

文殊菩薩と「3種の奇蹟 (prātihārya)」

五 島 清 隆

1 はじめに

筆者は、今まで『梵天所問経』『宝篋经』『文殊師利巡行经』などの文殊系の経典について、その和訳・訳注を公表してきたが、経典の中心に位置する文殊菩薩その人については、散発的に言及してきただけで、まとまった考察はまだできていない。研究途上であり、総合的・総括的なことは言えない段階だが、今回は、文殊菩薩の特性の一つとされる「奇蹟 (神変)¹⁾」に的を絞り、それを阿含経典や初期大乘経典に散見する「3種の奇蹟」との関連から検討していくことによって、大乘経典の「文殊菩薩」像がどのように形成されてきたかを探る研究の一端としたい。

2 阿含経典、律典における「3種の奇蹟」²⁾

a 比丘が体得し発揮する「3種の奇蹟」

まず、阿含経典の『ディーガ・ニカーヤ』第11「ケーヴァッタ経」³⁾を見てみよう。

冒頭、ナーランダーの資産家の息子であるケーヴァッタ⁴⁾は、3度、世尊に「上人法 (uttarimanussadhamma)⁵⁾によって神通の奇蹟を現すことのできる比丘」の指名を要請するが、その理由は、ナーランダーの地が世尊に対する信仰のますます厚いところになるように、との願いからである。

それに対して世尊は、仕方なく、3種の奇蹟、つまり、神通の奇蹟 (iddhi-pāṭihāriya)・記心の奇蹟 (ādesanāpāṭihāriya [人の心を読み取って] 言い当てる奇蹟)・教誡の奇蹟 (anusāsanīpāṭihāriya) について説明するが、興味深

いのは、前2者は、それぞれ、⁶⁾ガンダーリー (gandhāri)、マニカー (maṇikā) という呪 (vijjā)⁶⁾によっても達成できる能力であり、釈尊自身はこれら二つの奇蹟には「煩わしきを見、愁え、恥じ、厭っている⁷⁾」と表現している点である。要するに、強く否定しているのである⁸⁾。

この二つの奇蹟のうち、神通の奇蹟は、六神通の中の神足通 (Skt. ṛddhipāda-abhijñā) に相当する⁹⁾が、記心の奇蹟の方は、他心通 (Skt. paracittajñāna-abhijñā) に近いものの、少しく異なる¹⁰⁾。

この二つの奇蹟に対して、教誡の奇蹟は、「如来が出現し、初めもよく、中間もよく、終わりもよく、内容もよく、形式もよい、完全無欠で清浄な法を示し、梵行を明らかにする」こと、そのことに他ならない。この表現自体は、仏伝中のいわゆる「伝道の宣言」のエピソードにも見られる¹¹⁾もので、これが仏教教理の根幹であることを示している¹²⁾。その具体的な内容は、戒 (小戒=五戒、中戒=食の取り方、大戒=呪術からの遠離) と定 (感官の防護、念・正知、満足、障害の除去、四禅) と慧 (内観の智、意成の智、六神通) である。興味深いのは、教誡の奇蹟の内容として慧学の最後に六神通が含まれているので、神足通と他心通は、一方では、世俗的な呪術と同等の否定されるべきものとされながら、他方では、如来の慧の内容として高く評価されていることである。つまり、ここでは、仏弟子が獲得し発揮できる能力としての神足通・他心通が、神通の奇蹟・記心の奇蹟として否定され、仏陀の智慧の内容としての神足通・他心通の方は、教誡の奇蹟を構成する重要な要素とされているのである。ただし、漢訳では、この「3種の奇蹟」つまり「三神足」は、数は少ないとはいえ、比丘が成就し得るものとし¹³⁾、成就者の名を問われた釈尊は「阿室已」と答えている¹⁴⁾。つまり、「3種の奇蹟」を比丘が体得し、発揮することを、少なくとも漢訳が伝承したヴァージョンは認めているのである。

次に『アングッタラ・ニカーヤ』第3集60「梵志品・サンガーラヴァ」¹⁵⁾の「3種の奇蹟」を見てみよう。

バラモンのサンガーラヴァが、自分たちバラモンは、自ら祭式を行い人々にも祭式を行わせ、多くの人々に福德を施しているが、誰であれ、家を捨て自ら

を律し自ら涅槃に至る者は、彼一人の福德を目指す出家者に過ぎない、と問いかける。つまり、仏教徒はバラモンとは異なって利己的であると非難する。これに対して釈尊は、如来は自ら道を修し、梵行を究め、悟りに至ってからは、人々に同じように修し、梵行を究め、悟りに至ることを説き、それが、数百、数千、数百千人になるのだが、これが一人の福德のみを求めることなのか、と反問する。サンガーラヴァは、仏の教えは多くの人の福德の道である、と答えるものの、バラモンの教えと仏の教えと、どちらが勝れているかという問いには答えず、王宮において、上人法を得て神通の奇蹟を示せる者は、今は、非常に少ないことが話題になったことを告げる。これに対して釈尊が「3種の奇蹟」について説明することになる。

このうち、神通の奇蹟はいわゆる神足通¹⁶⁾のことである。記心の奇蹟は、次のように説明されている。

〔何らかの〕兆候によって (nimittena) 言い当てる (ādisati) 者、人間 (manussa)、人間でないもの (amanussa)、靈的存在 (神 devatā) の声を聞いて言い当てる者、尋求し伺察する人の尋伺 (大まかな考え・細かな考え vitakka-vicāra) の声を聞いて言い当てる者がいるが、それぞれ「君の意はまた、このようである (evam pi kho te mano)」「君の意はまた、こんな風である (ittham pi te mano)」「君の心は、またこうである (iti pi te cittam)」という風に言い当てる。さらに、⁽¹⁷⁾無尋・無伺の三昧に入っている人の心を、心で把握して、「あなたのこの意の働き (manosañkhāra) はよく制御されているが、この心の直後には、これこれという名の考えを起すだろう (amun nāma vitakkaṃ vitakkissati)」と知る⁽¹⁷⁾。このうち、下線部は注10で示した「ケーヴァツタ経」の記心の奇蹟の説明と同じであるが、それ以外では、言い当てる時の判断根拠の違いを説明している点が大きく異なる。

最後に、教誡の奇蹟であるが、比較的簡潔な説明で、「〔汝らは〕このように考察しなさい。このように考察してはいけない。このように精神集中しなさい。このように精神集中してはいけない。これを断じなさい。これを達成し、〔そこに] 住しなさい¹⁸⁾」と教誡することである。下線部は、次に取り上げる、「破僧事」における記心の奇蹟の内容に酷似しているが、これについては後に

述べることにしよう。

さて、この説明のあと、三者のうちどれがより勝れていると認めるかと、問われたバラモンは、最初の2つは、当人のためのものに過ぎず、幻のごとき性質のもの（māyāsahadhammarūpa）に見えるのに対し、教誡の奇蹟は三者の中で最も優れている、と答える。バラモンは、釈尊を3種の奇蹟の成就者として讃え、ほかに一人なりともこの3種の奇蹟を成就した者がいるか、と問う。それに対して釈尊は、百ならず、二百ならず、三百ならず、四百ならず、五百ならず、さらに多くの者が、比丘僧伽の中にいる、と答える。この部分に対応漢訳である『中阿含経』「傷歌邏経」では、バラモンは「3種の奇蹟」の優劣については答えず、「三示現」の成就者としての釈尊を讃えるばかりでなく、それが釈尊に留まらず、釈尊が他のために説き、説かれた者がさらに他に説くことが繰り返されて、無量百千の人々に広がるという点で、この「三示現」を称讃する、と答える。

要するに、この「サンガーヴァラ経」では、この3種の奇蹟は、釈尊を含めて、勝れた修行者が体得するものと捉えているのである。

同じ『アングッタラ・ニカーヤ』に、短いが、次のような一節（第11集11「依止品・孔雀林」）がある¹⁹⁾。

ここでは、高德の比丘が具えるべき徳目とされているのである。

比丘たちよ、また別の3つの法を具えた比丘は、完全なる究極、完全なる安穩、完全なる梵行、完全なる終極に〔達して〕おり、神々と人間の中の最も優れた者である。どのような3つか。神通の奇蹟、記心の奇蹟、教誡の奇蹟である。実に、比丘たちよ、この3つの法を具えた比丘は、完全なる究極、完全なる安穩、完全なる梵行、完全なる終局に〔達して〕おり、神々と人間の中の最も優れた者なのである。

b 仏陀・如来が示現する「3種の奇蹟」

釈尊自身は伝道活動の中でしばしば神通（神通の奇蹟）を発揮して異教徒を調伏しているが、中でも有名なのが、いわゆる「伝道の宣言」を行った後、⁽²⁰⁾成道の地・ウルビルヴァー（ウルヴェーラー）に戻って迦葉三兄弟が率いる教

団（千人）を神通によって調伏・教化したエピソード²⁰⁾であろう。ここでは、この後、近くの伽耶山（ガヤーシールシャ）で彼ら千人を対象に示された3種の奇蹟を見てみたい。有名な「一切は燃えている」という説法である。これを3種の奇蹟に関連づけて述べているのは『雑阿含経』第197経²¹⁾、『四分律』「受戒捷度」²²⁾、『五分律』「受戒法」²³⁾、『根本説一切有部律』「破僧事」²⁴⁾などである²⁵⁾が、ここでは、もっとも詳細な説明になっている「破僧事」の梵文テキスト²⁶⁾で見てみよう。

さて世尊は、その（螺貝のように髪を結った）結髪〔の外道〕千人を出家させ、具足戒を授け、ウルビルヴァーにおいて自由に時を過ぎた後、ガヤーに向けて遊行なされた。順次、遊行しながら、ガヤーに到着された。ガヤーシールシャのチャイティヤにおいて、かつてはすべて結髪していた比丘千人とともに滞在なされた。さて、そこにおいて世尊は、千人の比丘たちに、3つの奇蹟、〔すなわち〕神通の奇蹟、記心の奇蹟、教誡の奇蹟によって教示なされた。

(A) そのうち、世尊の神通の奇蹟とはこうである。その時、世尊は、心が三昧に入ると自身の座から姿が消える三昧に入られた。東方において、上空に上がり、四威儀を示された。すなわち、進み、坐し、止まり、横になることを示された。火界〔定〕にも入られた。火界〔定〕に入られると、仏陀・世尊のお体から色とりどりの光が放たれた。すなわち、青、黄、赤、白、茜色、水晶の色である。二つのものが共にある奇蹟（双神変）をも示された。〔すなわち〕下半身が燃え、上半身から冷たい水流が流れ出て、〔逆に〕上半身が燃え、下半身から冷たい水流が流れ出た。〔それは〕南、西、北においても同様であった。さて、四方において、四種に、様々な奇蹟を示されて後、それらの神通の働きを鎮められ、比丘僧伽の前に用意された座に坐られた。これが、その時の、世尊の神通の奇蹟である。

(B) そのうち、世尊の記心の奇蹟とはこうである。「比丘たちよ、汝らの心はこうである。意はこうである。識はこうである。〔汝らは〕これを考察しなさい。これを考察はいけない。これに精神集中しなさい。これに精神集中してはいない。これを断じなさい。これを断じてはいけない。こ

れを身をもって直証し、達成し、〔そこに〕住しなさい²⁷⁾と〔他者の心を見抜いて教示するのである〕。これが、その時の、世尊による記心の奇蹟である。

(C) そのうち、世尊の教誡の奇蹟とはこうである。「比丘たちよ、〔この世の〕すべては燃えている。比丘たちよ、〔この世の〕何がすべて燃えているのか。比丘たちよ、眼が燃えている。色〔も〕眼識〔も〕眼触〔も燃えている〕。眼触を縁として内部に生じる、楽・苦・不苦不楽の感受も燃えている。同様に、耳・鼻・舌・身・意も燃えている。〔乃至〕意識も意触も燃えている。意触を縁として内部に生じる、楽・苦・不苦不楽の感受も燃えている。何によって燃えているのか。貪欲の火によって、瞋恚の火によって、愚癡の火によって燃えている。生、老、病、死、愁い、悲嘆、苦、憂、絶望によって燃えている。〔要するに〕苦によって燃えている」と〔教え諭すのである〕。これが、その時の、世尊の教誡の奇蹟である。この法門が説かれているとき、かの比丘たち千人の心は、煩惱がなくなり、漏より解放された。

Aは阿羅漢が獲得するいわゆる神足通ではなく、火界定と双神変になっている。Bもいわゆる他心通とは異なり、特に、下線部は、相手への具体的な「教誡(誡め)」になっており、先に見た『アングッタラ・ニカーヤ』『サンガレーヴァ経』における「3種の奇蹟」の3番目「教誡の奇蹟」に酷似した内容になっている²⁸⁾。Cは、釈尊による具体的な「教誡(教え)」である。つまり、ここでは、修行者による「3種の奇蹟」ではなく、如来による教化の方法を分析的に説明したものになっているのである。ここでは、注1で言及したように、prātihāryaは「示導」つまり指導・教化の意味合いを強く帯びようになっている、と言えよう。

もう一つ、同じ「迦葉三兄弟」の教化のエピソードにおいてこの「3種の奇蹟」に触れる文献があるので、それも見てみよう。『増一阿含経』『第24高幢品・神足化』の一節²⁹⁾である。ここでは「3種の奇蹟」を「三事教化」とし、その内容を「神足教化・言教教化・訓誨教化」としている。

釈尊の圧倒的な神通の奇蹟によって教化され、弟子として出家し、比丘の姿となった迦葉三兄弟ら千人は、連若大河（尼連禪河 Pā. Nerañjara）のほとりの尼拘類樹（バナヤン樹 Pā. nigrodha）のもとで、釈尊から教えをうける³⁰。その教えの第一である「神足教化」はいわゆる神足通のことである。第二の「言教教化」は「これを捨てよ。これを置け。これに近づけ。これを遠ざけよ。これを念ぜよ。これを去れ。これを観じよ。これを観じるな」とするもので、具体的には「七覚支」の修習や四諦の思念等を勧め、常見・断見等の邪諦の思念を禁じるものである。これは、相手の心を読み取る「記心」とは無縁で、具体的な教理の実践を説くものであり、実質的には「教誡の奇蹟」の「教誡（教え）」に相当する内容である。第三の「訓誨」は、「このような歩き方をせよ。このような歩き方はするな。黙然としておれ。この言葉を語れ。このような衣を着せよ。このような衣を着するな。このようにして村に入れ、このようには村に入るな」などという、日々の比丘の行動を規定するものである。まさに「訓誨」に相応しい内容であるが、今まで見てきた「3種の奇蹟」の「教誡」の内容とは大きく異なるものである。この経では、三迦葉を含む千人がこの仏の教え（「三事教化」）によって阿羅漢果を得、釈尊は直ちに故郷である迦毘羅衛（Pā. Kapilavatthu）に帰ることを思念するが、この時、初転法輪によって教化された五比丘が合流する。この五比丘の名も一般に知られている伝承とは異なっており³¹、「三事教化」にまつわるこの一連の記述は、比較的古い伝承を反映したものなのかも知れない。

最後に、極めて興味深い例として、『大譬喻経』（Pā. Mahāpadānasuttanta, Skt. Mahāvadānasūtra 大本経）における（毘婆尸 Pā. Vipassin）仏の伝記に見られる「3種の奇蹟」を見ておきたい。

まず、漢訳の『長阿含経』第1「大本経」で見ていくことにする³²。

鹿野園において、毘婆尸仏は、槃都（Pā. Bandhumati）の町の王子である騫荼（Pā. Khaṇḍa）と司祭の子である提舎（Pā. Tissa）に、布施・持戒・上天の次第説法を行った後、四聖諦の教えを説き明かす。二人は遠塵離垢の法眼を得る。さらに、二人は世尊のもとで出家することを願い出る。具足戒を授け

てももなく、(A) 如来は彼ら二人に「神足・観他心・教誡」の「三事」を説く³³⁾。それを聞いた彼らは直ちに無漏の心と迷いの世界を解脱する確固たる智慧を得る。「神足」などの「三事」の内容についての具体的な説明はない。その後、毘婆尸仏は、その町の八万四千の人々に、先の二人に対してと同様に、四諦説を説き、その後(B) 出家した彼らに同じ「三事」を説き³⁴⁾、彼らは確固たる智慧を得る。さらに、別の八万四千の人々に同じ指導、教化をおこなう。その後、鶉荼と提舎の二人の比丘は、十六万八千の比丘の前で、(C) 虚空に上昇し、身から水火を出し、諸々の「神変」を現して、彼らに「微妙法」を説く。下線部Cは、実質的にはA・Bの「三事」の中の「神足」「教誡」を示したものと考えられるが、その場合、この十六万八千の比丘は、毘婆尸仏が指導した八万四千と八万四千の計十六万八千の比丘とは別の比丘としなければならなくなるだろう。そうでなければ、この十六万八千の比丘は、毘婆尸仏とその弟子たる鶉荼・提舎の二比丘から、同じ内容の教化を繰り返して受けることになるからである。こう考えれば、鶉荼と提舎は毘婆尸仏から受けた「三事」によって、仏陀による教化者と同じ数の別の比丘たちを教化していることになる。このことは、サンスクリット文を見れば明確になるので、以上のA、B、Cに相当する箇所を、要約せずにそのまま以下に記すことにする。(BとCは内容的には入れ替わっているので、ACBとして示す。)

(A) ヴィパシュイン (Vipaśyin) 正等覚は、一隅に坐した王子カンダ (Khaṇḍa) と司祭の子ティシュヤ (Tiṣya) を、神通の奇蹟、記心の奇蹟、教誡の奇蹟の3つの奇蹟によって、教化する (avavadati)。彼ら二人は、3つの奇蹟によって正しく教化され、正しく指導され、そこにおいて、煩惱(漏)の滅を獲得する。これが、この場合の、決まり (dharmatā) である³⁵⁾。

(C) さて、八万の比丘たちは、ヴィパシュイン正等覚に近づいた。近づいて、ヴィパシュイン正等覚の両足に頭をつけて礼拝し、一隅に坐した。一隅に坐した八千の比丘たちを、王子カンダは神通の奇蹟によって教化する。司祭の子ティシュヤは、記心の奇蹟によって教化する。ヴィパシュイン正等覚は、教誡の奇蹟によって教化する。彼らは、3つの奇蹟によって

正しく教化され、正しく指導され、そこにおいて、煩惱（漏）の滅を獲得する。これが、この場合の、決まりである³⁶⁾。

(B) さて、八万の比丘たちは、ヴィパシュイン正等覺に近づいた。近づいて、ヴィパシュイン正等覺の両足に頭をつけて礼拝し、一隅に坐した。一隅に坐した八千の比丘たちを、ビパシュイン正等覺は、神通の奇蹟、記心の奇蹟、教誡の奇蹟の3つの奇蹟によって、教化する。彼らは、3つの奇蹟によって正しく教化され、正しく指導され、そこにおいて、煩惱（漏）の滅を獲得する。これが、この場合の、決まりである³⁷⁾。

注目すべきはCであろう。漢訳では、二人の比丘が「三事」のうちの「神足」と「教誡」を行ったことになっているが、サンスクリット文では、カンダ比丘が神足、ティシュヤ比丘が記心、ヴィパシュイン仏が教誡という風に、三人が「三事」のそれぞれを分担することになっている。

なお、パーリ文³⁸⁾には「3つの奇蹟」（「三事」による教化）はまったく見られない。

3 仏伝文学における「3種の奇蹟」

前節の前半部において、迦葉三兄弟の教化のエピソードに見られる「3種の奇蹟」を見てきたが、それが仏伝文学ではどのように記述されているかを見てみたい。『太子瑞応本起経』『普曜経』『方广大莊嚴経』は、ほぼ同じ文言なので、『太子瑞応本起経』で見えていくが、訳語を確認するため、まず原文を挙げておく。

迦葉答言。「佛道最勝，其法無量。我雖世學，未曾有得道神智如佛者也。其經戒甚修淨。我 [今以]³⁹⁾見慈心度人，以三事教化。一者道定神足，變化自然。二者智慧知人本意。三者經道正行，隨病與藥」⁴⁰⁾

これによれば、「三事」の内容は、禪定などの修行道によって獲得する超自然的な神通力、他人の本心を知ることができる智慧、応病与薬の指導によって示される教理や実践道ということになろう。ちなみに『ブッダ・チャリタ』第16章における当該箇所も、「三事」に分けてはいないが、この考えに繋がると言えよう。

そのとき、安らぎを得たる牟尼は、(a) 彼（カーシャパ）のそういう思いをお知りになったので、(b) 時宜を得たさまざまな神通の形によって、(c) 「ブッダは神通力において自分よりすぐれているのだ」と〔カーシャパが〕考えるようにしようと望まれた。そのとき彼は彼（ブッダ）の道（法）を修行しようと決心した。（vs. 33-34）⁴¹⁾

(a) が「記心」、(b) が「神通」、(c) が「教誡」に相当する。

『太子瑞応本起経』では、このすぐ後で、もう一度、今度は千人の沙門（つまり、迦葉三兄弟のかつての弟子たち）への教えが示される。これも、原文で示す。

復成沙門佛便有千沙門。俱到波羅奈夷縣叢樹下坐。佛諸弟子皆故梵志。佛爲諸弟子，現神變化。一者飛行，二者説經，三者教誡。諸弟子見佛威神。莫不歡喜作禮奉行。⁴²⁾

『普曜経』も最初と最後の部分を除いて、ほぼ同文である⁴³⁾。『方广大莊嚴経』はやや異なるが、上の下線部を「爲諸弟子或時變現，或時説法，或復説戒」とする。要するに、ここでは、全体を「神変化」とし、その内容を、第一は飛行もしくは変現、第二は説経もしくは説法、第三を教誡もしくは説戒としているのである。これは先に見た『増一阿含経』「第24高幢品・神足化」の「三事教化」の内容である「神足教化・言教教化・訓誨教化」に対応するものである。要するに、「神通・記心・教誡」の系統とは別に、⁴⁴⁾第二を相手の心境に相應しい教理の説明（説法）、第三を戒律の規定とする考え方もあった⁴⁴⁾ということであろう⁴⁵⁾。

このことは「仏伝の集大成」といわれる『佛本行集経』にも反映しているように思われる。一方では「三種神通門」を「出現神通・教示神通・教行神通」とし⁴⁶⁾、他方では、前節の「破僧事」梵文のA、B、Cと殆ど同じ内容の記述をしているのである⁴⁷⁾。つまり、双神変と思惟・行動に関する戒めと「火の喩え」の説法とである。『佛本行集経』に特異的なことは、これを、「身（神通）・口（神）通・意（神）通」の「三種神通」と称している点である。

最後に『マハーヴァストゥ』を見てみよう。3例あるうち、第1例は、釈尊の前生であるメーガ青年が燃灯仏に花を捧げる場面である。

その時、マハー・マウドガリヤーヤナよ、若きバラモン・メーガは、崇高な〔ものに接した〕興奮や喜びを感じて、その5本の〔青〕蓮華をディールパンカラ世尊に投げかけた。それら〔の蓮華〕は光の網となって、お顔の周りを取り囲んで、留まった。若きバラモン女・プラクリティも2本の〔青〕蓮華を投げかけたが、それらは空中に留まった。—— 諸仏・諸世尊は、神通の奇蹟、記心の奇蹟、教誡による奇蹟という三つの神変によって人々を教導する。——⁴⁸⁾

これは、仏・世尊の威神力・神通力つまり「神通の奇蹟」を讃えるために「3種の奇蹟」の定型句を付加したものであり、直接関係するのは第1の「神通の奇蹟」だけである。

第2例は、釈尊がカピラヴァストゥに帰郷した際に、阿修羅を教導し、授記を与える話である。冒頭に定型的表現が置かれている。

—— 諸仏・世尊は、3種の奇蹟によって人々を教導する (vinayanti)。つまり、神通の奇蹟 (ṛddhiprātihārya)、教誡の奇蹟 (anuśāsaniprātihārya)、法の教示の奇蹟 (dharmadeśanāprātihārya) である。——〔釈迦牟尼〕世尊はこの3つの奇蹟によって、ニャグローダ (榕樹) 園において、多くの人々を聖なる教え (ārya-dharma) へと導かれた⁴⁹⁾。

ここでは、一般に知られたものとは違って、第2の要素として、記心の奇蹟 (ādeśanāprātihārya) の代わりに教誡の奇蹟が入り、従来の第3の要素である教誡の奇蹟の代わりに新たに「法の教示の奇蹟」が入っている。既に見てきたように、この場合の教誡は「教え」ではなく「誡め」の意であろう。

第3例は、転法輪を決意した釈尊が、漏尽智や戒・定・解脱・解脱智のほかに、「菩提を成就し、心のありように通達し、神通の奇蹟を具え、記心の奇蹟を具え、教誡の奇蹟を具え、あらゆる仏の特性 (仏法) を具備している。……」という風に、自らに備わる特性を自省する言葉の中に見られるものである。

いづれの例でも、「3種の奇蹟」は、諸仏が普遍的に具えている特性と捉えられている、と言っていいだろう。

4 論書における「3種の奇蹟」の説明

ここでは、以上見てきたような聖典中で説かれる「3種の奇蹟」を、アビダルマ文献がどのように捉えているかを見ていく。(アビダルマでは *prātihārya* を「指導・教化」の意に解し、玄奘はそれを「示導」と訳している⁵⁰⁾ので、以下、漢訳文献に関しては、「奇蹟」のかわりに「示導」の語を用いて説明する。)

まず、すでに注45において言及した『阿毘達磨集異門足論』(巻第6)についてだが、「3種の奇蹟」を「三示導」とし、その内容を、「神変示導」「記心示導」「教誡示導」とする。論は、以下「神変」「記心」「教誡」の内容と、それぞれが「示導」である理由について説明する⁵¹⁾。それによれば「神変」はいわゆる「神足通」のことであり、「記心」については「世尊説」として『アングッタラ・ニカーヤ』『サンガラーヴァ経』における「記心」の記述を引用して説明に代えている。「教誡」は、「これは苦聖諦であり、遍知すべし。乃至、これは苦の滅に至る道聖諦であり、修習すべし」という風に、四聖諦を「宣説」することである。「示導」については、例えば「神変」の場合、比丘が種々の神変を「領納」(体得)しても、それを他者に知見させることがなければ、単に「神変自在」であって、「神変示導」とは言わず、逆に、⁽⁵²⁾他者に知見させ、同じように了解させ、調伏して、随順するようにさせる場合に、はじめてそれを「神変示導」と言う⁽⁵²⁾、としている。「記心」「教誡」についても同じような説明がなされる。つまり *prātihārya* を「他者に示し、随順させること」「他者に示し、他者を導くこと」と解しているのである。

次に、『阿毘達磨大毘婆沙論』(巻第103)では、まず、⁽⁵³⁾「六通(六神通)」と「明(**vidyā*)」と「示導」の関係を論じている。それを要約して示せば、天耳通は「明」でもなく「示導」でもなく、宿命通と天眼通(「死生智証通」)は「明」であるが「示導」ではなく、神足通と他心通は「示導」ではあるが「明」ではなく、最後に、漏尽通は「明」であり「示導」であるとしている。この説明の最後では、神足と他心と漏尽是、多くの有情を心底から信服させ、彼らを正法に引き入れるので、「示導」と名づける、としている。⁽⁵³⁾ 論はこ

の後、⁽⁵⁴⁾「神変事 (神足通)」を現すべき対象について、本論の最初に見た「堅固経」を引用しつつ、仏法における「決定信者」と「不信者」に対しては現じるべきではないが、「不定者 (信・不信のいずれにも決定していない者)」には、正法に引き入れる方便として現じてよい、とする。⁽⁵⁴⁾

『阿毘達磨大毘婆沙論』の特徴の1つは、この「示導」を、注1で既に指摘しておいたことだが、prātihārya が持つもう一つ別の意味である「門番の職務」に関連づけて説明している点にある。「堅固経」に出て来る「神変示導」「記心示導」「教誡示導」の「示導 (prātihārya)」についての語源解釈である。

問う。どうして示導と名づけるのか。答える。「示」とは見せる (示現) ことをいい、「導」とは導き入れる (導引) ことをいう。珍しい (希有) 事を見せて、〔相手の心〕を惹きつけて正法に入らせるから、「示導 (見せて導く)」と名づける。たとえば、門番 (守門者 pratihāra⁽⁵⁵⁾) を「示導」と名づけるようなものだ。つまり、門番は〔門の〕内側のことを見せて外の人を〔内へと〕導き、外側のことを見せて内の人を〔外へと〕導く。

〔門の〕内側のことを見せて外の人を〔内へと〕導くというのは、諸侯や天子たちが、もし身体を洗ったり休んだり食べたり宝を見たりすることがなければ、彼はすぐに導いて〔内を〕見せることをいう。〔門の〕外側のことを見せて内の人を〔外へと〕導くというのは、外から貢納・献納されてきた様々な地方の珍しい贈り物を彼が見たならば、それを〔内に伝えてそれらを〕内の人を受け取るようにする。それと同じように、仏の正しい教え (正法) の表現しがたい勝れた功德を見せて、教化すべき人々を方便を用いて導き、彼らを〔仏道へと〕向かわせるので「示導」と名づけるのである⁽⁵⁶⁾。

ここは「守門者 (pratihāra)」の職務 (prātihārya) を説明しているところであるから、prati (～の方に、～対して、逆に、反対に) や√hr (運ぶ、もたらす、贈る、(メッセージを) 伝達する、奪う、(心を奪い) 魅了する、制する、保留する) の語義のいずれかに関連づけた解釈をしているものと思われるが、必ずしも明確ではない。この点は、サンスクリット文のある『俱舍論』ではどうなっているか、確認してみよう。

『俱舍論』は、その第7章「智品」第47偈およびその注において、神通・記心・教誡の3つの奇蹟を、それぞれ、六神通の神足通、他心通、漏尽通に配し、教誡の奇蹟をそれらの中の最上のものとしてこう説明する。

初めから (ādītas)、非常に強く (ati-artham)、導くべき人々の心 (vineya-manas) を惹きつける (haraṇa) から、prātihāryaである。〔なぜなら〕 prāti という言葉は、〔pra- と ati- の合成形であり、順に〕初動 (ādīkarma) と強力 (bhṛśa) を意味するからである。あるいは、敵意を抱く者 (pratihatā) や〔敵意と好意の〕中間にある者〔と解し、彼らの〕の心を、これら3つによって制圧する (pratiharanti) から、prātihāryaである⁵⁷⁾。

この後、論は次のような説明を続ける。

なぜなら、神通と記心の二つは、〔世間の〕呪によってもなされ得るからである。〔例えば〕ガンダーリーという呪によって空中を歩き、イクシャニカーという呪によって他者の心を知る。しかし如実の教誡は他のやり方ではなし得ない。〔教誡は、漏尽通と〕不可分であるから最上なのである。また、かの〔神通・記心の〕二つ〔の「示導」〕によってはただ〔相手の〕心を惹きつけるだけであるのに対して、教誡の「示導」によっては、方便の教示を通じて〔教化の相手が〕利益と〔結びつき〕、〔未来の〕望ましき果報と結びつくのである。それゆえ〔教誡の「示導」は三つのなかの〕最上なのである⁵⁸⁾。

この解説は、世間的な呪の名称が微妙に異なるものの、最初に見た「ケーヴァッタ経」(「堅固経」)の「3種の奇蹟」の捉え方をよく伝えていると言えよう。現に、シャマタデーヴァの『ウパーイカー』では教誡の奇蹟が最上であることを、この「ケーヴァッタ経」の引用によって説明している⁵⁹⁾。つまり、アビダルマの伝統でも、神通・記心の2つの奇蹟(「示導」)は世間的なものに過ぎず、教誡の奇蹟のみを最上のものとして高く評価しているのである。ただし、教誡の奇蹟の内容を「漏尽通」と捉えているのは、上で見て来た聖典の中では漢訳『中阿含経』『傷歌邏経』だけである。また、『ウパーイカー』は「3種の奇蹟(示導)」を説いた経典として、前節bで見た、「伽耶山」での教誡の一節

を「四衆經」からの引用として挙げている⁶⁰⁾が、この引用部に見られる「3種の奇蹟」は『俱舍論』の「三示導」の内容とはかなり異なる。

pāṭihāryaは聖典の中でも比較的早くから指導・教化の意味合いを強く帯びるようになっていたことは既に確認してきたことだが、それを様々な語義解釈を付すことで「指導・教化」（つまり「示導」）として明確に捉えるようになったのは、アビダルマの時代に入ってからだと考えられる。

アビダルマ文献としては他に『阿毘達磨順正理論』『阿毘達磨藏頭宗論』があり、いずれも『俱舍論』中の同じ頌（第7章第47偈）に対して注を施しているが、「三示導」に対する解釈は『俱舍論』と殆ど同じである⁶¹⁾。

最後に、パーリ『無礙解道』「第6慧品」の「奇蹟論 (pāṭihāriyakathā)」⁶²⁾を見てみよう。

論の前半は『アングッタラ・ニカーヤ』『サンガーラヴァ經』からの引用であり、後半が「3種の奇蹟」の解説になっている。繰り返しが多く冗長なので、圧縮して示すこととするが、ここでは、pāṭihāriyaの語根となる動詞paṭiharatiを「制圧する」意に取っている⁶³⁾。

出離、無瞋、無散乱、……、阿羅漢道が成就する (ijjhati, Skt. ṛddhyati) から、神通 (iddhi, Skt. ṛddhi) なのである。愛欲、瞋恚、散乱、……、一切煩惱を制圧する (対治する paṭiharati) ことが、pāṭihāriya なのである。出離・無瞋・無散乱 …… 阿羅漢道を具備する者は、すべて、心が清浄で思惟に汚れないことが、記心の pāṭihāriya なのである。「その出離・無瞋・無散乱 …… 阿羅漢道は、このように修習すべきである、このように実践すべきである、このようにその随法性を念ずること (tadanudhammatā-sati) を身近なものにしておくべき (upaṭṭhāpetabba) である」というのが、教誡の pāṭihāriya である。……神足 (iddhi) であり、かつ、pāṭihāriya であることが、iddhi-pāṭihāriya と言われる。……

ここでは iddhi-pāṭihāriya が並列複合語であることは明記されているが、他の2つの複合語については解説はなく、また、いずれも、引用されている「サンガーラヴァ經」の「3種の奇蹟」の説明との直接的な繋がりはない。これは、

3種の pāṭihāriya を、経典中の用例とは別に、修行道の観点から説明したものであるからであろう。

4 大乘仏教における「3種の奇蹟」

以上見て来たように、「3種の奇蹟」は仏陀を含む勝れた修行者が体得し發揮する力・特性であり、それが、かなり早い時期から指導・教化の方法として捉えられ、アビダルマでは、その観点から、prātihārya (Pā. pāṭihāriya) の語義に関連した説明が試みられていた。大乘仏教になると、それが有機的なつながりのあるものとして、修行者が人々を導き教化するために必要な能力とされるようになるとともに、一方では、定型化、形骸化して、次第に重視されなくなるようになる。それは、仏陀（釈尊）や勝れた菩薩たちによる神通の奇蹟 (ṛddhiprātihārya)、神変 (vikurvita) が、とりわけ初期大乘経典において大きな意味をもってきたからだと考えられる⁶⁴⁾。どちらかと言えば否定的に見られていた神通の奇蹟が仏陀の威神力の顕現として重視されるようになることと、「文殊菩薩」の登場、その人物像の形成とは決して無縁ではないと考えられるが、これについては、次節で検討するとして、先に、大乘仏典や論書における用例を確認しておこう。

まず、『瑜伽師地論』が「3種の奇蹟」をどう捉えているか見てみたい。

(A) 彼は、また、3つの奇蹟、つまり、神通の奇蹟・記心の奇蹟・教誡の奇蹟によって、他の人たちを教化する (avavadati) 能力があり、力がある。このようなのが、証得ある者 (adhigantr) なのである。(「声聞地・第一瑜伽処」)⁶⁵⁾

(B) さらに、一切の特質を円満した教化 (avavāda) がある。それは具体的には何か、といえ、3つの奇蹟、つまり、神通の奇蹟、記心の奇蹟、教誡の奇蹟によって教化することである。神通の奇蹟によって多くの種類の神通の対象領域を示し、そして、その人自身にも他の人々にも、尊重心を生じさせるのである。彼（教化者）によって尊重心が生じた者たちは、耳をかたむけてヨーガや精神集中（作意）に向けて努力する気持ちが生じるようになる。その場合、〔教化者は〕記心の奇蹟によって〔教化対象者

の]心のありようを尋求してのち、教誡の奇蹟によって、〔対象者たちの〕機根に従い、行動にしたがい、理解度に従って、法の説示をなし、実践行について教誡するのである。それ故、これが、3つの奇蹟を包摂した、一切の特質を円満した教化なのである。(「声聞地・第二瑜伽処」)⁶⁶⁾

このように、3種の奇蹟は、Aでは仏教指導者に必要な能力とされ、Bではそういう能力を備えた指導者のための体系化された教化方法とされている。

これを、具体的な形で現している例が『二万五千頌般若経』にある。それを見てもよい。(『一万八千頌般若経』にもほぼ同文がみられる。下線部は後者において前者との読みが異なる箇所である。)

ここにおいて、スプーティよ、私が仏眼によって世間を観察する時、東の方角の、ガンガー河の砂の数にも喩えられる程の〔無数の〕世界において、〔以下のような〕菩薩大士たちを見る(見た)。(彼らは)意図的に (saṃcintya) 大地獄に堕ち、それらの大地獄の苦を鎮めてから、3種の奇蹟、つまり、神通の奇蹟、記心の奇蹟、教誡の奇蹟によって、彼ら地獄の有情たちに法を説くのである。(より具体的には)彼ら菩薩大士たちは、神通の奇蹟によってそれらの地獄の苦を鎮めてからのち、記心の奇蹟によって法を説く。彼ら菩薩大士たちは、教誡の奇蹟によって、大慈、大悲、大喜、大捨〔の心〕をもって、法を説くのである。その後、彼ら地獄の有情たちは、彼ら菩薩大士たちのもとで心をきわめて清浄にしてから、それらの地獄(大地獄)から出るのである。それらの地獄から出て(大地獄から出て神々と人間の領域へと再生していく)、順次に、三乗によって苦を終わらせるであろう(3種の奇蹟によって苦を終わらせる)。(同様に、南、西、北、下方、上方、四維においても、……。)⁶⁷⁾

ここには、『瑜伽師地論』ほど整理されてはいないが、明らかに「3種の奇蹟」による菩薩の利他の救済行が説かれている。

一方で、同じ『二万五千頌般若経』には、この「3種の奇蹟」を「十二部経」と関連づけて説明する箇所がある。

さらにまた、世尊よ、3種の奇蹟によって法、つまり、経典、重頌、授記から譬喩、論議までの十二部経、を説く如来・応供・正等覚と、この智慧

の完成（般若波羅蜜）を受持し、よく理解して、他の人たちに、詳細に説き示す良家の男子または良家の女子と、両者はまったく同じである。それは何故かと言えば、世尊よ、3つの奇蹟はこれ（智慧の完成）から生じたものであり、経、重頌、授記から譬喩、論議まで〔の十二部経〕もそれ（智慧の完成）から生じたものだからである。（以下、十方の諸仏について、同じ表現が繰り返される。）⁶⁸⁾

ここでは、「3種の奇蹟」が仏陀の教化法の総称として用いられており、いわば「形式化」してしまっていると言っているだろう。同じような傾向は、先程見た『瑜伽師地論』の「菩薩地」にも伺える。長くなるが、その部分を示す。

以前のことが、覚られたばかりの如来は、先ず、正・不正に関する知の力によって、諸縁によって生じた法の領域（法界）を観察なされた。その後、業に基づく自らの知の力によって、諸縁によって生じた諸法について有情が思うこと、有情の領域（有情界）を観察なされた。「これらの有情は、このようなかたちの、自らなした業の、それに相応しい果報を経験するのだ」と。法の領域と有情の領域を、禅定・解脱・三昧・等至の力によって如実に観察した後、他でもないそれらの有情に対して、苦から逃れさせるために、正しく、3種の奇蹟によって教化した（avavadati）。教化しつつ、以前の如く、順次、残っている力によって、〔利根・鈍根といった〕機根〔の違い〕などを理解したうえで、道へと導いて、有情を苦から逃れさせたのである⁶⁹⁾。

ここでも「3種の奇蹟」は「種々の教化法」というような意味しか持ちえていない。他にも、「この世とかの世における楽（ihāmutrasukha）」とされる9種の禅定のうち、最初の3つとして、有情を導くための禅定として、神通・記心・教誡（anuśāsti）の3種の奇蹟を挙げている⁷⁰⁾。ここでは、もはや教化方法ですらなくなっている。

この傾向は、圧倒的な神通の奇蹟を発揮する文殊菩薩を「主人公」とした文殊系經典でも、変わらない。たとえば、『宝篋経』（VIII-2）では、教化が難しい人々のさまざまな教化方法を列挙する中に「3種の奇蹟」（らしきもの）が

見られる。

マンジュシュリーが言う。「大徳マハー・カーシャパよ、あのような〔教化しがたい〕人々は法の教示によっては成熟しません。なぜなら、大徳マハー・カーシャパよ、楽しい遊戯によって成熟する人がいます。親切、抑圧、施与、貧窮、大いなる飾り、世俗的な奇蹟 (*saṃvṛtiprātihārya)、教誡による奇蹟 (*anusāsaniprātihārya)、神通による奇蹟 (*ṛddhiprātihārya)、シャクラ神の姿、ブラフマー神の姿、世間を守る神たちの姿、転輪聖王の姿、仏陀の姿、独覚の姿、声聞の姿、恐怖による攻撃、粗野な言葉、甘美な言葉、恩恵によって成熟する人たちがいます。なぜなら、大徳マハー・カーシャパよ、人々の行動は種々雑多だからです。彼らは、その対応法もまた種々雑多なものによって成熟するのです。大徳マハー・カーシャパよ、そのように、人々を成熟させたその後に、法を説いて、正しく教化するのです」⁷¹⁾

「世俗的な奇蹟」とは世間的な呪術や薬物によっても示すことができる「奇蹟」のことで、「記心の奇蹟」も含まれるものと考えられる。文殊系經典に限らず、大乘仏教では「記心」は殆どその意味を失い⁷²⁾、「神通」と「教誡」が、それぞれ「神変」(ṛddhivikurvita, ṛddhiprātihārya)と「般若波羅蜜」「空・不二」の教えとして大きな意味を持つてくることになる。『入法界品』の例を見てみよう。経の冒頭部分、諸菩薩が、釈尊の説法開始を心の中で願う場面である。

完全な覚りへの門と神変 (vikurvita) の海をお示し下さい。如来が法輪を転じる神変と威力をお示し下さい。如来が仏国土を浄める神変をお示し下さい。……如来がすべての有情に福德ある布施を説くために〔現す〕奇蹟 (prātihārya) をお示し下さい。如来が全ての有情の心の有り様に応じて〔現す〕仏陀の影像の顕現をお示し下さい。如来が有情のために〔現す〕神変の奇蹟 (vikurvita-prātihārya) をお示し下さい。如来によるすべての有情のための説法と教誡の奇蹟 (deśanānusāsaniprātihārya) をお示し下さい⁷³⁾。

下線部の説法 (deśanā) は記心 (ādeśanā) の「痕跡」かも知れない。この

少し後に次のような表現がある。

〔私たち比丘は〕十の神通による神変 (ṛddhivikurvita) というあり方 (vihāra)、十の記心 (ādeśanā) の道理 (naya) というあり方、十の教誡 (anuśāsti) の言葉 (pada) の完成 (nirhāra) に悟入できました。⁷⁴⁾

ここでは、表現上、「神通 (ṛddhi)」「記心 (ādeśanā)」「教誡 (anuśāsti)」の3種が揃っているが、今まで見てきたいわゆる「3種の奇蹟」とは、内容上、殆ど無縁のものになってしまっている。

最後に、大乘仏典のなかでは珍しく「3種の奇蹟」を詳しく説明している、文殊系経典の1つ、『大宝積経』第22会「大神変会」(*Āryamahāprātihāryanirdeśa)⁷⁵⁾を見ておこう。

ここでの「3種の奇蹟」の内容は、「記心」(*ādeśanā)、「教誡」(*anuśāsanī)、「神通」(*ṛddhi)である。説明の際に、各項目において、「如来の～」とするのがこの経典の特徴である。このうち、「記心の奇蹟」は、如来が、無礙の知によって未来を見ること、一切有情の心の動き(心行)を知って〔それを〕見ること、三宝に対する不信者を信じるようにさせること、業の異熟を了知することである。具体的には現世における人々の悪行や善行に応じて、悪趣に落ちるだろうとか、悪趣を出て人間界や天界に生まれるだろうとか、声聞乗・独覚乗、あるいは仏乗によって解脱するだろうとか、それぞれに応じた説明(予言)をすることである。また、「教誡の奇蹟」は、学ぶべき事(*śikṣā戒律)を守らせるために教誡する(誡める)ことである。具体的には、これはしなさい、これはしてはいけない、これは信じなさい、これは信じてはいけないなどと誡めることであり、この道を行えば声聞乗・独覚乗に行くだろう、この道を行えば大乘を完成するだろう、非法は離れなさい、法には住しなさいと、そのようなやり方(*naya)で教誡することである。最後の「神通の奇蹟」はいわゆる「神足通」のことであるが、神足の及ぶ範囲を三千大千世界としている。

このように見てくると、「3種の奇蹟」の説明は、大乘的な用語を用いているものの、極めて「古風」なものであり、文殊菩薩の「教誡」とはとても結び

つかない。現に、この經典では、これらの説明の後に、「世尊よ、これらの奇蹟のほかにも、何か別の正しい奇蹟というものがあるのでしょうか」という問いが提起され、世尊は、それに応えて、文殊に対して、「奇蹟の教示 (*prātihāryanirdeśa)」という法門 (*dharmaparyāya) の説示を委嘱する。つまり、この經典は、伝統的な「3種の奇蹟」を否定して、この経独自の奇蹟、「如来の大神変」を説いているのである。この「如来の大神変」の内容は、『宝篋经』などが言う「教誡の奇蹟」に相当し、言葉では表現できない、論理の領域を越えた如来の覚りの内容を、あえて、文字 (*akṣara) や言葉の決まり (*saṃketa)、言語活動 (*vyavahāra) などによって人々に知らせめることである。つまり、ことばでは空性は表現できないが、それをあえて説くことが「大神変」だというのである。『阿闍世王经』や『宝篋经』などでは、「神通の奇蹟」と「教誡の奇蹟」は対をなし、教化しがたい相手に対して圧倒的な神通の奇蹟を顕示した後、相手が「成熟」の段階に入った時、信じることの容易でない「空・不二」の教えを説く（教誡する）のである。これが真の「奇蹟」という主張である。文殊系經典群の中では後期に属すると考えられるこの經典は、文殊の「神通（神変）」にはまったく触れることなく、「空・不二」の教え（教誡）がいかにか「奇蹟」であるかについて、縷々解説していくのである。『阿闍世王经』を始めとする初期大乘經典に見られた種々の神変を行使する「文殊らしい文殊」の姿はここには見られない。

5 「神変」「奇蹟」と「文殊菩薩」像

大乘仏典における「神変」については、既に梶山雄一博士の広範で精細な論考がある⁷⁶⁾。博士は、『二万五千頌般若经』『法華经』『華嚴经』等に見られる「神変」を「仏の神変」と「十地の菩薩の神変」の2種に分けて考察し、両者に共通するものとして有情の段階的救済があることを明らかにしている。ここでは、神変の教示が、そのまま、仏教に独特の終末論と空・無我の思想を基盤にした、宇宙規模の救済論になっているのである。ただ、ここで注意をしておかなければならないのは、「神変」の原語の問題である。博士自身、「大乘では『神変』は vikurvā、vikurvaṇa、vikuvrita など vi√kr̥ (変形する) という語

根から派生した名詞が主として用いられるようになった⁷⁷⁾としているが、例えば、『法華経』では、仏陀に関して *prātihārya*、*mahāprātihārya*、*mahārddhiprātihārya* が、普賢などの大菩薩に関して *prātihārya*、*ṛddhiprātihārya* が用いられており、後の編入とされる第24章普門品の観音菩薩に関してのみ、*vikurvā*、*vikurvaṇa*、*vikurvaṇaprātihārya* が用いられていることは注意を要する⁷⁸⁾。『二万五千頌般若経』に先行する『八千頌般若経』には、いわゆる「仏の神変」は見られないが、「神変」の原語を考える上で参考になる例がある。新層に属するとされる第30章において、念願のダルモッタラ（法上）菩薩に会えることになったサダープララディタ（常啼）菩薩が五百人の娘達と共に供養の品を捧げると、それらはダルモッタラ菩薩の上で、空中に留まり、天蓋や天幕ようになる。これを経典は、供養者たちの口を通じて、ダルモッタラ菩薩の *ṛddhiprātihārya*（神通の奇蹟）と表現し、さらにそれを、*ṛddhivikurvaṇā*（神通の神変）と言い換えている⁷⁹⁾。つまり、阿含以来の伝統的な表現である *ṛddhiprātihārya* と大乘の用語と言ってよい *ṛddhivikurvaṇā*⁸⁰⁾ とを等置しているのである⁸¹⁾。

このダルモッタラ菩薩は、その後に展開する大菩薩の基本イメージになっていると考えられるが、文殊菩薩の場合、この他に、「師子吼第一」「坐禅第一」とされたピンドーラ・バーラドヴァージャ比丘が、その人物像形成の上で、大きな役割を果たしていると考えられる。これについては後に検討するとして、今は、釈尊とピンドーラ・バーラドヴァージャ（以下、ピンドーラ）を含むその有力弟子たちの「神通」「神通の奇蹟」に的を絞って見ていこう。

平岡聡博士は、その論文「神通/神変の効能と使用上の注意」⁸²⁾において、説話文献の用例を中心に、仏および仏弟子たちの神通力行使の用例を蒐集、整理し、その中の肯定的使用例を「緊急時の神変」「心配りの神変」「逆縁者の神変」「順縁者の神変」等に分類したうえで、詳しい考察を加えている。それによれば、神通/神変を肯定する用例は極めて多く、その中では、「逆縁者（ブツダの教えに対して聞く耳を持たない者、理屈が通じない者）」に行使される用例が最も多く、これこそ「神通/神変の正当的使用法と考えられる」という。

本論が今まで検討してきた「3種の奇蹟」は、まさに、この「逆縁者」(例えば迦葉三兄弟のような)に対して最も効果を発揮する教化方法としてまとめられていったものと考えられる。ただし、既に見てきたように、「記心」と「教誡」の区別が曖昧になり、一方で、形式化・定型化が進み、次第に重視されなくなっていく。この傾向は大乗仏教においても変わらず、むしろ一層顕著になったと言えるが、その一方で、「逆縁者」つまり、大乗の教えを受け入れない者、理解出来ない者たちに対する最も効果的な教化方法として、釈尊が行使したような大神変(神通の奇蹟、例えば、いわゆる「舎衛城の神変」のような)が改めて「注目」されるようになったと考えられる。もちろん、神変示現の後に示される教え(教誡の奇蹟)は、新しい大乗の教え、とりわけ「空・不二」の教えである。その典型的な行使者として文殊菩薩が登場してくる。

平岡博士は、同じ論文で、「神通/神変否定の用例」も挙げているが、「ケヴァッタ経」の例を含めてわずか7例である。ピンドーラの例はこのうちの2つである。その1例を『ジャータカ』第483話「サラバ鹿前生物語」を中心に、具体的に見てみよう。

⁽⁸³⁾王舎城の大商人のところで、ピンドーラが、外道たちを差し置いて、〔商人が高い竿の上に掲げておいた〕栴檀の鉢を神通 (iddhi) によって手に入れたとき、釈尊は、比丘たちに神通の奇蹟の行使 (iddhipāṭihāriyakāraṇa) を禁じた。外道は「これで、ゴータマも神通の奇蹟を行使することはすまい。自分たちは、木の鉢ごときで在家者 (gihin) たちの前で、繊細微妙な能力 (sañhasukhumagūṇa) を見せたりはしないのに、釈迦の弟子たちは愚かだ」と考える。それでも神通力を誇る外道に対して、釈尊は「弟子たちに規定する掟 (学処 sikkhāpada) に、規定者たる諸仏は拘束されない」として、舎衛城において、マンゴーの種から多くの実をつける大樹を現出し、さらに、「双神変」という大奇蹟(「舎衛城の神変」)を行使する。多くの人々がこれらの奇蹟によって清浄な状態 (pasannabhāva) になったのを確かめてから、仏座にのぼり、法を説いた。多くの人々がその甘露の飲み物 (amatapāna) を飲んだが、釈尊は「過去の諸仏は神通の奇蹟を行使した後はどこに行かれたのか」と考え、それが三十三天だったことを知って、三十三天にのぼり、雨期の三ヶ月の間、

アビダルマ論 (abhidhammakathā) を説いた、という。⁸³⁾ さらにこれがサンカッサの地への「三道宝階」による降下という奇蹟に繋がっていく。ここに見られる釈尊のイメージは、『阿闍世王経』を始めとする文殊系経典に見られる文殊菩薩のそれに重なるであろう。ここではもはや「記心の奇蹟」は必要ではない。

先程、文殊菩薩とピンドーラとの関係に触れたが、神通の奇蹟を存分に発揮する文殊菩薩とその行使を禁じられたピンドーラ比丘とは、神通力（神通の奇蹟）の行使という点で、光と影の関係にある。両者のイメージそのものが、そのような関係にあるので、次に、それを見ていくことにしよう。

ピンドーラ⁸⁴⁾は、マハー・マウドガリヤーヤナ（大目犍連、目連）と並び称される神通力の持ち主であり、その神通力の不適切な行使に関して、釈尊から涅槃に入ることを禁じられ、伝承によっては、大迦葉等とともに弥勒仏出現まで正法を護持するように告げられた、とされる。また、アショーカ王が、枯死しそうだった菩提樹が蘇ったことを祝して僧団に大供養をしようとしたとき、最上座の比丘としてピンドーラが空中から現れたが、その際、「頭部が白く眉秀で身体相好は独覚のようであった」とされる。

「不入涅槃」「独覚」などは『首楞嚴三昧経』に見られる文殊菩薩像に重なるが、「頭部が白く眉秀でた」長老のイメージは「クマーラプータ (kumārabhūta 真の童子)」たる文殊とはいわば正反対である。これに関しては、『ディーガ・ニカーヤ』第18「ジャナヴァサバ経」(『長阿含経』第4「闍尼沙経」⁸⁵⁾)の「サナンクマーラ (Sanaṅkumāra, Skt. Sanatkumāra 永遠の童子)」のエピソードが参考になる⁸⁶⁾。経名の「ジャナヴァサバ」は、四天王の一人、多聞天の眷属である夜叉の名だが、前生はマガダ国王ビンビサーラである。このジャナヴァサバが三十三天における集会の出来事を釈尊に報告するかたちで経は進行する。

⁸⁷⁾あるとき、その集会に巨大な光、輝きが生じる。それは、梵天サナンクマーラ出現の予兆であるが、上界にいる梵天の本来の姿 (pakativanna) は下の三十三天の神々の眼には見えないので、見えるように、粗い姿に変えて

(oḷārikaṃ attabhāvaṃ abhinimmitvā)、パンチャシカ (pañcasikha 五髻)の童子の姿 (kumāra-vaṇṇi) となって、現れ、空に飛び上がり、空中において結跏して坐った (pallaṅkena nisīdi)。彼の声 (sara) は美しく、玲瓏・明瞭・甘美 (mañjū)・美妙・純一・不乱・甚深・広大の八支 (aṭṭhaṅga) (の特質) を具えており、梵音者 (Brahmassara) と呼ばれる。彼が話をするとき、それぞれの神は「自分のソファにいる彼がただ独りで語っている (yo 'yaṃ mama pallaṅke, so 'yaṃ eko va bhāsati)」と思う。彼は、先ず、四神足 (cattāro iddhipādā) を説くが、それは、神通の生起のため、神通の習熟のため、そして神通の変現 (iddhivikubbana) のためである、とされる。さらに、彼は、3種の機会の獲得 (ti-okāsādhigama)、四念処、7つの禅定の眷属 (satta-samādi-parikkhārā) について神々に語った。⁸⁷⁾

全体が与える印象もそうだが、とりわけ下線部 (童子形、美しい声 mañjusvara、神変) は、特に文殊菩薩のイメージに繋がるものと言っていいだろう。しかも、このサナンクマーラは、仏弟子ではなく、釈尊とは独立した存在であり、その言行をジャナヴァサバが釈尊に報告し、それを釈尊がそのままアーナンダに告げている。『サンユッタ・ニカーヤ』第6集11「サナンクマーラ」においても、サナンクマーラが偈を述べたあと、それを「教主 (世尊) は承認された (samanuñño satthā ahoṣi)」⁸⁸⁾とあり、『マッジマ・ニカーヤ』第51「有学経」でも、サナンクマーラの唱えた詩が「世尊に承認された (anumatā bhgavatā)」⁸⁹⁾とする。さらに、『ディーガ・ニカーヤ』第19「マハーゴヴィンダ経」(『長部経典』第17「典尊経」) では、サナンクマーラが「ジャナヴァサバ経」と全く同じ登場の仕方をして、釈尊の前生であるマハーゴヴィンダについて話をし、それをガンダルヴァのパンチャシカから報告された世尊は、それを「私は記憶している (sarām' ahaṃ)」⁹⁰⁾と言う。『阿闍世王経』などにおいて、文殊菩薩は釈尊とは別の集団を引き連れていたことになっており⁹¹⁾、しかも、文殊は前生においては釈尊を仏道へと導いた「善知識」「菩薩の母」⁹²⁾とされている。つまり、サナンクマーラも文殊菩薩も釈尊の教団とは別の存在、時には、かなり上の階位の存在、と見なされているのである。

ピンドーラの人物像に戻ろう。食べ物 (piṇḍa⁹³⁾) を求めて出家したからピンドーラ (Piṇḍola) であるとか、大きな鉢 (kapālapatta) を有し、鉢一杯の粥を飲み、食べ物を食べ、団子を食べたとか、あるいは、先程も触れたが、梅檀の鉢を取るとき示した神通の奇蹟を見て、驚愕した商人が四種の好食を満たして鉢を渡したとか、食べ物、鉢に関するエピソードが多い⁹⁴⁾が、これも『宝篋經』など文殊系經典に見られる「減ることのない鉢の中の食べ物」の奇蹟を思わせる。また、施者から鉢を受け取るとき、坐ったまま腕を長く伸ばして受け取ったというエピソードは、『阿闍世王經』のいわゆる「放鉢品」において、釈尊が下方世界に投げた鉢を坐ったまま腕を伸ばして取り戻してきたことにも通じる。また、ピンドーラは雪山の北方にある香醉山 (Gandhamādana) に梵行者とともに住んでいたともされるが、この香醉山はアナヴァタプタ (無熱惱池) を囲む「五峰」の1つであり、『文殊師利般涅槃經』中の「香山」⁹⁵⁾とも無縁ではあるまい。もちろんこの「五峰 (Pañcacīra, Pañcaśikha, Pañcaśirṣa)」は、文殊常在の地とされる「五峰」⁹⁶⁾に通じる。これら1つ1つは偶然の合致とも思えるが、これだけ重なると、文殊菩薩の人物像形成に、ピンドーラの人物像⁹⁷⁾が陰に陽に影響していたと考えてもいいのではないだろうか。

6 おわりに

以上、「3種の奇蹟」を中心に、「奇蹟 (prātihārya)」が、仏典の中でどのような意味づけをされてきているかを見てきた。その中で「神通の奇蹟」それ自体は、阿含經典、律典そして仏伝文学の中においても、重視され、有効な教化法と考えられてきた一方で、その不適切な行使への忌避感から、「3種の奇蹟」の中では、「記心の奇蹟」とともに、一段低い世俗的なものと見られるようになった。また、「教誡の奇蹟」も「教誡 (anusāsani)」の語が「教え」という意味と「誡め」という意味をもともと持っていたため、「記心」との区別が曖昧になり、その内容が「誡め」に近いものに考えられたり、「漏尽通」と取られたり、あるいは、具体的な「教理の教示」のように解されたりしていた。「3種の奇蹟」が大事な法数の1つと考えられるようになると、しかるべき箇

所に定型句として使用されるようになるが、次第に形式的なものとしてその重要性を失っていった。この傾向は大乗仏教の時代にはいっても変わらなかった。

一方で、「神通の奇蹟」とくに如来によって発揮される「神通の奇蹟」に対するある種の「信仰」は強く、3種の組み合わせに関係なく、経典や仏伝の中で多く語られ、記述されていた。それは律や仏伝の中に描かれる「舎衛城の神変」⁹⁸⁾やその後の「三道宝階」の奇蹟によく現れている。これが初期大乘経典に見られる「如来の神変」に繋がっていると考えられる。

「奇蹟」の原語としては *prātihārya* (Pa. *pāṭihāriya*) と *vikurvita* (Pā. *vikubbana*) があるが、前者は原始仏典、アビダルマ文献、大乘仏典において広く用いられたのに対して、後者は原始仏典、アビダルマ文献でわずかに用いられているものの⁹⁹⁾、その使用例の大半は初期大乘経典が占める。*vikurvita* が「(壮大な) 変現」という意味をもつことと、「3種」の定型表現とは無縁であることが、この語の頻繁な使用に繋がったと思われる。これは既に見たように『八千頌般若経』の段階ですでに始まっていたと考えていいだろう。言ってみれば、「3種の奇蹟」という定型的なイメージからの脱却である。この後、『二万五千頌般若経』など如来の奇蹟(神変)を駆使した経典が陸續と現れるが、一方で『阿闍世王経』に始まる文殊系経典も作られるようになる。

大乘仏典における如来による奇蹟 (*prātihārya*, *vikurvita*) については梶山博士の精緻な研究があるが、大菩薩、中でもその代表格である文殊菩薩が示現する「奇蹟」についてはまだまだ研究の余地があるように思われる。文殊菩薩自体、どのような文化的・思想的背景の中で造型されていったのか。この問題に、本論は、その人物像形成の契機として、サナンクマーラ (サナットクマーラ) とピンドーラ (賓頭盧) の可能性を提起したが、他にも重要な要素があると思われる。

文殊菩薩については、Anthony Tribe、Paul M. Harrison、中御門敬教¹⁰⁰⁾などによってすぐれた研究業績が蓄積されてきているが、まだまだ不明な点は少なくない。微力ながら、今後とも文殊系経典の和訳・訳注の研究を継続したいと願っている。

[略号]

- Adsp* *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā, Chapters 70 to 82, Corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayas*, edited and translated by Edward Conze, Serie Orientale Roma 46, Roma, 1962.
- AKBh* *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu, P. Pradhan (ed.), revised second edition with introduction and indices by A. Halder, Patna, 1975.
- AN* *Āṅguttara-Nikāya*, 5 vols, Pali Text Society (PTS), London, 1885-1900.
- Apa* *The Āpadāna of the Khuddakanikāya*, 2 vols., PTS., London, 1925-1927.
- Asp* *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, edited by P. L. Vaidya, Buddhist Sanskrit Texts(BST) No.4, Darbhanga, 1960.
- BHSD* *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume II: Dictionary*, by Franklin Edgerton, New Haven, 1953; reprint Delhi, 1970.
- Bodhis* *Bodhisattvabhūmi*, U. Wogihara (ed.), Tokyo, 1930-36.
- CPS* *Das Catuspariśatsūtra*, herausgegeben und bearbeitet von Ernst Waldschmidt, Teil I-III, Akademie-Verlag, Berlin, 1952, 1957, 1962.
- DN* *Dīgha-Nikāya*, 3 vols, PTS., London, 1889-1910.
- Gv* *Gaṇḍavyūhasūtra*, edited by P. L. Vaidya, BST No.5, Darbhanga, 1960.
- Jā* *The Jātaka, together with Its Commentary, being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*, ed. by V. Fausböll, 7 vols., PTS, London, 1964.
- MAS* *The Mahāvādānasūtra, A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Turkestan*, edited by Takamichi Fukita, Göttingen, 2003.
- MN* *Majjhima-Nikāya*, 3 vols, PTS., London, 1887-1902.
- Mv* *Mahāvastu*, 3 vols, É. Senart (ed.), Paris, 1882,1890,1897.
- MW* *A Sanskrit-English Dictionary*, by Sir Monier Monier-Willims, Oxford, 1899; reprint 1982.
- PED* *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, edited by T. W. Rhys Davids and William Stede, London, 1972.
- Pṭs* *Paṭisambhidāmagga*, 2 vols, PTS., London, 1979.
- Posp* *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā II • III, VI-VIII*, edited by Takayasu Kimura, 山喜房佛書林、1986, 2006年。
- Śbh* 『瑜伽論 声聞地』第一瑜伽処 (Śrāvākabhūmi I, 1998年)、第二瑜伽処 (Śrāvākabhūmi II, 2007年)、大正大学総合佛教研究所・声聞地研究会、山喜房佛書林。
- SBhV* *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu: Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādīn*, edited by Raniero Gnoli, 2 vols, 1977, 1978, Rome.
- SN* *Samyutta-Nikāya*, 5 vols, PTS., London, 1884-1898.
- Thera* *The Thera- and Therī-Gāthā*, PTS., London, 1883, 2nd ed., 1966.

Vin *The Vinaya Piṭakam*, edited by Hermann Oldenburg, 5 vols, PTS., London, 1879-1883.

『資料1』 『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究【3】資料集篇Ⅱ(仏伝諸経典および仏伝関係諸資料のエピソード別出典要覧)』森章司・本澤綱夫・岩井昌悟編、『中央学術研究所紀要』モノグラフ篇No.3、中央学術研究所、2000年。

『資料2』 『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究【14】』『基礎研究篇 V』森章司・本澤綱夫編、『中央学術研究所紀要』モノグラフ篇No.14、中央学術研究所、2009年。

[参考文献]

片山一良 [2003]: 『長部(ディーガニカーヤ)戒蘊篇Ⅱ』大蔵出版。

梶山雄一 [2012]: 『梶山雄一著作集第三巻 神変と仏陀観・宇宙論』(吹田隆道編)、春秋社。

五島清隆 [2015]: 「チベット訳『宝篋経』—和訳と訳注(3)」『佛教学部論集』#99、29-54頁。

櫻部建等 [2004]: 櫻部建・小谷信千代・本庄良文『俱舎論の原点研究 智品・定品』大蔵出版。

中御門敬教 [2014]: 「文殊菩薩の浄土経典: 蔵訳〈文殊師利仏土厳浄経〉第一函の翻訳研究」『佛教学部総合研究所紀要』#21、141-164頁。

平岡 聡 [2008]: 「神通/神変の効能と使用上の注意—説話文献の用例を中心に」『仏教研究』#36、209-230頁。

平川 彰 [1993]: 『平川彰著作集 第14巻 二百五十戒の研究Ⅰ』春秋社。

本庄良文 [2014]: 『俱舎論註ウパーイカーの研究 下』大蔵出版。

光川豊藝 [1985]: 「宝積経「大神変会」の研究—三種神変と菩薩の行について」『龍谷紀要』#7(1)、163-179頁。

Coblin, W. South [1994]: *A Compendium of Phonetics in Northwest Chinese*, Journal of Chinese Linguistics, Monograph Series Number 7, Berkeley.

Harrison, Paul M. [2000]: “Mañjuśrī and the Cult of the Celestial Bodhisattvas.” *Chung-Hwa Buddhist Journal* #13.2, pp. 157-193.

Ray, Reginald A. [1994]: *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, New York.

Tribe, Anthony [1997]: *Mañjuśrī: Origins, Role And Significance*, Parts I & II, Western Buddhist Review 2.

註

1) 「奇蹟」の原語はprātihāryaであるが、蔵訳ではcho 'phrul、漢訳では、(A)変、変現、神変、神通、(B)導、示導、教化などとされる。蔵訳や漢訳Aグループは、「奇蹟 (supernatural wonders, miracle)」の意であるが、漢訳Bグループは「指導・教化 (guidance, spiritual guidance)」の意である。「示導」をそのまま日本語訳に用いる研究者も少なく

ないが、*MW* (prātihārya: the office of a door-keeper; jugglery, working miracles, a miracle) が示すように、本来は「指導・教化」ではなく「奇蹟」の意であったと考えられる(下線部「門番の職務」の語義については第4節で取り上げる)。とくに、単独で用いられる ṛddhiprātihārya (Pā. iddhipāṭihāriya) は超自然的な現象を起こす力を指しており、このことは原始経典でも、大乘経典でも大きな違いはない。また、この ṛddhiprātihārya を在家者の前で発揮することが禁じられたのは、それが「奇蹟〔的なこと〕」だったからに他ならない。それが、とくに3種の prātihārya としてまとめられると、次第に、阿含経典では仏陀の、大乘では菩薩の有情教化の力とみられるようになり、prātihārya は「〔超自然的な能力・知識を用いて行う〕指導・教化」の意味に解されるようになったと考えられる。したがって、本論では、漢訳仏典の「示導」に言及する以外は、原則として「奇蹟」の訳語を用いるが、その具体的な意味内容は、比較的早い段階から「指導・教化」の意味をも帯びようになっていることは確認しておきたい。詳細な検討は第4節の各種論書における解釈のところで行うこととする。なお、初期大乘経典における「仏の神変 (vikurvita)」との関係については第5節で論じる。

- 2) 「3種の奇蹟」については、既に、五島 [2015] の訳注および最終節において簡潔に言及しているが、紙幅の関係から、十分に論じ尽くすことができなかった。今回、論考を継続する場を得たので、更に広い視野から改めて論じることとした。重複部分が少ないから出ることをご諒解いただきたい。
- 3) *DN* vol. 1 211-223. 対応漢訳は『長阿含経』第24「堅固経」(Taisho vol. 1 101b12-102c23)。
- 4) PTS 版本は *kevaddha* とする。諸注釈やこの経を引用する文献においては *kevaṭṭa* (Skt. *kevarta*, *kaivarta* 「漁師」の意) とする。対応漢訳は「堅固」であるが、意味上も音韻上も両者につながりは見られない。詳細は『『堅固経』解題』(『現代語訳「阿含経典」長阿含経 第5巻』平河出版社、2002年、15-17頁) 参照。
- 5) 平川彰博士の解説によれば、「上人法」とは、「普通の人間のそなえる能力を超えた超人的な力」のことで、「上人法を得る」とは、神通力を得たとか、初禅・二禅・三禅等のすぐれた禅定を得たとか、預流果・一來果・不還果・阿羅漢果等の悟りを得たとかいうことであり、それを他人に吹聴したりすることが「妄説得上人法 (*uttarimanussadhama-palāpa*)」であり、「波羅夷」罪になる、という(平川 [1993] 298-300頁)。
- 6) 漢訳は、それぞれ「瞿羅呪」「乾陀羅呪」とする。
- 7) 「厭っている」の原語は *jigucchāmi*。パーリ注釈によれば、「糞を目にしたときのように、嫌悪感をもよおす」こと(片山 [2003] 325頁注3)。
- 8) 対応漢訳では、*pāṭihāriya* に相当する語を「神足」とし、「神足・觀察他心神足・教誡神足」の3種の「神足」のうち、く最初の二つを称讃することはむしろ「毀謗」することに他ならず、それゆえ、世尊は、そのような「神変化」は現さず、ただ弟子たちには「空閑処」における「黙思」の道を教え、功德があればそれを隠し、過失があればそれを懺悔するようにと指導するだけである。これこそが、「我が弟子たち」が現す「神足」なので

ある」としている。つまり、日々の堅実な修行こそが真の「神足」（つまり奇蹟）だとするのである。

- 9) 他文献との比較の便のため、神通の奇蹟の説明を以下に挙げておく。

一になり、多になる。多になり、一になる。現れ、隠れ、壁を越え、垣を越え、山を越え、空中にいるように障害なく行く。大地においても水中にいるように出沒する。水上においても沈むことなく、大地にいるように行く。空中においても足を組み、翼ある鳥のように進む。このように大神力あり、大威徳あり、あの月と太陽にも手で触れたり撫でたりし、梵天界に至るまで、身を以て自在力を行使する。

これは、たとえば『ディーガ・ニカーヤ』第2「沙門果経」(DN vol.1 78.1-10)の「神足通」の説明と全く同じである。

- 10) 前注に挙げた「沙門果経」(79.29-80.14)では、「彼は、他の生けるものたち、他の人々の心を、心によって掴み、知る。貪欲心を貪欲心と知る。離貪心を離貪心と知る。瞋恚心を瞋恚心と知る。離瞋心を離瞋心と知る」とし、以下、萎縮心、散乱心、大心、有上心、無上心、三昧心、解脱心について同様の説明が繰り返される。この「ケーヴァッタ経」では、次のように説明される。

ここにおいて、ケーヴァッタよ、比丘は、「君の意はまた、このようである (evam pi te mano)。「君の意はまたこんな風である (ittham pi te mano)」「君の心は、またこうである (iti pi te cittam)」と言って、他の生けるものたちの、他の人々の心を〔読み取って〕言い当てたり (ādisati)、心の働き (心所 cetasika) も言い当てたり、大まかな考え (尋 vitakka) を言い当てたり、細かな考え (伺 vicārita) を言い当てたりする。(213.24-32)

- 11) 例えば、SN vol.1 105-106.

- 12) この経典の最後は、以下のような、四大元素（地界・水界・火界・風界）の消滅の行方を問う「ある比丘」（この比丘については注14で説明する）への教えとなっている。つまり、これがこの経典が示す具体的な「教誡の奇蹟」の内容なのである。

「四大は、あとかたもなくどこへ消えるのか」と問うべきではない。次のように問うべきである。

「どこにおいて四大は確立し (gādhati) ないのか。

どこにおいて、長短、細粗、浄不浄は、

どこにおいて名色は、あとかたもなく消滅するのか」

それに対して〔次のような〕答えがある。

識は、見られず限られず、あらゆる場合の渡し場*である。

ここにおいて地水火風は確立しない。

ここにおいて長短、細粗、浄不浄は、

ここにおいて名色は、あとかたもなく消滅する。

識が滅尽することにより、ここ（注：無余依涅槃界）においてこれ（注：名色）が消滅する。(223.3-17)

*片山 [2003] は 原語を pabha として「渡し場」と訳し、その補注 4 (494頁) では 注釈本の詳しい解説を挙げる。PTS 版本は paha であるが、この読みでは「消滅点」という意味に取るのがいいだろう (PED は paha を動詞 pajahati に由来し、“giving up entirely”の意だとする)。

- 13) 爾時堅固長者子白佛言。「頗有比丘成就此三神足耶」佛告長者子。「我不説有數多有比丘成此三神足者」(102a21-24)
- 14) 時堅固長者子白佛言。「世尊、此比丘名何等、云何持之」佛告長者子。「此比丘名阿室已。當奉持之」(102c20-22) 辛嶋 [1994] は、原語を Aśvajit (Pā. Assaji) と想定している (198頁)。また、74頁「研究編注、第2章の注134参照。なお、先の注12で指摘したように「ケーヴァッタ経」の最後は、「この比丘僧団にいる、ある比丘」(415.22) の「四大元素はどこに消えていくのか」という疑問に対する釈尊の教誡になっているのだが、この部分の殆どを、比丘名を「馬勝 (Aśvajit)」と明記して、『大毘婆沙論』が引用している (Taisho vol.27 670b26-671a20)。また、法幢『阿毘達磨俱舍論稽古』は「馬勝苾芻事、見長含十六堅固經。馬勝梵阿室已。舊論曰阿輪實」(Taisho vol. 64 443c21-22) として兩人を同一人と認定している。
- 15) AN vol.1 168-173. 対応漢訳は『中阿含経』「梵志品・傷歌邏經」(Taisho vol.1 650b9-652a6)。漢訳では3種の奇蹟は、如意足示現・占念示現・教訓示現とされている。
- 16) 注9参照。
- 17) この部分はパーリ文では必ずしも明確でない所があるが、幸いに『阿毘達磨集異門足論』に、この經典のこの箇所に対応する部分があるので、それを参考にした。復有一類不由内心、知他有情心所尋伺、隨記他心。然由現見他有情住無尋無伺三摩地。見已念言、「如是、具壽、無尋無伺意行微妙。如是、具壽、從此定出、當起如此如此尋伺」(Taisho vol.26 389c13-17)
- 18) 比較のため、下線部の原文を挙げておく。evaṃ vitakketha. mā evaṃ vitakkayittha. evaṃ manasikarotha. mā evaṃ manasākattha. idam prajahatha. idam upasampajja viharathā ti. (171.21-23) 対応漢訳はいわゆる「漏尽通」の説明になっている。具体的に示せば、苦と漏について如実に知見し、それぞれの集起、滅尽、滅尽への道を如実に知見し、欲の漏・有の漏のいずれからも心解脱し、無明の漏からも心解脱し、解脱したときには解脱したという知が生じ、「生は尽きた、梵行は完成された。なすべきことがなされた。もはやこの状態の他はない」と知ることである。Cf. DN vol.1 83.33-84.12. なお、anuśāsanā (教誡) の内容が、教えてなく誡め(「～せよ、～するな」)になっている点については、注44参照。
- 19) AN vol.5 327.3-11. 対応する漢訳文献はない。
- 20) 律藏・大品によればこのとき釈尊は種々の奇蹟の事象を起こすが、その「奇蹟」をパーリ語では、iddhipāṭihāriya, iddhānubhāva と表現している。前者は火龍調伏など目に見える奇蹟的な行為や現象を指し、後者は、四天王、帝釈天、梵天の来至による光輝の発生や相手の心を見抜く力などを指している。途中、長兄の迦葉は「大沙門が大勢の前で奇蹟

を行ったならば大沙門への供養・恭敬は増し、自分への供養・恭敬は減るだろう」(Vin vol.1 27.32-34)と危惧するが、この時の奇蹟の原語は iddhipāṭihāriya である。

- 21) Taisho vol.2 50b14-c6. 3種の奇蹟の内容は次の通り：作三種示現教化. 云何爲三. 神足變化示現, 他心示現, 教誡示現.
- 22) Taisho vol.22 797a11-b3. 3種の奇蹟の内容は次の通り：以三事教化. 一者神足教化, 二者憶念教化, 三者說法教化.
- 23) Taisho vol.22 109ba23-c7. 3種の奇蹟の内容は次の通り：以三事教誡. 一者神足教誡, 二者說法教誡, 三者教勅教誡.
- 24) Taisho vol.24 134b2-b25. 3種の奇蹟の内容は次の通り：以三種神通化一千苾芻. 三神通者, 所謂神足通, 記說通, 教授通.
- 25) 詳細は、『資料1』146-147頁参照。
- 26) *SBh V* vol.1 230.9-231.6. この部分は『四衆經』(CPS sec.26 pp. 316-323)と同内容である。
- 27) 比較のため、この部分の原文を挙げておく。yuṣmākaṃ bhikṣavaś cittam evam / mana idam / vijñānam idaṃ / vitarkayatedaṃ / mā vitarkayatedam / manasikurutedaṃ / mā manasikurutedam / prajahatedaṃ / mā prajahatedam / idaṃ kāyena sāksāt kṛtvopasaṃpadya viharata / (230.28-31) 対応漢訳：所爲, 苾芻, 應觀察心意識. 如是應善尋伺. 不應不善尋伺. 此亦意念. 亦證身識. (134b14-16)
- 28) 「誡め」の意の「教誡」に関しては注44を参照。
- 29) Taisho vol.2 622b8-c6. 対応するパーリ文献はない。
- 30) 経では、釈尊の成道後間もなくのこととする：成佛未久將千弟子 (622b9)。
- 31) 五比丘に関する記述を挙げておく。第一弟子博識多知國王所念, 所謂阿若拘隣 (Añña Kondañña)比丘是. 能勸化人民, 優陀耶 (Udāyin) 比丘是. 有速疾智, 所謂摩訶男 (Mahānāma) 比丘是. 恒喜飛行, 所謂須婆休 (Subāhu) 比丘是. 空中往來, 所謂婆破 (Vappa) 比丘是. (624b2-6) ここでは、Bhaddiya, Assaji の代わりに Udāyin と Subāhu が入っている。なお、「須婆休」の休を hu と解することに関しては Coblin [1994] p. 278 [0526 休] の項参照。
- 32) 以下に取り上げるのは、Taisho vol.1 9a6-c29の要旨である。
- 33) Cf. 『毘婆尸仏経』：如是彼佛爲彼二人現三種神通, 令發精進趣向佛慧. 一現變化神通, 二現說法神通, 三現調伏神通. (Taisho vol.1 157a15-17)
- 34) Cf. 『毘婆尸仏経』：復爲彼衆現三神通令發精進. 一變化神通, 二說法神通, 三調伏神通. (Taisho vol.1 157b18-19)
- 35) MAS 148.1-5.
- 36) MAS 150.6-13.
- 37) MAS 152.5-11.
- 38) 『ディーガ・ニカーヤ』第14「大譬喩経」DN vol.1 pp.41-45.
- 39) 『普曜経』『方广大莊嚴経』との対比、及び前後の文脈から、「今以」は衍字と考えられ

る。

40) Taisho vo.3 483c25-a4. 『普曜經』 『方廣大莊嚴經』の対応箇所は、それぞれ、532a23-27、612b23-28。

41) 訳文は梶山等 [1985] の梶山訳。チベット訳原文及び対応漢訳（『仏所行讚』）は以下の通り。

de nas dus su rab sbyar ba'i // sna tshogs rdzu 'phrul gzugs rnams kyis //
de yi sems de mkhyen nyid las // zhi ldan thub pas thugs dgongs mdzad //
ji ltar bdag las rdzu 'phrul gyis // sangs rgyas khyad par 'phags pa snyam //
de yi chos ni rab sgrub phyir // de tshe nges(→des) ni nges par byas // (Derge ed.
Skyes-rabs Ge 60a5-6)

佛以隨時宜 現種種神變 察其心所念 變化而應之 令彼心柔軟

堪爲正法器 自知其道淺 不及於世尊 決定謙下心 隨順受正法 (Taisho vol.4 31c9-12)

42) Taisho vol.3 483a9-12.

43) Taisho vol.3 532b2-6.

44) 第二の場合、ādeśanā (Pā.ādesanā) を deśanā つまり dharmadeśanā と同義に解したのだと思われる。第三の場合、既に見た『アングッタラ・ニカーヤ』 「サンガーラヴァ經」の例も同じなのだが、anuśāsanaの語根√śāsは、「教える」意のほか、「命じる、導く、罰する、非難する」意があるので、śāsana (Pā. śāsana) は「こうせよ、こうするな」と命じたり、誡めたりすることを含むと考えられる。七仏通誡偈とされる『法句經』第183偈の「悪をなさないこと、善を行うこと、自らの心を浄化すること、これが諸仏の教誡 (śāsana) である」はまさに「悪をなすな、善を行え、心を浄化せよ」という命令、誡めに他ならない。

45) このほか、經典の例になるが、例えば、『長阿含經』第9「衆集經」で「復有三法、謂三變化。一者神足變化、二者知他心隨意說法、三者教誡」(Taisho vol. 50b4-6) とし、異訳である『大集法門經』でも「復次三通、是佛所說。謂神通通、說法通、教誡通」(Taisho vol.1.228b4-5) としている。対応パーリ文では、tiṇi pāṭihāriyaṇi. iddhipāṭihāriyaṃ, ādesanāpāṭihāriyaṃ, anusāsaniprāṭihāriyaṃ. (DN vol.3 220.20-21) とする。この註釈である『阿毘達磨集異門足論』では「神變示導、記心示導、教誡示導」としているが、これについては、第4節で詳しく検討する。

46) 但諸佛法既有三種神通門說。若可化者即便化之。何等爲三。第一所謂出現神通，第二名爲教示神通，第三名爲教行神通。(Taisho vol.3 833c25-28)

47) Taisho vol.3 850b23-851a10.

48) *Mv* vol.1 238.1-5.

49) *Mv* vol.3 187.17-138.1. なお、第3例の引用箇所は *Mv* vol. 3 321.12-14.

50) これに対して『瑜伽師地論』では一貫して「三種神變」「三神變」と「神變」の訳語を用いている。

51) Taisho vol. 26 389c17-390a14.

- 52) この部分の原文は次の通り：要能令他見等見了等調伏隨順，乃名神變，亦名示導。由此說名神變示導。(389b27-29)
- 53) Taisho vol.27 531a26-c2.
- 54) Taisho vol.27 531c3-532a15.
- 55) *MW*: a door-keeper, porter.
- 56) この部分は意味の取りづらいところがある。原文は次の通り：問。「何故名示導」答。「示謂示現，導謂導引。現希有事引入正法故名示導。如守門者立示導名。謂守門者示現內事導引外人，示現外事導引內人。示現內事導引外人者，謂彼侯王若不澡浴寢食觀寶即便引現。示現外事導引內人者，謂彼何外貢獻珍奇殊方信物引內人受。如是示現佛正法中微妙功德，方便導引所化有情，令其趣入故名示導」(Taisho vol.27 532a17-25)
- 57) *AKBh* 424.11-12: vineyamanasām ādito 'tyarthaṃ haraṇāt prāṭihāryāṇi prāṭiśabdor ādikarmabhṛṣārthatvāt / pratihatamadhyasthānām manāṃsy ebhiḥ pratiharantīti prāṭihāryāṇi vā. 真諦訳：此三各從初最能引受化人意故，有增礙心未信心不欲修心，此受化人由此三起歸向信心受心修行心故，說此三爲導。(Taisho vol.29 294c12-15) 玄奘訳：唯此三種引所化生令初發心最爲勝故，或此能引憎背正法及處中者令發心故，能示能導得示導名。(又唯此三令於佛法如次歸伏信受修行得示導名，餘三不爾。)(Taisho vol.29. 143c9-13)
- 58) *AKBh* 424.18-425.3 : rddhyādeśane hi vidyayā vikriyete (→vidyayāpi kriyete) / asti hi ca gāndhāri nāma vidyā yayākāśena gacchati / ikṣāṇikā ca nāma vidyā yayā paracittam jānāti / na tu yathābhūtānuśāsanam anyathā (→anyayā) śakyam kartum avyabhicāritvāt / pradhānam āvarjanamātram (→kartum / avyabhicāritvād etat pradhānam / āvarjanamātram) ca tābhyām anuśāsanaprāṭihāryeṇa tu hitena iṣṭena phalena yogo bhavaty upāyopadeśād ityevāvaśyam (→idam evāgryam) / 下線部の訂正は櫻部等 [2004] 182頁 注5-8に依った。
- 59) 本庄 [2014] 831-835頁。
- 60) 本庄 [2014] 830-831頁。
- 61) Taisho vol.29. 754b13-127, 961c21.
- 62) *Pfs* vol.2 227.1-229.20.
- 63) 引用した経典(「サンガーラヴァ経」)では pāṭihārya には「奇蹟」の意が濃厚だが、この論ではそれが希薄になっている。「示導」とも異なると思われるので、pāṭihārya は訳さずそのまま表記することとする。
- 64) もちろん「方便 (upāya)」「方便善巧 (upāyakauśalya)」の思想が大きく発展したことも、「3種の奇蹟」の重視されなくなったことの大きな要因の1つである。
- 65) *Śbh* vol.1 214. 対応漢訳は Taisho vol.30 417b20-22。
- 66) *Śbh* vol.2 126, 128. 対応漢訳は Taisho vol.30 435c9-17。
- 67) *Pvsp* VI 49.14-26; *Adsp* VIII 5, 1a. また、『摩訶般若波羅蜜経』Taisho vol.8 393b27-c4、『大智度論』Taisho vol.25 679a8-13. 2 漢訳は「3種の奇蹟」を「三事教化」とする。

- 68) *Pvsp* II 91.4-18. また、『摩訶般若波羅蜜經』 Taisho vol.8 291a28-b5、『大智度論』 Taisho vol.25 476c10-16. 2 漢訳は「3種の奇蹟」を「三事示現」とする。
- 69) *Bodhis* 399.17-26. 対応漢訳（『菩薩地持經』）は Taisho vol.30 958a18-23.
- 70) *Bodhis* 210.3-6. 対応漢訳（『菩薩地持經』）は Taisho vol.30 922a24-26.
- 71) 五島 [2015] 37頁。
- 72) 「記心の奇蹟」の単独の用例を『二万五千頌般若經』から1つあげておく。*Pvsp* IV 157.13-23:「さらに、また、スプーティよ、覚りへの精神集中を具えた菩薩大士は、マントラ・呪文・薬草・薬物〔によって〕自由に使えるようになる、女性たちの〔心を読み取って〕言い当てる〔能力〕(ādeśanāni)を、どんなものであれ、どんな形であれ、どんな状態であれ、すべて、〔それを体得しようと〕努力することはしないし、実行することもしない。女性たちの〔心を読み取って〕言い当てることは、どんなことであれ、しない。男性や女性に対して「あなたには息子が生まれるだろう。あなたには娘が生まれるだろう。身分が高くなるだろう。長寿になるであろう」というような記心の奇蹟 (ādeśanāprātihārya) を行うことはない。それはなぜか、たとえば、実に、スプーティよ、菩薩大士は、自性として空である諸法に特相をいうものを見ることはないからである。彼は、特相を見ることなく、清浄な生活をつづける。スプーティよ、そのような外形、特徴、特相を具えた者は、不退転の菩薩大士だと理解すべきである」ここでは「記心」は、相手の願望を読み取ってそれに相応しいことを予言のようにして伝えることを指している。対応漢文は Taisho vol.8 342b8-14.
- 73) *Gv* 4.21-28.
- 74) *Gv* 38.23-24.
- 75) 『大宝積經』第18「大神変会」第22会 (Taisho vol.11 492b22-501b6) 藏訳: IHa-sa ed. No.66 dKon-brTsegs Ca 102a4-152b6. 漢訳はprātihāryaを「神変」、ādeśanāを「説法」とする。光川豊藝 [1985] 参照。
- 76) 梶山 [2012]。
- 77) 梶山 [2012] 257頁。
- 78) 『維摩經』では、大声聞に関してṛddhiprātihāryaが、維摩菩薩に関して prātihārya、ṛddhiprātihārya、vikurvaṇaviśeṣa、ṛddhyabhisamṣkāraが、仏陀に関して mahāprātihāryaが、そして、声聞以外の仏・菩薩に関してṛddhivikurvitaṇprātihāryaが用いられている。梶山 [2012] 252-254頁参照。
- 79) *Asp* 250.31-251.4-6. 対応漢訳（『摩訶般若波羅蜜經』）は Taisho vol.8 583c12-18. 『道行般若經』はこの部分を欠く。
- 80) パーリ仏典にも、この語に対応する表現 (iddhiṃ vikubbati, iddhivikubbana など) は見られるが、用例はきわめて少ない。『ディーガ・ニカーヤ』の例は、後で見るので、ここでは『アパダーナ』の1例を挙げておこう。「(婆羅門童女であった比丘尼たちは) ムニ (仏陀) の足に敬意を表してから、神通の奇蹟 (iddhivikubbana) を行って、ある者は光を、また別の者は闇を、現出した」(*Apa* vol.2 598.28-29)

- 81) この関係は、例えば『宝篋經』VI-6の「具寿シャーリプトラよ、マンジュシュリー法王子の神通の自由な発揮 (**ṛddhivikurvita* 神通の奇蹟) と法の教示の自由な発揮 (**dharmadeśanāvīkurvita* 教誡の奇蹟) の中で、私がわずかながら目の当たりにしたものは、このようなものです」(五島 [2014] 38頁)、VIII-1の「私 (マハー・カーシャバ) もまた、マンジュシュリー法王子の神通力の奇蹟 (**ṛddhiprātihārya*) をいささか目の当たりにしました」(五島 [2015] 35頁) にも見て取ることが出来る。つまり、*prātihārya* と *vikurvita* の等置である。Cf. *BHSD* p.392, p. 481.
- 82) 平岡 [2008]。
- 83) *Jā* vol.6 263.7-265.20. 抄訳するにあたって、松田慎也等3名による翻訳 (『ジャータカ全集 6』新装版、春秋社、2008年) を参考にした。
- 84) 以下のピンドーラ・パーラドヴァージャ (Piṇḍola Bhāradvāja) に関する記述には、主として、『資料2』 207-220頁 (「コーサンビーの仏教」【4】「ピンドーラ・パーラドヴァージャ」)、およびRay [1994] pp.151-162 (‘A Criticized Saint: Piṇḍolabhāradvāja’, ‘Piṇḍolabhāradvāja as an Object of Criticism’) を参考にした。
- 85) 漢訳には他に単経の宋・法賢訳「人仙経」がある。
- 86) ヒンドゥー教における *Brahmā*、および、その息子の *Sanatkumāra* と *Mañjuśrī* の深い関連性については Tribe [1997] が詳細に論じている。この長大な論文は文殊に関する総合研究と言っていいだろう。彼には *Mañjuśrī: Origins, Role And Significance*, Part III: The Cult of *Mañjuśrī*, *Western Buddhist Review* 1 の論考もある。
- 87) *DN* vol.2 210.4-218.16. 対応漢訳は Taisho vol.1 35b11-36b17.
- 88) *SN* vol.1 153.20-21.
- 89) *MN* vol.1 358.32.
- 90) *DN* vol.2 25.9.
- 91) 経の冒頭、釈尊は「羅闍祇 (**Rājagṛha*)」の「耆闍崛山 (**Gṛdhrakūṭa-parvata*)」において「万二千比丘」と「菩薩八万四千」とともにおり、一方、文殊は同じ山の別の斜面に (支識訳：在山一面異處。法護訳：在山一面異處梁上。Tib: ri zhiḡ gi bang rim gyi ngos la) 「二十五人」の「上人 (skye bu dam pa, **satpuruṣa*)」つまり菩薩たちの集団と一緒にいたとされている。(Taisho vol.15 389a10-11, 17-18)
- 92) 『阿闍世王経』：文殊師利者是菩薩之父母。是則爲迦羅蜜。屬所問者。何縁而置但薩阿竭而我之所得。悉蒙文殊師利恩以爲是恩故。(Taisho vol.15 394b19-21) 対応チベット訳：舎利弗よ、このことから次のように理解しなさい。菩薩たちの母であり、産み出す者であり、憐れむ者であり、行為を起こさせる者である、と語り示す者たちは、他ならぬ文殊師利法王子について、[そのように] 語り示しているのである。舎利弗よ、[これが] その因であり、その縁である。かつて [私は文殊から] 恵みを受けた (**anugṛhīta*) がゆえに、文殊師利法王子は私のことを「恩義を知らない [人だ]」と抗議したのである。(IHa-sa ed. No.217 mDo-sde Ma 352a3-5)
- 93) *MW*: a lump of food, esp. of alms, alms given as food.

- 94) Cf. 『長老偈』所収のピンドーラの偈：この生命は、食べなければ生きてゆくことができない。食物は胸を静かならしめるものではない。身体は食物に依存するものであることを見て、私は食を求めに托鉢に出かける。(Thera. v.123)
- 95) 爾時跋陀波羅白佛言。「世尊，是文殊舍利（→師利）誰當於上起七寶塔」佛告。「跋陀波羅，香山有八大鬼神。自當擊去置香山中金剛山頂上。無量諸天龍神夜叉常來供養。大衆集時像恒放光。其光演說苦空無常無我等法。跋陀波羅，此法王子得不壞身。(Taisho vol.14 481 b12-18)
- 96) 『文殊師利寶藏陀羅尼經』：我滅度後於此瞻部洲東北方，有國名大振那。其國中有山號曰五頂。文殊師利童子遊行居住，爲諸衆生於中說法。(Taisho vol.20 791c11-14) 『彰所知論』：南海之中山曰持船，觀音菩薩居止其頂。聖多羅母居止山下。東有五峯，文殊菩薩居止其上。(Taisho vol.32 227b04-06)
- 97) 直接文殊とは結びつかないが、小乗の空觀の指導者としてのピンドーラのエピソードが『婆藪槃豆法師伝』にある。アサンガ（無著）が、薩婆多部に入つてのち、禪定によって離欲を得たものの、空の意味について理解することができず、自殺を考えた時、ピンドーラ（寶頭盧）阿羅漢が東のヴィデーハ洲（東毘提訶）からやって来て、彼に小乗の空觀を説いた、という。(Taisho vol.50 188c1-4)
- 98) 『資料1』117-118頁参照。
- 99) 注80で指摘したように、パーリ仏典に vikubbana の用例は少ないが、『無礙解道』には以下に挙げるような例がある。後半部は簡略化して示す。

何が神変神通 (vikubbana iddhi) なのか。シキン (Sikhin) 世尊・応供・正等覺にアビブー (Abhibhū) という名の弟子が〔いるが、彼は〕ブラフマー神の世界に身を置いたまま、千世界に声によって知らしめる。彼は目に見える身体によって法を説き、目に見えない身体によって法を説き、下半身は見えず上半身は見えない状態で法を説き、上半身は見えず下半身は見えない状態で法を説く。彼は本来の姿 (pakatavaṇṇa) を捨てて童子の姿 (kumārakavaṇṇa) を示現し、龍の姿、羽根の美しい鳥 (supaṇṇa) の姿、夜叉の姿、……、様々な兵士の隊列 (senābyūha) を示現する。これが神変神通である。(Pṭs vol.2 210.13-30)

下線部は既に見た「ジャナヴァサバ経」の「サナンクマール」の出現の仕方である。なお、冒頭のシキンの弟子アビブーのエピソードは『サンユッタ・ニカーヤ』第6集14「アルナヴァティー」に見られる (SN vol.1 156.12-30)。

- 100) 中御門 [2014] など『文殊師利仏土嚴淨経』を中心とする一連の研究。

キーワード 奇蹟 神変 示導 prātihārya vikurvita Mañjuśrī Sanat Kumāra
Piṇḍola