩薩行願王品』(『大正蔵』85,no.2908)

**訳者名**：般若、八世紀ごろ

**成立訳年**：八世紀ごろ

**所収文献名**：『四十華嚴』「普賢広大願王清浄偈」(『大正蔵』10,no.293)

**写本所在**：金剛寺、七寺、興聖寺(破損)

**刊本所在**：『大正蔵』10(no.293)

**主な参考文献**：花山大安『華嚴経普賢行願品講義 全』(法蔵館印刷所、1929)、高峯了州『般若と念仏』(永田文昌堂、1950)、「二 普賢行」「三 普賢行願品の地位」(pp.92-292)、高峯了州『華嚴論集』(国書刊行会、1976)、「八 普賢行願品解釈の問題」(pp.245-270)、荒木見悟『雲棲株宏の研究』(大蔵出版、1985)、中村薫『華嚴の浄土』(法蔵館、1991)、「第二章 普賢の十大願」(pp.210-240)、梶山雄一監修『華嚴経入法界品 さとりへの遍歴(上・下)』(中央公論社、1994)、江部鴨村『口語全訳 華嚴経(下巻)』(国書刊行会、1997)、姚長寿「『普賢行願品』の往生思想」(『第七回日中仏教学術交流会議発表要旨』、1998)、中村薫『中国華嚴浄土思想の研究』(法蔵館、2001)、陳継東『清末仏教の研究』(山喜房仏書林、2003)、大竹晋『十地経論 I』(「新国訳大蔵経」积経論部 16、大蔵出版、2005)、吉田剛「華嚴の礼懺 一行願思想を中心に」(『日本仏教学会年報』70、2005)、周夏「『華嚴経』「世界成就品」の考察」(『印度学仏教学研究』57-1、2008)、周夏「『華嚴経』「普賢行品」に説かれる業」(『印度学仏教学研究』59-1、2010)、周夏「*Bhadracarīprañidhāna* と「十大行願」」(『東海仏教』55、2010)、原田霊道『現代意識 華嚴経』(書肆心水、2010)、大角修『現代語訳華嚴経「入法界品」 善財童子の旅』(春秋社、2014)

**解説**：当経は浄土経疏目録である『長西録』に挙げられる。清代の思想家である魏源

(1794-1857) に『浄土四経』<sup>675</sup>という典籍が存在する。浄土三部経に唐般若訳『普賢行願品』を加えた、この「浄土四経」という呼称は、恐らくはこの時代、清代以降のものである。清末の居士仏教者である楊文会(1837-1911)による『十宗略説』もこの四経の流れを汲む。著者の陳継東は、『普賢行願讃』を末尾に偈頌として含む<sup>676</sup>、この『普賢行願品』の位置づけとして、浄土思想に大乘仏教的な論理基盤を与えるものと述べている。

当経は叢書としての『華嚴経』から『入法界品』のみを別出して翻訳したものであり、サンスクリット本『入法界品』に対応する。漢訳の最終巻(巻四十)において、七支供養を含む「普賢十大願」が詳説され、その後でその果報(普賢行成就・悪業滅尽・極楽往生)が説かれ、終わりに『普賢行願讃』に相当する「普賢廣大願王清浄偈」が挙げられる。この巻四十の骨格は『普賢行願讃』を末尾におく点を除き、その他はサンスクリット本と一致していない。なお『普賢行願品』は、『入法界品』に相当する西秦聖堅訳『仏説羅摩伽経』(『大正蔵』10,no.294)や、大叢書の東晋仏陀跋陀羅訳『六十華嚴』(『大正蔵』9,no.278)と唐実叉難陀訳『八十華嚴』(『大正蔵』10,no.279)内の『入法界品』や、サンスクリット本・チベット訳の「入法界品」などには対応箇所が無い。その初出は、『入法界品』のみが別出された、この唐般若訳『四十華嚴』(『大正蔵』10,no.293)であり、そこにのみ『普賢行願品』は存在する。この点については、般若訳『四十華嚴』が編纂される折に、『普賢行願品』が新たに付加された可能性が指摘されている<sup>677</sup>。しかしこの『普賢行願品』の成立問

---

<sup>675</sup> cf.陳 [2003] p.244

<sup>676</sup> なお『普賢行願品』の偈頌部分、すなわち『大正蔵』11,pp.847a-848bは『普賢行願讃』に相当し、『同品』の長行部分、すなわち普賢十大願の個所は『普賢行願讃』には無い。

<sup>677</sup> cf.高峯 [1976] p.246

「いまの第四十巻は長行と偈頌とより成るけれども、偈頌は本来独立していた普賢行願讃であり、これが入法界品に結合されるときに、先ず梵文のガンダヴェウハや蔵訳の華嚴経に見るような簡単な叙述をもち、さらにその序述の内容が思想的に入法界品と行願讃とを連結する意味を盛るとともにそれが華嚴経の思想から裏づけられるものになってくる。ここに所謂普賢行願品の長行の内容たる十大願の思想が構成されたと考えられる。それ故に十大願の思想はただ入法界品と行願讃とを結びつけるだけの連辞でなく、それによって行願讃をば華嚴経の結頌として意味づけるところの普賢行願の体系を示すものに他ならない。而して般若訳の第四十巻の一卷のみがここに独自の

題、すなわちインド原典の有無、あるいは中国撰述の可能性については、いまだ不明な点が多く、実証的な証拠も提出されていない。

かつて香川孝雄氏は、『無量寿経の諸本対照研究』「はしがき」の中で、五種類の『無量寿経』の漢訳が伝承された点についてこう述べた (cf.永田文昌堂、1984、p.1)。

---

意味を有する所以である。」

cf.姚 [1998] p.44

「『六十華嚴』と『八十華嚴』の中に弥陀〔浄土〕に往生する思想がないが、恐らく『四十華嚴』に至る時、西域に行われていた「西国法」、『無常経』、『臨終方訣』の影響を受けたことによって、この往生思想は遂に般若が翻訳を行った時に使われた原本の中に混入され、最後の一品の『普賢行願品』の形として広く流布されるようになったのであろう。」

cf.中村 [1991] p.210

「普賢の十大願」とは如何なる内容を有しているというのか。実はこの十大願は、『貞元経』(四十卷)の巻第四十に出ずるもので、旧訳、新訳には説かれていないのである。従来より、この『貞元経』は、新訳・旧訳の「入法界品」の別訳と理解されている。しかし、厳密に言えば、今、新訳と比較してみると、新訳の巻第六十～第八十と、『貞元経』の巻第一～第三十九まではほとんど同じであるが、『貞元経』の巻第四十に限ってみれば、新訳にも旧訳にも見当らない。従って、「普賢の十大願」は、全く『貞元経』にのみ存在するのであり、而も『貞元経』に於いても新訳との比較よりすれば、この巻第四十のみは、『貞元経』編纂の折り新たに付け加えられたと見てよいであろう。故に、「普賢の十大願」を考察する場合、一応、新訳・旧訳から切り離し『貞元経』のみに限定した方がよいように思う。…(中略)…

次に、もう少し『貞元経』巻四十を詳しくみていくと、長行文と偈頌との構成よりなっている。その長行文に於いて「普賢の十大願」が具体的に説かれ、続いて重ねてまた偈頌で十大願が説かれることになるのである。そして特に、この重偈頌に関していえば、不空訳『普賢菩薩行願讚』と、旧訳を翻訳した仏陀跋陀羅の訳出による『文殊師利発願経一卷』として別に訳出されている。

以上の点よりすれば、この巻第四十のみは殊に別行流布しており、而もこの偈頌に限っていえば、もともと独立していたといっても過言ではないであろう。」

「翻訳者の思想や、訳経態度・技術によるだけでなく、それよりも原典自体が異なっていたと考えられる部分が多い。このことは原典自身が絶えず発展し続けていた証拠であって、各発展段階のテキストを比較してこそ、はじめて無量寿経思想の展開を跡付けることができる（中略）」

『入法界品』について見ても、少なくとも四種類の漢訳や、内容的に親近性のある『普賢行願讃』が存在しているので、当経の成立問題については総合的な『入法界品』研究を俟たねばならない。厳密にはそうした手続きが必要であるが、当経の思想の中心には普賢十大願（一礼敬諸仏、二称讃如来、三広修供養、四懺悔業障、五随喜功德、六請転法輪、七請仏住世、八常随仏学、九恒順衆生、十普皆廻向）や極楽往生後の利他行などを筆頭に、インド浄土教の大乗菩薩道としての展開が随所に確認できる。内容的には、非インド的な要素は見い出されず、先行経典と同様の華嚴の精神が宣揚されている。一応現時点では、インドに起源を持つものである、と述べておこう<sup>678</sup>。

冒頭部分が、当経の構成をよく示している。紹介すれば以下のとおりである。

「その時、普賢菩薩・摩訶薩は如来の勝れた功德を称讃しおわり、諸菩薩や善財にこう語りました。『良家の子息よ、如来の功德は、たとえ十方のあらゆる諸仏の教えをもってもまったく説きあかせず、仏国土の極微の塵数もの劫にわたり、続けて説いてもきわめ尽くせません。この功德の門を成就しようと望むなら、十種広大行願 実践すべ

---

<sup>678</sup> 高峯〔1976〕p.246には、親近性のある『普賢行願讃』と『普賢行願品』とを比較して、後者にのみ長行部分がある点について、澄観の指摘を紹介している。

「此一巻経。前経数訳皆所未有。（中略）而闕長行。良以西天頻遭毀滅。致令大部或断或連。今梵本昭彰文勢連続」（cf.唐澄観述『華嚴経行願品疏』（『卍続蔵』5,no.228,p.192c）（試訳：この『普賢行願品』一卷（＝般若訳『四十華嚴』卷四〇）は、先行する経典諸訳には、どこにも存在しない。（中略）〔『普賢行願讃』は『普賢行願品』に出る〕長行を欠いている。インドでは〔仏典は〕廃仏毀釈に良く遭遇する。大部なものは、〔途中が〕欠けていたり、完全であったりする。今の梵本は文脈の繋がりがはっきりしている。）

ただし、姚〔1998〕は、『普賢行願品』に浄土思想が説かれる理由について、西域で行われていた「西域法」、『無常経』、『臨終方訣』の影響のもと、『六十華嚴』と『八十華嚴』では説かれなかった阿弥陀仏の往生思想が、後に般若が翻訳に使用した原典に混入され、こうした記述が現れた可能性を指摘する。後世の付加説である。

きです。一何を十とするのですかー 一つは礼敬諸仏、二つは称讃如来、三つは広修供養、四つは懺悔業障、五つは随喜功德、六つは請転法輪、七つは請仏住世、八つは常随仏学、九つは恒順衆生、十は普皆廻向です』～」

この直後に個々の誓願が詳説され、その果報の一つに『普賢行願讃』62 偈版の浄土思想(vv.57-60)を踏まえて、往生観が広説される。以下のとおりである。

「一瞬にして極楽世界に往生します。到達してすぐさま阿弥陀仏、文殊菩薩、普賢菩薩、観音菩薩、弥勒菩薩等を目にします(v.57)。彼ら諸菩薩は姿形が麗しく、功德を具え、〔阿弥陀仏を〕取り囲んでいます。その者は自ら〔その様子を〕目にし、〔極楽世界の〕蓮華の中に生まれ、〔阿弥陀〕仏から授記を授かり、授記を獲得しおわって(v.59)、無数の百千億ナユタ劫を経て、十方の説きあかせない〔ほどの〕世界に広くゆきわたり、智慧の力によって衆生の心に応じた利益をなします(v.60)。〔その者は〕久しからず菩提座に坐り、魔の軍勢を降伏し、正等覚を成就し、妙なる法輪を転じ、仏国土の極微の数ほどの世の衆生に菩提心を発すことができ、その〔衆生〕を機根に応じて教化し、成熟し、ないし海のような未来劫が尽きるまで、広く一切の衆生を利益できます(v.58)。良家の子息よ、かの衆生たちがこの大願王(普賢十大願)を耳にし、信仰し、大切に受け取り、読み誦え、広く人々に説いたとします。あらゆる功德は、仏・世尊を除いて他に知る者はありません。それゆえあなたたちは、この願王(普賢十大願)を耳にし、疑心を起こしてはいけません。つまびらかに受け取りなさい。受け取ってから読み、読んでから誦え、誦えてから保ち、ないし書写して、広く人々に説きます。これ〔を実践した〕人々は一瞬のうちに、あらゆる実践行と誓願全てが完成します(v.58)。獲得した福德の集まりは無量であり無辺です。煩惱や大苦の海にいる衆生を救いとれます。その者を出離させ、阿弥陀仏の極楽世界に誰もが往生します。

その時、普賢菩薩摩訶薩は、再度この意味を述べようと思いたち、普く十方を見渡し、偈を説きました(以下「普賢廣大願王清浄偈」)。<sup>679</sup>

---

<sup>679</sup> cf.唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』10,no.293, pp.846c12-847a1)

対応するサンスクリット本『普賢行願讃』vv.57-60の和訳は以下のとおりである。

「そして私は臨終に際して、あらゆる障礙を追い払いますように。かの無量光仏を面

漢訳仏教圏では、上述の長行と「普賢広大願王清浄偈」をもって華嚴浄土義を代表させている。例えば、宋宗暁『楽邦文類』<sup>680</sup>、明大佑『浄土指帰』、明袁宏道『西方合論』、長

---

前に見ますように。またかの極楽国土に赴けますように。(v.57)

そこに赴いた私の面前に、これら諸誓願がすべて完全に存在しますように。また私は余りなくそれら〔諸誓願〕を現前にしますように。世間に存在する限りの衆生の利益をなしますように。(v.58)

かの美しく喜ばしい、勝者のマンダラ内の素晴らしく勝れた蓮華に生まれた私は、そこで、無量光勝者の前で授記を得ますように。(v.59)

そして、そこで授記を得て、多く百コーティもの変化によって、智力によって、私は十方における多くの衆生の利益をなしますように。(v.60)」

『普賢行願讃』の近代仏教学研究の端緒となった渡邊海旭は、華嚴教理における浄土思想を、『普賢行願讃』に照らし以下のように述べる (cf. 渡邊 [1903] pp.301-302)。

「既に然り、行願讃は華嚴経中に於て、聖道と浄土を調和させる至要の偈文なり。法界縁起の深理、この深理上に建立せる崇高広大の菩薩行、究竟にして終に浄土往生の易行に結帰す。華嚴広大の大地、十住や、十行や、十回向や、十地や、菩薩修行の階段、重巒連峯の勢をなして、起伏する洪濤の如し。無量の願智、百千の三昧を以て莊嚴せる大宝車は、縦横此間を過ぎ来り、終に其轅を西方に向けぬ。其轍拾も起信論の筆を収むるに及びて、願生浄土を結勸せしと同じきを見る。礼敬諸仏、称讃如来、広修供養、懺悔業障、随喜功德、請転法輪、請仏住世、常随仏学、恒順衆生の十大願、之を自行の方面としては、願我臨欲命終時 尽除一切諸障礙 面見彼仏阿弥陀 即得往生安樂刹 我既往生彼国已 現前成就此大願 一切円満尽無余 利樂一切有情界 (般若訳)

と題し、更に之を利他の方面より、一切有情に廻向しては、我此普賢殊勝行 無辺勝福皆廻向 普願沈溺諸衆生 速往無量光仏刹 [般若訳]

と結贊す。西方往生を勧説せる懇懃至れりと云うべし。故に浄土諸宗の開祖法然上人は、其立教開宗の典拠として諸経を援引するに当り、華嚴経を以て浄土傍依の聖典として、高く之を標置せり。」

<sup>680</sup> 宋宗暁編『楽邦文類』における第一の引用 (『大正蔵』no.1969,p.160a-b) は覺賢訳 vv. 42-44 (『大正蔵』 no.296, p.897c)、続く第二の引用 (『大正蔵』 no.1969, p.178c) は唐般若訳『大

西『浄土依憑経論章疏目録』「羣経録第一」、文雄『蓮門経籍録』「傍依経本類」、継成『阿弥陀仏説林』、矢吹慶輝『傍説浄土教論集』などには、浄土教典籍として挙げられている。また中国華嚴宗における『四十華嚴』の注釈の中でも、以上の浄土思想に対する言及がされている。その『普賢行願品』は中国や我が国においても重要視されている。その具体例を以下に確認したい。例えば中国においては、『四十華嚴』に基づいた科文としては、唐宗密撰集『華嚴経行願品疏科』（『卍続蔵』5,no.228）、宋遵式治定『華嚴経普賢行願品疏科』（『卍続蔵』5,no.230）がある。注釈としては唐澄観述『華嚴経行願品疏』（『卍続蔵』5,no.227）<sup>681</sup>、澄観別行疏宗密随疏鈔『大方広仏華嚴経普賢行願品別行疏鈔』（『卍続蔵』5,no.229）<sup>682</sup>がある。ちなみにこの宗密の随疏鈔は、『卍続蔵』には未収録である澄観『行願品別行疏』（一卷、未見）<sup>683</sup>に対する「鈔」とも考えられるが、詳細は不明である。儀軌としては、礼懺部（読誦法、修法）に宋浄源集『華嚴普賢行願修証儀』（『卍続蔵』74,no.147）、元晋瑞補注『華嚴経海印道場懺儀』（『卍続蔵』74,no.1469）がある。なおこれらの注疏類を注釈したものに、花山大安<sup>684</sup>『華嚴経普賢行願品講義 全』（法蔵館印刷所、1929）がある。いわば「復注の注」ともいえよう。その特徴としては華嚴宗の祖師方の見解がよく整理さ

---

方広仏華嚴経』 vv. 8, 48-49, 51（『大正蔵』 no.293, p.847a,848a）が出典である。

<sup>681</sup> cf.中村〔1991〕 pp. 210-240

<sup>682</sup> cf.中村〔1991〕 pp. 210-240

<sup>683</sup> cf.鎌田〔1993〕 p.404

<sup>684</sup> cf.『真宗人名辞典』（法蔵館、1999、p.279）

「【花山大安】明治～昭和時代の真宗大谷派の学僧。元治元（1864）12.20～昭和 11（1936）5.8 諱大安幼龍磨号霞外、皎々子、黛横堂、懐新軒、大有園生三重出三重遍崇寺大雅の子、母はくめ師大賀賢海、占部観順事伊勢中上遍崇寺の住職、95 年第一中学校教授、96 年真宗京都中学校教授となる。1903 年学師となり、翌年寺務改正局に出仕する。07 年擬講となる。11 年安居で「華嚴経文義綱目」を講じ、同年真宗大谷大学教授に就任（18 年まで在職）18 年安居で「華嚴遊心法界記」を講じ、19 年嗣講に進む。29 年真宗大学院教授となり、「華嚴経」普賢行願品を講じる。翌年より宗学院で指導にあたり、32 年講師になる。34 年安居で「末灯鈔」を講義、翌年権僧正となった。著観経大意、真宗提要、末灯鈔欽仰記、仏説阿弥陀経要旨講柄、華嚴遊心法界記講義など多数（中略）」

れ、多くの情報を含むものである。この花山釈には、『疏』『鈔』『疏鈔』『大疏鈔』という正確な名称を欠く典籍名が多数出て、引用の大部分がこの四典籍によって占められている。それらの出所をテキストのデータベースである「CBETA.2010」を利用して調べると、唐澄観述『華嚴經行願品疏』（『卍統蔵』5,no.227）、澄観別行疏宗密随疏鈔『大方広仏華嚴經普賢行願品別行疏鈔』（『卍統蔵』5,no.229）の場合が多い。しかし前述の澄観『行願品別行疏』（一卷）の存在など、『卍統蔵』には未収録の重要典籍も存在する。一箇所引用が存在するからといって、それが「原拠」とは断定できない。「逸文」の可能性もある。さらに「鈔」については、巻数丁数右左を出す「鈔」と、出さない「鈔」が登場する。出典表記の異なる両者が同一の「鈔」か否かについてもさらなる調査が必要である。

主に唐代においてのこうした扱いは中国華嚴宗の隆盛と平行するものと考えられるが、宋代以降の扱いはまた違った一面がある。宋代には唐末の廃仏から復興の兆しが現れ、天台、華嚴、禪等の諸宗の中に、浄土懺を中心とした新たな浄土思想が展開したと指摘されている<sup>685</sup>。こうした新たな空気の中で浄土思想への関心が深まった点を背景として指摘しておこう。

日本においては、源信『往生要集』「大文第二欣求浄土」<sup>686</sup>や法然『選択本願念仏集』<sup>687</sup>、同『逆修説法』などにおいて当経への言及がある。中でも源信『普賢講作法』は、基本的に巻四十に基づいており、日本天台仏教における華嚴浄土義をよく伝えるものとなっている。真言の方面では、『普賢行願品』の原拠の一つである『普賢行願讃』は、請来した空海以来、考究の対象となっている。新しくは、華嚴の方面では、戦後の昭和二十八年に東大寺勸学院が再開されるにあたり、講讃の最初に置かれた重要典籍としても知られている<sup>688</sup>。

---

<sup>685</sup> cf.佐藤〔2001〕

<sup>686</sup> cf.源信撰『往生要集』（『大正蔵』no.2682,p.44）。これは唐般若訳『大方広仏華嚴經』（『四十華嚴』）所説の『普賢行願讃』vv.48-49に相当する。

<sup>687</sup> 冒頭の「傍依の経論」に挙げられる（cf.『浄土宗全書』7、山喜房仏書林、1971、p.6）。そこに説かれる「華嚴」が『四十華嚴』巻四十（『普賢行願品』）であることは、石井〔1959〕p.62を参照のこと。

<sup>688</sup> cf.『講本普賢行願品』（東大寺勸学院、1953）

この「東大寺勸学院本」は、恐らくは江戸期の版本を基にしたものであり、体裁はガリ版刷りである（江戸期には、原拠『四十華嚴』から別行された『華嚴經普賢行願品』がす

## インドからチベットに至る『普賢行願讃』

六十二偈版『普賢行願讃』の主な役割を考える際には、『集学論』第16章末の記述が重要である。そこには以下の『普賢行願讃』の二偈頌が廻向文として引用されている。

「勇者である文殊師利が**智**るとおり、かの普賢も**智**ります。私は彼らに従って修学し、この一切の善根を廻向します。(v.55)

三世に属する全ての勝者たちによって最高の廻向と賞讃されたものがあります。それによって、私はこの一切の善根を優れた普賢行に廻向します。(v.56)」

---

でに流布していた)。この「東大寺勸学院本」については、原拠の比定をも含めて研究すべき課題であるため、調査をも含めて別稿を期したい。特に原拠と比較して、「句読点の打ち位置」を確定する必要がある。以下に、『講本普賢行願品』末尾の掲載文を挙げる。解題に通じるものである。

「普賢行願品は、般若訳四十華嚴（唐貞元十四年）の最終の一品、第四十巻であります。その四十巻というのは、覺賢訳六十華嚴（東晋義熙十四年）喜学訳八十華嚴（唐証聖元年）の両訳に於ける入法界品に相当するものであるに拘わらず、両本にはこの普賢行願品を欠いて見いだせないのであります。

今時、梵本西蔵本に残っている関係經典を比較研究することによって、本品が一中でも偈頌の部分が、文殊師利発願経（覺賢訳）或は普賢菩薩行願讃（不空訳）などの名のもとに別行流布していたものであろう、そして、華嚴入法界品に結びつけられた時に、普賢の十大願を華嚴宗に於ては四十華嚴の訳出と共に、第四祖澄観が普賢行願品別行疏を第五祖宗密が同鈔を撰して、華嚴の目から微妙の義を開発されているものであり、我が東大寺に於ても、本尊毘盧遮那佛の宝前に、月毎に讃仰読誦されつづけているものであります。

東大寺勸学院が再開される運びとなった今日、講讃の最初に本品をおきましたことについては、大華嚴の結びを味読させていたゞくという意味に於て、華嚴末葉にとつては、甚深の所由ありと申さねばなりません。

昭和二十八年七月四日 開設記念の日」

この第 16 章のタイトルは、サンスクリット本に依ると「賢行の儀軌 (Skt.Bhadracaryāvidhi)」(漢訳：増長勝力品、チベット訳：品名欠)である。身体の増長、享受の増長、善の増長を柱とし、そこに著者による自作偈頌 vv.22-25 前半が配当され、慈悲と智慧の双運性を重視し、大乘儀軌が説かれる章である。章末には『十地経』「歡喜地」の十大願<sup>689</sup>が引用され、その後に、略儀の廻向文として上述の二偈頌が置かれるのである。これらは誓願と廻向の儀礼を明かす教証である。チベット仏教ゲルク派の教学に『集学論』が大きな影響を与えていることから、恐らくはこの記述に端を発し、この二偈頌がチベットにおける廻向儀礼として受容されていくと考えられる。チベットでは、通常廻向では『普賢行願讚』全体、略式の廻向では上述二偈頌が良く使用される<sup>690</sup>。この二偈頌が廻向文として良く使用されることについて、ティチャン・リンポチェ師 (1901-1981) の『道次第備忘録』は以下のように説明する。

「これら二偈には、三世の諸仏が最高の請願として説かれた内容が含まれており、請願を行う作法や、文殊師利と普賢などが行った回向の仕方を内容とする菩薩の無数の請願の作法が収められているからである<sup>691</sup>。」

さらに『集学論』第 16 章では、供養、随喜、勧請の諸儀礼を明かす際にも『普賢行願讚』を挙げる。この仏典を主な拠所とした七種の儀礼 (七支供養) は、『集菩薩学論』で明確化されることから、大乘菩薩となる為の発心儀礼と関係する寂天流菩薩戒の伝統の中でも重視される<sup>692</sup>。また蓮華戒 (740-795 ごろ) の『修習次第 (Bhāvanākrama)』中篇にも<sup>693</sup>、供

---

<sup>689</sup> サンスクリット本の対応箇所は Cecil Bendall [1897-1902] pp.291-295、近藤 [1936] pp.19-22 である。対応箇所の和訳には龍山 [1982] pp.26-30、香川 [1993] pp.476-481 等がある。

<sup>690</sup> cf. ツルティム、小谷 [1993] pp.224-226

<sup>691</sup> cf. ツルティム、小谷 [1993] p.225

<sup>692</sup> cf. Cecil Bendall [1897-1902] pp.290-291、白崎 [1990] pp.42-43、Kajihara [1992]

<sup>693</sup> 『修習次第中篇』cf. Goshima [1983] pp.55,59

「愚かな心をもったこれら衆生たちは、無自性である諸事物について「[自性が] 有る」等と誤認するので心が転倒しており、長く輪廻の輪 (生死輪廻) に彷徨するので、「私

養、讃嘆、誓願（発願）の諸儀礼が説かれ、そこの誓願に『普賢行願讃』が代表として挙げられるのである。『普賢行願讃』の原名は *Samantabhadracaryāpraṇidhānarāja*（普賢行願王）とも呼ばれ、ここの *rāja* は「一等級の、最高の」と理解される点からも、誓願儀礼におけるその位置の高さが窺える。『普賢行願讃』のこうした側面は、先程のティチャン・リンポチェ師の見解にも認められるとおり、チベットにおける誓願儀礼に踏襲されていく。その代表例として「ゲルク派の九誓願集」<sup>694</sup>や「三種懺願」<sup>695</sup>における位置付けが指摘できよう。このようにインド・チベットにおいて、『普賢行願讃』は廻向文や誓願文として使用され、これはその大衆性を予測させるものとなっている。またチベットにおける『普賢

---

は何としても福德と智慧のこの上ない資糧を完成して、それから一切智者の位を得て、彼らは法性を証得するでしょう」と思念して、それから少しずつ結跏趺坐をとり、十方にいらっしゃる一切の仏と菩薩に敬礼して、彼らに供養と讃嘆を行ってから、『聖普賢行願讃』等の広大な誓願をたてます。それから空性と大悲を胎とする布施等の福德と智慧の全ての資糧の成就に励むべきです。」

<sup>694</sup> 「ゲルク派の九誓願集」とは以下である。

1. *Byang chub sems dpa'i ltung ba bshags pa*（菩薩隨過懺悔、D.no.6939）
2. *'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*（聖賢行誓願王、D.no.6940）
3. *'Phags pa byams pa'i smon lam*（聖弥勒誓願、D.no.6941）
4. *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa*（入菩薩行、D.no.6942）
5. *Thog mtha'ma*（初中後品、D.no.6943）
6. *bDe smon*（最上国開門、D.no.6944）
7. *Ji srid thub mchog ma*（「およそ最勝牟尼云々」をもってはじまる誓願文、D.no.6945）
8. *Byams pa'i sku gzugs ma*（弥勒色身品、D.no.6946）
9. *bDe chen lhun grub ma*（大樂自然成就品、D.no.6947）

<sup>695</sup> 釋舍〔1977〕は、以下の「三種懺願」がチベットにおける代表的な誓願文、懺悔文であることを詳説する。

1. *bDe bar bshegs pa sum cu rtsa ba'i bstod pa mTshan rin po ches spras pa*（三十五善逝讚名宝鬘、P.no.2033）
2. *bZang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*（行願讚、P.no.5924）
3. *'Phags pa byams pa'i smon lam*（聖弥勒菩薩發願偈、P.no.5925）

行願讃』の伝播について、ローケーシュ・チャンドラは以下のように説明する（趣意）。

『普賢行願讃 (*Samantabhadracaryāpraṇidhānarāja*)』、『ナーマサンギーティ (*Nāmasaṅgīti*)』、『宝徳蔵般若 (*Prajñāpāramitā-ratna-guṇasaṃcaya-gāthā*)』の三部は、チベット語会話圏の全世帯の家庭祭壇を荘厳している。またモンゴル・満州の諸民族が居住した残りの地域においても同様である。彼らはチベット仏教の同朋である。『普賢行願讃』は著名な僧院印刷所はいうまでもなく、最も外れの、最も小さな諸僧院においてさえチベット語で印刷されてきた。シベリア北東のバイカル湖近郊の諸僧院でさえ、彼ら自身の『普賢行願讃』諸版を木版印刷した。こうした状況は、この仏典の幅広い大衆性を十分に証明している<sup>696</sup>。」

ここに言及されたモンゴルにおける『普賢行願讃』の受容については、近年研究成果が公表されつつある。『普賢行願讃』の暗記、朝の勤行での読誦、そして一生涯通じた読誦が成仏へ繋がるとされ、これら読誦を中心とした修法に『普賢行願讃』の位置があるとされる<sup>697</sup>。いわば日常勤行の経文として大切に受け取られ、その歴史を今に伝えるのである。さらに『普賢行願讃』六十二偈版の別の一面を挙げるならば、密教との関係が指摘できよう。著明なインドの密教者である釈友（八世紀ごろ）が『普賢行願讃』の注釈を著述していることから、インド仏教の時点ですでに密教者による『普賢行願讃』への関心が確認できる。またチベットにおいては、大蔵経の例えばデルゲ版 (no.1095) では「陀羅尼集」に『普賢行願讃』が所収されている。『普賢行願讃』自体には密教的な記述は見られないが、所説の七支供養（後述）が密教儀礼に良く使用される点にも一因が求められよう<sup>698</sup>。特にチベットの阿弥陀仏成就法では好んで『普賢行願讃』所説の七支供養、ないし浄土思想が引かれる。

さらに『普賢行願讃』所説の浄土思想をチベット撰述仏典において確認すると、多くの仏典に『普賢行願讃』の引用が見られ、時には主要な役割をはたすことが理解できる。その際には『普賢行願讃』 vv.57-60 が基本とされるのが常である。その例をいくつか紹介し

---

<sup>696</sup> cf. Lokesh Candra [1963] Introduction, p.1

<sup>697</sup> cf. 嘉木揚凱朝 [2002]、嘉木揚凱朝 [2003]

<sup>698</sup> cf. 高橋 [2001]

よう。例えば、サキャパンディタ（1182-1251）の『無量光の修習の義（*sNang ba mtha' yas bsgom don*）』<sup>699</sup>は、『普賢行願讃』vv.57-59 に説かれる浄土思想を趣旨として作られた典籍である。パクパ（1235-1280）の『無量光の門から罪を浄化する方便（*'Od dpag med kyi sgo nas sdig pa sbyong ba'i thabs*）』<sup>700</sup>では、極楽往生する実践の一環として『普賢行願讃』59 偈の読誦の功德の廻向が説かれ、パンチェンラマ 1 世（1567-1662）の『極楽国土に障害なく往く速疾道（*Bde ba can gyi zhing du thogs pa med par bgrod pa'i myur lam*）』（東北目録 No.5958）では、極楽往生を目指す実践行の中に『普賢行願讃』が位置付けられる<sup>701</sup>。チャンキャ 1 世（1642-1715）の『最上国開門』の所縁次第要略（*Zhing mchog sgo 'byed kyi dmigs rim mdor bsdus*）』<sup>702</sup>では『阿弥陀鼓音声陀羅尼經』、『無量寿經』、『最上国開門』が中心とされつつ、最後に往生に言及する『普賢行願讃』vv.59-60 の読誦を促す。ペルトウル・リンポチェ（1808-1887）の『勝者である大ツォンカパの大樂誓願の科文（*rGyal ba Tsong kha pa chen po'i bde chen smon lam gyi sa bcad*）』<sup>703</sup>ではタイトルにあるとおり、ツォンカパの『最上国開門』が中心となりつつも、往生への道を補足する段に『普賢行願讃』が引用される。さらに 19 世紀の宗派折衷運動（*ris med*）に身をおいた、ニンマ派の学僧ミーパムによる（1846-1912）の『安楽国を浄化する信を明かしたもの — 仙人の教証の太陽 —（*bDe ba can gyi zhing sbyong ba'i dad pa sal bar byed pa Drang srong lung gi nyi ma*）』<sup>704</sup>にも、極楽世界、阿弥陀仏信仰を明確化する教証の一つに『普賢行願讃』が挙げられている。以上、チベットにおける『普賢行願讃』所説の浄土思想について、それが説かれる代表例を確認した。これら諸典籍の大半は、顕教と密教を融合させた阿弥陀仏成就法典籍であることを終わりに指摘しておく。

---

<sup>699</sup> *The Complete Works of the Great Masters of the Sa Skya Sect of the Tibetan Buddhism*, Vol.5 (Na12,224a2-b5)。cf.梶浜 [2002]

<sup>700</sup> *The Complete Works of the Great Masters of the Sa Skya Sect of the Tibetan Buddhism*, Vol.7 (Pha6,38a5-Pha7,39b1)

<sup>701</sup> cf.梶浜 [2002]

<sup>702</sup> cf.P.no.6225,Ka142a3-146a2。cf.小野田 [1983]、梶浜 [2002]

<sup>703</sup> cf.bKra shis [1994] smad, pp.452-454。cf.梶浜 [2002]

<sup>704</sup> cf.bKra shis [1994] smad, pp.366-391。cf.梶浜 [2002]

## 中国から日本に至る『普賢行願讃』

次に中国と日本における『普賢行願讃』の密教への受容を確認する際に、重要な人物として空海（774-835）がいる。空海がこの経典を日本に請来したと伝承されるのである。先ずはこの辺りの確認から始めよう。空海が学んだ恵果（?-805）の師にあたる不空は『普賢行願讃』六十二偈版の翻訳者であるが、彼がどの地域で『普賢行願讃』サンスクリット本を手にしたかは不明である。ただし僅かな状況を伝えるものとして、「唐大興善寺大弁正広智恵不空三蔵国師之碑」<sup>705</sup>、『貞元新定釈教目録』<sup>706</sup>、『宋高僧伝』<sup>707</sup>、『大唐故大徳贈司空大辯正広智不空三蔵行状』<sup>708</sup>がある。これらは不空がスリランカへ密教典籍を求め赴いたことで概ね一致する。『宋高僧伝』には、不空はスリランカを後にして五天竺経由で長安に帰るとある。この事実はさておき、『普賢行願讃』がスリランカに伝播していた可能性が指摘できる。インドから帰国した不空は、請来仏典の訳出活動（746-771）に従事し、771年には誕節帝に訳出経典を進上する<sup>709</sup>。この中の一つに『普賢行願讃』が含まれていたと考えられるが、その正確な年次は伝わっていない。訳出を終えた不空はそれにとどまらず、密教の実践面において『普賢行願讃』を実際に活用する。彼は、強く門弟に『普賢行願讃』の誦持を勧め、密教の瑜伽行によって無上正等覚を得るための前行に『普賢行願讃』を位置付ける<sup>710</sup>。この薫陶を受けた恵果が、弟子の空海に『普賢行願讃』を授けることになる。空海の『秘密漫荼羅教付法伝』巻二に不空から恵果への『普賢行願讃』口授の伝が見られること、さらに恵果から空海への梵漢『普賢行願讃』伝授についても今日指摘されている<sup>711</sup>。ちなみに空海撰『御請来目録』「新訳経」（『大正蔵』55,no.2161,p.1061a）には「普賢行願讃一卷五紙」、「梵字真言讃」（*ibid.*,p.1063b）には「梵字普賢行願讃一卷」とある<sup>712</sup>。恵果の

<sup>705</sup> cf.西川寧編『西安碑林』（講談社 No.95）

<sup>706</sup> cf.唐円照編『貞元新定釈教目録』（『大正蔵』55,no.2157,p.881a-b）

<sup>707</sup> cf.宋賛寧等撰『宋高僧伝』（『大正蔵』50,no.2061,p.712b-c）

<sup>708</sup> cf.唐道遷撰『大唐故大徳贈司空大辯正広智不空三蔵行状』（『大正蔵』50,no.2056）

<sup>709</sup> cf.宋賛寧等撰『宋高僧伝』（『大正蔵』50,no.2061,p.713a）、唐道遷撰『大唐故大徳贈司空大辯正広智不空三蔵行状』（『大正蔵』50,no.2056,p.293c）

<sup>710</sup> cf.岩崎〔1997〕

<sup>711</sup> cf.真保〔1984〕

<sup>712</sup> cf.井ノ口〔1995〕 pp.183-209

元を離れ帰国した空海は、『真言宗所学経律論目録』(823)に「梵字真言讚等 四十卷 一 梵字普賢行願讚 一卷」とある<sup>713</sup>ように、東寺において真言僧に『普賢行願讚』研究を勧めている。こうした過程を経て、平安後期には『普賢行願讚』と不空訳『成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌』(『大正蔵』19,no.1000)を用いた密教成就法が行われていたことも指摘されている<sup>714</sup>。時代が下り江戸期には、サンスクリット本『普賢行願讚』研究の先駆者慈雲(1718-1804)が登場する。彼は空海による請来本の他に、円仁(794-864)、恵運(?-874)、円行(799-852)によってもサンスクリット本『普賢行願讚』が請来されたと述べるが、依本としたものは空海請来本とする<sup>715</sup>。この慈雲による『普賢行願讚』の研究結果<sup>716</sup>は後世

---

<sup>713</sup> cf.真保〔1984〕p.232

<sup>714</sup> cf.真鍋〔1968〕

<sup>715</sup> 井ノ口〔1995〕pp.183-209は『普賢行願讚』の伝播問題について詳述する。特にp.189,191は日本への『普賢行願讚』請来者の記録に関する慈雲説を紹介している。

「此サンスクリット本請来事。四家之請来也。

総而密教儀軌八家之将来也。叡山伝教大師。名最澄。東寺弘法大師。名空海。三井寺智證大師。名円珍。延暦寺慈覚大師。名円仁。小栗栖常暁。禅林寺宗叡。安祥寺恵運円行也。此八家之内。四人之御請来也。

海 弘法大師 仁 延暦寺慈覚大師 運 安祥寺恵運阿闍梨 行 円行阿闍梨  
右四家之請来内。今本高野大師之請来也。」(cf.長谷〔1926〕p.5)

円行による『普賢行願讚』サンスクリット本の請来については、渡邊〔1904〕〔1909〕を参照のこと。ただし、渡邊〔1904〕は慈雲が用いた『普賢行願讚』写本は、円行請来本を転展伝写したものとする。しかし上述のとおり、慈雲本人が空海請来本に依ったことを記している。

<sup>716</sup> 慈雲による一連の『普賢行願讚』研究のうち主要なものは以下のとおりである。

- ・慈雲飲光述『華嚴經普賢行願讚諸積互證考』(cf.長谷〔1925〕)

『普賢行願讚』サンスクリット本を中心に、覚賢訳、不空訳、般若訳を対照させ、『大日経疏』『探玄記』等をもとに訳語の考察を行い、自訳を付したもの (cf.小野、丸山〔1999〕3. p.31)。

- ・慈雲飲光述『華嚴經普賢行願讚サンスクリット本釈』(cf.長谷〔1925〕)

慈雲が『普賢行願讚』について最初に著した書籍 (cf.小野、丸山〔1999〕3. p.32)。

に大きな影響を与えることになる。この研究に依って、渡邊海旭（1872-1933）は『普賢行願讃』の近代仏教学研究を行い<sup>717</sup>、白石真道（1897-1987）は『普賢行願讃』校定本（cf.SHIRAISHI〔1962〕）を刊行する。このような形で不空に始まる『普賢行願讃』伝授の歴史は、今日まで受け継がれることになる。

---

この他に『慈雲尊者サンスクリット本註疏英華』（慈雲尊者百五十年遠忌奉讃会、1953）がある（未見）。

<sup>717</sup> cf. 渡邊〔1903〕〔1904〕〔1912〕

## 第2節

### 『普賢行願讚略釈』の解題と訳注

以下に、これから訳注研究を行う『普賢行願讚陳那釈』の全容を示すために、同釈の解題を行う。

**典籍名**：\**Samantabhadracaryāprañidhānārthasaṃgraha*

**チベット訳書名**：*Kun tu bzang po'i spyod pa'i smon lam gyi don kun bsdus*

**書名の日本語訳**：賢行願全義撰

**原典の存欠**：散逸（「世親作」とされる略釈系統のサンスクリット写本の「存在は報告」されている。）

**著者名**：Tib.Phyogs kyi glang po、Skt.Dignāga

**著者名よみ**：チョクキー ランポ、ディグナーガ

**成立地**：インド

**写本等の存欠**：刊本

**刊本所在**：D.no.4012,mDo 'grel,Nyi182a1-201a4、P.no.5513,mDo 'grel,Nyi211a2-231a5

**刊本の奥書刊記**：(D.Nyi201a3) (P.Nyi231a5) '*Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i bshad pa / slob dpon Phyogs kyi glang pos mdzad pa rdzogs so //*

（『聖なる賢行の誓願』の釈、軌範師〔である〕陳那がお造りになったものが完了した。）

**参考文献**：月輪賢隆「普賢行願讚の註疏（竜樹・世親・陳那・嚴賢）に就て」（『小西・高島・前田三教授頌寿記念 東洋学論叢』、再出『仏典の批判的研究』（百華苑、1971、pp.486-514）、竹村牧男『知の大系』（佼成出版社、1996）

**解説**：『華嚴経』「入法界品」末尾の『普賢行願讚』には、『華嚴経』の立場（普賢行）に依った浄土教が説かれる。記述は僅かであるが、『普賢行願讚』は『無量寿経』と『華嚴経』との接点に位置する興味深い仏典である。本作はこの『普賢行願讚』のインド撰述註釈書である。著者陳那は5世紀から6世紀にかけて活躍した、仏教論理学の大成者。南インドのバラモンの家に生まれ、世親への師事を経て、多くの著名な仏典を著作したとされる。彼の伝記は『プトン仏教史』『ターラナータ仏教史』に詳しい。義浄は「陳那の八論」として、『観三世論』『観総相論』『観所縁論』『因門論』『似因門論』『因明正理門論』

『取因仮設論』『集量論』を挙げる。その他、『集量論自註』『俱舍論註精要灯』『般若波羅蜜多円集要義論』等が存在する。本作との関係では「讚」を多く著作した人物としても知られている（cf.東北Nos.1150, 1156, 1157,2712, 4560, 4561）。

現存するインド起源の『普賢行願讚』には二系統がある。龍樹、世親、陳那、ゲンサンポの系統と、釈友の系統である。前者は内容的にも分量的にも近似する。後者はより詳細に註釈されている。略釈（前者4作）と広釈（後者1作）とも言いえよう。かつて月輪賢隆は、略釈4作を「到底別人の作とは思われない」とまで述べた。この点について目録と諸釈記述とからは、陳那とゲンサンポの二者は一貫して支持される。ゲンサンポは不明点が多いので、『普賢行願讚』略釈系統は陳那釈が基本となる。著述の傾向として、彼特有の認識論と論理学とは説かれないが、引用典籍の年代面からは彼の典籍と見なして矛盾はない。『中論』の龍樹、世親の著作とすると、原拠『普賢行願讚』の年代、引用典籍の年代の両面から矛盾が生じる。講説された内容が、複数に伝承された結果、別作と捉えられたのか。あるいは1典籍が翻訳される折に、各段階の原稿が複数典籍として伝承された結果なのか。この点については今後の課題である。なおチベット撰述の『普賢行願讚』の代表には、イエシェデとチャンキヤ2世によるものが現存する。前者は諸釈を総合的に撰義する。後者は親本「入法界品」との関係、『普賢行願讚』研究史、自註という構成である。

本作は十段からなる。すなわち、1.如来に敬礼すること、2.彼に供養すること、3.罪を告白すること、4.福德に随喜すること、5.法輪を転じよう勧請すること、6.如来が現世に留まって頂くよう懇願すること、7.善根を廻向すること、8.普賢行願の区分、9.普賢行願の究竟（目的）、10.普賢行願の功德である。『普賢行願讚』全体の60偈が上記の構成に分類されている。随所に科文相当の番号が付されており、註釈形式の面からも特徴的な本作である。浄土教的な要素は、vv.57-60に説かれる。上記の構成では「10.普賢行願の功德」に相当する。先ず、往生した者は往生以前に障礙を断じ、往生後に波羅蜜と相応する身体を獲得することが説かれる。続いて往生後に普賢行を行う点が説かれる。これは一生補処の境地とは対比的である。『無量寿経』では一生補処が理想とされるが、『普賢行願讚』では普賢行の境地が理想とされる。そして、眷属を伴った無量光仏のマンダラに往生し、現前授記を得る点が説かれる。最後に往生後に变化雲（慈悲）と智力（智慧）とによる、穢土衆生の救済を行う点が註釈される。本註釈には漢訳が存在しないため、上記の浄土思想は漢訳仏教圏では大きく扱われることがなかった。しかし、インド仏教屈指の大思想家が往生以後の救済活動を註釈した点は、還相廻向との対比の上でも注目に値しよう。

## 訳注にあたって

以下に陳那作『普賢行願讚積』の訳注研究を行う。現時点では陳那作『普賢行願讚積』のサンスクリット本については未報告であり、チベット訳以外の諸訳にもその存在が未報告である。その意味においてはチベット訳の研究が出発点となる。

このチベット訳研究については、すでに月輪賢隆「普賢行願讚の註疏（竜樹・世親・陳那・嚴賢）に就て」（cf.月輪〔1952〕）において釈友釈を除く諸積全体の紹介及び翻訳が行われている。筆者はこの論文によって大変勉強させて頂いた。しかし残念ながら部分的趣意であるため、筆者は全訳を行い、今後の『普賢行願讚積』研究の一助となることを志すものである。

使用テキストとしてはデルゲ版を中心にして北京版を適宜参照した。その際には『普賢行願讚積』四積（龍樹、世親、嚴賢、釈友）を平行して読みながら、チベット撰述注釈も智軍釈を代表に選び読んだ。それらから得られる情報は、注記にまわした。

論文の組み立てとしては、各偈頌ごとに分けて注釈を訳注する。その際には通し番号（偈頌番号）、梵語本頌の和訳（Shindo〔1962〕を使用）、諸積の始まる場所、月輪〔1952〕の対応箇所、陳那釈和訳という順序を取る。なお、この組み立てに準じて、後続の釈友釈、智軍釈も訳注を行う。

## 陳那作『普賢行願全義撰』 訳注

(*Kun du bzang po'i spyod pa'i smon lam gyi don kun bsdus* cf.D.no.4012、 P.no.5513)

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi63b4ff.) (P.Nyi189b7ff.)、世親 (D.Nyi252b5ff.) (P.Nyi288a3ff.)、巖賢 (D.Nyi234a4ff.) (P.Nyi267a2ff.)、釈友 (D.Nyi201a4ff.) (P.Nyi231a7ff.)、智軍 (D.Jo184a7ff.) (P.Cho217b5ff.)

**陳那釈和訳** (D.Nyi84a7ff.) (P.Nyi213b4ff.)：あらゆる仏と菩薩に敬礼する。普賢行願の撰義は十種類ある。すなわち、

- 1 如来に敬礼することと、
- 2 彼に供養することと、
- 3 罪を告白すること（懺悔）と、
- 4 福德に随喜することと、
- 5 法輪を転じるよう勧請することと、
- 6 如来が住されるよう懇願することと、
- 7 善根を廻向することと、
- 8 それの区分と、
- 9 それの究竟（目的）と、
- 10 それらの善である。

### 1-1 (v. 1)

**サンスクリット本偈頌和訳**：十方世間における三世に属する人師子たちがどれ程いようと、澄浄な私は身体と口と意によって残らず彼らすべてに敬礼する。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi63b7ff.) (P.Nyi190ba2ff.)、世親 (D.Nyi252b7ff.) (P.Nyi288a8ff.)、巖賢 (D.Nyi234a7ff.) (P.Nyi267b3ff.)、釈友 (D.Nyi203b4ff.) (P.Nyi233b8ff.)、智軍 (D.Jo184b7ff.) (P.Cho218a5ff.)

**和訳**：月輪 [1952] pp.274-275 ([1971] p.495)

**陳那釈和訳** (D.Nyi84b2ff.) (P.Nyi213b6ff.)：そこで〔身体と口と意を個々に〕分けない通常の〔表現〕によって、十方の三世のあらゆる国土の仏世尊らに身体と口と意で敬礼する

ために、「**者たち** (su dag)」と説いた。数が無尽であるという趣旨である。「**十方** (phyogs bcu)」とは十の方角である。「**世間の** ('jig rten gyi)」とは諸趣(境涯)である。「**三世に来られた** (dus gsum gshegs)」<sup>718</sup>とは三世〔という語〕によって〔過去・現在・未来と〕了解するので (kun chub pas)<sup>719</sup>、三つの時という趣意である。「**人師子** (mi yi seng ge)」<sup>720</sup>に

---

<sup>718</sup> 『普賢行願讚』サンスクリット本では Skt.gata を出し、チベット訳では Tib.gshegs pa をあてる。Skt.gata は√gam の過去分詞であり、第一義は「行った、離れた」である。さらに「来た、着いた、～の境遇にある、～に含まれた」という意味を持つ (cf. Monier Williams [1956] p.347a)。ここでは過去、現在、未来のあらゆる世々にすでにお来しになり、将来お来しになる諸仏を指して「Skt.gata、Tib.gshegs pa」を用いている。なお智軍積では Tib.gshegs pa と Tib.bzhugs pa は同義である。その場合 Tib.bzhugs pa は Skt.gata の「～の境遇にある、～に含まれた」の意味を特に担うことになる。ただし『翻訳名義大集』には Skt.gata に対応する Tib.bzhugs pa / sdod pa は確認されない。

<sup>719</sup> この Tib.kun chub pa は Skt.pari-ava-√āp に相当し、「了解、精通、理解、証得」等の意味をもつ。『般若経』『維摩経』『無量寿経』等の大乘經典で広く使用される。ここでは『八千頌般若経』の用例 (cf. P. L. Vaidya [1960a] pp.3,31-4,2; 梶山 [1974] p.11) を参考に出す。

「声聞の境地において学習しようとする人によっても、この同じ般若波羅蜜が聞かれるべきであり、学ばれるべきであり、記憶されるべきであり、読誦されるべきであり、了解されるべきであり (Skt.paryavāptavyā、Tib.kun chub par bya)、流布されるべきである。同じ般若波羅蜜について学習すべきであり、努力すべきである。」

この箇所は同系統の注釈類を用いても理解が困難であり、智軍積にも特別な説明がない。積友積 (cf. D.Nyi204a3-4、P.Nyi234a8-b2) の理解は以下のとおりである。

「**三世に来られたあらゆる人師子**」とお説きになった。〔三世とは〕三つの時(過去・現在・未来)によって包摂されたという趣意である。そこで三世を述べ終わっても、多くを述べた門から三世によって包摂された〔ものを広説する〕だろうと考えることに対して、「**あらゆる**」というものによってまた区別した。従って十方における三世によって包摂され居られる如来すべてとまさに語ったことになるだろう。」

<sup>720</sup> 人師子 (Skt.nara-siṃha、Tib.mi'i seng ge) とは兜卒天以下の次第で示される仏の变化身をさす場合がある。用例としては『金剛幢廻向品』(〔チベット訳〕 rDo rje rgyal mtshan gyi

ついでには獅子とはあらゆる者を恐れさせ、何者にも怯えなくて、そのように神々を含めた世間において仏世尊は獅子とも似ていて、人の出生をも示すために人でもあり獅子でもあるので人師子である。「私は残らず彼らすべてに (bdag gi (P.gyis) ma lus de dag thams cad la)」について、「すべて (thams cad)」とは一部分においても述べうるのだから (phyogs gcig tu yang brjod du rung bas na)<sup>721</sup>、〔一部分だけでなく全部分を包摂するために〕ここで〔さら

---

yongs su bsngo ba cf.P.no.761,Li20b7-22a2、〔漢訳〕東晋仏陀跋陀羅訳『大方広仏華嚴経』「金剛幢菩薩十廻向品」(『大正蔵』9,no.278-21,p.533a16-b28))がある。

智軍積においてもこの人師子は仏の変化身とされている。以下のとおりである。

- ・ 智軍積 (cf.D.Jo185a4-6、P.Nyi218b1-4)

「**人師子** (mi'i seng ge)」といったものは、如来が兜卒天の場所から衆生のために人の身体として示すものである。例えば獅子はすべての猛獣と草食動物を制圧して恐れないように、如来もすべての魔・外道・論争者・天人を制圧して誰に対しても怖れず、あるいは恐怖がない。智力の功德によってすべて優れた者をいう。」

また『十地経』(cf.近藤〔1936〕p.89,1.6-9；龍山〔1982〕p.110)においては第五地(難勝地)の菩薩を人師子に例えている。

「四神足を足とし、念の清浄さを首とし、最高の慈悲を眼とし、勝れた智慧を牙とし、無我の咆哮が敵である煩惱を圧倒する、人師子同様の智者は第五〔地〕に入る。//4//」

<sup>721</sup> 諸積の当該箇所は以下のとおりである。ちなみにここから理解できるとおり、龍樹、世親、嚴賢、陳那の諸積は大変類似している。

- ・ 龍樹積 (cf.D.Nyi164a4-5、P.Nyi290a7-8)

「述べたいと欲する者が一部分を述べたことによって、「**すべて** (thams cad)」という言葉は見られるのだから、残りを残らず重ねて完全に包摂するために「**残らず** (ma lus)」とお説きになった。」

- ・ 世親積 (cf.D.Nyi253a4-5、P.Nyi288b4-5)

「「**すべて** (thams cad)」とは、語り手の思願によって一部分においても「**すべて** (thams cad)」という言葉は見られるのだから、残らず完全に包摂するために「**残らず** (ma lus)」とお説きになった。」

- ・ 嚴賢積 (cf.D.Nyi234b4、P.Nyi267b7-8)

「「**すべて** (thams cad)」という言葉は、述べたいと欲する者によって、一部分におい

---

でも述べると見られるのだから、まとめて包摂するために「**残らず** (ma lus)」と述べた。」

以下に智軍積と釈友積を参考に示す。

・智軍積 (cf.D.Jo185a6-7、P.Cho218b5-6)

「仮に何のためにあらん限りの多くの人師子に敬礼するのかといえば、[人師子は] 福德の円満がおありの方であり敬礼すべき所依となった方なので、[その人師子] 一人の方に敬礼しても大きな福德を得るなら、多くの方に敬礼すれば一層多く福德を得るので、そのために彼らすべてに敬礼すべきである。」

この箇所はツォンカパ『道次第大論』(cf.ツルティム [2004] p.61,21-25、ツルティム・藤仲 [2005b]) に引用される。

・釈友積 (cf.D.Nyi204a6-b1、P.Nyi234b4-6)

「場所と時を分かたない [十方三世の] 彼ら如来すべてに私は敬礼する」といったこのことを示すために、「**私は残らず彼ら [如来] すべてに**」とお説きになった。「**[彼ら如来] すべて**」とは一人 [の如来] も全く捨てないために「**残らず** (ma lus)」を述べたのである。世間的な流儀で、面前のわずか [な穀物] を収穫しなかったので田 [のすべての穀物] を収穫しなかった、というようなことを完全に断じたためである (drung pa gcig ma brngas pas zhing ma brngas pa yin no zyes bya ba de lta bu yongs su spangs pa'i phyir ro //)。」

ちなみに下線部分は『俱舍論』「賢聖品」からの趣意引用である。

cf.P.Pradhan [1975] p.353,5.;D.no.4090,Khu18a5、P.no.5591,Ngu21a4-5

Skt.yathā naikena luṅgenālūtena kedāramalūnaṃ bhavati /

Tib.dper na nyag ma gcig ma brngas pas zhing ma brngas pa ma yin pa bzhin no

cf.櫻部・小谷 [1999] p.182

「あたかも一茎 [の穀物] が刈られていないからといって田が刈られていないことにはならないようなものである。」

この引用は『普賢行願讃』v.38の注釈箇所においても使用されている。すなわち以下のとおりである。

・龍樹積 (cf.D.Nyi177a2ff.、P.Nyi205a7ff.)

「一犁によって耕さなかったことになるのではない (gshol gcig gis ma rmos pa nyid du 'gyur pa ni ma yin no //)。」

に]「残らず (ma lus)」を述べた。「澄淨な身体と口〔と〕意によって敬礼する (lus dang ngag yi dang bas phyag bgyi'o)」<sup>722</sup>とは、最高の澄淨 (Tib.mchog tu dang ba) を生みだす。その

---

・陳那積 (cf.D.Nyi196b1ff.、P.Nyi226a7ff.)

「一体わら一本を刈りとったことによって、わらすべてを刈りとったことになるのか (ci sog ma gcig chod pas sog ma kun brdabs 'gyur ram /)。」

・世親積 (cf.D.Nyi264b6ff.0、P.Nyi302b8ff.)

「田の一株を刈りとらなかつたことによって、田のすべてを刈りとらなかつたことになるのではない (zhing nyag ma gcig ma brngas pas zhing thams cad ma brngas par gyur pa ni ma yin no /)。」

・巖賢積 (cf.D.Nyi247b7ff.、P.Nyi282a1-2ff.)

「一株を刈りとらなかつたことによって、田を刈りとらなかつたことになるのではない (zhing (P.×) nyag ma gcig ma brngas pas zhing ma brngas pa ni ma yin no /)。」

<sup>722</sup> サンスクリット本には *tān ahu vandami sarvi a'seṣāṃ kāyatu vāca menena prasannaḥ* (澄淨な私は身体と口と言葉によって残らず彼らすべてに敬礼する) とあるように、「澄淨

(Skt.prasanna)」は本来「私」にかかる。これに対して『普賢行願讚』の仏陀跋陀羅訳「身口意清淨」、不空訳「皆以清淨身口意」、チベット訳は共通して身口意に「清淨」をかける。

諸積は以下のとおりである。

・龍樹積 (cf.D.Nyi164a5ff.、P.Nyi190a8-b1ff.)

「**「浄らかな身体と口と意 (lus dang ngag dang yid rab tu dang ba)」**とは、浄らかになったものであり、きわめて浄らかな心が遍く引き起こすので身体と口も浄らかである。」

・世親積 (cf.D.Nyi253a5ff.、P.Nyi288b5ff.)

「**「澄淨な身体と口と意によって (lus dang ngag dang (P.×) yid dang bas)」**とは、最高の澄淨を生みだすので〔そう説かれる〕。浄らかな心が引き起こすので身体と口は浄らかである。」

・巖賢積 (cf.D.Nyi234b4-5ff.、P.Nyi267b8-268a1ff.)

「**「澄淨な身体と口〔と〕意によって敬礼する (lus dang ngag yid dang pas phyag bgyi'o)」**とは、最高の澄淨となったものであり、澄淨な心が遍く引き起こすので身体と口も澄淨である。」

ちなみに「澄淨 (Skt.prasāda、Tib.dang ba)」を『俱舍論』で確認すると以下のとおりで

澄淨な思が生みだしたのだから (sems dang ba des bskyed pas na) 身体と口も澄淨 (dang ba) である<sup>723</sup>。

---

ある (cf.本庄 [1995] p.14,no.23.信 (śraddhā))。

śraddhā cetasaḥ prasādaḥ / satya-ratna-karma-phalābhisaṣpratya ity apare /

(AKBh.55, 6) 信とは心が澄むことである。他の〔一部の〕人々は、「〔四〕諦、〔三〕宝、業〔とその〕果報〔の関係〕を確信することである」といふ。信者令心澄淨。有説。於諦宝業果中、現前忍許、故名為信。(冠導 4, 4a7 ; 大 29, 19b2-4)

これについて釈友釈は三種類の澄淨を説明する。すなわち以下のとおりである。

・ 釈友釈 (cf.D.Nyi204b2-5、P.Nyi234b8-235a3)

「敬礼も他の或る時にも行うので、そのために「澄淨 (dang bas)」というものによって区別した。「澄淨 (dang ba)」も三種類である。信 (dad pa) のみをもって従い行くこと (随信行) とは、学説 (grub pa'i mtha') の真実を了解しないままに、仏の功德を正しく語ることだけから生じたものであり、これは小である。法に従い行くこと (随法行) とは、大乘義の真実を遍知してから生じたものであり、それによって最高である (ches lhag pa)。証得の獲得とは、法の真理を現前にした門から証得して澄淨を獲得することであり、それによっても最高である。「澄淨によって (dang pas)」とは〔意味を〕特定しなかったために、〔ここで〕適宜三部分すべてとしても述べたのである。」

<sup>723</sup> 『法句経』冒頭、『十地経』「三界唯心文」、『維摩経』冒頭「仏国土清淨」等、瑜伽行派以前にも仏教には唯心論的傾向が見られる。そうした状況の中で身口意の三つにわけて各々の関係について、意を中心に述べたものに『俱舍論』がある。そこでは身語意の三門の業のうち意業が優位であり、それにより起こされた思已業を身業、語業とする。そして「思已業 (Skt.cetayitvā karma、Tib.bsam pa'i las)」の内容が説かれる。すなわち以下のとおりである。

「さてその業は何であるのか、とある者がいった。それは思〔業〕とそれによって作られたもの (業) である。業は二つであり、思業と思已業である、と経典は説いた。(中略)

もし等起の点からであるならば、すべて〔の業〕に関しては意が等起したものなので、一つの意の業を得る。次第とおりに三因 (所依、本体、等起) によって三〔業〕に関してある、と毘婆沙師たちはいう。そこでさらに、思は意業である。

思は意業である、と知られるべきである。

1-2 (v. 2)

サンスクリット本偈頌和訳：国土の塵と等しい身体の量によって、一切の勝者を意で目の  
当たりにすることによって、〔普〕賢行願の力によって、あらゆる勝者に私は敬礼する。

諸釈：龍樹 (D.Nyi64a5ff.) (P.Nyi190b1ff.)、世親 (D.Nyi253a5ff.) (P.Nyi288b5ff.)、巖賢  
(D.Nyi234b5ff.) (P.Nyi268a1ff.)、釈友 (D.Nyi204b5ff.) (P.Nyi235a3ff.)、智軍 (D.Jo185a7ff.)  
(P.Cho218b6ff.)

和訳：月輪 [1952] pp.275-276 ([1971] pp.495-497)

陳那釈和訳 (D.Nyi84b6ff.) (P.Nyi214a4ff.)：さて「**身体** (lus)」等によって敬礼すること  
を〔身体と口と意の〕個々に分けて説明しよう。そのうち「**身体の敬礼** (lus kyi phyag bya  
ba)」とは、「**国土の塵と等しい** (zhing gi rdul snyed)」といったこと等々であり、仏国土の  
塵と等しい身体によって敬礼することである。「**等しい／ほど** (snyed)」とは譬え (dpe)  
の同義語である。十方の三世に属する仏国土すべての〔塵に等しい〕身体の礼拝 (rab tu btud  
pa) によって敬礼する。「**あらゆる勝者に敬礼する** (rgyal ba kun la rab tu phyag 'tshal lo)」  
とは、煩惱という敵と悪魔から打ち勝ったのだから、仏、世尊、勝者という<sup>724</sup>。仏・世尊  
がこのように、

【**悪しき法から打ち勝ったので、ウパカよ、我は勝者である。**】<sup>725</sup>

---

その〔思〕から生じた〔業〕は、身体と口の諸業である。// 1 //

その思から生じたそれ、〔つまり〕思已業と説かれたものは身体と口のそれら諸業である、  
と知られるべきである。」

(cf. P. Pradhan [1975] p.192, ll.9-20. ; D.no.4089, Ku10b7, P.no.5591, Gu190a8-b4 ; 舟橋 [1887]  
pp.2-3 ; ツルティム・藤仲 [2005b] pp.273-274)

<sup>724</sup> cf. 石川 [1993] p.13, 11. (IF.12;S.12) rgyal ba. jina. 勝者

「jina というのは、jitapāpakākuśaladharmma といわれる。即ち、罪と不善の法に打ち勝っ  
ているので「勝者」といわれる。」

<sup>725</sup> ゴータマブッダが初転法輪のためサールナートの鹿野苑へ向かう途上でアーjeeヴィ  
カ教徒ウパカに対して述べたものである。この出会いについては、中村 [1992] p.471, 474  
注 9 を参照のこと。特に p.474 注 9 には〔ウパカとの出会いに関する伝説〕として多くの  
仏典が示されている。

とお説きになったもの等々がある。このように三世に属するあらゆる勝者に敬礼する。一人の世尊を心が対象とする時、他については遍満しない (ma khyab pa) だろうと考えて、「**一切の勝者を意で目の当たりに** (yid kyis mngon sum du)」と説明した。一切の如来が個々にありつつも目の当たりに思念する意味である<sup>726</sup>。「**諸々の〔普〕賢行願<sup>727</sup>の力によって**

---

・ *Ariyapariyesanasuttaṃ* (PTS. MN. vol.1,p.171, ll.14-15)

「煩惱を消滅するにいたった人々は、わたくしにひとしい勝者である。わたくしは悪しき性を克服した。それゆえにわたくしは勝者である。ウパカよ。(cf.中村〔1992〕p.471、Mādisa ve jina honti ye pattā āsavakkhayaṃ,jitā me pāpakā dhammā, tasmā ’haṃ Upakā jino ti.)」

・ *Mahāvagga* (PTS.Vinaya. vol.1,p.8,28-29) →上記同文

・ 東晋瞿曇僧伽提婆訳『中阿含経』「羅摩経」(『大正蔵』1,no.26-204,p.777b22-23)

「勝者如是有 謂得諸漏尽 我害諸悪法 優陀故我勝」

・ 劉宋仏陀什共竺道生等訳『弥沙塞部和醯五分律』(『大正蔵』22,no.1421,p.104b2-3)

「能除一切結 滅尽三界漏 摧破諸悪法 是故我為勝」

・ 姚秦仏陀耶舎共竺仏念等訳『四分律』(『大正蔵』22,no.1428,p.787c11-12)

「我脱一切結 得尽於諸漏 我勝諸悪法 優陀我最勝」

<sup>726</sup> 以下の智軍釈 (cf.D.Jo185b2-3、P.Cho219a1-2) は仏を目の当たりにすることを、意 (yid) あるいは心 (sems) による見仏と理解している。ここの意、心は信解 (Skt.adhimukti、Tib.mos pa) を指すと思われる。

「**一切の勝者を意で目の当たりに** (rgyal ba thams cad yid kyis mngon sum du)」とは、煩惱の敵から打ち勝った仏である。意あるいは心で十方と三世に属した一切の如来を目の当たりに見ることに等しいと理解する。」

ちなみに『普賢行願讚』v.2に対応する唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』10,no.293,p.844c3-4) では「我以普賢行願力故、起深信解 (深信信解)、如対目前～」とある。

<sup>727</sup> 釈友釈と智軍釈 (cf.D.Jo185b1、P.Cho218b7) は、「普賢行」中の「普賢」を固有名詞「普賢菩薩」と理解する。しかし『普賢行願讚』サンスクリット本では普賢菩薩を述べる時には普通名詞と区別するために Skt. Samantatabhadra が使用される。v.2 では bhadracārī-praṇidhāna-balena とあることから、本来的にここの普賢は固有名詞ではない。これは月輪〔1952〕p.276 (〔1971〕pp.496-497) に指摘がある。

(bzang po spyod pa'i smon lam stobs dag gis)」といったことについて、「賢 (bzang po)」とは善 (dge ba) である。賢 (bzang po) でもあり、行 (spyod pa) でもあるのだから賢行である。菩薩行という趣意である。それを願う誓いであるのだから「誓願 (smon lam)」という。その力によって煩惱等によって圧倒されず、所対治分 (mi mthun pa'i phyogs) を滅したのだから、「諸々の力によって (stobs dag gis)」という。他の行相 (rnam pa gzhan)<sup>728</sup>からはこうしたその作用は生じないのだから。

### 1-3 (v. 3)

**サンスクリット本偈頌和訳：一塵上に塵〔の数〕と等しい諸仏がおり、仏子の中央に坐っている。このように残らず法界に勝者が充滿すると私は信解する。**

**諸釈：**龍樹 (D.Nyi64b4ff.) (P.Nyi191a1ff.)、世親 (D.Nyi253b3ff.) (P.Nyi289a4ff.)、巖賢 (D.Nyi235a4ff.) (P.Nyi268b1ff.)、釈友 (D.Nyi205a5ff.) (P.Nyi235b4ff.)、智軍 (D.Jo185b7ff.) (P.Cho219a7ff.)

**和訳：**月輪 [1952] p.276 ([1971] p.497)

**陳那釈和訳** (D.Nyi85a4ff.) (P.Nyi214b3ff.)：さて意による敬礼がある。「一塵上に塵〔の数〕と等しい (rdul gcig steng na rdul snyed)」といったこと等々がある。「一塵上に塵〔の数〕と等しい諸仏 (rdul gcig gi steng du rdul snyed kyi sangs rgyas rnam)」とは、〔諸仏の〕区別を述べていないから (khyad par du ma smos pa'i phyir)、十方三世に属する諸仏の国土の塵〔の数〕に等しい善逝たち〔と説明する〕。「**仏子 (菩薩) の中央にお坐りになった者たち** (sangs rgyas sras kyi dbus na bzhugs pa dag)」とは、〔諸仏は〕個々にありながらも無数の菩薩衆の中央にお坐りになっている。一塵上においてこのように思念し、同様にすべてにおいても思念すべきなのだから。「**そのように残らず法界に** (de ltar chos kyi dbyings rnam ma lus pa)」といったものを説いた。「**法界** (chos kyi dbyings)」とは、すべてに遍満するのだから虚空の辺際の限りすべても、一塵上における塵〔の数〕に等しい個々の仏についても、無数の菩薩衆によって普く取り囲まれた者たちが充滿し、間断なく遍満すると意で信

---

<sup>728</sup> 『俱舍論』によると Tib.rnam pa gzhan は、Skt.ākārāntara, 真諦訳. 別・・・相, 玄奘訳. 余行相 (cf.平川 [2001] p.70)、あるいは Skt.prakārāntara, 真諦訳. 別道理, 玄奘訳. 余行相 (cf.平川 [2001] p.243) に相当する。

解 (mos) <sup>729</sup>すべきである。身体と口の諸業を意が生み出すのだから〔身と口に関する記述の〕中間に意業を説明した<sup>730</sup>。

#### 1-4 (v. 4)

**サンスクリット本偈頌和訳**：海のようなすべての言葉の音声の支分をもって、彼らに対する尽きない海のような讃嘆を〔説きつつ、〕あらゆる勝者の功德<sup>731</sup>を説きつつ、私はすべ

---

<sup>729</sup> 信解 (Skt.adhimukti、Tib.mos pa) については、特に久留宮〔1981〕、芳村〔1988〕、櫻部〔1975〕(再版〔1997〕)等を参照のこと。芳村論文においては「5『仏に会う』条件となる信解」において『普賢行願讃』や『無量寿経』に出る信解について新知見を示す。櫻部論文においては論書における用例を多数挙げ、その意味について詳細な検討を行っている。なお櫻部論文には挙げられていないが、『撰大乘論』『大乘莊嚴経論』にも信解についての説明がある (cf.長尾〔1999〕 p.258,pp.316-318、櫻部・小谷〔1999〕 pp.78-80)。『普賢行願讃』で説かれる信解は特に芳村論文において明らかである。概略すれば、存在しないものを存在するよう強く心により対象を行者の内面に生み出すこと、つまり阿弥陀仏をはじめとする諸仏諸菩薩を行者の内面に顕現させその彼らと対面し、供養を行う一連の契機となるものである。私見ではあるが後の密教における本尊瑜伽の一萌芽ともいえそうである。

<sup>730</sup> 思業と思已業についてごく簡単に述べられている。

<sup>731</sup> 智軍積は「功德」について以下の理解を示す (cf.D.Jo187a6-b1、P.Cho221a3-6)。

「**功德** (yon tan)」とは何度も唱えるべきものであり、実践すべきものである。菩提心を起こしてから無尽大波濤行 (byang chub kyi spyod pa rlabs po che mi zad pa) の功德と、成仏した者にある功德と、戒蘊と、定蘊と、慧蘊と、解脱蘊と、解脱智見蘊と、十力と、四無畏と、四無礙解と、十八不共法である。」

チベットの道次第の教えでは文殊師利から寂天さらにアティシャに伝えられた教えを大波濤行の伝統 (Rlabs chen spyod brgyud) と呼ぶ。これは倦むことない菩薩行をいう。また寂天による『集学論』『入行論』が菩薩行の教えとして『入法界品』に依ることと、『入行論』が七支供養を行うことも良く知られている。(cf.ツルティム・藤仲〔2005a〕p.324、〔2005b〕pp.62-63)

ての善逝<sup>732</sup>を讃嘆する。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi65a1ff.) (P.Nyi191a7ff.)、世親 (D.Nyi253b7ff.) (P.Nyi289b1ff.)、巖賢 (D.Nyi235b1ff.) (P.Nyi268b6ff.)、釈友 (D.Nyi205b3ff.) (P.Nyi236a3ff.)、智軍 (D.Jo186b5ff.) (P.Cho220b1ff.)

**和訳**：月輪 [1952] pp.276-277 ([1971] p.497)

**陳那釈和訳** (D.Nyi85b1ff.) (P.Nyi214b7ff.)：さて口による敬礼とは、「**彼らに対する尽きない[海のような]讃嘆** (de dag bsngag pa mi zad)」といったこと等々がある。「**彼ら** (de dag)」とは如実に信解すべき者たちである。最終的にも超えないのだから ('gong ba med pas na) それは尽きない<sup>733</sup>。「**海のような讃嘆** (bsngags pa rgya mtsho)」とは、海のような功德である。彼らに対する讃嘆は海のようにであり尽きない。「**讃嘆** (bsngags)」とは功德の同義語である。「**海** (rgya mtsho)」とは多の意味として理解すべきである。「**海のようなすべての御言葉の音声の支分**<sup>734</sup>によって (dbyangs kyi yan lag rgya mtsho'i sgra kun gyis)」といったも

---

<sup>732</sup> 相当する『二卷本訳語釈』は以下のとおりである。

cf.石川 [1993] pp.11-12, 7. (IF.8;S.7) bde bar gshegs pa. sugata. 善逝

「sugata というのは、ある解釈では、śobhanaṅgata sugata surūpavat といわれる。即ち、善くいらっしゃるので「善逝 (legs par gshegs pa) である。善い姿と同様である。〔また〕 apunarāvṛtyagata sugata snaṣṭajvaravat といわれる。即ち退転せずにいらっしゃるので「善逝 (legs par gshegs pa) である。病気が善く治ったものと同様である。〔また〕 yāvadgantabyagamanāt sugata / supūrṇa ghaṭavat といわれる。即ち、行くべき限りは残らず赴いたので「善逝 (legs par gshegs pa)」である。善く満たされている瓶の場合と同様である、と出ている。また別の解釈では、『法蘊足論 (Dharmmaskandha)』に、sugata iti skuhito bhagavān svargita avyathita dharmmasamanvāgata / tad ucyate sugata とあり、世尊は、平安であり、上趣の平安を備えていることに対して、障りはなく、障りのない法を備えているので、「平安でいらっしゃる方 (bde bar gshegs pa)」或いは平安を得られた方 (bde bar brnyes pa)」をも指す。ここでは、以前に広く流布していたものと、『法蘊足論』に出ているものとを照合して、「善逝 (legs par gshegs pa)」と〔訳語を〕付けた。」

<sup>733</sup> 巖賢釈の対応箇所 (cf.D.Nyi235b2, P.Nyi268b6-7) は以下のとおりである。

「損減と辺際への到達がないために尽きることが知られないのだから無尽である。」

<sup>734</sup> 「支分」を功德と理解するものと、舌等の発音器官と理解する二系統がある。前者は

のについて、「支分 (yan lag)」とは功德の同義語である。なぜかといえば、声聞乗〔の典籍〕には世尊の音声は五支分を具えているとあり<sup>735</sup>、大乘〔の典籍〕には六十支分を具え

---

律蔵等に見られる理解 (cf.陳那作『普賢行願讚積』v.4 の対応箇所を参照)、後者は智軍積で指摘される『三品経』による理解である。

積友積は「音声の支分」について後者の理解を示す (cf.D.Nyi205b5-6、P.Nyi236a5)。

「**音声の支分** (dbyangs kyi yan lag)」とは音声を作る原因であり、舌とあごである。」

智軍積は積友積を踏まえその理解の根拠を示す (cf.D.Jo186b7-187a2、P.Cho220b3-6)。

「**音声の支分** (dbyangs kyi yan lag)」とは、音声あるいは句 (tshig) が生じる原因は舌である。それも根拠は『三品経 (Phung po gsum pa'i mdo)』には、「如来それぞれに対して、身体を得たすべての衆生があらん限りの心をもって御足のもとに近づいて敬礼する。身体を得た者それぞれに対しても舌の先端～ (phra rab mgo gang gi lam nges pa'i tshig de snyed du?) 強く信解する。頭それぞれに対しても、口の門はすべての国土の塵極微の〔数〕コーティ程であると強く信解する。口の門それぞれそれぞれに対してもすべての国土の塵極微〔の数〕に等しいと強く信解する。」とあって、その舌に等しいと信解するのである。」

ここの正確な出典は未確認である。ただしその趣意は例えば以下の讚歎文に確認できる。

・北齊三蔵那連提耶舍訳『大宝積経』「菩薩見実会第十六之三 本事品第四」(cf.『大正蔵』11,no.310-16,p.362b28-c4)

「具足十力人師子	彼仏頭数如恒沙	一一皆有恒沙頭	於一一頭如恒沙
各各皆有恒沙口	彼於一一無量口	有於無量沙数舌	以舌讚歎於如來
彼諸如來說不尽	功德彼岸不可到	一切智智不可量	由度功德彼岸故」

<sup>735</sup> 『普賢行願讚』諸積から「五」の意味は不明である。しかし例えば後秦仏陀耶舎共竺仏念訳『長阿含経』(四)「闍尼沙経」(cf.『大正蔵』1,no.1-4,p.35b28-c2)は五種音声を出す。以下のとおりである。

「時梵童子説此偈已告切利天曰。其有音声五種清浄、乃名梵声。何等五。一者其音正直、二者其音和雅、三者其音清徹、四者其音深滿、五者周遍遠聞。具此五者、乃名梵音。」

また唐玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』(cf.『大正蔵』27,no.1545,p.889a4-9)は八種音声を出す。以下のとおりである。

「三十二者得梵音声相。謂仏於喉蔵中有妙大種。能發悦意和雅梵音。如羯羅頻迦鳥。及發深遠雷震之声。如帝釈鼓。如是音声具八功德。一者深遠、二者和雅、三者分明、四者悦耳、

た<sup>736</sup>とか、六万支分を具えた<sup>737</sup>とか、無量の支分を具えたとある。このように五支分等を

---

五者入心、六者発喜、七者易了、八者無厭。」

これらの音声は三十二相中の「梵音相 (Skt. brahma-svara、Tib. tshangs pa'i dbyangs)」に相当する。しかし上記のとおりその内容については諸説あるようだ。以下の律蔵も五種音声を出す但那詳細は不明である。

・ 'Dul ba bzhi (cf.D.no.1,Ga15b3ff、 P.no.1030,Nge14a7ff.)

「それから世尊は五支分を具えた御言葉の音声 (yan lag lnga dang ldan pa'i gsung dbyangs) によって彼らの名称から功德を廻向なさって、この布施の福德は～」

宋法賢訳『仏説衆許摩訶帝経』(『大正蔵』 Vol.3,no.191,p.973c5-6)「願仏随意瓶水出時有五功德声。仏亦施願云、以所施福～」

・ 'Dul ba bzhi (cf.D.no.1,Nga89b1-2、 P.no.1030,Ce85b3-4)

「世尊は五支分を具えた御言葉の音声 (yan lag lnga dang ldan pa'i gsungs dbyangs) でジェータ林 (rgyal byed kyi tshal) を述べられた。ジェータ林を述べられた時、ジェータ太子は思った。」

唐義浄訳『根本説一切有部毘那耶破僧事』(『大正蔵』 24,no.1450,p.142b6-7)「世尊便出五種妙音広為讚歎。欲呪願時誓多太子心作是念」

・ 'Dul ba bzhi (cf.D.no.1, Nga101b5-6、 P.no.1030, Ce.97a6-7)

「世尊は五支分を具えた御言葉の音声 (yan lag lnga dang ldan pa'i gsung dbyangs) で功德を廻向なさった。この布施の福德によって～」

cf.石上 [2000a] [2000b] [2000c]、[丹治] 2002

<sup>736</sup> 『大乘莊嚴經論』等に説かれる六十種類の音声と思われる。これについては、S. Levi [1907] pp.79, 1.13-81, 1.2、宇井 [1979] pp.259-262、袴谷、荒井 [1993] pp.207-p.209, 426-427、袴谷 [1973] 等を参照のこと。またその出所となっている『仏秘密経』の対応箇所については、同じく袴谷、荒井 [1993] pp.426-427 を参照のこと。そこには西晋竺法護訳『密迹金剛力士会』(『大正蔵』 11,no.310-3,pp.55c20-56a5)、宋法護訳『仏説如来不思議秘密大乘経』(『大正蔵』 11,no.312,pp.719c7-722a26) が挙げられている。ちなみにチベット訳の対応箇所は、'Phags pa de bzhin gshegs pa'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (cf.P.no.760-3,Tshi152a4-160a4) である。『翻訳名義大集』(cf.榊 [1981] pp.36-39) にも「Skt. ;Saṣṭy-aṅga-sarva-nāmāni、Tib. Dbyangs kyi yan lag drug (B) cu'i ming

具えたと理解すべきである。

## 2-1 (vv. 5-6)

サンスクリット本偈頌和訳：妙なる諸々の華によって、妙なる諸々の花輪によって、妙なる諸々の音楽・塗香・傘によって、あらゆる殊勝で妙なる荘嚴によって、私は勝者たちの供養を行う。(v. 5)

妙なる諸々の衣服によって、妙なる諸々の香によって、スメール山のような妙なる諸々の粉袋によって、妙なる諸々の灯火によって、妙なる諸々の薫香によって、私は勝者たちの供養を行う。(v. 6)

諸積：龍樹 (D.Nyi65b1ff.) (P.Nyi191b7ff.)、世親 (D.Nyi254a5ff.) (P.Nyi289b8ff.)、巖賢 (D.Nyi235b7ff.) (P.Nyi269a5ff.)、釈友 (D.Nyi206a2ff.) (P.Nyi236b1ff.)、智軍 (D.Jo187b3ff.) (P.Cho221b2ff.)

和訳：月輪 [1952] p.277 ([1971] p.497)

陳那釈和訳 (D.Nyi85b4ff.) (P.Nyi215a3ff.)：さて彼ら仏、世尊に対する有上 (bla na yod pa) と無上 (bla na med pa) という二種類の供養のうち、有上〔供養〕には二偈がある。「妙なる〔諸々の〕華 (me tog dam pa)」といったもの等々がある。「妙なる〔諸々の〕華」を初めとするものは、「妙なる〔諸々の〕華 (me tog dam pa)」と、「妙なる〔諸々の〕花輪 (phreng ba dam pa)」と、「妙なる音楽 (sil snyan dam pa)」と、飛幡 (ba dan) と、白檀 (tsan dan) とサフラン (gur gum) 等の「妙なる〔諸々の〕塗香 (byug pa dam pa)」と、「妙なる〔諸々の〕傘 (gdugs dam pa)」と、「妙なる〔諸々の〕灯火 (mar me'i dam pa)」と (以上 v.5)、「妙なる薫香 (bdug pa dam pa)」と、「妙なる〔諸々の〕上衣 (na 'bza dam pa)」と、種々の香 (spos) を合わせた「妙なる〔諸々の〕香り (dri dam pa)」と、白檀とサフランと樟

---

la) として六十種類の音声挙げられている。

cf. 石上 [2000a] [2000b] [2000c]、丹治 [2002]

<sup>737</sup> 陳那釈では「六万支分 (yan lag stong phrag bcu drug)」であるが、龍樹積 (cf. D.Nyi165a4、P.Nyi191b2-3) では「一万支分 (yan lag stong phrag bcu)」、世親積 (cf. D.Nyi254a3、P.Nyi289b5) では「十万支分 (yan lag ~ stong phrag brgya)」、巖賢積 (cf. D.Nyi235b4、P.Nyi269a1) では「一万支分 (yan lag khri)」と諸積は一定していない。ただし諸積何れも六十支分と無量支分を出す点では一定している。

脳と沈香等〔を詰めた〕スメール山ほどの「粉袋 (phye ma'i phur ma)」によって〔供養する〕。「殊勝な最高の荘嚴すべてによって (khyad par can gyi rgyan mchog thams cad kyis)」について、「最高の荘嚴 (rgyan mchog)」とは多の同義語である。神々〔の世界〕と人〔の世界に属する〕優れたものすべてによって彼らすべての勝者たちを供養する。

## 2-2 (v. 7)

**サンスクリット本偈頌和訳：あらゆる勝者に無上の広大な諸供養があると私は信解する。**

**〔普〕賢行を信解する力によって、私はあらゆる勝者に敬礼し供養する。**

**諸釈：**龍樹 (D.Nyi65b4ff.) (P.Nyi192a4ff.)、世親 (D.Nyi254b2ff.) (P.Nyi290a4ff.)、嚴賢 (D.Nyi236a3ff.) (P.Nyi269b1ff.)、釈友 (D.Nyi207a3ff.) (P.Nyi237b3ff.)、智軍 (D.Jo188b1ff.) (P.Cho222b1ff.)

**和訳：**月輪 [1952] p.277 ([1971] pp.497-498)

**陳那釈和訳** (D.Nyi85b7ff.) (P.Nyi215a7ff.)：さて無上の供養を説こう。「無上の〔広大な〕諸供養 (mchod pa gang rnam bla na med)」といったもの等々がある。無上の広大な供養 (bla na med pa'i mchod pa rgya che ba) とは、菩薩の三昧の特定の力から生じたもの (変化) である。すべての仏国土に遍満し法界を極めるので<sup>738</sup>、あらゆる勝者にこれら〔諸供養〕があると私は思念する<sup>739</sup>。「〔普〕賢行に対する諸々の信<sup>740</sup>の力によって (bzang po spyod la dad

---

<sup>738</sup>『翻訳名義大集』では Skt.dharmadhātuparama に Tib.chos kyi dbyings kyis klas pa をあてている。これに即したものが嚴賢釈である。これに対し陳那釈では、Skt.-parama に Tib.dam pa をあてている (cf. 榊 [1981] no.6426 (166))。ちなみに「決定訳語」を収録した『翻訳名義大集』『二卷本訳語釈』が編纂された後、それ以前に翻訳されたものはすべて改訳されたこと知られている。この一点だけから判定し難いが、陳那釈は「決定訳語」の影響を受けていない可能性もある。ちなみに陳那釈チベット訳は失訳扱いである。

嚴賢釈の理解は以下のとおりである (cf.D.Nyi236a3、P.Nyi269b2)。

「無上の広大な諸供養は、菩薩の三昧の特定の力が生みだしたものであり、法界を極めて (Skt.dharmadhātuparama、Tib.chos kyi dbyings kyis klas pa) あらゆる仏国土に普遍する (Skt.spharāṇa、Tib.rgyas par 'gengs pa)。これら〔諸供養〕があらゆる勝者にあると私は心で信解 (Skt.adhi-√muc、Tib.mos pa) しよう。」

<sup>739</sup> 仏菩薩の変化による救済行を説いている。

pa'i stobs dag ni)」といったものは、〔普〕賢行に対する信解 (mos pa) と、信仰 (dad) しつつ明確に信樂 (nges par yid ches pa) する<sup>741</sup>、その力によって〔という意味である〕。「〔普〕

---

<sup>740</sup> チベット訳では dad pa とある。しかしサンスクリット本 c 句には bhadracarī-adhimukti-balena とあり、本来的には Tib.mos pa が相応しい。ちなみに直前のサンスクリット本 b 句では tāt adhimucyami sarva-jinānām とあり、これに対応するチベット訳は de dag rgyal ba thams cad la yang mos とあるから Skt.adhi-√muc と Tib.mos pa の関係は守られている。不空訳でも bc 句は「我悉勝解諸如来 以普賢行勝解力」と語句の統一が図られている。ここの翻訳にあたっては所依のチベット訳テキストにより「dad pa (信)」と仮訳しておく。

<sup>741</sup> 瑜伽行派の心識論では、心所有 (五十一心所) の第三「善」(十一善心所) の第一に「信 (śraddhā)」がおかれる。十一善心所とは、信・慚・愧・無貪・無瞋・無痴・勤・輕安・不放逸・行捨・不害である。この十一は、説一切有部の法体系における十善心所に無痴を加えたものである (cf.勝呂 [1982] p.283)。『唯識三十頌』では vv.10d-11c に対応箇所がある。これに対応する安慧釈、及び調伏天釈疏において三種類の信が説かれる。『普賢行願讚』諸釈の解釈とは異なったものであるが、ここでは参考までに安慧釈の紹介を行う (cf.S. Levi [1925] p.26, l.21-30)。

「信 (śraddhā)、慚、愧、無貪等の三 (無貪・無瞋・無痴)、勤、輕安、不放逸とともにあるもの (行捨)、不害が善である (vv.10d-11c)。

これらは十一法 (十一善心所) である、とは言葉の補足である。そのうち「信 (śraddhā)」は業と果と諦と宝に対する現前忍許 (Skt.abhisampratyaaya、Tib.mngon par yid ches pa)、心の澄淨 (Skt.prasāda、Tib.dang ba)、信樂 (Skt.abhilāṣa、Tib.mngon par 'dod pa) である。「信 (śraddhā)」とは三部門において起こる。有徳あるいは無徳の事がある時には、忍許 (sampratyaaya) の相がある。また有徳〔の事〕がある時には、澄淨 (Skt.prasāda) の相がある。また獲得できまた生起できる有徳〔の事〕がある時には、信樂 (Skt.abhilāṣa) の相がある。心の澄淨 (cetasāḥ prasāda) は、信 (śraddhā) は心の染汚 (kāluṣya) に相反するというこの点から、それ (心) が〔信に〕相応する時に煩惱と随煩惱の垢である染汚を離れるので、心 (citta) は信 (śraddhā) に出会って澄んでくる。それゆえ心の澄淨という。さらにこれ (信) は欲 (chanda) に依処を与える作用である。」

(cf.山口・野沢 [1953] pp.264-265、長尾・梶山・荒牧 [1991] pp.94-95)

賢行 (bzang po'i spyod pa)」とは、多くの経典には菩薩の供養は様々な種類があると出ている<sup>742</sup>。さてこのように説いた敬礼と諸供養は収束するために、「すべての勝者に敬礼し供養します (rgyal ba kun la phyag 'tshal mchod par bgyi)」といったものを説いて、あらゆる勝者に敬礼しつつ供養しよう [という意味である]。

### 3-1 (v. 8)

**サンスクリット本偈頌和訳：また貪瞋痴に依り身口意によって作られた、私が作った悪がいかほどあったとしても私はそのあらゆる悪を告白します。**

**諸釈：**龍樹 (D.Nyi65b7ff.) (P.Nyi192a8ff.)、世親 (D.Nyi254b5ff.) (P.Nyi290a7ff.)、嚴賢 (D.Nyi236a7ff.) (P.Nyi269b5ff.)、釈友 (D.Nyi207b1ff.) (P.Nyi238a1ff.)、智軍 (D.Jo189a2ff.) (P.Cho223a4ff.)

**和訳：**月輪 [1952] p.277 ([1971] p.498)

**陳那釈和訳** (D.Nyi86a3ff.) (P.Nyi215b3ff.)：本性 (rang bzhin) と原因 (rgyu) と場所 (gnas) の三つによって、悪を告白 (懺悔) するよう説いた。「**貪瞋痴に依り** ('dod chags zhe sdang

---

<sup>742</sup> 智軍釈は具体的に『聖如来秘密説示経』を引用して三種類の供養を挙げる

(cf.D.Jo188b4-7, P.Cho221b5-223a1)。その出典は〔チベット訳〕'Phags pa de bzhin gshegs pa'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo、

D.no.47,Ka126a7-145b5、P.no.760-3,Tshi230b3-7、〔漢訳〕西晋竺法護訳『大宝積経』「密迹金剛力士会」(『大正蔵』11,no.310-3,pp.79c24-80a2)、宋法護訳『如来不思議秘密大乘経』(『大正蔵』11,no.312,pp.750c2-10) である。

「さらに無上の供養の資具は『聖如来秘密説示経 ('Phags pa de bzhin gshegs pa'i gsang ba bstan pa'i mdo)』に出るこうしたものについていう。【それから世尊は持髻梵天 (Skt.Śikhin、Tib. Tshangs pa gtsug 'phen、竺法護訳「識氏梵天」、法護訳「尸棄梵天」) に対して宣べられた。『梵天よ、これら三つが如来に対する供養であり無上の恭敬である。供養の行為は無上無量の福德を生む。』と。『三つとは何ですか。』といった。『無上正等覚の菩提心を発すること、諸如来の法を保つこと、諸法を聞いたとおりに実践すること (sgrub pa、竺法護訳「如所聞法為人解説」、法護訳「隨所聞法如実修行」) である。梵天よ、如来に供養と恭敬を行う者と無上供養を願う者は、これらの事柄 (dngos po) で供養すべきである』とお説きになったごとくである。」

gti mug dbang gyis)」といったこと等々がある。そのうち性質とは「**私**が**作**った**い**かなる**悪** (sdig pa bdag gis bgyis pa ci mchis pa)」といったものである。今世と来世において〔自分が悪を〕作ることと、〔他人に悪を〕作らせることと、〔他人が悪を作るのを見て〕喜ぶこと (rjes su yi rang ba) である<sup>743</sup>。何の原因によってかと問えば、「**貪瞋痴に依り** (’dod chags zhe sngang gti mug dbang gyis)」である。どの場所かと問えば、身と口と意における場所である。こうしたそれらすべて〔の悪〕が一切の勝者と仏弟子らの面前にある如くに〔信解〕して、後悔の意でもって瞬間ごとにも告白し〔言葉を〕発し吐露すべきである<sup>744</sup>。

---

<sup>743</sup> これは伝後漢安世高訳『仏説舍利弗悔過經』(『大正藏』24,no.1492,p.1090a15-b17)、伝西晋聶道真訳『三曼陀跋陀羅菩薩經』(『大正藏』14,no.483,p.667a10-22)、隋闍那崛多共笈多等訳『大乘三聚懺悔經』(『大正藏』24,no.1493,pp.1091c10-1092a19)、’Phag pa las kyi sgrib pa rgyun gcod pa zhes bya ba theg pa chen po’i mdo (cf.D.no.219,Tsha298a2-b3、P.no.885,Tsa313bb5-314a7) などの懺悔の段に説かれる定型句である。例えば『大乘三聚懺悔經』では「自作教他見作随喜」とあり、それに対応する前掲チベット訳には「mi dge bcu’i las kyi las bgyis pa dang / bgyid du stsal ba dang / bgyid pa la rjes su yi rang ba dang」とある。またサンスクリット本『三品經』にはそれを含む梵語表現として例えば「pañcānantaryāṇi karmāṇi kṛtāni kārītāni vā syuḥ kriyamāṇāni vā anumoditāni bhavyeḥ」を出す (cf.木村 [1980] pp.36-37)。

ちなみにジャイナ教の禁戒、及びそれを参考にして制定された仏教の五戒には、「自らすべからず、他をしてせしむべからず、他の人々がするのを認容すべからず」といった形式が説かれる (cf.長崎 [1993])。

<sup>744</sup> 日本の仏教諸宗派の日常勤行でも用いられる懺悔文の註釈である。ちなみに釈友釈は以下の理解を示す (cf.D.Nyi207b1-6、P.Nyi238a1-7)。

「このように仏を随念することと、彼に敬礼することと、讃嘆することと、供物の諸供養によって福德資糧を積んでから、その後で無始 (thogs ma med pa can) の輪廻における悪不善業、いかほどか作ったもの、作らせたもの、随喜したもののその〔悪不善業〕を余りなく浄める (bkru ba) ためにそれぞれ告白すべきこと (so sor bshags par bya ba) を示すために、  
「私が造った悪がいかにあつたとしても (sdig pa bdag gis bgyis pa ci mchis pa)」といったこと等々をお説きになった。輪廻に流転する時、某凡夫がいかに作り、作らせ、随喜した不善業それはまた三種因によって生じる。貪によって執着して殺生等のそれ (不善

#### 4-1 (v. 9)

サンスクリット本偈頌和訳：また十方の世界における生物、有学、無学、独覚、仏子（菩薩）、一切勝者の福德、そのすべて〔の福德〕に私は随喜する。

諸釈：龍樹 (D.Nyi66a3ff.) (P.Nyi192b3ff.)、世親 (D.Nyi254b6ff.) (P.Nyi290b2ff.)、巖賢 (D.Nyi236b2ff.) (P.Nyi269b8ff.)、釈友 (D.Nyi207b6ff.) (P.Nyi238a7ff.)、智軍 (D.Jo189b5ff.) (P.Cho224a1ff.)

和訳：月輪 [1952] p.277 ([1971] p.498)

---

業)を行い、瞋によって、そして痴によっても同様である。それも仮に (de yang ji ste na) 身あるいは口あるいは意が作ったそれらすべて〔の不善業〕を、私は現前に居られるすべての仏菩薩に直接告白する。この不善なる心を原因として成就した不可意の果 (yid du mi 'ong ba'i 'bras bu) は効能 (nus pa) を遮断すべきであり、浄めるべきであり、汚れをなくすべきであり、習気もなくすべきである。大乘經典には「こうお説きになった功德の諸香氣によって心相續を香りよくすべきである (ji skad gsungs pa'i yon tan gyi dri rnam kyis sems rgyun shin tu dri zhim par bya'o)」(未確認) ということです。」

智軍釈では『聖弥勒大獅子吼経』等の諸經典が引用されている (cf.D.Jo189b2-4、P.Cho223b5-8)。ちなみにこの經典のチベット訳作業には智軍本人も参加している。そのためか大蔵経所収の本文と以下の引用はほとんど違いがなく興味深い。

『弥勒大獅子吼経』 ('Phags pa byams pa seng ge sgra chen po'i mdo、cf. [チベット訳] P.no.760-23,Zi75b2-3、[漢訳]『大宝積経』「摩訶迦葉会」(『大正蔵』11,no.310-23.対応箇所不明)) に世尊が宣べられた。「私が以前作った悪業を尽くすために三品の法門を示したのである。そのうち愚かな人たちは特定の墮罪を造作し、造作し終わってから罪を告白し浄化するだけで清浄になるよう思念して、今後〔律儀により〕制止することをしない」とお説きになった。それゆえ以前作った悪業を告白することで浄化し、将来〔に対して悪業を〕断ち作らないことで相續を絶つ。罪を告白することはどんな時でも良くて、『三品経 (Phung po gsum pa'i mdo、cf.D.no.284、P.no.950)』と『業障相續断経 (Las kyi sgrub pa rgyun gcod pa、cf.D.no.219、P.no.885)』等の經典を読む。」

悪業、懺悔、律儀を述べる際に『道次第大論』も『弥勒大獅子吼経』を引用する (cf.ツルティム・藤仲 [2005b] pp.299-300)。

陳那釈和訳 (D.Nyi86a5ff.) (P.Nyi215b5ff.) : さて福德に随喜することを説明しよう。「十方の (phyogs bcu'i)」といったこと等々がある。十方のあらゆる衆生の施と戒と修から生じた福德<sup>745</sup>と、三世における〔預流向、預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向といった〕七〔種〕の有学の人と、無学の阿羅漢〔果〕と、独覚の種類— それもサイ〔の角〕のように〔一人修行する者 (麟角独覚)〕と、集団で行動する者 (部行独覚) であり、二種類の世間と出世間の三世の〔彼らの〕福德と、最初に菩提心を発したこと等を始めとして〔生じた〕一切菩薩の〔福德〕と、三世に属する仏世尊らの〔福德〕と、発心に属する波羅蜜と地<sup>746</sup>等から生じたものと、三世に属する世間と出世間の無量不可思議の

---

<sup>745</sup> 福德を生み出す三種類の実践行 (三福業事) である。

cf.P.Pradhan [1975] pp.267,23-274,13、櫻部 [1992] pp.170-171、福原 [1986] pp.134-146、舟橋 [1987] pp.486-527、D.no.4089,Ku10b7、P.no.5591,Gu258a4-263b3

<sup>746</sup> デルゲ版では「(D.Nyi186b1) byang chub tu sems bskyed par rtogs pa pha rol tu phyin pa dang sa la sogs pa〜」、北京版では下線部分が「gtogs pa」(P.Nyi216a1) とある。

月称の『入中論』では各地 (ブーミ) の末尾に発心が地と同値された記述がある。初地 (歡喜地) には『入中論』から歡喜地といわれる第一発心」、第二地 (離垢地) には『入中論』から第二発心」、第三地 (發光地) には『入中論』から第三発心」、第四地 (焰慧地) には『入中論』から焰慧地といわれる第四発心」、第五地 (難勝地) には『入中論』から難勝地といわれる第五発心」、第六地 (現前地) には「第六発心を説明し終わった。『入中論』から第六発心」、第七地 (遠行地) には『入中論』から第七発心」、第八地 (不動地) には「第八発心を説明し終わった。『入中論』から第八発心」、第九地 (善慧地) には「第九発心を説明し終わった。『入中論』から第九発心」、第十地 (法雲地) には「第十発心を説明し終わった。『入中論』から第十発心」とある。さらに『入中論』は中観派の伝統にのっとり、六波羅蜜に方便、願、力、智を加えた十波羅蜜を初地 (歡喜地) から第十地 (法雲地) までの各地に配当する。これらを参考にして北京版の「属 (gtogs pa)」を採用した。

(cf.Poussin [1977] p.32,10-11、p.46,9-10、p.64,2-3、p.68,19-20、p.72,19-20、p.342,11-12、p.343,13、p.348,10-11、p.349,8-9、p.350,15-16)

また平川 [1989] (cf.p.417, 421) には四種菩薩の階位の上昇を段階的発心に置換する經典を挙げる。以下参考までに紹介を行う。小品系般若經に始まる四種菩薩の階位 (初発心菩薩、行六波羅蜜菩薩、阿毘跋致菩薩、一生補処菩薩) を『伽耶山頂經』は「初発心、行

福德資糧と、仏智の活動領域となったそれら一切〔の福德〕に瞬間ごとにも随喜すべきである。「衆生（'gro ba）」といった語はすべて（ma lus）に及ぶので、有学等の福德も〔こ

---

発心、不退発心、一生補処発心」、『象頭精舎経』は「初発心、係念修行、不退、与善同生」、『大乘伽耶山頂経』は「初発心、解行住発心、不退転発心、一生補処発心」とする。この点について平川氏は「修行が進むにしたがって、発心しなおすとみるのであり、さらに高い立場における発心があると考えるのである。これは、『大乘起信論』に信成就発心・解行発心・証発心の「三種発心」を説くのに、若干の共通点があろう」と述べる。

ちなみに巖賢釈の前後対応箇所（D.Nyi236b4-6、P.Nyi270a3-5）は以下のとおりである。「仏世尊ら三世に属する者たちがそれぞれおり、仮の初発心（brdar btags pa'i byang chub kyi sems dang po bskyed pa）から始まった福德資糧、波羅蜜と智慧等から生じたもの、世間と出世間の三世に属する無量であり不可思議な仏智の活動領域、それら一切〔の福德〕に私は瞬間ごとに随喜する。」

ここで説かれる「仮の初発心（brdar btags pa'i byang chub kyi sems dang po bskyed pa）」中の「brdar btags pa」とはシャーキャマティの『量釈註疏』（*Tshad ma rnam pa'i 'grel gyi 'grel bshad*、D.no.4220,Je103a1）に「表記（brda）」により対境としたものは「仮（brda btags pa）」という」とある。また「仮の初発心」自体についてはジャヤーナンダの『入中論釈』（*dBu ma 'jug pa'i 'grel bshad*、D.no.3870,Ra68a3-6）に勝義の菩提心と平行して以下のように説かれる。

「〔完全な菩提心の第一の見に住する者も、牟尼王のお言葉から生まれた者と独覚を福德の力により敗って成長する』（『入中論』1.8abc、cf.ツルティム・藤仲〔2002〕p.45）」

「〔諸々の福德の力によって敗って成長する（bsod nams dag gi dbang gis pham byas rnam par 'phel）」とは、無量の衆生界における無量の時間にわたる無量の利益と安楽の思念のゆえに、菩提心の諸々の福德によって声聞と独覚たちを征伏して、菩提心を成長すべきである〔といった意味である〕。菩提心をどのようにと問えば、「完全な菩提心の第一の見に住する者も（rdzogs pa'i byang chub sems lta dang po la gnas kyang）」とあって、ここで「菩提心（byang chub kyi sems）」とは二つある。仮説されたものと勝義の〔菩提心〕である。そのうち仮説されたものは、凡夫の地においての誓願〔の菩提心〕と〔行動・〕発趣〔の菩提心〕を本質とする。「勝義」とは第一の法性によって得るものである。二つとも福德の力によって声聞と独覚を圧倒する力がある。」

の語句に] 含まれるのになぜ〔衆生と〕別に述べるのか、と問えば、そうではなくて、赴く者 (Tib. 'gro ba) であるから衆生 ('gro ba) であって、渴愛 (Tib. sred pa)<sup>747</sup>を具えているので輪廻に流転するといった趣意である。その場合また〔輪廻に〕赴くことがないのならどうして赴く者というのか。それゆえ個別に説示した。

#### 5-1 (v. 10)

**サンスクリット本偈頌和訳**：また十方の世間における灯火となり、覚りを開き、無執着を得た者たちがいる。私は無上の法輪を転じてもらうために彼らすべての導師を勧請する。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi66b1ff.) (P.Nyi193a2ff.)、世親 (D.Nyi255a5ff.) (P.Nyi290b8ff.)、巖賢 (D.Nyi237a1ff.) (P.Nyi270a7ff.)、釈友 (D.Nyi208b2ff.) (P.Nyi239a2ff.)、智軍 (D.Jo190a4ff.) (P.Cho224b2ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.277 ([1971] p.498)

**陳那釈和訳** (D.Nyi86b3ff.) (P.Nyi216a4ff.)：さて法輪を転じるよう勧請することを説いた。

「十方の諸〔世間〕 (gang rnam phyogs bcu'i)」といったこと等々がある。「**十方の諸世間の灯火** (gang rnam phyogs bcu'i 'jig rten gyi sgron ma)」とは衆生の灯火であり世間の外と内の多くの暗闇を除くのため、仏世尊は衆生の灯火である。「**覚りを次第に<sup>748</sup>開き** (byang chub rim par sangs rgyas)」とは無上菩提を現等覚したことである。「**無執着を獲得した** (ma chags brnyes)」とは現前正覚の力によって全事物の自性を余りなく遍知なされたので、執着したあらゆるものから離れた〔という意味である〕。証得すべき甚深なる法について望まず、〔さらに〕精進に勤めない他者たちは<sup>749</sup>覚り難いのため法を説明するために (phyir)

---

<sup>747</sup> 渴愛 (Skt. tṛṣṇā、Tib. sred pa) にはついては、西村 [2002] pp.428-437 等を参照のこと。そこでは『俱舍論』各品及びそれに先行するアビダルマ論書における渴愛と貪の用例が詳しく整理されている。合わせて両者が大煩惱地法、小煩惱地法に含まれない点についても言及する。

<sup>748</sup> サンスクリット本は「bodhi vibudhya」、チベット訳は「rim par sangs rgyas」、不空訳は「證菩提」であり、チベット訳のみ「次第に (rim par)」を加え理解を加えている。

<sup>749</sup> 陳那釈の原文は「chos zab mo rtogs par bya ba la gzhan dag mi 'dod cing / brtson 'grus rtsom pas khong du chud par bya bar dka' bas na」である。この部分は「証得すべき甚深なる法について他の者たちは望まないし、〔仏が〕精進をなすことによっては覚られ難いのため～」

750 楽わずに、種々世間の優れた菩提樹下に坐っておられる世間の一切教主に、諸衆生における無明の闇 (mi shes pa'i mun nag) を取り除き、無上の智慧の光 (ye shes kyi snang ba) 751

---

と理解できる。しかし本文和訳においては龍樹釈と巖賢釈を参考にして否定辞「mi」を「brtson 'grus rtsom pa」までかけて読んだ。

750 諸釈は目的を表している。読み難い (cf.phyir) が原文をいかしてそのまま仮訳した。

751 「無明の闇 (mi shes pa'i mun nag)」を破るものとして対句的に「智慧の光 (ye shes kyi snang ba)」が説かれる。同種の用例として『智光明莊嚴經 (Skt.

*Ārya-sarvabuddhaviṣayāvātāra-jñānālokāṃkāra-sūtra*, Tib. 'Phags pa sangs rgyas thams cad kyi yul la 'jug pa'i ye shes snang ba'i rgyan ces bya ba theg pa chen po'i mdo、D.no.100、P.no.768)』の経名に見られる jñānāloka が知られる。この経名について例えば『宝性論』 cp.4, v.79 は以下のように説明する

「この〔経の〕聴聞より生ずる広大なる智慧の光明 (jñānāloka) によってよく莊嚴された有智者 (菩薩) たちは、速やかに、完全に、仏の領域に入る。」 (cf.高崎 [1989] p.199)。

これに対して高崎 [1978] (cf.p.607) は以下のように注釈する。

「〈智の光明〉とは、言うまでもなく如来の智が無明の闇を破るところ、つまりくさと (自覚) を太陽の光明に譬えたものであるが、同時に、智のはたらきが世間に向って生じるところ、すなわち覺他のはたらきを、万物を育くむ太陽に譬えているわけで、この智は所謂〈後得の世間智〉で、大悲としての仏業を表すものである。この〈智光明〉は、そのめぐみによって衆生たちをして諸仏の境界に入らしめるものであり、従って、この経は、世間に働く大悲の力としての仏業を讃え、強調する經典である。」

また『中觀光明 (Skt.Madhyamakālokā、Tib.dBu ma snang ba zhes bya ba、D.no.3887、Sa168a6-7、P.no.5287、Sa183b1-2)』にも原語は確定できないが同意の「智慧の光明」が説かれる。すなわち以下のとおりである。

「正しい対象を修習して生じた正しい智慧の光明 (ye shes kyi snang ba) によって一切の障礙の闇を除いた者たちの現量によって、一切法が無自性であると証得する。」

この他、チベット訳語は同じであるが原語が異なるものとして、『法華経』等に見られる jñānāvabhāsa がある。すなわち以下のとおりである。

[サンスクリット本] cf.H.Kern and Bunyiu Nanjio [1977] p.434, ll.8-9

「良家の子息よ、これ程たくさんの智慧の顕現 (jñānāvabhāsa) によって妙音菩薩大士はこ

---

の娑婆世界に知られている。」

〔チベット訳〕 *Dam pa'i chos pad ma dkar po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(D.no.113,Ja258a2-3、P.no.781,Chu.186a4-5)

「rigs kyi bu / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po sang sang po'i dbyangs ni ye shes kyi snang ba 'di snyed kyis 'jig rten gyi khams mi mjed 'di na snang ngo // 」

〔漢訳〕西晋竺法護訳『正法華經』（『大正蔵』9,no.263,p.128b13-15）「又族姓子。妙音菩薩光明功勳（徳）智慧巍巍、周旋十方隨時開化、輪轉無際、皆使入律、上中下願各令得所。」、姚秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』（『大正蔵』9,no.262,p.56b1-2）「是菩薩以若干智慧明照娑婆世界、令一切衆生各得所知。」

〔サンスクリット本和訳〕「良家の子よ、妙音菩薩大士は、これほど多くの知の輝きによって、このサハー世界で知られている。」（cf.松濤、丹治、桂〔1988〕p.216）、「善男子よ、妙音菩薩は、これほど多くの智慧の輝きによって、この娑婆世界に知られている。」（cf.中村〔1999〕p.182）、「良家の息子よ、このように数々の智慧の發揮によって、偉大な志を持つ求法者ガドガタ＝スヴァラは、このサハー世界において知られているのだ。」（cf.坂本、岩本〔1990〕p.235）

ちなみに『法華経』のこの箇所において、Skt.avabhāsa は「輝き」あるいは「發揮」と訳されている。文脈上は妙音菩薩の変化をまとめる文である。変化については、例えば『俱舍論』には智慧（jñāna）を自性とする諸徳の中に神力が挙げられ、それを基礎付けるものが三昧とされ、三昧によって変化が達成されると説かれる（cf.櫻部、小谷、本庄〔2004〕）。つまり根本には智慧がありその現れの一つが変化である点から、『法華経』当該箇所は岩本訳がその意図を汲んだものと思われる。なお変化の現れに関する用例には『解深密経』、あるいは識の現れに関するものとしては『中辺分別論』冒頭がある。

その他、具体的な意味が特定できない用例もある。例えば以下のごとくである。

〔チベット訳〕 *'Phags pa gang pos zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (D.no.61, Nga223a3、P.no.760-18,Zhi292a7-8)

「象手よ、大師（ston pa chen po）よって弟子に対して〔説かれた〕行うべき道理（rigs pa）、それらを私は余りなく行じ終わったので、示したとおりに〔道理を〕目の当たりに成就（mngon par bsgrubs）して、諸法から智慧の光明（ye shes kyi snang ba）を獲得すべきである。」

となるよう無上の法輪を転ずるために、二つの膝を地面につけて、合掌して、面前に坐るようにして勧請すべきである<sup>752</sup>。

---

〔漢訳〕姚秦鳩摩羅什訳『大宝積経』「富楼那会」(『大正蔵』11,no.310-17,p.455c10-12)「象手。大師所応為弟子事事。我尽作已。汝等如所説行。於諸法中当得智光。」

<sup>752</sup> 以下の世親釈中の引用文(下線部分。出典未確認)、智軍釈「最初、成仏したが〔法を〕お説きにならない境地に居られる方々に、祈願する必要があることと関係する。」

(cf.D.Jo190a7、P.Cho224b5-6))、さらに同釈「八支成道等の法を説く御言葉の光により有情の無明の闇を除く」(cf.D.Jo190ab1-2、P.Cho224b7-8)から梵天勧請を念頭においた記述と理解できるが、具体的な引用先は挙げられていない。地域や年代は違えど、『四十華嚴』卷四十に依拠した源信僧都作『普賢講作法』の「勧請」の項目においても、たとえ欲界すべての福德を集めても色界の梵天一人の勧請の功德にさえ適わないことが説かれる。そこにはその引用先として『増一阿含』が挙げられるが筆者には見い出せなかった。これら以外に中村〔1992〕pp.443-465を参照したがそこにも本作と関係する明確な対応箇所は見出せなかった(*SN, Āyācanam, Vinaya, Mahāvagga, Catuspariṣatsūtra*の当該文が挙げられている。p.457注1には「梵天の勧請に関する伝説」として多くの仏典が示されている)。

ただし例えば以下の *Mahāvagga* (PTS.*Vinya.vol.1,pp.4,22-5,6*)の記述に注釈の趣意が見出せる。この箇所は説法をためらう釈尊の心境を表したところである。

「その時静かに独座した世尊にこの様な思いが生じた。「私によって悟られたこの教えは、深く、難しく、悟り難く、寂靜で、優れており、推測の範囲を超えており、賢者によって理解されるはずである。しかし人々は愛着に耽り、愛着を楽しみ、愛着を喜んでいる。人々が愛着に耽り、愛着を楽しみ、愛着を喜ばは、この道理は理解しがたい。つまりこれを縁とする縁起がある。またこの道理は極めて理解しがたい。つまりすべての形成力が収まり、すべての煩惱が離れ、渴愛が尽き、愛欲がなくなり、滅し、涅槃がある。私が教え示そうと思っても、他の人々が私の〔言葉を〕理解できないなら、それは私にとっては疲労となり、害となろう。」

諸釈の対応箇所は以下のごとくである。

・龍樹釈 (D.Nyi166b3-5、P.Nyi190a5-8)

「甚深なる法の証得のために希求せず精勤しない他者たち (*mi gnyer zhing mngon par mi brtson pa gzhan dag*) は証得し難い。従って法の説示を樂わずに、種々の世間にある最高の

6-1 (v. 11)

サンスクリット本偈頌和訳：また涅槃を示そうとする者たちにも私は合掌し懇願する。一切の生物の利益と安楽のために国土の塵〔の数〕ほどの劫の間住して下さい。

諸釈： 龍樹 (D.Nyi66b5ff.) (P.Nyi193a8ff.)、世親 (D.Nyi255b2ff.) (P.Nyi291a6ff.)、巖賢 (D.Nyi237a5ff.) (P.Nyi270b5ff.)、釈友 (D.Nyi209a1ff.) (P.Nyi239b3ff.)、智軍 (D.Jo191a3ff.) (P.Cho225b4ff.)

和訳：月輪 [1952] p.277 ([1971] p.498)

陳那釈和訳 (D.Nyi86b7ff.) (P.Nyi216b1ff.)：さて如来が住されるよう懇願することは「**涅槃を示そうと願う者〔たち〕** (mya ngan 'da' ston gang bzhed)」といったこと等々がある。「**者 (gang)**」とは〔意味を〕特別に述べなかつたけれども、「**十方の諸世間の灯火である者た**

---

菩提樹下にいらして、坐っておられる世間の教主彼らに、私は〔彼らが〕衆生の無知の闇を取り除くために、そして、無上の智慧の光明をなすために、無上の法輪を転ずるために、地面に膝をつけ、合掌して、各々の面前に住するごとくに勧請しよう、といったものが法輪を転じるために勧請することである。」

・世親釈 (D.Nyi253a7-b2、P.Nyi291a3-6)

「甚深なる法も証得した。希求をもった他者たち (zab mo chos kyang rtogs pa ste / gzhan don du gnyer ba la sogs pa dang ldan pa dag) は証得し難いだろうという〔意味である〕。誰も法を説明したいと望まれずに、世間の三界の最高の菩提樹の下におられる彼らすべての〔諸仏〕に対して、私は「唯一なる世間の主よ、無知の闇で覆われた衆生に無上の智慧の光明をなさる無上の法輪を転じますように。」とあって、膝を地面につけて、合掌し面前に住して、各々にこのように祈願すべきであるという〔意味である〕。」

・巖賢釈 (D.Nyi237a3-5、P.Nyi270b2-5)

「証得すべき甚深なる法はまた、希求せず精勤しない他者たち (mi gnyer zhing mngon par mi brtson pa gzhan dag) は覚り難いといって、法の説明したいと楽わず、種々の世間にある優れた菩提樹下に坐っておられる者、彼ら世間のすべての主に、〔彼らが〕衆生の無知の暗闇を取り除き、無上の智慧の光明を現わすために、無上の法輪を転じるために、各々の現前で私は膝をつけて、合掌して、〔各々の面前に〕坐すごとくに勧請するといった〔意味〕である。」

ち (gang rnams phyogs bcu'i 'jig rten gyi sgron ma dag)」(v.10a) と結びつく。十方にいらっしやる仏世尊らは涅槃したし、涅槃を示す。[こうした] 彼らすべてに、私は合掌し、永らく住されるよう懇願する。何のためにと問えば、教主なき一切衆生に対する利益と安楽のためである。そのうち「**利益** (phan pa)」といったものは、安楽を具えた涅槃の道を獲得させることである。「**安楽** (bde ba)」といったものは、神々の享受を獲得させることである。どれほどの期間にと問えば、三世に来られる仏すべての国土の塵〔の数〕ほどの劫にわたり〔如来が〕住することを懇願する。

#### 7-1 (v. 12)

**サンスクリット本偈頌和訳：敬礼、供養、〔悪の〕告白、随喜、勧請、懇願による私が積んだいかなる善をも私は菩提のために廻向する。**

**諸釈：**龍樹 (D.Nyi67a1ff.) (P.Nyi193b4ff.)、世親 (D.Nyi255b5ff.) (P.Nyi291b2ff.)、嚴賢 (D.Nyi237b1ff.) (P.Nyi270b8ff.)、釈友 (D.Nyi209b2ff.) (P.Nyi240a5ff.)、智軍 (D.Jo191b1ff.) (P.Cho226a2ff.)

**和訳：**月輪 [1952] pp.277-278 ([1971] p.498)

**陳那釈和訳** (D.Nyi87a4ff.) (P.Nyi216b5ff.)：今や説明した通りの敬礼を始めとする、無量のものから生じた諸々の福德すべてを廻向すべきである。敬礼したことと、供養し〔罪を〕告白したことと、福德に随喜したことと、法輪を転じるよう勧請したことと、善逝が住されるよう懇願したこと、私が積んだいくらかの善— それらすべてを、私は無上正等覺に廻向致します〔といった意味である〕。

#### 八章十六節分科

**諸釈：**龍樹 (D.Nyi67a3ff.) (P.Nyi193b7ff.)、世親 (D.Nyi255b6ff.) (P.Nyi291b5ff.)、嚴賢 (D.Nyi237b3ff.) (P.Nyi271a3ff.)、智軍釈 (D.Jo191b7ff.) (P.Cho226b2ff.)

**和訳：**月輪 [1952] p.278 ([1971] p.498)

**陳那釈和訳** (D.Nyi87a5ff.) (P.Nyi216b7ff.)：さて〔以下は〕それ（本作）の区分であり、第八〔章〕である。それも普賢行願の支分を区分する。それらは十六種類<sup>753</sup>ある。すなわ

---

<sup>753</sup> この十六区分を『瑜伽論』『大乘莊嚴經論』『撰大乘論』に求めたが、見い出せなかった。

ち、

- 8-1. 思念と、
- 8-2. 菩提心を失念しないことと、
- 8-3. 貪着なく行動することと、
- 8-4. 衆生を饒益することと、
- 8-5. 被鎧（鎧を身体につけること）と、
- 8-6. 菩薩の同縁者（skal pa mthun pa）に親近することと、
- 8-7. 善知識を喜ばすことと、
- 8-8. 如来を現前にすることと、
- 8-9. 妙法を撰取することと、
- 8-10. 無尽の蔵を得ることと、
- 8-11. 発趣することと、
- 8-12. 力と、
- 8-13. 対治と、
- 8-14. 行為と、
- 8-15. 学び廻向することと、
- 8-16. 総括である。

### 8-1-1 (v. 13)

**サンスクリット本偈頌和訳**：過去仏たちと、十方の世界に居る方々（現在仏）が供養されますように。また当来の彼ら〔諸仏〕が速やかに思念を満足し、菩提を覚りますように。

諸釈：龍樹（D.Nyi67a6ff.）（P.Nyi194a3ff.）、世親（D.Nyi256a2ff.）（P.Nyi291b8ff.）、巖賢（D.Nyi237b6ff.）（P.Nyi271a6ff.）、智軍釈（D.Jo192a2ff.）（P.Cho226b5ff.）、釈友釈（D.Nyi210b2ff.）（P.Nyi241a6ff.）

**和訳**：月輪〔1952〕p.278（〔1971〕p.498）

**陳那釈和訳**（D.Nyi87b1ff.）（P.Nyi217a2ff.）：そのうち思念とは第一の種類である。それも三種類ある。如来を供養し、意趣が成就する思念とは〔すなわち〕「**過去仏たちと**（'das pa'i sang rgyas rnam dang）」ということ等々がある。「**供養しますように**（mchod par gyur cig）」ということは、無上の供養によってである。過去に示寂した者（'das par bstan pa）は、般涅槃した仏、世尊たちである。現在、十方世間に居られ、種々の世間において一切衆生に

利益と安樂を施すこと (stobs pa) に励んでいる彼ら〔現在仏〕にも、同様に供養しますように。未来に来る彼らのすべての思念が成就して、仏の菩提が速やかになりますように。そのうち前半は如来を供養するよう思念すること、後半は意趣が成就するよう思念することを教示した。

### 8-1-2 (v. 14)

**サンスクリット本偈頌和訳**：十方における〔仏〕国土がどれ程あろうと、それらが清浄で広大でありますように。菩提樹の王のもとに来た勝者たちと、仏子（菩薩）たちによって充滿されますように。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi67b2ff.) (P.Nyi194a7ff.)、世親 (D.Nyi256a5ff.) (P.Nyi292a4ff.)、嚴賢 (D.Nyi238a2ff.) (P.Nyi271b2ff.)、智軍釈 (D.Jo192a6ff.) (P.Cho227a3ff.)、釈友釈 (D.Nyi211a1ff.) (P.Nyi241b6ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.278 ([1971] p.498)

**陳那釈和訳** (D.Nyi87b4ff.) (P.Nyi217a6ff.)：仏国土を完成するよう思念することとは〔すなわち〕「十方のいか程の諸〔仏〕国土 (phyogs bcu ga la ཡི་མཚོ་ལྷོ་རྒྱུ་ལྷོ་རྒྱུ་)」ということ等々がある。「いか程の (ga la'i)」ということは、どこにおいてもである。「あらん限り (ji snyed)」ということは、存在するすべて〔という意味〕である。存在する限りの十方の仏国土それらすべてが、極樂世間のように全く清浄になりますように、そして他の異なった世間も、無量光仏〔の世間〕のように広大になりますように<sup>754</sup>。菩提樹の下に来た勝者、世尊らと菩薩たちによっても、〔十方の仏国土が〕満ちあふれ途切れませんように〔という意味〕である。

### 8-1-3 (v. 15)

**サンスクリット本偈頌和訳**：十方における衆生たちがどれ程おろうと、彼らが常に安樂で無病でありますように。そして、一切衆生の諸法の諸目的がかないますように。願いが成

---

<sup>754</sup> 嚴賢釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi238a3ff.) (P.Nyi271b3ff.) 存在する限りの十方における仏国土それらすべては個々にありつつも、無量の世間の大きさのように大きく広大であり、極樂のように完全に清浄であり～」

就しますように。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi67b4ff.) (P.Nyi194b2ff.)、世親 (D.Nyi256a7ff.) (P.Nyi292a7ff.)、巖賢 (D.Nyi238a5ff.) (P.Nyi271b5ff.)、智軍釈 (D.Jo193a2ff.) (P.Cho227b8ff.)、釈友釈 (D.Nyi211b1ff.) (P.Nyi242a6ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.278 ([1971] p.498)

**陳那釈和訳** (D.Nyi87b7ff.) (P.Nyi217b1ff.)：一切衆生を利益し安樂〔を与える〕思念とは〔すなわち〕「**あらん限りの十方の衆生たち** (phyogs bcu'i sems can gang rnam ji snyed pa)」ということ等々がある。十方の世間、そこへの生を四つにまとめたものと、六類 (rgyud drug) の衆生彼らが、長らく最高の安樂によって安樂になりますように〔という意味〕である。「**無病** (nad med pa)」とは、身体と心の病気を常に離れますように〔という意味〕である。同様に「**法の利得にかなう** (chos kyi rnyed pa dang mthun pa)」とは、〔法の利得を〕具えます〔ようにという意味〕である。法〔にかなった〕思念を有する (bsam pa can) すべての衆生がこのように常に成就し、円満を具えますように〔という意味〕である<sup>755</sup>。

#### 8-2-1 (v. 16)

**サンスクリット本偈頌和訳**：また諸々の菩提行を私は行いつつ、一切の境遇における一切の境遇における生を念じますように。一切の世生生において死に去り生まれても、常に私は出家者でありますように。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi67b6ff.) (P.Nyi194b4ff.)、世親 (D.Nyi256b2ff.) (P.Nyi292b2ff.)、巖賢 (D.Nyi238a7ff.) (P.Nyi271b8ff.)、智軍釈 (D.Jo193a4ff.) (P.Cho228a4ff.)、釈友釈

---

<sup>755</sup> 龍樹釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi67b6ff.) (P.Nyi294b4ff.) 一切衆生による法に相応した願いも常に成就しますように、完成しますように〔という意味である〕。』

世親釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi257b2ff.) (P.Nyi292b2ff.) 法に相応した思念こそより、一切衆生が常に円満になりますように〔という意味である〕。』

巖賢釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi238a6ff.) (P.Nyi238a6ff.) 一切衆生の法にかなう思念も常に成就し、円満になりますようにということである。』

(D.Nyi211b7ff.) (P.Nyi242b7ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.278 ([1971] p.498)

**陳那釈和訳** (D.Nyi88a2ff.) (P.Nyi217b3ff.)：菩提心を忘れないこととは〔すなわち〕(1) 対治を具えることと、(2) 所対治分を断じるよう説いたものによって、二番目の種類である。それらは四偈頌 (vv.16-19) ある。「**菩提行** (byang chub spyod pa)」ということ (v.16a) から始まり、「**それらを余りなく完全に滅尽<sup>756</sup>しよう** (de dag ma lus yongs su byang bar shog)」ということ (v.19d) までである。「**菩提** (byang chub)」ということとは、〔三種の菩提のうち〕無上正等覚である。そのように行ずることが菩提行である。それらを行いつつ成就するのだから、あらゆる境遇においても世生生を思い出しますように〔という意味〕である。「**一切の世生生において死に去り生まれても** (tshe rabs kun du 'chi 'pho skye ba na)」ということとは、死んで生まれても、常に私は出家しますように<sup>757</sup>〔という意味〕であ

---

<sup>756</sup> 対応する原語は Skt.parikṣayu であり、不空訳では「滅尽」とされる。Skt.pāpa を対象とした語である。『普賢行願讃』ではこの v.19 以外の v.51 においても、Skt.pāpa と Skt.parikṣayu が共に使用される。

<sup>757</sup> 初期仏典以来、出家の身は輪廻を退けたり、仏道修行に適した最上の依処とされる。そしてそれに関して種々の功德が説かれる (cf.『スッタニパータ』cp.3、『郁伽長者所問経』、『菩提道次第小論』(cf.ツルティム、藤仲 [2005] p.153) 等)。ここでは菩提心を失念しない立場として出家が挙げられる。出家の身を菩提心の相続、所謂「不廢忘菩提心」の適切な依処としている。「不廢忘菩提心」の獲得を目指す密教儀軌も存在する。

以下に『大乘莊嚴經論』「行住品」(cf.袴谷、荒井 [1993] p.381) の出家の用例を紹介する。

・サンスクリット本：『大乘莊嚴經論』(cp.20-21.v.3, cf.Levi [1907] p.176)

「出家者は取を獲得 (受得) し、最高の法性に至る (法得)。また有慧者の出家者は一切の地において示現する。

世親釈：第二偈によってこうした出家の分 (役割) について [示された]。そこでは出家が三種類知られるべきである。取 (samādāna) を獲得した [出家]、法性を獲得した [出家] (小乗)、そして変化身によって示現する [出家] (大菩薩) である」

・チベット訳：安慧復註 (D.no.4034) 対応箇所なし。

・漢訳：無著菩薩造、唐波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴經論』卷第十三「行住品」第二十三 (『大

る。生まれてから死ぬ間について説明した。これが菩提心を損なわない原因であり、一番目の事柄である。

## 8-2-2 (v. 17)

**サンスクリット本偈頌和訳：私は一切の勝者に随って学び、〔普〕賢行を完成しつつ、無垢であり完全に清浄な戒行を、常に損なわず過失なく行いますように。**

**諸釈：** 龍樹 (D.Nyi68a2ff.) (P.Nyi194b8ff.)、世親 (D.Nyi256b5ff.) (P.Nyi292b6ff.)、巖賢 (D.Nyi238b3ff.) (P.Nyi272a3ff.)、智軍釈 (D.Jo193b1ff.) (P.Cho228b1ff.)、釈友釈 (D.Nyi212b4ff.) (P.Nyi243b2ff.)

**和訳：** 月輪 [1952] p.278 ([1971] pp.498-499)

**陳那釈和訳** (D.Nyi88a4ff.) (P.Nyi217b6ff.) : 同様に「**一切の勝者に随って学び** (rgyal ba kun gyi rjes su slob 'gyur te)」ということは、三世に来られたすべての勝者が学んだことに従い学ぶことである。「**〔普〕賢行を完成すべきである** (bzang po spyod pa yongs su rdzogs par bya'o)」[とある]。どのように完成すべきかと問えば、「**無垢であり完全に清浄な戒行を、常に損なわず過失なく行いますように** (tshul khriims spyod pa dri med yongs dag par // rtags tu ma nyams skyon med spyod par shog)」ということは、譬えるなら、如意宝珠は客塵を離れているのだから無垢である。あらゆる鏽の〔ような〕過失を除いたのだから、自性により完全に清浄である (rang bzhin gyis yongs su dag pa)<sup>758</sup>。それゆえ「**損なわず過失なく** (ma nyams skyon med pa)」という。あらゆる欲望 ('dod pa) を成就させ、あらゆる熱惱 (gdung ba) をなくし、あらゆる病を離れさせる。そのように、菩薩の戒行も〔如意〕宝珠のよう

---

正蔵』 31,no.1604,p.657a4-9)

「受得及法得 及以示現成 三種出家分 在於一切地  
釈曰。菩薩出家有三分。一受得分。謂從他受護。二法得分。謂得無流護。三示現分。謂變化作受。得分謂信行地。法得分及示現分。謂入大地」

「受得」「法得」については、『大乘莊嚴經論』卷第八「度摂品」第十七—二 (『大正蔵』 31,no.1604,p.629c7-8) を参照のこと。「二得謂受得及法得。受得者摂波羅提木叉護。法得者摂禪護及無流護故」とある。「受得」とは波羅提木叉 (別解脱戒) の律儀に摂せられ、法得とは禪定と無漏の律儀に摂せられるものである。

<sup>758</sup> 高崎 [1988] 「客塵煩惱 — 如来蔵思想の煩惱論 —」 (pp.219-252) を参照のこと。

に、鏽〔のような〕業と煩惱と混ざらないのだから、汚れを離れており無垢である。声聞〔乗〕と独覚乗に心を発す鏽の〔ような〕過失を離れ、一切智の心を発す〔如意〕宝珠のよう全く清浄であるのだから、完全に清浄である。菩薩の学処をきわめて敬ってからは罪過を行わないのだから、欠けることがない故に無欠である。過去の対象を願う (re ba) 渴愛 (sred pa) が生じ、未来と来世には願求 (smon pa) という渴愛〔が生じ〕、現在生じたものには固執 (zhen pa) という渴愛〔が生じる〕。三世の渴愛の住居によって、少しばかりも害されないのだから、過失がない。地のように、あらゆる仏と菩薩の欲望 ('dod pa) を円満にし<sup>759</sup>、あらゆる者の熱惱を完全に除き、あらゆる病を破り、神々と人々の無量の利を成就することだけに発趣し、言葉のあり方としても、身体と心の熱惱を清涼にするのだから、戒である。戒とは行うべきものなのだから、「**行い** (spyod pa)」ということである<sup>760</sup>。そのようにいつでも菩提〔を得る〕まで行うことが、汚れなく清らかな戒行であり、

---

<sup>759</sup> この「地」の定義を、『十地経』、『十地経論』(cf.伊藤〔1988〕 pp.172-238)、『摂大乘論』(cf.長尾〔1999b〕 pp.167-174)、『大乘莊嚴経論』に探したが、対応を確認できなかった。

<sup>760</sup> (19) 龍樹釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi68b2ff.) (P.Nyi195b2ff.) 語源解釈によって、身体と心のすべての熱惱を除くために、清涼なものなのだから、戒である。「**戒行** (tshul khirms spyod pa)」ということは、戒こそを行うので、戒行であり、行うのだから行いである。」

世親釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi257a4ff.) (P.Nyi293a8ff.) 語源解釈としては、身体と心のすべての熱惱を除くことである。「**戒** (tshul khirms)」とは、清涼にするのだから戒であり、戒を行うので戒行である。「**行い** (spyod pa)」とは行うことである。」

嚴賢釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi239a4ff.) (P.Nyi272b5ff.) 語源解釈としては、身体と心の熱惱を除く点から、清涼となったために「**戒** (tshul khirms)」という。「**戒行** (tshul khirms spyod pa)」ということは、戒こそを行うので戒行である。無垢なる戒行は全く清浄である。」

なお『俱舍論』「業品」に対応が見られる。以下のごとくである。

・サンスクリット本：Pradhan〔1975〕 p.207,8-11

「sa eṣa (sic.) prātimokṣa-saṃvaraḥ (本庄案：eṣa→eva)

śīlaṃ sucariṭaṃ karma saṃvaraś cocyate (v.16ab)

また損なわず過失なく行うことである。これが菩提心を失念しないことの二番目の原因で

---

viṣama-karmaṇāṃ virati-sādhānāc chīlam / śītalatvād iti niruktiḥ /

sukha-śīla-samādānaṃ kāyo na paridāhyata

iti gāthā-vacanāt / vidvat-praśastatvāt sucaritam / kriyā-svabhāvatvāt karma /」

(この別解脱戒は、戒、妙行、業、律儀と言われる。(v.16ab))

嶮悪の諸業について遠離を受け取るから戒である。語源解釈は清涼であるからという (cf. śīta. 本庄 [1989] p.133)。

戒を受け取ることは安楽である。身体は焼かれない [から]。

と偈頌に説かれるから。智者が称讚したから妙行である。行いを自性とするから業である」

・チベット訳：TPH [出版年未詳] p.378,16-p.379,2 (cf. 舟橋 [1987] p.128)

「so sor thar pa'i sdom pa de ni / tshul khrim dang ni legs spyad dang // las dang sdom pa zhes bya'o (v.16ab) // las mi mnyam pa can rnam yang dag par 'jog par byed pa nas tshul khrim so / / nges pa'i tshig tu na bsil pa'i phyir te / tshigs su bcaḍ pa las // lus las yongs su gdung med pas // tshul khrim yang dag blangs pa bde // zhes 'byung ba'i phyir ro // mkhas pa rnam kyis sngags pa'i phyir legs par spyad pa'o // bya ba'i rang bzhin yin pa'i phyir las so //」

・漢訳：尊者世親造、唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(『大正蔵』29,no.1558,p.73a10-16)

「別解律儀名差別者。頌曰

俱得名尸羅 妙行業律儀 唯初表無表 名別解業道

論曰。能平險業故名尸羅。訓積詞者謂清涼故。如伽他言受持戒樂。身無熱惱故名尸羅。智者稱揚故名妙行。所作自体故名業」

その他、瑜伽行派の典籍に見られる「戒」の語源解釈については、長尾 [1999b] pp.125-129 を参照のこと。『撰大乘論』『大乘莊嚴經論』『阿毘達磨雜集論』の対応箇所について言及されている。その中の『大乘莊嚴經論』の定義(「度撰品」)が『俱舍論』と同じ方向である。

『撰大乘論』からは「破戒等を止滅せしめ (śītīkaroti)、善趣等を得しめる (lambhayati) から、戒 (śīla)」(長尾案.長尾 [1999b] p.128) と解釈されている。これは『俱舍論』『大乘莊嚴經論』とは異なった理解である。安慧菩薩糝、唐玄奘訳『大乘阿毘達磨雜集論』「決択分中法品」(『大正蔵』31,no.1606,p.748a24-26)には「能令諸根永寂静故、能趣清浄諸善趣故、能為清涼所依処故、説名為戒」と出す。

ある。

### 8-2-3 (v. 18)

**サンスクリット本偈頌和訳**：また神の言葉によって、龍の言葉によって、ヤクシャ(薬叉)・クンバーンダ(悪鬼)・人間の言葉によって、〔つまり〕すべての生物の言葉〔それら〕すべての言葉において私は法を教示しよう。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi68b4ff.) (P.Nyi195b5ff.)、世親 (D.Nyi257a7ff.) (P.Nyi293b2ff.)、巖賢 (D.Nyi239a5ff.) (P.Nyi272b7ff.)、智軍釈 (D.Jo193b6ff.) (P.Cho229a1ff.)、釈友釈 (D.Nyi213a4ff.) (P.Nyi243b2ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.279 ([1971] p.499)

**陳那釈和訳** (D.Nyi88b5ff.) (P.Nyi218a8ff.)：「**神の言葉と** (lha yi skad dang)」ということ等々がある。「**神に対して** (lha la)」<sup>761</sup>とは、神の言葉によって〔法を説明するという意味〕である。龍とヤクシャとクンバーンダと人間たちにも、それぞれの言葉によって〔法を説明するという意味〕である。要約すれば、存在する限りの一切衆生の言葉において、彼らすべてにそのような言葉において法を説明する<sup>762</sup>のは、〔彼らが〕菩提〔を得る〕まで〔と

---

<sup>761</sup> 『普賢行願讃』チベット訳諸版では「kha yi」とある。

<sup>762</sup> 仏の説法観についてラモットは五種類を挙げる (cf.丹治 [2002] pp.19-22)。丹治 [2002] に依れば以下のとおりである。

- 1.初期仏教の説法観。釈尊は仏になられてからの四十五年間の生涯を通して説法されたが、そのすべての説法は真実である。
- 2.仏は言語の才能をそなえているので、聖 (ārya) 語、むしろ (インドの) 中国の語だけでなく、蛮語や南インドの辺国の俗語でも説かれた。(中略) 仏は聖語で教えることができるだけだと疑う人々の疑惑を断ちきるために、別の仕方でも説き示すことができる、すべての言語で明らかに説法ができることを示すためである。如来はどの言語でも如来が欲するすべてを説くことができる。
- 3.一音説法。すべての法が一音声 (ekasvara) 又は一刹那の発声 (ekakṣaṇavāgudāhāra) によって説かれたと解釈する説法観。
- 4.沈黙で、一音説法をさらに徹底した見解で、仏は何も説かれなかった、すわわち仏の不説という説法観。

いう意味] である<sup>763</sup>。これが〔菩提心を失念しないことの〕三番目の原因である。

#### 8-2-4 (v. 19)

**サンスクリット本偈頌和訳**：善良なる波羅蜜に勤め励んで、菩提心が決して失念〔され〕  
ませんように。さらに、障碍となった諸悪があり、それらを余り無く完全に滅尽しよう。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi68b5ff.) (P.Nyi195b6ff.)、世親 (D.Nyi257b1ff.) (P.Nyi293b4ff.)、  
嚴賢 (D.Nyi239a7ff.) (P.Nyi273a1ff.)、智軍釈 (D.Jo194a1ff.) (P.Cho229a3ff.)、  
釈友釈 (D.Nyi213a6ff.) (P.Nyi243b6ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.279 ([1971] p.499)

**陳那釈和訳** (D.Nyi88b6ff.) (P.Nyi218b1ff.)：「善良なる (des shing)」ということ等々につ  
いて、「善良 (des pa)」とは、心相続が柔軟なことである。「波羅蜜 (pha rol tu phyin pa)」  
とは、布施等の十〔波羅蜜〕である。それに「勤め励む (rab tu brtson pa)」とは、厭わな  
い意でしっかり励むことである。「菩提心 (byang chub kyi sems)」とは、いつでもどこにお  
いても捨てるべきものではない。捨てないことは菩提〔を得る〕までである。これが〔菩  
提心を失念しないことの〕四番目の原因である。

---

5. 光明等のすべてが仏のはたらきをすること。

ここで説かれた説法観は上の 2. の立場である。その他、石上 [2000a] [2000b] [2000c]  
を参照のこと。

<sup>763</sup> 龍樹釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi68b5ff.) (P.Nyi195b4ff.) それぞれ〔の言葉〕によって、彼らに個々に応じて覚  
るまで、妙法を教示するとうこのことが、菩提心を失念しないことの三番目の原因である。」

世親釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi257a7ff.) (P.Nyi293b3ff.) 要約すれば、存在する限りの一切衆生のそれぞれの言葉  
によって、各々に法を教示し、〔彼らが〕菩提座〔に至る〕までという〔意味である〕。こ  
れが〔菩提心を失念しないことの〕三種類目〔の原因〕である。」

嚴賢釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi239a5ff.) (P.Nyi272b8ff.) 要約すれば、存在する限りのあらゆる衆生の言葉それら  
によって、それぞれ個々に覚るまでそのように法を教示することであり、これが〔菩提心  
を失念しないことの〕三番目の原因である。」

第十六偈から三つ半の偈頌によって、菩提心を所対治分が障碍したもの、それらの対治を説いた。今や〔残り〕半偈頌によって、所対治分を断じるよう教示する。何をと問えば、「**障碍となった諸悪があり** (sdig pa gang rnam sgrib par gyur pa dag)」ということ等々がある。障碍となった悪〔すなわち〕菩提心を妨げるもの、それらすべてを尽きさせて断じますように〔という意味〕である。

### 8-3 (v. 20)

**サンスクリット本偈頌和訳**：業、煩惱、魔境から脱して、諸々の世間の境遇において私は進みますように<sup>764</sup>。蓮華が水で汚されず、太陽と月が天空において無礙なるごとくに。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi69a2ff.) (P.Nyi196a2ff.)、世親 (D.Nyi257b4ff.) (P.Nyi294a1ff.)、嚴賢 (D.Nyi239b3ff.) (P.Nyi273a5ff.)、智軍釈 (D.Jo194b1ff.) (P.Cho229b5ff.)、釈友釈 (D.Nyi214a7ff.) (P.Nyi245a7ff.)

**和訳**：月輪 [1952] pp.279-280 ([1971] pp.499-500)

**陳那釈和訳** (D.Nyi89a2ff.) (P.Nyi218b4ff.)：今や、貪着なく行動することは三種類ある。

〔すなわち〕何からと、どこにおいてと、どのようにの三つである。「**業と煩惱** (las dang nyon mongs pa)」ということ等々がある。

何からと問えば、業と煩惱と魔業 (bdud kyi las)<sup>765</sup>からである。その業は除外されない

---

<sup>764</sup> Skt.√car (Tib. spyod pa) の持つ二義、「行う、実践する」と「動く、進む、移動する」をかけた表現と思われる。仏十号の「明行足」の説明においても、このかけ言葉は使用される。

<sup>765</sup> 魔道 (bdud kyi lam) と魔業 (bdud kyi las) の混同がある。サンスクリット本からは魔境 (Skt.māla-patha) と理解するのが適切である。

「魔」「魔業」については弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「声聞地」第二瑜伽处 (『大正蔵』30,no.1579,p.447c15-p.448b4) が詳しい。魔の種類については四魔が挙げられる (蘊魔、煩惱魔、死魔、天魔)。魔行 (魔事) については八項目に分けられる。概略すれば以下のとおりである。1.諸欲による退捨、2.五妙欲への耽溺、3.偏った食生活、4.行中の懈怠、5.世俗への関心、6.三宝四諦説への疑惑、7.修行处への恐怖・捨善取悪、8.随煩惱への入である。『大乘莊嚴經論』では仏十力の対象として (cp.20-21.v.51, cf.Levi [1907] p.186)、また『俱舍論』「根品」では四魔として僅かに触れられる。この他、「魔業 (魔事)」の多数の

ならば (dmigs kyis ma phyed pa na)、善と不善と不動の三部分として捉えよう。そのうち、不善の業と煩惱と魔業から脱して、それらに貪着せず常に往く〔という意味〕である。

どこにおいてと問えば、神等々の世間の境遇に住する世である。どのようにと問えば、「蓮華が水で汚されないように (ji ltar pa dma chus mi chags pa bzhin)」ということがある。蓮華が水から生じて水で汚されない (mi chags pa) ように、業と煩惱と魔業等々の諸々の世間の法によって汚されずに (mi chags par) 往く〔と答える〕。同様に善と不動の二つからも異熟果を願わず、汚れ (chags pa) をなくすべきである。一切衆生に対するただ利益、安楽だけを行って、成就することが菩薩行であると述べる。

どのようにと問えば、譬えば太陽と月が虚空において障害なく動く (nyi zla nam mkhar thogs pa med ltar spyod) と答える。太陽と月は世間において如意宝珠と同じく、利他行に住し、自己の少しのものにも執着せず (mi chags par)、昼夜に虚空を運行する<sup>766</sup>、それと同じである。

そのうち「魔 (bdud)」ということは、善なる命 (dge ba'i srog) を妨げる (蘊魔) ので、菩提と相応せず (煩惱魔)、正道 (dam pa'i lam) から引き戻すもの (天子魔) である。言葉のあり方としても、法による生活〔者〕を妨げつつ殺す (死魔) のだから「魔 (bdud)」という。その業は利益する事柄に対して原因となって損なうものである<sup>767</sup>。

---

教証が整理列挙されたものに、寂天 (Skt.Śāntideva) による『集学論』がある (cf. Bendall [1977] cp.3, p.49, 5-p.52, 11、法称菩薩造、宋法護等訳『大乘集菩薩学論』「護持正法戒品」(『大正蔵』32, no.1636, p.84c24-p.85c2))。サンスクリット本・漢訳共通して『般若経』『虚空蔵経』『海意経経』『宝雲経』『虚空蔵経』『宝雲経』の順序で教証が列挙される。『宝雲経』の引用箇所については、浅野 [1991] を参照のこと。ここに使用された経典は何れも大乘経典である。そこの魔業は共通して菩薩行を妨げるものとして説かれる。『経集』(Skt. *Sūtrasamuccaya*) における魔事への言及については、cp.7 が詳細である (cf. 一島 [1990] pp.274-275)。

<sup>766</sup> 救済行の障礙のなさを日月が天空を運行することに喩えたものに、『華嚴経』の用例がある。以下のとおりである。

唐実叉難陀訳『大方広仏華嚴経』「如来出現品」(『大正蔵』10, no.279, p.274c26-27)

「譬如日月遊虚空 照臨一切不分別 世尊周行於法界 教化衆生無動念」

<sup>767</sup> 龍樹釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

8-4 (v. 21)

サンスクリット本偈頌和訳：十方に諸国土がどれ程あろうと、すべての悪趣の苦を鎮め、すべての生物を安楽に立たせて、すべての生物の利益のために私は行おう。

諸釈：龍樹 (D.Nyi69a7ff.) (P.Nyi196b2ff.)、世親 (D.Nyi258a3ff.) (P.Nyi294b1ff.)、巖賢 (D.Nyi240a3ff.) (P.Nyi273b5ff.)、智軍釈 (D.Jo195a2ff.) (P.Cho230a6ff.)、釈友釈 (D.Nyi215a1ff.) (P.Nyi245b8ff.)

和訳：月輪 [1952] p.280 ([1971] p.500)

陳那釈和訳 (D.Nyi89b1ff.) (P.Nyi219a4ff.)：今世と来世に一切衆生を饒益することがあり、四種類目である。それも何かと問えば、「**悪趣の苦** (ngan song sdug bsngal)」（苦苦）ということ等々がある。一切衆生は悪によって苦しみ、三悪趣に生まれる、それらを寂靜にすべきである。それについてさらに何のために悪趣の苦だけを寂靜にするのかと問えば、それらが害するのだから中心に説明したが、輪廻すべての苦（壊苦、行苦）も同様に寂靜にすべきであると理解すべきである。何のために一切衆生を最高の安楽に置くべきなのかと問えば、一切衆生を利益するそのとおりに行うべきであり、〔彼らが〕無上智 (bla na med pa'i ye shes) を獲得するまで、全く厭わない意によって他に結びつけずに行うべきである〔と答える〕<sup>768</sup>。どれ程の間にと問えば、「**国土と方角がどれ程あろうと** (zhing gi khyon dang

---

「(D.Nyi69a7ff.) (P.Nyi196b2ff.) de'i las (P. lam) ni rgyus phan pa'i dngos po las phyir phyogs pa'o //」

世親釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi258a2ff.) (P.Nyi294b1ff.) de yi (P.yid) lam 'gog (P.'gegs) pa ni phan pa'i dngos po rgyu yis slu (P.sgyu yi bslu) ba ste / skye pa 'di 'am gzhan thams cad la'o //」

巖賢釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi240a3ff.) (P.Nyi173b5ff.) de ཡི lam ni phan pa ཡི dngos po la (P.las) rgyus 'tshe ba'o //」

この箇所に限らず第二十偈諸釈全般にわたって「業 (las)」と「境 (lam)」の交代が見られる。チベット文字「s」と「m」の書体の類似が、この交代の原因と思われる。チベット文字「s」は同じ原因によって「ng」ともなる。

<sup>768</sup> 龍樹釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

phyogs rnams ji tsam par)」<sup>769</sup>というのである。「**どれ程あろうと** (ji tsams par)」ということは、どれ位〔という意味〕である。「**国土** (zhing gi khyon)」ということは、どれ程の仏国土〔という意味〕である。次々の劫に住する〔という意味〕である。「**方角** (phyogs)」ということは、十方に結びつける。

#### 8-5 (v. 22)

**サンスクリット本偈頌和訳**：一切の衆生の行いに相応して発趣して、菩提行を完成して、そして〔普〕賢行を修習<sup>770</sup>して、一切の未来劫にわたり行おう。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi69b4ff.) (P.Nyi196b7ff.)、世親 (D.Nyi258a6ff.) (P.Nyi294b6ff.)、嚴賢 (D.Nyi240b1ff.) (P.Nyi274a3ff.)、智軍釈 (D.Jo195a5ff.) (P.Cho230b2ff.)、釈友釈 (D.Nyi215a5ff.) (P.Nyi246a5ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.280 ([1971] p.500)

---

「(D.Nyi69b2ff.) (P.Nyi196b5ff.) いかに行うのかと問えば、一切衆生を利益するために行い、意は厭わずに、他の行いはなく、無上智を獲得するためにという意味である。「**行おう** (spyad pa)」とは、励むべきである〔という意味である〕。」

世親釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi258a5ff.) (P.Nyi294b4ff.) どのように行うのかと問えば、一切衆生を利益することと、安樂を思念することによって、他の行いはなく、〔彼らが〕無上智を獲得しない限りは、休みなき意で行おう〔と答える〕。」

嚴賢釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi240a6ff.) (P.Nyi273b8ff.) 何を行うのかと問えば、一切衆生を利益し、利益を生み出すためであり、無上智を獲得するまで、厭わない意によって他に結びつけずに行い、励むべきである〔と答える〕。」

<sup>769</sup> サンスクリット本は「yāvata kṣetra pathā-daśatāsu」、チベット訳は「zhing gi khyon dang phyogs rnams ji tsam par」である。

<sup>770</sup> サンスクリット本は「prabhāvayamāṇaḥ」、チベット訳は「rab ston cing」、不空訳は「修習」、覺賢訳は「修」である。諸釈は何れも「rab ston cing」(顕示して)で理解する。恐らくは梵語原典の段階で「prabhāva-」と「prabhāṣa-」の二種類の理解があったと思われる。梵字の v-と ṣ-の書体の類似が原因であろうか。

陳那釈和訳 (D.Nyi89b5ff.) (P.Nyi219b1ff.) : 被鎧 [精進] <sup>771</sup>が五種類目である。それも三

---

<sup>771</sup> 心を折らず、菩提行に邁進し精進する決意を、甲冑に身を固め命がけで戦いに挑む、その姿に譬えたもの。『瑜伽論』「菩薩地」精進品 (サンスクリット本 : 「菩薩地」

(cf. WOGIHARA [1971] p.200)、漢訳 : 弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」精進品 (『大正蔵』 30,no.1579,p.525c20-p.526a4)) や、対応する『大乘莊嚴經論』「度摂品」等に「被鎧精進」に関する言及がある。「菩薩地」精進品冒頭には、九種類の菩薩の精進が挙げられる (玄奘訳使用)。項目を挙げれば以下のとおりである。

1. 「自性精進」 (Skt.svabhāva-vīrya)
2. 「一切精進」 (Skt.sarva-vīrya)
  - 2-1. 「環甲精進」 (Skt.saṃhāna-vīrya)
  - 2-2. 「摂善法精進」 (Skt.kuśala-dharma-saṃgrāhaka-vīrya)
  - 2-3. 「饒益有情精進」 (Skt.sattvārtha-kriyā-vīrya)
3. 「難行精進」 (Skt.duṣkara-vīrya)
4. 「一切門精進」 (Skt.sarvato-mukha-vīrya)
5. 「善士精進」 (Skt.satpuruṣa-vīrya)
6. 「一切種精進」 (Skt.sarvākāra-vīrya)
7. 「逐求精進」 (Skt.vighātārthika-vīrya)
8. 「此世他世樂精進」 (Skt.ihāmutra-sukha-vīrya)
9. 「清浄精進」 (Skt.viśuddha-vīrya)

ここの 2-1 が智軍釈に一致する。しかし同釈の 1) 仏法を完成すること、2) 衆生の行いに相応して発趣すること、3) 妙法を顕示することに内容の一致は見られない。「菩薩地」に対応する『大乘莊嚴經論』は以下のとおりである

・サンスクリット本 : 『大乘莊嚴經論』 (cp.16v.39,Levi [1907] p.108)。

「自己からも他者からも煩惱の集まり (Skt.kleśa-gaṇa) を断つために、そして最高の菩提を得るために、仏子たちによって被鎧と加行 (Skt.yoga) を本質とする精進が行われた。そして他ならぬその精進によって、一切の人々は三菩提に置かれる。そして精進は智慧によって摂受され、一方で世間においては無尽に止められる」

世親釈 : 「ということは、被鎧精進 (Skt.saṃnāha-vīrya) と加行精進 (Skt.prayoga-vīrya) である。」

種類ある。

- 1) 衆生の行いに随順して発趣すること、
- 2) 仏法を完成することと、
- 3) 妙法を宣説することである。

それも何かと問えば、「**衆生たちの行いに相応して発趣する** (sems can dag gi spyod dang mthun par 'jug)」ということ等々がある。衆生たちに対する誑なき自性の行い<sup>772</sup>と、安樂に住する者 (bde bar gnas pa) と心が相応するよう受持しつつ行う〔という意味〕である<sup>773</sup>。

---

『摂大乘論』では被鎧精進と加行精進に「無怯弱無退轉無喜足精進」を加えた、三精進を出す (cf.長尾 [1999b] pp.141-144)。

・チベット訳：安慧復註 (D.no.4034, Tsi.29b4ff.)

「仏子たちの譬えようのない被鎧・加行の精進」ということについて、「被鎧」という言葉によって被鎧の精進を教示し、「加行」という言葉によって加行の精進を教示した、といわれることが勤めを行うこと (brtsom pa bya) である。菩薩たちが譬えようのない被鎧の精進を勤めることと、譬えようのない加行の精進を勤めること、「譬えようのない」という言葉によって、俗人と声聞と独覚の精進より菩薩の精進が抜き出ていることを教示する。俗人たちの精進は声聞の分と混じっており (nyon mongs pa'i phyogs dang 'dres pa dang)、声聞と独覚の譬えようのない精進を勤めることも、プトガラのみが無我だと証得することと、自利に発趣したことである。菩薩たちの精進は煩惱の分と混じっておらず、プトガラと法を無我と証得すべきために発趣したことと、自他の利益のために発趣したのではないのだから、という。(この後「被鎧精進」について『無尽意菩薩經』等を引用)

・漢訳：無著菩薩造、唐波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴經論』卷第十七「度撰品」第十七ノ二 (『大正藏』31,no.1604,p.630c24-631a1)

「恒時誓勤作 殺賊為無上 因進建菩提 智撰進無尽

釈曰。此偈顯示毘梨耶波羅蜜利他功德。恒時誓勤作者。諸菩薩無比修精進有二自性。一弘誓為自性。二勤方便為自性。殺賊為無上者。菩薩修精進但為殺自他煩惱賊。為得無上菩提故」

<sup>772</sup> D. rgyu, P. sgyu 北京版の読みを採用した。

<sup>773</sup> 龍樹釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi69b6ff.) (P.Nyi197a2ff.) 諸々の生において、衆生たちの心の諸々の行いを知り、

「菩提行を完成して (byang chub spyod pa yongs su rdzogs byed cing)」ということは、菩提のために行うことが菩提行である。それを「完成する (yongs su rdzogs pa)」とは、仏の諸法を成就することである。

「諸々の〔普〕賢行を顕示して (bzang po spyod pa dag ni rab ston cing)」ということについて、ここで「〔普〕賢行 (bzang po spyod pa)」ということは説法自体を捉えている。〔すなわち〕方便による増益 (sgro btags pa) と、説明 ('chad pa) と、教示 (ston pa) である。

「一切の未来劫において行おう (ma 'ongs bskal pa kun du spyod par gyur)」ということは、あらゆる未来劫において厭わない意で行おう〔という意味〕である。

#### 8-6 (v. 23)

**サンスクリット本偈頌和訳：また私の行いに等しく〔行う〕者たち、彼らと常に共に居ますように。また身体、口、意において同一の行と願を行おう。**

**諸釈：**龍樹 (D.Nyi70a1ff.) (P.Nyi197a5ff.)、世親 (D.Nyi258b3ff.) (P.Nyi295a3ff.)、嚴賢 (D.Nyi240b5ff.) (P.Nyi274a7ff.)、智軍釈 (D.Jo195b4ff.) (P.Cho231a1ff.)、釈友釈 (D.Nyi215b4ff.) (P.Nyi246b5ff.)

---

自性について誑はなく（北京版）、交流すれば安樂なので、彼らと反することなく随順して相応するよう発趣する。」

世親釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi258a7ff.) (P.Nyi294b8ff.) 衆生たちの諸々の生まれにおいて、自性について誑がないことによって、安樂に交わることと、心と行いを遍知してから、随順して発趣する。随順して相応しているから。」

嚴賢釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi240b2ff.) (P.×) すべての世生生において、衆生たちの心の行いをすべて知り、自性について誑はないことと、交流すれば安樂であることと、反することない性質によって、彼らと相応するよう発趣しつつ〔という意味である〕。」

チャンキャ二世釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(p.35, 2ff.) 無上菩提を得るために、自身は二資糧の行いを完成しつつ、一切衆生それぞれの機根と、界と、随眠と相応するよう行うこと教示する点から、〔彼らを〕大乘に発趣させる。」

和訳：月輪〔1952〕p.280（〔1971〕p.500）

**陳那釈和訳**（D.Nyi90a2ff.）（P.Nyi219b5ff.）：誓願によって同分（skal ba mnyam pa）の菩薩と相応するよう教示したものであり、それが六種類目である。それも何か問えば、「私の行いと等しく行う者（bdag gi spyod dang mtshungs par gang spyod pa）」ということ等々がある。私の菩薩行と相応して行う者、彼らと常に菩提〔を得る〕まで交流することと、身体と口と意による菩薩行と、かの誓願を共に行おう〔という意味〕である。

#### 8-7 (v. 24)

**サンスクリット本偈頌和訳**：さらに私を利益することを願い、〔普〕賢行の教示者である友人たちがいる。〔その〕彼らと常に共に居ますように。そして私は〔その〕彼らをいつでも意は厭いません。

**諸釈**：龍樹（D.Nyi70a4ff.）（P.Nyi197a8ff.）、世親（D.Nyi258b5ff.）（P.Nyi295a6ff.）、巖賢（D.Nyi240b7ff.）（P.Nyi274b2ff.）、智軍釈（D.Jo195b6ff.）（P.Cho231a4ff.）、釈友釈（D.Nyi216a1ff.）（P.Nyi246b8ff.）

和訳：月輪〔1952〕p.280（〔1971〕p.500）

**陳那釈和訳**（D.Nyi90a3ff.）（P.Nyi219b7ff.）：利益するよう思念する口訣（教誡）〔とおりの〕修行とは、〔有上・無上の供養等により〕善知識を喜ばせることである。それは七種類目である。それも何かと問えば、「私を利益するよう願う友人（bdag la phan par 'dod pa'i grogs po）」ということ等々がある。利益するよう願うことによって、〔普〕賢行を教示し、説明し、説法する善知識と、私はいつも共に等しく行いますように〔という意味〕である。彼らを、私はいつでも（nams kyang）<sup>774</sup>、いつまでも（gzhar yang）意は厭わず、いつか菩提〔を得る〕まで常に彼らと相応しますように〔という意味〕である。

#### 8-8 (v. 25)

**サンスクリット本偈頌和訳**：また仏子（菩薩）たちによって圍繞された主たち〔である、その〕勝者〔たち〕を私は常に現前〔に〕観察しよう。そして彼らに対して、未来劫すべてにわたり、疲れなく、広大な供養を行おう。

**諸釈**：龍樹（D.Nyi70a7ff.）（P.Nyi197b2ff.）、世親（D.Nyi258b6ff.）（P.Nyi295a8ff.）、巖賢

---

<sup>774</sup> D.nams kyang、P.nams kynag 梵語原典は「tāmaṣ ca ahaṃ na virāgayi jātu」

(D.Nyi241a2ff.) (P.Nyi274b4ff.)、智軍釈 (D.Jo196a1ff.) (P.Cho231a6ff.)、釈友釈  
(D.Nyi216a5ff.) (P.Nyi247a6ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.280 ([1971] p.500)

**陳那釈和訳** (D.Nyi90a5ff.) (P.Nyi220a2ff.)：時と眷属と供養の行いについて疲れないこととは、如来を現前にすることである。それは八種類目である。それは何かと問えば、「**仏子 (菩薩) によって圍繞された主たち** (sangs rgyas sras kyis bskor ba'i mgon po rnam)」ということ等々がある。「**現前 [に]** (mngon sum)」ということは、目の当たりにすることであり、十方すべての〔主を現前にするという意味〕である。「**勝者** (rgyal ba)」とは、仏、世尊であり、〔彼を〕菩薩の眷属が圍繞する。「**主** (mgon po)」ということは、一切衆生の唯一の友 (gnyen gcig pu) となった者である。「**常に観察しよう** (rtag tu blta)」ということは、過失ない眼で〔常に観察しようという意味〕である。彼らすべての個々に対しても、すべての種類〔の最高さ〕を具え、広大であり、虚空と等しく、法界すべてに遍満する供養によって供養すべきである<sup>775</sup>。どれ程の間にと問えば、「**未来劫すべてにわたり疲れなく** (ma 'ongs bskal pa kun du mi skyo bar)」ということがある。疲れなき意によって、未来劫すべての極限〔に到る〕まで〔という意味〕である。

## 8-9 (v. 26)

---

<sup>775</sup> 龍樹釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi70b1ff.) (P.Nyi197b5ff.) 彼らについても各々に対して、瞬間ごとにすべての種類の最高さを具えた供養が、虚空の如くに広く広大な (北京版) 法界を遍満するものにしてう。」

世親釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi258b7ff.) (P.Nyi295b2ff.) 彼らについても瞬間ごとに各々に対して、すべての種類の最高さを具え、広大であり、虚空界と等しく、法界を遍満するものによって供養すべきである [という意味である]。」

嚴賢釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi241a4ff.) (P.Nyi274b6ff.) 彼ら各々に対しても瞬時に、広大であり、すべての種類の最高さを具え、虚空の広がりと同しく、法界を遍満するものによって供養すべきであるということである。」

サンスクリット本偈頌和訳：また勝者たちの妙法を受持しつつ、菩提行を照明しつつ、また、〔普〕賢行を修治しつつ、私は未来劫一切にわたって行おう。

諸釈：龍樹 (D.Nyi70b2ff.) (P.Nyi197b7ff.)、世親 (D.Nyi259a1ff.) (P.Nyi295b3ff.)、巖賢 (D.Nyi241a5ff.) (P.Nyi274b8ff.)、智軍釈 (D.Jo196a5ff.) (P.Cho231b3ff.)、釈友釈 (D.Nyi216b6ff.) (P.Nyi247b7ff.)

和訳：月輪 [1952] p.280 ([1971] pp.500-501)

陳那釈和訳 (D.Nyi90b2ff.) (P.Nyi220a6ff.)：受持と説明と修治の三つにより妙法を包摂する。それは九種類目である。それも何かと問えば、「勝者たちの妙法を受持しつつ (rgyal ba rnams kyi dam pa'i chos 'dzin cing)」ということ等々とは、三世に来られるすべての勝者の十二分教 (gsung rab yan lag bcu gnyis po) を説明する、それら諸法を総持 (ダラニ) によって受持するのだから、「受持しつつ ('dzin cing)」という。「菩提行 (byang chub spyod pa)」とは、宣説される法そのものである。「照明する (kun du snang bar byed)」ということは、衆生たちに宣説しつつ教示することである。「また、〔普〕賢行を修治し (bzang po spyod pa rnam par sbyang pa yang)」ということは菩薩行である。それらを「修治する (rnam par sbyang ba)」とは、垢をなくして、すべての罪過を遠く捨てることである。「未来劫一切にわたって行おう (ma 'ongs pa'i bskal pa kun du spyad par bgyi)」ということは、そのとおりに努めることである。

## 8-10 (v. 27)

サンスクリット本偈頌和訳：またすべての有に輪廻しつつ、福德について〔そして〕智慧について無尽を得て、慧と方便と三昧と解脱によって、すべての功德によって、私は無尽の蔵となりますように。

諸釈：龍樹 (D.Nyi70b5ff.) (P.Nyi198a3ff.)、世親 (D.Nyi259a4ff.) (P.Nyi295b8ff.)、巖賢 (D.Nyi241b2ff.) (P.Nyi275a4ff.)、智軍釈 (D.Jo196b2ff.) (P.Cho231b8ff.)、釈友釈 (D.Nyi217a7ff.) (P.Nyi248a1ff.)

陳那釈和訳 (D.Nyi90b4ff.) (P.Nyi220b2ff.)：福德と智慧の資糧<sup>776</sup>等々の資糧を獲得するこ

---

<sup>776</sup> 『瑜伽論』「菩薩地」に説明がある。以下のとおりである。

・サンスクリット本：『菩薩地』(cf.WOGIHARA [1971] pp.258-259)

「そのうち何が菩薩の菩提資糧なのか。この二種類が知られるべきである。福德資糧と智

とによって無尽の蔵を獲得する。これが十種類目である。それも何かと問えば、「**すべて  
の有に** (srid pa thams cad du)」ということ等々がある。欲〔界〕等のあらゆる有において、衆生のために輪廻に流転し生まれることを、無尽の福德と智慧の資糧を得ることによって具えますように〔という意味〕である。同様に智慧と、方便と、虚空蔵三昧と無垢印〔三昧〕<sup>777</sup>等と、同様に菩薩の解脱である、すなわち「**無碍の大悲** (snying rje chen po thogs pa

---

慧資糧である。」

・漢訳：弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」菩提分品（『大正蔵』  
30,no.1579,p.539b20-22）

「如何菩薩菩提資糧。当知如是菩提資糧略有二種。一者福德資糧。二者智慧資糧」

同じく『瑜伽論』「撰決択分中菩薩地」では六波羅蜜と三学との関係において、福德資糧と智慧資糧の分類が説かれる。六波羅蜜中の布施、持戒、忍辱が増上戒学、禅定が増上心学、智慧が増上慧学に配当され、精進は三学共通とされる。そして増上戒学の所撰を福德資糧の所撰、増上慧学の所撰を智慧資糧の所撰、精進と禅定の所撰は福德智慧の所撰に共通とされる。以下のとおりである。

・漢訳：弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」菩提分品（『大正蔵』  
30,no.1579,p.730c4-16）

「世尊。是諸菩薩凡有幾種所応学事。善男子。菩薩学事略有六種。所謂布施持戒忍辱精進静慮慧到彼岸。世尊。如是六種所応学事、幾是増上戒学所撰、幾是増上心学所撰、幾是増上慧学所撰。善男子。当知初三但是増上戒学所撰。静慮一種但是増上心学所撰。慧是増上慧学所撰。我說精進遍於一切。世尊。如是六種所応学事。幾是福德資糧所撰。幾是智慧資糧所撰。善男子。若増上戒学所撰者、是名福德資糧所撰。若増上慧学所撰者、是名智慧資糧所撰。我說精進静慮二種遍於一切」

なお『大乘莊嚴經論』における言及については、Levi〔1907〕 pp.38-39, cp.9.v.28、西蔵  
文典研究会〔1979〕 pp.30-31 を参照のこと。

<sup>777</sup> 『撰大乘論』では首楞嚴三昧、虚空蔵三昧を三昧の代表として出し、『大乘莊嚴經論』  
では虚空蔵三昧を代表として出す。『現觀莊嚴論』注釈では四種三昧、すなわち「健行（首  
楞嚴）三昧」「虚空蔵三昧」「無垢印三昧」「獅子三昧」を出す（cf.藤仲、ツルティム〔2001〕  
p.254）。陳那釈所説の二つの三昧は『現觀莊嚴論』系の三昧のようだ。

med pa)」と「**幻となったもの** (sgyur mar gyur ba)」<sup>778</sup>と、仏と菩薩の共と不共の功德の無尽の蔵と、無尽の功德の宝庫において、一切衆生を安樂にし、利益するためになりますように〔という意味〕である<sup>779</sup>。

---

<sup>778</sup> 『華嚴經』「入法界品」を承けた表現と思われる（ちなみに『普賢行願讚』は『入法界品』の末尾に編入されている）。『入法界品』は善財童子が五十三人の善知識を訪問し、次第に自らの境地を高めていく求道物語であり、そこには各善知識による個別の「菩薩の解脱」(Skt. bodhisattva-vimokṣa) が説かれる (cf. 梶山 [1994] 上 pp.6-13)。この「無執着の大悲」「幻となったもの」と、『入法界品』所説との対応を示せば以下のごとくである。

〔無執着の大悲〕

・「善男子よ、私 (ヴァイラ=第二十二善知識) は、見、聞、共住、随念が空しからざる、川の音声のような大悲の旗という名の菩薩の解脱を得ている。」(cf. Vaidya [1960] p.144, 21-22、梶山 [1994] 上 p.311)

〔幻となったもの〕

・「善男子よ、私 (アナラ王=第十七善知識) は、幻という菩薩の解脱を得ている。」(cf. Vaidya [1960] p.122,31、梶山 [1994] 上 p.268)

・「善男子よ、ここで私たち二人 (シュリーサンバヴァ童子、シュリーマティ童女=第五十善知識) によって幻という名の菩薩の解脱が得られ、現証されている。」(cf. Vaidya [1960] p.360,8-9、梶山 [1994] 下 p.303)

なおこの「幻 (三昧)」を主題とする經典に、西晋竺法護訳『如幻三昧經』(『大正藏』12,no.342)、元魏毘目智仙共般若流支訳『聖善住天子所問經』(『大正藏』12,no.341)、随達摩苻多訳『大宝積經』「善住天子会」(『大正藏』11,no.310-36) 以上三經同經異訳、宋曇無竭訳『觀世音菩薩授記經』(『大正藏』12,no.371)、宋施護等訳『仏説如幻三摩地無量印法門經』(『大正藏』12,no.372) 以上二經同經異訳が存在する。

なお「ヴァイラ=第二十二善知識」では一切の衆生利益、「アナラ王=第十七善知識」では衆生の調御、「シュリーサンバヴァ童子、シュリーマティ童女=第五十善知識」では一切諸法を幻 (空性の譬喩) と観じる (cf. 梶山 [1994] 上 pp.6-13) ことが主題とされる。このように解脱について智慧と慈悲の両面から言及が行われている。これはこの主題「福德と智慧の資糧等々の資糧を獲得したことによって～」に沿った理解といえよう。

<sup>779</sup> 龍樹釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

## 八章第十一節分科

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi71a1ff.) (P.Nyi198a7ff.)、世親 (D.Nyi258a7ff.) (P.Nyi296a4ff.)、巖賢 (D.Nyi241b5ff.) (P.Nyi273a38ff.)、智軍釈 (D.Jo197a2ff.) (P.Cho232b2ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.271 ([1971] p.492)

**陳那釈和訳** (D.Nyi90b7ff.) (P.Nyi220b7ff.)：発趣 (’jug pa)<sup>780</sup>が [八章] 第十一 [節] の

---

「(D.Nyi70b6ff.) (P.Nyi198a4ff.) 欲 [界] 等々のすべての有において、また衆生を利益する力によって輪廻して生まれる時に、無尽の福德と智慧等を得て、無尽を具えますように。同様に方便と、智慧と、虚空蔵と無垢印等の諸三昧と、同様に菩薩の解脱である「**大悲**」と「**無垢**」と「**幻**」の種類等から [始めて]、菩薩の共と不共の功德のその無尽の蔵が、一切衆生に利益と安樂を生じるために、無尽の功德のもとになりますようにという [意味である]。』

世親釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi259a5ff.) (P.Nyi296a1ff.) 欲界等々のすべての有において、衆生を利益する力によって輪廻して、輪廻に生まれることと、無尽の福德の資糧を正しく具えることと、同様に方便と、智慧等と、虚空蔵三昧と無垢印 [三昧] 等々と、同様に菩薩の解脱 [つまり]「**大悲の所縁**」、「**幻となったもの**」等々と、存在する限りの菩薩の共と不共の功德の無尽の蔵が、無尽の功德の宝庫として、一切衆生に利益と安樂の原因となりますようにという [意味である]。』

巖賢釈の前後対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi241b2ff.) (P.Nyi273a5ff.) 欲 [界] 等々のすべての有において、衆生を利益する力によって輪廻し、輪廻に生まれる時に、一切衆生に利益と安樂を生ずるために、無尽の福德と智慧を獲得して具えますようにということと、同様に方便と、智慧と、虚空蔵三昧と、無垢印 [三昧] 等々と、同様に菩薩の解脱である「**無遅延の大悲**」と「**幻のごときもの**」等々から [始めて]、菩薩の共と不共のすべての功德に [至る] までの、無尽の蔵が、無尽の功德の宝となりますようにということである。」

<sup>780</sup> 「Tib. ’jug pa」に対応する梵語を本文に確認すると以下のとおりである。

サンスクリット本 v.29d. otari cārika-kalpa-samudrām、サンスクリット本 v.30d.

buddha-sarasvatim otari nityam、サンスクリット本 v.31d. buddhi-balena ahaṃ praviśeyam、サ

---

ンスクリット本 v.32b kalpa praveśa ahaṃ praviṣeyam、 Sanskrit 本 v.33c. teṣu ca gocarim otari nityam、 Sanskrit 本 v.34d. otari kṣetra viyūha jinānām (Sanskrit 本 v.35d. tān ahu sarvy upasaṃkrami nāthām)

整理すると Skt. *ava-√trī* の願望法 (vv.29, 30, 33, 34 韻律上接頭辞 *ava* が *o* へ置換)、並びに *pra-√viś* の願望法 (vv.31, 32) に分類できる。チベット訳は *rab tu 'jug* (vv.29, 31)、*rab tu 'jug par bgyi* (v.30)、*'jug par bgyi* (v.32)、*'jug* (vv.33, 34)、*mchi'o* (v.35) である。チベット訳は共通して「*'jug pa*」を使用する (v.35 は 8 章 11 節中の第 8 項に配当されるが、そこに「*'jug pa*」は見られない)。Skt. *ava-√trī* は「～に／から下る／流れる、姿をもった化身として現れる、～に行く、現れる、～に合う、着手する」などが基本の意味であり (cf. Monier Williams [1956] p.99a)、Skt. *pra-√viś* は「入る、～に行く、しばしば行く、着手する」

(cf. *ibid.*, p.692c) が基本の意味である。両者はほぼ同義である。両語の併行は偈頌における韻律調整の可能性がある。チベット訳「*'jug pa*」は「入れる」「行う」「参加する」等が基本の意味である。『翻訳名義大集』では、Skt. *praveśa*, *pravartate*, *pravṛtti*, *vṛtti*, *pravartana*, *avatāra*, *prasthāna*, *pratipanna*, *āpanna*, *praskanda*, *avakramati*, *avakrānti*, *prayāṇa*, *uu.dhi*, *kāraṇa* が対応梵語として挙げられる (cf. 榊 [1981] pp.90-91)。ここに Skt. *praveśa*, *avatāra* があるごとく、Tib. *'jug pa* は Skt. *ava-√trī*, *pra-√viś* の標準的な訳語である。対応する漢訳を、Sanskrit 本とチベット訳に良く対応する不空訳 (cf. 『大正蔵』10,no.297) に確認すると以下のとおりである。

不空訳 v.29d 「我入修行諸劫海」、不空訳 v.30d 「常皆得入仏辯才」、不空訳 v.31d 「以我慧力普能入」、不空訳 v.32b 「我入未来一切劫」、不空訳 v.33c 「於彼境界常得入」、不空訳 v.34d 「能入諸仏嚴刹土」、不空訳 v.35d 「我皆往詣於世尊」である。このように共通して「入」が使用される。ちなみに不空訳に先行する覺賢訳 (cf. 『大正蔵』10,no.296) には v.27b 「入無尽妙音」(v.31 に対応) を除いて、「Skt. *ava-√trī*, *pra-√viś*、Tib. *'jug pa*」の概念は明確ではない。

一連の翻訳において筆者は、この「Skt. *ava-√trī*, *pra-√viś*、Tib. *'jug pa*」を「発趣」と意識した。この語は「発し趣く」と読み、実践への悟入、その心的内面を指す。誓願を發し救済行に赴く、動的な特徴を捉えている。〈般若經〉を中心に多用される (Skt. *prasthāna*、Tib. *'jug pa*)。例えば玄奘訳『大般若波羅蜜多經』「摩訶薩品」(『大正蔵』5,no.220) では「発趣大乘」という用例が頻出する。この語は二種菩提心 (誓願菩提心、發趣菩提心) の中の「發

種類である。それも八種類ある。すなわち、

8-11-1, 2. 仏と彼の国土を観察することに発趣することの二種類と、

8-11-3. 仏の語に発趣することと、

8-11-4. 法輪を転じることに発趣することと、

8-11-5. 劫に発趣することと、

8-11-6. 如来に対する観察と彼の活動領域に発趣することと、

8-11-7. 仏国土の成就 (mngon par sgrub pa) に発趣することと、

8-11-8. 如来への奉事に発趣すること、

[以上] 八つである。

#### 8-11-1, 2 (vv. 28-29)

サンスクリット本偈頌和訳：一塵上に塵〔の数〕と等しい諸国土があり、またその国土の  
仏子の中央に坐っている不可思議な諸仏を、私は菩提行を行いつつ観察しますように  
(v. 28)。

同様に残らずすべての方角の毛先における、三世の量〔に等しい〕海のような仏に対し

---

趣菩提心」(Skt. bodhi-prasthāna-citta、Tib. byang chub 'jug pa'i sems)にも現れる。小玉〔1980〕には、〈入行論〉プラジュニャーカラマティ積の所説、すなわち「Prasthānacitta とは、戒を受け、具体的な菩薩の実践行を遂行している者の内面を指している」が紹介されている (cf. 小玉〔1972〕〔1980〕、ツルティム、藤仲〔2007〕 p.148ff., p.161ff., p.320 注9)。ちなみに『普賢行願讃』積8章11節は先行する8章2節「発菩提心」(cf. vv.15-19)を受け、菩薩行についてより能動的な立場をとる。8章5節 (v.22) 注釈でも、本文「衆生たちの行いに相応して発趣する (Skt. sattva-carīṃ anuvarttayamāno、Tib. sems can dag gi spyod dang mthun par 'jug)」に対して、「衆生たちに対する誑なき自性の行いと、安楽に住する者 (bde bar gnas pa) と心が相応するよう受持しつつ行う (spyod pa) [という意味] である」と理解する。また『普賢行願讃』の編入先である「入法界品」は、善財童子による法界の証得を説く。そのための誓願と実践が普賢行願である。それを基調としつつ、彼は文殊から出発し、弥勒に至って仏境界 (法界) に入り終わる。経典内題には「入不思議解脱境界普賢行願品」(般若訳) と説かれる (cf. 長谷岡〔1986〕 p.122)。「証得」と「入」には「誓願」が根拠とされる点から、内容的に「発趣」と「入」「悟入」は対立するものではない。

て、海のような国土において、海のような劫にわたり、私は〔菩提行を〕行いつつ発趣しますように<sup>781</sup> (v. 29)。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi71a3ff.) (P.Nyi198b1ff.)、世親 (D.Nyi259b2ff.) (P.Nyi296a6ff.)、巖賢 (D.Nyi241b7ff.) (P.Nyi275b2ff.)、智軍釈 (D.Jo197a4ff.) (P.Cho232b4ff.)、釈友釈 (D.Nyi218a1ff.) (P.Nyi249a3ff.)

**和訳**：月輪 [1952] pp.280-282 ([1971] pp.501-502)

**陳那釈和訳** (D.Nyi91a2ff.) (P.Nyi220b7ff.)：そのうち、仏と彼の国土を観察することに発趣することの二種類は、二種類の偈頌によって〔説かれる〕。それも何かと問えば、「**一塵上に** (rdul gcig steng na)」ということ等々がある。一塵上に十方三世に来られた仏の国土の塵と等しい諸仏国土がある。「**その国土に** (zhing der)」とは、それぞれの〔仏の〕国土にである。「**不可思議** (bsam gyis mi khyab)」というのは、思いつかない〔という意味〕であり、〔すなわち〕諸仏世尊である。「**仏子の** (sangs rgyas kyi sras kyi)」というのは、諸菩薩の〔という意味〕である。「**中央に坐っておられる** (dbus na bzhugs pa)」というのは、中央に坐っておられる者である。「**菩提行を行いつつ** (byang chub spyad pa spyod cing)」というのは、菩提行を行いつつ、行を實踐する時である。「**観察しますように** (blta bar bgyi)」というのは、発趣 ('jug pa) である。

菩薩の誓願をありえないものとして建てたならば無意味になる。なぜと問えば、すなわち仏の国土の一部でも、一塵上に入ると示せないならば、あたかも三世に来られた仏の国土の塵に等しいすべての仏の国土それぞれにおいても、菩薩の眷属の中央に坐っておられることで充満した、さらに無数の仏世尊それぞれも、それ程〔多くの者〕を一塵上に個々に観察しつつ希求すること (slong bar byed pa) をどのように行うのかと反駁する。そうではなくて、不可思議な業が種々の世間を上下横等に化作する<sup>782</sup>ように、同様に不可思議な

---

<sup>781</sup> サンスクリット本は「otari cārika-kalpa-samudrām」、チベット訳は「bskal pa rgya mtshor spyod cing rab tu 'jug」、漢訳（不空訳）は「我入修行諸劫海」である。

<sup>782</sup> 業が世間を造ることについては、直接には『俱舍論』『世間品』（器世間）を参照（cf. 和訳：山口、舟橋 [1955] pp.361ff.）。

・サンスクリット本：P.Pradhan [1975] pp.157ff.

「trisāhasra-mahāsāhasra-loka-dhātor evaṃ saṃniveśam icchanti / yadutākāśa-pratiṣṭham adhastād vāyu-maṇḍalam abhinivṛtṭam sarva-sattvānām karmādhipatyena /～」

智慧が化作したならば、一塵上にどうしてありえないのか<sup>783</sup>。

『如来秘密不可思議經 (bSam gis mi khyab pa)』に教証 (lung) としても説明がある<sup>784</sup>。

【知者たちによっては、この地に稀有なものは少しもない。幻相 (sgyu ma'i rnam pa) となったものにおいて、希有 (ya mtshan) だと誰が捉えるのか。禪定と業と龍と諸仏との偉大性 (che ba nyid)<sup>785</sup>を、かの世間の救世導師は四種類の不可思議と説明した】<sup>786</sup>— (13)

---

(三千大千世界はこのように安立 (Skt.samṣṣniveśa) すると主張する。すなわち、衆生たちの業の増長〔力〕によって、下から虚空に依止する風輪を生み出す。～)

・チベット訳：TPH〔出版年未詳〕pp.295,9ff.

「stong gsum gyi stong chen po'i 'jig rten gyi khams ni 'di ltar gnas par 'dod de // 'di lta ste / sems can rnams kyi las kyi dbang gi sa (gis?) 'og na nam mkha' la brten pa'i rlung gi dkyil 'khor mngon par 'grub ste /～」

・漢訳：世親造、玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(cf.『大正蔵』29,no.1558,p.57a14-16)

「許此三千大千世界如是安立形量不同。謂諸有情業増上力、先於最下依止虚空有風輪生広無数。～」

また欲界、色界、無色界の存在が、心のはたらきに依ることは、『十地經』第六現前地の「三界唯心」説を参照。直後の十二縁起説においても、その起点に心が置かれ、一切存在が心のはたらきに依り造作されると説かれる (cf.鎌田 [1986] p.227)。この点について、唯識説の立場からは外境は存在せず、三界はもっぱら心の現れとなるが、中観説の立場からは無我説により実体的な作者を否定して、心をその作者の中心とする (cf.小川 [1976] pp.205-206)。

<sup>783</sup> 特に『瑜伽論』「菩薩地」威力品所説、五種威力第一の「神通威力」中の「能化通」には十八種類の神変が詳説される。その中に、「縮小拡大の自在」が説かれる (cf.梶山 [1995])。

<sup>784</sup> 原文は「bsam gyis mi khyab par lung las kyang bshad pa」。「不可思議であることは教 (lung) にも説明がある」と読むのかもしれない。諸釈の読みについては、下の注 13 を参照。

<sup>785</sup> 陳那釈では「偉大性 (che ba nyid)」とするが、龍樹釈、世親釈、嚴賢釈では「大我性 (bdag nyid che/ (chen po))」とする。「大我性 (Skt. buddhatva 等)」については、袴谷、荒井 [1993] p.161 を参照。

<sup>786</sup> 龍樹釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D. Nyi, 171b2ff.) (P.Nyi199a1ff.) bSam gyis mi khyab pa nyid kyang // gang tshe sa ni mkhas

---

rnmas la // mtshar min cung zad yod min pa // de tshe dbang po rnams kyis ni // rtog pa nyid la  
mtshar ci yod // 'jig rten mgon po skyob pa yis // bsam gtan las tshul klu rnams dang // sangs  
rgyas bdag nyid che rnams kyis // bsam mi kkyab pa bzhir gsungs so // zhes brjod pa 'dzin no //」

『如来秘密不可思議経 (*bSam gis mi khyab pa*)』自体も、【いつか [この] 地 [に] は知者たちにとって、希有でないものが少しもない— その時、自在者 (dbang po) たちによる分別自体にどんな希有があるのか。世間主、救護者は、禪定、業 (Skt. karmaṇa gatim、Tib. las tshul cf.Candra. Bo.ca.)、龍と、仏の大我性 (bdag nyid che) の四不可思議をお説きになった】と所説がまとめられている。)】

世親釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi259b7ff.) (P.Nyi296b5ff.) bSam gyis mi khyab pa yang gang gsungs pa / ngo mtshar cung zad yod par ni // 'jig rten mkhas (P.khams) pas ma mthong ste // dbang pos mngon du gyur pa nyid // de la ngo mtshar ci zhig yod // bsam gtan pa las (P.la) klu dag dang // sangs rgyas mthu yi bdag nyid che // 'jig rten mgon po skyob pa yis // bzhi po bsam mi khyab par (P.pa) gsungs // zhes so //」

『如来秘密不可思議経 (*bSam gis mi khyab pa*)』もお説きになったことは [すなわち] 【稀有なものが僅か [でも] あると、世間の知者は見ない。自在者が現前にしたものが、彼にとってどんな希有であるのか。禪定、業、龍と、仏力の大我性 (bdag nyid che) を、世間主、救護者は四不可思議とお説きになった】 という。)】

巖賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D. Nyi, 242a6ff.) (P.Nyi276a2ff.) bSam gyi mi khyab pa nyid las kyang / gang tshe sa stengs mkhas pa rnams // mig 'phrul gyi ni rnam pa la (P. mig 'phrul can gyis rnam pa la) // ya mtshan cung zhig yod min pa // de tshe ngo mtshar ci zhig che // 'jig rten mgon po skyob pa yis // bsam gtan las dang klu rnams dang // sangs rgyas bdag nyid che rnams kyis // bsam gyis mi khyab bzhir bshad do // zhes gsungs te //」

『如来秘密不可思議経 (*bSam gis mi khyab pa*)』自体にも、【地上の知者たち [に] は、幻相 (mig 'phrul gyi ni rnam pa) において希有なものは少しもない— その時、何が希有となるのか (ci zhig che)。世間主、救護者は、禪定、業と、龍と、仏の大我性の四不可思議を説明した】とお説きになった。)】

この中で最も陳那釈に近いものは巖賢釈である。陳那釈と巖賢釈は、龍樹釈と世親釈に

それゆえ、すべての仏の教言をありえないものと捉える彼らも、これによって勝解しな  
さい<sup>787</sup>。世間においても澄浄 (dang ba) <sup>788</sup>な水が満ちたきわめて小さな器に、星宿等の虚

---

は説かれない「幻相」に言及する。なおこの引用出典は、'Phags pa De bzhin gshegs pa 'i gsang  
ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo (cf.D.no.47、P.no.760-3)  
と思われる。

「(D.Ka104a3ff.) (P.Tshi118b5ff.) grogs po dag de bzhin gshegs pas bsam gyis mi khyab pa 'di  
bzhi gsungs te / bzhi gang zhe na / 'di lta ste / las bsam gyis mi khyab pa dang / klu bsam gyis mi  
khyab pa dang / bsam gtan bsam gyis mi khyab pa dang / sangs rgyas bsam gyis mi khyab pa'o /」

(友人たちよ、如来はこの四不可思議をお説きになった。四つとは何か、といえば、すな  
わち、業の不可思議と、龍の不可思議と、禪定の不可思議と、仏の不可思議である。)

これに対応する漢訳に西晋竺法護訳『大宝積経』「密迹金剛力士会」(『大正蔵』11,no.310,  
p.43c)、宋法護訳『仏説如来不思議秘密大乘経』(『大正蔵』11,no.312,p.706b1)がある。し  
かしチベット訳、漢訳ともに、注釈本文と完全には一致しない。本文の引用は孫引きの可  
能性もある。ただしこうした四不可思議を説くものに『薩婆多毘尼毘婆沙』(『大正蔵』23,  
no.1440, p.522b)があり、別系統の四つの不可思議(世間、衆生、龍、仏国境界)を説く  
ものに『増一阿含経』(『大正蔵』2, no.125, p.640a, 657ab)がある。智顛は『妙法蓮華経文  
句』において「如阿含経明四不可思議。謂衆生世界龍仏」(『大正蔵』34,no.1718,p.44a)と  
説く。曇鸞は『無量寿経優婆提舍願生偈註』(『大正蔵』40,no.1819,p.836b)において五不  
可思議(衆生、業力、龍力、禪定力、仏法力)を説く。その他の用例については望月信亨  
『仏教語大辞典』5(p.4379)が詳しい。また浄土の不可思議性については藤仲[2006]pp.60-63  
を参照。

<sup>787</sup> この直後に、龍樹積、世親積、嚴賢積には聖提婆『四百論』

(*Bodhisattvayogācāra-catuhśataka* [5, 280])からの引用がある。理由は明らかでないが、  
陳那積に限って引用は見られない。龍樹積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi171b4ff.) (P.Nyi199a4ff.) sangs rgyas kyi (P.kyis) gsung lkog gyur la // gang zhi the  
tshom skyed byed des // 'di nyid du ni stong nyid la // yang dag par ni yid ches bya'o // zhes bya  
ba'o //」

(仏がお説きになった深密(隠密)に対して、疑いを生じるその者は、今まさに空性を正  
しく勝解すべきである、という。)

---

世親釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi260a2ff.) (P.Nyi296b8ff.) lkog don sangs rgyas kyi gsungs la // gang blo the tshom skye 'gyur ba // des ni 'dir ni yid ches pas // stong pa nyid la rab tu bya // 」

(深密義である仏の語に対して、知性の疑いが生じる者がいる。その者はここで勝解によって、空性をまさに行うべきである。)

嚴賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi242b1ff.) (P.Nyi276a5ff.) gang zhig snags rgyas kyis bshad pa / lkog tu gyur ba dag la ni // the tshom skye ba de yis (P.yid) 'dir // stong pa nyid du yid ches bya //」

(仏が説明した諸々の深密に疑いが生じた者がおり、その者はここで空性を勝解すべきである。)

聖提婆造『四百論』本文は以下のとおりである (cf.SUZUKI [1994] pp.248-249)。

「buddhokteṣu paro'kṣeṣu jāyate yasya saṃśayaḥ /  
ihaiva pratyayas tena kartavyaḥ śūnyatām prati // [5, 280]」

(仏が説いた深密に対して疑いが生じるその者は、今ここで空性を信ずべきである。)

「sangs rgyas kyis gsungs gyur la // gang zhig the tshom skye 'gyur ba // de yis stong pa nyid bsten te // 'di nyid kho nar yid ches bya // [5, 280]」

(仏がお説きになった事柄に疑いが生じる者、彼は空性に依ってまさにとおりとのみ勝解すべきである。)

これに対応する漢訳として、唐玄奘訳『広百論本』(『大正蔵』30,no.1570,p.184a)、唐玄奘訳『大乘広百論釈論』(『大正蔵』30,no.1571,p.216c)がある。そこには「若於仏所説 深事以生疑 可依無相空 而生決定信」(破見品第 4,v.5)とある。この原文と『普賢行願讚』諸釈を比較すると完全には一致しない。諸釈の引用は孫引きの可能性もある。ちなみに龍樹が弟子の著作から偈頌を引用するとは考えられず、『普賢行願讚』龍樹釈は「龍樹」に仮託されたものと理解すべきである。さらに一般的傾向として無著、世親は龍樹、聖提婆を引用しないことから、伝世親釈は世親作でもなさそうである。この偈頌に対する月称釈のサンسكريット本・チベット訳の対応箇所は SUZUKI [1994] pp.248-249 である。釈では深密義の理解について認識手段と共に議論されている。ちなみに月称の四種知識手段 (Skt. *pratyakṣa*, *anumāna*, *āgama*, *upamāna*) については、丹治 [1988] pp.66-67 を参照。また護法釈については、唐玄奘訳『大乘広百論釈論』(『大正蔵』30, no.1571, p.216c cf.羽溪、遠

空のすべての莊嚴 (rgyan) が現れる (snang ba) ごとくである。同様にまた世尊がお説きになった。

【映像のごとく諸法がある。眼翳、夢の相である。幻術、陽炎のようなものと、そのように残らずすべてである】<sup>789</sup>

---

藤 [1976] pp.317-318) を参照。月称釈と護法釈については、塚本、松永、磯田 [1990] pp.172-176 を参照。

<sup>788</sup> D.dangs pas gang ba、P.dang bas gang ba 北京版を採用した。。

<sup>789</sup>龍樹釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi171b5ff.) (P.Nyi199a6ff.) de nyid ki phyir bcom ldan 'das kyi / chos rnams gzugs brnyan dang mtshung te // rab rib rmi lam mtshan nyid can // sgyu ma smig (P. rmig) rgyu dang 'dra zhing // dri za'i grong khyer lta bu yin // zhes gsungs so //」

(それ自体のために、世尊が【諸法は映像と等しい。眼翳、夢相、幻術、陽炎と等しく、ガンダルヴァの都城のようなものである】とお説きになった。)

世親釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi, 260a3ff.) (P.Nyi297a2ff.) de nyid kyi phyir bcom ldan 'das kyi (P. kyi) gsungs pa / chos rnams brag ca dang mtshungs pa // rab rib rmi lam mtshan nyid dang // sgyu ma smig rgyu 'dra ba dang // dri za'i grong khyer lta bu'o // zhes so //」

(それ自体のために、世尊がお説きになった。[すなわち]【諸法はこだまと等しい。眼翳、夢相と、幻術、陽炎のようなものと、ガンダルヴァの都城のようなものである】と。)

嚴賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi242b2ff.) (P.Nyi276a6ff.) de nyid kyi phyir bcom ldan 'das kyi // chos rnams gzugs brnyan lta bu dang // rab rib rmi lam mtshan nyid dang // sgyu ma smig rgyu 'dra ba dang // dri za'i grong khyer lta bu yin // zhes gsungs te / 」

(それ自体のために、世尊が【諸法は映像のようであり、眼翳、夢相と、幻術、陽炎のようなものと、ガンダルヴァの都城のようなものである】とお説きになった。)

これら『普賢行願讚』諸釈の引用と完全に一致する出典を確認できなかった。ただしこの趣意を説く仏典は数多い。一例として『三昧王経』(cf.Vaidya [1961] p.46, 295、長尾 [1954] pp.323-324,328-330、田村 [1991] pp.60-61,155-156) がある。また『大乘莊嚴経論』『撰大乘論』所説の「八喩」に、この譬喩は確認できる (cf.長尾 [1999] 上 pp.362-373)。*ibid.*,p.373

ということ等々が、どのように〔諸仏が〕一塵上にお坐りなるのか (ji ltar rdul gcig gi steng na bzhugs) ということ等々の〔答えの〕ごとく。

「**同様に残らず** (de ltar ma lus)」ということは、残らずすべての方角である<sup>790</sup>。「**毛先** (skra tsam khyon)」<sup>791</sup>というのは、毛の量の程度である。それも説明を行うと、毛の先端の程度の面積である。「**三世** (dus gsum)」とは、三世に來られた者たちの〔という意味〕である。「**海のような仏〔に対して〕** (sangs rgyas rgya mtsho)」というのは、海のような彼らの国土においても〔という意味〕である。「**海のような劫にわたり、私は〔菩提行を〕行いつつ発趣しますように** (bskal pa rgya mtshor spyod cing rab tu 'jug)」というのは、あらゆる限りの菩提行を見ますように (ji srid du byang chub kyi spyad pa na mthong bar shog shig

---

注2によると、『大乘莊嚴經論』において先ず八喩がまとめられ (cf.cp.11,v.30)、それを『撰大乘論』が承けたとされる。『撰大乘論』所説の八喩は空性 (依他起性) を説明する際に出される。それは「諸仏世尊による大乘広説」とされ、次節において八喩個々が解釈されている。『普賢行願讚』注釈と対応する箇所を示せば以下のとおりである。

「(長尾校訂版) / sangs rgyas bcom ldan 'das rnams kyi / theg pa chen po shin tu rgyas pa bstan pa gang yin pa'i bstan pa der kun tu brtags pa'i ngo bo nyid ji ltar rig par bya zhe na / med pa'i rnam grangs bstan pas rig par bya'o // gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ji ltar rig par bya zhe na / sgyu ma dang / smig rgyu dang / rmi lam dang / mig yor dang / gzugs brnyan dang / brag ca dang / chu zla dang / sprul pa lta bur rig par bya'o / (cf. *ibid.*, p.86, 2.26)」

((長尾訳) 諸仏世尊によって大乘の広大な教えが説かれているが、それらの教説の中で、〔上に説明された〕妄想された実存は、どのように〔説かれていると〕知るべきか。一非存在という〔意味を示す種々の〕同義語が説かれていることによって、知るべきである。他に依る実存は、どのように知るべきであるか。一幻術と、陽炎と、夢と、光の影と、映像と、応響 (こだま) と、水中の月と、化作と、これらの如くである〔との譬喩が説かれた〕ことによって知るべきである。) (cf. *ibid.*, p.362, 2.26)

*ibid.*, p.366 注1は「大乘広説」について「恐らく何かの特定の経典を指すのではなく、『般若経』などを含めた一般の諸種の大乘経典を意味しているものと思われる」とする。

<sup>790</sup> 『普賢行願讚』v.1に対応する表現がある。「全て」によって一部分を指す場合もあるので、全部分を指すために重ねて「残らず」を付ける。

<sup>791</sup> 直訳すれば「毛程の面積」。ここではサンスクリット本偈頌からの訳を用いた。

pa'o) [という意味] である。

### 8-11-3 (v. 30)

サンスクリット本偈頌和訳：海のような一つの言葉の音声の支分をもって〔発した〕<sup>792</sup>、一切の勝者の清浄な音声の支分は、一切の衆生の思念通りの声である。私は〔そうした〕仏の辯才に常に発趣しますように。

諸釈：龍樹 (D.Nyi72a1ff.) (P.Nyi199b2ff.)、世親 (D.Nyi260a5ff.) (P.Nyi297a6ff.)、嚴賢 (D.Ny.i. 242b5ff.) (P.Nyi276b2ff.)、智軍釈 (D.Jo198a4ff.) (P.Cho233b6ff.)、釈友釈 (D.Nyi219a5ff.) (P.Nyi250a8ff.)

和訳：月輪 [1952] p.282 ([1971] pp.502-503)

陳那釈和訳 (D.Nyi91b6ff.) (P.Nyi221b4ff.)：仏の語に発趣すること、それは何かと問えば、〔すなわち〕「**一つのお言葉の〔音声の〕支分** (gsung gcig yan lag)」ということ等々がある。一人の如来が法を説く時に、無数の聞〔法〕者は信解が異なる者たちであるから、無量の異なった意味と、異なった句 (tshig) と、文 (yi ge 'bru)<sup>793</sup>により了悟するのだから

<sup>792</sup> 『普賢行願讚』 v.4b にも対応する表現がある。以下のとおりである。「Skt.

sarva-svarāṅga-samudra-rutebhiḥ]

<sup>793</sup> 『俱舍論』における「句」「文」の定義については本庄 [1995] pp.26-27 を参照。

「No.70-72.名身・句身・文身 (nāma-, pada-, vyañjana-kāya)

nāma-kāyādayaḥ saṃjñā-vākyākṣara-samuktayaḥ / (AK, . , 47ab)

ādi-grahaṇena pada-vyañjana-kāya-grahaṇam / tatra saṃjñā-karaṇam nāma / tadyathā ruṣam śabda ity evam-ādi / vākyam padaṃ yāvatārtha-parisaṃpāptis tadyathā anityā bata saṃskārā ity evam-ādi / yena kriyā-guṇa-kāla-saṃbandha-viśeṣā gamyante / vyañjanam akṣaram tadyathā a ā ity evam-ādi /... eṣāṃ ca saṃjñādīnāṃ samuktayo nāmādi-kāyāḥ / (AKBh.80,11-81,25)

名身等は、名稱・文・音節の集合である。 (AK,ii,47ab)

「等」といふ語によつて、句身、文身を含意するのである。そのうち、名とは名づけ (名稱) である。たとへば「色、聲」などの如し。句とは文 (ぶん) であつて、意味が完結する限りのものである。たとへば「ああ、諸行は無常なるかな」などの如し。それによつて行爲・属性・時制についての特殊な関係が理解される。文 (もん) とは音節であつて、たとへば「あ、あー、い、いー」などの如し。(中略) そして、この名稱などの集合が名身等

794、「海 (rgya mtsho)」という。そのように三世に来られたすべての勝者がそのように法

である。

名身等所謂 想章字總説 (根品 47ab)

論曰、等者、等取句身文身。応知此中。名謂作想。如説色聲香味等想。句者謂章。詮義究竟、如説諸行無常等章。或能辯了業用徳時相応差別。此章稱句。文者謂字。如説衰阿壹伊等字。(冠導 5, 19a4-8 ; 大 29, 29a10-15) ...云何名等身。謂想等總説也。言總説者、是合集義。(冠導 5, 19b1 ; 大 29, 29a18-19)」

794 意味、文、句について説き手から捉えたものに四無礙解 (cf. 梶山 [1994] 上 p.134)、あるいは一音説法がある。また『瑜伽論』「菩薩地」威力品所説、五種威力第一の「神通威力」中の「能化通」に、種々の生類を対象とした「化語」(広音具足)が説かれる。すなわち以下のとおりである。

・弥勒菩薩説、玄奘訳『瑜伽師地論』(cf. 『大正蔵』 30,no.1579,p.493b13-c13)

「或有化語妙音相応。或有化語広音具足。或有化語繫屬於目。或有化語繫屬於他。或有化語無所繫屬。或有化語宣説正法言詞所撰。或有化語誨責放逸言詞所撰。妙音相応者。謂仏菩薩所説化語。其声深遠如雲雷音。其声和雅如頻迦音。能感衆心甚可愛樂。又此化語円上微妙顯了。易解樂聞無逆無依無尽。広音具足者。謂仏菩薩所説化語其声廣大、随其所樂無量種類。天龍、藥叉、健達縛、阿素洛、揭路茶、緊捺洛、牟呼洛伽、声聞、菩薩、人非人等無量衆会一踰繕那皆悉充滿、以妙円音随類遍告。又随所樂小千世界、二千世界、三千世界、乃至十方無量無数諸世界中、若近、若遠所有衆会、以妙円音随類遍告。於此声中出種種音。為諸衆生説種種法、随其所応各得義利。繫屬於自者。謂仏菩薩所説化語。於化自身出種種類音。宣説正法誨責放逸。繫屬於他者。謂仏菩薩所説化語。於化他身宣説正法誨責放逸。無所繫屬者。謂仏菩薩所説化語。或於空中或於所化非情法上而有所説。宣説正法言詞所撰者。謂仏菩薩所説化語。開示正理令諸愚癡於種種法皆得悟解。誨責放逸。言詞所撰者。謂仏菩薩所説化語。為不愚癡獲得淨信。而放逸者責其放逸令生慚愧。誨不放逸令勤修学。如是所説衆多化事略有三種。化身化境及以化語。当知如是一切。能化神境智通品類差別。一一分別無量無数。」

(下線部翻訳: 広音を具えるとは [以下のとおりである]。すなわち仏菩薩が説く化語 (Skt. vān-nirmā.na) の声は廣大であり、[衆生の] 願いに応じて無量の種類がある。[仏菩薩は] 天、龍、ヤクシャ、ガンダルヴァ、アスラ、ガルダ、キンナラ、マホーラガ、声聞、菩薩、

を説く音声 (gsung sgra) は清浄なので、[その音声は] 聞 [法] 者である無数の眷属の<sup>795</sup>衆生たちが望む通りに届く ('gro ba) ごとく、仏による音声を、過失がない耳をもって [聞き]、彼らの海のような一切の音声に常に発趣すべきであり、残らず作意すべきである。聖教にもこのようにお説きになった。

【生死流転する、種々の信の相 [を持つ、] 多数の者に対して、[仏は] 一つのお言葉として説くのだが、[彼らは] 多くの相として了悟した。

『[仏は] 僅か自分だけに説明する』と [衆生は] 思う。一切衆生はそのように了悟する。その稀有より大きなことがあるか。そのように未曾有なことが少しでもあるか】<sup>796</sup>

---

人と人ならざる者など無量、一ヨージャナ [もの者たちが] すべて充ちて [いても]、妙なる円かな音で、類に応じて遍く告げる。または願いに応じて、小千世界、二千世界、三千世界、乃至、十方の無量無数の諸世界における、近であれ、遠であれ、いかなる集まりに [対しても]、妙なる円かな音で、類に応じて遍く告げる。[仏菩薩の、] この声の中から様々な音が出る。衆生たちのために様々な法を説き、彼らごと各々に理解を与える。)

<sup>795</sup> 北京版に 'khor はない。

<sup>796</sup> 陳那釈の原文は以下のとおりである。

「(D.Nyi92a1ff.) (P.Nyi221b7ff.) lung las kyang 'di skad du gsungs te // 'khor bar 'khor ba mang po rnams // dad pa'i rnam pa sna tshogs la // gsung cig tu ni bshad mod gyi (P. gyis) // du ma'i rnam par go bar gyur // bdag la nyi tsher 'chad do snyam // 'gro ba kun gyis ji ltar go // ya mtshan de las ci zhig che // de ltar ngo mtshar ci zhig yod pa 'di lta ste (P.Ci zhig yod // 'di lta ste /) //」

以下の諸釈の用例では、上記「'khor bar 'khor ba (生死流転する者)」に対応する箇所が何れも説法の列席者である。龍樹釈では「'khor (眷属)」である。

龍樹釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi172a5ff.) (P.Nyi199b6ff.) de skad du yang // mos pa sna tshogs can gyi ni // 'khor mang rnams ni gnas pa la // gsung gcig bka' ni stsal pa na // gsung rnams du mar go 'gyur zhing // nga yi ched du yin no zhes // skye bo kun gyis (P. gyi) rtogs 'gyur gang // 'di las ches rmad ci yod de // 'di las ches mthar ci zhig yod // ces gsung pa dang /」

(このようにも [ある]。[すなわち] 【種々の信解を具えた [ここに] 居る多くの眷属たちに、一音のお言葉を宣べられたならば、[彼らは] 多くのお言葉として了悟するであろうし、

---

『私〔だけ〕のためである』といて、一切の人が分別することになる。これよりたいそう稀なことがあり、これよりたいそう稀なことが少しでもあるのか】とお説きになった。)

世親釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi260b1ff.) (P.Nyi297b1ff.) de bzhin du yang gsungs pa / de'i phyir ngo mtshar mi che ste // 'di ni shin tu ngo mtshar che // mang po nye bar 'dug pa la // gang de mos pa'i dbang gis ni // tshig gcig gi (P. gis) ni bshad pa yang // du ma nyid du mtshan nas ni // bdag nyid la ni ston to zhes // skye bo mang pos go bar 'gyur // zhes so //」

(〔仏は〕このようにもお説きになった。【それゆえ稀有は大ではない〔が〕、これはたいそう大なる稀有である。近くに居る多くの者に対して、彼は信解の力によって、〔仏が〕一句で説明しても、多として表れ、『自分〔だけ〕に示される』と、多くの人は了悟するでしょう】という。)

嚴賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D. Nyi, 242b7ff.) (P.Nyi276b6ff.) de skad du / mos pa du ma / dang ldan pa // mang po nye bar 'khod pa la // gsung gcig bka' ni bstal mod kyis (P. bka' stsal ni smos kyi) // du ma gcig tu gda' ba ste // 'di dag kho na'i ched yin zhes // 'gro ba kun gyis rtog (P. rtogs) pa gang // de la (P. las) ya mtshan che ci mchis // de la (P. las) ngo mtshar ci zhig mchis // zhes gsungs so //」

(このように〔ある〕。〔すなわち〕【多くの信解を具えた者がいる。〔その〕近くに坐す多くの者に、〔仏が〕一音のお言葉をお与えになったとしても、多くのことが一〔時〕にあり (du ma gcig tu gda' ba ste)、彼らは『〔自分〕だけのためである』といて、一切の衆生によってそのことが証得される。一体このことよりたいそう稀なことがあり、このことより稀なことが少しでもあるのか】とお説きになった。)

先行研究においては石上〔2000a〕〔2000b〕〔2000c〕、丹治〔2002〕が有益である。石上論文には部派資料から大乘仏典に至る、一音説法資料が詳細に整理されている。〔2000a〕部派資料編では『異部宗輪論』大衆部系部派資料(マハーヴァストゥ)、『大毘婆沙論』、『ジャータカ』(Ekapadajātaka)の用例、〔2000b〕大乘仏典編では『維摩経』、『三昧王経』、『大乘莊嚴経論』、『大乘涅槃経』の用例、〔2000c〕では『十地経』、『華嚴経』「如来性起品」、大品般若経系統(二万五千頌、十万頌)の用例が紹介される。しかしその中に上記の『普賢行願讃』諸釈に一致するものは見出せなかった。丹治〔2002〕は、一.五種説法観、二.諸経論の一音説法、三.中国仏教における一音教、四.華嚴経の一音説法という構成である。

すなわち『ガンダヴューハ（入法界品）』の「聖者弥勒解脱」に説明がある。

【十方の善逝たちの法雲を、一座に坐って愚かさがなくなって聞き、多くのコーティ劫〔もの間〕に心によって飽きることない、海のような大きな知と等しく行いますように】<sup>797</sup>

---

ここの「二、諸経論の一音説法」には『聖如来秘密経』、『維摩経』、『大毘婆沙論』、『マハーヴァストゥ』、マートゥリチェータ『四百讃（*Vārṇārhavarṇastotra*）』（§5.21-22）、『大智度論』、『三昧王経』、『大乘涅槃経』、「中部経典」（*Mahāsaccakasutta*）の用例が紹介される。この中で指摘された、二世紀後半に活躍した讃仏乗・仏教詩人マートゥリチェータの『四百讃』（cf.Hartmann〔1987〕 pp.182-184, §5.21-22）に『普賢行願讃』諸釈の引用は最もよく対応する。ちなみにこの箇所は一部を除いてサンスクリット本が回収されていない。ゆえにチベット訳によって全体を示す。

・チベット訳：cf.cf.Hartmann〔1987〕 p.183, §5.21-22

「mos pa du ma dang ldan pa // mang po 'khod par gyur pa la //  
gsung gcig bka' ni stsal ba las // du ma lta bur snang 'gyur te // (5.21)

kun gyis 'di ni bdag gi ched // kho na'o snyam du go ba gang //

de las ya mtshan che ci mchis // de las ngo mtshar che ci mchis // (5.22)」

（多くの信解を具えた者がいる。〔その〕坐した多くの者に、〔仏が〕一音のお言葉をお与えになると、多のごとく現れる（5.21）。

皆は、【これは自分のためだけである】と心に了悟する。一体このことよりたいそう稀有なことがあり、このことよりたいそう稀有なことがあるのか（5.22）。

『普賢行願讃』諸釈の中では嚴賢釈が最も対応する。丹治氏はこの§5.21-22に対し、鶴亀祐子訳『マートリチェータ 賞賛にふさわしいお方への賞賛の歌』（私家本、p.76）に依り、マートゥリチェータが『大智度論』から引用した可能性を指摘する。付言すると、『大智度論』がマートゥリチェータを引用した可能性もあろう。

・龍樹菩薩造、鳩摩羅什訳『大智度論』（cf.『大正蔵』25,no.1509, p.233a17-19）

「復次多会衆中、各各欲有所聞、仏以一言答。各各得解、各各自見仏、独為我說。」

（本庄良文氏に、鶴亀私家本はじめ、マートゥリチェータに関する貴重な研究資料を拝見させて頂いた。謹んで感謝致します。）

<sup>797</sup> 『華嚴経』「入法界品」第五十一善知識の弥勒菩薩章からの引用である。陳那釈の原文は以下のとおりである。

---

「(D.Nyi92a2ff.) (P.Nyi221b8ff.) 'di lta ste / sDong pos brgyan pa'i mdo sde 'Phags pa Byams pa'i rnam par thar pa las bshad pa / phyogs bcu'i bde bar gshegs pa rnams kyi chos sprin la // gnas gcig 'dug nas rmongs pa med par gyur te nyan // bskal pa bye ba mang por sems kyis ngoms pa med // blo chen rgya mtsho dang ni mnyam par spyod par shog //」

龍樹釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi172a6ff.) (P.Nyi199b8ff.) de bzhin du 'Phags pa sDong po bkod pa'i mdo'i 'Phags pa Byams pa'i rnam par thar pa las kyang / 'di ni gang dag theg mchog la gnas rmongs med dang (P. pa) // bskal pa bye ba khrag khrig mang po rnams su yang // ngoms med sems kyis phyogs bcu'i bde gshegs rnams kyi (P. kyis) ni // chos sprin mthun par byed pa rnams kyi gnas (P. gnas pa) yin no // zhes gsungs pa yin te /」

「そのように『ガンダヴューハ（入法界品）』の「聖者弥勒解脱」からも、【これは最高の乗にいる者たちが、愚かさなく〔飲み込み〕、多くのコーティ・ナユタ劫においても、飽きることない心によって、十方の善逝たちの法雲〔と〕相応する者たちの住処である】とお説きになった。」

世親釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi260b2ff.) (P.Nyi297b3ff.) de bzhin du sDong po bkod pa'i mdo Byams pa'i rnam par thar pa las kyang (P. ×) gsungs te / gang phyogs bcu'i bde bar gshegs pa'i chos kyi sprin stan gcig la gnas te ma rmongs par 'thung bas bskal pa bye ba khrag khrig (P. ×) gi bar du sems ngoms pa med par blo chen po rgya mtsho dang mtshungs par bdag gnas par bya' o zhes so //」

「そのように『ガンダヴューハ（入法界品）』の「弥勒解脱」にもお説きになった。〔すなわち〕【十方の善逝の法雲を、一座に坐して愚かさなく飲み込むことで、コーティ・ナユタの劫の間に、心が飽きることなく、海のような大知と等しく私は住みましょう】という。」

嚴賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D. Nyi, 243a1ff.) (P.Nyi276b6ff.) de bzhin du 'Phags pa sDong po bkod pa'i mdo (P. ×) 'Phags pa byams pa'i rnam par thar pa las kynag / gang zhid skad cig (P. stan gcig) 'dug gnas ma rmongs par // bskal pa dung phyur bye ba mang po phyogs bcu yi / bde gshegs chos sprin (P. sprin) nyan par (P. yang) ngoms pa'i sems med pa // 'di ni blo chen rgya mtsho lta bu'i gnas pa yin // zhes gsungs te //」

「そのように『ガンダヴューハ（入法界品）』の「聖者弥勒解脱」にも、【ある者が一座〔に〕

前の二つの偈文によって説者の大性（'chad pa'i che ba nyid）を教示した。後の偈文によって聞〔法〕者の大性（nyan pa'i che ba nyid）を教示した。

#### 8-11-4 (v. 31)

**サンスクリット本偈頌和訳**：すべての三世に来られた勝者たちの、彼らの尽きない音声に、私は〔法〕輪の手立て（Skt. naya）<sup>798</sup>を転じつつ、私は知力によって発趣しますように。

**諸釈**：龍樹（D.Nyi72a1ff.）（P.Nyi200a2ff.）、世親（D.Nyi260b5ff.）（P.Nyi297b5ff.）、嚴賢（D.Nyi243a3ff.）（P.Nyi277a2ff.）、智軍釈（D.Jo198b4ff.）（P.Cho234a7ff.）、釈友釈（D.Nyi219b1ff.）（P.Nyi250b5ff.）

**和訳**：月輪〔1952〕pp.282-283（〔1971〕p.503）

**陳那釈和訳**（D.Nyi92a4ff.）（P.Nyi222a2ff.）：法輪を転じることに発趣すること、それも何かと問えば〔、すなわち〕「また彼らの尽きない音声に（de dag gi yang gsung dbyangs mi zad la）」ということ等々がある。「彼らの（de dag gi）」というのは、「すべての三世に来られた

---

坐り住し、愚かさなく多くマドゥヤ・コーティの劫、十方の善逝の法雲を聞いて、飽きる心がない、これが海のような大知のごとくの住处である】とお説きになった。」

引用の出典は以下のとおりである。

・サンスクリット本：cf.Vaidya〔1960〕p.374

「ye dharma-megha sugatāna daśaddiśāsu

ekāsane sthita pibanti asaṃpramuudāḥ /

aparānta-kalpa-niyutānya-vitrpta-cittā

saha-buddhi-sāgara-samāna-mayaṃ vihāraḥ // 20 //」

（（丹治、津田、田村、桂訳 cf.梶山〔1994〕下p.331）一つの座にいて、迷うことなく、十方の善逝の（すべての）法雲を飲み尽くして、未来の果てのニユタ劫の間（教えを受容しつづけて）心に飽くことのない、（それら）大いなる覚知の海にも似た方々の、これは住まいです。）

・漢訳：唐般若訳『大方広仏華嚴經』（『大正藏』10,no.293,p.819b29-c1）

「十方諸仏所説法 一坐普受咸令尽 尽未来劫志無厭 此智海人之住处。」

<sup>798</sup>Skt. naya, Tib. tshul については、渡辺〔1994〕「理趣という言葉の意味について」

（pp.463-467）を参照。真理、真理へ向かう手だてという二面性について言及されている。

勝者たち (dus gsum du gshegs pa rgyal ba thams cad)」の、である。「法輪を転じる (chos kyi 'khor lo bskor ba)」とは、そこに発趣することである。「尽きない (mi zad pa)」とは、数を越えた音声である。〔その〕彼に「知力によって (blo yi stobs kyi)」というのは、智慧の大威力によって瞬間に発趣し、証得することである。「手立て (tshul rnams)」<sup>799</sup>というのは、〔勝者〕彼々が方便によって、〔衆生〕彼々に法を説明するのは、どの時と、どの場所で、種々の信〔を具えた〕衆生たち<sup>800</sup>を教化する〔、その〕ことへの発趣である。

#### 8-11-5 (v. 32)

サンスクリット本偈頌和訳：一瞬間によって、すべての未来が<sup>801</sup>入った劫に私は発趣しますように<sup>802</sup>。三世の量〔ほど〕の劫があったとしても、私は一瞬間によってそこに発趣し、行じますように。

諸釈：龍樹 (D.Nyi72a4ff.) (P.Nyi200a7ff.)、世親 (D.Nyi260b7ff.) (P.Nyi298a1ff.)、嚴賢 (D.Nyi243a6ff.) (P.Nyi277a6ff.)、智軍釈 (D.Jo199a3ff.) (P.Cho234b7ff.)、釈友釈

---

<sup>799</sup> 内容としては変化身の行う方便のことであり、次注「種々の信解」ということから、『法華経』「方便品」の所説にもつながる。

<sup>800</sup> 原文は「dad pa sna tshogs kyi sems can」である。原文は「信 (dad pa)」だが、意味としては「信解 (smos pa)」と理解できる。

<sup>801</sup> チベット訳に合わせて慈雲本等 (Ji, 3C) の読み (Skt. sarvām, sarvān) を採用した。

<sup>802</sup> サンスクリット本『普賢行願讃』v.32ab 「eka-kṣa.nena anāgata sarvām (kalpām)

kalpa-praveśa ahaṃ praviṣeyam」の「anāgata sarvām (kalpām) kalpa-praveśa」を、陳那釈から「全ての未来が入った劫に」と理解した (陳那釈 v.32:「**全ての未来が入った劫にも** (ma 'ongs bskal pa thams cad 'jug par yang)」というのは、〔現れる〕劫の次々に私は発趣する〔という意味である]。〕) ちなみに泉 [1933] p.13 は「劫波に入る我は一刹那を以て尽未来 (劫) に入るべし」、長谷部 [1944] p.11 は「一刹那を以て未来一切の劫に、我れ入り、又能く入らむかな」、丹治、津田、田村、桂訳 (cf. 梶山 [1994] 下 p.434) は「一刹那のうちに、未来劫のすべてに、劫に入るべき私が悟入できますように」、Watanabe [1912] p.147 は「In einem einzigen Augenblick in alle zukunfftigen Aonen mochte ich den Eintritt eintreten」、Shiraishi [1960] p.13 は「In einem Augenblick moche ich in alle (kalpa-Perioden) der Zukunft eintreten, / als ein seit Kalpa-Perioden Eingetretener ; /」である。

(D.Nyi220a2ff.) (P.Nyi251a6ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.283 ([1971] p.503)

**陳那釈和訳** (D.Nyi92a6ff.) (P.Nyi222a5ff.)：劫に発趣すること、それも何かと問えば〔、すなわち〕「一瞬間によって (skad cig gcig gis)」ということ等々がある。瞬間の一智慧 (skad gcig ma'i ye shes gcig) <sup>803</sup>によって十方の〔劫に発趣する、という意味である〕。「すべての未来が入った劫にも (ma 'ongs bskal pa thams cad 'jug par yang)」というのは、〔現れる〕劫の次々に私は発趣する〔という意味である〕。まとめれば、「三世の量〔ほど〕の、それらの劫があったとしても (gang yang bskal pa dus gsum tshad de dag)」ということ等々である。三世での〔劫の〕数、それらすべてを瞬間の一智慧の部分によって証得しよう〔という意味である〕。

#### 8-11-6 (v. 33)

**サンスクリット本偈頌和訳**：三世に属する人師子たちがおり<sup>804</sup>— (38)、私は彼らを一瞬間によって観察しますように。そして幻となったものである解脱力によって、常に彼らの活動領域 (gocara) に発趣しますように。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi72b6ff.) (P.Nyi200b1ff.)、世親 (D.Nyi261a2ff.) (P.Nyi298a4ff.)、巖賢 (D.Nyi243b1ff.) (P.Nyi277b1ff.)、智軍釈 (D.Jo199a6ff.) (P.Cho235a3ff.)、釈友釈 (D.Nyi220a8ff.) (P.Nyi251b4ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.283 ([1971] p.503)

**陳那釈和訳** (D.Nyi92b1ff.) (P.Nyi222a7ff.)：如来を観察し、彼の活動領域に発趣すること、

---

<sup>803</sup> 仏の超越性を考える大乘の立場から『般若経』等に出て、『現觀莊嚴論』 cp.7 「一刹那現等覺」に議論されている (cf.真野 [1972] pp.28-30、243-246)。部派の立場からは、『俱舍論』における「一切を一刹那に知る知」と、『異部宗輪論』等に見られる大衆部の見解を参照 (cf.川崎 [1992] pp.89-99)。有部の立場は一刹那には一智が起こり、その対象は一法であるのに対し、大衆部は一刹那に二心 (有部でいう所の二智) も起こり、一刹那において一切法を了すという。『普賢行願讚』の立場は後者に近い。また『般若経』、特に『金剛般若経』における「悟りへの一瞬の智慧」「一刹那相応の般若」については、渡辺 [2009] pp.122-135 を参照。

<sup>804</sup> 『普賢行願讚』 v.1 に対応する表現がある。

それも何かと問えば〔、すなわち〕「三世に來られた人師子 (dus gsum gshegs pa mi'i seng nge gang)」ということ等々がある。〔その〕者は、十方三世に來られた人師子である仏世尊である。彼ら〔すべて〕を私は瞬間の一智慧によって觀察すべきことが、見るべきことである。「彼らの活動領域に (de dag gi spyod yul la)」とは、彼らの活動領域である。「幻となったものである解脱力によって発趣〔しますように〕 (sgyu mar gyur pa'i rnam thar stobs kyis 'jug)」というのは〔、すなわち〕「幻となったもの (sgyu mar gyur pa)」というのは、菩薩の解脱<sup>805</sup>である、その智慧自体の威力 (ye shes kyi bdag nyid de'i mthu) によって常に発趣することである。

#### 8-11-7 (v. 34)

**サンスクリット本偈頌和訳**：三世の見事な国土の莊嚴があり、私はそれらを一塵上に成就できますように。同様に残らずすべての方角における、勝者たちの国土の莊嚴に発趣しますように。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi73a1ff.) (P.Nyi200b4ff.)、世親 (D.Nyi261a3ff.) (P.Nyi298a6ff.)、嚴賢 (D.Nyi243b3ff.) (P.Nyi277b4ff.)、智軍釈 (D.Jo199b3ff.) (P.Cho235a8ff.)、釈友釈 (D.Nyi220b4ff.) (P.Nyi252a1ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.283 ([1971] p.503)

**陳那釈和訳** (D.Nyi92b3ff.) (P.Nyi222b1ff.)：仏国土を成就することに発趣する、それも何かと問えば〔、すなわち〕「三世の〔見事な〕国土〔の莊嚴〕 (gang yang dus gsum dag gi zhing)」ということ等々がある。「三世の〔見事な〕国土の莊嚴 (gang yang dus gsum dag gi zhing gi rgyan)」とは、多くの国土〔の莊嚴〕である。それらを「成就できますように (mngon par bsgrub)」というのは、神力によって一塵の上に成就することである。「同様に残らずすべての方角における (de ltar ma lus phyogs rnam thams cad du)」というのは、余りない十方の塵の上に成就する通りに、そのように智慧の一瞬間によって、多くの国土を成就して発趣することである。

現在のすべての仏国土の自体 (ngo bo nyid) と量と色と形が各々に異なった多くの混同なきものをも、一塵の上に置きえないならば、各々に異なった多くのものを、一塵の上に十方、境なくどのように置くべきなのか。それゆえこのことについてどのように勝解すべ

---

<sup>805</sup> 『普賢行願讚』 v.27 に対応する表現がある。

きか、と思うのに対して—

その答えとして、それゆえ一切法は成就していなくて (yongs su ma rdzogs pa)、無自性 (ngo bo nyid med pa) であり、幻のようなもの (sgyu ma lta bu) であり、生じていなくて (ma skyes pa)、滅していなくて (ma 'gags pa)、髮毛輪 (skra shad 'dzings pa) のようなものとして、もとより寂靜であり、[そうした]自性により心を越えたもの (rang bzhin gyis sems las 'das pa) を、どのように信解し分別すること程で生じるのかは、種々の多くの相 (rnam pa sna tshogs du ma) の物質 (gzugs) を良く修習したことによって [得られる、] 殊勝なる多くの相の三昧と解脱によって不可思議の種々の相を経験するのだから、これらの事柄が間に明瞭に現れる (gsal bar snang ba)。世間においても僅か真言 (sngags) 程度から威力が生じた幻術により成就したならば、稀有を具えた幻の美人 (mdzes pa) も現れる。それゆえ、これらすべてにおいて述べた通り信解すべきである。このように僅かの疑惑もなすな。

#### 8-11-8 (v. 35)

**サンスクリット本偈頌和訳：当来の世間の灯火となる者たちがいる。彼らは悟り、[法] 輪を転じ、涅槃 [、すなわち] 究竟の寂滅を示す。[その] 彼ら一切の主たちに、私は親近しますように。**

**諸釈：**龍樹 (D.Nyi73b1ff.) (P.Nyi201a5ff.)、世親 (D.Nyi261b3ff.) (P.Nyi298b7ff.)、巖賢 (D.Nyi244a3ff.) (P.Nyi278a4ff.)、智軍釈 (D.Jo200b2ff.) (P.Cho236b2ff.)、釈友釈 (D.Nyi221a1ff.) (P.Nyi252a6ff.)

**和訳：**月輪 [1952] p.283 ([1971] p.503)

**陳那釈和訳** (D.Nyi93a3ff.) (P.Nyi223a1ff.)：如来に奉事を行うことへの発趣であり、[以上で合計] 八つである。それも何かと問えば [、すなわち] 「**当来 [の世間の灯火となる] 者 [たち]** (gang yang ma byon)」ということ等々がある。「**当来の者 [たち]** (gang ma byon)」とは、後世未来の究竟する者たちである。「**世間の灯火** ('jig rten sgron ma)」<sup>806</sup>というのは、諸仏世尊である。十方の別々の世界における無辺の虚空に居られる、数を越えた仏の智慧の活動領域によって、瞬間で同時に無上正等覚を正覚する。それから同様に同時に法輪を転じ、そして同様に涅槃を示すと説明した。「**彼らは現前に覚り** (de dag mngon sum du bynag

---

<sup>806</sup> 『普賢行願讚』 v.10 に対応する表現がある。

chub)』<sup>807</sup>ということ等々がある。「**彼ら** (de dag)」というのは、同様に現等覚なされた方であり、〔その〕彼は同様に法輪を転じなされる方であり、涅槃の相を示すすべての主の御足のもとで意の速さ (yid myur ba) と普く速さ (kun du myur ba) <sup>808</sup>という二つの神力の威力によって、〔変化〕身雲 (lus kyi sprin) によって十方を充たして、数を越えた、虚空を遍布するすべての妙なる供養雲 (mchod pa'i sprin) <sup>809</sup>によって供養し、讃嘆しつつ称え、多

---

<sup>807</sup> サンスクリット本『普賢行願讚』v.35b 「teṣu vibudhyana」、チベット訳諸版「de dag rim par 'tshang rgya」である。陳那釈とは異なっている。

<sup>808</sup> 前者は Skt.manojava (玄奘訳・意勢) を承けた表現か。『俱舍論』によると、三昧によって達成される「行くこと (Skt.gamana)」に、運身、勝解、意勢が含まれる (cf. 櫻部、小谷、本庄 [2004] pp.182-193)。後者は『普賢行願讚』v.36a (Skt. riddhi-balena samanta-javena, Tib. kun tu myur ba'i rdzu 'phrul、不空訳・神足力普迅疾) を承けた表現と考えられる。何れも六神通中の「神足通」の効能である。『無量寿経』誓願文「供養諸仏の願」にも「仏神力」により「一食之頃」に諸仏国土に至り、諸仏の供養を行うことが説かれる。まとまった説明としては、『瑜伽論』「菩薩地」威力品所説、五種威力第一「神通威力」中の「能変通」に「意勢速疾」が説かれる。すなわち以下のとおりである。

・弥勒菩薩説、玄奘訳『瑜伽師地論』(cf. 『大正蔵』30,no.1579, p.492b9-14)

「往来者。謂仏菩薩依定自在、隨其所樂於諸牆壁山石等中、縱身往来無有滯碍。広説乃至往於梵世、乃至上至色究竟天還来無碍。或復傍於無量無数三千大千世界、若往、若来、皆無滯碍。或運僦重四大種身、或於遠処作近勝解、或如意勢速疾往来。是名往来。」

(往来とは〔以下のとおりである〕。すなわち仏菩薩は三昧に依って自在となり、願いにとおりに土墀や山石の中を、身体を放って滞りなく往来する。広説する。乃至〔色界〕梵衆天に往って、上は色究竟天にまで至り還来する〔ことすら〕障害がない。或いは無量無数の三千大千世界に近づき、往ったり来たりしても、すべて滞りない。或いは煩惱・四大(地水火風)の身を運び、或いは遠処であれ近〔処〕と勝解し、或いは意勢のごとく速疾に往来する。これを往来と名づける。)

『維摩経』cp.5 (cf. 長尾 [1991] p.93ff.) にも同趣意が説かれるなど、菩薩の救済力を示す語句である。また『勝鬘経』所説の「意生身」のありよう (柏木訳: 意のままに自在に身を現ずる聖者たちのもの) とも理解できよう (cf. 柏木 [1997] pp.145-150)。

<sup>809</sup> 『華嚴経』「入法界品」には、広さ、多さ、大きさを意味する「雲」「海」が頻出する。

く百千の圍繞を行い、輪廻の極限まで赴くことが親近への発趣である。「次第に悟る (rim par 'tshang rgya)」<sup>810</sup>というのは現覚 (mngon par byang chub) である。「涅槃を示す (mya ngan las 'das pa ston pa)」という、あるいは「究竟の寂滅 (rab tu zhi mtha')」というのは、補足したために同義語として解すべきである。〔以上、彼らの〕主要なもの (gtso bo) を説明した。

それも水月の映像のごとく〔であり〕、兜率天の住処である無量宮に居られてから、〔転生のため〕命終を示し、母胎に住する時、神が敬礼したのと、〔若くして〕伎芸を示し、出

---

ここでは同品から身雲と供養雲が併記される用例を紹介する。善財童子が摩耶夫人（第四十一善知識）を訪問した折の記述である。楼閣中央の「如意王宝王蓮華之座」（般若訳）の莊嚴相の記述である。

「vairocana-maṇi-rāja-paṅkti  
sarva-jagad-indra-saḍṛśa-nirmāṇa-megha-tathāgata-puujopasthāna-pramuñcanam  
cintā-maṇi-rāja-paṅkti  
samantabhadra-bodhisattva-vikurvita-pratikṣaṇa-sarva-dharma-dhātu-spharaṇam  
meru-dhvaja-maṇi-rāja-paṅkti sarva-devendra-bhavana-meghāpsaroruta-nigarjita-nirghoṣam」  
(cf. Vaidya [1960] p.343, 1.1-3)

（〔蓮華座を莊嚴する、〕最高の毘盧遮那摩尼珠の列は、一切衆生の主と等しい変化雲をもって如来を供養し〔如来に〕親近する〔光を〕放つ。最高の如意宝珠の列は、普賢菩薩の神変をもって、瞬間ごとに一切法界に広がる。最高の須弥幢摩尼珠の列は、一切の神々の主の姿のような雲をもって、アプサラス天女の〔美しい〕音声を出す。）

・唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10, no.293, p.799a18-23）

「毘盧遮那摩尼宝王興供養雲、供養一切諸仏如来。如意珠王念念示現普賢神変、充滿法界。須弥宝王出天宮殿、普現一切帝釈天衆變化身雲天諸采女種種妙音、歌讚如来不可思議微妙功德。爾時善財。見如是座。復有無量不思議数宝莊嚴座。周匝圍繞。」

漢訳は、サンスクリット本「変化雲」の性質を承けて「供養雲」とし、サンスクリット本「一切の神々の主の姿のような雲」の性質を承けて「一切帝釈天衆變化身」とする。

<sup>810</sup> サンスクリット本は「vibudhyana」、チベット訳は「rim par 'tshang rgya」、不空訳は「覚悟」であり、チベット訳のみ「次第に (rim par)」を加えている。ただし智軍訳は「rim par」と梵語「vi-」にあたる接頭辞「rnam par」が同じ意味とする。

離して出家して苦行し、菩提座にお来しになってから菩提樹のものと獅子座に坐ることによって、魔が降伏なされた時に、上述のように〔その仏のもとに〕近くに行くこと (nye bar 'gro ba)<sup>811</sup>が、彼らの御足のもとに瞬時にである<sup>812</sup>。

---

<sup>811</sup> 諸仏世尊の本体についての議論である。

ここでは『大乘莊嚴經論』(cf.袴谷、荒井〔1993〕 pp.176-177) の用例を確認する。

・サンスクリット本：『大乘莊嚴經論』(cp.11.v30 cf.Levi〔1907〕 p.62)

「(長尾訳) 譬喩の意味について一偈ある。

覚者中の最高なる諸佛によって、彼処・此処に於いて語られた諸々の創造物は、実に幻術・夢・陽炎・映像に類似したものであり、光影・応響にも喩えられ、水中の月の影に類似し、更に化作せられたに等しいと知るべきである。(これらの譬喩は) 六つと六つと、両者と、更に六つが、二つのこととして考えられ、三つのことは一々に(別の譬喩)がある」(cf.長尾〔2007〕 p.78)

・世親釈：「(長尾訳) 世尊によって諸存在〔諸法〕は、幻術に喩えられ乃至化作に喩えられると説かれた。その中で「幻術に喩えられる」のは、六つの内的な知覚の場〔六内処〕なる諸存在であって、自我・生命たるもの等は非有であるにも拘わらず、その様なものとして顕現しているからである。「夢に喩えられる」のは、六つの外的な知覚の場〔六外処〕であって、それを享受することには実体がないからである。「陽炎」に喩えられる二つは、心と心作用との両者であって、迷乱として働くものだからである。「映像に喩えられる」のはまた、同じく六つの内的な知覚の場であって、それが過去の行為の映像に他ならないからである。「光の影に喩えられる」のは、同じく六つの外的な知覚の場である。それは諸々の内的な知覚の場の影の様なもので、それ(内的な知覚の場)の助力によって生ずるからである。「六つが二つのこととして考えられる」とは、(直前に述べられた内と外との)六つ的な二つのものが考えられるということである。「応響に喩えられる」とは、説かれた教えが、ということである。「水中の月の影」に喩えられるとは、三昧に基づける教えのことであって、三昧の澄浄なることは水に比すべきものがあるからである。「化作」に喩えられるのは、故意に有の世界に生を取るときに、であって、汚染せられることなくあらゆる働きを行うからである。」

cf.長尾〔2007〕 pp.78-79

・チベット訳：安慧復註 (D.no.4034, Mi.181b4)

8-12-1, 2 (vv. 36-37)

サンスクリット本偈頌和訳：普く迅速な神力によって、普く向かう (Skt. samanta-mukha) 乗力によって、普く功德を具えた行力によって、普く遍満した慈力によって、(v. 36)

「三昧に住する者にとって、諸法は水月の映像のごとくである。何のためにと問えば、澄浄なる水 (chu dangs pa) 中における、月の映像の現れと同じように、三昧の一境性は澄浄なる水のごとくである。それからあらゆる処 (mtha' dag skye mched) と制伏の処 (八勝処? zil gyis gnod pa'i skye mched) が現れるので、水月のごとくである。思念とおりに有を受けること〔すなわち生まれること〕は変化のごとくである。何のためにと問えば、譬えば変化とは、場所を展転としても執着と瞋を生じない、そのように菩薩は衆生のために生命を展転と受け取っても、執着と瞋が生じないのだから、変化のごとくである」

・漢訳：無著菩薩造、唐波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴經論』卷第四「述求品」第十二 (『大正藏』31, no.1604, pp.612c17-613a5)

「問。世尊处处、説如幻、如夢、如焰、如像、如影、如響、如水月、如化。如此八譬各何所顯。偈曰

如幻至如化 次第譬諸行 二六二二六 一一一有三

釈曰。如幻至如化次第譬諸行者。幻譬内六入。無有我等体但光顯現故。夢譬外六入。所受用塵体無有故。焰譬心及心数二法。由起迷故。像復譬内六入。由是宿業像故。影復譬外六入。由是内入影内入増上起故。響譬所説法。法如響故。水月譬依定法定則如水。法則如月。由彼澄静法顯現故。化譬菩薩故意受生。不染一切所作事故。二六二二六一一一有三者。初二六謂内六入外六入。彼幻夢二譬。所顯二謂心及心数。彼炎譬所顯。復二六謂内六入外六入。彼像影二譬所顯。一一一謂説法三昧受生。彼響月化三譬所顯。已説真实義。」

812 この後に世親釈に以下の偈頌がある。

「(D.Nyi262a3ff.) (P.Nyi299b1ff.) de bzhin du yang gsungs pa // 'jig rten khams ni tha dad par / / gang de sems can gzhal yas par // skad cig gis ni rtogs min zhes // zhum pa'i sems su mi bya'o / / zhes pa'o //」

(このようにもお説きになった。【異なった世間における、無数の彼〔ら〕衆生については、一つの刹那では証得できないという、萎縮の気持ちはなすべきではない】という。)

出典は未確認。

普く嚴淨<sup>813</sup> (Skt. śubha) な福德力によって、無執着となった智慧力によって、慧と方便と三昧との力によって、私は菩提力を集めつつ、(v. 37)

諸釈：龍樹 (D.Nyi74a2ff.) (P.Nyi201b8ff.)、世親 (D.Nyi262a4ff.) (P.Nyi299b2ff.)、嚴賢 (D.Nyi244b6ff.) (P.Nyi278b8ff.)、智軍釈 (D.Jo201a3ff.) (P.Cho237a4ff.)、釈友 釈 (D.Nyi221a7ff.) (P.Nyi252b6ff.)

和訳：月輪 [1952] p.283 ([1971] pp.503-504)

陳那釈和訳 (D.Nyi93b3ff.) (P.Nyi223a1ff.)：その力が〔八章〕第十二〔節〕の種類である。

それらも十種類ある。二偈頌によって〔説かれる〕。それも何かと問えば、〔すなわち〕

①「**神力と** (rdzu 'phrul stobs rnams dang)」ということ等々がある。変幻させることによって神力といわれるのだから、望むとおりに円満にする。神変 (cho 'phrul) <sup>814</sup> という意味である。神力は如何に神変として知るべきかと問えば、個々の衆生たちの意を奪うし (yid 'phrog cing)、喜ばせるから神変である<sup>815</sup>。その力によって確定するから (gdon mi za bas na) 神力の力である。「**普く迅速な** (kun du myur ba'i)」とは、菩薩の他に赴くこと (byang chub

---

<sup>813</sup> Skt.śubha、Tib.kun tu dge ba、不空訳.瑞嚴、覺賢訳.清淨

<sup>814</sup> cf.梶山 [1995]

<sup>815</sup> 『俱舍論』『智品』に対応が見られる。以下のとおりである。

・サンスクリット本：Pradhan [1975] p.424,l.12

「vineya-manasām ādito 'tyartham haraṇāt prātihāryāni」

・チベット訳：TPH [出版年未詳] (随眠、賢聖、智、定、破我) p.227,l.14ff.

「dang po nyid du gdul bya'i yid shin du 'phrog par byed ba'i phyir cho 'phrul dag yin pa'am /」

・漢訳：尊者世親造、唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(『大正蔵』29,no.1558,p.143c9ff.)

「唯此三種引所化生、令初發心最為勝故、～能示能導得示導名」

・サンスクリット本和訳：櫻部、小谷、本庄 [2004] p.180

「初めから、非常に強く、所化の意を導く (haraṇa) から示導 (prātihārya) である。」

ここの「導く (haraṇa)」に語注がある。以下のとおりである (*ibid.*,p.181)。

「導く (haraṇa) をチベット訳は「奪う ('phrog par byed pa)」の意味に訳しているが、両漢訳は共に「導」で訳す。haraṇa の場合も pratiharati の場合も同じ。「奪う」ととるのは「[悪い心を] 奪う」の意と見るのであり、「導く」ととるのは「[良い方へ] もたらず」の意と見るのであろうから、どちらも√hr の基本的な語義から導き得ると思われる。」

sems dpa'i gzhan du 'gro ba'o (P.bgrod do) [に関してである]。赴くときに<sup>816</sup>、「**普く迅速な神力**」によって瞬間に十方に障りなく赴く<sup>817</sup>。

②「**乗力** (theg pa'i stobs)」というのは、大きな乗り物 (theg pa chen po) の力によってである。したがって、その大きな乗り物により運載するから大乘である。または偉大な菩薩の乗り物だから大乘である。直接に仏の正覚を得させる道 [、すなわち] 福德と智慧との

---

<sup>816</sup> D.'gro ba na、P.go cha la デルゲ版の読みを採用した。

<sup>817</sup> 『十地経』第八不動地には、一仏国土より動かずに他処に示現する、菩薩の変化が説かれる (\*1)。この註釈箇所も同趣意である。ちなみに、釈友釈では vv.36-37 は第八不動地 (願波羅蜜) に対応される。

龍樹釈の対応箇所は以下のとおりである。陳那釈と一致しない。晦渋な箇所である。

「(D.Nyi. 174a4ff.) (P.Nyi. 202a2ff.) 「**普く迅速な** (kun du myur ba'i)」というのは、菩薩は他 [の行き方] によっては赴かないので (\*2)、現行 (kun du rgyu ba) の神力によって一挙に十方に赴くこと、そのようにである。」

世親釈の対応箇所は以下のとおりである。陳那釈と一致しない。

「(D.Nyi. 262a4ff.) (P.Nyi. 299b3ff.) 「**普く迅速な** (kun du myur ba'i)」ということなど等々について、「**普く**」とは、菩薩は他に赴かない [が] (ji ltar byang chub sems dpa' gzhan du mi 'gro ba)、「**普く迅速な神力**」によって一挙に十方に赴く。その [ような] 「赴くこと」と同じように理解する。」

巖賢釈の対応箇所は以下のとおりである。陳那釈と一致しない。晦渋な箇所である。

「(D.Nyi. 244b7ff.) (P.Nyi. 278b8ff.) 「**普く迅速** (kun du myur ba)」とは、たとえば菩薩は他 [の行き方] によっては赴かない (byang chub sems dpa' gzhan gyis 'gro ba)、[つまり] 「**普く迅速な神力**」によって十方に一挙に赴く、まさしくそれと同じである。」

(\*1) cf. 近藤 [1936] p.140, l.8ff.、龍山 [1982] p.170

「sa evaṃ jñāna-samanvāgato 'syāṃ bhūmau supratīṣṭhita eka-buddha-kṣetrāc ca na calati /  
anabhilāpyeṣu buddha-kṣetreṣu tathāgata-parṣan-maṇḍaleṣu ca pratibhāsa-prāpto bhavati」

(彼 (第八地の菩薩) はこのような智を具足し、この [第八] 地に安住し、一仏国土から動かず、不可説の仏国土の如来の衆会において示現に到る。)

(\*2) D.ji ltar byang chub sems dpa' gzhan gyis mi 'gro bas、P.ji ltar byang chub sems dpa'i gzhan du mi 'gro bas デルゲ版の読みを採用した。

二資糧について「乗 (theḡ pa)」という。または諸波羅蜜を具えることを大乘という<sup>818</sup>。そ

---

<sup>818</sup> 龍樹積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 174a4ff.) (P.Nyi. 202a3ff.) 「乗力によって (theḡ pa'i stobs kyis)」というのは、大きな乗り物の力によってである。これによって赴くから乗り物である。乗でもあり、大でもあるから「大乘」である。または、偉大な仏と菩薩たちの乗り物だから、「大乘」である。その自性は何なのかといえば、仏の菩提を得させる道である。[すなわち]「大乘 (theḡ pa chen po)」とは、「福德と智慧」といわれるものである。さらに波羅蜜に相応しているので「大乘」である。」

世親積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi.262a7ff.) (P.Nyi.299b7ff.) 「乗力 (theḡ pa'i stobs)」というのは、大きな乗り物の力である。これによって進む (\*1) から「大乘」である。乗でもあり、大でもあるから、「大乘」である。大とは、仏と菩薩たちとの乗り物だから「大乘」である。どういった自性かといえば、仏の菩提を得させる道 [、すなわち] 福德と智慧との資糧を教示する大きな乗り物である。[すなわち] 波羅蜜に関する十地が大きな乗り物である (\*2)。」

嚴賢積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 245a3ff.) (P.Nyi. 279a5ff.) 「乗力 (theḡ pa'i stobs)」というのは、大きな乗り物の力によってである。これによって運載するから乗り物である。それは乗でもあり、大でもあるから、「大乘」である。この自性は何なのかといえば、仏の菩提を得させる道 [、すなわち] 福德と智慧との資糧といわれるものが大きな乗り物である。または「大乘 (theḡ pa chen po)」とは、波羅蜜と相応している。」

これら諸積は「大乘 (Skt.mahāyāna)」を同格限定複合語で理解している。さて「大乘」を大きな乗り物と定義し、そこに菩薩大士 (摩訶薩) が乗って覚りへ進む、この所説の原拠は、『八千頌般若経』冒頭 (cf.梶山 [1987] p.130ff.、同 [1992] p.36ff.) にある。ここの菩薩大士 (摩訶薩) については、真野 [1972] p.60ff.、梶山 [1987] p.120ff.を参照。陳那積が「または偉大な菩薩の乗り物だから大乘である」と説くのも、菩薩大士 (摩訶薩) の定義といえよう。「大乘」について『普賢行願讚』諸積と同じ解釈を示すものに、調伏天 (Vinītaḡeva) 『唯識二十論復註』(冒頭、cf.山口、野澤 [1953] pp.17-18)、無性 (Asvabhāva) 『摂大乘論釈』(冒頭) がある。対応箇所は以下のとおりである。

・チベット訳：調伏天作『唯識二十論復註』(D.no.4065,Shi.172a6ff.、P.no.5566,Si.202b2ff.)

---

「theḡ pa chen po zhes bya ba 'dis 'dod pas na theḡ pa'o / yang na 'dir 'dod pas na theḡ pa'o //  
de'i theḡ pa yang yin la chen po yang yin pas theḡ pa chen po'o // de'i byang chub sems dpa'i lam  
'bras bu dang bcas pa la theḡ pa chen po zhes bstan pa yin no // chen po ni de ma yin pa'i theḡ pa  
gzhan pas mchog tu gyur par rig par bya'o //

（「大乘（theḡ pa chen po）」というもの、これによって進むから（\*3）乗り物である。また  
はこれにおいて進むから（\*4）乗り物である。それは乗でもあり、大でもあるので、「大  
乗」である。それは菩薩道の果を具えたものであり、「大乘」と教示した。「大（chen po）」  
とは、それ以外の乗より優れたと解すべきである。）

・チベット訳：無性作『撰大乘論釈』（D.no.4051,Ri191a6ff.）

「de ni theḡ pa yang yin la chen po yang yin pa'am / chen po rnam kyī theḡ pa yin pas theḡ pa  
chen po ste / rgyu dang 'bras bu che ba'i phyir byed pa dang / bgrod par bya ba bsgrub pa'i gzhi  
yin pa'i phyir ro //

（それは乗でもあり、大でもあり、あるいは偉大な者たちの乗り物だから「大乘（theḡ pa  
chen po）」である。因と果とが大（che ba）であるから、〔そして〕行為と赴くべきことを  
成就する基盤であるから〔大乘である〕。）

なお大乘の偉大な性質（Skt.mahāyāna-mahatva）については、『大乘莊嚴經論』「功德品」  
vv.59-60ff.（サンスクリット本の対応偈頌）を参照（cf.Levi〔1907〕p.171、袴谷、荒井〔1993〕  
pp.370-371）。以下の七点が偉大な性質であるから大乘と定義される。すなわち、①「対象  
（Skt.ālambana）」、②「行（Skt.pratipatti）」、③「智（Skt.jñāna）」、④「精進に努めること  
（Skt.vīrya-ārambha）」、⑤「善巧方便（Skt.upāya-kausālya）」、⑥「証得（Skt.samudāgama）」、  
⑦「仏業（Skt.buddha-karma）」である（より詳しくは『撰大乘論』冒頭所説を参照のこと）。  
また、失訳『大乘四法經釈』（『大正藏』26,no.1535,p.365a）は、先の『大乘莊嚴經論』「功  
徳品」と共通する大乘七義を出して、「乗」の解釈を行う。しかしこの「乗り物」は諸仏  
菩薩を運載するのではなく、衆生を運載し、生死の海を渡り、涅槃に至らしめるから「乗  
（乗り物）」と定義される。その乗り物は「四種法船」とされる。以下のとおりである。

「言大者有七大義。一所緣大。般若等經所明、一切難行苦行、廣大境界。是其菩薩所緣境  
故。二修行大。広修自行及他行故。三智大。能了人法二無我故。四精進大。三無數劫行難  
行故。五方便（大）不住生死及涅槃故。六業大。尽生死際。能作諸仏一切業故。七成就大。  
而能成就十力無畏不共法等大功德故。以此七大、而起二乘故言大也。言乗者運載之義。生

れらの力はどれほどの所対治の力によって〔も〕屈服しない<sup>819</sup>。「普く向かう (kun nas sgo'i)」  
というのは、一切の門 (kun gi sgo) <sup>820</sup>である。どのようにと問えば、その自性 (体.lus)  
と対象 (所縁.dmigs) は、菩提心を発して他を利益しないものは何もない<sup>821</sup>。それは『浄

---

死為此岸、涅槃名彼岸、有情名中流。此經所説四種法船、運載有情、超生死海、令至涅槃  
故、名為乘。」

船に乗って菩薩道を進む喩えは、聖者龍樹造、鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』「易行品」(『大  
正蔵』26,no.1521,p.41b) にも見られる。以下のとおりである。

「如世間道有難有易。陸道歩行則苦。水道乗船則楽。菩薩道亦如是。或有勤行精進。或有  
以信方便易行疾至阿惟越致者。」

(\*1) D.'dod pa、P.'dong ba 北京版の読みを採用した

(\*2) 十地と十波羅蜜との関係については、『十地経論』を扱った伊藤〔1988〕pp.587-595  
を参照。波羅蜜と道との関係については『大乘莊嚴経論』「度摂品」v.6ff.を参照 (cf.袴谷、  
荒井〔1993〕pp.246-247、長尾文庫編〔2009〕pp.15-16)。v.6 世親釈末尾には「(長尾訳)  
道は方便のことである。この様にしてあらゆる種類の道を目指とするから六つの完成行が  
あるのである」(Skt.mārga ity upāyaḥ / evaṃ sarvākāramārgādhikārāt ṣaṭ pāramitāḥ /) と説かれ、  
波羅蜜と道と方便との関係について言及している。十地と大乘の関係を論じたものに、世  
親菩薩造、金剛仙論師釈、菩提流支訳『金剛仙論』(『大正蔵』25,no.1512,pp.804c-805a) が  
ある。以下のとおりである。

「然汎明大乘有二種。一者因中大乘。謂十地六波羅蜜。明十地菩薩乘六波羅蜜趣於極果。  
故曰因大乘也。」

(\*3) D.'dod pas na、P.'dong bas na 北京版の読みを採用した。

(\*4) D.'dod pas na、P.'dong bas 北京版の読みを採用した。

<sup>819</sup> D.mi chom pa'o、P.mi choms pa'o

<sup>820</sup> 「一切門」は『瑜伽論』「菩薩地」によく出る用語。語例の出典整理については、横山、  
廣澤〔1996〕p.49を参照。ここの註釈箇所と同様に、『瑜伽論』「菩薩地」では「一切門」  
と「自性」「対象」とが共に扱われる。

<sup>821</sup> 覚りを求めるが自利に専念する声聞独覚との違いを念頭においた表現。なお「自性 (lus)  
と対象 (dmigs)」を説くものに『瑜伽論』「本地分」【相施設建立】がある。この表現が出  
るのは、『普賢行願讚』諸釈のうち陳那釈のみである。

・チベット訳：rNal 'byor spyod pa'i sa (D.東北 no.4035,Tshi.57b5ff.)

「de la mtshan nyid gdags pa rnam par gzhas pa gang zhe na / de ni rnam pa bdun du rig par bya ste / lus dang dmigs pa dang / rnam pa dang / kun nas slong pa dang / rab tu dbye ba dang / rnam par nges pa dang / 'jug pa'o // de la sdom ni / mtshan nyid kyi ni mdor bsdu ba // lus dang dmigs pa rnam pa dang // kun nas slong dang rab dbye dang // rnam par nge dang 'jug pa yin // rtog pa dang dpyod pa rnams kyi lus gang zhe na / rtog pa dang dpyod pa rnams dmigs pa la mngon par mi rtog pa ni sems pa'i lus yin la / rtog pa dang dpyod pa rnams dmigs pa la mngon par rtog pa ni shes pa'i lus yin par rig par bya'o // de la rtog pa dang dpyod pa rnams kyi dmigs pa gang zhe na / ming gi tshogs dang / tshig gi tshogs dang / yi ge'i tshogs la brten pa'i don ni dmigs pa yin no //」

(そこで相の施設建立が何であるかといえ、それは七種類として解すべきである。(1) 自性と、(2) 対象と、(3) 種類と、(4) 発起(動機)と、(5) 差別と、(6) 確定と、(7) 入である。それについてウッダーナ(撰義)に相の略説がある。「自性と対象、種類と、発起(動機)と、差別と、確定と入とである」。尋と伺との自性は何であるかといえ、尋と伺との対象を分別しないことが思の自性(心所)であり、尋と伺との対象を分別することが知の自性であると解すべきである。そのうちの尋と伺との対象が何であるかといえ、名身(名称)と句身(文)と文身(音節)とに依る意味が対象である。)

こうした「ウッダーナ(撰義)」「自性」「差別」などの項目を立てて、記述を略から詳へと展開するやり方は、『瑜伽論』の特徴である。『普賢行願讚』釈にも同様の傾向が確認でき、瑜伽行唯識学派との親近生が理解できる。

・漢訳：玄奘訳『瑜伽師地論』(『大正藏』30,no.1579,p.302b22ff.)

「応知此相略有七種。一体性。二所縁。三行相。四等起。五差別。六決択。七流転。尋伺体性者。謂不深推度所縁。思為体性。若深推度所縁。慧為体性。應知。尋伺所縁者。謂依名身句身文身義為所縁。」

龍樹釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 174a7ff.) (P.Nyi. 202a6ff.) 「**普く向かう** (kun nas sgo'i)」というのは、すべてから入る門である。どのようにといえ、およそ菩提心が生じなくて、そこにおいてはあらゆる衆生に利益と安樂であると、讚歎していない〔ところの〕状況 (gnas skabs) と対象 (dmigs) は何もない。」

世親釈の対応箇所は以下のとおりである。

行品（'Phags pa sPyod yul yongs su dag pa'i mdo)』を見なさい<sup>822</sup>。

③「**行力** (spyod pa'i stobs rnams)」というのは、「**行** (spyod)」二つともが無差別である力である<sup>823</sup>。[すなわち] 菩薩行の力と普賢行の力[との両方]によってである。「**普く功德**

---

「(D.Nyi. 262a6ff.) (P.Nyi. 299b5ff.) どのように「**普く向かう** (kun nas sgo)」のかといえ  
ば、その状況はわずかであるのと、それを対象 (dmigs) とすることもなく、そこにおいて  
菩提心を発さず、あらゆる衆生に利益と安楽とを願うことも、ないことにはならない。」

厳賢積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 245a2ff.) (P.Nyi. 279a3ff.) 「**普く向かう** (kun nas sgo)」というのは、すべての門  
からである。どのようにといえ、その自性 (lus) の状況 (gnas skabs) と対象 (dmigs)  
は、そこにおいては菩提心が生じなくて、そこにおいてはあらゆる衆生に利益と安楽を願  
求することにならない[ところの] もの、それではない。」

<sup>822</sup> 『華嚴経』中の「浄行品」を指す。諸本の対応箇所は以下のとおり。

・チベット訳：sPyod yul yongs su dag pa'i le'u (D.東北 no.44,Ka.210b2-219b6、P.大谷  
no.761,Yi.226b4-236b4)

・漢訳：仏陀跋陀羅訳『大方広仏華嚴経』「浄行品第七」(『大正蔵』9,no.278,p.430a-436b)、  
実叉難陀訳『大方広仏華嚴経』「浄行品第十一」(『大正蔵』10,no.279,p.69b-72a)

(支謙訳『菩薩本業経』(『大正蔵』10,no.281)、聶道真訳『諸菩薩求仏本業経』(『大正蔵』  
10,no.282)、伝祇多蜜訳『仏説菩薩十住経』(『大正蔵』10,no.284)が「浄行品」相当)

ただし陳那積は直接に「浄行品」を引用していない。

<sup>823</sup> 智慧を象徴する「菩薩行(菩提行)」、慈悲を象徴する「普賢行」、この両者の双修、あ  
るいは不分離を意味する表現。例えば陳那積 v.40 には以下のように説かれる。

「(D.Nyi,197b1ff.) (P.Nyi,227a8ff.) 「**海のような行** (spyod pa rgya mtsho)」とは、菩薩行  
と[普]賢行との二つは対象が分かれなから、両者を摂受すると解すべきである。その  
うち菩提行とは、諸々の仏法を成就する。[すなわち] 智慧資糧である。[普]賢行もあ  
らゆる衆生を利益し安楽にする。[すなわち] 福德資糧である。(\*1) [普]賢行と菩提行の  
両者とも覺りを成就するが、ただ現前 (mngon sum) と展転相續 (gcig nas gcig tu brgyud pa)  
程度の区別がある。」

ここの「現前」は、目の当たりに覺ること(頓悟)。「展転相續」は、誓願をもって輪廻に繰  
返し生まれて覺ること(漸悟)。直接と間接という含意でもある。なお、ここでは「菩薩行」

(kun du yon tan) 」というのは、始まりと中間と終わりとに善いことである (dge ba'o)。

④「慈力 (byams pa dag gi stobs) 」というのは、あらゆる衆生界において安樂<sup>824</sup>であるよう思念により遍満する。「普く遍満 (kun du khyab pa) 」というのは、十方に遍満することである。

⑤「福德力 (bsod nams stobs) 」というのは、清浄であり浄らかにする (gtsang bar byed pa) から、「福德 (bsod nams rnams) 」である<sup>825</sup>。または、「各々後に」といって (yang na phyi phyir zhes) <sup>826</sup>喜ばしくなる (bsod par 'gyur pa) から「福德 (bsod nams) 」である。その力は発菩

---

と「菩提行」との言い換え (交代) が生じている。cf.註 4 (\*4)

(\*1) この箇所世親積は、「(D.Nyi, 265b7) (P.Nyi, 304a5) そうであっても〔普〕賢行も菩提行そのものである」の一文を挿む。

<sup>824</sup> 「慈」は「与樂」の意味であるから「安樂」が説かれる。それは『大乘莊嚴經論』では、世間的な成就とされ (cf. Levi [1907] p.163)、『宝行王正論』では繁榮 (mngon par mtho ba) とされる (cf. Hahn [1982] pp.2-3)。『普賢行願讚』智軍積では「安樂」を長期と短期とに分けて説明する。長期を涅槃とし、短期を繁榮、善趣 (mtho ris)、自在天 (dbang phyug) などと理解する。積友積は「安樂」を天・人の境遇とする。ただし最高の安樂は涅槃とする。

<sup>825</sup> 初期仏典における「福德 (Skt.puṇya, Pā.puñña)」を扱った研究に眞柄 [1981] がある。福德の諸事例を整理し、悪業を払拭する清浄な善業を「福德」と要約している。これは『普賢行願讚』積の理解と遠く離れた概念ではない。例えば智軍積 v.27 には、「**福德 (bsod nams)**」とは、悪を取り除くことと、善をなすことと、浄 (gtsang ma) にすることであり、波羅蜜等々の善品 (dge ba'i phyogs)、あるいは福德資糧に属するすべてである」とある。

『瑜伽論』「菩薩地」に出る福德資糧については、サンスクリット本：「菩薩地」

(cf. WOGIHARA [1971] pp.258-259)、漢訳：弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」菩提分品 (『大正蔵』 30,no.1579,p.539b20-22、p.730c4-16) を参照。『大乘莊嚴經論』における言及については、Levi [1907] pp.38-39, cp.9.v.28、西藏文典研究会 [1979] pp.30-31 を参照のこと。

<sup>826</sup> 龍樹積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 175a3ff.) (P.Nyi. 202b2ff.) 後々に (yang nas yang)、吉祥 (legs pa) となるから「**福德 (bsod nams)**」である。」

提心の修習から生じた<sup>827</sup>。すなわち、

---

嚴賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 245b1ff.) (P.Nyi. 279b3ff.) または、後に吉祥 (legs pa) となるから「**福德** (bsod nams)」である。」

<sup>827</sup> 福德が修習より生じることについては、『俱舍論』「業品」の三福業事の項を参照。菩提心の現前により、福德の充満、その浄化の作用が説かれる点については、『宝性論』cp.5,vv.11-12 を参照。

サンスクリット本：Ratnagoṭravibhāga-mahāyānottaratantra-śāstra (cf.中村〔1961〕p.213)

「tac-citta-pratyupasthā nād avivartyo jinātmajaḥ / puṇya-pāramitā pūri-pariśuddhiṃ nigacchati //11//

puṇyaṃ pāramitāḥ pañca tredhā tad avikalpanāt / tat-pūriḥ pariśuddhis tu tad-vipakṣa-prahāṇataḥ //12//」

サンスクリット本和訳：高崎〔1989〕p.208

「それ（＝菩提心）が常に現前するゆえに、不退転なる勝者の子（＝菩薩）は、福德の波羅蜜の充満と浄化を達成する。〔一一〕

福德とは〔布施等の〕五波羅蜜であり、〔施者など〕三種について、それが無分別であるゆえに、その充満がある。他方、浄化とは、その対立物を除去するゆえである。〔一二〕」

チベット訳：Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos rnam par bshad pa (cf.中村〔1967〕p.213)

「de ni rtag tu nyer gans pas // rgyal ba'i sras po phyir mi ldog //  
bsod nams pha rol phyin rdzogs dang // yongs su dag pa nyid du 'gyur //  
bsod nams pha rol phyin pa lnga // de la rnam gsum rtog med pas //  
de rdzogs yongs su dag pa ni // de yi mi mhtun phyogs spangs phyir //」

チベット訳和訳：中村〔1967〕p.214

「それが常に現在前するから、仏子は不退転である。福德波羅蜜を円満し、極清浄になるだろう。(S・11)

福德は五波羅蜜（布施から禪定まで）である。それは三種に無分別であるから、それは円満である。極清浄であるのは、その所対治を捨離するからである。(S・12)」

寂天〈入菩薩行論〉における菩提心修習については、田上〔1990〕pp.429ff.を参照。ツォ

【菩提心の福德、もしもそれが物質ならば、虚空界をも満たし、それによって〔も、  
なお〕余るだろう】

とお説きになった<sup>828</sup>。したがって大乘に相応した、深く広大な妙法を受持し、読誦し、説明し<sup>829</sup>、信解してから、〔この〕二偈頌ほども受持して<sup>830</sup>、〔その功德を〕正等覺に廻向した<sup>831</sup>、その福德の力である。「**普く嚴淨な** (kun nas dge ba'i)」というのは、あらゆる衆生に善と利益とを思念しつつ、成就するからである<sup>832</sup>。

---

ンカパ『菩提道次第大論』『菩提道次第』における菩提心の功德については、ツルティム、藤仲〔2008〕p.50ff.、同〔2005〕p.180ff.を参照。

<sup>828</sup> チベット訳：'Phags pa Khyim bdag dpas byin gyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo  
(D.東北 no.72,Ca.202b5、P.大谷 no.760-28,Zi.210a1)

「byang chub sems kyi bsod nams dang // de la gal te gzugs mchis na // nam mkha'i khams ni  
kun gang ste // de ni de bas lhag par 'gyur //」

漢訳：菩提流志訳『大宝積經』「勤授長者会第二十八」(『大正藏』11,no.310-28,p.542c5-6)

「菩提心功德 若有色方分 周遍虚空界 無能容受者」

この偈頌は蓮華戒『修習次第』、アティシャ『菩提道灯論』、『同註釈』、ガムポパ『解脱莊嚴』などのインド・チベットの典籍、さらに源信『往生要集』、同『普賢講作法』という日本の典籍にまで引用される有名なものである (cf.ツルティム、藤仲〔2007〕p.179,p.330註 96,p.401)。

<sup>829</sup> 『瑜伽論』や『中辺分別論』で説かれる十種法行の項目である。両者の出典、語句対応の詳細については袴谷、荒井〔1993〕p.448を参照。

<sup>830</sup> D.bzung nas、P.gzung nas

<sup>831</sup> D.bsngo bar gyur par、P.bsngos par gyur ba 北京版の読みを採用した。

<sup>832</sup> 龍樹釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 174b5ff.) (P.Nyi. 202b5ff.) 「**普く嚴淨** (kun tu dge ba)」というのは、あらゆる衆生に対する利益と安樂とを作る思念が成就するからである。」

世親釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 262b5ff.) (P.Nyi. 300a7ff.) したがって「**福德力** (bsod nams kyi stobs)」が「**普く嚴淨** (kun nas dge ba)」であるという。あらゆる衆生に対する利益と安樂との思念のみが生じるからである。」

---

嚴賢積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 245a7ff.) (P.Nyi. 279b2ff.) 「**普く嚴淨** (kun nas dge ba)」というのは、あらゆる衆生に利益と安樂とを生みだす思念が成就するからである。」

『普賢行願讚』諸積 v.44 にも「嚴淨」について説明がある。

龍樹積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 174a7ff.) (P.Nyi. 207b1ff.) 「**普く嚴淨な賢【行】** (kun nas dge ba bzang po)」というのは、始まりと中間と終わりとに善く (dge)、吉祥で善良なことである (shis la legs pa'o)。」  
世親積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 266b2ff.) (P.Nyi. 305a3ff.) 「**普く嚴淨** (kun nas dge ba)」というのは、始まりと中間と終わりとにおいてである。」

陳那積の対応は以下のとおりである。

「(D.Nyi,198a5ff.) (P.Nyi,228a4ff.) 「**普く嚴淨な賢行のために** (kun nas dge ba bzang po spyad pa'i phyir)」というのは、始まりと終わりと中間とに善いこと (dge ba'o) である。」

嚴賢積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 249b3ff.) (P.Nyi. 284b3ff.) 「**普く嚴淨** (kun nas dge ba)」というのは、始まりと中間と終わりとに寂靜 (zhi) であり、善いことである (dge ba'o)。」

これらに、智軍積・釈友積所説を加えて、「嚴淨 (Skt.śubha、Tib.kun nas dge ba)」の意味を整理すると、以下のとおりである。

- a. 一切衆生に対する利益・安樂の願いが成就した状態 (龍樹・世親・陳那・嚴賢積 vv.36-37)
- b. 始め・中間・終わりにおいて善なる状態 (龍樹・陳那・嚴賢積 vv.36-37)
- c. 始め・中間・終わりにおいて吉祥で善良 (shis la legs pa'o) な状態 (龍樹積 vv.36-37)
- d. 始め・中間・終わりにおいて寂靜な状態 (嚴賢積 vv.36-37)
- e. [一切衆生に対して利益・安樂を願うゆえに] 罪がない状態 (智軍積 vv.36-37)
- f. 加行・本行・結行、小・中・大など、何れにおいても完全に清淨 (Skt.\*pariśuddhi、Tib.yongsu dag pa) な状態 (釈友積 vv.36-37)

すなわち『普賢行願讚』諸積において「嚴淨」は、一切衆生に利益・安樂が成就する状態、時間的な制限なく善・吉祥・寂靜である状態、時間的・空間的な制限なく清淨な状態、過失のない状態を含意する。そしてこれらが「福德」の属性とされる。これらの属性を場として設定すれば、浄土の概念にも繋がる。なお「嚴淨」の語例を扱った研究に、Karashima

⑥「**智慧力** (ye shes stobs)」というのは、あらゆる所知を知ることが「**智慧** (ye shes)」である<sup>833</sup>。「**無執着となった** (chags pa med par gyur pa'i)」というのは、三世において障りがない。

⑦「**慧力** (shes rab kyi stobs)」というのは、諸事物を如実に<sup>834</sup>証得することである<sup>835</sup>。

⑧「**方便力** (thabs kyi stobs)」というのは、成就すべき<sup>836</sup>道理 (rigs pa) が「**方便** (thabs)」であり、成就の力において障りがない。

⑨「**三昧力** (ting 'dzin stobs)」というのは、力であり、行う三昧 (byed pa'i ting nge 'dzin) であり、禪定である。その威力 (mthu) によってあらゆる衆生の利益を行うために、神通などの功德の包摂 (yon tan sdud pa) において障りがない— それが「**三昧力** (ting 'dzin stobs)」である。

⑩「**菩提力** (byang chub stobs rnams)」というのは、無上菩提を正等覚すること、〔すなわ

---

[1998] pp.522-523,同 [2001] p.317,辛嶋 [2010] p.18 註 16 etc.がある。

<sup>833</sup> 龍樹積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 174b5ff.) (P.Nyi. 202b5ff.) 「**智慧力** (ye shes stobs)」というのは、あらゆる所知を解す知であるから。」

世親積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 262b6ff.) (P.Nyi. 300a8ff.) 「**智慧力** (ye shes stobs)」というのは、一切義を如実に知るからである (don thams cad ji lta ba'i ye shes yin pa'i phyir ro)。」

巖賢積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi. 245b4ff.) (P.Nyi. 279a6ff.) 「**智慧力** (ye shes stobs)」というのは、一切の所知を解す智慧であるから。」

<sup>834</sup> D.ji lta ba bzhin rtogs pa'o、P.ji lta ba bzhin du stobs pa'o デルゲ版の読みを採用した。

<sup>835</sup> 「**慧**」(Skt.prajñā、Tib.shes rab) は、部派・大乘ともに「諸法の分析(択法)」を基本の意味とする。ただし〈唯識三十頌註〉〈アビダルマ集論〉等の唯識瑜伽行派系の論書では、そこに「疑を断つ、決定を得る」が付加される。『俱舍論』では心所の大地法、〈アビダルマ集論〉では心所の別境に分類される。この『普賢行願讚積』では直接に「分析」の意味は説かれぬ。龍樹積「義の真実 (don gyi de kho na) の証得」、世親積「全義の証得」、巖賢積「事物の実相 (dngos po'i de kho na nyid) の証得」である。

<sup>836</sup> D.bsgub par bya ba'i、P.sgrub par bya ba'i 北京版の読みを採用した。

ち] それを得させるものが「力 (stobs)」である。「成就する (yang dag sgrub par byed)」<sup>837</sup> というのは、その資糧を成就することである。

### 8-13 (v. 38)

サンスクリット本偈頌和訳：私は業の力を清浄にし (a)、煩惱の力を摧破し (b)、魔の力を無力とし (c)、あらゆる〔普〕賢行の力を完成しますように (d)。(v. 38)

諸釈：龍樹 (D.Nyi175a1ff.) (P.Nyi203a1ff.)、世親 (D.Nyi263a1ff.) (P.Nyi300b3ff.)、嚴賢 (D.Nyi245b7ff.) (P.Nyi280a2ff.)、智軍釈 (D.Jo202a6ff.) (P.Cho238b3ff.)、釈友釈 (D.Nyi222b2ff.) (P.Nyi254a2ff.)

和訳：月輪 [1952] p.283-287 ([1971] pp.504-507)、松濤 [2000] pp.25-28

陳那釈和訳 (D.Nyi194b1ff.) (P.Nyi224a8ff.) :

〔1. v. 38a 註釈〕対治 (gnyen po) が第十三〔節〕の種類である。それも所対治分である業と煩惱と魔との諸力を摧破する。〔すなわち〕三種類である。それも何かと問えば、〔すなわち〕「諸々の業の力を清浄にして (las kyi stobs rnams yongs su dag byed cing)」ということ等々である。善〔業〕と不善〔業〕と不動〔業〕という諸業<sup>838</sup>を特別に区分したのだから

---

<sup>837</sup> 『普賢行願讚』v.38d 「Skt.samudānāyamānaḥ (集めつつ)」が、チベット訳『普賢行願讚』v.38d では「yang dag sgrub par byed (成就する)」と理解され、その読みを陳那釈も踏襲している。ちなみに不空訳は「積集」である。

龍樹釈の対応は以下のとおりである。

「(D. Nyi. 174b7ff.) (P.Nyi. 202b8ff.) 「菩提 (byang chub)」というのは、無上正等覚の力であり、その威力である。〔それを〕成就する (yang dag par sgrub par byed pa'o)。」

世親釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D. Nyi. 263a1ff.) (P.Nyi. 300b2ff.) 「菩提 (byang chub)」というのは、無上正等覚である。その意味において「力 (stobs)」とは効能 (nus pa) である。」

嚴賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D. Nyi. 245b6ff.) (P.Nyi. 280a1ff.) 威力 (菩提力)、それを「成就する (yang dag par sgrub par byed)」というのは、資糧を成就することである (rnam par sgrub par byed cing ngo)。」

<sup>838</sup> 『俱舍論』「業品」v.45cd (Skt.puñyāpuñyam aniñjaṃ ca sukha-vedyādi ca trayam) に説かれる三業 (善業、不善業、不動業) を基本として v.38 釈「業の対治」は進行する (cf.Pradhan

[1975] p.227ff.)。『俱舍論』の対応箇所は以下のとおりである。

サンスクリット本：Pradhan [1975] (cf.p.227ff.vv.45-46) =和訳：「舟橋訳：福と非福と不動と〔の三業〕と、順樂受 (sukha-vedya) 等の三〔業〕がある。(四五偈) 三業がある。福と非福と及び不動である。また三〔業〕がある。順樂受 (sukha-vedanīya) 業と順苦受〔業〕と及び順不苦不樂受〔業〕とである。その中でまず 欲界における善 (śubha) 業が福〔業〕であり、それより上〔界〕において生じた〔業〕が不動 (āniñjya) 〔業〕である。〔上界において生じた〕「善〔業〕」が、というように〔文章が〕係るのである。〔即ち〕色・無色界繫の善 (kuśala) 業が不動〔業〕である。豈また世尊によって「この場合、尋・司せられたところの此〔心の状態〕は有動 (iñjita) である」と、これについて諸の聖者は説いた云云」というように、〔下の〕三静慮は有動 (señjita) であると言われているではないか。そのような〔心の状態〕が三昧の災患を有していることに関連して、このように説かれているけれども、『不動経』の中には不動に順じて導く道行 (pratipat) という点を取り上げて、それらは不動である、とも説かれている。それでは何故に、全く有動なるものが他の場所では不動であると説かれたか。業はその〔自〕地においては異熟に対して不動であるからである。(四六偈) 蓋し、欲界繫の業は異熟に対して変動がある。どうして変動があるのであるか。確定していないから、或る趣に属する〔業〕であっても、〔その或る趣とは異なった〕他の趣において異熟し、また〔同じ天趣の中でも〕、或る天の部類に属する〔業〕が、〔その天の部類とは異なった〕他の天の部類において〔異熟する〕からである。〔即ち身の〕量と力と肌の色と快樂と財物等〔を得るの〕に役立つべきところの業が、諸天中において異熟することになっているとき、その同じ〔業〕が、或る時には他の縁の力に由って、人間・畜生・鬼の中において異熟することもあるからである。けれども色・無色界縛の業は、或る地に属するものならば、〔それとは異なった〕他の地において異熟することは全く有り得ない。それ故に、異熟が確定しているから、不動であると言われるのである。けれども、非福業は不善〔業〕である、ということは、世間において已に一般に認められている。そして世間〔の慣例〕に従って已に一般に認められているところの意味については、どうして〔そのことを開明するための〕努力の必要があろうか。福等の諸業の説明が已になされた。cf.舟橋 [1987] p.247ff.)」 =チベット訳：Tr.Jinamitra,dPal brtsegs rakṣita (D.) ,Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa (no.4090,Ku.192aff. (cf.TPH [出版年代不詳] (随眠、賢聖、智、定、破我) ,p.414ff.) =漢訳：唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(『大正蔵』

ら<sup>839</sup>、その業も三種類である。

### 〔1-1. 定業の不善業の修治〕

そのうちの不善業によって必然的に経験する (myong ba. 領納)<sup>840</sup>のは、三悪趣において果を成熟するであろう力である。

#### 〔1-1-1. 後悔、懺悔、律儀の力による不善業の修治 (四力「能破現行の力」に相当)〕

それを修治 (sbyong ba) することは、薬等々の力によって吐き出すごとくである<sup>841</sup>。すな

---

29,no.1558,p.81aff.)

『瑜伽論』「本地分」にも説明がある。以下のとおりである。

・漢訳：唐玄奘訳『瑜伽師地論』（『大正蔵』30,no.1579,p.319c. 福業者謂感善趣異熟、及順五趣受善業。非福業者謂感惡趣異熟、及順五趣受不善業。不動業者謂感色無色界異熟、及順色無色界受善業～）＝和訳（試訳）：「福業とは、善趣への異熟を経験し、及び〔欲界の〕五趣の経験に従う善業である。非福業とは、悪趣への異熟を経験し、及び〔欲界の〕五趣の経験に従う不善業である。不動業とは、色界と無色界との異熟を経験し、及び色界と無色界との経験に従う善業である。～」

<sup>839</sup> D.ma phye bas na、P.phye bas na 北京版の読みを採用した。

<sup>840</sup> 果を経験する時期が確定した、「定業」に関する言及。『俱舍論』「業品」v.54 に出る (cf. 註15)。定業には、1) 順現法受業（今世で経験する業）、2) 順次生受業（来世に経験する業）、3) 順後次受業（来世の次世以後に経験する業）の三種類がある。なお定業については、『道次第大論』「小士と共通した道・業果を信ずる」においても議論されている (cf. ツルティム、藤仲〔2005b〕p.232)。そこに出される教証は、『瑜伽論』「本地分」である。出典等の詳細は *ibid.*,373note120 を参照。

<sup>841</sup> 他の註釈には四力へ言及するものもある。龍樹積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi175a2ff.) (P.Nyi203a3ff.) 清浄にし (yongs su dag par byed)、〔業を〕取り除くこと (sel bar byed) は、能破 (rnam par sun 'byin pa) 等々の力によって修治することである。」  
世親積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi263a3) (P.Nyi300b6) それを完全に清浄にすることは、断 (spong ba) と律儀 (sdom pa) とをなすこと、〔すなわち〕対治等々の力によってである。」

わち、

【作った凶悪な業<sup>842</sup>は、私が後悔することによって軽くなるであろう。懺悔して、律儀を行ってから<sup>843</sup>、それらを根本から取り除くと〔私は〕説いた。】<sup>844</sup>と。

---

嚴賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi246a2ff.) (P.Nyi280a4ff.) そ〔の不善業〕を呵責 (D.) (D.de la smod pa、P.de las mos pa) 等々の力によって、清浄にし、取り除くことは、～」

<sup>842</sup> D.ma rung ba yi las、P.ma rungs pa yi las 北京版の読みを採用した。

<sup>843</sup>D.na、P.nas 北京版の読みを採用した。「懺悔」はこれまで行ったことについて、「律儀」は以後に行わないことである。懺悔と律儀とによって罪惡の滅尽を説く儀礼に、〈ウパーリ所問經〉を原拠とする三十五仏悔過 (イエシエーゲルツェン著『菩薩大罪懺悔註』) がある。この儀礼は、「仏名を称えて懺悔する」という平易さから、インド、チベットではたいそう流行した (cf.藤仲、中御門 [2011])。

<sup>844</sup> 「D.ma rung ba yi las byas pa // bdag gis 'gyod pas bsrabs par 'gyur // bshags nas bsdams pa byas na ni // de dag rtsa nas 'don par bshad」

【出典原拠】鸚鵡經類の一つ、隋瞿曇法智訳 (A.D.582) 『仏為首迦長者説業報差別經』に確認できたが、他の諸本では未確認である。以下のとおりである。サンスクリット本: Kudo [2004] (×?) = チベット訳: *Las rnam par 'byed pa*, D.no.338 (×?); *Las kyi rnam par 'gyur ba zhes bya ba 'i chos kyi gzhung*, D.339 (×?) = 東晋瞿曇僧伽提婆訳 (A.D.397-398) 『中阿含經』「鸚鵡經」(『大正藏』1,no.26-170.×?) = 失訳 (A.D.265-316) 『仏説兜調經』(『大正藏』1,no.78.×?) = 劉宋求那跋陀羅 (A.D.435-443) 『仏説鸚鵡經』(『大正藏』1,no.79.×?) = 隋瞿曇法智訳 (A.D.582) 『仏為首迦長者説業報差別經』(『大正藏』1,no.80,p.893c.12-13.若人造重罪、作已深自責、懺悔更不造、能拔根本業→愛同録『弥沙塞羯磨本』(『大正藏』22,p.224.a25-26) , 唐道世撰『法苑珠林』「卷第八十六」(『大正藏』53,no.2122,p.916.c19-20)) = 宋天息災訳『分別善惡報應經』(『大正藏』1,no.81,p.898a-b.△偈文なし) = 宋施護『仏説浄意優婆塞所問經』(『大正藏』17,no.755.×?)

この鸚鵡經の一節をもって、「懺悔・律儀 (対治分) と業 (所対治分)」との関係が、明示される。

〔1-1-2. 対治の力による不善業の修治（四力「対治現行の力」に相当）〕

対治の力によっても〔不善業の修治は〕現行し得る<sup>845</sup>。譬えば、マイトゥラ・カンヤカ（Skt.Maitrakanyaka, Tib.mDza' po'i bu mo）<sup>846</sup>による、〔母の頭を足で蹴ったという〕母への侮辱を原因とする不善業は、〔母は〕殊勝な田なので今世こそに果を成熟しても、僅かな業が成熟して〔から〕<sup>847</sup>、彼の殊勝な意樂によって衆生のために、誓願と菩提へ発心する

---

<sup>845</sup> D.kun du 'byung bar byed de、P.kun tu 'byung bar rung ste 北京版の読みを採用した。

<sup>846</sup> 龍樹積（mDza' po'i bu mo（Skt.Maitrakanyaka）＝世親積（Bu mo byams ma）＝巖賢積（byams ma'i bu gang po）cf.Tucci〔1980〕PP.525-526、P.614,n.216

男性であるのに、女性の名前をしていることは、〈アヴァダーナ・シャタカ〉に説明がある。以下のとおりである。「奈良訳：そこで生誕の式が行なわれ、名前が考えられた。親戚のものが発言して、「この子はミトラの息子で、女の子（ルビ：カニヤ）〔の名前をつけるの〕だから、マイトラカニヤカという名前がいい。」（cf.中村〔1971〕p.316）

<sup>847</sup> D.zhing gi khyad par gyis tshe 'di nyid la 'bras bu rnam par smin par gyur kyang 'bras bu cung zhid smin nas、P.zhing gis khyad par gyis tshe 'di nyid la 'bras bu cung zhid smin nas（田による差別（違い）によって、今世自体に僅かな果が成熟してから、～）北京版の読みでも文意は通じるが、以後、一応デルゲ版の読み（殊勝な田）を採用する。

『俱舍論』「業品」vv.54-55を踏まえている。以下に示すとおりである。

「舟橋訳：猛利なる煩惱と淨信とによって造られたものと、恒に〔造られたもの〕と、功德田に向って〔造られたもの〕と、及び両親を害するところの〔業〕は定〔業〕である（v.54）」

（Skt.tivra-kleśa-prasādena sātatyena ca yat kṛtam / guṇa-kṣetre ca niyatam tat pitror ghātakaṃ ca yat // 54 //）cf.Pradhan〔1975〕p.231, ll.21-22、舟橋〔1987〕p.271.

「現法の果を有する業は田と意欲（āśaya）とが殊勝であるに由る。その地より永久的に離染せるが故である。実に異熟について定まっているところの〔業〕である（v.55）」

（Skt.dṛṣṭa-dharma-phalaṃ karma kṣetrāśaya-viśeṣataḥ / tad-bhūmy-atyanta-vairāgyāt vipāke niyatam hi yat // 55 //）cf.Pradhan〔1975〕p.232、舟橋〔1987〕pp.273-274

強い心での行為と、継続した行為と、功德田（三宝等）と両親とへの行為が、定業となる。このv.38 釈では「母」が「殊勝な田」（Skt.kṣetra-viśeṣa）、「誓願と菩提心」とが「殊勝な意樂」（Skt.āśaya-viśeṣa）となる。種子（業）を植えた場所が田（業の対象者）である。父母、恩人、三宝などが福田、貧者、病人などが悲田といわれる。田には軽重があり、同じ

---

行為であっても、その対象に応じて果の出方が異なる。意業の浅深によっても、果の出方が異なる。例えば福田に対する悪業は、より重い苦果を受ける (cf. ツルティム [2005a] p.117ff.、同 [2005b] p.225ff.)。

ちなみに『俱舍論』v.54の「猛利なる煩惱と淨信とによって造られたところの業は定〔業〕である」は、淨信の浅深によって果報の出方が異なる点を含意する。この点について、例えば『無量寿経』Skt.cp.26では「藤田訳：淨信にともなわれた深い志向をもって心を起こすならば、かれらはすべて、無上なる正等覺より退轉しない状態に安住するからである。

(Skt.adhyāśayayena prasādasahagatena cittam utpādayanti \*F, sarve te `vaivarttikatāyām samtiṣṭhante `nuttarāyāḥ samyaksambodheḥ」とある。そこには「淨信 (Skt.prasāda)」と「志向／意欲 (Skt.āśaya)」とが出るから、明確に不退轉が確定する (定業)。逆の例として、往生への信が確定しなければ、疑惑往生 (胎生) をもって五百年間、見仏できない点も説かれる。これは初期の『無量寿経』の時点から強調されている (cf. 『大阿弥陀経』中輩段、下輩段)。また、この『無量寿経』Skt.cp.26が「志向／意欲 (Skt.āśaya)」と発心とを出す点は、本稿「1-1-2.」の有部系アヴァダーナと共通する。

龍樹積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi175a4ff.) (P.Nyi203a5ff.) 譬えば、マイトゥラ・カンヤカが母を害したことで引き起こされた不善業が、〔母は〕殊勝な田〔である〕から、現法こそ異熟の果を与えるよう起こった (ster bar bzhugs te)。僅かな業を造っても、殊勝な増上意樂 (lhag pa'i bsam pa) が生じ、衆生のために願の菩提心 (smon pa byang chub kyi sems) をただ (tsam) 起こし、その〔不善業〕を余りなく根本から抜き出し、摧破したごとくである。」

上記下線部分「願の菩提心」とは、二種菩提心 (誓願と発趣との菩提心) の一つ。「入法界品」を原拠とし、寂天著『入行論』cp.1,v.15に出る。出典並びに用例については、ツルティム、藤仲 [2007] pp.178-179,p.330ff.notesを参照。直後に「ただ (tsam)」とあるので、行を伴っていないとしても、それだけで大変な力があることになる。

世親積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi263a4) (P.Nyi300b7) あたかもマイトゥラ・カンヤカが、殊勝な田である母に悪をなしたことで引き起こされた不善業が、現法こそ果を与えても (与果)、〔不善業を〕僅かなほど受け取って (D.yong bar gyur pa dang、P.myong bar gyur pa dang)、殊勝な意樂を起こして、衆生のために願心 (smon pa'i sems) こそを起こすことによって、余りなくすべ

ことにより、余りなく〔不善業を〕根本から除いて摧破した。その「衆生のために誓願と菩提へ発心すること<sup>848</sup>」とは、どのように〔行うの〕かと問えば、答えた。

【〔ここに〕 やって来る衆生すべてが、私と同じように、母を侮辱した業を作った。〔その結果〕 彼らすべての、自分の頭に〔燃える鉄〕 輪が回転する苦の大蘊<sup>849</sup>を、無間もしくは輪廻の際まで、私が受け取り、他の衆生誰もが経験しませんように（代受苦）】<sup>850</sup>、と発

---

て〔の不善業〕はなくなる、という。」

嚴賢積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi246a4ff.) (P.Nyi280a7ff.) 不善業は、〔母は〕殊勝な田なので、現法こそ異熟する果を与えるよう起こった（与果）。〔その不善業を、〕 どんな僅かな業も成熟してから、その殊勝な増上意樂から生じた、衆生のために願う心のみを起こして、余りなく根本から抜き出して、摧破したごとくである。」

<sup>848</sup>陳那積： smon lam dang sems bskyed pa = 龍樹積： smon pa byang chub tu sems bskyed pa = 世親積： smon lam gi sems ji lta bu zhig bskyed ce na = 嚴賢積： smon pa'i sems bskyed pa  
陳那積のみ理解が異なる。他積は「誓願の菩提心」と理解する。

<sup>849</sup>D.mgo la 'khor lo bskor ba'i sdug bsngal gyi phung po、 P.mgo la 'khor lo sa bskor ba'i sdug bsngal gyis phung po

<sup>850</sup>このマイトウラ・カンヤカの説話は、複数の仏典に伝承されるため、原拠の特定は困難である。内容は以下のとおりである。彼マイトウラ・カンヤカは母を侮辱した不善業（頭を足蹴りする）によって、六千六百年の間、燃える鉄輪が頭を回転する苦しみを受けることになり、苦しんでいた。しかし、その間に、他者が同じような苦しみを受けないよう、憐れみの心を発し、代受苦の誓願を建てた。代受苦の用例については、『望月仏教大辞典』【代受苦】の項目を参照のこと（cf.p.3246）。『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』、『大智度論』第四九、『瑜伽師地論』四九（一切有情の苦を除かんが為の故に、一切有情の諸の悪趣の業は、浄意業を以て悉く自身彼れに代りて苦の異熟果を領受せんと願ず）の諸例が挙げられている。『入行論』 cp.8,vv.94,131etc、『宝行王正論』 cp.5,v.84 を参照のこと。なおこれは釈迦の前世の因縁話であるので、この「憐れみの心」と「菩提心」とは読み替えが可能である。中村〔1971〕 p.424によると、原拠として *Avadānaśataka* (36) を出し

(cf. *ibid.*, pp.314-319)、その発展過程を示すものとして、*Divyāvadāna* (38)、*Avadānakalpalatā* (92)、*Bhadrakalpāvadāna* (28)、『六度集経』卷四；三十九話「弥蘭経」、『雜宝蔵経』卷

心することである。

〔1-1-3. 依処の力による不善業の修治（四力「依処の力」に相当）〕

依処 (rten) の力によっても同様に、『ウツダーナ (*Ched du brjod pa 'i sde*)』<sup>851</sup>には、  
【死去にあたって、欲〔界〕の、他のある天子が、雌豚（雌猪）の胎に生ずると定まった業の果を現前にしてから、三帰依しただけで、すべて〔の悪業〕を修治して、三十三天から死去し、兜率天に生まれた。】<sup>852</sup>〔と、お説きになった〕。

〔1-1-4. 一切法無我の証得による不善業の修治（四力「罪過遮止」に相当）〕

---

一；七話「慈童女」を挙げる。同話は Tucci [1980] pp.525-526,p.614,n.216 にも挙げられている。対応する『道次第大論』「四力により治浄する仕方」の「第四依処の力（帰依と菩提心の修習）」末尾には、「ツルティム、藤仲訳：前の説明の例として、『念住経 *Dran pa nyer gzhag*』と『賢愚経 *mDzangs blun*』と『百業 *Las brgya pa*』と『百譬喩 *rTogs brjod brgya pa*』と『律阿含 *'Dul ba lung*』の相続因縁 (rgyud gleng) と、他の諸々の聖教をもまた見て、強力で継続的な決定を生ずべきことを、要義として受持すべきです」(cf.ツルティム、藤仲 [2005b] p.244) とあり、同様に *Avadānaśataka* を出している。

<sup>851</sup>龍樹釈：*Phag mo 'i rtogs pa brjod pa* = 世親釈：*Phag mo 'i rtogs pa brjod pa* = 嚴賢釈：*Phag mo 'i rtogs pa brjod pa* 直前に「同様に」とあるし、実際に典拠の面からも「アヴァダーナ」と修正してもようさそうである。

<sup>852</sup>『スーカリカー・アヴァダーナ』の趣意引用である。

【出典原拠】サンスクリット本：Cowell & Neil [1970] pp.193-196 = チベット訳：Tr.Jinamitra, Ye shes sde (D.)、*Phag mo 'i rtogs pa brjod pa zhes bya ba 'i mdo*, D.no.345, mDo sde, Am289b2-291a7 / P.no.1014, mDo na tshogs, Hu.300b6-302b7 = 漢訳：宋法天訳『仏説嗟鞞曩法天子受三帰依獲免惡道経』（『大正蔵』15,no.595） = 和訳：平岡 [2007 上] pp.352-355

『集学論』第8章「懺悔品【依止力 (Skt.āśraya-bala)】」（サンスクリット本：Bendall [1977] p.177,l.10-13 = 英訳 = Bendall & Rouse [1990] p.172,l.31ff. = チベット訳：

Tr.Jinamitra, Dānaśīla, Ye shes sde (D.)、*bSlab pa kun las btus pa*, D.no.3940, dBu ma, Khi.99b2ff. = 漢訳：法称菩薩造、法護等訳『大乘集菩薩学論』（『大正蔵』32,no.1636,p.110b12-14） = ツオンカパ著『道次第』（cf.ツルティム、藤仲 [2005a] pp.107-108、同 [2005b] p.207,361note77）

一切法において無我を証得することによって、また十分に根本から〔不善業の修治は〕起こることになる<sup>853</sup>。すなわち、『浄業障経 (Las kyis sgrib pa so sor sbyong ba'i mdo)』<sup>854</sup>にもこのようにある。

【他のある比丘が、〔性的な〕非梵行と母殺しとの二つの波羅夷を起こして、後悔し、憂いにより、苦悩した。狂者のように寺院から他の寺院へ、村落から他の村落へ、市場のたつとき等々に赴いて、それらの罪悪をすべての衆生の前で告白した。「ああ、私は損なわれた。私は損なわれた。」と繰り返して述べた。〔自分が作った〕罪悪を懺悔したが、動揺したし<sup>855</sup>、根本よりどれほどか<sup>856</sup>その〔波羅夷の罪〕業が軽くなっても、その〔罪悪の〕ために、彼は心を苦悩して居た。〔その〕彼に、神通を得たある他の菩薩が甚深法を如実に説明した。それにより、彼の罪悪すべてを、すべてにおいて<sup>857</sup>根本から取り除き、一切法を無自我だと証得して、無生法忍を得た。悪趣すべての過患 (nyes pa) すべて〔に関して〕疑いを除くことと、すべての障礙の法を修治することとが、甚深の法を信解すること、これである。このように信解しなさい。】<sup>858</sup>と、お説きになった。

---

<sup>853</sup> 「'byung」とあるが、他積より「phyung」と読んだ。

<sup>854</sup> 龍樹積 : *Las kyis sgrib pa rnam par sbyong ba'i mdo* = 世親積 : *Las kyis sgrib pa rnam par dag pa'i mdo* = 巖賢積 : *Las kyis sgrib pa rgyun gcod pa'i mdo*

<sup>855</sup> D.dkrugs shing gyis、P.skrus shing gyis デルゲ版の読みを採用した。直後の「gyis」を不要と考える。

<sup>856</sup> D.ji tsam nas、P.ji tsam na 北京版の読みを採用した。

<sup>857</sup> D.sdig pa thams cad kyis thams cad du、P.sdig pa thams cad thams cad du 北京版の読みを採用した。

<sup>858</sup> 【出典原拠】チベット訳 : Tr.Jinamitra、Prajñāvarma, Ye shes sde (D.) , *'Phags pa sGrib pa rnam par dag pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (D.no.218, Tsha.) = 漢訳 : 失訳『仏説浄業障経』(『大正蔵』24, no.1494,)

上記の引用は、原拠からの趣意要約の可能性はある。明確な対応箇所を筆者は確認できなかった。寂天は『集学論』でも同経典を引用するが、内容(一切法無我)に沿った具体的な別箇所を引用する。

≠『集学論』第8章「懺悔品【悔過行／対治行 (Skt.vidūṣaṇā-samudā-cāra / pratipakṣa-samudā-cāra)】」(サンスクリット本 : Bendall [1977])

同様に『聖如来蔵経（'Phags pa De bzhin gshegs pa'i mdzod kyi mdo）』にも、  
 【カーシャパよ、①〔ある〕者が<sup>859</sup>、父でもあり、独覚でもある者、〔その〕彼の命を断てば、これは殺生〔罪〕の中において最高〔の重罪〕である。②偷盗〔罪の中〕の最高〔の重罪〕とはすなわち、三宝の<sup>860</sup>財を盗むことである。③貪による邪淫〔罪の中〕の最高〔の重罪〕とは、すなわち母でもあり、女性の阿羅漢でもある者へ性交することである。④妄語〔罪の中〕の最高〔の重罪〕とはすなわち、如来への誹謗（skur ba）である。⑤両舌〔罪の中〕の最高〔の重罪〕とはすなわち、サンガの離間をなすことである。⑥粗悪語〔罪の中〕の最高〔の重罪〕とはすなわち、聖者たちを叱責することである。⑦綺語〔罪の中の〕の最高〔の重罪〕とはすなわち、法を求める者たちを散乱（散動）<sup>861</sup>させることである。⑧貪〔心の〕中の最高〔の重罪〕とはすなわち、正しく来た者と、正しく発趣した者たちの利得を奪おうと思念することである。⑨悪心〔罪の〕中の最高〔の重罪〕とは、すなわち聖者たちに依らないことである。⑩邪見〔罪の〕中の最高〔の重罪〕とはすなわち、見解への強い固執（shin du zhen pa.見取）である。これらすべての十不善業<sup>862</sup>道は大きな罪

---

（pp.172,l.10-12.*Karmāvaraṇaviśuddhi-sūtrte* 'py uktaṃ / punar-aparaṃ Mañjuśrīr yo bodhisattva āpattim anāpattim paśyati / avinayaṃ vinayaṃ paśyati / saṃkleśaṃ vyavadānaṃ paśyati / saṃsāra-dhātum nirvāṇa-dhātum paśyati / sa karmāvaraṇa-viśuddhiṃ partilabhata iti / /）＝英訳：Bendall&Rouse〔1990〕p.168,l.27ff.＝チベット訳：Tr.Jinamitra,Dānaśīla,Ye shes sde (D.) ,*bSlab pa kun las btus pa* (D.no.3940,dBu ma,Khi.97a1ff.*Las kyi sgrib pa rnam par dag pa'i mdo las kyang / 'Jam dpal gzhan yang byang chub sems dpa' gang gis ltung ba la ltung ba ma yin par mthong ba dang 'dul ba ma yin pa la 'dul bar mthong ba dang / kun nas nyong mongs pa la rnam par byang bar mthong ba dang / 'khor ba'i khams la mya ngan las 'das pa'i dbyings su mthong ba des las kyi sgrib pa rnam par dag pa thob po zhes gsungs so*)＝漢訳：法称菩薩造、宋法護等訳『大乘集菩薩学論』（『大正蔵』32,no.1636,p.109b12-15）；失訳『仏説浄業障経』（『大正蔵』24,no.1494,p.1098a.18-21.復次文殊師利。若有菩薩觀於犯戒即是不犯、觀非毘尼即是毘尼、觀於繫縛即是解脱、觀於生死即涅槃界。是則名為浄諸業障）

<sup>859</sup> D.gang zhid gi、P.gang gis 北京版の読みを採用した。

<sup>860</sup> D.gyis、P.gyi 北京版の読みを採用した。

<sup>861</sup> 心一境に専注させないようにすること。

<sup>862</sup> 十不善業については、『瑜伽論』「本地分」（cf.唐玄奘訳『瑜伽師地論』（『大正蔵』

(kha na ma tho ba chen po) である。

カーシャパよ、もしもある衆生が、大きな罪である、これら十不善業道を具えた〔とする。その〕彼が、如来による因と縁とを具えた法の講説に入ると、ここには我、あるいは有情、あるいは生命（命者）、あるいはプドガラ、あるいは作者、あるいは個々の経験者は何も〔実体としては〕存在しない。したがって一切法は、作られておらず、造作されておらず、〔如〕幻の法性、無煩惱であり、自性をもって清浄であることに入り、本来、清浄である一切法を淨信し、信解する、その衆生は、悪趣に赴くと私は述べていません。それはなぜかと問えば、諸煩惱には蘊の事物（有）はなく、あらゆる煩惱は生じて滅した、すなわち無くなるであろう。〔煩惱は〕因と縁とが和合から集積し、生じる。生じるやいなや滅するであろう。

〔カーシャパが答える。〕世尊よ、発心が寂靜であるのと同様に、すべての煩惱も寂まつたし<sup>863</sup>、このように大いに信解する者は、決して罪惡の因とはならないでしょう。なぜなら障礙がないものにおいて、罪惡となる道理はなく、機会はないからです。】<sup>864</sup>と、お説

---

30,no.1579,p.315aff.)) に詳細な説明がある。

<sup>863</sup> 龍樹釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi176a6ff.) (P.Nyi204b1ff.) 生じるが滅するもの、それは煩惱すべての滅でもある、とそのように信解する (skye ba'i 'jig pa gang yin pa de ni nyon mongs pa thams cad kyi yang 'jig pa yin no zhes de ltar mos pa)。」

世親釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi264a5ff.) (P.Nyi302a4ff.) 心が生じたし、滅したこと、それこそが煩惱が滅したことでもある (sems gang skyes pa dang 'gags pa de nyid ni nyon mongs pa yang 'gags pa'o)。」

嚴賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi247a5ff.) (P.Nyi281b5ff.) 申しあげる。世尊よ、心が生じたのが滅したこと、それこそが、煩惱すべてが滅したことでございます (gsol pa / bcom ldan 'das sems skyes

(P.bskyed) pa zhig pa gang lags pa de nyid nyong mongs pa thams cad zhig pa lags so)。」

<sup>864</sup> 【出典原拠】チベット訳：×＝失訳『大方広如来秘密藏經』(『大正藏』17,no.821,p.844c10-29. 迦葉。如人有父得縁覺道。子断父命名殺中重。奪三宝物名盜中重。若復有人。其母出家得羅漢道。共為不淨是姪中重。若以不實謗毀如来。是妄語中重。若兩舌語壞賢聖僧。是兩舌中重。若罵聖人是惡口中重。言說壞乱求法之人。是綺語中重。若五逆初業。是瞋恚中重。

きになった。

〔1-1-5. 菩提心による不善業の修治（四力「依処の力」に相当）〕

次のように、菩提心を発し、現前にすれば、あらゆる過患 (nyes pa) の因となった不善〔業〕は、きわめて浄められるであろう ('byang bar 'gyur)。

すなわち『聖ウパーリ所問経 (U pā lis dris pa'i mdo)』にお説きになったそれである。すなわち、

【菩薩は午前に罪過が生じたときに、日中に菩提心を現前にしたならば、彼の戒蘊は無辺であると了知すべきです。同様に日中に罪過が生じたときに、午後に菩提心を現前にしたならば、彼の戒蘊は尽きなかったと知るべきです。】<sup>865</sup>ということ等々がある。

---

若欲劫奪持淨戒人物。是貪中重。邪見中重。謂之辺見。迦葉。此十惡道。是為最重。迦葉。如來知是十惡業是為最重。迦葉。若有一人具是十惡。迦葉。是惡衆生。若解知如來說因緣法。是中無有衆生壽命。無人無丈夫。無我無年少。無作業者。無受者起者。無知者見者。無福伽羅。無生無滅無行。是為尽法。無染無著。無善不善。本性清淨。一切諸法本性常淨解知信入。迦葉。我不說彼趣向惡道。無惡道果。何以故。迦葉。法無積聚。法無集無惱。迦葉。一切諸法生滅不住。因緣和合而得生起。起已還滅。迦葉。若心生滅一切結使亦生已滅。若如是解無犯犯處)

『国訳一切経瑜伽部』11に収録される中野義照訳『大乘集菩薩学論』には、所説「如来蔵経」の出典として、東晋仏陀跋陀羅訳『大方等如来蔵経』(『大正蔵』16,no.666)；唐不空訳『大方広如来経』(『大正蔵』16,no.667)を指示するが(p.131note59)、上記の失訳『大方広如来秘密蔵経』(『大正蔵』17,no.821)が正しい。

『集学論』第8章「懺悔品【悔過行／対治行 (Skt.vidūṣaṇā-samudā-cāra / pratipakṣa-samudā-cāra)】」(サンスクリット本：Bendall [1977] pp.171,1.13-172,1.9＝英訳：Bendall&Rouse [1990] p.168,1.3ff.＝チベット訳：Tr.Jinamitra,Dānaśīla,Ye shes sde (D.) ,bSlab pa kun las btus pa,D.no.3940,dBu ma,Khi.96a7ff.＝漢訳：法称菩薩造、宋法護等訳『大乘集菩薩学論』(『大正蔵』32,no.1636,p.109a27-b12)＝宋法護訳『大乘宝要義論』(『大正蔵』32,no.1635,p.71b19-c13)＝ガムボパ著『解脱莊嚴』(cf.ツルティム、藤仲 [2007] p.170,327note56)

<sup>865</sup> 【出典原拠】 サンスクリット本：Python [1973] (pp.44-45.bodhisa (ttvaḥ / sacet pūrvā)

この『ガンダヴューハ（入法界品）』にもお説きになった。

【良家の子息よ、菩提心は、作ったあらゆる罪過を燃やす〔壊〕劫の火のようであろう。】<sup>866</sup>と、いったこと等々である。

---

hṇa-samaye āpattim āpadyeta madhyāhna-kāle sarva-jñatā-cittena virahito vihared / aparyāta eva mahāyāna-saṃprasthitasya bodhi-sattvasya śīla-skandhaḥ / sacen madhyāhna-samaye āpattim āpadyeta sāyāhna-kāle sarva-jñatā cittenāviraḥito vihared / aparyāta eva mahāyāna-saṃprasthitasya bodhi-sattvasya śīla-skandhaḥ /) =チベット訳：Python [1973]

(pp.44-45.gal te snga dro'i dus kyi tshe nyes pa byung na / gung tshigs ki dus kyi tshe thams cad mkhyen pa nyid kyi sems dang ma bral bas gnas par byed na theg pa chen po la yang dag par zhugs pa'i byang chub sems dpa'i tshul khriṃs kyi phung po yongs su ma gtugs pa kho na yin no / gal te gung tshigs kyi dus kyi tshe nyes pa byung la phyi dro'i dus kyi tshe thams cad mkhyen pa nyid sems dang ma bral bas gnas par byedna / theg pa chen po la yang dag par zhugs pa'i byang chub sems dpa'i tshul khriṃs kyi phung po yongs su ma gtugs pa kho na yin no /) =唐菩提流志訳『大宝積経』「優波離会」(『大正蔵』11,no.310-24,p.517a7-11.若諸菩薩於大乘中發趣修行。日初分時有所犯戒。於日中分不離一切智心。如是菩薩戒心不壞。若日中分有所犯戒。於日後分不離一切智心。如是菩薩戒心不壞)

<sup>866</sup> 【出典原拠】サンスクリット本：Vaidya [1960] (p.396.bodhi-cittaṃ hi

kula-putra .....kalpoddāhāgni-bhūtaṃ sarva-duṣkṛta-nirdahanatayā) =チベット訳：

Tr.Jinamitra,Surendrabodhi,Ye shes sde (D.) ,*Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo* (D.no.44,Phal-chen,A.310a4) =唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』

10,no.293,p.825b25-26.菩提心者如劫燒火。能燒一切諸有為故) =和訳：梶山 [1994] p.360

『集学論』第8章「懺悔品【依止力 (Skt.āśraya-bala)】」(サンスクリット本：Bendall [1977] p.177,l.14-p.178,l.8 =英訳 =Bendall&Rouse [1990] p.173,l.1ff. =チベット訳：

Tr.Jinamitra,Dānaśīla,Ye shes sde (D.) ,*bSlab pa kun las btus pa*,D.no.3940,dBu ma,Khi.99b4ff.

=漢訳：法称菩薩造、法護等訳『大乘集菩薩学論』(『大正蔵』32,no.1636,p.110b14-c7) =

宋法護訳『大乘宝要義論』卷第一(『大正蔵』32,no.1635,p.51c5-6) =ツォンカパ著『道次第』(×) =ガムポパ著『解脱莊嚴』(cf.ツルティム、藤仲 [2007] p.171,328note72.ガムポ

パは二百三十ほどの譬えを通じて説かれているという)

『集学論』では *Matireyavimokṣa* (弥勒解脱) の名前が出る。「入法界品」の第五十一善

### 〔1-1-6. 輕蔑による不善業の修治〕

『三百頌〔般若經〕(Sum brgya pa)』にお説きになった。

【スプーティよ、良家の子息、あるいは良家の子女、彼〔ら〕が、このような經典をもち、受持し、読誦し、了解させた。〔その〕彼〔ら〕を、あらゆる者は輕蔑するであろうし、強くあらゆる者が輕蔑するだろう。それはいかなるために、と問えば、彼ら衆生たちは、世々生々、昔において不善業を作った。悪趣に生まれるであろう彼らは、今世で、あらゆる者が輕蔑することによって〔はじめて〕、昔の世々生々それら不善業は淨められる ('byang ba) であろう。】<sup>867</sup>

---

知識「弥勒菩薩」の章である。なお同著者による『入行論』cp.1,v.14（金倉訳：それは劫末の火のように、大なる罪惡をたちまちに焼き尽くす。これ（＝菩提心）に対し、無量の稱讚を、聡慧の弥勒尊が善財（童子）に説かれた）、宋法護訳『大乘宝要義論』（『大正藏』32,no.1635,p.51c5-6）にも上記の引用が出る。

<sup>867</sup> 【出典原拠】サンスクリット本：Conze〔1974〕(pp.44-45.apī tu ye te Subhūte kulaputrā vā kuladuhitaro vemān evaṃrūpan sūtrāntān udgrahīṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti yoniśaś ca manasikariṣyanti parebhyaś vistareṇa samprakāśayiṣyanti, te paribhūta bhaviṣyanti, suparibhūtāś bhaviṣyanti. tat kasya heto? yāni ca teṣāṃ Subhūte sattvānāṃ paurva-janmikāny aśubhāni karmāni kṛtāny apāya-saṃvartanīyāni, dṛṣṭa eva dharma tayā paribhūtataṭayā tāni paurvajanmikāny aśubhāni karmāni kṣapayiṣyanti, buddha-bodhiṃ ca-anuprāpsyanti.) = 和訳：中村、紀野〔1989〕p.89,長尾〔1973〕p.43 = チベット訳：Tr.Śīrendrabodhi, Ye shes sde (D.≠P.×≠N.→Surendrabode, Jinamitra, Ye shes sde) , 'Phags pa Shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo (D.no.16,Ka.127b4ff.) = 漢訳：姚秦鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜經』（『大正藏』8,no.235,p.750c24-27.復次須菩提。善男子善女人受持讀誦此經。若為人輕賤。是人先世罪業應墮惡道。以今世人輕賤故。先世罪業則為消滅。當得阿耨多羅三藐三菩提）

『集學論』第8章「懺悔品【悔過行／對治行（Skt.vidūṣaṇā-samudā-cāra / pratipakṣa-samudā-cāra)】」（サンスクリット本：Bendall〔1977〕p.171,l.9-12 = 英訳：Bendall & Rouse〔1990〕p.167,l.31ff. = チベット訳：Tr.Jinamitra, Dānaśīla, Ye shes sde (D.) , bSlab pa kun las btus pa, D.no.3940, dBu ma, Khi.96a5ff. = 漢訳：法稱菩薩造、宋法護等訳『大乘集菩薩學論』

ということ等々を説明している<sup>868</sup>。

### 〔1-1-7. 意業の浅深と果報の出方、因果の道理〕

ある者がこのように〔言った〕。

【小と中との諸罪業は、懺悔等の力によって<sup>869</sup>修治されると思うならば、五無間等々のあらゆる重〔罪業〕のすべて<sup>870</sup>について、どのように滅尽するだろうか。】ということ (zer ba)

---

(『大正蔵』32,no.1636,p.109a21-26) = ツォンカパ著『道次第』(cf.ツルティム、藤仲〔2005a〕p.126、同〔2005b〕pp.239-240) (=ガムポパ著『解脱莊嚴』(cf.ツルティム、藤仲〔2007〕p.170,327note57)) = チョネ・タクパシェードゥプ著『金剛般若経註 解脱に往く善き道・甚深なる義の明らかな太陽』(cf.ツルティム、藤仲〔2010b〕pp.53-55)

ツォンカパ『道次第』「四力により治浄する仕方」の「対治の現行の力」には、名称としてのみ『般若波羅蜜経 (Sher phyin)』が出る。対応する『普賢行願讃』釈と『集学論』とを参考にすると、この般若経は上述の『三百頌般若経』すなわち『金剛般若経』ということになる。しかし、ツォンカパは『四力懺悔作法』の対応箇所では、「(P.181a6ff.) 次に、対治の現行の力とは、～(中略)～(2) 罪惡清浄の方便として縁じて、『般若心経』と『普賢行願讃』などの甚深の經典を讀誦し、文字に写すことなども行うことと～」とも述べている。

<sup>868</sup> 龍樹釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi176b5ff.) (P.Nyi205a2ff.) そうしたこと等々の手段で、確定的に經驗する罪業を、完全に清浄にしたことになる。」

世親釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi264b3ff.) (P.Nyi302b3ff.) ということ等々によって、確定的に經驗する業障を、完全に修治することになる。」

嚴賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi247b4ff.) (P.Nyi282a5ff.) そのようなこと等々によって、罪業を確定的に經驗する者が清浄になるのである。」

<sup>869</sup> D.bynag bar 'gyur、P.byā bar 'gyur デルゲ版の読みを採用した。

<sup>870</sup> 一部分でも「すべて」というから、同義語二つ(あらゆる・すべて)を重ねて、完全な「全体」を表現する。

もある<sup>871</sup>。この答えとして、

【無間〔業〕を作ったアジャータ・シャトゥル（阿闍世）王等は、小、中、大という思（意業）の段階に応じて、阿鼻地獄（無間地獄）に、小の〔劫〕（chung ngu）、あるいは少の〔劫〕（nyung ngu）、あるいは半の（phyed ngu）劫の間、住するであろう<sup>872</sup>。それらより後に、強い後悔の炎〔の熱に〕により干上がった〔ほどの〕心によって後悔し、懺悔した力が、その業を弱めた<sup>873</sup>。毬をつい〔て、跳ね返った〕ほどの〔僅かな〕時間ほどに、苦果を経験した<sup>874</sup>。】<sup>875</sup>

---

龍樹積：thams cad (P.rnams kyi thams cad) = 世親積：thams cad kyi thams cad du (P.thams cad kyi thams cad kyi thams cad du) = 嚴賢積：thams cad kyi thams cad du

<sup>871</sup> D.zhes zer ba de dag kyang yod do、P.zhes zer ba dag kyang yod do 北京版の読みを採用した。

<sup>872</sup>悪趣の衆生の寿命の量については、『俱舍論』「世間品」の「器世間の章」に詳しい（cf.山口、舟橋〔1955〕pp.436ff、ツルティム、藤仲〔2005b〕p.182,pp.184-185）。

龍樹積：mnar med par bskal pa'am / bskal pa dang nye ba'am / bskal pa phyed du gnas bya dgos pa = 世親積：mnar med par cung zad (P.×) mchog pa'am / phyed du gnas par ji ltar 'gyur te = 嚴賢積：mnar med par bskal pa bar ma'am / de bas thung pa'am / phyed ngu (du) gnas par gyur pa

<sup>873</sup> 「P.bshags pa'i mthus nad las de bsrabs par gyur te」

意業の浅深と、田の違いとによって果の出方が異なる点については、**注 15** を参照のこと（cf.『俱舍論』「業品」vv.54-55）。ここでは罪の後悔と自覚との強弱に応じて（小、中、大の意業）、その業が強弱する点（地獄に住する期間）が議論される。説一切有部が説く業論である。また小、中、大の三種の業をより詳細に説くものに、バーヴィヴェーカ著『中論積』（dBu ma'i rtsa ba'i 'grel pa shes rab sgron ma）（cf.D.no.3853、P.no.5253）がある。ここでは善業、不善業、不動業に小、中、大の区分を設け、合計九種類の業の区分を示す。伝龍樹著『無畏論（dBu ma rtsa ba'i 'grel pa ga las 'jigs med）』（cf.D.no.3829、P.no.5229）と青目積『中論』（cf.龍樹菩薩造、梵志青目積、姚秦鳩摩羅什訳『中論』（『大正蔵』30,no.1564）とは、善業、不善業に上、中、下の区分を設け、合計六種類の業の区分を説く（cf.五島〔2011〕p.55）。五島氏の御教示によると、九種類の業の原拠は不明とのこと。清辯菩薩造、唐玄奘訳『大乘掌珍論』（『大正蔵』30,no.1578）に確認できないとの御教示も頂いた。

<sup>874</sup> 鞠の譬えを出す意図は、下記註の『思択炎』下線部を参照のこと。懺悔によって罪は

---

尽きたが、業と果との因果関係を示すために説かれている。

龍樹積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi177a1ff.) (P.Nyi205a6ff.) それについて、その業の果は鞠が落ち〔、跳ね返ってくる〕僅かな程度の時間、まさしく経験した、とお説きになった (de la las de 'bras bu pho long ltung ba'i dus tsam zhig yang dag par myong bar gyur to zhes gsungs pa yin no)。」

世親積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi264b5) (P.Nyi302b7ff.) それから、その、毬を放ち〔、跳ね返ってくる〕時間ほどに、業の果を経験する、という (gang las de pho long 'phongs (P.'phangs) pa tsam gyi dus su las kyi 'bras bu myong ngo zhes so)。」

嚴賢積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi247b6ff.) (P.Nyi282a8ff.) 鞠をつき〔、跳ね返ってくる〕僅かな時間ほどに果を経験するように弱くなる、と出ているならば (pho long brdab pa'i yun tsam zhig tu 'bras bu myong bar 'gyur bar bsrab ba nyid du 'gyur ro zhes byung na) ～。」

<sup>875</sup> 『普賢行願讚』略積系統には出典名は出ないが、智軍積は『阿闍世王経』の経名を出す。この経典は、作罪者による強い罪悪感、懺悔の行為、そして一切法無我と心性本浄とによって、重罪者であっても解脱することを、文殊菩薩による教化と重ねて説く。

チベット訳: Tr.Mañjśrīgarbha, Ratnarakṣita (D.), 'Phags pa Ma skyes dgra'i 'gyod pa bsal ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (D.no.216、P.no.882) = 漢訳: 後漢支婁迦讖訳『仏説阿闍世王経』(『大正蔵』15,no.626) = 西晋竺法護訳『文殊支利普超三昧経』(『大正蔵』15,no.627) = 西晋法炬訳『阿闍世王問五逆経』 = 和訳: 定方〔1989〕、村上、及川〔1994〕

注意すべき点として本文に、「無間〔業〕を作ったアジャータ・シャトル(阿闍世)王等」と出ているので、〈阿闍世王経〉を原拠の一つとした「通説」の可能性も高い(「Ma skyes dra la sogs pa」の用例は未確認)。例えばバーヴィヴェーカ著〈思択炎〉やマハーマティ著〈親友書簡の註釈〉には、ナンダ、アングリマーラ、アジャータ・シャトルという代表的な罪人を出し、「鞠の譬え」も説く (cf. ツルティム、藤仲〔2007〕 p.326 註 54)。特に〈思択炎〉の記述は、『集学論』を経由して、『普賢行願讚』 v.38 積とも関係深いツォンカパ著『道次第大論』「小士と共通した道・業果を信ずる」の「四力により治浄する仕方」にも出るので、注意が必要である (cf. ツルティム、藤仲〔2005b〕 pp.242-243)。この〈思択炎〉では、懺悔による業果の滅の問題が、大乘仏説・非仏説論の項目として議論されている (cf. 高崎

とお説きになったならば、それはどうしてそれほどによっても、諸業は根本から生ずることにならないのか<sup>876</sup>、[そのように]なるであろう [と述べる]。

【一体、一本の藁を刈りとったことによって、すべての藁を刈りとったことになるのか。】<sup>877</sup>ということ [世親師は『俱舍論』に] お説きになった。

---

[1988] p.155、野澤 [1973] pp.218-219)。対応和訳を挙げれば以下のとおりである。

「ツルティム、藤仲訳：『思摂炎』に、「もし罪が [対治により破壊したなら、] 全く尽きることになるなら、どうして [世尊は] 「宿業の異熟以外は」と説いたか」というと、盲目と片目と不具とびっこ・聾・啞などの自性となった因と果を受用するのを意趣なさって、説いたのです。なぜなら、[すでに]異熟した位の体となった諸業の果を全く尽きさせることは、可能性が無いのです。因となった [位の] 思惟により現前に造作したものは、他の特定の思惟 [なる対治] を得たなら、全く尽きることでしょう。[999 人まで人を殺した指鬘・] アングリマーラと [父である法王ビンビサーラを殺した阿闍世、未生怨] アジャータシャトルと母殺したちに [対治・] 他の善の思惟が生じたことがありながら、どうして業が尽きていないで無間 [地獄] に生まれたかという、その [因果を欺かない縁起を表す] 業と果への信を生じさせるために、無間 [地獄] などに [一瞬だけ] 生まれることを説いたのですが、残りの諸業が残らず尽きていないわけではないのです。絹糸の玉を投げかけたのから跳ね返ってくるのと同じく、そこに生まれたし解脱したのです。地獄の火の鬘などによってもまた触れられないのです。そのようなら、罪が全く根絶されたこともまた成立しているが、業に果が無いわけでもない」、というのです。」(cf.チベット訳：Tr.Jo bo rje, Tshul khriims rgyal ba (D.) , *dBu ma'i snying po'i 'grel pa rtoḡ ge 'bar ba*, D.no.3856, Dza.185b1-6 ; P.no.5256, Dza.202a3-b1 = 和訳：野澤 [1973] p.219)

<sup>876</sup> D.P.'byung bar mi 'gyur ba. 世親釈 (D.P.phyung bar ma gyur) = 巖賢釈 (P.phyung bar 'gyur ba ma yin na)

<sup>877</sup> 上記の、懺悔によって罪は尽きたが、業と果との因果関係を示すために、一瞬であれ地獄に墮ちる話の補足説明。【出典原拠】『俱舍論』『賢聖品』からの引用 (cf.小谷、櫻部 [1999] p.182)。著者による敬意を翻訳者が汲み取って、敬語 (～お説きになった) に訳した可能性がある。この引用の直後に陳那釈を除く略釈には、以下の別文が挿入される。龍樹釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi177a2ff.) (P.Nyi205a7ff.) もしも蚊足程度の特徴さえも変わらずに、定業の集合を



〔これを〕どのように理解すべきかと問えば、〔対治分（帰依、菩提心）の修習がない場合には〕<sup>879</sup>後悔〔、懺悔〕等々を行う力により治浄していなくて（*mngon par ma sbyangs*）、軽くしなかった〔不善〕業〔があり〕、それらを説いた法がこれであると、知るべきである<sup>880</sup>。

---

＝漢訳：唐玄奘訳『大乘成業論』（『大正蔵』31,no.1609,p.783a3-4＝元魏天竺三蔵毘目智仙訳『業成就論』（『大正蔵』31,no.1608,p.778c15-16））cf.山口〔1975〕p.142,144note1；佐藤〔1990〕p.130）にも引用される。智軍積はこの出典を「アーガマ」とし、サマティシーラ（*Samatisīla.9c.前半*）著『成業論』註も同じく「アーガマ」とする（cf.山口〔1975〕p.143）。サマティシーラ註はこの引用の意義として、以下のごとく述べる。

「爾らば〔世尊が、百劫の長きを経と雖も 業は失壞せず。〔因縁〕和合するに至りて時と相応するとき 有身の者に果として熟す〕（亀甲括弧内筆者補）云々なる是によつて、毘婆沙師は〔上述の世親の所論が〕聖教（*āgama*）と相違することを示す。〔その聖教の〕偈の意味は了解し易い。この偈の中では、失壞せずといふ語が意味のある表現（*jñāpaka*）である。」（cf.*ibid.*,p.143）

山口〔1975〕p.144note1は、ラモート氏の指示として、*Divyāvadāna*に九回、*Bodhicaryāvatāra*, IX,71；*Madhyamaka-vṛtti*,p.324；Wogihara,*Abhidharmakośa-vyākhyā*,p.280（cf.山口、舟橋〔1955〕p.131）；月称造四百論积疏常品第七偈下等の引用を示す。佐藤〔1990〕pp.131-132註は『顕識論』（陳真諦訳『大正蔵』31,no.1618,p.880c.諸行不失、無数劫中、至聚集時、与衆生報）の引用、月輪〔1971〕p.514は唐義浄訳『仏説入胎蔵会』（『大正蔵』11,no.310-14,p.335b14-15.仮使経百劫、所作業不亡、因縁会遇時、果報還自受）の引用を指摘する。この經典自体、有部律からの抜粋である（cf.ツルティム、藤仲〔2005b〕p.336note16）。

<sup>879</sup> 同趣意を説く『道次第大論』より補った（cf.ツルティム、藤仲〔2005b〕p.241）。

<sup>880</sup> 龍樹積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi177a3ff.) (P.Nyi205b1ff.) といったこと等々をお説きになっている。どのように〔業が〕抜かれるのかと問えば、能破（*rnam par sun 'byin pa*）の現行（*P.kun tu spyod pa*）等々の力が、断ちつつ〔も〕弱らなかつた、それら諸業を、そのように教示すべきである。」

世親積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi264b7ff.) (P.Nyi303a2ff.) ということ等々がある。どのように不確定かと問えば、呵責（*smad pa*）等々の現行の力が、取り除き、少なくなった〔諸〕業、それら〔が存在す

〔1-1-9. 「依処（行為者）」の違いによって果報の出方が異なる〕<sup>881</sup>

このようにまたお説きになった。

【〔無知の〕愚者は僅かな罪惡を作って、転落する。賢者は大きな罪過を作っても、軽くなるだろう<sup>882</sup>。鉄球 (bsgongs pa'i lcags) は小さくても水下に沈む。同じものを器にしたならば、大きくても〔水〕上に浮かぶ。】<sup>883</sup>という (zhe'o)<sup>884</sup>。

---

る〕ことから、これを教示したと観すべきである。」

嚴賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi248a1ff.) (P.Nyi282b3ff.) この〔懺悔〕は、能破 (rnam par sun 'byin pa) 等々の現行の力が取り除かず、弱らなかつた諸業、それら〔の対治分〕と観すべきである。」

<sup>881</sup> 「依処の違い」が、能破現行（懺悔）、対治現行（誓願、発心）、依処（三帰依）、罪過遮止の後に出される意図は、この四力を行えば、優れた依処になる点を踏まえているのだろう。

<sup>882</sup> D.yang bar 'gyur、P.spong bar 'gyur（北京版：離れることになろう／離れるだろう）

<sup>883</sup> 同じ罪惡を作っても、「依処の門（行為者の機根）」の違い（優劣）によって、罪惡の出方が異なる点を説く。『俱舍論』『業品』vv.54-55の議論（cf.註15）を前提にしている。ここでは、愚者と賢者との両者によって説明されている。出典原拠は不明である。譬喩を巧みに説く点から、マートゥリチェータの『百五十讚』『四百讚』、アシュヴァゴーサの『ブダチャリタ』を確認したが見あたらなかった。『俱舍論』『賢聖品』に同文の引用が見られるが、その出典については吟味が必要である。以下のとおりである。

サンスクリット本: Pradhan [1975] (p.351, ll.1-4. kṛtvā budho'lpam api pāpam adhaḥ prayāti kṛtvā buddho mahad api prājahāty anartham majjany adho'lpam api vāriṇi saṃhataṃ hi pātrī-kṛtaṃ mahad api plavate tad eva = 和訳: cf. 櫻部、小谷 [1999] p.217 = チベット訳: Tr.Jinamitra, dPal brtsegs rakṣita (D.) , *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa* (no.4090, Khu.21a3ff. mi mkhas pas ni sdig pa chung ngu byas kyang 'og tu 'gro / mkhas pas chen po byas kyang gnod pa rab tu spong bar 'gyur / lcags kyi gong bu chung yang chu'i gting du 'bying 'gyur la / de nyid snod du byas na che yang steng na 'pho bar 'gyur (cf. TPH [出版年代不詳] (随眠、賢聖、智、定、破我) , p.125, ll.4-7) = ツルティム、藤仲 [2005] p.226、藤仲、中御門 [2011]) = 漢訳: 唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(『大正藏』29, no.1558, p.123c4-5. 愚作罪小亦墮惡、智為罪大亦脱

---

苦、如団鉄小亦沈水、為鉢鉄大亦能浮 \* 『大正蔵』には編集者註7に「愚作乃至能浮二十八字明本作長行」とある）＝唐般若共牟尼室利訳『守護国界陀羅尼経』（『大正蔵』19,p.574.c15-17))

智軍積は当該箇所の後半（鉄球は小さくても～（中略）～大きくても〔水〕上に浮かぶ）を引用と理解せず、「地の文（Tib.gzhung＝論者の解釈部分）」とする（cf.註92）。偈頌と考えた場合、第三句（lcags kyi gong bu chung yang chu'i gting du 'bying 'gyur la）が12音節であり、第一、二、三句（13音節）と不統一である点、あるいは以下の〈大乘涅槃経〉の用例（当該箇所の前半のみに相当。偶数音節で進行）を踏まえたのかもしれない。後世の三十五仏悔過の儀軌書においても経典の引用ではなく、「要点」と理解されている（「智者の罪悪は重くても軽く、愚者の罪悪は軽くても重い、という要点も～」（cf.藤仲、中御門〔2011〕）。『大乘涅槃経』の用例は以下のとおりである。

チベット訳：Tr.Wang phab shun,dGe ba'i blo gros,rGya mtsho'i sde,'Phags pa Yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo（P.no.787,Nyu.171a4.shes rab can la dge ba'i las mang bas lci ba yang yang bar 'gyur gyi // gti mug can ni las dge ba nyung bas yang ba yang lci bar 'gyur ro //）＝漢訳：北宋曇無讖訳『大般涅槃経』（『大正蔵』16,p.551c.智者善業多故重則軽受。愚者善業少故軽則重受（←仏説））＝田上〔1997〕p.74

チベット訳、漢訳ともに偈頌ではないが、音節数を調整した句となっている。先に出した『道次第』による『大乘涅槃経』引用箇所の直前に、この用例が出るごとく文脈に沿っている。

懺悔との関係でいえば、失訳『那先比丘経』（『大正蔵』32,no.1670）「那先言。愚者作悪不能自悔故其殃大。智者作悪知不當所為、日自悔過、故其殃少」が重要である。『普賢行願讃積』の文脈と良く合致する。ここでも当該箇所の前半に相当する内容であり、譬喩はでない。

<sup>884</sup> 龍樹積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi177a5) (P.Nyi205b3) ～とお説きになった (zhes gsungs so)。」

世親積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi265a2) (P.Nyi303a4) ～という (zhes so)。」

嚴賢積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi248a2ff.) (P.Nyi282b5) ～と説明された如くである (zhes bshad ba lta bu yin no)。」

### [1-1-10. 不定業<sup>885</sup>の不善業の修治]

<sup>885</sup> 『俱舍論』「業品」 v.50 (Skt.niyatāniyatam tac ca niyatam trividham punaḥ /

drṣṭa-dharmādhi-vedyatvāt pañcadhā karma kecana) に説かれる、果を経験する時期が確定していない「不定業」に関する言及。v.38 釈の冒頭では定業 (cf.註 6)、ここでは不定業が問題とされる。説一切有部は、三つの定業 (1.順現法受業、2.順次生受業、3.順後次受業) と一つの不定業、合計四種の業を出す。なお不定業については、『道次第大論』「小士と共通した道・業果を信ずる」においても議論されている (cf.ツルティム、藤仲 [2005b] p.232)。そこに出される教証は『瑜伽論』「本地分」である。出典等の詳細は *ibid.*,373note120 を参照。『俱舍論』「業品」の対応箇所は以下のとおりである。

サンスクリット本：Pradhan [1975] (p.229ff.v.50) =和訳：「舟橋訳：また其〔業〕は定と不定とである。また順樂受等のそのような此の三種の業は、定と不定とである、と知るべきである。不定〔業〕は、〔その異熟を〕必ず受けることに決つてはいない〔業〕である。更に定〔業〕は三種である。順現法受等であるからである。順現法受〔業〕と順次生受〔業〕と及び順後次受〔業〕と、以上この三種の業は定〔業〕である。このようにして此〔三種の業〕は、順不定受〔業〕を加えて四種の業となる。或る人びとは業は五種である〔と言う〕。(五〇偈) しかるに他の人々は、業は五種であると認める。順不定受〔業〕を、異熟についての定と不定という二種に分けるからである。その中で順現法受〔業〕は、〔業を〕造つたその同じ生において〔異熟が〕異熟するところのものである。順次生受〔業〕は、第二生において〔異熟が異熟することのもの〕である。他の人びとは「順現法受業の異熟は、他の生においても亦あるが、最初に〔異熟を〕引くのに随つて、その名を立てたのである。最も力の強い業の異熟が最も少ないものであつてはならないからである」と。毘婆沙師たちはそれをそのようには認めない。なぜならば、近くに果があつて遠くに果があるのではない業もあり、それと反対の〔業〕もあるからである。あたかも外なる種の如くであつて、ひと月半〔という名の〕葵は一ヶ月半を経過して実を結び、大麦・小麦等は六ヶ月を経過して〔実を結ぶ〕、と〔言われるが〕如くである。cf.舟橋 [1987] p.261ff.」  
=チベット訳：Tr.Jinamitra,dPal brtsegs rakṣita (D.) ,*Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa* (no.4090,Ku.193bff. (cf.TPH [出版年代不詳] (随眠、賢聖、智、定、破我) ,p.418ff.) =漢訳：唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(『大正蔵』29,no.1558,p.81cff.)

確定的に経験しない (nges par mi myong ba'i)、三世の無数の罪業それも、〔菩薩による〕業の自在力 (las kyi dbang) により<sup>886</sup>、十方〔世界〕すべてにおいて、輪廻のはてまで継続

---

龍樹積の対応箇所は以下のとおりである。後続する「善業」の段までを示す。

「(D.Nyi177a5ff.) (P.Nyi205b3ff.) 三世の無数の、経験することが決定していない罪業、それも完全に清浄にすることは、悪趣に生まれた衆生たちに、利益と安楽とを成就 (nye bar bsgrub pa) するために、業の自在力によって、十方においてまさに一斉に (cig car kho nar) 輪廻の〔存在する〕限りの間、断絶しないで彼と同分 (skal ba mnyam pa) の生まれと色と形と量との差別が異なった異熟が〔等しく〕生じるので (rnam par smin pa skye pas) 〔果が〕確定する。

そして善業の力が生存の果を生じうる〔が〕、それも完全に清浄にする。どのようにと問えば、異熟の果を断ってから、菩提こそ誓願でもって廻向することにより確定する。」

世親積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi265a2ff.) (P.Nyi303a4ff.) 三世の無数の、経験するであろうことが決定していない罪業、それも、〔菩薩による〕業の自在力によって、全方向に同時に、輪廻の継続する限りに、悪趣に生まれた衆生たちにおいて利益と安楽との資糧を与えるために、彼と助伴とが一致する (／彼と連れそう同様の de dang grogs mthun pa'i)、〔身体の〕種類 (rigs) と色と形と量との分類を区別しえない、異熟果を確定する。

善業もまた、生存の果を与える効能 (nus) を具えているので、それも完全に修治する。どのようにと問えば、異熟果を取り除いてから、菩提こそ誓願力をもって、必ず廻向すべきである。」

巖賢積の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi248a3ff.) (P.Nyi282b5ff.) 三世の無数の、確定的に経験しない罪業、それも、業に対する〔菩薩の〕自在力 (las la dbang ba) によって、十方すべてにおいて輪廻の継続の限りに、悪趣に生まれた衆生たちに対して、一斉に利益と安楽とを成就するために、彼と衆同分 (bskal pa を skal pa の誤字と理解する) とが一致する、〔身体の〕種類 (rigs) と色と形と量との差別の異なりにより、異熟果を必ず経験するようになる。

善業の力も生存の果を与えうる。それも完全に清浄にする。どのようにと問えば、異熟の果を離れて、誓願力をもってただ菩提に廻向し、因とする。」

<sup>886</sup> 「業の自在力」は、『般若経』、『十地経』、唯識瑜伽行派 (〈中辺分別論〉、『摂大乘論』

的に三悪趣に生まれた衆生たちを、〔等しく〕瞬時に利益し安楽にするために、彼ら〔衆生〕の〔身体の〕の種類（ris）と大きさ（rgya）と色（kha dog）と形（dbyibs）と量（tshad）とが異なったものにおいて、果の異熟を確定的に経験するのではない<sup>887</sup>。

### 〔1-2. 善業の修治〕

善業によってもまた積んだことの果<sup>888</sup>を成熟させられる威力を、次のように修治する<sup>889</sup>。

---

etc.)、中観派（『入中論』 etc.）などの大乘仏典において広く出る。十自在（寿命・心・資具・業・生・誓願・信解・神通・智・法の自在）、ないし四自在（智・国土清浄・知・業の自在、cf. 〈中辺分別論〉；長尾〔1991〕 pp.262-263）の項目として出る。「業果のムダ」を説かない、声聞部派の典籍には見られない。その個々の出典の詳細については、長尾〔1999〕 pp.322-325,325note1；ツルティム、藤仲〔2002〕 p.194 註に整理されているので参照のこと。その原拠は『十地経』と思われる。『般若経』にも出るが、それは種々の要素が入った、後世の〈十万頌般若経〉である。長尾〔1999〕 p325note1 には、「4）「行為」（業）は、言語的行為と身体的行為のことで、自らそれに自在であり、また人々を自在に行動せしめること（Ub）。その「行為」の結果、5）「生をうける」が、行為が自在であるから諸の生の境位（六趣）に生れて利他を行うのも自在である。この両者は戒の完成行の結果である」とある。『入中論』（cp.v.4ab）には、「ツルティム、藤仲訳：輪廻は滅したけれども、十の自在を得るし、それらにより有の世間に様々な自身を示すであろう」とある。具体的には無明の習気の地と、無漏の業を縁とした意生身、ないし変化身を作り、救済行を行うことを含意する。この「業自在による衆生救済」は、『普賢行願讃』 v.60 釈に出る「極楽往生後の変化身による衆生救済」にも通じる。

<sup>887</sup> D.'bras bu rnam par smin par gdon mi za bar ro myong bar mi byed do、P.'bras bu rnam par smin par gdon mi za bar mi byed do デルゲ版の読みを採用した。

不定業があったとしても、救済対象と同じ種類となるよう、業自在力によって果の異熟を確定的に経験する。業自在力によって衆同分を作用させ、不定業として果を経験しないという意味。

<sup>888</sup> 作った業より、積んだ業のほうが、与果に際して強力となる。「作」と「積」との違いについては、一例として『道次第大論』「小土と共通した道・業果を信ずる」に議論されている（ツルティム、藤仲〔2005b〕 p.232）。そこに出される教証は、『瑜伽論』「本地分」で

どのようにと問えば、果が異熟するであろうことから、菩提こそへ誓願の力により廻向したし、ムダにさせない。

### 〔1-3. 不動業の修治〕

色〔界〕と無色〔界〕とに行う不動業〔すなわち、〕静慮に入定する因、その力こそ、その〔菩薩の自在力〕により退けよう。

### 〔v. 38a 小結〕

〔菩薩は〕業に対して自在であるので、衆生のために、どんな喜ばしい所<sup>890</sup>にも結びつける。〔以上、〕これが〔業を〕清浄にすることである。

### 〔2. v. 38b 註釈〕

「煩惱の諸力を摧破し (nyon mongs stobs rnams rab du 'joms par byed)」ということは、身体と心との相續を痛苦 (snyong rmongs) させるものが、煩惱 (nyong mongs pa) である<sup>891</sup>。

---

ある。出典等の詳細は *ibid.*,373note121 を参照。『カルマ・ヴィバンガ』が説く、業の作・不作、積集・不積集については、工藤〔2008〕p.349ff.を参照。*ibid.*,350ff.には、直接の原拠は見出せないが、類似概念が『俱舍論』「業品」v.120 に出ることが指摘されている。

<sup>889</sup> 「D.P.dge ba'i las kyis kyang sogs pa'i 'bras bu smin par bya nus pa'i mthu' di (sic.) ltar yongs su 'byung ngo」の下線部を他の略釈系統と、直後の「Nya.197a1.yongs su sbyangs pa」とを参考にして、「修治 ('byang)」と理解する。

<sup>890</sup> gar dga'の用例は、例えば『法華経』「信解品」に確認できる (cf.D.no.113,Ja.41b1ff.kye mi khyod song ste mi dbul po pha bi la kye mi khyod btang gi gar dga' bar 'gro la rag go)。その文脈では「願うとおりの好ましい所」の意味。イエシュケ『蔵英辞典』(p.67b)によると、「ga ru,gang du」と同義で、意味は「whither,whereto,where」、用例は「gar yang anywhere etc.」が出る。

<sup>891</sup> 寒建陀羅造、唐玄奘訳『入阿毘達磨論』(『大正蔵』28,no.1554,p.984a7-8)「煩惱乱逼惱身心相續故、名煩惱。此即随眠」。詳細については、『望月仏教大辞典』【煩惱】(p.4703ff.)を参照。この定義は智軍釈 v.20 にも引用されている。また v.19 略釈系統では、「戒行」の定義として、同じ文脈が出る煩惱の本性、作用、生起と断滅、業との関係等については、

貪欲等々である。それら〔貪等々〕の力は特に大きいから、そ〔の〕威力によって、一切衆生において、理に適う、理に適わない、有益な、無益な、重い、軽い等々の一切に対する無知 (mi shes pa) 等々〔がある。〕それについて不浄 (mi gtsang ba) 等々と修習した者が、世間道によって〔煩惱を〕完全に浄化した (’jig rten gi lam gis yongs su sbyang pa ste)、〔すなわち〕征服するである (mngon par gzhi ba’o)<sup>892</sup>。要約すれば、煩惱に対して自在

---

小谷、本庄〔2007〕pp.xxvii-xxxiを参照。唯識瑜伽行派の立場から『瑜伽論』「本地分」には以下のようにある。

・唐玄奘訳『瑜伽師地論』（『大正蔵』30,no.1579,p.313a）「煩惱自性者。謂若法生時、其相自然不寂靜起。由彼起故不寂靜行相續而轉。是名略說煩惱自性」

<sup>892</sup> 「不浄」は四諦十六行相のうち苦諦の四行相と、「不浄観」は五停心観にも含まれている。通常は、特に声聞の学ぶべき事柄である。詳しくは『俱舍論』「賢聖品」を参照のこと (cf.櫻部、小谷〔1999〕p.157ff.)。本註の場合は、「世間道によって（有漏の世界に居りながら）完全に煩惱を浄化する」のだから、文脈上は、『普賢行願讃』の親本『華嚴経』「入法界品」に出る普賢行の菩薩像が浮かぶ。『普賢行願讃』積 v.27 には、「欲〔界〕等のあらゆる有において、衆生のために輪廻に流転し生まれることを、無尽の福德と智慧の資糧を得ることによって、具えますように」と説かれる。この状況が「菩薩の解脱」とされる。また、後続する『普賢行願讃』vv.57-60 では極楽往生後の菩薩による利他行として言及される。この箇所は『俱舍論』「賢聖品」の不浄観を承けて、それを華嚴的に再解釈している。『俱舍論』の用例は以下のとおりである (cf.櫻部、本庄〔1999〕p.79)。

「小谷、本庄訳：〔不浄観は〕勝解〔作意であり且つ〕部分的作意であるから、不浄〔観〕によっては煩惱を断ずることは〔でき〕ない。〔ただそれを〕制伏する〔だけである〕。」他註積は不浄観と世間道による克服に多少の違いが見られる。龍樹積の対応は以下のとおりである。

「(D.Nyi177b2ff.) (P.Nyi205b8ff.) それら〔煩惱〕の「力 (stobs)」とは、その力 (dbang) によって、あらゆる衆生は進むべきこと (bgrod par bya ba)、進むべきでないこと (bgrod par mi bya ba)、有益なこと (phan pa)、無益なこと (mi phan pa)、重いこと、軽いこと等々の、一切〔に対して〕無知となる、〔小、中、大の分のうち〕大の分として生ずる性質のものである。それを摧破するのは、不浄 (mi sdug pa) 等々を修習することと、世間道によって、〔煩惱を〕征伏するのである。」(声聞と共通した実践を考えるならば、「八勝処」への言

であるので (nyong mongs pa la dbang bas)、〔煩惱さえも〕菩提の支分の事物になる<sup>893</sup>。

### 〔3. v. 38c 註釈〕

「**魔の諸力を無力とし** (bdud kyi stobs rnams stobs med rab byed cing)」ということについて、「**魔** (bdud)」とは天子〔魔〕等々である<sup>894</sup>。彼ら〔魔〕の力は、菩薩行の障害となりうる。それ(天子魔等々)を神通力によって、無力とし、無効とし、住することをなくさせる。

### 〔4. v. 38d 註釈〕

「**あらゆる〔普〕賢行の力を完成しよう** (bzang po spyod pa'i stobs kun rdzogs par bgyi)」

---

及ということにもなる。cf. 『中村仏教語大辞典』「八解脱を修した後、観想に熟達して自在に浄・不浄の境地を観察すること」

世親釈の対応は以下のとおりである。

「(D.Nyi265a6ff.) (P.Nyi303b1ff.) それら〔煩惱〕の「**力** (stobs)」が威力 (mthu) である。衆生たちがそれに支配されたときには、進むこと (bgrod pa)、進むのでもないこと、有益なこと (phan pa)、無益なこと、軽いこと、重いこと等々の、一切に対して無知である。それらを不浄 (mi sdug pa) などと修習すること〔すなわち〕、世間道によって摧破することが、〔煩惱の〕征伏である。」

巖賢釈の対応は以下のとおりである。

「(D.Nyi248a7ff.) (P.Nyi283a2ff.) それら〔煩惱〕の「**力** (stobs)」は、〔小、中、大の分のうち〕大の分として生ずるのである。何らかの力によって進むべきこと、進むべきでないこと、有益なこと、無益なこと、重いこと、軽いこと等々、一切への無知である。それを不浄等々と修習するのと、世間道によって完全に排除し、征伏する。」

<sup>893</sup>菩薩にとっては煩惱さえも覺りの糧になる、という意味。具体的な教証については、智軍釈対応箇所『迦葉品』の用例を参照のこと。『宝行王正論』cp.4,v.72 も同趣意である。

<sup>894</sup> 通常は「世尊 (bhagavat)」の語釈において四魔の滅が言われるが、ここでは普賢行菩薩の徳性として説かれる。部派の伝統を受け継ぐ瑜伽行派では、「教主(仏)の円満」と関係して、「摧破を具有した者」、すなわち「四魔を滅する者」が説かれる (cf. 『決定義経註』

(Don rnam par gdon mi za ba'i 'grel pa) P.no.5852,Jo.4b1ff.)。四魔とは、天子魔、煩惱魔、死魔、蘊魔である。

<sup>895</sup>ということは、「〔普〕賢行の力 (bzang po spyod pa'i stobs)」とは、対治〔にとつての〕諸々の所対治 (煩惱、業、魔) によって侵害されないし (mi tshugs shing)、造作しないのである<sup>896</sup>。それらすべてを余りなく完成すべきことは、上に説いた神力等々の十力 (stobs bcu) の説明<sup>897</sup>と、ここに述べた〔業、煩惱、魔との〕三種類の対治とである。

---

<sup>895</sup> この v.38d には「善の廻向」が含意されると理解する。『普賢行願讃』v.38 (対治) は、同じ『普賢行願讃』の v.8 (懺悔) ,v.12 (廻向) ,v.20 (貪着ない行動) 等と関係がある。v.38 の科文区分が「廻向の区分」である点、所説の四力懺悔が v.8 の「総の懺悔」に対して「別の懺悔」にあたる点、v.12 で説かれるごとく「懺悔」の善は廻向すべき点とに注意すると、『普賢行願讃』諸註に言及はないが、最終的には「廻向」によって「煩惱、業、魔」の対治が完成すると考えられる。例えば、『説四法経』を「マートウリカー」とする、イエシエーゲルツェン著『菩薩墮罪懺悔註』でも、「罪悪・墮罪を懺悔する仕方」と「善を廻向する仕方」とが大きな柱になっている (cf.藤仲、中御門 [2011])。

<sup>896</sup> D.mngon par 'du shes mi byed pa'o、P.mngon par 'du mi byed pa'o 内容と他註釈とにより、北京版の読みを採用した。

龍樹釈の対応は以下のとおりである。

「(D.Nyi178b5ff.) (P.Nyi206a4ff.) 「〔普〕賢行の力をすべて完成しよう (bzang po spyod pa'i stobs kun rdzogs par bgyi)」といったことについて、「賢行の力 (bzang po spyod pa)」とは、所対治分 (業、煩惱、魔) により征伏されないので、自然成就に起こるのである。」

世親釈の対応は以下のとおりである。

「(D.Nyi265b1ff.) (P.Nyi303b4ff.) 「〔普〕賢行の力を完成しよう (bzang po spyod pa'i stobs ni rdzogs par byed)」ということについて、賢行の力によって所対治分 (業、煩惱、魔) を征伏し、造作されることを無くする。そのすべてを余りなく完全に完成しよう、という〔意味である〕。」

嚴賢釈の対応は以下のとおりである。

「(D.Nyi248b2ff.) (P.Nyi283a6ff.) 「〔普〕賢行の力 (bzang po'i spyod pa'i stobs)」とは、所対治分によって征伏されないことである。造作したことなく起こることである。」

<sup>897</sup> 通常の仏の十力ではなく、直前の vv.36-37 に説かれた、(1) 神力 (2) 乗力 (3) 行力 (4) 慈力 (5) 福德力 (6) 智慧力 (7) 慧力 (8) 方便力 (9) 三昧力 (10) 菩提力を指す。

8-14 (vv. 39-40)

サンスクリット本偈頌和訳：海のような〔仏〕国土を清浄にして、海のような衆生を解脱させて、海のような法を觀察させて、海のような智慧に証入させて、(v. 39)

海のような修行を清浄にして、海のような誓願を完成して、海のような仏を供養して、海のような劫を、倦むことなく、私は修行しますように。(v. 40)

諸釈：龍樹 (D.Nyi178a3ff.) (P.Nyi206a6ff.)、世親 (D.Nyi265b2ff.) (P.Nyi303b6ff.)、巖賢 (D.Nyi248b2ff.) (P.Nyi283a7ff.)、智軍釈 (D.Jo206a1ff.) (P.Cho243a4ff.)、釈友釈 (D.Nyi223a1ff.) (P.Nyi254b2ff.)

和訳：月輪 [1952] p.287-288 ([1971] pp.507-508)

陳那釈和訳 (D.Nyi197a4ff.) (P.Nyi227a3ff.)：それも<sup>898</sup>菩薩の業が十四〔節〕の種類である。その業も八種類である。「海のような諸〔仏〕国土を清浄にして (zhing rnams rgya mtsho rnam par dag byed cing)」ということ等々の二偈頌 (vv.39-40) である。それも何かと問えば、「海のような諸〔仏〕国土 (zhing rnams rgya mtsho)」ということ等々である。それも海のような仏国土を、極楽 (bDe ba can) [世界] と蓮華蔵 (Pad mo can) [世界] とのように清浄にする。同様に、輪廻における因 (rgyu) の煩惱の鉄鎖が束縛した「海に等しい衆生 (sems can rgya mtsho snyed)」<sup>899</sup>を、神変〔示導〕と記心示導との両者<sup>900</sup>によって歡喜させてから (mgu

---

<sup>898</sup> D.gang yang、P.gang

<sup>899</sup> 龍樹釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi177b8) (P.Nyi206a7) 輪廻の牢獄に、煩惱の鉄鎖の羂索によって間近に束縛された〔者たちである〕 ('khor ba'i btson rarnyon mongs pa'i lcags sgrog gi 'ching bas nye bar bcings pa'o)」

世親釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi265b4) (P.Nyi303b8) 輪廻の牢獄に、煩惱の鉄鎖の羂索によって束縛された海のような〔多くの〕衆生 ('khor ba'i btson ra na nyon mongs pa'i lcags sgrog gi bcing bas bcings pa'i sems can rgya mtsho)」

巖賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi248b5) (P.Nyi283b1) 衆生、〔すなわち〕輪廻の牢獄〔に〕、煩惱の鉄鎖の羂索によって束縛された海〔のような多くの者〕 (sems can 'khor ba'i btson ra ba nyon mongs pa'i lcags sgrog gi 'ching bas bcings pa rgya mtsho dag)」

bar byas nas)<sup>901</sup>、教誡示導によって瞬時に解脱させる (grol bar byed pa'o)。「**海のような諸法を觀察させて** (chos rnams rgya mtsho rab tu mthong byed cing)」ということは、海に等しい証法 (thob par bya ba'i chos) と、海に等しい教法 (bshad pa'i chos)<sup>902</sup>とを慧眼<sup>903</sup>によって瞬間ごとに見るべきである。所知が無辺だから智慧も無辺である<sup>904</sup>。したがって「**海のような智慧** (ye shes rgya mtsho)」という。「**証入させる** (rab tu rtogs par byed)」ということは、通達するべき (khong du chud par byas te)、証得させる (rtogs par byed do)、という誓い〔である〕<sup>905</sup>。(以上 v.39)

「**海のような修行** (spyod pa rgya mtsho)」ということは、菩薩行と〔普〕賢行との両者は特別に区分されなかったから (dmigs kyis ma phye bas na)、両者を摂受することになると解すべきである<sup>906</sup>。そのうち菩提行とは、諸々の仏法を成就する<sup>907</sup>。〔すなわち〕智慧資糧

<sup>900</sup> cf.AK.072a

<sup>901</sup> 龍樹積 : mgu bar byas nas = 世親積 : dad par byas nas = 嚴賢積 : D.mngun par byas te、P.'dun par byas te

<sup>902</sup> 龍樹積 : bstan pa'i chos rgya mtsho dang / rtogs pa'i chos rgya mtsho rnams shes rab kyi mig gis skad cig so so la mthong bar byed / lta bar byed pa dang = 世親積 : bstan pa'i chos rgya mtsho dang / rtogs pa'i chos rgya mtsho ste / shes rab kyi mig gis skad cig la mthong ba'i lta ba'o = 嚴賢積 : bshad pa'i chos rgya mtsho dang / rtogs pa'i chos rgya mtsho dag skad cig re re la shes rab kyi mig gis mthong bar byed rnam par mthong bar byed cing ngo『俱舍論』「定品」 cf.櫻部、小谷、本庄〔2004〕p.355「〔大〕師(仏)の正法は二種であり、教と証とをその自体とする。(39ab) その中で、教 (āgama) とは經と律と論 (阿毘達磨) とであり、証 (adhigama) とはもろもろのの菩提分である。すなわちこれが二種の正法である。」

<sup>903</sup> 「智眼」について語句説明する。三十五仏悔過など。

<sup>904</sup> 対機的な教導と捉えれば対機説法を含意する。

<sup>905</sup> 龍樹積 : rtogs par byed pa de mngon du mthong ba zhes bya ba'i don dang = 世親積 : yid kyis rtogs par bya ba'o zhes pa'i bar du'o = 嚴賢積 : rab tu rtogs par byed cing 'jug par byed de / khong du chud par byed pa zhes bya ba'i tha tshig go

<sup>906</sup> この個所に龍樹積は以下の一文を挿入する。

「(D.Nyi178a3) (P.Nyi206b3) 〔菩提行と普賢行とは〕違いがないのだから (khyad par med pa'i phyir)」

である。〔普〕賢行も一切衆生を利益し安楽にする。〔すなわち〕福德資糧である。〔普〕賢行と菩提行の両者とも菩提を成就することになるが、ただ現前（mngon sum）と展転相続（gcig nas gcig tu brgyud pa）程度の違いがある<sup>908</sup>。「**海のような修行**（spyod pa rgya mtsho dag）」<sup>909</sup>を神通力によって瞬間ごとに清浄にすること<sup>910</sup>が、無垢にすることである。「**海のような誓願**（smon lam rgya mtsho）」ということは、瞬間ごとに戒と三昧との威力によって、完成することである。「**海のような仏**（sangs rgyas rgya mtsho）」を、十方から供養雲<sup>911</sup>

---

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi,265b6) (P.Nyi,304a4) 〔菩提行と普賢行との両者を〕差別しないから、両者とも似たものとして教示した（bye brag tu ma byas pa'i phyir na gnyi ga yang nye bar bstan pa'o）」

<sup>907</sup> 嚴賢釈：'dren par byed pa

<sup>908</sup> 龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi178a5) (P.Nyi206b5) そうであっても「直接と間接の（dngos dang brgyud pa'i）」ということの違い、その程度に尽きる」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi265b7) (P.Nyi304a6) そうであっても直接と間接の差別自体〔がある〕（'o na kyang dngos dang brgyud pa'i bye brag nyid do）」

嚴賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi249a2) (P.Nyi283b6) そうであっても、違いは現前と相続（mngon sum dang brgyud pa）ということ、その程度ある」

ここの「現前」は、目の当たりに覚ること（頓悟）。「展転相続」は、誓願をもって輪廻に繰り返生まれ覚ること（漸悟）。直接と間接という含意でもある。なお、ここでは「菩薩行」と「菩提行」との言い換え（交代）が生じている。大乘仏典において良く見られる。実質的な違いがある訳ではない。

<sup>909</sup> 嚴賢釈：spyod pa bzang po 'di

<sup>910</sup> 龍樹釈：nam par sbyong zhing（浄化しつつ）。他釈は「(nam par) dag par byed pa」。

<sup>911</sup> 龍樹釈は以下のとおりである。他釈に出る「供養雲（mchod pa'i sprin）」が出ない。

「(D.Nyi178a6) (P.Nyi206b6) 瞬間ごとに十方の海のような仏を、虚空に遍満する供養によって、供養しつつ（skad cig re re la phyogs bcu'i sangs rgyas rgya mtsho nam mkhar khyab pa'i mchod pa rnams kyis rab tu mchod par byed cing）」

をもって虚空が遍満するよう (vi.khyab pa)、瞬間ごとに供養する。「海のような劫を、倦むことなく〔私は〕修行しますように (bskal pa rgya mtshor mi skyo spyad par bgyi)」ということは、倦むことない意によってである。(以上 v.40)

#### 8-15 (v. 41)

サンスクリット本偈頌和訳：三世に属する勝者たちには、菩提行と、特別の誓願とがある<sup>912</sup>。私はそれらすべてを残らず完成し、〔普〕賢行によって菩提を開きますように。

諸釈：龍樹 (D.Nyi178a6ff.) (P.Nyi206b7ff.)、世親 (D.Nyi266a2ff.) (P.Nyi304a8ff.)、巖賢 (D.Nyi249a3ff.) (P.Nyi284a1ff.)、智軍釈 (D.Jo207a3ff.) (P.Cho244b2ff.)、釈友釈 (D.Nyi224b1ff.) (P.Nyi256b7ff.)

和訳：月輪 [1952] p.288 ([1971] p.508)

陳那釈和訳 (D.Nyi197b4ff.) (P.Nyi227b4ff.)：仏と菩薩とに随学するよう廻向することが十五〔節〕の種類である。それも二種類ある。そのうち、如来に随学するよう廻向すること<sup>913</sup>は何かと問えば、「三世に属するどんな勝者〔たち〕にも (gang yang dus gsum gshegs pa'i rgyal ba yi)」ということ等々がある。「三世に属する勝者たちには菩提行と、特別の誓願とがある<sup>914</sup>。それらすべてを私は残らず完成しますように (gang rgyal ba dus gsum du gshegs pa rnam kyi byang chub kyi spyod pa dang smon lam gyi khyad par de dag thams cad bdag gis ma lus par rdzogs par bgyi'o)」ということである。〔すなわち、〕完全に完成し、証入しよう (rab tu chud par bya'o) [という誓いである]。「〔普〕賢行によって (bzang po spyod pas)」とい

---

<sup>912</sup> 註釈利用した理解である。原文：「bodhi-cari-praṇidhāna-viśeṣāḥ」。

<sup>913</sup> 世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi,266a3) (P.Nyi,304b1) de la de bzhin gshegs pa'i rjes su yongs su bsngo bar bslab par gang gsungs pa ni /」

本来は「de la de bzhin gshegs pa'i rjes su bslab par yongs su bsngo bar gang gsungs pa ni /」となるはずである。下線部分は誤った挿入である。何かを参照しつつ翻訳し、目移りした結果とも考えられる。龍樹釈、巖賢釈は陳那釈に沿った形である。

<sup>914</sup> 龍樹釈：byang chub sems dpa'i spyod pa'i smon lam gyi bye brag 世親釈：byang chub sems dpa'i spyod pa ni / smon lam khyad par can、巖賢釈：byang chub spyod pa smon lam gyi bye brag

うことは、〔普〕賢行によってである<sup>915</sup>。「菩提を開いてから (byang chub sangs rgyas nas)」  
ということは、無上菩提を開こう (sangs rgyas par bya ba'o)」〔という意味である〕。

#### 8-15-2 (vv. 42-44)

**サンスクリット本偈頌和訳：一切の勝者の子（仏子）の長男、彼の名前は普賢という。その賢者と等しく行ずるために、私はこの一切の善根を廻向する (v. 42)。**

**諸釈：**龍樹 (D.Nyi178b2ff.) (P.Nyi207a2ff.)、世親 (D.Nyi266a4ff.) (P.Nyi304b3ff.)、嚴賢 (D.Nyi249a5ff.) (P.Nyi284a4ff.)、智軍釈 (D.Jo207a5ff.) (P.Cho244b5ff.)、釈友釈 (D.Nyi225a5ff.) (P.Nyi257a5ff.)

**和訳：**月輪 [1952] pp.288-289 ([1971] pp.508-509)

**陳那釈和訳** (D.Nyi197b7ff.) (P.Nyi227b6ff.) : 身体と言葉と意との行を澄浄にし、また諸誓願を清浄にすることによって、聖なる普賢等々の諸菩薩に学び廻向するようになる。三偈ある。それも何かと問えば、「〔勝者の〕子の長男 (sras kyi thu bo pa)」ということ等々である。諸菩薩の賢れた行と (byang chub sems dpa' rnam kyi bznag po spyod pa gang yin pa dang)、そのようにあらん限りの菩薩の解脱 (rnam par thar pa) と、あらん限りの三昧と、まとめればあらん限りの菩薩の功德等々、それらすべての究竟に到る者 (thar phyin pa) が

---

<sup>915</sup> 諸釈間の翻訳には若干の異同が見られる。龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi178b1) (P.Nyi207a1) de kun ma lus par bdag gis rdzogs par byas shing yang dag par bsams nas / bzang po spyod pa zhes bya ba / bzang po'i spyod pas byang chub 'tshang rgya bgyi / zhes bya ba bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub par bya ba'o //」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi266a4) (P.Nyi304b2) thams cad ma lus par bdag gis yongs su rdzogs par bgyi zhes pa ni / yongs su rdzogs par bya ba'o // bzang po spyod pa zhes pa ni bzang po spyod pa'o // byang chub sangs rgyas zhes pa ni / bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu'o //」

嚴賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi249a4) (P.Nyi284a3) de dag thams cad bdag gis ma lus par / bzang po spyod pas zhes bya bar spyod pa bzang pos rdzogs par bgyis shing bskangs nas / byang chub rnam par 'tshang rgya bar bgyi'o zhes bya ba yin no」

聖なる普賢菩薩である<sup>916</sup>。従って「**〔勝者の〕子（仏子）の長男**（sras kyi thu bo）」ということ等々である。そのように「**一切の勝者の子の長男**（rgyal ba kun gyi sras kyi thu bo pa）」とは、聖なる普賢という大菩薩<sup>917</sup>である。「**その賢者と**（mkhas pa de dang）」ということは、その者自体が賢者である<sup>918</sup>。「**等しく行ずるために**（mtshungs par spyad pa'i phyir）」ということは、同じく行ずることである。教示したとおりのこれらすべての善根を、瞬間ごとに完全に廻向すべきである<sup>919</sup>。

**サンスクリット本偈頌和訳：身体、言葉、意の清淨（v. 1）、行の清淨（v. 41）、〔仏〕国土の清淨（v. 14）、〔こうした普〕賢賢者の廻向と同じものが<sup>920</sup>、彼と等しく私にもありますように。（v. 43）**

**諸釈：**龍樹（D.Nyi178b5ff.）（P.Nyi207a7ff.）、世親（D.Nyi266b1ff.）（P.Nyi304b8ff.）、巖賢（D.Nyi249b2ff.）（P.Nyi284a8ff.）、智軍釈（D.Jo207b1ff.）（P.Cho245a1ff.）、釈友釈（D.Nyi225b7ff.）（P.Nyi257b8ff.）

**和訳：**月輪〔1952〕pp.288-289（〔1971〕pp.508-509）

**陳那釈和訳**（D.Nyi198a3ff.）（P.Nyi228a3ff.）：「**身体と言葉と意も清淨にして**（lus dang ngag dang yid kyang rnam dag cing）」ということは、身体と言葉と意との行を清淨にし、諸〔仏〕

---

<sup>916</sup> 世親釈は以下のとおりである。

「（D.Nyi266a6）（P.Nyi304b5）まとめれば、あらん限りのこれら菩薩の余りない諸功德、その程の〔功德〕すべてから（las 比較とは理解しない）、聖なる普賢菩薩は最も殊勝となった。したがって「**長男**（thu bo）」とお説きなつた。」

龍樹釈、巖賢釈は陳那釈に沿った形である。

<sup>917</sup> 「大菩薩」の語句説明を出すこと。

<sup>918</sup> D.de nyid la mkhas pa'o、P.de nyid mkhas pa'o 北京版の読みを採用した。

<sup>919</sup> 龍樹釈は以下のとおりである。

「（D.Nyi178b5）（P.Nyi207a6）「**等しく行ずるために**（mtshungs par spyod pa'i phyir）」ということは、この劫の間に行ずるから（bskal pa 'di'i bar du spyad pa'i phyir na）、教示したとおりのこれらすべての善根を、瞬間ごとに完全に廻向する〔という意味である〕」

世親釈、巖賢釈は陳那釈に沿った形である。

<sup>920</sup> 普賢行（菩薩行）が廻向と言い換えられている例である。

国土を清浄にすることである<sup>921</sup>。「**[普] 賢賢者の廻向** (bsngo ba bzang po mkhas pa)」というものは、聖なる普賢賢者（普賢菩薩）である<sup>922</sup>。「**同じように** (ci 'dra bar)」ということは、[その] とおりに [という意味である] (ji lta bu yin par ro)。「**そのように** (de 'drar)」ということは、「そのように私もなりますように」 [という意味である]。「**等しく** (mtshngs par)」ということは、同じように ('dra bar ro) [という意味である]。

---

<sup>921</sup> 龍樹積は以下のとおりである。

「(D.Nyi178b6) (P.Nyi207a7) 身体と言葉と意とを清浄にすることと、[仏] 国土を清浄にすることである」

世親積は以下のとおりである。

「(D.Nyi266b1) (P.Nyi304b8) 身体と言葉と意とを清浄にすることと、行を清浄にすることと、国土を完全に清浄にすることである」

巖賢積は以下のとおりである。

「(D.Nyi249b2) (P.Nyi284b1) 身体と言葉と意とを清浄にすることである。行を清浄にすることと、[仏] 国土を清浄にすることである」

なお龍樹積はこの箇所以下の一文中を挿入する。

「(D.Nyi178b6) (P.Nyi207a8) 「**廻向** (bsngo ba)」ということは完全に廻向するよう行うこと (yongs su bsngo bar byed pa'o) である」

巖賢積もこの箇所以下の一文中を挿入する。

「(D.Nyi249b2) (P.Nyi284b1) 「**廻向** (bsngo ba)」ということは廻向 (bsngo ba) である。完全に廻向すること (yongs su bsngo ba) である」

<sup>922</sup> サンスクリット本 : yādṛśā nāmanā bhadrā-vidusya = チベット訳 : bsngo ba bzang po mkhas pa = 不空訳 : 如彼智慧普賢名 = 仏陀跋陀羅 (覺賢) 訳 : 皆悉同普賢

このように「Skt.nāmanā」は、語形の類似から「名」と「廻向」との二つに訳されるが、「廻向」が原意である。しかし世親積あるいは世親積訳者は「名」と「廻向」とをかけた理解を出す。以下のとおりである。

「(D.Nyi266b1) (P.Nyi304b8) 誰と等しいかと問えば、誰の名前かということである。名前は「**[普] 賢賢者の廻向**」ということである (gang dang 'dra bar zhe na / gang gi ming ni zhes pa ste ming (P.mi) gang yongs su bngo ba / bzang po mkhas pa zhes pa ste /)」

サンスクリット本偈頌和訳：〔普〕賢行によって普く厳淨（v. 37）となるために、私は文殊の誓願を行いますように。あらゆる未来劫において疲れなく、私は彼（文殊）のあらゆる行を完成しますように。（v. 44）

諸訳：龍樹（D.Nyi178b7ff.）（P.Nyi207b1ff.）、世親（D.Nyi266b2ff.）（P.Nyi305a3ff.）、嚴賢（D.Nyi249b3ff.）（P.Nyi284b3ff.）、智軍訳（D.Jo207b7ff.）（P.Cho245a8ff.）、釈友訳（D.Nyi226b3ff.）（P.Nyi258b6ff.）

和訳：月輪〔1952〕p.289（〔1971〕p.509）

陳那訳和訳（D.Nyi198a5ff.）（P.Nyi228a4ff.）：「〔普〕賢行によって普く厳淨となるために（kun nas dge ba bzang po spyad pa'i phyir）」ということは、始まりと中間と終わりとにおいて良い（dge ba）<sup>923</sup>。「文殊の誓願を行いますように（'jam dpal gyi smon lam spyad par bgyi）」ということは、無量の文殊の誓願を行いますように〔という意味である〕。その誓願はどういったものかと問えば、本文（gzhung）には、聖なる文殊が普覆（Nam mkha'）という王であったとき、【輪廻の始まりと終わりとを離れた、それ程〔永い期間の〕衆生たちに、無量の利益を行う】ということ等々の広大なことがある<sup>924</sup>。「あらゆる未来劫において疲れ

---

<sup>923</sup> 龍樹訳：dge zhing shis la legs pa'o（良く、吉祥であり、善い）＝嚴賢訳：zhi zhing dge ba'o（寂靜であり良い）

『普賢行願讚』の最古訳は東晋仏陀跋陀羅（覺賢）訳『文殊師利發願經』（『大正藏』10,no.296）である。普賢菩薩の行願が、元来は文殊菩薩の行願であったことが、この偈頌によって理解できる。またここでは「普く（Skt.samanta、Tib.kun du）」が、「始まり、中間、終わり〔に一貫して〕」の意味で理解される。無著『法隨念』冒頭には、「正法（dam pa'ichos）とは、〔世尊によって〕良く説かれたものであり、梵行であり、初めに良く、中において良く、終わりににおいて良く、賢れた意味（don bzang po）があり、賢れた音節（tshig 'bru）があり、混ざっておらず（ma 'dres pa）、成就しており（yongs su rdzogs pa）、清淨であり（yongs su dag pa）、淨らかである（yongs su bynag ba）」とある。この文句を、ディグナーガは『普賢行願讚』註において、「普賢行」として再定義し、救済行と結び付けて解釈する。

<sup>924</sup> 龍樹訳：'khor ba tha ma med pa yi // sngon gyi tha ma srid pa // de srid sems can phan don du // spyod pa dpag yas spyad par bgyi //＝陳那訳：'khor ba thog ma dang tha ma dang bral ba ji srid pa de srid du sems can rnam la tshad med pa'i phan pa spyad do＝世親訳：ji srid dang po'i mtha' nas ni // 'khor ba'i mtha' ma spangs ba ru // de srid sems can phan pa nyid // bdag ni spyod

なく (ma 'ongs bskal pa kun du mi skyo bar)」ということは、一切の未来劫において余りなく、疲れない意によって他を思念せずに、彼ら仏と菩薩とのなすべき業<sup>925</sup>のすべてを完成することになる、[すなわち] 成就しよう [という意味である]。

#### 8-16 (v. 45)

**サンスクリット本偈頌和訳：私は行について無量でありますように。私は功德について無量でありますように。私は無量の行に住して、それらすべての神変を了解しますように。**

---

pa spyod par shog // = 巖賢釈：'khor ba la thog ma'i mu dang mtha' yas pa (P.spangs ba) ji srid pa de srid du sems can la phan pa kho na'i phyir spyad pa tshad pa spyod par gyur cig

龍樹釈と世親釈の訳者は偈頌と理解して翻訳している。

【出典原拠】サンスクリット本：

*Ārya-Mañjuśrī-buddha-kṣetra-guṇa-vyūhālāṅkāra-sūtra*, Bendall [1977] p.13, l.18-19. cp.1 「yāvati prathamā koṭīḥ saṃsārasyaṅta-varjitā / tāvat satva-hitārthāya carisyāmy amitāṃ carim //」 = チベット訳：Tr. Śīlendrabodhi, Jinamitra, Ye shes sde (D), 'Phags pa 'Jam dpal gyi sangs rgyas kyi zhing yon tan bkod pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo, D.no.59, dKon brtsegs, Ga.279a7ff.

P.no.760-15, dKon-brtsegs, Wi.317b5ff. 「'khor ba'i tha ma med pa yi // sngon gyi tha ma ji srid pa // de srid sems can phan don du // spyod pa dpag yas spyod par bya //」 = 漢訳：西晋竺法護訳『文殊師利仏土巖浄経』（『大正蔵』 11, no.318, p.897b9-10）「仮使於本際、不知生死元、為一一人行、如若干衆生」、唐実叉難陀訳『大宝積経』「文殊師利授記会」（『大正蔵』 11, no.310-15, pp.345c29-346a3）「今対一切衆、發大菩提心、為一衆生、誓尽未来際、受無量生死、而作大饒益、備修菩薩行、救諸衆生苦」、同訳（『大正蔵』 11, no.310-15, p.343a1-2）「又為一衆生、尽未来際於生死中、次第修行諸精進行而不疲倦」、唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏刹功德莊嚴経』（『大正蔵』 11, no.319, p.913a10-11）「乃至本初際、及尽生死辺、利益諸有情、我行無辺行」、同訳（『大正蔵』 11, no.319, p.909b27-29）「為一有情、尽未来際於生死中、次第修行諸精進行而不疲倦」

『行願讚釈』 v.38（「対治」四力懺悔の祖型）の所引教証を、寂天は『集学論』 cp.8「懺悔品」へ使用することから、『集学論』 cp.1「布施品」に出る引用も『普賢行願讚釈』を参照した可能性がある。ちなみに『集学論』 cp.1では發菩提心と関係して引用される。

<sup>925</sup> 巖賢釈：phrin las（事業）

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi179a3ff.) (P.Nyi207b5ff.)、世親 (D.Nyi266b5ff.) (P.Nyi305a6ff.)、嚴賢 (D.Nyi249b6ff.) (P.Nyi284b7ff.)、智軍釈 (D.Jo208a5ff.) (P.Cho245b6ff.)、釈友釈 (D.Nyi227a3ff.) (P.Nyi259a8ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.289 ([1971] p.509)

**陳那釈和訳** (D.Nyi198a7ff.) (P.Nyi228a8ff.)：加行と、功德と、行と、住処と、無量の特徴 (sbyor ba dang yon tan dang spyod pa dang gnas dang tshad med pa'i khyad par)<sup>926</sup>とを包摂するのが十六〔節〕の種類である。それも何かと問えば、「**行が無量でありますように** (spyod pa dag ni tshad yod ma gyur cig)」ということ等々 [がある]。自分の行も「**無量でありますように** (tshad yod ma gyur)」ということは、無量 (tshad med) でありますように [という意味である]。無量の行と無量の功德とに住することによって、そのようにあらゆる仏と菩薩との変化 (rnam par sprul pa) の神変 ('phrul) の稀有を遍知しますように。その差別が十六〔節〕あり、それも八〔章〕である。

## 9 (v. 46)

---

<sup>926</sup> 瑜伽行派の典籍に、こうした事柄をまとめて説く箇所があるか確認すること。

陳那釈冒頭の科文は以下のとおりである。

「(D.Nyi183b4) (P.Nyi212b8) 量と、加行と、功德と、行と、住処との差別 (tshad (P.chad) dang sbyor ba dang yon tan dang spyod pa dang gnas kyi bye brag) が包摂されるものを、お説きになった。「**行が無量でありますように** (spyod pa dag ni tshad yod ma gyur cig)」ということ等々 [がある]」

龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi179a3) (P.Nyi207b5) 功德、量と、行に住することによって (yon tan tshad med pa dang / spyod pa la gnas pa rnams kyis)」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi266b5) (P.Nyi305a6) 無量と、加行と、功德と、行と、当面との特徴によって (tshad med pa dang / sbyor ba dang / yon tan dang / spyod pa dang / gnas skabs kyi khyad par gyis)」

嚴賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi249b6) (P.Nyi284b7) 加行と、功德と、行、無量と、住処との特徴によって (sbyor ba dang / yon tan dang / spyod pa tshad med pa dang / gnas pa'i khyad par dag gis)」

サンスクリット本偈頌和訳：虚空の究竟の程度、同様に余りない衆生の究竟〔の程度〕、業、煩惱の究竟の程度、その程度私の誓願の究竟〔がありますように〕<sup>927</sup>。

諸釈：龍樹 (D.Nyi179a5ff.) (P.Nyi207b7ff.)、世親 (D.Nyi266b7ff.) (P.Nyi305b1ff.)、巖賢 (D.Nyi250a1ff.) (P.Nyi285a2ff.)、智軍釈 (D.Jo208a6ff.) (P.Cho246a1ff.)、釈友釈 (D.Nyi227b3ff.) (P.Nyi260a1ff.)

和訳：月輪 [1952] p.289 ([1971] p.509)

陳那釈和訳 (D.Nyi198b2ff.) (P.Nyi228b2ff.)：今や、その究竟 (mtha') である。〔すなわち〕九〔章〕の種類である。〔普〕賢行願の究竟<sup>928</sup>、それも「虚空 (nam mkha')」等々を例とする。〔すなわち〕四種類ある (vv.46-49)。それも何かと問えば、「虚空の究竟の程度 (nam mkha'i mthar thug gyur pa'i tsam pa)」ということ等々〔がある〕。「その程度 (ji tsam)」ということは虚空の究竟その程度である。「虚空の究竟の程度になりますように。一切衆生の究竟その程度と、衆生たちの業と煩惱との究竟その程度に、自身の〔普〕賢行願の究竟もその程度になりますように」〔という意味である〕。「虚空 (nam mkha')」<sup>929</sup>等々についても完全に尽きつつ無尽である<sup>930</sup>。そのように自身の誓願その究竟も尽きつつ、無尽となり

---

<sup>927</sup> 虚空の広がり、の極限に応じて、衆生の数の極限に応じて、業・煩惱の量の極限に応じて、それらに応じて自身の普賢行願があるように願っている。

<sup>928</sup> この場合は「廻向の究竟」ではなく、「普賢行願の究竟」と言い換えている。

<sup>929</sup> 『俱舍論』における「虚空」(無為法)の定義については本庄 [1995] pp.27-28 を参照のこと。

「no.73.虚空 (ākāśa) tatrākāśam anāvṛtiḥ // AK, i ,5d // anāvāraṇa-svabhāvam ākāśam, yatra rūpasya gatiḥ / (AKBh3,22-23) その〔三種の無為法の〕うちで、虚空とは障礙がないことである。(AK, ii ,5d) 虚空は障礙なきことを本性とし、そこでは色(物質)が行く(生起する)。此中空無礙... (界品) (冠導 1,3a9;大 29,1c3) ...虚空但以無礙為性。由無障故。色於中行。(冠導 1,3b7-8;大 29,1c14-15)」

<sup>930</sup> 龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi179a6) (P.Nyi208a1) 「虚空 (nam mkha')」等々は究竟 (mthar thug) し、〔かつ〕完成することはない。そのように～」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi267a2) (P.Nyi305b4) 「虚空 (nam mkha')」の究竟 (mthar thug) はなく、完成す

ますように。

### 十章一節分科

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi179a6ff.) (P.Nyi208a1ff.)、世親 (D.Nyi267a2ff.) (P.Nyi305b5ff.)、嚴賢 (D.Nyi250a4ff.) (P.Nyi285a5ff.)、智軍釈 (D.Jo208b4ff.) (P.Cho246a7ff.)

**和訳**：月輪 [1952] pp.289-290 ([1971] p.509)

**陳那釈和訳** (D.Nyi198b5ff.) (P.Nyi228b5ff.)：[普賢行] 願<sup>931</sup>の功德が十 [章] の種類である<sup>932</sup>。今世と彼岸との二つの種類である。そのうち、今世は四つの種類がある。すなわち、  
10-1-1.殊勝な福德を完全に包摂することと、  
10-1-2.如来を目にすることと、  
10-1-3.菩薩と同縁 (skal ba mthun pa) を得ることと<sup>933</sup>、

---

ることではない。そのように～」

嚴賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi250a3) (P.Nyi285a4) 「**虚空** (nam mkha')」等々の究竟 (mtha') は完全に無尽である (yongs su thug pa med pa)。そのように～」

<sup>931</sup>この場合も「廻向の功德」ではなく、「普賢行願の功德」と言い換えている。

<sup>932</sup> 龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi179a6) (P.Nyi208a1) 十 [章] の義は誓願の利徳である (don bcu pa ni smon lam gyi phan yon yin no)」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi267a2) (P.Nyi305b4) 十 [章] の義は誓願の利徳である (don bcu pa ni smon lam gyi phan yon no)」

嚴賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi250a5) (P.Nyi285a7) 十 [章] の撰義は誓願の利徳である (bsdus pa'i don bcu pa ni smon lam gyi phan yon te)」

<sup>933</sup> 世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi267a3) (P.Nyi305b6) 菩薩の同伴の獲得と (byang chub sems dpa'i grogs mthun pa rnyed pa dang)」

龍樹釈、嚴賢釈は陳那釈に沿った形である。

10-1-4.業障が滅尽したことである<sup>934</sup>。

#### 10-1-1 (vv. 47-48)

サンスクリット本偈頌和訳：十方における無辺の〔仏〕国土、〔その〕 宝石の荘嚴を、私は勝者たちに捧げよう。私は天と人との最高の安樂を、塵〔の数〕と等しい劫にわたり捧げよう。(v. 47)

この誓願の王（『普賢行願讚』）を聞くと、その者は直ちに信解を生じますように。最高の菩提を求めつつ、その者の福德が最上であり、殊勝でありますように。(v. 48)

諸釈：龍樹 (D.Nyi179b1ff.) (P.Nyi208a3ff.)、世親 (D.Nyi267a3ff.) (P.Nyi305b6ff.)、嚴賢 (D.Nyi250a5ff.) (P.Nyi285a7ff.)、智軍釈 (D.Jo208b5ff.) (P.Cho246b1ff.)、釈友釈 (D.Nyi228a3ff.) (P.Nyi260b2ff.)

和訳：月輪 [1952] p.290 ([1971] p.509)

陳那釈和訳 (D.Nyi198b6ff.) (P.Nyi228b7ff.)：それ (vv.47-48) は、資財 (dngos po)、多さ (che ba) と、廣大 (rgya che ba) と、種々の資財を包摂すること (sna tshogs kyi dngos po bsdu pa dang)、殊勝な〔仏〕国土の譬えと、誰かが菩提を得るべきために、この〔普賢行〕願を信じることによって、殊勝な福德を完全に包摂することになる<sup>935</sup>。それも何かと問

---

<sup>934</sup> 龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi179a7) (P.Nyi208a3) 業障が完全に尽きたことである (las kyi sgrib pa yongs su zad pa'o)」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi267a3) (P.Nyi305b6) 業障のすべてが完全に尽きたことである (las kyi sgrib pa thams cad yongs su zad pa'o)」

嚴賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi250a5) (P.Nyi285a6) 業障を治浄するようになることである (las kyi sgrib pa yongs su sbyang ba'o)」

<sup>935</sup> 陳那釈冒頭の科文は以下のとおりである。

「(D.Nyi183b6) (P.Nyi213a3) そこ (vv.47-48) に、多と、廣大と、種々と、包摂と、資財と、殊勝な〔仏〕国土の福德の譬えと、菩提を望むことと、誓願を信解することとによって、妙なる最高の福德を摂受するようお説きになった (de la mang po / rgya che ba dang / sna

えば、「十方における無辺の〔仏〕国土（gang yang phyogs bcu'i zhing rnams mtha' yas pa）」  
ということ等々〔がある〕。このように善男子、善女人は、無量無辺の十方〔世界〕におけ  
る諸仏国土の種々の宝と、御衣と、垂帷と、傘と、宝幢と、飛幢と、宝鈴の蔓と、香と、  
華と、香薫（bdug pa）と、灯火と、蔓等々と、合鉢〔等々〕、人の行為を超え出た神変の

---

tshogs pa dang / rjes su gzung pa dang / dngos po dang / zhing dam pa'i bsod nams kyi dpe dang /  
byang chub 'dod pa dang / smon lam la mos pas bsod nams kyi mchog dam pa yongs su 'dzin par  
gsungs pa ste)」

龍樹積は以下のとおりである。

「(D.Nyi179b1) (P.Nyi208a3) そこ (vv.47-48) に／そのうち、殊勝な〔仏〕国土における  
優れたものと、完全に摂受した資財、多く、広大な種々のものを与えた福德の譬えによつ  
て、菩提のために求めるようになった誓願への信解によって、殊勝で優れた最高の福德を  
摂受することとは（de la zhing khyad par du 'phags pa dang yongs su 'dzin par byed pa'i dngos  
po rab tu mang zhing rgya che pa sna tshogs pa phul ba'i bsod nams kyi dpe byang chub don du  
gnyer bar gyur pa smon lam la mos pas bsod nams khyad par du 'phags pa mchog yongs su 'dzin  
pa ni)」

世親積は以下のとおりである。

「(D.Nyi267a3) (P.Nyi305b6) そこ (vv.47-48) に／そのうち、多となったもの、広大、種々  
の種類を摂受した資財、殊勝な〔仏〕国土における優れた説明、菩提のためとなった誓願  
を信解した、殊勝な優れたものとしての優れた福德を完全に廻向すること、それをお説き  
になったのは（de la rab tu mang bar gyur pa rgya che ba rnam pa sna tshogs pa'i rjes su bzung  
ba'i dngos po zhing khyad par du 'phags pa'i gtam byang chub kyi don du gyur pa'i smon lam la /  
mos pa'i mchog khyad par du 'phags pa'i bsod nams yongs su bsngo ba gang gsungs pa ni /)」

嚴賢積は以下のとおりである。

「(D.Nyi250a5) (P.Nyi285a7) そこ (vv.47-48) に／そのうち、摂受することになる資財、  
多、広大さ、種々、無辺、殊勝な〔仏〕国土における優れた福德の所説、それによって菩  
提のために求める誓願を信解すること、〔その〕特別の福德を完全に包摂するのは（de la  
gzung ba'i dngos po mang po rgya chen po sna tshogs pa mtha' yas pa / zhing gi khyad par du  
'phags pa'i bsod nams brjod pa de bas byang chub don du gnyer ba'i smon lam la mos pa bsod  
nams khyad par can yongs su sdud pa ni)」

飾り（'phrul gyi rgyan）<sup>936</sup>によって嚴飾され、人ならざる神変の五百味を具えた食物<sup>937</sup>、〔すなわち〕最高の安樂を生むものを、仏国土の塵〔の数〕と等しい劫において、仏・世尊に捧げ献上することによって（以上 v.47）、「この誓願の王（『普賢行願讚』）を聞くと、その者は一度ばかりでも信解を生じる（gang gis bsngo ba'i rgyal po 'di thos nas // lan cig tsam yang dad pa bskyed pa ni）」<sup>938</sup>ということである。「この（'di）」とはこれ自体であるといっ  
て、確信（nges pa）を生み出させたものである。それも何かと問えば、「最高の菩提を信  
解しつつ<sup>939</sup>（byang chub mchog gi rjes su rab mos shing）」ということは、大乘に発趣したこと、そのことによって、以前の布施の福德によって、今〔世〕の福德が殊勝となるであろ  
う<sup>940</sup>。

#### 10-1-2 (v. 49)

**サンスクリット本偈頌和訳：**この普賢行願がある者には、それによって諸悪趣が棄てられ、  
諸悪友が棄てられる。〔その〕者は速やかにかの無量光〔仏〕を見る。

**諸釈：**龍樹（D.Nyi179b6ff.）（P.Nyi208b2ff.）、世親（D.Nyi267b1ff.）（P.Nyi306a5ff.）、嚴賢  
（D.Nyi250b2ff.）（P.Nyi285b5ff.）、智軍釈（D.Jo209a6ff.）（P.Cho247a3ff.）、釈友釈  
（D.Nyi228b3ff.）（P.Nyi261a4ff.）

**和訳：**月輪〔1952〕p.290（〔1971〕pp.509-510）

**陳那釈和訳**（D.Nyi199a4ff.）（P.Nyi229a4ff.）：悪友を完全に断ったことによって、如来を見

---

<sup>936</sup> 嚴賢釈：lha rdzas

『入法界品』に同じ用例があるか確認すること。

<sup>937</sup> 語句「五百味」の説明をすること。

<sup>938</sup> チベット訳とサンスクリット本との読みが若干異なっている。「直ちに」「一度ばかり  
でも」。

経名に関する「聞名の功德」について、他例を確認すること。法華経など。

<sup>939</sup> 「rjes su rab mos shing」を一応「信解しつつ」と訳したが、サンスクリット本の理解で  
は「求めつつ」である。

<sup>940</sup> 原文「theg pa chen po la zhugs pa des snga ma'i sbyin pa'i bsod nams pas 'di'i bsod nams  
khyad par can du 'gyur ro」の下線部分「des」の意味が不明。

ること<sup>941</sup>。それも何かと問えば、「それは一切の悪趣を断つであろう (des ni ngan song thams cad spang par 'gyur)」ということ等々[がある]。「それが断つべきもの (des spang par bya ba)」とは罪悪 (sdig pa) と三悪趣とである。「それは悪友を断つであろう (des ni grogs po ngan pa spang par 'gyur)」ということは、声聞等々の不善知識たちである。臨終[に]かの世尊・無量光如来をも、それによって速やかに確実に見るであろう。何によって見るのかと問えば、それによって (gang gis)、このように、この[普]賢行願の義 (don) と句 (tshig) とが合わさったもの<sup>942</sup>と、心によって了解する<sup>943</sup>。

### 10-1-3 (v. 50)

**サンスクリット本偈頌和訳：**〔死後〕彼らには、良き利徳である良き生活の獲得がある。彼らはこの人間の生に良く来たる。かの普賢〔菩薩〕と同じように、彼らも久しからずそのようになる。

**諸釈：**龍樹 (D.Nyi180a1ff.) (P.Nyi208b4ff.)、世親 (D.Nyi267b3ff.) (P.Nyi306a7ff.)、巖賢 (D.Nyi250b4ff.) (P.Nyi285b7ff.)、智軍釈 (D.Jo209b2ff.) (P.Cho247a8ff.)、釈友釈 (D.Nyi229a2ff.) (P.Nyi261b5ff.)

**和訳：**月輪 [1952] p.290 ([1971] p.510)

<sup>941</sup> 巖賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi250b2) (P.Nyi285b5) 悪趣と悪友とを断ったことによって、如来を見ること (nngan song dang grogs po ngan pa spangs pas de bzhin gshegs pa mthong ba ni)」

<sup>942</sup> 「賢れた義と句」、こうした用例が他にあるか確認すること。

<sup>943</sup> 世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi267b2) (P.Nyi306a6) 何によって見るのかと問えば、それは、こうした[普]賢行の誓願の精髓となった本文と義とが、心に住すること (誓願を心に立てること?) である (gang gis mthong zhe na / gang 'di lta bu'i bzung po spyod pa'i smon lam gyi snying por gyur pa'i gzhung dang don dag blo la gnas pa'o //)」

巖賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi250b4) (P.Nyi285b7) 何によって見るのかと問えば、それによって、心にこの[普]賢行願の義と句との点から、有ることによってである (gang gis mthong zhe na / gang gis sems la bzung po spyod pa'i smon lam 'di'i don dang tshig gi sgo nas yod pas so //)」

陳那釈和訳 (D.Nyi199a6ff.) (P.Nyi229a7ff.) : [今] 世の良き生活を得ることとは、菩薩と同縁を得ることである<sup>944</sup>。それも何かと問えば、「[死後] 彼らは、良き利徳である良き生活の獲得がある (de dag<sup>945</sup> rnyed pa rab rnyed bde bar 'tsho)」ということ等々 [がある]。無上の誓願の宝を得ることが「獲得 (rab tu rnyed pa)」である。良き生活の利徳も、このような誓願の宝を得ることによってである。つまり最高の [今] 世を得るべき資財を得ることになるからである<sup>946</sup>。「彼らはこの人間の生に良く来たる (mi tshe 'dir yang de dag legs par

---

<sup>944</sup> 陳那釈冒頭の科文は以下のとおりである。

「(D.Nyi184a1ff.) (P.Nyi213a5ff.) 良く讃嘆された、利徳である生活の世を得ることになるので (rab tu bsngags pa rnyed pa 'tsho ba'i tshe 'thob pas)、菩薩と同縁を得るとお説きになった」

龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi180a1ff.) (P.Nyi208b4ff.) 利徳と生活と生との讃歎を得たから、菩薩と同縁を得たのは (rnyed pa dang 'tsho ba dang skye ba rab tu bsngags pa thob pa'i phyir byang chub sems dpa' dang skal ba mnyam pa nyid thob pa ni)」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi267b3ff.) (P.Nyi306a7ff.) 今世を得たことを讃歎した友人 [すなわち] 菩薩と出会ったことをお説きになった (skye ba 'di thob pa la bsngags pa'i grogs po byang chub sems dpa' dang gang phrad par (P.pa) gsungs pa ni)」

巖賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi250b4ff.) (P.Nyi285b7ff.) 利徳と生活と世々生々における讃歎の獲得によって (rnyed pa dang 'tsho ba dang tshe rabs su bsngags pa rnyed pas) 菩薩と同縁を得ることとは」

<sup>945</sup> P.de dag, D.de gang 北京版の読みを採用した。

<sup>946</sup> 龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi180a1ff.) (P.Nyi208b5ff.) 彼らによる、この上ない誓願の宝の利徳である。この、この上ない誓願の宝を獲得するから、彼らは良き生活者である。それ自体のために最高の、得るべき資財を生まれることによって獲得したから (de dag gis ni smon lam rin po che bla na med pa rab tu rnyed pa yin no // smon lam rin po che bla na med pa 'di rnyed pa'i phyir na de dag ni bde bar 'tsho ba yin no // de nyid kyi phyir mchog tu gyur pa thob par bya ba'i dngos po skye bas thob pa'i phyir)」

'ong)」ということは、善く来たったこと (dge bar 'ongs pa) である。「**かの普賢〔菩薩〕と同じように** (kun du bzang po de yang ci 'dra bar)」ということは、かの〔普賢菩薩の〕ように「**久しからず** (ring por mi thogs)」に「**なるであろう** ('gyur)」〔という意味である〕。

#### 10-1-4 (v. 51)

**サンスクリット本偈頌和訳：無智によって作られた五無間罪がある。その〔作〕者がこの〔普〕賢行〔願讀〕を唱えれば、速やかに余りなく完全な修治がある。**

**諸釈：**龍樹 (D.Nyi180a3ff.) (P.Nyi208b7ff.)、世親 (D.Nyi267b5ff.) (P.Nyi306b1ff.)、巖賢 (D.Nyi250b6ff.) (P.Nyi286a2ff.)、智軍釈 (D.Jo209b5ff.) (P.Cho247b4ff.)、釈友釈 (D.Nyi229a7ff.) (P.Nyi262a3ff.)

**和訳：**月輪 [1952] p.290 ([1971] p.510)

**陳那釈和訳** (D.Nyi199b1ff.) (P.Nyi229b2ff.)：業障が完全に滅尽する ('byang ba) 利徳が〔十章一節〕四〔項〕の種類である。それも何かと問えば、「**五無間罪がある** (mtshams med lnga po dag gi sdig pa rnams)」ということ等々 [がある]。「**五無間罪** (sdig pa mtshams med pa lnga)」とは、殺母等々である。「**無智によって作られたもの** (gang gis mi shes dbang gis byas pa dag)」ということは、〔五無間罪は〕根本 [となる] 無智 (mi shes pa'i rtsa ba) から生じ

---

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi267b3ff.) (P.Nyi306a8ff.)」**獲得** (rnyed pa)」とは、この上ない誓願の宝を得ることである。「**良き利得** (rab tu rnyed pa)」とは、それによって／彼 (des) 良く生活することと、それら／彼ら (de dag) 誓願の宝そのものの獲得である。それ自体によっても生において ('di nyid kyis kyang skye ba na mchog tu gyur pa)、最高の得るべき資財を得るからである」

巖賢釈の対応箇所は以下のとおりである。

「(D.Nyi250b5ff.) (P.Nyi285b8ff.) それ／彼らによって、無上の誓願の宝の利徳を正しく獲得すること、それらが良き生活である。誓願の宝そのものを獲得するからである。それ自体のために、彼らの世、そこで最高の獲得すべき資財を獲得するからである (gang dag gis smon lam rin po che'i rnyed pa bla na med pa yang dag par rnyed pa de dag ni bde bar 'tsho ba yin te / smon lam rin po che'i de nyid rnyed pa'i phyir ro // de nyid kyi phyir de dag gi tshe de la rnyed par bya ba'i dngos po mchog rnyed pa'i phyir)」

たから、貪等々の他のものについても無智によって〔作られた〕、ということである。かの『普賢行願〔讚〕』、これを上述のとおり受持して（gong ma bzhin du bzung nas）<sup>947</sup>、信の水（dad pa'i chu）によって心を潤して<sup>948</sup>、転読（brjod pa）と、解説（'chad pa）と、信解すること（mos par byed pa）と、誦（klog pa）と、受持（'chang ba）と、修習（sgom pa）とを行ったならば、五無間罪も「**速やかに余りなく完全に修治するであろう**（myur du ma lus par yongs su byang bar 'gyur ro）」〔という〕<sup>949</sup>。

---

<sup>947</sup> D.gong ma bzhin du bzung nas、P.gong bzhin du bzung nas

<sup>948</sup> 他仏典における用例を確認すること。

<sup>949</sup> 龍樹積は以下のとおりである。

「(D.Nyi180a4ff.) (P.Nyi209a1ff.) 述べたとおりしっかり受持するから、澄浄な水によって潤し、善くなった意を具え、そのことによってこの『普賢行願〔讚〕』を転読したならば、増上信解による読と、受持と、一切衆生に昼夜に教示とを行ったならば、無間罪が余りなく完全に滅尽することになろう。根本を取り除き、尽きることになろう（ji skad du brjod pa nges par 'dzin pa'i phyir rab tu dangs (P.dang) ba'i chus brlan zhing legs par gyur pa'i yid dang ldan pa de yis bzang spyod smon lam 'di brjod na ste / lhag par mos pas brjod pa dang / 'dzin pa dang 'gro ba mtha' dag la nyin mtshan du ston par byed na mtshams med pa dag myur du ma lus par yongs su byang bar 'gyur te drungs phyung zhing zad par 'gyur ro / /)」

世親積は以下のとおりである。

「(D.Nyi267b6) (P.Nyi306b3) かの『普賢行願〔讚〕』、これを解説したとおり読むときに、信の水で心を満たしたことによって、読と、教示と、意による信解と、誦と、受持と、修習とを、怖畏をもって昼夜に誓約するならば、無間罪も、速やかに余りなく完全に尽きて、根元から取り除くことになろう（de kun du bzang po spyod pa'i smon lam ji skad du bshad pa 'di 'don pa la dad pa'i chus snying gang bar gyur pas / 'don pa dang / ston pa dang / yid kyis mos pa dang / klog pa dang / 'dzin pa dang / bsgom pa la skrag pa'i shugs kyis nyin mtshan du yi dam du byed na mtsham med pa yang myur du ma lus par yongs su zad pa ste rtsa nas 'byin pa'o)」

嚴賢積は以下のとおりである。

「(D.Nyi251b7ff.) (P.Nyi286a3ff.) そのことによって、『普賢行願〔讚〕』を解説したとおり、しっかり受持して、信の水の潤いによって心を潤して、信解しつつ誦し、受持しつつ修習し、昼夜にも厭離するならば、五無間罪が余りなく完全に滅尽することになり、根本から

## 十章二節分科

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi180a5ff.) (P.Nyi209a3ff.)、世親 (D.Nyi267b7ff.) (P.Nyi306b4ff.)、巖賢 (D.Nyi251a1ff.) (P.Nyi286a5ff.)、智軍釈 (D.Jo210a3ff.) (P.Cho248a3ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.290 ([1971] p.510)

**陳那釈和訳** (D.Nyi199b4ff.) (P.Nyi229b5ff.)：来世についても二つの種類 [がある]。

10-2-1.因が包摂したものと、

10-2-2.果が包摂したものである<sup>950</sup>。

### 10-2-1 (v. 52)

**サンスクリット本偈頌和訳**：その者は智慧、容姿、〔三十二〕相、身分、種姓とを具足し<sup>951</sup>、外道と魔との群れによって支配されず、三界すべてにおいて供養される。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi180a6ff.) (P.Nyi209a3ff.)、世親 (D.Nyi267b7ff.) (P.Nyi306b4ff.)、巖賢 (D.Nyi251a2ff.) (P.Nyi286a5ff.)、智軍釈 (D.Jo210a3ff.) (P.Cho248a3ff.)、釈友釈 (D.Nyi229b4ff.) (P.Nyi262a8ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.290 ([1971] p.510)

---

動くことになろう (des bzang po spyod pa'i smon lam 'di skad bshad pa nges par gzung la / dad pa'i chu'i rlan gyis sems brlan te / brjod cing bstan / mos par byas shing bklags / gzung zhing bsgoms la / nyin mtshan du yang skyo ba bskyed na / mtshams med pa lnga po dag myur du ma lus pa yongs su 'byang bar 'gyur zhing rtsad nas phyin par 'gyur ro //)」

この付近に成立の区切りが感じられる。経典では末尾に経名と、功德とが良く見られる。極楽往生説がここまでに一端確認でき、末尾に再び説かれる。書写者の廻向文が取り込まれる形で、偈頌数が増加していった可能性が指摘できる。科文では五十八偈頌を全体としているように、偈頌数の異なる複数の『普賢行願讚』が存在していたと推測はできる。

<sup>950</sup> 世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi267b7ff.) (P.Nyi306b4ff.) 後世について二つの種類 [がある]。後世の因と果とである (pha rol gyi ni rnam pa gnyis te / pha rol gyi rgyu dang 'bras bu'o //)」

龍樹釈、巖賢釈は陳那釈に沿った形である。

<sup>951</sup> 釈迦に倣った菩薩行時の条件が列挙されている。

陳那釈和訳 (D.Nyi199b4ff.) (P.Nyi229b5ff.) : そのうち因が包摂したものとは、「智慧 (ye shes)」と、「相 (mtshan)」と好による身体の嚴飾と、無病という最高の徴候とである。それも何かと問えば、「智慧、容姿 (ye shes dang ni gzugs dang)」ということ等々 [がある]。「智慧 (ye shes)」というものは知 (shes pa) であり、一切の行 (spyod pa thams cad) を具えている<sup>952</sup>。「容姿 (gzugs)」というものは意を奪う (yid 'phrogs pa) 容姿である。「相 (mtshan)」というものは、大士三十二相である御頭の肉髻等々である。[三十二] 相の付属 ('khor) が随好 (dpe byad) であるから、それも具わると解すべきである。「身分 (rigs dang)」ということは、バラモンとクシャトリヤ (rje'u) 等々以外も [含む]。「種姓 (kha dog)」ということは、立派な姓 (rus chen po) である尊者 (btsun pa) である<sup>953</sup>。「具足 (ldan par)」

---

<sup>952</sup> 智慧と行とが対応関係にあることを述べているのか。例えば十地説や三学説などか。龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi180a7ff.) (P.Nyi209a4ff.) 「智慧 (ye shes)」というものは、あらゆる行が正しく成就する (spyod pa thams cad yang dag par 'grub pa'o / /)」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi267b7ff.) (P.Nyi306b5ff.) 「智慧 (ye shes)」とは、海のような智慧の行 (ye shes kyi spyod pa) によって」

嚴賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi251a2ff.) (P.Nyi286a5ff.) 「智慧と (ye shes dang)」というものは、一切の行を具えた「智慧と (ye shes dang) [という意味である]」(ye shes dang zhes bya ba ni spyod pa thams cad dang ldan pa'i ye shes dang ngo / /)」

<sup>953</sup> 龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi180b1ff.) (P.Nyi209a6ff.) 「姓 (rus)」というものは、あらゆる者より [も] 最勝な神通者となった者である (rus zhes bya ba nithams cad las khyad par du 'phags pa mngon par shes par gyur pa ste)」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi268a2ff.) (P.Nyi306b7ff.) 「姓 (rus)」とは、殊勝な証得に通じる者等々である (rus zhes pa ni rtogs pa khyad par can mngon par shes pa la sogs pa'o / /)」

嚴賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi251a4ff.) (P.Nyi286a8ff.) 「諸々の姓と」というものは、あらゆる者より [も] 最

ということは一切を具えることである。「**[具足] するであろう** (’gyur)」ということは、そのようになるであろう [という意味である]。「**外道と魔との群れによって、その者は支配されず** (bdud dang mu stegs mang pos de mi thub)」ということは、多くの魔と多くの外道とによって侵害されず、制圧されないことである。「**供養されますように** (mchod par gyur cig)」<sup>954</sup>ということは、三界の者すべてが供養しますように [という意味である]。〈普賢行願 [讚]〉を受持し、教示する者は [侵害されず、制圧されず、供養される、という意味である] <sup>955</sup>。

#### 10-2-2 (v. 53)

**サンスクリット本偈頌和訳**：その者は速やかに菩提樹の王のもとへ行く。行ってから、衆生の利益のために坐る。彼は菩提を開き、[法] 輪を転じ、あらゆる魔と、その軍隊とを教化する。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi180b3ff.) (P.Nyi209a8ff.)、世親 (D.Nyi268a3ff.) (P.Nyi307a1ff.)、巖賢 (D.Nyi251a6ff.) (P.Nyi286b2ff.)、智軍釈 (D.Jo210b4ff.) (P.Cho248b6ff.)、釈友釈 (D.Nyi230a2ff.) (P.Nyi262b7ff.)

**和訳**：月輪 [1952] p.290 ([1971] p.510)

**陳那釈和訳** (D.Nyi200a1ff.) (P.Nyi230a2ff.)：果が包摂したこと<sup>956</sup>は、菩提座に行ったこと

---

勝さにおいて名声 [ある] 者と [という意味である] (rus rnamdang zhes bya ba thams cad las khyad par du ’phags par grags pa dang ngo)」

<sup>954</sup> 注釈は願望法である。

<sup>955</sup> 巖賢釈には以下のようにある。

「(D.Nyi251a5ff.) (P.Nyi286b1ff.) **外道と魔との群れによって、その者は支配されず** (bdud dang mu stegs mang pos de mi thub)」ということは、この『普賢行願讚』を受持し教示する者、その者は多くの魔と多くの外道とによっても支配されず、制圧されず、三界すべてにおいても供養されるであろう、ということである」

<sup>956</sup> 『普賢行願讚』を読誦すれば、釈迦成道に倣った菩薩道の成就が保証される。

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi268a3ff.) (P.Nyi307a1ff.) この『普賢行願讚』を受持し、誦し、教示した果を正しく包摂したこと」

と、獅子座に居られたと教示したことと、諸魔を教化したことと (bdud rnams rab tu btul ba dang)<sup>957</sup>、現覚とである。〔成道相である〕転法輪等々の定義である。それも何かと問えば、「**その者は速やかに菩提樹の王のもとへ行く** (byang chub shing dbang drung du de myur 'gro)」ということ等々 [がある]。この無上の『普賢行願 [讃]』が積んだ、福德と智慧との資糧によって速やかに行く [という意味である]。「**菩提樹の王のもとへ** (byang chub shing dbang drung)」ということは、菩提樹の王のもとに [という意味である]。行ってからも結跏し、獅子座に、一切衆生を安樂にし、利益するために [趺] 坐して、軍隊を具えた魔を教化した。それから、無上正等菩提 (bla na med pa yang dag par bynag chub) を開いてから、無上の法輪を転じなされた<sup>958</sup>、という定義である。

---

龍樹積、巖賢積は陳那積に沿った形である。

<sup>957</sup> 龍樹積 : bdud 'dul ba dang (魔を教化することと)、世親積 : bdud pham par byas nas (魔を負かしてから)、巖賢積 : bdud pham par mdzad pa dang (魔を負かしなされたことと)

<sup>958</sup> 龍樹積は以下のとおりである。

「(D.Nyi180b5ff.) (P.Nyi209b4ff.) そのもとで、無上正等覚を正覚して、無上の法輪を転じ、要約して (mdor bsdus te) 教示した」

世親積は以下のとおりである。

「(D.Nyi268a6ff.) (P.Nyi307a4ff.) その跡 (rjes) で、無上正等覚を正覚して、無上の法輪を転じて、教示した」

巖賢積は以下のとおりである。

「(D.Nyi251b1ff.) (P.Nyi286b5ff.) そのもとで、無上正等覚を正覚して、無上の法輪を転じて教示した」

初期仏典から関係する箇所を出すと、「悪魔の軍隊」と「教化」については、例えば『スッタニパータ』 cp.3 (cf.中村 [1991] pp.87ff.vv.425ff.) がある。vv.436-438,442-444 には以下のように出る。

「中村訳：四三六 汝の第一の軍隊は欲望であり、第二の軍隊は嫌悪であり、第三の軍隊は飢渴であり、第四の軍隊は妄執といわれる。

四三七 汝の第五の軍隊はものうさ、睡眠であり、第六の軍隊は恐怖といわれる。汝の第七の軍隊は疑惑であり、汝の第八の軍隊はみせかけと強情と、

四三八 誤って得られた利得と名声と尊敬と名誉と、また自己をほめたたえて他人を軽蔑

10-3 (v. 54)

サンスクリット本偈頌和訳：この『普賢行願〔讚〕』を受持し、誦し、または教示する者がいたならば、その異熟を仏は知る。最高の菩提に疑いを起こさないように<sup>959</sup>。

諸釈：龍樹 (D.Nyi180b6ff.) (P.Nyi209b4ff.)、世親 (D.Nyi268a6ff.) (P.Nyi307a5ff.)、巖賢 (D.Nyi251b2ff.) (P.Nyi286b6ff.)、智軍釈 (D.Jo211a1ff.) (P.Cho249a3ff.)、釈友釈 (D.Nyi230a8ff.) (P.Nyi263a5ff.)

和訳：月輪 [1952] pp.290-291 ([1971] pp.510-511)

陳那釈和訳 (D.Nyi200a4ff.) (P.Nyi230a5ff.)：まとめれば、世間と出世間との功德の円満を余りなく教示した。それも何かと問えば、「この『普賢行願〔讚〕』を (gang yang bzang po spyod pa'i smon lam 'di)」ということ等々 [がある]。この『普賢行願〔讚〕』を受持することと、教示することと、誦することとの異熟は、誰によって (su gang gis) 知られるのかと問えば、声聞と独覚等々以外の者によってではなく、主 (gtso bo) <sup>960</sup>である仏・世尊によって理解される。『普賢行願〔讚〕』の宝の異熟をどのように理解するのかと問えば、「**最高の菩提に** (byang chub mchog)」ということ [をお説きになった]。無上である最高の菩提の果である。世間の円満な功德も余りなくここに説いたと解すべきである。世間の円満な功德は、この副産物として生じると (zhar gyis 'byang bar) 解すべきである<sup>961</sup>。したがってこの〈[普賢行] 願〔讚〕〉に疑惑 (dogs) と「疑いを起こさないように (som nyi ma byed

---

することである。

四四二 軍勢が四方を包圍し、悪魔が象に乗ったのを見たからには、わたくしは立ち迎えてかれらと戦おう。わたくしをこの場所から退けることなかれ。

四四三 神々も世間の人々も汝の軍勢を破り得ないが、わたくしは智慧の力で汝の軍勢をうち破る。一焼いてない生の土鉢を石で砕くように。

四四四 みずから思いを制し、よく念い (注意) を確立し、国から国へと遍歴しよう。一教えを聞く人々をひろく導きながら」

<sup>959</sup> 経典末尾に出る、経典の功德が再出されている。

<sup>960</sup> 龍樹釈：rje btsun、世親釈：rje btsun、巖賢釈：rje btsun

<sup>961</sup> 諸釈は「それなしには生じない」という表現を出す。

cig)」<sup>962</sup> [という意味である]。

(v. 55)

**サンスクリット本偈頌和訳：勇者である文殊が知るとおりに、かの普賢も〔知る〕。私は彼らに随学しつつ、この一切の善根を廻向する。**

**諸釈：**龍樹 (D.Nyi181a2ff.) (P.Nyi210a1ff.)、世親 (D.Nyi268b2ff.) (P.Nyi307a8ff.)、巖賢 (D.Nyi251b6ff.) (P.Nyi287a2ff.)、智軍釈 (D.Jo211a4ff.) (P.Cho249a8ff.)、釈友釈 (D.Nyi230b5ff.) (P.Nyi263b4ff.)

**和訳：**月輪 [1952] p.291 ([1971] p.511)

**陳那釈和訳** (D.Nyi200a7ff.) (P.Nyi230b1ff.) : 今や、廻向の教示ということ<sup>963</sup>。「**勇者である文殊が知るとおりに** (’Jam dpal dpa’ bos ji ltar mkhyen)」ということ等々 [がある]。文殊が知るとおりのことを、普賢菩薩も同様に [知る、という意味である]。これらすべての善蘊 (dge ba’i phung po)<sup>964</sup>、それらを廻向して [、彼らに] 随学することが、菩薩の廻向である<sup>965</sup>。

---

<sup>962</sup> 龍樹釈 : de’i smon lam ’di la som nyi ma byed cig ste / the tshom skied cig pa’o //、世親釈 : de’i phyir smon lam gyi rgyal po ’di la yid gnyis bskyed par mi bya’o // (そのためにこの誓願の王 (『普賢行願讃』) に、疑惑を起こすべきではない)、巖賢釈 : de lta bas na smon lam ’di la som nyi ste the tshom skyed par ma byed cig

<sup>963</sup> 龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi181a2ff.) (P.Nyi210a1ff.) 今や、中間の廻向をお説きになったのは (da ni bar gyi yongs su bsngo ba gsungs pa ni)」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi268b2ff.) (P.Nyi307a8ff.) 今や、それ (『普賢行願讃』) の誦の廻向をお説きになった (da ni gang klog pa’i yongs su bsngo ba gsungs pa)」

巖賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi251b6ff.) (P.Nyi287a2ff.) 今や、[『普賢行願讃』の] 読の廻向を教示するために (da ni ’don par byed pa’i yongs su bsngo ba bstan pa’i phyir)」

<sup>964</sup> 龍樹釈 : dge ba、世親釈 : dge ba’i phung po、巖賢釈 : dge ba’i tshogs

<sup>965</sup> 後続の「如来の廻向」と合わせて、こういう表現が他にあるのか探すこと。また後世

(v. 56)

サンスクリット本偈頌和訳：一切の三世に属する勝者たちによって、讃歎された最高の廻向である。彼〔ら勝者たち〕によるこのすべての善を、私〔も〕妙なる〔普〕賢行に廻向する。

諸釈：龍樹 (D.Nyi181a3ff.) (P.Nyi210a3ff.)、世親 (D.Nyi268b3ff.) (P.Nyi307b2ff.)、巖賢 (D.Nyi251b7ff.) (P.Nyi287a4ff.)、智軍釈 (D.Jo211b2ff.) (P.Cho249b6ff.)、釈友釈 (D.Nyi231a3ff.) (P.Nyi264a2ff.)

和訳：月輪 [1952] p.291 ([1971] p.511)

陳那釈和訳 (D.Nyi200b1ff.) (P.Nyi230b2ff.)：これは如来の廻向である<sup>966</sup>。「一切の三世に属する勝者たちによって (dus gsum gshegs pa'i rgyal ba thams cad kyis)」ということ等々〔がある〕。一切の三世に属する勝者・世尊が、無上最高の廻向であると讃歎し称讃した。彼〔ら勝者たち〕のごとくに、〔菩薩〕自身が廻向することとは、〔すなわち〕無上最高の『普賢行願〔讃〕』の善聚 (dge ba'i tshogs) この一切合切を、彼〔ら勝者たち〕のように〔廻向しよう、という意味である〕<sup>967</sup>。

---

の浄土教において、類似する表現があるかどうか探すこと。

<sup>966</sup> 龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi181a3ff.) (P.Nyi210a3ff.) 今や、第二、如来の廻向をお説きになったのは (da ni gnyis pa de bzhin gshegs pa'i yongs su bsngo ba gsungs pa ni /)」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi268b3ff.) (P.Nyi307b2ff.) 今や、第二の如来の廻向とは (da ni de bzhin gshegs pa'i yongs su bsngo ba gnyis pa ni)」

巖賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi251b7ff.) (P.Nyi287a4ff.) 今や、第二、如来のように廻向することとは (da ni gnyis pa de bzhin gshegs pa'i ltar yongs su bsngo ba ni)」

<sup>967</sup> 原文は以下のとおりである。

「(D.Nyi200b2ff.) (P.Nyi230b3ff.) de ltar bdag gis bsngo ba ni bla na med pa mchog kun du bznag po'i spyod pa'i dge ba'i tshogs 'di kun kyang de ltar ro //」

龍樹釈は以下のとおりである。

(v. 57)

サンスクリット本偈頌和訳：そして私は臨終に際して、あらゆる障碍を追い払いますように。かの無量光仏を面前に見ますように。またかの極楽国土に赴けますように。

諸釈：龍樹 (D.Nyi181a5ff.) (P.Nyi210a5ff.)、世親 (D.Nyi268b5ff.) (P.Nyi307b4ff.)、嚴賢 (D.Nyi252a2ff.) (P.Nyi287a6ff.)、智軍釈 (D.Jo212a4ff.) (P.Cho250b3ff.)、釈友釈 (D.Nyi231b2ff.) (P.Nyi264b1ff.)

和訳：月輪 [1952] pp.291-292 ([1971] pp.511-512)

陳那釈和訳 (D.Nyi200b3ff.) (P.Nyi230b4ff.)：ここで偈の〔前〕半で障碍を断つこと<sup>968</sup>、〔後〕

---

「(D.Nyi181a4ff.) (P.Nyi210a4ff.)「一切の三世に属する勝者たちによって」ということ等々。一切の三世に属する勝者たちによる廻向、それを最高なものとして、無上なものとして讃歎し、利益功德を述べる廻向、彼〔ら〕による、海のような善根の聚を具えたもの、これら一切合切を、私は〔普〕賢行願讃に最高なものとして廻向しよう、ということである (dus gsum gshegs pa'i rgyal ba thams cad kyis // zhes bya ba la sogs pa ste // dus gsum gshegs pa rgyal ba thams cad kyis / bsngo ba gang la mchog tu bla na med par bsngags shing phan yon tan brjod pa'i yongs su bsngo ba des bdag gis dge ba'i rtsa ba'i tshogs rgya mtsho dang ldan pa 'di dag kun kyang / bzang po spyod phyir mchog tu bsngo bar bgyi // zhes bya ba'o //)」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi268b5ff.) (P.Nyi307b3ff.)「私〔も〕」というのは、私も廻向すべきである〔という意味〕である。積んだ福德の蘊、これらすべて……」(bdag gis zhes pa ni bdag gis kyang yongs su bsngo bar bya ba ste / bsod nams kyis phung po bsags pa 'di dag thams cad spyod pa bla na med pa bzang po spyod pas so //)」

嚴賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi252a1ff.) (P.Nyi287a5ff.)「彼〔ら勝者たち〕による、私〔も〕」ということは、彼〔ら如来〕による廻向が、私の善聚を正しく成就することになる、このすべてを、最高無上の『〔普〕賢行願讃』に廻向しよう、という〔意味で〕ある (des bdag gis zhes bya ba ni bsngo ba des bdag gi dge ba'i tshogs yang dag par bsgrub pa 'di thams cad / bzang po spyod pa'i mchog bla na med pa'i phyir yongs su bsngo bar bgyi'o zhes bya pa yin no //)」

<sup>968</sup> 前半の障碍について、釈友釈は『俱舍論』を引用し、陳那釈にはない解釈を与えてい

半で波羅蜜に相応する身体を摂取すること<sup>969</sup> [が説かれる]。またそれは何か問えば、「私

---

る。  
「(D.Nyi231b4ff.) (P.Nyi264b3) 「**障碍** (sgrib pa)」等々は、心相続において障碍となり覆いとなるものであって、善法 (dge ba'i chos) の生起に関する諸々の障碍である。それらも、業と煩惱と異熟障の諸性質であり、【諸々の無間業と、無尽の煩惱・悪趣と、クル [洲] の者たちと、無想衆生とが三障と認められている (cf.AK.cp.4,v.96)】と説かれており、障碍とはそうした諸事である。」

陳那釈では障碍すべての滅が説かれるが、釈友釈では業障、煩惱障、異熟障の滅尽が説かれる。『無量寿経』ではサンスクリット本に至るまで五逆罪を犯した者は極楽往生から除外される (逆謗除取)。しかし、『普賢行願讚』では、逆謗者でさえ極楽往生することが説かれる。

<sup>969</sup> 後半の波羅蜜云々については『普賢行願讚』 v.57 に説かれず、そこに対応する陳那釈、釈友釈とも十分な説明を行っていない。しかしサンスクリット本『無量寿経』第五願には、「pha rol tu phyin pa dang mthun pa'i lus yongs su gzung ba (P.bzung ba)」と原語の上で一致はしないが、参考となる以下の記述がある。

「世尊よ、もし、私のかの仏国土に生まれた衆生たち、彼らすべてが、少なくとも一念の瞬間・瞬時に、百千コーティ・ナユタもの仏国土を通過する、神力 (神足通) 自在の最高の波羅蜜に達した者とならないならば (na rddhivaśitā paramapāramitāprāptā bhaveyur)、その限り、私は決してこの上ない正等覚を覚りません。」

ここの、Skt. paramapāramitāprāptā / paramapāramitā は『無量寿経』に限らず『金剛般若経』 (Edward Conze [1974] p.40)、『法華経』 (H.Kern and Bunyiu Nanjio [1977] p.30)、『八千頌般若経』 (P.L.Vaidya [1960] p.1) 等の大乘仏典において広く使用される語句であり、「最高の完成に到達する」(cf.藤田 [1975] p.58)、「最上の完成」(cf.中村、紀野 [1960] p.79)、「最高の極地に達する」(cf.松濤、長尾、丹治 [1975] p.40)、「最高の能力を完成する」(cf.梶山 [1974] p.7) 等と翻訳される。こうした諸例を参考にすると、波羅蜜云々の記述によって、極楽に往生して仏道実践に最適な身体を得ることが説かれたことが理解できよう。なお釈友釈は波羅蜜云々について以下のとおりに説く。

「(D.Nyi231b2ff.) (P.Nyi264b1ff.) 「**私は死ぬ時に際して** (bdag ni 'chi ba'i dus byed gyur pa na~)」等々によって、将来、波羅蜜を完成 (yongs su rdzogs pa) することに相応す

---

る身体を摂取 (yongs su bzung ba) するよう廻向することを説く。「私 (bdag)」とは自分自身を示す。～ (一文中略) ～それも以前の行 (形成力) が投げかけた身体が〔自分と〕同じ種姓に在る他の者たちの、その利益をなしたことが摂取であって、そこに在る者を摂取する、といった誓いである。」

ここには「摂取」の内容として、利他行を説く点が注目できる。『無量寿経』サンスクリット本 (*ibid.*, p.60) には同趣意の以下の文がある。

「それゆえ、ここでアジタよ、疑いを持たない菩薩たちは、菩提のために心を発して、直ちに一切衆生を利益と安楽に置くための能力 (Skt.sāmarthya) を得るため、世尊無量寿如来、応供、正等覚者がいる極楽世界に生まれるために、諸善根を廻向すべきである。」

(『大阿弥陀経』と『平等覚経』には上記対応箇所はない。『無量寿経』と『無量寿如来会』の対応箇所を強いていえば、(『大正蔵』12,no.360,p.278b) と (『大正蔵』11,no.310,p.100b) である)

陳那釈原文は以下のとおりである。

「(D.Nyi200b3ff.) (P.Nyi230b3ff.) phyed kyis ni pha rol tu phyin pa dang mthun pa'i lus yongs su gzung ba'o (P.bzung ba'o) //」

vv.57-60 は vv.57-58 と vv.59-60 との二部分に分かれる。v.58 釈の冒頭に、「残り (lhag ma) ～」とあることから、そのように理解できる。

龍樹釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi181a5ff.) (P.Nyi210a5ff.) 今や、偈の〔前〕半で障礙を離れたこと、そして後の半分で波羅蜜と相応する自身を摂受することをお説きになったのは (da ni tshigs su bcad pa phyed kyis sgirb pa dang bral ba nyid dang / phyed phyi mas pha rol tu phyin pa dang rjes su mthun pa'i bdag gi dngos po yongs su 'dzin pa gsungs pa ni /)」

世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi268b5ff.) (P.Nyi307b4ff.) 今や、偈の〔前〕半で障礙を断ったこと、そして他の〔後〕半で波羅蜜と相応する自身を修習するという摂受なるものをお説きになったのは (da ni tshigs su bcad phyed kyis ni sgrib pa spangs pa dang / gzhan phyed kyis ni pha rol tu phyin pa dang rjes su mthun pa'i bdag nyid du bsgom pa'i yongs su gzung ba gang gsungs pa ni)」

は死ぬ時に際し (bdag ni 'chi ba'i dus byed)」等々 [がある]。「死をなす ('chi bar byed pa)」とは死亡することで、死期に際し [普] 賢行 (bzang po spyod pa) において、何かによって汚された障碍すべてを取り除く。「目の当たりに見る (mngon par mthong)」とは、世尊無量光を目のあたりに見ることである<sup>970</sup>。「そこに (der)」とは、極楽世界に赴くことに関して [そのように] いう。

(v. 58)

サンスクリット本偈頌和訳：そこに赴いた私の面前に、これら諸誓願（『普賢行願讚』所収の誓願）がすべて完全に存在しますように。また私は余りなくそれら〔諸誓願〕を現前にしますように。世間に存在する限りの衆生の利益をなしますように。

諸釈：龍樹 (D.Nyi181a7ff.) (P.Nyi210a7ff.)、世親 (D.Nyi268b7ff.) (P.Nyi307b6ff.)、嚴賢 (D.Nyi252a4ff.) (P.Nyi287b1ff.)、智軍釈 (D.Jo212b1ff.) (P.Cho251a1ff.)、釈友釈 (D.Nyi232a2ff.) (P.Nyi265b6ff.)

和訳：月輪 [1952] pp.291-292 ([1971] pp.511-512)

陳那釈和訳 (D.Nyi200b4ff.) (P.Nyi230b6)：「そこに赴いて (der song nas)」とは、極楽という仏国土に行つて、述べたとおりの誓願をたて、それらすべてを自身は現前にしますように [という意味である]。「それら〔諸誓願〕を余りなく私は完成する (de dag ma lus bdag

---

嚴賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi252a2ff.) (P.Nyi287a6ff.) 今や、偈の [前] 半で障碍を離れたことを教示し、他の [後] 半と一偈 [、すなわち v.57cd,v.58] とによって波羅蜜と相応する身体を摂受すると教示したのは (da ni tshigs subcad pa phyed kyis (P.kyi) sgrub pa dang bral ba bstan pa dang / gzhan phyed dang gnyis kyis pha rol tu phyin pa dang mthun pa'i lus yongs su 'dzin par bstan pa ni)」

<sup>970</sup> この阿弥陀仏を報身仏と理解すれば、見仏する菩薩は地上（初地の歡喜地以上）の菩薩となる。普賢行によって見仏に相当する身体（境位）、波羅蜜を得ることになる。瑜伽行派に先行する『般舟三昧經』や『月灯三昧經』では空性三昧による見仏を説く。これは現世で成仏に近づく難行である。一方で、ここでは普賢行願に乗じた臨終見仏を説く。これは易行と言い得る。仏の誓願や慈悲加祐に応じた臨終往生、見仏を説く經典には、『無量寿經』『阿閼仏国經』がある。

gis yongs su bskang)』とは、一切衆生をそのように利益しよう〔、という意味である〕。どの限りにおいてかと問えば、世間が存在する限り〔である〕と答えて、世間が存在する限り、衆生たちの利益を行おう〔という意味である〕<sup>971</sup>。

(v. 59)

**サンスクリット本偈頌和訳**：かの美しく喜ばしい、勝者のマンダラ<sup>972</sup>内の素晴らしく勝れた蓮華に生まれた私は、その無量光勝者の面前で授記を得ますように。

**諸釈**：龍樹 (D.Nyi181b1ff.) (P.Nyi210b1ff.)、世親 (D.Nyi269a2ff.) (P.Nyi307b7ff.)、巖賢 (D.Nyi252a5ff.) (P.Nyi287b3ff.)、智軍釈 (D.Jo212b4ff.) (P.Cho251a5ff.)、釈友釈 (D.Nyi232a6ff.) (P.Nyi265a1ff.)

**和訳**：月輪 [1952] pp.291-292 ([1971] pp.511-512)

**陳那釈和訳** (D.Nyi200b6ff.) (P.Nyi230b8ff.)：残りは授記を得ること (v.59) と、衆生の利益を成就すること (v.60) とである。どのようにと問えば、「**勝者のマンダラ** (rgyal ba'i dkyil 'khor)」等々〔がある〕。「**勝者のマンダラ** (rgyal ba'i dkyil 'khor)」とは如来の眷属の集いである。「**賢** (bzang po)」とは美しさである。「**喜ばしさ** (dga' ba)」とは心に適う (yi dga' bar 'gyur) 〔という〕意味である。「**優れた蓮華** (pad ma dam pa)」とは妙なる蓮華である。「**美しい** (mdzes)」とは様々な宝から作られた〔蓮華な〕ので輝かしい〔という意味である〕<sup>973</sup>。「**生まれる** (skyes)」とは直接生じることである。「**授記** (lung bstan)」とは予言が

---

<sup>971</sup> 『普賢行願讚釈』v.44 注を参照すると、普賢行とは文殊菩薩がたてた誓願（涅槃に執着せず三世にわたり衆生利益を行う）を實踐する、善なる菩薩行と理解できる。

<sup>972</sup> 極楽世界が「勝者のマンダラ」と理解されている。cf.桂 [1995]

<sup>973</sup> 世親釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi269a3ff.) (P.Nyi308a1ff.)」**優れた蓮華** (pad ma dam pa) とは最高の蓮華である。種々の宝によって飾られた、美しい自性は意に適っている。種々の極浄光という多くの光明を放射する (pad ma dam pa ni pad ma'i mchog ste / rin po che sna tshogs pas spras pa'i rang bzhin mdzes pa yid du 'ong ba / 'od gsal ba sna tshogs pa'i 'od zer mang po 'phro ba'o)」

巖賢釈は以下のとおりである。

「(D.Nyi252a6ff.) (P.Nyi287b4ff.)」**優れた蓮華** (pad ma dam pa) とは、最高の種々の宝の蓮華である。「**美しい**〔蓮華〕から (shin tu mdzes las)」ということは、明るく、種々の

示されたので授記であり、この時に、世間界のある者に、如来・応供・等正覚が証覚するよう予言を示し、世尊無量光から自身は授記を直接得るだろう<sup>974</sup>、と考えることである。

---

光明網を生じる〔蓮華〕から〔という意味である〕(pad ma dam pa ni rin po che sna tshogs gyi pad ma mchog go /// shin tu mdzes las zhes bya ba ni / gsal zhing 'od zer gyi dra ba sna tshogs 'byung ba las so //)」

<sup>974</sup> 瑜伽行派に代表される、持差別授記（有数時授記）、人差別授記（現前授記）を前提としている。詳細は『大乘莊嚴經論』「功德品」vv.35-37（サンスクリット本）に説かれている。

なお授記とは、仏が修行者に対して将来の「成仏の確約」（記）を与えること（授）。成仏のための基本的条件である。授記思想は前世物語と繋がり、広く仏典にその概念が見られる。起点としては燃灯仏授記説が知られる。この思想は誓願説との関係が深く、「誓願には偉大な功德があり、それをなすことによって将来仏ともなり得ることを証明するために、授記の思想が生まれた」（cf.香川〔1993〕）とも言われる。その広範性のゆえ一口に整理できるものではなく、授記の授与者と拝受者、確約内容（成仏の確約、独覚の確約等）についても系統の違いが指摘されている（cf.平岡〔2002〕）。原語は Skt.vyākaraṇa、Pā.veyyākaraṇa。音写語は和伽羅那、和羅那。訳語は受記、受授、授決、記別、記説、記など多数存在する。授記を説く代表的なものに「燃灯仏授記物語」、説明としては『大乘莊嚴經論』等が知られる。特に「燃灯仏授記物語」は多くの仏典に含まれている。ここでは〈ジャータカ〉因縁物語所説を紹介したい。以下のとおりである。はるか以前にスメーダというバラモンがいた。成仏の意志堅固な彼は、燃灯仏のために泥土に自らの髪を敷き、燃灯仏の歩行を容易ならしめた。この様子をつぶさに観察した燃灯仏はスメーダの仏道修行に感心し、将来の成仏を確約したという。その確約とおりに、彼はカピラヴァストゥの浄飯王のもとに生誕し、その後に釈迦仏となるのであった。つまりスメーダは釈迦仏の前世者である釈迦菩薩であった。『大乘莊嚴經論』「功德品」vv.35-37（サンスクリット本）には分類要約が行われている。大きく二つに纏められている。1.人差別授記（1-1.未発心授記、1-2.已発心授記、1-3.現前授記、1-4.不現前授記）と 2.時差別授記（2-1.有数時授記、2-2.無数時授記）である。人差別授記では、拝受者の発心の有無、拝受形態が仏前か否かに分類される。さらに拝受者が授かる授記内容について六つ、すなわち 1.仏国土、2.何時、3.仏名、4.劫の名前、5.眷属、6.正法存続期間が示される。浄土教と授記思想の関係は、『無量寿経』や『観無量寿経』

(v. 60)

サンスクリット本偈頌和訳：そして、そこで授記を得て、多く百コーティもの変化によって、智力によって、私は十方における多くの衆生の利益をなしますように。

諸釈：龍樹 (D.Nyi181b4ff.) (P.Nyi210b5ff.)、世親 (D.Nyi269a5ff.) (P.Nyi308a4ff.)、巖賢 (D.Nyi252b1ff.) (P.Nyi287b7ff.)、智軍釈 (D.Jo212b6ff.) (P.Cho251a8ff.)、釈友釈 (D.Nyi232b5ff.) (P.Nyi265b1ff.)

和訳：月輪 [1952] pp.291-292 ([1971] pp.511-512)

陳那釈和訳 (D.Nyi201a2ff.) (P.Nyi231a3ff.) : <sup>975</sup>「**そこで** (der)」とは、世尊無量光から授

---

に見られる。『無量寿経』冒頭の「五十三仏」段には、燃灯仏→乃至世自在王仏→法蔵菩薩→阿弥陀仏と連なる授記の系譜が説かれる。燃灯仏と釈迦菩薩が世自在王仏と法蔵菩薩の關係に置換されている (cf.藤田 [1970])。『観無量寿経』「真身観文」には諸仏の現前授記、經典末尾には五百侍女に対する授記が説かれる。義山『観無量寿経随聞講録』によると、前者は成仏授記・往生授記の二説 (浄全十四・六二一)、後者は往生授記 (浄全十四・六九四) とされる。

<sup>975</sup> 『普賢行願讚』注釈 v.60 の救済行に親近する概念が、『菩薩地』「威力品」(cf.Unrai Wogihara [1936] p.64) に出る。

「試訳：如来あるいは菩薩は、十方における無量無数の世間界において、瞬時に、彼らの様々な姿の変化によって、無量無数の衆生たちの利益をなす。そしていかなる変化も〔衆生を〕加持し、それは〔仏菩薩が〕滅してからも、他ならぬ菩薩、あるいは如来に従う。仏菩薩らのいかなる変化も、もっぱら衆生たちに示現するために、幻術の如くにある。」

釈友釈では変化について、「(D.Nyi232b6ff.) (P.Nyi265b2ff.) 「sprul pa (変化)」とは、三昧と禪定の力が生み出した仏と菩薩たちである。」と出し、さらに同釈は、「(D.Nyi232b7ff.) (P.Nyi265b4ff.) **智の力によって** (blo yi stobs kyis)」とは、智慧 (shes rab) の力 [によってという意味である]。最高の般若波羅蜜 (shes rab kyi pha rol tu phyin pa mchog) を具えることによって、という誓いである。」と説き、智力を般若波羅蜜と定義する。ここに説かれる智力の働きについては諸釈を通じて具体的な説明はない。しかし、唐般若訳『大方広仏華嚴経 (四十華嚴)』には、『普賢行願讚』vv.57-60 の趣意が散文で説かれており、そこに

記をしっかり得てから、多く百千億もの変化の神変雲 (sprul pa'i cho 'phrul gyi sprin) によって十方すべてを覆うよう変化し、一切衆生に対する無量無数の多種なる利益を、瞬間ごとにあらゆる者に行う<sup>976</sup>。「**智の力で** (blo yi stobs kyis)」とは、智慧の偉大な力 (ye shes kyi mthu chen po) であり、執着なく、妨げない〔智慧の力で衆生を救済する〕という誓いである。

---

は「智慧の力によって衆生の心に応じて利益をなします (以智慧力從衆生心而為利)」とある。

・『大方広仏華嚴經 (四十華嚴)』 (『大正蔵』 10,no.293,p.846c)

「試訳：一瞬にして極楽世界に往生し、到達しおわって阿弥陀仏を目にします。～〔極楽世界の〕蓮華の中に生まれ、〔阿弥陀〕仏から授記を授かり、授記を獲得しおわって、無数の百千億ナユタ劫を経て、十方の不可説の世界に広くゆきわたり、智慧の力によって衆生の心に応じて利益をなします (以智慧力從衆生心而為利益)。〔その者は〕久しからず菩提座に坐り、悪魔の軍勢を降伏し、等正覚を成就し、妙なる法輪を転じ、仏国土の極微の数ほどある世の衆生に菩提心を発すことができ、その〔衆生〕を機根に依じて教化・成熟し、乃至、海のような未来劫が尽きるまで、広く一切の衆生を利益できます。」 (サンスクリット本に対応箇所なし)

<sup>976</sup> この救済行は、菩薩の業自在による衆生救済行 (v.38) と関係する。諸経論における変化、雲、変化雲については、本稿 p.639ff.を参照のこと。『俱舍論』と『瑜伽論』『菩薩地』における変化の用例、『華嚴經』における変化雲と雲との用例、『無量寿経』における神力の用例を整理している。

### 第3節

#### 略釈系統の比較研究

#### 一龍樹、世親、陳那、巖賢をめぐる著者問題一

はじめに

極楽往生後の利他行を説き、浄土教を大乘菩薩道として示した『普賢行願讚釈』の著者を巡り、六つの点（提言①～⑥）から提言を行う。

現行のチベット大蔵経には、「龍樹、世親、陳那、巖賢」を作者として伝承される『普賢行願讚釈』略釈が四作存在する（釈友によるもの D.no.4013,P.no.5514 を「広釈」と呼ぶ。内容は略釈とは大いに異なる）。それら略釈は、構成、内容、引用経論の面で、同作といってよい程に類似することから、仮説としては原本と考えられるものから、残り三作が何らかの形で派生したと考えられる。本稿はその原本の著者像について考察を加えるものである。

先ずは大蔵経版本、各種目録、智軍（9c.ca.）とチャンキャ二世（1717-1786）の釈、それらが挙げる『普賢行願讚釈』略釈系統の著者を、それらの年代と共に整理しておく。なお以下、表中の諸典籍で一貫して支持される、陳那と巖賢と釈友によるものを「基本三釈」と呼ぶ。

大蔵経版本	(18世紀)	陳那	巖賢	釈友	龍樹	世親		
智軍釈	(9世紀初頭)	陳那	巖賢	釈友			覚称	
デンカルマ目録	(824年)	陳那	巖賢	釈友				徳光
ダツェパ増補目録	(1362年)	陳那	巖賢	釈友	龍樹	世親		
チャンキャ二世釈	(18世紀)	陳那	巖賢	釈友	龍樹			

次に現行の西藏大蔵経に所収される略釈系統四作、すなわち『行願讚龍樹釈』、『行願讚陳那釈』、『行願讚巖賢釈』、『行願讚世親釈』の書誌情報を奥書と共に挙げれば、以下のとおりである<sup>977</sup>。

<sup>977</sup> 便宜的に『行願讚龍樹釈』、『同陳那釈』、『同巖賢釈』、『同世親釈』と呼ぶが、チベッ

・龍樹釈 *'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po chen po'i bshad sbyar*

D.no.4011,Nyi163b4-182a1;P.no.5512,Nyi189b7-211a2 A.Klu sgrub T.Thig le bum pa

(K.) ,Blo ldan shes rab

「奥書 (D.Nyi.181b7-182a1;P.Nyi.210b8-211a2) *'Phags pa Kun tu bzang po spyod pa'i*

*smom lam gyi* [P.211a] *rgyal po'i bshad sbyar* // slob dpon Klu sgrub kyi zhal snga nas

mdzad pa rdzogs so /// Kha che'i mkhan po Thig le bum pa dang / sgra sgyur [182a1] // gyi

lo tsā ba chen po Śā kya'i dge slong Blo ldan shes rab kyi sbsgyur cing zhus te gtan la phab

pa'o //」

・陳那釈 *Kun tu bzang po'i spyod pa'i smon lam gyi don kun bsduś*

D.no.4012,Nyi182a1-201a4;P.no.5513,Nyi211a2-231a5 A.Phyogs kyi glang po T.欠

「奥書 (D.Nyi.201a3-4;P.Nyi.231a5) *'Phags pa* [201a4] *bZang po spyod pa'i smon lam gyi*

*rgyal po'i bshad pa* / slob dpon Phyogs kyi glang pos mdzad pa rdzogs so //」

・嚴賢釈 *'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa*

D.no.4014,Nyi234a4-252b4;P.no.5515,Nyi267a7-288a3 A.rGyan bzang po T.Jñānagarbha /

Ska ba dpal brtshegs

「奥書 (D.Nyi.252b4; P.Nyi.288a2-3) *'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal*

*po'i rgya cher 'grel ba* slob dpon rGyan bzang pos mdzad pa rdzogs so /// rGya gar gyi

mkhan po Dznya na ga rbha dang Zhu chen gyi lo ts'a ba ban de ka ba dpal brtsegs rakshi tas

bsgyur te btan la phab pa'o //」

・世親釈 *'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi 'grel pa*

D.no.4015,Nyi252b5-269a7;P.no.5516,288a3-308a8

A.dByig gnyen T.D.Ānanda,Bhadrapāla,P.Ananta (Ānanda) ,Bhadrapāla

「奥書 (D.Nyi.269a7;P.Nyi.308a7-8) *'Phags pa bZang po spyod pa'i 'grel pa* slob dpon

dByig gnyen gyis mdzad pa rdzogs so // rGya gar gyi mkhan po pa ṅḍi ta ā (D.;P.a) tsa

---

ト訳による限りその著述形式は区別されている。以下のとおりである。

龍樹釈→Tib.bshad sbyar (Skt.\*nibandhana)、陳那釈→don kun bsduś (Skt.\*arthasamgraha)、

嚴賢釈→rgya cher 'grel pa (Skt.\*tīkā)、世親釈→'grel pa (Skt.\*tīkā)

S798766 「\*」を付したサンスクリットは、『東北帝国大学蔵版西藏大蔵経総目録』に依る。

(D.;P.tsā) rya Ā (D.;P.A) na nda (D.;P.nta) dang lo tsā (D.;P.ccha) ba dge slong Bha dra  
pā las bsgyur ba'o ////]

疑わしい著者像について - 『行願讚智軍積』の立場、そして月輪賢隆氏と中村元氏の見解

類似する『普賢行願讚積』略積の著者像を考える際に基準となるものが、9世紀初頭に著述されたチベット撰述『行願讚智軍積』である。著者の智軍 (Ye shes sde) とは国家事業である『翻訳名義集』の編纂 (814) に従事し、インド仏典をチベットに紹介した大翻訳師である。当時のチベットにおける第一級の仏教者といえる。その彼には著作が三作しか残されておらず、その寡作のうちの一作が『普賢行願讚積』略積の備忘録として作られた『行願讚智軍積』なのである<sup>978</sup>。彼にとって『普賢行願讚積』が重要な仏典であったことが理解できよう。

ここではその『行願讚智軍積』の冒頭「著作の意図」、末尾「奥書」に出る書誌情報を確認し、著者像を探る手がかりとしたい。その場合、両者の記述は共通するので、以下に【奥書】を代表として挙げる。

【奥書】 (D.Jo.213a7ff.;P.Cho.252a3ff.)

『『聖なる〔普〕賢行願讚』(‘Phags pa bZang po spyod pa’i smon lam) に対する軌範師陳那 (Phyogs kyi glang po) がお造りになった積 (’grel pa) と、軌範師積友 (Shā kya ba shes gnyen) がお造りになった積と、仏称 (Sangs rgyas grags pa) がお造りになった積と、巖賢<sup>979</sup> (rGyan bzang po) がお造りになった註疏 (ṭī ka)、〔合わせて〕四積の内容

<sup>978</sup> 以下の三作が『西蔵大蔵経』に収録された智軍の著作である

- *bZang spyod kyi ’grel pa bzhi’i don bsdu nas brjed du byas pa* (cf.D.no.4359;P.no.5846)  
本稿で扱う『行願讚智軍積』である。
- *lTa ba’i khyad par* (cf.D.no.4360,P.no.5847)
- *Sangs rgyas gtso bo’i rgya cher ’grel pa* (cf.D.no.4361;P.no.5848)

<sup>979</sup> 巖賢は、西蔵大蔵経中では『普賢行願讚積』の注釈者としてのみ名前が出る。チベット撰述のチャンキャ二世作『行願讚積』は、「軌範師巖賢 (rGyan bzang po) がお作りになった注釈の要義も、先の二つ (龍樹積、積友積) に類似すると思われる。それらはインド

(don) と、折々に和上たちから聞いたものと、経典 (mdo sde) に出ているものも結合させて、注釈 (bshad pa) が語釈しやすいよう (bshad pa brda phrad sla bar) 備忘録としたものが完成した。」<sup>980</sup>

この記述からは、9 世紀初頭の智軍の時点で複数の『普賢行願讚釈』が存在しており、それらを統合して「注釈が語釈しやすいよう備忘録としたもの」の作成、いわば講釈を念頭においた内容の整理が意図されていたことが分かる。原典とその著者については議論されていない。

さて次に、この著者問題を考察する上での前提を確認しておこう。そもそも略釈系統の著者像が問題となるのは、後代の『ダツェパ増補目録』(1362)において、『行願讚智軍釈』と『デンカルマ目録』に出る「基本三釈」に、『行願讚龍樹釈』と『行願讚世親釈』が加わって以降である。9 世紀初頭の時点では、覚称(『行願讚智軍釈』)と徳光(『デンカルマ目録』)による未詳釈は除いて、略釈系統の著者としては、「基本三釈」のうち陳那と巖賢が出るのみである。その両者のうちでも、「軌範師陳那」の列挙が優先されており、同様に後続するチャンキヤ二世作『普賢行願讚釈』でも「陳那」の列挙が優先され

---

の諸注釈が説明するやり方である。」と僅かに論評を加えている (cf. Lokesh Candra [1963] p.25)。北京版目録部「漢語総目」(P.総目 169a)には「法師妙巖所著 妙行願王経広大疏」とあり、彼の漢訳名に「妙巖」を出す。人物像をも含めて、rGyan bzang po には不明な点が多い。

<sup>980</sup> cf. 後藤 [2003] pp.141-148、上野 [2009] p.93note198 (後藤 [2003] を引用)

教義内容をまとめた経 (Skt.sūtra) を中心にして、以下のジャンルが形成される (( ) 内は筆者補説)。

Skt.vṛtti (Tib.'grel pa) → 「運用」

Skt.tīkā (Tib.tīkā) → 「逐一解釈」(ないし、第一注に対する復注)

Skt.vyākhyā (Tib.bshad pa) → (第一注に対する復注)

Skt.bhāṣya → 「説かれるべきもの」(ないし、根本典籍への注)

Skt.vārttika → 「実際の運用に資すべきもの」

こうした区別が存在するが、釈友釈を除く三釈はあまりに類似するため、現実的にはこれらの区別を考える必要は少ない。

ている。こうした諸点から、原著者として先ずは陳那の妥当性を確認する必要が生じてくる（巖賢が不詳である点は註4を参照）<sup>981</sup>。

---

<sup>981</sup> チャンキャ二世（1717-1786）は自身の『行願讚積』（=『聖なる賢行の誓願の積論 — 普賢の意趣を明らかにする莊嚴—』）において、略積系統の中では陳那積を中心に列挙して、龍樹積にも言及する。巖賢積は一度のみ、世親積には言及すら行っていない。用例を以下に挙げる。

• cf.Lokesh Candra [1963] p.24

「勝者の円輪（マンダラ）」などという二偈頌により説くと説明しているが、「普賢行の誓願を立てた」などという三偈頌について説明しているものは出ていない。軌範師陳那のこの注釈と、聖者龍樹が造られたと言われる注釈との二つは、まとめた意味と説明はそのとおりに同じであるように見える。」

• cf.Lokesh Candra [1963] p.36

「第九：正法を撰持する〔よう誓願する〕ことは—  
「勝者たちの正法」などという一偈頌により説く。勝者たちが十二支分の聖教など、あらゆる法蘊を説かれたものの句と義を、無忘失の総持（ダーラニー）を得たことを通じて受持するし、無上の菩提行により大乘の、他の教法を照明する〔、すなわち〕説示することと、普賢行により大乘の証得法を自他の相続に生じさせるし、その所対治分を治浄する〔、すなわち〕浄めるべきこともまた、未来の劫すべてにわたって厭わないで行じよう、という。これの第一句は法の句義を自らが受持することと、第二句は教の法を他者に説示することと、第三句は証得の法を相続に生じさせることに適用することを、陳那が説明している。」

• cf.Lokesh Candra [1963] p.59

「普賢行の誓願を立てた」などという二偈頌は、陳那などの注釈には出ていない。釈友の注釈には出ているが、翻訳が少し異なっていると見える。」

その一方で、ゲルク派の学僧チョネ・ダクパシェードゥプ（1675-1748）による『行願讚積』（=『聖なる〔普〕賢行願の積 — 海のような仏子の行の要点を明かす太陽—』 *'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam gyi 'grel pa — rGyal sras kyi spyod pa rgya mtsho'i gnad don gsal bar byed pa'i nyi ma* —（『チョネ・ダクパシェードゥプ全集』、中国蔵学出版社）では、著者は『普賢行願讚』本文の語句を説明する際に、龍樹、世親、陳那、巖賢、釈友の各積

この陳那（480-540 ca.）には、義浄（635-713）によって「陳那の八論」と云われた、『観三世論』『観総相論』『観所縁論』『因門論』『似因門論』『因明正理門論』『取因仮設論』『集量論』が知られ、その他、『集量論自註』『俱舍論註精要灯』『般若波羅蜜多円集要義論』が存在する。これら以外にもチベット訳によってその存在が知られたものがある。その一つが『行願讚陳那釈』である。

ここで『普賢行願讚釈』の先行研究について確認すると、近代仏教学以前の研究を含めてほとんど研究が行われていない。その意味において『普賢行願讚釈』初訳（趣意識）を出され、この典籍研究のパイオニアとなられた月輪賢隆氏には、ただ敬意を表する以外にない（cf.月輪〔1966〕）。その月輪氏が「到底別人の作とは思えない」と述べた略釈四作である。研究が開始された当初より、その著者像については疑問が持たれていた。

続く1975年には、宇井伯寿『陳那著作の研究』（（大乘仏教研究七）岩波書店）が刊行され、この末尾（p.360）に掲載された、中村元氏の「解説」に僅かに『行願讚陳那釈』が紹介されている。以下のとおりである。

「なお以上のほかに次の諸書もディグナーガに帰せられているが、それらはチベット訳のみ存する。

一三、*Samantabhadracaryā-praṇidhānārtha-saṃgraha*.（東北目録 No.4012）

『普賢行願讚』の解説書である（月輪賢隆『仏典の批判的研究』百華苑、昭和四一年六月、四八六―五一四ページ）

一四、*Miśraka-stotra*.（東北目録 No.1150）

宇井先生は「雑讚」と訳しておられる（本書一九ページ）。

一五、*Guṇāparyanta-stotrapada-kārikā*.（東北目録 No.1157）

一六、*Guṇāparyantastotra-ṭīkā*.（東北目録 No.1156）

一七、*Ārya-mañjughoṣa-stotra*.（東北目録 No.2712）

このようにディグナーガの著作としてはなお検討すべき問題を多く残し、真作か偽作かを想定するだけでも容易ではない。（中略）」

このように中村氏によっても、「真作か偽作かを想定するだけでも容易ではない」とい

---

について批判的な検討を行わず利用している（cf.p.253,284）。

われた『行願讚陳那積』である。その著者像についての考察は一定の意義があると考ええる。

なお最近、サンスクリット本『普賢行願讚積』の写本の存在が報告されたようである（この写本自体については筆者未見）。これによって研究の進展が期待されよう。著者はチベット訳の『普賢行願讚』略積四作と、広積一作、チベット撰述積二作（智軍積、チャンキヤ二世積）を読解し終えた立場から、主にチベット資料に基づき、この問題について考察を行う。

### 引用仏典からみる『普賢行願讚積』の傾向

以下は略積系統の『普賢行願讚積』を代表して、『行願讚陳那積』が出す引用仏典、並びに下敷きとなった仏典の一覧である。略積系統のうち残る『行願讚龍樹積』、『行願讚世親積』、『行願讚巖賢積』についても引用仏典は共通する。ただし大きな相違点として、『行願讚陳那積』v.28に限っては聖天作『四百論』を挙げない。その他、問題となる諸点については以下に個別的に扱う。なお引用仏典の傾向から、著者像を特定することは困難である。

v.2	『聖求経』（＝『律蔵』「小品」）
v.27	『華嚴経入法界品』第二十二善知識＝ヴァイラ、『同』第十七善知識＝アナラ王、『同』第五十善知識＝シュリーマティ
(v.28)	聖提婆作『四百論』
v.29	『如来秘密不可思議経』、△『三昧王経』→『大乘莊嚴経論』『撰大乘論』にも趣意は確認できる。
v.30	マートリチュータ作『四百讚』、『華嚴経入法界品』「聖者弥勒解脱」
vv.36-37	『華嚴経浄行品』、『勤授長者会』
v.38	『業報差別経』、『マイトウラカンヤカ譚』、『スーカリカー・アヴァダーナ』、『浄業障経』、『聖如来蔵経』、『優波離所問経』、『入法界品』、『金剛般若経』、出典未詳（『増一阿含』／『阿闍世王問五逆経』 <sup>982</sup> ）、

<sup>982</sup> 智軍積では、出典を『阿闍世王経』（Tib. *'Phags pa ma skyes dga'i 'gyod pa bsal ba'i mdo* 『聖なる阿闍世の後悔を除く経』）とする。ちなみに漢訳の伝承では『阿闍世王問五逆経』が『阿闍世王経』と呼ばれていたようであるが（cf. 村上、及川〔1994〕pp.42-45）、同様

	世親作『俱舍論』「賢聖品」、『ディヴヤアヴァダーナ』等、世親作『俱舍論』「賢聖品」
v.44	『文殊師利仏土厳浄経』（『大宝積経』）

原拠『普賢行願讃』と『普賢行願讃釈』の関係 – 著者の年代に関する提言①–

略釈系統に名を残す龍樹と世親については、著者像としては疑わしい。ここでは、その点を『普賢行願讃』の漢訳年時から指摘しておく。

『普賢行願讃釈』を『中論』の龍樹（150-250 *ca.*）、『俱舍論』の世親（400-480 *ca.*）の著作とすると、原拠『普賢行願讃』の年代や、その引用仏典との関係上、矛盾が生じるのである。『普賢行願讃』の古層を伝える、420年訳出の東晋仏陀跋陀羅訳『文殊師利発願経』（『大正蔵』10,no.296）は四十四偈頌から成り、その発展形態を示す唐不空訳『普賢菩薩行願讃』（『大正蔵』11,no.297）と唐般若訳『大方広仏華厳経（四十華厳）』「普賢広大願王清浄偈」（『大正蔵』10,no.293）は六十二偈頌の系統である。現存するサンスクリット本やチベット訳も同じ六十二偈頌の系統である。龍樹や世親が『普賢行願讃釈』を著述したとすると、彼らの年代からして少なくとも四十四偈頌版相当の『普賢行願讃釈』が残されたはずだが、現行の『普賢行願讃釈』は何れも、発展形の六十二偈頌版に相当するのである。つまり『行願讃龍樹釈』と『行願讃世親釈』は、龍樹と世親の著作としては疑わしい。

聖天著『四百論』（5,280）を引用する略釈 – 著者の年代に関する提言②–

『普賢行願讃釈』略釈 v.28 には中観派の聖天作『四百論』からの引用が見られる。以下に『行願讃龍樹釈』、『行願讃世親釈』、『行願讃厳賢釈』に見られる『四百論』（5,280）の対応箇所を示す。なお『行願讃陳那釈』に限って、その引用は見られない。

・『行願讃龍樹釈』（D.Nyi171b4;P.Nyi199a4-5）

sangs rgyas kyi (P.kyis) gsung lkog gyur la //

gang zhig the tshom skyed byed des //

'di nyid du ni stong nyid la //

のことが智軍在世時にチベットでも行われていたかは不明。書名が類似する両者であるが、内容については別作である。

yang dag par ni yid ches bya'o //

- ・『行願讚世親釈』(D.Nyi260a2;P.Nyi296b8-297a1)

lkog don sangs rgyas kyi gsungs la //

gang blo the tshom skye 'gyur ba //

des ni 'dir ni yid ches pas //

stong pa nyid la rab tu bya //

- ・『行願讚巖賢釈』(D.Nyi242b1;P.Nyi276a5)

gang zhig snags rgyas kyis bshad pa /

lkog tu gyur ba dag la ni //

the tshom skye ba de yis (P.yid) 'dir //

stong pa nyid du yid ches bya //

『四百論』を注釈した月称の著作 (Skt.*Bodhisattvayogācāra-catuhśataka*) から対応サンスクリット文とチベット訳 (cf.Suzuki [1994] pp.248-249)、それに漢訳を加えたものは以下である。

- ・サンスクリット文

buddhokteṣu paro'kṣeṣu jāyate yasya saṃśayaḥ /

ihaiva pratyayas tena kartavyaḥ śūnyatām prati // [5,280]

(試訳：仏が説いた深密に対して疑いが生じるその者は、今ここで空性を信ずべきである。)

- ・チベット訳

sangs rgyas kyis gsungs gyur la //

gang zhig the tshom skye 'gyur ba //

de yis stong pa nyid bsten te //

'di nyid kho nar yid ches bya // [5,280]

- ・漢訳<sup>983</sup> (『破見品』第 4,v.5)

若於仏所説 深事以生疑 可依無相空 而生決定信

---

<sup>983</sup> 聖天菩薩造、唐玄奘訳『広百論本』(cf.『大正蔵』30,no.1570,p.184a)、聖天菩薩本、護法菩薩造、唐玄奘訳『大乘広百論釈論』(cf.『大正蔵』30,no.1571,p.216c)

## 略釈著者と『四百論』

以下に、各略釈と『四百論』の関係について私見を述べる。

### ・龍樹 (150-250 ca.)

チベットにおいて中観派の龍樹自註とされている『無畏註』には、『四百論』の偈頌を引用しつつ「大徳聖天」の作としている。この点について、例えばツォンカパ (1357-1419) は『レクシェーニンポ』において、そうしたことはあり得ないと指摘する<sup>984</sup>。師匠が弟子の著作を使用することは一般的にあり得ない。同様のことが『行願讚龍樹釈』に生じているので、「龍樹作」は伝承としては存在するが、それを直ちに中観派の龍樹作とは認めることは困難であろう。密教の龍樹が注釈した可能性は残されている。

### ・世親 (400-480 ca.)

吉蔵『百論序疏』は、提婆菩薩造、婆藪開士釈、鳩摩羅什訳『百論』（『大正蔵』30,no.1569）に出る「婆藪開士釈」を『俱舍論』の「世親」と理解している（cf.大竹〔2013〕pp.22-23）。しかし *ibid.*,p.26 によって、そもそも吉蔵『百論序疏』自体が「こんにちの学界において信頼性が疑われている」点、そして「鳩摩羅什の弟子である僧肇『百論序』（T.30,167c-168a）<sup>985</sup>は婆藪の素姓について何も触れていない。婆藪をヴァウバンドゥと同視するのは『百論

---

<sup>984</sup> cf.片野、ツルティム〔1998〕pp.32-33

「第二十七章の『〔自〕註・無畏』の中に、

大徳・アーリヤデーヴァも亦「聞者、所聞、説者は生ずること非常に稀である。それ故に、要約すると、輪廻は際限あるに非ず、際限なきにも非ず」と述べている。

というように、『四百〔論〕』の教証を根拠 (*śes byed*) として引用しているのであるから、〔Akutobhayā をナーガールジュナ自らの注釈とする〕「自註」の意味はないのである。ブッダパーリタ (*V.p.109*) やバーヴァヴィヴェーカやチャンドラキールティの註釈において、その〔Akutobhayā なる〕註釈のその僅かばかりも出ていないことによっても〔自註でないことが〕知られるのである。」

<sup>985</sup> 同文を採集した『出三蔵記集』序巻第十一「百論序第三 釈僧肇」から紹介する。

「有婆藪開士者。明慧内融。妙思奇拔。遠契玄蹤。為之訓釈。使沈隱之義彰於徽翰。諷味宣流被於來葉。文藻煥然宗塗易曉。其為論也。言而無当破而無執。儻然靡據而事不失真。蕭焉無寄而理自玄会。返本之道著乎茲矣。」

（中島〔1997〕p.317：婆藪菩薩という者がいた。明敏な智慧は内にゆきわたり、靈妙

序疏』や智顛・灌頂『妙法蓮華經玄義』卷六上 (T33,752b) の頃からである。」と指摘されるごとく、「婆薮開士釈」を『俱舍論』の「世親」に直ちに結びつけることには無理がある。

また唯識派の中で、中観派の主要テキストに依って著作活動を行うのは安慧 (Sthiramati.6c.ca.) の頃からとされている<sup>986</sup>。

以上、「世親作」は伝承としては存在するが、それを直ちに『俱舍論』の世親の作と認めることは困難であろう。

#### ・陳那 (480-540 ca.)

陳那は、彼に先行する中観派の諸師のテキストに依って注釈を著作しなかったし、彼の著作の中には中観派のテキストの引用は見られない。この点は『行願讚陳那釈』には『四百論』の引用が見られないことと符号する。

マートリチェータ作『四百讚』 (5.21-22) を引用する略釈 – 著者の年代に関する提言③ –

いわゆる「一音説法」への言及に際して『行願讚陳那釈』 v.30 には「聖教」 (Tib.lung)、『行願讚智軍釈』 v.30 には『仏讚』 (Tib.Sangs rgyas la bstod pa) という名称のもと、同一の出所未詳の引用が出る。調査の結果、それはマートリチェータ作『四百讚』 (Skt.Vārṇārhavanastotra) (5.21-22) とほぼ一致することが分かった<sup>987</sup>。ちなみに著者で

---

な思慮はひときわ抜きんでていた。(彼の思いは、提婆の) 奥深い足跡にはるか時を隔ててぴったりとかない、それに解釈を施したのだ。沈み隠れた意味を、美しい文藻に明らかにし、唱え味わわれて後の世にも行き渡るようにした。文章は輝かしく、本筋が分かりやすい。その論は、言葉にあらわしても(それを)至当とすることはなく、相手を論破しても(自論に)とらわれることがない。ぼんやりして抛り所がないようできて、事がらは真実を失わず、がらんとして託す所がないようできて、道理はおのずから玄妙に一致している。根本に返る道は、ここにこそ明らかなのである。)

<sup>986</sup> 例えば、安慧は龍樹作『中論』に対して『大乘中観釈論』を著作している。アヴァローキタヴラタ (700 ca.) によると、中観派の主要テキストである『中論』には八人の注釈者が存在する。龍樹、護法、月称、デーヴァシャルマン、グナシュリー、グナマティ、安慧、バーヴィヴェーカである。

<sup>987</sup> 詳細は本稿の陳那釈和訳 v.30 当該箇所を参照のこと。

あるマトリチェータ (2c.ca.) は、『四百讃』のことを『仏讃』 (Skt.*Buddhastotra*) とも呼んでいる<sup>988</sup>。

さて以下に『行願讃龍樹釈』、『行願讃世親釈』、『行願讃陳那釈』、『行願讃巖賢釈』、『行願讃智軍釈』の対応箇所を示す。

・『行願讃龍樹釈』 (D.Nyi172a5ff.;P.Nyi199b6ff.)

de skad du yang // mos pa sna tshogs can gyi ni // 'khor mang rnam ni gnas pa la // gsung gcig  
bka' ni stsal pa na // gsung rnam du mar go 'gyur zhing // nga yi ched du yin no zhes // skye bo  
kun gyis (P. gyi) rtogs 'gyur gang // 'di las ches rmad ci yod de // 'di las ches mthsar ci zhig yod  
// ces gsung pa dang /

(このようにも [ある]。[すなわち] 【種々の信解を具えた [ここに] 居る多くの眷属  
たちに、一音のお言葉を宣べられたならば、[彼らは] 多くのお言葉として了悟するで  
あろうし、『私 [だけ] のためである』といて、一切の人が分別することになる。こ  
れよりたいそう稀なことがあり、これよりたいそう稀少なことが少しでもあるのか】  
とお説きになった。)

・『行願讃世親釈』 (D.Nyi260b1ff.;P.Nyi297b1ff.)

de bzhin du yang gsungs pa / de'i phyir ngo mtshar mi che ste // 'di ni shin tu ngo mtshar che //

---

<sup>988</sup> ・サンスクリット文 (cf.Hartmann [1987] p.325)

varṇārharṇe buddhastotre bhavodevjako nāma dvādaśamaḥ paricchedaḥ samāptaḥ kṛtir  
ācāryamātrcetasya //

(『賞讃に相応しい者の賞讃 仏への讃』において「生存への恐れをなすもの」と名付  
けられた第十二章、軌範師マトリチェータの作が完成した。)

・チベット訳 (cf.Hartmann [1987] p.325)

sangs rgyas bcom ldan 'das la bstod pa bsnags par 'os pa bsnags pa las srid pa las skyo ba skyed  
par bstod pa zhes bya ba ste le'u bcu gnyis pa'o // // sangs rgyas bcom ldan 'das la bstod pa  
bsnags par 'os pa bsnags pa zhes bya ba slob dpon ma ti tsi ṭas mdzad pa rdzogs so //

(『仏世尊への讃 賞讃に相応しい者の賞賛』のうち「有からの恐怖を生むものへの讃」  
といわれる第十二章。仏世尊への讃嘆に相応しい賞賛者といわれる軌範師マチチトラ  
(マトリチェータ) による御作が終了した。)

mang po nye bar 'dug pa la // gang de mos pa'i dbang gis ni // tshig gcig gi (P.gis) ni bshad pa yang // du ma nyid du mtshan nas ni // bdag nyid la ni ston to zhes // skye bo mang pos go bar 'gyur // zhes so //

(〔仏は〕このようにもお説きになった。【それゆえ稀有は大ではない〔が〕、これはたいそう大なる稀有である。近くに居る多くの者に対して、彼は信解の力によって、〔仏が〕一句で説明しても、多として表れ、『自分〔だけ〕に示される』と、多くの人は了悟するでしょう】という。)

・『行願讚陳那釈』 (D.Nyi192a1ff.;P.Nyi221b7ff.)

lung las kyang 'di skad du gsungs te // 'khor bar 'khor ba mang po rnam // dad pa'i rnam pa sna tshogs la // gsung cig tu ni bshad mod gyi (P.gyis) // du ma'i rnam par go bar gyur // bdag la nyi tsher 'chad do snyam // 'gro ba kun gyis ji ltar go // ya mtshan de las ci zhig che // de ltar ngo mtshar ci zhig yod pa 'di lta ste (P.ci zhig yod // 'di lta ste /) //

(聖教にもこのようにお説きになった。)

【生死流転する、種々の信の相〔を持つ、〕多数の者に対して、〔仏は〕一つのお言葉として説くのだが、〔彼らは〕多くの相として了悟した。

『〔仏は〕僅か自分だけに説明する』と〔衆生は〕思う。一切衆生はそのように了悟する。その稀有より大きなことがあろうか。そのように未曾有なことが少しでもあろうか】)

・『行願讚巖賢釈』 (D.Nyi242b7ff.;P.Nyi276b6ff.)

de skad du / mos pa du ma / dang ldan pa // mang po nye bar 'khod pa la // gsung gcig bka' ni bstal mod kyis (P.bka' stsal ni smos kyi) // du ma gcig tu gda' ba ste // 'di dag kho na'i ched yin zhes // 'gro ba kun gyis rtog (P.rtog) pa gang // de la (P.las) ya mtshan che ci mchis // de la (P.las) ngo mtshar ci zhig mchis // zhes gsungs so //

(このように〔ある〕。〔すなわち〕【多くの信解を具えた者がいる。〔その〕近くに坐す多くの者に、〔仏が〕一音のお言葉をお与えになったとしても、多くのことが一〔時〕にあり (du ma gcig tu gda' ba ste)、彼らは『〔自分〕だけのためである』とあって、一切の衆生によってそのことが証得される。一体このことよりたいそう稀有なことがあり、このことより稀なことが少しでもあるのか】とお説きになった。)

・『行願讚智軍釈』 (D.Jo198a7ff.;P.Cho234a2ff.)

Sangs rgyas la bstod pa las /

mos pa du mar ldan pa'i 'khor // mang po 'dun bar gyur ba la // gsung gcig brjod pa mdzad mod  
kyi // rnam pa du mar go gyur pa // bdag gi ched du snyam na yang / skye bo kun gyis khong du  
chud // rmad byung de las che ci yod // de las ngo mtshar che ci yod //

『仏讃』 (*Sangs rgyas la bstod pa*) には、

【多くの信解を具えた眷属は、意欲したし、〔仏は〕一つのお言葉を述べなさが、〔彼らは〕多くの相として了悟した。

『〔仏は〕私のために〔お説きになった〕』と思っても、一切の人が了解する (khong du chud)。この希有より大きなことがあるのか。これより大きな稀有があるのか】

マートリチュータ作『四百讃』(5.21-22)のチベット訳 (cf.Hartmann [1987] p.183, §5.21-22) は以下である。ここに対応するサンスクリットは一部を除いて回収されていない。

mos pa du ma dang ldan pa // mang po 'khod par gyur pa la // gsung gcig bka' ni stsal ba las // du  
ma lta bur snang 'gyur te // (5.21) kun gyis 'di ni bdag gi ched // kho na'o snyam du go ba gang  
// de las ya mtshan che ci mchis // de las ngo mtshar che ci mchis // (5.22)

(多くの信解を具えた者がいる。〔その〕坐した多くの者に、〔仏が〕一音のお言葉を  
お与えになると、多のごとく現れる (5.21)。皆は、【これは自分のためだけである】  
と心に了悟する。一体このことよりたいそう稀有なことがあり、このことよりたいそ  
う稀有なことがあるのか (5.22)。

上記の略積四作の中では巖賢積が最も良く対応するが、彼の伝承自体が未詳であるため、ひとまず考察の対象から省く。そうすると、残る人物の中からは注目は陳那に集まる。彼はマートリチュータ作『百五十讃』 (Skt. *Śatapañcāśatkaṣṭotra*) に対する注釈として、『雜讃』 (Skt. *\*Miśrakastotra*) を著作する程なので、彼が『四百讃』を引用する可能性は十分に考えられるのである。以下参考までに、チベット大蔵経中に残される陳那作と伝承される讃 (stotra) の諸作品を整理して紹介しておく。なお、大竹晋氏は陳那作『仏母般若波羅蜜多円集要義論』に対するトリラトナダーサ (三宝尊) 作『仏母般若波羅蜜多円集要義積論』の解説を述べる箇所で、陳那作とされる『讃』の伝承を巡り、ターラナータ (1575-1634) の伝承について批判的検討を加えている<sup>989</sup>。

---

<sup>989</sup> cf.大竹 [2009] pp.50-54

『ターラナータ仏教史』に出るトリラトナダーサの伝承を検証し、「シューラとマート

### 【チベット大蔵経に出る陳那作とされる讃】

・『雑讃』（Tib.*Spel mar bstod pa zhes bya ba*,Skt.\**Miśrakastotra-nāma*）

D.no.1150,Ka181a2-193b4;P.no.2041,Ka214a1-228a3 A.D.Macititra,P.Mitraciṭa

[Mātrceta] ,Phyogs kyi glang po、T.Kumārakalaśa,Bsod nams bzang po

cf.岡野潔『インド仏教研究史 5:仏教詩人 Mātrceta の著作の研究史』Mātrceta の著作

3.Śatapañcāśatka-stotra 一百五十讃（Prasādapratibhodbhava 信心による弁才の所産）（同氏によるホームページ <http://gdgdgd.g.dgdg.jp/>より）

「一百五十讃は Dignāga（陳那）によって増広されて、Miśraka-stotra が作られた。この増広は samasyāpūraṇa という作詩法<sup>990</sup>によるもので、一百五十讃の各詩節の上に 1 詩節ずつ加えてゆく作り方で作品を増広する。Miśraka-stotra はチベット訳のみが残されている。さらに義浄によれば釈迦提婆（Śākyadeva）が、あるいは Nandipriya 註（チベット訳）での引用によれば Śākya blo（Śākyabuddhi）が、Miśraka-stotra の上に更に各 1 詩節ずつを加えて、約 450 詩節から成る Miśraka-miśraka-stotra を作ったという。しかしこれはチベット訳でも残されていない。」

なお、この陳那釈と伝承される *Miśraka-stotra* については、Bailey [1951] pp.26-27 が諸本を比較しながら、「(i) The title of the *Hymn*.」「(ii) The division into sections」「(iii) The numbering of verses」という三点から紹介している。書誌的な面からの言及であり、内

---

リチェータとトリラトナダーサとはまったくの別人であり、アーリヤシューラは『ジャータカ・マーラー』の作者、マートリチェータは『一百五十讃』の作者、トリラトナダーサは『無辺功德讃』の著者である。（中略）」という。ここで述べられる『一百五十讃』と『無辺功德讃』に対して、陳那が注釈を行ったとされる。

<sup>990</sup> 辻 [1973] pp.4,42,58-59 によると、カーヴィヤ詩人の中でも、即席作詞に秀でた者は「アーシュ・カヴィ（即興詩人）」と呼ばれ、それに関係して、「既存の詩節の一部（或いは競技の課題）に自作の部分を添えて完成する技術すなわちサマस्या・プーラナも発達し、これを応用してできた作品」も残されたとある。カーリダーサもこの技法に優れた人物として知られている。

・萩原雲来『漢訳対照梵和大辞典』【sam-asyā】

「女結合、(一〇) との結合；完成されるために他の人に提示される詩節の一部」

容や著者の信憑性に関わる議論は行われていない。

- ・『無辺功德讚注釈』 (Tib. *Yon tan mtha' yas par bstod pa'i 'grel pa*、  
Skt.\**Guṇāparyantastotra-ṭīkā*) D.no.1156 (=D.no.4560) ,Ka200b1-203a1;P.no.2045  
(=P.no.5474) ,Ka229b2-234a6 A.Phyogs ki glang po、 T.Sarvajñādeva,Rin chen mchog、  
D.R.Dpal brtsegs Rakṣita
- ・『無辺功德讚義頌』 (Tib. *Yon tan mtha' yas par bstod pa'i don gyi tshig le'ur byas pa*、  
Skt.\**Guṇāparyantastotrapadakārikā*) D.no.1157 (=D.no.4561) ,Ka203a1-203b1;P.no.2046  
(=P.no.5475) ,Ka234a6-237a4 A.Phyogs ki glang po、 T.Sarvajñādeva,Rin chen mchog、 R.Dpal  
brtsegs Rakṣita
- ・『聖、文殊瞿沙讚』(Tib. *'Phags pa 'jam dpal dbyangs kyi bstod pa*、Skt.\**Ārya-Mañjughoṣastotra*)  
D.no.2712,Nu79a3-b7;P.no.3536,Nyu96b2-97a7、 A.Phyogs ki glang po、  
Tib.Śraddhākaravarma,Rin chen bzang po

#### 略釈系統の著者と文殊信仰 —著者の年代に関する提言④—

まずは『普賢行願讚』自体が、成立上、文殊菩薩と関係が深い点を確認しておこう。現存する『普賢行願讚』の最古の漢訳は、東晋仏陀跋陀羅訳『文殊師利発願経』（『大正蔵』10、no.296）である。これは『大宝積経』にも所収される『文殊師利仏土厳浄経』の一節（普覆王誓願＝文殊の前世者が立てた永続的な菩薩行の誓願）を素材とし、それを経名にまで反映させて、編纂されたものである。この点については、『普賢行願讚』の題名に出る「普賢行」自体が固有名詞「普賢菩薩」の行ではなく、文殊菩薩の誓願行を「普く賢れた行」と読み替えた点が、『普賢行願讚釈』から知られる。このように『普賢行願讚』は文殊信仰と極めて関係が深い仏典である。

この点を前提として、略釈系統に名前を残す論師の中から文殊信仰を有していた者を挙げれば、陳那（480-540 ca.）の存在が注目されよう。陳那には先に示したとおりチベット訳に文殊への讚があるし（cf.D.no.2712,P.no.3536）、ダルマキールティ（600-660 ca.）の注釈者であるダルモッタラ（750-810 ca.）の『量決択注』には陳那の文殊信仰が記録されている<sup>991</sup>。これを素材としてチベットの『プトン仏教史』「陳那伝」は作られ、同じく『タ

---

<sup>991</sup> ツルティム、藤仲〔2010〕 p.11 によって、『プトン仏教史』「ディグナーガの伝承」を以下に示す。そこには『量決択ダルモッタラ註』（Tib. *Tshad pa rnam par nges pa'i 'grel*

一ラナータ仏教史』「陳那伝」には、彼は密教の明呪を成就して、自在に文殊の姿を目の当たりにし、望む法を聴聞した様子が伝承されている<sup>992</sup>。

陳那は論理学、文法学、弁論術に精通することが知られ、それらを論戦の場で用いていた。その意味では、無著や世親が弥勒と関係が深いのに対して、陳那は「智慧」を象徴す

---

*bshad*,Skt.*Pramāṇaviniścayaṭīkā*) に、陳那が文殊菩薩から啓示を受けたことが紹介されている。

「(ツルティム、藤仲訳)『量決択ダルモッタラ註』(cf.D.no.4229,Dze3a7-b3)には、「軌範師ディグナーガは或る山の閑静な洞窟において修習への精進により住していたとき、或る機会に輪廻を厭離して有情の利益より他へ向かって、唯一人、解脱したいと欲した〔。その〕とき、その刹那に聖者マンジュシュリーが出現なさって、「息子よ、悪い人に順応して心は怒りのなすがままになった。一切有情に益することができる心がありながら、なぜに〔無關心な〕捨にするのですか」と仰った。〔ディグナーガは〕答えとして、「世尊よ、輪廻は忍耐しがたい多くの苦を持っているので、耐えられない。心も勝れていない人においては喜びにより動揺して行動するし、〔マンジュシュリー〕あなたを見ても、私に加持してくれていないのなら、彼に対して何をしましょうか」と仰った。〔マンジュシュリーは〕答えとして、「息子よ、地を得ていない間、あなたの善知識は私です」と仰って、見えなくなった。」と出ている」

また同〔2010〕p.11には、『量決択ジャーニャシュリー註』(Tib.*Tshad pa rnam par nges pa'i 'grel bshad*,Skt.*Pramāṇaviniścayaṭīkā*) の上記対応箇所も翻訳紹介されている。

「(ツルティム、藤仲訳)「『量決択』への」カシミールのジュニャニャシュリーの『註釈』(D.no.4228,Tshe178b4-6) (『量決択の復註』に「軌範師ディグナーガは論書すべてを理解なさって、或る閑静な処に声聞の道により自己を調伏したなら寂靜であるから精進したなら、聖者マンジュシュリーがそのもとへ来られて、「良家の子よ、あなたは一切有情の利益をすることに忍耐するのであれば、なぜに自己の利益をするのか。これを捨てて、有情の利益に悦び〔いさみ〕なさい」と仰った。それから軌範師は申し上げた― 「聖者よ、私の心が動揺するとこれはできない」と。聖者は仰った― あなたが仏の地に達していない間は、私が摂取するので、疑うな」と述べたことなどが出ている。）」に、「あなたが仏を得ていない間は」と出ている。」

<sup>992</sup> cf.寺本〔1928〕p.199

る文殊と関係が深いのも頷けよう。

### 陳那の文殊信仰 — 『聖、文殊瞿沙讚』の解題—

さて次に、先に【チベット大蔵経に出る陳那作とされる讚】の中で紹介した『聖、文殊瞿沙讚』の解題を行う。論理学の巨人とされる陳那であるが、文殊への信仰を持った彼の一面を確認してみたい。

#### 『聖、文殊瞿沙讚』解題

書名の日本語訳は『聖者である文殊（マンジュゴーシャ）の讚』。チベット訳名は'*Phags pa 'Jam dpal dbyangs kyi bstod pa*、サンスクリット名は\**Ārya-Mañjuḥoṣastotra*。原典は散逸しており、現時点ではチベット訳が知られるのみである。著者は陳那（480-540 ca.）、翻訳者はシュラッターカラヴァルマとリンチェンサンポ（A.Phyogs ki glang po、Tib.Śraddhākaravarma,Rin chen bzang po）とされる。漢訳の存在は報告されていない。チベット訳の刊本所在として、デルゲ版と北京版を代表として示すと、D.no.2712,Nu79a3-b7;P.no.3536,Nyu96b2-97a7 である<sup>993</sup>。ペチャ約一葉（二頁）の、文殊に対する極めて短い「讚」（Skt.stotra）である。なお『プトン仏教史』の中に当讚への言及は見られない。刊本の冒頭には「インド語で *Ārya Ma nyju gho sha sto tra*、チベット語で '*Phags pa 'Jam pa'i dbyangs kyi bstod pa*（聖者文殊の讚）。文殊法王子に敬礼します（翻訳者による帰敬偈）。」とあり、末尾には「『世尊、文殊<sup>994</sup>の讚』。論理学者たち（rtog ge pa rnams）の頭上の摩尼たる、親教師陳那がお作りになったものが終わった。」とある。チベット訳からの現代語訳や集中的な研究は確認されない。本讚の構成とその概要を示すと以下のとおりである。

---

<sup>993</sup> 『聖、文殊瞿沙讚』は、チベット大蔵経のデルゲ版ではテンギユルのタントラ部(rgyud)、北京版ではテンギユルの秘密疏部に収録される。『聖、文殊瞿沙讚』の前後には、多くの文殊に関する作品が収録されている。

<sup>994</sup> 陳那が文殊を「世尊」と呼んだことは、『量決択ダルモッタラ註』の陳那の伝記の中にも出てくる。さらに『理趣釈』巻下にも、「時に婆伽梵、一切の無戲論なる如来」とは、これ文殊師利菩薩の異名なり」と出る（cf.宮坂〔2011〕p.419）。

### ① 翻訳者による文殊への帰敬偈

### ② 文殊の不可思議な神変への讃歎

スメール山を振動させ、大海の水を爪の先端で取り出し、縁のない虚空の領域を一踏みで押さえつけることが可能なほどの、文殊の神変が讃歎されている。こうした神話的な話の出典を他の文殊系仏典に探したが、直接的な記述の根拠を見いだすことはできなかった。

### ③ 文殊の普門示現

教化対象者に応じて変化する、文殊の教化活動が説かれている。「ある者においては、完全に仏に成ってから法輪を転ずる。ある者においては、余りない煩惱が没したことによって、寂静の真実を教示する。」などという。文脈が定かではないが、「赤い掌は太陽をくらます。ある者においては阿修羅の吉祥」などともいう。いわゆる「ラーフ」への言及なのかもしれない。

### ④ 著者による文殊への帰敬（二偈）

「在家者、禁戒者、梵行者、常に智慧を具える者〔であり〕、童子の姿を持った衆生の父上〔、すなわち〕文殊に敬礼します。〔四〕無畏と〔十〕力があり、牟尼の映像を得たと等しい者、〔香〕粉、眼薬と等しいこの〔者〕、〔文殊よ〕あなたに帰依いたします。」という。

### ⑤ 著者による文殊への讃歎

全体の約半分の分量がこの段を占める。記述の裏付けが他の仏典から取りづらいことや、本作にはチベット訳しか知られていないことから、読解にあたり特に難解な箇所である。内容としては、文殊が無住处涅槃の状態に居る点、最高の中道の体現者である点、智慧が成就している点、童子の姿をした美しい者である点、魔の力を摧破する点、名号に功德がある点などが説かれて、文殊への讃歎が繰り返される。

### ⑥ 正宗分といえる部分であり、思想的内容を示す部分

本作の思想的内容を出す中核の部分である。著者像を探る上では極めて重要な箇所。この点については後述する。

### ⑦ 流通分といえる部分

文殊には無量の功德があるが、本作はその一部分を述べたに過ぎない点、そしてこの『文殊讃』によって福德が増し、その讃を述べることによって衆生が円満に住することが祈願される。

## ⑧ 奥書

久間泰賢氏は「ディグナーガの思想大系を構成する主要素として、(一) 唯識、(二) 外界実在論(経量部)、(三) 論理学の三つが挙げられる。」<sup>995</sup>という。本作との関係でいえば、このうちの「(一) 唯識」については、⑥に所取と能取を断つこと(二分別の対治)が説かれる点、「(三) 論理学」については、⑥に陳那の現量の定義である「分別を離れること」<sup>996</sup>が説かれる点が、特に関係がある。⑤は、唯識派が解明した無住处涅槃が明示的に説かれる点で、関連がある。

これらを勘案すると、本作は陳那の著作として矛盾はないようである。⑥は本作に出る重要な思想的部分でもあるので、以下に対応箇所を試訳を挙げる。すなわち、

「主〔である文殊〕は無始の太陽の遊戯によって昼夜、出現なさる。〔解脱の法の〕義を明らかになさるお言葉によって、所取(gzung)と能取('dzin pa)を断った<sup>997</sup>。

---

<sup>995</sup> cf.久間〔2012〕p.228

<sup>996</sup> この定義は、陳那の主著『集量論』冒頭の帰敬偈で、世尊を量の体现者と規定したことにつながるものである。さらに、北川〔1985〕p.10には次のようにいう。

「要するに陳那は、現量に対し「分別を離れたもの」という極めて厳格な定義を与えることによって、従来無批判的に一般に受容られていた立場、即ち同一の対象でもこれを色々な量によって認識することが出来るとなす立場を否定し、現量は自相を対象とするもの、比量は共相を対象とするものとしてこれら二量をその対象によって峻別する立場をとったのである。」

<sup>997</sup> 例えば陳那の本論に対して注釈した、三宝尊による『仏母般若波羅蜜多円集要義釈論』にも同趣意が説かれる。以下にその点を、大竹〔2009〕p.416から示す。

「〔第四十三頌〕

復た次に頌に言わく。

此の是の如きを、色と、般若波羅蜜と説く。

無二なり、二は、是の如き。二分別の対治なり。

言う所の「此の是の如きを、色と、般若波羅蜜と説く」等とは、謂わく、此の「般若波羅蜜多の説く所」の色義は即ち自性清浄智なり、而能く能取と所取との隠覆性を遣除するが故なり。「般若の中に説く所」は、即ち慧力の故なり。」

〔そうした〕空性の直接知覚（mngon sum）のとおりに、お言葉の自在を示される。

分別以外のもの、輪廻といわれるものは、何も〔実体としては〕無い。分別それを離れたのだから、〔文殊よ〕あなたは涅槃した。」

とある。現量（直接知覚）のあり方として、所取と能取を離れた般若波羅蜜を象徴する、文殊の存在が期待されたのかもしれない。

また『普賢行願讚』と『普賢行願讚釈』に極めて関係の深い仏典に、『大宝積経』に所収される『文殊師利仏土嚴浄経』があり、そこには文殊の名前を念じることが説かれる。これは本作の⑤の箇所にも、「試訳：あなたのお名前を念じることによって、地獄の者の血と脂が無く、干上がったので、それらの光が寂静となる」と説かれることと共通するので、本作の著者像を考える上での手がかりになるかもしれない。

#### 『普賢行願讚釈』 v.38 が出す「毬の譬え」 – 著者の年代に関する提言⑤ –

大乘経典における、罪の滅尽を扱った代表的なものに『阿闍世王経』がある。いわゆる「王舎城の悲劇」、阿闍世王による父王の殺害を題材とした物語である。罪の滅尽自体は、例えばアングリ・マーラの説話が存在するように、各別に珍しいものではない。しかしこの問題を扱う際に、『阿闍世王経』には従来の仏典にはない視点が示される。すなわち罪をめぐる議論の中で心性本浄説や空性を用いて、悪業の滅尽が説かれるのである。大乘的な議論と言い得よう。しかしいくら空性説を持ち出したからといって、一足飛びに罪が帳消しになるのはおかしいのではないか、そんな意見の提出も十分に想定できよう。これに対する答えとして、『普賢行願讚釈』には伝統的な業果思想（自業自得、善因楽果、悪因苦果）に抵触しない罪の滅尽が説かれる。広大な普賢行願の力を示す一つの例示かと思われるが、その具体例が「四力懺悔」である。厳密にいえば『普賢行願讚釈』はその萌芽(cf.v.38)を示すのみであるが、後世には『説四法経』（和訳を本稿末尾掲載）との融合をもって四力懺悔は周知されるようになる。

さてここではその v.38 釈の〔1-1-7.意業の浅深と果報の出方、因果の道理〕に出る「毬の譬え」の考察を行い、『普賢行願讚釈』の著者像を探ってみたい。なお「毬の譬え」とは、ついた毬が地面に触れるやいなや瞬時に跳ね返る、その「瞬間性」を表現したものである。

#### 陳那釈『普賢行願讚釈』 v. 38

### 〔1-1-7. 意業の浅深と果報の出方、因果の道理〕

ある者がこのように〔言った〕。

【小と中との諸罪業は、懺悔等の力によって修治されると思うならば、五無間等々のあらゆる重〔罪業〕の全てについて、どのように滅尽するだろうか。】

ということ (zer ba) もある。この答えとして、

【無間〔業〕を作ったアジャータ・シャトゥル (阿闍世) 王等は、小、中、大という思 (意業) の段階に応じて、阿鼻地獄 (無間地獄) に、小の〔劫〕 (chung ngu)、あるいは少の〔劫〕 (nyung ngu)、あるいは半の (phyed ngu) 劫の間、住するであろう。それらより後に、強い後悔の炎〔の熱に〕により干上がった〔ほどの〕心によって後悔し、懺悔した力が、その業を弱めた。毳をつい〔て、跳ね返った〕ほどの〔僅かな〕時間ほどに、苦果を経験した。】

とお説きになったならば、それはどうしてそれほどによっても、諸業は根本から生ずることにならないのか、〔そのように〕なるであろう〔と述べる〕。

【一体、一本の藁を刈りとったことによって、全ての藁を刈りとったことになるのか。】  
ということを〔世親師は『俱舍論』に〕お説きになった。

### 『普賢行願讚釈』 v. 38 が出す「毳の譬え」に見る著者像

「毳の譬え」は、五逆罪とそれからの救済をテーマとして、阿闍世王のエピソードを出す点から浄土教とも関係するが、先ずはこの「毳の譬え」が、清弁 (500-570 ca.) による『思釈炎』<sup>998</sup>やマハーマティ著『親友書簡の注釈』にも、ナンダ、アングリマーラ、阿闍世王という代表的な罪人を出し、説かれる点を指摘しておこう<sup>999</sup>。ちなみに阿闍世、五逆罪、墜地獄を出す「毳の譬え」の用例を探ると、その説かれ方は大きく二通りがあるようで

---

<sup>998</sup> cf. 梶山 [1985] pp.18-19

「『思釈炎』は『中観心論』にたいするバーヴァヴィヴェーカの自注であって、チベット訳のみ存在する。この書の中にバーヴァヴィヴェーカ自身を「アーチャーリア (論師)」と呼ぶなど、二、三の微妙な個所があるために、現存する本書はバーヴァヴィヴェーカの自注そのままのものではないかもしれないが、そうかといってバーヴァヴィヴェーカ原作を疑うことはできない。」

<sup>999</sup> cf. ツルティム、藤仲 [2005a] pp.242-243, 379-380 註 169

ある（個々の用例は後述）。

・ **業論の譬え（業は無駄にならない）**

・ **菩薩の大きな徳の譬え（菩薩は地獄から瞬時に出る）**

『普賢行願讚積』v.38の用例は前者であり、『思摂炎』の用例も同じである。後者の用例の代表的なものには安慧作『莊嚴經論積』がある。教証の淵源を探ると、以下に挙げるように『阿闍世王問五逆經』もしくは『増一阿含經』「力品」が考えられる。そこに求められる伝承が『普賢行願讚積』作者に伝承されて、『普賢行願讚積』v.38の記述が生じたと考えられる。

さて共に「業論の譬え」を出す『普賢行願讚積』と『思摂炎』の前後関係については、双方に出る「四力懺悔」の説かれ方が手掛かりになる。以下に要点を整理する。

- ・ 『普賢行願讚積』略積は、『説四法経』を出さないが、四力懺悔の祖型を出す。
- ・ 『思摂炎』は、『説四法経』を出して、四力懺悔の定型を出す。
- ・ 『行願讚智軍積』（略積の備忘録）は、『説四法経』を出して、四力懺悔の定型を出す。

この三点に基づくと『普賢行願讚積』略積の作者は『説四法経』を知らないことから、作者は清弁（500-570 ca.）以前の人物と考えられる。そして、これは、一般的に知られた陳那の仏教論理学の後にそれを中観の立場から受容した清弁という年代考証とも矛盾しない<sup>1000</sup>。また『普賢行願讚積』略積の原著者が陳那であれば、『説四法経』を陳那（480-540 ca.）は用いず、清弁（500-570 ca.）は用いることから、その成立年代は、両者の年代を引いたおよそ「540-570」前後といえよう。この年代は、『集学論』「懺悔品」において『説

---

<sup>1000</sup> cf. 梶山 [1985] p.12

「『般若灯論』は『中論』にたいする最初の本格的な注釈であるといえるが、またその重要性はつぎの二点に存する。第一に、この注釈において、バーヴァヴィヴェーカはナーガールジュナの多様な論証——帰謬・ディレンマ・テトラレンマ・三段論法などを、ディグナーガによって整備された仏教論理学の定言的推論式（自立的論証）に書き改めたことである。バーヴァヴィヴェーカは、詩形で表現されたナーガールジュナの論証のなかには、明白に、あるいは含意的に、定言的推論式の構成要素が存在するから、ナーガールジュナの議論はこれを確実な定言的推論式として理解することができる」と信じた。バーヴァヴィヴェーカが自立論証派といわれる所以である。」

四法経』をマトリカーとして用いた寂天の年代（685-763 ca.）とも矛盾しない。

次に『普賢行願讚積』v.38 に出る教証を巡って、新たな知見を示す。四力懺悔を説く、寂天作『集学論』「懺悔品」と『普賢行願讚積』v.38 の教証が部分的に一致し、構成面にも親近性が見られる点である。この一致から、寂天が『普賢行願讚積』を参照していたことはほぼ確かであろう。『集学論』には「〔普〕賢行儀軌品」という章があり、寂天はその著述にあたって『普賢行願讚積』を参照していたのかもしれない。なおツォンカパ著『道次第大論』「小士と共通した道・業果を信ずる」の「四力により治浄する仕方」にも教証の一致が確認できる（cf.ツルティム、藤仲〔2005〕pp.242-243）<sup>1001</sup>。『普賢行願讚積』v.38 と『道次第大論』前掲箇所は内容的にも極めて一致する。『道次第』を集中的に研究された藤仲孝司氏にお聞きしたところ、ツォンカパは『普賢行願讚積』略積系統の作者問題について言及はしていないし、後続するゲルク派論師たちによる『道次第大論』末書にも言及はないそうである。

### 毘の誓えの用例

・チベット訳安慧作『大乘莊嚴經論復註』（*mDo sde rgyan gyi 'grel bshad*,

D.no.4034,Mi46b1ff.;P.no.5531,Mi50b3ff.）cf.サンスクリット本 cp.3,v.8（種姓品）

「(Mi.46a6) de nas kyang ni myur du thar // zhes bya ba la nyan thos dang rang sangs rgyas kyi rigs can dang / rigs med pa dag gis mtshams med pa la sogs pa'i las byas na ni sems can dmyal ba'i tshe'i tshad kyis bskal pa (P.par) ma zad kyi bar du dmyal ba la sogs pa ngan song gi (Mi.46a7) gnas na gnas par 'gyur la / byang chub sems dpa'i rigs can rnam kyis mtshams med pa la sogs pa'i las byas na dmyal ba'i tshe'i tshad zad zad (P.N.zad) du mi 'dug gi dus cung zad cig 'dug nas de nas kyang sems can dmyal ba'i gnas nas myur du thar bar 'gyur te / 'di ni legs pa (Mi.46b1) gnyis pa'o // de yang dper na rgyal po Ma skyes dgra lta bu mtshams med pa lnga byas kyang rigs kyi mthus sems can dmyal ba'i sdug bsngal dar gyi pho long bsdams (P.N.bsdabs<sup>1002</sup>) pa tsam zhis myong ba lta bu'o //」

<sup>1001</sup> ツォンカパが用いる『行願讚積』は、『行願讚智軍積』である（cf.ツルティム〔2004〕p.61, ll.14-25、ツルティム、藤仲〔2005a〕p.127）。

<sup>1002</sup> ACIP release4 bstan 'gyur を利用して「bsdabs」を調査しても見当たらない。同趣意を出す *Dam pa'i chos puṇḍa rī ka'i 'grel pa*（漢文蔵訳）（D.no.4017, Di191b7.）「sems can dmyal bar

（「**そこ（悪趣）からも速やかに解脱する**」ということについて、声聞と独覚の種姓を持つ者と、無種姓の者たちが、無間等の業を作ったならば、有情地獄の寿命の量をもって劫が尽きなかった間には、地獄等々の悪趣の住処に住することになって、菩薩の種姓を持つ者たちが無間等々の業を作ったならば、地獄の寿命の量が完全に尽きたことにおいて、〔地獄には〕居ないのだが、ほんの僅かな時間居てから、そこからも〔すなわち〕有情地獄の住処から速やかに解脱するであろう。これは第二の良いことである。それも譬えば、阿闍世王のごとく五無間〔罪〕を作っても、種姓の力によって有情地獄の苦を、絹の玉（dar gyi pho long）を投擲したこと程度の瞬間、経験するごとく。（中略）

・清弁著『思釈炎』（cf.ツルティム、藤仲〔2005a〕pp.242-243,379-380）<sup>1003</sup>

「（ツルティム、藤仲訳）もしアジャータシャトルと母殺したちに〔対治・〕他の善の思惟が生じたことがありながら、どうして業が尽きていないで無間〔地獄〕に生まれたかという、その〔因果の欺かない縁起を表す〕業と果への信を生じさせるために、無間〔地獄〕などに〔一瞬だけ〕生まれることを説いたのですが、残りの諸業が残らず尽きていないわけではないのです。絹糸の玉（pho long）を投げたのから跳ね返ってくるのと同じく、そこに生まれたし解脱したのです。地獄の火の鬘などによってもまた触れられないのです。そのようなら、罪が全く根絶されたこともまた成立しているが、業に果がないわけでもないのです。」

・東晋瞿曇僧伽提婆訳『増一阿含経』「力品」三十八ノ二（『大正蔵』2,no.125,pp.725c-726a,b3ff.）<sup>1004</sup>

---

pho long brdabs pa tsam zhig skyes te」を参考に、「brdabs」（投擲）と理解する。

<sup>1003</sup> これは『道次第』からの引用である。これに先行する『教次第』の対応箇所には『説四法経』自体への言及はある（cf.Lha sa ed.110a6）が、『阿闍世王経』を出典とする「毘の譬え」は出ない。

cf.D.no.3856,Dza185b1-6,P.no.5256,Dza202a3-b1、和訳：野沢〔1973〕p.219

<sup>1004</sup> 『増一阿含経』に対応する『アングッタラ・ニカーヤ』に「力品」は存在するが、そこに当話は収録されていない。また当経の『国訳一切経』「阿含部九」p.173 下段には、

「世尊告曰我今已受羅闍城阿闍世王請。諸仏世尊言無有二、若当阿闍世王見聽者、如來当往。最大長者白仏言此事甚難、阿闍世王終不放如來使至彼国。所以然者阿闍世王於我国土、無有毫釐之善、長夜求方便、欲害彼民。設当阿闍世王見我者、即取我殺、況復得陳此事。(中略)於今身命終、当生拍毬地獄中。於彼命終当生四天王上、於彼命終生艶天上。於艶天上命終生兜術天、化自在天、他化自在天、復還以次來至四天王中。大王当知、二十劫中不墮惡趣、恒在人中生。最後受身、以信堅固、剃除鬚髮、著三法衣、出家學道、名曰除惡辟支仏。彼王聞此語、便当歡喜踊躍、不能自勝、亦当告汝作是語。随汝所求要願、吾不違之。」

・東晋瞿曇僧伽提婆訳『増一阿含経』「力品」三十八ノ二（『大正蔵』2,no.125,p.726a-b）

「長者報曰、世尊記前聖王而無虚妄、所吐言教、終無有二。如來言、王取父王害之、緣此罪本当入阿鼻地獄中、經歷一劫。然復尋時改過於如來所、今当生拍毬地獄中<sup>1005</sup>。於彼命終当生四天王中。展轉生他化自在天中。還復次來生四王天中、二十劫中不墮三惡趣、流轉天、人之中。最後受身、以信堅固、出家學道、名曰除惡辟支仏、出現於世。」

・西晋法炬訳『阿闍世王問五逆経』（『大正蔵』14,no.508,p.776a-b）

「時世尊告諸比丘。彼摩竭国阿闍世王雖殺父王、亦当不久來至我所、当有等信於我所。命終之後当墮地獄如拍毬。時有一比丘白世尊言。從彼泥犁命終、当生何処。世尊告曰。從彼泥犁命終、当生四天王処。(中略)当成辟支仏名無穢。比丘白言。甚奇、甚特、世尊。作如是殃罪受是快樂成辟支仏。名曰無穢。世尊告曰。摩竭国王阿闍世發意成就、衆善普至。比丘、堪任發意成就、得拔濟地獄。若發意不成就者因緣成就。雖未生地獄、猶可設方便不至地獄。」

・西晋法炬訳『阿闍世王問五逆経』（『大正蔵』14,no.508,p.776b-c）

---

対応するものとして、『ダンマパダ・アッタカター』（cf.III p.436ff.,*Dhp.v.290* 相当）を挙げるが、確認するところの『増一阿含経』の内容とは一致しない（阿闍世王、五逆罪、毬の譬えは出ない）。

<sup>1005</sup> 下線部分の「今当當生拍毬地獄」については、例えば失訳『別訳雑阿含経』（『大正蔵』2, no.100,p.423c）に、「不捨是語、不捨是欲、如斯等人、猶如拍毬、必墮地獄」とあるように、「今や〔地面に〕毬をつくごとく、〔僅かな時間〕必ず地獄に墮ちる」という意味である。

「時彼比丘告王阿闍世言。世尊說王作是言。摩竭国王雖殺父王、彼作惡命終已、当生地獄如拍毬。從彼命終当生四天王宮。從彼命終当生三十三天。從彼命終当生炎天、兜術天、化自在天、他化自在天。從彼命終復当生化自在天、兜術天、炎天、三十三天、四天王宮、復当生此間受人形。」

その他、唐窺基撰『妙法蓮華經玄贊』（『大正藏』34,no.1724,p.676c）、Tib.*Dam pa'i chos punḍa rī ka'i 'grel pa*（漢文蔵訳）（D.no.4017,Di191b6ff.）、唐般若共牟尼室利訳『守護国界主陀羅尼經』卷十「阿闍世王受記品」<sup>1006</sup>（『大正藏』19,no.997,p.574c）、唐窺基撰『金剛般若論会釈』（『大正藏』40,no.1816,p.756a）、智周撰『法華玄贊撰釈』（『卍統蔵』34,no.636,p.42c）にも確認できる。

#### 世親作『往生論』「五念門廻向」との関係 —著者の年代に関する提言⑥—

『行願讚陳那作』の冒頭にのみ、陳那作『行願讚科文』が存在する。著者の真偽については今後の課題として、『普賢行願讚』の全体像を理解するには極めて有効なものである。

さてその vv.55-58 に相当する箇所には、「三つの廻向」（Tib.*bsngo ba gsum*）という特徴的な文言によって、極楽往生後の利他行を説く『普賢行願讚』の浄土思想が説かれる<sup>1007</sup>。

---

<sup>1006</sup> cf. 頼富 [1979] pp.55,68,70

唐般若共牟尼室利訳『守護国界主陀羅尼經』（『大正藏』19,no.997）には、サンスクリット本やチベット訳にあたるものが発見されておらず、それを引用するインド起源の仏典も存在しない。インド成立が疑われる仏典である。この点に関して頼富氏は、「他の般若訳の諸経典の内容から考慮して、『守護国界經』は『大集經』を底本とした、中唐期特有の一部改変翻訳経典と考えられる。」と述べる。

「毬の譬え」を出す「阿闍世王受記品」の成立問題については、頼富氏の指摘、すなわち『大集經陀羅尼自在王品』や、その他の仏典に対応箇所が存在しない点、またインド起源の仏典としては考えにくい「阿闍世王」の語釈を行う点から考えて、中国撰述の可能性が濃厚な箇所といえる。

<sup>1007</sup> 『普賢行願讚陳那訳』の科文に出る文言である。以下にその対応箇所を示す。

「「10-3.まとめれば世間と出世間との行（*sbyor ba*）を得ることが善である。「この〔普〕賢行願〔讚〕を（*gang yang bZang po spyod pa'i smon lam 'di*）」ということ等々

文言としては極めて簡潔なものであるから、内容を補説しながら整理すれば、以下のとおりである。

第一の廻向：極楽往生後に、往生人は波羅蜜行を成就したに等しい身体を持つ。

第二の廻向：極楽往生後に、往生人は各自が立てた誓願を完成する。

第三の廻向：極楽往生後に、往生人は変化して十方衆生の救済を行う。

この三項目について、『普賢行願讃』に先行する『無量寿経』との対応を、そのサンスクリット本に依って示すと以下のとおりである。

#### 【第一の廻向】

四十七願中の第五願に出る「神力（神足通）自在の最高の波羅蜜に達した者とならないならば（中略）（Skt.naraddhivaśitāparamapāramitāprāptā bhaveyur）」<sup>1008</sup>と対応する。阿弥陀仏の本願が成就している現在、極楽世界の往生人は誰もが、「最高の波羅蜜行を成就している」ことが知られる。

#### 【第二の廻向】

経典の末尾に出る「彼らは極楽世界に往生して、〔彼らが〕以前〔立てた〕誓願と行を完成するであろう（Skt.tāś ca sukhāvatyāṃ lokadhātāv upapadya pūrvapraṇidhānacaryāḥ paripūrayiṣyanti）」<sup>1009</sup>と対応する。

#### 【第三の廻向】

東方偈 19-20 偈に出る「藤田訳：（一九）このゆえに、ここで〔一〕菩薩がここで、『わたくしの国土も、このようになるように。わたくしもまた、〔わたくしの〕名により、声

---

〔がある〕（v.54）。

これ以下の三つの廻向は、菩薩・如来がお説きになった無障碍によって（sgrib pa med pas）、波羅蜜と等しい身体を保ち、誓願を完成したことによって世間に住し、衆生が利益を成就するとお説きになった。「勇者である文殊が知るとおりに（'Jam dpal ji ltar mkhyen cing dpa' ba）」（v.55）という所から始めて、「世間に存在する限りの衆生の利益をなしますように（jig rten ji srid sems can phan par bgyi）」（v.58）という所まで。」

なお、同様な「廻向」の用例として、ハリバドラ作『現觀莊嚴論小註』には一切衆生の利益を願った、十二種類の菩提廻向が出る（cf.真野〔1972〕p.145）。

<sup>1008</sup> cf.藤田〔2011〕p.15

<sup>1009</sup> cf.藤田〔2011〕p.79

により、また「わたくしを」見ることによって、多くの生ける者たちを解脱せしめよう』と望むならば、(二〇)かれは早く大急ぎで、極楽世界に行くがよい<sup>1010</sup>。(Skt.tasmād ya icchātiha bodhisattvaḥ mamāpi kṣetraṃ siya evarūpaṃ / ahaṃ pi sattva bahu mocayeyaṃ nāmena ghoṣeṇa 'tha darśanena // 19 // sa śīghraśīghraṃ tvaramāṇarūpaḥ sukhāvatiṃ gacchatu lokadhātum) <sup>1011</sup>」と対応する。さらに、往生後の利他行という観点からは、四十七願中の第二十一願も対応する。この願は往生人が一生補処であることを説く一方で、永続的な利他の菩薩行である「普賢行 (Skt.samantabhadracaryā)」に決定している往生人に限ってはその限りではない、という趣旨である。

このように「三つの廻向」の内容は先行する『無量寿経』に確認できる。また「第三の廻向」については世親作『往生論』が説く「五念門廻向」の記述とも共通する<sup>1012</sup>。しかし『無量寿経』や『往生論』では「三つの廻向」が全体として整理され、統合されるまでには至っていない。それらが体系的に説かれるのは『普賢行願讃積』を俟たねばならない。その意味において『普賢行願讃積』の著者像としては、世親以後の人物が想定されるであろう。

## 小結

以下に『普賢行願讃積』略積系統の著者問題について提言する。

- ①チベット訳に残る『普賢行願讃積』略積系統を比較考察すると、陳那作と伝承される『普賢行願讃積』が著者と著作の関係性に最も矛盾がない。
- ②『普賢行願讃』の最古の漢訳名は『文殊師利発願経』であり、その「発願」は『文殊師利仏土厳浄経』に出る文殊菩薩の前世者「普覆王」による永続的な菩薩行(普賢行)の誓いである。このように『普賢行願讃』は、文殊菩薩と深い関係を持つ仏典である。『文殊讃』を著述する程に文殊を信仰し、インド仏典にもその信仰の足跡を残した陳那にとって、『普賢行願讃』は注目に値する仏典といえる。

以上、現時点で筆者は、『普賢行願讃積』の原著者としては陳那が最も妥当し、後に何らかの経緯を経て、残る略積系統三作が派生したと考える。

---

<sup>1010</sup> cf.藤田〔1975〕pp.115-116

<sup>1011</sup> cf.藤田〔2011〕pp.56-57

<sup>1012</sup> cf.藤仲、中御門〔2018〕p.151 註 113

### 【補足資料『説四法経』和訳】

(P.no.915,mDo,Zhu63b7-64a2;D.no.249,mDo-sde,Za59a5-b7)

「インド語で *Ārya Catur dharma nirdeśa nāma mahāyāna sūtra*、チベット語で *'Phags pa Chos bzhi bstan pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo* (『聖なる四法の説示』といわれる大乘の経)。

すべての仏と菩薩とに礼拝します。

このように私が聞いた或るときに、世尊は、三十三天の中において天の善法集会処に、比丘満五百人の比丘の大僧伽と、マイトレーヤ(弥勒)と、マンジュシュリー(文殊師利)などきわめて多くの菩薩大士と、いっしょに居られた。それから世尊は菩薩大士〔である〕マイトレーヤに対して宣べられた。

<sup>1013</sup>マイトレーヤよ、菩薩大士は四つの法を具えるなら、造ったし積んだ罪悪を制圧することになる。四つは何かというなら、すなわち、<sup>1014</sup>能破の現行と、対治の現行と、罪悪の遮止の力、依処の力である。

そのうち、能破の現行は、不善業を行じたなら、それについて後悔が多いのである。

そのうち、対治の現行は、いつか善業を為してまた善業にきわめて努めるのである。

そのうち、罪悪の遮止の力は、〔制止する〕律儀を正しく受けたことにより〔その罪悪を今後〕行わない律儀を得たのである。

そのうち、依処の力は、仏と法と僧に帰依することと、菩提心を棄てないことである。

〔すなわち〕その力を具えたことに拠って、罪悪により制圧されることはありえない。

マイトレーヤよ、菩薩大士はそれら四つの法を具えたなら、造ったし積んだ罪悪を制圧することになる。

菩薩大士はこの経典を常に〔黙読で〕読むべきである。〔暗記からも〕誦えるべきであ

---

<sup>1013</sup> この間の正宗分が、『集学論』(cf.Bendall [1977] p.160、チベット訳：*bSlab pa kun las btus pa*, D.no.3940,Khi89b7-90a1、『大正蔵』32,no.1636,p.107a)に引用ないし提示されている。

<sup>1014</sup> 本経の訳語では、「*rnam par sun 'byin pa kun tu spyod pa* (能破現行)」、「*gnyen po kun tu spyod pa* (対治の現行)」、「*ser chud par byed pa'i stobs* (罪過の遮止の力)」、「*rten gyi stobs* (依処の力)」である。『集学論』に引用された『説四法経』には三番目が「*nyes pa las zlog pa'i stobs*」となっている。cf.ツルティム、小谷 [1991] pp.40-41

る。思惟すべきである。修習すべきである。多くなすべきである。よって、悪行は果を与えることができなくなる。世尊はそのように宣べられてから、菩薩大士〔である〕マイトレーヤと、彼ら比丘と、彼ら菩薩<sup>1015</sup>とシャクラ（帝釈天）<sup>1016</sup>などの天子たちと〔彼ら〕すべてを具えた彼ら眷属は喜んで、世尊が説かれたことを讃えた。

『聖なる四法の説示』といわれる大乘の経は完了した。インドの親教師スレンドラボーディ（Surendrabodhi）と主任翻訳師大徳イエーシェデ（Ye shes sde）が制作し校訂して、決択した。

---

<sup>1015</sup> 「byang chub sems dang / de dag（菩提心と彼ら）」あるが、文脈より「byang chub sems dpa' de dag /」と読む。

<sup>1016</sup> この説法の場所である三十三天を統括する神である。

## 第4節

### 『普賢行願讚広釈』の解題と訳注

**典籍名** : \**Ārya-Bhadracaryāpraṇidhānarājaṭkā*

**チベット訳書名** : 'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa

**書名の日本語訳** : 『聖行願讚の王』の広釈

**原典の存欠** : 散逸

**著者名** : Tib. Shākya'i bshes gnyen、Skt. Śākyamitra

**著者名よみ** : シャキエー・シェーニエン、シャーキャミトラ

**翻訳者名** : Shā kya sing ha、dPal brtsegs

**成立地** : インド

**写本等の存欠** : 刊本

**刊本所在** : DnNo.4013, mDo 'grel, Nyi.201a4-234a4、P.no.5514, mDo 'grel, Nyi.231a6-267a7

**刊本の奥書刊記** : (D.Nyi.234a2) (P.Cho.267a5) kun du bzang po'i mtshan don mthun pa yi // kun du bzang po'i spyod pa rnam phye ba'i // dge ba kun du bzang po de yis ni // 'jig rten kun du bzang po 'dra bar shog // Shā kya'i bshes gnyen blo ldan gyis // Shā kya'i gdung rgyud 'phel bya'i phyir // Kun du bzang po'i spyod pa yi // rgya cher 'grel pa rab bzang byas // 'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa / slob dpon Shā kya'i bshes gnyen gyis mdzad pa rdzogs so // rGya gar gyi mkhan po Shā kya sing ha dang / zhu chen gyi lo tsā ba ban de dPal brtsegs kyis zhus te gtan la phab pa'o //

(普賢〔菩薩〕の名義と等しい、諸々の普賢行を開示した、善なるかの普賢〔菩薩〕によって、世間の者が普賢〔菩薩〕と等しくなりますように。知性ある釈友が、釈迦族の流れ(仏法)を発展させるために、『〔普賢〕行願讚』の広釈をよく造った。『聖行願王讚』の広釈という、軌範師である釈友による御作が完成した。インドの親教師であるシャーキャシンハと主任翻訳師尊者ペルツェクとが請願して、確定した。)

**参考文献** : 月輪賢隆「普賢行願讚の註疏(竜樹・世親・陳那・嚴賢)に就て」(『小西・高島・前田三教授頌寿記念 東洋学論叢』、再出『仏典の批判的研究』(百華苑、1971、

pp.486-514)、竹村牧男『知の大系』(佼成出版社、1996)

**解説:**『華嚴経』「入法界品」末尾の『普賢行願讃』には、『華嚴経』の立場(普賢行)に依った浄土教が説かれる。記述は僅かであるが、『普賢行願讃』は『無量寿経』と『華嚴経』との接点に位置する興味深い仏典である。本作はこの『普賢行願讃』のインド撰述注釈書である。インド撰述の『普賢行願讃釈』には二系統がある。一つが龍樹、世親、陳那、ゲンサンポの各釈である。もう一方がこの釈友釈である。両系統を比較すると、明らかに釈友釈が内容豊富である。著述分量からは前系統が略釈、後者が広釈ともいえよう。

著者の釈友は8世紀ごろの人である。ブッダグヒヤ、アーナンダガルバと共に「三大学匠」の一人とされる。また無上瑜伽タントラの聖者流においては、聖天、ナーガボーディ、月称らと共に「四大弟子」の一人ともされる。密教家として著名な人物である。本作『普賢行願讃釈』の他に、『初会金剛頂経(撰真実)』に対するインド三大注釈の一つ『コーサラ荘嚴』(D.no.2503,P.no.3326)、本尊瑜伽を主題とする『聖忿怒大力成就法』

(D.no.3636,P.no.4458)、無上瑜伽タントラに分類される『大印入瑜伽ウパデーシャ釈』

(D.no.3776,P.no.4594)、聖天『行合集燈』に対する『行集燈広釈』(D.no.1834,P.no.2703)の合計5部の著作が現存する。

本作の構造については、冒頭の以下の文に集約される。

「この『聖なる普賢大菩薩の誓願』は、菩薩の誓願について、信解行〔地〕と清浄増上意樂地という二つの境位による区分、方便を具えたもの、利徳を具えたもの、果報を具えた修習のやり方と、唱えるだけの利徳を示したものである。」

この6項目に随って全体の60偈が区分される。この点は『普賢行願讃』チャンキャ釈も同じである。

内容面については顕教一色である。ちなみに当を除く4作はすべて密教典籍である。『俱舍論』を引用するなど、アビダルマ教学を背景にした論述が注意をひく。また先に挙げた分科の各項目が、六波羅蜜ないし十波羅蜜と対応して説かれる。全体を菩薩行の階位として捉える意図が十分に理解できる。親本である『ガンダヴェーハ』(『華嚴経』「入法界品」)を意識して、偈頌の進行を菩薩行の深度に対応させたのかもしれない。全体を通して、特に強調される思想的特徴はみられない。この点については他の『普賢行願讃釈』と共通する。

浄土教の記述は、他の『普賢行願讃釈』と比べて方向は類似しているが、さらに詳しい。vv.57-60を散文的に説明した形で説かれる。vv.57-58では、往生者が行う菩薩行(普賢行)

が説かれ、世間が存在する限り衆生救済を行う決意が示されている。v.57 では三障を説く『俱舍論』「業品」v.96 が引用され、臨終時に業と煩惱と異熟の障を滅して極楽往生すると説く。よって往生者は所知障（法執に依る障礙）のみを具えたことになる。v.59 では、眷属を伴った阿弥陀仏のマンダラに往生し、現前授記を得ることが説かれる。釈友は、不現前授記ではないことを強調する。見仏（報身仏）の前提となる初地歡喜地（cf.『撰大乘論世親釈』）が、極楽の境地と重なる点を念頭にした記述かも知れない。v.60 では、極楽往生した者は、変化雲（慈悲）と智力（智慧）とによって、穢土の衆生救済を行うことが説かれる。なおここでの「変化」とは、三昧と禪定とが作り出した仏菩薩をいう。一方、「智」とは、智慧波羅蜜であると釈す。こうした救済行は瑜伽行派の無住处涅槃を彷彿させる。すなわち慈悲に依って、衆生を救済するために涅槃に止住することはなく、智慧に依って、輪廻に止住し雑染することもないという立場である。本注釈には漢訳が存在しないため、上記の浄土思想が漢訳仏教圏では大きく扱われることがなかった。しかし、往生以後の救済活動が注釈された点は、還相廻向との対比の上でも注目に値しよう。

## 釈友作『普賢行願讚注釈』 訳注

釈友釈和訳 (D.Nyi.201a4ff.) (P.Nyi.231a6ff.)

インド語で、『*Ārya Bha dra tsā rya pra ñi dhā na rā dza tī kā*<sup>1017</sup>』。チベット語で、『*'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa*<sup>1018</sup>』。聖者〔である〕文殊法童子に敬礼します。

### 【帰敬偈】

一切義〔への〕智は無量であり（意）、  
お言葉は虚空のように无量であり（語）、  
方角と時間〔において〕御身が無量である（身）〔ところの〕、  
文殊よ、あなたに〔私、釈友は〕敬礼します。

### 【要綱】

この『聖なる普賢大菩薩の誓願（*'Phags pa Byang chub sems dpa' chen po kun du bzang po'i smon lam*）』には<sup>1019</sup>、菩薩道を<sup>1020</sup>信解行〔地〕（vv.13-27）と清浄増上意楽地（vv.28-46）<sup>1021</sup>〔という〕二つの境位により顕示したもの（*rab tu phyeb ba*）、および方便を具えたもの

---

<sup>1017</sup> D.P.ā,N.a デルゲ版、北京版の読みを採用した。

<sup>1018</sup> *rgya cher 'grel pa* は「廣大釈」の意味。

<sup>1019</sup> D.la、P.las 北京版の読みを採用した。

<sup>1020</sup> D.smon lam、P.lam 北京版の読みを採用した。

<sup>1021</sup> 釈友釈のこの清浄増上意楽地の構造は、『十地経』の十地説であるが、各所説の内容は『普賢行願讚』に則っており、華嚴の十地説と必ずしも一致しない。信解行地（勝解行地）と清浄増上意楽地を出すものとして、弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」の「菩薩十二住」（最極如来住を含めて十三住）がある（cf.『大正蔵』30,no.1579,p.553aff.）。十地説については、平川彰『平川彰著作集第6巻 初期大乘と法華思想』（春秋社、1997、pp.179ff.）の「第七章 大乘独自の十地」を参照のこと。

(vv.1-12)、利徳を具えたもの、果を具えたもの（最高の福德）の<sup>1022</sup>修習のさま（tshul）（vv.47-54）と、唱えるだけの利徳（vv.55-62）を示した。

そのうち方便は、「十方世界における[三世に属する人獅子が]どれほどいようと（ji snyed su dag phyogs bcu'i 'jig rten na）」（v.1a）から始めて「善の資糧を菩提に廻向する（dge ba'i tshogs byang chub tu yongs su bsngo ba）」（v.12d）という十二偈（vv.1-12）によって教示した。

その後「一切の勝者に随学し（rgyal ba kun gyi rjes su slob gyur te）」（v.17a）ということ等の偈によって、すべての誓願の目的（don）を教示した<sup>1023</sup>。

その後「過去仏たちと、十方の（'das pa'i sangs rgyas rnams dang phyogs bcu yi）」（v.13a）ということ等の三偈（vv.13-15）によって、発菩提心を教示した。

その後「諸々の菩提行を私は行いつつ（byang chub spyod pa dag ni bdag spyod cing）」（v.16a）ということ等の三偈<sup>1024</sup>によって、菩提心を失念しないことを教示した。

その後「業と煩惱、魔業から（las dang nyon mongs bdud kyi las rnams las）」（v.20a）ということ等の一偈によって、染なく行動すること（mi gos par sbyor ba）を教示した。

その後「国土と方角がどれ程あろうと、悪趣の苦を鎮め（zhing gi khyon dang phyogs rnams ji tsam par // ngan song sdug bsngal rab tu zhi bar byed）」（v.21ab）ということ等の一偈によって、衆生を饒益すること（phan gdags pa）を教示した。

その後「菩提行を完成して（byang chub spyod pa yongs su rdzogs byed cing）」（v.22a）ということ等の一偈によって、被鎧〔精進〕を教示した。

その後「私の行いと等しく行う者（bdag gi spyod dang mtshungs par gang spyod pa）」（v.23a）ということ等の一偈によって、縁が類似して（Tib.skāla ba 'dra bar,Skt.\*sabhāga）行う菩薩と出会うことを教示した。

---

<sup>1022</sup> D.'bras bu dang bcas pa'i bsgom pa'i thsul dang、P.'bras bu dang bcas pa bsgom pa'i tshul dang

デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1023</sup> D.P.N.とも同じであるが、どうしてv.17がここにくるのか不明である。釈友の見た原本は偈頌の順序が異なっていた可能性が考えられる。

<sup>1024</sup> 略釈系統の代表である陳那釈では vv.16-19 の四偈を「菩提心を失念しないこと」の説明にあてる。本文に「三偈」とあるのは、先行して出る v.17 を除いた vv.16,18,19 を指す可能性がある。

その後「私を利益するよう願う友人 (bdag la phan par 'dod pa'i grogs po dag)」(v.24a) ということ等の一偈によって、善知識を喜ばせることを教示した。

その後「仏子(菩薩)によって圍繞された主たち (sangs rgyas sras kyis bskor ba'i mgon po rnams)」(v.25a) ということ等の一偈によって、仏を観察すること<sup>1025</sup>を教示した。

その後「勝者たちの妙法を受持しつつ (rygal ba rnams kyi dam pa'i chos 'dzin cing)」(v.26a) ということ等の一偈によって、妙法を受持することを教示した。

その後「またすべての有に輪廻する時に (srid pa thams cad du yang 'khor ba na)」(v.27a) ということ等の一偈、これによって無尽の蔵の獲得を教示した。そのように十五偈 (vv.13-27) によって、信解行地を教示した。

その後「一塵上に塵[の数]と等しい諸国土があり (rdul gcig steng na rdul snyed zhing rnams te)」(v.28a) ということ等から始めて、「虚空の究竟の程度 (nam mkha'i mthar thug gyur pa ji tsam par)」(v.46a) というまで[の] これによって、清浄増上意楽地を完全に<sup>1026</sup>教示した。

そのうち第一。「一塵上に塵[の数]と等しい諸国土があり (rdul gcig steng na rdul snyed zhing rnams te)」(v.28a) ということ等の二偈頌 (vv.28-29) によって、仏国土の観察に発趣すること<sup>1027</sup>を教示した。これによって[第一] 歡喜地も教示した<sup>1028</sup>。

その後「海のような一つの言葉の音声の支分をもって (gsung gcig yan lag rgya mtsho'i skad rnams kyis)」(v.30a) ということ等の一偈によって、仏説に発趣することを教示した。これによって[第二] 離垢地も教示した。

---

<sup>1025</sup> サンスクリット本 v.25(白石校訂本 cf.Shiraishi〔1962〕)には、「Skt.sammukha nityum aham jina paśye」とある。

<sup>1026</sup> vv.1-27 までは「bstan to」であり、Skt.の接頭辞 pari にあたる Tib.yongs su が付かない。本作の随所に見られる同例の解釈については、今後の課題としたい。

<sup>1027</sup> サンスクリット本 v.29 (白石校訂本 cf.Shiraishi〔1962〕)には、「Skt.otari cārika-kalpa-samudrām」とある。『十地経』の第三地以上には、「菩薩地に入る」という形で出る。

<sup>1028</sup> 勝義の発心(空性の理解に支えられた発心)と地の上昇については、拙稿〔2006〕註 57 (pp.53-55) を参照。地と智慧との関係については、磯田熙文『『現觀莊嚴論』の十地説(1)』(『三蔵』143)を参照。プトンによる「bhūmi」の定義について言及されている。

その後、「**すべての三世に来られた勝者たちによる** (dus gsum gshegs pa rgyal ba thams cad kyis)」(v.31a) ということ等の一偈によって、法輪を転じることに発趣することを教示した。これによって〔第三〕発光地も完全に教示した。

その後、「**すべての未来が入った劫に** (ma 'ongs bskal pa thams cad 'jug par yang)」(v.32a) ということ等の一偈の半分で、劫に発趣することを教示した。

その後、「**三世の量〔ほど〕の劫があったとしても** (gang yang bskal pa dus gsum tshad de dag)」(v.32c) ということ等その他(残り)の半分の偈で、すべての劫に発趣することを教示した。これによって〔第四〕焰慧地も教示した。

その後、「**三世に属する人師子たちがおり** (dus gsum gshegs pa mi yi seng ge gang)」(v.33a) ということ等の一偈によって、仏を観察することと、その活動領域(行境)に発趣することを教示した。これによって〔第五〕難勝地も教示した。

その後、「**三世の〔見事な〕国土の莊嚴があり** (gang yang dus gsum dag gi zhing bkod pa)」(v.34a) ということ等の一偈によって、仏国土の莊嚴の成就に発趣することを教示した。これによって〔第六〕現前地も教示した。

その後、「**当来の世間の灯火となる者たちがいる** (gang yang ma byon 'jig rten sgron ma rnams)」(v.35a) ということ等の一偈によって、如来のもとで境遇(趣)に発趣することを教示した。これによって〔第七〕遠行地も教示した。

これが発趣の八種類である。これによって無分別と、無造作の清浄な道も教示した。

その後、「**普く迅速な神力と** (kun du myur ba'i rdzu 'phrul stobs rnams dang)」(v.36a) ということ等の一偈(vv.36-37)によって、十力を教示した。辺際に行くので「力(stobs)」である。これによって〔第八〕不動地も教示した。

その後、「**諸々の業の力を清浄にして** (las kyis stobs rnams yongs su dag byed cing)」(v.38a) ということ等の一偈によって、所対治分が衰敗することを教示した。これによって〔第九〕善慧地も教示した。

その後、「**海のような〔仏〕国土が清浄になり** (zhing rnams rgya mtsho rnam par dag byed cing)」(v.39a) ということ等の一偈(vv.39-40)によって<sup>1029</sup>、八種類の功德の浄化を教示した。

その後、「**三世に属するどんな勝者〔たち〕によっても** (gang yang dus gsum gshegs pa rgyal

---

<sup>1029</sup> D.kyis、P.N.kyi デルゲ版の読みを採用した。

pa yis)」(v.41a) ということ等の一偈によって、すべての功德を完成すべきことを教示した。

その後「**一切の勝者の子（仏子）の長子** (rygal ba kun gyi sras kyi thu bo pa)」(v.42a) ということと、「**身と語と意も清浄にして** (lus dang ngag dang yid kyang rnam dag cing)」(v.43a) ということ等と、「**[普] 賢行によって普く厳浄となるために** (kun nas dge ba bzang po spyod pa'i phyir)」(v.44a) ということ等の三偈 (vv.42-44) によって、福德と智慧の資糧を摂受したとおりに、増大せんがために、大菩薩へ随学するよう廻向することを教示した。

この六偈によって法施 (chos kyi sbyin<sup>1030</sup>) と、因の境位 (rgyu'i gnas skabs) が完成することも教示した。

その後「**行が無量でありますように** (spyod pa dag ni tshad yod ma gyur cig)」(v.45a) ということ等の二偈 (vv.45-46) によって、[果の位である] 仏の普光地を教示する。一偈によってその善の資糧を廻向したとおりに、その広大さを教示した。第二は無住处涅槃の時に、無尽になさったことを教示した。

そのように十九偈 (vv.28-46) によって、菩薩道を清浄増上意樂地により顕示し、[この後 (vv.47-54) に] 果を具えたものを教示してから、修習の利徳<sup>1031</sup> [、すなわち] 現法と、他の世々生々 [のもの] を教示する。そのうち現法は [以下の] 四種類である。[すなわち] 「**また十方における無辺の〔仏〕国土** (gang yang phyogs bcu'i zhing rnams mtha' yas pa)」(v.47a) ということ等の譬えを具えた二偈 (vv.47-48) によって、無量の福德の資糧を完全に摂受する利徳も教示する。

「**この〔普〕賢行願を立てた者は** (gang gis bzang spyod smon lam 'di btap pa)」(v.49a)

---

<sup>1030</sup> D.chos kyi sbyin、P.N.sa chos kyi sbrin デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1031</sup> 釈友釈 v.47 の冒頭に以下のようにある。

「(D.Nyi228a3ff.) (P.Nyi260b2ff.) そのように、語ったとおりの誓願の目的が完全に成就してから、今や、それへの信解の利徳 [である] 果となったものは、きわめて大きいから、「**また十方における無辺の〔仏〕国土** (gang yang phyogs bcu'i zhing rnams mtha' yas pa)」 ということ等をお説きになった。」

ここの「果となったもの」は、普賢誓願への信解によって摂受される最高の福德である (*ibid.*, p.20 註 52)。

ということ等の一偈によって、仏が見える利徳を教示する。

「**〔死後〕彼らは、良き利得である〔良き生活の〕獲得がある** (de dag rnyed pa legs rnyed bde bar 'tsho<sup>1032</sup>)」(v.50a)ということ等の一偈によって、菩薩と同分たること (skal ba mnyam pa nyid 衆同分)<sup>1033</sup>を得た利徳を教示する。

「**五無間罪がある** (mtshams med lnga po dag gi sdig pa rnam)」(v.51a)ということ等の一偈によって、障礙を修治する利徳を教示する。

〔以上、〕この四つは今世の利徳である。

他の世々生々によって<sup>1034</sup>、因と果を通じて二種類である。そのうち因を通じては、「**智慧と、容姿と、〔三十二〕相と** (ye shes dang ni gzugs dang mtshan rnam dang)」(v.52a)ということ等の一偈によって教示する。

果を通じては、「**その者は速やかに菩提樹の王のもとへ行く** (byang chub shing dbang drung du de myur 'gro)」(v.53a)ということ等の一偈によって教示する。

そのように修習の利徳を広説してから、「**この『普賢行願〔讚〕』を** (gang yang bzang po spyod pa'i smon lam 'di)」(v.54a)ということ等の一偈によって、世間と出世間との円満の殊勝のものを余りなく得た<sup>1035</sup>利徳を略説する。

そのように八偈 (vv.47-54)によって、利徳を略と広に (mdo dang rygas par) 教示した。これ以下は、唱えた ('don pa) 程度の利徳を廻向し、菩薩と如来とに随学する利徳を教示する。

そのうち菩薩に随学することの相 (mtshan nyid 定義、特徴)は、「**勇者である文殊が知るとおりに** ('jam dpal ji ltar mkhyen cing dpa' ba dang)」(v.55a)ということ等の一偈によって教示した。

如来に随学するよう廻向することも、「**すべての三世に属する勝者たちによる** (dus gsum gshegs pa'i rgyal ba thams cad kyis)」(v.56a)ということ等の一偈によって教示した。

波羅蜜が円満に成就されることに合致した身体を摂るよう<sup>1036</sup>廻向することは、「**私は死**

---

<sup>1032</sup> D.'tsho、P.tshe,N.不鮮明 後続の v.49 註釈箇所を参考にして「'tsho」と理解した。

<sup>1033</sup> 陳那釈 v.23 にも「同分／同縁 (skal ba mnyam pa) の菩薩」が出る。

<sup>1034</sup> D.gyis、P.N.gyi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1035</sup> D.thob、P.N.'thob 北京版、ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1036</sup> D.bas、P.N.bar 北京版の読みを採用した。釈迦菩薩行の基本が波羅蜜行であることに

ぬ時に際しては (bdag ni 'chi ba'i dus byed gyur pa na)」(v.57a) ということ等の三偈 (vv.57-59) [である]。

誓願を完全に成就し、世間に住する (Tib.'jig rten gnas, Skt.\*lokasāṃniveśa) 間に、衆生の利益を行うよう廻向することは、「そこに赴いて、これらの誓願をも (der song nas ni smon lam 'di dag kyang)」(v.58a) ということ等の一偈によって教示する。

今や二偈頌 (vv.61-62) から、「『[普] 賢行願 [讚]』を唱えたことの (bzang po spyod pa'i smon lam bton pa yi)」(v.61a) ということ等の一偈によって、その唱えたことの [善の] 廻向を教示する。

「[普] 賢行を廻向したことの福德 (bzang spyod yongs su bsngos pa'i bsod nams ni)」(v.62a) ということ等の末尾の一偈によって、修習と唱えたことの二種類の利徳を完全に教示した。そのようならば、唱えたこと程度の利徳を廻向すること、これもまた、最後の二偈を含めて、八偈 (vv.55-62) によって<sup>1037</sup>教示したのである。

[以上、] これが〈偉大な菩薩である普賢の行願 (Byang chub sems dpa' chen po kun du bzang po'i spyod pa'i smon lam)〉の要綱<sup>1038</sup>である。

・(v.1) 釈友釈和訳 (D.Nyi.203b4ff.) (P.Nyi.233b8ff.) : 今や<sup>1039</sup>、これは適宜、個々に類別する (so so dbye ba) 程度 [である]。対象を修習するもの (don bsgom pa) は、心法 (Tib.sems kyi<sup>1040</sup> chos, Skt.\*cittadharmā) <sup>1041</sup>であるので、その浄化 (sbyang ba) だけに努力するべ

---

倣って、仏道を歩む行者も波羅蜜の体得を目指す点を前提とする。

<sup>1037</sup> D.yang tshig su bcad pa thams cad dang bcas te / tshig su bcad pa brgyad kyis、P.N.yang tshig su bcad pa tha ma dang bcas te tshig su bcad pa brgyad kyis 北京版、ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1038</sup> D.khog dbub pa、P.N.khog dbug pa デルゲ版の「Tib.khog dbub pa」、北京版、ナルタン版の「khog dbug pa」、いずれのチベット語にも対応するサンスクリット語は、Mahāvīryūtpatti、Lokesch Chandra, Tibetan-Sanskrit Dictionary、J.S.Negi, Tibetan-Sanskrit Dictionary には確認できなかった。

<sup>1039</sup> D.N.de、P.da 北京版の読みを採用した。

<sup>1040</sup> D.kyi、P.N.kyi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1041</sup> 「Tib.sems kyi chos nyid」の形で良く出る。唯識瑜伽行派の典籍の場合は「唯識」の意

きである<sup>1042</sup>。この心は、すべての宝の〔中で〕最高である如意宝の王のごとくである<sup>1043</sup>。これを完全に浄化した殊勝のもの (khyad par)<sup>1044</sup>から、無上の仏宝 (sangs rgyas dkon mchog) 等のすべての宝 (rin po che) が生ずる。〔心法への〕造作 (mngon par 'du byed pa) 〔、すな

---

味である。

cf. J.S. Negi, *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, p. 7113b

「sems kyi chos nyid = rnam par rig pa tsam nyid cittadharmatā, vijñaptimātratā — ji srid du sems kyi chos nyid rnam par rig pa tsam nyid ces bya ba la rnam par sehs pa mi gans pa yāvac cittadharmatāyām vijñaptimātrasaṃsābditāyām vijñānaṃ nāvatiṣṭhati Tri. bhā. 170 = /96」

Tri. bhā = *Triṃśikāvijñaptibhāṣyam*

cf. 山口益、野沢静証『世親唯識の原典解明』（法蔵館、1953、pp. 391-393）

<sup>1042</sup> 『普賢行願讃』智軍積の冒頭においても「心の浄化 (sems sbyangs)」が説かれている。修心の意味である。『入行論』cp. 5, vv. 97-98 には、心の浄化を行った後に三品儀礼を行うことが説かれる。これは智軍積と釈友積に出る論述の進行と一致する。釈友積と智軍積との関係について、智軍積の冒頭には、【著作の意図】として以下のようにある。

『『聖なる〔普〕賢行願讃 (‘Phags pa bZang po spyod pa’i smon lam)』〔に対する〕軌範師陳那がお造りになったものと、釈友 (Shā kya mi tra) と、仏称 (Bu ddha kī rti) と、嚴賢がお造りになった註疏、〔合わせて〕四積の内容 (don) と、折々に和上たちから聞いたものと、經典 (mdo sde) に出ているものとを結合させて、註釈が語釈しやすいよう (bshad pa brda phrad sla ba) 備忘録とした」(cf. *ibid.*, pp. 2-3)

智軍は釈友積の記述を参考にして「心の浄化」について言及したようである。なお、「大宝積経」に所収される『善臂所問経』(cf. ツルティム・ケサン、藤仲孝司『菩提道次第大論の研究』II、p. 106、UNIO、2014) も波羅蜜との関係で、心の浄化について言及している。

<sup>1043</sup> この規定から心は「菩提心」であることが判明する。本作と関係の深い、『華嚴経』「入法界品」は菩提心を宝珠の王に例えている (cf. Skt. cintāmaṇirājabhūtaṃ)。cf. 田上太秀『菩提心の研究』（東京書籍、p. 155、1990）

<sup>1044</sup> 心の浄化は、心を客来の塵より浄めるという意味としては、初期仏典から大乘仏典に継承された心本浄説とも関係する。ここに出る「完全に浄化した」は、客来の諸塵が付着した心 (菩提心) を前提にした表現である。cf. 高崎直道『如来蔵思想』I (法蔵館、p. 3ff、1988)

わち浄化]が無ければ、貪等の煩惱の習気等が具わるので輪廻〔する〕。

このように世尊が一

【貪等の煩惱によって、

薰習された<sup>1045</sup>心こそ (sems nyid) が輪廻する。

それらから脱した、

そのかぎり、有 (生存) の辺際 (終わり) と呼ぶ。】<sup>1046</sup>

とお説きになったようなものである。心を浄化すること、それも所縁とする殊勝のものから成るが、その所縁もまた偉大な自性と広大の門より殊勝なもの (khyad par can) として認める。

そのうち、一人の如来の、広大で極めて無量な功德の集まりに対して<sup>1047</sup>、心を勉励して (sems bsgrims te)、如実に所縁としても、すべての功德の集まりを得る<sup>1048</sup>のならば、すべての如来に対して〔所縁とすれば、得られる功德は〕いうまでもない。〔このように〕「ましてや〔すべての如来についてはいうまでもない〕 (Tib.ci dgos,Skt.\*kim uta)」と教示するために、「**あらん限り十方世界における者たち** (ji snyed su dag phyogs bcu'i 'jigs rten na)」ということ等の偈をお説きになった。そのうち、「**あらん限り** (ji snyed)」というこれによって、数の量を教示する。「**者たち** (su dag)」ということは、数えられるべき者たちである。あらん限りの如来たちという意味である。彼らそのものを余りなく<sup>1049</sup>述べるために、「**十方** (phyogs bcu)」と語った。<sup>1050</sup>「**世界における** ('jig rten na)」ということは、器世間であると教示する。すなわち、すべての十方の仏国土に居られる如来たち、と説明している。

〔以上、〕この程度によっても余りなく語〔り尽くし〕ていないので、第二の殊勝のもの

---

<sup>1045</sup> D.dgos、P.bsgos 北京版の読みを採用した。

<sup>1046</sup> 出典未確認である。

<sup>1047</sup> 原文は「D.de bzhin gshegs pa yon tan gyi tshogs rgya che ba shin tu dpag tu med pa gcig la」である。「如来 (de bzhin gshegs pa)」と「一人 (gcig)」は長い修飾の語句により離れているが、文脈から「一人の如来」と理解できる。

<sup>1048</sup> D.thob par、P.N.'thob par 北京版、ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1049</sup> D.par、P.pa'i デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1050</sup> ナルタン版はここに「phyogs bcu na'o (十方においてである)」が入る。

(khyad par gnyis pa) [がある]<sup>1051</sup>。[すなわち]「三世に属する人師子たち (dus gsum gshegs pa mi yi seng ge kun)」ということをお説きになった。[「三世 (dus gsum)」とは、] 三つの時 [、すなわち過去、現在、未来] によって包摂されたもの、という意味である。

もしも (ci ste) 「三世」を語り終わっても、大部分を語った門から、三つの時によって包摂されたことを語ったことになる<sup>1052</sup>と思う者に対して、[「大部分」ではなく]「あらゆる (kun)」というものによってまた区別した。したがって<sup>1053</sup>、十方における三世によって包摂された、居られる如来すべて、とまさに語ったことになる。「人師子 (mi'i seng ge)」ということ、これによってすなわち、如来である彼らも、ただ人であったことこそから<sup>1054</sup>、如来 [の位] を獲得したが自性 (rang bzhin) によって如来ではないと、人々 (mi rnam) は悦び (spro ba) を生じたのである<sup>1055</sup>。「獅子 (seng ge)」とは、世間においてすべての動物 (srog chags) によっては制圧されず (zil gyis mi non la)、[逆に] そのすべてを獅子は<sup>1056</sup> 制圧できると知られている。そのように如来も論争者 (pha rol rgol ba) と反駁者 (phyir rgol ba) という草食動物 (ri dags) たちによって制圧されず、[逆に] そのすべてを制圧し、活動する。[よって彼ら如来は] 獅子と同じように「獅子たち (seng ge dag)」[である] と教示する。

場所と時間を分かたない [十方三世の] 彼らすべての如来に対して<sup>1057</sup>私は敬礼する、というそのことを教示したために、「私は余りなく彼らすべてを (bdag gis ma lus de dag thams cad la)」ということをお説きになった。[「彼ら如来] すべて (thams cad)」ということは、一人 [の如来] も捨てないようにする (yongs su mi 'dor bar bya) ために、[重ねて]「余り

---

<sup>1051</sup> 文脈から、第一の殊勝のものは完全に浄化された心 (菩提心)、第二の殊勝のものは三世に属する仏、ということになる。その場合は前者は因、後者は果にあたる。

<sup>1052</sup> D.bsdu spos par 'gyur ro、P.bsdu par 'gyur ro、N.bsdu pa smos par 'gyur ro ナルタン版の読みを採用した。北京版の読み (包摂されたことになる) も可能である。

<sup>1053</sup> D.de nas、P.des na 北京版の読みを採用した。

<sup>1054</sup> D.la、P.las、N.las 北京版、ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1055</sup> 因果への信を、そして行への意欲を含意する。「人々」ということより八難のいくつものを離れたことを含意する。

<sup>1056</sup> D.seng ges、P.なし デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1057</sup> D.yang、P.なし 北京版の読みを採用した。

なく (ma lus pa)」を語っている。世間の流儀 (’jig rten pa’i lugs) によっては<sup>1058</sup>、面前の〔僅か〕一本〔の茎〕が刈られなかったからといって、「〔この〕田は刈られていない」といわれること、そうしたことを完全に排除するためである<sup>1059</sup>。敬礼すること、それもただ一つの身によるのではない。ではどのようにとえば、語と意によっても行う。そのうち身により敬礼することとは、一般的には信解をもって<sup>1060</sup>、頭を下げ、手を合わせ、〔身の〕五支分すべて〔、すなわち五体投地〕によって敬礼することを語ったことになる。語により敬礼すべきことが先行する<sup>1061</sup>、「澄浄な〔身と語と意によって〕敬礼する ( [lus dang ngag yid] dang bas phyag bya ba)」の功德を述べる、語により<sup>1062</sup>敬礼することである。意により敬礼することとは、その功德の<sup>1063</sup>本体 (ngo bo) <sup>1064</sup>を現前にし、それに対して心が願樂すること (sems ’dun pa) である。敬礼も或るときは〔自心の尊敬からではなく〕他者の側で〔単に形式的に〕行うので、そのために「澄浄によって (dang bas)」というものによって区別した。「澄浄 (dang ba)」はまた〔以下の〕三種類である。

信のみをもって従い行くこと<sup>1065</sup> (dad pa tsam gyis rjes su ’brang ba 随信行) は、学説 (grub pa’i mtha’) の真実 (kho na nyid pa) を了解しない<sup>1066</sup>ままに、仏の功德を正しく述べることだけから生じたものであり、これは小である。

<sup>1058</sup> D.kyis、P.kyi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1059</sup> 『俱舍論』『賢聖品』からの引用である。cf.Pradhan [1975] p.353,1.5 ; D.東北 no.4090,Khu18a5、P.大谷 no.5591,Ngu.21a4-5 ; 櫻部、小谷 [1999] p.182

<sup>1060</sup> D.mos pas、P.N.smos pas デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1061</sup> 『普賢行願讚』v.2 は身の敬礼、v.3 は意の敬礼、v.4 は語の敬礼である。一般的な身語意の順序を、『普賢行願讚』は身意語の順番に変更している。ここで注釈者は、意の敬礼に先行して語の敬礼を述べるので、「先行するが」とことわっている。

<sup>1062</sup> D.phyag bya ba sngon du ’gro ba’i yon tan brjod pa na、P.phyag bya ba sngon du ’gro ba’i yon tan brjod pa’i ngag gis、N.phyag bya ba sngon du ’gro ba’i yon tan bcod ba’i ngag gis 北京版の読みを採用した。

<sup>1063</sup> D.gyi、P.gyis デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1064</sup> 信解によって現前にされる「仏」と理解した。

<sup>1065</sup> D.’brang ba、P.N.’brang ba’i

<sup>1066</sup> D.ma rig pa、P.N.ma rigs デルゲ版の読みを採用した。

法に従っていくこと<sup>1067</sup> (chos kyi rjes su 'brang ba 随法行) は、大乘義 (theg pa chen po'i don) の真実を遍知してから生じたものであり、それよりはるかに勝っている (ches lhag pa'o)。証得の獲得 (rtogs pa rnyed pa) は<sup>1068</sup>、法の真実を現前にした門から証得して、澄浄 (dang ba) を獲得することであり、それよりはるかに勝っている。

「澄浄によって (dang pas)」というのは<sup>1069</sup>、[一般的に述べて意味を] 特定しなかったために、適宜三部分としても語ったのである。

・ (v. 2) 釈友釈和訳 (D.Nyi.204b5ff.) (P.Nyi.235a3ff.) : これによって自性 (ngo bo nyid) として敬礼を教示してから、今や信解を教示するために、「**[普] 賢行願の力によって** (bzang po spyod pa'i smon lam sobs dag gis)」ということ等をお説きになった。「**国土** (zhing)」というのは<sup>1070</sup>、すべての仏国土を摂取する。「**塵** (rdul)」という語 (sgra) は<sup>1071</sup>、すべての極微細なもの (rdul phra rab.原子) を包摂した<sup>1072</sup>。それら極微細なもの [の数] に等しい、その [数と] 同じ身である<sup>1073</sup>彼らについてこのようにいう。[すなわち] 国土の塵 [の数] に等しい彼らの身によって [である]。すなわち、すべての仏国土の極微細なもの (原子) の数 [に] 等しい諸々の身によって、すべての勝者に敬礼すると説明している。このことによって、時と場所を分かたない [十方三世に属する] 如来の教示が何であるのかと、後に出る信解 (mos pa) [すなわち、それによって] 彼ら [一切の勝者] 各々に対しても国土の塵 [の数] に等しい諸々の身によって、敬礼することをも、教示する。このありとあらゆる<sup>1074</sup> [勝者] も、心の外に [いると] 見ることによって [敬礼するの] ではない。では

---

<sup>1067</sup> D.P.N.'brang ba'i

<sup>1068</sup> D.rnyed pa、P.N.rnyed pa'i

<sup>1069</sup> D.ba、P.N.bas デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1070</sup> D.ba、P.bas デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1071</sup> D.sgra、P.sgras デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1072</sup> D.P.bsdus pa'o、N.bsdu'o デルゲ版、北京版の読みを採用した。古代の原子論への言及である。

<sup>1073</sup> ナルタン版の「gang ba (満たす)」は動詞のようであるが、文脈としては関係詞 (その場合は「gang」) であるべきである。

<sup>1074</sup> D.なし、P.kyang 北京版の読みを採用した。

どのようにとえば、個々に如来が面前にいらっしゃるごとく、意で思念 (yid kyis bsam) して、恭敬 (gus pa) を具えたあらん限りの身によって、たいそう恭敬に敬礼しよう。そのことを教示するために、「**すべての勝者を意で現前に** (rgyal ba thams cad yid kyis mngon sum du)」ということをお説きになった。それもどのようにであるか〔と〕考える者に対して、「**〔普〕賢行願の力によって** (bzang po spyod pa'i smon lam stobs dag gis)」ということをお説きになった。「**賢** (bzang po)」というものは、菩薩〔である〕普賢 (Kun du bzang po) である<sup>1075</sup>。煩惱が作った一つをも所縁とせず、すべての面 (rnam pa) における行 (spyod pa) に加行することにより (yongs su sbyor bas)<sup>1076</sup>、すべての面において端正であるために「**賢** (bzang po)」という<sup>1077</sup>。その行の相 (spyod pa'i mtshan nyid) の誓願が、〔普〕賢行の誓願 (bzang po spyod pa'i smon lam) である。「**その力によって** (de'i stobs kyis te)」〔、言い換えれば〕【その口訣の力によって彼ら如来すべてに敬礼する】<sup>1078</sup>と聖者〔である〕善財 ('Phags pa Nor bzang) にそのように教示された。そのようならば第一に、自性 (ngo bo nyid) として敬礼すべきもの等〔である〕仏への敬礼を所縁とする思<sup>1079</sup>の殊勝のもの (sems

---

<sup>1075</sup> 普賢行を理解する場合に、①固有名詞である普賢菩薩の行、②普通名詞である普く賢れた行という二種の立場がある。梶山〔1994〕p.14「**普く優れた、普賢**」には、普通名詞の普賢から、固有名詞の普賢（菩薩）が派生した点が指摘されている。「入法界品」第五十一章「弥勒菩薩」には、「(梶山訳) 善財よ、智の境界の解脱の究極に達した文殊師利（菩薩）の下に行って、至上にして最高の（普）賢という行について問え。彼が汝にその真理に入らせてくれるであろう（170）」(梶山〔1994〕p.351)とあるが、これは文殊菩薩の誓願行が、普通名詞の普賢行ということとも関係した記述である。著者の釈友は①の立場を挙げている。

<sup>1076</sup> あるいは「～に完全に合わせもったものになり」、もしくは「瑜伽することにより」か。

<sup>1077</sup> 「普賢の誓願」五義については**本稿〇〇**を参照のこと。

<sup>1078</sup> 「善財」が登場するので「入法界品」が出典と考えられるが、弥勒などの菩薩名や、善知識名が出ていないので、具体的な場所は未確認である。引用ではなく取意の可能性もある。ちなみに本文は「zhes 'phags pa nor bzang la de skad ces bstan to //」である。ただし「入法界品」cp.53の「普賢菩薩」における、普賢菩薩が善財童子に対して『普賢行願讚』を教示する文脈が、内容的には本作のこの記述と合致する。cf.梶山〔1994〕p.430ff.

<sup>1079</sup> 『俱舍論』における「思 (Skt.cetanā, Tig.sems pa)」の定義については本庄〔1995〕p.13

pa'i khyad par rnam) の<sup>1080</sup>広大さ (rgya che ba) を教示した。彼ら如来の存在する限り、思<sup>1081</sup>の殊勝のもの (khyad par) もその限りある。この〔敬礼の〕業は智慧のはたらき (byed pa) が作った<sup>1082</sup>から、心を完全に浄化したこと、これは、福德の資糧ともいうし、智慧の資糧ともいう。

・ (v. 3) 釈友釈和訳 (D.Nyi.205a5ff.) (P.Nyi.235b4ff.) : 信解によって敬礼することは、すべての極微細なものの数に等しい身が〔信解に〕従って起こるために (rjes su 'jug pa'i phyir)、そしてすべての仏を現前にするために、そのことから (Tib.de bas kyang, Skt.\*tato 'pi) 〔敬礼という〕行の広大性 (shin tu yangs pa nyid) と、甚深性 (shin tu zab pa nyid) と、最細性 (ches phra ba nyid) を教示する。信解する如来を教示するために、「**一塵上に** (rdul gcig steng na)」ということ等をお説きになった。〔行者は〕一つの極微細なものの上に、すべての仏国土の極微細なものの数に等しい如来を、信解の知 (mos pa'i shes pa) によって現前に立たせる (mngon par dgod do)。〔一塵上にいる〕彼らも如来だけ (nyag gcig) ではない。では何かといえば、菩薩の眷属のマンダラ<sup>1083</sup>を具えた〔如来〕たちである。彼ら〔如来〕も他の威儀の〔者たち〕<sup>1084</sup>ではない。では何かといえば、「**坐っている** (bzugs pa'o)」。極微細な一塵の上に、そのままそのとおりに、すべての仏国土の極微細な個々の塵をも現前に立たせる (mngon par dgod do) と、そのように教示するために、「**そのように諸々の法界**

---

を参照。五位七十五法では心所の大地法に分類される。

「no.15.思 (cetanā)

cetanā cittābhisamkāro manas-karma / (AKBh.54,20)

思は心の造作、〔すなわち〕意業である。

思謂能令心有造作 (冠導 4,3b6 ; 大 29, 19a18-19)」

<sup>1080</sup> D.P.kyis、N.kyi ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1081</sup> D.sems dpa'i、P.sems pa'i 北京版の読みを採用した。

<sup>1082</sup> 業の本体は思であることを前提としている。一般的には三業は思業と思已業とされる。

<sup>1083</sup> 『現觀莊嚴論』の五決定を考えるならば受用身に相当する。

<sup>1084</sup> D.spyod lam gzhan gyi、P.spyod la gzhan gyi、N.spyod la gzhan gyis デルゲ版の読みを採用した。四威儀 (spyod lam rnam pa bzhi) とは、行 ('gro ba)、住 ('dug pa)、臥 (nyal ba)、坐 ('chag pa) である。

を余りなく (de ltar chos kyi dbyings rnams ma lus pa)」ということをお説きになった。これによってさらに、個々の極微細なものを語ったのは、諸々の器〔世間〕が最小なものに入ること (phra mor 'jug pa) を教示した<sup>1085</sup>。「法界 (chos kyi dbying)」の間〔、すなわち諸々の器世間〕を語ったことによって、「余りなく (ma lus par)」〔勝者の〕身に発趣することを教示した。「すべてに (thams cad)」を語ったことによって、間断なく入ることを教示した。同様に「仏子 (sang s rgyas sras)」と語ったこと、そして「坐っている (bzugs pa)」を語ったことは、眷属を伴い、殊勝な住処を持った無数の住人 (gnas pa po) 〔、すなわち諸仏〕を現前にすべきことも教示した<sup>1086</sup>。これによって、以前 (cf.v.1) の完全に浄化した殊勝さより、心を完全に浄化したことの殊勝さが (sems yongs su sbyangs pa'i khyad par) まさっていると (lhag par) 教示した。

・ (v. 4) 釈友釈和訳 (D.Nyi.205b3ff.) (P.Nyi.236a3ff.) : そのように諸々の如来を教示してから、その功德を述べることによって、心を完全に浄化したことの殊勝さを教示するために、「彼ら〔の〕尽きない海のような讃歎 (de dag bsngags pa mi zad rgya mtsho rnams)」ということをお説きになった。「彼ら (de dag)」というものは、自性 (ngo bo nyid) と信解した如来たちである。「尽きない (mi zad)」ということは、すべての時において連続的なことである。これによって時において遍満することを教示した。「海のような讃歎 (bsngags pa rgya mtsho)」ということは、功德の集まり (yon tan gyi tshogs) がすべての時に<sup>1087</sup>具わっているのが、虚空の広がり (nam mkha'i gtos) 〔の限り〕を遍満するものである。これによって、方角の集まり (phyogs kyi tshogs) において遍満することを教示した。「音声の支分 (dbyangs kyi yan lag)」とは、音声成就する原因、〔すなわち〕舌と顎等〔発声器官〕である。「海 (rgya mtsho)」と語ったものは、すべての声 (sgra) を包摂したものを教示した。すなわち、衆生の声成就する個々の原因 (発声器官) において、すべての声を化作して、個々の事物を望む讃嘆 (bstod pa) を述べる声は、〔すなわち〕すべての方角と時と事物と

<sup>1085</sup> 『菩薩地』「威力品」が説く十八種神変の一つ。

<sup>1086</sup> 「仏子 (sang s rgyas sras)」は「眷属」に、「坐っている (bzugs pa)」は「殊勝な住処」に対応すると考えた。

<sup>1087</sup> D.yon tan gyi tshogs su thams cad du, P.yon tan gyi tshogs dus thams cad du 北京版の読みを採用した。

に遍満するものによって<sup>1088</sup>、と説いている。悪しき不善の法<sup>1089</sup> (sdig pa mi dge ba'i chos) に打ち勝ったから「勝者 (rygal ba)」である。親愛 (Tib.legs par 'dod pa,Skt.\*supriya) の者たちが馴染むべきであり、何度も修習すべきものなので、「功德 (yon tan)」である。〔功德とは、〕彼岸のものと、不共のもの等〔、すなわち〕共通するものと、共通しないものと、世間のものと、出世間のものである。それゆえ、すべての勝者の個々のありとあらゆる<sup>1090</sup> 功德を、瞬間ごとに述べながら〔である〕。〔姿の〕淨妙 (mdzes pa) と、不退転と、完全に知った (yongs su rdzogs par shes<sup>1091</sup> pa)<sup>1092</sup>のゆえに、「善逝 (bde bar gshegs pa)」である。彼ら善逝の各々それぞれに、私は〔信解によって化作した、〕すべての仏国土の極微細な〔塵の〕数に等しい身によって、敬礼し、対面してから (Tib.mngon du phyogs nas,Skt.\*abhimukha)、讚嘆する、ということである。

・(vv. 5-6) 釈友釈和訳 (D.Nyi.206a2ff.) (P.Nyi.236b1ff.): そのように自生されたもの (Tib.rang 'khrungs pa) と、自生されたものではない (Tib.rang 'khrungs ma yin pa) 仏<sup>1093</sup>を所縁〔とする〕無量無数の殊勝のものをも教示して、そのように自性 (ngo bo nyid) (v.2) と信解の敬礼 (v.3) と、そのように如来の功德と、讚嘆を述べる雲 (sprin) (v.4) も述べてから、

<sup>1088</sup> D.gi、P.gis 北京版の読みを採用した。

<sup>1089</sup> あるいは「悪、不善のすべて」とも理解できる。

<sup>1090</sup> D.thams cad kyang、P.thams cad デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1091</sup> D.shes pa、P.gshegs pa デルゲ版の読みを採用した。Skt.gata を「知る」と「逝く」の二義に理解しているので、北京版の読みも可能である。翻訳の古い段階での異読の存在を示している。

<sup>1092</sup> ここに出る、「淨妙 (善い姿)」、「不退転」、「完全に知った」は、善逝の三義である。

<sup>1093</sup> 難解な表現である。仏にかかる言葉であるので、Tib.rang byung の敬語と理解した。「自生されたもの (Tib.rang 'khrungs pa)」は化身、「自生されたものではない (Tib.rang 'khrungs ma yin pa)」は法身を指すのか。なおチベット訳に対応する Skt.\*svayambhū が仏の称号とされることは珍しくない。本著者が熟達していた瑜伽タントラにも、教主の性格表現の一つとして表れるといわれている (cf.松長 [2005] p.55)。

cf.J.S.Negi,*Tibetan-Sanskrit Dictionary*,vol.14,p.6117b 『アビダルマサムッチャヤ』釈の用例が挙げられている。

今や<sup>1094</sup>、彼ら自身への供養を行うことを教示するために、「**妙なる〔諸々の〕華、妙なる〔諸々の〕花輪と** (me tog dam pa phreng ba dam pa dang)」ということ等をお説きになった。「**華** (me tog)」を語ったことによって、宝〔玉〕と、衣服と、金と銀等から作られたもの、香、色 (kha dog)、形の種々のものと、神の (lha'i) と、人の (mi'i rnam) と、すべての時と、すべての場所において知られた諸々のもの (grags pa rnam) を包摂した。「**妙なる** (dam pa)」と語ったことによって、すべてのものより、最高であり、大であり、勇敢なものを<sup>1095</sup>包摂すると了解すべきである。「**花輪** (phreng ba)」を語ったことによって<sup>1096</sup>、花輪の状態に (tshul du) 配列したものが、すべての時と、すべての場所から生ずるのと、神の (lha'i) と、人の (mi'i rnam) とを包摂する。「**妙なる** (dam pa)」を語ったことによって、広大であり、上妙であるものを包摂すると了解すべきである。「**音楽** (sil snyan)」を語ったことによって、螺貝 (dung) と、太鼓 (rnga po che) と、鼓 (rnga pa ta ha)、小鼓 (rdza rnga) 等の神の (lha'i) と、人の (mi'i rnam) と、すべての時と、すべての種類と、すべての場所から生じた諸々のものを包摂する。「**妙なる** (dam pa)」を語ったことによって、すべての〔なかで〕最高のもを包摂すると了解すべきである。舞踏 (gar) はこれ自体の中に含まれたと了解すべきである。〔舞踏は〕「**音楽** (sil snyan)」と共に行うからである。歌 (glu) は讃嘆を述べる声が発したからである。「**塗香** (byug pa)」を語ったことにより、白檀 (tsan dan) と、サフラン (gur gum) 等をもって<sup>1097</sup>諸仏国土を塗飾するのであると了解すべきである。「**香** (dri)」とは、後から説明するから、何度も塗り、そして引き延ばすもの (zhal zhad dang bsku ba) の自性 (ngo bo nyid) である<sup>1098</sup>。「**妙なる** (dam pa)」を語ったことによって、すべての最高のもを包摂した。「**傘** (gdugs)」を述べたことによって、宝〔玉〕の傘等、神の (lha'i) と、人の (mi'i rnam) であると了解すべきである。それゆえ、述べたとおりの、諸々の資具の殊勝のものと、事物と、場所と、時と、状況と、荘嚴等の殊勝のものの最高を具えた、諸々の他のものによっても、彼ら勝者を供養しようとい

<sup>1094</sup> D.P.da ni、N.de ni デルゲ版、北京版の読みを採用した。

<sup>1095</sup> D.なし、P.N.dpa' ba 北京版、ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1096</sup> D.smos pa、P.smos pas 北京版の読みを採用した。

<sup>1097</sup> D.pas、P.pa デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1098</sup> ナルタン版はこのあたりが不鮮明である。

うのである。「**上衣** (na bza')」を述べたことによって、布 (ras) と、ダーウクラ (du gu la<sup>1099</sup>) の布と、胡麻 (zar ma) の布と、麻布 (mon ras)<sup>1100</sup>等、すべての時と、すべての場所から生じるものと、神の (lha'i) と、人の (mi'i) たいそう殊勝のものが究竟した諸々の「**上衣** (na bza')」を包摂する。「**妙なる** (dam pa)」を語ったことによって、たいそう装飾されたもの (shin tu spa ba) と、たいそう大きなものによって供養すべきであると〔文章を〕結合させた。「**香** ('dri)」を語ったことによって、白檀等の作りもの (bcos ma) と、作りものではないもの、神と龍とヤクシャ等において、諸々の知られたものを包摂する。「**最高** (mchog)」を語ったことによって、たいそう究竟した、世間と出世間とのすべての莊嚴の「**最高** (mchog)」ということを教示する<sup>1101</sup>。「**粉** (phye ma)」を語ったことによって、絵の具 (tshon) を順次に (rim par) 置くこと、色 (kha dog) を混ぜること、飾ること<sup>1102</sup>等の区分を具えていると教示する。「**スメール山** (ri rab)」と語ったことによって、数量が広大であると教示する。「**灯火** (mar me)」を語ったことによって、宝〔玉〕の青の灯火等〔、すなわち〕広大な、世界すべてを、広く明るく〔照らし〕、種々の香りが広く一杯になる諸々のものを包摂する。「**最高** (mchog)」と語ったことによって、彼ら仏と菩薩とに相応しいが<sup>1103</sup>、他においては〔そうでは〕なくて、共通しないものである、と教示する。「**董香** (bdug pa)」を語ったことによって、董香の殊勝のもの〔、すなわち〕樟腦 (ga pur) と、沈香 (a ga ru) と、白檀 (tsan dan) 等の作りものではないものと、作りもの〔、すなわち〕調合された殊勝のものが生み出したもの、〔すなわち〕神の (lha'i) と、人の (mi'i) より越え出した諸々のもの、それらを包摂する。「**妙なる** (dam pa)」を語ったことによって、仏と菩薩

<sup>1099</sup> D.du gu la, P.N.du ku la *Mvp.no.9162* (4) 【Dāukulakam】〔藏〕Du-ku-la-ḥi ras. (Du-gū-khaḥi ras) 〔漢〕都古布、葛布〔和〕上妙の絹布

<sup>1100</sup> ZK.p.2123b. 【mon dar】 (1) rtsa shun gyi ras / 麻布、棉布、棉麻織物、(2) srin bal gyi gos / 野蚕絹

<sup>1101</sup> D.bkod pa thams cad kyi mchog ces bya bar ston to, P.bkod pa thams cad kyi shes bya bar ston to デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1102</sup> D.sba ba, P.N.spa ba 北京版、ナルタン版の読みを採用した。デルゲ版の意味は「隠すこと」。

<sup>1103</sup> D.kyi, P.N.kyis デルゲ版の読みを採用した。

との、福德の殊勝のものから生じた諸々のもの、と教示する。配列された賢れた館<sup>1104</sup>と、〔楼阁の〕最上階 (Tib.yang thog,Skt.\*atta) と、仏殿 (lha khang) と、瓶のついた仏殿 (lha khang bum pa can) <sup>1105</sup>と、・・・ (gtsang khang byur bu<sup>1106</sup>) の区分等である。「白檀 (tsan dan)」等から作られたものから (nas)、煉瓦 (so phag) 等から作られたものまでの、それらすべての種類によってである。「最高 (mchog)」と語ったことによって<sup>1107</sup>、すべての宝から作られたものが、すべてに遍満し、すべての殊勝な種類を具えたことと了解すべきである。神の供養の資具の殊勝のものそれらそのようなものと、他の最高の究竟のもの (rab kyi mthar thug pa) によっても、仏国土の自性 (ngo bo nyid) と信解すべてを遍満してから、瞬間瞬間に眷属のマンダラを伴ったそれらすべての如来に対して、供養しようと教示してから、

・ (v. 7) 釈友釈和訳 (D.Nyi.207a3ff.) (P.Nyi.237b3ff.) : 今や、「無上の広大な諸供養 (mchod pa gang rnam bla med rgya che ba)」ということ等によって、無上の供養を教示する。この上 (gong) に、他の殊に勝れた供養は無いので、「無上 (bla na med pa)」の諸々〔の養〕である。すべての菩薩摩訶薩はすべての如来を供養したし、そしてすべての如来も<sup>1108</sup>相互に供養をなさるために、現前への変化を究竟させたものを得る智慧によって成就したものが、すべての方角と時とに遍満する<sup>1109</sup>、供養の資具〔である〕広大であり、すべての賢れたもの (bzang ba) を集めた、すべての莊嚴の種類の間際の極み (rab kyi mthar phyin pa) と、法による<sup>1110</sup>無上の供養の功德の集まりすべて<sup>1111</sup>を完全に浄化する本体の大悲 (yongs

<sup>1104</sup> D.bzangs、P.bzang 北京版の読みを採用した。

<sup>1105</sup> 本尊を安置する宮殿のようなものか。不明である。ちなみに、「bum pa can」は蓮華の別名である (cf.ZK.p.1836b)。

<sup>1106</sup> 【gtsang khang】ZK.2189,'du khang sbug gi rten khang / 后殿 【byur bu】ZK.1890,shin tu gang ba / 形容詞。满满的、充滿、満溢

何かの建造物であることは確かであるが、具体的には不詳。

<sup>1107</sup> D.smos pa、P.smos pas 北京版の読みを採用した。

<sup>1108</sup> D.kyis kyang、P.kyi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1109</sup> ナルタン版では切れないようだ。

<sup>1110</sup> D.P.kyi、N.kyis ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1111</sup> ここの「すべて」は何にかかるとか、チベット訳のみからは判断が困難である。暫定

su sbyong ba'i rang bzhin snying rje chen po) と、菩提心が<sup>1112</sup>包摂する供養、それらそのようなものによって、彼ら勝者に対して供養しようとして〔文章を〕結びつける。証得を獲得していない者であっても、すべての衆生が<sup>1113</sup>その〔供養の〕状況を得たために、信解の智 (mos pa'i shes pa) <sup>1114</sup>によって、〔仏〕子 (菩薩) を伴い、声聞のサンガを伴ったすべての如来に〔供養を〕献上すると教示するために、「**彼らあらゆる勝者についても信解する** (de dag gyal ba thams cad la yang mos)」ということをお説きになった。それゆえ、私 (bdag) <sup>1115</sup>は、そのように語られたとおりのもの〔、すなわち〕普賢行 (kun du bzang po spyod pa) 〔という、心<sup>1116</sup>〕を完全に浄化すべきもの (yongs su sbyang ba bya pa) を教示することの集まり〔である〕供養の資具の殊勝のもの<sup>1117</sup>、〔すなわち〕世間すべてをはるかに超えたもの、すべての人の意を奪うものによって、それらすべての勝者に敬礼して供養しようというのである。

・ (v. 8) 釈友釈和訳 (D.Nyi.207b1ff.) (P.Nyi.238a1ff.) : そのようなならば<sup>1118</sup>、仏を随念することと、彼に敬礼することと、讃嘆することと、最高の諸供養によって福德の資糧を積んでから、その後で無始の輪廻における悪しき不善業 (sdig pa mi dge ba) 〔の〕、〔自己が〕わずかに作ったものと、〔他者に〕作らせたものと、〔他者のそれに〕随喜したものの、その〔悪しき不善業〕を余りなく浄める (bkru ba) ために、それぞれ告白すべきことを教示するために、「**私が造った悪がいかほどあったとしても** (sdig pa bdag gis bgyis pa ci mchis pa)」ということ等をお説きになった。輪廻に流転する時、私凡夫 (bdag byis pa) がわずかに作ったものと、作らせたものと、随喜したものの〔、それら〕不善業、それはまた、三種の因

---

的な訳である。

<sup>1112</sup> D.P.kyis、N.kyi デルゲ版、ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1113</sup> D.kyi、P.kyis 北京版の読みを採用した。

<sup>1114</sup> D.nges pas、P.shes pas 北京版の読みを採用した。

<sup>1115</sup> 漢訳でいう「某」に該当する。以下同である。

<sup>1116</sup> v.1 の注釈内容を参考にして「心」を補った。もしくは直前の文脈からは「功德の集まり」となる。

<sup>1117</sup> あるいは、「教示する資糧、〔すなわち〕供養の資具の殊勝のもの」か。

<sup>1118</sup> D.de ltar na、P.de ltar nas デルゲ版の読みを採用した。

によって生じる。貪によって執着して、殺生等のわずか作ったもの（不善業）と、瞋と、そして痴も同様である<sup>1119</sup>。それももしも身、あるいは語、あるいは意が作ったそれらすべて〔の不善業〕を私は、現前に居られるすべての仏と菩薩に直接に告白する。この不善なる心の原因から<sup>1120</sup>成就した不可意の果（yid du mi 'ong ba'i 'bras bu）<sup>1121</sup>として効能を遮断しよう。洗い浄めよう（bkru bar bya'o）。汚れをなくそう。習気もなくそう。大乘經典に説かれる、功德の諸々の香気（yon yan gyi dri rnams）によって、心相續を香りよくしよう<sup>1122</sup>、という意味である<sup>1123</sup>。

・（v. 9）釈友釈和訳（D.Nyi.207b6ff.）（P.Nyi.238a7ff.）：そのように福德の資糧も積み、積んだ不善もそれぞれ告白してから、他者が作った福德の資糧も摂取するために、「**十方の**（phyogs bcu'i）」ということ等をお説きになった。十方の衆生、〔すなわち〕過去と、未来と、現在の者たちの<sup>1124</sup>施と戒等の諸々の福德（三種福業事）、〔それら〕多くの種類である。「**福德**（bsod nams）」という言葉（sgra）によって、無貪と、無瞋、無痴が包摂する心と、心から生じたもの<sup>1125</sup>と、それが〔動機となって〕発起するであろう（kun nas bslang ba）身と語との業<sup>1126</sup>を、摂取した。それら自体は〔善を〕得させ（thob bar byed pa）、そして〔悪を〕浄める<sup>1127</sup>意味によって「**福德**（bsod nams）」である<sup>1128</sup>。それゆえ「**異生と、有**

---

<sup>1119</sup> いわゆる三業（身語意）による十悪を論じている。

<sup>1120</sup> D.mi dge ba'i sems kyi rgyu 'di las、P.mi dge ba'i sems pas rgyu 'di las デルゲ版の読みを採用した。北京版は、「不善なる心によってこの因から」である。

<sup>1121</sup> 「快くない果」の意味。

<sup>1122</sup> D.P.ji skad gsungs pa'i yon tan gyi dri rnams kyis sems kyi rgyun shin tu dri zhim par bya'o 戒が香に譬えられることについては、西村〔2006〕を参照。

<sup>1123</sup> インド社会における沐浴を仏教的に読み替えている。

<sup>1124</sup> D.kyis、P.kyi 北京版の読みを採用した。

<sup>1125</sup> いわゆる「心所（Sk.cittasamprayuktasamkārāḥ）」か。

<sup>1126</sup> 思已業についての言及である。

<sup>1127</sup> D.bchang bar byed pa'i、P.N.gtsang bar byed pa'i 北京版、ナルタン版の読みを採用した。デルゲ版の読みは、「断ぜしめる」である。

<sup>1128</sup> 『普賢行願讚』智軍釈 v.27 を参照のこと。

学と、無学、彼らすべての、すべての福德についても (so so'i skye bo dang slob pa dang mi slob pa / de dag kun<sup>1129</sup> gyi bsod nams kun la yang)<sup>1130</sup> ということである。「有学 (slob pa)」とは、聖道<sup>1131</sup>が生じて ('phags pa'i lam skyes la)、人の義 (skyes bu'i don)<sup>1132</sup>を完成していない者たちである。彼らは〔さらに〕学ぶべきことがあるから「有学 (slob pa)」の者たちである<sup>1133</sup>。「無学 (mi slob pa)」とは、他者の口訣によって聖道を生じてから<sup>1134</sup>、三界において活動する (spyod pa) 諸々の煩惱を断じたことによって、人の義を完全に成就した者<sup>1135</sup>自身は、〔もはや〕学ぶべきことが無いので、「無学 (mi slob pa)」<sup>1136</sup>の者たちである。一劫において智慧の資糧を完成した<sup>1137</sup>、他者の<sup>1138</sup>口訣が無く聖道を得てから<sup>1139</sup>、三界を離れたことに悟入した彼らは、大悲が無いので、他者に教を伝授する (lung 'bogs pa) 〔という〕為すべきことは無く、自分ただ一人が覚りを開く、〔すなわち〕「独覚 (rang sangs

<sup>1129</sup> D.kun、P.なし デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1130</sup> 原文の趣意としての引用かもしれないし、著者の見た原本にこうあった可能性もある。

<sup>1131</sup> 「聖道」とは、例えば説一切有部の声聞の修行階位では、見道 (預流向)、修道 (預流果から阿羅漢向)、無学道 (阿羅漢果) までにある。

<sup>1132</sup> タルマリンチェン著『入行論の釈論・仏子渡岸 (rGyal sras 'jug ngogs)』では、cp.1,v.4において出る「人の義 (skyes bu'i don)」を、「繁榮 (Skt.abhyudaya、Tib.mngon par mtho ba)」と「至善 (Skt.naiḥśreyasodaya、Tib.nges par legs pa)」をする。両者の根拠は『宝行王正論』冒頭 (cf.M.Hahn [1982] pp.2-3,cp.1,vv.3-6) に出る。

<sup>1133</sup> 四向四果のうちの、預流向、預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向の者。

<sup>1134</sup> 仏の声を聞いて修行する声聞の性格を表している

<sup>1135</sup> いわゆる「シッダアルタ」の者である。

<sup>1136</sup> 阿羅漢果の者をいう。

<sup>1137</sup> 一般的にいえば得果の期間として、声聞は三生六十劫、独覚は四生百劫、菩薩は三阿僧祇百劫である。cf.鎌田茂雄『八宗綱要』(講談社学術文庫、pp.103-104、2006)

<sup>1137</sup> 阿羅漢果の者をいう。声聞への言及であるから、福德の資糧への言及がない。

<sup>1138</sup> D.gyis、P.gyi

<sup>1139</sup> 無師独悟の独覚の性格を表している。

rgyas)」たちである<sup>1140</sup>。「**仏子** (sangs rgyas sras)」というのは、菩薩〔すなわち〕信解行地から始まって、法雲地までの間に住する者である。彼らは仏の家系を絶たないのだから「**子** (sras)」という。「**勝者** (rgyal ba)」は、仏・世尊、〔すなわち〕すべての魔に打ち勝った者たちである。すべての時において居られる彼ら〔勝者たち〕の福德と、上に説明した者たち〔、すなわち、十方の世界における生物、有学、無学、独覚、仏子(菩薩)]の福德〔、すなわち〕無辺であり、不可思議であり、無比であり、虚空のように際(mu)の無い、すべての仏の境界となったもの(sangs rgyas thams cad kyi yul du gyur pa)、それらすべて〔の福德〕に、私は随喜する。福德をお作りになった彼らが、自身の福德の資糧を現前になさってから<sup>1141</sup>〔、般涅槃せずに〕居られることに対しても、大いに随喜する。私も随行してから(rjes su phyin nas)、信解智によってそれらすべての善根を自相續(Tib.rang gi rgyud,Skt.\*svasamtāna)に潤して(brlan nas)随喜する、あるいはそれら〔すべての善根〕と、空性として<sup>1142</sup>一味であることによって、一つであると信解して、随喜しよう、歓喜しよう、この〔随喜という〕方便<sup>1143</sup>によって、他者が作ったそれら<sup>1144</sup>無辺なる善の資糧の一切合切を、〔私の〕心により摂取したという意味である。

・(v.10) 釈友釈和訳 (D.Nyi.208b2ff.) (P.Nyi.239a2ff.) : そのように如来への敬礼等<sup>1145</sup>によって、自身の福德の資糧も随喜によって摂取し、悪を告白したことによって心相續も完全に浄化し、他者が作った福德の資糧も随喜によって摂取してから、普く積んだ無量の善

<sup>1140</sup> D.sangs rgyas par byed pa rang sangs rgyas rnams so、P.N.sangs rgyas par byed par sangs rgyas rnams so 文脈よりデルゲ版の読みを採用した。

<sup>1141</sup> 成仏を意味する。

<sup>1142</sup> D.stod pa nyid du、P.N.stong pa nyid du 北京版、ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1143</sup> 随喜による福德の増大については、『般若経』「随喜廻向品」が有名である。その趣旨で『集学論』cp.17にも引用される。自身の功德を他者に施すのが廻向、他者の功德を自身が受け取るのが随喜である。自業自得の立場からはあり得ないが、空の立場からその双方向性が問題にされている。

<sup>1144</sup> D.de dag、P.de デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1145</sup> これまでに説かれた敬礼(vv.1-3)、讃嘆(v.4)、供養(vv.5-7)、懺悔(v.8)、随喜(v.9)を含めて、「如来への敬礼等」と述べている。

の蘊（集積）によって衆生を利益する増上意樂（lhag pa'i bsam pa）を完全に浄化したいと願われたので、「十方諸世間の灯火（gang rnam phyogs bcu'i 'jig rten sgron ma dag）」ということ、これをお説きになった。灯火の器（mar me'i snod）のような十方世界のきわめて大きな諸々の仏国土に、油（snum）のような大悲を満たした者、大丈夫の三十二相と八十種好とにより莊嚴された身が灯心（snying po）のようになった者、般若波羅蜜〔、すなわち〕偉大な智慧の火の蘊（me'i phung po）が燃え上がる者、無辺の十方に光明の集まりである無量の善の円輪（dkyil 'khor）を放射したことにより、大きな痴の暗闇を余りなく破った者たちは、世間における灯火のような者であるので「世間の灯火（'jig rten sgron ma）」であり、諸如来である<sup>1146</sup>。最高の菩提を悟り（Tib.rim par sangs rgyas,Skt.\*vibuddha）<sup>1147</sup>、最高となった仏〔の位〕（sangs rgyas）を獲得し、無執着を獲得した〔者である〕。すべての

---

<sup>1146</sup> 「灯火の器」（諸仏国土）に「油」（大悲）を満たし、その油を吸った「灯心」（仏身）からは「火の蘊」（般若波羅蜜）が「円輪」（無量の善）となって放射され、「暗闇」（痴）を照らす、そうしたものを「世間の灯火」、すなわち「如来」と呼んでいる。こうした読み込みの他例については未確認であるが、『般若経』には発心から成仏までの過程を、灯火と灯心の燃焼に譬える事例がある。なお『普賢行願讃』と関係が深い『入法界品』cp.51（弥勒菩薩）には参考になる記述がある。以下のとおりである。

「（梶山訳）（47）善男子よ、たとえば燈火はどのような燈心であれ、それに応じた光を放ち、燈油の量が多ければ多いほど、それほど激しく燃え上がる。それとまったく同じように、一切智者性への発心という燈火は、その菩薩の誓願という燈心の特殊性がどのようなかに応じて法界という光を放ち、大悲による（菩薩）行という燈油の量が多ければ多いほど、それほど多く衆生の教化、（仏）国土の清浄、仏の行ないが増強される。」（cf.梶山〔1994〕 p.373）

今後の考察課題ではあるが、上記下線部分（筆者付）の「衆生の教化、（仏）国土の清浄、仏の行ない（Skt.sattvavinayakṣetraviśuddhibuddhakārya.cf.Vaidya〔1960〕 p.402）」は『現觀莊嚴論』冒頭で議論される浄土教の三要素、すなわち「誓願の完成、衆生の成熟、国土の浄化」（cf.兵藤一夫『般若経釈 現觀莊嚴論の研究』、文栄堂、2000、pp.237-239）と関係がありそうである。

<sup>1147</sup> サンスクリット本、チベット訳、漢訳（不空訳）を通じて、チベット訳のみ「次第に、順次に」を加えている。

世間によって証得され難い法を覚知されたので、何も説かれずに居られて、法輪を転じずに独覚<sup>1148</sup>のように衆生の利益をご覧にならなかったわけではないが、それでもなお法を甚深に (zab par) 教示すること、そして妙法に対して恭敬 (gus pa) を生ずるために、勧請を受け入れられる。そこに語った、心 (sems) を具えた者たちにおいては<sup>1149</sup>、[すでに] 善の資糧を積んだから<sup>1150</sup>、私は [法] 輪を転じない。それゆえ、法輪を転ずべきために私は、敬礼 (vv.1-3) 等が先行する勧請によって、彼ら [世間の灯火] に対して勧請しよう<sup>1151</sup>。「無上 (bla na med pa)」は、すべての世間において同じものは無いからである。

・ (v. 11) 釈友釈和訳 (D.Nyi.209a1ff.) (P.Nyi.239b3ff.) : そのように当来の仏への勧請によって、衆生を利益する増上意樂を完全に浄化してから、さらに懇願を立てること (gsol ba gdab pa) によっても完全に浄化するために、「涅槃を示そうとする彼らに (mya ngan 'da' ston gang bzhed de dag la)」ということ等をお説きになった。如来たち [、すなわち] 彼ら仏により<sup>1152</sup>教化される衆生たちの利益を適宜なされてから仏の事業を完成したように、涅槃を示すことを願われる、蘊の余依の余りない涅槃の界域 (無余依涅槃界 phung po'i lhag ma ma lus pa'i mya ngan las 'das pa'i dbyings) によって<sup>1153</sup>諸蘊を棄捨することを (yongs su 'dor<sup>1154</sup> bar) 願われる彼らに、「残りの者たち (skye bo lhag ma rnams) を成熟すべきために、涅槃の都城に入らないでください。衆生を依るべ無くなさらないでください。残りの衆生たちに対して、かつての誓願 (本願) のそのとおりに利益をなしてください。」と私は勉励して (Tib.rab tu bsgrims nas,Skt.\*prayatnataḥ)、敬礼し、[すなわち] 合掌すること等によって懇願を立てる。「勧請 (bskul pa)」は、私自身が [他者が] 行って欲しいこと (Tib.byed par 'dod pa,Skt.\*kartukāma) を「勧請 (bskul pa)」程度 [という] に過ぎない。したがって懇願と勧

<sup>1148</sup> D.rang sangs rgyas、P.N.sangs rgyas デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1149</sup> D.der smon sems dang ldan pa rnams la、P.N.der smos pa'i sems dang ldan pa rnams la 北京版、ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1150</sup> 天眼による釈尊の観察内容。

<sup>1151</sup> 文意がわかりにくい、暫定的に直訳した。

<sup>1152</sup> D.kyis、P.kyi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1153</sup> D.P.N.kyis 通常は「無余依涅槃界において」と考えられる。

<sup>1154</sup> D.'dor、P.N.mdor デルゲ版の読みを採用した。

請は、勉励と無勉励の自体 (ngo bo) であるから、〔勸請は〕懇願と区別がある。どれほどの時に居られるよう祈願を立てるのかと思う者に対して、「**国土の塵〔の数〕ほどの劫に居られるようにも** (zhing gi rdul snyed bskal par bzhugs pa yang)」ということ等をお説きになった。無辺の衆生の利益のために、すべての仏国土の極微細な塵の数に等しい劫に居られるよう祈願する。したがって、すなわち衆生界がどれ程あろうと、衆生の<sup>1155</sup>利益の行いは完全に成就していない。それゆえその利益を求める者 (don du gnyer ba) たちは、般涅槃しないと教示する。何のために居られるよう懇願するのかと思う者に対して、「**あらゆる生物を利益し安楽〔にする〕ために** ('gro ba kun la phan zhing bde ba'i phyir)」ということをお説きになった。「**あらゆる生物を** ('gro ba kun la)」ということは、余りない衆生界を、である<sup>1156</sup>。「**利益** (phan pa)」は、すべての不善法を退けることと、すべての善法に入ること、あるいは今世と非今世 (来世以降) と<sup>1157</sup>、永久に安楽を得ることの原因である。「**安楽** (bde ba)」は、天と人である。または (yang na) 最高の安楽は涅槃である。そのために居られるよう祈願する。

・ (v. 12) 釈友釈和訳 (D.Nyi.209b2ff.) (P.Nyi.240a5ff.) : 今や、福德の資糧〔、すなわち〕増上意樂を完全に浄化したことの殊勝さから生じたものを、間隙<sup>1158</sup>無く摂受したとおおり、そのまとめたすべてを<sup>1159</sup>殊に勝れた果へと廻向することを、方便によって包摂してから、さらに広大なものとするために、「**敬礼** (phyag 'tshal ba)」ということ等をお説きになった。そのうち自性 (ngo bo nyid) と信解の身によって、無辺の仏に敬礼することを所縁とする、思 (sems pa) の殊勝のもの (sems pa'i khyad par) であるそれらを、「**敬礼する** (phyag 'tshal ba)」という語 (sgra) として教示した<sup>1160</sup>。「**供養** (mchod pa)」は、無辺の供養の資具を、

<sup>1155</sup> D.ji tsam pa de tsam gyi、P.N.ji tsam du sems can gyi 北京版、ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1156</sup> D.pa'o、P.N.pa la'o 北京版の読みを採用した。

<sup>1157</sup> D.tshe 'di dang tshe 'di ma yin pa dang、P.tshe 'di dang tshe 'di ma yin pa'i dang

<sup>1158</sup> D.bar 'tshams、P.bar mtshams 北京版の読みを採用した。

<sup>1159</sup> D.sdom pa、P.N.bsdom pa 北京版、ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1160</sup> 唐玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』には、釈迦菩薩行の議論 (『俱舍論』では「業品」に出る) において、「心 (Skt.cetanā)」をもって懺悔、勸請、讚歎、隨喜、廻向を包摂する解

無辺の仏に献上したことにより包摂された、諸々の思 (sems pa) の区別である。「**〔悪の告白 (bshags pa)〕**」は、〔自己が〕作ったものと、〔他者に〕作らせたものと、〔他者が作った悪に〕随喜したもの〔、すなわち〕貪と瞋と痴から生じたもの、身と語と意から生じた

---

積が出る。よって懺悔乃至廻向は意業の扱いになる。これは積友積と同じ立場である。彼は同論を習学していた可能性が極めて高い。同様の後期仏教者として、ヴィクラマシーラ大寺の座主を務めたアティシャ (982-1054) がいる。彼の伝記を伝える『菩提道次第大論』には、「(アティシャは) それから三十一歳までに、相乗の内明の上下〔すなわち顕教の大小乗〕の〔三〕蔵を修学したし、特に〔説一切有部の基本書〕『大毘婆沙論 *Bye brag tu bshad pa chen po*』を、上師ダルマラクシタ (Dharmarakṣita 法護) の御前においてオタンプリー (Otanta-purī) 〔大寺〕において十二年間聴聞した。」とある (cf. ツルティム・ケサン、藤仲孝司『ツォンカパ菩提道次第大論の研究』文栄堂、p.86、2005)。当時の仏教者の基礎学の一つに、『阿毘達磨大毘婆沙論』は位置付けられよう。

さて『阿毘達磨大毘婆沙論』の文脈は以下のとおりである。最後身に至っていない菩薩には「異相」(三十二相) が具わり、それをもって他とは区別されるという。各々の異相は「百福」で荘嚴されており、それが「百思」と言い換えられる。その議論の一環として「五十思」が問題となり、十善業道の各々を「一離殺思。二勸導思。三讚美思。四随喜思。五廻向思」にかけて理解することで、「五十思」が導かれるという。懺悔以下は福德の因であり、この立場は積友積や、寂天著『集学論』cp.16「賢行儀軌品」とも一致する。ただし『俱舍論』や、そのヤショーミトラ積には、懺悔乃至廻向を出すこの『阿毘達磨大毘婆沙論』の解釈は出ないし(「五十思」の議論そのものはヤショーミトラ積に出る。cf. 舟橋〔1987〕pp.478-479)、『阿毘達磨大毘婆沙論』には他部派の諸説も含まれた可能性があるため、これが説一切有部の本来の説であるとは言い切れない。

○唐玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』(『大正蔵』27,no.1545,p.889c)

「問何者是五十思耶。答依十業道各有五思。謂依離殺業道有五思。一離殺思。二勸導思。三讚美思。四随喜思。五廻向思。謂廻所修向菩提故。乃至正見亦爾。是名五十思。」

なお前述したが、『普賢行願讚』の柱となる懺悔乃至廻向が「思」に包摂されること、そして藤堂俊英「願」の自性の考察(『浄土宗学研究』14、1981)に指摘されるごとく「思」の自性の一つが「願」であること、さらにその「願」は「読誦」によって顕在化されることを勘案すると、読誦經典としての『普賢行願讚』の特徴が良く理解できる。

不善根<sup>1161</sup>を、すべての仏と菩薩の眼前において告白する自性 (rang bzhin) の、諸々の思の相續 (sems pa'i rgyun rnams) である。「随喜 (rjes su yi rang ba)」は、すべての仏と菩薩と声聞と独覚と凡夫 (so so'i skye bo) とが作ったものと、〔他者に〕作らせたものと、〔他者が作った善への〕随喜との無辺の福德の資糧になして、随喜するよう発趣した<sup>1162</sup>思の蘊 (sems pa'i phung po) <sup>1163</sup>である。「勸請 (bskul ba)」は、衆生の利益をなされるべきために、かの正等覚した仏 (mngon par rdzogs par sangs rgyas pa'i sangs rgyas de)、〔すなわち〕法への恭敬 (chos la gus pa) <sup>1164</sup>を生じるために勸請を受けられる<sup>1165</sup>者たちに対して、個々に尊敬することが先行する<sup>1166</sup>、利益を求めることにより (don du gnyer bas<sup>1167</sup>) 包摂された諸々の思の殊勝のもの (sems pa'i khyad par rnams) である。「懇願 (gsol ba)」は、自らの諸々の行い (mdzad pa) を完成されてから、蘊の余りの無い涅槃の都城に去りたいと願われた方々 (bzhed pa rnams) に対して懇願を立てる。敬礼が先行する、滅 ('gog pa) によって包摂された最高の思 (sems pa mchog) <sup>1168</sup>が生ずる者たちである<sup>1169</sup>。そのように語ったとおりの仕方において (tshul du)、自相續を完全に浄化した殊勝のもの (khyad par) に

<sup>1161</sup> D.rtsa ba、P.N.kha ba デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1162</sup> D.bzhugs、P.zhugs 北京版の読みを採用した。

<sup>1163</sup> 思の蘊とは行蘊である。cf.櫻部建『俱舍論の研究 界品根品』(法蔵館、p.166、1979)、本庄良文『俱舍論註ウパーイカーの研究 訳註篇上』(大蔵出版、2014、pp.89-91)

<sup>1164</sup> cf.中村元『中村元選集〔決定版〕第11巻 ゴータマ・ブツダI』(春秋社、1992、pp.452ff.)  
 覚ったばかりの釈尊には迷いがあり、誰かに頼りたく考えた。しかし釈尊には依るべき者がいなかったのので、法を依拠とすることとした。伝統的な三宝随念の立場では、教えの円満、仏の円満という立場で示される。

<sup>1165</sup> D.zhes、P.gzhes 北京版の読みを採用した。

<sup>1166</sup> D.'gro ba、P.'gro ba'i デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1167</sup> D.bas、P.ba デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1168</sup> 業の本体は思 (Skt.cetanā) であるという立場は、経量部に特徴的な説明である。cf.山口〔1975〕p.241、佐藤〔1990〕pp.54-55

<sup>1169</sup> 声聞、独覚にはこうした心所は起こらない。彼らは自分の解脱にしか興味がないが、ここでは滅後の事業への思いが生じた菩薩の立場である。「滅」により特徴づけられているが、「灰身滅智」ではない。

よって、積んだそれら無辺の善の資糧を、仏と菩薩〔、すなわち〕自在なる者たち (dbang du gyur pa rnam) の<sup>1170</sup>眼前において確立してから、信〔という〕究竟の如意宝珠によって、澄浄に<sup>1171</sup>した心によって、菩提に廻向しよう。無上の果の殊勝のものについて確定しよう。

〔すなわち〕その利益を成就する (Tib.nye bar bsgrub po, Skt.\*upasamharati) という意味である。そのようならば福德の資糧を摂取するために、方便の殊勝のもの〔である、〕彼岸の測りしれない<sup>1172</sup> (pha rol mi dpogs pa<sup>1173</sup>) 大菩薩〔である〕普賢の行によって、得させるという定義 (mtshan nyid) のこれは、信 (dad pa) が生み出す心をもって聴聞する時〔でさえ〕も、心相續<sup>1174</sup>を清浄にするなら、常に行えば一日中〔、すなわち昼夜〕に<sup>1175</sup>三時<sup>1176</sup>において成就するので、いうまでもない。したがって、これは後から出る諸々の利益すべてについても、個々に結びつけると了解すべきである<sup>1177</sup>。そのように福德の資糧を完全に摂受する方便を成就することによって、「**一切の勝者に随学した** (rgyal ba kun gyi rjes su slob gyur te)」(v.17a)。方便によって支えられた、聖者〔である〕普賢の行<sup>1178</sup>を良く教示する、良く解説する<sup>1179</sup>という、これによって、信解行地の内容 (don) を包摂したことを教示した。「**智慧の行を清浄にし** (ye shes spyod pa rnam par dag byed cing)」<sup>1180</sup>ということについて

---

<sup>1170</sup> D.なし、P.kyi 北京版の読みを採用した。ここは凡夫の菩薩を対象としていないという含意である。『宝性論』cp.1には『勝鬘経』を出典として、「自在力をもった菩薩」が出る。cf.高崎〔1989〕pp.58-59

<sup>1171</sup> D.dangs par、P.dang par 北京版の読みを採用した。

<sup>1172</sup> あるいは、「他者が及び〔も〕つかない」か。

<sup>1173</sup> D.dpogs pa、P.dpogs

<sup>1174</sup> D.sems kyis rgyun、P.sems kyis rgyun デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1175</sup> D.byed na rtag tu byed pas、P.byed pas デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1176</sup> ここの「三時」は分かりにくい表現である。いちおう日中の三回、夜間の三回を含意した表現と理解した。

<sup>1177</sup> D.so sor sbyar bar、P.so sor sbyar

<sup>1178</sup> v.2 も固有名詞である普賢菩薩の行と理解する。

<sup>1179</sup> 出典は不明である。釈友の註釈箇所かもしれない。著者の見た原文が現在のものと少し異なっていた可能性が出る。

<sup>1180</sup> 出典は不明である。

て、「智慧 (ye shes)」は無漏の無分別の乗である<sup>1181</sup>。その「行 (spyod pa)」は地を修習する次第である<sup>1182</sup>。その「清浄 (rnam par dag pa)」は、修習<sup>1183</sup>を究竟させた〔第十地の〕智 (ye shes)〔波羅蜜〕<sup>1184</sup>によって〔である〕。これによって十地を包摂した。「菩提行を完成して (byang chub spyod pa yongs su rdzogs byed cing)」(v.22a)ということについて、「菩提 (byang chub)」は、究竟の一切智者の智慧 (thams cad mkhyen pa'i ye shes) である。その「行 (spyod pa)」は、仏の普光地を包摂したものを修習することである。それを「完成する (yongs su rdzogs pa)」は、菩提座に坐ってから、習気を伴った煩惱と所知との〔二〕障を断じたから、無住处涅槃を現前になさったのである<sup>1185</sup>。これによって利徳の道を包摂した。そのようならば、この偈によってこの偉大な誓願 (『普賢行願讃』) のすべての目的を包摂したと教示したのである。

・ (v. 13) 釈友釈和訳 (D.Nyi210b2ff.) (P.Nyi241a6ff.) : これ以下は、「過去仏たちと ('das pa'i sangs rgyas rnam dang)」という等々によって、信解行地の意味の次第を述べている。

過去の如来たちとは、〔無上の〕現等覚に関してであり、〔小乗のような〕蘊の余りのない〔無余依〕涅槃に関してではない。如来たちは無住处涅槃の界域に居られるからである。

「十方の諸世界に居られる方々 (phyogs bcu'i 'jig rten dag na gang bzhugs pa)」ということとは、諸々の変化身によって十方に現在〔いる〕衆生を成熟なさるという意味である。「供養

<sup>1181</sup> cf. 辛嶋静志「法華経における乗 (yāna) と智慧 (jñāna) ー大乘仏教における yāna の概念の起源についてー」(cf. 田賀龍彦編『法華経の受容と展開』、平楽寺書店、1993) 論書において、智慧と乗とが同値される用例として、ハリバドラ著〈宝徳蔵般若経釈〉がある (cf. ツルティム、藤仲 [2007] p.100 注2)。

<sup>1182</sup> ツルティム、藤仲 [2007] p.260

<sup>1183</sup> ここは、地の進行が修習の進展であることを前提とした文脈である。

<sup>1184</sup> 十地の各々は、初地から第十地に至るまで、六波羅蜜に方便、願、力、智を加えた十波羅蜜に相当される。これを前提とした表現である。

<sup>1185</sup> 無住处涅槃とは瑜伽行派の説く四種涅槃の一つである。衆生の救済を意図して輪廻にとどまるが、三界を離れているので業や煩惱の支配下でない境地を指す。ここに出る煩惱障とは煩惱の障礙、所知障とは知られるべきもの(法)に対する障礙(声聞としての限界。例：発心、利他心、慈悲の欠落)である。

し (mchod par gyur)」ということは、如説の供養と無上なる修行の供養によって、過去の如来等の彼らに供養しますように、ということである。修行の供養によって、発菩提心を教示する。また出現なさっていない〔どなたであれ、その〕彼らが極めて速やかにただ正覚をお望みとおりに、お考えを満足しますようにという。これによって、衆生利益をなさるべく居られる彼らが瞬間たりとも遅れませぬようにと、そのように教示する。御心においてお考えになるとは、思念することである。〔すなわち〕長らく、お望みである利益の勝果たる金剛喩定 (vajropamasamādhī) ということである<sup>1186</sup>。それを満足することが思念を満足することである。まさしくそのために、「菩提を次第に開く (byang chub rim par sangs rgyas)」と教示した。無上正等覚の獲得〔つまり〕そのことを満足しますようにという意味である。彼ら〔過去仏たち〕自身は結果の成就に発趣したのだが、それでもなお彼ら〔現在仏たち〕の偉大な利益の成就と、障害なく願求する〔未来仏〕たちの思念が極めて清浄になると教示する。

この偈頌によって、〔現在、過去、未来〕すべての仏の意趣を満足しようという思念を教示した。

(v. 14) 釈友釈和訳 (D.Nyi211a1ff.) (P.Nyi241b6ff.) : 今や、すべての仏国土を修治する思念を教示するために、「十方のいか程の、あらん限りの〔仏〕国土が (phyogs bcu ga la'i zhing rnams ji snyed pa)」<sup>1187</sup>ということ等々をお説きになった。十方における存在する限りの仏国土の特徴それらが、〔小〕石等々の過失がない安楽、利益が完成した極楽〔世界〕と等しく清浄になりますようにということである。清浄だけではないので、そこに存在するすべ

<sup>1186</sup> 四向四果中の阿羅漢向を指す三昧である。詳細は『俱舍論』『賢聖品』を参照のこと (cf. 櫻部、小谷〔1999〕pp.283ff.)。『瑜伽論』『本地分』では三摩呬多地を四つの観点から捉える。すなわち 1. 静慮、2. 解脱、3. 等持、4. 等至である。ここの 1. 静慮には四静慮、2. 解脱には八解脱、3. 等持には種々の三摩地、4. 等至には種々の定が分類されている。本文中の「金剛喩定」は 3. 等持に分類されている (cf. 弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』『本地分』三摩呬多地 (『大正蔵』30, no.1579, p.328c28ff.))。

<sup>1187</sup> 『普賢行願讚』サンスクリット本は「yāvata ke-ci daśad-dīśi kṣetrās」、チベット訳は「phyogs bcu ga la'i zhing rnams ji snyed pa」である。智軍訳は「phyogs bcu gang gā'i zhing rnams ji snyed pa」である。釈友釈はチベット訳と同じである。

ての事物が最上の究極に至った観点から、広大にもなりますようにということである。

そのように場所 (gnas) が清浄にされたことにより、清浄にするよう述べてから、住者が清浄であること、それが清浄であることを教示するために、「**菩提樹の王のもとに来た** (byang chub shing dbang drung gshegs)」ということ等々をお説きになった。「**菩提** (byang chub)」とは無上の智慧である。彼が樹の王であるそのもとに坐られてから獲得したそれは、最勝の衆生〔ゴータマ・シッダルタ〕による<sup>1188</sup>特別の摂取 (覚り)〔である〕ゆえに、菩提樹の王である。すべての樹の中で、たいそう殊勝に優れているゆえに王である。四魔を敗りなされるために〔彼らは〕そこに坐られる菩提樹の王のもとに来られたのである。彼らは何であるのかと思うものに対して、「**勝者と** (rgyal ba dang)」ということをお説きになった。習気と共にすべての過失から勝ったからである。彼らが充ちますようにということである。彼らは単独 (nyi tshe) なのかと思うものに対して、「**仏子が** (sang s rgyas sras kyis)」ということをお説きになった。真実を覚知した彼ら〔仏〕自身の弟子は、清浄な身があり、甚深で賢れていて、無量の功德資糧が具わっている第十〔地〕によく安住する菩薩彼らである。そのために、そのような特別の宝の〔ような〕衆生 (住者) によって、それら特別の仏国土を充たしますように、ということである。

(v. 15) **釈友釈和訳** (D.Nyi211b1ff.) (P.Nyi242a6ff.) : そのように場所と住人が清浄なことにより、仏国土を修治する思念を述べたことによって、衆生に対して利益と安楽の思惟が清浄であることを教示するために、「**あらん限りの十方の衆生たち** (phyogs bcu'i sems can gang rnams ji snyed pa)」ということ等々をお説きになった。十方に居住するあらん限りの者たち、彼らすべてが安楽になりますようにということ、これによって悪趣の苦から退けることを教示した。一時〔的〕なのかと問えば、そうではない。「**常に** (rtag tu)」ということをお説きになった。〔悪業の一異熟果としての〕悪趣の苦を離れ終わっても、〔その後で人界、天界の〕善趣に生まれた者たちには〔等流果や増上果として〕病等々の苦があるのではないかと思うものに対して、「**無病でありますように** (nad med gyur cig)」ということをお説きになった。すべての時における、生来〔の苦〕と〔因縁による〕偶然の苦から脱しますようにという意味である。その苦を離れ終わっても、それより極めて堪え難い貧

---

<sup>1188</sup> D.gis、P.gyi デルゲ版を採用した。

窮等々<sup>1189</sup>の苦があるのではないかと思うものに対して、「一切衆生の諸々の法の目的（'gro ba kun gyi chos kyi don rnam ni）」ということをお説きになった。そのすべての衆生〔、つまり〕余りない諸々の衆生の集団の法の欲求が成就しますようにということである。「**法によって利得する目的**（chos kyis<sup>1190</sup>rnyed pa'i don）」が〔ここにいう〕「法の目的（chos kyi don）」である。十善業道から逸脱しないので「**利得**（rnyed pa）」である。または「**法の**（chos kyi）」ということが、〔現世と来世の〕二世にわたり訶責されないことである。「**法の**（chos kyi）」と述べたことで、相手に対して害をなした〔殺生など十悪を因とした〕苦がないことを教示した。「**法の**（chos kyi）」〔というの〕も、もしもそうならば〔良いことの〕成就（sgrub pa）と〔悪いことからの〕守護（srung ba）等々の苦と関係するのではないかと思うものに対して、「**かなっていただきますように**（mthun par gyur cig）」<sup>1191</sup>ということをお説きになった。成就等々の苦悩がないことによって、たいそうかなっていただきますように、ということである。そのようでもなくとも、求不得等々が作った苦がただ生じるだけだと思ふものに対して、「**願いも成就しますように**（re ba yang grub par shog）」ということをお説きになった。すべての身体あるもの（衆生）の願いである。求める目的が成就するよう行う思念が成就し、円満でありますようにという意味である。

（v. 16）**釈友釈和訳**（D.Nyi211b7ff.）（P.Nyi242b7ff.）：菩提心とは衆生に利益を生む定義であるのだから、現在、未来の仏が現等覚するよう願求することと（v.13）、仏国土と衆生が清浄になるよう願求することによって（vv.14-15）、発菩提心を教示した。ここで先ず、供養を献上することによってとは、〔そうした〕信解行地によって撰せられた布施波羅蜜を教示した。そのように三偈頌（vv.13-15）によって、発菩提心の信解行地によって撰せられたものを述べてから、それを教示すべきために「**諸々の菩提行を私は行いつつ**（byang chub spyod pa dag ni bdag spyod cing）」ということ等々の六偈頌（tshigs su bcad pa rsa ba drug pa）等々によって、その方便（vv.1-12）以外のことを教示する<sup>1192</sup>。菩提心を失念しないこ

<sup>1189</sup> D.chos mi zad pa dbul ba la sogs、P.ches mi bzad pa dbul sogs 北京版を採用した。

<sup>1190</sup> D.kyi、P.kyis 北京版を採用した。

<sup>1191</sup> D. mthun par gyur cig、P.mthun par gyur cing デルゲ版を採用した。

<sup>1192</sup> 釈友釈は『普賢行願讚』全体を方便（vv.1-）、信解行地（vv.13-）、清浄増上意樂地（vv.28-）に分類して注釈する。信解行地については、vv.13-18 を布施波羅蜜、v.19 を戒波羅蜜、v.20

とと、それと相応する波羅蜜を修証することも生を念じたならば生じるが、〔念じなければ〕そうではない。念が損なわれた（忘念）なら、それはその両者がないのである。「**菩提行**（byang chub tu spyod pa）」とは菩提行である。その原因〔である〕聖者である普賢〔菩薩〕の行い（'phags pa kun du bzang po'i spyod pa）を慇懃になすことである。それを行って聞（thos pa）と思（bsam pa）等々の次第によって修（bsgom）しつつ、という意味である。それもパシュパティ（Tib. phyug bdag pa, Skt. Paśupati シヴァ神の異名）の解脱のように一生〔涯〕をもってではない。ではどうかと問えば、多く無数劫をもって得る福德と智慧の資糧によって得るべきものである〔と答える〕。それゆえ生を念じることがなければそのすべては有りえない。他の世生生に移ってから苦しみ、睡著（眠りこむこと）した当面から、自分が誰であるのかと、自分の依止（gnas pa）が何であるのかと、自分がなすべきこと・なすべきでないことが何であるのかを知らない、そうなった者には善はない。さらに極めて遠いならば、ましてや資糧を満足するのはいかがであろうか。従って「**生を念じますように**（skye ba dran par gyur）」ということをお説きになった。誓願を建立していなくても神等々の中には生を念じる者たちがいると思うものに対して、「**一切の境遇における**（'gro ba kun du）」ということをお説きになった。「**境遇**（'gro ba）」とは有情地獄等々の五である。業と煩惱の力によって、衆生たちは死んだ後に生まれるために、彼らは赴く（'gro ba）のだから〔赴くところ、すなわち〕境遇（'gro ba）である。このように業の力によって、常にすべての境遇における生を念じますようにと説明したのである。「**死に去る**（'chi 'pho）」とは死んで亡くなるという意味である。「**生**（skye ba）」とは生まれて特定の衆同分（ris mthun pa'i khyad par）を得ることである。生を念じ終わっても異生位においては在家となったために、そしてその人と交友するために心相續（sems kyi rgyud）を修治しなかったので、資糧への加行（tshogs la sbyor ba）は獲得し難いので<sup>1193</sup>、「**死に去り生まれても**（'chi 'pho skye ba na）」ということ等々をお説きになって、どこかから死に去り、どこかに生まれ、そこで出家しますように〔ということである〕。どこかに生まれ、そこで出家して、在家の服装とそこで〔在家の〕友人（'grogs pa）を棄ててまた、どれほどの間においてかと思うもの

---

を忍波羅蜜、v.21 を精進波羅蜜、v.22 を禪定波羅蜜、v.23 を智慧波羅蜜、v.24 を方便波羅蜜、v.25 を願波羅蜜、v.26 を力波羅蜜、v.27 を智波羅蜜にあてている。本文中に出る「六偈頌（tshigs su bcad pa rsa ba drug pa）」は vv.13-18（布施波羅蜜）を指すと思われる。

<sup>1193</sup> D. snyed par, P.rnyed par dka' bas 北京版を採用する。

に対して、「常に (rtag tu)」ということをお説きになった。すべての生においてであり、間隙における出家ではない。

(v. 17) 釈友釈和訳 (D.Nyi212b4ff.) (P.Nyi243b2ff.) : 出家者もまた破戒を行ずるために、戒等々に過失が生じたならば、資糧を満足することになぜなろうか。それ(過失)がない戒はすべての功德の基盤であるので、[過失があれば] 功德を得ることはすべてなくなるので、そのために「**無垢である戒行を** (tshul khirms spyod pa dri med)」ということ等々をお説きになった。戒を定義とする行いが戒行である。それももしそうならば貪等々の過失によって発起された破戒の垢によって有垢となるので、そのために「**無垢** (dri ma med)」ということをお説きになった。それももしそうならば学を望まない痴の現行によって学の[諸依] 処を知らないために、あるいは忘念等々によって不浄になるのではないかと思うものに対して、「**完全に清浄な** (yongs su dag par)」ということをお説きになった。慧によって摂受されている戒行とは、無垢であり、完全に清浄である。完全に清浄であるのもまた、もしそうならば一時期[に限った] 日々のことではないのかと思うものに対して、「**常に** (rtag tu)」ということをお説きになり、生存する限りの間にと教示することになる、そのような戒の種類もまたそのようであっても、もしそうならば一部分なと思うものに対して、「**損なわない** (ma nyams)」ということをお説きになり、学を完全に受け、摂取するというこの意味である。それももしそうならば放逸によって有過失有るものとなるのではないかと思うものに対して、「**過失はない** (skyon med pa)」ということをお説きになった。従って自性罪と遮罪の事柄[である殺生、偷盗、邪淫、妄語]を離れているために、全く罪のない戒になる。そのためにそのような種類の戒を常になしつつ、継続的に懇懃になしますようにということである。善趣における善き妙なる特別の身体と受容によって、安楽と安心を得るために、そして破戒の熱惱を寂めさせるために、心を清涼にするという意味により戒という。

そのように生を念じることと (v.16)、出家することと (v.16)、戒を完全に清浄にすること (v.17) によって、自己の相続が成熟することを教示した。

(v. 18) 釈友釈和訳 (D.Nyi213a4ff.) (P.Nyi243b2ff.) : 今や、他の生を念じる力自体によって、生類すべての言葉が完全にわかる故、特定の言語それぞれの一切によって衆生の利益を成就するために、特別の誓願によって神等々の中のそれぞれに生まれたならば、各自

の特別の言語によって彼らに法を教示すべきために、「**神の言葉と** (lha yi skad dang)」ということ等々をお説きになった。この偈頌によって他の相續が成熟することを教示した。

(v. 19) **釈友釈和訳** (D.Nyi213a6ff.) (P.Nyi243b6ff.) : そのようならば彼らの利益を行ってから、自他における利益の成就において粗暴な思念は不合理である。その利益を成就するために、「**善良なる波羅蜜に勤め励み** (des shing pha rol phyin la rab brtson te)」ということ等々の偈頌をお説きになった。「**善良** (des pa)」とは一切の衆生を最高に慈しむ (byams pa) 自性である。それは衆生のすべての邪行と交友しても全く厭わないで、自身の身体、口、意によってまた他者を害することはない。そのようにすべての衆生の 撰取に発趣したその者は、慈しみと憐れみを具えるので無障礙に衆生の利益を成就するであろう。そのように身体、口、意の業を完全に清浄にしたことにより、「**波羅蜜に勤め励み** (pha rol phyin la rab brtson te)」ということ、あるいは「**波羅蜜** (pha rol tu phyin pa)」とは布施等々であり、「自身の円満の究竟に赴くためである」〔と語源解釈される〕<sup>1194</sup>。従ってそれら〔波羅蜜〕に勤め励んで極めて歓喜 (shin tu mngon par dga'o) する。もしそうならば菩提心と離れることにならないかと思うものに対して、「**菩提心を決して失念しませんように** (byang chub sems ni nam kyang brjed ma gyur)」ということをお説きになった。ここでは波羅蜜行を修習するために、〔失念の〕対治〔としての道〕を獲得しているので<sup>1195</sup>、信解行地における衆生利益の原因〔である〕誓願の力によって、そこかしこに生まれていても、信解の力によって菩提心を決して、また失念しませんようにと教示する。それ(菩提心)について無上

---

<sup>1194</sup> 「波羅蜜」の語源解釈、及び内容説明については、長尾〔1999b〕pp.125-129、早島〔2003〕vol.3,p.655等を参照のこと。

<sup>1195</sup> 『俱舍論』「界品」(cf.櫻部〔1979〕p.134)を参考にした。

・サンスクリット本 : Pradhan〔1975〕p.1,11-12

「tac ca bhagavato buddhasya pratipakṣa-lābhenātyantaṃ sarvathā sarvatra jñeye  
punar-anutpatti-dharmatvād dhatam」

(櫻部訳 : そして仏陀・世尊にとってそ〔の無知〕はすでに打ち破られている。なぜならば〔仏陀・世尊は、無知の〕対治〔としての道〕を獲得しておられるので、〔世尊にとって、無知は〕もはや、まったく、あらゆる仕方で、すべての対象に対して、再び起こることのない性質のものとなっているからである。(cf.櫻部〔1979〕p.134))

の智慧の獲得が「菩提 (byang chub)」である。そこにおける「心 (sems)」が菩提心である。種々の福德と智慧の資糧を積んだために、あるいは修治したとおりの威力を摂取したことによって輪廻する者、そして種々多様な出離の仕方によって様々であるために「心 (sems)」である<sup>1196</sup>。「決して失念しませんように (nam yang brjed ma gyur)」ということは、いつでも変わりませんようにという意味である。そこでその者の生の威力が衰えませんようにという意味である。そのように菩提心と所対治分を完全に清浄であるものにおいても、もしもそうならば障礙が現前することがありうるのではないかと思うものに対して、「**障礙となった諸悪があり** (sdig pa gang rnam sgrub par gyur pa)」ということ等々をお説きになった。「**悪 (sdig pa)**」とは貪等々の諸々の不善法である。それらこそが聖道が生起するにあたって障礙するので、障礙となったものである。業と煩惱と異熟の自性である。そのうち業は、作って積んだこのことによって証得を妨害するものとなったのである。煩惱は十不善業道を発起することにより、遍在するために菩薩たちの障礙である<sup>1197</sup>。異熟は、福德と智慧の資糧の満足を中断するものであり、そのことを障礙するのである。それらを自相續 (bdag gi rgyud) において完全に滅尽しますようにということである。生じませんようにという意味である。完全に滅尽してももしそうならば余り無くではないのではないかと思うものに対して、「**余り無く (ma lus pa)**」という〔限定〕によって差別した (bye brag tu byas)。纏<sup>1198</sup>およびその習気 (kun nas dkris pa bag chags) も存在しないという意味である。次第は、他生に赴いた時に忘念すれば、無始〔以来の〕他の世生生における修習は、

<sup>1196</sup> 「Skt.citta」(心)の語源解釈である。詳細は『撰大乘論』(cf.長尾〔1999a〕pp.110-111、「Skt.citta」の語根√citとSkt.citra(様々な)に共通する「ci」から「citta」と解釈される)や、『成業論』(cf.山口〔1975〕p.195、『俱舍論』の定義を含む)を参照のこと。

<sup>1197</sup> 煩惱の過患としての十不善業道については『瑜伽論』(cf.弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「本地分」有尋有伺等三地(『大正蔵』30,no.1579,pp.315aff.)を参照のこと。大乘の立場からの十不善業道の捨については『十地経』「離垢地」を参照のこと。

<sup>1198</sup> 「纏」については『俱舍論』「随眠品」を参照のこと。

・サンスクリット本：Pradhan〔1975〕p.278,20-21

「prasupto hi kleśa `nuśaya ucyate / prabuddhaḥ paryavasthānam /」

(小谷、本庄訳：眠った煩惱が随眠と呼ばれ、覚めた〔煩惱〕が纏と〔呼ばれるの〕である。(cf.小谷、本庄〔2007〕p.8, 12))

在家の場所 (khyim gyi gnas) における渴愛が先行するでしょう。従って息子と娘等々に執着することによって損なえば、戒を破るし善に対して歓喜しない。それから戒を破るならば衆生を成熟することは獲得し難い。それから心が有垢となったならば、如意宝のようなものによって、衆生たちに対して善良にもならない<sup>1199</sup>。それから波羅蜜を行わずることとはるかに遠い。それからすべての福德資糧の種子となる菩提心から衰退する。それから心による<sup>1200</sup>一切の功德をもってしても、空に対して悪行となり、制止し難い廣大無辺の煩惱が、貪欲 ('dod dgu) として現行する。

過去の生を念じることによって、彼こそが出家する。それから戒である。それから衆生を成熟する。それから善良になる。それから波羅蜜を行わず。それから菩提心を失念しない。それから障礙を断って、菩提心を捨てない順序 (go rims) はそのようなものである。

この箇所によって、信解行 [地] (mos pas spyod pa) によって包摂された戒波羅蜜を教示した。

(v. 20) 釈友釈和訳 (D.Nyi214a7ff.) (P.Nyi245a7ff.) : 今や、菩提心を失念しないことと、汚染なく成就することを教示するために、「諸々の業と煩惱、魔業から (las dang nyon mongs bdud kyī las rnams las)」ということ等々のこの偈頌を<sup>1201</sup>お説きになった。この [偈頌] によってとは、何によってと、どこでと、どのように汚染なく [成就するのか] であり、順序とおりに教示する。何によって汚染がないのか<sup>1202</sup>と問えば、諸々の業によってである。「業 (las)」とは、『俱舍論』「業品」に「思とそれ (思) が作ったものである」[と説かれている]<sup>1203</sup>。従って、不善業を作ったそれら [諸々の業] から脱する行いをなすこと

---

<sup>1199</sup> D.yid bzhin gyi nor bu lta bus sems can rnams la、P.yid bzhin gyi nor bus lta bu'i sems can rnams la デルゲ版を採用した。

<sup>1200</sup> D.sems kyī、P.sems kyis 北京版を採用した。

Skt.√car (Tib. spyod pa) の持つ二義、「行う、実践する」と「動く、進む、移動する」をかけた表現と思われる。仏十号の「明行足」の説明においても、このかけ言葉は使用される。

<sup>1201</sup> D.tshigs su bcad pa 'di、P.tshigs su bcad pa 'dis デルゲ版を採用した。

<sup>1202</sup> D.mi dgos、P.mi gos 北京版を採用した。

<sup>1203</sup> D.las ni sems pa dang des byas pa ste、P.las ni sems dpa' dang des byas pa ste デルゲ版を採用した。出典は『俱舍論』「業品」v.1b (Skt. cetanā tatkrtaṃ ca tat、Tib. de ni sems pa dang

に、結びつける。もし或る何らかの業から〔脱するの〕かと問えば、そうではない。「**諸々の煩惱からも** (nyon mongs rnams las kyang)」とお説きになった。「**煩惱** (nyon mongs pa)」とは貪等々であり、身体と心の相續を熱惱させ、有垢にするので諸々の煩惱である<sup>1204</sup>。もし単独の業と煩惱だけから<sup>1205</sup>〔脱するの〕かと問えば、そうではない。では一体どうかと問えば、「**諸々の魔業からも** (bdud kyi las rnams las kyang)」ということをお説きになった。善法の妨害をするから諸々の魔である。それらも天子魔等々と、眷属 (nye du) と、処 (yul) と、観察における分別 (lta la rtog pa) 等々である。

どこで汚染がないのかと思うものに対して、「**諸々の世間の境遇において** ('jig rten 'gro ba rnams su)」ということをお説きになった。〔「世間」とは〕壊れるから世間である<sup>1206</sup>。それも二種類である。有情〔世間〕と器〔世間〕である。それらが諸々の世間の境遇である。すなわち、諸々の境遇に輪廻すれば、汚染なく行おう、ということである。汚染 (gos pa) とは有垢とすることである。それが無いから汚染がない。

どのようにと思うものに対して、これは「**蓮華が〔水で汚されない〕ように** (ji ltar pad ma [chus mi chags pa bzhin])」という譬えによって明らかにされている。譬えば蓮華が水から生じたならば、水によって汚染なく生じる。そのように自分もすべての境遇において貪愛

des byas、玄奘(思及思所作) である。

<sup>1204</sup> cf.765

<sup>1205</sup> D.nyid tshe、P.nyi tshe 先行する「'ga' zhig」と対になる箇所であるため北京版を採用した。

<sup>1206</sup> 『俱舍論』『界品』に対応が見られる。以下のごとくである(本庄良文氏による御教示)。

・サンスクリット本：Pradhan [1975] p.207,8-11

「lakṣyata iti lokah」(櫻部案：lakṣyata→lujyata)

(櫻部訳：壊れる (lujyate) から、そして対治を有するから(両漢訳からの櫻部案)、世間 (loka) である (cf.櫻部 [1979] p.148))

・チベット訳：TPH [出版年未詳] (界、根、世、業) p.8,10ff.

「'jig pas 'jig rten no //」

・漢訳：尊者世親造、唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(『大正藏』29,no.1558,p.2b2-3)

「亦名世間。可毀壞故、有対治故」

(rjes su chags pa) と瞋恚等々<sup>1207</sup>を断じてから、汚染なく〔「進みますように (spyod par gyur cig)」〕ということである。「太陽と月のように (nyi ma dang zla b bzhin du)」ということは、譬えば太陽と月は虚空の輪 (dkyil : 四大の外側) を運行することにより、〔自分自身は〕涼と熱を成就するけれども、諸々の生類に対しては貪愛と瞋恚を断じた。そのように私も衆生を成熟するために、輪廻という虚空を運行しつつ貪愛と瞋恚を断じて行うということである<sup>1208</sup>。

この箇所によって、信解行地 (mos pas spyod pa'i sa) によって包摂された忍波羅蜜を教示した。

(v. 21) 釈友釈和訳 (D.Nyi215a1ff.) (P.Nyi245b8ff.) : そのように貪愛と瞋恚を断じて、住所 (gnas pa) における衆生を饒益する障害が生じないことを教示するために、「**悪趣の苦を鎮める** (ngan song sdug bsngal rab tu zhi bar byed)」ということをお説きになった。大きな罪過を行ったことによって、諸々の善趣から悪〔趣〕に赴き転落するのだから「**悪趣** (ngan song)」である<sup>1209</sup>。それら〔境遇 (趣)〕において苦、不安樂を経験するこれらすべ

<sup>1207</sup> 『俱舍論』「随眠品」(cf.小谷、本庄〔2007〕 p.198, 200) によると、欲愛と瞋恚によって「有情は欲界を超えられない」「欲界を自性とする界の下劣性を越えられない」とされる。この理解を参考にすると、『普賢行願讚』当該箇所は貪愛と瞋恚を断じて欲界を離れ進むことを意図したものと理解できる。瞋恚自体の定義については *ibid.*, p.211 を参照のこと (cf. 「瞋恚」とは有情という対象に対する特殊な憤りである。「これら、お前たち有情は殺されてしまえ」あるいは、「縛られてしまえ」「押し潰されてしまえ」「非道によって破滅に陥れ」という形相をもって生ずるのが「瞋恚」である)。

<sup>1208</sup> 「進む」と「行う」のかけ言葉である。

<sup>1209</sup> 『俱舍論』「世間品」に対応が見られる (cf.山口、舟橋〔1955〕 p.348)。以下のごとくである。

・サンスクリット本 : Pradhan〔1975〕 p.256,20ff.

「adho gacchatīty adho-gā apāya-gāminah /」

(下に行く者が下に行く者であり、悪趣に行く者たちである。)

・チベット訳 : TPH〔出版年未詳〕 p.292, 1.20-p.293,1

「'og tu 'gro bas na 'og tu 'gro ba ste / ngan song du 'gro ba rnamso //」

てを鎮めるべきである。鎮めてからも、彼ら衆生を最勝なる特別の安樂 (bde ba'i khyad par phul du byung ba) に立たせるべきである。「安樂 (bde ba)」とは平安 (sim pa)<sup>1210</sup>を経験し、感覚器官 (根) を饒益する。そのように現在生じた苦を取り除いて、譬えようのない安樂を得させることにより、衆生の益を行ってから、未来の永遠の安樂に立たせるために、「すべての衆生に利益を行おう (gro ba thams cad la ni phan par spyad)」ということをお説きになった。その「すべての衆生 (gro ba thams cad)」[すなわち] 余り無い有情の衆を利益するために、無上の涅槃に立たせるよう行うべきである。どこで行うのかと思うものに対して、「諸方に国土がどれ程あろうと (phyogs rnam na ni zhing khyon ji tsam par)」とい

・漢訳：尊者世親造、唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(『大正蔵』29,no.1558,p.56b14-15)

「謂墮惡趣、説名往下」

<sup>1210</sup> 『俱舍論』「根品」に対応が見られる。色界の禪にも用いる言葉である。

・サンスクリット本：Pradhan [1975] p.41,8-12

duḥkhendriyam aśātā yā, kāyikī vedanā (7ab)

aśātety apaghātikā, duḥkhaty arthaḥ /

sukham / śātā (7bc)

sukhendriyaṃ kāyikī śātā vedanā / śātety anugrāhikā, sukhety arthaḥ /

(櫻部訳：身の受の悦ばしからぬものが苦根である。(二・七 ab)

悦ばしからぬとは害をなすということであり、[すなわち] 苦の意味である。

樂[根]は悦ばしい[受]である。(二・七 bc)

身の受の悦ばしいものが樂根である。悦ばしいとは益となるということであり [すなわち] 樂の意味である。(cf.櫻部 [1979] p.248))

・チベット訳：TPH [出版年未詳] p.74,13-17

「lus tshor sim pa ma yin gang // sdug bsngal dbang po'o (v.7ab) // sim pa ma yin pa zhes

bya ba ni gnod pa byed pa ste sdug bsngal zhes bya ba'i tshig go / sim pa ni bde ba'o (v.7bc)

/ lus kyi tshor ba sim pa ni bde ba'i dbang po'o // sim pa zhes bya ba ni phan 'dogs pa ste /

bde ba zhes bya ba'i tha tshig go /」

・漢訳：尊者世親造、唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(『大正蔵』29,no.1558,p.14c7-14)

「身不悦名苦 即此悦名樂 及三定心悦 余处此名喜

(中略) 於身受内能損惱者名為苦根。所言悦者是撰益義。即身受内能撰益者名為樂根」

うことをお説きになった。十方における国土がどれ程かあって〔も〕、それらすべての特別の仏国土 (sangs rgyas kyi zhing gi khyad par) において〔ということ〕である。

この〔箇所〕によって、信解行〔地〕によって包摂された精進波羅蜜を教示した。

(v. 22) 釈友釈和訳 (D.Nyi215a5ff.) (P.Nyi246a5ff.) : そのように福德資糧としての方便の摂取を教示してから、智慧資糧を摂取するために、「**一切の衆生の行いに相応して発趣する** (sems can dag gyi spyod dang mthun par 'jug)」ということ等々の被鎧〔精進〕を教示した。輪廻において業と煩惱が増上させる生類 (srog chags) は、〔輪廻に対して〕執着 (chags pa) するのだから衆生たちである<sup>1211</sup>。彼らの「**行い** (spyod pa)」とは、衆生の差別による身体と口の、種々なる種類の行為を自性とする。彼らと「**相応して発趣する** (mthun par 'jug)」とは、彼らの思念と随眠を完全に知るために彼らの思念と相応するよう、そのような彼らの行いに相応して発趣するという。衆生を喜ばせるこの方便によって、「**菩提行** (byang chub spyod pa)」〔すなわち〕智慧資糧の定義 (mtshan nyid) である菩提の原因として、殊勝なる聞 (thos pa) と思 (bsam pa) と修 (bsgom pa) 等々を自性とするもの、〔その菩提行を〕「**完成して** (yongs su rdzogs par byed cing) という。〔すなわち〕成就して〔という意味〕である。「**諸々の〔普〕賢行を顕示して** (bzang po spyod pa dag ni rab ston zhing)」というこ

---

<sup>1211</sup> 『俱舍論』「界品」に対応が見られる。以下のごとくである。

・サンスクリット本 : Pradhan [1975] p.1,17ff.

「saṃsāro hi jagad āsaṅga-sthānatvāt dur-uttaratvāc ca pañka-bhūtaḥ」

(輪廻とは、生類が染著する場所なのだから、そして離れ難いのだから、泥のようなものである)

・チベット訳 : TPH [出版年未詳] (界、根、世、業) p.2,1-3

「'khor ba ni 'gro ba kun tu 'chags pa'i gnas yin pa'i phyir dang / rgal bar dka' ba'i phyir 'dam lta bu yin te //」

・漢訳 : 尊者世親造、唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(『大正蔵』29,no.1558,p.1a20-22)

「拔衆生出生死泥者、由彼生死是衆生沈溺處故、難可出故、所以譬泥」

「菩薩 (bodi-sattva)」の語義解釈から「sattva」の定義を理解する方向も考えられる。その場合には梶山 [1977] 「二 ハル・ダヤルの解釈」(pp.2-5)、[1990] 「菩薩の多義性」(pp.37-44) を参照のこと。

とは、大菩薩である普賢〔菩薩〕が教示した、無上の智慧を獲得させる無量の行いの方便<sup>1212</sup>の教示の自性であるそれらを、衆生たちに教示し、説明し (rab tu 'chad cing)、行うことである。どれ程の時の間にとするものに対して、「**一切の未来劫において行おう** (ma 'ongs bskal pa kun tu spyod par 'gyur)」<sup>1213</sup>ということをお説きになった。未来劫のそれらすべてに生まれるし、生まれてから衆生を喜ばせること<sup>1214</sup>によって、智慧資糧を完成しようということである。

これによって、衆生の行いと相応して発趣するのだから<sup>1215</sup>、信解行〔地〕によって包摂された禪定波羅蜜を述べた。他者の思念を完全に知ること<sup>1216</sup>は等至せずには生じない。

(v. 23) 釈友釈和訳 (D.Nyi215b4ff.) (P.Nyi246b5ff.) : そのように大きな鎧を被り、衆生を喜ばすことを引き受けて、同縁者 (skal pa mthun pa) の菩薩と出会うことを教示するために、「**私の行いと等しく行う者** (bdag gi spyod dang mtshungs par gang spyod pa)」ということ等々をお説きになった。菩提心を発して〔普〕賢行を懇懃に行う他の者たち、彼らは彼と縁が類似 (skal ba 'dra ba) するのだから「**等しい** (mtshung pa)」のである。その存在 (dngos po) はまさに等しい (mtshung pa nyid)。私と等しくなり、行いが一致する衆生たち、彼らと私が出会いますようにという〔意味である〕。「**出会う** (phrad pa)」とは交友することである。身体と口と意によって、同じく普賢菩薩の誓願 (『普賢行願讃』) を懇懃に

---

<sup>1212</sup> D.spyod pa' i thabs、P.thabs デルゲ版を採用した。

<sup>1213</sup> D.ma 'ongs bskal pa kun tu spyod par 'gyur、P.ma 'ongs bskal pa kun tu spyod gyur cig デルゲ版を採用した。

<sup>1214</sup> 龍樹作とされるこの名前の作品 (『有情喜讃』) がある。cf. *Sems can mgu bar bya ba'i bstod pa* (D.no.1125, Ka74b3-75b1、P.大谷 no.2017, Ka.86a8-87b2)

<sup>1215</sup> 一例として月称作 (『四百論注』) における「対機説法」の話がある (cf. 上田 [1994] p.76)。そこでは「或る人が或るものに喜ぶなら、その人にはそれを先に行うべきである。意気消沈した人は決して最勝法の器ではない」(上田訳) 等と説かれる。

<sup>1216</sup> 衆生の行いに相応するためには、神通が必須となる。その場合に三昧、禪定は神通の条件になることから、この段は「禪定波羅蜜」に包摂されるのであろう。同時にこの段は、「智慧資糧」の摂取の条件として、衆生の行いに相応することを説く。例えば『八千頌般若経』 cp.12 では、般若によって如実に他者の心を知ることが説かれる。

なしますようにという意味である。どれ程の時の間にと思うものに対して、「常に (rtag tu)」ということをお説きになった。

これによって、縁が類似する菩薩と付き合うことによって、法を簡括する (chos rab tu rnam par 'byed pa)<sup>1217</sup>のために、信解行〔地〕によって包摂された智慧波羅蜜を教示した。

(v. 24) 釈友釈和訳 (D.Nyi216a1ff.) (P.Nyi246b8ff.): 今や、行いが等しい菩薩と相応して行うことを修習して、「私を利益するよう願う友人たち (bdag la phan par 'dod pa'i grogs po dag)」ということ等々によって、善知識を歓喜させることを教示する。彼らに対して思う者、あるいは私に機会が生じる者が友人たちである<sup>1218</sup>。「私を利益するよう願う (bdag la phan par 'dod pa)」ということは、最高の菩提を得させる者たちである。私が輪廻を流転する時<sup>1219</sup>、最高に饒益しようと望み、最高に慈しむ自性を持った、普賢〔菩薩〕の無顛倒の聖教を布施する者、彼らと出会いますように、再び交友しますようにということである。或る一時なのかと問えば、そうではない。「常に (rtag tu)」ということをお説きになった。

〔すなわち〕すべての時に、すべてのもの〔の中で〕の最高の正等菩提を得るまで〔という意味である〕。そのように利益のために発趣した者、そうした彼らに私は何を行おうと思うものに対して、「いつでも意厭せず (nams kyang yid mi dbyung)」ということをお説きになった。身体と口と意によって、彼の聖教と背反して行わないために一時でも彼らを嫌悪すべきではない<sup>1220</sup>。正行 (yang dag pa'i sgrub pa) を慇懃になすことによって、〔善知識を〕極めて歓喜させるべきである。

これによって、清浄な善知識を歓喜させる方便を完全に知ることによって、信解行〔地〕によって包摂された方便波羅蜜を教示した。

---

<sup>1217</sup> 『俱舍論』における「慧」(大地法)の定義については本庄〔1995〕p.13を参照のこと。

「no.18.慧 (prajñā) matiḥ prajñā dharma-pravicayaḥ (AKBh. 54, 22) 慧とは智慧であつて、諸法の分析である。慧謂於法能有簡擇。(冠導 4, 3b7; 大 29, 19a20)」

『阿毘達磨雜集論』、『教次第大論』、『解脱莊嚴』における「慧」の定義については、ツルティム、藤仲〔2007〕p.235, 353を参照のこと。『俱舍論』の定義と共通する。

<sup>1218</sup> D.gang dag la zhe 'am bdag la, P.gang bdag la zhes / 'am bdag la デルゲ版を採用した。

<sup>1219</sup> D.che、P.tshe 北京版を採用した。

<sup>1220</sup> D.byā'i、P.byā'o 北京版を採用した。

(v. 25) 釈友釈和訳 (D.Nyi216a5ff.) (P.Nyi247a6ff.) : そのように被鎧し、縁が類似する菩薩を歡喜させることに努めることによって (cf.vv.23-24)、〔次に〕誓願力をもって無上なる善知識を正しく歡喜させるので、仏として觀察することを教示するために、「**勝者〔たち〕を私は現前〔に〕常に觀察しよう** (mngon sum rtag tu bdag gis rgyal ba blta)」ということ等々をお説きになった。「**現前〔に〕** (mngon sum)」とは目の当たり〔に〕であり、煩惱から打ち勝った者 (nyon mongs pa las rygal ba) 〔すなわち勝者〕を觀察すべきである。どれ〔程の〕間にとするものに対して、「常に (rtag tu)」ということをお説きになった。〔すなわち〕すべての時に〔という意味〕である。勝者ただ一人かと問えば、そうではない。ではどうかと問えば、「**仏子 (菩薩) によって圍繞された主たち** (sangs rgyas sras kyis bskor ba'i mgon po rnams)」ということ述べた。自他が現觀 (mngon par rtogs pa) して、事物として思い込むことの眠り (mngon par zhen pa'i gnyid) を離れて、自分自身が仏と成った (sangs rgyas pa) のだから諸仏である<sup>1221</sup>。彼らの「**子 (sras)**」とは子たちである。法を誤りなく教示したことから生まれて、生じたので<sup>1222</sup>、子供たち (sras rnams) である。彼ら仏子によって圍繞され、完全に取り囲まれた彼 (仏) を常に觀察しようということに結びつけた。そのような彼ら (諸仏) を見てから、何をするのか (ci zhis bya) と思うものに対して、「**彼らに対してさらに広大な供養を致そう** (de dag la yang mchod pa rgya cher bgyi)」ということをお説きになった。仏および菩薩を含めた彼らに供養することは、種々なる種類の殊勝な資具を増上させて、莊嚴 (rnam par bkod pa) によって區別された (rab tu phyed ba) 花、宝等々の有上あるいは無上の諸々の供養によって供養し、敬うべきである〔という意味である〕。どのようにとするものに対して、「**広大に (rgya cher)**」ということをお説きになった。事物と思念により際限なく行う〔という意味である〕。どれ程の時の間にとするもの

<sup>1221</sup> 仏について「眠り (gnyid)」と「目覚めた (sangs rgyas pa)」を対にした表現と思われる。『翻訳名義集』二巻本訳語釈 (cf.石川〔1993〕p.9) には、ジナプトラ『三宝讚』の用例が示されている。以下のとおりである。

「石川訳：〔仏は〕無知の眠りから目覚めた (sangs pa) から〔である〕。眠りから目覚めた人と同様であり、「覚醒を求めるもの」〔である〕。」

<sup>1222</sup> 「仏子」については智軍釈 v.4 を参照のこと。「〔仏子とは〕要約すれば仏の御言葉である口訣から生まれた子をいう」等と説かれる。

のに対して、「未来劫すべてにわたり (ma 'ongs bskal pa kun du)」ということをお説きになった。現在と過去と未来ということである。まだ来ていないのだから未来であり、[この先] 生じるであろうということの意味である。時の流れが短くないのだから劫である。未来劫すべてにわたって差別なく供養しようということに結びつけた。「**疲れなく** (mi skyo bar)」ということは最高に喜ぶことである。

仏を観察することと供養することを説いたこのことによって、信解行〔地〕によって包摂された願波羅蜜を教示した。誓願力によって仏を見るためである。

(v. 26) 釈友釈和訳 (D.Nyi216b6ff.) (P.Nyi247b7ff.) : そのように彼ら如来を見て、供養してから、他の何をするのかと思うものに対して、「**勝者たちの妙法を受持しつつ** (rgyal ba rnams kyi dam pa'i chos 'dzin cing)」ということ等々をお説きになった。「**勝者たちの妙法** (rgyal ba rnams kyi dam pa'i chos)」ということについて、正士たちの法 (dam pa rnams kyi chos) が「**妙法** (dam pa'i chos)」である。またはそれは妙でもあり、法でもあるので、「妙法 (dam pa'i chos)」である<sup>1223</sup>。「**受持** ('dzin)」ということは、失念しないやり方で句と義 (tshig dang don) を受持しつつ、自分の心を現前に置いて (mngon sum 'jog pa)<sup>1224</sup>、仏・世尊たちの妙法である聖教と証得の自性 (bdag nyid)<sup>1225</sup>を受持し、「**未来劫一切にわたって行じよう** (ma 'ongs bskal pa kun tu spyad par bgyi)」ということに結びつけた。妙法を受持するだけなのかと問えば、[そうでは] ない。ではどうかと問えば、「**菩提行を完全に教示する** (byang chub spyod pa yongs su ston par byed)」ということをお説きになった。「**菩提**

---

<sup>1223</sup> 「妙法」の定義を『瑜伽論』『大乘莊嚴經論』に探したが見いだせなかった。アビダルマにおける用例としては小谷〔2000〕 pp.12-15 を参照のこと。『釈軌論』『ウダーナヴァルガ』に基づくプトンの「妙法 (正法)」理解については、小谷〔2000〕 pp.43-44 を参照のこと。

<sup>1224</sup> 止観のあり方において、教説や句義を心中に対象化することについては、『撰大乘論』 「入所知相分」 cp.3 (cf.長尾〔1999b〕 pp.3-9) 等を参照のこと。

<sup>1225</sup> 法を聖教 (経、律、アビダルマ) と証得 (証得すること、覚りを目指すこと) に二分類している。出典としては『俱舍論』 「定品」 結語 (cf.櫻部、小谷、本庄〔2004〕 p.355)、 『宝性論』 「僧宝品」 (cf.中村〔1967〕 pp.35-36) を参照のこと。

(byang chub)」とは、一切相を知る智慧 (rnam pa thams cad mkhyen pa'i ye shes) である<sup>1226</sup>。それゆえに、「**行い** (spyod pa)」は菩提行である。それを得させる方便が、波羅蜜の実践 (pha rol tu phyin pa bsgrub pa) の定義である<sup>1227</sup>。それを完全に教示することが、極めてはっきり説明すること (kun du rab tu bshad pa) である。慳 (ser sna) の垢を離れた心によって、他の諸世間にも赴いて、全く厭わずに衆生たちに、各々に応じて大乘の法を教示しつつ<sup>1228</sup>、ということの意味である。ただそれだけを行うのにすぎないのかと問えば、そうではない。ではどうかと問えば、「**また、[普]賢行を修治し** (bzang po spyod pa rnam par sbyangs pa yang)」ということをお説きになった。「賢 (bzang po)」とは聖者普賢〔菩薩〕である。その行が「**賢行** (bzang po spyod pa)」である。またはそれはすべての善を得させるから、行いでもあり、賢でもあるので、「賢行 (bzang po spyod pa)」である。それらを「**修治** (rnam par sbyang ba)」ということについて、完全に修治することが、「**修治** (rnam par sbyang ba)」である。または前もって聞 (thos pa) と思 (bsam pa) 程度によって心に志向して、増上させて、後に修 (sgom pa) の智慧によって<sup>1229</sup>完全に究竟させることが「**修治** (rnam par sbyangs pa)」である。

そのように妙法を受持することと、菩提行を教示することと、〔普〕賢行を修治することを行うならば、何を行うのかと思うものに対して、「未来劫一切にわたって行おう (ma 'ongs bskal pa kun du spyad par bgyi)」ということをお説きになった。

このことによって、誓願を完成したので、所対治の力を制圧する分〔である〕信解行〔地〕によって包摂された力波羅蜜を教示した。

・ (v. 27) 釈友釈和訳 (D.Nyi217a7ff.) (P.Nyi248a1ff.) : そのように無量の善業を積んだ福德と智慧の資糧を教示するために、「**またすべての有に輪廻する時に** (srid pa thams cad du

<sup>1226</sup> 三種の一切智の一つで仏の智。詳しくは兵藤〔2000〕「第1節 三智」を参照のこと。

<sup>1227</sup> 例えば『瑜伽論』(cf. 弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」初持瑜伽処静慮品(『大正蔵』30,no.1579,p.532b))では、波羅蜜は自利の面(自己の仏法の成就)、四摂事は利他の面(一切衆生の成熟)を指す。

<sup>1228</sup> 「師拳」(師による弟子への教え惜しみ)ではないこと。『小乗涅槃経』cp.2に出る話が有名である。

<sup>1229</sup> D.kyi、P.kyis 北京版を採用した。

yang 'khor ba na)」ということをお説きになった。ここで、生じることによって<sup>1230</sup>有 (srid pa) <sup>1231</sup>すなわち「輪廻 ('khor ba)」である。それらはすべて (thams cad) でもあり、有 (srid pa) でもあるので、「**すべての有** (srid pa thams cad)」である。三界すべてによって包摂された衆生たちである。業の力 (dbang) あるいは誓願の力 (stobs) によって、それら [すべての有に] 輪廻し、ある生からある [生] へ経過 (brgyud pa) を経験する時、「**一切の功德の無尽の蔵となりますように** (yon tan kun gyi mi zad mdzod du gyur)」という最後 [の句] と結びつけた。「**無尽の福德と智慧を得て** (bsod nams ye shes dag ni mi zad rnyed)」ということについて、修習させるのだから「**福德** (bsod nams)」であり<sup>1232</sup>、知るのだから「**智慧** (ye shes)」である。福德と智慧の無尽とは、窮尽しないことである。「**得る** (rnyed pa)」とは、獲得 (thob pa)、すなわちしっかり得ること (rab tu thob) である。そのように述べ

<sup>1230</sup> D.'byung bar srid pa、P.'byung bas srid pa 北京版を採用した。

<sup>1231</sup> 例えば『俱舍論』「界品」に対応が見られる。以下のごとくである。

- ・サンスクリット本：Pradhan [1975] p.2, ll.20-23

「dharmāṇām pravīcayam antareṇa nāsti,  
kleśāṇām yata upaśāntaye 'bhyupāyaḥ /  
kleśaiś ca bhramati bhavārṇave 'tra lokas,  
tad-dhetor ata uditāḥ kilaiṣa śāstrā // 3 // 」

(櫻部訳：諸法を〔正しく〕弁別すること以外に、煩惱を鎮めるためのすぐれた方法はない。そして煩惱によって世間〔の有情〕はかの有(輪廻的存在)の海に漂う。かくてこのゆえに師(仏陀)によってこ〔のアビダルマ〕は説かれた、と伝説する。(一・三) (cf. 櫻部 [1979] p.140))

- ・チベット訳：TPH [出版年未詳] (界、根、世、業) p.2, ll.14-17

「chos rnam rab tu rnam 'byed med par nyon mongs rnam // gang phyir nyi bar zhi bar bya  
ba'i thabs med la / nyon mongs pas kyang 'jig rten srid mtsho 'dir 'khyams te // de bas de  
phyir 'di ni ston pas gsungs so lo //」

- ・漢訳：尊者世親造、唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(『大正藏』29,no.1558,p.1b19-20)

「若離択法定無余 能滅諸惑勝方便 由惑世間漂有海 因此伝仏説対法」

<sup>1232</sup> 修習の対象としての「福德」については『俱舍論』「業品」、慈悲の修習を体系的にまとめたものとして『修習次第』が知られている。

たとおりの方便を摂取したことによって、存在する限りの衆生界、その限りの無尽の福德と智慧を獲得し、自他の余りない益を成就するために、さらに慧等々の諸功德によって無尽性 (mi zad pa nyid) を得たいと望まれて、「**慧、方便と、三昧、解脱と** (shes rab thabs dang ting 'dzin rnam thar dang)」ということ等々をお説きになった。了知 (rab tu shes pa) するのだから「**慧** (shes rab)」である。思念の対象 (bsam pa'i don) を勉励の必要なく得させるので、「**方便** (thabs)」である。所縁において心を正しく受持するので「**三昧** (ting nge 'dzin)」である。諸々の障礙から心を個別に解脱させるので (sems bye brag tu thar par byed pas) 「**解脱** (rnam par thar pa)」である。述べたとおりのそれら〔慧、方便、三昧、解脱〕と、あらゆる善逝の子 (菩薩) の相続における希有なる、存在する無数無量の他の功德の集まりによってもまた、「**無尽の蔵となりますように** (mi zad mdzod du gyur)」ということである。

「**無尽の蔵となりますように** (mi zad mdzod du gyur)」ということは、蔵の尽が知られませんがということの意味である。仏とは輪廻が存在する限り居られ、継続により常住なので「**無尽** (mi zad pa)」でもある。その相続において在る功德である〔十〕力と〔四〕無畏等々の器であるのだから「**蔵** (mdzod)」でもある。または仏とは、尽が知られない、共あるいは不共なる宝のような功德の器であるのだから「**蔵** (mdzod)」である。二つの譬えとも虚空である<sup>1233</sup>。

すべての功德が完全に清浄になって、尽が知られないこのことによって、信解行〔地〕によって包摂された智 (ye shes) 波羅蜜を教示した。

・ (vv. 28-29) 釈友釈和訳 (D.Nyi218a1ff.) (P.Nyi249a3ff.) : そのように敬礼等々〔の方便 (vv.1-12)〕と、直前の所説の信解行〔地〕 (vv.13-27) によって包摂された波羅蜜を修習したことによって、無量の福德を摂取したことを教示してから、今や、清浄増上意樂地 (lhag pa'i bsam pa dag pa'i sa) への発趣を教示する。それも八種類ある。

そこで、仏国土の観察に発趣するのは、「**一塵上に塵〔の数〕と等しい諸国土があり** (rdul gcig steng na rdul snyed zhing rnams te)」ということ等々をお説きになった、そのことであ

---

<sup>1233</sup> 『摂大乘論』「本彼果智分」では法身の常住性に依って、報身と変化身の常住性が成立するとされる。報身については継続性、変化身は反復性において常住とされる (cf.長尾 [1999b] pp.450-452)。この理解に依ると釈友釈は報身を指示することになる。さらに詳しくは『大乘莊嚴經論』 cp.9.v.66、ツルティム、藤仲 [2007] p.283、378 を参照のこと。

る。極微細な一塵に無量無数の極微塵に等しいすべての仏国土を観察することである。それは一つだけかと思うものに対して、そうではなくて、さらに「**その国土の不可思議な諸仏** (zhing der bsam gyis mi khyab sangs rgyas rnams)」ということをお説きになった。諸仏の国土それら各々にも仏世尊の不可思議で無数の功德<sup>1234</sup>を観察する。「**菩提行を行いつつ観察しますように** (byang chub spyad pa spyod cing blta bar bgyi)」という、後から出るこれと結びつけた。ただ一仏を観察すべきなのか、と問えば、[そう]ではない。ではどうかと問えば、「**仏子の中央に坐っている者に** (sangs rgyas sras kyi dbus na bzhugs pa la)」ということがある。[すなわち] 仏子であるすべての菩薩の眷属のマンダラの中央に居る者(諸仏)は離れず (ma brdos shing)、互いに害しあうよう住することなく坐っており、[互いの] 間隔をもって居る者たちを観察すべきである<sup>1235</sup>。いつそのように観察しようとするのか、と問えば、「**菩提行を行いつつ** (byang chub spyad pa spyod cing)」ということ述べる。菩薩行を行って、諸地と諸波羅蜜を完成しながら、という意味 (tha tshig) である。極微細な一塵におけるその[数に] 等しい仏国土と、その[数] に等しい菩薩の眷属のマンダラを伴った如来が、いかに成り立つのか。凡人にある知によって、すべての中から (thams cad pas) [最も] 微細な微細塵<sup>1236</sup>における、無量不可計の諸国土と諸仏菩薩を観察するということ、それは信じられないのではないかと問えば、修習の力を数習しなかった、外境の義に執著し、大乘の義の真実を証得しなかった者たちは、信樂[でき]ない諦である。[諸法を] 唯識として信解する大乘の義の修習に励む、因の力を有する者たち(瑜伽行者)は信樂する<sup>1237</sup>。すなわち夢の中では、狭い小屋において、住する象の群れと、集まった多く

<sup>1234</sup> 仏の持つ功德について、仏十号と大乘特有の立場から説いたものに無著作『仏随念註』(D.no.3982、P.no.5482)、世親作『仏随念広註』(D.no.279、P.no.945)がある。現在のところ、何れもチベット訳でのみ存在が知られている。

<sup>1235</sup> D.bar mtshams yod par bzhugs pa la zhes bya ba rnams blta bar bya'o、P.mtshams yod par bzhugs pa rnams blta bar bya'o 北京版の読みを採用した。

<sup>1236</sup> 『瑜伽論』に出る「thams cad pas bla na med pa'i chos」(於諸法中最为殊勝)(cf.横山、廣澤[1997] p.525b)を参照した。

<sup>1237</sup> 釈友は、『秘密集会』解釈法の一つである「聖者(龍樹)流」四大弟子の一人に挙げられる。しかしここでは明確に唯識説にたっている。また、因の力をもつことについては、ツルティム、藤仲[2007] pp.162-163を参照。

の人と、茂った森林と、河と、池と、沼の、種々の種類の〔整然とした〕配置 (bkod pa) を見る。〔夢から覚めると〕それ程の衆多無数のものが、その〔狭い部屋〕に存在しようにもありえないのに、〔それら夢中の対象を〕認得することについて、彼ら〔因の力を有する瑜伽行者たち〕はまた、目覚めた時も念ずる<sup>1238</sup>。それゆえ禅定者、瑜伽行の自在者たちの境地は不可思議なので、浄修治した (yongs su sbyang ba byas pa) 心において、信樂〔できないものは何かあるか〕といて、それを論と経から多く伺察し終わった。これは世間においても見〔られ〕る。譬えば幻術者が太鼓を打つことから、すべての事物の入出等々が現れるごとくである。もしも、それは迷乱 ('khrul pa) 程度として尽きたのか、と問えば、すべての有為も同様である。すなわち「**星、眼翳、灯明と** (skar ma rab rib mar me dang)」ということ等々の偈頌をお説きになったごとくである<sup>1239</sup>。よって、この智者たちが理と聖

<sup>1238</sup> 『プラマーナヴァールティカ』v.283 を参照 (cf.戸崎〔1988〕pp.378-379、〔1985〕pp.210ff.)。

「(戸崎訳)分別知でも惑乱のために鮮明に顕現することはないであろうか。すなわち、夢のなかの知は分別であっても、鮮明に顕現することがないであろうか。すなわち、夢のなかの知は分別であっても、鮮明に顕現することがないであろうか、と。そこで法称はいう。

夢のなかにも想起はある。しかし(人は目をさましたとき)それ(=夢中の想起)をそのような対象をもつもの(=鮮明に対象を顕現しているもの)(であった)と想起しなさい。

sarve 'pi smaryate smārttaṃ na ca tat tādṛgarthavat // (283)

夢のなかにも想起 (smārta) —分別にほかならない— はある。しかし目をさましたとき、その夢中の想起は不鮮明な顕現であったと思っておこされるが、鮮明な顕現であったとは思っておこされない。夢のなかにはまた鮮明な顕現をもった知 —したがって無分別— もある。しかしこれは覚醒時に、鮮明な顕現であったと思っておこされる。このように夢のなかも、分別知と無分別知があり、鮮明に顕現すれば、それは必ず無分別である。」

あるいは『唯識二十頌』v.3,vv.16-17 を参照 (cf.Levi〔1925〕pp.3-4, 8-9、山口、野沢〔1953〕pp.29-30、pp.99-108)。

<sup>1239</sup> 出典は『金剛般若経』末尾偈頌である。ツルティム〔2008〕(cf.p.13、pp.24-26注16,17)によると、この偈頌はチベットにおいて布薩時の懺悔の後に、諸行無常や空を観ずるため

教 (rigs pa dang lung dag) により立証すべきことであるが、これを疑うべきでない。または瑜伽力によって、すべての極微細な事物の住処が、望むその程度に広がる。

今や、「**同様に残らずすべての方角における** (de ltar phyogs rnam ma lus thams cad du)」ということ等々によって、修習を広く行うことを教示する。「**同様に** (de ltar)」というのは、述べた通りのやり方においてである。「**残らずすべての方角における** (ma lus phyogs rnam thams cad du)」というのは、すべて残らず十方における、極微各々の上における、海のような仏に対して信解し、発趣するという〔意味〕である。そのように方角について遍満すよう教示してから、時について遍満するよう教示するために、「**愚者の道において** (byis pa'i lam du)」ということを〔『普賢行願讚』に〕お説きになった<sup>1240</sup>。「**愚者** (byis pa)」

---

に称えることで有名である。出典は以下のとおりである。漢訳は鳩摩羅什訳を代表として出した。

・サンスクリット本：cf. Conze [1974] p.62

「tārakā timiraṃ dīpo māyā-avaśyāya budbudam  
supinaṃ vidyud abhram ca evaṃ draṣṭavyaṃ saṃskṛtam」

・チベット訳：'Phags pa Shes rab ki pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (D.no.16, Ka.132b5-6、P.no.739, Tsi.175b5-6)

「skar ma rab rib mar me dang // sgyu ma zil ba chu bur dang //  
rmi lam glog dang sprin lta bur // 'dus byas de ltar blta bar bya //」

・漢訳：鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜經』(『大正蔵』8,no.235,p.752b28-29)

「一切有為法 如夢幻泡影 如露亦如電 応作如是觀。」

・和訳(1)：cf.長尾、戸崎 [1973] pp.69-70

「星、目の翳、ともし火、まぼろし、露、水泡、夢、稲妻、雲一、このようなものとして、つくられたもの(有為の世界)が、見られなければならない。」

・和訳(2)：cf.中村、紀野 [1989] pp.126-127

「現象界というものは、星や、眼の翳、燈し火や、まぼろしや、露や、水泡や、夢や、雷光や、雲のよう、そのようなものと、見るがよい。」

同経釈論の理解については宇井 [1963] pp.412-413 を参照。

<sup>1240</sup> cf. 智軍釈 v.29 注 7。本来ならば『普賢行願讚』本文中の「毛先」(Skt.vāla-patha、Tib.skra

とは、真如を見ない者たちである。善業に勤めて摂取する<sup>1241</sup>必要があるので、愚者たちである<sup>1242</sup>。彼らの道であり、諸々の境涯（'gro ba）<sup>1243</sup>に「到る」衆生等々の相続によって

---

tsam khyon）と理解するところを、「愚者の道」（Skt.bāla-patha、Tib.byis pa'i lam）と理解した表現。仏典における一種の掛け言葉である。釈友は、Skt.vāla-pathaに「毛先」「愚者の道」の二義を読み込んで注釈する。

<sup>1241</sup> D.gzung、P.gzugs 北京版の読みを採用した。

<sup>1242</sup> 釈友釈の文脈に沿った「愚者」の一例に『俱舍論』「世間品」がある。ここでは縁起の理法に無知な者を愚者する。

・サンスクリット本：P.Pradhan [1975] pp.139ff.

「bālo hi pratītya-samutpannam saṃskāra-mātram idam ity aprajānan  
ātma-dṛṣṭy-asmimānābhiniṣṭa ātmanaḥ sukhārtham asukhārtham (aduḥkhārtham) vā  
kāyādibhis trividham karmārabhate āyati-sukhārtham pu.nyaṃ sukhādhuḥkhāsukhārtham  
ānaiñjam aihika-sukhārtham apu.nyaṃ tasyāvidyā-pratyayāḥ saṃskārāḥ karmākṣepa-vaśāc ca  
vijñāna-saṃtatis tām tām gatim gacchati / jvālā-gamana-yogenāntarā bhava-saṃbandhāt /」  
（愚者は、「縁起は〔無我であり〕ただ行（造作）である」、このことを知らないので、  
我見と我慢を妄起するとき、自ら樂のために、あるいは不苦のために、身等によって  
三種の業を發す。未来の、樂のためには福を、樂と不苦と不樂のためには不動を、  
現世の樂のためには非福を〔發す〕。その者（愚者）には無明を縁とする諸々の行であ  
る。業が投げかけた力から、識の相続が各々の趣に行く。炎が進む道理によって。中  
有と結合するから。）

・チベット訳：TPH [出版年未詳] p.262,1ff.

「byis pa ni rten cing 'brel par 'byung ba 'du byed tsam 'di mi shes pas bdag tu lta ba dang /  
nga'o snyam pa'i nga rgyal la mngon par zhen cing bdag nyid bde ba'i don tam / bde ba yang  
ma yin sdug bsngal yang ma yin pa'i don du lus la sogs pa dag gis las rnam pa gsum rtsom ste  
/ tshe phyi ma la bde ba'i don du ni bsod nams / bde ba dang / bde ba yang ma yin sdug bsngal  
ba yang ma yin pa'i don du ni mi gyo ba / tshe 'di la bde ba'i don du ni bsod nams ma yin pa  
rtsom ste / de dag ni 'di'i ma rig pa'i rkyen gyis 'du byed dag yin no / las kyi 'phen pa'i  
dbang gis rnam par shes pa'i rgyun srid pa bar ma dang 'brel pa'i phyir me 'bar ba 'gro ba'i  
tshul du 'gro ba de dang der 'gro bar 'gyur te /」

染汚された世界である。まさにそこでは、過去と未来の時の施設があるが、他ではない。従って、そこに属する仏と国土と劫において行うことによって撰された諸々のものに発趣するということに結びつける。仏国土を完全に清浄にすることは、自身の光輪 (rang gi 'od kyi dkyil 'khor) の光によって、黒闇を残らず取り除くために、太陽たる仏は常に昇った<sup>1244</sup>。そのために、それら [仏国土] において諸菩薩は常に目覚めるので、時の施設自体はない。星宿 (gza' dang skar ma) の集まりはないために、昼夜等々の施設はないために、時の施設はない<sup>1245</sup>。仏国土の観察に発趣すること、このことによって、先ず (thog mar) 真如を証

---

・漢訳：世親造、玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(cf.『大正蔵』29,no.1558,p.51a21-27)

「謂諸愚夫、於縁生法、不知唯行。妄起我見及我慢執、為自受樂非苦樂故、造作身等各三種業。謂為自身受當樂故造諸福業、受當來樂非苦樂故造不動業、受現樂故造非福業。如是名為無明縁行。由引業力、識相續流、如火焰行。往彼彼趣、憑附中有、弛赴所生、結生有身。」

<sup>1243</sup> 釈友は v.16 釈において「境涯 ('gro ba)」について説明を行っている。尊者法救造、僧伽跋摩等訳『雜阿毘曇心論』(cf.『大正蔵』28,no.1552,p.961c) には、割注として「趣応言到、与趣同名」「(趣)は「到」と言うべきであり「趣」と同名である)を載せる。また『瑜伽論』「撰積分」や『唯識三十頌』調伏天釈 (cf.山口、野沢 [1953] p.148) には「ブドガラ (人我)」の定義が説かれる。そこでは数々の境遇を取って往く者が「ブドガラ (人我)」とされる。

・弥勒菩薩説、玄奘訳『瑜伽師地論』(cf.『大正蔵』30,no.1579,p.764b17-18)

「補特伽羅者、謂能数数往取諸趣無厭足故。」

<sup>1244</sup> 光輪と日輪 (太陽) をかけている。

<sup>1245</sup> 仏の光明が極大であるため、日月星辰の光が覆われる。日月星辰の運行がなくなり、時間がなくなる。時間の永遠性は仏による救済の永遠性に繋がる。これは『無量寿経』にも説かれる。特に初期『無量寿経』の『大阿弥陀経』『無量清浄平等覚経』に明確であり (cf.香川 [1984] pp.234-235)、無量光仏と無量寿仏の前後関係を議論する際にも示される。無量寿の根拠に無量光があり、それが初期無量寿経に説かれる点から、無量光仏が無量寿仏に先行するとの指摘である (cf.香川 [1993] pp.106-107)。代表として『大阿弥陀経』の対応箇所を挙げれば、以下のとおりである。

・漢訳：伝支謙訳『大阿弥陀経』(『大正蔵』12,no.362,p.308b23-c14)

---

「仏告阿逸菩薩。阿弥陀仏頂中光明極大光明。其日月星辰皆在虚空中住止、不可復廻轉運行、亦無有精光、其明皆蔽不復見。仏光明照國中、及焰照他方仏国常大明、終無有冥時。其国無有一日二日、亦為五日十日、亦無十五日一月、亦無五月十月五歳十歳、亦無百歳千歳、亦無万歳億万歳、無百千億万歳、無有一劫十劫百劫千劫、無万劫百万劫、無千万劫百億万劫。阿弥陀仏光明明無有極、却後無数劫、無数劫重復無数劫、無数劫無央数、終無有當冥時、国土及諸天終無壞敗時。所以者何。阿弥陀仏寿命極長、国土甚好故能爾耳。其仏尊寿却後無数劫、重復無数劫、尚未央般泥洹也。於世間教授、意欲過度八方上下、諸無央数仏国諸天人民及蜻飛蠕動之類、皆欲使往生其国、悉令得泥洹之道。其作菩薩者皆欲令悉作仏。作仏已轉復教授。八方上下、諸天人民、及蜻飛蠕動之類、皆復欲令作仏。作仏已復教授諸無央数天人民蜻飛蠕動之類、皆令得泥洹道去。」

・和訳：cf.辛嶋〔2004〕pp.88-89

「阿弥陀仏の頭頂の光明はとても光り輝く。その（仏国の）太陽・月・星々は、みな空中にじっと止まり、回転も運行もせず、またきらきらした輝きはなく、それらの光は（仏の光明に）覆われて現れない。（阿弥陀）仏の光は仏國中を照らし、また他方の仏国も照らし、それらの国々は常にととても明るく、暗くなる時がない。

その国には、一日も二日もなく、五日も十日もなく、十五日も一ヶ月もなく、五ヶ月、十ヶ月、五年、十年もなく、百年、千年もなく、万年、億万年もなく、百千億万年もなく、一劫、百劫、千劫もなく、万劫も百万劫もなく、千万劫も百億万劫もない。

阿弥陀仏の光明は、極まりなく明るく、未来無数劫、無数劫のまた無数劫、無数の無数劫の間、暗くなる時は全くない。その国土や諸天が壊れる時は決してない。というのは、阿弥陀仏の寿命は非常に長く、国土もとてもすばらしいからである。

その仏尊は長寿で、未来無数劫、さらに無数劫経ってもなお完全な涅槃を望まない。世間では教え、八方上下の無数の仏国の神々や人々・飛ぶ虫・這う虫をみな（輪廻から）救済し、すべての者をその国に生まれさせ、皆に涅槃への道を得させようと願っている。

（阿弥陀仏は）菩薩となった者をみな仏にならせようと思っている。彼らが仏になって、次々と、八方上下の神々や人々・飛ぶ虫・這う虫に教えを授け、涅槃への道を得させて去る。」

得したならば、歡喜を得るから〔第一〕歡喜地<sup>1246</sup>と仏への供養等々の布施によって、清淨増上意樂地によって包摂された布施波羅蜜を完成したことを教示した。

(v. 30) 釈友釈和訳 (D.Nyi219a5ff.) (P.Nyi250a8ff.) : そのように仏国土の觀察に発趣するよう述べてから、今や、「海のような一つの言葉の音声の支分をもって (gsung gcig yan lag rgya mtsho'i skad rnam kyis)」ということ等々によって、仏説に発趣することを教示する。それについて語マンダラの一鏡の浮昇 (gsung gi dkyil 'khor gyi me long gcig shar ba) <sup>1247</sup>に

---

<sup>1246</sup> 『十地經』における第一歡喜地の由来については、伊藤〔1988〕pp.202-206を参照。同じく『解深密經』『大乘莊嚴經論』の所説については伊藤〔1988〕p.230、袴谷、荒井〔1993〕pp.389-390を参照。また『宝行王生論』には、第一歡喜地の由来として「菩薩が歡喜するのだから (Skt.bodhisattva-pramodanāt)」と挙げる (cf.Hahn〔1982〕pp.148-149,cp.5,v.41、瓜生津〔1991〕p.307)。なお、十地と十波羅蜜の関係については伊藤〔1988〕pp.587-595を参照。

<sup>1247</sup> 「語マンダラ」の用例としては以下がある。

- ・ 仏陀跋陀羅訳『大方広仏華嚴經』「世間淨眼目」(cf.『大正藏』9,no.278,p.278b25-c5)

「爾時世尊知諸菩薩心之所念、即於面門及一一齒間、各放仏世界塵數光明。所謂宝幢照光明、法界妙音莊嚴光明、生樂垂雲光明、仏十種力嚴淨道場光明、一切宝焰雲光明、清淨無碍充滿法界光明、能成一切世界光明、淨宝金剛日幢光明、往詣菩薩大衆光明、演出諸仏語輪光明。如是等一一光明、各有仏世界塵數光明、以為眷屬。一一光明、照十仏土微塵等刹。彼諸菩薩見此光已、得觀蓮華藏莊嚴世界海。」

(その時、世尊は諸菩薩の思いを知り、眉間とそれぞれの齒間とから、仏国土の塵數もの光明を放った。すなわち宝幢照光明、法界妙音莊嚴光明、生樂垂雲光明、仏十種力嚴淨道場光明、一切宝焰雲光明、清淨無碍充滿法界光明、能成一切世界光明、淨宝金剛日幢光明、往詣菩薩大衆光明、演出諸仏語輪光明である。これら個々の光明に〔またさらに〕仏国土の塵數もの光明が眷屬となって従っている。個々の光明は、十仏国土の塵數に等しい国土を照らす。かの諸菩薩がこの光明を見終わり、蓮華藏莊嚴世界海を觀察できました。)

- ・ 般若共牟尼室利訳『守護国界主陀羅尼經』(cf.『大正藏』19,no.997,p.558b11-14)

「淨戒波羅蜜多三輪清淨。謂身輪清淨。猶如鏡像体平等故。語輪清淨。猶如谷響体平

において、〔仏は〕すべての衆生の音声の映像（*dbyangs kyi gzugs brnyan*）<sup>1248</sup>を同時に認得するので、設問内容（*dri ba'i don gyi yul*）が相互に別であり、一致しない多数の衆生が常に問うても、〔言葉で〕述べず努力を必要とせずに、すべての質問の記別（*lung ston pa*）を認得するから、仏世尊のお言葉はすべての衆生の思念通りに生ずるのである。仏説は思念通りに無辺の人々の意を満足させる、そうしたことに発趣しつつ、如実に証得するであろうという〔意味〕である。これによって、〔第二〕離垢地<sup>1249</sup>と清浄なる戒として主張される事物が成就するから、戒波羅蜜をさらに<sup>1250</sup>教示した。

・(v. 31) 釈友釈和訳 (D.Nyi219b1ff.) (P.Nyi250b5ff.) : そのように仏の語に発趣することを述べてから、法輪を転じることに発趣すべきことを教示するために、「**彼らの尽きることが知られない音声に**（*gsung dbyangs zad mi shes pa de dag la*）」ということ等々をお説きになった。「**音声**（*dbyangs*）」とは、何かについて述べるべきこと（所詮）、そして述べるもの（能詮）<sup>1251</sup>との事柄によって、述べるべきこととして分別しないから<sup>1252</sup>、〔その場合〕

---

等故。意輪清浄。了心如幻体平等故。」

（浄戒波羅蜜の三輪清浄。すなわち身輪清浄であること。鏡に写った像の本体が平等であるごとくの故に。語輪清浄であること。こだまの本体が平等であるごとくの故に。意輪清浄であること。如幻なる心の本体が平等である故に。）

密教においては、本尊の修習を行うときに、真言を念誦する意輪、音声の本尊であるとする語輪、宮殿の依処とともに修習する身輪が必要とされる（cf.高田〔1978〕pp.163-164）。

<sup>1248</sup> 仏は常に三昧に入っているから、何であれ「実物」として現れることがない。それゆえ「映像（*gzugs brnyan*）」と表現される。

<sup>1249</sup> 『十地経』における、第二離垢地の由来については、伊藤〔1988〕pp.206-207を参照。同じく『解深密経』『大乘莊嚴経論』の所説については伊藤〔1988〕p.230、袴谷、荒井〔1993〕pp.389-390を参照。『宝行王生論』には、第二離垢地の由来として「十種の、身体と口と意の行為についても無垢となるから（*Skt.kāya-vāk-citta-karma.nām / daśānām api vaimalyāt*）」と挙げる（cf.Hahn〔1982〕pp.148-149, cp.5,v.43、瓜生津〔1991〕p.308）。

<sup>1250</sup> 釈友釈 v.19において、「信解行地によって包摂された戒波羅蜜」についてすでに議論されている。

<sup>1251</sup> D.rjod、P.brjod 北京版の読みを採用した。

音だけである。騒音のごとし。その音声を信解する力によって、無数のお言葉があるために、「音声 (gsungs dbyangs)」と教示した。「お言葉 (gsungs)」とは、述べるべきこと (所詮) を述べる (表詮する) 事柄である。「彼らの尽きることが知られない〔音声〕に (zad mi shes pa de dag la)」というのは、あらん限りの衆生界の究竟において〔という意味〕である。「すべての三世に來られた勝者たちの (dus gsum gshegs pa'i rgyal ba thams cad kyi)」というのは、三つの世界に來られつつ、居られるのだから、「三世に來られた者 (dus gsum gshegs pa)」である。「すべて (thams cad)」でもあり、「三世に來られた者 (dus gsum gshegs pa)」でもあるとあって、句 (tshig) を結びつけた。「三世 (dus gsum)」を述べたことによって、諸仏であり、あらゆるものへ発趣することを教示した。「すべて (thams cad)」を述べたことによって、障難 (bar chad) なく発趣することを教示した。このように、一つの語マンドラ (gsung gi dkyil 'khor gcig) (cf.v.30) が包摂した言葉は、およそすべての特徴を具えたそれらによって、すべての方角と時に居られる仏世尊たちの法を、教化対象者の思念の別々により、個々別々に説明すべきである、と説明した。それ自体を教示するために、「**輪の手立てを転じつつ** ('khor lo'i tshul rnams rab tu skor byed cing)」ということをお説きになった。「**輪の手立て** ('khor lo'i tshul)」というのは、法輪である。教化対象者の相続において進む<sup>1253</sup>ので輪である。それらに発趣すべきであるとは、歓喜をもって衆生たちに教示することである。かの大なる性、すべてにも、自身の知力によって、自己は発趣すべきである。〔普〕賢行によって成就された、勉励によって得た最勝の慧 (shes rab phul du byung ba)、これによって<sup>1254</sup>発趣すべきであるという意味である。法輪を転じることに発趣すること、それによって、如実に説法者 (chos bstan pa) は常なる光明 (rtag pa'i 'od kyi snang ba) によって、自他の相続にある無明の闇を取り除くために、〔第三〕発光地<sup>1255</sup>をも教示して、

---

<sup>1252</sup> D.rtog、P.rtogs デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1253</sup> D.grol bas、P.'gro bas 北京版の読みを採用した。

<sup>1254</sup> D.phul du byung ba 'dis、P.phul du byung bas 'dis デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1255</sup> 『十地経』における、第三発光地の由来については、伊藤〔1988〕pp.207-210を参照。同じく『解深密経』『大乘莊嚴経論』の所説については伊藤〔1988〕p.230、袴谷、荒井〔1993〕pp.389-390を参照。『宝行王生論』には、第三発光地の由来として「寂靜の智慧の光が生じるから (Skt. śānta-jñāna-prabhodbhavāt)」と挙げる (cf.Hahn〔1982〕pp.148-149, cp.5, v.45、瓜生津〔1991〕p.308)。

衆生の邪行を忍受 (dang du len pa) するので意味から (don gyis na)<sup>1256</sup>忍波羅蜜をさらに<sup>1257</sup> 教示した。

・(v. 32) 釈友釈和訳 (D.Nyi220a2ff.) (P.Nyi251a6ff.) : そのように法輪を転じることに発趣することを教示してから、劫に発趣することを教示したいと望まれて、「**すべての未来が入った劫に** (ma 'ongs bksal pa thams cad 'jug par yang)」ということ等々をお説きになった。無分別智の瞬間である一鏡面 (rnam par mi rtog pa'i ye shes kyi skad cig me long gi dkyil 'khor gcig)<sup>1258</sup>において、未来の生じるであろうすべての劫は入るべきものであり、所属 (khongs su gtogs pa) すべきものである。劫を述べたことによって、その劫に属する善逝の子 (菩薩) と声聞等々のマンダラ (dkyil 'khor) によって圍繞されたすべて<sup>1259</sup>と、趣に属する時等々の多くの差別によって各別なるもの、[すなわち] いかに住する生類 [できえ] すべてを [一つに] まとめた [のである]。事物はそのように [、多くの差別によって各別に] 現れるから [一つにまとめるたの] である。一瞬間において、すべての未来劫は入るべきものであるごとく、同様に [部分である] 一瞬間において信解する観点から、過去と未来と現在のすべての劫は、一瞬間に発趣すべきであり、所属すべきであるために、「**三世の量 [ほど] の劫があったとしても** (gang yang dus gsum bskal pa tshad de dag)」ということ等々をお説きになった。これによって、一瞬間に一瞬によってすべての劫に発趣して、所属すべきである。そのように特別の行いを教示することと、精進波羅蜜<sup>1260</sup>を行うことに

---

<sup>1256</sup> 『瑜伽論』にある「don gyis na」(Skt. arthatas/義意)を参照した (cf.横山、廣澤 [1997] p.553b)。

<sup>1257</sup> 釈友釈 v.20 において、「信解行地によって包摂された忍波羅蜜」についてすでに議論されている。

<sup>1258</sup> 唯識派の四智のうち如鏡智 (漢訳: 大円鏡智) の内容と同じである。詳細は『大乘莊嚴經論』「菩提品」(cf.袴谷、荒井 [1993] pp.148-149)を参照。安慧釈対応箇所、和訳については、西藏文典研究会 [1981] pp.86-88を参照。または〈仏地経論〉を参照 (cf.西尾 [1982] 2, pp.135-144)

<sup>1259</sup> D.dkyil 'khor gyis bskor ba thams cad、P.dkyil 'khor gyi bskor ba thams cad デルゲ版を採用した。

<sup>1260</sup> ) 釈友釈 v.21 において、「信解行地によって包摂された精進波羅蜜」についてすでに

よって完全に成就した、この差別によって、覚支 (byang chub kyi yan lag) を証得する焰を得たので、〔第四〕焰慧地<sup>1261</sup>をも教示した。

・(v. 33) 釈友釈和訳 (D.Nyi220a8ff.) (P.Nyi251b4ff.) : そのように劫に発趣することを述べてから、仏を観察することと、その活動領域に発趣することを教示するために、「三世に属する人師子たちがおり (dus gsum gshegs pa mi yi seng ge dag)」ということ等々をお説きになった。過去と未来と現在の時に来られた人師子であり、人中最勝の人 (mi'i gtso bo)<sup>1262</sup>は、無分別智のマンダラ (rnam par mi rtog pa'i ye shes kyi me long gi dkyil 'khor) に証入した者たちである、〔その〕彼らすべてを、私は〔マンダラに入った〕瞬間に観察すべきであり、彼らの活動領域〔、すなわち〕不可思議な一切智の領域にも発趣すべきである。どのようなものかと思う者に対して、「幻となったものである解脱力によって発趣しますように (sgyu mar gyur pa'i rnam thar stobs kyis 'jug)」ということをお説きになった。幻となったものである解脱の三昧、そこに住する彼らは、すべての事物を幻のごとくに見ることによって、信解する通りに身体が住するので、成就する。仏を観察することと、彼の活動領域に発趣することを述べたこと、それによってすべての魔は堪え難いために、〔第五〕難勝地<sup>1263</sup>に発趣するよう教示し、「幻のようなもの (sgyu ma lta bu)」等々の三昧力を得るよ

---

議論されている。

<sup>1261</sup> 『十地経』における、第四焰慧地の由来については、伊藤〔1988〕pp.210-212を参照。同じく『解深密経』『大乘莊嚴経論』の所説については伊藤〔1988〕p.230、袴谷、荒井〔1993〕pp.389-390を参照。『宝行王生論』には、第四焰慧地の由来として「正しい智慧の光が生じるから (Skt. samyag-jñānārcir udbhavāt)」と挙げる (cf. Hahn〔1982〕pp.150-151, cp.5, v.47、瓜生津〔1991〕p.308)。

<sup>1262</sup> 「最勝のもの (gtso bo)」の原語の一つに Skt. pradhāna がある。サーンキャ説では「物質的原理 (勝因)」として解釈する。対して世間では単なる「～の中のすぐれたもの」、つまり主要人物に対しても適用する (cf. ツルティム、藤仲〔2008〕p.336)。

<sup>1263</sup> 『十地経』における、第五難勝地の由来については、伊藤〔1988〕pp.213-215を参照。同じく『解深密経』『大乘莊嚴経論』の所説については伊藤〔1988〕p.230、袴谷、荒井〔1993〕pp.390-391を参照。『宝行王生論』には、第五難勝地の由来として「いかなる魔によっても制し難いから (Skt. sarva-māraih sudurjayāt)」と挙げる (cf. Hahn〔1982〕pp.150-151, cp.5, v.49、

う、禅定波羅蜜をさらに<sup>1264</sup>教示した。

・ (v. 34) 釈友釈和訳 (D.Nyi220b4ff.) (P.Nyi252a1ff.) : そのように仏を観察することと、彼の活動領域に発趣することを述べてから、今や、仏国土の莊嚴の成就に発趣するよう教示するために、「三世の〔見事な〕国土の莊嚴があり (gang yang dus gsum dag gi zhing bkod pa)」ということ等々をお説きになった。三世により包摂された諸国土の、種々の色形の莊嚴の特別の飾り等々の自性である、それらを極微細な一塵に信解の知 (mos pa'i shes pa) によって現前にすることが「成就 (mngon par bsgrub pa)」である (cf.『瑜伽論』『威力品』)。一塵の上にそうあるごとく、十方の極微の各々にも間断なく、信解によって〔諸国土の莊嚴が〕遍満するために、「同様に残らずすべての方角における (de ltar ma lus phyogs rnams thams cad du)」ということをお説きになった。すべての方角においても同様に、すべての如来のすべての国土の莊嚴に発趣すべきであるという〔意味〕である。仏国土は、広がりによっては極めて大きな面積であり、数によっては無辺である。時の差別によって三世に属する者たちも、いたって微細な極微の一塵に発趣する、智慧の偉大性 (che ba nyid) を教示した。これによって智慧 (shes rab) 波羅蜜<sup>1265</sup>の教示とすべての仏法が現前になったので、〔第六〕現前地<sup>1266</sup>をさらに教示した。

・ (v. 35) 釈友釈和訳 (D.Nyi221a1ff.) (P.Nyi252a6ff.) : そのように仏国土の莊嚴の成就に発趣することを述べてから、如来のもとで境遇 ('gro ba) に発趣すべきために、「当来の世

---

瓜生津〔1991〕p.309)。

<sup>1264</sup> 釈友釈 v.22 において、「信解行地によって包摂された禅定波羅蜜」についてすでに議論されている。

<sup>1265</sup> 釈友釈 v.23 において、「信解行地によって包摂された智慧波羅蜜」についてすでに議論されている。

<sup>1266</sup> 『十地経』における、第六難勝地の由来については、伊藤〔1988〕pp.215-217を参照。同じく『解深密経』『大乘莊嚴経論』の所説については伊藤〔1988〕p.230、袴谷、荒井〔1993〕p.391を参照。『宝行王生論』には、第六現前地の由来として「仏法を現前にするから (Skt. buddha-dharmābhimukhyataḥ)」と挙げる (cf.Hahn〔1982〕pp.152-153, cp.5, v.51、瓜生津〔1991〕p.309)。

間の灯火となる者たちがいる (gang yang ma byon 'jig rten sgorn ma rnams)」ということ等々をお説きになった。「**当来** (ma 'byon)」とは当来であり、前の所説の通りである (cf.v.32等)。光明 ('od zer) の放射によって、外・内にある無明の暗黒を取り除くために、そして八支聖道を如実に教示するために、二種世間 (有情世間、器世間) にとっても灯火と同じなので、灯火たちであり、世尊・如来たちである。それら当来〔というの〕は、無上の智慧を現等覚する時と、無上の法輪を転じる時である。教化する者たちの中で変化〔身〕によって思念通りに正しく教示する時と、受用身によって大菩薩たちと俱に無上乘の法 (the g pa'i chos bla na med pa) を増長させる談話を円満に受用する<sup>1267</sup>とき (gtam rdzogs par longs spyod pa'i dus) と、不住涅槃の者であるけれども、〔それにより〕彼が所化の思念を満たす力によって涅槃を示す時<sup>1268</sup>、当来の如来彼らすべてのもとに同時に行くのである。そこに行くことによって、その時に得られるはずの特別の功德を得るので、自他の益の円満を教示する。如来のもとに行くこと、これは第八の発趣である。これによって仏法を遠く証得したから〔第七〕遠行地 (sa ring du song ba)<sup>1269</sup>を教示して、無分別智を具えたことによって、一処に住しても方便によって、すべての仏国土に身体を同時に示す<sup>1270</sup>ために方便波

<sup>1267</sup> 受用身が諸仏国土において大菩薩と共に法を受用することは、『仏地経論』を参照 (cf. 西尾 [1982] 2 pp.270-271)。

<sup>1268</sup> 例えば『法華経』「如来寿量品」を参照。

<sup>1269</sup> 『十地経』における、第七遠行地の由来については、伊藤 [1988] pp.217-220 を参照。『十地経論』の「遠行 (Skt. duuraṃ gamā)」の定義について、「この地は加行の究竟に赴くから遠行と名けられる」と出す (ibid.,p.219)。同じく『解深密経』『大乘莊嚴経論』の所説については伊藤 [1988] p.230、袴谷、荒井 [1993] p.391 を参照。『宝行王生論』には、第七遠行地の由来として「数が遠くに行っているから (Skt. saṃkhyā-duuraraṃ gamānvayāt)」と挙げる (cf.Hahn [1982] pp.152-153, cp.5, v.53、瓜生津 [1991] p.309)

<sup>1270</sup> 『宝積経』に所収される『優婆離所問経』には、仏は一処から動かずに、多数の变化身を出す点が説かれている。すなわち以下のとおりである。

・チベット訳 : Python [1973] p.37 (28)

「de ltar sdiag pa thams cad rnam par dag pa de la / sangs rgyas bcom ldan 'das de dag nyid  
kyang / sems can rnam par thar par bya ba kho na'i phyir / zhal nye bar ston par mdzad do //  
de bzhin du byis pa so so'i skye bo 'khrul ba rnams yongs su smin par bya ba'i phyir / tshig

羅蜜をさらに<sup>1271</sup>教示した。

(vv. 36–37) 釈友釈和訳 (D.Nyi. 221a7ff.) (P.Nyi. 252b6ff.) : そのように発趣 (悟入) の八種類を述べてから、今、そのように道に発趣した功德の対治について、所対治によって、あらゆる相において制伏されないために、かつそれによって制するために、「**普く迅速な神力と** (kun du myur ba'i rdzu 'phrul stobs rnams dang)」などという二種類の偈頌によって、十種類の力をお説きになった。そのうち「円満 ('byor ba)」は、「**神力**」である。心によっ

---

'bru rnam pa sna tshogs nye bar ston par mdzad kyang chos kyi dbyings las kyang mi gyo la /  
sems can mos pa sna tshogs dang ldang pa rnams mos pa ji lta ba bzhin du / rnam par thar par  
bya ba'i phyir / smon lam yongs su rdzogs par byed do //」

(このようにすべての悪を清浄にした彼に、彼ら仏世尊自身も、衆生の解脱のためだけに、御顔を間近に示されます。同様に迷乱した愚者たちを完全に成熟するために、種々の特徴の姿を間近に示されても、法界からも動じず、種々の信解を具えた衆生たちが、信解のとおりによりに解脱するために、誓願を完全に完成しました。)

法身から變化身が出る点については、『撰大乘論』cp.10 (「彼果智分」) を参照。仏三身説の定義において、「(長尾訳) 變化身とは、[同じくかの] 法身が基盤となって [この世に現れた仏身] である」(cf.長尾 [1999] 下 p.315) と出す。ちなみに『ウパーリ所問経』サンスクリット本の対応箇所はチベット訳と異なり、「法界からも動じず」を出さない。すなわち以下のとおりである。

・サンスクリット本 : Python [1973] p.37 (28)

「tasyaivaṃ sarvapāpaviśuddhasya tatra ca buddhā bhagavanto mukhāny upadarśayanti  
sattvavimokṣārtham eva / nānāvyañjanākāram upadarśayanti vibhrāntabālapṛthagjanānām  
paripācanāhetoḥ //」

(このようにすべての悪を清浄にした彼に、その時、現前の仏世尊たちは、衆生が解脱するためだけに [姿を] 現し、散乱した毛道凡夫たちを成熟するために、様々な飾られた姿を現します。)

<sup>1271</sup> 釈友釈 v.24 において、「信解行地によって包摂された方便波羅蜜」についてすでに議論されている。

て<sup>1272</sup>行くことと、乗ること<sup>1273</sup>に自在なことの円満である<sup>1274</sup>。その「赴くこと」も虚空などに遠く、そして迅速に赴くのである。壁についても正面に赴く、などである。それ自体の差別を教示するために、「**普く迅速** (kun du myur ba)」とお説きになった。「何を望もうとも」そして「いかに望もうとも」ということなどまで、すべてにおいて障害なく (thags thogs med par) 赴くからである。「**乗** (theg)」とは、大乘などの差別によって三種類の「**乗**」である。そのうち「**大乘** (theg pa chen po)」は、菩提道の果を具えている<sup>1275</sup>。十地と波羅

---

<sup>1272</sup> D.sems kyis、P.sems kyis

<sup>1273</sup> D.'ong ba、P.'ongs pa

<sup>1274</sup> 「心によって赴くこと」は、「神境智証通」と関係する。その「行くこと」(Skt.gamana) 所撰の三種類(運身、勝解、意勢)中の「意勢」を参照。cf.櫻部、小谷、本庄〔2004〕pp.182-183

<sup>1275</sup> チベット訳『唯識二十論復註』にも、「それは菩薩道の果を具えたものであり、「大乘」と教示した。(de'i byang chub sems dpa'i lam 'bras bu dang bcas pa la theg pa chen po zhes bstan pa yin no //)」とある (cf.本稿註9)。一見すると一致する両者であるが、厳密には「菩提道」と「菩薩道」とが交代している。その根拠は調べてもなかなか分からない。ただし同じ事例が『普賢行願讚』陳那釈 v.40 や、寂天作『入行論』に見られるよう、交代の事実は他仏典においても確かにある。この『入行論』の事例について、金倉〔1996〕は論評を行っている。以下のとおりである。

「さらに、本典の書名について、サンスクリット本ではこれを『ボーディチャルヤーアヴターラ』Bodhicaryāvatāra といふ、直訳すれば「菩提行趣行」となっているが、西藏訳の原語は『ボーディサットヴ・チャルヤーアヴターラ』Bodhisattvacaryāvatāra と示され、西藏訳名もそれに倣って「菩薩行趣入」の意味をあらわしている。デルゲ版蔵経は、本典に対する註釈九篇を含んでいるけれども、殆どすべてが「菩薩行」を表題とし、「菩提行」を用いない。但し、プラジュニャーカラマティの『パンジカー』のみは「菩提行」としている。ゆえに西藏では両方向われたと見るべきであろうか。漢訳『菩提行経』の原文が、現在のサンスクリット本と同一標題であったらうことは、想像にかたくない。」(cf. *ibid.*, p.237)

「菩提行」は「悟りの行い」或は「悟りへの行い」を意味し、「趣入」は「入ること」「入門」の義をあらわす。ところで、菩提行は、とりもなおさず仏陀となるべき菩薩の實踐に他ならないから、標題が菩提行であっても、或は菩薩行であっても、その意味は結局大差のないことになる。」(cf. *ibid.*, pp.238-239)

蜜と無上の智慧とを自性とする。声聞乗は、経と律とアビダルマ (chos mngon pa.無漏慧の資糧である勝法、涅槃などに対する対法) といわれるもの〔、すなわち〕三蔵 (sde snod gsum) である。それに依った (rag las pa) 随法行 (Skt.\*anudharma-pratipatti、Tib.rjes su mthun pa'i chos bsgrub (P.sgrub) pa) と、それによって得るべき四果である。独覚乗は、四諦と、福德と智慧との資糧のほどであり、それによって得るべき特定の果である。その力は、あらゆる種類の最高さを具えた智慧を得るから、すべてを無碍に知る。そのために「**普く向かう** (kun nas sgo yi)」とお説きになり、教化対象者のおりにあらゆる種類の差別<sup>1276</sup>を授記する (gdul bya ji lta ba bzhin du rnam pa thams cad kyi khyad par lung ston pa) という意味である。「**普く功德を行う力と** (kun du yon tan spyod pa'i stobs rnam dang)」というのについて、「**行** (spyod)」は、普賢菩薩行を行うこと (byang chub sems dpa' kun du bzang po'i spyad pa spyod pa) である。その力は、所対治によって制伏されず、かつそれによって制することができる。それゆえ、深く、広大で、完全に清浄で、無数である、不可思議なことが完全に成就するから、「**普く功德** (kun du yon tan)」とお説きになった。「**普く遍満した慈力** (kun du khyab pa byams pa dag gi stobs)」ということについて、「**慈** (byams pa)」は、あらゆる衆生に利益と安楽とを成就する思念を定義とする<sup>1277</sup>。その力によって、瞋など「衆生を悩害するもの (sems can la rnam par 'tshe ba)」などを定義とするものによって制伏されない。「**普く遍満した** (kun du khyab pa)」とは、三界に属する三苦 (苦苦・行苦・壊苦) を具えた衆生すべてを対象とするからである。「**普く厳浄な福德力と** (kun du dge ba'i bsod nams stobs rnam dang)」というのについて、「**福德**」とは、布施と戒などの思念であり、淨らか (gtsang ba) にするからである。その力は、貪などによって制伏されず、それによって制することができる。「**普く厳浄** (kun du dge ba)」というのは、加行 (sbyor ba) と本〔行〕 (dngos gzhi) と結〔行〕 (mjug) などと、小 (chung ngu) と中 ('bring) と大 (chen po) との種類によっても完全に清浄である (Skt.\*pariśuddhi、Tib.yongs su dag pa) という意味である。「**無執着となった智慧力** (chags pa med par gyur ba ye shes stobs)」というのについて、

<sup>1276</sup> D.khyad par、P.phyad par 訳としては次案も考えた。すなわち「教化対象者のあらゆる種類の差別に応じて授記する」である。

<sup>1277</sup> D.bsgrub pa'i bsam pa'i mtshan nyid、P.sgrub pa'i mtshan nyid デルゲ版の読みを採用した。

「智慧」とは、あらゆる分別<sup>1278</sup>の戲論 (spros pa) を止息することを定義とする。それも法無我を自性とする<sup>1279</sup>。その力は、所対治を残らず取り除く。それも幾つかの ('ga' zhig) 世間には「貪も存在する」と思う者に対して<sup>1280</sup>、[全体ではなく一例としての] 差別を示したから、「無執着になった (貪は無くなった)」ということをお説きになった。[しかし] すべてにおいて無執着であり、無碍であり、瞬間ごとに一切法の自性を証得することを定義とする、という意味である<sup>1281</sup>。「慧と方便と三昧との力によって (shes rab thabs dang ting 'dzin stobs dag gis)」というのについて、「慧」とは、法の分析である<sup>1282</sup>。有漏と無漏などの差別 [である] 諸法を分析し<sup>1283</sup>、心所有法をそれによって<sup>1284</sup>断定すること (yongs su gcod pa)、それを「慧」という<sup>1285</sup>。その力によってすべてにおいて無碍になれる。「方便

<sup>1278</sup> D.rnam par rtog pa, P.rnam par rtogs pa デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1279</sup> ガムポパ『解脱莊嚴』では、『大乘莊嚴經論』釈に依って智慧を三種類に分ける。すなわち、世間の智慧、劣った出世間の智慧、大の出世間の智慧である。そこの「大の出世間の智慧」の説明において、法無我について説明される。詳細はツルティム、藤仲 [2007] p.238ff.を参照のこと。

<sup>1280</sup> D.snyam pa la, P.snyam la 北京版の読みを採用した。

<sup>1281</sup> 一刹那現等覚を論じている。説一切有部の立場は、一刹那に一智が生じ、その対象を一法とする。対して大衆部では、一刹那に二心 (二智) も生じ、一刹那において一切法を了すとす。

<sup>1282</sup> cf.本庄 [1995] p.13、ツルティム、藤仲 [2007] p.235,353

<sup>1283</sup> D.byee brag chos rnams rab tu rnam par 'byed pas, P.byee brag tu chos rnams rab tu rnam par 'byed pa 北京版の読みを採用した。

<sup>1284</sup> D.gang gi, P.gang gis 北京版の読みを採用した。

<sup>1285</sup> 例えば『八千頌般若経』cp.12 では、煩惱をはじめ種々の心作用を出し、般若波羅蜜によって、それをそれとしてありのままに知ることを説く。この般若波羅蜜によって諸仏は無上正等覚を得た。一例を出せば以下のとおりである (cf.Vadya [1960] p.128,1.15ff.、梶山 [1975] pp.16-17)

「punar aparāṃ subhūte tathāgata imāṃ prajñā-pāramitām āgāmya aprameyāṇāṃ sattvānāṃ sāsravāṇi cittāni sāsravāṇi cittānīti yathā-bhūtaṃ prajānāti / kathaṃ ca subhūte tathāgata imāṃ prajñā-pāramitām āgāmya aprameyāṇāṃ sattvānāṃ sāsravāṇi cittāni sāsravāṇi cittānīti

(thabs)』は、「慧」の〔まさしく〕差別である<sup>1286</sup>。望む対象 (don) の成就されるべき特徴

---

yathā-bhūtaṃ prajānāti asvabhāvāni subhūte tāni cittāni asat-saṃkalpāni / evaṃ hi subhūte  
tathāgata imāṃ prajñā-pāramitāṃ āgamyā aprameyāṇāṃ sattvānāṃ sāsravāṇi cittāni sāsravāṇi  
cittānīti yathā-bhūtaṃ prajānāti //

punar aparāṃ subhūte tathāgata imāṃ prajñā-pāramitāṃ āgamyā aprameyāṇāṃ sattvānāṃ  
anāsravāṇi cittāni anāsravāṇi cittānīti yathā-bhūtaṃ prajānāti / kathaṃ ca subhūte tathāgata  
imāṃ prajñā-pāramitāṃ āgamyā aprameyāṇāṃ sattvānāṃ anāsravāṇi cittāni anāsravāṇi  
cittānīti yathā-bhūtaṃ prajānāti abhāva-gatikāni subhūte tāni cittāni anābhogāni / evaṃ hi  
subhūte tathāgata imāṃ prajñā-pāramitāṃ āgamyā aprameyāṇāṃ sattvānāṃ anāsravāṇi  
cittāny anāsravāṇi cittānīti yathā-bhūtaṃ prajānāti //]

(梶山訳：さらにまた、スプーティよ、如来は、この知恵の完成のおかげで、量り知れない有情たちの煩惱ある心（有漏心）を、『心は煩惱をもっている』と、ありのままに知るのである。では、スプーティよ、どのようにして、如来は、この知恵の完成のおかげで、量り知れない有情たちの煩惱ある心を、『心は煩惱をもっている』と、ありのままに知るのであるか。スプーティよ、それらの心は、本体をもたず、無存在に似たるものである。スプーティよ、実にこのように、如来は、この知恵の完成のおかげで、量り知れない有情たちの煩惱ある心を、『心は煩惱をもっている』と、ありのままに知るのである。

さらにまた、スプーティよ、如来は、この知恵の完成のおかげで、量り知れない有情たちの煩惱をもたない心を、『心は煩惱をもたない』と、ありのままに知るのである。では、スプーティよ、どのようにして、如来は、この知恵の完成のおかげで、量り知れない有情たちの煩惱をもたない心を、『心は煩惱をもたない』と、ありのままに知るのであるか。スプーティよ、それらの心は、(煩惱が) ないという状態にあり、努力せず（して清浄）である。スプーティよ、実にこのように、如来は、この知恵の完成のおかげで、量り知れない有情たちの煩惱をもたない心を、『心は煩惱をもたない』と、ありのままに知るのである。)

<sup>1286</sup> 第六現前地（智慧波羅蜜）に続く第七遠行地（方便波羅蜜）を前提とした表現。『入中論』第七遠行地では、「(ツルティム、藤仲訳) この遠行にて刹那、刹那に滅に入るし、方便の超越的完成（パーラミター）がよく燃えさかることをも得る。(7・1abc)」(cf.ツルテ

を<sup>1287</sup>何らかの定義において「方便」という。その力は、あらゆる行 (sgrub pa) を遍知する。「三昧 (ting 'dzin)」は、専一趣心 (sems rtse gcig pa) である<sup>1288</sup>。望むもの (対象) を縁じて、心を他に移さない。その力は、無辺の事物が対象となっている。したがって、述べたとおりの功德〔すなわち〕所対治によって屈服しない<sup>1289</sup>菩提資糧を完成しよう、というこれが「〔菩提〕力 ([byang chub] stobs)」である。十の力 (stobs bcu po) は<sup>1290</sup>所対治によって不動であるから、〔第八〕不動地を教示した。含意により (don gyis na) 願波羅蜜をも教示した<sup>1291</sup>。誓願の自在 (smon lam gi dbang) によってそのような対象 (don) が成就するからである。

・ (v. 38) 釈友釈 (D.Nyi.222b2ff.) (P.Nyi.254a2ff.) : そのように十種類の力を述べてから、所対治分の断の教示によって、〔その力の〕成就を教示しようと<sup>1292</sup>望まれてから、「諸々の業の力を清浄にして (las kyi stobs rnams yongs su dag byed cing)」ということ等々をお説きになった。「業の力 (las kyi stobs)」とは、業の力であり、大であることにより<sup>1293</sup>異熟〔因〕として確定している。それを「清浄にする (yongs su dag byed)」とは、悪趣のあらゆる苦<sup>1294</sup>業を断つことである。「煩惱 (nyon mongs pa)」とは、貪等々である。身体と心とを一切において煩わせるからである。それらの「力 (stobs)」とは、大と中との自性 (rang bzhin) である。それを一切において「摧破する ('joms par byed pa)」とは、現行しないこと (kundu mi spyod pa)、その習気をも断つことである。「諸魔 (bdud rnams)」とは、蘊〔魔〕と死

---

イム、藤仲〔2002〕p.192) と説かれる。

<sup>1287</sup> D.khyad par gyis、P.khyad par gyi 北京版の読みを採用した。

<sup>1288</sup> cf.本庄〔1995〕p.14 直前の記述と合わせて「止観双運」ということになる。『解深密経』には、止観により三乗の善法すべてが包摂されるという。

<sup>1289</sup> D.mi choms pa rnams kyi、P.mi choms pa rnams kyis デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1290</sup> D.stobs bcu po、P.stobs bcu pos デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1291</sup> 釈友釈 v.25 において、「信解行地によって包摂された願波羅蜜」についてすでに議論されている。願波羅蜜は第八不動地において、特に優れるといわれる (cf. 『十地経』)

<sup>1292</sup> 北京版は欠如。

<sup>1293</sup> D.kyi、P.kyis 北京版の読みを採用した。

<sup>1294</sup> 北京版は欠如。

主〔魔〕と天子〔魔〕である。そのうち、蘊〔魔〕の〔魔〕については<sup>1295</sup>、それを所縁とする欲望の貪を断ったから、そして、〔蘊魔は〕欲するとおりに住するから、無力にする〔すなわち〕、修治する (yongs su sbyong ba)。死主〔魔〕は、禪定の力と<sup>1296</sup>方便とにより支えられたことによって、〔その〕寿命を捨してから、さらに〔その魔は〕欲する限りの間に住するので、加持によって無力にする〔すなわち〕、修治する。力を具えた天子魔は、慈の力によって父母となって、無力にする。

この〔力の〕種類によって、大菩薩である普賢〔菩薩〕の行によって包摂された力を、あらゆる相において完成させよう、ということである。これは所対治分を断つ点から、対治の相の実践 (sgrub pa) である。これをもって、すべての所対治分を征服すること (zil gyis gnod pa) と、無上の普賢行との力を獲得した、力波羅蜜を教示した。そのために、ここで、善逝が「善慧 (blo gros legs pa) である」と讃嘆するに相応しいものがあるから<sup>1297</sup>、〔第九〕善慧地をも教示した。

- ・ (vv. 39-40) 釈友釈 (D.Nyi.223a1ff.) (P.Nyi.254b2ff.) : 今や、そのように成就を具えた自己の功德が完全に成就するために、「海のような〔仏〕国土が清浄になり (zhing rnams rgya

<sup>1295</sup> D.kyis、P.kyi 北京版の読みを採用した。

<sup>1296</sup> D.bsam gtan gyi stobs dang thabs kyis、P.bsam gtan gyi stobs thabs kyis デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1297</sup> 『十地経』第九地「善慧地」の末尾に説かれる。

【出典原拠】サンスクリット本 : Kondo [1936] (p.166.iyaṃ bhavaṃto jina-putrā bodhisattvasya sādhu-matī nāma navamī bodhisattva-bhūmiḥ samāsa-nirdiśataḥ / vicistaraśaḥ punar aparyanta-kalpa-nirdeśa-niṣṭhāto 'nugaṃtavyā /) = チベット訳 : Tr.Jinamitra,Surendrabodhi,Yeshes sde,Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo (D.no.44 通帙第三六,Kha.258a5.kye rgyal ba'i sras dag // 'di ni byang chub sems dpa'i sa legs pa'i blo gros shes bya ba ste / byang chub sems dpa'i sa dgu pa mdor bstan pa'o // rgya cher ni bskal pa mu med bas bstan pa'i mthar thug par shes par bya'o //) = 漢訳 : 唐戸羅達摩訳『仏説十地経』(『大正蔵』10,no.287,p.566a8-10.仏子は名略説菩薩第九善慧智地。若広説者於無量劫説不能尽) = 和訳 : 龍山 [1982] p.199 (龍山訳 : 卿等仏子達よ、以上が略説よりしたる、菩薩の善慧と名づくる第九菩薩地なり。若し広く説かば、無辺の劫によりて説示の辺際ありと知らるべし。)

mtsho rnam par dag byed cing)」ということ等々の二偈頌 (vv.39-40) によって、八種類の業をお説きになった。

〔第一 (v.39a)、〕〔仏〕国土の特徴、〔すなわち〕かつて自己の信解知〔、すなわち〕不明瞭な形相を具えた者による、自心の鏡のマンダラ<sup>1298</sup>における映像 (鏡像) の様態としての荘嚴それら<sup>1299</sup>と、無碍の智慧力を獲得したもの<sup>1300</sup>を、まさにそれこそにおいて明瞭にすることが、清浄にすることである<sup>1301</sup>。自己と他者との自性を清浄にして、自相続そのも

---

<sup>1298</sup> 『華嚴経』「入法界品」における「マンダラ」について考察した研究に、桂〔1995〕(pp.26-29)がある。本作に出る「マンダラ」の用例をまとめると、以下のとおりである。「虚空のマンダラ」(cf.vv.39-40)、「眷属のマンダラ」(cf.v.42,43,44)、「菩薩行のマンダラ」(cf.v.42)、「音声のマンダラ」(cf.v.43)、「聖者〔である〕普賢のマンダラ」(cf.v.46)、「普賢菩薩のマンダラ」(cf.v.41)である。

なお「マンダラ」の定義として、著者シャーキャミトラは同著『コーサラ荘嚴』において、「マンダラは心髄をいう。バターの心髄のごとし。それもこの〔仏陀の〕教えにおいて無上正等覚が心髄であるが、それを得るからマンダラである。無上正等覚を得させるという意味である」と述べる (cf.ツルティム〔2003〕 p.221、Tr.Dharmaśrībhadrā,Rin chen bzang po, *De kho na nyid bsdu pa'i rgya cher bshad pa ko sa la'i rgyan* (D.no.2503,Yi.90b3))。この金剛頂経系統の理解に対して、大日経系統の理解は、ブツダグフヤ著『大日経広釈』「2 (身) 曼荼羅建立の真言蔵の章」に出る (cf.酒井〔1987〕 pp.90-91)。語源解釈としては、「(酒井訳) マンダ maṇḍa とは心髄 hr̥daya と名づく。la とは円満 pūrṇa にしてとは、灯心または梅檀心と等し。されは最勝あるいは最上とせらるべきなり。」と示される。

なお、「Skt.maṇḍa (Tib.snying pa)」は空と慈悲を指す。すなわち仏の正覚というマンダがあるとき (snying po can) には、ないときと比べて、全世界がまったく異なったものとなる。

<sup>1299</sup> 見道以前である。

<sup>1300</sup> 見道以後である。

<sup>1301</sup> 『大乘荘嚴経論』「述求品」(サンスクリット本 : Levi〔1907〕 p.65 (cp.11,v.42) = 和訳 : 長尾文庫〔2007b〕 pp.96-97) によれば、「鏡」とは「三昧」の意味である。波羅頗蜜多羅訳『大乘荘嚴経論』(『大正蔵』31,no.1604,p.613c = 国訳 : 袴谷、荒井〔1993〕 pp.182-183) では、定心が鏡、法界が像とされる。仏国土清浄を説く本註と同趣意の用例としては、『無

のの力によって如実に正しく認得 (dmigs pa) するのである。「〔仏〕国土 (zhing)」ということは、そこから無量の衆生界の、善なる命を無尽にする<sup>1302</sup>、仏と菩薩との諸々の種子<sup>1303</sup> ('bru) が生育する。それは慢のなさ等々の功德を円満に具足している。〔その場所は〕悲と慈との光によって潤い、煩惱の切り株 (sdong dum) と〔塩害のもとになる〕塩 (ba tshwa) 等々の過失はないものである。そのようになら、無上の仏の芽 (sangs rgyas kyi myu gu)<sup>1304</sup> が生育可能であるから、心こそが仏国土<sup>1305</sup>、〔すなわち〕果等々の田畑のごとくである<sup>1306</sup>。

---

量寿経』「国土清浄願」(サンスクリット本 30 願=チベット訳 31 願=『無量寿経』31 願=『如来会』31 願=『莊嚴経』25 願.cf.香川〔1984〕pp.132-133)がある。以下のとおりである。

○『無量寿経』サンスクリット本 30 願和訳 (cf.藤田〔1975〕pp.66-67)

「(藤田訳)(三〇) もしも、世尊よ、わたくしが覺りを得たときに、かの仏国土が、あたかもよく磨かれた円い鏡の中で顔面が〔よく映って見られる〕ように、その〔仏国土の〕中であまねく無量・無数・不可思議・無比・無限量の諸仏国土が、〔よく〕映って見られるほどに、光り輝いてい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。」

その他、桂〔1995〕p.25には、『入法界品』所説の「国土清浄の誓願」の用例が示されている (sarvakṣetraviśuddhi54.6,cf.76.17,344.16)。この指摘は、『普賢行願讚』は『入法界品』を構成するので、両者の関係を検証する上で重要である。

<sup>1302</sup> 廻向への言及かもしれない。

<sup>1303</sup> 「穀物」かもれしれない。同じものとしても、「種子」ならば因、「穀物」ならば果を意味する。

<sup>1304</sup> 文脈からは、菩提心、あるいは善根と考えられる。良き田畑に良き種を植え、生育するという譬えが示されている。菩提心と理解すれば、例えば『十地経論』「初歡喜地第一」には、「(大竹訳)「仏世界」というは、中に於いて仏と成ればなりて、喩えば稻の田の如し」(cf.大竹〔2005〕p.81)とある。菩提の生育を菩提樹の生育にかけて説くものに、『大乘莊嚴経論』cp.3,v.13がある (cf.袴谷、荒井〔1993〕p.93)。

<sup>1305</sup> 唯心的な仏国土観である。仏国土と心の清浄性を結びつけて述べている。例えば、『維摩経』「仏国品」には、心が清ければ、本来浄らかな仏国土が浄らかに見えると説かれる (cf.山口〔1973a〕)。梶山〔1993〕は唯心論的な視点から、「法身の智慧の表象」として「浄土

宝等々の、種々の不共である特別の資具、広大であり、大きな価値があり<sup>1307</sup>、生存の受用（享受）の差別とを具え、不可思議な、あらゆる諸害を離れたものの資糧（tshogs）が「海（rgya mtsho）」である。そこにおいては、あらゆる世間の〔唯〕一つの眼になった<sup>1308</sup>、種々なる仏智が不可思議であり、広大であることを教示するために<sup>1309</sup>、仏および仏子は重閣（khang pa brtsegs pa）と、園林（skyed mos tshal）と、無量宮（gzhal med khang）と、飾りと、衣服等々、種々の特別な種類の資具、天〔界〕と人〔界〕とから<sup>1310</sup>超え出たものによって飾られており、あらゆる世間を超えた〔出世間の仏〕身により教化する、信解とおりの威儀をもって居られる者たち、〔すなわち〕諸々の大菩薩の衆のマンダラ（byang chub sems dpa' chen po'i 'khor gyi dkyil 'khor rnams）<sup>1311</sup>に、甚深であり広大な経典（mdo sde）を教示

---

の所在」を明かしている。『摂大乘論』cp.2「所知依章」の終わり近くを参照。心がアーラヤ識とされ、その共通部分は器世間、非共通部分は有情世界とされている。よって心を浄めることは、すなわち国土を浄めることになる。

<sup>1306</sup> 誓願と修行とを因とした果としての仏国土、例えば『無量寿経』『阿閼仏国経』の浄土と、対比的に述べている。なお『莊嚴経論』cp.17,v.13ff.には、二種類の「田」が説かれている。すなわち、(1) 衆生田、(2) 仏土田である。

<sup>1307</sup> D.rin che ba dang、P.zab pa don che zhing rin po che dang デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1308</sup> 「世間眼（loka-cakṣus）」は『涅槃経』の仏入滅のときより、しばしば用いられる。「（中村訳）尊師はあまりにも早くお亡くなりになりました。善き幸いな方はあまりにも早くお亡くなりになりました。世の中の眼はあまりにも早くお隠れになりました」という（cf.中村〔1991a〕p.161）。ちなみに「Tib.lo tsā ba（翻訳師）」は「Skt.loka-cakṣus（世間眼）」の音写語。

<sup>1309</sup> D.ston pa'i、P.ston pa'i phyir 北京版の読みを採用した。

<sup>1310</sup> D.mi las、P.mi'i las デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1311</sup> ここの「Tib.'khor gyi dkyil 'khor（Skt.parṣan-maṇḍala）」には「マンダラ」の語が含まれるし、『大乘莊嚴経論』「菩提品」には、「衆（Skt.gaṇa）」が「仏をとりまく会衆輪（Skt.parṣan-maṇḍala）」（cf.袴谷、荒井〔1993〕p.78note2）を指す事例もある。この「衆」や「輪」を手がかりにすると、「マンダラ」とは、調和の取れた集合／衆会ともいえよう。対応する陳那釈 v.39a には、華嚴経が説く世界「蓮華蔵」が出ることもつながる。

すること<sup>1312</sup>によって受容（享受）が成就すると経験することになった者、〔すなわち〕無量の多くの海水〔ほど〕の極微〔の数〕と等しい、彼ら自身の心を完全に浄化する（yongsu sbyong ba）。これが海のような〔仏〕国土を清浄にすることである。

〔第二（v.39b）、〕「**海のような衆生を済度し**（sems can rgya mtsho dag ni rnam par dgrol）」ということについて、輪廻に執着する者が「**衆生**（sems can）」である。彼らきわめて無数の者が「**海**（rgya mtsho）」である。〔存在する〕時のまま、そして福分<sup>1313</sup>のままに、煩惱〔障〕と所知障とを断じる口訣をもって<sup>1314</sup>、煩惱の猛々しく、きつい束縛を断つことが、彼らを済度することである。

〔第三（v.39c）、〕自らの自性（bdag nyid）を保つから「**諸法**（chos rnams）」である<sup>1315</sup>。仏と菩薩との相続に在す大悲と力と無畏等々の、無数、無辺であり、甚深、広大であり、たいそう清浄になった（shin tu rnam par dag pa）<sup>1316</sup>大威力が、余りない衆生界を利益し、仏の菩提を得させ、最高の究竟に到らせる。極微（極微細な塵）の数それらに等しい「**海**（rgya mtsho）」とは、仏と菩薩各々の相続に在す資糧（tshogs）である。それら〔諸法〕を「**観察させる**（mthong par byed pa）」とは、無分別智（rnam par mi rtogs pa'i ye shes）の

---

<sup>1312</sup> 受用身により地上の菩薩を教化すること。

<sup>1313</sup> D.bskal pa、P.skali ba 文脈から「時間」と「劫」では意味の重複もあるので、北京版の読みを採用した。

<sup>1314</sup> D.gis、P.gi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1315</sup> 「法（Skt.dharma）」の語義解釈。『俱舍論』『界品』冒頭からの引用である。【出典原拠】サンスクリット本：Pradhan [1975] (p.2,l.10.nirvacanaṃ tu svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ) = 同：Ejima [1989] (p.2,l.19) = 和訳：櫻部 [1979] (p.137.しかし、語源解釈としては〔アビダルマという中の「ダルマ」、すなわち「法」、の語は〕「自相を保持する（dhāraṇa）から法（dharma）である」〔と解釈される〕 = チベット訳：Tr.Jinamitra,dPal brtsegs rakṣita (D.) *Chos mgnon pa'i mdzod kyi bshad pa* (no.4089,Ku.27a6-7.nges pa'i tshig tu rang gi mtshan nyid 'dzin pa'i chos te (cf.TPH [出版年代不詳] (界、根、世、業) ,p.3,ll.3-4)) = 漢訳：唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』（『大正蔵』29,no.1558,p.1b8-9.积此名者能持自相。故名爲法）。世親作『积軌論』に説かれる「法十義」については小谷 [2000] p.40ff.を参照のこと。

<sup>1316</sup> 『撰大乘論』cp.1.45ff. (cf.長尾 [1999] pp.219ff.) には清浄法界（仏）からの聞薫習が種子となり、正見へと繋がるという。仏とは浄められたものとする立場である。

鏡面に置くこと (rab tu 'god pa) である<sup>1317</sup>。

〔第四 (v.39d)、〕「智慧 (ye shes)」とは、仏・世尊〔すなわち〕無数劫にわたり福德と智慧との資糧を積んだ者が、〔色界の最上位である〕色究竟天 ('Og min pa rnam) の中における、天の王の住处〔である〕、たいそう賢れた重閣<sup>1318</sup>に居られる者たちの〔かつて〕行い難いことの百千<sup>1319</sup>によって修治した四種類〔の智慧である、〕円鏡のようなものと、平等性と、妙観察と、成所作と〔も〕いう、〔すなわち〕種々の迷乱 ('khrul pa rnam pa sna tshogs) を離れた無垢なる特別の「金剛のような三昧(金剛喩定)」によって<sup>1320</sup>分別の網 (rtog

---

<sup>1317</sup> 無分別智とは、所取と能取とを離れた智慧のこと。認識の対象を有さない智慧。伝統的な唯識説では五種相を離れることを自性とする。五種とは、玄奘訳『撰大乘論本』の「本増上慧学分第九」(『大正蔵』31,no.1594、チベット訳第8章)では「離無作為、離過有尋有伺地、離想受滅寂靜、離色自性、離於真義異計度」とされる (cf.長尾〔1999〕下 p.244)。無分別智の鏡面におくことについては用例未確認である。

<sup>1318</sup> 『普賢行願讚』の親本である「入法界品」においては、弥勒菩薩の章(第五十一善知識)に、「毘盧遮那莊嚴大樓閣」として出る。樓閣への入城と覺りへの悟入とが同値されている。

<sup>1319</sup> 同じく『大乘莊嚴經論』『菩提品』の冒頭には、「無量の百難行 (Skt.ameyair duṣkaraśatair)」(漢訳：無量百千種難行) という用例がある。同論によると、この難行は、成道のための三阿僧祇劫中の菩薩行を指す。対応箇所は以下のとおりである。

サンスクリット本：Levi〔1907〕p.96 (cp.9,v.1) = 和訳：長尾文庫〔2007a〕pp.282-284 = 漢訳：波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴經論』(『大正蔵』31,no.1604,p.602a) = 国訳：袴谷、荒井〔1993〕p.125。なお対応する安慧訳『大乘莊嚴經論』『菩提品』には、「百」という数は単なる標識であり、無量の数を含意するとある (cf.西藏文典研究会〔1979〕pp.4-5)。また、難行を十にまとめたものとして、『撰大乘論』(cf.長尾〔1999〕下 pp.216ff.)がある。

後続する「四智」も同「菩提品」に出る。著者である釈友には『初会金剛頂經 (撰真實)』の注釈(『コーサラ莊嚴』)も存在するが、密教の五智ではなく唯識派の四智を用いている。ここの立場は金剛頂經系の即身成仏と相違する視点である。

<sup>1320</sup> D.gyi, P.gyis 北京版の読みを採用した。「金剛喩定」の語義は以下のとおりである。  
○弥勒菩薩造、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「三摩呬多地」(『大正蔵』30,no.1579,p.340b3ff.)

「復次。云何金剛喩三摩地。謂最後辺学三摩地。此三摩地最第一故。最尊勝故。極堅

pa'i dra ba)<sup>1321</sup>を余さず尽きさせなさんったならば、生じるもの、それ(四智)である<sup>1322</sup>。

---

牢故。上無煩惱能摧伏故。摧伏一切諸煩惱故。是故此定名金剛喻。譬如金剛其性堅固、諸末尼等不能穿壞、穿壞一切末尼宝等。此定亦爾。故譬喻金剛。」

<sup>1321</sup> 「分別網」の用例を挙げれば、以下のとおりである。

○善無畏、一行訳『大毘盧遮那成仏神変加持経』「三三昧耶品」(『大正蔵』18,no.848,p.42b)

「金剛手言。如是世尊願樂欲聞。仏言。有三種法相続。除障相應生名三三昧耶。云何彼法相続生。所謂初心不觀自性。從此發慧。如実智生。離無尽分別網。是名第二心。菩提。無分別正等覺句。秘密主。彼如実見已。觀察無尽衆生界。悲自在轉。無縁觀。菩提心生。所謂離一切戲論。安置衆生。皆令住於無相菩提。是名三三昧耶句。」

○ブツダグヒヤ著『大日経広釈』(cf.酒井〔1987〕p.447.)

「無余の分別の網より離れた(というより)、菩提の相(108b)と合すべきことにして、蘊と界等の法の相に有りとして着し分別することは解脱の障礙となるために、その分別そのものを蘊と名づけて、その分別の網なき心が空性を証した心にして、菩提の相なり。それは前の初心という言葉と結合して、入心なり。」

○施護等訳『仏母般若波羅蜜多円集要義釈論』(『大正蔵』25,no.1517,p.901a)

「如来者如実而説故名如来。以彼如是普離一切分別網故。般若波羅蜜多即是如来」

○ダルマキールティ著『量評釈』帰敬頌 (cf.ツルティム、藤仲〔2011〕p.6)

「(ツルティム、藤仲訳) 分別の網を除去したし、甚深である広大である身体が在る普賢の光明を普く放つものに帰命する」

大乘では、「分別」が「煩惱」を意味する例に、『大乘莊嚴経論』cp.1,v.11ff.がある (cf.長尾文庫〔2007〕p.26ff.)。

<sup>1322</sup> 『大乘莊嚴経論』「教授品」を下敷きになっている。サンスクリット本: Levi〔1907〕p.96 (cp.14,vv.42-45) = 和訳: 長尾文庫〔2007b〕pp.282-284 = 漢訳: 波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴経論』(『大正蔵』31,no.1604,p.626b) = 国訳: 袴谷、荒井〔1993〕pp.239-240

受用身が成仏する所が、色界最上位の第四禪の色究竟天である (cf.中村〔1977〕、藤仲〔2006〕p.64,66note43)。一般的には「密厳浄土 ('Og min 'Thug po bkod pa)」として有名である。ちなみに『無量寿経』では極楽世界を第三禪の境地とする (cf.サンスクリット本 Vow.38)。金剛頂経系では、金剛智訳『金剛峯楼閣一切瑜伽瑜祇経』(『大正蔵』18,no.867) に「密厳華嚴」として出る。密厳浄土を説くものには『大乘密厳経』(『大正蔵』16,No681,682)、

その〔四智〕は、仏の相續 (rgyud) の異なりと、瞬間 (skad cig) の異なりとによって異なる〔、すなわち単一のものではない〕から、「海 (rgya mtsho)」である。「証入させる (rtogs par byed)」とは、善知識の力による、妙法の聴聞 (dam pa'i chos mnyan pa) と、如理の作意と、修習の次第をもって現前にすることである。

〔第五 (v.40a)、〕「修行 (spyod pa)」とは、あらゆる者に、供養することと、敬礼することと、罪惡の懺悔と、隨喜と、勸請と、祈願と、廻向 (yongs su bsngo ba)<sup>1323</sup>と、あらゆる者への饒益と、菩提心等々と、波羅蜜と、地が完成すること等々の相である。声聞と、獨覺と、初地〔歡喜地〕に住する菩薩、すべてがただ思ったほどによって※……<sup>1324</sup>。それ

---

『大日經疏』、『菩提心論』が知られている。大乘の修道論との関係において、上記を良く整理したものに、ケードゥプ・ジェ (mKhas grub dge legs dpal bzang po. 1385-1438) の『タントラ概論』 (rGyud sde spyi rnam par gzhas pa rgyas par brjod) がある。当該箇所のと訳を示せば以下のとおりである (cf.高田 [1978] pp.7-8)。

「(高田訳) 波羅蜜の見解は、資糧〔道〕と加行〔道〕の間に、第一無数劫を満了した。〔菩薩〕初地より第七地までの間に、第二無数劫を満了し、第八地・第九地・第十地の三地の間に、第三無数劫を満了し、最後有 (caramabhavika) の時に、色究竟 (Akaniṣṭha) 天の厚巖 (Ghana-vyūha 密巖) 〔宮〕において、十方の一切諸仏が“大光明の灌頂”をした。その場合、十地を円満した限界の智を“相續の辺際之智” (rgyun mtha'i shes) とし、金剛喩三昧 (vajropama-samādhi) とし、この〔金剛喩三昧〕が〔心の〕相續に生じた第二刹那に、法身と〔他〕受用身の二身を証得して成仏した。

この〔他〕受用身は、(1) 処決定—色究竟天より他の処に往くことはありえない。(2) 法決定—大乘の法より〔外の〕小乗の法を説くことはありえない。(3) 相決定—〔三十二〕相・〔八十種〕好をもって莊嚴した身相より他の〔身相〕に変現することはありえない。(4) 眷属決定—〔初地から第十地までの〕十地の菩薩より〔外の〕凡夫異生などの眷属はありえない。(5) 時決定—生死輪廻の空無ならしめない間は涅槃する方法を示さない。すなわち五決定を具する。」

<sup>1323</sup> 供養から廻向までの七項目は七支供養である。その事例の整理については高橋 [2001] を参照のこと。『普賢行願讚』自体では、供養 (vv.5-7)、敬礼 (vv.1-4)、罪惡の懺悔 (v.3)、隨喜 (v.9)、勸請 (v.10)、祈願 (v.11)、廻向 (v.12) に対応する。

<sup>1324</sup> D.skrag par byed pa'o、P.srag par byed pa'o

を「**清浄にして** (rnam par dag par byed pa)」とは、資財 (dngos po) と、時と、方向の区別と、包摂と、増大させるべきこと<sup>1325</sup>と、他者への饒益と、自相続を浄化すること等々、諸々の教示されたとおりに器と、数量と、時と、場所の区別と、資具の安置を化作する (rnam par dgod pa sprul pa) 等々の、特別の行いの諸々の究竟させた、信解力により成就することである<sup>1326</sup>。

〔第六 (v.40b)、〕「**誓願** (smon lam)」とは、〔他のものではなく〕慧 (般若) のまさしく差別 (shes rab kyi bye brag nyid) である<sup>1327</sup>。自己と他者との、方便を具えた利益の多く

---

一応、デルゲ版の読みを採用したが、理解が十分ではない。「すべてが」「すべてを」の問題も課題である。デルゲ版は「〔彼らが〕怖れる」、北京版は「〔彼らを〕わきに置く、追いやる」の意味である。デルゲ版の読みは、声聞独覚は輪廻への恐怖を離れていないのでともかくも、初地の菩薩にはあてはまらないと思われる。北京版の読みは、「zil gyis non pa (覆蔽)」、「'phrog pa (奪)」といった用例に準ずるものとも思われるが、それならば「byed pa」の能動態が理解できない。

<sup>1325</sup> 『菩薩地』、『大乘莊嚴經論』、『撰大乘論』に出る、十八種神変の項目。恐らくは「縮小・拡大の自在」への言及。最も詳細な説明は『菩薩地』「威力品」である。cf.長尾〔1999〕下 pp.214ff.

<sup>1326</sup> 「勝解」の力によって、菩薩が外境を美しいものに変えるといったことがある。例えば、弥勒菩薩造、唐玄奘訳『瑜伽師地論』(『大正蔵』30,no.1579,p.290b (本地分中意地) ,337a (本事分中三摩呬多地))、世親菩薩造、唐玄奘訳『撰大乘論積』(『大正蔵』31,no.1579,p.340c) を参照。

<sup>1327</sup> 六波羅蜜と十波羅蜜を説く場合、方便、願、力、智という四つは第六の般若波羅蜜の差別である (cf.長尾〔1999〕下 p.184)。藤堂〔1981〕の冒頭には、「願の自性の考察は、心所法の層位的な構造の上に願の内部構造を明らかにし、道の成就をめざすそうした心所の発動因を、智の階梯ならびに次元という論点から考察する点で共通している。願の自性の考察は仏典成立史の上からば、『大乘莊嚴經論』に出るのを以てその嚆矢とすると思われるが、その論点は例えば『十地經』が遍満する智の実現が願の完成であるというような願波羅蜜多の定義を背景に、既に予想することの出来るものである」といわれる。この提言は智の発動ならびに深化が、願の成就過程と並行する点、また例えば『華嚴經』十地説などの階位の上昇が智慧を因果とする点をも含意している。

種類、〔すなわち〕菩提の究竟に到ること等々を希求する〔心所としての〕形相である<sup>1328</sup>。そ〔の誓願〕もあらゆる菩薩の各々の界と、趣と、生処と、種族（家系）と、相続と、時の差別による異なりによって、多であるから、「海（rgya mtsho）」というものになった。それは無辺の時において、完全に浄化した慧と、方便と、三昧と、陀羅尼と、解脱と、福德と、智慧力とによって究竟に到る<sup>1329</sup>とは円満に完成させることである<sup>1330</sup>。

〔第七（v.40c）、〕「仏（sangs rgyas）」とは、〔かつて〕衆生界の苦を御覧になり、大悲を具えた御心で、〔衆生のうちの〕利益しない者にも<sup>1331</sup>差別していないで、衆生界を尽くして子のやり方で自己のもの（子）となさってきて<sup>1332</sup>、彼を救度するために、大きな鎧を着

---

*ibid.*,p.88 には『大乘莊嚴經論』「菩提品」v.74、ならびに同世親釈をもって、願の自性に「思」と「欲」との二つの心所法と、「智」との三者が含まれる点を指摘する。以下のとおりである。

○『大乘莊嚴經論』「菩提品」v.74

「（藤堂訳）願は思（cetanā）と欲（chanda）とが結びついたものであり、智（jñāna）によって引起されたものである。実に願なるものは一切の地において、堅固勇猛なる者の比類なきものである」

○上記対応世親釈

「（藤堂訳）自性（svabhāva）は思と欲とが結びついたものである。智が因縁（nidāna）である。地は一切の地に於てというものである。」

<sup>1328</sup> 『現觀莊嚴論』の「発心」の個所には、「心」なのか「心所」なのかという議論がある（cf.真野〔1972〕p.102）。

<sup>1329</sup> D.P.mthar 'byin pa この「'byin pa」を「phyin pa」と読み替えた。広く『般若経』では、陀羅尼、三昧、般若波羅蜜が説かれる。なお、この「慧」は第六地の根本無分別智、「智慧力」は第十地の後得清浄世間智を指す。

<sup>1330</sup> D.yongs su rdzogs par byed pa'o、P.rab tu rdzogs par byed pa'o

<sup>1331</sup> D.phan ma btags pa la yang、P.phan ma gtags pa la yang デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1332</sup> 一切の有情を一人子のように慈しむことについては、古くは初期仏典の『スッタニパータ』cp.1,v.149 に出る。以下のとおりである。「（中村訳）あたかも、母が己が独り子を命を賭けて護るように、そのように一切の生きとし生けるものどもに対しても、無量の（慈しみの）こころを起すべし」（cf.中村〔1991b〕p.38、PTS.*Sutta-Nipāta*,p.26）。この譬えは大

けたからである<sup>1333</sup>。多く百千の苦、懊悩を具えた輪廻の海を救度 (brgal) して、慧 (般若) と方便との種々の差別相をもって、福德と智慧との資糧を円満に完成なされた。無知の闇を余りなく取り除いたことによって、あらゆる土窟 (sa'i phug)<sup>1334</sup>の唯一の燈火となった、智慧の太陽が昇ったので、無明の睡眠 (ma rig pa'i gnyid) を離れた<sup>1335</sup>、目覚めたから「**仏** (sangs rgyas)」である<sup>1336</sup>。彼ら〔仏〕については相続の異なりと、時間の異なりによって、数えることができないから「**海** (rgya mtsho)」である。〔仏への〕供養の資具が、場所 (yul) と、時と、品物と、莊嚴とにおいて優れており<sup>1337</sup>、すべてを具えた自性の無数の供養雲により<sup>1338</sup>、無辺の虚空のマンダラ (nam mkha'i dkyil 'khor mtha' yas pa) を遍満して、その〔マンダラの〕各々についても無辺の時にわたって<sup>1339</sup>しっかり述べるのが「**供養**

---

乗仏教にも引き継がれていく。

<sup>1333</sup> 仏を因 (菩薩行) の面から語っている。『普賢行願讃』自体との関係では『普賢行願讃』v.22 釈を参照のこと。被鎧精進を指す。陳那釈によれば、(1) 衆生の行いに応じて発趣すること、(2) 仏法を完成すること、(3) 妙法を宣説すること、である。智軍釈もこの三種を出す。釈友釈では言及されない。なお、大乘經典にしばしば出る「弘誓の鎧」については、香川〔1993〕pp.495ff.を参照。

<sup>1334</sup> 心を洞窟中のものに譬える例に、古くは『ダンマパダ』、大乘では『撰大乘論』がある。

○『ダンマパダ』cp.3,v.37 (cf.中村〔1991c〕p.15、PTS.*Dhammapada*,p.11)

「(中村訳) 37 心は遠くに行き、独り動き、形体なく、胸の奥の洞窟にひそんでいい。この心を制する人々は、死の束縛からのがれるであろう。」

○『撰大乘論』cp.2 (cf.長尾〔1999〕上、p.311)

「(長尾訳) 遠く行き、ひとり行き、身体がなく、窟内にある、このような制御し難き心をよく制御せるもの、彼こそ浄行の者であると私は説く。」

<sup>1335</sup> D.bral nye、P.bral te 北京版の読みを採用した。

<sup>1336</sup> 仏十号の「仏」の語源解釈である (cf.石川〔1993〕p.9)。一切諸仏に対して、無明の闇を除き、智慧の光となるよう、勧請することは、『普賢行願讃』v.10 釈を参照。仏が出現した劫を「燈明の劫」、出現なさらなかった劫を「暗黒の劫」ともいう。

<sup>1337</sup> D.bkod pa khyad zhugs pa、P.bkod par khyad par bzhugs pa

<sup>1338</sup> D.kyi、P.kyis このあたりはテキストの確定が困難である。北京版の読みを採用した。

<sup>1339</sup> D.yas pa、P.yas par 北京版の読みを採用した。

(mchod pa)」である。

〔第八 (v.40d)〕「**海のような劫を、倦むことなく、〔私は〕修行しますように** (bskal pa rgya mtshor mi skyo spyad par bgyi)」ということについて、「劫 (bskal pa)」ということは中劫等々、多くの種類 [がある]。そのうち、最初の劫は、人寿無量から始まって次第に、人寿十歳までとなった、そのことが劫減という、第一の中劫である。それから、寿命が八万歳になって、減の次第により、寿命が十歳となったこの間は、劫増と劫減という第二の中劫 (bar gyi bskal pa gnyis pa) である。そのように十八 [中劫] の終わりに [至り]、一つの劫増というもの [があり]、最初の劫減というもの [があり] (dang po mar 'grib pa zhes bya bya dang)、二十の中劫において世間が生成し、二十の中劫において生成して住する。二十の中劫において世間が滅する。二十の中劫において滅してからとどまる。そのような中劫が八十において一つの大劫である<sup>1340</sup>。これが大劫というものであり、それら数えることができないもの (劫) が「**海 (rgya mthso)**」である。他者の利益のみを成就するために、その [海] に発趣し、衆生の利益を成就し、一味であり、すなわち最高の対治を得た者たちが衆生の利益の修行を成就するために、多くの苦の処 [である] 輪廻の牢獄に長き時においても住し、[その中でも最悪の] 有情地獄 (sems can dmyal ba)<sup>1341</sup>等々にも住することが「**修行 (spyad pa)**」である。そこにおいても、その者を饒益するという意樂に発趣した者は、[かつて自らが] 害をなさなかった他の怨敵 (dgra bo) たちによる迫害 [、すなわち] 手と足と耳と鼻等々を切り、生命にかかわることを自性とした事柄<sup>1342</sup>と、無辺の外の

---

<sup>1340</sup> 『俱舍論』「世間品」からの趣意引用である。

【出典原拠】サンスクリット本：Pradhan [1975] (pp.179,25ff.) =和訳：山口、舟橋 [1955] pp.460-462

=チベット訳：Tr.Jinamitra,dPal brtsegs rakṣita (D.) ,*Chos mgnon pa'i mdzod kyi bshad pa* (no.4089,Ku.157a4ff. (cf.TPH [出版年代不詳] (界、根、世、業) ,p.328,2ff.)) =漢訳：唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(『大正蔵』29,no.1558,p.63a23ff.)

<sup>1341</sup> 三悪趣の中の畜生道と餓鬼道とは含まれない。八大有情地獄や十六有情地獄という数え方がある (cf.『大乘莊嚴經論』cp.13,vv.14-15、長尾文庫 [2007] pp.228-229)。

<sup>1342</sup> 例えば、歌利王による忍辱仙人の話がある。カマラシーラ著『金剛般若経註』、『ジャータカマーラー』に出る (cf.ツルティム、藤仲 [2010] p.48,125note181)。あるいは『三昧王経』(cf.cp.35,vv.80-119) に出るスプシュパチャンドラ比丘の話も有名である。

妨害<sup>1343</sup>、〔すなわち〕寒さ<sup>1344</sup>と風と熱等々によって、長時において、連続的に<sup>1345</sup>諸害によっても、怠惰にならないことが「**倦むことがない** (mi skyo ba'o)」である。

〔以上、〕これが八種類の業である。

・(v. 41) 釈友釈 (D.Nyi.224b7ff.) (P.Nyi.256b7ff.) : そのように八種類の業によって福德と智慧との資糧を完全に修治して、今や、境位<sup>1346</sup>が包摂した、あらゆる功德が円満に完成するであろうことを教示するために、「三世に属するどんな勝者〔たち〕にも (gang yang dus gsum gshegs pa rgyal ba yi)」ということ等々をお説きになった。「三世 (dus gsum)」とは、過去と未来と現在ということである<sup>1347</sup>。色 (gzugs 物質) 等々の蘊は無常なので、摧破されるから「時 (Skt.kāla, Tib.dus)」であるので、外道者たちの〔主張する〕ように蘊を除いた「時」は存在しない<sup>1348</sup>。それらよりも過去等々の差別によって、三種類として異なっている。その〔三世〕に「属する (gshegs pa)」とは、その自性 (bdag nyid) に住しておられる者である。四魔 (bdud bzhi) に打ち勝ったから「勝者 (rgyal ba)」であり<sup>1349</sup>、彼ら「三世に属する勝者 (dus gsum du gshegs pa'i rgyal ba)」である。菩提のために行ずることが「善

<sup>1343</sup> 例えば、水すなわち洪水、火すなわち火災など。

<sup>1344</sup> D.grang pa, P.grangs pa 北京版の読みを採用する。こうした妨害のない環境の希求が、極楽往生への願望へとつながる。

<sup>1345</sup> D.rgyun mi 'chad par, P.rgyun mi mchad par デルゲ版の読みを採用する。

<sup>1346</sup> 「究竟」との対比で用いられているのか。

<sup>1347</sup> D.dus gsum ni 'das pa dang ma 'ongs pa dang ltar byung ba dag ces bya (P.+ba dag) ste 以下、説一切有部 (ヴェアスミトラ説) の三世実有説 (個々のダルマが未来から過去へと流れていく過程で、作用によって設けられる時点が現在である) を前提とした議論。この実有説は『俱舍論』「随眠品」に詳しい (cf.小谷、本庄 [2007] pp.111ff.)。

<sup>1348</sup> ここの外道とは、時の実体性を説く「時論師 (kālavādin)」のこと。詳細は『望月仏教大辞典』【時】 p.1710b-c を参照のこと。「蘊自体は無常なので、摧破されるから「時 (Skt.kāla, Tib.dus)」は、Skt.kāla の語義の一つ「死、死時」を承けた語義解釈と理解した。例えば Monier 梵英辞書には、「death, time of death (often personified and represented with the attributes of Yama, regent of the dead, or even identified with him...)」とある (cf.p.278a)。

<sup>1349</sup> cf.石川 [1993] p13,11

提行 (byang chub spyod pa)」である。その「別願 (smon lam gyi bye brag)<sup>1350</sup>」とは、得た功德は、無上であり、無量であり、無数であり、底と彼岸<sup>1351</sup>とが計りしれないのを、希求することの差別である。それらすべてを、[すなわち] 福德と智慧との無数の資糧を自らが摂取して、普賢菩薩のマンダラ (眷属) として完全に清浄にしたことによって、完全に満ち、円満に完成するよう成就した。無上菩提である一切智智を悟ろう、証得しよう、現前にしようという意味である。

・ (v. 42) 釈友釈 (D.Nyi.225a5ff.) (P.Nyi.257a5ff.) : そのように、因の境位により包摂された一切の功德が円満に完成すべきことを述べてから、福德と智慧との資糧を摂受したとおりに、大いに増大せんがために、今や、菩薩に随学するよう廻向する。

「一切の勝者の子 (仏子) の長子 (rgyal ba kun gyi sras kyi thu bo pa)」ということ等々の三偈 (vv.42-44) により教示する。そのうち、菩薩とは、世尊は他の諸経 (mdo gzhan dag)<sup>1352</sup>に、大欲の者 ('dod chen pa) と、大欲でない者 ('dod chen pa ma yin pa) との二種類を教示した。大欲の者とは、正覚へ発心してから、徐々に資糧が円満に完成して、無上正等覚を現等覚すべきであり、成仏 (mngon par sangs rgyas) してからも、衆生のために衆生界の限りに居られることである。大欲でない者とは、「衆生の一人が輪廻から解脱しない間は、また無上正等覚を現等覚しなくて、菩薩の状態こそにおいて衆生の利益をなしつつ止まる<sup>1353</sup>」ということである」という、そのような誓願を立てた。彼らは資糧が円満に完成しても、誓い (dam bcas pa) が円満に完成していないので、現等覚しない。彼らの中では、大菩薩 [である] 聖者 [である] 普賢が「長子 (thu bo)」である。あらゆる菩薩が、前に発

---

<sup>1350</sup> 陳那釈 : smon lam gyi khyad par

<sup>1351</sup> 深まり (底) と奥行き (彼岸) とをもって、自己の内面の深化と、他者への教化の範囲が示されていると理解した。

<sup>1352</sup> 「他の諸経 (mdo gzhan dag)」とあるので固有の引用ではなく、複数の仏典の趣意の可能性が高い。例えば後続との関係から、『無量寿経』「一生補処願」に説かれる普賢行が連想される。なお「大欲 ('dod chen pa)」は、「イッチャンティカ」の訳語になる場合もあるが、ここではそういう意味ではなく、利他の意味 (願樂) が大きい者のことをいう。cf. 小川 [1991] p.124

<sup>1353</sup> 典型的な例としては文殊菩薩である。

心したからである。先〔に発心した〕者たちの中には、聖者〔である〕弥勒（'Phags pa Byams pa）〔がいる〕。そのうち、法身の等流（chos kyi sku'i rgyu mthun）から生まれたから<sup>1354</sup>、彼〔、すなわち弥勒菩薩〕は「**一切勝者の子（仏子）**（rgyal ba thams cad kyi sras）」である。

「**彼の名前は普賢という**（gang gi ming ni kun du bzang zhes bya）」ということは、彼の名前は、各別の仏国土の眷属のマンダラにおいて、一切相が賢れているから、一切の仏により、「普賢（すべてにおいて賢れた者）、普賢（kun du bzang po kun du bzang po）」と〔繰り返し〕顕示された<sup>1355</sup>。「**その賢者と**（mkhas pa de dang）」ということは、一切の如来がお説きになった、無上無量の大乗の一切相において、聴聞（nyan pa）し、…※（len pa）し、…※（'dzin pa）し、解説（'chad pa）し、簡訳（rnam par 'byed ba）する<sup>1356</sup>から、善巧（mkhas pa）であるので「**賢者**（mkhas pa）」という。自己の<sup>1357</sup>身と、語と、意との、無極無辺（mtha' yas mu med）の特別の行によって応じた功德（mthun pa'i yon tan）が成就した、菩薩行の大

---

<sup>1354</sup> 等流身は受用身の同義である。変化身と共に法身を拠り所とする（cf.長尾〔1999〕下、p.450）。しかし、ここでは因（無数の菩提行）の等流としての身についての言及か。「清浄法界（法身）→聞思修（菩提行）→仏子」と考えられる。

<sup>1355</sup> 「普賢」の語義解釈については、『華嚴経』「入法界品」が中心となる。近年、普く賢れた菩薩行（文殊菩薩の立てた慈悲行、誓願行＝普賢行）の実践者として、普賢菩薩が出現した点が指摘されている（cf.梶山〔1994〕p.14）。『法華経』を基本とした天台系では、智顛説『妙法蓮華経文句』の所説が有名である。「普賢菩薩勸発品」との関係で解釈される。インド・チベットにおける語義解釈については、ツルティム、藤仲〔2011〕

（cf.pp.122-123note0-15）に、シャーキャブッディ説をもって紹介されている。以下のとおりである。

「（ツルティム、藤仲訳）賢（bzang po）は善良、すなわち繁栄と至善の本体です。何かからそれを希求する者たちに対して、普く（kun tu）すなわち余さず福分のとおり〔に生起する〕〔ところの〕それが「普賢」です。」

<sup>1356</sup> 瑜伽行派を中心に説かれる、「十種法行（Skt.daśadharmacaritāni）」の項目である。袴谷、荒井〔1993〕p.448に、瑜伽行派の典籍を参照しつつ、原語と対応漢訳とが整理されている。

<sup>1357</sup> D.gi、P.gis デルゲ版の読みを採用した。

マンダラ<sup>1358</sup>を完全に修治する、これも、その賢者の行に応じて完全に廻向し、その果を得るべきものとして現前にした。その福德の資糧と、智慧の資糧とが無辺であるごとく、我についても同様でありますように、という意味である。

・ (v. 43) 釈友釈 (D.Nyi.225b7ff.) (P.Nyi.257b8ff.) : そのようにその無差別 (bye brag med pa) の行に応じて完全に廻向することを述べてから、今や、区別を教示するために、「**身と語と意も清浄にして** (lus dang ngag dang yid kyang rnam dag cing)」ということ等々をお説きになった。

〔第一、〕 そのうち、**身が清浄になった** (lus rnam par dag pa) とは、教化されるべき者に対応して、そこかしこでそのとおりのその色 (姿) を示し、極微の各々にも、一切の仏国土の極微 [の数] に等しい無数<sup>1359</sup>コーティの身を示現する<sup>1360</sup>。そして、一つの身が一切の仏国土を広く充たすよう示す。そして、一切の仏の御足のもとから動かずに [変化を] 示す<sup>1361</sup>こと等々の、無辺の宝の功德によって支えられたことが、「**身が清浄になった** (lus

---

<sup>1358</sup> 「普賢行のマンダラ」については、(1) 桂 [1995] p.27 に津田真一説 (cf. 『大乘仏典 中国・日本篇 18 空海』、中央公論社、1993年、p.531ff.)、(2) *ibid.*, p.29 に結語として桂氏による見解が示されている。以下のとおりである。

(1) 「「普賢行のマンダラ」に関しては、共訳者の一人、津田真一によるユニークな考察がある。そこで「マンダラ」という語は、「全法界を覆い尽すその廣大無辺の (普賢) 行」の、一つとして余すところのない総体」と解説され、「華嚴世界」と呼ばれている (同書 p.533)。『華嚴経』において、様々な複合語の末尾に現れる「マンダラ」の語義を考えることは、今後の課題であり、拙訳では「総体」「全領域」「円満」などを象徴的に示唆する「輪」が採用されている」

(2) 「かくして、「普賢行のマンダラ」とは、普賢菩薩の身体の上に現成し、善財童子が体験する不可思議な神変の世界と考えることもできるのではないだろうか。」

<sup>1359</sup> D.'grang du med pa、P.grangs ba デルゲ版の読みを採用する。

<sup>1360</sup> 本作との関係では、『菩薩地』「威力品」の十八種神変が関わり深い。

<sup>1361</sup> 『菩薩地』「威力品」によると、「三昧を得て堪能な心を持つ仏菩薩」が、変化を含む、十八種神変の為者とされる。その「神通威力：第一神足通」は以下の文で結ばれる。

「諸仏諸菩薩のこの二種類 (Skt.pāriṇāmikī-, nairmāṇikī-) のその神力 (Skt.ṛddhi) も略

rnam par dag pa)」である。

〔第二、〕「**語が清浄になった** (ngag rnam par dag pa)」とは、音声の一つのマンダラ (dbyangs kyi dkyil 'khor) に一切の言語 (skad thams cad) を示す。〔すなわち〕音声 (sgra) を示現 (kun du ston pa) すること<sup>1362</sup>等々の、無数の功德の資糧を具えたことが、「**語が清浄になった** (ngag rnam par dag pa)」である。

〔第三、〕「**意が清浄になった** (yid rnam par dag pa)」とは、瞬間ごとに、あらゆる行輪 (spyod pa'i 'khor)<sup>1363</sup>を現前にし、あらゆる十方とすべての時に居られる一切の諸仏を現前にし、無辺無量の個々の諸法を現前にすること<sup>1364</sup>等々の、無量の功德の資糧を具えたことが、「**意が清浄になった** (yid rnam par dag pa)」である。身と語と意が清浄になったこと、これによって行が清浄になるので、

〔第四、〕「**行の清浄** (spyod pa rnam dag)」ということをお説きになった。普賢行を始めた<sup>1365</sup>とおりに、波羅蜜と、禅定と、三昧と、等至<sup>1366</sup>とが清浄になったことが、「**清浄にな**

---

すると二事において成就する。神力に基づく神変によって、衆生たちを仏の住処に引  
摂し、悟入させる。苦しむ多数多種の衆生たちに饒益を施す」

神力＝神足通 (Skt.rddhi) による神変を能変通に、衆生饒益を能化通に配当させ、両者を  
救済行の要点として結ぶ。

<sup>1362</sup> 密教においては、本尊の修習のときに、真言を念誦する意輪、音声の本尊であるとす  
る語輪、宮殿の依処とともに修習する身輪が必要とされる (cf.高田 [1978] pp.163-164)。

<sup>1363</sup> 密教での「瑜伽タントラ」に分類される、『初会金剛頂経 (撰真実)』の四種マンダラ  
の場合、「身、語、意、事業」であり、言葉も文脈もこことは一致しない (cf.高田 [1978]  
pp.396-397)。単に「普賢行のマンダラ」ということかもしれない。

<sup>1364</sup> 澄浄な身口意による、三世一切諸仏への敬礼については『普賢行願讃』vv.1-3、信解に  
よる一切勝者への供養については『普賢行願讃』v.7を参照のこと。

<sup>1365</sup> D.brtsams pa、P.btsams pa デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1366</sup> 三つ (禅定、三昧、等至) の区別として、ヤショーミトラ著『俱舍論釈』がある (cf.  
櫻部、小谷、本庄 [2004] pp.121ff.)。静慮は四静慮、解脱は八解脱、三昧は三三昧、等至  
は九次第定である。『瑜伽論』での区別は弥勒菩薩造、玄奘訳『瑜伽師地論』「本地分中三  
摩呬地」(『大正蔵』30,no.1579,p.328c)を参照。静慮は四静慮、解脱は八解脱、等至は三三  
摩地である。

った (yid nam par dag pa)」である。

〔第五、〕 そのように身と語と意とが完全に清浄になったので、行が完全に清浄になった〔それ〕だけに尽きたのか、と問えば、〔仏〕国土が清浄にもなるので、「諸〔仏〕国土の清浄 (zhing rnams yongs dag dang)」ということをお説きになった。そのうち、身が清浄になったことによって、諸仏国土における仏と菩薩たちの、種々の色 (kha dog 顕色) と形 (dbyibs 形色) とが最勝、広大であり、天と人とを超えたのを示す。〔そして、〕語が清浄になったことによって、仏と菩薩等々の眷属の諸マンダラにおいて無顛倒で甚深で、広大で無辺の、口訣を宣示することと、意が清浄になたことによって、器世間の面積が大きく、形が等しく、多く百千の如意宝樹によって美しくなり、樹林と花園と座席等々、多くの種々なるものが遍満するのを示すことが、仏国土が完全に清浄になったことである。

これが五種類〔すなわち、身、語、意、行、仏国土〕の清浄 (yongs su dag pa) である<sup>1367</sup>。そのために大菩薩、世尊<sup>1368</sup>、かの明晰なる普賢賢者<sup>1369</sup>の完全な廻向が (kun du bzang po mkhas pa gsal ba de'i yongs su bsngo ba) と同じように、〔『普賢行願讚』を読誦する、行者である〕私の廻向も〔その〕五種類を完全に清浄にせんがために、「そのようになりますように」といって、「私も彼と等しくありますように (bdag kyang de dang mtshuns par shog)」ということ、これをもって教示する。「私 (bdag)」ということは、自己自身についてである。「彼と (de dang)」ということは、大菩薩普賢と〔という意味〕である。「等しく (mtshungs par)」ということは、無差別に〔という意味〕である。

---

<sup>1367</sup> 清浄な仏国土に成就する種々相については、『撰大乘論』所説の「十八円浄」、『無量寿経論』所説の三種二十九莊嚴功德などが有名である (cf. 『浄土宗大辞典』【十八種円浄】)。

『無量寿経論』では、「器世間清浄」(十七種莊嚴仏土功德成就)、「衆生世間清浄」(八種莊嚴仏功德成就、四種莊嚴菩薩功德成就)が説かれる。この三種莊嚴は願心によるものとされる。また、真谛訳『撰大乘論』の十八円浄に依って類似する項目を挙げると、「第一色相円浄」、「第二形貌円浄」、「第五因円浄」である (cf. 長尾 [1999] 下、pp.412ff.)。これらの諸特徴は、上記二論と『無量寿経』の所説に含意されている。

<sup>1368</sup> スティラマティ作『俱舍論釈』には「世尊」の六義、すなわち自在、妙色、名声、吉祥、智慧と精進との円満が説かれている。一応「世尊」と訳したが、玄奘三蔵が「婆伽梵」と音写したように、六義の総称として理解した。

<sup>1369</sup> 智軍釈：普賢なる賢者

・(v. 44) 釈友釈 (D.Nyi.226b3ff.) (P.Nyi.258b6ff.) : そのように菩薩摩訶薩<sup>1370</sup> [である] 普賢の行と同じく、彼の廻向に応じたことを教示してから、菩薩摩訶薩 [である] 聖者 [である] 文殊 [、すなわち] 甚深であり広大な御心を具えた者の行境 (spyod yul) をも完成すべきである、と教示するために、「[普] 賢行によって普く厳浄となるために (kun nas dge ba bzang po spyad pa'i phyir)」ということ等々をお説きになった。一切相において美しく、自性により相續が清浄であるから「善 (dge ba)」である<sup>1371</sup>。最高に意を奪い、最高に美しく、すべてにおいて善である (kun du dge ba 厳浄)、その普く賢れた行 (kun du bzang po'i spyod pa) によって、この [文殊菩薩の] お体は柔軟 ('jam) であり、お顔は愛らしく (mdangs sdug pa)、無上であるから、あらゆる仏が、名前が「**柔和で吉祥である** ('Jam dpal)」という者として示した<sup>1372</sup>。

---

<sup>1370</sup> 摩訶薩 (大士) の理解については梶山 [1990] pp.42-43 を参照。『般若経』の伝統においては、「Skt.mahā-sattva」の「sattva」は、利他心や発心という「心」の意味で理解される。

<sup>1371</sup> 「善」と「清浄」とを併記する初期仏典の用例として、七仏通誡偈 (cf. <ダンマパダ> v.183) がある。「(中村訳) すべて悪しきことをなさず、善いことを行ない、自己の心を浄めること、—これが諸の仏の教えである」(cf.中村 [1991c] p.36、PTS.Dhammapada,p.52)。

<sup>1372</sup> 「文殊」は Skt.Mañjuśrī の音写。文殊師利、曼殊室利、濡首とも音写される。意識して妙吉祥、妙徳。その他、文殊師利法王子 (Mañjuśrī-kumārabhūta) とも呼ばれる。

Skt.kumārabhūta は、「法王子」に対応せず「童真」、つまり出家して禁欲を守る菩薩の意味。

『華嚴経』の十住説では第八童真位に相当し、不退転の位を得た後、出家して貞潔を守る状態をいう。『首楞嚴三昧経』『阿闍世王経』などでは、無始以来輪廻に止まり諸菩薩の父母として教導する姿が強調される (cf.支婁迦讖訳『阿闍世王経』(『大正蔵』

15,no.626,393c-394b)、同「文殊師利者是菩薩之父母」(p.394b19))。智慧を中心にしながら慈悲行を行う点に特徴がある。文殊を大乘興起時代の実在人物とする説もあるが詳細は不明。文殊を扱う仏典は多く、近年「文殊部」という分類が生じた程である。平川 [1995] には、文殊は一生補処の菩薩ではなく、菩薩位に留まり永久に成仏せず救済を行う菩薩である点、文殊は無仏の世になることを避けるため一生補処を拒否したと思われる点が指摘されている (cf.平川 [1970] [1995])。なお文殊の語義解釈については、ツルティム、藤仲 [2011] (cf.p.119note0-8) に、モンラムペルパ (sMon lam dpal pa) の説が紹介されてい

その誓願とは、無辺の衆生界の者が発心し、浄化された廣大無辺な行に入れるようにすることと、現等覚〔の位〕に立たせるのを希求することであり、「そのような〔普〕賢行の誓願を行おう」である。どれほどの時<sup>1373</sup>の間にとする者に対して、「**あらゆる未来劫において** (ma 'ongs pa bskal pa kun du)」ということをお説きになった。未来に生ずるであろう、一切の無辺の劫においてである。そこにおいても瞬間ごとに、勝れた特定の歡喜（歡喜地）（rab tu dga' ba'i bye brag khyad zhugs pa）を得てから<sup>1374</sup>、少しも疲れなく、身と心が疲れなく、という意味である。そのような、彼岸が計りしれない（pha rol mi dpog pa）<sup>1375</sup>誓願を行ったならば、「ある者は〔その〕間で退転することもありうる」とする者に対して、区別を教示するために、「**彼のあらゆる行を完成しますように** (bya ba de kun ma lus rdzogs par bgyi)」ということをお説きになった。望むとおりの、その誓願行が完成することにより、成就すべきである。「**すべて** (kun)」ということは、教示したごとくのものである。「**余りない** (ma lus pa)」とは、極微ほども余りなくという意味である。

そのように、清浄になったその業の八つと、菩薩に随学するよう完全に廻向したこと、

---

る (cf. rNam 'grel mtha' dpyod chen mo, 1988, pp. 2-3)。以下のとおりである。

「(ツルティム、藤仲訳)「聖者マンジュシュリー童子〔となったもの〕に帰命する」とこれが出ている。尊者マンジュシュリー 一有法。それ(有法)にちて、「聖者マンジュシュリー(妙吉祥)」と呼ぶ理由がある。〔なぜなら、〕異生(凡夫)の地より勝れている(聖である)、または罪悪、不善の地より勝れている(聖である)ので、聖者である。頭わになった煩惱の粗い触を離れているので、マンジュ(妙)。〔福德と智慧の〕二資糧の吉祥を具えているので、シュリー(吉祥)。十六歳になった童子の年齢ほどに住しているので、童子。因〔である〕思惟・行動の円満二つに依って果〔である、自他の〕二利の円満である量の人士として誕生なされたので、なったもの、呼ぶからです。」

<sup>1373</sup> D.cig gis、P.gcig gi 北京版の読みを採用した。

<sup>1374</sup> 疲れなとか、嫌気がささないこと等を考えた。例えば『十地経』歡喜地の十大願の各々にも「怠らないこと」が出る。

<sup>1375</sup> 声聞、独覚も底(空性)が深いことを念頭にしている。この場合の「彼岸」は、行き着く先はないという譬えか。

これによって智波羅蜜 (ye shes kyi pha rol tu phyin pa)<sup>1376</sup>を教示した。殊に勝れた、地の極限〔第十波羅蜜<sup>1377</sup>〕の智慧を得たからである。虚空のように無辺の諸仏国土において、眷属のマンダラの中における各々に応じて、大いなる法の水流の<sup>1378</sup>雨を同時に降らすので、法雲をも教示したのである<sup>1379</sup>。

・ (v. 45) 釈友釈 (D.Nyi.227a3ff.) (P.Nyi.259a8ff.) : そのように説いたとおりのやり方で、十地における福德と智慧との資糧を増大させてから、金剛喩定 (rdo rje lta bu'i ting nge 'dzin) を獲得し、障碍の相續を余さず完全に尽きさせてから、第十一地の仏地が普光地 (kun du 'od)<sup>1380</sup>において<sup>1381</sup>、再び福德と智慧との資糧が無量になり、尽きることが知られない

---

<sup>1376</sup> 第十法雲地と十地説との関係上、方便、願、力、智のうちの「智波羅蜜」を指すと考えた。

<sup>1377</sup> 直後の法雨への言及とともに第十法雲地への言及である。

<sup>1378</sup> D.gyi、P.phyis? デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1379</sup> 『十地経』における、第十法雲地の由来については、法雲地の三個所に出る。二番目と三番目は続けて出るので、以下の(2)に合わせて出した。

(1) サンスクリット本 : Kondo [1936] (p.200,l.7-p.201,l.14.) = チベット訳 :

Tr.Jinamitra,Surendrabodhi,Ye shes sde,Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo (D.no.44 通帙第三六,Kha267b7-268a5) = 漢訳 : 唐戸羅達摩訳『仏説十地経』(『大正蔵』10,no.287,p.569b20-c1) = 和訳 : 龍山 [1982] pp.219-220 = 研究 : 伊藤 [1988] pp.226-229

(2) サンスクリット本 : Kondo [1936] (p.200,l.7-p.201,l.14.) = チベット訳 :

Tr.Jinamitra,Surendrabodhi,Ye shes sde,Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo (D.no.44 通帙第三六,Kha.268b6-269b3) = 漢訳 : 唐戸羅達摩訳『仏説十地経』(『大正蔵』10,no.287,p.569c18-p.570a11) = 和訳 : 龍山 [1982] pp.221-222 = 研究 : 伊藤 [1988] pp.226-229

同じく『解深密経』『大乘莊嚴経論』の所説については伊藤 [1988] p.230、袴谷、荒井 [1993] pp.390-391 を参照。『宝行王生論』には、第十法雲地の由来として「妙法の雨が降るから

(Tib.dam pa chos kyi char 'bebs phyir)」と挙げる (cf.Hahn [1982] p.154, cp.5,v.59、瓜生津 [1991] p.310)。

<sup>1380</sup> 『入中論』『現觀莊嚴明』でも、この名は仏地へ用いられる (cf.小川 [1976] p.21、'Phags

ようなさったことを、二偈頌 (vv.45-46) により順序どおりに完全に教示するために、「**行が無量でありますように** (spyod pa dag ni tshad yod ma gyur cig)」ということ等々をお説きになった。菩薩摩訶薩の完全な廻向を成就することになる<sup>1382</sup>ので、「行の波濤はこの程度である、時はこの限りほどにおいて〔である〕、諸々の利益の清浄はこの程度である、完全に修治をなした特徴はこの程度である、行ったのはこれ程である」というその行は、「**量がありませんように** (tshad yod par ma gyur cig)」ということ、すなわち、そのように無量の極みに至ることになるだろう。「何か単独の行がそのように広大になるのか、あるいは他の〔行〕も〔そうなるのか〕」と思う者に対して、「**功德も量が捉えられませんように** (yon tan dag kyang tshad gzung med par shog)」ということをお説きになった。「**功德** (yon tan rnams)」とは〔十〕力と〔四〕無畏 (mi 'jigs pa) 等々である<sup>1383</sup>。「功德とはこれ位である、時とはこの限りほどにおいて〔である〕、努力の差別とはこれ位である、善知識とはこの程度の者に奉事したことである、如来はこの程度を歡喜させた」という、凡夫と、声聞と、獨覺と、菩薩と、仏の相續にある、共と不共との功德は、「**量がありませんように** (tshad yod

---

*pa Shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa'i bshad pa, mNgon par rtogs pa'i rgyan gyi snang ba zhes bya ba, D.no.3791, Shes phyin, Cha.81b5-6).*

<sup>1381</sup> 『普賢行願讚』v.39d 釈と同様に『大乘莊嚴經論』「教授品」を下敷きにしている。サンスクリット本：Levi [1907] p.96 (cp.14, vv.42-45) = 和訳：長尾文庫 [2007b] pp.282-284 = 漢訳：波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴經論』(『大正藏』31, no.1604, p.626b) = 国訳：袴谷、荒井 [1993] pp.239-240。接続ないし後続する vv.45-46 は以下のとおりである。

「(長尾訳) そして分別によっては破られることのない金剛の如き(堅固な)禪定を得て、究極の転依と、及びあらゆる障害によって汚されることのない//45 一切の種類  
の智〔一切種智〕、すなわちこの上なき境地を得て、そこに座して一切衆生の利益のために(佛行を)行ずる//46」

この二偈頌を指して、袴谷、荒井 [1993] p.239note13 は、「スティラマティ註によれば仏地 (sangs rygas kyi sa) を説明するとされる」という。この指摘は本作 v.39d 釈、v.45 釈の文脈と一致するので重要である。

<sup>1382</sup> 陳那釈等々に出る、第8章「それ(廻向)の区分」、第9章「それ(廻向)の究竟」、第10章「それ(廻向)の善」を踏まえていると考えた。

<sup>1383</sup> 仏に具わる特別の功德、「十八不共佛法」を指す。

par ma gyur cig)」ということ、それは瞬間ごとに<sup>1384</sup>、無辺の百コーティの功德を得たので、功德は量が超えている。「**無量の行に住してからも** (spyod pa tshad med pa la gnas nas kyang)」ということは、そのように無量の行に住して、とどまってから〔という意味〕である。「**それらすべての神変を了解しますように** (de dag 'phrul ba thams cad 'tshal bar bgyi)」ということは、仏と菩薩彼らと、他にもあらゆる無辺際の方角に住する者たちの、神変の偉大性を異なったものとして教示しないことを「**了解しますように** ('tshal bar bgyi)」ということと結びつける。

・ (v. 46) 釈友釈 (D.Nyi.227b3ff.) (P.Nyi.260a1ff.) : そのように、成就したとおりの福德と智慧との資糧に随学するよう、完全に廻向する方便によって、広大にした<sup>1385</sup>、あらゆる方角と時に遍満したそれもまた、無尽になさると願われて、「**虚空の究竟の程度** (nam mkha'i mthar thug gyur pa ji tsam par)」ということ等々をお説きになった。無辺の虚空の究竟の程度に、私の誓願の極み (mtha') もその程度である、ということである。「**究竟** (mthar thug pa)」とはとどまること (nges par gnas pa) であり、無辺際というの意味である。このように虚空が無辺であるごとく、そのごとく私の誓願も無辺でありますようと説明したのである。そのようならば、虚空の喩えによって、個々の誓願の量も究竟がないことを教示してから、「**同様に余りない衆生の究竟〔の程度〕** (sems can ma lus mtha' yang de bzhin te)」ということによって、衆生の究竟はないことを教示する。余りない衆生界は数をあまりに超えているので、究竟はないのである。彼らの諸誓願の究竟がありませんように、ということである。そのように衆生の究竟はないことを教示してから、「**業と〔煩惱との究竟の程度** (ji tsam las dang)」ということ、業の生起 (las 'byung ba) は、究竟することがないことを教示する。すなわち転々と相続する凡夫の生<sup>1386</sup>において (skye bo'i skye ba gcig nas gcig tu brgyud pa rnams su)、業の生起は究竟することがないごとく、そのごとく私が、菩薩

<sup>1384</sup> D.de skad gic gcig la、P.de skad cig skad cig la 北京版の読みを採用した。

<sup>1385</sup> D.thabs kyi sangs rgyas par byas、P.thabs kyis rgyas par byas pa 北京版の読みを採用した。

<sup>1386</sup> 「異生」の語釈としては、五百大阿羅漢等造、玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』「雜蘊第一中思納息」(『大正藏』27,no.1545,p.231c12ff.)がある。以下のとおりである。

「問何故名異生性。尊者世友作如是説。能令有情起異類見、異類煩惱、造異類業、受異類果、異類生故、名異生性。復次能令有情墮異界故、往異趣故、受異生故、名異生性」

行を行う誓願の生起 (smon lam 'byung ba) も究竟することがありませんように、と説明したのである<sup>1387</sup>。そのように業の生起は究竟することがないと説明してから、「煩惱 (nyon mongs)」ということ等々によって、所対治は究竟することがないと教示する。余りない衆生界の貪等々〔という〕所対治となった諸々のものは、聖者の道がなくては究竟することがなくないごとく<sup>1388</sup>、そのごとくにその対治となった自己の特別の誓願 (別願) も、衆生個々の行の利益 (don) を行うために、究竟しませんようにということである。この箇所によって、仏の普光地 (sangs rgyas kyi sa kun du 'od) を教示した。

そのように、方便を具えた聖者〔である〕普賢のマンダラを、信解行地 (mos pas spyod pa'i sa) により顕示 (rab tu phye ba) し、清浄〔増上〕意楽地 (bsam pa dag pa'i sa) により包摂した<sup>1389</sup>のを語ったとおりの完全な廻向によって、〔福德と智慧との資糧を〕無辺にして、

---

<sup>1387</sup> 業の対治分として誓願説・浄土教が挙げられることは、香川〔1993〕p361を参照。

「仏教においても、同じように、業報によって未来の運命が決定づけられると説く流れと、誓願によって、業の緊縛を断ち切り、好ましい結果を得ようとする流れの二つが想定されるのではないかと私は考えてみたい。そして浄土教は後者の流れを汲む教えとして位置付けることが出来るのではないか。善根功德を果し得なかったものも、業によって決定付けられた未来のいまわしい悪果を、誓願することによって、好ましい方向へと転換することができるとするところに、万民救済への道が開かれたこととなる。」

<sup>1388</sup> 一般的には十四無記のように輪廻は無始、無終とされるが、『四百論』cp.7,5のように、仏法の聞者と所問と説者が生じた場合、辺際が無いのでも有るのでもないとされる (cf. 上田〔1994〕pp.104-105)。

<sup>1389</sup> 本作冒頭を承けている。以下のとおりである。

「(冒頭：文殊に対する敬礼偈、中略) この『聖なる普賢大菩薩の誓願』は、菩薩の誓願について信解行〔地〕と清浄なる増上意楽の地という二つの境位による区分— 方便を具え、利徳を具え、果報を具えた修習のやり方と唱えるだけの利徳を示したものである。」(これは『普賢行願讃』チャンキャ釈も言及している)

清浄増上意楽地とは、本作が倣った、『菩薩地』による十地の区別である (cf. 『大乘莊嚴經論』cp.4,v.2)。本作は「方便」(vv.1-12)、「信解行地」(vv.13-27)、「清浄増上意楽地」(vv.27-46) という構成である。なお「方便を具えた聖者普賢のマンダラ」の「方便」と

尽きることが知られないことを教示した<sup>1390</sup>。

・(v. 47) 釈友釈 (D.Nyi.228a3ff.) (P.Nyi.260b2ff.) : そのように、語ったとおりの誓願の目的が完全に成就してから、今や、それへの信解の利徳〔である〕果となったものは、きわめて大きいから、「**また十方における無辺の〔仏〕国土** (gang yang phyogs bcu'i zhing rnams mtha' yas pa)」ということ等々をお説きになった。そのうち「**十方における無辺の〔仏〕国土** (phyogs bcu'i zhing rnams mtha' yas pa)」ということ、これによって、大きな面積を教示した。「**宝** (rin chen)」を語ったことによって、宝の価値が大きいので、特定の布施されるべきものを教示した。「**莊嚴** (brgyan)」ということ述べることによって、色 (kha dog) と形 (dbyibs) 等々が異なった種々の莊嚴 (bkod pa) を教示した。「**勝者たち** (rgyal ba rnams)」ということこれによって、果となった無上であり、きわめて清浄である無辺の殊勝な〔仏〕国土を教示した。「**天と人との最高の安樂をも** (lha dang mi yi bde ba mchog rnams kyang)」ということについて、天と人との安樂を述べることによって、饒益する特定の安樂 (phan'dogs pa'i bde ba'i khyad par) を教示した。「**〔仏〕国土の塵〔の数〕と等しい劫にわたり捧げることによって** (zhing gi rdul snyed bskal bar phul ba bas)」ということ、これによって、殊勝な時 (dus khyad par can) を教示した。

・(v. 48) 釈友釈 (D.Nyi.228a6ff.) (P.Nyi.260b6ff.) : そのように、それら特別の殊勝な相の、殊に勝れた布施も、この殊勝な誓願を一度聞いてから、信を生んだ心の信解により (dad pa bskyed pa'i sems kyi mos pas)、積んだ福德の蘊 (集積) と同じであることを教示したから、「**この廻向の王** (gang gi bsngo ba'i rgyal po 'di)」ということ等々をお説きになった。信と信解の円満による、あらゆる完全な廻向の〔中の〕最高のもの、無辺の善逝が讚歎したもの〔すなわち、『普賢行願讚』〕が、教示されたとおりに、これを聞いてから、聞と思 (thos

---

は、上記の構成から類推して、vv.1-12 が説く「七支供養」を含意するとも考えられよう。

<sup>1390</sup> 本作 v.46 釈の冒頭を参考に〔〕内を補った。なお、『普賢行願讚』の先行經典として重要な伝聶道真訳『三曼陀陀羅菩薩經』「法行品第五」には、「已受施与、而有施与。是施与為正施与、無所著断 (すでに〔他人から〕布施を受け取り、〔次に自分が〕布施します。この布施が正しい布施で、途絶えることはありません)」と出る。ここの「施与」は「廻向」の意味である。

pa dang bsam pa) 等の次第によって一回、〔次に〕数回、心に置いてから<sup>1391</sup>、少し信解し、信 (dad pa) を生じてから、信解知 (mos pa'i shes pa) によって現前にするならば、という意味である。「何のためにそのように福德資糧を最勝なものとして教示したのか」と思う者に対して、「**最高の菩提を信解しつつ** (byang chub mchog gi rjes su rab mos shing)」ということをお説きになった。「**最高の菩提** (byang chub mchog)」とは、無上の正等覚である。声聞と独覚の菩提より極めて優れているので、最高となっているからである。「**信解によって** (rab tu mos pas)」とは、〔強く願うこと、すなわち〕欣求 (mngon par 'dod pa) である。「何になるのか」と思う者に対して、「**その者の福德が最上であり、殊勝でありますように** (bsod nams dam pa'i mchog tu 'di 'gyur ro)」ということをお説きになった。「**殊勝** (dam pa)」とは、上に述べた布施 (Cf.v.47) より〔比べて〕である。「**最上** (mchog)」とは、それより他のあらゆる特定の福德を得たことである。

・ (v. 49) 釈友釈 (D.Nyi.228b3ff.) (P.Nyi.261a4ff.) : そのように福德資糧を完全に摂受する特徴の利徳を述べてから、罪悪 (sdig pa) と悪友 (grogs po ngan pa) とを取り除くことによって、速やかに仏を見る利徳を教示するために、「**彼によって諸悪趣が棄てられ** (des ni ngan song rnam kyang spangs par 'gyur)」ということ等々をお説きになった。「**彼によって** (des ni)」というものは、最高の衆生〔である、〕殊勝な人 (プトガラ) によってである。「**棄てられ** (spangs pa)」とは、遠ざけられたのであり、放棄されたのである。「それらは何か (de dag gang zhig)」と思う者に対して、「**悪趣** (ngan song)」ということをお説きになった。悪趣の悪しき者たちである。業の力によってもそこに生まれないからである。常に天と人との中への生を「**獲得** (rab tu rnyed pa)」するので、悪趣だけが棄てられたのではないので、悪趣の因となった悪友たちも棄てられた。呵責する友たちが「**悪友** (grogs po ngan pa)」たちである。彼ら〔悪友〕は、今世を暫時に<sup>1392</sup>安楽にするために、在家等々に導き ('dzud pa)、そしてその乗の器となった者たちを速やかに涅槃させんがために、大乘と引き離して、声聞と独覚との乗に導くのである。彼ら〔悪友たち〕をもまた、善知識に如実に親近し、その〔善知識の〕口訣の実践を懇懃になしたことによって、完全に棄てたので

<sup>1391</sup> 心所ではない。唯識派が出す止観の過程での六心の一つ、「根本心 (mūlacitta)」に相当する (cf.小谷 [1984] pp.1467-147)。

<sup>1392</sup> D.tshe 'di nyi tshe la、P.tshe 'di nyid tshe la デルゲ版の読みを採用した。

ある。そのように、誓願を修習した力によって、悪趣をはるかに隔てたこと (rgyang bsrings pa) と、悪友を完全に棄てたこととによって、彼は、速やかにかの世尊無量光をも見るであろう。ここで、[世尊]無量光は虚空の中心と縁 (nam mkha'i dkyil mtha' dag)<sup>1393</sup>とに[隅々まで]遍満するので、そして悪趣の種々の苦が寂まり、天と人の種々の安樂を大いに生ずることによって、あらゆる衆生を饒益するよう起こった無量の光が有る<sup>1394</sup>ので、「**[世尊]無量光** ('Od dpag med)」である。かの世尊を見るのは誰なのか、と思う者に対して、「**この[普]賢行願を立てた者は** (gang gis bzang spyod smon lam 'di btab)」ということをお説きになった。この、『[普]賢行という誓願の王』を立てた者<sup>1395</sup>である。

・ (v. 50) 釈友釈 (D.Nyi.229a2ff.) (P.Nyi.261b5ff.) : そのように仏を見る利徳を教示してから、菩薩と平等であること<sup>1396</sup> (mtshungs pa nyid) を得た相の利徳を教示するために、「**[死**

<sup>1393</sup> この訳は暫定的である。「諸々の虚空輪すべて」と読む可能性も考えたが、そうした用例を確認できていない。

<sup>1394</sup> 『無量寿経』における無量光(仏)の定義は、サンスクリット本：第13願(光明無量願)、第33願(触光柔軟願)に出る。対応諸本の詳細は香川〔1984〕pp.114-115,136-139を参照。罪悪滅尽を含めた『無量寿経』における光明については、藤仲〔2012〕pp.3-4note1を参照。以下にサンスクリット本和訳(藤田訳)を用いて、基本となる先の二願を紹介する。

「(藤田訳)(一三)もしも、世尊よ、わたくしが無上なる正等覺をさとったときに、かの仏国土において、たとえ十方・百万・千万の仏国土の量によってでも、わたくしの光明に限られるようであるならば、その間は、わたくしは無上なる正等覺をさとりません。」(cf.藤田〔1975〕p.60)

「(藤田訳)(三三)もしも、世尊よ、わたくしが覺りを得たときに、無量・無数・不可思議・無比の諸世界において、[わたくしの]光で満たされるであろう生ける者たちが、すべて、神々と人間とを超えた安樂をそなえ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。」(cf.藤田〔1975〕pp.67-68)

<sup>1395</sup> 具体的には読誦した者を指す。

<sup>1396</sup> 例えば『十地経』第一歡喜地に同例がある。サンスクリット本：Kondo〔1936〕

(p.17,1.9.sarva-bodhisattva-samatām upagato 'smi /) =チベット訳：

後] 彼らは、良き利得である〔良き生活<sup>1397</sup>の〕獲得がある (de gang rnyed pa legs rnyed [bde bar 'tsho])』ということ等々をお説きになった。望む利益 ('dod pa'i don) は、以前に得ていないものを獲得したこと、それこそが良く利得したことである ('dod pa'i don sngon ma thob pa rnyed pa de nyid legs par rnyed pa ste)。広く広大な利 (don) を獲得した (rnyed pa) から、善く (legs par) になったのである。「**彼らは** (de dag)」とは、良く利得する (legs par rnyed pa) だけではなく、大士 (Skt.mahā-puruṣa, Tib.skyes bu chen po) の加持 (byin gyis rlabs) によって、良き生活をするのでもある<sup>1398</sup>。生命にかかわる諸苦によっても、他者の利益こそを成就すること、それらが善き生活<sup>1399</sup>であるが、〔その〕他諸々は死んだのと等しい<sup>1400</sup>。

---

Tr.Jinamitra,Surendrabodhi,Ye shes sde,Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo (D.no.44 通帙第三六,Kha175b6.bdag ni byang chub sems dpa' thams cad gyi mnyam pa nyid dang ldan par gyur to //) = 漢訳:唐尸羅達摩訳『仏説十地經』(『大正蔵』10,no.287,p.538a9. 入諸菩薩平等性中) = 和訳:龍山〔1982〕 p.24

なおこの表現は後続する積意から、釈迦成道説を軌範とした、三阿僧祇百劫の菩薩行を行う菩薩とも考えられる(要吟味)。その場合、その菩薩(難行道の菩薩)と普賢行による菩薩(『普賢行願讚』読誦→臨終→往生→此世での成道相)とは等しいという解釈になる。<sup>1397</sup> 偈頌だけ読めば、深い意味はなく、今後、現世の利益を得ると受け取れる。しかし註を読めば極楽に往生することが、良き生活とも理解できる。

<sup>1398</sup> 「大士」とは仏や転輪聖王を指す。文脈からすれば、v.49 に出る無量光仏を意味する。ここからは臨終時に阿弥陀仏の加持力によって「善き生活」が保証されるという指摘である。この「善き生活」の中には極楽での生活も含意されよう。

<sup>1399</sup> 例えば捨身行のような、利他に徹した菩薩行。釈迦の前世の菩薩行を特徴づけるものでもある。単なる世俗を謳歌する生活ではなく、被鎧精進を行うような生活。

<sup>1400</sup> 一般的に三阿僧祇百劫の菩薩行においては、「不廢忘菩提心」が非常に重視される。精進せずに菩提心を棄てれば、菩薩の死に等しいといわれる。例えば、聖者龍樹造、後秦鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』には、「助道法」を出典として、「若墜声聞地 及辟支仏地 是名菩薩死 則失一切地」(cf.『大正蔵』26,no.1521,p.41a3-4、瓜生津〔1999〕 p.154)と説かれる。なお瓜生津氏は、この「助道法」を龍樹本、自在比丘釈、隋達磨笈多訳『菩提資糧論』(cf.『大正蔵』32,no.1660,p.527c)と比定される(*ibid.*,p.154note1、瓜生津〔1985〕pp.36-37)。以下のとおりである。「於四因縁中、隨何因縁得不退轉菩薩。彼未生大悲、乃至未得無生

まさしくそれゆえに、善く来たった者 (legs par 'ongs pa) <sup>1401</sup>である。人の利益を成就すること〔の難行〕に堪えるから (skyes bu'i don sgrub par bzod pa'i phyir) <sup>1402</sup>、人の生存 (mi'i srid) として、ここ (今世) に善く来たったのである。まさにそれゆえに、無量の衆生の利益を行うし (sems can gyi don gzhal du med pa byed cing)、最高の歓喜の増盛した〔大きな分の者となった〕 (mchog tu dga' ba'i shas che bar gyur pa) <sup>1403</sup>。彼らのある人は、最高の

---

忍。(於其) 中間受業力死生者、由入放逸故。是以菩薩应当勤行如然頭衣。為得無生忍故、於其中間精進不息。問菩薩復有何死。答。声聞獨覺地 若入便為死 以斷於菩薩 諸所解知根」

享樂の限りを尽くす宮廷生活を精神の死とし、何かしらの善を求め出家した、釈迦の出家の動機が読み込まれている。

<sup>1401</sup> この「善く来たった者 (legs par 'ongs pa)」は、仏十号の「善逝」ではない。世々生々の菩薩行を経験した結果、この世に「善く来たった」という意味。

<sup>1402</sup> 釈迦の名前、「シッダールタ (Skt.Siddhārtha)」を読み込んでいる。この「堪えるから (bzod pa'i phyir)」の解釈は不明。おそらくは身心の堪能性 (karmanyatā) のことか。

「堪忍」については、弥勒菩薩造、唐玄奘訳『瑜伽師地論』『本地分中間所成地』(『大正蔵』30,no.1579,p.352b9ff.) が説く。以下のとおりである。「邪行」に係する。

「復有不能堪忍補特伽羅。於他怨敵所。起五種邪行。謂不堪忍者。於他怨敵。先起瞋心怨嫌意樂。於彼親友。樂欲破壞。常欲令彼發生憂苦。作一切不饒益事。壞自所受清淨尸羅。由身語意多行惡行。由此五種惡邪行故。能感後世還來此中三種等流過患。」

<sup>1403</sup> 『十地経』第一歡喜地に出る「Tib.rab tu dga' ba」と、この「mchog tu dga' ba」は同義である。『入中論』第一歡喜地にも出る (cf.1・6c.byang chub sems dpa' de ni dga' ba mchog tu gyur 'chang zhing / (ツルティム、藤仲訳) かの菩薩は最高の歡喜を有するし)。なお『普賢行願讚』と『十地経』とを合わせて説明したものに、同じく『入中論』第一歡喜地がある (ツルティム、藤仲 [2002] p42、cf.1・5ab.kun tu bzang po'i smon bas rab bsngos dga' ba la // rab tu gnas pa de ni dang po zhes bya'o (ツルティム、藤仲訳) 普賢の誓願により、よく廻向し、歡喜に住している。それは第一といわれる)。

なお普賢菩薩が登場する古訳經典、伝聶道真訳『三曼陀跋陀羅菩薩経』(cf.『大正蔵』14,no.483,p.668b) には「持是功德、令某具足願如三曼陀跋陀羅菩薩法行十種力地皆悉逮 (この功德をもって、私の誓願が具足し、普賢菩薩の法行のような十種の力地をことごとく獲得

人 (skyes bu mchog) といわれるが、彼より他の者たちは腐った草<sup>1404</sup>と等しい。「**彼らも久しからずしてそのようになる** (de dag ring por mi thogs de bzhin 'gyur)」ということは、述べたとおりの因によって、大菩薩、世尊〔である〕かの普賢と同じように、その誓願を成就する者たち、彼らも「**久しからずしてそのようになる** (de dag ring por mi thogs de bzhin 'gyur)」、まさしく速やかに「**そのようになる** (de bzhin 'gyur ro)」という意味である。

・ (v. 51) 釈友釈 (D.Nyi.229a7ff.) (P.Nyi.262a3ff.) : そのように福德を完全に摂受することと、仏を見ることと、菩薩と平等であることを得た利徳を述べてから、今や、「**五無間罪がある** (mtshams med lnga po dag gi sdig pa rnams)」ということ等々によって、障礙を修治する (sgrib pa sbyang ba) 利徳をお説きになった。「**無間** (mtshams med)」ということは、死ぬやいなや必ず (shi ma thag tu gdon mi za bar)、衆生が地獄に赴く〔とき〕間断できない<sup>1405</sup>ために、「**無間** (mtshams med pa)」という<sup>1406</sup>。「**五** (lnga)」とは、(1) 父と、(2) 母と、(3) 阿羅漢とを殺したことと、(4) サンガの分裂を行ったことと、(5) 如来に悪心をもって出血させたこと、という事柄である<sup>1407</sup>。「**罪惡** (sdig pa)」とは、悪趣に墮とすものなので、劣った異熟〔因〕である<sup>1408</sup>。「**無知によって** (gang gis mi shes dbang gis)」いうものは、

---

できますように)」とある。普賢行を十地に充てているようにも見えるし、十力の地、すなわち仏地の可能性もありうる。

<sup>1404</sup> D.rtsa rul pa、P.rtsa wa rul pa デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1405</sup> D.'gro ba'i bar bcad pa mi nus pa'i phyir、P.'gro bas bar gcod par mi nus pa'i phyir デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1406</sup> 『俱舍論』「業品」に「無間」の定義が説かれる (cf.舟橋 [1987] pp.439-440)。

「(舟橋訳) 諸の無間〔業〕 (ānantaryāṇi) とは、どのような意味か。異熟に対して、他の生を果とする他の業によって、間を隔てることが不可能であるから、諸の無間〔業〕である。打ち克つことがない、という意味である。或は、其〔業〕を造った人が此処から死没したときに、地獄に生まれるようになることに対して、間隔がないから、無間隔 (anantara) であり、其の〔無間隔なる〕状態が無間性 (ānantarya) である。」

<sup>1407</sup> cf.佐々木 [1999] p.99

<sup>1408</sup> D.P.rnam par smin pa smang pa. 動詞「smad pa」は「～を下げる、叱責する」という意味であるが、名詞「smad」(意味：下)からの派生と理解した。蔵文表記においては、「s」

不善の友に親近したので、その〔無知〕により大きな業の異熟を知らなくて、どのように行ったのか、すなわち成就した事柄であるのか、である<sup>1409</sup>。「その〔作〕者がこの〔普〕賢行〔願讚〕を唱えれば (de yi bzang po spyod pa 'di brjod na)」ということは、誰かが、この〔普〕賢行願といわれる誓願の王を唱えれば、〔ということ〕であり、信をもって誦え (dad pas 'don cing)、語ったことにより<sup>1410</sup>信解すれば〔という意味である〕。「速やかに余りなく完全に修治するであろう (myur du ma lus yongs su byang bar 'gyur)」ということについて、「速やか (myur ba)」とは久しからずして〔という意味である〕。「完全に修治する (yongs su byang ba)」とは、完全に尽きた〔という意味である〕。「あろう ('gyur)」とは「あろう (byed)」である。「余りない (ma lus pa)」というものは、残りが無いことであり、僅かばかりもとどまらない (mi gnas) という意味である。

・ (v.52) 釈友釈和訳 (D.Nyi.229b4ff.) (P.Nyi.262a8ff.) : そのように今世の四種類の利徳の特徴<sup>1411</sup>を教示したから、〔次に〕「智慧と、容姿と、〔三十二〕相と (ye shes dang ni gzugs dang mtshan rnam dang)」ということ等々によって、他の世々生々の利徳をお説きになった。そのうちひとまず、因となった利徳を教示する。「智慧 (ye shes)」とは、一切の無知 (mi shes pa)<sup>1412</sup>を取り除くから〔である〕<sup>1413</sup>。「容姿 (gzugs)」とは、身体の色と相貌の差別 (特定のもの) である。「〔三十二〕相 (mtshan rnam)」とは、頭の傘 (dbu gdugs) のようなも

---

と「d」との交代が時折見受けられるので、「dmang(s) pa」と理解する可能性も考えたが、「普通の異熟」になってしまうと罪悪につながらないように思われる。

<sup>1409</sup> 悪業を行う要因として、玄奘訳『大乘阿毘達磨集論』は「無所了知故思造業」(『大正藏』31,no.1605,p.679a.) という。『四百論釈』での、輪廻の根本を無明(無知)とするという教証は、長尾〔1974〕p.207を参照。

<sup>1410</sup> D.mos pas、P.smos pas 北京版の読みを採用した。

<sup>1411</sup> 福德を完全に摂取すること (v.48 釈)、仏を見ること (v.49 釈)、菩薩と平等であること (v.50 釈)、障礙を修治すること (v.51 釈) という、四つの今世の利徳を指す。

<sup>1412</sup> 「無明」は十二縁起に含まれ、染汚のものであるが、「無知」には無染汚のもの(大乘での所知障)もある。

<sup>1413</sup> 仏典には智慧を光、無明を闇に譬える例が多い。『普賢行願讚』の陳那釈 v.10 や、釈友釈 v.40 に議論されている。

の等々である<sup>1414</sup>。「種姓 (kha dog)」とは、皮膚の色が金色のような〔者である〕<sup>1415</sup>。「身分 (rigs)」とは、清浄な二つの身分である<sup>1416</sup>。したがって全ての者が、それら殊に優れたものを具え、正しく具えることになろう。それゆえ、一切の功德が円満に完全したので、「多くの魔と外道とによって、彼は支配されず (bdud dang mu stegs mang pos de mi thub)」という。「外道者たち／水辺への階段の所有者 (mu stegs can dag)」とは、この〔仏道の立場〕から外の者たちであり、悪しき道 (lam ngan pa) に入った者たちである。「魔 (bdud nrams)」とは、善品 (dge ba'i phyogs) の障害をなす者たちである<sup>1417</sup>。それらの衆が「多く (mang po)」である。それら外道者と魔との衆によって「支配されない (mi thub pa)」とは、征伏されないことである。〔逆に〕彼が〔彼ら〕を征伏することができることは、下の句 (tshig 'og) に出るのと結びつく<sup>1418</sup>。それゆえそのような功德を具えたことによって、その所対治の罪過 (nyes pa) を離れたために、「三界すべてにおいても供養されるであろう ('jigs rten gsum po kun na'ang mchod par 'gyur)」ということ等々をお説きになった。「三界すべて ('jig rten gsum po kun)」とは、あらゆる世界である。誓願力によって衆生の利益を成就するために、生まれた所、その場所で供養されるであろう。「天と人とが尊敬するであろう (lha dang mi rnam kyis bsti stang du byed pa 'gyur ro)」ということに結びつく<sup>1419</sup>。

<sup>1414</sup> 不明である。デルゲ版、北京版、ナルタン版は何れも「dbu gdugs」である。陳那釈、智軍釈は第一の相として「dbu gtsug」を挙げており、「dbu gtsug」（頭の肉髻）の誤字と考えるべきかと思われる。

<sup>1415</sup> cf. 榊 [1981] *Mahāvīyutpatti*, 252 (17) Sūkṣma-suvarṇa-cchaviḥ [蔵] Pag-pa srab cing mdog gser ḥdra-ba [漢] 皮膚細滑紫摩金色（相）〔和〕皮膚は細滑黄金の如し

『無量寿経』が説く「悉皆金色の願」（例：魏訳第三願）、すなわち極樂の住人がすべて金色であるのは、三十二相成就の菩薩行円満の状態を示しているのだろう。

<sup>1416</sup> バラモンとクシャトリヤ。世間的な面での言及。

<sup>1417</sup> 「魔」「魔業」について触れている。ここで文字の上では、「声聞地」に説かれる「魔行」の第七、「修行処への恐怖・捨善取悪」が対応する。ただし、その内容としては、大乘の仏道に関することが中心となるであろう。『般若経』に説かれる「魔事」「魔業」「魔事業」については、勝崎 [2007] を参照。

<sup>1418</sup> 釈友釈 v.53 に確認できる。

<sup>1419</sup> 『普賢行願讚』自体に確認できないが、一応、偈頌の文として理解した。後続の v.53

・(v.53) 釈友釈和訳 (D.Nyi.230a2ff.) (P.Nyi.262b7ff.) : そのように他の世々生々の因となった利徳を述べてから、今や、「**その者は速やかに菩提樹の王のもとへ行く** (byang chub shing dbang drung du de myur 'gro)」ということ等々によって、果となった利徳をお説きになった。「**速やかに** (myur)」ということは、彼以外の菩薩たちより〔も〕「**速やか** (myur ba)」である。彼は常に行い (rtag tu byas pa)、恭敬して行い (gus par byas te)、〔生じた〕修習をもって<sup>1420</sup>、この誓願の王 (『普賢行願讃』) の威力によって趣く。「**菩提樹の王** (byang chub shing dbang)」というものは菩提樹の王である<sup>1421</sup>。「**菩提** (byang chub)」とは無上の智慧で

---

が説く「菩提樹の王」を指すのか。

<sup>1420</sup> 『瑜伽論』「声聞地」(cf. rNal 'byor pa'i sa las nyan thos kyi sa, D.D.no.4036) に「恭敬、常、修習」を併記する記述がある。以下のとおりである。

「(D.Dzi191b7ff.) de la bsgom pa'i rang bzhin ni gang / las ni gang / rnam par dbye ba ni gang zhe na / 'jig rten pa dang / 'jig rten las 'das pa'i mnyam par gzhas pa'i sa pa'i yid la byed pas 'dus byas kyi dge ba'i chos goms par byas pa dang / yongs su 'dris par byas pa dang / rtag tu byas pa dang / gus par byas pa de dag las byung ba'i bsgom pa sems kyi rgyud la 'jog par byed pa gang yin pa de dag ni bsgom pa'i rang bzhin zhes bya'o」

(試訳：そこの修習の自性とは何か、業とは何か、分別とは何かと問えば、世間と出世間との三摩呬多地作意によって集められた善法を修習したことと、数習したことと、常に行ったことと、恭敬して行ったこと、それらから生じた修習を、心相續に安住する／させること、それらが修習の自性という。)

上記、『瑜伽論』を参考にして、「常に行い (rtag tu byas pa)、恭敬して行い (gus par byas te)、〔生じた〕修習」というように、「〔生じた〕」を補説した。『現觀莊嚴論』関係では、「Tib.rtag sbyor, gus sbyor」などとして出てくる (cf. ツルティム、藤仲 [2010] p.268 注 5-9)。「Tib.rtag gus」という省略形は、西藏大蔵經の声明部 (sGra mdo)、方明部 (Gso rig pa) に若干確認できる。仏教学以外の、インド一般的な用例なのかもしれない。

<sup>1421</sup> 古来インドでは、樹下は生命の宿る場所とされ、日陰は善とされた。特定の樹下で過去七仏は悟ったと伝承される。パータリ樹、フンダーリカ樹、サーラ樹、シラーサ樹、ウドンバラ樹、ニヤグロード樹、ヒッパラ樹が七仏との関係で示される。初期仏典の、例えば『涅槃經』には、「中村訳：アーナンダよ。ヴェーサーリーは楽しい。ウデーナ靈樹の地

ある<sup>1422</sup>。彼はある樹の王のもとに座ってから、〔菩提〕それを獲得した、〔その最高の樹の王、〕それは、すべての中における天と人とが<sup>1423</sup>、供養すべきものの、最高なものとして生じたから「王 (dbang po)」である<sup>1424</sup>。「行く ('gro)」ということは、その菩提樹の王のもとへである。「行ってから、衆生の利益のためにそこに坐る (song nas sems can phan phyir der 'dug ste)」ということ等々〔について〕、「坐る ('dug)」ということは、結跏趺坐である。何のためかと思うものに対して、「衆生の利益のために (sems can phan phyir)」ということをお説きになった。天と人とを含めた衆生たちが善趣 (mtho ris) と解脱 (byang grol)<sup>1425</sup>とを得るべきために、そのように坐って、慈の力によって<sup>1426</sup>軍隊を伴った魔を負かし

---

は楽しい。ゴータマカ靈樹の地は楽しい。七つのマンゴーの靈樹の地は楽しい。バフプッタの靈樹の地は楽しい。サーランダダの靈樹の地は楽しい。チャーパーラ靈樹の地は楽しい」と出る (cf.中村〔1991〕p.66)。ibid.,pp.193ff,233ff.も参照。その他、インドでの靈樹信仰については、松濤〔2000〕も参照。

<sup>1422</sup> 三種菩提の中で最高ということ。

<sup>1423</sup> D.mi'i、P.mis 北京版の読みを採用した。

<sup>1424</sup> 語順を入れ替えて訳した。

<sup>1425</sup> 「mtho ris dang byang grol (善趣と解脱)」は中観部に頻出する言葉。「繁栄と至善」との置き換えと理解した。

<sup>1426</sup> 本文の「衆生の利益のために (sems can phan phyir)」を承けている。釈友釈 v.38 の四魔を摧破する箇所には、「力を具えた天子魔は、慈の力によって父母となって、無力にする」とある。降魔成道と慈三昧の関係については、弥勒菩薩造、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「本地分中菩薩地」第十五初持瑜伽处威力品第五に、「又以無上三十二大丈夫相等莊嚴其身、住最後有最後生中、一切怨敵一切魔軍一切災橫不能侵害、坐菩提座、以慈定力摧伏衆魔」と出る (cf.『大正藏』29,no.1579,p.495c)。智嚴共宝雲訳『大方等大集經』「無尽意菩薩品」には「是慈定伴離魔結伴」(cf.『大正藏』13,no.397-12,p.199c)、五百阿羅漢等造、唐玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』には「須臾覺察即入慈定、令魔兵衆摧敗墮落如契經說」(cf.『大正藏』27,no.1545,p.227c)と出る。降魔成道との直接的な関係はないが、東晋瞿曇僧伽提婆訳『增一阿含經』「馬血天子品」(cf.『大正藏』2,no.125,pp.760c-761a)に、「時我報曰。波旬當知。有慈仁三昧、悲三昧、喜三昧、護三昧、空三昧、無願三昧、無相三昧、由慈三昧、辦悲三昧、緣悲三昧。得喜三昧。緣喜三昧。得護三昧。由空三昧。得無願三昧。因無願三昧。得

た。「菩提を開き (byang chub sangs rgyas)」ということは、無上正等覺を現前にしてから  
〔という意味である〕。「[法] 輪を転じ ('khor lo rab tu bskor)」ということは、無上の大法  
輪を教示するという意味である。これによって、今世と、他の世々生々との果の利徳を詳  
細に説明した。

・(v. 54) 釈友釈和訳 (D.Nyi.230a8ff.) (P.Nyi.263a5ff.) : 今や<sup>1427</sup>、「この『普賢行願 [讚]』  
を (gang yang bzang po spyod pa'i smon lam 'di)」ということ等々によって、特別の利徳 (phan  
yon gyi khyad par) を一般的に略説する (mdor bsdus te ston to)。「者 (gang)」ということは、  
或る者 (la la zhig) である。「この ('di)」ということは、[普] 賢行願の王 (『普賢行願讚』)  
である。「受持し ('dzin)」とは、顛倒せず<sup>ことば</sup> 句と<sup>ないよう</sup> 義とを成就する点から、忘失しないやり  
方においてである。「誦し (klog pa)」とは、経函を書写し、誦するやり方においてである。  
「教示 (stong pa)」とは、他の者たちに句と義とのやり方において<sup>1428</sup>教示することである。  
「その異熟を仏は知る (de yi rnam par smin pa sangs rgyas mkhyen)」ということについて、  
〔普〕 賢行願 [讚] を受持し、誦し、教示する、その異熟である。異熟果は何であるの

---

無相三昧。以此三三昧之力。与汝共戰。行尽則苦尽。苦尽則結尽。結尽則至涅槃」とある。  
不空訳『大樂金剛不空眞実三昧耶經般若波羅蜜多理趣釈』には、慈氏菩薩が摧一切魔菩薩  
の三昧に入るといふ (cf. 『大正蔵』 19,no.1003,pp.614cff.)。魔を摧破することと、慈との関  
係が示されている。律蔵における扱ひとしては、義浄訳『根本説一切有部毘那耶』に「時  
大目連見斯事已、即入慈定。勿令王衆並諸国人悉皆磨滅」(cf. 『大正蔵』 23,no.1442,p.868c)、  
「王持弓箭往射紺容。夫人遙見即入慈定。王所射箭中路而墮」(cf. *ibid.*, p.892a) などがあ  
る。慈三昧による果報については、『宝行王正論』 cp.3,v.85 の用例がある。チベット撰述仏  
典に言及されることがある (cf. 『藍色手冊本注 (bKa'gdams be'u bum sngon po'i rtsa 'grel)』  
(蔵文文選一六、民族出版社、北京、p.233、1991年))。

なお初期仏典の『スッタニパータ』では「智慧の力」で魔を負かす。

「中村訳：四四三 神々も世間の人々も汝の軍勢を破り得ないが、わたくしは智慧の  
力で汝の軍勢をうち破る。 一焼いてない生の土鉢を石で砕くように。」

<sup>1427</sup> D.de ni, P.da ni 北京版の読みを採用する。

<sup>1428</sup> D.du, P.gyis デルゲ版の読みを採用する。先行する「忘失しないやり方においてであ  
る」では、下線部分は両版とも於格である。

か、それは仏・世尊<sup>1429</sup>だけが知り、個別的に了解なさるが<sup>1430</sup>、他の者はその異熟の自性 (rang bzhin) を遍知できないという意味である。因と異なって成熟することが異熟である<sup>1431</sup>。天と人との中における身と、享受と、身分と、容姿と、無病と、精通 (yid gzhungs pa) と、鋭意 (yid rno ba)<sup>1432</sup>等々の、量りしれない外相である (phyi rol mi dpog pa gang yin pa'o)。そのように異熟果を述べてから、「**最高の菩提に疑いを起こさないように** (byang chub mchog la som nyi ma byed cig)」ということによって、等流果<sup>1433</sup>の最高の差別となったもの

---

<sup>1429</sup> 仏十号を総称する際に「仏・世尊」という。

<sup>1430</sup> 声聞、独覚、または菩薩でも業に関しては、一部分しか知らない。果報は仏のみが知るという意味と理解した。

<sup>1431</sup> 『俱舍論』「界品」v.37ff、櫻部〔1979〕p.206ff、同〔1996〕p.78「異熟因→異熟果の関係は一回限りであって、次々と因果の連鎖を構成することはない。異熟という語の示されるように因と果とは種類を異にするダルマであって、果がそのまま次の果の因となることはできないからである。」

<sup>1432</sup> D.yid rno ba、P.yid sno ba デルゲ版の読みを採用する。

<sup>1433</sup> アビダルマ仏教では、ダルマの生起論が議論される際に、その因果関係を説明する中で、同類因等流果が述べられる。異熟果、等流果、増上果、これら三種類を述べることは、業果一般についても見られる。『瑜伽論』「撰決択分」東北 D.no.4038,Zhi139b6ff.,大谷 P.no.5339.Zi139a4ff、「本地文」東北 D.no.4035,Tshi92b4ff、〈俱舍論〉cp.4,v.85cd などに出る。これらがツォンカパ著『道次第論』(cf.ツルティム、藤仲〔2005〕p.372注102)、ガンポパ著『解脱莊嚴』に継承されている。例えば殺生の果として、異熟果は有情地獄に生まれること、等流果は人界に生を受けても、寿命が短く病が多いこと、増上果は地域が不吉で、光輝が少ない地に生まれることである (cf.ツルティム、藤仲〔2007〕pp.129ff.)。以下に櫻部〔1996〕pp.77-78の説明を引用する。

「第一の瞬間にあつてコップを構成していた種々のダルマは、第二の瞬間に過去へ去るが、その過去へ去ったダルマが同種類のダルマを未来の領域から引き出して、引き続いて現在に生起せしめることによって、コップの存在は前後の瞬間にわたって持続する。先のダルマは因であり、後のダルマは果である。こういう因は同類因と呼ばれ、果は等流 (因から“流れ出る”の意) 果、と呼ばれる。コップがさらに第三の瞬間にも持続して存在するときは、いまの等流果は現在より過去に去るとともに、みずから

を教示する。「**最高の菩提** (byang chub mchog)」とは、有漏と無漏との一切の頂に至ったものである (rtse mor phyin pa ste)<sup>1434</sup>。それはあらゆる行の果となるであろう。「**疑いを起こさないように** (som nyi ma byed cig)」ということは、これについて疑うべきではなくて<sup>1435</sup>、必ずその果は仏となるであろう<sup>1436</sup>と、そのように必ず捉えるべきである。

---

の同類因となって、次の等流果を未来の領域から現在に生起せしめる。このような因果の連鎖が続いているかぎりコップはそこにそのまま存在しつづけるし、その連鎖が断たれるときコップの存在は変異するか終滅する。」

cf.同 [1996] pp.83-84

「同類因→等流果は、さきにあげた例のように因・果がまったく同種類のダルマである場合もあるし、別種類のダルマである場合（たとえば「色」から「受」が生ずるような場合）もありうるけれども、因が善ならば果も善、悪ならば悪、無記ならば無記、というようにその性質をともしなければならぬ。また、因が欲界に属するならば果も欲界に属するというように、その属する部類をもともしなければならぬ。それらが「同類」ということの意味である。さきにあげた例は、同類因と等流果とが前後に直接連続する二瞬間において生ずる場合であるが、そうではなくていくばくかの時間を隔てたダルマとダルマとのあいだに同類因→等流果の関係を認めることもある。」

<sup>1434</sup> 小乗と大乘とでは解釈が異なるが、それら全てを越えて「一切の頂」に至るといふ。究竟一乗の立場に通じる。

「菩提」に「無上」という形容詞が掛かる点について、『俱舍論』『賢聖品』に三十七菩提分法との関係で、三種菩提の中での「無上菩提」が説かれる (cf.櫻部、小谷 [1999] p.422)。

「櫻部、小谷訳：尽智と無生智とが〔それを得る聖〕者の別によって三〔種〕の菩提と呼ばれる。声聞菩提と独覚菩提と無上正等菩提とである。この二〔智〕によって無明を残り無く断ずるから、また、自らの目的にとって〔為すべきことは〕既に為され、更に為さねばならぬものは無いと〔この二智によって〕如実に覚知するから、〔尽智・無生智は菩提である〕。」

<sup>1435</sup> D.som nyi mi bya'i, P.som nyi mi bya'o 一応、デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1436</sup> 声聞や独覚の立場にとどまることなく、最終的には仏に至る「究竟一乗」の立場を述べている。cf.註 78

・ (v. 55) 釈友釈和訳 (D.Nyi.230b5ff.) (P.Nyi.263b4ff.) : そのように修習の<sup>1437</sup>利徳が、どのように教示されるのか、どのように説明されるのかを、良く教示してから、今や、「**勇者である文殊が知るとおりに** ('Jam dpal dpa' pos ji ltar mkhyen pa dang)」ということ等々により<sup>1438</sup>、ただ教示する<sup>1439</sup>程度によって、積んだ善根の廻向を教示する。世尊 [が廻向を行う] とおりに、聖者である文殊が善根の集まりの廻向を知るとおりにである。どのような者か (ci 'dra ba zhig) と思うものに対して、「**勇者** (dpa' po)」ということ [がある]。「**勇者** (dpa' po)」とは、無垢で、無上な、磨かれた智慧の剣<sup>1440</sup>によって、事物への執着<sup>1441</sup>というあらゆる敵の集まりを、摧破するからである<sup>1442</sup>。「**かの普賢もそのようである** (Kun du bzang po de yang de bzhin te)」ということは、世尊が、かの聖なる普賢 ('phags pa Kun du bzang po) も、廻向の儀軌のやり方<sup>1443</sup>を知るとおりに [、同様にという意味] である。「**私は彼らに随学しつつ** (de dag gi ni rjes su bdag slob cing)」ということ等々について、「**彼ら** (de dag)」というのは、かの [文殊菩薩] をはじめとし、さらに<sup>1444</sup>甚深であり (zab cing)、

<sup>1437</sup> D.bsgoms pa、P.bsgom pa 北京版の読みを採用した。

<sup>1438</sup> D.pa、P.pas 北京版の読みを採用した。

<sup>1439</sup> D.bstan pa、P.ston pa 北京版の読みを採用した。

<sup>1440</sup> P.D.とも ngang can ではなく ngad can に見える。

<sup>1441</sup> 基本的には実体視することであり、一般的には法我執とも受け取られる。ただし帰謬派では、人、法という有法 (主題) の上に、実体を固執するということから、二我執にもなる。

<sup>1442</sup> 例えば、唐不空訳『大楽金剛不空真実三昧耶経般若波羅蜜多理趣积』(cf.『大正蔵』19,no.1003,p.608a6-9) には、「文殊師利菩薩在東南隅月輪、表一切如来般若波羅蜜多慧剣、住三解脱門、能顕真如法身常樂我淨。由菩薩証此智便成等正覺也」と出る。

<sup>1443</sup> 不可得の廻向への言及。『ウパーリ所問経』に則った廻向儀軌については、藤仲、中御門 [2011] pp.183ff.を参照。三種の無上廻向について言及される。以下のとおりである。

- 一、仏の教えが広まることの原因として廻向することにより、廻向は無上になる。
- 二、上師たる正士により撰取される因として廻向したことにより、廻向は無上になる。
- 三、無上の正等覺へ廻向したことによっても、廻向は無上になる。

<sup>1444</sup> D.gzhan yang、P.gzhan la デルゲ版の読みを採用する。

広大な (rgya che ba) 大乘の法〔という〕海の彼岸に至る、薄伽梵<sup>1445</sup>なる菩薩大士<sup>1446</sup>たちである<sup>1447</sup>。「随学しつつ (rjes su slob cing)」ということは、学ぶ者に従いつつ (slob pa'i rjes su byed cing ngo) 〔である〕。「これら一切の善根を廻向する (dge ba 'di dag thams cad rab tu bsngo)」ということについて、「これら一切〔の善根〕 ('di dag thams cad)」ということは、

---

<sup>1445</sup> Skt.bhagavat の音写語。いわゆる仏十号の「世尊」ではなく、「薄伽梵」六義、すなわち「自在と妙色と名声と吉祥と智慧と精進の円満」という六種福分の意味で理解した。後続の「大菩薩」にかかる語句である。世親著『釈軌論』(cf.東北 D.no.4061, Shi.41a7)、戒賢著『仏地経論』(cf.東北 D.no.3997, Chi.235b7-a1)、蓮華戒著『金剛般若経広釈』(cf.東北 D.no.3817, Ma.205a6-b1) にも同例が見られる (cf.ツルティム、藤仲〔2010 (金剛般若経研究)〕 p.89 註9)。その他、安慧『俱舍論広釈』(cf.東北 D.no.4421, Tho6a6ff.) にも確認できる。菩薩を世尊と呼ぶ例は、法称著〈量評釈〉に対する註、タルマリンチェン著『解脱道作法』に出る。「仏陀の徳性」を論じる v.132 釈において、加行道の者 (菩薩) も仏と呼ぶ解釈が示される (cf.ツルティム、藤仲〔2010〕 p.173)。例えば、世間においては、「あの人はあたかも仏のようだ」という言い方がある。

<sup>1446</sup> 菩薩大士 (摩訶薩) については、真野〔1972〕 pp.60ff.、梶山〔1987〕 pp.120ff.を参照。その他、梶山雄一「菩薩・大士の語義について (一)」(国訳一切経印度撰述部・月報『三蔵』131、1977年)も参照。陳那釈 vv.36-37 には、「偉大な菩薩 (菩薩大士、摩訶薩) の乗り物だから大乘である」と出す。

<sup>1447</sup> 『撰大乘論』(cf.4.2) に対応する表現が出る。以下のとおりである (cf.長尾〔1999〕 p.110)。

「長尾訳：諸の菩薩たちは、(1) 諸の白浄なる性質 (法) を完成し、(2) 鋭利なる忍受を得て、(3) 甚深であり広大である教えの〔説かれている〕自らの乗〔大乘〕において、～」(byang chub sems dpa' rnam dag gis // dkar po'i chos rnam kun rdzogs dang // bsod rnon thob dang rang gi theg // zab cing rgya che bstan pa la // cf. *ibid.*, 70)

智軍釈 v.55 は文殊と普賢を出す。以下のとおりである。

「**私は彼らに随学しつつ、この一切の善根を廻向する** (de dag gi ni rjes su bdag slob cing // dge ba 'di dag thams cad rab tu bsngo //)」とは、聖なる文殊と普賢の二人に私は随学し、廻向に巧みなその二人が廻向したとおり、そのように私もおよそ作った善根、その全てを廻向すべきである。」

誓願がすべて引き起こす<sup>1448</sup>、「これら一切（'di dag thams cad）」を余りなく、という意味である。「廻向（bsngo）」ということは、無上正等覚を決定させるものである。何を廻向するのかと問えば、「善（dge ba）」ということをお説きになった<sup>1449</sup>。

---

<sup>1448</sup> この「誓願」は普賢行願のこと。一般的には、「誓願成就」が大きな功德を生むことを意味する。『無量寿経』『阿弥陀経』『阿閼佉国経』『文殊師利仏土厳浄経』という代表的な浄土経典には、「仏国土功德莊嚴（Skt.buddha-kṣetra-guṇa-vyūha, Tib.sangs rgyas kyi zhing gi yon tan bkod pa）」という表現をもって、誓願成就を因とした、仏国土の莊嚴（果）が説かれる。例えば『無量寿経』の本願が説かれる直前（cf.7-b）には、以下のとおり説かれる（cf. 藤田〔1975〕p.57）。

「藤田訳：それは、わたくしが無上なる正等覚をさとしたとき、かの仏国土が不可思議な功德の嚴飾と莊嚴をそなえたものとなるであろうという、わたくしの特別な諸誓願なのであります。」

（梵文：ye mama paraṇidhānaviśeṣāḥ, yathā me 'nuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisambuddasye. acintyaguṇālamkāravvyūhasamanvāgataṃ tad buddhakṣetraṃ bhaviṣyanti = チベット訳：de'i slad du ji ltar bdag bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu mngon par rdzogs par sangs rgyas pa'i tshe sangs rgyas kyi zhing de'i yon tan gyi rgyan bkod pa bsam bsam gyis mi khyab pa dang ldan par 'gyur ba'i bdag gi smon lam khyad par bcom ldan 'das kyis bdag la gsan du gsol //）（cf.香川〔1984〕p.106）

<sup>1449</sup> 『般若経』を筆頭に説かれる「菩提廻向」である。梶山雄一氏が分類した「内容転換の廻向」「方向転換の廻向」のうち、前者の代表例である。ここでは「善／功德」という有漏のものを、「無上正等覚」という無漏のものへ、廻向をとおして内容転換する（cf.梶山〔1997〕pp.162ff.）。廻向により善が無尽になる点については、世親著『仏随念広註』に出る。

「藤仲訳：すなわち、世尊は〔かつて〕菩薩行に住したとき、一切の有情を御覧になり、〔自己のための世間の染汚ある〕成熟（果報）を御覧にならなかったし、布施など〔の波羅蜜〕のあらゆる福德の等流果が生起せんがために、布施もまた殊勝になるし、（D.Ngi.58b7）「布施が尽きませんように」といって、布施〔の功德〕を廻向なさるが、〔自己の〕受用（享受）の円満のために廻向なさらない。同じく戒など〔の波羅蜜〕は殊勝になるし、「戒などが尽きませんように」といって、〔戒などの功德を無上正覚

・(v. 56) 釈友釈和訳 (D.Nyi.231a3ff.) (P.Nyi.264a2ff.) : この二人の大菩薩に随学することによって廻向するだけでなく、さらにますます、ことに優れた廻向をもって廻向すると教示するために、「一切の三世に属する勝者たちによる (dus gsum gshegs pa'i rgyal ba thams cad kyis)」ということ等々をお説きになった。「三世に属する (dus gsum gshegs pa)」とは、過去と未来と現在とに出現した、一切の仏・世尊によってである。「讃歎された廻向／廻向に対する讃歎 (bsngo ba gang la bsngags pa)」というものは賞讃 (bstod pa) である。「最高 (mchog)」ということは、[他の] あらゆる廻向より [も]、素晴らしいと讃歎されたので<sup>1450</sup>、最高になったその [廻向] は、『十万頌般若経 (Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa)』に、世尊が不可得 (mi dmigs pa) の相による廻向をお説きになったこと<sup>1451</sup>

---

へ] 廻向なさるが、[自己の] 善趣の身体の円満など (D.Ngi.59a1) のために廻向なさらない。

そのように、布施などの福德を廻向することが等流となったので、かの如来は福德が無尽なのである。それによって、永久に有情の利益をなさるように行動する。如来 (D.Ngi.59a2) のあらゆる善根は無余蘊涅槃の界においても [小乗者のように] 尽きることがないので、それゆえに諸善根はムダにならない。」(cf.藤仲 [2008] pp.132-133)

同註には、『無尽意菩薩経』を出典とした「福德資糧の無尽」についても言及されている。詳細は *ibid.*, p.134 註 17 を参照。また『普賢行願讃』の先行経典として重要な、西晋聶道真訳『三曼陀跋陀羅菩薩経』(cf.『大正蔵』14,no.483,p.668c4-8) には、七支供養と「無尽の功德」について以下のように説く (現代語訳を出す)。

「試訳：[彼らが] このような教えを昼も夜も大切に実践すれば、その功德 (\*) は、如来を供養したり、ジャンブ・ドゥヴィーパを七つの宝で満たすことより、百倍も、万倍も、億倍も、それを上回る億万倍も優れており、全く比べようもなく、計りようもなく、例えようありません。この教えを説いている最中、無数の神々が空中にとどまり、天上の花や、香、さらに音楽で供養し、仏や諸菩薩の上に散らしました。」

(\*) 懺悔、忍、礼拝、随喜、勧請、施与 (廻向) の功德

<sup>1450</sup> D.P.rab tu bsngags pa nyid kyis 「素晴らしいと (rab tu)」と訳したが、単なる接頭辞の可能性もある。

<sup>1451</sup> D.yang、P.gang 北京版の読みを採用する。

である<sup>1452</sup>。「その〔廻向を〕もって、私の善を (des bdag gi dge ba'i)」ということ等々は、不可得に廻向することである。善逝と、彼のあらゆる子 (仏子) とが讃歎し、賞讃した<sup>1453</sup>ので。「このすべても ('di kun kyang)」ということについて、「この ('di)」というのは「善 (dge ba'o)」である。「すべて (kun)」ということは、〈〔普〕賢行〔願讃〕〉を修習したこ

---

<sup>1452</sup> cf. 『十万頌般若経』チベット訳 : *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa* (D.no.8,失訳,Sher phyin、P.no.730,失訳,Sher phyin)

例えば、唐玄奘訳『大般若波羅蜜多経』「初分随喜廻向品」(『大正蔵』5,no.220,p.906c6)に、「以無所得為方便」という言葉を用いて説かれる。この表現は全体をとおして用いられている。後期大乘の積友積におけるこの経名引用は、『十万頌般若経』『現觀莊嚴論』やその註疏類をとおして、般若学が興隆したことを背景とする。『十万頌般若経』『二万五千頌般若経』『八千頌般若経』は「広中略」として良く知られている。なお、三輪清浄不可得の廻向は『八千頌般若経』にすでに出る。以下のとおりである (cf.梶山〔1997〕p.190)。

「梶山訳：善根を積む営為も、善根そのものも、また廻向の主体も、廻向の対象も、廻向という作用も、本体をもたず空であり、空であるから自他の区別もない、といっているのである。いいかえれば、廻向する心にも空性という法性があり、廻向される善根にも、廻向が向けられる無上にして完全なさとりにも、同じ空性という法性がある。自己の善根にも、他者の善根にも、随喜にも同じ法性がある。そのときには、「あるものが他のものを廻向する」ということはいえない。」

『現觀莊嚴論小註』(cp.2,v.21-23)には以下のようにある (cf.真野〔1972〕pp.144-145)。

「真野訳：殊勝回向に於て、その作意は最上なり。／それは有所得の相なし。無顛倒を相とする。／／ (21)

遠離なり。仏の福聚が自性憶念の境なり。／方便を有す。又、無相なり。諸仏に称讃せらる。／／ (22)

又、三界に墮落せず。又、下・中・上の他の／廻向は三種にして、大福を生ずる事を自性とする。／／ (23)」

詳細については兵藤〔2000〕を参照。

<sup>1453</sup> 讃歎、賞讃、廻向を続けて出す、『現觀莊嚴論小註』と文脈の一致はある (cf.真野〔1972〕p.144)。

とによって撰したものによっても<sup>1454</sup>。「最高の〔普〕賢行に廻向する (mchog tu<sup>1455</sup> bzang po spyod pa spyad phyir bsngo bar bgyi)」ということについて、「最高の〔普〕賢行に (mchog tu bzang po spyod pa spyad phyir)」ということは、最高の賢れたものを成就するからである。

「廻向 (bsngo ba)」とは、廻し向けること (yongs su bsngo ba) である<sup>1456</sup>。このように『〔普〕賢行〔願讃〕』を唱えたこと<sup>1457</sup>から生じたこの善根と、誰であれ〈〔普〕賢行〔願讃〕〉を修習したことから撰したもの〔がある〕。それ以前〔に説いたもの〕と、〔ここで説いた〕その二つ<sup>1458</sup>もまた、『〔普〕賢行〔願讃〕』を成就するために結びつけるべきであると、説明している。そのように唱えた<sup>1459</sup>ほどの随学の廻向を教示してから、

・(v. 57) 釈友釈和訳 (D.Nyi.231b2ff.) (P.Nyi.264b1ff.) : 今や、「私は死ぬ時に際しては (bdag ni 'chi ba'i dus byed gyur pa na)」ということ等々によって、将来、波羅蜜が円満に成就されることに合致した身体を撰るよう廻向することを説く<sup>1460</sup>。「私 (bdag)」ということは、自分自身を教示する。「時 (dus)」ということは、月等と刹那即刻等として数える<sup>1461</sup>。それも以前の行 (形成力) が投げかけた<sup>1462</sup>身体が、〔自分と〕同じ種類 (rigs mthun pa) に在る

---

<sup>1454</sup> D.bsdu pa yang ngo、P.bsdu pas yang ngo 北京版の読みを採用する。

<sup>1455</sup> 他は「Tib.rab tu」(他では「妙なる」と訳した)。偈頌の語順も変わっている。

<sup>1456</sup> 廻向の原語 Skt.pari-nāmanā の接頭辞「pari- (廻す)」を踏まえ、「廻し向ける」と翻訳した。

<sup>1457</sup> D.bton pa、P.ston pa v.56 は廻向文として有名であるので、デルゲ版の読みを採用して「唱える」と訳した。

<sup>1458</sup> 廻向を説く v.12 と、この箇所とも理解できる。しかし一応『普賢行願讃』vv.55-56、すなわち略式廻向文の二偈頌と理解した。cf.註 36

<sup>1459</sup> D.ston pa、P.bton pa 北京版の読みを採用した。

<sup>1460</sup> 説一切有部を筆頭とする伝統教学では、三阿僧祇百劫の菩薩行の結果、成仏すると説く。その菩薩行の基本が波羅蜜行であり、それが成就する「将来」が往生後である。よって註釈からは、極楽世界と、三阿僧祇百劫菩薩行の円境地との、同値関係が理解できる。

<sup>1461</sup> 『俱舍論』「世間品」に時間の量が議論されている。cf.山口、舟橋〔1955〕pp.446-447

<sup>1462</sup> D.'phangs pa、P.'phang ba デルゲ版の読みを採用した。cf.『撰大乘論』(cf.10.3D) . ; 長尾〔1999〕p.331 注 1

他の者たち<sup>1463</sup>の、その利益 (don) をなすことが円満な成就であって、「そこに在る者を円満に成就する」という意味である。「障碍 (sgrib pa)」ということ等々は、心相続において障碍し、覆ったものであって、善法 (dge ba'i chos) の生起に関する諸々の障碍である<sup>1464</sup>。それらはまた、業 (五逆・十悪) と煩惱 (貪瞋痴) と異熟障の諸自性であり、

【諸々の無間業と、無尽の煩惱、悪趣と、クル〔洲〕の者たちと、無想衆生とが、三障と認められている】<sup>1465</sup>

---

<sup>1463</sup> cf.本庄〔1995〕pp.23-24「no.61,同分 (sabhāgatā) sabhāgatā sattva-sāmyam (AK,ii,41a)」

<sup>1464</sup> 『大乘阿毘達磨集論』cp.2 に類似の記述がある (cf.瑜伽行思想研究会〔2003〕Ⅱ、p.398)。

サンスクリット本：nirvaraṇāni pañca / kāmachandanivaraṇam vyāpādanivaraṇam

styānamiddhanivaraṇam auddhatyakaukr̥ṭyanivaraṇam vicikitsānivaraṇam ca /

kuśalapakṣasyāsamprakhyānaṃ nivaraṇam draṣṭavyam / = チベット訳：sgrib pa ni lnga ste / 'dod pa la 'dun pa'i sgrib pa dang / gnod sems dang / rmugs pa dang / gnyid dang / rgod pa dang / 'gyod pa dang / the tshom gyi sgrib pa ste / = 漢訳：蓋有五種。謂貪欲蓋。瞋恚蓋。昏沈睡眠蓋。掉舉惡作蓋。疑蓋。能令善品不得顯了。是蓋義。

その他に例えば、『宝性論』cp.1,v.32 に、「高崎訳：四種の障礙がある。〔すなわち〕〔一〕法に対する嫌悪、および〔二〕我見、〔三〕輪廻の苦を恐れること、〔四〕衆生の利益を顧慮しないこと、とである。」とある (cf.高崎〔1989〕p.48)。中村元『佛教語大辞典』【法障】の項目には、「正法 (教え) を聞きえない障り。機根は熟しても仏法のない処に生まれること」とある。『十住毘婆沙論』「調伏心品」第七には、「法障」とは、楽って不善の法を行じ、空・無相・無願及び諸もろの波羅蜜等の諸もろの法を悪むことなり」とある (cf.瓜生津〔1999〕p.139)。

<sup>1465</sup> cf.『俱舍論』「業品」v.96

この偈頌を、略積四本、智軍積は出さない。『俱舍論』では「所知障」という用語を使わないで、「不染汚の無知」という。この註釈には、所知障などへの言及がないので、それらを残して極楽往生するということになる。極楽世界の阿弥陀仏の光明の力が、所知障を断じる点については、ハリバドラ著『現觀莊嚴光明』第二章に言及される。

「試訳：【次に、彼らは、正等覺者 (仏) である無量光 [仏] 等々が作った日の光によって、不染汚の闇 (所知障) を退けるために目覚め、菩提心を発してから、解脱までの間に、地獄等々に行くごとく趣に赴きながら、次第に菩提の宝の資糧を積んで、世

と〔〈俱舍論〉「業品」に〕説かれていることである。そのような障碍、それらである。「**あらゆる** (thams cad)」とは、完全に余りないことである。「**外に** (phyir)」といわれるそれは、区別して、あるいは遠くに〔という意味である〕。「**取り除いて** (bsal te)」とは、自身の相続<sup>1466</sup>においても〔まだ〕生じていないこと<sup>1467</sup>について行った。「**かの無量光を現**

---

間の師になるであろう】と教証に決断なさっているという（中略）」

梵文： tatas te 'mitābh'ādi-sambuddha-bhāskara-karair akliṣṭa-tamo-hānaye(-hānaeṣu)

prabodhitā bodhi-cittam utpādyā muktyavasthāyām narak'ādi-cārikām iva gatim gacchantāḥ  
kramena bodhi-sambhāraṃ sambhṛtya loka-guravo bhavantīti Āgamān niścitam iti.

(cf. Wogihara [1973] p.133, II. Śakra-parivartah)

チベット訳 (cf. 東北 D.no.3791, Cha.75b) : de nas de dag 'od dpag med la sogs pa yang dag  
par rdzogs pa'i sangs rgyas kyi nyi ma'i 'od zer rnam kyis nyon mongs pa can ma yin pa'i  
mun pa bsal ba'i don du sad par mdzad pas / byang chub tu sems bskyed nas thar pa'i gnas  
skabs su dmyal ba la sogs par rgyu ba bzhin du 'gro bar 'gro ba'i rim gyis byang chub kyi  
tshogs bsags nas 'jig rten gyi bla mar 'gyur ro zhes lung las nges pa yin no //

英訳： Then, as the scriptures make clear, they are awakened by the sun rays of the perfect  
Buddha Amitābha and so on in order that they will remove the undefiled darkness, produce  
the thought of enlightenment, in the course of their liberation go through lives that are like a  
journey through hell and so on, and gradually equip themselves with the two accumulations  
and become teachers of the world. (cf. Sparham [2008] volume2,p.76)

第七地（遠行地）でこれらが説かれることから、声聞・独覚が寂靜涅槃界に滞ってしまう  
う点を念頭に、仏は彼らに光をあて、無染汚の闇（所知障）を断じ、菩提行に進ませる趣  
意である。ハリバドラ著『現觀莊嚴光明』に、こうした記述があることから、インドの後  
期大乘では『普賢行願讚』説と同様に、極樂往生後の障礙の滅、並びに利他行を考えてい  
たことになる。この文章は、セラ・ジェツン・チョーキギエルツェン（1469-1544. Se ra rje  
btun Chos kyi rgyal mtshan）の『現觀莊嚴論および釈論二つの難処を明らかにするもの』  
善釈 幸いなるものの龍王の遊戯海』（cf. 佛教大学総合研究所編『浄土教典籍目録』  
pp.75-76）にも出て、議論されている。

<sup>1466</sup> D.rgyud、P.rgyu デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1467</sup> すでに成熟したものは除去できない点について、例えば『道次第大論』『小士の章』に

前に見る（'Od dpag med pa de ni mngon sum blta）」等について、「現前に（mngon sum）」とは目の当たりに〔という意味である〕。「無量光（'Od dpag med pa）」といわれる、それは世尊・如来〔である〕無量光である。「見る（blta）」とは見よう〔という意味である〕。「かの極楽世界に到りましょう（bDe ba can gyi zhing der mchi bar bgyi）」ということは、まさにかの世尊・無量光自身の仏国土〔である〕極楽〔世界〕—無量の功德と光明とを具え<sup>1468</sup>、最高に安楽であり、快い一つの住処となった<sup>1469</sup>、善逝の数え切れない弟子が充滿している

---

説明がある（cf.ツルティム、藤仲〔2005〕p.242）。

「ツルティム、藤仲訳：きわめて有力な業もまた、全く治浄できるのなら、〔経典に〕「宿業の異熟〔の果〕以外は」と説かれているのはどのようになのかというなら、盲目など異熟が成就したときに現在の対治により治浄するのは難しいが、果が成就していない因の位において対治するのは易しいことを意趣なさって、そのように説かれているので、過失はありません。」

<sup>1468</sup> D.yon tan 'od dpag tu med pa、P.yon tan dpag tu med pa

『無量寿経』『阿弥陀経』に仏国土自体が「無量の光明」を具えている点は未確認。ただし世親著『往生論』が説く、十七種の仏国土莊嚴功德成就には、「十、莊嚴光明功德成就」が出る。同論は、「莊嚴光明功德成就とは、偈に仏恵（慧）明浄日除世無癡闇冥と言へるが故に」という（cf.『浄土宗聖典』1、p.365）。なお対応する智軍釈のデルゲ版、北京版では、「無量の功德」を出す。光は出さない。

よって『往生論』を参考にして、デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1469</sup> 本来あったものではなく、誓願成就によってそうなったから過去形（gnas gcig tu gyur pa）となっている。なお『阿弥陀経』の冒頭に「極楽（安楽）世界」の命名理由が代表である。以下のとおりである。

サンスクリット本：Fujita〔2011〕p.84 「tasyāṃ khalu punaḥ śāriputra sukhāvatyāṃ lokadhātau nāsti sattvānāṃ kāyaduḥkhaṃ na cittaduḥkhaṃ apramāṇāny eva sukhakāraṇāni / tena kāraṇena sā lokadhātuḥ sukhāvātīty ucyate //」＝サンスクリット本和訳：藤田〔1975〕pp.158-159「藤田訳：まことに、シャーリプトラよ、かの極楽世界には、生ける者たちの身体の苦しきもなく、心の苦しきもなく、ただ無量の安楽の原因のみがある。こういう理由で、かの世界は〈極楽〉と呼ばれるのである」＝チベット訳：『浄全』23,p.342「shā ri'i bu 'jigs rten gyi khams bde ba can de na sems can rnam kyī lus la sdug bsngal med / sems la sdug bsngal med cing bde

1470— そこに到る、ということである。「私はそこに生まれよう」という意味である。

---

ba'i rgyu tshad med par yod de / de'i phyir 'jigs rten gyi khams bde ba can zhes bya'o //」 = 鳩摩羅什訳『仏説阿弥陀経』(『大正蔵』12,no.366,pp.346c13ff.)「其国衆生無有衆苦。但受諸樂、故名極樂」 = 玄奘訳『称讃浄土仏撰受経』(『大正蔵』12,no.367,pp.348c14ff.)「舍利子。由彼界中諸有情類無有一切身心憂苦、唯有無量清浄喜樂。是故名為極樂世界」

同趣意を説く『無量寿経』の対応箇所は「浄土に苦の声はない」(cf.18f, 香川〔1984〕pp.214-215、藤田〔1975〕p.100)である。ただし『大阿弥陀経』『清浄平等覚経』には対応がない。

1470 『無量寿経』の「浄土の声聞は無数」(cf.13a-c, 香川〔1984〕pp.180ff.)が対応する。サンスクリット本、チベット訳は「声聞無数 (Skt.tasya khalu punar Ānandāmitābhasya tathāgatasyāprameyaḥ śrāvakaśaṃgo, Tib.Kun dga' bo de bzhin gshegs pa 'Od dpag med de'i nyan thos kyi dge 'dun dpag tu med de)」と挙げるが、伝康僧鎧訳には「又声聞菩薩其数難量不可称説。～彼仏初会、声聞衆数不可称計。菩薩亦然」とあるように、菩薩を含めて無量とする。「声聞無数の願」では、諸本何れも菩薩の数には言及しない(cf.香川〔1984〕pp.114-115)

『無量寿経』における *sattva* (衆生)、*bodhisattva* (菩薩)、*bodhisattva mahāsattva* (菩薩大士) の用例整理・分析を行ったものに、中川〔1986〕がある。香川〔1993〕pp.197ff.には、『無量寿経』諸本の三輩段を考察した結果、初期無量寿経には出家至上主義が確認できるという。ただし伝康僧鎧訳『無量寿経』以降、特に唐菩提流支『無量寿如来会』の段階になると、三輩区別の撤廃が進むという。佐々木〔2006〕によると、初期無量寿経に出る「菩薩阿羅漢」の語が、後世の『無量寿経』では「菩薩」「衆生」へ、徐々にとって代わられるという。「菩薩」という語が、後世に追加される事例は『金剛般若経』にもある。この点について、蓮華戒著『金剛般若経広釈』(cf.東北 D.no.3817, Ma206a7-b2) は以下のように説く (cf.ツルティム、藤仲〔2010 (金剛般若経研究)〕 p.90 註 12)。

「ツルティム、藤仲訳：比丘の僧伽は、為すべきことを為したのと、悲の為すことのためにすべての時に如来の御足のもとに居ると知って、常に説くから、先に語った。菩薩は無量の有情の利益を完全に成就する為すべきことを〔まだ〕為していなくて、慈愛が大きいから、〔世の〕衆生の利益を成就するために、諸世界に行動するから、すべての時には世尊の御足のもとに居ないから、後で語った。」

・(v. 58) 釈友釈和訳 (D.Nyi.232a2ff.) (P.Nyi.265b6ff.)<sup>1471</sup> : そのように衆生を饒益することを教示してから、行を円満に完成すべきことと、衆生利益の究竟とを教示するために、「そこに赴いて、これらの誓願をも (der song nas ni smon lam 'di dag kyang)」等とお説きになった。「そこに (der)」というのは、かの世尊・無量光の仏国土に〔という意味である〕。「赴いて (song nas)」というのは、生まれて<sup>1472</sup>〔という意味である〕。「これらの誓願 (smon lam 'di dag)」ということは、教示したとおりの諸誓願<sup>1473</sup>である。「一切余りなく現実化しますように (thams cad ma lus mngon du 'gyur bar shog)」ということは、〔誓願〕全てを一つにまとめて<sup>1474</sup>現前にしますように、ということに結びつける。「それら〔誓願〕を余りなく私は完成する (de dag ma lus bdag gis yongs su bskang)」というのは、それら〔誓願〕を全て完成することである。完成したなら<sup>1475</sup>どうするのか、と思うものに対して、「あらゆる世間の衆生を利益致しましょう ('jig rten ji srid smes can phan par bgyi)」ということをお説きになった。「私は衆生たちを利益致しましょう」とは、成就致しましょう、とい

<sup>1471</sup> 北京版 v.58 釈部分には、大きな異同が見られる。すなわち、v.57 釈 (P.Nyi.264b1-265a1) →v.59 釈 (P.Nyi.265a1-b1) →v.60 釈 (P.Nyi.265b1-5) →v.58 釈 (P.Nyi.265b5-266a3) という順序で出る。

<sup>1472</sup> D.skyes nas、P.skye gnas (生処) デルゲ版の読みを採用する。

<sup>1473</sup> これまでに説いてきた『普賢行願讃』本文である。複数詞を用いており、個々の誓願の集積として考えられている。

<sup>1474</sup> 止観の過程において、諸經典の意味、法などを一つにまとめることは、小谷〔1984〕pp.103-105を参照。『大乘莊嚴經論』に影響を与えた、『解深密経』が挙げられている。以下のとおりである。

「小谷訳：弥勒よ、もし菩薩が、受持し思惟した諸法の中で、経などの個々の法を所縁とする止観を修習するならば、それは別法を所縁とする止観である。

もし、それらの経などの法を一塊にし、一つにまとめ、一つに収め、一つの聚りにして、「これらの法は全て、真如に随順し、真如に趣向し、真如に臨入し、菩提に随順し(以下同文)、涅槃に随順し(以下同文)、転依に随順し、転依に趣向し、転依に臨入するものである。これらの法は全て、無量無数の善法を言葉をもって述べたものである」と作意するならば、それは総法を所縁とする止観である。」

<sup>1475</sup> D.yongs su bskangs nas、P.yongs su bskangs na 北京版の読みを採用する。

う〔意味〕である。いか程の時間の中に、と思うものに対して、「世間が存在する限り（'jig rten ji srid）」ということをお説きになって、衆生の世間（sems can gyi 'jigs rten）が存在する限りの間に〔という意味である〕。このように、

【一切世間の極限に至ることがないごとく、そのごとく大悲のなすがままの者（snying rje chen po'i gzhan gyi dbang can）、〔すなわち〕衆生の目的を成就するために、何にも触れずに出発する（ci la yang ma rag par chas pa）私についても、極み〔へ〕の到達がありませんように】<sup>1476</sup>

---

<sup>1476</sup> 「一切世間の極限に至ることがない」点は十四無記に、「何にも触れずに出発する」点は上記の無所得との関係が指摘できよう。出典は不明であるが、末尾に「ces bshad pa yin no」とあることから、出典は経典ではないことが知られる。文中の「Tib.ci la yang ma rag par chas pa」の仮訳については、『マハーヴェットパティ』(no.6428)、Franklin Edgerton,*Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary II*, p.98a、『現観莊嚴論小註』(cf.真野〔1972〕p.99、谷口〔2002〕p.144)、『中観莊嚴論』(cf.一郷〔1985a〕p.119)を参照した。『現観莊嚴論小註』では、「byang chub sems dpa' rang dang gzhan gyi don du phun sum tshogs pa sgrub pa ci la yang ma rag par chas pa dag kho nas（自分と他者のために円満を成就し、何にも依らずただ進む菩薩たちだけが）」、『中観莊嚴論』では「bdag dang gzhan gyi don phun sum tshogs pa bsgrub par ci la 'ang ma rag par chas pa（自分と他者の円満を成就するよう、何にも依らず進む）」とある。この語句は両者ともに「造論の目的」箇所において使用される。さらに、『中論月称釈』(cf.Louis de la Vallee Poussin〔1977〕p.470、一郷〔1985b〕p.14)にも、智慧と方便を説く文脈において「Skt.sambaddhakakṣa, Tib.ci la yang rag ma las par ches pa」と出る。

『十地経』第一歡喜地に出る十大願の各々には、「法界のように広大であり、虚空界を究竟し、未来の際を尽くし（Skt.dhrama-dhātu-vipulamākāśa-dhātu-paryavasānam aparānta-koṭī-niṣṭham）」(cf.Kondo〔1936〕pp.19ff.)という定型句と共に、衆生界、虚空界のはてまで至る菩薩行が説かれている。その他、般若訳『大方広仏華嚴経』(cf.『大正蔵』10,no.293,pp.844bff.)の普賢十大願を説く箇所にも、「虚空界尽」「衆生界尽」「尽法界」などという表現とともに、はてのない普賢行が説かれている。その一例を挙げれば以下のとおりである。

般若訳『大方広仏華嚴経』(cf.『大正蔵』10,no.293,pp.844bff.)

「〔一、礼敬諸仏〕良家の子息よ、諸仏に敬礼するとは一

と説明されている。

・(v. 59) 釈友釈和訳 (D.Nyi.232a6ff.) (P.Nyi.265a1ff.) : 「その勝者の賢れて喜ばしいマンダラにおいて (rgyal ba'i dkyil 'khor bzang zhing dga' ba der)」ということ等について、「勝者のマンダラ (rgyal ba'i dkyil 'khor)」は、かの世尊・無量光のそのマンダラである<sup>1477</sup>。かの世尊無量光が清らかな菩薩<sup>1478</sup>たち (byang chub sems dpa' dag pa rnam) と共なるその

---

あらゆる法界と虚空界を尽くし、十方三世のあらゆる仏国土の極微の塵数もの仏・世尊たちが、私は普賢行願力によって深い信解を起こして、面前にいるようにします。清浄な身口意の行いによって、常に〔彼らに〕敬礼を行います。それぞれの仏のもとで、全く説きあかせない仏国土の極微の塵数もの身体を現わします。それぞれの身体によって、全く説きあかせない仏国土の極微の塵数もの仏に遍く〔敬〕礼します。

虚空界は尽きるでしょうか。私の〔敬〕礼は尽きるでしょうか。虚空界は尽くすことはできません。それゆえ私のこの〔敬〕礼はきわまり尽きません。このように、ないし衆生界は尽きるでしょうか。衆生の業は尽きるでしょうか。衆生の煩惱は尽きるでしょうか。私の〔敬〕礼は尽きるでしょうか。衆生界ないし煩惱は尽きません。それゆえ私のこの敬礼はきわまり尽きません。瞬間ごとに〔敬礼を〕続け切れ目をなくしても、身口意の行いは疲れうむことはありません。」

寂天著『入行論』cp.10「廻向品」vv.54-55にも、文殊菩薩の誓願行の実践（普賢行）と共に、虚空無尽や衆生無尽が説かれる。釈友釈と文言の一致は見られないが、内容的には極めて類似する。以下のとおりである。

「金倉訳：五四 十方の空界の辺際に至る一切有情の利益を成就するために、文殊師利の行い給う所と同じ所行が、予にもあらわれんことを。

五五 虚空が永続する限り、また世界（人類）が永続する限り、予は世界（人類）の苦を滅ぼす者として永続していきたい。」(cf.金倉〔1996〕pp.222-223)

<sup>1477</sup> D.dkyil 'khor de'o、P.dkyil 'khor te デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1478</sup> 阿弥陀仏の眷属に「清浄な諸菩薩 (byang chub sems dpa' dag pa rnam)」が挙げられる。わずかな記述ではあるが、同釈 v.57 の三障（業障、煩惱障、異熟障）滅尽の段と合わせ、往生者の性格について言及する語句である。詳細は不明であるが初地の清浄増上意樂行者 (cf.『瑜伽論』)、もしくは清浄三地（八・九・十地）の者 (cf.『大乘莊嚴經論』「発心品」

〔マンダラ〕において、この上ない円浄によって、この上ない法の受用の円浄〔がある〕<sup>1479</sup>。その勝者のマンダラがいかなるものかと、思うものに対して、「賢れて悦ばしい (bzang zhing dga' ba)」ということをお説きになった。その中の「賢れた (bzang)」とは、様々な色彩と形状が、完成した特徴等を具えた〔という意味である〕。「悦ばしい (dga' ba)」とは、様々な賢れた行為の個別による嚴飾 (las bzang po sna tshog kyi bye brag gis spras pa) と、天と人とはるかに超えた功德<sup>1480</sup>による愉悦 (nyams dga' ba) と、心の喜ばしさ (sems dga' ba)<sup>1481</sup>〔である〕から、「喜ばしい (dga' ba)」である。「そこに (der)」というのは、そこに

---

cp.4,v.2、兵藤〔2000〕p.124)を想定した。『無量寿経』は見仏聞法を説くので、往生者は少なくとも初地(見道)である。その立場からは、「一生補処の願」が説くその境地は、「極楽で最終的に得る境地」ということになる。同時に『無量寿経』は「不退転の願」(cf.香川〔1984〕pp.150-151)を説く。ここの「不退転」について、藤田〔1975〕p.200は、「すでに無上なる正等覚に対して、そこより退転しないという意味ではなく、無上なる正等覚に向かう修行より退転しないという意味であろう」と述べる。また福井〔1995〕p.12にも、『無量寿経』サンスクリット本「東方偈」に出る衆生、すなわち「avivartikā」の衆生を、「正等覚 (samyaksambodhi-) (への道程) から逸脱しない」とする可能性が示されている。インド仏教の影響下にある、後のチベット仏教では、阿弥陀仏から授記を得た時点で第八地に至るとも説かれる。これを裏付ける記述として『現觀莊嚴論大註』がある。そこでは、第七地の者は、阿弥陀仏の光明によって無染汚の無知(所知障)を断じるといふ。

<sup>1479</sup> 『撰大乘論』(cf.10.30A)が説く、清浄仏国土(浄土)の「十八円浄」第十に相当する (cf.長尾〔1999〕p.413)。以下のとおりである。チベット訳：chos kyi ro'i dga' ba dang bde ba chen pos breten pa (cf. *ibid.*, p.119)、玄奘訳：広大法味喜樂所持

また世親著『往生論』が説く、「十七種莊嚴功德成就」の第十四「莊嚴受用功德成就」にも相当する。同論には、「莊嚴受用功德成就とは、偈に愛樂仏法味禪三昧為食と言へるが故に」とある (cf.『浄土宗聖典』1、p.365)。『無量寿経』では「随意聞法の願」(cf.香川〔1984〕pp.148-149、魏訳：46願、サンスクリット本：45願、チベット訳：47願)に対応が求められるか。他にあった気もする。

<sup>1480</sup> 無上の功德、あるいは勝義の功德を指すのか。

<sup>1481</sup> 「嚴飾 (spras pa)、愉悦 (nyams dga' ba)、心の喜ばしさ (sems dga' ba)」の三つを出す出典不明。

であって、「その勝者の賢れて喜ばしいマンダラに (rgyal ba'i dkyil 'khor bzang zhing dga' ba der)」と結びつける。「たいそう美しい妙蓮華から生まれた (pad ma dam pa shin du mdzes las skyes)」ということについて、「蓮華 (pad ma)」を語ったことによって生まれる場所 (skye ba'i gnas) <sup>1482</sup>の特徴を示す。〔四生のうち〕胎等からは生まれない<sup>1483</sup>。「妙 (dam pa)」と

---

<sup>1482</sup> 意味としては母胎 (Skt.yoni)。

<sup>1483</sup> 「化生往生」の指摘である。『無量寿経』の「阿難は浄土に胎生者あると見る」(cf.40b, 香川〔1984〕pp.350-351.)、「浄土に胎生と化生とあり」(cf.41a, 香川〔1984〕pp.352-353)、「宮中の牢獄に繋がれた王子の譬」(cf.41b, 香川〔1984〕pp.354-355)、「胎生者は佛智を疑ったからである」(cf.41c, 香川〔1984〕pp.356-357)が対応箇所である。40b-41cまで『大阿弥陀経』『無量清浄平等覚経』に対応箇所は存在しない。香川前掲書の見出しに挙げたごとく、漢訳は「化生」の他に「胎生」の言葉を出すか、これが四生の「胎生」でないことは、以下の藤田〔1970〕pp.523-525「二 化生説」を参照。

「この「胎生」という語は、諸異本の中では右の漢訳三本にのみ説かれるものであるから、〈無量寿経〉本来の説とは言いがたいし、また前記の「四種の生まれ」の中で、人間や獣類の生まれ方をあらかず「胎生」と同じであるとは言えないからである。これは右のサンスクリット文を照合してみると、恐らく蓮華の「内奥 (=胎) の住所」(garbhāvāsa) に生まれることを「胎生」と訳したに過ぎないものであろう。しからば、これによって、極楽への生まれ方に「四種の生まれ」でというような「胎生」があるとするのは、正しいとは言えない。佛智の疑惑、不信によって極楽の蓮華の中やその内奥の住所、あるいは宮殿などに生まれるものも、『大阿弥陀経』や『平等覚経』にいうように、やはり「化生」という生まれ方をすると見るべきなのである。」

ちなみに「智と悲の胎蔵」という概念は龍樹著『宝行王正論』から『大日経』まで続く。世親著『往生論』が説く、十七種の仏国土莊嚴功德成就には、「十三、莊嚴眷属功德成就」が出る。同論は、「莊嚴眷属功德成就とは、偈に如来浄華衆正覚華化生と言へるが故に」という (cf.『浄土宗聖典』1、p.365)。なお同論末尾の入出二門第三宅門には「蓮華蔵世界」が説かれる。毘盧遮那仏の蓮華蔵世界と、阿弥陀仏の極楽世界、この一見すると異なる両者の関係について、特に浄土教家によって古来議論が行われてきた。本文には「入の第三門とは、一心専念に彼に生ぜんと作願して、奢摩他寂静三昧の行を修せるを以ての故に、蓮華蔵世界に入ることを得。是れを入第三門と名づく」(cf.『浄土宗聖典』1、p.371)とあ

いうのは最高である。〔すなわち〕宝等の因より成ったものである<sup>1484</sup>。「美しい (mdzes pa)」とは、あざやかな美しさを具えたことであり、最高に心が奪われ、見れば美しいという意味である。「生まれた (skyes)」ということは生じることである。「授記をも私はそこで得ますように (lung bstan pa yang bdag gis der thob shog)」ということ等について、「授記 (lung bstan pa)」は、未来に仏となるにあたって、願うとおりの国土と眷属等との特徴を具えるよう、眷属のマンダラにおいて、〔仏が〕菩薩たちに対して宣べられた、あるいは、心に映像を作られたことである<sup>1485</sup>。「得る (thob)」というのは聞くことである。「誰から」と問えば、「勝者無量光から直接に (rgyal ba 'Od dpag med las mngon su du)」ということをお説きになった（現前授記）。かの世尊無量光より直にお口から直接〔授記（現前授記）を〕得るが、隠れて（不現前授記）ではないという意味である。

・(v. 60) 釈友釈和訳 (D.Nyi.232b5ff.) (P.Nyi.265b1ff.) : 「授記をもそこで得てから (lung bstan

---

る。『往生論』に対する伝統的解釈、並びに華嚴教学の面からは、極楽世界は蓮華蔵世界の一面を指すと理解されてきた。またこの「蓮華蔵世界」だけでなく、『往生論』の骨格である「五念門」と瑜伽行派所説を介した華嚴系誓願「普賢十大願」との有機的關係など、『往生論』の成立背景には〈華嚴経〉が大きな位置を占めている。

<sup>1484</sup> 極楽の蓮華が種々の妙宝からできていることの指摘。cf.註 52

<sup>1485</sup> 「映像」は空性における現れを象徴する語。なお註釈箇所を『無量寿経』に沿って考えると、「世自在王仏はそれに答え仏国土の功德・莊嚴を説く」(cf.5c,香川〔1984〕pp.98-99)に相当する。例えば魏訳には、「ここにおいて世自在王仏、すなわち為に広く二百一十億の諸仏刹土の天人の善悪、国土の僉妙を説いて、その心願に応じて、悉く現じてこれを与えたまう」(cf.『浄土宗聖典』1,p.224)とある。また、「心に映像をお作りになること」は、「菩薩地」威力品が説く、第一神足通（玄奘訳：神境智作証通）を参照。そこでは、神足通を能変通と能化通との二種に分け、能化通に十八種神変を挙げる。そこに示現の能力も含まれている。『無量寿経』では、「仏、阿難に無量寿仏を礼すべしと云う」、「阿難それに従って、極楽及びその聖衆を見たいと願う」、「無量寿仏は大光明を放って一切世界を照らし給う」に (cf.39a-c,香川〔1984〕pp.342-347)、光明による示現が説かれる。『観無量寿経』では、いわゆる序文別序の「厭苦縁」「欣浄縁」に仏身、眷属、仏国土の示現が説かれる。『維摩経』「仏国品」にも、清浄仏国土の示現が説かれる。

pa yang der ni rab thob nas)」ということ等とは、かの世尊の眷属のマンダラにおいて、世尊から直接に授記を得てから〔という意味である〕。「**幾百コーティもの変化によって** (sprul pa bye ba phrag brgya du ma yis)」ということについて、「**変化** (sprul pa)」とは、禪定と三昧との力が生み出した仏と菩薩たちである。「**百コーティもの彼ら** (de dag bye ba phrag brgya)」は、百コーティもの変化である。「**多く** (du ma)」というのは普く無数〔という意味である〕。「**十方に** (phyogs bcu rnams su)」というのは、十方全てに〔という意味である〕。「**智の力によって** (blo yi stobs kyis)」というのは、智慧 (shes rab) の力〔によってという意味である〕。最高の智慧波羅蜜 (shes rab kyi pha rol tu phyin pa mchog) を具えることによって<sup>1486</sup>、という意味である。証得したいと望むあらゆる対象を、そこ (証得) に置くので、智 (blo) である。<sup>1487</sup>「**衆生たちに対する利益** (sems can rnams la phan pa)」とは、衆生たちに涅槃を得させる善根を生じさせることである。「**多く** (mang po)」というのは、〔諸々の〕<sup>1488</sup>無辺のもの〔という意味〕である。「**なしましう** (bgyi)」というのは、成就しようという〔意味〕である。

・ (v. 61) 釈友釈和訳 (D.Nyi.233a2ff.) (P.Nyi.266a3ff.) : そのように積んだ福德を廻向することを教示してから、今や、「**〔普〕 賢行願〔讚〕を唱えたことによる** (bzang po spyod pa'i smon lam bton pa<sup>1489</sup> yis)」という等々の一偈頌によって唱えた<sup>1490</sup>廻向を要約して (mdor

---

<sup>1486</sup> 極楽世界に往生すると、六波羅蜜が成就することを前提としている。v.57 釈には、波羅蜜に相応する身体を得る、ともある。波羅蜜行は三阿僧祇百劫菩薩行の基本であるし、大乘菩薩戒の内容でもある。なお「最高」という言葉は、『八千頌般若経』『宝徳蔵般若経』では、智慧波羅蜜と関係して出ることが多い。特に不可得の立場で実践することが、最高の般若波羅蜜の実践になる。般若波羅蜜は他の諸波羅蜜を従えているから、「最高の般若波羅蜜」ともいえよう。

<sup>1487</sup> D.de ltar、P.× 北京版の読みを採用した。

<sup>1488</sup> 複数詞により多様なものが言及されている。

<sup>1489</sup> D.bton pa、P.ston pa デルゲ版の読みを採用した。この読みについて、北京版には或程度の一貫性がある。

<sup>1490</sup> D.bstan pa、P.bton pa 北京版の読みを採用した。

bsdus ste) 教示する。「賢 (bzang)」というものは、普賢菩薩である<sup>1491</sup>。彼の行が「**〔普〕賢行 (bzang po spyod pa)**」であり、多く種々の広大な功德を具えている。まさに彼の願求／欲 (Tib.smon pa, Skt.\*chanda) を個別の自性とするので誓願 (smon lam) という<sup>1492</sup>。同様にそれ<sup>1493</sup>を教示する (唱える) 音声の自性についても、誓願と述べるであろう。〈律 ('Dul ba)〉のように<sup>1494</sup>。それを「**唱えた (bton pa)**」ということは、経函にしたもの等々<sup>1495</sup>を唱えたことである。「**自身が積んだどんなわずかな善であっても** (dge ba cung zad bdag gis ci

---

<sup>1491</sup> D.bzang po spyod pa zhes bya ba ni、P.bzang zhes bya ba ni 北京版の読みを採用する。

<sup>1492</sup> 『大乘莊嚴經論』「覺分品」 cp.18,v74 を参照した。詳細は、以下の藤堂〔1981〕 p.88 を参照。

「願の自性に言及する論書の中で、原典が存在するのは次に挙げる『大乘莊嚴經論』のみである。即ち第十八章「菩提分品」に出る願の分別についての三偈の中の第一偈 (第七十四偈) に、次のような願の自性の考察が見られる。

「願は思 (cetanā) と欲 (chanda) とが結びついたものであり、智 (jñāna) によって引起されたものである。実に願なるものは一切の地において、堅固勇猛なる者の比類なきものである」

例えば『瑜伽論』の訳語としては、「思 (Skt.cetanā)」は「Tib.sems pa」、「欲 (Skt.chanda)」は「Tib.'dun pa」が対応する。龍樹菩薩造、後秦鳩摩羅什訳『大智度論』(cf.『大正蔵』 25,no.1509,p.100c)「願名大心要誓」などの用例がある。

<sup>1493</sup> 典籍としての「普賢行」と理解した。

<sup>1494</sup> この「'dul ba」には、①自己や他者、あるいは心の「調伏」、②音声として唱えるべき「律」文献、という二種の理解が可能である。前後関係から②の理解を採った。例えば律文献である「別解脱」は、定例集会において、声に出して唱えるべき項目集といったものである。

<sup>1495</sup> 結集における律の編集など、また以降も律の項目の整理がなされたと考えられる。

cf.塚本〔1980〕 p.330

「比丘の定住地 (āvāsa,ārāma,leṇa) における、僧院生活の発展した段階において、個人の生活は僧伽生活の中のものとして取り上げられた。そして、波羅提木叉よりもはるかに歴大な生活規定の体系が形成される。波羅提木叉は時代と場所に適合するように修正され、限定されてくる。かくして律蔵 (Vinaya Piṭaka) が成立するに至る。」

bsags pa)」ということは、自己が積んだ善、福德である。普く (kun du) 積んで、集まり (tshogs) にしたという意味である。「**それによって** (des)」ということは、「善によって」ということに結びつける。「**衆生の** ('gro ba'i)」ということは、衆生の集まり (sems can gyi tshogs) を尽くそう [という意味である (衆生一切合切)]。「**誓願** (smon lam)」ということとは、特別の願求 (別願) (smon pa'i khyad par) である。「**[普] 賢行** (bzang po spyod pa)」という、まさにこれ [のこと] である。「**善** (dge ba)」というものは、白 (dkar po) である。[すなわち] それは無罪 (kha na ma tho ba med pa) という意味である<sup>1496</sup>。「**一切が瞬時に円満になりますように** (skad cig tu yang thams cad 'byor par shog)」ということは、個々の衆生の刹那ごとに、円満を成就しよう、ということである。「**一切が** (thams cad)」ということとは、余りなく [という意味] である。

・ (v. 62) 釈友釈和訳 (D.Nyi.233a7ff.) (P.Nyi.266b1ff.) : 「**[普] 賢行を廻向したことの福德** (bzang spyod yongs su bsngos pa'i bsod nams)」ということ等々の、この以後によって<sup>1497</sup>、唱えたことと、修習することとによって撰した誓願を、無差別に廻向することを教示する<sup>1498</sup>。始めて終わりのない<sup>1499</sup>、甚深であり広大な自性の普賢行 (kun du bzang po'i spyod pa thog ma dang tha ma med pa zab cing rgya che ba'i rang bzhin)、[すなわち] 少なくない劫 (bskal pa mi nyung ba) において積んだ普賢菩薩の行 (byang chub sems dpa' kun du bzang po'i spyod pa) を、廻向したことの (bsngos pa'i ste)、[すなわち] 一切智者の智の無常の差別 (特定

<sup>1496</sup> インド社会では、「白」の原語である Skt.śukla は、光、輝き、純粋さなど、いわゆる「汚れのなさ、無垢、善」を示し、黒、すなわち悪との対比をなす。仏典においては、例えば「白法 (Skt.śukla-dharma)」(cf.尊者舍利子説、唐玄奘訳『阿毘達磨集異門足論』(『大正蔵』26,no.1536,p.376c))、「白品 (Skt.śukla-pakṣa)」(cf.五百阿羅漢等造、唐玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』(『大正蔵』27,no.1545,p.589a)) など多くの用例が知られる。前者の用例について、中村元『仏教語大辞典』(p.1143c) は「法の性質を色にたとえたもので、善なる法を意味する。有徳なる事柄」、後者については、「白は善を表わす。善の類」(p.1143d) と出す。

<sup>1497</sup> D.kyis、P.kyi デルゲ版の読みを採用する。

<sup>1498</sup> D.bston te、P.ston te 北京版の読みを採用した。

<sup>1499</sup> 所化の衆生が無辺際 (前と後の辺際がない) からであろう。

のもの)へ廻向したことの〔福德〕である (khyad par bla na med par yongs su kun du bsnogs pa'i'o)。「獲得した、優れた無辺の特別のもの (mtha'yas shin du khyad par 'phags thob gang)」というのは、無辺であり、無量である福德、善の獲得したもの〔のこと〕である。衆生に利益と安楽とを生む住処であるから、そして無量の特別の方便を成就することになるから、そして寿命を無量に成就することになるから、「無辺の福德 (bsod nams mtha'yas)」である。「優れた特別のもの (shin du khyad par 'phags)」ということは、極めて優れた特別なもの〔の〕中心となったものである (mchog tu khyad par 'phags pa gtso por gyur pa ste)。それも一切智者の智の因となったから、加えて無所得の相の智慧 (ye shes) によって支えられるから、特別に殊に優れた福德であると解すべきである<sup>1500</sup>。これによって、この福德の義利の大なること (don che ba nyid) と、威徳の大なること (mthu che ba nyid) とを教示する<sup>1501</sup>。

<sup>1500</sup> 例えば、智慧を象徴する「菩提行」、慈悲を象徴する「普賢行」、この両者の双修については、『普賢行願讃』陳那積 vv.36-37 を参照。慈悲を具体的な現れである「方便」と「智慧」との双修については、蓮華戒著『修習次第』中篇を参照 (cf.五島〔1983〕pp.65ff.)。

<sup>1501</sup> 弥勒菩薩造、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「本地分中菩薩地第十五初持瑜伽處菩薩功德品第十八」には大乘の「七大性」が説かれる (cf.『大正蔵』29,no.1579,p.548c)。

「諸菩薩乘与七大性共相応故、説名大乘。何等為七。一者法大性。謂十二分教中菩薩藏攝方広之教。二者發心大性。謂有一類於其無上正等菩提發正願心。三者勝解大性。謂有一類於法大性生勝信解。四者増上意樂大性。謂有一類已過勝解行地、証入淨勝意樂地。五者資糧大性。謂福德資糧智慧資糧。修習円満能証無上正等菩提。六者時大性。謂経於三無数大劫。方証無上正等菩提。七者円証大性。謂即所証無上菩提。由此円証菩提自体、比余円証功德自体、尚無与等。何況得有若過、若増。当知此中若法大性、若發心大性、若勝解大性、若増上意樂大性、若資糧大性、若時大性、如是六種皆是円証大性之因。円証大性是前六種大性之果」

ここの、「五者資糧大性。謂福德資糧智慧資糧。修習円満能証無上正等菩提」が参考になろう。なお『大乘莊嚴経論』「功德品」cp.19,vv.59-60には、上記『瑜伽論』とは異なった「大乘七大性 (Skt.mahāyāna-mahattva)」が説かれる。すなわち、①縁大 (Skt.ālambana-mahatva)、②行大 (Skt.pratipatti-mahatva)、③智大 (Skt.jñāna-mahatva)、④勤大 (Skt.vīryāmbha-mahatva)、⑤巧大 (Skt. upāya-kausalya-mahatva)、⑥果大 (Skt.udāgama-mahatva)、⑦事大 (Skt.buddha-karma-mahatva) である (cf.袴谷、荒井〔1993〕

「それによって (de yis)<sup>1502</sup>」ということは、福德のこのような種類、「それによって (des)」である。「苦の暴流に沈んだ衆生たちが ('gro bsdug bsngal chu bor bying ba rnam)」ということは、〔輪廻に〕生まれ生まれ赴くから衆生 ('gro ba) である<sup>1503</sup>。「苦の暴流に沈んだ者 (bsdug bsngal chu bor bying ba)」ということについて、「諸々の苦 (bsdug bsngal rnam)」とは、生と、老と、病と、死と、怨憎会〔苦〕と、愛別離〔苦〕、等々の多くの種類である<sup>1504</sup>。それらを具えたことと、それらによる縛、あるいは安楽における特定のもの (bde ba la bye brag)、あるいは遠くに離し、別離させるからである<sup>1505</sup>。そのものとして「暴流 (chu bo)」<sup>1506</sup>である。長時より増大する流れが起こるし、止まらず起こり、その因<sup>1507</sup>より生じ

---

p.371、長尾文庫〔2011〕pp.56-57)。

<sup>1502</sup> D.de yis、P.de'i デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1503</sup> 陳那積 v.9 に、「赴く者 ('gro ba) であるから衆生 ('gro ba) であって、「渴愛 (sred pa) を具えているので輪廻に流転する」とある。所説の基本は『俱舍論』『界品』冒頭の記述である。

<sup>1504</sup> 生、老、病、死、愛別離苦、怨憎会苦、求不得苦、五蘊盛苦の八苦。

<sup>1505</sup> デルゲ版、北京版、ナルタン版は何れも「bde ba la bye brag gam / thag ring por 'bral zhing 'gyes par byed pa'i phyir ro //」。チベット訳からは意味が不鮮明。一応、直訳を心がけ仮訳しておいた。支持する諸版の読みは確認できないが、「安楽の特定のものを遠くに離し、別離させるからである」という内容的な可能性も考えた。

<sup>1506</sup> 暴流については、『俱舍論』『随眠品』を参照 (cf.小谷、本庄〔2007〕pp.171ff.)。欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流の四暴流として出る。語義解釈は以下のとおりである。

「小谷、本庄訳：輪廻の中に留まらせ、有頂より無間地獄に至るまで、六処という傷口から漏出するから漏 (āsrava) である。運び去るから暴流 (ogha) である。合わせしめるから輓 (yoga) である。取り込むから取 (upādāna) である。

しかし、次のように〔解釈する方が〕より良い。〔すなわち〕それら〔があること〕によって、相続が対象の方に向かう (āsravati) から漏である。「例えば、尊者たちよ、〔人々が〕大変な労力をかけながら、船の流れに逆らって引いている時、そ〔の船〕は、その同じ労力をかけるのをやめてしまうと、あっけなく流れにしたがって運ばれてしまうが……」という経の説に合致するからである。勢力が最も強いから暴流である。それをもつ〔有情〕は、それに左右されるから、それらによって引き回されるの

た多くの不善業を生んだ自性 (rang bzhin) によって、悪趣に趣き墜ちるから、水の「暴流」と同じであるからである<sup>1508</sup>。「暴流に沈んだ者 (chu bor bying ba)」とは、必ずその本性 (bdag nyid) を具えたものが<sup>1509</sup>住する。その〔暴流の〕なすがままになったという意味である。

「無量光の良き住处<sup>1510</sup>に赴きますように ('Od dpag med pa'i gnas rab thob par<sup>1511</sup> shog)」ということについて、世尊・無量光の<sup>1512</sup>住处は仏国土である。どのようなものかと思うものに対して、「良き (rab)」ということをお説きになった。種々の不可思議無量の、広大な幾百の功德によって良く飾られ<sup>1513</sup>、最高に安楽で、快い住处となった (gyur pa)、無住处涅槃の住处のようなもの<sup>1514</sup>において、あらゆる生物 (skye bo) に利益を生じることになった。

---

である。現行の仕方が強くないものが軛である。〔有情を〕様々な苦と結びつけるからである。あるいは、繰り返し連続的に起こるからである。欲望の対象等を取り込むから取である。」(cf. *ibid.*, pp.183-184)

<sup>1507</sup> D.rgyun、P.rgyu 北京版の読みを採用する。

<sup>1508</sup> cf. 『唯識三十頌』 v.4cd (cf. 山口、野澤 [1953] pp.227ff.)

<sup>1509</sup> D.dang ldan par、P.dang ldan pa 北京版の読みを採用する。

<sup>1510</sup> サンスクリット本：Amitābha-purīṃ varam (無量光の良き宮殿に)、不空訳：無量光仏宮

チベット訳「gnas」からは、境地、場所の可能性が出る。「境地」ならば成仏、「場所」ならば往生を指す。この場合は後者が指示されている。

<sup>1511</sup> D.thob par、P.'gro bar デルゲ版の読みは、「境地」を志向しているようだが、文脈から考えて、北京版の読みを採用する。

<sup>1512</sup> D.kyi、P.kyis デルゲ版の読みを採用する。

<sup>1513</sup> ACIP 検索では「rgya che ba brgya phrag」の用例はこのみである。

<sup>1514</sup> 瑜伽行派が説く四種涅槃、すなわち①本来自性清浄涅槃、②有余依涅槃、③無余依涅槃、④無住处涅槃のうち、④無住处涅槃によって極楽世界を捉えている。極楽世界と涅槃の境地の関係については、藤田 [1989] pp.103ff.を参照。東アジアにおいては、寂靜にとどまらない点が強調されて、還相廻向等としても論じられる。『宝徳蔵般若経』 cp.20 「方便善巧」には、智慧と方便の両点から、不住涅槃について言及がある。以下のとおりである。

「ツルティム、藤仲訳：同じく善巧な〔賢者の〕菩薩は〔大〕悲に住して、方便と智

「赴きますように（'gro bar shog）」ということについて<sup>1515</sup>、「趣く（'gro ba）」、あるいは「入りますように（'jug par shog）」ということに変える。〔すなわち〕あらゆる衆生が〔極楽世界に〕入りますように、という意味である。

**奥書**（D.Nyi.234a2ff.）（P.Nyi.267a5ff.）：

普賢〔菩薩〕の名義にかなった、  
諸々の普賢行を開示した  
善〔である〕かの普賢〔菩薩〕によって、  
世間の者が普賢〔菩薩〕と等しくなりますように。

知性あるシャーキャミトラが、釈迦族の流れ（仏法）を発展させるために、『普賢行願讚（*Kun du bzang po'i spyod pa*）』のきわめて良い広釈を造った、〔その〕『普賢行願讚の広釈（*Kun du bzang po'i spyod pa yi rgya cher 'grel pa*）』〔という、〕軌範師シャーキャミトラによる御作が完了した。

インドの親教師シャーキャシンハと主任翻訳師尊者ペルツェクとが請願して、確定した。

---

恵の二つの傘を持っている。諸法は空、無相、無願と観察し、〔しかも〕涅槃に触れることが無く、〔勝義の〕法をも見る。」（cf. ツルティム、藤仲〔2007〕 p.109）

<sup>1515</sup> D.byā ba la ni、P.byā ba ni デルゲ版の読みを採用する。

## 第5章

### 論書にみる普賢行

#### 第1節

#### 『集学論』第16章「賢行儀軌品」にみる普賢行

はじめに

元来、普賢行とは大本『華嚴経』と関係が深く、その中の一章である「入法界品」の要約でもある『普賢行願讃』に宣説されたものである。その『普賢行願讃』自体、名称から把握し得るとおり普賢行の讃歎と誓願を表明したものである。『普賢行願讃陳那釈』によると、この普賢行は大きく二点に纏められる。すなわち、略義（「智軍の略義」七支供養）と、広義（「智軍の広義」文殊誓願に基づく永続的菩薩行）である<sup>1516</sup>。この諸義を参考にして、主に寂天著『集学論（*Śikṣāsamuccaya*）』第16章「〔普〕賢行儀軌品」を考察することを第一の目的とする。主に教証の整理を中心に行う。こうした作業を通して、福德増長の手段である「七支供養（懺悔、随喜、勧請、敬礼、懇願、供養、廻向）」の中の「懺悔、随喜、

---

<sup>1516</sup> 智軍作『普賢行願讃釈』の冒頭に出る、「普賢行願五義」は以下である（後述）。

- (1) 普賢如来という仏名。つまり如来の固有名。
- (2) 罪が無くすべての過失を離れた、すべての仏・菩薩に共通する普賢なる行願、及び法随念の伝統を踏まえた初・中・終に善い、つまり「普く賢れたもの」という理解を出す。後者は菩薩行の永続性を含意する（広義とする）。
- (3) 『十地経』に基づいた理解。「地と波羅蜜とを自他の利益が円満となるよう行ずるので、『〔普〕賢行の誓願』と解釈する。
- (4) 普賢行願を固有名詞に基づく「普賢菩薩の行願」と捉えず、普通名詞の「普く賢れた行願」とする。表現は簡素だが宗教性は極めて高く、特に誓願行を強調する。
- (5) 七支供養としての普賢行、である（略義とする）。

勸請、廻向」の四種類の儀礼を寂天は「普賢行」と理解していた点が判明した（略義（七支供養）に相当）。理由は、敬礼は懺悔に含まれ、懇願は勸請に含まれ、供養は威力がないから無常であるから、残された四儀礼が普賢行になる。第二の目的は、大乘論書における普賢行の用例の確認である。結論としては瑜伽行派の大乘論書（『大乘莊嚴經論』『阿毘達磨雜集論』など）を中心に<sup>1517</sup>、先の四儀礼が確認できた。これらの諸論書は寂天に先立つものなので、彼はそれら諸論書から得た知見を『集学論』に反映させていた可能性が指摘できる。

さて『集学論（*Śikṣāsamuccaya*）』、すなわち大乘菩薩行の概論書ともいえるこの論書は、寂天（*Śāntideva*）によって編纂され、インド・チベット仏教を通じて最も大切に扱われてきたものの一つである。二十七の自説偈頌がいわゆる「マートリカー」の役割を果たし、そこに諸経典からの多くの引用が「学処」として吊された構成である。そして、その中に著者による説明文が組み込まれた形をとる。全体は十九章に分かれており、サンスクリット本、チベット訳（D.no.3940,P.no.5336）、そして漢訳（『大正蔵』32,no.1636）が存在する。二十七の自説偈頌だけの版がチベット訳（D.no.3939,4549、P.no.5463）に存在し、『集学論』に密接に関係する二つの仏典も存在している（D.no.3942,4550、P.no.3943,5339）。以下にその書誌情報を整理しておこう。

### ○『集学論』完本

サンスクリット本：Cecil Bendall,*Śikṣāsamuccaya*, Bibliotheca Buddhica. I, 1897-1902（再版、名著普及会 1977）

チベット訳：*bSlab pa kun las btus pa*（D.no.3940,dBu ma、P.no.5336,dBu ma）

漢訳：法称菩薩造 宋法護等訳『大乘集菩薩学論』（『大正蔵』32,no.1636 論集部）

国訳：中野義照訳『大乘集菩薩学論』（『国訳一切経』「瑜伽部」11、大東出版社、1935）

英訳：Cecil Bendall and W.H.Rouse,*Śikṣā Samuccaya, A Compendium of Buddhist Doctrine*, London, 1922（repr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1981）

### ○『集学論』自作偈頌

チベット訳：*bSlab pa kun las btus pa'i tshig le'ur byas pa*（D.no.3939,dBu ma,no.4549,Jo bo'i chos chung、P.no.5463,dBu ma）

---

<sup>1517</sup> 厳密には初期中観派の『菩提資糧論』『十住毘婆沙論』にも出る。

○『集学論』抜粋チベット訳（漢訳「護身品第 6-2」相当）

チベット訳： *De bzhn gshegs pa'i snying po yi ge brgya ba'i bsrung ba dang sdig pa bshags pa'i cho ga* (D.no.3941,dBu ma,no.4525,Jo bo'i chos chung、 P.no.5337,dBu ma,P.no.5438,dBu ma)

○『集学論』関連典籍

チベット訳： *bSlab pa kun las bdus pa'i mngon par rtogs pa zhes bya ba* (D.no.3942,dBu ma,no.4550,Jo bo'i chos chung、 P.no.5338,dBu ma,no.5464,dBu ma)

チベット訳： *bSlab pa me tog snye ma zhes bya ba* (D.no.3943,dBu ma、 P.no.5339,dBu ma)

以下に扱う、vv.22-25ab に相当する第十六章は、サンスクリット本からそのタイトルが「Bhadracaryāvidhi（〔普〕賢行儀軌品）」として知られている。内容としては、「身体（*ātmabhāva*）」と、「財物（*bhoga*）」と、そして「善（*śubha*）」との増長が、三十七經典に及ぶ引用から詳説されている。その中でも第十六章の中心は、著者が散文の説明を加えた v.25ab 相当箇所、いわゆる福德増長を担う「七支供養」の相当箇所である。これを主な内容として「〔普〕賢行の儀軌」が解説されている。

ここでは以下に、その「普賢行」について、第十六章に引用される教証の調査と整理を中心にして、進めていきたい。

『集学論』における普賢行

以下に、寂天著『集学論（*Śikṣāsamuccaya*）』第 16 章「〔普〕賢行儀軌品」における引用仏典の出所と、同章における普賢行について確認する。その際には、掲載順に挙げ、タイトルは『集学論』の中での形を出す。その出所はサンスクリット本の有るものはサンスクリット本のみ、無いものはチベット訳と漢訳を出し、出所が未決のものには「▲」の印を付けるものとする。

**【自作偈頌】〔功德、財物を〕受け取るべき者は多い。それが少ない。それによって何があるのか。そして満足は生じない。それゆえそれを増長すべきである。（v. 22）**

**【自作偈頌】身体が増長は何か。力と勤励が増長である。（v. 23ab）**

1. *Ārya-Ratnamegha*（宝雲經）cf. *ŚS*.p.274,1ff.

cf.浅野〔1991〕 p.396

**2.Ārya-Tathāgataguhyasūtra** (如来秘密經) cf.ŚS.p.274,3ff.

P.no.760-3, 'Phags pa de bzhin gshegs pa 'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo (P.Tshi.218a7ff.)

西晋竺法護訳『密迹金剛力士会』(『大正蔵』11,no.310-3,p.76a9ff.)

宋法護訳『仏説如来不思議秘密大乘経』(『大正蔵』11,no.312,p.745c7ff.)

**3.Sāgaramatisūtra** (海意經) cf.ŚS.p.275,1ff.

P.no.819, 'Phags pa blo 'gros rgya mtshos zhus pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo (P.Pu.43a6ff.)

北涼曇無讖訳『海慧菩薩品』(『大正蔵』13,no.397-5,p.56c12?)

宋惟浄等訳『仏説海意菩薩所問浄印法門経』(『大正蔵』13,no.400,p.490b29ff.)

**4.Candrapradīpasūtra** (三昧王経) cf.ŚS.p.275,7ff.

P.L.Vaidya : *Samādhirājasūtram*, Buddhist Sanskrit Texts, no.2, 1961, p.162, 8ff.

**【自作偈頌】空と悲を胎とする布施から財物の増長がある。(v. 23cd)**

**5.Vajracchedikā** (金剛般若経) cf.ŚS.p.275,11ff.

Edward Conze : *Vajracchedikāprajñāpāramitā*, Serie Orientale RomaXIII, 1974, p.29, 14ff.

**6.▲Mahatīprajñāpāramitā** (十万頌般若経) cf.ŚS.p.275,14ff.

P.no.730, *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa* (P.Ra.42b3ff.) →部分的に一致(引用前半)

唐玄奘訳『大般若波羅蜜多経』(『大正蔵』5,no.220,p.12c25ff.) →部分的に一致(引用前半)

**【自作偈頌】先ず努力をなして、堅固な勤励と志願において、悲を面前にし、善の増長のために努力しよう。(v. 24)**

**7.No title** cf.ŚS.p.276,10ff.

P.L.Vaidya : *Gaṇḍavyūha*, Buddhist Sanskrit Texts, no.5, 1960, p.368, 3ff.

**8.Ārya-Akṣayamatinirdeśamahāyānasūtra** (無尽意菩薩經) cf.ŚS.p.278,4ff.

P.no.842, 'Phags pa blo gros mi zad pas bstan pa zhus pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo  
(P.Bu.175a1ff.)

西晋竺法護訳『阿差末菩薩經』(『大正藏』13,no.403,p.610a21ff.)

宋智嚴共宝雲訳『無尽意菩薩品』(『大正藏』13,no.397-12,p.210c24ff.)

**9.Ārya-Vajradhvasūtra** (金剛幢經) cf.ŚS.p.276,14ff.

P.no.761, Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po 'i mdo (P.Ri.137a6ff.)

東晋仏陀跋陀羅訳『大方広仏華嚴經』「金剛幢菩薩十廻向品」(『大正藏』9,no.278,p.489a3ff.)

唐実叉難陀訳『大方広仏華嚴經』「十廻向品」(『大正藏』10,no.279,p.125a11ff.)

**10.Ārya-Akṣayamatinirdeśamahāyānasūtra** (無尽意經) cf.ŚS.p.283,3ff.

P.no.842, 'Phags pa blo gros mi zad pas bstan pa zhus pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo  
(P.Bu.110b2ff.)

西晋竺法護訳『阿差末菩薩經』(『大正藏』13,no.403,p.592b8ff.)

宋智嚴共宝雲訳『無尽意菩薩品』(『大正藏』13,no.397-12,p.192b7ff.)

**11.Ārya-Ratnamegha** (宝雲經) cf.ŚS.p.283,13ff.

cf.浅野〔1991〕p.396

**12.Dharmasaṅgītisūtra** (法集經) cf.ŚS.p.284,7ff.

P.no.904, 'Phags pa chos yang dag par sdud pa zhes bya batheg pa chen po 'i mdo (P.Wu.91b2ff.)

元魏菩提流志訳『仏説法集經』(『大正藏』17,no.761,p.644a14ff.)

**13.Ārya-Akṣayamatinirdeśamahāyānasūtra** (無尽意經) cf.ŚS.p.285,7ff.

P.no.842, 'Phags pa blo gros mi zad pas bstan pa zhus pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo  
(P.Bu.95a1ff.)

西晋竺法護訳『阿差末菩薩經』(『大正藏』13,no.403,p.95b8ff.)

宋智嚴共宝雲訳『無尽意菩薩品』(『大正藏』13,no.397-12,p.187c15ff.)

14. *Ārya-Akṣayamatinirdeśamahāyānasūtra* (無尽意經) cf.ŚS.p.285,13ff.

P.no.842, 'Phags pa blo gros mi zad pas bstan pa zhus pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo  
(P.Bu.99b6ff.)

西晋竺法護訳『阿差末菩薩經』(『大正藏』13,no.403,p.588b24?)

宋智嚴共宝雲訳『無尽意菩薩品』(『大正藏』13,no.397-12,p.188c28ff.)

15. ★*Ārya-Dharmasaṅgītisūtra* (法集經) cf.ŚS.p.286,7ff.

P.no.904, 'Phags pa chos yang dag par sdud pa zhes bya batheg pa chen po 'i mdo (P.Wu.91a3ff.)

元魏菩提流志訳『仏説法集經』(『大正藏』17,no.761,p.643cff.)

16. ★*Ārya-Akṣayamatisūtra* (無尽意經) cf.ŚS.p.287,6ff.

P.no.842, 'Phags pa blo gros mi zad pas bstan pa zhus pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo  
(P.Bu.137b6ff.)

西晋竺法護訳『阿差末菩薩經』(『大正藏』13,no.403,p.599a18ff.)

宋智嚴共宝雲訳『無尽意菩薩品』(『大正藏』13,no.397-12,p.200a19ff.)

(ここで説かれる慈悲の修習の次第は *Bhāvanākrama* に踏襲されている。引用經典の出所、引用順までもが同じである。cf.芳村〔1974〕pp.305-306ff.)

17. *Ārya-Daśabhūmikasūtra* (十地經) cf.ŚS.p.287,14ff.

近藤隆晃『梵文大方広仏華嚴經十地品』(大乘仏教研揚会、1936、p.83,3ff.)

18. *Ārya-Daśabhūmikasūtra* (十地經) cf.ŚS.288,11ff.

近藤隆晃『梵文大方広仏華嚴經十地品』(大乘仏教研揚会、1936、p.43,9ff.)

**【自作偈頌】常に注意深く、敬礼を始めとする賢行の儀軌(七支供養)がなされるべきである。(v. 25ab)**

19. *Āryogradattaparipṛcchā* (郁伽長者会) cf.ŚS.p.290,1ff.

P.no.760-19, 'Phags pa khyim bdag shul can gyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo  
(P.Zhi.312b1ff.)

後漢安玄訳『法鏡経』（『大正蔵』12,no.322,p.18c27ff.）

西晋竺法護訳『郁伽羅越問菩薩行経』（『大正蔵』12,no.323,p.26c7ff.）

曹魏康僧鎧訳『郁伽長者会』（『大正蔵』11,no.310-19,p.475c26ff.）

※〔Triskandhaka〕→Cecil Bendall は典籍として扱っている。

**20. *Upāliparipṛcchā***（優婆離会）cf. *ŚS*.p.290,3ff.

Pierre Python : *Vinaya-Viniścaya-Upāli-Paripṛcchā*, Paris, 1973, p.31（梵蔵）

**21. ▲ No title**（引用文）「sarvabuddhānamasyāmīti」cf. *ŚS*.p.290,6ff.<sup>1518</sup>

P.no.760-41, 'Phags pa byams pas zhus pa'i le'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo（P.Hi.94b5ff.）

sangs rgyas kun la phyag 'tshal lo // drang srong lha mig ldan pa'i //

byang chub sems dpa' rnam dang yang // nyan thos rnam la phyag 'tshal lo //（v.1）

西晋竺法護訳『弥勒菩薩所問本願経』（『大正蔵』12,no.349,p.188a16ff.）

唐菩提流志訳『弥勒菩薩所問会』（『大正蔵』11,no.310-42,p.630a16ff.）

我今帰命礼 十方一切仏 菩薩声聞衆 大仙天眼者（v.1）

**22. *Ārya-Akṣayamatisūtra***（無尽意菩薩経）→蔵訳に対応箇所なし cf. *ŚS*.p.290,7ff.

P.no.760-44, 'Phags pa blo gros mi zad pas zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo

（P.Bu.157a2ff.）

西晋竺法護訳『阿差末菩薩経』（『大正蔵』13,no.403,p.604c?）

宋智嚴共宝雲訳『無尽意菩薩品』（『大正蔵』13,no.397-12,p.205c21ff.）

**23. ▲ *Gāthācatuṣṭaya***（四偈頌）cf. *ŚS*.p.290,8ff.←チベット訳に基づいて「敬礼」で理解する。

P.no.760-41, 'Phags pa byams pas zhus pa'i le'u zhes bya ba theg pa chen po'i mdo（P.Hi.94b5ff.）

sangs rgyas kun la phyag 'tshal lo // drang srong lha mig ldan pa'i //

---

<sup>1518</sup> ここでは no.21-24 が問題となる。正確な典籍名が『集学論』には挙げられておらず、サンスクリット本、チベット訳、『シクシャークスママンジャリー』が何れも違った読みを出すため、引用典籍が確定できない。しかし、ここでは妥当性が高いチベット訳の読みに基づき no.21-24 の引用先を仮に出す。

byang chub sems dpa' rnam dang yang // nyan thos rnam la phyag 'tshal lo // (v.1)

ngan 'gro thams cad zlog bgyid cing // mtho ris lam ni rab ston la //

rga shi med par 'dren bgyid pa // byang chub sems la phyag 'tsahl lo / (v.2)

sems kyi dbang du gyur pas na // bdag gis sdig pa ci bgyis pa //

sangs rgyas spyang sngar mchis nas su // bdag gis de dag gshags par bgyi // (v.3)

bdag las rnam pa gsum gang gis // bsod nams tshogs ni skyes pa de /

bdag gi kun mkhyen sa bon te // bdag gi byang chub mi zad shog // (v.4)

西晋竺法護訳『弥勒菩薩所問本願經』(『大正藏』12,no.349,p.188a16ff.)

唐菩提流志訳『弥勒菩薩所問会』(『大正藏』11,no.310-42,p.630a16ff.)

我今歸命礼 十方一切仏 菩薩声聞衆 大仙天眼者 (v.1)

亦礼菩提心 遠離諸惡道 能得生天上 乃至證涅槃 (v.2)

若我作少罪 随心之所生 今对諸仏前 懺悔令除滅 (v.3)

我今身口意 所集諸功德 願作菩提因 当成無上道 (v.4)

**24.▲Yathāgūṭastotra** (先に詠われた通りの讃,pl.) cf.ŚS.p.290,8ff.←チベット訳に基づいて「敬礼」で理解する。

P.no.2033,*Bde bar gshags pa sum cu rtsa lnga'i bstod pa mtshan rin po ches spras pa zyes bya ba*  
(*Upālipariprechā* からの別出。三十五仏への皈依・懺悔の段)

**25.Ārya-Bhadracaryā** (普賢行願讃) vv.1-4 cf.ŚS.p.290,8ff.←チベット訳に基づいて「敬礼」で理解する。

Shindo Shiraishi : *BHADRACARĪ* 『山梨大学学芸学部研究報告』13、1962)

**26.Ārya-Ratnamegha** (宝雲經) cf.ŚS.p.290,9ff.

cf.浅野 [1991] p.396

**27.▲Ārya-Trisamayārāja** cf.ŚS.p.290,13ff.

P.no.134,*Dam tshig gsum bkod pa'i rgyal po zhes bya ba'i rgyud* (P.Da.167b8ff.)

**28.Ārya-Ratnamegha** (宝雲經) cf.ŚS.p.291,5ff.

cf.浅野〔1991〕 p.396

**29.Ārya-Akṣayamatisūtra** (無尽意菩薩經) cf.ŚS.p.291,8ff.

P.no.760-44, 'Phags pa blo gros mi zad pas zhus pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo  
(P.Bu.157a2ff.)

西晋竺法護訳『阿差末菩薩經』(『大正藏』13,no.403,p.604c?)

宋智嚴共宝雲訳『無尽意菩薩品』(『大正藏』13,no.397-12,p.205c21ff.)

**30.Ārya-Bhadracaryā** (普賢行願讚) v.9 cf.ŚS.p.291,9ff.

Shindo Shiraishi : BHADRACARĪ『山梨大学学芸学部研究報告』13、1962)

**31.Ārya-Candrapradīpa** (三昧王經) 随喜品 cf.cp.25 cf.ŚS.p.291,9ff.

P.L.Vaidya : Samādhirājasūtram,Buddhist Sanskrit Texts,no.2,1961,p.155,1ff.

**32.Bhadracaryā** (普賢行願讚) v.10 cf.ŚS.p.291,9ff.

Shindo Shiraishi : BHADRACARĪ『山梨大学学芸学部研究報告』13、1962)

**33.Bhadracaryā** (普賢行願讚) v.12 cf.ŚS.p.291,10ff.

Shindo Shiraishi : BHADRACARĪ『山梨大学学芸学部研究報告』13、1962)

**34.Vajradhvajapariṇāmanā** (金剛幢經) cf.ŚS.p.291,10ff.

P.no.761,Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po 'i mdo (P.Ri.134b1ff.)

東晋仏陀跋陀羅訳『大方広仏華嚴經』「金剛幢菩薩十廻向品」(『大正藏』9,no.278,p.488a17ff.)

唐実叉難陀訳『大方広仏華嚴經』「十廻向品」(『大正藏』10,no.279,p.124a24ff.)

**35.Daśabhūmika** (十地經) cf.ŚS.p.291,11ff.

近藤隆晃『梵文大方広仏華嚴經十地品』(大乘仏教研揚会、1936、p.19,4ff.)

36. *Ārya-Avalokiteśvaravimokṣa* (観自在解脱経) <sup>1519</sup> cf. ŚS.p.296,2ff.

P.L.Vaidya : *Gaṇḍavyūha*, Buddhist Sanskrit Texts, no.5, 1960, p.160,20ff.

37. *Ārya-Bhadracaryā* (普賢行願讚) vv.55-56 cf. ŚS.p.297,1ff.

Shindo Shiraishi : *BHADRACARĪ* 『山梨大学学芸学部研究報告』 13、1962)

### 寂天による普賢行の理解 — 『集学論』における普賢行—

以下に、寂天『集学論』の第16章「〔普〕賢行儀軌品」における、自作偈頌を除いた著者自身の普賢行の理解について確認する。

① ŚS.p.289,11ff.→六儀礼を三儀礼(懺悔、随喜、勧請)に含め〔普〕賢行とする。

【サンスクリット本】 *Śikṣāsamuccaya*, p.289,11ff.

「evamebhiḥ paraspara-dṛḍhī-kṛtyair vyavasāyāsaya-kāruṇyaiḥ puṇya-vṛddhim ārabhet / tatra tāvad

**bhadrācaryā-vidhiḥ kāryā vandanādiḥ sadādarāt // (v.25ab)**

*Āryogradattaparipṛcchāyāṃ* hi tri-rātre trir divasasya ca śuceḥ śuci-vastra-prāvṛtasya ca triskandhaka-pravartanam uktaṃ // tatra trayāḥ skandhāḥ pāpa-deśanā-puṇyānumodanā-buddhādhyeṣaṇākhyāḥ puṇya-rāśitvāt / tatra vandanā pāpa-deśanāyāṃ antarbhavati / buddhān namaskṛtyopālīparipa(*pr*)cchāyāṃ deśaneti kṛtvā / yācanam adhyeṣaṇāyāṃ ekārthatvāt / pūjā tu vibhavābhāvād anityeti noktā / mānasī vācasī ca sūtrāntara-prasiddhatvān noktāḥ / trayāṇāṃ tu vacanāt prādhānyaṃ gamyate / tatra vandanā sarva-buddhān namasyāmīti // [*Āryākṣayamatisūtre* tvātma-para-pāpa-deśanā puṇya-saṃbhāre pathyate //] <sup>1520</sup> gāthā-catuṣṭayena ca yathā-gītais ca stotraih / *Āryabhadracaryādi-gāthābhir vā pūjanā ca // Āryaratnameghe* yathoktaṃs /」

(このように、堅固にした勤励と志願と悲のこれら各々によって、福德の増長に着手すべきである。その場合、先ず始めに一

「常に注意深く、敬礼を始めとする〔普〕賢行の儀軌がなされるべきである。」(v.25ab)

『郁伽長者所問経』(19)には、「夜中に三度、そして日中に三度、〔体を〕清め清潔

<sup>1519</sup> 二十七番目の善知識に相当する。

<sup>1520</sup> [] 内はチベット訳に無い。

な衣服を身につけた者は、三品を転読する（繰り返す）。」と説かれている。その三とは、功德の集まりのうち、悪の告白（懺悔）、功德に対する随喜、仏の勧請と呼ばれるものである<sup>1521</sup>。その敬礼は悪の告白に含まれる。『優婆離所問經』（20）には、諸

---

<sup>1521</sup> 「三品」の語を出して、それを「懺悔、随喜（・廻向）、勧請」と定義するものに、この『集学論』の寂天説と『大智度論』がある。

○龍樹菩薩造、鳩摩羅什訳『大智度論』（『大正蔵』25,no.1509, p.495b）

「菩薩礼仏有三品。一者悔過品、二者随喜廻向品、三者勧請諸仏品」

（菩薩が仏に礼拝する際に三品がある。一つは悔過品、二つは随喜廻向品、三つは勧請諸仏品である。）

鳩摩羅什訳にはこうあるが、古訳仏典における「三品」と「各儀礼の数」を見比べると、「三」という数と、説かれる「儀礼の数」が必ずしも合致するわけではない。そもそも説かれる「儀礼の内容」も一定ではない。また「三品」の「品」に相当する、「Skt.skandha」の内容も定かではない。この問題について平川説を踏まえて考察したものに、袴谷〔2002〕がある。同著「第二章 Śikṣāsamuccaya および平川彰博士言及の諸經典」（pp.164ff.）には、平川氏によって推定され、かつ現存しない最初期大乘經典「三品經」の実態が推察されている。袴谷氏は手がかりとして、『集学論』が挙げる「Skt.Āryogradattaparipṛcchāyām hi tri-rātre trir divasasya ca śuceḥ śuci-vastra-prāvṛtasya ca Triskandha-pravartanam uktaṃ」（袴谷訳：『聖ウグラダッタ所問〔経〕』において、「夜に三度、昼に三度、清浄となり、清浄な衣類で被われたものは『三品經』を誦すべきである）」（cp.16）、『入行論』が説く「Skt.rātriṃ divaṃ ca Triskandha tri-kālaṃ pravartayet」（袴谷訳：夜と昼とに三度〔ずつ〕『三品經』を誦すべし）とに出る、「Skt.pra-√vṛt (pravartanam, pravartayet) 」に着目する。チベット訳は「Tib.bklag pa」（読誦）である。この「Skt.pra-√vṛt (pravartanam, pravartayet) 」の理解については、サンスクリット本 Śikṣāsamuccaya の校訂者 Cecil Bendall も疑問を呈し、注記に「The Tib.

（178a.2） understands this expression as the reading (bklags pa) of the Triskandhaka.」と記す程である（cf.Bendall〔1977〕p.290,note1）。通常この語に「読誦」の意味は確認できないが、袴谷氏は語形が近似したパーリ語「parivattati」の使役形「parivatteti」に注目された。用例として「mantam pavatteti」（呪文を唱える）を確認され、「Triskandha とは、在家者の Khandhaka（=Skandhaka、犍度部）に肖かった在家者向きの簡便な呪文に類するもの」との見解を示した。これは、平川氏（静谷氏）が、『法鏡經』に出る「三品經事」、『郁迦羅越問菩薩行經』

仏に帰依して〔悪を〕告白するとあり、懇願は勧請に同じ意味であるから〔省略される〕。しかし供養は威力がないから無常であるといつて、説かれない。心と口の〔供養〕は他の經典に説かれるから説かれない。しかし、三つの言葉から要点が了解される。その敬礼は「あらゆる仏に私は敬礼します。」(21) といったものである。『無尽意菩薩經』(22) は、自身と他者の悪を告白することが、福德資糧として述べられる。さらに供養は、四偈頌(23)によって、そして先に詠われた通りの諸讚(24)によって、あるいは『普賢行願讚』(25)等の諸偈頌によって〔説かれる〕。『宝雲經』(26)に説かれたとおりである。

この記述は、いわゆる「**七支供養(懺悔、随喜、勧請、敬礼、懇願、供養、廻向)**」を念頭にしたものである。著者は、この中の敬礼は懺悔に含まれ、懇願は勧請に含まれ、供養は威力がないから無常であると述べる。結局、残された懺悔、随喜、勧請、廻向の四種類の儀礼が「普賢行儀軌」となる。なお寂天は、『優婆離所問經』が「諸仏への敬礼と懺悔」を説く点を評価している。著者が敬礼を重視する姿勢は、後続する『集学論』第17章に、また懺悔を重視する姿勢は、『集学論』第5章、『入行論』第2章に各々集中して説かれている。その一方で、「普賢行」(七支供養)として懺悔と並列に説かれる随喜、勧請、廻向等は、この第16章に一括して扱われている。

---

に出る「三品法經」、『大宝積經』「郁伽長者会」に出る「三分法」、『決定毘尼經』に出る「三事」、『大宝積經』「優波離会」に出る「三種法」に着想を得て、最初期大乘經典「三品經」を想定されたことに対する、新説である。一般的に經典内に別の經典名が挙がることは考え難い点からも、筆者は氏の見解に大筋で異論はない。しかし通常「Skt.pra-√vṛt」は「前に転がる」であるから、解釈上は「回転する」、つまり「繰り返す」「**転読(重要な部分を抜粋して読むこと)**」と理解できるのではなかろうか。仏十号「世間解」の働き(仏は昼夜三回、衆生界を御覧になり、良くご理解なさるから「世間解」という)を念頭にして、昼夜三度、合計一日六度繰り返すのだから、「Skt.pra-√vṛt」が使用されたと理解できる。例えば「七支供養を行う」という場合も、実際は「七支供養の文句を読誦」することである。こうした点を勘案して、筆者はチベット訳に出る「Tib.bkḷag pa」(読誦)の理解は妥当性を持つと考える。

【チベット訳】 (D.Khi159a3ff.)

「de la re zhiḡ bzang po spyod pa'i cho ga bzhiḡ // phyag 'tshal la sogs gus par bya // Drag shul  
can gyis zhus pa las / nyin lan gsum mthsan lan gsum du / gtsang ba dang gos gtsang ma bgos te  
phung po gsum pa bklag par bya'o zhes gsungs so // de la phung po gsum ni sdig pa bshags pa  
dang / bsod nams kyi rjes su yi rang ba dang / sangs rgyas la bskul ba zhes bya ba ste bsod nams  
kyi phung po yin pa'i phyir ro // de la phyag 'tshal ba ni sdig pa bshags pa'i nang du 'dus te  
sangs rgyas la phyag 'tshal nas sdig pa bshags so zhes Nye ba 'khor gyis zhus pa las bstan pa'i  
phyir ro // gsol ba gdab pa ni bskul ba dang don gcig pa'i phyir ro // mchod pa ni 'byor pa med  
pa'i phyir mi rtag pas ma smos so // yid dang ngag ni mdo sde gzhan las grags pa'i phyir ma bshad  
de // tshig gsum ni gtso bo yin par shes par bya'o // de la phyag 'tshal ba ni sangs rgyas thams cad  
la phyag 'tshal lo zhes bya ba lta bu ste / tshigs su bcad pa bzhi pa dang / ji ltar ston pa'i bstod pa  
dang / bZang po spyod pa la sogs pa'i tshigs su bcad pa rnams kyi so // mchod pa ni 'Phags pa  
dKon mchog sprin gyi mdo las ji skad gsungs pa lta bu ste /~」

(下線部訳：～そこの敬礼は「あらゆる仏に敬礼します」(21) とあるとおりであり、  
四偈頌(23) と、先に示された讚(24) と、『普賢行願讚』(25) 等の諸偈頌によって  
〔説かれる〕。供養は『宝雲經』にお説きになったとおりである。)

このように、サンスクリット本とチベット訳を対応させて下線部分を見ると、チベット  
訳は『無尽意經』の引用を掲載しない(後に同文が出てくる)。従って「敬礼」の教証とし  
て、「四偈頌(23) と、先に示された讚(24) と、『普賢行願讚』(25) 等」が挙げられる。  
従って「供養」についても、教証の捉え方がサンスクリット本と異なってくる。

② ŚS.p.291,8ff.→四儀礼(懺悔、随喜、勸請、廻向)を〔普〕賢行とする

「deśānā pūrvokteva / āryākṣayamatisūtre svātmaparapāpadeśānā puṇyasambhāre paṭhyate /  
anumodanā bhadracaryāgāthayā ṣ/ candrapradīpāumodanāparivartena vā / adhyeṣāṇā  
bhadracaryaiva / pariṇāmanā tu sakalasamāptāryabhadracaryayaiva / vajradhvajapariṇāmanām vā  
paśyat //」  
athavā daśabhūma(-mi)kōktāni mahāpraṇidhānāni /」

(懺悔は先に述べたとおりである。『無尽意菩薩經』(29)には自身と他者の悪を告白する  
ことが、福德資糧として述べられる。随喜は『普賢行願讚』(30)の偈頌に、あるいは『月  
灯三昧經』の随喜品(31)によって。勸請は同じ『普賢行願讚』(32)によって。そして全

く完全な廻向は同じ『普賢行願讃』(33)によって、あるいは『金剛幢菩薩廻向品』(34)を見るべきである。あるいは『十地経』に説かれる大誓願(34)を。)

③ŚS.p.316,3ff.→〔普〕賢行の儀軌(福德増長)

「uktā bhadracaryāvidhinā puṇyavṛddhiḥ /」

(〔普〕賢行の儀軌によって福德の増長が説かれた。)

④ŚS. p.139,8ff.→密教における〔普〕賢行の儀軌(前行としての位置づけ)

「ayaṃ sarvatathāgatānāmātmabhāvaḥ / atrānuttaraṃ gauravaṃ bhāvayitavyaṃ / anenādikarmikā  
api sattveṣvanantaṃ buddhakṛtyaṃ kurvanti / ayameva paramāṃ rakṣāṃ mārādibhyaḥ  
sarvaduṣṭebhyaḥ karoti / hastatāḍena bhasmanā sarṣapairudakena dṛṣṭyā manasā vā sīmābandhaṃ  
karoti //

vyādhiṣu bhaiṣajyamudakaṃ cābhitryopayojyaṃ // vanakusumāni vā aitye pratimāyāṃ

saddharmapustake vā samāhito nivedayet // pakṣaprayogānmahāvvyādhirabhimucyate /

buddhabodhisattvāmbanena sarvasattvārthābhilāṣiṇā ca cittena bhadracarividhipūrvakaṃ ca

japtavyaḥ / ayaṃ vidhirasya kalpasyāvāsāne draṣṭavyaḥ / Trisamayājāpinaścāmnāyato na doṣaḥ /」

(これは(*Tathāgatahr̥daya*の百字真言)あらゆる如来の体である。これに無上の敬意が払われるべきである。これによって初行者たちでさえ、衆生たちに対して無辺の仏の行為を行う。同じくこれは、魔等から、あらゆる危害等から、最も優れた保護をなす。手を打つことによって、灰によって、複数の白芥子によって、水によって、見によって、あるいは思によって、彼は結界を作る。

色々な病気の場合に、真言で加持された薬と水が用いられるべきである。さらに彼をして心を集中し、森の花々を仏塔に、〔仏〕像に、あるいは妙法の経巻に供えるべきである。半月間にわたる加行から、大病は放たれる。仏と菩薩を所縁とすることによって、そして一切衆生の利益を願う心によって、賢行の儀軌の後に〔百字真言を〕唱えるべきである。この儀軌はこの作法の終りにおいて見られるべきである。

また *Trisamaya* を誦える者たちは沐浴しなくても過失はない。)

## 小結

以上の、『集学論』に出る四つの「普賢行」の用例を整理すると、以下のようになる。

- ① 七支供養（懺悔、随喜、勧請、敬礼、懇願、供養、廻向）を念頭にして、そこから敬礼、懇願、供養を除いたものを普賢行とする。→智軍の略義
- ② 四儀礼（懺悔、随喜、勧請、廻向）を普賢行とする。→智軍の略義
- ③ 福德増長の手段を普賢行の儀軌とする。
- ④ 密教における前行として普賢行を行う。

普賢行は福德を増長させる手段であり、その内容はいわゆる「七支供養」を構成するものであることが分かる。

### ***Śikṣākusumamañjarī* (Tib. *bSlab pa me tog snye ma zhes bya ba*) における〔普〕賢行の儀軌（上記対応箇所）**

以下に、先に挙げた『集学論』関連典籍の中から、『*Śikṣākusumamañjarī* (Tib. *bSlab pa me tog snye ma zhes bya ba*)』を選び、先に挙げた「七支供養」に対応する箇所の紹介を行いたい。ちなみに著者であるヴァイローチャナラクシタ (*Vairocanarakṣita*) は、11c.ca.のヴィクラマシーラ寺の学僧である<sup>1522</sup>。

■ *bSlab pa me tog snye ma zhes bya ba* (D. Khi.215b1ff.) ※偈頌番号は仮

phung po gsum pa rtag par bton pas kyang // bsod nams rab 'phel spungs phyir phung po yin //

(1)

(三品を常に唱えたことによっても、福德が増積したのだから品である。)

sdig pa bshags dang sangs rgyas la // gsol 'debs bsod nams rnam la ni //

rjes yi rangs rnam bsod nams kyi // phung po yin phyir phung po gsum // (2)

(罪を告白することと、仏に祈願すること、福德に随喜することは、福德の品であるのだから三品である。)

sangs rgyas la ni phyag 'tshal nas // sdig pa bshags zhes 'byung bas na //

phyag 'tshal sdig pa bshags pa las // log par tha snyad mi bya'o // (3)

(仏に敬礼してから、罪を告白するとあるのだから、敬礼を罪の告白から誤って区別すべきではない。)

Nye ba 'khor gyis zhus pa las // 'thad pa dang bcas rab brtan phyir //

---

<sup>1522</sup> cf.佐々木 [2004]

gsol ba 'debs dang bskul ba yi // don ni gcig pa nyid yin no // (4)

(『優婆離所問經』には、妥当性があるから堅固なのだから、祈願と勧請の意味は同一である。)

yo byad med pas mchod pa ni // nges med phyir na ma bstan to //

ngag yid mchod pa gsungs pa ni // mdo sde rnams su rab tu grags // (5)

(資具がないので供養は不定であるから〔供養を〕示さない。口と心の供養をお説きになったものは、諸經典に広く知られる。)

rgyal ba gang zag zla med pa'i // sangs rgyas rnams ni thams cad dang //

zhes pa la sogs tshigs bcad bzhis // phyag 'tshal ba ni yongs su bsgrags // (6)

※(「無与等 (Skt.apratipudgala) の諸仏全と」と等の四偈頌によって、敬礼は良く知られている。)

bZang spyod la sogs tshigs bcad dang // bstod pa Blo la gang yod dang //

dKon mchog sprin sogs mdo sde ru // gsungs pa bzung la mchod par bya // (7)

※(『普賢行願讚』等の偈頌と「讚」は『無尽意經』にあるものと、『宝雲經』等の經典にお説きになったものを受持して供養すべきである。)

di lta ste /

すなわち、

gang zhig 'di na bdag gir ma byas gzung med pa'i // 'bras bu lo tog 'bru yi bye brag gang skyes pa //

de dag ma lus rgyal ba byang chub sems dpa' yi // tshogs la sogs la bdag gis phyag 'tshal mchod par bgyi //

(「およそこの〔世界〕において我がものとされておらず、所有されていない特定の果実、穀物、種の生ずるものそれら全てを、私は勝者、菩薩の集い等に敬礼して、供養致しましょう。」)

bZang spyod du gsungs tshigs bcad kyis // de bzhin rjes su yi rang bya //

rDo rje rgyal mtshan las gsungs pa'i // bsngo ba gus pas yongs su bsngo // (8)

(『普賢行願讚』にお説きになった偈頌によって、同様に随喜すべきである。『金剛幢經』にお説きになった廻向を、懇懃に廻向する。)

smon lam ji ltar gdab pa yang // mDo sde sa bcur blta bar bya //

sangs rgyas zhing ni rnam sbyang phyir // rtag par yongs su bsngo bar bya // (9)

(いかに誓願を立てるのかも『十地經』を見るべきである。仏国土を浄化するために、常

に廻向すべきである。)

bsod nams gang las shes par bya // zhe na mdo sde kun na snang //

phan yon bcas par rab gsungs phyir // phyag 'tshal la sogs rnams kyis so // (10)

(福德は何から知られるべきか、と問えば、あらゆる經典にあり、利益と功德を具えると良くお説きになったのだから、敬礼等によって〔知られるべきである〕。)

bsam pa dag pas yang nas yang // sangs rgyas la ni phyag byas las //

mi khom brgyad po nam spangs nas // dal zhing khom pa thob par // byed // (11)

(清浄な志願によって何度も仏に敬礼してから、八種類の無暇を断じて、有暇国土を獲得させる。)

### 瑜伽行派における四種正行（懺悔、随喜、勧請、廻向）の用例

以下に、瑜伽行派の典籍の中から、『瑜伽論』『菩薩地』、『大乘莊嚴經論』、『阿毘達磨雜集論』に見られる「四種正行」の用例を紹介する。これは懺悔、随喜、勧請、廻向によって構成されるものである。先に『集学論』に確認した、普賢行の一形態である「四儀礼（懺悔、随喜、勧請、廻向）」と共通するものである。ただし瑜伽行派の諸典籍には「普賢行」自体への言及は確認されなかった。なお『集学論』の著者である寂天は、これらの記述を参考にして、第十六章「賢行儀軌」を著作した可能性が高い。

#### ■Bodhisattvabhūmi,p.96,1→×

(唐玄奘訳『瑜伽師地論』『本地分菩薩地第十五初持瑜伽処力種性品第八』(『大正蔵』no.1579, p.500a))

#### ■Mahāyānasūtrālamkāra,p.71,18ff.→四種正行（懺悔、随喜、勧請、廻向）

(上掲『菩薩地』対応箇所。サンスクリット本 cp.11 「述求品」)

「caturvidhānubhāvena prīyaṅākhedaniścayaḥ /

vipakṣe pratipakṣe ca pratipattiścaturvidhā // 62 //

anubhāvaprīyaṅāmanasikāraścaturvidhānubhāvadarśanaprīyaṅā caturvidhānubhāvo

vipakṣaprahāṇaṃ saṃbhāraparipākaḥ svaparānugraha āyatyaṃ vipākaphalaniḥṣyandaphaladānātā

ca / satvasvabuddhadharmaparipākamārābhyākhedaniścayamanasikāra •

sarvasatvavipratipattibhiḥ sarvaduḥkhāpattipātaiścākhedaniścayābhisamskaraṇāt

paramabodhiprāptaye / vipakṣe pratipakṣe ca caturvidhapratipattimanasikāraḥ / dānādivipakṣāṇāṃ  
ca mātsaryādīnāṃ pratideśanā pratipakṣāṇāṃ ca dānādīnāmanumodanā  
tadadhipateyadharmadeśanārthaṃ ca buddhādhyeṣanā / tāsāṃ ca bodhau pariṇāmanā /]

(四種威力による喜と不退の決意がある。

所対治と能対治において四種正行がある。// 62 //

威力による喜の作意は四種威力によって現れた喜である。四種威力は、所対治を断つこと、資糧を成熟すること、自他を摂取すること、未来に異熟果と等流果を与えることである。

衆生が自ら仏法の成熟を開始して不退の決意を作意するのは、一切衆生は諸悪行によってあらゆる苦と罪に陥るので、最高の菩提を獲得するために〔仏法の成熟について〕不退の決意を思念するのである。

所対治と能対治において、四種正行を作意する。布施等の所対治である物惜しみ等について告白すること、そして能対治である布施等の〔功德に〕随喜すること、そしてそれを課した法を示すために仏を勧請すること、そしてそれらを菩提に廻向することである。)

【adhipateya】 cf. ŚS,p.28.note.5

Adhipateya, a Palicism not hitherto noted in Sanskrit ; niyata (if the reading be correct)  
apparently = 《regularly enjoined for》

■Sūtrālamkāravṛttibhāṣya (D.Mi207b1ff.) →四種正行(懺悔、随喜、勧請、廻向)

(上掲『大乘莊嚴經論』下線部対応箇所)

「byang chub mchog thob par bya ba'i phyir mi mthun pa dang / gnyen po sgrub pa yid la byed pa  
rnam pa bzhi ste zhes bya ba la / bla na med pa'i byang chub thob par bya ba'i phyir sbyin pa'i mi  
mthun pa ser sna nas / shes rab kyi mi mthun pa 'chal pa'i shes rab kyi bar spangs pa dang / gnyen  
po sbyin pa nas shes rab gyi bar dag sgrub par yid la bra ba rnam pa bzhi yod do zhes bya ba'i don  
to / sbyin pa la sogs pa mi mthun pa ser sna la sogs pa gshags pa dang zhes bya ba la / sbyin pa'i  
mi mthun pa'i phyogs ser sna nas shes rab kyi mi mthun pa'i phyogs 'chal pa'i shes rab kyi bar dag  
ni sdig pa mi dge ba'i chos zhes bya ste / de dag byung na yang so sor bshags par bya'o zhes bya  
ba'i don to / gnyen po sbyin pa la sogs pa la rjes su yi rang zhes bya ba la ser sna la sogs pa'i  
gnyen po ni sbyin pa nas shes rab kyi bar du ste / de dag bdag dang gzhan gyi don spyad pa

mthong nas dga' zhing mos pa skyes pa ni rjes su yi rang bar byed pa zhes bya'o // de'i ched kyis chos bstan pa'i phyir sangs rgyas rnams la gsol ba gdab pa dang zhes bya ba la / pha rol tu phyin pa drug gi dbang du byas nas bshad pa'i chos ni de'i ched ki chos zhes bya ste / pha rol tu phyin pa drug gi chos mnyan cing bshad pa'i phyir / de bzhin gshegs pa chos kyi 'khor lo bskor bar gsol ba 'debs pa ni sangs rgyas rnams la gsol ba gdab pa zhes bya'o zhes bya ba'i don to // de dag kyang byang chub tu bsngo ba zhes bya ba la / sdig pa bshags pa dang / rjes su yi rang bar bya ba'am / gsol ba gdab pa dag gis bla na med pa'i byang chub thob par gyur cig ces bsngo ba ni de dag kyang byang chub bsngo ba zhes bya ste / tshig de rnams kyang mdo sde dag las sdig pa thams cad slar bshags pa dang / dge ba thams cad la rjes su yi rang ba dang / sangs rgyas thams cad la gsol ba 'debs pa dang // bdag bla na med pa'i byang chub tu sangs rgyas par shog shig ces gsungs pa'i tshigs bcad dang rim pa bhzin du sbyar ro //」

（「最高の菩提を獲得するために所対治と、能対治の成就を作意することは四種類ある」といったことについて、無上菩提を獲得するために布施の所対治である物惜しみから、智慧の所対治である邪慧にいたるまでを断つことと、能対治である布施から智慧にいたるまでを成就するよう作意することは四種類ある、といった意味である。「布施等の所対治分である物惜しみ等を告白すること」といったことについて、布施の諸対治である物惜しみから智慧の所対治である邪慧にいたるまでは、悪・不善の法と言われるものであり、それらが生じればそれぞれ告白すべきである、といった意味である。「能対治である布施等に随喜する」といったことについて、物惜しみ等について対治するものが、布施から智慧にいたるまでのものであり、それらが自他の利益をなすと見て、喜びつつ信解が生じることが随喜である、といった〔意味である〕。「その目的によって法を示すために、諸仏に祈願すること」といったことについて、六波羅蜜に依って説明する法がその目的の法といわれる。六波羅蜜の法を聞きつつ説明するために、如来が転法輪するよう祈願することが、「諸仏に祈願する」といったことである」といった意味である。「それらも菩提に廻向する」といったことについて、悪を告白することと、随喜すべきことと、さらに祈願することによって、無上菩提を獲得しますように、と廻向することが「それらも菩提に廻向する」といった〔意味である〕。それらの句も諸經典に「あらゆる悪を繰り返し告白し、あらゆる善に随喜し、あらゆる仏に祈願し、私は無上菩提を覚りますように」とお説きになった偈頌と次第の通りに加行する。）

■*Bodhisattvabhūmi* p.262,1ff.→廻向を方便とする（福德増長）

（唐玄奘訳『瑜伽師地論』「本地分菩薩地第十五初持瑜伽処菩提分品第十七」【方便善巧】  
（『大正蔵』 no.1579, p.540a））

kathaṃ ca bodhisattvaḥ sattvānāṃ parīttāni kuśalamūlāny apramāṇa-phalatāyām upanayati. iha bodhisattvaḥ yatkiṃcit sattvaṃ pratyavaram api vastv aṃtataḥ saktuprasṛtam pratyavara eva kṣetre pradāpayaty aṃtataḥ tiryagyonī-gate 'pi prāṇi-bhūte. dāpayitvā cānuttarāyām samyaksaṃbodhau pariṇāmayati. evaṃ tat kuśala-mūlaṃ vastuto 'pi kṣetrato 'pi parīttam tac ca pariṇāmanā-vaśenāpramāṇa-phalatāyām upanītam bhavati.

（またどのように菩薩は衆生たちの少善根を無量の果報ある状態に導くのか。この世で菩薩は衆生に、何であれ、一握りの大麦の粉に至るまでのつまらない物であっても、同じく下劣な動物に属する生き物に至るまでの〔福〕田に対してさえ、布施させる。そして布施させて、〔その善根を〕無上正等覺に彼は廻向する。このようにして、その善根は物からしても田からしても少ないが、その廻向の力によって無量の果報ある状態に変わることになる。）

■*Bodhisattvabhūmi* p.262,9ff.→供養、隨喜、敬礼、懺悔を方便とする（福德増長）

（唐玄奘訳『瑜伽師地論』「本地分菩薩地第十五初持瑜伽処菩提分品第十七」【方便善巧】  
（『大正蔵』 no.1579, p.540b））

「kathaṃ ca bodhisattvaḥ sattvānāṃ alpa-kṛcchreṇa vipulāny apramāṇāni kuśala-mūlāni saṃjanayati.~

（p.263, 1.4） punar bodhisattvo yāni kānicin mālyāni gandha-jātāni loke vividhāni pravaraṇi praṇīttāni. taiḥ prasāda-sahagatenādhyāśayena buddha-dharma-saṃgha-triratna-pūjām adhimucyate parāṃś cādhimocayati daśasu dikṣu. punaḥ sarvā diśas tenaiva prasāda-sahagatenādhyāśayena spharitvā sarvāṃ triratna-pūjām abhyanumodate parāṃś cānumodayati. punar buddhānusmṛtiṃ satatasamitam bhāvayati pareṣāṃ ca samādāpayati. dharmānusmṛtiṃ yāvad devatā'nusmṛtiṃ. punar mano-jalpais triratna-namaskriyayā avandhyaṃ kālaṃ karoti kārayati ca. punaḥ sarva-sattvānāṃ sarva-puṇyam anumodate anumodayati ca. punaḥ sarva-sattvānāṃ vipula-karuṇā'nupraviṣṭenādhyāśayena sarvaṃ duḥkham ātmani saṃpratīcchati. tatraiva ca paraṃ samādāpayati. punar atīta-pratyutpannāni sarva-skhalitāni sarva-vyatikramāṃś ca kalyāṇena

śiṣṭākāmānugatena cetasā sarva-dikṣu buddhānāṃ bhagavatām aṃtike pratideśayati. tatraiva ca parāṃ samādāpayati. tasyaivam abhikṣṇaṃ skhalitaṃ pratideśayataḥ sarva-karm'āvaraṇebhyo vimokṣo bhavaty alpa-kṛcchreṇa. punaḥ prabhūtaiḥ vicitraiś ca nirmāṇaiḥ sarva-dikṣu buddha-dharma-saṃghādhiṣṭhānaṃ sattvādhiṣṭhānaṃ cāprameyaṃ bodhisattva ṛddhimāṃś ceto-vaśi-prāptaḥ puṇya-parigrahaṃ karoti. punar bodhisattvaḥ maitrīm karuṇāṃ muditāṃ upekṣāṃ bhāvayati. tatraiva paraṃ samādāpayati. evaṃ hi bodhisattvaḥ alpa-kṛcchreṇa vipulāny aprameya-phalāni kuśala-mūlāny abhinirharati samudānayaati.]

(またどのように菩薩は諸衆生の僅かな骨折りによって、廣大無辺な諸善根を生み出すのか。(中略) さらに菩薩は、世間における最良であり最妙である様々な花環、香の各種いかなるものであれ、それらでもって澄浄さを具えた増長意樂によって、仏法僧の三宝への供養を勝解し、そして十方における他者たちを勝解させる。さらにあらゆる方角を、同じくその澄浄さを具えた増長意樂によって広げて、〔菩薩は〕あらゆる三宝への供養を随喜し、そして他者たちを随喜させる。さらに〔菩薩は〕仏への随念を常に修習し、そして他者たちにも受け入れさせる。法への随念、ないし神々への随念〔も同様である〕。さらに〔菩薩は〕様々な心中の眩きによる三宝への敬礼によって時間を有益なものとし、そして〔他者にも〕なさしめる。さらに〔菩薩は〕一切衆生のあらゆる福德に随喜し、そして〔他者にも〕随喜させる。さらに〔菩薩は〕広大な悲に没入した増長意樂によって、一切衆生のあらゆる苦を自身に引き受ける。そして〔菩薩は〕その際に他者に〔これを〕受け入れさせる。さらに〔菩薩は〕過去、現在のあらゆる過失、そしてあらゆる罪を、学処への欲求を具えた善なる心によって、あらゆる方角における諸仏・諸世尊の面前で告白する。そして〔菩薩は〕その際に他者たちに〔その告白を〕受け入れさせる。このように継続的に過失を告白する彼には、僅かな骨折りによってあらゆる業障からの解脱がある。さらに神力を具え心に自在を獲得した菩薩は、多くの、また多様な変化によって、あらゆる方角における仏法僧を依処とした、そして衆生を依処とした無量の福德の摂取をなす。さらに菩薩は慈悲喜捨〔の四無量心〕を修習する。まさにその際に他者に〔この修習を〕受け入れさせる。このように菩薩は僅かな骨折りによって、廣大無辺な果報である諸善根を生み、受け取らせる。)

■Mahāyānasūtrālaṅkāra,p.146,26ff.→懺悔、随喜、勧請、廻向を方便とする。

(上掲『菩薩地』対応箇所。サンスクリット本 cp.18 「覚分品」)

「upāyakauśalyavibhāge dvau ślokaḥ /  
pūraye buddhadharmāṇaṃ satvānāṃ paripācane /  
kṣipraprāptau kriyāsuddhau vartmāhede ca kauśalaṃ // 69 //  
upāye bodhisatvānāmasamaṃ sarvabhūmiṣu /  
yatkaśalyaṃ samāśritya sarvārthānsādhayanti te // 70 //  
anenopāyakauśalyasya prabhedaḥ karma ca darśitaṃ / tatra buddhadharmaparipūraye nirvikalpaṃ  
jñānamupāyaḥ / satvaparipācane catvāri saṃgrahavastūni / kṣiprabhisambodhe sarvaṃ pāpaṃ  
pratideśayāmi yāvad bhavatu me jñānaṃ sambodhāyeti pratideśanā ’numodanādhyeṣaṇā  
pariṇāmanā / kriyāsuddhau samādhidhāraṇīmukhāni / taiḥ sarvārthakriyāsādhanaḥ /  
varmānupacchede apratiṣṭhitanirvāṇe / asmin pañcavidha upāye sarvabhūmiṣu  
bodhisatvānāmasamaṃ tadanyaḥ kauśalamityayaṃ prabhedaḥ / sarvasvapārthasādhanaṃ karma  
/」

(善巧方便の分類において二偈頌がある。

諸仏法の完成のために、衆生たちの成熟において、  
速やかな獲得において、行為の清浄さにおいて、そして道の断において、善巧〔方便〕  
がある。 // 69 //

諸菩薩の方便については、一切地において等しいものはない。

彼らは善巧〔方便〕に依って、あらゆる利益を達成させる。 // 70 //

これによって善巧方便の区分と行為が見られる。そのうちの「仏法の完成のために」  
〔とは〕、無分別智が方便である。「衆生たちの成熟において」〔とは〕、四摂事である。  
「速やかな現等覚において」とは、【私はあらゆる悪を告白する。ないし私の智が菩提  
になりますように】とあって、〔悪の〕告白、随喜、勧請、廻向がある。「行為の清浄  
さにおいて」〔とは〕、三昧とダラニの門である。これらによって、あらゆる利益の行  
為の達成があるから。「道の断において」〔とは〕、無住处涅槃において。この五種類の  
方便における諸菩薩の善巧〔方便〕は、一切地においてその他と等しいものはない、  
というこれが区分である。あらゆる自他の利益を達成することが行為である。)

■*Sūtrālamkāravṛttibhāṣya* (D.Tsi126b6ff.) → 懺悔、随喜、勧請、廻向を方便とする。

(上掲『大乘莊嚴經論』下線部対応箇所)

myur du thob pa dang zhes bya ba la / mngon par shes pa myur du thob cing / myur du mngon par  
 'tshang rgya bar byed pa'i thabs ni mdo las / sdig pa thams cad bshags par bya'o // bsod nams kun  
 gyi rjes su yi rang bar bya'o // sangs rgyas thams cad la gsol pa gdab par bya'o // bdag gi shes pa  
 bla na med pa'i byang chub tu 'tshang rgya bar gyur cig ces bya ba ste / mdo sde'i tshig de bzhis  
 rim bzhin du bshags pa dang / rjes su yi rang ba dang gsol ba dang / bsngo ba rnams bstan to // 'di  
 ni thabs rnam pa gsum pa'o //

（「速やかに獲得すること」といったことについて、神通を速やかに獲得しつつ、速やかに現等覚させる方便は、經典に「あらゆる悪を告白すべきである。あらゆる福德に随喜すべきである。あらゆる仏に祈願すべきである。私の智が無上菩提に等覚しますように」と言われており、經典のこの四句によって次第通りに告白することと、随喜と、祈願と、廻向を示した。これが第三の方便である。）

■*Abhidharmasamuccayabhāṣya*, p.137,1ff.→懺悔、随喜、勧請、廻向を方便とする。

（上掲諸例と対応関係あり）

buddhadharmaparipūraṅkaśālyam prajñāpāramitā dānapāramitāṃ yāvat sarvākāraṅgajñātām  
 paripūrayitukāmena bodhisattvena mahāsattvenāsyāmeva prajñāpāramitāyāṃ śikṣitavyamiti  
 vacanāt / kṣiprābhijñātākāśālyam ṣaḍkr̥tvāt(-vo) rātriṃdivasaṃ pāpapatideśanā  
 puṇyānumodanā buddhādhyeṣaṇā kuśalamūlapariṇāmanā ca  
 yathākra[ma]māryamaitreyaparipṛcchāyām /

（仏法の完成のための善巧〔方便〕は、般若波羅蜜である。布施波羅蜜、ないし一切種智までを完成することを欲する菩薩・摩訶薩は、他ならぬその智慧波羅蜜について習学すべきである、と説かれたから。速やかな神通のための善巧〔方便〕は、昼夜六時における悪の告白、福德の随喜、仏の勧請、そして善根の廻向である。次第は *Ārya-Maitreyaparipṛcchā* のとおりである。）

## 小結

『菩薩地』では廻向、供養、随喜、敬礼、懺悔が少善根を無量の果報へ導く手段として説かれる。これを受けた『大乘莊嚴經論』の当該箇所では懺悔、随喜、勧請、廻向に含略され、『阿毘達磨雜集論』も同じ説き方である。先に示した七支供養を四支に含略する寂天の立場は、ここで示した瑜伽行派の伝統、特に『大乘莊嚴經論』『阿毘達磨雜集論』を踏ま

えた可能性が高い。なお、瑜伽行派に先立つ、初期の中観派の著作も淵源として、寂天の『集学論』著作に影響を与えたようである。例えば龍樹（150-250 *ca.*）の作に帰せられる『菩提資糧論』（『大正蔵』 no.1660,pp.530-531）、そして『十住毘婆沙論』（『大正蔵』 no.1521,pp.45-49）においても懺悔、随喜、勸請、廻向の項目が挙げられ、福德増長的手段とされている。『集学論』の引用先は経典のみであるが、明らかに、先行する論書から大乘儀礼の諸要素を受け継いでいるのである。

## 第6章

### 極楽往生後の利他行としての普賢行

#### 第1節

#### 『無量寿経』と普賢行

##### はじめに

『無量寿経』は『般若経』を筆頭に説かれる「四位菩薩」（初発心、行六波羅蜜、不退転、一生補処）の階位を受け継ぎ、「一生補処」すなわち「この一生涯だけ仏とならず菩薩として過ごす境地、すなわち次の世において成仏する境地」を理想としている<sup>1523</sup>。こうした状

---

<sup>1523</sup> cf.香川〔1993〕pp200-204

ちなみに藤田宏達氏の二十二願の解釈は以下である。

cf.藤田、櫻部〔1994〕p.126

「この第二十二願は、「必至補処の願」と呼ばれ、浄土に生まれた者が次生には必ず仏の位（仏処）を補って仏となることを誓っているが、すでに浄土に生まれて無量の寿命を得た者が、仏のさとりを次生に求めるというのは、一見矛盾した表現と見られよう。しかし、これは当時の部派仏教や初期大乘仏教において術語化されていた教理用語をそのまま用いて、往生者のさとりをあらわしたことによるものと思われる。また、この願文の中には「本願」の語が用いられているが、ここでは浄土の菩薩たちの中で特別に立てられた誓願をさしており、サンスクリット文（第二十一願）によると、その原語はプラニダーナである。その内容を示す文は、サンスクリット文と照合すると、前掲の書き下し文のように読むべきであるが、しかし浄土宗や真宗の伝統的読み方では「〔ただ〕その本願により～無上なる正真の道を立てしめんをば除く。常倫に超出し（または、常倫諸地の行を超出し）～普賢の徳を修習せん」と読み、「除」の字の係り方が「常倫に超出し～」の前で終わっている（ただし、書き下し文のような読み方を

況は『無量寿経』中の誓願文の一つである「一生補処の願」に顕著に反映されている。しかし、この願の末尾には、普賢行を实践する菩薩は一生補処からは除外されるという「但し書き」が挿入されている。この文句は『無量寿経』成立史の上では最古の漢訳である『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』（以下『大阿弥陀経』）には見られないが、続く『無量清浄平等覚経』（以下『平等覚経』）にその萌芽が認められ、その傾向は伝康僧鎧訳『無量寿経』、『大宝積経』「無量寿如来会」（以下『如来会』）、サンスクリット本まで継承されていく。ところがこうした「但し書き」が、なぜ誓願中に挿入されているのか、その理由は『無量寿経』諸本には説明されていないし、この点に関する集中的な研究も存在しない。そこで『華嚴経』の要約でもあり、阿弥陀仏信仰にも言及する『普賢行願讃』、及びその釈を手がかりに、この問題について考察を行いたい。

### 『無量寿経』における普賢行について —— 一生補処の願を中心に ——

ここでは『無量寿経』に説かれる「一生補処の願」、及びその成就文の内容を確認する。「一生補処の願」は『無量寿経』の中、最古の伝承を伝える『大阿弥陀経』には見られず、続く『平等覚経』に「一生」という訳語をもって、初めてその概念を現す。そしてこの状況は、後代の伝康僧鎧訳『無量寿経』まで継承される。そこで竺法護訳『平等覚経』（AD.308）を手始めに、伝康僧鎧訳『無量寿経』→菩提流志訳『如来会』（AD.706-713）→法賢訳『大乘無量寿莊嚴経』（AD.991）（以下『莊嚴経』）と訳経年に従ってその扱いを確認する。この最期にサンスクリット本の対応箇所を挙げて確認する。

### ○『平等覚経』二十願

極楽世界の諸菩薩すべてが一生補処とならなければ仏とならない、といった誓願。ただし誓願中には「置余願功德」（他の誓願の功德を除いて）といった但し書きが挿入されている。ここの「余願」は内容不明である。なおこの二十願相当の成就文は見あたらない<sup>1524</sup>。

---

する延書本もある。兵庫県毫摂寺・乗専書写延書本参照）。したがって、文脈の上から、「常倫に超出し〜」は前文の「〜必ず一生補処に至らん」と直接つながることになり、浄土の一生補処の菩薩たちを説明する文と読まれるのである。」

なお下線部分の同趣意は、藤田〔1975〕p.194にも見られる。

<sup>1524</sup> cf.香川〔1984〕p275

・『平等覚経』二十願（『大正蔵』12,no.361,p281c10-11）

「二十我作仏時、我国諸菩薩不一生等、置余願功德、不爾者、我不作仏。」

（〔試訳〕二十。私が仏となった時、私の国土の諸菩薩が一生〔補処〕等とならず、一これ以外の誓願の功德を除いて— そうならなければ、私は仏となりません。）

○伝康僧鑑訳『無量寿経』二十二願

『平等覚経』と同じく、極楽世界の諸菩薩すべてが一生補処とならなければ仏とならない、といった誓願。ただし『平等覚経』で見られた「但し書き」が大幅に増補されている。その但し書きは、極楽世界の諸菩薩が一生補処になれない場合の説明である。以下にその当該箇所を試訳を掲載する。

・伝康僧鑑訳『無量寿経』二十二願（『大正蔵』12,no.360,p268b8-14）

「設我得仏、他方仏土諸菩薩衆来生我国、究竟必至一生補処。

【除其本願<sup>1525</sup>】。自在所化為衆生故被弘誓鑑、積累徳本、度脱一切、遊諸仏国、修菩薩行、

---

<sup>1525</sup> この第二十二願冒頭の「設我得仏、他方仏土諸菩薩衆来生我国、究竟必至一生補処」と末尾「若不爾者、不取正覚」に関して、研究者は共通の理解を示している。しかし「除其本願」から「現前修習普賢之徳」までの中間部分の解釈については、研究者によって見解が大きく分かれている。二十二願の骨子から除外される誓願（「除其本願」）がどこまで及ぶのか、その解釈によって、誓願の内容が変容する。そこで先ずは研究者の理解を整理しよう。

○「超出常倫諸地之行。現前修習普賢之徳」を「除」の範囲に含めない立場

椎尾辨匡〔1972〕p18、坪井俊映〔1996〕p199、宇野恵教〔1990a〕p25、幡谷明〔1989〕p242

○「超出常倫諸地之行。現前修習普賢之徳」を「除」の範囲に含める立場

中村元、早島鏡正〔1963〕p158、大田利生〔2000〕p23、平川彰〔1989〕p328、藤田宏達〔1994〕p101

さて本来的にはどう理解すべきなのだろうか。訳出年の面からは『無量寿経』の次に位置する『如来会』二十二願を参照すると、『無量寿経』二十二願と構成が類似しており、そこには解決の糸口は見あたらない。そこで『無量寿経』サンスクリット本を手がかりに考察を進めると、「超出常倫諸地之行。現前修習普賢之徳」を「除」の範囲に含める立場が妥当するようである。サンスクリット本に従えば「若不爾者（もしそうならなければ）」の内

供養十方諸仏如来、開化恒沙無量衆生、使立無上正真之道、超出常倫諸地之行。現前修習普賢之徳。】

若不爾者、不取正覚」

〔試訳〕もし私が悟りを得れば、他の方角の仏国土にいる菩薩たちは、私の国土に來り生まれ、完全に間違いなく一生補処となります。

〔ただし〕この本願を除きます。

『意のままに教化すべき衆生のために、鎧のように〔堅固な〕広大な誓願を身につけ、功徳を積み重ね、あらゆる者を救済し、諸仏国に遊戯し、十方の諸仏・如来を供養し、ガンジス河の砂の数ほどもいる無量の衆生を導き、この上ない悟りに止まらせ、通常の〔菩薩が辿る〕諸段階の実践をどびこえ、目の当たりに普賢の功徳を修習します。』  
もしそうならなければ、正覚を受け取りません。)

ここには、利他精神にのっとった理想的とも言える菩薩行が描かれている。しかし、一生補処と相反する何らかの概念が潜んでおり、その結果、上掲の菩薩行が一生補処の誓い

---

容は、「一生補処」を指すことになる。

### ○阿〔1995〕〔2001〕が出す「除」の解釈

阿〔1995〕〔2001〕は、Skt.ekajāipratibaddha、sthāpayitvāの諸用例を検討する中で、その一つとして『無量寿経』サンスクリット本二十一願を挙げる。氏はそこに出る

Skt.ekajāipratibaddhaは、「一生補処」（この一生涯だけ仏とならず菩薩として過ごす境地、すなわち次の世において成仏する境地）という意味ではなく、「〔仏と成った私と〕同一の生まれに結びついた者」と理解する。もし仮にSkt.ekajāipratibaddhaを「この一生涯だけ仏とならず菩薩として過ごす境地、すなわち次の世において成仏する境地」と理解すれば、極楽の衆生が輪廻を繰り返すこととなり、サンスクリット本十四願（伝康僧鎧訳『無量寿経』十五願「眷属長寿の願」）の内容と矛盾してしまうという。この見解は先に示した藤田〔1975〕p194、〔1994〕p.126においても指摘されている。また「除」（Skt.sthāpayitvā）についても単なる「除」という意味ではなく、原語の語義から、「（不問に付して、黙認して、放任して）そのままにしておいて etc.」という意味合いを持つとされる。結論としては、Skt.ekajāipratibaddhaに関する理解と合わせて、「菩薩行の特別な願いをもつ菩薩も例外なく同一の生まれに結びついている」という二十一願の解釈を出された。この見解は、「往生即成仏」という立場で論じた一つの帰結である。

から除外されたと思われる。『無量寿経』からは、その理由は明確ではない。なお、成就文でも一生補処とはなれない場合の説明として、「[ただし] このような誓願を除きます。一衆生のために、広大な誓いの功德によって、自身を莊嚴し、あらゆる衆生を救済しましょうー」とある。

## ○『如来会』二十二願

伝康僧鎧訳『無量寿経』二十二願に類似した文章構造である。

### ・『如来会』二十二願（『大正蔵』11,no.310-5,p94a5-10）

「若我成仏、於彼国中、所有菩薩於大菩提、咸悉位階一生補処。

【唯除大願。諸菩薩等、為諸衆生、被精進甲、勤行利益、修大涅槃、遍諸仏国、行菩薩行、供養一切諸仏如来、安立洹沙衆生住無上覺。所修諸行復勝於前、行普賢道、而得出離。】  
若不爾者、不取菩提」

（〔試訳〕もし私が仏となったなら、かの国土中のあらゆる菩薩は、偉大な覚りに対して、誰もが一生補処を位階とします。ただし〔以下の〕偉大な誓願を除きます。

『諸菩薩は衆生たちのために、兜のように〔堅固な〕精進を身にそなえ、利益に勤め励み、〔衆生を〕偉大なる涅槃〔に入らせるよう〕実践し、菩薩行を行い、あらゆる諸仏・如来を供養し、ガンジス河の砂ほどもいる衆生をこの上ない覚りに安住させます。実践する諸行は、さらに先〔に述べたもの〕より優れ、普賢道を行い、〔輪廻より〕出離します。』

もしそうならなければ、覚りを受け取りません。）

## ○『莊嚴経』十六願

『莊嚴経』は先の『平等覚経』、『無量寿経』、『如来会』とは、内容面においても、文章構造においても相違を見せる。誓願部分では、一生補処の概念が消え、以前の「但し書き」の部分が誓願のテーマとなっている。この誓願の全容は以下の如くである。

### ・『莊嚴経』十六願（『大正蔵』12,no.363,p319c20-25）

「世尊。我得菩提、成正覚已。所有衆生令生我刹。若有大願、未欲成仏、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」

（〔試訳〕世尊よ、私は覚りを得て、正覚を成就し終わりました。あらゆる衆生を私の

国土に生まれさせます。偉大な誓願を有して、仏となろうとせず、菩薩でいる者がおれば、私は威神力によって、彼にあらゆる衆生を教化させます。〔その結果〕誰もが信仰の心をおこし、菩提行、普賢行、寂滅行、浄梵行、最勝行、及びあらゆる善行を実践します。あらゆる者にこの上ない正しい覺りを得させます。〕

### ○『無量寿経』サンスクリット本にみられる「一生補処の願」

サンスクリット本の二十一願が「一生補処の願」に相当する。ここでも、一生補処の概念と相反する菩薩行が「但し書き」として挿入されている。その菩薩行の内容は『如来会』と類似している。また、その菩薩行が一生補処の誓いから除外される理由は、漢訳と同様に本文には説かれていない。ただしこの誓願には、「普賢行に定まった、他ならぬこれら菩薩・摩訶薩たちの殊勝な誓願を除いて」という記述があり、「普賢行」という菩薩行の性質が、除外の原因となった可能性が指摘できる。成就文には、「偉大な獅子が吠える如く教を説き、立派な鎧を身に付け、またあらゆる衆生が大いなる涅槃に〔入るよう〕努めているかの菩薩たちがおり、〔彼らのそうした〕殊勝な誓願を除いて」と説かれており、ここにも誓願文と同様、一生補処の対極軸にある菩薩行の概念が潜んでいる。

○FUJITA [2011] pp.18-19

sacen me bhagavan bodhiprāptasya tatra buddhakṣetre ye sattvāḥ pratyājātā bhaveyus te sarve  
naikajātipratibaddhāḥ syur anuttarāyāṃ samyaksambodhau sthāpayitvā praṇidhānaviśeṣāṃs teṣāṃ  
eva bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ mahāsaṃnāhasaṃnaddhānāṃ sarvalokārthasaṃnaddhānāṃ  
sarvalokārthābhīyuktānāṃ sarvalokaparīrvāpitābhīyuktānāṃ sarvalokadhātuṣu  
bodhisattvacaryāṃ caritukāmānāṃ sarvabuddhān satkartukāmānāṃ gaṅgānadīvālūkāsamān sattvān  
anuttarāyāṃ samyaksambodhau pratiṣṭhāpakānāṃ byūyaś cottaricaryābhīmukhānāṃ  
samantabhadracaryāniyatānāṃ mā tāvad aham anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambudhyeyam  
/21/

（試訳：世尊よ、もし、私が覺りを獲得した時、かの仏国土に生まれるであろう衆生たち、彼らすべてが、この上ない正等覺に対して、一生補処の者たちとならないならば、

【立派な鎧を身につけ、あらゆる世間の人々の利益を身に具え、あらゆる世間の人々の利益に努め、あらゆる世間の人々を般涅槃させることに努め、あらゆる世界で菩薩行を行おうとし、あらゆる諸仏を敬おうとし、ガンジス河の砂ほどもいる衆生たちを

この上ない正しい覺りに安住させようとし、また一層、より上の行に向かい、普賢行に定まった、他ならぬこれら菩薩・摩訶薩たちの特別の誓願を除いて。】

その限り、私は決してこの上ない正しい覺りを覺りません。）

### ○『普賢行願讚釈』における「普賢行」

前節では、「一生補処の願」に焦点をあて、極楽世界の諸菩薩が、一生補処から除外される記述の確認を行った。その結果、諸本中の特に梵本からは「普賢行」という菩薩行が原因となり、その実践に励む菩薩が一生補処から除外される、という手がかりが得られたが、いまだこの問題の解決には至っていない。そこで「普賢行」を説く『普賢行願讚』、及びその釈を参照し、「普賢行」の基本概念について確認すると、「普賢行」とは、文殊菩薩がたてた誓願「三世にわたり般涅槃せず衆生利益(所退治分の隠蔽等)を行う」を実践する、善なる菩薩行となり、「普賢行願」とはその誓願を実践する誓いと理解できる<sup>1526</sup>。

### 小結

『無量寿経』で説かれる「一生補処の願」に焦点をあてると、極楽世界の諸菩薩が一生補処から除外される「但し書き」が見いだせる。それが挿入された理由は『無量寿経』には説明されていないが、サンスクリット本を参照すると「普賢行」という手がかりが得られる。それを参考にすると「普賢行」という菩薩行が原因となり、その実践に励む菩薩が一生補処から除外された可能性が指摘できる。そこで『普賢行願讚釈』に基づき「普賢行」を探ると、「文殊の誓願「般涅槃せず菩薩として衆生救済を行う」を実践する菩薩行」という点はその性質として指摘できる。一生補処とは「この一生涯だけ仏とならず菩薩として過ごす境地、すなわち次の世において成仏する境地」であり、普賢行とは「今後、衆生救済が完了するまで輪廻を繰り返し、救済に励む菩薩行」である。つまり、互いに相反する概念であるため、『無量寿経』編纂者は誓願のテーマが一生補処である以上、「普賢行」を「但し書き」として扱った点が理解できる。『無量寿経』が展開していく中で、『華嚴経』に説かれる輪廻を厭わない究極的な菩薩行（普賢行）が、浄土経典の中に受容されていったことが理解できる。その結果、極楽世界は極楽往生という行者の自利的側面と、

---

<sup>1526</sup> 梶山〔1994 上〕p14 は、慈悲を基礎とした文殊の誓願が「普賢行」と呼ばれた、とする。

その行者による極楽往生後の救済行という利他的側面が相即した境地と見なされることになる。この立場をいっそう発展させた『莊嚴經』十六願においては、衆生救済のためにあえて輪廻にとどまる「普賢行」が、一生補処に代わるテーマとして扱われるまでに至る。ちなみにこの願が出す普賢行、すなわち永続的な菩薩行が全面に出されて、後世には当願は「還相廻向の願」ともいわれるようになる。

## 第2節

### 極楽往生後の利他行 —浄土教の菩薩行としての展開—

#### 問題の所在

『普賢行願讃』は、『華嚴経』「入法界品」末尾に編入された偈頌仏典であり<sup>1527</sup>、中国華嚴宗の澄観（738-839）や宗密（780-841）によって『華嚴経』の略抄とさえいわれた歴史を持つ<sup>1528</sup>。しかしここでは、華嚴の教主である毘盧遮那仏の蓮華蔵世界ではなく、阿弥陀

---

<sup>1527</sup> 『普賢行願讃』伝播の歴史については、Lokesh Candra [1963]、井ノ口 [1995] が詳しい。

[主要諸本について]

- ・サンスクリット本 [62 偈] cf. 足利 [1956]、P.L.Vaidya [1960]、白石 [1988] 等。
- ・チベット訳 [62 偈] cf. D.no.44 (華嚴部)、D.no.1095 (秘密部)、D.no.4377 (雑部)。その他、敦煌写本に多数の存在が報告されている (cf. 井ノ口 [1995])。
- ・漢訳 [44 偈] 東晋覺賢訳『文殊師利発願経』(『大正蔵』10,no.296 cf.華嚴部)、[62 偈] 唐不空訳『普賢菩薩行願讃』(『大正蔵』10,no.297 cf.華嚴部)、[62 偈] 唐般若訳『大方広華嚴経(四十華嚴)』「普賢広大願王清浄偈」(『大正蔵』10,no.293 cf.華嚴部)、[60 偈] 『普賢菩薩行願経』(『大正蔵』85,no.2907 cf.古逸部全・疑似部全)、[60 偈] 『大方広仏華嚴経 普賢菩薩行願王品』(『大正蔵』85,no.2908 cf.古逸部全・疑似部全)

井ノ口 [1995] には、漢訳 60 偈版は敦煌写本蔵訳 (60 偈版) に基づく重訳であると推定されている。後に触れるインド撰述『普賢行願讃』注釈は、釈友釈を除き全て v.60 までを注釈範囲としている。vsv.61-62 は後筆の廻向文であり、それを意図して注釈者たちが二偈を省いた可能性もある。しかし注釈の所依に『普賢行願讃』60 偈版が利用された可能性も捨てきれない。

<sup>1528</sup> 高峯 [1976] p.245 には、「澄観も宗密もこの別行された一経について註釈しているが、宗密の如きは、西域に伝うところでは普賢行願讃は略華嚴であり華嚴経は広普賢行願讃であるとまで言われたという」とある。

仏の極楽世界が重視され、阿弥陀仏信仰ないし浄土教との融合昇華がはかられている。主に経典末尾（サンスクリット本 vv.57-60）に説かれるこの阿弥陀仏に関する記述<sup>1529</sup>を、本経が単行仏典であった点を一先ずさしおき、編入先の『入法界品』の文意に沿って考えてみたい。

『入法界品』は、善財童子が五十三名の善知識と邂逅し、菩薩としての階位を上昇させていく、いわば菩薩行記ともいえる仏典である。その善財童子が、慈悲と智慧の具現者たち（弥勒菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩）と出会い、最終的に普賢菩薩が彼に『普賢行願讃』を授ける。そして、その讃末尾に説かれる阿弥陀仏の登場をもって最高潮に達し、歓喜のうちに経典は幕を閉じる。

一方、『普賢行願讃』自体でも、智慧の象徴「文殊の誓願」を根拠とする、慈悲の象徴「普賢行」を説き、それらを母胎とする救済行の道程に阿弥陀仏の極楽世界を設けている。

このように、大きな視座からも、小さな視座からも、智慧と慈悲を基盤としたその上で阿弥陀仏が捉えられている。ここではこうした点を踏まえ、特に智慧と慈悲の両面から「往生後」について考察したい。

### 『普賢行願讃』の注釈文献について

現行の西藏大蔵経には以下の六作が『普賢行願讃』注釈として所収されている。このうちの D.nos.4011-4015 がインド撰述で、D.no.4359 はチベット撰述である。なおサンスクリット表記は『西藏大蔵経総目録』（東北帝国大学）に従った。

- ・ D.no.4011（経疏部）、P.no.5512（諸経疏部）,Nāgārjuna（龍樹）

*Tib. 'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po chen po'i bshad sbyar*

- ・ D.no.4012（経疏部）、P.no.5513（諸経疏部）,Dignāga（陳那）

*Tib. Kun du bzang po'i spyod pa'i smon lam gyi don kun bdus*

---

なお彼らには『普賢行願讃』の内容にも言及する、以下の注釈が存在する。

- ・ 澄観述『華嚴経行願品疏』（『卍新編大日本讀蔵経』 Vol.5,no.227）
- ・ 澄観別行疏宗密随疏鈔『華嚴経行願品疏鈔』（『卍新編大日本讀蔵経』 Vol.5,no.229）

<sup>1529</sup> 阿弥陀仏信仰ないし浄土教に関する記述は、サンスクリット本 v.49, vv.61-62（廻向文）と注釈 v.14,v.40,v.49 にも説かれるが、中心はサンスクリット本 vs.57-60 とその注釈箇所である。

・ D.no.4013 (経疏部)、P.no.5514 (諸経疏部) ,Śākyamitra (釈友) <sup>1530</sup>

*Tib. 'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa*

・ D.no.4014 (経疏部)、P.no.5515 (諸経疏部) , rGyan bzang po (嚴賢) <sup>1531</sup>

*Tib. 'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa*

---

<sup>1530</sup> 以下の典籍が釈友造とされる。

・ D.no.1834 (怛特羅部)、P.no.2703 (秘密疏部)

*Tib. sPyod pa bsdu pa'i sgron ma zhes bya ba'i rgya cher bshad pa*

・ D.no.2503 (怛特羅部)、P.no.3326 (秘密疏部)

*Tib. De kho na nyid bsdu pa'i rgya cher bshad pa ko sa la'i rgyan*

・ D.no.3636 (怛特羅部)、P.no.4458 (秘密疏部)

*Tib. 'Phags pa khro bo stobs po che'i sgrub thabs*

<sup>1531</sup> 『影印北京版西藏大蔵経総目録』では梵語表記 *Bhadrāpaṇa* を出すが、その根拠は必ずしも明確ではない。西藏大蔵経中では『普賢行願讃』注釈者としてのみ彼の名前が出る。先の目録を除く『西藏大蔵経総目録(東北目録)』、デンカルマ目録、ダツェパ増補目録、『普賢行願讃』嚴賢釈諸版、チャンキャII釈の何れも蔵語表記「rGyan bzang po」を出す。なお智軍釈の冒頭では、彼の名前の梵語表記が挙げられる。デルゲ版では「Bha dra pa nyi (nya / nya'i)」、北京版では「Bha dra pa ha」とある。末尾には蔵語表記が挙げられ、どちらも「rGyan bzang po」とある。蔵語の「nya」と「ha」は書体が類似しており、それが一因となり表記の揺れが生じた可能性もある。ちなみにチャンキャII釈は、「軌範師嚴賢 (rGyan bzang po) がお作りになった注釈の要義も、先の二つ(龍樹釈、釈友釈)に類似すると思われる。それらはインドの諸注釈が説明するやり方である。」と僅かに論評を加えている (cf. Lokesh Candra [1963] p.25)。また、「嚴賢」という漢訳名も目録等には記載はない。『普賢行願讃』注釈研究のパイオニアである月輪賢隆氏による命名の可能性もある。氏は先の智軍釈冒頭の記述に基づき、彼の名前を「嚴賢 (Bhadrāpaṇāsthikā) とする (cf. 月輪 [1971] p.514)。しかし智軍釈末尾には対応する蔵語として「rGyan bzang pos ṭī ka」とあることから、冒頭のデルゲ版「Bha dra pa nyi (nya / nya'i) ti kā」、北京版「Bha dra pa ha sti ka」は、彼の名前と *Skt. ṭīkā* (注疏) を含んだものと思われる。なお北京版目録部「漢語総目」(P.総目,169a)には「法師妙嚴所著 妙行願王経広大疏」とあり、彼の漢訳名に「妙嚴」を出す。何れにせよ人物像をも含めて、rGyan bzang po には不明な点が多い。

・ D.no.4015 (経疏部)、P.no.5516, Vasubandhu (世親)

*Tib. 'Phags pa bzang po spyod pa 'i smon lam gyi 'grel pa*

・ D.no.4359 (雑部)、P.no. 5846, (雑部) Ye shes sde (智軍)

*Tib.bZang po spyod pa 'i smon lam gyi 'grel ba bZhi'i don bsdus nas brjed byang du byas pa*

### 『普賢行願讚』 vv. 57-60

ここでは、サンスクリット本試訳(白石〔1988〕に依る)を中心に覚賢訳と不空訳の対応箇所を挙げ、vv.57-60の内容を確認する。

v.57

・サンスクリット本偈頌和訳：そして私は臨終に際して、あらゆる障碍を追い払いますように。かの無量光仏を面前に見ますように。またかの極楽国土に赴けますように。

・不空訳 v.57 (cf. 『大正』 10,no.297,p.881c)

当於臨終捨寿時 一切業障皆得轉 親睹得見無量光 速住彼刹極樂界

・覚賢訳 v.42 (cf. 『大正』 10,no.296,p.879c)

願我命終時 除滅諸障礙 面見阿弥陀 往生安樂国

v.58

・サンスクリット本偈頌和訳：そこに赴いた私の面前に、これら諸誓願(『普賢行願讚』所収の誓願)がすべて完全に存在しますように。また私は余りなくそれら〔諸誓願〕を現前にしますように。世間に存在する限りの衆生の利益をなしますように。

・不空訳 v.58 (cf. 『大正』 10,no.297,p.881c)

得到於彼此勝願 悉皆現前得具足 我当円満皆無余 衆生利益於世間

・覚賢訳 v.43ab (cf. 『大正』 10,no.296,p.879c)

生彼仏国已 成満諸大願

v.59

・サンスクリット本偈頌和訳：かの美しく喜ばしい、勝者のマンダラ<sup>1532</sup>内の素晴らしく勝

---

<sup>1532</sup> 極楽世界が「勝者のマンダラ」と理解されている。cf.桂〔1995〕

れた蓮華に生まれた私は、その無量光勝者の面前で授記を得ますように。

- ・不空訳 v.59 (cf. 『大正』 10,no.297,p.881c)

於彼仏会甚端嚴 生於殊勝蓮華中 於彼獲得受記別 親對無量光如來

- ・覺賢訳 v.43cd (cf. 『大正』 10,no.296,p.879c)

阿彌陀如來 現前授我記

v.60

・サンスクリット本偈頌和訳：そして、そこで授記を得て、多く百コーティもの変化によって、智力によって、私は十方における多くの衆生の利益をなしますように。

- ・不空訳 v.60 (cf. 『大正』 10,no.297,p.881c)

於彼獲得受記已 變化俱胝無量種 広作有情諸利樂 十方世界以慧力

- ・覺賢訳 (対応箇所なし)

これら四偈のうち、先ず v.57 では、障碍の滅、見仏、願生浄土といった往生以前が問題とされる。続く vv.58-59 では、『普賢行願讚』所説の誓願の具足、普賢行の誓い(以上 v.58)、無量光仏からの現前授記(以上 v.59)といった往生時点が問題とされる。なお覺賢訳 v.43 が二部分に開かれ、サンスクリット本と不空訳 vv.58-59 へと増偈された模様である(下線部分)。最後の v.60 では、変化と智力による衆生救済が説かれ、往生以後が問題とされる。覺賢訳には対応する偈がないことから、少なくとも五世紀初頭以降に『普賢行願讚』は往生以後の救済行を説くことになる。このようにサンスクリット本と不空訳による限り、『普賢行願讚』は臨終時から往生以後に至るまでを体系的に説明する。この点が、『無量寿経』や『阿彌陀経』とは異なった、『普賢行願讚』が説く浄土思想の特徴である。

### 『普賢行願讚陳那釈』 vv. 57-60

先に確認した通り目録によると、陳那、嚴賢、釈友が注釈者として一貫した支持を受けている。本稿では陳那釈と嚴賢釈の記述が類似している点と、嚴賢の詳細が明らかでない点を踏まえ、陳那釈を中心に取り上げる。釈友釈は他の現行『普賢行願讚』注釈と別系統にあり、興味深い記述も多々見られるが、煩雑を避けるため注記に別述する。

### 『普賢行願讚陳那釈』 v. 57

「(D.Nyi200b3ff.) (P.Nyi230b4ff.) : ここで偈の〔前〕半で障碍を断つこと、〔後〕半で波羅蜜に相応する身体を攝取すること〔が説かれる〕。またそれは何か問えば、「**私は死ぬ時に際し** (bdag ni 'chi ba'i dus byed)」等々〔がある〕。「**死をなす** ('chi bar byed pa)」とは死亡することで、死期に際し〔普〕賢行 (bzang po spyod pa) において、何かによって汚された障碍すべてを取り除く。「**目の当たりに見る** (mngon par mthong)」とは、世尊無量光を目のあたりに見ることである。「**そこに** (der)」とは、極楽世界に赴くことに関して〔そのように〕いう。」

### 『普賢行願讚陳那釈』 v. 58

「(D.Nyi200b4ff.) (P.Nyi230b6) : 「**そこに赴いて** (der song nas)」とは、極楽という仏国土に行つて、述べたとおりの誓願をたて、それらすべてを自身は現前にしますように〔という意味である〕。「**それら〔諸誓願〕を余りなく私は完成する** (de dag ma lus bdag gis yongs su bskang)」とは、一切衆生をそのように利益しよう〔、という意味である〕。どの限りにおいてかと問えば、世間が存在する限り〔である〕と答えて、世間が存在する限り、衆生たちの利益を行おう〔という意味である〕。」

### 『普賢行願讚陳那釈』 v. 59

「(D.Nyi200b6) (P.Nyi230b8) : 残りは授記を得ること (v.59) と、衆生の利益を成就すること (v.60) とである。どのようにと問えば、「**勝者のマンダラ** (rgyal ba'i dkyil 'khor)」等々〔がある〕。「**勝者のマンダラ** (rgyal ba'i dkyil 'khor)」とは如来の眷属の集いである。「**賢** (bzang po)」とは美しさである。「**喜ばしさ** (dga' ba)」とは心に適う (yi dga' bar 'gyur) 〔という〕意味である。「**優れた蓮華** (pad ma dam pa)」とは妙なる蓮華である。「**美しい** (mdzes)」とは様々な宝から作られた〔蓮華な〕ので輝かしい〔という意味である〕。「**生まれる** (skyes)」とは直接生じることである。「**授記** (lung bstan)」とは予言が示されたので授記であり、この時に、世間界のある者に、如来・応供・等正覚が証覚するよう予言を示し、世尊無量光から自身は授記を直接得るだろう、と考えることである。」

### 『普賢行願讚陳那釈』 v. 60

「(D.Nyi201a2ff.) (P.Nyi231a3ff.) : 「**そこで** (der)」とは、世尊無量光から授記をしつ

かり得てから、多く百コーティもの変化の神変雲 (sprul pa'i cho 'phrul gyi sprin) によって十方すべてを覆うよう変化し、一切衆生に対する無量無数の多種なる利益を、瞬間ごとにあらゆる者に行う。「**智の力で** (blo yi stobs kyis)」とは、智慧の偉大な力 (ye shes kyī mthu chen po) であり、執着なく、妨げない〔智慧の力で衆生を救済する〕という誓いである。」

以上の内容を偈頌ごとに要約すると以下のごとくである。v.57 釈では、往生以前に障碍を断じ、往生後に波羅蜜と相応する身体を獲得することが中心に説かれる。v.58 釈では、往生者が誓願を立て、菩薩行を実践することが説かれる。それは、世間が存在する限り衆生救済を誓う菩薩行であり、『普賢行願讃』の題名にも挙げられる普賢行である。『無量寿経』においては「一生補処菩薩」が理想とされ、普賢行の実践者が誓願文本文から除かれるのに対し、『普賢行願讃』ではむしろ後者が仏道上の理想とされる。v.59 釈では、眷属を伴った無量光仏のマンダラにある蓮華に往生し、彼から直接に授記を得ること（現前授記）が説かれる。v.60 釈では、v.58 で説かれた往生者による普賢行の具体的な描写 ― 変化雲と智力に基づいた救済行 ― が説かれる。

### 諸経論における変化、雲、変化雲

ここでは、『普賢行願讃』v.60 における救済行の手段「変化」、ないし陳那釈 v.60 における「変化雲」を、釈友釈 v.60 を参考にして三昧との関わりの面から考察する。その際、先ずは『俱舍論』と『菩薩地』に基づき、「変化」の基礎的な確認を行う。その後、『普賢行願讃』の性質を踏まえ、『華嚴経』に説かれる「変化雲」「雲」等の用例を救済行の視点から確認したい。なお、上記以外の諸経論に見られる用例は、煩雑を避けるため注記に別述する。

#### 『俱舍論』における変化

『俱舍論』「智品」<sup>1533</sup>では、智を自性とする諸徳の中に神力＝神足通 (Skt.rddhi) を挙げ、それを基礎付けるものを三昧とする。三昧によって「行くこと (Skt.gamana)」と「変

---

<sup>1533</sup> cf.P.Pradhan [1975] pp.425-429 (cp.7,vs.48-53)

化すること (Skt.nirmāṇa)」が達成され、「行くこと」には、運身 (Skt.śārīravāhiinī)、勝解 (Skt.ādhimokṣika)、意勢 (Skt.manojava) の三種類が挙げられ、意勢のみが仏に特有なものとする。また「変化」は、欲界と色界において八種類あるとされる。欲界に住する者は、四処 (色味香触) を性質とし、本人と他者 (分身) の二種類において変化すると説かれる。また、その者は色界においても二処 (色触) を性質とし (cf.AK.cp.1,v.30)、本人と他者 (分身) の二種類において変化すると説かれる。つまり、欲界に住する者は四種類の変化を行う。次に色界に住する者は、二処 (色触) を性質とし、本人と他者 (分身) の二種類において変化し、欲界においては四処 (色味香触) を性質とし、本人と他者 (分身) の二種類において変化すると説かれる。つまり、色界に住する者は四種類の変化を行う。合わせて、八種類の変化が説かれる。そしてその後、変化は何から直接生じるのか議論される。そこでは、「神通 (Skt.abhijñā)」から直接に変化が生じるのではなく、十四種類の「変化心 (Skt.nirmāṇacitta)」を介して生じると説かれる。智自体ではなく、それが生じている時に働く心を変化の依り所とする訳である。ここの十四種類は、欲界と初禪を依処 (Skt.bhūmi) とする二つの変化心、欲界から第二禪までを依処とする三つの変化心、欲界から第三禪までを依処とする四つの変化心、欲界から第四禪までを依処とする五つの変化心を合計したものである。またその直後の段落で、変化心と「清浄な禪定 (Skt.suddhakadhyāna)」が同置され、その二つから変化心が生じ、さらにその変化心から先の二つが生じるとされる。そして「三昧の果 (Skt.samādhiphala)」(清浄な禪定)に住してから、平常心へ出定することが説かれる。ここの趣意は、変化、変化心は三昧を通じて生じるものであるから、それらを納める時も三昧を経由する点にある。以後、変化心と変化と言葉の関係等について、偈頌が引用されつつ詳細な議論が展開される。

### 『菩薩地』における変化

大乘諸論中の『菩薩地』「威力品」<sup>1534</sup>は、仏菩薩の「威力 (Skt.prabhāva)」を略 (三)、広 (五) に分けて説く。後者の五種威力の第一に「神通威力 (Skt.abhijñāprabhāva)」が挙げられ、それをさらに開いて六神通が提示される。そのうち第一の神足通 (玄奘訳「神境智作證通」)には、他の五神通よりも記述が多くさかれ、その重要性が示唆されている。ここでは能変〔通〕(Skt.pārināmikī) と能化〔通〕(Skt.nairmāṇikī) の二項目に分けて論が展

<sup>1534</sup> cf.Unrai Wogihara [1936] pp.58-66 etc.

開する。神足通に転變的要素を強調した点が『俱舍論』との相違点といえよう。さて、この中の能變通の定義としては、段落末尾に以下の説明がある。

「本来的に異なって存在する事物について、それと異なって變異 (Skt.vikāra) を生み出すことが轉變 (Skt.pariṇāma) といわれる。それゆえ、これは能變通といわれる。」

この段では、十八種類の神變が説かれるが、それは『撰大乘論』にも踏襲されている<sup>1535</sup>。しかしそれよりも、その世親釈よりも、さらに「威力品」対応する『大乘莊嚴經論』「神通品」よりも、『菩薩地』の説明は実に詳細である。

先ず、この神變の為者を確認すると、「三昧自在を得て堪能な心を持つ仏菩薩」とされる。さらに進んで十八種類の神變を要約すると、その彼らは、大地を振動させ、光を遍照させ、種々の境遇を示現し、瓦礫を宝石の如くに轉變させ、天界や三千大千世界を自由に往来し<sup>1536</sup>、縮小拡大を自在になし、あらゆるものを自身の体に取り込み、所化に応じた身体を現し、自身の姿を顕隠させ、衆生を自在に動かし、衆生の弁舌を巧みにさせ、安樂を施し、救済性を具えた光明を放射する等の十八種類の神變を行う。ここには教化者としての救済力がいかんなく提示されている。

後続する能化通では、衆生を教化するための身体の変化、語の変化、境の変化が説かれる。その中でも語の変化が重視され、そこには七種類が説かれる。この能化通の定義としては、段落冒頭に以下の説明がある。

「略すると、無事物 (Skt.nirvastuka 実体のないもの) が變化 (Skt.nirmāṇa) である。變化心 (Skt.nirmāṇacitta) によって、欲するとおりの造作が成就する。これが能化通といわれる。」

ここにも、『俱舍論』同様に變化を基礎づけるものとして、變化心が説かれる。しかし、

---

<sup>1535</sup> cf.長尾 [1987] pp.213-216

<sup>1536</sup> cf.Unrai Wogihara [1936] p.61

第六の神變「往来 (Skt.gaman 携 amana)」には、

「あるいは龜重の四大種の身体によって [行き、そして帰る (P.Zhi40a1) yang 'byung ba chen po bzhi las byung ba'i lus rags pas 'gro zhing phyir yang 'ong ba dang)]。また遠を近と勝解して (Skt.adhimucya)、あるいは意のような速さによって (Skt.manah-saḍḍṣena vā javena) 行き、そして帰る。」

とあり、先に触れた『俱舍論』の記述との親近性が確認できる。

全体を通して変化の理論については、『俱舍論』がより詳細である。『俱舍論』が変化を体系的、理論的にまとめた一方、この段は『俱舍論』の記述を簡易に要約し、それを教化面から捉えた点が指摘できる。さて『菩薩地』の「神通威力：第一神足通」は、以下の文章で結ばれる<sup>1537</sup>。

「諸仏諸菩薩のこの二種類（Skt.pārināmikī-, nairmāṇikī-）のその神力（Skt.ṛddhi）も略すると二事において成就する。神力に基づく神変によって、衆生たちを仏の住処に引摂し、悟入させる。苦しむ多数多種の衆生たちに饒益を施す。」

神力＝神足通（Skt.ṛddhi）による神変を能変通に、衆生饒益を能化通に配当させ、両者を救済行の要点として結ぶ<sup>1538</sup>。

---

<sup>1537</sup> cf.Unrai Wogihara [1936] p.66

<sup>1538</sup> 菩薩による変化は広く大乘仏典に見られる。『大乘莊嚴經論』「覚分品」v. 54 釈（cf.S.Levi [1907] pp.142-143）にも、菩薩の変化、遊戯等が以下のように説かれる。

「試訳：遊戯とは、諸菩薩の変化（Skt.nirmāṇa）等によって、多方向に、三昧に基づき遊戯すること（Skt.samādhivikrīḍitaṃ）なのだから。誓願とは 願智（Skt.praṇidhijñāna）によって誓願力ある諸菩薩が、殊勝な誓願によって遊戯することなのだから。彼ら〔諸菩薩〕の身体について、あるいは光明について、あるいは音声について、数えることは容易ではない。詳細は『十地経』におけるがごとく。」

なお、ここに引かれた『十地経』の記述は以下のとおりである（cf.近藤 [1936] p.30）。

「そして彼は、欲する通りに精進を發し、その通り精進を發することによって、家族・妻・資財を放出して、如来の教誡において出家する。そして出家した者は、

一刹那の瞬間ただちに、また百もの三昧を獲得する。

そして彼は百もの諸仏を眼にする。

そして彼は彼ら〔諸仏の〕加持を了知する。

そして彼は百もの世界を震動させる。

そして彼は百もの国土を訪れる。

そして彼は百もの世界を照らす。

そして彼は百もの衆生を成熟させる。

そして彼は百もの劫に住する。

そして彼は前際後際にわたる百もの劫に入る。

## 変化雲、雲の用例

前に触れた陳那釈 v.60 に説かれる「変化雲」は、『華嚴経』や密教典籍に見られる特徴的な術語である。その語について、『普賢行願讃』との関係で捉えるならば、編入先の〈入法界品〉を先ず確認する必要があるだろう。そこには例えば、「私（＝スプラティシュティタ比丘）はあらゆる衆生に適合した諸変化雲（Skt.nirmitamegha）を発します。」や、「この彼ら（毘盧遮那莊嚴藏大樓閣の住人）は全世界に等しく、そしてあらゆる仏子（菩薩）の身体〔に等しい〕数の諸変化雲（Skt.nirmāṇamegha）によって、あまり無く全方角にわたって遍満します。」等の用例が確認できる<sup>1539</sup>。また同じく『華嚴経』内の『十地経』「第十法

---

そして彼は百もの法門を選ぶ。

そして彼は百もの身体を示す。

そして彼は各身体に百もの菩薩の眷属を示現する。

これより上の誓願力ある菩薩たちは、殊勝な誓願によって変化する（Skt.vikurva o ti）。身体について、あるいは光明について、あるいは神力（Skt.ī d d h i）について、あるいは眼について、あるいは境界について、あるいは音声について、あるいは実践について、あるいは莊嚴について、あるいは加持について、あるいは信解について、あるいは諸々の造作について、百千ナユタ・コーティの劫にかかってまでも、それらについて数えることはできない。」

ここでは三昧の獲得を出発点とし、見仏、仏国土訪問、衆生成熟、身体示現、さらに誓願力を持つ菩薩に限っては、誓願によって変化すること等が説かれる。『普賢行願讃』所説の往生者の救済行と重なる点が多く、『普賢行願讃』が『華嚴経』に属する点からも看過できぬ記述である。なお、この第一歡喜地の用例は第十地に到るまで、各地（ブーミ）にはほぼ同じ記述がある。ただし地の上昇に応じて、例えば「百もの諸仏」が「百千もの諸仏」となる如く、数量を増加させた形で重層的に説かれる。

（cf.第二離垢地→近藤〔1936〕 pp.46-47、第三發光地→pp.61-62、第四焰慧地→p.74、第五難勝地→pp.87-88、第六現前地→p.106、第七遠行地→p.126、第八不動地→pp.147-148、第九善慧地→p.167、第十法雲地→pp.199-200）

<sup>1539</sup> cf.P.L.Vaidya〔1960〕 p.56, 376 その他の変化雲の用例として、*ibid.*,p.13,189,190,191 等がある。

雲地」<sup>1540</sup>には、「法雲 (Skt.dharmamegha)」の説明の一つとして、法雲地の菩薩は大慈悲雲や、大福智が満ちた雲網の充満や、多様な身体が満ちた〔雲〕渦の示現等を生み出し、それらを百千ナユタ・コーティの世界に遍満させ、大甘露の善なる雨を降らし、衆生の意向に応じて、彼らの煩惱を息滅する（趣意）と説かれ、雲雨に例えられる菩薩の救済力について言及する。なお『十地経論』における「法雲地」の説明は以下のとおりである<sup>1541</sup>。

「(D.Ngi253a3ff.) (P.Ngi319b1ff.) [第十] 地について訓釈によって示す。そのうちの〔第十] 地 (法雲地) についての訓釈とは、雲のような三種の法として知るべきである。獲得した法によって、この地〔の菩薩〕の身体を虚空の如くに遍満させ〔世間を〕覆うことと、この法が衆生らの煩惱の塵を息滅することと、トゥシタ天の住处等の次第で衆生を救済することである。雲の〔雨〕水が穀物〔の成長〕を助けるごとく<sup>1542</sup>。」こうした華嚴系仏典を中心とした用例からは、雲は遍満性を象徴した例えと理解できる。また、雲とは法雨を降らす母胎であり、それによって衆生救済を行う例えとも理解できる。砂漠に潤いを、田に収穫を、心に法悦をもたらし、風に応じて姿を変え、区別なく大地を覆う、こうした雲に大乘菩薩行の慈悲性が仮託されている。

### 『無量寿経』における神力

『俱舍論』では、神力 (Skt.rddhi) を基礎付けるものが三昧とされ、三昧によって「行くこと」と「変化すること」が達成されるとある。『菩薩地』では、「三昧自在を得て堪能な心を持つ仏菩薩」による、神力に基づいた救済行が説かれる。『普賢行願讃』に先行する『無量寿経』では、法蔵菩薩の誓願 (サンスクリット本第五願) に「神力自在 (Skt.rddhivaśitā)」が説かれ<sup>1543</sup>、経中では『俱舍論』がいうところの「行くこと」、『菩薩

<sup>1540</sup> cf.近藤 [1936] pp.190-191

<sup>1541</sup> cf.D.no.3993 (経疏部)、P.no.5494 (諸経疏部)

*Tib. 'Phags pa sa bcu pa 'i rnam par bshad pa*

<sup>1542</sup> 穀物の成長の原因を雲に求める用例としては、『大乘莊嚴経論釈疏』(cf. [1979] 西蔵文典研究会, pp.16-17) がある。この段は雲を仏に例える段であるが、雲の持つ救済性の趣意が認められる。

<sup>1543</sup> cf.『大阿弥陀経』(『大正蔵』12,no.362,p.302a)、『平等覚経』(『大正蔵』12,no.361,p.281b)、『無量寿経』(『大正蔵』12,no.360,p.268a)、『無量寿如来会』(『大正蔵』11,no.310,p.93c)

地』がいうところの「往来」が強調される。また、東方偈でも極楽世界において神通力（Skt.ṛddhībala）を得ることが説かれる。ここで東方偈の内容を要約すると<sup>1544</sup>、諸仏国土から菩薩が阿弥陀仏の極楽世界を訪問し、阿弥陀仏を供養し、そして彼から神通力と授記を得るとある。末尾に位置する vs.19-20（藤田訳）<sup>1545</sup>は以下のとおりである。

「(19) このゆえに、ここで [一] 菩薩が、  
『わたくしの国土も、このようになるように。  
わたくしもまた、[わたくしの] 名により、声により、また [わたくしを] 見ることに  
よって、  
多くの生ける者たちを解脱せしめよう』と望むならば、  
(20) かれは早く大急ぎで、  
極楽世界に行くがよい。  
そして、アミタ・プラバの前に行って、  
千・千万の仏たちを供養せよ。」

このように、釈迦仏が菩薩に極楽世界を訪問するよう促し東方偈は終わる。この vs.19-20 には、菩薩が極楽世界を訪問する目的に、衆生を解脱させることが挙げられる。また、先に触れた『無量寿経』サンスクリット本にも、同じくその目的の一つに、救済能

---

<sup>1544</sup> cf.藤田〔2011〕 pp.50-57

成立史的には、先行する『大阿弥陀経』の「十方来会」に東方偈の原形が求められている（cf.香川〔2001〕）。なお「供養諸仏の願」（サンスクリット本 Vow.22）にもその趣意が見られる。

・十方来会→藤田〔2011〕 p.49、『大阿弥陀経』（『大正蔵』12,no.362,p.307b）、『平等覚経』（『大正蔵』12,no.361,p.287c）、『無量寿経』（『大正蔵』12,no.360,p.272c）、『無量寿如来会』（『大正蔵』11,no.310,p.98a）

・供養諸仏の願→藤田〔2011〕 p.19、『大阿弥陀経』（『大正蔵』12,no.362,p.301c）、『平等覚経』（『大正蔵』12,no.361,p.281c）、『無量寿経』（『大正蔵』12,no.360,p.268b）、『無量寿如来会』（『大正蔵』11,no.310,p.94a）

<sup>1545</sup> cf.藤田〔1975〕 pp.115-116

力の獲得が説かれている。このように、『普賢行願讚』に先行する『無量寿経』にも、往生者による救済活動の趣意が認められる。ただし、極楽世界を介するまでもなく、菩薩が衆生救済を行うことは特別なことではない。しかし菩薩による高度の救済行には、卓越した三昧や神通力が基礎となる点は明らかであり、その獲得に及ばない者も当然考えられる。そうした者でさえ、極楽世界に往生すれば、最適な修行環境のもと神通力等の救済能力を獲得できる。『普賢行願讚』に先行する『無量寿経』に、すでにこの点は見受けられる。一方『普賢行願讚』は、「臨終→普賢行による障碍の滅尽→見仏→往生→誓願の現実化→授記→変化と智力に基づく衆生救済」と、人が死んだ後、人がどうなるのか、人はどうするのかを体系的に説き、『無量寿経』で保留扱いを受けた、永続的な菩薩行（普賢行）を重視する。さらに注釈に至っては、救済の手段についても「変化雲」と説くなど踏み込んだ解釈を行っている。

## 小結

『普賢行願讚』並びにその注釈によると、阿弥陀仏の極楽世界への往生者は、往生後に救済能力を具え、衆生救済を行うことが明確に説かれる。その救済行はサンスクリット本 v.60 に説かれたごとく、智力と変化によることが確認できる。ここの智力は釈友釈によると、「般若波羅蜜」と定義される。また変化は陳那釈によると、「変化の神変雲」と定義され、大乘仏典において雲は救済性（慈悲）の例えと理解できる。サンスクリット本 v.40 注釈によると、菩提行は智慧資糧であり、普賢行は福德資糧と説かれ、それらの一体性が強調される<sup>1546</sup>。雲雨（慈悲）に例えられる変化、般若波羅蜜（智慧）に例えられる智力は、

---

<sup>1546</sup> 『普賢行願讚陳那釈』 v.40

「(D.Nyi197b1ff.) (P.Nyi227a8ff.) 「海のような修行 (spyod pa rgya mtsho)」ということは、菩薩行と〔普〕賢行との両者は特別に区分されなかったから<sup>1546</sup>、両者を摂受することになると解すべきである<sup>1546</sup>。そのうち菩提行とは、諸々の仏法を成就する<sup>1546</sup>。〔すなわち〕智慧資糧である。〔普〕賢行も一切衆生を利益し安楽にする。〔すなわち〕福德資糧である。※〔普〕賢行と菩提行の両者とも菩提を成就することになるが、ただ現前 (mngon sum) と展転相續 (gcig nas gcig tu brgyud pa) 程度の違いがある。」

※この箇所世親釈は「(D.Nyi265b7ff.) (P.Nyi304a5ff.) そうであっても〔普〕賢行も菩提行そのものである。」の一文を挿む。

普賢行と菩提行の象徴と捉えられ、その双運性<sup>1547</sup>が『普賢行願讃』が説く阿弥陀仏信仰、往生観にも反映している。また、その救済行はサンスクリット本 v.58 によると衆生が存在する限り行くと説かれる。これは普賢行の立場である。なお香川〔1993〕(p.201)は、『無量寿経』の仏道体系について次の見解を提示する。

「『無量寿経』においても、それ（原始般若経）と同様の考えの下に、最初期の『大阿弥陀経』においては、阿惟越到菩薩が最高位の菩薩であったのが、『平等覚経』の頃から、一生補処の菩薩が、さらに上位の菩薩として説かれるに至ったとも考えられる。」

これに対し『普賢行願讃』は、一生補処の菩薩が成仏の時期を確約されるのに対し、成仏の時期を念頭しない「普賢行の菩薩」を説く。極楽世界を新たな菩薩行への出発点と積極的に捉える点に、『無量寿経』では強調されない新たな仏道体系、往生観の高まりが見られる（還相廻向）。このように『普賢行願讃』並びにその注釈は、阿弥陀仏の極楽世界を、智慧と慈悲を依処とした衆生救済の出発点と体系的に捉えた点（五世紀初頭以降）から、『華嚴経』を主とする影響下で発展した新たな阿弥陀仏信仰、往生観を有している<sup>1548</sup>。

---

<sup>1547</sup> 蓮華戒は『修習次第』において、『普賢行願讃』を介在させた空性と大悲の双運性を説く。

・『修習次第』中篇 cf.Goshima〔1983〕pp.55,59

「愚かな心をもったこれら衆生たちは、無自性である諸事物について「〔自性が〕有る」等と誤認するので心が転倒しており、長く輪廻の輪（生死輪廻）に彷徨するので、「私は何としても福德と智慧のこの上ない資糧を完成して、それから一切智者の位を得て、彼らは法性を証得するでしょう」と思念して、それから少しずつ結跏趺坐をとり、十方にいらっしゃる一切の仏と菩薩に敬礼して、彼らに供養と讃嘆を行ってから、『聖なる普賢行願讃』等の広大な誓願をたてます。それから空性と大悲を胎とする布施等の福德と智慧の全ての資糧の成就に励むべきです。」

<sup>1548</sup> 極楽世界を介在する救済行は、例えば伝世親『無量寿経優婆提舍願生偈』、曇鸞『論註』、善導『往生礼讃』『発願文』、日本に至っては千観（918-983）、法然、親鸞の著作にも見られ、異なった文化圏で共通の浄土教精神として広く発露されていく。また『修習次第』には、阿弥陀仏、極楽世界、往生といった語句は説かれないものの、『無量寿経』や、『普賢行願讃』並びにその注釈に説かれる救済行の精神が、後期大乘仏典の中に納めとられてい

## 第3節

### 『無量寿経』誓願文と釈迦菩薩行

#### はじめに

『無量寿経』に説かれる菩薩思想を代表する法蔵説話は授記思想を背景とし、初期仏教や部派仏教と深い繋がりが確認できる<sup>1549</sup>。しかしこれとは別に、『無量寿経』に出る釈迦菩薩行を解明、そして整理して、それが浄土思想の展開に大きく寄与した点を指摘する。具体的には、説一切有部の論書に説かれる菩薩論によって、『無量寿経』が整備された点を示し、それもとにして『無量寿経』における重層的な菩薩論を新たに示す。部派文献、特に有部系における釈迦菩薩論の系統には、『発智論』→『大毘婆沙論』→『雜阿毘曇心論』

---

る。

・『修習次第』中篇 cf.Goshima [1983] pp.75, 77

「そのように〔行者は〕悲と方便と菩提心を修習して、今世において疑いなく殊勝となって、従って夢の中で常に仏と菩薩を見るでしょう。〔彼は〕他の諸々の善い夢をも夢にするでしょう。神々も喜悅してから〔彼を〕守護するでしょう。〔彼は〕瞬間ごとにも福德と智慧の広大な資糧を集めるでしょう。〔彼は〕煩惱障と鈍重をも浄めるでしょう。どんな時でも安楽と心喜が多くなるでしょう。多くの人々を親愛するでしょう。身体についても病気で煩わされないでしょう。堪能な心の性質をも得るでしょう。従って神通を始めとする、優れた功德を具えたものを得ます。従って威神力によってあらゆる世間界に赴いてから、仏・世尊たちに供養します。彼等に法をも聞きます。

臨終に際しても疑いなく仏と菩薩たちを見るでしょう。

〔死後〕他の生まれにおいても仏と菩薩を離れない境遇や、とりわけ優れた家にも生まれるでしょう。従って努力を必要とせずに福德と智慧の資糧を成就します。資財は広大に、眷属は多くなるでしょう。鋭い智慧 (shes rab nro ba) によって多くの衆生を成熟させましょう。あらゆる生における生を想起するでしょう。このように他の諸経典に出る無量の利得を証得するでしょう。」

<sup>1549</sup> cf.藤田 [1970] p.336ff.

→『俱舍論』、並びに釈迦菩薩行の因の面を強調する点から『因施設論』などがある。このうち最も詳細であり、かつ起点となるものは『大毘婆沙論』(玄奘訳巻一七六以下)である。しかしそれは余りに大部なため、今回の考察ではその説を良く踏襲綱要した『俱舍論』を用いる。

### 使用する有部系文献について 一菩薩論との関わり<sup>1550</sup>

---

<sup>1550</sup> 以下に代表的な部派の菩薩論研究を挙げる。

勝本華蓮

- ・『座標軸としての仏教学 一パーリ学僧と探す「わたしの仏教」一』、佼成出版社、2009

河村孝照

- ・『有部の仏陀論』、山喜房仏書林、1975

木村泰賢

- ・『小乗仏教思想論』(「木村泰賢著作集」5、大法輪閣、1968)

杉本卓洲

- ・『菩薩 一ジャータカからの探究一』(「サーラ叢書」29)、平楽寺書店、1993

祖父江章子

- ・「部派論書における菩薩の願思想」(『印度学仏教学研究』24-2、1976)
- ・「阿毘達磨大毘婆沙論における菩薩思想の一考察 一特に阿毘曇毘婆沙論と鞞婆沙論と比較して一」(『東洋学研究』13、1978)
- ・「阿毘達磨大毘婆沙論における釈迦菩薩像」(『東洋学研究』27、1992)
- ・「阿毘達磨大毘婆沙論における菩薩行 一特に波羅蜜多行を中心として一」(東洋大学東洋学研究所編『アジアにおける宗教と文化』、国書刊行会、1994)
- ・「ジャータカにおける菩薩行 一特に施羅蜜多を中心として一」(『東洋学研究』35、1998)

西義雄

- ・『阿毘達磨仏教の研究』、国書刊行会、1975
- ・「阿毘達磨仏教に於ける仏陀の本願説 一附、菩薩の悪趣願生説一」(『東洋学研究』10、1976)

平川彰

- ・「説一切有部の菩薩論」(『原始仏教とアビダルマ仏教』(「平川彰著作集」2)所収第4章)、

塚本、松長、磯田〔1990〕(p.62ff.)によると、迦多衍尼子(Kātyāyanīputra)造『発智論』( *Abhidharma-jñānaprasthāna-śāstra* ) と五百阿羅漢等造『大毘婆沙論』( *Abhidharma-mahāvibhāṣa-śāstra* ) とは第二期のアビダルマ論書とされ、法救(Dharmatrāta)造『雑阿毘曇心論』( *Samyuktāhidharma-hṛdaya-,Kṣudrakāhidharma-hṛdaya-śāstra* ) と世親造(Vasubandhu)『俱舍論』( *Abhidharmakośabhāṣya* ) とは第三期のアビダルマ論書とされる。『発智論』の注釈書が『大毘婆沙論』であり、『大毘婆沙論』との教学的な結合を計るのが『雑阿毘曇心論』であり、『雑阿毘曇心論』に準じて『大毘婆沙論』を綱要したものが『俱舍論』とされる。なお『雑阿毘曇心論』に先行するものに『阿毘曇心論』がある。何れも『大毘婆沙論』の抄である。しかし厳密にいうと『雑阿毘曇心論』は『阿毘曇心論』をより詳細に注釈している。関連する現存本には尊者法勝造、晋僧提婆共慧遠訳『阿毘曇心論』(『大正蔵』28,no.1550)、優波扇多积、高齐那連提耶舍訳『阿毘曇心論経』(『大正蔵』28,no.1551)がある。本稿との関係で言えば両者共に菩薩論を載せない。

なお『大毘婆沙論』には現在、三種類の漢訳が現存している。尸陀槃尼撰、僧伽跋澄訳『?婆沙論』(十四卷婆沙、383)、浮陀跋摩、道泰共訳『阿毘曇婆沙論』(六十卷婆沙、437-439)<sup>1551</sup>、玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』(二百卷婆沙(発智婆沙)、656)である。西〔1975〕pp.63-68によると、厳密に言えばこれら三訳は有部系統の異本異訳であるが、菩薩論に関してこれら三訳の詳細な比較研究を行った祖父江〔1978〕には、「異なる点は各項の中で度々言及しているように訳語の差異と、簡単な記述か詳細に論じているかの違いで、改めて論じるような相違点はないと思う。」と述べられることから、今回の考察では最も詳細な玄奘訳を使用する。

西〔1976〕p.3には『発智論』に始まる有部系菩薩論といえども、「一般に当時、仏教界に流布していた経文か何かによったものであろう。」と述べ、「その菩薩論の出典が他にあること」に注意を促している。つまりその菩薩論は有部独自の教理ではないことを指摘する。詳細は *ibid.*,pp.168-172,187-192 を参照。特に pp.168-172 においては、『大毘婆沙論』が菩薩論を論じる際に『施設論』を引用するので、その『施設論』の年代について確認しておきたい。木村説、山口・春日井説、自説(西説)を紹介する。以下のとおりである。

---

春秋社、1997)

<sup>1551</sup> 道挺序文によると、元来一百卷訳出されたものが戦災に遭い六十卷になったという。

**木村説**：「大毘婆沙論引用の施設論文約七十と現存の漢訳施設論とを比較して、後者は、大毘婆沙論編纂時代に毘婆沙師達が引証に用いた六足論の一としての「施設論」の一部であることは疑えない。」

**山口・春日井説**：「大毘婆沙論に引用される施設論は、現存の法護・惟浄によつて訳されている漢字訳施設論及び西藏大蔵経丹爾部所収の施設論の何れにも属さない、他の系統を引くものと考えられる。」

**自説（西説）**：「山口・春日井両教授の所謂、この漢訳施設論は、六足論の一としての施設論の端訳という説を結局、現存漢訳施設論を六足発知論と言われる他の六足論中の施設論か又は古論書であることを、確実に否定するに足る論拠が、以上の研究範囲では、発見できないからである。」

続く pp.187-192 では、『大毘婆沙論』において『施設論』が引用する説「菩薩の大誓願を記す経文」を丁寧に抽出（十一例文）し、整理吟味されている。その上でこの「経文」に相当する文句は現存仏典には見出しかねると述べられ、「修行本起経等の資料として用いられた源流本の一つではなかったかと私は推定している。」とされる。つまり、西〔1975〕〔1976〕の立場は、ある時点で有部が当時の流布説を採用したということになる。

香川〔1993〕 pp.451-452 「第三節 説一切有部系における誓願」においても、有部系論書、律に見られる「過去仏としての釈迦仏に誓願を起こした結果、名前も同じ釈迦仏になる。」という誓願説が、有部系以外の誓願説である点について言及されている。村上〔1984〕 pp.280-281 によると過去・現在の釈迦仏説は『大智度論』『マハーヴァストゥ』『仏本行集経』にも出ており、必ずしも説一切有部系のみとはいえないそうである。

付言すると上記概説とて菩薩論に関する一部の紹介でしかない。その起源・原意・受容・展開に関するより多くの論稿を詳査整理する必要がある。この問題について研究史概説を含め、今後の研究展望を示したものに勝本〔2009〕がある。そこには有部系菩薩論、乃至大乘起源説にまで展開する西・平川論争の趣旨を始め、現時点での有益な「菩薩」情報が網羅されている。参考までに該当する項目を示せば以下のとおりである。

「菩薩の資格と成仏までの道のり」 pp.85ff.

「パーリ上座部は三十二相に否定的」 pp.87ff.

「燃灯仏授記のいろいろ」 pp.88ff.

「スメーダ物語はほとんど大乘」 pp.90ff.

「菩薩になるには厳しい条件がある」 pp.92ff.

「本生菩薩は本当に菩薩か」 pp.94ff.

「菩薩を波羅蜜行者として描く『ジャータカ註釈』」 pp.95ff.

「偉大な菩薩と誰でも菩薩」 pp.97ff.

「出家の菩薩、在家の菩薩」 pp.100.

「菩薩はどこからきたのか」 pp.103ff.

「仏滅後に菩薩になるには」 pp.104ff

### 部派の菩薩論

『俱舍論』「業品」(vv.108-111) が説く菩薩論は『大毘婆沙論』(cf.五百大阿羅漢等造、唐玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』(『大正蔵』27,no.1545,pp.886c9ff.)) や『雜阿毘曇心論』(cf.尊者法救造、僧伽跋摩等訳『雜阿毘曇心論』(『大正蔵』28,no.1552, p.961b26ff.)) を承けて、釈迦菩薩の成仏の因果を説明する点が特徴である。その冒頭には、いつから菩薩であるかという問いに対し、三十二相の異熟となる業を作ろうとした時からと説かれる。それ以降は常に、「善趣の者、良家の生まれ、具根者、男性、〔前〕世を思い起こす者、退転しない者 (v.108cd.)」とされる。他者に対しては「金銭では買われない奴僕」となり、優れた円満を得ても「無縁の慈」によって他に従属し、抑制や、辛苦の忍耐に秀でた者となる。続く v.109 では三十二相を異熟とする業として、**瞻部洲への生、男性たること、現前に仏に向かうこと**等が説かれる。次いでジャータカを踏まえた釈迦菩薩の成仏論が展開される。釈迦は三阿僧祇九十一劫をかけて成仏したとされる。その内訳は三十二相獲得に九十一劫、諸仏供養に三阿僧祇劫である。通常三十二相を得るには百劫かかるが、釈迦は勇猛精進や「エーカ・ガーター」の読誦によって精進波羅蜜が完成し、九劫減になったという。また三阿僧祇劫中の初無数劫では七万五千仏(終時は宝髻如来)、第二無数劫では七万六千仏(終時は燃灯如来)、第三無数劫では七万七千仏(終時は毘婆尸如来)を供養したという。これはこの釈迦に限ったことでなく、先行する釈迦にも共通すると説かれる。以下のとおりである。

「サンスクリット本試訳：彼ら全て〔の諸仏〕の【以前に釈迦牟尼が居る (v.110d.)】。釈迦牟尼と名付けられる正等覚者が以前に居た。その場所で菩薩となった〔現在の〕世尊によってこの誓願が作られた。『私もこのような仏になりたい。』と。我々の聖者

のように、〔以前の釈迦牟尼〕も同様に〔三阿僧祇中の〕末劫において生じ、彼の教えも同様に千年のきわまでとどまった。」(cf.Pradhan [1975] p.266ff.)

このように過去と現在にわたる同一名称の仏の相続が説かれる<sup>1552</sup>。ちなみに大乘經典

---

<sup>1552</sup> 過去と現在にわたる同一名称の仏の相続について、伝統的であり代表的な用例(『阿毘達磨大毘婆沙論』)を以下に紹介する。

○五百阿羅漢等造、唐玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』(cf.『大正蔵』27,no.1545,pp.886c27ff.)

「有説。依所逢事仏分別三劫阿僧企耶量。謂過去久遠人壽百歳時。有仏名釈迦牟尼。出現於世。生刹帝利種中。母名摩訶摩耶。父名淨飯。子名羅怛羅。城名劫比羅筏窣堵多諸積種。侍者弟子名阿難陀。第一雙弟子名舍利子大目犍連。爾時世間五濁增盛。為生老死之所逼迫。愚癡盲冥無將導者。彼仏世尊以悲願力於中出現。精進増上化導有情未曾暫息。由如此故為風所薄。肩背有疾。時有陶師名曰広熾。仏知時至即告侍者阿難陀言。吾今身疾不安。汝可往広熾陶師家求胡麻油及煖水。為吾塗洗。侍者敬諾往陶師家。住広熾前愛語問訊已。方便讚仏種種功德勝戒定慧。三十二相八十随好円光赫奕。智見無碍辯才無滯。復告広熾。如是世尊若不出家。當為輪王王四洲界。我及汝等一切世間皆為僕使。然今棄捨如是王位出家苦行。得阿耨多羅三藐三菩提。具一切智見。断一切疑網。施一切決定。能尽一切問論源底。視諸有情猶如一子。今者在此不遠而住。然為拔濟汝等苦故恒洪道路。為風所薄肩背勞積。須油煖水故相造詣。頗能施耶。爾時広熾聞已踊躍歎未曾有。如何人間有是功德。即報尊者。仁今且還。我當如命自往仏所。其去未久。広熾即辦生胡麻油及煖香水持往仏所。仏遥見之。為令彼人種善根故脱去余衣。唯留襯身踞机而待。広熾到已發淳浄心。以所持油恭敬善巧。塗仏肩背種種摩搦。復以煖水香湯灌洗。仏時風疾积然除愈。以慈軟音慰諭広熾。彼聞歡喜即發願言。願我未來當得作仏。名號眷属時處弟子。如今世尊等無有異。當知彼陶師者即釈迦菩薩。由本願故今名號等如昔不異。然從彼仏發是願後。乃至逢事宝髻如来。是名初劫阿僧企耶満。從此以後乃至逢事然灯如来。是名第二劫阿僧企耶満。復從此後乃至逢事勝觀如来。是名第三劫阿僧企耶満。此後復經九十一劫修妙相業。至逢事迦葉波仏時方得円満。」

(試訳：〔一〕説がある。〔次のように〕起こった出来事に基づいて、仏は三劫阿僧祇の量を分別する。

すなわち、過去久遠の人の寿命が百歳のとき、仏がおり、「釈迦牟尼(シャーキャム

---

ニ)」という名前であった。〔彼は〕世に現れて、クシャトリヤの釈迦族に生まれた。母は「摩訶摩耶（マハーマーヤ）」という名前であった。父は「浄飯（シュッドーダナ）」という名前であった。子は「羅怛羅（ラーフラ）」という名前であった。都市は「劫比羅筏窣堵（カピラヴァストゥ）」という名前で、〔そこに〕たくさんの釈迦族〔の者たち〕がいた。侍者である弟子は「阿難陀（アーナンダ）」という名前であった。第一の二人の弟子は「舍利子（シャーリプトラ）」と「大目犍連（マハーマウドガルヤーヤナ）」という名前であった。

その当時の世間は五濁（劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁）が盛んであり、生と老と死とが〔人々に〕せまっていた。〔世の人々は〕愚痴であり、智慧の眼がなく、〔彼らには〕指導者がいなかった。〔そこで〕かの仏世尊〔、釈迦牟尼〕は悲願力をもって〔この世の〕中に現れたのである。〔彼は〕優れた精進を行い、有情を教化して〔仏道に〕導き、すこしも休息することがなかった。それゆえ〔彼は〕中風によって痩せて、肩と背とに病をかかえていた。

あるとき陶工がおり、「広熾（ブリハッデユッティ）」という名前であった。仏は時が到来したことをさとって、侍者の阿難陀に告げた。

「いまや私は身体が病気であり、万全ではない。お前は広熾という陶工を訪ねて、胡麻油と煖水とを求め、私のために〔胡麻油を〕塗り、〔煖水で私は〕洗うことができますか。」と。

侍者〔阿難陀〕は敬って承諾し、陶工の家を訪ねた。広熾の〔面〕前に行き、愛語をもって挨拶した。〔そして阿難陀は〕方便をもって仏の種々の功德、〔すなわち〕勝れた戒、定、慧、三十二相、八十随好、頂光の輝く様子、障礙のない智見、滞りのない辯才を讃歎した。そこで〔阿難陀は〕広熾に告げた。

「こうした世尊がもしも出家しなければ、〔彼は仏と成らず、〕転輪王となったであらうし、四大洲世界の王となったであらう。〔その場合、〕私やお前など、あらゆる世間〔の者〕はすべて〔彼の〕下男となったであらう。しかし〔彼は〕いま、このように王位を捨て、出家し、苦行し、阿耨多羅三藐三菩提を得て、一切の智見を得て、一切の疑網を断ち、一切の確定を施し、一切の質疑応答（問論）の源泉を尽くすことができ（仮）、諸々の有情を一人子のように見る。いま〔彼は〕近くにおられる。お前たちの苦しみを抜きとり、救済するために、常に道を歩き、

---

中風によって痩せ、肩と背とに疲労が積もっている。〔胡麻〕油と煖水とを用いるために互いに〔彼のもとに〕行って、〔お前は〕たいそう施しができるか。」と。そのとき広熾は〔阿難陀の話を〕聞き終わり、踊りあがらんばかりに喜び、かつてなかった程に感嘆した。

「どれほどの人間にこれほどの〔ありがたい〕功德があろうか。」と。そこで〔広熾は、阿難陀〕尊者に返答した。

「あなたはお戻りください。私は〔あなたの〕申し出のとおりにお仏のおられる場所を訪ねます。」と。

〔阿難陀が〕去って間もなくして、広熾は絞りたての胡麻油と煖香水とを持って、お仏のおられる場所を訪れた。お仏は遠くにこの様子を見て、かの人〔、広熾〕に善根を植えつけさせるために、必要のない衣類を脱いで、ただ下着だけを身につけて、机にこしかけて〔彼を〕待っていた。広熾は〔お仏のおられる場所に〕着いて、澄浄な心を起こした。〔広熾は〕所持した〔胡麻〕油をもって、〔彼を〕恭敬し、巧みにお仏の肩と背に塗り、さまざまに按摩し、煖水の香湯によって〔彼を〕洗った。〔かの〕お仏はそのとき中風の病がたちまちなくなり、癒えた。〔彼は〕慈しみのある軟らかな音声によって広熾を労い、喜んだ。彼は〔これを〕聞いて歓喜し、〔このように〕発願したのである。

「どうか、まさに〔この功德によって〕私が未来にお仏となり、名前と眷属と時処と弟子とが、今世の世尊と等しくなり、異なりませんように(願我未来当得作仏。名號眷属時処弟子。如今世尊等無有異)。」と。

まさに知るべきである。かの陶師がすなわち〔今の〕「釈迦菩薩」である。〔この〕本願に基づいたがために、今の名前は昔〔の名前〕と異なるらない。そして〔広熾は〕かのお仏に従い、この〔誓〕願を起こした後に、乃至、宝髻如来に出会う。これをもって第一阿僧祇を満了することとする(是名初劫阿僧企耶満)。これより以後、乃至、然灯如来に出会う。これをもって第二阿僧祇を満了することとする(是名第二劫阿僧企耶満)。またこれより以後、乃至、勝観如来に出会う。これをもって第三阿僧祇を満了することとする(是名第三劫阿僧企耶満)。この後にまた九十一劫を費やして妙相業を修し、迦葉波仏と出会って、まさに〔成仏の〕円満を得るのである。)

(※三阿僧祇劫の量の説明を中略 cf. 『大正蔵』 27,no.1545,pp.892a9ff.)

『阿闍仏国土経』も有部説と基調を等しくし、阿闍菩薩が阿闍仏になると説く。

「チベット訳試訳：シャーリプトラよ、またかの世尊・如来・応供・正等覚者たる阿闍は（中略）どの〔生〕でも梵行を行い、どの〔生〕でもすなわち「阿闍」といわれる名前の、まさにその者となって、彼は仏国土から仏国土に赴き、仏・世尊が現前に居られる場所に生まれた。」<sup>1553</sup>

こうした継承を重視する阿闍の性格は、例えば『悲華経』（『大正蔵』3,no.157,p.195c3ff.）や『維摩経』（cf.「見阿闍仏」）にも確認できる。その他、玄奘訳『大毘婆沙論』（卷一七八）弥勒菩薩→弥勒仏、『法華経』「序品」日月灯明仏なども指摘できる。一方、成立や性格に『阿闍仏国土経』との共通点が多い『無量寿経』では法蔵菩薩から阿弥陀仏へと名称が変更されている。この点については後述するが、法蔵菩薩の世々生々の菩薩行については、『俱舍論』「世間品」（cf.Pradhan〔1975〕p.182ff.）に出る菩薩論が参考になる。その冒頭には「菩薩は誓願を建て、三阿僧祇劫にわたり六波羅蜜を實踐して無上正等覚を現証正覚する」点が説かれ、『無量寿経』を始めとする大乘仏教の範となる菩薩論、成道論の骨格が確認できる。

以下に村上〔1984〕pp.280ff.、香川〔1993〕pp.450ff.等を参照して、部派における菩薩論を説く典籍を整理しておきたい。

## \* 釈迦菩薩が釈迦仏となる伝承

### 「陶師の伝承」

- ・『俱舍論』梵本「業品」（cf.Pradhan〔1975〕p.265ff.）
- ・『俱舍論』藏訳「業品」（cf.TPH〔年代未詳〕p.482ff.）
- ・尊者世親造、玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』「業品」（cf.『大正蔵』29,no.1558, pp.94c8ff.、『国訳一切経印度撰述部』「毘曇部」26,pp.47ff.,1976）
- ・『俱舍論称友疏』（cf.Wogihara〔1986〕p.431ff.）
- ・尊者法救造、僧伽跋摩等訳『雑阿毘曇心論』（cf.『大正蔵』28,no.1552, p.961b26ff.、『国訳一切経印度撰述部』「毘曇部」21,pp.96ff.,1976）

---

<sup>1553</sup> cf.佐藤直実氏私家版「校訂テキスト」p.37（1.132-1.133）

- (・尸陀槃尼撰、僧伽跋澄訳『鞞婆沙論』(cf.『大正蔵』28,no.1547、祖父江〔1978〕))
- (・浮陀跋摩、道泰共訳『阿毘曇婆沙論』(cf.『大正蔵』28,no.1546、祖父江〔1978〕))
- ・五百大阿羅漢等造、唐玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』(cf.『大正蔵』27,no.1545, pp.886c9ff.、『国訳一切経印度撰述部』「毘曇部」16,pp.48ff.,1975) ←前掲
- (『阿毘達磨發智論』(cf.『大正蔵』26,no.1544, p.1018b14-15、『發智論』II(『新国訳一切経』「毘曇部」2)、p.640、2000))
- ・尊者衆賢造、玄奘訳『阿毘達磨順正理論』(cf.『大正蔵』29,no.1562, p.590b21ff.)
- ・義浄訳『根本説一切有部毘奈耶藥事』(cf.『大正蔵』24,no.1448,p.73a8ff.)
- ・龍樹菩薩造、鳩摩羅什訳『大智度論』(cf.『大正蔵』25,no.1509,p.150b3ff.)

### 「その他の伝承」

- ・『マハーヴァストゥ・アヴァダーナ』(cf.Senart〔1977〕p.1)
- ・『ディヴィヤ・アヴァダーナ』(cf.Cowell〔1970〕p.90)
- ・闍那崛多訳『仏本行集経』(cf.『大正蔵』3.no.190,p.655c2ff.、p.663c7ff.、p.669b14ff.)
- ・ジャータカ全般

### \* 『異部宗輪論』所説の菩薩論

- ・大衆部、一説部、説出世部、鷄胤部 (cf.寺本、平松〔1974〕pp.27ff.)
- ・説一切有部 (cf.寺本、平松〔1974〕p.55)
- ・雪山部 (cf.寺本、平松〔1974〕p.62)

### \* 釈迦菩薩の足跡の意味付け

- ・チベット訳『因施設論』(cf.Tib.rGyu gdags pa、D.no.4087,P.no.5588)
- ・宋法護訳『施設論』(cf.『大正蔵』26,no.1538, pp.517aff.、『国訳一切経印度撰述部』「毘曇部」3、pp.354ff.、1976)

### ◎菩薩在胎時の諸根完具と所因

国訳：p.356-6、漢訳：p.517c+4、チベット訳：D.I130a4ff.

### ◎菩薩は下族中に生ぜざる所因

国訳：p.366+4、漢訳：p.519c-12、チベット訳：D.I135b7ff.

### ◎菩薩は貧族中に生ぜざる所因

国訳：p.366+9、漢訳：p.519c-8、チベット訳：D.I136a1ff.

◎仏及び輪王の三十二相具足と所因

国訳：p.370+8、漢訳：p.520c+13、チベット訳：D.I138a6ff.

◎女人の輪王及び帝釈と成らざる所因

国訳：p.371-6、漢訳：p.521a+11、チベット訳：D.I139a6ff.

『無量寿経』の菩薩論

『無量寿経』に説かれる、法蔵菩薩の誓願建立後の菩薩行を、有部系文献と照合すると、以下が共通する（サンスクリット本を代表）。

- ・「師となる仏の前での発心」（cf.藤田〔2011〕p.12ff.）

- ・「別願の建立とその実践」（cf.藤田〔2011〕p.28ff.）

「さてアーナンダよ、かの法蔵比丘はかの世尊世自在王如来の〔面〕前で、神々を含み、魔を含み、梵天を含んだ世間の前で、沙門・梵天を含み、神々・人間・阿修羅を含んだ生物の前で、こうしたこれらの別願（＝本願⇔総願）を教示して、そのとおりに誓い（Skt. pratijñā）を行った。」

- ・「六波羅蜜行」（cf.藤田〔2011〕p.30ff.）

「彼は菩薩行を行いつつ妨げられず、また自ら布施波羅蜜を行った。そして他者にも同様に受け取らせた。自ら戒・忍耐・精進・禪定・智慧の波羅蜜を行った。そして他者にも同様に受け取らせた。」

- ・「世生生の菩薩行、善根の継承」（cf.藤田〔2011〕p.30ff.）

「また、そのような諸善根を正しく成就し、それらを具え、彼は生まれた所どこにおいても、百千コーティ・ヌタの多くの宝が大地から現れる。」

- ・「利他行」（cf.藤田〔2011〕p.30ff.）

「菩薩行を行っている彼によって、その〔行っている〕限り、無量・無数の、百千コーティ・ヌタの衆生が無上正等覚におかれた。それらの極みは言語行為によって理解しえない。」

- ・「他者を善趣・良家・瞻部洲に生まれさせ、諸仏への面前奉持・供養を行う」（cf.藤田〔2011〕p.30ff.）

「〔存在する〕限りの衆生たちは良き長者、居士、婆羅門の大家に住まわされた。それらの極みは言語行為による教示によって理解しえない。このように〔彼らは〕瞻部洲

の支配者として住まわされ、転輪王として、世間の守護神として、帝釈天に、夜摩天に、兜率天に、樂變化天に、他化自在天に、デーヴァ・ラージャ天に、そして大梵天に住まわされた。〔衆生が住する〕限り、無量・無数の諸仏、諸世尊は、崇敬され、崇拝され、尊敬され、供養され、そして法輪を転じるために要請された。それらの極みは言語行為による教示によって理解しえない。」

・「三十二相の成就」(cf.藤田〔2011〕 p.31ff.)

「〔法蔵菩薩は三十二〕相と〔八十〕種好によってよく飾られた身体をもち～」

次に菩薩行の所説範囲を誓願文まで拡大すると、一層多くの共通点が確認できる(伝康僧鑑訳『無量寿経』を代表とする)。以下のとおりである。

・「善趣への生」

(第一「無三悪趣の願」、第二「不更悪趣の願」：第一→大阿○、覚経○、如来会○、梵○、蔵○、第二→大阿○、覚経○、如来会○、梵○、蔵○)

・「前世の記憶」

(第五「宿命智通の願」、第三十四「聞名得忍の願」：第五→大阿○、覚経○、如来会○、梵○、蔵○、第三十四→大阿×、覚経×、如来会○、梵○、蔵○)

・「三十二相の成就」

(第二十一「三十二相の願」：大阿○、覚経○、如来会○、梵○、蔵○)

・「諸仏供養」

(第二十三「諸仏供養の願」等：大阿○、覚経○、如来会○、梵○、蔵○)

・「男性としての生」

(第三十五「女人往生の願」：大阿○、覚経×、如来会○、梵○、蔵○)

・「具根者たること」

(第四十一「諸根具足の願」：大阿×、覚経×、如来会○、梵○、蔵○)

・「良家の生まれ」

(第四十三「生尊貴家の願」：大阿×、覚経×、如来会○、梵○、蔵○)

・「退転しない者」

(第四十七「得不退転の願」：大阿×、覚経×、如来会○、梵○、蔵○)

上記のごとく初期無量寿経誓願文には、男性としての生、具根者たること、良家の生ま

れ、退転しない者は説かれない (cf. 玄奘訳『大毘婆沙論』「捨五劣事得五勝事」<sup>1554</sup>)。つまり初期無量寿経と『大毘婆沙論』<sup>1555</sup>との間に菩薩論の共有関係は確認できない。それが明確になるのは伝康僧鎧訳『無量寿経』以降である。今日、伝支婁迦讖訳『平等覺経』は竺法護訳説 (308、天水)、伝康僧鎧訳『無量寿経』は仏陀跋陀羅、宝雲共訳 (421、建業) と

---

<sup>1554</sup> 五百阿羅漢等造、唐玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』(cf.『大正蔵』27,no.1545,pp.886c27ff.)

「齊何名菩薩。答齊能造作增長相異熟業。問若諸有情發阿耨多羅三藐三菩提心能不退轉。從此便應説為菩薩。何故乃至造作增長相異熟業方名菩薩耶。答若於菩提決定及趣決定乃名真實菩薩。從初發心乃至未修妙相業來。雖於菩提決定。而趣未決定。未得名為真實菩薩。要至修習妙相業時。乃於菩提決定。趣亦決定。是故齊此方名菩薩。復次修妙相業時。若人若天共識知彼是菩薩故名真菩薩。未修妙相業時唯天所知。是故未得名真菩薩。復次修妙相業時。捨五劣事得五勝事。一捨諸惡趣恒生善趣。二捨下劣家恒生貴家。三捨非男身恒得男身。四捨不具根恒具諸根。五捨有忘失念恒得自性生念。由此得名真實菩薩。未修妙相業時与此相違。是故不名真實菩薩。問菩薩得此自性生念有何利益耶。答菩薩得此自性生念離有情過。積集多聞深信因果。善攝徒衆所説教誡終不唐捐。菩提資糧轉復円満是為利益。」

(下線部分試訳：また次に、妙相業を修するとき〔その者は〕五劣事を捨て、五勝事を得る。

第一に、諸々の悪趣を捨て、常に善趣に生まれる。

第二に、下劣の家を捨て、常に貴家に生まれる。

第三に、非男の身体を捨て、常に男性の身体を得る。

第四に、不具根を捨て、常に諸根を具える。

第五に、有忘失念を捨て、常に自性生念を得る。

これにより、真實の菩薩と名づけても、いまだ妙相業を修していないとき、この〔五勝事を得た者〕とは異なる。それゆえ〔その者を〕真實の菩薩と名づけない。

<sup>1555</sup> 『大毘婆沙論』は二世紀後半から三世紀にかけての成立とされる (加藤純章説)。

西〔1975〕p.171には、「但し尚、現存の漢訳施設論の時代を決定する為には、カニシカ王出世前後即ち世紀百五十年前後に編纂されたと推定されている大毘婆沙論中に多数の施設論の文句の引用があるが、これと現存の施設論と同か異かの問題が決定される必要がある。」とある (筆者下線)。

される<sup>1556</sup>。この年代(421)は『大毘婆沙論』を承け、世親(400-480 ca.)『俱舍論』に大きな影響を与えた『雑阿毘曇心論』の盛行時である。ちなみに法顕(生没年不明.399-412 渡印)はこの論をマガダ国パータリプトラで得た。彼はこれを仏陀跋陀羅と共訳し、さらに別伝承では宝雲、僧伽跋摩による異訳も存在したという<sup>1557</sup>。『雑阿毘曇心論』と『無量寿経』との訳者が共通する伝承は、両者の接触を示唆する傍証ともなろう。なおその場合、『無量寿経』は有部との直接的関係というより、むしろ仏教通念としての有部系教学に基づき整備を承け、その影響下に改訂したと考えられよう。有部系教理は唯識瑜伽行派の成立に多大な影響を与え、後世には、例えば密教法師シャーマン(8c.ca.)やアティシャ(928-1054)がそれを学ぶなど、一部派の立場を越えて明確に基礎学の立場を築いている。

## 小結

説一切有部の三阿僧祇百劫の菩薩論(釈迦成道説)<sup>1558</sup>、すなわち成仏の必須条件としての、多数劫にわたる菩提心の継承、六波羅蜜の実践、諸条件の適合、積善継承が、五世紀前半に翻訳された伝康僧鎧訳『無量寿経』誓願文に受容されていた点が判明した。アビダルマ教理史からは『俱舍論』に大きな影響を与えた『雑阿毘曇心論』の時代である。阿弥陀仏の誓願内容の中に釈迦成道の諸条件が組み込まれた結果、及び難い釈迦菩薩の菩薩行が、極楽世界への往生者すべてに具わることになる。往生者は阿弥陀仏の誓願成就にあやかかって、原則として三阿僧祇百劫の釈迦菩薩行を容易に全うしたことになるのである。革新的な説といえよう。あたかも「三阿僧祇百劫菩薩行」が難行道、「極楽往生」が易行道ともいえる。これは当時の仏教通念である、有部系論書に基づいた經典改編の痕跡でもある。仏典の再編は理解の易さだけでなく、仏説として完成度の高さをも目指したと言える。最高の仏説ともいわれる「論(Skt.abhidharma)」は<sup>1559</sup>、極楽世界や往生思想の意義付け、権威付けに大きな役割を果たした。

---

<sup>1556</sup> cf.香川〔1984〕p.32

<sup>1557</sup> 双方散逸である。cf.長沢〔1993〕p.130注7

<sup>1558</sup> 釈迦菩薩は三十二相獲得に百劫(『エーカ・ガーター』(cf.D.no.323,P.no.989)読誦によって九十一劫に減)、諸仏供養に三阿僧祇劫をかけて成仏したとされる。これは先行する釈迦にも共通するという。それには世親釈が存在する(cf.D.no.3988,P.no.5488)。

<sup>1559</sup> cf.本庄〔2011〕。

釈迦の大きな影響力のもとに極楽往生を介して成道観が再定義されたわけであるが、これは成仏後の仏名（法蔵菩薩→阿弥陀仏）にも影響を及ぼすこととなる。成仏の際に釈迦菩薩は釈迦仏となり、阿閼菩薩は阿閼仏となる。これは一般説である。しかし法蔵菩薩は別称の阿弥陀仏となった。その理由は、**釈迦菩薩や阿閼菩薩は「師仏のようにになりたい」と、継承を重視する誓願を建てたので同一名称の仏となり、対して法蔵菩薩は世自在王仏から諸仏国土の勝れた特徴を聞き、取捨選択を行い、より勝れた国土を造ろうと、師説をより展開させた別願を建てて実践に励んだ。それゆえ成仏して別称となったのである。**同時期の浄土教経典ではあるが、『阿閼仏国土経』は仏の性質の継承を説き、『無量寿経』はその展開を強調したといえよう。

以上、部分的考察にすぎないが、『無量寿経』は有部系文献によって成道説の整備を行い、より体系的な菩薩道を説く仏典としての位置付けをもった点が理解できよう。

## 第4節

### 陳那作『普賢行願讚釈』に説かれた極楽往生と釈迦菩薩行 — 還相廻向の前提 —

本稿では先に論じた、『無量寿経』誓願文と釈迦菩薩行に関する考察結果<sup>1560</sup>を前提とし、陳那作『普賢行願讚釈』(cf.D.no.4012,P.no.5513)を参照しながら、『普賢行願讚』vv.49-53に極楽往生説と釈迦菩薩行とが示される点を確認し、ひいては往生後における人界での成道示現についても理解を深める。その上で5世紀から6世紀のインド浄土教の思潮変化についても言及したい。

#### 『普賢行願讚』の二重の往生説

ここでは、サンスクリット本でわずか62偈頌の小さな『普賢行願讚』vv.49-60に、二組の往生説が説かれる点を指摘する。すなわち、

- (1) 一回目：vv.49-53 臨終→良き生活（\*極楽往生）→人界→成仏

---

<sup>1560</sup> 『無量寿経』と有部系論書とに共通する「成仏の条件」を挙げれば、以下のとおりである。

#### A. 【誓願建立後の菩薩行】

(1) 師となる仏の前での発心、(2) 別願の建立とその実践、(3) 六波羅蜜行、(4) 世々生々の菩薩行、善根の継承、(5) 利他行、(6) 他者を善趣・良家・瞻部洲に生まれさせ、諸仏への面前奉事・供養を行う、(7) 三十二相の成就

#### B. 【誓願文】（\*誓願名は『無量寿経』を代表）

(1) 善趣への生（第一願：無三悪趣の願、第二願：不更悪趣の願）、(2) 前世の記憶（第五：宿命智通の願、第三十四：聞名得忍の願）、(3) 三十二相の願（第二十一：三十二相の願）、(4) 諸仏供養（第二十三：諸仏供養の願など）、(5) 男性としての生（第三十五：女人往生の願）、(6) 具根者たること（第四十一：諸根具足の願）、(7) 良家の生まれ（第四十三：生尊貴家の願）、(8) 退転しないこと（第四十七：得不退転の願）

B. (5) ~ (8) は伝康僧鑑訳『無量寿経』の時点（5世紀前半）で挿入される。

(2) 二回目：vv.57-60 臨終→極樂往生→変化による利他行

である。(2) 説は従来から注目、指摘されてきた浄土教的な側面である。しかしここではそれだけではなく、(1) 説にもインド浄土教の展開上、明確な意図がある点を指摘したい。まずはサンスクリット本からの和訳を用いて vv.49-53 を示す。

### 『普賢行願讚』 vv.49-53

「この普賢行願がある者には、それによって諸悪趣が棄てられ、諸悪友が棄てられる。

**〔その〕者は速やかにかの無量光〔仏〕を見る。**(v.49)<sup>1561</sup>

**〔死後〕彼らには、良き利徳である良き生活の獲得がある。彼らはこの人間の生に**

---

<sup>1561</sup> ○サンスクリット文 Shiraishi [1962] v.49 : varjita tena bhavanti apāyā, varjita tena bhavanti ku-mitrāḥ, / kṣipru sa paśyati taṃ Amitābhaṃ, yasy' imu bhadracarī-praṇidhānaṃ.

○チベット訳 (D.no.44,Phal chen,A361b1ff.) v.49 : gang gis bzang spyod smon lam 'di btab pa // des ni ngan son thams cad spong par 'gyur // des ni grogs po ngan pa spangs pa yin // snang ba mtha' yas de yang des myur mthong //

○漢訳 (不空訳) v.49 : 彼得遠離諸惡趣、彼皆遠離諸惡友、速疾得見無量壽、唯憶普賢勝行願

○Watanabe [1912] v.49 : Abgewehrt (sind) die (vier) Unheilstadien (der Seelenwanderung) durch denjenigen — Abgewehrt (sind) die schlimmen Genossen durch denjenigen — bald schaut den (höchsten Buddha) Amitābha derjenige, dem dieses (Lied) mit den frommen Wünschen von (Samanta-) Bhadra's religiösem Leben (innerlich zu eigen geworden ist) .

○泉 [1933] v.49 : この (普) 賢行願が属する彼によりて悪趣は遠離せられたり。彼によりては悪友は遠離せられたり。また彼は速やかに彼の無量光を見む。

○長谷部 [1944] v.49 : それに依りてもろゝゝの障礙を遠離し、(又) それに依りてもろゝゝの悪友を遠離せん。彼れ速やかにかの無量光 (仏) を見たてまつり、普賢行の願ひを見得てむ。

○Shiraishi [1960] v.49 : Vermieden werden von ihm (stets) die verunglückten Pfade (d.h. die Höllen, die Verstorbenen und die Tiere) ; / vermieden werden von ihm (stets) böse Freunde, / sogleich schaut er den (Buddha) AMITĀBHA, / wenn ihm (nur) dieses (Lied der) Wunschgelübte der Bhadra-carī (d.h. des überall guten Wandels) (eigen ist) //

**良く来たる。**かの普賢〔菩薩〕と同じように、彼らも久しからずそのようになる。(v.50)

1562

無智によって作られた五無間罪がある。その〔作〕者がこの〔普〕賢行〔願讃〕を唱えれば、速やかに余りなく完全な修治がある。(v.51)

**その者は智慧、容姿、〔三十二〕相、身分、種姓とを具足し、**外道と魔との群れによって支配されず、三界すべてにおいて供養される。(v.52)

その者は速やかに菩提樹の王のもとへ行く。行ってから、衆生の利益のために坐る。彼は菩提を開き、〔法〕輪を転じ、あらゆる魔と、その軍隊とを教化する<sup>1563</sup>。」(v.53)

---

1562 ○サンスクリット文 Shiraishi [1962] v.50: lābha / su-labdha, su-jīvitu teṣāṃ, svāgatu te imu mānuṣa janma, yādṛśa so / hi Samantatabhadraḥ, te 'pi tathā na cireṇa bhavanti.

○チベット訳 (D.no.44,Phal chen,A361b1ff.) de dag rnyed pa rab brnyed bde bar 'tsho // mi tshe 'dir yang de dag legs par 'ong // kun tu bzang po de yang ji 'dra bar // de dag ring por mi thogs de bzhin 'gyur //

○漢訳 (不空訳) v.50: 得大利益勝寿命、善来為此人生命、如彼普賢大菩薩、彼人不久当獲得

○Watanabe [1912] v.50: Wohl-erlangte Erlangungen (und) ein wohl-gelebtes (Leben ist) diesen (Frommen der geschilderten Art eigen), (und) wohl-hineingelangt (sind) sie in dies menschliche Dasein; denn wie-geartet jener Samantabhadra (gewesen ist), so werden in Kurzem auch sie.

○長谷部 [1944] v.49: 彼らの勝寿命をいと善く得て、彼ら、此の人間の生に善く来たれり、げに、彼の普賢菩薩の如く、彼らも亦久しからずして然あらん。

○Shiraishi [1960] v.50: Der Gewinn (wird ihnen) gut gewonnen; ein schönes (d.h.langes) Leben (wird) ihnen (beschieden sein); / Willkommen (sind) sie (wieder in) diese menschliche Geburt, / Wie (der Bodhisattva) Samantabhadra ('der überall den Leuten Gute') (in der Welt wandelt), / gerade so werden sie auch in Kurzem. //

<sup>1563</sup>例えば陳那積ではここに区切りを設けている。以下のとおりである。

「和訳 (D.Nyi198b5ff.) (P.Nyi228b5ff.): [普賢行] 願の功德が第十〔章〕の種類、すなわち今世とあの世との二つの種類である。そのうち、今世は四つの種類がある。すなわち、10-1-1.殊勝な福德を完全に摂受することと (vs.47-48)、10-1-2.如来を見ることと (v.49)、10-1-3.菩薩と同縁 (skal ba mthun pa) を得ることと (v.50)、10-1-4.業障

#### v.49,50,52 太字下線部分の解釈

##### v.49 : 「〔その〕者は速やかにかの無量光〔仏〕を見る。」

『普賢行願讃』の読誦によって阿弥陀仏を見仏する。注釈によって「臨終時」と理解できる。陳那釈に「臨終〔に〕かの世尊・無量光如来をも、それによって速やかに確実に見るであろう。」、智軍（イェシェデ）釈に「その者は臨終においても無辺光、あるいは無量光如来を見ることになる。」とある。

##### v.50 : 「〔死後〕彼らには、良き利徳である良き生活の獲得がある。彼らはこの人間の生に良く来たる。」

この部分には、あまり意識されない還相廻向の前提が説かれている。そのあたりを以下に確認したい。まず、ここの「幸福に暮らす（良き生活 Skt.su-jīvitu）」は八正道の「正命」ではない。死後に人界に生まれるのだから成道途上の描写である。それを踏まえると以下のように解釈できよう。すなわち「良き生活」を輪廻における、身体と受用などの円満な状態「繁栄」（世俗）とする。その円満が究竟していくと、仏身、仏国土、眷属の円浄な状態「至善」（涅槃）と相即するに至る<sup>1564</sup>。この「良き生活」は後続の「良き利得（Skt.su-labdha）」と同義でもあり<sup>1565</sup>、一般的な否定対象ではない。智軍釈はここの「良き生活をする者」を「称讃された菩薩」という。詳細は不明であるが三阿僧祇百劫菩薩行を行う釈迦菩薩、あるいは普賢菩薩を想定した。例えば初期仏典の『スッタニパータ』 chap.3,v.683 には、「無比のみごとな宝であるかのボーディサッタ（菩薩、未来の仏）は、もろびとの利益安樂のために人間世界に生まれたもうたのです、シャカ族の村に、ルンビニーの聚落に。だからわれらは嬉しくなって、非常に喜んでおります<sup>1566</sup>。」とある。

シャーキャミトラ釈は「大士（Skt.mahā-purusa,Tib.skyes bu chen po）の加持によって、良き生活をする」と出す。ここの「大士」は文脈上、無量光仏となる。臨終時に無量光仏の加持力によって「善き生活」が保証されるという。同釈はその結果、釈迦牟尼のように

---

を浄めることである（v.51）。」

<sup>1564</sup> cf.ツルティム、藤仲〔2005〕 p.245

<sup>1565</sup> 一般的、本来的に否定される「名利」の「利」としては『ダンマパダ』 v.75 を参照。

<sup>1566</sup> cf.中村〔2011〕 pp.149-150

人の利益を成就する難行に堪える者として、今世で利他を行うよう良く来たる点を強調する。諸積を勘案すると、今後の菩薩行のために資糧を積む、極楽での生活が「良き生活」と理解できる。

#### **v.52 : 「その者は智慧、容姿、〔三十二〕相、身分、種姓とを具足し、」**

前後の文脈からして往生後の功德が説かれている。アビダルマ説によると、こうした諸特徴の一部は三阿僧祇百劫の菩薩行の円満、すなわち成仏の条件である。つまりここでは往生すると、こうした諸条件が自然に具わる点が述べられる。これを前提にして続く v.53 では釈迦菩薩行の最終局面、娑婆世界での成道相の示現が説かれる。

#### **『普賢行願讚』偈頌の増加問題**

v.49 から v.53 への文脈を見ると、臨終見仏 (v.49) → 往生後／善き生活・今世への還相 (v.50) → 『普賢行願讚』読誦の功德 (v.51) である。最後の v.51 に区切りがある。經典末尾に経名と、功德とが見られるのは一般的である。陳那積でも、v.51 積の直後に「第十章第二節分科」という項目が立てられ、内容が仕切り直される。ちなみにその分科は来世の因果への言及である。その後の v.54 には再び經典の功德が説かれ、以後の v.55 以下は科文の対象から外れる。これから、そして所説からして vv.55-56 は書写者の廻向文の可能性はある。つまりここにも成立の断層が確認できる。この点は月輪 [1971] p.494 を参照されたい。vv.57-60 は (再出) 臨終見仏 (v.57) → 極楽往生 (v.58) → 阿弥陀仏からの授記 (v.59) → 往生後／利他行 (v.60) である。vv.61-62 は廻向文である。このように浄土教説→經典功德→廻向文という次第が、二層にわたって確認できる。可能性の域を超えないが複数の書写者の廻向文が取り込まれる形で、偈頌数が増加していった可能性が指摘できる。ただしこれはチベット訳に残る『普賢行願積』からの推測であり、さらに、これほど成立断層が見られるのかという疑問も当然生じる。今後、未報告なものを含めての『普賢行願讚』サンスクリット写本の総合的対照研究、そしてその対照研究と対応させた諸本 (諸訳) 研究が必要とされるであろう。

#### **往生後の利他行を「廻向」と呼ぶ事例**

世親著『無量寿経優婆提舍願生偈』(以下『往生論』) 所説「五念門廻向」と、陳那作『普賢行願積』とは、極楽往生後に衆生救済を行うことを「廻向」と呼ぶ。発想が類似する点

を指摘したい。『往生論』が出す「五念門廻向」は以下のとおりである。

「菩薩、入の四種の門をもて自利の行成就す。応に知るべし。菩薩、出の第五門の廻向をもて利益他の行成就す。応に知るべし。菩薩是の如く五念門の行を修して自利利他して、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得るが故に。無量寿修多羅優婆提舍願生偈、略して義を解し竟ぬ。」<sup>1567</sup>

ここの「入の第一門から第四門」は 1.礼拝（近門）、2.讃歎（大会衆門）、3.作願（宅門）、4.観察（屋門）である。「出の第五門」は 5.廻向（園林遊戯地門）である。同論は「出の第五門とは、大慈悲を以て一切の苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して生死の園・煩惱の林中に廻入し、遊戯神通をもて教化地に至る。本願力を以て廻向するが故に、是れを出の第五門と名づく」<sup>1568</sup>と説く。一方、陳那作『普賢行願讚科文』は以下のとおりである。

「(D.Nyi182a1ff.,P.Nyi211a2ff.): インドの言葉では、*Sa ma nta bha dra tsa rya pra ni dhā na rtha sam gra ha*。軌範師陳那御前による著作。チベットの言葉では、*Kun du bzang po 'i spyod pa 'i smon lam gyi don kun bsdus*。軌範師陳那御前がお造りになった。あらゆる仏と菩薩に敬礼する。(中略) これ以下の三つの廻向は、菩薩、如来がお説きになった無障碍によって、波羅蜜と等しい身体を保ち、誓願を完成したことによって世間に住し、衆生が利益を成就するようお説きになったもの。「**勇者文殊が理解するように～**」(v.55) といったところから始めて、「**世間にいる限りの衆生を利益しましょう～**」(v.58) といったところまで」

## 小結

1. 『普賢行願讚』(cf.vv.49-53,57-60) は『無量寿経』の教え、特に臨終見仏と極楽往生とを承けつつも、従来のインド浄土教では強調されなかった「往生後の行相」を重視する。『無量寿経』自体も、「一生補処の願」に衆生救済のために輪廻を厭わない「普賢行」を説くが、『普賢行願讚』はこの立場を一層強調する。『普賢行願讚』登場年代(5c.ca.)は、瑜

---

<sup>1567</sup> cf. 『聖典』1・pp.371-372。

<sup>1568</sup> cf. 『聖典』1・p.371。

伽行派が菩薩行に関する考察を深める時期とも重なる。その思潮からの影響を考慮すべきである。

2. 釈迦の影響力が強い、広く釈迦成道相の追体験が成道の基調となっている<sup>1569</sup>。『発智論』から『俱舍論』に到るまで説かれた三阿僧祇百劫成道説、説一切有部系の菩薩論を『無量寿経』編纂者は取り入れ、極楽世界の再定義を行い、『普賢行願讃』に踏襲された。

3. 『普賢行願積』によると、『普賢行願讃』v.49 から v.53 への文脈が理解できる。すなわち、v.49（普賢行をもって阿弥陀仏を臨終見仏）→v.50（良き生活／極楽往生）→v.51（經典の利益。成立の断層か）→v.52（三阿僧祇百劫菩薩行の円満。往生によって成道の諸条件が具備）→v.53（人界における成道相の示現。釈迦に倣って人界で成仏する）である。仏伝が成道次第の伝承を意義とするごとく、菩薩が成道の次第を手本として示現することに、利他行の意義が見いだされている。なお普賢菩薩の修行（普賢行）を手本とした「菩薩」が、人界において釈迦に倣った成道相を示現することは、伝康僧鎧訳『無量寿経』冒頭にも出る（「皆遵普賢大士之徳」）。般涅槃せずに成道相を示現するという、菩薩による利他・教化活動である。

4. 陳那作『普賢行願積』科文には極楽往生者の行相として、

(1) 波羅蜜と等しい身体を持つこと（通常、三阿僧祇百劫の菩薩行は波羅蜜行を基本とする）(v.57)、

---

<sup>1569</sup> 「仏陀としての生涯は同一パターンでなければならない（梶山氏）」という成道観は、『大本経』に深源が求められる（cf. 梶山〔1996〕p.7）。『無量寿経』法蔵説話においても釈迦成道相が踏襲され、『阿弥陀鼓音声陀羅尼経』にも確認できる。この極めて重要な『大本経』については吹田隆道氏による研究が公表されている。

- ・「梵文大本経縁起説の復元について」（『仏教史学研究』24-2、1982）
- ・「大本経に見る仏陀の共通化と法レベル化」（『渡邊文麿博士記念論文集・原始仏教と大乘仏教』上、永田文昌堂、1993）
- ・「二人のシャーキャムニ仏」（『佐藤良純教授古稀記念論文集 インド文化と仏教思想の基調と展開』、山喜房仏書林、2003）

『大本経』は過去仏の概念形成に大きな影響を与え、さらに直接とは言えないまでも、極楽世界の位置付けにも影響を与え、三身説の變化身の概念形成にまで影響を及ぼしたようである。

(2) 誓願の成就によって世間にとどまること (v.58)、

(3) 世間で衆生利益を行うこと (v.58)、

が示され、これらが「三つの廻向」と呼ばれる。この特徴的な立場や呼び方は、陳那に先行する世親著『往生論』「五念門廻向」の記述と関係性が見られる。

5. 東アジアで主に説かれる往相還相廻向の前提は、明確にインド浄土教に遡れる。成仏するには、釈迦の後追い成道が求められるという伝統的立場を、極楽世界を介して再定義した結果である<sup>1570</sup>。

6. 往生後の行相に注目すると、『無量寿経』→『普賢行願讃』（成立下限 5c.初頭）<sup>1571</sup>→世親著『往生論』（400-480）→陳那作『普賢行願積』（480-540）という、インド浄土教の展開が確認できる。この思潮と並行して、インドでは浄土教の密教化が進んでいく。その

---

<sup>1570</sup> ツォンカパ（1357-1419）の弟子ケードゥブ（1385-1438）は、『タントラ概論』において変化身を説く際に、「百千万の釈迦牟尼」について言及する。以下のとおりである。

「（高田訳）釈迦牟尼の仏国土であるこの娑婆世界（*sahā-loka-dhātu* 雜会世界、堪忍世界）に百千万の四大部州があり、〔そのうちの〕百千万の南瞻部洲（*Jambudvīpa*）に、百千万の釈迦牟尼の十二の相を同時に示すのである。すなわち（1）〔欲界の第四処の〕兜率天（*Tuṣita*）より降ることを百千万同時に示すのである。このように（2）（3）百千万の父浄飯王と、百千万の母摩耶夫人との子である百千万のシッダールタ

（*Siddhārtha* 一切義成就）太子の身に生れる相を同時に示すのである。このように（4）童子〔として〕遊戯をなすことと、（5）后妃という眷属を享樂することと、（6）出家することと、（7）苦行と、（8）菩提樹の近くに住することと、（9）魔を降伏することと、（10）正覚を成ずる（成仏）ことと、（11）法輪を転ずることと、（12）涅槃に入ることとの百千万の相を同時に示すのである。また、この国土において涅槃した百千万の相を示し、〔さらに〕他の国土において、あるところでは〔シッダールタ太子の〕身の出生、あるところでは成仏、あるところでは転法輪などの百千万の相を同時に示すのである。このように生死輪廻が空無になるまで示すのである。それは〔如来蔵を説く〕『究竟一乘宝性論』（*Ratnagotravibhāgo mahāyānottaratantraśāstra*）の中に～（以下中略）」（cf.高田〔1978〕pp.8-9）

<sup>1571</sup> 仏陀跋陀羅訳『文殊師利発願経』（『大正蔵』10,no.296）の翻訳年代（5c.初頭）による理解。

糸口となったものは、5世紀から6世紀中頃にかけて成立した『阿弥陀鼓音声陀羅尼經』<sup>1572</sup>である。この密浄融合經典にさえ、釈迦にならった成道説が受用されている<sup>1573</sup>。5世紀から6世紀にかけて、インド浄土教理史は新たな局面を迎えることになる。

<sup>1572</sup> cf.チベット訳：D.no.676,Ba220b5-221a1,P.no.363,Ba254a2-5、漢訳：『大正蔵』12,no.370

<sup>1573</sup> 『阿弥陀鼓音声陀羅尼經』における釈迦にならった成道説

	チベット訳	漢訳
国	×	清泰
宮殿	'khor dang bcas pa	×
宮殿の広さ	一万ヨージャナ	十千由旬
生まれ	王族	刹利之種
父	'Khor los sgyur ba'i rgyal po bZang po'i mchog	月上転輪聖王
母	gZi brjid can	殊勝妙顔
妻	rGyal rigs bZang skyong ma	×
息子	Zla ba'i 'od	月明
〔奉事〕弟子（阿難）	sNyan pa dri ma med	無垢称
智慧弟子（舍利弗）	bZang po'i tog	賢光
神力精進具足弟子（目蓮）	bKod pa chen po	大化
魔王	mChod pa'i rgyal po	無勝
提婆達多	Dang ba	寂靜
声聞大衆	六万	六万

上記所説の展開形として元普度編『廬山蓮宗宝鑑』（『大正蔵』47,no.1973,p.306b）がある。

## 第2部

### チベット篇

## 第1章

### チベットにおける普賢行と浄土教

#### 第1節

#### 智軍作『普賢行願積備忘録』の解題と訳注

##### 『普賢行願讚智軍釈』の解題

**典籍名** : *bZang po spyod pa'i smon lam kyi 'grel pa bZhi'i don bsdus nas brjed byang du byas pa*

**著作翻訳の有無** : 蔵外

**書名の日本語訳** : 『〔普賢〕行願讚』四積の内容を要約して備忘録としたもの

**著者名** : Ye shes sde

**著者名よみ** : イエシエデ

**著者名別名** : 智軍

**著者生没年** : 9c.頃

**成立地** : チベット

**写本等の存欠** : 刊本

**刊本所在** : D.no.4359,sNa tshogs,Ji184a1213b1、P.no.5846,mDo 'grel, Cho217a2-252a5

**刊本の奥書刊記** : (D.Jo.213a7) (P.Cho.251a3) 'Phags pa bzang po'i spyod pa'i smon lam slob dpon Phyogs kyi glang pos 'grel pa mdzad pa dang / slob dpon Shaa kya ba shes gnyen gyis 'grel pa mdzad pa dang / Sangs rgyas grags pas 'grel pa mdzad pa dang / rGyan bzang pos tī ka mdzad pa dang rnam pa bzhi'i don dang 'phral du mkhan po dag las thos pa dang / mdo sde nas 'byung ba dang yang sbyar te bshad pa brda phrad sla bar brjed byang du byas pa rdzogs so //

(『聖なる〔普〕賢行願讚(『*Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam*』)に対する軌範師陳那(Phyogs kyi glang po)がお造りになった積と、軌範師釈友(Shā kya ba shes gnyen)がお造りになった積と、仏称(Sangs rgyas grags pa)がお造りになった積と、巖賢(rGyan bzang po)

がお造りになった註疏 (ṭika)、[合わせて] 四積の内容 (don) と、折々に和上たちから聞いたものと、經典 (mdo sde) に出ているものも結合させて、注釈が語釈しやすいよう (bshad pa brda phrad sla bar) 備忘録としたものが完成した。) )

**参考文献：**月輪賢隆「普賢行願讚の註疏 (竜樹・世親・陳那・嚴賢) に就て」(『小西・高島・前田三教授頌寿記念 東洋学論叢』(仏教大学編、1952、pp.265-294)、再出『仏典の批判的研究』(百華苑、1971、pp.486-514))、上山大峻「エセイデの仏教綱要書」(『仏教学研究』32・33、1977)、宮崎啓作「Ye Śes sde -三部の著作-」(『印仏研』27-2、1979)

**解説：**『華嚴経』「入法界品」末尾の『普賢行願讚』には、『華嚴経』の立場(普賢行)に依った浄土教が説かれる。記述は僅かであるが、『普賢行願讚』は『無量寿経』と『華嚴経』との接点に位置する興味深い仏典である。本作はそのチベット撰述注釈である。

著者智軍(イエシェデ)は9世紀初頭の、チベットにおける梵語仏典の翻訳国家事業において、中心的な役割を果たした大翻訳師である。本作『普賢行願讚釈』の他に、学説綱要書である『見解の差別』、三宝を説明した『仏身広註』の合計3部の著作が現存する。彼に関する詳細な記録は現存しない。足跡については不明な点が多い。『仏身広註』奥書からは「シャン」の出身であることがわかる。彼の肩書き「Zhu chen gyi lo tsa ba (対応漢訳：大蕃国三蔵法師、意味：主任翻訳師)」は、9世紀前半に敦煌、甘洲で翻訳師として活躍した「法成(Chos 'grub)」にも見られるという。智軍の代表的著作『見解の差別』は後のチベットで1ジャンルとなった「学説綱要書(grub mtha')」の淵源といわれる。

さて本作は冒頭と奥書によると、数種類存在する『普賢行願讚』を撰義し、理解の便を計るために著作された。ここに名前が上がる諸釈は、陳那、釈友、ゲンサンポ、仏称である。ゲンサンポ、仏称について詳細は不明である。前者には、『普賢行願讚釈』以外に著作は確認されていない。後者には、大蔵経の「秘密疏部」に著作2典籍が確認できる(例：北京版 no.2092,2642)。

中国・日本では『梵網経』所説の十重四十八軽戒が大乘菩薩戒の中心である。一方でインド・チベットでは寂天流と無著流との菩薩戒が中心である。前者では『普賢行願讚』所説(七支供養)がきわめて重要である。しかし、インド伝来の『普賢行願讚』(現存訳：龍樹、世親、陳那、ゲンサンポ各釈。釈友釈は現存するが別系統)は翻訳具合により晦渋の浅深があり、読解に耐え難いもの(龍樹釈)さえ存在する。それゆえ必要に迫られて智軍は「備忘録」を著作したと思われる。事実、チベット撰述典籍である点をさしひいても、經典翻訳の豊富な知識(経部：160部、論部：59部の翻訳)を背景として、先の諸訳より

はるかに内容が充実して読解しやすい。またより多くの教証が引かれている。他の諸釈で引用典籍名が出ないものにさえ、出典名を明記する事例もある。智軍釈を読解すれば、先の現存4釈の趣意がほぼ理解できる完成度である。諸々のチベット撰述『普賢行願讚釈』の中では、チャンキャ2世(1717-1786)釈と並び、最も権威の高い位置にある。ツォンカパが『菩提道次第大論』の七支供養の箇所でも引用する『普賢行願讚釈』も智軍釈である。

本作の構成は『普賢行願讚釈』の中でも、特に科文が整備された陳那釈とほぼ一致する。七支供養を骨格として、全体を十項目に分科している。

浄土教的な要素は、『普賢行願讚』vv.57-60を散文的に説明した形で説かれる。他の現存4釈と大きく変わらない。因となる往生前の普賢行、その果としての極楽往生について時間列で説かれる。中心となるのは因としての普賢行であるが、往生後の利他行を積極的に説く点に、『普賢行願讚』とは異なる、新たな浄土思想の展開も見られる。

# 智軍作『普賢行願讚釈備忘録』 訳注

智軍釈和訳 (D.Jo184a1ff.) : 『〔普賢〕行願讚 (*bZang spyod*) の四釈の内容 (don) を集めて備忘録としたもの』がございませう<sup>1574</sup>。

## 【帰敬偈】

普賢菩薩と、聖者である文殊に敬礼します。

## 【著作の意図】

『聖なる〔普〕賢行願讚 (*'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam*)』〔に対する〕軌範師陳那<sup>1575</sup>がお造りになったものと、釈友 (*Shā kya mi tra*) と、仏称 (*Bu ddha kī rti*) と、嚴賢がお造りになった註疏<sup>1576</sup>、〔合わせて〕四釈の内容 (don) と、折々に和上たちから聞い

---

<sup>1574</sup> P.lo tstsha ba ye shes sdes mdzad pa'i bzang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsdus nas brjed byad du byas pa (大翻訳師智軍がお造りになった、『〔普賢〕行願讚 (*bZang spyod*) の四釈の内容 (don) を集めて備忘録としたもの』)

智軍の本業はインド仏典の翻訳であり、以下の三部の著作は余技的なものと思われる。

- 1) *bZang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsdus nas brjed du byas pa* (cf.D.no.4539、P.no.5846)
- 2) *lTa ba'i khyad par* (cf.D.no.4360、P.no.5847)
- 3) *Sangs rgyas gtso bo'i rgya cher 'grel pa* (cf.D.no.4361、P.no.5848)

1) は本作、2) はチベット撰述の最初期の学説綱要書 (『見解の差別』)、3) は三宝の概説書 (『仏身広註』) である。

<sup>1575</sup> D.di gna ga、P.tgi nā ga、N.tgi nā ga

<sup>1576</sup> 嚴賢、並びにこの箇所の読みについて概説しておこう。『影印北京版西藏大蔵経総目録』では梵語表記 *Bhadrāpaṇa* を出すが、その根拠は必ずしも明確ではない。西藏大蔵経中では『普賢行願讚』注釈者としてのみ彼の名前が出る。先の目録を除く『西藏大蔵経総目録 (東北目録)』、デンカルマ目録、ダツェパ増補目録、『普賢行願讚』嚴賢釈諸版、チャンキャII 釈の何れも蔵語表記「*rGyan bzang po*」を出す。なお智軍釈の冒頭では、彼の名前の梵語表

たものと、経典 (mdo sde) に出ているものとを結合させて、註釈が語釈しやすいよう (bshad pa brda phrad sla ba) 備忘録とした。

### 【「普賢の誓願」五義】

『普賢の誓願 (Kun du bzang po'i smon lam)』、あるいは『〔普〕賢行の誓願 (bZang po spyod pa'i smon lam)』といわれるものは、名義の合致したものである。

(1) 「普賢 (Kun du bzang po)」とは如来についていう<sup>1577</sup>。自他の利益 (don) の円満<sup>1578</sup>に

---

記が挙げられる。デルゲ版では「Bha dra pa nyi (nya / nya'i?)」、北京版では「Bha dra pa ha」とある。末尾には蔵語表記が挙げられ、どちらも「rGyan bzang po」とある。蔵語の「nya」と「ha」は書体が類似しており、それが一因となり表記の揺れが生じた可能性もある。

チャンキャ積は (cf. Lokesh Candra [1963] p.25)、「軌範師巖賢 (rGyan bzang po) がお作りになった注釈の要義も、先の二つ (龍樹積、釈友積) に類似すると思われる。それらはインドの諸注釈が説明するやり方である」と僅かに論評を加えている。

また、「巖賢」という漢訳名も目録等には記載はない。『普賢行願讚』注釈研究のパイオニアである月輪賢隆氏による命名の可能性もある。氏は先の智軍積冒頭の記述に基づき、彼の名前を「巖賢 (Bhadrapaṇasthikā)」とする (cf. 月輪 [1971] p. 514)。しかし智軍積末尾には対応する蔵語として「rGyan bzang postika」とあることから、冒頭のデルゲ版「Bha dra pa nyi (nya / nya'i?) ti kā」、北京版「Bha dra pa ha sti ka」は、彼の名前と Skt. tīkā (註疏) を含んだものと思われる。なお北京版目録部「漢語総目」(P. 総目、169a) には「法師妙巖所著 妙行願王經広大疏」とあり、彼の漢訳名に「妙巖」を出す。何れにせよ人物像をも含めて、rGyan bzang po には不明な点が多い。」

<sup>1577</sup>例えば、『大宝積経』「功德宝花教菩薩会」(cf. 『大正蔵』11,no.310-34,p.570c) に「普賢如来」が出る。安慧著『大乘莊嚴經論釈』「菩提品」の受用身解釈においても登場する (cf. 西藏文典研究会編『西藏文献による仏教思想研究』2、山喜房仏書林、p.83)。ダルマキールティ (600-660.ca.) の孫弟子にあたるシャーキャブッディ (660-720.ca.) は、普賢を仏・菩薩の両者として出す (cf. ツルティム・ケサン、藤仲孝司『チベット仏教 論理学・認識論の研究』III、2012、pp.122-123)。

<sup>1578</sup> 普賢を仏として理解し、自利利他の円満者とするものに、ゲルク派のタルマリンチェン (1364-1432) がいる。彼はダルマキールティ (量評釈) 帰敬頌「ツルティム、藤仲訳 :

よって普く美しいので<sup>1579</sup>。彼〔すなわち普賢如来〕の行願 (spyod pa'i smon lam) である。

(2) または (yang)<sup>1580</sup>、行そのものが「**普賢** (Kun du bzang po)」である。罪 (kha na ma tho ba) が無く、すべての過失 (skyon) を離れたので、すべての仏・菩薩の誓願であるからである。初めに聞く時に良く、中に思い修する時に良く、終わりに果〔である〕成仏 (sangs rgyas) した<sup>1581</sup>時に良い、賢れているから、『**〔普〕賢行の誓願** (bZang po spyod pa'i smon lam)』

---

分別の網を除去したし、甚深である広大である身体が在る普賢の光明を普く放つものに帰命する」を釈して、『量釈論 解脱道作明』において以下のように述べる（下線筆者付す）。

「ツルティム、藤仲訳：牟尼仏陀一有法。自利の円満が在る。〔なぜなら、〕断除・証得を究竟なされたからです。他利の円満については、教化対象者の相続の円満と至善が他利ですが、それが何から成就するかの〔ところの〕色身二種類〔である受用身と変化身〕について「他利の円満」というのです。それこそは善または益のみを為すことと、不善〔ないし罪惡〕と少しも混ざっていないことと、広さを全く限定してなくて善の種類を一切相に円満に完成されたので、〔普く善であるもの、すなわち〕「普賢」というのです。」(cf.ツルティム、藤仲〔2012〕pp.6-7)。

<sup>1579</sup> 陳那釈 v.59 には、「**賢** (bzang po)」とは美しさである。」と定義される。

<sup>1580</sup> 追加ではなく選択肢、すなわち異門（同義語）の表現と理解した。

<sup>1581</sup> 初中後の善を各々聞思修に当てはめたものの一例として、『大乘莊嚴經論』cp.12「弘法品」v.14 がある (cf.袴谷、荒井〔1993〕p.210、長尾文庫〔2007〕pp.196-198)。

「長尾訳：信心と満足の喜びと覚智との因であるから、この法は純善であり、二種の意味を具し、容易に把握され、四徳のある梵行を説くのである。」

これを承けた世親釈には、「長尾訳：「四徳を具せる梵行」を論述せる法は、始めにも中ほども終わりにも「純善」であるのは、それを聴聞し思惟し修習することによって、それが順次、「信心と満足の喜びと覚智との因になるから」である (Skt.caturguṇabrahmacarya samprakāśako dharmah / ādimadhyaparyavasānakalyāṇo yathākramamaśrutacintābhāvanābhir bhaktituṣṭibuddhihetutvāt /) (ibid.,p.197) とある。この世親釈について、「始・中・終に善ということは、説法の完全であることを示す定型句であり、次の聞・思・修の三と信心・満足・覚智の三とが始・中・終に対応する」と註記がある (ibid.,p.198)。

という<sup>1582</sup>。

(3) または (yang na) 普賢菩薩の誓願という最高の王<sup>1583</sup>を行じ、かの行ずるこのような誓願によって、地 (sa) と波羅蜜とを自他の利益が円満となるよう行ずるので、『[普] 賢行の誓願 (bZang po spyod pa'i smon lam)』という<sup>1584</sup>。

(4) または (yang na)、[普] 賢なる者の行願 (bzang po spyod pa'i smon lam) といって結びつけないが、[普く] 賢れた行の願 (spyod pa bzang po'i smon lam) というものに結びつけた<sup>1585</sup>。以前に願った<sup>1586</sup>、その賢れた最上の行 (spyod pa bzang po rab mchog) を得るよ

---

<sup>1582</sup> 初期仏教以来の法随念の伝統を踏まえた表現である。

<sup>1583</sup> D.rab kyi dbang po cig、P.rabs kyi mang po cig (高貴の多く) デルゲ版の読みを採用した。例えば東北 no.1095 (250) の経名「Tib. 'phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po (Skt.Ārya-Bhadracaryāpraṇidhānarāja)」を参考にした。

<sup>1584</sup> 願と地との関係について、『十地経』初地の菩薩に十大願があることは、『大乘莊嚴経論』で議論されている (cf.袴谷、荒井 [1993] pp.97-98,330)。本作とより一致する例としては、月称著『入中論』(1.5ab) がある。以下のとおりである。

「ツルティム、藤仲訳：普賢の誓願により、よく廻向し、歡喜に住している。それは第一といわれる。」

普賢、誓願、地に言及している。普賢菩薩の立てる誓願が、初地の菩薩の立てる誓願をすべて摂取することになる (cf.ツルティム・ケサン、藤仲孝司『ツォンカパ中観哲学の研究』V、文栄堂、2002、p.42)。龍樹著『宝行王正論』に基づく『入中論』とともに、『十地経』が願地並挙の根拠だと分かる。

<sup>1585</sup> ここでは、普賢行願を固有名詞である「普賢菩薩の行願」と捉えず、普通名詞の「普く賢れた行願」としている。普賢に固有名詞と普通名詞がある点は、梶山 [1994] (上) p.14 に指摘されている。利他的な大乘菩薩のあり方として、誓願を立てて、発趣し、菩薩行に励むことは、例えばツルティム・ケサン、藤仲孝司「ツォンカパ著『菩提道次第大論』「大士の道の次第」より菩薩行 一六波羅蜜と四摂事一の和訳」(『成田山法談』、2009、p.39ff.) を参照。ちなみにツォンカパが『普賢行願讚』積を使用するさいには、この智軍積を用いる。

<sup>1586</sup> D.smon pa、P.smos pa デルゲ版の読みを採用した。北京の読み (述べた) も可能であるが、ここでは三世の願求の文脈より、過去での本願の意味として理解した。

うに、あるいはそれについて願求すべきなので、『【普】賢行の誓願 (*bZang po spyod pa'i smon lam*)』という。そのうち「敬礼 (*phyag bya ba*)」<sup>1587</sup>等々、一部は誓願でないものもあるが、大部分は誓願であるので、「誓願 (*smoṅ lam*)」である。

(5) または (*yang na*)、敬礼 (*phyag bya ba*) と、供養 (*mchod pa*) と、悪の告白 (懺悔 *sdig pa bshags pa*) と、福德への随喜 (*rjes su yi rang ba*) と、法輪を転じるよう勧請すること (*chos kyi 'khor lo bskor bar bskul ba*) と、「衆生の利益をなして下さい」といって、住されるよう懇願すること (*bzhugs par gsol ba*) と、善根を無上の大菩提に廻向する菩提行、そのようなもの自体が「賢 (*bzang po*)」である。願求すべきものであるのと、後から (*mjug nas*)<sup>1588</sup> 利徳が生じることと、そのような賢れた果は望み、願求すべきものであるので、「誓願 (*smoṅ lam*)」である。

そのように、この「誓願 (*smoṅ lam*)」は名義の相応したものである<sup>1589</sup>。

### 【『普賢行願讚』の諸義】

『聖なる〔普〕賢行願讚 (*'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam*)』について、〔個別の〕十義をもって教示する<sup>1590</sup>。〔すなわち〕

- (1) 如来に敬礼することと、
- (2) 彼を供養することと、
- (3) 罪過を告白すること (懺悔 *nyes pa bshags pa*) と、
- (4) 福德を随喜することと、
- (5) 法輪を勧請することと、
- (6) 般涅槃せず住されるよう懇願することと、

---

<sup>1587</sup> 例えば『普賢行願讚』陳那釈 vv.1-3 にこの表現は出る。

<sup>1588</sup> D.*mjug nas* (後から)、P.*'jug nas* (悟入してから) 一応、北京版の読みを採用した。ただし願と悟入というのは、二種菩提心 (誓願菩提心、発趣菩提心) の構成でもあるので、二とおりの読みが可能である。

<sup>1589</sup> 例えば、最勝子等造、玄奘訳『瑜伽師地論釈』(『大正蔵』30,no.1580,pp.883c-885a) には、題名解釈門として主体、行為、対象などの観点より名義の分析がある。

<sup>1590</sup> 智軍釈は項目の立て方をインド撰述釈 (釈友を除く略釈系統) に倣う。陳那作と伝承される『普賢行願讚』科文 (陳那釈の冒頭に付される) は本稿 p.259ff.を参照。

- (7) 善根を廻向することと、  
 (8) [普賢行] 願<sup>1591</sup>の区分 (rab tu dbye ba) と、  
 (9) [普賢行] 願の究竟 (mtha') と、  
 (10) [普賢行] 願の利徳である。

総体的には、仏を成就した以下と、三悪趣に生まれた以上、どこか高下の境地 (gnas)<sup>1592</sup>に生まれる力 (skye ba'i dbang)<sup>1593</sup>は自己にある。それも自己の心を良く改めたり、良く [そう] しなかったことから、[そう] なる。心を良く改めてから善に入ったならば、仏以下としても成就する<sup>1594</sup>。心を良く改めず不善に入ったならば、三悪趣に生まれ、墜ちるので、自分は吉祥 (bde legs)<sup>1595</sup>を望み、他者にも利益と安楽をなすよう望むことによって、自己の心を良く改め、浄化 (sbyang)<sup>1596</sup>しなければならない。したがって三悪趣に墜ちず

---

<sup>1591</sup>陳那作『普賢行願讚』科文では、「積んだ善根を廻向することと、その区分と、その究竟と、その善である (dge ba'i rtsa ba rab tu bsags pa yong su bsngo ba dang / de'i rab tu dbye ba dang / de'i mtha' dang / de'i legs pa'o //)」とある。『普賢行願讚』陳那積第八章十六節分科の段からは、ここの「それ (de)」が直前の廻向であると理解できる。ただし同積は、「(D.Nyi187a5ff.) (P.Nyi216b7ff.) さて [以下は] その区分であり、第八 [章] である。それも普賢行願の支分 (bzang po spyod pa'i smon lam gyi yang lag) を区分する。それらは十六種類である」と説くように、「廻向」と「普賢行願」との間に実質的な意味の相違はない。

<sup>1592</sup> 上至仏、下至三悪趣を述べている。

<sup>1593</sup> ここの「力 (dbang)」は「因」の意味。

<sup>1594</sup> 例えば『ダンマパダ』v.173を参照。アングリマーラに因んだ話とされる。

yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ kusaleṇa pithīyati

so 'maṃ lokaṃ pabhāseti abbhā mutto va candimā. (cf. *DHAMMAPADA*, PTS, 1995, p.49)

(中村訳：以前には悪い行ないをした人でも、のちに善によってつぐなうならば、その人はこの世の中を照らす。一雲を離れた月のように) (cf. 中村元『ブッダの真理のことば・感興のことば』岩波文庫、1991、p.34)

<sup>1595</sup> cf. *Myp*.2747 (10) Svasti、[蔵] Bde-legs sam dge-ba、[漢] 妙樂善、吉慶或福 (cf. 榊亮三郎『梵蔵漢和四訳対校 翻訳名義大集』、国書刊行会、1981、p.198)

<sup>1596</sup> D.sbyar、P.sbyang 北京版の読みを採用した。

に、常に幸福 (bde skyid) <sup>1597</sup> [な世界] において仏として成就し、他者に対しても饒益するよう望むことによって、初めにどのように行うのかと問えば、最初に敬礼に適した諸々の供養処に対して、敬礼と供養との思念によって心を浄化した (sems sbyangs te) <sup>1598</sup>。[すなわち] 悪を告白 (懺悔) して、他なる善の器 (dge ba gzhan gyi snod) に<sup>1599</sup>ふさわしくす

---

<sup>1597</sup> 例えば Lokesh Chandra, *Tibetan-Sanskrit Dictionary* 【bde skyid】 (p.1208b) に、

1.sukha,2.sukhotpāda,3.sukhotsava が挙がるように、本文の「Tib.bde skyid」は極楽世界 (Skt.Sukhāvātī) を言い換えているのかもしれない。文脈からも矛盾はない。

<sup>1598</sup> Tib.sems sbyang ba は Skt.cittaśuddhi / cittaśodhanam に相当する。『普賢行願讃』とも関係が深い、華嚴を承けた『入行論』『入行論パンジカー』『集学論』等に出る (cf.Je Esa Ne gī, *Bod skad dang legs sbyar gyi tshig mdzod chen mo*, p7169)。『入行論』の用例 (cp.5,v.97) は以下のとおりである。

ācāro bodhisattvānām aprameyam udāhṛtaḥ / cittaśodhanam ācāraṃ niyataṃ tāvad ācāret /  
/97/ / (cf.P.L.Vaidya, *Bodhicaryāvatārah*, 1988, p.78)

(金倉訳：菩薩の行法は無数に(経典に)説かれている。まず、心を浄化する行法を必ず行すべきである) (cf.金倉 [1996] p.68)

この直後の v.98 には三品儀礼が説かれ、『普賢行願讃』の文脈と一致する。ちなみに Tib.sems sbyang ba は智軍自身が編纂に関わった *Mvp.*には出ない。先行する『普賢行願讃』略釈系統にも出ない。「浄化」の概念については、高崎直道『如来蔵思想の形成』(春秋社、1978、p.60)などを参照。智軍釈に出る、悪や善、心の浄化は通仏教的な視点であり、例えば古く『ダンマパダ』v.183 (七仏通誡偈)に説かれている。

sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa upasampadā

sacittapariyodapanaṃ etaṃ Buddhāna sāsanaṃ. (cf.*DHAMMAPADA*, PTS, 1995, p.52)

(中村訳：すべて悪しきことをなさず、善いことを行ない、自己の心を浄めること、—これが諸の仏の教えである) (cf.中村元『ブツダの真理のことば・感興のことば』岩波文庫、1991、p.36)

<sup>1599</sup> 「Tib.gzhan (他)」を悪との対比とし、自相続の事柄と捉えた暫定的な翻訳である。この「Tib.gzhan (他、他者)」の理解は難しく、直訳としては「善を他者の器において適切にすべきである」と、他者に関係づける翻訳も考えられる。懺悔において「他者」が重要になる点は、例えば Monier Williams 梵英辞典 (p.326b) の「Skt.√kṣam (堪忍)」caus.が指

べきである。そのように心を浄化すべきために、敬礼されるべき処の仏 (phyag bya ba'i gnas sangs rgyas) が面前に居られると、心で特別に何度も縁ずる<sup>1600</sup>、敬礼すべきものと、初めにお説きになった<sup>1601</sup>。

**智軍釈和訳** (D.Jo184b7ff.) (P.Cho218a5ff.) : そのうち如来に敬礼することは四種である。

- (1) 身と語と意の三つともに<sup>1602</sup>よる敬礼と、
- (2) 身による敬礼と、
- (3) 語による敬礼と、
- (4) 意による敬礼である。

そのうち最初は、「**[あらんかぎり] 十方世間における三世に属する人師子たちがどれ程いようと、私は残らず彼らすべてを、澄浄な身と語と意によって敬礼する** (ji snyed su dag phyogs bcu'i 'jigs rten na // dus gsum gshegs pa mi yi seng ge kun // bdag gis ma lus de dag thams cad la // lus dang ngag yid dang bas phyag bgyi'o //)」というものである。

「**あらんかぎり** (ji snyed)」あるいは「**彼らその者たち** (gang dag su dag)」は、ある方角

---

摘でき、「to ask anyone (acc.) pardon for anything (acc.)」とある (出典 *MBh.Bhag.Pañcat.*)。許しを請うことは、他者を堪忍させることにもなる。最初期の大乗懺悔儀礼を伝える伝聶道真訳『三曼陀跋陀羅菩薩経』「五蓋品第一」にも、「悔過、悔諸所作悪、諸所当忍者忍之」 ([自身は] 過ちを懺悔し、犯した諸悪を懺悔し、[他者は] 忍ぶべき事は忍び) と出る。自身の告白と、他者の堪忍とをもって、懺悔が成立することになる。こうした「Tib.gzhan (他、他者)」の視点からは、大乘興起とも関係深い「三品儀礼」(懺悔、勧請、随喜(廻向))の「随喜」は「他者の善を自身のもので受けとめる」、「懺悔」は「自身の悪を他者に受けとめさせる」ことになろうか。なお智軍釈「Tib.dge ba gzhan gyi snod」の「snod (器)」については、「Skt.bhājana-bhūta (器となった)」が参考になるかもしれない。対応漢訳は「堪受能受持、堪任受持(堪えて受け入れる)」である (cf.『荻原梵和大辞典』p.953b)。<sup>1600</sup> sems kyis lhag par mang du dmigs te. 止観の止を含意し、認識の対象とする。七支供養ないし菩薩戒の証人として仏を対象化することで、内容の先取りを行っている。

<sup>1601</sup> 『普賢行願讚』vv.1-3 の内容を指している。

<sup>1602</sup> D.char gyis、P.car gyis 北京版の読みを採用した。

に居られる〔如来〕方と、ある世間に居られるある如来に敬礼することではなくて<sup>1603</sup>、あらゆる十方の世間すべてに居られる〔如来〕方に敬礼すべきである。過去と現在と未来の特定のある時に居られる〔如来〕方に敬礼するのではなくて、三世に来られた〔如来〕方に対して、である。過去世に正覚して来られた方と、現在世に正覚して来られた方と、未来世に正覚して来られるであろう、あらんかぎりの仏・人師子、残らず彼らすべてに対して私は身で礼拝し、言葉 (tshig) で讃嘆し、意で所縁として慇懃に敬礼する。「**人師子** (mi'i seng ge)」というものは、如来が兜率天の住处から衆生のために人の身として示すものである。譬えば、獅子はすべての猛獣と草食動物を制圧して恐れないように、如来もすべての魔と、外道、論争者、天人を制圧して誰に対しても怖れない。あるいは恐怖がない。智力の功德によってすべて優れた者をいう。「**澄浄な身と語と意によって** (lus dang ngag yid dang bas)」とは、他者の憶説において行うのではなくて<sup>1604</sup>、澄浄な私自身<sup>1605</sup>が仏の御身体を意により思い、語により讃嘆し、身により礼拝して慇懃に敬礼することである。もし何のために、あらんかぎりの多くの人師子に敬礼するのかと問えば、〔人師子は〕福德の円満があるのと、敬礼されるべき処となった者なので、〔その人師子〕一人〔の如来〕に

<sup>1603</sup> D.phyag bya ba yin gyi、P.phyag bya ba ma yin gyi 北京版の読みを採用した。

<sup>1604</sup> 根拠のないことで行うのではなく、自分の意によって行うという意味。

<sup>1605</sup> 智軍が挙げる『普賢行願讚』v.1dは「Tib.lus dang ngag yid dang bas phyag bgyi'o」とあるように、「澄浄な (Tib.dang ba)」を身語意にかける。対してサンスクリット本 v.1cdは、「Skt.tān ahu vandami sarvi aśeṣāṃ kāyatu vāca manena prasannaḥ」(白石校訂慈雲本)とあるように、「澄浄な (Skt.prasannaḥ)」を「私は (Skt.ahu)」にかける。ここの智軍釈は後者の理解である。ちなみに『普賢行願讚』陳那釈 v.38の構成と教証を承け、より整備された四力懺悔(能破の現行、対治の現行、罪惡の遮止の力、依処の力)を説く、寂天著『集学論』cp.8「清浄品」v.17には身体の清浄が説かれる。

「身が清浄なとき、人々にとって受用は適切になるであろう。あたかも正しく米が精米され、調理されたとき、〔その〕ごとく。(Skt.śodhitasya ātmabhāvasya bhogaḥ pathyo bhaviṣyati / samyak siddhasya bhaktasya niṣkaṇasyeva dehinām //)」

cf. **niṣkaṇa**, adj. Bhvr., *free from kaṇa*, = akaṇa: Śikṣ158.15. (cf. Edgerton [1993] p.308a)、**akaṇa**, adj. (= Pali id., see kaṇa, niṣkaṇa), *free from the red coating under the husk (of rice)*: (śāli) Mv i.342.1,7;iii.72.19 (cf. *ibid.*, p.1a)

敬礼しても大きな福德を得る〔。それ〕ならば、多くの者に敬礼したなら、はるかに多く福德を得るので、それゆえに彼らすべてに敬礼する。

・(v.2) 智軍釈和訳 (D.Jo185a7ff.) (P.Cho218b6ff.) : 第二、身による敬礼は、「**〔普〕賢行願の力によって** (bzang po spyod pa'i smon lam stobs dag gis)」ということ等々である。身による敬礼の仕方<sup>1606</sup>もどのようかと問えば、「**〔普〕賢行願** (bzang po spyod pa'i smon lam)」は、普賢菩薩がお説きになった誓願である。「**力** (stobs)」とは口訣 (man ngag) である<sup>1607</sup>。この誓願から生じる口訣である。さらに〔普〕賢行への願求の力によって敬礼すると説明した。「**〔普〕賢行** (bzang po spyod pa)」は先に説明し終わった。それへ「**願求する** (smon pa'i)」とは、それへの心の願樂<sup>1608</sup> (sems 'dun pa) である。「**願求の力によって** (smon pa'i stobs gis)」とは、所対治〔である〕散乱 (rnam par gyeng ba) を断ってから、心が〔專注

---

<sup>1606</sup> D.yul、P.tshul 北京版の読みを採用した。デルゲ版で理解すると「対象」の意味。

<sup>1607</sup> cf. *Mvp.7570* (1302) *Āmnāyaḥ*、〔蔵〕 *Man-ngag*、〔漢〕 要門、〔和〕 古来の伝説、聖典、聖典に関する教令。 *Mvp.1366* (41) *Mahāyānopadeśaḥ*、〔蔵〕 *Theg-pa chen-po'i man ngag*、〔漢〕 大乘密意。 *Mvp.7569* (1301) *Upadeśaḥ*、〔蔵〕 *Lung-phog-pa*、〔漢〕 授記。

*Skt.upadeśa* については、山口益『世親の浄土論—無量寿経優波提舍願生偈の試解—』(法蔵館、1965、pp.15-23)を参照。世親著『釈軌論』、利他賢著『莊嚴経論註』、月称著『中論釈』の用例が出る。『釈軌論』(訳語として *Tib.gtan la dbab par bstan pa* を出す)では、(1) 法相応の経義を説示すること、(2) 経義解釈という点でマートリカ、(3) アビダルマ、の三義が示される。『莊嚴経論註』では、人々の了解力に近づけて説く点が示される。〈注論釈〉でも、時代に応じて人々に接近して説く点が示される。

<sup>1608</sup> 「願求 (*Skt.chanda*, *Tib.'dun pa*)」は五位七十五法の一つ。大地法に分類される。新訳では「欲」と訳されるが、煩惱の「欲望」の意味ではなく、意欲の意味 (cf. 本庄 [1995] p.13)。唯識派では菩提心の定義として出てくる。アーリヤ・ヴィムクティセーナやハリバドらは、「願求」は「心所」ではなく「心王」であるべきだとして批判する。ここでは「別境」(心所内の項目。欲、勝解、念、定、慧の五)の一つとしても矛盾はなく、適合する (cf. ツルティム・ケサン、藤仲孝司「『現観莊嚴論の釈・心髓莊嚴』第1章より「発心」の和訳研究」(『成田山仏教研究所紀要』36、2013、pp.224-225 註30))。

した] 一境 (sems rtse gcig tu bya ba) に入ったことにおいて<sup>1609</sup>。「**一切の勝者を意で現前に** (rgyal ba thams cad yid kyis mngon sum du)」とは、煩惱の敵から打ち勝った仏である。意 (yid) あるいは心 (sems) により<sup>1610</sup>、十方と三世に属したすべての如来を現前に見るのと同じく縁ずる<sup>1611</sup>。「**国土の塵に等しい身の礼拝** (zhing gi rdul snyed lus rab btud pa yi<sup>1612</sup>)」というのは、彼ら勝者のあらんかぎりのすべての〔仏〕国土、それほどの自分の身が多くなったと思念する<sup>1613</sup>。「**あらゆる勝者に敬礼する** (rgyal ba kun la rab tu phyag 'tshal lo)」というのは、意により現前にするのと同じく縁じた、彼らすべてに対して、自分の身がそれほどに〔なつたと思念し〕、礼拝して敬礼すると思念する。「**勝者** (rgyal ba)」というのは、煩惱という敵から打ち勝ったから、そして魔から打ち勝ったから、そして悪しき一切の不善<sup>1614</sup> (sdig pa mi dge ba thams cad) から打ち勝った、〔すなわち〕バラモンであるウパカ (Nyer 'gro) という者が、「あなたは誰か。」と問うと、答えとしてこのように、世尊が仰った—

【悪しき不善の法から打ち勝った。それゆえウパカよ、私は勝者である。】<sup>1615</sup>

とお説きになったごとくである。

しからば、多くの身で敬礼することには、どんな功德があるのかと問えば、多くの身で敬礼すると思念したし、信解するなら、一つの身により敬礼すると信解するよりも福德が多い〔。それ〕ならば、さらに多くの身により敬礼すると信解するなら<sup>1616</sup>、またさらに福德は多いのでそのように信解すべきである。

---

<sup>1609</sup> D.P.zhugs par ro, N.zhugs pa ro

<sup>1610</sup>ここでは心意識を同義とする立場、または意すなわち思量により、あるいはそれを通じた「禅定」としての心により、ということ。これにより神変がなされることに通ずる。

<sup>1611</sup>これは現量の対象ではない（眼では見えない）から、それをあたかもということ。般舟三昧のようなもの。

<sup>1612</sup> D.yi、P.yis

<sup>1613</sup>『十地経』が出す十二の功德の一つ、または神変の内容 (cf.龍山〔1982〕p.41)。

<sup>1614</sup>あるいは「悪、不善のすべて」とも理解できる。

<sup>1615</sup> MN.『聖求経』が出典である。

<sup>1616</sup> D.N.mos pas lta、P.mos na yang 北京版の読みを採用した。

・(v.3) 智軍釈和訳 (D.Jo185b7ff.) (P.Cho219a7ff.) : 第三、意による敬礼とは、「一塵上に塵〔の数〕と等しい諸仏が〔おり〕、仏子の中央に坐っている (rdul gcig steng na rdul snyed sangs rgyas rnams // sangs rgyas sras kyi dbus na bzhugs pa dag //)」というのは、極微細な一塵の一端のみに、余りない仏国土の塵〔の数〕に等しい、ふつうの仏身の量<sup>1617</sup>の全員が坐っておられると思念すべきである。それもただ一人の仏が坐っておられると思念すべきではなく、個々の仏も眷属〔である〕多くの菩薩が取り囲み、法を教示し、坐っておられると思念し、信解すべきである。「仏 (sangs rgyas)」というのは、愚痴の眠りを覚醒したから、人が眠りの覚めたのと同じであるという〔すなわち〕すべてが明瞭なのを、了解された者をいう。または知恵 (blo) <sup>1618</sup>の蓮華の花が開き、広がったことと同じであるという。蓮華が広がったことは、その花より広がったものがないように知により<sup>1619</sup>開覚した。すなわち知らないことは塵ほどもおありでないのだから、目覚めたこと (sangs pa) と広がったこと (rgyas pa) を同時にまとめて「仏 (sangs rgyas)」という。「子 (sras pa)」とは〔十地以前の〕信解行地に入る以降は、如来の家系の相続を断たない者〔、その〕彼ら<sup>1620</sup>をいう。または初地〔歓喜地〕を得た以降をいう。

『聖なる十地経 ('Phags pa Sa bcu pa 'i mdo)』には

【初地を得た菩薩たちは如来の種姓 (rigs) に生まれた。】<sup>1621</sup>

とお説きになったごとくである。要約すれば仏の御言葉〔である〕口訣から生まれた子を

<sup>1617</sup> D.sangs rgyas kyi zhing ma lus pa'i rdul snyed kyi sangs rgyas kyi sku tha mal pa'i tshad ma、P.N.sangs rgyas kyi zhing ma lus pa'i rdul snyed kyi sku tha mal pa'i tshad ma

人界に見る仏のサイズ、すなわち変化身のことをいっている。仏身にサイズがあることは、ツルティム、藤仲〔2010〕(金剛) p.58ff.を参照。

<sup>1618</sup> 「知恵 (Skt.prajñā, Tib.blo)」は五位七十五法の一つ。大地法に分類される。Skt.mati は Skt.prajñā の同義語である (cf.本庄〔1995〕p.13)。唯識派では別境に分類される。『俱舍論』と同じく、世親著『三十頌』でも Skt.mati は Skt.prajñā の同義語の扱いである。

<sup>1619</sup> D.mkhyen pas、P.mkhyen pa デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1620</sup> cf.小川〔1982〕pp.123-143

<sup>1621</sup> 恐らく以下の趣意引用。cf.近藤〔1936〕p.16,8-10、龍山〔1982〕p.22、高崎〔1974〕pp.558-560

いう<sup>1622</sup>。もし一塵の上に仏と菩薩そのあらんかぎりの者が収まることはどのように〔すれば〕適切かと問えば、これは心によってそのように思念して、そのように信解すべき法である。瑜伽行者の心がそのように〔仏・菩薩として〕現れたものであるが、外界の塵〔の数〕に等しいものではない<sup>1623</sup>。譬えば瑜伽行者が〔十遍処の観察<sup>1624</sup>などにおいて、〕遍く地、遍く水、遍く火、遍く風、遍く青、遍く黄、遍く赤、遍く白、遍く虚空、そして遍く識と信解するとしても、またそのように見えることと同じである。〔すなわち〕一切法は完全に成就した本体（円成実の自性）ではないので、分別したとおりに現れる（遍計所執性）。瑜伽行者の心がそのように現れたものなので、また等至していない心、それを修習していない心からはそのように現れることも不適切であるが、等至を修習する者においてはそのようなことは不適切ではない<sup>1625</sup>。世尊が四不可思議を宣べられたもの（bka' stsal pa）のうち、「瑜伽力不可思議（禅定不可思議）」とお説きになったごとくである<sup>1626</sup>。それにはどんな譬えがあるのかと問えば、譬えば小さな器の中に水を注げば、その中に日、月、星宿等の大きな多くの姿が現われることは適切であること、または幻術師が小さな因縁から人、馬等々の大きな多くの姿を変化して示すこと、夢における小さく狭い場所の中、大きな姿の現れの出現と同じであり<sup>1627</sup>不適切ではない。そのように信解することによって

---

<sup>1622</sup> 一般的に仏弟子（声聞）のことをいう。ここでは文脈から菩薩をいう。

<sup>1623</sup> 初地に入ることが、唯心であることを悟る（唯識無境）ことに関係づけて説かれている。例として安慧著『中辺分別論釈疏』の「入無相方便相」の箇所を参照（cf.山口益『安慧阿遮梨耶造 中辺分別論疏』、破塵閣書房、1966、p.37ff.）。

<sup>1624</sup> 声聞とも共通した等持の内容である。『俱舍論』「定品」で議論されている（cf.櫻部、小谷、本庄〔2004〕 pp.347-349）。『瑜伽論』では信解作意の内容として不浄観が提示される場合もあり、不浄観を含む五停心観は資糧道の最初に位置付けられる。ここでは十遍処を唯識観と結びつけて理解している。

<sup>1625</sup> 通仏教的な理解であろうが、智軍は瑜伽行唯識学説を前提として著述している。

<sup>1626</sup> cf.『普賢行願讚釈』v.28。『如来不可思議秘密經』より業・龍・禅定・仏不可思議を出す。P.no.760-3,Tshil18b5、西晋竺法護訳『大宝積經』「密迹金剛力士会」（『大正蔵』11,no.310,p.43c）、宋法護訳『仏説如来不思議秘密大乘經』（『大正蔵』11,no.312,p.706b1）、望月信亨『仏教語大辞典』5（p.4379）

<sup>1627</sup> 釈友釈 vv.28-29 にも、夢中での譬えが出る。

何を行うのかと問えば、如来の多くの力の円満を縁ずるならば、所縁の門から福德が多く増長するので、そのように必要である。一塵の上に、同様にすべての塵の上にもそれと同じように思惟するために、「**そのように諸々の法界を余りなく、すべてに勝者たちが満ちると〔私は〕信解する** (de ltar chos kyi dbyings rnam ma lus par // thams cad rgyal ba dag gis gang bar mos)」とあって、「**そのように** (de ltar)」というのは、一塵においてそのとおりに〔という意味である〕。「**法性** (chos nyid)」というのは、真如 (de bzhin nyid) である。

「界 (Tib.dbyings,Skt.dhātu)」とは起源 (Tib.'byung gnas,Skt.ākara) である。真如を縁ずるなら<sup>1628</sup>、仏の功德の諸法が生じるので法性の法界である<sup>1629</sup>。法界をもってして無辺なる<sup>1630</sup>尽虚空界の余りない極微細な塵のそれぞれの上に、眷属を伴った勝者そのあらんかぎりの者が坐っておられると思惟し、信解することによって、心を浄化すべきである。

・ (v. 4) 智軍釈和訳 (D.Jo186b5ff.) (P.Cho220b1ff.) : 第四、語による敬礼は、「**彼ら〔の〕<sup>1631</sup>尽きない海のような讃嘆** (de dag bsngags pa mi zad rgya mtsho rnam)」というのは、「**彼らの讃歎** (de dag gi bsngags pa)」は、まさに三世すべてに属する者〔である〕と信解<sup>1632</sup>、思念してから、一塵の上に塵に等しい〔数の〕者が坐っておられ、個々の塵の上にもそ〔の数〕に等しい〔者が〕坐っておられると信解した、〔その〕彼らすべての勝者の「**讃歎** (bsngags pa)」が、誉れある賞讃 (snyan par bstod pa) である。「**尽きない海** (mi zad rgya mtsho)」というのは、讃歎の尽きることが知られないもの、〔すなわち〕多くの海のように、多くの讃歎の尽きることが知られないものである。「**音声の支分** (dbyangs kyi yan lag)」というのは、

---

<sup>1628</sup> D.nas、P.na 北京版の読みを採用した。

<sup>1629</sup> 法が出生する因、根源について議論している。ここで議論されている、「界

(Tib.dbyings,Skt.dhātu)」、「起源 (Tib.'byung gnas,Skt.ākara)」については、高崎直道『如来蔵思想の形成』(春秋社、1978、pp.86-87)を参照。『大乘莊嚴經論』「菩提品」cp.9,v.6にも Skt.ākara について述べられる。Skt.ākara は鉉脈とも訳される。

<sup>1630</sup> D.klas pa、P.klad pa デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1631</sup> 「彼らに対する讃歎」、あるいは「彼らの讃歎」とも理解できる。

<sup>1632</sup> D.P.dus gsum kun du (P.tu) gshegs pa nyid dang mos pa bsams nas、N.dus gsum kun tu gshegs pa nyid nga mos pa bsams nas

音声あるいは句 (tshig) が生ずる<sup>1633</sup>原因は舌 (lce) <sup>1634</sup>である。

それまた根拠 (khungs) は『三品経 (Phung po gsum pa'i mdo) <sup>1635</sup>』には、

【如来各々に対して、身を得たすべての衆生が、あらんかぎりの心をもって御足のもとに至って敬礼する。身を得た者、各々においても舌の極微細な先端は～ (mgo gang gi (P.gis) lam<sup>1636</sup> nges pa'i tshig<sup>1637</sup> de snyed du) 特に信解する。頭各々においても、口の門はすべての国土の極微細な塵の〔数〕コーティほどだと特に信解する。口の門各々においても、すべての国土の極微細な塵〔の数〕に等しいと特に信解する。】<sup>1638</sup>

---

<sup>1633</sup> D.'byung ba、P.'byung byung ba デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1634</sup> 便宜的に「舌」と直訳したが、現代的な理解としては「発声器官」であろう。三十二相の広長舌は、Mvp.247 (12) [梵] prabhūta-tanu-jihvaḥ、[藏] ljags shin tu ring zhing srab pa である。Tib.ljags は Tib.lce の敬語。

<sup>1635</sup> 「Tib.'phags pa」がついていない。vv.1-12 の他の教証 (経典) には「Tib.'phags pa」がある。なお智軍釈 v.56 にも『三品経』からの引用があるが、そこでは「Tib.'Phags pa phung po gsum pa'i mdo」と「Tib.'phags pa」がある。その出典は D.no.284、P.no.950 である。デルゲ版の翻訳に智軍は参加しているが、北京版は失訳である

<sup>1636</sup>D.P.の「lam」が N.では印刷不鮮明である。

<sup>1637</sup> 「nges pa'i tshig」は四無礙解の一つである「詞無礙 (Skt.nirukti-pratisamvid)」。

<sup>1638</sup> 出典の明記がなく、理解困難が箇所もあるが一応試訳した。参考になるものとして、北斉三蔵那連提耶舎訳『大宝積経』「菩薩見実会」第十六之三本事品第四がある (cf.『大正蔵』11,no.310-16,p.362b28-c4)。このチベット訳には智軍も参加している。以下のとおりである。

「具足十力人師子	彼仏頭数如恒沙	一一皆有恒沙頭	於一一頭如恒沙
各各皆有恒沙口	彼於一一無量口	有於無量沙数舌	以舌讚歎於如来
彼諸如來說不尽	功德彼岸不可到	一切智智不可量	由度功德彼岸故」

T.Śilendrabodhi,Jinamitra,Dānaśīla,Ye shes sde,'Phags pa yab dang sras mjal ba zhes bya ba theg pa chen poi mdo、D.no.60,Nga29a7-b2

「gal te gang gā'i bye snyed kyi // phyogs bcu'i 'jig rten khams rnams kyi // sems can thams cad sangs rgyas su // mi mchog stobs bcu'i stobs ldan la // de dag re re'i mgo bo yang // gang gā'i bye ma snyed gyur te // mgo bo de dag re re zhing // de snyed kha dang ldan gyur

と出ているのである。「**音声の支分** (dbyangs kyi yan lag)」とは、その舌に等しいと信解するのである。

「**海** (rgya mtsho)」というのは<sup>1639</sup>、多数を無辺の湖 (mtsho mtha' yas) というのと、百コーティの四大洲を三千大千世界、それを一として計算し、百コーティ〔の三千大千世界〕を一プラサラ (rab 'byams 広大無辺) 世界とする。その〔一プラサラ世界の〕百コーティを一海 (mthso yas gicg) <sup>1640</sup>〔という〕というのと、世界の順番<sup>1641</sup>からも一、十、百、千、万、十万、兆、コーティ、ニャルブダ (dung phyur)、パドマ (ther 'bum)、カルヴァ (shu rdog)、ニカルヴァ (mchog nyal)、マハーパドマ<sup>1642</sup>、シャンク (bye ma nab nub) <sup>1643</sup>、サムドラ (mtsho yas) という事等々が出るので<sup>1644</sup>数の名をいう。音声 (sgra skad) が出る多くの舌は「**海**」

---

la //kha rnams de dag re re zhing // lce dang kha yi grangs mnyam la // gang gā'i klung gi  
bye snyed kyi // bskal par bstod par bgyis kyang ni // rgyal ba de dag spobs mi bas // khyod  
kyi yon tan mthar mi phyin // rgyal ba de lta'i yon tan gyi // pha rol tu ni phyin par gyur // 」

(仮に、ガンジスの砂〔の数〕に等しい、十方世間のすべての衆生が、仏として、最高の人である十力を具えた者に対して、彼ら〔衆生〕各々の頭も、ガンジス〔河〕の砂〔の数に〕等しくなった。彼ら〔衆生〕の頭各々、それに等しい口を具えることになって、彼ら〔衆生〕の口各々、舌と口の数は等しくて、ガンジス河の砂〔の数に〕等しい劫において賞讃しても、彼ら勝者の弁才は無尽であるから、あなた〔仏〕の功德は究竟しない。そうした勝者の功德の、彼岸に至った。)

『普賢行願讚』と同じ華嚴經の『十地經』法雲地には、例えば「龍山訳：又一の身にそれだけの頭を加持し、一の頭にそれだけの舌を加持し、此等（の舌）によりて諸仏世尊の称讚を語るなり」(cf.龍山〔1982〕 p.223) と出る。

<sup>1639</sup> D.grangs mtsho mtha' yas pa、P.grangs mtsho yas pa デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1640</sup> cf.Mvp.8065 (16) Samudram、〔蔵〕Tshig-hbum mam mtsho-yas、〔和〕十載 (cf.榊亮三郎『梵蔵漢和四訳対校 翻訳名義大集』、国書刊行会、1981、p.514)

<sup>1641</sup> D.rims、P.rim 北京版の読みを採用した。世間の数目については Mvp.8049 以下を参照。

<sup>1642</sup> D.rkyang 'phyes、P.kyang 'phyes、N.kyang 'phyes、Mvp.8063 (14) brkyang (bskyang)  
hphyes.skyang hphyis

<sup>1643</sup> cf.Mvp.8064 (15) 注 2.caṅgu

<sup>1644</sup> 智軍自身が編纂に関与した、Mahāvīyutpatti (翻訳名義大集) には、「245.阿毘達磨中出

〔と〕等しい。または「海」とは、数と結びつけなくて、湖こそについても結びつき得る。譬えば大きな海は底が深いように<sup>1645</sup>、音声が出る舌も多（mang ba）をいう。後から「海」として出る諸々のものも、これと同じと説明すべきである。「音声の（sgra skad kyi）<sup>1646</sup>」というのは、上のようなそれら多くの舌から出るすべての音声（sgra skad）によってである。「すべての勝者の（rgyal ba kun gyi）」というのは、三世に属する勝者そのものと信解するよう思念してから、塵に等しい〔数の〕者が坐っておられる。そのような各々の塵にも、それに等しい〔数の〕者が坐っておられると信解した、〔その〕彼らすべての勝者の「讚歎（bsngags pa）」が誉れある賞讃（snyan par bstod pa）である。「功德（yon tan）」は何度も唱えるべきものであり<sup>1647</sup>、実践すべきものである。菩提に心を起こしてから、無尽の大波濤行（byang chub kyi spyod pa rlabs po che mi zad pa）<sup>1648</sup>の功德と、成仏した者におあり

---

数目」「246.世間数目」というように、数の一覧を出す。

<sup>1645</sup> 『普賢行願讚』と関係深い『文殊師利仏土厳浄経』（法の一相における教示⑥）は、法の深みを海に譬えている。以下のとおりである。

「(D.Ga.291b) (P.Wi.332b) 海（rGya mtsho）菩薩が述べた— 法は、海のように奥深く、底は量り難い法に入った者、その彼は法に対しても分別せず、無分別であり、〔そこに〕住すごとくそのごとくに法を教示し、自と他とを考えさせない。**そのように教示すること、それが「法の一相における教示」**である。」

<sup>1646</sup> 原拠「音声の支分（dbyangs kyi yan lag）」中の「音声の（dbyangs kyi）」の言い換えかもしれない。

<sup>1647</sup> yon tan ni yang dang yang du bzlas par bya. 「反復」の意味である。

<sup>1648</sup> 菩提道次第の伝承には、広大行の伝統（rGya chen spyod brgyud）、大波濤行の伝統（Rlabs chen spyod brgyud）、甚深見の伝統（Zab mo lta brgyud）がある（cf.ツルティム、藤仲〔2005〕p.324）。ここに出る大波濤行の伝統の起点としては、「大宝積経」所収の『文殊師利仏土厳浄経』が考えられる。本研究で扱う『普賢行願讚』は、この『文殊師利仏土厳浄経』から永続的な菩薩行精神を、そして伝覇道真訳『三曼陀跋陀羅菩薩経』（『大正蔵』14,no.483）から七支供養の原型、ならびに普賢と阿弥陀との邂逅を受け継いで、華嚴経の成立環境を背景に成立したと筆者は考えている。『普賢行願讚』の現存最古の漢訳は、仏陀跋陀羅訳『文殊師利発願経』（『大正蔵』10,no.296）であるが、『普賢行願讚陳那釈』では、文殊菩薩の誓願行の根拠として『文殊師利仏土厳浄経』を挙げる。

の功德と、戒蘊と、定蘊と、慧蘊と、解脱蘊と、解脱智見蘊（以上、五分法身）と、十力と、四無畏と、四無礙解と、十八不共佛法、等々である。「**私はすべての善逝を讃嘆する**（bde bar gshegs pa thams cad bdag gis bstod）」というのは、見事に行かれた（mdzes par gshegs pa）から、また善く行かれた者である。譬えば賢れた姿の者を善い姿の者というようにである。または業と煩惱の力によって、輪廻に退転せずに逝かれた者である。譬えば疾病の善く治した者のごとくである。または、赴くべきところを究竟して、行かれた者である。譬えば器を善く満たすようにである。または世尊は、安樂となつたし、上趣の安樂を具え損害がおありでなく、損害のない法を具えているから、安樂に行かれた者、あるいは安樂を得た者という。〔そうした〕かの善逝を讃嘆すべきである。

・(vv. 5-6) 智軍釈和訳 (D.Jo187b3ff.) (P.Cho221b2ff.): 今や、総義 (spyi don)、第二、供養を教示する<sup>1649</sup>。それについても二つ〔ある。すなわち〕、有上 (bla na yod pa) と無上 (bla na med pa) である。

そのうち「有上」とは、「**妙なる〔諸々の〕華、妙なる〔諸々の〕花輪**と (me tog dam pa phreng ba dam pa dang)」ということ等々の二偈 (vv.5-6) によって教示する。「**妙なる〔諸々の〕華** (me tog dam pa)」は、天界以下の世間における、あらんかぎりの現に存在する「**華** (me tog)」と、あらゆる最高のものである<sup>1650</sup>。後〔続〕の妙なる諸供養もこれから知るべきである。「**妙なる〔諸々の〕花輪** (phreng ba dam pa)」は、種々の華を連ねたもの、そして種々〔の華〕を混ぜて連ねた最高のものである。または、種々の宝玉 (rin po che) の輪を連ねた妙なるものである。「**華** (me tog)」と「**花輪** (phreng ba)」も、ただの普通の華のみを言うだけでなく<sup>1651</sup>、押しつぶしたもの (brdungs pa)<sup>1652</sup>と、注いだもの (blugs pa)

<sup>1649</sup> 供養については、例えば『大乘莊嚴經論』cp.17「供養品」を参照 (cf.長尾文庫〔2009〕pp.103ff.)。

<sup>1650</sup> ちなみに、「Tib.kun gyi mchog」は「ヴィシュヴァンタラ」にも相当する。釈迦牟尼が前世において、布施波羅蜜を成満した折の名前である。cf.ZK.p.26a【kun gyi mchog】vishvantra、赤沼智善編『インド仏教固有名詞辞典』【Vessantara】(p.760b) を参照。

<sup>1651</sup> D.ma zad kyi、P.ma zad kyiis デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1652</sup> ZK.p.1432b. 【rdung ba】brdungs pa／brdung ba／rdungs (1) 打、捶、敲、(2) 跳舞、舞踏

と、絵画に描いたものと、切り取ったもの (dras pa) 等々の、諸々の作りもの (bcos ma)<sup>1653</sup>についてもいうと説明する。「音楽 (sil snyan<sup>1654</sup>)」とは楽器 (rol mo) をいう。弦をもつもの (rgyud can) と、吹くもの (bud pa) と、叩いて響かせる (brdung zhing dkrol) ものすべてである。それらも〔耳に〕心地よい、極めて良いものすべてである。「塗香 ('byug pa)」は甘い香味 (spos dri zhim pa) の練ったもので、身に塗るものである。それも最高に至ったものである。最高の「傘 (gdugs)」は、あらん限りの「傘」の種類〔うち〕最高のものである。最高の「灯火 (mar me)」は、灯香 (spos mar) 等々の甘い香り (dri zhim)、光明 ('od gsal ba) の宝玉の〔ような〕光は大きく、宝石のようである。「妙なる董香 (bdug spos dam pa)」とは、董香の混合物、あるいは種類は一つでも良くて最高に至ったものである。「妙なる上衣 (na<sup>1655</sup> bza' dam pa)」は、すべての衣服の〔中の〕最高であるカチャリンディカ (ka tsa lin di ka)<sup>1656</sup>等々の価値が無量のもの等々である。最高の「香 (dri)」は、香水を供水 (yon chab) として献上するもの、あるいは香水によってまかれた、妙なる「沈香 (a ga ru)」と、ドゥルシュカ<sup>1657</sup>と、ナラナ (na la na) と、スガンディカ<sup>1658</sup>等々である。「スメール山に等しい粉袋と (phye ma'i phur ma ri rab mnyam pa dang)」というのを二種類に説明しよう。一つには様々な甘い香りの (spos dri zhim pa) 粉をまき散らしうる包みを作って置いた<sup>1659</sup>広大な工程 (rim pa) が充実して、築いた高さはスメール山のかさと等し

<sup>1653</sup> この「諸々の作りもの (bcos ma)」とは、人が手を加えた花の種々の状態をさす。例えば「押しつぶしたもの」は押し花、「注いだもの」は生け花であろう。

<sup>1654</sup> 固有名詞としては「シンバル」を指す。cf. Heinrich August Jaschke, *A Tibetan-English Dictionary*, p.573b

<sup>1655</sup> D.nam bza', P.na bza' 北京版の読みを採用した。

<sup>1656</sup> カチャリンディカという名の羽毛で作った、上質の布を指す。cf. 藤田 [1975] pp.104,213

<sup>1657</sup> D .du ru ska、P.du ru ka デルゲ版の読みを採用した。デルゲ版は原語の音を忠実にとっている。

<sup>1658</sup> D.sau ga ndha、P.N.so u ga nde

cf. 中村元『仏教語大辞典』(東京書籍、p.628)【須撻提華】「Skt.sugandhika の音写。すぐれた芳香のあるものの意。白蓮の一種。」

<sup>1659</sup> D.thum por byas te gzhang pa'i、P.thum por bya ste / bzhag pa'i デルゲ版の読みを採用した。

いほど〔のもの〕がある。または〔二つには〕マンダラを描く顔料の粉を混ぜる百<sup>1660</sup>の工程 (rim pa)<sup>1661</sup>と、高さ<sup>1662</sup>はスメール山のかさ<sup>1663</sup>と等しいほどがあるものをいう。それらのうち最高の「粉袋 (phye ma'i phur ma)」とは、良い顔料と、甘い香 (dri zhim pa) と、スメールと「等しいもの (mnyam pa)」である。

「殊勝な最高の荘嚴すべてによって (bkod pa'i khyad par 'phags pa'i mchog kun gyis<sup>1664</sup>)」  
というのは、「最高の荘嚴」とは多くの種類 (rnam pa mang) に導く。〔例えば〕大部分 (phal che ba) についてもいう。嚴飾 (brgyan pa) についてもいう。種々 (sna tshogs pa) についてもいう。こ〔の「最高の荘嚴」〕は〔この〕三部分 (gsum char)<sup>1665</sup>とも結びつき、上に述べた諸々に追求しても良くて (bsnyag<sup>1666</sup> tu yang rung)、「華 (me tog)」と、「花輪 (phreng ba)」と、「音楽 (rol mo)」の音と、「塗香 ('byug pa)」と、「薫香 (bdug spos)」等々の大部分と、それらによる<sup>1667</sup>良く嚴飾 [されたもの] と、多くの同義語である<sup>1668</sup>。または「種々 (sna tshogs)」というのは単一 ('ba' zhig) [のもの] と結びつきうる。ここでは供養の資具を、名でもって述べたものと、名でもって述べなかつたものを一般的に追求したことにより<sup>1669</sup>、名により述べなかつた種々の〔供養の〕食物 (zhal zas) と、寢床 (gzims

<sup>1660</sup> D.brgya、P.rgya デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1661</sup> それほど種々の色があるということか。

<sup>1662</sup> D.rngams、P.rngam デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1663</sup> D.gtos、P.blts デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1664</sup> 他釈と異なる。例えば陳那釈は「khyad par can gyi rgyan mchog thams cad kyis」である。

<sup>1665</sup> 同義語の説明を行っている。直前に出る「大部分、嚴飾、種々」の三つ。

<sup>1666</sup> D.P.N.bsnyag cf.ZK.p.1016【bsnyag pa】'ded pa'i don du go ba'i snyog pa'i 'das pa ('ded pa の意味として理解する snyog pa の過去形)、ZK.p.1411【'ded pa】(1) rjes su snyeg pa (2) skul ba dang / byed du 'jug pa (3) rtsi ba'am rtsad gcod pa このうちの(1)の意味 (E.follow の語感) で理解した。cf.ZK.p.1012【snyeg pa】(1) 'ded pa / 追趕 (追いかける) また支持する読みはないが、文脈からして Tib.bsnyad pa (叙述 snyod pa の過去、未来) の可能性がある。

<sup>1667</sup> D.gis、P.gi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1668</sup> D.rnam grangs mang ba'o、P.rnam grangs mang po'o 北京版の読みを採用した。

<sup>1669</sup> D.ming gis ma smos pa rnams spyir snyegs pas /、P.なし デルゲ版の読みを採用した。

cha) と、椅子と、宮殿と、種々の家と<sup>1670</sup>、陳列されたもの (bkram pa) と、合成されたものと<sup>1671</sup>、種々の賢れたもの [、すなわち] 天と、人と、龍と、ガンダルヴァと、キンナラ等々の境遇 (yul) に存在する、諸々の最高の妙なるものをいう。

「**彼ら勝者たちに供養しよう** (rgyal ba de dag la ni mchod par bgyi)」というのは、上に述べたすべての供養によって、十方の三世に属する、あるいは居られる特別の方々と (khyad par rnam dang)、法界により無辺の虚空の極みによって至る範囲は、極微の塵各々の上にも、あらゆる仏国土の塵に等しい勝者と菩薩が居られると思念し、彼らすべてを供養すると信解すべきである。この有上の供養 (mchod pa bla na yod pa) は世間のものである。

・ (v. 7) **智軍釈和訳** (D.Jo188b1ff.) (P.Cho222b1ff.) : 第二、無上の供養は、「**無上の広大な諸供養** (mchod pa gang rnam bla med rgya che ba)」ということである。無上のものは天の界域以下のそれらより、殊に優れていて比喻 (dpe zla) が無い<sup>1672</sup>。威力のある菩薩たちは供養を一切の善として<sup>1673</sup>化作する<sup>1674</sup>。「**広大な** (rgya che ba)」とは、多くの世間に遍満し、広がったもの [である]。経典 (mdo sde) に、

【種々の無上な供養<sup>1675</sup>、広大で清浄な供養、[それら] 聞こえ見えるようなものと、

---

<sup>1670</sup> D.pho brang dang / khang pa sna tshogs dang /、P.po brang khang pa sna tshogs dang / デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1671</sup> 「結びつけて」の可能性もある。

<sup>1672</sup> 六道の地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間の界域からは、表現のしようもないほど、無上の供養はすぐれているという意味。

<sup>1673</sup> D.bzang dgur、P.bzang rgur デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1674</sup> 仏菩薩の威力については、弥勒菩薩説、玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」第十五初持瑜伽処威力品第五 (『大正蔵』30,no.1579,p.491bff.) を参照。威力については略 (3) 広 (5) がある。略の三種は、1.聖威力、2.法威力、3.俱生威力であり、広の五種は、1.神通威力、2.法威力、3.俱生威力、4.共諸声聞独覚威力、5.不共声聞独覚威力である。「供養の化作」は、広の1.神通威力と関係する。神通威力には1.能変通と2.能化通がある。能変通の13. 転変には、勝解 (信解) をもって事物を成就することが指摘される。能化通には、飲食、衣服、摩尼、真珠、瑠璃、螺貝、璧玉、珊瑚、車などの具体的な化作が説かれる。

<sup>1675</sup>D.bla na med cing、P.bla na med pa 北京版の読みを採用した。

自己の心によってできるかぎりの供養の資具をもって、多くの仏国土を満たし、供養すると思念しよう。】<sup>1676</sup> [とある]。

「**彼らあらゆる勝者についても信解する** (de dag rygal ba thams cad la yang mos)」というのは、譬えと余りのない、それら無上の供養によって<sup>1677</sup>上に述べたすべての勝者に対しても、信 (dad pa) と智慧 (shes rab) を具えた心<sup>1678</sup>により供養すると思念することをいう。または無上の供養の資具は、『聖なる如来秘密説示経 ('Phags pa de bzhin gshegs pa'i gsang ba bstan pa'i mdo)』に出るこのようなものをもいう。

【それから世尊は持髻梵天<sup>1679</sup>に対して宣べられた。

「梵天よ、これら三つが、如来に対する無上の供養と恭敬とすべきである。無上なる供養の業 (las) である<sup>1680</sup>。無量なる福德が生じる三つとは何かと問えば、無上の正等覚に心を発すること、諸如来の法を摂受すること、諸法を聞いたとおりに実践すること<sup>1681</sup>である。梵天よ、如来に供養と恭敬を行う者と、無上の供養を望む者は、これ

---

<sup>1676</sup> 出典不明。あるいは何かの趣意引用か。

<sup>1677</sup> D.gis、P.gi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1678</sup> 供養が信と智慧とによる点は、例えば『大乘莊嚴經論』cp.17「供養品」v.5を参照 (cf. 長尾文庫 [2009] p.104)。この一偈頌に如来への供養の全容が示されており、『普賢行願讚』vv.5-8の内容とも関係する。

「(長尾訳：供養は、1) 依事に依り、2) 物がらに依り、3) 動力因に依り、4) 廻向に依り、5) 原因に依り、6) 智に依り、7) 耕土に依り、8) 依拠に依って説かれた」

(Skt.āśrayād vastutaḥ pūjā nimittāt pariṇāmanāt / hetuto jñānataḥ kṣetrān niśrayāc ca pradarśitā //5//)

ここの「動力因 (Skt.nimitta)」とは「信 (Skt.prasāda,śraddhā、Tib.dad pa)」の意味である。世親釈に「長尾訳：動力因とは、深い浄信を具えた心である (Skt.nimittam pragāḍhaprasādasubagataṃ cittam)」(ibid.,p.105) とある。

<sup>1679</sup> Skt.Śikhin、Tib.Tshangs pa gtsu 'phen、竺法護訳：識氏梵天、法護訳：尸棄梵天

<sup>1680</sup> 「mchod pa'i las bla na med pa'i (D.P.N) bsod nams tshad med pa 'byung ba'o」の下線部分を、下記原拠チベット訳の対応箇所 (下線部分) によって「pa'o」と改めた。

<sup>1681</sup> Tib.sgrub pa、竺法護訳：如所聞法為人解説、法護訳：随所聞法如実修行

ら供養の事柄 (dngos po) により供養すべきである。】<sup>1682</sup>

とお説きになったごとくである。

「〔普〕賢行の諸誓願力によって (bzang por spyod pa'i smon lam stobs dag gis)」<sup>1683</sup>とい

---

<sup>1682</sup> [チベット訳] D.P.Tr.Jinamitra,Dānaśīla,Munivarma,Ye shes sde, 'Phags pa de bzhin gshegs pa'i gsang ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo、

D.no.47,Ka201b1-4、 P.no.760-3,Tshi230b3-7

「(D.) tshang pa gsum po 'di dag ni de bzhin gshegs pa la mchod pa dang / rim gro byed pa bla na med pa'o // mchod pa'i las bla na med pa'o // bsod nams tshad med pa 'byung ba'o // gsum gang zhe na / gang bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu sems skyed pa dang / gang de bzhin gshegs pa rnams kyi chos 'dzin pa dang / gang ji ltar thos pa'i chos rnams de bzhin nyid du sgrub pa ste / tshang pa gsum po de dag ni de bzhin gshegs pa la mchod pa dang / rim gro bya ba bla na med pa'o // tshang pa gal de de bzhin gshegs pa tshe'i tshad bskal par bzhugs pas mchod pa'i dngos po gsum po 'di dag gi bsod nams kyi rnam par smin pa bskal pa'i bar du bstan du zin kyang mthar phyin par mi 'gyur ro // tshangs pa de lta bas na de bzhin gshegs pa la mchod pa dang / rim gro bya ba bla na med pas mchod pa byed 'dod pas mchod pa'i dngos po gsum po 'di dag gis mchod par bya'o //」

〔漢訳〕宋法護訳『如來不思議秘密大乘經』(『大正藏』11,no.312,pp.750c2-10)

「爾時世尊告尸棄梵王言。梵王當知。菩薩有三種最上供養承事。如來以其最上承事供養故。獲福無量。何等為三。一者發起阿耨多羅三藐三菩提心。二者任持諸佛正法。三者隨所聞法如實修行。大梵。如是三種最上供養。如來若住一劫乃至劫盡。或復壽命無量。此供養事所獲福報。廣說不能得其邊際。所以者何。若欲最上供養諸如來者。應當修此三種最上廣大清淨之供養」

西晉竺法護訳『大宝積經』「密迹金剛力士會」(『大正藏』11,no.310-3,pp.79c24-80a2)

「爾時世尊。告識氏梵天。如來有三不可限量無上供養。德無有極。何謂為三。一曰至心仁和發其道心。二曰以發道心獲於正法。三曰如所聞法為人解說。身行如是。是為至不可計德。梵天當知。如來以是三事。積累功勳。假使其壽住世一劫。廣分別說不能究暢。是故梵天。當以隨順恭敬奉事如來至真。是為三事」

<sup>1683</sup> v.2 が出典である。v.2 には「〔普〕賢行願の諸誓願力によって、あらゆる勝者に私は敬礼する」とある。

うのは上下の二個所に結びつけた。〔すなわち前者は、〕「〔普〕賢行に対する信の力によって、無上の広大な供養によって、勝者たちに供養すべきである (bzang po spyod pa la dad pa'i stobs kyis mchod pa bla na med pa rgya chen pos rgyal ba rnam la mchod par bya'o)」<sup>1684</sup>ということにも結びつけた。後者は、「一切の勝者に敬礼し供養しよう (rgyal ba kun la phyag 'tshal mchod par bgyi)」というのとも結びつけた。〔普〕賢行を信じ、信解する力によって、〔普〕賢行の口訣 (『普賢行願讃』) のとおりに、上に述べた四種類の敬礼 (vv.1-4) と、二種類の供養 (vv.5-7) によってすべての勝者に敬礼する。〔最後に〕「供養する (mchod do)」とあって、上の諸句の結び (mjug sdud) である。

・ (v. 8) 智軍釈和訳 (D.Jo189a2ff.) (P.Cho223a4ff.) : 総義、第三、過患 (nyes dmigs)<sup>1685</sup>の告白することは、「貪瞋痴によるならば ('dod chags zhe sdang gti mug dbang gis na)」ということ等々について、一偈頌 (shlo ka gcig, v.8) によって教示して、それも四〔ある。すなわち〕罪過 (nyes pa) の因と、基盤 (gzhi<sup>1686</sup>) と、本性 (rang bzhin) と、一般 (spyi) との四種類の門から告白すべきである。

そのうち、「罪過の因<sup>1687</sup>」は、「貪瞋痴 ('dod chags zhe sdang gti mug)」である。

「罪過の基盤」は、身と語と同様〔に〕意によってである (lus dang ngag dang de bzhin yid yis so)<sup>1688</sup>。

「罪過の本性」は、「私が作った悪がいかほどあったにしても<sup>1689</sup> (sdig pa bdag gis bgyis pa ci mchis pa)」という。今世と、他の世生生とにおいて、自己が作った諸々の悪なる不善業 (sdig pa mi dge ba'i las) である。

<sup>1684</sup> v.7 から「敬礼」を除いた部分ともいえる。

<sup>1685</sup> cf. *Myp.7309* (1041) *Ādīnavāḥ*、〔蔵〕 *Nyes dmigs*、〔漢〕 念業、指悪 (cf. 榊亮三郎『梵蔵漢和四訳対校 翻訳名義大集』、国書刊行会、1981、p.470)

通常は「Tib.sdig pa (悪)」「Tib.nyes pa (罪過)」の場合が多い。

<sup>1686</sup> D.gzhi、P.bzhi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1687</sup> D.rgyu、P.なし デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1688</sup> *Skt.kāyatu vāca manena tathaiva*、不空訳：由身口意亦如是

<sup>1689</sup> 「私が作った悪が何があったにしても」、あるいは「私が作った悪がおよそあるものを」という訳も可能である。

「罪過の一般」は、「いかほどがあったにしても (ci mchis pa)」という。自己己が作ったものと、他者に作らせたものと、他者たちが悪を作ったのが見えたならば、歓喜し随喜することをいう<sup>1690</sup>。貪瞋痴により身語意の門から、自分が作った悪と、〔他者に〕作らせたものへ随喜したのがどれほどあろうと、それらすべてを後悔し、喜ばず懊悔する (gnong bkur ba) 心によって告白すべきである。先に善逝を讃歎する箇所 (v.4) から出ているとおりに、〔信解によって化作した〕多くの仏と菩薩の眼前において、〔同じく〕自分は<sup>1691</sup>多くの身として坐り、多くの頭と舌とによって瞬間ごとにも悪を告白したと思念し、発露 (mthol ba) と告白とをすべきである。「同様に (de bzhin du)」というのは、以前<sup>1692</sup>には「意 (yid)」と結びつけなかったが、およそいかに作った (ci dang ci ltar byas pa) 罪過でも、それらを「同様に」告白する (bshags so)、と結びつけた<sup>1693</sup>。

それについて論難し (de la rgol te)、「罪過を告白しなかったならば、どんな罪過があるのか。告白についてどんな必要性があるのか<sup>1694</sup>。」と問えば、必要である。悪を恥じずに行い、発露せず、告白しなかったのを良しと捉えるなら、〔悪は〕継続的に増加する。心相續 (sems kyi rgyud) における固執によって、最高の生死輪廻〔である〕天と人にと生まれ

---

<sup>1690</sup> この罪過の三類型 (1.自分が行う、2.他者に行わせる、3.他者に行わせて喜ぶ) の用例として、伝安世高訳『舍利弗悔過經』(『大正藏』24,no.1492)、伝聶道真訳『三曼陀跋陀羅菩薩經』(『大正藏』14,no.483)、闍那崛多共苾芻多等訳『大乘三聚懺悔經』(『大正藏』24,no.1493)がある。何れもいわゆる「三品儀礼」經典である。ジャイナ教の禁戒、それを参考にした仏教の五戒にこの三類型が出る点は、長崎〔1993〕を参照。また正量部は、この三類型の一つ加えた四類型を出す。『有為無為決択』正量部説の、非福業の殺生に関する箇所の、第一「殺生を行うことと (Tib.srog gcod pa yang dag par len pa)」に対比する形で、第四「自分自身、殺生を大に行うことである (Tib.rang nyid srog bcod pa la lhag par spyod pa'o)」が挙がる。cf.並川〔2000〕pp.185-186

<sup>1691</sup> D.gis、P.gi Tib.'dug pa は自動詞である。「bdag gis (gi) lus mang por 'dug la」

<sup>1692</sup> v.3 の「意による敬礼」と理解した。

<sup>1693</sup> D.sngon du yid dang mi sbyar gyi / nyes pa ci dang ci ltar byas pa、P.sngon du yid dang mi sbyar gyi nyes pa ci dang ji ltar byas pa 北京版の読みを採用した。

<sup>1694</sup> D.bsahgs pa la dgos pa ci yod ce na、P.bshags pa lu rogs pa ci yod zhe na デルゲ版の読みを採用した。

るのもたいそう困難である〔。そう〕ならば輪廻から解脱するのはいうまでもないであろう<sup>1695</sup>。悪を告白したのも罪過を罪過として見れば歓喜しない。後悔し、告白したならば、以前の相續 (rgyun) は増加せず、浄化すること<sup>1696</sup>になる。歓喜せず後悔する<sup>1697</sup>ならば、恥じて、退くことになる。以後、〔悪を〕作らず積集しないことによって、不善の相續 (rgyun) を断つことになる。

『聖なる弥勒大獅子吼經 ('Phags pa byams pa seng ge sgra chen po'i mdo)』<sup>1698</sup>に世尊が宣べられた。

【私が以前作った悪業 (sdig pa'i las) を尽くすために、三品の法門を教示したのである。そのうち愚かな人たちは大いに (lhag par) 墮罪 (ltung ba) を造作し、造作し終わってから罪過を告白し、浄化するだけ (sbyangs pa tsam) で清浄になると思うし、以後〔律儀により〕制止することをしない。】

とお説きになった。それゆえ以前作った悪業を告白することで浄化する。後〔における悪業を〕制止し、作らないことにより相續を絶つ。罪過を告白することはどんな時でも良くて、『三品經 (Phung po gsum pa'i mdo sde)』<sup>1699</sup>と『業障相續断經 (Las kyi sgrub pa rgyun gcod pa)』<sup>1700</sup>等の經典 (mdo) を読む。または、〔仏の〕身語意の眼前において、およそ作った罪過を特別に<sup>1701</sup>告白すべきである。

---

<sup>1695</sup> いうまでもなくできない、という意味。

<sup>1696</sup> D.'byang bar 'gyur la, P.byang bar 'gyur la デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1697</sup> D.'gyod, P.ldog デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1698</sup> 'Phags pa byams pa seng ge sgra chen po'i mdo、cf. [チベット訳] D.no.67、P.no.760-23, Zi.75b2-3、[漢訳]『大宝積經』「摩訶迦葉會」(『大正藏』11,no.310-23.対応箇所不明)

この經典のチベット訳作業には、著者である智軍本人も参加している。そのためか大蔵經所収の本文と本作の引用はほとんど違いがない。

<sup>1699</sup> cf.D.no.284、P.no.950

<sup>1700</sup> cf.D.no.219、P.no.885

<sup>1701</sup> D.byas pa'i dmigs kyis、P.byas pa dmigs kyis 北京版の読みを採用した。「dmigs pa kyis」ならば「縁じることによって」となる。

・(v. 9) 智軍釈和訳 (D.Jo189b5ff.) (P.Cho224a1ff.) : 今や<sup>1702</sup>、総義、第四、福德の随喜は、「十方の全ての勝者と仏子 (phyogs bcu'i rgyal ba kun dang sangs rgyas sras)」というのは、十方世界における三種の仏子を伴った勝者 (rygal ba sangs rgyas sras rnam pa gsum dang bcas pa)、〔すなわち〕上に敬礼の箇所です。説いたのと同じである<sup>1703</sup>。「独覚たちと (rnang rgyal rnam dang)」というのは独覚 (rnang sangs rgyas) である。自己が寂められ、自己が調べられるために、煩惱から生ずる悪しき不善の諸法から打ち勝った<sup>1704</sup>。有学の聖者〔、すなわち〕預流向等々の七〔種〕の人 (プドガラ) である。〔すなわち〕いまだに学の辺際に至るべきことがある者である。「無学 (mi slob pa)」は、聖者である阿羅漢の果である。自らのなすべきことの辺際に至り、阿羅漢が「漏を尽くした。なすべきことをなした。これより他の生存は無い<sup>1705</sup>。」と言うようなものである。「衆生たちの福德、それについても (’gro ba rnam kyī bsod nams gang la yang)<sup>1706</sup>」というのは、「衆生 (’gro ba)」という言葉 (sgra) はすべての者 (ma lus pa) に追求する。五種姓<sup>1707</sup>についていう。〔複数詞の〕「rnam」と

<sup>1702</sup> D.da ni、P.de ni デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1703</sup> 智軍釈 v.3 末尾を踏まえていると理解した。以下である。

「極微細な塵のそれぞれの上に、眷属を伴った勝者そのあらん限りの者が坐っておられると思念し信解することによって、心を浄化するべきである。」

<sup>1704</sup> cf. 智軍釈 v.2 アーヴィカ教徒のウパカへの宣言の箇所。

<sup>1705</sup> 所作成弁の表現。『望月仏教大辞典』【漏尽通】(p.5082) には『舍利弗阿毘曇論』第十の用例として、「如何が漏尽智証通なる。若し智生せば、有漏尽きて無漏の心解脱慧解脱を得、現世に自ら行を成就し、我が生已に尽き、梵行已に立ち、所作已に弁じて復た有に還らじと証知す。是れを漏尽智証通と名づく」を挙げる。

一般的な例として説一切有部の立場では、聖者の四向四果のうち、預流向が見道、預流果から阿羅漢向までが修道、阿羅漢果が無学道である。見道から修道まで、つまり預流向から阿羅漢向までの七種の人 (プドガラ) が有学の聖者である。灰身滅智とは無余依涅槃に入り、身体が灰になり、智が滅し、識も無くなる状態。

<sup>1706</sup> 対応するサンスクリット本 v.9d は「Skt.taṃ anumodayamī ahu sarvaṃ」(白石校訂慈雲本) であり、「Tib.’gro ba」に対応する語はない。

<sup>1707</sup> 瑜伽行派の説く五姓には、「声聞乗種姓、独覚乗種姓、如来種姓、不定種姓和无種姓」がある (cf.ZK.p.2687b 【rigs lnga】)。

「kun (あらゆる)」は同じであり、すべてのもの (thams cad) についていう。三世のあらゆる衆生と、三世の有学と、無学と、独覚と、菩薩と、仏の福德に随喜すべきである。他者が作った善に自己は歓喜すると思惟した<sup>1708</sup>ことにより、自己が〔善を〕得たということを示した。そのように行ったらば、作した善も誠心 (snying thag pa) から作ったならば、福德は大である。思惟が中ならば福德は中である。思惟が小ならば福德は小である<sup>1709</sup>。随喜することもそれと同じで、自らがなすべきことを、心よりできなくて叶わないなら (byar<sup>1710</sup> snying nas mi nus mi 'byor na)、他者がなしたことに誠の思惟をもって (bsam pa thag pas) 随喜してから作ったならば、福德が大になるであろうことも有る。同様に思念が中と小の思惟をもって、随喜することによって、福德が〔各々〕等しいものと、小さいものになることも有る。そのように他者が作った善については減少したこともなくて、自分が大いに得ることもありうるので、常に福德に随喜すべきである。瞬間ごとにも〔罪過を〕浄化し ('byang)、善の資糧 (dge ba'i tshogs) として摂取しよう<sup>1711</sup>。

・ (v. 10) 智軍釈和訳 (D.Jo190a4ff.) (P.Cho224b2ff.) : 今や、総義、第五、如来に法輪を転じるよう勧請する思念によって、心を浄化すること (修心すること sems sbyang ba) は、「十方諸世間の灯火 (gang rnam phyogs bcu'i 'jig rten sgron ma dag)」ということについて、総義として十方世界の無上の灯火〔である〕殊勝の菩提 (byang chub khyad par can)<sup>1712</sup>を了解されて、執着し、障碍することのない智慧を得て、主 (依怙主) 無き衆生たちの<sup>1713</sup>主となられた者である彼らすべてに対して、自分は、無上の法輪を転じるよう勧請し、法を説くよう懇願する。

それについて論難し (de la rgol te)、どの三世の仏に懇願するのかと問えば、過去と現在

<sup>1708</sup> D.bsam pas、P.bsams pas 北京版の読みを採用した。心所の大地法の「思 (Skt.cetanā)」であり、思惟業にも繋がる。

<sup>1709</sup> 『俱舍論』「業品」vv.54-55 を参照。意業の浅深によって果報の出方が異なってくる。

<sup>1710</sup> bya bar の誤表記と理解した。

<sup>1711</sup> v.8 (懺悔) から v.9 への流れを承けた表現。

<sup>1712</sup> 三種菩提 (声聞、縁学、菩薩の菩提) との対比において「無上の菩提」が出る。

<sup>1713</sup> D.kyi、P.kyis デルゲ版の読みを採用した。

の或る方には<sup>1714</sup>他者が懇願し終わったので、彼らには懇願すべきではない。では誰に〔願いを〕立てるのかと問えば、もとより<sup>1715</sup>成仏したが、〔法を〕<sup>1716</sup>お説きにならない地に坐っておられる方々に懇願する必要があることと結びつけた。文 (tshig 'bru) を説明してから、「**方々** (gang rnam)」というのは、現在の時において成仏した直後の者と、未来の時の諸仏の一般に追及する。「**世間の灯火** ('jig rten sgron ma)」というのは、〔その三業において、その仏の〕身から光明 ('od zer) を発し闇を除く者であり、八支聖道 ('phags pa'i lam yan lag brgyad pa) <sup>1717</sup>等々の法を教示した語の光明によって、衆生の無明の闇を除く。〔すなわち〕器世間と衆生世間の二つに輝き (snang ba) をお作りになるので、それゆえ仏・世尊の〔最勝變化身の〕十二の行い等々は、「**世間の灯火**」という。または世間において人 (プドガラ) と法への我見 (bdag tu lta ba) を除かれるから、またそのように〔いう〕。「**覚り** (byang chub)」というのは、断除の円満と、智慧の円満である<sup>1718</sup>。そのうち<sup>1719</sup>断除は二種類である。煩惱障の断除と、所知障の断除である。智慧も二種類である。一切智

<sup>1714</sup> D.kha cig pa、P.kha cig la 北京版の読みを採用した。

<sup>1715</sup> D.gdod、P.sngon sngon デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1716</sup> D.gang dag gdod sangs rgyas shing、P.gang dag sdod sdod sangs rgyas shing デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1717</sup> cf.石川〔1993〕p.67

「āryāṣṭāṃgamārgga というのは、ārya は「聖者」、aṣṭāṃga は「八支」、mārgga は「道」である。即ち、正見、〔正〕思惟、〔正〕語、正業、〔正〕命、〔正〕精進、〔正〕念、正定とである。これらの聖者の八つの修道によって阿羅漢果を得るので、「八聖道〔支〕」といわれる。また別〔の解釈〕では、『婆沙論 (Vibhāṣā)』に出ていることには、聖者の果、及び以前には見たことのない真実を見るようになる道であるので、見道である、と説明される。」

<sup>1718</sup> cf.ツルティム、藤仲〔2007〕pp.98-99

『撰大乘論』、『宝性論』、『仏随念註』などで議論される。ちなみに、教主の円満の二種類 (教主を特相とするもの、了解を特相とするもの)のうち、了解には二種類がある。それが「断除の円満」と「智慧の円満」である。その「断除の円満」を具えているから世尊といわれる。

<sup>1719</sup> D.de la、P.de デルゲ版の読みを採用した。

と、障碍のない〔智〕である。まとめれば無上の智慧をいう。「**覺りを次第に開き、無執着を得た** (byang chub rim par sangs rgyas ma chags brnyes)」ということについて、無上の菩提を、次第に十地から<sup>1720</sup>成仏したこと (rnam par sangs rygas pa) は、最初、最高の菩提に発心なさってから現等覺して、〔般〕涅槃しない間に、〔最上の變化身の〕十二の行い (mdzad pa bcu gnyis) <sup>1721</sup>等々を次第をもって<sup>1722</sup>〔示現〕なさってから、無上の菩提の大きな宝庫 (gter chen po) を獲得したことをいう。「**無執着** (ma chags)」というのは、現在、宝庫 (gter) を獲得しても、それに対して凡夫のように執着し固執なさらないので、「**無執着を得た** (ma chags brnyes)」という。「**私は彼ら<sup>1723</sup>すべての主 (依怙主)** <sup>1724</sup>に (mgon po de dag bdag gis thams cad la)」ということについて、「**主 (依怙主.mgon)**」は、一切衆生の帰依処 (skyabs) と庇護処 (dpung gnyen) である。仏・世尊<sup>1725</sup>たちは、衆生〔すなわち〕生と老と病と死等々の諸苦によって患い (gnyen pa)、主 (依怙主) と帰依処が無い者たちを、一時的と長期的 (’phral dang yun) に利益し安樂になるよう依怙をなさる。「**無上の〔法〕輪を転じよう勸請する** (’khor lo bla na med pa bskor bar bskul)」ということについて、「**輪** (’khor lo)」は、譬えば車の輪 (shing rta’i ’phang lo) を回し進むことについても輪 (’khor lo) が進むことと同じように〔仏が〕法を教示することであり、彼方の聴聞者たちの相続において (pha rol nyan pa dag<sup>1726</sup>gyi rgyud la) 真実義 (yang dag pa’i don) を了悟させる。「**無上** (bla na med pa)」というのは、同等あるいは上に無いことである。「**転じる** (bskor ba)」というのは法を説くことであり、他人の心に了悟させることである。「**勸請する** (bskul ba)」ことは、〔仏が〕法を説くよう勸請することが必要なので、仏を現前と同じように縁じて、自己も聞い

<sup>1720</sup> D.byang chub rim par sa bcu dag las、P.byang chub rim par ram / sa bcu dag las デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1721</sup> チベット仏教における仏伝十二相については、川崎〔1977〕を参照。

<sup>1722</sup> D.rim gyis、P.rim gyi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1723</sup> サンスクリット本の読みと一致しない。チベット訳は「彼ら」と「主」とを同格に捉える。

<sup>1724</sup> 陳那釈の和訳では「導師」と訳した。

<sup>1725</sup> 「仏・世尊」で仏十号の功德を総撰する。

<sup>1726</sup> D.P.pha rol nyan pa dag,N.pha rol nyan pa ngag

て (bdag nyid kyang thos pa dang)、他者に対しても饒益するために、語と意による<sup>1727</sup>恭敬をもって、〔仏に〕法を説くよう懇願する。勝者〔である〕仏には、知られない、あるいはご覧にならない、あるいは貨財 (zang zing) に執着する、そして悲がないわけではないので、勧請は何が必要なのかと問えば、法を信奉し、法を恭敬し、依るべきために<sup>1728</sup>、勧請に対して〔仏は〕受け入れられる (bzhes so)。それゆえ勧請は必要である。

・ (v. 11) 智軍釈和訳 (D.Jo191a3ff.) (P.Cho225b4ff.) : 今や、総義、第六、〔般〕涅槃せず住されるよう懇願することは、「**涅槃を示そうとする彼らに、一切の生物を利益し安楽〔にする〕ために、国土の塵〔の数〕ほどの劫、住されるようにも、私は合掌し懇願します** (mnyan ngan 'das ston gang bzhed de dag las<sup>1729</sup> // 'gro ba kun la phan zhing bde ba'i phyir // bskal ba

---

<sup>1727</sup> D.kyis、P.kyi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1728</sup> 成道後にも一見迷いを見せるかのような仏の態度の中で示される表現である（下線部筆者付）。本当は「尊び、重んじ、たよる」師が欲しいのであるが、存在しないので法による態度が説かれる。

「中村訳：そのとき尊師は次のように思った、－「まだ完全に実践していない戒めの体系を完全に実践するために、わたくしは他の〈道の人〉あるいはバラモンを尊び、重んじ、たよって生活したいものである。しかしわたくしは、神々や悪魔や梵天を含めての全世界のうちで、〈道の人〉やバラモンや神々や人間を含めての生きものの中で、わたくしよりも以上に戒めを達成し実践している人なるものを見ない。－わたくしは、その人をこそ尊び敬いたよって生活したいのであるが。（以下、定・慧・解脱・解脱知見に関して反復される）」 (cf.SV.vol.1,p.139ff.)

智軍も根拠は不明だが、人に頼らず法に依る立場を述べている。法を説く優れた師がおればそれにこしたことはないが、そういう者がいないので、沈黙の仏ではなく、法を説く仏が勧請される。三品儀礼を説く最初期の経典の一つ、竺法護訳『郁迦羅越問菩薩行経』

(『大正蔵』12、no.323c)にも、「長者よ、在家の菩薩が世尊の教えを離れて、仏が現われず、教えを説く者もなく、聖者のサンガにも出会わなければ、その時〔その者は〕十方の一切諸仏をくまなく念じるべきです」と挙げて説法の勧請を含めた三品の実践が説かれる。

cf.中村〔1992〕 pp.453-455

<sup>1729</sup> D.las、P.la 北京版の読みを採用する。

zhing gi rdul snyed bzhugs par yang // bdag gis thal mo rab sbyar gsol bar bgyi //)」という。

正しくは仏は般涅槃しないのだが、〔般〕涅槃すると示すことによって、教化対象者たちにそのように〔般涅槃を〕示そうと願われるので<sup>1730</sup>、彼ら〔諸仏〕に対して住されるよう懇願する。誰のために懇願するのかと問えば、「一切の生物（'gro ba kun）」への助益（sman pa）<sup>1731</sup>と安樂のためにという。余りない衆生の利益（don）をなさり、住されるよう懇願する。どのような利益（don）をかと問えば、一時的に「利益（phan pa）」、そして長期的に「安樂（bde ba）」である。〔その「長期的に「安樂」とは〕本当は涅槃である。「安樂（bde ba）」は繁榮（mngon par mtho ba）である。〔すなわち〕善趣（mtho ris）と自在天（dbang phyug）等々が一時的に「安樂（bde ba）」である。その二つの利益（don）は何の功德において<sup>1732</sup>〔生じるのか〕と問えば、如来が住されるよう見えて<sup>1733</sup>、彼がお説きになった法を聞いたことから〔二つの利益は〕成就したので、それゆえ般涅槃せずに住されるよう懇願する。そのように住されることそれは、どれほどの時間に懇願するのかと問えば、三世に住される仏の国土すべての極微細な塵〔の数〕に等しい劫において住されるよう懇願すると思念する。そのようなそのすべては、どのように懇願するのかと問えば、「彼ら仏の眼前において私は<sup>1734</sup>〔右の〕膝<sup>1735</sup>を〔地に〕つけて合掌し、恭敬に懇願する。」と思念する。

・ (v. 12) 智軍釈和訳 (D.Jo191b1ff.) (P.Cho226a2ff.) : 総義、第七、善根を廻向することは、「敬礼し、供養し、〔悪を〕告白し、随喜し、勧請し、懇願の、私が積んだいかなる善をも、すべてを私は菩提のために廻向する (phyag 'tshal ba dang mchod cing bshags pa dang / rjes su yi rang bskul zhing gsol ba yi // dge ba cung zad bdag gis ci bsags pa // thams cad bdag gis byang chub phyir bsngo'o //)」という。

<sup>1730</sup> 変化身のありようである。変化身については、例えば『宝性論』 cp.2, vv.53-59 を参照。cf.中村〔1961〕 pp.169-172、高崎〔1989〕 pp.156-157)。

<sup>1731</sup> 安樂（bde ba）、利益（phan pa）、助益（sman pa）を出すものに、例えば『大宝積経』所収の『善住意天子経』がある（cf.D.no.80,Ca287a、P.no.760-36,Zi304b）。

<sup>1732</sup> D.las、P.la 北京版の読みを採用した。

<sup>1733</sup> D.mthong zhing、P.mthong ba'o デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1734</sup> D.gdab、P.bdag 北京版の読みを採用した。

<sup>1735</sup> D.phus mo、P.pus mo 北京版の読みを採用した。

上に述べた、眷属を伴った多くの仏と菩薩に対して身と語と意によって敬礼し (vv.1-4)、彼らに対して種々の供養の資具によって<sup>1736</sup>供養し (vv.5-7)、彼らの眼前において悪を告白し (v.8)、聖者と聖者でない者とのすべての<sup>1737</sup>福德に随喜し (v.9)、法輪を転じるよう勧請すると思念し (v.10)、〔般〕涅槃せずに住されるよう懇願する思念 (v.11) を通じて、自己が積んだいかなる善であれそれらすべてを、自己とすべての衆生を共通にしてから、無上の正等覚に廻向する。〔すなわち〕この善によって、自己とすべての衆生は、「無上の菩提が成就しますように！」と誓願を立てよう。〔生じた功德を〕もし廻向しなかったならば、それは獲得してから尽きるであろう。声聞と独覚〔の菩提〕に廻向したならば、蘊の余依のない涅槃界（無余依涅槃）に尽きるであろう。ではどのように廻向するのかと問えば、無上の大菩提に廻向する。〔すなわち〕まだ成仏しない間にも神と<sup>1738</sup>人の幸福 (bde skyid) をついでに得るし、成仏してからは無住处涅槃に住されて<sup>1739</sup>、究竟することなく衆生利益を自ずと成就なさるので、福德の果は決して尽きないであろう<sup>1740</sup>。

---

<sup>1736</sup> D.kyis、P.kyi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1737</sup> D.kyi、P.kyis デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1738</sup> D.lha dang、P.なし デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1739</sup> 無住处涅槃については、阿〔1986〕、藤田〔1988〕を参照。四種涅槃、すなわち本来自性涅槃、有余依涅槃、無余依涅槃、無住处涅槃の一つ。無住处涅槃は、煩惱障と所知障とを断ち、輪廻と涅槃との境地に拘らず、衆生教化に努める大乘の立場。

<sup>1740</sup> この文脈の趣意は、普賢菩薩の出現や、『普賢行願讃』の成立に大きな影響を与えた、伝聶道真訳『三曼跋陀羅菩薩経』（『大正蔵』14,no.483,p.668a）にすでに確認できる。対応する現代語訳は以下のとおりである。

「普賢菩薩は言った。「良家の子息や良家の子女が菩薩道を求めるならば、布施すべきです。『私が懺悔した事による功德や、忍耐した事や、礼拝した事や、随喜したことや、勧請した〔ことによる〕多くの功德を、作りたいと思い、今にも作ろうとしており、すでに作ったなら、作った功德すべてを集めて、完成し、一福味とします。〔それは〕諸仏の教えに適い、諸仏が認めるとおりです。この功德はすぐさま〔産物を〕生み出し、諸仏の姿を招きます。〔そうすれば〕多くの布施する教えを望みとおりに獲得できます。すでに〔他人から〕布施を受け取り、〔次に自分が〕布施します。この布施が正しい布施で、途絶えることはありません。』と。」

・ **智軍釈和訳** (D.Jo191b7ff.) (P.Cho226b2ff.) : 第八 [章] の一般義。[普賢行の] 誓願の区分について十六義がある。

- 8-1. 思念と、
- 8-2. 菩提心を失念しないこと、
- 8-3. 貪着なく行動することと、
- 8-4. 衆生を饒益 (phan gdags) することと、
- 8-5. 被鎧 [精進] と、
- 8-6. 菩薩の同縁者 (skal pa mthun pa) に親近することと、
- 8-7. 善知識を喜ばすことと、
- 8-8. 如来を現前にすることと、
- 8-9. 妙法を摂取することと、
- 8-10. 無尽の蔵を得ることと、
- 8-11. 発趣することと、
- 8-12. 力と、
- 8-13. 対治と、
- 8-14. 行為と、
- 8-15. 学び廻向することと、
- 8-16. 要結<sup>1741</sup>である。」

**8-1-1 (v. 13) 智軍釈和訳** (D.Jo192a2ff.) (P.Cho226b5ff.) : そのうち第一、思念について四 [種類] ある。

- 1) 如来を供養するよう思念することと、
- 2) 意趣を達成 (yongs su bskang ba) するよう思念することと、
- 3) 仏国土を清浄 (yongs su dag pa) にするよう思念することと、
- 4) 一切衆生を饒益し安楽にするよう思念することである。

如来を供養するよう思念することと、意趣を達成するよう思念することは、「**過去仏た**

---

ここの「布施」は功德を施すこと、廻向の意味である。

<sup>1741</sup> D.mjug bsdu ba、P.'jug bsdu ba デルゲ版の読みを採用した。

ちや十方の諸世界に居られる方々を供養し、また当来の彼ら〔諸仏〕が速やかに思念を満足し、菩提を次第に覚り、到来せんことを (bsam rdzogs byang chub rim par sangs rygas sbyon)」(v.13)<sup>1742</sup>ということによって示す。前半二句によって、過去時においてかつて覚って般涅槃した者と、現在の十方の種々の諸世間において、覚ってから衆生利益を行われ〔住して〕居られる方々に、以前に述べた〔有上と〕無上という二種類の供養 (mchod pa bla na med pa rnam pa gnyis. cf.陳那釈 vv.5-6) のようなことによって供養を行う思念を教示した。

後半二句によって到来していない方々各々の諸意趣が完成して、〔衆生にとって〕縁として成就した。〔すなわち〕「速やかに現前正覚しますように」と願った。そのように如来の意趣を達成するよう思念することによって、思念を修治することを示した。

・ 8-1-2 (v. 14) 智軍釈和訳 (D.Jo192a6ff.) (P.Cho227a3ff.) : 仏国土を清浄にすることとは〔すなわち〕「十方のガンジス河〔の砂の数〕ものあらん限りの〔仏〕国土<sup>1743</sup>、それらが広大で清浄であり、菩提樹の王のもとに来た勝者と、仏子(菩薩)が充満しますように (phyogs bcu gang gā'i zhing rnams ji snyed pa / de dag rgya cher yongs su dag par gyur // byang chub shing dbang drung gshegs rgyal ba dang // sangs rgyas sras kyis rab tu gang bar shog / /)」(v.14) という。十方におけるあらゆる異なった仏国土それらすべてを清浄にしようと〔意に〕思念すること<sup>1744</sup>について、それも二つの清浄がある。依報 (rten) 〔すなわち

<sup>1742</sup> サンスクリット本と異なる。

<sup>1743</sup> 『普賢行願讚』サンスクリット本は「yāvata ke-ci daśad-dīśi kṣetrās」、チベット訳は「phyogs bcu ga la'i zhing rnams ji snyed pa」である。智軍釈は「phyogs bcu gang gā'i zhing rnams ji snyed pa」である。

<sup>1744</sup> 仏国土の清浄性については、長尾訳『撰大乘論』(cf.長尾〔1999b〕pp.414-416)を参照のこと。いわゆる「十八円浄」「十八円満」が列挙されている。ibid.,pp.160-161には、第八地が「国土に関して自在であることの拠り所 (cf.ibid.,156)」であることを踏まえ、「国土に関して自在」は、浄土の建設において、あるいは人々の願いに応じて国土を浄化することにおいて自在であること」と私釈する。しかしその根拠を筆者は『大乘莊嚴經論』、『撰大乘論』世親釈、『撰大乘論』無性釈に見い出すことができなかつた。『十地経』第八地には僅かに「無量の仏国土の浄化の点から (Skt.apramāṇa-kṣetra-pariśodhanato) ~中略~無量となった身体、口、意の行為の成就によって、一切の菩薩行の力が完成する」(cf.Kondo

仏国土の環境] の点から清浄であることと、依正 (brten) [すなわち仏国土の衆生] の点から清浄であるよう思念することである<sup>1745</sup>。

そのうち依報 [である仏国土の環境] の点から清浄であるよう思念することは、十方世界において、深谷と険崖と棘と無秩序 (khrag khrog) と不浄などの名すらも語られず、種々の宝から成就した大地は、掌のごとくに平らであり好ましき等を具えている。その仏国土自体も大きく広大で、そこにあるどんな資具も沢山あって良いものがある。

『聖なる無尽意 [菩薩] が所説した経典 (*'Phags pa Blo gros mi zad pas bstan pa'i mdo*)』<sup>1746</sup>には、「不瞬 (Skt.Animīṣa、Tib.Mi 'dzums pa) といわれるかの普賢如来の仏国土には、三悪趣と無暇と苦という言葉 (sgra) もない。墮罪の錯誤 (ltung ba'i 'khrul pa) と煩惱という言葉もない」といつてから、「邪学と離<sup>1747</sup>学という言葉もなく、女性という言葉もなく、慳と破戒と害心と懈怠と散乱と乱れた智 ('chal pa'i shes rab) という言葉もない」といつてから、「飢と渴という言葉もない」ということと、その世間も掌のごとくに平らであり、青い瑠璃の大地においてすべての宝 [からできた] 蓮華により飾られており、カーチャリンディカ布のように柔らかであり、触れれば安楽である。[道は] 宝 [でできた] 棋盤 [のごとくに] 区画されており、宝 [でできた] 樹木の木立ちによって良く飾られており、常に咲いた花により美しくされている。石と瓦礫と土塊はなく、黒山はなく、スメール山によって良く飾られている。神と人の享受は無差別であり、彼ら衆生の食物は法悦と禅悦食といわれるものである。その世間は大きく広大である。六百万コーティ・ニユタの洲があ

---

[1936] p.137, l.14-p.138, l.1) と触れられる。

<sup>1745</sup> 以下の国土の莊嚴の様子は『無量寿経』『阿弥陀経』を筆頭に (cf.藤田 [1970] pp.440-463)、『般若経』『法華経』『華嚴経』『阿閼仏国土経』等にも類似する記述がある (cf.藤田 [1970] pp.470-486)。依報 (環境) と依正 (衆生) の視点からの分類については、畝部 [2002] を参照のこと。

<sup>1746</sup> *'Phags pa blo gros mi zad pas bstan pa zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*

(D.no.175, Ma86a5-b5、P.no.842, Bu90a5-b5、99b6)

cf.Brāvig [1993] p.28

- ・宋智嚴共宝雲訳『大方等大集経』「無尽意菩薩品」(cf.『大正蔵』13,no.397-12,p.186a27ff.)
- ・西晋竺法護訳『阿差末菩薩経』(cf.『大正蔵』13,no.403,p.585b5-24)

<sup>1747</sup> 「'das pa」には「越三昧耶」等というように、違反という意味がある。

る。菩薩の誓願により<sup>1748</sup>、日月の〔たった〕一つの光で普く照明されているといわれる。そして『阿閼莊嚴經 (*Mi 'khrug pa bkod pa'i mdo*)』と『無量光の〔仏〕国土莊嚴經 (*'Od dpag tu med pa'i zhing bkod pa'i mdo*)』にお説きになったごとく〔莊嚴されているの〕である<sup>1749</sup>。

依正〔である仏国土の衆生〕の点から清浄である〔よう思念する〕ことは、樹木の王である菩提樹のもとに來られてから成仏した諸仏たちと、〔仏〕子である諸菩薩が<sup>1750</sup>その〔仏〕国土に充滿している。〔すなわち〕そのようになれ、と思念することである。「菩提樹の王のもと (byang chub kyi shing dbang drung)」ということは、「菩提 (byang chub)」とは無上の智慧であり、その樹のもとに坐られてから獲得した樹が菩提樹である。それはあらゆる樹の〔中で〕最高であるので菩提樹の王という。

・ 8-1-3 (v. 15) 智軍釈和訳 (D.Jo193a2ff.) (P.Cho227b8ff.) : 衆生を利益 (phan pa) と安樂<sup>1751</sup>にするよう思念することとは、余りなく十方の衆生をまとめたのは<sup>1752</sup>、「あらん限り

---

<sup>1748</sup> D. smon lam gyis、P.smon lam kyi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1749</sup> 『無量光の〔仏〕国土莊嚴經』 (*'Od dpag tu med pa'i zhing bkod pa'i mdo*) とは『無量寿經』を指す。『阿弥陀經』のチベット訳名は『極樂の莊嚴』 (*bDe ba can gi bkod pa*) である。ちなみに梵語では両方とも Skt.Sukhāvativyūha である。

著者智軍の年代にもとづく、少なくとも九世紀初頭には『無量寿經』と『阿閼仏国土經』は、浄土の莊嚴を説く一組の經典として認知されていたことになる。彼は「経部 160 部、論部 59 部」の翻訳に従事した高名な翻訳官であり (cf.宮崎 [1979])、両經の翻訳にも直接関わっていた。当時のチベット人の中でもインド撰述仏典に対する有数の権威者である彼のこうした態度は、その頃の浄土教観を物語る一つの資料として興味深い。その他『無量寿經』と『阿閼仏国土經』を東西一組のものとして説くものに、チョネ・ダクパシエードゥプ (1675-1748) の著作が知られる。

<sup>1750</sup> D. kyis、P.kyi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1751</sup> 『大乘莊嚴經論』では「安樂」は世間的な成就、「利益」は出世間的な成就とされる。智軍釈では「安樂」は長期的なもの (涅槃)、「利益」は短期的なもの (とされる)。釈友釈では「安樂」は善趣であり、最高の安樂を涅槃とする。「利益」は不善法を退けること、善法に入ること等とされる。

<sup>1752</sup> D. ni を挿入。デルゲ版の読みを採用した。

の彼らすべてが常に無病でありますように (ji snyed pa de dag thams cad rtag tu nad med par gyur cig)」ということは、彼が常に身体と心を害する病と、苦がなくなりますように〔というのである〕。「安楽でありますように (bde bar gyur)」ということは、彼らが常に悪趣の苦等々の一切を離れて、最上の幸福 (bde skyid dam pa)<sup>1753</sup>を離れませんように〔というのである〕。「一切衆生の法の諸目的 ('gro ba kun gyi chos kyi don rnams)」とは、赴く者 ('gro ba)・衆生 (sems can) の益である衣服と食物と財等々は、他を害し法と相応しないことにより成就されるものではないが、十善とは背反しませんように〔というのである〕。「かな

---

<sup>1753</sup> 『大乘莊嚴經論』「行住品」(cf.袴谷、荒井〔1993〕pp.380-381)によると、ここの「最上の幸福 (bde skyid mchog)」は般涅槃ということになる。なおこの理解は『普賢行願讚積友積』と同じ立場である。

・サンスクリット本：『大乘莊嚴經論』(cp.20-21.v.2,cf.Levi〔1907〕p.176)

「菩薩たちは一切の生において、常に転輪聖王となりつつ、一切の衆生利益 (sattva-artha) 行う。家長が〔なすごとく〕。」

・漢訳：無著菩薩造、唐波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴經論』卷第十三「行住品」第二十三(『大正蔵』31,no.1604,p.656c29-p.657a3)

「菩薩一切時 恒居輪王位 利益衆生作 在家分如此

釈曰。菩薩在家恒作輪王。化行十善離於十惡。此是利益」

ちなみに転輪王となり十善によって衆生利益を行う立場は、『十地経』「離垢地」の菩薩である (cf.龍山〔1982〕p.61,p.64)。

・チベット訳：安慧復註 (D.no.4034,Tsi236b2-6)

「衆生が有余依の般涅槃を得れば、貪等々の煩惱の侵害がないので、利益を具えるであろう。衆生たちを、余依を余り無く断じた般涅槃に置こうという思いが、安楽の増上意楽というものである。衆生の余依が余り無い般涅槃を得れば、生と老等々の苦が離れたので安楽を具えるだろう。それについて、五種類の増上意楽から般涅槃を得ようと願うことが利益と安楽の意楽 (bsam pa) であるので、それは利益の増上意楽と安楽の増上意楽の中に撰した。以上 (de yan chad) 二種類の増上意楽を教示した。このようにそうした意楽が、堅固な菩薩たちの衆生たちに対する利益の意楽と、安楽の増上意楽というものである。これによって衆生のために増上意楽の分別 (rnam par dbye ba) を教示した。」

っていますように (mthun par gyur cig)」<sup>1754</sup>ということは、自他を害さず円満し、守護する〔ところの〕害<sup>1755</sup>がありませんように〔という意味である〕。「願いも成就しますように (re ba yang grub par shog)」ということは、意におけるどんな望みであれ、そのとおりに成就しますように〔という意味である〕。

(v. 16) 智軍釈和訳 (D.Jo193a4ff.) (P.Cho228a4ff.) : 第二、菩提心を失念すべきでないこととは、(1) 所対治分〔にとつての〕対治を教示したことと、(2) 所対治分を断じる点から、四偈頌によって教示した。「諸々の菩提行 (byang chub spyod pa dag)」とは、「私は行いつつ (bdag spyod cing)」といった所 (v.16a) から、「それらを余りなく滅尽しよう (de dag ma lus byang bar shog)」というところ (v.19d) までである。

そのうちの「菩提 (byang chub)」ということは無上正等覚であり、上に説いたものと同じである。「行い (spyod pa)」ということは、その菩提を得るべきために行うことである。菩薩の大波濤行 (byang chub sems dpa'i spyod pa rlabs po che)<sup>1756</sup>である波羅蜜と、〔四〕撰事 (bsdu ba'i dngos po dag)<sup>1757</sup>を「私は行い (bdag spyod)」、それを成就しつつ、「一切の境遇における生を念じますように ('gro ba kun tu skye ba dran par 'gyur)」というのは、神と人等々のどの境遇に生まれても世生生を想起しますように〔というのである〕。「一切の世生生において死に去り生まれても、常に私は出家しますように (tshe rabs kun du/tu 'chi 'pho skye ba na // rtag tu bdag ni rab tu 'byung bar shog //)」というのは、ある生から死に去って、ある〔別の〕生に生まれる〔という〕生のすべてにおいて在家 (khyim gyi gnas) に貪着せず、常に出家しますようにと述べた。

〔四偈頌の〕その第一偈頌は、「菩提心を失念すべきではないこと」の第一の原因である。

---

<sup>1754</sup> D.mthun par gyur cig、P.mthun par gyur cing デルゲ版を採用した。

<sup>1755</sup> D.srung ba'i gnod pa、P.bsrung ba'i gnod pa

<sup>1756</sup> 智軍は v.4 釈においても「大波濤行」に言及している。この言葉の原拠は、本稿で扱った『文殊師利仏土厳浄経』にある。cf.本稿注 416, 普覆王誓願 v.6

<sup>1757</sup> 例えば『瑜伽論』(cf.弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」初持瑜伽处静慮品(『大正蔵』30,no.1579,p.532b))では、波羅蜜は自利の面(自己の仏法の成就)、四撰事は利他の面(一切衆生の成熟)を指す。

・8-2-2 (v. 17) 智軍釈和訳 (D.Jo193b1ff.) (P.Cho228b1ff.) : 同様に「**一切の勝者に従って学び** (rgyal ba kun gyi rjes su slob 'gyur te)」というのは、三世に來られたすべての勝者<sup>1758</sup>が過去において学び、現在において学び、未来において学ぶとおりに、〔彼らに〕相応して従い学ぶことである。「**〔普〕賢行を完成させつつ** (bzang po spyod pa yongs su rdzogs byed cing)」という等々は、「**〔普〕賢行** (bzang po spyod pa)」とは上に説いたものと同じである。その行いを完成しつつ究竟に到るべきである。それを完成させることによって何をするのか、と問えば、「**無垢であり完全に清浄な戒行を、常に損なわず過失なく行いますように** (tshul khriṃs spyod pa dri med yongs dag par // rtag tu ma nyams skyon med spyod par shog / /)」というそのような行いをいうのである。「**戒** (tshul khriṃs)」とは、自他の身体と心の熱悩である煩惱を取り除いて、清涼にするのだから清涼にさせるものという (bsil bar byed pas bsil byed ces bya'o)。「**戒** (tshul khriṃs)」とは、行うべきものなのだから「**戒行** (tshul khriṃs spyod pa)」である。戒の定義は行いである。貪瞋痴から生じる破戒の垢を離れたのだから無垢である<sup>1759</sup>。小乗に対する発心を離れていて、一切智性に対する発心を具えているので、完全に清浄である<sup>1760</sup>。菩薩のすべての学処を敬い、自性罪<sup>1761</sup>がないので、破っていないので「**損なわない** (ma nyams pa)」。遮罪がないので「**過失はない** (skyon med pa)」<sup>1762</sup>。

<sup>1758</sup> 智軍は v.1 釈においても「三世にこられた」について言及している。2

<sup>1759</sup> 『十地経』「離垢地」(cf.龍山〔1982〕pp.60-61)

・サンスクリット本 : Kondo〔1936〕p.45,16-17

「mātsarya-dauḥśīlya-malāpanītatayā tyāga-śīla-viśuddhau samudāgacchati //」

(彼は慳と破戒の垢を離れることによって、施と戒の清浄に到達する)

・漢訳 : 唐戸羅達摩訳『仏説十地経』(『大正蔵』10,no.287,p.544a25)

「遠離慳悋犯戒垢故布施淨戒清淨成滿」

<sup>1760</sup> 「菩薩地」発心品、それに対応する『大乘莊嚴経論』「発心品」には対応を見出せなかった。

<sup>1761</sup> D. gyi、P. gyis デルゲ版は「自性罪はないので (rang bzhin gyi kha na ma tho ba med pas)」、北京版は「自性により罪はないので (rang bzhin gyis kha na ma tho ba med pas)」。後続する遮罪と対になる。

<sup>1762</sup> 『入中論』に対する、ツォンカパ (rJe Tsong kha pa Blo bzang grags pa.1357-1419) の『入中論広釈 一意趣善明一』(dBu ma la 'jug pa'i rGya cher bshad pa -dGongs pa rab gsal -)

または「〔過去に〕経験した対象を喜び、未来の対象を願求 (smon pa) し願い、現在生じたものに耽著する (lhag par chags pa)」ことを定義とした「有 (srid pa)」<sup>1763</sup>〔すなわち貪〕

---

の「第二離垢地」に関する記述が見られる。すなわち以下のとおりである (cf. ツルティム、藤仲〔2002〕 p.55)。

・『入中論』(2.1ab) ツルティム、藤仲訳

「彼は戒が円満で、清浄な特性をそなえているから、夢においても破戒の垢を捨てている。」

・対応註

「註：śīla (戒) とは、煩惱を受け入れないし、罪が生じないし、心を灼く煩悶の火を寂滅させて清涼であるし、安樂の因であるので勝れた者たちが依るべきものとされ、身・語の七つを捨てざる背捨を特徴としている。第二地の菩薩は、本質的にすべきでない罪悪 (自性罪) だけでなく、仏陀の制止されたことに反すること (遮罪) すべての垢をも捨て去っている。」

戒を自性罪と遮罪と関係して説くものに『摂大乘論』(cf.長尾〔1999a〕 pp.195-198)がある。大乘戒に関して、瑜伽行唯識派は無著流、中観派は寂天流を採る。

<sup>1763</sup> デルゲ版と北京版は共に「Tib. srid pa (有)」である。その一方陳那訳では「Tib. sred pa (渴愛)」となっている。記述の定義を「渴愛」と理解した場合には、その出典を『俱舍論』『大乘莊嚴經論』に見い出すことはできない。「有」と理解した場合は、『唯識三十頌』v.11 に対する調伏天 (Vinīta deva) 復註に対応が確認できる。ちなみに智軍は調伏天復註のチベット訳作業に、ジナミトラ、シューレンドラボーディ、ダーナシーラと共に参加している。対応箇所は以下のとおりである。

・サンスクリット本：『唯識三十頌復註』(cf. Jaini〔1985〕 p.482)

「bhava bhogeshu ca yad adhyavasānam yā ca prārthanā sa rāga ucyate / pratyutpanneṣv adhyavasānam anāgateṣu prārthanā /」

(有と諸々の享受に対して耽著することと願求すること、それが貪と呼ばれる。諸々の現在に〔生じたものに〕対して耽著し、諸々の未来に〔生じるものに〕対して願求する)

・チベット訳：『唯識三十頌復註』(D.no.4040,Hi32b3)

「srid pa dang longspyod rnams la lhag par chags pa gang yin pa dang / smon pa gang yin

によって〔戒への〕傷が生じないのだから「過失はない (skyon med pa)」。そのような戒は、菩提〔を得る〕まで守らなければならぬので、「**常に行いますように** (rtag tu spyod par gyur cig)」という。

これらの偈頌が、「菩提心を失念すべきではないこと」の第二〔の原因〕である。

・ 8-2-3 (v. 18) 智軍釈和訳 (D.Jo193b6ff.) (P.Cho229a1ff.) : 「**神の言葉と、龍とヤクシャの言葉** (lha yi skad dang klu dang gnod sbyin skad)」という〔ところ〕から、「**すべての言葉において私は法を教示しよう** (thams cad skad du bdag gis chos bstan to)」という〔所までの〕偈頌は、上述二偈頌の「**出家** (v.16)」<sup>1764</sup>と「**戒を守ること** (v.17)」によって〔先ず〕自分が心相續を清浄にしてから、〔次に〕その他を饒益するよう教示したのである。〔すなわち〕存在するあらん限りの衆生各別のあらゆる言葉を知ってから、彼ら各々の言葉によって彼らすべてに常に法を教示しよう〔という意味である〕。

これが「菩提心を失念しないこと」の第三の原因である。

・ 8-2-4 (v. 19) 智軍釈和訳 (D.Jo194a1ff.) (P.Cho229a3ff.) : 「**善良なる波羅蜜に勤め励み** (des shing pha rol phyin la rab brtson te)」<sup>1765</sup>というのは、「**善良** (des pa)」とは諸衆生に対して心が柔軟であり、憐れんで (snying rje zhing) 親近するならば安樂であることである。「**波羅蜜** (pha rol phyin pa)」とは布施等々の十〔波羅蜜〕である。それに「**励む** (brtson pa)」とは、全く厭わないでそれに結びつける。「**菩提心を決して失念しませんように** (byang chub

---

pa de 'dod chags zhes bya ste / da ltar byung ba rnams la ni lhag par chags so / ma 'ongs pa rnams la ni smon to //」

(諸々の有と享受に対して耽著することと願求すること、それが貪というものである。

現在〔に〕生じた諸々のものに耽著し、未来に〔生じる〕諸々のものに願求する。)

<sup>1764</sup> D.bar du 'byung ba、P.rab tu 'byung ba 北京版の読みを採用した。

<sup>1765</sup> サンスクリット本は「善良なる波羅蜜に勤め励んで (peśalu-pāramitāsv abhiyukto)」、チベット訳は「善良であり、波羅蜜に勤め励んで (des shing pa rol phyin la rab brtson te)」、不空訳は「妙なる波羅蜜を常に加行し (妙波羅蜜常加行)」、梶山〔1994〕は「すばらしい (十) 波羅蜜 (の修習) に専心する」である。今回はチベット訳を除いた諸版の理解に従った。

sems ni nam yang<sup>1766</sup>brjed ma gyur)」ということについて、「菩提心 (byang chub sems)」とは以前に述べたようなものを望み、諸衆生に利益と安樂を行うよう願求することである。その根本は憐れみ(悲)である<sup>1767</sup>。その心も世俗の菩提心と勝義の菩提心の二つである<sup>1768</sup>。

---

<sup>1766</sup> D.kyang、P.yang 北京版の読みを採用した。

<sup>1767</sup> ・サンスクリット本：『大乘莊嚴經論』(cp.4.vv.3-6,cf.Levi [1907] p.14)

「世親釈：同様にこれが決択である。諸菩薩のこの四種類の発心は、何を根本とし、何を依止とし、何を勝解とし、何を所縁とし、何を乗とし、何を住处とし、何を過患とし、何を功德 (Skt.anuśamsa) とし、何を出離とし、何を究竟とするのかという。答える。憐れみ (Skt.karuṇā) を根本とする (中略)」

・チベット訳：安慧復註 (D.no.4034,Mi53a1-3)

「その〔発心の〕根本は憐れみ〔である〕と主張する」ということについて、四種類の発心の根本は何であるのかという問いがある。その返答において、「四種類の発心の根本は憐れみであると主張するために」といって、憐れみが衆生の苦を除くだろうと意に思念する。それによって一切衆生を摂取して住する。もしも〔発心の根本が〕憐れみでなければ、衆生たちのために菩提心をも起こさない声聞のように、涅槃に入るだろう。従って〔発心の〕根本は憐れみである」

その他、『大乘莊嚴經論』(cp.4.v.26,cf.Levi [1907] p.18、無著菩薩造、唐波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴經論』卷第十三「行住品」第二十三(『大正蔵』31,no.1604,p.695c21-27)にも同趣意が確認できる。

またこの箇所からは『大日経』「住心品」所説の「三句の法門」が連想できる。この『大日経』に先行する事例として、『大乘莊嚴經論』「発心品」(cf.袴谷、荒井 [1993] p.94ff、長尾文庫編 [2007a] p.89) が知られる。『大日経』では一切智智(最高の智慧)を「菩提心を因とし、慈悲を根本とし、方便を究竟(目的)とする(三句目については諸説あり)」ものと理解する。このように一切智智を三つ視点から捉え、その各々を「仏の展開」(「具縁品」)、「釈尊の修行過程」(「普通真言蔵品」)、「アルファベットの展開」(「字輪品」)へと展開させ重層的に説く。

<sup>1768</sup> 世俗菩提心と勝義菩提心については、田上 [1990] pp.461ff.に詳説されている。蓮華戒 (Kamalaśīla) による『修習次第』、その他『菩提心離相論』等の事例が紹介されている。ibid.p.463 には「このほかにも二諦説にもとづく菩提心説はあるが、いずれも『大日経』の

---

菩提心偈を中心にした菩提心の説明にはかならないもので、思想的にそれを超える菩提心説は示されていない。ただ菩提心をどのような教理をもって切るかという点に興味があるだけで、その点で二諦説を応用して菩提心説を試みたことは一つの解釈として見るものがあるかと思う」と論評されている。またこの『修習次第』の菩提心説と『集学論』『瑜伽論』との関係を論じたものに、浅野〔1988〕がある。

さて『大日経』『修習次第』に先行するものとして『瑜伽論』「菩薩地」発心品がある。そこには世俗・勝義といった語句はなく、その先駆的表現を出す点が注目される。すなわち以下のとおりである。

・サンスクリット本：『菩薩地』（cf. WOGIHARA〔1971〕 p.13）

「またかの菩薩の初発心は略して二種類ある。出離〔の発心〕（Skt.nairyānika）と非出離〔の発心〕（Skt.anairyānika）である。そのうち出離〔の発心〕とは、発〔心〕した者は完全に転じて（Skt.anuvartate）、再び退かない。非出離〔の発心〕とは、発〔心〕した者が再び完全に転じるわけではなく、繰り返し退く。そしてこの発心の退（Skt.vyāvṛtti）も二種類ある。究竟（Skt.ātyantikī）〔の退〕と非究竟（Skt.a-ātyantikī）〔の退〕である。そのうち究竟〔の退〕とは、一度退いた者は再び覚りに対する心を生じない。非究竟〔の退〕とは、再び退いた者が覚りに対する心を何度も生じる」

・漢訳：弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」発心品（『大正蔵』30,no.1579,pp.480c26-481a3）

「又諸菩薩最初発心略有二種。一者永出。二不永出。言永出者。謂発心已畢竟随轉無復退還。不永出者。謂発心已不極随轉而復退還。此発心退復有二種。一者究竟。二不究竟。究竟退者謂一退已、不能復発求菩提心。不究竟者謂退已、後数数更発求菩提心」

この「菩薩地」に対応するものに『大乘莊嚴経論』「発心品」（cf.袴谷、荒井〔1993〕 p.96ff、長尾文庫編〔2007a〕 pp.90-95）がある。ここでは明確に世俗・勝義の語句が説かれる。世俗の菩提心については cp.4v.7、勝義の菩提心については cp.4.vv.8-14 にわたり詳細に提示解釈されている（cf. Levi〔1907〕 pp.14-16）。さらに『解深密経』『大乘莊嚴経論』『大乘莊嚴経論復註』『入行論』『阿毘達磨雜集論』に見られる多数の用例を整理したものに、タクポ・カギユ派の開祖ガムポパ（sGam po pa / Dwags po lHa rje bSod nams rin chen. 1079-1153）による『正法如意宝珠 —解脱の宝の莊嚴—』（*Dam chos yid bzhin gyi nor bu —Thar pa rin po che'i rgyan*）が存在する（cf. ツルティム、藤仲〔2007〕 pp.160-161）。

そのうち世俗の菩提心とは、輪廻から救済されていない者たちを済度することと、煩惱から脱していない衆生たちを済度することと、苦により悩まされた者たちを安息させることと、般涅槃していない者たちを般涅槃させることである。一切智者の知を得ていない者たちは一切智者の知を得させようと意に思念しつつ、衆生を利益するために私は覺りを成就しますように、と願求する。

勝義の〔菩提〕心とは、一切法無我平等性〔の証得〕を自性とする〔勝義の菩提〕心であり<sup>1769</sup>、最初から生じていなくて、空性の自性として述べたものであり、証得し、現前になった、〔すなわち〕善良なる諸波羅蜜に励むことにより、菩提を得るまで〔憐れみの〕根本を具えたそのような菩提心を失念しませんように〔、と願求する〕。

その二句によって「菩提心を失念しないこと」の第四の原因〔を説いたので〕である。

そのように〔v.16 から〕三つ半の偈頌によって、「菩提心を失念すべきではないこと」、〔すなわち〕所対治分〔である〕諸々の障碍〔にとって〕の対治を示した。

「**障碍となった諸悪があり、それらを余り無く完全に滅尽しよう** (sdig pa gang rnams sgrib par gyur pa dag // de dag ma lus yongs su byang bar shog //)」というその二句は<sup>1770</sup>菩提心の所対治分〔である障礙〕を断じたことを示した。菩提心を障碍しつつ妨げる悪は貪瞋等々であるので、それらすべてを残らず滅尽しよう〔という意味である〕。

・ 8-3 (v. 20) 智軍釈和訳 (D.Jo194b1ff.) (P.Cho229b5ff.) : 第三、貪着なく行動することとは、何に対して貪着ないと示し、何に対して貪着なく行動するのか、と問えば、「**諸々の業と煩惱、魔業から** (las dang nyon mongs bdud kyi las rnams las)」というのは、「**業** (las)」とは善と不善と不動と三つあるうちの〔先ず〕不善についていう。「**煩惱** (nyon mongs pa)」とは、貪等々〔すなわち〕身体と心を煩悩ませる諸々のものである<sup>1771</sup>。「**魔** (bdud)」とは善なる命を妨げ (蘊魔)、菩提と相違させ (煩惱魔)、妙法を誤らせるもの (天子魔) である。法による生活〔者〕 (chos kyis 'tsho ba) を妨げつつ殺す (死魔) ので「**魔** (bdud)」

---

<sup>1769</sup> D.chos thams cad bdag med pa'i mnyam pa nyid kyi rang bzhin sems、P.chos thams cad bdag med pa'i mnyam pa nyid kyi rang gi sems

<sup>1770</sup> D.gnyis po das、P.gnyis po de 北京版の読みを採用した。

<sup>1771</sup> 例えば、寒建陀羅造、唐玄奘訳『入阿毘達磨論』(『大正藏』28,no.1554,p.984a7-8)「煩惱乱逼惱身心相續故、名煩惱。此即睡眠」。その他の用例を探すこと(『俱舍論』睡眠品)。

である。その「境 (lam)」あるいは「業 (las)」とは<sup>1772</sup>、〔魔境とは〕利益と安楽なしに行ったことであり、〔魔業とは〕利益する事物に対して原因により逼迫し、五妙欲を行わせるものである。そのようならば業と煩惱と魔業<sup>1773</sup>は輪廻に束縛するものなので、世間の境遇に住する時、それより脱し、それらにより<sup>1774</sup>貪着しなくて、それら〔業・煩惱・魔業〕のなすがままにならず行いますように。どこにおいてと問えば、「**脱して、諸々の世間の境遇においても** (grol zhing 'jig rten 'gro ba rnams su yang)」というのは、世間の境遇である神等々の五つの境遇に住する時である。どのように貪着せずに行動するのかと問えば、「**蓮華が水で汚されないように** (ji ltar pad ma chus mi chags pa bzhin)」というのは、「**進みますように** (spyod par shog cig)」と結び付ける。譬えば蓮華が水から生じても水と泥によって汚染されないように、世間の諸々の境遇に住しても不善の業と煩惱と魔境 (bdud kyi lam) によって汚染されずに「**進みますように** (spyod par gyur cig)」〔という意味である〕<sup>1775</sup>。

〔次に三つの〕業〔のうち不善を除いた〕善と不動の〔二つの業からも〕結果の異熟を願わずに、執着なく衆生たちの益のみを行うことが、菩薩行である<sup>1776</sup>。譬えば「**太陽と月が虚空において障害なく動く** (nyi zla nam mkhar thogs pa med ltar spyod)」と結び付けたのである。例えば、太陽と月 (nyi zla) が他者の益を行いつつ常に虚空において障碍なく、見返りを願わないように、私も衆生に利益と安楽の益を行っても見返りを願わず、ただ執着なく行いますように〔という意味である〕。

・ 8-4 (v. 21) 智軍釈和訳 (D.Jo195a2ff.) (P.Cho230a6ff.) : 今や、第四、今世と来世における衆生を残らず饒益<sup>1777</sup>することは、「**国土と方角がどれ程あろうと、悪趣の苦を鎮める**

<sup>1772</sup> Skt.māla-pathāto に対して Tib.de'i lam / las の二系統の理解がある。恐らくは蔵語表記に見られる、書体の類似を原因とした m と s の交代である。注釈者智軍はこの点を踏まえて二系統の説明を行っている。不空訳は「魔境」と訳す。

<sup>1773</sup> D.las、P.lam デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1774</sup> D.de dag gi、P.de dag gis 北京版の読みを採用した。

<sup>1775</sup> 「進む」と「行う」のかけ言葉である。

<sup>1776</sup> 果報としての善趣、色界、無色界への生を願わずに、ただ衆生利益を行うことを、菩薩行としている。cf.ツルティム、藤仲〔2005〕p.273

<sup>1777</sup> 以下「安楽」を世間的な成就、「利益」を出世間的な成就とおさえ、両者の実践を「饒

(zhing gi khyon dang phyogs rnam ji tsam par // ngan song sdug bsngal rab tu zhi bar byed //)」という等々である。〔すなわち〕十方の仏国土がどれ程あろうと、それらすべてにおけるあらゆる悪趣の苦を寂靜にしよう〔という意味である〕。「**悪趣** (ngan song)」とは、善趣から墮ちて下に行ったものであり、その苦は猛烈であり激しいので、それを寂靜にするために〔国土と方角について〕述べ終わったが、〔さらに〕三界の苦すべてを寂靜にすべきである、と思うのである。

「**諸々の安樂に一切の衆生を立てて** (bde ba dag la 'gro ba kun dgod cing)」ということによっても、苦を寂靜にして、さらに今世におけるすべての衆生が安樂になるように〔、というのである〕。

---

益」(Skt.anugraha、Tib.phan gdags pa) と理解している。この「利益安樂」の捉え方は、『大乘莊嚴經論』「功德品」vv.16-17にも見られる。その一方で『大乘莊嚴經論』「行住品」のごとく、「利益安樂」が涅槃と結びつけて説かれる場合もある。また同論では世間的な成就を「饒益」と定義する場合もあり (cf.袴谷、荒井 [1993] pp.372-373)、「利益安樂」「饒益」は幅広い意味で使用される。

・サンスクリット本：『大乘莊嚴經論』(cp.19,v.65 cf.Levi [1907] p.172)

「饒益を願う者、無害の見解を持つ者、他者の危害に耐える者、勇敢な者、不放逸の者、多聞の者、〔すなわち〕他者の利益に勤める者が菩薩である。」

世親釈：「饒益」の対応箇所なし。

・チベット訳：安慧復註 (D.no.4034,Tsi221b6-7)

「「饒益〔である〕と主張する」ということを述べる。そのうち「饒益〔である〕と主張する」とは、布施波羅蜜である。布施とは食物と衣服等々の資具によって、衆生たちを饒益するためである。(以下、各項目を六波羅蜜に配当する)」

・漢訳：無著菩薩造、唐波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴經論』卷第十二「功德品」第二十二 (『大正藏』31,no.1604,p.655a24-b3)

「隨撰及無惱 耐損并勇力 不放逸多聞 利彼名菩薩

釈曰。此偈以利他門說菩薩相。隨撰者是施。以四撰撰衆生故。無惱者是戒。自信於他不起惱害見故。耐損者是忍。他違逆不壞加報意故。勇力者是進。在苦度衆生無有退屈心故。不放逸者是定。不著禪味來就下處生故。多聞者是智能斷一切衆生疑故。如是勤行利他是菩薩相。」

「すべての衆生に利益を行おう（'gro ba thams cad la ni phan par spyad）」というのは、未来時においても一切衆生に利益を行うべきである。〔すなわち〕無上菩提〔の住〕に立たせるべきであり、そして全く厭うことなく菩提を得ますように〔という意味である。〕

・ 8-5 (v. 22) 智軍釈和訳 (D.Jo195a5ff.) (P.Cho230b2ff.) : 第五、被鎧（鎧を身体につけること）〔精進〕には三つある。

- 1) 仏法を完成することと、
- 2) 衆生の行いに相応して発趣することと、
- 3) 妙法を顕示することである。

そのうちの、1) 仏法を完成することは、「菩提行を完成して (byang chub spyod pa yongsu rdzogs byed cing)」ということである。「菩提行 (byang chub kyi spyod pa)」とは前に説いたごとくである。それを「完成して (yongsu rdzogs byed cing)」とは、成就することである。

2) 衆生の行いに相応して発趣することは、「一切の衆生の行いに相応して発趣する (sems can kun gyi spyod dang mthun par 'jug)」という。〔すなわち〕諸衆生に対する世生生における諂誑<sup>1778</sup>なき自性と、善説者 (bka' blo bde ba) <sup>1779</sup>の意に相応して行うことである。

---

<sup>1778</sup> 「世生生における諂誑なき自性 (gyo sgyu med pa'i rang bzhin)」とは、欺かない本性（作法的でないあり方）に関係した表現である。

『俱舎論』における「誑」（小煩惱地法）の定義については本庄〔1995〕pp.20-21を参照のこと。

「no.48.誑 (mayā) para-vañcanā mayā / (AKBh.313,13) 誑とは他人を欺くことである。誑謂惑也。(冠導 21, 5b4 ; 大 29, 109c13)」

『阿毘達磨雜集論』における「誑」（随煩惱）の定義については早島〔2003〕vol.1,pp.60-61を参照のこと。

『俱舎論』における「諂」の定義については本庄〔1995〕p.21を参照のこと。

「no.49.諂 (śāṭhyā) citta-kautilyaṃ śāṭhyaṃ yena yathābhūtaṃ nāviṣkaroti vikṣipaty aparispṭuṭaṃ vā pratipadyate / (AKBh. 313, 13) 諂とは心が曲つてゐることであつて、それにより、〔人は物事を〕如實に明らかにせず、うやむやにごまかし、あるひは明白に理解しない。諂謂心曲。由此不能如實自顯。或矯非撥、或設方便、令解不明。(冠導

3) 妙法を顕示することは、「諸々の〔普〕賢行を顕示して (bzang po spyod pa dag ni rab ston zhing)」とあって、賢れた行いである大波濤の菩薩行 (spyod bzang po rlabs po che byang chub sems dpa'i spyod pa) を顕示して宣説することである<sup>1780</sup>。

「一切の未来劫において行おう (ma 'ongs bskal pa kun tu spyod par 'gyur)」というのは〔上記〕三部分に結び付けている。〔すなわち〕その〔未来〕時の〔存在する〕限り厭わないで常に行うことである。「劫 (bskal pa)」というのは、中劫〔、壊劫、成劫、大劫〕等々の多〔種類〕の劫である<sup>1781</sup>。その劫の始まり (中劫) は人壽無量から始めて、次第に人壽十〔歳〕

---

21, 5b3 ; 大 29, 109c12-13)」

『阿毘達磨雜集論』における「諂」(随煩惱) の定義については早島〔2003〕Vol.1, pp.60-61 を参照のこと。

<sup>1779</sup> 『瑜伽論』において「悪説者」は「1.無行、2.邪行、3.不忍、4.無羞恥、5.不律儀」の者とされ、この反対の者が「善説者」といわれる。筆者が確認した限り、『瑜伽論』『大乘莊嚴經論』においては「善説」の定義は見られるが、「善説者」の定義は見られない。なお「悪説」は律の用語でもあり「七聚」の一つとされる。

cf. 弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「撰決択分中間所成慧地」(『大正蔵』30, no.1579, p.657b26-c2)

「復次由五種相、当知建立悪説者性。一無行故、二邪行故、三不忍故、四無羞恥故、五不律儀故。由五種相建立悪友。一無羞恥、二有邪見、三有懈怠、四有邪行、五性怯劣。当知与此五相相違五種妙相立善説者及与善友」

<sup>1780</sup> 智軍は v.4 釈においても「大波濤行」に言及している。

<sup>1781</sup> 『俱舍論』「世間品」に対応が見られる。以下のごとくである。

・ サンスクリット本 : Pradhan〔1975〕 p.178, 3-5

「kalpasyedānīm vaktavyam /

kalpo bahuvīdhāḥ smṛtāḥ (v.89d)

anantara-kalpo saṃvartta-kalpo [vivartta-kalpo] mahā-kalpaś ceti]

(今、劫について述べるべきである。

多種類の劫が示された。(v.89d)

中劫、壊劫〔、成劫〕、大劫といわれる)

・ チベット訳 : TPH〔出版年未詳〕(界、根、世、業) p.324, 1.3-5 (cf. 山口、舟橋〔1955〕

までに減る、それが第一の中劫である。さらにそれから〔増えて、人〕寿八万〔歳〕までになって、減少していく次第により、〔人〕寿十〔歳〕となったその間が、さらなる〔劫の〕生と減といった、第二の中劫である<sup>1782</sup>。八十の中劫において第一の大劫である。〔被鎧精進の期間は、〕それ〔ら〕等々の大劫〔もの時間〕が無量となりますように〔、というのである〕。〕

・ 8-6 (v. 23) 智軍釈和訳 (D.Jo195b4ff.) (P.Cho231a1ff.) : 今や、第六、諸々の身体と口と意の行いと誓願によって、同縁者 (skal pa mthun pa)<sup>1783</sup>の菩薩に親近<sup>1784</sup>することは、「私

pp.449-450)

「da ni bskal pa'i brjod par bya ste / bskal pa rnam pa mang bshad pa (v.89d) // bar kyi bskal pa dang / 'jig pa'i bskal pa dang / 'chags pa'i bskal pa dang / bskal pa chen po'o //」

・ 漢訳：尊者世親造、唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』（『大正蔵』29,no.1558,p.62b26-29）

「劫量不同。今次当辯。頌曰。

応知有四劫 謂壊成中大 壊従獄不生 至外器都尽」

<sup>1782</sup> 『俱舍論』『世間品』に記述の根拠が見られる。すなわち、サンスクリット本：Pradhan [1975] p.179,25-p.181,2 (vv.91-93)、チベット訳：TPH [出版年未詳] (界、根、世、業) p.328,3-p.329,12 (vv.91-93、cf.山口、舟橋 [1955] pp.460-462)、漢訳：尊者世親造、唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』（『大正蔵』29,no.1558,p.62c2-p.63b8）である。

<sup>1783</sup> 「同縁者」と訳したが、内容としては「同分」（心不相応法に属する一法）と思われる。サンスクリット本では「sabhāgata」を出す。『俱舍論』における「同分」の定義については本庄 [1995] pp.23-24 を参照のこと。

「no.61.同分 (sabhāgatā) sabhāgatā sattva-sāmyam / (AKBh.ii,41a)  
sabhāgatā nāma dravyaṃ sattvānāṃ sādṛśyam / nikāya-sabhāga ity asyāḥ śāstre samjñā / sā punar abhinnā bhinnā ca / abhinnā sarva-sattvānāṃ sattva-sabhāgatā / pratisattvaṃ sarveṣu bhāvāt / bhinnā punas teṣāṃ eva sattvānāṃ  
dhātu-bhūmi-gati-yoni-jāti-strī-puruṣopāsaka-bhikṣu-śaikṣāśaikṣyādi-bhedena pratiniyatā / dharma-sabhāgatā punaḥ skandhāyatana-dhātuḥ / (AKBh.67,12-16)

同分とは有情の等しさである。 (ī,41a)

同分といふ〔固有の〕實體がある。有情たちの相似性である。「衆同分」といふのが、

---

『發智論』などの論書におけるこ〔の同分〕の呼稱である。さらにそれは区分されないの（無差別同分）とされるの（有差別同分）とである。区分されない〔同分〕とは、あらゆる有情の、有情としての等しさである。個々別々の有情について、例外なくあるから。一方、區別される〔同分〕とは、その同じ有情たちの、〔三〕界・〔九〕地・〔五〕趣・〔四〕生・種・男女・優婆塞・比丘・有学・無学等の區別によって各々決定される〔、有情の等しさである〕。一方、法同分とは、蘊・處・界によつて〔各々決定される、法の等しさである〕。

#### 同分有情等（根品 41）

論曰。有別實物、名爲同分。謂諸有情展轉類等。本論說此名衆同分。此復二種。一無差別。二有差別。無差別者、謂諸有情、有情同分、一切有情、各等有故。有差別者、謂諸有情、界地趣生種（性）姓男女近事苾芻学無学等、各別同分。一類有情、各等有故。復有法同分。謂隨蘊處界。（冠導 5, 1a7-1b4；大 29,24a6-13）」

『阿毘達磨雜集論』における「同分」の定義については早島〔2003〕Vol.1,pp.78-79を参照のこと。

<sup>1784</sup> 「親近」は「親近善友」「親近善士」等の形で初期仏教以来、大乘仏教に至るまで多くの仏典に見られる。広義には文字とおりの「親しみ近づくこと」であるが、狭義には「仏、仏弟子等を始めとする有徳を敬い親交し、その者から仏道の教示を受けること」を意味する。仏道修行においては入口となる基本的な立場である。その定義、項目分けを『瑜伽論』「菩薩地」において確認すると、七項目の質問形式をとって「親近善友」の説明が詳細に行われている（cf.サンスクリット本：WOGIHARA〔1971〕p.237、漢訳：弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」供養親近無量品（『大正蔵』30,no.1579,p.535a-c）。煩雑を避けるため項目のみ挙げれば以下のとおりである。

- 1.いかほどの特徴をもって善知識への親近は知られるべきなのか（解答：八項目）
- 2.いかほどの特徴をもって善知識は偽りがいいのか（解答：五項目）
- 3.いかほどの特徴をもって善知識への親近は澄淨の依処であるのか（解答：五項目）
- 4.いかほどの善知識であれば、人々に対して善知識の行いがあるのか（解答：五項目）
- 5.いかほどの種類の善知識への親近があるのか（解答：四項目）
- 6.いかほどの種類の想をもって、善知識のもとで聞法するのか（解答：五項目）
- 7.善知識のもとで聞法する時、いかほどの状態によって、その説法師に対して不作意

の行い (bdag gi spyod pa)」というのは、私と行いが等しく同じ菩薩の彼らに、私も菩提〔を得る〕まで常に共に交流し、親近しますように〔という意味である〕。身体と口と意によっても彼らだけと共に、瞋恚等々の染汚の無き住(地)により (khong khro ba la sogs pa kun nas nyon mongs pa med pa'i gnas pas)、同一の菩薩行と誓願を同様に同じようということである。」

・ 8-7 (v. 24) 智軍釈和訳 (D.Jo195b6ff.) (P.Cho231a4ff.) : 第七、利益するよう思念する教誡とおりに修行したこと (pl.) によって、善知識を喜ばせることとは、「私を利益するよう願う友人 (bdag la phan par 'dod pa'i grogs po gang)」ということ等々である。私を利益するよう願う友人の善知識、〔すなわち普〕賢行を示し、説明し、法談する者である彼らに常に親近し、彼らがいつでも<sup>1785</sup>、時々でも (res 'ga' yang)、たまにでも (cung zad kyang) 嫌悪しなくて、菩提〔を得る〕までのすべての時に順応して行いますように、ということである。

・ 8-8 (v. 25) 智軍釈和訳 (D.Jo196a1ff.) (P.Cho231a6ff.) : 第八、如来を現前にすることとは、眷属と時と疲れないことと、供養すべきもの(供物)によってである。

その第一、眷属とは、「**仏子(菩薩)によって圍繞された主たち〔である、その〕勝者〔たち〕を私は現前〔に〕常に観察しよう** (sangs rgyas sras kyis bskor ba'i mgon po rnams / /mngon sum rtag tu bdag gis rgyal ba blta //)」という。〔すなわち〕十方一切の勝者、仏、世尊〔すなわち〕菩薩の集いによって圍繞された主である唯一の友を、眼翳 (rab rib) 等のない天眼によって常に現前により明瞭に観察する。そして観察だけでは十分ではなくて、彼ら個々に対しても継続的に一瞬間において、すべての種類の最高さを具え、虚空の広が

---

(Skt.amanasikāra) がなされるのか (解答：五項目)

この七問に対する解答 (合計：三十七) において「親近」に対する詳細な説明が行われる。また『菩提道次第小論』cp.4 (道以前の基礎・師への親近) には『大乘莊嚴經論』「親近品」等への言及をも含め、「親近」について体系的な説明が行われている。詳細はツルティム、藤仲〔2005〕pp.49ff.を参照のこと。

<sup>1785</sup> D.nams kyang, P.rnams kyang デルゲ版を採用した。梵語原典は「tāmaṣ ca ahaṃ na virāgayi jātu」

り・奥行き (gtos) と等しく、法界が遍満する広大な供養によって供養すべきである、ということによって供養を教示した。どれ程の時にわたり供養するのかと問えば、「**未来劫すべてにわたり** (ma 'ongs bskal pa kun du)」である。[すなわち] 未来劫の終極<sup>1786</sup>にいたる[までという意味である]。どのようにと問えば、「**疲れなく** (mi skyo bar)」である。それ程にわたり、疲れなき意によって無上の供養 (cf.v.7) を[如来に] 私は供養し、[如来を] 観察しようということである。」

・ 8-9 (v. 26) 智軍釈和訳 (D.Jo196a5ff.) (P.Cho231b3ff.) : 今や、第九、妙法を包摂することとは、受持と教示と修治によってである。

それを受持するとは、「**勝者たちの妙法を受持しつつ** (rgyal ba rnams kyi dam pa'i chos 'dzin cing)」ということについて、三世の勝者たちが説く法[語]である十二部教<sup>1787</sup>それらすべてについて、私自身は忘れない総持(ダラニ)の力により句を受持し、正しく義を受持することである。

教示とは、「**菩提行を照明する** (byang chub spyod pa kun du snang bar byed)」という。[すなわち] 菩提行の説法の自体も衆生に対して照明することであるし、きわめて照明すること (yongs su snang bar byed pa) であるし、教示することであるし、正しくよく教示すること (yangs dag par rab tu ston par byed ba) である。このように「**菩提行** (byang chub spyod pa)」ということは、そのようによく教示する諸句について言う。

「**修治** (sbyong ba)」とは、「**また、[普] 賢行を修治し** (bzang po spyod pa rnam par sbyangs pa yang)」という。[すなわち] 「**[普] 賢行** (bzang po spyod pa)」とは菩薩行である。それを修治するのは、余りない過失を遠離したので、垢を離れるのである。

それもどれ程にわたり居られるのかと問えば、「**未来劫一切にわたって行おう** (ma 'ongs bskal pa kun tu spyad par bgyi)」という。[すなわち] 未来劫すべての極限に至るまで行じよう、努力しようということである。

・ 8-10 (v. 27) 智軍釈和訳 (D.Jo196b2ff.) (P.Cho231b8ff.) : 今や、第十、福德と智慧の資

---

<sup>1786</sup> D.phyi mi'i, P.phyi ma'i 北京版の読みを採用した。

<sup>1787</sup> 瑜伽行派において法を十二分教とすることと、その内容については、小谷 [1984] pp.102-112 を参照のこと。

糧等々を正しく成就したことによって、無尽の蔵を得るために誓願を思念することとは、  
「**またすべての有に輪廻する時に、無尽の福德と智慧を得て** (srid pa thams cad du yang 'khor ba na // bsod nams ye shes dag ni mi zad rnyed //)」ということについて、「**有** (srid pa)」とは出現 ('byung ba) である。[すなわち] すべての三界にわたり誓願の力と業の力によって、ある生から [別の] ある所への経由を経験することが「**輪廻** ('khor ba)」である。そのうち「**福德** (bsod nams)」とは、悪を取り除くことと、善をなすことと、浄 (gtsang ma) にすることであり、波羅蜜等々の善品 (dge ba'i phyogs)、あるいは福德資糧に属するすべてである。「**智慧** (ye shes)」とは、無我であると証得<sup>1788</sup>すること、[すなわち] 戲論の分別<sup>1789</sup>すべてと離れて無分別 [の智慧] である。[すなわち] 仏 (sangs rgyas) を得る原因 [である。] そのような福德資糧と智慧資糧のいつ [ま] でも尽きることのないものを得てから、慧等々の功德すべての無尽の蔵を得ますように、ということと結びけている。「**方便と慧、三昧、解脱と** (thabs dang shes rab ting 'dzin nam thar dang)」ということについて、

<sup>1788</sup> D.rtog pa、P.rtogs pa 北京版の読みを採用した。

<sup>1789</sup> 菩薩の煩惱は「分別」とされる。例えば『撰大乘論』「所知相分」には一切分別が十種類に分けられている (cf.長尾 [1999a] pp.342-344)。すなわち以下のとおりである (玄奘訳使用、梵語は長尾氏による還梵)。

1. 「根本分別」(Skt.mūla-vikalpa、Tib.rtsa ba'i nam par rtog pa)
2. 「縁相分別」(Skt.nimitta-vikalpa、Tib.mtshan ma'i nam par rtog pa)
3. 「顕相分別」(Skt.nimitta-pratibhāsa-vikalpa、Tib.mtshan mar snang ba'i nam par rtog pa)
4. 「縁相変異分別」(Skt.nimitta-vikāra-vikalpa、Tib.mtshan ma 'gyur ba'i nam par rtog pa)
5. 「顕相変異分別」(Skt.nimitta-pratibhāsa-vikāra-vikalpa、Tib.mtshan mar snang ba 'gyur ba'i nam par rtog pa)
6. 「他引分別」(Skt.paropanīta-vikalpa、Tib. gzhan gyis bstan pa'i nam par rtog pa)
7. 「不如理分別」(Skt.ayoniśo-vikalpa、Tib. tshul bzhin ma yin pa'i nam par rtog pa)
8. 「如理分別」(Skt.yoniśo-vikalpa、Tib. tshul bzhin gyi nam par rtog pa)
9. 「執著分別」(Skt.abhiniveśa-vikalpa、Tib.mngon par zhen pa'i nam par rtog pa)
10. 「散動分別」(Skt.vikṣepa-vikalpa、Tib.rnam par g-yeng ba'i nam par rtog pa)

*ibid.* p.345 には、1.根本分別 (阿頼耶識) から 9.執著分別までが一般的分別、10.散動分別が菩薩特有の分別とれる。10.散動分別については *ibid.*p.346ff.を参照のこと。

「方便 (thabs)」とは慧のまさしく分支 (bye brag) <sup>1790</sup>そのものである。

- 1) ごくわずかな原因から大きな結果とすることと、
- 2) ごくわずかな骨折りから成就の大きな義とすることである <sup>1791</sup>。

---

<sup>1790</sup> 十波羅蜜の第六般若波羅蜜 (第六現前地) と、それより派生して究竟した第七方便波羅蜜 (第七遠行地) を指すと思われる。『宝行王正論』(cf.M.Hahn [1982] cp.5,vv.35-39) においては、菩薩の功德を布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、慈悲に要約し、波羅蜜との関係においては、方便波羅蜜に慈悲をあてる。またこの慈悲によって一切の利益がかなうとされる (cf.v.38d, Skt.kṛpā sarvārtha-sādhani)。第七遠行地に相当する方便波羅蜜については、ツルティム、藤仲 [2002] p.192 の『菩薩地』の記述を参照のこと。また『撰大乘論』「彼修差別品」においては十地と十波羅蜜の関係について、唯識瑜伽行派の立場から詳説されている。第六現前地 (般若波羅蜜) 以降の四種波羅蜜 (方便、願、力、智) については、同論に「またこれら四種の完成行は、般若の完成行の無分別智の、その後得られた智 (後得智) に包摂せられるものと考えられる」(cf.長尾 [1999b] p.181) と説かれる。『瑜伽論』における四種波羅蜜への言及については、弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「撰決択分中菩薩地」(『大正蔵』30,no.1579,p.731a6ff.) を参照のこと。

<sup>1791</sup> 「方便：1) ごくわずかな原因から大きな結果とすること」は『瑜伽論』「菩薩地」菩提分品所説の「方便善巧」に見られる。そこでは「廻向」を方便とする福德増上が説かれる。ちなみに『普賢行願讃』の主題の一つ「七支供養」中に「廻向」は含まれる (cf.v.12)。対応は以下のとおりである。

・サンスクリット本：『菩薩地』(cf.WOGIHARA [1971] p.262, l.1-8)

「またどのように菩薩は衆生たちの少善根を無量の果報ある状態に導くのか。この世で菩薩は衆生に、何であれ、一握りの大麦の粉に至るまでのつまらない物であっても、同じく下劣な動物に属する生き物に至るまでの〔福〕田に対してさえ、布施させる。そして布施させて、〔その善根を〕無上正等覺に彼は廻向する。このようにして、その善根は物からしても田からしても少ないが、その廻向の力によって無量の果報ある状態に変わることになる。」

・漢訳：弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」菩提分品 (『大正蔵』30,no.1579,p.540a)

「方便：2) ごくわずかな骨折りから成就の大きな義とすること」は、同じく『瑜伽論』「菩薩地」菩提分品所説の「方便善巧」を承けたものである。そこでは「供養」随喜「敬

---

礼」「懺悔」を方便とする福德増上が説かれる。ちなみに『普賢行願讃』の主題の一つ「七支供養」中にこれら四項目は含まれる（cf.vv.1-3, 5-9）。対応は以下のとおりである。

・サンスクリット本：『菩薩地』（cf.WOGIHARA〔1971〕p.262, l.9-p.264, l.2）

「またどのように菩薩は諸衆生の僅かな骨折りによって、廣大無辺な諸善根を生み出すのか。～さらに菩薩は、世間における最良であり最妙である様々な花環、香の各種いかなるものであれ、それらでもって澄浄さを具えた増上意樂によって、仏法僧の三宝への供養を勝解し、そして十方における他者たちを勝解させる。さらにあらゆる方角を、同じくその澄浄さを具えた増上意樂によって広げて、〔菩薩は〕あらゆる三宝への供養を随喜し、そして他者たちを随喜させる。さらに〔菩薩は〕仏への随念を常に修習し、そして他者たちにも受け入れさせる。法への随念、ないし神々への随念〔も同様である〕。さらに〔菩薩は〕様々な心中の眩きによる三宝への敬礼によって時間を有益なものとし、そして〔他者にも〕なさしめる。さらに〔菩薩は〕一切衆生のあらゆる福德に随喜し、そして〔他者にも〕随喜させる。さらに〔菩薩は〕広大な悲に没入した増上意樂によって、一切衆生のあらゆる苦を自身に引き受ける。そして〔菩薩は〕その際に他者に〔これを〕受け入れさせる。さらに〔菩薩は〕過去、現在のあらゆる過失、そしてあらゆる罪を、学処への欲求を具えた善なる心によって、あらゆる方角における諸仏・諸世尊の面前で告白する。そして〔菩薩は〕その際に他者たちに〔その告白を〕受け入れさせる。このように継続的に過失を告白する彼には、僅かな骨折りによってあらゆる業障からの解脱がある。さらに神力を具え心に自在を獲得した菩薩は、多くの、また多様な変化によって、あらゆる方角における仏法僧を依処とした、そして衆生を依処とした無量の福德の摂取をなす。さらに菩薩は慈悲喜捨〔の四無量心〕を修習する。まさにその際に他者に〔この修習を〕受け入れさせる。このように菩薩は僅かな骨折りによって、廣大無辺な果報である諸善根を生み、受け取らせる。」

・漢訳：弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』『菩薩地』菩提分品（『大正蔵』30,no.1579,p.540b）  
上掲『菩薩地』に対する『大乘莊嚴經論』の対応箇所は以下のとおりである。

・サンスクリット本：『大乘莊嚴經論』（cp.18.vv.69-70 cf.Levi〔1907〕p.146）

「善巧方便の分類において二偈頌がある。

諸仏法の完成のために、衆生たちの成熟において、速やかな獲得において、行為の

---

清浄さにおいて、そして道の断において、善巧〔方便〕がある。

諸菩薩の方便については、一切地において等しいものはない。彼らは善巧〔方便〕に依って、あらゆる利益を達成させる。

世親釈：これによって善巧方便の区分と行為が見られる。そのうちの「仏法の完成のために」〔とは〕、無分別智が方便である。「衆生たちの成熟において」〔とは〕、四摂事である。「速やかな現等覚において」とは、【私はあらゆる悪を告白する。ないし私の智が菩提になりますように】とあって、〔悪の〕告白、随喜、勧請、廻向がある。「行為の清浄さにおいて」〔とは〕、三昧とダラニの門である。これらによって、あらゆる利益の行為の達成があるから。「道の断において」〔とは〕、無住处涅槃において。この五種類の方便における諸菩薩の善巧〔方便〕は、一切地においてその他と等しいものはない、というこれが区分である。あらゆる自他の利益を達成することが行為である。」

・チベット訳：安慧復註（D.no.4034,Tsi126b6ff.）

「速やかに獲得すること」ということについて、神通を速やかに獲得しつつ、速やかに現等覚させる方便は、經典に「あらゆる悪を告白すべきである。あらゆる福德に随喜すべきである。あらゆる仏に祈願すべきである。私の智が無上菩提に等覚しますように」と言われており、經典のこの四句によって次第とおりに告白することと、随喜と、祈願と、廻向を教示した。これが第三の方便である。」

その他、四種正行（懺悔、随喜、勧請、廻向）に関する『大乘莊嚴經論』の用例は以下のごとくである。

・サンスクリット本：『大乘莊嚴經論』（cp.11.v.62 cf.Levi〔1907〕 p.71）

「四種威力による喜と不退の決意がある。所対治と能対治において四種正行がある。

世親釈：威力による喜の作意は四種威力によって現れた喜である。四種威力は、所対治を断つこと、資糧を成熟すること、自他を摂取すること、未来に異熟果と等流果を与えることである。

衆生が自ら仏法の成熟を開始して不退の決意を作意するのは、一切衆生は諸悪行によってあらゆる苦と罪に陥るので、最高の菩提を獲得するために〔仏法の成熟について〕不退の決意を思念するのである。所対治と能対治において、四種正行を作意する。布施等の所対治である物惜しみ等について告白すること、そして能対治である布施等の〔功德に〕随喜すること、そしてそれを課した法を示すために仏を勧請すること、

そ〔こ〕の、ごくわずかな原因から大きな結果として成就している〔とは〕、菩薩行を行う時に、ごくわずかな善根をもって無上大菩提に廻向したことにより、尽きることを知らない（無尽）ようにするので、他者の善根も大菩提に廻向させるので〔その〕尽は知られない。〔すなわち〕大菩提を得させる。

その、ごくわずかな骨折りををもって成就したとは、自分と他人の利益の円満を成就しやすいので、成就させる。その「慧 (shes rab)」とは択法の相 (chos rab tu rnam par 'byed pa'i mtshan nyid) であり<sup>1792</sup>、自共の相 (rang dang spyi'i mtshan nyid) を証得する。「三昧 (ting

---

そしてそれらを菩提に廻向することである。」

・チベット訳：安慧復註 (D.no.4034,Mi207b1ff.)

「最高の菩提を獲得するために所対治と、能対治の成就を作意することは四種類ある」ということについて、無上菩提を獲得するために布施の所対治である物惜しみから、智慧の所対治である邪慧にいたるまでを断つことと、能対治である布施から智慧にいたるまでを成就するよう作意することは四種類ある、という意味である。「布施等の所対治分である物惜しみ等を告白すること」ということについて、布施の諸対治である物惜しみから智慧の所対治である邪慧にいたるまでは、悪・不善の法と言われることであり、それらが生じればそれぞれ告白すべきである、という意味である。「能対治である布施等に随喜する」ということについて、物惜しみ等について対治することが、布施から智慧にいたるまでのことであり、それらが自他の利益をなすと見て、喜びつつ信解が生じることが随喜である、という〔意味である〕。「その目的によって法を示すために、諸仏に祈願すること」ということについて、六波羅蜜に依って説明する法がその目的の法といわれる。六波羅蜜の法を聞きつつ説明するために、如来が転法輪するよう祈願することが、「諸仏に祈願するということである」という意味である。「それらも菩提に廻向する」ということについて、悪を告白することと、随喜すべきことと、さらに祈願することによって、無上菩提を獲得しますように、と廻向することが「それらも菩提に廻向する」という〔意味である〕。それらの句も諸經典に「あらゆる悪を繰り返し告白し、あらゆる善に随喜し、あらゆる仏に祈願し、私は無上菩提を覚りますように」とお説きになった偈頌と次第のとおりに行する。」

<sup>1792</sup> 『俱舍論』における「慧」(遍大地法)の定義については本庄〔1995〕p.13を参照のこと。

nge 'dzin)」とは心を平等に安定させて〔專注した〕一境の相である<sup>1793</sup>。〔たとえば〕虚空蔵〔三昧〕と無垢印〔三昧〕等々である。「解脱 (rnam par thar pa)」とは煩惱から離脱する相である。〔例えば〕菩薩の解脱である「憐れみ (悲) に依ったもの」や「幻のごときもの (sgyu ma lta bur gyur pa)」として『入法界品』に解脱と〕呼ばれること等々である。

・ **智軍釈和訳** (D.Jo197a2ff.) (P.Cho232b2ff.) : 第十一〔節〕発趣に八〔義〕ある。

8-11-1, 2. 仏と彼の国土を観察することに発趣することの二〔種類〕と、

8-11-3. 仏の語に発趣することと、

8-11-4. 法輪を転じることに発趣することと、

8-11-5. 劫に発趣することと、

8-11-6. 如来に対する観察と彼の活動領域に発趣することと、

8-11-7. 仏国土の成就 (mngon par sgrub pa) に発趣することと、

8-11-8. 如来のもとへ赴くことに発趣することである。

・ **8-11-1, 2 (vv. 28-29) 智軍釈和訳** (D.Jo197a4ff.) (P.Cho232b4ff.) : 仏と彼の国土を観察することに発趣 (悟入) することの二〔種類〕は、「**一塵上に塵〔の数〕と等しい諸国土があり** (rdul gcig steng na rdul snyed zhing rnams te)」ということ等々、二偈頌の概説を示し

---

「no.18. 慧 (prajñā) matiḥ prajñā dharma-pravicayaḥ / (AKBh. 54, 22)

慧とは智慧であつて、諸法の分析である。

慧謂於法能有簡擇。(冠導 4, 3b7 ; 大 29, 19a20)」

『阿毘達磨雜集論』における「慧」(遍行)の定義については早島〔2003〕Vol.1, pp.42-43を参照のこと。

<sup>1793</sup> 『俱舍論』における「三昧」(遍大地法)の定義については本庄〔1995〕p.14を参照のこと。

「no.22. 三昧、定 (samādhi) samādhiś cittasyaikāgratā / (AKBh. 54, 23)

三昧 (定) とは心が一つの対象に集中すること (心一境性) である。

三摩地謂心一境性。(冠導 4, 3b9 ; 大 29, 19a22)」

『阿毘達磨雜集論』における「三昧」(遍行)の定義については早島〔2003〕Vol.1, pp.42-43を参照のこと。

た。そこの極微の一塵上にも十方三世に來られた仏の国土を見る〔ように〕と願求することである。「**その国土の仏子の中央に坐っている不可思議な諸仏** (zhing der bsam gyis mi khyab sangs rgyas rnams // sangs rgyas sras kyi dbus na bzhugs pa dag //)」とは、個々の国土上の、菩薩の中央に坐っておられる不可思議な諸仏を見ることであり、そのように〔居られると〕信解することである。いつどの時に見ることを願求するのか、と問えば、「菩提行を行いつつ観察しますように (byang chub spyad pa spyod cing blta bar bgyi)」という。上に述べた菩提行を行う時に、眷属を伴った仏の数だけあるその国土を見ますように〔という意味である〕。この箇所においてある者が次のように討論する。〔すなわち〕一塵上にある一仏国土の類別 (nam par dbye ba) それら〔さえ現実に〕見えないならば、十方の仏国土に來られた、仏国土の塵に等しい者たちと個々の国土においても、菩薩の中央に坐っておられる不可思議な仏世尊たちを混同せずに各々坐っておられるのを、どうして目にできるのか。

菩薩は無目的に願求するのではないならば、このようなありえないものを願求しても利益はない〔、と〕説くならば、それはそうではない。譬えば、業の化作〔である〕世界は横<sup>1794</sup>と逆<sup>1795</sup>等々の異なりがあるように<sup>1796</sup>、この不可思議な智慧の化作は存在としてどうしてありえないのか。この根拠も『如来秘密不可思議經 (bCom ldan 'das kyi bsam gis mi khyab pa bstan pa'i mdo)』には、

【世間の主、救護者は、禪定、業と、龍と、諸仏の大我性 (sangs rgyas bdag nyid che rnams) の四つの不可思議を説明した】 (cf.陳那積 vv.28-29)

とあって、禪定と業と龍と仏威力も不可思議であると宣べられて、

【仏の教言から生じた意味 (don) が現前になっていなくて、諸々の疑いを持つ者は、賢れた道理 (tshul bzang po) に対する尋思、聞から生じた思慧 (bsam pa'i shes rab) を生ずべきである】<sup>1797</sup>

<sup>1794</sup> D.snrel gzhi、P.bnrel bzhi cf.Mahāvvyutpatti, 3069 (24) 榘 [1981]

<sup>1795</sup> D.spyi'u tshug、P.spyi tshug cf.Mahāvvyutpatti, 3068 (23) 榘 [1981]

<sup>1796</sup> D.yad pa bzhin du、P.yod pa bzhin 北京版の読みを参考にした。

<sup>1797</sup> 出典不明である。原文は以下のとおりである。内容的には『四百論』の教証と共通する。

(D.Jo197b4ff.) (P.Cho233a5ff.) sangs rgyas kyi gsung rab las byung ba'i don mngon sum du ma

とも説明された上に、普通の者たちの視界 (mig lam) にも、小さな器の中に、日月と星宿等々によって荘厳された、全ての虚空の映像として適っている。その論証因 (gtam tshig) のためである。

【一切法は映像と化作と夢と同じである】(cf.陳那積 vv.28-29,35)

と宣べられた。それが夢と同じであるという意味は上に説明したとおりである。従ってそれもありえなくはない。そのように心を浄化して (sems sbyang) 信解すべきである。「**同様に残らず全ての方角にも** (de ltar ma lus thams cad phyogs su yang)」とは、極微の塵の上にもそれに等しい〔数の塵〕を見ると信解するごとくに、残らず全ての十方においても個々の細塵の上にそれに等しい〔数の〕国土と、それに等しい〔数の〕仏と、菩薩である眷属の中央に居られる者たちを見よう！、という〔意味である〕。これが発趣であり、〔諸〕方への遍満を示す。

「毛先における、無量<sup>1798</sup>の三世〔に等しい〕海のような仏に対して、海のような国土において、海のような劫にわたり、私は〔菩提行を〕行いつつ発趣しますように (skra tsam khyon la dus gsum tshad med kyi // sangs rgyas rgya mtsho zhing rnams rgya mtsho dang // bskal pa rgya mtshor spyod cing rab tu 'jug //)」というのは、たった一本の毛先 (spu nyag ma gcig gi khyon) ほどに、三世における無尽の量の「海のような仏 (sangs rgyas rgya mtsho)」、あるいは大海 (mtsho yas) に等しい者たちが居られる。そして<sup>1799</sup>「海のような仏 (sangs rgyas rgya mtsho)」、あるいは大海 (mtsho yas) に等しい多くの者たちが居られる〔という〕のは、「海のような劫 (bskal pa rgya mtsho)」、あるいは大海 (mtsho yas) に等しい菩薩行を行ずるのを見る〔という意味である〕。または「毛先 (skra tsam khyon)」とは、「凡夫 (幼童 byis pa) の道」(毛道)<sup>1800</sup>ともいう。「凡夫 (幼童 byis pa)」とは善を知らず、教示し

---

gyur pa la the tshom za ba rnams kyis ni tshul bzang po la rtog pa mnyan pa las byung ba bsam pa'i shes rab bskyed par bya'o zhes kyang bshad pa'i steng du ~

<sup>1798</sup> 智軍積では「無量〔の三世〕 (tshad med)」であるが、『普賢行願讚』諸版は「〔三世の〕量に等しい (tshad snyed)」である。

<sup>1799</sup> D.dag、P.dang 北京版の読みを採用した。

<sup>1800</sup> 釈友積 v.29 を参照。

cf.中村〔1983〕 pp.1362a (【毛道】 S.bāla-prthag-jana の漢訳である毛道凡夫の略。毛頭ともいう。愚かな凡夫の意。これは S.bāla-prthag が俗語で vāla-patha となっていたのを S.vāla

なければならぬ者である。その「道 (lam)」とは不浄な諸世間である。昼夜と年月の存在によって施設 (rnam par gzhag pa) する三世、それは、或る者は「膽部洲のみが凡夫の道である」と説明する<sup>1801</sup>。

---

(毛)、S.patha (道) として翻訳したものであろう)、萩原 [1938] p.785 (毛道凡夫と愚夫衆生)。

<sup>1801</sup> 原文は以下のとおりである。

「(D.Jo198a3ff.) (P.Cho233b5) dus gsum rnam par bzhag pa de kha cig gis 'dzam bu'i gling 'ba' zhis byis pa'i lam zhes bshad do //」

凡夫の道と膽部洲を合わせて説くものに『十地経論』(cf.『十地経』「歡喜地」十大願 (v.10)) がある。智軍はこれを承けているようである。原拠の『十地経』は、「また全ての世界において無上正等覚を正覚するために、一つの凡夫の道を離れずに一切の凡夫の道において～

(yad uta sarva-loka-dhātuṣv anuttara-samyaksambhodhim abhisam bodhāya / eka-bāla-pathāvyativṛtta-sarva-bāla-patha～)」(cf.Kondo [1936] p.21) である。これに対する『十地経論』は以下のとおり (cf.大竹 [2005] p.184)。ちなみにこの『十地経論』チベット訳に、智軍はマンジュシュリーガルバ (Mañjuśrīgarbha)、プラジュニャーヴァルマ (Prajñāvarma)、ペルツェク (dPal brtsegs) と共に関わっている。

・チベット訳：'Phags pa Sa bcu pa'i rnam par bshad pa (D.no.3993, Ngi143b6ff., P.no.5494, Ngi183a6ff.)

「'dzam bu'i gling gcig dang dus mnyam du 'dzam bu'i gling thams cad du zhes bya ba'i tha tshig go // 'dzam bu'i gling ni gdul bya byis pa rnam 'dul ba'i gnas kyi (P.kyis) mchog tu gyur pas byis pa'i lam zhes bya'o //」

(「一つの膽部洲と同時に一切の膽部洲に」という意味である。「膽部洲」とは教化すべき凡夫たちを教化する場所として最高なので、「凡夫の道」という。)

・漢訳：天親菩薩造、菩提流志訳『十地経論』(cf.『大正蔵』26,no.1522,p.140c12-15)

「初業者、「於一凡夫道不離一切凡夫道處」乃至「示大涅槃」故、一凡夫道者一閻浮提義。閻浮提凡夫道者、可化衆生住處、名為凡夫道」

(初業は〔經典に〕「一つの凡夫の道から離れず、全ての凡夫の道にとどまる(中間省略)大涅槃を示す」とあるのだから、一つの凡夫の道は一つの膽部洲という意味である。膽部洲の凡夫の道とは教化すべき衆生の住む場所であり、凡夫の道と名づける。)

〔以上〕そのことによって、仏と彼の国土を観察することに発趣する、〔すなわち無量の〕時に対して〔自身が〕遍満するよう発趣することを教示した。

・ 8-11-3 (v. 30) 智軍釈和訳 (D.Jo198a4ff.) (P.Cho233b6ff.) : 第二<sup>1802</sup>、仏の語に発趣することは、「海のような一つのお言葉の一切の音声の支分をもって (gsung gcig yan lag rgya mtsho'i sgra kun gyis)」ということについて、「一部のお言葉 (gsung gi cha gcig)」とは、一

---

なお『十地経論』漢訳のみにある「一凡夫道者一閻浮提義」が最も智軍釈所説に対応する。また智軍の年代より後世であるが、ジャヤーナンダ (Jayānanda. 十一世紀後半)、アバヤーカラグプタ (Abhayākaragupta. 十一世紀後半から十二世紀前半) の著作にも出る。両者とも中観派の学匠である。『入中論』の構成 (『華嚴経』十地説) を踏まえての言及と思われる。

・ ジャヤーナンダ『入中観註疏』 (Dbu ma la 'jug pa'i 'grel bshad、D.no.3870,Ra56a6ff.)

「de la byis pa'i lam ni gdul bya byis pa rnam kyis gnas yin pas gtzo bo'i dbang du byas nas byis pa'i lam ni 'dzam bu'i gling ngo // des na 'dzam bu'i gling gcig tu mngon par rdzogs par sangs rgyas pa'i dus su 'dzam bu'i gling thams cad du mngon par rdzogs par sangs rgyas par ston to zhes pa'i tha tsig go //」

(そこの「凡夫の道」とは、教化すべき凡夫たちの場所であるので、〔彼らを〕中心として「凡夫の道」とは臆部洲である。従って一つの臆部洲において正覚する時に、全ての臆部洲において正覚すると示す、という意味である。)

・ アバヤーカラグプタ『牟尼意趣莊嚴』 (Thub pa'i dgongs pa'i rgyan、D.no.3903,A238b2ff.)

「bcu pa la ni byis pa rnam te gdul bya rnam kyis gtzo bor gdul ba'i gnas nyid kyis phyir / byis pa'i lam gsungs pa ni 'dzam bu'i gling ngo // 'dzam bu'i gling gcig gi dus su 'dzam bu'i gling thams cad du mngon par rdzogs par byang chub pa ston pa'o zhes pa'i don to //」

(第十〔願〕には「凡夫たち」とある。〔彼らを〕教化すべき者たちの中心として教化する場所だから、「凡夫の道」とお説きになったのは臆部洲である。一つの臆部洲〔で覚る〕時に全ての臆部洲において正覚することを示す、という意味である。)

<sup>1802</sup> 智軍釈は陳那釈と異なり、vv.28-29 をまとめて一項とし、v.30 を二項とする。その結果、v.35 が第七項となる。ここでは陳那釈を基準にしているため、「8-11-2」とせず「8-11-3」(以下順送り) とした。後に智軍釈は v.33 を二項に分けて注釈する。

部分のお言葉である。衆生の種々の言葉のうちどんな言語であっても、一人の者に一句 (tshig gcig) を述べようという意味 (tha tshig) である。「海 (rgya mtsho)」というのは、海あるいは大海 (mtsho yas) に等しい言葉 (skad) によって一つのお言葉を述べる時、ただ一つのお言葉 (gsung gcig po) に、海に等しい各別多くの衆生各々の言葉が存在する [という意味である]。「一切の勝者の清浄な音声の支分 (rgyal ba kun dbyangs yan lag rnam dag pa)」というのは、そのように一つのお言葉に、あらゆる言葉が生じるので、「清浄 (rnam par dag pa)」である。「一切の衆生の思念通りの声 ('gro ba kun gyi bsam pa ji bzhin dbyangs)」とは、衆生があらゆる思念によって質問する意味は、各別多くの言葉と各別一つの文字によって、三世に同じように居られる者たち [すなわち、諸仏] のお言葉を一回述べることから、[衆生の] 意の如くに [衆生は] 各々の言葉としても聞こえて、意味について了悟するし、疑も断ち、喜悅する。『仏讚 (Sangs rgyas la bstod pa)』には、

【多くの信解を具えた眷属は、意欲したし、[仏は] 一つのお言葉を述べなさが、[彼らは] 多くの相として了悟した。

『[仏は] 私のために [お説きになった]』と思っても、一切の人が<sup>1803</sup>了解する (khong du chud)。この希有より大きなことがあろうか。これより大きな稀有があろうか】と出ることである<sup>1804</sup>。

<sup>1803</sup> D.gyis、P.gyi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1804</sup> 原文は以下のとおりである。

「(D.Jo198a7ff.) (P.Cho234a2ff.) Sangs rgyas la bstod pa las /  
mos pa du mar ldan pa'i 'khor // mang po 'dun bar gyur ba la //  
gsung gcig brjod pa mdzad mod kyi // rnam pa du mar go gyur pa //  
bdag gi ched du snyam na yang / skye bo kun gyis khong du chud //  
rmaḍ byung de las che ci yod // de las ngo mtshar che ci yod //  
ces 'byung ba lta bu'o //」

ここに出る『仏讚 (Sangs rgyas la bstod pa)』は、陳那釈と同様にマートウリチェータ『四百讚 (Vārṇārhavarṇastotra)』 (§5.21-22) である (cf.注 796)。その奥書きには『仏讚』の名称が出る。以下のとおりである。

・サンスクリット本 : cf.Hartmann [1987] p.325

「varṇārhavarṇe buddhastotre bhavodvejako nāma dvādaśamaḥ paricchedaḥ samāptaḥ kṛtir

「[そうした] 仏の語 (Skt.sarasvati) に常に発趣しますように (sangs rgyas gsung la rtag tu 'jug par bgyi)」というのは、全ての勝者の清浄な語が、一切衆生の思念と相応して生ずる全てを、私は一時に聞き、意味を了悟し、ダラニとしても保とうという [ことである]。

『聖なる無尽意 [菩薩] の経典 ('Phags pa Blo gros mi zad pa'i mdo)』<sup>1805</sup>に出る。

---

ācāryamātrcetasya //」

(鶴亀訳：仏陀讃歌「賞賛に値する人への賞賛」において第十二章「生存への恐れ」が、師マートリチェータによってつくられた。)

・チベット訳：cf.Hartmann [1987] p.325

「sangs rgyas bcom ldan 'das la bstod pa bsngags par 'os pa bsngags pa las srid pa las skyo ba skyed par bstod pa zhes bya ba ste le'u bcu gnyis pa'o // // sangs rgyas bcom ldan 'das la bstod pa bsngags par 'os pa bsngags pa zhes bya ba slob dpon ma ti tsi .tas mdzad pa rdzogs so //」

(『仏世尊への讃 賞讃に相応しい者の賞賛』のうち「有からの恐怖を生むものへの讃」といわれる第十二章。仏世尊への讃嘆に相応しい賞賛者といわれる軌範師マチチトラ (マートリチェータ) による御作が終了した。)

ちなみにこのチベット訳 (cf.D.no.1138) に智軍は関わっていない。チベット訳関係者としては、サルヴァジュニャーデーヴァ (Sarvajñādeva)、ペルツェク・ラクシタ (dPal brtsegs Rakṣita)、リンチェンサンポ (Rin chen bzang po) の名前が挙がる。

<sup>1805</sup> ・ 'Phags pa Blo gros mi zad pas bstan pa zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo

(D.no.175, Ma138b, P.no.842, Bu144b)

「(cf.Brāvig [1993] vol.1, p.98, l.5ff) de dag lha'i rna ba'i mngon par shes pa'i ye shes des sangs rgyas thams cad kyis gsungs pa thos te. thos nas kyang dran pa dang, shes bzhin dang, mi brjed pa'i chos nyid kyis thams cad 'dzin to, bzung nas kyang brjed par mi byed cing, snod ji lta ba bzhin du sems can rnams la dran par byed do, snying po dang snying po ma yin pa'i chos rnams kyang yang dag pa ji lta ba bzhin du rab tu shes so. de dag de bzhin gshegs pa gcig gi chos bstan pa nyan na , de bzhin gshegs pa gnyis pa'i chos bstan pa la sgrib par byed pa'am, kun nas ldang bar byed pa mi byed do ; sangs rgyas thams cad kyis gsungs pa snga phyi med par 'dzin to.」

・宋智巖共宝雲訳『大方等大集経』「無尽意菩薩品」(cf.『大正蔵』13, no.397-12, p.202a7-12)

「是菩薩天耳、得聞一切諸仏世尊所説妙法。聞已憶念正智総持不忘不失。随衆生器而為説法。善知諸法堅不堅相。是菩薩若聽一仏説法、不聞余仏所説法者無有是処。一切諸仏所可

【その天耳通智 (lha'i rna ba'i mngon par shes pa'i ye shes) によって、全ての仏がお説きになったことを聞く。一人の如来の〔説〕法を聞くならば、第二の如来の説法を障礙しなくて、全ての仏がお説きになったことを、前後なく（同時に）受持する。】とお説きになった。そのようなもの（ダラニ）として得ますようにと願求する。」

・ 8-11-4 (v. 31) 智軍釈和訳 (D.Jo198b4ff.) (P.Cho234a7ff.): 第三、法輪を転じることに関心することは、「**全ての三世に来られた勝者たちの、〔彼らの尽きない音声に、私は〕法輪の手立てを転じ** (dus gsum gshegs pa rgyal ba thams cad dag // 'khor lo'i tshul ni rab tu bskor bar bgyi //)」ということである。〔三世とは、すなわち〕過去と現在と未来<sup>1806</sup>、あるいは瞬間等々の時についていう。「**来られた** (gshegs pa)」とは衆生と相応して来られた者である<sup>1807</sup>。鳥と獣<sup>1808</sup>等々も〔仏の存在を〕恐れないように〔、仏は〕来られるのである。「**輪** ('khor lo)」とは、車輪が回し進むように、〔ある〕衆生の心相続 (sems can gyi shes pa'i rgyud) において説法しても、相手の聞者たちの〔心〕相続 (pha rol nyan pa dag gi rgyud) におい

---

演説、悉能聴受。」

・ 西晋竺法護訳『阿差末菩薩經』(cf. 『大正蔵』 13,no.403,p.600b28-c3)

「以此天耳、聞十方仏所頒宣法。輒能受持念之不忘。如己所聞常樂道法。察如応器而訓誨之。各令得所不但一反、聞如来法数数啓受。無能妨廢使心退忘。」

<sup>1806</sup> 「三時」の定義については『瑜伽論』「本地分」聞所成地を参照。

・ 弥勒菩薩説、玄奘訳『瑜伽師地論』(cf. 『大正蔵』 30, no.1579, p.361a24-26)

「云何時施設建立。謂有三時声相差別。一過去、過去殊勝。二未来、未来殊勝。三現在、現在殊勝。」

(どのように「時」を設定し、たてるのか。すなわち「三時」に声相 (Skt. śabda-lakṣaṇa) の区別がある。一つに過去 (近い過去) と特別の過去 (遠い過去)、二つに未来 (近い未来) と特別の未来 (遠い未来)、三つに現在 (現在長時) と特別の現在 (現在刹那) である。)

上記の理解について、加藤、勝俣、大沢 [1977] p.309 注 36, 37 を参考にした。

<sup>1807</sup> 『瑜伽論』「菩薩地」威力品には、神通・神変による、仏菩薩の種々の救済行が説かれる。そこでは「〔衆生の〕願いとおりに(随其所樂)」ということが前提とされる(cf.注 794,808、弥勒菩薩説、玄奘訳『瑜伽師地論』(cf. 『大正蔵』 30,no.1579,p.491b.ff.))

<sup>1808</sup> D.ri dags、P.ri dwags 北京版の読みを採用した。

て了悟させるので「輪（'khor lo）」という<sup>1809</sup>。〔変化身による〕「手立て（tshul）」とは、信解の異なった衆生たちへ神力神変（rdzu 'phrul gyi cho 'phrul）、あるいは記説神変（kun brjod pa'i cho 'phrul）、あるいは教誡神変（rjes su bstan pa'i cho 'phrul）<sup>1810</sup>を示すことで教

---

<sup>1809</sup> 「輪」は転輪聖王七宝の一つである。『俱舍論』「世間品」によると、輪には金銀銅鉄の四種類ある（cf.山口、舟橋〔1955〕pp.479）。転輪聖王はこれらをもって世界を統治する。また仏と輪、法輪、輪宝、説法との関係については、『俱舍論』「賢聖品」v.54以下（cf.櫻部、小谷〔1999〕pp.330ff.）等を参照。また『異部宗輪論』（cf.寺本、平松〔1974〕p.23, 57）では、大衆部と説一切有部の教理に、法輪と一音説法が隣り合わせに説かれる。これは『普賢行願讃』の偈頌構成と一致する（cf.v.30「一音説法」、v.31「法輪」）。参考のため以下に漢訳は世友菩薩造、玄奘訳『異部宗輪論』（cf.『大正蔵』49、no.2031）を代表として挙げたい。大衆部においては如来の全ての説法が法輪に相当すること、全ての事柄を現前にお説きになることを示す。説一切有部において法輪は八正道に限られること、全ては〔対象に〕応じて現前にお説きになったのではないこと等を説く。両者は反対の立場である。

大衆部「仏陀論」

- ・漢訳：「(三) 諸如来語、皆転法輪。(四) 仏以一音、説一切法」
- ・チベット訳：「de bzhin gshegs pa'i gsung thams cad ni chos kyi 'khor lo rjes su bskor ba'o // thams cad rdzas su mngon par gsungs pa'o //」（cf.寺本、平松〔1974〕pp.22-23、「チベット訳テキスト」p.4）

説一切有部「根本教義」

- ・漢訳：「(三九) 八支聖道、是正法輪。非如来語、皆為転法輪。(四〇) 非仏一音、能説説一切法。世尊亦有不如義言。仏所説經、非皆了義。仏自説有不了義經。」（cf.櫻部、小谷〔1999〕pp.331.等）
- ・チベット訳：「chos kyi 'khor lo ni 'phags pa'i lam yan lag brgyad pa'o // de bzhin gshegs pa'i gsung thams cad ni chos kyi 'khor lo rjes su bskor ba ma yin no // thams cad rjes su mngon par gsung a ma yin no / thams cad don ji lta ba bzhin gsungs pa ma yin no / mdo sde thams cad nges pa'i don gyis gsungs pa ma yin no // mdo sde thams cad nges pa'i don ma yin te / nges pa'i don gyis mdo sde yo do //」（cf.寺本、平松〔1974〕pp.56-57、「チベット訳テキスト」p.12）

<sup>1810</sup> 「三示導」（Skt. trī.ni prātihāryā.ni）である。各々対応する原語は、1) ṛddhi prātihāryam 2) ādeśanā prātihāryam 3) anuśāsam prātihāryam である。三示導については『俱舍論』「智

化すること、または激しい句 (tshig drag po) で教化〔調伏〕すること、または穏やかな (jam po) 〔句〕で教化〔調伏〕すること、あるいは緩急 (drag dal) の二つ〔の句〕で教化〔調伏〕すること等々、それぞれの方便として貪等々を行う者に散乱なく教示すること等々<sup>1811</sup>と、慳 (ser sna)<sup>1812</sup>を具えた者には布施の話をする (gtam brjod) 等々の諸説法と、何に

---

品」、『瑜伽論』「菩薩地」威力品を参照。『俱舍論』「智品」(v.47ab) には「(櫻部、小谷、本庄訳) (次に、これら〔六〕通の中の) 最初と第三と第六とが示導である」とある。神力神変が神足通、記説神変が他心通、教誡神変が漏尽通に対応する。「示導」の意味については同品に、「(櫻部、小谷、本庄訳) 初めから、非常に強く、所化の意を導く (hara.na) から示導 (prātihārya) である。pra と ati という〔接頭〕辞は〔それぞれ〕「初動」と「強力」を意味するからである。あるいは、悪意をもつ者や〔好悪の〕中間に立つ者の心をこれら〔三〕によって翻し導くから示導である (中略)」とある。『俱舍論』サンスクリット本からの和訳、並びにサンスクリット本、チベット訳、玄奘訳、真谛訳、称友疏の対応箇所の詳細については、櫻部、小谷、本庄〔2004〕pp.180-181を参照。さらに『瑜伽論』「菩薩地」威力品の用例については、神足通 (神境智通) は玄奘訳『瑜伽師地論』「菩薩地」(『大正蔵』30, p.491c2ff.)、他心通 (知心差別智通) は同経 (『大正蔵』30, p.494c2ff.)、漏尽通 (漏尽智通) は同経 (『大正蔵』30, p.494c23ff.) を参照。「菩薩地」では、他心通 (知心差別智通) を六神通中の第五におく。この三示導は『普賢行願讚』vv.39-40 釈においても議論される。一例として世親釈を挙げる。

cf. 世親釈 vv.39-40 (D.Nyi215b4ff.) (P.Nyi303b8ff.)

「'khor pa'i btson ra na nyon mongs pa'i lcags sgrog gi bcing (P.bcings) bas bcings pa'i sems can rgya mtsho dag rdzu 'phrul dang kun brjod pa'i cho 'phrul gnyis kyis dad par byas nas / rjes su bstan pa'i cho 'phrul gyis skad cig la dag par byed ba'o //」

(輪廻の牢獄に、煩惱の鉄鎖の拘束で縛られている海のような諸衆生を、神変〔示導〕と記心示導の二つで浄らかにして、教誡示導によって瞬間に清浄にする〔といった誓いである〕。)

<sup>1811</sup> 貪行者の対治所縁については「声聞地」等に出ている。ツォンカパ『菩提道次第論』(Lam rim chung ba) の「大士の道の次第・止住の修習」(cf. ツルティム、藤仲〔2005a〕pp.232-233) を参照。

<sup>1812</sup> 『俱舍論』における「慳」(小煩惱地法) の定義については本庄〔1995〕p.19を参照。

施すべきかと、解脱時に至った時に、何と何として説明してから、どこからどこへの教化の地（'dul bar gyur pa'i sa）を制定なさってから、それら正理<sup>1813</sup>の方便と、それらの説法と、それらの対境について輪を転じることである。「**転じよう**（'khor bar bgyi）」とは、外道・声聞たちに了解させることである。「**私は知力によって発趣しますように**（blo yi stobs kyis bdag kyang rab tu 'jug）」とは、智慧の力によって発趣しますように〔という意味である〕。「**発趣**（'jug pa）」とは、一時に了悟しようという意味（tha tshig）である。「**それ〔ら〕**（de）」とは、まとめれば、三世に来られた、法輪の手立てを転じなされる者たち（変化身）の、尽きないお言葉と音声それらを、私はほんの一時に了悟し、〔音声の〕表記を保つことができますように<sup>1814</sup>〔という意味である〕。

・ 8-11-5 (v. 32) 智軍釈和訳 (D.Jo199a3ff.) (P.Cho234b7ff.) : 第四、劫に発趣することとは、「**一瞬間によって、全ての未来が入った劫に私は発趣しますように。三世の量〔ほど〕の劫があったとしても、私は一瞬間によってそこに発趣し、行じますように**（ma 'ongs bksal pa kun du 'jug par yang // skad cig gcig gis bdag kyang 'jug par bgyi // gang yang bskal pa dus gsum tshad de dag // skad cig cha shas kyis ni 'jug par spyad //）」というのは、全ての未来の劫に発趣すべきであるとは、「**全ての未来劫**（ma 'ongs pa'i bskal pa thams cad）」を、智慧の瞬

---

「no.43.慳（mātsarya） dharmāmiṣa-kausāla-pradāna-virodhī cittāgraho mātsaryam / (AKBh. 312, 15)

法（教へ）、財産、巧みさを〔他人に〕施すことを妨げる、心の執着が慳である。

慳謂財法、巧施相違、令心悋著。（冠導 21, 5a1 ; 大 29, 109ab24-25）」

『阿毘達磨雜集論』における「慳」（随煩惱）の定義については早島〔2003〕 Vol.1, p.60を参照。『撰大乘論』における用例は長尾〔1999〕 下 pp.125ff.を参照。布施波羅蜜の所対治分の箇所に出る。

<sup>1813</sup> D.rigs pa、P.rig pa 北京版の読みを採用した。

<sup>1814</sup> 仏の音声を聞き取り、記憶に保つこと、すなわちダラニを説いている。氏家〔1987〕「聞持陀羅尼について —陀羅尼の原意とその展開—」（pp.54ff.）によると、ダラニとは「経法の憶持」つまり「聞持（等）陀羅尼」が原意とされる。原語は Skt. dhāraṇa-dhāraṇī であり、「聞持すること（dhāraṇa）が陀羅尼（dhāraṇī）である」と理解とする。また経法を伝える「文字」と陀羅尼が結びつく点については *ibid.*, p.57 を参照。

間によって知りますように、智慧の一瞬間に現れ、見ますように〔という意味である〕。未来の時を観察する、そのように (ma 'ongs pa'i dus lta ba de bzhin du) 三世において数える全ての劫も、智慧の瞬間の一部分である。智慧の瞬間の<sup>1815</sup>対境一つに入れて、〔すなわち全ての劫が〕まとまりますように〔という意味である〕。

・8-11-6 (v. 33) 智軍釈和訳 (D.Jo199a6ff.) (P.Cho235a3ff.) : 第五、如来に対する観察と、第六、彼の活動領域に発趣することは、「三世に属する人師子たちがおり、私は彼らを一瞬間によって観察しますように。そして幻となったものである解脱力によって、常に彼らの活動領域に発趣しますように (dus gsum gshegs pa mi yi seng ge gang // de dag skad cig gcig la bdag gis blta // rtag tu de dag gi ni spyod yul la // sgyu mar gyur pa'i rnam thar stobs kyis 'jug / /)」というのは、十方において三世に来られた人師子たちを、彼らあらん限りの智慧の一瞬間に見ますように〔という意味である〕。「彼らの活動領域 (de dag gi spyod yul)」とは、不可思議な一切智者の領域についても、菩薩の解脱である「幻となったもの (sgyu mar gyur pa)」といわれるそれによって、私は全ての時に発趣しますように〔という意味である〕。その「解脱 (rnam par thar pa)」とは、煩惱と障礙から解脱させるものである。「幻 (sgyu ma)」とは、三昧に住する時、全ての事物を幻のように見るならば貪愛はなく、瞋恚もないごとくである。または幻術者が一つの事物を多くの相へと示すことができるように、智慧自体の相の成就に住する力によって、信解のとおりには私は身体を変化できる<sup>1816</sup>。

・8-11-7 (v. 34) 智軍釈和訳 (D.Jo199b3ff.) (P.Cho235a8ff.) : 第七、仏国土の成就 (mngon par sgrub pa) に発趣することは、「三世の〔見事な〕国土の莊嚴があり、私はそれらを一塵上に成就できますように。同様に残らず全ての方角における、勝者たちの諸国土の莊嚴に発趣しますように (gang yang dus gsum dag gi zhing bkod pa // de dag rdul gcig steng du mngon par bsgrub // de ltar ma lus phyogs rnam thams cad du // rgyal ba dag gi zhing rnam bkod la 'jug / /)」というのは、三種の時 (dus rnam gsum) が〔三世 (dus gsum)〕について分かりやすく〔言い〕尽きている。「国土の莊嚴 (zhing bkod pa)」とは、種々の多くの相についていう。または「莊嚴 (bkod pa)」とは、飾り (rnam par spras pa) についていう。

<sup>1815</sup> D.gi、P.gis デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1816</sup> 変化による救済活動については『瑜伽論』『菩薩地』威力品を参照。

三世に属する全ての多くの国土、あるいは諸々の飾り (spras pa) は、〔行者〕自身の神力によって一塵上に成就できる。「**成就できますように** (grub par gyur cig pa)」とは、他者に示せますように〔という意味である〕。一塵上に〔成就することと〕同様に、全ての十方世界に遍満するよう各々〔全て〕の塵の上にも、三世の国土の莊嚴を智慧の瞬間によって他者に示せますように、ということに結びつけた。

そのことについて論難して、現在の諸仏国土の自性と、量と、色と、形とがそれぞれ異なっているものも、混同せずに一塵上に住しえないならば、残らず三世の国土が混同せずに一塵上に住することはいかに適切なのか、と問えば、それは不適切ではない。上に<sup>1817</sup>「**一塵上に塵〔の数に〕等しい諸仏**」という箇所を説明したことと同じである。

『聖なる維摩経 (無垢称経) (‘Phags pa Dri ma med par grags pa’i mdo)』にも、

【仏と諸菩薩には不可思議といわれる解脱がある<sup>1818</sup>。それに住する菩薩は、いか程に高く、いか程に大きく、〔いか程に〕すぐれていて、いか程に広い山の王スメール山をも、芥子粒の中に入れる。その芥子粒は生育するのでもなく(大きくなるのでもなく)、スメールが隠れる(まとまった)のでもない(小さくなるのでもない)、ということをも示す。〔スメール上方の〕四天王衆天と三十三天とは、自分たちがどこに入れられたのかも知らない。神力により教化される衆生は、山の王スメール山が芥子粒の中に入れられたと知り、見る。〔不可思議解脱の中にいる菩薩は〕大海の水の集まりを一毛孔に注ぐ。魚と亀と鰐(マカラ、想像上の海洋生物)とカエルと、水から生まれた他の生命に対しても害することはない。龍とヤクシャとガンダルヴァとアシュラたちは、このように自分たちがどこに入れられたのかということも思念しない。その行いも現れるし、彼ら衆生たちを害し、動揺させることはない。】

とお説きになったごとくである<sup>1819</sup>。そうしたことを示せますように。そのようにその教示すること、それも何が必要であるか〔といえ、それ〕はそうした稀有を示したことに

---

<sup>1817</sup> vv.28-29 の注釈箇所を参照。

<sup>1818</sup> ちなみに『華嚴経』「入法界品」に相当する般若訳『大方広仏華嚴経 (四十華嚴)』(cf. 『大正蔵』10,no.293)の別名は、「入不思議解脱境界普賢行願品」である。

<sup>1819</sup> サンスクリット本、チベット訳、漢訳との対照は、大正大学総合仏教研究所梵語仏典研究会〔2004〕p.234ff.を参照。チベット訳諸版校合は大鹿〔1970〕p.189、チベット訳和訳は長尾〔1991〕p.92,大鹿〔1985〕p.63ff.を参照。

よって、(1) 妙法を信じない者たちが信 (dad pa) を生じることと、(2) 菩薩自身の喜び (byang chub sems dpa' nyid dga' ba) を生じることと、(3) 他の者たちに仏国土の清浄 (yongsu dag pa) を示すことによって、そこに生まれる誓願を建てつつ善を修治 (dge sbyor) するので、そのように〔その稀有なる教示も〕必要である。

例えば『聖なる維摩経（無垢称経）（'Phags pa Dri ma med par grags pa'i mdo）』には、

【それからリッチャヴィーの維摩詰は三昧に入定して、このような神力の行いを現前になさった。〔東方の〕かの妙喜世界を一掴みに取って<sup>1820</sup>、右手で受けてこの娑婆世界に入れた。

ここに入れたがこの世界は減ることや、充ちることがなかった。窮屈に押し込まれること<sup>1821</sup>もない。かの妙喜世界においては減ることもない。以前とおりに後 (phyi ma つまり今) も現れている。

そのように妙喜世界を示した神力の神変と、〔そこの正尊である〕阿閼如来を示したことによって、この娑婆世界の神と人のうち、十四万の者が無上正等覚に対して発心した。誰もがかの妙喜世界に生まれる誓願をたてた。世尊も彼ら全てがかの妙喜世界に生まれると授記した。】<sup>1822</sup>

---

<sup>1820</sup> D/P. nyi tsher bshad nas 大鹿〔1970〕p.231によると『維摩経』チベット訳諸版は「nyi tshe bar bcad nas」、サンスクリット本は「paricchindya」。『維摩経』サンスクリット本、チベット訳の読みは「切り取る」。

<sup>1821</sup> D.'jer ba、P.'dzer ba 大鹿〔1970〕p.231注7を参考によると『維摩経』チベット訳は gcer, bcer, bcing。サンスクリット本は「na cāsya lokadhātor utpīḍane sambādhah」。サンスクリット本の読みを採用した。

<sup>1822</sup> サンスクリット本、チベット訳、漢訳との対照は、大正大学総合仏教研究所梵語仏典研究会〔2004〕p.454ff.を参照。チベット訳諸版校合は大鹿〔1970〕p.231、チベット訳和訳は長尾〔1991〕p.165,大鹿〔1985〕p.121ff.を参照。なお、この『維摩経』からの引用は本文を中略したものである。原文との対応を下線によって示せば以下のとおりである。

「de nas li tsa ba'i dri ma med par grags pa de 'di lta bu'i ting nge 'dzin la snyoms par zhugs nas 'di lta bu'i rdzu 'phrul mngon par 'du bya ba mngon par byas te / 'jig rten gyi khams mngon par dga' ba de nyi tshe bar bcad nas lag pa gyas pas blangs // te / 'jig rten gyi khams mi mjed 'dir bcag go / der nyan thos dang / byang chub sems dpa' dang / lha dang / mi gang dag lha'i mig

とお説きになったごとくである。

・ 8-11-8 (v. 35) 智軍釈和訳 (D.Jo200b2ff.) (P.Cho236b2ff.) : 第八、如来のもとへ赴くことに発趣することは、「当来の世間の灯火となる者たちがいる。彼らは〔(次第に) 悟り、〔法〕輪を転じ、涅槃〔すなわち〕究竟の寂滅を示す。〔その〕彼ら一切の主たちのもとに、私は親近〔しますように〕 (gang yang ma byon 'jig rten sgron ma rnams // de dag rim par sangs rgyas 'khor lo bskor // mya ngan 'das pa rab tu zhi mtha' ston // mgon po kun gyi drung du bdag mchi'o //)」ということについて、「**当来の者たち** (gang yang ma byon)」とは、未来の者たちである。後際に至る者たち、〔すなわち〕あらゆる十方界に出現するであろう者たちである。「**灯火** (sgron ma)」というのは、上に法輪を転じるよう勧請した箇所 (cf.v.10) に説明

---

mngon par shes pa dag thob pa de dag gis skad cher bos pa / bcom ldan 'das / bdag cag 'tshal to // bde bar gshegs pa / bdag cag 'tshal to // bde bar gshegs pa / bdag cag gi skyabs mdzod cig ces gsol pa dang / 'dul ba'i don du bcom ldan 'das kyis de dag la 'di skad ces bka' stsal to // byang chub sems dpa' dri ma med par grags pas khyer ba de ni nga'i yul ma yin no // de na lha dang / mi la sogs pa gzhan dag gis ni bdag cag gar khyer mi shes mi mthong ngo // 'jig rten gyi khams mngon par dga' ba de 'jig rten gyi khams mi mjed 'dir bcug kyang 'jig rten gyi khams 'di gang ba'am / bri bar yang mi mngon te / dog cing gcer ba'ang med do // 'jig rten gyi khams mngon par dga' ba de'ang bri ba med de / sngon ji lta ba bzhin du phyis kyang de bzhin du snang ngo // de nas bcom ldan 'das sha'kya thub pas 'khor de dag thams cad la bka' stsal pa / kye grogs po dag // 'jig rten gyi khams mngon par dga' ba dang / de bzhin gshegs pa mi 'khrugs pa dang / sangs rgyas kyi zhing bkod pa dang / nyan thos bkod pa dang / byang chub sems dpa' bkod pa 'di dag la ltos shig / de dag gis gsol pa / bcom ldan 'das / mthong lags so // bka' stsal pa / sangs rgyas kyi zhing 'di 'dra ba yongs su gzung bar 'dod pa'i byang chub sems dpa' de bzhin gshegs pa mi 'khrugs pa'i byang chub sems dpa'i spyad pa thams cad kyi rjes su bslab par bya'o // de ltar 'jig rten gyi khams mngon par dga' ba bstan pa'i rdzu 'phrul gyi cho 'phrul dang / de bzhin gshegs pa mi 'khrugs pa bstan pas 'jig rten gyi khams mi mjed 'di lha dang / mi'i skye dgu las khri phrag bcu bzhi bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu sems skyes so // kun gyis kyang 'jig rten gyi khams mngon par dga' ba der skye bar smon lam btab ste / bcom ldan 'das kyis kyang de dag thams cad 'jig rten gyi khams mngon par dga' bar skye bar lung bstan to // 」

したことと同じである。「**彼らは次第に悟り** (de dag rim par sangs rgyas)」とは、「rim pa」と「rnam pa」は同じであり<sup>1823</sup>、無上の正覚を現証することである (bla na med pa'i bynag chub mngon par rdzogs par 'tshang rgya'o)。「**【法】輪** ('khor lo)」とは、聖者の四諦 ('phags pa'i bden pa bzhi) の説法である<sup>1824</sup>。「**涅槃 [、すなわち] 究竟の寂滅を示す** (mya ngan 'das pa rab tu zhi mtha' ston)」とは、始めに兜率 [天] の住处から降り、母の御胎に來たことと、生まれたことと、青年の遊戯をなされたことと、王宮から出たことと、苦行をなされたことと、菩提座に來たことと、魔に勝利したことと、正覚したことと、法輪を轉じることと、最後の涅槃を示すこと、全てを涅槃した者に [涅槃しないよう] 勸請を示すことである<sup>1825</sup>。兜率天の住处からどのように來たのかと、法輪を轉じた経緯 (lo rgyus) は、『聖なる大遊戯経 (ラリタヴィスタラ)』 ('Phags pa rGya cher rol pa'i mdo)』に詳細にお説きになっている<sup>1826</sup>。どのように涅槃したのかは、『聖なる涅槃経 ('Phags pa Mya ngan las 'das pa'i mdo)』

<sup>1823</sup> 智軍はチベット訳にある「rim pa」(次第に)を単なる接頭辞として理解している。

<sup>1824</sup> 法輪と四聖諦の関係については智軍積 v.31 (\*4)を参照。説一切有部の教義として紹介されている。四聖諦については特に『俱舍論』『賢聖品』を参照(「界品」冒頭にも説かれる)。『俱舍論』サンスクリット本からの和訳、並びにサンスクリット本、チベット訳、玄奘訳、真諦訳、称友疏の対応箇所の詳細については、櫻部、小谷〔1999〕pp.5-12を参照。

<sup>1825</sup> チベットにおける仏伝十二相 (mdzad pa bcu gnyis) については、川崎〔1977〕を参照。

<sup>1826</sup> 「兜率天の住处からどのように來たのか」については『ラリタヴィスタラ』cps.4-6を参照。各章名は cp.4.Dharmāloka-mukha-parivarta (「法門品」)、cp.5.Pracalaparivarta (「降生品」)、cp.6.Garbhāvākṛānti-parivarta (「処胎品」)である(漢訳名は地婆訶羅訳)。

- ・サンスクリット本：Leffmann〔1977〕pp.29-76, 外蘭〔1994〕pp.326-427
- ・チベット訳：・'Phags pa rGya cher rol pa zhes bya theg pa chen po'i mdo (P.no.763,I.22a2ff.)
- ・漢訳：地婆訶羅訳『方廣大莊嚴経』(cf.『大正蔵』3,no.187,pp.543c-551b)
- ・和訳：溝口〔1996〕pp.35-109, 外蘭〔1994〕pp.748-815

「法輪を轉じる経緯」については『ラリタヴィスタラ』cps.25-26を参照。各章名は cp.25.Adhyeṣānā-parivarta (「大梵天勸請品」)、cp.25.Dharma-cakra-vartana-parivarta (「轉法輪品」)である。この箇所は外蘭〔1994〕では扱われていない。

- ・サンスクリット本：Leffmann〔1977〕pp.392-438
- ・チベット訳：・'Phags pa rGya cher rol pa zhes bya theg pa chen po'i mdo (P.no.763,I.211a7ff.)

にお説きになっている<sup>1827</sup>。「主 (mgon po)」とは、上に示し、説明したことと同じである。

「[その彼ら] 一切の主たちのもとに、私は親近 [しますように] (kun gyi drung du bdag mchi'o)」とは、未来の彼ら全ての仏が正覚した時と、法輪を転じる時等々に、我々は種々の供養を携えて、如来を観察し、敬礼し、供養しつつ讃嘆し、聞法し、恭待し、奉事せんがために<sup>1828</sup>、彼ら [諸仏] 一切のもとに自分は意のような勢い (mgyogs pa)<sup>1829</sup>と、神力によって赴くとおりとなりますように [という意味である]。

・ 8-12-1, 2 (vv. 36-37) 智軍釈和訳 (D. Jo201a3ff.) (P.Cho237a4ff.) : 総義 (spyi don)、第十二 [節] 力に十種ある。「神力 (rdzu 'phrul gyi stobs)」と「乗力 (theg pa'i stobs)」と「功德力 (yon tan gyi stobs)」と「慈力 (byams pa'i stobs)」と「福德力 (bsod nams kyi stobs)」と「智慧力 (ye shes kyi stobs)」と「慧力 (shes rab kyi stobs)」と「方便力 (thabs kyi stobs)」と「三昧力 (ting nge 'dzin gyi stobs)」と「菩提力 (byang chub kyi stobs)」であり、十である。そのうち「神力 (rdzu 'phrul gyi stobs)」等々は、「普く迅速 (kun du myur ba)」から「菩提力を成就する (byang chub stobs rnams yang dag grub par byed)」までである。

第一「神力」を教示する。「普く迅速な神力と (kun du myur ba'i rdzu 'phrul stobs rnams dang)」について、「普く迅速」とは、望みとおりにすべてにおいて障りがない。神力の円

---

・ 漢訳：地婆訶羅訳『方广大莊嚴經』(cf. 『大正藏』3,no.187, pp.602c-616a)

・ 和訳：溝口 [1996] pp.345-388

<sup>1827</sup> 「どのように涅槃したのか」については『小乗涅槃經』を参照。正確には智軍は対応するチベット訳律蔵を参照しているようだ。『大乘涅槃經』には仏入滅の場面は説かれない。サンスクリット本、パーリ語本、チベット訳の対応箇所については、Waldschmidt [1986] pp.386ff.を参照。

<sup>1828</sup> 『俱舍論』「智品」所説の「神境智証通」と共通した表現である。そこに説かれる「行くこと」(Skt.gamana)に含まれる、三種類(運身、勝解、意勢)の一つで、その意勢は仏に限定される。『俱舍論』サンスクリット本、玄奘訳、真谛訳の対応箇所、並びに和訳については、櫻部、小谷、本庄 [2004] pp.182-183を参照。

<sup>1829</sup> 師への親近、仕え方、聞法など、仏道修行前の基礎については、『道次第』冒頭引用の経論を参照 (cf. ツルティム、藤仲 [2005] pp.41ff.)。特に初期大乘經典における「善知識親近」については、氏家 [1987] pp.35を参照。

満（'byor ba）である。虚空に赴くことと坐ること、山と壁とを障りなく通過すること、色を変え変幻することである。その力は、神力を示し<sup>1830</sup>、衆生たちを喜ばせることができる。

第二「乗力」とは、「普く向かう（普門）乗力と（kun nas sgo yi theg pa'i stobs dag dang）」というのについて、「乗」はその乗り物によって無上菩提を運載（'degs pa）するから「乗」である。〔それは〕地と波羅蜜との自性と、仏を得させる道、〔すなわち〕福德と智慧との資糧の本体（bdag nyid）である。その力は、輪廻と涅槃の二つに住しなくて、仏の行為を断絶させないことができる。または「普く向かう」とは、大波濤行（spyod pa rlabs po che）を具えることによって、常時に菩提心によって摂受しつつ、方便への善巧を具えることによって、あらゆる行が自他を利益するためとなる<sup>1831</sup>。または、種々の普く浄らか（kun nas dge ba）なものを成就する原因となった。例えば、道から来る者を見れば、あらゆる衆生が聖者の道に入りますように、坐るときには、あらゆる衆生が菩提座に坐りますように、閉門のときには、あらゆる三悪趣と不善との門が閉まりますように、開門のときには、善趣と解脱との門が開きますように、などということと、〔私の姿を〕見て、〔私の声や名を〕聞いて、善品（dge ba'i phyogs）となるよう願いつつ、廻向する。『聖浄行品（'Phags pa sPyod yul yongs su dag pa'i mdo）』〈にお説きになったごとくである<sup>1832</sup>。

---

<sup>1830</sup> D.sten、P.ston 北京版の読みを採用した。なおここは三示導（神境、記説、教誡）の神境通を説く。cf.藤仲〔2008〕p.145注85

<sup>1831</sup> 趣意としては『法華経』「観世音菩薩普門品」、『華嚴経』「入法界品」【第二十七善知識観世音菩薩】の所説に通じる。「入法界品」の用例を出せば以下のとおり（cf.Vaidya〔1960〕p.160, 1.8ff、梶山〔1994上〕p.346）。

「ahaṃ kula-putra mahākaruṇā-mukhāvilambaṃ bodhisattva-caryā-mukhaṃ prajānāmi / etac  
ca kula-putra mahākaruṇā-mukhāvilambaṃ bodhisattva-caryā-mukhaṃ  
sarva-jagad-asambhinna-sattva-paripāka-vinayana-pravṛttam  
samanta-mukha-srota-vijñapti-sattva-saṃgraha-vinaya-paryupasthānam /」

（梶山監修訳：善男子よ、私（観世音菩薩）は遅滞のない大悲の門という菩薩行の門を知っている。善男子よ、この遅滞のない大悲の門という菩薩行の門は、すべての世（界）を分け隔てずに衆生の成熟と教化に向かい、普門から聞き、知らせることによって衆生の摂取と教化に役立つものである。）

<sup>1832</sup> 『浄行品』所説の趣意部分抜粋である。「願、廻向」については『浄行品』に説か

れない。また「開門」「閉門」の喩えについても対応を確認できなかった。確認できた箇所を挙げれば以下のとおり。ただし完全な対応ではない（△を付す）。

・△チベット訳：「(D.no.44,Ka215a4ff.) lam du zhugs pa'i tshe byang chub sems dpas sems can thams cad phyin ma lus par 'gro zhing sangs rgyas kyi lam du zhugs par gyur cig ces sems bskyed do //」

（道に入ったときには、菩薩は、あらゆる衆生が進んだ、〔彼らが〕残らず証得し、仏道に入りますように、と心を発そう。）

・△漢訳：仏陀跋陀羅訳『大方広仏華嚴経』「浄行品第七」（『大正蔵』9,no.278,p.431b8-10）

「発趾向道 当願衆生 趣仏菩提 究竟解脱

若已在道 当願衆生 成就仏道 無余所行」

・△漢訳：実叉難陀訳『大方広仏華嚴経』「浄行品第十一」（『大正蔵』10,no.279,p.70c10-12）

「発趾向道 当願衆生 趣仏所行 入無依処

若在於道 当願衆生 能行仏道 向無余法」

・チベット訳：(D.no.44,Ka214a3ff.)

「'dug pa'i tshe byang chub sems dpas sems can thams cad mi gnas pa'i sems kyis snying po byang chub la 'dug par gyur cig ces sems bskyed do //」

（坐るときには、菩薩は、あらゆる衆生が不住の心で菩提座に坐りますように、と心を発そう。）

・漢訳：仏陀跋陀羅訳『大方広仏華嚴経』「浄行品第七」（『大正蔵』9,no.278,p.431a10-11）

「正身瑞坐 当願衆生 坐仏道樹 心無所倚」

・漢訳：実叉難陀訳『大方広仏華嚴経』「浄行品第十一」（『大正蔵』10,no.279,p.70b12-13）

「正身瑞坐 当願衆生 坐菩提座 心無所著」

なおアティシャ『経大集 (mDo kun las btus pa chen po)』(D.no.3961)は、『宝髻所問経 ('Phags pa gTsug na rin po ches zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo)』(D.no.91, 漢訳：竺法護訳『大宝積経』「宝髻菩薩会」(『大正蔵』11,no.310-47)、曇無讖訳『大方等大集経』「宝髻菩薩品」(『大正蔵』13,no.397-11))を『菩薩行清浄経 (Byang chub sems dpa'i spyod pa yongs su dag pa'i mdo)』の名称で引用することが、ツルティム、藤仲〔2007〕p.338 註45に指摘されている。

第三「**功德力**」とは、「**普く功德を行う**<sup>1833</sup>**力と** (kun du yon tan spyod pa'i stobs rnam dang)」というのについて、そのうち「**普く功德**」とは、始まりに行うよう祈願し (thog mar spyod par gsol ba dang)、実践しつつ行い、果として成就した威力によって、一切時において善いことである。「**行**」とは、菩薩行である波羅蜜と、〔四〕摂事と、四無量〔心〕などである。その力は、〔施など〕波羅蜜の所対治である慳などを征伏し、他<sup>1834</sup>を制することができる。

第四「**慈力**」とは、「**普く遍満した慈力** (kun nas khyab pa byams pa dag gi stobs)」というのについて、「**普く遍満した**」とは、十方における諸衆生に遍満することである。「**慈**」とは、あらゆる衆生に慈と安樂とを成就する思念と、相 (mtshan nyid) を持つ。その力は、眷属などの衆生たちを妨害し、害する業を行わないよう望むことができる<sup>1835</sup>。

第五「**福德力**」とは、「**普く厳淨な福德力と** (kun du dge ba'i bsod nams stobs rnam dang)」というのとは、〔そのうち〕「**普く厳淨**」は、あらゆる衆生に利益と安樂とを作る思念を具えるから、罪はない。「**福德**」とは、「**無尽の福德と智慧とを得て** (bsod nams ye shes dag ni mi zad rnyed)」という箇所において説明したことと等しい<sup>1836</sup>。

第六「**智慧力**」は、「**無執着**」とは、あらゆる三世において執着、あるいは障りがないことである。その智慧の力とは、所知障を離れていて、あらゆる所知を知ることができる。

第七「**慧力**」と第八「**方便力**」と第九「**三昧力**」は、「**慧と方便と三昧の力によって** (shes rab thabs ting nge 'dzin stobs dag gis)」というのについて、「**慧と方便と三昧**」とは上に「**慧と方便と三昧と解脱と〔によって〕** (shes rab thabs dang ting 'dzin rnam thar dang)」という箇所において説明したものである<sup>1837</sup>。さらに〔それについて〕「**慧力**」とは、あらゆる事物の義を現観できる。「**方便力**」とは、義の成就を易しく相応しく成就する。「**三昧力**」とは、神通などの殊勝な功德を得させることができる。

「**神力**」から「**三昧**」までの九つの力によって、「**菩提力**」を成就すべきこと、それが第

---

<sup>1833</sup> サンスクリット本は「普く功德を具えた行力によって」(Skt.carya-balena samanta-guṇena)、チベット訳は「普く功德を行う力と〔によって〕」(Tib.kun du yon tan spyod pa'i stobs rnam dang)。

<sup>1834</sup> D.phar、P.gzhan

<sup>1835</sup> D.'dod nus pa'o、P.'dod dam nus pa'o

<sup>1836</sup> cf. 『普賢行願讚』v.27b.

<sup>1837</sup> cf. 『普賢行願讚』v.27c.

十「菩提力」である。「菩提力を成就する (byang chub stobs rnams yang dag sgrub par byed) というのである。そのうち「菩提」とは、無上正等覚である。上に説明したことと等しい (\*9) <sup>1838</sup>その力は断 (spangs pa) と、智慧の円満でないものに打ち勝つ (<sup>1839</sup>。成就の究竟に到ることができる。「成就する (yang dag grub par byed)」<sup>1840</sup>というのは、慇懃に実践することである。」

・ (v. 38) 智軍釈 (D.Jo202a6ff.) (P.Cho238b3ff.) : 今や、総義 (spyi don)、第十三〔節〕対治を教示する。それも先に述べた十力と、所対治分〔である〕業と煩惱と魔との力〔、合計〕三を摧破するための三つの対治の力とをお説きになった。

第一。「諸々の業の力を清浄にして (las kyi stobs rnams yongs su dag byed cing)」ということについて、「業 (las)」とは、善と不善と不動との差別によって三種類である。不善業とは、経験において確定的である<sup>1841</sup>。その「力 (stobs)」とは、現前に〔輪廻の生存に〕生じさせるものである。その「力を清浄にする (yongs su dag par byed pa)」とは、呵責 (smad pa) と、懺悔 (bshags pa) と、防護 (bsdam pa) と、三宝帰依して発心することによって、掃除 (phyag dar) のように取り除くべきである。『聖なる〔説〕四法経 ('Phags pa Chos bzhi pa'i mdo)』にも出ている。

【菩薩大士は四つの法を具えるなら、造ったし積んだ罪悪を制圧することになる。四つは何かというなら、すなわち、能破の現行と、対治の現行と、罪過の遮止の力、依処の力である。そのうち、能破の現行は、不善業を行わずなら、それについて後悔が多いのである。そのうち、対治の現行は、不善業を為しても、善業にきわめて努めるのである。そのうち、罪過の遮止の力は、〔制止する〕律儀を正しく受けたことにより〔その罪悪を今後〕行わない律儀を得たのである。そのうち、依処の力は、仏と法

---

<sup>1838</sup> cf. 『普賢行願讚』 v.16a.

<sup>1839</sup> 仏十号の一つ、「善逝」の語釈である (cf. ツルティム、藤仲 [2010] p.224 註 1-4)。

<sup>1840</sup> サンスクリット本『普賢行願讚』 v.38d 「samudānaya māṇaḥ (集めつつ)」が、チベット訳『普賢行願讚』 v.38d では 「yang dag sgrub par byed (成就する)」と理解され、その読みを智軍釈も踏襲している。ちなみに不空訳は「積集」である。

<sup>1841</sup> D.mi dge ba'i las mi myong bar nges pa'o, P.mi dge ba'i las ni myong bar nges pa'o 北京版の読みを採用した。

と僧に帰依することと、菩提心を棄てないことである。〔すなわち、その〕力を具えたことに拠って、罪悪により制圧されることはありえない。】<sup>1842</sup>

---

<sup>1842</sup> 『説四法経』は極めて小部の大乘經典である（cf.P.no.915,mDo,Zhu63b7-64a2、D.no.249,mDo-sde,Za59a5-b7）。智軍は『同経』の翻訳事業にスレンドラボーディ（Surendrabodhi）と共に関わっている。智軍が冒頭に『説四法経』を配置し、その後に四力の項目ごとに各教証を配置するのは、寂天（685-763）著『集学論』cp.8「懺悔品」の踏襲である。彼は『集学論』の訳業に参加しており、『同論』cp.8「懺悔品」が『普賢行願讃』v.38 釈を踏まえた点を明確に意識している。ちなみに智軍釈に先行する『普賢行願讃』略釈（6c.ca.）に『説四法経』は出ない。智軍は『普賢行願讃』の備忘録を著作する際に、より整理された『集学論』を参考にし、理解し易い形に調えたようだ。『同経』と、『集学論』『普賢行願讃』略釈との関係を整理すると、以下のとおりである。『普賢行願讃』v.38 略釈（『説四法経』×）→『集学論』cp.8（『説四法経』○）→『普賢行願讃』v.38 智軍釈（『説四法経』○）。後世の「三十五仏悔過」の儀軌書では、『同経』が「マートゥリカー（仏母）」とも呼ばれている。

「D.byang chub sems dpa' sems dpa' chen po chos bzhi dang ldan na / sdig pa byas shing bsags pa yang zil gyis mnan par 'gyur te / bzhi gang zhe na / 'di lta ste / rnam par sun 'byin pas kun du spyod pa dang / gnyen pos kun du spyod pa dang / sor chud par byed pa'i stobs dang / rten gyi stabs (sic.) so // de la rnam par sun 'byin pa kun du spyod pa ni mi dge ba'i las spyod na de la 'gyod pa mang pa yin no // de la gnyen po kun du spyod pa ni mi dge ba'i las byas kyang dge ba'i las byas kyang (原拠では、「いつか善業を為してまた善業にきわめて努めるのである」) dge ba'i las la shin tu brtson pa'o // de la sor chud par byed pa'i stobs ni / sdom pa yang dag par blangs pas mi byed pa'i sdom pa thob pa'o // de la rten gyi stobs ni sangs rgyas dang chos dang dge 'dun la skyabs su 'gro ba dang / byang chub kyi sems mi gtong ba ste stobs dang ldan pa la brten pas sdig pas zil gyis gon par mi nus pa'o」

【出典原拠】サンスクリット本：×＝チベット訳：Tr.Surendrabodhi, Ye shes sde. 'Phags pa Chos bzhi bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo（説四法経.D.no.249,Za59a5-59b7、P.no.915,Zhu.63b7-64a2）＝漢訳：×

『集学論』第8章「懺悔品【消罪総論】」（サンスクリット本：Bendall [1977] p.160,1.4-11＝英訳：Bendall&Rouse [1990] p.158,1.20ff.＝チベット訳：Tr.Jinamitra,Dānaśīla, Ye shes sde

とお説きになった如くである。

〔能破の力（＝懺悔）〕

そのうち能破と、後悔し懺悔することと、律儀を受けることは、『阿含（Lung）』に、

【〔自分が〕作ったたいそう凶悪な諸業は、自身を僅かに呵責することにより弱くなる。懺悔を行ったことと、律儀を行ったこととによって、それらを根本<sup>1843</sup>から〔能〕破した。】<sup>1844</sup>

とお説きになった。

---

(D.) ,bSlab pa kun las btus pa,D.no.3940,dBu ma,Khi89b7ff.=漢訳：法称菩薩造、法護等訳『大乘集菩薩学論』（『大正蔵』32,no.1636,p.106c29ff.）

<sup>1843</sup> 巖賢積、『量釈莊巖註疏極正清浄』の引用同文の「rtsa nas」を、漢訳と直後のアヴァダナーナの用例との一致から採用した。次註に示したように、北京版の読みでは「極めて争って」となる。

<sup>1844</sup> 出典については註12を参照。「D.shin tu mi bzad las rnam byas pa dag // bdag ba (P.la) cung zad smad pas bsrabs par 'gyur // bshags pa byas dang sdom pa byas pas ni // de dag shin tu + (P.brtsad) nas 'byin par byed」

北京版の「言い争う（brtsad）」は、「呵責（smad pa）」を承けた読みとも考えられる。

・巖賢積（D.4014、246Aff. shin tu mi bzad las rnam byas pa ni // bdag la rnam par smod pas bsrabs bar 'gyur // rab tub bshags dang sdom par byed pa yis // de dag shin tu rtsa nas bton par bshad）

この引用文は、ダルマキールティ『量評釈』の復註であるヤマール著『量釈莊巖註疏 — 極正清浄 — (Tshad ma rnam 'grel rgyan gyi 'grel bshad — Shin tu yongs su dag pa zhes bya ba —)』（D.no.4226,Tshad ma,Be256aff. shin tu mi bzad las rnam byas pa yang // bdag la rnam par smod pas sun par 'gyur // rab tu bshags dang sdom par byas pa las // de dag rtsa dag 'joms bar nga smra'o）にも出る。原拠の『量評釈』の「量の成立（Pramāṇasiddhi）」（cf.ツルティム、藤仲〔2010〕p.217ff.）の終わり近くの、業果とそれからの解放を議論した箇所

（vv.274cd-280ab）に出る。業と渴愛との両方を滅するのではなく、渴愛を滅する点を強調し、その方法はジャイナ教流（苦行）ではない点が説かれる。具体的に四力懺悔が言及され、それとの関係でこの教証が出る。

〔依処の力（＝三宝帰依、発心）〕

そのうち、三宝帰依による修治（'byang ba）とは、『雌猪の因縁（*Phag mo'i rtogs pa brjod pa'i mdo*）<sup>1845</sup>』に、

【ある天子が死に去る存在となった（D.P.'chi 'pho ba'i chos su gyur te）。雌猪の母胎に生まれる業を経験することになる、業が好ましくない果を与えることに直面してから、ただ三宝へ帰依したこと程によって、あらゆる業を根本から断じ、〔取り〕出してから、三十三天（六欲天第五）の中から死に去り、兜率天（六欲天第三）に生まれた。】

とお説きになった如くである。

菩提心を発することによる修治<sup>1846</sup>（'byang ba）とは、マイトウラ・カンヤカ〔による〕<sup>1847</sup>母への侮辱が動機となる不善業が、〔母は〕殊勝な田であることによって、今世において果が異熟したのも、僅か〔な業が〕成熟したので、優れた思念（増上意樂）（*lhag pa'i bsam pa*）をもって誓願を立てた、発心して、余りなく根本から〔取り〕出して、思念した如くである。衆生のために誓願を立てて、いかに発心するのか、と問えば、〔自分の悪業の果として〕その頭を〔鋭利な〕輪が裂いて、大苦を受けるときに、彼（マイトウラ・カンヤカ）はこのように、「他者たちが、このような自らの母への侮辱〔すなわち、未来に〕を受けることになる〔その〕あらゆる苦を私が受けて（代受苦）、彼らが最高の安樂を具えますように。」と誓願を立てて心を発した。

〔罪過の遮止の力（＝一切法無我の証得）〕<sup>1848</sup>

法において無我を証得することによって、永久に〔業を〕抜き出すことになる。『聖なる

---

<sup>1845</sup> D.*Pag so (mo?) 'i rtogs pa brjod pa'i mdo*、P.*Phag mo'i rtogs pa brjod pa'i mdo* 北京版の読みを採用した。出典について陳那作の対応箇所を参照。

<sup>1846</sup> D.'*byung ba*、P.'*byang ba* 北京版の読みを採用した。

<sup>1847</sup> D.*me 'dra kan sang (sa nga?)*、P.*me dra kan sang (sa nga?)* 『普賢行願讚』他釈を参考にして「Skt.Maitrakanyaka (Tib.mDza' po'i bu mo)」の音写と理解した。

<sup>1848</sup> 以下の十不善制止による「一切法無自性の証得」を、四力の「罪過の遮止の力」に配当する理解は、『菩提道次第』に見られる（cf.ツルティム、藤仲〔2005〕pp.240-241）。この引用は『集学論』cp.8では「対治の現行の力」に配当されている。

浄業障経（'Phags pa Las kyi sgrub pa rnam par dag pa'i mdo）』に、「無垢光（Dri ma med pa'i 'od）」という比丘に、〔性的な〕非梵行の波羅夷が生じてから、彼は後悔し、憂いてから、世尊による説法を聞いて、彼は証得し、優れた思念（増上意樂）をもって発心した。そして、「勇施」<sup>1849</sup>という比丘が非梵行と母殺しという二つの波羅夷を行ってから、憂いて後悔してから、諸如来の姿を見て、彼らが甚深法を教示したのを聞いてから、菩提のありようを具えた心をもって、法の自性を分別すること（rnam par phyed pa）によって、無生法忍<sup>1850</sup>を得たので、二人とも成仏すると授記が教示されたごとくである。この甚深法への信解とは、あらゆる墮罪と後悔とを除いて、あらゆる障碍を浄化する（sbyong ba）というものであり、そのように信じる（dad pa）べきである。

同様に『聖なる如来蔵経（'Phags pa De bzhin gshegs pa'i mdzod kyi mdo）』に、

【カーシャパよ、①父でもあり、独覚でもある者、彼〔の命を断つこと〕は、殺生の中で凶悪である。②すなわち三宝の財を奪うことは、偷盗の中で暴悪である。③すなわち母でもあり、阿羅漢でもある者、彼女への〔性的な〕非梵行は、貪による邪淫の中で暴悪である。④すなわち如来への誹謗（skur ba 'debs pa）は、妄語の中で暴悪である。⑤すなわちサンガの離間は、離間の中で暴悪である。⑥すなわち聖者たちへ聞き難いことを述べることは、綺語の中で暴悪である。⑦すなわち求法者たちを分散させることは、綺語の中で暴悪である。⑧すなわち正しく発趣した方々の得たもの（rnyed pa.利養）を奪おうと思念することは、貪心（brnab sems）の中で暴悪である。⑨すなわち無間〔罪〕を為そうと思念することは、害心の中で暴悪である。⑩すなわち見解を強く受持すること（固執すること）、それは邪見の中で暴悪である。これらの十不善業道すべでは、重罪（kha na ma tho ba chen po）を具えている。カーシャパよ、もしもある衆生には、そのように重罪を具えた十不善業道を持つことになるでしょう。彼はまた、如来の説法にも入る。〔すなわち〕ここで我、あるいは衆生、あるいは生命、あるいはプドガラ、あるいは作者、あるいは受者（myong ba）も〔実体としては〕無いし、このように一切法は作られておらず（ma byas pa）、造作されることがない（mngon du bya ba med pa）、〔如〕幻の法性、雑染なきものであり、本来光り輝くものだと証得

<sup>1849</sup> D.dPa's phyin、P.dPa's byin 「ウグラダッタ」か。

<sup>1850</sup> 三法忍（三忍）すなわち、法忍（無生法忍）、信忍、順忍の一つ。不生不滅を知る智慧。この主題「一切法無我の証得」と対応している。

し<sup>1851</sup>、一切法は本来 (gzod ma nas) 清浄であり、信樂 [すべきもの] と信解するならば<sup>1852</sup>、その衆生は悪趣に赴くと [私は] <sup>1853</sup>述べない。それはなぜかと問えば、真実としては諸煩惱には蘊の事物 (有) はなく、あらゆる煩惱は生じて、壊れて、消える (zhu ba'o)。[煩惱は] 因と縁との集まりから生じ、生じるやいなや滅する。】

とお説きになった。

菩提心を現前にしたことによっても、障礙から生じる諸々の無知を根本から抜き出すことになる。『ウパーリ所問経 (Nye ba 'khor gyis zhus pa)』に、

【もしも早朝、菩薩は罪過が生じたならば、午前に菩提心を現前にすれば、彼の戒蘊は無量である。同様に午前に墮罪が生じて、その午後 [に] 菩提心を現前にしたならば、その菩薩の戒蘊はまさしく無量になるだろう。】

ということ等々をお説きになったごとくである。

または『経 (ガンダヴューハ) (mDo sde)』に菩提心の利徳の説明 [がある]。

【良家の子息よ、菩提心はあらゆる罪過を燃やすのだから、劫焼の火のごとくである。】

ということ等々をお説きになったごとくである。ある人がこのように一

【小と中との諸罪業は、懺悔等々の力によって、永久に根源から (gtan du rtsad nas) 抜き出すことが叶うと思うならば、無間業等々の諸々の重 [罪業] は、どのように根本から抜き出すことになるのか。】

と言う者たちがいる。答えとして、相違はない (lan du 'gal ba med do)。どのように、と問えば、

【アジャータ・シャトル等々は、[自身が作った] 諸々の無間 [業] によって、[罪に対する] 思念の小、中、大の次第に応じて、無間衆生地獄に<sup>1854</sup>、全体の劫に (bskal pa

---

<sup>1851</sup> D.rang bzhin gyis 'od gsal bar rtogs la, P.rang bzhin gyi 'od gsal bar rtogs la デルゲ版の読みを採用した。光明と煩惱、自性清浄心との関係については、高崎[1978] pp.657-660,754-758を参照のこと。

<sup>1852</sup> D.P.chos thams cad gzod ma nas rnam par dag cing yid ches par mos na 例えば、陳那釈や『集学論』『経集』の対応箇所では「本来、清浄である一切法を淨信し、信解する、その衆生は～」とある。智軍釈の構文には問題があるが、一応原文に即して翻訳する。

<sup>1853</sup> 陳那釈や『集学論』の対応箇所から「私は」を、補った。

<sup>1854</sup> D.P.mnar med ba'i sems can dmyal bar 一つの用語として理解した。

rangs par<sup>1855</sup>)、あるいは、半の劫に (bskal pa phyed du) 住することになるから、彼らの強く後悔する心、清浄な心によって、たいへん憂えてから、告白し、懺悔し、甚深法を聞いて信解してから、証得の力によって、その業が弱くなってから、ある者は今世こそにおいて苦をほんの少し経験して、阿羅漢となったもの<sup>1856</sup>もあり、ある者は来世で孤独地獄に、鞠を投げ〔落ちてくる程度の僅かな時間の〕存在ほど、苦の果を受ける者もある。】

〔ということ等々は、〕『聖なる阿闍世の後悔を除く経 ('Phags pa Ma skyes dga'i 'gyod pa bsal ba'i mdo)』に出ているのである。

では『アーガマ (Lung)』には、

【百劫ほどにおいても、諸業は尽きないだろう。和合し時期が具われば、身体を有する者において果として成熟する。】<sup>1857</sup>

とお説きになったことを、どのように結びつけるのか、と問えば、それは後悔せず、その業を呵責せず<sup>1858</sup>、対治に依らないので、治浄されず、弱くしなかった<sup>1859</sup>ことをお考えになって、お説きになったのである。

### 〔対治の現行の力〕

対治に依るならば業は修治しうる。

【愚者は僅かな罪悪を作っても、悪趣に赴く。賢者は多くの害 (gnod pa) を作っても離れるだろう。】

それも本文 (gzhung) に、

【鉄球は小さくても水底に行く。同じものを器にしたならば、大きくても〔水〕面に出る。】<sup>1860</sup>

---

<sup>1855</sup> 「rangs po (全体)」の意味をいかした。

<sup>1856</sup> ナンダ、アングリマーラなどを指す。

<sup>1857</sup> 世親は『成業論』において、「アーガマ」といって、この偈頌を引用する。出典については注 878 を参照。

<sup>1858</sup> D.mi smon、P.smod 北京版の読みを採用した。

<sup>1859</sup> D.P.bslab ba ma byas pa 陳那釈の読み (bsrabs par ma byas pa) を採用した。

<sup>1860</sup> 出典については陳那作の対応箇所を参照。『俱舍論』に対応尾箇所があるが、原拠自体

と説明されるごとくである。その賢者が罪過を作った後で憂いて、後悔し、懺悔等々の対治によって治浄したならば、清浄になることをいう。愚者が不善をむやみに (bab col du) 行って、罪悪にならずに懺悔することは、そうではない。

不動業 (mi gyo ba'i las) とは〔色界の〕禅定と〔無色界の〕等至とである。その力は、〔衆生を〕色界に確実に<sup>1861</sup>入れ、無色界に生まれさす。それを清浄にすることは、その業も大菩提に廻向して、業自在によって (las la dbang bas) 衆生のために、どんな喜ばしい所にも生まれさせることである。

善〔業〕とは、欲界において安楽を経験する業である。その力は、〔衆生が〕確実にそこに生まれることになる。それを完全に清浄にする。そのように善を、無上の正等覚に廻向した。〔すなわち〕大誓願に依った威力によって、異熟の果<sup>1862</sup>を離れて、輪廻の因とならないが、確実に無上菩提を得させる。そのように、不善業と、不動業と、善業とを完全に清浄にした。

---

は不明。智軍は「愚者」の部分に教証、「鉄球」の部分に地の文と理解している。

<sup>1861</sup> 他注釈を参照しても、ここの「確実に」の意味は不明瞭である。

<sup>1862</sup> cf. 『俱舍論』「界品」v.37ff.、櫻部〔1979〕p.206ff. 「界品」v.37ff.の内容を解説したものに、櫻部、上山〔1996〕(p.78)がある。以下のとおりである。

「善いあるいは悪い行為（業）によって好ましいあるいは好ましくない境遇を得るという場合も、因が先にあって果が後に生ずるという因果関係の一例である。この場合、因は業であり（これを異熟因と呼ぶ）、果は境遇である（これを異熟果と呼ぶ）。この関係は、直前の例のように前後に直接連続する二瞬間の上に生ずることはなくて、因と果との中間に、ある時間の介在を必要とするという。たとえばスリをして（因）現行犯で捕縛される（果）ような場合でも、因・果のあいだに厳密にいえばいくばくかの時間は介在すると考えられる。その間に、ちょうど果実が時を経て熟するように、因から果の生ずる条件が熟して、果としてのダルマが現在に生起することになるのである。この場合は同類因→等流果の場合と異なって、異熟果が因となってさらに次の異熟果を生起せしめるということはいえない。異熟因→異熟果の関係は一回限りであって、次々と因果の連鎖を構成することはない。異熟という語に示されるように因と果とは種類を異にするダルマであって、果がそのまま次の果の因となることはできないからである。」

第二。煩惱の対治の教示とは、「**煩惱の諸力を破り** (nyon mongs stobs rnam kun du pham par byed)」という。「**煩惱** (nyon mongs)」とは、身体と心とを害し、煩悩を悩ませる (nyong mongs par byed pa)。貪等々である。それら〔煩惱〕の力は、その威力によって、一切衆生には、理に合うこと (rig pa)、理に合わないこと (mi rig pa)、有益なこと、無益なこと、重いこと (lci ba)、軽いこと (yang ba) 等々を知らない痴 (gti mug) [があり]、知りながら<sup>1863</sup>貪等々を作る。「**摧破します** (kun du 'joms par bgyid pa)」とは、対治に依止する力 (bsten pa'i stobs) である。貪の対治としては、不浄 (mi sdug pa) と汚穢 (mi gtsang ba) との修習である。瞋の対治としては、慈の修習である。痴の対治としては、縁起の観察 (brtags pa) 等々に努めることである<sup>1864</sup>。要約すれば、煩惱について自在になろう [すなわち]、菩提の支分の修習をなす。

『聖なる大宝積の迦葉品 ('Phags pa dKon mchog brtsegs pa chen por 'Od srungs kyi le'u)』に出る。

【カーシャパよ、すなわち、譬えば真言と薬とによって支えられた<sup>1865</sup>毒によっては、死なせることはできない。同様に智慧と巧みな方便とによって支えられた菩薩は、煩惱の毒によっても墮落させることはできない。カーシャパよ、すなわち、譬えば大きな都城の糞尿であるもの、それはサトウキビの畑と、葡萄の畑とには益することになる。カーシャパよ、同様に菩薩の煩惱という糞尿であるもの、それもまた一切智性には益することになる。】<sup>1866</sup>

とお説きになったごとくである。菩薩は、声聞のように煩惱を瞬時に断たなくて、慧と方便とによって煩惱を制圧 (zil gyis mnan) して、煩惱がありながら<sup>1867</sup>一切の行を無上の

<sup>1863</sup> D.shes bzhin du、P.shes bzhin du byed デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1864</sup> 『俱舍論』「賢聖品」(v.9ff.) に説く「不浄観と入出息念」(cf.小谷 [1995]、櫻部、小谷 [1999] pp.76ff.)、『瑜伽論』「声聞地」の用例 (cf.小谷、ツルティム [1991] pp.162-163, 唐玄奘訳『瑜伽師地論』(『大正蔵』30,no.1579,p.428a10-16)) を参照のこと。

<sup>1865</sup> 原語は「yongs su zin pa」。長尾、櫻部 [1980] は「制」と訳す (cf.p.43)。

<sup>1866</sup> 【出典原拠】サンスクリット本、チベット訳、漢訳：Holstein [1977] pp.78-80 (§48-49) =和訳：長尾、櫻部 [1980] pp.43-44。近年のサンスクリット本写本研究の成果としては、Desyatovskaya [2002] p.23 を参照のこと。

<sup>1867</sup> D.yong bzhin du、P.yod bzhin du 北京版の読みを採用した。

智慧の因となさる。譬えば、毒を飲んだ者が妙薬を飲んだならば、毒は回らないし、真言をかけて、毒の力を消した毒を口にするならば、害とならずに益することになることと等しい。

『撰大乘論 (*Theg pa chen po bstus pa*)』にも、

【煩惱は調柔して、断じ〔尽くすのでは〕ない。〔煩惱は〕真言が消した毒と等しい。

諸仏は<sup>1868</sup>煩惱〔がある〕から、煩惱の尽きた一切智を得る。】<sup>1869</sup>

と説明される。菩薩の境位においては諸煩惱が現行するのではないが、声聞乗は般涅槃すれば〔煩惱が全て断たれるので、〕妥当しない、と思ってから、残りの随眠 (*bag la nyal*) を留める<sup>1870</sup>。それゆえ、煩惱こそが、煩惱が尽きることによって、一切智の因<sup>1871</sup>となるのである。

第三。魔の力の対治としての教示とは、「**魔の諸力を無力とし** (*bdud kyi stobs rnams stobs med rab byed cing*)」ということは、「**魔** (*bdud*)」とは、業、煩惱の魔を摧破することは上に説明した〔が、その〕残りは蘊魔と、死主魔と、天子魔である。それらの「**力** (*stobs*)」とは、苦を経験させるもの〔すなわち〕、輪廻から出離〔させ〕ないことと、菩薩行を妨害するものである。蘊魔の力をなくすことは、智蘊 (*shes rab kyi phung po*) に善巧な力によって無力にする。

『聖なる無尽意菩薩経 (*'Phags pa Blo gros mi zad ba'i mdo*)』には、

【さて、菩薩の蘊への善巧<sup>1872</sup>は何かと問えば、それは次のように、譬えにすることに

---

<sup>1868</sup> 長尾〔1999〕校訂テキストの読みを採用して、「D.P.kyi」を「ni」と理解する (cf.p.117,X.28A [11] *sangs rgyas rnams ni nyon mongs las*)。

<sup>1869</sup> 【出典原拠】『撰大乘論』cp.10からの引用である。出典並びに解釈研究については、長尾〔1999〕p.400 (10.28A [11])を参照のこと。*ibid.*,p.401note1には、ラモット氏の指摘より『迦葉品』§48を参照して理解することが指示される。

<sup>1870</sup> この理解が『撰大乘論』世親釈によることは、長尾〔1999〕p.401note2にある。合わせて、この記述が『成唯識論』九の「留煩惱障、助願受生」(同註より：菩薩は煩惱障を留めて残置せしめ、利他行のために生を受けようとする願の資助とする)に継承される点も指摘されている。

<sup>1871</sup> D.myur、P.rgyur 北京版の読みを採用した。

<sup>1872</sup> 五蘊の譬えは初期仏典から、大乘仏典に至るまでさかんに繰り返し説かれる。例えば

より説く〔すなわち〕<sup>1873</sup>、水の泡 (chu'i chu bu) 〔として〕説くことと、陽炎 (smig rgyu) 〔として〕説くことと、バナナの樹の莖 (chu shing gi sdong bu) 〔として〕説くことと、幻術 (sgyu ma) 〔として〕説くことと、夢 〔として〕説くことと、響き 〔として〕説くことと、光影 (mig yor) 〔として〕説くことと、映像 〔として〕教示と、変化 〔として〕説くことである。それは何のために、と問えば、色は聚沫 (dbu ba rdos pa.水泡の浮上)のごとくである。聚沫は我ではなく、衆生ではなく、命者ではなく、養育者ではなく、人ではない。幻術の自性であるもの、それは識 (rnam par shes pa) の自性でもある。これ〔ら〕への善巧— それを菩薩の蘊への善巧という。諸蘊は夢のごとくである。光影のごとくであり、映像のごとくであり、変化のごとくである。変化についても我ではない。】<sup>1874</sup>

ということ等々を広説なさった。

『聖なる般若波羅蜜経 ('Phags pa Shes rab kyi pha rol tu phyin pa)』には、

【色とは色をもって空である。受とは受をもって空である。想とは想をもって空である。行とは行をもって空である。識とは識をもって空である。】<sup>1875</sup>

『瑜伽論』「攝決択分」に「蘊、界、処の善巧」への説明がある (cf.唐玄奘訳『瑜伽師地論』(『大正蔵』30,p.593bff.))。

<sup>1873</sup> 原文「'di phung po rnam kyī dper bya ba bstan ste,dbu bar dos pa bstan pa dang〜」cf.Brāvig [1993] p.246note1

<sup>1874</sup> 【出典原拠】チベット訳：cf.Brāvig [1993] p.68＝英訳：ibid.,Vol.2,pp.246-253＝漢訳：智嚴共宝雲訳『大方等大集経』「無尽意菩薩品」(『大正蔵』13,no.397-12,p.196c20-29.云何諸陰方便。若説諸陰如沫、如泡、如熱時焰、如芭蕉樹、如幻、如夢、如呼聲響、如鏡中像、如影、如化色、如水沫、如水沫性。非我、非衆生、非命、非人。色亦如是。能如是知、是名菩薩觀色方便。受喻如泡、想喻如焰、行如芭蕉、識喻如幻。如泡如焰如芭蕉幻性。無我、無衆生、無命、無人。受想行識亦復如是。能如是知、是名菩薩觀受想行識方便。諸陰如夢、如響、如像、如影、如化、如化等性。無我、無衆生、無命、無人。)

参考論文として、ツルティム、藤仲 [2010b] p.152notes314-315。

<sup>1875</sup> 出典の一例として、Tr.Zhi ba bzang po,Tshul khriṃs rgyal ba,ハリバドラ著 *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa* (D.no.3970,Nga74b4) がある。『普賢行願讚』略積系統と『集学論』cp.8 は、「対治」において、『金剛般若経』を出す。ツォンカパ著『道

とお説きになったごとくである。そのように諸蘊には我はなく、空であると証得することによって、あらゆる害と苦とによって侵害されないので、魔の力をなくす。死主魔とは命終の存在（死去の法）である。その力は自在なく死ぬことである。死主魔の力をなくすことは、寿命と生に自在を得ることである。

『十地経（'Phags pa Sa bcu pa'i mdo）』には、

【不可説〔の不可説〕劫にわたって寿命を加持するのだから、寿命に自在を得る。あらゆる世間における生を示現するのだから、生に自在を得る。】<sup>1876</sup>

とお説きになったごとくである。天子魔とは、菩薩が善を行うのと、正等覚する時をもも妨害する。その力をなくすなら、魔が誘惑し来ても、そのように知って、誘惑において侵害されず、〔誘惑に対して〕堅固でいられる（slur mi tshugs sran thub ste）。善を行うことから衰退せず、現等覚するとき魔が軍隊を具えて到来しても、如来は慈の三昧に入って調伏した。『聖なる大遊戯経（'Phags pa rGya cher rol pa）』と『宝頂経（Rin po che tog gi mdo）』<sup>1877</sup>にお説きになったとおりである。

---

次第』では『般若経』、『四力懺悔作法』では『般若心経』を出す。

<sup>1876</sup> 『十地経』第八地「不動地」に説かれる、菩薩の十種自在である。

【出典原拠】サンスクリット本：Kondo [1936] (pp.142-143.anabhilāpyānabhilāpya-kalpāyuh pramāṇādhiṣṭhānatayā / ceto vaśitā ca pratilabhate / ~ / upapatti vaśitām ca pratilabhate / sarva-loka-dhātūpapatti-saṃdarśanatayā / = チベット訳：Tr.Jinamitra,Surendrabodhi,Ye shes sde,Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo (D.no.44 通帙第三六,Kha.245a5ff.des lus kyi ye shes mngon par bsgrub pa de la bu rab tu thob pas bskal pa brjod du med pa'i yang brjod du med par tshe byin gyis brlab pa'i phyir / tshe'i dbang rab tu 'thob po / / ~ / 'jig rten gyi khams thams cad du skye ba yongs su bstan pa'i phyir skye ba'i dbang rab tu 'thob po / /) = 漢訳：唐尸羅達摩訳『仏説十地経』（『大正蔵』10,no.287,p.561a19ff.得寿自在、於不可説不可説劫、加持寿量故～得生自在、於一切世間示現受生故）= 和訳：龍山 [1982] p.173

<sup>1877</sup> 【出典原拠】『聖なる大遊戯経（'Phags pa rGya cher rol pa）』→サンスクリット本：Leffman [1977] pp.301-343 (cf.cp.21.Māra-dharsaṇa-parivarta) = チベット訳：'Phags pa rGya cher rol pa zhes by aba theg pa chen po'i mdo (P.no.763,Ku167b5ff.) = 漢訳：唐地婆訶羅訳『方广大莊嚴経』（『大正蔵』3,no.187,p.600a20-21.又我於此処、獲得慈三昧、諸大功德蔵、降伏衆魔

「〔普〕賢行の力を完成する (bzang po spyod pa'i stobs ni rdzogs par byed)」ということについて、「〔普〕賢行 (bzang po spyod pa)」とは、上に説明したとおりである。その「力 (stobs)」とは、その所対治分 (煩惱・業・魔) を、努力し精勤を具えた力によって制してから ('bad cing rtsol ba dang bcas zil gyis mnan nas)、任運として (rang gi ngan du gyur te)、自然に成就するのである。「完成する (rdzogs par byed)」とは、上における「神力 (rdzu 'phrul gyi stobs)」という所から、「菩提力を成就する (byang chub stobs ni yang dag grub par byed)」という所までの十力と (cf.vv.36-37)、業の力と煩惱の力と魔の力とを摧破する三つの対治とによって、「完成しますように」〔ということ〕である。

・ (vv. 39-40) 智軍釈 (D.Jo206a1ff.) (P.Cho243a4ff.) : 今や、総義 (spyi don)、第十四〔節〕事業 (phrin las) を教示する。「海のような諸〔仏〕国土 (zhing rnam srgya mtsho)」という〔句 (v.39a)] から、「海のような劫を、倦むことなく、〔私は〕修行しますように (bskal pa rgya mtshor mi skyo spyad par bgyi)」という〔句 (v.40d)] までの二偈頌により教示する。それも八義のうち、

第一〔義 (v.39a)]、仏国土を清浄にすべきことは、「海のような諸〔仏〕国土を清浄にして (zhing rnam srgya mtsho yongs su dag byed cing)」ということについて、「〔仏〕国土 (zhing)」とは仏の国土である。「海 (rgya mtsho)」とは多 (mang ba) についていう。それら〔仏国土] を清浄にすべきとは、極楽〔世界] と蓮華藏〔世界] 等々のように、掌のごとく平らかで、深谷と険崖等々はない<sup>1878</sup>。種々の宝〔からできた] 樹、意に適った華と、

---

軍)

『宝頂経 (Rin po che tog gi mdo)』については不明である。月輪賢隆「古本大宝積経 (Kāśyapa-parivarta) に就て」に「故に宝頂経は大宝積なる事、明か〜」とあるので、「大宝積経」の総称の可能性も考えたが、現行の「大宝積経」に明確な対応箇所は確認できなかった (cf.月輪 [1971] p.398)。例えば、ジャヤーナンダ著『入中論疏』によると、無住涅槃により蘊魔と死魔を、金剛喩定により煩惱魔を、慈三昧により天子魔を破ったという (cf.Tr.Jayānanda,Kun dgaḥ grags,dBu ma la 'jug pa'i 'grel bshad ces bya ba (D.no.3870,Ra4bff.))。

<sup>1878</sup> cf.サンスクリット本 : Fujita [2011] pp.39,1.4ff. = チベット訳 : 『浄全』 23,pp.274,l.19ff. = 漢訳 : 香川 [1984] p.201 = 和訳 : 藤田 [1975] p.94

果実によって美しく作られた<sup>1879</sup>。不浄 (mi gtsang ba) の名すらも知られない<sup>1880</sup>。悪趣はない、ということ等々と同じく<sup>1881</sup>、多くの仏国土を清浄にする。または「**〔仏〕国土 (zhing)**」とは心についていう。煩惱の忿怒 (nyon mongs pa'i tha ba) ではなく、慈と悲との心により潤された心から、仏の芽が発〔芽〕したのだから田 (zHING) である<sup>1882</sup>。「**海 (rgya mtsho)**」とは多 (mang po) についていう。それら〔仏国土〕を清浄にするとは、煩惱〔障〕と、所知障のきわめて微細なものをも余りなく永久に取り除く道を教示し、正行に入れることになる。

〔第二義 (v.39b)、〕「**海のような衆生が解脱し (sem can rgya mtsho dag ni rnam par grol)**」ということについて、「**衆生 (sems can)**」とは輪廻に執着する者であり、輪廻に生じるから「**衆生 (sems can)**」である<sup>1883</sup>。「**海 (rgya mtsho)**」とは多 (mang ba) である。〔衆生が〕

---

サンスクリット本とチベット訳では「Skt.samaṃ ramaṇīyaṃ,Tib.mnyam pa nyams dga' ba」(藤田訳：平坦で、好ましく)であるが、漢訳では、『大阿弥陀経』「亦無有山林溪谷、無有幽冥之处」、『平等覚経』「亦無山林溪谷、無有幽冥之处」、『無量寿経』「亦無大海小海溪渠井谷」と出る。

<sup>1879</sup> cf.サンスクリット本：Fujita〔2011〕pp.36,1ff.=チベット訳：『浄全』23,pp.268,24ff.=漢訳：香川〔1984〕pp.193ff.=和訳：藤田〔1975〕pp.89ff.

<sup>1880</sup> 確認した限り『無量寿経』には見あたらない。「不善の名」(例.サンスクリット本 16 願：Skt.akuśalasya nāmadheyam,Tib.mi dge ba'i ming) は出る。

<sup>1881</sup> cf.『無量寿経』「無三悪趣の願」(cf.香川〔1984〕pp.108-109)、サンスクリット本：Fujita〔2011〕p.35,22ff.=チベット訳：『浄全』23,pp.268,1.21ff.=漢訳：香川〔1984〕p.191=和訳：藤田〔1975〕p.89.

<sup>1882</sup> 良き地(田)に良き種を植えることが説かれている。「田」に関する詳細は『望月仏教大辞典』【福田】pp.4396b-4397cを参照。多数の用例、出典が整理されている。なおこの「種」を善根と理解することも可能である。「善根」についての詳細は、同じく『望月仏教大辞典』【善根】pp.2960c-2961aを参照。用例の一つとして、塞建陀羅造、唐玄奘訳『入阿毘達磨論』「亦能為根、生余善法、故名善根(能く根と為りて、余の善法を生ず、故に善根と名づく)」(cf.『大正蔵』28,no.1554,p.982b27-28)を出す。

<sup>1883</sup> 『俱舍論』「界品」の冒頭に同趣意が説かれる。サンスクリット本：Pradhan〔1975〕(p.1,l.17.samsāro hi jagadāsaṅgasthānātvād duruttaratvāc ca pañkabhūtaḥ) =同：Ejima〔1989〕

清浄にされるべきとは、神力神変 (rdzu 'phrul gyi cho 'phrul) と、記心神変 (kun nas brjod pa'i cho 'phrul) との示導によって〔衆生を〕願樂させて ('dun bar byas la)<sup>1884</sup>、教誡神変 (rjes su bsten pa'i cho 'phrul) 〔の示導〕によって〔衆生の〕信解のとおりにより口訣を施し、〔衆生を〕修行 (bsgrub) に入らせたことによって、煩惱の強い束縛 ('ching ba dam po) を断じさせる (Cf.註 8)。

〔第三義 (v.39c)、〕「**海のような諸法を觀察させて** (chos rnam sgrub mtsho rab tu mthong byed cing)<sup>1885</sup>」ということについて、「**法 (chos)**」とは獲得した法 (thob pa'i chos) についていう。〔二種の法のうち〕海のような教法 (bshad pa'i chos) と、海のような証得法 (rtogs pa'i chos) とを瞬間ごとに慧眼をもって觀察させる (Cf.註 9)。見せるし、仏と菩薩との心相續が在るのをきわめて清浄にして、究竟に到らせる。大悲と力と無畏等々の数が無量のもの<sup>1886</sup>を、觀察あるいは見せることとは、慧眼をもって多くの功德の法を見せることである。

---

(p.1, ll.20-21) = 和訳：櫻部 [1979] (p.135.けだし、輪廻は、人々の耽溺するところであるから、また、〔そこから〕抜けだしがたいものであるから、泥に似ている) = チベット訳：Tr.Jinamitra, dPal brtsegs rakṣita (D.) , *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*

(no.4089, Ku.26a7. 'khor ba ni 'gro ba kun tu chags pa'i gnas yin pa'i phyir dang / brgal bar dka' pa'i phyir 'dam lta bu yin te / (cf. TPH [出版年代不詳] (界、根、世、業) , p.2, 1-3)) = 漢訳：唐玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』(『大正藏』 29, no.1558, p.1a20-22. 由彼生死是諸衆生沈溺處故、難可出故、所以譬泥)

『普賢行願讚』陳那積 v.9 には、「赴く者 ('gro ba) であるから衆生 ('gro ba) であって、「渴愛 (sred pa) を具えているので輪廻に流転する」といった趣意である」とある。類義語としての、「ブドガラ」の定義については、チベット訳にのみ残された無著作『僧隨念註』を参照 (cf. 藤仲 [2010] p.105, note51)。以下に藤仲訳を掲載する。

「(藤仲訳) 無漏の法を得たので、集積により満たされるし、煩惱と随煩惱の得たものの漏れ落ちにより漏れ落ちるから、人〔ブドガラ〕である。五蘊和合したものにおいて人士 (プルシャ)、人 (ブドガラ) と呼ぶ。」

<sup>1884</sup> 巖賢積の北京版の読みと等しい。

<sup>1885</sup> サンスクリット本は使役形。その他も同じ使役形。

<sup>1886</sup> 十八不共仏法への言及である。

〔第四義 (v.39d)、〕「**海のような智慧に証入させる** (ye shes rgya mtsho rab tu rtogs par byed)」ということについて、「**智慧** (ye shes)」とは一切智者の智慧 (thams cad mkhyen pa'i ye shes) である。「**海** (rgya mtsho)」とは所知の対境が多いから、智 (mkhyen pa) も多い。「**証入させる** (rtogs par byed)」とは、一切智者の智慧の多くの所知の領域を知るさまに、「**証入させる** (rtogs par byed)」。(以上 v.39)

〔第五義 (v.40a)、〕「**海のような修行を清浄にして** (spyod pa rgya mtsho rnam par dag byed cing)」ということについて、「**修行** (spyod pa)」とは、自己と他者とを益する福德と智慧との資糧になったものである。諸波羅蜜と、〔四〕摂事と、無量の菩薩の資財が諸經典に出ているのと、まさにこの〔普〕賢行こそについていう。「**清浄にして** (rnam par dag par byed pa)」とは、菩薩行と相応しない〔相違した〕全てを取り除いて、無垢にすることである。

〔第六義 (v.40b)、〕「**海のような誓願を完成して** (smon lam rgya mtsho rab tu rdzogs par byed)」ということについて、「**誓願** (smon lam)」とは自己と他者とを、究極的、永続的に (mthar yun du) 益し、安樂にするよう願求することである。「**海** (rgya mtsho)」とは、安樂であり、善く願求することの多くの異門 (別名同義語) についていう。「**完成して** (rdzogs par byed pa)」とは戒が清浄になることである。諸經に「戒を具えた誓願が成就した」<sup>1887</sup>とお説きになったごとくである。

または誓願に自在を得る。

『聖なる十地經 ('Phags pa Sa bcu ba'i mdo)』に、

【どの仏国土であれ、そしていつの時であれ、欲するままに現等覚すること〔を示現

---

<sup>1887</sup> 原文：D.tshul khrim dang ldan pa'i smon pa grub po

声聞乗の三学の戒ではない。特定の經典を意図したものではなく、「一般的に」という意味とも考えられるが、以下のごとく一応の出典は求められる。例えば『般若波羅蜜多十万頌 (Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa)』(D.no.8 通帙第一四,Ka197b6. tshul khrim dang ldan pa'i smon lam grub pa'i phyir ro)、同 (Ja.241b4) に同文が出る。この文は Tr.Jinamitra,Silendrabodhi,Ye shes sde,無性作『撰大乘論会釈 (Theg pa chen po bsdu pa'i bshad sbyar)』(D.4051 通帙第二三六,Ri276a2)、Tr.Dharmākāra,Ye shes snying po,世親作『頌 (集) 撰義と名づくる論 (Tshigs su bcad pa'i don bsdu pa zhes bya ba'i bstan bcos)』(D.no.4103 通帙第二五一,Thu.249a5)、にも出典を明かさず出る。

するのだから、] 全く誓願に自在を得た】<sup>1888</sup>

とお説きになり、そして、

【誓願力を具えた菩薩たちは、殊勝な誓願により化作する (rnam par 'phrul ba)。自己の身、あるいは光、あるいは神力、あるいは眼、あるいは威儀、あるいは対境、あるいは音声、あるいは修行、あるいは莊嚴、あるいは加持、あるいは信解、あるいは造作も、あらん限りの百千コーティ・ニユタの劫においても、述べることはたやすくない。】<sup>1889</sup>

---

<sup>1888</sup> 原文 : D.sangs rgyas zhing gang dang dus gang du ci dga' ba mngon par rdzogs par byang chub pa kun du smon lam la dbang ba rab tu thob bo zhes gsungs pa

『十地経』第八地「不動地」に説かれる、菩薩による十種自在の第七である。

【出典原拠】サンスクリット本 : Kondo [1936] (p.143.prañidhāna-vaśitām ca pratilabhate / yatheṣṭa-buddha-kṣetra-kālābhisambodhi-saṃdarśanatayā /) = チベット訳 :

Tr.Jinamitra,Surendrabodhi,Ye shes sde,*Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo* (D.no.44 通帙第三六,Kha245a7ff.sangs rgyas kyi zhing dang dus gang du ci dga' bar mngon par 'tshang rgya ba yang dag par bstan pa'i phyir smon lam gyi stobs rab tu 'thob bo //) = 漢訳 : 唐戸羅達摩訳『仏説十地経』(『大正蔵』10,no.287,p.561a25ff.於随所欲仏刹時分示等覺故、得神通自在) = 和訳 : 龍山 [1982] p.173

<sup>1889</sup> 原文 : byang chub sems dpa' smon lam gyi stobs can rnam smon lam khyad par can gyis rnam par 'phrul te / bdag gi lus sam / 'od dam / rdzu 'phrul lam / mig gam / spyod lam mam / yul lam / dbyangs sam / spyod pa'am / bkod pa'am / byin gyi rlabs sam / mos pa'am / mngon par 'du byed pa dag kyang / bskal pa bye ba khrag khrig 'bum phrag ji snyed pa de snyed du yang brjod par sla ba ma yin no zhes gsungs

『十地経』第十地「法雲地」の末尾である。

【出典原拠】サンスクリット本 : Kondo [1936] (p.200.tata uttare prañidhāna-balikā bodhisattvā prañidhāna-vaiśeṣikatayā vikurvaṃti / yeṣāṃ na sukarā saṃkhyā kartuṃ kāyasya vā prabhāyā vā rddher vā cakṣuṣo vā gocarasya vā svarasya vā caryāyā vā vyūhasya vādhiṣṭhānasya vādhimukter vābhisamskāraṇām vā yāvad etāvadbhir api kalpa-koṭī-niyuta-śata-sahasrair iti //) = チベット訳 : Tr.Jinamitra,Surendrabodhi,Ye shes sde,*Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo* (D.no.44 通帙第三六,Kha.275a7ff.de yan cad byang chub sems dpa'i smon lam gyi

とお説きになったこと、そのことを完成する。

〔第七義 (v.40c)、〕「**海のような仏を供養して** (sangs rgyas rgya mtsho rab tu mchod byed cing)」ということは、上に供養を説明した個所に (vv.5-6)、供養すると信解することによって、あらゆる仏を常に供養すべきである [と述べた]。

それもまた諸経には、

【一仏のもとからも動かずに、一切諸仏のもとにも赴いて、供養しつつ恭侍する】<sup>1890</sup>  
とお説きになったごとくである。

〔第八義 (v.40d)、〕「**海のような劫を、倦むことなく、〔私は〕修行しますように** (bskal pa rgya mtshor mi skyo spyad par bgyi)」ということは、〔私は〕多くの無量劫においても、衆生のために有情地獄 (sems can dmyal ba) に入って、〔有情〕地獄における苦を経験するまでによって〔も〕、以上によって「**倦むことなく、〔私は〕修行しますように** (mi skyo bar spyod par gyur cig pa'o)」 [という意味である]。

- ・ (v. 41) **智軍釈** (D.Jo207a3ff.) (P.Cho244a2ff.) : 今や、総義、第十五〔節〕随学するよう廻向することを教示する。それにもまた二つ [ある]。1) 仏に随学するよう廻向するこ

---

mthu can rnam smon lam gyi khyad par kyis rnam par 'phrul te / de dag gi lus sam 'od dam /  
rdzu 'phrul lam / mig gam spyod yul lam / dbyangs sam spyod pa'am / rgyan tam / byin gyi rlabs  
sam / mos pa'am / mngon par 'du byed pa dag kyang bskal pa du ma dang / bskal pa brgya phrag  
du ma dang / bskal pa stong phrag du ma dang / bskal pa brgya stong phrag du ma'i bar gyis kyang  
bgrang bar dka'o //) = 漢訳：唐尸羅達摩訳『仏説十地経』（『大正蔵』10,no.287,p.572a16ff.  
從此已上是諸菩薩有願力者、由勝願故、所有遊戯、或身、或光明、或神通、或眼、或境界、  
或音声、或行、或莊嚴、或勝解、或所作、是等乃至爾所百千俱胝那庾多劫、不易可数） =  
和訳：龍山 [1982] p.230

<sup>1890</sup> 『無量寿経』「供養諸仏の願」が、ここでいう「諸経」の典型的なものである (cf.香川 [1984] pp.124-125)。『宝性論』cp.2,v.53 には、「(高崎訳) 大悲をもって、全世界を観わたり、世間を知る者 (= 仏) は、法身より動くことなく、種々の形の化身によって」 (cf. 高崎 [1989] p.156) と出る。『無量寿経論』には、「一には、一仏の土に於て身動揺せずして十方に徧し、種々に応化して如実修行し常に仏事を作す」 (cf.『浄土宗聖典』1,pp.367-368) と出る。

とと、2) 菩薩に随学するよう廻向することである。それについて第一。「三世に属するどんな勝者〔たち〕にも (gang yang dus gsum gshegs pa rgyal ba yi)」という〔句 (v.41a)〕から、「〔私は〕それらを残らず完成しよう (de dag ma lus bdag gis rdzogs par bgyi)」という〔句 (v.41c)〕までによってである。三世に属する勝者たちの無上の修行と別願である〔ところの、〕それら全てを残らず、私は〔普〕賢行を成就して、無上の菩提を現等覚しよう〔という意味である〕。

・ (v. 42) 智軍釈 (D.Jo207a5ff.) (P.Cho244b5ff.) : 第二、菩薩に随学するよう廻向することは二つある〔。その〕うち、第一。聖者〔である〕普賢〔菩薩〕に随学するよう廻向することは、「一切の勝者の子 (仏子) の長子 (rgyal ba kun gyi sras kyi thu bo pa)」ということ等々である。勝者と子との意味は、「三世」を上の説明したとおりである<sup>1891</sup>。「長子 (thu bo)」とは、先 (以前) <sup>1892</sup>の発心と、あらん限りの菩薩の功德を円満に完成し、清浄にした者である。それは誰かと問えば、「彼の名前は普賢〔という〕 (gang gi ming ni kun du bzang)」という。普賢菩薩こそについていう。「その賢者と等しく行ずるために、〔私は〕これら一切の善を廻向する (mkhas pa de dang mtshungs par spyad pa'i phyir / dge ba 'di dag thams cad rab tu bsngo)」というのは、聖者〔である〕普賢〔菩薩〕が自己と他者の利益を円満になさったことについて、「その賢者と等しく行ずるために (mkhas pa de dang mtshungs par spyad pa'i phyir)」、自己に有るどんな善も〔その〕すべてを、彼〔普賢菩薩〕に従い廻向すべきである。

・ (v. 43) 智軍釈 (D.Jo207b1ff.) (P.Cho245a1ff.) : 「身と語と意も清浄にして (lus dang ngag dang yid kyang rnam dag cing)」ということについて、身の清浄とは、そのような身が教化する人々に相応するよう、種々の身をそのように同時に示現することと、一つの身によってあらゆる仏国土を充たすこと等である。語の清浄とは、一音声 (sgra skad) から全音声が生じることと、刹那によって無辺の十方世界〔の衆生〕に了悟させること等の功德を具えることである。意の清浄は瞬間にあらゆる大波濤行 (spyod pa rlabs po che) を現前にす

<sup>1891</sup> 直前の v.41 釈を指す。内容としては、v.1,v.3 の釈が詳しい。

<sup>1892</sup> D.sems bskyed pa snga ma dang、P.sems bskyed pas snga ba dang デルゲ版の読みを採用した。

ることと、あらゆる方角と時とに來られたあらゆる仏を現前にすることと、多くの三昧を現前にできること等を具える。「**行の清淨、〔仏〕国土の清淨** (spyod pa rnam dag zhing rnams yongs dag par)」ということについて、「**行の清淨** (spyod pa rnam dag)」とは波羅蜜と地 (sa) 等々を円満に完成して全く清淨なことである。「**〔仏〕国土の清淨** (zhing rnams par dag pa)」とは、器〔世間〕と情〔世間〕とである。面積が大きく、平らな国土であり、喜ばしい多くの功德を具えている。

「**廻向** (bsngo pa)」の第一。「**〔普〕賢なる賢者の廻向と同じように、そのように私も彼と等しくありますように** (bsngo ba bzang po mkhas pa ci 'dra par // de 'drar bdag kyang de dang mtshungs par shog //)」ということの意味は、身と語と意と行と国土との清淨、そのようなものを得るべき〔ために、〕そして、身、語、意とが自然成就した仏 (Cf.高崎 [1989] p.175ff.註へまわす)〔、すなわち〕功德の無量の集まりを具えた者を得るべきために、あらゆる善を廻向する。聖者〔である〕普賢〔菩薩〕の身と、語と、意と、行と、国土との清淨は大いなる稀有であり、行動は希有を具えており、広大な廻向のどのようなものと〔比べても〕、私の身と語と意と行と国土の清淨と廻向もまた、「**彼 (普賢菩薩) と等しくありますように** (de dang 'dra dar gyur cig pa'o)」<sup>1893</sup>。

・(v. 44) **智軍釈** (D.Jo207b7ff.) (P.Cho245a8ff.) : 第二、聖者〔である〕文殊〔菩薩〕に随学するよう廻向することは、「**〔普〕賢行によって普く嚴淨となるために、〔私は〕文殊の誓願を行いますように** (kun nas dge ba bzang po spyod pa'i phyir // 'jam dpal gyi ni smon lam spyad par bgyi //)」ということについて、嚴淨な時のすべてに罪は存在しない。「**〔普〕賢行** (bzang po spyod pa)」とは上に説明したことと同じである。「**文殊** ('jam dpal)」とは、童子の身として現れるので若く、穏やか (gzhon sha chags) であり、身は和やか ('jam pa) であり、長時にわたり瞋を断じたので、心相續は温和であり、好ましい。「**吉祥** (dpal)」とは、全ての者が親近し依止するに相応しいし、彼に親近した者たちも、上界と解脱との善が増大することになる。

彼の誓願とは、聖者〔である〕文殊〔すなわち〕の前〔身〕の普覆王 (rgyal po Nam mkha') といわれた者が、すなわち、あらん限りの輪廻の極限、それ程に衆生を益するよう行じようと、広大な誓願を立てた。〔すなわち〕後世の<sup>へ</sup>辺までに、余りない衆生に対して利益し、

---

<sup>1893</sup> 智軍は世親釈 v.43 に出る「廻向」「名前」の掛詞について言及していない。

安楽にする種々の行いによって、上界と解脱とを得ることになる利益を行じよう [ということである]。

「**あらゆる未来劫において疲れなく、[私は] 彼（文殊）のあらゆる行を完成しますように**（ma 'ongs bskal pa kun du mi skyo bar // de yi bya ba ma lus rdzogs par bgyi //）」ということとは、あらゆる未来劫のすべてにおいて疲れなく、他を思わずに、彼ら仏と菩薩とのそれら事業を完成し、成就しますように、という [ことである]。

・(v. 45) 智軍釈 (D.Jo208a5ff.) (P.Cho245b6ff.) : 今や、総義、第十六 [節] 結論 (mjug bsdu ba)<sup>1894</sup>の教示とは、「**行が無量でありますように** (spyod pa dag ni tshad yod ma gyur cig //)」ということ等の一偈頌である。その「**行** (spyod pa)」(v.45a) と、「**功德** (yon tan)」(v.45b) と、「**無量の行に住すること** (spyod pa tshad med pa la gnas pa)」(v.45c) との特徴により [その内容が] 包摂された。大波濤行が無量になり、特別の功德が無量になりますように。それら無量の行と功德とに住してからも、仏と菩薩との驚異であり希有である変化すべてを知りますように。

・(v. 46) 智軍釈 (D.Jo208a6ff.) (P.Cho246a1ff.) : 今や、[普] 賢行における総義、[全] 十 [章] あるうち、第九 [章] 誓願の究竟 (mtha') を教示するのが、「**虚空の究竟の程度に、同様に余りない衆生の究竟 [の程度]、業と煩惱との究竟の程度、その程度、私の誓願の究竟 [がありますように]** (nams kha'i mthar thug gyur pa ji tsam par // sems can ma lus mtha' yang de bzhin te // ji tsam las dang nyon mongs mthar gyur pa // bdag gi smon lam mtha' yang de tsam mo //)」ということである。「**虚空の究竟に** (nam mkha'i mtha' la)」とは、到ることがないし、不可思議なのである。無量の衆生界である<sup>1895</sup>。『聖なる如来の大悲の教示経 ('Phags pa De bzhin gshegs pa'i thugs rje bstan pa'i mdo)』には、

【車輪ほどの [眼の] 部分には現ていないが、如来 [の天眼] には<sup>1896</sup>現れる衆生たちはきわめて多いが、三千大千世界の神と人々 [の眼に] はそうではない。そのように

<sup>1894</sup> 第八章はこの第十六節が最終節なので、こうした表現を用いている。

<sup>1895</sup> D.sems can gyi khams dang gtu med de、P.sems can gyi khams dang dpag tu med de 北京版の読みを参考にした。

<sup>1896</sup> デルゲ版に出る「la」の読みを採用した。北京版にはない。

現れていないない衆生〔界〕は無量である。】<sup>1897</sup>

とお説きになったごとくである。

衆生たちは業と煩惱とを具えたものであるが、衆生の辺際<sup>1898</sup>その程度に、衆生たちの善と不善との業という輪廻の縁となっているものと、貪等の煩惱の因となった、雑染 (kun nas nyon mongs pa) の分となっているものも、〔衆生の究竟〕その程度〔である〕。すなわち、それら所対治を対治として<sup>1899</sup>聖道 ('phags pa'i lam) により弱めたから、業と煩惱との究竟のそれほどに〔ある〕。自己による<sup>1900</sup>衆生利益の行い〔である〕誓願の究竟も、〔業と煩惱との究竟の〕その程度でありますように。

---

<sup>1897</sup> 原文 : shing rta'i 'phang lo tsam gyi phyogs na snang bar ma gyur pa'i sems can gang dag de bzhin gshegs pa la (P.×) snang bar gyur pa de dag ni chos (P.ches) mang gi // stong gsum gyi stong chen po'i 'jig rten gyi khams kyi lha dang mi rnam ni de lta (P.ltar) ma yin te // de ltar snang bar ma gyur pa'i sems can ni tshad med de zhes gsungs pa lta bu'o //

チベット訳 : Tr.Śīlendrābodhi, Ye shes sde, 'Phags pa De bzhin gshegs pa'i snying rje chen po nges par bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (D.no.147, Pa.199a2ff. yang shing rta'i phang lo tsam gyi sa phyogs na snang bar ma gyur pa'i sems can gang dag de bzhin gshegs pa la snang bar gyur pa de dag ni ches mang gi // stong gsum gyi stong chen po'i 'jigs rten gyi khams kyi lha dang mi rnam ni de lta ma yin te / de ltar snang bar ma gyur pa'i sems can gyi khams ni tshad med do // ) = 竺法護訳『大哀経』(『大正蔵』13, no.398, pp.431c28-432a1) 如来見於衆生所有微神。根(眼)如車輪多於三千大千世界。其不現者不可称載。衆生之界如是無量

「車輪程度の部分」については、竺法護訳に出る「根(眼)如車輪」、あるいは、元魏瞿曇般若流支訳『正法念处経』(『大正蔵』17, no.721, p.106b15-20) 「時悪龍王力勢増長、震吼大雷、如大山崩。弗婆提人以軟心故、多遭病苦。或耀電光、遍満世界、如火熾燃。雲中龍現、眼如車輪。其身黒悪、猶如黒山。其頸三頭、奮出衆花。形如馬相或作蛇身。現如是等種種悪身。令弗婆提有人見之得大哀悩」を参照して、眼に関する譬喩と理解した。可能性としては、「〔悪龍王などの〕車輪程度の〔眼の〕部分」を指すのかもしれない。

<sup>1898</sup> 十四無記の一つ。

<sup>1899</sup> D.po、P.por 北京版の読みを採用した。

<sup>1900</sup> D.gis、P.gi デルゲ版の読みを採用した。

・ **第十章第一節分科 智軍釈** (D.Jo208b4ff.) (P.Cho246a7ff.) : 今や、総義、第十〔章〕誓願の利徳を教示する。それにもまた二つ〔ある〕。今世と来世との利徳である。今世の利徳には四つ〔ある〕。

10-1-1. 優れた殊勝な福德を完全に摂受することと、

10-1-2. 如来を見ることと、

10-1-3. 菩薩と同縁 (skal ba mnyam pa 衆同分) を得ることと、

10-1-4. 業障を完全に浄めるよう願求することである。

・ **(vv. 47-48) 智軍釈** (D.Jo208b5ff.) (P.Cho246b1ff.) : そのうち第一については、多であり、広大であり、種々であり、利益する資財と、優れた殊勝な〔仏〕国土の福德を述べたこと、それより〔比べて〕、菩提を希求することにより誓願への信解を具えたことの、最高に優れた福德を完全に摂受することは、「**十方の無辺の〔仏〕国土、〔その〕宝石の莊嚴を、〔私は〕勝者たちに捧げよう。〔私は〕天と人との最高の安樂を、〔仏〕国土の塵〔の数〕と等しい劫にわたり捧げることによって。** (v.47) この廻向の王 (『普賢行願讚』) を聞くと、最高の菩提を信解し、その者は一回ばかりでも信解を生じる。その者の福德が最上であり、殊勝でありますように。 (v.48) <sup>1901</sup> (gang yang phyogs bcu'i zhing rnams mtha' yas pa // rin chen brgyad te rgyal ba rnams la phul // lha dang mi yui bde ba mchog rnams kyang // zhing gi rdul snyed bskal par phul ba bas // gang gis bsngo ba'i rgyal po 'di thos nas // byang chub mchog gi rjes su rab mos shing // lan gcig tsam yang dang pa skyed pa ni // bsom nams dam pa'i mchog tu 'di 'gyur ro //)」ということである。そのうち、「**十方の〔仏〕国土** (phyogs bcu'i zhing rnams)」とは多いことについていう。「**無辺** (mtha' yas)」とは広大さについていう。

「**宝石の莊嚴** (rin chen brgyan te)」とは種々のもの、〔すなわち〕種々の宝石により<sup>1902</sup>その〔仏〕国土を美しくしたのである。「**天と人との最高の安樂** (lha dang mi'i bde ba'i mchog rnams)」とは利益する資財 (phan par byed pa'i dngos po)、〔すなわち〕天と人との領域にある最高の、供養の資具と行 (spyad pa) の資具とである。「**勝者たちに捧げよう** (rgyal ba rnams la phul)」とは、殊に勝れた〔仏〕国土、〔すなわち〕最高の福德の田 (bsod nams kyi zhing

<sup>1901</sup> v.48 はサンスクリット本と内容が異なっている。陳那釈とは同じ方向である。特に「rjes su rab mos shing」の理解は同じ。確認すること。

<sup>1902</sup> D.kyis、P.kyi デルゲ版の読みを採用した。

gi mchog) [である]、仏・世尊、およびその子に対して、(1) 十方の無辺の [仏] 国土が、種々の宝により荘嚴されたものと、(2) 神と人との安樂な資具の供養とを、すべての [仏] 国土の微細な塵 [数] に等しい劫にわたり捧げたことの福德は、それ程に多くない。その福德も有漏のものであり、無上の菩提に廻向しなかったならば、異熟 [の果報] を経験して尽きることになるからである。(以上 v.47)

「**廻向の王** (bsngo ba'i rgyal po)」とは、全ての廻向の [中でも] 最高 [である] 無上の正等覺に廻向することである。ある者がこれ (廻向の王 = 『普賢行願讚』) を聞いて、声聞と獨覺との菩提より [も]、特別に優れた最高の菩提 [である] 一切相智<sup>1903</sup>の智慧を得るよう誓願を立てるし、まさにこの「**廻向の王**」こそのおりになったのである、と信認する。一回ほど信解を起こせば、大乘に正しく発趣 (yang dag par zhugs pa) したその人 (ブドガラ gang zag) の福德により [も] はるかに勝っていて、菩提を得るまで [その福德は] 尽きないであろう。

・ (v. 49) **智軍釈** (D.Jo209a6ff.) (P.Cho247a3ff.): 第二、惡趣と、不善の友とを断ち、如来を見ることとは、「この普賢行願を立てた者は、それによって諸惡趣が棄てられ、諸惡友が棄てられる。その者は速やかにかの無量光 [仏] をも見る (gang gis bzang spyod smon lam 'di btab pa // des ni ngang song thams cad spangs par 'gyur // des ni grogs po ngan pa spangs pa yin // snang ba mtha' yas de yang des myur mthong //)」ということについて、ある者がこの [普] 賢行の願 (bzang por spyod pa'i smon lam) あるいは、この普賢 [菩薩] による誓願 (kun du bznag pos smon lam) の義 (don) と句 (tshig) とによって、常に誓願を立てるならば、その者は三惡趣に生まれることにならず、惡友である声聞乘の者と、獨覺乘の者

---

<sup>1903</sup> 大品系般若經に説かれる、仏の三智の一つ。三乗を超える仏智となる。例えばその注釈である『現觀莊嚴論』の帰敬偈に説かれる (cf.兵藤 [2000] p.69)。以下のとおりである。

「(兵藤訳) [苦と集の] 寂靜を望んでいる声聞たちを一切智者性によって寂靜に導くものであり、衆生に対して利益をなす者たちの世間利益を道智者性によって成就するものであり、そ [の一切相智者性である仏母] と合した牟尼たちは一切の行相を有したこのすべてを説くのであるが、その、声聞や菩薩の衆を伴った仏陀の母に対して帰命する。」

と、順世外道（'jig rten rgyang phan pa）と、法により摂取される者（chos kyis sdud pa）<sup>1904</sup>と、不相応な財物により摂取される者（mi mthun pa zang zing<sup>1905</sup> gis sdud par byed pa）と、邪な行動の者<sup>1906</sup>とを、全てにおいて断って親交しない<sup>1907</sup>。その者は臨終においても無辺

---

<sup>1904</sup> 『道次第大論』「小士と共通した道・業果を信ずる」の十不善の第三「邪淫」に引用されるた、『撰決択分』（cf.D.no.4038,Zhi134b2-3、P.no.5539,Zi141a2、弥勒菩薩造、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「撰決択分中有尋有伺等三地」（『大正蔵』30,no.1579,p.631b13-15））や、それに対応する『瑜伽論』（cf.弥勒菩薩造、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「本地分中有尋有伺等三地」（『大正蔵』30,no.1579,p.315c））を参照。もしくは『集学論』（cf.法護訳『大乘集菩薩学論』（『大正蔵』32,no.1636,p.108a））を参照。『道次第大論』における引用を示せば以下のとおりである。

「（ツルティム、藤仲訳）3）邪淫の所依事は（Kyot187）、行ふべきでないものと支分でないものと処でないものと時でないものと〔、合計〕四つです。そのうち第一は、通ずべきでない女と男すべてと黄門〔・中性〕です。

その第一は、『順決択分』に「母などと、母により護られたもの（B167）などです。経に説かれたとおりのものたちは、行ふべきではないものというべきです」（Ch155a）と説かれています。」（cf.ツルティム、藤仲〔2005〕 p.216,p.367notes37-38）

参考までに、「Skt.dharma-saṃgīti / -saṃgraha. cf.Monier.p.512a.discussion about the law, a Buddh.council」という解釈もある。

<sup>1905</sup> Skt.āmiṣā-saṃgraha. cf.ZK.p.2447. 貨財、財物

<sup>1906</sup> D.log par spyod pa、P.log par sbyor ba デルゲ版の読みを採用した。

「邪な行動」の語義は以下のとおりである。

○弥勒菩薩造、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「本地分中聞所成地」（『大正蔵』30,no.1579,p.348b3ff.）

「已説二種仏教所応知所。次説三種。謂依十相三門三種及与三根。於諸有情發起邪行。能令有情墮諸惡趣。言十相者。謂壊生命。財物。妻妾。若壊実義。善友。讚美。所為事業。若意三濁。謂執受他財欲為己有。欲令他遭所不愛事。誹謗真実。所有惡見。言三門者。一作業毀壊門。二意樂毀壊門。三方便毀壊門。於十相中。前之七種。作業毀壊。其次二種。意樂毀壊。最後一種。方便毀壊。所謂惡見。由惡見故。羞恥慈悲離諸惡行。悉皆毀壊。無有羞恥。無有慈悲。広造衆惡。言三種者。一身所作。二語所作。三意所作。言三根者。一為自饒益相。二為損害他相。三於他顛倒相。謂於非法而作法

光 (sNang ba mtha' yas)、あるいは無量光 ('Od dpag tu med pa) 如来を見ることになる。そのうち、「無量光 ('Od dpag med)」というのは、『極樂の莊嚴經 (bDe ba can gyi bkod pa'i mdo)』に〔出る〕、「シャーリプトラよ、かの無量光如来の光明は、あらゆる仏国土において無碍である。ゆえに無量光如来といわれる」ということ等を、〔さらに〕『無量光の莊嚴經 ('Od dpag med kyi bkod pa'i mdo)』に広くお説きになった<sup>1908</sup>。

---

想。於不応作作応作想堅執解現行。」

<sup>1907</sup> D.mi 'grog pa、P.mi 'dogs pa'o デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1908</sup> 原文 : Shā ri'i bu de bzhin gshegs pa 'Od dpag med de'i 'od ni sangs rgyas kyi zhing thams cad du thogs pa med de / de'i phyir de bzhin gshegs pa 'Od dpag med ces bya'o zhes bya ba la sogs pa 'Od dpag med kyi bkod pa'i mdo las rgya cher gsungs so //

梵語では *Sukhāvātīvyūha* で同じだが、『極樂の莊嚴經 (bDe ba can gyi bkod pa'i mdo)』は『阿彌陀經』(cf.D.no.115,mDo sde、P.no.783,mDo sna tshogs)を指し、『無量光の莊嚴經 ('Od dpag med kyi bkod pa'i mdo)』は『無量壽經』(cf.D.no.49,dKon brtsegs、P.no.760-5,dKon brtsegs)を指す。各々の対応は以下のとおりである。

【『阿彌陀經』出典原拠】サンスクリット本 : Fujita [2011] p.88,l.6ff.=チベット訳 : 『浄全』23,p.346,l.16ff.=漢訳 : 鳩摩羅什訳『仏説阿彌陀經』(『大正蔵』12,no.366,p.347a26-27)、玄奘訳『称讚浄土仏撰受經』(『大正蔵』12,no.367,p.349c5-7) =和訳 : 藤田 [1975] p.163

【『無量壽經』出典原拠】(1)「光明無量の願」→サンスクリット本 : Vow.13,Fujita [2011] p.17,l.2ff.=チベット訳 : 『浄全』23,p.238,l.27ff.=漢訳 : 香川 [1984] p.115 =和訳 : 藤田 [1975] p.60、(2)「成就分」→サンスクリット本 : Fujita [2011] p.32,l.4ff.=チベット訳 : 『浄全』23,p.262,l.20ff.=漢訳 : 香川 [1984] p.173ff.=和訳 : 藤田 [1975] p.82ff.

なお弥勒菩薩造、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「三摩呬多地」(『大正蔵』30,no.1579,p.330a-b.)に光明の種類を説く。そのうち法光明は三種類の闇を除くという。

「明有三種。一治暗光明。二法光明。三依身光明。治暗光明。復有三種。一在夜分。謂星月等。二在昼分。謂日光明。三在俱分。謂火珠等。法光明者。謂如有一随其所受所思所触。觀察諸法。或復修習。随念仏等。依身光明者。謂諸有情自然身光。当初明。治三種暗。一者夜暗。二者雲暗。三者障暗。謂窟宅等。法明能治三種黑暗。由不如実知諸法故。於去来今多生疑惑於仏法等亦復如是。此中無明及疑俱名黑暗。」

・(v. 50) 智軍釈 (D.Jo209b2ff.) (P.Cho247a8ff.) : 第三、〔功德と行いとによって〕称讃を獲得した菩薩<sup>1909</sup>の同縁であること〔、すなわち彼と同じ環境にいること〕を得たとは

(bsngags brnyed pa'i byang chub sems dpa'i skal ba dang mnyam pa thob pa ni)、「〔**死後**〕**彼ら**には、**良き利得**である**良き生活の獲得**がある。**彼らはこの人間の生に良く来た**た (de dag rnyed pa rab rnyed bde bar 'tsho // mi tshe 'dir yang de dag legs par 'ongs //)」ということ〔である〕。「**彼ら** (de dag)」とは、〔普〕賢行願を立てる人 (プトガラ) の誰でもいい。「**良き獲得** (rnyed pa)」とは、無上の誓願を獲得したことである。「**良き生活** (bde bar 'tsho)」、あるいは「**良き利得** (rab rnyed)」、あるいは「**善き獲得** (legs par rnyed)」ということは、彼らがしっかり獲得することである。「**良き生活** (bde bar 'tsho)」とは、善き生活という誓願を獲得するからである。「**良き生活** (bde bar 'tsho)」まさにそれゆえに、その功德によって人に<sup>1910</sup>生まれる利益 (don) があるからである。この誓願を獲得し、成就した威力によって、聖者〔である〕「**かの普賢〔菩薩〕とも同じこと** (kun du bzang po de yang ci 'dra ba)」、そのことと同じように、彼らが「**久しからずして** (ring por mi thogs par)」そのように「**なるであろう** ('gyur)」〔という意味である〕。

・(v. 51) 智軍釈 (D.Jo209b5ff.) (P.Cho247b4ff.) : 第四、業障を完全に浄めるであろう (yongs su 'byang bar 'gyur ba) ことは、「**無知によって作られた五無間罪**がある。**その〔作〕者がこの〔普〕賢行〔願讃〕を唱えれば、速やかに余りなく完全に修治するであろう** (mtshams med lnga po dag gi sgrib pa rnam // gang gis mi shes dbang gis byas pa dag // de yis bZang po spyod pa 'di brjod na // myur du ma lus yongs su byang bar 'gyur //)」ということについて、「**五無間〔罪〕** (mtshams med pa lnga)」とは、(1) 父を殺したことと、(2) 母を殺したことと<sup>1911</sup>、

---

<sup>1909</sup> 具体的に何を指すかは不明であるが、三阿僧祇百劫菩薩行を行う釈迦菩薩、あるいは普賢菩薩を想定した。例えば初期仏典の『スッタニパータ』cp.3,v.683には、「(中村訳) 無比のみごとな宝であるかのボーディサッタ (菩薩、未来の仏) は、もろびとの利益安樂のために人間世界に生まれたもうたのです、シャカ族の村に、ルンビニーの聚楽に。だからわれらは嬉しくなって、非常に喜んでいのです」とある (cf.中村 [1991b] pp.149-150、PTS.*Sutta-Nipāta*,p.132)。

<sup>1910</sup> D.ming、P.mir 北京版の読みを採用する。

<sup>1911</sup> インドの伝統では殺母、殺父の順序となる。

(3) 阿羅漢を殺したことと、(4) サンガの分裂を行ったことと、(5) 如来に対して悪心をもって出血させたことである。その「**五無間** (mtshams med pa lnga)」というものは、この身<sup>1912</sup>から何らかが為されたことにより<sup>1913</sup>、他により間断されないこと、まさにその業の始めの果が成熟することになるので、「**五無間** (mtshams med pa lnga)」といわれる。「**無知によって作られた** (gang gis mi shes dbang gis byas pa dag)」とは、善悪 (dge sdig) の業は因果への無知の力により作られたのである。貪瞋も無知の因から生じるから。〔貪瞋〕それらの力が作ったものも、無知の力が作ったということである。こうした猛烈な業を作った者が、この〔普〕賢行願を信認することによって、淨信の水 (dad pa'i chu) で心を潤してから、〔再度〕信認して、この『普賢行願讚』に対する唱誦 (brjod pa) と、読誦 (klog pa) と、教の伝授 (lung 'bogs pa) と、解説 ('chad pa) と、思念 (sems pa) と、成就 (bsgurb pa) とを行ったならば、菩提心を具え、菩提行に発趣した。その〔五無間罪の〕対治を教示したために、それらを余りなく完全に浄めることになるし、それら罪惡 (sdig pa) を速やかに完全に浄めることになる。

・(第十章第二節分科) 智軍釈和訳 (D.Jo210a3ff.) (P.Cho248a3ff.) : 第二義 (don gnyis pa)<sup>1914</sup>、〔すなわち〕来世の利徳について二つ〔ある〕。

10-2-1.因が包摂したものと<sup>1915</sup>、

<sup>1912</sup> D.las、P.lus 北京版の読みを採用する。

<sup>1913</sup> D.las 'di las sna 'ga' zhig byas pa dang、P.lus 'di las sna 'ga' zhig byas pas デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1914</sup> 智軍釈の第十章第一節分科の記述を参考にし、「第二義 (第二節)」と翻訳した。この場合、第一義は「今世の利徳」となる。

「今や、総義、第十〔章〕誓願の利徳を教示する。それにもまた二つ〔ある〕。今世と来世との利徳である。今世の利徳には四つ〔ある。〕

10-1-1.優れた殊勝な福德を完全に摂受することと、

10-1-2.如来を見ることと、

10-1-3.菩薩と同縁 (skal ba mnyam pa 衆同分) を得ることと、

10-1-4.業障を完全に浄めるよう願求することである。」

<sup>1915</sup> D.rgyus bsdus pa dang、P.rgyu du bsdus pa dang デルゲ版の読みを採用する。

10-2-2.果が包摂されたものである<sup>1916</sup>。

・(v. 52) 智軍釈和訳 (D.Jo210a3ff.) (P.Cho248a3ff.) : そのうち因<sup>1917</sup>が包摂したものは、「智慧 (ye shes)」と、「容姿 (gzugs)」と、「相 (mtshan)」と、妙随好 (dpe byang bzang po) と、「身分 (rigs)」と、「種姓 (kha dog)」と、害されることがないという身体の特徴である。それも「智慧と、容姿と、〔三十二〕相と、身分と、種姓とを具足し、多くの魔と外道とによって、彼は支配されず、三界すべてより供養されるであろう (ye shes dang ni gzugs dang mtshan rnam dang // rigs dang kha dog rnam dang ldan par 'gyur // bdud dang mu stegs mang pos de mi thub // 'jigs rten gsum pos kun nas mchod par 'gyur)」ということである。その「智慧 (ye shes)」は、一切智智 (thams cad mkhyen pa'i ye shes) である。「容姿 (gzugs)」は、美しく、意に適う。「相 (mtshan)」とは、頭の肉髻が具わる等々の大士三十二相である。〔三十二〕相の付属 ('khor) は、随好 (dpe byad) であるので、銅色の爪のようなもの等々の八十随好も具わると知るべきである。「身分 (rigs)」は、最高の身分についていう。クシャトリヤとバラモンの身分についていう。「種姓 (kha dog)」は、姓 (rus) についていう。偉大な姓であり、大徳である。「具足 (ldan pa)」は、上述のすべてにも結びつける。〔すなわち〕「智慧 (ye shes)」が具わり、「容姿 (gzugs)」が具わり、「相 (mtshan)」が具わり、「身分と (rigs dang)」が具わり、姓が具わるよう成就した。「魔 (bdud)」は、善品 (dge ba'i phyogs) の障難をなすものである。〔外道を意味する〕「渚への階段 (mu stegs)」は<sup>1918</sup>、譬えば水池 (chu'i dzing bu)、または池沼 (mtshe'u) に入る渚 (mu) に階段として作ったもの<sup>1919</sup>、あるいは〔河を〕渡る<sup>1920</sup>安楽な浅瀬 (rab ka bde ba) を渚への階段という。

<sup>1916</sup> D.'bras bus bsdus pa'o、P.'bras bur bsdus pa'o デルゲ版の読みを採用する。

<sup>1917</sup> D.rgyus、P.rgyud デルゲ版の読みを採用する。

<sup>1918</sup> 前半は「Skt.tīrtha」、後半は「Skt.tīrthaka」の説明。

<sup>1919</sup> 弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「本地分中有尋有伺等三地之四」(cf.『大正蔵』30、no.1579,pp308cff.) には、外道十一論が示されている。すなわち、1.宿作因論、2.自在等作者論、3.害為正法論、4.辺無辺論、5.不死矯乱論、6.無因見論、7.断見論、8.空見論、9.妄計最勝論、10.妄計清浄論、11.妄計吉祥論である。この「10.妄計清浄論」に、沐浴との関係で、外道の滅罪観が示されている。以下のとおりである。

「国訳一切経訓読：又外道ありて是の如き道を起し、是の如き論を立つ、若し衆生あ

同様に涅槃の湖 (mtsho) に入る、渚への階段である。輪廻の暴流 (chu bo) から〔彼岸である涅槃へ〕渡る間の<sup>1921</sup>、道の浅瀬 (lam gyi rab ka) についても、渚への階段という。誰

---

りて、孫陀利迦河に於て支體を沐浴すれば、所有る諸悪皆悉く除滅す、孫陀利迦河に於けるが如く是の如く、婆湖陀河、伽耶河、薩伐底河、菟伽河等の中に於て支體を沐浴するも、応に知るべし、亦爾なり、第一の清浄なり。」(cf. 瑜伽部一、p.141)

『二卷本訳語釈』には以下のようにある (cf. 石川 [1993] pp.106-107 ; 293. (IF.3512 ; S.3514) mu stegs can.tīrthika. 外道)

「石川訳 : tīrthika は、tīrtham vidyate tīrthaka といわれる。即ち、〔波止場が〕海岸から海に入るための足掛かりであるのと同様に、苦行や瑜伽などは、様々な法を行じて涅槃の海に入るための足掛かり〔となる〕ので、〔外道とは〕「境界〔を超えるための〕足掛かりを持つもの (外道)」といわれる (1)。」

(1) *mu* の説明はないが、上の解釈に従えば、比喩的に *mtsho'i 'gram* とされている。海岸が海と陸地との境界であるように、*mu* は輪廻と涅槃の境界を指しているのであろう。 ; cf. Si.p.276.tīrthika.q.v.

cf. 『望月仏教大辞典』【外道】 p.597

「〔梵語 Tīrtha〕は、婆羅門巡礼者が罪悪を浄むる浴場の意にして、従って Tīrthaka は、神聖なる尊敬すべき隠遁者の義なるも、仏教より之を見れば、悉く自家以外の教道なるを以て、之を義訳して外道と為し、遂には邪道邪説の意を併せ含むに至れり。」

業を浄化するために、水辺で沐浴することは仏教、ジャイナ教以前の習俗であるが、それはヴェーダ聖典などに規定されたものではないという (cf. 『中村元選集〔決定版〕 卷 30 ヒンドゥー教と叙事詩』、春秋社、1996 年、pp.45ff.、ツルティム・ケサン、藤仲 [2012] p.295 註 7-42)。

<sup>1920</sup> D.P.N.rang rgyal ba 支持する諸版の読みは確認できなかったが、rang rgyal ba を brgal ba (渡る) の転訛ないし誤写と理解した。後続して同語が出る。

<sup>1921</sup> D.brgal ba'i bar gyis、P.rgal ba'i bar gyi 北京版の読みを採用する。初期仏典の〈涅槃經〉に、河の渡しを、輪廻を渡ることに譬える事例がある。

「中村訳 : 34 ついで尊師は、或る人々が舟を求め、或る人々は筏を求め、或る人々は桴を結んで、あちらとこちらへ行き来しようとしているのを見た。そこで尊師はこのことを知って、そのときこの感興のことばをひとりつぶやいた。

か彼らにおいて、その道が存在し行ずる〔ところの〕もの、彼らを「渚への階段（外道）」という（gang su dag la lam de spyod<sup>1922</sup> cing spyod pa de dag ni mu stegs zhes bya'o）。〔上記語釈によれば、〕仏教者すべて、〔すなわち〕解脱するよう望み、〔止のみではなく〕個々の観（so so'i lta ba）に解脱の道が生じて解脱の道である、と執らえる行ずる<sup>1923</sup>〔ところの〕そのすべての者も「渚への階段の所有者（mu stegs can）」というべきであるが、「仏教者の解脱の道」は、二種の無我（人法二無我）の証得が無漏であることによって、解脱するであろう<sup>1924</sup>。これに対して外道者（phyi rol pa）たちの道は、我見を具えた煩惱と有漏（zag

---

沼地に触れないで、橋をかけて、（広く深い）海や湖を渡る人々もある。

（木切れや蔓草を）結びつけて筏をつくって渡る人々もある。

聡明な人々は、すでに渡り終っている。」（cf.中村〔1991〕pp.40-41）

<sup>1922</sup> D.spyod、P.N.yod 北京版、ナルタン版の読みを採用した。

<sup>1923</sup> 仏教の立場は、止だけではなく止観双修である、という主張。後続との関係では、人法二無我の証得が「観」といえる。観の必要性は、カマラシーラ著『修習次第』中篇に説かれて、ツォンカパにも受け継がれている。cf.ツルティム、小谷〔1991〕pp.138-141。

止観の具体的内容について、同論は以下のようにいう。

「ツルティム、小谷訳：〔心が〕外の対象へ散乱することを静めて、内の所縁に向かって、何時でも自然に〔心が〕働くことに対する、喜びと（K.285,b）軽やかさを伴う心に安住することが、止と呼ばれる。その止に安住する時、真実を（P.257,a）観察する、それが観である。」（cf.ツルティム、小谷〔1991〕p.135）

<sup>1924</sup> 二無我の証得は唯識法以降の大乘の定説である。直接、二無我について論じていないが、智軍作『最勝なる仏に関する詳解』に出る、無我説と修道とについては袴谷〔1977〕pp.16-17を参照。

「袴谷訳：また、その界なる因（*dbyiñs kyi rgyu*）という意味はなにか。一切法の法性（*chos thams cad kyi chos ñyid*, *dharmāṇām dharmatā*）・空（*stoñ nyid*, *sūrya*）・無我（*bdag med pa*, *nairātmya*）について〔因〕といわれる。その法性・空がどうして因であるのか。その法性・空・無我を対象として（*dmigs pas*）、それを証悟すること（*rtogs pas*）から、十二分教（*gsuñ rab yan lag bcu gñyis*, *dvādaśāṅga-pravacana*）などの教法（*bśad pañi chos*, *deśanādharmā*）と、三十七菩提分法（*byang chub kyi phyogs kyi chos sum cu rtsa bdun*, *saptatrimśad-bhodipakṣa-dharma*）などの道法（*lam gyi chos*, *mārga-dharma*）と〔十〕力

bcas) であることによって、解脱しないであろう<sup>1925</sup>。この箇所における「外道」というものは、仏教者に属していない、他の外道者 (phyi rol pa) たちについていう。多くの魔の衆と、外道の衆とによって<sup>1926</sup>、その者は支配されない。その対象者 (yul) を害することはできない。〔普〕賢行の誓願<sup>1927</sup>の成就是、このような功德が「具足 (dang ldan par 'gyur)」することになり、そこにおいても尽きなくて、その〔功德〕は三界のすべてに (khams gsum thams cad na) 最高に至ったものであるので、三世間<sup>1928</sup>すべてにおいて ('jig rten gusm po kun nas)、神と人々により供養されるであろう。

・ (v. 53) 智軍釈和訳 (D.Jo210b4ff.) (P.Cho248b6ff.): 第二、果が<sup>1929</sup>包摂したことは、〔変化身として〕菩提座に行かれたことと、獅子座に座られるのを示現したことと、諸魔を破ることと、現証正覚することと、法輪を転ずることの特徴 (成道相) とである。「その者は速やかに菩提樹の王のもとへ行く。行ってから、衆生の利益のために坐る。菩提を開き、〔法〕輪を転じ、軍隊をもったあらゆる魔を調伏した (bdud rnam sde dang bcas pa thams

---

(stobs, bala) ・〔四〕無畏 (mi h̄jigs pa, vaiśāradya) などの果法 (h̄bras buhi chos, phala-dharma) [が生じ]、そして要約するならば、あらゆる功德分法 (yon tan gyi phyogs, guṇa-pakṣa) が生じる基盤 (gshi) となるものであるから、法に関する界あるいは因といわれるのである。」

<sup>1925</sup> 弥勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』「本地分中有尋有伺等三地之四」(『大正蔵』30、no.1579,pp308cff.) の「10.妄計清浄論」(cf.註 64) には、妄計清浄論者と比した、仏教者の煩惱観を示されている。仏教者は沐浴という外面的な行為によって煩惱が減することはない、ひいては解脱しないという立場である。以下のとおりである。

「国訳一切経訓読：又汝、何の所欲ぞ、内清浄に由るが故に究竟の清浄なりとするや、外清浄に由るが故に究竟の清浄なりとするや。若し内に由るといば、河中に沐浴して清浄を得と計するは道理に应ぜず。若し外に由らば、内に貪瞋痴等の一切の垢穢を具し、但外垢を除いて便ち計して浄と為すは道理に应ぜず。」(cf.瑜伽部一、pp.141ff.)

<sup>1926</sup> D.mang pos、P.mang po デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1927</sup> D.smon lam、P.lam デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1928</sup> cf.ZK.p.897a 【'jig rten gsum】三域、三世間：地上天世間、地面人世間和地下龍世間

<sup>1929</sup> ここではデルゲ版、北京版とも具格である。cf.註 61

cad btul)」ということである。誰かある者が、この『[普] 賢行願 [讚]』を受持 ('chang ba) し、誦 (klog pa) し、成就する [ところの] 福德と智慧との果は、これである。[すなわち、] 樹の王 [である] 菩提樹のもとに速やかに行くことと、そこに行ってから衆生を利益するため証覚するために獅子座に坐することと、無上の菩提を正覚してから、法輪を転ずることと、魔と鬼 (bgegs) とが<sup>1930</sup>侵害 (tshugs pa) しないように、軍隊 (sde) と武器<sup>1931</sup> (dpung) とを具えたあらゆるものを調伏した。それらの利益 (don) は、上に説明したのと同じである。

・ (v. 54) 智軍釈和訳 (D.Jo211a1ff.) (P.Cho249a3ff.) : まとめれば、世間と出世間との余りない円満を獲得した利徳である。「この『普賢行願 [讚]』を (gang yang bzang por spyod pa'i smon lam 'di)」ということ等々 [がある]。「受持し ('chang ba dang ni)」というのは、余さず句と意味とを、忘失せず記憶し ('dzing zhing)、受持すること ('chang ba) である。「教示し、誦し (ston te klog pa'i)」というのは語釈するに過ぎない (brda phrad par zad do)。「その異熟を仏は知る (de yi rnam par smin pa sangs rgyas mkhyen)」ということについて、声聞と独覚等々の他のものは知らない、という意味である。「異熟 (rnam par smin pa)」というのは、受持 ('dzin pa) と、教示 (stong pa) と、誦 (klog pa) との果、[すなわち] 天と人の中における姓 (rus) と、身分 (rigs) と、美しい容貌 (mdangs byad) と、勇敢さ (nyams rtsal) と、享受と、無病と、聡叡 (yid gzhangs pa) と、銳意 (yid rno ba) と、大悲 (snying rje che ba) と、施しできること (gtong phod pa) 等々<sup>1932</sup>の多くの功德の異熟である。その妙なる異熟 (rnam par smin pa dam pa) は、最高の菩提に「疑いを起こさないように (som nyi ma byed cig)」ということである。声聞と独覚との最高の菩提になった者が、[いつか最終的には] 仏の菩提 [である] 一切智性を得るであろうことに疑を生じないように、という意味である<sup>1933</sup>。

---

<sup>1930</sup> D.kyis、P.kyi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1931</sup> チベット語としては、どちらも「軍勢」を意味する単語である。

<sup>1932</sup> 出典不明である。

<sup>1933</sup> 唯識派の説く究竟三乗、五姓各別の立場ではなく、究竟一乗（最終的には仏果に到る）の立場を指す。三種菩提については註 136,149 を参照。智軍作『最勝なる仏に関する詳解』には、三菩提について以下のごとく出す (cf.袴谷 [1977] p.20)。

・ (v. 55) 智軍釈和訳 (D.Jo211a4ff.) (P.Cho249a8ff.) : 今や、廻向の七つの摂義 (bsngo ba bsdus pa don bdun) である<sup>1934</sup>。

1. 菩薩の廻向と、
2. 如来のように廻向することと、
3. 障碍 (sgrib pa) を離れたことと、
4. 波羅蜜の身体の摂受と、
5. 授記を得て、衆生の利益を成就することと、
6. 教示の善根を廻向することと、
7. 一切の衆生が無量光 [仏] の住処に生まれるよう廻向すること、である。

そのうちの第一、菩薩の廻向である。「**勇者である文殊が知るとおりに** ('Jam dpal dpa' bos ji ltar mkhyen pa dang)」ということ等々 [がある]。「**文殊** ('Jam dpal)」は、上に説明したとおりである。「**勇者** (dpa' ba)」とは、敵への躊躇 (tsham tshom) がない者である。無垢の慧 (shes rab dri ma med pa) の鋭剣によって、事物への思いこみ<sup>1935</sup>という、敵なる、事物の集まり [へ] の悪見を (dngos po la mngon par zhen pa'i dga'i dngos po'i tshogs kyi lta ba

---

「袴谷訳：内定本質世界は、五種の衆生 (*hgro ba ris lña*) によって包含される。[その五種それぞれにつき]、苦悩する有情たちを安楽に移し、十不善 (*mi dge ba bcu, daśākuśala*) に住するものたちを十善に移し、散乱したものたちを禪定 (*bsam gtan, dhyāna*) と等持 (*sñom par hjug pa, samāpatti*) とに移し、輪廻するものたちを聖道 (*hphags pa'i lam, ārya-mārga*) と三菩提 (*byaṅ chub gsum, bodhi-traya*) たる結果とに移すようにして、そして自心相続 (*rañ sems rgyud, sva-citta-saṃtāna*) を浄めるのである。」

ここの「自心相続の浄化」が、『普賢行願讚智軍釈』が出す「一切智性の獲得」と対応する。

<sup>1934</sup> 衆生済度行を総称して「廻向」と呼んでいる点は、『現觀莊嚴論』、『往生論』と共通する。

<sup>1935</sup> cf. ツルティム、櫻井 [2009] p.336 注3 Tib.dngos po'i tshogs kyi lta ba は、有身見 (Skt.satkāya-dṛṣṭi) に相当する。cf. 中村元「インド思想一般から見た無我思想」(『自我と無我』) pp.107-110、小谷、本庄 [2007] p.34

ngan pa) 断じる。「**知るとおりに** (ji ltar mkhyen pa)」ということは、聖なる文殊勇者が廻向するやり方を了解なさったとおりに、そのように〔随学して〕廻向すべきである。「**かの普賢もそのようである** (kun tu bzang po de yang de bzhin te)」というのは、文殊ただ一人ではなく<sup>1936</sup>、普賢は〔文殊が〕廻向した作法のやり方〔、すなわち無所得の廻向の〕とおりに、また廻向すべきである。「**私は彼らに随学しつつ、この一切の善根を廻向する** (de dag gi ni rjes sub dag slob cing // dge ba 'di dag thams cad rab tu bsngo //)」というのは、聖者〔である〕文殊と普賢の二人に従い私は学び、廻向に巧みなその二人が廻向し、そのとおりに、私もおよそ作った善根、その全てを廻向しよう。

・(v. 56) **智軍釈和訳** (D.Jo211b2ff.) (P.Cho249b6ff.) : 今や、第二、如来のように廻向することによって廻向することは、「**一切の三世に属する勝者たちによる、讃歎された最高の廻向である。その〔廻向を〕もって、この全ての善を、私〔も〕妙なる〔普〕賢行に廻向する** (dus gsum gshegs pa rgyal ba thams cad kyis // bsngo ba gang la mchog tu bsngags pa des // bdag gi dge ba'i rtsa ba 'di kun kyang // bzang po spyod phyir rab tu bsngo par bgyi //)」ということである。三世に属する一切の勝者たちによる、讃歎され称讃された、その最高の廻向は、『聖なる十万頌般若 (*'Phags pa Shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum pa*)』からと、『一万八千頌般若 (*Khri brgyad stong pa*)』とによって確定する<sup>1937</sup>。その〔功德の〕布施 (sbyin pa) も一切衆生と共通にしてから、無上の正等覚に廻向する。それをもって廻向したから、どうして〔実体的な〕随相を正しく見ていないのか(見ていないでしょう) (ci nas mtshan mar yang dag par yongs su mi mthong ba ste)。そのようなやり方をもって廻向する。自分が<sup>1938</sup>何を布施し、誰に布施し、何を廻向すべきか、何が<sup>1939</sup>廻向され、何に廻向してから、無上正等覚に廻向した〔のか〕、その事物 (dngos po) を正しくは等随見していない。それはなぜ

<sup>1936</sup> D.ma byas kyi、P.ma bas kyi 北京版の読みを採用した。

<sup>1937</sup>・『十万頌般若経』チベット訳 : *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa* (D.no.8, 失訳, Sher phyin、P.no.730, 失訳, Sher phyin)

・『一万八千頌般若経』チベット訳 : *'Phags pa Shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (D.no.10, 失訳, Sher phyin、P.no.732, 失訳, Sher phyin)

<sup>1938</sup> D.gis、P.gi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1939</sup> D.gis、P.gi デルゲ版の読みを採用した。

かと問えば、内空性<sup>1940</sup> (nang stong pa nyid) をもって空であり、[以下も] そのように結びつけた<sup>1941</sup>。自相 (rang gi mtshan nyid) をもって空であるからである。それをもって何に廻向することになり、何を (ci zhig) 廻向することになり、何が (gang zhig) <sup>1942</sup>廻向することになるのか、とってそのように見る。そのように廻向したならば、良く廻向することになる、と出ている (zhes 'byung ba dang) <sup>1943</sup>。

『聖なる三品経 ('Phags pa Phung po gsum pa 'i mdo)』にも、

【良家の子息よ、さらにかの菩薩は同様に坐って、こう述べた (tshig 'di skad du)。すなわち、不染が無くては (ma gos ma mchis par) 敬礼と、懺悔と、随喜と、勧請と、懇願、それも〔実体としては〕無くて、造作していない ('dus ma bgyis pa'o) <sup>1944</sup>。そのように敬礼と、懺悔と、随喜と、勧請と、祈願である、それも〔実体としては〕無くて、執持なく (len pa ma mchis pa)、造作されていない。そのように菩提も執持なく、造作されていない、その法性 (chos nyid) はまた無貪であり、無余 (ma lhag pa) であり、不可毀 (ma smad pa) であり、無等 (mnyam pa ma mchis pa) であり、無高 (mi mtho ba) であり、無底 (mi dma' ba) である廻向によって、無上の正等覚の微細な法も、認得しないで廻向すべきである、と述べよう。】<sup>1945</sup>

---

<sup>1940</sup> 十八空、もしくは二十空の第一。内の六処が空であることを意味する。

<sup>1941</sup> 先行する「内空性」、乃至、後続の「自相」という文脈での「乃至」にあたる。中間省略を示す表現と理解した。空性の種類の分析と、整理については、葉 [1975] pp.280ff.を参照。

<sup>1942</sup> D.gang zhig、P.gang gi 先行する「何が廻向され (gang gis yongs su sngo bar byed)」を参考にして、「gang gis」の読みを考えた。

<sup>1943</sup> 以上は、十万頌般若ないし、一万八千頌般若の部分的趣意か。廻向に対応する章を示せば以下のとおりである。

・『十万頌般若経』「廻向品 (Yongs su bsngo ba)」(cf.P.Kṣa97a2ff)

・『一万八千頌般若経』「随喜廻向品 (rJes su yin rang po dang yongs su bsngo ba)」  
(cf.P.Pi31b1ff)

<sup>1944</sup> 「造作されていないこと」は、作り手がないこと、本来清浄であること、つまり無我である。

<sup>1945</sup> 空観と結合させており、いわば理懺の部分である。理懺については、源信著『往生要集』『普賢講作法』に出る、『心地観行』の偈頌が有名である。

---

cf.唐般若訳『大乘本生心地観経』（『大正蔵』 3,no.159,p.304a18-19）

「一切諸罪性皆如 転倒因縁妄心起 如是罪相本来空 三世之中無所得」

（試訳：一切の諸罪の性質はどれも〔究極的には〕真如である。〔それらの罪は〕転倒を因縁とし妄心から起こる。こうした罪のありようはもとよりこのかた空である。〔そのありようは〕三世において〔実体として〕認められない。）

\* 『往生要集』「大文第五助念方法」（cf. 『大正蔵』 84, no.2682, p.65b17-19、石田〔1964〕 p.82）

「一切諸罪性皆如 転倒因縁忘心起 如是罪相本来空 三世之中無所得」

『往生要集』最明寺本（cf. 築島、坂詰、後藤〔1992〕 p.236）には、「一切の諸の罪は、性、皆如なり。転倒の因縁もて妄心より起る。是（の）如き罪相は本来空なり。三世（の）中に得（る）所無し」と訓読されており、これを参考にした。

『聖なる三品経（'Phags pa Phung po gsum pa'i mdo）』の出典は以下のとおりである。

チベット訳：'Phags pa Phung po gsum pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo

（D.no.284,Tr.Ye shes sde,mDo sde,Ya76a3ff.、P.no.950,失訳,mDo sna tshogs,Hu81b7ff.）

「rigs kyi bu gzhan yang byang chub sems dpa' des de bzhin du 'dug ste / tshig 'di skad ces ma mchis bzhin du bdag gis ma gos phyag bgyis pa dang / bshags pa dang / rjes su yi rang ba dang / bskul ba dang / gsol ba 'debs pa gang lags pa dang / phyag 'tshal ba dang / 'chags pa dang / rjes su yi rang ba dang / bskul ba dang / gsol ba 'debs pa de yang ma mchis pa / len pa ma mchis pa / 'dus ma bgyis pa'o / de ltar phyag 'tshal ba dang / 'chags pa dang / rjes su yi rang ba dang / bskul ba dang / gsol ba 'debs pa gang lags pa de yang ma mchis pa / len pa ma mchis pa / 'dus ma bgyis pa ste / de bzhin du byang chub kyang len pa ma mchis pa / 'dus ma bgyis pa ste / chos nyid de dang / ma chad pa dang / ma lhag pa dang / ma smad pa dang / mnyam pa ma mchis pa dang / mi mtho ba dang / mi dma' ba'i yongs su bsngo bas bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub la chos phra rab tsam yang mi dmigs par yongs su bsngo'o zhes brjod par bya'o //」

cf. 『大谷大学図書館蔵 西蔵大蔵経甘殊爾勘同目録』（1930-1932） p.367 註

「(no.950) N.Za 18° fols.82b3-111b3 ; B.76.18° ; 失訳人名.ただ新訂、刊定とのみ記してある。但し D.の目録に p.133 には Ye-shes-sde の訳とする。〔至〕は舍利弗悔過経に滴哩悉干怛迦と梵名を当て Mvy.no.1384 Triskandhakam には舍利弗悔過経を当て榊博

ということ等々をお説きになった。そして、

『聖なる文殊の障礙の流れを断ずる経（'Phags pa 'Jam dpal gyi sgrib pa rgyun gcod pa'i mdo）』に〔も〕廻向が出ており<sup>1946</sup>、『仏華嚴経（Sangs rgyas phal po che'i mdo）』にも『金剛幢経（rDo rje rgyal mtshan gyi mdo）』が詳細に出ている<sup>1947</sup>。

そのような事物、それらをもって、私におよそ有る善根をも、卓越した〔普〕賢行を成就し、実践させるために廻向しよう、とって廻向すべきである。

---

士は更に大乘三聚懺悔経を当てられたが何れも正しくない。NK.にはこの三蘊経は宝積部の優婆離問会より出づといつてあるがこれ亦一層の精査を要する。」

ちなみに上記『三品経』（cf.D.no.284,P.no.950）に後続する以下の二経も、廻向の經典である。

・チベット訳：'Phags pa bSam pa thams cad yongs su rdzogs par byed pa zhes bya ba yongs su bsngo ba（D.no.285, 失訳、P.no.951, 失訳）

・チベット訳：'Phags pa 'Gro ba thams cad yongs su skyob par byed pa zhes bya ba'i yongs su bsngo ba（D.no.286,Tr.Vidyākaraprabha,Ye shes sde. R.dPal brtsegs, P.no.952,Tr.Vidyākaraprabha,Ye shes snyin po.Rev.dPal brtsegs）

<sup>1946</sup> 出典不明である。ただし、文殊が登場すること、理懺を説くこと、心性本浄を説くことなどから、『阿闍世王経』（cf.D.no.216,'Phags pa Ma skyes dga'i 'gyod pa bsal ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo）の異名とも考えた。ただし、本文に出る、『聖なる文殊の障礙の流れを断ずる経（'Phags pa 'Jam dpal gyi sgrib pa rgyun gcod pa'i mdo）』では、「'Jam dpal gyi sgrib pa」（D.P.N）というように、具格ではなく属格である。

<sup>1947</sup> 逸文梵本：寂天著『集学論』「賢行儀軌品（cp.16）」（cf.サンسكريット本：Bendall〔1977〕pp.291,l.11ff）、チベット訳：Sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo, rDo rje rgyal mtshan gyis yongs su bsngo ba（D.no.11,Tr.Jinamitra,Surendrabodhi,Ye shes sde.R.Vairoca, ○○○、P.no.761, Tr.Jinamitra,Surendrabodhi,Ye shes sde etc,Ri134b1ff.）、漢訳：東晋仏陀跋陀羅訳『大方広仏華嚴経』「金剛幢菩薩十廻向品」（cf.『大正蔵』9,no.278,p.488a17ff.）、唐実叉難陀訳『大方広仏華嚴経』「十廻向品」（cf.『大正蔵』10,no.279,p.124a24ff.）

この經典は寂天著『入行論』においても、例えば「精進品」cp.7,v.46に引用される。

・(v. 57) 智軍釈和訳 (D.Jo212a4ff.) (P.Cho250b3ff.) : 今や、第三、障碍 (sgrib pa) を離れ、波羅蜜に相応する身体を摂取することを教示しよう。「**そして私は臨終に際して、あらゆる障碍を追い払いますように** (bdag ni 'chi ba'i dus byed gyur pa na // sgrib pa thams cad dag ni phyr bsal te //)」ということによって、障碍を離れたことを教示した。「**障碍 (sgrib pa)**」は、波羅蜜等々の善法 (dge ba'i chos) の成就すべてを障難する。業障と、煩惱障と、異熟障とである<sup>1948</sup>。自身が死ぬとき、それらの障碍を離れ、無くなりますように！ [という意味である]。それらの障碍を離れ、無くなってから、[それ以後] いかにするのかと問えば、波羅蜜に相応する身体を摂取すべきである [という]<sup>1949</sup>。それは、「**かの無量光仏を現前に見ますように。またかの極楽国土に赴けますように** (mngon sum sNang ba mtha' yas de mthong nas // bDe ba can gyi zhing der rab tu 'gro)」ということによって教示する。そのように臨終において一切の障碍を除去し<sup>1950</sup>、かの無量光如来の仏国土 [、すなわち] 無量の

<sup>1948</sup> 『俱舍論』「業品」v.96 では、障碍にこの三つを挙げる。智軍作『最勝なる仏に関する詳解』に出る、障碍の理解については袴谷 [1977] p.18 を参照。煩惱と所知の二障を挙げており、唯識派の標準的な理解である。

「袴谷訳：「煩惱障 (*ñon moñs sgrib, kleśāvaraṇa*) と所知障 (*śes byaḥi sgrib pa, jñeyāvaraṇa*) とを対治することによって (順次に) (4a) と出ていることによって、原因の完備が説示される。あらゆる障 (*sgrib pa, āvaraṇa*) を要約するならば、煩惱障と所知障という二つにまとめるのである。そのうち、煩惱障とは、貪 (*ḥdod chags, rāga*) ・瞋 (*she sdang, dveṣa*) ・痴 (*gti mug, moha*) などの六煩惱と、二十随煩惱 (*ñe baḥi ñon moñs pa, upaleśa*) についていわれる。所知障とは、不染汚のもの (*ñon moñs pa can ma yin pa, akliṣṭa*) であって、実質的には (*dños su*)、所執 (*gzun ba, grāhya*) ・能執 (*ḥdsin pa, grāhaka*) における執着 (*mñon par shen pa, abhiniveśa*) と、五明処 (*rig paḥi gnas lña, pañca-vidyā-sthāna*) など知らないこととについていわれる。その対治とは、八支聖道 (*ḥphags paḥi lam yan lag brgyad pa, āryaśtāṅga-mārga*) などの三十七菩提分法と、無分別の等持 (*rnam par mi rtog paḥi tiñ ñe ḥdsin, nirvikalpa-samādhi*) と、大乘なる不共の中道 (*theg pa chen thun moñ ma yin paḥi dbu maḥi lam*) と、五明処などの道 (*lam*) 等に関する善巧 (*mkhas pa, kauśalya*) とについていわれる。」

<sup>1949</sup> 往生した極楽世界において、三阿僧祇菩薩行の果報を得るということ。

<sup>1950</sup> 釈友釈によると「所知障」は残るという。

功德を具え<sup>1951</sup>、最高に安楽であり、快い一つの住处となり、三悪趣等々の苦の名も知られず<sup>1952</sup>、容易に諸波羅蜜を行じうる (spyad du yod<sup>1953</sup> pa)、安楽を具えたそこを、「極楽 (bDe ba can)」という。そのような、その〔仏〕国土に赴けますように。

・ (v. 58) 智軍釈和訳 (D.Jo212b1ff.) (P.Cho251a1ff.) : 以上、障碍 (de yan chad sgirb pa) を離れたことを教示して、今や、第四、波羅蜜に相応する身体を摂取することを教示しよう。「そこに赴いてこれら諸誓願も (der song nas ni smon lam 'di dag kyang)」とは、そこに、すなわち、その極楽世界に赴いてから、あるいは生まれてから〔である〕。「これら諸誓願 (smon lam 'di dag)」は上に述べたものである。〔その諸誓願が〕全て余りなく現前になりますように！〔という意味〕である。上に述べた諸誓願が、究極的に正しく完成した心 (mthar<sup>1954</sup> yang dag par rdzogs pa'i sems) に現れますように！<sup>1955</sup>〔という意味〕である。「私は余りなくそれら〔諸誓願〕を現前にしますように。世間に存在する限りの衆生の利益をなしますように (de dag bdag gis ma lus yongs su bskang // 'jig rten ji srid sems can phan par bgyi //)」というのは、ただ心に現れる程度だけでなく、自己は<sup>1956</sup>それら全ての誓願を円満に完成し、衆生の世間が存在する間においては、余りない衆生を利益しよう！<sup>1957</sup>、と願求することで

---

<sup>1951</sup> 釈友釈 v.57 の北京版では「無量の光」を出す。

<sup>1952</sup> 出典として『無量寿経』誓願文の「無三悪趣の願」(cf.香川〔1984〕pp.108-109)、「浄土には苦の声はない」(cf.18f. *ibid.*, pp.214-215)がある。

<sup>1953</sup> P.?, N.yong pa

<sup>1954</sup> D.mthar、P.mtha' デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1955</sup> 智軍作『最勝なる仏に関する詳解』に出る、唯心的な理解については袴谷〔1977〕p.20を参照。

「袴谷訳：また主として (gtzor)、自心 (rañ gi sems, sva-citta) を清めたことについて〔仏国が〕いわれる。自心を清めたことは、また利他をなしたことによって成就するのである。」

菩提心とも受け取れる。

<sup>1956</sup> D.gis、P.gi デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1957</sup> 智軍作『最勝なる仏に関する詳解』に出る、利他行の理解については袴谷〔1977〕pp.19-20を参照。

ある。上に諸衆生に多くの利益をなそうと出ている。あらん限りの時の間として、利益すべき時間の量を教示した。

・ (v. 59) 智軍釈和訳 (D.Jo212b4ff.) (P.Cho251a5ff.) : 残りによって、第五、授記を得て、衆生利益を成就することを教示しよう。何がと問えば、「かの勝者のマンダラに (rgyal ba'i dkyil 'khor der)」というのは、かの如来の眷属のマンダラにおいて [である]。「賢れて悦ばしい (bzang zhing dga' ba)」は、幸せであり (skyid cing) 安楽なことである。「優れた蓮華 (pad ma dam pa)」は、種々の宝 [からできた] 最高の蓮華である。「たいそう美しいものより (shin tu mdzes pa las)」というのは、明るくて、種々の光明の網 ('od zer dra) を生じるもの [、すなわち蓮華] から ('byung ba las) である。「生まれた (skyes pa)」とは、誕生したことである。「授記 (lung bstan)」は、記を教示することである。私はそこで、世尊無量光により<sup>1958</sup>直接に [である]。「しかじかにおいて、しかじかの世界に、これという如来になろう<sup>1959</sup>」と、そのような授記を得ますように！ [という意味である]。

・ (v. 60) 智軍釈和訳 (D.Jo212b6ff.) (P.Cho251a8ff.) : 衆生の利益を成就することは、そこで自己が<sup>1960</sup>授記を得た後での、多くの変化、すなわち、多くの無数の変化雲をもって十方を遍満し、十方における世間 ('gro ba) のために、輪廻のある限りに衆生 (sems can) に対して刹那ごとに、多く無数の利益を為し、成就しますように！ [という意味である]。

「智の力により (blo yi stobs kyis)」というのは、智慧の威力 (ye shes kyi mthu) である。智慧の偉大な自性 (che ba'i bdag nyid) [すなわち]、執着がなく無碍であるものによって、

---

「袴谷訳：「有情を利益され給う」(4c) と出ていることによって、利他の完備が説示される。順次に修行階梯に入った聖なる僧伽 (*hpahgs paḥi dge ḥdun*, ārya-saṃgha) の作業 (*phrin las*, karman) とは、身・語・意 (*sku gsuñ thugs*, kāya-vāñ-manas) の手段により (*sgo nas*)、多様な方便 (*thabs*, upāya) によって、有情の利益のみをなし給うことであって、これこそ利他の完備なのである。」

<sup>1958</sup> D.las、P.pas 北京版の読みを採用した。

<sup>1959</sup> D.'gyur、P.gyur デルゲ版の読みを採用した。

<sup>1960</sup> D.gis、P.gi デルゲ版の読みを採用した。

である<sup>1961</sup>。

・(v. 61) 智軍釈和訳 (D.Jo213a1ff.) (P.Cho251b2ff.)<sup>1962</sup>: 今や、第六、〈〔普〕賢行願〔讚〕〉を唱えた善根の廻向を教示しよう。それは、「〈〔普〕賢行願〔讚〕〉を立てた<sup>1963</sup>ことの、自身が積んだどんなわずかな善であっても、それによって、衆生の誓願の諸善、それら一切が刹那に円満になりますように！」(bZang po spyod pa'i smon lam btab pa yi // dge ba cung zad bdag gis ci bsags pa // des ni 'gro ba'i smon lam dge ba rnams // skad cig gcig gis thams cad 'byor par shog //)」ということである。「『〔普〕賢行願〔讚〕』(bZang po spyod pa'i smon lam)」は、はじめに説明したとおりである<sup>1964</sup>。「唱えた (bton pa)<sup>1965</sup>」は、経函 (glegs bam) を誦し、経文 (kha ton) を唱えた。残りは分かったことに過ぎない。

・(v. 62) 智軍釈和訳 (D.Jo213a2ff.) (P.Cho251b4ff.)<sup>1966</sup>: 今や、第七、普賢行〔の善〕を廻向した福德によって、衆生たちも無量光如来の住処に生まれますように！、という廻向を教示する。それは、「普賢行を廻向し、獲得した、妙なる無辺の福德がある。それによって、苦の暴流に沈んだ者たちが、無量光の良き住処 (gnas rab) を得ますように (gang yang bzang po spyod pa bsngos<sup>1967</sup> pa yi // bsod nams mtha' yas dam pa gang thob des // 'gro ba ldug bsngal chu por bying ba rnams // 'Od dpag med pa'i gnas rab thob par shog //)」ということである。普賢行を行った諸善根を無上の正等覚に廻向したことから、生じた福德〔、すなわち〕

---

<sup>1961</sup> 智軍作『最勝なる仏に関する詳解』に出る、変化と智慧の関係については袴谷〔1977〕p.14を参照。

「袴谷訳：四智と三身とを結びつけるならば、大円鏡智は法身と結びつき、平等性智と妙観察智との二つは受用心と結びつき、成所作智は変化身に結びつくのである。」

<sup>1962</sup> 智軍は『行願讚』vs.61-62を本文として扱っている。

<sup>1963</sup> Skt.bhadraçā-praṇidhāna paṭhitvā 梵本は「唱えたとき」である。不空訳は「若人誦持普賢願」。

<sup>1964</sup> cf.D.Jo184a2ff.、P.Cho217a4ff.

<sup>1965</sup> Tib.'don pa の過去形。偈頌が示す「btab pa」とは異なっている。

<sup>1966</sup> 智軍は『普賢行願讚』vs.61-62を本文として扱っている。

<sup>1967</sup> D.bsngos、P.bsngo デルゲ版の読みを採用した。

久しく (yung ring po nas) 積んで、多くの衆生のために廻向した、あるいは成就したことにより (bsgrubs pas)、無辺であり、声聞と独覚等々の一切の善根より最高に優れ (mchog tu 'phags pa)、およそ自分が得たもの、その〔福德〕によって、生死に流転する〔、すなわち〕生と老と病と死等々<sup>1968</sup>の苦の暴流に沈み、彼岸に渡りえない者たちを、苦の暴流から渡してから、無量光如来の住处〔である〕「極楽」という世界、〔すなわち〕一切の苦という名前も知られず<sup>1969</sup>、身と意との一切の安楽を具えたその住处に、一切衆生が趣き住し<sup>1970</sup>ますように！、生まれますように！、という意味である。

・奥書和訳 (D.Jo213a7ff.) (P.Cho252a3ff.) : 『聖なる〔普〕賢行願讚 ('Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam)』に対する軌範師陳那 (Phyogs kyi glang po) がお造りになった積<sup>1971</sup>と、軌範師積友 (Shā kya ba shes gnyen) がお造りになった積と、仏称 (Sangs rgyas grags pa) がお造りになった積と、巖賢 (rGyan bzang po) がお造りになった註疏 (ṭīka)、〔合わせて〕四積の内容 (don) と、折々に和上たち<sup>1972</sup>から聞いたものと、経典 (mdo sde) に出ているもの<sup>1973</sup>も結合させて、注釈が語釈しやすいよう (bshad pa brda phrad sla bar) <sup>1974</sup>備忘録としたものが完成した。

---

<sup>1968</sup> 他積は八苦を出す。

<sup>1969</sup> 後続との関係から、この文が「口」の安楽を指す。

<sup>1970</sup> D.'gro ba'i gnas par, P.'gro bar gnas par 北京版の読みを採用した。

<sup>1971</sup> 智軍は陳那と積友のみを「軌範師」と呼び、諸積の冒頭に出している。略積の中での陳那積の権威が伺える。現存する龍樹積、世親積の存在について智軍は言及していない。この奥書からは、略積については、陳那、仏性、巖賢が著作したことになっている。現存する龍樹積、世親積は智軍積以後とも考えられる。

<sup>1972</sup> 例えば、智軍との共訳者である Jinaprabha、Śīlendrābhodī、Prajñāvarma、Dānaśīla、Vidyākaraṇaprabha、Jinamitra、Surendrabodhi、Viśuddhisīmha、Śākyaprabha、Dharmatāśīla、Munivarma らを指すとも考えられる。

<sup>1973</sup> 傾向として、智軍は自身の関与した訳出仏典を多く用いている。

<sup>1974</sup> cf. *My.* 5150 (78) ,6149 (156)

文典、綴り方、解説などが考慮されていたと理解できる。智軍が注釈した時点で、すでに複数の略積『普賢行願讚積』の存在が問題となっていたようである。



## 第3部

### 東アジア篇

# 第1章

## 日本における普賢行と浄土教

### 第1節

#### 源信作『普賢講作法』の解題と訳注

##### はじめに

本稿で紹介する『普賢講作法』（1巻）は、別名『首楞嚴院普賢講作法』、あるいは『楞嚴院普賢講作法』と呼ばれる。楞嚴院僧源信（以下「源信」天慶5（942）－寛仁元（1017））の著述である。この題名末尾には「作法」とあるが、形式・内容から「講式」の先駆けとして知られた典籍である。石田〔1997〕（cf.p.361）に依ると、そもそも作法とは「物事を行う方法、仕方、やりかた」（cf.今昔-十二・九、院政期）を基本とし、何か特定のものを指示することはなかった。しかし後に「仏事法会などを行うために定められている法式」（cf.律名目-下・三種結界、室町期）を指示するごとく意味の特定化が行われる。『普賢講作法』に含まれる作法は後者の意味に近く、全体として「普賢講の法式」程度の意味であろう。かたや講式とは作法に比較してより具体性をもった名称である。その意味内容は例えば山田〔1995〕（cf.pp.11-17）によると、形式的には「先惣礼一次導師着座一次法要一次表白一次式文・伽陀（一段～五段）一次神分一次六種廻向」などの次第を具えた仏教儀礼であり、その式進行を記した講会次第書をも同時に指す。そこには礼拝対象を讃嘆するための声明が組みこまれ、仏教音楽儀礼としても大きな展開を遂げる。いわば総合的な仏教儀礼として、貞慶（cf.『地藏講式』）、高弁（cf.『四座講式』）、覚如（cf.『報恩講式』）等の仏教者を經由して日本仏教の様式を形成する。そして後世の仏教法会、仏教儀礼に影響を広く及ぼす。同時にその過程と平行して、元来は出家者の間で閉鎖的に行われていた講式が、その芸能祭礼面を強調することで徐々に民衆教化の手段として市井に広まっていく点も指摘されている（cf.山田〔1995〕 p.31）。

ここで先に示した講式次第と『普賢講作法』を比較すると、詳細は異なるものの「導師

着座—法要—表白—式文・伽陀—六種廻向」という構成は共通する。また以下の和訳からも確認できるとおり、大衆を対象とする「段落（普賢十大願を骨格とする）」もあり、さらに導師を対象とした「ト書き」も具えている。こうした諸点を勘案すると『普賢講作法』は実質的には講式の体裁を成している。完備した講式の登場は、南都浄土教家の永観『往生講式』（承暦2（1078））を俟たねばならない。しかし『普賢講作法』は同著者による『横川首楞嚴院二十五三昧式』と並んで、講式原初形態を良く保持したものと指摘される（cf. 花野〔1995〕p.304）<sup>1975</sup>。ちなみに『普賢講作法』勝林院蔵本は、『魚山叢書』「講式之部」に収録されるごとくである。

### 『普賢講作法』著述時期

次に『普賢講作法』著述時期について確認したい。そのためまずは速水〔1988〕巻末「略年譜」（cf.pp.272-279）に基づき、著者源信の生涯を確認要略する。次に同じく速水〔1988〕（cf.pp.188-192）に基づき、より活動時期を狭めて著述時期の活動を确认したい。すなわち以下のとおりである。

源信は天慶5年（942）大和国葛城下郡当麻郷に父ト部正親、母清原氏の子として生誕。天曆10年（956）までに比叡山横川に上り出家したらしい（15才）。天延元（973）広学堅義に及科（32才）、翌年宮中論議にて奮然と対論。天元元（978）『因明論疏四相相違略註积』著述（37才）、同4年（981）『阿弥陀仏白毫観』著述（40才）、永観2（984）11月から寛和元（985）4月にかけて『往生要集』著述（44才）。同2（986）二十五三昧会結縁衆となり（45才）、永延元（987）から同2（988）にかけて九州へ赴き、斉穩に『往生要集』委託。同年6月15日『二十五三昧会起請十二箇条』、同年7月27日『普賢講作法』、10月『首楞嚴院新造堂塔記』著述（47才）。正暦5（994）『尊勝要文』著述（53才）。長保3（1001）覚運ともに内裏仁王会に呼ばれ法橋上人位叙、斉穩に『因明論疏四相相違略註积』、『纂要義断註积』を委託（60才）。寛弘元（1004）六月会広学堅義探題博士の宣旨が下り、さらに権少僧都任命（63才）。同2（1005）『大乘対俱舍抄』著述（64才）、同3（1006）『一乘

---

<sup>1975</sup> 源信に帰せられた講式に『慈恵大師講式』（『全集』5,1（591）ff.,『日仏全』49,no.321）、『地蔵講式』（『全集』5,1（583）ff.,『日仏全』49,no.322）、『涅槃講式』（『全集』5,1（575）ff.,『日仏全』49,no.323）等が現存する。ただし何れも撰述年次が明らかでなく、真偽について注意が必要である（cf.佐藤〔1979〕pp.131-132）。

要決』起筆（65才）。同4（1007）7月3日『靈山院釈迦堂毎日作法』起草、7月13日『靈山院式』制定（66才）。寛弘7（1010）『要法文』著述（cf.上杉〔2007〕）。長和2（1013）7月18日『二十五三昧結衆過去帳』を記し始め、『俱舍論頌疏正文』著述（72才）、同3年（1014）『阿弥陀経略記』著述（73才）。寛仁元（1017）6月10日没（76才）。

『普賢講作法』は『往生要集』著述後3年経過した著者47才時、横川時代に著述されたものである。この時期、つまり著述同年に源信が心血を注いだのは念仏結社の組織化—二十五三昧会の制度化である。それは以前の『起請八箇条』を基に増広された『横川首楞嚴院二十五三昧会起請』に顕著である。そこには念仏結社の通例として『法華経』の講説聞法（一、可毎月十五日正中以後念仏、以前講法花経事）が挙げられ、横川時代の源信の信仰生活の一端が示されている。すなわち以下のとおりである。

「右聞法之要功德無量。所謂転鈍為利之媒、転凡為聖之計也。～（中略）～以有智禅僧令説法花经理、将令見聞弱知之人、速踰開示悟入之位。以可随喜。以可聴聞。」<sup>1976</sup>

当時一般のならわしとして『法華経』を礎とし、通仏道修行を前提とした念仏生活が推奨される。この当時の源信の活動、関心を速水氏は次のように評価する。

「この時期の源信の宗教活動は、必ずしも念仏結社の枠にとらわれず、広く横川における大乘仏教の精神の高揚を志向する面が強い。」（cf.速水〔1988〕p.192）

「『往生要集』執筆後の源信の関心が、しだいに大乘仏教の本質究明につながる釈迦信仰へと向かっていた（中略）～」（cf.速水〔1988〕p.221）

『法華経』は天台根本経典であると同時に、釈迦仏「久遠実成」観に依り無仏末世を超克するための有力な根拠でもある。『法華経』と釈迦信仰は表裏一体の関係にある。源信の釈迦信仰は、普賢菩薩と結縁し極楽往生を期す『普賢講作法』にも現れる。すなわち以下のとおりである。

「今結縁普賢菩薩、修習普賢行願。是即由值釈尊遺教。則知。釈迦如来恩徳広大無量。」

---

<sup>1976</sup> 比叡山専修院、叡山学院編、『恵心僧都全集』1、比叡山図書刊行書、1927年、p.340

「右、『法華経』聞法の意義は功德が無量なことである。すなわち『法華経』聞法は鈍〔根〕を転じて利〔根〕とするなかだちであり、凡夫を転じて聖者とする〔なかだちである〕。考えてみるに～（中略）～智慧を具えた、三昧を修する僧侶（有智禅僧）に『法華経』の道理を説かせ、劣った智慧（弱知）の人に見聞させ、速やかに開示悟入の位に進ませる。よって随喜すべきである。よって聴聞すべきである。」

億劫誰能報者。又央堀經云。若聞釈迦牟尼如来名号、雖未發心已是菩薩。是以且為奉報廣大恩德、兼為決定菩提妙果、大衆一心礼拝恭敬釈迦如来。

南無恩德廣大釈迦牟尼如来 五反以上。」(cf.本文第十六)

このように、普賢信仰であれ最終的には釈迦信仰に帰一することが明記され、かつ著述の根底に釈迦如来の恩徳が挙げられる。そしてその流れは釈迦法華經講説の場を冠した「靈山院釈迦講」へと発展していく。

### 『普賢講作法』写本、刊本

著作年代は西教寺本奥書に「永延2年(988)戊子7月27日」とあり、これが現在基準とされる年代である。花野〔1995〕(cf.p.304)を参考にすると、本作の写本所在は以下のとおりである。

#### 1、西教寺本(伝源信真筆本)

※『恵心僧都全集』(以下『全集』)5巻頭に写本冒頭・末尾の影印掲載。「御筆 普賢講作法 近江 西教寺蔵」と紹介。

#### 2、勝林院蔵本(『魚山叢書』86「講式之部九」、1847(弘化4年5月8日)、仏子覚秀書写)

※上野学園日本音楽資料室に写真焼付存在。

#### 3、称名庵本(1847(弘化4年8月18日)、沙門法龍書写)

※現存場所未確認、『全集』底本

#### 4、勝林院蔵本(『魚山叢書』16、文政一寛永頃)

※『全集』対校本

#### 5、随心院本(院政期初期頃、書写者不明)

※影印所収 大本山随心院門跡蓮生善隆監修、随心院聖教類綜合調査団代表沼本克明編集『仁海僧正九百五十年御遠忌記念 随心院聖教類の研究』、汲古書院、1995

次に上述の写本奥書並びにその周辺情報について若干の紹介を行いたい。先ず奥書が存在する西教寺本の記述は以下のとおりである。

「永延二年戊子七月廿七日楞嚴院僧源信為住持仏法、為利益衆生、為世々値遇、為証成菩提慙以愚淺略述一隅而已」(cf.本文第十六)

次に称名庵本を底本とする原行活字本『全集』を紹介する。この称名庵本は西教寺本と同系統であるため、奥書自体は西教寺本と共通する。しかしその奥書直後に後筆があり、称名庵本の流伝経緯が確認できる。すなわち以下のとおりである。

「裏書曰

此裏打修補令寄進之者也

寛文元年十一月日

芦浦観音寺舜興

右台麓西教寺所蔵古本。即楞嚴僧都親筆也。令他写之畢。

文政五年正月

清浄金剛宗淵

弘化四年丁未八月十六日

沙門法龍謹写」

この直後に「原本 称名庵蔵写本全一卷、対校本 一本魚山叢書第十六所録」と『全集』編集者によって、『全集』編集時の底本・対校本が示される。上記「3、称名庵蔵本」「4、勝林院蔵本」である。なお二種類の勝林院蔵本（『魚山叢書』16, 86）のうち、上記「2、勝林院蔵本」（『魚山叢書』86「講式之部九」）は、奥書等も含めた書誌的情報について未確認である。

さてこの「3、称名庵蔵本」後筆箇所によると、芦浦観音寺舜興、清浄金剛宗淵<sup>1977</sup>、沙門法龍の三者によって、『普賢講作法』西教寺系写本が書写伝持されたことになる。西教寺は戒光山と号し、比叡山東山麓大津市坂本にある天台真盛宗本山である。この西教寺には、

---

<sup>1977</sup> cf. 日本仏教人名辞典編纂委員会編『日本仏教人名辞典』、法蔵館、1992、pp.319-320

「江戸後期の天台宗の学僧。天明6（1786）10.25～安政6（1859）8.27 諱.宗淵 幼.正丸、佐多丸 号.竹円房、真阿、良淵 諡.法華清浄院 生.山城北野（京都） 出.北野社僧能桂の子 師.良宗、豪恕 事.山城大原の実光院の良宗より大原流声明を習得し普賢院住職となる。豪恕より天台学を学び、近江の走井堂、伊勢の西来堂などに住した。山家本「法華経」8巻、「阿又羅帖」5巻、「北野文叢」100巻などを刊行、宗淵本「魚山叢書」72巻など多くの声明関係書を収集書写し、「六巻帖」などの声明書を改版した。 著.法華経考異2巻、法華経山家本裏書2巻、声律羽位私記1巻、竹円密記1巻など多数 史.魚山両院僧坊歴代記、備忘草 参.色井秀讓編・天台学僧宗淵の研究 掲.仏」

明治 12 (1879) 比叡山西塔北谷正教坊の住持稲岡堯如師により寄進された「正教蔵文庫」が現存する。そこに所収される典籍の大半には「芦浦観音寺舜興蔵」と記載されている。芦浦観音寺とは大慈山と号し、滋賀県草津市芦浦町にある天台宗寺院である。寺伝によれば聖徳太子の開基、秦河勝が創建したとされる。白雉 2 (651) に奈良法隆寺覚盛が再興、天平 3 (731) 三論宗として再建され大いに発展しその後、天台宗に改宗する。元龜 2 (1571) の比叡山焼き討ちの際に、延暦寺から多数の仏像、仏画が持ち込まれたことでも知られる。「近江の正倉院」といわれるごとく多数の文化財を所蔵する。舜興は、正教坊住持を経て寛永 11 (1634) にこの芦浦観音寺に移り、寛文 2 (1662) に同寺で没した天台僧である。正教蔵文庫の大多数は、この間に彼が採集整理したものである。こうした彼の活動は戦火による叡山の典籍焼失を償うものであろう。ちなみに舜興は没する前年に『普賢講作法』の裏打修理を行わせていたことが知られる<sup>1978</sup>。この他、『全集』以外の活字本としては、財団法人鈴木学術財団編『大日本仏教全書』(以下『日仏全』) 49, 威儀部 1, no.324) が存在する。これも明記はされていないが、奥書や語句異同からして『全集』同様「3、称名庵蔵本」を底本としたことが知られる。

これらと異なった系統の写本に随心院本が存在する。この写本には奥書並びに流伝状況を示す後筆は存在しない。随心院とは牛皮山と号し、京都府山科区小野御霊町にある真言宗善通寺派寺院である。小野門跡ともいわれる。もとは曼荼羅寺の塔中寺院であったが、後に門跡寺院並びに天皇祈願所ともなる。皇室と深い関係の寺院である。真言宗小野流三派の中心として大いに栄えたことでも知られる。鎌倉期以降は多くの荘園所領を有したが、相次ぐ戦火のため衰退する。これを受けて江戸期に廿四世増孝が本格的に再興着手し、寺門興隆の功を果たし現在に到る<sup>1979</sup>。寺域境内に経蔵を具え、多数の聖教類を所蔵することでも知られる。随心院には『普賢講作法』(院政期初期書写)の他にも、講式として『往生講式』(一卷、鎌倉後期書写)、『舍利講式』(一卷、鎌倉後期(元享2)書写)、『涅槃講式』(一卷、鎌倉後期書写)、『仏生講式』(一卷、室町初期書写)、『舍利講式』(一卷、室町中

---

<sup>1978</sup> 平凡社地方資料センター編『滋賀県の地名』(「日本歴史地名大系」25)、平凡社、1996、pp.333-334、並びにインターネット上で公開されている樹下文隆氏による「西教寺正教蔵文庫」文庫紹介 20 (『国文学研究資料館報』42、1994) に基づき趣意要約。

<sup>1979</sup> 平凡社地方資料センター編『京都府の地名』(「日本歴史地名大系」27)、平凡社、1979年、p.363 に基づき趣意要約。

期（寛正7年）書写）が存在する（cf.花野〔1990〕p.197）。この随心院本『普賢講作法』については、国語学的な立場から（1）文字表記、（2）和訓の施点方式、（3）音韻、（4）訓法、（5）語詞についても詳細な調査報告が花野氏によってなされている（cf.花野〔1995〕）。筆者は氏の論文から多くの点で裨益を受けた。先行研究がごく限られる中、現在最も依るべき研究であろう<sup>1980</sup>。

以上、西教寺系写本と随心院本の紹介を簡単に行った。筆者自ら調査した訳ではなく諸賢の先行研究を利用させて頂いたものである。なおこの二系列の『普賢講作法』は記述の面では大きく異なる点はない。しかし各段落の前後にあるト書きに限っては、両者において少なからず異同がある。各寺系列の法式の存在が窺われる。今回の研究ではその異同を注記において指摘したに過ぎない。

### 同時代の普賢菩薩修法（普賢講）

『普賢講作法』と同様に、普賢菩薩に依る代表的修法に法華三昧がある。前者が『大方広華嚴經』に依るのに対し、この三昧修法は『法華經』『觀普賢菩薩行法經』に依り、四種三昧中の半行半坐三昧に対応する。散逸したものも含め複数の所依儀軌書の存在が想定されるが、原則としては智顛『法華三昧懺儀』『摩訶止觀』に準拠し、三七日に限り法華三昧堂において修せられる。この法華三昧堂はこの修法が普賢菩薩を本尊とし、行者による色身普賢の影向觀察を目指す点から、別名「普賢道場」とも呼ばれる。また一般的前行の後に実相中道の念觀、『法華經』読誦、並びに六根罪障の滅罪懺悔、懺願法（懺悔・勸請・隨喜・廻向・發願の儀式）などもこの修法で行われる。中でも実質的には滅罪懺悔が中心となるゆえに、法華懺法、法華懺とも呼ばれる。宮中においては「御懺法講」と称され、声明雅樂を含めた音楽法要としても大いに修された（cf.望月〔1936〕pp.4578-4579、天納、岩田、播磨、飛鳥〔1995〕pp.29-30,p.268, 270）。この普賢菩薩修法については「普賢講」

---

<sup>1980</sup> 竜堂編『山家祖徳撰述篇目録』卷上「山家六祖智證大師円珍撰」には「普賢十願文一卷 普賢十願積三卷」（cf.『日仏全』95,目録部 1,no.855,p.198b）、編者不明『本朝台祖撰述密部書目付頭部書目』には「普賢十願積（文台）一 私云。行願品開題也。〔台。或。積〕」（cf.『日仏全』95,目録部 1,no.856,p.224b）と挙げられる。これによると所説内容は『普賢講作法』の原拠『四十華嚴』卷四十の解題であるらしい。

cf.小野、丸山〔1999〕p.226

という名称で国文学資料にも言及がある。その中から『源氏物語』「松風」、『栄花物語』巻第十七「おむがく」、『今昔物語集』巻二十四「僧登照、相倒朱雀門語第二十一」を紹介し、その性格を確認したい。すなわち以下のとおりである。

・『源氏物語』「松風」(cf.山岸〔1968〕p.204)

「御寺にわたり給ひて、月ごとの十四、五日・晦日の日行はるべき、普賢講・阿弥陀・釈迦の念仏をばさるものにて、又々加へ行はせ給ふべき、定めおかせ給ふ。」

『日本紀略』『権記』『小右記』『延喜式裏書』によると、皮聖行円(平安中期)は寛弘元年(1004)に行願寺(革堂、京都市中京区)を建立してから、同寺において阿弥陀四十八講、釈迦講、普賢講などを結縁し、大衆に念仏を布教したらしい(cf.堀〔1983〕p.294)。詳細は不明であるが『源氏物語』の記述と幾分共通する。

・『栄花物語』巻第十七「おむがく」(cf.松村、山中〔1967〕p.75)

「今日は十四日なれば、三昧堂には普賢講行はせ給。」

これは三昧堂で行われる点から恐らく法華懺法と思われる。また十四日を縁日とすることから上の『源氏物語』の記述と幾分共通する。

・『今昔物語集』巻二十四「僧登照、相倒朱雀門語第二十一」(cf.山田〔1965〕)

「侍ノ云ク、「己今夜指ル勸メ不候ハ。只此東ニ川崎ト申ス所ニ、人ノ普賢講行ヒ候ツル伽陀ニ付テ、笛ヲ終夜吹き候ツル」ト。登照、此ヲ聞クニ、「定メテ普賢講ノ笛ヲ吹テ、其ノ結縁ノ功德ニ依テ、忽ニ罪ヲ滅して、命延ニケリ」ト思フニ、哀レニ悲クテ、泣々ナム男ヲ礼ケル。」

この記述には「命延ニケリ」とあることから「法華懺法」ではなく「普賢延命法」をさしている。速水〔1990〕(cf.pp.132-135)によるとこの行法は密教系儀礼であり、主として『金剛寿命陀羅尼念誦法』(cf.『大正蔵』20,no.1133)に基づく延命法である。台密の発展に大きな役目をもった谷阿闍梨皇慶(貞元2(977)-永承4(1049))の頃から盛んに行われたとされる。その後には台密と東密の双方において広まり、特に台密においては四箇大法(安鎮法、熾盛光法、七仏薬師法、普賢延命法)の一部として大きな位置を占める。関係する著作も広く知られ、また現存している(cf.『国書総目録』ふ-よ、岩波書店、1970年、p.54)。『阿婆縛抄』巻第七十五「普賢延命法日記」には、内裏や公家の家での修法も詳細に記録されている。先に示した『今昔物語集』の一例はこれに類するものであろうか。それとも厳密な修法を伴わない一層大衆化した儀礼であろうか。詳細は不明である。

以上これらの普賢講は、滅罪懺悔(法華懺法)や寿命延命(普賢延命法)に代表される、

普賢菩薩の靈驗にあやかった修法である。またさらに平安鎌倉期の歴史資料『九條家本延喜式』『大隈桑幡家文書』『豊後柞原八幡宮文書』にも、詳細は判然としないが普賢講に関する言及が見られる。すなわち以下のとおりである。

○四五五 衛門府粮料下用注文 ○九條家本延喜式卷世裏文書（寛弘 7 年 2 月 30 日（1010））（cf.竹内〔1998〕 p.616,618）

「三石、行願寺 □年十月例普賢講炊料」

○四五八 衛門府粮料下用注文 ○九條家本延喜式卷世裏文書（寛弘 7 年 10 月 30 日（1010））（cf.竹内〔1998〕 p.622,627）

「三石、行願寺今月例普賢講炊料」

○三一三九 覚祐讓状案 ○大隈桑幡家文書（貞応 2 年 7 月 23 日（1010））（cf.竹内〔1973〕 p.216）

「□官職、在調度証文等、但蒙上宣、可知行之長日法花經參拾口内壺口、但居菌御免、毎月五箇所大般若經、在社日（司カ）与判次第証文等、三箇日弥勒講式町并普賢講、在証文等、諸堂行事職、在調度証文」

○三一六六〇 豊後由原宮年中行事次第 ○豊後柞原八幡宮文書（正慶元年正月十一日（1332））（cf.竹内〔1996〕 p.8,12）

「正慶元年（包紙ウハ書）正月十一日 年中行事次第」（～中略～）

一 恒例長日社壇勤行事（～中略～）

毘沙門講 毎月三日勤之、 僧膳神官供僧沙汰云々

弥勒講 毎月五日勤之、 僧膳同、

普賢講 毎月十四日勤之、僧膳同」

ここの『九條家本延喜式』にでる「行願寺」は年代的な面からも、先に示した皮聖行円による普賢講の舞台と関係がある（cf.堀〔1983〕 p.294）。その場合『豊後柞原八幡宮文書』を加えた所説の普賢講は、月十四日を縁日とすることからことによると法華懺法との関係が指摘できる（cf.前掲『栄花物語』卷第十七「おむがく」）。ただし厳密な意味でいえば四種三昧中の法華懺法というよりも、普賢菩薩に結縁して六根懺悔を行って往生を期す幾分大衆的なものであり、本来の止観の側面はおさえられたものと思われる。筆者が確認した断片的資料の中からの推測に過ぎないが、上記の諸資料を勘案すると『普賢講作法』が市

井で修会された記録は限定される。ちなみに現存する『普賢講作法』の写本類の多くは声明資料として書写伝持されたものである。

### 『往生要集』と『普賢講作法』

次に『普賢講作法』の構成について、花野〔1995〕p.303〔表1〕に依り整理確認を行いたい。項目として各段に対応する『全集』、『日仏全』、随心院本の対応箇所、依本『四十華嚴』の対応箇所、各段の内容、各段における偈文、礼拝句の有無をたてた。また同時に確認しえた引用仏典の一覧を付した。

### 『普賢講作法』構成と引用仏典の一覧 (cf. 花野〔1995〕p. 303〔表1〕)

#### 凡例

- 「◎」→原拠からの引用
- 「○」→同著者の他作と共通する文言
- 「\*」→『往生要集』と共通する教証
- 「・」→『普賢講作法』にみられる教証
- 「▲」→趣意引用、あるいは詳細不明なもの

#### 章頭

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
	1.1ff.	42a1ff.	1ff.		前行、勸請	無	無

#### 第一段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
1	1.10ff.	42a1ff.	9ff.		講釈題目	無	有

\* 聖者龍樹造、後秦鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』「序品」(『大正蔵』26,no.1521,p.24b4-5)

\* 龍樹菩薩造、後秦鳩摩羅什訳『大智度論』「仏土願積論」(『大正蔵』25,no.1509,p.108b28-c3)

▲ 唐法蔵撰『華嚴経探玄記』(『大正蔵』35,no.1733,pp.121c-122a)

▲ 階智顛撰述『妙法蓮華経文句』／同『妙法蓮華経玄義』／唐湛然述『法華玄義积銭』等

#### 第二段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
2	2.12ff.	42b4ff.	28ff.	844b20ff.	説示惣章段	有	有

\* 唐実叉難陀訳『大方広仏華嚴経』「入法界品」(『大正蔵』10,no.279,p.441c28p.442a2)

\* 唐実叉難陀訳『大方広仏華嚴経』「普賢三昧品」(『大正蔵』10,no.279,p.34a4-5)

\* 唐玄英訳『大般若波羅蜜多経』「般若理趣分」(『大正蔵』7,no.220,p.990b3-4)

・ 劉宋曇無蜜多訳『仏説観普賢菩薩行法経』(『大正蔵』9,no.277,p.389c27)

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』10,no.293,p.841c13-17)

・ 劉宋曇無蜜多訳『仏説観普賢菩薩行法経』(『大正蔵』9,no.277,pp.389c28-39053)

・ 唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』10,no.293,pp.847a-848b)

\* 『往生要集』「大文第四正修念仏」(『大正蔵』84,no.2682,p.55c28-p.56a3)

\* 隋智顛説『妙法蓮華経玄義』(『大正蔵』33,no.1716,p.683a7etc.) / 同『妙法蓮華経文句』

(『大正蔵』34,no.1718,p.50c29) 等

\* 唐実叉難陀訳『大方広仏華嚴経』「普賢三昧品」(『大正蔵』10,no.279,p.34a4-5)

・ 無性菩薩造、唐玄英訳『撰大乘論釈』「所知依分」(『大正蔵』31,no.1598,p.390b5-6)

### 第三段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
3	5.4ff.	42c12ff.	67ff.	844c1ff.	第一段礼敬諸仏	有	有

\* 眺秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「方便品」(『大正蔵』9,no.262,p.9a24-25)

### 第四段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
4	6.3ff.	42c24ff.	84ff.	844c12ff.	第二段称讚如来	有	有

\* 眺秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「方便品」(『大正蔵』9,no.262,p.9a15-16)

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』10,no.293,p.847a6-9、vv.3-4)

### 第五段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
5	7.2ff.	43a10ff.	98ff.	844c24ff.	第三段広修供養	有	有

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.845a4-8）

◎随心院本唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847a10-15）

### 第六段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
6	8.2ff.	43a24ff.	119ff.	845a19ff.	第四段懺悔業障	有	有

\*唐般若訳『大乘本生心地観経』「報恩品」（『大正蔵』3,no.159,p.304a18-19）

・劉宋曇無蜜多訳『仏説観普賢菩薩行法経』（『大正蔵』9,no.277,pp.393b12）

\*唐般若訳『大乘本生心地観経』「報恩品」（『大正蔵』3,no.159,p.303c5-8）

▲随心院本劉宋曇無蜜多訳『仏説観普賢菩薩行法経』「六根懺悔偶頌」（『大正蔵』

9,no.277,pp.393a15-b13）

\*唐善導集記『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門』（『大正蔵』47,no.1959,p.29b9-5）等

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847a16-17、v.8）

### 第七段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
7	9.1ff.	43b10ff.	132ff.	845a29ff.	第五段随喜功德	有	有

\*唐般若訳『大乘本生心地観経』（『大正蔵』3,no.159,p.303c25-26）

・大唐三蔵菩提流志訳『大宝積経』「優波離会」（『大正蔵』11,no.310-24,p.514b20-23）

・大唐三蔵菩提流志訳『大宝積経』「優波離会」（『大正蔵』11,no.310-24,p.514b25-28）

\*大唐三蔵菩提流志訳『大宝積経』「優波離会」（『大正蔵』11,no.310-24,p.514c8-10）

\*唐玄英訳『大乘大集地藏十輪経』（『大正蔵』13,no.411,p.724a28-b2）

▲眺秦仏陀耶舎訳『虚空蔵菩薩経』（『大正蔵』13,no.405,p.656a）／失訳『仏説虚空蔵菩薩

神呪経』（『大正蔵』13,no.406,p.658b,659b）

▲劉宋蚤良耶舎訳『仏説観菓王菓上二菩薩経』（『大正蔵』20,no.1161,p.662a-b）

\*劉宋求那賊陀羅訳『過去現在因果経』（『大正蔵』3,no.189,p.652a3-5）

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847a18-19、v.9）

### 第八段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
8	11.3ff.	43c17ff.	167ff.	845b16ff.	第六段請転法輪	有	有

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』10,no.293,p.847a20-21、v.10)

### 第九段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
9	12.8ff.	44a11ff.	179ff.	845b26ff.	第七段請仏住世	有	有

\*眺秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「如来寿量品」(『大正蔵』9,no.262,p.43c14-15)

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』10,no.293,p.847a22-23、v.11)

### 第十段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
10	13.4ff.	44a20ff.	190ff.	845c5ff.	第八段常随仏学	有	有

▲眺秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「如来寿量品」(『大正蔵』9,no.262,p.42b)

\*随智顛説『摩訶止観』(『大正蔵』46,no.1911,p.4c17)

▲北涼曇無讖訳『悲華経』(『大正蔵』3,no.157)、失訳『大乘悲分陀利経』(『大正蔵』3,no.158)

・伝曹熱康僧鎧訳『仏説無量寿経』(『大正蔵』11,no.360,pp.267c-269a)

\*劉宋曇良耶舎訳『仏説観無量寿経』(『大正蔵』12,no.365,p.343b26)

▲唐玄英訳『薬師瑠璃光如来本願功德経』(『大正蔵』14,no.450) / 唐義浄訳『薬師瑠璃光七仏本願功德経』(『大正蔵』14,no.451) 等

・唐菩提流志訳『大宝積経』「不動如来会」(『大正蔵』11,no.310-6,p.102b25-27)

\*眺秦鳩摩羅什訳『仏説阿弥陀経』(『大正蔵』11,no.366,p.79a27-29)

▲元翻菩提流志訳『仏説仏名経』(『大正蔵』14,no.440,p.154a21-22) 等

▲眺秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「化城譬品」(『大正蔵』9,no.262)

▲眺秦鳩摩羅什訳『仏説弥勒下生成仏経』(『大正蔵』14,no.454,p.424b) 等

▲眺秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「方便品」(『大正蔵』9,no.262,p.7b)

▲唐実叉難陀訳『大宝積経』「文殊師利授記会」(『大正蔵』11,no.310-15)、唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏利功德莊嚴経』(『大正蔵』11,no.319,p.915a-b)

▲呉支謙訳『仏説維摩詰経』(『大正蔵』14,no.474)、眺秦鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』「香積仏品」(『大正蔵』14,no.475,p.552c)

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847a26-27、v.13）

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847a28-29、v.14）

### 第十一 段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
11	15.11ff.	44c4ff.	231ff.	845c24ff.	第九段恒順衆生	有	有

\*提婆羅菩薩造、北涼沙門道泰訳『大丈夫論』「施勝品」（『大正蔵』30,no.1577,p.257b6-7）

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847b15-16、v.22）

### 第十二 段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
12	17.1ff.	44c21ff.	248ff.	846a29ff.	第十段普皆廻向	有	有

\*唐般若訳『大乘理趣六波羅蜜多経』「布施波羅蜜多品」（『大正蔵』8,no.261,p.883b23-26）

\*唐玄英訳『大宝積経』「菩薩藏会」（『大正蔵』11,no.310-12,p.272b16-19）

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847a24-25、v.12）

### 第十三 段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
13	18.2ff.	45a10ff.	264ff.	846b14ff.,22ff,c8ff.	惣説十願利益	有	有

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.846b14-22）

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.846b22-25）

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.846c8-29）

◎\*唐菩提流志訳『大宝積経』「勤授受長者会」（『大正蔵』11,no.310-28,p.542c5-6）

◎\*唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.848a9-10、v.48）

◎\*唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.848a11-12、v.49）

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.848a17-18、v.52）

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.848a19-20、v.53）

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.848a21-22、v.54）

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.848a27-28、v.57）

◎唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.848b4-5、v.60）

◎唐般若訳『大方広仏華嚴經』（『大正蔵』10,no.293,pp.848b8-9、v.62）

#### 第十四段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
14	20.6ff.	45b15ff.	296ff.		十願功德（極楽往生）	無	有

\* 唐迦才撰『浄土論』（『大正蔵』47,no.1963,p.91c4-5）

○『二十五三昧式』（cf.『全集』5,p.6,8,10,12,13,14,15,16）

#### 第十五段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
15	20.10ff.	45b20ff.	302ff.		専依普賢菩薩	有	有

・東晋仏陀散陀羅訳『大方広仏華嚴經』「入法界品」（『大正蔵』9,no.278,p.786a18-19）

・唐不空訳『普賢菩薩行願讃』（『大正蔵』10,no.297,p.881c10-13）

#### 第十六段

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
16	21.6ff.	45c2ff.	310ff.		釈迦如来恩徳広大	無	有

・劉宋求那賊陀羅訳『央掘魔羅經』（『大正蔵』2,no.120,p.539b26-27）

\*『往生要集』「大文第十問答料問」（『大正蔵』84,no.2682,p.82a10）

#### 章尾

段	全集	日仏全	随心院本	『四十華嚴』	内容	偈文	礼拝句
	21.11ff.	45c8ff.	317ff.		六種廻向（供養浄陀羅尼一切誦）	無	無

\*『往生要集』「大文第四正修念仏」（『大正蔵』84,no.2682,p.57a1-6）

『普賢講作法』が極楽往生を目指す点で、年代的に先行する『往生要集』を踏まえたものか否かを確認するには、厳密にいうならば源信の著作全てを読むことが必要である。しかし上記一覧表からは、両者に共通の教証が多く存在することは一目瞭然である。加えて両者には、文字の異読の面から出典源泉が共通するものもあるし、同じ教証を一組で使用

する点も共通する。両者の著述年代も大変近い。事実、『往生要集』は教証において〈華嚴經〉を多用することから、源信は『往生要集』執筆時から華嚴浄土義に一定の注意を払っていたようである。筆者が確認した限り『往生要集』には華嚴系仏典からの引用言及が70例近くにも及ぶ。華嚴は天台教相判釈五時八教において、成道後の如来自内証の根拠とされる点を差し引いても、その数は決して少なくはない。その理由は判然としない。寺門派系ではあるが円珍(794-864)作と伝承される『普賢十願釈』<sup>1981</sup>、普賢十大願に依ったとされる千観(918-983)の『十願発心記』の存在も無視できない。特に後者は源信の『十大願』<sup>1982</sup>との関係が指摘される程、彼に影響を与えたものである<sup>1983</sup>。これらの存在が間接的に彼の『華嚴經』への関心、並びにその延長線上にある『普賢講作法』著述のきっかけとなったのかもしれない。

このように源信が『華嚴經』に一定の注意を払っていたこと、そして『往生要集』との教証の共通性は確認できたが、両者の立場は必ずしも共通するとはいえない。そこで『普賢講作法』の直接的な目的を確認することから、両者の相違点を確認したい。『普賢講作法』末尾には、普賢十大願の利益が三つにまとめられている。すなわち以下のとおりである。

「以下摠説十願利益。略有三益。

---

<sup>1981</sup> 竜堂編『山家祖徳撰述篇目録』巻上「山家六祖智證大師円珍撰」には「普賢十願文一卷 普賢十願釈三卷」(cf.『日仏全』95,目録部1,no.855,p.198b)、編者不明『本朝台祖撰述密部書目付頭部書目』には「普賢十願釈(文台)一 私云。行願品開題也。〔台。或。釈〕」(cf.『日仏全』95,目録部1,no.856,p.224b)と挙げられる。これによると所説内容は『普賢講作法』の原拠『四十華嚴』巻四十の解題であるらしい。

cf.小野、丸山〔1999〕p.226

<sup>1982</sup> 比叡山専修院、叡山学院編、『恵心僧都全集』5、比叡山図書刊行書、1928、pp.503-505

<sup>1983</sup> cf.佐藤〔1979〕p.160「十願発心記」解題(その他、佐藤〔1979〕pp.74-77を参照のこと)

「この十願\*は『華嚴經普賢行願品』の普賢の十大願にヒントを得たのであろう。源信和尚の『十大願』とも関連をもっているので、千観が与えた源信への影響を知る上で貴重な文献である。」

ここには両者の具体的共通点は明記されていないが、往生後の利他的救済行を説く点に親近性が見られる。\*『十願発心記』所説の「十願」

一生無量善根。如説一聞此願所有功德、勝於以滿塵数界上妙七宝、經塵数劫布施塵数一切衆生、供養塵数一切諸仏之功德。是也。

二滅無量惡業病患等。如説乃至受持書写此十行願一四句偈者、即滅五無間業、并除一切病患。是也。

三当来果報。如説臨命終時、此大願王引導其前、決定往生極樂世界、從弥陀仏受大菩提記、究竟証得無上菩提。是也」(cf.本文第十三)

両者においては極樂往生を目指す点は共通する。しかし『往生要集』冒頭に説かれる「念仏の一門に依りて、いささか経論の要文を集む」といった著述目的と、『普賢講作法』のそれは異なる。後者における目的は後に確認するとく、原拠『大方広仏華嚴経』卷四十(『大正蔵』10,no.293)のそれ— 普賢行成就、惡業滅尽、極樂往生と一致する。その三つを得るための手段が功德広大な普賢菩薩十大願である。そして特に往生を得る立場は「念仏往生」ではなく、誓願功德をもって期す「誓願往生」といえる。その一方で先に確認したとおり、両者には多数の教証の共通点が見られる。源信は『往生要集』で活かした知識を利用しつつ、そこでは出せなかった特徴を特化して『普賢講作法』を著述したといえよう。またそれは著者源信自身が二十五三昧結縁衆をおそらく「大衆」として説くものである<sup>1984</sup>。所説の立場目的は異なっても念仏信仰の確立した結縁者を対象とする点において何ら矛盾は生じない。その姿勢の根底には、先に確認したとおりの釈迦信仰、通大乘仏教観が存在する。特に奥書にもあるとおり、釈迦信仰と連動して、末世における教法の存続を意図した点も忘れてはならない。その結果この『普賢講作法』は、日本天台仏教における華嚴浄土義をよく伝えるものとなった。もともと後世の講式と異なり民間に流伝流布した痕跡は、先に確認したとおり多く伝えられていない。いわば特定の結縁者を対象とした閉じた儀礼の面が強い。ただしそこに説かれる普賢十大願を直接の出典として、村上天皇皇女選子内親王による『発心和歌集』(寛弘 9 (1012))には十種の和歌が載せられ、文学界へ影響を及ぼすことになる (cf.石原 [1983])<sup>1985</sup>。

---

<sup>1984</sup> 速水氏は、「『普賢講作法』は、この普賢行願品を講ずる作法を示したもので、おそらく二十五三昧会結縁衆に普賢の行願を修するよう勧める目的と思われる」(cf.速水 [1988] p.191) と論じておられる

<sup>1985</sup> インターネットを通じて、近年国文学方面から一色知枝氏、三角洋一氏、湯浅幸代氏(五十音順)が『普賢講作法』について研究・議論を行われていることを知った(【古代言

## 試訳にあたって

底本としては、比叡山専修院、叡山学院編『恵心僧都全集』5（比叡山図書刊行書、1928）を利用して現代語訳を作成した。平行して随心院本（花野憲道「影印、訓読文、解説 六普賢講作法 一卷（第一函二四号）」（監修 大本山随心院 門跡 蓮生善隆、編者 随心院聖教類総合調査団 代表 沼本克明『仁海僧正九百五十年御遠忌記念 随心院聖教類の研究』、汲古書院、1995年）と、財団法人鈴木学術財団編『大日本仏教全書』（以下『日仏全』）49,威儀部 1,no.324,1971）を参照した。語句の異同と訓読については注記に示した。特に引用出典については、『往生要集』と重なるものにはその旨を明記した。また台密自相を扱う承澄（元久 2（1205）-弘安 2（1282））撰『阿娑縛抄』に、共通する教証を求めたが適わなかった。卷九十七「普賢」の項目には共通点（普賢十大願 etc.）もあるが密教中心であり、『普賢講作法』との関連は見られない。『阿娑縛抄』には「普賢延命」「普賢延命法日記」「普賢延命末」（cf.『日仏全』58,図像部 8,no.432,1971）の項目があるごとく、密教の普賢延命法事相が中心である。それに対して東密には覚禅（康治 2（1143）-?）撰『覚禅鈔』が存在する。経軌・図像の収集採録に定評がある。その「普賢菩薩法」（cf.『日仏全』55,図像部 5,no.431,1971）を閲覧すると、普賢菩薩に関する様々な教証が出ている。因果関係は定かではないが、『普賢講作法』所引の教証と重なる部分が目立つため、参考までに対応箇所を示した。この点について例えば「阿弥陀法下」（cf.『日仏全』53,図像部 3,no.431,1971）の「極楽殊勝事」「安養対都率事」では明確に『往生要集』から引用が行われている。『普賢講作法』と『往生要集』が多くの教証を共通する点を踏まえると、『覚禅鈔』に『普賢講作法』と共通する教証が見られる若干の説明にはなろう。なお一々個々にことわらなかつたが、石田瑞磨『例文仏教語大辞典』（小学館、1997）を活用した。

---

【語蔵開の会】通信第 19 号)。しかし筆者は広く諸氏の論文、御見解等に触れることができなかった。この場を借りてお許しを乞う次第である。

## 源信作『普賢講作法』 訳注

### (p.1) 普賢講作法

先ず導師<sup>1986</sup>は着座する<sup>1987</sup>。

次に〔梵〕唄〔を行う〕。

次に散華する<sup>1988</sup>。

次に表白〔を行う〕<sup>1989</sup>。

---

<sup>1986</sup> 講式における導師の役割については山田〔1995〕 p.15 を参照のこと。すなわち以下のとおりである。

「導師というのは唱導の師のことで、この講式において願文、表白文等を読み上げ、一座の大衆を引導する中心人物をいう。本尊正面に設けられた中央の席に着座するわけであるが、これを合図に導師以外の僧たち（それぞれに法要の職務を分担しているので、普通職衆と呼んでいる）も、所定の席に着座することになる。～」

この記述に基づき『全集』を底本とした本稿の試訳においては、以下本文「」内・願文等を導師発声と理解する。その一方で随心院本9行目には「次読師揚題目」のト書きが付されている。「読師」について例えば石田〔1997〕 p.806c には以下の説明がある。

「【読師】2. 維摩会・法勝会などの法会の時、講師と相対して仏前の高座にのぼり、経題・経文をを読み上げる役目の僧。\* 靈異記一下・三五「天皇勸請善珠大徳為講師、請施皎僧都為読師」

この理解によれば、随心院流普賢講作法においては講師と読師をたてるとも考えられる。ただし冒頭において随心院本は「先導師着座」のト書きを載せないなので、実質上読師は導師を兼ねると考えられる。

<sup>1987</sup> 随心院本の冒頭は「敬白 次神分 次祈願 次勸請」(1-2行)である。以下は『全集 普賢講作法』(以下題名省略)『日仏全』(no.324、以下番号省略)と同じ。

<sup>1988</sup> ここの梵唄、散華はいわゆる「四箇法要」中の二つである。残りの梵音、錫杖は「第三広修供養」と「第四懺悔業障」の間で行われる。石田〔1997〕 p.995a によると、梵唄の際には「如来妙色身」等の四句の偈を唱え、懺悔の際には「願我在道場」等の偈を唱えて儀礼を行うとされる。

次に神分〔を行う〕。

次に勸請する。

至心勸請盧舍那 千花葉上釈迦尊

十方三世諸善逝 摩訶方広仏華嚴

隨機差別無尽教 普賢文殊阿逸多

徳雲海雲善財等 自界他方諸大士

身子目連賢聖衆 七処八会諸聖衆

還念<sup>1990</sup>本誓来影向 証知証誠講演事<sup>1991</sup>〔と唱える〕。

---

<sup>1989</sup> Niels GUELBERG 氏による【表白・願文データベース】「金澤文庫表白集卷第廿一・雑上」によって、『普賢講表白』（行任阿闍梨）の存在を確認した。ただし今回は閲覧が適わなかった。『普賢講開結表白』（一冊、東大寺に永念写の写本有。cf.『国書総目録』ふ-よ、岩波書店、1970年、p.55）や、『普賢講作法』との関係をも含め今後の調査課題とさせて頂きたい。なおインターネット上で公開されている、同氏が入力整理された『普賢講作法』（Eテキスト版）も併せて活用させて頂いた。

<sup>1990</sup> cf.本庄〔2018〕

近年、本庄良文氏によって、ここの「還念本誓」が、法然作『逆修説法』「二七日」の記述（阿弥陀仏、因位の本願を還念して、相好の光明を以て念仏の衆生を攝取して、捨てたまはずして往生せしめたまふなり。（中略））の原拠となっていいることが、指摘されている。

<sup>1991</sup> 「法則」（例.『法則彙雋』収録分）等において良く見られる、三宝を構造とした勸請文である（cf.『天台宗全書』20,p.78a,104ab,etc.）。

『普賢講作法』においては、盧舍那如来・釈迦如来・諸善逝【以上仏】、摩訶方広仏華嚴経・無尽の教え【以上法】、普賢菩薩・文殊菩薩・弥勒菩薩・徳雲比丘・海雲比丘・善財童子・諸大士（以上大乘）・舍利弗・目連（以上小乗）・七処八会の諸聖衆（以上綜合した者たち）【以上僧】という構成である。現代語訳は以下のとおりである。

「至心に勸請する。盧舍那如来、千華葉上の釈迦如来、十方三世の諸善逝、摩訶方広仏華嚴〔経〕、素質の違いに応じた無尽の教え、普賢菩薩、文殊菩薩、弥勒菩薩、徳雲〔比丘〕、海雲〔比丘〕、善財〔童子〕\*1、この世界・他の世界の諸大士、舍利弗、目連といった賢聖衆、七処八会\*2の諸聖衆よ、過去の誓い（本誓）を念じ直したまえ。

次に発願する。四弘〔誓願〕あるいは「願我生々」〔で始まる偈頌を唱える〕<sup>1992</sup>。

【第一】(p.1.10、随9行)

次に題目<sup>1993</sup>を講釈する<sup>1994</sup>。

---

〔この道場に〕お来しになって姿を現わしたまえ。講議し演説しようとすることを確認して、正しさを証言したまえ。〕

\*1.『華嚴経』「入法界品」において善財童子が訪問する五十三善知識のうち、冒頭と末尾の代表的善知識が挙げられている。すなわち徳雲比丘（第一）、海雲比丘（第二）、ないし弥勒菩薩（第五十一）、文殊菩薩（第五十二）、普賢菩薩（第五十三）である。

\*2.東晋仏陀跋陀羅訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』9,no.278、六十華嚴）では説法会座が、地上（寂滅道場会、普光法堂会）から天上（忉利天会、夜摩天宮会、兜卒天宮会、他化自在天会）に上がり、再び地上（普光法堂会、逝多園林会）へ戻る。七つの場所（普光法堂会が二度）で会座が八度開かれることから「七処八会」という。

<sup>1992</sup> 例えば天台宗で用いられる以下の勸請文末尾の偈文が参考になろう。

『薬師本願講法則』勸請文末尾（cf.『天台宗全書』20,p.78a）

「願我生々見諸仏 世々恒聞弥陀経 恒修不退菩薩行 疾証無上大菩提」

『天台会法華八講一座法則』勸請文末尾（cf.『天台宗全書』20,p.104b）

「願我生々見諸仏 世々恒聞法華経 恒修不退菩薩行 疾証無上大菩提」

『普門品三十三卷経法則』勸請文末尾（cf.『天台宗全書』20,p.119b）

「願我生生見諸仏 世々恒聞法華経 恒修不退菩薩行 疾証無上大善願」

『千卷心経法則』勸請文末尾（cf.『天台宗全書』20,p.121b）

「願我生々見生仏 世々恒聞般若経 恒修不退菩薩行 疾証無上大善願」

『大般若転読法則』勸請文末尾（cf.『天台宗全書』20,p.124a）

「願我生々見諸仏 世々恒聞般若経 恒修不退菩薩行 疾証無上大善願」

『節分会日数心経法則』勸請文末尾（cf.『天台宗全書』20,p.126a）

「願我生生見生仏 世々恒聞般若経 恒修不退菩薩行 疾証無上大善願」

『普賢講作法』においては偈文中に「華嚴経」を組み込み、すなわち「～世々恒聞華嚴経～」と唱えると思われる。

<sup>1993</sup> 『全集』「題目」、『日仏全』「題目」。後者を採用した。

「この經典を講釈しよう。大略して三部門によって区別する。一つは大意、二つは〔經典〕名の講釈、三つは入文判釈である。

(p.2) 第一に大意とは一 三世の諸仏は願を根源とする。すべての菩薩は願を本旨とする。諸々の行は多いけれども、願〔にのつとら〕なければ成就しない<sup>1995</sup>。行と願は〔互いを〕欠くことはできない。これらを例えれば目（願）と足（行）である。『大智度論』に説かれている。

【行があつて願を伴えば少因であつても大果を受ける。行があつて願がなければ多因であつても少果〔のみ〕を受ける<sup>1996</sup>。】と。

---

<sup>1994</sup> 随心院本「次読師揚題目」を付す。

<sup>1995</sup> 聖者龍樹造、後秦鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』「序品」（『大正蔵』26,no.1521,p.24b4-5）  
「一切諸法願為其本。離願則不成。是故發願」

\*『往生要集』「大文第四正修念仏」（『大正蔵』84,no.2682,p.52b28-c1、石田〔1963〕p.255）  
「十住毘婆沙論云。一切諸法願為根本。離願則不成。是故發願」

<sup>1996</sup> 正確な出典は不明である。参考までに『往生要集』において先の『十住毘婆沙論』と対に説かれ、趣意が読み取れる『大智度論』の用例を挙げる。

龍樹菩薩造、後秦鳩摩羅什訳『大智度論』「仏土願積論」（『大正蔵』25,no.1509,p.108b28-c3）

「復次莊嚴仏世界事大。独行功德不能成故、要須願力。譬如牛力。雖能挽車、要須御者。能有所至。浄世界願亦復如是。福德如牛、願如御者。問曰。若不作願、不得福耶。答曰。雖得不如有願。願能助福。常念所行、福德增長」

（また次に、仏国土を莊嚴することは大変なことである。ただ功德を行うだけでは成就できないので、願力が無くてはならない。例えば牛力のごとくである。〔牛は〕車を挽くことができるけれども、御者が無くてはならない。〔それによつてはじめて目的地に〕到達できる。国土を〔嚴〕浄（莊嚴）する願も同様である。福德は牛のごとく、願は御者のごとくである。

「もしも願がなければ、福〔徳〕を得ることはできないのか」と質問する。

「〔福德を〕得るとしても願を持つにこしたことはない。願は福〔徳〕の助けとなりうる。〔その上で〕常に行を念じるならば、〔一層〕福德は增長する」と答える。）

\*『往生要集』「大文第四正修念仏」（『大正蔵』84,no.2682,p.52b25-28、石田〔1963〕p.255）  
「大莊嚴論云。仏国事大。独行功德不能成。要須願力。如牛力挽車、要須御者、能有

普賢の願海の趣旨はこの点（願行具足）にある。

第二に〔經典〕名の講釈とは<sup>1997</sup>— 【大】は包み込むという意味である。【方】は軌範として保つこと（軌持）を作用とする。【広】は本体が限りを尽くし、はたらきがゆきわたる。【仏】は果報が円かになり覚りの円満した者である。【華】は万行が開花することを喩える。【巖】は万徳の莊巖を喩える。【経】は通常の意味である。言葉で表現することも心で思うこともできないこと—これを【不思議解脱境界】と名づける。【諸々の制御の頂上、煩惱を断滅する道の終わりに居る】<sup>1998</sup>、—これを【普賢】という。【行】とは修行である。

---

所至。淨仏国土由願力引成。以願力故、福慧増長」

実際は「大莊巖論」が「大智度論」の誤りであることは、石田〔1963〕p.317等を参照のこと。延寿『万善同帰集』中巻所説の孫引きが原因らしい。

<sup>1997</sup> 唐法蔵撰『華嚴経探玄記』（『大正蔵』35,no.1733,pp.121c-122a）には『普賢講作法』と同様の經典名解釈法が説かれている。ただし全てが一致する訳ではなく部分的な一致である。そのp.121c2には「次積華巖」とあり、「華」には十種の意味があり、それによる莊巖も十種あることから「華」と「巖」の相即が説かれる。続くp.121c12には「次積経字亦十義。如宝雲経説」と出す。p.121c13には「九合名者、大即当体為目包含為義。方即就用為名。軌範為義是法方故。～広即体用合明。周遍為義」と出し、『普賢講作法』の記述とほぼ重なる。

<sup>1998</sup> 原文は「居衆伏之頂断道之後」である。これに類似する表現は以下にみられる。すなわち、善月述『仏説仁王護国般若波羅蜜経疏神宝記』（『大正蔵』33,no.1706,p.313a）、隋智顛説『妙法蓮華経玄義』（『大正蔵』33,no.1716,p.736a）、唐湛然述『法華玄義积籤』（『大正蔵』33,no.1717,p.891b）、隋智顛説『妙法蓮華経文句』（『大正蔵』34,no.1718,pp.147c-148a）、宋智円述『維摩経略疏垂裕記』（『大正蔵』38,no.1779,p.805a）である。ここに出る智顛（538-597）、湛然（711-782）、智円（976-1022）、善月（1149-1241）は何れも中国天台宗の人である。また寺門系のゆえに源信の直系ではないが、円珍撰『仏説観普賢菩薩行法経記』（『大正蔵』56,no.2194,p.226b,pp.231c-232a,p.235a-b）にも同様の理解が見られる。この表現は主に『法華経』に依った天台宗系の普賢の解釈である。ここでは参考までに『妙法蓮華経文句』の用例を以下に示す。

隋智顛説『妙法蓮華経文句』（『大正蔵』34,no.1718,pp.147c28-148a14、cf.多田〔1985〕pp.2678-2682）

---

「『妙法蓮華經』所説の」普賢菩薩勸発品」を解釈する。『大智度論』と『觀普賢菩薩行法經』は同じものを「遍吉」と名づけている※1。この經典（法華經）は「普賢」と呼んでいる。すべて漢語である。梵語の音声は邠輪颯陀である。これを普賢という。『悲華經』に説かれている。

「私は、穢惡世界において菩薩道を行い嚴淨を獲得させよう、と誓った。私の行は当然諸菩薩〔の行〕を上回っている。宝蔵仏は、この因縁によって今あなたの名前を改めて普賢としなさい、と語った」※2。

これがつまり三悉檀※3の意味である。またこれが因縁の解釈である。さらにこの行と願によって名前を得た。由来は念処から四善根に至るまで、全体を称して普賢とする。個別的に世第一法についていうと、真人に隣接し聖者に近い、これを名づけて賢とする。これは三蔵のみに説かれる。

いま〔天台宗の立場を〕明らかにする※4。〔普賢は〕伏道（制御する道）の頂上〔の者〕である。その理由は〔修行が〕広く遍在するからであり、普という。断道（煩惱を断滅する道）の終わりは極めて聖者に近づき、賢という（断道之後隣于極聖曰賢）。十信が伏道の始めならば頂上でもなく、周でもなく、初聖の初めに隣接し（隣于初聖之初）、終わりでもなく、極みでもない。ないし第十地も周の極みでない。それより前の諸位はいうまでもない。いま議論する。等覚の位が諸々の伏の頂上である（等覚之位居衆伏之頂）。伏道は広く遍在するので普という。断道が僅か尽きれば〔一転して妙覚に入り、仏と〕比較していくら〔の遜色〕もなく、終わりに隣接し極みに接近するので賢と名づける※5。『大智度論』は「十四夜の月は十五夜の月のごとし」※6と引用する。この意味は明らかである。これは円教の位をまとめている。後位を講釈して普賢とする。」

※1.龍樹菩薩造、後秦鳩摩羅什訳『大智度論』（『大正蔵』25,no.1509,pp.126-127,特に p.127a9）、劉宋曇無蜜多訳『觀普賢菩薩行法經』（『大正蔵』9,no.277,p.390b8）

※2.北涼曇無讖訳『悲華經』（『大正蔵』3,no.157,p.192b 末尾-c 冒頭）

※3.靈空和尚光謙『法華文句記講録』（cf.多田〔1985〕 p.2678）

「此即三悉檀意 旧十ノ六 十二 云此異通途四悉积相、只是举於翻名發願、義当四悉积故、故云此即及復是等也」

天台の四悉檀は（1）世界悉檀、（2）各々為人悉檀、（3）対治悉檀、（4）第一義悉檀であ

【願】は誓願である。【品】とは類別の意味である。それゆえ『大方広仏華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品』と名づける。

第三に入文判釈すると一 この経典はすでに一部四十巻中の第四十巻<sup>1999</sup>である。それゆえ通常の例のように〔序分、正宗分、流通分という〕三段の区別はない。ただし経文を調べると大きく分けて二つになる。〔初めは十種の行と願を明かすところであり、次は大衆奉行を明かすところである。初めの文章は二つになる。〕<sup>2000</sup>第一は散文（長行）で、第二は韻文（偈頌）である。散文はさらに三つに分かれる。第一は総括して十願を掲げるところである。第二は個別的に十願を講釈するところである。第三は功德を称え説明する<sup>2001</sup>ところである。〔今述べた〕幾重にも重なった科段は具体的には経文に見えている。

---

る。ここの三悉檀はそのうちの（1）から（3）までの可能性がある（cf.隋智顛説『妙法蓮華經玄義』（『大正蔵』33,no.1716,p.686b-c））。

※4.普賢は三蔵が説く低い修道位ではなく、もっと高いものであることを主張する。

※5.慧澄和尚癡空『法華文句記講議』（cf.多田〔1985〕p.2682）

「断道纔尽所較無幾 一転入于妙覺故云纔尽。輔正記為僅少解未詳。似等仏云所較無幾」

※6.龍樹菩薩造、後秦鳩摩羅什訳『大智度論』「亦如十四日月、雖有光明猶不如十五日」（『大正蔵』25,no.1509,p.273b15-16）

『大智度論』では菩薩と仏の救済力について議論が行われる。両者とも変化を出し説法するが、菩薩は仏に及ばないことの例えとして、「十四日の月は光明があるけれども、十五日の月には及ばない」と説かれる。ここでは、普賢を聖位の究極である「妙覺」（十五夜の月）の寸前にある「等覺」（十四夜の月）にあえて留まる者とする。『無量寿経』においては「一生補処」（華嚴的理解によると第十地）にあえて悟入しない菩薩行が「普賢菩薩行」とされる。『普賢行願讚』の注釈文献によると、この普賢菩薩行は往生後の利他の側面を強調する行である。

<sup>1999</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』巻四十（『大正蔵』10,no.293,pp.844-851）

<sup>2000</sup> 『全集』『日仏全』にはなし。随心院本から補った。ちなみに随心院本原文は以下のとおりである。「初明十種行願次明大衆奉行初文為二」（24-25行）

<sup>2001</sup> 『全集』『日仏全』「称説」、随心院本「称讚」。

【南無大方広仏華嚴經】(二反)、【法界衆生同利益】〔と唱える〕<sup>2002</sup>。

【第二】(p.2.12、随 28 行)

次に經典の総括の段(惣章段)<sup>2003</sup>を読み終わっている<sup>2004</sup>。

「十種の行と願の名目は以上のごとくである。普賢菩薩は自ら説いた。

【(p.3) 衆生がいたとして善根を植えておらず、僅かな善しか植えていないとする。

〔そのような人は〕声聞と菩薩であっても私の名前を聞けない。衆生がいたとして、私の名前を聞けば無上等正覚に対して再び退転しない<sup>2005</sup>。】云々。

今、私どもは前世の因縁が幸多いものなので、この尊号を聞き、この願文に出会うことができた。考えてみれば<sup>2006</sup>億々万劫の中で、ある時一度だけこの機会をえた。今日もしも空しく過ごすならば、輪廻を繰り返して再び会うことは困難である。それゆえ皆さんは世々〔生々〕において常に出会うために、大菩提を証得するために、普賢菩薩の功德の境界において〔身口意の〕三業の善を修めるべきである。しかも<sup>2007</sup>この菩薩は理として必ず三身の功德を具えているに違いない。『華嚴經』の偈頌に説かれるごとくである。

---

<sup>2002</sup> 現代語訳『大方広仏華嚴經』に帰命する。法界の衆生を等しく利益する」

なお「法界衆生同利益」の出典は不明。四弘誓願の趣意を用いたものか。

<sup>2003</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴經』卷四十(『大正蔵』10,no.293,p.844b20-28)

<sup>2004</sup> 随心院本「次読師読經文 云々」(28 行目)

<sup>2005</sup> 唐実叉難陀訳『大方広仏華嚴經』「入法界品」(『大正蔵』10,no.279,p.441c28-p.442a2)

「若有衆生未種善根及種少善根。声聞菩薩猶尚不得聞我名字。(況見我身。善男子) 若有衆生得聞我名、於阿耨多羅三藐三菩提、不復退轉」

\*『往生要集』「大文第二欣求淨土」(『大正蔵』84,no.2682,p.44a10-13、石田〔1963〕pp.135-136)

「普賢菩薩言。若有衆生未種善根及種少善。声聞菩薩猶尚不得聞我名字。(況見我身。) 若有衆生得聞我名、於阿耨菩提、不復退轉」

cf. 『覺禪鈔』(『日仏全』55,no.431,p.49c)

<sup>2006</sup> 『全集』『日仏全』「計也」、随心院本「許也」。「計也」は「おもんみれば」「考えてみるに」といった意味である。例えば法然『選択本願念仏集』第十六章の略選択段に用例が見られる。

<sup>2007</sup> 『全集』「然ルニ」、随心院本「然モ」。後者を採用した。

【普賢の身体の特徴は虚空のごとくである。

真実に依って住し国土に依って住さない。

諸衆生の心の願いに応じて

普く身体を示現し、すべてに等しうす<sup>2008</sup>。】と。

この一文の中に三身が具足している。また『般若経』に説かれている。

【一切有情は誰もが如来を内蔵している。普賢菩薩の本体が広くゆきわたっているからである<sup>2009</sup>。】と。

この文章は〔先に述べた三身のうち〕法身の意味に相当する。『普賢経』<sup>2010</sup>に説かれている。

【普賢菩薩の身体の大きさは無辺である。音声は無辺である。姿形〔の多様性〕は無辺である<sup>2011</sup>。】と。

『華嚴経』に説かれている。

【善財童子は普賢菩薩の毛孔の中〔の仏国土〕を一步進むとする。〔その仏国土は〕重々不可説仏国土の極微細な塵〔の数〕もの世界を超えている。このように〔毛孔の中の

---

<sup>2008</sup> 唐実叉難陀訳『大方広仏華嚴経』「普賢三昧品」（『大正蔵』10,no.279,p.34a4-5）

「普賢身相如虚空 依真而住非国土 随諸衆生心所欲 示現普身等一切」

\* 『往生要集』「大文第二欣求浄土」（『大正蔵』84,no.2682,p.44a16-17、石田〔1963〕p.136）

「普賢身相如虚空 依真而住非国土 随諸衆生心所欲 示現普身等一切」

cf. 『覚禅鈔』（『日仏全』55,no.431,p.46b）

<sup>2009</sup> 唐玄奘訳『大般若波羅蜜多経』「般若理趣分」（『大正蔵』7,no.220,p.990b3-4）

「一切有情皆如来蔵。普賢菩薩自体遍故」

\* 『往生要集』「大文第四正修念仏」（『大正蔵』84,no.2682,p.49b16-17、石田〔1963〕p.223）

「又般若経云。一切有性（情）皆如来蔵。普賢菩薩自体遍故」

cf. 『覚禅鈔』（『日仏全』55,no.431,p.46c）

<sup>2010</sup> 唐円照撰『貞元新定积教目録』（『大正蔵』55,no.2157,p.1032c）

「観普賢菩薩行法経一卷 云出深功德経中或無行法字亦云普賢経」

<sup>2011</sup> 劉宋曇無蜜多訳『仏説観普賢菩薩行法経』（『大正蔵』9,no.277,p.389c27）

「普賢菩薩、身量無辺、音声無辺、色像無辺」

cf. 『覚禅鈔』（『日仏全』55,no.431,p.47a-b）

仏国土を〕未来劫を尽くして進んだとしても、〔普賢菩薩の〕一毛孔中にある〔海のような仏国土の連続、海のような仏国土の蔵などの〕あらゆる果てを知ることはできない<sup>2012</sup>。】云々

上の文章は報身の特徴に相当する。

『普賢経』に説かれている。

【〔普賢菩薩は〕この国土を訪れようと願い、自在な神通に入り身を縮めて小さくさせる。閻浮提の人は三障（業障、煩惱障、異熟障）が重いので、智慧の力（p.4）によって変化して白象に乗る。その象は六本の牙がある。七肢が地面についている。〔その〕七肢の下に七蓮華が生じている<sup>2013</sup>。象の色は鮮やかな白であり、白の中でももっとも優れた白である。水晶や雪山もこれに及ばない。〔象の〕身体の長さは四百五十由旬であり、高さは四百由旬である<sup>2014</sup>。背中の上に宝台がある。台の中に一本の蓮華がある。普賢菩薩が結跏趺坐している。身体は白玉の色のごとくである。五十種の光がある。それをもってうなじの光<sup>2015</sup>としている。身体の諸々の毛孔から黄金の光を放ち、ゆっ

---

<sup>2012</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.841c13-17）

「善財童子於普賢菩薩毛孔（刹）中行一步過不可説不可説仏刹極微塵数世界。如是而行尽未来際劫、猶不能知一毛孔中（種種刹海相続、刹海蔵、刹海差別、刹海出生門、刹海成、刹海壊、刹海莊嚴）所有辺際」（（）内は本文中では省略）

<sup>2013</sup> 『全集』『日仏全』は「七支下生七蓮華」、随心院本は「具／其七支下生七蓮華」。劉宋曇無蜜多訳『仏説観普賢菩薩行法経』（『大正蔵』9,no.277,p.390a1）には「其七支下生七蓮華」とある。

なおこの「七支」の図像的理解について、多田〔1997〕p.575注22には「円珍の『記』によれば、四足と鼻と陰と尾をいう。四摂三菩提行、七覚支を表わす」とある。

cf.円珍撰『観普賢菩薩行法経記』（『大正蔵』56,no.2194,p.234a-b）

<sup>2014</sup> 『全集』『日仏全』は「頗梨雪山不得為比。身長四百五十由旬。高四百由旬」、随心院本は「頗梨雪山不得為。比象身長四百五十由旬。高四百由旬」。劉宋曇無蜜多訳『仏説観普賢菩薩行法経』（『大正蔵』9,no.277,p.390a2-3）高麗版は『全集』『日仏全』と同じ記述、宋元明三本は随心院本と同じ記述である。

<sup>2015</sup> 『全集』『日仏全』「頂光」、随心院本「項光」。劉宋曇無蜜多訳『仏説観普賢菩薩行法経』（『大正蔵』9,no.277,p.390b29）には「項光」とあり、後者を採用した。

たりおもむろに歩み行者の面前に来る<sup>2016</sup>。】

またこの經典の所説（「廣大願王清淨偈」）では、〔普賢菩薩は〕遍く十方諸仏の面前に至って、礼拝し、讃嘆し、供養し、勧請し、ないし衆生に順応し、種々の身体を現わす<sup>2017</sup>〔と説かれる〕。これら〔の経句〕すべては変化身の特徴〔を述べたもの〕である。

こうした三身は円かで妨げがなく、同一でもなく、別異でもなく、縦でもなく、横でもない<sup>2018</sup>。〔大自在天の〕面上にある三目<sup>2019</sup>のごとくである。また草〔書体の〕「下」の〔表記〕三点<sup>2020</sup>のごとくである。一つの色、一つの香もすべて中道〔のあらわれ〕である<sup>2021</sup>。

---

<sup>2016</sup> 劉宋曇無蜜多訳『仏説観普賢菩薩行法経』（『大正蔵』9,no.277,pp.389c28-390b3）

「欲来此国。入自在神通。促身令小。閻浮提人三障重故。以智慧力化乘白象。其象六牙七支跂地。其七支下生七蓮華。象色鮮白。白中上者。頗梨雪山不得為比。身長四百五十由旬。高四百由旬。（中略）有一菩薩結加趺坐。名曰普賢。身白玉色五十種光。光五十種色以為項光。身諸毛孔流出金光。（中略）諸化菩薩以為眷屬。安庠徐歩」

<sup>2017</sup> 原拠となる唐般若訳『大方広仏華嚴経』卷四十の長行を承けて末尾に付される、普賢菩薩を説者とする偈頌「廣大願王清淨偈」（『普賢行願讃』）の所説を指すと思われる。

<sup>2018</sup> \*『往生要集』「大文第四正修念仏」（『大正蔵』84,no.2682,p.55c28-p.56a3、石田〔1963〕p.280）

「是故三世十方諸仏三身、普門塵数、無量法門、仏衆法海、円融万徳、凡無尽法界、備在弥陀仏一身。不縦、不横、亦非一、非異、非実、非虚、亦非有無」

<sup>2019</sup> 大自在天の面上にある三つの目が不即不離であることを示す（cf.石田〔1997〕p.389a）。仏の三身もまさにその如く、三身即一であることの例え。詳しくは北涼曇無讖訳『大般涅槃経』（『大正蔵』12,no.374,p.376c）、宋慧嚴等依泥洹経加之『大般涅槃経』（『大正蔵』12,no.375,p.616b）、隋灌頂撰『大般涅槃経疏』（『大正蔵』38,no.1767,p.69b）、横超慧日訳『大般涅槃経疏』（『国訳一切経』和漢撰述経疏部12、1965、p.108）等を参照のこと。

<sup>2020</sup> 草書体で書かれた「下」の表記が三点を有し、不縦不横不離一体であることを示す。仏の三身もまさにその如く、三身即一であることの例え。詳しくは、織田〔1954〕p.55a、石田〔1997〕p.389a、横超慧日訳『大般涅槃経疏』（『国訳一切経』和漢撰述経疏部12、1965、pp.107-108）等を参照のこと。

<sup>2021</sup> 隋智顓『妙法蓮華経玄義』（『大正蔵』33,no.1716,p.683a7etc.）、同『妙法蓮華経文句』（『大正蔵』34,no.1718,p.50c29）あたりに多数の用例がある。

感受力（受）、表象力（想）、意志力（行）、認識力（識）も同様である。中道とは法身である。法身は一切にゆきわたる。報身、化身の二身も〔法身と〕別なものではない。例えば〔古代インドの名医〕耆婆<sup>ジークワカ</sup>の目からすれば、世の中のあらゆるもので良薬にならないものはないごとくである。法華円教の行者の理解からすれば、自他<sup>2022</sup>のあらゆる存在で普賢でないものはない。それゆえ天、地、風、虚空はどれもこれも普賢の身体である<sup>2023</sup>。ため池、

---

\* 『往生要集』「大文第四正修念仏」（『大正蔵』84,no.2682,p.56a11-12.etc.、石田〔1963〕p.281）

「一色一香、無不中道」

<sup>2022</sup> 『全集』『日仏全』「自他」、随心院本「世間」。

<sup>2023</sup> 例えば吉蔵（549-623）による「普賢菩薩」の説明が参考になろう（cf.『覚禅鈔』（『日仏全』55,no.431,p.46a)）。現代語訳は以下のとおりである。

隋吉蔵撰『法華義疏』（『大正蔵』34,no.1721,p.631b8-18）

「普賢」とはかの地（外国）では「三曼多跋陀羅」（サマンタパドラ）と名づけられる。「三曼多」（サマンタ）とはここでは「普」といわれる。「跋陀羅」（パドラ）とはここでは「賢」といわれる。この地では「遍吉」とも名づけられる。「遍」はちょうど「普」にあたり、「吉」はまた「賢」にあたる。「普賢」といわれる理由は、その人（普賢菩薩）は種々の法門である〔からである〕。観音〔菩薩〕が総体的に慈悲法門と名づけられるように、今〔普賢菩薩は〕普遍法門とされる。「普」には二義がある。第一は法身の「普」である。〔普賢菩薩は〕一切処に遍在するので、〔全ては普賢菩薩に〕総摂される。三世の仏の法身はすべて普賢〔菩薩〕の法身である。『華嚴経』に「普賢〔菩薩〕の身体の特徴は虚空のごとくである。真理（如如）に依り、仏国土に依らないごとくである」といわれる如くである。第二は応身の「普」である。普く十方に応じて一切の方便を行う。それゆえ十方三世の仏の応身は、すべて普賢〔菩薩の〕応身であり、すべて普賢〔菩薩〕の応用である。それゆえ『大智度論』には「普賢〔菩薩〕の住する場所を説くことはできない。もしも説こうとするならば、〔普賢菩薩は〕まさしく世界中に住するはずだ」といわれる（cf.龍樹菩薩造、後秦鳩摩羅什訳『大智度論』「十方菩薩来釈論」（『大正蔵』25,no.1509,p.134b)）。すなわちその証明である。」

その他、『覚禅鈔』（『日仏全』55,no.431,p.45c）には、『大日経疏』第一を出典とする普賢菩薩の遍在性が言及されている。

方角、大海も外界には存在しない<sup>2024</sup>。およそ頭を垂れた場所ごとで普賢の体に必ず触れる。あらゆる功德は限りがないけれども、すべて三身の中に摂め<sup>2025</sup>とられている。それゆえ今まさにかの菩薩がゆきわたる法界の三身を讃嘆し、礼拝すべきである。」

**【(p.5) 普賢身相如虚空 依真而住非国土 随諸衆生心所欲 示現普身等一切】(三反)、【南無周遍法界普賢大士】(十反)〔と唱える〕<sup>2026</sup>。**

【第三】(p.5.4、随 67 行)

次にいう<sup>2027</sup>。

「もしも信心をもってひとたびこの十種の行と願を聞くならば、またたく間に無量の善根を生じ、またたく間に五無間罪を滅ぼす。もうすでにこのすぐれた利益がある。このことをなおざりにすべきではない。それゆえ皆さんは一心不乱にこれをお聞き入れください。

第一の礼敬諸仏の願<sup>2028</sup>とは、〔普賢行願力による信解の力によって〕<sup>2029</sup>十方三世のすべての諸仏が面前にいるようにし、〔その彼らに〕一心に帰依し敬礼して、つつしみ敬って尊重する。具体的な趣旨は経文のごとくである。一心にこれに耳を傾けるべきである」と。

---

<sup>2024</sup> 無性菩薩造、唐玄奘訳『撰大乘論釈』（『大正蔵』31,no.1598,p.390b5-6）

所知依分第二ノ二「天地風虚空 陂池方大海 皆真内所作 分別不在外」

<sup>2025</sup> 『全集』『日仏全』「撰在」、随心院本「構在」。

<sup>2026</sup> 最初の偈頌に続いて、継続する文の現代語訳は、「法界にゆきわたる普賢大士に帰命する。」である。

<sup>2027</sup> 『全集』『日仏全』「次云」、随心院本にはなし。

<sup>2028</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.844c1-11、般若訳 vv.1-2）をさす。対応する諸本は『普賢行願讃』サンスクリット本 vs.1-2、仏陀跋陀羅訳 vv.1-2、不空訳 vv.1-2 である。

<sup>2029</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.844c3-4）「我以普賢行願力故、起深信解（深信信解）、如对目前～」、『普賢行願讃』サンスクリット本 v.2「私はすべての勝者を普賢行願力による対面する心によって、国土の塵と等しい身体の量によって、すべての勝者に敬礼する」

\* サンスクリット本は慈雲本（cf.Shindo [1962]）を使用（以下同）。

次に経文を読み終わっていう<sup>2030</sup>。

「この願の趣旨は以上の〔経文の〕ごとくである。そもそも人が散乱した心であってもひとたび南無仏と称えれば、誰もがすでに仏道を完成した<sup>2031</sup>ことは確定して疑いない。しかも<sup>2032</sup>すべての諸仏は法界に遍満しており、不生であり、不滅であり、去ることなく、来することもない。もしもこの道理を信じて礼敬するならば、ひとたび頭を垂れる間に三世の諸仏にことごとく礼拝することになり、ひとたび南無と称える間にひさしく無上菩提の因を植えることになる。それゆえ皆さんは今日を始めとし未来の限りを期して、(p.6) 一心に三世の諸仏に礼敬すべきである。」

**【南無十方三世一切諸仏】(十反以上)〔と唱える〕<sup>2033</sup>。**

**【第四】** (p.6.3、随 84 行)

「第二の称讃如来の願<sup>2034</sup>とは、清浄心<sup>2035</sup>をもって尽きることない法界の、諸仏の万徳

---

<sup>2030</sup> 対応箇所は唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』10,no.293,p.844c1-11) である。

<sup>2031</sup> 姚秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「方便品」(『大正蔵』9,no.262,p.9a24-25)

「若人散乱心 (入於塔廟中) 一称南無仏 皆已成仏道」

\* 『往生要集』「大文第七念仏利益」(『大正蔵』84,no.2682,p.73a24-26、石田〔1964〕p.178)

「又法華経偈云。若人散乱心 (入於塔廟中) 一称南無仏 皆已成仏道」

また『往生要集』「大文第四正修念仏」では、一たび南無仏と称えることで成仏することを、諸法実相不生不滅に言及して述べている。

<sup>2032</sup> 『全集』「然れば」、随心院本「然るに」。

<sup>2033</sup> 現代語訳は「十方三世の一切諸仏に帰命する」である。なお随心院本は「一心敬礼云々  
【所有十方世界中 三世一切人師子 我以清浄身語意 一切遍礼尽 (平濁) 無際 普賢行願威神力 普現一切如来前 一身復現刹 (入) 塵 (去濁) 身 一々遍礼刹塵仏】 已上三反 南無十方三世一切諸仏 十反以上」である。ちなみに【】内は唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』10,no.293,p.847a2-5) を出典とする。

<sup>2034</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』10,no.293,p.844c12-23) ; 『普賢行願讃』サンスクリット本 vv.3-4、仏陀跋陀羅訳 vv.3-4、不空訳 vv.3-4、般若訳 vv.3-4

<sup>2035</sup> サンスクリット本には「澄浄な私は身体と口と言葉によって残らず彼らすべてに敬礼する (tān ahu vandami sarvi aśeṣāṃ kāyatu vāca menena prasannaḥ)」とあるように、「澄浄

を讃歎することである。経文に明らかである<sup>2036</sup>。一心に耳を傾けるべきである。」

**次に経文を読み終わっていう<sup>2037</sup>。**

「願の趣旨は以上の〔経文の〕ごとくである。歓喜心をもって仏徳<sup>2038</sup>を歌いあげること（歌唄）、下至一小音<sup>2039</sup>であっても誰もが仏道を完成する<sup>2040</sup>。ましてや信心を堅固にして未来の限りを期して勝解（信解）<sup>2041</sup>を深く広くして十方界を包摂<sup>2042</sup>すれば、一音一偈を唱えるだけでも功德は無量であり無辺である。それゆえ<sup>2043</sup>皆さんはこのように念じるべきである。

【たった今、私〔が発する〕一音<sup>2044</sup>は十方のすべての仏国土に遍くいきわたり、変化

---

（Skt.prasanna）」は本来「私」にかかる。これに対して『普賢行願讃』の仏陀跋陀羅訳「身口意清浄」、不空訳「皆以清浄身口意」、般若訳「我以清浄身語意」、チベット訳は共通して身口意に「清浄」をかける。

<sup>2036</sup> 『全集』『日仏全』「経文分明」、随心院本「経文明」。

<sup>2037</sup> 随心院本にはなし。対応箇所は唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.844c12-23）である。

<sup>2038</sup> 随心院本訓読は「聴」（86行）とおこすが「徳」が正しい。

<sup>2039</sup> 『全集』『日仏全』「一小音」、随心院本「一少意音」。

<sup>2040</sup> 姚秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「方便品」（『大正蔵』vol.9,no.262,p.9a15-16）

「或以歡喜心 歌唄頌仏徳 乃至一小音 皆已成仏道」

\*『往生要集』「大文第四正修念仏」（『大正蔵』84,no.2682,p.48b19-20、石田〔1963〕pp.213-214）

「又法華偈云。或以歡喜心 歌唄頌仏徳 乃至一小音 皆已成仏道」

cf.織田〔1988〕pp.202-203

<sup>2041</sup> 例えば『撰大乘論』は勝解／信解について、「菩薩と禪定者である心に自在を得た者たちにおいては、勝解／信解の力によって、そう〔勝解／信解した〕とおりにそれら対象が現れる」と説き、要領よくまとめている（cf.長尾〔1999〕p.70,316）。

<sup>2042</sup> 『全集』『日仏全』「包」、随心院本「兼」

<sup>2043</sup> 『全集』『日仏全』と、随心院本では「故」のかかりが異なっている。ここでは随心院本の読みを採用した。

<sup>2044</sup> 『全集』『日仏全』は「音」、随心院本は「語」。ここでは前者を採用した。前後に「一小音」「大音声」があることや、信解によって蚊のなくような声を海の響きとすることなど

して、海のような言うにいけない清浄な大音声となり、〔それが〕三世の諸仏の大海のような功德を讃嘆する。】と。

このように念じおわってから一心に合掌し、偈頌によって十方の諸仏を讃嘆する。」

**【於一塵中塵數仏 各處菩薩衆會中 無尽法界塵亦然 深信諸仏皆充滿】、【各以一切音声海 普出無尽妙言詞 (p. 7) 尽於未來一切劫 讚仏甚深功德海】〔と唱える〕<sup>2045</sup>。**

---

からも、「音」と理解したほうが良い。

<sup>2045</sup> 現代語訳「一塵の中に塵の数もの仏がおり、それぞれ菩薩の衆会の中〔央〕にいる。尽きない法界の塵〔において〕も同様であり、〔そこに〕あらゆる仏が満ちている。私は〔そのように〕信解する。

〔各々に対して〕海のようなすべての音声によって、普く尽きない妙なる言詞を発し、未来の一切劫を尽くし、仏の海のような甚深な功德を〔私は〕讃嘆する。」

偈頌出典

唐般若訳『大方広仏華嚴經』（『大正蔵』10,no.293,p.847a6-9、vv.3-4）

「於一塵中塵數仏 各處菩薩衆會中 無尽法界塵亦然 深信諸仏皆充滿  
各以一切音声海 普出無尽妙言辭 尽於未來一切劫 讚仏甚深功德海」

随心院本はこの偈頌をはさんでその直前に「大衆三十二相 或仏讚（皆さんは「三十二相」〔を説く文〕、あるいは「仏讚」〔を唱える〕）」を出し、その直後に「南無帰命頂礼称讚如来（三反）」を出す。ここの「三十二相」「仏讚」の具体名について特定はできなかったが、いくつかの可能性を検討した。すなわち以下のとおりである。

「三十二相」は、『往生要集』の言及「第四觀察門者。初心觀行不堪深奥。如十住毘婆沙云。新發意菩薩 先色身相 云々」（『大正蔵』84,no.2682,p.53a 冒頭、石田〔1963〕 p.259）

※1を参考にすると、『十住毘婆沙論』「念仏品」（『大正蔵』26,no.1521,pp.70c16-71b28、瓜生津〔1999〕 pp.278-282）に引用される龍樹造偈頌とも推測できる※2。「念仏品」末尾には

「若人不念三十二相八十種好讚嘆仏身者、是則永失今世後世利樂因縁」（『大正蔵』

26,no.1521,p.70c16ff）とある。色身の三十二相を唱えることで仏への讃嘆に代えると思わ

れる。これは経文と理解した解釈である。次に楽曲とする解釈を示したい。その場合、先

ずは慈覚大師（794-864）が相伝された御伝承秘曲が挙げられよう。伝承声明十師の一人である香積房僧都懐空は、「三十二相。梵語。六種」を伝承したとされる（cf.中山〔1974〕

p.255）。しかしこれが何を指すかは不明。また天納〔1988〕 p.78には、「鎌倉初期に湛智が

【第五】(p.7.2、随 98 行)

「第三の広修供養の願<sup>2046</sup>とは、無量の供物によって三世の十方の諸仏と聖者たちを供養することである。経文にまた明らかである。一心に耳を傾けるべきである。」

次に経文を読み終わっていう<sup>2047</sup>。

「願の趣旨は上の〔経文の〕ごとくである。さてところが<sup>2048</sup>願があっても行がなければ、

---

編曲したと考えられる三十二相の伴奏曲は、本曲の伴奏には唐楽の太食調の「打球楽」を黄鐘調に渡し（移調）て使用し、急曲の伴奏には唐楽の一越調の迦陵頻（鳥急）を黄鐘調に渡して使用している」とある。ここの「三十二相」も随心院本書写年代（院政期頃）と比較的年代が近く関係がありそうなものの、その実体は不明。渋谷〔1978〕「6.法要故実部 二.声明部 ハ.顕教声明 10.三十二相」p.923 には 11 作の「三十二相」が掲載されるが、本作との関係は同じく不明。各々は「三十二相」という同一曲目に収められる種々の楽調楽曲と思われる。

何れにせよ、随心院本は料紙、本字体等により院政期頃に書写された聖教とされるから（cf.花野〔1995〕p.304）、この年代に流布した「三十二相」の特定が求められよう。

次に「仏讃」について若干の指摘を行いたい。日本に現存する声明曲は大きく、梵語声明、漢語声明、和語声明の三つに分類される。そのうちの梵語声明の一つに「仏讃」は分類され、出典が『大毘盧遮那成佛神變加持經』（『大正蔵』18,no.848）とされる事例もある（cf.天納〔1988〕p.30）。しかしこの「仏讃」が本作の「仏讃」と同一かは不明。「三十二相」と併せて諸賢の御教示を頂きたい。

※1.この文中の「新發意菩薩 先色身相」は実際は『十住毘婆沙論』にはない。随智顕説『摩訶止観』（『大正蔵』46,no.1911,p.13a3ff.）「婆沙明新發意菩薩先念仏色相～」を参考にしたと思われる。

※2.瓜生津〔1999〕p.278,注5によると、仏の三十二相を説くこの偈頌は龍樹造『宝行王正論』2.76-96に見られる。

<sup>2046</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.844c24-845a18）；『普賢行願讃』サンスクリット本 vv.5-7、仏陀跋陀羅訳 vv.5-6、不空訳 vv.5-7、般若訳 vv.5-7

<sup>2047</sup> 随心院本にはなし。対応箇所は唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.844c24-845a18）である。

恐らくわずかに遠い将来実を結ぶ因（遠因）となるだけである。〔それゆえ〕生前に仏の供養を営むにこしたことはない。供養の〔規模の〕盛大さ（寛）と質素さ（狭）は心の深さと浅さに従うと知るべきである。次のように考えるべきである。今この散らした花は無量の花雲に変わる。焚いた香は価がつけられないほどの香雲に変わる。捧げた灯明は広大な光台となる。発した音声は海のような、言うにいけない音声になる。〔それらの供物が〕ともに十方の塵の数もの仏国土に遍満し、三世の諸仏と聖者たちを遍く供養する。諸仏はその〔供養を〕受けとり、仏としての仕事を広く行い衆生を利益する。私どもはこれをもって無上菩提の因とする。こうした信解（勝解）の心をもって供養を行えば、すなわちそれは仏説に適った実践の行い（如説修行之業）、衆生を利益する実践（利益衆生之行）、菩薩の行と願、菩提の正因となる。それゆえつまりは法供養となる<sup>2049</sup>。〔身口意の〕三業による礼拝も〔華、香、灯明、音声などによる供養と空間的に〕同様である。〔信解によって時間的に〕未来の限りを期すことも〔十方の塵の数もの仏国土に遍満させるのと〕同様である<sup>2050</sup>。たった今皆さんはこの広大な心を発し、つつしみ敬って十方の三宝を供養すべきである。」

**(p. 8) この合間に梵音、錫杖〔をを行い〕、音楽や様々な供物をなすべきである<sup>2051</sup>。**

<sup>2048</sup> 『全集』は「然れば」、随心院本は「然るに」と訓読する。

<sup>2049</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.845a4-8）

「善男子。諸供養中法供養最。所謂如説修行供養、利益衆生供養、摂受衆生供養、代衆生苦供養、勤修善根供養、不捨菩薩業供養、不離菩提心供養。善男子。如前供養無量功德」

<sup>2050</sup> 例えば華を永久的に供え続け、香を永久的に焚き続け、灯明を永久的に灯し続け、音声を永久的に出し続けると信解すること。

<sup>2051</sup> 冒頭で述べられた四箇法要の残り二つ、すなわち梵音と錫杖が説かれる。石田〔1997〕p.408ab, 995aによると、梵音の際には「十方所有勝妙華」で始まる八句を唱え、錫杖の際には「手執錫杖」等の偈を唱え、儀礼を行うとされる。

随心院本は「供養 伝供 四智 梵音 錫杖 音楽 種種供具 【以諸最勝妙華鬘 伎（平濁）楽（入濁）塗（去濁）香及傘（去濁）蓋 如是最勝莊嚴具 我以供養諸如来 最勝衣服最勝香 末香燒香与灯燭（入） 一一皆如妙高聚 我悉供養諸如来 我以广大勝解心 深信一切三世仏 悉以普賢行願力 普遍供養諸如来】 南無恭敬供養十方諸仏」であ

【第六】(p.8.2、随 119 行)

「第四の懺除業障の願<sup>2052</sup>とは、清浄な心をもって十方の諸仏に対して、無始以来のあらゆる罪を懺悔することである。具体的には経文のごとくである。」

次に経文を読み終わっている<sup>2053</sup>。

「〔この〕願の趣旨は以上の〔経文の〕ごとくである。しかるに<sup>2054</sup>—

【一切の諸罪の性質はどれも〔究極的には〕真如である。

〔それらの罪は〕転倒を因縁とし妄心<sup>2055</sup>から起こる。

こうした罪のありようはもとよりこのかた空である。

〔そのありようは〕三世において〔実体として〕認められない<sup>2056</sup>。】

もしも〔行者が〕この心をもってよく懺悔を修するならば—

【諸罪は露や霜のようであり、

太陽のごとき智慧が〔それを〕よく消し去る<sup>2057</sup>。

---

る。

【】内は唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847a10-15）を出典とする。

<sup>2052</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.845a19-28）；『普賢行願讃』サン  
スクリット本 v.8、仏陀跋陀羅訳 v.7、不空訳 v.8、般若訳 v.8

<sup>2053</sup> 随心院本にはなし。対応箇所は唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』  
10,no.293,p.845a19-28）である。

<sup>2054</sup> 『全集』の訓読を採用した。

<sup>2055</sup> 随心院本訓読は「忌心」（121 行）とおこすが「妄心」が正しい。

<sup>2056</sup> 理の懺悔として出ている。

唐般若訳『大乘本生心地観経』（『大正蔵』3,no.159,p.304a18-19）

「一切諸罪性皆如 転倒因縁妄心起 如是罪相本来空 三世之中無所得」

\* 『往生要集』「大文第五助念方法」（『大正蔵』84,no.2682,p.65b17-19、石田〔1964〕p.82）

「一切諸罪性皆如 転倒因縁忘心起 如是罪相本来空 三世之中無所得」

『往生要集』最明寺本（cf.築島、坂詰、後藤〔1992〕p.236）には、「一切の諸の罪は、  
性、皆如なり。転倒の因縁もて妄心より起る。是（の）如き罪相は本来空なり。三世（の）  
中に得（る）所無し」と訓読されており、本稿はこれを参考にした。

懺悔は薪のごとき煩惱をよく燃やす。

懺悔は常楽<sup>2058</sup>の宮殿によく導く。

懺悔は三界の牢獄（三界獄）からよく出す。

懺悔は華のごとき菩提をよく開花させる<sup>2059</sup>。】

それゆえ皆さんは、清浄な〔身口意の〕三業をもって法界に遍満する諸仏菩薩に対して、先ず一心に合掌し自他の罪障を告白すべきである。次に五体を地に投げ出し懺悔せよ。大山が崩れるごとくに<sup>2060</sup>。

---

<sup>2057</sup> 劉宋曇無蜜多訳『仏説観普賢菩薩行法経』（『大正蔵』9,no.277,pp.393b12）

「衆罪如霜露 慧日能消除」

この文は宋智円述『涅槃玄義発源機要』（『大正蔵』38,no.1767,p.151b5-6）、唐智顛説・湛然略『維摩経略疏』（『大正蔵』38,no.1778,p.628c8-9 etc.）等の天台系仏典に良く用いられる。

<sup>2058</sup> 涅槃の四徳（常楽我浄）の二つ。常と楽で四徳を代表する場合もある（cf.石田〔1997〕p.595b）。

<sup>2059</sup> 唐般若訳『大乘本生心地観経』（『大正蔵』3,no.159,p.303c5-8）

「懺悔能焼煩惱薪（懺悔能往生天路 懺悔能得四禅楽 懺悔雨宝摩尼珠 懺悔能延金剛寿）懺悔能入常楽宮 懺悔能出三界獄 懺悔能開菩提華」

\*『往生要集』「大文第五助念方法」（『大正蔵』84,no.2682,p.65c6-7、石田〔1964〕p.85）

「懺悔能出三界獄 懺悔能開菩提華」

<sup>2060</sup> 随心院本はこの直後（128行）に「次六根懺悔可読」の一文を付す。詳細は不明であるが普賢菩薩との接点を勘案して、劉宋曇無蜜多訳『仏説観普賢菩薩行法経』「六根懺悔偈頌」（『大正蔵』9,no.277,pp.393a15-b13）の可能性を推測した。

また本文中の「如大山崩」は主に身体を投げ出す際に使用される比喻である。漢訳仏典においては例えば、元魏慧覺等訳『賢愚経』「以身投地、如大山崩」（『大正蔵』4,no.202,p.349c26-27）、姚秦鳩摩羅什訳『禅秘要法経』「如大山崩、五体投地、頂礼仏足」（『大正蔵』15,no.613,p.255a14）、西晋聶承遠訳『仏説超日明三昧経』「便自投身、如大山崩」（『大正蔵』15,no.638,p.543c3）等にその用例が見られる。なお「大山」と「太山」の交代例、その解説については齊藤〔2002〕p.223を参照のこと。

懺悔との関係でいえば『往生要集』「大文第六別時念仏」（『大正蔵』84,no.2682,p.67c11-18、

**【我昔所造諸惡業 皆由無始貪恚癡 從身語意之所生 一切我今皆懺悔】(三反)、【南**

石田〔1964〕p.122)に同種の文が説かれる。すなわち以下のとおりである。

「又觀仏經云。『若諸比丘比丘尼、若男女人犯四根本罪十惡等罪及五逆罪及謗大乘。如是諸人若能懺悔日夜六時身心不息、五体投地如大山崩、号泣雨淚、合掌向仏、念仏眉間白毫相光一日至七日、前四種罪可得輕微。觀白毫光闇不見者、応入塔中觀像眉間白毫。一日至三日合掌啼泣』。以上觀念門略抄之」

直接の出典は唐善導集記『觀念阿弥陀仏相海三昧功德法門』（『大正蔵』47,no.1959,p.29b9-5）であり、その原拠は東晋仏陀跋陀羅訳『仏説觀仏三昧海經』（『大正蔵』15,no.643,p.655b8-22）である。対応する箇所を下線を付し示せば以下のとおりである。

「若諸比丘比丘尼、優婆塞優婆夷犯四根本罪不如等罪及五逆罪除謗方等。如是衆人若欲懺悔晝夜六時身心不懈。譬如人在深草中行、四面火起、猛風吹來欲燒其身。此人作念。『若火燒我。未死之間支節解散。我當云何得滅此火。若不設計命必不濟。誰有智者多諸方便能救我命。設命全濟於彼人所無所吝惜』。作是思惟已、如太山崩、五体投地、号泣雨淚、合掌向仏、讚歎如來種種德行。作讚已誦懺悔法。繫念在前、念仏眉間白毫相光一日至七日、前四種罪可得輕微。三七日時罪相漸滅。七七日後然後羯磨在他經。若比丘犯不如罪觀白毫光闇黑不現、应当入塔觀像眉間一日至三日、合掌啼泣一心諦觀」同じく『往生要集』「大文第七念仏利益」（『大正蔵』84,no.2682,p.75a29-b3、石田〔1964〕pp.196-197）にも同種の文が説かれる。すなわち以下のとおりである。

「我從空聲入塔觀像眉間白毫。即作是念。『如來在世光明色身、与此何異』。『仏大人相、願除我罪』、作是語已、如大山崩五体投地、懺悔諸罪」

直接の出典は『仏説觀仏三昧海經』（『大正蔵』15,no.643,p.689a1-4）、すなわち以下のとおりである。

「我從空聲入塔觀像眉間白毫相。即作是念。『如來在世。光明色身与此何異』。『仏大人相願除我罪』。作是語已、如大山崩五体投地、懺悔諸罪、觀仏眉」

（私は空からの声に従って仏塔に入り、仏像の眉間にある白毫相を観察した。そこでこう思った。『如來が世間にいた〔時の〕光明と色身はこの〔仏像〕と何の異なりがあるろうか』と。『仏の大人相（三十二相）よ、私の罪を除きたまえ』。こう語りおわって、大山が崩れるごとくに五体を地に投げだし、諸罪を懺悔し、仏の眉間を観察した。）

**無慚愧懺悔自他所犯】（十反以上）と唱える<sup>2061</sup>。**

**【第七】**（p.9.1、随 132 行）

「(p.9) 第五の随喜功德の願<sup>2062</sup>とは、一心至誠に十方三世の一切の諸仏、一切の菩薩、一切の賢聖、ないし六道の一切の衆生のあらゆる善根に随喜することである。具体的には経文の如くである<sup>2063</sup>。」

**次に経文を読み終わっていう<sup>2064</sup>。**

「[この] 願の趣旨は以上の [経文の] ごとくである。そもそも諸仏如来は海のような、ガンジス河の砂塵 [の数] もの無量<sup>2065</sup>劫を過ごし、六波羅蜜と四摂事 [など] による無量の功德を成就して、一切の衆生のために大菩提を証 [得] した。

また諸大菩薩はそれぞれに特別の功德ある実践（徳行）を具えている。すなわち、  
1) 文殊師利菩薩は一切の衆生の不請師であり、三世の諸仏の大悲の母<sup>2066</sup>である。

---

<sup>2061</sup> 現代語訳「私が以前造った諸々の悪業は、すべて無始 [以来の] 貪恚癡に基づく。[それらは] 身語意から生じる。[それら] 一切 [の悪業] を私は今すべて懺悔する。

自他の犯した [悪業] に慚愧、懺悔する者（普賢菩薩）に帰命する」

前半偈頌出典

唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』 10,no.293,p.847a16-17、v.8）

「我昔所造諸悪業 皆由無始貪恚癡 従身語意之所生 一切我今皆懺悔」

<sup>2062</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』 10,no.293,p.845a29-b15）；『普賢行願讃』サンスクリット本 v.9、仏陀跋陀羅訳 v.8、不空訳 v.9、般若訳 v.9

<sup>2063</sup> 随心院本「具可聴経文（具体的に経文に耳を傾けるべきである。）」

<sup>2064</sup> 随心院本にはなし。対応箇所は唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』 10,no.293,p.845a29-b15）である。

<sup>2065</sup> 随心院本「無辺」

<sup>2066</sup> 唐般若訳『大乘本生心地観経』（『大正蔵』 3,no.159,p.303c25-26）

「文殊師利大聖尊 三世諸仏以為母 十方如来初発心 皆是文殊教化力」

\* 『往生要集』「大文第二欣求浄土」（『大正蔵』 84,no.2682,p.44a20-22、石田 [1963] p.138）

「文殊師利大聖尊 三世諸仏以為母 十方如来初発心 皆是文殊教化力」

文殊師利菩薩は智慧を象徴する菩薩であるが、諸仏の前身となる無量の諸菩薩を教導し

- 2) 弥勒菩薩は如来が無量劫にわたり集めた無上正等覺をもたらす〔諸〕法を護持するに堪える<sup>2067</sup>。
- 3) 無尽意菩薩は広大な願をもって無尽の衆生を救済するに堪える。
- 4) 跋陀婆羅菩薩は衆生たちに名号を聞かせ、誰をも成就させ空しく過ごす者をなくすことに堪える<sup>2068</sup>。
- 5) 觀世音菩薩は大悲の法門に住み、諸惡趣から衆生を救い出すに堪える。
- 6) 大勢至菩薩<sup>2069</sup>は諸惡趣から救済されていない衆生を救済するに堪える<sup>2070</sup>。
- 7) 地藏菩薩は毎日の晨朝に諸地獄に入り、苦しむ衆生を救い出す。他の諸趣においても同様である<sup>2071</sup>。

---

覚りへ誘う立場も持つ。例えば後漢支婁迦讖訳『仏説阿闍世王經』（『大正藏』15,no.626,p.394b19）では「文殊師利者是菩薩之父母」と説く。

<sup>2067</sup> 大唐三蔵菩提流志訳『大宝積經』「優波離会」（『大正藏』11,no.310-24,p.514b20-23）

「弥勒菩薩從座起、偏袒右肩、右膝著地、合掌白言、世尊、我能堪任於後世時護持如來百千万億那由他阿僧祇劫所集阿耨多羅三藐三菩提法」

『普賢講作法』諸本は何れも「～無量劫所習阿耨菩提法」とするが、「優波離会」を参考に「習」を「集」と読み直した。

<sup>2068</sup> 大唐三蔵菩提流志訳『大宝積經』「優波離会」（『大正藏』11,no.310-24,p.514b25-28）

「無尽意菩薩曰、我能堪任以廣大願度脱無尽諸衆生界。跋陀婆羅菩薩曰、我能堪任令諸衆生得聞我名皆悉成熟無空過者」

<sup>2069</sup> 随心院本「得大勢菩薩」、『全集』「得大勢至菩薩」、『日仏全』「大勢至菩薩」

<sup>2070</sup> 大唐三蔵菩提流志訳『大宝積經』「優波離会」（『大正藏』11,no.310-24,p.514c8-10）

「觀自在菩薩曰、我能堪於諸惡趣拔濟衆生。得大勢菩薩曰、我能堪任度諸惡趣未度衆生」

\* 『往生要集』「大文第二欣求淨土」（『大正藏』84,no.2682,p.44b26-28、石田〔1963〕p.138）

「大勢至菩薩曰、我能堪任度諸惡趣未度衆生。宝積經」

<sup>2071</sup> 随心院本「余諸惡趣亦爾」、『全集』『日仏全』「余諸惡趣亦爾」

唐玄奘訳『大乘大集地藏十輪經』（『大正藏』13,no.411,p.724a28-b2）

「於一一日每晨朝時、為欲成熟諸有情故、入苑伽河沙等諸定、從定起已、遍於十方諸仏国土、成熟一切所化有情、隨其所應利益安樂」

8) 虚空蔵菩薩は、彼（虚空蔵菩薩）の呪を持つ<sup>2072</sup>者が成仏していない間は、〔彼の〕生まれたところに現れて常につき従い守護なさる<sup>2073</sup>。

9) 薬王菩薩は劫尽の苦悩から皆を救護し、〔滅劫の終わりに起こる〕刀兵〔災〕と疾疫〔災〕において大医王となる。もしもこの菩薩の名前を聞かならば二度と（p.10）三悪趣の身を受けない<sup>2074</sup>。

---

（それぞれの日の毎朝に衆生たちを成熟させるために、ガンジス河の砂〔の数もの〕禪定に入り、禪定から出定して、十方の諸仏国土にいきわたり一切の教化すべき衆生を成熟し、それ〔ぞれ〕に応じて利益し安楽にする。）

この記述の「成熟一切所化有情」に基づき、救済する趣に限定を加えない『全集』『日仏全』の「余諸趣亦爾」を採用した。

\* 『往生要集』「大文第二欣求浄土」（『大正蔵』84,no.2682,p.44b10-12、石田〔1963〕p.139）

「地藏菩薩毎日晨朝入恒沙定、周遍法界拔苦衆生。所有悲願超余大士」

<sup>2072</sup> 石田〔1997〕は【持呪】の項目（p.428c）に「真言陀羅尼を誦えること。また、常に誦えていること。～」と載せる。ここでは虚空蔵菩薩の陀羅尼または呪と理解した。これを主題としたものに例えば『虚空蔵菩薩神呪経』（『大正蔵』13,no.405）、『虚空蔵神呪経』（『大正蔵』13,no.407）、『虚空蔵菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法』（『大正蔵』20,no.1145）、『虚空蔵陀羅尼経』（『大正蔵』20,no.1148）等が存在する。速水〔1982〕pp.138-146によると、虚空蔵菩薩は地藏菩薩や観音菩薩と対になって信仰されることが多い。例えば『東大寺要録』によると、天平16（747）に光明皇后の発願により東大寺講堂に一丈の虚空蔵と観音が安置されたとあり、さらに貞観2（860）に権律師道昌の発願により六尺五寸の虚空蔵と地藏が京都広隆寺に造られたと『資財帳』に記録される。

<sup>2073</sup> 『覚禅鈔』「虚空蔵菩薩法」所説の「種々変身事」（『日仏全』54,no.431,p.268c）、「称名号得智恵音声事」（『日仏全』54,no.431,p.271b）を参考にして、姚秦仏陀耶舎訳『虚空蔵菩薩経』（『大正蔵』13,no.405,p.656a）や失訳『仏説虚空蔵菩薩神呪経』（『大正蔵』13,no.406,p.658b, 659b）の可能性を探ったが、具体的經典名については不明。

<sup>2074</sup> 『全集』は「薬王菩薩は劫尽の苦悩を皆悉く救護し、刀兵疾疫に大医王と作り」、随心院本は「薬王菩薩は劫尽の苦悩、皆悉く刀兵疾疫に救護し大医王と作りたまふ」と訓読する。

出典として劉宋曇良耶舎訳『仏説観薬王薬上二菩薩経』（『大正蔵』20,no.1161,p.662a-b）

今この 10) 普賢菩薩は十種の行と願に住し、一切諸仏の行う修行方法（道法）を極め尽くしている<sup>2075</sup>。こうした菩薩の実践はとうてい計りしれない。」

**もし煩雑を嫌うならばここまでの菩薩の文章<sup>2076</sup>を省略すべきである。**

「しかるに<sup>2077</sup>私ども衆生たち慳貪の心によって絡み付かれ、一塵の布施を〔も〕実践しない。悪の羅刹によって誑かされ、毛髪ほどの禁戒を〔も〕たもたない。ないし<sup>2078</sup>軽い毛髪が風で乱れる〔ごとく〕、禅定の実践〔すら〕できない<sup>2079</sup>。〔生死流転の無明〕長夜において夢は深く、智慧の眼を開くいわれ〔も〕ない<sup>2080</sup>。この時点で六波羅蜜、あらゆる修行をそなえていない。どうして菩提や涅槃を期待できようか<sup>2081</sup>。しかるに<sup>2082</sup>仏は〔次のように〕説かれた。

【もしも貧窮の人がいたとして、  
布施できる財産がなければ、  
他者が施しを実践するのを見た時、  
随喜の心を生じなさい。  
随喜による功德の報いは、  
施し〔による報い〕と等しく、異なることはない<sup>2083</sup>。】云々

---

の可能性を探った。釈尊の脇侍となる場合もあるし、二十五菩薩の一人でもある（cf.石田〔1992〕下、p.129注6）。

<sup>2075</sup> 随心院本「今普賢菩薩十種大願～」

<sup>2076</sup> 普賢菩薩を除いた文殊菩薩から薬王菩薩まで、すなわち「謂文殊師利菩薩～三悪趣身」（『全集』pp.9,1.5-10,1.1、『日仏全』p.43,b16-26、随心院本137行-148行）の箇所と理解した。

<sup>2077</sup> 『全集』「而ルニ」、随心院本「而モ」。前者を採用した。

<sup>2078</sup> 六波羅蜜中の忍辱、精進の省略の意味。

<sup>2079</sup> 随心院本「乃至軽毛随風未曾修禅定」

<sup>2080</sup> 随心院本「入長夜夢無由開慧眼」

<sup>2081</sup> 随心院本「何期仏果菩提」

<sup>2082</sup> 『全集』「然ルニ」、随心院本「然モ」。前者を採用した。

<sup>2083</sup> 劉宋求那跋陀羅訳『過去現在因果経』（『大正蔵』3,no.189,p.652a3-5）

「若有貧窮人 無財可布施 見他修施時 而生随喜心 随喜之福報 与施等無異」

布施はもはやこのとおりである。残りの万行も同じである。すなわち〔次のようなことが〕理解できる。

【一塵すら施さずに檀波羅蜜を成就するには、随喜以上のものはない。一戒すらたもたずに戒波羅蜜を具えるには、随喜以上のものはない。ないし一法すら学ばずに般若<sup>2084</sup>波羅蜜を完成するには、随喜以上のものはない。一行すら実践せずに無量の万徳を証得するには、随喜以上のものはない。】と。

もしも普賢大士が随喜の行と願をお教えにならなければ、〔我々は〕たとえ終わらない輪廻を過ごすことになったとしても、何時ほんのわずかな善根さえも植えることができようか。それゆえ皆さんは異口同音に、まさに三世十方の諸仏、聖なる者たち（聖衆）、ないし六道〔の者〕、四生〔の者〕、一切衆生の有漏と無漏のあらゆるすべての善に随喜しなさい。その後で頭を垂れて〔御〕足を頂く〔ごとくに〕、功德の対象に敬礼し奉りなさい。』

【(p. 11) 十方一切諸衆生 二乗有学及無学 一切如来与菩薩 所有功德皆随喜】(三反)、【南無一心随喜諸仏聖衆】〔と唱える〕<sup>2085</sup>。

【第八】(p.11.4、随 167 行)

「第六の請転法輪の願<sup>2086</sup>とは、この願の趣旨はひたすら六道〔の者〕、四生〔の者〕、一

---

随心院本は「若有貧窮人 無財可布施 見他修施時 而生随喜心 随喜之福報 与施主等無異」とある。

\* 『往生要集』「大文第四正修念仏」(『大正蔵』84,no.2682,p.50b8-10、石田〔1963〕p.231)

「若有貧窮人 無財可布施 見他修施時 而生随喜心 随喜之福報 与施等無異」

<sup>2084</sup> 随心院本「波若」

<sup>2085</sup> 現代語訳

「十方の一切衆生、声聞、縁覚（独覚）、有学および無学、一切如来と菩薩のあらゆる功德すべてに随喜する。

一心に諸仏、聖なる者たち（聖衆）に随喜する者（普賢菩薩）に帰命する。」

前半偈頌出典

唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』10,no.293,p.847a18-19、v.9)

「十方一切諸衆生 二乗有学及無学 一切如来与菩薩 所有功德皆随喜」

<sup>2086</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』10,no.293,p.845b16-25) ; 『普賢行願讚』サン

切衆生のために十方<sup>2087</sup>三世の一切諸仏を勧請し、素質の違いに応じた無尽の法門を説かせることである。具体的には経文の如くである。まさに一心に耳を傾けるべきである。」

**次に経文を〔読み〕終わっていう<sup>2088</sup>。**

「〔この〕願の趣旨は以上<sup>2089</sup>の〔経文の〕ごとくである。勧請の功德は言葉によって述べることはできない<sup>2090</sup>。『増一阿含』に説かれるごとくである。

【南の瞻浮洲の一切衆生の福德は転輪聖王一人の福德に及ばない。南洲の一切の人民、及び転輪王の福德は西の瞿耶尼〔洲〕にいる一人の福德と同じである。南・西二洲の一切衆生の福德は東の弗婆提〔洲〕にいる一人の福德にかなわない。東・西・南洲の一切衆生の福德は北の鬱单曰〔洲〕にいる一人の福德にかなわない。四大洲における一切衆生の福德は四天王の住所<sup>2091</sup>にいる一人の福德にかなわない。このようにないし〔欲界の〕四〔大〕洲、六欲〔天〕における一切の福德の行為（業）は、梵〔天〕一人の福德の量にかなわない。梵〔天〕の福德とは、これは転法輪を勧請するなどの行為である<sup>2092</sup>。】

**意味を要約しまとめたものである（取意抄）。**

一仏に対して小乗の教え（小教）を請うたとしても、その福德の行為はちょうど以上のごとくである。ましてや十方三世の諸仏に、普くいきわたる塵の数もの妙法（普門塵数妙

---

スクリット本 v.10、仏陀跋陀羅訳 v.9、不空訳 v.10、般若訳 v.10

<sup>2087</sup> 随心院本訓読（169行）は「法」とおこすが「方」が正しい。

<sup>2088</sup> 随心院本にはなし。対応箇所は唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.845b16-25）である。

<sup>2089</sup> 随心院本「是」、『全集』『日仏全』「此」

<sup>2090</sup> 以下、随心院本には『全集』（pp.11,6-12,1）及び『日仏全』（pp.43c20-44a3）までの記述（『増一阿含』からの趣意引用など）がなし。

<sup>2091</sup> 欲界の上位に位置する六欲天の一つ。上から他化自在天、楽変化天、覩史多天、夜摩天、三十三天、四天王天となっている。

<sup>2092</sup> 出典不明である。欲界の人天を福德の小大により順次比較した上で、それより福德の大きな色界の梵天こそを勧請することをいう。全ての福德を集めても、色界梵天一人の勧請の功德にさえ適わないことを説く（cf.聖者龍樹造、後秦鳩摩羅什訳『大智度論』「仏土願積論」（『大正蔵』25,no.1509,pp.109c-110a）

法)を請えば言うまでもない。(p.12) 具わる福德はまさに無辺となるに違いない。互いに  
仏同士にしか理解できないと宣告された教えは〔勧請の対象から〕除く。しかるに諸仏の  
境界は信を基本とする。もしも信心が純粹でなければ近づいても見えない。もしも信心が  
純粹であれば遠くあっても自ずと感じあえる(感応)。たとえば空の月が普く万の水に浮か  
ぶごとくである。それゆえ皆さんは、広大で堅固で清浄な信心を發し、十方法界の一切<sup>2093</sup>  
諸仏に對面するとの想い<sup>2094</sup>をし奉りなさい。」

**先ず口に唱える。**

**次に頂礼して諸仏が妙法輪を轉じるよう勧請する。**

**【十方所有世間燈 最初成就菩提者 我今一切皆勧請 轉於無上妙法輪】(三反)、【南  
無十方諸仏恒轉法輪】(五反已上<sup>2095</sup>)〔と唱える〕<sup>2096</sup>。**

**【第九】**(p.12.8、隨 179 行)

「第七の請仏住世の願<sup>2097</sup>とは、また〔さらに〕一切衆生のために諸仏に勸<sup>2098</sup>請するこ  
とである。その<sup>2099</sup>趣旨はほとんど前の誓願と違わない。しかるに<sup>2100</sup>前の誓願は成道した

---

<sup>2093</sup> 隨心院本に「一切」はなし。

<sup>2094</sup> 隨心院本「前」

<sup>2095</sup> 隨心院本には「已上」はなし。

<sup>2096</sup> 現代語訳

「十方のあらゆる世間の灯火となり、はじめて覺りを成就した者、私は今〔その〕す  
べての者に勧請する。無上法輪を轉じたまえ。

十方の諸仏よ、常に法輪を轉じたまえ〔と勧請する者(普賢菩薩)に〕歸命する。」

前半偈頌出典

唐般若訳『大方廣仏華嚴經』(『大正藏』10,no.293,p.847a20-21、v.10)

「十方所有世間燈 最初成就菩提者 我今一切皆勧請 轉於無上妙法輪」

<sup>2097</sup> 唐般若訳『大方廣仏華嚴經』(『大正藏』10,no.293,p.845b26-c4) ; 『普賢行願讚』サン  
スクリット本 v.11、仏陀跋陀羅訳 v.10、不空訳 v.11、般若訳 v.11

<sup>2098</sup> 『日仏全』「勸」。誤植か。

<sup>2099</sup> 隨心院本「具」

<sup>2100</sup> 隨心院本は「しかも」と訓読する。

ばかりの仏に勧請して法輪を転ぜしめるが、この誓願は今にも涅槃しようとする仏に勧請して、久しく世にとどまらしめる。これをもって区別とする<sup>2101</sup>。具体的には経文のごとくである<sup>2102</sup>。」

**次に経文を読み終わっていう<sup>2103</sup>。**

「〔この〕願の趣旨は以上<sup>2104</sup>の〔経文の〕ごとくである。そもそも如来が入滅した後は、世間は常に暗黒である。〔仏の導きがなくなるので〕人々と神々は少なくなるが、死んで多くは悪道に堕ち<sup>2105</sup>、阿僧祇劫を過ごしても三宝の名すら聞かない<sup>2106</sup>。それゆえ皆さんは一切衆生のために（p.13）広大な慈悲を発すべきである<sup>2107</sup>。」

**先ず同音で唱える。**

**次に一心に礼拝して十方諸仏に勧請し、久しく世にとどまらしめる。**

**【諸仏若欲示涅槃 我悉至誠而勧請 唯願久住刹塵劫 利樂一切諸衆生】（三反）、【南無三世諸仏常住利生】（五反以上）〔と唱える〕<sup>2108</sup>。**

---

<sup>2101</sup> 『大智度論』には「請転法輪」と「請仏住世」の二種類の「請」が挙げられている（cf. 聖者龍樹造、後秦鳩摩羅什訳『大智度論』「仏土願積論」（『大正蔵』25,no.1509,pp.109b））

<sup>2102</sup> 随心院本「具可聴経文」、『日仏全』「具旨応聴経文」

<sup>2103</sup> 随心院本にはなし。対応箇所は唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.845b26-c4）である。

<sup>2104</sup> 随心院本「是」

<sup>2105</sup> 随心院本「死随三悪道」、『全集』『日仏全』「死多堕悪道」

<sup>2106</sup> 姚秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「如来寿量品」（『大正蔵』9,no.262,p.43c14-15）

「是諸罪衆生 以悪業因縁 過阿僧祇劫 不聞三宝名」

\* 『往生要集』「大文第二欣求浄」（『大正蔵』84,no.2682,p.45a15-16、石田〔1963〕p.148）

「是諸罪衆生 以悪業因縁 過阿僧祇劫 不聞三宝名」

ただし姚秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「方便品」（『大正蔵』9,no.262,p.8b）の趣意でもある。

<sup>2107</sup> 本文の「応（まさに～すべし）」について、諸本は何れも文末「一心礼拝勧請十方諸仏令久住世」までかけて訓読する。しかし本作に見られる同種の用例からはそれは支持できない。

<sup>2108</sup> 現代語訳

【第十】(p.13.5、随 190 行)

「第八の常随仏学の願<sup>2109</sup>とは、一心至誠に誓願して、生々世々、十方無尽の三世の諸仏につき従い、諸仏の初発心より、ないし成仏して涅槃に入るまでの、あらゆる無量の修行を修習し極めることである。具体的な趣旨は経文に耳を傾けるべきである。」

次に経文を〔読み〕終わっていう<sup>2110</sup>。

「〔この〕願の趣旨は以上の〔経文の〕ごとくである。そもそもこの世に現れた釈迦如来は過去無量劫にわたり難行と苦行〔を行い〕成道なさってすでに久しい<sup>2111</sup>。しかるに<sup>2112</sup>かの<sup>2113</sup>因位の万行は〔自分〕一人のためでなく、これは一切衆生〔のため〕の万行である。ないし果位の菩提もまた〔自分〕一人のためでなく、これは一切衆生〔のため〕の菩提である。以上、衆生は苦から脱していないので【山のような法性を動かし、海のような生死<sup>2114</sup>-(139)に入る<sup>2115</sup>】。衆生は惑業を具えているので、〔釈迦如来は本来〕必要はないが〔あ

---

「もしも諸仏が涅槃を示そうとするならば、私はひたすら心から勧請する。「国土の塵〔の数に等しい〕劫〔の間〕、どうか久しくとどまり、一切の衆生たちを利益し安楽にしたまえ。

三世の諸仏よ、常にとどまり、衆生を利益したまえ〔と請う者（普賢菩薩）〕に帰命する。」

前半偈頌出典

唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847a22-23、v.11）

「諸仏若欲示涅槃 我悉至誠而勧請 唯願久住刹塵劫 利楽一切諸衆生」

<sup>2109</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.845c5-23）；『普賢行願讃』サン  
スクリット本 v.12、仏陀跋陀羅訳 v.12、不空訳 v.13、般若訳 v.13, 14

<sup>2110</sup> 随心院本にはなし。対応箇所は唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』  
10,no.293,p.845c5-23）である。

<sup>2111</sup> 姚秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「如来寿量品」（『大正蔵』9,no.262,p.42b）の趣意である。

<sup>2112</sup> 『全集』「然シテ」、随心院本「然モ」

<sup>2113</sup> 随心院本「彼」、『日仏全』「考：後疑剩（「後」は疑わしきにつき余分なり）」

<sup>2114</sup> 随心院本「生死苦海」

<sup>2115</sup> 随智顛説『摩訶止観』（『大正蔵』46,no.1911,p.4c17）

えて穢土において] 仏道への通達 [を示して見せる] <sup>2116</sup>。ないし今世で [衆生と] 感じあえる時が到来し、[釈迦如来は] ルンビニー園中で生誕を示し、教化をなし終わり、サーラ樹林の (p.14) 中で寂滅を示して見せた<sup>2117</sup>。ただ娑婆世界だけでこの方便を示すわけではない。塵 [の数] もの十方国土それぞれにおいても同様である。ただ釈迦如来だけがこの徳行を具えるわけではない。三世諸仏それぞれも同様である。また釈迦如来は五百の大願を發し、無数の方便によって衆生を教化し、すべて一仏乗に入れる<sup>2118</sup>。阿弥陀如来は四十八の大願を發し、十方世界の念仏衆生を引摂し、すべて浄土への往生を獲得させる<sup>2119</sup>。薬師如来は十二の大願を發し、衆生の身心の病を除き、ないし無上菩提を速やかに証 [得] させる<sup>2120</sup>。不動 (阿閼) 如来は一切の来世の住処で出家の一願を確定し、無上道を完成で

---

「動法性山入生死海」

\* 『往生要集』「大文第六別時念仏」(『大正蔵』84,no.2682,p.70c4-5、石田〔1964〕p.145)

「動法性山入生死海」

本来不動なる法身から教化のために広大な変化身を出す譬喩である。

<sup>2116</sup> 随心院本「行於非道而通達仏道」

<sup>2117</sup> 随心院本では「感応時臻、示誕生於嵐毘菌之裏、化縁事訖、唱寂滅於娑羅林之間」(『全集』『日仏全』)が「浄飯王宮、非生現生、菩提道場、更無始覚、機縁薪尽、一化事畢、娑羅林之中、非滅現滅 ([釈迦如来は] 浄飯王の宮殿中、非生現生し、菩提樹下座で、無始の覚りを経験し、機縁の薪が尽き、一代教化の事柄が終わり、サーラ樹林中、非滅現滅す)」となっている。両者とも大乘的な釈尊觀 (変化身) である。

<sup>2118</sup> 北涼曇無讖訳『悲華經』(『大正蔵』3,no.157)、失訳『大乘悲分陀利經』(『大正蔵』3,no.158)、姚秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』「方便品」(『大正蔵』9,no.262)の趣意である。

<sup>2119</sup> 伝曹魏康僧鎧訳『仏説無量寿經』(『大正蔵』12,no.360,pp.267c-269a)

劉宋曇良耶舎訳『仏説觀無量寿經』(『大正蔵』12,no.365,p.343b26)

「光明遍照 十方世界 念仏衆生 摂取不捨」

\* 『往生要集』「大文第七念仏利益」(『大正蔵』84,no.2682,p.74a3-4、石田〔1964〕p.186)

「光明遍照 十方世界 念仏衆生 摂取不捨」

その他「大文第四正修念仏」にもあり。

<sup>2120</sup> 唐玄奘訳『薬師如来瑠璃光如来本願功德經』(『大正蔵』14,no.450)、唐義浄訳『薬師如来瑠璃光七仏本願功德經』(『大正蔵』14,no.451)等

きる<sup>2121</sup>。あるいは<sup>2122</sup>仏がいる。無量劫にわたりとどまること、無量寿仏のごとくである<sup>2123</sup>。あるいは<sup>2124</sup>仏がいる。成道当日に涅槃すること、月面如来のごとくである<sup>2125</sup>。あるいは<sup>2126</sup>仏がいる。久しく樹下に坐り、しかる後に成道<sup>2127</sup>すること、大通智勝仏のごとくである<sup>2128</sup>。

---

<sup>2121</sup> 唐菩提流志訳『大宝積経』「不動如来会」（『大正蔵』11,no.310-6、p.102b25-27）

「世尊。我今如是発心廻向、乃至未証無上菩提、生生在家不出家者、則為違背一切諸  
仏」

『全集』は「不動如来、一切生処ニ決定出家之一願ヲ成就シテ無上道ヲ成スルコトヲ得」、  
随心院本は「不動如来は一切の生処に決定出家之一の願を成就シテ無上道（ト）成ルこと  
得シメタマフ」と訓読する。『全集』と随心院本の読みとは異なるが、「～出家の一願を確  
定し（決定出家之一願）～」と理解した。

<sup>2122</sup> 随心院本「惑」

<sup>2123</sup> 姚秦鳩摩羅什訳『仏説阿弥陀経』（『大正蔵』12,no.366,p.347a27-29）

「彼仏寿命、及其人民無量無辺阿僧祇劫。故名阿弥陀」

\*『往生要集』「大文第十問答料簡」（『大正蔵』84,no.2682,p.79a17-18、石田〔1964〕p.249）

「小経云。無量無辺阿僧祇劫」

ただしこの理解は阿弥陀仏に対する著者源信の一面を示すにすぎない。この直後には『観  
音授記経』をもとに涅槃相が言及されるし、『阿弥陀経略記』においても寿命の限りが説か  
れるなど、阿弥陀仏の变化身の面も指摘される（cf.石田〔1992〕下 p.258）。

<sup>2124</sup> 随心院本「惑」

<sup>2125</sup> 元魏菩提流志訳『仏説仏名経』（『大正蔵』14,no.440,p.154a21-22）

「復有仏名月面。彼月面仏寿命一一夜」

高齊那連提耶舍訳『月燈三昧経』（『大正蔵』15,no.639,p.569a21）

「彼満月面普名称 住世寿命一日夜」

唐澄観述『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』（『大正蔵』36,no.1736,p.215c8-10）

「涅槃云。我聞諸天寿命極長。云何来是天中天。壽命短促不滿百年。下至現暮寂者。

如月面仏寿一日一夜故」

<sup>2126</sup> 随心院本「惑」

<sup>2127</sup> 随心院本訓読は「後に道（ト）成リタマヘリ～」（210行）と補読するが、「後に道（ヲ）  
成リタマヘリ～」が正しい。

あるいは仏がいる。出家当日に成仏すること、弥勒<sup>2129</sup>-如来のごとくである<sup>2130</sup>。あるいは〔仏が〕<sup>2131</sup>いる。濁悪の世に現れ三乗の法で衆生を教化すること、娑婆世界の釈迦如来のごとくである<sup>2132</sup>。あるいは〔仏が〕<sup>2133</sup>いる。清浄な国土に現れて、もっぱら大乘をもって衆生を教化すること、清浄円満国の普見如来のごとくである<sup>2134</sup>。あるいは仏がいる。色身の相好のみで衆生を教化すること、不瞬世界の普賢如来のごとくである<sup>2135</sup>。あるいは仏がいる。香塵<sup>2136</sup>のみで衆生を教化すること、衆香世界の香積如来のごとくである<sup>2137</sup>。

このように三世の十方諸仏の衆生教化の方法は無量無辺であり、とうてい計り知れない。どれもこれも（p.15）衆生を利益する方便である。」

**もし煩雑を嫌うならばここまでの諸仏の文章<sup>2138</sup>を省略すべきである<sup>2139</sup>。**

「私どもがもしも以前にこうした諸仏の行と願を習学していたならば、すでに生死を脱し、速やかに菩提を証〔得〕していたであろう。しかし今だかつて発心して修行したことがなかったので、今なお三界の苦海を流転している。今日もしも発心しなければ、この先の輪廻も果てがないであろう。それゆえ皆さんは堅固な信心によって生々世々、常に一切

---

<sup>2128</sup> 姚秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「化城譬品」（『大正蔵』9,no.262）

<sup>2129</sup> 随心院本「弥陀勒」

<sup>2130</sup> 後秦鳩摩羅什訳『仏説弥勒下生成仏経』（『大正蔵』14,no.454,p.424b）等

<sup>2131</sup> 随心院本「或有仏」、『全集』『日仏全』「或有」

<sup>2132</sup> 姚秦鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「方便品」（『大正蔵』9,no.262,p.7b）

<sup>2133</sup> 随心院本「或有仏」、『全集』『日仏全』「或有」

<sup>2134</sup> 唐実叉難陀訳『大宝積経』「文殊師利授記会」（『大正蔵』11,no.310-15）、唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏刹功德莊嚴経』（『大正蔵』11,no.319,p.915a-b）

<sup>2135</sup> 唐菩提流志訳『文殊師利所説不思議仏境界経』（『大正蔵』12,no.340,p.114b-c）、宋智嚴共宝雲訳『大方等大集経』「無尽意菩薩品」（『大正蔵』13,no.397-12）

<sup>2136</sup> 香処のこと。香という鼻根の対象。六塵の一つとして香を香塵という。

<sup>2137</sup> 呉支謙訳『仏説維摩詰経』（『大正蔵』14,no.474）、姚秦鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』「香積仏品」（『大正蔵』14,no.475,p.552c）

<sup>2138</sup> 「三世諸仏～香積如来」（『全集』pp.14,2-10,12、『日仏全』p.44,b5-17、随心院本202行-216行）の箇所と理解した。

<sup>2139</sup> 随心院本は「若厭繁者可略已前仏文」、『全集』『日仏全』は「若厭繁者可略已前諸仏文」

の諸仏に出会いつき従い、諸仏<sup>2140</sup>の無量の修行を修学し極める、との大誓願を発すべきである。」

**先ずは一心に合掌して、偈頌によって発願せよ。**

**次に頭を垂れて帰命し、願を確固たるものとせよ<sup>2141</sup>。**

**【我随一切如来学 修習普賢円満行 供養過去諸如来 及与現在十方仏】、【未来一切天人師 一切意楽皆円満 我願普随三世学 速得成就大菩提】（三反<sup>2142</sup>）、【南無生々世々常随仏学】（五反以上）〔と唱える〕<sup>2143</sup>。**

**この次に懺法經<sup>2144</sup>を読むこと、十方念仏<sup>2145</sup>を唱え奉るべし。但し私に書き付けたも**

---

<sup>2140</sup> 随心院本は「諸仏」がなし。

<sup>2141</sup> 随心院本「経文可読云々」

<sup>2142</sup> 随心院本は「三反」がなし。

<sup>2143</sup> 現代語訳

「私は一切の如来に従って学び、普く賢れた円満行を修習する。過去の諸如来および現在の十方の仏を供養する。

未来のあらゆる天人師（仏）〔も将来〕あらゆる願いをすべて完成するだろう。私は普く三世〔の仏〕に従い学び、速やかに大菩提を成就できるよう願う。生々世々、常に仏に従って学ぶ者（普賢菩薩）に帰命する。」

前半偈頌出典

唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847a26-27、v.13）

「我随一切如来学 修習普賢円満行 供養過去諸如来 及与現在十方仏」

後半偈頌出典

唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847a28-29、v.14）

「未来一切天人師 一切意楽皆円満 我願普随三世学 速得成就大菩提」

<sup>2144</sup> 「懺法經」が何をさすかは不明。しかし恐らく法華懺法と関係がある点、劉宋曇無蜜多訳『観普賢菩薩行法経』と対になる典籍である点から、先ず『法華三昧行法』『法華三昧懺儀』の存在を私案した。あるいは例えば『法華懺法抄』（cf.『天台宗全書』11,p.77a）に「金光明懺法云金光明経付懺悔品誦出也。今法華懺法名同之」等と説かれることから『金光明経』、あるいは『法華懺法抄』（cf.『天台宗全書』11,p.92a）に「尋云。六根懺悔後誦誦安楽行品耶」等と説かれることから『法華経』の可能性を私案した。諸賢の御指導を仰ぎ

のである<sup>2146</sup>。

【第十一】(p.15.11、随 231 行)

「第九の恒順衆生の願<sup>2147</sup>とは、誓願〔をたて〕十方の尽きることない一切の衆生に順応して、様々な教化のはたらきを施し、様々な利益を行い、ないし速やかに無上菩提を証〔得〕することである<sup>2148</sup>。具体的な趣旨については経文に耳を傾けるべきである。」

(p.16) 次に経文を〔読み〕終わっていう<sup>2149</sup>。

「〔この〕願の趣旨は以上の〔経文の〕ごとくである。しかも<sup>2150</sup>『丈夫論』に説かれている。

【悲心をもって一人に施せば、功德は大海の如くである。

---

たい。

<sup>2145</sup> 『法華懺法』私下 (cf. 『天台宗全書』 11, pp.170b-171a) に出る以下の文を参考に、この「十方念仏」の出典を、劉宋曇無蜜多訳『観普賢菩薩行法経』(『大正蔵』 9, no.277, p.390a28-c24?) と私案した。詳細不明である。諸賢の御指導を仰ぎたい。

「十方念仏下 仏菩薩徳義上沙汰是畢。十方念仏経段畢後十方念仏行道也云々  
尋云。行道義如何 義云。表周遍法界理。我身留一境有之限一境故非遍法界義。仍一心一念遍於法界内証住到妙行時行道云事出来。此内証有之乍居行道可有之。若又不住此内証縦行道真実行道非也。十方念仏普賢観文引也」

<sup>2146</sup> 随心院本は「五反以上。此次懺法経読事可奉唱十方念仏。但私書付也」が「五反」。

<sup>2147</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』 10, no.293, pp.845c24-846a28) ; 『普賢行願讃』サンスクリット本 v.22、仏陀跋陀羅訳 v.18、不空訳 v.22、般若訳 v.22

<sup>2148</sup> 『全集』は「誓願シテ～無上菩提ヲ証セン也」、随心院本は「無上菩提ヲ証セシメムト誓願スルなり」と訓読する。出典の唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』 10, no.293, p.846a19-21) 「若諸菩薩、以大悲水、饒益衆生、則能成就、阿耨多羅三藐三菩提故、是故菩提、屬於衆生」(諸菩薩が大悲の水によって衆生を饒益すれば、無上正等覚を成就できます。それゆえ菩提は衆生のものとなります) から『全集』の読みを採用した。

<sup>2149</sup> 随心院本にはなし。対応箇所は唐般若訳『大方広仏華嚴経』(『大正蔵』 10, no.293, p.845c24-p.846a28) である。

<sup>2150</sup> 『全集』「然ルニ」、随心院本「然モ」

自分のために一切を施しても、果報は芥子〔粒〕の如くである<sup>2151</sup>。】云々。

一人のために悲心を起こせば、その功德でさえ以上の如くである。ましてや一切の<sup>2152</sup>衆生を対象として広大な悲願を起こせば、獲得する功德はまさに辺際がない。それゆえ諸仏菩薩の〔特定の〕対象を取らない大悲（無縁大悲）は、常に法界の一切の衆生を対象とする。衆生が地獄に墮ちるならば私も地獄に入る。衆生<sup>2153</sup>が餓鬼や畜生に墮ちるならば私も餓鬼や畜生に入る。一切の衆生が多く苦を受けるとすれば〔その〕すべてを私一人の苦とする。一切の衆生が歡喜を生ずるとすれば〔その〕すべてを私一人の喜びとする。こうした大悲心がつまり<sup>2154</sup>大菩提の原因である。こうした悲願によらずに成仏することは道理ではない。大悲心には殊勝な利益があるともうわかったはずだ。それゆえ〔皆さんは〕まさに至誠心をもって、今日より以後、未来の限りを尽くし、法界の一切の衆生に順応し、〔彼らを〕利益し、安樂〔にする〕広大な願を起こすべきである。」

**先ず願の趣旨を唱える。**

**次に丁寧に礼拝を行う。**

**【我常随順諸衆生 尽於未来一切劫 恒修普賢廣大願 円満無上大菩提】（三反）<sup>2155</sup>**

**【南無恒順衆生修行仏道】（五反以上<sup>2156</sup>〔と唱える〕<sup>2157</sup>。**

---

<sup>2151</sup> 提婆羅菩薩造、北涼沙門道泰訳『大丈夫論』（『大正蔵』30,no.1577,p.257b6-7）

「悲心施一人 功德如大地 為己施一切 得報如芥子」

その他、唐延寿述『万善同歸集』（『大正蔵』48,no.2017,p.981c4-5）、唐道世撰『法苑珠林』（『大正蔵』53,no.2122,p.823c23-24）、唐道世集『諸経要集』（『大正蔵』54,no.2123,p.107c10-11）にも同文引用がある。ただし何れも本文の「功德如大海」を支持しない。

\*『往生要集』「大文第四正修念仏」（『大正蔵』84,no.2682,p.52a24-26、石田〔1963〕pp.251-252）

「悲心施一人 功德大如地（如大地） 為己施一切 得報如芥子」

<sup>2152</sup> 随心院本訓読は「具」とおこすが「其」が正しい。180行、250行等を参考のこと。

<sup>2153</sup> 随心院本「一切衆生」

<sup>2154</sup> 随心院本「是即」

<sup>2155</sup> 随心院本は「三反」がなし。

<sup>2156</sup> 随心院本は「以上」がなし。

<sup>2157</sup> 現代語訳

「私は常に諸衆生に順応し、未来の一切の劫を尽くして、恒に普賢廣大願を實踐し、

【第十二】(p.17.1、随 248 行)

「(p.17) 第十の普皆廻向の願<sup>2158</sup>とは、先に実践した九種の行と願が生み出した功德、並びに無始以来の一切の善根を法界の衆生に普くすべて廻向し、様々な利益を行い、ないし最終的に大菩提を証〔得〕させることである。具体的には経文〔に説かれる〕とおりである<sup>2159</sup>。」

【次に】経文を〔読み〕終わっていう<sup>2160</sup>。

「願の趣旨はこのとおりである。こうした<sup>2161</sup>道理にかなうように実践された廻向によって獲得されるその<sup>2162</sup>福德<sup>2163</sup>は無量無辺であり、菩提に至るまでついに失われない<sup>2164</sup>。それゆえ『六波羅蜜経』に説かれている。

【どうして少ない〔布〕施によって功德が多くなるのか。方便の力をもってわずかな布施〔の功德〕を廻向して、一切の衆生に与え、共に無上正等菩提を証〔得〕するよう発願する<sup>2165</sup>。これによって功德は無量無辺になる。ちょうどわずかな雲が次第に法

---

無上大菩提を完成しよう。恒に衆生に従い、仏道を修行する者（普賢菩薩）に帰命する。」

前半偈頌出典

唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847b15-16、v.22）

「我常随順諸衆生 尽於未来一切劫 恒修普賢广大行（sic.） 円満無上大菩提」

<sup>2158</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.846a29-b10）；『普賢行願讚』サンスクリット本 v.12、仏陀跋陀羅訳 v.11、不空訳 v.12、般若訳 v.12

<sup>2159</sup> 随心院本「具応聴経文」

<sup>2160</sup> 随心院本は「読経已云」がなし。対応箇所は唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.845a29-b10）である。

<sup>2161</sup> 随心院本は「如此」がなし。

<sup>2162</sup> 随心院本は「其」がなし。

<sup>2163</sup> 随心院本「徳」

<sup>2164</sup> 『全集』は「乃ち菩提ニ至リ、終ワルマテ已失セズ」、随心院本は「乃至菩提マテ終ニ已失セ不」と訓読する。

<sup>2165</sup> 『全集』は「方便カヲ以テ、少分ノ布施ヲ発願シテ一切衆生ニ与ヘ同ク無上正等菩提

界にゆきわたるごとくである<sup>2166</sup>。】

また『宝積経』に説かれている。

【菩薩摩訶薩は〔自身に〕具わりすでに生じた諸々の妙善根を、すべて<sup>2167</sup>無上菩提に廻向して、この善根を最終的に尽きないようにさせる。たとえばわずかな水を大海に投じるならば、ついには劫焼<sup>2168</sup>の中でも尽きないようなものである<sup>2169</sup>。】云々。

それゆえ皆さんはまさに十方遍法界に対して、一切の三宝に対して異口同音に説かれた

---

ヲ証セント廻向ス」、随心院本は「方便力を以て、少分布施して廻向し發願して一切衆生に与へて同シク無上正等菩提を証セシムルなり」と訓読する。

<sup>2166</sup> 唐般若訳『大乘理趣六波羅蜜多経』「布施波羅蜜多品」(『大正蔵』8,no.261,p.883b23-26)

「云何少施功德多耶。以方便力、少分布施廻向發願、与一切衆生同証無上正等菩提。

以是功德無量無辺、猶如少雲漸遍法界」

\*『往生要集』「大文第四正修念仏」(『大正蔵』84,no.2682,p.57a17-20、石田〔1963〕p.291)

「六波羅蜜多経云。云何少施功德多耶。以方便力、小分布施回向發願、与一切衆生同証無上正等菩提。以是功德無量無辺、猶如小雲漸遍法界」

ちなみに『大正蔵』では引用末尾が「遍世界」となっている。『普賢講作法』と『往生要集』は両者とも「遍法界」である。なお以下の『大宝積経』「菩薩藏会」を対に引用する形式は、『往生要集』と同様である。両者に先行するものが存在するかもしれない。

<sup>2167</sup> 随心院本訓読は「一切(ノ)無上菩提に廻向して〜」(258行)と補読するが、「一切無上菩提に廻向して〜」が正しい。

<sup>2168</sup> 随心院本は「焼」がなし。

<sup>2169</sup> 唐玄奘訳『大宝積経』「菩薩藏会」(『大正蔵』11,no.310-12,p.272b16-19)

「菩薩摩訶薩所有已生諸妙善根、一切廻向無上菩提、令此善根畢竟無尽。譬如少水投于大海乃至劫焼中無有尽」

\*『往生要集』「大文第四正修念仏」(『大正蔵』84,no.2682,p.57a20-23、石田〔1963〕pp.291-292)

「菩薩摩訶薩所有已生諸妙善根、一切回向無上菩提、令此善根畢竟無尽。譬如小水投于大海乃至劫焼中無有尽」

上記の『大乘理趣六波羅蜜多経』を対に引用する形式は、『往生要集』を承けたものであろう。

とおりに廻向しなさい<sup>2170</sup>。帰命し、頭を垂れ、願を確固たるものとせよ。」

**【所有礼讚供養福 請仏住世転法輪 随喜懺悔諸善根 廻向衆生及仏道】**（三反<sup>2171</sup>）、  
**【(p. 18) 南無法界衆生共成仏道】**（五反以上<sup>2172</sup>）〔と唱える〕<sup>2173</sup>。

【第十三】(p.18.2、随 264 行)

次にいう<sup>2174</sup>。

「十種の行と願のそれぞれは先〔に説いた〕とおりにある。以下に総括<sup>2175</sup>して十願の利益を説く。大略して三つの利益がある。

第一は無量の善根を生み出すことである。〔経典に<sup>2176</sup>〕「一度〔でも〕この願を聞くと具

---

<sup>2170</sup> 『全集』は「是ノ故ニ大衆、応ニ十方遍法界ノ一切ノ三宝前ニ、異口同音ニ説ク如ク廻向スベシ」、随心院本は「是の故に大衆十方遍法界の一切の三宝の前に対して異口同音に説の如ク廻向し帰命稽首して願をして決定セ令ム応し」と訓読する。

<sup>2171</sup> 随心院本は「三反」がなし。

<sup>2172</sup> 随心院本「五反」

<sup>2173</sup> 現代語訳

「敬礼と讃嘆と供養のあらゆる福德、仏がこの世に居られるよう要請することと法輪を転じるよう〔勧請すること〕、随喜と懺悔〔など〕の善根を、衆生及び仏道に廻向する。法界の衆生と共に仏道を完成しよう〔と願う者（普賢菩薩）〕に帰命する。〕」

前半偈頌出典

唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.847a24-25、v.12）

「所有礼懺供養福 請仏住世転法輪 随喜懺悔諸善根 廻向衆生及仏道」

<sup>2174</sup> 随心院本は「次云」がなし。

<sup>2175</sup> 随心院本訓読（264行）は「総」とおこすが「惣」が正しい。

<sup>2176</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』vol.10,no.293,p.846b14-22）

「若有善男子善女人、以満十方無量無辺不可説不可説仏刹極微塵数一切世界上妙七宝、及諸人天最勝安楽、布施爾所一切世界所有衆生、供養爾所一切世界諸仏菩薩、経爾所仏刹極微塵数劫、相続不断、所得功德。若復有人、聞此願王、一経於耳、所有功德。比前功德、百分不及一、千分不及一、乃至優波尼沙陀分亦不及一」

（あるいは良家の子息、良家の子女がいたとして、十方無量無辺不可説不可説の仏国

わる功德は、塵の数もの〔世〕界<sup>2177</sup>を満たす上質な七宝によって、塵の数もの劫を過ぎして、塵の数もの一切衆生に布施し、塵の数もの一切諸仏に供養することの功德に勝る。」と説かれるのがそれである。

第二は無量の悪業や病患などを滅することである。〔經典に<sup>2178</sup>〕「ないしこの十の行と願の四句からなる一偈頌を大切に受け取り、書写する者は、ただちに五無間の罪業を滅し、並びに一切の病患を取り去る<sup>2179</sup>」と説かれるのがそれである。

第三は将来の果報である。〔經典に<sup>2180</sup>〕「臨終時にこの偉大な願の王（普賢十大願）がそ

---

土の極微細な塵の数もの一切世界を満たす上質の七宝、及び人々と神々の最勝の安楽をもって一切世界のあらゆる衆生に布施し、一切世界の諸仏菩薩を供養し、仏国土の極微細な塵の数もの劫を過ぎ、〔その行いを〕継続して断絶せず、獲得した功德がある。また人がいたとしてこの願の王（普賢十大願）を聞き、一度耳に通して獲得した功德がある。〔この功德を〕前の功德と比較すると、百分の一にも及ばず、千分の一にも及ばず、ないし優波尼沙陀分の一にも及ばない。）

<sup>2177</sup> 随心院本「塵数世界」

<sup>2178</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』 vol.10,no.293,p.846b22-25）

「或復有人、以深信心於此大願受持読誦、乃至書写一四句偈、速能除滅五無間業、所有世間身心等病種種苦惱、乃至仏刹極微塵数一切悪業」

（あるいは人がいたとして、深い信心によってこの〔十〕大願を大切に受け取り、読み誦え、ないし四句からなる一偈を書写すれば、直ちに五無間の罪業を滅することができる。あらゆる世間の身体と心の病、様々な苦惱、ないし仏国土の極微細な塵の数もの一切の悪業全てが消え失せる。）

ただし『全集』及び随心院本何れも出典とは異なった理解を示している。

cf. 『覚禅鈔』（『日仏全』 55,no.431,p.47a）

<sup>2179</sup> 随心院本「並一切除病患是也」。転倒符が「一切」と「除」付近に打たれている可能性あり。ちなみに随心院本訓読には「並に一切の病患を除クトイフ（コト）是也」とある。

<sup>2180</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』 vol.10,no.293,p.846c8-29）

「又復是人、臨命終時最後刹那、一切諸根悉皆散壞、一切親属悉皆捨離、一切威勢悉皆退失。輔相大臣、宮城内外象馬車乘、珍宝伏藏、如是一切無復相随、唯此願王不相捨離。於一切時引導其前、一刹那中即得往生極樂世界。到已即見阿弥陀仏、文殊師利

---

菩薩、普賢菩薩、觀自在菩薩、彌勒菩薩等。此諸菩薩色相端嚴、功德具足、所共圍遶。其人自見生蓮華中、蒙仏授記、得授記已、經於無數百千万億那由他劫、普於十方不可説不可説世界、以智慧力随衆生心而為利益。不久当坐菩提道場、降伏魔軍、成等正覺、轉妙法輪、能令仏刹極微塵數世界衆生發菩提心、随其根性教化成熟、乃至尽於未來劫海、広能利益一切衆生。善男子。彼諸衆生、若聞若信此大願王、受持誦誦、広為人説。所有功德除仏世尊、余無知者。是故汝等聞此願王、莫生疑念。应当諦受、受已能誦、誦已能誦、誦已能持、乃至書写広為人説。是諸人等於一念中、所有行願皆得成就。所獲福聚無量無辺。能於煩惱大苦海中拔濟衆生。令其出離、皆得往生阿弥陀仏極樂世界」

（またこの者は臨終時の最後の瞬間において、一切の感覺器官がすべて機能を失い、一切の親族がすべて離れ、一切の威勢がすべて消え失せる。宰相大臣、宮城内外のもの、象、馬、乗物、珍宝、地中に埋まった宝、こうした一切のものも〔臨終者に〕従わないが、この願の王（普賢十大願）だけは〔その者から〕離れない。どんな時でもその人の前を引導し、〔その者は〕一瞬にして極樂世界に往生する。到達してすぐさま阿弥陀仏、文殊菩薩、普賢菩薩、觀音菩薩、彌勒菩薩等を目にする。彼ら諸菩薩は姿形が麗しく、功德を具え、〔阿弥陀仏を〕取り囲んでいる。その者は蓮華の中に生まれた〔状況を〕自ら見て、〔阿弥陀〕仏から授記を授かり、授記を獲得しおわって、無数の百千億ナユタ劫を過ごし、十方の説きあかせない〔ほどの〕世界に広くゆきわたり、智慧の力によって衆生の心に応じた利益を行う。〔その者は〕久しからず菩提座に坐り、魔の軍勢を降伏し、正等覺を成就し、妙なる法輪を転じ、仏国土の極微の数ほどの世の衆生に菩提心を發すことができ、その〔衆生〕を機根に応じて教化し、成熟し、ないし海のような未来劫が尽きるまで、広く一切の衆生を利益できる。良家の子息よ、かの衆生たちがこの偉大な願の王（普賢十大願）を耳にし、信仰し、大切に受け取り、読み誦え、広く人々に説いたとする。あらゆる功德は、仏世尊を除いて他に知る者はいない。それゆえあなたたちは、この願の王（普賢十大願）を耳にし、疑心を起こしてはいけない。つまびらかに受け取りなさい。受け取ってから読み、読んでから誦え、誦えてから保ち、ないし書写して、広く人々に説きなさい。これ〔を実践した〕人々は一瞬のうちに、あらゆる行と願全てが完成する。獲得した福德の集まりは無量無辺である。煩惱や大苦の海にいる衆生を救いとれる。その者を出離させ、阿弥陀仏の極樂世界に誰もが往生する。）

の<sup>2181</sup>人の前を引導し、〔その人は〕必ず極楽世界へ往生し、阿弥陀仏より大菩提の授記を受け、最終的に無上菩提を証得する」と説かれるのがそれである。具体的には経文に耳を傾けるべきである。」

**【次に】経文を読み終わっていう<sup>2182</sup>。**

「〔普賢〕十願のすぐれた利益の深妙なることはこのとおりである。今ここにおられる皆さんはただ聞いたり信じたりするだけでなく、すでに〔発〕願したり実践したりした。〔皆さんが〕持っている功德が物質の性質を具えているのなら、虚空の領域を尽くしても収めることができない<sup>2183</sup>。たとえ如来が〔功德を〕区分して、説くこと劫を極めても、それを〔説き〕尽くせない。そこで<sup>2184</sup>先ずは憶念し、先の行と願によってその<sup>2185</sup>すぐれた功德を称え説明し、次に将来の〔極楽世界への〕引摂を期待し、阿弥陀仏に敬礼することが必要である。

【(p.19) 私は臨終時において、  
一切の障礙を尽くし取り去り、  
面前にかの阿弥陀仏を見て、

---

ただし本文「究竟證得無上菩提」にあたる文は原拠に見られない。どこか他の箇所から取り入れて、接続したと思われるが不明である。

『往生要集』「大文第四正修念仏」でも極楽往生、普賢行願の円満、無上菩提の証得を結びつけている。また「大文第二欣求浄土第九隨身供仏」においても極楽往生、授記の獲得、普賢行の実践が結びつけられている。

<sup>2181</sup> 随心院本訓読は「具」とおこすが「其」が正しい。180行, 250行等を参考のこと。

<sup>2182</sup> 随心院本は「読経已云」がなし。対応箇所は唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,p.846b10-c29）である。

<sup>2183</sup> 唐菩提流志訳『大宝積経』「勤授長者会」（『大正蔵』11,no.310-28,p.542c5-6）

「菩提心功德 若有色方分 周遍虚空界 無能容受者」

\*『往生要集』「大文第四正修念仏」（『大正蔵』84,no.2682,p.51c7-9、石田〔1963〕pp.245-246）

「菩提心功德 若有色方分 周遍虚空界 無能容受者」

<sup>2184</sup> 『全集』『日仏全』の「所有功德有色相尽虚空界不能容受縦如来分別説窮劫不可尽之。然」が随心院本では「当知利益応無涯際」。

<sup>2185</sup> 随心院本訓読は「具」とおこすが「其」が正しい。180行, 250行等を参考のこと。

極樂世界に往生できますように<sup>2186</sup>。

私はかの国土に往生して、  
現前にこの大願を成就し、  
一切を完成してすべて残りなくしよう。  
一切の衆生の世界を利益し安樂〔を与えよう〕<sup>2187</sup>。

最終的に虚空の世界が尽きて、  
〔仮に〕衆生や業や煩惱が尽きても、  
こうした一切が尽きなれば、  
私の願は最終的に絶えず尽きることはない<sup>2188</sup>。

〔ある者が〕十方の無辺の〔仏〕国土にある、  
莊嚴の衆宝を如来に供養し、  
最高の安樂を神々と人々に施し、  
一切の〔仏〕国土の極微の〔数もの〕劫を過ごすとして<sup>2189</sup>、

---

<sup>2186</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴經』（『大正蔵』10,no.293,pp.848a9-10、v.48）

「願我臨欲命終時 尽除一切諸障碍 面見彼仏阿弥陀 即得往生安樂刹」

\* 『往生要集』「大文第二欣求浄土」（『大正蔵』84,no.2682,p.43c29-44a3、石田〔1963〕p.134）

「又華嚴經普賢願云。願我臨欲命終時 尽除一切諸障碍 面見彼仏阿弥陀 即得往生安樂刹」

<sup>2187</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴經』（『大正蔵』10,no.293,pp.848a11-12、v.49）

「我既往生彼国已 現前成就此大願 一切円満尽無余 利樂一切衆生界」

ちなみに当偈頌 ab に『普賢行願讚』サンスクリット本 v.58ab、仏陀跋陀羅訳 v.43ab、不空訳 v.58ab が相当する。

\* 『往生要集』「大文第二欣求浄土」（『大正蔵』84,no.2682,p.43c29-44a3、石田〔1963〕p.134）

「我既往生彼国已 現前成就此大願 一切円満尽無余 利樂一切衆生界」

<sup>2188</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴經』（『大正蔵』10,no.293,pp.848a17-18、v.52）

「乃至虚空世界尽 衆生及業煩惱尽 如是一切無尽時 我願究竟恒無尽」

もしも〔他の〕ある者がこの勝れた願の王（『普賢行願讚』）を  
一たび耳にして信心を生み出し、  
勝れた菩提を求め仰ぎ願うならば、  
獲得する功德は彼（前者）をしのぐ<sup>2190</sup>。

かつて智慧の力がなかったために  
造った、極悪の五無間〔罪〕があっても、  
この普賢大願王（『普賢行願讚』）を誦すれば、  
一瞬にして速やかにすべて消滅する<sup>2191</sup>。

（p.20）もしもある者がこの普賢願（『普賢行願讚』）を  
読誦し、大切に受け取り、そして教え説くならば、  
果報は仏のみが証知できる〔ほど不可思議である〕。  
確実に勝れた覚り（菩提道）を獲得するだろう<sup>2192</sup>。

私はこの殊勝な普賢行の  
無辺の勝れた福德をすべて廻向する。  
〔その功德によって〕どうか〔輪廻に〕沈んだ諸衆生が、普く

---

<sup>2189</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.848a19-20、v.53）

「十方所有無辺刹 莊嚴衆宝供如来 最勝安樂施天人 経一切刹微塵劫」

<sup>2190</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.848a21-22、v.54）

「若人於此勝願王 一経於耳能生信 求勝菩提心渴仰 獲勝功德過於彼」

<sup>2191</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.848a27-28、v.57）

「往昔由無智慧力 所造極悪五無間 誦此普賢大願王 一念速疾皆銷滅」  
ちなみに『普賢行願讚』サンスクリット本 v.51、不空訳 v.51 に相当する。

<sup>2192</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.848b4-5、v.60）

「若人於此普賢願 読誦受持及演説 果報唯仏能証知 決定獲勝菩提道」  
ちなみに『普賢行願讚』サンスクリット本 v.54、不空訳 v.54 に相当する。

すぐさま無量光仏の国土に赴けますように<sup>2193</sup>。】」

【南無西方化主弥陀如来】（五反以上<sup>2194</sup>）〔と唱える〕<sup>2195</sup>。

【第十四】（p.20.6、随 296 行）

次にいう<sup>2196</sup>。

「今日の行と願が適に<sup>2197</sup>〔経文に〕説かれたとおりに実践されると、あらゆる功德はおのずと極樂に往生する行為になるはずである。もしも極樂に生まれるならば大菩提を証〔得〕することさえ困難ではない。

しかるに<sup>2198</sup>行為は心に従って起こる（cf.思業、思已業）。

【雲が龍の行方に従うごとくである。心がもしも西方に往<sup>2199</sup>くならば行為もこれに従う<sup>2200</sup>。】と。

それゆえ皆さんは一心不乱に五体を地に投げ出し、往生の行為を確実に成就させるべきである<sup>2201</sup>」

---

<sup>2193</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴経』（『大正蔵』10,no.293,pp.848b8-9、v.62）

「我此普賢殊勝行 無辺勝福皆廻向 普願沈溺諸衆生 速往無量光仏刹」

ちなみに『普賢行願讃』サンスクリット本 v.62、不空訳 v.62 に相当する。

<sup>2194</sup> 随心院本は「以上」がなし。

<sup>2195</sup> 現代語訳「西方の化主阿弥陀如来に帰命する」

<sup>2196</sup> 随心院本は「次云」がなし。

<sup>2197</sup> 随心院本は「タマタマ」と訓読する。

<sup>2198</sup> 『全集』「然ルニ」、随心院本「然モ」。前者を採用した。

<sup>2199</sup> 『全集』『日仏全』「逝」、随心院本「遊？」

<sup>2200</sup> 唐迦才撰『浄土論』（『大正蔵』47,no.1963,p.91c4-5）

「譬如龍行雲則随之。心若西逝業亦随之也」

\* 『往生要集』「大文第五助念方法」（『大正蔵』84,no.2682,p.58a17-18、石田〔1963〕p.134）

「譬如龍行雲即随之。心若西逝（遊）業亦随之」

<sup>2201</sup> 随心院本は「決定成就者也」がなし。『全集』は「是ノ故ニ大衆、一心不乱ニ五体ヲ地ニ投シ、往生ノ業、決定成就セシム」、随心院本は「是の故に大衆、一心不乱にして五体を地に投けて往生の業をして、決定成就セシムヘキ者也」と訓読する。後者の読みに従った。

【南無命終決定往生極樂】（五反以上<sup>2202</sup>）〔と唱える〕<sup>2203</sup>。

【第十五】（p.20.1、随 302 行）

次にいう<sup>2204</sup>。

「<sup>2205</sup>この様々な善根は普賢菩薩の大悲と教誡にひたすら依拠する。ぜひ重ねてかの菩薩を称讃し礼拝しなさい。以前に〔普賢菩薩と同じように、自分がたてた十大〕願〔の正しさ〕を〔普賢菩薩に〕証明してもらい、完成させてもらいなさい。」

【普賢真仏子 究竟一切行（p. 21）常為諸仏歎 言必不虛妄<sup>2206</sup>】（三反以上<sup>2207</sup>）、【南無普賢大士証誠大願】（七反以上<sup>2208</sup>）〔と唱える〕。

次に「速疾円満普賢行願呪<sup>2209</sup>」を念誦する（七反以上<sup>2210</sup>）。

---

<sup>2202</sup> 随心院本は「以上」がなし。

<sup>2203</sup> 現代語訳「命が終わって確実に極楽に往生させる〔者（阿弥陀如来）〕に帰命する」  
同著者による『二十五三昧式』においても頻出する文句である（cf.『全集』5、  
p.6,8,10,12,13,14,15,16）。

<sup>2204</sup> 随心院本は「次云」がなし。

<sup>2205</sup> 随心院本は「今」を付す。

<sup>2206</sup> 現代語訳

「普賢は真の菩薩（仏子）であり、一切の修行を究めている。常に諸仏によって讃嘆され、〔彼の〕言葉は決して偽りない。普賢大士〔すなわち十〕大願〔の正しさ〕を証明する〔者に〕帰命する。」

・東晋仏陀跋陀羅訳『大方広仏華嚴経』「入法界品」（『大正蔵』9,no.278,p.786a18-19）

「普賢真仏子 究竟一切行 常為仏所歎 言必不虛妄」

<sup>2207</sup> 随心院本「三返」

<sup>2208</sup> 随心院本「七返」

<sup>2209</sup> 出典は唐不空訳『普賢菩薩行願讃』（『大正蔵』10,no.297,p.881c10-13）である。高麗版『普賢菩薩行願讃』の末尾には、『八大菩薩曼荼羅経』を出典とする「八大菩薩讃」が挿入される。その直後に尾題「普賢菩薩行願讃」が置かれ、「速疾円満普賢行願陀羅尼」が載せられる。その後で但し書きとして、「毎日誦普賢菩薩行願讃後即誦此真言。纔誦一遍、普賢行願悉皆円満。（修）三摩地人速得三昧。現前福德智慧二種莊嚴。獲堅固法。速疾成就」（每

【第十六】(p.21.6、随 310 行) 麼

次にいう<sup>2212</sup>。

「たった今〔あなた方は〕普賢菩薩と結縁し、普く賢れた行と願（普賢行願）を繰り返し修めた。これは釈尊の遺教に出会えたからである<sup>2213</sup>。すなわち〔このように〕理解できる。釈迦如来の恩徳は広大であり無量<sup>2214</sup>である。億劫にわたっても誰が〔その恩徳に〕報えるであろうか、と。また『央掘経』に説かれている。

【もしも釈迦牟尼如来の名号を聞かならば、発心しなくてもすでに菩薩である<sup>2215</sup>。】と。

それゆえかりそめに<sup>2216</sup>〔釈迦如来の〕広大な恩徳に報い奉るため、あわせて菩提の妙果を確定するために、皆さんは一心に釈迦<sup>2217</sup>如来に礼拝し、つつしみ敬いなさい。」

---

日『普賢菩薩行願讚』を誦えた後で、この真言を誦える。一遍誦えるだけでも普賢行願がすべて完成する。三摩地を修める人は速やかに三昧を得る。福德と智慧の二種類の莊嚴が現実化して、堅固な性質を獲得し、速やかに成就される）が挙げられる。

<sup>2210</sup> 随心院本「七返」

<sup>2211</sup> 随心院本は以下のとおりである。

「曩麼悉底哩也<sup>四合</sup>地尾<sup>二合</sup>迦<sup>引</sup>南怛他<sup>引</sup> = = 南唵阿<sup>引</sup>戍縛囉尾擬儻娑縛<sup>二合</sup>訶<sup>引</sup>賀<sup>引</sup>」

<sup>2212</sup> 随心院本は「次云」がなし。

<sup>2213</sup> \*『往生要集』「大文第十問答料間」（『大正蔵』84,no.2682,p.82a10、石田〔1964〕p.278）

「我等幸遭釈尊遺法」

<sup>2214</sup> 随心院本は四文字の区切りにのっとり「無量億劫」と読む。

<sup>2215</sup> 劉宋求那跋陀羅訳『央掘魔羅経』（『大正蔵』2,no.120,p.539b26-27）

「若聞釈迦牟尼如来名号、雖未発心、已是菩薩」

『往生要集』「大文第二欣求浄土第七聖衆俱会楽」や、「大文第七念仏利益第四当来勝利」にも聞名の得益が挙げられている。

<sup>2216</sup> 『全集』は「しばらくは～、かねては・・・」、随心院本は「かつは～、かねては・・・」と訓読する。

<sup>2217</sup> 随心院本は「牟尼」を付す。

【南無恩徳広大釈迦牟尼<sup>2218</sup>如来<sup>2219</sup>】（五反以上<sup>2220</sup>）〔と唱える〕<sup>2221</sup>。

【供養浄陀羅尼一切誦<sup>2222</sup> 敬礼常住三宝 〔敬礼一切三宝〕<sup>2223</sup>

我今帰依 釈迦弥陀 （p. 22）普賢大士 一切三宝 今日所献 香花供具 三業礼拝  
恭敬供養<sup>2224</sup> 大慈大悲 哀愍摂受 願於生々 以一切種 浄<sup>2225</sup>妙供具 供養無量  
無辺三宝 自他同証 無上菩提<sup>2226</sup>  
所修功德 回向自他法界 一切衆生 平等利益 滅罪生善 共生極樂 見仏聞法  
悟無生忍 普賢行願 速疾円満 自他同証 無上菩提 尽未来際<sup>2227</sup> 利益群生 廻  
施<sup>2228</sup>法界 回向大菩提<sup>2229</sup>】<sup>2230</sup>と唱える〕。

<sup>2218</sup> 随心院本は「牟尼」がなし。

<sup>2219</sup> 随心院本は「常住」を付す。

<sup>2220</sup> 随心院本は「五反以上」がなし。

<sup>2221</sup> 現代語訳「恩徳の広大な釈迦牟尼如来に帰命する」

<sup>2222</sup> 随心院本は「打」を付す。

<sup>2223</sup> 随心院本は「敬礼一切三宝」を付す。

<sup>2224</sup> 随心院本は「恭敬供養」がなし。

<sup>2225</sup> 随心院本「上」

<sup>2226</sup> 随心院本は「打」を付す。

<sup>2227</sup> 随心院本「証」

<sup>2228</sup> 随心院本「向」

<sup>2229</sup> 随心院本は「打」を付す。この後、随心院本は改行して「普賢講作法」を付し、『日仏全』は改行して「首楞嚴院普賢講作法」を付す。

<sup>2230</sup> 六種廻向文である。試みに現代語訳を行った。すなわち以下のとおりである。

「供養浄陀羅尼一切誦 敬礼常住三宝 〔敬礼一切三宝〕

私はたった今、釈尊、阿弥陀仏、普賢大士、一切三宝に帰依した。本日献上する香、花〔等の〕供養の品をもって、身口意で礼拝し、つつしみ敬い供養する。大慈、大悲をもって、哀愍摂受したまえ。願わくば生々〔世々〕、一切種の浄妙な供養の品をもって、無量無辺な三宝を供養し、自他等しく無上菩提を証得しますように。

修行し〔生じた〕功德を、自他全てを含む法界〔のもの〕に廻向して、一切衆生を等しく利益しよう。罪を滅し、善を生じ、共に極樂に生まれ、見仏聞法し、無生法忍

永延二年（九八八年）戊子の七月二七日、〔首〕楞嚴院の僧侶〔である〕源信が仏の教えをとどめ保つために、衆生を利益するために、世々〔生々〕で〔仏縁に〕出会うために、菩提を成就するために、及ばずながら無知をもって〔の上ではあるが、教えの〕一端を略述したにすぎない。

（p.23）裏書に説明されている。

この裏打修補は寄進させたものである。

寛文元（一六六一）十一月日 芦浦観音寺舜興

右は台麓の西教寺が所蔵する古本である。すなわち楞嚴僧都の親筆である。他者にこれを写させた。

文政五（一八二二）正月 清浄金剛宗淵

弘化四（一八四七）丁未八月十六日 沙門法龍 謹写<sup>2231</sup>

---

を覚り、普く賢れた行と願（普賢行願）をすぐさま完成し、自他等しく無上菩提を証得し、未来の限りを尽くし、生物を利益し、法界〔のあらゆるもの〕に〔功德を〕廻施し、大菩提に廻向しよう。」

上記前半の出典は不明。後半は以下を踏まえて、解釈並びに作成されたと思われる。

\*『往生要集』「大文第四正修念仏」（『大正蔵』84,no.2682,p.57a1-6、石田〔1963〕pp.289-290）

「〔心念口言所修功德及以三際一切善根 其一〕回向 自他法界 一切衆生 平等利益 其二 滅罪生善 共生極楽（見仏聞法 悟無生忍） 普賢行願 速疾円満 自他同証 無上菩提 尽未来際 利益群（sic.）生 其三 廻施法界 其四 回向大菩提 其五」

<sup>2231</sup> 『全集』は改行して、「原本 称名庵蔵写本全一卷 対校本 一本魚山叢書第十六所録」を付す。

## 第2節

### 西教寺所蔵、源信『普賢講作法』影印紹介 —聖教類の原本、写本、書写問題—

#### はじめに

ここでは、天台真盛宗総本山西教寺（滋賀県大津市坂本）所蔵、源信『普賢講作法』の紹介を行う。この西教寺本は現存最古の『普賢講作法』と思われ、影印によっては未紹介な稀覯書である。西教寺御当局の御厚情を賜り、二回にわたる重点的な調査を行うことができた。この写本調査結果に基づき、平安末期から院政期における、当時の学僧の聖教類書写問題について、聖衆来迎寺（滋賀県大津市比叡辻）所蔵、源信『靈山院釈迦堂毎日作法』（以下『靈山院作法』、京都国立博物館管理寄託）をも参照しつつ、若干の指摘を行いたい。

日本浄土教に大きな影響を与えた『往生要集』の著者、源信（942-1017）には、華嚴浄土主義の著作として『普賢講作法』がある。この典籍は浄土教理史の面からも、音楽史の面からも貴重である。そこには普賢十大願による「誓願往生」が強調されている。『往生要集』では「念仏往生」が説かれるが、それと対比的かつ相補的な関係にある。また広く知られてはいないが、声明を伴う「講式」の原型がそこに伝えられている。仏教講式は「管弦を用いて伎学歌詠をなす交声曲（カンタータ）」<sup>2232</sup>とも云われ、ヨーロッパ（十七～十八世紀）に先立つ日本が誇る宗教音楽文化である。

なお法然（1133-1212）による『逆修説法』の一部表現の原拠となる記述（還念本誓）もこの『普賢講作法』や『二十五三昧式』冒頭勸請文に確認できる<sup>2233</sup>。この用例は翻訳仏典には見られない、講式文化を特徴づける日本的な勸請文の形態である。法然が叡空から「読師」に任命されたことを裏付ける、山内修学の一端を明かす資料としても貴重である。

---

<sup>2232</sup> 平成二二年十月二三日発行、中外日報十一面記事、西村岡紹編『順次往生講式ご管絃講』新刊紹介記事より引用。

<sup>2233</sup> 詳細は、本庄〔2011〕（法然上人のお言葉）「摂取不捨の誓い」（pp.244-247）、同〔2018〕を参照のこと。

本作は『二十五三昧式』と並び、比叡山横川における天台講式文化の一翼を担う著作である。この講式は広く市井に行われたものではないが、文学界への影響として、普賢十大願を介した、村上天皇皇女選子内親王『発心和歌集』との関係が指摘されている。詳細は石原〔1983〕、森〔2009〕などを参照して頂きたい。

本作の著述年代については西教寺本原奥書が参考になる。以下のとおりである。

「永延二年戊子七月廿七日楞嚴院僧源信為住持仏法、為利益衆生、為世々値遇、為証成菩提、慙以愚淺略述一隅而已」

(永延二年(九八八年)戊子の七月二七日、〔首〕楞嚴院の僧侶源信が仏の教えをとどめ保つために、衆生を利益するために、世々〔生々〕で〔仏縁に〕出会うために、菩提を成就するために、及ばずながら無知をもって〔の上ではあるが、教えの〕一端を略述したにすぎない。)

『往生要集』を著述して三年が経過した「永延二年(九八八年)七月二七日」、四十七歳の著述である。ちなみに源信は後に僧都を辞退して楞嚴院僧と名乗る。原奥書の記述はその歴史的事実と矛盾していない<sup>2234</sup>。

著述目的については以下のとおりである。前出の原奥書に出る、「為住持仏法、為利益衆生、為世々値遇、為証成菩提」の四項目が指摘できる。また柱となる普賢十大願の利益について源信は、①無量の善根を生み出すこと、②無量の悪業・病患を滅すること、③将来の果報(極楽往生)を挙げる。なお速水氏は、本作は般若訳『普賢行願品』(『四十華嚴』巻第四十)<sup>2235</sup>を講ずる作法を示したものの、二十五三昧会結衆に普賢行願を修するよう勧める目的をもったものと指摘される<sup>2236</sup>。

著述構成は以下のとおりである。冒頭には『大方広仏華嚴經入不思議解脱境界普賢行願品』(『四十華嚴』巻第四十)の講釈を行うと宣説され、以下に「大意、經名講釈、入門判釈」の三部門が出される。「大意」では願行具足、「經名講釈」では經名の逐語的解釈、「入

---

<sup>2234</sup> cf.上杉〔2010〕

「跋文」とは、原奥書・刊記等を含めた広義の奥書を指す。

<sup>2235</sup> 唐般若訳『大方広仏華嚴經』巻第四十(『大正藏』10,no.293,p.844ff.)の別名。

<sup>2236</sup> cf.速水〔1988〕一九一頁

門判釈」では全体を長行と偈頌とに分け、そこの長行をさらに三部分に分ける。その三とは、すなわち総括して普賢十大願を挙げる部分、個別的に普賢十大願を解釈する部分、功德を称讃する部分である。普賢十大願とは、①礼敬諸仏願、②称讃如来願、③広修供養願、④懺除業障願、⑤随喜功德願、⑦請転法輪願、⑧常随仏学願、⑨恒順衆生願、⑩普皆廻向願である。

内容については以下のとおりである。先の大意に示したごとく、「願行具足」すなわち自身が普賢菩薩に倣って立てた十大願（具体的には十大願の読誦）の正しさを普賢菩薩に証明してもらい、完成させてもらうことを最終的に願う。その後、釈迦如来への帰依を強く説き、終わる。この釈迦への回帰は当時の源信の信仰生活を特徴づけるものである<sup>2237</sup>。

引用傾向は以下のとおりである。『往生要集』と『普賢講作法』との間には三十箇所の教証の一致が確認できる。両者には文字異読の面から出典源泉が共通するものもあるし、著述年代も接近している。『往生要集』を承けて著述されたとみて差し支えない。

### 『普賢講作法』写本、刊本について

以下に『普賢講作法』の研究史上、最も重要な研究である花野憲道氏の論文（沼本〔一九九五〕二七三頁 ff.）によって写本・刊本の情報を整理する。筆者は同氏の論文によって多くの裨益を頂戴した。

- 一、西教寺本（伝源信真筆本）※『恵心僧都全集』五巻巻頭に写本冒頭・末尾の影印掲載。「御筆 普賢講作法 近江 西教寺蔵」と紹介。
- 二、勝林院蔵本（『魚山叢書』八六「講式之部九」、一八四七（弘化四年五月八日）、仏子覚秀書写）※上野学園日本音楽資料室に写真焼付存在。
- 三、称名庵本（一八四七（弘化四年八月十八日）、沙門法龍書写）※従来は現存場所未確認であった『恵心僧都全集』五に所収される『普賢講作法』底本。現西教寺文庫所蔵<sup>2238</sup>。
- 四、勝林院蔵本（『魚山叢書』一六、文政一寛永頃）※『恵心僧都全集』五の対校本

---

<sup>2237</sup> cf.速水〔1988〕pp.192-221

<sup>2238</sup> 西教寺『普賢講作法』（称名庵本）一卷 折本、緞子表紙、縦 27.1 cm、横 8.2 cm、高 2.2 cm、押罫、罫線横幅 1.6 cm、罫線縦幅 22.6 cm、整理票（E-22） 平成 17 年 12 月に伊勢引接寺小泉法秀氏により西教寺文庫へ寄進される。調査の結果、現行『恵心僧都全集』所収の『普賢講作法』底本であることが判明した。

五、随心院本（院政期初期頃、書写者不明）※沼本〔一九九五〕所収の花野論文に影印紹介有り。

なお現行活字本としては、前出の『恵心僧都全集』五、『大日本仏教全書』49（威儀部一,no.324）がある。

#### 西教寺本『普賢講作法』書誌情報<sup>2239</sup>

- ・西教寺蔵『普賢講作法』一卷
- ・卷子本（一卷）
- ・源信存命時から院政期
- ・緞子唐草模様表紙
- ・見返し金箔ちらし（後補、江戸時代）
- ・見返し縦幅 25.75 cm、横幅 21.6 cm、
- ・巻紐有り（後補、江戸時代）
- ・表紙整理票有り（「巻第十号」<sup>2240</sup>）
- ・木軸直系 1.75 cm（別に軸巻紙有り）
- ・上部：水浸痕有り
- ・下部：炭化痕有り（舜興裏打修補（寛永元年（一六六一））以前）
- ・第二紙冒頭上・下部に剥落痕有り（粉末付着、糊成分か）
- ・第二紙一行目「普賢講作法」中の「普」左側に薄朱液痕有り、同紙十二行目下段に薄朱液痕有り
- ・楮紙<sup>2241</sup>
- ・墨界
- ・字数一行 17～18 文字

---

<sup>2239</sup> 平成二〇年十二月二五日 第一次西教寺調査、平成二二年六月二二日第二次西教寺調査の成果である。稲田廣演氏には第一次調査撮影を含め、多くの御教示を頂いた。

<sup>2240</sup> この通し番号については写本伝来の問題上、重要な意味を持つと考えられるが、詳細不明である。諸賢の御教示を頂戴したい。

<sup>2241</sup> クワ科の落葉低木。葉・実とも、くわに似る。木の皮は日本紙の原料（小学館『新選国語事典』）。

- ・ 界線縦幅 20.75 cm
- ・ 界線横幅 1.7～1.9 cm
- ・ 全十四紙（縦幅 25.75 cm）

第一紙横幅 14.7 cm（破損のために裁断か）

第二紙横幅 45.5 cm

第三紙横幅 45.7 cm

第四紙横幅 45.7 cm

第五紙横幅 45.7 cm

第六紙横幅 49.2 cm

第七紙横幅 49.5 cm

第八紙横幅 50.8 cm

第九紙横幅 50.4 cm

第十紙横幅 45.4 cm

第十一紙横幅 45.4 cm

第十二紙横幅 47.3 cm

第十三紙横幅 47.2 cm

第十四紙横幅 49.5 cm

- ・ 冒頭「最初本 源信御房 御施入本」（本文・奥書、舜興裏書きとは別筆）
- ・ 紙背に蘆浦観音寺舜興による修理寄進文有り（寛文元年）
- ・ 本文、奥書、挿入語句一筆。本文中の朱筆別筆。書写の誤りを正す朱筆
- ・ 訓点記号無し（但し、挿入点、見せ消ち、朱筆有り）
- ・ 付属品紙片二点
  - a：縦 20.0 cm、横 7.2 cm、慶應三年書写記録
  - b：縦 19.55 cm、横 5.85 cm、書名箋（大蔵会展覧用か）
- ・ 桐箱漆掛け（縦 33.1 cm、横 7.4 cm、高 4.85 cm（箱）、高 2.15 cm（蓋））、表面に紋有り（三つ葉葵、葉の位置より箱の天地が理解できる）

### 西教寺本『普賢講作法』の伝来問題

西教寺への『普賢講作法』伝来問題について、「正教房聖教」に関する宇都宮啓吾氏の優

れた研究成果<sup>2242</sup>を利用して頂きつつ、以下に整理したい。まずは西教寺本に存在する裏書きを手かがりに若干の指標を示したい。以下のとおりである。

「此裏打修補令寄進之者也

寛文元年十一月日 芦浦観音寺舜興」

(この裏打修補は寄進させたものである。

寛文元年(一六六一)十一月日 芦浦観音寺舜興)

このように西教寺本『普賢講作法』は芦浦観音寺舜興と深い関係にある。後に声明関係の収集で名高い、天台宗の宗淵(1786-1859)が、西教寺本を元にした称名庵本奥書(『源信僧都全集』から参照可)に以下の後筆奥書を残している。

「右台麓西教寺所蔵古本。即楞嚴僧都親筆也。令他写之畢。文政五年正月 清浄金剛宗淵」

(右(『普賢講作法』)は台麓の西教寺が所蔵する古本である。すなわち楞嚴僧都の親筆である。他者にこれを写させた。文政五年(一八二二)正月 清浄金剛宗淵)

すなわち芦浦観音寺舜興が修補に関わった寛文元(1661)から、この文政五(1822)の間に、少なくとも『普賢講作法』が西教寺に伝来していたことになる。現在、西教寺伝来の、同じく舜興収集蔵本が核となる「正教蔵」<sup>2243</sup>は、芦浦観音寺→坂本正教坊(1673)<sup>2244</sup>→

---

<sup>2242</sup> 宇都宮〔2008〕より、宇都宮啓吾「西教寺正教蔵の訓点資料について」に全面的による。この研究成果については、研究協力者の能島覚氏(執筆者)に御教示頂いた。なお主要な引用箇所は以下のとおりである。正教蔵伝来(九頁 b.ff.)、芦浦観音寺舜興(十頁 a.ff.)、正教蔵の識語(十頁 b.ff.)、大原如来蔵と随心院本(十八頁 a.ff.)、大原如来蔵→葛川息障明王院→正教蔵(舜興)、舜興借用書(表紙・舜興貼紙)(十八頁 b.ff.)

<sup>2243</sup> 以下に、渋谷氏、樹下氏、宇都宮氏による「正教蔵」解説を紹介する。

cf. 渋谷〔1978 上〕五頁

「正教蔵 大津市坂本本町・西教寺内 本庫ハ比叡山西塔正教房舜興ガ寛永、慶安ノ頃集ムル所、同師ハ他筆ヲ以テ書写セシムルモノ多シ雖、皆自署ヲ存ス、本目錄中舜

---

興写トアルモノ必ズシモ同師ノ所筆ニアラズ。舜興已然ノ古写本亦多ク珍籍頗ル夥シ、  
書冊数千卷、内容真如蔵ニ似タリ。」

cf.樹下〔1994〕文庫紹介二〇

「比叡山焼討時、正教坊住持の詮舜は、兄賢珍を頼り琵琶湖東岸の芦浦観音寺に難を逃れた。詮舜は後に兄の後を継ぎ観音寺住持となり、施薬院全宗・正覚院豪盛と共に叡山復興に奔走した。一方、正教坊は詮舜の法弟、豪運が継いだ。その豪運の法資で、詮舜の遠縁にあたるのが舜興である。舜興は、初め朝運と名乗り、元和2年に正教坊を継ぎ、寛永11年には観音寺に移り、寛文2年に同寺で没した(70歳)。正教蔵には、西教寺や正教坊の伝来本、またその他の蔵と思われるものの混入例も若干見出される。しかし、大半は舜興の観音寺在住中に書写・収集されたもので、正教坊朝運の時代に集めたものもあり、正教蔵は舜興によって形成されたとしてよかろう。舜興の収書の動機は、東における天海僧正の場合と同様で、山門の典籍消失を補うものと想像される。正教蔵が観音寺から正教坊に移ったのは延宝頃とされる。上のごとき両寺の関係によるものであろう。」

cf.宇都宮〔2008〕p.9

「正教蔵聖教は、元来西教寺に伝えられたものではなく、明治十二年に比叡山西塔北谷の正教房の住持であった稲岡堯如師より西教寺に寄進されたものである。そして、その多くの聖教の識語にある「近洲栗太郡芦浦観音寺舜興蔵」との記述から、本来は近江国芦浦観音寺（現在の滋賀県草津市芦浦）において集書活動を行なった舜興によって纏められた「舜興蔵本」が中心であり、芦浦観音寺→比叡山西塔北谷正教房→西教寺という経緯で伝えられ、「舜興蔵本」を中心に、伝来の課程で加わった写本類も取り込みながら形成された聖教である。(中略)舜興は詮舜の族姪(親族)とある。正教坊住持であった詮舜は、比叡山焼討(元亀二年 一五七一)の難を逃れる為、兄の賢珍を頼り、琵琶湖東岸の芦浦観音寺に居を移している。この詮舜が後に兄の跡を継いで観音寺住持となり、施薬院全宗や正覚院豪盛らと共に比叡山復興に尽力している。その一方で、正教坊は詮舜の法弟の豪運が跡を継ぎ、その豪運の法資が舜興である。

舜興は始め朝運(正教蔵の中には「正教蔵朝運」の記述も存する)と名乗り、元和二年(一六一六)に正教坊住持となり、寛永十一年には正教坊を辞して観音寺で活動し、寛文二年(一六六二)に逝去している。

西教寺（明治十二年、一八七九）という経緯で伝わった。坂本正教坊（里坊）から西教寺への伝来年が「明治十二年（一八七九）」であるから、西教寺本『普賢講作法』は正教坊経由の「正教蔵」に含まれず、それに先行して伝来していたのである。宇都宮氏によると、この「正教蔵」の奥書の多くには、「近洲栗太郡芦浦観音寺舜興蔵」（Cf.註 13）とあり、西教寺本『普賢講作法』の裏書きとは明らかに内容が異なってもいる。後者では舜興が修補作業に関わったことが述べられるだけである。（ちなみに、以前に国文学研究資料館より西教寺蔵「正教蔵文庫」の調査が実施されたが、『普賢講作法』はそのデータベース化から外れている。『普賢講作法』はその貴重さのゆえ、特に収納庫に別途保管整理されていたため未調査となった点が調査によって判明した。）

なお、同氏によると、この「正教蔵」蔵書には、(A)「如来蔵」(B)「華（花）王蔵」の識語（書物の前後に書き記す言葉）が多く見られるという。以下のとおりである。

「これらの正教蔵の蔵書については、舜興がその集書・書写に関わったということから江戸時代初期の写本類が多いものの、中には古い聖教も混じっており、『無量義経疏』寛平七年（八九五）写本を最古として、平安・鎌倉時代の写本も存する。それらの多

---

また、承応年中（一六五二～五五）には正教坊の北辺に「書庫一区」を設け、「内外典籍頭密章疏及古記秘録等之書」を納めたとの記述から、舜興の集書に対する意識と、彼の正教坊・正教蔵との関係が窺われる。但し、先に示した如く、西教寺正教蔵における舜興奥書にはその殆どが「芦浦観音寺」と記され、それらは孰れも舜興が芦浦観音寺に移ってから集められた聖教であることから、この記述の正教坊書庫に納められた書籍類が現在の正教蔵の母体とは考えがたい。

つまり西教寺聖教は、舜興が芦浦観音寺で活動した時期（「芦浦観音寺舜興蔵」）に集められたものをその母体として、それ以前の舜興が朝運と名乗っていた時期（「正教坊朝運蔵」）から晩年の般若坊と称される地に住んでいた時期（「舜興坊印般若蔵」）までの長い期間において集められた聖教であるものと考えられる。これらの聖教が舜興の死後、観音寺から正教坊に移されたものと考えられる。」

<sup>2244</sup> 宇都宮〔2008〕p.19「四・二「正教蔵」を巡る問題」には、舜興収集本が、比叡山「山内」正教坊へ移されたのではなく、「里房」正教坊に移された点が指摘されている。叡山文庫蔵『上下坂本略絵図』（江戸時代写）によると、生源寺（最澄生誕地）の隣りに「里房」正教坊があり、経蔵も有していたという。この蔵書が西教寺に伝来することになる。

くは「如来蔵」・「花王蔵」との識語が中心で、特に「如来蔵」は大原来迎院如来蔵のことと考えられ、このような本来の伝来が窺われる点でも注目できる」<sup>2245</sup>

これら二蔵は西教寺本『普賢講作法』の伝来問題を考える上で、手がかりにもなりうる。『普賢講作法』は、①舜興による修補典籍である点、②巻頭に貼紙剥落痕（識語痕跡）が存在する点、③西教寺に所蔵される点から、正教蔵と全く無関係ではないからである。そこで以下に二蔵について少しく触れたい。

(A) 大原来迎院「如来蔵」（良忍（1072-1132）の経蔵）については、①来迎院が勝林院と共に著名な声明道場である点、②勝林院にも『普賢講作法』蔵本（『魚山叢書』）が存在する点（Cf.「二、『普賢講作法』写本、刊本について」）、③『普賢講作法』が天台講式の原型を伝える点、これら三点をもってその関係を考慮すべきであろう。なお「如来蔵」が舜興のもとに渡った経緯としては、葛川息障明王院（滋賀県大津市葛川坊村）を経た点と同氏により指摘されている<sup>2246</sup>。「正教蔵」蔵書の多くには、表紙・冊末の識語として、葛川息障明王院からの借用旨が貼紙されているのである。つまり、大原如来蔵→葛川息障明王院→舜興という伝来経緯が確認できる。

(B) 「華（花）王蔵」については、二説が挙げられよう。

第一に比叡山坂本の華王院（旧に華王房）である<sup>2247</sup>。この場合は山内東塔東谷の華王院（廃絶）の里坊となる<sup>2248</sup>。ちなみに、この山内華王院は、『天台法華宗恵心流師資血脈図』（渋谷蔵書本）によると、「探題。宝地房。宝地房大法印。恵檀兼学東塔東谷仏頂尾 花王院 地蔵菩薩ノ再誕」と記録される<sup>2249</sup>。武〔2008〕p.37にも「花王院（華王院、旧ニ宝地坊）」とある。宝地房証真（生没年不詳）は法然とも交流のあった、当時第一級の顕教学匠である。源平合戦を知らずに修学したと伝承される。浄土宗第二祖、聖光房弁長（1162-1238）の師匠でもある。

第二に『山門記』（1652）には、西塔北尾谷の経庫「華王蔵」が廃絶し旧跡になっている点が記録されている。つまり、1652以前にその収蔵典籍が何らかの事情で西塔北谷正教坊

---

<sup>2245</sup> cf. 宇都宮〔2008〕p.10

<sup>2246</sup> cf. 宇都宮〔2008〕pp.18-19

<sup>2247</sup> cf. 宇都宮〔2008〕p.13

<sup>2248</sup> cf. 武〔2008〕p.37,128,159,188,227,228,276,283,306

<sup>2249</sup> 藤平〔1994〕p.101からの引用。

もしくは坂本正教坊（里坊）へと移管された可能性が指摘できる<sup>2250</sup>。この場合、宇都宮〔2008〕の指摘、すなわち「〔舜興は〕承応年中（1652-55）には正教坊の北辺に「書庫一区」を設け、「内外典籍顕密章疏及古記秘録等之書」を納めた」という記述と、年代的に矛盾はない。なお山内東塔東谷の華王院と、西塔北尾谷の経庫華王蔵との関係は不明である。

また織田信長による比叡山焼討（1571）の際に、上記指摘とは全く別の経路で山内収蔵物が山上から難を逃れ、舜興のもとへ移管された可能性も考えられる。『普賢講作法』下部には明確な炭化痕が存在する。舜興が裏打修補した寛永元（1661）に先行する痕跡なので、時代的にも矛盾はない。

以上、西教寺本伝来問題を、優れた先行研究を利用して頂きながら探った。しかし、西教寺本には訓点が付されないこともあり、その系統・経緯・経路を確定することは困難であった。種々の推測は可能ではあるが、これ以上の考察は後述の随心院本『普賢講作法』（院政期）との比較を含めて、今後の課題としたい。

#### 西教寺本『普賢講作法』の原本、写本、書写問題 — 随心院本、聖衆来迎寺本との比較 —

院政期初頭の写本とされる随心院（京都市山科区小野御霊町）所蔵『普賢講作法』は、西教寺本と共に大変古層の良質写本である。花野論文によると、「奥書は存しないが、料紙・本文字体等諸事項により院政期に書写された聖教と考えられる」、「平安時代後期の古体を大変よく留め書写された好資料」と指摘されている<sup>2251</sup>。

さてこれら西教寺本、随心院本の両者には、異同が少なからず見られることから、書写に際して近い関係（例：書写原本と写本との関係）にあるとは考え難い。講式に多く見られる事相面での割注指示においても、異同が少なからず見られる。その一例を以下に示す。

#### ○西教寺本

「五反以上。此次懺法経読事可奉唱十方念仏。但私書付也（〔南無生々世々常随仏学〕（五反以上）〔と唱える〕。この次に懺法経を読むこと、十方念仏を唱え奉るべし。但し私に書き付けたものである）」<sup>2252</sup>

<sup>2250</sup> cf.武〔2008〕p.59

<sup>2251</sup> cf.花野論文（沼本〔1955〕pp.304-308 下）

<sup>2252</sup> 「第八常随仏学願」末尾行

○随心院本

「五反（〔南無生々世々常随仏学〕（五反）〔と唱える〕）」<sup>2253</sup>

この異同が西教寺本の「原本、写本」に一石を投じることになる。上掲西教寺本割注は本文と同筆であるので、ここの「私」は著者ではなく書写者となる。もしも著者が割注を書いたならば、わざわざ「但私書付也」と書き足す必要はない<sup>2254</sup>。随心院本には、「但私書付也」がないことから、原本の段階ではここの割注がなかった可能性が高い。つまり西教寺本は書写者の筆と推測できる。しかし著者源信の年代（942-1017）とそう離れたものではない。

なお『普賢講作法』の「原本、写本、書写問題」を考える際に参考となる同著者の典籍がある。聖衆来迎寺所蔵卷子本『靈山院作法』である。釈迦信仰を標榜する点から思想的にも両者は連結する。この著作は比叡山横川で行われた、源信主導による釈迦講の遵守五項目である。奥書によると『靈山院作法』は「寛弘四（1007）」著述である。五項目の直後には結縁者名簿が正月一日から十二月三十日まで付加される。これは「出席簿／担当簿」であり、原則的に参加者が自筆で署名している。この自筆署名と冒頭本文とは明らかに別筆である。源信僧都の署名も最多の四度挙げられている。性格上、『靈山院作法』はいわば清書原本（原簿）と理解できる。付言すると本文書写にあたり字間・字体サイズはほぼ一定である（一行字数は基本十六文字）。そこには、手本を書写した際に起こりがちな、行末での文字詰まりが見られない。この点からも書写本ではない点が傍証できよう。なおこの『靈山院作法』本文と源信署名とも別筆である。聖衆来迎寺本は著名な学僧が祐筆を具え、組織で著作していた具体的な一例といえよう<sup>2255</sup>。この点を勘案すると、西教寺本『普賢講作法』は源信が傍らで祐筆に書写させた可能性、すなわち原本の可能性も捨てきれない。

---

<sup>2253</sup> 花野論文（沼本〔1995〕 p.280 上,230)

<sup>2254</sup> 「私（個人的に）」の同例としては、源信『往生要集』「私に加へて云く」、法然『選択集』の「私に云く」等がある。「経疏からの引用文」を出した後で、「〔対して〕私の意見を述べる」という書きようである。

<sup>2255</sup> 聖衆来迎寺所蔵『靈山院作法』には修正記号が打たれ、文字が挿入されている点から、書写中、ないし書写後に草稿原典と対校した可能性が高い。

しかしその詳細は現時点においては未定である<sup>2256</sup>。さらなる資料の公表を俟ちたい。

## 参考文献一覧（五十音順。出版年は使用したものを出す）

浅野守信

- ・『修習次第』に説かれる2種類の菩提心について（『印度学仏教学研究』36-2、1988）
- ・「Śikṣāsamuccayaにおける修道論の体系－ātmabhāvaを中心に－」（『前田専学博士還暦記念論集「我」の思想』、春秋社、1991）
- ・「Śikṣāsamuccayaにおける「発菩提心」－引用経典を中心にして－」（『仏教文化』第24巻通巻27号学術増刊号（6）、1991）
- ・「ŚikṣāsamuccayaにおけるRatnameghasūtraの引用」（『印度学仏教学研究』40-1、1991）
- ・「SūtrasamuccayaとŚikṣāsamuccaya－引用経典より見た影響関係－」（『仏教学』37、1995）

---

<sup>2256</sup> 西教寺本『普賢講作法』に見られる朱筆訂正は『靈山院作法』の修正方法とは異なるし、書風も『靈山院作法』とは異なる。訂正箇所は本文、但し書き、奥書とは別筆である。ほとんど流布した痕跡がなく、実際に使用痕跡のない状態の『普賢講作法』に、修正を加えることができた人物は果たして誰か。朱筆が著者筆なのかもしれない。未解明な問題である。

- ・「Śikṣāsamuccaya における Ratnarāsisūtra の引用」(『印度学仏教学研究』44-2、1996)
- ・「『大乘修行菩薩行門諸経要集』について」(『印度学仏教学研究』47-1、1998)

足利惇氏

- ・「普賢菩薩行願讚の梵本」(『京都大学文学部五十周年記念論集』、1956)

阿部文雄

- ・「西蔵訳伝「カルマシャタカ」(Karma Śataka) に就て」(『駒沢大学仏教学会年報』6(1)、1935)

天納傳中

- ・『天台聲明概説』叡山学院、1988
- ・『天台声明 一天納傳中著作集一』法蔵館、2000

天納傳中、岩田宗一、播磨照浩、飛鳥寛栗

- ・『仏教音楽辞典』法蔵館、1995

飯淵純子

- ・「『カルマシャタカ』における「仏伝」の記述について」(『仏教学』41、1999)

石井教道

- ・『選択集全講』選択集全講刊行後援会、1959
- ・『華嚴教学成立史』石井教道博士遺稿刊行会、1964

石川美恵訳・注

- ・『二卷本訳語釈』財団法人東洋文庫、1993

石田智宏

- ・「Bodhicaryāvatāra における波羅提木叉と懺悔法 ー改編と改訳の証跡ー」(『仏教史学研究』36-2、1993)

石田瑞麿

- ・『往生要集 ー日本仏教の夜明けー』1 (「東洋文庫」8)、平凡社、1963
- ・『往生要集 ー日本仏教の夜明けー』2 (「東洋文庫」21)、平凡社、1964
- ・『源信』(「日本思想大系」6)、岩波書店、1980
- ・『往生要集』上、岩波文庫、1992
- ・『往生要集』下、岩波文庫、1992
- ・『例文仏教語大辞典』、小学館、1997

石濱純太郎

- ・「回鶻文普賢行願品残卷」(羽田博士還暦記念会編『羽田博士頌寿記念 東洋史論叢』、1950)

石原清志

- ・『発心和歌集の研究』、和泉書院、1983

泉芳璟

- ・「梵文邦訳普賢行願讚」(『MAYŪRA』2、1933)

磯田熙文

- ・「Pūjā について」(『藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』、平楽寺書店、1989)

一郷正道

- ・『中観莊嚴経論の研究 ーシャンタラクシタの思想ー』文栄堂、1985a
- ・*Madhyamakālaṃkāra*、文栄堂、1985b
- ・(共同編集者：小澤千晶、太田露子)『瑜伽行中観派の修道論の解明 ー『修習次第』の研究』(2008年度～2010年度科学研究費補助金 基盤研究(C) 成果報告書)

一島正真

- ・「Sūtra-samuccaya の作者について」(『印度学仏教学研究』16-2、1968)
- ・『修習次第』所引の『経集』について」(『大正大学研究紀要』75、1990)

伊藤瑞叡

- ・「華嚴経の成立」(『講座大乘仏教』3、春秋社、1983)
- ・『華嚴菩薩道の基礎的研究』(平楽寺書店、1988)

井ノ口泰淳

- ・「普賢行願讃考(一)」(『龍谷大学論集』412、1978、再出『中央アジアの言語と仏教』(法蔵館、1995))
- ・「普賢行願讃考(二)」(『龍谷大学論集』420、1982、再出『中央アジアの言語と仏教』(法蔵館、1995))
- ・『中央アジアの言語と仏教』法蔵館、1995

入澤崇

- ・「一切衆生の利益安樂のために」(『仏教における誓願』、平楽寺書店、1995)

岩崎日出男

- ・「不空三蔵と『普賢菩薩行願讃』」(鎌田茂雄博士古希記念会編『華嚴学論集』、大蔵出版、1997)

岩田宗一

- ・『声明の研究』法蔵館、1999
- ・編『声明・儀礼資料年表』法蔵館、1999

岩本裕

- ・『大乘仏典(三)華嚴経』(「仏教聖典選」5)、読売新聞社、1976

宇井伯寿

- ・『陳那著作の研究』(大乘仏教研究七)岩波書店、1975

上杉智英

- ・「源信撰『要法文』の撰述年代について」（『印度学仏教学研究』55-2、2007）
- ・「『往生要集』跋文の変遷」（『印度学仏教学研究』58-2、2010）

上野（人見）牧生

- ・「『积軌論』第一章の研究」（大谷大学学位請求論文、2009）

宇都宮啓吾（研究代表者）

- ・『比叡山西塔北谷正教坊聖教を巡る訓点資料の基礎的研究』より同「西教寺正教蔵の訓点資料について」平成十七年度～平成十九年度科学研究費補助金基礎研究（C）研究成果報告書、2008

宇野恵教

- ・「普賢行としての還相廻向」（『宗学院論集第62、1990a）
- ・「還相の具体相について」（『龍谷教学』25、1990b）

瓜生津隆真

- ・『十住毘婆沙論』I（「新国訳大蔵経」积経論部12）、大蔵出版、1999

永ノ尾信悟

- ・「ヒンドウー儀礼の変容—朝の勤行を例として—」（長野泰彦、井狩弥介編『インド＝複合文化の構造』法蔵館、1993）

大久保良峻

- ・編『新・八宗綱要 —日本仏教諸宗の思想と歴史—』法蔵館、2001

大鹿実秋

- ・『チベット文維摩経テキスト』（「インド古典研究」1）成田山新勝寺、1970
- ・『維摩経の研究』平楽寺書店、1985

大竹晋

- ・『能断金剛般若波羅蜜多經論积他』（「新国訳大藏經」积經論部 19）大蔵出版、2009
- ・『元魏漢訳ヴァスバンドゥ积經論群の研究』大蔵出版、2013

大谷旭雄

- ・「法然上人における三部經の選定と呼称」（藤原弘道先生古稀記念会編『藤原弘道先生古稀記念 史学仏教学論集』、1973）

大友利行

- ・「*Bodhisattvaprātimokṣasūtra* の問題點」（『印度学仏教学研究』15-2、1967）

大野法道

- ・『大乘戒經の研究』山喜房仏書林、1954

丘山新

- ・『阿弥陀過度人道經』一經題とその思想一（『印度学仏教学研究』35-1、1986）
- ・「大本經（一）注」（『現代語訳「阿含經典」一長阿含經』第1巻、平河出版社 1995）
- ・「弊宿經 注」（『現代語訳「阿含經典」一長阿含經』2、平河出版社、1997）

小川一乗

- ・『空性思想の研究 一入中論の解説一』文栄堂、1976
- ・『仏性思想』文栄堂、1991

沖本克己

- ・『沖本克己仏教学論集（第一巻・インド編）』（山喜房仏書林、2013）

荻原雲来

- ・「大乘集菩薩学論」（『東洋哲学』9-1、1902 再出『荻原雲来文集』1938）

織田得能

- ・『織田仏教大辞典』（新訂重版）、大蔵出版、1988

小谷信千代

- ・『大乘莊嚴經論の研究』文栄堂、1984
- ・「五停心觀の成立過程」（『大谷大学研究年報』46、1995）
- ・『法と行の思想としての仏教』文栄堂、2000

小谷信千代、本庄良文

- ・『俱舍論世品』本論・満増疏訳注（二）（『神子上恵生教授頌寿記念論集 インド哲学佛教思想論集』、永田文昌堂、2004）
- ・『俱舍論の原典研究 ー随眠品ー』大蔵出版、2007

小野玄妙編

- ・『仏書解説大辞典』大東出版社、1933

小野玄妙、丸山孝雄編

- ・『仏書解説大辞典 縮刷版』、大東出版社、1999

小野田俊蔵

- ・「チベット撰述の浄土教仏典」（『佛教大学大学院研究紀要』7、1979）
- ・「ツォンカパ造『最上国開門』試訳 ーチベットに於ける本願思想受容の一例としてー」（『仏教文化研究』27、1981）
- ・「チベット所伝の浄土觀想修法 ー青木文教師将来資料 Nos.103, 104, 107, 108, 109 についての管見ー」（『国立民族博物館研究報告』別冊 1、1983）

小原仁

- ・「勸学会と二十五三昧会」（『旭川高専紀要』17、1980年）
- ＊再録. 大隈和雄、速水郁編『源信』（『日本名僧論集』4）、吉川弘文館、1983
- ・『源信 ー往生極樂の教行は濁世末代の目足ー』（『ミネルヴァ日本評伝選』）、ミネルヴァ書房、2006

香川孝雄

- ・『無量寿経の諸本対照研究』永田文昌堂、1984
- ・『浄土教の成立史的研究』山喜房佛書林、1993
- ・『阿弥陀経』の成立問題（『石上善應教授古稀記念論集 仏教文化の基調と展開』1、山喜房佛書林、2001）

梶浜亮俊

- ・『チベットの浄土思想の研究』永田文昌堂、2002

梶山雄一

- ・『般若経－空の世界－』（中公新書、1987）
- ・『八千頌般若経I』（「大乘仏典」2、中央公論社、1992）
- ・『八千頌般若経II』（「大乘仏典」3、中央公論社、1975）
- ・「中観思想の歴史と文献」（『講座・大乘仏教』7、春秋社、1985）
- ・「浄土の所在」（『渡辺文麿博士追悼記念論集 原始仏教と大乘仏教』下、永田文昌堂、1993）
- ・監修『華嚴経入法界品 さとりへの遍歴』上下、中央公論社、1994
- ・「神変」（『佛教大学総合研究所紀要』2、1995）
- ・「仏陀観の発展」（『佛教大学総合研究所紀要』3、1996）
- ・『「さとり」と「廻向」』人文書院、1997

片野道雄、ツルティム・ケサン

- ・『中観哲学の研究II』文栄堂、1998

勝崎裕彦

- ・「小品般若経「魔事品」の考察」（『仏教学』49、2007）

桂紹隆

- ・「華嚴経入法界品における誓願」（日本仏教学会編『仏教における誓願』、1995）

金倉圓照

- ・『悟りへの道』（「サーラ叢書」9）平楽寺書店、1996

金子大栄

- ・「普賢行と空観 一大方広仏華嚴經に就て一」（『日本仏教学協会年報』3、1930）

鎌田茂雄

- ・編『中国仏教史辞典』東京堂出版、1981
- ・『華嚴学研究資料集成』大蔵出版、1983
- ・『八宗綱要 一仏教を真によく知るための本一』講談社学術文庫、2006

神塚淑子

- ・「遊行經（五）注」（『現代語訳「阿含經典」一長阿含經』1、平河出版社）

辛嶋静志

- ・「法華經における乗（*yāna*）と智慧（*jñāna*）一大乘仏教における *yāna* の概念の起源について一」（田賀龍彦編『法華經の受容と展開』所収、平楽寺書店、1993）
- ・『『長阿含經』の原語の研究 一音写語分析を中心として一』平河出版社、1994
- ・「遊行經（七）注」（『現代語訳「阿含經典」一長阿含經』1、平河出版社、1995）
- ・「漢訳仏典の漢語と音写語の問題」（高崎直道、木村清孝編『東アジア社会と仏教文化』（「シリーズ・東アジア仏教」5、春秋社、1996）
- ・『『大阿彌陀經』願文訳』（『教化研究』117、1997）
- ・『『大阿彌陀經』訳註（一）』（『佛教大学総合研究所紀要』6、1999）
- ・『『大阿彌陀經』訳註（五）』（『佛教大学総合研究所紀要』11、2004）
- ・「阿彌陀浄土の原風景」（『佛教大学総合研究所紀要』17、2010）

川崎信定

- ・「チベット仏教における成仏の理解 一仏伝十二相をめぐって」（『玉城康四郎博士還暦記念論集 仏の研究』春秋社、1977）

川崎庸之

- ・編『源信』（「日本の名著」4）、中央公論社、1983

管野博史

- ・「大本経（二）注」（『現代語訳「阿含経典」－長阿含経』1、平河出版社、1995）

北川秀則

- ・『インド古典論理学の研究－陳那（Dignāga）の体系－』臨川書店、1985

樹下文隆

- ・「文庫紹介 20 大津市坂本西教寺正教蔵文庫」（『国文学研究資料館報』四二、1994）

木村清孝

- ・『中国華嚴思想史』平楽寺書店、1992

久間泰賢

- ・「後期瑜伽行派の思想－唯識思想と外界实在論との関わり－」（『唯識と瑜伽行』「シリーズ大乘仏教」7）春秋社、2012

木村清孝

- ・『初期中国華嚴思想の研究』春秋社、1977
- ・『華嚴経』（「仏教経典選」5）筑摩書房、1986
- ・『中国華嚴思想史』平楽寺書店、1992

工藤順之

- ・「十不善業道による世界の損壊－『カルマ・ヴィバング』所説の業報を巡って－」（『佛教学総合研究所紀要別冊 仏教と自然』、2005）
- ・「『カルマ・ヴィバング』における節付加の問題」（『創価大学国際仏教学高等研究所年報』11、2008）

五島清隆

- ・「龍樹の縁起説（3）－『中論頌』第26章「十二支の考察」について（1）」（『佛教大学仏教学部論集』95、2011）

後藤敏文

- ・「伝統的インド古典学」『論集I古典学の再構築』、総括班研究報告（中谷英明編、神戸2003年3月）、諸文明の古典学、歴史・現状・展望（インド学・仏教学）、1.インド古典学の歴史（古代より中世まで）（I）インド学、2003、pp.97-103

小林真由美

- ・「華嚴経」（『経典』（「岩波講座 日本文学と仏教」6）、岩波書店、1994）

近藤隆晃（Kondo）

- ・『梵文大方広仏華嚴経十地品』大乘仏教研揚会、1936

蔡鏡浩

- ・編著『魏晋南北朝詞語例釋』江蘇古籍出版社、1990

三枝充恵

- ・「龍樹の帰敬偈について－帰敬偈成立史考」（『龍樹・親鸞ノート』法蔵館、1983）
- ・『中論－縁起・空・中の思想 上』第三文明社、1992

西藏文典研究会

- ・『西藏文献による仏教思想－安慧造『大乘莊嚴経論积疏』－菩提品（I）－』（山喜房仏書林、1979）
- ・『西藏文献による仏教思想－安慧造『大乘莊嚴経論积疏』－菩提品（II）－』（山喜房仏書林、1981）

齊藤隆信

- ・『浄度三昧経』と竺法護訳経典」（『佛教大学総合研究所紀要』4、1997）

- ・『浄土宗読誦聖典』Ⅴ、四季社、2002
- ・『『後出阿弥陀仏偈』とその用途』（『佛教大学総合研究所紀要別冊 浄土教典籍の研究』、2006）

董志翹、蔡鏡浩

- ・『中古虚詞語法例釋』吉林教育出版社、1994

酒井真典

- ・『大日経広釈全訳』（「酒井真典著作集」2、法蔵館、1987）

櫻部建

- ・『俱舎論の原典解明 一界・根品一』法蔵館、1969
- ・『俱舎論』（「仏典講座」18）大蔵出版、1981
- ・「有情・人間・業」（『阿含の仏教』）文栄堂、2002、）

櫻部建、小谷信千代

- ・『俱舎論の原典解明 一賢聖品一』法蔵館、1999

櫻部建、上山春平

- ・『存在の分析』（「仏教の思想」2）、角川文庫ソフィア、1996

櫻部建、小谷信千代、本庄良文

- ・『俱舎論の原典研究 智品・定品』（大蔵出版、2004）

佐々木一憲

- ・「*Śikṣākusumamañjarī*について 一その文献学的特徴と著者ヴァイローチャナラクシター」（『印度学仏教学研究』52-2）
- ・「チベットにおけるシャーンティデーヴァ伝承の形成」（『仏教学』50、2009a）
- ・「シャーンティデーヴァ伝の変質とその意味について」（『日本西藏学会年報』、2009b）

佐々木閑

- ・『出家とは何か』大蔵出版、1999
- ・『インド仏教変移論』大蔵出版、2000
- ・「大乘仏教起源論の展望」(『大乘仏教とは何か』(「シリーズ大乘仏教」1)、春秋社、2011)

佐々木大悟

- ・「〈無量寿経〉における阿羅漢・声聞の変移」(『佛教大学総合研究所年報 浄土教の典籍目録』、2006)

佐々木孝憲

- ・「シクシャーサムッチャヤとスートラ・サムッチャヤの関係について」(『印度学仏教学研究』14-1、1965)

定方晟

- ・『阿闍世のさとり ―仏と文殊の空のおしえ―』人文書院、1989
- ・『インド宇宙誌』春秋社、1994

佐藤成順

- ・「宋代浄土信仰における浄土懺について」(『石上善應教授古稀記念論集 仏教文化の基調と展開』、山喜房仏書林、2001)

佐藤哲英

- ・『叡山浄土教の研究』百華苑、1979

佐藤直実

- ・蔵漢訳『阿闍世国経』研究』山喜房仏書林、2008

佐藤道子

- ・『悔過会と芸能』法蔵館、2002

佐藤密雄

- ・『原始仏教教団の研究』山喜房仏書林、1963
- ・『大乘成業論』（「仏典講座」41）大蔵出版、1990

慈雲尊者百五十年遠忌奉讃会

- ・『慈雲尊者サンスクリット本註疏英華』、1953

静谷正雄

- ・『初期大乘仏教の成立過程』百華苑、1974

渋谷亮泰

- ・編『昭和現存天台書籍綜合目録』（増補版）、法蔵館、1978

柴田泰山

・『選択集』第一章段説示の「所依の経論」について（『阿川文正教授古稀記念論集 法然浄土教の思想と伝歴』、山喜房仏書林、2001）

朱慶之

- ・『佛典与中古漢語詞彙研究』文津出版社、1992

柴田泰

・「中国における華嚴系浄土思想」（鎌田茂雄博士古希記念会編『華嚴学論集』、大蔵出版、1997）

末木文美士

- ・『法句譬喻経』訳注（19）（『季刊アーガマ』140、1996）
- ・「典尊経注」（『現代語訳「阿含経典」—長阿含経』2、平河出版社、1997）

杉本卓洲

- ・『インド仏塔の研究 — 仏塔崇拜の生成と基盤 —』平樂寺書店、1984

- ・「法蔵部と仏塔崇拜」(『印度哲学仏教学』10、1995)

嘉木揚凱朝

- ・「モンゴルにおける阿弥陀仏信仰」(『印度学仏教学研究』51-1、2002)

周夏

- ・「『華嚴経』「世界成就品」の考察」(『印度学仏教学研究』57-1、2008)
- ・「『華嚴経』「普賢行品」に説かれる業」(『印度学仏教学研究』59-1、2010)
- ・「*Bhadracarīprañidhāna* と「十大行願」」(『東海仏教』55、2010)、

白石真道

- ・『白石真道仏教学論文集』京美出版社、1988

白崎顕成

- ・「Jitāri の菩提過犯懺悔註菩薩学次第 (Bodhyāpattideśanāvṛttibodhisattvaśikṣākrama) 研究 1.」(『神戸女子大学紀要文学部篇』21-1、1988)
- ・「Jitāli の『菩提過犯懺悔註菩薩学次第一 (Bodhyāpattideśanāvṛttibodhisattvaśikṣākrama) 研究 1-3」(『神戸女子大学紀要文学部篇』21-1~22-1,24L1988,1989,1990)
- ・「Jitāli の Bodhicittotpādasamādānavidhi 研究 (1)」(『神戸女子大学紀要文学部篇』23、1990)

真保龍敬

- ・「三十帖策子書見 一梵文普賢行願讚断簡攷一」(牧尾良海博士頌寿記念論集刊行会編『中国の宗教・思想と科学』、国書刊行会、1984)

善裕昭

- ・「真源『往生要集依憑記』について」(『浄土宗学研究』32、2005)

大正大学総合仏教研究所声聞地研究会

- ・『瑜伽論 声聞地,第一瑜伽処 一サンスクリット語テキストと和訳一』山喜房仏書林、1998

高峯了州

- ・『般若と念仏』永田文昌堂、1950
- ・『華嚴論集』国書刊行会、1976

高崎直道

- ・『如来蔵思想の形成 ―インド大乘仏教思想研究―』（春秋社、1978）
- ・高崎直道「華嚴思想の展開」（『講座大乘仏教3 華嚴思想』所収 春秋社、1983）
- ・『如来蔵思想I』（春秋社、1988）
- ・『宝性論』（「インド古典叢書」、講談社、1989）
- ・『如来蔵系経典』（「大乘仏典」12）、中央公論社、1992

高崎直道、河村孝照

- ・『新国訳大蔵経 文殊経典部2』大蔵出版、1993

高田仁覚

- ・『インド・チベット真言密教の研究』密教学術研究会、1978

高橋尚夫

- ・「七支供養の文について ―密教文献を中心に―」（石上善應教授古稀記念論文集『仏教文化の基調と展開』、山喜房仏書林、2001）

高橋尚夫、西野翠

- ・『梵文和訳維摩経』、春秋社、2011

田上太秀

- ・『菩提心の研究』（東京書籍、1990）
- ・『ブツダ臨終の説法 完訳大般涅槃経4』大蔵出版、1997

龍山章真

- ・『梵文和訳・十地品』破塵閣、1938、再版、国書刊行会、1982

龍口明生

- ・「阿含經典に見られる布薩の研究」(『仏教学研究』53、1997)

武覚超

- ・『比叡山諸堂史の研究』法蔵館、2008

武石彰夫

- ・「讃歌」(伊藤博之、今成元昭、山田昭全編『仏教文学講座』7、勉誠社、1995)

武内紹晃

- ・「世親 ー唯識思想と浄土論ー」(武内紹晃、ツルティム・ケサン、小谷信千代、櫻部建『龍樹 世親 チベットの浄土教 慧遠』(「浄土仏教の思想」3、講談社、1993))

竹内理三

- ・『平安遺文』(「古文書編」2)、東京堂出版、1998
- ・『鎌倉遺文』(「古文書編」5)、東京堂出版、1973
- ・『鎌倉遺文』(「古文書編」41)、東京堂出版、1996

武邑尚邦

- ・『仏性論研究』百華苑、1977

多田厚隆、多田孝文

- ・編『法華文句』(「天台大師全集」5)、中山書房仏書林、1985

多田孝正、多田孝文

- ・『法華経下・観普賢菩薩行法経』(「新国訳大蔵経」法華部2)、大蔵出版、1997

天台宗聖典刊行会

- ・編『天台宗全書』全25巻解説、第一書房、1973

- ・編『天台宗全書』11、第一書房、1973
- ・編『天台宗全書』20、第一書房、1974

田中公明

- ・「大乘仏教在家起源説再考 — 『般舟三昧経』の八菩薩と十六正士を中心に」(『印度学仏教学研究』61-1、2012)

谷口富士夫

- ・『現観体験の研究』山喜房仏書林、2002

田村智淳

- ・「中観の実践」(『講座・大乘仏教』7、春秋社、1985)

嘉木揚凱朝

- ・「モンゴル仏教歴史的展開」(*Hoedang and Esoteric Buddhism*)、2003

塚本啓祥

- ・『増補改訂 初期仏教教団史の研究』(山喜房仏書林、1980)
- ・『法華経の成立と背景』佼成出版社、1986

塚本啓祥、松長有慶、磯田熙文編

- ・『論書篇』(「梵語仏典の研究」3)平楽寺書店、1990

月輪賢隆

- ・「普賢行願讃の註疏(竜樹・世親・陳那・巖賢)に就て」(『小西・高島・前田三教授頌寿記念 東洋学論叢』(佛教大学編、1952)、再出『仏典の批判的研究』(百華苑、1971))

辻直四郎

- ・『サンスクリット文学史』岩波全書、1973

ツルティム・ケサン

- ・『『中観ウパデーシャ』のヴァスバンドゥ二人説とアティーシャの中観の見解』（『印度学仏教学研究』50-1、2001）
- ・「チベット大蔵経とその影響」（『法談』47、2002）
- ・「チベット密教の修行とマンダラ」（*Hoedang and Esoteric Buddhism*,2003）

ツルティム・ケサン、小谷信千代

- ・「チベットの浄土教－民衆の信仰－」（武内紹晃、ツルティム・ケサン、小谷信千代、櫻部建『龍樹・世親・チベットの浄土教・慧遠』（「浄土仏教の思想」3、講談社、1993））
- ・『仏教瑜伽行思想の研究』文栄堂、2011

ツルティム・ケサン、櫻井智浩

（校訂編集：藤仲孝司、太田露子 編集協力：小澤千晶、関幸生）

- ・『ツォンカパ中観哲学の研究VI ータルマリンチェン著『入菩薩行論の釈論・仏子彼岸』第八章・第九章の和訳研究（人間文化研究機構・総合地球環境学研究所、2008）

ツルティム・ケサン、櫻井智浩

- ・『ツォンカパ中観哲学の研究VI』文栄堂、2009

ツルティム・ケサン、藤仲孝司

- ・『ツォンカパ中観哲学の研究V』文栄堂、2002
- ・『尊者ツォンカパの『菩提道次第大論』上（西藏仏教文化協会、2004）
- ・『悟りへの階梯』UNIO、2005
- ・『ツォンカパ菩提道次第大論の研究』文栄堂、2005
- ・『解脱の宝飾』（UNIO、2007a）
- ・「チベット語訳『宝徳蔵般若経』の和訳研究」（成田山法談会発行、『法談』52、2007b）
- ・「ツォンカパ著『菩提道次第大論』「大士の道の次第」より発菩提心の和訳」（『法談』53、2008）
- ・「ツォンカパ著『菩提道次第大論』「大士の道の次第」より菩薩行 一六波羅蜜と四摂事一の和訳」（成田山法談会発行、『法談』54、2009）

・『チベット仏教 論理学・認識論の研究Iーダルマキールティ著『量評釈』第2章「量の成立」とタルマリンチェン著『同釈論 解脱道作明』第2章の和訳研究ー』（人間文化研究機構・総合地球環境学研究所、2010a）

・「チベット撰述金剛般若経註 解脱に往く善き道・甚深なる義の明らかな太陽 ーチョネ・ダクパシェードゥプ著の和訳研究ー」（成田山新勝寺、2010b）

・『チベット仏教 論理学・認識論の研究III ーダルマキールティ著『量評釈』第1章「自己のための比量」とタルマリンチェン著『同釈論解脱道作明』第1章の和訳研究ー』（人間文化研究機構・総合地球環境学研究所、2011）

寺本婉雅

・『ターラナータ仏教史』丙午出版社、1928

東大寺勸学院

・『講本普賢行願品』、1953

藤堂俊英

・「願」の自性の考察」（『浄土宗学研究』14、1981）

积舎幸紀

・「チベット訳「三種の懺願」について」（『日本西蔵学会々報』23、1977）

・「ツォンカパ教学における戒律（その序説） ー菩薩戒を中心にしてー」（佐々木教悟編『戒律思想の研究』、1981）

戸田裕久

「廻向と代受苦 ー『華嚴経』「十廻向品」を中心に」（『仏教学』51、2009）

「廻向と代受苦 ー抜苦・受苦・忍苦の菩薩行に関する一考察」（『法華文化研究』36、2010）

長井真琴

・『宝積部三』（「国訳一切経印度撰述部」、大東出版、1971（初版 1930））

長尾雅人

- ・『西藏仏教研究』岩波書店、1974
- ・『中観と唯識』岩波書店、1978
- ・『撰大乘論 一和訳と注解一』上、下（講談社、1999）

長尾雅人、櫻部建

- ・『宝積部経典』（「大乘仏典」9、中央公論社、1980）

長尾文庫編（代表：長尾史郎）

- ・『『大乘莊嚴経論』和訳と注解 一長尾雅人研究ノート一（1）』（2007a）
- ・『『大乘莊嚴経論』和訳と注解 一長尾雅人研究ノート一（2）』（2007b）
- ・『『大乘莊嚴経論』和訳と注解 一長尾雅人研究ノート一（3）』（2009）

長尾雅人、丹治昭義訳

- ・『大乘仏典7 維摩経 首楞嚴三昧経』中央公論社、1974

中川英尚

- ・『『無量寿経』における菩薩観』（『日本仏教学会年報』51、1986）

長崎法潤

- ・「ジャイナ教の戒律 一仏教の戒律との関係を中心にして一」（『戒律の世界』北辰堂、1993）

中嶋隆藏

- ・編『出三蔵記集序巻訳注』平楽寺書店、1997

永原智行

- ・『阿闍世のすべて 一悪人成仏の思想史一』法蔵館、2014

中村薫

- ・『華嚴の浄土』法蔵館、1991
- ・『中国華嚴浄土思想の研究』法蔵館、2001

中村瑞隆

- ・『梵漢対照究竟一乗宝性論研究』（山喜房仏書林、1961）
- ・『蔵和对訳究竟一乗宝性論研究』（鈴木学術財団、1967）
- ・「大乘密蔵経に説く密蔵浄土」（日本仏教学会編『仏教における浄土思想』、平楽寺書店、1989）

中村元

- ・訳者代表『仏典I』筑摩書房、1971
- ・『佛教語大辞典』東京書籍、1981
- ・『発展期の大乗経典』（「大乘仏典」IV、東京書籍、1988）
- ・『ブッダ最後の旅』（岩波文庫、1991a）
- ・『ブッダのことば』（岩波文庫、1991b）
- ・『ブッダの真理のことば 感興のことば』（岩波文庫、1991c）
- ・『ゴータマ・ブッダI』（「中村元選集〔決定版〕」11）、春秋社、1992
- ・『大乘仏教の思想』（「中村元選集〔決定版〕」21）、春秋社、1995
- ・編『新編ブッダの世界』学研、2000

中村元、紀野一義

- ・『般若心経・金剛般若経』岩波文庫、1960

中村元、増谷文雄

- 『大乘仏典抄（二）本願と浄土』（「仏教説話体系」29、鈴木出版、1985）

中山玄雄

- ・「魚山夜話」（叡山学会編『獅子王教授喜寿記念 叡山仏教研究』、永田文昌堂、1974）

並川孝儀

- ・「初期仏典に見られるブッダの救済性—√tī の causative の用例より見て—」(『渡辺文麿博士追悼記念論集 原始仏教と大乘仏教』上 所収、永田文昌堂、1993)
- ・「チベット訳『有為無為決択』の正量部説と『律二十二明了論』」(『加藤純章博士還暦記念論集 アビダルマ仏教とインド思想』春秋社、2000)。

奈良弘元

- ・「源信の著作目録」(『日大人文学研究紀要』17、1975)
- ・『初期叡山浄土教の研究』、春秋社、2002

西村実則

- ・「仏教における香の歴史 —戒は香なり—」(『仏教文化研究』50、2006)

日本仏教人名辞典編纂委員会

- ・編『日本仏教人名辞典』法蔵館、1992

監修 大本山随心院 門跡 蓮生善隆、

編者 随心院聖教類綜合調査団 代表 沼本克明

- ・『仁海僧正九百五十年御遠忌記念 随心院聖教類の研究』汲古書院、1995

野澤静証

- ・「清弁の声聞批判 —インドにおける大乘仏説論—」(『函館大谷女子短期大学紀要』5、1973)

袴谷憲昭

- ・「Saṅs rgyas gtso boḥi rgya cher ḥgrel pa —解説および和訳—」(『駒澤大学仏教学研究紀要』35、1977)
- ・『仏教教団史論』大蔵出版、2002
- ・「信仰と儀式」(『大乘仏教の実践』(「シリーズ大乘仏教」3)、春秋社、2011)

袴谷憲昭、荒井裕明

- ・『大乘莊嚴經論』（「新国訳大蔵経」 瑜伽・唯識部 12、大蔵出版、1993）

長谷岡一也

- ・「善財童子の遍歴 — 「入法界品」の思想 —」（『講座大乘仏教 3 華嚴思想』、春秋社、1983）

長谷宝秀

- ・編『慈雲尊者全集』9 上、高貴寺、1925
- ・編『慈雲尊者全集』9 下、高貴寺、1926

長谷部隆諦

- ・「梵文聖普賢行願王和訳（一）」（『密教研究』89、1944）

羽田野伯猷

- ・『チベット・インド学集成』4、法蔵館、1988

花野憲道

- ・「随心院蔵『無畏三蔵禅要』訓読文並びに解説 — 平安中期角筆点（慈覚大師点） —」（『訓点語と訓点資料』83、1990）
- ・「随心院蔵仮名書き往生講式解説並びに影印・翻刻」（『鎌倉時代語研究』13、武蔵野書院、1990）
- ・「影印、訓読文、解説 六 普賢講作法 一卷（第一函二四号）」（監修 大本山随心院 門跡 蓮生善隆、編者 随心院聖教類綜合調査団 代表 沼本克明『仁海僧正九百五十年御遠忌記念 随心院聖教類の研究』、汲古書院、1995）

花野憲道、小林芳規

- ・「仁和寺蔵後鳥羽天皇御作無常講式・翻刻並びに解説」（『鎌倉時代語研究』11、武蔵野書院、1988）

花山大安

- ・『華嚴経普賢行願品講義』（安居講本）、1929

早島理監修

- ・『梵藏漢対校 E-TEXT 『大乘阿毘達磨集論』・『大乘阿毘達磨雜集論』』 Vol.1-3、瑜伽行思想研究会発行（代表者 早島理）、2003

幡谷明

- ・『曇鸞教学の研究』同朋舎出版、1989

林寺正俊

- ・「金剛寺の新出『普賢菩薩行願讚』サンスクリット音写本」（『印度哲学仏教学』24、2009）

速水侑

- ・『源信』吉川弘文館、1988年
- ・『菩薩 一仏教学入門一』（『東京美術選書』30）、東京美術、1990

比叡山専修院、叡山学院

- ・編『恵心僧都全集』1、比叡山図書刊行書、1927
- ・編『恵心僧都全集』5、比叡山図書刊行書、1928

干潟龍祥

- ・『改訂増補 本生経類の思想的研究』山喜房佛書林、1978

引田弘道

- ・「遊行経（八）注」（『現代語訳「阿含経典」一長阿含経』1、平河出版社、1995）

兵藤一夫

- ・「勝解（*adhimukti*）・廻向（*pariṇāmana*）・随喜（*anumodana*）について 一大乗の有漏の修道一」（『大谷学報』79-3、2000）

平岡聡

- ・『説話の考古学 ―インド仏教に秘められた思想―』大蔵出版、2002
- ・『ブッダが謎解く三世の物語 ―『ディヴィヤ・アヴァダーナ』全訳―（上）』大蔵出版、2007

#### 平川彰

- ・「大乘仏教の興起と文殊菩薩」（『印度学仏教学研究』18-2、1970）
- ・「大乘仏教の特質」（『大乘仏教とは何か』（「講座大乘仏教」1）、春秋社、1991）
- ・「浄土思想の成立」（『浄土思想』（「講座大乘仏教」5）、春秋社、1989）
- ・『初期大乘仏教の研究I』（「平川彰著作集」3）、春秋社、1989
- ・『初期大乘仏教の研究II』（「平川彰著作集」4）、春秋社、1990
- ・『浄土思想と大乘戒』（「平川彰著作集」7）、春秋社、1990
- ・「文殊師利法王子の意味と一生補処」（『印度哲学仏教学』10、1995）
- ・『初期大乘と法華思想』（「平川彰著作集」6）、春秋社、1997

#### 吹田隆道

- ・「梵文大本経縁起説の復元について」（『仏教史学研究』24-2、1982）
- ・「大本経に見る仏陀の共通化と法レベル化」（『渡邊文麿博士記念論文集・原始仏教と大乘仏教』上、永田文昌堂、1993）
- ・「二人のシャーキャムニ仏」（『佐藤良純教授古稀記念論文集―インド文化と仏教思想の基調と展開』、山喜房仏書林、2003）

#### 福井真

- ・「Sukhāvativyūha（梵文無量寿経）東方偈の研究」（『待兼山論叢』哲学篇29、1995）

#### 福原隆善

- ・「叡山における『往生要集』の展開」（往生要集研究会編『往生要集研究』、永田文章堂、1987）

#### 藤井教公

- ・『現代語訳妙法蓮華経』アルヒーフ、2010

藤田光寛

- ・「〈菩薩地戒品〉和訳（I） - （III）」（『高野山大学論叢』24,25,26、1989,1990,1991）

藤田宏達

- ・『原始浄土思想の研究』岩波書店、1970
- ・「涅槃」（『インド仏教』2（「岩波講座 東洋思想」9）岩波書店、1988）
- ・『梵文和訳 無量寿経・阿弥陀経』法蔵館、1975  
（『新訂梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』法蔵館、2015として再刊）
- ・「他界」（『インド仏教』3（「岩波講座東洋思想」10）、岩波書店、1989）
- ・『浄土三部経の研究』（岩波書店、2007）
- ・『梵文無量寿経・梵文阿弥陀経』法蔵館、2011

藤田宏達、櫻部建

- ・『無量寿経・阿弥陀経』（「浄土仏教の思想」1）、講談社、1994

藤近恵市

- ・「初期大乘経典における普賢行の一考察」（『印仏研』45-2、1997）

藤仲孝司

- ・「カルマ・チャクメーの阿弥陀仏信仰と選択 — 『山法・独居修行の教誡』より第42章「国土の選択・財宝を受けとる船主」 —」（『佛教大学総合研究所紀要別冊 浄土教典籍の研究』、2006）
- ・「無着作『僧随念註』和訳研究」（『佛教大学総合研究所紀要』17、2010）
- ・「カルマ・チャクメーの極楽願文『清浄大楽国土の誓願』の和訳と研究 — 往生の第二因、七支供養より懺悔の段 —」（『佛教大学総合研究所紀要』19、2012）

藤仲孝司、中御門敬教

- ・「〈ウパーリ所問経〉に説かれた三十五仏悔過 — イェシエー・ギェルツェン著『菩薩墮罪懺悔註』の和訳と研究 —」（『Acta Tibetica et Buddhica』4、2011）

藤平寛田

- ・「天台宗最古の『宗要集』の成立形態」(『天台学報』三六、一九九四年)

佛教大学総合研究所編

- ・『浄土教典籍目録』、2011

舟橋一哉

- ・『俱舍論の原典解明 一業品一』(法蔵館、1987)

船山徹

- ・『仏典はどう漢訳されたのか 一スートラが経典になるとき一』岩波書店、2013
- ・『東アジア仏教の生活規則 梵網経 一最古の形と発展の歴史一』臨川書店、2017

平凡社地方資料センター

- ・編『滋賀県の地名』(「日本歴史地名大系」25)、平凡社、1996
- ・編『京都府の地名』(「日本歴史地名大系」27)、平凡社、1979

北條竜士

- ・『悲華経』における Pūrvayoga」(『仏教文化研究』51、2007)

阿理生

- ・「無住处涅槃について」(『印度学仏教学研究』34-2、1986)

堀大慈

・「二十五三昧会と靈山院釈迦講 一源信における講運動の意義一」(『京都女子大学人文論叢』9、1964)

\*再録. 大隈和雄、速水郁編『源信』(「日本名僧論集」4)、吉川弘文館、1983年

- ・「横川仏教の研究」(『史窓』34、1976)

\*再録. 大隈和雄、速水郁編『源信』(「日本名僧論集」4)、吉川弘文館、1983

本庄良文

- ・「シャマタデーヴァの俱舎論註 ー随眠品ー」（『南都佛教』49 別刷、1982）
- ・『往生要集義記』第一 ー訓み下しと現代語訳（一）ー」（『浄土宗学研究』21、1994）
- ・『俱舎論』七十五法定義集」（『三康文化研究所年報』26・27、1995）
- ・『往生要集義記』第一 ー訓み下しと現代語訳（二）ー」（『浄土宗学研究』22、1995）
- ・『往生要集義記』第一 ー訓み下しと現代語訳（三）ー 等活地獄の前半」（『浄土宗学研究』23、1996 年）
- ・『往生要集義記』第一 ー訓み下しと現代語訳（四）ー 等活地獄の苦の様相」（『仏教文化研究』41、1996）
- ・『往生要集義記』第一 ー訓み下しと現代語訳（五）ー 等活地獄の残余」（『浄土宗学研究』25、1998）
- ・『往生要集義記』第一 ー訓み下しと現代語訳（六）ー 黒繩・衆合・叫喚」（『浄土宗学研究』26、1999）
- ・『往生要集義記』第一 ー訓み下しと現代語訳（七）ー 大叫喚・焦熱地獄」（『浄土宗学研究』30、2003）
- ・『往生要集義記』第一 ー訓み下しと現代語訳（八）ー 大焦熱地獄」（『浄土宗学研究』31、2004）
- ・「古本漢語燈録所収『往生要集釈』訳注」（『高橋弘次先生古稀記念論集 浄土学仏教学論叢』、山喜房仏書林、2004）
- ・『往生要集義記』第六 ー臨終行儀（一）ー」（『鳳翔学叢』3、2007）
- ・「経の文言と宗義 ー部派仏教から『選択集』へ」（『日本仏教学会年報』76、2011）
- ・『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇（上、下）』大蔵出版、2014
- ・「法然法語における「摂取不捨のちかひ」「不捨の誓約」（『佛教論叢』62、2018）

本庄良文、中御門敬教、伊藤茂樹、齋藤蒙光

- ・『法然上人のお言葉 ー元祖大師語法語ー』解釈上の諸問題」（『八百年遠忌記念法然上人研究論文集』知恩院浄土宗学研究所発行、2011）

眞柄和人

- ・「puñña（功德）について」（『浄土宗学研究』14、1981）
- ・『傍訳 逆修説法』上、四季社、2006

増谷文雄

- ・『阿含経典』2（筑摩書房、2012）

松長有慶

- ・『インド後期密教』上、春秋社、2005

松濤誠廉、長尾雅人、丹治昭義

- ・『法華経 I』（「大乘仏典」4）中央公論社、1975

松濤誠達

- ・「樹木の象徴性」（『戸崎宏正博士古稀記念論文集 インドの文化と論理』、（財）九州大学出版会、2000

松濤泰雄

- ・「念仏と業 普賢行願讃から五種正行へ」（『現代における法然浄土教思想信仰の解明』、2000）

松村博司、山中裕

- ・『栄花物語』下（「日本古典文学大系」76）、岩波書店、1967

真淵和夫、小泉弘、今野達

- ・『三宝絵 注好選』（「新 日本古典文学体系」31）、岩波書店、1997

松村巧

- ・『法句譬喩経』訳注（8）（『季刊アーガマ』130、1994）

松村博司、山中裕

・『栄花物語』下（「日本古典文学大系」76）、岩波書店、1965

松本純子

・「シビ王伝説 ―仏典における捨身物語の諸相―」（『善通寺教学振興会紀要』8、2002）

真野龍海

・『現観莊嚴論の研究』（山喜房仏書林、1972）

真鍋俊照

・「平安後期の普賢行願讃と瑜伽観智儀軌について ―「顕耀本」の周辺―」（『印度学仏教学研究』16-2、1968、再出『密教図像と儀軌の研究』、法蔵館、2000）

丸山孝雄

・「法華経にみられる神秘の一考察 ―神通の示現とその意義―」（『日本仏教学会年報』40、1975）

光川豊藝

・「文殊菩薩とその仏国土」（『仏教学研究』45・46合併号、pp.1-32、1990）

蜜波羅鳳洲

・『大乘集菩薩学論』の梵蔵漢和対照研究 ―阿蘭若礼讃章 第十一―（『高野山大学論叢』38、2003）

南宏信

・『無量寿経』末疏における八相示現の解釈 ―義寂撰『無量寿経述記』を中心に―（『印度学仏教学研究』61-2、2013）

\* 国際仏教学大学院大学 日本古写経研究所 文科省戦略プロジェクト実行委員会編『書陵部蔵 玄一撰 無量寿経記 身延文庫蔵 義寂撰 無量寿経述記』（「日本古写経善本叢刊」第五輯、2013）に再収

水野弘元

- ・『仏教要語の基礎知識』春秋社、1990

御牧克己

- ・「チベット語仏典概観」(『北村甫教授退官記念論文集 チベットの言語と文化』、冬樹社、1987)

宮坂宥勝

- ・『密教経典』講談社学術文庫、2011

宮崎円遵

- ・「源信和尚年譜」(『中世仏教と庶民生活』、平楽寺書店、1951)
- \*再録. 大隈和雄、速水郁編『源信』(「日本名僧論集」4)、吉川弘文館、1983

宮林昭彦、加藤栄司

- ・『現代誤訳南海寄帰内法伝 ―七世紀インド仏教僧伽の日常生活―』法蔵館、2004

村上真完

- ・「Pūrvayoga について」(『宗教研究』42-3、1969)
- ・「Pūrvayoga (過去の因縁) ―大乘経典における過去因縁物語に関連して―」(『密教文化』95、1971)

村上真完、及川真介

- ・『阿闍世王経・文殊師利問経他』(「新国訳一切経」文殊部経典I、大蔵出版、1994)

村下奎全

- ・「普賢行願讃と入法界品」(『東海仏教』12、1967)

名著普及会編

- ・『仏教文庫文献解題』1978

望月海慧

- ・『全訳アティシヤ 菩提道灯論』（起心書房、2015）

望月信亨

- ・『仏教語大辞典』5、仏教大辞典発行所、1936
- ・『浄土教の起原及発達』山喜房佛書林、1972

森章司

- ・「原始仏教経典における 'kṣama（懺悔）' について」（『東洋学論叢』51、1998）

森晴彦

- ・「『新勅撰集』积教部の俊成 —法華経持経者への普賢大士来至と道長の影—」（『国文学踏査』21、2009）

森山清徹

- ・「般若経における「方便」について」（『印度学仏教学研究』23-1、1974）
- ・「般若経における「廻向」の問題」（『印度学仏教学研究』24-2、1976）

山岸徳平

- ・『源氏物語』2（『日本古典文学大系』15）、岩波書店、1968

山口益

- ・『安慧阿遮梨耶造 中辺分別論积疏』鈴木学術財団、1966
- ・「維摩経仏国品の原典解釈」（『山口益仏教学文集』下、春秋社、1973）
- ・「世親の积軌論について —かりそめな解題というほどのもの—」（『山口益仏教学文集』下、春秋社、1973）
- ・『世親の成業論』法蔵館、1975

山口益、野澤静證

- ・『世親唯識の原典解明』法蔵館、1953

山田昭全

- ・「講式－その成立と展開」（伊藤博之、今成元昭、山田昭全編『仏教文学講座』8、勉誠社、1995）

山田昭全、清水宥聖

- ・編『貞慶講式集』（「大正大学総合仏教研究所研究叢書」2）、山喜房仏書林、2000

山田孝雄、山田忠雄、山田英雄、山田俊雄

- ・『今昔物語集』4（「日本古典文学大系」25）、岩波書店、1965

山田龍城

- ・『大乘仏教成立論序説』平楽寺書店、1959

山本侍弘（弘史）

- ・「Ambararāja（文殊師利）の発菩提心偈」（『論集』32、2005）

葉阿月

- ・『唯識思想の研究－根本真実としての三性説を中心にして－』（国書刊行会、1975）

姚長寿

- ・「『普賢行願品』の往生思想」（『第7回日中仏教学術交流会議発表要旨』、1998）

横山紘一、廣澤隆之

- ・『漢梵蔵対照瑜伽師地論総索引』山喜房仏書林、1996
- ・『瑜伽師地論に基づく梵蔵漢対照・蔵梵漢対照 仏教語辞典』山喜房、1997

芳岡良音

- ・「普賢菩薩と無量寿経」（『印度学仏教学研究』13-1、1965）

吉川忠夫、船山徹 G V

- ・『高僧伝（一）～（四）』岩波文庫、2009-2010

芳村脩基

- ・『インド大乘仏教思想研究 ―カマラシーラ思想―』百華苑、1974

頼富本宏

- ・『中国密教の研究』大東出版社、1979

若原雄昭

- ・「大乘仏教に於ける真実語（satyavacana）」（『仏教学研究』56、2002）

渡邊海旭

- ・「普賢行願讃の日本梵文に就て」（『東洋哲学研究』9-11、1903、再出『壺月全集』上、1933）
- ・「拙稿「普賢行願讃の日本梵文に就て」の補遺」（『東洋哲学研究』10-2、1904、再出『壺月全集』上、1933）
- ・「梵文普賢行願讃渡来年日に就きて采澤義道君に答ふ」（『新仏教』9-2、1909、再出『壺月全集』上、1933）

Atuuji Ashikaga

- ・ *SUKHĀVATĪVŪHA*, Kyoto, 1965

bKra shis 編

- ・ *bDe smon phyogs bsgrigs*, stod smad, Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1994

Cecil Bendall

- ・ *Śikṣāsamuccaya*, 名著普及会（再出）, 1977

Cecil Bendall and W.H.Rouse

- *Śikṣā Samuccaya, A Compendium of Buddhist Doctrine*, repr. Delhi, Motilal Banarsidass, 1981

Daisetz Teitaro Suzuki and Hokei Idzumi

- *THE GANDAVYUHA SUTRA*, Kyoto, 1949

Edward Conze

- *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Roma, 1974

Franklin Edgerton

- *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 臨川書店（再出）, 1985

G.Tucci

- *Tibetan Painted Scrolls*, Vols. 2, Rome, 1949 (1980)

Gadjin M. Nagao

- *The Bodhisattva Returns to This World (The Bodhisattva Doctrine in Buddhism)* edited and introduced by Leslie S. Kawamura, 1981

H.A.Jäschke

- *A Tibetan-English Dictionary*, 臨川書店（再出）, 1990

H.Kern and Bunyiu Nanjio

- *Saddharmapuṇḍarīka*, 名著普及会（再出）, 1977

Gijin Muroji

- *The Tibetan Text of the Karma-Siddhi-Prakarāṇa of Vasubandhu with Reference to the Abhidharma-Kośa-Bhāṣya and the Pratītya-Samutpāda-Vyākhyā*, Critically edited from the

*Cone, Derge, Narthang and Peking Editions of the Tibetan Tanjur*, Kyoto, 1985

Goshima Kiyotaka

- *The Tibetan Text of the Second Bhāvanākrama* (私家版), 1983

Jens Brävig

- *Akṣayamatīnirdeśasūtra* Vol.1,2, Oslo, 1993

Jens-Uwe Hartmann

- *Das Varṇārhavarṇastotra des Mātrceṭa*, Göttingen, 1987

Kaikioku Watanabe

- *Die Bhḍracarī* Eine Probe Buddhistisch-Religiöser Lyrik Untersucht und Herausgegeben, Leipzig, 1912

Lokesh Candra

- *Lcañ-skyā Khutukhtu Lalitavajra's Commentary on the Samantabhadracaryāpranīdhānarāja*, Gangtok, Sikkim, 1963
- *Bstan bcos 'gyur ro 'tshal gyi dkar chag : Yid bzhin gyi nor bu rin po che'i za ma tog ces bya ba* (The Collected Works of Bu-ston, Part.28 (Sa) , New Delhi, 1971)

Losang Norbu Shastri

- *Bodhipathapradīpaḥ of Ācārya Dīpaṅkara Śrījñāna*, Sarnath, Varanasi, 1994

Louis de la Vallée Poussin

- *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu Traduction et Annotations*, Tome III, Chapitre 4, 1971
- *Mūlamadhyamakārikā*, 名著普及会 (再出), 1977

M.I.Vorobyova-Desyatovskaya

- *Kāśyapaparivarta, Romanized Text and Facsimiles*, Tokyo, 2002

Mark Tatz

• *Asanga's Chapter on Ethics With the Commentary of Tsong-Kha-pa, The Basic Path to Awakening, The Complete Bodhisattva*, Lewiston / Queenston, 1986

Michael Hahn

• *Nāgārjuna's Ratnāvalī*, Indica et Tibetica.1, Bonn, 1982

Mieko Kajihara

• On the Pariṇāmanā Chapter of the Bodhicaryāvatāra (『印度学仏教学研究』 40-2, 1992)

Nathmal Tatia

• *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, Patna, 1976

Noriyuki Kudo

• *The Karmavibhaṅga, Transliterations and Annotations of the Original Sanskrit Manuscripts from Nepal*, IRIAB, Tokyo, 2004

P.L.Vaidya

• *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Buddhist Sanskrit Texts.4, Darbhanga, 1960

• *Gaṇḍavyūhasūtra*, Buddhist Sanskrit Texts.5, Darbhanga, 1960

• *Bodhicaryāvatāra*, Buddhist Sanskrit Text.12, 1988

P.Pradhan

• *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Patna, 1975

Pierre Python

• *Vinaya-viniścaya-upāli-paripṛcchā*, Paris, 1973

S.Leffmann

- *Lalita Vistara I* ,名著普及会 (再出) ,1977

Seishi Karashima

- *A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra*,Tokyo,1998 (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica I )
- *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra*, Tokyo,1998 (Bibliotheca Philologica et Philosophica BuddhicaIV)

Shackleton Bailey

- *The Śatapañcaśatka of Mātrceṭa : Sanskrit text, Tibetan translation & commentary and Chinese translation*,Cambridge,1951

Shindo Shiraishi

- Samantabhadra's Bhadracarī-Praṇidhāna. Die BHADRA-CARĪ genannten Wunschgelubde des heiligen SAMANTABHADRA (『山梨大学学芸学部研究報告』11、1960、再出『白石真道仏教学論文集』(京美出版社、1988年))
- BHADRACARĪ (『山梨大学学芸学部研究報告』13、1962、再出『白石真道仏教学論文集』(京美出版社、1988))

Shoushun Hayashidera

- The Newly Found Text of the Pu xian pusa xing yuan zan 普賢菩薩行願讚 (Bhadracaryāpraṇidhāna) in the Kongō-ji Manuscript Collection (『国際仏教学大学院大学研究紀要』16、2012)

Stael Holstein

- *The Kāśyapaparivarta, A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class edited in the original Sanskrit in the Tibetan and in Chinese*,Tokyo,1977

Suzuki Kōshin

- *Sanskrit fragments and Tibetan translation of Candrakīrti's*

*Bodhisattvayogācāracatuḥṣatakaṭīkā*, The Sankibo Press, Tokyo, 1994

Sylvain Levi

- *Mahāyāna-sūtrālamkāra*, Paris, 1907

The Lamrim Chenmo Translation Committee

- *The great treatise on the stages of the path to enlightenment* volume 1, Ithaca, New York, 2000

Tibetan Publishing House

- *Chos-mnon-pa-mzod-kyi-bsad pa* (随眠、賢聖、智、定、破我), Dharamsala, 年代不詳

Unrai Wogihara

- *BODHISATTVABHŪMI*, Tokyo (再出), 1971
- *Abhisamayālamkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā*, 山喜房仏書林 (再出), 1973

