

『大阿弥陀經』における「齋戒」と uposatha との関連について

福 間 美 華

目次

はじめに

1. 『大阿弥陀經』における「齋戒」解釈
 - 1-1. 『大阿弥陀經』に登場する「齋戒」の用例
 - 1-2. 「齋戒」の語義考察
- 小結
2. 「齋戒」教説と uposatha
 - 2-1. 『齋經』の概要
 - 2-2. 『大阿弥陀經』の「齋戒」と uposatha
 - 2-3. 『齋經』と『大阿弥陀經』の比較
- 小結
3. 阿弥陀仏国往生と「齋戒」
 - 3-1. 『大阿弥陀經』の「齋戒」と「念仏」
 - 3-2. 阿弥陀仏信仰の現場としての「齋戒」
- 小結
- おわりに

はじめに

阿弥陀仏による一切衆生の救済とその仏国土を主題とする大乘經典〈無量寿經〉諸本のうち、成立がもっとも古いとされる漢訳『仏説阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道經』(T12, No. 362、以下『大阿弥陀經』)は、現存の梵本 *Sukhāvatīvyūha* (以下 SV) と比較して相違が大きく、〈無量寿經〉の原初形態を保存しているものとして、近年その資料的価値が改めて見直されている^①。

この『大阿弥陀經』に頻出する語彙の一つとして「齋戒」が挙げられる。用例は全体を通して計12回確認でき、「齋」1字のみの用例1回を文脈上同義とみなして含めれば計13回に及ぶ。また、この語は本經の願文(第6願・第7願)や三輩段、三毒五惡段と複数箇所になわたって登場する。なお、他の〈無量寿經〉諸本と対照してみると、『仏説無量清浄平等覚經』(T12, No.

361、以下『平等覺經』)に11回、『仏説無量壽經』(T12, No. 360、以下『無量壽經』)に2回の「齋戒」用例を確認できるが、他漢訳本にはみえず、梵本・藏訳にも対応する語が存在しない。

『大阿弥陀經』における「齋戒」の語は、具体的にどのような内容を指すのか經文中に説明されていないこともあり、その語義について明確な結論が出ていない現状がある。しかし本經中の用例をみると、「齋戒」は阿弥陀仏国往生の要件の一つとして重要な文脈にしばしば登場し、繰り返し勧められている行であることが分かる。つまり、本經の「齋戒」問題は、単なる語義解釈の範疇にとどまらず、〈無量壽經〉の根幹をなす阿弥陀仏信仰・往生思想にも関連している可能性がある。この視点に立った上で、『大阿弥陀經』における「齋戒」の語義を改めて考察し、ひいてはその教説としての意義を見直すことが本稿の目的である。

そこで本稿では、『大阿弥陀經』と同じ支謙訳と伝えられ、かつ「齋戒」を主題とする『仏説齋經』(T1, No. 87、以下『齋經』)を比較対象として取り上げることで、「齋戒」の語義について新たに検討を加えることを試みる。その上で、『大阿弥陀經』の中で「齋戒」教説がどのような意味を持ち、阿弥陀仏と如何に関わってくるのかについても考察していきたい。

まず本經における「齋戒」用例を抽出、先行研究の議論を整理し、「齋戒」の語義について他の漢訳經典等を参考にしつつ考察する。次に比較資料である『齋經』の概要を述べ、そこに説かれる「齋戒」の意味を検討し、これを踏まえて『齋經』に説かれる uposatha 教説と『大阿弥陀經』における「齋戒」教説を比較する。最後に、『大阿弥陀經』と『齋經』の比較を通じて、『大阿弥陀經』の「齋戒」教説が、經典の中でどのような意義を持っているか考察を試みる。

1. 『大阿弥陀經』における「齋戒」解釈

1-1. 『大阿弥陀經』に登場する「齋戒」の用例

『大阿弥陀經』には「齋戒」という語の用例が頻出する。実数としては全編で計12回確認でき、「齋」1字のみの用例1回を文脈上同義として加えれば計13回にも及ぶ。しかし先述の通り、この語が具体的にどのような内容を指すのか經文中に説明されていないことから、その解釈については先行研究でも意見が分かれるところとなっている。なお、他の〈無量壽經〉諸本と比較した場合、『平等覺經』に11回、『無量壽經』に2回の「齋戒」用例を確認できるものの、他漢訳本にはみえず、梵本・藏訳にも対応する語が存在しない。

まず、この「齋戒」問題を確認するにあたり、本經の該当箇所を抜粋して全用例の和訳を列挙する。

[24願文]^②

- 1 第6願：もし私が仏になったなら、八方上下の無数の仏国の神々や人々、もしくは善男子・善女人が、私の国に生まれたいと思い、私の〔存在の〕故に、ますます善をなしますように。布施をし、塔の周囲をめぐり、焼香し、散華し、灯火を燃やし、色とりどりのあやぎぬを吊り下げ、沙門に食事を与え、塔を建て、愛欲を断ち、齋戒し清浄^④にして、一昼夜絶え間なく一心に私を念じる者が、みな私の国に^⑤来生して菩薩となりますように。この願を成就できたら、そのとき私は仏になります。この願を成就できなければ、私は^⑥けっして仏となることはありません。
- 2 第7願：もし私が仏になったなら、八方上下の無数の仏国の神々や人々、もしくは善男子・善女人のうち、ある者は菩薩行^⑦をなし、六波羅蜜の教え^⑧を大切に実践し、もしくは沙門になって、教えに基づく戒を破らず、愛欲を断ち、齋戒し清浄にして、一心に私の国に生まれたいと昼も夜も絶え間なく念じますように。その人が寿命を終えようとしている時、私はすぐに菩薩・阿羅漢たちとともに、飛んでいって彼を迎えにいき、〔彼が〕すぐさま私の国へと来生して、不退転の菩薩となり、智慧と勇猛を得ますように。この願を成就できたら、そのとき私は仏になります。この願を成就できなければ、私は^⑨けっして仏となることはありません。

[三輩段]

- 3 最上の第一輩（上輩）は、家を出て、妻子を捨て、愛欲を断ち、沙門になって、涅槃への道^⑩におもむき、菩薩行をなし、六波羅蜜の教えを大切に実践する者たちである。もし沙門となって、教えに基づく戒を破らず、女性と交わることもなく、齋戒し清浄にして、貪りの心をもたず、阿弥陀仏国に生まれたいと心から願い、常に心から念じて絶えないならば、その人が今生で求道している時、彼がじっと眠って夢を見ているとすぐさま自然に、阿弥陀仏ともろもろの菩薩・阿羅漢たちを見る。その人の寿命が尽きようとしている時、阿弥陀仏はすぐに菩薩・阿羅漢たちとともに、飛んでいって彼を迎えにいて、〔彼は〕阿弥陀仏国に往生する^⑪。
- 4 中輩とは、その人が阿弥陀仏国に往生したいと願い、家を出て妻子を捨て愛欲を断って沙門になることができなくても、教えに基づく戒をきちんと守り、ますます布施をして、常に仏の教説の奥深きところを信受し、まごころと忠信^⑫を実践するべきである。沙門たちに食事を与え、塔を建て^⑬、散華し、焼香し、灯火を燃やし、色とりどりのあやぎぬを吊り下げなさい。このような法〔を行う者〕が、人を好くことも嫌うこともなく、怒ることなく、

齋戒し清浄にして、慈しみの心でもって精進し、愛欲を断ち、阿弥陀仏国に生まれたいと一日一夜絶え間なく念ずるならば、その人は今生にあって、またじっと眠って夢を見ている時、阿弥陀仏を見る。その人が寿命を終えようとしている時、阿弥陀仏は化身となって、阿弥陀仏とその国土を目の当たりにさせる¹⁶。

- 5 その人（中輩）はこのように布施を大切に実践するのであるが、もしその人が後になってからやはり悔やみ、心中に疑念を抱き、布施をしてもろもろの善行をなせば後生でその果徳を得られると信じず、阿弥陀仏国の存在を信じず、その国に往生できると信じなくなる、そうなってしまっても、その人が絶えず念じつづけ、ある時は信じある時は信じず、意志がまるで遊んでいるよう¹⁷で、きちんとしたよりどころがなくても、引き続きその善き願いを基本に据えることで、往生することができる。その人が病で寿命を終えようとしている時、阿弥陀仏はすぐに自ら化身の姿形となって、その人にこれを目の当たりにさせる。〔その人の〕口はもはや何も言うことができず、ただ心の中で歓喜雀躍し、心の中で言うのみである。「私はおおいに齋戒して善をなすことを知らなかったと悔いている。今まさに阿弥陀仏国へ往生しようとしている〔のに〕」¹⁸と。
- 6 〔中輩の往生者のうち、生前疑念を抱いていた者は、阿弥陀仏国に往生したのちも〕また阿弥陀仏からたいへん遠く、阿弥陀仏に近づくことができない。その人の智慧は明らかでなく、また教えをあまり知らず、心は歓喜せず、理解することはない。その人は長い時間を経れば、また智慧を得て、理解し、教えを知るはずである。かしこくつよく勇猛になり、心が歓喜するはずである。上の第一輩に次いで似たような存在になるはずである。なぜこうなるのか。その人は前世にあって求道していた時、あまり齋戒を保たなかった¹⁹。
- 7 第三輩（下輩）とは、その人が阿弥陀仏国に往生したいと願い、もし施せるものがなく、焼香、散華、灯火を燃やすこと、色とりどりのあやぎぬを吊り下げること、塔を建てること、沙門たちに食事を与えることができないならば、愛欲を断ち、貪りの心をなくし、教えを得たらすぐに慈しみの心でもって精進し、怒ることなく、齋戒し清浄にするべきである。このような法〔を行う者²⁰〕が、一心に阿弥陀仏国に生まれたいと十昼夜絶え間なく念ずるならば、寿命を終えてすぐに阿弥陀仏国に往生する²¹。

[三輩段補説²²]

- 8 〔第三輩（下輩）にとって〕何より肝心なことは、齋戒し一心清浄にして、昼も夜も常に

阿弥陀仏国に往生したいと念じ、十日十夜絶やさないのである。〔そうすれば、〕私はこの者たちを皆哀れんで、すべて阿弥陀仏国に生まれさせよう。

- 9 世間の人々は賢明〔なる人〕を模範にしたいと思って、家にいながら善を修め〔仏〕道を実践しようとするが、妻子とともに愛情やよしみ・愛欲の中にいて、憂いや苦しみが多く、家事にせきたてられていて、大いなる齋〔戒〕を行い一心清浄にする暇がない。
- 10 十日十夜の間ひたすら〔仏〕道を行ずる、これは到底できそうもない。〔しかし〕みずから思惟し、よくよく比べてみなさい。度脱したいと思うならば、最低でも〔雑〕念を絶ち、憂いを捨て去るべきである。家事について考えるな。女性と同衾するな。みずから心身を正し、愛欲を離れ、一心に齋戒して清浄にし、誠意をもって阿弥陀仏国に生まれたいと一日一夜絶え間なく念ずるならば、寿命を終えてのち皆その国へ往生する。

[三毒五悪段]

- 11 お前たちはこれからますます多くの善をなし、恩と徳を布施し、〔仏〕道の禁忌を犯すことのないようにし、忍辱し、精進し、一心（禪定）にして、智慧をもち、また繰り返し教化し合って善行と徳行をなせ。このような経法〔に従い〕、慈しみの心をひたすら極め、一日一夜を通して齋戒し清浄にする者は、阿弥陀仏国に在って百年間善をなすよりも優れている。
- 12 私（世尊）はお前たちと天人、帝王、人民たちをすべて哀れみ、あまねく教え命じて諸々の善をなさせ、数多の悪をなさせない。その能力に応じて〔仏〕道を授与し、戒を教えて啓発し導き、すべて大切に実践させる。するとすぐに、君主が率先して教化され善をなし、臣下に教え命じる。父はその子に教える。兄はその弟に教える。夫はその妻に教える。家の内外〔を問わず〕、親族、友人も次々に教え語り合い、善をなして〔仏〕道を実践し、教えを大切に戒を守る。それぞれが自ずから正しくふるまい、上の者も下の者も互いに律し合う。尊卑の別なく、男女の別なく、齋戒し清浄にして歓喜しない者はいない。
- 13 仏はあらゆる国や街に赴くそのたびに、教えに基づく戒を授与する。天人、太陽、月、星、神々、国王、側近、長官、人民、諸々のさまざまな龍や鬼神、地獄、鳥獣、餓鬼、飛ぶ虫・這う虫の類で、慈しみの心でもって理解せぬ者はいない。皆つつしんで物事を行い、仏に従う。経道（仏の教え）を額づいて拝受し、うやうやしく捧げもってこれを実践する。

するとすぐに君主は改めて、善行を实践する。齋戒し、精神を集中させて詳細に考え、自ら清め、洗^{③7}いすすぐ。

以上、1～13の「齋戒」用例が『大阿弥陀經』には登場する。

1-2. 「齋戒」の語義考察

以上、本經における「齋戒」の用例を確認した。その特徴としては、まず多くの用例において「齋戒清浄（用例1, 2, 3, 4, 7, 10, 12）」「齋戒一心清浄（用例8）」「大齋一心清浄（用例9）」と、しばしば「清浄」の語が付随していることが分かる。

そして、教説の対象者が多岐にわたっており、在家・出家を問わず様々な立場の人々に対し「齋戒」が説かれている点も大きな特徴として挙げられよう。

また、本經における「齋戒」の過半数（用例1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10）が、「阿弥陀仏／阿弥陀仏国往生を念ずる」という文脈に付随して説かれていることにも着目したい。とりわけ用例8では、もっとも肝心の往生要件として「齋戒」が筆頭に挙げられている。第三輩（下輩）、すなわち布施等の善行を行うことのできない在家信者にとって、それでも往生するためになすべき絶対条件は、「齋戒し一心清浄にして、昼も夜も常に阿弥陀仏国に往生したいと念じ、十日十夜絶やさないこと」である、と強調されるのである。

それでは、これらの「齋戒」の語は、具体的にどのような意味で理解されるべきであろうか。この問題については従来さまざまに議論されてきたものの、未だ決着を見ていない。^{③9}

1-2. 「齋戒」の語義考察

まず、『大阿弥陀經』記者が「齋戒」という訳語を用いた意図を推測する材料として、この語が本来持つ漢語としての意味を確認しておきたい。

「齋」は『説文解字』に「齋、戒潔也。从示、齊省聲」とあり、「齊」と通じる。『大漢和辞典』では「ものいみ」を第一義としている。また「戒」は同じく『説文解字』に「戒、警也」とあり、「いましめる、つつしむ」といった字義を持つ。

そもそも「齋戒」（あるいは「齊戒」）とは、中国古来の礼学思想における重要概念である。「齋」の原義を示す出典として、『論語』郷党篇に「齊必有明衣、布。齊必變食、居必遷坐。（〔孔子は祭祀の前に〕必ず齋戒沐浴してきれいな衣に着替えた。齋にあたっては普段の飲食を改め、場所も移した^{④0}）」とある。「祭祀行為の前に沐浴して清潔な着物に着替え、飲食を制限する等のみそぎを行うことで敬虔を表す儀式」というのが「齋戒」という漢語の本来意味するところである。

『大阿弥陀經』の所伝訳者である支謙は漢語によく通じ、訳經の現場では孔子や老子の言葉を引いて議論することもあったとされ、^{④①}「齋戒」という熟語の意味は当然踏まえていたと考えられる。この前提に拠るならば、本經の「齋戒」が何らかの原語からの訳語であれ、あるいは漢訳者による付加であれ、いずれにせよこの中国的「齋戒」のニュアンスを念頭に置いて読む必要があるだろう。

また、『大阿弥陀經』における「齋戒」の語義について検討を加えるにあたり、同一訳者による他經典との比較も一つの糸口となり得る。

ただし、本經の訳者には支謙訳と支婁迦讖訳の2説がある。本稿では基本的に支謙訳説を採るが、支婁迦讖訳の可能性にも目を配りつつ考察を進めていきたい。とはいえ、『大阿弥陀經』支婁迦讖訳を提唱するポール・ハリソン氏や辛嶋氏の説^{④②}によれば、代わりに『平等覺經』を支謙訳とみるべきであって、その場合でも「齋戒」の語義解釈上では大きな齟齬は生じないはずである。なぜなら、『大阿弥陀經』における「齋戒」の用例は、『平等覺經』においても願文部分を除きほぼ踏襲されており、支謙が「齋戒」という語彙を用いていたとする点では両説とも相違ないからである。

そこで本項では、主に他の支謙訳經典（あるいは支婁迦讖訳經典）にみえる「齋戒」「齋」の用例を整理することで、『大阿弥陀經』における「齋戒」解釈の参考となりそうな比較材料を探っていききたい。

まず、「齋戒」＝八齋戒の意で取るべき經典の用例を挙げる。支謙訳『齋經』（T1, No. 87）はタイトルの通り「齋戒」を主題とする經典で、在家信者に八支からなる齋戒を勧める内容となっている。対応するパーリ増支部經典との比較からも、同經における「齋戒」「齋」の原語は uposatha に類するものと推定できる。

さらに、支婁迦讖訳『般舟三昧經』（T13, No. 418）にも八齋戒についての言及がみられ、在家の菩薩が修するべき行の一つとして、「常持八關齋」^{④③}が挙げられている。この箇所は藏訳ともよく対応する。^{④④}

また、支謙訳『大明度經』（T8, No. 225）に「十五齋日月滿」^{④⑤}との記述がみえる。經典冒頭で、仏の教説を聴きに人々が集まったのがこの日であるとの説明がなされているのである。支婁迦讖による異訳『道行般若經』（T8, No. 224）の同じく冒頭に「月十五日説戒時」とあることから、ここでは両經典とも15日の齋日（uposatha）を説時として設定していると考えられる。ただし、梵本をはじめとする他の〈八千頌般若經〉諸本に対応する文は存在しない。

『法句經』（T4, No. 210）^{④⑥}には2つの用例を確認できる。そのうち「明哲品」に「仁人智者、齋戒奉道」^{④⑦}とみえるが、ここでの「齋戒」の内容は不明であり、*Dhammapada* の対応箇所にも該当する偈自体が存在しない。^{④⑧}また、同經「吉祥品」に「持齋修梵行」^{④⑨}との記述がある。こ

こでも「持齋」の具体的内容は不明であるが、「梵行を修すること」と並び称されていることは分かる。ちなみにこの「吉祥品」は *Dhammapāda* に対応する章が存在せず、*Suttanipāta*. 4. Mahāmaṅgalasutta (「大吉祥經」) に類似すると指摘されており、この267偈がもともと「持齋修梵行～」の偈に近いと思われる。その場合、ここで漢訳の「持齋」に対応しているのはパーリ語の tapo (苦行、修養⁵²) ではないかという推測も可能である。

次に、支謙訳『仏説七女經』(T14, No. 556) に、「常以佛正法齋戒⁵³」という用例がみえる。經中で仏が語る過去物語の中で、波羅奈城の国王・機惟尼の七人の娘たちが「齋戒」をしたとの表記がなされている。この物語は *Therī-apadāna*. 1. Sumedhā に登場する Kiki 王の七人の娘の故事と概ね一致することが指摘されている⁵⁴。*Therī-apadāna* の対応箇所では、七人の娘たちは「brahmacariya」を行っていたという記述を確認できる⁵⁵。

これらの支謙訳（あるいは支婁迦讖訳）にみえる「齋戒」「齋」用例を、次のように大別する。

- ① 八齋戒・齋日：『齋經』『大明度經』『道行般若經』『般舟三昧經』
- ② 苦行・梵行：『法句經』『仏説七女經』

支謙訳（あるいは支婁迦讖訳）における「齋戒」「齋」の語について、文脈や対応する他經典等から内容がある程度推測可能なものをまとめたが、おおよそ上記の意味に分類できるだろう。『大阿弥陀經』における「齋戒」の語義も、これらの用法のうちいずれかに近いものである可能性は高い。

小結

『大阿弥陀經』には「齋戒」という語が頻出するが、その語義については諸説ある。本章ではまず『大阿弥陀經』中の「齋戒」用例を全て抽出したのち、関連する先行研究の議論を紹介した。本經の「齋戒」を在家仏教信者が守る八齋戒と理解した場合、第7願や三輩段・第一輩（上輩）において、「齋戒」が出家者対象の教説としても登場するという矛盾が生じるため、解釈が分かれるところとなっている。

こうした『大阿弥陀經』における「齋戒」の意味を改めて検討するため、漢語としての中国的「齋戒」や、『大阿弥陀經』訳者の支謙（あるいは支婁迦讖）訳の他經典にみえる「齋戒」「齋」の用例を整理した。これらの漢訳經典にみえる「齋戒」「齋」の語義は文脈によって異なる場合があるが、本稿では八齋戒・齋日 (uposatha) を意味する用例に着目し、支謙訳『齋經』を比較資料として掘り下げる方針を採る。

2. 「斎戒」教説と uposatha

2-1. 『斎経』の概要

前章では、『大阿弥陀経』に類出する「斎戒」の語義解釈をめぐり、支謙訳（あるいは支婁迦讖訳）他經典の「斎戒」用例をいくつか取り上げて比較検討した。本章では、それらの經典のうち、「斎戒」を主題とする小篇の經典『斎経』（T1, No. 87）に焦点を当て、その具体的内容を掘り下げること、で、「斎戒」が教説としてどのような意義を持つのか考察していきたい。

この支謙訳⁵⁶『斎経』を主題とした研究は管見の限り見当たらないが、異訳として東晋・僧伽提婆訳『中阿含経』202「持斎経」（T1, No. 26, 77a26~）ならびに失訳『優陂夷墮舎迦経』（T1, No. 88）があるほか、パーリ増支部經典 *Anguttara Nikāya*（以下 AN）Ⅲ-70と内容がほぼ対応している。

以下、『斎経』の内容を要約したものである（括弧内は AN Ⅲ-70の対応する記述）。

女性在家信者の維耶（Visakhā Migāramātā）が仏のもとへやってきて、斎戒（uposatha）を受けることを望んだ。仏は斎戒に三種類あることを述べ、一つは牧牛斎（ヴェーダの斎戒 gopālakūposatha）、二つは尼犍斎（ジャイナ教の斎戒 nigaṇṭhūposatha）、三つは仏法斎（聖者の斎戒 ariyūposatha）であると説く。前二者は外教の斎戒であり大きな果は得られないとして、最後の仏法斎が勧められる。

仏法斎とは、一日一夜の間、心を真人（阿羅漢 arahant）のようにして、

- (1) 殺生 (atipāta) をしない。
- (2) 貪取 (ādāna) を捨てる。
- (3) 淫欲を断ち梵行を修める（非梵行 abrahmacariya から離れる）。
- (4) 妄語 (vāda) をなくす。
- (5) 飲酒しない（スラー・メーラヤ酒 surā meraya を断じる）。
- (6) 香水と化粧（華蔓と芳香と塗油 mālā gandha vilepana）をつけず、歌舞倡楽（踊りと歌と器楽との観覧 nacca gīta vādita visūka dassana）をなさない。
- (7) 心地のよい寝床（高い寝床や大きな寝床 uccā sayana mahā sayana）で寝ず、低い寝床（nica seyyā）や草の敷物 (tiṇa santhāraka) に寝る。
- (8) 食を少なくし、正午を過ぎたのち食事しない（非時食 vikāla bhojana を離れる）。

以上の八つを守ることである。

また、受斎の日には五念を実践する。五念とは、

- (1) 仏 (tathāgata) を念ずる（随念する anussarati）。

- (2)法 (dhamma) を念ずる。
- (3)衆 (saṅgha) を念ずる。
- (4)戒 (sīla) を念ずる。
- (5)天 (deva) を念ずる。

以上の五つで、これらを行う者は垢濁を除くように愚かさ・悪意・怒りを除き、善き心・歓喜する心⁵⁸が自ずと芽生える。

このように八齋戒と五念からなる仏法齋を実践する者は、悪を滅し善を興し、後に天上に生まれ変わり、最後には泥洹を得る。

十六国の国内に満ちあふれた数えきれないほどの宝物の数々であっても、仏法齋を一日受持することには及ばない。仏法齋を奉じれば、死後に六欲天に生まれ、長い寿命を得ることができる。

以上、『齋經』と AN Ⅲ -70 は共通して、八つの「齋戒 (uposatha)」と五つの「念 (anussarati)」を一日一夜のあいだ行うことを在家信者に勧める主旨であり、そうすれば果報として来世は六欲天のいずれかに生まれて長寿を得られる、といった結論で締めくくられている。

ここで、『齋經』における「齋戒」「齋」の語は八齋戒を指し、対応するパーリ經典 AN Ⅲ -70の記述から、uposatha の類語を原語として訳出されたものと改めて確認できる。

2-2. 『大阿弥陀經』の「齋戒」と uposatha

先に検討した通り、『齋經』における「齋戒」「齋」の語は、その教説内容ならびに対応する AN Ⅲ-70との比較から、明らかに uposatha に類する原語から訳出されたものと前提できる。これにより、同一訳者とされる『大阿弥陀經』に頻出する「齋戒」の語についても、『齋經』の「齋戒」と同様、uposatha の概念を表している可能性は十分に考えられよう。

そして、先行研究で議論されている出家者の「齋戒」問題については、原語として uposatha の類語を想定した場合、その多義性によって解決が可能である。すなわち、『大阿弥陀經』の「齋戒」は、在家者の八齋戒 (uposatha) という意味だけではなく、行事期間としての齋日 (uposatha)、そして齋日に行われる出家者の説戒布薩 (uposatha) という意味をも包含している。壬生 [2021] で既に指摘の通り、『大阿弥陀經』の「齋戒」は、在家の uposatha と出家の uposatha という両面を併せ持つ語として理解することができるのである。

さらに、『大阿弥陀經』の「齋戒」は、それぞれの文脈でこれらの意味を使い分けているのではなく、「心身を清浄にする齋日 (uposatha) の宗教儀式」といった広義のもと、在家・出

家を問わず全ての階層の人々を包括しているとも考えられる。

というのも前章に述べた通り、『大阿弥陀経』の「斎戒」はしばしば「阿弥陀仏国往生を念ずる」という文脈に付随して説かれ、三輩に共通する往生要件として繰り返し挙げられている。つまり、經典全体の主題と密接に結びつく教説であるため、それぞれの文脈によって異なる内容の行を想定するよりも、全ての人が共通して修する一個の行として理解する方が自然である。

ところで、漢訳としての「斎戒」「斎」は、このような uposatha の広義の概念に非常に近いと言えるのではないか。前章にて中国的「斎戒」の用法についても検討したが、漢語「斎戒」「斎」は本来、祭祀の前に心身を清めるための沐浴や飲食の制限等の儀礼を指す語である。経書にみえる「斎戒」は uposatha のように期間を規定しているわけではないが、神聖な祭祀に臨むにあたり心身を清浄にする儀式、という特徴において、まさしく uposatha の概念と合致する。中国古典によく通じ、訳経に際しては音写よりも簡略な漢語による義訳を好んだとされる支謙の翻訳態度にも沿うといえる。

2-3. 『斎経』と『大阿弥陀経』の比較

前項では、『大阿弥陀経』における「斎戒」が uposatha に類する語からの訳語であり、「心身を清浄にする斎日 (uposatha) の宗教儀式」を表していると仮定した。この仮定に基づくならば、なぜ本経の重要な教説として「斎戒」が説かれているのか、その理由を検討しなければならないだろう。

そこで、『大阿弥陀経』における「斎戒」教説の意義について、先掲の『斎経』との比較を通じて改めて考察を試みたい。両經典の教説に何らかの共通項を見いだせば、『斎経』の内容から『大阿弥陀経』における「斎戒」の意義を類推することができ、また「斎戒」と uposatha の関連を示す根拠の一つともなり得るからである。

ここで再度、『斎経』に説かれる「斎戒」教説の概略を確認する。この經典は主旨として、在家信者に仏教の斎戒 (uposatha) を修することを勧めている。その具体的内容として、八つの戒、また併せて五つの念を列举し、一日一夜のあいだこれらを実践するならば、来世は六欲天に生まれ変わり、長寿を得られると説く。

こうした『斎経』の教説と、『大阿弥陀経』に説かれる「斎戒」には、いくつか共通する要素を指摘できる。以下に一つずつ確認していきたい。

①「一日一夜」という期間

『斎経』では、八つの戒の内容を列举する段において、各項目の冒頭に「第一戒者、盡一日一夜持、心如真人 (後略)」などと、第一戒～第八戒まで繰り返される定型文がみえる。ここ

で八齋戒 (uposatha) は、阿羅漢が常に修している戒にならって、在家仏教徒が「一日一夜」のあいだ守るものと定義される。『大阿弥陀經』の「齋戒」教説にも同じく「一日一夜」という記述が付随することは、既に龍口 [2001] によって指摘される所であり、龍口氏はこれを根拠の一つとして、『大阿弥陀經』の「齋戒」を基本的には八齋戒とする説を立てている。

「一日一夜」もしくはその類似表現は、『大阿弥陀經』中にしばしば登場する。ただし、注意しなければならないのは、前章で確認した『大阿弥陀經』にみえる「齋戒」用例のうち、「齋戒清淨一日一夜」と明確に「齋戒」を「一日一夜」と限定しているのは三毒五惡段中の一例のみで、他の用例では第6願「齋戒清淨、一心念我、晝夜一日不斷絶」や「齋戒清淨、慈心精進、斷愛欲、念欲往生阿彌陀佛國、一日一夜不斷絶」、「一心齋戒清淨。至意念生阿彌陀佛國、一日一夜不斷絶」となっている。これらの文脈では、「一日一夜不斷絶」は主として直近の「念我」「念欲往生阿彌陀佛國」等にかかっているように読み取れるが、前文に説かれている「齋戒」等の他の行も併せて修飾しているとも考えられる。また、出家者の「齋戒」を説く第7願ならびに第一輩（上輩）では「齋戒清淨、一心念欲生我國、晝夜不斷絶」「齋戒清淨、心無所貪慕、至誠願欲往生阿彌陀佛國、常念至心不斷絶」と、期間を一日に限定せず、常に絶え間なく行うことが説かれている。

②「清淨」との関わり

『齋經』では、八つの戒を説いたそれぞれの結びに「如清淨戒、以一心習」という定型文があり、また五念を修することで「垢濁」を落とすように愚かさ・悪意・怒りを除き、心を浄化することができるという説かれる。そもそも uposatha の語が宗教的清淨性と深く結びついていることは前節で確認した通りである。

これに対し、『大阿弥陀經』の「齋戒」用例の多くも「清淨」の語と対になって登場している。「齋戒」という漢語の意味からして「清淨」の概念が関わっていることは自明ではあるが、「齋戒清淨」という形での用例が多くみえるのは、「齋戒」によって「清淨」な状態になるという両者の因果関係を強調するためかもしれない。

③功德としての「長寿」「生天」

前述の通り、『齋經』では在家信者に対し、「仏法齋」を行えば六欲天に生まれ変わり、長寿を得て、最後には涅槃を得られるという「齋戒」の功德を説いている。

こうしたいわゆる「生天思想」は原始仏教において重要な位置を占めており、在家者への「次第説法」として施論・戒論・生天論の三論が説かれたことはよく知られる。すなわち、布施をし、戒を守ることで、死後は天に生まれることができるという教説である。世俗的な生天

の利益を方便として説くことで、在家者に分かりやすく倫理的実践を勧める意図があったものとされるが、これらの実践は単に生天のみを目指すものではない。「次第説法」では生天の教えから仏教本来の教えに進むことを説いており、在家信者に対しても最終的な目標として解脱への到達が説かれていたことは既に指摘されている。⁵⁹『斎経』の教説も生天を利益として掲げつつ、「終得泥洹」、つまり最終的には涅槃を得ることに言及している。

また、八斎戒の功德として生天を説く原始經典は他にもあり、代表的なものでは *Suttanipāta* を挙げられるほか、AN VIII・第5章⁶⁰も uposatha を主題としており、『斎経』・AN III-70と一部パラレルな記述を含みつつ、生天して長寿となることを目指す教説が複数の経にわたって説かれている。

ところで、『大阿弥陀経』三毒五悪段において繰り返し現れるのが、作善を勧め、その果報として長寿を得て涅槃に至ることを説く教説である。

たとえば「(312b11) 力精進求度世、可得極長壽」「(313c4) 令持五善、得其福德、度世、長壽、泥洹之道」「(313c07) 何等爲持五善、得其福德、長壽、度世泥洹之道」等、類似した表現を抽出することができる。そして、五悪の内容をそれぞれ述べたのち、次のように作善とその功德を説いて締めくくる。

〔現世の〕苦しみはこのようであり、激しい憂いと悲嘆の声は、まるで大火が人間の身を焼くようなものである。ある人がそのような〔現世の〕中であっておのずから、一心に心を制して、身を正しく保ち、行いを正しくし、ひとり諸々の善をなして諸々の悪をなさないということができるならば、〔その人の〕身はひとりだけ度脱し、その〔作善の果としての〕福德を得る。長寿、度世、上天、涅槃の道を得ることができる、これを第一の大善とする。⁶¹

ここでも作善の果報として長寿と涅槃に言及されている。また、併せて「上天」という記述がみえることは興味深い。なお、この箇所は定型文であり、第一悪～第五悪まではほぼ同内容の結びとなっている。

ただし、『大阿弥陀経』三毒五悪段のこれらの文脈に「斎戒」の語はみえない。しかし同経三輩段に「斎戒作善」という表現があることから、両者の意義は相通じていると考えられるだろう。

④「念仏」との関わり

『大阿弥陀経』における「斎戒」用例の特徴として、その過半数が「阿弥陀仏／阿弥陀仏国

往生を念ずる」という文脈に付随して説かれていることは既に指摘した。

一方、『齋經』中にも「念仏」は登場する。『齋經』に説かれる仏教の「齋戒」では、「八戒」と併せて「五念（念仏・念法・念僧・念戒・念天）」を修することが勧められており、これは内容からして六随念（念仏・念法・念僧・念施・念戒・念天）の変形である。六随念は三帰依を基本に施論・戒論・生天論の三論を加えたもので、主として在家仏教信者に対し入門的な実践道を説く教説である。また、出家者に向けて説かれる場合もあり、出家道としては六随念にさらに四念を加えた十随念⁶²の形で発達していったとされる。また、このように発展・複雑化する一方で、「念仏」単体の重要度が次第に増していき、のちに念仏思想・浄土思想へと展開していく系譜が認められるということは、先学によって既に論じられている⁶³。

さて、『齋經』では「念仏」をはじめとする五つの念によって心が浄化され、善き心やよろこびが生じると説かれる。AN の対応箇所にも「Tassa Tathāgataṃ anussarato cittaṃ paṣīdati, pāmujjaṃ uppajjati」（如来を随念する彼の心はきよまり、よろこびが生じる）という一文がみえる。ここで anu/smṛ や citta, pa/sad という表現がみえることに着目したい。〈無量寿經〉の現存梵本（SV）第18願には「prasannacittā māṃ anusmareyus」（浄信の心をもって私を随念するであろうとして）という記述があり、ここに『齋經』における「念仏」の説明に類似する内容を確認できるのである。また、SV 第18願は「齋戒」用例を含む『大阿弥陀經』第6願・第7願に対応するとされ、〈無量寿經〉における「念仏」と「齋戒」の関連性を探るにあたり、さらなる掘り下げが必要な箇所であると思われる。

小結

本章では、『大阿弥陀經』における「齋戒」教説の内容を考察するため、同一訳者とされる『齋經』を比較対象に取り上げて検討した。『齋經』は在家信者に仏教の「齋戒」を勧める内容で、その具体的内容として「八戒」と「五念」を挙げていることから、いわゆる八齋戒を説く經典であることは明らかである。また、パーリ經典 AN III-70に対応箇所がみえ、「齋戒」の原語として uposatha に類する語を想定できる。

また、『大阿弥陀經』における「齋戒」用例の特徴と、『齋經』の教説を比較したところ、「一日一夜」という期間、「清浄」との関わり、功德としての「長寿」「生天」、「念仏」との関わり、という4つの観点から共通点を認めることができた。これらの要素を発展させて、『大阿弥陀經』中に「齋戒」が説かれている意義を改めて検討していきたい。

3. 阿弥陀仏国往生と「斎戒」

3-1. 『大阿弥陀経』の「斎戒」と「念仏」

『大阿弥陀経』における「斎戒」用例の特徴の一つとして、「阿弥陀仏／阿弥陀仏国往生を念ずる」という文脈に付随してしばしば説かれている点が挙げられる。前章では、支謙訳『斎経』において「八戒」とともに修すべきとされる「五念」ならびにその第一「念仏」に着目し、その功德が〈無量寿経〉の「念仏」教説に一部類似しているのではないかと指摘した。そこで本節では「斎戒」と「念仏」について、現存梵本（SV）の記述とも比較しながら、両者の関係性を考察していきたい。

『大阿弥陀経』願文部分（第6願・第7願）における「斎戒」の語については、本経と同じく〈初期無量寿経〉系統とされる『平等覚経』を含め、他の全ての〈無量寿経〉諸本に対応する語が存在しない。『大阿弥陀経』の「斎戒」の原義を uposatha であると前提するならば、何らかの理由で後代の〈無量寿経〉テキストでは uposatha 教説が脱落してしまったと考えるべきであろう。

そこで、まずは『大阿弥陀経』の願文にみえる「斎戒」用例を改めて挙げ、『平等覚経』とSVにおいて対応する願文を以下に確認してみる。

『大阿弥陀経』

第6願：もし私が仏になったなら、八方上下の無数の仏国の神々や人々、もしくは善男子・善女人が、私の国に生まれたいと思い、私の〔存在の〕故に、ますます善をなしますように。布施をし（中略）沙門に食事を与え、塔を建て、愛欲を断ち、斎戒し清浄にして、一昼夜絶え間なく一心に私を念じる者が、みな私の国に來生して菩薩となりますように。（後略）

第7願：もし私が仏になったなら、八方上下の無数の仏国の神々や人々、もしくは善男子・善女人のうち、ある者は菩薩行をなし、六波羅蜜の教えを大切に実践し、もしくは沙門になって、教えに基づく戒を破らず、愛欲を断ち、斎戒し清浄にして、一心に私の国に生まれたいと昼も夜も絶え間なく念じますように。（後略）

『平等覚経』

十八。私が仏になった時に、もろもろの仏国土における人々のうち、ある者は菩薩道をなして、常に私をきよらかな心で念じるならば、寿命が終わる時、私とともに数えきれないほどの比丘衆が、飛んでいってこの者を迎えにいき、一緒に〔彼の〕前に立つでしょう。

〔彼が〕すぐに私の国へ〔私たちとともに〕還り生まれ、不退転の菩薩となりますように。
 そうでなければ、私は仏になりません。⁶⁶

SV

世尊よ、もし私がさとりを得たときに、他のもろもろの世界における衆生が無上正等覺に向けて心を起こして、私の名を聞いて、淨信の心をもって私を隨念するであろうとして、もし彼らの臨終の時が到来した際、この心が散乱しないために、私が比丘僧団に圍繞され、従えて、〔彼らの〕面前に現れないであろうならば、その限り、私は無上正等覺をさとりません。⁶⁷ (18)

上記のように、『大阿弥陀經』第6願・第7願、『平等覺經』第18願、SV 第18願を対置することができる。

『大阿弥陀經』のこの箇所では、「齋戒」と「清淨」が一組になっている。前章でも検討した通り、本經において「齋戒」と「清淨」は切り離せない概念である。

この理解に基づき、改めて上記3本を比較対照してみると、まず『大阿弥陀經』第6願「**齋戒し清淨にして、一昼夜絶え間なく一心に私を念じる者が**（齋戒清淨、一心念我、昼夜一日不斷絶）」ならびに第7願「**齋戒し清淨にして、一心に私の国に生まれたいと昼も夜も絶え間なく念じますように**（齋戒清淨、一心念欲生我国、昼夜不斷絶）」という記述は、『平等覺經』第18願「**常に私をきよらかな心で念じるならば**（常念我淨潔心）」に通じていると言えないだろうか。またその場合、『平等覺經』第18願とSV 第18願は内容的に対照しやすく、この箇所はSVの「淨信の心をもって私を隨念するであろうとして（prasannacittā mām anusmareyus）」という記述によく対応すると思われる。

SV 第18願については、既に前章にて『齋經』・AN Ⅲ-70に説かれる「念仏」の功德と関連づけて言及した。『齋經』において、齋日に在家者が修すべき「五念」⁶⁸には心の淨化作用があるとされ、たとえば「念仏」の項では、「このように仏を念ずれば、愚かさ・悪意・怒りはことごとく除かれ、善き心がおのずから起こり、仏のはたらきを思い楽しむようになる」という記述がみられる。この箇所はAN Ⅲ-70の「Tathāgataṃ anussarato cittaṃ pasidati」に対応し、仏を隨念（anu/smr）する、心（citta）をきよかにする（pa/sad, 梵語 pra/sad）といった表現がなされている。これらの語彙が先ほどのSV 第18願の記述（prasannacittā mām anusmareyus）と一致するのは興味深いところである。

SV は第18願において、「淨信の心（prasanna-citta）」をもって「念仏」する衆生の前に阿弥陀仏が出現することを説く。また、三輩段に相当する箇所でも、「彼らはかの世尊を見て、淨

信の心をもつようになり (te tam bhagavantam dṛṣṭvā prasanna-cittāḥ santi)」「如来を見ることによる浄信に基づく三昧によって (tathāgata-darśana-prasāda-lambanena samādhinā)」と、見仏による「浄信の心 (prasanna-citta)」「浄信 (prasāda)」の獲得と、阿弥陀仏国往生を関連づけて説いている。なお、第三輩 (下輩) の対応箇所にも pra/sad の類語はみえないが、「夢の中にあつてかのアミターバ如来を見るであろう (svapnāntaragatās tam amitābhaṃ tathāgatam)」という上文と同様の見仏についての記述があることから、見仏からの「浄信」という流れは暗に示されているとも解釈できるだろう。

そして、この prasanna-citta/prasāda (=pra/sad) と「念仏」の関連性については、先述の通り『斎経』・AN Ⅲ-70においても類似した思想が認められる。

しかし厳密には相違点もあり、たとえば『斎経』・AN Ⅲ-70が「念仏」によって心 (citta) をきよらかにする (pra/sad) と説く一方、SV では見仏によって浄信の心 (prasanna-citta) を得て、その心でもって「念仏」するという教説がみられ、『斎経』の「念仏」とは異なる順序と段階が説かれているようである。

仮説ではあるが、〈無量寿経〉の念仏思想がその形成過程において、『斎経』に説かれているような仏随念を含む「斎戒」=uposatha からの影響を受けていたとするならば、これらの事象は次のような筋道で理解できるだろう。つまり、八斎戒とともに六随念 (あるいはその変形) を実践する uposatha がまず存在し、仏随念をはじめとする複数の随念 (anu/smr) によって心 (citta) を浄化する (pra/sad) ことが説かれていた。しかしのちに仏随念単体の重要性が増していき、八斎戒と六随念を実践する uposatha はやがて仏随念を主として行う uposatha へと発展していった。〈無量寿経〉の原型となった阿弥陀仏信仰・往生思想は、この仏随念を主体とする浄化儀式=uposatha から派生したものであった。そのため、初期の教説においては、uposatha と「念仏」は不可分一体の概念として併せ説かれていたのではないか。

このように仮定すると、『大阿弥陀経』訳出当時の原本=〈初期無量寿経〉中に uposatha が説かれていたとしても不思議ではなく、その場合、漢訳者は uposatha の類語を「斎戒」と訳し、そしておそらくは pra/sad の類語を「清浄」と訳したのであろう。

ところが、さらに時代が下り〈無量寿経〉の念仏思想が成熟するにつれ、uposatha 教説の方は次第に形骸化していき、ついには「念仏」の概念から捨象されるに至った。一方、往生要件として「念仏」そのものの重要性はいつそう高まり、三昧や見仏の思想を色濃く反映した⁷⁰⁾「念仏」が具体的に説かれるようになった。そのため、後代の〈無量寿経〉テキスト、たとえば現存 SV には uposatha 教説が存在せず、代わりに見仏による浄信 (pra/sad) 等が説かれていくのかもしれない。

3-2. 阿弥陀仏信仰の現場としての「齋戒」

先の検討を踏まえた仮説として、筆者は〈初期無量寿經〉の教説が形成された基盤となる現場、すなわち在家者・出家者がともに参加する齋日 (uposatha) の集会を想定する。彼らは立場は違えども、来世は生天して長寿になり、最後は涅槃に至ることを目指す点で共通していた。それもあって、もともと生天と関わりの深かった齋日 (uposatha) に、在家・出家の合同行事が行われるようになった。

この行事の内容は不明であるが、在家の八齋戒 (uposatha) と出家の説戒布薩 (uposatha) という2つの異なる uposatha 文化を融合したような性格だったかもしれない。八齋戒的な側面でいうと、ここでは従来、『齋經』に説かれるような八齋戒と六随念 (あるいはその変形) を併せて実践する形式が基本であった。その影響から、齋日の合同集会にのぞむ人々は、仏随念をはじめとする複数の随念によって心 (citta) を浄化 (pra/sad) する修治を行っていたと思われる。

こうした合同の uposatha を開催しつつ、ともに生天→長寿→涅槃を目指していた在家・出家混在の集団に、新興の阿弥陀仏信仰が接触、合流した。これによって、生天の代わりに無量寿仏の仏国土へ往生し、無限の寿命を得て解脱するという教説がよこばれるようになった。その結果、彼らの合同の uposatha は、もともと生天を願うためのものであったが、そのまま阿弥陀仏国往生に対象をスライドする形で存続した。

また、それとの先後関係・因果関係は不明だが、前述の心 (citta) を浄化 (pra/sad) する随念のうち、仏随念単体の重要性が高まってきた。そのため、阿弥陀仏国往生を願う uposatha において、阿弥陀仏を随念することによる心 (citta) の浄化 (pra/sad) が重要な教説として説かれるようになった。これが〈無量寿經〉教説の根幹をなす念仏思想の源流ではないだろうか。

筆者は、上記のような筋書きによって、『大阿弥陀經』の「齋戒」は〈無量寿經〉の源流に関わる重要な教説であり、〈初期無量寿經〉の段階で uposatha については説かれていたと考える。一方、SV をはじめとする後代のテキストに uposatha の類語が存在しないのは、時代が下って教説が洗練されたことにより、原初的な生天思想の影響を残す記述が削除されたためではないか。また、もともと「齋戒」は「念仏」と不可分の概念として説かれていたが、「念仏」が重要な行として独立した一方、既に形骸化していた uposatha 教説は不要になったとも考えられる。

以上の説は現段階で資料的根拠に乏しく推測を述べたに過ぎないが、『齋經』との比較で見えてきた「齋戒」の特徴を手がかりとして、念仏思想・往生思想という大きな枠組みの中に『大阿弥陀經』における「齋戒」教説の意義を再構築しようと試みたものである。

なお、上に仮説として述べた在家・出家の合同集会について、具体的にどのような形態で行

われていたのか定かではないが、このように在家者と出家者が一堂に会する場というのは、大乘仏教の起源とも関わって、重要な存在として想定され得るのではないだろうか。

たとえば、平川 [1969] は大乘仏教の起源について、大衆部源流説を否定し、仏塔を信仰する在家者集団の中から発生したとする有名な説を打ち立てた。一方、佐々木 [2000] はこれに反駁して、アショーカ王時代の破僧定義転換によって僧団内部の教義が多様化し、これによって一部の比丘を中心とする大乘運動が起こったとする新説を展開した。佐々木氏はこの説の裏付けとして、律文献に見える「和合布薩」に着目し、僧団内に異なる教義を持つ者がいたとしても、布薩 (uposatha) に参加さえしていれば問題はなかったと指摘している。

もちろん、ここでいう uposatha は出家の説戒布薩であり、当然ながら在家者は完全に排除されている。ただ、佐々木 [2000: 285-294] に言及がある通り、説戒布薩 (uposatha) とはまったく別に、在家者が齋日 (uposatha) に僧団へ出かけていく事例というのは、数多く記録されているようである。

大乘仏教の起源について本稿で論ずることは到底できないが、その源流として在家道と出家道が交わる場面はどこかで確かにあったはずである。その交差点こそが uposatha である、と断言できる確たる証拠はないが、在家・出家で実態は違えども、両者が同じ期間にそれぞれ特別な儀式を行っていたことは事実である。この時、在家者が僧団に出向いていけば、両者の交渉は寺院において発生する。逆に、出家者側が八斎戒を行う在家者へ接近するパターンもあったであろうか。その場合、在家・出家が仏塔を中心に集う交流の現場があったかもしれない。

本稿で想定した阿弥陀仏信仰の基盤、すなわち在家・出家が一堂に会する齋日 (uposatha) の集会は、このように在家者→出家者あるいは出家者→在家者という物理的接近を経て、寺院もしくは仏塔を現場として展開していったと予想できる。

小結

前章にて、『大阿弥陀経』と『斎経』の比較を通じ、共通する教説の特徴をいくつか抽出した。そして、〈無量寿経〉における「念仏」の思想と uposatha との連結を探るため検討を加えた。

まず、「念仏」については、『斎経』で八斎戒とともに説かれる「五念」(六随念の変形)に〈無量寿経〉の念仏思想の源流を見出せるとした。〈初期無量寿経〉が形成される基盤として、在家・出家が一堂に会する齋日 (uposatha) 集会の存在を想定し、もともと生天を目指していたこの集団が、のちに阿弥陀仏信仰にシフトしたことによって、〈無量寿経〉における念仏思想・往生思想の源流が発生したのではないかと仮説を立てた。つまり、『大阿弥陀経』における「斎戒」教説は、こうした〈無量寿経〉の思想形成に深く関わっている可能性がある。

おわりに

阿弥陀仏による一切衆生の救済とその仏国土を主題とする大乘經典〈無量寿經〉諸本のうち、最古の成立とされる『大阿弥陀經』には、「斎戒」という言葉がしばしば重要な文脈において頻出する。

この「斎戒」の語は、内容が經文中に具体的に説明されていないこと、現存梵本 SV にも対応する語がないこと等の理由から、その語義について未だ明確な結論が出されていない現状がある。

そこで本稿では、『大阿弥陀經』と所伝訳者が一致しており、「斎戒」を主題とする点でも比較資料として相応しい『斎經』に着目した。『斎經』における「斎戒」は明らかに uposatha を表す訳語であり、そのため同一訳者とされる『大阿弥陀經』の「斎戒」も、同じく uposatha に類する原語から訳出された可能性は否定できない。

そうであるならば、なぜそもそも『大阿弥陀經』に「斎戒」の教説が説かれているのだろうか。

結論として、『大阿弥陀經』における「斎戒」教説の存在は、念仏思想と往生思想という〈無量寿經〉の根本思想が形成された源流を示唆しているのではないかと仮説を立てた。

そして、この仮説に基づきつつ、〈初期無量寿經〉の成立基盤として「在家・出家が一堂に会する斎日 (uposatha) の集会」の存在を想定すれば、『大阿弥陀經』における「斎戒」は、在家者・出家者に共通する一個の往生要件として、シンプルに解釈することが可能になる。

本經の「斎戒」教説は、「阿弥陀仏による一切衆生の救済」という本經の主題の中で、さまざまな階層の人を阿弥陀仏信仰に包含する役割を果たしており、重要な意義を持っていたと考えられる。

略号・一次資料

AN : Aṅguttara Nikāya of the Sutta-Pitaka: Part I. Ekanipata, Dukanipata, Tikanipata, Pali Text Society, 1961.

BHSD : Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit grammar and dictionary*, 1985.

MW : Monier-Williams, *A Sanskrit-English dictionary : etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, 1899.

T : 『大正新脩大藏經』

SV : *Sukhāvativyūha* = Fujita [2011]

二次資料

Fujita, Kotatsu (藤田宏達)

[1992-1996] *The Larger Sukhāvativyūha : romanized text of the Sanskrit manuscripts from Nepal*,

Part I-III, Tokyo: Sankibo Press.

[2011] *The Larger and Smaller Sukhavativyuha Sutras*, Kyoto, Hozokan.

丘山新

[1983] 「漢訳仏典の文体論と翻訳論」『東洋学術研究22(2)』pp.82-96.

香川孝雄

[1984] 『無量寿経の諸本対照研究』永田文昌堂.

辛嶋静志

[1999] 「『大阿弥陀経』訳注(一)」『佛教大学総合研究所紀要』6, pp.135-150.

[2000] 「『大阿弥陀経』訳注(2)」『佛教大学総合研究所紀要』7, pp.95-104.

[2001] 「『大阿弥陀経』訳注(三)」『佛教大学総合研究所紀要』8, pp.133-146.

[2003] 「『大阿弥陀経』訳注(四)」『佛教大学総合研究所紀要』10, pp.27-34.

[2004] 「『大阿弥陀経』訳注(五)」『佛教大学総合研究所紀要』11, pp.77-96.

[2005] 「『大阿弥陀経』訳注(六)」『佛教大学総合研究所紀要』12, pp.5-20.

[2006] 「『大阿弥陀経』訳注(七)」『佛教大学総合研究所紀要』13, pp.1-11.

[2007] 「『大阿弥陀経』訳注(八)」『佛教大学総合研究所紀要』14, pp.1-17.

[2010a] 「『大阿弥陀経』訳注(九)」『佛教大学総合研究所紀要』17, pp.1-13.

[2010b] 「阿弥陀浄土の原風景」『佛教大学総合研究所紀要』17, pp. 15-44.

河崎豊・畑昌利訳

[2019] 『増支部経典 第六巻 原始仏典Ⅲ』春秋社.

佐々木閑

[1987] 「Upasatha と Patimokkhuddesa」『仏教史学研究』30(1), pp.1-22.

[2000] 『インド仏教変移論』大蔵出版.

静谷正雄

[1974] 『初期大乘仏教の成立過程』百華苑.

肖越

[2010] 「『大阿弥陀経』における『斎戒清浄』」『印度学仏教学研究』59(2), pp.565-568.

[2011] 「『大阿弥陀経』の成立の問題をめぐる」『仏教大学総合研究所紀要』(18), pp.1-29.

[2012] 「『五悪段』における『斎戒清浄』と『悪』—その成立を中心に—」『印度学仏教学研究』60(2), pp.1075-1072.

龍口明生

[1997] 「阿含経典に見られる布薩の研究」『仏教学研究』53, pp.139-169.

[2000] 「無量寿経の『五悪段』と在家者の布薩」『真宗研究』44, pp.184-198.

[2001] 「『大阿弥陀経』に説かれる戒」『印度学仏教学研究』49(2), pp.796-800.

[2003] 「在家仏教徒の布薩の諸形式」『印度学仏教学研究』51(2), pp.703-708.

[2006] 「浄土教と戒」『印度学仏教学研究』54(2), pp. 642-648.

浪花宣明

[2017] 『増支部経典 第二巻』(原始仏典Ⅲ) 春秋社.

平川彰

[1969] 『初期大乘仏教の研究』春秋社.

藤田宏達

[1970] 『原始浄土思想の研究』岩波書店.

[1971] 「原始仏教における生天思想」『印度学仏教学研究』19(2), pp.901-909.

[2007]『浄土三部經の研究』法藏館。

藤原凌雪

[1957]『念佛思想の研究』永田文昌堂。

舟橋一哉

[1954]「原始佛教における出家道と在家道 ―往生思想の起原に關して―」『印度學佛教學研究』3 (1), pp.34-43.

水野弘元

[1987]「Pali, Sanskrit, Prakrit 相互の関係語の語形及び語義の異同について (その二)」『仏教研究』16, pp.3-49.

[1953]「ウダーナと法句」『駒澤大學學報』12(2), 3-24.

壬生泰紀

[2021]『初期無量壽經の研究』法藏館。

吉元信行

[1969]「六隨念の成立過程」『印度學佛教學研究』18(1), pp.177-180.

註

- ① 壬生 [2021: 3-4] 参照。現存梵本が古くとも12世紀半ばの成立であるのに対して、初期漢訳は2〜4世紀頃の翻訳であることから、後者の方が〈無量壽經〉の原初的な姿を留めていると推定できる。また近年の研究では、『大阿弥陀經』中の音写がサンスクリットよりもガンダーラ語とよく対応することから、最初期の〈無量壽經〉原本がガンダーラ語で伝承されていた可能性が指摘されている。
- ② この24願文中に登場する「齋戒」の2つの用例は、本經とよく対応するとされる『平等覺經』含め、他の〈無量壽經〉諸本の願文部分には存在しない。
- ③ 原文「起塔作寺」。辛嶋 [1999] 注 (59) にしたいが、「塔」「寺」とともに梵語 stūpa の訳語として解釈するべきか。
- ④ 辛嶋 [1999] 以下一連の訳注研究において、「清淨」は「きちんと」と訳されている。語注は付されていないが、これは辛嶋 [2010b: 20] で言及されている、かつて漢語「淨」には「嚴」に類する「きちんとした」という意味があったとする氏の説を踏まえたものかと思われる。しかし本稿ではそのまま「清淨な状態になること」と捉えても意味は通ると考え、あえてこのように訳した。
- ⑤ 「齋戒清淨一心念我晝夜一日不斷絶皆令」は宋・元・明3本に従い補った。辛嶋 [1999] も同じく補って翻訳している。
- ⑥ (T12, No. 362, 301b21~26) 第六願。使某作佛時。令八方上下、無央數佛國、諸天、人民、若善男子善女人、欲來生我國、用我故益作善。若分檀布施、遶塔、燒香、散花、然燈、懸雜綵、飯食沙門、起塔、作寺、斷愛欲*、來生我國作菩薩。得是願乃作仏。不得是願、終不作仏。
*愛欲+ (齋戒清淨一心念我晝夜一日不斷絶皆令) 〈三〉
- ⑦ 辛嶋 [1999] 参照。原文「有」は「或」に通じる。
- ⑧ 原文は「經」。辛嶋 [1999] 注 (19) 参照。本經における「經」は「經典」の意味ではなく「(仏の) 教え、教説」とされる。
- ⑨ (T12, No. 362, 301b27~c5) 第七願。使某作佛時、令八方上下、無央數佛國、諸天人民、若善男子、善女人、有作菩薩道、奉行六波羅蜜經、若作沙門、不毀經戒、斷愛欲、齋戒清淨、一心念欲生我國、晝夜不斷絶。若其人壽欲終時、我即與諸菩薩阿羅漢、共飛行迎之。即來生我國、則作

阿惟越致菩薩、智慧勇猛。得是願乃作佛。不得是願終不作佛。

- ⑩ 原文「無為之道」。辛嶋〔2005〕注（6）参照。
- ⑪ （T12, No. 362, 309c26~310a6）最上第一輩者、當去家捨妻子斷愛欲、行作沙門、就無為之道、當作菩薩道、奉行六波羅蜜經者。作沙門不虧經戒、慈心精進、不當瞋怒、不當與女人交通。齋戒清淨、心無所貪慕、至誠願欲往生阿彌陀佛國、常念至心不斷絕者、其人便於今世求道時、即自然於其臥止夢中、見阿彌陀佛及諸菩薩、阿羅漢。其人壽命欲終時、阿彌陀佛即自與諸菩薩、阿羅漢、共翻飛行迎之、則往生阿彌陀佛國。
- ⑫ 原文「中信」。「中」は「忠」に通ずる。『平等覺經』の対応箇所では「忠信」とする。
- ⑬ 原文「作仏寺起塔」。辛嶋〔2005〕注（31）参照。
- ⑭ 辛嶋〔2005〕の補になった。
- ⑮ 原文「無所適莫」。儒教において君子は「無適無莫」、すなわち人を好き嫌いせず、ただ仁義のみに親しむとされる。『論語』里仁篇に「君子之於天下也、無適也、無莫也、義之與比」とあり、ここでは『大阿彌陀經』と年代の近い古注の解釈を採用する。魏・何晏『集解』は「言君子於天下無適無莫。無所貪慕也。唯義之所在也」と注し、これに再註した梁・皇侃『義疏』では「范甯曰、適莫猶厚薄也。比親也。君子與人無有偏頗厚薄。唯仁義是親也」とする。
- ⑯ （T12, No. 362, 310a15~24）其中輩者、其人願欲往生阿彌陀佛國、雖不能去家捨妻子斷愛欲行作沙門者。當持經戒無得虧失、益作分檀布施、常信受佛經語深、當作至誠中信。飯食諸沙門、作佛寺起塔、散華、燒香、然燈、懸雜綵。如是法者、無所適莫、不當瞋怒、齋戒清淨、慈心精進、斷愛欲、念欲往生阿彌陀佛國、一日一夜不斷絕者、其人便於今世、亦復於臥止夢中、見阿彌陀佛。其人壽命欲終時、阿彌陀佛即化、令其人目自見阿彌陀佛及其國土。
- ⑰ 原文「意志猶豫」。「豫」はたのしむ、よろこぶ、あそぶの意。辛嶋〔2005〕では「意志が定まらず」とする。
- ⑱ （T12, No. 362, 310a26~b5）其人奉行施與如是者、若其人然後復中悔、心中狐疑、不信分檀布施作諸善後世得其福、不信有彌陀佛國、不信有往生其國、雖爾者、其人續念不絕、暫信暫不信、意志猶豫、無所專據、續其善願爲本、故得往生。其人壽命病欲終時、阿彌陀佛、即自化作形像、令其人目自見之。口不能復言、但心中歡喜踊躍意念言。我悔不知益齋戒作善。今當往生阿彌陀佛國。
- ⑲ （T12, No. 362, 310b29~c5）復去阿彌陀佛甚大遠、不能得近附阿彌陀佛。其人智慧不明、知經復少、心不歡喜、意不開解。其人久久、亦自當智慧開解知經。明健勇猛、心當歡喜。次當復如上第一輩。所以者何。其人但坐前世宿命求道時、不大持齋戒。
- ⑳ 辛嶋〔2005〕の補になった。
- ㉑ （T12, No. 362, 310c10~16）其三輩者、其人願欲往生阿彌陀佛國、若無所用分檀布施、亦不能燒香、散華、然燈、懸雜綵、作佛寺起塔、飯食諸沙門者、當斷愛欲無所貪慕、得經、疾慈心精進、不當瞋怒、齋戒清淨。如是法者、當一心念欲往生阿彌陀佛國、晝夜十日不斷絕者、壽命終即往生阿彌陀佛國。
- ㉒ 辛嶋〔2005〕「はじめに」ならびに注（108）によると、311a18-b13（用例8, 9, 10が該当）は三輩段の補説であり、第三輩（下輩）の往生条件を緩める内容と解釈している。香川〔1984〕では三毒五惡段の一部とするが、ここでは辛嶋氏の説に拠って分類した。この箇所は『大阿彌陀經』のほか『平等覺經』に対応文がみえるのみで、その他〈無量壽經〉諸本に存在しない。
- ㉓ 原文「至要」。辛嶋〔2005〕注（109）（118）参照。
- ㉔ 辛嶋〔2005〕注（121）参照。ここで阿彌陀仏ではなく「我」、すなわち釈尊が阿彌陀仏国に生まれさせる、としているのは、本經の他の部分と矛盾しており内容的にもおかしいため、この箇

所が後の付加であることを露呈する一文である、と辛嶋氏は指摘している。

- ②⑤ (T12, No. 362, 311a29~b2) 至要當齋戒一心清淨、晝夜常念、欲往生阿彌陀佛國、十日十夜不斷絶。我皆慈哀之、悉令生阿彌陀佛國。
- ②⑥ 辛嶋 [2005] 注 (124) 参照。
- ②⑦ 原文「恩好」。辛嶋 [2005] 注 (125) 参照。
- ②⑧ 原文「忽務」。辛嶋 [2005] 注 (127) 参照、辞書に採られていないが「あわただし、忙しい」の意。
- ②⑨ (T12, No. 362, 311b3~5) 世間人以欲慕及賢明、居家修善爲道者、與妻子共居在恩好愛欲之中、憂念苦多、家事忽務、不暇大齋一心清淨。
- ③⑩ 原文「殊使不能爾」。難読箇所である。辛嶋 [2005] p.18では「十日十夜ひたすら道を修めれば、とりわけ立派だ。(しかし) もしこうできないときは……」と訳す。「殊」を前文「專精行道十日十夜者」につなげ、「使不能爾」を「こうできない」と解釈している。同注 (130) (131) も参照。なお、この「爾」の異読に「念」があり、この異読を採用するならば「念ずることができない」といった意味で解釈できる。
- ③⑪ 原文「下」。辛嶋 [2005] 注 (133) では意味不明としている。ここでは辛嶋氏の暫定訳に従った。
- ③⑫ 辛嶋 [2005] を参照して補った。
- ③⑬ (T12, No. 362, 311b7~11) 十日十夜者、殊使不能爾。自思惟熟按計。欲度脱身者、下當絶念去憂。勿念家事。莫與婦人同床。自端正身心、斷於愛欲、一心齋戒清淨。至意念生阿彌陀佛國、一日一夜不斷絶者、壽終皆往生其國。
- ③⑭ 本經には「一心」の語が頻出するが、ここでの「一心」は六波羅蜜の文脈で説かれておりひとまず「禪定」と解釈した。
- ③⑮ (T12, No. 362, 315c14~18) 若曹於是益作諸善、布恩施德、能不犯道禁忌、忍辱、精進、一心、智慧、展轉復相教化作善爲德。如是經法、慈心專一、齋戒清淨一日一夜者、勝於在阿彌陀佛國作善百歲。
- ③⑯ (T12, No. 362, 315c29~316a7) 我皆哀若曹、及諸天・帝王・人民、皆教令作諸善、不爲衆惡。隨其所能輒授與道、教戒開導悉奉行之。即君率化爲善、教令臣下。父教其子。兄教其弟。夫教其婦。家室内外親屬朋友轉相教誨、作善爲道奉經持戒。各自端守上下相檢。無尊無卑無男無女、齋戒清淨莫不歡喜。
- ③⑰ (T12, No. 362, 316a10~15) 佛所行處所在郡國、輒授與經戒。諸天・日・月・星辰・諸神・國王・旁臣・長吏・人民・諸龍・鬼神・泥犁禽獸薜荔・蜎飛蠕動之屬、莫不慈心開解者。皆悉敬事從佛、稽受經道、承奉行之。即君改化爲善。齋戒精思淨自湔洗。
- ③⑱ この第三輩(下輩)の往生条件について、後文(用例10)では「十日十夜」から「一日一夜」に期間が短縮されており、「往生条件の緩和」が行われていると辛嶋氏は指摘している。辛嶋 [2005] 「はじめに」ならびに注 (108) 参照。
- ③⑲ 『大阿弥陀經』における「齋戒」について論じた先行研究を、時系列にしたがって以下にまとめる。

まず、辛嶋氏による『大阿弥陀經』訳注研究では、本經の願文部分における「齋戒」を梵語 brahmacarya の訳語と推定し、「淫欲を断ち、性交を慎む行」と解釈している(辛嶋 [1999] 注 (60) 参照)。しかしその後、辛嶋 [2005] で三輩段の訳出に及び「齋戒」をふたたび注した際には、「もう少しひろく『八齋戒』の意味と考えた方が妥当かもしれない」と改めている。

龍口 [2000] [2001] [2003] [2006] による一連の研究では、『大阿弥陀經』における「齋戒」

「戒」をテーマに検討が加えられている。龍口 [2001] では、本経における「斎戒」は基本的に八斎戒（在家者の布薩）と解釈できるとする。

これに対し、肖越 [2010] [2011] [2012] では、『大阿弥陀経』の各所にわたって登場する「斎戒」「斎戒清浄」の語は全て同義であり、その内容は八斎戒ではないとして、龍口氏の説を否定している。肖越氏は、用例の前後の文脈から判断するに、本経における「斎戒」「斎戒清浄」の語は独特の意味を持っており、往生条件としての「愛欲を断じる」修行を特に強調するため『大阿弥陀経』漢訳者が付加したものである、と主張する（肖越 [2010] 参照）。

壬生 [2021] は「斎戒」についての上記 3 氏の先行研究に言及した上で、辛嶋 [2005] と龍口 [2001] を踏まえつつ、その意味を「布薩」であろうと推測している。そして、本経の「斎戒」は出家者の文脈では半月に一度の比丘集会としての「布薩」、在家者の場合は月 6 回八斎戒を守る「布薩」という両義で理解できるとする（壬生 [2021: 116] 註 (32) 参照）。

- ④① 「齊必有明衣、布」は、魏・何晏『論語集解』に孔安国の説を引き「布を以て沐浴の衣と為す」の意としている。
- ④② 丘山 [1983] 参照。
- ④③ 辛嶋 [2010b: 28, 35-36] 参照。『大阿弥陀経』を支婁迦識訳としつつ、支謙が梵語テキストをもとに既存の『大阿弥陀経』を部分的に書き換え、欠けていた偈頌を加えたのが『平等覺経』であるとする。
- ④④ (T13, No. 418, 910b10~18) 毘陀和菩薩白佛。若有白衣菩薩、居家修道、聞是三昧已欲學者、欲守者、當云何於法中立、學、守是三昧。佛告毘陀和。白衣菩薩、聞是三昧已欲學守者、當持五戒堅淨潔住。酒不得飲。亦不得飲他人。不得與女人交通。不得自爲。亦不得教他人爲。不得有恩愛於妻子。不得念男女。不得念財產。常念欲棄妻子。行作沙門。常持八關齋、齋時常當於佛寺齋。
- ④⑤ 林 [1994: 93-94] 参照。「この三昧を聞き終って白衣を着て家に住する在家の菩薩は、(中略) 八支を具足すること (八斎戒) の近くにある三昧に専心して、寺に住すべきである。」
- ④⑥ (T8, No. 225, 478b23~25) 一時、佛遊於王舍國其鷄山、與大比丘眾不可計。弟子善業第一、及大眾菩薩無央數、敬首為上首。是時十五齋日月滿。
- ④⑦ 維祇難等詆とされるが、同経上卷末ならびに『出三藏記集』(T55, No. 2145) 収録の「法句經序」記述にしたがい支謙訳と推定される。丘山 [1983] 参照。
- ④⑧ (T4, No. 210, 564a6~10) 喜法臥安、心悅意清、聖人演法、慧常樂行。仁人智者、齋戒奉道、如星中月、照明世間。弓工調角、水人調船、材匠調木、智者調身。
- ④⑨ 『法句經』「仁人智者～」の偈の前後「喜法臥安～」「弓工調角～」の偈は *Dhammapada* とよく対応する。中村 [1978: 21] 参照。「七九 真理を喜ぶ人は、心きよらかに澄んで、安らかに臥す。聖者の説きたまうた真理を、賢者はつねに楽しむ。」「八〇 水道をつくる人は水をみちびき、矢をつくる人は矢を矯め、大工は木材を矯め、賢者は自己をととのえる。」
- ④⑩ (T4, No. 210, 575a19~20) 持齋修梵行、常欲見賢聖、依附明智者、是為最吉祥。
- ⑤① 水野 [1953: 22] 参照。
- ⑤② 中村 [1984: 58-59] 参照。「二六七 修養と、清らかな行いと、聖なる真理を見ること、安らぎ (ニルヴァーナ) を体得すること、——これがこよなき幸せである。」
- ⑤③ 中村 [1984: 309] 参照。
- ⑤④ (T14, No. 556, 908a20~28) 佛告婆羅門、昔者有城、名波羅奈、從地底去。佛、諸當來佛皆於是上坐。爾時有一國王、名機惟尼、作優婆塞、大明經、為佛作精舍。王有女、悉為優婆夷、明經智慧、端正無雙、身上皆著金銀、琥珀、珠寶、被服甚好。第一女字羞耽、第二女字須耽摩、第三女字比丘尼、第四女字比丘羅輻、第五女字沙門尼、第六女字沙門密、第七女字僧大薩耽、常以佛正

法斎戒、布施訖竟。

- ⑤4 静谷 [1974: 160] 参照。
- ⑤5 (Ap. pp. 512) Tassāsūṃsatta dhitaro rājakañṇā sukheṭhita /Buddhopaṭṭhānanirata brahmacariyam carimsu tā. // ApThi_1.1.9 //
- ⑤6 『出三蔵記集』をはじめとする複数の経録に支謙訳として記載が確認できる。支謙訳かどうかの是非については、現段階で訳語等の側面から判断するのは難しいが、支謙訳『大明度経』(T8, No. 225)や『仏説義足経』(T4, No. 198)にみられる四沙門果を表す特徴的な訳語(溝港、頻來、不還、応真)が、この『斎経』にも同じく存在する点は注目に値する。
- ⑤7 龍口 [1997] [2001] では、漢訳阿含經典類に説かれる様々な布薩に着目して詳細に検討しており、そのうちの一例として『斎経』の記述も一部紹介されている。
- ⑤8 『斎経』原文の表記は、五念それぞれに応じて「(911b16-17) 善心自生、思樂佛業」「(911b22) 善心自生、用樂法業」「(911c02) 喜心自生、樂衆之業」「(911c08) 喜心自生、樂戒統業」「(911c14) 喜心自生、樂天統業」となっている。これに対応する AN III-70の五念の効果を説く箇所では、それぞれ「cittam pasidati, pāmojjaṃ uppajjati.」(心がきよらかになり、喜びが生ずる)との記述がみえる。随念(anu/smṛ)と心の淨化(pa/sad, 梵語 pra/sad)の関わりは、〈無量寿経〉においても重要な教説であるため、本稿第3章にて改めて論じる。
- ⑤9 舟橋 [1954]、藤田 [1971] 参照。
- ⑥0 河崎・畑 [2019] 参照。
- ⑥1 (T12, No. 362, 313c27~314a1) 勤苦如是，愁毒呼嗟，比若劇火起燒人身。人能自於其中，一心制意端身正行，独作諸善不為眾惡者，身独度脱，得其福德。可得長寿、度世、上天、泥洹之道、是為一大善。
- ⑥2 吉元 [1969] 参照。
- ⑥3 藤原 [1957: 5-23] 参照。
- ⑥4 香川 [1984: 120-121] 参照。
- ⑥5 香川 [1984: 120-121] 参照。
- ⑥6 (T12, No. 361, 281c2~5) 十八。我作佛時、諸佛國人民有作菩薩道者、常念我淨潔心、壽終時、我與不可計比丘衆、飛行迎之、共在前立。即還生我國、作阿惟越致。不爾者、我不作佛。
- ⑥7 (SV : 17.21-18.3) sacen me bhagavan bodhiprāptasya ye sattvā anyeṣu lokadhātuṣv anuttarāyāṃ samyaksambodhau cittam utpādyā mama nāmadheyam śrutvā prasannacittā mām anusmareyus teṣāṃ ced ahaṃ maraṇakālasamaye pratyupasthite bhikṣusamṅghaparivṛtaḥ puraskṛto na puratas tiṣṭheyam yad idaṃ cittāvikṣepatāyai mā tāvad ahaṃ anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambudhyeyam / 18 /
- ⑥8 「五念(念仏・念法・念僧・念戒・念天)」は、六随念(念仏・念法・念僧・念施・念戒・念天)の変形とみられる。
- ⑥9 六随念から独立した仏随念がのちに念仏思想へと展開していったとする説は、既に先学によって論じられている。藤原 [1957: 5-23] 参照。
- ⑦0 『大阿弥陀經』に臨終見仏・夢中見仏が説かれていないわけではないが、SVでは見仏によって淨信(pra/sad)を得るという教説がみえることから、三昧・見仏が「斎戒」(≡仏随念)に代わってその役割を果たしているとも解釈できる。
- ⑦1 ただし、Fujita [2011]の校訂テキストには採用されていないものの、SVの複数テキストにおいて「uposāṇiya」という異読が存在することは注目に値する。〈無量寿経〉諸本に共通して、阿弥陀仏の光明の特性を称える段(『無量寿経』におけるいわゆる「十二光仏」の段)があるの

だが、SV ではこの箇所で阿弥陀仏の光明にまつわる二十もの別号が列挙されている。そのうちのひとつとして「ullokaniyaprabho」との記述があり、Fujita [2011: 33] の注釈によれば、この語には「upoṣaṇīyaprabhaḥ」というネパール写本に多く見られる異読がある。この「upoṣaṇīya」の語については、従来の翻訳でも不明あるいは誤記と解釈されてきた。Muller [1894: 29] では「Upoṣaṇīyaprabha (possessed of pleasant light)」と訳しているが、その根拠は不明である。BHSD は SV の用例によって upoṣaṇīya の項を立て、「to be honored with observances like those of the upoṣatha (upoṣatha のような儀式で尊ばれること)」という意味かもしれない、と説明している。また、MW では upoṣaṇa の語を「a fast, fasting (断食)」と解説しており、出典は不明だが upavāsa の解説と全く同じである。仮にこの upoṣaṇīya という異読が、阿弥陀仏と upoṣatha との関連性の名残を示唆しているとすれば、かつて〈初期無量寿経〉に upoṣatha 教説が説かれていたという仮説の一つの根拠となり得るかもしれない。