

阿弥陀仏信仰の変容

——『阿弥陀経』編纂の動機——

林 和 彦

I. はじめに

阿弥陀仏の救済をうけて理想世界・極楽に生まれ、仏に成ることを説く阿弥陀仏信仰は大乘仏教であるといわれている。しかし阿弥陀仏信仰が出現した当初から、洗練され充分発達した大乘仏教思想に裏打ちされていたわけではなく、不変の教理が存続しつづけているわけでもない。教理は人々を教え導くものであると同時に、それを奉持信奉する人々の意向によって変化するものでもある。教理の変容は、純粹に思想の発達展開を意味することはもちろんであるが、同時にその思想をもった人々または変容させた人々を通して、彼らの生きた時代や社会が教理に反映した結果なのでもあり、このことを抜きにして阿弥陀仏信仰の真の姿をとらえることは難しい[林 1975 : 51-72]。

現在、『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』など阿弥陀仏信仰を伝える経典が残っているが、これらはすべて同一の教理内容を伝えているものではない。経典構成や思想面でも多くの相違をもっていて、明かに阿弥陀仏信仰の教理が変容し展開した跡を示している。いまここにとりあげる『阿弥陀経』は、極楽の様相とそこへの往生を説く比較的の小部の経典であり、日本浄土教では浄土三部経の一つとして重視されている。漢訳(鳩摩羅什訳[大正12 : 346 b], 玄奘訳[大正12 : 348 b]), サンスクリット本, チベット訳が現存しており[藤田 1975 : 23-34], 最古のものは西紀402年の訳出とされる鳩摩羅什訳であるが、その原本がいつどこで成立したかについてはいまだ定説がない。

『阿弥陀経』はとくに浄土教の代表的経典である『無量寿経』やその諸異本との比較の中で新古が問われ、もっとも古い阿弥陀仏信仰の教理を伝えるとする説と比較的新しいとする説との大きく二つの意見に分かれている。加えて阿弥陀仏信仰の教理の展開の中で『阿弥陀経』がどのような役割を担っていたかについても、宗派的見地からの意見を除けば、必ずしも明確にされているわけではない。『阿弥陀経』がなぜ編纂されたのか、またそ

の出現が何を意味するのかを探ることは、阿弥陀仏信仰の展開を知る上で、延いては大乗仏教の動向を知る上で不可欠であると考えられる。

ここでは、時代の比定が比較的容易な鳩摩羅什訳とそれに内容がほとんど一致するサンスクリット本(*Smaller Sukhāvativyūha* [荻原 1931: 193-212])を中心に、『阿弥陀経』の経典構成と教理の内容に焦点をあて、そこにみられる特質を無量寿経諸異本と比較しつつ検討し、『阿弥陀経』がなぜ説かれたのか、また阿弥陀仏信仰の教理展開にどのような役割を果たしたのかを考察する。

II. 経典構成

『阿弥陀経』は経典導入部の定型句「如是我聞」(我れ是の如く聞けり)にはじまり、説法の場所、聴衆の仏弟子(śrāvaka, 声聞)と菩薩について述べたあと、釈尊が弟子中の長老・舎利弗を相手に、自ら問いを起しそれに自らが答える形で唐突に説法がはじまっている。しかも釈尊が自問自答するこの形は経典全体を通して貫かれている。

本文部は、極楽の様相およびそこへの到達方法を述べる「極楽」部と、『阿弥陀経』を信じ(*prati-√i*)、その経と諸仏の名を心に記憶して保持しつづけること(*√dhr*, 受持)を勧める「信受を勧める」部との二つに分かれる。前者は、極楽国土の様相を描写する「国土」、そこに居住する仏・弟子・菩薩とそこに生まれる者(往生者)について述べる「衆生」、そしてそこへ生まれるための行為と生まれて行く様相を述べる「往生方法」の三部分に細分できる。また後者は、東南西北上下の全世界の諸仏が衆生に『阿弥陀経』を信じることを勧める「六方諸仏の勧め」の部分と、諸仏の名を受持すること、また極楽に生まれたいと願うこと(願生)を勧め、その果として悟りの階梯を後戻りしなくなる境地(不退転地, *avaivartika bhūmi*)に到達できることをいう「不退転地の獲得」の二つの部分から成っている。

結末部は、諸仏が娑婆世界でなされた釈尊の偉業を誉め讃える部分である「諸仏による釈迦の称讃」と、聴衆が釈尊の説法を聞いて歓喜し、去ってゆくことを述べる経典終わりの定型句の部分「法を聞いて歓喜す」とに分かれる。図示すると次ページのようになる。

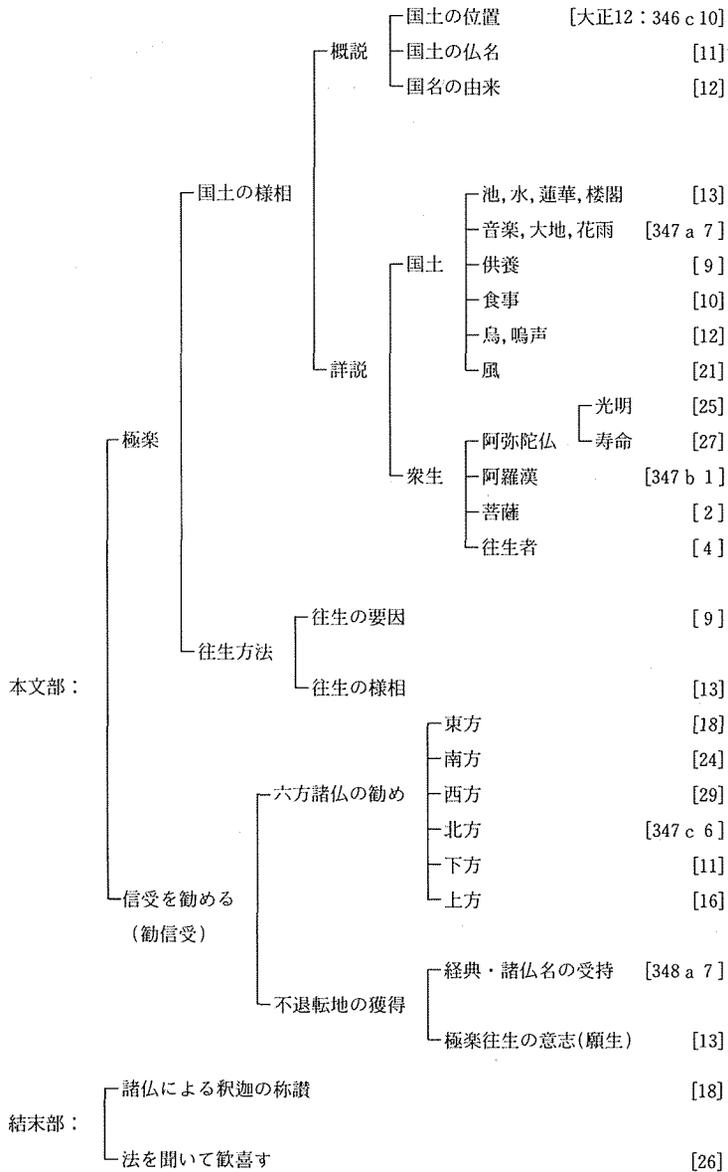
『阿弥陀経』は、1250人の阿羅漢弟子と文殊師利をはじめとする諸菩薩を聴衆として、舎利弗を相手に舎衛国の祇園精舎で説かれているが、その説法は釈尊が自問し自答する形をとっている。一般に対話形式が普通の大乗経典の中で、原始仏教経典のウダーナの形式を思わせる「無問自説」の構成は珍しく、これは『阿弥陀経』編纂者の自由な発想を反映するものであると考えられている [静谷 1976: 100 a]。

説法の場所が舎衛国の祇園精舎であること、聴衆の菩薩の最初に文殊師利が現れてい

『阿弥陀経』の經典構成

導入部： 説法地、聴衆を述べる。

[大正12：346 b 24]



ること、また説法の相手を舍利弗としていることは、無量寿経諸異本の場合と相違する。

『無量寿経』には全部で七つの異本が現存し、その願文の数から24願系、36願系、48願系の三つのグループに分類されている。このうち24願系の『大阿弥陀経』[大正12：300 a]、『無量清浄平等覚経』[大正12：279 b]、36願系の『大乘無量寿莊嚴経』[大正12：318 a]の三本は聴衆に菩薩が現れず、48願系の『無量寿経』[大正12：265 c]、『大宝積経』[無量寿如来会] [大正11：91 c]、サンスクリット本(*Sukhāvativyāha* [足利 1965, 荻原 1931：1-191])、チベット訳[河口 1931]の四本に現れる。しかしこれらが菩薩の代表として最初に挙げるのは、普賢または弥勒であって文殊師利ではない。さらに諸異本はすべて、説法の場所を王舎城の耆闍崛山とし、説法の相手も阿難および弥勒または阿逸とする。これは『阿弥陀経』が『無量寿経』系列と思想的系譜を異にしていたことを示唆するものとされている[静谷 1976：95 b-96 a]¹⁾。

『阿弥陀経』本文の前半「極楽」部は、目的地とそこへ到る方法を明らかにするという視点から構成されており、阿弥陀仏より極楽の描写と往生法を重視する。後半の「信受を勧める」部は、極楽往生の教理を説く経すなわち『阿弥陀経』を信じ受持することを勧めるのを主題とし、前半部を承けてそれを釈尊・諸仏で権威づける形をとっている。しかしここで釈尊や全世界の諸仏が信じ受持するように勧めるのは、その経だけでなく諸仏の名前にまで及んでいる。さらに諸仏によって勧められる行為の果、すなわち経および仏名受持の利益である不退転地の獲得は、極楽部の往生方法の中にみられる行為によっても得られるとして、前半部との教理的結合を志向している。

経典の結末部は、説かれた教理の名前、その教理を後代へ伝えること、また説法を聞いた聴衆の利益などについて述べられるのが普通である。しかしここでは、釈尊がこの娑婆世界で行った偉業を諸仏が称讃し、釈尊もそれを述懐・自讃したあと、経典終わりの決まり文句でもって聴衆が歓喜して去ったことを述べ、唐突に経典を終えている。

釈尊の称讃と自讃は、直前の「不退転地の獲得」の部分を受けて現れていると考えられる。これについては後に言及するが、ここを本文部とみるかまた結末部とするかは熟考の余地がある。

『阿弥陀経』の経典構成は、構造上、教理上ともに有機的に結びついており、編纂の動機と深く関係している。『阿弥陀経』の後半部は時代を隔てて成立し増補されたという意見

1) 静谷氏は『阿弥陀経』の作者を般若系乃至法華経系であることを示唆している[静谷 1976：95-100]。

もあるが[藤田 1970: 219-220], 経典構成の特徴は, 編集上のミスはあるものの一貫した意図に基づき, 綿密な計画のもとに一時期に編纂されたことを示している。

Ⅲ. 構成要素

1. 極楽国土

『阿弥陀経』は, 極楽に阿弥陀仏によって化作されたさまざまな鳥がいて, 1日に六回, 五根五力・七菩提分・八聖道分の法を説くといい, またさらに風が宝樹や網(羅網)を吹いて音を出し, 聞くと三宝を念う心を生じるとする[大正12: 347 a 12, 21]。

同様に『無量寿経』では, 極楽の宝池に立つ波が三宝の声から空無我, 無生無滅, 無生法忍の声に至るまでさまざまな妙声を揚げています。また極楽には光り輝く道場樹があり, 微風にそよいで法音を出す。この樹を見る者, この音を聞く者はすべて法の上に心を安んじて動じない状態(法忍, dharmakṣānti)を得て, 悟りの階梯を後戻りしなくなる境地(不退転地, avaivartika bhūmi)に住し, 仏に成るまで苦患に遭わないという[大正12: 271 a-b]。これらの描写は, 極楽では阿弥陀仏だけでなく国土の事物も法を説くことを示している。これに対して24願系ではこのような描写は現れない。須摩提(Sukhavatī, 極楽)は仏道修行に理想的な環境ではあるが, 国土自身は法を説かず, 法を説くのはあくまで阿弥陀仏である。

一般に経典では仏や菩薩が法を説く。ところが『無量寿経』や『阿弥陀経』では覚者である阿弥陀仏に加えて, 波, 風, 鳥などの極楽の事物までが法を説いている。このことはこれらの事物が覚者そのものか, または覚者と同一視されるもの, あるいはそれに連なるものであることを意味し, 国土と仏が同質のものとして理解されていることを示す。つまり, 事物が説法する国土とは仏法が顕現している場を意味し, すなわちそこが正覚の世界とみなされていることになる。48願系や『阿弥陀経』の極楽でも阿弥陀仏が説法をし, 菩薩が諸仏の供養をするのであるから, ここに示された極楽がまったくの正覚の世界であるというつもりはない。しかし極楽の特相に国土自身が法を説くことを採用しているという事実は, 極楽を単に仏になる要因を蓄積する場としてだけでなく, 果を享受する場すなわち正覚の世界として理解しなごうとしていることを示すものである。

『阿弥陀経』の国土が行う説法は48願系にみられるような大乘仏教的色彩を帯びたものではない。五根五力・七菩提分・八聖道分の説法や, 仏法僧の三宝を念ずる心を起こさせることなど, 大乘というよりもむしろ原始仏教以来の教理をその内容として採用している。これは『阿弥陀経』の極楽が48願系よりも古型を保っていることを示している。しか

し国土を正覚の世界とみようとしている点は、その捉え方が24願系とは根本的に変化している。これは極楽が娑婆世界とはまったく異質の世界であるとみるものであり、阿弥陀仏信仰の教理展開の画期的な局面を示しているものと考えられる。

『阿弥陀経』の極楽が48願系のそれに近いとみられる特徴は、この他、宝池に満ちている水が八功德水であること[大正12：271 a 29]²⁾、また極楽に咲く宝蓮華が各々の色で光り輝き、妙なる香りを放つこと[大正12：272 a 23]などが挙げられる。これらの記述は24願系にはみられず、48願系の『無量寿経』に現れる。また『阿弥陀経』がいうように極楽に鳥がいるとするのは、48願系に属す *Sukhāvativyūha* [足利 1965：35, 56, 香川 1984：208, 348], 『無量寿如来会』[大正11：100 a 8]のみである³⁾。

さらに『阿弥陀経』の極楽について指摘しておかねばならないのは、般若、華嚴系の大乗経典、例えば『道行般若経』[大正8：471 c 5], 『小品般若経』[大正8：580 c 21], 『華嚴経』[大正9：709 a 15]などにみられる都城の描写との類似である。その都城は欄楯や並木が七重にとり囲み、七重に羅網がかかっている。池があつてさまざまな蓮華が咲き乱れ、鳥が群れて鳴声を挙げている。国土と都城の違いはあるが、ここには『阿弥陀経』の極楽と平行する描写がみられる。また『華嚴経』では、仏の威神力によって現れた宝鈴・宝花や宝楽器等が妙声を出し、それを聞く者は解脱を得る、さらにまた仏身から放たれた光明が出世間法を説き明かすとしている。このほか仏以外の事物が法を説く記述は『華嚴経』[大正9：413 c, 435 b, 446 b, 463 b, 480 a-b, 481 c, 483 c, 536 c, 537 b, etc.]におおくみられ、『阿弥陀経』のそれと共通する。

さて24願系と48願系の大きな相違の一つが般若・空思想の影響の有無にあることは周知のことである[池本 1958：234-238, 藤田 1970：623-630, 静谷 1984：57-58]。とすれば般若・華嚴経典と上に述べたような共通性をもつ『阿弥陀経』を、24願系より以前に遡らせるほど古い成立であるとする事はできないことになる⁴⁾。

2) *Smaller Sukhāvativyūha* には、宝池の形容に八功德水とともに原始仏教経典によく現れる *samā-tīrthakaḥ kākapeyaḥ* の表現が用いられている[藤田 1970：207-210]。

3) 藤田氏は、極楽の河には如来によって化作された鳥が群れ、河からは無常、無我、寂静などの法音が流れ出るといふ描写を後期無量寿経すなわち48願系特有の描写であるとしている[藤田 1970：452]。

4) 導入部の聴衆中に現れる乾陀訶提菩薩(*Gandhahastin*, 香象)は般若経とつながりの深い『阿閼仏国経』[大正11：760 b 29]に現れて阿門仏の後継者とされ、『道行般若経』[大正8：470 b 13]『小品般若経』[大正8：579 b 9]の中でも阿閼仏国の最も尊敬すべき菩薩とされる。また『阿弥陀経』

2. 衆生

『阿弥陀経』の極楽の衆生は、阿弥陀仏、阿羅漢弟子、不退転地の菩薩およびあと一生を終えたと仏になることに決定している(一生補処, ekajātipratibaddha)菩薩,そして極楽に生まれる者(往生者)からなっている。極楽の創設者であり説法者である阿弥陀仏は、その光明が量りしれず(āmitābha),寿命が限りない(āmitāyus)とされる。阿弥陀仏の寿命が長く不可知であることを、光明が無量であるという特質と同列に並べる形は、24願系中『大阿弥陀経』ではなく、『平等覚経』に現れる[大正14: 281 b 14]。

『大阿弥陀経』は阿弥陀仏の寿命が非常に長いとはいうが、最後には涅槃すると説く。さらにそのあとは蓋樓亘・摩訶那鉢の二大菩薩が順に極楽の総領者になるといい、阿弥陀仏の寿命が無量であるとは説かない[大正12: 309 a 14-24]。願文と偈頌を除く散文部分のほとんどが一致する『平等覚経』でもこれは同じである。[大正12: 291 a 3-13]⁵⁾。

ところが『阿弥陀経』は、24願系で阿弥陀仏の後継者とされるこれら二菩薩について何も語らず、阿弥陀仏が涅槃するともいわない。代わって阿弥陀仏の寿命の限りないことをいって、ももとの特質であった光明無量と並べ、この二つで阿弥陀仏の性格を代表させている。二菩薩について何も語らないのは『阿弥陀経』が小部の經典であるということもある。しかしこれは寿命が無量となったことによって阿弥陀仏が永遠の存在となり、跡継ぎの必要がなくなったことにもよると考えられる。

なぜ阿弥陀というかの問いに答えて、光明無量・寿命無量の二つの特質を同列にならべる背後には、新たな特質である寿命無量を阿弥陀の主要な性格にしようとする意図がうかがえる。*Smaller Sukhavatīvyūha* [荻原 1931: 193-212]は阿弥陀仏をすべて Amitayus (無量寿)と呼び、また『称讚浄土経』も仏名をすべて無量寿とする。これらは『阿弥陀経』が阿弥陀仏を寿命無量の仏陀と把握していることを示唆し、上記のことを傍証する。48願系も阿弥陀仏を無量寿仏または Amitayus と呼んで、限りない寿命を阿弥陀仏の主要な性格と考え、仏の時間的超越性を強調する。『阿弥陀経』の寿命無量の重視はまさにこれと相

の異訳『称讚浄土経』[大正12: 348 b]にみられる不休息菩薩(Nityodukta)は『維摩経』[大正14: 519 b, 537 b]や『法華経』[大正9: 2 a, 63 b]の聴衆の菩薩中にその名を連ね、『阿弥陀経』編纂者の思想傾向を示唆している[静谷 1976: 96 a]。

5) 『平等覚経』では無量清浄仏が般涅槃するという文と、ついには般涅槃する時がないという文の矛盾する二つの記述があり、阿弥陀仏に対する理解の過渡的な状況が見える。阿弥陀仏の性格については 林 1986: 82-86 参照。

応する。

『阿弥陀経』は往生者がすべて不退転地の菩薩となり、その多くが一生補処の菩薩になれるとする。一生補処は菩薩の最高位であり、ほとんど仏と等しい存在とされる。一生補処の菩薩についての記述は、それと思われるものが『平等覚経』の中に現れるが、『大阿弥陀経』にはない。『阿弥陀経』には極楽の菩薩について、無量であるという他はとくに描写がない。しかし往生者がすべて不退転地および一生補処の菩薩になるのであるから、極楽の菩薩はすべて不退転地および一生補処の菩薩であるということになる。もう一方の極楽の衆生は声聞弟子である。彼らはみなすべて阿羅漢であり、しかも菩薩と極楽の衆生を二分する勢力として対等の地位にある。ここでは48願系にあるような声聞・縁覚に対する差別的な態度はない[大正12：266 b 8, 273 b 8]。しかし24願系にみられる阿羅漢果にまで至らない修行中の声聞はおらず[大正12：397 b 22]、声聞・菩薩ともに最高位に到達したものばかりである。これは『阿弥陀経』が極楽を究竟処または果を享受する場とみようとしていることに起因すると考えられる。極楽の衆生について説いたあと、釈尊は極楽への往生を勧める理由に、上善人(satpuruṣa)すなわち最高位の声聞や菩薩と一緒にいられることをいう[大正12：347 b 8]。これも極楽を究竟処とみる傾向を示すものと思われる。

『阿弥陀経』は極楽の衆生のすべてについて無量であることをいう。仏・弟子・菩薩・往生者の四つを無量ということとひとまとめにするのは、「無量」をそれぞれ個々の特質ではなく国土に備わる特相としようとしていることを示している。これは『阿弥陀経』が、極楽の創設者である阿弥陀仏よりも創設された国土・極楽により強い関心があることを物語り、ここの一段の結文「彼の仏国土は是の如き功德の莊嚴を成就す」はそれを裏付けている。

3. 往生方法

古来、『阿弥陀経』は念仏往生を説く経典とされているように、極楽に生まれる方法として仏名を執持すること(tathāgatasya nāmdheyam manasikarīṣyati)と、極楽に生まれたいと願うこと(願生, tatra buddhakṣetre cittaprañidhānam kartavyam)の二つを挙げる。一方、無量寿経諸異本は、仏教的なものから非仏教的な香りをもつものに至るまでヴァリエティーに富んださまざまな方法を提示する⁶⁾。しかし『阿弥陀経』は無量寿経にみられ

6) 24願系は、1. 菩薩道を行じ、極楽に生まれたいと願う(欲生)、2. 愛欲を断じ、戒を守り、沙門の道を行じ、欲生する、3. 仏の教えを信じ、齋戒を守り、布施などの善を行い、欲生する、4. 以前

るそれらほとんどを採用せず、善行やその福德によっては極楽往生は不可能であるとする[大正12：347 b 9-10]⁷⁾。そして衆生が阿弥陀仏の名を聞いて極楽に生まれたいと願い、七日間一心不乱に仏の名(名号)を執持すれば、命が終わるときに阿弥陀仏が聖衆と共に来迎し、極楽への往生が叶うと説き、きわめて単純で簡潔な往生方法を採用する。しかもこの往生法は衆生とくに善男子・善女人にむけて説かれる。善男子・善女人(kula-putra, kula-putri)は在家者を意味し、『阿弥陀経』の往生法が在家者をはじめとする一般大衆を対象にしているのがこのことからわかる。これに対して無量寿経諸本は衆生を上中下の三種に分け、それぞれに応じた往生法を設定している。さらに阿弥陀仏の来迎は上・中輩者のみが受ける利益とし、極楽に生まれたいと願う者を差別的に取り扱う態度がみられる[大正12：272 b-c]。しかし『阿弥陀経』では、一律に往生の意志をもつことと名号の執持のみが求められている。阿弥陀仏の来迎は往生者すべてに備わり、往生後は、経典前半で陳述された極楽がすべてに等しく享受される。

日本浄土教において、浄土宗は極楽往生のために要求される名号の執持(執持名号)を称名念仏と解釈し、阿弥陀仏の名を口に称えることとする[浄全7：40 4-7, 64 6-12, 坪井 1981：533-534]。また浄土真宗は、執持名号は阿弥陀仏の名号を二心なく信じることであり、『無量寿経』でいわれるただ専らに無量寿仏を念ずることと同じであるとする。さらにこの「念ずる」ことは「称える」ことでもあることから、執持名号は阿弥陀仏の名を心に信じ口に称えることと考えられている[柏原 1980：628, 631-635]。

に行つた悪行を悔い改め、戒を守り、善を行い、欲生する、5. 仏の光明を見て慈悲の心を起こし善を行う、6. 仏の名前を聞いて慈悲の心を起こし歡喜する、7. 仏の声を聞いて光明のすばらしさを誉め讃え続ける[大正12：301 b, 303 a, 309 c]などを挙げ、なかでも善行の内容については、原始仏教以来の十善業(daśa kuśala karmanī)に更に10項目を加えて列挙している[大正12：311 a 27-28]。

また48願系では整理の跡はみられるものの、それでも1. 菩提心を起こし、諸々の功德を修め、欲生する、2. 仏の名を聞いて、諸々の善行を実践し、欲生する、3. 至誠の心をもって、信じ、欲生する[大正12：268 a, b]ことを往生法として説く。さらに経典の後半でこれらに専ら無量寿仏を念ずることを新たに加えている[大正12：272 b-c]。

7) Max Müller は、『阿弥陀経』の「以少善根」[大正12：347 b 9]に相当する梵本中の語 *avaramātrakena* をパーリ語の *oramattaka* (belonging merely to the present life) に比定し、good works performed in this life(現世において為された諸善行)と英訳し、漢訳と違った理解をしている[浄全23：202, 455]。

さて、『阿弥陀経』の執持名号は「阿弥陀仏を説くのを聞いて」の文につづいて現れ、*Smaller Sukhāvattvyaḥa* 中の「Amitāyusas tathāgatasya nāmadheyam śroṣyati śrutvā ca manasikariṣyati」[荻原 1931：202-12]と相応する。文意は「彼(善男子・善女人)は無量寿如来の名を聞くだろう、そして(それを)聞いて(それについて)熟考するであろう」となる。動詞 $\text{manasi-}\sqrt{\text{kr}}$ は「心または感情をあるものに留める、心であることをじっくりと考える、記憶する」ことを原意とし、Buddhist Hybrid Sanskrit でもこの語は「心のあるものに集中させる、専ら一心にあることを熟考する」ことを意味する。漢訳仏典では「留意、作意、憶念、正念、思惟」などと訳されている。『阿弥陀経』の訳者鳩摩羅什がこの語に宛てている「執持」という訳語はふつう $\sqrt{\text{dhṛ}}$ に用いられる。これは「保つ、保持する、～に執する、～を記憶して忘れない」を原意とし、「受持、奉持、憶持、能持不忘」と漢訳される。しかし $\sqrt{\text{dhṛ}}$ は $\text{manah-}\sqrt{\text{dhṛ}}$ と結びついて、またはそのまま $\text{manasi-}\sqrt{\text{kr}}$ と同じ「熟考する」の意味をもつ。羅什はこの両者の互換性と、「是の経を聞いて受持する者、及び諸仏の名を聞く者は」と訳している経名の由来を述べる部分「asya dharmaparyāyasya nāmadheyam śroṣyanti, teṣāṃ ca buddhānāṃ bhagavatāṃ nāmadheyam dhāriṣyanti」[荻原 1931：208-3]の一節を考慮にいれ、この $\text{manasi-}\sqrt{\text{kr}}$ を「(阿弥陀仏の名号を)じっと心に留めて持続させること」と理解して執持の訳を与えたと思われる。ちなみに後の異訳『称讚浄土経』の訳者玄奘は、これを思惟と訳している。いづれにしても執持が $\text{manasi-}\sqrt{\text{kr}}$ の訳であり、それが「作意する、憶念する」を意味し、執持名号が「仏名を心に記憶しそれについて熟考し続けること」であることはまずまちがいが無い。

48願系の『無量寿経』では往生方法の一つとして「一向に専ら無量寿仏を念ず、一向に専意して乃ち十念に至るまで無量寿経を念ず、乃ち一念に至るまで彼の仏を念ず」を挙げている[大正12：272 b-c]。ここの念に相当する *Sukhāvattvyaḥa* [足利 1965：42-43]の語も $\text{manasi-}\sqrt{\text{kr}}$ が用いられ、また専意の意には $\text{samanu-}\sqrt{\text{smṛ}}$ が、十念・一念の念には cittot-pāda が用いられ、共に心想事成することと理解されている⁸⁾。したがって念無量寿仏は

8) 藤田氏は、浄土教経典における念仏の「念」の原語は $\text{samanu-}\sqrt{\text{smṛ}}$ (随念)と $\text{manasi-}\sqrt{\text{kr}}$ (作意)であり、これらは澄浄心あるいは信心と密接な関係をもつとする。また48願系に見える十念の「念」の原語は、*citta* であって口称の意ではなく心を起こすことであるといい、その内容は念仏を指すが、称名念仏を意味しないとする[藤田 1970：545-547]。しかし最近刊行された『観無量寿経講究』では作意($\text{manasi-}\sqrt{\text{kr}}$)・随念($\text{anu-}\sqrt{\text{smṛ}}$)・十念(*citta*)は原語の上では信念を意味するが、これら念には口称の意味乃至その行為が付随すること、すなわちインド・中国いづれにおいても念と称との同一視があるといっている[藤田 1985：152-159]。

「口に無量寿仏を称える」称念仏ではなく「心に無量寿仏を念う」憶念仏であることを示しており、ここに執持名号と類似した考えがみられる。一方、24願系では「須摩提に生まれたいと念ぜよ」とはいうが、「阿弥陀仏を憶念またはその名を執持せよ」という記述はどこにも現れない⁹⁾。念仏が24願系になく48願系になって現れることも非常に興味深い。24願系に憶念仏も執持名号もないという事実は、『阿弥陀経』の往生法が24願系以外のところにその出自をもつことを物語る。もちろん『阿弥陀経』は「往生の意志をもつこと」を往生法の一つに挙げているから24願系と無関係ではない。しかし24願系の往生法でとくに重視されている善行を往生の要因としないと否定して、執持名号を新たに善男子善女人すべてに開かれた往生法とする。これは『阿弥陀経』が24願系とはかなり相違した立場に立っていることを示している。

24願系には「仏の名字を聞いて」とか「仏の声を聞いて」という表現が現れている[大正12：301 b, 303 a]。この「聞」が「念」と同義であるとの解釈もできそうだが、この聞は字義どおりの単に耳に仏名を聞くという意味のもので、これは *Sukhāvativyūha* [足利 1965] 中によくみられる表現「*nāmadheyam śrutva*……」の \sqrt{sru} (聞く) に相当し、漢文の念、憶念に当たる *manasi-√kr* とは違ったものであろう。

48願系の憶念仏 (*tam tathāgataṃ manasikariṣyati*) と執持名号 (*tathāgatasya nāmadheyam manasikariṣyati*) が類似し、両者の交渉を予想させることをいった。しかし極楽の内容は『阿弥陀経』の方が古型を保っており、それを考慮すると48願系の憶念仏が執持名号の源泉となったとは考えにくい。さらにいえば、仏そのものと仏の名前を憶念するのではその対象が微妙に相違しているから¹⁰⁾、両者がここでまったく同じ往生法を提示している

9) 例えば『大阿弥陀経』には「願って我国に生れんと欲す」「一心に念じて阿弥陀仏国に往生せんと欲す」などの表現はあるが[大正12：301 b-c, 310 c, 311 a-b]、仏や仏名を憶念するという表現はみられない。藤田氏は無量寿経に現れる念仏が極楽往生の実践法であり、阿弥陀仏を対象とする心的内容を指すものとする。さらに『大阿弥陀経』『平等覚経』には念が現れるが、念の対象を阿弥陀仏とする意は表出されていないとする[藤田 1970：541]。すなわち24願系については念仏(憶念阿弥陀仏)という往生実践法が現れていないとみている。しかしそれにつづいて、全体の叙述からみるとそこに念仏の意が示されているとみることは無理ではないといい、無量寿経すべてに念仏の意がみられると主張するのであるが、この「全体の叙述からみると」という論拠は不明瞭である。

10) 仏名を憶念または執持するときの具体的行為として口称を考えることは充分可能であるが、仏そのものを憶念するときはむしろ禅定や止観を想定するのがふさわしいと思われる。

わけではない。

さてそこで『阿弥陀経』の往生法「執持名号」がどこから採用されたかが問題となる。

4. 執持名号の系譜

『阿弥陀経』の他に仏名を記憶して保つこと(dharaṇa, 受持)を勧める経典がある。諸仏の名を説く経典類、支謙訳『仏説八吉祥神呪経』[大正14:72 b]をはじめとする仏名経典類の中にみられるものがそれである¹¹⁾。例えば、『仏説八吉祥神呪経』は、善男子・善女人に対して東方世界の八仏の名前とその国土の名を受持し、奉行し、諷誦し、他人のためにその意味を解説することを勧める。そしてその果として、1. 愚かさを離れ、失言しない、2. 姿かたちが完全で、美しくなり、3. 貧困とは無縁で、地獄・餓鬼・畜生の世界に落ちない、4. 声聞や縁覚ではなく仏陀となり、5. つねに陀羅尼に遇い、菩薩道を実践してその功德は量りしれない、6. 四天王がつねに護り、役人によって捕えられることなく、盜賊に傷つけられず、天龍鬼神に煩わされない、7. 夜叉鬼神・蠱道鬼神、人・非人によって災いを受けることがないなどの利益があると説く。さらにこの経を誦誦すれば、疾病・水火・鳥鳴(絶望?)・悪夢の恐怖、または諸魔にたぶらかされて起こる恐怖が除かれるとする。この他、女性でこの経を信じて敬い慎み、媚びへつらうことがなければ、男子となつてつねに聡明で智慧深くなる、この経を奉持する者を弥勒をはじめとする諸菩薩や四天王がともに擁護する、一心にこの経を信ずる者もまた上記のような福德が得られるという。経典の最後では八人の菩薩の名を挙げ、これらの菩薩が誓って、十方の人民すべてを仏道に導き、危急の時にその菩薩の名を呼べばその災難から救出し、命が終わる時には飛んで迎えに来ることをいい、さらに再び弥勒、諸菩薩そして四天王がこの経を奉持する者を守護すると説いている。

この経典は仏名や仏国名の受持・奉行・誦誦などによって得られる現在および未来の利益、経典の誦誦がもつ神通力、そして経典の受持がもたらす功德を説き、これらによる

11) 『仏説八吉祥神呪経』には、西晋・竺法護訳『仏説八陽神呪経』、元魏・般若流支訳『仏説八部仏名経』、梁・僧伽婆羅訳『八吉祥経』、隋・闍那崛多訳『八仏名号経』、失訳(附秦録)『仏説十吉祥経』の5つの異本が現存する[大正14:73 b-77 c]。

この他の仏名経典には、竺法護訳『仏説滅十方冥経』[大正14:105 b]『宝網経』[大正14:78 a]『賢劫経』[千仏名号品][大正14:45 c]、菩提流支訳『仏説仏名経』[大正14:24 a]、吉迦夜訳『仏説称揚諸仏功德経』[大正14:87 a]、玄奘訳『受持七仏名号所生功德経』[大正14:107 b]、施護訳『大乘宝月童子問法経』[大正14:108 c]などがある。

現世利益の獲得と成仏をめざすものである。

仏名受持の源流がどこにあるか明らかになっているわけではない¹²⁾。しかし中国訳経史上の最初期に属す支謙・竺法護がすでにこの種の経典を訳出しており、その系譜は古い。またそれ以後に何度も重訳され、のちに増広された同種の経典が多く現れていることは、仏名の受持や読誦による現世の安穩と未来の成仏の成就を説く仏教が長期に渡って流布していたことを示している。

仏名経系の仏教が阿弥陀仏信仰と交流をもっていたことは、これらの経典中に阿弥陀仏の名が再三に渡って現れていることや¹³⁾、『阿弥陀経』の「六方諸仏の勧め」の部分に現れる各方位の諸仏の名が『仏名経』[大正14：143 b]にみられることから知られる[藤田 1970：216-219]。これに加えて、先の『八吉祥神呪経』の中に現れる、地獄・餓鬼・畜生の世界に堕ちない、命の終わるとき菩薩が来迎する、天や菩薩が守護する、女性が男子に変化するなどの仏名受持の利益は、『阿弥陀経』や無量寿経諸本の中にも見いだせる。また注目すべきは、『阿弥陀経』が「不退転地の獲得」の部分で、経と諸仏の名を聞いてそれらを受持する者に諸仏の加護と不退転地の獲得を約束していることである。[大正12：348 a 8-10]¹⁴⁾。これは『八吉祥神呪経』をはじめとする仏名経典類が説くところと軌を一にし、仏名経系の信仰が『阿弥陀経』と深い交渉を持っていることを如実に物語っている。これらを考慮すれば、『阿弥陀経』が往生法とする執持名号が、仏名経類の仏名受持を受容したも

12) 仏名経類の研究は 井ノ口 1964, 塩入 1964, 1966, 釈舎 1970などがある。これらは仏名経類にみられる諸仏名の系譜、悔過、懺悔思想を中心に考察しており、仏名の受持による得益、得不退転地、成仏の教理の源流については詳説していない。

仏名受持に関しては称名思想が大きく関係していると考えられるが、この問題については別稿にゆずる。

13) 『宝網経』[大正14：86 c 23]、『賢劫経』[大正14：7 a-b, 8 a, 10 c, 46 b, 47 a-b, 48 c, 59 a, 63 c, 64 c]、『称揚諸仏功德経』[大正14：99 a]、『仏名経』[大正14：114 a, 116 b-c, 121 b, 131 a, 134 a, c, 135 a, c, 140 b, 141 b, 142 c, 143 b-c, 149 a-b]

14) この部分は流布本では「諸仏が讚歎する阿弥陀仏の名と『阿弥陀経』の名を聞く者」という意味に改められており、ここで経と諸仏名の受持を説くのは経典編纂時の混乱の結果であるとされている[藤田 1970：214-2176, 坪井 1981：538, 563]。『阿弥陀経』が極楽往生を説くことだけを経の本旨とするのであれば、それは確かに矛盾の解消になっている。しかし視点を変えて『阿弥陀経』全体の構成をみれば、流布本以外が示す文が混乱の結果であるとはいえない。

のとみることは十分に可能なこととなる¹⁵⁾。

ところで、『阿弥陀経』は、七日七夜の間、戒を守って一心に阿弥陀仏を念ずれば、その仏を見るという『般舟三昧経』[大正13：905 b]の見仏説を承けているといわれる[望月1930：312-313]。般舟三昧(pratyutpanna-buddha-sammukhāvasthita samādhi)は禪定によって仏そのものを観想し、眼前に仏を見ようとするものであり、仏立現前三昧ともいわれる。これは仏を対象とする憶念ではあるが、『阿弥陀経』がいう仏名の受持によって行われるものではない。もっとも、『般舟三昧経』三卷本[大正13：902 c]にみられる毘陀和菩薩と7人の菩薩聴衆は、『八吉祥神呪経』では危急の時の救済者、または命が終わるときに來迎する菩薩として現れている[大正14：73 a 17-23]。これは両者の交流を示唆する。このことからすれば、『般舟三昧経』と『阿弥陀経』は仏名経類を通して何らかのつながりがあるかもしれない。しかし『般舟三昧経』には般舟三昧のために仏名を用いる説はなく『阿弥陀経』との直接的な関係を見いだすことはできない¹⁶⁾。ちなみに48願系は阿弥陀仏の憶念を往生法に採用している。ここでは般舟三昧との関係を充分考慮する必要がある。

5. 六方諸仏の勧め

諸仏が阿弥陀仏を誉め讃えるいわゆる諸仏の称揚の記述は、無量寿経諸本すべてに現

15) 阿弥陀仏の声を聞くとか、「南無阿弥陀三耶三仏檀」と口に帰依を表わし、その帰依の態度に感応して仏の出現をみるという考えは、24願系の中に現れている[大正12：316 b-c]。これと仏名の受持・読誦によってさまざまな功德を獲得できるとする思想とが関係を持つか否かについては、熟考する必要がある。しかし「阿弥陀仏の声を聞く」「南無阿弥陀三耶三仏檀と称える」は24願系の往生法には直接関与しておらず、これらが『阿弥陀経』の往生法に影響を与えたとは今のところ考えにくい。

16) 後漢・支婁迦讖訳『般舟三昧経』三卷本には「其所向方聞仏名常念所向方欲見仏」[大正13：905 c 8]の文があり、聞仏名の文字がみられる。しかしこの文はその直前の「其所向方聞現在仏常念所向方欲見仏」[大正13：905 b-c]と同意であり、それからするとこの聞仏名は単に「仏が在ますことを聞いて(srutva)」ということの意味し、仏名受持の教理とは直接つながらない。

静谷氏は『般舟三昧経』の念仏は持戒を不可欠とし見仏を目的とするものであって、持戒を説かず往生を目的とし、仏名を念じ臨終來迎を説く『阿弥陀経』の念仏とは、七日七夜という期間を除いて、まったく一致しないとしている[静谷 1976：97]。『般舟三昧経』一卷本には「念我名」の表現がある[大正13：899 b]、これは一卷本のみ現れ、また一卷本は三卷本より時代が下がるから、ここには後代の付加ないし解釈が加わっているものと考えられる。

れる。24願系は諸仏が衆生に阿弥陀仏の功德と国土の善を説き[大正12：301 b]、また阿弥陀仏の光明のすばらしさを誉め讃えることをいっている[大正12：303 a]。48願系になるとその記述はさらに増え、願文そのほか数ヶ所で無量寿経の光明や威神功德を称讃している[大正12：270 b, 272 b-c, 277 c]。これに対して『阿弥陀経』では、六方の諸仏は「一切の諸仏によって称讃され守護される経を信じなさい」といって、間接的に阿弥陀仏を誉め讃えているが、実はこの経を信じることを勧めている。諸仏の称揚は經典に対する信を勧める根拠として用いられており、このことは諸仏の称讃のみを強調する無量寿経よりも展開した形を示している。この「六方諸仏の勧め」の部分は、阿弥陀仏信仰と仏名経類の両者の教理が共有する他方仏国土や他方現在諸仏の観念を背景に、仏名経類でいわれる経の信受と諸仏の守護を取り込み、それを阿弥陀仏信仰の中にもともとあった諸仏称揚の発想で脚色したものとみられる。その材料が仏名経類からもたらされたことは、六方諸仏の名前からわかる。西方に無量寿仏を挙げ自らが説いた教えを自らが勧めていることや、諸仏の称揚が主題の文でこの一節を始めておきながら、経の信受を勧める文で終わっているなど編集のミスも目立つが、ここは前半で説かれた極楽往生の教えを承けてそれに権威を与え、また同時に往生法の実践による不退転地の獲得を説く後半を導く働きをしていて、經典構成の上で欠くことのできない役割を果たしている。

6. 不退転地の獲得

「六方諸仏の勧め」が終わると、釈尊は経名の由来について舍利弗に質問し自答する。ここでこの経および諸仏の名を受持する者が諸仏によって護られ、不退転地(avaivartika bhūmi)に到達することをいう。そして極楽に生まれたいとの願いすなわち往生の意志をもつ者もまた不退転地に達し、必ず極楽に往生することをいう。前者が仏名経類の教理をほとんどそのまま借用していることは間違いがない。一方、後者は極楽に生まれたいと願うそのことが、往生だけでなくその以前の段階で不退転地も獲得できるというのであり、前者の経・仏名受持と同じ効果をもたらすとするのである。24願系は極楽に生まれれば不退転地を得るというが、往生以前についてはいわない。48願系になって、増補された願文の中に、他方国土の菩薩が阿弥陀仏の名を聞くと不退転地と法忍を獲得できることを挙げる[大正12：269 b 2]。しかし往生したいと願うことで不退転地が得られることは両者ともに説かない。往生の意志が現世には不退転地を、来世には極楽往生をもたらすとするのは、『阿弥陀経』独自の理解といわねばならない。

往生の意志を持てば必ず執持名号が伴うのであるから、それが不退転地をもたらすと主張する背後には執持名号の存在が前提として考えられていることになる。執持名号に

仏名経類の影響があることはすでに述べた。とすれば往生の意志が不退転地をもたらすとするのは、執持名号を媒介にして、仏名経類の悟りを志向する姿勢がここにも及んでいるからであるといえないだろうか。「経・諸仏名を受持する者」と「極楽往生の意志を持つ者」とを並べ、ともに不退転地を獲得できるとする経典構成がこの推理を可能にさせる。

7. 諸仏による釈迦の称讃

阿弥陀仏信仰を説く経典は釈尊(Sakyamuni Buddha)について言及することが比較的少ないにもかかわらず、『阿弥陀経』は諸仏が釈尊の偉業を讃え、釈尊自らも述懐する形で自身の功德を自讃することをいって、その權威を認める。ここに釈尊讃仰の気運が現れているとするのは充分根拠のあることである。しかし『阿弥陀経』では釈尊そのものの讃仰が目的ではなく、むしろ再び高まりつつあった釈尊の權威を用いて『阿弥陀経』が説く教理に權威を与えようとしているとみられる。すなわち、往生の意志を持つことで得られる果として新たにクローズアップされた「不退転地の獲得」が仏道にとって大きな価値を持っていること、その教理が極楽往生だけを説き現世での不退転地の獲得を説かないこれまでの教理よりも優れていること、この二つを釈尊の權威を借りて強調することを目的として、ここに釈尊讃仰が取り入れられていると考えるのである¹⁷⁾。

IV. 経典編纂の動機

阿弥陀仏が創設した極楽世界へ、提示された一定の条件を満たすことで往生できるとするのが、阿弥陀仏信仰の教理の根幹である。24願系はこの極楽を仏道の理想的な修行道場と理解し、そこへ到達するためのさまざまな往生方法を設定する。衆生は提示されたそれぞれの往生法を満足させて極楽に生まれ、理想的な環境のもとで再度修行を積み、仏道を完成させる。従って、往生法は修行のための理想的な環境を獲得する行為であり、仏道の前段階的な行為と捉えられている。

しかし『阿弥陀経』は極楽を仏法が現れた世界すなわち悟りの世界であるとも把握しようとしており、24願系とは違った態度をとっている。ところで、先の教理中の極楽を悟りの世界であると解釈しなおしたとする。すると極楽に生まれることはその一部となることであるから、それはそのまま悟りに合流することになり、直ちに成仏に結びつく。した

17) 静谷氏はここにみえる釈尊讃仰思想と『法華経』および『悲華経』の釈尊に対する態度を比較検討し、羅什訳『阿弥陀経』の釈尊讃歎部分が後3世紀から4世紀前半にかけての思想を伝えたものであり、『阿弥陀経』のテキストも同時期の成立であることをいっている[静谷 1976: 99]。

がって往生法は必然的に仏に成るための行為となって、教理の骨格を変えることなく、往生法はそのまま仏道に変化する。『阿弥陀経』の極楽に究竟処的な性格が付与されているのは、この理論的メカニズムを用いて、もともと成仏のための前段階的な行為であった往生法を直接に仏果につながる行為、すなわち仏道に格上げしようとしたからであるとみられる。

往生法を仏道にしようとの意図をもって、極楽を悟りの世界と解釈しなおした時点で、阿弥陀仏はその主役の座を極楽に明け渡す。というのは、往生の目的が極楽で阿弥陀仏に化導され仏道を修行することから、仏法そのものの世界である極楽に生まれることそれ自体になり、教理構造の中心が国土の創造者である阿弥陀仏よりも、仏によって創られた極楽国土に移るからである。事実、『阿弥陀経』の經典構成は阿弥陀仏の成道のいきさつを語る法藏菩薩の説話を知っている形跡を見せながらも[藤田 1970：211, 337]一切それに言及せず、すぐさま極楽から説きはじめてその叙述に經典前半の大部分を費やしている。さらに阿弥陀仏については、主仏また説法主の地位は与えているが菩薩・阿羅漢・往生者と同列に並べて国土衆生の範疇で捉え、国土が備えている「無限・無量」の特相を示す一要素としている。これらはいづれも阿弥陀仏の教理上の地位が後退し、極楽国土が前面に進出したことを物語るものである。

さて、『阿弥陀経』が往生方法を説くにあたって、善行やそれによる福德を要因にして極楽に生まれることができないとし、「往生の意志を持つこと」を除くこれまでの往生法をすべて無視していることはすでに述べた。ここでいう善行や福德はおそらく無量寿経にみられる多種多様の往生法、とくに善を行い徳を積む行為を意識したもので、具体的には24願系の中にみられるような十善業を中心とする20種の善行、仏塔供養、起塔造寺、分檀布施、飯食沙門などの行為を指していると考えられる。これらはもともと在家仏教者に与えられた生天を果とする善行であり、無量寿経がそれらを往生法に採用したものである。『阿弥陀経』がこれらを否定するのは、無量寿経と違って、衆生を上中下に分類せず往生法に差別を設けないことにもよる。しかし加えて、往生法が生天を果とするものでは、生天果を得る行為によって仏果を望むことになり、仏果に等しい往生をもたらす行為にふさわしくないとみただからであると思われる。

『阿弥陀経』はこれらに変えて執持名号を往生法に採用している。すでに述べたように、これらはその出自を仏名経類の教理によっている。仏名経類の教理はおもに在家者を対象にして、経及び仏名の受持による現世の利益と不退転地の獲得を説き、成仏を究極の目的にするもので、したがってその具体的行為である経または仏名の受持は、仏果を得る行

為と理解されている。執持名号はこれに基づいているから、それが持つ仏果を得る行為という性格は執持名号にも承継がれ、その導入によっても往生法が仏道的な性格を持つことになる。

また往生の意志を持つことは極楽往生には欠くことのできない要素であるが、往生の意志それ自身は極楽に生まれるという果をもたらすだけで、仏道または成仏と直結する内容はもたない。ところが『阿弥陀経』はこれに不退転地の獲得という果を与える。これは往生の意志が往生法であると同時に、不退転地という仏道修行の階位を得る行為でもあることを意味し、この新解釈によって、もともと単なる往生法の一要素であったものが執持名号と同様に仏道的性格を帯びたものとなる。すなわち、ここでは「善行・積徳の否定と執持名号の導入」という往生法の内容そのものの変更と「往生の意志は不退転地をもたらす」という既にある往生法の再解釈によって、往生法自身にも仏道的な性格を施し、仏法の顕現した極楽に到達するにふさわしいものにしなおしているのである。

24願系で説かれる阿弥陀仏信仰は、理想的ではあるが成仏への階梯からすれば前段階的な場である修行道場に到達することを目標とするものであって、菩薩あるいは成仏をめざす仏教々理に比べ次元低いものであった。これに対して『阿弥陀経』は、教理の中の極楽と往生方法を捉えなおすことによって成仏への階梯を一段高め、阿弥陀仏信仰を直ちに菩提を求める仏教に再構築しているのである。往生法を仏に成る行為としてふさわしいものにするために、延いては阿弥陀仏信仰を成仏をめざす仏教の主流に位置づけようとして仏名経類の教理を導入し阿弥陀仏信仰の教理の改革を試みた経典それが『阿弥陀経』であり、この教理改革の動向が無量寿経の系列に48願系の出現を促す契機となったとはいえないだろうか。

略号

大正：『大正新修大藏経』, 東京 1924-1935.

浄全：『浄土宗全書』, 京都 1972.

参考文献

足利惇氏

1965 *Sukhāvativyāha*, édité par Atuuji Ashikaga, Kyoto.

池本重臣

1958 『大無量寿経の教理的研究』, 京都.

井ノ口泰淳

1964 敦煌本仏名経の諸系統, 『東洋学報』(京都)第35冊.

荻原雲来

1931 梵和对訳・阿弥陀経, 『梵蔵和英合璧・浄土三部経』[浄全23: 193-212]

1931 梵和对訳・無量寿経, 『梵蔵和英合璧・浄土三部経』[浄全23: 1-191]

香川孝雄

1984 『無量寿経の諸本対照研究』, 京都.

柏原祐義

1980 『浄土三部経講義』(改訂版), 京都.

河口慧海

1931 蔵和对訳・阿弥陀経, 『梵蔵和英合璧・浄土三部経』[浄土23: 342-356]

塩入良道

1964 中国仏教における礼懺と仏名経典, 『結城教授頌寿記念・仏教思想史論集』569-590.

1966 中国仏教における仏名経の性格とその源流, 『東洋文化研究所紀要』第42冊221-320.

静谷正雄

1976 羅什訳『阿弥陀経』について, 『印度学仏教学研究』25-1, 95-100.

1984 『初期大乘仏教の成立過程』, 京都.

坪井俊英

1981 『浄土三部経概説』, 東京.

积舎幸紀

1970 懺悔について——懺悔経と仏名経を中心として——, 『龍谷大学仏教文化研究所紀要』9, 85-89.

林 和彦

1975 教理と教団——『無量寿経』研究の準備段階として——, 『真宗研究会紀要』7, 51-72.

1986 『大阿弥陀経』に現れた光明の性格と北西インド, 『仏教芸術』165, 76-101.

藤田宏達

1970 『原始浄土思想の研究』, 東京.

1975 『梵文和訳・無量寿経・阿弥陀経』, 京都.

1985 『無量寿経講究』, 京都.

望月信亨

1930 『浄土教の起原及び発達』, 東京.