

『大雲経』の目指したもの

鈴木 隆泰

I. 本稿の目的

仏陀観及び仏身論の展開を考察する上で、『金光明経』(*Suvarṇaprabhāsa, Suv*)について言及されることは多いが¹⁾, その仏陀観・仏身論の元になったと考えられている『大雲経』(*Mahāmeghasūtra, MMS*)については²⁾, 従来まとまった研究が極めて少ない³⁾.

創唱宗教である仏教にとって, 仏陀滅後の存在確認は必須の要件であったと考えられるため⁴⁾, 各文献に表明された仏陀観・仏身論を考察することは仏教思想史の理解に極めて有効な方法であると考えられる⁵⁾.

以上のような観点から, 本稿においては『大雲経』の如来常住説を基調とした仏身論の特徴を考察することによってその編纂意図を明らかにし, 仏教史上における位置を探ることを目的とする。結論の一部を先取りするかたちになるが, 『大雲経』で表明されている仏身とは,

如来は常住 (nitya) で法よりなる身体を有しているため (dharmakāya), 遺骨 (dhātu) は存在せず, 般涅槃 (parinirvāṇa) は衆生を利益するための手段 (方便 upāya) であるというものである。本稿では特に「遺骨」に注意を払いながら, 大乘仏教誕生から『大雲経』が成立するまでの思想の流れを辿ることによって, 『大雲経』の仏身論・仏教史上における位置を考察していくこととする。

II. 初期大乘仏教の目指したもの

大乘仏教の起源については, 我が国では長らく大乘仏教「在家・仏塔起源説」が支配的であった。しかし諸外国の研究をもあわせた最近の研究成果によれば, 大乘仏教は部派の出家者を中心に担われたものであり, 部派と大乘は教団として連続しているという説が有力である⁶⁾。

以下, 初期大乘仏教が目指した“仏塔信仰からの脱却”の模様と, それらが仏陀をどこにどのように見いだそうとしたかを, 初期大乘経典の代表である『八千頌般若経』(*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, AsP*)と『法華経』(*Saddharmapuṇḍarīka, SP*)を例に見てみよう。

『八千頌般若経』においては, 般若波羅蜜のある場所を caitya と等置するとともに⁷⁾, 如来の遺骨を収めた仏塔 (tathāgatadhātugarbha-stūpa) の供養と比較して, 般若波羅蜜の経巻供養の功德がはるかに大きいことを強調する⁸⁾。また, 如来の遺骨と般若波羅蜜では後者を優先する。なぜならば,

これ(般若波羅蜜)こそもろもろの如来の真の遺骨だからです。それはなぜかと申しますと, 「諸々の仏陀・世尊は法よりなる身体を持っている (dharmakāyāh)。さら

に比丘たちよ、この物理的存在としての身体を〔仏陀・世尊の〕身体と考えてはならない。比丘たちよ、私は法を身体としてなっているのだと見なくてはならない」と世尊が仰せになったからです。この如来の身体は般若波羅蜜という究極の真実の顕現であると見なくてはなりません。

世尊よ、だからといって私は如来の遺骨を軽視したりはいたしません。私は如来の遺骨を尊敬いたします。しかしながら、この般若波羅蜜から生じた如来の遺骨が供養を受けるのです。世尊よ、ですからこの般若波羅蜜さえ供養すれば、如来の遺骨も完全に供養したことになるのです。それはなぜかと申しますと、如来の遺骨は般若波羅蜜から生じたものだからなのです⁹⁾。

以前は瞑想手段としてのことばやアイコンに仏陀を見いだしていたのに対し、この『八千頌般若経』では般若波羅蜜 (prajñāpāramitā) という dharma に、ひいてはその般若波羅蜜を説く『般若経』という經典の中に、仏陀を見いだそうとしていることが分かる。

今度は初期大乘經典のもう一つの代表である『法華経』を見てみよう。まず、「方便品第二」(Upāyakaṅśalyaparivarta) や「分別功德品第十六」(Punyaṅpariyāparivarta) の記述を見ると、『法華経』では仏塔供養の価値と經典供養・受持の価値を等置して、經典に仏陀を見いだそうとしている¹⁰⁾。

『法華経』の仏身論としては、「如来寿量品第十五」(Tathāgatāyuspramāṅaparivarta) に説かれる「法を説き続ける常住な如来」が広く知られている一方¹¹⁾、「法師品第十」(Dharmabhāṅakaparivarta) には次のような記述も見られる。

葉王よ、まさに知るがよろしい。善男子・善女人があつて、この〔妙法蓮華の〕法門の中からただの一偈でも受持するのであれば、その者は神々を含めた世間にとって如来なのである。その者に対しては如来に対するのと同様の供養をしなければならない。まして、この法門の全てを完全に会得し、受持し、読誦し、熟達し、解説し、書写し、書写させ、書写したうでで憶念し、さらにその〔書写した〕経巻に対して、花・香料・香気・華鬘・塗香・抹香・衣・傘・旗・幢・音楽をともなった合掌・敬礼によって供養し、尊重し、尊敬し、崇拜し、恭敬し、尊崇したりする者については言うまでもない¹²⁾。

経巻供養の方法が仏塔供養と同様であることから、仏陀を經典に見いだしていることは先に見た「方便品」、「分別功德品」と共通しているが、同時に『法華経』が經典の受持者(法師 dharmabhāṅaka) にも仏陀を見いだそうとしていることが分かる¹³⁾。

最後は「法師品」に続く「見宝塔品第十一」(Stūpasamdarśanaparivarta) からの引用である。「法師品」の説示が終わるやいなや、会座中の地面から宝で飾られた仏塔(stūpa) が出現する。その stūpa の中には過去に滅した多宝如来(Prabhūtaratna) という名の如来の遺骨が完全な形で入っており、次のように語りかけてきた。

するとその宝塔から次のような声が響いてきた。「善きかな、善きかな、釈迦牟尼世尊よ。あなたは妙法蓮華の法門を善く説かれた。まさにその通りである、世尊よ。全くその通りである、善逝よ」¹⁴⁾

これまでの議論に従えば、この引用箇所本文意もはや明白となる。先述したように、『法華經』においては仏陀への供養、すなわち仏塔供養が經典への供養と等しいと説いている。それ故、經典供養を勧めているのである。この箇所では、仏塔の中の遺骨としての仏陀—仏塔信仰の依り所そのものが「仏陀=經典」という『法華經』の記述の正しさを証明するという形をとることにより、信仰・供養の対象を仏塔から經典へと移行させていこうとする意図がより鮮明に表されているのである。

以上、『八千頌般若經』と『法華經』という2つの代表的な初期大乘經典の引用を通して初期大乘仏教の特徴を見てきた。前者は仏塔供養より經典供養を重視し、後者は仏塔供養と經典供養を等置しようという傾向が見られるが、どちらも従来の儀礼化した仏塔信仰に対する何らかの反省の上に立っていることは共通している。この従来の仏塔信仰こそ、それを乗り越えようとした初期大乘仏教の土台なのである。

Ⅲ. 『大雲經』の構造と主題

『大雲經』は如来常住 (tathāgatānityatā, °nityatva) を主題とする大乘經典である¹⁵⁾。チベット訳 *MMS*_T は38の章よりなり、漢訳 *MMS*_C は37章よりなる¹⁶⁾。第37, 38章を除き¹⁷⁾、その他の章は全て大雲密藏 (sPrin chen sñin po, *Mahāmeghagarbha) 菩薩が世尊に章題に即した質問をし、世尊が答えた後、会衆が常住な世尊を讃える偈を説くという、共通の構造を有している¹⁸⁾。以下、『大雲經』の主題である如来常住説を仏身に関する記述を中心に概観していくこととしよう。

まずは『大雲經』第1章中の大雲密藏の質問から引用する。

世尊よ、諸々の菩薩たちはどの經典を受持すれば、・・・如来は常住 (nitya) であると分かり、如来が常住・恒常 (śāśvata) であると明らかに知って、・・・如来は変わることのない身体を有していると常に言うことができ、如来の清涼 (śiva) な自性を喜ぶ見方を円満し、如来は常住 (nitya)・恒常 (śāśvata)・堅固 (dhruva)・清涼 (śiva) であるとあらゆるあり方で見ることのできる一切の大海 [のような存在] となり、如来は法よりなる身体を有している (法身 dharmakāya) という真実を理解し、如来の金剛のような身体 (vajrakāya) は不壊なる身体 (abhedyakāya) であると正しく見ることができ、如来の身体は血・肉 (āmiṣa)・骨 (asthi)・筋よりなっているのではないと空性に基づいて語る事ができ、・・・如来は決して般涅槃することはないとはっきりと言うことができるようになるのでしょうか¹⁹⁾。

このように、『大雲經』は最初の第1章ですでに、主題である如来常住を提示しているのである²⁰⁾。この如来常住が主題であることは、続く各章において同様の主張が見られることから容易に導かれる。例えば第2章では、大雲密藏菩薩が世尊に次のように懇願する。

一切衆生の尽きることのない享樂の藏となる『大雲經』という經藏を、世尊がお説き下さいますように。如来が常住・恒常・堅固・清涼・無相であるという偉大な功德の雨を、今世尊が降らして下さいませうお願いいたします²¹⁾。

また第5章の末尾では、会衆が如来を次のように讃える。

生ずることのないあなたに帰依します。輪廻の世界に生まれる種々の無垢な如来の方便身 (upāyakāya) 一切を牟尼は示現されました。偉大な勇者は常住な身体をお持ちであって、大海のようなお方は輪廻の世界に生まれるのを喜ぶ気持ちをお持ちです。汚れに染まらない如来は諸々の衆生に幸あれと望まれるのです²²⁾。

第23章の末尾においても、会衆が如来を次のように讃えている。

三界にあつて法の自在者である如来は、法よりなる常住な身体をお持ちです。諸々の衆生たちを利益するため、種々の道をお示しになられます²³⁾。

例示引用は以上の3例に控えておくこととするが、如来常住に関する記述は上記のみには限らず、『大雲經』全体を通じて見いだすことができるのである。

さて、次は『大雲經』の中核の一つである第37章からの引用である。世尊を出血させた提婆達多の過失を問うカウンディニヤ (ācāryavyākaraṇa-Kauṇḍīnya) 婆羅門に対し、世尊の威力 (anubhāva) を受けた大雲密蔵菩薩が以下のように答える。

大婆羅門よ、どんな人であっても如来・応供・等正覚に出血させることは不可能なのだ。如来の身体は樹木の影のようなものと見なさない。〔如来が出血したという〕このことは手段 (方便 upāya) であると理解しなさい²⁴⁾。

このカウンディニヤ婆羅門と大雲密蔵との対論 (MMS_T 191a3-194a3, MMS_C 1095a12-1096b8) の主題は「如来の種性 (rigs, *gotra) は清浄である」ということにあり、釈尊と同じ釈迦族の一員である提婆達多が実は罪を犯してはいないことを主張するものである。しかしその背景には「如来は常住身であって、血・肉・骨はない」、「如来は不生であるから、方便として生まれ出る種性も輪廻の垢に染まらず清浄である」という思想があることに留意する必要がある。

そして、以下に続く一切世間楽見 (Sarvalokapriyadarśana) 童子とカウンディニヤ婆羅門との対論 (MMS_T 194a7-196a7, MMS_C 1096c4-1097a27) を通して『大雲經』の仏身論が一層明確に表明される。如来の遺骨供養 (= 仏塔供養) の功德によって生天を望むカウンディニヤ婆羅門に対し、世尊の威力を受けた一切世間楽見童子は世尊の遺骨の不可得性を強調し、仏塔供養の功德を完全に否定する。

ガンジス河に白睡蓮が生じ、黄色いカッコーが法螺貝のようになり、ジャンプがタラ樹の実を結ぶなら、そのときには遺骨はあるであろう²⁵⁾。

童子の偉大さを認めた婆羅門は童子を讃えつつ、偈で返答する。

〔如来は〕金剛のように堅固な身体を有しており (vajrasamghanakāyah), 化作した身体を示現するのであって、芥子ほどの遺骨もありはしないのである。〔如来には〕血・骨・肉がないのであるから、どうして遺骨があることがあろうか。衆生たちを利益するための手段として遺骨を留めおかれるのである。仏陀・世尊は法よりなる身体を有しており、如来の遺骨は法なのである (dharmadhātuh) ²⁶⁾。

MMS_Tの “de bzin gśegs pa chos kyi dbyiṅs” に対して Suv_S 18.8, Suv_T 16.29 を参照し、“dharmadhātus tathāgataḥ” と MMS_S を再構築できる。これを従来のように「如来は法界で

ある」と訳したところで、全く意味をなさないことが分かるだろう。それどころか dharmadhātu を機械的に「法界」と置き換えてしまうことによって、大切な思想的脈絡をも見失うことになるのである。そこで以下の解釈を見てもらいたい。

まず、直前の chos kyī sku, *dharmakāya が「dharma を身体として有する」と Bv. で解釈されるため²⁷⁾、dharmadhātu も同様に「dharma を dhātu として持つもの」と Bv. で理解してみよう。『大雲經』の文脈に従う限り dhātu は「遺骨」を意味していると考えられるため、「dharmadhātus tathāgataḥ」は「如来は dharma を遺骨として持つ」、「如来の遺骨は dharma である」、「如来は滅後に dharma を遺した」と解釈することが可能である。これは初期經典の「仏陀の滅後は、法と律が師である」という所説を踏襲するものと言える²⁸⁾。この解釈に従うことによって、この引用箇所からは『大雲經』は初期經典や『般若經』と同じく、非人格的な dharma に仏陀を見いだす流れを受け継いでいると考えることができるのである。先述した『大雲經』の仏身論の特徴や仏教思想の流れに関する最新の研究成果と合わせても、この解釈は十分妥当であると判断される。

一方、その後の箇所では、

如来は般涅槃することなく、法が滅することもない。衆生を成熟させるために般涅槃を示現されるのである。世尊・仏陀・如来は不可思議であり、常住な身体を具えている。衆生を利益するため種々の法を示されるのである²⁹⁾。

ここではアイコンではないにせよ、『法華經』に代表される何らかの人格的仏陀を見いだそうとする思想が読みとれる。

以上、『大雲經』の示す仏身論を概観してきた。『大雲經』が非人格的な dharma に仏陀を見いだす流れと、人格的仏陀を見いだす流れの両者を統合していることがよく分かるだろう。

IV. 『大雲經』の目指したもの

『大雲經』にとっては如来常住を説くことが本質的テーマであり、まさに如来常住を説くためだけに編纂されたという観がある。そこで表明されている仏身は「如来は常住(nitya)で法よりなる身体を有しているため(dharmakāya)、遺骨(dhātu)は存在せず、般涅槃(parinirvāṇa)は衆生を成熟させるための手段(方便 upāya)である」というものであった。裏を返せば、『大雲經』にそのような思想を表明させる、逆の意味を持った文脈が存在していたことが想定される。すなわち、「如来は入滅してしまっており、滅後には仏舍利があるのでそれを仏陀と考え信仰する」という文脈である。言うまでもなくこれは仏塔信仰の脈絡であって、初期大乘仏教が乗り越えようとした仏身論そのものである。では『大雲經』も『般若經』や『法華經』と同列に、初期大乘經典の一つなのであろうか。それはおそらく違うであろう。

思想は運動であり、一つの場所から別の場所へ動こうとするとき、その土台となったものは何らかの形で跡を残す³⁰⁾。先述の『八千頌般若經』や『法華經』における仏塔の扱いもそれに当たる。いかに經典供養・受持を強調したとしても、その土台となった仏塔供養

の功德そのものを完全に否定しきることは不可能であった。むしろそれらには仏塔供養の功德を認めた上で、宗教的意義・価値を經典へと移行させていこうとする意図が読みとれた。初期大乘經典においては經典供養の功德を主張するためには、比較対象としての仏塔供養の功德はどうしても認めなくてはならなかったのである。

しかし『大雲經』ではその仏塔信仰の功德、及びその前提となる遺骨の存在を全く否定していることから判断して、土台そのものが違う、つまり『大雲經』の土台自体に、すでに別の大乘經典が存在していると考えられる。結論すると、その土台とは『般若經』や『法華經』をはじめとする、仏塔信仰を否定的・消極的に捉える經典であったと考えられる³¹⁾。

既述したように、初期大乘仏教は仏塔信仰からの脱却を図ったわけであるが、後に続いて編纂された二次的大乘經典の中には、初期大乘仏教の意図に反して仏塔供養を勧める經典も存在する³²⁾。思想は運動であり、しかもそれは直線的というよりも、むしろ螺旋状の往復運動の形式をとることが確認される³³⁾。すなわち、初期大乘經典が仏塔信仰からの脱却を図ったことの揺り戻しで、大乘經典の形式を踏襲しつつ、仏塔供養を説く經典が出現したと考えられるのである。

『大雲經』が生み出されるに至った背景には、まさにそうした經典が作成されるに至る下地としての根強い仏塔信仰が想定される³⁴⁾。そして、『大雲經』は dharma や經典に仏陀を見いだそうとする大乘經典を土台として、揺り戻された、もしくは依然として根強く残っていた仏塔信仰への対抗意識というかたちで、初期大乘經典が目指した仏塔信仰からの脱却を完全に成し遂げようと試みた經典なのである。その意味では、この『大雲經』は“まったき大乘經典”であると言うことができるだろう。

V. 結論と今後の課題

『大雲經』の編纂意図が「初期大乘仏教が目指した仏塔信仰からの完全な脱却を宣言すること」であるということが本稿において明らかにされた。この結果に基づき、初期大乘仏教が成立したにも関わらず、揺り戻された、あるいは依然として根強く残っていた仏塔信仰への対抗意識という思想の流れの中に、『大雲經』の仏教史上における位置を定めることが可能となった。今後は、従来指摘されてきた『大雲經』と『涅槃經』『大法鼓經』との関係の考察を進め、より綿密な位置確定を行う³⁵⁾。この局所的な位置が確定した後、さらにもう一度『大雲經』をはじめとする一連の經典群をインド仏教全般、ひいてはインド思想一般の脈絡の中に連れ戻し、より広い視点からの考察を進めていくこととする。

〈略号及び使用テキスト〉

MMS *Mahāmeghasūtra* (『大雲經』)。

MMS_T The Tibetan version of the **MMS**.

'phags pa sPrin chen po zes bya ba theg pa chen po'i mdo.

ārya-Mahāmegha-nāma-mahāyāna-sūtra.

P No. 898, mDo sna tshogs, Dzu, 121a4-237a6, tr. by Surendrabodhi, Ye šes sde.

- MMS_C** The Chinese version of the *MMS*.
『大方等無想經』六卷，曇無讖訳，T. No. 387, 1077c-1107b.
- MMS_S** The reconstructed Skt. text of the *MMS*.
- AsP** *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (『八千頌般若經』) ed. P.L.Vaidya (BST 4), Darbhanga, 1960.
- DN** *Dīgha-Nikāya*, PTS.
- MBhS** *Mahābherisūtra* (『大法鼓經』).
- MPNS** *Mahāparinirvāṇasūtra* (『涅槃經』).
- SP** *Saddharmapuṇḍarīka* (『法華經』) ed. Kern and Nanjio, St.Peterburg, 1912.
- Suv** *Suvarṇaprabhāsa* (『金光明經』).
- Suv_S** *Suvarṇabhāsottamasūtra*, ed. J. Nobel, Leipzig, 1937.
- Suv_T** *Suvarṇaprabhāsottamasūtra*, ed. J. Nobel, Leiden, 1944.
- P** Peking Kanjur.
- T.** Taisho Tri-Pitaka.

(注記)

- 1) 仏陀観・仏身論の考察のために『金光明經』を対象としているものは枚挙に暇がない。ここでは短編だが要点を押さえたものとして浜野 [1984] を挙げておく。
- 2) Suzuki [1997]，鈴木 [1998] 参照。特に後者は6種の Tibetan Kanjur を用いて『大雲經』のチベット校訂文を作成し，さらにそれをサンスクリット文に再構築しつつ，『金光明經』の第2章「如来寿量品」(*Tathāgatāyuhpramāṇanirdeśa*) 中の増広部の出典が『大雲經』であることを論証したものである。なお，本稿で用いる「再構築」という言葉については同論文の注18に説明してある。
- 3) 『大雲經』に対する従前研究としては，高崎 [1974] 276-301 がおそらく唯一のものであろう。ただしこれは著書の性格上，如来蔵というテーマのもとに『大雲經』にアプローチしたものであり，本稿とは立場が異なる。
- 4) 下田 [1997] 67-69, 111, 143 参照。
- 5) 仏陀観の発展をまとめた最近の研究としては梶山 [1996] がある。また，田村 [1975] は仏身論の展開をまとめている。
- 6) 最近の研究成果の代表として下田 [1997] を挙げておく。以下，大乘の起源に関する部分の成果をまとめておく。

まず，初期仏教を，その本質を仏陀の説いたことば・教え・*dharma* に求める流れと，人格としての仏陀の存在自身に求める流れの2つに分類する。前者では口伝によってことばが伝承されるため，組織化した出家者の集団が必要となり，またその教義のテーマ

は彼ら出家修行者が実践した瞑想と密接に関係している。一方後者は、そうした瞑想と結びついたことばを重視する初期經典制作の関心からは除外されたもの、仏陀関係のアイコン—具体的には仏陀の遺骨や遺留品を収めた仏塔 *stūpa*, *caitya*—や、瞑想と結びつかない詩や物語などのことばを重要視する流れである。これが仏教のいわば両輪であったわけだが、注意すべきはどちらも出家者を中心に担われていたという事実である。文献資料・文献外資料の何れを見ても、仏塔に出家者が携わっていないと言うのは誤りであるとする。そして、ことばを大切にしながらも、瞑想手段としてのことばや、単なる仏塔信仰には飽きたらず、詩や物語としてのことばに親しみをもち、ことばの上に仏教全体を投影しようとした部派の出家者を中心に大乘經典が制作されていったとする。

このように、創唱宗教である仏教では何らかの形での仏陀の現存が要請されており、上記の初期仏教の2つの流れであれ、大乘仏教であれ、結局は“どこにどのように仏陀を見いだすか”という視点の相違に帰着すると考えられる。

7) *prajñāpāramitayā pṛthivīpradeśaḥ sattvānāṃ caityabhūtaḥ kṛto* (*AsP* 28.25-26). Schopen [1975] 参照。

8) *AsP* 31.9-36.1. その理由については以下のように説明している。

tat kasya hetoh/ prajñāpāramitānirjātā hi kauśika tathāgatānāṃ arhatāṃ samyak-sambuddhānāṃ sarvajñatā/ sarvajñatānirjātā ca tathāgataśarīrāṇāṃ pūjā/ (*AsP* 36.1-3)

それはなぜかと言えば、カウシカよ、諸々の如来・応供・等正覚の一切智性は般若波羅蜜から生じたものだからである。そして如来の遺骨供養は一切智性から生じたものだからである。

9) *etad dhi tathāgatānāṃ bhūtārthikaṃ śarīram/ tat kasya hetoh/ uktaṃ hy etad bhagavatā/ dharmakāyā buddhā bhagavantah/ mā khalu punar imaṃ bhikṣavaḥ satkāyaṃ kāyaṃ manyadhvam/ dharmakāyapariniṣpattito māṃ bhikṣavo draṅṣyatha/ eṣa ca tathāgatakāyo bhūtaḥkoṭiprabhāvito draṣṭavyo yad uta prajñāpāramitā/*

na khalu punar me bhagavaṃs teṣu tathāgataśarīreṣv agauravam/ gauravam eva me bhagavaṃs teṣu tathāgataśarīreṣu/ api tu khalu punar bhagavan itaḥ prajñāpāramitāto nirjātāni tathāgataśarīrāṇi pūjāṃ labhante/ tasmāt tarhi bhagavan anayaiva prajñāpāramitayā pūjītayā teṣāṃ api tathāgataśarīrāṇāṃ paripūrṇā pūjā kṛtā bhavati/ tat kasya hetoh/ prajñāpāramitānirjātatvāt tathāgataśarīrāṇāṃ/ (*AsP* 48.8-15)

10) *SP* 46.11-53.2, 250.15-255.10. 下田 [1997] 129-134 参照。

11) *SP* 323.7-326.12.

12) *sa hi bhaiṣajyarāja kulaputro vā kuladuhitā vā tathāgato veditavyaḥ sadevakena lokena tasya ca tathāgatasyaivam satkāraḥ kartavyo yaḥ khalv asmād dharmaparyāyād antaśa ekagāthām api dhārayet kaḥ punar vādo ya imaṃ dharmaparyāyaṃ sakalasaṃpātam udgrhṇīyād dhārayed vā vācayed vā paryavāpnuyād vā prakāśayed vā likhed vā likhāpayed*

vā likhitvā cānusmaret tatra ca pustake satkāraṃ kuryād gurukāraṃ kuryān mānanām
pūjanām arcanām apacāyanām puṣpadhūpagandhamālyavilepanacūrṇacivaracchatradhvaja-
patākāvādyāñjalinaṃskāraṃ praṇāmaiḥ // (SP 226.1-6)

13) この“tathāgato veditavyaḥ”の解釈については久保 [1987] 245-249 に「法師に宗教的
権威を与えること」とある。しかし仏教が「どこにどのように仏陀を見いだすか」とい
う点で展開していったことを考えると、単なる権威付けという見方には収まりきれない
問題を含んでいると本稿筆者は考える。

14) tasmāc ca ratnastūpād evaṃrūpaḥ śabdo niṣcarati sma/ sādhu sādhu bhagavañ
śākyamune/ subhāṣitas te 'yaṃ Saddharmapuṇḍarīko dharmaparyāyaḥ/ evam etad
bhagavann evam etad sugata// (SP 240.2-4)

15) 高崎 [1974] 284, Suzuki [1996] 495 参照。

如来常住を説く経典としては『法華経』が有名であり、『法華経』と『金光明経』の
共通性も指摘されてきた。しかし Suzuki [1996], 鈴木 [1998] の成果を踏まえれば、
『金光明経』は『大雲経』を仲介に『法華経』と連絡していることが分かる。例えば Idzumi
[1931] xvii-xviii は以下の『法華経』と『金光明経』の文の対比に基づき、両者に説か
れる仏身の類似性を主張している。しかし、参照された『金光明経』の文章は『大雲経』
から引用されたものなのである。

nirvāṇabhūmiṃ c'upadarśayāmi vinayārtha sattvāna vadāmy upāyam/
na cāpi nirvāmy ahu tasmi kāle ihaiva co dharmu prakāśayāmi// (SP 323.11-12)
na buddhaḥ parinirvāti na dharmāḥ parihīyate/
sattvānāṃ paripākāya parinirvāna deśayet// (Suv_s 19.1-2)
sañs rgyas mya ñan yoñs mi 'da'// chos kyañ nub par mi 'gyur te//
sems can rñams ni smin mdzad phyir// yoñs su mya ñan 'da' ba ston// (MMS_T 202b6-7)

acintiyā kalpasahasrakotyo ... dharmāṃ ca deśemy ahu nityakālam//
samādapemī bahubodhisattvān baudhasmi jñānasmi sthapemī caiva/ (SP 323.7-9)
acintyo bhagavān buddho nityakāyas tathāgataḥ/
deśati vividhān vyūhān sattvānāṃ hitakāraṇāt// (Suv_s 19.3-4)
bcom ldan sañs rgyas bsam mi khyab// de bzin gsegs pa rtag pa'i sku//
sems can mams la phan pa'i phyir// chos mams sna tshogs ston pa mdzad// (MMS_T
202b7)

第1の引用文では Suv_sと MMS_Tは全く同じであるが、第2の引用文においては chos,
*dharma の語がある MMS_Tの文章の方が Suv_sより SP に近いことが分かるだろう。Suzuki
[1996] 493 参照。

なお、本稿で用いる MMS_Tのテキストには鈴木[1998]と同様、Peking (P), Narthang, Stog

Palace, Tokyo, Derge, Lhasa の 4 版本・2 写本に基づいた批判校訂テキストを用いているため、P の読みとは必ずしも一致していない。ただしロケーションは読者の便宜と従来の慣例を考慮し P で表示する。

- 16) *MMS_T* が *MMS_C* に比べて 1 章多い理由は、*MMS_T* の第 14 章 (sPrin chen po'i glog gi sgyu 'phrul (*māyā) gi glen gzi'i le'u zes bya ste bcu bzi pa (*MMS_T* 177b5-178a2)) と第 15 章 (Cho 'phrul (*rddhi) chen po'i glen gzi'i le'u zes bya ste bcu lña pa (*MMS_T* 178a3-8)) が、*MMS_C* の大雲初分神通健度第十四 (*MMS_C* 1090c22-1091a4) に相当していることによる。内容を比較すると、*MMS_C* の散文部分は *MMS_T* 第 14 章と、章題と韻文部分は *MMS_T* 第 15 章と対応している。このことから、当初あった *MMS_C* 第 14 章相当部分に新たに韻文と散文を増広して *MMS_T* 第 14 章、15 章としたか、あるいは本来 2 章構成であったものを、漢訳者の曇無讖がまとめて 1 章としてしまったかのどちらかであると考えられる。

この *MMS_T* と *MMS_C* との間の違いに関して、高崎 [1974] 297 は「漢訳は一品少ないが、これはチベット訳の第 15 品に相当する部分が、神通健度第十四の名を残しながら、内容を欠いていること (神通健度第十四の内容は Tib. 第 14 品に相当) による」と述べているが、上記のようにこの記述は正確ではない。

- 17) 以下、章立ては *MMS_T* に基づく。

第 37 章: mDo (*sūtra) dañ tiñ ñe 'dzin (*samādhi) dañ chos kyi sgo (*dharmamukha) dañ gsañ ba (*guhya, rahasya) zu ba dañ yoñs su mya ñan las 'das pa (*parinirvāṇa) gtan la dbab par bstan pa las dam pa'i chos kyi dkyir 'khor gyi phuñ po'i (*skandha) le'u zes bya ste sum bcu bdun pa (*MMS_T* 187a4-202b8), 大雲初分如来涅槃健度第三十六 (*MMS_C* 1094a15-1099a14).

第 38 章: No Chapter-title (*MMS_T* 203a1-237a6), 大雲初分増長健度第三十七 (*MMS_C* 1099a21-1107b11).

これら 2 章の分量が多いことから、高崎 [1974] 301, [1982] 30 は後代の増広である可能性を指摘している。この可能性の検証は別稿に譲らねばならないが、仮にそうであったとしても、本稿に示すように、如来常住説が『大雲經』の一貫した主題であるということについて影響を与えるものではない。

- 18) *MMS_T* 第 37 章は質問・答え・偈文の複数セットよりなり、如来常住を主題とする『大雲經』の中核の一つをなしている。Suzuki [1996], 鈴木 [1998] で扱った『金光明經』増広部の出典もこの第 37 章にある。

- 19) bcom ldan 'das byañ chub sems dpa' mams mdo gañ dañ ldan na/ ... de bzin gsegs pa la rtag pa ñid du mthoñ bar yañ 'gyur ba dañ/ de bzin gsegs pa'i rtag pa dañ/ ther zug pa ñid śin tu gsal bar mthoñ nas ... de bzin gsegs pa ni ther zug pa'i sku yin no zes ther zug tu smra bar yañ 'gyur ba dañ/ de bzin gsegs pa'i zi ba'i rañ bzin la mñon par dga' ba'i lta ba phun sum tshogs par yañ 'gyur ba dañ/ de bzin gsegs pa ni rtag pa dañ/ ther zug pa dañ/ brtan pa dañ/ zi ba'o zes mam pa thams cad du lta ba'i rgya mtsho thams cad du yañ 'gyur ba dañ/ de

b'zin g'segs pa'i sku ni chos kyi sku yin no 'zes de kho na mthoñ bar yañ 'gyur ba dañ/ de b'zin g'segs pa'i rdo rje'i sku ni mi phyed pa'i sku yin no 'zes yañ dag par mthoñ bar yañ 'gyur ba dañ/ de b'zin g'segs pa'i sku ni rus pa ma yin zhiñ śa ma yin la khrag ma yin te rgyus pa ma yin no 'zes stoñ pa ñid du smra bar yañ 'gyur ba dañ/ ... de b'zin g'segs pa la ni gtan du yonñ su mya ñan las 'das par 'gyur ba med do 'zes gsal bar smra bar yañ 'gyur (MMS_T 133b5-134b5)

世尊，菩薩摩訶薩．．．云何見於諸仏如来常樂我淨，而非惡見．云何如来真實生身，真實法身．云何如来金剛之身，破壞雜身．云何見壞身而名為真見．云何如来身不名為血肉筋骨所成立．若有如是身，云何為空見．．．云何入於涅槃，若不入涅槃． (MMS_C 1081a5-28)

法身の形容句となっている *nitya-śāsvata-dhruva-śiva* という四句については鈴木 [1997] 43 参照．また MMS_C だけに見える「常樂我淨」や「一切衆生悉有仏性」の句については、高崎 [1974] 277, 293-294, 298-300 に指摘されているように、『涅槃經』40 卷本 (T. 374) を訳した漢訳者曇無讖による改変と考えるのが妥当であろう．ただし、高崎 [1974] 293 に「曇無讖が『涅槃經』の教義をもってこの經を解釈したことは、それ自体見当ちがいのことではなく、密語の内容としては正しい」とあることについては、筆者としては賛同しかねる．『涅槃經』 (*Mahāparinirvāṣasūtra*, MPNS) の仏性 (=アートマン) は個々人に内化された仏塔、仏舍利であり (下田 [1997] 278-304)、『涅槃經』の文脈の中でこそ意味を持つ．仏塔の内化を行っていないばかりでなく、仏舍利の存在自体を完全に否定している『大雲經』を『涅槃經』の脈絡で解釈することは控えるべきであろう．

20) この箇所を示されている『大雲經』の仏身が、『涅槃經』第1類の「金剛身品」で提示されているものと共通していることに注意されたい．『涅槃經』「金剛身品」の内容については下田 [1993] 245-289 参照．

21) sPrin chen po'i mdo'i gter sems can thams cad kyi loñs spyod mi zad pa'i gter du gyur pa bcom ldan 'das kyis bśad du gsol/ de b'zin g'segs pa'i yon tan gyi che ba ñid rtag pa dañ/ ther zug pa dañ/ brtan pa dañ/ zi ba dañ/ mtsan ñid ma mchis pa'i char bcom ldan 'das kyis de riñ dbab tu gsol/ (MMS_T 153b2-4)

如来今日説此經藏，即是衆生無尽之藏．降大法雨，所謂如来常住不變． (MMS_C 1085c18-19)

22) ma skyes khyod la phyag 'tshal lo// de b'zin g'segs pa thabs kyi sku// srid par skye ba sna tshogs pa// dri med thams cad thub pas bstan// dpa' bo chen po rtag pa'i sku// srid skye'i dgyes pa rgya mtsho mña'// gos pa med pa'i de b'zin g'segs// 'khor ba dag ni dge bar bzed// (MMS_T 174a5-7)

我今稽首礼，不生於諸有，方便行諸趣，普為一切衆．

如来心自在，是故其身常．為衆轉生死，如華無所染． (MMS_C 1089b20-23)

- 23) 'jig rten gsum gyi chos kyi dbaṅ phyug po// de b'zin g'segs pa chos sku rtag gyur pa//
sems can rnam la phan pa mdzad slad du// lam rnam rnam pa sna tshogs ston pa
mdzad// (*MMS_T* 181b6-7)
三千大千世界，仏於法自在，法身不可見，為衆現相好。 (*MMS_C* 1092a21-22)
- 24) bram ze chen po sems can thams cad kyis ni de b'zin g'segs pa dgra bcom pa yaṅ dag par
rdzogs pa'i saṅs rgyas rnam la khrag 'byin mi nus so// de b'zin g'segs pa'i sku ni śiṅ druṅ gi
grib ma lta bur blta ste/ 'di ni thabs yin par blta bar bya'o// (*MMS_T* 191b8-192a2)
大婆羅門，如來身血實無有出。提婆達多亦不能出。若言樹影有出血者，無有是處。
如來之身亦復如是。若言出血，當知即是善權方便不可思議。 (*MMS_C* 1095b14-17)
- 25) *MMS_T* 195b1. 童子が遺骨の不可得を強調して説いた 12 偈のうち，Suzuki [1996] に
はこの 1 偈のみ引用している。鈴木 [1998] には校訂を施した全ての偈を掲載している
ので，そちらも参照されたい。
- 26) rdo rje lta bur mkhregs pa'i sku// sprul pa'i sku yaṅ ston par mdzad//
yuṅs 'bru tsaṅ gyi riṅ bsrel yaṅ/ 'byuṅ bar 'gyur ba yod med de//
rus pa khrag daṅ śa med la// riṅ bsrel yod par ga la 'gyur//
sems can rnam la phan pa'i phyir// thabs kyis riṅ bsrel g'zag par mdzad//
bcom ldan saṅs rgyas chos kyi sku// de b'zin g'segs pa chos kyi dbyiṅs//(*MMS_T* 196a4-6)
如來金剛身，不可得破壞，以是故舍利，真實不可得。
如來無舍利，乃至如芥子，無有血肉骨，云何有舍利。
如來為衆生，現受方便身。諸仏身常住，法界亦復然。 (*MMS_C* 1097a18-23)
- 27) 下田 [1997] 146, 241, 574-576 参照。
- 28) siyā kho pan' ānanda tumhākaṃ evaṃ assa: 'atītasatthukaṃ pāvacaṇaṃ, n'atthi no
satthā' ti. na kho pan' etaṃ ānanda evaṃ datṭhabbaṃ. yo vo ānanda mayā dhammo ca
vinayo ca desito paññatto, so vo mam' accayena satthā. (*DN* Vol.2, 154.5-9)
アーナンダよ，お前たちは「教えを説かれた師は亡くなられてしまった。私たち
の師はもういらっしやらないのだ」と思うかも知れない。しかし，アーナンダよ，
そのように考えてはならない。私がお前たちのために説いた法と制定した律，それ
が私の滅後にはお前たちの師なのである。
- 29) 原文は注15)参照。
- 30) 下田 [1997] 292, 303-304, 339 参照。
- 31) 『涅槃經』と『大雲經』との相互交渉も考慮されるべき課題である。
- 32) 『浴仏功德經』(T. 698)，『造塔功德經』(T. 699)，『右繞仏塔功德經』(T. 700)，
『施燈功德經』(T. 702)，など。なお『浴仏功德經』，『造塔功德經』については下
田 [1997] 148-151 参照。
- 33) 行っては戻るという往復運動でありながら，途中の経路において受けた影響によって

順次発展したものとなっていく運動を指して「螺旋状の往復運動」と呼称する。鈴木 [1997] で扱った『涅槃経』と『大法鼓経』 (*Mahābherisūtra*, *MBhS*) との関係は、この螺旋状の往復運動の一例である。

- 34) 大乘仏教誕生以降も、大乘・非大乘を問わず仏教全体に仏塔信仰が存在していたことが確認されている。下田 [1997] 145-151 参照。
- 35) 高崎 [1974] 295 は『大雲経』を『涅槃経』に先行するものと位置づけているにも関わらず、下田 [1997] 675 は同じ高崎 [1974] に依りつつ、逆に『涅槃経』を『大雲経』に先行すると簡単に結論している。検討されるべき課題である。

(参考文献)

- 梶山雄一 [1996] 仏陀観の発展, 『仏教大学総合研究所紀要』3, 5-46.
- 久保継成 [1987] 『法華経菩薩思想の基礎』, 東京: 春秋社.
- 下田正弘 [1993] 『蔵文和訳『大乘涅槃経』I』, 東京: 山喜房仏書林.
- [1997] 『涅槃経の研究』, 東京: 春秋社.
- 鈴木隆泰 [1997] 如来常住経としての『大法鼓経』, 『仏教文化研究論集』1, 39-55.
- [1998] 『金光明経 如来寿量品』と『大雲経』, 『東文研紀要』135, 1-48.
- 高崎直道 [1974] 『如来蔵思想の形成』, 東京: 春秋社.
- [1982] 如来蔵思想の歴史と文献, 『如来蔵思想(講座・大乘仏教6)』, 東京: 春秋社, 1-49.
- 田村芳朗 [1975] 法と仏の問題 — 仏身論を中心として, 『日本仏教論』(1991) 再所収, 東京: 春秋社, 93-134.
- 浜野哲敬 [1984] 『三身入門論』について, 『印仏研』64, 162-163.
- Harrison, P. [1992] Is the Dharma-kāya the Real “Phantom Body” of the Buddha?, *JIAS* 15-1, 44-94.
- Idzumi, H. [1931] *The Suvarṇaprabhāsa Sūtra, A Mahāyāna Text called “The Golden Splendour”*, Kyoto.
- Schopen, G. [1975] The Phrase ‘sa prthivipradeśaś caityabhūto bhavet’ in the *Vajracchedikā*, *IJ* 17, 147-181.
- Suzuki, T. [1996] The *Mahāmeghasūtra* as an Origin of an Interpolated Part of the Present *Suvarṇaprabhāsa*, *JIBS* 89, 495-493(L).

1997.11.30 稿

すずき たかやす 東京大学助手

(本稿は平成9年度文部省科学研究費補助金(奨励研究(A))による研究成果の一部である)

This paper aims at placing the *Mahāmeghasūtra* (*MMS*) properly in the history of Indian Buddhism by clarifying the theoretical background to this *sūtra*, especially by focusing on its *buddhakāya* idea. The *MMS*, which has seldom drawn modern scholarly attention, has been proved in another paper by the present author to be a single important source attested in Buddhist literature from which the *Suvarṇaprabhāsa* (*Suv*) quotes long series of passages concerning the idea of *buddhakāya*. This idea can, for example, be represented by the following verse: “The *tathāgata* has an eternal body composed of *dharmā* and has no ‘relics’. He (still) shows himself entering into *parinirvāṇa* to benefit all sentient beings.” The *MMS* reiterates this kind of statement and tries to devaluate *stūpa* worship throughout the text.

What is intrinsic here is the meaning of the two compounds “*dharmakāya*” and “*dharmadhātu*.” Both are used as possessive compounds, and the former, meaning “[the Buddha has] a *kāya* [composed] of *dharmā*,” is common to Mahāyāna literature, as has been shown by Harrison [1992]. But regarding the latter word *dharmadhātu*, no other text, with the exception of those from later periods, seems to use the term so clearly in the meaning of “*dharmā* as relics,” and not “sphere or element of *dharmā*,” as in this context of the *MMS*. This usage serves as the main theme in Chapter 37, where the series of advocacy of the *sūtra* culminates in declaring that the Buddha is composed of *dharmā* and that the meaning of *stūpa*/relics is “completely nothing.”

There may be no arguing, thanks to several previous studies, that early Mahāyāna *sūtras* rose with the intention of shifting the central value of Buddhism from *stūpa* worship to *sūtra* evaluation. We should still be careful, however, as has been properly and elaborately discussed by Shimoda [1997], not to ignore the high possibility that this shift could have been attained neither completely nor suddenly; rather, the early Mahāyāna movement must for a considerable period have stimulated remnants of pious *stūpa* worship and have been forced to make compromises with them. The ambiguity or hesitation in *stūpa* degradation found in the *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra* or the *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* explains this kind of concession.

All these factors considered, especially with a focus on the *MMS*'s decisive attitude toward *stūpa* devaluation, the *MMS* must have a different background from that of early Mahāyāna *sūtras*; a background where no compromise is needed or permissible. Regardless of the appearance of the early Mahāyāna movement, *stūpa* worship never disappeared. On the contrary, the proponents of *stūpa* worship in later times sometimes tried to use Mahāyāna *sūtras*, the new media of the time, as simple measures to convey their own *rūpakāya* idea. The intention of the *MMS* lies here in sweeping the legacy of *stūpa* worshippers completely away out of Mahāyāna *sūtra* literature.