

『大阿弥陀経』の成立の問題をめぐって

肖 越

【抄録】

本稿では『大阿弥陀経』における代表的な用語「斎戒清浄」・「智慧勇猛」等を取りあげ、文献学的にみて「無量寿経」最古訳としての『大阿弥陀経』の前半にも、漢訳された時、翻訳者によって付加・修訂された可能性が高いことについて論じ、「初期無量寿経」の成立の解明に一石を投じたい。次の四つの部分によって組成されている。

まず、今まで『大阿弥陀経』に関する先行研究とその問題点について検討した。次に、『大阿弥陀経』の第六願と第七願及びその成就文における「斎戒清浄」に関する記述を通して、第六願の後半と第七願及びその三輩往生段の成就文の成立を中心にして検討した。更に第六願の前半及び長行における「仏塔信仰」に関連する文の成立を検討し、その結果、「仏塔信仰」に関連する文は、翻訳者によって付加されたものと指摘した。最後に、「智慧勇猛」を通して違う側面から本願文前の阿難部と本願文及び三輩往生段の成立について検討した。

結論としては、「無量寿経」最古訳としての『大阿弥陀経』は漢訳された時、翻訳者によって整合されたことを証明した。

キーワード：『大阿弥陀経』、『無量清浄平等覚経』、斎戒清浄、智慧勇猛、仏塔信仰

はしがき

〈無量寿経〉最古訳としての『仏説阿弥陀三耶三仏薩樓佛檀過度人道経』（以下『大阿弥陀経』）の成立の問題は、「初期無量寿経」¹⁾ 成立史においても、中国初期浄土教の成立においても、非常に重要な位置を占めている。確かに『大阿弥陀経』についての

1) 既に指摘したように、『無量清浄平等覚経』の原本は、「後期無量寿経」と同じ系統であった可能性が高いので（拙稿（2010b）、pp. 55-56 を参照）、この問題について今後詳しく検討する意義がある。本稿では、とりあえず先学に従って、〈無量寿経〉諸本の中、同じ二十四願である『大阿弥陀経』と『無量清浄平等覚経』を「初期無量寿経」とし、他の諸本を「後期無量寿経」としておこう。

先行研究はよく行われている²⁾。しかし、『大阿弥陀経』を始めとして、「初期無量寿経」の成立の問題のうち、いまだ明らかになっていない問題が多く残されて、特に「初期無量寿経」に属する『大阿弥陀経』と『仏説無量清浄平等覚経』(以下『平等覚経』)の成立問題を解決しなければ、『大阿弥陀経』と『平等覚経』の翻訳者の問題を始めてとして、「初期無量寿経」の成立に関する、いかなる想定をしても解決することはできないと思う。即ち、『大阿弥陀経』の原始形態の想定は、「初期無量寿経」の成立にあたって最初に解決すべき問題である。次に紹介するようにこの問題についてすでに先学らによって検討されたが、結論はあくまでも推測であり、確実な証拠があるわけではない、ということである³⁾。したがってここで新たな方法で〈無量寿経〉最古訳としての『大阿弥陀経』の原始形態の問題について再び研究する意義がある。

具体的には、『大阿弥陀経』の特徴を示している代表的な用語のうち、「斎戒清浄」「智慧勇猛」⁴⁾などをとりあげ、今までの研究発表を踏まえながら、先学らと異なる側面から、文献学的にみて〈無量寿経〉最古訳としての『大阿弥陀経』は、漢訳された際に付加・修訂された可能性が高いことを中心として論じ、「初期無量寿経」の成立の解明に一石を投じてみたい。

一、『大阿弥陀経』の成立に関する諸説

『大阿弥陀経』の成立についての先行研究について、香川孝雄氏は池本重臣氏、藤田宏達氏、平川彰氏、静谷正雄氏、色井秀讓氏、荻谷定彦氏、末木文美士氏などの諸説を取り上げて、纏めている⁵⁾が、念のためここでも一応再び簡単に触れてみたい。

2) 藤田宏達氏によって、『大阿弥陀経』の成立について検討する際、「初期無量寿経」としての『無量清浄平等覚経』も合わせて考慮しなければならないという指摘があったが(藤田宏達(1970), p. 171, また同氏(2007), p. 88を参照),『無量清浄平等覚経』は、ただ『大阿弥陀経』の修訂されたものとして見なされているので、「初期無量寿経」成立史における『無量清浄平等覚経』についてほとんど注目されていないことは事実である。『無量清浄平等覚経』の成立は、『大阿弥陀経』に直接に関わりがあるので、この問題を解明しなければ、『大阿弥陀経』の成立も解明できないと考える。筆者は昨年度これについて一度検討した(拙稿(2010b)を参照)が、『無量清浄平等覚経』成立の問題は今後詳しく検討する意義があると考える。

3) 香川孝雄(1997), p. 902, また p. 919を参照。

4) 『大阿弥陀経』における国土観は「光明無量」・「智慧勇猛」・「斎戒清浄」の三つの用語で纏めることができる。「智慧勇猛」は、阿弥陀仏の光明に直接に関わりがあり、「斎戒清浄」は、極楽の往生に直接にかかわりがあるので、『大阿弥陀経』の重要な国土観の一つである(拙稿2010, p. 56)。

5) 香川孝雄(1997), pp. 898-899を参照。その他に、大田利生氏もこの問題を検討した(大田利生(1990), pp. 52-65を参照)。

『大阿弥陀経』が段階的に成立したことを最初に主張されたのは池本重臣氏⁶⁾である。池本氏は二つの観点を指摘した。まず「初期無量寿経」と「後期無量寿経」を比較して願文が異なっているほどに成就文は相違していないのである。次には、〈無量寿経〉の本願文と成就文の不一致ということからして、〈無量寿経〉の最も原型的なものは、現在の『阿弥陀経』のような成就文と考えられる部分が先ず成立し、後でその成就文と考えられる部分を基礎づけるために、本願文を配列したのでなかろうか、と指摘した。

次に、藤田宏達氏⁷⁾は、「初期無量寿経」の中では、『大阿弥陀経』のほうが古いとしても、直ちに『大阿弥陀経』が「無量寿経」初訳の原初形態を示すものではない。つまり、『大阿弥陀経』のみをみることによって、〈無量寿経〉の原初形態を想定するのは危険である。両者の成立の時間的隔たりは翻訳年時から勘案するとあまり大きく見ることはできない。だからこそ、同じく「初期無量寿経」としての『平等覚経』も合わせて考慮しなければならない、と指摘した。具体的には、ア) 原則として〈無量寿経〉諸本に共通の部分を抽出して、その部分は最初期から成立していたものと見なす。イ) 「初期無量寿経」のみ存在する阿闍世王太子と五百人の長者子の授記段は、〈無量寿経〉の原初形態から除外すべきであると考えられる。ウ) 後半の終わり近くアーナンダ（阿難）とアジタが対告者としてあったが、アーナンダは〈無量寿経〉の中心であり、アジタの部分は付随的であって、後代に成立したものと結論付けられた。この対告者によって経典の新古を弁別する方法は、後の末木文美士氏も踏襲された。

平川彰氏⁸⁾の見解より、注意すべきは次の三点ある。先ず、梶山雄一氏の観点に基づき、「五悪段」をわざわざ中国で付加しなければならなかった理由は見出しがたいように思われる。次には、『大阿弥陀経』の第六願は、『平等覚経』にそれに対応する願はない⁹⁾ので、阿弥陀仏の教えは、最初は仏塔信仰と結合していたのであろう、と考えられる。また、『大阿弥陀経』にあった阿闍世王太子授記段について、『無量寿経』第十八願（サンスクリット本第十九願）に「唯除五逆，誹謗正法」を説くために五逆罪を犯した阿闍世王太子の説話は経文から削除されたのではなかろうかとして後代挿入説を否定しておられる。

6) 池本重臣（1958），pp. 119–120 を参照。

7) 藤田宏達（1970），pp. 167–175 を参照。

8) 平川彰（1990），pp. 41–46 を参照。

9) この問題について、後に論じるように、『大阿弥陀経』の第六願は、翻訳の際、翻訳者によって挿入されたものだと、筆者は考える。

静谷正雄氏¹⁰⁾は、『大阿弥陀経』テキストの成立史的順序について、まず法蔵説話と二十四願との完成を説いた部分を「阿弥陀仏二十四願経」よりできてきたものである。その中、阿闍世王太子授記の一段は後からの挿入されたものと憶測された。そして極楽の依正二報の莊嚴功德を語るとともに、三輩などの往生者の種類を語る等の内容が「極楽莊嚴経」という「経典」より成立したという。この二つの部分をつなぎあわせ、序分と流通分に整備を加えたのが現存『大阿弥陀経』のテキスト（「五悪段」は除いて）ではなかろうか、とされる。また他方菩薩の飛来聴経を願う願は本願文に見当たらないことを取り上げて、「極楽莊嚴経」の方が「二十四願」よりやや新しいのではないかと考えられる¹¹⁾。

次には、五悪段をも含む『大阿弥陀経』の全体像を解明しようとする色井秀讓氏は¹²⁾五つの方面から考えた。具体的に言えば、ア) 経題における「過道人道」はどのような意味か。イ) 光明と国土に関する叙述は重複がある。ウ) 流通分の特徴を持っている闍世太子等得益文は経の中間にあること。エ) 三輩往生文の重複。オ) 三毒五悪段の成立、という五疑点を取り上げる。これらを解消するためには、『大阿弥陀経』成立の素材として闍世太子等得益文までを「阿弥陀仏二十四願経」、極楽の莊嚴を説く部分と三輩往生文、それに続く上輩の果相を説く部分を「極楽莊嚴経」とし、再説の中・下輩往生文以下、三毒五悪段をも含めてインドで成立した「阿弥陀仏過度人道経」とする三つの先在経典として独立に存在したものと推測された。

荻谷定彦氏¹³⁾は前の色井氏と同じように三つの先存経典を予想される。具体的に言えば、ア) 阿闍世王太子等得益文は後代の挿入と見、本願の内容と極楽の叙述とが非常によく一致しているので、二十四願と極楽叙述の部分を二分せず「本願極楽経」一経と考えられる（『大正蔵』307頁、下の15行目の「其徳尚復不及。百千億万倍」まで）。そして次の阿逸を対告者とする極楽の叙述と、三輩往生文の初説、つまり311頁上段17行目の「不失其所欲願也」までは、「極楽三輩往生経」という先在経典より成立されたという。最後に三輩段の再説以下（五悪段を含む）を「過道人道経」という経典の

10) 静谷正雄（1974），pp. 100-101，また同書 p. 189 を参照。

11) 『大阿弥陀経』の本願文の成立は、『大阿弥陀経』の成立を解明する重要な文件だと考えられる。しかし、現存の『大阿弥陀経』本願文にこれに対応する願がないから、以上の判断を下すのは早計であろう。もし、現存の『大阿弥陀経』の本願文が、多く添削されたなら、もともとあった、あるいはなかった願文は添削された可能性があるのではないかと考えられる。本稿で後に論じるように、『大阿弥陀経』の本願文は、確実に添削されたことがある、と証明できる。「初期無量寿経」の本願文の成立について、今後詳しく検討する意義があると思われる。

12) 色井秀讓（1976），pp. 77-82 を参照。

13) 荻谷定彦（1977），pp. 92-99。

先在があって、五悪段は印度撰述とは考えられないと言われる。

末木文美士氏¹⁴⁾も藤田氏の対告者の違いによる分類法に基づき、上巻・下巻と分けてそれぞれ三分をして『大阿弥陀経』の特徴を見いだして論じる。特に注意すべき所は次のようである。まず、上巻には、阿難部に誓願より前に曇摩訶が楼夷亘羅仏の前で自らの願いを述べる箇所¹⁵⁾に、成仏後、①智慧勇猛最尊であり、光明が無極であること、②国土が自然の七宝で極めて柔好であること、③諸仏国に我が名字を聞かせることによって、衆生を我が国に来生させること、という三つの誓願が誓われている。また、以上の①は第二十四願、②は第三願、③は第四願に相当し、第三願、第四願と第二十四願という三願は、『大阿弥陀経』願文の最古の層と推測した¹⁶⁾。そして、下巻について、対告者阿逸部：三輩往生に説かれるのは第五～七願である。それに、聞名往生が説かれている第四願は三輩往生とのかかわりが不明である。それを解決するために、三輩往生段を後に付加されたものと考えられる。五悪段の成立について、末木氏は用いられた訳語を前段までのものに比べると、重なるものに関しては同一訳語を用いている点より、三輩再説より三毒五悪段に至る部分は全体として一纏まりのものとして見てよく、たとえ中国付加としても後代のものではなく、訳者自身の手になるものではないか、と考えられる。

その後、香川氏¹⁷⁾は、以前の研究を踏まえて、五つの方面から『大阿弥陀経』の成立に関する仮説を説いた。注意すべきは、先ず『太子和休経』『太子刷護経』、またその異訳『大宝積経・阿闍世王子会』の各流通文と『大阿弥陀経』に阿弥陀仏の二十四願を説いた後の阿闍世太子授記との関連性を中心にして検討した。そして、藤田、末木両氏に指摘された対告者の変遷を踏まえて、『阿弥陀経』の「歓喜信受作礼而去」と『大阿弥陀経』の307頁中の「悉起為作礼而去」を取り上げて、原始の『大阿弥陀経』もこの段落で経典が完結していた。結論としては、氏は『大阿弥陀経』が三段成立という観点を示した。即ち、阿闍世太子授記の文で原初形態が終わるかどうかは、現在判断することはできないが、往觀偈、またそれに相当する長行の文までが初期の形態であると、一応認めてよいのではないかと考えられる。この部分は法蔵説話があり、二十四願が誓われ、阿弥陀仏の光明無量とその徳が讃美され、その国土の莊嚴が説かれていて〈無量寿経〉の最も重要な教義について述べる部分である。そしてまたこの

14) 末木文美士 (1980), pp. 255-260を参照。

15) 『大正蔵』12巻, 300c23-301a2を参照。

16) 末木氏の観点は、再検討する余議があると思うが、『大阿弥陀経』の願文も一時に成立したものではないという観点到最も早く注目したのは、筆者の知る限り、末木氏である。

17) 香川孝雄 (1997), pp. 909-918。

部分は藤田氏が指摘された阿難を対告者とするところであり、この部分ばかりに第一期の成立とされる。次に阿逸菩薩の登場する部分で、不更悪趣 (p. 311a13-17) までである。ここでは阿弥陀仏の寿命無量が説かれ、三輩往生が示されており、右の阿難部に次いで成立したものと考えられ、これを第二期の成立とされる。そして、中・下輩往生が再説される文へと続く。「初期無量寿経」では上輩往生を理想として勧められているが、それに漏れたものは十善（いわゆる十善業道などの十善ではないが）が勧められて、極めて道徳的色彩の強いものとなっていて、次に続く五悪段を予想しているかの感がある。この文は『無量寿経』にもなく、「初期無量寿経」独自の経文で、前の三輩往生段と次の五悪段とをつなぐ役割を果たしており、五悪段の成立時期と同じくするものと考えられる。いずれにしても、中・下輩再説段と五悪段とは〈無量寿経〉の中では最も後の成立であると考えられ、これを第三期の成立とされる。

辛嶋氏¹⁸⁾は、1999年から『大阿弥陀経』の綿密な日本語現代語訳研究を行った。特に注意すべき、『大阿弥陀経』の「五悪段」の成立について、氏は Paul Harrison 氏¹⁹⁾の『大阿弥陀経』は支婁迦讖訳で、『平等覚経』は支謙訳という説に基づき、さらに、『法華経』の例を取り上げて五悪段の成立は、三つの可能性を取り上げて、後に逆挿入されたことを考えた。

二、『大阿弥陀経』の成立の問題を巡って

上に紹介したように『大阿弥陀経』の成立に関する多数の学者がいろいろな有益な論考を行った。残った問題は、次のように纏める事ができる。(1) 香川氏が指摘されたように諸氏の見解はあくまでも推測であり、確実な証拠があるわけではない²⁰⁾。(2) 諸研究の一つの共通点は、『大阿弥陀経』の成立問題について、非常に複雑な問題を認めながら、ただ一つの方面のみ論述されたのである。それより、むしろさまざまな方面から考えなければいけないではないか、と筆者は考えている。(3) 梵本の発展と漢訳の成立を交って論じているように感じている²¹⁾。(4) 『大阿弥陀経』の最も重要な

18) 辛嶋静志 (2010), p. 2 を参照。

19) Paul Harrison (1998) を参照。

20) 先行研究のみならず、香川氏が自分の研究についても、「あくまでも仮説であって、確実が得られて述べているのでもない」とも説いた (香川 (1997), p. 902, また同書, p. 919 を参照)。

21) このような傾向を強く感じている。例えば、香川氏は、藤田氏と末木氏の対告者に基づく方法を踏まえて考えた際、三期に分類する説を採用されているが、そのうちの第一期と第三期の五悪段とは、どちらがインドで成立したか、どちらが中国で成立したか、両者はどのような関係を持っているか、などの問題は筆者にはよく分からない。

部分である本願文の成立に関しては、経典全体の成立との関わりを含めてよく検討されていないと感じている²²⁾。『大阿弥陀経』と『平等覚経』とも二十四願であるが、その内容と配列順はかなりずれている。その可能性としては『平等覚経』の原文の発展にあると考えられているが、本願文を漢訳された時に翻訳者の意思で変容があったかどうかという問題と、経典全体の成立との関わりについては、ほぼ触れていないと考える。その配列順のずれと内容の違いとの原因を明らかにしないまま、いかなる『大阿弥陀経』の原始形態を想定しても、十分な説得力がないと思う。(5) 対告者の違いによって其々の成立について検討されたが、其々の部分の間にどのような関係を持っているか、また、どこがインドで成立したか、どこが翻訳者によって変容されたか、また梵本の変容と漢訳の添削が重なって発生したかどうかという問題は、よく分からないように感じている。(6) 『大阿弥陀経』の翻訳者の問題は、経典成立において重要な問題の一つであるが、『大阿弥陀経』の成立を検討している時に、翻訳者と合わせて検討している印象は薄いと感じている。例えば、重要な「五悪段」の成立について、ただ「五悪段」のみで検討されて、「五悪段」と『大阿弥陀経』の翻訳者、また経典の前半との繋がりについては殆ど触れていない²³⁾。(7) 『大阿弥陀経』翻訳者の問題は、経典成立についての重要な問題の一つであるが、『大阿弥陀経』の成立を検討する時に、翻訳者と合わせて検討する印象は非常に薄いと感じている。例えば、重要な「五悪段」の成立について、ただ「五悪段」のみを検討されて、「五悪段」と『大阿弥陀経』の翻訳者、また経典の前半との繋がりについては殆ど触れていない。(8) 『大阿弥陀経』自体の本願文と成就文との関係は不一致や矛盾だと指摘されている²⁴⁾。確かにその通りである。しかし『大阿弥陀経』に、もう一つの傾向もよく見られる。それは、『大阿

22) 諸本本願文の比較研究は、藤田宏達（1970）、pp. 379-401、また香川孝雄（1984）、また大田利生（2005）を参照。

23) 末木氏の研究に、「五悪段」が中国で成立したか、インドで成立したかという問題を直接的に言わず、「ただ、本段に用いられた用語を前段までのものに較べると、重なるものに関しては（菩薩・阿弥陀仏・阿逸・比丘僧・比丘尼・泥洹・泥犁・禽獸・薜荔等）同一の訳語を用いている点を考えると、たとえ中国付加としても、後代のものではなく、訳者自身の手になるものではないかと思われる」と主張されるが、それ以上十分な検討を行っていなかったことは非常に残念なことである。同じ問題について、香川氏は以前の研究で訳語に基づき、『大阿弥陀経』の翻訳者は支婁迦讖と判定したが（香川孝雄（1993）、pp. 17-29、また同書 pp. 303-329 を参照）、では訳者としての支婁迦讖は「五悪段」のような中国伝統思想を表す漢文を書く能力があるかどうかという問題を深く考えていないと感じている。また、辛嶋氏はこの問題を改善して、三つの可能性を取り上げて、「五悪段」は独立な部分として、ある人によって『大阿弥陀経』に後世に挿入されたことを提案した（辛嶋静志（2010）、p. 2 参照）。しかし、「五悪段」は『大阿弥陀経』の前半の部分と何らかの関連がある場合は、辛嶋氏の後世挿入説は成り立たないであろう。

24) 池本重臣（1958）、p. 119; また香川孝雄（1997）、p. 909 を参照。

弥陀経』の願文の一部は成就文とはよく「整合・一致」することである。ところが『平等覚経』になると、もともと『大阿弥陀経』によく「整合・対応」の部分が逆に「不対応・不整合」となったことは、否定することができない。その原因に注目する研究者がほとんどいないのである。常識的には、経典の発展は、凡そ「不整合・不対応」より徐々に「整合・対応」へとなることである。『大阿弥陀経』のある部分の「整合・対応」の特徴は原文にあったものか、あるいは、人為的になったかという問題をよく注意しなければ、違った結論へと導く可能性がある。以上の諸説にもこのような例があった。例えば、平川氏は次のように考えている。『大阿弥陀経』の第六願の、極楽往生するのに分檀布施し、仏塔をめぐるて焼香し、散花燃灯し、沙門に施食し、塔を起し寺を作るなどの仏塔信仰を表す願文は、『平等覚経』ではなくなった。このことから、阿弥陀仏の教えは、最初は仏塔信仰と結合していたのであろう、とされる²⁵⁾。しかし、『平等覚経』の二十四願には、これに相当する願はないが、三輩段には「中輩」の段に、『大阿弥陀経』と同じことが説かれていることに注意すべきである。即ち、もともと『大阿弥陀経』での「整合・一致」の内容が、なぜ『平等覚経』で「不対応・不整合」となったのか、という問題である。平川氏の考えのほか、別の可能性があるかどうかは、よく検討しなければいけないだろう。また、同じような問題は、末木氏の指摘にも見られる。〈無量寿経〉諸本の願文の直前、阿弥陀仏の重要な誓願を纏めて説くのは、『大阿弥陀経』のみである。また、願文の直前(301頁上)にもそれに対応する成就文も見られる。上に説いたように、この文は『大阿弥陀経』の第二十四願、第三願、また第四願に其々対応するという²⁶⁾。しかし、『平等覚経』の場合は以上の文に対応する願文の内容が変わるため「不対応・不整合」となってしまった²⁷⁾。また、本論で後に論じる「斎戒清浄」に関連する文もその一例である。

以上に提示したように、諸説は諸々の側面より有益な観点を示したが、あくまでも仮説であるので、そのまま続けても同じ問題を繰り返すだけで、確実な進歩が望めないと考える。〈無量寿経〉諸本の最古訳としての『大阿弥陀経』の成立は、非常に複雑な問題だと言われているが、単に一つの方面から検討するだけではなく、多方面から総合的に考えなければいけない。したがってここで新たな方法を試してみたい。

『大阿弥陀経』の原始形態を想定するにあたって、まず現存の『大阿弥陀経』の漢訳

25) 平川彰(1990), pp. 43-46を参照。

26) 末木文美士(1980), p. 256を参照。

27) 『大正蔵』第12巻, 208c, また香川孝雄(1984), p. 95, 及び, 大田利生(2005), p. 28参照。後の詳しい論証を参照。

の際、変容された部分と、インドで成立した部分を分けて考えなければいけないと思う。本稿では、手がかりとしては『大阿弥陀経』の特殊な用語²⁸⁾を取り上げて、文献学的にみて、漢文に訳された時にどのような変容があったかを検討してみたい。特殊な用語といえば、次の二つの条件が同時に満足することである。まず、言語学の面においてはもちろん『大阿弥陀経』に頻繁に使用されている用語である。そして、思想の面においては阿弥陀仏と、その極楽への往生にかかわる代表的な用語である。そのうち、「斎戒清浄」と「智慧勇猛」は代表的なものである。それらを選ぶ理由は、二つの用語とも『大阿弥陀経』の願文に使用されているが、少し後に成立した同じく二十四願の『平等覚経』の願文では使用されていない。すでに指摘されたように、『大阿弥陀経』は、『平等覚経』よりは古形を保っているとはいうものの、両者の成立の時間的隔たりは翻訳年時から勘案するとあまり大きく見ることはできない²⁹⁾。したがって『大阿弥陀経』によく使われている重要な思想を含む用語は、『大阿弥陀経』の成立の問題を解明するにあたって、看過してはいけないと考える。

(一)、「斎戒清浄」³⁰⁾の用語から見られる『大阿弥陀経』の成立

「斎戒清浄」の用語³¹⁾を取り上げて検討する理由は三つある。まず、この用語が『大阿弥陀経』の二十四願の中、往生に直接に関わる生因願としての第六願と第七願に同じような表現で使用されている。今まで〈無量寿経〉諸本において本願文の比較の研究はよく行われているが、本願文の成立と合わせて『大阿弥陀経』の成立についての研究は殆どないと言える³²⁾。しかし、経典成立の問題を研究するにあたって、『大阿弥陀経』本願文の成立の問題を避けてはいけない。そして、長行の最も重要な部分である三輩往生段と、その後の中・下段の再説段にも繰り返し同じような表現で使用されている。往生に直接に関わる「斎戒清浄」という用語は、浄土教の往生思想にも重要

28) 特殊な用語とする理由は、「斎戒清浄」は往生に関する部分に、頻繁に使用されているからである。「斎戒清浄」は、「五悪段」の最後のところにもみられる (p.315c16)。「五悪段」の成立の問題は、『初期無量寿経』の成立における非常に重要な問題なので、それについては、「五悪段」の成立についての検討で別論したい。

29) 藤田宏達 (1970), p.171。

30) 本章の一部は日本印度学仏教会第六十一回学術大会で発表したレジメとその加筆したものである (拙稿 (2010) を参照)。

31) 『大阿弥陀経』における「斎戒」の問題をめぐって最初に注目したのは、筆者の知る限り、龍口明生氏である。龍口氏は初期経典の『スッタニパータ』、『増壹阿含経』、『中阿含経』などを取り上げて、初期経典における八斎戒とその変遷の立場から、『大阿弥陀経』の斎戒思想について検討してきた。結論としては、『大阿弥陀経』における「斎戒」は独特な八斎戒であって、その意味は四つグループに分類できると考えている (龍口明生 (2001) p.294 参照)。

32) 諸本比較の研究は、藤田宏達 (1970), pp.379-401 を参照。また香川孝雄 (1984), また大田利生 (2004) を参照。本稿では第六願と第七願を中心にして検討する。本願文全体の成立については、今後の課題にしたい。

な意義を有することを否定してはいけない、と考える。更に、原語学的研究においては『大阿弥陀経』に現われている「齋戒清浄」のサンスクリット原語はいまだ明らかになっていない。

① 『大阿弥陀経』の願文における「齋戒清浄」

i 『大阿弥陀経』の第六願の成立

願文の部分を除いて、『大阿弥陀経』の「齋戒清浄」の用語がある文句は、すべて『平等覚経』に踏襲されている。周知のように、『大阿弥陀経』の願文と『平等覚経』と比べて、その内容と配列順は大きな違いを示している。重要な生因願の一つとしての第六願はその一例である。注意すべきは、『大阿弥陀経』の第六願が『平等覚経』に対応する願がないことである。一方、その成就文としての中輩往生段は、『平等覚経』に『大阿弥陀経』の対応文を踏襲した。即ち『大阿弥陀経』にもともとある「対応・整合」の関係が『平等覚経』に「不对応・不整合」となってしまった。

現存の『大正蔵』の『大阿弥陀経』（以下「大正蔵本」）には、「齋戒清浄」の用語は第七願にしか見られない。しかし、宋・元・明三本では第六願に「齋戒清浄一心念我昼夜一日不断絶皆令」という17文字が見られる。「大正蔵本」の第六願はつぎのようである。

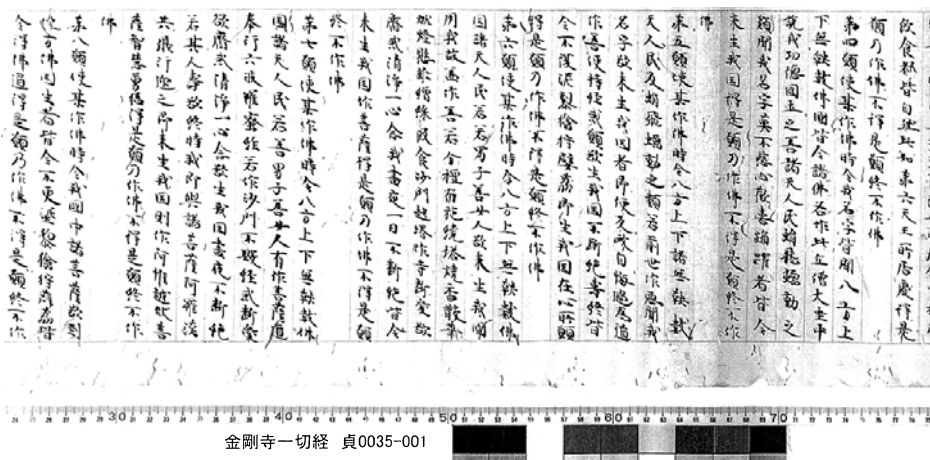
第六願：使某作仏時，令八方上下無央数仏国諸天人民，若善男子善女人，欲来生我国，用我故益作善；若分檀布施，遶塔燒香，散花然燈，懸雜繒綵，飯食沙門，起塔作寺；断愛欲，來生我国作菩薩，得是願乃作仏，不得是願終不作仏。

しかし、それに対して、宋・元・明三本の第六願は³³⁾：

第六願：使某作仏時，令八方上下無央数仏国諸天人民，若善男子善女人，欲来生我国，用我故益作善；若分檀布施，遶塔燒香，散花然燈，懸雜繒綵，飯食沙門，起塔作寺；断愛欲，齋戒清浄，一心念我昼夜一日不断絶，皆令来生我国作菩薩，得是願乃作佛，不得是願終不作佛。（もし私が仏になったなら、八方上下の無数の仏国の神々や人々或いは善男子善女人が、私の国生にまされたいと思い、そのゆえに、おおいに善をなしますように。布施をし、塔をまわりをめぐり、香を焚き、花を散らし、灯火を燃やし、様々な綾絹を（塔に）懸け、沙門に食事を与え、塔を建て、愛欲を断じ、きちんと齋戒をたもち、昼も夜も一日中絶えず、ひたすら私を念じるものが、みな私の国に生まれて菩薩となりますように。この願が成就すれば、そのとき（私は）仏になりましょう。もし成就しなければ、決して仏になり

33) 『大正蔵』第12巻，p. 301の注10。また，香川孝雄（1984），p. 121頁参照。

34) 辛嶋静志（2001），p. 145を参照。



金剛寺所蔵『大阿弥陀經』写本の第六願・第七願の部分
 (国際仏教学大学院大学日本古写経データベースの画像を、許可を得て掲載)

ません³⁴⁾)

第六願は前半の「仏塔信仰」に関する記述と後半の「齋戒」に関する思想と二つの部分からなる。まず、後半の成立について、『中華大藏經』(第九卷)³⁵⁾と、すでに出版された高田専修寺蔵本の『大阿弥陀經』写本には、宋・元・明三本と同じく「齋戒清浄一心念我昼夜一日不断絶皆令」の17文字があったことである³⁶⁾。それに金剛寺所蔵の『阿弥陀經』(『大阿弥陀經』の写本)写本にも「中華大藏經本」と高田専修寺写本とまったく同じである。次に、文字数においても、17文字は丁度大藏經写本の一行に当たる³⁷⁾。しかも、上に示すように「金剛寺本」に、この17文字はちょうど一行分で、その一行の最初の文字が「齋」、最後の文字が「令」となっている。写本の願文部分は、各願文部分は、改行して書写されたので、違う写本にも「金剛寺本」と同じように書写されていることは十分に考えられる³⁸⁾。更に、次に検討するように、第六願の17文字とまったく同じような内容のものは、第七願にも見られる。したがって『大正藏』の底本、高麗蔵本の底本は、漢訳經典ができた後に書写された時に、誤写或い

35) また、『乾隆大藏經』には日本写本と同じ文句である。

36) 『影印高田古典』第4巻, p. 28, また p. 555を参照。角野玄樹氏のご教示に深く感謝する。

37) 『大正藏』もそれに基づき、一行に十七文字で植字されている。

38) 例えば、「高田専修寺写本」は金剛寺に所蔵する『大阿弥陀經』写本(奥書が建暦3年(1213)と記載)とまったく同じ書写方式である。「高田専修寺写本」と「金剛寺写本」の成立系統については、本稿の話題ではないが、少なくとも中国の写本と日本の写本は、同様に書写されていることが分かる。

は、第七願の一文と重複と見なしたので意識的に添削された可能性が十分に考えられる³⁹⁾。最後に、内容について、第六願が二つの部分によってなっている。「断愛欲」と後の17文字が第六願の後半で、17文字があれば意味においてよく通じるようになる。つまり、17文字は、「断愛欲」と繋がりがあって、17文字を加えたら、第六願後半の意味は、「愛欲を断じ、斎戒して、一心で我を念じて一日昼夜に不断絶に、皆私の国に生まれさせる」ということである。したがって、「斎戒清浄一心念我昼夜一日不断絶皆令」の17文字は、漢訳にされた時に既に成立したことが違いない。また、後に論じる第七願のイ)の部分に合わせて考えてみれば、17文字は漢訳される時に翻訳者の意思で付加されたことは十分に考えられる。即ち、「斎戒清浄」はインドから翻訳されたものではなく、漢訳者によって付加されたものである。

次に、第六願の前半の成立を見よう。第六願前半の内容は、仏塔信仰を中心にして説いている。これについて平川氏は次のように指摘した。

『大阿弥陀経』の二十四願の第六願には、極楽に來生せんと欲するものが、分檀布施し、塔を巡りて焼香し、散花燃灯し、沙門に施食し、塔を起し寺を作り、愛欲を断じて、我が国に來生せんと欲する者が、願を満足しなければいけない作仏しないと誓っている。そしてこれに対応する成就文の中、三輩の中の「中輩段」にこのことを成就することが述べられている。『平等覺経』の「二十四願」には、これに相当する願はないが、三輩段には「中輩」の段に、これと同じことが説かれている。『無量寿経』の中輩段にも、このことは説かれている。ただし、『無量寿如来会』や「梵本」「チベット訳」などでは、これは除かれている。阿弥陀仏の教えは、最初は仏塔信仰と結合していたのであろうが、阿弥陀仏の寿命無量が重視され、静息的な仏になるとともに、仏塔信仰から離れたのである⁴⁰⁾。

更に平川氏は、次のように指摘する。

このように仏塔に関する記述が、阿弥陀仏の経典から、次第に除かれた点に注意したい。これは偶然のこととは考えがたい。特に二十四願中にあった仏塔信仰の願が除かれたのは、明らかに意識的に除いたのであろう⁴¹⁾。

39) 『大阿弥陀経』の第六願においては、荊谷氏が思想の面から第七願と比較し、第六願を「使某作仏時 令八方上下諸無央数仏国諸天人民 若善男子善女人 欲來生我國用是故益作善 若分檀布施 遶塔燒香散花然燈懸雜繒綵 飯食沙門 起塔作寺 一心念我昼夜一日不断絶 皆來生我國作菩薩 得是願乃作仏 不得是願終不作仏」と修訂した。また、「断愛欲」を削除すべきと推測しながら、また異本のうち「一心念我、昼夜一日不断絶」を挿入した。(荊谷定彦(1997), p. 943の注23と24, また同氏(2003), p. 23を参照)。

40) 平川彰(1990), pp. 43-44を参照。

41) 平川彰(1989), p. 21を参照。

以上の問題を明らかにするために、『大阿弥陀経』の第六願の成就文を見よ。

佛言、其中輩者、其人願欲往生阿弥陀仏国、雖不能去家捨妻子断愛欲行作沙門者、当持経戒無得虧失、益作分檀布施。常信受佛経語深、当作至誠中信、飯食諸沙門⁴²⁾、作佛寺起塔。散華燒香然燈、懸雜繒綵、如是法者。無所適莫。不当瞋怒。齋戒清浄。慈心精進。断愛欲念。欲往生阿弥陀仏国。一日一夜不断絶者、其人便於今世、亦復於臥止夢中、見阿弥陀仏、其人寿命欲終時、阿弥陀仏即化、令其人目自見阿弥陀仏及其国土、往至阿弥陀仏国者、可得智慧勇猛⁴³⁾。(人々が、阿弥陀仏の国に生まれたいと願うならば、たとえ家を出て、家族を捨て、愛欲を断って、沙門になることができなくても、教えに基づく戒をきちんと守り、大いに布施をして、奥深い仏の教えの言葉を常に信じ受け入れ、まごころと誠実さを実践し、沙門たちに食事を与え、仏塔を建て、花を散らし、香を焚き、灯火を燃やし、様々な綾絹を(塔)に懸けるべきだ。このような法(を行う者)が、好き嫌いをなくし、怒りを抱かず、きちんと(八)齋戒⁴⁴⁾をまもり、慈しみの心をいだして精進し、愛欲を断じ、阿弥陀仏国に生まれることを念じ、一日一夜絶えまなく(其のことを思念するならば)、其の人たちはこの世で、(第一種の人々と)同じく横になって休んでいると夢の中で阿弥陀仏を見る。その人たちに阿弥陀仏とその国土を自分の目でみさせる。(彼らが)阿弥陀仏国に到達すれば、智慧と勇敢さを得ることができる⁴⁵⁾。

『無量寿経』にそれに対応する中輩段は、次のようになる。

佛言阿難其中輩者、十方世界諸天人民、其有至心願彼国、雖不能行作沙門大修功德、当發無上菩提之心、一向專念無量寿佛。多少修善。奉持齋戒、起立塔像。飯食沙門懸繒然燈、散華燒香、以此廻向願生彼国。其人臨終(後略)⁴⁶⁾。

また、対応する梵文は次のようになる。

ye punas taṃ tathāgataṃ na bhūyo manasikariṣyanti na ca bahv aparimitāṃ
kuśalamūlam abhikṣṇam avaropayiṣyanti tatra ca buddhakṣetre cittaṃ saṃpreṣayiṣyanti
tatra teṣāṃ yādṛśa eva so 'mitābhas tathāgato 'rhan samyaksambuddho

42) 『平等覚経』では「飯食沙門」に書き替えた。「飯食諸沙門」は沙門たちに食事を与える意味で、供養を修めることである。漢文の意味において、「飯食沙門」は以上の意味のほか、沙門(のように)食事をする(齋)意味も受け取られる。このような書き替えは『平等覚経』によく見られる。「無量清浄」もその重要な一例である。

43) 『大正蔵』第12巻、292a5-16。

44) 後に論じるように、『大阿弥陀経』における「齋戒」は八齋戒の意ではないと、筆者は考えている。また、拙稿(2011)参照。

45) 辛嶋静志(2005)、pp. 9-10を参照。

46) 『大正蔵』第12巻、272b21-c3。

varṇasamsthānārohapariṇāhena bhikṣusamghaparivāreṇa tādrśa eva buddhanirmito
 maraṇakāle purataḥ sthāsyati | te tenaiva tathāgatadarśanaprasādāmbanena
 samādhināpramuṣitayā smṛtyā cyutās tatraiva buddhakṣetre pratyājanīṣyanti ||⁴⁷⁾

(また、かの如来を多くは思念せず、また多くの無量の善根をしばしばうけることもしないけれども、かしこの仏国土に心をかけるであろうものたちがいるならば、色・姿・高さ・広さの点でも、比丘僧団にとりまかれている点でも、かのアミターバ如来・応供・正等覚者とまったく同じ化仏が、彼らの臨終に、【かれらの】前に立たれるであろう。かれらは、まさに如来を見て（心が）澄浄になることにもとづく三昧によって、憶念を失わずに、死没して、まさしくかしこの仏国土に生まれるであろう⁴⁸⁾。

以上の比較から、つぎの二つの点に注意すべきである。

ア) 少し後に成立した同じく二十四願の『平等覚経』⁴⁹⁾の願文に、『大阿弥陀経』の第六願に対応する願がないが⁵⁰⁾、『平等覚経』には、『大阿弥陀経』の第六願の成就文である「中輩往生段」と一字一句対応している。それはなぜか。平川彰氏の上記のような指摘があるが、まだ問題は残る。『平等覚経』になると、第六願前半の仏塔信仰に関する記述が、阿弥陀仏の経典から、次第に明らかに意識的に除かれたという平川氏の観点が成立するならば、『平等覚経』には仏塔信仰だけではなく、願文の他の部分も『大阿弥陀経』の願文とかなり違うことをいかに考えるべきだろうか。第六願の後半の「斎戒」に関する記述が、その重要な一例である。

イ) 上に既に示したように、初期経典としての『大阿弥陀経』は部分的に「整合・

47) 藤田宏達 (1996), pp. 310-312 を参照。

48) 藤田宏達 (1975), p. 109 を参照。

49) 「初期無量寿経」の成立について、次の三つの観点がある。まず、藤田宏達氏の研究によれば、『大阿弥陀経』の成立は支謙によって223年或いは、223~228年或いは、253年に訳され、『平等覚経』は帛延、白延によって258年に訳されたことである。したがって両経の成立年時はかなり近い(藤田宏達 (1992), p. xiv 頁を参照)。そして、香川孝雄氏の研究によれば、『大阿弥陀経』は支婁迦讖によって178~189年の間に訳され、『平等覚経』は竺法護によって308年に訳されたことである。それによって、『平等覚経』の成立は『大阿弥陀経』より120~130年遅れることになる(香川孝雄 (1984), pp. 11-14 を参照)。最後に、Paul Harrison 氏の研究によれば、『大阿弥陀経』の成立は、支婁迦讖によって170~190年の間に訳され、『平等覚経』は支謙によって220~250年の間に訳されたことである。したがって『平等覚経』は『大阿弥陀経』よりほぼ数十年しか遅れていないことである。以上の三説いずれにしても『平等覚経』の成立は、年時からみると『平等覚経』は『大阿弥陀経』より大きく離れていないことは否定することができない。

50) 大田利生 (2004), p. 54 を参照。香川孝雄の『無量寿経の諸本対照研究』には、『平等覚経』の第十八願、また『無量寿経』の第十九願に部分的に対応する異説がある(香川孝雄 (1944), p. 121)。

対応」の特徴を表している。『平等覚経』になると、『大阿弥陀経』の「対応・整合」の特徴が「不対応・不整合」となってしまう。経典の成立にあたって、歴史の流れに従って初期経典の「不対応・不整合」が徐々に「対応・整合」となるのは通例であろう。しかし、「初期無量寿経」はその慣例と逆となっているところが多数であることを否定してはいけない。『大阿弥陀経』に現われている「整合・対応」は原文にあったか、或いは人為的に修訂されたのか、よく吟味しなければいけない。したがって平川氏の「阿弥陀仏の教えは、最初は仏塔信仰と結合していたのであろう」という推測について、もっと考えるべきである。

これらの疑問を解消するために、再び『大阿弥陀経』の第六願を振り返ってみよう。第六願は、二つの部分がる。前半には仏塔信仰に関する記述で、後半には「愛欲を断じ、斎戒清浄」のことを説かれている。後半は、「斎戒」については、後の第七願と第六願の成就文としての中輩往生段及びその再説段、亦三輩段の他のところにも同じような記述が頻繁に現れる。したがって「斎戒」に関連する部分は、翻訳者の意思によって付加されたものとしか考えられない（拙稿（2011）参照）。第六願の前半については、平川氏の原始浄土思想に仏塔信仰があったという説より、むしろ筆者は、仏塔信仰に関する部分は、『大阿弥陀経』の翻訳者によって付加されたものだと考える。このように判断するのは、つぎのいくつかの観点が根拠として取り上げられるからである。

- a) 第六願の後半部は、付加されたものである（拙稿（2011）参照）。
- b) 『平等覚経』に『大阿弥陀経』の第六願に対応する願がないことは、意識的に削除されたことではなく、『平等覚経』の原文にはそれがなかったからである。もし、『平等覚経』を翻訳する際、訳者が仏塔信仰に関する記述を意識的に削除しようと思ったら、中輩段に関連する記述も一緒に削除するはずである。「斎戒」思想も同様である。更に『大阿弥陀経』の仏塔信仰に関する記述が翻訳者によって付加されたもう一つの理由は、成就文としての中輩段にもかなり添削されたがみられるからである⁵¹⁾。
- c) 梵文の成立は年時から考えると、『大阿弥陀経』の成立より千年以上遅れたが、参考にならないわけではない。特に、421年に成立した『無量寿経』⁵²⁾と対照しながら検討すれば、『無量寿経』の中輩段は翻訳の時、「初期無量寿経」の中輩

51) 例えば、「斎戒」に関連する文と後にまた論じる「智慧勇猛」に関連する文も付加されたものだと考える。

52) 藤田宏達（1992）、p. xiv を参照。

段にあった「仏塔」信仰、「齋戒」思想を参考したことは、間違いない。もし『無量寿経』の中輩段にあった「仏塔信仰」と、「齋戒清浄」思想に関する記述を削除してみると、言語の使い方の違いを別にして421年に成立した『無量寿経』の中輩段と梵文の中輩段とは意味においてはほぼ一致する。更に、『大阿弥陀経』第六願の成就文としての中輩往生段の仏塔信仰と、齋戒思想に関する文を削除してみれば、『大阿弥陀経』の中輩段は、意味において梵文の対応文とはほぼ同じようである。したがって、『大阿弥陀経』中輩段の原本には、仏塔信仰と齋戒思想に関する記述がなかったと考える。

- d) 『大阿弥陀経』の本願文は修訂された跡がよく見られる。例えば、『大阿弥陀経』の第十七願は「洞視」・「徹聴」・「飛行」という三願を纏めたようである。また後に論じる「智慧勇猛」と第七願の一部などを合わせて考えると、『大阿弥陀経』の願文は、翻訳者によって意識的に二十四願に纏めたものだと考えてほぼ間違いない。
- e) 最古訳としての『大阿弥陀経』には、このような「整合・対応」がかなり見られる。例えば、願文の数は、二十四であり、これはよく整合された数である。中国伝統文化において「二十四」は一年の二十四季節に一致する⁵³⁾。

以上の五点は、個別にみれば「偶然」だと思われるかもしれないが、これら「偶然」が同時に一つの経典、或いは、同じ箇所に見られることは、偶然ではないという証左である。したがって『大阿弥陀経』に現われる仏塔信仰は、平川彰氏の考えより、むしろ翻訳者によって付加されたものだと、筆者は考えている。語学文字の考究を別にして、『大阿弥陀経』の原文にあった中輩段を次のように復元することができる。

佛言、其中輩者、其人願欲往生阿弥陀仏国、常信受佛経語深、当作至誠中信、欲往生阿弥陀仏国。一日一夜不断絶者、其人便於今世、亦復於臥止夢中、見阿弥陀仏、其人寿命欲終時、阿弥陀仏即化、令其人目自見阿弥陀仏及其国土、往至阿弥陀仏国者。

そして、以上検討した「齋戒」思想をもっと明らかにするために、次の『大阿弥陀経』の第七願の成立をみよう。

ii 『大阿弥陀経』の第七願の成立

まず、『大阿弥陀経』の第七願は願文の中、往生について、最も重要な願文である。字数においても、内容においても第七願は、他の漢訳諸本に対応する願文の内容とか

53) 拙稿(2009), p. 84; また(2010a), p. 55を参照。

なり違っている⁵⁴⁾。分かりやすく説明するため、『大阿弥陀経』の第七願と、『平等覚経』のそれに対応する第十八願と比較して検討してみる。

内容に基づき、『大阿弥陀経』の第七願を次の三つの部分に分けて検討したい。

第七願。ア) 使某作仏時令八方上下無央数仏国，諸天人民若有善男子善女人有作菩薩道，奉行六波羅蜜經，イ) 若作沙門不毀經戒，断愛欲齋戒清淨，ウ) 一心念欲生我国，昼夜不断絶，若其人寿欲終時，我即與諸菩薩阿羅漢共飛行迎之，即來生我国，則作阿惟越致菩薩，智慧勇猛。得是願乃作仏，不得是願終不作仏⁵⁵⁾。

(翻訳:もし私が仏になったなら、八方上下の無数の仏国の神々や人々あるいは善男子、善女人のうち、あるものは菩薩行になって、教えに基づく戒を破らず、愛欲を断じ、きちんと齋戒をたもち、昼夜も夜も絶えず、ひたすら私の国に生まれたいと念じますように。彼らの命がまさに尽きようとする時に、私は(私の国の)菩薩や阿羅漢と一緒に飛んで行き、迎えましょう。(彼らは)すぐさま私の国に生まれ、不退転の菩薩となり、智慧あり、勇敢なものとなりますように。この願が成就すれば、そのとき(私は)仏になりましょう。もし成就しなければ、決して仏にはなりません⁵⁶⁾)。

『大阿弥陀経』の第七願に対応する『平等覚経』の第十八願は次のようになり⁵⁷⁾、上文の第七願と比較するために、つぎのように二つに分けて検討してみる。

ア) 十八我作仏時，諸仏国人民有作菩薩道者；イ) 常念我淨潔心，寿終時我與不可計比丘衆飛行迎之共在前立，即還生我国作阿惟越致。不爾者我不作仏⁵⁸⁾。(私は、仏になる時、諸仏国の人民のうち、あるものは菩薩道を修行して、常に清浄な心を持ち私を念じ、(かれらの)寿命が終えよう時に、私が無数の比丘衆とともに、その方たちの前に迎えに飛び込む、その方たちは直ちにわが国に生まれて阿惟越致と成す。そうでなければ、(私は)決して仏にはなりません)。

次に、「後期無量寿経」の『無量寿経』に対応する第十九願は、次のようになる。

設我得佛，十方衆生，發菩提心修諸功德，至心發願欲生我が国。臨寿終時假令不与大衆圍遶現其人前者，不取正覚⁵⁹⁾。(たとい、われ仏となるをとき、十方の衆生、

54) 『大阿弥陀経』の第七願の字数は、118で、『平等覚経』にそれに対応する第十八願の字数は、59である。

55) 『大正蔵』第12巻，301b27-c5。

56) 辛嶋静志(2004)，p. 145を参照。

57) 大田利生(2004，p. 54)，香川孝雄氏の諸本比較研究には、『大阿弥陀経』の第七願は『平等覚経』の第十九願と第十七願の後半に対応させている(香川孝雄(1984)，p. 121を参照)。本稿ではこの問題について大田氏の研究に依る。

58) 『大正蔵』第12巻，281c5-5。

59) 『大正蔵』第12巻，268a29-b2。

菩提心を発し、もろもろの功德を修め、至心に願を発して、わが国に生まれんと欲せば、寿の終る時に臨みて、(われ) 仮令、大衆とともに囲遶して、その人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ⁶⁰⁾。

更に、藤田宏達氏によって修訂されたサンスクリットに、対応する第十八願は次のようになる。

sacen me bhagavan bodhiprāptasya ye sattvā anyeṣu lokadhātuṣv anuttarāyīm
samyaksambodhau cittam utpādyā, mama nāmadheyam śrūtvā prasannacittā mām
anusmareyus teṣāṃ ced ahaṃ maraṇakālasamaye pratyupasthite
bhikṣusamghaparivṛtaḥ puraskṛto na puratas tiṣṭheyam yad idaṃ cittāvīkṣepatāyai, mā
tāvad aham anuttarām samyaksambodhim abhisambudhyeyam⁶¹⁾ |18|.

(もしも、世尊よ、わたくしが覺りを得たときに、他のもろもろの世界における生けるものたちが、無上なる正等覺に対して心を起こし、わたくしの名を聞いて、澄淨な心をもってわたくしを隨念するとして、もしかれらの臨終の時が到来したときに、[かれらの] 心が散乱しないために、わたくしが比丘僧団によってとりまかれ恭敬されて、[かれらの] 前に立た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覺りません⁶²⁾。

以上の比較によると、『大阿彌陀經』の往生に直接にかかわっている第七願は、内容においても、字数においても、他の漢訳と大きな違いがあると感じられる。しかし、よく分析してみるとその違いは先の下線の三つの部分だけである。まず、ア)に「奉行六波羅蜜經」は前に提示した菩薩道を修行する善男子、善女人たちの修行についての具体的な注釈ではないか、と考える⁶³⁾。そしてイ)では、沙門となるものは、教えに基づく戒律を破らず、愛欲を断じ、「齋戒清淨」に関する記述で、最後のウ)の「智慧勇猛」の用語をよく注意すべきである⁶⁴⁾。更に分析すれば、以上提示した部分を削除してみれば、残りのア)とウ)の部分は、基本的に『平等覺經』の第十八願、また「後期無量壽經」の『無量壽經』⁶⁵⁾の十九願とサンスクリット本の第十八願と同じ内容で

60) 中村元 (1963), pp. 157–158.

61) 藤田宏達 (1996), pp. 94–96 を参照。

62) 藤田宏達 (1996), pp. 61–62 を参照。

63) 「奉行六波羅蜜經」は、『大阿彌陀經』の菩薩思想と関わり、重要な概念である。その成立については別論に検討する。「經」は具体的な經典ではなく、教えの意味として辛嶋氏は取り上げる (辛嶋静志 (1999), p. 139 の注19を参照)。

64) すでに指摘したように、ウ)の部分の「智慧勇猛」は、『大阿彌陀經』におけるもうひとつの独特な表現で (拙稿 (2009), p. 84 を参照)、それについては、後章に検討する。

65) 『無量壽經』が仏陀跋陀羅と寶雲共訳の説によれば、その成立は421年である (藤田宏達 (1992), p. xiv を参照)。

あると分かる。更に、イ)の部分は、意味においても、矛盾しているように思われる。なぜなら、戒を破らない沙門となった人は、愛欲を断じるのが当然だから、此処で説明するのはやや不自然ではないか、と考える⁶⁶⁾。最後に、この部分とウ)の前半にある「一心念欲生我国」とあわせて、意味において後に論じる第六願の十七文字にほぼ同じもので重複している。以上の分析から次の二つの結論を導くことできる。

まず、現存の118文字がある『大阿弥陀経』の第七願⁶⁷⁾は、『大阿弥陀経』の原文では、そのままであったより、むしろ漢訳の時、翻訳者の意思によって挿入されたものではないかと考える。特に、第六願の成立と次の三輩段と合わせて考えると、偶然ではなく人為的に付け加えられたものとしか考えられない。

次に、往生について、最も重要な第七願の梵文原文は、『平等覚経』の第十八の原文、また年時からみると千年の隔りがあるサンスクリット本の第十八願と同じであることが分ってくる。つまり、現存の『大阿弥陀経』の第七願の一部（下線の26文字）は、付加されたものである。この問題を明らかにするために次の成就文を見よう。

②成就文における「斎戒清浄」から見る『大阿弥陀経』の成立

『大阿弥陀経』の長行にも「斎戒」の用語がよく見られる。下巻の三輩往生段は、所謂阿逸段で「斎戒清浄」に関連する表現は、三輩往生段及びの再説のところに頻繁に使用されている。しかも、それらに対応するサンスクリット原語は、不明である⁶⁸⁾。成立年時が大きく隔たらない『平等覚経』の願文には、「斎戒清浄」の文句は全く見えないにもかかわらず、成就文は『大阿弥陀経』とまったく同じである。以前論じたように、最古浄土経典としての『大阿弥陀経』に現れている願文と成就文の「対応・整合」という特長が、『平等覚経』では「不整合」・「不对応」となってしまった。「不整合」・「不对応」より徐々に「対応」・「整合」への通常の経典の発展の跡と逆となっている。また『平等覚経』は『大阿弥陀経』と同じく二十四願経であるが、その配列順と内容は、ともに『大阿弥陀経』の願文の配列順と内容とかなり違っている。一方「後期無

66) 龍口明生氏は、斎戒の意味については、八斎戒の意味とし、第七願の文書は前後矛盾しているように感じていることを指摘した（龍口明生（2001），p. 294 参照）。また、苅谷定彦氏も、第七願のイ)の部分は矛盾しているように感じて、「使某作仏時，令八方上下諸無央數仏国諸天人，若善男子善女人，欲生我国若作沙門作菩薩道奉行六波羅蜜經，不毀經戒断愛欲斎戒清浄，一心念我昼夜不断絶，若其人寿欲終時，我即與諸菩薩阿羅漢共飛行迎之，即來生我国則作阿惟越致菩薩智慧勇猛，得是願乃作佛，不得是願終不作佛」のように改訂した（苅谷定彦（2003），p. 25 を参照）。

67) 後に論じるように「智慧勇猛」は翻訳者の意思で付加されたものだと考える。「奉行六波羅蜜經」思想の成立についての詳しい論述は別論に譲る。

68) 辛嶋静志の研究に、梵語 *brahmacarya*（淫欲を断ち、性交を慎む行）の訳語と考えられる（辛嶋静志（1999），p. 145 を参照）。

量寿経」の願文の配列とその内容とはかなり一致している。したがって、『平等覚経』の願文は、ほぼ原文に基づき翻訳され、『大阿弥陀経』の願文数と一致するように、全部訳さなかったのしか考えられない⁶⁹⁾。では、このような『大阿弥陀経』に見られる「整合・対応」は原文にあったか、あるいは人為的に作られたのか、という問題について検討しなければいけない。

まず、第一輩往生段は、次のような文がある。

最上第一輩者当去家捨妻子断愛欲，行作沙門，就無為之道，（中略）当作菩薩道不当与女人交通，齋戒清淨，心無所貪慕（中略）諸欲往生阿弥陀仏国者，当精進持經戒，奉行如是上法者，則得往生阿弥陀仏国（略）⁷⁰⁾。（第一種，最上の人々たちは、家を出て，家族を捨て，愛欲を断って，沙門になって，無為（＝涅槃）への道を取り，（中略）菩薩としての修行をなし，女性と交わることもなく，きちんと齋戒を守り，欲望を持たず，（後略）⁷¹⁾

『平等覚経』に対応する部分は、上文と一字一句一致している⁷²⁾。それによって、『平等覚経』のこの部分は、原文に基づき翻訳したものではなく、『大阿弥陀経』を踏襲したことがわかる。サンスクリット本に対応する文は、次のようにある。

ye cānanda kecit sattvās taṁ tathāgataṁ punaḥ punar ākārato manasīkarīṣyanti bahv
 aparimitaṁ ca kuśalamūlam avaropayīṣyanti bodhāya cittaṁ pariṇāmya tatra ca
 lokadhātāv upapattaye praṇidhāsyant teṣāṁ so 'mitābhas tathāgato 'rhan
 samyaksambuddho maraṇakālasamaye pratyupasthite 'nekabhikṣugaṇaparivṛtaḥ
 puraskraḥ stāsyati | tatas te taṁ bhagavantaṁ drṣṭvā prasannacittāḥ santi tatraiva
 sukhāvatyāṁ lokadhātāv upapadyante | ya ānandākāṁkṣeta kulaputro vā kuladuhitā vā
 kim ity ahaṁ drṣṭa eva dharme tam amitābhaṁ paśyeyam iti tenānuttarāyāṁ
 samyaksambodhau cittaṁ utpādyādhyāśayapatitayā saṁtatyā tasmin buddhakṣetre
 cittaṁ saṁpreṣyopapattaye kuśalamūlāni ca pariṇāmayitavyāni⁷³⁾ ||

（また、アーナンダよ、およそいかなる行けるものたちであっても、かの如来を形相の上からいくたびも思念し、多くの無量の善根を植え、覺りに心をさし向け、かこの世界に生まれたいと誓願するであろうならば、かのアミターバ如来・応供・正等覚者は、彼らの臨終の時が到来したときに、多くの比丘の集団に取り巻かれ、

69) 拙稿（2010）、p. 55 を参照

70) 『大正蔵』第12巻、310a1-14。

71) 辛嶋静志（2005）、p. 7 を参照。

72) 『大正蔵』第12巻、291c14-292a5。

73) 藤田宏達（1996）、pp. 306-310 を参照。

恭敬されて、[かれらの前に] 立たれるであろう。それより、かれらはかの世尊を見て、澄浄な心になり、まさしくかこの極楽世界に生まれるであろう。アーナンダよ、良家の息子や良家の子女であって〈どうすれば、わたくしは現世に於いてかのアミターバ如来をみることができようか〉と欲する者は、無上なる正等覚に対して心を起し、深い志向に入った[心を]相続することによって、かの仏国土に心をかけ、[そこに]生まれるために、諸々の善根をさし向けるべきである⁷⁴⁾。

以上の比較によると、梵本には、往生について家族を捨てる、女性と交わることを禁ずるなどを説いていない。しかし、『大阿弥陀経』の第一輩往生段の場合は、まず家を出て妻子を捨て、愛欲を断って、沙門になることを述べたが、後に繰り返し「女性と交わってはいけなく、きちんと齋戒すること」を説いた。最後に、また繰り返し戒を守ることを強調している。内容については、「齋戒」思想に関する記述は重複したところがある。しかも家族を捨てて出家した人（沙門）が、女性と交わることがないことは常識的である。第六願と第七願の以上の検討を合わせて考えれば、繰り返し説明するのは、翻訳者がわざわざ「愛欲を断じるといふ齋戒清浄」の行を強調したかったに違いない。それだけではなく、「即往生阿弥陀仏国」の後、極楽へ往生した後その国土の様子に関する描写は付加された跡が非常に鮮明である。そのなかに、後に論じる「智慧勇猛」の用語も見られる。

もうひとつのことをよく注意しなければいけない。梵本の成立年時は、『大阿弥陀経』の成立より千年遅れており、可能性として千年の間に梵本が何らかの発展があるのは十分に予想できる。単純に梵本が、『大阿弥陀経』の基準となるのは、危険であると言われるかもしれないが、もし『無量寿経』と『如来会』の対応文を参照して見れば、このような憂慮を解消できると考える。『無量寿経』の対応部分⁷⁵⁾は、翻訳の際に「初期無量寿経」を参考にした跡が非常に鮮明であるので、もし、その中の「捨家棄欲而作沙門」、「智慧勇猛」などの表現を削ってみると、『無量寿経』の内容と梵本の内容とほぼ一致している。また後に成立した『如来会』⁷⁶⁾は、梵本の対応文と基本的に一致して、「捨家棄欲而作沙門」のような記述がない。

以上のことより、『大阿弥陀経』の上輩往生段に現れている「齋戒」思想は、願文の第七願のイ)の部分と「一致」・「対応」している。しかし、その部分は、原文より翻訳されたものではなく、漢訳されたさい、翻訳者によって意識的に「一致・対応」さ

74) 藤田宏達 (1975), pp. 108-109 を参照。

75) 『大正蔵』第12巻, 272b12-20。

76) 成立年時は706-713年 (藤田宏達 (1992), p. xiv を参照。

せるようになったものである。

次に中輩段とその後の再説段には「齋戒」の用語が三回見られる。中輩段は上文にすでに論じたように、分檀布施の仏塔信仰と齋戒思想が人為的に第六願のものに一致させるものだと考える。再説段は、分檀布施と齋戒清浄の利益についての描写⁷⁷⁾である。次のようである。

- ① 雖不能去家捨妻子斷愛欲行作沙門者，當持經戒無得虧失（中略）如是法者，無所適莫，不當瞋怒，齋戒清浄，慈心精進，斷愛欲，欲往生阿彌陀仏国，一日一夜不斷絶者。（たとえ家をでて、家族を捨て、愛欲を断って、沙門になることができなくても、教えに基づく戒をきちんと守り、（中略）このような法（を行う者）が、好き嫌いをなくし、怒りを抱かず、きちんと齋戒し、慈しみの心をいだいて精進し、愛欲を断じ、阿彌陀仏国に生まれることを念じ、一日一夜絶え間なく……）
- ② 我悔不知益齋戒作善。今當往生阿彌陀佛国。（悔しいことは、大いに齋戒を修めることや善行をなすことを知らなかったことである）。
- ③ 次當復如上第一輩，所以者何。其人但坐前世宿命求道時，不大持齋戒，毀失經法。意志孤疑。不信佛語。（その人らは、過去世で道を求めていた時に、齋戒に精進しない……）。

注意すべきは、上例の②と③の文が、『大阿彌陀經』と『平等覺經』⁷⁸⁾の特有なテキストである。「齋戒」の用語が使用されている文は、②は以前齋戒を守ることを知らなかったことを後悔して、極楽へ往生する。③は、以前分檀布施と齋戒をしなかったので、第一輩に到達できず、第二輩に後退することを主張する。つまり、『大阿彌陀經』の翻訳者は、繰り返し齋戒清浄と極楽への往生について、直接に関わりがあることを強調する。繰り返し「齋戒」を強調することによって、「齋戒」の修行は、極楽に往生する重要な条件であることを主張していたのは明白である。これらの部分は、翻訳者の意思で付加・撰述されたものでしか考えられない。

次に、『大阿彌陀經』の第三輩往生の段落には、上記と軌を一にする表現もみられる。内容においては、分檀布施と仏塔供養などの善行を修める能力ができなくても、愛欲断じて齋戒を修める者たちは、阿彌陀仏の国への往生を一心に願うことによって往生できる。往生した後、智慧勇猛となる。次のようである。

其三輩者，其人願欲往生阿彌陀仏国，若無所分檀布施，亦不能燒香散華然灯，懸

77) 『大正藏』第12卷，301a25-c9。

78) 『平等覺經』に対応部分は、『大阿彌陀經』を踏襲した。

雑繒綵，作仏寺起塔，飯食諸沙門者，当断愛欲無所貪慕，得経疾慈心精進，不当瞋怒，斎戒清浄斎戒清浄，如是法者，当一心念欲往生阿弥陀佛国。昼夜十日不断絶者。寿命終即往生阿弥陀仏国⁷⁹⁾。（愛欲を断じ，欲望をなくし，（中略）きちんと斎戒を修めるべきだ。このような法を実践するものは，ひたすら阿弥陀仏国に生まれることを念じ，十日十夜絶えまなく（そのことを思念するならば），寿命が尽きるとすぐに阿弥陀仏国に生まれる⁸⁰⁾）。

『無量寿経』の対応文は対告者は阿難となって次のようである。

仏語阿難，其下輩者，十方世界諸天人民，其有至心欲生彼国，假使不能作諸功德，当発無上菩提之心，一向専意乃至十念，念無量寿仏願生其国，若聞深法歡喜信楽不生疑惑，乃至一念念於彼仏，以至誠心願生其国。此人臨終夢見彼仏亦得往生，功德智慧次如中輩者也⁸¹⁾。

注意すべきは、『無量寿経』の上文は『如来会』や梵文の対応文とはほぼ一致している。その理由は，平川彰氏の仏塔信仰の部分が意識的に削除された観点よりも，むしろ原文に基づき訳されたと，筆者は考える。

最後に，三輩段の再説の部分は，いわゆる有名な「五悪段」である⁸²⁾。往生の条件としての「斎戒清浄」の表現は，三回使用されている。

至要当斎戒一心清浄，昼夜常念，欲往生阿弥陀仏国。十日十夜不断絶。（中略）不暇大斎一心清浄，雖不能得去家棄欲（中略）莫与婦人同床，自端正身心断於愛欲，一心斎戒清浄。至意念生阿弥陀仏国。一日一夜不断絶者。（『大正蔵』p. 311a29-b11）。

以上「斎戒清浄」の用語をとおして、『大阿弥陀経』の三輩段の成立を中心に考察してみた。「斎戒清浄」の一連の文は，それぞれほぼ軌を一にすることが分かる。しかも，それらの用例は，すべて梵本に対応する原語は見つからない。「斎戒清浄」の用語は，『大阿弥陀経』翻訳者の意思に基づいて付加されたとしか判断できない。したがって，昨年度筆者が指摘したように⁸³⁾，「五悪段」だけではなく，『大阿弥陀経』の願文と三輩段，また中輩・下輩再説の部分も，一時に修訂されたものだとは証明できる。それでは，翻訳者が，「斎戒清浄」を付加した目的について考えてみよう。

更に注意すべきは，「斎戒」は五悪段の所に出ている。五悪段の終わりの部分に「慈

79) 『大正蔵』第12巻，310c10-16。

80) 辛嶋静志（2005），p. 12を参照。

81) 『大正蔵』第12巻，272c4-10。

82) 香川孝雄（1984），p. 301。異説ある。五悪段の成立は，『大阿弥陀経』の成立にもう一つの重要な課題で，別論に詳しく論じたい。

83) 拙稿（2010a），p. 62を参照。

心専一斎戒清浄一日一夜」の用例も見られる。今後、「五悪段」と経典前半との関連について検討する必要がある。即ち、もし「五悪段」が『大阿弥陀経』の前半と関連があれば、『大阿弥陀経』の翻訳者によって付加されたことが証明できる。

(二)、「智慧勇猛」の用語から見られる『大阿弥陀経』の成立

『大阿弥陀経』の往生に関わりがあるもう一つの重要な用語は「智慧勇猛」である。既に指摘したように、『大阿弥陀経』では、阿弥陀仏の無量光は無量智慧と深い関連性をもつことが分かる⁸⁴⁾。このような表現は『大阿弥陀経』によく見られる。例えば、「光明智慧最第一」とか「智慧光明巍巍快善」などがこれである。『大阿弥陀経』には「智慧勇猛」の用語が少なくとも十七回見られる。十七回のうち、注目されるのは、誓願より前に仏の特性を表す箇所、所謂阿難段の曇摩迦菩薩と成仏した後の阿弥陀仏に関する記述に、三回繰り返し「智慧勇猛」の表現が次の様に見られる。

- ① まず、楼夷亘羅仏の時に、大国王があり、仏の教えを聞いたならば、国を捨てて曇摩迦という名前の沙門となり、菩薩道を修行する。曇摩迦は智慧勇猛である (p. 300c18-23)。『平等覚経』にそれに対応する文はほぼ同じである (p. 280a24-b2；また、大田利生 (2004), p. 24を参照)。
- ② 曇摩迦菩薩が、楼夷亘羅仏の前で発願することに関する記述である (p. 300c23-p. 301a2；また、大田利生 (2004), p. 30を参照)。注意すべきは『平等覚経』の対応文は『大阿弥陀経』と違っている。もし、『平等覚経』の文と梵本の文を対照したならば、『平等覚経』の文は梵本の内容とほぼ一致する。この対応部分は『大阿弥陀経』の成立に関する非常に重要な箇所、看過してはいけぬ。『平等覚経』のこの箇所の文は、成立年時が千年遅れた梵本と一致する。したがって梵本の成立が大分遅れているが、この箇所でも以上のように梵本を通して比較するのは、妥当であると言える。
- ③ 曇摩迦菩薩が成仏した様子についての記述のところに、「智慧勇猛」も見られる (p. 301a16-23；大田利生 (2004), p. 38を参照)。『平等覚経』の対応文は281頁上5-12である。しかし、この部分は「初期無量寿経」のみある。この部分には「二十四願経」という表現も見られる。既に論じたように、二十四願は一つの整合数で、修訂された数であるので、梵文にこの様な言語はないはずである⁸⁵⁾。

以上の三点より、願文前の阿難段に現われている「整合・対応」関係は、『大阿弥陀経』の原始の特徴ではなく、翻訳者によって修訂されたものだと考える。即ち、「智慧

84) 拙稿 (2008), p. 752を参照。そのほか、智慧に関する記述が頻繁に見られる。

85) 拙稿 (2010b) p. 55を参照。

勇猛」の表現は、翻訳者によって付加されたものである。具体的にいえば、①の文は添削されたもので、②の部分は添削されたものではなく、撰述されたもので、即ち、原文があったが、原文に基づき訳したのではなく、訳者が有る意思に基づき書き直したものである。③の部分は梵本の原文がなく、上文とつなぎ合わせたため、撰述したものである。もし、この結論に疑問をまた持てば、願文のところをみるべきである。

上にすでに論じたように、願文の第七願のイ)は付加されたもので、違う側面から同じ箇所でも付加・添削された跡が見られる。それと以上の三点を合わせて考えると、『大阿弥陀経』の第七願のウ)のところに「智慧勇猛」の表現も同じく付加されたものだと考えても、妥当であろう。また、それに第一八願、二二願、二三願にも「智慧勇猛」の用語も見られる。そして、各三輩段の最後に極楽へ往生したのち、「智慧勇猛」となるという同じ表現がみられる。それらの「智慧勇猛」に関する記述は、翻訳者によって付加されたものだと考える。

結論

以上「齋戒清浄」・「智慧勇猛」の用語を通して二つの側面から、現存の『大阿弥陀経』が漢訳された時に、変容された部分を中心として検討してみた。次の結論を導くことができる。

まず、願文の所に、生因願としての第六願の成立については、前半の仏塔信仰と後半の齋戒思想を分けて検討してきた結果、二つの部分とも翻訳された時に、翻訳者の意思で付加されたと考える。〈無量寿経〉最古訳としての『大阿弥陀経』に現われている「整合・対応」の特徴（例えば、第六願は中輩段に対応）は、原始浄土経典にあったものではなく、漢訳された時、翻訳者の意思によって意識的に対応・整合されたものだと考える。目的としては、翻訳者は、分檀布施・仏塔信仰及び齋戒清浄の思想が極楽浄土への往生に関わらせ、人為的に結びつけ加えたかった。

そして、第七願の成立は、イ)の部分の「齋戒」に関する記述は、翻訳者によって付加されたものである。したがって、『大阿弥陀経』の第七願の原文は、『平等覚経』の第十八願、及び梵文の十八願とほぼ一致していることが分かる。初期浄土経典にも「後期無量寿経」梵本第十八願のような生因願が既に存在している。即ち、第七願は、ほぼ願文の最古層の一つである。以上の結論に基づき、三輩段に見られる「仏塔信仰」「齋戒清浄」に関連する記述は、翻訳者によって、経典において「整合」・「対応」させてできたものである。即ち、現存の『大阿弥陀経』は、漢訳された時にかなり修訂さ

れたことが分かる。

「智慧勇猛」についての考察は、経典の前半を中心にして行った。願文直前の所謂阿難部に現われる「智慧勇猛」の思想と、願文の第七、十八、二十二、二十三願の智慧の用語、及び三輩段の往生の文とその後の再説部分び「智慧勇猛」に関連の表現は、翻訳者によって付加されたものとして考えるのが妥当であろう。今後詳細に検討する意義がある。極楽に往生するには、「斎戒清浄」が重要であり、極楽への往生の目的は阿弥陀仏と同じ智慧を持つことを翻訳者が強調したかったからである。

本稿では、最後の五悪段と前半との関わりについて検討しようと思ったが、また、「斎戒清浄」の用語は「五悪段」の最後のところにも見られるが、既に規定されている紙数となってきた。それについては、「五悪段」の成立についての検討で別論する。

略号表

HD = 漢語大詞典（全十二巻）、漢語大詞典出版社

参考文献

- 足利惇氏（1965）『大乘無量寿経梵本』法蔵館。
- Inagaki Hisao (1995) THE THREE PURE LAND SUTRAS: A STUDY AND TRANSLATION FROM CHINESE, Nagata Bunshodo, Kyoto.
- 藤田宏達（1970）『原始浄土思想の研究』岩波書店。
- （1975）『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』法蔵館。
- （1992）“The Larger Sukhāvativyūha: Romanized Text of the Sanskrit Manuscripts from Nepal, Part I”, The Sankibo Press, Tokyo.
- （1996）“The Larger Sukhāvativyūha: Romanized Text of the Sanskrit Manuscripts from Nepal, Part III (Supplement)”, The Sankibo Press, Tokyo.
- （2007）『浄土三部経の研究』岩波書店。
- 吹田隆道（2006）「二尊のあわれみ—浄土経典に見る釈迦牟尼讃歎の文学構造—」 pp. 1-17 ; 『佛教文化研究』第50号、浄土宗教学院。
- 船山徹（2002）『漢訳』と『中国撰述』の間—漢文仏典—漢文仏典に特有な形態をめぐって—』『佛教史學研究』第45号第1号、pp. 1-28.
- Harrison, Paul (1998) “Women in the Pure Land: Some Reflections on the Textual Source”, *Journal of Indian Philosophy*, pp. 553-572.
- Harrison, Paul; Jens-Uwe Hartmann and Kazunobu Matsuda (2002) “Larger Sukhāvativyūhasūtra”, *Manuscripts in the Schoyen Collection, Buddhist Manuscripts, Vol. 2*, ed Jens Braarvig et al., Oslo 2002: Hermes Publishing, pp. 179-214.
- 平川彰（1971）「大乘経典の発達と阿闍世王説話」『印度学佛教学研究』第20巻、第1号。
- （1989）『平川彰著作集 第6巻 初期大乘と法華思想』春秋社。

- (1990) 『平川彰著作集 第7巻 浄土思想と大乘戒』春秋社。
- 池本重臣 (1958) 『大無量寿經の教理史的研究』永田文昌堂。
- Gómez, Luis O. (1996) *Land of Bliss THE PARADISE OF THE BUDDHA MEASURELESS LIGHT: Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sutras*, University of Hawai'i Press, Honolulu and Higashi Honganji shinshu Otani-Ha, Kyoto.
- 辛嶋静志 (1997) 「『大阿弥陀經』願文訳」『教化研究』117号, 京都: 真宗大谷派教学研究, pp.135-145.
- (1999a-2010) 「『大阿弥陀經』訳注 (一)～(九)」『佛教大学総合研究所紀要』, 第6-8号; 第10-14号; 第17号.
- (2010b) 「阿弥陀浄土の原風景」『佛教大学総合研究所紀要』 pp. 15-44.
- 香川孝雄 (1984) 『無量寿經の諸本対照研究』, 永田文昌堂。
- (1993) 『浄土教の成立史的研究』, 山喜房。
- (1997) 「『大阿弥陀經』の成立問題」『渡邊隆生教授還暦記念論集 佛教思想文化史論叢』 pp.897-921.
- 苺谷定彦 (1977) 「『阿弥陀經』と『大阿弥陀經』」『日仏年報』第42号, pp. 92-97.
- (1998) 「『大阿弥陀經』から『無量寿經』へ——生因願を中心として」『渡邊隆生教授還暦記念論集 佛教思想文化史論叢』 pp. 923-944.
- (2003) 「『大阿弥陀經』法藏菩薩説話段の異質性——『阿弥陀經』に比して——」『佛教学』 pp. 1-37.
- 道端良秀 (1985) 『中国仏教史全集』第七巻, 書苑。
- 中村元 (1963) 『浄土三部經・無量寿經』(上), 岩波書店。
- 大田利生 (1990) 『無量寿經の研究——思想とその展開——』, 永田文昌堂。
- (2004) 『漢訳五本梵本蔵訳対照無量寿經』, 永田文昌堂。
- 『影印高田古典 [第四巻] 顯智上人集 下』。
- 末木文美士 (1980) 「『大阿弥陀經』をめぐって」『印度学仏教学研究』第29号, 第1号, pp.255-260.
- 静谷正雄 (1974) 『初期大乘仏教の成立過程』百華苑。
- 色井秀讓 (1976) 「大阿弥陀經疑点若干」『印度学佛教学研究』29(1), pp. 77-82.
- (1978) 『浄土念佛源流考: 大無量寿經とその周邊』, pp. 93-135.
- 稻城選慧 (1978) 『浄土三部經訳経史の研究』, 百華苑。
- 佐々木大悟 『『大阿弥陀經』の研究』, (博士(課程)申請論文, 未出版)。
- 龍口明生 (2001) 「『大阿弥陀經』に説かれる戒」『印度学佛教学研究』49(2), pp. 796-800.
- 塚本善隆 (1968) 『中国佛教通史』第一巻, 鈴木学術財団。
- 肖越 (2008) 「『初期無量寿經』における阿弥陀と無量清浄」『印度学佛教学研究』56(2), pp. 751-754.
- (2009) "A Study on the Buddha's Names (*Amituo/Wuliang qingjing*) in the Early Recension of the Larger Sukhāvativyūha-sūtra", 『佛教大学佛教学会紀要』。
- (2010a) 「〈無量寿經〉における「清浄」と「安楽」」『印度学佛教学研究』58(2), pp. 575-578.

- (2010b) 「『初期無量寿経』成立史における『無量清浄平等覚経』」『佛教大学総合研究所紀要』第17号。
- (2011) 「『大阿弥陀経』における「斎戒清浄」」『印度學佛教學研究』59(2)。

(指導教官の福原隆善先生には、ていねいに疑問点を示して頂き、日本語の誤りを修正していただくなど、ご指導を賜った。また、査読者の先生にも疑問点を賜った。また角野玄樹先生にも日本語をチェックして頂いた。更に、金剛寺写本の画像については、入手のため国際仏教学大学院大学附属図書館で日本古写経データベースを利用させていただき、また、金剛寺の堀智範座主から掲載のご許可をいただいた。皆々様に深く感謝の意を表したい。ただし、本稿に残っているであろうミスは、全て筆者の責任である。最後に忘れてはならないのが、辛嶋静志先生と吹田隆道先生である。辛嶋先生は、二〇〇六年から二〇〇八年の三年間、「初期漢訳仏典研究会」で、漢訳仏典研究の方法論をご教示下さった。吹田先生からは、長い間サンスクリット語のご指南を賜った。両先生にも深く謝意を表したい。)

(しょう えつ 嘱託研究員)

2010年12月8日受理

〈Summary〉

A Preliminary Study on the Formation of the Oldest Version
of the Larger *Sukhāvativyūha*

XIAO Yue

This paper is a preliminary study on the formation of the Larger *Sukhāvativyūha*, the *Da amituo jing* 大阿彌陀經. Even though it is commonly believed that the *Da amituo jing* is the sūtra which best represents early Pure Land Buddhism, because it is the oldest version of the Larger *Sukhāvativyūha*, many traces indicate that it is merely a revision by someone who translated it into Chinese, not only in terms of the Five Evils paragraphs appearing in the last part of the sūtra, but in terms of the first part, including the Vows articles. This paper presents evidence that the *Da amituo jing* was revised and supplemented here and there when it was translated into Chinese. This problem is approached in four ways.

First, by a brief investigation on problems in previous studies in this domain by other scholars. Secondly, by a study on *zaijieqingjing* 齋戒清淨 in the *Da amituo jing*, appearing in the last part of the Sixth Vow and in the middle part of the Seventh Vow to verify that the Vows articles and their Fulfillment Articles appearing in Three Grades of Aspirants were revised when the *Da amituo jing* was translated into Chinese. Thirdly, by a study on the formation of the Stupa Beliefs appearing in the first part of the Sixth Vow and its Fulfillment to verify that the connection with the Stupa Beliefs in the *Da amituo jing* was added when the sutra was translated into Chinese. Finally, by a study of *zhahui* 智慧 to prove, in a different way, that the sūtra was revised by its Chinese translator(s).

Key words: *Da amituo jing*; *Wuliangqingjing pingdengjue jing*; *zhaijieqingjing*; *zhahuiyongmeng*; stupa beliefs