

# 涅槃經系經典群における空と實在

鈴木 隆泰

## 1. 本稿の目的

大乗佛教の基本思想は空性 *śūnyatā* 説であるとも言われる。しかし仏教の解釈法が「了義・未了義」及び「意図性」に基づいている以上、空性説に対する態度もまた同様に、仏教思想の発展にともなって変化してきた<sup>(1)</sup>。空性説に対する明確な批判をなした經典として有名なものは、瑜伽行派の基本典籍の一つとなっている『解深密經』であろう。『解深密經』はその中で、第二転法輪である空性説を未了義（不完全）のものとなし、第三転法輪である自らを「無上、無容で、眞の了義經」であるとしている<sup>(2)</sup>。

瑜伽行派の唯識思想と並んで中期大乗佛教を代表する思想は、如來藏・仏性思想である。『如來藏經』において初めて正式に表明された如來藏思想は、語義解釈を含めた如來藏の概念の拡大を伴いながら発展していき、その後『宝性論』において、如來藏を「輪廻・涅槃を成立させる、法身より高次の概念」と見る立場から一旦集約された<sup>(3)</sup>。

『宝性論』はその中で空性説を第二転法輪、自らの如來藏・仏性思想を第三転法輪と位置づけており、第三転法輪を唯識説と見るか、如來藏・仏性説と見るかの差異こそあれ、『解深密經』の場合と同様の主張をなしている。しかし両者の違いは、『解深密經』が空性説を未了義となしているのに対し、『宝性論』は第二転法輪である空性説を未了義とは言わずに、第三転法輪である如來藏・仏性説を凡夫の五過失を断ずるためのものと捉えている点である<sup>(4)</sup>。そのため

め、如来藏・仏性思想は唯識思想とは異り、空性説を批判的に超克しようとしたものではないとする見方が一般的である<sup>(5)</sup>。しかし、如来藏思想は『宝性論』に集約されているものだけに留まるものではなく、『宝性論』が教証とはしなかった諸經典においても発展を遂げていたことは、近くは高崎 [1974] が、そして古くはチベットのプトゥン Bu ston が描き出した通りである<sup>(6)</sup>。

如来藏・仏性を説いてはいるものの、『宝性論』が教証として引用していかないか、もしくは引用してはいても、その理論の骨格をなす重要部分ではほとんど顧られていない經典の代表は、『涅槃經』、並びにその周囲にある諸經典であり、筆者はこれらの經典を「涅槃經系經典群」と名づけている<sup>(7)</sup>。サンスクリット原典の発見・公刊以降、如来藏思想の研究は『宝性論』を中心に据えて展開されてきたこともあり<sup>(8)</sup>、涅槃經系經典群が空性説に対して『宝性論』と同様の立場を取っているのかどうかという問題に関しては、従来看過されがちであった。本稿はそのような研究状況下にある涅槃經系經典群の空性説に対する態度とその変遷を、涅槃經系經典群のコンテクストを辿りながら探っていくことを目的とする。

## 2. 涅槃經系經典群

涅槃經系經典群は、「『涅槃經』、並びにその近くにあって、如來常住と如來藏・仏性の間の運動を担うもの」と定義される<sup>(9)</sup>。涅槃經系經典群に属する經典は、それぞれは単独の經典でありながら、全体として大きなコンテクストを形成している。先行研究も合わせて今少し詳しく述べておこう。

涅槃經系經典群について、インドの脈絡からの詳しい考察を通して、初めてアウトライนを明示したのは高崎 [1974] 127-273 であろう<sup>(10)</sup>。その中で涅槃經系經典群は「『涅槃經』の系統」と名づけられており、「インドの如來藏思想史の中では、一種傍系に属する」という性格を与えられている。「傍系」とは

## 涅槃經系經典群における空と実在

『宝性論』形成の中核をなすとされる『如來藏經』『不增不減經』『勝鬘經』を「正系」と見るときの呼称である。その「傍系」である「『涅槃經』の系統」に属する經典として、『涅槃經』『央掘魔羅經』『大法鼓經』『大薩遮尼乾子所說經』が挙げられている。これらの經典の第一の共通点としては、「〈如來藏〉の同義語として、〈仏性〉なる語を使用している点」が指摘されている。また、同じ高崎 [1974] 276-301 は『大雲經』と『涅槃經』との関係に注目している。

高崎 [1977] 79-81, 84-88 は同様に、「『如來藏經』にはじまり、『不增不減經』『勝鬘經』を経て『宝性論』に至る系列を以て中心なる主流」となし、「傍流に位置するものとして、『涅槃經』と、それと密接な関係の見られる『大法鼓經』『央掘魔羅經』『大薩遮尼乾子所說經』（『菩薩行境方便神變經』）『大雲經』（『大方等無想經』）の一群」を挙げて、「涅槃經のグループ」と呼称している。

さらに高崎 [1982a] 30-31 は『涅槃經』の「影響下に成立したと思われる經典に『央掘魔羅經』と『大法鼓經』があり、また、『大雲經』や『薩遮尼乾子所說經』などは、その影響下に増広もしくは改変の施された形跡」のあることを認めている。

さて、筆者の定義する涅槃經系經典群は、仏性の語を使用することを第一の共通点とするものではなく、先に述べたように、「『涅槃經』、並びにその近くにあって、如來常住と如來藏・仏性の間の運動を担い、全体として大きなコンテクストを形成しているもの」である。そこに属する經典の代表は、『大雲經』『涅槃經』『央掘魔羅經』『大法鼓經』である。これらを涅槃經系經典群とする理由については鈴木 [1999] に記してあるので再説は避けることとするが<sup>(11)</sup>、今一度再確認しておくことがあると思われる。それは、筆者の定義する「涅槃經系經典群」という理念が先にあって上記四經典をその枠内に収めたのではなく、上記四經典の調査を通じて「涅槃經系經典群」というコンテクストが浮かび上がってきたということである。この順序は決して逆ではないことに注意されたい。さらには、上記四經典が全体として大きなコンテクストを形成してい

るとは言え、そのことが、それぞれの經典が別個に、涅槃經系經典群に含まれない諸經典と関係していることまでも否定するものではない<sup>(12)</sup>。すなわち、涅槃經系經典群というコンテクスト上にある四經典は、他の諸經典との間にも別個にコンテクストを形成しているのであり、涅槃經系經典群という枠組みも、これら四經典の思想を記述するに当たっての一つの作業仮設に他ならない。しかし極論すれば、佛教思想全体が一つの大きなコンテクストを形成しているわけであり<sup>(13)</sup>、関係付けの無限定な拡大や無目的な集約は、思想を詳細に記述しようとする際にはかえってマイナス要因として働きかねない。そこで重要なのは、その經典の思想を記述するのに、どの枠組みから捉えるのが最も有効であるか、言い換えれば、どれが最も確からしい近似モデルかという判断になる。その判断基準として先ず第一に挙げられるものは、どの枠組みが主題と最も密接に結びついているかという点になるであろう。また、思想が本来「運動」である以上、単に言葉や概念の貸借・共通関係に注目するだけではなく、その枠組みによって思想という運動がいかに跡づけられるかも重要な判断基準になる。そのような観点から見ると、如來常住と如來藏・仏性という概念は上記四經典のまさに主題を形成するものであり、なおかつ、思想の運動がコンテクストとして跡づけられるという点で、涅槃經系經典群という枠組みがこれらの經典の思想を記述する際に、最も有効に働く近似モデルであると期待される。筆者が、先ず涅槃經系經典群という枠組みで『大雲經』『涅槃經』『央掘魔羅經』『大法鼓經』を捉えた上で、その思想を解明していこうとする理由はそこに存する<sup>(14)</sup>。

以上が筆者が再確認しておきたかった点である。なお涅槃經系經典群の中で『大雲經』だけは如來藏・仏性説を説かないため<sup>(15)</sup>、本稿においては考察の対象から外してある。

### 3. 涅槃經系經典群における空と実在

涅槃經系經典群における解脱の空・不空に関する所説を、思想の発展過程に基づき『涅槃經』、『央掘魔羅經』、『大法鼓經』の順に見ていくこととする。

#### 3.1. 涅槃經

[涅槃經引用 1]

〔迦葉菩薩は〕尋ねた。「解脱とはどのようなものですか。有色（姿・形を具えている）なのですか。それとも無色（姿・形がない）なのですか。」

〔世尊は〕答えた。「有色の解脱もあれば、無色の解脱もある。無色なのは声聞・独覺の〔解脱〕である。諸仏世尊の〔解脱〕は有色である。

〔そのように〕解脱には有色のものも無色のものもあるので，“〔解脱は〕有色である”と言うべきではない。」

〔迦葉菩薩は〕尋ねた。「なぜなのですか。」

〔世尊は〕答えた。「摩訶迦葉と種姓を同じくする者よ。例えば、非想非非想天に属する者たちの身体は有色のものも無色のものもあるから“有色である”と言うべきではないのと同じである。」

〔迦葉菩薩は〕尋ねた。「非想非非想天の者たちが有色のものも無色のものもあるからという理由で無色なのでしたら、彼らがどの様に住し、どの様に去来するのかをお教え下さい。」

〔世尊は〕答えた。「それは仏の境界であって声聞・独覺の境界ではないので捨て置きなさい。それと同様に解脱も有色のものも無色のものもあるという理由で無色なのであるから、仏の境界であって、声聞・独覺の境界ではないのである。」<sup>(16)</sup>

$MPNS_{Cl} \rightarrow MPNS_r \rightarrow MPNS_{C2}$  の順に増広されてはいるが、「諸仏の解脱は有

色であり、声聞・独覺の解脱は無色である。しかし“解脱は有色である”と説くべきではない」という主旨は一致している。詳しい考察は、次の〔涅槃經引用 2〕と合わせて行うこととする。

〔涅槃經引用 2〕

*MPNS<sub>C1</sub>*, *MPNS<sub>T</sub>*, *MPNS<sub>C2</sub>* それぞれの内容に異同があるため、思想の変遷を辿るために別々に訳出することとする。

[*MPNS<sub>C1</sub>*]

虚空とは存在するのでもないし、存在しないのでもない。ニルグランタの徒にも非存在があるが、眞の解脱とはそのようなものではない。

さらにまた空とは酥や蜜の瓶のようなものである。酥や蜜が入っていないときに空瓶と呼ばれるだけで、実は不空である。中身が入っていないからといって形や色があるのだから、空ではないと知るべきである。

解脱が不空であることもまたそれと同じである。形も色もあるので、故に不空であると説かれる。無量の煩惱や、二十五有の輪廻や、様々な世界に往来することが永滅しているため、例えば酥や蜜が無いときに空瓶と呼ばれるように、諸々の過患を滅している点で、空であると呼ばれるのだ。  
〔解脱は〕瓶の色や形のように、世間法や世間的行いを離れており、不動快樂にして常住不変である。しかし〔本当は〕瓶は無常であって、眞の解脱こそが常住不変であり、故に不空の空と名づけられる。解脱とは則ち如來である<sup>(17)</sup>。

[*MPNS<sub>T</sub>*]

“空である、空である”とは、求めても何も得ないことである。“何も存在しないこと”はニルグランタの徒たちにもあるが、解脱はそのようなものではない。

空性とは、例えば、蜜、酥、油、水、酪の瓶は、中に酪が入っていよう

### 涅槃經系經典群における空と実在

がなかろうが酪の瓶と呼ばれ、同様に蜜や水が入っていようがなかろうが、蜜の瓶や水の瓶と呼ばれる。その場合、瓶は空であると言うべきであろうか。中身がないからといって、瓶自体が空なのであろうか。形も色もあるのに、どうして空と言えるだろうか。

解脱もそれと同様に不空なのである。解脱には形や色が具わっているが、例えば、酪の瓶は不空であるのに、〔酪を〕使い切ってしまって酪がないために空であると言われると同様に、解脱は不空でありながら空であると言われるのである。

形がありながらどうして空であると言われるのかと言えば、空であると言うのは、種々の煩惱や、二十五種の輪廻生存の習慣や、苦や、世俗の法や、習慣や、慣習や、行境の生起などがないために、酪のなくなった酪の瓶のように、解脱を空と呼ぶのである。しかし、酪が入っていなくても瓶の形は変わらないのと同様に、〔解脱には〕勝れた樂・喜・常住・恒常・不変・出世間の法、慣習、行境があるのである。

解脱は瓶の形のように常住・恒常・不変であるといつても、〔実は〕瓶は壊れてしまう。〔瓶は〕因によって存在していたに過ぎない。しかし解脱は作られたものではないから不壊である。解脱なるもの、それは無作の界であり、それは如來である<sup>(18)</sup>。

[MPNS<sub>c2</sub>]

さらにまた、解脱は不空の空と名づけられる。空の空とは非存在のことである。非存在とは外道のニルグランタの徒が考える解脱である。しかし実はニルグランタの徒には解脱はない。そのため空の空と名づけられるのである。真の解脱とはそのようなものではなく、故に不空の空なのである。不空の空こそが真の解脱であり、真の解脱とは則ち如來である。

さらにまた、解脱とは空の不空と名づけられる。例えば水、酒、酪、酥、蜜などの瓶は、水、酒、酪、酥、蜜がない時であっても水などの瓶と呼ば

れ、しかもこれらの瓶を空であるとも不空であるとも説くべきでない。もし空であると説けば、形、香り、味、触感を得ることができないし、もし不空であると説けば、中身の水や酒などが無くなってしまうからである。

解脱もまた同様であり、有色であるとも無色であるとも説くべきではなく、空であるとも不空であるとも説くべきではない。もし空であると説けば常樂我淨でなくなってしまうし、もし不空であると説けば誰も常樂我淨を感受できなくなってしまうだろう。それ故、空であるとも不空であるとも説くべきではないのである。空とは二十五有や、諸々の煩惱や、一切苦や、一切相や、一切有為行のないことを言う。不空とは真実にして善い形を具え、常樂我淨で不動不変であることを言う。あたかも瓶の形、香り、味、触感のようなもので、故に不空と名づけられる。それ故、解脱が瓶に譬えられるのである。しかし瓶は縁に遇えば壊れてしまうが、解脱はそうではなく決して壊れることがない。不壊のものは眞の解脱であり、眞の解脱とは則ち如来である<sup>(19)</sup>。

先の [引用 1] と同様、この [引用 2] でも  $MPNS_{cl} \rightarrow MPNS_r \rightarrow MPNS_{c2}$  の順に増広改変されている。特に、 $MPNS_{cl}$  と  $MPNS_r$  が内容的にはほぼ等しいのに対して、 $MPNS_{c2}$  の所説の特異性が注目される。そこで、まず [引用 1] の内容と [引用 2] の  $MPNS_{cl}$ 、 $MPNS_r$  の内容とを比較検討し、その後で [引用 2] の  $MPNS_{c2}$  を検討することとしたい。

[引用 1] と [引用 2] ( $MPNS_{c2}$  を除く) の要旨はそれぞれ、

[1] 諸仏の解脱は有色であり、声聞・獨覚の解脱は無色である。しかし“解脱は有色である”と説くべきではない。それは諸仏の境界である。

[2] 解脱は有色であって不空であるが、煩惱などの過失が無い点で空であると呼ばれる。解脱は有色・不空・常住不変であり、如来に他ならない。ということになろう。[引用 2] は「解脱は煩惱に関しては空であるが、形を具えており常住不変なので不空」と説くことによって、空性説の再定義を提倡

している重要な箇所であり、この再定義の涅槃經系經典群における発展が本稿の主要テーマとなっている。さらに、この再定義の影響は涅槃經系經典群の枠内だけに留まらず、『宝性論』の成立に極めて大きな役割を果たしている『勝鬘經』にまで影響を与えていた<sup>(20)</sup>。

さて、[引用1]と[引用2]の内容を比較するとき、どちらも「(真の、如來の)解脱は有色である」として、如來並びに解脱の「有」を主張している点では同じと考えてよいだろうが、前者は無色である声聞・獨覺の解脱を並列することによって、全体としては解脱の「無」という理解の方がより強く出されているという印象を与える。言うなれば、[引用2]と比較するとき、[引用1]には有色・不空と宣言することに対する逡巡のようなものが感じられるのである。この両者間の微妙な態度の違いはどこに由来するものなのであろうか。

[引用1]と[引用2]の『涅槃經』での位置を見てみると、どちらも「四法品第八」の所説であり、前者がいわゆる「百句解脱」の直前に、後者が「百句解脱」の中に位置している。「四法品」は『涅槃經』では第二類であるとともに、第一類が終了した直後の章でもある。「四法品」はその中で「世間隨順」から「百句解脱」へと移行する際に、「如來=空」から「如來・解脱=有」へと主張を変え、さらにその「有」が第二類のテーマである如來藏・仏性説へと連なるという指摘がなされている<sup>(21)</sup>。本稿で見た[引用1]と[引用2]との間の微妙な態度の差異は、その指摘するところと整合性があると言えるだろう。ただし、「空から有へと転換する瞬間」については従来明確な指摘はなかった。「四法品」の内容を考慮しながら二つの引用箇所を比較するとき、「百句解脱」の直前に位置する[引用1]の箇所こそが、「空」から「有」に変わりゆく転換点であったと判断される。そしてその転換点を越した[引用2]では、もはや躊躇うことなく解脱の不空・有色を宣言して空性説の再定義を提唱することができたのである。涅槃經系經典群を含む如來藏系經論における空性説再定義の重要性に鑑みるとき、転換点である[引用1]、再定義を提唱する[引

用 2] ともに、歴史的意義を有する所説であったと言える。

さて、残されていた [引用 2] の  $MPNS_{c2}$  の検討に移ろう。 $MPNS_{c2}$  のみに見られる、 $MPNS_{cl}$ 、 $MPNS_r$  との違いを要約すると、

解脱は空であるとも不空であるとも、有色であるとも無色であるとも説くべきではない。どちらを言っても過失が生じる。

ということになる。ここには明らかに不空・有色と宣言することを憚る態度が表れており、先に考察したように、転換点を通り越したはずの [引用 2] の性格とは相容れない。もしもこの  $MPNS_{c2}$  の所説が [引用 2] の内容として本来的なものであるとしたら、もう一度考察を最初からやり直さなければならなくなるであろう。しかし、結論から言えばその必要はない。なぜならば、まず、 $MPNS_{cl} \rightarrow MPNS_r \rightarrow MPNS_{c2}$  という増広の方向が『涅槃經』全体に渡って確認されている以上<sup>(22)</sup>、 $MPNS_{cl}$  と  $MPNS_r$  の所説が一致し、 $MPNS_{c2}$  のみが一致しない場合には、もちろん無批判であってはならないが、前者を採用することが穩当であるというのが第一の理由である。さらに、 $MPNS_{cl}$ 、 $MPNS_r$  に基づく [引用 2] の内容が、『涅槃經』内部のみならず、涅槃經系經典群、さらには如來藏系經論における思想の動きと整合性があるというのが第二の理由である。よってわれわれは、 $MPNS_{c2}$  の所説が本来的であったかどうかを問うのではなく、なぜ  $MPNS_{c2}$  が「空から有へ」という思想の動きに逆行するような内容を持っているのかに絞って考察を進めればよい。その場合、第二の理由として挙げたように、 $MPNS_{cl}$ 、 $MPNS_r$  の内容が、現在確認されているインドにおける思想の動きと整合性がある以上、われわれはそれ以外の可能性を探らなければならない。そこで注目されるのが、 $MPNS_{c2}$  四十巻のうち、十一巻以降の所説である。

$MPNS_{c2}$  の十一巻以降は、今もってインド成立の確証のない部分である。その所説の特徴の一つとして「仏性の空を説く」ことが挙げられる<sup>(23)</sup>。おそらく十巻までの如來藏・仏性の有的側面の強調の流れ戻して、仏性の空が説かれ

## 涅槃經系經典群における空と実在

るようになったものであろう。[引用2] における $MPNS_{C2}$ と $MPNS_{C2}$ 十一卷以降は、どちらも「有から空へ」という方向にあり、さらに現在確認されている限り、この段階でのインドにおける如来藏・仏性思想発展の脈絡にそぐわない。よって、[引用2] における $MPNS_{C2}$ の内容は、 $MPNS_{C2}$ 十一卷以降の影響を受けているものと考えるのが最も妥当であろう。

以上、二つの引用例をもとに『涅槃經』における空から有への転換を見てきた。『涅槃經』は[引用1]で空から有への転換点を通過し、[引用2]で空性説の再定義を提唱して、その後、涅槃經系經典群を含めた如來藏系經論に大きな影響を与えたことを再説して、『涅槃經』の考察を一旦終了する。

### 3.2. 央掘魔羅經

『央掘魔羅經』は『涅槃經』第二類の直接的な後継者であり、『涅槃經』における如來常住から如來藏・仏性への運動の直線的延長上に位置している<sup>(24)</sup>。解脱の不空に関しても [涅槃經引用1, 2] の所説を踏まえた上で、譬喻を援用しながらより詳しい議論を行っている。

#### [央掘魔羅經引用1]

その時文殊師利童真は世尊に頭面接足して敬礼してから、アングリマーラに次のように言った。「素晴らしいぞ、素晴らしいぞ、アングリマーラよ、汝は法に適い隨順する福をなし終えた。私も嬉しいぞ。今や諸法の非存在という大空を修習しなさい。」

そこでアングリマーラは文殊師利童真に次のように返答した。「文殊師利よ、お前が大空を理解すること第一ならば、世間において空を理解する者は誰か。“空である。空である。”と言われるが、その意味は何か。大智者よ。速やかに答えて私の疑問を速やかに断ち切って欲しい。」

そこで文殊師利童真はアングリマーラに偈で答えた。

「仏陀は虚空のようである。虚空は無相である。」

仏陀は虚空のようである。虚空は無相より生じる。

仏陀は虚空のようである。虚空は姿・形を持たない。

諸法は虚空のようである。如来は法よりなる身体を有している。

智は虚空のようである。如来は智よりなる身体を有している。

把握されず触られず、無礙の智が如来である。

解脱は虚空のようである。虚空もまた無相である。

解脱は仏陀如来であり、空であり、存在しない。

アングリマーラよ。汝に何が理解できようか。」

そこでアングリマーラは文殊師利童真に次のように返答した。「例えば、大雲から雨が降り注いだ時、愚かな男が雹の粒を手に取り、“ヴァイドゥールヤ宝だ”と思って家に持て帰ったとしよう。しかし余りに冷たいので手に持っていることができなかつたので、“宝物にしよう”と思い瓶の中に注意深く入れたところ、その雹の粒が溶けるのを見て“空である”と思い、何も語らなくなってしまった。

大徳文殊師利よ、それと同様に、余りに空性を修習し、“空である”と思惟した者は“一切法は滅びてしまうものに過ぎない”と理解し、不空である解脱に対しても“空だ”と見て分別するのだ。例えば、雹の粒に“宝だ”と思ひなし、“宝もまた空である”と修習する者と同じく、お前もまた不空である法に対して“空である”と思惟し、空である法を見て、不空である法に対しても“空である”と〔思って不空の法を〕破壊するのである。

空の法も不空の法もあるのだ。雹の粒のように、幾億もの煩惱は空である。雹の粒のように不善の部類の法は速やかに消え去る。ヴァイドゥールヤ宝のように仏陀は常住であり、解脱の究極もまたヴァイドゥールヤ宝と同様である。

虚空が諸仏の姿・形であり、声聞・独覺の姿・形はないのである。仏陀

### 涅槃經系經典群における空と実在

の解脱には姿・形がある（有色）のだから、声聞・独覺の解脱に姿・形がないからといって、どうして“解脱の相は空である”と言えようか。〔空と不空の〕区別をつけない想念を抱くな。

文殊師利よ、都城で、建てられたのに〔住む人のいない〕空家は、人がいないから空である。瓶は水が入っていないとき空である。川は雨水が降らないとき空である。聚落の家がない間は空の空と言うべきだろうか。

全ての家が空なのであろうか。〔そうではない。〕全て〔の家〕が空なのではなく、人がいないとき空であると言われるのだ。

全ての瓶が空であろうか。〔そうではない。〕全て〔の瓶〕が空なのではなく、水が入っていないとき空であると言われるのだ。

全ての川が空であろうか。〔そうではない。〕全て〔の川〕が空なのでなく、雨水が降らないとき空であると言われるのだ。

それと同様に、解脱は一切全てに関して空なのでなく、一切の過失を離れているから解脱は〔過失に関して〕空であると言われるのだ。仏陀世尊は不空であるが、一切の過失を離れ、幾億もの煩惱を持つ人・天〔の蘊〕がないため、〔仏陀世尊は過失・煩惱に関して〕空であると言われるのだ。

ああ、大徳文殊師利は蚊のような行を行じていて、空と不空の真実義を知らないのだ。ニルグランタの徒であっても一切皆空を修している。ニルグランタの徒と同じく〔空だ、空だとブンブン鳴くだけの〕蜂のようなお前は何も語るな。」<sup>(25)</sup>

AMS<sub>r</sub>, AMS<sub>c</sub>ともに内容に大差はない。この〔央掘魔羅經引用1〕と〔涅槃經引用1, 2〕とを比較するとき、

- (1)如來並びに如來の解脱は不空・有色であり、声聞・獨覺の解脱は空・無色である。
- (2)解脱は煩惱に関しては空であり、功徳に関して不空である。これが空の真実義である。

(3)不空の法も空の法もあるのに、一切皆空というのはニルグランタの徒に等しい。

これら三点が主立った共通点である。先にも触れたように、『央掘魔羅經』は『涅槃經』の所説を受けた上で、如來・解脱の不空・有色を一層詳しく展開していると言える。

#### [央掘魔羅經引用 2]

〔アングリマーラは世尊に言った。〕「名称と形態（名色）という言葉は声聞乗から出てくるのであって、大乗〔から〕ではありません。名称と形態〔を区別するの〕はそのよう〔に声聞乗のもの〕であって、〔大乗では〕名称と形態は別種ではないのです。

諸々の声聞と独覺の解脱は名称のみであって、姿や形が知られません。諸仏世尊の解脱は、掌中のマンゴーの形のよう〔に姿、形が明白なの〕です。」<sup>(26)</sup>

この〔引用 2〕は〔引用 1〕を応用して、名色という観点で声聞・独覺の解脱と如來の解脱とを対比させ、後者の有色を主張している箇所である。この説は後に『大法鼓經』にも採用されることとなる<sup>(27)</sup>。

#### [央掘魔羅經引用 3]

『央掘魔羅經』の主題の一つに、「如來藏・仏性説をもって爾前の様々な教説の密意を解く」ということが挙げられる<sup>(28)</sup>。この〔引用 3〕は、不妄語戒の密意を解く箇所である。

世尊は告げた。「それではアングリマーラよ、汝は不妄語戒を保ちなさい。」

アングリマーラは世尊に次のように返答した。「私は不妄語戒を保ちません。一切法は真実でなく、私は妄言の法を説くのです。これが仏陀に関

するきまりごとであって、 “真実でない（不実）” と言われるので。一切法皆空、阿羅漢という一切法もまた虚妄であると呼ばれます。声聞・独覺・菩薩の、世間に隨順する行いの一切もまた、不実の法と呼ばれるのです。（中略）

私が方便としての仕業と、世間における方便としての仕業を行じている限り、妄語戒を浄化しないのです。

真実の法を説いてあげるから〔大目連よ。〕私から聞きなさい。

大徳大目連よ、如來藏、それは真実第一義の身体、常住の身体、如來の不可思議な身体、第一義の身体、不变な身体、常住の身体、第一義の身体、法よりなる身体、寂静な身体、第一義の身体、法よりなる身体、真実より生じた身体であり、それはどのように表せようか。それ故〔真実をどうしてもそのままには表せないから〕、〔方便としての〕不実の法が生じるのである。〔しかし本当は〕世尊の説示一切は不実を離れていて、だからこそ“仏陀（目覚めた者）”と呼ばれるのだ。（中略）

もし仏陀が本性である第一義の身体を世間に示したとしても、その身体をだれも見ることはできないであろう。（中略）一切世間に隨順して行ずるに際しては、諸法は真実ではないのである。従って、諸仏は様々な姿で衆生たちを法に発心させ、衆生たちをあまねく成熟させる。これが諸仏のきまりごとなのである。

それ故、私もまた不実の法を行ずるのである。一切衆生が不実である限りは、私も妄語を捨てる法を保たない。そのまで私の戒は清淨になるのである。」<sup>(29)</sup>

この [引用3] では、一切皆空が世間に隨順する方便であると密意が解かれた上で、第一義である如來藏・如來法身と対比されている。『涅槃經』における世間隨順説が空の立場から説かれていたのと比べるとき<sup>(30)</sup>、この [引用3] は『央掘魔羅經』を、『涅槃經』における如來常住（空）から如來藏・仏性

(有)への運動の直線的延長上に位置させる証拠の一つとなっていると言える。なお、一切皆空を方便であるとする主張は、後に、より明確な形で『大法鼓経』で説かれることになる<sup>(31)</sup>。

[央掘魔羅經引用 4]

従来注目されている『央掘魔羅經』の教説の一つとして、「諸仏の統一」が挙げられる<sup>(32)</sup>。ただしその内容が「空と実在」という観点から議論されたことはなかったように思われる。この「諸仏の統一」が、釈尊の有色解脱に関するアングリマーラの疑問に端を発し、その疑問が繰り返され、最後に、解脱は如来であるという釈尊の解答で終わっていることを考慮すれば、今まで見てきたように、「解脱・如来=有色・不空」という『涅槃經』以来の教説の延長上にあるものとして解釈することが適當と思われる。そこで、分量が非常に多いのであるが、これまで詳しく紹介されることがなかった所説でもあり、適宜区切りながら可能な限り引用し考察を加えることとする。

[引用 4-1]

その時、アングリマーラは世尊に質問した。「世尊よ。“私は真実の極みに住している”と仰いましたが、その意味は何なのですか。世尊よ。あなたが真実の極みに住しながら、今ここにいらっしゃるというのは、どういうことなのですか。“私は解脱地に住している”とも仰いましたが、その言葉を信じることができません。ですからここでその理由を説明して下さい。」

世尊は答えた。「アングリマーラよ。文殊師利童真とともに出立せよ。ここから北方にガンジス河の砂ほどの世界を過ぎたところに、‘無量の善持つ’という名の世界があり、そこには‘無量の智慧という特性の源である大地の主人’という名の如来應供等正覺が在って、現在暮らしておられる。その如来に“世尊よ。釈迦牟尼如来はサハー世界に在りながら『私は

不生の極みに住している』と仰るのですが、どういうことなのでしょうか”  
と尋ねなさい。」

そこで文殊師利童真とアングリマーラは、「かしこまりました」と言って、神足の力でハンサ王のように‘無量の善持つ’世界に行った。そして‘無量の智慧という特性の源である大地の主人’如来の住処に向って近づいて、如来に頭面接足して敬礼したのち、世尊に質問した。「世尊よ。ここにおります私たち二人は、釈迦牟尼如来に派遣されて、サハー世界からここに参ったのです。

世尊よ。釈迦牟尼如来が般涅槃することもなくサハー世界に在り続けながら、どうして不生の極みである解脱に住しているのでしょうか。」

このように問われて、かの〔‘無量の智慧という特性の源である大地の主人’という名の〕世尊は文殊師利童真とアングリマーラに次のように答えた。「善男子よ。私こそがまさしくその釈迦牟尼如来なのである。かの〔釈迦牟尼〕如来こそが説くであろうから、善男子よ、汝らは出立せよ。そして“かの世尊如来はこのように〔説明した上で〕私たちを送り出した”と告げなさい。」

そこで文殊師利童真とアングリマーラは二人は立ち上がり、かの世尊に頭面接足して敬礼して、「御機嫌よろしく」と言ってから、ハンサ王のように〔サハー世界に〕戻ってきた。〔釈迦牟尼〕世尊に向って合掌してから、世尊に次のように告げた。「ああ、如來を量ることはできません。如來の身体は無限なのです。ああ、如來の偉大さが私たちには分かりました。世尊よ。如來である‘無量の智慧という特性の源である大地の主人’は、私がかの釈迦牟尼如來なのである。かの如來こそがまさに説くのである」と言って、私たちを送り返したのです。ですから、仏陀世尊がここに在りながら、どうして不生の極みに住しているのかを説明して下さるようお願いいいたします。」

〔釈迦牟尼〕世尊は答えた。「どうして私が‘無量の智慧という特性の源である大地の主人’となり、どうして‘無量の善持つ’世界にいたのか、ここに在りながらどうしてそこにいたのか、ここに在りながらどうして不生の極みに住しているのか、などと言ってはならない。」

仏陀の身体は無限であり、如来は無限に行動するのである。仏陀世尊は無比であり、如来は無比に行動するのである。仏陀世尊は無量であり、如来は無量に行動するのである。

アングリマーラよ。どうして世尊の身体が不生となったのかという理由を、如来に尋ねなさい。仏陀は〔その理由を〕説明するであろう。」

そこでアングリマーラは世尊に次のようにお願いした。「世尊よ。一切衆生を憐愍し、利益と安樂のため、善説して下さるようお願いいたします。」

世尊は答えた。「アングリマーラよ。私は十百千劫の間、波羅蜜行を修し衆生を攝取した。菩提心を発していない幾億もの衆生を、菩提に立たせた。私の身体はその善根と無数億劫に渡る波羅蜜行とによって、生まれることのない（不生の）身体となったのである。」

アングリマーラは尋ねた。「世尊よ。どのようにして如来は新たに生じることのない身体となったのですか。」

世尊は答えた。「この仏国土から北方に向って二つのガンジス河の砂ほどの世界を過ぎたところに、‘不生の稻妻の鬱’という名の世界があり、そこには‘ヴァイローチャナ’という名の如来應供等正覺が在って、現在暮らしておられる。」

アングリマーラよ。汝は文殊師利童真とともに‘不生の稻妻の鬱’という名の世界に在る、‘ヴァイローチャナ’如來應供等正覺のもとに行きなさい。そして“世尊よ。釈迦牟尼如來はサハー世界にありながら、どうして真実の極みに住しているのか”と尋ねなさい。」<sup>(33)</sup>

以下、省略されながら同様の説示が延々と続く。[4-1]に挙げたものも

含め、登場する仏陀並びに仏国土は十方にそれぞれ十ずつの合計百を数える<sup>(34)</sup>。この箇所の内容を定型化すると、

(1)アングリマーラが釈尊に、なぜ釈尊は解脱していながらこのサハー世界に在るのか（有色解脱）の理由を尋ねる。

(2)釈尊は、十方それぞれの一乃至十のガンジス河の砂ほどの世界を越えたところにある仏国土に住する如来にその理由を尋ねよ、と答える。

(3)アングリマーラと文殊師利は釈尊の指示通りその仏国土に赴き、その世界に住する如来に有色解脱の理由を質問する。

(4)如来は、自分は釈迦牟尼如来であるから、サハー世界に戻って釈尊に有色解脱の理由を尋ねよと告げる。

(5)サハー世界に戻ってきた二人に、釈尊が解答を与える。そして(1)に戻る。

以上のように定型化できる。次に、アングリマーラと文殊師利の二人が、最後の百番目の仏国土に赴く場面から引き続き引用する。

[引用 4－2]

〔世尊は告げた。〕「この仏国土から下方に向ってガンジス河十個分の砂ほどの世界を過ぎたところに、‘常歎喜王’という名の世界があって、そこには‘一切の疑惑を断ち切る源の王’という名の如来應供等正覺が在って、現在暮らしておられる。文殊師利童真とアングリマーラの汝らはそこに行き、その如来に、釈迦牟尼世尊が般涅槃せずサハー世界に在りながら、なぜ一切如来に言葉で莊嚴される極みに住しているのかを尋ねなさい。汝らの一切の疑惑は断ち切られるであろう。それ故、その如来の名が‘一切の疑惑を断ち切る’というのである。」

そこで文殊師利童真とアングリマーラは「分かりました」と答え、如来に頭面接足して敬礼してから、神足の力でハンサ王のように出立した。

‘常歎喜王’という名の世界に至り、‘一切の疑惑を断ち切る’という名の如来に頭面接足して敬礼し、一隅に座してから尋ねた。「世尊よ。私た

ち二人はサハー世界の釈迦牟尼如来のもとからここに参りました。十方の〔一方角あたり〕十の諸仏のもとにも参上し、それらの諸仏に、釈迦牟尼世尊如来がサハー世界に在って、涅槃しない今までどうして解脱の極みに住しているのかを尋ねましたところ、如来たちは“かの釈迦牟尼如来は、如来である私と同一なのである。だからかの〔釈迦牟尼〕如来に尋ねなさい”と仰いました。

釈迦牟尼世尊如来はさらに、“善男子よ。汝ら二人は‘一切の疑惑を断ち切る源’如来のもとに行き、尋ねよ”と、私たちをここに派遣されたので参上しました。

世尊よ。釈迦牟尼如来はサハー世界に在って涅槃されないので、どうして解脱の極みに住しているのですか。」

このように問われて、二人の言葉を聞いた上で、かの如来は次のように答えた。「善男子よ。すぐに戻りなさい。かの〔釈迦牟尼〕如来が一切の疑惑を断ち切るであろう。かの〔釈迦牟尼〕如来は私なのであり、〔諸仏は〕無差別なのである。そのように釈迦牟尼は無量なのだ。」と説いて、〔二人を〕送り返した。

そこで文殊師利童真は世尊に“分かりました”と答え、アングリマーラとともにかの如来に頭面接足して敬礼してから出立し、〔釈迦牟尼〕世尊のもとに至った。世尊に頭面接足して敬礼してから、次のように言った。「ああ、如来は無量無数の身体をお持ちです。“かの〔釈迦牟尼〕如来は私である。かの釈迦牟尼如来が汝の疑念一切を断ち切るであろうから、汝は帰りなさい”と、如来たちは私たちを送り返されました。」

世尊は尋ねた。「私はかの〔釈迦牟尼〕如来である」と、その如来は言っているのだな。」

彼らは答えた。「かの一〔如来〕が仰ったのと同じことを、一切の如来が仰っています。〔諸如来に対する発言の〕最後に私たちが〔なぜ釈迦牟

尼は云々と) 質問すると、一切の如来は“私がかの〔釈迦牟尼〕如來であつて、同一なのだ”と仰っているのです。」(中略)

〔世尊は告げた。〕「さらにまたアングリマーラよ。如來の驚嘆すべき偉大さを、比類なきダーラニーである大經 mahāsūtra<sup>(35)</sup>の中で、“幾八十億もの仏陀は一つ〔の仏陀〕であり、私こそ、その〔ただ一つの〕如來なのである”と広説した。同様に、讚歎される仏国土も不可思議であり、同様に如來も無量であり、同様に、如來の色身も無限無数であって、そのような特相を具えている〔如來〕が、無常であったり病気になったりすることがどうしてあり得ようか。

如來が常住で無限の身体を持つようになったのには、根本があり、因があり、縁があるので。その根拠一切を汝に広説してあげよう。」<sup>(36)</sup>

以下、釈尊はいかにして無為身、法身、不壞身、常住身などの七十四（漢訳では七十三）種の特性を持つ身体を有することになったかが説かれる<sup>(37)</sup>。例を五つほど挙げておこう。

[引用 4－3]

私は無数億劫に渡り、幾億もの衆生の数多の煩惱を取り除き、非常な難事をなして如來藏を説示したので、私の身体は煩惱のない身体となったのである<sup>(38)</sup>。

[引用 4－4]

私はガンジス河の砂ほどの無数億劫の本生に渡り、人・天を含む幾億もの衆生たちの中で、偽りを語る者たちを大乗の真実に安立したので、私の身体は真実にして常住の nitya 身体となったのである<sup>(39)</sup>。

[引用 4－5]

私はガンジス河の砂ほどの無数億劫の本生に渡り、人・天を含む幾億もの衆生たちの中で、非法を行う者たちを出世間の法に安立したので、私の身体は法よりなる身体 dharmakāya となったのである<sup>(40)</sup>。

[引用 4 - 6]

私はガンジス河の砂ほどの無数の本生に渡り、 経典を説くにあたって、 如来蔵を説示することに怖れ怯える心を起こさなかったので、 私の身体は堅固な dhruva 身体となったのである<sup>(41)</sup>。

[引用 4 - 7]

私はガンジス河の砂ほどの無数の本生に渡って、 輪廻する幾億もの衆生たち一切の煩惱〔を滅し〕貪著を取り除き、 滅し、 憂いを除いて般涅槃させた。〔無量の衆生を〕般涅槃させたので、 私の身体は般涅槃して不動安樂の身体となったのである<sup>(42)</sup>。

そして『央掘魔羅經』は [引用 4] の最後を次のように結んでいる。

[引用 4 - 8]

アングリマーラよ。無数億劫に渡り、 私はまさにここに在りながら一切処に住する。涅槃なるもの、 それは解脱であり、 解脱なるもの、 それは如來に他ならない<sup>(43)</sup>。

この所説が『涅槃經』の「百句解脱」を踏まえたものであることは間違いない。如來・解脱の不空・有色を宣言し、 空性説の再定義を提唱した [涅槃經引用 2] の箇所も、「百句解脱」の中の一つであった。上記 [央掘魔羅經引用 1, 2, 3, 4] を通して見たとき、『央掘魔羅經』がどれほど『涅槃經』の解脱の有色・不空の所説を踏まえており、 思想の動きを受け継ぎながらさらなる展開を行なっているかが明らかとなったであろう。ただし一つ留意しておくべき点があると思われる。それは『涅槃經』の「百句解脱」と『央掘魔羅經』の [引用 4] の所説と間の微妙な相違点である。前者が解脱を前面に出した上でそれを如來と等置しているのに対して、 後者は、 発端が有色解脱に関する疑問にあったとは言え、 教説の上ではあくまで如來を前面に出している。この両者の微妙な差異、 特に『央掘魔羅經』の「如來を前面に出す」という態度が、 後に『大法鼓經』の所説に連なっていった可能性も考えられる。

### 3.3. 大法鼓経

『大法鼓経』については、鈴木 [1996] で全体の構成と原題について論じ、鈴木 [1997] で主題である如來常住について詳しい考察を行っている。本稿ではそれらを踏まえた上で、涅槃經系經典群における「空と実在」というコンテクスト上で『大法鼓経』を再評価していくこととする。

『大法鼓経』は冒頭に「涅槃の樂」を説く偈を提示し、その意味を解明する一連の流れをもって教説を展開していく經典である<sup>(44)</sup>。この冒頭の偈と同内容を有するものが、經中に二回再説される。再説の一回目は世尊と迦葉との長い問答の最初であり<sup>(45)</sup>、二回目は「涅槃の樂」に解答を出す箇所である<sup>(46)</sup>。[引用1] では、前者を含む世尊と迦葉の問答より関連する所説を引用する。

[大法鼓経引用1]

[引用1-1]

〔世尊〕「諸々の衆生は諸行の糸で縛られている。輪廻生存のない涅槃は最勝の樂である。」

〔迦葉〕「涅槃を得た者は〔世間に〕住しません。もしそうならば樂は名称のみであり、人は〔涅槃の樂を〕享受することはないであります。」

〔世尊〕「恒常な〔如來の〕涅槃は名称のみではない。」<sup>(47)</sup>

この [引用1-1] は、その背景に [央掘魔羅經引用2] の所説を想定しない限り、内容を正確に理解することは難しいであろう。声聞である迦葉は「涅槃した者は世間に住することはない（無色解脱）から、涅槃の樂を享受できない」と、「涅槃の樂」について疑問を呈している。それに対して世尊は、如來の解脱が有色であると説いて「涅槃の樂」の実在を主張している。このように [引用1-1] は、声聞・独覺の解脱は名称のみであって、如來の解脱は名称のみではなく姿・形がある（有色）という [央掘魔羅經引用2] の所説を背景にしたものと考えられる。

[引用 1 - 2]

〔世尊〕「迦葉よ。素晴らしいぞ。解脱に到った諸仏世尊は私の境界であって、彼らは有色であり、その解脱も有色なのだ。(中略)

解脱を得た、極めて清浄な智を有する諸仏は、まさにそのように有色であると、明らかに正しく理解しなさい。」<sup>(48)</sup>

[引用 1 - 3]

〔世尊〕「般涅槃した諸仏世尊は皆、常住 nitya・堅固 dhruva・寂靜 śiva・恒常 sāsvata なのである。」<sup>(49)</sup>

この [引用 1] からも分かるように、解脱・如来の有色に関する『大法鼓經』の所説の基本線は、『涅槃經』、『央掘魔羅經』の枠を越えるものではない。実は『大法鼓經』は [引用 1] の世尊と迦葉の問答の途中から「衆生の有尽・無尽」を説き始めており、解脱・如来の有色は「衆生の無尽」を支えるものとして機能している<sup>(50)</sup>。そのため、解脱・如来の有色に関する所説の基本線は、『涅槃經』や『央掘魔羅經』から継承したもので十分だったのであろう。

[大法鼓經引用 2]

解脱・如来の有色に関する所説には、衆生の無尽と関連させていること以外に『大法鼓經』独自のものはほとんど見いだせなかった<sup>(51)</sup>。しかし、空・不空の問題に関しては、『大法鼓經』は涅槃經系經典群の中で最も力を注いだ經典であると言える。このことは、經題自体に「如來常住說（および如來藏・仮性說）をもって空性說をうち破る經」という意味が含まれていることからも知られる<sup>(52)</sup>。

[引用 2 - 1]

〔世尊〕「迦葉よ。誰かが“このような經典群はない”と言ったとしたら、私はその者の師でもなく、その者は私の弟子でもない。」

〔迦葉〕「世尊よ。大乘の中にも空性の義を説く經がたくさんございま

涅槃經系經典群における空と実在  
す。」

〔世尊〕「空性を説くものは何であれ、まだ密意を残しているものと知りなさい。このような無上の經典群こそもはや密意を残していないものと知りなさい。(中略)

確かに空性説や無我説も仏陀の教説ではあるが、〔その密意を解くと、如来は〕幾億もの煩惱に関して空であり、涅槃しているということなのである。(中略)

諸仏世尊は寂靜にして不変な涅槃を得ているのである。」<sup>(53)</sup>

#### [引用 2－2]

〔世尊〕「世俗のアートマンというものを打ち破るために無我を説いたのだ。もしそのように説かなかったとしたら、〔衆生は〕どうして師〔である私〕の教説を信じようか。“仏陀世尊は無我をお説きになる”と奇特の想いが生じてから、その後数多の理由根拠をもって〔佛教の〕教説に導くのである。そのように導いた後、更に〔大乗という〕上の教えに対しての信が生じ〔大乗に〕入ったなら、空性の教えなどを学ばせ、精進し勤めさせる。そしてその後、彼らに“解脱は寂靜・常住・有色である”と説くのである。

あるいはまた、世俗の者の中には“解脱は実在する”と言う者もあるが、私は彼らを打ち破るために“解脱は決して存在しない”と説いたのだ。もし師がそのように断見と似たものを説かなかったとしたら、〔衆生は〕どうして師の教説を信じようか。それ故数多の理由根拠をもって、“解脱が滅尽であるから無我である”と説いたのだ。その後、解脱が滅尽であるという見解を見て愚か者たちは滅するので、その後でさらに私は数多の理由根拠をもって解脱の実在性を説いたのである。」<sup>(54)</sup>

この〔大法鼓經引用 2〕は、〔涅槃經引用 2〕に由来する空性説再定義の『大法鼓經』における展開である。「解脱は煩惱・過失に関して空であるだけで、

実は不空」とする点では「涅槃經引用 2」並びに「央掘魔羅經引用 1」と同内容であり、特に進展は見られない。むしろ特筆すべきは、空性説に対する態度である。「涅槃經引用 2」、「央掘魔羅經引用 1」では、不空のものを含めて空とする態度を否定して空性説の再定義を提唱していた。それに対して「大法鼓經引用 2-1」では、空性を説く經典の不完全性（漢訳では「有余説」）を明言するに到っており、「大法鼓經引用 2-2」では先に挙げた『解深密經』の場合と同様に、明確な三時教判を經典の上で行っている<sup>(55)</sup>。この、空性説に対する態度の硬化とでも呼ぶべき変化に関して注目されるのが、「このような經典群 mdo sde 'di lta bu 'di dag \*evamrūpāṇī sūtrāṇī」という表現である。

『大法鼓經』においてこの表現、並びに類する表現は都合二十四回使用されており<sup>(56)</sup>、何れの場合も「『大法鼓經』をはじめとする、如來常住や如來藏・仮性を説く經典群で、空性や無我を説く經典と対峙するもの」という文脈で用いられている。これは、本稿筆者が理念的に想定した涅槃經系經典群の存在を『大法鼓經』自身が認めていることを意味しており、涅槃經系經典群として一群の經典を括ることが、理念的のみならずテクストの実例からも正当であると示されたものと評価できるであろう。もっとも、筆者の涅槃經系經典群の定義は「『涅槃經』、並びにその近くにあって、如來常住と如來藏・仮性の間の運動を担うもの」という批判的・客観的なものであり、上記の『大法鼓經』における「『大法鼓經』をはじめとする、如來常住や如來藏・仮性を説く經典群で、空性や無我を説く經典と対峙するもの」とは異っている。言うなれば後者は、涅槃經系經典群に対して『大法鼓經』が行っている定義、理解に他ならない。すなわち『大法鼓經』は涅槃經系經典群の「意図性」を解釈して、上記のように定義し直しているのであり、涅槃經系經典群における『大法鼓經』の後発性を示す例証の一つとなっていると言える。

さて、『大法鼓經』が涅槃經系經典群の存在を知っており、自分もその中に属しているという意識のあることが、『大法鼓經』のテクストの上から証明さ

### 涅槃經系經典群における空と実在

れた。このことは同時に、上に述べたように、「如來常住や如來藏・仏性を説き、空性や無我を説く經典と対峙するもの」と『大法鼓經』が理解する經典群が、『大法鼓經』以前に存在していたことを意味する。これまでの考察によれば、その經典群の代表が『涅槃經』と『央掘魔羅經』であったことはまず間違いない。『大法鼓經』はこれらの經典を土台として「空性説は不完全、未了義」と主張しているのである。しかし『涅槃經』や『央掘魔羅經』には空性説を再定義しようとする意図は見られたが、空性説を未了義とみなす明確な主張は見られなかった。この、『涅槃經』『央掘魔羅經』と『大法鼓經』との間に存する態度の差異は、かつて鈴木 [1998b] において論じた初期大乘經典と『大雲經』との間に見られた差異と同じ性格を有する事象であると思われる所以、そこで議論を振り返ってみよう。

初期大乘佛教は仏塔信仰を土台の一つとして誕生し、そこから脱却しようとする意図を有していた。しかし思想は運動であり、一つの場所から別の場所へ動こうとするとき、その土台となったものは何らかの形で跡を残す。そのため、初期大乘經典がいかに經典供養・受持を強調したとしても、その土台となっていた仏塔供養の功徳そのものを完全に否定しきることは不可能であった。むしろ初期大乘經典には仏塔供養の功徳を認めた上で、宗教的意義・価値を經典へと移行させていこうとする意図が読みとれた。初期大乘經典においては經典供養の功徳を主張するためには、比較対象としての仏塔供養の功徳はどうしても認めなくてはならなかったのである。一方、『大雲經』は仏塔信仰の功徳、及びその前提となる遺骨の存在を全く否定する經典である。よって、『大雲經』と初期大乘經典とでは土台そのものが違う、つまり『大雲經』の土台自体に、すでに別の大乘經典が存在していると考えられるのである。その土台とは『般若經』や『法華經』をはじめとする、仏塔信仰を否定的・消極的に捉える經典であった<sup>(57)</sup>。

同様のことが、『涅槃經』『央掘魔羅經』と『大法鼓經』との間でも観察でき

る。『涅槃經』は〔涅槃經引用 2〕において如来・解脱の有色・不空を宣言して空性説の再定義を提唱したパイオニアであるが、その土台には空性説を説く先行經典<sup>(58)</sup>があったため、『涅槃經』の段階では空性説を未了義と明言することはできなかった。『央掘魔羅經』は確かに『涅槃經』を土台に持つ經典ではあるが、ひとつには、『央掘魔羅經』が『涅槃經』第二類の直接的な後繼者であり、『涅槃經』における如來常住から如來藏・仮性への運動の直線的延長上に位置しているため、『涅槃經』との距離がある意味では近すぎたということ、ひとつには『央掘魔羅經』の主題が、空性説に限らず佛教の様々な教説の密意を如來藏・仮性（及び如來常住）をもって解くことにあったこと<sup>(59)</sup>、これらのために、『央掘魔羅經』には『涅槃經』を土台にして空性説に正面から対峙しようとする態度は出てこなかったものと思われる。それに対して『大法鼓經』は『涅槃經』を消化した上で、空性説否定のための土台として利用できる立場にあったと言える<sup>(60)</sup>。

涅槃經系經典群は如來常住と如來藏・仮性の間の動きを担っている。その一つである『大法鼓經』における両思想の間の動き、すなわち如來藏・仮性から如來常住への回帰という『大法鼓經』の動きと、『大法鼓經』に見える空性説への対決姿勢とは軌を一にしたものである。如來の常住・有色・不空をもって一切衆生の成仏を保証しようとした『大法鼓經』にとって、解脱・如來を空と説くものはそれが何であれ、未了義、第二轉法輪として排除されなくてはならなかつたのである。前者の「如來常住への回帰」の背景には、如來藏・仮性を説く『涅槃經』第二類における如來と衆生との過度の接近によって生じた宗教的危機があり、後者の「空性説への対決姿勢」の土台には、空性説の再定義を提唱した『涅槃經』があった。このように、『大法鼓經』は『央掘魔羅經』のように『涅槃經』の思想を単にそのまま継承したのではなく、消化、批判した上で思想を発展させている。そのような意味でも『大法鼓經』は、『央掘魔羅經』とは性格を異にするものの、間違いなく『涅槃經』の後繼者なのである。

#### 4. まとめ

涅槃經系經典群における解脱・如來の有色・不空に関する思想の先駆は『涅槃經』によってつけられた。『涅槃經』は「空」から「有」への転換点で如來の解脱の有色を、さらに「有」への転換を終えた段階で如來・解脱の有色・不空を宣言し、空性説の再定義を提唱した。しかし空性説を土台の一つとする『涅槃經』は、空性説を未了義として否定することはなかった。

『涅槃經』第二類の直接的な後継者であり、『涅槃經』における如來常住から如來藏・仏性への運動の直線的延長上に位置している『央掘魔羅經』は、『涅槃經』の所説を受け継いでいるものの、その主題が主に如來藏・仏性によって様々な教説の密意を解くことにあったことも手伝って、如來・解脱の有色・不空の展開、深化に関しては、『大法鼓經』への橋渡し役以上の貢献をなしたとは言いがたい。ただし、『央掘魔羅經』の段階ですでに『涅槃經』が土台となっており、空性に代わって如來藏・仏性が諸説の密意を解く鍵・道具になっていることは注目される。

『大法鼓經』は如來藏・仏性説から如來常住説への回帰を目指すとともに、衆生の成仏・救済を保証する如來・解脱の有色・不空を強調して、空性説を未了義、第二転法輪として排除しようとした。前者の背景には『涅槃經』第二類における如來と衆生との過度の接近によって生じた宗教的危機があり、後者の土台には『涅槃經』における空性説の再定義があった。このように、『大法鼓經』は『涅槃經』の思想を消化、批判した上で継承し発展させていると言える。

〈略号及び使用テクスト〉

MMS 『大雲經 *Mahāmeghasūtra*』

東洋文化研究所紀要 第 139 冊

*MMS<sub>r</sub>* P No. 898。

*MMS<sub>c</sub>* T. No. 387。

*MPNS* 『涅槃經 *Mahāparinirvāṇasūtra*』

*MPNS<sub>r</sub>* P No. 788。

*MPNS<sub>c1</sub>* T. No. 376。

*MPNS<sub>c2</sub>* T. No. 374 (十卷まで)。

*AMS* 『央掘魔羅經 *Āṅgulimālīyasūtra*』

*AMS<sub>r</sub>* P No. 879。

*AMS<sub>c</sub>* T. No. 120。

*MBhS* 『大法鼓經 *Mahābhērīsūtra*』

*MBhS<sub>r</sub>* P No. 888。

*MBhS<sub>c</sub>* T. No. 270。

*RGV* 『宝性論 *Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratanaṭrasāstra*』, ed.  
J. Johnston, Patna, 1950.

*SNM* 『解深密經 *Saṃdhinirmocanasaṃñātra*』

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

1 Ruegg [1989, 1990], 鈴木 [1999]。遡れば空性説自体が、仏教の真理觀に対する解釈に他ならない。

2 Lamotte [1935] 85, 高崎 [1982b] 15-18, 榎谷 [1994] 206-220。

3 下田 [1997] 319, 鈴木 [1999] 133 参照。なお、1999年9月9-10日に龍谷大学で開催された日本印度学仏教学会第50回国術大会において、津田真一国際仏教学大学院大学教授より、「輪廻・涅槃を成立させるのであれば、それは高次ではなく低次の概念ではないか」とのご指摘をいただいた。筆者は、輪廻・涅槃の拠りどころとなるという意味では「低位」ではあったとしても、両者を包含するという意味では、やはり「高次」ではないかと考える。同教授に感謝申し上げるとともに、引き続き今後の考察課題とさせていただきたい。

- 4 RGV 77.9-78.20。ただし『宝性論』は、不空であるものを空と見る態度を戒めているため、中觀的般若空觀をもって了解としているとは言い切れない（RGV 75.17-77.8）。なお、次注5とともに、本稿注55参照。
- 5 本稿注55参照。
- 6 下田 [1986]。
- 7 鈴木 [1999] 133-135。
- 8 高崎 [1982a] 5-6。
- 9 鈴木 [1999] 134。
- 10 高崎 [1974] 以前に、『涅槃經』を中心とした經典群に見られる「正法の滅」という危機意識に注目したものとしては、水谷 [1960a, 1960b] が挙げられる。そこで用いられている「大乘涅槃經典群」という呼称は、本稿筆者が「涅槃經系經典群」と命名するに際し示唆を与えてくれた。ただし、「大乘涅槃經典群」とは第一義に、『大正藏』第十二卷涅槃部に属する經典群を中心に用いられているため、本稿筆者とは対象の捉え方に差異がある。なお、そこで言われる危機意識が『大雲經』『涅槃經』『央掘魔羅經』『大法鼓經』に共通して見られることは、これらが一つの大きなコンテクストを形成している可能性の傍証となっていると言えるだろう。
- 11 高崎 [1974, 1977, 1982a] が『涅槃經』に近い經典であると指摘しているながら、本稿筆者が『大薩遮尼乾子所說經』（以下『薩遮尼乾子經』）を涅槃經系經典群に含めていない理由について述べておく。
- 高崎 [1974] 254-273 が述べるように、現存する『薩遮尼乾子經』のテクストは、漢訳として劉宋・求那跋陀羅訳（T. No. 271）と元魏・菩提流支訳（T. No. 272）の二つ、チベット訳が一つ（P No. 813）の合計三つが存する（ただし求那跋陀羅訳の訳者については疑義が呈されている）。そのうち、如來藏・仏性説が説かれているものは菩提流支訳に限られ、現存最古の求那跋陀羅訳並びに後代のチベット訳には存在していない。菩提流支訳を見るかぎり、その如來常住説、如來藏・仏性説には特筆すべき発展は見られず、筆者の言う涅槃經系經典群における思想の一部をそのまま踏襲している観が否めない。そのため、『薩遮尼乾子經』は如來常住と如來藏・仏性との間の運動を、大きなコンテクストの上で担っているものではなく、単に、涅槃經系經典群で説かれた如來藏・仏性説を自らの増廣に際して利用したものと考えられるのである。よって、『薩遮尼乾子經』が『涅槃經』等から影響を受けた可能性については認めるものの、筆者の定義する涅槃經系經典群に属させるだけの積極的な理由がまだ見出しえないことが、現状では『薩遮尼乾子經』を涅槃經系經典群に含めない最大の理由となっている。もっとも、今後の研究の進展いかん

によっては改めて『薩遮尼乾子經』を、さらには他の經典をも涅槃經系經典群に帰属させる可能性は残っている。そういう意味で、涅槃經系經典群はゆるやかな枠組みでもある。

12 例えは、

- ・『大雲經』と『金光明經』（〈如來の遺骨に関する対論〉について。鈴木 [1998a, 1998c], Suzuki [1999]）
- ・『涅槃經』と『勝鬘經』（四德波羅蜜や空・不空などについて。下田 [1997] 304-319, 626-629）
- ・『大雲經』『涅槃經』『央掘魔羅經』と『楞伽經』（断肉について。高崎 [1974] 219, 295, 鈴木 [1998a] 41）
- ・『央掘魔羅經』と『勝鬘經』（四重担について。高崎 [1974] 225, 232）
- ・『大法鼓經』と『大集經』『不增不減經』（衆生界の不増不減について。鈴木 [1997] 43-44）
- ・『大法鼓經』と『不增不減經』『勝鬘經』（常住・堅固・寂静・恒常という四句の順序の固定について。鈴木 [1997] 43）

などの関係もすでに指摘されているところであるし、さらには、如來藏思想の形成に寄与した初期經典・初期大乘經典までを含めると、枚挙に暇がない。

13 さらに枠組みを拡げれば、ヒンドゥー・バラモンの正統思想やイスラーム等の諸思想を含めたインド思想全体が大きなコンテクストを形成していると言ってよい。しかし、そのように枠組みを拡げるとき、個々の佛教經典の主題は「佛教の思想について述べている」や「インド思想について述べている」ということに留まらざるを得ないだろう。そこに何らかの学問的意味があるのかは筆者には不明である。

14 もちろん、それ以外からの枠組みの考察が思想理解に役立つことも十分に予想できるが、主題を形成しているコンテクストからの考察を差し置いてまでそちらを優先させる必然性はないと思われる。たしかに、『大法鼓經』(T. No. 270), 『央掘魔羅經』(T. No. 120), 『勝鬘經』(T. No. 353), 『楞伽經』(T. No. 670) の訳者が全て求那跋陀羅であること、さらに本稿注12)に記した經典間の関係を考えあわせると、これら四經典の距離は、現在われわれが思っているより近い可能性は十分にありうる。しかしその関係が、涅槃經系經典群という大きなコンテクストを無視できるほどの密接なものと想定するに足る証拠は、いまだ報告されていない。筆者は『大法鼓經』と『楞伽經』との間に從來看過されていた関係を認めており、別稿にて報告する予定であるが、本稿の主旨に違うものではない。なお、高崎 [1974] 220参照。

- 15 鈴木 [1998b] 41。
- 16 *MPNS<sub>c1</sub>* 872c27-873a4, *MPNS<sub>r</sub>* 70a1-6, *MPNS<sub>c2</sub>* 391c28-392a11。和訳は*MPNS<sub>r</sub>*に基づいた。
- 17 *MPNS<sub>c1</sub>* 875a11-20。
- 18 *MPNS<sub>r</sub>* 78b1-8。
- 19 *MPNS<sub>c2</sub>* 395b14-c2。
- 20 下田 [1997] 628-629。なお、後代にプトゥンは『楞伽經』を教説にして、この空性説の再定義を「他空」であると批判している。Ruegg [1973] 122-128 参照。
- 21 下田 [1997] 252-263。
- 22 下田 [1997] 168-169。
- 23 下田 [1986] 331。
- 24 鈴木 [1999] 135。
- 25 *AMS<sub>r</sub>* 166b6-167b7, *AMS<sub>c</sub>* 527a27-c15。和訳は*AMS<sub>r</sub>*に基づいた（以下同様）。
- 26 *AMS<sub>r</sub>* 175a3-4, *AMS<sub>c</sub>* 531b27-c3。
- 27 本稿〔大法鼓經引用 1 - 1〕参照。
- 28 鈴木 [1999] 135-137。
- 29 *AMS<sub>r</sub>* 173a4-174a3, *AMS<sub>c</sub>* 530b15-530c29。
- 30 本稿〔涅槃經引用 2〕参照。
- 31 本稿〔大法鼓經引用 2〕参照。
- 32 高崎 [1977] 87-88。
- 33 *AMS<sub>r</sub>* 177b7-179a6, *AMS<sub>c</sub>* 533a10-533b22。
- 34 注意すべきと思われる仏国土名／仏名を、漢訳名、チベット訳名の順に挙げておく。
- ・南方二恒河沙：大雲 sPrin chen po \*Mahāmegha 世界／大雲藏 sPrin chen po'i sñiñ po \*Mahāmeghagarbha 如来 (*AMS<sub>r</sub>* 181b6-7, *AMS<sub>c</sub>* 534a7)  
*Mahāmeghagarbha*は、『大雲經 Mahāmeghasūtra』に登場する主要な菩薩の一人であり（『大雲經』での名称は「大雲密藏」。鈴木 [1998b] 33 参照），南方という方角も『大雲經』の所説と一致する（高崎 [1974] 282 参照）。
  - ・南方九恒河沙：勝鬘 dPal gyi phren ba \*Śrīmālā 世界／勝藏 dPal gyi sñiñ po \*Śrīgarbha 如来 (*AMS<sub>r</sub>* 182b3, *AMS<sub>c</sub>* 534a17)  
 $\tilde{S}rīmālā$ は『勝鬘經』の主人公の名称と同一である。
  - ・西北方八恒河沙：無量 Tshad med pa \*Aparimita, Apramāṇa 世界／無量寿 Tshad med pa \*Aparimita, Apramāṇa 如来 (*AMS<sub>r</sub>* 184b6, *AMS<sub>c</sub>* 534

b17)

漢訳名を見る限りでは無量寿 Amitāyus 如来を指しているかと思われるが、チベット訳では「寿」に相当する語ではなく、また方角も西北で、「西方の Sukhāvatī 世界に住する無量寿如来」という一般的理解とは異っている。

・西南方一恒河沙：無量光 'Od dpag tu med pa \*Amitābha 世界／無量寿 'Od dpag tu med pa \*Amitābha 如来 (AMS<sub>r</sub> 186b7, AMS<sub>c</sub> 534c24-25)

ここも一つ前と同様に、チベット訳では仏国土名と仏名が同一であり、方角も西南で、やはり一般的理解とは異っている。

・分陀利 Pad ma dkar po \*Puṇḍarika 世界／妙法分陀利 Dam pa'i chos pad ma dkar po \*Saddharma-puṇḍarika 如来 (AMS<sub>r</sub> 188a2, AMS<sub>c</sub> 535a14-15)  
『法華經 Saddharma-puṇḍarika』の影響が考えられる。

35 大經 mahāsūtra という呼び名は、『涅槃經』、『央掘魔羅經』、『大法鼓經』に共通して見られる特徴の一つである（鈴木 [1996] 9-17）。佐々木 [1985]、吹田 [1992] を踏まえる幅田 [1994] は、大經の性格として、(a)在家者向き、(b)『婆沙論』の十二部教の解説の方広に挙げられる經典が大經に一致、(c)有部系、を挙げる。そのうち、(c)の「有部系」という性格は『涅槃經』の持つ大衆部との親近性とは相容れないが（幅田 [1994] 383、下田 [1997] 255-256）、(a)の「在家者向き」という性格は、三昧を説かず布施行を強調する『大法鼓經』には適用できる面があると思われる（鈴木 [1996] 7、下田 [1997] 200-201）。現時点での即断は避けるが、大經 mahāsūtra という呼称を初めて使用したのが『大法鼓經』であって、それが先行の『涅槃經』、『央掘魔羅經』に影響を与えた可能性も考慮してみる必要があるだろう。コンテクストが共有されているとき、後発の經典が先行する經典に影響を与える可能性がすでに指摘されている（Suzuki [1999]）。

36 AMS<sub>r</sub> 189b7-191a8, AMS<sub>c</sub> 525b12-525c26。

37 AMS<sub>r</sub> 191a8-196b3, AMS<sub>c</sub> 536a1-537c9。

38 AMS<sub>r</sub> 191b5-6, AMS<sub>c</sub> 526a8-10。

39 AMS<sub>r</sub> 192a1-2, AMS<sub>c</sub> 526a15-16。

40 AMS<sub>r</sub> 192a2-3, AMS<sub>c</sub> 526a17-19。

41 AMS<sub>r</sub> 195a5-6, AMS<sub>c</sub> 527a23-24。

42 AMS<sub>r</sub> 196b1-3, AMS<sub>c</sub> 537c7-9。

43 AMS<sub>r</sub> 196b3-4, AMS<sub>c</sub> 537c9-12。

44 鈴木 [1996] 6, [1997] 39。

45 鈴木 [1996] 7, [1997] 42。

- 46 鈴木 [1996] 8, [1997] 49。
- 47 *MBhSr* 98a7-8, *MBhSc* 292c7-10。和訳は*MBhSr*に基づいた（以下同様）。
- 48 *MBhSr* 101a7-b2, *MBhSc* 293c10-17。
- 49 *MBhSr* 106a1, *MBhSc* 294c18-20。『大法鼓経』は涅槃經系經典群の中で唯一、常住・堅固・寂靜・恒常という四句の順序が固定化している。鈴木 [1997] 40, 43 参照。
- 50 鈴木 [1997] 42-44参照。
- 51 ただし、有色・常住な如來と衆生の無尽との関連づけは、『大法鼓経』にとって主題を形成しているとともに『大法鼓経』に特有の所説である。
- 52 鈴木 [1996] 17-18。
- 53 *MBhSr* 112b1-113a4, *MBhSc* 296b5-21。
- 54 *MBhSr* 113a6-b3, *MBhSc* 296b26-c7。
- 55 小川 [1982] 199-200 は第三転法輪としての如來藏思想に関して、  
この問題についての基本的な事柄は、『宝性論』において明示されているよう、大乘佛教思想が般若空觀（中觀）にはじまり、その發展展開として如來藏思想が位置づけられていることがある。すなわち、釈尊の初転法輪から大乘佛教の basic 思想である第二転法輪（中觀）としての般若空觀（中觀思想）へ、第二転法輪から第三転法輪（後輪）としての如來藏思想へ、という三転法輪の展開における第二転法輪と第三転法輪との関係である。唯識思想では、『解深密經』を教証として、空宗としての第二転法輪を未了義（不充分な教え）と見なして批判的に超克して展開した第三転法輪として、みずからを位置づけていることは周知のとおりである。これにたいして、如來藏思想では、同様にみずからを第三転法輪としながらも、唯識思想のように第二転法輪を未了義として批判的に超克しようとしたものではなく、あくまでも第二転法輪と了義（完璧な教え）とし、そのための方便というみずからの立場に立っているものである。このことは、『宝性論』に説かれている如來藏思想における三転法輪の説明の上すでに明らかである。

という見解を示している。この見解は「如來藏思想とは『宝性論』の思想であり、『大法鼓経』の思想は含まれない」かつ「『宝性論』が中觀的般若空觀を了義としている」ということが同時に成立するときに限り有効である。後者については本稿注4に記したように、必ずしも成立しているとは言ひがたい。また前者についても、確かに、『涅槃經』や『央掘魔羅經』とは異り、『大法鼓経』は如來常住を主題とし、有色・不空である如來・解脱・法身を如來藏・仮性と等置していないことは事実で

ある（鈴木 [1997] 41, 48-53）。しかし『大法鼓経』がそのような思想の動きを展開した背景には『涅槃經』や『央掘魔羅經』（特に前者）の如来藏・仏性説があつたのであり、『大法鼓経』は涅槃經系經典群における如來常住と如來藏・仏性の螺旋的往復運動の一部を担っている（鈴木 [1998b] 33）。そのため、主題は如來常住であっても、『大法鼓経』が如來藏・仏性を説く經典であることに変わりはない。

- 56 内容の解釈次第ではさらに増やすことも可能であるが、ここでは mdo sde 'di lta bu 'di dag という形をもとに二十四回に限定した。出現箇所を列挙する。

*MBhSr* 94a4, 106b7, 107a5, 107a6, 107b6, 108a1, 108a3, 108a5, 108a8, 108b1, 108b2, 108b3, 108b5, 108b7, 108b8, 109a2, 109a3-4, 109b2, 109b2, 112b1-2, 112b3, 113a1, 114b7, 121a8。

*MBhSc* 291b21, 295a9, 295a10, 295a13-14, 295a17-18, 295a21, 295a23, 295a28, 295a29-b1, 295b3, 295b6, 295b8, 295b12, 295b13, 295b16, 295b19, 295b25, 296b6, 296b9, 296b15, 297a14, 298a12。

- 57 鈴木 [1998b] 35-36。

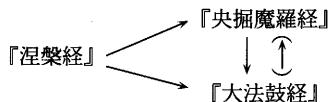
- 58 『涅槃經』第一類も含まれる。

- 59 鈴木 [1999] 136。

- 60 そこには、『涅槃經』の思想を完全に土台として消化するための、ある程度の時間的間隔があったとも考えられる。そのように考えるとき、『涅槃經』と『大法鼓経』との間に『央掘魔羅經』が入ることになり、

『涅槃經』→『央掘魔羅經』→『大法鼓経』

という直線的な時系列が想定されることになる。しかし『央掘魔羅經』と『大法鼓経』との差異がそれぞれの主題を反映したものとすれば、



という関係が想定される。何れにせよ、從来指摘されている『大雲經』と『大法鼓經』との関係を考慮すれば、初期大乘經典を土台にして仏塔信仰からの完全な脱却を表明した『大雲經』の姿勢が、『涅槃經』を土台にして空性説を未了義と明言する『大法鼓經』に方法論的な影響を与えた可能性は、かなり高いものと考えられる。

### 参考文献

- 小川一乗 [1969] 『インド大乗仏教における如來藏・仮性の研究』, 京都:文栄堂書店。
- [1982] チベットに伝わる如來藏思想, 『如來藏思想(講座・大乗仏教6)』, 東京:春秋社, 185-209。
- 佐々木闇 [1985] *Mahāśūtra—『デンカルマ目録』にあらわれる根本有部系經典群—*, 『佛教研究』15, 95-108。
- 下田正弘 [1986] プトゥンの如來藏理解—『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 [1996] 『大法鼓經』の研究序説—構成, 及び経題に関して—, 『佛教文化』35(学術増刊号9), 2-22。
- [1997] 如來常住經としての『大法鼓經』, 『佛教文化研究論集』1, 39-55。
- [1998a] 『金光明經 如來壽量品』と『大雲經』, 『東洋文化研究所紀要』135, 1-48。
- [1998b] 『大雲經』の目指したもの, 『印度哲学仏教学研究』5, 31-43。
- [1998c] 大乘經典編纂過程に見られるコンテクストの移動—〈如來の遺骨に関する対論〉を巡って—, 『東洋文化研究所紀要』136, 227-253。
- [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』95, 133-137(L)。
- 高崎直道 [1974] 『如來藏思想の形成』, 東京:春秋社。
- [1977] 大乘の諸仏と如來藏思想, 『如來藏思想I』(1988) 再所収, 京都:法藏館, 78-96。
- [1982a] 如來藏思想の歴史と文献, 『如來藏思想(講座・大乗仏教6)』, 東京:春秋社, 1-49。
- [1982b] 瑜伽行派の形成, 『唯識思想(講座・大乗仏教8)』, 東京:春秋社, 1-42。
- 袴谷憲昭 [1994] 『唯識の解釈学—解深密經を読む—』, 東京:春秋社。
- 福田裕美 [1994] 大經(mahāśūtra)としての大乘〈涅槃經〉, 『印度学仏教学研究』85, 385-382(L)。
- 吹田隆道 [1992] 『十誦律』に見る「大經」と方広經典—パリヤーヤ態を中心にして—, 『印度学仏教学研究』80, 960-956(L)。
- 水谷幸正 [1960a] 大乘涅槃經典群にあらわれたる危機思想, 『佛教大学研究紀要』37, 19-46。

- [1960b] 仏教における危機意識の一考察—特に大乗涅槃經典群の成立をめぐつて—, 『印度学仏教学研究』16, 198-201。
- Lamotte, É. [1935] *Saṇḍhinirmocana sūtra : l'Explication des Mystères*, Paris.
- Ruegg, D. S. [1973] *La Traité du Tathāgatagarbha du Bu ston rin chen grub*, Paris.
- [1989] *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*, University of London.
- [1990] Allusiveness and Obliqueness in Buddhist Texts, *Publications de l'Institut de Civilisation Indienne* 55, Paris, 295-328.
- Suzuki, T. [1999] Mutual Influence among the Mahāyāna Sūtras concerning Sarvalokapriyadarśana, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 94, 10-14.