

# 浄土経典にみられる二種の誓願説

——〈無量寿経〉を中心として——

平 岡 聡

## 序章 問題の所在と研究の視点

大乘仏教の興起に伴い、インド仏教史上に出現した浄土教は、〈無量寿経〉<sup>1)</sup>を核とする浄土経典にみられるように、実に多くの思想を背景に成立している。その中でも本願思想は、阿弥陀仏の衆生救済の根拠を示すものとして重要な地位を占めていることは言うまでもない。このような理由で、「浄土教における誓願説」と言えば、それはとりもなおさず「法蔵菩薩の誓願（または阿弥陀仏の本願）」を想起せしめる。否、浄土教のみならず大乘仏教一般においても、注目されるのは、専ら衆生を救済する側である仏・菩薩の誓願説である。しかしながら、浄土経典に目を通すと、そこには法蔵菩薩の誓願説および阿弥陀仏の本願説等、衆生を救済する側の誓願説と平行し、救済されるべき衆生の側の誓願説も説かれているという事実を看過すべきではなかろう。何故なら、両者の誓願説の起源を辿るべく、初期仏教以来の誓願説を、ある特別な視点（これが本稿の視点となる）から考察してみると、両者の誓願説はその起源を異にするものであり、同一の思想基盤の上に展開していったものとは考え難いからである。ところが、浄土教典の誓願説に関する従来の研究では、救済する側の誓願説が研究の対象になることはあっても、救済される側の誓願説が取り上げられることは非常に稀で、さらにその両者の誓願説の相違ということになると、全く問題視されていない。<sup>2)</sup>そこで本稿では、〈無量寿経〉を中心にこの二種の誓

願説を問題にし、その起源および展開を明らかにすることを目的とする。

次に、本稿における研究の視点について述べてみたい。誓願思想の成立史を扱った従来の研究では、誓願（文）の内容に主眼を置くというのが、基本的な姿勢であったと考えられる。つまり、その内容が在家的であるか出家的であるか、また出家的である場合、それは自利のみを意味しているのか、あるいは利他をも含んでいるのか等が問題にされてきたのである。この立場は、誓願の内容の変遷から、その展開を跡づけようとするものである。無論、誓願の内容に注目することは、誓願思想を考える上で重要な視点ではあるが、これのみを以って誓願思想の全貌を理解し得たとするのは早計であろう。そこで本稿では、これにもう一つの視点を加えて誓願思想を考察してみたい。その視点とは、「行為」すなわち「誓願を成就させる行為」との関係において、誓願思想を理解せんとするものである。このような視点から誓願思想を考察してみると、あらゆる誓願説は、およそ二種に分類できよう。二種とはすなわち、誓願を成就させる行為が誓願する前にある場合と、後にある場合とである。前者の場合、誓願を成就させるのは、誓願前の「善業」であり、後者の場合は、誓願後の「行 (caryā)」である。これを図式化すれば、それぞれ、「善業→誓願」、「誓願→行」となる。便宜上、前者の誓願説を「誓願説Ⅰ」、後者の誓願説を「誓願説Ⅱ」とし、各々の誓願説の起源および展開の過程を整理していくことにするが、その前に「誓願」の原語についてみておくことにする。

普通「誓願」と訳される原語は、サンスクリットでは、pra-ṇi/dhā およびこの語根から派生する prañidhāna, prañidhi である。この語は「置く、向ける」という意味を基本にした語で、本来「誓願」を意味しないが、仏教文献では citta 等の語と共に用いられることが多く、「心を（どこかに）向ける」というところから、派生的に何らかの願望的な意味を持つようになったと考えられるが、仏教以外のインドの文献では、この意味で使用されることはなく<sup>3)</sup>、仏教独自の用法となっている。ところで、誓願思想を研究する場合には、この語を基本にし、この語のすべての用例を検討していかねばならないが、本稿では、

誓願の内容とその誓願を成就させる行為という視点から誓願思想を論じているため、誓願文を持たない *pra-ṇi-√dhā* 等の原語およびそれに類する漢訳に関しては、研究の対象外とする。逆に、それらの語がなくても、誓願文のある場合、また *pra-ṇi-√dhā* 以外の語と共に誓願文が説かれている場合は、これを研究の対象とする。<sup>4)</sup>

## 第一章 誓願説 I

### 第一節 初期仏教經典

誓願説 I は、「善業→誓願」と表現し得るものであるが、ニカーヤにおける誓願説 I の特徴は、いずれも来世の生（特に生天）と深く関係している点にある。そこで、まず最初の用例として、SN. 5.7 の誓願説をみてみることにする。〔悪魔がシースーパチャーラー比丘尼に言う。〕三十三天、夜摩天、そしてまた兜率天、化樂天、〔他化〕自在天の神々、そこに〔生まれようと〕心を傾けよ（=誓願せよ）。汝は楽しみを受けるであろう。

*Tāvatiṃsā ca Yāmā ca / Tusitā cāpi devatā /  
Nimmānaratino devā / ye devā Vasavattino //  
tattha cittam paṇidhehi / ratiṃ paccaṇubhossasiti* <sup>5)</sup>

ここに説かれているような誓願説が、誓願説 I の最も原初的な形態と考えられる。というのは、「善業→誓願」の中の善業が、この用例では明確に意識されていないからである。しかしそのように誓願すれば、それは成就するというのであるから、当然、誓願前の善業は予想されていると見るべきであろう。何故ならば、業報思想により、しかるべき善業のない者が善趣に生まれることはないからである。ただ成文化されるには致っていない。

次に SN. 41.10 の用例をみていくことにする。ここでは重病のチャタ居士のもとに神々が見舞にやって来て、彼に対して次のように告げる。

居士よ、「私は未来世に転輪聖王になりたい」と誓願せよ。

*Paṇidhehi gahapati Anāgatam addhānaṃ rājā assaṃ cakkavattiti* <sup>6)</sup>//

その理由として次のような説明がなされる。

このチッタ居士は、持戒者・善法者である。もし彼が「未来世に轉輪聖王になりたい」と誓願すれば、持戒者の心の向き（=誓願）は、清浄なるが故に成就するであろう。正しき者は正しき果報に従うであろう、と。

ayaṃ kho Citto gahapati silavā kālyāṇadhammo sace *paṇidahissati*  
Anāgatam addhānaṃ rājā assaṃ cakkavattiti ijjhissati silavato *ceto-*  
*paṇidhi* visuddhattā dhammiko dhammikam phalam anusarissatiti <sup>7)</sup>//

この用例では、誓願を成就させる善業が幾分意識されている。すなわち、チッタ居士がこの誓願を成就させるためには、誓願する以前に持戒者・善法者でなければならず、そのような善業を有する者の誓願であればこそ、清浄であるが故に成就するというのである。ここに、前の用例を一步進めた、「善業→誓願」を内容とする誓願説Ⅰが説かれている。

さて、次にあげる二つの用例は、誓願を成就させる善業が明確にされている。まず最初の用例は、出家者にとっての「五つの心の束縛(*pañca cetaso vinibandhā*)」という教説の第五番目にみられる。

そして、さらにまた友よ、[ある]比丘は、ある天の部類[に生まれたい]と願って梵行を修す。[曰く]「私は、この禁戒、戒、苦行、あるいは梵行によって、天あるいは天の部類となろう」と。(中略) この比丘の心は、熱心、専修、常行、努力に傾かない。

Puna ca paraṃ āvuso bhikkhu aññataraṃ devanikāyaṃ *paṇidhāya*  
brahmacariyaṃ carati— Iminā 'haṃ vatena vā silena vā tapena  
vā brahmacariyena vā devo vā bhavissāmi devaññatara vā ti. (中略)  
tassa cittaṃ na namati ātappāya anuyogāya sātaccāya padhānāya. <sup>8)</sup>

また、「八つの布施による生れ (*aṭṭha dānuppattiyo*)」という在家的な教説の中にも、誓願説Ⅰの用例が存在している。

友よ、この世で、ある者は、沙門あるいは婆羅門に、食物・飲物・衣服・乗

物・花環・芳香・塗油・寝台・房舎・燈明を布施する。彼は、布施したところの〔果報〕を期待する。彼は、王族、婆羅門あるいは長者の大家が、五種の欲望の対象を具足し、所有し、満足させているのを見る。彼には、このような〔思い〕が生じた。「ああ、実に私は、身が減ってから、〔すなわち〕死んでから後、王族、婆羅門、あるいは長者の大家〔を享受する人々〕と同じような境遇に生まれたいものだ」と。彼は、その心を〔そこに〕固定し、集中し、修習する。低次においては解脱したが、それ以上は修習されていない彼の心は、そこ〔の境遇〕に生まれるための助けとなるのである。実に私は、彼を持戒者と言ひ、悪戒者とは言わない。友よ、持戒者の心の向き（＝誓願）は清浄であるが故に成就する。（以下、六欲天、梵天に関するも同様に繰り返され、合計八つの生まれが説かれる）

Idh' āvuso ekacco dānaṃ deti Samaṇassa vā Brāhmaṇassa vā annaṃ pānaṃ vatthaṃ yānaṃ mālāgandhavilepanaṃ seyyāvāsathapadipeyyaṃ. So yaṃ deti taṃ paccāsimsati. So passati khattiyamahāsālaṃ vā brāhmaṇamahāsālaṃ vā gahapatimahāsālaṃ vā pañcāhi kāmagaṇehi samappitaṃ samaṅgibhūtaṃ paricārayamānaṃ. Tassa evaṃ hoti—  
Aho vatāhaṃ kāyassa bhedaṃ parama maraṇā khattiyamahāsālānaṃ vā brāhmaṇamahāsālānaṃ vā gahapatimahāsālānaṃ vā saḥavyataṃ uppajjeyyaṃ ti. So taṃ cittaṃ dahati, taṃ cittaṃ adhiṭṭhāti, taṃ cittaṃ bhāveti. Tassa taṃ cittaṃ hīne vimuttaṃ uttariṃ abhāvitaṃ tatr' uppattiyā saṃvattati. Tañ ca kho silavato vadāmi no dussilassa. Ijjhāt' āvuso silavato *cetopanidhi* suddhattā.<sup>9)</sup>

「五つの心の束縛」では「禁戒等→誓願」、「八つの布施による生まれ」では「食物等の布施→誓願」をそれぞれ内容とする誓願説が説かれている。これらの用例では、誓願を成就させる善業が、かなり明確な形で表現されていると言えよう。<sup>10)</sup>

第二節 本生經類——その1——

本節では、本生經類所説の誓願説のうち、初期經典所説の誓願説と同類のものについて考察していく。

[A] *Apadāna* (以下 *Ap.*)

*Ap.* にみられる誓願説は、初期仏教所説の誓願説を偈頌の形で見事に定型化している。仏陀の譬喩では次のように説かれている。

私は心から布施をし、心からの浄信を持っていた。すべての覚者、独覚、勝者たる声聞達を供養した。この善業と、心を〔三十三天に〕向けた (= 誓願した) ことにより、この人身を捨て去って、私は三十三天に行った。

manasā dānaṃ mayā dannaṃ manasā pasādam āvaḥiṃ /

pūjitā sabbasambuddhā paccekā jinasāvaka //

tena kammaṃ sukateṇa *cetanāpaṇidhīhi* ca /

jahitvā mānusaṃ dehaṃ tāvatimsam agañchi 'ahaṃ // <sup>11)</sup>

この他にも *Ap.* には、これと同類の誓願説が数多く説かれているが、そのパターンはすべて同じである。すなわち、a-句で善業を、b-句で誓願を、そして c.d-句でその果報を説き、初期仏教所説の誓願説を如実に継承している。a-句での善業は布施が一番多く、また c.d-句の果報を説く箇所では、様々な内容が認められるが、三十三天への再生が最も多い。

[B] *Jātaka* (以下 *Jā.*)

*Jā.* の中には、「誓願」を意味すると思われる *pa-ṇi/dhā* 等の語は見出し得ないが、*patthanā* の用例は、*pa-ṇi/dhā* の用例と極めて近いものがあるの<sup>12)</sup>で、ここでは *patthanā* の用例を考察することにする。

*Jā.* 547 の中には、二人の姉妹が、それぞれビパッソン仏を供養してから、誓願 (*patthanā*) するという物語がある。

姉は、梅檀香を以て十力尊の黄金色の身体を供養した後、残りの香粉を香殿に撒布し、「大徳よ、未来世には、あなた達のような仏の母になりますように」と誓願をなした。〔一方〕妹は、如来の黄金色の身体を、すぐれた華鬘から作られた胸飾りで供養してから、「大徳よ、私が阿羅漢果を作証するまでは、この胸飾りが私の身体から離れませんように」と誓願したのである。 *jeṭṭhā candanacuṇṇena Dasabalassa suvaṇṇavaṇṇaṃ sarīraṃ pūjetvā sesacuṇṇāni gandhakuṭiyāṃ vikiritvā bhante anāgate tumhādisassa Buddhassa matā bhaveyyan ti paṭthanaṃ akāsi, kaniṭṭhā Tathāgatassa suvaṇṇavaṇṇaṃ sarīraṃ sumālāya katena uracchadena pūjetvā bhante yāva arahattappatti tāva idaṃ pasādhanāṃ mama sarirā mā vigataṃ hotū ti paṭthanaṃ akāsi.*<sup>13)</sup>

この後、姉と妹のなした誓願が、いずれも成就したことが記されている。ここでも、「仏の供養という善業→誓願→成就」という流れの中で、誓願説Ⅰが展開している。<sup>14)</sup>

〔C〕 『増壹阿含經』

卷第五十では、仏陀の本生話を説く中で、次のような誓願説がみられる。

復與長者居士作婦。爾時長者婦復以妙衣好服奉上如来。發此誓願。使我將來之世得作女身。時彼婦女命終之後生三十三天顏貌端正勝彼天女。<sup>15)</sup>

ここでは、仏陀の前生である長者の婦人が、如来に衣服を布施した後、誓願し、その誓願が成就したことを記している。

〔D〕 *Mahāvastu* (以下 *Mv.*)<sup>16)</sup>

*Mv.* には、このような誓願説が、比較的多く説かれ、特に十地品の中の第五地では、その傾向が顕著である。その一例を示せば以下のごとくである。

アバラージタという名の転輪聖王がいた。清浄心を具足せる彼は、人間の主たる十力〔尊〕に、次のように言った。「私は七宝によって輝き、多くの宝

石を飾りつけた、この八十四以上の素晴らしい精舎をあなたに布施いたします」。王は、それを布施として与え、かの人間の主〔たる仏〕に誓願した。「私もあなたのようになりますように。勝者の諸々の力を獲得しますように」。

rājā ca cakravartī abhūṣi aparājito ti nāmena /  
so daśabalaṃ narendraṃ prassannacitto idam uvāca //  
saptaratanāṅgacitrā imāṃ anekaratanasampattiyo /  
śīti catur uttarā tava vibhū vihārān ahaṃ demi //  
so taṃ dānaṃ dattvā tasmim nareśvarake *anupraṇidhiṃ* /  
*praṇidhesi* evaṃ bhaveyam adhigaccheyaṃ jinabalāni //

このような用例は、この同じ第五地において、他に四例を数え得る。そしてその誓願の内容には、以前にみてきた在家的なものから、出家的（自利）なものへという推移の跡が窺えるが、「善業→誓願」という誓願説Iの原則はよく守られている。

### 第三節 本生経類——その2——

本節では、誓願説Iの中でも、誓願文の内容に変化がみられるものについて考察する。その変化とは、すなわち、誓願文の冒頭に、誓願する以前になした善業が明記されるようになっていて、誓願を成就させる要因が、誓願前の善業であることを明確にしている。この形の誓願説は、北伝の資料にのみ見出し得る。

#### 〔A〕 『増壹阿含經』

卷第十三では、仏陀の前生である純黒使人が誓願する物語を伝えている。

是時城内有一使人名曰純黒。時彼使人見如来執鉢入城乞食。見已便作是念。今如来入城必須飲食。即入家出食施与如来興發此願。持此功德莫墮三惡趣中。使我當來之世。亦當值如此聖尊。亦當使彼聖尊爲我說法時得解脫。<sup>19)</sup>

このように、純黒使人は、如来に食を施すという善業をなした後、誓願してい



るが、その誓願文の冒頭に「此の功德を持して」という語がみられる。この部分が、従来の誓願説にはみられなかったところである。このように誓願前になした善業の功德によって、その誓願が成就せんことを願っている。この他にも『増壹阿含經』には、このような誓願説が数例存在している。<sup>20)</sup>

[B] *Avadānaśataka* (以下 *As.*)<sup>21)</sup>

この中では、第一章の十話(ただし第五話は欠)に、すべてこの形の誓願説が説かれている。その中の第一話をみると、プールナバドラという婆羅門は、仏および比丘衆に食を施し、浄信を生じた後、次のように誓願する。

〔彼は〕世尊の兩足に跪いて、誓願した。「私は、この善根により、発心により、そして施物を施すことにより、導なき、案内者なき盲目の世間において、仏陀となり、救済されざる衆生達にとっては、〔彼らを〕救済せしめる者となり、解脱せざる〔衆生達〕にとっては、〔彼らを〕解脱せしめる者となり、安穩ならざる〔衆生達〕にとっては、〔彼らを〕安穩ならしめる者となり、涅槃せざる〔衆生達〕にとっては、〔彼らを〕涅槃せしめる者となりますように」と。

bhagavataḥ pādayor nipatya praṇidhiṃ kartum ārabdhaḥ anenāhaṃ  
kuśalamūlena cittotpādena deyadharmaparitṛyāgena cāndhe loka anāyake  
aparīṇāyake buddho bhūyāsam atirṇānāṃ sattvānāṃ tārayitā amu-  
ktānāṃ mocayitā anāśvastānāṃ āśvāsayitā aparinirvṛtānāṃ parinir-  
vāpayiteti.<sup>22)</sup>

發大誓願。持此施食善根功德。未來世中盲冥衆生爲作眼目。無歸依者爲作歸依。無救護者爲作救護。未解脱者爲作解脱。未安隱者爲作安隱。未涅槃者令入涅槃。<sup>23)</sup>

他の箇所にもみられる誓願説も、<sup>24)</sup>ほぼこれと同じで、自利利他を内容としているところが、その特色と言えよう。

〔C〕 *Mahāvastu*

ウパーリ・ガンガパーラ本生話では、彼ら二人が独覺に会い、信仰心を生じてその独覺に粥を施した後、それぞれ誓願を立てる。

今、彼の二人は、喜悅と歡喜を生じ、誓願を立てた。一人が言った。「この善根によって、支配者たる灌頂王となりますように」。〔また〕もう一人が言った。「この善根によって、婆羅門の大家の家族に、祐福で、大いなる財産と資産を所有する者として生まれますように」

te dāni pritisaumanasyajātaḥ *praṇidhānaṃ utpādentī* // eko āha //  
ahaṃ *anena kuśalamūlena* rājā bhaveyaṃ kṣatryo mūrhdhnābhiṣikto //  
dvitīyo āha // *anena kuśalamūlena* brāhmaṇamahāśālakule upapady-  
eyaṃ āḍhyo mahādhanō mahābhogo //

この後、二人の誓願が成就したことが、直ちに記されている。この他にも、*Mv.*には自利利他を内容とする誓願説が説かれている。<sup>25)</sup>

以上、初期仏敎に始まり、本生経類へと継承されていった誓願説Ⅰの用例を考察してきた。そして、その誓願の内容に注目するならば、それは、在家的なものから出家的なものへと展開していったものもあれば、依然として初期仏敎所説の在家的な内容をそのまま伝承するものもあったことを知り得る。また、初期仏敎の誓願説の構造を明確にするため、北伝の本生経類の中には、誓願文の冒頭にその誓願を成就させる善業のことを明記するものも現れてきたことが理解された。

#### 第四節 誓願説Ⅰの特徴

誓願説Ⅰが、善業と来世の生と深く関係していることは、これまでの用例からみて明白であり、「善業→誓願→善趣」を内容としていることは、すでに考察したとおりである。一方、善（悪）業によって善（悪）趣が決定されるという、いわゆる業報思想は、ニカーヤ中、随所にみられ、「善業→善趣」という流れは、誓願を必要とせず、充分成立する。しからば、この両者の間には、

いかなる差異が存在するのか。これは、いわば誓願の持つ機能の問題と言える。そこで、この問題を明らかにするために、ニカーヤにおける両者の善趣の説かれ方に注目してみたい。

「善業→善趣」という考え方で特徴的なのは、善業も善趣もただ莫然と説かれるのみで具体的な内容が知られない点にある。したがって、ある特定の善趣に生まれるための特定な善業というものは説かれず、特定の善趣と特定の善業の間には、対応関係が認められない。人は何らかの善業を為せば、いずれかの善趣に生まれるであろうが、その善趣がどこであるかをあらかじめ知ることはできない。したがって、特定の善趣に生まれることを意図して、特定の善業を為すという用例は、ニカーヤに関する限り見出し得ない。ところが、これに誓願という行為が加わるとどうであろうか。すでにみてきたように、誓願と共に語られる善趣は、具体的な名称を以って表現されている点に注意しなければならない。すなわち、善業を為した後、誓願することにより、死後、自分の生まれたい善趣が、あらかじめ決定（選択）される仕組になっている。この場合、重要なのは善業の内容ではなく、誓願という行為である。誓願すれば、ある特定の善趣に生まれることが可能であるから、ただ莫然と「善趣に生まれたい」と誓願する用例はない。何故なら、そのためには善業を為すだけで充分であり、誓願を必要としないからである。また、この特徴は、*pra-ṇi√dhā* のみならず *pra√arth* 等の「願望」を表す語にも認められるし、あるいは単に、「このように思った」として表現されることもある。要するに、どのような善業でも、それを為した後、どこかある特別な善趣に生まれるように誓願したり、望んだり、あるいは単に心に思うだけでも、その願いは成就するのである。したがって、誓願説Ⅰの特徴は、既に為した善業の方向性を特殊化し、決定することにあると考えられる。

この問題に関する詳細な考察は、紙面の都合上、別の機会に譲ることにする。

## 第二章 誓願説Ⅱ

### 第一節 *Theragāthā* (以下 *Thāg.*) での例外的用法

*Thāg.* のパッチャヤ長老の箇所では、次のような誓願説がみられる。

私は五日前に出家して学ぶ者であり、心はまだ完成していなかった。精舎に入った私の心に、誓願がおこった。「渴愛という矢が引き抜かれぬ限り、私は飲むまい。食べるまい。精舎から出るまい。また、脇をつけて臥すまい」

Pañcāhāmaṃ pabbajito sekho appattamānaso /  
vihāraṃ me pavīṭṭhassa cetaso paṇidhī ahū //  
nāsisṣaṃ na pivissāmi vihārato na nikkhame /  
na pi passaṃ nipāteṣsaṃ taṇhāsalle anūhate //

ここでは、誓願説Ⅰと違い、誓願する以前に何ら善業は為されておらず、また誓願を成就させるのは、誓願後の行為であることから、この用例は、一応、誓願説Ⅱと考えられる。この他にも *Thāg.* では、このような誓願説が二箇所<sup>28)</sup>で説かれ、南伝の註釈書によると、これら二例の paṇidhi の用例は、abhinihāra (決意)<sup>29)</sup>と解釈されている。すなわち、*Thāg.* にみられる paṇidhi は、いずれも出家者の決意を表明していることになる。しかし、ここで注意すべき点は、既に指摘されているように、このような用例が非常に稀であり、この他には、ほとんどみられないということである。pra-ṇi√dhā<sup>30)</sup> という語の本来的な用法は、前章で考察したように「善業→誓願」を内容とするものであり、*Thāg.* にみられる paṇidhi の用例は、例外的なものと考えられよう。このことは、次に考察する誓願説Ⅱ（特に、燃燈仏授記におけるスメーダの誓願説と、般若系經典所説の誓願説）の誓願文と、pra-ṇi√dha 等の語との間には、必ずしも一定の対応関係が認められないことから窺い知ることができよう。

° 第二節 本生経類

・[A] *Buddhavaṃsa* (以下 *Bv.*)

ここでは、スメーダという婆羅門が燃燈仏に会い、道が泥土であったため、自分の髪を解き、樹皮の衣と獣皮とを泥土の上に敷して俯せになり、その上を仏および諸々の弟子が踏み行かれんことを望んだのち、次のような誓願文が説かれている。

大地に臥した私の心には、このような〔思い〕が生じた。「私は、望むならば今、我が煩惱を焼き尽くすことができよう。〔しかし〕私がここで、みせかけだけで法を悟って何になろう。〔むしろ〕私は一切智性を獲得し、天界を含む〔この世〕において仏となろう。〔自己の〕力を見せびらかし、私一人で渡って何になろう。一切智性を獲得し、天界を含む〔この世間の人々〕を渡そう。最上者に対して為した、私のこの奉仕によって、一切智性を獲得し、多くの人々を渡そう。転輪の流れを断ち切り、三有を滅し、法という船に乗って、天界を含む〔この世界の人々〕を渡そう」。

Paṭhaviyaṃ nipannassa evaṃ me āsi cetaso /  
icchamāno ahaṃ ajja kilese jhāpaye mamaṃ //  
Kiṃ me aññātaveseṇa dhammaṃ sacchikaten' idha /  
sabbaññutaṃ pāpuṇitvā buddho hessaṃ sadevake //  
Kiṃ me ekena tiṇṇena purisena thāmadassinā /  
sabbaññutaṃ pāpuṇitvā santāressaṃ sadevake //  
Iminā me adhikāreṇa katena puris' uttame /  
sabbaññutaṃ pāpuṇitvā taremi janataṃ bahuṃ //  
Saṃsārasotaṃ chinditvā viddhamsetvā tayo bhava /  
dhammanāvaṃ samāruhya santāressaṃ sadevake //

この誓願説では、誓願する前に布髪という善業がなされ、また誓願文の中で「この最上者に対して為した、私のこの奉仕によって」と語られているから、

誓願説Ⅰと同類のように思われるが、実際はそのように考えるべきではない。何故ならば、このように「仏となって他を利せん」という誓願した後、その誓願を実現せんがために、仏になるべき法を詮索し、輪廻を繰り返しながら、毘波羅蜜を實踐し、諸仏を供養し、実際に悟るまで、実に四阿僧祇十万劫の年月を要しているからである。

またこの用例で注目すべき点は、この誓願文が、のちに *abhinihāra* (決意) という語で言い換えられ、*pra-ñi√dhā* に類する語は、全く使われていないということである。このことは誓願思想を考える上で非常に重要であり、誓願説Ⅱにみられる一般的な傾向であるから、本節の最後でこの問題を取り上げてみたい。

#### [B] *Mahāvastu*

*Mv.* にも *Bv.* と同様、燃燈仏授記物語の中で、仏陀の前生であるメーガの誓願説がみられる。*Mv.* では、メーガが自分の髪で燃燈仏の足を拭いて供養した後、次のように誓願する。

彼はこのような心を生じた。「ああ、私もまたこの世尊ディーパンカラのように未来世において、如来・阿羅漢・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師となろう。(中略) この世尊ディーパンカラのように [自ら] 渡って [他を] 渡し、[自ら] 解脱して [他を] 解脱させ、[自ら] 安穩を得て [他を] 安穩させよう。多くの人々を利せんがために、多くの人々の安樂のために、世間を憐愍せんがために、多くの人々の利益のために、諸天人人民達の安樂と利益のために、私は [仏と] なるう」。

*evaṃ cittam utpādeti // aho punar ahaṃ pi bhaveyaṃ anāgatam adhvānaṃ tathāgato 'rhaṃ samyaksambuddho vidyācaraṇasaṃpannaḥ sugato lokavid anuttaraḥ puruṣadamyasārathiḥ śāstā devānāṃ ca manuṣyānāṃ ca yathāyaṃ bhagavāṃ dipaṃkaro etarahiṃ // (中略) evaṃ tirṇo tārayeyaṃ mukto mocayeyaṃ āśvasto āśvāsayaṃ*

yathāyaṃ bhagavāṃ dipaṃkaro etarahi // bhaveyaṃ bahujanahitāya  
 bahujanasukhāya lokānukampāya mahato janakāyasyārthāya hitāya  
 sukhāya devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca //

この誓願文は、*Bv.* と同じく「このような心をおこした」として述べられており、*pra-ṇi√dhā* に類する表現はないが、誓願文が述べられた後では、*cetopra-ṇidhāna* の語を以って、これを表現している。この誓願説は、*Mv.* の中で他に六箇所説かれ、多少の異同はあるものの、その内容はほぼ同じである。そしてこれら六つの誓願文すべてが、*pra-ṇi√dhā* 等の語のもとに説かれているわけではない。<sup>33)</sup>

### 〔C〕 『六度集經』

ここでは、およそ十の誓願説Ⅱが説かれているが、その一例として精進度無極章第四の第五十五話での用例をみていくことにする。

菩薩存想 吟泣無寧 且吾從得<sub>二</sub>天師<sub>一</sub>經典<sub>二</sub>翫誦<sub>一</sub> 執行<sub>二</sub>以致<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>佛<sub>一</sub> 愈<sub>二</sub>衆生病<sub>一</sub> 令<sub>レ</sub>還<sub>レ</sub>本<sub>二</sub>淨<sub>一</sub>乎<sup>33)</sup>

ここでは、誓願文の前にも後にも「誓願」に類する表現はなく、ただ「曰く」として誓願文が語られている。ここでも誓願後の「得天師に従い、經典翫誦し、行を執る」ことがこの誓願を成就させる要因となっている。このあと経には、隣り町の凡夫から、仏の三戒の一章を聞くために、その凡夫から出された条件、すなわち、「身体の毛孔すべてに針を刺し、血が流れ痛みを感じても後悔しないこと」を喜んで実践してまでも、自らのたてた誓願を実現せんとする菩薩の勇猛な姿が描かれている。ここでもすべての誓願説が、「誓願」に類する語と共に語られてはいない。

### 第三節 誓願説Ⅱの問題点

誓願説Ⅰの特徴が「すでに為した行為の方向性を決定するもの」であったとするなら、誓願説Ⅱは「これから為すべき行為の方向性を決定するもの」と定

義できよう。

さてこの誓願説Ⅱがあるいは、「誓願」という語と、必ずしも共に用いられないということは既に論じたが、この傾向は誓願説Ⅱを説く般若系の經典において、特に顕著である。これらの誓願説を表にまとめると次のようになる。

<本生経類>

出典		誓願前の言葉	誓願後の言い換え
Bv.		evam me āsi cetaso	abhinihāra
Mv.	アビヤ事および歌語	evaṃ cittam utpādesi <sup>35)</sup>	praṇidhāna <sup>36)</sup>
	多仏経第一	evaṃ ca praṇidhesi <sup>37)</sup>	praṇidhi <sup>38)</sup>
	浄居天訪問	evaṃ cittam utpādesi <sup>39)</sup>	—
	ディーパンカラ事	evaṃ cittam utpādeti <sup>40)</sup>	cetopraṇidhāna <sup>41)</sup>
	ジョーティパーラ経	parivitaraka utpadye <sup>42)</sup>	parivitaraka <sup>43)</sup>
ジョーティパーラ授記	evaṃ ca anupraṇidhesi <sup>44)</sup>	—	
アスラの入信	cittam utpādensuḥ <sup>45)</sup>	cetopraṇidhāna <sup>46)</sup>	
『十六度集経』	第九話	誓願 <sup>47)</sup>	—
	第二十八話	誓願 <sup>48)</sup>	—
	第三十三話	誓願 <sup>49)</sup>	—
	第四十二話	誓 <sup>50)</sup>	—
	第四十四話	念曰 <sup>51)</sup>	—
	第四十五話	興慈念曰 <sup>52)</sup>	—
	第五十五話	曰 <sup>53)</sup>	—
	第七十話	誓曰 <sup>54)</sup>	—
	第七十二話	曰 <sup>55)</sup>	発願 <sup>57)</sup>
	第七十三話	願曰 <sup>56)</sup>	—

<般若経所説の四弘誓願><sup>85)</sup>

出典		誓願前の言葉
大品系	放光般若経	(291年訳) 意念 <sup>59)</sup>
	摩訶般若波羅蜜経	(404年訳) 以是心作是願 <sup>60)</sup>
	大般若波羅蜜多経	(660~663年訳) 發起種種堅固大願 <sup>61)</sup>
小品	道行般若経	(179年訳) 心作是念 <sup>63)</sup>
	大明度経	(222~228年訳) 心作是念 <sup>64)</sup>



品系 62)	小品般若波羅蜜多經	(408年訳)	發如是心 <sup>65)</sup>
	大般若波羅蜜多經	(660～663年訳)	發起種種堅固大願 <sup>66)</sup>
	佛說佛母宝徳藏般若波羅蜜經	(10C以後訳)	起如是心 <sup>67)</sup>

<小品系般若經の五願説><sup>68)</sup>

出典	第一願	第二願	第三願	第四願	第五願
道行 <sup>69)</sup>	心念言	心念言	自念言	自念言	心念言
大明度 <sup>70)</sup>	念	心念言	心念言	願曰	—
鈔經 <sup>71)</sup>	心念言	心念言	心念言	心念言	—
小品 <sup>72)</sup>	作是念	作是念	作是念	作是念	—
大般若 <sup>37)</sup>	恒作是念	恒作是念	恒作是念	作是願言	—
仏母 <sup>74)</sup>	作如是念	作如是念	作如是念	作如是念	作如是念

このように誓願説Ⅱと、pra-ṇi/dhā あるいは「誓願」という語との間に、確固たる対応関係は認められず、特に般若經所説の誓願説が、このことをよく証明している。この問題は、既に藤田宏達氏によって指摘されているが<sup>75)</sup>、結論を出されるには致っていない。そこで今この問題について考えてみると、これは pra-ṇi/dhā という語の持つ特性と、深く係っていると考えられる。すなわち、誓願文と共に用いられる pra-ṇi/dhā は、大乘仏教以前においては、基本的に「善業→誓願」を内容としていたために、「誓願→行」を内容とする誓願説Ⅱとは、本来、相容れなかったと考えられる。何かを願うという点で、また人間の行為と深く関係している点で、両者は共通しているが、誓願を成就させる行為という点では、誓願説Ⅰが、誓願前の世俗的善業であったのに対し、誓願説Ⅱは、誓願後の出世間的行であるというように、全く異質の思想である。すなわち両者は、成立史的にみて異った基盤の上に展開してきたものであるから、「善業→誓願」を内容とする pra-ṇi/dhā は、「誓願→行」を内容とする誓願説Ⅱを表現するのには、適切な語ではなかったと考えられるのである。このように考えると、藤田氏の指摘、すなわち、Bv. や般若經の中で、誓願文が pra-ṇi/dhā あるいは「誓願」等の語と共に説かれていないという理由は理解

されたことになるが、それでは何故、誓願説Ⅱが、*Mv.*や『六度集經』等において、徐々に本来性格の異なる *pra-ṇi√dhā* や「誓願」等の語と関係を持ち始め、〈無量寿經〉等の大乗經典に到っては、両者が完全に同化してしまったのかという疑問が新たに生ずることになる。この問題に対する明確な回答は、今のところ得られないが、ここでは、この両者の結びつきを可能にする一つの根拠についてのみ述べておきたい。すなわちそれは、*Bv.*の用例の中で、誓願文が後に *abhinihāra* の語で表現されていたことと、誓願説Ⅱとしては極めて例外的な用例であった *Thāg.* 所説の *paṇidhi* なる語が三例とも註釈書では *abhinihāra* の語を以って解釈されていたという二つの事実である。すなわち、*abhinihāra* という語を介せば、誓願説Ⅱと *pra-ṇi√dhā* の語は結びつき得る可能性を有していることになるが、詳細な研究は今後に譲らねばならない。

### 第三章 浄土經典にみられる誓願説

#### 第一節 誓願説Ⅰの用例

浄土經典所説の誓願説Ⅰは、救済されるべき衆生の誓願説へと継承されており、いずれも往生の方法を説く箇所にもみられる。たとえば〈無量寿經〉では、往生する衆生の機根を三種に分け、それぞれの往生の仕方を説く、いわゆる三輩段で説かれている。まず、その中でも上輩の者は次のように説かれている。

また、アーナンダよ、およそいかなる衆生達であっても、かの如来を行相という点から何度も作意し、多くの無量の善根を植え、覺りに心を傾け、かの世界に生まれたいと誓願するであろうなら、かのアマターバ如来・阿羅漢・正等覺者は、彼らの臨終の時近づいた時に、多くの比丘衆にとりかこまれ、恭敬されて、〔彼らの前に〕立たれるであろう。それより、彼らはかの世尊を見て、清浄な心になり、まさしくかの極楽世界に生まれるのである。

*ye cānanda kecit sattvās taṃ tathāgataṃ punaḥ punar ākārato manasikariṣyanti, bahv<sup>76)</sup> aparimitaṃ ca kuśalamūlam avaropayiṣyanti, bo-*

dhāyacittaṃ pariṇāmya tatra ca lokadhātāv upapattaye praṇidhāsyanti, teṣāṃ so 'mitābhas tathāgato 'rhan samyaksambuddho maraṇakāla-samaye pratyupasthite 'nekabhikṣugaṇaparivṛtaḥ puraskṛtaḥ sthāsyati. tatas te taṃ bhagavantaṃ dṛṣṭvā prasannacittāḥ santi, tatraiva Sukhavatyāṃ lokadhātāv upapadyate.<sup>77)</sup>

[大]<sup>78)</sup> 最上第一輩者。當去家捨妻子斷愛欲。行作沙門。就無爲之道。當作菩薩道。奉行六波羅蜜經者。作沙門不虧經戒。慈心精進不當嗔怒。不當與女人交通。齋戒清淨。心無所貪慕。至誠願欲往生阿彌陀佛國。常念至心不斷絕者。基人便於今世求道時。即自然於其臥止。夢中。見阿彌陀佛及諸菩薩阿羅漢。其人壽命終時。阿彌陀佛即自與諸菩薩阿羅漢。共翻飛行迎之。則往生阿彌陀佛國。

[無] 其上輩者。捨家棄欲而作沙門。發菩提心。一向專念無量壽佛。修諸功德願生彼國。此等衆生臨壽終時。無量壽佛與諸大衆。現其人前。即隨彼佛往生其國。<sup>80)</sup>

次に中輩の者は次のように説かれる。

また、かの如来を多くは作意せず、また多くの善根を絶えず植えることはないが、かの仏国土に心を向けるであろう衆生達がいるならば、色・姿・高さ・広さの点でも、比丘衆にとりかこまれている点でも、かのアマターバ如来・阿羅漢・正等覚者とまったく同様の化仏が、彼らの臨終の時に、〔彼らの〕前に立たれるであろう。彼らは、まさに如来を見て、浄信に基づく三昧により、憶念を失うことなく、死没して、まさしくかの仏国土に生まれるであろう。

ye punas taṃ tathāgataṃ na bhūyo manasikariṣyanti, na ca bahv aparimitaṃ kuśalamūlam abhikṣṇam avaropayiṣyanti, tatra ca buddha-kṣetre cittaṃ sampreṣayiṣyanti, teṣāṃ tādrśenaiva so 'mitābhas tathāgato 'rhan samyaksambuddho varṇasaṃsthānārohapariṇāhena bhikṣusaṃghaparivāreṇa, tādrśa eva buddhanirmito maraṇakāle purataḥ<sup>81)</sup>

sthāsyati, te tenaiva tathāgatadarśanaprasādālambanena samādhinā-  
pramuṣitayā smṛtyā cyutas, tatraiva buddhakṣetre pratyājaniṣyanti.<sup>82)</sup>

〔大〕 其中輩者。其人願欲往生阿彌陀佛國。雖不能去家捨妻子斷愛欲行作沙門者。當持經戒無得虧失。益作分檀布施。常信受佛經語。深當作至誠中信。飯食諸沙門。作佛寺起塔。散華燒香然燈。懸雜繪綵。如是法者。無所適莫。不當嗔怒。齋戒清淨。慈心精進。斷愛欲念。欲往生阿彌陀佛國。一日一夜不斷絕者。其人便於今世。亦復於臥止夢中。見阿彌陀佛。其人壽命欲終時。阿彌陀佛即化。<sup>83)</sup>

〔無〕 其中輩者。十方世界諸天人民。其有至心願生彼國。雖不能行作沙門大修功德。當發無上菩提之心。一向專念無量壽佛。多少修善。奉持齋戒。起立塔像。飯食沙門。懸繪然燈。散華燒香。以此迴向願生彼國其人臨終。無量壽佛。化現其身。光明相好具如眞佛。與諸大衆現其人前。即隨化佛往生其國。<sup>84)</sup>

梵本には、pra-ṇi√dhā に相当する語はないが、(cittam) sampreṣayiṣyanti という語は、pra-ṇi√dhā と極めて低い意味を持っている。すなわち、この語は、心 (citta) と共に用いられると、pra-ṇi√dhā の本来の意味がそうであったように、「心を〔どこかに〕向ける」ことを意味するからである。よってこの用例も、pra-ṇi√dhā と同類の表現とみることができる。<sup>85)</sup>

最後に下輩者は、次のように説かれる。

またアーナンダよ、十たび心を起こすことによってかの如来を作意し、かの仏国土に対して願望をおこし、深遠なる諸法が説かれつつある時に、満足を得て、怯まず、絶望せず、落ち込まず、たとえ一たび心を起こすだけでも、かの如来を作意し、かの仏国土に対して願望を起こすであらう衆生達もまた、夢の中でかのアミターバ如来を見て、極楽世界に生まれ、無上なる正等覺より退転しない者達となるであろう。

ye punar Ānanda sattvās taṃ tathāgataṃ daśacittotpādāt saman-  
smariṣyanti; *sprhāms ca tasmin buddhakṣetre utpādayiṣyanti*; gambh-<sup>86)</sup>

ireṣu ca dharmeṣu bhāṣyamāneṣu tuṣṭiṃ pratilapsyante, na vipat-syante, na viṣādam āpatsyante, na saṃsīdam āpatsyante; 'ntaśa ekacittotpādenāpi taṃ tathāgataṃ manasikariṣyanti, *sprhāṃ cotpāda-yiṣyanti tasmin buddhakṣetre*, te' pi svapnāntaragatās tam Amitābham<sup>87)</sup> tathāgataṃ draṅsyanti; Sukhāvatyāṃ lokadhātāv upapatsyante 'vai-varttikāś ca bhaviṣyanty anuttarāyāḥ samyaksambodheḥ.<sup>88)</sup>

〔大〕 其三輩者。其人願欲往生阿彌陀佛國。若無所用分檀布施。亦不能燒香散華然燈。懸雜繪綵。作佛寺起塔。飯食諸沙門者。當斷愛欲無所貪慕。得經疾慈心精進。不當瞋怒。齋戒清淨。如是法者。當一心念欲往生阿彌陀佛國。晝夜十日不斷絕者。壽命終即往生阿彌陀佛國<sup>89)</sup>。

〔無〕 其下輩者。十方世界諸天人人民。其有至心欲生彼國。假使不能作諸功德。當發無上菩提之心。一向專意乃至十念。念無量壽佛願生其國。若聞深法歡喜信樂不生疑惑。乃至一念念於彼佛。以至誠心願生其國。此人臨終。夢見彼佛亦得往生。<sup>90)</sup>

この用例も、梵本をみる限り、pra-ni√dha に類する語はみられないが、sprhā (願望) という語は、如来を作意するという善根を積んだ後、かの仏国土に生まれたいと願う箇所が使われているから、これも第二章第四節でみたように、誓願説 I とみなして問題なかろう。

以上これらの用例は、善業の内容こそ各々違うものの、その後、誓願したり、心を向けたり、願望を起こすなど、基本的には、「善業→誓願」という誓願説 I の条件を満足させている。

次に〈阿弥陀経〉の用例をみていくことにする。ここでの誓願説 I は以下の如くである。

また、実に、シャーリプトラよ、衆生達は、かの仏国土に対して誓願をおこすべきである。それは何故か。そこにおいて実に、このような善き人達と会うことになるからである。シャーリプトラよ、衆生たちは、少しだけの善根では、アミターユス如来の仏国土に生まれないのである。シャーリプトラよ、

どのような善男子や善女人でも、かの世尊アマターユス如来の名を聞き、聞き終って作意し、一夜、あるいは二夜、(中略)あるいは七夜の間、散乱しない心を以って作意するであろうなら、かの善男子や善女人が命終の時に、かのアマターユス如来は、声聞の僧団にとり囲まれ、菩薩の僧団に恭敬されて、命終の者の面前に立たれるであろう。そして、かの者は心が顛倒することなく死ぬであろう。彼は死んでから、その同じかのアマターユス如来の仏国土である極楽世界に生まれるであろう。それ故に、シャーリプトラよ、ここで私はこの道理を見て、次のように言う。善男子や善女人は、慎んで、かの仏国土に対して、心をさしむける(=誓願す)べきである。

tatra khalu punaḥ śāriputra buddhakṣetre sattvaiḥ praṇidhānaṃ kartavyaṃ / tat kasmād dhetoḥ / yatra hi nāma tathārūpaiḥ satpuruṣaiḥ saha samavadhānaṃ bhavati / nāvaramātreṇa śāriputra kuśalamūlenāmitāyuṣas tathāgatasya buddhakṣetre sattvā upapadyante yaḥ kaścic chāriputra kulaputro vā kuladuhitā vā tasya bhagavato 'mitāyuṣas tathāgatasya nāmadheyaṃ śroṣyati śrutvā ca manasikariṣyati ekarātraṃ vā dvirātraṃ vā (中略) saptarātraṃ vāvikṣip-tacitto manasikariṣyati yadā sa kulaputro vā kuladuhitā vā kālaṃ kariṣyati tasya kālaṃ kurvataḥ so 'mitāyus tathāgataḥ śrāvaka-saṃghaparivṛto bodhisattvagaṇapuraskṛtaḥ purataḥ sthāsyati so 'viparyastacittaḥ kālaṃ kariṣyati ca / sa kālaṃ kṛtvā tasyaivāmitā-yuṣas tathāgatasya buddhakṣetre sukhāvatyāṃ lokadhātāv upapatsyate / tasmāt tarhi śāriputra idaṃ arthavaśaṃ saṃpaśyamāna evaṃ vadāmi satkṛtya kulaputrena vā kuladuhitra vā *tatra bud-dhakṣetre cittapraṇidhānaṃ kartavyaṃ*<sup>91)</sup>

舍利弗。衆生聞者。應當發願願生彼國。所以者何。得與如是諸上善人俱會一處。舍利弗。不可以少善根福德因緣得生彼國。舍利弗。若有善男子善女人。聞說阿彌陀佛。執持名號。若一日。若二日。若三日。若四日。若五日。若六

日。若七日。一心不亂。其人臨命終時。阿彌陀佛與諸聖衆。現在其前。是人終時心不顛倒。即得往生阿彌陀佛極樂國土。舍利弗。我見是利故說此言。若有衆生聞是說者。應當發願生彼國土。<sup>92)</sup>

〈阿彌陀經〉では、「善業→誓願」という明確な形で誓願説Ⅰが説かれているわけではないが、二番目の *praṇidhāna* は、*citta* と共に用いられているから、初期仏教以来の誓願説Ⅰの流れを汲むものと考えられる。<sup>93)</sup>

最後に『觀無量壽經』であるが、ここには、極樂往生する者を九種に分けて説く箇所がある。その中の上品上生から中品中生までの五つの段階に、それぞれ誓願説Ⅰが説かれる。

佛告阿難。及韋提希。凡生西方有九品人。上品上生者。若有衆生願生彼國者。發三種心即便往生。何等爲三。一者至誠心。二者深心。三者廻向發願心。具三心者必生彼國。復有三種衆生。當得往生。何等爲三。一者慈心不殺具諸戒行。二者讀誦大乘方等經典。三者修行六念廻向發願生彼佛國。具此功德。一日乃至七日。即得往生。(中略)上品中生者。不必受持讀誦方等經典。善解義趣。於第一義心不驚動。深信因果不謗大乘。以此功德。廻向願求生極樂國。(中略)上品下生者。亦信因果不謗大乘。但發無世道心。以此功德。廻向願求生極樂國。(中略)中品上生者。若有衆生受持五戒。持八戒齋。修行諸戒。不造五逆。無衆過惡。以此善根。廻向願求生於西方極樂世界。(中略)中品中生者。若有衆生。若一日一夜持八戒齋。若一日一夜持沙彌戒。若一日一夜持具足戒。威儀無缺。以此功德。廻向願求生極樂國。<sup>94)</sup>

このように、善業の内容に差異はあるものの、すべて、典型的な誓願説Ⅰの用例とみて間違いない。

## 第二節 誓願説Ⅱの用例

誓願説Ⅱが詳細に説かれているのは、何と言っても〈無量壽經〉である。梵本によるとダルマーカーラ比丘が、五劫の間、仏国土の功德の嚴飾と莊嚴の成就をおさめとった後、ローケーシュヴァラ・ラージャ如来の前で四十七の誓願を

立てる。そして、その後、世尊がアーナンダに次のように述べる。

さて、アーナンダよ、かのダルマーカラ比丘は、(中略)このようなこれらの特別な〔四十七の〕誓願を述べ終って、そのとおりに誓約の実践に専念した。

sa khalu punar  $\bar{A}$ nanda Dharmākaro bhikṣus (中略) imān evaṃrūpān prañidhiviśeṣān nirdiśya, yathābhūtaṃ pratijñāpratipattisthito 'bhūt.<sup>95)</sup>

この後、ひき続いて、ダルマーカラ比丘は、その誓願を成就せんがために、自利他行を修したことが、言葉の限りを尽して語られている。漢訳も同様に、ダルマーカラ比丘が、誓願の実現に向けて、勇猛に修行している姿を描いており、特に『無量壽經』と『無量壽如来會』では、梵本同様、実に多くの言葉がこれに費されている。この用例は、如来の前で誓願をたて、そしてその後、その誓願を実現すべく、非常に長い期間にわたって修行しているという点で、「誓願→行」を内容とする *Bv.* の誓願説と極めて近いものがある。

なお『觀無量壽經』には、〈無量壽經〉のように、法蔵比丘の誓願(阿弥陀仏の本願)を積極的に説く箇所はなく、〈阿弥陀經〉<sup>96)</sup>に到っては、極楽のみごとな景観を説くのに終始し、法蔵比丘の誓願(阿弥陀仏の本願)には言及していない。

### 第三節 小結

本稿では、浄土經典にみられる二種の誓願説に着眼し、それぞれの誓願説の起源と展開とを考察してきた。そのうち誓願説Ⅰは「善業→誓願」を内容とし、「すでになされた善業の方向性を決定するもの」と定義し得るものであった。これに対し、誓願説Ⅱは「誓願→行」を内容とするもので、「これからなすべき行の方向性を決定するもの」と表現し得るものであった。これら二種の誓願説を、浄土經典との関係において、成立史的にみるならば、誓願説Ⅰは、初期仏教以来の在家的な願いに端を発し、浄土經典の中では、救済される側の衆生の誓願へと継承されていった。一方、誓願説Ⅱは、*Bv.* に代表される燃燈仏授



記の、スメーダの誓願（出家者としての決意）に起源を求めることができ、浄土經典の中では、特に〈無量寿經〉において、衆生を救う側の法蔵比丘の誓願へと展開していったことが理解された。

このように、両者の誓願説は、成立史的にみて、まったく異った思想基盤の上に展開していったものであるから、両者を同じレベルでとらえ、ただ誓願の内容が発達して、初期仏教所説の誓願説が、大乘仏教の誓願説へ展開していったと考えるべきではなからう。

### 註

- 1) 本稿において〈無量寿經〉〈阿弥陀經〉と表示する時は、藤田宏達氏の表記に従って、この二經の諸異本のもとになった種々なる原本を総称する經名として用い、『無量寿經』〔康僧鎧(?)訳〕、『阿弥陀經』〔鳩摩羅什訳〕と区別する。
- 2) 樫尾慈覚氏は、両者の誓願説に言及されているが、その成立史には、触れられていない。樫尾「業説と本願思想」(『仏教における浄土思想』平楽寺書店・京都、1980) pp.33~49, esp. p. 38.
- 3) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店・東京、昭45, pp.405~408参照。
- 4) 以下の論述に用いるパーリテキストは、PTS版を用い、略号は特記のない限り、*The Pali-Text Society's Pali-English Dictionary*, London, 1979 に依拠する。また北伝の本生經類は、その漢訳年代が3~4Cまでのものに限った。
- 5) SN. I, p.133, 大正2, p.328b~c; cf. *Therīgāthā* 197
- 6) SN. IV, p.302, 大正2, p.153a.
- 7) SN. IV, p.303, 大正2, p.153a.
- 8) DN. III, pp. 238~239, 大正2, p.817a~b, 漢訳には、pañdhāya に相当する訳語はみられないが、誓願文は存在する。
- 9) DN. III, pp. 258~259; AN. IV, pp. 239~241; cf. 大正26, p.442c; 大正25, p.108b.
- 10) 本節では、『増壹阿含經』の用例を扱わない。というのは、ここでの誓願説がいずれも仏陀を中心とする本生話の中で説かれており、本節よりは、むしろ次節の「本生經類の誓願説」で扱かう方が適切であろう。
- 11) Ap. p. 4, Ap. と相応する箇所も多い『五百弟子自説本起經』でも、同種の誓願説がみられる。大正4, p.190b~c, pp.191c~192a.
- 12) 「五つの心の束縛」という教説にみられる pañdhāya は南伝の註釈書で pat-

- thayitvā と解釈されている。 *Manorathapūranī* III, p.326.
- 13) *Jā.* VI, p. 480.
  - 14) この他にも *patthanā* の用例として, *Jā.* I, p. 409; IV, pp, 318~320; V, p. 40; V, p. 44; V, p. 212; V, p. 289 等があげられる。また *sacca-kiriya* という語も「誓願」に近い意味で用いられることがある。詳しくは, 奈良康明「『真実語』について——仏教呪術の一側面——」(『日仏年報』第49號) pp.19~38参照。
  - 15) 大正2, p. 824b.
  - 16) ed. É. Senart, Paris, 1882~1897.
  - 17) *Mv.* I, p.112.
  - 18) *MV.* I, p.113; p.115; p.116; p.117.
  - 19) 大正2, p. 611a~b.
  - 20) 大正2, p. 599b; p. 613a; p. 686b; p. 759a; p. 824a等
  - 21) ed. J. S. Speyer, Netherland, 1958.
  - 22) *Aś.* p.4.
  - 23) 大正4, p. 203b
  - 24) *Aś.* p.10; p.18; p.25; p.32 (誓願文はない); p.37; p.43; p.51; p.59.
  - 25) *Mv.* III, p.183.
  - 26) *Mv.* I, p.114.
  - 27) *Thāg.* 222~223.
  - 28) *Thāg.* 514; 996~997.
  - 29) *Paramatthadīpanī* II, p. 86; p. 216. なお最初の用例であるペッチャヤ長老の用例にみられる *paṇidhi* は, 他の語で置き換えられていない。
  - 30) 藤田前掲書 p. 405 の註(14)ならびに香川孝雄「原始佛教經典における誓願」(『坪井俊映博士頌壽記念 仏教文化論攷』昭和59) p. 678.
  - 31) *Bv.* p.12.
  - 32) *Mv.* I, pp.238~239.
  - 33) これについては, 次節で表にまとめることにする。
  - 34) 大正3, p. 32a.
  - 35) *Mv.* I, p.38.
  - 36) *Mv.* I, p.39.
  - 37) *Mv.* I, p.49.
  - 38) *Mv.* I, p.50.
  - 39) *Mv.* I, p.60.
  - 40) *Mv.* I, p.238.

- 41) *Mv.* I, p.239.
- 42) *Mv.* I, p.330.
- 43) *Mv.* I, p.330.
- 44) *Mv.* I, p.335.
- 45) *Mv.* III, p.138.
- 46) *Mv.* III, p.138.
- 47) 大正 3, p. 5a.
- 48) 大正 3, p. 17a.
- 49) 大正 3, p. 19a.
- 50) 大正 3, p. 24b.
- 51) 大正 3, p. 25b.
- 52) 大正 3, p. 26a.
- 53) 大正 3, p. 32a.
- 54) 大正 3, p. 37a.
- 55) 大正 3, p. 38a~b.
- 56) 大正 3, p. 38b.
- 57) 大正 3, p. 38b.
- 58) 以下の大品, 小品の般若經の漢訳年代は, 三枝充恵『般若經の真理』春秋社・東京, 1981, pp. 55~68参照。
- 59) 大正 8, p. 101c.
- 60) 大正 8, p. 358c.
- 61) 大正 7, p. 302a.
- 62) 梵本には, *praṇidhi* の語がみられる。*Abhisamayālaṅkāralokā Prajñāpāramitā vyākhyā*, ed. Unrai Wogihara, Tokyo, 1973, p. 830.
- 63) 大正 8, p. 465c.
- 64) 大正 8, p. 501a.
- 65) 大正 8, p. 575a.
- 66) 大正 7, p. 849a.
- 67) 大正 8, p. 660a.
- 68) 梵本には, *pra-ni/dhā* に相当する語はない。
- 69) 大正 8, pp. 457c~458a.
- 70) 大正 8, p. 497.
- 71) 大正 8, pp. 530c~531a.
- 72) 大正 8, p. 568a.

- 73) 大正7, pp.832c~833b.  
74) 大正8, pp.647c~648a.  
75) 藤田前掲書p.410, p.416.  
76) 藤田氏の訂正に従う。藤田『梵文和訳無量寿經・阿弥陀經』法藏館・京都, 昭和54, 左 p.33.  
77) *Sukhāvatīvyūha* (以下*Sukh.*), ed. A. Ashikaga, Kyoto,1965, p. 42.  
78) 以下<無量寿經>の漢訳は、『阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度入道經』と『無量壽經』のみをあげ、前者を〔大〕、後者を〔無〕と記す。  
79) 大正12, pp.309c~310a.  
80) 大正12, p.272b.  
81) 藤田氏の訂正に従う。藤田前掲書p.33.  
82) *Sukh.* pp.42~43.  
83) 大正12, p.310a.  
84) 大正12, p.272b.  
85) F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, 1953, p.579.  
86) 藤田氏の訂正に従う。藤田前掲書p.33.  
87) 藤田氏の訂正に従う。藤田前掲書左p.34.  
88) *Sukh.* p.43.  
89) 大正12, p.310c.  
90) 大正12, p.272c.  
91) 『浄土宗全書』23, p.202.  
92) 大正12, p.347b.  
93) この他にも<阿弥陀經>には、衆生の誓願の説かれている箇所がある。『浄土宗全書』23, p.208, 大正12, p.348a.  
94) 大正12, p.344c~345b.  
95) *Sukh.* p.23.  
96) 大正12, p.343a; p.344b; p.345cに「誓願」に類する語が散見し得るのみである。

(文学研究科博士後期課程・仏教学専攻)