

般舟三昧の原様相

—役割の考察から見えるもの—

吹 田 隆 徳

1 はじめに

《般舟三昧經》の思想的特徴は阿弥陀信仰と般若空思想の共存にある。前者に肝心の阿弥陀仏が行品と呼ばれる章にしか登場しないことから、先行研究ではその存在を諸仏の一例とみなし¹⁾、この經典の基調は後者にあるとみるのが定説となっている²⁾。しかし末木(1989)が本經の原初形態を想定して以降、この經典の研究は大きな転換を見せることになる。つまり消極的に扱われていた阿弥陀信仰は、実は原初形態の内ではしか言及されていないことになり、その存在を再評価して先行研究を検証する必要性が生じている。本稿ではその検証の一環として般舟三昧が担っていた役割を考察する。その目的はこの三昧がいかなる修道論上の要請に応えるべく提唱されたのか、その最も原始的な部分を探ることにある。役割を考察するにあたって、まずは問題提起のために禅觀經典を参照し、仏を視覚化する手順を説いた念仏觀を取り上げる。禅觀經典は中国や中央アジア成立の可能性が指摘されているが、そこに示される手順の基本は伝統的な不淨觀にも共通することが知られている。禅觀經典を参照することにより提起される問題は、仏像を前提とする手順を足掛かりに、仏像のない当時の環境へと遡って考えた場合、どのように仏の視覚化を試みるのかということである。今回はこの点に焦点を当てながら般舟三昧の役割を明らかにする。

1) cf. 望月(1930, 310), 静谷(1974, 302–303), 藤田(1970, 223–224), Harrison(1978, 43), 大田(1983, 138), 玉城(1981, 94–103).

2) cf. 赤沼(1927ab), Harrison(1978), 末木(1989).

2.1 視覚化の手順

視覚化 (visualization) というのはどのような手順で行われるのだろうか。大乘經典から明確な手順を抜き出すことは容易ではない。しかし五世紀頃に訳出あるいは編纂された禪觀經典³⁾にはその手順が示されている。これらには五門禪 (不淨觀、慈心觀、因緣觀、數息觀、念仏觀) という実践体系を組むものがあるが、今回はそのうちの念仏觀を取り上げる。『坐禪三昧經』(T 15, 276a08–a13) は念仏觀を次のように説明する。

念仏三昧⁴⁾〔の行者〕には三種類ある。初めて実践を行う人、既に実践を行っている者、長い間実践を行っている人〔の三種〕である。初めて実践

3) 禪觀經典とは禪經と觀仏經典を合わせた総称である。この範囲に含まれる經典を示しておく。

禪經：『達摩多羅禪經』(佛陀跋陀羅訳)、『坐禪三昧經』(鳩摩羅什訳)、『禪法要解』(鳩摩羅什訳)、『思惟略要法』(不明*)、『五門禪經要法』(曇摩蜜多訳)、『禪秘要法經』(鳩摩羅什/曇摩蜜多訳**)、『治禪病秘要法』(沮渠京聲訳)、『梵文瑜伽書』(Yogalehrbuch***).

觀仏經典：『觀仏三昧海經』(仏陀跋陀羅訳)、『觀弥勒菩薩上生兜率天經』(沮渠京聲訳)、『觀普賢菩薩行法經』(曇摩蜜多訳)、『觀虛空藏菩薩經』(曇摩蜜多訳)、『觀藥王藥上二菩薩經』(璽良耶舍訳)、『觀無量壽經』(璽良耶舍訳)。

* cf. fn. 7. ** cf. 境野 (1935, 862–863). *** cf. 井ノ口 (1966), Yamabe (1999b), 山部 (2011, 112–115).

ここに挙げられた文献は、『梵文瑜伽書』を除いて、サンスクリット原典あるいはその存在を裏付ける資料が発見されていない。『觀弥勒菩薩上生兜率天經』『觀無量壽經』『觀仏三昧海經』の三つには、それぞれチベット訳 (Derge No. 199, Lhasa No. 200)、ウイグル語訳 (橘 1912, 22–41. see also 羽田 1958, 546–553)、ソグド語訳 (Reichelt 1928. see also Weller 1936–1937, 1938) が発見されているが、いずれも漢語からの訳出とされている。禪觀經典は漢語資料が原典的存在となるものが大半であり、所説の念仏觀などが中国や中央アジア成立とみなされる大きな要因となっている。cf. 藤田 (1970, 121–136), 末木 (1986, 165–179), 春日井 (1953), Fujita (1990), 月輪 (1971, 43–58), 藤田 (1985).

4) ここで言う念仏三昧というのは五門禪のうちの念仏觀として規定されたものを指す。念仏三昧の原語に関して、櫻部 (1983, 19) が *buddhānusmṛti-samādhi* なる単語がサンスクリット語の資料に見当たらないことを報告していたが、その後 Yamabe (1999a, 157–158) によって《十万頌》の一節に見出されている。念仏三昧も般舟三昧も三昧の中で見仏を行う点では同じであるが、前者は主に除罪法として説かれ、説一切有部や瑜伽行派といった部派の教理が介在している事が指摘されており、両者を直線的に結びつけることはできない。両者が教義上においても、発生上においても異なる概念とみるか (cf. 明神 1993)、展開した結果とみるか (cf. 末木 1992, 116–147) については意見が分かれる。

を行う人の場合、〔その行者を〕連れて仏像のある場所へ行く、あるいは〔その場所を〕教えて〔行者〕自ら行かせる。〔その場所で〕仏像の相好を諦観して、それぞれの特徴を完全に把握し、ひとえに〔記憶に〕保つ。〔その場所から〕戻って静かな場所に行き、心の眼で仏像を観る。心を落ち着けて、思考を像に向けて他の思考を起こさせない。他の思考は抑制して常に像にとどめさせる。

念佛三昧有三種人。或初習行。或已習行。或久習行。若初習行人、將至佛像所。或教令自往。諦觀佛像相好相相明了。一心取持。還至靜處。心眼觀佛像。令意不轉繫念在像。不令他念。他念攝之令常在像。

ここでは第一種（初習行）に対する内容となっているが、残りの二種（已習行、久習行）に関しても基本的に同じ手順で実践するものと考えられる。ここから手順となるものを抜き出すと、まず仏像が安置されている場所へやっていき（至佛像所）、その相好を観察して、特徴を完全に把握できるまでになる（諦觀佛像相好相相明了）。その後、その場所から静かな場所に戻ってきて（還至靜處）、仏像を心の眼で観る（心眼觀佛像）というものである。

『坐禪三昧經』について僧叡の伝えるところによれば、インド諸師の禪要から抄出して編纂されたものと言われている。すなわち『出三蔵記集』「関中出禪經序」（T 55, 65a22–b02）には、

究摩羅（*Kumārajīva*）法師、辛丑の年（401年）の十二月二十日に姑臧から長安に到着。私（僧叡）は、その月の二十六日から付き随って禪法を受けた。……その中の五門は婆須蜜（**Vasumitra*）、僧伽羅叉（**Samgharakṣa*）、漚波崛（**Upagupta*）、僧伽斯那（**Samghasena*）、勒比丘⁵⁾、馬鳴（**Āśvaghoṣa*）、究摩羅陀⁶⁾（**Kumāralāta*）の禪要の中から抄出したものである⁷⁾。

5) 勒比丘に関して Yamabe (1999a, 79. fn. 62) は *Pārśva* の可能性を指摘する。

6) 原文には「羅陀」とのみ記されているが、その直前に「究摩羅陀」（T 55, 65a27–a28）とある。

7) この序文に登場する諸師のうち、僧伽羅叉に関しては『修行道地經』「分別相品」に示

究摩羅法師。以辛丑之年十二月二十日。自姑臧至常（←長）安。予即以其月二十六日。從受禪法。... 其中五門。是婆須蜜。僧伽羅叉。漚波崛。僧伽斯那。勒比丘。馬鳴。羅陀禪要之中抄集之所出也。

と記されている。しかしこの序文からでは念仏観がどの禪要から抜き出されたのかまでを知ることはできない。また僧叡が羅什から禪法を受けたと言っていることから、必ずしも原典を訳したのではなく、羅什が記憶のままに口誦したのではないかとみられている⁸⁾。羅什の記憶にインド由来の情報が含まれていたことは疑いないだろうが、『坐禅三昧経』の説く五門すべてがインド原典に基づくとはみるのは難しい。しかし念仏観に関して言うと、羅什が独自に編み出したものではない。というのも、他の禅観経典からも同じ手順が抜き出せるだけでなく、基本的な部分は伝統的な不浄観とも何ら変わることがないからである。

2.2 念仏観

『坐禅三昧経』に見た念仏観と同じ手順を説く禅観経典は既に藤堂（1960）と Yamabe（1999a）によって指摘されており、それらを確認する。まずは『思惟略要法』（T 15, 299a09–a13）を見る。

美しい〔仏〕像を本物の仏のように観察する。まず肉髻、眉間、白毫から下は足に至るまで〔を観察し〕、再び足から肉髻に至るまで〔を観察する〕。このような諸々の特徴をはっきりと把握してから静かな場所に戻る。〔そして〕目を閉じて思惟し、心を〔仏〕像にとどめ、他の思考を起こさせない。もし他の対象を念じることがあれば、それをおさめて〔元に〕戻させ

される十九輩の始めの三輩との対応が指摘されており（cf.『国訳一切経』経集部四 271頁）、馬鳴に関しては松濤（1981, 158–181）によって *Saundarananda* との対応箇所が指摘されている。

8) cf.『新国訳大蔵経』禅経經典部 2（23–25頁）、山部（2011, 104–107）。

る。心の目で観察して思うままに〔仏像を〕見るようになれば、それを観像定を得たという。

當觀好像便如眞佛。先從肉髻眉間白毫下至於足。從足復至肉髻。如是相相諦取還於靜處。閉目思惟繫心在像。不令他念。若念餘緣攝之令還。心目觀察如意得見。是爲得觀像定。

『思惟略要法』は羅什の撰という伝承があるが、これは『三宝記』を起点とする情報であって『出三蔵記集』には記載されておらず、その信憑性は低いとされている⁹⁾。そして問題の手順であるが、『坐禪三昧經』に見たのと同じ様な手順で説かれているのが確認できる。Yamabe (1999a, 11–14) はこれと同じ手順が『五門禪經要法』(T 15, 325c18–c24) や『觀仏三昧海經』(T 15, 689a23–b03) でも説かれることを指摘する。以下で順次に参照する。

まだ念仏三昧を〔会得〕していない者には一心に觀仏をさせる。觀仏する際に、ひとえに仏の相好を觀察して、〔像を〕はっきりと〔把握し〕終ったならば、それから目を閉じて記憶したものを心の中に留め置く。もしははっきりと〔把握〕できていないならば、戻って目を開いて〔像を〕視て、極めて心の中に〔像を〕はっきりとさせる。それから〔自分の座に〕戻って座り、身体を正し心を正して、面前の注意力を近くにとどめおく（繫念在前¹⁰⁾）。〔すると〕本物の仏に相對しているかのように明瞭で何の相違も

9) したがって『思惟略要法』が誰の撰かは不明ということになるが、その内容には『五門禪經要法』(曇摩蜜多訳)と一致する部分が広範囲に渡って確認されており、『五門禪經要法』からの抄出である可能性が指摘されている (cf. 藤堂1960, 399, 同1960b, 478–480, 月輪1971, 55–56. see also 池田 (1937, 103–106), 安藤 (1962, 204), 境野 (1935, 460–463), Yamabe (1999a, 98–100)。尚、本文で引用した箇所は『五門禪經要法』(T 15, 327a13–a17) に対応が見られる。

10) この表現はサンスクリット語の定型句 *pratimukhīm smṛtim upa-Sthā* に対応するとみられており (cf. Yamabe 1999a, 129. fn. 12, 155. fn. 64)、訳出はこの定型句に合わせて行った。

ない〔像と相對する〕。

未念佛三昧者。教令一心觀佛。若觀佛時當至心觀佛相好。了了分明諦了已。然後閉目憶念在心。若不明了者。還開目視極心明了。然後還坐正身正意繫念在前。如對眞佛明了無異。

金幢と呼ばれるある王子がいた。〔かれは〕驕り高ぶり、〔自身のもつ〕見解も誤っていて、正法を信じていなかった。友人に定自在という名の比丘がいた。〔比丘は〕王子に〔次のように〕告げていった。「世の中には多くの宝石で見事に飾りつけられた、たいへんすばらしい仏像がある。ちょっと塔に入って仏の姿形というのを觀察してきてはどうか」と。すると、その王子は善き友人の言葉にしたがい、塔に入って〔仏〕像を觀察した。〔仏〕像の相好を見てから比丘に〔次のように〕言う。「仏像ですらこのように莊嚴なのだから、仏の本物の身体は言うまでもないだろう」と。〔王子が〕このように言い終わると、比丘は〔王子に、次のように〕告げていった。「あなたは今像を見ましたが、もし礼拝することができなかったのであれば、『南無仏』と称えてください」。すると王子は合掌をもって恭敬し、「南無仏」と称えた。〔王子は〕宮殿に戻ってから集中して塔の中の像を思い返す。すると後夜になって、夢で仏の姿を見た。仏の姿を見たので〔王子は〕おおいに喜んだ。

有一王子名曰金幢。憍慢邪見不信正法。知識比丘名定自在。告王子言。世有佛像衆寶嚴飾極爲可愛。可暫入塔觀佛形像。時彼王子。隨善友語入塔觀像。見像相好白言比丘。佛像端嚴猶尚如此。況佛眞身。作是語已比丘告言。汝今見像若不能禮者。當稱南無佛。是時王子合掌恭敬稱南無佛。還宮係念念塔中像。即於後夜夢見佛像。見佛像故心大歡喜。

先の『思惟略要法』に関しては誰の撰か不明であったが、『五門禪經要法』と『觀仏三昧海經』はそれぞれ曇摩蜜多と仏陀跋陀羅の撰となっている。『五

『門禪經要法』に見る手順が先の二禪經と同じであることは言うまでもないだろう。また『観仏三昧海經』は淡々と手順を説く禪經とは異なり、物語形式で話が進められるが、金幢王子が夢で仏の姿を見るに至るまでの手順は禪經が説くものと何ら変わるところがない。

次項に進む前にここまで参照した念仏觀の手順をまとめておく。確認した諸禪經の手順を踏まえると大前提として仏像が必要になる。まず行者は仏像が安置されている場所に赴かなければならない。そして像から直接仏の特徴を把握する。その際、像を見ない状態でも思い描けるようにしっかりと記憶することが求められる。続いて場所を変えて心の眼で見ることなどが言われる。文献によって表現は異なるものの、先の手順で記憶した像を想起することが言われている。このように念仏觀というのは対象を記憶してそれを想起するという手順になっており、この手順は次に参照する不淨觀にも共通する。

2.3 不淨觀

禪觀經典の中国あるいは中央アジア成立が疑われる中、Yamabe (1999a, 5-17) は禪經に見るインド的背景の有無に検討を加えている。そしてその成果として報告されたのが不淨觀との共通点である。不淨觀は『清淨道論』や《声聞地》では次のように説明される。

その瑜伽者 (yogin) は、その死体について、既に述べた通りの特徴を取る〔方法〕によって〔死体の〕特徴をよく把握しなければならない。注意力を確かなものにして〔対象を〕取り込まなければならない。同じ様に繰り返しながら、よく心にとどめ、明確にしなければならない。死体から遠すぎず、近すぎない場所に立つあるいは坐って、目を開いて觀察し特徴を把握しなければならない。膨張した不愉快な〔死体〕、膨張した不愉快な〔死体〕、と百回千回と〔目を〕開いて觀察し、〔目を〕閉じて〔対象を〕取り込まなければならない。このように繰り返していると、取る〔べき〕特徴は十分に把握されたものとなる。十分に把握されたものとなるのはどのような時かという、〔目を〕開いて觀察している時も、〔目を〕閉じて

〔対象を〕取り込んでいる時も同じようになって見えてくるその時、十分に把握されたと言うのである。

tena yoginā tasmim sarīre yathāvuttanimittaggāhavasena suṭṭhu nimittam gaṇhitabbaṃ, satim supaṭṭhitam katvā āvajjitabbaṃ, evaṃ punappunam karontena sādhuḥkaṃ upadhāretabbañ ceva vavatthapetabbañ ca. sarīrato nātidūre nāccāsanne padese ṭhitena vā nisinnena vā cakkhuṃ ummīletvā oloketvā nimittam gaṇhitabbaṃ uddhumātakapaṭikkūlam uddhumātakapaṭikkūlan ti satakkhattum saḥassakkhattum pi ummīletvā oloketabbaṃ, nimīletvā āvajjitabbaṃ. evaṃ punappunam karontassa uggahanimittam suggahitam hoti. kadā suggahitam hoti. yadā ummīletvā oloketassa nimīletvā āvajjentassa ca ekasadisam hutvā āpātham āgacchati, tadā suggahitam nāma hoti. Vism 185, 30–186, 7.¹¹⁾

墓場などに赴き、青黒い〔死体〕から特徴を把握せよ。乃至、骨あるいは骸骨の〔特徴を把握せよ〕。もし墓地〔の死体〕からでなくとも、絵に描かれた〔死体〕、木や石や泥で造られた〔死体から〕特徴を把握しなければならない。〔特徴を〕把握したら住处に戻れ。〔住处に〕戻って阿蘭若に行き、あるいは樹の根元に行き、あるいは空き屋に行って、寝台、あるいは腰掛け、あるいは草座に坐れ。両足を洗って、両足を組んで（結跏趺坐）身体をまっすぐ伸ばし、面前の注意力を近くにとどめおいて坐り、まず最初に〔心〕一境性、心の不散乱に注意力を結びつけよ。

śmaśānādy upasaṃkramya vinīlakād vā nimittam udgrhāṇa, yāvad asthīnām vā asthiśaṃkalikānām vā, no cec chmaśānād api tu citrakṛtād vā kāṣṭhāśmaśādakṛtād vā nimittam udgrhāṇa, udgrhya śayanāsanam upasaṃkrama, upasaṃkramyāranyagato vā vṛkṣamūlagato vā śūnyāgāragato vā, mañce vā pīṭhe vā tṛṇasaṃstarake vā nisīda, paryaṅkam ābhujya pādau prakṣālya ṛjuṃ kāyaṃ

11) cf. Vism(W), 151, 31–152, 4.

*praṇidhāya pratimukhāṃ smṛtim upasthāpya niṣadya, tatprathamata
ekāgratāyāṃ cittāvikṣepe smṛtyupanībandhaṃ kuru.* ŚrBh III 126, 11–128, 2.

『清浄道論』や《声聞地》に見る不浄観の手順では、まず死体を目前にして「特徴を把握」(*nimittaṃ gaṇhitabbaṃ/udgrhāṇa*) することが言われる。『清浄道論』にある「〔目を〕閉じて」(*nimmiletvā*) 云々という句は、『五門禅経要法』に「閉目（憶念）」とあったように禅経にも見出すことができる。そして特徴が「十分に把握された」(*suggahita*) というのは開目と閉目を何度も繰り返すことにより、死体の特徴を完全に記憶してしまうことを言うのであって、手順としては仏像の特徴を記憶する段階と同じである。

さらに《声聞地》では、特徴を把握し終えた後、場所を変えて想起することが求められている。手順には「身体をまっすぐ伸ばし、面前の注意力を近くにとどめおく」*rjūṃ kāyaṃ praṇidhāya pratimukhāṃ smṛtim upasthāpya* 云々とあるが、これに相当する句は同じく『五門禅経要法』に「正身正意繫念在前」とあるようにやはり禅経にも見出すことができる。念仏観の手順に従えばこの句の後に本物と遜色ない仏像が想起されることになっていたが、不浄観でもあらかじめ記憶した死体の特徴に基づいて、それと同じものを想起することが言われるのであって、念仏観も不浄観も基本的には同じ手順で説かれている。

3.1 仏像がない環境の想定

念仏観における仏を視覚化する手順というのは仏像を直接に見て記憶し、それと同じものを想起するというものであった。そしてこの手順は対象が死体に変わるという点を除いて不浄観でも同じであった。しかしながら手順が同じなのは仏や死体の観想だけにとどまらない。人や物を思い浮かべるような一般的なレベルの話でも同じである。しかし会ったことがない、見たことがない人や物を思い浮かべることができないように、必ず一度は目にして記憶しておく必要がある。観想を行う前に仏像や死体の前に赴くよう説かれるのはそのためであり、この段階はそれぞれの対象を想起するための加行のようになっているのである。

以上のような手順の確認に紙面を費やしたのは、般舟三昧が提唱された当初の環境を想定した場合、この手順を踏む上で生じてくる問題点を明確にするためである。禅観經典が前提とする仏像が存在していたならば、それを直接見るだけでよい。しかし次項より確認するように、般舟三昧の成立当時に仏像は存在していなかったとみられる。

3.2 外的証拠

当時仏像が存在していないとみることにについて、まずは仏像の成立年代について触れておく。仏像の起源に関して提出されている見解は一致を見ない。先行研究では成立地の問題や像の様式の比較など複雑な考察がなされ、提示される見解も多岐にわたっているが、当面の問題となる年代に関して提示されているのは、紀元前一世紀から紀元二世紀までの間である¹²⁾。そして注意しなければならないのは、この年代が他方仏の像に関するものではないということである。したがって般舟三昧が対象とする他方仏の像となると、この年代をそのまま当てはめて考えることはできない。

他方仏の像が発掘されるのは釈迦牟尼仏などに比べればずっと稀である。現在発見されている最古の像としては1977年にマトゥラーで発見された阿弥陀仏立像の台座がある¹³⁾。肝心の像の部分はほとんど現存しておらず、台座に残された両足だけとなっているが、その台座にある銘文には、

12) 仏像の起源に関しては研究の積み重ねにより様々な見解が提出されている。主な論点としては成立地をガンダーラとみるか、あるいはマトゥラーとみるかという点や、成立時期をクシャーナ朝以前とみるか、以後とみるかという点が挙げられる。この他にもギリシアの影響やローマの影響など様々な観点から論じられているが、詳細については宮治（2010, 30-53）にまとめられている。現在でもこの問題に決着はついておらず、仏像の制作はクシャーナ朝のカニシカ王の即位（127年）までにガンダーラとマトゥラーにおいて始まったとみるのが穏当とされている（cf. 島田2011, 136）。

13) この他に阿弥陀仏の可能性のある像としては、Brough（1982）が指摘したガンダーラの三尊像がある。しかしこれに関してはSalomon（2002）による反論が提出されており、この像を阿弥陀仏とみるか否かについては意見が分かれる。Salomon（2002）以降の研究については宮治（2010, 156-157. 補注1）を参照。尚、その像の年代は三世紀から四世紀と推定されている（cf. Salomon 2002, 4）。

- 1 大王フヴェーシュカの第二十六年、第二月、第二十六日
- 2 この時機に、隊商主サ〔?〕チャカの〔父〕であり、商主バラカッタの孫であり、
- 3 ブッダ〔ピラ〕の子であるナーガラクシタによって、世尊アミターバ仏の像が造立された。
- 4 一切諸仏の供養のために。この善根によって、一切衆生が無上の仏智を獲得するように。

- 1 *mah(ā)rajasya huveṣkas[y]a (saṃ)20 6 va 2 di 20 6*
- 2 *(etaye pu[r]vaye) sax-cakasya satthavahasya p[i]t[-x](n)[-x] balakattasya śreṣṭhasya nāttikena*
- 3 *buddha(pi)la(na) putra(n)a nāgarakṣitena bhagavato buddhasya amitābhasya pratimā pratiṣṭh(a)pi[tā](...)*
- 4 *[sa](rva)buddhapujāye im(e)na k(u)śalam(ū)lena sar(va)(sat)[v]ā anut(t)ara(m) bud(dh)ajñānam prā(ṭnva)m(tu)(...)*

と刻まれている¹⁴⁾。この像の成立年代を知る上で重要な「フヴェーシュカの第二十六年」という年号が西暦何年に当たるのかが争点となるが、見解は一致を見ておらず、今までに提示された年代の幅は104年から171年までである¹⁵⁾。しかしどの見解によっても二世紀より遡るような年代は提示されていない。また上限となっている104年の根拠はカニシカ王紀元78年説に基づいて算出されたものであるが、近年では127年説が有力視されることに鑑みると¹⁶⁾、104年という

14) 引用の和訳は藤田（2007, 276）からの借用である。またこれは Schopen（1987, 101）の読みに基づいている。この銘文の翻刻は多くの研究者が手掛けており、他の研究者のテキストと読みの違いに関しては杉本（1999, 83–86）を参照。

15) 104年説：Schopen（1987, 99）。

156年説：中村（1980, 493–495）。

171年説：肥塚（1985, 272–273）。

cf. 杉本（1999, 85）、藤田（2007, 276–277）。

16) 127年説は Falk（2001, 2004）による。カニシカ紀元に関しては諸説あるが、近年ではこ

上限は153年（127+26）にまで下る可能性があることになる。支婁迦讖による本經の訳出が179年であるから、本經が翻訳された年代ともかなり近いことになるが、この年代も翻訳された時点を示すものであり、般舟三昧の成立時となるとさらに遡って考えなければならないのだから、当時における他方仏の像の存在を示す外的な証拠は今のところ存在しないとみてよい。

3.3 内的証拠

続いて本經の分析から検討する。まず第一に仏像への言及は原形部分には見られない。仏像は行品以降の四事品になって初めて登場する。

バドラパーラよ、さらに四つの法を具えと、菩薩摩訶薩はこの三昧を会得する。四つとは何かというと、すなわち、（1）この三昧への熱望を通じて、如来の像（*tathāgata-pratimā）を造らせ、または絵像だけでも描かせること、（2）この三昧への熱望を通じて、この三昧が〔世に〕長くとどまるため、何としてもこの三昧が保たれる〔ために〕、よく書写して本として提供すること、（3）増上慢な人々を増上慢を離れた法、すなわち無上正等覚に入らせること、（4）如来の教説を保護し、保存し、維持するべく過ごすことである。バドラパーラよ、これら四つの法を具えと、菩薩摩訶薩はこの三昧を会得する。

bzang skyong/ gzhan yang chos bzhi dang ldan na/ byang chub sems dpa' sems dpa' chen po ting nge 'dzin 'di 'thob bo// bzhi gang zhe na/ 'di lta ste/ ting nge 'dzin 'di 'dod pas de bzhin gshegs pa'i sku gzugs byed du gzhus ste/ tha na ri mor yang 'brir 'jug pa dang/ ting nge 'dzin 'di 'dod pas ting nge 'dzin 'di yun ring du gnas par bya ba'i phyir ci nas kyang ting nge 'dzin 'di 'dzin par legs par bris shing glegs bam sbyin pa dang/ mngon pa'i nga rgyal can gyi gang zag rnams mngon

の127年説が有力視されている（cf. 宮治2010, 53. 補注2）。これ以前の諸説については山崎（1998）、Charoenriset（2007）にまとめられている。

*pa'i nga rgyal med pa'i chos 'di lta ste bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i
byang chub la 'jog pa dang/ de bzhin gshegs pa'i bstan pa bsrung ba dang/ sba ba
dang/ yang dag par gzung ba'i phyir gnas pa ste/ bzang skyong/ chos bzhi po de
dag dang ldan na/ byang chub sems dpa' sems dpa' chen po ting nge 'dzin 'di 'thob
bo//* PSS 4D.

仏像への言及といっても、禪觀經典に見たような明確な手順の中に登場するわけではない。上記引用は般舟三昧の会得について述べたものとなっているが、例えば《迦葉品》(KP 2, 2 etc.) に見るような「カーシャパよ、菩薩にこれら四つの法があると…」*catvāra ime kāśyapa dharmā bodhisatvasya...* と同じ形式で説かれ、実質的な実践の内容を示すというよりもむしろ般舟三昧の会得を引き合いに作仏などの行為を奨励しているような印象を受ける。尚、ここには經典の書写も記されているが、これに関しても仏像と同様に四事品が初出となっており行品には見られない。

さらに般舟三昧が説明される際にも仏像は前提となっていない。特に以下の記述に見る「聞いた通り」(**yathāśruta*) という表現に注目する。

バドラパーラよ、その般舟三昧とは何か。そこでバドラパーラよ、比丘、あるいは比丘尼、あるいは優婆塞、あるいは優婆夷であれ、戒を完全に保った上で、その者はひとり閑かな場所に向かい、座ってから、次のように考える。『かの世尊、如来、阿羅漢にして正等覚者なる阿弥陀仏はいずれの方角にとどまり、〔身を〕保ち、時を過ごして、教えを説いておられるのか』と思い起こしなさい。その者は聞いた通りの(**yathāśruta*) あり様に従って(**ākāra*)、この仏国土より西の方角に百千俱胝の仏国土を過ぎた〔ところにある〕スカーヴァティー世界に、かの世尊、如来、阿羅漢にして正等覚者なる阿弥陀仏が、今現在、菩薩衆に囲まれ、付き随われて、とどまっておられる。〔身を〕保っておられる。時を過ごしておられる。教えを説いておられると作意する。さらにその者は乱れない心で如来を作意する(**manasi-Kṛ*) のである。

*bzang skyong/ da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs pa zhes bya ba'i ting
nge 'dzin de yang gang zhe na/ bzang skyong/ de la dge slong ngam/ dge slong ma
'am/ dge bsnyen nam/ dge bsnyen ma tshul khirms yongs su rdzogs par spyod par
'gyur la/ des gcig pu bden par song ste 'dug nas 'di snyam du/ bcom ldan 'das de
bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas tshe dpag
med de phyogs gang rol na gnas te 'tsho zhing gzhes la chos kyang ston cing
bzhugs/ snyam du sems bskyed par bya'o// des ji skad du thos pa'i rnam pas sangs
rgyas kyi zhing 'di nas nub phyogs logs su sangs rgyas kyi zhing bye ba phrag
'bum 'das pa na 'jig rten gyi kham bde ba can na bcom ldan 'das de bzhin gshegs
pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas tshe dpag med de da ltar
byang chub sems dpa'i tshogs kyis yongs su bskor cing mdun du bdar te bzhugs
so// 'tsho'o// gzhes so// chos kyang ston to/ snyam du yid la byed de/ des kyang
sems ma g-yengs pas de bzhin gshegs pa yid la byed do//* PSS 3A.

バドラパーラよ、菩薩は在家者であっても、あるいは出家者であっても、
ひとり閑かな場所に行き、座ってから、如来、阿羅漢にして正等覺者なる
阿弥陀仏を聞いた通りのあり様に従って作意する。

*bzang skyong/ byang chub sems dpa' khyim pa 'am rab tu byung ba yang rung
gcig pu dben par song ste 'dug la/ de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par
rdzogs pa'i sangs rgyas tshe dpag med ji skad du thos pa'i rnam pas yid la byas te/
PSS 3B.*

このように般舟三昧が説明される際には「聞いた通り」に仏を作意することが求められている。この表現はかつて Harrison (1978, 44) が取り上げたように、視覚化に関する当時の環境を想定する上で重要となる。もし般舟三昧の成立時に仏像のように直接に見て記憶できる媒体が存在していたならば、ここで「見た通り」(yathādr̥ṣṭa) とすべきであって¹⁷⁾、わざわざ「聞いた通り」とするのはおかしい。この表現は目で見える媒体が存在せず、他方仏のあり様を耳で聞い

ていた環境を示唆している。

以上のように、般舟三昧が成立した当時の環境となると、仏像の存在を前提に考えることはできない。般舟三昧の本来的な役割を考察する上では、仏像が存在しない環境で、当時の行者がいかにして未だ見ぬ他方仏を想起しようと試みたのかを問うことが重要になる。

4 般舟三昧から仏随念へ

先行研究には般舟三昧を仏随念と同一概念とみて論じるものがあるが¹⁸⁾、吹田（2016）において検証したようにこれらは別な概念として考えなければならない。というのも、般舟三昧の役割は仏随念を実践するまでの過程にあるからである。その役割を知る上で手掛かりとなる記述が譬えの中にある。般舟三昧に関する譬えは行品に七箇所も存在する。すなわち、夢中見仏の譬え（3B）、無碍の譬え（3C）、娼婦の譬え（3D）、空沢の譬え（3H）、夢中帰郷の譬え（3I）、不浄観の譬え（3J）、影像の譬え（3K–3L）の七つである¹⁹⁾。そしてこれらのうちの娼婦の譬えにだけ、本経が想定していた視覚化の手順が示唆されている。

17) カマラシーラ（*Kamalaśīla*）は《修習次第》（BhK III 4, 5–5, 9）において般舟三昧に言及しているが、そこでは「見て聞いた通り」（*yathādr̥ṣṭaśruta*）となっており、口伝あるいは書写での伝承を聞く環境から仏像のような媒体を見る環境への展開があったことを予想させる。

そこでまず最初に瑜伽行者（*yogin*）は見て聞いた通りの（*yathādr̥ṣṭaśruta*）如来の姿（*vigraha*）に対する心を確立させて、止（*śamatha*）に没入する。そして熱せられた金の如く清らかで、〔三十二〕相〔八十〕種好によって飾られ、衆会の中心にあり、様々な種類の方便でもって衆生の為に行動している、その如来の姿を絶え間なく作意すること（*manasikāra*）でもって、その〔如来の〕徳に対する熱望を引き起こし、昏沈や掉挙などを鎮めさせ、面前に立っているかのように明瞭にそれが見えるまで、それまで瞑想しなければならない。……そしてこの三昧は般舟三昧として〔経に〕解説されている。

tatra prathamam tāvad yogī yathādr̥ṣṭaśrute tathāgatavigrahe cittam sthāpayitā śamatham niṣpādayet. tañ ca tathāgatavigraham uttaptakanakāvadātam lakṣaṇānuvyañjanālaṃkṛtam parśanmaṇḍalamadhyagataṃ nānāvidhair upāyaiḥ sattvārtham kurvantaṃ prābandhikena manasikāreṇa, tadguṇābhilāṣaṃ samupādāya layauddhatyādīn vyupaśamaya tāvad dhyāyed yāvat sphuṭataraṃ puro 'vasthitam iva tam paśyet. [...] ayam ca samādhīḥ pratyutpannabuddhasaṃmukhā vasthitasamādhir nirdiṣṭaḥ.

18) cf. 赤沼（1927ab）, Harrison（1978）.

19) それぞれの譬えの名称は梶山（1992, 302–308）より借用した。see also 赤松（2011, 209–217）.

以下にその譬えを引用するが、特に男たちが娼婦を一度も見ないままに想起できるようにになっている点に注目する。

バドラパーラよ、例えばある男がラージャグリハの大都市に住んでいるとしよう。そしてヴァイシャーリーの町に、スマナー (**Sumanā*) と呼ばれるある娼婦がいると聞いた。二人目の男はアームラパーリー (**Āmrāpālī*) と呼ばれるある娼婦がいると聞いた。三人目の男はウトパラヴァルナー (**Utpalavarṇā*) と呼ばれるかつて娼婦〔だった女〕がいると聞いた。かれらは彼女たちのことを聞いて、それぞれがそれぞれ〔の女〕を恋慕したのだが、その男たちはその娼婦たちを見たことがなく、ただ名前と容姿と肌の色を聞いただけで愛欲の心を生じたのである。かれらが何度もその〔娼婦を〕作意している (**manasi-Kṛ*) あいだに眠りに落ちると、夢のなかで「我々はその娼婦たちのところに来ているのだ」と知る。その男たちはラージャグリハの大都市にいて、以前眠りに落ちていなかった時、それぞれ愛欲を伴った心を生じていたが、同じようにその男たちは眠ってから夢のなかで〔愛欲を伴った心を生じ〕、その娼婦たちを見て、それぞれの相手と一緒にになって色欲 (**maithuna-dharma*) にふけてから、性交に対するその欲望から解放されたのを夢にみたのである。……かれらは目覚めてから、見、聞き、知り、理解したとおりに、夢での経験を想起する (**anu-Smṛ*)。

zang skyong/ 'di lta ste dper na skyes bu zhig rgyal po'i khab kyi gron khyer chen po na 'dug pa las yangs pa can gyi grong khyer na smad 'tshong ma yid bzang zhes bya ba zhig yod par thos so// skyes bu gnyis pas ni smad 'tshong ma a mra skyong zhes bya ba zhig yod par thos so// skyes bu gsum pas ni sngon gyi smad 'tshong ma u tpa la'i mdog ces bya ba yod par thos so// de rnams kyis de dag thos nas so sor so so la sems chags par gyur mod kyi/ skyes bu de rnams kyis smad 'tshong ma de rnams mthong ba ni ma yin te/ ming dang gzugs dang kha dog tsam zhig thos pas 'dod chags kyi sems skyed par gyur to// de dag phyi phyir zhing de

*yid la byed bzhin du nyal ba dang/ rmi lam du yang smad 'tshong ma de dag gi
drung du bdag cag dong ba snyam du shes te/ ji ltar skyes bu de dag rgyal po'i
khab kyi grong khyer chen po na 'khod cing sngon ma nyal bar de lta de ltar 'dod
chags dang ldan pa'i sems bskyed pa de bzhin du skyes bu de dag nyal nas kyang
rmi lam na smad 'tshong ma de dag mthong zhing phan tshun sprad de/ 'khrig pa'i
chos la bsten nas/ 'khrig pa la dad pa de dang yang bral bar gyur pa yang rims
so// [...] de dag sad nas ji ltar mthong ba dang/ thos pa dang/ shes pa dang/ rtogs
pa'i rmi lam na myong ba rjes su dran nas/* PSS 3D.

譬えに登場するラージャグリハに住む男たちと、ヴァイシャーリーにいる娼婦たちは、それぞれこの世界に住む衆生と、別の世界にいる他方仏を表しており、仏に見えんとする衆生の渴望が世俗の異性間の感情に譬えられていると理解する²⁰⁾。この譬えにおいて男たちは実際の場所に訪れることなく、ましてや一度も娼婦に会うことなく想起するまでに至っている。その過程に注目してみると、

(1) 娼婦の名前や容姿を聞く

↓

(2) 娼婦を何度も作意する (**manasi-Kṛ*)

↓

20) 娼婦の譬えは空を説くものと理解される場合があり、特に『大智度論』(T 25, 110b09–b19) がそのような観点で引用している。

如佛在時三人爲伯仲。聞毘耶離國婬女人名菴羅婆利。舍婆提有婬女人名須曼那。王舍城婬女人名優鉢羅槃那。有三人各各聞人讚三女人端正無比。晝夜專念心著不捨。便於夢中夢與從事。覺已心念。彼女不來我亦不往而婬事得辦。因是而悟一切諸法皆如是耶。於是往到毘陀婆羅菩薩。所問是事。毘陀婆羅答言。諸法實爾。皆從念生。如是種種。爲此三人方便巧說諸法空。

しかし下線で示した部分は本經には見当たらず、別の譬えから先取りしたとみられている (cf. 梶山1992, 304–306)。つまり男たちが夢から覚めて以降は空沢の譬え (3H) と影像の譬え (3K–3L) を編纂して合併したようになっており、最終的にパドラパーラが男たちに諸法の空たることを説くという内容も本經には説かれていない。

(3) 夢の中で娼婦と会う

↓

(4) 夢から覚めて想起する (**anu-Smr*)

となっている。この過程のうち、名前や容姿を聞いて作意するまでが般舟三昧の実践、夢の中が般舟三昧の中、夢から覚めて想起する段階が仏随念として、般舟三昧から仏随念へと至る過程に置き換えて考えてみる。(1) から (2) の過程は前節で参照した般舟三昧の説明と一致し、譬えの男たちもやはり聞いた情報に基づいて娼婦を作意している。そしてこの譬えにおける作意 (**manasi-Kṛ*) というのが、注意や思惟といった一般的な意味ではなく、対象を具象化するような意味合いで用いられていることに注意する²¹⁾。仏の像が行者のなかで確立した瞬間が (3) であり、般舟三昧の中での仏との対面となる。この時点で行者は自らで具象化した仏の像を見て記憶しているのだから、続く (4) が夢から覚めて想起する (*anu-Smr*) となっているように、般舟三昧から出て定中で見たのと同じ仏を想起する、すなわち仏随念 (*buddhānusmṛti*) が可能となるのである²²⁾。

21) つまりこの譬えにおいて男たちは娼婦の像を心の中に作っている (*manasi-Kṛ*) と理解する。語義解釈としては *manasi-Kṛ* の *manasi* を対象を作る場所を示す於格とみる。詳細は別稿にて論じる予定である。

22) 本経における仏随念 (*buddhānusmṛti*) が仏を想起するという意味で用いられることは、譬えによって裏付けられる。*anu-Smr* の語は娼婦の譬え (3D) の他に、夢中見仏の譬え (3B) と夢中帰郷の譬え (3I) に見られるが、決まって想起を意味する文脈で用いられている。

バドラパーラよ、例えば、男女誰であれ、眠っている者が、夢のなかで物 (**rūpa*) のあり様を見る。……その者は夢での様子 (**nimitta*) を想起する (**anu-Smr*) ことで涙を流すように...

bzang skyong/ di lta ste dper na skyes pa 'am bud med gang la la zhiḡ nyal ba'i rmi lam du gzugs kyi rnam pa mthong ste/ [...] de rmi lam gyi mtshan ma rjes su dran pas mchi ma klog par byed pa de bzhiḡ du/

バドラパーラよ、例えばある男が、生まれ故郷からどこか他方にある地域へ向かい、到着すると、その生まれ故郷を想起して (**anu-Smr*)、見た通り...

bzang skyong/ 'di lta ste dper na skyes bu la la zhiḡ rangs skyes pa'i yul nas ljonḡs kyi phyogs gzhan zhiḡ tu song ste phyiḡng pa dang/ rang skyes pa'i yul de rjes su dran nas/ ji ltaḡ mthong ba dang/

以上の考察で般舟三昧の役割が明らかになりつつある。つまり当時の般舟三昧は口伝などの伝承による仏の具象化を担っており、他方仏を随念する加行となっていたのである。当時に他方仏の像が存在したならば、念仏観の手順にあるように、それを見に行けばよいのであり、聞いた情報に基づいて仏を具象化する必要性などは生じなかつただろう。実践する環境の展開からすれば、行者自らで一から具象化する必要があつた時代から、一般化された像を見るだけで済む時代へと移行していったとみることができる。

5 修道論上の位置づけ

前節で般舟三昧が他方仏を随念する加行となっている旨を述べたが、そもそもなぜ他方仏を随念する必要性があつたのかについて言及する。それは阿弥陀仏の随念が往生の本行とされていたからである。前節で参照した娼婦の譬え(3D)に引き続き、話は次のように展開する(3E-3F)。

その〔菩薩は〕何度も作意する (*manasi-Kṛ*) ことによってかの〔阿弥陀〕如来を見る。この般舟〔三昧と呼ばれる〕菩薩の三昧にとどまって、その〔菩薩は〕かの〔阿弥陀〕如来を見てから「世尊よ、いかなる徳目 (**dharma*) を具えれば、菩薩摩訶薩はこの世界に生まれることができるのでしょうか」と質問する。このようにしてどのような仏国土であれ、〔そこに〕生まれたいと思う者は、その時、如来に〔このように〕質問する。

このように質問されて、かの世尊、如来なる阿弥陀〔仏〕はその菩薩に次のように言った。

「善男子よ、仏随念 (**buddhānusmṛti*) を実践し (**āsevita*)、実習し (**niṣevita*)、修習 (**bhāvanā*) し、多く行ふ (**bahulīkāra*) と、この〔スカーヴァティー〕世界に生まれることができる」

de phyi phyir zhing yid la byed pas de bzhin gshegs pa de mthong ngo// da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs pa'i byang chub sems dpa'i ting nge 'dzin de la gnas te/ des de bzhin gshegs pa de mthong nas/ bcom ldan 'das/ chos gang dang

*ldan na/ byang chub sems dpa' sems dpa' chen po 'jig rten gyi kham s 'dir skye bar
'gyur/ zhes zhu ba zhu'o// de bzhin du sangs rgyas kyi zhing gang dang gang du
skye bar 'dod pa de'i tshe de bzhin gshegs pa la zhu'o// de skad zhus nas bcon
ldan 'das de bzhin gshegs pa tshe dpag med des byang chub sems dpa' de la 'di
skad ces bka' stsal to// rigs kyi bu/ sangs rgyas rjes su dran pa kun tu bsten/ nges
par bsten cing bsgoms la mang du byas na/ 'jig rten gyi kham s 'dir skye bar byed
do//* PSS 3E-3F.

上記引用では菩薩が般舟三昧の中で阿弥陀仏国に生まれる方法を質問している。そして阿弥陀仏がその答えとして仏随念の必要性を説く。既に述べたように、従来の研究では本経における阿弥陀仏が諸仏の一例に過ぎないと消極的にみられていたため、この菩薩との対話に示唆される修道論についても注目されることはなかった。しかし今や原初形態（行品）にしか登場しない阿弥陀仏と、この仏が示す修道論の価値が見直されなければならない。

質問の内容に再び注目すると、この菩薩は仏と対面して誓願を立てているわけでもなく、授記を請うているわけでもない。かれは仏を面前にして迷うことなく阿弥陀仏国へ生まれる方法を質問している。この菩薩が無上正等覚に至る道程を考えた場合、その到達に阿弥陀仏国に生まれるという方法を取ろうとしていることになる。その道程を先に考察した仏随念までの過程と合わせると、「般舟三昧（加行）→仏随念（本行）→往生→無上正等覚」という次第になる。これはつまり無上正等覚から遡って、往生、仏随念、そして仏随念から般舟三昧が要請された結果である。般舟三昧という修行徳目がいかなる修道論上の要請に応えるものだったかを問いかけた時、本経の分析から提示できる可能性はわずかにこれだけであり、ましてやこの經典の原初形態にのみ説かれている。つまりこの修道論の中に位置づけられ、阿弥陀仏を随念する加行となっていたのが般舟三昧の本来的な役割であるといえるのである。この修道論が行品以降で見られなくなることに関しては、梶山（1992, 293-297）の言うように、般舟三昧が発展して阿弥陀仏から諸仏へと対象が一般化していくうちに、本来的な修道論上の位置づけをも失っていったとみることができる。この特徴ある修道

論が阿弥陀仏と共に見られなくなることに何の矛盾も生じない。

6 おわりに

以上、般舟三昧の役割について考察した。まず視覚化の手順を知るべく、念仏観を参照した。そこでは仏像に見る仏の特徴を記憶し、それと同じものを想起するという手順が説かれる。この手順は念仏観だけでなく不浄観にも共通であり、ひいては人や物を頭に思い浮かべるような一般的なレベルにも当てはまる。つまり視覚化には先立つ記憶がなければならない。それゆえに念仏観では仏像を、不浄観では死体を直接見に行くところから手順が始まるのである。この手順を足掛かりとして般舟三昧の役割を考察すると、仏像という目で記憶できる媒体がない環境で、どのように他方仏を想起しようとしたのかが問題となる。そしてそれを知る上で重要なのが行品に説かれる娼婦の譬え（3D）である。この譬えでは男たちが娼婦を夢で見ることによって、一度も目にすることなく想起できるようになっているが、これは行者が仏を般舟三昧で見ることによって随念できるようになるのを譬えたものに他ならない。未だ見ぬ他方仏であっても、聞いた情報に基づいて具象化することにより般舟三昧の中で対面する。そして夢で見たものを想起できるように、般舟三昧で見た仏も随念できるということである。このように般舟三昧は仏随念に至る過程の中で、聞いた情報に基づいて仏を具象化する段階を担っており、随念に先立つ記憶を得るための加行となっている。そして、この過程は「般舟三昧（加行）→仏随念（本行）→往生→無上正等覚」という道程の中に位置づけられている。本経の中から修道論として提示できる候補は他に見出せず、ましてや本経の原形とされる行品にのみ見られることから、阿弥陀信仰に特有の修道論の中に位置づけられ、阿弥陀仏を随念するための加行となっていたのが般舟三昧の本来的な役割であったと論じた。

本稿の他に先行研究を検証したものとして吹田（2017）があり、そこでは般舟三昧が阿弥陀信仰の説く臨終見仏から展開したと論じた。今回の役割の考察から見ても般舟三昧と阿弥陀信仰とは思想の根幹で切り離せないものとなっており、これまでの検証結果から本経の基調が般若空思想にあるとみる定説を支

持することはできない。定説として取り上げられる赤沼（1927ab）や Harrison（1978）の一方で、色井（1963）は本経の成立に般若空思想は必要なかったと主張し、大乘仏教の中で空思想が展開するにつれて次第に結びつきを強めていったとみていた。過去にこの見解を評価した研究は櫻部（1991）以外になかったが、今や注目に値するといわねばならない。確かに現存する資料から見れば、行品ですら空思想と不可分に思われるが、今後、本経の分析に際しては、いわゆる「般若の洪水」（辛嶋2010, 38–39）というものを想定してかかる必要があるのではないだろうか。

略号

- BhK III *Minor Buddhist Texts: Third Bhāvanākrama Part III*, (Serie Orientale Roma XLIII), ed. G. Tocchi. Roma: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1971.
- KP *The Kācāyapaparivarta: a Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa class: Edited in the Original Sanskrit in Tibetan and in Chinese*, ed. Baron A. von Staël-Holstein. Shanghai: Commercial Press, 1926. [repr. Tokyo: Meicho-Fukyū-kai, 1977].
- PSS *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, (Studia Philologica Buddhica Monograph Series I), ed. Paul Harrison. Tokyo: Reiyukai Library, 1978.
- ŚrBh III 大正大学総合佛教研究所 声聞地研究会『瑜伽論 声聞地 第三瑜伽処：サンスクリット語テキストと和訳』（大正大学総合仏教研究所研究叢書32）山喜房佛書林, 2018.
- T 『大正新脩大藏経』
- T 416 闍那崛多訳『大方等大集経賢護分』（T 13, 872a1–897c15）.
- T 417 支婁迦讖訳『仏説般舟三昧経』（T 13, 897c26–902c19）.
- T 418 支婁迦讖訳『般舟三昧経』（T 13, 902c24–919c05）.
- T 419 失訳『拔陂菩薩経』（T 13, 920a4–924b17）.
- Vism *Visuddhimagga* (Pali Text Society Edition).
- Vism (W) *The Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*, (Harvard Oriental Series 41), ed. Henry Clarke Warren. Massachusetts: Harvard University Press, 1950.

参考文献

BROUGH, John

- 1982 “Amitābha and Avalokiteśvara in an Inscribed Gandhāran Sculpture,” *Indologica Taurinensia* 10: 65–70.

CHAROENSRISSET, Samawadee

- 2007 「カニシカ起源の問題をめぐって」『印仏研』56(1) : 339-336.

FALK, Harry

- 2001 “The Yuga of the Sphujiddhvaja and the Era of the Kuṣāṇas,” *Silk Road Art and Archaeology* 7: 121-136.
2004 “The Kaniṣka Era in Gupta Records,” *Silk Road Art and Archaeology* 10: 167-176.

FUJITA, Koutatsu

- 1990 “The Textual Origins of the *Kuan Wu-liang-shou ching*: A Canonical Scripture of Pure Land Buddhism,” *Chinese Buddhist Apocrypha*, ed. Robert E. Buswell Jr.. Honolulu: University of Hawai'i Press. pp. 149-173.

HARRISON, Paul

- 1978 “Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra,” *Journal of Indian Philosophy* 6: 36-57.

REICHELT, Hans

- 1928 *Die Soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums: in Umschrift und mit Übersetzung: I Teil: Die Buddhistischen Texte*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

SALOMON, Richard & SCHOPEN, Gregory

- 2002 “On an Alleged Reference to Amitābha in a Kharoṣṭhī Inscription on a Gandhāran Relief,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 25(1-2) : 3-31.

SCHOPEN, Gregory

- 1987 “The Inscription on the Kuṣāṇ Image of Amitābha and the Character of the Early Mahāyāna in India,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10(2): 99-134.

YAMABE, Nobuyoshi

- 1999a *The Sutra on the Ocean-Like Samadhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sutra*. [Ph.D. Thesis, Yale University].
1999b “The Significance of the “Yogalehrbuch” for the Investigation into the Origin of Chinese Meditation Texts,” *Buddhist Culture* 9: 1-74.

WELLAR, Friedrich

- 1936-1937 “Bemerkungen zum Soghdischen Dhyāna-Texte,” *Monumenta serica* 2: 341-404.
1938 “Bemerkungen zum Soghdischen Dhyāna-Texte,” *Monumenta serica* 3: 78-129.

赤沼智善

- 1927a 「般舟三昧経の研究（上）」『宗教研究』4(1) : 97-117.
1927b 「般舟三昧経の研究（下）」『宗教研究』4(2) : 51-70.

赤松明彦

- 2011 「ヒンドゥー教と大乘仏教」『大乘仏教の誕生』（シリーズ大乘仏教2）春秋社，206–229頁．

安藤俊雄

- 1962 「廬山慧遠の禅思想」『慧遠研究』249–285頁．[『天台学論集：止観と浄土』平楽寺書店，1975. 184–228頁所収]．

池田英淳

- 1937 「鳩摩羅什訳出の禅經典と廬山慧遠」『大正大学学報』（26）：101–118．

井ノ口泰淳

- 1966 「西域出土の梵文瑜伽書」『龍谷大学論集』381：2–15．

大田利生

- 1983 「般舟三昧と浄土教」『龍谷大学論集』423：134–158．

梶山雄一・末本文美士

- 1992 『観無量寿経 般舟三昧経』（浄土仏教の思想2）講談社．

春日井眞也

- 1953 「観無量寿仏経における諸問題」『仏教文化研究』（3）：37–50．

辛嶋静志

- 2010 「阿弥陀浄土の原風景」『佛教大学総合研究所紀要』17：15–44．

肥塚隆

- 1985 「大乘仏教の美術：大乘仏教美術の初期相」『大乘仏教とその周辺』（講座大乘仏教10）春秋社，263–291頁．

境野黄洋

- 1935 『支那仏教精史』境野黄洋博士遺稿刊行会．

櫻部建

- 1983 「念仏三昧という語について」『仏教と文化：中川善教先生頌徳記念論集』同朋社出版，483–488頁．

- 1991 「書評・紹介 Paul Harrison：The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present, Tokyo, 1990.」『仏教学セミナー』53：48–58．

色井秀讓

- 1963 「般舟三昧経の成立について」『印仏研』11(1)：203–206．

静谷正雄

- 1974 『初期大乘仏教の成立過程』百華苑．

末本文美士

- 1989 「『般舟三昧経』をめぐる」『インド哲学と仏教：藤田宏達博士還暦記念論集』平楽寺書店，313–332頁．

杉本卓洲

- 1999 「マトゥラーにおける仏像崇拜の展開（その3）」『金沢大学文学部論集：行動

- 科学・哲学篇』19：83-118.
- 橘瑞超
1912 『西域に於ける浄土教』（二楽叢書 第一号）橘瑞超.
- 玉城康四郎
1981 「『般舟経』における念仏三昧の考察」『大乘仏教から密教へ：勝又俊教博士古稀記念論集』春秋社，85-103頁.
- 月輪賢隆
1971 『仏典の批判的研究』百華苑.
- 藤堂恭俊
1960 「鳩摩羅什訳出と言われる禅經典の説示する念仏観」『東洋思想論集：福井博士頌寿記念』福井博士頌寿記念論文集刊行会，398-411頁.
- 中村元
1980 『ブッダの世界』学習研究社.
- 羽田亨
1958 『羽田博士史学論文集：下巻 言語・宗教篇』（東洋史研究叢刊之三之二）東洋史研究会.
- 吹田隆徳
2016 「般舟三昧と仏随念の関係について」『印仏研』65(1)：190-193.
2017 「般舟三昧の系譜：manasi-√kr と見仏」『仏教学会紀要』22：89-103.
- 藤田宏達
1970 『原始浄土思想の研究』岩波書店.
1985 『観無量寿経講究：『観経四帖疏』を参看して』真宗大谷派宗務所出版部.
2007 『浄土三部経の研究』岩波書店.
- 松濤誠廉
1981 『馬鳴・端正なる難陀』山喜房佛書林.
- 宮治昭
2010 『インド仏教美術史論』中央公論美術出版.
- 明神洋
1993 「禅観經典における念仏観：その意義と起源について」『仏教学』35：59-79.
- 望月信亨
1930 『浄土教の起源及発達』共立社. [再版 山喜房佛書林，1972].
- 山部能宜
2011 「大乘仏教の禅定実践」『大乘仏教の実践』（シリーズ大乘仏教3）春秋社，96-125頁.
- 島田明
2011 「仏塔から仏像へ」『大乘仏教の実践』（シリーズ大乘仏教3）春秋社，128-165頁.

山崎利男

1998 「カニシカ 1 世の年代をめぐる新研究紹介」『中央大学 アジア史研究』23：1-21.