法華経の神変覚え書き

—光明と化仏—

石田　智宏

一　はじめに

インドでは一般に、禅定を修習することにより超自然の能力や奇蹟的現象をあらわす能力が得られるとみなされ、その能力は仏・阿羅漢や神々はもちろん、修習した禅定の段階に応じて凡夫にも備わると考えられていた（後説の漏尽通は除く）。この能力は神通（力）と呼ばれ、それによってあらわされる奇蹟的現象を神変と呼んでいる。阿含経典をはじめアヴァダーナや仏伝には釈尊自身の行なった神変が頻繁にあらわれ、そのうち舎衛城の神変はよく知られているが、釈尊は弟子たちには教誡神変（漏尽通に相当）以外の神変を現わすことを禁じていたとされる(1)。

大乗仏教になると神変は十方諸仏思想を反映して大規模になり、経典を構成する大きなモチーフとなった。この事情は法華経においても同様であり、神変なしに法華経は成立しないといってよい。相前後して成立した初期大乗経典をみると、神変の描写には現象面においていくつかの共通点があり、またそれらは衆生を仏陀の教説に導き入れる契機を与えるという点で一致している。しかしまた、それぞれの神変は各経典の思想・教説を反映しており、その象徴する意味は経典によって異なるように見える。

法華経の神変については多くの論攷のなかで関説されているが、神変の各要素が法華経においてもつ意味について若干の検討の余地が残されていると思われる(2)。そこで本稿は光明と化仏に焦点をあて、この点を考察しよ

うとするものである。なお以下の考察においては原始分法華経、すなわち梵本における第一章乃至第二十章（提婆品を除く）を対象とする。

二　神通と神変

仏教では神通に関して一般に五種ないし六種を数え、その各々を「通」abhijñāとよび、また総称して五通あるいは六通という。五通とは(イ)神足通（ṛddhi-abhijñā）(ロ)天耳通（divyaśrotra-a°）(ハ)他心通（cetaḥparyāya-a°）(ニ)宿住随念智通（pūrvanivāsānusmṛti-a°）(ホ)死生智通（cyutyutpāda/cyutyupapatti-a°）であり、(ヘ)漏尽通（āsravakṣaya-a°）を加えて六通となる[3]。神足通はまた如意通ともいい、一身にして多身となったり、多身にして一身となったり、現われたり隠れたりを自在に行なったりする超自然の能力、天耳通は神々や人々の声を聞く能力、他心通とは他人の心を知る能力、宿住随念智通は自己の過去を知る能力、死生智通はまた天眼通ともいい、衆生が業によって生まれかわるのを知る能力、漏尽通は自己の煩悩の滅尽を知る能力である[4]。これらのうち前五通は世間的な通であり、漏尽通は仏のみが備えるとされる。以上の「通」は阿含の修行道では慧学に位置づけられ、智慧を本質とするので「智」（順次、神境智、天耳智、他心智、宿住随念智、死生智（天眼智）、漏尽智）ともよばれる[5]。

法華経の神変を考察するに先立ち、阿含・論書所説の神通・神変について概観する。蓋し本経の神変においてはそこに見られる概念が重要であると考えるからである。

資料としてパーリ長部「沙門果経」（Sāmaññaphalasutta）をとりあげる。この経にみられる六通は、六通の記述としてある程度確定した段階のもので、内容的にも詳しく、またパーリ聖典の権威とされる『清浄道論』（*Visuddhimagga*）の神通論の典拠になっている[6]。「沙門果経」では、比丘は四禅定を修した上で、六通の体験を一つづつ述べる。その第一が神通

(iddhi-vidhā) であり、次のように書かれている。

「また、比丘は心が安定し、清浄で純潔となり、汚れなく、小さな煩悩も離れ、柔軟となり、機敏にものに応ずるもの、しかも（それ自らは）堅固な不動のものとなると、さまざまな神通（超能力）に心を傾け、心を向けます。比丘は、さまざまな神通（超能力）を体験します。一から多になり、また多から一となり、あるいは現われたり隠れたり、塀や城壁や山の向う側へ障害なく、まるで空中を行くように通り抜け、あるいはあたかも水中でするように大地にもぐったり浮かび出たり、また地上を行くように水の上を割らずに歩き、また羽のある鳥のように空中も足を組んで飛び歩き、またあんなにも偉大な力をもち、あんなにも輝かしい威光をもった月と太陽に手でさわったりなでたりし、はては梵天の世界にさえ肉体をもったままで到達します」[7]（A）

ここには神通の基本的要素である、自己の増殖と統合、移動・出現の自由が含まれている。この文はパーリ長部「堅固経」や中部「サクルダーイ大経」[8]、「身行念経」あるいは増支部「バラモン品」等に細部にわたってほぼ同一の文章であらわれ[9]、神通の説明として一般的なものである。「沙門果経」では「神通」(iddhi-vidhā) の説明となっているが、「堅固経」および「バラモン品」ではこれを「神通神変」(iddhi-pāṭihāriya/ṛddhi-prātihārya) の説明の中で述べている。したがって「神通」は同時に「神通神変」をも含意しており、超自然の能力とそれによって行なわれる奇蹟的行為との両方をいうのである。「神変」(prātihārya) は阿含では神通神変 (iddhi/anubhāva-pāṭihāriya)・記説神変 (ādesanā-p°)・教誡神変 (anusāsani-p°) の三に分類され、内容よりして順次神足通・他心通・漏尽通に相当すると考えられている[10]。

ところで「沙門果経」においては、上掲の神通とは別に、「知による直観」(知見、ñāṇadassana/jñānadarśana) と意生身の化作能力との記述があることに注意したい。比丘は六通の前段階で四禅定の境地に至り、そのあと

六通を実体験する前に、まず「知による直観」に心を傾注して自己の身体の本質を洞察し、意識が身体に密着し依存していることを知る。続いて、

「思考から成り立つ身体（意生身）を化作することに心を傾け、心を向けます。彼（比丘）はその（自己の）身体とは別の身体、（すなわち）形はあるが思考から成り立ち、四肢も完全にそなえ、（眼や鼻の）感覚器官もそこなわれないままの身体をつくり出します。」[11]（B）

という。上掲の神通体験の文章（A）はこのあとに続くのである。文脈としては意生身の化作のあと、神通にはじまる六通の実体験に続くことになり、化作と神通とに連続性を読み取ることは可能であるけれども、この経ではまだ化作は神通に含まれていない。

さきに神通体験の文章（A）のところで解説した自己の増殖とは自己の化身（意生身）をつくりだすことをいう。意生身の化作は内容よりして神通に通ずるものであることから、後に神通のなかにとりこまれるようになったと考えられ、事実、後の文献では意生身の化作は神通として説明されることが確認できる。後代の論書ではこれらの要素が整理されていくが、以上の内容を最も端的に要約したものとして『倶舎論』がある。その中では「神通とは㈠行くことと㈡化作とである」として、㈠行くこととは、身体が鳥のように空中を飛ぶ、遠くにあるものを近くにあらしめようと欲すれば速やかに近くに至る、はるか遠くでも心をそこに思っただけで瞬時にそこへ行く、の三項によって説明され、㈡化作とはまず神通の果として能変化心が起こり、次にその化心が身体を化作することであるという[12]。

「沙門果経」の神通を解説しながら神通論をまとめる『清浄道論』は、第十二章「神通の解釈」（Iddhividhāniddeso）の中で神通（iddhi）を十種に分類する。それらは、一、加持神通[13]（adhiṭṭhānā iddhi, 加持によって完成する神通）二、変化神通（vikubbanā iddhi, 本来の姿をはなれる変化による神通）三、意所成神通（manomayā iddhi, 身体内に意所成の他の身体が完成することによる神通）四、智遍満神通（ñānavipphārā iddhi, 知恵

の威力によって現れた神通）五、定遍満神通（samādhivipphārā iddhi, 止の威力によって現れた神通）六、聖神通（ariyā iddhi, 心自在の諸聖者にのみ可能な神通）七、業報生神通（kammavipākajā iddhi, 鳥などが空中を飛ぶこと）八、具福神通（puññavato iddhi, 転輪聖王などの福徳資糧の増大による神通）九、呪術所成神通（vijjāmayā iddhi, 呪術師などの神通）十、彼々処正加行縁成神通（tattha tattha sammāpayogapaccayā ijjhanaṭṭhena iddhi, 個々の正しい加行によって得られた神通）である[14]。

実はこの十神通は、『清浄道論』の著者ブッダゴーサ（五世紀）が同書の著作にあたり準拠したとされる『無礙解道』（*Paṭisambhidāmagga*）にすでに出ている[15]。『無礙解道』は阿含とアビダルマの過渡的性格をもつことから、紀元前二百五十年前後の成立とみなされている[16]。

十神通を通観すればわかることであるが、一〜三は神通の具体的な現われかたであり、神通そのものの性格を表しているのに対し、四〜十は神通示現者の資質に関する分類とでもいうべきものになっている。『清浄道論』によれば、「沙門果経」本文における神通とは第一の加持神通であるが、神通の意味としてはそのほかに第二の変化神通と第三の意所成神通に注意するべきであるという。これらのうち変化神通とは、自らが本来の姿とは別なる姿を現わそうと加持（決意）することによるもの、一方意所成神通は、自己の身体に心を傾け「空洞となれ」と加持して空洞となった身体内に「他の身体あれ」と加持することによるもので、それによって化作された身体は神通示現者とよく似たものとなる[17]。したがって変化神通と意所成神通とは加持神通の下位分類であると考えられる。さらに意所成神通が加持神通の一部であることは、同書に「意所成とは加持の（決意した）意によって化作されたものであることから意所成という」[18]とあるほか、『無礙解道』によっても裏づけられる。すなわち、前出の意生身の化作の文章（B）中「ここで比丘はその（物質的な）身体から、別の身体、（すなわち）形はあるが意所成の（思考から成り立ち）、四肢も完全にそなえ、（眼や鼻の）

感覚器官もそこなわれないままの身体をつくり出します」と同一文が『無礙解道』の意所成神通の解説中にあるが[19]、同書の加持神通の説明中にもほぼ同文が見られるからである[20]。

ここでその加持神通の説明中の文と、それに続く部分を引用する。とくに化作されたあとの化身（意生身）の特徴に注意したい。

「彼（神通をもち心自在を得た者）はかの梵天のところで、形はあるが意所成の（思考から成り立ち）、四肢も完全にそなえ、（眼や鼻の）感覚器官もそこなわれないままの身体をつくり出します。もしその神通をもつ者が歩けばそのとき化身も歩き、その神通をもつ者が立ち止まればそのとき化身も立ち止まり、その神通をもつ者が座ればそのとき化身も座り、その神通をもつ者が臥せばそのとき化身も臥し、その神通をもつ者が香を発せばそのとき化身も香を発し、その神通をもつ者が燃え立てばそのとき化身も燃え立ち、その神通をもつ者が法を説けばそのとき化身も法を説き、その神通をもつ者が問いを発せばそのとき化身も問いを発し、質問されたその神通をもつ者が問いに答えればそのとき質問された化身も問いに答え、……」[21]

この文では化身（意所成身）は化主（神通示現者）と同時に同じ行動をとるというのである。後の文献である『倶舎論』では神通示現者が仏の場合には意所成身の説法は仏と必ずしも同時であるという限定を受けないとされている[22]。

ここで「沙門果経」所説の、種々の神通と化作の理解に示唆を与えるものとして『瑜伽論菩薩地』をも参照しておく。その第五威力品（prabhāva）では神通（ṛddhi）を、質を転換する能変通（pāriṇāmikī ṛddhi）と非実在なる化身を作り出す能化通（nairmāṇikī ṛddhi）の二種に分けていて[23]、化作が神通の一部と理解されたことを示している。そこでは能変通を十八種に分類する中で、ヒマラヤ山脈を一原子（大）に圧縮したり一原子をヒマラヤ山脈（ほど）に拡大したりするという、圧縮（saṃkṣepa）と拡大

(prathana)、姿を現したり隠したりする出現（āvirbhāva）と隠没（tirobhāva)、壁や山などを妨げられずに行き、梵天へ行ったり来たりする往来（gamanāgamana）が示されており[24]、これらは「沙門果経」にいう神通に相当する。他方、能化通とは化心によって意のままに化身を作り出すこととされ、「沙門果経」に見られる意生身の化作能力に相当することは明らかである。「菩薩地」でも「沙門果経」にいうような意生身の化作という能力が二種の神通の一つとして理解されていることがわかる。

以上より、阿含・初期論書における神通の概念に、圧縮と拡大・移動・出没・化身の化作を確認し、とくに化身の化作は独立的に扱われていた形跡のあることを指摘した。

三　法華経の神通と神変

法華経において仏・菩薩あるいは声聞に属する神通と神変を表す語はサンスクリット文においても漢訳においても多様である。サンスクリット文のなかでは阿含における神通の用語を引き継ぎ、(1)abhijñā（通）；(2)ṛddhi（神通）；(3)anubhāva（神（通）力・威力）が頻出し、用例は多くないが重要な場面で (5)adhiṣṭhāna（加持・神通（願）力[25]）；(6)prātihārya（神変）が用いられる。このほか (7)prabhāva（神（通）力）；(8)vikrīḍita（遊戯神通）も見られる[26]。一方羅什訳『妙法蓮華経』における各語の漢訳は、上にあげた複数の神通の概念に対してかなり自由に「神通（力）」「神変」「威徳（力）」「威力」「威神力」「威光」などと訳している[27]。以下の文中では便宜的にabhijñāを「通」、ṛddhiを「神通」、prātihāryaを「神変」とする。

法華経ではこれらのうち通（abhijñā）や神通（ṛddhi）が菩薩の資格として重視され、通に関しては第三章譬喩品で華光如来の国土の菩薩を、第十四章従地涌出品で地涌菩薩を形容するとき「偉大な通の業に熟達した」（mahābhijñā-parikarmaniryāta）[28]と述べ、第八章五百弟子授記品で

は、プールナ・マイトラーヤニー・プトラへの授記後「(彼は) あらゆるところで菩薩の通を身につけ、きわめて自信に満ちた法の説き手、疑いをはなれた法の説き手、きわめて清らかな法の説き手であった。」として[29]、菩薩の通を法師の資格として評価する。他方、神通に関してはしばしばその保持者を「偉大な神通を身につけている者」(maharddhika) と呼ぶほか、第六章授記品ではスブーティに授記した後、彼がシャシケートゥという名の仏陀となってラトナサンバヴァという国土に現われたとき、そこにいる彼の無数の弟子である声聞を「六通と三明と偉大な神通とをもつもの」(ṣaḍabhijña-traividya-maharddhika) といい[30]、同意のマウドガリヤーヤナへの授記後にも同様の記述がある[31]。これは仏典特有の類語列挙であるが、「偉大な神通」が三明六通とならんで記されていることは注意してよいであろう。

阿含で釈尊が神変を禁じたのとは対照的に、この経では通 (abhijñā) や神通 (ṛddhi) は仏・菩薩の徳を賛えるのに肯定的に用いられることが多い。就中、法華経においては神通が中心であり、この語が-prātihārya (神変)、-abhisaṃskāra (発揮)、あるいは-avabhāsa (示現) という語と複合語を作って、奇蹟的現象を表している。そこでこれらの複合語の用例を中心に、経中の特に重要な奇蹟を章ごとにまとめてみる。

㈠第一章序品……釈迦仏の放光明による十方の仏国土照出 ((maharddhi-) prātihārya)

㈡第十一章見宝塔品……多宝如来の塔の出現 (adhiṣṭhāna)・分身仏の召集・国土の浄化と拡大 (三変土田：ṛddhibalaによる)・釈迦仏の虚空への上昇・四衆の虚空への移動 (anubhāva)

㈢第十四章従地涌出品……地涌菩薩が釈迦・多宝如来と分身諸仏に礼拝する長時間を短時間に見せ、世界を菩薩遍満と見せる (ṛddhyabhisaṃskāra)

㈣第十五章如来寿量品……成道後長期間を経ているのにそうではないと見

せ、霊鷲山にいるのに涅槃を見せ、衆生の顚倒が直れば姿を現わす（adhiṣṭhānabalādhāna）

(五)第二十章如来神力品……吐舌相による幾多の光明から出る菩薩（ṛddhiprātihārya, ṛddhyabhisaṃskāra）・あらゆる仏国土の衆生に見宝塔品所説の釈迦・多宝二仏並座や分身仏・四衆の参集を見せる（anubhāva）

上の（一）乃至（五）のうち右にあげた神通との複合語で表されているのは（一）（三）（五）に見られる奇蹟、すなわち第一章序品における釈迦仏の眉間白毫相からの放光明による十方の仏国土照出、第十四章従地涌出品において地涌菩薩のみせる奇蹟、第二十章神力品において釈迦・多宝如来の吐舌相の光明からの菩薩の遍満という奇蹟、である。序品と神力品、つまり冒頭と最後の両章における壮大な奇蹟はいずれも神変（ṛddhiprātihārya）と呼ばれている。これらのほか（二）に挙げた見宝塔品の三変土田も神通（ṛddhi）によるものとされている。

一方、見宝塔品における多宝如来の塔の出現、および寿量品における釈迦如来の誕生と入滅は“adhiṣṭhāna”（加持）によると述べられているが、すでに前節で述べたように加持もまた神通にほかならないのであるから、（一）乃至（五）における全ての奇蹟は神通（ṛddhi）に基づいているということができる。

四　光明と化仏

前節の（一）乃至（五）には神変の種々の現象が含まれている。ここでは他経との共通要素を比較するために光明と分身仏について考察したい。

まず光明について述べる。多くの大乗経典の例にもれず、法華経の神変も三昧を前提とした仏の放光明によって始まり、またその光明が大きな役割を担っている。光明想が定の前提となることはよく知られるところであ

り、たとえば『無礙解道』では、「光明想が成ずるから神通である」[32]と述べ、光明想が神通獲得の条件であることがわかる。また「光明（obhāsa）によって多様性と単一性との色相を見る意味の慧が天眼智である」[33]といい、光明が天眼智の特性であるとも述べられている。注釈によれば、それは光明をもつ心を修習することによって衆生のさまざまな境涯と行い、それによる業と輪廻の様子を見ることであるという[34]。これは天眼智に関する典型的な説明で、「沙門果経」などと共通である[35]。光明により衆生の境涯を見ることは阿含では天眼智に帰せられるものであるが[36]、法華経では神通に帰せられ、しかも仏陀の放つ光明はその有様を衆生一般に見せることが目的になる。

法華経序品では、釈尊が霊鷲山で無量義処三昧に入られたとき眉間白毫相から一筋の光明（raśmeḥ prabhā）が発せられた。その光は東方一万八千の仏国土を照しだし、霊鷲山の会座にいた四衆にはそれぞれの仏国土に、説法する仏陀、六趣の衆生、修行している四衆や菩薩たちの姿が見えた。この情景は（偉大な神通による）神変（(maharddhi-) prātihārya）と呼ばれている[37]。その奇瑞を目のあたりにした弥勒は、四衆を代表してその意味を文殊師利に尋ねる。文殊師利は「正等覚者で尊敬さるべき如来は一切の世間の人々には難信の法門を聞かせようと欲して、このようにこの偉大な神変や光線を放って輝かすという前兆を示されるのだ」[38]と答える。

この仏国土照出は法華経信仰者たちにとっての仏陀入滅後の状況認識を示すと考えられているが[39]、霊鷲山の会座にいる者たちにとってはこの神変は驚異と好奇心を覚え、説教に耳を傾けるための動機づけである。経文は光明に照らし出されたさまざまな仏国土のありさまを見た四衆や神々は「世尊のこのようなこの偉大な瑞相である神変の輝きを見て、驚異の念を抱き、未曾有の思いをし、好奇の心を起こした」[40]と述べている。またこの時とおなじように過去に日月燈明仏の放光明が東方一万八千の仏国土を照出したときにもこの仏の説法の会座にいた菩薩たちは「その大きな光明

によって世界が照らされたのを見て、驚異の念を抱き、未曾有の思いをし、歓喜し、好奇の心を起こした」[41]という。ここで注意したいのは、仏の放光明による神変に触れた衆生は、歓喜し、好奇心を起こすが、それが直ちにそれ以上の得果につながるのではない、ということである。第七章化城喩品においても大通智勝仏の成道時に十方の世界が光明（avabhāsa, tejas）に覆われるが、照らし出された衆生は自分たちの境遇を認識するにとどまる[42]。

仏の放光明は初期大乗経典に共通の神変であるが、以上の法華経の放光における描写と比べ、他の経典では放光に触れた衆生には明確な得果が結びつく。例えば、法華経に先行し、いわゆる原始大乗経典に属する『大阿弥陀経』、また『無量清浄平等覚経』では阿弥陀仏の光明に触れた衆生の苦からの救済が強調される[43]。一方「般若経」に関していえば、初期に属する『八千頌般若経』には授記時[44]以外には放光の記事はなく、光明による十方仏国土照出という神変もないが、発展した形である『二万五千頌般若経』では仏陀の放った光明に触れた菩薩はみな正等覚に至ることが決定すると述べる[45]。これら『大阿弥陀経』『二万五千頌般若経』では神変の展開にしたがって光明にこれら以外の意味も付加されていく。梶山雄一博士は『大阿弥陀経』『二万五千頌般若経』『華厳経』にあらわれる神変を大乗を代表する神変と位置づけ、それらにおいては仏陀の光明を見た衆生はそれぞれの優劣により（一）慈心歓喜（二）作善（三）解脱、という段階的救済が述べられているとした。[46]

法華経との類似性が指摘されている『首楞厳三昧経』では種々の神変が描かれているが、仏国土を照出する場面は一度であり、それは次のようになっている。

仏陀は霊鷲山における説法の会座で中空に浮かびあがって結跏趺座し、身体から光明を放った。その光明は十方の仏国土を照らし出し、会座の一同は無数の仏陀の説法の姿を見た。それらの仏陀たちも中空で結跏趺座し、

身体から光明を放っていたが、それらの諸仏の会座の一同は霊鷲山上空における釈迦仏を見、かなたから花や馨をまくと、それが霊鷲山上の釈迦仏の上で天蓋となり、霊鷲山会座の一同がまいた花や馨は十方の仏国土の諸仏の上で天蓋となった。世尊はこの神通を終えたのち「如来は衆生たちの善根を増大させるために諸々の如来を見るという神変（cho'phrul）をあらわしたのだ」といい、この神変を見た神や人間たちは無上正等覚に心をおこした(47)。

ここでは仏陀の放光明による仏国土照出という神変は衆生の善根を増大させるためであることが明記され、衆生はこの神変を見ることによって直ちに無上正等覚に発心するとみなされる。

法華経においては、仏国土照出という神変に触れた衆生は最終的には発心に導かれることになるが、その神変は直ちに発心を喚起するのではなく、あくまで発心への導入とでもいうべき位置を占めている。これは、その全体をとおして発心に導いていく、この経の思想を反映している。その点で法華経の放光明には、仏陀の放光明が無条件に衆生の救済、あるいは正覚（への発心）に直結する上記諸経典のそれと同じほどの絶対性はみられない。ちなみに、『八千頌般若経』や『首楞厳三昧経』では授記時の放光明の描写があるが、法華経では授記時にそのような記述はない(48)。

次に、序品で各仏国土の中に照らし出され、見宝塔品で霊鷲山に参集する分身諸仏と、如来寿量品にて明らかにされる寿命無量の釈迦仏との関係について述べる。分身という語の概念については、すでに苅谷博士が明確にされているように、最も詳しい名称は ātmabhāva-nirmita tathāgata-vigrahaであり、その中心概念は（vigrahaではなく）nirmita（化作された）である(49)。ただし博士はその意味を「（ある仏〈甲〉によって）（その仏〈甲〉の）身体から化作された如来の身」と依主釈に理解するが、第二節でみたように化主が化作するときに拠り所として最初に作るものは化心であり、

身体から化作するというのは不明確であるので、ātmabhāva-nirmitaを持業釈と理解し、全体を「化作された身体としての如来の姿」と解したい。

分身仏はいずれも釈迦仏によって化作された身体をもつ仏である。換言すれば、この分身仏は化仏であり、身体を有するけれどもその存在は釈迦仏の思考と所作に依存している。このことは、如来神力品における吐舌相の神変の描写の中で確かめることができる。その場面はこうである。

釈迦仏は多宝如来とともに虚空の宝塔中にあって地涌の菩薩に滅後の布教を委嘱し終えたところで、多宝如来とともに口から舌根を出す。二仏の舌根は梵天にまで至り、舌根からは幾多の光線が放たれて、各々の光線からは多数の菩薩たちが空中に散って教えを説く。実はこの菩薩たちは三十二相を備えた如来でもある。以上の情景は神通による神変（ṛddhi-prātihārya）と記される。いま注目したいのは、次の記述である。

「正等覚者で尊敬さるべき世尊である釈迦牟尼如来と正等覚者で尊敬さるべき多宝如来とが舌根で神通による神変を行われるのと同様に、百千コーティ・ナユタの他の世界からやってきて宝樹の根元でそれぞれ獅子座に座られたかのすべての正等覚者で尊敬さるべき如来たちは舌根で神通による神変を行われる。……さて百千年が過ぎたのち、かの正等覚者で尊敬さるべき如来たちはその舌根をもとに収め、全く同一瞬間に一瞬に、そしてみな同時に獅子のような大きな咳払いの音を出し、弾指の音をたてた。」(50)

ここでは霊鷲山に参集の分身仏が釈迦仏と同時に舌根の神変を示現したことを示している。化仏は化主と、同時に同じふるまいをする、という『無礙解道』の意所成神通の説明を想起すれば、右の一節は分身仏が釈迦仏の化仏であることを端的に示すものといえる。法華経はこのように釈迦仏と十方諸仏を本体（化主）と化仏の関係として、現在十方仏を釈迦仏に統合している。

一方如来寿量品で明らかにされるように、この宝塔中の釈迦仏は成道後無量劫にわたって衆生を教化しつづける中で、燃灯仏などの如来について

説き、その入涅槃を語るが、それは自らが教化のために方便によって作りだしたものであるという。その存在性はいまこの世で八相成道を示して見せる釈迦仏と同じであり、現在の釈迦仏が寿命無量の仏であることを通じて、燃灯仏などの過去の如来の本体もこの寿命無量の仏に帰せられ、三世諸仏をこの寿命無量の釈迦仏に統合しているのである。

これら法華経の分身諸仏は化仏であるが、同時に、八相成道を前提として生き生きと描かれる、具体性をもつ仏である[51]。この化仏のありかたは、「沙門果経」の引用文（B）に見られたように、四肢も感覚器官をも完全に備えたものを作り出す、という化作の概念に通じると考えられよう。

このような法華経の描写に対して、いま一度『首楞厳三昧経』をとりあげ、同じ化仏の扱いかたを見てみよう[52]。経の冒頭近くにおいて、霊鷲山における釈尊の説法の会座にいたドリダマティ（堅意）菩薩の質問に対し、釈尊は首楞厳三昧について説明する。会座の神々や天子たちはこの三昧を説く如来のために各々獅子座を設けた。そこで世尊は神通力によってその獅子座に応じて八百四十万コーティ・ナユタの仏陀を化作したが、それら化仏はみな実在ではないという。経文では「それら（化仏）は［四］大種から成り立っているのではないのだから、それら（化仏）は非実在である。それらは［五］蘊から成り立っているのでないし、それらは界から成り立っているのでないし、それらは［十二］処からなりたっているので［も］ないのだから、それら（化仏）は非実在である。」[53]といい、また「世尊がこの（前述の）ような神通力を収めると、それら全ての如来の身体（化身）はあらわされなくなった」[54]という。

『法華経』も『首楞厳三昧経』もともに神通力による化仏を描きながら、前者は分身仏に具象性を与え、後者はその非実在を強調する。『首楞厳三昧経』は般若経の思想を反映してあらゆる存在性を否定するものであることを考慮すればこの相違は当然であるが、それは化仏の性格も経典の趣旨を反映するものであることを示している。

五　むすび

本稿では光明と化仏という、神変の二つの要素が法華経において持つ意味を考察した。光明については、他の経典では仏陀の放光が直接に衆生の救済や無上正等覚に導くのに対し、法華経では直ちに無条件の救済や覚りを決定づけるのではなく、釈迦仏が本経全体を通して発心へ導くに際しての動機づけの意味を担うものと考えられる。

一方化仏についてであるが、その存在性に関して、仏教の宇宙論を論じたクレッツリ氏の議論を参考にいま少し検討を加え、結びとしたい。氏はその著書の中で、大乗仏教の宇宙論を十方諸仏の相互照出の世界とし、原始乃至部派仏教を一仏とその化仏の世界として両者を対照的に考えた(55)。（このうち十方諸仏の相互照出は放光によるので、上述の仏陀の光明は大乗仏教の宇宙論を象徴するキーワードでもある。）同氏によればこのような分類のひとつの基準は、諸仏が化仏か、十方仏か、ということである。氏は法華経を、十方諸仏が存在する大乗仏教の宇宙を描く経典の代表のひとつとみなされる。それは序品などに描かれる仏陀の放光という神変そのものに大乗の仏陀の特徴を見い出し、またそれが映し出す十方仏とその国土の記述に典型的大乗仏教の宇宙を見い出すからである。しかし、そこに描かれる諸仏の性格に関しては立ち入った議論をしていないので、最後にこの経における十方諸仏の存在性について述べる。

法華経において釈迦仏の神変によって現わされる諸仏は、すでに述べたようにあくまで化仏の要素、つまり原始仏教的仏陀観をとどめている。それは十方諸仏の存在が信じられていくなかで、その諸仏を釈迦仏の化作とし、独立性を否定することによって釈迦仏に焦点をあてるためであったかもしれない。しかし同時に、十方仏は化身でありながら、仏伝より受け継いだ八相成道をイメージさせることによって諸仏の存在性を強調することになるので、それが諸仏の独立性につながっていくように思われる。法華

経は十方仏の存在を前提としながらその属性を釈迦一仏の化仏とするのであるから、クレッツリ氏の分類によるならば大乗仏教と原始仏教両者の宇宙論の特質を兼ねているのであり、その点で過渡的様相を示すということができるであろう。

＊本稿で用いる『法華経』はケルン・南条本を底本とし、KNによって示した。ただし品名は羅什訳にしたがった。

略　号

AKBh: Pradhan (ed.), *Abhidharmakośabhāṣya,* Patna 1967.

AN: Aṅguttaranikāya. (PTS)

DN: Dīghanikāya. (PTS)

MN: Majjhimanikāya. (PTS)

Pṭs: Paṭisambhidāmagga. (PTS)

Śūr: Śūraṃgamasamādhisūtra, 'phags pa dpa' bar 'gro ba'i tiṅ ṅe 'dsin ces bya ba theg pa chen po'i mdo, Tibetan Tripitaka, Peking Edition, vol. 32, no. 800, bka' 'gyur, mdo, Thu 276a4 - 344a5.

Vism: Visuddhimagga. (PTS)

『印仏研』:『印度学仏教学研究』

『大正』:『大正新修大蔵経』

註

(1)紀野一義「仏教における神通神変について」『宗教研究』123, 1950, pp. 80 - 81. 前田恵学「神通より来迎へ…インド仏教文学に見られる天界訪問の二方法…」『印仏研』7 - 1, 1958, pp. 44 - 56. 阿含における神通・神変に

ついてはそのほか、L. de La Vallée Poussin, "Le Bouddha et les Abhijñās," *Le Muséon* 44, 1931, pp. 1 - 8; do, "Magic (Buddhist)," in J. Hastings (ed.), *Encyclopædia of Religion and Ethics* vol. 4, Edinburgh/New York 1911, pp. 255 - 257などを参照。

(2)法華経の神変を主題とした論文に次の二篇がある。丸山孝雄「法華経にみられる神秘の一考察…神通の示現とその意義…」『日本仏教学会年報』40, 1975, pp. 153 - 174; 紀野一義「仏教における神通神変について」。このほか注（13）の渡辺論文、伊藤論文、注（46）の梶山論文、注（49）の苅谷論文などが法華経の神変を扱っている。各論文の詳細は関係箇所の注記にゆずる。

(3)パーリ後期アビダルマでは五通に死生智通（天眼通）の一種である未来分智（anāgataṃsa-ñāṇa）および随業趣智（yathākammupaga-ñāṇa）を加えた七種を出すこともある。*Vism II,* p. 429. 水野弘元博士によればこの七通の初出は*Ṭīkapaṭṭhāna*（PTS, p. 154ff）である。水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』山喜房　1962, p. 926.

(4)これら「通」の内容は以下の本文にあげる阿含のほか、『清浄道論』や『倶舎論』、その他多くの大乗論書に説明されている。前田恵学「神通より来迎へ…インド仏教文学に見られる天界訪問の二方法…」p. 47およびp. 49 n. 5、丸山孝雄「法華経にみられる神秘の一考察…神通の示現とその意義…」、梶山雄一「神変」『仏教大学総合研究所紀要』2, 1995など参照。

(5)「通」を「智」とも呼ぶことについて『倶舎論』では、五通の獲得方法を生得・修得・呪成・薬成・業成・占相成にわかち、修得の智以外（生得）はすべて定の果ではないので「智」とは呼ぶが「通」とはいわないという。*AKBh,* p. 430. 桜部建『倶舎論』大蔵出版　1981, pp. 240 - 243.

(6) *Vism II,* p. 373. 14 - 17; pp. 376. 26 - 378. 9; pp. 384. 10 - 405. 33.

(7)DN 2 Sāmaññaphala-sutta: *DN I,* pp. 77. 30 - 78. 10, 78. 21 - 79. 2.和訳は長尾雅人訳「出家の功徳」（長尾編『バラモン教典　原始仏典』中央公

論社　1979, p. 533）に準じた。

(8)通に関する記述によって「沙門果経」から「サクルダーイ大経」への展開が裏づけられる。六通は三明に先行するという見解があったが（A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens,* Paris 1963, pp. 75 - 91.）、榎本文雄氏によりその問題点が指摘され、逆に三明が発展して六通が成立したことが論証された（「仏教における三明（tisso vijjā）の成立」『印仏研』29 - 2, 1981;「初期仏典における三明の展開」『仏教研究』12, 1982, p. 72ff.）。氏はその中で、最終項である漏尽通と漏尽知とについて内容的にはたしかに共通するが、実際の叙述にはかなりの相違を示しているかに見えるという。その理由は、三明はまず阿含古層韻文経典において定着したのち散文の記述が形成されたが、そのうち第三知である漏尽知の叙述として定着した、四諦や漏āsravaを知ることや、「再生は尽きた、純潔な修行は完遂された、なすべきことはなされ、もはや（再び）この（迷いの）世界に生をうけることはない」という解脱の自覚を述べた表現が、六通の概念が完成した後の散文中の漏尽通では消えているからである（取意）。本文でとりあげた「沙門果経」「堅固経」ではこれらの表現がそのまま保持され（DN2. 97: *DN I,* pp. 83. 33 - 84. 12; DN11: *DN I*, p. 215 (omit)）、また六通の各項を順にあげながら「六通」とは呼ばないので、この二経は六通の形成段階としては、散文三明から六通が定着する過渡的段階に位置すると考えられる。

そして「沙門果経」の六通が発展した形が「サクルダーイ大経」に見出される。「沙門果経」における四禅・知見・意所成身・五通の説明は「サクルダーイ大経」とほぼ一致するが（主人公名など一部除く: *DN I*, pp. 73. 20 - 83. 32; *MN II*, pp. 15. 4 - 21. 32.）、五通の次に位置する漏尽通の記述のみが大きく異なる。榎本氏は、漏尽通の説明から解脱の自覚を述べた表現が消滅した後の例としてパーリ「十上経」より、「漏の消滅によって、漏なき心の解脱、知恵による心の解脱を現世において自ら知り、目のあたり

に悟り、体得しつつ過ごす。」(「初期仏典における三明の展開」七五頁。*DN III*, p. 281. 25 - 27.) との文を引用している。

興味深いことに、「サクルダーイ大経」の漏尽通の説明はこのパーリ「十上経」の文と同一である (*MN II*, p. 22. 2 - 4.)。つまり「沙門果経」と「サクルダーイ大経」とは四禅乃至六通のほとんどの記述で一致しながら、最後の漏尽通に関してのみ異なり、「沙門果経」にあった解脱の自覚が「サクルダーイ大経」では消えているのである。「沙門果経」における四禅乃至六通の構造は阿含の修行道の集大成的な段階を示すとされているが (田中教照『初期仏教の修行道論』山喜房　1993, pp. 188 - 199)、漏尽通の発展を考慮すると、阿含の修行道は「沙門果経」からさらに「サクルダーイ大経」へ発展したということができる。

(9)DN 11 Kevaddhasutta: *DN* I, pp. 212. 21 - 213. 6; MN 77 Mahāsakuludāyisutta: *MN* II, p. 18. 10-18, pp. 18. 29 - 19. 3; MN 119 Kāyagatāsatisutta: *MN* III, p. 98. 2-10; AN iii. 60 Brāhmaṇavagga: *AN* I, p. 170. 20-27; そのほか増支部「一掬鹽品」(AN iii. 100 Loṇaphalavagga) : *AN* I, p. 255.4-12など。

(10)前田「神通より来迎へ---インド仏教文学に見られる天界訪問の二方法---」、丸山「法華経にみられる神秘の一考察---神通の示現とその意義---」など。

(11)*DN I*, p. 77. 8 - 11.

(12)*AKBh* pp. 425.3 - 429.3. 桜部『倶舎論』pp. 240 - 243.

(13)ここではadhiṭṭhānā iddhiを加持神通と訳したが、水野弘元博士は「決意神通」(『南伝大蔵経』63, p. 310) と、渡辺照宏博士は「摂受神通」(同41, p. 150) としている。adhiṭṭhānaについては渡辺「Adhiṣṭhāna (加持) 文献学的試論」(『成田山仏教研究所紀要』2, pp. 1 - 91) の結論における「仏または菩薩が衆生を守護し教化し指導する目的で、慈悲心から超自然的な現象を生ぜしめること」を含意するものとして、「加持」と和訳した。なお

とくに法華経におけるadhiṭṭhānaについてはこの渡辺論文に再検討を加えた伊藤瑞叡「法華経寿量品如来秘密神通之力考」(『野村耀昌博士古希記念論集仏教史仏教学集』春秋社　1987, pp. 513 - 534.) がある。

(14) *Vism. II*, pp. 378. 17 - 406. 31.

(15) *Pṭs. II*, pp. 207.1 - 214.6.

(16)水野弘元「巴利聖典成立史上における無礙解道及び義釈の地位」『仏教研究』4 - 3, 5, 6, 1940 - 41.

(17) *Vism. II*, p. pp. 405. 34 - 406. 31.

(18) *Vism. II*, p. 405. 13.

(19) *Pṭs. II*, p. 210. 31 - 211. 1.

(20) *Pṭs. II*, pp. 209. 28 - 210. 12.

(21) *Pṭs. II*, pp. 209. 28 - 210. 12.

(22) *AKBh* p. 427. 8-10. 梶山「神変」。

(23)Unrai Wogihara (ed.), *Bodhisattvabhūmi,* Tokyo 1936 (repr. Sankibo 1971), pp. 58 - 66.

(24) *Bodhisattvabhūmi*における各項の出所はそれぞれ、圧縮と拡大(no. 7, 8: p. 61. 10 - 12)、出現と隠没 (no. 11, 12: p. 62. 7 - 9)、往来 (no. 6: p. 61. 2 - 9) である。なお十八分類は『摂大乗論』に引き継がれるが、そちらでは能化通に相当する記述はない。Étienne Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule* tome 1, Louvain 1938, p. 71. 長尾雅人『摂大乗論　和訳と注解下』講談社　1987, pp. 213 - 216.

(25)渡辺照宏「Adhiṣṭhāna (加持) 文献学的試論」、伊藤瑞叡「法華経寿量品如来秘密神通之力考」参照。

(26)各項の概念は重複していてすべて神通力といいうるものであり、訳語は羅什訳『妙法蓮華経』の漢訳を考慮した最大公約数的なものである。

(27)ṛddhiを「神通」「神 (通) 力」と訳す一方ṛddhi-balaも「神通」「神 (通) 力」「神変」と訳し、同類のmaharddhikaを「神 (通) 力」「大神通」「(大)

威徳」「威徳力」としたり、anubhāvaを「神（通）力」「威力」「威光」と訳したりしている。

(28)KN 66. 8; 312. 2.その異読の問題点について戸田宏文「法華経の成立」（『東洋学術研究』23 - 1, pp. 141 - 181）第二節および第九節参照。

(29)KN 200. 9 - 12.

(30)KN 150. 1 - 2.

(31)KN 155. 1 - 2.

(32)*Pṭs II*, p. 228. 26.

(33)*Pṭs I*, p. 2. 35 - 36.

(34)*Pṭs I*, pp. 114. 32 - 115. 24.

(35)*DN I*, pp. 82. 24 - 83. 3

(36)ほかに『大智度論』（『大正』25, 1509）p. 98a. *Vism. I,* p. 176. 18 - 22; *Vism. II,* pp. 423. 11 - 429. 19など。『清浄道論』では天眼によりものを見るために光明（āloka）を作ることが光明遍により完成するという。これは十遍の中の一であるが、初期にはāloka-kasiṇaはtejo-kasiṇaである。また「光を保ち（ālokapariggahena）大きな光輝をもつ（mahājutikatta）から天という」と述べている（*Vism. I*, p. 423. 23 - 24.）。

(37)KN 6. 6 - 8. 2.

(38)KN 17. 5 - 7.

(39)苅谷定彦『法華経一仏乗の思想』（東方出版 1983）第一章。

(40)KN 7. 13 - 8. 1.

(41)KN 20. 12 - 14.

(42)KN 163. 5 - 164. 3.

(43)『大阿弥陀経』（『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』：『大正』12）p. 303a, 316c. 『無量清浄平等覚経』（『大正』12）p. 281a, p. 282b, p. 290b.

(44)P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā,* Buddhist Sanskrit Texts No. 4, Darbhanga 1960, p. 180. 24 - 29; p. 226. 10 - 14.

(45)N. Dutt (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, Calcutta Oriental Series, No. 28,* Calcutta 1934, pp. 5. 14 - 17. 12; 『摩訶般若波羅蜜経』(『大正』8) pp. 217b - 218c.

(46)梶山雄一「神変としての浄土教」『仏教』29, 法蔵館 1994, pp. 204 - 224, 同「神変」。

(47)*Śūr,* Thu334b4 - 335a6.

(48)原始分法華経からは除外される提婆品にはその例がある (KN 265. 4. - 266. 3)。授記における放光については静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』百華苑 1974, pp. 225 - 233. 同氏はこの授記における放光の起源を仏塔信仰者グループに求め、大乗仏教に受け継がれていく一方で一部の部派仏教にも受容されたと推定している。

(49)苅谷定彦「法華経における『分身』」『高井隆秀教授還暦記念論集　密教思想』(『密教学』13・14合併号) 1977, pp. 301 - 318, n. 7. 同「法華経における仏陀観」『密教学研究』7, 1975, pp. 71 - 85. 村上真完「書評・紹介 塚本啓祥著『法華経の成立と背景　インド文化と大乗仏教』」(『仏教史学研究』31 - 2, 1988, pp. 184 - 191) pp. 186 - 187も参照。

(50)KN 388. 1 - 9.

(51)苅谷「法華経における仏陀観」、梶山「神変としての浄土教」。

(52)*Śūr,* Thu 280b5 - 284a1.

(53)*Śūr,* Thu 283a2 - 3.

(54)*Śūr,* Thu 284a8.

(55)W. R. Kloetzli, *Buddhist Cosmology,* Delhi 1983, esp. pp. 8 - 9, 103 - 111.

[1995. 1. 30稿]