

“Sukhāvativyūha”（小経）のパリヤーヤ

武 田 龍

はじめに

“Sukhāvativyūha”（小経）は、梵文『阿弥陀経』である。仏国土（*buddhakṣetra*）への関心の高まりと、‘Sukhāvati’（「極楽」と中国訳された）と名づけられた理想世界への憧憬と希求とを動機としてインドで興起した思想を伝える経典である。この思想は中国に伝えられるといっそう成長し、浄土教と呼ばれるようになった。

“Sukhāvativyūha”（小経）は浄土教の主要経典の一つであり、また大乘経典の中でも初期に成立したものである。この経はパリヤーヤの形式をもって編まれており、経自身が経中にパリヤーヤ（*dharmaparyāya*）の語を用いてそれを語る。さらに、そのパリヤーヤには名前が付けられている。パリヤーヤは、普通「法門」「法語」と訳され、「法を説いた一連の教説、ひとまとまりの教説」[山口益・桜部建訳「阿弥陀経」p.298]と理解されるが、これまでパリヤーヤの観点から阿弥陀経を考察した論考は少ない⁽¹⁾。本稿では、パリヤーヤの名前に着目して阿弥陀経を読み、原始仏教聖典の成立史研究の成果を踏まえ、梵本、中国訳を調査する。文学形式から経の制作意図を読み解き、浄土教の理解の深化を図る。この調査では、現存の“Sukhāvativyūha”（小経）は、中国訳の原典であるか否かは置き、相当する中国訳に対して優位と筆者は考える。中国訳には翻訳についてさまざまな問題があり⁽²⁾、翻訳ではわからない事柄について、梵本は多くの考察の糸口を与えてくれる。

梵本からの引用には原則として原題を表記し、中国訳とは区別する。また、梵文『無量寿経』は“Sukhāvativyūha”（大経）として区別する。

1 原始仏教聖典の成立

師の入滅に直面した弟子（*bhikkhu*、比丘）の中から図らずも「これで小うるさい師から解放される。これからはやりたいことをし、やりたくないことはしない」という暴言が飛び出した、と“*Mahāparinibbāna-suttanta*”（DN.16）は伝える。釈尊の入滅は、弟子たちに大

きな不安をもたらした。怠惰な弟子を抱えたサンガの内には不和や異説があり、外には外道からの絶えざる論難がある。教法の衰減を防ぐため、長老弟子の提案により直ちに師の教えの確認が行われた。

師の本当の教えは何か？ 釈尊の説法をその前で (santike) 聞いた声聞 (sāvaka) と称する弟子たちは、口々に自身が直接聞いた師の教えを語り始めた。それは、師の語り口そのままではなく、聞いた内容をそれぞれの理解に基づいてまとめたものであったと考えられる。説法の要点であり、簡潔なものであったに違いない。弟子たちの素質や能力には差があり、説法を聞くにも関心の持ち方は様ではなかった筈である。要点は取意的であり、他の比丘たちの記憶した要点とまったく一致するというものではなかったであろう。そうであっても、それは各自にとって師から聞いた真実であり、師の示した真理であった。仏滅直後に開催された第一結集は、それを忠実に伝えようとした機会であったと考えられる。その場では、dhamma (法) と vinaya (律) が師の教えとして確認されたという。教法に関する教えが dhamma と呼ばれ、修行生活の心がけが sila (戒) となり、サンガにおける集団生活の指導が後に vinaya にまとめられ、いずれも sutta と呼ばれた。どれも師から直接に受けた教えであり、それぞれの弟子への釈尊の懇切な指導であった。師は身近な存在であった。

各比丘 (bhikkhu, 出家の弟子) の保持した釈尊説法の梗概要領は、公開の場で誦え出されたうえで、参加者全員によって師の教えであると確認された。『律蔵』Vinaya-piṭaka「五百犍度」は、遠隔地にいたために第一結集に参加しなかったプラーナ (Purāna) 長老は、「法と律とを結集したのはよいことだが、私は師から直接受けた法と律を保つ」という態度をとったと伝える。サンガによる指導内容の共有化という合意形成とともに、個人の体験に基づく記憶も尊重された。合致しない内容を改変するのではなく、各自の記憶のうちの師の教えとしてそのまま認め、整理したと考えられる。こうして個人の記憶から集団 (比丘サンガ、bhikkhusaṅgha) の記憶へと移され、仏教聖典は成立した。教法の要点、修行の心掛けや共同生活の指針など師の指導は、簡潔な短文にまとめられて、sutta (中国で「経」と訳された) と呼ばれた。

仏教聖典は記憶によって伝承された。記憶の内から取り出し口に出して誦え、それを聞いて胸中に蔵め保持する。この方法で連綿と語り伝えられた。それゆえ聖典は記憶しやすく誦えやすい文学形式をもつ^③。仏道修行の指針として、仏教サンガ内で折あるごとに口誦され、弟子たちの教育に用いられた。仏滅後の時の経過とともに、また教えが広範囲に伝播すると各地から続々と入門者が現れた。弟子が増加するにつれ、要点を押さえた梗概要領だけでは不十分となった。語句の説明や解釈が求められ、法座の因縁談も付加され、説法の内容や法座の情景が分かり易く描写された。さらに、理解に資するために譬喩なども加味された。それらの必要な要素を採り込んだ新しい聖典が制作されるようになり、聖典は増広され長大化していった。こうして要点だけを伝えた聖典から、新参の弟子たちにも理解しやすいように

説明や譬喩を加え、因縁談や解釈などを盛り込んだ聖典へと成長した。聖典には雑多な形式があったと思われる。

すると、聖典の整理が必要となり、採用されたのが文学形式による聖典の分類であった。外から文学形式を与えて体裁を整えることで聖典を整理したのである。聖典は記憶と口誦により伝承されていたので、記憶を安定させ、口誦しやすいように形式を整えた分類であった。教法の要綱である散文のsutta（経）、散文の説法の要約を韻文で繰り返すgeyya（重頌）、釈尊と弟子との間で交わされた問答をもとにしたveyyākaraṇa（解答、問答体）、教えの要点を口誦しやすい詩律に載せて韻文としたgāthā（偈、伽陀）、釈尊の感情のほとぼしりを感じさせる無問自説のudāna（感興語）、itivuttaka（如是語）、jātaka（本生話）、vedalla（教理問答）、abbhutadhamma（未曾有法）という九つの形式にまとめられて九分教が成立したと考えられる。後に、nidāna（因縁）、avadāna（譬喩）、upadeśa（論議）が加えられて十二分教となった。

律は仏所制であり、経法は仏所説・如来所説の教えとしてサンガの中で正統に権威をもって伝承された。九分教十二分教の分類法が確立すると、それが権威を持つことになる。サンガの内外に異義・異説がはびこると、仏説か否かの判断は、この形式に当てはまるか否かが基準となったと考えられる。

九分教を掲げるのは、パーリではMN. I. p.133 ; AN. II. pp.103, 178 ; III. pp.86, 87, 177, 361, 362 ; Mahāniddeśa p.234 ; Puggala-paññatti p.43 ; Milindapañha p.344にあり、中国訳では、『解脱道論』（大正. 32. p.445b）『大般涅槃經』（大正. 12. p.383c ; p.623b）、『法集經』（大正. 17. p.612a）、『十住毘婆沙論』（大正. 26. p.69a）、『妙法蓮華經』（大正. 9. p. 7 c）、『添品妙法蓮華經』（大正. 9. p.140c）など。それに“Saddharmapuṇḍarikasūtra”（KN ed. p.45）、“Dharma-saṅgraha” § 62などである⁽⁴⁾。十二分教については略す。これらの九分十二分教の分類法が大乘の経論にも採用された。

九分教の権威は大乘の経論においても認められるものであった。例えば、曇無讖訳『大般涅槃經』卷第七には、「我等経律是仏所制。如来先説九部法印。如是九印印我経律。初不聞有方等經典。一句一字如来所説。無量経律何処有説方等経耶。如是等中未曾聞有十部経名。如其有者。当知必定調達所作。」（大正. 12. p.404a）とあり、九分教に非常な権威を認めていたことを伝える。文学形式による分類は、経律に仏所説・如来所説という保証を与え、烙印を押すものとされる〔前田. 1964. p.548〕。また“Saddharmapuṇḍarikasūtra”（KN. p.45）には、世尊は説明や理由や因縁や譬喩を用いて衆生に分かり易く法を説くと伝え、九分教を挙げる⁽⁵⁾。

ところが、原始仏教聖典は、必ずしも九分教あるいは十二分教に当てはまるものばかりではない。九分十二分教の分類に入らないものがある。バリヤーヤ（dhammapariyāya, (skt) dharmaparyāya）がそうである。

2 パリヤーヤ dhammapariyāya, (skt) dharmaparyāya

dhammapariyāyaは、dhammaとpariyāyaから成る複合語 (compound) であり、様式化した文体が特徴である。一種の文学類型上の概念を持つ用語と考えられる [前田, pp.493-549]。語義は「類型化した教理要項の散文」と理解できる [同, p.499]⁶⁾。

教理要項を簡潔にまとめたパリヤーヤは、法説 (dhammadesanā) を具体的内容としてその中に入れる範疇・形式・類型と考えられる [同, p.526]。

パリヤーヤは、絶えず暗誦して思い出し、繰り返して思い出す「法の要略」となり、師が弟子に教える教科書的意味を持つ法語として使われた。

『サンユッタ・ニカーヤ』SN. 55. 8 ; 9 ; 10には、「法鏡パリヤーヤ」(dhammādāsa dhammapariyāya) が説かれ、これに照らせば弟子たちが各自で自己の修行の進み具合を知ることができることを教える。到達したさとの境地の程度を法の鏡に照らして知ることになる。預流 (sotāpanna) に達したか否かを自身で検証するわけである。弟子たちはこのパリヤーヤを記憶しておくことによって、いつでも自己の修行に役立てることができ、そのように使われるものであった。

簡単な短文でまとめた教理を説くパリヤーヤは、経の中核を形成することができる。パリヤーヤが中心になって経典が構成され、パリヤーヤなくしてはその経典が成立しないものがある。『サンユッタ・ニカーヤ』SN. 35. 194 ‘ādittena’は、『律蔵』Vinaya Piṭaka. I. p.34にも採用されて仏伝の主要な要素を提供する。

類似句を重ねる単純なパリヤーヤは、さらに類似パラグラフを重ねる方式の複合形式のパリヤーヤを生む。このパリヤーヤは、パリヤーヤの組み合わせによって、経を長大化することができ、経典の主要部を形成することができる。

「このようにして組み合わされるパリヤーヤの長大化の最も有力な方法は、ある一つのパリヤーヤの一部のみに変更を加えて、類似文句を繰り返しつつ反復していくことである。」[前田, p.505] これは、反復パリヤーヤと呼ばれる。

1つの経の内容がすべてパリヤーヤで占められており、それなくしてはその経が成立しないというパリヤーヤは経典成立の必須条件となる。例えば、『マッジマ・ニカーヤ』MN. 1. “Mūlapariyāya sutta”, MN15. “Anumāna sutta”がある。

『ディーガ・ニカーヤ』DN. 29. “Pāsādikasuttanta” は、複合形式のパリヤーヤによって構成され、パリヤーヤの文体を用いて清浄について教える経である。相当する仏陀耶舎共竺仏念訳『長阿含十七、清浄経』には、アーナンダ (Ānanda, 阿難) が師に、この教えをどう名づけるのか「此法清浄微妙第一当云何名」と問い、世尊が清浄と名づける「此経名為清浄」と答える場面で (大正. 1. p.76b)、訳者は、パリヤーヤの語を「法」「経」と訳す。同じく

DN.1. “Brahmajālasutta”は、62種の邪見を62種の根拠によって網羅し、一網打尽に論破する内容の経である。大規模な複合パリヤーヤを構成している。主要な教説をなすパリヤーヤを義網、法網、梵網、見網、無上戦勝という5つの名をもって呼ぶ。相当中国訳『梵動経』では、この法は甚深でありどう名づければよいのかと訊ねる阿難に、世尊は「この経は義動・法動・見動・魔動・梵動と名づける」と教え、5つの名を持つ教法とされる。(大正.1. p.94a) このように、中国訳においてパリヤーヤは、「法門」の他に「経」「法」と訳されたことがわかる⁽⁷⁾。

大乘經典の“Saddharmapuṇḍarikasūtra”は、一貫して自身の教説を‘Saddharmapuṇḍarīkaṃ dharmaparyāyaṃ sūtrāntaṃ mahā-vaipulyaṃ bodhisattvāvādaṃ sarvabuddha-parigrahaṃ’ (KN. pp.20; 21; 64~65) 「広大な菩薩のための教えであり、一切諸仏の摂め取りの『妙法蓮華』という法門である経の極致」と称しており、経の極致を表すのに‘dharmaparyāyaṃ’の語をもってする。この経の作者の関心は、sūtra-anta「経の極致」にある。最高の教説であることを示すために、この経をparyāyaṃ agraṃ (KN. p.28) 「最高の法門」と呼び、各章の末尾では‘āryā-Saddharmapuṇḍarīke dharmaparyāya’ 「聖なる妙法蓮華という法門」という題目を繰り返す。羅什訳『妙法蓮華経』では「説是大乗経。名妙法蓮華。教菩薩法。仏所護念。」(大正.9. p.11b) と、dharmaparyāyaに「経」の訳語を充てる。『阿弥陀経』の翻訳と同じである。

“Sukhāvativyūha” (大経) では、‘paryāya’は「理由」「原因」の意味で用いられるに過ぎないのに対し、‘dharmaparyāya’は「法門」(教法の教えの要略)の意味で弥勒附嘱段に集中的に現れる。

3 buddhakṣetra

仏滅後、弟子たちは、指導助言して修行を適確に導き、開悟成道について明確に授記(veyyākaraṇa, 成道の予言)を与えてくれる師を失ったことに動揺した。「尊師はあまりにも早くお亡くなりになった。」(Mahāparinibbāna-suttanta, 24. 11) と歎く者が多かったと伝える。師の遺教は、〈教法と戒律を守り、不放逸に修行せよ〉であり、〈よく調御された自らを拠り所とし、法を拠り所とせよ〉というものであったが、師の面前で教えを聞き指導を受ける機会は失われた。師の訾咳に接した声聞の弟子たちはいかに幸せであったことか。彼らの語る師の言行、サンガ内に浮動する因縁談は修行の支えにはなっても、取り残された自分たちの成仏について授記してくれるものではない。いつになったらさとりを得られるのか。このまま進めばよいのか、修行の方向は正しいか？

サンガは師の教えを実践する修道の場であり、さとりを開く成道の場であった。長老たちの指導は絶えず行われたが、不確かな状態の弟子たちの中から亡き師への追慕の念は高まり

続けた。師の許での直接の指導を熱望した弟子たちは、現前のサンガを超える修行の場を求めたと思われる。師の指導を直接受けられる理想の修行の場を模索し始めた。我らの成道の場はどこか？ と弟子たちは模索する。

仏の許で修行したいと熱望する弟子たちは、仏の在わすところを探究し始めた。師は、正覚者となり、孤高の聖者である辟支仏 (pacceka-buddha, 独覚) の境地に安住することができず、そこからさらに進化して利他の聖者となった。その経過はtathāgata (tathā+gata, 「そのように進んだ」の意) の語で表され、中国では「如来」と訳された。仏陀は如来となって法を説いたのである。

如来の説法は仏教サンガの成立を惹き起こした。未曾有の出来事であったと長老たちは熱く語り伝え、弟子たちは胸に刻み込んだ。世の人々は生まれ変わり死に代わり、生存の苦を繰り返し、輪廻の苦しみが尽きることはなかった。師は、苦に満ちた五濁 (pañca kaṣāya) ⑧の世に現れ、法を説き、輪廻を解脱し涅槃 (nibbāna) に到る道を示した。濁世を耕すことによって秩序あるサンガが生まれたのである。師の教導は弟子の心を耕し、世の人々の心を耕した。それは、田畑 (kṣetra) を耕作する (kasati) ⑨かのようなものであった。仏の教化を受け感化を被った人々を含めて、仏の在わすところを意味する語として‘buddhakṣetra’ (「仏国土」と訳されることが多い) の語が使われるようになった。弟子たちは、この語を師の在わす修行の場という意味で使い始め、さらに、理想の修行の場という観念を重ねるようになったと思われる。師による授記が得られないことで、自身の成道は現世ではかなわないと考える弟子たちが現れた。彼らは成道の場を現世から理想の修行の場へと移し、現世とは別の世界にそれを措定し求めるようになったと考えられる。現在他方世界という世界観が大乗の中に成立すると、他方仏の仏国土は理想世界の投影としていっそう発達した。

仏典には有徳の王の治める都城の豊かで繁栄する光景の描写が多く見られる ⑩。当時の仏教徒の求めた理想社会の表現とも言える。疫病、死別、離散、戦乱、飢餓、災害、盗賊、負債、旱魃、洪水、不作凶作などの苦の無い社会への憧憬と希求が‘buddhakṣetra’の内容を一層豊かなものにしていったのであろう ⑪。仏国土思想はさらに多くの事情が要因となって作用し、大略このように発達したのであろうが、発達を促した根本には師への追慕の念があったと考える。

「極楽の光景に類似した観念が、浄土三部経以外の大乗經典の中にも、しばしば見出される… … それらには極楽国土の描写との驚くべきほどの一致が認められる。」(藤田, 2007. p.373)

この描写の内容が, gūṇaである。グナとは、ものごとを特徴づける要素、性質をいう語であり、優れた性質、優れた特長などを表す。「功德」と訳される。福德 (puñña, puṇya) ではない。描写される内容は、それぞれの仏国土を構成する要素であり性質である。それらの優れた特長を表す言葉がgūṇa「功德」である。『阿弥陀経』の「功德莊嚴」とは、そのよ

うな要素や特長を具えていることを言う表現である。

菩薩が成仏する時には、自らの主宰する仏国土を建立するとされる。正覚者は孤高の聖者ではいられなくなり、必ず説法する。そして、その教化により自身のbuddhakṣetra（仏国土）を実現する。大乘仏教の世界観である現在他方世界には、それぞれの特長を具えた無数の仏国土が恒河沙のごとく存在することになる。経典にはそれぞれの特長・特性・特質が仏国土の「功德」の訳語で伝えられる。「極楽の描写は、その中で最も詳しく、最もまとめて説かれている。」（藤田, 2007, p.373）と指摘されるように、仏典には数多くの仏国土の功德の描写が行われるが、極楽に関するものが圧倒的ということである。つまり、数多の仏国土の中から、極楽世界が突出して成長したのである。

4 パリヤーヤの名前

“Sukhāvativyūha”（小経）では、パリヤーヤ（dharmaparyāya）の語は六方段各段の末尾の一文に現れる。

‘pattiyatha yūyam idam acintyaḡaṇaparikīrtanaṃ sarvabuddhaparigrahaṃ nāma dharmaparyāyam’（藤田本, pp.90～93; 足利本, p.15～16）

「この〈不可思議な功德の称讃、一切の仏たちの摂受〉と名づける法門を信受せよ」（藤田, 2015, pp.183～187）

この文章は、yūyamが主語（2人称, 複数）、pattiyathaが述語（命令形, 2人称, 複数）であり、idam acintyaḡaṇaparikīrtanaṃ sarvabuddhaparigrahaṃ nāma dharmaparyāyamは同格の目的語となる。指示代名詞idam (sg.acc.)により、目的語は単数である。阿弥陀経のパリヤーヤは、‘acintyaḡaṇaparikīrtanaṃ’「不可思議な功德の称讃」と‘sarvabuddhaparigrahaṃ’「一切の仏たちの摂め取り」という二つの句が形容して名前としていることがわかる。このパリヤーヤは、2つの部分で成り立っているのである。

5 acintyaḡaṇaparikīrtana と sarvabuddhaparigraha

acintyaḡaṇaparikīrtanaは、acintya + ḡaṇa + parikīrtana⁽¹²⁾という複合語であり、「不可思議な功德の称讃」を意味する。アマターユス（阿弥陀）如来が建立した極楽世界という仏国土の不可思議な功德を称讃する。『阿弥陀経』の前半部分を包括する表現といえる⁽¹³⁾。

‘punar aparaṃ śāriputra sukhāvati lokadhātuḥ … … evamrūpaiḥ śāriputra buddhakṣetraḡaṇavyūhaiḥ samalaṃkṛtaṃ tad buddhakṣetraṃ’（藤田本, p.84～; 足利本, p.12～）

「また、次に、シャーリプトラよ、極楽世界は、… … シャーリプトラよ、この仏国土は、もろもろのこのような仏国土の功德の荘嚴によって、飾られている。」（藤田, 2015, p.177～）⁽¹⁴⁾

この定型文が6回繰り返されて、比類無き仏国土である極楽の優れた特性（功德）が称讃される。釈尊がアミターユス如来の極楽世界の功德の完全さを称讃する。

それを承けて、六方段では、六方世界の諸仏が、釈尊と同じく極楽世界を讃歎すると語る。六方世界とは一切世界のことで、全世界の一切の仏たちが各自の仏国土において明らかにしている、とする。この定型文を6回繰り返す。

‘evam eva śāriputra pūrvasyāṃ diśy …… nāma tathāgata evaṃpramukhāḥ śāriputra pūrvasyāṃ diśi gaṅgānādīvālukopamā buddhā bhagavantaḥ svakasvakāni buddhakṣetrāṇi jihvendriyeṇa samcchādayitvā nirveṭhanaṃ kurvanti/pattiyatha yūyam idam acintyaḡaṇaparikirtanaṃ sarvabuddhaparigrahaṃ nāma dharmapary-āyam’ [藤田本, p.90; 足利本, p.15]

「まさしく同じように、シャーリプトラよ、東方において、…… …… 如来がおられるが、シャーリプトラよ、このような〔如来たち〕をはじめとして、東方におけるガンジス河の砂のごとき仏・世尊たちは、各々の仏国土を、舌をもってあまねく覆って、明言されている⁽¹⁵⁾。——『そなたたちは、この〈不可思議な功德の称讃、一切の仏たちの摂受〉と名づける法門を信受せよ』[と]」[藤田, 2015, p.183]

このパリヤーヤの繰り返しは、定型文の一部を替えるだけである。東方世界から始まり、南方世界、西方世界、北方世界、下方世界、上方世界へと六方世界を網羅する。六方世界とは全世界のことである⁽¹⁶⁾。東→南→西→北→下→上へと定型文の一部のみに変更を加えて、類似文句を繰り返しつつ反復していく形式である。各方向に配当される如来の名前は、仏名経典との関連が指摘されている⁽¹⁷⁾。

『 』の‘pattiyatha yūyam idam acintyaḡaṇaparikirtanaṃ sarvabuddhaparigrahaṃ nāma dharmaparyāyam’は、従来、六方世界の諸仏が自身の仏国土の衆生に向けて明言する内容とされ、諸仏の発言と理解されてきた。これについては、諸仏の讃歎を承けて釈尊が法座に集う弟子たちに向けて発言した内容と理解することもでき、さらなる検討が必要である。諸仏の発言か釈尊の発言か、今は決めかねる。

このように、“Sukhāvativyūha”（小経）の主要部は2つの形態のパリヤーヤによって構成されているが、idam dharmaparyāyaは単数であるから、経典作者は、それを1つのパリヤーヤとして中核に据えて制作したことになる。

sarvabuddhaparigraha は、sarva + buddha + parigraha の複合語であり、「一切諸仏の完全な摂め取り」を意味する。何を摂め取るのか。

阿弥陀経の翻訳では、羅什は「一切諸仏所護念」（一切の諸仏によって護念された）と訳し「仏たちにすっかり護られる（摂受される）」と理解する。玄奘は「一切諸仏摂受」（一切の諸仏による摂受）と訳す。日本語訳では、「一切の仏たちのすっかりまもるところ」[岩波文庫, 下, p.128]、「一切の仏たちの摂受」[藤田, 2015, p.183]、「すべての仏たちによる（有

情の) おさめとり」[山口・桜部訳. 1984. 277] とある。「所護念」「摂受」の訳語は、仏の慈悲により衆生を極楽に救い取って護るという意味のように理解された訳であり、一切諸仏の衆生済度の働きという理解である。しかし、それがアミターユス如来とどう結びつくのか。一切諸仏の衆生済度の働きは、アミターユス如来の仏国土である極楽とどう結びつくのか。これについては阿弥陀経内には、‘sarvabuddhaparigraha’に関するこれ以上の情報は見当たらない。

“Sukhāvativyūha” (大経) に目を転じると、弥勒への附嘱の段に、
 ‘ima evaṃrūpā udārā dharmaparyāyāḥ sarvabuddhasaṃvarṇitāḥ sarvabuddhaprasāstāḥ
 sarvabuddhānujñātā mahataḥ sarvajñajñānasya kṣipram āhārahāḥ śrotrāva-bhāsam
 āgacchanti /’ [藤田本. p.74]

「一切の仏たちに讃嘆され、一切の仏たちに賞讃され、一切の仏たちに承認され、一切の智者の大いなる智をすみやかにもたらし、このように広大なこれらの法門が、[その] 耳の範囲に達する [からである]。」「藤田. 2015. p.165]

という文があり、sarvabuddhasaṃvarṇita, sarvabuddhaprasāsta, sarvabuddhānujñātaの語形が現れる。いずれもsarvabuddha+動詞の活用形か動詞派生の名詞によって作られた複合語であり、主語+動詞の関係(S+V)を持つ。この場合、過去分詞形で複合語が構成されているため、行為主体の一切諸仏の動作を表し、「一切諸仏が……した」「一切諸仏によって……された」の意味になる。

“Sukhāvativyūha” (大経) を制作したグループと“Sukhāvativyūha” (小経) を制作したグループの言語習慣(vyavahāra, 言葉遣い)⁽¹⁸⁾がよく一致するか、あるいは同一グループが両経を制作したのであれば、sarvabuddhaparigraha は同じ構成による複合語と理解してよいことになる。sarvabuddha+parigrahaは、「一切諸仏がparigrahaした」の意味となる。parigrahaは、pari+grahaであり、pari-√grahから形成される。√grahは目的語をとる動詞であり、行為の主体+動作+動作の及ぶ対象というS+V+Oの構文となる。では、このparigrahaの目的語は何か。“Sukhāvativyūha” (大経) の中で、pari-√grahの語の用例を調査すると、pari-grhṇiṣe, pari-grhṇiyām, pari-grhīṣyanti, pari-grhīya, pari-grhītum, pari-grhītavya, pari-grhīvat, pari-grhīta という語形で数多く使われ、その目的語の多くは、buddhakṣetraguṇālaṃkāravayūhasaṃpada「仏国土の功德の嚴飾と莊嚴の完全さ」である。(pari-grhṇiyām は、buddhakṣetrasya guṇavyūhasaṃpada (仏国土の功德の莊嚴の完全さ)。pari-grhīṣyantiはbuddhakṣetrasaṃpattipraṇidhānāni (仏国土の完全さ(を達成したい)という諸誓願)。ほかにpari-grhītavya はbuddhadharmās (仏のもろもろの教え)を目的語とする)。alaṃkāra は「飾りつけ」「莊嚴」、vyūhaは「配置」「配列」「陣形」「莊嚴」を意味する。どちらも極楽の功德の描写には必ず用いられる語である。前掲の法華経の箇所では、羅什は「説大乘經。名妙法蓮華。教菩薩法。仏所護念。」(大正. 9. p.11b)とparigrahaを「仏

所護念」(仏によって護念せられる)と訳している。『阿弥陀経』の訳と同じ理解である。

では、*buddhakṣetraguṇālaṃkāravūhasaṃpāda*を $\text{pari-}\sqrt{\text{grah}}$ するとはどういうことか。それは、理想世界を構想する際の条件や要素の取り込みを表す言葉と言える。諸仏が各自の仏国土を構想する時には、さまざまな要素を取捨選択し採用する。ところがダルマカラ(Dharmākara, 法蔵)は、諸仏の採択した功德を取捨することなくすべて採用し、自身の仏国土の功德として撰め取って嚴飾と莊嚴を完成させた。これは漏れの無い採択であり、完全な撰め取りであったことになる。撰取不捨の採用が parigraha の語で表現されたのであろう。極楽世界を特長づける構成要素の採用の完成を意味する言葉遣い(vyavahāra)であり、「一切諸仏による仏国土の功德の嚴飾と莊嚴の完全さの完全な撰め取り」を言うことができよう。

6 “Sukhāvativyūha” (大経) の法蔵説話と ‘parigraha’

仏教には一世界一仏の原則があり、菩薩は成仏する時には師匠の仏国土を離れてそれぞれの仏国土を建立するとされる。経典には多くの仏国土が描かれ、それぞれ主宰する仏・如来の固有の仏国土としてその特長が描写される。苦に満ちた現世に対して、仏教徒が理想を熱心に追求し、多くの理想世界を描いたということであろう。

“Sukhāvativyūha” (大経) の法蔵説話では、仏国土の建立について次のように説く。Dharmākara (法蔵) が、師のLokesvararāja tathāgata (世自在王如来) に向かって、無上正等覺をさとり、この世間で比類無き如来となれるような法を説いて教えてほしいと懇願する。これに対し、師は「汝は自ら仏国土の功德の嚴飾と莊嚴の完全さを撰め取るがよい」*tvam bhikṣo svayam eva buddhakṣetraguṇālaṃkāravūhasaṃpādaṃ parigrhṇiṣe* [藤田本, p.13] と答えるが、法蔵は「世尊よ、私にはできません。世尊だけができるのです。他の如来たちの仏国土の功德の莊嚴と嚴飾の完成を説いてください。それを聞いて、(私の仏国土の)すべての様相を完成させましょう」と尚も懇願する。法蔵の意向を知って(āśayam jñātvā)、師は81の十万百万千万倍の仏たちの仏国土の功德の嚴飾と莊嚴の完全さを具体的に、あるいは要約し、あるいは詳細に(*ekāśītibuddhakoṭīnayutaśatasahasrāṇām buddhakṣetraguṇālaṃkāravūhasaṃpādaṃ sākārāṃ soddeśāṃ sanirdeśāṃ*) 語った。法蔵はこれらをすべて一つの仏国土の中に撰め取って(*teṣāṃ buddhakṣetraguṇālaṃkāravūhasaṃpādas tāś ca sarvā ekabuddhakṣetre parigrhṇya*)、その後、五劫の間思惟を重ね、いっそう广大でいっそう優れた、十方の一切世間にかつて現れたことのない仏国土の功德の嚴飾と莊嚴の完全さを撰め取って(*parigrhītavān*)、いっそう広大な誓願を立てた。そして、法蔵は師の語った以上に、いっそう广大でいっそう優れた無量の仏国土の完全さを撰め取って(*buddhakṣetrasaṃpattim parigrhṇya*)、師の前に出向き、こう申し上げた。「私は仏国土の功德の嚴飾と莊嚴の完全さを撰め取りました」(*parigrhītā me bhagavan buddhakṣetraguṇālaṃkāravūhasaṃpād*)。

さらに、促されて法蔵は、「これは私の特別な誓願です。私が無上正等覚を完全にさとした時に、その仏国土は不可思議な功德の嚴飾と莊嚴を具えたものとなるでしょう」(ye mama praṇidhānaviśeṣāḥ / yathā me'nuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddhasyācintyaḡaṇālamkāravvyūhasamanvāgataṃ tad buddhakṣetraṃ bhaviṣyati.) [藤田本, pp.13-15] と申し上げた。

その後、法蔵は47の誓願を表明し、その通りに実行して仏国土の完全な清浄、仏国土の威徳、仏国土の広大さを達成した [藤田本, pp.28-29]。こうしてアミターユス如来の仏国土は、比類無きものとなったとする。

buddhakṣetraḡaṇālamkāravvyūhasampadaをpari-√grahするとは、仏国土を構成する必須の要素・性質・条件を採用することであり、撰め取ること(撰取)であった。“Sukhāvativyūha”（大経）と“Sukhāvativyūha”（小経）が同じ言語習慣のもとで制作されたか、あるいは同一グループの所産とすれば、大経における‘parigraha’の用法は小経にも当てはまる。極楽世界の構成要素・性質・条件の採用には、‘parigraha’の語が用いられたと考えられる。

『阿弥陀三耶三仏薩樓檀過度人道経』（『大阿弥陀経』）には、曇摩迦（ダルマーカー）が撰取る場面で「悉自見二百一十億諸仏国中諸天人民之善惡国土之好醜即選択心中諸願」（大正. 12. p.301a）とあり、仏国土にはそれぞれの特長があるため、自身の仏国土のグナ（功德）として撰め取るには、それらの善惡や好醜を比較検討して選択すると理解していることがわかる。『無量清浄平等覚経』（『平等覚経』）にも「選択二百一十億仏国中諸天人民善惡国土之好醜」（大正. 12. p.280c）の記述があり、選び取りとする。康僧鑑訳『無量寿経』にも「即為広説二百一十億諸仏利土天人之善惡国土之粗妙」（大正12. p.267b）とあり、諸仏の国土には大いに差異があると理解している。

理想世界を描くなかで、仏・如来の比較、仏国土の優劣の比較が行われたと考えられる。他の仏・如来が選び取ったさまざまな功德（特性・特長・特質）と、アミターユス如来の極楽の功德との関係を考える必要が生じた時、すべての仏国土の功德を網羅して取り込み、最高の理想世界を構想し、現在他方世界のなかで比類無き仏国土を追求したと考えられる。

経典作者に課された使命は、比類なき最高の仏国土を描くことであり、諸仏の仏国土を超える超越的仏国土の提示が求められた。‘parigraha’（完全な撰め取り）は、そうした意味合いの言葉遣いであろう。極楽の功德は、諸仏の達成した功德のすべてを包摂したものと考えられた。それは選択（選び取り）ではなく、撰取にして不捨の撰め取りであったろう。それが、一切諸仏の完全な撰め取り‘sarvabuddhaparigraha’の語で表現されたと考えられる。実に不思議な功德であると称讃する表現が‘acintyaḡaṇāparikirtana’ということになる。すべてが極楽という仏国土の功德の嚴飾と莊嚴の完全さ‘buddhakṣetraḡaṇālamkāravvyūhasampada’を称讃する内容である。

大経の描く法蔵の長い思惟過程は、小経では‘sarvabuddhaparigraha’の語の中に納められ

て表現されるだけである。経典作者の関心は、極楽世界の功德の完全さにこそあり、仏国土の建立過程には無い。現在他方世界のあらゆる諸仏如来のすべての功德を網羅して達成された極楽の功德の完全さ (sāṃpatti, sāṃpada) にこそ作者の関心は注がれている。小経は大経の内容を承けた展開である。このことから、大経は小経に先行すると言える。

7 buddhaparigṛhīta

六方段の直後にbuddhaparigṛhīta (仏によって撰め取られた) の語が現れる。六方段の前
のところに、極楽に生まれた衆生は「清浄な菩薩であり、不退転であり、一生所繫である」
ye'mitāyūṣas tathāgatasya buddhakṣetre sattvā upapannāḥ śuddhāḥ bodhisattvā
avinivartanīyā ekajātipratibaddhās [藤田本 p.88] とされていることから、彼らもまた極楽
の功德の一つとして描かれていることに気づく。経では釈尊は、何故このパリヤーヤは〈一
切諸仏の撰め取り〉と名づけられたのかを説明する。仏が撰め取る対象には、現世の衆生も
含まれる。撰め取られて極楽に生まれた衆生は、buddhaparigṛhītaの身となり、極楽を莊嚴
する功德の一つとなる。現世で善男子善女人⁽¹⁹⁾とされる者たちでも、極楽の功德を称讃する
このパリヤーヤの名を聞き、これらの仏・世尊たち(諸仏)の名を記憶して忘れないように
その名を称えるならば、彼らはすべて仏に撰め取られる身となろう、また、無上正等覚から
不退転の者となろう [藤田本. pp.92-93]。釈尊は極楽と現世の衆生とをこのように結ぶ。「仏
によって撰め取られる」とは、仏は能動的に衆生を撰め取るのであり、衆生は受動的に極楽
に撰め取られる関係にあることを示す表現である。

まとめ

“Sukhāvativyūha” (小経) のパリヤーヤは、‘acintyaḡuṇaparikīrtanam’ 「不可思議な功
徳の称讃」と ‘sarvabuddhaparigrahaṃ’ 「一切の仏たちの撰め取り」と名付けられていた。
極楽の不可思議な功德とは一切の仏如来がそれぞれの仏国土に撰め取った功德をすべて網羅
し包摂して完成したことを表わすものであり、acintyaは、人知を超え諸仏の智慧を超えて
完成された仏国土である極楽の功德を形容する。極楽はすべての仏国土を超越する仏国土で
あり、仏国土の完成態であると主張するものであった。このパリヤーヤは経の中核を形成し
た。故に、極楽を主体とする経の題目は、見事なまでのSukhāvatiのḡuṇaのalamkāraと
vyūhaの完成を表すものであり、アミターユス如来のグナではなかった。

理想世界として構想された極楽は、諸仏如来のあらゆる願いを網羅し、それらがすべて採
り込まれて成就された世界として描かれ、仏国土の完成態となった。それを示すために、極
楽の不可思議な功德は、釈尊によって称讃されるだけでなく、現在他方世界の一切諸仏に

よる撰め取りを網羅した完全な撰め取りの結果であることを付加して教説として遺漏無きを図ったと言える。‘sarvabuddhaparigraha’の語は、それを表すものと考えられる。阿弥陀経の構成はこのようであろう。

大乘の主張が非仏説と批判されたのは、主張の革新性の他に九分十二分教の形式に収まらない経典を制作したことによる聖典形式の逸脱も一因となったと思われる⁽²⁰⁾。仏教サンガは九分十二分教の形式で分類された聖典を奉持しており、サンガ内にはその権威が行き渡っていた。大乘のグループは、自らの主張を取める経典を作るために、九分十二分教以外の形式として古形を伝えるバリヤーヤ‘dharmaparyāya’を採用したと考えられる。バリヤーヤは、九分十二分教と並行するように古くから行われていた聖典の形式であるが、形式による制約が少なく、自由に増広できる利点を持つ。サンガ内では散文の教理要項を表わす語として知られ、用いられていた。バリヤーヤを称する法説（dhammadesanā）を中核に置いて経の主要部分を形成すれば、仏所説如来所説として釈尊に淵源する教説と見做され大きな逸脱にはならないと考えたものか。革新的逸脱と言える大乘の主張を取める経典は、多くがバリヤーヤの形式を採用して編集された。大乘経典に多くのバリヤーヤが現れるのはそのためであろう。

〈参考文献〉 阿弥陀経類

（梵本） “Sukhāvativyūha”

藤田宏達校訂『梵文無量寿経・梵文阿弥陀経』法蔵館. 2011 [藤田本]

足利惇氏「石山寺所蔵阿弥陀経梵本について」印仏研. 3-2. 1955 [足利本]

（中国訳） 鳩摩羅什訳（AD.402）『仏説阿弥陀経』大正. 12. pp.346-348；

『真宗聖典』125-134頁

玄奘訳（AD.650）『仏説称讃浄土仏撰受経』大正. 12. pp.348-351

〈参考文献〉

前田恵學『原始仏教聖典の成立史研究』山喜房. 1964

藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波. 1970

藤田宏達『阿弥陀経講究』真宗大谷派出版部. 2001

藤田宏達『浄土三部経の研究』岩波. 2007

藤田宏達『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』法蔵館. 2015

畝部俊英『『阿弥陀経』依報段試解』東本願寺. 2002

山口益・桜部建訳『阿弥陀経』『大乘仏典 6 浄土三部経』中央公論社. 1984

中村・早鳥・紀野訳註『浄土三部経』下、岩波文庫. 1991

【註】

- (1) 畝部俊英「〈仏名パリヤーヤ〉について—『阿弥陀経』を中心に—」『前田惠學博士頌寿記念仏教文化学論集』1991. 山喜房仏書林. pp. 1-24
- (2) 仏典の中国語への翻訳について、異文化交流の難しさ、通訳の重要性を踏まえた問題提起がある。福井文雅「インド・中国間の「訳人」の実態」『東方学の新視点』2003五曜書房. pp.590-573 特に訳人（通訳、学僧）の問題点を挙げて、構文も語法もまったく異なる言語間での訳経の困難さを指摘する。
- 中国人仏教徒も翻訳の困難さについて自覚していた。道安は注意すべき五失三不易を指摘しており、鳩摩羅什は「論西方辞体、商略同異云、天竺国俗甚重文製。其宮商隊韻以入弦為善。凡觀国王必有賛德、見仏之儀以歌歎為貴。経中偈頌皆其式也。但改梵為秦失其藻蔚、雖得大意殊隔文体。有似嚼飯与人、非徒失味、乃令嘔歳也。」（大正. 50. p.332b ; 55. p.101）と述懐している。玄奘は五種不翻とした。
- ヨーロッパの学者も指摘する。L.ルヌー/J.フィリオザ共編・山本智教訳『インド学大事典』第3巻（金花舎. 1981）の（4）「中国語資料」（執筆はP. Demiéville）の記事の「法護」の項（2074）では、3世紀から4世紀にかけて活躍した著名な訳経家竺法護（Dharmarakṣa）について、「法護の訳はかなり正確であるが、漢文の文体はまずくて、しばしば不明である。彼の時代から人々はサンスクリット語本の韻文の諸節を（白文すなわち押韻のない）漢詩で訳しようとした。」（p.93）
- (3) 筆者は既に口承文芸特有の様式に着目し原始仏教聖典を考察した論考を発表している。原始仏教聖典に頻出する *atha kho* の句が果たす口誦機能を考察し、各エピソードの内容的まとまりと *atha kho* の配置とが対応した関係にあり、*atha kho* は意味を持つ代わりに段落区切り装置として機能していることを明らかにした。
- 武田 龍「パリ受戒度度仏伝にみる口誦機能」『前田惠學博士頌寿記念仏教文化学論集』1991. 山喜房仏書林. pp.51-73.
- 同 「聖求経の研究」『宮坂宥勝博士古稀記念論文集 インド学・密教学研究』1993. 法蔵館. pp.389-416.
- 同 「現代語訳 パリ受戒度度第25-79章〔上〕」『同朋学園仏教文化研究所紀要』第14号. 1992. 同朋学園仏教文化研究所. pp.55-75.
- 同 「現代語訳 パリ受戒度度第25-79章〔下〕」『同朋大学仏教文化研究所紀要』第15号. 1994. 同朋大学仏教文化研究所. pp. 1-24.
- 同 「現代語訳 サッチャカ大経」『名古屋教学』第9号. 1994. 真宗尾張同学会. pp.111-139.
- (4) 水野弘元「大乘仏教の成立と部派仏教との関係」『日本仏教学会年報』第18号. pp.83-108.
- (5) この他に、羅什訳『妙法蓮華経』（大正. 9. p. 7 c）、羅什訳『十住毘婆沙論』（大正. 26. p.69b）、仏陀跋陀羅訳『大方広華嚴経』（大正. 9. p.478a）、玄奘訳『大般若波羅蜜多経』（大正. 5. p.15b）、羅什訳『摩訶般若波羅蜜多経』（大正. 8. p.220b）、菩提流志訳『大宝積経』（大正. 11. p.189c）など。[前田. 1964. 付録「九分十二分教表」]に詳しい。
- (6) パリヤーヤ (*pāli*) *pariyāya* (*skt*) *pariyāya* (*pari-√i, go round*) の語は、古い *gāthā* などでは教法を意味する言葉としては使われていない。Sn.581;588. 単独で現れる時には「理由」「原因」の意味で使用されることが多い。
- Buddhaghosaの註釈に3義あり、2) *desanā* (*instruction, presentation*) 言説（言葉によって仮に設定すること、区別すること）、3) *kāraṇa* (*cause, reason, case, matter*) 原因、理由。
- ここで検討するパリヤーヤの語義は、2番目に掲げる意味で、聖なる真理を示すのに、俗なる言説をもってするということであろう。そのために *dhamma* との複合語を形成し、用語化したと考えられる。 *dhamma* は、広い意味を持つ語であるが、ここでは *buddhasāsana*（仏陀の教え）

の意味である。dhammapariyāyaの複合語が成立してからは、経法を意味する言葉として使われる。

PTS’s “Pāli-English Dictionary”の7義中の第3義、3) discussion, instruction, method (of teaching), discourse on, representation of (特にdhamma- と合成される) 教えのしかた、法門、法語；方法nāma-pariyāya名門、異名

アソーカ王のバイラート碑文では、dhammapariyāyaとして、7種の経名を挙げる。

K. R. Normanによると、アソーカの碑文には、dhammayātrā (ダンマの巡行)、dhammalipi (ダンマの謄本)、dhammadāna (ダンマの施与)、dhammasavana (ダンマの聴聞)、dhammanuggaha (ダンマの摂受)、dhammamahāmātra (ダンマの大官)、dhammavijaya (ダンマの勝利)、dhammamaṅgala (ダンマの祈願)、dhammathambha (ダンマの柱) などの表記が現れ、ダンマの実践を言う言葉とする。dhammayātrāは、単なるyātrā (巡行) とは異なり、版図拡大という領土的野心に基づいた行為ではなく、ダンマに基づいた行為という意志を表す表現とされる。K. R. ノーマン (武田龍訳) 「アショーカと仏教」『パーリ学仏教文化学』第10号。1997. p. 5. 浄土経典の成立に近い時代の‘dhamma-’の語の使用例である。

- (7) パリヤーヤを「経」「法」と訳す例—『雑阿含経』卷30. 851；852；854 (大正. 2. p.217abc) 『中阿含経181. 多界経』(大正. 1. 724b) 『増一阿含経』34.6 (大正. 2. p.740a) 『長阿含経17. 清浄経』(大正. 1. p.76b) 『長阿含経21. 梵動経』(大正. 1. p.94a) 『中阿含経87. 穢品経』(大正. 1. p.569c) 『中阿含経115. 蜜丸喻経』(大正. 1. p.604c) など

パリヤーヤを「法門」と訳す例—『大集法門経』(大正. 1. p.233b) など

- (8) “Sukhāvativyūha” (大経) [藤田本 p.59] ではpañca kaṣāya (五濁) とするが、“Sukhāvativyūha” (小経) [藤田本 p.94；足利本 p.17] では kalpakaṣāya (劫濁), sattvakaṣāya (衆生濁), dṛṣṭikaṣāya (見濁), āyuṣkaṣāya (命濁), kleśakaṣāya (煩惱濁) とする。

- (9) “Suttanipāta” 1.4. Kasibhāradvājasutta；SN. 1. p.172- 3.

- (10) 般若経、法華経、華嚴経、阿闍世国経など

- (11) 『大智度論』卷第15「菩薩思惟。国土有二種。有淨有不淨。菩薩若生不淨國中。受此辛苦飢寒衆惱。自發淨願。我成仏時國中無此衆苦。此雖不淨乃是我利。」(大正. 25. p.168c)

- (12) parikirtanaは、parikīrti (称讃する) から作られる名詞。これによく似た言葉に、sukīrtiがあり、プラークリット語形のsukīti が、インドのウッタールプラデーシュ州ピプラーワー (Piprahāwā) にあるストゥーパから1898年にイギリス人ペッペ (W. C. Peppé) によって発掘された舍利容器の蓋の部分に刻まれた銘文に現れる。そこでは、sukītiの語は、「善き名声のある」「称讃される」の意味の形容詞として使われる。(武田 龍「ピプラーワー出土舍利容器の銘文」『蓮如聖人再考』2000. 真宗尾張同学会. pp.243-270. 同「ピプラーワの遺跡発掘の成果—スリヴァスタヴァ報告の紹介—」『パーリ学仏教文化学』第11号。1998. pp.71-81)

- (13) 羅什訳『阿弥陀経』中に「各以衣祴盛衆妙華」の句 (大正. 12. p.347a) が現れる。「おのおの衣祴をもちいて、衆の妙華を盛り」と読む。相当箇所原文は、‘ekaikam ca tathāgataṃ koṭṭisatasahasrābhiḥ puṣpavṛṣṭibhir abhyavakīrya’ (藤田本 p.86; 足利本 p.13) 「一々の如来の上に百千億の花の雨を降らして」岩波文庫、下. p.125.

梵本原文はpuṣpavṛṣṭi「花を雨のように降らすこと」でありpuṣpapuṭa (花皿) の語は現れないが、羅什は原文には無い‘-puṭa’を補うように訳し「各以衣祴」の句を挿入している。同じく羅什訳『妙法蓮華経』には「各以衣祴盛諸天華」の句 (大正. 9. p.23a) があり、相当原文は、‘divyāms ca Smeru-mātrān puṣpa-puṭān ḡṛhitvā’ (KN. p.164) 「スメールほどの大きさの天上の花皿 (にいっぱいの花) を持って」であり、puṣpa+puṭa=「花」+「容器、箱、袋」=「花の容器」であり、puṭaを「衣祴」と訳す。羅什は“Saddharmapuṇḍarīkasūtra”の知識を用いて“Sukhāvativyūha” (小経) を訳している。訳出年次は、『阿弥陀経』(AD. 402訳出)の方が『妙法蓮華経』(AD. 406訳出)より早いですが、仏への撒華の情景描写は法華経の表現を踏襲した訳文

となり、同一句「各以衣衾」を用いたと考えられる。

インドでは‘puṭa’の素材が木か陶器か竹か布かわからないが、容器、皿、箱などを指す。羅什たちの訳経グループは衣遍の文字を重ねて「衣衾」の訳語を充てているため、「手拭い」のような布と理解したことがわかる。訳経僧周辺の生活を反映したものか。「各以衣衾」については、[畝部 2002] [藤田 2001. p.106] に詳しい。

(14) *sukhāvati lokadhātuḥ* (主格) は、後続の文では、*sukhāvatyāṃ lokadhātau* (極楽世界においては)、*tatra buddhakṣetre* (その仏国土においては) と処格へ変化する。

(15) *nirveṭhanam*は*nirveṭheti*「ほどく」「解明する」「説明する」から作られた名詞と見る。*nirveṭhanam kurvanti* は、諸仏の行為であり、「教える」「知らせる」の意味に読む。

(16) 藤田2007. pp.147~155. 菩提流志訳『仏名経』巻6：巻11、疑経『現在十方千五百仏名並雜仏同号』所出「阿弥陀讚一切諸仏所持之法経」の中に阿弥陀経の六方の諸仏名にほぼ相当する説が見出される (同. p.149)。

特に、『仏名経』巻6の仏名が羅什訳にほぼ完全に合致しており、羅什訳と『仏名経』巻6との対応関係は、羅什訳とサンスクリット本の類同よりもむしろ密接であることが指摘される (同. p.152)。これは、羅什訳の仏名と『仏名経』の仏名が、それぞれの原本において同じ系統のものであったことを物語り、その由来が同一の源泉にあることを示すものである (p.153)。

阿弥陀経編纂者は阿弥陀仏思想を高揚するために、仏名経類の原初形態の教説を転用して結合したと考えられる。……それ故、この後半部分は前半部分より遅れて成立したものと見える (同. p.153)、と指摘する。

(17) 六方世界という世界観について、梵本と中国訳では表現に違いが見られる。“*Sukhāvativyūha*” (小経) の不可思議な功德の称讃の段に、アミターバ (*Amitābha*) 如来の光明の届く範囲を表す箇所、‘*tasya … tathāgatasyābhāpratīhātā sarvabuddhakṣetreṣu*’ (藤田本 p.88) 「その如来の光明はすべての仏国土において障礙さまたげられることはない」とする。*sarvabuddhakṣetra* の語であらゆる仏国土つまり全世界を表現する。ところが、羅什は「彼仏光明無量。照十方国無所障礙。」(大正. 12. p.347) と訳して十方世界の表現を与える。後の六方段の六方世界の表現と不統一には気づかなかったようである。

「十方」‘*daśa diś*’という世界観は、“*Sukhāvativyūha*” (小経) の文言には現れないが、“*Sukhāvativyūha*” (大経) 中には見出される。しかし、中国訳経典の「十方」の語は、‘*daśa diś*’の訳とはかぎらず、文章の潤色であることが多い。康僧鎧訳『無量寿経』にも「十方」の語は多く出るが、“*Sukhāvativyūha*” (大経) 中で ‘*daśa diś*’と対応する箇所は限られている [藤田本 pp. 3; 12; 26; 65]。

“*Sukhāvativyūha*” (大経) で方角に言及するのは、‘*pūrvasyām diśi* … *evam dakṣiṇa-pāścimottarāsu dikṣv adha ūrdhvam anuvīdikṣv ekaikasyām diśi*’ (藤田本 p.32) 「東方において … 同様に南・西・北方、下方、上方、(四) 維の一々の方角において」と、「東方偈」中の東・南・西・北の諸方角 (藤田本 pp.50-51) の2箇所であるが、『無量寿経』の訳では東南西北四維上下の十方とする。

“*Sukhāvativyūha*” (小経) では気づかないことであるが、羅什訳『阿弥陀経』では「十方」の語を挿入したため、六方段との連絡に違和感が生じている。この箇所を玄奘は「彼如来恒放無量无边妙光。遍照一切十方国土」(大正. 12. p.349) と訳したうえさらに、続く六方段を十方段へと増広している。六方に加えて四維 (東南方・西南方・西北方・東北方) を立て、そこに最上広大雲雷音王如来、最上日光名称功德如来、無量功德火王光明如来、無数百千俱胝広慧如来という如来を配当する。これらの如来号は、六方段に掲げる如来名とは性格の異なる名称であり、原名に還元しても他の箇所では見られないものである。先行する羅什の訳語「十方国」と六方段の記述との齟齬を解消しようと意図した玄奘による無理な増広ということであろうか。

- (18) 教説としての言語表現は、世俗の範疇に入ることになる。世俗の言語習慣‘saṃvṛtivyavahāra’（世俗の言い習わし）の語は、“Sukhāvativyūha”（大経）（藤田本 p.43）に現れる。極楽の名称Sukhāvatiの’sukha’は、出世間の楽（解脱、涅槃）にも世間の楽（快樂、幸福）にも使われる言葉であり。極楽は、出世間的・絶対的な涅槃の楽のあるところという無形（無相）的な意味でありながら、それが世間的・相対的な世俗の楽によせて有形（有相）的に描写される〔藤田. 2001. p.113〕という言葉遣いである。
- 釈尊の説法は言語習慣に依っている。中道・四諦・五蘊・縁起・空・涅槃などの言語表現は世俗の範疇にありながら、それが指し示すのは戲論や分別から解放された空であり真実である。しかし、言葉は勝義を理解し体得するためには不可欠であるが、勝義そのものではない。世俗の言語習慣に依りながら、それにとどまらず仏説の真意を受け取ることが必要になる。言語習慣vyavahāraに依らなければ勝義は示されず、勝義に到らなければ涅槃は得られないのである。このことは、Nāgārjunaの“Madhyamakakārikā”にも継承される。
- (19) 善男子善女人 (kulaputra, kuladuhitṛ) の語は、本経では六方段の前後にだけ現れるが、古くパーリ聖典から現れる語 (kulaputta, kuladhita) である。元来、氏族制社会の氏族の成員を表す語であったようである。仏教興起時代は、君主制の専制国家が出現して周辺の部族を併呑し、氏族制社会から国家組織へ移行する過渡期であった。都市が繁栄する一方で、大きな社会変動が起こり、価値観は揺らぎ、人心の不安は高まった。このため、さまざまな新しい思想や主張が起こった時代である。
- 仏教サンガの運営は氏族制社会の政治形態の方式に基づく会議の方法（合議制）に倣っている。これについては、武田 龍「gaṇa, saṅghaにおける会議—Sudhammā sabhāの場合—」“Sambhāṣā” vol. 2. 1980 名古屋大学印度学仏教学研究會, pp. 1-23.
- 大乘が興起した時代には社会は大きく発展しており、kulaputra, kuladuhitṛは経済力を身に付けた富裕層のような社会の上層の階層を指す言葉となったようである。当時の大乘グループの関心が社会のどのあたりにあったのかを暗示しているようである。
- (20) 例えば、“Saddharpunḍarikasūtra”では、九分教のgeyya（重頌）の形式を採るべきところで、先行する散文の内容以上に偈文の内容が大きく増広されており、重頌の形式から逸脱している。このような個所がいくつか見られる。geyyaでは、gāthāがsuttaに対して重ねて頌する関係にあることが必要であり、先行するsutta部分と同じ内容を重ねてgāthāをもって頌する。散文と韻文の違いはあっても、その内容は同じであることになる〔前田, pp.266-280〕。またgeyyaには、散文と韻文を結びつける特徴的な結合句がある。“Saddharpunḍarikasūtra”の結合句は、‘atha khalu bhagavān etam evārthaṃ bhūyasyā mātrayā saṃdarśayamānas tasyāṃ velāyāṃ imā gāthā abhāṣata’ (KN. p.30)（すると世尊はまさにこの意味を重ねて示しつつ、その時この偈を唱えた）である。

