

# 初期浄土經典の成立

桜 部 建

はしがき

「初期浄土經典の成立」というのが編集部から与えられた課題である。浄土經典といってもここでは阿弥陀浄土經典を指すこととし、その中でも特に無量寿經を中心に考えることとする。一連の無量寿經諸本の中で「初期經典」と目されるのは第一に『阿弥陀三耶三仏薩婆檀越度人道經』（通称『大阿弥陀經』、以下略して『大阿』）であり次いで『無量清浄平等覺經』（以下、略して『覺經』）であるから、主としてこの二本が考究の対象になる。

ところで、(I) 浄土經典が成立するためには、その

教説の中核をなす諸觀念、すなわち阿弥陀仏・他方仏土としての極楽世界・往生・本願・念仏・信などの諸觀念、の成立が前提となる。したがって、經典の成立に先立つべきそれら諸觀念の起原がまず問題になるであろう。次には、(II) 〈原〉無量寿經というものが考え得るかどうかという問題がある。すなわち、『大阿』が現存諸本のうち最も初期のものであることにまず異論はないが、その『大阿』にさらに先立つ原初無量寿經というべき形態が果して存在したであろうか、存在したとすればいかなるものであったか、という点の考察である。その次に、(III) 『大阿』『覺經』とそれに内容の上で

つながりのある諸經、『般舟三昧經』『阿闍世經』その他の經典、との間の関係をいかに考えるべきかということも問題となろう。最後に、(IV) 『大阿』『覺經』両本の間、さらにそれらとそれに続く『無量寿經』（以下、略して『壽經』）との間に、見いだされる展開あるいは変遷の過程、という問題もある。

右の諸点のすべてに触れることは到底できないであろうが、そのいく分について、先学の論考に依附して、少しばかり卑見を開陳することにする。

—

右の(I)に挙げた諸觀念の起原について、藤田宏達『原始浄土思想の研究』昭和四十五年、以下略して『研究』に詳しい検討の業績がある。いまは、必要な限りで、その要約を掲げ、多少の補説を加える。

(1) 阿弥陀仏の觀念の起りについて、矢吹慶輝『阿弥陀仏の研究』明治四十四年)が「阿弥陀仏の思想は外来なりとなすもの」と「印度内部に起因すとなすもの」とに二分して論じたのを承け、藤田『研究』第三章)も外来

起原説と内部起原説とに分けて近代諸学者の見解を考察する。

前者はほぼゾロアスター教起原説に尽きると言える。古くE・J・アイテル(一九〇八年歿)にはじまり、E・コンゼ、E・ラモット、A・パローらに至るまで、欧州学界の有力者の多くがその説を主張し、或いは一応それを認める。その主な論拠の一つは「無量光」の觀念がイランの太陽神崇拜であるMithra信仰に由来するとなすものであり、もう一つは「無量寿」の觀念が根源的神格としてのZrvan akarana(無限の時間)と関連するとなすものである。

右について藤田はその難点を指摘している——第一の論拠はあまりに便宜的である。太陽崇拜はインドに古くから存し初期仏典にもその反映が見られて、「無量光」の觀念をイランの宗教に結びつける必然性はない。Mithra はむしろ Mitra を介して Maitreya (弥勒) に対応するのではないか。第二の論拠に挙げられる Zrvan akarana の教義が有力となったのは寧ろサーサーン朝に至ってからである。また、Zrvan akarana は無限の「時

間」を意味するが阿弥陀について語られるのは無限の「寿命」であって必ずしも両者は対応しない、と。

次に、インド内部説にはヴェーダ諸神に由来するとするものと、大善見王説話に発するとするものがある。藤田は、前者については総じて根拠の薄弱なことを指摘し、後者については大善見王の国土と極楽浄土との関連を認めるまでに論を留むべきであると評している。

そこで藤田みずからは、阿弥陀の觀念の起原を原始仏教以来の仏陀觀の展開の中に捜ろうとする。まず音写語「阿弥陀」の原語の究明を試み、それが *amitāyus*, *am-itābha* の二つ以外にないと断定（それによつて阿弥陀  $\wedge$  *amita*  $\wedge$  *amrita* という経路で阿弥陀のヴィシヌヌ神起原を説く主張を退ける）し、その二つの中、*amitāyus*（無量壽）について、この觀念は「阿含部の」『大般涅槃經』に見られるような（仏の壽命の永遠性を語る）原始仏教の説と思惟形式においてつらなるもの」であるという（もつとも『大般涅槃經』に見える「一劫の間、あるいは一劫以上の間」という句の中の「劫 (*kalpa*)」の語は、本来 *ayukalpa* すなわちその世における壽量の意に

古代思想との連関は広く遠く認められるが、「根幹的」には阿弥陀仏の思想は「まさしく仏教の本流の中に位置づけられる」と説く。

近時 A・L・バシヤムも、菩薩思想の興起を論じた文章 (*L.S. Kawamura* (ed.): *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, p. 40f.) の中で、阿弥陀仏を含む新しい大乘の菩薩や仏陀の教義が原始仏教の仏陀觀から「論理的に」引出され得る点に注意している。しかしバシヤムの所説の力点は別なところにある。彼はやはり初期大乘仏教に対するイラン宗教の種々な影響を認めるが、「インド亜大陸の北西地方におけるイラン文化の影響の拡がり」は、民衆の中に広く、新しい菩薩の教義が現われるため心理的な「基盤を準備した」と見るのが「より妥当性のある解釈」であつて、その外にそれらの教義の「発展を推進した」別な要因、すなわち、その当時インド自体が置かれていた「宗教的・社会的・政治的環境」があつたのだ、という。その「環境」とは、マウリヤ王朝の没落以降のインド社会の大変動、異民族のインド本土奥深くまでの侵入と寇掠、民生の不安定、既成の社会秩序

相違ないから、この経が直ちに「釈尊の壽命の永遠性に對する関心」を表わすとはいえない、と私には思われる。また、*amitābha*（無量光）については、やはり、仏は輝くものの中の最上であり仏が出現するときは宇宙は光に満たされると説く原始經典以来の仏陀觀に胚胎する觀念である、と見る。そして、このように原始仏教に由来する仏陀の光明無量・壽命無量の觀念が、『異部宗輪論』に見出されること大衆部系の仏陀觀を経て、次第に成熟し、はじめは恐らく別々に唱導されていた *amitāyus* と *amitābha* とを一つにして阿弥陀仏の觀念を成すに至つた、とするのが藤田説の要点である。

一方、法蔵説話にも考察が加えられ、そこに仏傳の投影があり、授記思想の背景があり、またそれが本願思想を核心としていたことが、注意される。それらの点からして、これも亦原始仏教以来の仏陀觀と菩薩思想の展開の上にその成立を見たもの、と考えられるのである。

こうして藤田説の結論は、阿弥陀仏の觀念を、起原的には原始仏教以来の仏陀觀に由来し内容的には発達する菩薩思想に基盤をおくもの、と見るのであつて、インド

や宗教的權威の崩壊などを指す。「ここに信仰と神への献身に基礎を置く新しい宗教觀念生成のための豊かな土壌があつた。民衆は救いや導きを必要としたが、それは古い仏教やジャイナ教やウパニシャッドの教説が教える伝統的神話体系やどちらかといえば冷やかな形而上学・心理学の中には見出せないものであつた」から、人々は新しい信仰形態に、すなわちヴィシヌヌの化身クリシュナの上に、阿弥陀仏や觀音などの諸菩薩や未来仏弥勒の上に、それを見出したのである、とバシヤムは説いている。その主張の意味する所は、阿弥陀仏の觀念を論理的に追求してその起原を求めれば、初期仏教以来の仏陀觀の展開にそれを見出せるが、その觀念が社会に実動する力となり無量壽經のような經典文学を成立せしめたのは、右に述べたような時代背景があつたことに注意すべきである、ということであろう。

(2) 他方仏土としての極楽世界の觀念の起原についても、外部起原説とインド内部起原説とがあるが、藤田は、前者には「未だ何びとも納得しうるような立論が出されていない」としてそれを退ける。そこで、後者に立

つ諸見解を参照しつつ、主として仏教文獻の中に、極楽世界の様相と類似する描写を有するものをさぐり、それを転輪聖王神話・北クル洲神話・天界神話および仏塔に關する記述の四種類に纏めてゐる。そして、これら四種類はいずれも極楽の起原に關する解明に重要な素材であつて「どれも捨てるわけにゆかない」という。「どれか一つのみが極楽の起原を解明するもの」とは定めがたいという。

いかにも極楽世界との描写の類似性という点からだけていえば、どれに重きを置くこともできないようである。しかし、極楽世界の觀念の起原に直接關わり、そのイメージを極楽世界の上に投影しているのは、転輪聖王の都城でも北クル洲でもなくて、天界であることは、やはり明らかに断言できると私には思われる。第一に、經典自身がしばしば極楽を天界特に他化自在天に對比して説いている(このことはもちろん注意されている。『研究』四九七頁)。それに、極楽は単なる理想国土ではない。それは衆生が往生すべき国である。衆生はそこに化生者(uppapadika)として「生まれる(upapadyate, pratyajay-

ate, 時に upapadyate)」のである、あたかも天界に化生者として生まれるごとく。

## 二

(3)極楽浄土往生の思想がかく生天思想にその源流を求めうることは、夙に指摘されている。しかし、天界に生まれるということは依然輪廻の境域の中にとどまっていることであるから、「ただ単に生天思想が発達して極楽浄土往生思想が成立したという」だけでは問題の解明にならず「生天思想を基盤としながらしかも浄土往生思想と解脱という点で結びつきうる思想を他に求めねばならぬ」と考ふる藤田は、舟橋一哉(『原始仏教思想の研究』)の説を承けて、原始經典に見える四沙門果思想こそが、生天思想を含む点とさとりを目的とする点とにおいて浄土往生思想と共通しており、まさしくその源流と見なすべきものである、と説く。

ただ、仏教が解脱を目指す教である限り、在家者にあつても、生天はその究極の目的ではない筈である。いま生天を目指すのは、天界に生まれることを得て、人界

より優れておりより障碍の少いその環境において道を修して、ついに解脱に至らんことを期するためである、という觀念が施論・戒論・生天論の教説の背後にあつたとすれば、生天思想もまた、本来、さとりを目的として

るのであり、生天思想における天界を仏国土に、生天を往生に置き直すことで、そのまま往生浄土の觀念は成立することになる。しからば、四沙門果説と往生浄土の教説との間にはその用語の上でも確かに密接な關係は存するけれども、前者こそが後者の源流であるというようには考えなくてもよいということになる。

(4)本願思想の起原に關して、原始經典の中に求め得るそれは元來生天・福樂を願うもの、出家者の立場からは否定されるべき在家的性格のものである、という指摘(『研究』四〇四頁)は重要と思われる。私は、右に、極楽世界の觀念の起原に關して、それと天界の觀念との關わりを最も直接なものと考えたし、往生思想の起原についても、生天思想をそれと見れば足りるのではないか、という考えを示した。いずれも、浄土教思想の起原を在家者に關わる教説の上に見ようとすると立つところだ、

そのことは、一面私の阿含經典觀とも關係して、一つの問題を生む。

阿含が、初期仏教の思想やその教団の実態を伝える第一の主要文獻たることにまず異論はあるまいが、それが初期仏教のすべての面を円かに示すものであるか否かは問題であると思う。阿含は初期仏教の僧團によって纏められ僧團の中に伝持されて来た「僧院の教科書集」(ド・ラ・ヴァレ・ブサン)であるから、それを通してわれわれが捉え得る初期仏教のすがたは、おのずから出家僧團によって代表される一面に片寄つたものと考えられ、在家仏教社會に關しては阿含という文獻の上に十分あらわされていない面があると考え得る。その多くが出家仏教社會の理念に濃く色づけられている阿含經典を繙くとくと、在家仏教社會の拠点であつたと見られる古い塔院の遺構を飾る浮彫などの陽気な主題や豊かな様式に接するときと、そこに感受せられるものには明かに差違がある。原初の大乗仏教、そして浄土教、はより多く後者の雰囲気の中において誕生した。その思想的起原になつたものはより多く在家仏教的教説の中に見出される。そう

した在家仏教的教説が阿含の中にすんで受け伝えられて  
いるとは言えないであらうことには、考うべき点がある  
と思われるのである。

(5)念仏の觀念について、阿含經典の中では「仏隨念」  
の語と「南無仏」という句 (udana) が注意される。「南  
無仏」が単に namo buddhaya などの形で現われるこ  
とは、パーリ経蔵では見られなくて、たいてい namo  
tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa の形  
に統一されているが、namo te, nuni! というような  
形はいくつか韻文の經に見える。それらを承けて、恐ら  
く namo mitābhāya samyak sambuddhāya という形で  
あらうウダーナが『大阿』『覺經』に見えるのに、それ  
以後の諸本では姿を消す。畝部俊英 (同朋学報第五、六・  
七、八号、日本仏教学会年報第四四号) が力説する諸仏の稱  
讃と衆生の聞名との「呼応」は『壽經』やサンスクリッ  
ト本の上に確かに認められるが『大阿』『覺經』では却  
って明かでない。後代の稱名念仏の源はこの『大阿』に  
見えるウダーナ以外に考えられないが、それが実践の上  
でいかに伝えられていったのか、「南無仏」のウダーナ

と「仏隨念」とはいかに結びつくか、私にはなお解けぬ  
課題である。

(6)藤田 (『研究』五六六頁以下) によれば、臨終来迎の思  
想は浄土經典に説かれたものが最も早い。しかしそれは  
突然にそこに現われたのでなく「原始仏教にその由来を  
ある程度たどることができ」「バラモン教文献に類似の  
説を見出すことができる。」

私は仏の臨終在前と臨終来迎引接とは一応区別して考  
えなくてはならないと思ふ。臨終時に澄淨な心あるいは  
不散乱の心ある者は死後天に生まれるという考え方は阿  
含以来存する (『研究』五七五頁以下)。浄土教においてそ  
れは、臨終に淨心・不散乱心・正念ならば死後往生を得る、  
という考え方に進む。念仏者の臨終の心不乱・正念のた  
めにその人の「前に立つ」ことが仏によって誓願されるの  
はそのためである。見仏は当然淨心・心不乱をたらす  
(te taṃ bhagavantam dīṣṭva prasaṃcittaṃ santi,  
Sukh. Ashikaga ed, p. 42) からである。そして臨終の  
淨心・心不乱は当然に死後の往生をもたらすから、浄土  
へ到るのに仏の「来迎引接」は必要でない。仏は臨終の

念仏者のために「来迎」するのでなく、彼の「前に立つ  
(puras tisthati)」のである。それは般舟三昧における  
仏の「在前立 (sammukham avatīṣṭhāti)」と全く同義  
である。般舟三昧の実修者が三昧によって現前に (劣機  
の者は夢の中で) 仏にまみえる (『般舟三昧經』行品、大正  
一三・九〇五上) のに対して、念仏者は仏の誓願によっ  
て、臨終時に、現前に仏にまみえ (劣機の者は現前に化  
作された仏にまみえて見仏三昧による正念を得、いっそ  
う劣機の者は夢の中で仏にまみえ) (Sukh. A. ed, p. 42,  
3) 死しておのずから浄土に生まれる。すなわち、般舟  
三昧によって得られると同じ境地が念仏によって臨終時  
に得られることを経は説くのである。

無量壽經のサンスクリット本 (A. ed, p. 13, 42, 43)・  
チベット語訳、『阿彌陀經』、同サンスクリット本  
(Oxford ed. s. 10)・同チベット語訳に見える限り經文は  
右のような理解に完全に適合する。来迎引接の意味は全  
くないと思われる。『壽經』『大宝積經無量壽如来会』  
(以下、『如来会』) もすくなくとも Sukh. A. ed. p. 13  
に対応する箇処では同様である。ところが『大阿』では

そうでない。同じ箇処で『大阿』は「壽欲終時……飛行  
迎之即来生我国」と述べているから明らかに来迎の意で  
ある。『覺經』『大乘無量壽莊嚴經』(以下、『莊嚴經』) も  
同じ意に読みとれる。『壽經』も A. ed. p. 42, 43 に対  
応する箇処では「臨壽終時……現其人前」のあとに続け  
て「即隨彼、往生其国」とあり (『如来会』も同様)。『稱  
讚淨土仏授受經』では「臨命終時……来住其前」のあと  
に「既捨命已隨仏衆会生……仏国土」となっていて、そ  
こに来迎の意はないが引接の意は確かに読みとり得る。

仏の臨終在前は、阿含以来の臨終正念を望む考えと般  
舟三昧思想との結合であるが、臨終来迎引接は別な、他  
方仏土の觀念に由来する全く浄土教的な、考え方である  
(『般舟經』では、「仏在前立」を、それは仏が何処から来る  
のでもなく行者が何処かへ行くのでもない)、ことさらに明言  
している)。前者が『大阿』『覺經』に見えないのは、浄  
土教と般舟三昧の教説との結びつきがなお未だ現れてい  
ない段階を示すものと解し得るかどうか。『大阿』『覺  
經』ではきわめて浄土教的な来迎引接の考え方があった  
が、『壽經』——サンスクリット本の段階に至って浄土思

想と般舟三昧思想の結びつきが強まって、臨終在前の記述に改まったものと解し得るかどうか。断案を得ない。

## 三

はしがきの中の(II)に挙げた問題、すなわち『大阿』『覚経』のごとき形が成立する以前の無量寿経の原初形態、についても種々摸索されている。一方で、大乘の菩薩思想の先触れとしてあるいは「大乘経典と呼ばれるものの成立に至るまでに大きな橋梁となったもの」として燃燈仏説話・弥勒説話の存在の重要性とその初期浄土経典への関連が説かれ(赤沼智善『仏教経典史論』一九五頁以下)、また、『大阿』『覚経』に名を挙げられている、したがってそれらに先立って存在していた、古経典として『道智大経』『六波羅蜜経』が注目されており(平川彰『初期大乘経典の研究』一二〇頁以下)、他方で、直接『大阿』を構成する素材になった経典の存在が「想定」されている(色井秀談『浄土念仏源流考』九三頁以下)。

色井の独特な考察は『大阿』の願文の直後に置かれて阿闍世王の太子の得益を説く「奇異」な一段が流通分的

であり、釈迦牟尼仏による教化済度(すなわち過度人道)の内容としての廃悪修善を説く意味をもっていた。

無量寿経の素材としてのこの三経の「想定」は静谷正雄(『初期大乘仏教の成立過程』一〇〇頁)のいうごとく「臆測」の域を出でないかも知れないが、静谷自身その臆測の上に立って種々の考察をしている(ただし静谷は三毒五悪段のインド成立を疑問視するから「過度人道経」の存在は認めないごとくであるし、「極楽莊嚴経」の方が「二十四願経」よりやや新しいようだ<sup>\*</sup>と考える)。ことから窺えるように、『大阿』の構成上の不整合を理解する上に多くの示唆を与えるものである。

\* 静谷『成立過程』は色井『源流考』より先立って出版されているが、色井説は『源流考』刊行以前にすでに雑誌に発表されており、『成立過程』のこの考察は色井説を踏まえてのことと相違なく。

三毒五悪段についての色井の力説の中で傾聴すべき点は「ここによく出てくる儒教的表現・道家的語彙に幻惑され」て中国的言詮の間に「仏教的な主旨がそれ以上に盛られていることを見逃してはならないとし、阿弥陀

な形態をもつことへの注目から始まる。経全体から見ればこの部分は不調和不自然に見えるから、しばしば、他からの挿入あるいは偶然の混入に帰せられるが、挿入とすればその理由が明らかでなく、混入とすれば阿弥陀仏とその発願に関わる語句の存在が理解の障げになる、と色井は論ずる。そして、『太子和休経』との比較考察から、この一段を「阿弥陀仏二十四願経」とでも呼ぶべきものの流通分に当る、と見る。色井によれば、『大阿』の出現に先立って、それぞれ「阿弥陀仏二十四願経」「極楽莊嚴経」「過度人道経」と名づけ得べき三つの経が別々に存在したのであり、それぞれ、菩薩の発願の内容を示そうと意図し、阿弥陀仏のありさまを示そうと意図し、阿弥陀仏による済度のモデルとしての釈迦牟尼仏の教化済度の具体相を示そうと意図するものであった。それらの三経が一つに結合した所に『大阿』の原本が成立した。その三の中では「極楽莊嚴経」こそが中心と見られるべきもので、他の二はそれを基にして発展したものである。いわゆる三毒五悪段は「過度人道経」より由来して、当初より『大阿』原本の中に含まれていたもの

仏経典を「阿弥陀仏崇拜の角度」からのみ見るのは「実相を見失うことになる」とする主張であろう。

(III)の問題を考えるに一つのメルクマールとして「空」の思想の有無がしばしば論じられている。池本重臣(『大無量寿経の教理史的研究』二一〇頁等)・静谷(『成立過程』六三頁等)・色井(『源流考』二五七頁以下)ら一致して『大阿』に般若・空思想の無いことを指摘している。

これに比して『阿闍世王経』には「空の思想が(表面にはそれほどはっきり出ていないが)背景にある」と静谷はいう。色井の見解はここでも特異であって『大阿』『覚経』には「自然」「虚無」などの用語に見られる「般若の智慧をもって批判される以前の素朴な」「原初的」空思想がある、と主張する。同じ見解は『般舟三昧経』の一卷本と三巻本との先後を論ずる場合にも現われて、三巻本の般若・空の思想に比して一卷本の空思想は般若経典の出現なくしてあり得るものであると論じて、一卷本の三巻本に先んずるものであることを主張するが、それは何としても無理な議論である。

『大阿』が『阿闍世王経』に先立つことは静谷『成立過程』

六〇頁以下)が詳しく論じている。殆ど異論の余地はないと思われる。『般舟三昧経』も明かに『大阿』より後の成立である(同上、三〇一頁以下)。『大阿』には『寿経』以後はつきり現われている「廻向」「大悲」などの觀念も見られない。『大阿』『覚経』と『寿経』らとの間に、静谷のいわゆる「原始大乘」から「初期大乘」への移りゆきは明らかに見とり得る。

(IV)の問題で一番不可解なのは、相互の間に存する異常なほどの字句の一致であろう。

『大阿』と『覚経』とは、いわゆる証信序の箇処の一部と、正宗分に入って過去の諸仏の名を列挙する条りと、願文の部分と、『大阿』に欠けている偈頌の部分とを除けば、凡そ経の全面に亘って相互の本文に緊密な対応が見られ、八割ほどの字句が一致する。したがって両本を、それぞれ独立した訳業の結果と見ることはほとんど不可能である。『覚経』の訳出は大部分『大阿』を下敷きとしてなされたというべきか、あるいは『覚経』の大部分は『大阿』にいくぶんの潤文加筆がされて成ったものとする言えるかも知れない。それにしては『大阿』の本文

よりもむしろ『覚経』の本文の方に却って不備な箇処が多いから、後者の成るについては何かの遺漏あるいは不手際があつたのかとも考えられる。

『大阿』に全く欠けている偈頌が『覚経』には二篇現われる。『寿経』の中でふつう「嘆仏偈」「往觀偈」と呼ばれるものに当る。その「嘆仏偈」がまた『覚経』と『寿経』との間で異常な字句の一致を見せるのである。

一致する字は『覚経』の偈四〇〇字の過半、『寿経』の偈三三〇字の七割以上を占める。「往觀偈」の場合はそれほどでもないが、やはり三分の一以上が相互に一致する。ことに最後の三分の一は一致する度合いが大きい。

散文の部分では、五悪段の部分が三訳相互に同じく異常なまでの一致を見せ、それは『寿経』が五悪段を先行の一本から「いささか不用意に挿入した」(『研究』二〇二頁)もの、と考えられるほどである。

『寿経』が、しかし、「嘆仏偈」を『覚経』から採って「挿入」したなどとは考えにくい。『覚経』以下の諸本はすべてこの偈を有しているのであって、『寿経』の原典だけがそれを欠いていて訳出に当って他から採って補う

必要があつたとは思えないからである。とすれば、『寿経』の訳者がこの偈頌の部分の訳だけを非常に多く『覚経』のそれに負うている、ということになるが、「重誓偈」(これは『覚経』も欠く)を凝滞なく訳している『寿経』の訳者がなぜ「嘆仏偈」「往觀偈」の場合のみそうしなければならぬのか、その理由を知らない。ただ、仏典漢訳の歴史の初期にあつて、繙訳とその流伝の間に種々複雑な事情があつたことを、そこにかいまみる思いである。

(さくらべ はじめ・大谷大学教授)