

# 『涅槃經』から『教行信証』へ

— 仏性論についての覚え書 —

古 田 和 弘

一

教説はさまざまな表現をとって示されてある。それら教説の種々相の中に「仏性」という一つの課題があつて、大乘仏教の結論ともいふべき重要な思想を表現している。仏性は、仏陀の境界を説示するというよりも、また衆生の迷蒙の様を顕示するというよりも、仏陀と衆生との同一基盤を道理として説き明かそうとする教説なのである。

その仏性のことを蕩々と、そして重厚に説くのが『涅槃經』である。『涅槃經』に力説されている仏性義をめぐつて、古来さまざまな思索が積み重ねられてきたのであつたが、殊に、この經の漢訳に基づいてなされてきた論議は厳しくそして豊かであつた。そうした思索の広がりや深まりに気を配りながら、そもそも『涅槃經』はわれわれに何を語ろうとしているのか、そのことにささやかながらも思いを廻らせて、『涅槃經』に端を発した仏性研究の行方を眺望すると、かなたに『教行信証』が大きく立ちはだかつて見えるのである。

『涅槃經』と『教行信証』とのかわりが密接であることは周知の通りである。それはまず、『教行信証』の中に『涅槃經』の經文が縦横に引用されていることによるであろう。また、『涅槃經』全巻を通じての根本教説である仏

性に関する引文が殊に注目されることによるであろう。『教行信証』の研究者の間で、時として『涅槃經』が取り上げられ、殊に仏性に話題が集中するかに見受けられるのもまことに所以なしとはしないところである。所以なしとはしないが、しかしそこには一顧を要する問題がありはしないであろうか。

引文ということからすれば、そもそも經文を引用するということは、どのようなことを意味するのであろうか。要するに、それは、經典の文脈の中から或る意趣に随つて或る部分を選び抜くということである。他を捨てて特定の經文を選び取るということである。そして、選ばれた經文は、それ自身が要求する唯一の読み取り方がある筈であるが、もとの文勢にかかわらず、別の文脈の中にそれを填め込むことになる。引用ということは、このような二種の行為を重ね合わせることであるが、それによって、或る情況下において經旨をより鮮明にすることにもなれば、教説を混乱に陥れることにもなる。従つて、それが敢えてなされるには、經文に対する厳しい緊張があったこととしなければならぬ。また、われわれが引文に接するときにも、それに応じた緊迫感を要することは云うまでもない。尤も、引用にも種々あつて、緊張を以て見るべき例ばかりとは限らないであろう。しかし、『教行信証』の場合はどうなのであろうか。

『教行信証』には、何故にこの經からの引文が多いのか、また何故にあの大部な經の中からそれらの經文が特定せられたのか、『教行信証』と『涅槃經』とを考え合わせるとき、それらのことどもが大きな関心を喚ばすには措かないのである。何らかの形でそれは問題にされねばならないであろう。しかし、不用意に判断を求めることは憶測を樂しむだけにとどまる。まず以てそのような問いが問いとして成り立ち得るのかどうかの検討から始めなければならぬからである。むしろ、いま問題とすべきは、現に引文とされているものをわれわれがどう見るかということにある。『涅槃經』の一部が『教行信証』の一部を形成している、と云つてしまえばそれまでのことであるが、しかし、『涅槃經』の一部が『教行信証』の一部になつて、この確認が重要なのである。そして、そのなり方をどう見届ける

かが重要なのである。今更でもないかも知れないが、その確かめは疎かにはできない。引文そのものの内容上の吟味や、それに基づく各人の領解に先立って、それは確かめられねばならないであろう。『涅槃經』の一部と見ること、『教行信証』の一部と見るとは、それ程容易に重なり合うことではないのである。また、『教行信証』は『涅槃經』を引証とする、というような言い方がしばしばなされる。その謂れはないわけではないにしても、果して「引証」ということだけで済むのかどうかということも問題である。

次に、仏性ということからすれば、『教行信証』は果して「仏性」を問題にしていると云えるのであろうか。『涅槃經』は確かに仏性を根本の教説としているが、『教行信証』はどうであろうか。『涅槃經』からの引文とされる部分には多く「仏性」の語を含むが、「信巻」と、そこに引かれる「師子吼品」の文などによって、「信心仏性」ということが云われ、それが『教行信証』に見られる仏性論であるとして、類に論究が加えられているようである。信心仏性ということになると、それは、『涅槃經』の「悉有仏性」ということに寄せて「真實信心」が述べられている筈であって、仏性そのことが主題なのではない。經に「仏性者名大信心」と云い、「大信心者即是仏性」と説かれてはいても、それは、衆生の信心において仏性が衆生に普遍化し現実化することを強調するのであって、それがそのまま真實信心というところに帰結するのではないのである。しかも、信心という言葉の中味は『教行信証』の場合と異なることは云うまでもないことである。『涅槃經』にいう大信心は、この『大般涅槃經』を信受することであって、それは、一心にこの經を受持し、誦誦し、書写し、解説し、供養し、恭敬し、尊重し、讚歎することなのである。これを教区内で通常に用いられる信心の語に選んで大信心とされているのである。また『涅槃經』においては、大信心は四無量心などの諸項目との連関のもとに仏性と関係づけられているのであるから、大信心にのみ特に注意を払うのは『涅槃經』の文脈ではないのである。

それにもかかわらず、『涅槃經』の仏性説が『教行信証』の課題となっていると見なければならぬ。それにはま

ず、『涅槃經』と『教行信証』とでは、仏性についてのその趣旨が根本的に質を異にしていることを明らかに知らねばならないであろう。『涅槃經』と『教行信証』との間の越え難い間隙を確認することから始めなければならぬのである。その間隙の中にこそ、大乘の真実が託されていると云うべきであろう。

## 二

『涅槃經』は経題に「涅槃」を冠してはいても、釈尊の入滅の情景そのものを描こうとしているのではない。滅不滅にかかわらず仏陀を語ろうとしているのである。すなわち、釈尊の仏陀たる所以、仏陀の仏陀たる所以を問ひ、仏陀の本源を明らかにしようとするのである。そして、仏陀の仏陀たるその根柢を無上大般涅槃という境界に見届けるのである。

しかしながら、この経が、釈尊の入滅の場面を契機として説き起されていることの意味は重要である。仏伝中の諸事項についての大乗的な意義は、諸経典において種々に探究され、闡説されてきたことであったが、釈尊の入滅を正面から取り上げて、その真意義を究明することは『涅槃經』に俟たねばならなかったのである。『涅槃經』は、いわば仏伝の終局を以て仏陀觀の発端としたのであった。

また、仏陀を入滅無常の仏身において見るのではなく、その本源において瞻仰せんとする宗教的自覚は、すでに法身説として、『般若經』『維摩經』『法華經』など、初期の大乗經典に高揚せられているところであった。従って、仏陀とは何か、という課題は、いわば夙に決着のついていることなのであった。それを『涅槃經』は更めて取り上げたことになる。しかもそのことを、仏伝の中で最も具体的な、そして厳肅な入滅という事実に即して取り上げたのであった。仏陀とは何かという課題は、大乘のさまざまな教説とのかかわりの中で、超越的に理想化に向かい、抽象度を高める方向に展開しつつあったと見られるが、そうした仏身觀の趨勢を『涅槃經』は具体的な釈尊の死というなま

なましさに引き戻したのであった。諸行無常の原理に随ってまさに滅し去ろうとされる仏陀釈尊の生身に立ち返って、仏陀の原理を再確認しようとしているのである。それは、超越性を単に超越的なこととしてとどめるのではなく、それを具体性の中で確かな事実として捉え直すということであったと云ってよいであろう。またそれは、さまざまな思いを抱いて無常入滅の釈尊を見詰める衆生に対して、同じく無常に支配される自らの根元を見るべきことを暗示するのであった。こうして『涅槃経』は、釈尊の入涅槃を見詰めながら、仏陀はそのまま大涅槃なのである、という教説を開示するに到った。また大涅槃はそのまま仏陀なのである、とするに到ったのである。大涅槃が仏陀であるという見定めその視線が更めて臨滅の釈尊に転ぜられるとき、如来釈尊の「あり方」が問われなくてはならない。それが「如来性」という表現をとった課題となるのである。そしてまたその如来性が仏性説の端緒となるのである。

『涅槃経』は、「純陀品」以下、「哀歎品」「長寿品」「金剛身品」と次第して、それぞれに主張すべき教説を派生的に展開させながら、通じて釈尊入滅の事実を凝視しようとしている。その説相は重層的で、時として論理が前後に錯綜するかの観を与えながら、繰り返し巻き返し釈尊の臨終を見詰め直しているのである。まず、「仏身」の問題が提起される。すなわち、菩提樹下における釈尊の成道の直前の牧牛人の女による施食と、娑羅樹間における釈尊の入滅の直前の純陀による施食と、この二種の供養の果報が同一であるとする、いわゆる二種施食の説がそれである。未だ成道に到らぬ雑食身・煩惱身・後辺身・無常身と、大涅槃の実証としての釈尊の無煩惱身・金剛身・法身・常身・無辺身とが、同等の仏身であって、俱に仏身として同等である以上は両者に対する供養の意義も同質であって差別はないとするのである。そして、煩惱身と無煩惱身、無常身と常身など、相反する相を同質と見るか見ないかは、仏性つまり仏陀の本来性を見るか見ないかにかかっているという。従って、仏身は、成道の以前と以後、入滅の以前と以後、そのいずれにもかかわらない常住の法であり、不変異の法であり、無為の法をいうのであって、成道を示し、入滅を示すのは、大涅槃の顕われ方であって、これを経には法身の方便示現と説かれる。ところが、こうした普遍常在

の真仏、それは大涅槃であり、法身なのであるが、これが時間という制約をもった着想と結接せしめられるとき、それは「長寿」として示されることになる。そしてその長寿の業とは一切衆生を護念することであるとされる。つまり大悲の当体である。本来ならば、法身と般若と解脱との大涅槃の三徳を語り、大涅槃の常楽我浄を力説すればよいことであって、その大涅槃界に衆生は条件的に内包されていることの自覚を促せばよいのである。それを護念する側とされる側との関係で説き示すのは、とりもなおさず大涅槃が衆生の眼に映る積尊という大悲の人格の上に把握されるべきであることを示唆しているのである。さらに、如来は寿命長遠であるとか、寿命無量であるとか説かれるが、それらも、あくまでも時間内の積尊に密着しながら、積尊の本来性、普遍性を説こうとするものである。しかし、そうは云いながら、『涅槃経』は、またしても眼を寿命極短にして入滅に臨まんとされる生身の積尊に移し直すのである。そして、法身に対する「変化身」としての積尊像を構築するに到る。しかもまたもや、変化身たる積尊によりながら、変化の主体、その根拠を問い続けるのである。その本源はまた更めて如来身という云い方で把え返される。そしてその如来身は、常住身であり、不可壊身であり、金剛身であって、雑食身ではなくして法身であるとされる。ところが、この金剛不壊の如来身は如何にして成就するのかと云えば、それは護持正法によるという。正法を毀謗せず、護持することが、如来の金剛身の成就の因由であるとされる経説は、仏性説の展開から見えて注意を払っておくべき所説である。護持正法による金剛身の成就は、経中には、本生譚によって語られているけれども、その説話は、大涅槃の地上への顕現態が正法であって、この正法を身命を賭して護持することによって如来の身を金剛不壊の身として領受できることを逆に示唆している。これはまた、如来の身を雑食身として見る見方から出発しながら、これを翻して金剛不可壊の身として見極めることが、実は正法を護持することになる、という意味を寓しているであろう。それに対して、正法を毀謗するとは如何なることなのか、それは言外に明らかである。

こうして『涅槃経』は、執拗なまでに積尊入滅の事実を見据えながら、仏身を語り、仏寿を語っているが、その論

議の積み重ねは、生身の積尊から眼を逸らせて、法身とか、無為身とか、或いは仏の境界たる大涅槃とかに浮遊することを極力戒めている如くである。無常と常住、有為と無為、生身と法身、短寿と長寿という如き、互いに背反して容易には統一し難い緊張の關係を保持する中から、「如来性」を洞察することを要求しているのである。如来性ということは、如来のあり方ということであって、いわば積尊の本来性であり、同時にまた大涅槃の現実性である。ここに如来の身から如来の性へ、仏の身から仏の性への翻りを見せたのである。『涅槃経』はさまざまに視点を設定しながらこの如来性の意味を探究している。四十巻からなる北本経において、古層をなすと見られる前十巻のうちの六巻余を「如来性品」と名づける章が占める所以である。如来のあり方についての多角的な検証は、「如来常住無有變易」ということに収束される。「如来は常住にして變易あることなし」という説は、云い方としては、上來縷述した通りの仏身常住ということと同軌であるが、しかし、それが如来性として説かれるときには、如来は性として常住であり、本来的に變易することはない、ということであるから、何人にも無常としか見られない積尊の入滅の真意義を尋ねて常住という見解に到達するということだけではなく、何人が如何に見ようとも如来はあり方として常住であり、常住なるものを如来というのであることを意味している。仏身常住と云い、仏寿無量と云い、金剛不壞の身と云ってきたのは、仏陀積尊に拠って大涅槃の境界を見届ける方向の経旨であった。それに対して、如来性としての常住説は、本来は時間にも空間にもかかわらない大涅槃を如来として時空の中で再確認しようとする方向をもっている。仏陀を常住と見定めてゆくというよりも、如来の常住性はすでに如来の本来性に内具しているという見方である。ここに常住説に一展開のあったことを認めなければならない。

大涅槃が常楽我浄としてだけでなく、衆生の視野の中ではたらしきをもつものとして表現されるとき、それは如来性と説かれ、その如来のあり方は常住と説かれたのであったが、更に進んで、それが衆生のあり方を問題にして説かれるときには、「一切衆生悉有仏性」と説かれることになる。如来の性は積尊の成道のときに初めて生じたのではな

かった。成道して仏陀となり、如来として衆生教化に踏み出されたということは、自ら本具の仏性、そして如来性を顕現せられたということであった。しかも如来の教化は、衆生の本来性の覚醒、仏性の開顯を意味するのであった。遍在し、また顕現すべき本来性を仏性というのであってみれば、その本来的なあり方は衆生についても道理として示されなければならない。その道理が「一切衆生に悉く仏性あり」と説かれたのであった。『涅槃經』が、常任なる如来の性を説き示すに当って、あくまでも臨滅の釈尊から眼を逸らせなかったのは、釈尊と衆生という関係の中の衆生の現実を問題にし続けてきたからに他ならない。釈尊と衆生との関係に立ちつつ、釈尊の本質を求め、衆生の本質を明らかにするということであった。換言すれば、「大涅槃」というべきところを「如来性」と言い表わされたということの中に、すでに衆生の本来性の開顯ということが含められていたと云えるのである。従って、衆生の仏性は、如来性によって根拠づけられ、また不可思議な境界たる大涅槃に根拠を置くものである。同時にまた如来性ということとは、悉く仏性ということによってその意義を完結するのである。こうして見ると、『涅槃經』の仏性説は、如来常住説によって成り立ち得るものであることは明らかであろう。すなわち、「如来常住無有變易」ということと「一切衆生悉く有仏性」ということは、一つのことであって、一方は如来のこと、他方は衆生のことというように個別に成り立つ教説ではないのである。

さて、『教行信証』の場合はどうか。仏性については、『涅槃經』とのかかわりは専らそのためと云ってよい程に随所にこの語を含んだ經文が用いられ、重要な論旨を形成している。如来常住に関しては、管見の及ぶ限りで云えば、「信卷」に「迦葉品」の、「真仏土卷」に「徳王品」の、「如来常住無有變易」の文を含んだ經文が用いられ、また間接に常住説にかかわると見られる句を含む經文が何か所かに見られるが、しかし、いずれも、如来常住ということがそこでは主題となっているのではない。四十八願中の「壽命無量の願」に徴するまでもなく、主題にならないのはむしろ当然であるとして、それでは、そのとき仏性説の方はどうなるのかということになる。前述の通り、

『涅槃經』においては、如来常住と悉有仏性とは表裏一体をなす説であって、むしろ悉有仏性ということは如来常住説を前提とするのであった。もし『涅槃經』に云う意味での如来常住ということを前提としない仏性説ということならば、『教行信証』の仏性説はこの点でも『涅槃經』の趣旨に沿うものではないことになる。しかも仏性の意味は、信心仏性ということで、本願力廻向の信心としての仏性である。『涅槃經』にいう法性の衆生世間における現実態としての仏性とは趣きを異にするのである。これを他力の仏性と自力の仏性とに分けて考えることもあるようであるが、いわゆる他力ということは『涅槃經』が差し当って負うべき課題ではないのである。従って自力ということも云えないのである。「仏性」を考える場合、救済の可能性、成仏の可能性としての仏性が話題になりやすい。勿論、仏性説は成仏の可否を決する問題であるには相違ないが、その可能態としての仏性が強調され過ぎると、『涅槃經』の基調である衆生のあり方としての仏性、如来のあり方としての如来性が表わしている静かな、そして不可思議な事実を見失うことになるであろう。仏性があるということ、菩提心を発ずるということは、それ程安易に結びつくことではないのである。

### 三

『涅槃經』が、悉有仏性と説くに当って、「唯除一闍提」ということを併せ説いていることは周知の通りである。「一切衆生に悉く仏性あり。唯だ一闍提をば除く」というのである。この一闍提は、ほかに『楞伽經』など二、三の經典に散説されているが、これを最も大きく問題にしているのは『涅槃經』である。一切衆生と云いながら、これから除かれる一類のものの存在が言明されているのであるが、その一闍提なるものは如何なるものなのか、『涅槃經』はこの語を頻繁に用いるけれども、その定義は必ずしも明確ではない。また一闍提という思想の興起の経緯も明らかにではない。『涅槃經』の成立時期における社会情勢、教団内の実態、思想的対立の様相などの反映も考えておかな

てはならないであろう。極欲とか、多貪とか、無慚愧とか、五逆とか、種々の意味が示されているが、総じて云えば、断善根とか、信不具足とか、誹謗正法とかいうのが、この經の強調する意味ではないかと考えられる。断善根は菩提の因を断除した者を云い、信不具足は仏法に対する信順の心の欠如した者を云い、誹謗正法は仏法を謗る者を云うが、どのような意味で用いられるにしても、『涅槃經』の教説に照して、仏教徒としてふさわしくないとか、この經の所に違背するとか、また害を及ぼすとかの者を指して一闍提と称するのであって、その語に託された意味は話題に応じて区々であると云ってよいのである。要するに、それは、如何とも度し難い存在なのである。

『涅槃經』のこのような一闍提説をめぐって、極めて主体的な見解が述べられることが少くない。すなわち、仏法中において、如何とも度し難い存在とは、他ならぬ自分自身であるとする見解である。私こそがその一闍提なのであるとする自覚である。自ら内に省みると、仏性なしとして切り捨てられて然るべき存在であるのに、やがて闍提成仏という経説によって救済の道が開かれているという感激が語られるのである。これは『涅槃經』の味わい方によって極く素朴に懐かれる感慨であるかも知れない。また、『教行信証』の、例えば「信卷」の悲歎述懐の御自釈と、これに続く『涅槃經』の「現病品」の「引文」などに関係があるかも知れない。もしそうならば、これはまさしく『教行信証』に拠って『涅槃經』を読む典型的な例と云うべきであろう。「一切衆生悉有仏性、唯除一闍提」という経文がすべてそのように主体的に読み取られるとなると、「悉有仏性」にこの経文の重点があるのではなくして、「唯除一闍提」の方にそれは置かれることになる。そのことの可否は俄には断じ難いとしても、少くともそれは『涅槃經』の文脈ではないのである。

「一切衆生悉有仏性、唯除一闍提」ということは、文字通りにそれを取れば、「一切の衆生に悉く仏性はあるが、ただ一闍提だけは除く」ということであろう。つまり一切の衆生には例外なしに仏性はあるが、信不具足とか、誹謗正法とか、断善根とかいうべき背教の徒だけは別である、ということになる。ただその場合、背教の徒と云ってもさ

まぎまであろう。外道・異教徒を指して云うこともあるであろう。また小乗偏執の徒を云うこともあるであろう。更には大乘に執する者を云うこともあるであろう。『涅槃經』が護持正法を強調することは前述の通りである。その護法の精神は極めて戦鬪的ですからある。護法のためならば刀杖を執って悪比丘と闘うことすら持戒と名づけると断定するのである。「梵行品」に、一闍提を殺すも、罪報あることなし、と云われる程の一闍提に対する敵しい姿勢も、もとより背教の徒から正法を護ることが目的であって、説得に応ずることもなく、否定的立場を執持するものは、仏法中において濟度の対象となる衆生と同質とは到底認め難いという程の意味をまずもつてであろう。このとき、自ら己身に一闍提の実態を見るところというのは、一体どういふことになるのであろうか。

次に文勢から云えば、「一切衆生悉有仏性、唯除一闍提」といふことは、「ただ一闍提でさえなければ、一切の衆生に悉く仏性はあるのだ」といふことになるであろう。もう少し云えば、五逆罪を犯す程の者、仏法を謗って平然とする者、自ら不信なりと云い切れる者、善根を断ずる挙動に敢えて出る者、そのような者であるといふのならば、それはともかくとして、そうでさえなければ、何人にも仏性は具わつてあるのであつて、それが各人の成仏の根拠となる、ということになる。もともと「一切衆生悉有仏性、唯除一闍提」といふことは、一闍提なるものの存在を指摘し、その自覚を迫る教説なのであろうか。これを糾弾し、排除することを目的とした経説なのであろうか。『涅槃經』の趣旨からすれば、あくまでも主題は悉有仏性といふことであつて、一闍提はその主題を徹底せしめるための従たる役割を負うものである筈である。

『涅槃經』が、正法を護持し、信を具足することを求めるのは、直接的には、「如来常住」といふことについてであり、「悉有仏性」といふことについてである。従つてこの経説に対する消極的態度、否定的姿勢、敵対的立場を一闍提というのである。そしてこれが『涅槃經』における一闍提説の基調なのである。一闍提は、外教との接触による危機感の所産といふべき面をもつてはいるであろうが、やはり問題は、如来常住説および悉有仏性説をめぐる仏教内

の実態である。如来常住にしても、悉有仏性にしても、これは極めて大胆な発言であり、危険な思想の表明であったと云わなければならない。通常は容易には支持されそうもない思想なのである。また逆にあまり安易に鵜呑みにされてはならない思想でもあったのである。『涅槃經』は、実に四十巻を費して、さまざまな角度から疑問を設定してはこれに応答しつつ、趣旨の徹底を図っているのである。卒爾として「如来は常住にして変易あることなし」などと主張されて、一体誰が容易に信じ得ようか。仏教の永い思想の営みの中で種々の困難を克服しながら確かめ続けてきた諸行無常という聖教をどうして一挙に放棄できようか。むしろ常住などというあまりにも有的な発想は、人が常に陥りがちな顛倒の見到に等しく、それをこそ釈尊は生涯を尽して教誡してこられたのであって、大乘においてもそれら妄執は厳に慎むところであったのである。悉有仏性ということについても同様のことが云えるであろう。その上に更に問題はあつた。仏教の最終目的は万人が成仏することであると云つても、衆生は本来的に仏道を成じ難きもの、という自覚が前提にある筈である。大乘仏教の基本をなす『般若經』においても三乗差別の説があり、六波羅蜜の成就が菩薩行として説かれている。ところが、そうした信仰の前提を覆して、そのままでは成仏に繋がらないにしても、衆生は本来的に仏陀の性を具することが正面から前提とされ、その自覚を求められても、随順に困難をきたすのも当然というべきであろう。教法に帰依する心の篤きが故に疑問視せざるを得ない所説であつたからである。悉有仏性などという思想はまた批難や弾圧を蒙ることも一再ではなかつたであろう。大妄語もしくは魔説と見紛うからである。それはまた、日常の修道の体系を混乱せしめる実害をも生み出し兼ねないであろう。誠実にして着実な実践に先立つて結論が明示されるからである。『涅槃經』が禁戒の護持を叫んだり、四聖諦について詳説したりしているのも、そのあたりの事情を物語っているであろう。また『涅槃經』の隱没説なども、この経の正法たる所以を強調するためのものであつて、やはりこの経説の流布の困難さを知らしめている。すなわち、「四依品」に、この『涅槃經』は如来滅後の四十年中は広く闍浮提に流布するが、それ以後は地中に没し、正法が残る八十年のうちの前半四十年に再び闍浮

提において大法雨を雨らすのであろう、というのがそれである。この四十年とか八十年とかの年数が何を意味するのは今は関心の外に置くとして、この『涅槃經』は、釈尊滅後もおしばらく流布したが、故あって一旦そのすがたを隠し、正法を正法として顕揚すべき最後の時期に再び現われて大きな利益をもたらし、やがて正法の世は終ることを云っている。こうした緊張感の中で、如来常住ということと、悉有仏性ということを訴えようとしているのである。

『涅槃經』が中国の仏教界に伝えられたのは、あの大翻訳家、鳩摩羅什による大乘仏教の啓蒙がかなり行き届いた時期であった。それでもなお『涅槃經』はその受容をめぐって数々の物議を醸したのであった。人々はその教説の受容に如何に難渋したかが知られるであろう。すでに『法華經』がそうであった。一乗成仏ということがどれ程大胆な教説で、理解され難いことであったか。經典は随所にそれを偲ばせるが、殊に、「方便品」における増上慢の比丘についての記述や、「法師品」「勸持品」に見られる切々たる弘經の精神や經卷護持の思想がやはりそのことを直截に物語っている。やがて『法華經』の一乗思想や仏身説は定着に向うが、それでも、如来常住、悉有仏性という經説は難信の法門であったということになるのである。それ故に、如来常住、悉有仏性ということこそが正法であり、それを信受しなければ、たとひ護法のつもりであっても護法とはならず謗法となり、信心のつもりであっても信心とはならず不信に陥り、善根のつもりであっても善根を断ずることになることを説き明かし、謗法・不信・断善根の一闍提でさえなければ、自ら求めて一闍提たらんことを選ぶ者でさえなければ、仏性説は信受できる筈であるし、また信受すべきであると説得するのである。衆生が仏性を見ないのは煩惱によるのであって、それ故にこそ煩惱所纏の凡夫に対して悉有仏性ということへの信を求めるのである。煩惱所纏の凡夫と、断善根・信不具足・誹謗正法とは同質ではないのである。そのような『涅槃經』に抛りながら、この私こそが一闍提なのであると云えば、經の所説はどのようなることになるのであろうか。『法華經』に抛って、己身に増上慢の比丘の姿を見ることはないのであろうか。『教行信証』がそうだからということをして、いわゆる主体的な一闍提論に立つというのならば、『教行信証』が『涅槃

『涅槃經』の趣旨を逸脱していることはどうなるのであろうか。そうなること、これは、『涅槃經』に関する問題もさることながら、むしろ『教行信証』の『涅槃經』に対する姿勢の問題となり、延いては、「かなしきかな」と悲歎せられてゐるその悲歎の内実についての領解の濃度の問題に移るであらう。

『教行信証』には、「信巻」に「定聚の教に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざる」己身への内省が吐露せられている。次いで『涅槃經』「現病品」からの文がかなり大幅な読み換えと挿入を交えて掲げられている。殆んど『涅槃經』とは云い難い程の「引文」であって、『涅槃經』からすれば、思いもかけない一闍提論であり、闍提成仏論である。どうしてそのようなことになるのか、まず以てわれわれは惘然として驚歎せざるを得ないのである。

#### 四

仏性説と一闍提論において、『教行信証』と『涅槃經』とは、趣旨が全く相違することは上来略述した通りである。しかしいまここで、『教行信証』と『涅槃經』との所説が一致し難いということだけを云い放とうとしているのではない。逆に、われわれはいつしか両者の一致点、共通性ばかりを尋ね求め、そこに若干の齟齬があることに気づいたとしても、それはそれとして何とか理論的に整合を図って安堵しようとすることがあるが、むしろそこに潜む危険性に虞を懐かねばならないのである。それは、『涅槃經』に不誠実であるばかりではなく、『教行信証』に名を借りて『涅槃經』の経説を歪曲することになるであらう。また、経説を歪曲してまでも『教行信証』を弁護し、庇い立てるに過ぎなくなるのである。もともと、一致すべきものとして提示せられているものに対して、思い当るままに共通性を拳示し、齟齬の打解を計して、見境もなく悦に入って一体何になるのであろうか。尋常な手続によれば、字句の上からも、文勢の上からも、思想の上からも、到底一致しないと云わざるを得ないものが、一致するものとして示

されていることの凄しさを見失ってはならないのである。『涅槃經』と『教行信証』との間には一体何があったのかということである。

『涅槃經』の趣旨に沿って用いられているとすれば、それは引証と云ってよいであろう。それによって論旨が補強されているならば、それは援用であり、依憑である。『涅槃經』の趣旨を外して用いたとすれば、それは牽強附会であり、歪曲である。しかも、經文を読み換え、挿入を企て、經旨の転換を図ったとあっては、謗法の眞なしとはしない。謗法は一闡提である。だがしかし、一闡提であろうと何であろうと、それによって經典が躍動する生命をもてばどうであろうか。それは、解釈とか引証とかの問題ではなくして、聴聞であり創造の問題である。

すでに充分に結論づけられていることであろうけれども、更めて云えば、『教行信証』においては、どうやら、一闡提がまず問題であったようである。『涅槃經』は、如来常住説から悉有仏性説へと展開してきた。そしてその仏性説の展開の経過に一闡提の問題が提示されたのであった。一闡提という云い方はともかくとして、五逆であろうと、斷善根であろうと、信不具足であろうと、誹謗正法であろうと、要するに、非仏教的存在、更には仏教内の非仏教的要素は、大乘仏教の信仰と思想の熟成の過程においていつかは取り上げられねばならなかった問題であり、それに対する態度は何らかの形で明示されねばならなかったのである。それが、悉有仏性という、瀬戸際に立った人間解放が説かれるに際して取り上げられたのであった。こうして『涅槃經』においては従たる位置をもった一闡提が、『教行信証』においては、仏性論の主たる内容となったのである。すべてに先立って一闡提という出来事から始まるのである。大乘仏教において、いつか、何らかの形で問題にされるべき課題が、すでにして『総序』において明らかな如く、そもそも『教行信証』の撰述の端緒となっているのである。その理由の詮索は要すまい。

『涅槃經』には、まず一闡提なるものの無仏性が説かれて、その排除の論理を克服して悉有仏性と云われたのではなかった。悉有仏性ということを一闡明に説くに当って一闡提が持ち出されたのであった。従たる課題とは云え、「一

切衆生悉有仏性」と説きながら、それにかかわってその例外を立てることは、それ自体が自己矛盾であったと云わなければならない。矛盾を敢えて冒してまで取り上げなければならない必要はあるにはあったわけである。しかしその必要性が充足することになれば、その矛盾は解決されねばならない。単に説明のための手段とか、予防的措置とかであるとするには、一闍提という存在はあまりにも具体的であり過ぎたに相違ない。『涅槃経』は、全巻を通して見るとき、いくつかの断層を認めることができる。累加増広の痕跡である。それを大きく分けるとき、第一は、「名字功德品」(巻三)まで、第二は、「大衆所問品」(巻十)まで、第三は、「嬰兒行品」(巻二十)まで、第四は、「徳王品」(巻二十一)以下、と四分して見るのが妥当かと思われる。この四つの部分によって説相がかなり変遷し、展開していることが知られる。いまの一闍提については、第一の部分では問題になってはいないが、第二の部分以降の展開の跡は明瞭である。第二の「如来性品」(巻四)から「大衆所問品」までのところでは、一闍提は全く厳しく排除されている。しかしそこで悉有仏性ということが一往説き尽された段階で、一闍提についての取り組みが始まる。第三の「現病品」(巻十一)から「嬰兒行品」までにおいてである。一闍提をあくまでも無仏性なるものとして保ちながら、その発菩提心の糸口が模索されるのである。それは文字通り模索であって、行きつ戻りつする論理の積み重ねの中で次第に展望が開かれてくるのである。この中に、難治の三機が示され、阿闍世王の帰仏の経緯が説かれて「無根の信」ということが云われるのである。ところが、第四の「徳王品」になると、俄然一闍提が成仏する方向で説かれることになる。ただし、如来が、有漏に非ず無漏に非ず、有為に非ず無為に非ず、如来に非ず如来に非ざるに非ずして、不定なるが如く、一闍提もまた決定不変ではなくして不決定であるという意味においてである。その成と不成とは諸仏の境界に属することであって不可思議とされるのである。『涅槃経』において不決定とされているが、それは成仏ということが不決定ではなくして、不成ということが不決定であるというところから、その不決定が決定に転ぜしめられているのが『教行信証』ではないかと思われる。『涅槃経』においては、不成なるものが、成と不成との不決定

に持ち込まれた。その論理展開としては、決定と不決定とは不決定であるというところへ進展する勢をもつ筈である。この無限の否定性が、否定性を保存しながら、そのままで一挙に出来事として肯定に転換した、その結果が確定的に見据えられていると云うべきではないかということである。そこから遡って仏性を問題にするとき、「信心仏性」という道理が表わされることになるのであろう。

『涅槃經』においては、如來常住と云っても、その如來については不明確であると云わなければならない。悉有仏性ということも、一切の衆生の仏性が如何にして開發されるかという事実問題については淡白であった。持戒をはじめとする実践が強調されるけれどもその行き着くところは、「性を見る」ということになる。もし、仏性説が一乘思想をその先駆として成ったものとすれば、一乗が真実であるという道理を、衆生の事実として把え直すときに悉有仏性という云い方になるであろう。ところが、一闡提という事実を立てば、悉有仏性ということとは道理となる。こうして、事実を次なる事実によって道理化してゆくという方向が、『涅槃經』はもとよりのこと、大乘仏教の人間凝視の方向であるとすれば、『教行信証』は『涅槃經』の未決定の部分を決断に導くという点で経旨を創造的に展開させたことになるであろう。ここには経説の質的な大転換が起っている。その一大転換は、いささか飛躍に過ぎるが、「よきひとのおおせ」から必然することは云うまでもない。こうしてみると、たとい字句にどれ程の異同があったにもせよ、それが『教行信証』における『涅槃經』なのである。『涅槃經』に言わく、と云ってあるではないか。見事に躍動する『涅槃經』なのである。『涅槃經』が、『教行信証』になったのである。

傍論に互るが、『真宗聖典』（東本願寺版）所収の『教行信証』においては、『涅槃經』に関して云えば、その引文のうち、かなりの箇所が、もとの『涅槃經』（高麗蔵）によって改められているようである。編纂者各位の慎重な配慮によることであろうが、何故にその必要が認められたのか、困惑する。甚だ遺憾である。必要ならば、本文はそのまゝにして、経文によって校記すべきであったのではないか。『涅槃經』と『教行信証』とは全く別ものだからである。

『教行信証』の文言を『涅槃経』に戻してしまうことは、論理の空転を惹き起すばかりではなく、また、両者を俱に文化的遺産として同一平面上に置いて斟酌の手を加えることになるばかりではなく、『涅槃経』と『教行信証』とのそれぞれの存在意義を危険に曝す虞がないとは云えない。『教行信証』の生命ともいうべき創造的な転換に配慮を欠くことになるであろう。

もともと本稿における所期の目的は、ここに述べたようなことどもを原則的な確認事項としながら、『教行信証』に見られる三十三文と云われる引文の一々に基づいて、当然一定の文脈をもつ経文が『教行信証』の思想の中にどのような論理構造を以て組み込まれているのか、また、『涅槃経』の経文は『教行信証』の思想の何をわれわれに語り得ているのか、及ばぬまでもそれらについていささかの考察を試みるころにあった。やはりこれは素養なき者の無謀の拳というより他はなかった。見事に弾き飛ばされたというのが実感である。ここに覚え書を記すにとどめてご教示を乞う所以である。