

阿彌陀佛の經典と佛塔

一 問題の所在

佛塔について述べる大乘經典は多いが、ここには、阿彌陀佛の經典と佛塔との關係を問題にしたい。阿彌陀佛について述べる經典としては、般舟三昧經と無量壽經・阿彌陀經等が重要である。まず般舟三昧經から見ると、この經は、般舟三昧 (Pratyuppanna-samādhi, paccuppanna-s. 佛立三昧) すなわち鏡に映つた像の如くに、一切の佛を見る三昧を説く經であるが、とくに阿彌陀佛を念ずる三昧を説いている。

大乘佛教の興起に際して、佛塔信仰の果した役割は大きいと考えるのであるが、しかし一旦、大乘佛教の教理が確立してしまふと、佛塔信仰は古いものとして、かえつて大乘佛教から否定される立場にある。そして大乘佛教は佛塔信仰から離れてゆく。これは、教理の發展における必然的な經過であると思う。したがつて佛塔信仰と大乘經典の關係を採る場合には、大乘經典の古い形を、資料として採用する必要がある。

阿彌陀佛の經典と佛塔 (平 川)

平 川 彰

しかし大乘經典の古い形は、翻譯年代の新しいチベット譯や、寫本成立年代の新しい梵語の原典には保存されておらず、主として漢譯の「古譯」の中に保存されている。このことは、華嚴經の淨行品や、郁伽長者經などを實例として、筆者のかつて論證したところである。

幸いいま問題にする般舟三昧經や無量壽經等には、古譯が保存されているので、佛塔信仰と大乘佛教の關係を跡づけることができる。まず般舟三昧經には、チベット譯が存在し、漢譯に四本が存在するため、それらを比較することによつて、佛塔信仰と阿彌陀佛信仰との關係を、歴史的に跡づけることが可能である。同様に無量壽經にも、古譯が二本存在し、さらに康僧鎧譯無量壽經がある、さらにそのあとに一譯がある。同様に翻譯年代の幅が廣い。さらにそのあとにチベット譯と梵本があるから、異つた時代に固定した異本を比較することによつて、阿彌陀經における佛塔信仰の變化を考察することが可能である。

二 般舟三昧經の譯者

般舟三昧經には、現在漢譯には四譯が残つてゐる。しかし譯者についての詳しい研究が存在しないようであるから、まずこの點を明らかにしておきたい。漢譯の四本とは、三卷本の支婁迦讖譯般舟三昧經、一卷本の支婁迦讖譯般舟三昧經、失譯の拔陂菩薩經一卷、隋の闍那崛多譯大方等大集經賢護分五卷の四本である（以上、大正一三、八七二頁以下）。この中、闍那崛多譯は、譯時（開皇十四年、五九四年）もおそいので、譯時、譯者に對する疑問はない。

つぎに拔陂菩薩經は、古い時代からすでに譯者不明であつたらしい。經名も毘跋陀菩薩經、拔陀菩薩經、拔陂菩薩經と、二轉三轉したものらしい。これは「賢護」Bhadrapalaの前半パドラを音譯して經名としたものらしいが、音寫の意味が理解されなかつたために、流傳の間に混亂し變化したものの如くである。ともかくこの經は、古くから失譯になつてゐた。出三藏記集には、拔陂菩薩經は見當らないが、その「安公古異經錄」の中に、「毘跋陀菩薩經一卷」がある（大正五五、一五中）。これがそれに當るのであろう。これは道安が、「古異經と見たものであるから、譯者不明でも、翻譯の古いこと（道安、三一四—三八五以前）が承認されていたわけである。しかしその後の經錄には、毘跋陀菩薩經は見當らず、後述す

る如く、拔陀菩薩經として現れ、さらにその後の經錄に拔陂菩薩經として現れ、現在に至つてゐる。これは經錄の最初から失譯とされてゐたものであり、古くから譯者不明である。現本についてみるも、譯語の古いことは、一見して明らかである。しかし本經は、般舟三昧經の前四品に相當する部分譯であるため、目下の研究には關係がない。故に今はこれ以上觸れない。

問題になるのは支婁迦讖譯とされてゐる一卷本と三卷本との般舟三昧經である。一人で二本の般舟三昧經を譯したといふのは不思議である。しかも經錄においても、一人二譯が確定してゐるのではないから、この點は詳しく調べる必要がある。なお一卷本と三卷本とは、譯語・譯文に注目すべき類似があり、したがつて一卷本は三卷本の抜粋ではないかという疑問がおこる。しかし兩者は組織が異なるために、一應「別本」と見るべきであらう。この點は學界でも承認されてゐるが、しかし後の譯者が、前の譯文を參考にしたことは否定できない。

色井秀讓氏は一卷本、三卷本、拔陂經、賢護分の内容比較をされて、般舟三昧經の成立次第を、一卷本、三卷本、拔陂經、賢護分の順序と見られた。しかし拔陂經の位置については、尙問題があらうとされた。これは妥當な解釋であると思ふ。拔陂經は、一卷本にくらべて内容が増廣されており、明

らかに成立が新しい。しかし前半で切れており、章節がない。未整理の經典である。そのためにこの經は、原典がこれ丈のものであつたのか、あるいは破本が残つたのかも明らかでない。内容から見ると、これで完全本であつたとは見難いものであり、不完全譯であつたか、或いは完譯されたとすれば、破本が残つたものと見るべきであろう。少くとも拔陂經をもとにして、般舟三昧經の原型を決定すべきではなからう。

つぎに三卷本と一卷本の前後の問題であるが、内容的には一卷本の方が簡潔であり、色井氏の言われる如く、一卷本の方が古いと見るべきであろう。しかし譯語から言うると一卷本は、「夜叉」(三卷本、閼叉鬼神)(大正一三、八九八上・九〇三上)、「涅槃」(三卷本、泥洹)(大正同、八九九下・九〇六下)などと、新しい譯語が見られ、譯文も全體としては三卷本の方が古いように見られる。しかし新しい譯語は傳寫の間の混入ということも考えられるから、確定的なきめ手にはならない。全體として見れば、一卷本も三卷本ともに、古譯時代の翻譯と見てよいものである。ともかく譯語だけでは決定的な判定はできないから、經錄の記述によらねばならない。

般舟三昧經の翻譯については、開元錄に、「前後七譯、三存四闕、四は是れ全本、三は是れ抄譯」と稱し(大正五五、六二七下)、その「三存」とは(大正同、五八八下―五八九上、

般舟三昧經三卷、後漢月支三藏支婁迦讖譯第一譯

阿彌陀佛の經典と佛塔(平川)

拔陂菩薩經一卷、僧祐錄云安公古典經第五出

大方等大集賢護經五卷、隋天竺三藏闍那崛多等譯第七譯
であるとし、その「四闕」とは(大正同、六二七下)、

般舟三昧經二卷、或一卷、後漢天竺三藏竺佛朔譯第二譯

般舟三昧經一卷、後漢月支三藏支婁迦讖譯第三譯

般舟三昧念佛章經一卷、後漢代失譯第四譯

般舟三昧經二卷、西晉三藏竺法護譯第六譯

となしている。即ちここでは、般舟三昧經に「三存」を言うているが、現實には四譯が残っているから、既にここに誤りがある。しかし智昇のこの「三存四缺」が、經錄で古くから確定していたのではない。

まず最古の經錄である出三藏記集(大正五五、六中)を見るに、支婁迦讖の譯經中に「般舟三昧經二卷」を挙げ、しかも「舊錄に云う」として、これが「光和二年(一七九)十月八日譯出」であつたことを記している。したがつて支婁迦讖に般舟三昧經の譯出のあつたことは確かであろう。但し卷數については、大正藏では「一卷」とあるが、宋元明三本では二卷となつている。しかも同じく出三藏記集の「新集異出經錄」に「般舟三昧經」として、支讖譯二卷本と、竺法護譯二卷本とを挙げ、「右一經、一人異出」(大正五五、一四中)と出しているから、兩本共に二卷であつたのである。この箇所では、大正藏でも「二卷」となっているから、二卷が正しいと思わ

れる。しかしさきの支婁迦讖の譯出經を擧げる所で、高麗藏では「一卷」とあり、宋元明三本では「二卷」となっているのは、本來この點が明瞭でなかつたのであろう。これが後世の經錄において、支婁迦讖に三卷本（二卷本の變形）と一卷本との二本が言われるに至つた理由であるかと思う。ともかく出三藏記集によれば、支婁迦讖には、二卷本が一譯あつたにすぎない。

つぎに後代の經錄では、竺佛朔（竺朔佛）が支婁迦讖と共に、般舟三昧經一卷を譯出したことを言うのであるが、出三藏記集には出ていない。出三藏記集では、竺朔佛の譯經として、「道行經一卷」（大正五五、六中）を擧げるのみである。

出三藏記集には、先述の如く竺法護の譯出經の「見存」の中に、「般舟三昧經二卷」（大正同、八上）を擧げている。これは「安公錄」にもあつたものであり、道安以來、支婁迦讖と法護とにそれぞれ二卷の般舟三昧經の譯出があつたことが、承認されていたことがわかる。そして兩本共に僧祐の時代には存在していたのであろう。とくに竺法護譯は「見存」の中に入っているから、その現存していたことが明らかである。

出三藏記集には、この外に般舟三昧經に關係のあるものとして、失譯中に前記の「毘婆沙菩薩經一卷」を出し、さらに道安錄になくして、僧祐が新たに所得した「新集所得」の「失譯雜經錄」中に「般舟三昧念佛章經一卷」（大正同、三〇

下）を擧げている。これも僧祐時代に存在したものである。以上、僧祐は「四譯」を擧げており、それらがすべて存在していたわけである。

次の法經錄になると、「般舟三昧經二卷、普世竺法護譯」（大正五五、一一五下）として、法護譯のみを出し、つぎに「衆經異譯」の中に、支識譯の一卷本と、拔陀菩薩經一卷、般舟三昧念佛章經一卷の三譯をあげ（大正同、一二〇上）、これらを般舟三昧經の「別品別譯」であると言っている。ここでは竺法護譯が主となっており、他の經の存缺は言うていない。そして支識譯は一卷となり、「是れ後の十品なり」と註記して、部分譯と見ている。「後十品」とは、出三藏記集の言わないことであり、すでにここに混亂がある。これは二卷のうち下卷のみが残つたのかも知れないが、缺本について、その内容が分ると言うのは不思議である。しかしこれが後の經錄に受けつがれる。次にここに「拔陀菩薩經」とあるのは、出三藏記集の毘婆沙菩薩經と同じものと思われる。

つぎの仁壽錄では、「般舟三昧經三卷或いは二卷、晋世竺法護譯」（大正五五、一五一中）として擧げ、今まで二卷となつていたものが、「三卷或いは二卷」に變つている。そして「重翻」錄に、「拔陀菩薩經一卷」（大正同、一五九下）のみを擧げ、更に「闕本」錄に、支識譯（後十品）一卷本と般舟三昧念佛章經一卷とを擧げている（大正同、一七六上）。したがつて仁壽錄

は、竺法護譯と拔陀菩薩經のみの存在を認めていたのである。支識譯は缺本となつてゐる。

つぎの靜泰錄には、「竺法護譯般舟三昧經三卷或いは二卷」(大正同、一八二下)を擧げることは、仁壽錄等と同じである。更にこれを「四十七紙」と分量を示している。そして「重翻」錄に、「拔陀菩薩經一卷、十三紙」(大正同、一九三中)と擧げている。ここに「拔陀菩薩經」と、現存經名と同じになつてゐるが、これは明らかに仁壽錄の「拔陀菩薩經」と同じものである。靜泰錄の擧げる四十七紙の般舟三昧經と十三紙の拔陀菩薩經とは、現存の三卷本の般舟三昧經と、拔陀菩薩經と同一物であると見てよい。大正藏本で、拔陀菩薩經は四頁半で、行数にして約三九二行くらいである。これを十三紙に直すと、一紙は三〇行分ほどになる。竺法護譯は四十七紙となつてゐるから、一紙三〇行分とすれば、これは一四一〇行になる。しかし大正藏で三卷本は十七頁であり、約一四六四行であるが、偈文が多く行数がふえているから、大體兩者は合致すると見てよからう。

以上をもつてみると、現存の三卷本の般舟三昧經と、拔陀菩薩經との存在が古くから確認されていたことがわかる。しかも三卷本は、古くは竺法護譯と見られていたのである。現存の一卷本については、これらの諸經錄は何も言う所がない。法經錄以下に、支識譯一卷本として出すのは「後十品」とさ

れるが、現存一卷本は「八品」あり、しかも首尾が揃つてゐる。故に兩者は別本である。

つぎに歷代三寶紀では、支婁迦讖譯經中、竺佛朗譯經中、竺法護譯經中に、それぞれ二卷の般舟三昧經の譯出のあつたことを言う(大正四九、五二下・五三下・六二下)。費長房は竺佛朗に般舟三昧經の譯出のあつたことを示す理由を出しているが、しかしその根據は充分でないようである。しかしこれが、次の大唐内典錄以下に受けつがれるのである。しかし三寶紀の「大乘入藏目」には、「般舟三昧經二卷」(大正四九、一一〇中)として、一本のみを擧げているから、存在したのが一本のみであつたことは、彼も認めていたわけである。

つぎに大唐典錄については、大正大藏經では、支婁迦讖の譯經中に般舟三昧經二卷が漏れている。内典錄は支婁迦讖の譯經を「二十一部六十三卷」(大正五五、二二三下―二四上)と出しているが、實際に擧げているのは二十部六十一卷しかない。これは明らかに般舟三昧經二卷が、本来の道宣の著述には有つたのが、傳寫の間に漏れたのであらう。縮刷藏經(結二、三九左)・卍藏經も大正藏と同じであるため、それ以上のことは調べ難いが、内典錄の支婁迦讖譯經「二十一部六十三卷」は、三寶紀の「二十一部六十三卷」(大正四九、五二下―五三上)をそのまま踏襲したものである。全く同じ經典を出しているが、般舟三昧經だけが脱落しているのである。

故に内典録でも、本來は支婁迦讖譯經中に、般舟三昧經二卷があつたものと見るべきであらう。

内典録では、このほか、竺佛朔の譯經中（大正同、二二四中）、竺法護の譯經中（大正同、二三三中）に、それぞれ二卷本の般舟三昧經の譯出を言うことは、三寶紀と同じである。しかし内典録の「大乘單重翻本并譯有無錄」では、「般舟三昧經三卷或いは二卷、四十七紙、西晋竺法護譯」（大正同、二八七下）と一本のみを出しているから、立場は前代の諸經錄と同じである。ともかく竺法護譯一本の存在が認められているのである。さらに隋代譯の「大集賢護菩薩經六卷」が、内典録で新しく加えられたことは、言うまでもない（大正同、二七六上）。

しかるに次の大周錄で、二本の般舟三昧經が現れる。大周錄には、「前後六經同本別譯」として、支讖譯二卷（三卷）本、五十七紙、支讖別譯一卷本（後十品）、竺佛朔二卷本、竺法護二卷本四十七紙、念佛章經一卷、拔陀菩薩經一卷の六本（大正五五、三八八中）を擧げている。ここにはじめて支讖に三卷本と一卷本の二譯が現われ、三卷本は五十七紙と、あたかもその本が現存したかの如き體裁を示している。しかし五十七紙ということは、それ以前の經錄にも、またそれ以後の經錄にも言わないことであり、現存經にも相當しないから、すこぶる疑わしい。しかし四十七紙本はいぜんとして、竺法

護譯本と認めている。尙、内典録から現れる闍那崛多譯「大集賢護經」は、大周錄では「一部五卷、九十三紙」（大正同、三八四下）として、日藏經などと並べて擧げられ、別の箇所に出ている。即ち般舟三昧經の異譯たることが知られなかつたのである。これが異譯であることを發見し、般舟三昧經の所に移せば、開元錄の「七譯」になることは言うまでもない。開元錄は大周錄を受けたのであらう。支婁迦讖の譯經中に、三卷本と一卷本（共に光和二年、一七九譯。大正五五、四八七下）、竺佛朔に二卷本（光和二年、月支沙門支讖傳語となす。大正同、四八二中）竺法護譯二卷本（但し開元錄では、「已上見存已下闕」の闕の方に入つてゐる。大正同、四九五中。開元錄に至つて、今まで「存」であつた竺法護本が缺にされたのである）、以上四本の般舟三昧經を認め、さらに拔陀菩薩經、闍那崛多譯を認め、七譯となつてゐる。

以上の如く經錄では、支讖と竺法護とに般舟三昧經の譯出のあつたことは、古くから認めてゐるのである。しかし見存してゐたのは、竺法護譯であつて、支讖譯ではなかつたのである。開元錄に至つて、兩者が入れかわつたが、しかし開元錄の「入藏錄」では、般舟三昧經三卷、五十紙。拔陀菩薩經一卷、十四紙。大方等大集賢護經五卷、八十二紙（大正同、六八一下）としてゐる。紙數が少しふえてゐるが、これらが上來の四十七紙本、十三紙本であることは疑いない。開元錄

に至つて四十七紙本を支婁迦讖譯に比定したわけであるが、これは無理であろう。法經錄以來の竺法護譯と見るのが、諸經錄の立場であるとすべきであろう。貞元錄は開元錄に全く同じである。

問題は、現傳の一巻本般舟三昧經は誰の譯かと云うに、これは不明である。これは大正藏で五頁（四三五行）ほどであり、拔陂菩薩經より少しく大きい。十四紙半ほどになるろう。上述の如く法經錄以來、支婁迦讖に一巻本が言われるが、しかしこれは「後十品」（三巻本が十六品あるので、その「後十品」という意味であろう）と言うから、現存の一巻本とは合わない。一巻本は八品であり、三巻本の全體に相當している。

望月佛教大辭典（第五卷、四二五三頁中）では、出三藏記集等によつて、支讖に二巻本の譯出のあつたことを認めて、現存の三巻本は譯語が道行般若と相符する點が多いとして、現存三巻本を支婁迦讖譯と推定している。しかし同時に、三巻經の文句は、高麗藏と宋元明三本との間には異同があり、とくに「問事品」の初めの「聞如是」以下の百二字は、支讖の譯に似ず、法護の譯例に類するから、後世何人かが、支讖譯の二巻本と法護譯の二巻本とを合様して、三巻としたものならんかを疑ふべきものなりとも述べている。そして一巻本は、上述の如く新しい譯語がふくまれているから、東晋代の譯出であり、出三藏記集の言う「般舟三昧念佛章經」がこれに當

るであろうと述べている。

望月辭典の説にも首肯し得べき點もあるが、しかし二巻と三巻の別は、經錄では古くから兩説があつたから、この相違を重視すべきではなからう。しかも四十七紙ということが古くから認められているから、現傳三巻本は竺法護譯と見るのが穩當であろう。つぎに一巻本が般舟三昧念佛章經に當るか否かは、疑問である。念佛章經は、僧祐はその存在を確認し、法經錄もとくに否定していないが、しかし次の仁壽錄や靜泰錄は、支讖譯一巻本と般舟三昧念佛章經一卷との二本を、「闕本」（大正五五、一七六上・二二三下）の中に入れ、存在しないとなしているからである。しかもそれ以後においても、この經が存在したことは言われていない。

現存の一巻本の般舟三昧經は、高麗藏經のみに收録された如くである。いま昭和法寶總目錄第二巻の目錄類によつてみるに、北宋版の「唐本一切經目錄卷上」（昭和法寶總目錄二、一二二中）には、「罪九」に三巻本と拔陂經と大集賢護經の三本のみを収めており、一巻本を収めない。南宋版の「三緣山輪藏目錄」（同上、一五三上中）も同じである。その後の至元法寶勘同目錄（同上、一八九上中）、大明三藏聖教北藏目錄卷一（同上、二七五上中）等、すべて三本を出すのみであるから、これ等の藏經には、一巻本は收録されなかつたのであろう。收録されたとしても、別の經名で入藏していたものと思われ

る。ただ高麗藏經目錄である「大藏目錄」卷上（同上、九四上）の「伐函」に「大集經賢護分五卷、般舟三昧經三卷、支婁迦讖譯、般舟三昧經一卷、同譯、拔陂菩薩經一卷」として、四本を出すのである。縮刷藏、大正藏はこれを承けているのである。しかし高麗藏が一卷本をいかにして發見し、入藏したかは、殘念ながら不明である。しかし既知の經典の中に比定するとすれば、望月辭典の言う如く、僧祐に存在の確認されていた「般舟三昧念佛章經」に比定する以外にならう。しかりとすれば、これは道安（一三八五）以後、僧祐（四四五—五一八）以前の間の「失譯」ということになる。

つぎに無量壽經類の翻譯については、特に言うべきことはないが、一言すれば、五譯現存するうち、第一の無量清淨平等覺經四卷を、支婁迦讖の譯とする大藏經の傳承を認める學者は少ないようである。たしかに支謙譯の道行般若とは譯話の異なる點があり、經錄の記述も不備があるから、疑問の入れうる餘地がある。しかしこれを否定して、他の誰の譯とするかについてはきめ手はない。しかし内容から見て、古譯時代の翻譯であることは疑いない。今はその範圍内で考察を進めたい。

第二の大阿彌陀經（阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經）二卷を支謙譯とする大藏經の説は、大體において諸家に認められている。支謙の譯と認めてよいものであろう。

第三の無量壽經二卷を康僧鎧譯とすることも、學者の異説が多い。譯文が明快であり、洗練されているために、曹魏の嘉平年（二四九—二五四）という程に古い譯とは見難い。經錄の記述も不備である。一般に康僧鎧の翻譯については疑問が多い。恐らくもつと時代が下るであらう。かつて野上俊靜博士が神瑞寫經に基いて、これを竺法護譯に比定されたが（日本佛教學會年報第十五號一八一頁）、必らずしもそれが定説とならないのは、譯語・譯文に竺法護譯と距離があるためであらう。これは羅什前後の成立と見るのが穩當であらう。

第四の菩提流支譯無量壽如來會二卷（七〇八—七二三）と第五の法賢譯無量壽莊嚴經二卷（九八〇年）の二本については、特に異説はないようである。今は以上の如き譯出年代と見て考察を進めたい。

三 般舟三昧經の佛塔信仰

般舟三昧經は、一卷本は八品、三卷本十六品、賢護分は十七品であり、品數・分量は異なるが、ほぼ全體に亘っている。しかし拔陂經はほぼ前半四品に相當している。（註²、色井氏論文）。本經は前半の第一「問事品」、第二「行品」、第三「四事品」等において、觀佛三昧の仕方、とくに阿彌陀佛を觀する作法を明し、さらにこの三昧の可能なる根據を示して、「我が所念を即ち見る。心、佛と作る。心、自ら見る。心は

是れ佛心なり。是れ如來の心なり。是れ我が心なり。云々」(大正一三、八九九中・九〇六上・八七七中)と述べ、佛を觀することは、自心を觀することであることを示し、佛の形像として、對象的に投影される純粹清淨なものが、かえつて自心の奥底にあることが自覺されている。これは「心佛衆生、此三無差別」と説く華嚴經の唯心論や、自性清淨心、さらに如來藏思想につながるものである。しかも三昧において佛を觀じつつも、「心、想を起せば則ち癡なり。想なきは是れ泥洹なり。是の法は堅固なることなし。常に立ちて念に在り。解を以つて空を見る者は、一切想念無し」(大正一三、九〇六上・八九九下・八七七中)と述べ、美しい佛の形像を見るにしても、しかしその想に執着すべきではなく、即ち觀佛の根底には空觀のあることが示されている。

ここには唯心論や空觀に關する考察は省略するが、この點は阿彌陀佛の信仰の發生を理解する上に重要な問題である。この點を無視して阿彌陀佛信仰の起源を論ずるのは適切でない。ともかく般舟三昧經では、觀佛の作法を説いて、次に第四「譬喩品」で般舟三昧を説く經典の書寫・讀誦・受持をすすめ、さらにこの經を「非佛説」と謗する人々のあることを説いて、注意を喚起している。つぎに三卷本と賢護分には「無著品」があり、見佛をなしつつも、それに著すべからざることを述べるが、これは一巻本にはない。つぎに「四輩品」

がある。ここで、般舟三昧を修する菩薩にして比丘となるもの、比丘尼となるもの、白衣で優婆塞の菩薩、優婆夷の菩薩のそれぞれの行法を示している。第一に出家の菩薩については、出家をして比丘となり、愛欲を斷じ、清淨戒を守るべきことを示し、和上に承事し、善師に承事すべきことを説いている。つぎに菩薩が、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷から、この般舟三昧を聞くならば、彼を見ること佛の如くすべしと述べている。常に行乞して、別請を受けず、經行しておたらず、睡眠を除いて心開解し、勇猛精進して、この三昧を得べきことを説いている。つぎに比丘尼については、この三昧を得んとする比丘尼は、嫉妬をすて、貪瞋癡を捨て、貢高を去り、貴大を去り、懈怠をしりぞけ、服飾珠環を去り、惡口をやめ、好衣鉢を食らず、當に精進すべきことを説いている。

第三に在家菩薩のこの三昧の修得について述べる。ここに佛塔の記述が出てくる。もともとこの般舟三昧經は、在家菩薩である毘陀和(Bhadrakṣa 賢護)菩薩に對して説かれた經であるから、ここに示される在家の行法は重要な意味を持つてゐる。それによると、在家の菩薩は「五戒を守つて、堅く淨潔に住すべし」と述べている。「堅住五戒」ということは、郁伽長者經や十住毘婆沙論の所説と合する。智度論は五戒の分受を認めるから、その點でこの經に遠いと言ふべきであろう。この經では、優婆塞にも五戒を守る以上のことを

要求し、飲酒を禁ずるのみならず、女人との交通を禁じ、妻子に恩愛あるを得ず、男女を念ずるを得ず、財産を念ずるを得ず、妻子を捨てて沙門とならんと念ぜよと言っている。更に常に布施を念じ、しかし布施の福を得べしと念ぜず、つねに善師を尊敬し、持戒の比丘を輕蔑してはならないと云っている。そしてこのように學んだのち、般舟三昧を學すべしと述べている。在家の菩薩は常に五戒を守るうゑに、齋日には、八關齋を守るべきことを説いている。三卷本では「常に八關齋を持ち、齋の時には常に當さに佛寺において齋すべし」（大正一三、九一〇中）と述べている。それを言い直す偈文の中でも「常に五戒を奉持し、一日に八關齋し、齋の時には佛寺に於てせよ。三昧を學んで通利し、人の惡を説くことを得ず」（同上、九一〇中）と述べている。一卷本にも「常に八關齋を持し、當さに佛寺中に於てし、常に當さに布施を念ずべし」（大正同、九〇一中）と述べ、偈文中には「妻子財色を食らず、常に八關齋を佛寺に於てし、貢高にして人を輕蔑するを得ざれ」（大正同、九〇一中）と述べており、趣旨は同じである。

ここに在家菩薩の禮拜する所が、「佛寺」であることが示されている。上述の如く三卷本は竺法護譯と見られるのであるが、竺法護は正法華經において、スツーパーを「佛寺」「塔寺」と譯す例が多いのである。このことは、正法華・妙法華・

梵本を比較して、かつて筆者が論證したところである。即ち在家菩薩の禮拜するところは塔寺であり、齋日には塔寺に詣つて、八關齋を受けたのである。この塔寺は、佛塔を中心とした寺を指すのであり、そのことは、かつて筆者の論じたところである。

しかし大乘經典で、古譯では塔寺・佛寺と呼ばれていたものが、新譯やチベット譯等になると、精舍や僧伽藍にかえられるが、般舟三昧經でも同様である。闍那崛多譯堅護分では、「常に出家を樂い、鬚髮を除くことを念ず。八關齋を修して、恒に伽藍に住す」（大正一三、八八四上）と述べている。この伽藍は僧伽藍の意味であろう。しかし偈文では「恒にまさに五種戒を修持し、亦常にしばしば八關齋を受く。常に寺廟に住して資生を捨て、此の三昧を讀誦し、思惟す」（大正同、八八五下）となつてゐる。チベット譯般舟三昧經では「精舍」（*gsung lag khan, vihāra*）において、八關齋を行すべきことを述べており、「精舍」となつてゐる。しかしこのチベット譯により、三卷本や一卷本の「佛寺」とある點までも訂正すべきではないのであり、古くは大乘菩薩の往詣する場所は塔寺と呼ばれていたのが、後に精舍とかえられたのであると解すべきである。

しかもこの在家菩薩の往詣すべき塔寺には、出家菩薩が居

住し、修行をしていたと考えてよいものである。

さらに三卷本には四輩品の次に「受決品」があり（二巻本には缺く）、毘陀和等の八菩薩にこの經を囑累することを説くが、その中で舍利供養をすすめて、「現世にここにおいては我が教を受け、是の舍利を分布し、供養す。安諦に佛の所化を受習し、皆、悉く諷誦して付する所あり。塔寺及び山中に著け、若しくは天龍、乾陀羅に付す」（大正一三、九一中）と述べている。これは偈文であるため、文意ははつきりしないが、舍利を供養し、法を傳える所として、塔寺と「山の中」を言うているのである。大乘の出家菩薩の住處として、塔寺と阿蘭若處（山中）を言うことは、郁伽長者經や十住毘婆沙論などでも言うことである。舍利供養、造塔は、賢護分（大正同、八八五上）にも同じく説かれている。

四 無量壽經類と佛塔信仰

阿彌陀佛の信仰と佛塔との關係は、無量壽經類をも調べる必要がある。般舟三昧經では阿彌陀佛の淨土は「須摩提」と呼ばれているか、極樂の莊嚴については、具體的な説明がない。極樂の描寫に關しては、羅什譯等の阿彌陀經に詳しいが、阿彌陀經では極樂淨土の結構は、佛塔の規模と全く同じに説かれている。この點についてはすでに中村元博士が指摘しておられる。即ち極樂淨土の莊嚴は、現世の壯麗なる佛塔の結

構を擴大・誇張して、説き示されたものと考えてよい。これは律藏などに説く佛塔の「造塔法」や、現實の佛塔のプランと、阿彌陀經の記述とを比較して見れば、更に明らかである。^⑩しかし乍ら阿彌陀經には、勿論これが佛塔をモデルにして説かれたものであることは言われていない。しかも無量壽經にも、佛塔については何も言うていない。そのために佛塔と阿彌陀佛の信仰とはつながりがないように思われるのであるが、しかしこの場合にも、無量壽經の古譯には、佛塔との關係が示されている。

古譯のうち、内容的には支謙譯大阿彌陀經の方が、無量清淨平等覺經よりも古いと見られているが、この大阿彌陀經の二十四願のうち、第六願に佛塔の願がある。それは、「若し善男子・善女人が我が國に來生せんと欲して、我を用いるが故に、益々善を作し、若しくは、分檀布施し、塔を造り、燒香し、花を散し、燈を然し、雜繒綵をかけ、沙門に飯食し、塔を起し、寺を作り、愛欲を斷じ、齋戒清淨に、一心に我を念じ、晝夜一日、斷絶せずば、皆、我が國に來生して、菩薩とならしむべし。是の願を得れば、乃ち佛と作らん。是の願を得ずば、終いに佛と作らず」（大正一二、三〇〇中）とある。ここに塔をめぐる、燒香・散華・然燈・繒蓋をかける等の、塔を禮拜することと、塔を起し、寺を作る等の造塔のこととが述べられている。これは明らかに佛塔信仰である。即ち佛

塔禮拜によつて、極樂に往生できることが示されている。

大阿彌陀經には、衆生が淨土に生れる願が三つ（第五・第六・第七）ある（大正一二、三〇一中下）。その第五願は、惡人でも我が名字を聞いて、我が國に來世せんと心を起し、正道に歸つて善をなし、經戒を持するならば、往生せしめるといふ願である。いわゆる惡人を救ふ願である。第六願は、今述べたものであり、在家信者を對象とした願である。つぎの第七願は、出家して沙門となり、六波羅蜜を行じ、菩薩道を行ずる人を、我が國に往生せしめるといふ願である。これは、出家菩薩を對象とした願である。

この三つの願に對應して、大阿彌陀經の後段には、いわゆる「成就の文」があり、これらの三種類の人が、實際に淨土に往生していることが述べられている。これがいわゆる「三輩段」である。「願つて阿彌陀佛國に往生せんと欲する者に三輩あり」（大正一二、三〇九下以下）として第一輩は出家して沙門となり、菩薩道を行ずる者で、さきの第七願に對應している。この人は夢中に阿彌陀佛を見て、命終時には阿彌陀佛が自ら菩薩・阿羅漢と共に來迎する。中輩は第六願に對應するもので、沙門に飯食し、佛寺を作り、塔を起し、散華・焼香・然燈等、第六願の内容と同じことが示され、命終時に化佛が來迎することを説く、第三輩は、第五願に對應するもので、分檀布施も沙門に飯食・作佛寺・起塔等の善業をしない

者の場合であり、彼等は極樂の邊地に化生するという。このように衆生往生の願が、實際に實現していることが説かれている。

しかるに次の清淨平等覺經では、以上の三つの願の中で、眞中の佛塔の願のみが除かれている。蘭田香勳氏は諸經の生因願を詳しく研究されたが、それによると、『大阿』の第五願は、『覺經』の第十九願、『壽經』の第二〇願にと移り保存され、『大阿』の第七願は『覺經』の第十八願、『壽經』の第十九願に受けつがれてゆく。しかし第六の「善人作善得生」の願のみは、大阿彌陀經のみにあり、平等覺經以下には除かれてしまふのである。しかし、さきにも見た如く、この三願は、出家菩薩・在家菩薩・惡人との三種の人を對象としたものであるから、中間の願のみが除かれたのは、偶然であるとは見難い。

しかし成就の文の三輩往生の所では、平等覺經（大正一二、二九二下以下）でも、大阿彌陀經と同じ形で、三輩往生が説かれている。第一輩に捨家棄欲、菩薩道を行ずる沙門の往生を説き、その中輩として、沙門となることのできない者も、「常に經戒を持し、分檀布施し、常に佛語を信受し、至誠忠信をなし、沙門に飯食し、佛寺を作り、塔を起し、焼香散華し、然燈し、雜繪綵をかけ、云々」（大正一二、二九二上）する者は、化佛が來迎すると説いている。大阿彌陀佛の文と全

く同じである。第三輩は悪人の場合である。「成就の文」は願に對應するものであるから、當然このことが願の中にあるべきである。しかし平等覺經ではそれが無い。しからば何故この願のみが除かれたのであるかと言え、恐らく佛塔信仰によつて往生できるとなす點が、阿彌陀佛の信仰の獨立を企圖する人人にとつて、不都合であると見られたためであろう。

周知の如く、この三輩往生の文は、無量壽經にも、簡單な形であるが保存されている。その中輩は、「當きに無上菩提心を發し、一向に無量壽佛を專念し、多少に善を修し、齋戒を奉持し、塔像を起立し、沙門に飯食し、繪をかけ、燈を然し、散華焼香し、云々」(大正一二、二七二中)と述べている。さきには、塔をめぐり、佛寺を作り、塔を起しとあつたのが、ここでは簡略化されていることが明らかである、しかしこの三輩往生の段も、無量壽經までであり、つぎのチベット譯・梵本・如來會の三十六願經などでは除かれている。

しからば始めは佛塔信仰と結合していた阿彌陀佛の經典が、なぜ佛塔信仰から離れたかというに、その點はこの小論では論じられないが、一言すれば、阿彌陀佛への信仰が純粹になれば、佛塔禮拜が極樂往生の方法になることは、適切とは見られなくなるからであろう、阿彌陀佛を信じ、阿彌陀佛の名號を聞くことなどが、より重要視されてくる。しかも極樂淨土が、佛塔をモデルにして説かれたとすれば、佛塔の塔

身のある所に阿彌陀佛が居られることになろう。阿彌陀經では、阿彌陀佛がどこに居られるかはつきり示していないが、しかし七重の欄楯を説いているのであるから、恐らくこの欄楯にかこまれた中央に、阿彌陀如來が居られると考えていたのではなからうか。もしそうであるとすれば、それは佛塔の塔身(*garbha*)のある所であり、そこに佛の舍利が安置されているのである。即ち、佛舍利を阿彌陀佛に取りかえたものが、極樂淨土の信仰に發展したのであると考えることができる。佛塔信仰は、佛陀の救済を願う人々の間で發展した信仰である。行者が佛の救済をひたすらに念じて、佛塔を禮拜して、禮拜のうちに三昧に入つたとき、その三昧の境地において、自己の願いに應ずる佛陀を發見したのが、觀佛三昧であつたと考えられる。故に觀佛三昧の理論的根據は、上述の如く唯心論に求められているのである。

この點から、觀佛三昧としての阿彌陀佛の信仰が教理的に發展すれば、佛塔信仰から離れてゆくことが考えられる。しかも阿彌陀佛は壽命無量の佛であるから、涅槃に入らない佛である。大阿彌陀經では壽命無量ということはまだそれ程嚴密に考えられていない。その爲に、阿彌陀佛の壽命は甚長であるが、しかしついには般泥洹するであろうとし、そのあとには蓋樓亘菩薩が作佛し、大師阿彌陀佛の如くに無央數劫止住するであろうと説かれている(大正一二、三〇九上)。このこ

とは平等覺經にはまだ残っているが（大正同、二九一上）、無量壽經には除かれている。阿彌陀佛は涅槃に入らないと考えられ、たとえ入るとしても極遠の未來においてであるから、極樂には佛の舍利は得られないのである。したがって極樂淨土に舍利塔のある筈はなく、佛塔信仰の行われる筈もないのである。この點は阿闍佛の場合と異なる。阿闍佛も佛國を建立し、そこに多くの人々を迎えとるが、しかし阿闍佛は壽命無量ではないから、最後には涅槃に入る。その時、阿闍佛國の人々は、阿闍佛が涅槃に入つたとき、その舍利を供養し、塔を建てたことが説かれている（大正一一、七六一上）。したがって阿闍佛國經と舍利供養とは結合するが、阿彌陀佛の信仰とは離れてゆくのである。

以上、般舟三昧經と大阿彌陀經等によつてみるに、古い時代には阿彌陀佛の信仰と佛塔信仰とは結合していたが、後になつて離れたことが分るのである。

- 1 中村元編『華嚴思想』一四七頁以下の拙論、及び「初期大乘教團における塔寺の意味」（宗教研究第一五三號一七頁以下參照。）

- 2 色井秀讓「般舟三昧經の成立について」印佛研二一號二〇三頁以下。但し赤沼智善師は、三卷本から一卷本が抄出されたと見ておられる。そして三卷本、一卷本ともに支識に關係ありと見ておられる。しかし翻譯についての詳しい研究はない。「佛

教經典史論』四〇一頁。

- 3 大正五五、六頁、註17參照。大正藏は支識譯經を「十三部凡二十七卷」とするが、實際は「十四部二十七卷」ある。三本では「十四部」となっている。ここにも混亂がある。

- 4 無量壽經系漢譯の五存七缺の譯者に關する諸家の説は、坪井俊映『淨土三部經概説』二一—三〇頁、中村元・早島鏡正・紀野一義譯註『淨土三部經』上、三五八頁以下等にまとめられて紹介されている。

- 5 拙著『律藏の研究』二一四頁に康僧鎧の譯經について検討した。

- 6 大正藏では「一月」とあるが、今は宋元明三本の「一日」による。大正一一、九一〇中、註13。

- 7 註1の拙論參照。

- 8 影印北京版西藏大藏經第三卷一一四頁一—二。

- 9 中村元「極樂淨土の觀念のインド的解明とチベットの變容」（印佛研第一一卷二號一—三三頁以下）。

- 10 拙論「大乘佛教の成立」（『古代史講座』12、八二頁以下）に、佛塔のプランと極樂との比較を示した。

- 11 大正藏では以下の文を缺くが、三本によつて補うべきである。大正一一、三〇一頁註10。

- 12 藺田香勳『無量壽經諸異本の研究』二二頁。