

羅什訳『阿弥陀經』の成立について

静 谷 正 雄

筆者は先年、初期大乘仏教の成立過程を論じた小著を公けにしたが、その際、鳩摩羅什の訳した『阿弥陀經』の成立については触れなかつた。そこでこの機会に筆者の管見を述べたいと思う。なお初めに断つておくが、この小論の目的はあくまで現存の什訳『阿弥陀經』のテキストの成立に関してであつて、『阿弥陀經』の原初形態にまで遡つてその成立を考へようというのではないのである。

さてまず羅什訳『阿弥陀經』の成立年代であるが、結論から先にいふと、一般に「初期無量寿經」などとよばれる『大阿弥陀經』や『無量清淨平等覺經』よりも新しい成立であり、また『法華經』よりも新しい成立であると考えるのである。そう考える理由であるが、まず聴衆として挙げられる大菩薩をみると、初めに文殊師利、次いで阿逸多、さらに乾陀訶提、常精進、と四人の大菩薩の名が示される。阿逸多すなわち弥勒菩薩は「初期無量寿經」らしい重要な役割を与えられてきたけれども、文殊師利などの三菩薩はほんらい「初期

無量寿經」とは全く無縁の菩薩である。まず文殊であるが、弥陀信仰への言及をもつ支謙訳『無量門微密持經』や同じ支謙訳の『慧印三昧經』などに文殊が登場してくるので、文殊と弥陀信仰とのつながりがかなり古くから生れたとも考えられるけれども、これらの經典における文殊と弥陀信仰の關係はきわめて間接的なものであつて、無量門という陀羅尼や慧印三昧という空觀的觀仏三昧を宣伝流布させるために、文殊が登場し、弥陀信仰が利用されているというべきものである。支謙は『維摩經』を訳しているが、『維摩經』では、文殊師利の最高性が承認されている。筆者は『維摩經』の成立を後二世紀末に近い頃と考えるが、この頃から文殊の地位が次第に確立し、それが『法華經』にも承けつがれて、その最高性が一般に承認されるようになったと思う。『法華經』を最初に訳出したのは竺法護であるが、彼はまた文殊を主役とする多数の經典を訳しており、この点からみて、文殊が不動の地位を確立したのは西紀二〇〇—二五〇頃と考えられる。したが

つて什訳『阿弥陀經』において、文殊が弥勒をさしおいて第一に列名されていることは、このようになった時代を反映したものであると思うのである。

また乾陀訶提すなわち Gandhastin（香象・香手）はほんらい阿闍佉信仰と結合した菩薩であり、『阿闍佉国經』では阿闍佉の滅後、その後を継いで成仏するとされ、『小品般若』では、いま阿闍佉の所にあつて菩薩道を行じ、常に般若波羅蜜の行を離れず、とされる菩薩である。しかしその本来的な性格は忘れられるようになったらしく、初期大乘經典では經初の聽衆菩薩の列名の際にしばしば名を挙げられるようになり、いわゆる魏訳『無量壽經』でもその名を見出だすのである。次の常精進（Nītyopadukā）、それに羅什訳には欠けているが、玄奘訳や梵藏二本にある Anksipadhura（不休息）、の二菩薩も『維摩經』や『法華經』に聽衆として列名されるが、ともに弥陀信仰とはほんらい無縁の菩薩であつたようである。

しかしこのような菩薩列名のありかたから什訳『阿弥陀經』の作者の思想的系譜を考へることは困難である。ただ魏訳『無量壽經』や唐訳『無量壽如来会』では菩薩列名の筆頭に普賢菩薩を挙げ、その次に文殊を置いているので、魏訳や唐訳の無量壽經編集者とは思想的系譜を異にしていたのではないかと思われる。すなわち『阿弥陀經』の作者は、強いていえば般若經系ないし法華經系であつて、魏訳『無量壽經』

のように華嚴經系ではないと考へるのである。

次に什訳『阿弥陀經』は西方極樂世界の叙述に入るのであるが、そこにみられる極樂淨土の描写を（無量壽經）の描写と対照させると、兩經の描写の新古の区別は簡單には決定できないように思われる。これについては既に藤田博士の詳細な検討があり、博士も決定できないとされる。ただ博士は「（阿弥陀經）の描写は素朴な表現が多だけに、どちらかといへば、（無量壽經）の（一）（諸異本共通の描写）（二）（初期無量壽經特有の描写）に対応するものといつてよいであろう」として、「初期無量壽經」とほぼ同時代のものと考えておられるようである。しかし簡潔ながらも「後期無量壽經」特有の描写に関連する描写が『阿弥陀經』に見出だされる事實は、『阿弥陀經』の成立が「初期無量壽經」よりも新しいという可能性を残している。『阿弥陀經』の描写を、初期の原始性にもとづく素朴とみるか、あるいは後期における集約的表現にもとづく簡潔とみるかは、その当否を判定する客觀的基準がないかぎり、意見の分れるところであろうが、筆者は後者の、簡潔を目的とした集約的表現と考へたい。したがつて什訳『阿弥陀經』の成立を「初期無量壽經」の後に置くことに支障を認めないのである。

なお淨土の描写が終つて、何故に阿弥陀と名けるかという一段も、きわめて要領のよい集約であり、冗句は一語もない。

また浄土往生者はすべて不退の菩薩であるが、その中に多数の一生補処菩薩がいるという叙述も、「初期無量寿経」ではわずかに『平等覚経』の願文にせらしきものの言及を見出ただけであつて、すでに「後期無量寿経」の思想に立っている。なぜ民衆に人気のある観音・勢至の二菩薩を挙げなかつたのか、その理由は説明できないが、これも作者が思い切つて捨てたものであらう。

このあと、極楽に往生する因行として、一日乃至七日の一心不乱なる念仏が示される。この一日乃至七日という型の念仏は周知のごとく『般舟三昧経』に古く現れるものであるが、『般舟経』の念仏は持戒を不可欠とし、往生ではなくて見仏を目的とする。そしてその念仏の内容は西方須摩提国にあつて衆菩薩に囲まれて説法したもう阿弥陀仏を観念する念仏である。しかし『阿弥陀経』のそれは持戒を説かぬ念仏であり、往生を目的とする念仏であり、しかも念仏の内容は「かの世尊アミターユス如来の名を聞き、聞いて思念(manasikara)」(梵本、藤田訳)する念仏、羅什が「執持名号」と訳したように、仏名を念ずる念仏である。それに『般舟経』の念仏は見仏を目的とするため、『阿弥陀経』のように臨終来迎を全く説かない。したがつて両経は一日乃至七日という期間を除くと、全く一致する所がないのである。

『阿弥陀経』の一日乃至七日という表現は(無量寿経)諸

本にみられないもので、これは『般舟三昧経』を承けたものに違いない。しかし念仏の内容や目的が違ひし、念仏の得益として直ちに臨終来迎を語るのも、本経独特のものである。

臨終来迎は「初期無量寿経」らしい上輩往生者の得益として語られてきたものであり、魏訳『無量寿経』でいうと、出家して菩提心を発し、一向に専ら無量寿仏を念じて諸の功德を修し、彼の国に生れんと願う衆生の得益とされる。ところが『阿弥陀経』の作者はこのような(無量寿経)の伝統的な考え方には縛られないで、直ちに一日乃至七日の念仏者の得益とする。そしてこの念仏以外の行為は少善根福德として捨てるのである。これは本経作者の思い切つた自由な編集ぶりを示すものであるとともに、一面において魏訳『無量寿経』における第十八願独立の動きに平行するものであると思う。したがつて『阿弥陀経』のこの一節も「初期無量寿経」の段階よりも新しい成立と考えるのであるが、これも極楽の描写と同じように、そう考えることに支障はないということ、あくまで消極的理由にとどまると言わざるを得ない。

しかし『阿弥陀経』後半の、いわゆる六方便に入ると、この部分はすでに学者によつて指摘されているように、ある種の「仏名経」を素材として編集されたと考えられる。それは菩提流支訳『仏名経』巻六に『阿弥陀経』の六方諸仏名とほぼ完全に一致するものが見出だされるからであるが、この六

方諸仏名を見ると、そんなに古く説かれたものとは考えがたいのである。この六方諸仏名は東方諸仏の筆頭に阿閼仏、西方諸仏の筆頭に無量寿仏を挙げるのであるが、このように東方阿閼、西方弥陀を東西の代表的現在仏として同列に並べ挙げるのは、『法華経』の化城喩品が最初ぐらいいで、したがって『阿弥陀経』の六方諸仏名が生れるようになったのは、この後であろうと思われる。今はその誕生過程を明かにすることができないが、そう古く見ることはできないのである。なおこの一段は六方諸仏が釈尊の所説の誠実性を証明するものとされるが、これは末疏に論議されているように、『法華経』の多宝如来の証誠を連想させる。

さて六方諸仏の讃嘆が終つた後に、この経が「一切諸仏所護念経」と名けられる理由を述べて、「この経の名を聞く」ばかりでなく、「これら諸仏の名を聞いて忘れない」ものは、誰でも一切諸仏に護念せられて無上正等覚において不退転を得るからである、と説いている。すなわちここでは経の主題は阿弥陀仏の救済から、六方諸仏の護念ということに移っているのである。「一切諸仏所護念経」の原語は *sarvabuddha-parigrahaṇaṁ nama dharmaparyāya* であるが、*sarvabuddha-parigraha* は世親の『法華経論』に、『法華経』の十七種異名の五番目に「仏所護念」と示されるものと同一である。

さらにこのあと、経は「われ今諸仏の不可思議功德を称讃

するがごとく、彼の諸仏らもわが不可思議功德を称説して」と、六方諸仏から釈尊に主題が移っている。釈尊は娑婆世界の五濁惡世の中において成道し、一切世間のために難信の法を説くという甚難希有の事業を行じたもうと讃えるのである。

この最後の、釈尊に対する讃辞は、とくに『阿弥陀経』の成立がそう古いものでないことを語っている。まず五濁惡世の思想であるが、これを釈尊出現の世界とする思想は、後漢時代の訳出經典には見られないものであつて、呉の支謙訳『太子瑞應本起経』に初めて現れるものである。すなわち燃灯仏による授記を語る所で、釈尊の前生である儒童菩薩が、授記を得た後に燃灯仏の足を頂礼しようとして、前に泥のあるのを見て頭髮を泥上に布くと、燃灯仏はその髪毛を踏んで「汝は精進勇猛であつて五濁の世に作仏して衆生を済度することも困難ではないであろう」と称讃されたのである。このような釈迦菩薩の布髪という行為に対する燃灯仏の讃辞は、燃灯授記物語としては異例のものであるが、求那跋陀羅訳『過去現在因果経』でも布髪を将来釈尊が五濁惡世を教化しうるあかしであるとしており、そのように布髪の意味を説明する人々がいたことを示している。ところでこの、釈尊が五濁惡世に出現して無上正等覚を得、疑惑と増上慢にとらわれた諸の衆生のために難信の法を説くという、釈尊の大悲にもとず

く甚難希有の大事業への讃仰の心情は次第に高まりを強め、弥陀信仰のような現在他方仏信仰に対抗するものとして、ついには『悲華經』に示されるような穢土成仏の釈尊に対する大がかりな讃嘆にまで発展して行つたと考えられる。『悲華經』はその訳出年代からみて第四世紀前半の成立と思うが、什訳『阿弥陀經』の釈尊讃嘆の部分は、『悲華經』のような浄土成仏への批判を背後にもつたものではないはずであるから、その成立は『悲華經』よりも古いとみるべきであろう。しかし『阿弥陀經』の釈尊讃嘆は簡潔ながらも要を得ており、二度も五濁惡世に難事を行ずることを強調しているのは、全体が簡潔をむねとする小經であるだけに、一層釈尊讃仰の思想が背後に有力にはたらいていたことを暗示する。そしてそのような時代ということになると、阿弥陀仏や阿閼仏などの諸仏に対する信仰がある程度一般化し、そのために釈尊讃仰の心情が失われがちになつた時代であるとともに、また、それは一種の釈迦信仰の復活をめざしたといふべき『法華經』の成立した時代より以後と考へてみたいのである。ところで筆者はいわゆる第三類を含む『法華經』の成立年代を西紀二〇〇頃と考へているので、したがつて什訳『阿弥陀經』の釈尊讃嘆の部分は、後三世紀から四世紀前半にかけての思想を伝えたものといふことになるのである。

『阿弥陀經』は大きく分けて、弥陀信仰を勧める前半と、

羅什訳『阿弥陀經』の成立について（静谷）

六方諸仏の証誠から釈尊への讃辭で終る後半から成るが、両者は同時の製作であつて、前半がまず成立して、その後のある時期になつて別の人によつて後半が附加された、というふうには考へがたい。そう考へた人もないようであるが、もしそう考へることができるとすれば、それは前半が思想的に素朴で古いということが証明されてからでなければならぬ。しかしすでに述べたように、極楽の描写といい、浄土往生の因行といい、その内容は単に素朴と言いきれるものではなく、むしろ簡潔を目的とした作者の、思いきつた取捨を経て生れたものと考えられるのである。そして六方諸仏名の受持や、五濁惡世に難事を行ずる釈尊への讃嘆は、確かに弥陀信仰とはほんらい無関係のものであるけれども、什訳『阿弥陀經』の作者にとつて、これらを加えることに矛盾を感じなかつたと思うのである。本經の作者はもとより弥陀信仰の流布を願つて本經を作つたのであるが、たまたま彼の生きた時代と社会では、さまざまの仏名の受持が行われ、釈尊の穢土成仏が高く評価されていたとすれば、本来の目的である弥陀信仰の流布のために、これらの新しい要素をとりいれて利用することは、決して誤つた態度とはいへないであらう。本經の作者はもちろん「初期無量壽經」ないし魏訳『無量壽經』のテキストを知つていたと思うのであるが、本經では經の説かれた場所を王舍城靈鷲山とせず、舍衛城祇園精舍とし、（無

量寿經』では全く活動することのなかつた舍利弗を相手として、いわゆる無問自説の經として一気に説き來たり説き去る。これは本經作者の、既存のものに縛られない自由な製作態度を示すものであり、それは冒頭の菩薩列衆の最初に文殊師利を挙げる点にも認められるのである。

要するに筆者は羅什訳『阿弥陀經』のテキストが成立したのはかなり新しく、恐らく後三世紀後半から四世前半にかけての成立と考えるのである。⁽³⁾なおどの地方で成立したかであるが、これについては明らかでない。ただ六方諸仏の証誠と諸仏名の受持を語ることや、『法華經』の影響が予想される点から考えると、西北インドから中央アジアにかけての地域という可能性が高いようである。

なお蛇足を加えるようであるが、筆者は最古の大乗仏教を「原始大乘」とよび、この「原始大乘」では作仏を理想としながらも、「大乘」の語を用いず、また不退転位を説いても無生法忍の思想を知らなかつたという仮説を立てている。ところで什訳『阿弥陀經』には大乘の語もなければ無生法忍の語も出てこない。また文殊師利なども極めて古く現れた菩薩であるから、これらの点からすると、その成立は古いのではないかという疑問も起らないわけではない。しかし本經が作られた時代には既に大乘仏教は円熟期にあつて、もはや強いて大乘の語や無生法忍の語をふりまわす必要性はなくなつて

いたと考えられる。とくに本經のように簡潔をむねとする短編の經においては、強いて必要でないものは思いきつて捨てられたであらう。したがつてそう古い成立ではないという筆者の結論は変らないのである。

1 藤田宏達『原始淨土思想の研究』四五七—四六三頁。

2 静谷『初期大乘仏教の成立過程』三五三頁。

3 楠基道『阿弥陀經成立史論』も『阿弥陀經』の成立を『無量寿經』より後に置いている。しかし一般には『阿弥陀經』の成立を古く見るようである（望月博士は前一世紀頃の成立、中村博士は『無量寿經』と共に西紀一四〇年あるいは少し以前の成立とされる）。真野竜海「小阿弥陀經の成立」（印仏研一四の二）は『阿弥陀經』に五濁を述べる点にふれて、初期大乘經典としてはふさわしくないとするが、真野論文は原始的小阿弥陀經の成立を考えるのが主であるので、筆者の結論とはかみ合わない。