

# 香月院と梵文阿弥陀経

畝 部 俊 英

## はじめに

香月院深勵師（一七四九—一八一七、以下、香月院という）の『阿弥陀経講義』<sup>(1)</sup>（以下、『講義』という）を読んでいる、思いがけない記述に出会い、驚いた。

それは、慈雲尊者が校合して、開版された『梵漢阿弥陀経』や法護述、諦濡・典寿校として刊行された『梵文阿弥陀経義釈』（以下、『義釈』という。恐らく同時にセットで刊行された法護纂、諦濡校『梵文阿弥陀経諸訳互証』（以下、『互証』という）も含めて）を参照しつつ講述していられることが、この『講義』全体を十門に分別した（十門分別）「第八示<sub>ス</sub>翻<sub>フ</sub>異<sub>ニ</sub>」<sup>(2)</sup>（以下、「第八」という）とあるところに見出されたからである。

香月院<sup>(2)</sup>といえは、仏教各宗の宗学が盛んに行われることとなる江戸時代の中頃、慧琳・随慧の門に入り、真言宗豊山派の智道や仁和寺の竜山等にも学び、寛政六年（一七九四）、講師職に就いた、真宗大谷派宗学の大成者であり、以後の宗学にも計り知れない影響を及ぼした不世出の碩学であることは知ってはいても、明治以後に始まる、

西欧の学問方法を取り入れた、いわゆる近代仏教学<sup>(3)</sup>を中心に学んできた筆者にとっては、正直なところ江戸時代の宗学者という一般的イメージしか持っていない、香月院が梵本にも眼を配りつつ、阿弥陀經を講述していられたということを知って、これまでの認識不足を恥じると共に驚いたのである。

以下、香月院が梵文阿弥陀經とどのように関わっていられるのかという問題について取り上げ、いささか卑見を述べてみたいと思う。

## 註

- (1) 仏教大系刊行会編纂『仏教大系』浄土三部經第五(昭和四年五月、仏教大系完成会)所収。香月院深勵著作集七『浄土三部經講義』3「阿弥陀經講義」(昭和五十六年四月、法蔵館)。以下、『講義』と略称し、法蔵館版を依用する。
- (2) 真宗新辞典編纂会編『真宗新辞典』(昭和五十八年九月、法蔵館)の「じんれい 深勵」の項(三〇七頁、右)参照。
- (3) 「近代仏教学」という呼称については、南条文雄『懷旧録』の東洋文庫版(『懷旧録―サンスクリット事始め―』、昭和五十四年八月、平凡社)に付せられている校部 建「解説」三二七―三三八頁参照。

## 一

香月院は、『講義』・十門分別・「第八」において、阿弥陀經の梵本について、次のように述べていられる。

是はこの經には幸に梵本伝りてあり。又翻譯經では此弥陀經と称讚浄土經と新旧二訳伝りてある。これによりて

今梵本の伺様の事並びに新旧二訳翻訳の様子の違ふた所あり。夫等の趣を此一科で弁ずるなり。是れ又經文の伺様にかかること故に上の第七門には隠頭の二義を弁じ其因に第八には梵本の様子を弁ずるなり。<sup>(1)</sup>

と前置して、

ときに此經の梵本と云ふは近比河内国慈雲比丘三本をえられた。一にはもと石山寺の珍藏の梵本これは文龜年中に写した処の梵本なり。此一本は書方が下行に置いてあり。下行とは常の漢和の書物と同じことで豎に一行づつ上から下へ書きくだすを下行と云ふ。即ち常明法師が梵本阿弥陀經と云ふを開版せらるは此梵本によられたと云ふこと。<sup>(2)</sup>

と、先づ慈雲尊者（一七一八—一八〇四）が天明三年（一七八三）に刊行した『梵漢阿弥陀經』を取り上げ、それが三つの写本によっていること、その中の一本が石山寺珍藏の文龜年（一五〇一—一五〇三）本であること、そして、常明が安永二年（一七七三）に世に出した『梵漢両字阿弥陀經』は、この文龜年本によられたということを通じていられる。

常明の『梵漢両字阿弥陀經』自体には、いかなる梵本によっているのか、何も記するところがないから、小島通正（文保）教授も「この書物にはその所用梵本の底本、校合本のこととは序に述べられていないが」と言っている<sup>(3)</sup>といわれ

るのであるが、「此梵本（石山寺の文龜年本、筆者註）によられたと云ふこと」という香月院の証言は参考となるであろう。

さて、更に続けて、香月院は次のように述べていられる。

二には慈雲比丘和州法宣比丘よりえた梵本。是は奥書に建久六年とあり。<sup>(4)</sup>

これは、いわゆる建久六年（一一九五）本のことであるが、この建久六年本については、やはり小島教授が寂厳（一七〇二—一七七二）の『梵唐対訳阿弥陀經』一卷の奥書に次のような記述のあることを紹介して述べていられるのが注意される。

「梵唐対訳阿弥陀經」一卷の奥書には元文五年歲次庚申九月三日於京西五智山以和州内山本写之畢 考建久六年至元文五年凡五百四十六年也 沙門寂嚴 右建久写本外題云梵唐対訳阿弥陀經 和州安堵極樂寺藏本乃是嚴所写内山本也と誌し、尚、この跋には「建久六年二月十八日書写了」と明記してあるので寂嚴の書写本が建久年本の写しであることが分る。因みにこの写本は寂嚴、三十九歳の時のものであり、横書、四十五紙、一五・七×二二・三厘の罫の大きさであり、慈雲刊本に先立つこと四十五年前のものである。ところで慈雲の梵籙三本中の阿弥陀經（横書）とこの寂嚴の建久年本と比較すると、驚いたことに殆んど一致しており、ただ五濁が二回出てい

るのに、寂庵本は一ヶ処、後の部分を脱落している。これは寂庵のミスと思われる。<sup>(5)</sup>

同じ建久六年本であろうが、寂庵が写したのは、内山本と呼ばれているものであり、慈雲尊者が依用されたのは「和州法宣比丘よりえた梵本」であったのである。

再び、香月院の記述の続きを見てみよう。

三には慈雲比丘信州の佐久郡でえた梵本。是は奥書に承久三年とあり。此年号は其本を写した時の年号ぢやと申す事なり。建久六年承久三年は吾祖の在世そのとき盛に写し伝へたとみえる。とき此後の三本は書方右向に書いてあり。右の三本を天明三年に慈雲比丘校合して折本にして右行に書いて開版して即ち坊間に行はれてあり。<sup>(6)</sup>

この承久三年（一一二二）本は先の建久六年本と同じく慈雲尊者が見出されたものよりである。

さて、以上のごとく香月院が述べていられるのは、天明三年慈雲が刊行した『梵漢阿弥陀経』（『梵篋三本』一帖）の奥書によって述べていられるのである。

そこで、その奥書を紹介しておこう。

此經之有梵文、予也得三本。一則写文龜年本。石山所藏也。其文下行。一則建久年本、得之和州法宣律師手。一則承久年本、得之信州佐久郡。二本並右行。皆有指注。盖是訳場之余沢耳。三本校讎、互含得失。至其取捨之、則予也不敢。且筆其多例証、而便于受誦。共之見聞、共之遐邇、而有縁無縁同俱期蓮華藏云。天明三癸卯夏

小比丘慈雲敬拜識

ところで、慈雲や寂庵の依用した写本の原本は、いかなるものであったのであろうか。

M・ミユラー博士が、留学生であった南条文雄師から聞いて書いた論文<sup>(7)</sup>の影響か、南条文雄述『梵文阿弥陀經講義』(明治三十年、光融館)の「サテ阿弥陀經ノ梵本ハ、日本ニ伝来セシ時代ヲ詳カニセズト雖モ、桓武天皇ノ時ニ勅ヲ奉ジテ支那ニ留学セシ伝教弘法ニ大師等ノ徒ノ持チ帰リシモノナルベシ<sup>(8)</sup>」とある記述によるのであろうが、泉芳環教授は、梵文阿弥陀經の日本伝来について、「恐らくは是れ八世紀、九世紀の移りぎはの時代、空海等の如き留学僧の将来する所であらう<sup>(9)</sup>」と述べていられる。

それが月輪賢隆博士によれば、もっと具体的に「日本伝来の梵文は、恐らく慈覚大師の請求録に見える「梵漢対訳阿弥陀經一卷」とあるのが、その原本であったかと考えられる。若しそうだとすれば西暦八百四十年以前の写本であったらう<sup>(10)</sup>」と言われるようになり、更に藤田宏達博士も「悉曇文字で書かれた原本は、日本に伝えられたものであるが、もとはおそらく九世紀前半に、慈覚大師円仁が中国より将来したものと推定される<sup>(11)</sup>」と述べ、註に「円仁の『慈覚大師在唐送進録』(『大正蔵』五五卷、一〇七六頁中)には「梵漢対訳阿弥陀經一卷」がある。『日本

国承和五年入唐求法目録』(同上、一〇七四頁中)では「梵漢兩字阿弥陀經一卷」、『入唐新求聖教目録』(同上、一〇八五以下)では「唐梵対訳阿弥陀經一卷」とい<sup>(12)</sup>と示していられる。

以上のように月輪博士や藤田博士は、梵文阿弥陀經の原本は、『請来目録』によって、円仁が日本へ将来したものであると推定されているのであるが、もし請来目録によって推定するのであれば、『梵字貴重資料集成』解説篇の「解題」で小久保和夫氏が指摘されているように、<sup>(13)</sup>或いはまたそれより以前、「日本梵語学史」で高橋順次郎博士が取り上げてい<sup>(14)</sup>られるように、円仁より少し遅れて入唐した宗叡の『請来目録』<sup>(15)</sup>にも、「梵漢兩字阿弥陀經一卷」が見出されるから、これも推定される原本の一つとして加えなければならぬであろう。

江戸中期以後、京都の五智山蓮華寺や河内の高貴寺に収集された梵文阿弥陀經の写本の精密な対照研究が行われるならば、或いは原本の伝来系統もある程度明らかになるかもしれない。『請来目録』の上だけでも、円仁本と宗叡本の二つが数えられるのであるから、将来された原本が一本とは言えないだけでなく、現在までに伝写されている諸写本も同一原本から写されたものと見ることは出来ないかという問題が生じる。すると諸写本の相違も、伝写の過程で生じたものもあるかもしれないが、根本的にはも<sup>(16)</sup>とづく原本の相違であったとも考えられる。

#### 註

- (1) 『講義』五四頁。
- (2) 同右。

- (3) 小島通正「日本梵語学史の研究―寂滅の梵唐阿弥陀經文句について―」(『龍谷大学論集』第四〇五号、昭和五十年二月所収、二五頁)
- (4) 『講義』五四頁。
- (5) 小島通正「日本梵語学史の研究―寂滅の阿弥陀經研究について―」(『印度学仏教学研究』第二十七卷第二号、昭和五十四年三月所収、一五一―一六頁)
- (6) 『講義』五四頁。
- (7) F. Max Müller, "On Sanskrit Texts Discovered in Japan", JRAS., pp. 153-180 (F. Max Müller, Selected Essays on Language, Mythology and Religion, London, 1881, vol. II, pp. 313-371 (From the edition of 1881, London, first AMS edition, New York, published in 1976 に再録された))
- (8) 南条文雄『梵文阿弥陀經講義』一頁。
- (9) 泉 芳環「梵文無量壽經を背景とせる梵文学界の回顧」(『梵文無量壽經の研究』昭和十四年二月所収、一六頁)
- (10) 月輪寶隆『極樂莊嚴經』(内題では、『梵藏漢和合璧仏説阿弥陀經』、昭和三十年本派本願寺夏安居講本)
- (11) 藤田宏達『變説 無量壽經・阿弥陀經』(昭和五十年七月、法藏館)・「解題」二三頁。ただし、『原始浄土思想の研究』(昭和四十五年二月、岩波書店)九七頁では「これは、もと悉曇文字で書かれていたものであるが、日本にいつ伝わったかは明確ではない。しかし、慈覚大師円仁(七九四―八六四)の請来目録の中には「梵漢両字阿弥陀經一卷」が含まれているから、恐らくそのころに伝来したものであろう」と言っている。
- (12) 同右、「解題」二五頁。
- (13) 『梵字貴重資料集成』解説篇(昭和五十五年十二月、東京美術)・「解題」(小久保和夫執筆)二一七頁、上段。
- (14) 「日本梵語学史」は影印本が出版されている。高橋順次郎遺稿「日本梵語学史」集成(高橋順次郎旧藏梵語学資料研究会編、昭和五十九年十一月、名著普及会、「崇敎」の項)二五頁。
- (15) 『書写請来法門等目録』(『大日本仏教全書』第二、仏教書籍目録、一〇二頁、下段)、『新書写請来法門等目録』(『大正藏』五五卷、一一〇九頁、中段。鎌倉時代写高山寺藏本と脚註にもる。)



さて、香月院は、『講義』・十門分別・「第八」において、更に次のように述べていられる。

其後法護比丘義釈を書いて十有余年已前に開版現行す。幸に此梵本伝りてあるからは学ばれるだけは学んだがよい。<sup>(1)</sup>

これは、慈雲の弟子の法護が寛政七年（一七九五）に、法護述、諦濡・典寿校『梵文阿弥陀経義釈』を開版したことを紹介していられるのである。

この『義釈』は、上、中之上、中之下、下の四冊からなっているのであるが、その下巻の末尾の諦濡撰の跋文の前に「此書壹部五巻」という言葉で明らかのように、『互証』とセットになっており、合せて「壹部五巻」という意味であろう。奥付も『義釈』下巻のみあり、次のようになっている。

阿弥陀寺摩尼藏藏板

寛政七年乙卯四月

伊勢屋正三郎

香月院と梵文阿弥陀経

伏見屋藤右衛門

京都書林  
池田屋七兵衛

丁子屋庄兵衛

八幡屋市郎兵衛

『互証』は「梵学津梁卷第三百十九、末註第二之十一」とあり、『義釈』は「梵学津梁卷第三百四十二、末註第二之三十八」とある。

『梵学津梁』一千巻は、慈曇の名に帰せられている著述であるが、この『互証』は法護纂、『義釈』は正しく跋文で諦滯が述べているように法護述の劳作である。

なお、『互証』は悉曇の『阿弥陀經』が下行（たて書き）であらわされ、片カナで右側に読み仮名をつけ、更にその右側に漢字訳があり、梵文の左側には、鳩摩羅什訳『阿弥陀經』、更にその左側には、玄奘訳『称讚浄土仏攝受經』が対照してある。『義釈』は、悉曇の『阿弥陀經』が『互証』と同じく下行に少しづつ区切ってあらわされ、その漢字音が次に左側に並べられ、言葉の解釈、文法の説明が行われている。

これら『互証』と『義釈』の『梵文阿弥陀經』は、『義釈』の始めに、

今家得三斯梵經三本<sub>一</sub>。一則得<sub>二</sub>之和州<sub>一</sub>。其文右行。卷尾云、建久六年云云。一則得<sub>三</sub>之城州<sub>一</sub>。其文下行。卷尾云、

石山珍藏。一則得<sub>三</sub>之信州<sub>一</sub>。其文右行。卷尾云、承久三年云云。

とあるように、前述の、慈雲尊者が天明三年に刊行した『梵漢阿弥陀経』の奥書に見える三本が、そのまま上げられている。

さて、香月院はこの『義釈』が「十有余年已前に開版現行す」と述べているのであるが、この事についても少し触れておこう。

香月院が鳩摩羅什訳『阿弥陀経』を講述したのは、『講義』の最初に（恐らく開講の辞）、

爾るに当夏蒙<sub>二</sub>嚴命先輩の指南を守り講説に及ぶ。私し明和五年当学寮に於て此経の講説を承る。指を屈すれば三十八年已前なり。<sub>（2）</sub>

と述べていることから推して、当学寮すなわち高倉学寮における夏安居であることがわかる。そこで『学寮講義年鑑』を調べてみると、「文化二年乙丑夏講」の個所のはじめに「阿弥陀経 講師深勵<sub>（3）</sub>」と見えるから、文化二年（一八〇五）のことである。

したがって、『義釈』が刊行されたのは、寛政七年（一七九五）であるから、「十有余年已前」といわれるのである。

ちなみに、『梵漢阿弥陀經』の刊行は天明三年（一七八三）で、二十三年前であり、慈雲尊者の入寂は、文化元年、この『阿弥陀經』の講義が行われた前年であった。

以上によって知られるように、『梵漢阿弥陀經』、『互証』、『義釈』などの梵文阿弥陀經の刊本を、文化二年の夏安居において、香月院をはじめとしてその所化の人たちは、座右に置いて容易に参看することができるとは整っていたのである。だから「幸に此梵本伝りてあるからは学ばれるだけは学んだがよい」と香月院は言われ、更に次のように述べられるのである。

然れば此梵本の弥陀經当世の人でも学ばれようかと云ふに慈雲法護骨おりて義釈の註が集りある故に先は梵本の道は付いたと云ふ者故に翻譯經を梵本に当ててみる位なことは出来さうなもの。……然れば梵本の阿弥陀經も学ばれる丈は学ぶがよいなり。……止むことをえず梵本を出さねばならぬ所は梵本を引いて弁ずるが可なり。さもなき処は翻譯經でこと足りてある。<sup>(4)</sup>

これが梵本に対する、香月院の学問的姿勢であったのである。

現在では、仏教学と真宗学という学問区分が出来上っていて、真宗学では梵本やチベット訳本などは用いる必要がないかのような言い方もややもすれば耳にするところであるが、香月院は決してそのような考えを持っていられたことがはっきりとここに述べられている。

『義釈』刊本に、香月院は請われて序文を寄せてさえいられるのである。

註

- (1) 『講義』五四頁。
- (2) 同右、一頁。
- (3) 『真宗大系』第三十七卷、六二頁、下段。
- (4) 『講義』五四―五五頁。

三

前に引用した香月院の記述の中では省略しておいたが、

此度の講説には梵本の帰敬の言位は弁じ度と存ずるなり。本文に入りては梵文は弁ぜぬなり。<sup>(1)</sup>

と、述べていられる。

文化二年に行われた夏安居は、真宗正依の浄土三経のうちの鳩摩羅什訳『阿弥陀経』を講本（テキスト）に選んでの講説であり、梵文阿弥陀経を講釈するのが目的ではないから、「本文に入りては梵文は弁ぜぬなり」と言われるのであるが、翻訳経である『阿弥陀経』や玄奘訳『称赞浄土仏攝受経』にはない「梵本の帰敬の言位は弁じ度と

存ずるなり」と、せめて梵本の帰敬の文だけは取り上げたことの意を述べていられる。しかし、

乍去翻訳の經本で義の決し難き所は拠なく梵本も出すことあり。<sup>(2)</sup>

とも言っていられるように、經題とそれに続く本文の解釈においても可成り『義釈』を参看していられる。

そこで、本稿においては、『講義』における香月院の梵文または梵語についての解釈は、『義釈』などをそのまま援用してのものなのか、或いはそれらを参照した上での独自の理解によるものかを見分けつつ、後者、すなわち香月院の梵文阿弥陀經に対する了解を中心に見てみたい。

ところで、その前に触れておきたいことがある。それは、明治九年（一八七六）、仏教の經典を原典で読むことができる人材の養成のために真宗大谷派から南条文雄、笠原研寿の両師がイギリスに派遣せられ、明治十二年（一八七九）、南条師がサンクリットを学ぶ目的でオックスフォードにM・ミューラー博士を訪ねたことである。かねて、日本には梵語原典が伝来していると見当をつけていた博士は、南条師に日本における梵文の原典の有無を尋ねた。

その時のことを、後に南条博士は『懐旧録』で、次のように述べていられる。

最初私がマ博士に会したときに、先生は切に日本における梵文の原典を尋ねられたので、私は幼時実家の経蔵中

で見おぼえのある、慈雲尊者の弟子の集録した梵文『阿弥陀経義釈』の伝わっていることを話したのであるが、肝心のこの梵本を持って来なかったので、先生の言によりただちに石川師にこのことを書き送って、郵送してもらうこととした。<sup>(3)</sup>

南条文雄師が、M・ミュラー博士に尋ねられて、最初に思い出されたのは、幼時、実家の寺の経蔵の中で見た『義釈』であったのである。

『義釈』が真宗寺院の経蔵にあったのは、恐らく文化二年の高倉学寮における夏安居の『阿弥陀経』の講義に香月院がそれを取り上げ、述べられたからであろう。

この『義釈』と『互証』、常明の『梵漢両字阿弥陀経』、慈雲の『梵漢阿弥陀経』が日本から送られて、明治十三年（一八八〇）、デーヴァナーガリーの『梵文阿弥陀経』としてイギリスの『王立アジア協会誌』（JRAS）に校訂・出版されたのである。それ以後、翻訳、原典研究などが進み、今日ではそれらの成果の上に立って、梵文も読むことができるのであるから、どうしても香月院の梵文理解に対してもいくつかの誤りを見出すこととなる。その意味では、江戸時代の悉曇学に立っていられる香月院には当然限界もある。

本稿は、梵本にまで眼を向けていられる香月院の学問的姿勢を紹介したいというのが意図するところであるので、現在の学問的水準をもって、香月院の梵文理解を批判するのは、目的とするところではない。

註

- (1) 『講義』五五頁。
- (2) 同右。
- (3) 南条文雄『懷旧録―サンスクリット事始め―』（東洋文庫版、昭和五十四年八月、平凡社）一二二頁。

四

再び『講義』・大門分別・「第八」にもどって見てみると、香月院は「是から翻訳の経に移りて弁ずる也」と述べられ、鳩摩羅什訳、求那跋陀羅訳、玄奘訳のことなどに触れ、次に「然れば今現存する所は羅什所訳の経本と称讚浄土経との二本なり」とし、

此新旧両訳を梵本に照してみれば文の広略を以て云ふときは羅什の訳は梵本と同じ。称讚浄土経は所所に文の広所あり。先づ諸仏証誠の所大違ひなり。梵本には羅什所訳と同じく六方証誠と説いてあり。又称讚浄土経には六方の上に四方を列ね各各舒舌証誠を説いてあり。又常に出る称讚浄土経の依報段にある百千俱胝那庾多劫等の文は梵本にはない。又称讚浄土経には八功德水のことも一者二者等と各列べてあり。梵本には説いてなし。今伝へる梵本よりは文の広い所あり。<sup>(1)</sup>



と、鳩摩羅什訳『阿弥陀経』及び玄奘訳『称讚浄土仏攝受経』と、梵本とを対照してみても、玄奘訳と梵本とに大きな相違があることを述べ、その相違を具体的に上げられ、「文の広略を以て云ふときは羅什の訳は梵本と同じ。称讚浄土経は所所に文の広略あり」と的確におさえられている。

これ何故ぞと云へば此経梵本も一本にあらず。例せば慈恩伝十三左には玄奘三蔵天竺で大般若の梵本を三本えた故に疑はしき所はそれを見て翻訳したとあり。又楞伽心玄義一九左云ふ五通りの梵本あり。それを集めて其上已に漢に訳する四巻と十巻との楞伽経をよせて校合したとあり。然れば此阿弥陀経も梵本は異本ありたりとみえるなり。乍去仏説に二はない只一経故に称讚浄土経も此羅什所訳の経も同本異訳也。然るに只一経ぢやに天竺の異本あるは如何と云ふ。是は誦伝の不同と云ふもの。<sup>(2)</sup>

と、現代でもほぼ承認されているような考えが述べられている。

さて、次に十門分別の第九「解経題目」に入る。前に「此度の講説には梵本の帰敬の言位は弁じ度と存ずるなり」とあったが、帰敬の文について、先づ論じてある。

梵本は一般に首に題号、すなわち経題はなく、悉曇とあること、悉曇は吉法、吉法竟、吉法成就と訳されていること、吉法竟とは第一吉祥の三宝に帰敬する言のこととあり、次に、

此弥陀經の梵本の初めに吉法成就の代りに帰命一切智とあり。三宝の中で只仏宝のみ挙げてあり。梵本には首題なしに帰敬の言許りあり。<sup>(3)</sup>

と注意し、「ときに此經梵本の初めに曇莫薩嚩若那耶とあり」と、『義釈』が梵文を漢字音であらわしている個所を引いて、曇莫薩嚩若那耶 (namas sarvajñaya. 一切智に帰命し奉る) を「曇莫と云へば帰命の梵語なり」というように説明している。そして、

この帰敬の言は上で弁ずる通り結集者が加被を乞はん為めにおいたもの也。とき梵本に帰敬の言をおく訳はすんだが。然らば漢土に翻訳した經に帰敬の言を省いたは如何と云ふに。これは三蔵方の意樂各別なり。<sup>(4)</sup>

と、訳者の考え次第であると言っている。そして、結論として、

然れば漢土の本には帰敬の替りに首題をおいて復重に帰敬の言をおくと云ふことはないなり。<sup>(5)</sup>

と述べていられる。

註

- (1) 『講義』五六頁。
- (2) 同右。
- (3) 同右、五七頁。
- (4) 同右。
- (5) 同右、六〇頁。

五

さて、『講義』・十門分別・「第九」において、香月院は經題を論じて、「梵本には首題なしに帰敬の言許りあり」、「然れども經のおはりに題号あり」と梵本の經題の在り方に触れ、更に次のように述べていられる。

此經梵本には極樂具足莊嚴經と題してあり。此經は極樂の莊嚴を説いた經故に結集者が極樂莊嚴經とおいた。<sup>(1)</sup>

これは、香月院が見られた梵本の末尾に、

*Sukhāvativyūhain nāma mahāyānasūtram*

とあるのを訳して「極樂具足莊嚴經」、「極樂莊嚴經」と言われるのであるが、この「極樂具足莊嚴經」という訳は、今、筆者の手元で見ることのできる悉曇阿弥陀經の漢字訳には見当たらないものである。

一番近いのは、『義釈』に「名大乘妙樂具足莊嚴經」とある。「妙樂具足莊嚴經」であるが、文龜年本を元文三年（一七三八）に写した寂嚴の『梵漢両字阿弥陀經』をはじめ、承久年本を寛保元年（一七四一）に写した慈雲の『弥陀經梵本』、前述したように、文龜年本によられたと香月院が言われていられる安永二年（一七七三）に刊行された常明の『梵漢両字阿弥陀經』、文龜年本、建久年本、承久年本の三本を校合し、天明三年（一七八三）に開版された慈雲の『梵漢阿弥陀經』、『義釈』とセットで寛政七年（一七九五）に刊行された法護纂の『互証』などはすべて「樂妙莊嚴名大乘經」となっている。建久年本と文龜年本によって、明和四年（一七六七）に著わされた寂嚴の『梵漢阿弥陀經文句』には「極樂莊嚴名大乘經」とあって「極樂莊嚴」が見出される。

恐らく、香月院は『義釈』を参照して、*sukhā*を「妙樂」とあるのを「極樂」と改め、*vati*はそのまま「具足」とし、「極樂具足莊嚴經」と訳していられるのであろう。『義釈』や他の梵本の漢字訳をそのまま踏襲していられない、香月院の見識が窺えるところである。

更に、経題について、香月院は次のように述べていられる。

其極樂の莊嚴功德は即ち阿弥陀仏の不可思議功德故に下の経文に如我今者称讚阿弥陀仏不可思議功德と釈迦極樂の依正の莊嚴功德を上に説いて。夫を結んだ言に我今阿弥陀仏の不可思議功德を讚嘆するとあり。然れば極樂の

功德は即ち阿弥陀仏の莊嚴功德なり。そこで此経梵本の題号に阿弥陀仏莊嚴功德経と題する一本ありたとみゆ。其証拠は宝髻経優婆提舍論<sup>三左</sup> 阿弥陀仏莊嚴経とあり。この経の我於五濁等の経文を引いて釈迦世界は五濁世界と云ふことを述べてあり。其処に此経を阿弥陀莊嚴経とあり。是は大経異訳の莊嚴経と同じ。彼の大経の異訳の莊嚴経をば具には無量寿莊嚴経とあり。今も極楽の莊嚴を具さに説いた無量寿莊嚴。其極楽の依報正報が弥陀の莊嚴故に阿弥陀莊嚴経と云ふなり。<sup>(2)</sup>

すなわち、香月院は阿弥陀経の本文より推して、「此経梵本の号題に阿弥陀仏莊嚴功德経と題する一本ありたとみゆ」また「其極楽の依報正報が弥陀の莊嚴故に阿弥陀莊嚴経と云ふなり」と言われるのである。

このことに関連して直ちに考えられることは、同じ *Sukhāvativyūha* という経題(尾題)を持つ『無量寿経』の梵本や、チベット訳本のことである。

それについては、既に藤田博士が次のように述べていられる。

チベット訳においては、本経のサンスクリット名を *Ārya-amitābha-vyūha-nāma-mahāvāna-sūtra* と音写しているから、経題は *Amitābhavyūha* (無量光の莊嚴)であったと推定される。しかしこれと同じ題名を持つものは、現存で知られる限りのサンスクリット本にはない。ただ写本によっては “*Amitābha-vyūha-parivartan*” *Sukhāvati-vyūha...*” とか “*Amitābhasya vyūha-parivartan* (sic) *Sukhāvati-vyūha...*” という表現が見出

されるから、Amitābha-vyūha という經題を持つ所伝があったのかも知れない。しかし現存の写本の多くは、  
“Amitābhasya (tathāgatasya) Sukhāvativyūha (h̄):…” という表現を持っているから Amitābha-vyūha は、  
恐らく Amitābha(sya Sukhāvati)-vyūha を略称したものと見たほうがよいであろう。<sup>(3)</sup> ……

香月院は、続いて次のように述べられる。

とき能成所成と分れば依報莊嚴は所成なり弥陀は能成なり。三種莊嚴願心所成なれば七宝八徳は弥陀の清淨願心より所成せざるはなし。爾れば梵本に極樂莊嚴經と題してあれども能成を所成に属するときは唯だ阿弥陀經と云ふべし。<sup>(4)</sup>

そして、「故に今羅什三藏私に改め立つるにあらず。これ結集者のおく処なり」と言い切っていられる。この当否はともかく、香月院はこのように考えていられるのである。

なお、羅什訳『阿弥陀經』の經題に出る「阿弥陀」という語については、

次に阿弥陀と云ふは此經は下の正報段に阿弥陀の名義を釈してあり。無量寿無碍光の義なり。<sup>(5)</sup>

と述べ、また、

寿の梵語は具には阿由沙と云ひ略して阿喩と云ふなり。光の梵語を阿婆と云ふこと近くは此経梵本に出る。下の経文の梵本に無量寿の梵語は阿弥陀由沙とある所あり。又阿弥陀喩とある所あり。無量光の梵語には阿弥陀婆とあり。……旧訳の三蔵は阿弥陀の音に阿喩阿婆の梵語を含みて伝へたもの。<sup>(6)</sup>

無量寿の梵語は、阿弥陀由沙、または阿弥陀喩、すなわち Amitayus (無量の寿命をもてる者)、無量光の梵語は阿弥陀婆、すなわち Amitābha (無量の光明をもてる者) と言ひ、旧訳の三蔵、すなわち羅什三蔵は、『阿弥陀経』という経題における「阿弥陀」に āyus (寿命) と abha (光明) の無量(阿弥陀)の意を含ませて訳したのであるという。

この「阿弥陀」については、「此経は下の正報段に阿弥陀の名義を積してあり」と、香月院も述べていられるように、『講義』では大門分別・第十「入文解釈」の当該個所で再び取り上げられているが、その中で注目すべきことを、言っているからなので、それを次に紹介しておこう。

口広い申分なれども諸経所讚多在弥陀のことを説いてあるのに西方極樂の仏を無量仏と説いてある所は見当らぬなり。<sup>(7)</sup>

これは、羅什訳『阿弥陀經』であれば、「阿弥陀仏」と訳されてゐても、実は Amitāyus か Amitābha のことであつて無量 (Amita) 仏とあることではないという指摘であつて、この指摘自体は大變重要なことであるが、

一名に方付けばここにも無量光の義はいらぬなり。無量寿の一義でよき也。∴上来如弁阿弥陀の陀字の音に阿由阿婆の二音をもとより具へている。故に上の所の梵文には阿弥陀庚と云ふ所に阿庚阿婆の二音を具せさせたもの。故に此所は上の文をおさへて問答し給ふに光明無量寿命無量の二義で釈し給ふ。故に羅什は正宗分の初めに梵語のままを出して阿弥陀と名すると云ふ。この阿弥陀と云ふに阿弥陀阿由阿弥陀阿婆の二義を具へてある。<sup>(6)</sup>

とあつて、「阿弥陀」に阿由 (ayus) と阿婆 (abha) の二義があるから「無量仏」と言うのではないという理解の仕方の方である。

## 註

- (1) 『講義』六〇頁。
- (2) 同右、六〇―六一頁。
- (3) 藤田宏達『原始淨土思想の研究』(昭和四十五年二月、岩波書店)一九―二〇頁。
- (4) 『講義』六一頁。
- (5) 同右、六七頁。
- (6) 同右、六七―六八頁。



(7) 同右、一八八頁。

(8) 同右、一八九頁。

## 六

さて、いよいよ『講義』は、十門分別・第十「入文解釈」、すなわち本文の解釈に入っていくのであるが、前述のように、この『講義』そのものは梵文阿弥陀経を講釈するのが目的ではないから、「本文に入りては梵文は弁ぜぬなり」と香月院は言っている。しかし、「乍去翻譯の經本で義の決し難き所は掬なく梵本も出すこともあり」とあるように、梵語・梵文の解釈が各所に散見するのである。

それらのうち、目に付くものを取り出してみることとする。

(一)先づ「如是我聞一時」の一時について

ときここでは止むことをえず弥陀経梵本に對映してみるに。一時と云ふ所の梵文に三摩曳とあり。大論に三摩曳と出であり。然るに三摩曳とあるは如何と云ふに。梵文を見るに三十五の正文の中十二の摩多の長藹点を加へてあり。故に三摩耶が三摩曳となるなり。然れども時と云ふ字の梵は三摩耶なり。今梵本は第七轉声を顯さん為めに長藹点を後より加へた。<sup>(1)</sup>

これは、この直前に時と訳されている梵語に、伽羅 (kala) と三摩耶 (samaya) の二つがあることを述べ、この「一時」の「時」は三摩耶であるが、阿弥陀経梵本では三摩曳 (samaye) となっているので、それについて取り上げたのである。今ではサンスクリット初歩で誰でも学ぶ、格の変化によって、男性名詞の samaya が単数、於格 (locative case) では samaye (時において) となることを述べていられるのであるが、江戸時代の悉曇学においては、このような説明を必要としたのであろう。なお、『阿弥陀経』におけるこの「一時」の解釈については、香月院の卓見が述べられているので、後に取り上げるつもりである。

(二)次に「仏」について

とき此弥陀経梵本には薄伽梵とあり。即ち女装所訳の称讚浄土経には梵本の通りに薄伽梵とあり。然るに今羅什所訳の経には仏と云ふは如何と云ふにすべて梵本は一切経みな薄伽梵とあること槩かなり。……然れば仏の字にかへたは如何。これ漢土の風として言略を好むなり。其漢土の風に準じて薄伽梵の二字を仏の字にかへた。其所の風に合ふやうに翻訳すれば其所の者が直ちに聞いて信じ善心を生ず。終にききなれぬ薄伽梵の言をおいては信心をおこさぬなり。昔よりききなれて居る仏の字あれば。漢土の略をこのむ風に準ずる故に直ちに聞いて信心を生ず。故に梵の薄伽梵を仏の一字にかへた。<sup>(2)</sup>

bhagavat (世尊) の男性、単数、主格 (nominative case) が bhagavan であるから、それを音写すれば、薄

伽梵であるが、それを「仏」と訳す理由を、香月院はこのように解釈するのである。

(三)「園」について

この弥陀経の梵本に爰園の梵語に阿藍謎とあり。是は全体阿羅摩の梵語なれども梵文でみれば摩の字に藹点が打ちてあり。そこで阿藍謎となるなり。阿藍摩と云ふは常の園の事。寺のことにあらず。∴然れば精舎を衆園と云ふは大違ひなり。<sup>(3)</sup>

āraṃa (園) の男性、単数、於格 (locative case) が阿藍謎 (āraṃe、園において) であり、これは精舎のことではないと、注意していられるのである。

(四)「衆所知識」について

衆所知識とは一切衆にしられた衆と云ふことなり。これを称讚浄土経には衆望所識とあり。衆望とは韻会為<sub>レ</sub>人<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>仰<sub>レ</sub>曰<sub>レ</sub>望とあり。多くの人が仰ぎ見させてすぐれた人ぢやと欣望する人を望と云ふ。……衆望にしられた人と云ふことなり。梵本には勝智のものに知識せらるるとあり。<sup>(4)</sup>

これは石山寺本(足利校訂本)で、*abhiñatābhijñātaṃ* とあらわされている個所であり、*abhiñāta* (知られ

た)を重ねて、「よく知られた、非常に有名な」という意味である。この点については既に藤田博士が詳しく述べていられるから参照されたい。

(五)「極樂」について

是から極樂の名を梵語にあてて弁ずるに。上の題号釈の下で申しかけたことで。此極樂の名を此經梵本には蘇佉婆底とあり。夫を新旧両訳共に極樂と翻じてあり。……爾れば大經では弥陀の淨土を梵に須摩提爰に安樂と翻じてあり。此經では梵に蘇佉婆底ここに極樂と翻じてあり。これ大に違ふた様なれども同じことなり。……其蘇佉とは樂の字の梵語。……婆底は梵で有の義なり極の義なり。<sup>(6)</sup>

「極樂」の梵語は *sukhavatī* (蘇佉婆底) であるが、『平等覺經』では音を写して須摩提とあること、『無量壽經』では安樂と訳されていることが述べられている。

(六)「晝夜六時」について

さて晝夜六時と云ふが六ヶ敷也。…此晝夜六時の言を解するに通贊には晝夜十二時のことと解してあれども。恐らくは然らず。是は漢土では晝夜各六時故に翻訳の三藏が言は漢土に準じて総じて晝夜六時と翻訳したでもあるうかと云ふとも義は晝夜各各六時といふことにあらず。晝夜合して六時と云ふことなり。即ち梵本の經にはこ

を夜三度昼三度と説いてあり。<sup>(7)</sup>

これは梵本を見れば直ちに知られることであるので、梵本参照の有用なることを指摘していただけるのである。

(7) 風音説法の段の初めの文は、『阿弥陀経』では、「舍利弗彼佉国土微風吹動……」から始まっているが、梵本では「復次」の語があるということについて

とき梵本の爰の所にも復次の言あり。即ち梵語では補那囉波覽舎とあり。補那囉は爰に復と翻す。波覽は次と翻す。梵本の通りなれば復次と無けねばならぬ。……とき今梵本には復次の言あるのは法莊嚴を明す中二段と分れて上は鳥音説法已下は風音の説法と分るる故に復次の言をおいた。今翻訳経に其通りを訳すれば大科とまぎれる故に羅什所訳は復次の言をおかず。<sup>(8)</sup>

ここの梵文は、*punar aparāṃ* (また次に) から始まっていることについて、香月院は注意を向けていただけるのである。

(8) 阿弥陀の名義を釈する段で、光寿の次第が逆になっていることについて

時に今光寿の二徳の中で無量光を前に挙げて無量寿の方を後に挙げる。梵本阿弥陀経は此とは表裏してあり。称

讚淨土経は梵本の通り。<sup>(9)</sup>

『阿弥陀経』では「舍利弗、彼仏光明無量、照十方国無所障礙。是故号为阿弥陀」と先づ光明無量の故に阿弥陀というのであるとあり、次に寿命無量の故に阿弥陀と名づけるのであるというように説明されているのであるが、梵本と『称讚淨土仏撰受経』では、それが寿命無量、光明無量の次第になっているとの指摘である。その理由を次に述べていかれるが、ここでは香月院が梵本の寿光次第に注意を向けていられるということを紹介しておくだけに止めておく。

以上、『講義』において、香月院が梵文阿弥陀経をいかに参照していられるかの実例を取り出してみた。『阿弥陀経』に見出される多くの固有名詞について、そのいくつかが梵語と対照して取り上げられているが、本稿では省略した。

江戸時代における悉曇学に立つての梵文理解であるので、今日から見れば初歩的な問題を大げさに取り上げられるように思われるところもあるし、或いは明らかな誤りもあるが、香月院が梵本にも眼を配って『阿弥陀経』を理解しようと努めていられる学問的姿勢に敬意を表さずにはいられない。他の、同時代の宗学者の『阿弥陀経』講録と読み比べてみれば、それは明白な事実である。香月院以外の宗学者は、ほとんど梵本には眼を向けていないのである。

なお「執持名号」という語句については、『義釈』が「旧訳経云ニ執持名号ト今換ニ梵本ニ無ニ執持之文」と述べ

ていることにもよるのであろうか、香月院は梵本との関りでは何も取り上げていられない。

註

- (1) 『講義』八七頁。
- (2) 同右、九〇頁。
- (3) 同右、九六頁。
- (4) 同右、一〇五頁。
- (5) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』一八五頁、一九二—一九三頁の註(9)、同『和訳文無量寿経・阿弥陀経』二三三頁、下段—二三三頁、上段。
- (6) 『講義』一四四頁。
- (7) 同右、一六二頁。
- (8) 同右、一七八頁。
- (9) 同右、一八三頁。

七

さて、『講義』では、梵文阿弥陀経と直接的な関り方で述べられている問題ではないが、ヨーロッパの印度学・仏教学の、特に梵文仏典の写本やチベット訳仏典に明るい学者たちから度々提示されてきて、<sup>(1)</sup> それを受けるかたちで、日本の学者たちによっても取り上げられ、<sup>(2)</sup> 論じられてきた、仏典のいわゆる通序に「如是我聞一時仏在……」とある中の「一時」が「如是我聞」にかかるのか、「仏在……」以下にかかるのかという問題について、香月院は瞠目

すべき卓見を開陳していられるので、最後にそれを紹介しておきたいと思う。

この問題について、ヨーロッパの諸学者の見解が日本において広く紹介されたのは、岩波文庫版『般若心経・金剛般若経』（昭和三十五年七月、第一刷）の「解題」に収められている「大本『般若心経』訳註」によってであった。その所説から結論だけを要約すれば、サンスクリット写本、チベット文、蒙古文、ソグド文の仏典、パリー文の註釈（例えばブッダゴース）やハリバドラのサンスクリット文註釈などによると、「一時」は「如是我聞」にかかる。したがって、『釈尊の生涯のうちの』或る時にわたくしはこのように聞きました。世尊は王舎城……にとどまっておられた。』となるというのである。

この見解は、同じく岩波文庫版『浄土三部経 下』（昭和三十九年九月、第一刷）の『阿弥陀経』梵文和訳註」にも出ていて、そこでは、「わたくしがこのように聞いた或る時……」と訳さねばならないというのである。と、「一時」は「如是我聞」にも「仏在……」以下にもかかるものであるような表現でもってあらわされている。

この問題について更に詳しく論ぜられたのは、梶山雄一博士の「かく世尊は語られた……」（『国訳一切経』印度撰述部・月報「三蔵」一三〇、昭和五十二年二月）という論文である。この論文において、梶山博士は、ハリバドラ(Haribhadra)の『般若波羅蜜多釈』(Abhisamayālaṅkāra' aloka' prajñāpāramitāvyākhyā)では、經典末尾の、いわゆる流通分の中にある *ātmananā* (歡喜して) が世尊および「聴き手」の両方にかかることと解釈されているが、それと同じように「一時」も「如是我聞」にもかかり、「仏在……」にもかかると解釈されていること、チベット訳者もハリバドラのような注釈家にしたがって、二通りに読めるように訳していることを確認していられる。



慥かに、ハリバドラの註釈においては、「一時」は、

śrutam ekasmin kāla iti pūrveṇa sambandhaḥ.

(一時において聞かれたと前に連結されている。)<sup>(3)</sup>

或いは、

ekasmin kāle mayedaṃ sūtra-ratnaṃ śrutam.

(一時においておたくしによってこの経宝は聞かれた。)<sup>(4)</sup>

とあって、「如是我聞」にかかる場合と、

ekasmin samaye Gṛdhrakūṭe viharati smety uttaraṇa padena sambadhyate.

(一時において鷲峯に住していられたと後句に連結される。)<sup>(5)</sup>

とあって、「仏在……」にかかる場合とが見出されるのである。

さて、香月院は「一時」は「如是我聞」にかかるのか、「仏在……」以下にかかるのかの問題を、序分における「証信序」と「發起序」（この場合の「發起序」は別序という意味ではなく、文字どおり説法が始まる序というような意味）の問題として取り上げていられる。

一の字は如何と云ふに略記の科文に聞持和会時とあり。これは全く法華文句に依りた積なり。文句一之一三十八左に一時者聞持和合非異時也とあり。是が一の字を釈したもの。上の如是は所聞法なり。我聞は阿難の能聞と分けてあり。…仏の所説法と阿難の能聞とが一時なり。ここが感応し因縁和合の義を顯す天台の妙釈。是れ即ち一時の言を証信序にみる積なり。天台家は六成就を始終阿難にかけて積す。これ証信序の積なり。……説と聞とが一時ゆゑに間違ひない信をとれと云ふことで一時の言をおいたと云ふ積なり。此積唐訳の仏地論にもある。<sup>(6)</sup>

香月院は、「一時」の「一」という字について、源信の『阿弥陀経略記』<sup>(7)</sup>の科文に「聞持和会時」とあること、それは天台大師の『法華文句』<sup>(8)</sup>に「一時者聞持和合、非異時也」とあるによつた積であり、これが「一」の字を釈したものと見られ、『略記』や『法華文句』に照してみると、「如是」は所聞法であり、「我聞」は阿難の能聞と分けてあり、「如是」の説と「我聞」の聞との和合が「一時」であるから、「信ぜよ」と信を証する序（証信序）と釈せられるのであるとして、先づ「一時」が「如是我聞」にかかるとする解釈を出され、次に「一時」が「仏在……」にかかるとする見方を紹介される。

淨影の釈は然らず。十地義記一之本<sub>三十五</sub>に「言<sub>二</sub>一時<sub>一</sub>者為<sub>レ</sub>化之辰目<sub>レ</sub>之為<sub>レ</sub>時但<sub>レ</sub>仏一代化時衆多為<sub>レ</sub>別<sub>三</sub>余時<sub>二</sub>故言<sub>レ</sub>」等と。この一時の言を仏にかけて釈してあり。仏説法時なり。この弥陀経なれば釈迦此経を説き給ふ時が到来して法を説くべき時至りた故に説き給ふ。此時を説法にかけるが発起序とすることなり。然れば一とは如何と云ふに仏一時説法時幾度あるやら知れぬなり。其外の時を簡んで此経に説き給ふ時を一時と云ふ。

ここにおいては、香月院は、淨影寺慧遠の『十地経論義記』<sup>(9)</sup>を引いて、「この一時の言を仏にかけて釈してあり」と言われ、したがって釈尊が法を説かれる「一時」であるから説法発起の序と見るのである。

また、『講義』の他の個所において、香月院は、この慧遠の見方について、

夫に付いて断りて置くべきは淨影所所の釈では如是我聞の一句は証信序、一時仏等は義兼両向で証信発起の二序に通ずと釈す。<sup>(10)</sup>

とも述べていられる。

さて、以上を締めくくって、「一時」について、香月院は次のように言われる。

仏に約する説法の時と云ふことで発起序になり。又阿難にかけて云ふときは聞持和合の時で証信序となると伺は

るるなり。<sup>(1)</sup>

「仏に約する」とは「一時」を「仏在…」以下にかけること、「阿難にかけて」とは「如是我聞」にかけることである。

ここに、インドのハリバドラと日本の香月院と、時代と場所を超えて、「一時」が「如是我聞」にもかかり、「仏在…」以下にもかかるといふ解釈を出していられるのである。

## 註

- (1) J. Brough, "Thus Have I Heard...", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XIII, 1950, pp. 416-426. によると、フーコー、ビュルヌフ、レヴィ、シュテール・ホルシュタイン。そしてジョン・ブラフの諸学者。
- (2) 以下に紹介する以外では、中村 元博士が「阿弥陀經チベット訳について」(『岩井博士古稀記念論文集』四一九―四二〇頁、昭和三十八年六月) という論文、藤田宏達博士が『和訳 無量寿經・阿弥陀經』の「無量寿經註」一七七頁―一七八頁で取り上げられている。
- (3) U. Wogihara, ed., *Abhisamayālamkāra āloka prajñāpāramitāvākyā*, p. 6, l. 23.
- (4) *Ibid.*, p. 6, l. 26.
- (5) *Ibid.*, p. 7, ll. 23-24.
- (6) 『講義』八八頁。
- (7) 『大正藏』五七卷、六七四頁、上段。
- (8) 『大正藏』三四卷、三頁、上段。

(9) 『正統藏經』第七一套・第壹輯、第二冊、百四十丁左、下段。

(10) 『講義』七八頁。

(11) 『講義』八九頁。

## おわりに

以上、『阿弥陀経講義』において、香月院が梵文阿弥陀経とどのように関わっていられるかを中心にして見てきた。

海外との交通が限られていた江戸時代、慈雲尊者やその門弟たちの懸命な努力の結晶である梵文阿弥陀経とはいえ、不完全なテキストであったのであるが、よくそれを読み、消化し、梵本と漢訳本とを対照して、阿弥陀経の理解に努められた香月院に対し、畏敬の念を禁じ得ない。

香月院の、このような学問的姿勢は、現代における真宗学、或いは真宗仏教学の在り方に対しても示唆するところ大なるものがあると確信する。

〔付記〕本稿作成に当って、『梵文阿弥陀経諸訳互証』および『梵文阿弥陀経義釈』を参看することができましたのは、大谷大学図書館・渡辺顕信氏の御高配によるものであります。記して甚深の謝意を表させて頂きます。