

阿闍仏国経と大阿弥陀経の成立の先後

静 谷 正 雄

はじめに 中国訳経史からみると、阿闍仏国経は後漢・支婁迦讖の訳、大阿弥陀経は呉・支謙訳とみられるから、阿闍仏国経の方が半世紀は古く訳されたわけである。ただし支婁迦讖には弥陀信仰に言及する般若三昧経の訳出があつたから、弥陀信仰の成立ということになると、年代的にみて、阿闍仏国経より必ずしも新しいとするわけにはいかないであらう。しかし阿闍仏国経に現れる阿闍仏の本願や浄土の觀念が、大阿弥陀経に現れる阿弥陀仏のそれよりも未熟素朴であること、東方を重んずるインド的伝統から、まず東方出現の阿闍仏信仰が生れたと考えられること等を理由として、一般には阿闍信仰を弥陀信仰よりも古く見る見方が行われてきたようである。

このような見方は必ずしも誤つていないと思うが、文献の上で明らかにすることは困難であらう。そこで今は現存する阿闍仏国経と大阿弥陀経を比較検討して、その成立の先後を考えてみたい。

阿闍仏国経と小品般若の緊密な関係 阿闍経と小品般若の關係については、後者が阿闍仏国への往生を説き、香象なる阿闍仏国の大菩薩に言及する点を挙げて、その相互關係の深いことがすでに指摘されてきた。しかし阿闍経をよく検討してみると、それは小品般若を作つた人々によつて、現存の形に編集されたのではないかとさえ臆測させるほどの緊密な關係が認められる。

まず第一に僧那僧涅が出てくること。この語は *saṃnāḥ* *saṃnāḥ* の音写で、阿闍仏国経の異訳の不動如来会では「精進の甲よゐを被る」と訳す。この語が部派仏教では用いられないものであり、マハーヴァスツなどの仏伝文学にも現れないことは、平川博士の指摘（註）の通りである。しかし般若経では小品・大品において重視され、小品では最初の品に「大乘」の語と結合されて、この語が登場する。ところで大阿弥陀経や異訳の無量清浄平等覚経では、この語は出てこない。しかし般若思想の影響を受けた魏訳の無量寿経になると、法蔵菩

薩の第二十二願の中に「弘誓の鎧を被て徳本を積累し」と出てくる。この大乘菩薩の忍辱、精進の決意を表わすにふさわしい形容句を、阿闍仏国経は使用し、大阿弥陀経は全く知らないという事実は、まず注意してよからう。

第二に、阿闍仏国経には声聞・縁覚を貶す点のあること。

例えば阿闍菩薩が師の大目如来に向つて誓う言葉の中に、もし声聞・縁覚の心を発すならば、一切の諸仏を欺くことになるであらう、と述べている。他の個処では声聞・縁覚の「道に墮せず」とか、声聞・縁覚の「地を過ぐ」とか、声聞・縁覚の心をもたず、「諦かに空に住し」などと述べる。最後の個処は不動如来会に「二乗の心を捨離する者、真実の空性に安住する者」とあり、阿闍仏国経を作つた人々が、声聞・縁覚の立場を否定し、空の立場を重んじたことが知られる。ただ小品般若と違つて、阿闍仏国経には「大乘」の語がないし、声聞乗を攻撃する点は明瞭でない。したがつて阿闍経は小品般若より古いであらうが、小品般若に極めて近い成立であることは否定できないようである。しかし大阿弥陀経になると、声聞・縁覚の教義をけなす所が全く無い。声聞 *śrāvaka* にたいする支謙の訳語は「弟子」であるが、大阿弥陀経の原本にはこのシュラヴァカの語すら無かつたとみえて、支謙はすべて阿羅漢と訳している。声聞や声聞乗という術語の歴史は明らかでないが、阿羅漢や阿羅漢道の方が古い用語であるこ

とは疑いない。したがつて阿闍仏国経が声聞の語を用い、声聞・縁覚をけなす立場を取つてゐることは、小品般若とのつながりを示すと同時に、大阿弥陀経より古いとは言いきれぬことを示す。

第三に、阿闍仏国経には廻向 *pariṇāma* の語があること。

わかり易い不動如来会の文で示すと、菩薩が六ハラミツの一々を行する時に、その善根を無上菩提に廻向して、不動如来に遇いたいと願うならば、この因縁をもつて彼の世界に生れるであらう、とある。阿闍仏国経はこの廻向を「持願」と訳すが、道行般若経では「施」「持心作」などと一定しない。しかし訳語上の不統一があつても、その原本にはバリナーマの語があつたとみられる。この「無上菩提に廻向する」という表現も、かつて赤沼智善師が指摘したように、小品般若に初めて現れるもので、しかも大阿弥陀経には出てこないものである。

第四に、阿闍仏国経は薩芸若 *sarvajña* (一切智) の語をもつ。何度も出てくるが、この語もまた小品般若の第一章から盛んに用いられるものである。しかし大阿弥陀経には出てこない。

第五に、五ハラミツと離れて般若ハラミツが出てくる。それは卷下の阿闍仏国に生れた菩薩を語る所であるが、その菩薩たちの主張はすべて般若ハラミツと相応し、互に尊敬して

導師の想いを起す、という。一カ所だけではあるが、これまた大阿彌陀經には見られない点である。

第六に、空の思想が背景にあること。空が出てくることは、さきに少しふれたが、巻下の阿闍世王の菩薩を語る終りに、突然須菩提を出し、阿難に阿闍世王を見る心得を問わせ、須菩提をして「阿闍世王を觀んと思ふものは、上方の虚空を見るごとくせよ」と答えさせる。これだけのことであるが、全卷舍利弗を対告衆として説かれているのに、突然須菩提が出て「虚空を見るごとくに觀よ」というのは、その意図は判らないではないけれども、最初期における他方淨土への往生を説く經典としては、何としても高踏的である。また阿難が上方を見て、皆是れ虚空であると答えたのに対して、須菩提が「阿闍世王を觀ることもかくの如し」と語るだけで終っているのも、何としても説明不足である。この須菩提の突然の登場、空觀の淨土觀、その説明不足などは、般若空の思想をかなり心得た人物によって本經が製作されたのではないかと思わせるものがある。しかし大阿彌陀經はこのような空觀的記述を全くもたない。

第七は法師が出てくること。二度現れ、一度は「法師比丘」となっているが、この法師の原語はチベット訳 *chos-smra-ba* からみて、梵文の八千頌般若や法華經等に現れる *dharma-bhāṇaka* と見られる。しかし大阿彌陀經には出て

こない。

第八は經卷の書写を勧めること。一度だけではあるが、經の終りに、もし本經を受持する菩薩がいるならば、彼を訪ねて本經を書写せよと説き、もし彼が斷食して書写せよと言うなら斷食して写し、乃至、坐して写せと言うなら坐して写すべし、と述べて、ここで突然經を終えている。不動如来会ではこのように書写を勧めたあと、更に説法を聞いた人々が阿闍世王に生れんことを願つたなど、いわゆる流通分の常套形式を備えているが、この点では阿闍世王經は未整備である。それはともかく經典の書写も、大阿彌陀經には出ない。

以上、阿闍世王經には、僧那僧涅の語がある、声聞・緣覺を貶す、廻向の語がある、一切智が出てくる、単独の般若ハラムツが出てくる、空の思想が背景にある、法師が出てくる、經卷書写を勧める、などの諸点が認められることを指摘し、しかもこれらの点が大阿彌陀經には全く認められないことを述べ、しかしながらこれらの点は悉く小品般若に現れるものであつて、従つて本經は小品般若と極めて深い関係にあることを示したのである。しかし本經と小品般若の成立の先後を言うならば、本經が小品に先んずることは明らかで、小品に出る「大乘」や「無生法忍」が本經に無いこと等は、本經が小品より古いことを示すものである。そこで予想されることは、本經を製作した人々と、後に小品般若を作つた人々

とは思想的系譜を同じくした人々であろうということである。ただ阿闍佉国経が小品般若よりもどの位古い成立かは決めたが、そう古く考えねばならぬ理由はないと思われる。

大阿弥陀経の原始大乘性 さて大阿弥陀経であるか、それの説く法蔵菩薩の本願や極樂浄土の莊嚴が、阿闍佉国経より格段の優れた内容である点から、一般には阿闍佉国経よりや遅れて成立したと考えられてきた。しかし本願や浄土の内容が優れているからといって、それが直ちに阿闍佉国経より新しい成立であるという結論にはならない。その優秀性はむしろ弥陀信仰を生み、育てて行つた人々の、優れた構想力や豊かな想像力によるものである。そこでもし両経の成立の先後を判定しようとするならば、その判定の基準を他に求むべきである。

さて大阿弥陀経は今指摘してきたように、声聞・縁覚をけなす態度を取らないばかりか、声聞の言葉すら用いていない。一切智の語もなければ、廻向の語もない。六ハラミツ並列の菩薩道を説くのみで、般若ハラミツを特別に挙げることもない。空觀的浄土觀もなければ、經卷書写や法師への言及もない。さらに言えば、阿闍佉国経には「無上正真道意を發す」という發菩提心が出てくるが、大阿弥陀経はこの表現すら用いていない。例えば魏訳の無量寿経は、法蔵菩薩が世自

在王仏の説法を聞いて「無上正真道意を發し」、王位をすてて出家したと述べるが、大阿弥陀経にはこの語がない。大阿はただ「菩薩道を作す」とするだけで、平等覺経では「菩薩の意を發す」と魏訳に少し接近するが、やはり發菩提心とは原語が違ふ。魏訳の第十九願には「發菩提心、修諸功德」とあるが、これに当る大阿の第七願には「作菩薩道」とするだけである。また魏訳卷下の上輩段に「發菩提心」が出てくるが、大阿はそこでも「作菩薩道」であり、魏訳經末の得益の文に「皆發無上正覺之心」とある部分も、大阿では「悉一心皆為菩薩道」とある。平等覺経では嘆仏偈の後に法蔵比丘が「發意欲求無上正真道最正覺」したとのべ、魏訳の「發無上正覺之心」に吻合するが、この部分は平等覺経の新しい改編であり、大阿のあずかり知らぬ所である。發菩提心は「菩薩」の觀念に続く極めて重要な觀念であるから、もし大阿弥陀経の作者がこの語を知つておれば当然使用すべきであろう。したがつてこの語すら見出せないということは、大阿弥陀経が阿闍佉国経よりかなり古い思想段階の産物ではないかという予想をひき起こすのである。

筆者は一般に初期大乘仏教とよばれているものを、小品般若以前の原始大乘と、小品以後の初期大乘に分けて、その成立を究明すべきであると考えている。そして初めて「大乘」の旗じるしを掲げて小品般若の法師たちが宣教に活動し始め

たのは、二世紀初頭と見る。彼らはすでに阿闍信仰を知つていて、それを広めるために阿闍仏国経を作つた。しかし彼らとは無関係に、別の地域で弥陀信仰が早くから存在した。その信仰は優れた作者を得て、大阿弥陀経が成立した。その作者はまだ声聞の語を知らず、発菩提心の語すら知らなかつた。一切智も廻向も、般若ハラミツの重視も知らなかつた。

仏塔供養は尊重されたが、経巻の書写・供養を説かず、仏像への言及もない。燃灯仏や弥勒の思想、六ハラミツや不退転・一生補処の菩薩は知つていたから、これらの思想なくして大阿の成立はあり得ないけれども、これらの思想は随分古いと考えられるから、大阿の成立も相当古く考えることが可能である。ただ観音信仰をとり入れているので、第一世紀末より古く見ることは困難のようである。ともあれ大阿弥陀経の前提思想が、仏教思想の発達段階としては阿闍仏国経よりさらに古い段階にあることは注意すべきである。

成立の先後 しかし思想段階としては大阿弥陀経の方が古いものを伝えているとしても、年代的に阿闍仏国経より先に成立したと言えるかどうかは疑問である。なぜなら、両者は成立の地域、作者の思想的系譜を異にすると考えられるからである。もちろん古い場合もありうるが、逆に新しい場合もありうる。

ただ古いと見る場合、中国の訳経史は一つの障害となつて

いる。しかし支婁迦讖が大阿弥陀経を訳さなかつたのも、彼が小品般若系の人で、本来系統を異にした大阿の原本を入手する機会に恵まれなかつたか、恵まれたとしても受持し伝訳するだけの関心をもち合わせなかつたためであろう。支謙は小品般若はもちろん維摩経のような発達した大乘經典から、義足経のような小乗經典まで、訳出範囲が甚だ広く、その中には大阿を始め、無量門微密持経、老女人経等、阿弥陀仏の登場する仏典が少なくない。これは彼の時代までに大阿の原本が入り易くなつたため、彼が初めて訳出したということでは、必ずしも阿闍仏国経より成立が新しいと見る理由にはならないと思う。

歯切れの悪い結論ではあるが、要するに両経の成立の先後は決めがたい。思想内容からすれば、大阿がより古いものを伝えるから、その本願や浄土思想が優れているという理由で、阿闍経より新しいとは言えないし、ひいては弥陀信仰が阿闍信仰より新しいとも言いきれない、という点を指摘しておく。

- 1 平川「初期大乘仏教の研究」二一九頁。
- 2 大正一一・一一〇上。阿闍仏国経では七六一下。
- 3 大正一一・一一〇上。阿闍仏国経では七六一下。
- 4 仏教經典史論二九六頁。
- 5 影印西藏大藏經第二二卷一五一頁五八葉上第四行。相當漢訳は大正一一・七六一中。