

Two Serious Problems Arising in the Tathāgatagarbha Theory, and Their Resolution Proposed by the *Mahābherīsūtra*

by SUZUKI Takayasu

The *tathāgatadharmakāya* (如來法身) called *tathāgatagarbha* (如來藏) or *buddhadhātu* (佛性) within all sentient beings is considered to be covered with and corrupted by numerous thousands of millions of afflictions, and therefore cannot demonstrate fully the act of blessing to be granted by the Tathāgata to all sentient beings. *Tathāgatagarbha* is, however, recognized as nothing other than the perfect Tathāgata himself on the grounds that both *tathāgatagarbha* and the Tathāgata are essentially *dharmakāya* and *tathatā* (眞如). And this understanding of *tathāgatagarbha* has given rise to two serious problems in this theory: the first is the problem why the eternally pure *tathāgatadharmakāya* (i.e. the Tathāgata) becomes corrupted by afflictions, and the second is the problem why sentient beings are required to perform religious practice in order to attain supreme enlightenment since all of them have already attained the perfect Tathāgata within themselves. Though some of the scriptures of this theory such as the *Śrīmālādevīsīmhanādasūtra* (勝鬘經) and the *Mahāparinirvāṇasūtra* (涅槃經) tried to answer these questions, reasonable resolution has seemed almost impossible since these two problems originate from the fundamental understanding of this theory that by the blessing of the Tathāgata all sentient beings have *tathāgatadharmakāya* within themselves which ensures them the attainment of supreme enlightenment.

There finally appeared one sūtra, the *Mahābherīsūtra* (大法鼓經, *MBhS*), that resolved these problems at one stroke. This paper attempts to examine and elucidate precisely the process of resolution of the problems proposed by the

MBhS based on the eternity of the Tathāgata. Through this examination the paper also illustrates how one idea of Buddhism develops in the Buddhist history.

如来の出現と衆生利益を巡る思想史

——特に如来蔵系經典に焦点を当てて——

鈴木隆泰

1. 〈如来の出現〉を巡る思想の展開

1-1. 先行研究概観

紀元前五世紀頃、現インド・ネパール国境付近の小部族国家に生を受けた一人の王子（ガウタマ・シッダールタ *Gautama Siddhārtha*）が、家族や将来の王位を捨てて出家し、多年に亘る修行の末、ついに覺りを得てブッダ *buddha*・如来 *tathāgata* である釈尊 *Śākyamuni* となった。—人口に膾炙してきた仏伝のうち、釈尊の成覺に至るまでの過程を極簡略に提示するならば、大体以上のようなものとなろう。このような伝承に基づき、毎年の四月八日に王子の誕生を祝う宗教儀礼（灌仏会、降誕会、仏生会、花まつり）が、東アジア社会を中心に広く行われてきた⁽¹⁾。

しかし仏教史を紐解いてみると、仏教徒が〈ブッダ如来の誕生、出現〉と見なしたのは、王子の誕生よりもむしろ、彼が成覺したという事実の方であったことが知られる。そして、この〈如来の出現〉という観念は、「釈尊の成覺」を原点としながら、仏教史の進展とともに変遷・発展を遂げていくこととなった。以下にその模様を、先行研究の考察結果⁽²⁾に基づいて概観しておくこととしよう。

すでに述べたように、〈如来出現〉の第一はシッダールタ王子のルンビニー園における「生誕」であるが、仏教徒たちは最も根源的な意味での〈如来出現〉

を、彼の「生誕」ではなく「成覚」に見出していた。代表的なものを挙げると、漢訳『増一阿含経』巻第三の「阿須倫品第八」には、「一人がこの世に〈出現〉した結果、多くの衆生が利益され、憐愍され、安んじられた。この人の〈出現〉は、無明の闇を消し去る智慧の光明の〈出現〉であった。希有なその一人とは誰かといえば、如来・応供・等正覚である。(取意)」と説かれている⁽³⁾。一方、これに相当するパーリ聖典『増支部 (*Āṅguttara-Nikāya*, 以下 AN)』中の「一人品 (*Ekapuggala-vagga*)」にも、多少の語句・文章の出入りや順序の相違等はあるものの、ほぼ同内容の記述が存在している⁽⁴⁾。ただし両者の相違点として注目すべきは、前者の『増一阿含経』「阿須倫品」では、「仏智の獲得・釈尊の成覚」による〈如来出現〉の結果として「衆生利益」が実現されたと、両者の関係を結果論的に理解しているのに対し、後者の『増支部』「一人品」においては、『増一阿含経』と同様の結果論的な理解を基調としながらも、「衆生利益」を目的として〈如来は出現〉したとする記述が一部混在している点である⁽⁵⁾。このことから、現パーリ聖典が編纂される時点では、〈如来出現〉と「衆生利益」との関係を目的論的に理解しようとする動きのあったことが推察される。

さて、大乘仏教が興起してブツダ如来の慈悲が多いに高揚されるようになる⁽⁶⁾、〈如来出現〉と「衆生利益」との関係も、現パーリ聖典中にも一部確認されるような「目的論的理解」がより一般的となるとともに、一層の発展を遂げることとなった。例えば、初期大乘経典の一つである『法華経 (*Saddharma-puṇḍarīka*, SP)』は、第二章「方便品 (*Upāyakaṅśalyaparivarta*)」の中で、「釈尊を含めた過去・未来・現在の一切諸仏は、多くの衆生の利益と安楽を願う慈しみのため、巧みな方便をもって法を説くことで衆生たちに如来の知見を開き、如来の知見を示し、如来の知見に入らせ、如来の知見を悟らせ、如来の知見の道に入らせるといふ、ただ一つの目的、ただ一つの事業、大いなる目的、大いなる事業のために世に〈出現〉する。(取意)」と述べており⁽⁷⁾、〈如来出現〉と「衆生利益」との関係を目的論的に理解する立場を鮮明に打ち出している。

さらに『法華経』の第十五章「如来寿量品 (*Tathāgatāyuspramāṇaparivarta*)」では、〈如来出現〉のみならず如来の入滅までもが、衆生を成熟させ利益しようとする如来の慈悲業の顕れであると説いている⁽⁸⁾。そしてこのような流れを受け継いで、〈如来出現〉と「衆生利益」との関係を正面から取り上げた経典が、〈如来出現〉の意義を十相にわたって説く『華嚴経・如来性起品 (*Tathāgatopattisambhavanirdeśa, TUSN*)』(以下、『性起品』と呼称)である⁽⁹⁾。『性起品』における如来は、成覚や入滅等を超越した法身 *dharmakāya* を意味しており、その〈出現〉 *utpatti, sambhava* とは、衆生に対する大慈悲に基づき、如来のあらゆる救済業が法身の等流 *niṣyanda* として顕現することを表している。この経典においては、如来の事業である成覚も入滅も、法身としての不可見の如来が、衆生利益を目的として仮にこの世間に姿を顕し出したもの、すなわち、如来の慈悲業としての〈如来出現〉の相の一つと理解されている。このように、釈尊による成覚・仏智の獲得を〈如来出現〉 *tathāgatopatti* という語で表現してきた初期仏教以来の伝統は、如来の慈悲を全面に押し出す大乘經典類を通じて一層の変遷・発展を遂げていった。そして『性起品』が登場するに至り、「如来法身の顕現」という意味が付加されることになったのである。

1 - 2. 問題の所在—如来蔵思想が「得た」と「失った」もの

以上の、先行研究によって描き出された〈如来の出現〉を巡る思想の展開は、仏教徒にとってのブッダ如来とは、「智慧の完成者」であると同時に「大慈大悲の体現者、衆生利益者・救済者」でもあったことを教えてくれる⁽¹⁰⁾。ブッダによって獲得された智(仏智)は、ブッダただ一人の内証にとどまることなく、説法を通しての「衆生利益」という慈悲業となって外向きに流れ出し、仏道を歩む衆生を助け無上菩提へと導いていく。もちろん、〈如来の出現〉と「衆生利益」との関係は決して一様ではなく、そこには思想的変遷・発展の跡が認

められた。例えば、「仏智の獲得」による〈如来出現〉の結果として「衆生利益」が実行されたと、両者の関係を結果論的に理解するものもあれば、逆に、諸仏如来は「衆生利益」を目的としてこの世に〈出現〉すると、目的論的に理解するものもある。後者の立場は初期仏典においても確認されるが、大乘仏教において特に顕著となっていったものであり、われわれはその代表例を、〈如来出現〉の理由を、衆生たちに如来の知見を開き、示し、入らせ、悟らせ、如来の知見の道に入らせるためとする『法華経』や、衆生に向かって働く慈悲業としての法身顕現が〈如来出現〉であるとする『性起品』⁽¹¹⁾の教説中に見出すことができた。このように、仏教史の中で〈如来の出現〉と「衆生の成仏、衆生の利益」は、「釈尊の成覚」を原点としながら分かちがたく結びついてきたのである。そこには、両者の関係が結果論的なもの、目的論的なものの如何に関わらず、また、法身の観念の有無にもよることなく、「菩提へと歩む衆生を助け導く、如来の慈悲業」が常に意識されていたことに注意しておきたい。

そして、その慈悲業が極まったとき、一切衆生に「将来、如来となるべき因 *hetu, dhātu* がある」「如来の種姓 *gotra* が存在している」「如来法身 *tathāgatadharmakāya* が内在している」というかたちで〈如来出現〉を理解し、それを明確に主張する思想が現れるに至った。如来蔵思想の登場である。如来蔵思想は、初期経典に説かれる「自性清浄心、客塵煩惱染」を淵源とし⁽¹²⁾、直接には『性起品』の「法身顕現」「仏智の遍在」を受けて、中期大乘経典である『如来蔵経 (*Tathāgatagarbhasūtra, TGS*)』によって初めて表明されたものとされる⁽¹³⁾。ところが如来蔵思想においては、如来の慈悲業の顕現としての〈如来出現〉が「如来法身は一切衆生への内在」として極まった余り⁽¹⁴⁾、「菩提への歩みを助け導く」という従来の意味での如来の慈悲業がかえって影を潜め、釈尊の成覚に始まる〈如来出現〉と「衆生救済」との関係が前面に出てこなくなったように思われるのである。

もちろん、「一切衆生への仏智の内在」というかたちでの〈如来出現〉は、『如

来蔵経』成立の直接の契機となったとされる『性起品』において、すでに暗示されてはいた⁽¹⁵⁾。しかしそこでは同時に、現時点では役に立っていない衆生内の仏智を役立たせる如来の慈悲業、すなわち、「菩提への歩みを助け導く、如来の慈悲業の顕現」が〈如来出現〉であると、明示的に強調されていた⁽¹⁶⁾。ところが如来蔵思想では、如来の慈悲業である〈如来出現〉は、「如来法身の一切衆生への内在」としてすでに実現してしまっている。この、衆生の内に〈出現〉した如来法身は、煩惱とともにあり、如来業を十分に發揮できない「有垢真如⁽¹⁷⁾」「在纏位の法身⁽¹⁸⁾」という未完成態にとどまっているにも関わらず、真如・如来法身である点において、完成態としての如来と本質的に異なるところはなるとされる⁽¹⁹⁾。したがって衆生は、自らの内に〈出現〉した有垢真如としての如来法身の存在をもって、如来の慈悲業である〈如来出現〉を究極的なかたちで、しかも先天的に⁽²⁰⁾手に入れたことになり、その反面、従来の「菩提へと歩む衆生を助け導く、如来の慈悲業の顕現」としての〈如来出現〉は、どうしても前面に表出されることが少なくなってきたものと考えられる⁽²¹⁾。

如来蔵思想の持つこのような傾向・特徴を示す事例の一つとして、如来蔵思想が元来、完成された果位の世界からの考察が主で、因位における修道論については殊更の関心を払っていないとの指摘が挙げられる⁽²²⁾。菩薩の修道論は、菩提へ向けて歩む衆生に向けて提示される、如来の慈悲業の顕現(=従来の〈如来出現〉)の一大特徴である。そのような修道論を如来蔵思想が重視していない事実は⁽²³⁾、如来蔵思想における〈如来出現〉が、如来法身の内在にほぼ集約されていることを端的に示しているように思われる。それは、「覚りの内発性」⁽²⁴⁾を主眼とする如来蔵思想にとって、ある意味、当然の帰結であったのかも知れない。

そのように考えるとき、「善男子よ、これが諸法についてのきまりごとである。諸々の如来が〈出現〉しても〈出現〉しなくても、常にこれら衆生は如来を内に宿す者たちである。」⁽²⁵⁾という『如来蔵経』の提唱は、縁起の真理性、不変

性を示す従来の定型句を用いた如来蔵思想の創始宣言・独立宣言であったと同時に⁽²⁶⁾、「釈尊の成覚」を原点とし、「菩提へと歩む衆生を助け導く、如来の慈悲業の顕現」という従来の〈如来出現〉との決別宣言でもあったといえるのではないだろうか。繰り返しになるが、如来蔵思想における〈如来出現〉の主流・主眼は、一切衆生への如来法身の内在を主張することにある。したがって、その主目的が縁起の新解釈の提示にあったとはいえ、先の『如来蔵経』の宣言は、「一切衆生に如来法身が内在しているというかたちで〈如来が出現〉していることは、如来が如来蔵という事実・真理を覚ろうが覚るまいが（=如来の成覚という〈如来出現〉の如何に拠らず）、また、如来が如来蔵という事実・真理を衆生に対して説こうが説くまいが（=如来の慈悲業の顕現という〈如来出現〉の如何に拠らず）、元からのきまりごとである。」と宣言しているに等しいと解釈できるからである。

この解釈の妥当性はさておいても、「如来法身の内在」というかたちでの〈如来出現〉を主張する如来蔵思想が、従来は一般的でなかった課題⁽²⁷⁾を抱えることとなった事実自体には疑いがない。その新たな課題は、大別して次の二点にまとめることができる。すなわち、

- ・法身の清浄と染汚に関わる問題
- ・すでに如来法身を獲得している凡夫の、修行に関わる問題

である。本研究はこれらの二課題を、如来法身の内在を主張する如来蔵思想が新たに抱えるに至った、

- ・構造的課題
- ・修道論的課題

と換言し、次章でその詳細を見ていくこととする。

2. 「如来法身の内在」を説く如来蔵思想が抱えた二つの課題

2-1. 構造的課題

先に触れたように、如来蔵思想における衆生の内なる如来法身は、真如・法身でありながら、煩惱に取り巻かれた「有垢真如」「在纏位の法身」とされる。本節では、如来蔵思想を代表する経典である『不増不減経 (Anūnatvāpūrṇatva-nirdeśa, AAN)』と『勝鬘経 (Śrīmālādevīsīṃhanādasūtra, ŚMS)』⁽²⁸⁾の所説を引用しながら、第一の「構造的課題」について考察を進めていくこととしよう。議論の端緒として、如来蔵思想の「中核、主流」をなすと見なされてきた両経典において、如来蔵がどのように理解されているかの確認から始めることとする。まずは『不増不減経』の所説である。

シャーリプトラよ、この同じ法身 dharmakāya が、無量億の煩惱の被膜に覆われ、(中略) 生死を経巡っている間は、衆生界 sattvadhātu と呼ばれる⁽²⁹⁾。

シャーリプトラよ、勝義諦というのは衆生界の別名である。衆生界というのは如来蔵 tathāgatagarbha の別名である。如来蔵というのは法身 dharmakāya の別名である⁽³⁰⁾。

シャーリプトラよ、それゆえ衆生界と法身とは別物ではない。衆生界こそが法身であり、法身こそが衆生界なのである。両者は内実に関して不二であって、ただ単に文字が違っているに過ぎない⁽³¹⁾。

シャーリプトラよ、法身は常住である。(中略) 法身は堅固である。(中略) 法身は寂靜である。(中略) 法身は恒常である⁽³²⁾。

以上の引用より、『不増不減経』においては「衆生界 = 如来蔵 = 法身」という等式が成立しており、如来蔵は無量の煩惱に覆われてはいるが、「常住 nitya・堅固 dhruva・寂靜 śiva・恒常 śāsvata」という〈四句〉によって形容さ

れる如来法身⁽³³⁾とは、単に名称が相違しているだけで、その本質は全く変わるところがないとされていることが分かる⁽³⁴⁾。次に、『勝鬘經』の所説に移ることとする。

〔勝鬘夫人〕「世尊よ、存在の消滅が苦の滅なのではありません。苦滅〔諦〕の名において、無始時来の、作られたものでない、不生・不起・不滅で、滅尽を離れ、常住・堅固・寂靜・恒常であり、本来清浄にして、一切の煩惱の覆いから離脱し、ガンジス河の砂の数を超える、不可分、智と離れない、不可思議なブツダの諸徳性をそなえた如来法身 *tathāgatadharmakāya* が示されています。そしてこの同じ如来法身がまだ煩惱の覆いから離脱していないとき、如来蔵 *tathāgatagarbha* と呼ばれるのです⁽³⁵⁾。」

〔勝鬘夫人〕「世尊よ、法身こそ如来なのです⁽³⁶⁾。」

〔勝鬘夫人〕「世尊よ、如来蔵は生まれることも、老いることも、死ぬことも、輪廻することも決してありません。(中略) 如来蔵は有為の相の境界を超えており、常住・堅固・寂靜・恒常だからです⁽³⁷⁾。」

以上の引用より、『勝鬘經』における如来蔵も『不増不減經』の場合と同様に、煩惱の覆いから離脱していないにも関わらず、「常住・堅固・寂靜・恒常」という〈四句〉によって形容されうる、有為の相の境界を超えた如来 (= 如来法身) そのものであることが知られる。では、その如来蔵 (如来法身) と煩惱との関係はどうなっているのでしょうか。引き続き『勝鬘經』の所説を見ていこう。

〔勝鬘夫人〕「如来蔵は、分離した、智と離れた一切の煩惱の覆いについては空です。一方、ガンジス河の砂の数を超える、不可分、智と離れない、不可思議なブツダの諸徳性については不空です⁽³⁸⁾。」

如来蔵は、煩惱とともにありながらも、それらの煩惱とは本質的に結びついておらず、不可思議な仏徳を失うことはないとされている。しかし、それでもなお、如来蔵は煩惱の覆いを脱しておらず、本来清浄であるにも関わらず煩惱

によって染汚されているのはなぜか。この「法身の清浄と染汚に関わる問題」は、「如来法身の内在」という如来蔵思想の根本的構造に起因しているため、ひとえに『勝鬘經』だけにとどまるものではなく、この思想全般に見られる共通の課題であった⁽³⁹⁾。そこで、如来蔵思想の理論化に努めた『勝鬘經』⁽⁴⁰⁾は、この「構造的課題」の解決に向けた方策・説明原理の模索に苦心している。

〔勝鬘夫人〕「世尊よ、それゆえ如来蔵は、〔如来法身である如来蔵と本質的に〕結合し、不可分、智と離れない、無為の諸法にとっての所依 *nīśraya*・支え *ādhāra*・基盤 *pratiṣṭhā* です。世尊よ、さらにまた、〔如来蔵と本質的には〕結合しておらず、分離した、智と離れた有為の諸法にとっても、所依・支え・基盤であるものは如来蔵なのです⁽⁴¹⁾。』

〔勝鬘夫人〕「世尊よ、もし如来蔵がなければ、〔衆生は〕苦を厭うこともなく、涅槃を願い、求め、欣求することもありません⁽⁴²⁾。』

〔勝鬘夫人〕「世尊よ、如来蔵があるとき輪廻もある、というのは、この語にとって相応しいものです⁽⁴³⁾。』

これらの引用から知られるように、『勝鬘經』は、如来蔵を無為法と有為法双方にとっての所依（いわゆる「染浄依持の如来蔵」）とすることによって、如来蔵思想の抱える構造的課題を解決しようと試みている。しかし、如来蔵が「浄依持」であることは理解しやすいとしても、なぜ「染依持」であるのかは容易には納得されないことがらである⁽⁴⁴⁾。結局、『勝鬘經』は構造的課題に最終的な解答を出すことができないまま、次のようなかたちで議論を打ち切らざるをえなかった。

〔勝鬘夫人〕「如来蔵に関する智こそが、諸々の如来の空性智なのです。そして如来蔵は、一切の声聞・独覚によっては、いまだかつて見られたことも理解されたこともありません⁽⁴⁵⁾。』

〔勝鬘夫人〕「世尊よ、本来清浄である心が煩惱に汚されるという意味は難解です⁽⁴⁶⁾。』

〔世尊〕「夫人よ、この二つの法は洞察しがたい。すなわち、本来清浄である心も洞察しがたく、その同じ心が染汚していることも洞察しがたい。

（中略）この二つの法については、ただ如来を信ずるよりほかはない⁽⁴⁷⁾。」

このように『勝鬘經』は、清浄な法身がなぜ煩惱に染汚されるのかは説明不可能であり、ひたすらに如来を信ずるほかはないとして、構造的課題についての明確な解答を回避・放棄している。結局、構造的課題は未解決のまま、来たるべき経論へとその解決が委ねられることとなったのである⁽⁴⁸⁾。

2-2. 修道論的課題

一方、如来法身の一切衆生への内在を主張する如来蔵思想が抱えるに至ったもう一つの課題が、「すでに如来法身を獲得している凡夫の、修行に関わる問題」、すなわち「修道論的課題」であった。以下、如来蔵 *tathāgatagarbha* を、成仏の因 *dhātu* なおかつブッダの本質 *dhātu* という観点から、果的側面の強い「仏性 *buddhadhātu*」というタームではじめて読み代えた『涅槃經』⁽⁴⁹⁾の所説に基づき、この修道論的課題について見ていくこととする。まず、『涅槃經 (*Mahāparinirvāṇasūtra, MPNS*)』前半部の第一類（主題は如来常住）より引用する。

我（アートマン）とはブッダという意味である。常とは法身という意味である。楽とは涅槃という意味である。浄とは法の別名である⁽⁵⁰⁾。

『涅槃經』が従来の四顛倒説を逆説的に応用して、アートマンの持つ〈自在性〉という特性をもって、ブッダの〈自在性〉を表現している箇所である⁽⁵¹⁾。一方、後半部の第二類（主題は如来蔵・仏性）では、アートマンの持つ〈内的実在性〉という特性をも利用して、この所説は次の主張に移し代えられる。

我（アートマン）とは如来蔵という意味である⁽⁵²⁾。

ここでは、先にブッダの〈自在性〉を表現するために用いたアートマンを、

衆生の内なる如来蔵・仏性に対して適用しており、両記述を併せると、『涅槃經』における衆生の内なる如来蔵・仏性が、完成態としてのブツダと等置されていることが知られる⁽⁵³⁾。このことは、次の引用文からも確認される。

〔世尊〕「唯一のものに帰依しなさい。(中略)ブツダこそが法でもありサンガでもあり、如来だけで三宝なのである。(中略)アトマンという〔内なる〕ブツダに帰依して一体となるべきである。それからブツダそのものになって如来業をなすがよい。」(中略)

〔迦葉菩薩〕「いかなる衆生であれ、如来蔵を体得しようとするこの經典を信じる者たちは、自らが三帰依なのです。衆生は自分だけに帰依すればよいのであって、三宝帰依は不要です。なぜかと言えば、〔自らの内に〕如来蔵・仏性が存在するからです⁽⁵⁴⁾。」

したがって『涅槃經』第二類においては、内なるブツダを有する衆生の価値がブツダと同じ位置にまで上昇させられ、その結果衆生は、成仏へと向かいゆく未完成態の凡夫と、その果である完成態のブツダとを、同一の自己に併せ持たなくてはならないという、極めて特殊な状況下に置かれることになったのである⁽⁵⁵⁾。この状況下では、すでにブツダを獲得している衆生が、さらに成仏を目指して仏道修行をする必要はあるのか、という問いが出てくることは必定であり、かくして「修行無用論」という、宗教倫理にとっての危機的状況が生み出される一要因ともなっていくと考えられる⁽⁵⁶⁾。そこで『涅槃經』は、「一闍提 icchantika」の概念を「成仏不可能者」の意味で解釈し、「いかに自らに仏性(=ブツダそのもの)が内在しているとはいえ、仏道修行をしない限りその者は一闍提であり、成仏不可能者である」という宗教倫理構造を確立し、修道論的課題に対処しようとしたのであった⁽⁵⁷⁾。

一切衆生には仏性がある、その〔仏〕性は各自の身体に内在しており、諸々の衆生は数多の煩惱を滅ぼして後にブツダとなるのである。ただし一闍提はその限りではない⁽⁵⁸⁾。

『涅槃經』の強い影響下に成立した『央掘魔羅經 (*Āṅgulimāliyasūtra*, *AMS*)』は、この「一闍提を内に含む宗教倫理構造」を受け継いでいる⁽⁵⁹⁾。ただし、それがいかに実践道を回復・維持するための便法であったとはいえ、一闍提という成仏不可能者を例外的に認めることは、“如来の慈悲に基づいて、衆生内の如来法身として〈如来出現〉が実現しているため、衆生は「誰もが例外なく成仏可能」という意味において先天的に利益されている”という、如来蔵思想の根本理念・構造と相反してしまうものでもあった。そのため、一部の例外を除き、後続する諸経論や、果ては『涅槃經』の内部においてさえ、便法としての一闍提に関する「密意」を解いて、いわゆる「闍提成仏」の主張へと路線を転換していく⁽⁶⁰⁾。その結果、一旦は獲得されたかに見えた修道論的課題解決への糸口は手放されてしまい、再び未解決の状態へと後戻りすることとなったのである。

3. 『大法鼓經』の提示する課題の解決—内なる如来法身の放棄

『央掘魔羅經』の他に、『涅槃經』の強い影響下に成立した経典がもう一つ存在する。それが『大法鼓經 (*Mahābherīsūtra*, *MBhS*)』である。『大法鼓經』は、『大雲經 (*Mahāmeghasūtra*, *MMS*)』『涅槃經』『央掘魔羅經』とともに「涅槃經系経典群」と名づけられるグループを形成しており、さらに、成立時期・思想的発展のどちらの面からも、この経典群の末尾・終極に位置している⁽⁶¹⁾。そして涅槃經系経典群の最後尾を飾るにあたり、『大法鼓經』は、これまで未解決であった構造的課題と修道論的課題双方の解決を試みている。前章で見たように、構造的課題には『勝鬘經』が「染浄依持の如来蔵」をもって、そして修道論的課題には『涅槃經』と『央掘魔羅經』が「一闍提を内に含む宗教倫理構造」をもって対処を試みるも、いずれの場合も問題を残してしまい、課題の解決には至っていなかった。そこで『大法鼓經』は、従来とは全く異なる発想

をすることによって、両課題を一挙に解決しようと試みたのである⁽⁶²⁾。その発想とは、衆生の内なる如来法身を放棄することであった。

衆生の内なる如来法身の放棄がなぜ解決をもたらすのかは、本稿ですでに辿った、如来蔵思想が構造的課題と修道論的課題を抱えるに至った経緯を見れば明らかであろう。すなわち、如来法身が一切衆生に内在されたからこそ、なぜ衆生内の如来法身は本来清浄でありながら煩惱に染汚されているのかという構造的課題と、如来法身がすでに自らの内にあるのになぜ修行する必要があるのかという修道論的課題とが発生したのであり、結局、原因はどちらの場合も、如来蔵思想が如来の慈悲業である〈如来出現〉の究極として、一切衆生に如来法身を内在させたことに帰着するからである。以下、衆生に内在する如来法身を放棄した『大法鼓経』の所説を、引用に従って見ていくこととする⁽⁶³⁾。まず、『大法鼓経』における如来の観念についての記述である。

如来は常住・堅固・寂靜・恒常であり、般涅槃（入滅）しても不壞である⁽⁶⁴⁾。

般涅槃（入滅）した諸仏世尊一切は、常住・堅固・寂靜・恒常なのである⁽⁶⁵⁾。

『大法鼓経』では「常住・堅固・寂靜・恒常」という〈四句〉をもって、入滅しても不壞である常住な如来を表現している。この、『大法鼓経』における常住如来が法身であることは、それが如来法身の形容句として多用される〈四句〉を適用されているからという傍証ばかりでなく、以下の世尊の発言から直截に確かめることができる。

〔如来の滅後、説法者は『大法鼓経』を説示して、次のように〕解説するであろう。“ここに釈迦牟尼世尊がいらしているのを観じなさい。そのように如来は常住・堅固・寂靜・恒常なのである。私の説示した常・楽の教えとはこのようなものだと知りなさい。”

そのときには、十方の諸仏が中空に姿を顕わして“その通りである

evam etat*”と言い、一切世間の人々も彼の教説を“善説subhāṣita*である”と信じるであろう。(中略)

カーシャパよ、私はそのような善男子や善女人に、法よりなる身体（法身）**dharmakāya*を示現してあげよう。彼らがどこの聚落、都城、町に住んでいようとも、その場所で私は彼らに〔法身を〕示現して、“善男子たちよ、如来である私は常住である”と説いてあげよう。今日よりこの経典を受持し、読み、誦し、他の人たちにも宣布し、“如来は常住・堅固・寂靜・恒常である”と説き、知らしめ、“世尊は常に住される”と自らの思いが浄らかで、偽善なく偽りなく欺瞞なくそのように知らしめる者、浄心をそなえた者に、私は自らを目の当たりに示してあげよう⁽⁶⁶⁾。

上記より知られるように、『大法鼓経』における如来法身は、入滅しても不壊である常住な如来を意味している。この法身としての常住如来は、『大法鼓経』の教説を信じる衆生の前に〈出現〉し、説法を通じた衆生利益という如来業を顕現できる如来であり、衆生の内にある、煩惱に覆われ如来業を示現することのできない如来蔵とは峻別されている。『大法鼓経』においては、常住・堅固・寂靜・恒常という〈四句〉は、成覚したブツダ如来を表現する場合にのみ用いられており、如来蔵・仏性にはついで適用されることがない⁽⁶⁷⁾。さらに、先の引用文中に見られた、如来業を顕現できる完全態としての如来を表す「法身 *chos kyi sku*」が、『大法鼓経』における法身の唯一の使用例であって⁽⁶⁸⁾、如来蔵・仏性を法身と呼称している例は一つも確認されないのである⁽⁶⁹⁾。すなわち『大法鼓経』では、衆生の内なる如来蔵は如来法身とは見なされておらず、そのため〈四句〉も冠されていない。法身であり、常住・堅固・寂靜・恒常であるものは、『大法鼓経』では成覚し、衆生利益の如来業を示現するブツダ如来のみということになる。そして如来蔵・仏性が如来法身でない以上、「なぜ清浄な法身が煩惱に覆われるのか」という構造的課題からも、「如来法身をすでに獲得している衆生が、なぜ如来法身の獲得のために改めて修行する必要が

あるのか」という修道論的課題からも解放されることとなり、ここに『大法鼓経』は、如来蔵思想が抱え込んできた二つの難問を、どちらも同時に解決することに成功したのである⁽⁷⁰⁾。

4. 『大法鼓経』における如来蔵とは何か

前章までに、如来蔵思想が抱える二つの課題、及び『大法鼓経』による、衆生の内なる如来法身の放棄を通じた課題解決の過程を見た。たしかに、両課題の発端が一切衆生への如来法身の内在であった以上、その内在する法身を放棄することによって課題が解決できることは、ある意味自明の理であった。では、なぜ他の経論が衆生に内在する法身を放棄してこなかったかといえば、その答えは明白である。すなわち、一切衆生に如来法身が内在するという提言は、元来両課題を生じさせるためのものではなく、如来の慈悲業の究極形態として如来法身を一切衆生に抱え込ませることによって、如来と衆生との間に本質的な〈等質性〉⁽⁷¹⁾を認め、その〈等質性〉を根拠として一切衆生の成仏の〈可能性〉を主張するために行われた、如来蔵思想の根本理念そのものであったからである。したがって、衆生の内なる如来法身を放棄することは、如来蔵思想の根本理念の崩壊に直結してしまうことになってしまう。そうであるからこそ、他の経論は衆生の内なる法身を放棄しないまま、その内なる法身に起因する二つの課題の解決に臨んだのであった。しかし、原因を放置したままでは、それに起因する課題を完全には解決できなかったことは、前章までに見てきたとおりである。だが、原因である「一切衆生への如来法身の内在」の放棄は、如来蔵思想の根底を揺るがしかねないものであり、なかなか踏み切ることができない。構造的課題と修道論的課題が難問であった理由は、それが如来蔵思想の根本理念に根ざすものであって、解決に当たっては、どうしても自家撞着やジレンマを避けることが困難であったからである。そのような状況であるにも関わらず、

『大法鼓經』が衆生の内なる如来法身を放棄できた理由はどこにあるのであろうか。『大法鼓經』における如来蔵・仏性は、もはや成仏の因 dhātu とはなっていないのであろうか。否、決してそうではなかった。

一切衆生と一切の生きものには仏性**buddhadhātu* があって、(中略)

これを因**dhātu* として、諸々の衆生は涅槃を得るのである⁽⁷²⁾。

このように、『大法鼓經』においても衆生内の如来蔵・仏性は、もはや如来法身ではないにも関わらず依然として成仏の因と見なされており、その点で、「如来蔵を因とする一切衆生の〈成仏可能性〉の主張」という如来蔵の基本理念が踏襲されていることが分かる。これらを総合すると、『大法鼓經』が基本理念を踏襲できたのは、如来法身の内在によらないで、一切衆生の〈成仏可能性〉を主張できる新たな説明原理を手に入れたからに他ならないということになるであろう。以下、『大法鼓經』の教説を辿りながら、その新しい説明原理を探っていくこととする。

『大法鼓經』では衆生の内なる法身を放棄したため、法身を介した如来と衆生との〈本質的等質性〉を主張することはできない。そこでまず、『大法鼓經』における如来と衆生との関係を見ることとしよう。

もし衆生が福をなせばブツダであり、なさなければ衆生のままである⁽⁷³⁾。

ここでは、ブツダ如来は衆生が成ったものという〈如来と衆生の連続性〉と、衆生は衆生のままではブツダ如来ではないという〈如来と衆生の異質性〉とが同時に確認されている。如来法身が衆生に内在していない以上、〈如来と衆生の等質性〉は無条件には認められず、仏道修行を通じた〈連続性〉とともに、現時点での〈異質性〉が強調され、再確認されているのである。

〔カーシャパ〕「この世間において、滅尽はございますか、それともございませんか。」

〔世尊〕「世間において、いかようにであれ、いつであれ、滅尽は決して

ない。」(中略)

〔カーシャパ〕「世尊よ、衆生聚* *sattvarāśi* は無尽であります、一切の声聞・独覚はそのことを知りません。諸仏世尊のみがご存知なのです。」

〔世尊〕「カーシャパよ、素晴らしいぞ、その通りである。衆生聚は無尽なのである。」

〔カーシャパ〕「世尊よ、般涅槃(入滅)した衆生(=ブツダ如来)には滅尽があるのでしょうか。それともないのでしょうか。」

〔世尊〕「衆生に滅尽はない。(中略)もし滅尽があれば〔衆生聚に〕増減があることになろう。〔しかしそのようなことはありえない。〕(中略)般涅槃(入滅)した諸仏世尊一切は、常住* *nitya*・堅固* *dhruva*・寂靜* *śiva*・恒常* *śāśvata* なのである⁽⁷⁴⁾。」

この箇所では、般涅槃した諸仏世尊をも含めて広義の衆生と見なした上で、如来は入滅しても常住であること、すなわち〈如来の常住性〉に基づき、衆生の総体である衆生聚の無尽が主張されている。したがって如来と衆生との間には、どちらも広義の衆生であるという点で〈等質性〉がある一方、般涅槃を得ているかないかという点で〈異質性〉が確認され、〈連続性〉はあるものの、両者の間には明確な線引きが行われており、修道論的課題が未然に回避されているのである。このことから、『大法鼓経』が「一闍提を内に含む宗教倫理構造」を、『涅槃経』や『央掘魔羅経』から継承する必要がなくなったことが分かるであろう。

以上で、『大法鼓経』における如来と衆生との関係が確認された。ここで本題の、『大法鼓経』が手に入れた「如来法身の内在によらないで、一切衆生の〈成仏可能性〉を主張できる説明原理」の考察へと移ることにしよう。結論の一部を先取りするならば、それは「アトマンの〈実在性〉」を鍵とする説明原理であった。『法華経』「從地涌出品第十四 *Bodhisattvaprthivīvivarasamudgama-parivarta*」の「父少子老」⁽⁷⁵⁾を踏まえた遣り取り⁽⁷⁶⁾の後、世尊は次のように告

げる。

この『大法鼓経』もそれと同様〔に希有〕である。それはなぜかと言えば、如来は入滅したにも関わらず依然として住し続けると言い、アートマン*ātman も我がものという観念（我所）*mama もないと信じている者たちに向かって、今再びアートマンはあると説くからである⁽⁷⁷⁾。

従来タブー視されてきたアートマンの観念の肯定的使用は、本稿「2-2」で見たように、出世間の四不顛倒を説く『涅槃経』によってすでに先鞭がつけられていた。ただし『涅槃経』においては、衆生の内なるアートマンは常住自在なブツダ如来・如来法身そのものであり、その完全なブツダを抱え込む衆生の価値がブツダと同等にまで上昇してしまったため、『涅槃経』は「一闍提を内を含む宗教倫理構造」を確立して「修行無用論」に対抗せざるを得なかった。しかし『大法鼓経』では衆生への如来法身の内在を説かないため、「アートマン」という用語そのものは同じであっても、常住自在なブツダ如来・如来法身を指すものではなかった。この点について、三件の引用を通して確かめてみよう。

衆生が輪廻をさまよっている間はアートマンが遷移して〔自在ではなくなって〕いるので⁽⁷⁸⁾、アートマンはないという見解（＝無我説）が不変・常住〔の真理〕である。（中略）〔しかし〕解脱は寂静*sīva・常住*nitya・有色*rūpinである。（中略）解脱は実在する⁽⁷⁹⁾。

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しくそのように有色であると、明らかに正しく理解しなさい⁽⁸⁰⁾。

まだ解脱（覚り、涅槃）を得ておらず輪廻を経巡るうちは、衆生に内在するアートマンは遷移しており、本来の〈自在性〉を発揮できない。そのため無我説が説かれるが、解脱を得た諸仏は永遠に消え去ることなく姿・かたちを保ち（有色）、常住・寂静であり〈自在性〉を取り戻していると『大法鼓経』は説く。この引用箇所からはまず、衆生の内なるアートマンは、『涅槃経』の場合とは

異なり、遷移してしまうもの・堅固でないものとされ、したがって、常住・堅固・寂靜・恒常である如来法身とは明確に区別されていることが確認できる。加えてこの箇所からは、『大法鼓経』は『涅槃経』第二類と同様に、アートマンの〈内的実在性〉という特性を利用して教説の基本構造を構築しようとしていることも知られる。さらに引用を続ける。

〔カーシャパ〕「解脱を得た者（＝如来）が常住堅固で自在**aiśvarya*であるなら、衆生もまた実在し、常住であると知らねばなりません。それはなぜかと申しますと、煙によって〔火が〕ある〔と知られる〕ようなものだからです。もし解脱が常住であるなら、〔解脱は〕アートマン（実在・自在）ということになりますから、〔結局、〕“解脱はアートマンである（実在する、自在である）”と説くことは、〔解脱・如来の〕有色に基づいて説かれるものなのではないでしょうか。」

〔世尊〕「〔解脱・如来は有色で実在すると言っても〕世俗の有身見**saṅkāyadṛṣṭi*のようなものではなく、断〔見〕・常〔見〕を語るようなものでもないのである。」

〔カーシャパ〕「世尊よ、諸々の如来が〔常住で〕入滅されないのでしたら、なぜそのように入滅を示されるのですか。生起することがないのなら、なぜ誕生を示されるのですか。」

〔世尊〕「衆生は“ブッダでさえ死ぬのであれば、私たち〔が死ぬの〕は言うまでもない。ブッダでさえアートマンが自在でないのなら、アートマンと我所に執着する私たち〔が自在でないの〕は言うまでもない”と知るであろうからだ。（中略）衆生が輪廻をさまよううちは〔自分が自在ではないにも関わらず〕“私はアートマン（自在）である”と我見を起こすので、アートマンはないと見なすように〔諸仏は入滅を示現するの〕である。（中略）そもそも如来は天中天であるから、もし如来がそのように入滅して消え去ってしまったとしたら、世間は損滅することになるだろう。もし損滅

しないのであれば常住・寂靜である。もしそのように常住であるならばアートマン（自在性・実在性）はあると知られるべきである。あたかも、煙に基づいて火〔が知られる〕ように。（中略）もし存在しないもの（非有）が衆生となったなら、〔それは〕どこか別のところから来たことになるだろう。また、もし意思作用を持つものが滅するなら、〔衆生は〕損滅するものとなるであろう。もし非有が衆生となったなら、〔衆生は〕増大するものとなるであろう。〔しかしそのようなことはありえない。〕したがって、〔如来と衆生の〕二者（＝衆生聚）は不生不滅で不増不減*anūnatvāpūrṇatva なのである⁽⁸¹⁾。」

成覚したブツダ如来は不壊・有色で消え去ることなく、常住・堅固・寂靜・恒常であるから、自在でありアートマン（自在性・実在性）がある。一方、その如来の〈自在性・実在性〉と、「衆生が成覚すればブツダ」という如来と衆生の〈連続性〉に基づき、如来を含めた衆生聚は無尽・不増不滅とされる。したがって、如来にアートマン（実在性）があるのであれば、輪廻を経巡る衆生にもアートマンがなくてはならない。もし衆生にアートマンがなければ、アートマンを持たない衆生がアートマンを持つ如来となることによって、無から有が生じることになり、その結果、衆生聚の不増不滅に反することになってしまうからである。したがって、火そのものが直接確認できなくとも、煙があれば火の存在が知られるように、輪廻を経巡る衆生のアートマンは直接確認できなくとも、如来にアートマンがあることによって、衆生にもアートマンがあると知られるのである。もちろん、先に見たように、衆生に内在するアートマンは遷移しており〈自在性〉を発揮できない状態にある。しかし、解脱を得た如来にも、まだ解脱を得ていない衆生にも、等しくアートマンがあることに基づき、『大法鼓経』は如来と衆生の間に〈等質性〉を認めていることが分かる。たとえ如来法身の内在は放棄しても、如来と衆生の本質的な〈等質性〉を主張している点では、『大法鼓経』も、他の如来藏系経論も変わることはないのである。

ただし、如来と衆生の本質的な〈等質性〉を認めているとはいえ、それが如来法身を媒介としたものではないため、構造的課題も修道論的課題も『大法鼓経』には無縁のものとなったことは、すでに述べたとおりである。

以上、『大法鼓経』の教説を辿ることで、

1. 成仏の因である如来蔵・仏性が一切衆生にあることによって、一切衆生の成仏の〈可能性〉が保証されている。
2. 如来と衆生との間に本質的な〈等質性〉を認めている。

これら二点において、『大法鼓経』と他の如来蔵系経論の間に違いはないこと、および、〈等質性〉は如来法身ではなくアートマンによって説明されるため、『大法鼓経』では構造的課題と修道論的課題の双方が回避されていることを見た。今や残された問題は、如来法身の内在を通さずに、いかにして『大法鼓経』が〈可能性〉と〈等質性〉を結びつけているかの解明に絞られたことになる。

幾億もの煩惱の被覆で覆われたこの〔仏〕性*dhātuは、声聞独覚に歓喜しているうちは、アートマンでありながらアートマンでないものとなり、(中略) 諸仏世尊に歓喜したなら〔真の〕アートマンとなるのである⁽⁸²⁾。

ここにわれわれは、『大法鼓経』における「如来蔵・仏性とアートマンの連結」を見ることができる。たしかに、衆生の内なる如来蔵・仏性をアートマンと見なすことは、先に見たように、すでに『涅槃経』第二類においてなされていた試みである。しかし『涅槃経』における如来蔵・仏性は、未完成態の〈可能性〉にとどまるものではなく、もはや完成態として〈自在性〉をそなえたアートマンであった。それは『涅槃経』が、如来蔵・仏性を「衆生の内なる如来法身」と捉える伝統を受け継いでおり、その伝統に立った上で、アートマンの〈自在性・実在性〉を利用して、如来蔵・仏性をアートマンと表現したからであった。しかし『大法鼓経』においては、如来蔵・仏性を「衆生の内なる如来法身」と捉える伝統は放棄されているため、『涅槃経』からは主として、「如来蔵・仏性をアートマンと表現する」という用法を継承したに過ぎないことになる。『大

『法鼓經』における衆生の内なるアートマンは、本来の〈自在性〉を発揮できない「遷移した、アートマンならざるアートマン」であり、一切衆生の内に〈實在〉する、成仏の〈可能性〉である如来蔵・仏性なのである。ここでようやくわれわれは、当初の目的であった「如来法身の内在によらないで、一切衆生の成仏の〈可能性〉を主張できる説明原理」に辿り着いたのである。

4. 結論 — 『大法鼓經』における〈如来出現〉の原点への回帰

『大法鼓經』がアートマンならざるアートマンである如来蔵・仏性を成仏の因とすることで、如来法身の内在によらずに、一切衆生の成仏の〈可能性〉を主張できる説明原理を獲得したことが、前章における考察を通して確認された。ここに、大変興味深い事実が浮かびあがる。それは、なぜ『大法鼓經』が「一切衆生へのアートマンの内在」を主張できたかの理由から導かれる事実である。前章の議論を思い起こしていただきたい。『大法鼓經』が一切衆生にアートマンが内在していることを表明できたのは、“如来を含めた衆生聚が無尽・不増不減であるため、如来が常住自在である以上、換言すれば、如来にアートマンが存在する以上、一切衆生にもアートマンが存在しないと、無から有が生じてしまうことになる”という論理に基づいていた。衆生の内なるアートマンは如来蔵・仏性であり、一切衆生に成仏の〈可能性〉を保証するものである。そして、なぜ如来が常住自在であるのかは、如来が成覚して涅槃を得たからであった。すなわち『大法鼓經』においては、釈尊が成覚し、常住自在な如来となったからこそ、一切衆生は例外なく成仏できるという大きな利益を受けたのである。これは取りも直さず、『大法鼓經』における〈如来出現〉が、その原点である「釈尊の成覚」に回帰したことを意味している。

『大法鼓經』以外の如来蔵系經典においては、如来の慈悲業の顕現としての〈如来出現〉が「如来法身の一切衆生への内在」として極まった一方で、釈尊の成

覚を原点とし、迷える衆生を利益する伝統的な〈如来出現〉の観念はかえって希薄になっていった。ところが、衆生に内在する如来法身を放棄した『大法鼓経』においては、釈尊が成覚したからこそ多くの衆生が利益されるという、仏教における〈如来出現〉の原点へと回帰しているのである。

もちろん、本稿で詳しく辿ってきたように、〈如来出現〉と衆生利益を巡る思想史は多様な発展・展開を遂げているため、どちらも衆生利益の根拠を釈尊の成覚に求めているとはいえ、『大法鼓経』における〈如来出現〉と、初期経典におけるそれとは、自ずから意味が異なる。いわば『大法鼓経』における原点への回帰は、途中の経路において、如来蔵思想をはじめとする様々な影響を受けながら発展した後に、再び原点方向へと進路を戻して向かっていった、「螺旋状の回帰現象」とでも呼ぶべきものなのである。かつて論じたように、『涅槃経』第一類と第二類を通して如来常住説から如来蔵・仏性説へと動いた思想の流れは、『大法鼓経』においてその方向を反転させ、再び如来常住説へと回帰する方向へと進路を変えていた⁽⁸³⁾。したがって本稿の考察結果を併せれば、『大法鼓経』は如来常住説だけではなく、〈如来出現〉の観念についても、この「螺旋状の往復運動・回帰現象」を体現している経典ということになる。そして、この現象が決して珍しいものでないことは、仏教の原点である〈縁起説〉の再解釈として、空性説、如来蔵説、そして唯識説を生み出してきた仏教史の有様、すなわち、仏教における〈思想の動き〉に目を転じれば、容易に首肯されるであろう。そのような視点に立つとき、『大法鼓経』は、如来蔵系経典でありながら如来法身の内在を説かない特異な経典であるだけでなく、仏教における〈思想の動き〉が何たるかをわれわれに教えてくれる、貴重な資料・教材でもあることに気付かされるに違いない。

〈略号及び使用テキスト〉

- AAN *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa* (『不増不減経』).
AMS *Āṅgulimāliyasūtra* (『央掘魔羅経』).
LAS *Lankāvatārasūtra* (『楞伽経』), ed. B. Nanjio, Kyoto, 1956.
MBhS *Mahābherīsūtra* (『大法鼓経』).
MBhS_T Tibetan version of the MBhS, P No. 888.
MBhS_C Chinese version of the MBhS, T. No. 270 (求那跋陀羅訳).
MMS *Mahāmeghasūtra* (『大雲経』).
MPNS *Mahāparinirvāṇasūtra* (『涅槃経』).
MPNS_T Tibetan version of the MPNS, P No. 788.
MPNS_{C2} Second Chinese version of the MPNS, T. No. 374 (曇無讖訳).
RGV *Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantrasāstra* (『宝性論』), ed. E. H. Johnston, Patna, 1950.
ŚMS *Śrīmālādevīsīmaṇādasūtra* (『勝鬘経』).
ŚMS_{C1} First Chinese version of the ŚMS, T. No. 353 (求那跋陀羅訳).
SP *Saddharmapuṇḍarīka*. (『法華経』), ed. H. Kern and B. Nanjio, St. Petersburg, 1908-1912.
TGS *Tathāgatagarbhasūtra* (『如来藏経』).
TUSN *Tathāgotapattisambhavanirdeśa* (『華嚴経・如来性起品』).
TUSN_T Tibetan version of the TUSN, P No. 761(43), Phal chen, Śi 75b2-142a4.
P Peking Kanjur.
T 『大正新脩大藏経』.

- 1 水上 [1991: 144-145] 参照。南伝仏教圏では五月頃に行われるウエーサク祭が灌仏会に該当する。ただしウエーサク祭では、釈尊の誕生のみならず、成道、入滅も合わせて記念される。(『岩波仏教辞典第二版』68, 186より)
- 2 〈如来出現〉に関して本稿筆者が参照した代表的先行研究として、高崎直道博士の諸研究(高崎 [1958] [1960] [1974: 574-602] [1975a] [1975c: 420-421] [1997: 144-158]) および西尾 [1944] を挙げる。なお本稿は、先に『日本仏教学会年報』第72号に寄稿した小論「如来蔵思想と慈悲」を、〈如来出現〉という観点から再検討した上で、本文・注ともに大幅な加筆を施し改稿したものである。そのため、両者の記述に一部重なりがあることを予め断っておく。

- 3 『増一阿含経 (T. No. 125)』 561a8-562a6.
- 4 AN i. 22.2-23.14.
- 5 「比丘たちよ、ある一人が、多くの人々の利益のため *bahujanahitāya*、多くの人々の安楽のため *bahujanasukhāya*、世の人々に対する憐愍のため *lokānukampāya*、(省略)世間に〈出現〉する *loke uppajjamāno uppajjati*。その一人とは誰かといえば、如来・応供・等正覚である。」(AN i. 22.2-5)
- 6 高崎 [1979: 207]。
- 7 SP 39.13-43.3. 鈴木 [2006: 199, 207] 参照。
- 8 SP 315.1-326.13. 〈如来の出現〉の場合とは異なり、如来の入滅に関しては、『増一阿含経』『阿須倫品』、『増支部』『一人品』双方とも結果論的に理解している(『増一阿含経』 561b26-c5, AN i. 22.18-22)。高崎 [1958: 114] [1974: 576-577] 参照。
- 9 『如来性起品』および『性起品』は、『六十華嚴』における同品の名称「宝王如来性起品」に由来する呼称である。『八十華嚴』では「如来出現品」と、原語により忠実に訳出されている。高崎 [1958: 70-74] 参照。
- 10 このことは、「如来 *tathāgata*」の語義解釈とも無関係ではない。高崎 [1997: 107-121, 149-152] 参照。
- 11 特に、〈如来出現〉の第四相、如来の意業の第十喩 (*TUSN_T* 117a5-118b3) における、「三千大千世界を一微塵に含む」譬喩 (*RGV* 22.10-24.8) を通じて説かれる「仏智の遍在」は、『如来藏経』成立の直接の背景となったものとして注目されてきた。注13参照。なお、本研究におけるサンスクリット文の利用に当たっては、原典の散逸している資料も多いという事情に鑑み、『宝性論 (*Ratnagotravibhāga-mahāyānotaratantraśāstra*, *RGV*)』での引用が確認されている場合には、適宜そちら(『宝性論』)を参照することとする。『宝性論』からの和訳、および解釈に際しては、高崎 [1989] を参考にした。
- 12 *pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ/ ... pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi vippamuttaṃ/* (AN i. 10.11-16, 高崎 [1975a: 21-22] 参照)
- 13 高崎 [1974: 46-48, 574-602] [1975a: 10-14] [1975c: 417-426] [1982: 2-3] [1997: 154-155]。
- 14 高崎 [1974: 592] [1975a: 16-17] [1989: 252]。
- 15 高崎 [1958: 129-130] [1974: 576-577]。
- 16 「三千大千世界を一微塵に含む」という先の譬喩(注11参照)中では、*RGV* 23.6-24.6に明示されている。

- 17 有垢真如 *samalā tathatā* については『宝性論』第一章に詳説される (*RGV* 25.18-78.22)。高崎 [1989: 44-138] 参照。
- 18 *aparyantakleśakośakoṭiḡūḡhas tathāgatagarbhaḡ* (*RGV* 59.14); *ayam eva ca bhagavaḡs tathāgatadharmakāyo 'vinirmuktakleśakośas tathāgatagarbhaḡ sūcyate* (*RGV* 12.14)。高崎 [1975a: 15] 参照。
- 19 *tannairmalyasyādvayatvāt prakṛtyā* (*RGV* 26.2); *tathatāvyatibhedataḡ* (*RGV* 26.5); *tathāgatataḡatāvyatibhedārthena* (*RGV* 26.8)。
- 20 高崎 [1975a: 14] 参照。如来蔵思想においては、衆生は例外なく先天的に利益されていることになる。
- 21 高崎 [1974: 577] [1997: 157-158] が述べるように、如来蔵者である一切衆生が成覚して、新たなブツダ如来と成ることも〈如来出現〉といえるが、それは成覚以降に確立される〈如来出現〉であり、成覚以前に、歩みを助け菩提へと衆生を導く「如来の救済業」とはなっていない。事実、『宝性論』では如来蔵の解説が終わった後、順次、菩提、十力等の仏功德へと進み、その仏功德が衆生利益の仏業をなすとしているが (*RGV* 98.1-114.4。高崎 [1989: 175-204])、そこに説かれる仏業は、有垢真如である如来蔵が無垢真如 *nirmalā tathatā* に転換して後 (注44参照)、すなわち、衆生が覚りを得てブツダと成って以降 (=〈如来出現〉の原点であった成覚以降) のものであり、成覚以前に如来蔵がなす救済業・仏業ではない (高崎 [1989: 222])。
- 22 高崎 [1975a: 16] [1978: 194]、鈴木 [2000b: 77-78] 参照。高崎 [1977] [1979] は大乘經典を大きく二つに分類し、それぞれ、(一) 菩薩のあり方・修行・正しい法の見方を教えることを主眼とする經典類を〈菩薩教〉、(二) 如来の功德を讃え、その慈悲業を教える經典類を〈如来教〉と呼称し、如来蔵思想は〈如来教〉の部類に入るとする。ただし、〈如来教〉の代表的經典とされる『法華經』は、『法華經』の受持、読誦、解説、書写をはじめとする菩薩行を繰り返し強調しており、決して修行への関心が低かったわけではない (『法華經』の菩薩行に関する最近の研究として、伊藤 [2004: 245-597] を挙げておく)。高崎 [1977: 81] 自身も「インドにおいては下からの実践に仏道の正系を見出し」ていたことを認めており、また高崎 [1979: 207-208] は「それぞれの經典も、何ほどかずつ両面を備えている」と述べている。
- 23 高崎 [1979: 210-215] は、如来蔵系經典に見られる救いについて、具体的事例を挙げながら考察を行っている。さらに言えば、そもそも「一切衆生は如来蔵である」という教説を如来が説くこと自体、如来の慈悲業の顕現に他ならないわけであり、その意味では、如来蔵思想が「従来の〈如来出現〉」に全く無関心であったという

ことにはならない。しかしそれでもなお、如来蔵思想の力点が「すでに〈如来出現〉は一切衆生内に実現している」ことの主張にあり、衆生の内なる如来を、いかにして完全な如来にしたらよいか、どうしたら菩提を得られるのかという「導き」に関する具体的記述に乏しい（高崎 [1989: 409]）ことは、この思想の持つ一般的傾向として認められてよいであろう。

- 24 高崎 [1989: 408]。
- 25 eṣā kulaputra dharmāṇaṃ dharmatā/ utpādād vā tathāgatānāṃ anutpādād vā sadaivaite sattvās tathāgatagarbhā iti/ (RGV 73.11-12)。
- 26 高崎 [1974: 48, 64] [1975a: 14] [1975b: 57-58] 等参照。
- 27 ただし、完成態としての如来と、未完成態としての衆生を重ね合わせる試みは、如来蔵思想以前に遡れる。詳しくは鈴木 [2006] を参照されたい。
- 28 高崎 [1974: 39-127] は、『宝性論』形成に至る前史を解明する過程で、『如来蔵経』『不増不減経』『勝鬘経』の三経を「如来蔵系経典の三部経」あるいは「如来蔵思想形成の中核」と呼んでいる。高崎 [1977: 79-81] も同様に、「『如来蔵経』にはじまり、『不増不減経』『勝鬘経』を経て『宝性論』に至る系列を以て中心なる主流」と見なしている。
- 29 ayam eva śāriputra dharmakāyo 'paryantakleśakośakoṭiḡūḍhaḥ ... cyutyupapattiṣu saṃcāraṇaṃ sattvadhātur ity ucyate/ (RGV 40.16-18)
- 30 paramārtha itī śāriputra sattvadhātur etad adhivācanaṃ/ sattvadhātur itī śāriputra tathāgatagarbhāsyaitad adhivācanaṃ/ tathāgatagarbha itī śāriputra dharmakāyasyaitad adhivācanaṃ/ (RGV 2.11-13)
- 31 tasmāc chāriputra nānyaḥ sattvadhātur nānyo dharmakāyaḥ/ sattvadhātur eva dharmakāyaḥ/ dharmakāya eva sattvadhātuḥ/ advayam etad arthena/ vyañjanamātrabheda itī/ (RGV 41.15-17)
- 32 nityo 'yaṃ śāriputra dharmakāyo ... dhruvo 'yaṃ śāriputra dharmakāyo ... śivo 'yaṃ śāriputra dharmakāyo ... śāsvato 'yaṃ śāriputra dharmakāyo (RGV 54.12-15)
- 33 元来、如来や涅槃の形容句である〈四句〉は、如来蔵系経論においても如来法身を表現する際に好んで用いられる。RGV 20.9-10, 53.9-54.15, 83.12-17, 84.7-10, 84.20-21, 高崎 [1987: 299-300], 下田 [1997: 243] 参照。
- 34 高崎 [1974: 69-96]。
- 35 na khalu bhagavan dharmavināśo duḥkhanirodhaḥ/ duḥkhanirodhanāmnā bhagavān anādīkāliko 'kr̥to 'jāto 'nutpanno 'kṣayaḥ kṣayaḥpāgato nityo dhruvaḥ śivaḥ śāsvataḥ prakṛtipariśuddhaḥ sarvakleśakośavinirmukto gaṅgāvālikāvyaativṛttair

- avinirbhāgair acintyair buddhadharmaiḥ samanvāgatas tathāgatadharmakāyo deśitaḥ/
ayam eva ca bhagavaṃs tathāgatadharmakāyo 'vinirmuktakleśakośas
tathāgatagarbhaḥ sūcyate/ (RGV 12.10-14)
- 36 dharmakāya eva bhagavaṃs tathāgata iti/ (RGV 56.4)
- 37 na punar bhagavaṃs tathāgatagarbho jāyate vā jīryati vā mriyate vā cyavate
votpadyate vā/ ... saṃskṛtalakṣaṇaviśayavyativṛtto bhagavaṃs tathāgatagarbho nityo
dhruvaḥ śivaḥ śāśvata iti/ (RGV 46.2-4)
- 38 sūnyas tathāgatagarbho vinirbhāgair muktajñaiḥ sarvakleśakośaiḥ/ aśūnyo gaṅgā-
nadivālikāvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair acintyair buddhadharmair iti/ (RGV
76.8-9)
- 39 高崎 [1974: 107, 111] は『勝鬘經』を考察する中で、「如来藏 = 法身という線で〈如来藏〉が確定してくると、そこには説明上でも矛盾が生ずることになる。この問題は実は本經に限らず、如来藏思想全般の課題であり」（傍点筆者）、「法身・如来智という、いわば、上からの説明において勝れ、煩惱との関係の説明において未解決のものがあるということは、如来藏思想の本質に関わる問題である」と述べている。
- 40 高崎 [1974: 64] [1975c: 422-424] [1982: 24-27] 参照。
- 41 tasmād bhagavaṃs tathāgatagarbho niśraya ādhāraḥ pratiṣṭhā saṃbaddhānām
avinirbhāgānām amuktajñānānām asaṃskṛtānām dharmāṇām/ asaṃbaddhānām api
bhagavan vinirbhāgadharmānām muktajñānānām saṃskṛtānām dharmāṇām niśraya
ādhāraḥ pratiṣṭhā tathāgatagarbha iti/ (RGV 73.2-5)
- 42 tathāgatagarbhaś ced bhagavan na syān na syād duḥkhe 'pi nirvin na nirvāṇecchā
prārthanā praṇidhir veti (RGV 73.7-8)
- 43 sati bhagavaṃs tathāgatagarbhe saṃsāra iti parikalpam asya vacanāyeti/ (RGV 73.6)
- 44 高崎 [1974: 89, 106-107] [1978: 196-197] [1982: 26] は、『勝鬘經』は如来藏を無為法・有為法兩者の所依・支え・基盤（=生死と涅槃がそこにおいてある場）とすることで、いわゆる「如来藏の染淨依持」の課題を提起したが、染淨依持に関しては納得のいく説明を用意できなかったと述べる。一方、『勝鬘經』の教説を発展的に受け継ぐ『宝性論』は、如来藏を所依 āśraya と見なし (RGV 79.3, 116.6)、如来法身はその転換・全現 parivṛtti を特質とするという (RGV 21.10。高崎 [1989: 339-340])。なお、下田 [1997: 318-319] は『勝鬘經』における如来藏を、「法身の拠り所」でもあり「輪廻の拠り所」でもあるもの、「仏と衆生がともに成り立つ場 āśraya」、
「涅槃・輪廻の基底」、「染淨の依持」、「法身より高次の概念」と呼称している。

- 45 tathāgataḡarbhajñānam eva tathāgatañāṃ śūnyatājñānam/ tathāgataḡarbhāś ca sarvaśrāvakaḡratyekaḡbuddhair adḡṣṭapūrvō 'nadhigataḡpūrvā iti (RGV 76.15-16)
- 46 atha ca punar bhagavan prakḡtipariśuddhasya cittasyopakleśārtho duḡprativedhyaḡ/ (RGV 15.6-7)
- 47 dvāv imau devi dharmau duḡprativedhyau/ prakḡtipariśuddhacittam duḡprativedhyam/ tasyaiva cittasyopakleśatā duḡprativedhyā/ ... tathāgataśraddhā-gamañiyāv evaitau dharmāv iti/ (RGV 22.1-4)
- 48 『楞伽經』に見られる如来蔵とアーラヤ識の同一視 (LAS 220.13-14, 223.10-13) は、その成否はさておき、如来蔵思想の「構造的課題」に対する解答例の一つと見なすことができるであろう。高崎 [1974: 120-121] [1982: 26-27] 参照。
- 49 『涅槃經』に関する研究は、下田 [1997] が総合的かつ啓発的であり、その成果に本研究も多くを負っている。
- 50 bdag (*ātman) ces bya ba ni sañs rgyas (*buddha) śes bya ba'i don to// rtag (*nitya) ces bya ba ni chos kyi sku (*dharmakāya) źes bya ba'i don to// bde (*sukha) źes bya ba ni mya ñan las 'das pa (*nirvāṇa) źes bya ba'i don to// sdug (*śubha) ces bya ba ni chos (*dharma) kyi tshig bla dags (*adhivacana) so// (MPNS_T 32b4-5)
- 51 藤井 [1991: 125-130], 下田 [1997: 218]。
- 52 bdag ces bya ba ni de bźin gśegs pa'i sñiñ po'i don to// (MPNS_T 105b5)
- 53 下田 [1997: 278-291, 302] は、『涅槃經』において「如来蔵・仏性=ブツダ」が成立した背景に、ブツダの遺骨 dhātu をブツダそのものと見なす仏塔信仰があると述べる。
- 54 gcig bu la skyabs su soñ źig/ ... sañs rgyas ñid chos kyañ yin dge 'dun yañ yin te/ de bźin gśegs pa ñid gźi gsum pa yañ yin no// ... bdag sañs rgyas la skyabs su soñ nas sku gcig par gyur cig/ de nas sañs rgyas ñid du gyur nas de bźin gśegs pa'i rlabś byed par gyur cig/ ...
- sems can su yañ ruñ ste de bźin gśegs pa'i sñiñ po rtogs par bgyi ba'i slad du mdo 'di la mñon par dad pa rñams ni rañ ñid skyabs gsum lags te/ des ni bdag ñid la skyabs su mchi bar bgyi'i/ gźi gsum la ni mi dgos lags so// de ci'i slad du źe na/ de bźin gśegs pa'i sñiñ po sañs rgyas kyi khamś mchis pa'i slad du'o// (MPNS_T 111a1-112a7)
- 55 下田 [1997: 371], 鈴木 [2000b: 77]。
- 56 鈴木 [2000b: 78]。
- 57 下田 [1997: 356-378], 鈴木 [2000b: 80-82] 参照。一方、一闍提とは「新興『涅槃經』の「如来常住説」を認めない、旧来の大乘を奉じる出家者」, 「本人が阿羅漢(す

なわち権威者)であると主張し (*icchati*), 周りの者からも「阿羅漢様」「摩訶薩様」と崇められる様な権威ある出家者, 「新興の大乗経典を認めようとしなない頑固な伝統教学者, いわゆる原理主義者」であったという仮説を提示する辛島 [2006] は, 宗教倫理の視点に基づく一闡提理解を採用していない。

58 *sems can thams cad la ni sañs rgyas kyi khams yod la (*asti buddhadhātuḥ sarvasattveṣu) khams de rañ rañ gi lus la tshañ ste/ sems can rnams kyiñ ñon moñs pa'i rnam pa zad par byas nas sañs rgyas su 'gyur te 'dod chen pa (*icchantika) ni ma gtogs so// (MPNS_T 99a6-7)*

59 鈴木 [2000b: 82-85]。

60 『宝性論』(RGV 37.1-9), 『楞伽經』(LAS 66.12-67.1), 及び曇無讖訳『涅槃經』の十一巻以降 (MPNS_{C2} 428b 以降) に確認される。下田 [1997: 331], 鈴木 [2000b: 90] 参照。

61 鈴木 [1996] [1997] [2000a: 131-137] [2001: 349-429, 435-437, 470-472], Suzuki [2002]。

62 『大法鼓經』と『勝鬘經』の間には, どちらも求那跋陀羅による漢訳が存すること (*MBhS_C* と *ŚMS_{Cl}*), 「常住・堅固・寂靜・恒常」という〈四句〉の順序がほぼ固定していること (高崎 [1974: 70, 169], 下田 [1993: 139], 鈴木 [1997: 40, 43]), そして, どちらも『涅槃經』より成立が遅れる (下田 [1997: 315-318]) といういくつかの共通点があり, 少なくとも成立時期に関しては, 両者の間に大差はないと考えて構わないと思われる。加えて, 本稿で明かすように, 如来藏思想の抱える構造的の問題に対処しようとしている点でも両経典には共通点がある。これらの共通点を考慮するとき, 両者の間に説相の違いを超えた結びつきを探ることは, 決して不当な試みとは思われない。このテーマについては, 別稿を期する。

63 本稿では, すでに先行研究 (注61参照) において詳しく論じた『大法鼓經』の教説に対して, 〈如来出現〉という, 従来とは異なった視点・脈絡から再検討を加えていく。

64 *de bñin gśegs pa rtag pa (*nitya)/ brtan pa (*dhruva)/ ñi ba (*śiva)/ ther zug pa (*śāśvata)/ yoñs su mya ñan las 'das kyañ ñams par mi 'gyur (MBhS_T 92a7-8)*
如来常住不滅, 般涅槃者非毀壞法。 (*MBhS_C* 291a29-b1)

65 *sañs rgyas bcom ldan 'das gañ dañ gañ dag yoñs su mya ñan las 'das pa de dag thams cad ni rtag pa/ brtan pa/ ñi ba/ ther zug pa yin no// (MBhS_T 106a1)*
諸仏世尊, 般涅槃者, 悉皆常住。 (*MBhS_C* 294c18-19)

66 *bcom ldan 'das śākya thub pa 'dir byon pa la ltos śes smra ñiñ de bñin gśegs pa ni*

rtag pa/ brtan pa/ ži ba/ ther zug pa yin pa de lta bu de la ltoś sig/ ŋas brtan pa dañ
 bde ba bstan pa bśad pa ni de lta bu yin par śes par gyis sig ces luñ bstan par 'gyur
 ro// de nas phyogs bcu nas nam mkha' las sañs rgyas bcom ldan 'das rñams kyis so
 so'i žal de la ston ciñ 'di skad ces de ni de lta yin no žes gsuñ bar 'gyur/ 'jig rten thams
 cad kyañ de'i chos bstan pa la legs par bstan to žes yid ches bar 'gyur ro// ... 'od sruñ
 ŋas de lta bu'i rigs kyi bu dañ/ rigs kyi bu mo rñams la chos kyi sku (*dharmakāya)
 bstan par bya'o// de groñ rdal lam/ groñ khyer ram/ tšoñ rdal gañ na 'dug kyañ ruñ
 ste/ der ŋas de dag la bstan nas/ 'di skad ces rigs kyi bu dag de bžin gśegs pa ŋa ni
 rtag pa yin no žes gsuñ ŋo// deñ phyin chad su žig mdo sde 'di 'chañ ba dañ/ klog pa
 dañ/ 'don pa dañ/ gžan dag la yañ sgrogs par byed ciñ/ 'di skad ces de bžin gśegs pa
 ni rtag pa/ brtan pa/ ži ba/ ther zug pa'o žes smra žin śes par byed pa dañ/ bcom ldan
 'das ni rtag tu bžugs so žes bdag ñid kyi bsam pa dag pa dañ/ ñan g-yo med pa dañ/
 bcos ma ma yin pa dañ/ sgyu med pas de ltar śes pa byed pa bsam pa dag pa phum
 sum tshogs pa de la ni ŋas bdag ñid mñom sum du bstan par bya'o// (MBhS₇ 129b6-
 131a4)

説如是記。釈迦牟尼仏、今來至此。悉當瞻仰恭敬禮拜。如是如來常住安樂。諸仁
 當觀真實常樂如我所説。爾時空中，十方諸仏皆悉現身説如是言。如是如是如汝所説。
 一切皆當信其善説。(中略)迦葉，如是善男子善女人，隨所住处城邑聚落，我為是
 等示現法身，而説是言。善男子善女人，如來常住。汝從今日，常應受持誦誦此經為
 人解説，作如是語。當知如來常住安樂，正心稀望勿為詔曲，當知世尊如是常住。淨
 稀望者，我當現身。(MBhS_c 299a25-b20)

67 鈴木 [1997: 41]。

68 Suzuki [2002: 23-24]。

69 漢訳 (MBhS_c) には、引用したチベット訳の用例 (MBhS₇ 130b8) に対応する
 299b16の他に、291b17, 292a9, 299b2, 299b4, 299b14にも「法身」の語の使用が確認
 されるが、いずれの場合も完成態としての常住如来に対して用いられており、未完
 成態である衆生の内なる如来藏・仏性に対しての用例ではない。

70 『涅槃経』や『央掘魔羅経』と強い結びつきを持っているにも関わらず、『大法鼓経』
 に一闍提の觀念がない理由も、『大法鼓経』が修道論的課題を解決したので、両経
 から一闍提を内に含む宗教倫理構造を継承する必要がなくなったからであると説明
 できる。鈴木 [2000b: 87] 参照。

71 如来と衆生の「断絶」と「連続」については、下田 [1997: 370-373] に詳しい。

72 sems can thams cad dañ/ srog chags thams cad la sañs rgyas kyi khams yod de

- (*asti buddhadhātuḥ sarvasattveṣu ca sarvaprāṇiṣu ca)/ ... khams des sems can rnam kyis mya ṅan las 'das pa 'thob par 'gyur ro// (*MBhS₇* 115a8-b1)
一切衆生悉有仏性。(中略)以彼性故,一切衆生得般涅槃。*(MBhS_C* 297b1-2)
- 73 sems can gyis gal te bsod nams byed na ni saṅs rgyas yin la/ 'on te mi byed na ni sems can yin no// (*MBhS₇* 102b7)
作福者仏,作惡者衆生。*(MBhS_C* 294a4)
- 74 gsol pa/ bcom ldan 'das 'jig rten 'di la bas pa mchis sam/ 'on te ma mchis/ bka' stsal pa/ 'jig rten la ni nam yañ ji ltar yañ lan 'ga' yañ zad pa med do// ...
bcom ldan 'das sems can gyi phuṅ po (*sattvarāṣi) de ni bas pa ma mchis te/ de yañ ṅan thos dañ/ rañ saṅs rgyas thams cad kyis ma 'tshal gyi/ 'di ltar saṅs rgyas bcom ldan 'das kyis ni mkhyen lags so//
bcom ldan 'das kyis bka' stsal pa/ 'od sruñ legs so/ legs so// de de bzin te/ sems can gyi phuṅ po la zad pa med do//
gsol pa/ bcom ldan 'das sems can gañ dag yoṅs su mya ṅan las 'das pa de dag la bas pa mchis sam/ 'on te ma mchis/
bka' stsal pa/ sems can la zad pa med do// ... gal te zad pa yod na des na 'grib pa ṅid yin la/ ... saṅs rgyas bcom ldan 'das gañ dañ gañ dag yoṅs su mya ṅan las 'das pa de dag thams cad ni rtag pa/ brtan pa/ 'zi ba/ ther zug pa yin no// (*MBhS₇* 103b2-106a1)
迦葉白仏言。世間為有尽耶,為無尽乎。
仏告迦葉。世間未曾尽,無所尽無尽時。(中略)
諸衆生無有減尽,一切声聞縁覺所不能知。唯仏世尊乃能知耳。
仏告迦葉。善哉善哉,如汝所説。衆生大聚,無有尽時。
迦葉白仏言。衆生般涅槃者,為有尽耶,為無尽耶。
仏告迦葉。衆生無有尽也。(中略)若衆生尽者,必有損減。(中略)諸仏世尊,般涅槃者,悉皆常住。*(MBhS_C* 294a24-c19)
- 75 tad yathāpi nāma bhagavan kaścid eva puruṣo navo daharaḥ śiṣuḥ kṛṣṇakeśaḥ prathamena vayasā samanvāgataḥ pañcaviṃśativarṣo jātyā bhavet/ sa varṣāsatikān putrān ādarśayed evaṃ ca vadet/ ete kulaputrā mama putrā iti/ te ca varṣāsatikāḥ puruṣā evaṃ ca vadeyuḥ/ eṣo 'smākaṃ pitā janaka iti/ tasya ca puruṣasya bhagavaṃś tad vacanam aśraddheyam bhavel lokasya duḥśraddheyam/ (*SP* 311.11-14) (世尊よ。例えば,若々しく,若年で,髪は黒く,すぐれて若さに恵まれ,生まれてより二十五年の若者があるとしましょう。彼は百歳の息子たちを示して,“善男子よ。この者たちは私の息子なのです”と言うとしましょう。またその百歳の息子たちも“こ

の人が私たちの生みの親なのです” と言うとしましょう。世尊よ。その男の言葉は、世間の人々には信じられないし、信じ難いでありましょう。）

- 76 btsun pa 'od sruñ dper na skyes bu btsas nas lo ñi su lon pa žig la bu lo brgya lon pa dag yod do žes smras pa la gal te de bžin gšegs pa de kho na bžin du gsuñ na/ bdag cag gis kyañ de bžin du yid ches par bgyi lags (*MBhS_T* 95a1-2)

譬如士夫年甫二十有百歳子，若仏如是説者，我等亦当如是随信。 (*MBhS_C* 291c4-6)

- 77 rña bo che chen po'i mdo 'di yañ de dañ 'dra'o// de ci'i phyir že na/ de bžin gšegs pa yoñs su mya ñan las 'das bžin du da duñ gnas so žes bya ba dañ/ bdag yod pa ma yin žiñ bdag gi yod pa ma yin pa dag la yañ bdag ces bya bas so// (*MBhS_T* 95a5-6)

大法鼓經亦復如是。所以者何。如来涅槃而復常住，一切無我而復説我。 (*MBhS_C* 291c10-12)

- 78 bdag 'jug pa yin te (*MBhS_T* 113a5), 我不自在 (*MBhS_C* 296b22)。漢訳語の「不自在 (= 本来自在であるはずのアートマンが、自在でないものへと移り変わってしまった)」, および文脈を考慮して、チベット訳語の「'jug pa (*vr̥tta, pravṛtta)」を「移動」「転移」「遷移」の意に解釈した。

- 79 ji srid du sems can 'khor ba na 'khyam pa de srid du bdag 'jug pa yin te/ bdag med pa'i lta ba'i don ni ther zug pa dañ/ rtag pa yin no// ... thar pa ni ži ba rtag pa gzugs dañ bcas pa'o ... thar pa yod (*MBhS_T* 113a5-b3)

乃至衆生輪迴生死我不自在，是故我為説無我義。(中略) 常住安樂有色解脫。(中略) 解脫是有。 (*MBhS_C* 296b22-c7)

- 80 thar par gšegs pa'i sañs rgyas bcom ldan 'das rnams kyañ ña'i yul yin te/ de rnams kyañ gzugs can yin la/ thar pa de yañ gzugs can yin no// ... thar pa brñes pa'i sañs rgyas blo śin tu rnam par dag pa rnams kyañ de kho na bžin du gzugs can žes bya bar gsal bar yañ dag par ltos śig// (*MBhS_T* 101a8-b2)

是我境界，非汝等境界。如是諸仏世尊，到解脫者，彼悉有色解脫亦有色。(中略) 如是諸仏世尊，到解脫者皆有色。汝当觀察。 (*MBhS_C* 293c11-17)

- 81 gsol pa/ gal te thar pa thob pa brtan pa (*dhruva) dañ/ dbañ phyug (*aiśvarya) lags na/ sems can yañ mchis śiñ brtan par rig par bgyi lags so// de ci'i slad du že na/ du bas žugs bžin du gal te thar pa ther zug pa bdag lags na/ thar pa bdag tu smra ba gzugs dañ bcas pa bžin du smra bar 'gyur ba lags sam/

ji ltar 'jig rten pa'i 'jig tshogs kyi lta ba ltar yañ ma yin la/ chad pa dañ rtag par smra ba ltar yañ ma yin no//

'od sruñ gis yañ gsol pa/ bcom ldan 'das de bžin gšegs pa rnams la yañ yoñs su mya

ñan las 'da' ba mi mña' na/ ci'i slad du de ltar yoñs su mya ñan las 'da' ba ston ciñ/
'byuñ ba ma mchis na ci'i slad du skye ba ston lags/

sems can rnams kyis re žig sañs rgyas kyañ noñs par 'gyur na bdag cag lta ci smos/
re žig sañs rgyas kyis kyañ bdag gi dbañ ma thob na bdag cag ñar 'dzin pa dañ/ ña yir
'dzin pas zin pa rnams lta smos kyañ ci dgos šes šes par 'gyur bas so// ... ji srid du
'khor ba na 'khyam pa de srid du ña ni bdag go žes bdag tu lta ste/ bdag med par lta
ba'i don yin no// ... re žig de bžin gšegs pa ni lha'i yañ lha yin na gal te de bžin gšegs
pa ni de ltar yoñs su mya ñan las 'das te med par gyur na de'i tshe 'jig rten 'grib pa ñid
snañ bar 'gyur ro// gal te mi 'grib na ni brtan pa/ ži ba yin no// gal te de ltar brtan pa
yin na bdag yod par rig par bya ste/ dper na du ba las me bžin no// ... gal te med pa
sems can du gyur na des na gžan nas 'oñ bar 'gyur ro// gal te sems pa žig par gyur na
des na 'grib pa ñid du 'gyur ro// gal te med pa sems can du gyur na des na 'phel ba
ñid du 'gyur ro// de lta bas na de gñis mi skye žiñ ñams par mi 'gyur te/ de'i phyir
'grib pa med ciñ 'phel ba med pa ñid (*anūnatvāpūrṇatva) yin no// (MBhS₇ 113b3-
114b1)

迦葉白仏言。世尊，得解脫自在者，當知衆生必應有常。譬如見煙必知有火。若有我者必有解脫。若說有我，則為已說解脫有色。

非世俗身見，亦非說斷常。

迦葉復白仏言。世尊，云何如來，不般涅槃示般涅槃，不生不生。

仏告迦葉。為壞衆生計常想故，如來不般涅槃示般涅槃，不生不生。所以者何。衆生謂仏尚有終沒不得自在，何況我等有我我所。(中略)衆生乃至生死輪迴，我不自在。不自在故，說無我義。(中略)如來是天中之天。若般涅槃悉磨滅者，世間應滅。若不滅者，則常住安樂。常住安樂，則必有我。如煙有火。(中略)若非有是衆生者，應從他來。設有思之物壞者，衆生當滅。若非有是衆生者，則應充滿。以衆生不生不壞故，不減不滿。(MBhS_c 296c8-297a3)

82 ñon moñs pa bye ba'i sbubs kyis khebs pa'i khams 'di ji srid du ñan thos dañ/ rañ
sañs rgyas rnams la dga' bar byed pa de srid du bdag ni bdag ma yin par 'gyur žiñ ...
gañ gi tshe sañs rgyas bcom ldan 'das rnams la dga' bar gyur pa de'i tshe bdag tu 'gyur
(MBhS₇ 115b2-3)

乃至未遇諸仏声聞緣覺，計我非我。(中略)若遇諸仏声聞緣覺，乃知真我。(MBhS₇
297b4-6)

83 鈴木 [1997] 参照。鈴木 [1998: 42-43] はこの事実をもって、「螺旋状の往復運動」
の一例と見なしている。

(参考文献)

- 伊藤瑞穂 [2004] 『法華菩薩道の基礎的研究』, 京都: 平楽寺書店.
- 辛島静志 [2006] 一闍提 (*icchantika*) は誰か, 『法華経と大乘経典の研究』, 東京: 山喜房佛書林, pp. 253-269.
- 下田正弘 [1993] 『藏文和訳『大乘涅槃経』(I)』, 東京: 山喜房佛書林.
- [1997] 『涅槃経の研究—大乘経典の研究手法試論—』, 東京: 春秋社.
- 鈴木隆泰 [1996] 『大法鼓経』の研究序説—構成, 及び経題に関して—, 『仏教文化』35 (学術増刊号9), pp. 2-22.
- [1997] 如来常住経としての『大法鼓経』, 『仏教文化研究論集』1, pp. 39-55.
- [1998] 『大雲経』の目指したもの, 『インド哲学仏教学研究』5, pp. 31-43.
- [2000a] 涅槃経系経典群における空と実在, 『東洋文化研究所紀要』139, pp. 109-146.
- [2000b] 如来藏系経典の宗教倫理構造, 『日本仏教学会年報』65, pp. 77-91. (『仏教における善と悪』, 日本仏教学会編, 京都: 平楽寺書店, 2000年, pp. 77-91再所収)
- [2001] 涅槃経系経典群の研究 (東京大学提出博士学位請求論文), xxiii + 522p.
- [2006] Tathāgato Veditavyaḥ—如来であると知りなさい—, 『法華経と大乘経典の研究』, 東京: 山喜房佛書林, 2006, pp. 185-208.
- 高崎直道 [1958] 『華嚴経・如来性起品』と『宝性論』, 『如来藏思想Ⅱ』(1989) 再所収, 京都: 法蔵館, pp. 124-130.
- [1960] 華嚴教学と如来藏思想—インドにおける「性起」思想の展開—, 『如来藏思想Ⅱ』(1989) 再所収, 京都: 法蔵館, pp. 70-123.
- [1974] 『如来藏思想の形成—インド大乘仏教思想研究—』, 東京: 春秋社.
- [1975a] 如来藏・仏性思想, 『如来藏思想Ⅰ』(1988) 再所収, 京都: 法蔵館, pp. 3-35.
- [1975b] 法身の一元論, 『如来藏思想Ⅰ』(1988) 再所収, 京都: 法蔵館, pp. 56-77.

- [1975c] 『如来藏系經典（大乘仏典12）』，東京：中央公論社。
- [1977] 大乘の諸仏と如来藏思想，『如来藏思想Ⅰ』（1988）再所収，京都：法蔵館，pp. 78-96.
- [1978] 如来藏思想と縁起，『如来藏思想Ⅰ』（1988）再所収，京都：法蔵館，pp. 181-206.
- [1979] 如来藏思想における悟りと救い，『如来藏思想Ⅰ』（1988）再所収，京都：法蔵館，pp. 207-218.
- [1982] 如来藏思想の歴史と文献，『如来藏思想（講座・大乘仏教6）』，東京：春秋社，pp. 1-49.
- [1989] 『宝性論』，東京：講談社。
- [1997] 『仏性とは何か（増補新版）』，京都：法蔵館。
- 西尾京雄 [1944] 仏教經典成立史上における華嚴，如来性起経について，『大谷大学研究年報』2，pp. 155-210.
- 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，pp. 123-137.
- 水上文義 [1991] 仏教の儀礼と習俗，『講座 仏教の受容と変容4 中国編』，東京：佼成出版社，pp. 133-179.
- 望月良晃 [1988] 『大乘涅槃経の研究—教団史的考察—』，東京：春秋社。
- Suzuki, T. [2002] The Buddhology in the *Mahābherīśūtra* Inherited from the *Saddharmapūṇḍarīka*, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 100 (50-2), pp. 20-24.