

如来蔵系經典の宗教倫理構造

鈴木 隆 泰

(東京大学)

1. 宗教倫理の危機的状況

仏教徒にとっての究極目標が涅槃・解脱を得て仏陀となること（成仏）であることは多言を要しない。仏教においては、衆生はその目標を達成すべく教えに従って精進努力することが求められる。そしてその目標が遠ければ遠いほど、そこに至る過程の持つ意義は到達点の価値と並んで大きくなる。仏教における宗教倫理も、成仏へと向かう修行・実践に基づいて要請されるものと位置づけられるであろう。

このような構造を有する仏教倫理にとって一つの大きな転機が訪れることになった。それは如来蔵 tathāgatagarbha 思想の登場である。『如来蔵經』において“一切衆生は如来を内に宿している sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ”と宣言された如来蔵思想は、目標に向かって進むべき者たちが、その目標をすでに自らの内に抱え込んでいることを表明する。よって衆生は、成仏へと向かい行く自己とその果とを、同一の自己に併せ持たなくてはならないという特殊な状況下に置かれることになった。もっとも、衆生の内にある如来はまだ因位の状態に過ぎず、修行による開発が必要であることは、『如来蔵經』自身が述べるとおりである。⁽¹⁾しかし“如来を内に宿す”という直接的表現の持つ力が大きかったことに加え、如来蔵思想自体が迷っている現実の衆生より、むしろ到達された果の世界からの考察

により重点を置く場合が多いこともあり、その結果、いわゆる「修行無用論」という宗教倫理にとっての危機的状況を生み出す要因の一つともなっていると考えられる。それが、救済者である如来を衆生に抱え込ませることによって、発心や修行の原動力を衆生の内に見出そうとした如来蔵思想によって本意でなかったことは言うまでもない。本稿は、如来蔵系経典がどのようにしてその危機を克服して宗教倫理の回復を目指したのか、換言すれば、如来蔵系経典はいかなる宗教倫理構造を有しているのかを探ることを目的とする。

2. 如来蔵系経典の宗教倫理構造

2.1. 『如来蔵経』

如来蔵思想表明の先駆者である『如来蔵経』は、一切衆生が如来蔵であることを九つの譬喩説によって教える小部の経典である。その九つの譬喩のうち、第三喩「皮殻に覆われた穀物」、第五喩「貧家の地下にある宝蔵」、第七喩「ぼろきれにくるまれ道に捨てられた仏像」に、衆生の内にある如来は蔵^{かく}れているため役に立っていないという面が特に強く示されている。すなわち⁽³⁾『如来蔵経』では、衆生は如来蔵であるが故に、その蔵^{かく}れている如来は開発されなければならないことを強調しているのである。この“衆生の内にある如来は蔵^{かく}れているため役に立っていない”という所説は、『如来蔵経』に先行する『華嚴経如来性起品』に由来するものであり、如来蔵思想にとって本質的なものであることが知られる。⁽⁴⁾『如来蔵経』は“一切衆生は如来蔵である”ことの宣言を主題とした小部の経典であり、その詳しい理論づけも修行方法の提示も行っていない。だからこそ、『如来蔵経』に“衆生の内にある如来は蔵^{かく}れているため役に立っていない”という如来蔵思想の基本姿勢が顕れていることはかえって重要である。

“自らの内に如来があるのだから、もはや修行は不要だ”などという考え方は、如来蔵思想には本来あり得ないものだったのである。

2.2. 『不増不減経』『勝鬘経』（『宝性論』）

『如来蔵経』が表明した如来蔵思想は、その後大きくは二つの系統に分かれる。一つは『不増不減経』『勝鬘経』を経て『宝性論』に至る系統であり、一つは『涅槃経』の系統である。⁽⁵⁾ まず前者の系統から見ていこう。結論を先に述べると、『不増不減経』と『勝鬘経』には宗教倫理の積極的な提示は見られない。⁽⁶⁾ そこには如来蔵という語の意味の変遷、並びに両經典の性格が関係していると思われる。

先に見たように、『如来蔵経』における如来蔵は所有複合語 *bahuvrihi* であり、「如来を宿している」という意味の衆生に対する形容句であった。しかし『不増不減経』と『勝鬘経』における如来蔵は独立した術語として扱われており、しかも衆生の内にある如来法身に留まらず、法身（覚り）と衆生（迷い）という相対する概念をともに成立させる拠りどころとして機能している。⁽⁷⁾ いわゆる「染浄依持の如来蔵」である。そして、衆生の内にある如来蔵は「在纏位の法身」として、煩惱とともにある面が明確に記述されることになる。その結果、如来と衆生とは本質的には同一だとしても現実的には切り離されており、修行無用論の入り込む余地は、理論上は回避されていると言えるだろう。しかし、修行無用論の入り込む余地が理論上回避されたことが、両經典が宗教倫理を積極的に提示しなかった直接の理由とは考えにくい。なぜならば、実際問題としては、如来と衆生との本質的無差別と現実的差別のうち、前者の本質的無差別のみが強調されていくところに修行無用論の生まれる余地があるからである。それに関わらず、そのような実際問題に対する配慮を両經典が欠いていることから判

断して、両經典が宗教倫理を提示しなかった理由としては、法身より高次の概念⁽⁸⁾である如来蔵の理論づけを主題としていたため、倫理観の提示にはもとより無関心であったからと考えた方が妥当であろう。そこには両經典の論書的・論理的性格が強く反映されていると言える。

2.3. 『涅槃經』の系統

2.3.1. 『涅槃經』

『涅槃經』は『如来蔵經』の“一切衆生は如来を宿している”という提言を受けて、“一切衆生には仏性がある（一切衆生悉有仏性）*sems can thams cad la sañs rgyas kyi khams yod, *asti buddhadhātuḥ sarva-sattveṣu*”と解釈し直した最初の經典である。この仏性 *buddhadhātu* という語は、『涅槃經』においては如来蔵と同義に用いられている。すなわち、2.2で見た『不増不減經』や『勝鬘經』の場合と同様に、『涅槃經』も如来蔵を独立した術語として使用していることが分かる。しかし、『涅槃經』の如来蔵・仏性は、『不増不減經』や『勝鬘經』の説く「染浄依持の如来蔵」ではない。『涅槃經』の如来蔵・仏性は、衆生に内在する成仏の因 *dhātu* であると同時に、仏陀の本質 *dhātu*、さらには個々人に内化された仏塔・仏陀の遺骨 *dhātu* の意味を担っている。仏塔・仏陀の遺骨は、仏塔信仰の脈絡に従えば仏陀そのものであり、『涅槃經』は仏性というかたちで、仏塔信仰を批判的に包摂・昇華しているのである。これらのことから判断すると、『涅槃經』の仏性は、衆生の内に蔵れていて可能態に留まっているものであると同時に、すでに果を得た仏陀そのものという完成態としての側面も併せ持っていることが知られる。“如来は蔵れている、蔵されている”というニュアンスがある「如来蔵」という言葉と比較するとき、『涅槃經』における仏性は如来蔵と同義でありながら、対照的な面

をも有していると言えるだろう。そのため、『涅槃經』第一類で如来の自在性を表現するために用いたアートマンの語を⁽¹⁰⁾、第二類では仏性に対して用いており⁽¹¹⁾、また、三宝帰依が内なる仏性（仏陀）に対する帰依によって代替可能になるほど衆生の価値が上昇した⁽¹²⁾。その結果、衆生と如来との距離が限りなく接近することになり、宗教的实践の契機を失いかねない状況を招くこととなった。このように、如来蔵系經典における宗教倫理の危機は、『涅槃經』において「仏性」という用語が登場し使用されるに至って、いっそう顕著になってきたものと考えられる。

この危機に対して『涅槃經』は、如来蔵・仏性と持戒の強調・一闍提 icchantika の問題とを表裏一体のものすることによって、宗教倫理構造を確立しようとしていることが指摘されている⁽¹³⁾。『涅槃經』が如来蔵・仏性思想を本格的に語り始めるのは、第二類の「分別邪正品第十」においてであり、その段階からすでに、如来蔵・仏性を有する一切衆生の成仏の問題は、持戒・一闍提と絡めて説かれている⁽¹⁴⁾。この構造は、一闍提の問題が最も多く説かれる「問菩薩品第十七」においても同様に観察される。すなわち『涅槃經』では、“一切衆生には仏陀の本質・仏陀そのものがあるから仏陀と等しいとは言っても、修行によって内なる仏陀を開発しない限り、その者は一闍提であり決して成仏できない”というかたちで、宗教的实践の契機回復を目指したものと言える。成仏を最終目標とする仏教徒にとって、自らの内にその目標を抱え込むことは本来歓迎すべきことであるはずなのに、宗教的实践目標の回復のためには、もう一度“自分の行為次第ではいつ一闍提になってしまうか分からない”という新たな緊張関係を設定しなくてはならなかった。このことは、『涅槃經』の仏性が果としての側面を強く有していることの裏返しと考えられるだろう。ただし、仏性と一闍提とを表裏一体のものとした『涅槃經』の宗教倫理構造は、同じく一

闡提に言及する後発の『楞伽經』や『宝性論』には見られない。⁽¹⁵⁾ 宗教的契機を回復させるために設定された緊張関係は、果としての側面を強く持つ仏性の観念を生み出すとともに、本来持戒に関する意識の高かった『涅槃經』と、その直接的後継者である『央掘魔羅經』(2.3.2参照)に固有の宗教倫理構造であると言えることができる。

2.3.2. 『央掘魔羅經』

『央掘魔羅經』は、『涅槃經』に見られた如来常住から如来蔵・仏性への運動の直線的延長上に位置し、形式・内容ともに、『涅槃經』の影響を最も色濃く反映する經典である。本稿で取り上げる箇所は、『涅槃經』で説かれた「如来蔵・仏性＝成仏の授記」という提言を受けて、⁽¹⁶⁾ “なぜ如来蔵・仏性があるのに（授記されたのに）成仏できないことがあるのか” という問題について議論を行っている箇所である。従来詳しく考察されることのなかった所説でもあるため、⁽¹⁷⁾ 当該箇所を抄訳しておこう。

文殊がアングリマーラに問う。「一切衆生に如来蔵・仏性があるのであれば修行など無用であり、誰でも一闡提の業をなすであろう。」

世尊が答えた。「ある子供があつて、迦葉仏に“汝は今から七年後に転輪王となるであろう”と授記された。その子供はたいそう喜び、暴飲暴食したところ、それがもとで死んでしまったとしたら、いかなる理由によるものか。」

文殊は答えた。「彼の過去世の悪業によるものです。」

世尊は告げた。「そうではない。如来が過去世になした業を知らずに授記することはなく、如来が妄語することもない。彼は自らの過ちで死んだのである。」

文殊よ。それと同様に、もし“私には如来蔵があるのだから修行は

無用だ”と思って悪業をなすなら、どうして成仏できようか。仏性は一切衆生にあるとは言っても、放逸であれば決して仏陀となることができないのである。」

（以上〈第一段〉、以下〈第二段〉）

文殊は質問した。「一切衆生には過去世の悪業はないのでしょうか。」

世尊は答えた。「如来の慈悲業と『央掘魔羅經』の功德によって過去世の悪業は消滅し、一切衆生は菩薩として歩み出すことができるだろう。そしてその後不放逸に修行して、自ら幾億もの煩惱を断ち切れ⁽¹⁸⁾ば、必ず成仏できるのである。」

この箇所の論理を追ってみよう。まず文殊師利が、一切衆生に如来蔵・仏性があるのであれば、修行など無用ではないかと問いを投げかける。これは、『央掘魔羅經』の如来蔵・仏性が、『涅槃經』と同様に仏陀の本質、仏陀そのものであり、果的な側面が強いことを反映したものである。また、如来蔵・仏性と一闍提とを絡めている点も『涅槃經』と共通している。さて、そのように問う文殊に対して世尊は、迦葉仏に転輪王への授記をされた子供が、自らの過ちで王になる以前に死んでしまうという譬喩を説き、その理由を文殊に尋ねる。文殊は子供の過去世の悪業によるものと答えるが、世尊はそれを以下の理由のもとに否定する。すなわち、如来が記別を授ける以上は過去世の悪業を知らずに授記することはなく、また、如来が妄語することもない、子供が死んだのはひとえに彼の過ちによるものである、という理由である。そして、先の譬喩を如来蔵・仏性の教説に引き合わせる際に、転輪王への授記をされたから何をしても構わないとする子供を、如来蔵・仏性があるのだから修行は無用だとする放逸な衆生に対応させている。前者の結末は王になる以前の時ならぬ死であり、後者について

は不成仏であった。すなわち、『央掘魔羅經』では『涅槃經』と同様に、一切衆生には仏性があるとは言っても、それは必ず修行によって如来へと開発されなくてはならず、もし放逸であれば決して成仏できないという点があらためて強調されているのである。ここまでの〈第一段〉と呼ぶことにする。

さて、続けて文殊師利は、衆生の過去世の悪業の有無を尋ねる。世尊は答えて、如来の慈悲業と『央掘魔羅經』の功德によって過去世の悪業は消滅し、一切衆生は菩薩として歩み出すことができる、そして不放逸に修行すれば必ず成仏できると告げる。これを〈第二段〉と呼称する⁽¹⁹⁾。この〈第二段〉における世尊の答えの前半は、如来が慈悲にもとづいて説く『央掘魔羅經』という如来蔵の教えを聞法することによって、一切衆生の過去世の悪業は清算されることを意味する。これは、「如来蔵・仏性＝成仏の授記」とする『涅槃經』の理解を継承する『央掘魔羅經』としては、当然主張しなければならないものであった。『央掘魔羅經』は如来蔵の教えを説く經典であり、「如来蔵・仏性＝成仏の授記」であるからには、全ての衆生に成仏の授記が与えられなければならない。しかしその衆生に過去世の悪業があつては、成仏の授記を与えることができないことは、〈第一段〉にあったとおりである。よって、「『央掘魔羅經』の聞法」が「過去世の悪業の消滅」の効果を持つことになるのである。しかしこれは「過去世」の悪業が消滅するのみで、現在なしつつある悪業までも消滅させるものではないことに注意しておく必要がある。〈第一段〉、そして〈第二段〉における世尊の答えの後半は、ともにこの点を強調したものである。如来の慈悲業と聞法の功德によって過去世の悪業が清算され、菩薩として歩み出したとしても、修行を完成させない限り、決して成仏することはできないと『央掘魔羅經』は繰り返し主張しているのであり、如来蔵・仏性を持戒・

一闡提の問題と表裏一体のものとした、『涅槃經』と同様の宗教倫理構造を有していると言えるであろう。

2.3.3. 『大法鼓經』

『大法鼓經』は『涅槃經』『央掘魔羅經』と極めて親近性の強い經典であり、主題を形成していると思われていた如来蔵・仏性説だけに留まらず、様々な所説の類似関係が認められる。⁽²⁰⁾ところが『大法鼓經』には、誹謗者や破戒者についての記述は随所に見られるにも関わらず、一闡提という語も観念も全く使用されていないのである。従来、その理由について十分な説明がなされてはいなかったことは、『大法鼓經』の主題が明確にされていないことを意味する。結論から述べれば、『大法鼓經』は一闡提を知らなかったわけでも、使用を忌避したわけでもない。『大法鼓經』ではその必要がなくなったために、一闡提という語も概念も使用しなかったのである。言うなれば、『涅槃經』と『央掘魔羅經』を消化した『大法鼓經』は、一闡提を必要としない宗教倫理構造を有するに至ったということになる。その背景には、「如来蔵・仏性を包摂した上での如来常住」という『大法鼓經』の主題があった。⁽²¹⁾

如来蔵・仏性を有する一切衆生は、『涅槃經』『央掘魔羅經』においては2.3.1及び2.3.2に見たように、未完成の可能態であると同時に完成態としての側面を併せ持つことになったため、そこから、一闡提を内に含んだ倫理構造が生み出されることになった。しかし『大法鼓經』では完成態としての側面を捨て去り、「衆生＝未完成の可能態」という一側面のみで如来蔵者である衆生を理解している。⁽²²⁾『大法鼓經』は、衆生の内なる如来蔵・仏性を如来法身とは見なさず、常住・堅固・寂靜・恒常という形容句も冠さない。法身であり、常住・堅固・寂靜・恒常であるものは、『大法鼓經』

では解脱を得た如来のみなのである。この、如来と衆生に関する『大法鼓経』の態度は、一見すると『大雲経』や『涅槃経』第一類の所説と同様であるかのように思われるかも知れない。⁽²³⁾しかし『涅槃経』第二類をも土台とする『大法鼓経』は、すでに如来蔵・仏性説を受け継いでいるため、如来蔵・仏性説を前提としない『大雲経』や『涅槃経』第一類の如来常住説へとそのまま回帰することではなく、如来蔵・仏性を包摂した上で、再度如来常住へと主題を転換させているのである。⁽²⁴⁾以下に、『大法鼓経』の如来蔵・仏性説に関する主要部分をまとめてみよう。⁽²⁵⁾

衆生は解脱をすれば如来であるが、修行して成仏しないかぎりには衆生のままである。如来は解脱しても常住であり消え去らないので、如来を含めた衆生聚 *sattvarāśi* は不増不減 *anūnatvāpūrṇatva* である。如来は常住 *nitya*・堅固 *dhruva*・寂靜 *śiva*・恒常 *śāśvata* であるのでアートマン（自在性 *aiśvarya*）を有する。如来も不増不減の衆生聚に属する衆生であるから、解脱を得た衆生である如来にアートマンがあるのであれば、まだ解脱を得ていない衆生にもアートマンがある。⁽²⁶⁾しかし、衆生はまだ解脱を得ていないので、衆生のアートマンは〈アートマンならざるアートマン（自在性を発揮できず、可能性のみにとどまるもの）〉である。この〈アートマンならざるアートマン〉こそが如来蔵・仏性であり、成仏の因・可能性である。

2.3.1で見たように、『涅槃経』第一類は如来の自在性を表現するためにアートマンを採用し、『涅槃経』第二類では衆生の内なる如来蔵・仏性にもアートマンの語を適用していた。『大法鼓経』も『涅槃経』の「アートマン＝自在性」を踏襲し、「解脱を得た如来の自在性」をアートマンで表現している。一方、完成態としての側面を持たない『大法鼓経』の如来蔵・仏性は、自在性がないためアートマンとされることはなく、〈アート

マンならざるアートマン（可能性）と呼ばれることになった。⁽²⁷⁾ この〈アートマンならざるアートマン〉である如来蔵・仏性が一切衆生にあることは、常住な如来を含めた衆生聚の不増不減性から導かれている。これによって、如来の常住性に基づいて一切衆生の成仏の可能性は保証されるものの、可能態であるものを完成態にするには、不断の修行実践による解脱の獲得が不可欠であるという、如来蔵・仏性を包摂した『大法鼓経』独自の如来常住説ができあがることになったのである。⁽²⁸⁾

如来は解脱を得た衆生であり、常住であり消え去らず、大きな意味で衆生聚の一部を形成しているというかたちで、如来と衆生とは連続させられている。しかし、そこに「覚り・解脱」という契機があるかないかが、両者を明確に隔てる決定的指標にもなっている。如来と衆生との関係をそのように捉える『大法鼓経』にとって、もはや修行無用論が入り込む余地はなく、したがって、一闍提を内に含む宗教倫理構造を『涅槃経』『央掘魔羅経』から継承する必要もなくなったことになる。⁽²⁹⁾ 一切衆生を利益できるものは、可能態である如来蔵・仏性を覆う煩惱を打ち破り、常住・自在となった如来のみである。衆生はその常住な如来を信じ不断の努力をすることで、必ずや自らも常住・自在な如来になれることが保証される。常住如来の慈悲業と常住如来に対する信を基調とする『大法鼓経』は、如来蔵・仏性から果的側面をあえて捨て去り、可能態としての側面のみを選択することによって、宗教倫理の危機を克服したのである。

〈略号及び使用テキスト〉

- AAN 『不増不減経 *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa*』 AANc T. No. 668.
AMS 『央掘魔羅経 *Āṅgulimāliyasūtra*』 AMSr P No. 879; AMSc T. No. 120.
LAS 『楞伽经 *Laṅkāvatārasūtra*』, ed. B. Nanjio, Kyoto, 1956.

- MBhS** 『大法鼓經 *Mahābherīsūtra*』 **MBhS_T** P No. 888; **MBhS_C** T. No. 270.
- MMS** 『大雲經 *Mahāmeghasūtra*』 **MMS_T** P No. 898; **MMS_C** T. No. 387.
- MPNS** 『涅槃經 *Mahāparinirvāṇasūtra*』 **MPNS_T** P No. 788; **MPNS_{Cl}** T. No. 376; **MPNS_{C2}** T. No. 374 (十巻まで)。
- RGV** 『宝性論 *Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantraśāstra*』, ed. J. Johnston, Patna, 1950.
- ŚMS** 『勝鬘經 *Śrīmālādevīsīṃhanādasūtra*』 **ŚMS_T** P No. 760; **ŚMS_{Cl}** T. No. 353; **ŚMS_{C2}** T. No. 310 (48)。
- TGS** 『如来藏經 *Tathāgatagarbhasūtra*』 **TGS_T** P No. 924; **TGS_{Cl}** T. No. 666; **TGS_{C2}** T. No. 337.
- TUSN** 『華嚴經如来性起品 *Tathāgatotpattisaṃbhavanirdeśa*』 **TUSN_T** P No. 761 (43); **TUSN_{Cl}** T. No. 291; **TUSN_{C2}** T. No. 278 (32); **TUSN_{C3}** T. No. 279 (37)。

(P 北京版チベット大蔵経, T. 大正蔵。チベット文は諸版・諸写本をもとに校訂したものを使用)

〈参考文献〉

- 奥野光賢 [1999] 『涅槃經』をめぐる最近の研究について——闡提論を中心として、『駒沢短期大学仏教論集』5, 163-174。
- 河村孝照 [1982] 仏性・一闡提, 『如来藏思想(講座・大乘仏教6)』, 平川彰他編, 東京: 春秋社, 85-118。
- 下田正弘 [1986] ブトゥンの如来藏理解—『宝性論』と『涅槃經』の立場—, 『チベットの仏教と社会』, 山口瑞鳳監修, 東京: 春秋社, 321-339。
- [1997] 『涅槃經の研究』, 東京: 春秋社。
- 鈴木隆泰 [1997] 如来常住經としての『大法鼓經』, 『仏教文化研究論集』1, 39-55。
- [1998] 『大雲經』の目指したもの, 『インド哲学仏教学研究』5, 31-43。
- [1999] 央掘魔羅經に見る仏典解釈法の適用, 『印度学仏教学研究』93, 133-137。
- [2000] 涅槃經系経典群における空と実在, 『東洋文化研究所紀要』139, 109-146。

- 高崎直道 [1974] 『如来蔵思想の形成』, 東京: 春秋社。
 [1975] 『如来蔵系経典 (大乘仏典12)』, 東京: 中央公論社。
 [1989] 『宝性論』, 東京: 講談社。
 [1997] 『仏性とは何か』, 京都: 法蔵館。
 藤井教公 [1991] 大乘『涅槃経』におけるアートマン説, 『<我>の思想』, 東京: 春秋社, 123-137。

注

- (1) ただし, 如来蔵思想における「如来蔵」の意味は, この思想の発展に伴い変遷している。本稿はその変遷を辿るなかで, 如来蔵系経典における宗教倫理の危機, ならびに回復の過程を考察することを期している。
- (2) 本稿2.1参照。
- (3) それぞれの譬喩は順に, *TGS*_T 264a5-b5, 265a6-266a4, 266b6-267b4。高崎 [1997] 163参照。
- (4) *RGV* 22.10-24.8。高崎 [1974] 46-48, 574-602。
- (5) 高崎 [1974] 127-253参照。なお筆者は「『涅槃経』, 並びにその近くにあつて, 如来常住と如来蔵・仏性との間の思想の動きを担い, 全体として大きなコンテクストを形成している経典群」を指して, 「涅槃経系経典群」と呼称している (鈴木 [1999] 133-135, [2000] 110-112)。
- (6) 『不増不減経』は邪見を起こす者を「闇から出てまた別の闇に入り, 暗闇からさらに大きな暗闇に赴く者, 闇のもっと増大した者」(*RGV* 28.3-4)と呼んでいる。*AAN*_c 466c23-24 はこの者を「一闍提」とし, *RGV* 27.13-16 も一闍提に配当している。しかし高崎 [1975] 379は, *AAN*_c に見える一闍提の語を「元来なかった語」と見る。また, 仮に元来あったとしても, 本稿2.3.1以下に述べるような宗教倫理構造の一部としての一闍提とは考えにくい。
- (7) *RGV* 72.13-73.8。
- (8) 下田 [1997] 319。
- (9) 『涅槃経』に関する最新の研究成果については, 下田 [1997] を参照されたい。
- (10) 藤井 [1991] 130, 下田 [1997] 218。
- (11) *MPNS*_T 32b2-36a7, 105a2-107a3。
- (12) *MPNS*_T 112a6-b1。
- (13) 下田 [1997] 356-378。なお, 『涅槃経』の一闍提に関する最近の研究動向については, 奥野 [1999] に詳しい。

- (14) *MPNS*_T 99a6-b6.
- (15) 『宝性論』は「一闍提に涅槃なし」は別時を意趣したものであって、方便説であるとする (*RGV* 37.1-9, 高崎 [1989] 64)。これは、『涅槃経』の一闍提に関する「解深密」としては正鵠を得ている面がある。しかし一闍提の密意を解くことは、あえて設定された緊張関係を崩壊させることに繋がる。『楞伽経』も有名な「大悲闍提」を説く (*LAS* 66.12-67.1。ただし『楞伽経』は仏性の語を使用しない)。さらには、いまだにインド撰述の確証がなく、本研究の対象外である *MPNS*_{C2} 十一巻以降では「闍提成仏」が説かれることになる (河村 [1982] 99-117)。これには、*MPNS*_{C2} 十一巻以降における仏性の意味の変遷が関係していると思われる (下田 [1986] 331, 鈴木 [2000] 118-119)。なお、『楞伽経』について付言しておく、如来蔵を説く経典として本来ならば『楞伽経』に対する考察も本稿でなされるべきであるが、紙面の都合上割愛した。『楞伽経』と涅槃経系経典群の関係については別稿を期している。
- (16) *MPNS*_T 133b8-134a4。なお、『央掘魔羅経』における「如来蔵・仏性＝成仏の授記」という『涅槃経』と同様の理解は、今回引用する箇所先立つ *AMS*_T 160b1-2 においても触れられている。
- (17) 高崎 [1974] 203-206に和訳の提示はなされているが、『央掘魔羅経』の持つ宗教倫理構造という観点からの詳しい考察は加えられていない。
- (18) *AMS*_T 199b6-201a5 を抄訳。
- (19) この〈第二段〉で発心の原動力を衆生の内に見出し、それを如来の慈悲業に帰着させていることは、『如来蔵経』に始まる如来蔵思想の原点に他ならない。
- (20) 高崎 [1974] 218-220, 234-253。
- (21) 以下の内容については、鈴木 [1997] も参照されたい。
- (22) 『大法鼓経』における仏性の語の使用例が如来蔵に比べてはるかに少ないことは、『涅槃経』『央掘魔羅経』の仏性が果的側面を強く持っていたことと整合的である。さて、『大法鼓経』における数少ない仏性の用例の一つは、仏性が「無量の妙なる相好をもって莊嚴され光り輝く」というものであり、果的側面の強い仏性を説く『央掘魔羅経』の所説を踏まえたものであることがすでに指摘されている (鈴木 [1997] 48)。しかしこの記述をもって、『大法鼓経』の如来蔵・仏性も同様に果的側面が強いと見るべきではない。一つ概念が新たな場に導入されるとき、その概念は新たな場にすぐに完全に染まることなく、以前より有していた性格を「残滓・揺れ」として残す場合がある (下田 [1997] 262, 292)。『大法鼓経』に一貫する「可能態としての如

来蔵・仏性」を考慮すれば、この仏性の用例も『央掘魔羅經』に由来する果的側面の残滓と評価するべきである。思想をその本来の姿である「運動」として見ていこうとすると、表れている記述が新たな運動によるものなのか、それとも以前からの残滓なのかを見誤らないよう、われわれは常に注意を払わねばならない。

- (23) 『大雲經』と『涅槃經』第一類の如来は常住・無為の法身であり、とりわけ後者では無常・有為の存在である衆生とは隔絶されていた。その後、『涅槃經』第二類では、常住・無為の如来を衆生の内なる如来蔵・仏性として内化することによって、両者の距離を限りなく近づけていった。それが、一闡提を内に含む倫理構造の確立へと連なっていたことは、本稿で繰り返し述べてきたとおりである。
- (24) これが筆者の言う「螺旋状の往復運動」である。鈴木 [1998] 42-43参照。
- (25) *MBhS_T* 102b7-116a5, *MBhS_C* 294a2-297b19.
- (26) この箇所の論理には、自在性だけでなく、遍在性というアートマンの属性も導入している可能性がある。仏教がヒンディズムを常に栄養源として新しい教理を發展させてきた歴史に鑑みれば（高崎 [1997] 197）、『大法鼓經』の所説もその一環であると理解できるであろう。また、仏智の遍在性は、如来蔵思想の形成に大きな影響を与えた『華嚴經如来性起品』でもすでに説かれており、仏教における遍在性の導入は『大法鼓經』以前に遡れる。なお、下田 [1997] 246-247参照。
- (27) 如来をアートマンで表現しながら、衆生の内なる如来蔵をアートマンと呼ばない点で、『大法鼓經』と『勝鬘經』は共通している。
- (28) すなわち『大法鼓經』では、「一切衆生悉有仏性」を「一切衆生は誰でも成仏できる可能性がある」という意味のみで理解しているのである。『大法鼓經』がこのような理解を示すに至った過程には、『大法鼓經』が『法華經』から「一切衆生は仏子であり教えは一つであるため、必ず成仏できる」という一乗説を受け継いでいた事実も看過できない。
- (29) この事実が逆に、『涅槃經』『央掘魔羅經』が如来蔵・仏性と一闡提の問題とを表裏一体のものすることによって、宗教倫理構造を確立しようとしていることを裏付けていると言える。さらには『大法鼓經』が、『涅槃經』『央掘魔羅經』の一闡提が如来蔵・仏性と表裏になっていることをよく認識していたことをも示している。このように『涅槃經』『央掘魔羅經』『大法鼓經』の間には、単なる語や概念の共通にとどまらず、一連のコンテクストとして踏づけられる関係が存在するのである。

