

大乘經典における新たな仏の創出

岡 田 行 弘

1. はじめに

紀元前後の時代、過去と未来および現在他方世界における複数の仏の存在が認められるようになり、そのような思想的背景のなかで書写されたテキストとして新たに經典が出現する。この大乘經典は、形式的・表面上は釈迦仏が説いていることになっている。しかし、この仏は、歴史上のゴータマ・ブッダー最古の資料から合理的・客観的と見なされるものを選択し、超人化・神格化を排除したブッダーとは相違している⁽¹⁾。いわゆる人間的なブッダのみを「真実の仏」と見なすならば、大乘經典は非仏説である。一方で、「真理、あるいはよく説かれたこと（善説）は、仏説である」という立場から、大乘經典が作成された、と見ることもできる⁽²⁾。歴史的なブッダに由来しなくても、心理的な抵抗感をいなくことなく、經典を作成できる。

多くの初期大乘經典がその中で語っているように、經典を説く仏は、燃灯仏からはるかに遡ることができる諸仏の系譜を受け、現在、すなわち經典が説かれている時点において娑婆世界に出現している釈迦仏なのである⁽³⁾。このようなブッダのイメージは、当時の仏教世界、すなわち部派仏教の時代において、一般に認められているものである。

仏説である經典の内部世界には、必ず仏が存在している。その仏のあり方は、それぞれの經典自身によって、記述・描写され、確立される。このような經典というテキストの構造を的確に要言している下田正弘〔2013a, 70〕の言葉を引用しておこう。

ブッダは經典の内容の語り手でありつつ、語られた結果がおさめとられた経巻の内部に存在する。すなわちブッダは、經典の内容たる教説の開頭という起源と、それが受容され終わった結果としてモノとなった経巻という、双方の「形態の側面」に、絶妙にバランスを保ちながらたっている。

これまで大乘經典における仏をどのように把握するかについては、後代（4世紀以降）、二身説・三身説などによって分類される。すなわち、当該の經典の仏に対して、法身、報身、応身などの用語を当てはめて説明するわけである。中期以降の大乘經典は論書性格が強化されているので、この方法は意味があると言えよう。しかし、このようないわゆる仏身論は初期の大乘經典におけるそれぞれの仏のあり方を理解し解釈しようとする際には有効ではない。当該の經典における「仏とはなにか」というテーマが探求されることなく、設定された二身説といっ

た枠組みのなかで整理されて済まされてしまう。実際、個々の大乘經典における「ブツダとは何か」というテーマは近代仏教学において解明さほとんど解明されていない⁽⁴⁾。例えば仏の神通・神変は重要なテーマであるが、その系統的な研究は梶山〔2012〕が唯一のものである。

2. 〈如来教〉と〈菩薩教〉

本稿は初期大乘經典において「仏とはなにか」という問題に対して、若干の考察を試みるものである。あくまで仏は釈迦仏である、という立場によって説き進められる經典もある。例えば「小品般若」は、仏よりもむしろ般若波羅蜜が經典の中心に定位されていて、仏について語られることは多くない。この場合、仏説であることの正当性（真理と相違しないこと）が保証されるのは、釈迦仏の威神力によるものである、という説明がなされている⁽⁵⁾。一方『法華經』では仏が自らのあり方について語り、經典の展開の中でよってあらたな仏が創成される。この經典では仏とは何か、というテーマが深く探求される⁽⁶⁾。本稿のタイトル「新たな仏の創出」というのは、ある經典が仏に新たな定義を与え、あるいは經典の中で釈迦仏から変容を遂げた仏が出現する、という意味である。

「小品般若」と『法華經』とが、その基本的な立場・起点を異にしていることは、高崎直道のいう〈菩薩教〉と〈如来教〉という分類によく示されている⁽⁷⁾。〈菩薩教〉は仏ではなく、法あるいは菩薩を核心として構成される經典であり、「般若經」が中心となる。高崎も指摘するように、インド大乘仏教は、中觀・瑜伽行兩派とも、「般若經」を正系として〈菩薩教〉と建前とし、下からの実践に仏道の正系を見出している⁽⁸⁾。

〈如来教〉の代表は『無量寿經』と『法華經』である。後述するようにこれらの經典は仏の発言が經典の主要部を形成している。その内容は仏の側から衆生に開示されて初めて知ることができるものとなっている。衆生は仏語を真実として信受することによって經典が新たに提示する仏を受容する。

筆者は先に一つの經典のなかの各品において、その構成を量的に分析することを試みた（岡田〔2018〕）。その方法は、仏の発言、菩薩・声聞等の発言、それ以外の「地の文」（会話文以外の説明文）に分類して、それを数量化し、その比率を算出するのである。得られた数値は、当該の經典において、仏がどのような役割を担い、仏説としてどのように編纂されているかを客観的に把握できる指標となるわけである。

発言の量を算出する方法には、いくつかの可能性はあるが、漢訳の字数をカウントすることが簡便である。この方法の利点は、漢訳者が同一であれば、異なる經典を比較する際にもある程度の客観性が保証されることである。そこで取り上げたのは鳩摩羅什訳の『小品般若波羅蜜經』（『八千頌般若』の漢訳）、『妙法蓮華經』、『維摩詰所説經』である。

今回は先に検討した『八千頌般若』については、要点のみに触れ、あらたに『無量寿經』を

取り上げる。『無量寿経』と『法華経』は仏の立場から教説が展開されている。複数の経典を読む一個々の経典の仏の独自性ならびに他の経典との共通性を読み取る—ことによって、経典中の仏の意味を理解・把握できると考えるからである。

3. 『無量寿経』における語り手としての釈迦仏

浄土経典を代表する『無量寿経』における釈迦仏と阿弥陀仏の関係を考察するのであるが、まず、本経の構成を確認しておこう。

- ① 序、会衆の描写
- ② 阿難が釈迦仏を賞賛する
- ③ 釈迦仏が如来出現の本懐を述べる
- ④ 法蔵菩薩が世自在王仏を讃嘆。四十八願を立てて、成仏する。
- ⑤ 阿弥陀仏の浄土の情景
〈以上、漢訳の上巻〉
- ⑥ 往生のための行い
- ⑦ 浄土での理想の生活
【三毒・五悪を誡める】
- ⑧ 娑婆世界と阿弥陀仏国とが相互に見あう。
- ⑨ 弥勒への委嘱

本経において釈迦仏は経典の語り手であるが、その意味・比重をどのように見ればよいであろうか。いわゆる〈無量寿経〉には、複数のテキストが現存していて、複雑な成立事情を反映しているが、「初期無量寿経」と「後期無量寿経」に大別される⁽⁹⁾。前者には漢訳の『大阿弥陀経』2巻と『平等覚経』4巻がある。一般的に用いられ、『大経』と通称される康僧鎧訳『無量寿経』2巻は「後期無量寿経」に属する。この『無量寿経』の訳者は実際には東晋仏陀跋陀羅と劉宋宝雲の共訳で年代は421年と推定されるので、羅什の訳経年代より少し遅れた時期ということになる。これ以降の漢訳である『無量寿如来会』2巻（『大宝積経』第5会、唐菩提流支訳706-713年）、『大乘無量寿莊嚴経』3巻（宋法賢訳991年）、サンスクリット本、チベット語訳は、「後期無量寿経」に分類される。藤田宏達〔2007, 89〕は諸異本の関係について

経全体の形態からいうと、サンスクリット本に最も近いチベット語訳を別にすると、『如来会』がサンスクリット本に近いのに対し、『無量寿経』はかなり離れており、むしろ「初期無量寿経」と連なる古い形態を持っている。

と述べている。諸異本の対照には、香川〔1984〕が便利である。

以下、『無量寿経』における発言の字数を見てみよう。発語者は、釈迦仏、阿難、弥勒の三者である。経典中で、核心的な意味を持つ法蔵菩薩の誓願は、釈迦仏がそれを引用する形式で語

られている。まず現行（大正蔵）の『無量寿経』における発言者の字数をカウントすると表1のようになる。総字数に対しての発言者の比率も併せて計算した。

表1：現行の『無量寿経』の字数・比率

大正蔵12	総 数	地の文 比率	釈迦仏 比率	阿難 比率	弥勒 比率
卷上 (265c-272b)	8347	1381	6492	474	0
卷下 (272b-279a)	8579	506	7768	42	263
総計	16926 100%	1887 11.15%	14260 84.25%	516 3.05%	263 0.79%

これはサンスクリット本には対応のない次の2つの部分をふくめてカウントした字数である。サンスクリット本に対応がない2つの部分は問題を含んでいる。後にこの箇所を除外してカウントした字数を示すが、まずその内容を検討しておこう。

(1) 会衆の菩薩の八相示現

序の箇所『無量寿経』は説法場の聴衆として、普賢をはじめとする33名の菩薩が列挙され、さらに八相示現をなし、仏国を遊行するなどの菩薩の徳を賞賛する説明の経文（地の文）が続く。字数では1027字に及ぶ（大正蔵12, 265c16～266b26）。しかし、サンスクリット本では弥勒の名前が挙げられているだけである。このような菩薩の徳を説く一段は本経と『如来会』だけにしかなく、他の諸異本には無いので、藤田宏達〔1994, 74〕は次のように述べている。

『如来会』の文を見ると、本経（＝『無量寿経』）にはほぼ対応しているから、その原本となったサンスクリット本からの訳出のように見えるが、しかし、この一段を説くのは、本経と『如来会』の二本だけなので、はたして原本にあったものかどうか、疑問が残るといわなければならない。

一方、平岡聡は『無量寿経』に登場する仏伝として、まさにこの箇所の八相成道の記述を引用してから〔2015, 158〕、その意義をこう述べている。

このように、大乘菩薩の所行がブツダの生涯と重ね合わされている。やはり大乘の菩薩はブツダの生き方を模範とし、理想としていたことが理解されるであろう。

改めてこの箇所の記述の意味を考えてみよう。『無量寿経』全体の趣旨は、「法蔵菩薩は過去の誓願によって阿弥陀仏となった、かの仏は無量の光と寿命を得て現在もその理想の浄土におられるので、その世界に往生することを願いなさい」ということである。仏伝とは異なる新た

な仏の前世—法蔵菩薩の誓願とその成就—が、經典の主題である。これは大乘一般の菩薩が理想とするブツダの生涯を追体験することは全く異質であり、『無量寿經』が発見・創造した往生の道なのである。法蔵菩薩は遙か過去において誓願を立てて、それを実現した。その願行は、ブツダの生涯と重ね合わせることはできないものである。法蔵菩薩はあくまでも阿弥陀仏の前世であり、その菩薩行は菩薩一般のモデルでない。

このような『無量寿經』の立場を考慮すれば、經典のはじめにおいて、仏伝と一般的な大乘菩薩の活動を物語る経文は、むしろ經典の趣旨にそぐわない。したがってこの箇所は、先に引用した藤田宏達の指摘のように、オリジナルの〈無量寿經 Sukhāvativyūha〉には無い段落であると考えられる。藤田はさらに「声聞・縁覚の地を超越し、空・無相・無願の三昧を得たり。善く方便を立て、三乗を顯示し、此の中の下において、滅度を現す」（大正12, 266b8-10）という経文は、外部からの影響（法華經の一乗思想の影響）によって付加されたものではないかと推測している⁽¹⁰⁾。なお、梶山雄一はこの高位の菩薩の八相示現を「おそらく『華嚴經』から移入した」としている⁽¹¹⁾。この箇所は『首楞嚴三昧經』の特質と共通点も多く見られ、さらなる検討が必要である。

(2) 三毒五悪段

『無量寿經』の下巻には、釈迦仏が弥勒菩薩に対して説き、古来「三毒・五悪段」と称せられる段落が含まれる（大正蔵12, 274b18～277c25）。先に示した構成の⑦と⑧の間である。これはかなりの長文であり、その発言者の字数は次の如くである。

地の文66, 釈迦仏4353, 弥勒232, 合計4651

これは巻下の総字数8579字の54.21%であり、經典全体の字数16926字からしても27.48%というかなりの分量になる。この三毒・五悪段は『無量寿經』と「初期無量寿經」の『大阿弥陀經』と『平等覚經』にのみ存し、内容的にも中国思想を取り入れた跡が歴然としているので〈無量寿經〉の原本にはなく、中国で付加されたという見方が定説になっている⁽¹²⁾。藤田宏達はインド撰述説にも触れて、その疑問点を指摘しこう結論している〔2007, 97〕。

それゆえ、三毒・五悪段はやはり『大阿弥陀經』が中国で翻訳されるに際して、その訳者と見られる支謙が何らかの他の伝承にもとづいて附加したものと推定するのが妥当と思われる。

本稿でもこの見解に従う⁽¹³⁾。

さて、現行の『無量寿經』において、原サンスクリット本にはない漢訳独自の箇所である(1)と(2)を除いて、字数と比率を算出すると次のようになる。なお、本經では重要な意味を持つ法蔵菩薩と阿弥陀仏の発言に関しても、すべて釈迦仏が語っている。その字数も【 】で表中に記しておこう。

表2 漢訳独自の箇所を除いた『無量寿経』の字数・比率

大正蔵12	総 数	地の文 比率	釈迦仏 比率	阿難 比率	弥勒 比率
卷上	7320	354	6492 【法蔵菩薩2373】	474	0
卷下	3928	440	3415 【阿弥陀仏90】	42	31
総計	11248 100.00%	794 7.06%	9907 88.08%	516 4.59%	31 0.28%

以上、表2に見られるように、釈迦仏の発言は、オリジナルの〈無量寿経〉においては88.08%という極めて高い割合を占めている。ちなみに『妙法蓮華経』の場合は、66.67%である。經典において最も重要な要素である法蔵菩薩の48の誓願とそれが成就して成立した阿弥陀仏の浄土の様相は、すべて釈迦仏が語り明かしている。法蔵菩薩が過去世において世自在王仏を讃嘆してから表明する誓願は、釈迦仏が彼の発言を直接引用する形式の経文となっている。ちなみに法蔵菩薩の発言の字数2373は、經典全体の釈迦仏の発言の字数9907の23.95%とほぼ四分の一に相当している。

ここには、阿弥陀仏の真实性は釈迦仏のこゝばによって保証される、という經典編纂者の基本的な姿勢が示されている。仏のことは仏のみが知り語ることができる（『法華経』方便品の唯仏与仏）のである。

それでは釈迦仏と阿弥陀仏の関係はどのように説かれているのかを見ておこう。釈迦仏が法蔵菩薩の誓願の物語を説き終えた時、阿難はかの菩薩の現況について質問する。すると釈迦仏は次のように説き明かす（香川〔1984, 170〕、山口・桜部・森〔1976, 41〕）。

アーナンダよ、実に、かの如来はすでに（この世を）去ったのでもなく、いまだこないのでもない。そうではなくて、かの如来は、この上ない正覚をさとって、いまも現におり、生存し、（時を）すごし、そして法を説き示している。ここより西のほう、百千コーティ・ナユタ番目の仏国である安楽世界において、アミターバ（無量の光明あるもの）と名づける如来、尊敬されるべきもの、完全な正覚を得た（仏）は、無量の菩薩や無限の弟子たちにかこまれ、恭敬されて、その仏国の無限の完全さを具備している。

まさに釈迦仏が今、現在、西方の安楽世界に仏がいることを宣言しているのである。さらに無量の光明と同じ様に、その仏の寿命に関しても、無量である、と明言している。このような仏の存在は、釈迦仏の口から語られることによって、はじめて衆生にとって真実となる。

以下、安楽世界の勝れた特性が釈迦仏によって極めて詳細に語られ、さらに十方の無量の仏

国土の諸仏が阿弥陀仏を宣揚・讃嘆する。なぜなら、阿弥陀仏への信によって衆生はさとりから、退かず、安樂世界に生まれることができるからである。

さらに十方の諸菩薩たちも無量寿仏を供養・礼拝するために安樂世界にやって来る。その時、無量寿仏は微笑する。観世音菩薩がその理由を問うと、無量寿仏は次の二つの偈を語る（香川〔1984, 266〕, 山口・桜部・森〔1976, 65〕）。

そのとき、アミターユス仏は説き明かされる。「(私の) 名を聞いた有情たちが、いかようにもして、常に私の国土にいきうるといふこのことは、実に、私のかつて（立てた）誓願であった。(17)

私のこの卓越した誓願は満たされ、有情たちが多くの世界からやってくる。彼らはすみやかにわたしのもとにきて、ここにおける一生のあいだ、(この上ない完全な正覚より) 後退しないものとなる (18)

このように、阿弥陀仏は釈迦仏と直接対話しているのではなく、菩薩の問いに答えているという枠の中で、釈迦仏が阿弥陀仏のことばを引用している。

ただ、この阿弥陀仏の発言はここまでの經典の内容を極めて簡略にまとめたものに過ぎない。梵本の〈無量寿經〉の全体を通して阿弥陀仏の発言はこれだけである。漢訳『無量寿經』を見ると、阿弥陀仏の言葉は90字（釈迦仏の発言の中の0.91%）である。そのうちサンスクリットに対応しているのは、30字である。漢訳ではさらに60字（三偈）が阿弥陀仏の発言として付け加えられている⁽¹⁴⁾。その要旨は、諸法が空・無我であることに通達すれば、浄仏土が成就する、という教えであるが、「初期無量寿經」にもないこの空思想を説く経文は、阿弥陀仏のことばとして異質なものである。般若經の影響を受けて、『無量寿經』漢訳の段階で加えられたと考えられる。いずれにしても阿弥陀仏の発言は極めて少ない。

阿弥陀仏が「わたしを信じなさい」といふような言葉を発していないので、かの仏への信は、釈迦仏のことば、すなわち經典を信じることにほかならない。このように阿弥陀仏は釈迦仏によって開示されて、創出されていると言えよう。

『無量寿經』の結び近くにおいて（三毒五悪段のすぐ後）、釈迦仏は阿難に対する最後の教えとして結論的にこう述べている（香川〔1984, 342〕, 山口・桜部・森〔1976, 75-76〕）。

またアーナンダよ、立ち上がれ。西に向かって花を投げかけ、合掌して（身を地に）投ぜよ。その方向には、塵を去った、清浄な、かの世尊アミターバ如来、尊敬さるべきもの、完全な正覚を得た（仏）が（現に）おり、生存し、（時を）すごし、法を説き示している。さまたげられることなく十方の世間に響きわたったその名を、（十方の）それぞれの方向において、ガンガー河の砂（の数）に等しい諸仏・世尊が、くりかえし、よどみないことばで、信賴しうる説き方で、讃嘆し、称揚し、賞賛している。

ここでは釈迦仏だけではなく無数の諸仏世尊も阿弥陀仏を賞賛していることが語られた。阿

弥陀仏は諸仏によっても、その正統性が唱えられているわけである。ちなみに〈阿弥陀経〉の後半の六方段では、他方世界の諸仏が經典の功德をそれぞれの世界から讃嘆している情景が描写される。これは、本経（無量寿経）を引き継いだものである⁽¹⁵⁾。釈迦仏と他方世界の諸仏は相互に讃嘆する関係にあり、それによって經典の眞実性が読み手に感得されることになる⁽¹⁶⁾。

阿難は最後に「かの世尊アミターバ、アミタプラバ、アミターユス如来と諸菩薩たちに、私はまみえたいと思います」と述べる（香川〔1984, 344〕。すると直ちに阿弥陀仏は自分の掌から大きな光明を放つ。十方の仏国は光に溢れる。娑婆世界のすべての人々は、かの仏の威神力（anubhāva）によって光明が清浄であるが故に、かの安樂世界の大きな菩薩集団と比丘の集団を見ることができた。また安樂世界の人々は、この娑婆世界とそのなかで大きな比丘サンガの中で釈迦牟尼仏が法と説いているのを見た。この部分は阿弥陀仏の世界とこの世界が互に見合うという奇跡を描出している。なおこのような情景はこれ以降の諸經典においても出現するものであり、本経はその先駆けになっていると思われる⁽¹⁷⁾。

この相互に見合う情景に続いては、対告衆は弥勒菩薩となる。この点について従来の研究では、「なんらかのテキスト編纂上の問題が考えられる」というような説明されている⁽¹⁸⁾。しかし、その理由は、これ以降、經典の仏滅後の世界における流通という問題へとテーマが移行するからである。仏滅後を視野に入れている箇所では、適切な対告衆は当然ながら阿難でなく弥勒になる。

注意すべきは、釈迦仏の直弟子たる阿難は弥陀仏の世界を見るだけで満足しており、安樂世界に生まれることは願ってはいない点である。阿難は安樂世界に行くわけではない。經文には現れないものの、舍利弗以下の声聞たちも同様である。經典に随って往生を願うのは、弥勒をはじめとする菩薩・法師の活動によって、この經典に出会うことができる仏滅後の衆生である。

サンسكريット本の〈無量寿経〉を読む限り、釈迦仏が現にいるこの娑婆世界—阿難に対して〈無量寿経〉を説いているこの場—は、苦しみに満ちていて一刻も早く他方世界に移ることを願いたくなるような世界として描出されているのではない。『無量寿経』の阿難に対して説かれている部分においては、釈迦仏の滅後の時代という認識は表面には現れていない。しかし、弥勒菩薩に対して説かれ、漢訳にのみ存する三毒五悪段では、この世界の苦と悪が強調される。この部分は、この世界に救いはないので、安樂世界に生まれたいという願望を高めることを目的としたものであり、釈迦仏なき世界は苦しみに満ちていて救いの光が見えないという時代感を物語る經文となっている。この箇所が梵本にはなく、漢訳のみに登場しているということは、漢訳者の問題意識によるものである。しかし、この五悪段を釈迦仏が語っているという漢訳『無量寿経』の經文は、釈迦仏を排して阿弥陀仏を取る、という理解に向かう危険を内包している。なぜなら、阿弥陀仏によらなければ救われないという五悪段の所説は、釈迦仏には衆生を救済する能力が欠如していることになるからである。

大乘経典においては、その経典が誰に対して付嘱されるかは、経典の趣旨・目的を最終的に示すものとして重要である。⁽¹⁹⁾ 釈迦仏がこの経典を阿難でなく弥勒に付嘱しているのは、経典のメッセージが仏在世の人々ではなく、仏滅後の衆生に向けられていることを示している。このことは経典の以下の進行から読みとれる。

まず、釈迦仏が安楽世界に生れることに疑問を持ってはならないことを繰り返し述べると、弥勒は釈迦仏に対して質問する（香川〔1984, 358〕, 山口・桜部・森〔1976, 83-84〕）。

世尊、それで、どれほど多くの菩薩たちが（自己を）成就して、この仏国から、あるいは他の諸仏・世尊のもとから安楽世界に生れるでありますでしょうか。

すると釈迦仏は、この仏国をはじめとし諸仏如来の世界から、無数の菩薩が安楽世界に生れることを明言する。さらに最終的な付嘱の前に、弥勒に対してここまで説き進めてきた経典に対する疑いを持ってはならないということをもう一度強調して、経典を最終的に弥勒菩薩に付嘱するのである。ちなみに経典に対する疑惑を誡める趣旨の経文は、多くの大乗経典に共通している。

『無量寿経』は釈迦仏が自分とは異なる仏である阿弥陀仏を開示するのであるが、その正統性は釈迦仏が阿弥陀仏の前世（法蔵菩薩）と現在のその仏国土を詳細に語っているということによって、確立されていく。寿命が無量であり現に存在している仏である、という阿弥陀仏の特性は、『法華経』「如来寿量品」の仏と共通している。その相違点は、阿弥陀仏が他方世界の仏であることと自ら何らかの教えを説くことはないということである。阿弥陀仏はそのような仏が存在している、ということに真の意味が認められるのであり、『無量寿経』はそのような仏を読み手の心に定位させることを目標としている。

4. 『法華経』における仏の変容と創出

『無量寿経』において釈迦仏は経典の冒頭から最後まで、語り手としてのそのあり方は変化していない。聴衆にとっては、同じ釈迦仏のイメージが継続している。これに対し、『法華経』は、仏という存在が経典の進行にあわせて、変化し、更新され、新たな仏へと変貌する。なぜそのような構成になるのかは、『法華経』そのものと密接に関係している。

『法華経』が説く教えは「すべての人は仏になる」である。『法華経』は仏教を「仏に成る教え」という仏教観を起点としている。しかし、「あなたは仏になる、仏になった」という成仏の保証と認定・確認は仏のことばによってのみ、有効であり、真実となる。

当時の仏教世界において、仏の教えはサンガにおいて継承されており、そこで学習し、実践することが可能であるが、その到達点は阿羅漢位である。釈迦仏亡き後において、一切衆生の成仏を説くためには、新たな仏が要請される。このような基本構想が経典という形式の中で、どのように表現されているのか、特に「仏とは何か」が説示される経文を読み解いてみよう。

(1) 方便品（Ⅱ）

序品では仏は一言も発さないが、文殊と弥勒の対話によって、釈迦仏亡きあとの仏教世界の状況が明らかにされる。方便品の冒頭、仏は誰かからの問いに回答するのではなく、自発的に、「仏とはなにか」ということを語り始める。仏が経典の最初から仏について語るのは、他の諸経典には例がなく、稀である。仏は、「諸仏が多くの中の下で修行して体得したダルマは、稀有・甚深・難解であり、仏以外の人には知り難い。それを仏は種々の方法で、様々な方面に執着している衆生を救うために（pramocayitum）説く。なぜなら諸仏は方便と智慧を完全に具え、仏だけが持つ驚くべき諸能力を獲得し、様々な教を説く者であるから」と述べる。ここでは動詞の「説く」（prakāśayanti）「説く者」samprakāśakāḥ）が仏の重要な活動を示している。この長行部分では諸仏・如来について語られるが、この諸仏の本質と働きは、今この場の釈迦仏も当然そなえている。それは仏が一人称で次のように確認している。

甚深微妙であり、思議を超え、無漏であるダルマがさとられている。

私もまた、それがどのようなものであるが知っている、

十方世界の勝利者たちも同様である。(18)⁽²⁰⁾

ここまでの経文において、釈迦仏は諸仏にのみ固有な智慧と能力を具え、衆生を解脱させるために教を説く者である、ということが示された。衆生にたいする仏の働きかけが、巧みな方便にほかならない。

これ以降の進行を簡単に確認しておこう。それは聴衆の側からは問うことさえ思いもよらない教であり、すべては仏だけが語れる内容である。

- ① 仏がこの世に出現するのは、衆生に仏の知見を理解させ、仏に成らせるためである。
- ② 三世十方の諸仏は、唯一つの乗り物、すなわち仏の智慧に至る一仏乗を説いている。
- ③ 私は九分教を説き、さらに方広経（＝法華経）によって衆生を菩提に導く。
- ④ 仏の教を聞いて仏にならない衆生が一人でもいるということはありません。それは如来の誓願であるから。
- ⑤ 釈迦仏はこれまでの生涯を回想し、いまや『法華経』によって阿羅漢たちもブツダになると結ぶ。

『無量寿経』では、「誓願の成就による成仏」は、中心的なテーマであった。本品では仏の誓願は、つぎのように語られている（植木訳〔2008, 111, 121〕）。

シャーリプトラよ、私はこのように考える。『いったいどうしたら、一切衆生がこのように三十二の身体的特徴を具えた自ら輝くもの、世間をよく知るもの、独立自尊するもの〔であるブツダ〕になれるのか』と。(61)⁽²¹⁾

また私が見た通りに、また私が考えた通りに、また私がかつて深い決意があった通りに、この私の誓願は達成された。私はブツダと覚り（菩提）について説こう。(62)⁽²²⁾

それらの〔ブツダたちの〕法（真理の教え）を聞いて、一人の衆生でさえもブツダにならないであろうということは、いかなる時にも決してないのだ。『私は、覚り〔の獲得〕のために修行してから、〔他の人たちを〕修行させるのだ』。これこそが如来たちの誓願である。
(100)⁽²³⁾

すなわち、釈迦仏の誓願は、一切衆生を成仏させることである。これ以降の諸品では声聞への授記が説かれる。すなわち、仏弟子たちにおいて一仏乗がどのように実現されるのかを、釈迦仏は手順を尽くして説示する。

(2) 薬草品 (V)

本品は、マハーカーシャパを始めスプーティ、マハーカーティヤーヤナ、マハーマウドガリヤーヤナに対し説かれる。仏が衆生に教えを説く様相を一味の雨に譬え、三草二木の比喻によって、衆生が成長する様子を平易に説き明かしている。「方便品」はやや抽象的であり、難解であるが、本品においては仏の説法の偉大性・平等性が容易に感得できるような経文が展開されている。そして衆生に与える仏の説法の功德、特に現世の安穩を説いている経文が、「薬草品」において初めて登場することは特筆に値する。⁽²⁴⁾

すでに指摘したのであるが、「信解品 (IV)」と「授記品 (VI)」の間に配置されている「薬草品」には、スプーティに象徴される『般若経』の信奉者たちを『法華経』のグループに編入しようとする意図が確認される。

草木の比喻に移る前、仏は自己の智慧についてこう語る。すなわち、如来は「一切法を決着する巧妙な知恵が最高の完成に至っている (sarvadharmaviniścayakauśalyajñāna-paramapāramitā-prāptaḥ) と形容され、さらに「一切智者の知恵 (sarvajñajñāna) を開示するもの」、「一切智者の知恵に到達させるもの」「一切智者の知恵を確立するもの」と表現されている (KN121, 1.9)。これはまさに仏の本質を一切智者と見て、般若波羅蜜の修得・実践を説く「小品般若」における仏のあり方と重なり合うものである。『八千頌般若』は、般若波羅蜜を探求する菩薩たちに焦点が当てられている。それに対して『法華経』を説く仏は、般若波羅蜜をすでに究め、それを具現した如来として声聞たちの面前に在るということを手前確認し、宣言しているわけである。

(3) 法師品 (X)

仏はまず聴衆全体に「この法門の一偈一句でも聞き、一度だけでも心を起こして随喜するならば、私は彼らが最高の菩提を得るであろうと予言する」と授記する。さらに自分の滅後を見すえて、薬王菩薩にこう宣言する。

「如来が入滅した後、だれかある善男子・善女人がこの法門 (= 法華経) を聞く者たちが

いて、ただ一偈だけでも聞いて、一度だけでも心を起し、随喜するならば、私は彼らもまた最高の菩提を得るであろう。」

このように仏滅後は、『法華経』が仏の代わりに、授記を行うことが示される。その結果、経巻を仏と見なし、それを様々な方法で供養することが奨励される。それと同時並行的に、本当に仏は不在なのか、というテーマが本品以降、探求される。それは経典を誰が弘通するのか、仏が誰に経典を付嘱するのか、という問題を説き明かすことによって、開示されることになる。

なお、時代設定が、経典の進行・展開の中で、明確に移行し、それが仏から語られるのは、『法華経』の際立った特徴と言えよう。これは大乘経典における「仏とは何か」を考えるために、重要な視点であるので、他の経典との簡単な比較をしておこう。

先に見た『無量寿経』では終始、釈迦仏の在世という設定である。途中で弥勒菩薩が登場して、仏滅後が暗示されるが、経典は仏弟子である阿難に対して付嘱される。「小品般若」においても経典は阿難に付嘱されるので、釈迦仏の一貫性は一応保持されている。しかし、仏滅後が強く意識されていることは明らかに読み取れる。『八千頌般若』の第三章「塔品」では、如来の滅後について釈迦仏は次のように教えている（梶山〔1974, 105〕）。

如来がなくなったために正しい教えが消えたときには、供養さるべき、完全にさとった如来は世間に生じていないのだから、何らかの宗教的行為、（自他の）平等の行為、たぐいえない行為、善い行為が世間において知られ、栄えるとすれば、それはみな菩薩より生じ、菩薩によって栄えさせられ、菩薩の巧みな手だてからおこったものである。そして、その菩薩たちの巧みな手だては知恵の完成（般若波羅蜜）から生じているのだ、と知らねばならない。

羅什訳『小品般若波羅蜜経』では（大正蔵8, 543c10-12）、簡潔に

世無佛時。所有善行正行皆從菩薩出生。菩薩方便力。皆從般若波羅蜜。

とあるが、趣旨は同じである。すなわち、「小品般若」は、仏滅後の時代においては般若波羅蜜に由来する菩薩の方便によって、仏の正しい教えである善行・正行が実践される、と説いている。渡辺章悟はこう説明を加えている（渡辺〔2011, 89〕）。

つまり、ここではブッダから受け継いだ法そのものを重視し、正法の範囲を意図的に越えて般若経に結びつける。信仰の拠り所をブッダその人からその教えの伝承に変えたのである。（中略）。これが大乘仏教の成立根拠になっている。正法が滅せんとする時代には、般若波羅蜜がブッダの代わりになりうる。

この見解は般若経に関しては的確である。しかし、「大乘仏教の成立根拠」というように一般化することには問題がある。すなわち（如来教）においては、先にみた『無量寿経』のように、経典が釈迦仏に代わる新たな仏を誕生・出現させるからである。

「小品般若」においては、経典名でもある般若波羅蜜が中心に定位しているので、仏の存在意

義は二次的である。経典の展開の中で、般若波羅蜜は「仏の母」と定義される。仏は究極の智慧の体現者であり、須菩提たちとの対話によって般若波羅蜜の探求を推進する役割を担っている。⁽²⁵⁾ 経典を阿難に付嘱していることからわかるように、仏滅後という時代は背景にあるものの、釈迦仏という設定は表面的には変化していないと言えよう。

(4) 如来寿量品（XV）

仏は「世間の人はこの私、釈迦仏がブツダガヤー近郊でさとりを開いたと思っているが、そうではない。はるかな過去に成仏し、その間継続して教えを説き、衆生を導いてきた。自分が菩薩行によって成就した寿命は今までの倍である」と宣言する。また涅槃を示すのは衆生に仏を渴望する心を生じさせる巧みな方法（方便滅度）であると説く。偈文では、「仏は常にこの世界、ならびに他の世界で、衆生に相応しい教えを説き、仏道に入らせる」と宣言する。

常住の仏であり、現に存在する仏であることについては、『無量寿経』の阿弥陀仏と同じである。⁽²⁶⁾ 『法華経』はこの阿弥陀仏の特質を承知した上で、靈鷲山その他のあらゆる場において常に「ことばによって衆生を成仏させる」という働きを持つ仏を開示した。この仏による衆生教化の活動は、直前の「従地涌出品」で地面から無数の菩薩が出現するのを聴衆が目当たりすることによって、実証されている。

(5) 如来神力品（XX）

本品の前半は、地の文（仏・菩薩等の発言ではない経文）によって仏が様々な神通力・神変を示現する様相が描写される。筆者は先に梶山雄一の研究〔2012〕に触発されて、『法華経』における神力の記述を整理・検討した。⁽²⁷⁾ 経典における神力・神変の記述は、重要な要素となり、仏の存在意義を端的に示すものである。

仏が神力を発揮すると、他方世界の衆生はこの娑婆世界で『法華経』が説かれていることを目の当たりにして、供養品を投げ散じる。すると世界は巨大な天蓋によって覆われる「一仏土」となる。こうして神変によって『法華経』が全ての世界に共有されることが描写される。すると仏は、『法華経』がブツダのすべてを総合する経典であることを要言し、地涌菩薩たちに付嘱する。そして『法華経』が受持・読・誦・解説・書写され、経巻として存在する所は、時間的・空間的な制約を超越して、仏の成道、転法輪、般涅槃が展開される場になる、と語る。すなわち、『法華経』は現在する仏の働きをするのである。

以上のように、『法華経』の場合、釈迦仏としてスタートした仏が、自らを更新して現に存在する仏となり、「あなたは仏に成る」という仏のことばをすべての衆生に委託する。釈迦仏亡きあとにおいては、『法華経』が仏を創出する。『法華経』は仏と同等である。

5. まとめ

仏滅後の世界において、現に存在している仏を具体的に想定しようとするならば、他方世界の仏（複数）、またはこの娑婆世界の仏（単数）に辿り着く。前者の方向の代表は『無量寿経』であり、後者は『法華経』である。『無量寿経』は他方世界の仏として阿弥陀仏を創造するが、その正統性は、釈迦仏の語りによって保証される。『法華経』はあくまで娑婆世界の仏を創出するという方向で完成された。他方世界において、あるいは娑婆世界において新たな仏を確立したこの両經典の出現によって、現在する仏を創造する試みは一応完了したと言えよう。以後は衆生に内在する仏という可能性が探求される。

今回は〈菩薩教〉である『八千頌般若』（小品般若）には、若干言及できたが、同じカテゴリーの『首楞嚴三昧経』には触れることができなかった。『首楞嚴三昧経』は菩薩がそれを習得すれば仏と同等の能力を獲得できるとされる首楞嚴三昧を説く經典である。首楞嚴三昧は絶対的な意義を与えられていて、般若經典における般若波羅蜜に相当する。その習得が仏になる道であるが、仏そのものの働きや独自性に関しては説かれてはいない。

同じ般若經典でも「小品般若」と「大品般若」では、仏の本質を般若波羅蜜とする立場は継承されているのであるが、仏の意義・働きが大きく変化している。「大品般若」の序品は仏の神変を集約して説き、それによって等正覚や救済が保証されるだけではなく、神変が他方世界の菩薩衆生にも波及し、娑婆世界の仏の偉大性を感得させているように構成されている⁽²⁸⁾。ただし、この箇所は、仏の発言ではなく、仏の働きを描写する「地の文」である。この仏は、法身・色身というような枠を越えた救済と智慧を具備する仏身というべきであろう。

「小品」から「大品」への飛躍・発展を考えると、『法華経』が「小品般若」を知っていたのと同様に、「大品般若」の編纂者は『法華経』の神力・神変の所説を承知した上で、『法華経』の仏を凌駕するような新たな仏のイメージを提示しようとしている。初期大乘經典は先行する經典の所説を熟知していると考えられる⁽²⁹⁾。後続の經典は先行の經典を継承しつつ、それぞれの立場から新たな教説を提示する。しかし、仏が自らのことばによって、現在する仏を創出するという『法華経』の価値は揺らぐことはなかった。なぜならば「仏とはなにか」という究極のテーマに対し、仏自身が『法華経』によって完全な回答を開示しているからである。

〈略号・文献〉

KN: *Saddharmapuṇḍarīka*, ed.H.Kern and Bunyiu Nanjio, *Bibliotheca Buddhica* X, 1908-12, Reprint, Tokyo: Meicho-Fukyu-kai, 1977.

『妙法華』: 『妙法蓮華経』 鳩摩羅什、大正9, 1-62.

Wogihara [1973]: *Abhisamayalamkāralokā Prajñāpāramitāvākyā*, The Work of Haribhadra.ed.U. Wogihara. Tokyo:Sankibo.

- 植木雅俊〔2008〕『梵漢対照・現代語訳 法華経上』岩波書店。
- 岡田行弘〔2007〕「法華経における仏伝の要素」『法華文化研究』第33号, 153-165。
〔2010〕「法華経を説く仏の自画像—安樂行品の夢—」『大崎学報』166号, 1-19。
〔2015〕「『八千頌般若』と『法華経』の共通性—構想・教説の展開・物語をめぐって—」『印度学仏教学研究』第63巻第2号, 852-845。
〔2016a〕「『八千頌般若』と『法華経』葉草品」三友健容博士古稀記念論文集『智慧のともしび アビダルマ佛教の展開』山喜房, (433) - (449)。
〔2016b〕「『法華経』の付嘱と流通分—『首楞嚴三昧経』と比較して—」『印度学仏教学研究』第65巻第1号, 319-312。
〔2017a〕「『法華経』における神力・神変の諸相」『大崎学報』第173号, 1-18。
〔2017b〕「『法華経』と『大品般若』における仏の神力・神変」『印度学仏教学研究』第66巻第1号, 397-391。
〔2018〕「初期大乘經典における仏語の比率」『大崎学報』第174号, 45-63。
- 香川孝雄〔1884〕『無量壽経の諸本對照研究』永田文昌堂。
- 梶山雄一〔1974〕『大乘仏典2 八千頌般若経I』中央公論社。
〔2011〕「第13章廻向の宗教」梶山雄一著作集第8巻『業報と輪廻』春秋社, 223-252。
〔2012〕「第10章神変」梶山雄一著作集第3巻『神変と仏陀観・宇宙論』春秋社, 237-285。
〔2013〕「第7章神変としての浄土教」梶山雄一著作集第6巻『浄土の思想』春秋社, 211-235。
- 佐々木閑〔2014〕「大乘仏教の起源に関する諸問題」『佛教學セミナー』第99号, 23-51。
- 静谷正雄〔1974〕『初期大乘仏教の成立過程』百華苑
- 下田正弘〔2013a〕「初期大乘經典のあらたな理解に向けて—大乘仏教起源再考—」シリーズ大乘仏教4『智慧／世界／ことば 大乘仏典I』春秋社, 3-100。
〔2013b〕「浄土思想の理解に向けて」シリーズ大乘仏教5『仏と浄土 大乘仏典II』春秋社, 3-78。
- 高崎直道〔2009〕『如来蔵思想の形成II』春秋社。
〔2010〕『如来蔵思想・仏性論I』春秋社。
- 中村元〔1995〕『原始仏教の生活倫理』中村元選集〔決定版〕第17巻, 春秋社。
- 中村元・早島鏡正・紀野一義〔1990（改訳版）〕『浄土三部経（上）無量壽経』岩波文庫。
- 新田智通〔2013〕「大乘の仏の淵源」シリーズ大乘仏教5『仏と浄土 大乘仏典II』春秋社, 80-103。
- 山口益・桜部健・森三樹三郎〔1976〕『大乘仏典6 浄土三部経』中央公論社。
- 平岡聡〔2011〕「変容するブッダ—仏伝のアクチュアリティとリアリティ—」シリーズ大乘仏教 2『大乘仏教の誕生』春秋社, 110-137。
〔2012〕『法華経成立の新解釈 仏伝として法華経を読み解く』大蔵出版。
〔2015〕『大乘經典の誕生 仏伝の再解釈でよみがえるブッダ』筑摩選書。
〔2016〕「大乘經典は燃灯仏をどう利用したか」三友健容博士古稀記念論文集『智慧のともしび アビダルマ佛教の展開 インド・東南アジア・チベット篇』山喜房, (453) - (468)。
〔2018〕『浄土思想史講義』春秋社。
- 藤田宏達〔1976〕「第5章 浄土信仰と法華経の交渉」野村耀昌編『法華経信仰の諸形態』平楽寺書店, 173-198。
〔1994〕『浄土仏教の思想 第1巻 無量壽経 阿弥陀経』法蔵館。
〔2007〕『浄土三部経の研究』岩波書店
- 渡辺章悟〔2011〕「大乘仏典における法滅と授記の役割—般若経を中心として—」シリーズ大乘仏教2『大乘仏教の誕生』春秋社, 74-108。

注

- (1) 初期仏典においてもブッダは超越的な存在と記述されており、その脱神話化は不可能といえる：新田 [2013, 86, 103] 参照。
- (2) 中村 [1995, 627].
- (3) 燃灯仏は、伝統的な仏教において〈始原の仏〉という地位にある。それが大乘經典においてどのように改変・再解釈されたかについては、平岡聡 [2016] の研究に的確に示されている。
- (4) 下田 [2013b, 56-57].
- (5) 『八千頌般若』の開始早々、シャーリプトラの「スプーティ長老による般若波羅蜜の説示は、自分自身の知恵によるのか、それとも仏の威神力 (anubhāva) の助けによるものなのか」という疑念に対して、スプーティは「仏弟子が語り、解説することは、すべて如来の偉大な行為の結果 (puruṣakāra) にほかならない。如来が法を説く時、弟子たちはものの本性 (dharmatā) を直観し記憶する。彼らがそれについて何かを語り、真理と相違しないのは、如来の説法から自然に流れ出た結果であるから」と言明している：Wogihara [1973, 27-30]. 梶山雄一 [1974, 8].
- (6) 『法華経』成立に時代には、複数の十方三世の諸仏の存在が認められていた。「方便品」において一仏乗を説く諸仏の働きが今この場で教えを説く釈迦仏に集約されている。時間的・空間的に存在する諸仏は「化城喻品」、「見宝塔品」、「如来寿量品」という進行のなかで久遠の釈迦仏に統一されていく。
- (7) 高崎直道は『如来蔵経』関連の經典を真ん中においたその系統図 (高崎 [2009, 473]) について、一方の極には『般若経』とその直系としての『宝積経・迦葉品』『維摩経』『首楞嚴三昧経』ならびに『大集経』の諸品を、他方の極には『法華経』を位置せしめたのであるが、これらの經典の分類の基準としては、『般若経』以下が大乘の菩薩道を、下からの実践として説くことに主眼を置いている、いわば〈菩薩教〉であるのに対し、『法華経』は如来の立場から大乘をかんがえるもの、表中には掲げなかったが『阿弥陀経』などの浄土經典が当然その一類に含まれているので、〈菩薩教〉との対比でいえば〈如来教〉とよぶべきものである。
- と述べている (高崎 [2010, 218以下])。
- (8) 高崎 [2010, 220].
- (9) 藤田 [2007, 87] 以下参照。また漢訳者の問題については76頁以下参照。
- (10) 藤田 [1976, 192].
- (11) 梶山 [2013, 233].
- (12) 藤田 [2007, 91] 以下参照。
- (13) 梶山雄一は五悪段の有無について次のように述べる (梶山2011, 251).
- 古訳二経は、後一世紀の動乱の北インドの社会状況を反映していると思われる。「五悪段」や悪人の救済が説かれるのはそのためである。後期〈無量寿経〉は三世紀、あるいは四世紀以後の安定したインド社会で成立したと思われる。そのため、時の王朝への顧慮から、「五悪段」や「悪人往生」を省いたものと思われる。
- (14) 梵本に対応しているのは以下である：大正蔵12, 273a9-11, 書き下しは、中村・早島・紀野 [1990, 191] による。
- 當授菩薩記 今説仁諦聽 (まさに、菩薩に記を授くべし。なんじ、あきらかに聴け)
 十方來正士 吾悉知彼願 (十方より來れる正士の、われ、ことごとく彼の願いを知る)
 志求嚴淨土 受決當作佛 ((そは) 嚴淨土を志求することを。(かれ) 決を受けて、まさに仏となるべし)
- 続く次の13・14・15偈 (大正蔵12, 273a12-18) は梵本にはない。

覚了一切法 猶如夢幻響（一切の法、なお夢・幻・響の如しと覚了し）
 満足諸妙願 必成如是利（諸の妙なる願いを満足せば、必ず、かくの如きの利を成ぜん）
 知法如電影 究竟菩薩道（法、電・影の如くなりと知り、菩薩の道を究竟し）
 具諸功德本 受決當作佛（諸の功德の本を具せば、決を受けて、まさに仏となるべし）
 通達諸法性 一切法無我（諸法の性、一切、空・無我なりと通達し）
 專求淨佛土 必成如是利（専ら淨き仏土を求めば、かくの如き利を成ぜん）

この3つの偈は、一切法が空であると知って菩薩の道を究めるといふ、般若經の教義を説いている。このような教えに通達することが淨土に生まれる条件である、と阿彌陀仏が説くのは、經典の本来の趣旨にそぐわないと考えられる。二種の漢訳にのみ存するこの六十字は、般若經の思想を取り入れるために付加されたと見るべきであろう。その意義については、教学的な観点から次のような説明がなされている（中村・早島・紀野〔1990, 349〕）。

空が実践的に慈悲行として展開する新しい立場を淨土教が打ち出している点で、この箇所は重視されてよい。しかもまた、淨土と淨土往生という具象的表現が、単なる有相的・実有的なものでなくして、無相に即しての有相、ないしは平等に即しての差別という意味を表している。

(15) 下田〔2013b, 41〕。

(16) 下田〔2013b, 42〕を引用する。

この讃嘆が〈阿彌陀經〉の〈内容〉とともに、それを説いた〈説き手〉すなわち〈釈迦仏に向けられている点である。その結果、この經典のクライマックスでは、釈迦仏と無数の現在他方仏のあいだに賞賛の共鳴が起り、その共鳴のなかに阿彌陀仏と淨土とが、そして何よりもこの教説を有する〈經典〉が包摂されるという、みごとなナラティブ構造が実現されている。

なお、『法華經』の「藥王菩薩本事品」（梵本第22章）では、藥王品を受持する女人が阿彌陀仏の淨土に生れ、菩薩となり多数の諸仏にまみえる、そして諸仏から法華經を受持した功德を讃嘆される、という経文がある。このように他方世界の諸仏によって經典とその実践者が賞賛されるという語り方は、經典が時空をこえて真実であることを説こうとするものであり、初期大乘經典の特徴の一つであると言えよう。

(17) この相互照見の描写は「初期無量壽經」（『大阿彌陀經』にはない（梶山2013, 231））。

(18) 例えば、平岡〔2018, 56〕。

(19) 岡田〔2016b〕参照。

(20) 『妙法華』（大正蔵9, 6a18-20）無漏不思議 甚深微妙法 我今已具得 唯我知是相 十方佛亦然

(21) 『妙法華』（大正蔵9, 8b4-5）舍利弗當知 我本立誓願 欲令一切衆 如我等無異

(22) 『妙法華』（大正蔵9, 8b6-7）如我昔所願 今者已滿足 化一切衆生 皆令入佛道

(23) 『妙法華』（大正蔵9, 9b3-5）若有聞法者 無一不成佛 諸佛本誓願 我所行佛道 普欲令衆生 亦同得此道。

(24) 「藥草品」の意義と『八千頌般若』の関係については、岡田〔2015a〕で論じている。

(25) 岡田〔2018〕参照。

(26) 阿彌陀仏のもう一つの前語である「無量の光明（アマターバ）」に関して見るならば、如來壽量品において、仏は自己の壽命に限界がないことと同時に、自ら智慧の力が無限に光り輝く、と述べている。『法華經』が阿彌陀仏に言及する場合はアマターユスという前語を用いるが、この経文ではアマターバという特徴も継承・包含していることが示されている。

『妙法華』（大正蔵9, 43c20-21）我智力如是 慧光照無量 壽命無数劫 久修業所得。

(27) 岡田〔2017a〕。

(28) 岡田〔2017b, 392〕。

(29) 下田正弘は、初期大乘經典に確認されるさまざまな共通性は、編纂者たちのあいだに暗黙の合意が形成されていることを物語っている、として、次のように述べている [2013a, 59]。

かれらが互いに相手の經典を参照しあっていることは疑いなく、經典編纂者のあいだには、個人のインスピレーションの次元とは異なる、なんらかのネットワークが存在しているに相違ない。

Summary

Creation of new Buddha in the Mahayana Sutra

Yukihiro OKADA

If we try to speculate specifically the existing Buddha in the world after the death of *Śākyabuddha*, we will reach the Buddha (s) of the other worlds or the Buddha (singular) of this world. Representatives in the former direction are the Larger *Sukhāvativyūha* and the latter is the *Lotus Sutra*. The Larger *Sukhāvativyūha* creates *Amida* Buddha in the Pure Land, but its legitimacy is guaranteed by the storytelling of *Śākyabuddha*.

The *Lotus Sutra* is completed in the direction that creates the Buddha of this world. With the emergence of these two sutras which established a new Buddha in this world or in the other world, it can be said that the attempt to create the present Buddha has been completed.