

『道行般若経』が説く「見える」ものや「見えない」もの：

般若波羅蜜（すなわち大乘）とは、ブッダの「見えない」母である

Prajñāpāramitā is Mahāyāna as the Invisible Buddha Mother

外村 中

はじめに

今日東アジアに伝わる作品の量と質などからも理解されるように、いわゆる仏身論の展開が「見える」ものや「見えない」ものにまつわる文物や芸術に大きな影響を与えて来たことは明らかである。したがって、その内容は十分に検討され共有されておかれるべきものであるが、いまだそこまでには至っていないといわざるを得ない。それで筆者も大まかながらこれまでに仏身論の展開をしめす諸仏典の内容を分析して来たが、その結果から判断するに、大乘が成立する（遅くとも共通暦後1世紀頃¹⁾）以前からインド亜大陸における二大部派であった有部と大衆部の仏身論に関して、極言が許されれば、次の二点が指摘できそうである（別稿を参照²⁾）。

①有部は、シャカは生身有漏（すなわち煩惱があるもの）であるから真のブッダではなく、法（いわばシャカの教え、いわゆる法身あるいは法身に相当するもの）こそが真のブッダと考えていたようである。したがって、有部はいわば法身崇拜の部派ともいえそうである。なお、法身とは、要するにシャカの教えのようなもので「見えない」ものにとらえておけばよさそうである。一方、

②大衆部は、シャカは生身無漏（すなわち煩惱がないもの）で超人的なものであり、シャカ（いわゆる色身あるいは色身に相当するもの）こそが真のブッダと考えていたらしい。したがって、大衆部はいわば色身崇拜の部派ともいえそうである。なお、色身とは、いわばシャカの肉体のようなもので、衆生には「見えない」場合もあるが、「見える」場合には生身とも呼ばれると理解しておけばよさそうである。なお、「見える」場合、生身が化身したものである場合もある。その場合には化身あるいは分身とも呼ばれるようである。

また、以上の両者に対して、小稿で分析するところによれば、後1世紀末頃（遅くとも2世紀半ば頃）までに、初期の大乘（少なくとも初期のいわゆる小品系般若経のグループ）は、般若波羅蜜を説くことにより、どちらも（すなわちシャカの教えもシャカも）真のブッダと、したがって、法身と色身はとりあえず同等に崇拜されるべきと主張していた（あるいは主張しようとしていた）ようにも解釈される³⁾。そして、この点をしめす仏典として「大乘」という言葉を明記する現存最古の仏典とされる漢訳『道行般若経』があげられそうである。以上は、仏身について、大乘が有部とも大衆部とも異なる理論を唱えて

¹ 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』（百華苑、1974年）、273頁、293頁。

² 次の二点は、いわゆる「仏陀なき仏伝図」などを考察する時にも注意が払われるべきであろう。拙稿「いわゆる「仏陀なき仏伝図」に表現された」を参照。準備中。

³ なお、「とりあえず同等に云々」と解釈するのは、両者をともに完全に否定してしまえば、般若波羅蜜の思想は仏教ではなくなってしまう可能性があるだろうと筆者には思われるからである。

いたらしいことをしめすものであるから、大乘の成立を考える上でも看過されてはならないであろうが、これまでに十分に詳しい研究はなされていないようである⁴⁾。

そこで、小稿では、『道行般若経』などから仏身論の展開を理解する上で重要であろうと思われる情報を抽出し初歩的な考察をおこないながら、以上のように考える理由を整理する⁵⁾。あわせて、般若波羅蜜とは如何なるものか、その特徴を分析し仏身論の展開史上におけるその位置づけを試みる。

なお、小稿では般若波羅蜜の特徴を分析するにあたり、次の点に着目する。①「見える」ものか「見えない」ものか。②広大無限なるもの否か。③常なるものか否か。④楽なる（すなわち変化をしない）ものか否か。⑤我なる（すなわち絶対的に有なる）ものか否か。⑥浄なるものか否か。そして、③から⑥をまとめれば、常楽我浄なる（すなわち常楽我浄の四つの特徴を同時にあわせもつ）ものか否か。以上の点に着目するのは、そうすれば、中国の思想において説かれる「常道」や「道」といった他のものとの比較もスムーズにおこなえそうに思われるからでもある。また、我なるものについては、②と⑤をあわせて広大無限なるもので絶対的に有なるものにとらえることもできるが⁶⁾、とりあえず以上のように分けて分析する。というのは、その方が理解しやすそうにも思われるからである。

1. 『道行般若経』の原典の成立

1-1. 成立年代

大乘を最も代表する経典の一つである般若経典は、いわゆる小品系般若経が先に成立し、後に大品系般若経へと展開したようである⁷⁾。近年の研究によれば、「大乘」という言葉を最初に明確に使用したのは小品系般若経で⁸⁾、その原典は後1世紀末頃（遅くとも2

⁴ たとえば、仏身論に限っていえば、次にまとめられた内容によっても、そのように判断せざるを得ない。小峰彌彦ほか（編）『般若経大全』（春秋社、2015年）。なお、例外的に詳しくすぐれた研究としては、次があげられよう。ただし、小稿でとくにとりあげる般若波羅蜜に着目しての考察ではない。梶山雄一『神変と仏陀観・宇宙論』梶山雄一著作集第3巻（吹田隆道編、春秋社、2012年）、177-235頁、207-215頁。

⁵ 小稿では、データベースとしてCBETAを利用するが、筆者の判断により文章のリズムを優先して句読点を改めたりするところもある。また、参考のために、『道行般若経』および『維摩経』については、①梶山雄一訳『八千頌般若経 I』大乘仏典第2巻（中央公論社、1980年）。②梶山雄一・丹治昭義訳『八千頌般若経 II』大乘仏典第3巻（中央公論社、1987年）。③長尾雅人訳『維摩経』大乘仏典第7巻（中央公論社、1980年）をそれぞれ①大乘II、②大乘III、③大乘VIIと略しその該当箇所を頁数をしめす。また、『婆沙論』および『摩訶僧祇律』は国訳一切経（一切と略す）の、『異部宗輪論』は国訳大蔵経（国訳と略す）の頁数をしめす。

⁶ 別稿『大乘涅槃経』が説く」を参照。

⁷ 小峰彌彦ほか（編）『般若経大全』、29頁。梶光光運『大乘仏教の成立史的研究：原始般若経の研究その1』（山喜房仏書林、1980年）、550-551頁、568頁。

⁸ 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』、286頁。小峰彌彦ほか（編）『般若経大全』、ii頁。

世紀半ば頃)までに成立し⁹⁾、後に大品系般若経が後3世紀初め頃までに成立したとされる¹⁰⁾。そして、今日に伝わる原典と訳とを合わせたすべての般若経典の中で最古の完本が、小稿でとりあげる、後漢の支婁迦讖が後179年に漢訳した小品系に属する『道行般若経』である¹¹⁾。近年近似する内容をもつガンダーラ語の写本が発見され放射性炭素年代測定がなされた結果、その写本は81.1%の可能性で後47-147年に遡るものと報告され、この情報が『道行般若経』の原典が後1世紀後半には成立していたと推定する根拠の一つになっている¹²⁾。小品系の古訳としては他に、呉の支謙が後222-257年に漢訳した『大明度経』および前秦から後秦にかけての人である竺佛念が後3世紀後半に漢訳したとされる『摩訶般若鈔経』があるが、どちらも支婁迦讖訳の漢語を改め再編集しただけのものであり、新たに別訳されたものではないことが指摘されている¹³⁾。また、他に後秦の鳩摩羅什が後408年に漢訳した『小品般若経(摩訶般若波羅蜜経)』もあるが、支婁迦讖が用いたものより展開された内容をもつ原本が用いられており、仏身論に関しても、後述するとおり、より展開された内容が認められる。また、唐の玄奘が後660-663年に漢訳した『大般若経(大般若波羅蜜多経)』の第四会(第538巻-第555巻)および第五会(第556巻-第565巻)は、小品系般若経に相当する。さらに、梵本(『八千頌般若経』)も伝わっているが、それは後645年から後800年までの間に仕上げられたものと考えられている¹⁴⁾。

1-2. 経典崇拜

『道行般若経』は、たとえば次のように、宝塔崇拜(すなわち舍利崇拜)に否定的で、宝塔をいくら起しても経典崇拜には及ばないとする。

『道行般若経』(巻2) 功德品第三 T08,433b 「佛語釋提桓因。如是。拘翼。不如是。善男子。善女人。從法中得福極多。不可復計。不可復議。不可復稱。不可復量。不可復極。何以故。從般若波羅蜜中。出怛薩阿竭、阿羅呵、三耶三佛、薩芸若。如是。拘翼。善男子。善女人。書般若波羅蜜。持經卷。自歸作禮。承事供養。名華、搗香、澤香、雜香、繒綵、華蓋、旗幡。如是。拘翼。功德所致。福祐所致。及前世功德所致。佛福祐所致。佛言。百倍恒邊沙佛國中薩和薩。皆起七寶塔。不在計中。千倍不在計中。百千倍不在計中。萬億倍不在計中。無數倍不在般若波羅蜜供養計中。(大乘 II.101-102)」

⁹⁾ 次は、後10から60年頃、遅くとも後1世紀末より前とする。赤沼智善『佛教経典史論』(法蔵館、1981年)、247頁、268頁。次は、遅くとも後1世紀後半に成立とする。辛嶋静志「大乘仏教とガンダーラ: 般若経・阿弥陀・観音」(『創価大学国際仏教学高等研究所年報』17、2014年)、452頁、455頁、464頁。次は、遅くとも後1世紀末以前に成立とする。梶山雄一『神変と仏陀観・宇宙論』、209頁。次は、後100から125年頃に成立とする。静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』、294頁。

¹⁰⁾ 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』、354頁。

¹¹⁾ 梶山雄一訳『八千頌般若経 I』大乘仏典第2巻(中央公論社、1980年)、344頁、解説。

¹²⁾ 辛嶋静志「大乘仏教とガンダーラ」、455-456頁、464頁。

¹³⁾ 辛嶋静志「大乘仏教とガンダーラ」、455頁。

¹⁴⁾ 梶山雄一訳『八千頌般若経 I』、345頁、解説。

以上は、同経の内容が書写がおこなわれるようになってから後に成立したものであることをしめすものである。なお、仏典の書写がおこなわれるようになったのは、紀元前後とされる¹⁵⁾。また、以上に見られる経典崇拜の内容は、いわゆる法身に相当するもの（いわばシャカの教え）といわゆる色身に相当するもの（いわばシャカの肉体、要するにシャカ）の内、法身をとるべきということを説くものではなく、以下小稿で分析するところから判断するに、般若波羅蜜をとるべきことを説くものようである。この点には注意が払われるべきであろう。

1-3. 仏像問題

『道行般若経』には、仏像に関する内容が見られる。その内容をそのままに読めば、同経は造像がおこなわれるようになってから後に成立したものであるということになる。なお、現在のところ、仏像の出現は、ガンダーラでは後1世紀末、マトゥラーでは後2世紀初めとされる¹⁶⁾。異説もある¹⁷⁾。ところが、一説によれば、同経の内容は、支謙訳にしか対応する内容が見られないなどの理由により、支婁迦讖が漢訳時に増し加えたものであらうとされる¹⁸⁾。そうであれば、同経の原典の成立は仏像の出現よりも前（すなわち紀元前後から後1世紀中葉までの間）である可能性が出てくる¹⁹⁾。一方、他の一説によれば、その内容は原典に最初から記されたものであったが、造像に否定的な内容が時代の状況にふさわしくなくなったために後に削除されたものであらうとされる²⁰⁾。そうであれば、仏像の出現の時代が早められない限り、原典の成立は後1世紀末以降であることになる。以上について筆者は思うに、現在のところ決定的な証拠は見いだせないから、どちらをとるべきか判断することはできないであらう。なお、その内容は、読みようによっては、必ずしも造像に否定的な内容でもなさそうである。というのは、あるいは次のように意識することもできそうに思われるからである。

「曇無竭菩薩（ダルモードガタぼさつ）は、薩陀波倫菩薩（サダープラルディタぼさつ）に言った、「たとえば、ブッダが涅槃して後に、容姿ととのい美しくまるでシャカそのものとも思われる仏像のある者が作ったところ、世間の人々は皆それを見て跪き崇め大切に扱い感心して花や香や色絹を捧げたとしよう。賢者（薩陀波倫菩薩）よ。さて、その仏像の中にブッダの神が住しているであらうか」と。薩陀波倫菩薩は答えて言った、「住していない。（神が住していないそのような）仏像を作ったのは、ブッダが涅槃して後に、ブッダを心から思うあまりに仏像を作り、（そして）ただ世間の人々にそれを供養させ福德を積ませよう

¹⁵⁾ 辛嶋静志「最古の大乗経典《法華経》成立再考」（宮治昭編、『中央アジア仏教美術の研究：釈迦・弥勒・阿弥陀信仰の美術の生成を中心に』科学研究費補助金基盤研究（B）研究課題／領域番号 26284026 研究報告書、2018年）、65-87頁、65-66頁。

¹⁶⁾ 高田修『仏像の起源』（東京、岩波書店、1967年）、415頁。

¹⁷⁾ 辛嶋静志「法華経における乗（yāna）と智慧（jñāna）：大乗仏教における yāna の概念の起源について」（田賀龍彦編『法華経の受容と展開』、平楽寺書店、1993年）、137-197頁、175頁。

¹⁸⁾ 梶山雄一『般若の思想』梶山雄一著作集第2巻（御牧克己編、春秋社、2012年）、64-69頁。

¹⁹⁾ 梶山雄一『般若の思想』、69頁。

²⁰⁾ 辛嶋静志「大乗仏教とガンダーラ」、463-464頁。

と願ったからなのである。(それでも)一つの条件からだけではなく、二つの条件からだけでもなく、黄金があり、智慧がある者がいて、シャカの姿をしている者がいた(といった様々な条件がそろわなければならなかったはずである)。涅槃の後という条件も(また必要であったはずで)ある」と。(それに対して)曇無竭菩薩は言った、「仏身を得るのも、賢者(薩陀波倫菩薩)が言うところと同様なのである。一つの条件からだけではなく、二つの条件からだけでもなく、数千万の条件がそろわなければならないのである。菩薩としての修行をおこない、心からブツダを求め、かつての者たちが常にシャカにまみえて功德を積んだようにして、遂には智慧があり、神変をなし、空も飛べ、様々な相好をもつ仏身が得られることになるのである」と。」

『道行般若經』(卷10)曇無竭菩薩品第二十九 T08,476b-c「[曇無竭菩薩語薩陀波倫菩薩言 …]譬如佛般泥洹後。有人作佛形像。人見佛形像。無不跪拜供養者。其像端正殊好。如佛無有異。人見莫不稱歎。莫不持華香繒綵供養者。賢者。呼佛神在像中耶。薩陀波倫菩薩報言。不在中。所以作佛像者。但欲使人得其福耳。不用一事成佛像。亦不用二事成。有金。有黠人。若有見佛時人。佛般泥洹後。念佛故作像。欲使世間人。供養得其福。薩陀波倫菩薩報師言。用佛般泥洹後故。作像耳。曇無竭菩薩報言。如賢者所言。成佛身亦如是。不用一事。亦不用二事。用數千萬事。有菩薩之行。有本索佛。時人若有。常見佛作功德。用是故。成佛身、智慧、變化、飛行。及成諸相好。成佛如是。(大乘 III.なし)」

1-4.後五百歳

『道行般若經』の成立年代を考える上で、あるいはシャカの入滅後「後五百歳」(すなわち入滅後 501 年から 1000 年まで)を記す内容の有無が重要になってくるかもしれない。同経には、「後五百歳」の内容は見られないが、一方、鳩摩羅什訳には「後五百歳」の内容が見られる。なお、シャカの入滅後「後五百歳」入りの年は、後 133 年頃と筆者は推定する²¹⁾。

『道行般若經』(卷4)持品第八 T08,446b「舍利弗問佛。最後世時。是般若波羅蜜。當到北天竺耶。佛言。當到北天竺。其在彼者。當聞般若波羅蜜。復行問之。當知是菩薩摩訶薩。作衍已來大久遠。以故復受。般若波羅蜜。(大乘 II.276)」

『小品般若波羅蜜經』(卷4)不可思議品第十 T08,555b「舍利弗白佛言。世尊。後五百歳時。般若波羅蜜。當廣流布北方耶。舍利弗。後五百歳。當廣流布北方。其中善男子。善女人。聞般若波羅蜜。受持讀誦修習。當知久發。阿耨多羅三藐三菩提心。」

1-5.成立地

『道行般若經』の原典は、そもそもはガンダーラ語で記されていたらしいことや、般若波羅蜜の思想が南インドから伝わって来たとする次に記される内容などから、基本となる思想としては他の地で生まれたが、経典(書物)としては北インド(西北インドすなわちガンダーラ)で成立したと考えられている²²⁾。

『道行般若經』(卷4)持品第八 T08,446a-b「佛語舍利弗。菩薩至德之人。學受持是經者。是菩薩摩訶薩。今近佛坐。為阿耨多羅三耶三菩。最後若有。書持是經者。是輩人極尊。得大功

²¹⁾ 拙稿「シャカの入滅年について」を参照。

²²⁾ 辛嶋静志「大乘仏教とガンダーラ」、462 頁。

德。如是。舍利弗。恒薩阿竭去後。是般若波羅蜜。當在南天竺。其有學已。從南天竺。當轉至西天竺。其有學已。當從西天竺。轉至到北天竺。其有學者。當學之。(大乘 II.275)」

なお、一説によれば、小品系般若経は、南インドのアーンドラ地方の大衆部系の部派で発生し、北インドで成立かと思われる²³⁾。筆者は思うに、発生の場所はあるいはアーンドラ地方かもしれないが、直ちに大衆部系の部派と結びつけられるかどうかは疑問である。この点については後述する。また、同経の内容は、累教品第二十五までの古層と不可盡品第二十六から嘱累品第三十までの新層に分かれ、古層には縁起思想がほとんど現れず新層にのみそれが(大いに)現れるとする指摘もある²⁴⁾。この点は、あるいは思想や經典の発生地や成立地を詳しく検討するとき重要になってくるかもしれない。

2. 『道行般若経』の内容

2-1. 『道行般若経』の内容の要点 (〈般若波羅蜜〉 = 〈大乘〉)

以下小稿で分析するところにもとづけば、『道行般若経』は、〈般若波羅蜜 (すなわち完全なる大なる智慧) とは大乘 (すなわち広大無限なる乗り物) のことであり、有部が崇拝する法 (いわゆる法身) も大衆部が崇拝するシャカ (いわゆる色身) も般若波羅蜜すなわち大乘によって発現される (された) ものであるから、法もシャカもどちらも重要なものではあるが、菩薩 (すなわち悟りをめざす者) は、ブッダの母たる般若波羅蜜 (すなわち大乘) を崇拝すべき) と説く經典ともいえそうである。あるいは、同経は、〈般若波羅蜜は空なるものであるが、我 (いわば根本たるもの) に相当するもので、一方、ブッダ (とくに仏身) はその我所 (いわば根本たる我によって発現されたもの) に相当するものであり、したがって、一番大切なものは根本たる般若波羅蜜であるから、般若波羅蜜 (すなわち大乘)こそが最も崇拝されるべきもの) と説く經典ともいえそうである。

なお、同経においては、法身に相当するものにとらえ得る言葉の用例は認められるもの²⁵⁾、まさに「法身」という訳語のみならず、鳩摩羅什訳『小品般若経』以降の小品系般若経において説かれる「法身」とまさに同義と思われる言葉の用例も確認されない。この点には注意が払われるべきであろう。

〈般若波羅蜜とはすなわち大乘 (同経では摩訶衍と表記される) のこと〉という点は、たとえば次から理解されよう。それによれば、那由他阿僧祇劫 (プールナ・マイトラヤニープトラ) は、〈須菩提 (スプーティ) は、般若波羅蜜について説明すべきところを、誤って大乘について説明している〉と批判した。それに対して、シャカは、〈須菩提は誤って

²³⁾ 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』、294頁。

²⁴⁾ 梶山雄一『般若の思想』、355-356頁。

²⁵⁾ たとえば次の「經身」はその例としてあげられよう。『道行般若経』(巻9) 累教品第二十五 T08,468c 「過去、當來、今現在佛。經身等無異。(大乘 III.286)」次を参照。梶山雄一『神變と仏陀觀・宇宙論』、209頁、211頁。

いない」と説いたとされる。これは、〈般若波羅蜜の説明〉＝〈大乘の説明〉で、〈般若波羅蜜〉はすなわち〈大乘〉であることをしめさんとするものであろう²⁶⁾。

『道行般若經』(巻1) 道行品第一 T08,428a 「邠祁文陀弗白佛言。尊者須菩提。佛使説般若波羅蜜。乃至説摩訶衍事為。須菩提白佛言。須菩提。説般若波羅蜜。得無過。天中天。佛言。若説般若波羅蜜。不過也。適得其中。(大乘 II.35-38)」

以上について考えるに、般若波羅蜜 *prajñāpāramitā* とは〈大いなる智慧の完成あるいは完全なる大いなる智慧〉を意味する。一方、大乘 *mahāyāna* とは〈廣大無限なる乗り物〉のことである。近年注目される一説によれば、古代インドの口語では、智慧 *jñāna* = *jāna* (あるいは *jāna*)、乗り物 *yāna* = *jāna* (あるいは *jāna*) であったから、智慧 *jñāna* = 乗り物 *yāna* となり、そもそも *mahājñāna* であったものが *mahāyāna* になったとされる²⁷⁾。筆者は思うに、以上の『道行般若經』の内容は、その説のとおりであったことをしめすものかもしれない。そうであれば、〈般若波羅蜜〉＝〈完全なる大いなる智慧 *prajñāpāramitā*〉＝〈廣大無限なる智慧 *mahājñāna*〉＝〈廣大無限なる乗り物 *mahāyāna*〉＝〈大乘〉となったことになる。

なお、般若波羅蜜の思想は、先述したとおり、そもそもはガンダーラ(北インド/西北インド)ではないところで生み出され、後にガンダーラにもたらされたものであったらし

²⁶⁾ 『道行般若經』(巻1) 道行品第一 T08,427c-428a 「須菩提白佛言。何因為摩訶衍三拔致。何所是摩訶衍。從何所當住衍中。何從出衍中。誰為成衍者。佛語須菩提。摩訶衍。摩訶衍者。無有正也。不可得邊幅。須菩提問佛言。我欲知衍。從何所出生。從三處出。自致薩芸若中住。亦無有從中出生者。亦無有甫當來出者。何以故。天中天。佛言。正使生已。甫當來出者。假令有兩法者。不可得法。設不從得者。復從何法出。須菩提白佛言。摩訶衍。於天上天下人中。正過上無。有與等者。衍與空等。如空覆。不可復計。阿僧祇人。摩訶衍覆。不可復計。阿僧祇人。爾故。呼摩訶衍。摩訶衍者。亦不見來時。亦不見去時。亦不見住處。亦不中邊見。亦不於是聞見。亦無所見。亦不於三處見。字如是。天中天。爾故。為摩訶衍。佛言。善哉。須菩提。爾故。為摩訶衍。邠祁文陀弗白佛言。尊者須菩提。佛使説般若波羅蜜。乃至説摩訶衍事為。須菩提白佛言。須菩提。説般若波羅蜜。得無過。天中天。佛言。若説般若波羅蜜。不過也。適得其中。(大乘 II.35-38)」次に参考として、鳩摩羅什訳をあげておく。『小品般若波羅蜜經』(巻1) 初品第一 T08,539a-b 「須菩提白佛言。世尊。云何為大乘。云何為菩薩發趣大乘。是乘住何處。是乘從何處出。佛告須菩提。大乘者。無有量。無分數故。是乘從何處出。住何處者。是乘從三界出。住薩婆若。無乘是乘出者。何以故。出法。出者。俱無所有。何法當出。須菩提白佛言。世尊。所言摩訶衍。摩訶衍者。勝出一切世間、天、人、阿修羅。世尊。摩訶衍。與虛空等。如虛空。受無量。阿僧祇眾生。摩訶衍。亦如是。受無量。阿僧祇眾生。是摩訶衍。如虛空。無來處。無去處。無住處。摩訶衍。亦如是。不得前際。不得中際。不得後際。是乘三世等。是故名為摩訶衍。佛讚須菩提言。善哉善哉。諸菩薩摩訶薩。摩訶衍。應如汝所説。爾時。富樓那彌多羅尼子白佛言。世尊。佛使須菩提。説般若波羅蜜。乃説摩訶衍。須菩提白佛言。世尊。我所説。將無離般若波羅蜜耶。不也。須菩提。汝所説。隨順般若波羅蜜。」

²⁷⁾ 辛嶋静志「最古の大乘經典《法華經》成立再考」、79-81頁。なお、同氏によれば、当時のガンダーラ語では、*jñāna* と *yāna* に相当する言葉はそれぞれ異なる発音であったから、混同は起こりえなかったはずとされる(80頁)。

い。一方、以下で分析するところによれば、『道行般若経』が説く般若波羅蜜の思想は、そもそもは有部の仏身論と大衆部の仏身論の両者をとりあえず受け入れるものであらんことを意識したものであったと解釈されないこともない。すなわち、有部の法身崇拜も大衆部の色身崇拜もとりあえずどちらも認められるべきとする立場の思想であったようにも思われる。けれども、そのような思想がガンダーラで生み出されたと言い切れる理由を筆者は知らない。したがって、とくに乗り物 *yāna* としての意味合いは、ガンダーラで新たに付加された思想である可能性も否定できないが²⁸⁾、般若波羅蜜の思想は、ガンダーラにもたらされた時点において、すでに智慧 *jñāna* だけではなく乗り物 *yāna* としての意味合いも有していた可能性もありそうに思われる。あるいは智慧と乗り物の両者の意味合いをあわせもつ、いわば原始大乘あるいは原始般若ともいい得る思想がすでにガンダーラ以外の地において成立していたが、それがガンダーラにもたらされて後に、ガンダーラ語の特性にもとづき智慧と乗り物の二つに分かれ、それを契機に「大乘」という言葉をもって表現される思想が確立したと解釈を展開させることもできるのではなかろうか。後考をまちたい。

2-2. 大乘とは

ここでは、『道行般若経』が直接的に説く大乘（すなわち摩訶衍）とは、如何なるものか確認する。同経によれば、大乘は、「見えない」もので、廣大無限なるもので、常なるものであるが、空なるものであるから、常楽我浄なるものではないらしい。なお、以上の特徴は必ずしも明らかに説かれているものではない。この点は、大乘という概念が言葉としていまだ充分には展開されていなかったことをしめすものでもあろうし、同経の主題が大乘ではなく般若波羅蜜であることをしめすものでもあろう²⁹⁾。

同経が大乘について直接的に説く内容は、次のとおりである。

『道行般若経』（巻1）道行品第一 T08,427c-428a 「摩訶衍者。無有正也。不可得邊幅。（大乘 II.36）」

『道行般若経』（巻1）道行品第一 T08,428a 「摩訶衍。於天上天下人中。正過上無。有與等者。衍與空等。如空覆。不可復計。阿僧祇人。摩訶衍覆。不可復計。阿僧祇人。（大乘 II.37）」

『道行般若経』（巻1）道行品第一 T08,428a 「摩訶衍者。亦不見來時。亦不見去時。亦不見住處。亦不中邊見。亦不於是聞見。亦無所見。亦不於三處見。字如是。天中天。爾故。為摩訶衍。（大乘 II.37）」

2-3. 般若波羅蜜とは

ここでは、『道行般若経』が説く般若波羅蜜が如何なるものであるか分析する。同経によれば、般若波羅蜜は、①「見えない」もので、②廣大無限なるもので、③常なるもので、④

²⁸⁾ 『般若経』が説く *yāna* の思想は『法華経』の影響により西北インドにおいて新たに付加されたものらしいとするのが、次による主張である。辛島静志「法華経における乗 (*yāna*) と智慧 (*jñāna*) : 大乘仏教における *yāna* の概念の起源について」、178-181 頁。

²⁹⁾ 次は、般若経の主題は、空ではなく般若波羅蜜であるとする。筆者は思うに、そのとおりであらう。高崎直道『大乘仏教思想論 I』高崎直道著作集第2巻、(春秋社、2008年)、190頁。

楽なる（すなわち変化をしない）ものであるが、⑤我なるものではなく空なるもので、⑥浄なるものであるから、③から⑥をまとめれば、常楽我浄なるものではない。なお、有部や大衆部が説く言葉をもってすれば、般若波羅蜜は無為無漏なる（すなわち変化をせず煩惱もない）ものということになりそうである。

①般若波羅蜜は、「見えない」ものである。無形であるから、そうである。

『道行般若經』（卷 8）守行品第二十三 T08,466c「般若波羅蜜。亦如是。隨人所行。悉各自得之。雖爾。般若波羅蜜。亦無形亦無念。（大乘 III.262）」

②般若波羅蜜は、廣大無限なるものである。この点は、次によりしられる。

『道行般若經』（卷 5）不可計品第十一 T08,450c「佛言。極大究竟。般若波羅蜜。不可計究竟。不可量究竟。無有與等者究竟。無有邊究竟。安隱般若波羅蜜。不可計究竟。怛薩阿竭無師薩芸若。是故。般若波羅蜜。不可計究竟。何等。般若波羅蜜。不可量究竟。不可量怛薩阿竭。無師薩芸若。不可議。不可稱。是故。般若波羅蜜。不可量究竟。何等。般若波羅蜜。安隱究竟。無有與等者。怛薩阿竭。誰能過者。是故。般若波羅蜜。無有與等者究竟。何等。般若波羅蜜。無有邊究竟。無有邊怛薩阿竭。無師薩芸若。是故。般若波羅蜜。無有邊究竟。（大乘 III.41-42）」

③般若波羅蜜は、常なるものである。次はそのことをしめすものであろう。④も参照。

『道行般若經』（卷 9）累教品第二十五 T08,468c-469a「佛語阿難。若有受般若波羅蜜持護。是為持過去、當來、今現在佛法。何以故。過去、當來、今現在佛。皆從般若波羅蜜出生。菩薩欲得佛道者。當學六波羅蜜。何以故。六波羅蜜。是諸菩薩摩訶薩母。佛語阿難。囑累汝六波羅蜜。六波羅蜜者。佛不可盡經法之藏。過去、當來、今現在佛。皆從六波羅蜜出生。（大乘 III.287-289）」

④般若波羅蜜は、楽なる（すなわち変化をしない）ものである。般若波羅蜜は、増減しないものであるから、そうである。したがって、無為なる（すなわち変化をしない）ものである³⁰⁾。

『道行般若經』（卷 7）善知識品第十九 T08,462c-463a「佛語須菩提。設是菩薩摩訶薩。作是知無為。不失般若波羅蜜。何以故。須菩提。般若波羅蜜虛空。是般若波羅蜜。亦不增亦不減。（大乘 III.215）」

⑤般若波羅蜜は、我なる（すなわち絶対的に有なる）ものではなく空なるものである。次によれば、空なるもので、無所有なる（すなわち絶対的に有なるものであることをしめす我所を発現させない、要するに空なる）ものとされる。したがって、般若波羅蜜は常楽我浄なるものではないことになる。

『道行般若經』（卷 3）泥犁品第五 T08,440c「佛語須菩提。菩薩儻有所因，於所因便念般若波羅蜜。知般若波羅蜜空無所有。無近無遠。是故為菩薩摩訶薩。般若波羅蜜。（大乘 II.209）」

³⁰⁾ 「有為」とはすなわち「変化をするもの」で、「無為」とはすなわち「変化をしないもの」については、次を参照。水野弘元「無為法について」（『印度學佛教學研究』10(1)、1962年）、1-11頁、4-5頁。木村泰賢『小乗仏教思想論』木村泰賢全集第5巻（木村泰賢全集刊行委員会編、大法輪閣、1968年）、140頁。したがって、たとえば有部の『婆沙論』が説く「無為」は、「楽」と同義ということになる。

『道行般若經』(卷 10) 曇無竭菩薩品第二十九 T08,475b 「般若波羅蜜。空無所有故。譬如虛空。無所不至。無所不入。亦無所至。亦無所入。(大乘 III.なし)」

⑥般若波羅蜜は、浄なるものである。次によりしられる。

『道行般若經』(卷 4) 嘆品第七 T08,443c 「佛言。色。清淨無瑕穢。般若波羅蜜亦如是。痛痒思想生死識。清淨無瑕穢。般若波羅蜜亦如是。佛言。如空無瑕穢故。般若波羅蜜亦清淨。(大乘 II.245)」

したがって、般若波羅蜜はまさに浄なるものであろうから、次を参考にすれば、無漏なる(すなわち煩惱がない)ものであることになる。

『婆沙論』(卷 8) 雜蘊第一中世第一法納息第一之七 T27,40b 「復有說者。諸無漏法。是勝義淨。有漏善法。牽引順彼。故亦名淨。(一切 150)」

2-4.般若波羅蜜とブツダとの関係 (〈般若波羅蜜〉 = 〈大乘〉 = 〈ブツダの母〉 = 〈仏身の我〉)

以上で、『道行般若經』が説く般若波羅蜜の特徴を確認したが、ここでは、同經が説く般若波羅蜜は、ブツダそのものではなく、ブツダの母であり、ブツダ(とくに仏身)を発現する(させる)根本たるもの(いわば仏身の我に相当するもの、ただし先述したところによれば空なるもの)らしいことを述べる。一説によれば、小品系般若經が説く般若波羅蜜は超物理的なブツダとされるが³¹⁾、『道行般若經』においては、般若波羅蜜は、ブツダそのものではなく、あくまでブツダの母たるものとされているようである³²⁾。この点には注意が払われるべきであろう。

般若波羅蜜がブツダ(すなわちタターガタ・アルハト・サミヤクサンブツダ)の母たるものとされていることは、たとえば次によりしられる³³⁾。したがって、般若波羅蜜はすなわちブツダそのものであるとは直ちにはいえないのである。

『道行般若經』(卷 10) 囑累品第三十 T08,477c 「阿難。般若波羅蜜。是怛薩阿竭、阿羅訶、三耶三佛母。是諸慧明。是我身。皆從是中出。從是中生。(ただし大乘 III.372 になし)」

次によれば、諸法(いわばそれぞれのブツダのそれぞれの法身に相当するものを含むもの)は般若波羅蜜によって発現されるとされる。これも、般若波羅蜜がすなわち法(ひいては法身ひいてはブツダ)そのものであるわけではないことをしめすものであろう。

³¹⁾ 梶山雄一『般若の思想』、209 頁、338 頁。

³²⁾ 『八千頌般若』において、般若波羅蜜が母にたとえられていることについては、次を参照。梶山雄一『般若の思想』、210 頁、338 頁。また、小品系般若經において、「諸仏の母」と主張されていることについては、次を参照。静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』、286 頁。

³³⁾ 「怛薩阿竭、阿羅訶、三耶三佛」は、怛薩阿竭 = *tathā-āgata*、阿羅訶 = *arhat*、三耶三佛 = *samyaksambuddha* で、いわゆる「ブツダ」あるいは「如来」であることは、次を参照。Karashima, Seishi: *A glossary of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* = 道行般若經詞典 (Bibliotheca philologica et philosophica Buddhica, 11), International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2010, pp.6-7, p.98, p.403.

『道行般若經』(卷5) 照明品第十 T08,450b 「佛語須菩提。所說諸法不可知不可見者。謂。諸法悉空。以是故不可知。諸法不可獲持。以是故不可得見。諸法不可知不可見者。皆從般若波羅蜜。如是。須菩提。諸法不可知不可見。為從般若波羅蜜出。怛薩阿竭成阿惟三佛。示現持世間故。色為不可見。痛痒思想生死識。亦不可見。是者。般若波羅蜜。示現持世間。(大乘 III.38-39)」

『道行般若經』(卷5) 不可計品第十一 T08,451a 「阿羅漢、辟支佛、佛、若諸法。皆從般若波羅蜜中出。皆是經所立。(大乘 III.48)」

次によれば、それぞれのブツダにはそれぞれに經身があるらしい。筆者は思うに、經身とは、以上で分析したところから判断するに、般若波羅蜜によって発現される〈それぞれのブツダの法(換言すれば教え、すなわち法身に相当するもの)〉であろう。一方、裏返せば、般若波羅蜜はそれぞれ(したがってすべて)のブツダの法身を発現させる根本たるもののである。それゆえ、いずれにせよ次も、般若波羅蜜はすなわちブツダそのものと説くものではないであろう。

『道行般若經』(卷9) 累教品第二十五 T08,468c 「佛語阿難。復囑累汝。般若波羅蜜。受學持法。當諦學。悉具足受。悉念持書。字令正無缺減。過去、當來、今現在佛。經身等無異。阿難。當作是念。般若波羅蜜。莫使缺減。(大乘 III.285-286)」

次によれば、三世のブツダを発現させるものは六波羅蜜ともされるが、その内の五波羅蜜は般若波羅蜜によって発現されるとされるので、結局のところ、三世のブツダ(正確には三世のブツダの色身に相当するもの)を発現させるものも般若波羅蜜ということになる。

『道行般若經』(卷9) 累教品第二十五 T08,468c-469a 「佛語阿難。若有受般若波羅蜜持護。是為持過去、當來、今現在佛教法。何以故。過去、當來、今現在佛。皆從般若波羅蜜出生。菩薩欲得佛道者。當學六波羅蜜。何以故。六波羅蜜。是諸菩薩摩訶薩母。佛語阿難。囑累汝六波羅蜜。六波羅蜜者。佛不可盡。經法之藏。過去、當來、今現在佛。皆從六波羅蜜出生。(大乘 III.288-289)」

『道行般若經』(卷2) 功德品第三 T08,436b 「如是。拘翼。五波羅蜜。從般若波羅蜜出。般若波羅蜜。出薩芸若。種種展轉相。得無有異。(大乘 II.114)」

『道行般若經』(卷2) 功德品第三 T08,431c-432a 「用佛得道處故。佛威神所護。過去、當來、今現在佛。天中天。皆為人中尊。悉於其中作佛。甫當復出索佛道者。皆當於其中得佛道。(大乘 II.82)」

『道行般若經』(卷10) 囑累品第三十 T08,477c 「阿難。般若波羅蜜。是怛薩阿竭、阿羅訶、三耶三佛母。是諸慧明。是我身。皆從是中出。從是中生。(ただし大乘 III.372 になし)」

したがって、以上によれば、法(すなわち法身に相当するもの)もシャカ(すなわち色身に相当するもの)も般若波羅蜜によって発現されるということになる。それゆえ、般若波羅蜜はブツダを発現する(させる)根本たるものにとらえておいてよいであろう。一方、『道行般若經』の全体の内容から判断するに、同經においては、法とシャカとではどちらの方が重要であるかに関しては説かれていないように解釈される。したがって、同經は、般若波羅蜜を説くことにより、法とシャカとをとりあえず同等に重要なものとして扱おうとしているようにも思われるのである。

2-5.有部の法身

ここでは、般若波羅蜜の特徴を理解するための比較の材料として、有部が説く法身（すなわち法）の特徴を確認する。『道行般若経』が成立した当時、法身を崇拝すべきと主張していたのが、有部（すなわち説一切有部）である。ただし、この点是有部の主要論書である『婆沙論』が有部の古い思想を伝えるものと仮定しての判断であるから、大きく修正する必要が出てくるかもしれない³⁴⁾。

有部は、〈シャカ（正確にはシャカの肉体、すなわち生身）は有漏なる（すなわち煩惱がある）ものであるから帰依すべきものではない。一方、法身（いわばシャカの教え、すなわち法）は無漏なる（すなわち煩惱がない）ものである。それゆえ、シャカの法身こそが帰依すべき（したがって崇拝すべき）もの〉と主張していた。この点は、次によりしられる。

『婆沙論』（巻 34）雜蘊第一中愛敬納息第四之六 T27,177a 「謂或有謂。歸依佛者。歸依如來。頭項腹背。及手足等。所合成身。今顯此身。父母生長。是有漏法。非所歸依。所歸依者。謂佛無學。成菩提法。即是法身。或復有謂。歸依法者。歸依三諦。或善不善。無記等法。或為苾芻。所制學處。謂此應作。不應作等。今顯此法。有為有漏。非所歸依。所歸依者。謂唯滅諦。愛盡涅槃。（一切 665-666）」

なお、以上によれば、〈有漏なる（すなわち煩惱がある）もの〉と〈有為有漏なる（すなわち変化をし煩惱がある）もの〉は崇拝すべきものではないとされる。したがって、有部が説く法身は、〈有為無漏なる（すなわち変化はするが煩惱はない）もの〉あるいは〈無為無漏なる（すなわち変化をせず煩惱もない）もの〉ということになる³⁵⁾。では、法身は正確にはそのどちらかといえば、〈有為無漏なる（すなわち変化はするが煩惱はない）もの〉らしい。というのは、次によれば、もしシャカの肉体（すなわち生身）が壊れる（くずれる）と、法（すなわち法身）も壊れる（したがって変化をする）とされるからである。

『婆沙論』（巻 34）雜蘊第一中愛敬納息第四之六 T27,177b 「問。若爾惡心。出佛身血。何故彼得。無間罪耶。答。壞所依身。令能依法。亦隨壞故。得無間罪。復次。彼緣無學。成菩提法。起惡心故。得無間罪。謂彼憎惡。無學法故。損害佛身。得無間罪。非但起心。欲出身血。（一切 666-667）」

なお、有部が説く法身は、①（少なくともそもそもは）「見えない」もので、②衆生の次元に住する者にとっては広大無限なるものであるが、ブッダすなわちシャカにとってはそうではないもので、③常なるものであるが、④樂なる（すなわち変化をしない）ものではなく、⑤（その成分は）我なる（すなわち絶対的に有なる）もので、⑥淨なるものであるから、③から⑥をまとめれば、常樂我淨なるものではない。『婆沙論』には以下のように説かれている。

①有部が説く法身は、（少なくともそもそもは）「見えない」ものである。次によれば、ブッダ（すなわち生身）が説かなければ法（すなわち法身）は顕現しない（発現しない）と

³⁴⁾ 拙稿「いわゆる「仏陀なき仏伝図」に表現された」を参照。準備中。

³⁵⁾ 水野弘元「無爲法について」、4-5 頁。木村泰賢『小乗仏教思想論』、140 頁。

される。これは、法身はそもそも認識されない（したがって「見えない」）ものであり、生身によってはじめて発現されるとする特徴的な考え方であるから、注意が払われるべきであろう。

『婆沙論』（巻 34）雜蘊第一中愛敬納息第四之六 T27,178c 「問。佛依法生。法勝於佛。何故先説。歸依佛耶。答。佛為教主。若佛不説。法不顯現。故先歸佛。復次。如有病者。先訪良醫。次求妙藥。後覓看者。佛如良醫。法如妙藥。僧如善巧。看服藥人。故三歸依。如是次第。（一切 672）」

以上の考え方は、法身が生身（正確には色身）を発現する（させる）とする大乘の代表的な經典である『華嚴經』や『大乘涅槃經』が説くところとは正反対であり（別稿を参照）、読み落とされてはならないであろう。なお、一説によれば、いわゆる初期と中期（筆者は思うに、後 4 世紀あるいは後 5 世紀頃までか）の大乘が説く法身は、部派が説く法身と変わらないものであったとされる³⁶。しかしながら、筆者は思うに、その説は以上の有部が説く法身と大乘が説くそれとの違いを読み落としてしまっているようであるから、有効ではないであろう。

また、次によれば、法身は（眼識をもって観るものではなく）意識をもって察するものであるとされる³⁷。この点も、法身が基本的には目には「見えない」（すなわち眼によって認識されるものではない）ことをしめすものであろう。

『婆沙論』（巻 191）見蘊第八中念住納息第一之五 T27,958a 「汝應觀我者。謂以眼識。汝應察我者。謂以意識。…復次。應觀我者。謂於生身。應察我者。謂於法身。（一切 3963）」

②有部が説く法身は、廣大無限なるものである。ただし、衆生の次元に住する者にとっては廣大無限なるものであるが、ブッダ（すなわちシャカ）にとってはそうではないものである。この点は、次によりしられる。

『婆沙論』（巻 15）雜蘊第一中智納息第二之七 T27,74a 「問。名為有邊際不。有作是説。名無邊際。法無邊故。於一一法。有多名故。復有説者。名有邊際。唯佛能知。餘無知者。以佛能知。名邊際故。名一切智。有説。佛及獨覺。知名邊際。餘不能知。有説。佛及獨覺。到彼岸聲聞。知名邊際。餘不能知。評曰。初説為善。唯佛能知。名之邊際。餘皆無有。一切智故。（一切 280）」

③有部が説く法身は、常なるものである。この点は、次によりしられる。

『婆沙論』（巻 9）雜蘊第一中世第一法納息第一之八 T27,41a 「問。善説法者。亦説諸法。常有實體。性相我事。而非惡見。何故外道。説有實我。便是惡見。答。我有二種。一者法我。二者補特伽羅我。善説法者。唯説實有法我。法性實有。如實見故。不名惡見。外道亦説。實有補特伽羅我。補特伽羅。非實有性。虛妄見故。名為惡見。（一切 153）」

④有部が説く法身は、樂なる（すなわち変化をしない）ものではない。先述したところによれば、シャカの肉体（すなわち生身）が壊れると、法（すなわち法身）も壊れる（したがって変化をする）とされるから、樂なるものではない。また①によれば、ブッダ（すな

³⁶ Harrison, Paul: Is the "Dharma-kāya" the Real "Phantom Body" of the Buddha? In: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol.15(1), 1992, p.44-94, pp.73-75.

³⁷ 『婆沙論』（巻 139）大種蘊第五中執受納息第四之三 T27,716b などに散見する「眼見色已（一切 2903）」「意知法已（一切 2903）」という句もこの点に関するものであろう。

わち生身)が説かなければ法(すなわち法身)は顕現しない(発現しない)とされるから、楽なるものではない。また③と⑤を参考にすれば、要するに、法身は壊れることもあるが、その成分(すなわち法性)はなくなってしまうものではないということであろう。したがって、有部が説く法身は、常に変化をするという変わらぬ性質をもつものと解釈を展開させることもできそうである。

⑤有部が説く法身(正確にはその成分)は、我なる(すなわち絶対的に有なる)ものである。この点は、次によりしられる。

『婆沙論』(巻9) 雜蘊第一中世第一法納息第一之八 T27,41a 「問。善説法者。亦説諸法。常有實體。性相我事。而非惡見。何故外道。説有實我。便是惡見。答。我有二種。一者法我。二者補特伽羅我。善説法者。唯説實有法我。法性實有。如實見故。不名惡見。外道亦説。實有補特伽羅我。補特伽羅。非實有性。虛妄見故。名為惡見。(一切 153)」

⑥有部が説く法身は、浄なるものである。先述したところによれば、法身は無漏なる(すなわち煩惱がない)ものであるから、次によれば、浄なるものということになる。

『婆沙論』(巻8) 雜蘊第一中世第一法納息第一之七 T27,40b 「復有説者。諸無漏法。是勝義淨。有漏善法。牽引順彼。故亦名浄。(一切 150)」

2-6.大衆部の色身

ここでは、大衆部が説くシャカの色身の特徴を確認する。『婆沙論』、『異部宗輪論』、『摩訶僧祇律』などによれば、大衆部が説く真のブツダといい得るものは、法身ではなく色身(衆生にも「見える」場合には生身ともいう)であるらしい³⁸⁾。なお、小稿では以上の仏典が大衆部の古い思想を伝えるものと仮定して議論するので、そうではないことが証明されれば、大きく修正する必要が出てくるかもしれない。

大衆部は、生身(ひいては色身)は無漏なる(すなわち煩惱がない)ものであるから、帰依すべき(したがって崇拜すべき)ものと考えていた。この点は、次によりしられよう。

『婆沙論』(巻44) 雜蘊第一中思納息第八之三 T27,229a 「謂。或有執。佛生身。は無漏。如大衆部。彼作是説。經言如來。生在世間。長在世間。若行若住。不為世法。之所染汚。由此故知。如來生身。亦是無漏。為遮彼執。顯佛生身。定是有漏。(一切 879)」

『異部宗輪論』(巻1) T49,15b-c 「諸佛世尊。皆是出世。一切如來。無有漏法。諸如來語。皆轉法輪。佛以一音。説一切法。世尊所説。無不如義。如來色身。實無邊際。如來威力。亦無邊際。諸佛壽量。亦無邊際。(国訳 17-18)」

『部執異論』(巻1) T49,20b-c 「一切佛世尊出世。無有如來一法而是有漏。如來所出語。皆為轉法輪。如來一音。能説一切法。如來語無不如義。如來色身無邊。如來威德勢力無減。如來壽量無邊。」

『十八部論』(巻1) T49,18b 「佛世尊。一切出世間。無有如來。是世間法。如來一切説。皆是轉法輪。盡説一切事一切相。一切義説。如來色無邊。光明無量。壽命無量。」

なお、色身は生まれ育ち仏事をおこなうものであるから、有為なる(すなわち変化をする)ものである。したがって、大衆部が説く色身は有為無漏なる(すなわち変化はするが煩惱はない)ものということになる。また、以下によれば、色身は、①心からブツダ(すなわちシ

³⁸⁾ 拙稿「いわゆる「仏陀なき仏伝図」に表現された」を参照。準備中。

ヤカ)にまみえたいと思ひ努力する者には「見える」ものであるが、そうではない者には「見えない」もので、②必ずしも廣大無限なるものではなく大きさは自由自在で、③ほぼ常(すなわち有始無終あるいは有始有終)なるもので、④樂なるものではなく、⑤空なるものであり、⑥淨なるものであるから、③から⑥をまとめれば、常樂我淨なるものではない。なお、大衆部は法身も説いていたことはしられるが、詳しい情報は伝わっていないので、その特徴はよくわからない。

①大衆部が説く色身は、心からブツダにまみえたいと思ひ努力する者には「見える」ものであるが、そうではない者には「見えない」ものである。この点は、次によりしられる。

『摩訶僧祇律』(卷 28) 明雜誦跋渠法之六 T22,455c 「佛言。比丘。此是惡事。若有比丘。心懷放逸懈怠不精進。不能執持諸根。馳騁六欲。雖近我所。為不見我。我不見彼。若有比丘。能執諸根。心不放逸。專念在道。雖去我遠。即為見我。我亦見彼。所以者何。隨順如來法身故。破壞諸惡故。離貪欲故。修寂靜故。(一切 870)」

なお、以上は、法身が色身を發現するからこそ可能であると論を展開させることもできそうであり、大衆部が説く法身を考える上での手がかりになりそうでもある。

②大衆部が説く色身は、必ずしも廣大無限なるものではない。次によれば、色身は無限とされるが³⁹⁾、④によれば、生身(ひいては色身)は樂なるものではなく、①によれば、住するところに遠近があり、努力しない者には「見えない」ものとされるから、色身は廣大無限にもなり得るが、大きさは自由自在で姿を隠すこともあるということになる。

『異部宗輪論』(卷 1) T49,15b-c 「如來色身。實無邊際。如來威力。亦無邊際。諸佛壽量。亦無邊際。(国訳 18)」

『部執異論』(卷 1) T49,20b-c 「如來色身無邊。如來威德勢力無減。如來壽量無邊。」

『十八部論』(卷 1) T49,18b 「説如來色無邊。光明無量。壽命無量。」

③大衆部が説く色身は、ほぼ常なるものではあるが、嚴密には常なるものではない。シャカの生身(要するにシャカ)は生じたものであるから、いわゆるシャカの色身も生じたものであり、嚴密には常なるものではないことになる。生身が生じたものであることは、次によりしられる。

『婆沙論』(卷 44) 雜蘊第一中思納息第八之三 T27,229a 「謂。或有執。佛生身。は無漏。如大眾部。彼作是説。經言如來。生在世間。長在世間。若行若住。不為世法。之所染汚。由此故知。如來生身。亦是無漏。為遮彼執。顯佛生身。定是有漏。(一切 879)」

ただし、色身は壽命が無限(無辺)とされる。そうであれば、有始無終なるものではほぼ常なるものといえよう。

『異部宗輪論』(卷 1) T49,15b-c 「如來色身。實無邊際。如來威力。亦無邊際。諸佛壽量。亦無邊際。(国訳 18)」

『部執異論』(卷 1) T49,20b-c 「如來色身無邊。如來威德勢力無減。如來壽量無邊。」

『十八部論』(卷 1) T49,18b 「如來色無邊。光明無量。壽命無量。」

³⁹⁾ 拙稿「いわゆる「仏陀なき仏伝図」に表現された」を参照。準備中。なお、以上では、色身は「(空間的に)無限」としたが、正確には「大きさは自由自在」という意味で「無限」ととらえられよう。

ただし、般涅槃に至るともいわれる。そうであれば、有始有終なるものということになるう。

『異部宗輪論』(巻1) T49,15c「諸佛世尊。盡智無生智。恒常隨轉。乃至般涅槃。(国訳 20)」

『部執異論』(巻1) T49,20c「如來盡智無生智。恒平等隨心而行。乃至無餘涅槃。」

『十八部論』(巻1) T49,18b「如來一切時。盡智無生智。常現在前。乃至涅槃。」

④大衆部が説く色身は、樂なる(すなわち変化をしない)ものではない。たとえば、シャカは生まれ育ち、行く(すすむ)こともあれば止まる(とどまる)こともあるとされる。したがって、生身(ひいては色身)は変化をするものであるから、樂なるものではない。

『婆沙論』(巻44) 雜蘊第一中思納息第八之三 T27,229a「謂。或有執。佛生身。是無漏。如大眾部。彼作是説。經言如來。生在世間。長在世間。若行若住。不為世法。之所染汚。由此故知。如來生身。亦是無漏。為遮彼執。顯佛生身。定是有漏。(一切 879)」

⑤大衆部が説く色身は、我なる(すなわち絶対的に有なる)ものではない。次によれば、色(ひいては色身)は我なるものでも我所なる(いわば根本たる我によって発現される)ものでもないとされる。したがって、色身は空なるものであることになる。

『摩訶僧祇律』(巻17) 明單提九十二事法之六 T22,364b-c「是比丘聞是語已。作是念。若色非是我。非是我所有。非我中有色。非色中有我者。受是我。想行識亦如是。若五陰非是我。非我所有。非我中有五陰。非五陰中有我者。云何而有我。佛告阿難。若如是觀。五陰一切諸行。無明觸受生愛。阿難。愛。何因、何緣、何生、何轉。受。受因、受緣、受生、受轉。阿難當知。受。觸因、觸緣、觸生、觸轉。阿難當知。觸。六入因、六入緣、六入生、六入轉。阿難當知。六入是有為行。因緣和合生。無常摩滅法。乃至無明有為行。因緣和合生。無常摩滅法。如是阿難。若比丘如是知。如是觀。次第得盡有漏。是比丘聞是語已。得法眼淨。比丘復重思惟。一切諸法。皆悉空寂。無我無我所有。佛語阿難。是比丘作是思惟時。不受一切法。得盡諸漏。心得解脫。佛為比丘。說是法時。五百比丘。心得解脫。皆成羅漢。(一切 515)」

なお、大衆部は、すべては空なるものにとらえていたようである。この点は、『道行般若經』が説くところと同じであり注目されよう。

『摩訶僧祇律』(巻17) 明單提九十二事法之六 T22,364c「一切諸法。皆悉空寂。無我無我所有。(一切 515)」

『道行般若經』(巻5) 照明品第十 T08,450b「佛語須菩提。所説諸法不可知不可見者。謂。諸法悉空。(大乘 III.38)」

⑥大衆部が説く色身は、淨なるものである。生身は無漏なる(すなわち煩惱がない)ものとされるので、先述した有部の説を参考にすれば、淨なるものということになるう。なお、生身(要するに衆生にも「見える」色身)が無漏なら、いわゆる色身も無漏ということになるう。

『婆沙論』(巻44) 雜蘊第一中思納息第八之三 T27,229a「謂。或有執。佛生身。是無漏。如大眾部。彼作是説。經言如來。生在世間。長在世間。若行若住。不為世法。之所染汚。由此故知。如來生身。亦是無漏。為遮彼執。顯佛生身。定是有漏。(一切 879)」

2-7.般若波羅蜜と法身と色身

以上により、有部は法身を、大衆部は色身を崇拝していたらしいことは認められよう。一方、先述したとおり、『道行般若經』は、法(すなわち法身に相当するもの)もシャカ

(すなわち色身に相当するもの)も般若波羅蜜によって発現されると説くものらしい。この点は、おそらく『道行般若経』(すなわち初期の小品系般若経のグループ)が、般若波羅蜜を説くことにより、法身と色身はとりあえず同等に崇拝されるべきと主張していた(あるいは主張しようとしていた)ことをしめすものであろう。一説によれば、大乘の仏身論は大衆部の仏身論を展開させたものとされる⁴⁰⁾。しかしながら、筆者は思うに、これまで分析してきたところによれば、『道行般若経』が説く仏身論は、有部と大衆部の両者の仏身論とともに意識しつつ、新たに展開されたものともとらえられよう。したがって、大乘は有部あるいは大衆部のどちらか一方から展開されたものとする二者択一的な解釈はできないようにも思われる⁴¹⁾。要検討。

また、一説によれば、『道行般若経』が説く仏身論は、法身は説かずいわゆる色身あるいは生身(に相当するもの)を説く一身説であるとされる⁴²⁾。一方、他の一説によれば、明確な言葉をもって説かれてはいないものの、そこには二身説への萌芽が認められるとされる⁴³⁾。以上について筆者は思うに、二身説に近似するものにとらえる後者の方をとるべきであろう。というのは、繰り返しになるが、『道行般若経』は法(すなわち法身に相当するもの)とシャカ(すなわち色身に相当するもの)のいわば二身を意識して論を展開するものらしいからである。ただし、後者の解釈にも問題がありそうである⁴⁴⁾。というのは、その説では、般若波羅蜜が最高の真理としての真如と同一なるものとされた上で、あたかも般若波羅蜜がすなわち法身に相当するもののようにとらえられている(らしい)からである。筆者は思うに、先述したとおり、『道行般若経』が説く般若波羅蜜は、ブッダではなく、あくまでブッダの母たるもので、ブッダ(とくに仏身)を発現する(させる)根本たるもの(いわば仏身の我に相当するもの)らしい。したがって、般若波羅蜜は直ちには法身とはいえないであろう。それゆえ、後者の解釈にも一部再考が必要なようにも思われるのである。

3. 『道行般若経』が説く仏身論の展開

3-1. 『小品般若経』における展開

『道行般若経』には「法身」という訳語は見られない。一方、鳩摩羅什が後408年に漢訳した『小品般若経』には、まさにその言葉の用例が確認され、その内容は法身と色身を対になるものとし、その上で法身を色身よりも上位に位置づける二身説をなすものであ

⁴⁰⁾ 辛嶋静志「大衆部と大乘」(『印度學佛教學研究』66(1)、2017年)、411(82)-405(88)頁、407(86)-406(87)頁。木村泰賢『小乗仏教思想論』、121頁。

⁴¹⁾ 大衆部と言い切れないことは、次を参照。平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社、1969年)、58頁。

⁴²⁾ 次の議論を展開させれば、そういえよう。Lancaster, Lewis R.: The Oldest Mahāyāna Sūtra: Its Significance for the Study of Buddhist Development. In: *The Eastern Buddhist, New Series*, Vol.8(1), 1975, pp.30-41, p.36-38.

⁴³⁾ 梶山雄一『般若の思想』、343-347頁、351頁。

⁴⁴⁾ 梶山雄一『般若の思想』、345-346頁。

る。ここに『道行般若經』からの内容の展開が認められることは、すでに指摘にあるとおりである⁴⁵⁾。筆者は思うに、『小品般若經』には、先述したとおり「後五百歳」の内容が見られるので、その直接的な原典の成立は後 133 年頃以降であろう。なお、その箇所の内容は、次のとおりである。

『小品般若經』(卷 10) 曇無竭品第二十八 T08,584b 「善男子。若有人以如來身色音聲。而生貪著。如是人等。分別諸佛。有去來相。當知是等。愚癡無智。如無水中。而生水想。何以故。諸佛如來。不應以色身見。諸佛如來。皆是法身故。善男子。諸法實相。無來無去。諸佛如來。亦復如是。(大乘 III.354)」

『小品般若經』(卷 4) 不可思議品第十 T08,555b 「舍利弗白佛言。世尊。後五百歳時。般若波羅蜜。當廣流布北方耶。舍利弗。後五百歳。當廣流布北方。其中善男子。善女人。聞般若波羅蜜。受持讀誦修習。當知久發。阿耨多羅三藐三菩提心。(大乘 II.276)」

3-2. 『維摩經』における展開

『道行般若經』が説こうとしているらしい〈法身と色身はとりあえず同等に崇拝されるべき〉とする考え方は、法身を色身よりも上位に位置づける展開がおこなわれつつ、般若經系の經典であるいわゆる『維摩經』に受け継がれたようである。たとえば、鳩摩羅什が後 406 年に漢訳した『維摩詰所説經』が説くそれに関する内容は、おおよそ次のようにもまとめられよう。

ブツダ(すなわちシャカ)が病気になった時に、元気になってもらおうと、阿難(アーナンダ)は、牛乳を求めに大きな屋敷の門のところまで出かけて行ったところ、そこにやって来た維摩(ヴィマラキールティ)に、「ブツダの身体は法身であるから、病気になることなどあるはずがない。すぐに立ち去るべきだ」というようなことを言われた。そしてその後、天から声が聞こえてきて、「ブツダは病気をよそおって人々を教化しているのであるから、牛乳はもらって行けばよい」というようなことを阿難は告げられたとされる。なお、漢訳原文は次のとおりである。

『維摩詰所説經』(卷 1) 弟子品第三 T14,542a 「佛告阿難。汝行詣維摩詰問疾。阿難白佛言。世尊。我不堪任。詣彼問疾。所以者何。憶念昔時。世尊身。小有疾。當用牛乳。我即持鉢。詣大婆羅門。家門下立。時維摩詰。來謂我言。唯。阿難。何為晨朝。持鉢住此。我言。居士。世尊身。小有疾。當用牛乳。故來至此。維摩詰言。止止。阿難。莫作是語。如來身者。金剛之體。諸惡已斷。眾善普會。當有何疾。當有何惱。默往。阿難。勿謗如來。莫使異人。聞此僞言。無令。大威德諸天。及他方淨土。諸來菩薩。得聞斯語。阿難。轉輪聖王。以少福故。尚得無病。豈況如來。無量福會。普勝者哉。行矣。阿難。勿使我等。受斯恥也。外道梵志。若聞此語。當作是念。何名為師。自疾不能救。而能救諸疾。仁可密速去。勿使人聞。當知阿難。諸如來身。即是法身。非思欲身。佛為世尊。過於三界。佛身無漏。諸漏已盡。佛身無為。不墮諸數。如此之身。當有何疾。當有何惱。時我世尊。實懷慚愧。得無近佛。而謬聽耶。即聞空中聲曰。阿難。如居士言。但為佛出。五濁惡世。現行斯法。度脫眾生。行矣。阿難。取乳勿慚。世尊。維摩詰。智慧辯才。為若此也。是故不任。

⁴⁵⁾ 梶山雄一『神變と仏陀觀・宇宙論』、212 頁。

詣彼問疾。如是。五百大弟子。各各向佛。說其本緣。稱述維摩詰所言。皆曰不任。詣彼問疾。(大乘 VII.51-54)」

以上によれば、『維摩經』が説く法身は、明らかに無為無漏なる(すなわち変化をせず煩惱もない)ものである。一方、色身(正確には色身に相当するもの)は、教化をおこない、また牛乳を必ずしも必要としなかったわけではないようでもあるから、有為有漏なる(すなわち変化をし煩惱がある)ものようでもある。したがって、法身の方が色身よりも上位に位置づけられるものであるようにも思われる。しかしながら、色身が帰依するに(したがって崇拜するに)値しないものとはまでは説かれていない。むしろ色身は時に教化のために病気をよそおうだけであり、やはり崇拜されるべきものと説かれているように解釈することもできそうである。したがって、筆者は思うに、以上の内容は、有部が説くところよりも、大衆部が説くところよりも、『道行般若經』が説こうとしているらしい(法身と色身はとりあえず同等に崇拜されるべき)とする考え方に近いことをしめすものともいえよう⁴⁶⁾。また、『維摩經』が説く法身は無為無漏なる(すなわち変化をせず煩惱もない)ものであるが、一方、有部が説く法身は有為無漏なる(すなわち変化はするが煩惱はない)ものらしい。したがって、両者は異なるものようである。また、『維摩經』が説く色身は有為有漏なる(すなわち変化をし煩惱がある)ものらしいが、一方、大衆部が説く生身(ひいては色身)は有為無漏なる(すなわち変化はするが煩惱はない)ものである。したがって、両者は異なるものらしい。それゆえ、筆者は思うに、『道行般若經』、『維摩經』(ひいては大乘)が説く仏身論は、有部あるいは大衆部のどちらか一方の仏身論から必ずしも直接的に展開したものではなさそうであるから、その出所に関して有部か大衆部かという二者択一的な解釈に執着するのは適切ではないであろう。

『維摩經』は、さらに論を展開させている。たとえば、次は、法身が般若波羅蜜のみによって発現されるものではないことをしめすものである。

『維摩詰所説經』(卷1)方便品第二 T14,539b-c「諸仁者。此可患厭。當樂佛身。所以者何。佛身者。即法身也。從無量功德、智慧生。從戒、定慧、解脫、解脫知見生。從慈、悲、喜、捨生。從布施、持戒、忍辱、柔和、勤行精進、禪定、解脫、三昧、多聞、智慧、諸波羅蜜生。從方便生。從六通生。從三明生。從三十七道品生。從止觀生。從十力、四無所畏、十八不共法生。從斷一切不善法、集一切善法生。從真實生。從不放逸生。從如是無量清淨法生。如來身。諸仁者。欲得佛身。斷一切眾生病者。當發阿耨多羅三藐三菩提心。(大乘 VII.30-31)」

さらに、次は、新たなタイプの仏身をしめすものともいえよう。次によれば、仏身は、とらえどころのない完全に空なるものようでもある。

『維摩詰所説經』(卷3)見阿閼佛品第十二 T14,554c-555a「爾時世尊。問維摩詰。汝欲見如來。為以何等。觀如來乎。維摩詰言。如自觀身實相。觀佛亦然。我觀如來。前際不來。後際不去。今則不住。不觀色。不觀色如。不觀色性。不觀受想行識。不觀識如。不觀識性。非四大起。同於虛空。六入無積。眼耳鼻舌。身心已過。不在三界。三垢已離。順三脫門。具足三明。與無明等。不一相。不異相。不自相。不他相。非無相。非取相。不此岸。

⁴⁶⁾ 『維摩經』が説くところは、あるいは、金剛身(すなわち法身)について『華嚴經』や『大乘涅槃經』が説くところ(あるいはその系統の考え方)を批判するものかもしれない。要検討。

不彼岸。不中流。而化眾生。觀於寂滅。亦不永滅。不此不彼。不以此。不以彼。不可以智知。不可以識識。無晦無明。無名無相。無強無弱。非淨非穢。不在方。不離方。非有為。非無為。無示無說。不施不慳。不戒不犯。不忍不恚。不進不怠。不定不亂。不智不愚。不誠不欺。不來不去。不出不入。一切言語道斷。非福田。非不福田。非應供養。非不應供養。非取非捨。非有相。非無相。同真際。等法性。不可稱。不可量。過諸稱量。非大非小。非見非聞。非覺非知。離眾結縛。等諸智。同眾生。於諸法無分別。一切無失。無濁無惱。無作無起。無生無滅。無畏無憂。無喜無厭。無著。無已有。無當有。無今有。不可以一切言說。分別顯示。世尊。如來身為若此。作如是觀。以斯觀者。名為正觀。若他觀者。名為邪觀。(大乘 VII.159-161)」

3-3. 『大品般若經』における展開

小品系般若經から展開した大品系般若經では、さらに展開が進んだ内容が認められる。そこにおいては、般若波羅蜜はすなわち法とされる。したがって、般若波羅蜜はすなわち法身(あるいは法身に相当するもの)になっているのである。鳩摩羅什が後404年に漢訳した『大品般若經(摩訶般若波羅蜜經)』の内容は、次のとおりである。

『大品般若經』(卷3)集散品第九 T08,236b 「[爾時。慧命須菩提白佛言。...]復次。世尊。菩薩摩訶薩。欲行般若波羅蜜。應如是思惟。何者是般若波羅蜜。何以故名般若波羅蜜。是誰般若波羅蜜。若菩薩摩訶薩。行般若波羅蜜。如是念。若法無所有。不可得。是般若波羅蜜。爾時。舍利弗問須菩提。何等法。無所有。不可得。須菩提言。般若波羅蜜。是法。無所有。不可得。禪那波羅蜜。毘梨耶波羅蜜。羼提波羅蜜。尸羅波羅蜜。檀那波羅蜜。是法。無所有。不可得。內空故。外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空故。(国訳 90-91)」

ところで、次の『婆沙論』に記される有部の議論においては、もしシャカ(すなわちブツダの生身ひいては色身)が法(すなわちブツダの法身)によって発現されるものであれば、法はシャカに勝るものであるはずとする立場からの質問がなされている。

『婆沙論』(卷34)雜蘊第一中愛敬納息第四之六 T27,178c 「問。佛依法生。法勝於佛。何故先說。歸依佛耶。答。佛為教主。若佛不說。法不顯現。故先歸佛。復次。如有病者。先訪良醫。次求妙藥。後覓看者。佛如良醫。法如妙藥。僧如善巧。看服藥人。故三歸依。如是次第。(一切 672)」

以上の質問の論法から筆者は思うに、法身と色身がともに般若波羅蜜によって発現されるのであれば、般若波羅蜜こそが最高のものであり、法身と色身の両者に勝るものであることになってしまう可能性が出てこよう。そして、そうなれば、シャカよりもシャカの教えよりも崇高なものがあることになってしまい、『道行般若經』が説くところは、場合によっては、仏教ではなくなってしまうという重大な問題が起きてしまう恐れが出てきてしまおう。あるいは、この問題を避けるために、〈般若波羅蜜はすなわち法〉とする修正のための展開がおこなわれたのではなかろうか。要検討。

3-4. 『大智度論』における展開

『大品般若経』の原典（すなわちいわゆる『二万五千頌般若経』）に龍樹（後 150 年頃-250 年頃）が注釈をほどこしたものが、鳩摩羅什が後 402-405 年に漢訳した『大智度論』の原典ともされる。原典は伝わらないので、『大智度論』によるに、そこでは、さらに論が展開され、法身こそが真のブッダであるとされる。この点は、『道行般若経』が説く仏身論の展開を総合的に検討する上で読み落とされてはならないであろう。

『大智度論』（巻 99）釋曇無竭品第八十九 T25,747a 「復次。佛有二種身。一者法身。二者色身。法身是真佛。色身為世諦故有。佛法身相上。種種因緣。説諸法實相。是諸法實相。亦無來無去。是故説。諸佛無所從來。去亦無所至。若人得諸佛法身相。是名近阿耨多羅。三藐三菩提。未得一切智。故名為近。以相似故。般若波羅蜜。名諸法實相。若能如是行。是為行般若波羅蜜。真佛弟子。（国訳 IV.744）」

おわりに

『道行般若経』は、現存最古の般若経典の完本で、後 1 世紀末頃（遅くとも 2 世紀半ば頃）までに成立したらしい内容をもつ原本を後漢の支婁迦讖が後 179 年に漢訳したものである。その内容は、般若波羅蜜（すなわち完全なる大いなる智慧）とは大乘（すなわち廣大無限なる乗り物）のことであり、有部が崇拝する法（いわゆる法身）も大衆部が崇拝するシャカ（いわゆる色身）も般若波羅蜜によって発現されるものであるから、どちらも重要ではあるが、菩薩（すなわち悟りをめざす者）は般若波羅蜜すなわち大乘を崇拝すべきと説くものようである。

小稿では、『道行般若経』が説く般若波羅蜜および有部が説く法身と大衆部が説く色身のそれぞれの特徴を比較分析し、般若波羅蜜は、①「見えない」もので、②廣大無限なるもので、③常なるもので、④樂なる（すなわち変化をしない）ものであるが、⑤我なる（すなわち絶対的に有なる）ものではなく空なるものであり、⑥淨なるものであるから、③から⑥をまとめれば、常樂我淨なるものではなく、また有部や大衆部が説く言葉をもってすれば、無為無漏なる（すなわち変化をせず煩惱もない）ものらしいことをしめした。また、同経が説く般若波羅蜜は、後の時代の般若経典（たとえば『大品般若経』）が説くところとは異なり、ブッダそのものではなく、あくまでブッダの母たるもので、ブッダ（とくに仏身）を発現する（させる）根本たるもの（いわば仏身の我に相当するもの⁴⁷）、ただし空なるもの）とされているらしいことなどを指摘した。

『道行般若経』は、そのような般若波羅蜜を説くことにより、シャカの教えもシャカも真のブッダとする、したがって、法身と色身はとりあえず同等に崇拝されるべきとするものようである。すなわち、有部の法身崇拝も大衆部の色身崇拝もとりあえずどちらも認められるべきとするものらしい。それゆえ、同経は、「見える」ものや「見えない」ものに関連する大乘の仏身論のみならず、大乘そのものの成立を考える上でも極めて重要な経典といえそうに思われる。おそらくは鳩摩羅什訳や梵本といった後の時代の般若経典よりもこの意味においてさらに貴重な内容を含むものであろう。したがって、その内容はさらに分析の必要がある。

⁴⁷ 小稿では検討できなかったが、あるいは本無（すなわち真如）によって発現された我所に相当するものととらえることもできるかもしれない。要検討。

なお、別稿で考察したところにもとづけば⁴⁸⁾、もし一説にいうように『道行般若経』が説く「般若波羅蜜」が「真如」に相当するものであれば⁴⁹⁾、「般若波羅蜜」は、道家系が説く「常道」に、儒家系が説く「道」（すなわち「太易」）に、伊勢神道が説く「道」（いわゆる天神六代九神を発自させた根本たる「道」）に相当するものということになってこよう。ただし、それぞれにはそれぞれの特徴が認められそうである。

(2021年6月5日に口頭発表の原稿を加筆修正。)

主な参考文献など

- 大乘Ⅱ：梶山雄一訳『八千頌般若経Ⅰ』大乘仏典第2巻（中央公論社、1980年）。
- 大乘Ⅲ：梶山雄一・丹治昭義訳『八千頌般若経Ⅱ』大乘仏典第3巻（中央公論社、1987年）。
- 大乘Ⅶ：長尾雅人訳『維摩経』大乘仏典第7巻（中央公論社、1980年）。
- 赤沼智善『佛教経典史論』（法蔵館、1981年）。
- 小峰彌彦ほか（編）『般若経大全』（春秋社、2015年）。
- 梶山雄一『般若の思想』梶山雄一著作集第2巻（御牧克己編、春秋社、2012年）。
- 梶山雄一『神変と仏陀観・宇宙論』梶山雄一著作集第3巻（吹田隆道編、春秋社、2012年）。
- 梶芳光運『大乘仏教の成立史的研究：原始般若経の研究その1』（山喜房仏書林、1980年）。
- 鎌田茂雄ほか（編）『大蔵経全解説大事典』（雄山閣出版、1998年）。
- 辛島静志「法華経における乗（yāna）と智慧（jñāna）：大乘仏教における yāna の概念の起源について」（田賀龍彦編『法華経の受容と展開』、平楽寺書店、1993年）、137-197頁。
- 辛嶋静志「大乘仏教とガンダーラ：般若経・阿弥陀・観音」（『創価大学国際仏教学高等研究所年報』17、2014年）、449-485頁。
- 辛嶋静志「大衆部と大乘」（『印度學佛教學研究』66(1)、2017年）、411(82)-405(88)頁。
- 辛嶋静志「最古の大乘経典《法華経》成立再考」（宮治昭編、『中央アジア仏教美術の研究：釈迦・弥鞍・阿弥陀信仰の美術の生成を中心に』科学研究費補助金基盤研究（B）研究課題／領域番号 26284026 研究報告書、2018年）、65-87頁。
- 木村泰賢『小乗仏教思想論』木村泰賢全集第5巻（木村泰賢全集刊行委員会編、大法輪閣、1968年）。
- 佐々木閑「大乘仏教起源論の展望」（高崎直道（監修）『大乘仏教とは何か』シリーズ大乘仏教第1巻、春秋社、2011年）、73-112頁。
- 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』（百華苑、1974年）。
- 高崎直道『大乘仏教思想論Ⅰ』高崎直道著作集第2巻、（春秋社、2008年）。
- 高崎直道（監修）『大乘仏教とは何か』シリーズ大乘仏教第1巻（春秋社、2011年）。
- 高崎直道（監修）『大乘仏教の誕生』シリーズ大乘仏教第2巻（春秋社、2011年）。
- 高崎直道（監修）『大乘仏教の実践』シリーズ大乘仏教第3巻（春秋社、2011年）。

⁴⁸⁾ 別稿「道家系と儒家系と伊勢神道の「一なる」もの」を参照。準備中。

⁴⁹⁾ 梶山雄一『般若の思想』、345-346頁。

- 高田修『仏像の起源』(東京、岩波書店、1967年)。
- 平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社、1969年)。
- 平川彰『法と縁起』平川彰著作集第1巻(春秋社、1990年)。
- 水野弘元「無爲法について」(『印度學佛教學研究』10(1)、1962年)、1-11頁。
- 宮本正尊(編)『大乘仏教の成立史的研究』(三省堂、1970年)。
- 山田龍城『大乘佛教成立論序説』(平樂寺書店、1959年)。
- 渡辺章悟「般若經の意図するもの」(『東洋思想文化』5、2018年)、122(1)-99(24)頁。
- Karashima, Seishi: *A glossary of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* = 道行般若經詞典 (Bibliotheca philologica et philosophica Buddhica, 11), International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2010.
- Karashima, Seishi: *A critical edition of Lokakṣema's translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* = 道行般若經校注, Bibliotheca philologica et philosophica Buddhica, v. 12. International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University 2011.
- Conze, Edward: *The Prajñāpāramitā literature*. The Hague: Mouton, 1960.
- Conze, Edward: *Materials for a dictionary of the Prajñāpāramitā literature*. Suzuki Research Foundation, 1973.
- Harrison, Paul: Is the "Dharma-kāya" the Real "Phantom Body" of the Buddha? In: *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol.15(1), 1992, p.44-94.
- Lancaster, Lewis R.: The Oldest Mahāyāna Sūtra: Its Significance for the Study of Buddhist Development. In: *The Eastern Buddhist, New Series*, Vol.8(1), 1975, pp.30-41.

後記

本研究発表のための資料収集において、稲本泰生氏、高橋早紀子氏ほかにご協力いただきました。記して御礼を申し上げます。なお、本研究発表は、ドイツ研究振興協会 die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) による助成プロジェクト 458748417 の一部でもある。Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) - Projektnummer 458748417.