

大乘経典における般涅槃の概念の展開

宮 下 晴 輝

1 問題の所在——証大涅槃

かつて「涅槃」の概念を論じたときに、あわせて「般涅槃」の概念についても検討した¹。そこにおける一応の結論を再説すれば、「般涅槃」の語は、仏弟子たちがその目的とした仏道を成就して人生を終えたことを表わすものとして用いられているということであった。すなわち「般涅槃した」とは、仏弟子たちが渴愛をのこらず断じつくして阿羅漢となつて人生を終えたということを意味する。そして仏陀釈尊についてはそれを特に「大般涅槃」と表現される。

以上の考察は、ニカーヤや阿含経典を中心としたものであった。その時点では筆者は、仏教のこういう基本的概念は、大乘経典においてもまったく同じ意味で用いられて当然であるとか考えていなかった。ところが、大乘経典の中でもいわゆる無量寿経類の異本である『大宝積経』中の『無量寿如来会』（以下『如来会』）には、仏土に生まれたすべての衆生が、大般涅槃することを願うという表現がある。それは誓願の中の第十一願に相当するものである。

もしわたしが仏となるとき、その国の有情が、決定して正覚を達成し、大涅槃を証することがないならば、わたし

取りません。

設我得佛、國中人天不住定聚必至滅度者、不取正覺。⁵

『平等覺經』の「住止」や「盡」は読みにくいが、仏土に生まれたものが般涅槃することを誓願している。『無量壽經』では「滅度」とあるが、竺法護や鳩摩羅什の訳には「滅度」の訳語がよく用いられ、対応するサンسكريットテキストに対照すれば、それが「般涅槃」の意味であることがわかる。したがってこの場合も、仏土に生まれたものが般涅槃することを誓願しているといえる。

これらの異本間のそれぞれの願成就文について言えば、『平等覺經』には成就文が存在しない。『無量壽經』では、正定聚に住することのみが説かれている。『如来会』では、「皆なことごとく無上菩提を究竟し、涅槃処に至る」と説かれている。⁶ *Sukhavatyaṅga* では、「正しい位に決定したもとなつて、涅槃にまでいたる」(*save te nāvāpi samyakhe yāvan nirvāṇā*)となつている。⁷ チベット訳はこれに同じ。願文のように明瞭に「般涅槃」という表現はいずれにもない。ただ、『如来会』と *Sukhavatyaṅga* の場合の「涅槃」は「般涅槃」と同じ意味で用いられていると解することは可能である。

さて、冒頭に再説しておいた考察にしたがえば、「般涅槃」とは、ある人の生涯の意味が仏道の成就ということを目的としたものであつて、それが達成されたのだということを表わすものであつた。したがつて、仏土に生まれたものがみな般涅槃することを誓願するということは、それはつまりすべての衆生が仏道を成就した生涯を送ることを願うものであるということができらるであろう。しかし、般涅槃することそのことを直接に仏道の目的として掲げるといふことは、阿含經典にはなかつたことである。

さらにもう一つ注意すべきことは、『如来会』と *Sukhavatyaṅga* とにおける第十一願の中の「大般涅槃」という表現で

ある。本来「大般涅槃」は仏陀釈尊の般涅槃を指して用いられたものである。大乘仏教としては、仏陀釈尊のみならず他の仏陀たちの般涅槃を指して用いられることもあり得るであろう。しかし、仏土に生まれたすべての衆生が大般涅槃することを願うという表現は、きわめて特異な意味をもっていると考えられる。この表現が、他の大乘経典の中でも見いだせるかどうか、もしあるとすればそれがどのような意味を表わそうとして用い出されたのか。

このような問題関心から、大乘経典における般涅槃の概念について考察していくこととする。

2 般涅槃しない仏陀

大乘経典の中で最も古い形態をもつ経典は『大阿彌陀経』である。そのことは、それが般若経の特徴的な表現の影響をまったく被っておらず、その後展開したその諸異本には般若経の影響が徐々に現われだしていくことから知られる。⁸

「大乘」という表現が最初に用いられたのは『八千頌般若経』においてであるから、その影響下でない経典を「大乘経典」と呼ぶことはできないともいえる。しかし、それは結果によって成立した阿含経典とは明瞭に異なった経典である。阿含経典はそれぞれの部派教団において伝承されてきていたであろうから、その中に属さないことが誰にとっても明らかでない経典が創出されたということである。

では、阿含経典の外に新たに出現した経典の最も主要な特徴をどのようなものとして考えるべきであろうか。この問いは、大乘仏教の成立そのものにかかわる問いでもある。なぜ教義学の範囲において展開を試みるにとどまらなかったのか。なぜ経典という形式による必要があるのか。経典の創出という形をとったということは、いずれかの部派教団との教理上の連続性を指摘するだけでは説明しきれない問題が残る。

ここでは、この大きな課題のなかにあることを確認して、阿含經典の中には見られなかったいくつかの新たな表現の意味を考察するにとどめなければならない。

まずは、この新たに出現した經典において「仏土」(Buddhaksetra)という概念がはじめて用いられたということに注目すべきであろう。阿含經典にもいくつか見いだせるのであるが、増一阿含における用例はむしろ大乘經典の影響下に用いられたであろうと思われるものである。パーリ・ニカーヤにおける *Abaddana* 中の用例も、セイロン上座部がかつて大乘仏教の影響を被ったことを表わすものであることがすでに論じられてきた。その他、漢訳の長阿含に見いだされる「仏土」の語の用例はすべて世界の単位を表わすものである。世界の単位として用いられるほどに仏土の概念が一般化したものとなってから、經典中に組み込まれたと考えるべきであろう。したがって、ニカーヤや阿含經典のなかではじめて仏土という概念が形成されたとは考えられない。とすれば、ここに創出されることになった經典の構想のなかで形成されたものと考えざるを得ない。

さらに、『道行般若經』などにも見いだされる「仏土」は、もはやその經典の主題ではなく、般若波羅蜜を求める菩薩の道を物語るための舞台であり、その前提になっていることに注意すべきである。そのことは、すでに「仏土」を語りだした先行經典を前提にしているということを意味する。

また『大阿弥陀經』の物語が生まれてくる発想の背景に、燃燈仏授記物語の構想があるように思われる。燃燈仏授記物語は、数多くの釈尊の過去の生涯の物語のなかから、おそらくその最終の物語として成立したと思われるが、それは菩薩としての釈尊の求道が開始されることになる出発点を物語るものである。いわゆるジャータカ物語を最初にまでさかのぼり、その全体を完結する最終編に相当する。¹⁰

ジャータカ物語は、釈尊が仏陀であるということの意味を、その過去の生涯の行為のなかに見いだそうとするものである。すなわち、釈尊が菩薩であったときの求道心とその行為を無限の過去時の中に構想し、仏陀になったということ

の意味を物語るものであるということができる。そして、燃燈仏授記物語は、そのような釈尊の求道の発端が、燃燈仏との出会いにあったという物語である。つまり、釈尊が仏陀になった最も深い根拠は他ならぬ仏陀との出会いにあるということ物語るのである。

仏陀との出会いによって、自らもまたそこに出会っている仏陀のようになろうという誓願のもとに、求道が開始される。この仏陀との出会いと誓願が、燃燈仏授記物語の基本構想である。

物語における過去への遡及は、仏陀が仏陀である根拠をその最深奥にまで遡及することであるともいえる。しかし、仏陀が仏陀である根拠が過去の仏陀との出会いにおかれるならば、無限遡及がはじまるだろう。『大阿弥陀經』においては、釈尊が出会った仏陀である燃燈仏(提提竭羅、定光如來、錠光如來、然燈)をさらに過去にさかのぼり、さらにまた限らない過去にまでさかのぼっていく。燃燈仏からさかのぼって、つぎつぎに過去の仏陀たちに言及するかぎり、その仏陀たちはそれぞれの生涯を完結していったものとして構想されている。その仏陀たちはみな「已に過去したまへり」(已過去)と繰り返されていく。¹¹

われわれの論理では無限遡及になる。しかし『大阿弥陀經』の物語の論理では、限りなく過去にさかのぼったところ、仏陀との出会いと誓願からなるもう一つの物語が開始される。

このような仏陀たちの最も遠い過去に樓夷巨羅(Lokavatāra 世自在王如來、世主佛)という名の仏陀が世間に出現して、すでに四十二劫という長大な時をへて教授している。¹² その仏陀の教説に出会った一人の国王が曇摩迦(Dharmakara 曇摩迦留、法藏、法處、作法)という沙門となり、仏陀の前で誓願し菩薩道を行ずることとなる。¹³ 曇摩迦菩薩は、すでに過去の教限りない仏陀たちに師事し供養し、自ら阿弥陀仏という仏陀となることを得る。¹⁵

阿弥陀仏の光明が特別にきわだってすぐれたものであることが説かれた後、「仏は阿難に仰せになった。阿弥陀仏が仏陀となつてから、およそ十小劫がたった」といって、過去の物語が、それを説く仏陀釈尊とそれを聞く阿難との現在時

へと接続されることになる。

それに続いて、阿弥陀仏の国土である須摩題と、さらにその国土の諸菩薩阿羅漢のすぐれたさまが説かれる。¹⁸

そして阿逸菩薩（弥勒菩薩）に向かつて、再び阿弥陀仏の光明のすぐれたことが説かれる。ここでは、光明の到達する距離ではなく、時において暗くなることがないこと、「劫の最後の無数劫の無数劫、重ねてまた無数劫の無数劫に、数のつぎることなく、ついにまさに冥き時有ることなし」と説かれる。¹⁹

その光明のつぎることがない理由は、阿弥陀仏の寿命がきわめて長いからであるとされる。

なぜかといえば、阿弥陀仏の寿命はきわめて長く、国土もはなはだすばらしいものだからである。それ故にこうなのである。その仏の尊き寿命は、劫の最後の無数劫、重ねてまた無数劫に、なおいまだつきて般涅槃することがない。²⁰

所以者何。阿彌陀佛壽命極長、國土甚好。故能爾耳。其佛尊壽、劫後無數劫重復無數劫、尙未央般泥洹也。²⁰

そしてさらに、阿弥陀仏が般涅槃しない理由とは、あらゆる衆生たちを救おうとするからであり、みなその国に往生させ涅槃の道を得させようとするからである。²¹したがってまた、阿弥陀仏にはついに般涅槃の時がないと説かれる。²²その後、寿命無量を誓う第十九の誓願に対する願成就文が来る。²⁴このようにして「般涅槃しない仏陀」と性格づけされる阿弥陀仏が説かれることとなった。

これを聞いた阿逸菩薩は、歡喜して、「仏陀釈尊は、阿弥陀仏の寿命が甚だ長く、智慧の光明が高大ですばらしいものであることをお説きになったが、阿弥陀仏だけがこのようであるのか」と問う。²⁵それに対して、つぎのように説かれる。「阿弥陀仏が、そのしかる後にいたり、般涅槃すれば、かの蓋樓亘菩薩（觀世音菩薩）がすぐに仏陀となり」（阿彌陀佛、至其然後、般泥洹者、其蓋樓亘菩薩便當作佛）、あらゆる衆生たちに教授して、みな「仏陀の涅槃の道」（佛泥洹之道）を得させ

るであろう。そしてその菩薩が般涅槃した後には、摩訶那鉢菩薩（大勢至菩薩）がすぐに仏陀となって、衆生を導くことになる、と。²⁶

従来この一節は、阿弥陀仏の般涅槃を説いている、と考えられてきた。²⁷しかし、いま見てきたように、文意は、阿弥陀仏が般涅槃しない、というところにある。しかもこの一節が、阿弥陀仏はすでに般涅槃してその後を蓋樓巨菩薩が継ぎ、その後にも摩訶那鉢菩薩が継いでいる、と説いているのではないことは明らかである。阿弥陀仏はいまなお般涅槃していないが、「そのしかる後にいたり」般涅槃するならば、その後継者が蓋樓巨菩薩となり、さらにその後を摩訶那鉢菩薩が継ぐことになるであろう、と説いているだけである。「そのしかる後にいたり」とは、あらゆる衆生がみなその阿弥陀仏の仏土に往生し、ことごとく涅槃の道を得ることになるその後、という意味であろう。

したがって、『大阿彌陀經』は一貫して、あらゆる衆生が涅槃の道を得るまで「般涅槃しない仏陀」としての阿弥陀仏について説いているということができる。そして「なおいまだ般泥洹を欲したまはず」という言葉が、²⁹そのことをもつとも端的に表わしている。

この「般涅槃しない仏陀」という性格は、仏陀の身体がその誓願からなるものであるということが意味されているといえよう。そして、その誓願からなる身体の現われる世界が「仏土」と表現されたのである。³⁰

3 衆生の般涅槃を願う弘誓の鎧

菩薩の誓願の最も素朴な形をどのように見るべきかという問題がある。ここでは、燃燈仏授記物語における誓願をその端緒と見なすことにする。釈尊の前生である青年（Megha, Sumedha, 弥却などの名で呼ばれる）が、燃燈仏の前で、「願わくは仏陀とならん」と願いをたてたという物語を、菩薩の誓願の最も基本的な誓願と考えることができる。それはつま

り、燃燈仏を前にして、「あなたのような仏陀になりたい」と願ったことを意味する。そして、同じ燃燈仏授記物語の中で、この誓願がやがて「願わくは仏陀となり、衆生を済度せん」という形に展開していったということがすでに指摘されている。³¹

後に菩薩の一般的な誓願として「四弘誓願」が説かれるようになるが、その古形は『マハー・ヴァストゥ』に見ることがができる。

いまこの世尊ディーパンカラのように、そのように私は、渡り終えて渡し、解脱して解脱させ、安んじて安んじさせよう。

*evam tīrṇo karevyam muktō mocyeyam āsvastō āsvāsyeyam yathāvyam bhagavatīn dīpankaro etarūhi.*³²

これは、三句のみであるが、燃燈仏のような仏陀となろうという願いであることがわかる。四弘誓願の根拠と見なされる『八千頌般若経』は、つぎのごとくである。

「いかにしてわれわれは、渡って衆生たちを渡らせ、解脱して解脱させ、安んじて安んじさせ、般涅槃して般涅槃させることができようか」と、このような心を起こして住する。

*kim iti vāyam tīrṇāḥ sattvāns karevema, muktā mocyema, āsvastā āsvāsyema, parinirvṛtāḥ parinirvṛḍḍhavyema, ity etāns cītoḥpādāḥ viharāṃti.*³⁴

ここに「般涅槃して般涅槃させる」という表現が現われる。衆生を般涅槃させるということが、菩薩にとっての仏道の目標となっていることが表明されている。そしてこのような菩薩の誓願が「弘誓の鎧」と呼ばれることになる。

スプーティよ、「無量無数の衆生たちを、わたしは般涅槃させよう」というこの鎧をまとった菩薩大士は、なし難きをなしとげるものです。

*duṣkarakārikah sa subhūte bodhisattvo mahāsatto yenyaṃ samnāhah sammadhah, aprameyaṃ asaṅkheyaṃ sattvaṃ parinirvāḥiṣyanti.*³⁵

ただし、「般若経」に固有の表現をともなって、つぎのようにも説かれている。

このように、スプーティよ、菩薩大士は、無量無数の衆生たちを般涅槃させるが、しかも般涅槃したどんな衆生もないし、般涅槃させたものもないのです。もし菩薩大士が、この教説がこのように説かれるのを聞いて、恐れず、おののかず、恐怖に陥ることがないならば、スプーティよ、その限り、この菩薩大士は大いなる鎧をまとっているものであると知らなければならない。

*evam eva subhūte bodhisattvo mahāsatto 'prameyaṃ asaṅkheyaṃ sattvaṃ parinirvāḥiyati, na ca sa kaṣṭi sattvo yaḥ pariniryto yena ca parinirvāḥito bhavati. saced bodhisattvo mahāsattva imam nirdeśam evam nirāśamānam śrutvā nntasvati na samhrasvati na samhāsam āpadyate, iṣṭā ayam subhūte bodhisattvo mahāsatto mahāsamāhasamadhho vedhiyati.*³⁶

これによって、「無量無数の衆生たちを般涅槃させる」ということが菩薩の基本的な誓願となっていることを知ることができるが、「般若経」はそれにとどまらない。菩薩にとってそのことが成就するためには、どのような心をもって歩むべきであるかを、「般若経」は問おうとする。智慧の至高性（般若波羅蜜）とも空性ともいわれるが、菩薩は自ら認知したものととらわれない心をもって歩むべきことを、「般若経」はなんども繰り返し説いている。この点にこそ「般若経」の

主題があつたと考えられる。そして、すでに成立していた仏陀の身体や仏土についての知見は、むしろ「般若経」の主題を展開するための舞台背景となつていると見なしてよいであろう。

4 一乗と般涅槃

基本的な大乘經典とその思想が現われ流布した後、「一仏乗」を説く「法華経」が現われた。「般若経」によって提示された「大乘」という発想によって、それまでの伝統的な仏道観は「声聞乗」や「独覚乗」と見なされ、「菩薩乗」こそが新たに求められる仏道であることが説き広められることになった。それに対して、「法華経」の「一仏乗」という発想は、三乗の区別の意義を十分に認めたいえで、その三乗の区別を超えて、すべての衆生に一仏乗が開かれていることを表わそうとしたものといふことができる。

「法華経」は、周知のように、三乗の区別による教説は「方便」であり、一仏乗を説くことが真の目的であるとする。しかも、かつてのもろもろの如来たちが出現し、幾千もの多くの仏陀たちがすでに般涅槃したが、その仏陀たちもまた一乗を説いた。また未来の教知れない仏陀たちもまた一乗を説くであろうという。この一仏乗とは、如来が世間に出現する唯一の目的とされる、如来の知見を示しその道に入らせることでもある³⁷。

すべての衆生を般涅槃させることを仏道の目的として明確に掲げたのは「般若経」である。「法華経」の一仏乗の教説もその点についてはまったく同じである。しかし、ここに示される仏道がただ一つの乗であり、別に二乗も三乗もないということ、この般涅槃にかかわって「法華経」はつぎのように説いている。

シャーリプトラよ、その時、如来であり阿羅漢である正覚者は、偉大な智の力と無畏の蔵が豊かであることを知り、

そして彼らすべては自分の息子であると知って、ただ仏乗のみによって、彼らすべてを般涅槃させるのである。しかし、どの衆生にも各々の般涅槃があると云っているのではない。そのすべての衆生を、如来の般涅槃である般涅槃によって般涅槃させるのである。

*tan etan śrīpūtra tasmīn samaye tathāgato 'nhan samyakṣambuddhaḥ prabhūto mahājānambalaukaśāstrayakośa īti viditva sarve caite manava putrā īti jātā buddhagṃhenaiva tēn sattuān parinirvṛḍḍayati. na ca kasyacit sattuśve pratyātmikam parinirvāṇam vadati. sarvaṇs ca tēn sattuśve tathāgataparinirvāṇena mahāparinirvāṇena parinirvṛḍḍayati.*³⁸

ここにはじめて「すべての衆生を大般涅槃をもって般涅槃させる」ことが説かれる。そしてこの「大般涅槃」とは「如来の般涅槃」を意味するものであることもまた、はっきりと示されている。このような発想が「法華経」の一乗思想から生まれたものであることが、ここに確かめられるのである。

この箇所を竺法護と鳩摩羅什の訳によって確かめておこう。竺法護の『正法華』には「普く勸進して仏乘に帰せしむ。各々に意に従って滅度せしむにあらす。如来は悉く誘うに、仏の滅度をもつて、これを滅度せしむ。」(普勸進使歸於佛乘。不令各各從意而滅度也。如來悉誘以佛滅度而滅度之。)³⁹となっており、また鳩摩羅什の『妙法蓮華經』では、「等しく大乘を与うべし。人として独り滅度を得ること有らしめじ。皆な如来の滅度をもつて、これを滅度せん。」(等與大乘。不令人獨得滅度。皆以如來滅度而滅度之。)⁴⁰となっている。

ここで「如来の般涅槃」あるいは「仏の滅度」という表現に改めて注意してみるなら、すでに先に引いたように、『大阿彌陀經』においても「佛泥洹之道」という表現があった。⁴¹しかも、阿彌陀仏はすべての衆生を自らの仏土に往生させ、ことごとく泥洹の道を得させようと欲するとも説かれている。⁴²これが、後に『平等覺經』における第十一の誓願へ⁴³と展開したと見れば、こここの「泥洹の道」は般涅槃という意味で用いられていると考えられることもできる。とすれば、「般若經」

や「法華経」に先行して、すべての衆生を仏陀の般涅槃をもって般涅槃させようとする仏道観がすでに説かれていたのだともいうことができる。しかし『大阿弥陀経』のこの一節は、『無量寿経』以降には現われない。

また「般若経」にも、「仏陀は、無余依涅槃界において、仏陀の般涅槃によって般涅槃するであろう」(Buddho...anupatthiseva nirvāṇadhātu buddhāparinirvāṇena parinirvāsyaṁti)という表現がある。⁴⁴ここは仏陀自身の般涅槃を説く箇所であるから「法華経」の場合と異なるのであるが、「仏陀の般涅槃」と断って説いているところに、「仏陀の般涅槃」ということが注目されていたことの反映であると考えられる。しかしながら、漢訳テキストのいずれにもその対応箇所を見いだすことはできない。⁴⁵したがって「般若経」自身の構想のなかから生まれた表現ではないといわなければならない。

いずれにせよここでは、「すべての衆生を般涅槃によって般涅槃させる」という表現は、「法華経」の一乗思想のなかではじめて生まれたものである、と考えることにする。

5 大乘の般涅槃

以上のように、大乘仏教において「般涅槃」の概念が大きく展開する契機を与えることになったのは、「法華経」の一乗思想であった。その影響を、仏駄跋陀羅訳の「華嚴経」の「離世間品」の中に見いだすことができる。

菩薩はこのように心を発す。私は「弘誓の鎧という」大莊嚴をもって自らを莊嚴しよう。すなわち、衆生を化度するに、皆な無上正覚を成就させ、般涅槃をもって般涅槃させよう、と。

菩薩發如是心。我當發大莊嚴而自莊嚴。化度衆生。皆令成阿耨多羅三藐三菩提。以大般涅槃而般涅槃。⁴⁶

ここに「莊嚴」とあるのは、鳩摩羅什による「弘誓の鎧」に対する訳語を採ったものであろう。⁴⁷すべての衆生を大般

涅槃をもって般涅槃させようという表現は、明らかに「法華経」由来のものである。しかしこれよりも古い「華嚴経」の異訳である竺法護の『度世品経』はつぎのようである。

菩薩は、徳の鎧をまとして口に自ら言を発す。私は、一切の衆生を般涅槃させて無上正眞の道に至らしめよう、と。
菩薩、徳鎧口自發言。吾當滅度一切衆生、至於無上正眞之道。⁴⁸

これによって、「華嚴経」のこの箇所には弘誓の鎧が説かれていたことが確かめられるが、大般涅槃をもって般涅槃させるという表現は、もともとなかったことがわかる。

さらに「法華経」の影響下のもと、その展開を明らかに見てとることができるのは、経題の示すとおり、「大般涅槃経」である。その六巻本の「受持品第七」に相当する諸テキストに現われる表現をいくつか見ることにしよう。

- (1) たとえば実に、善男子よ、ガンガーやヤムナーなどが、大海に流れ込むようなものである。これとまったく同様に、コーテイの数もある煩惱や本性魔などのすべての魔を征服するものたちは、ここで、身体を捨て死するその時に、大般涅槃に流れ込む。だから大般涅槃といわれるのである。⁴⁹

kadyadhā nāma kulaputra gangāyāmnunādhāni mahāsāgarān evānugacchanti. evam evāvidha kleśakopīpraktīnātādisarva-
*mātraviṣayā ihā mahāparinirvāṇāni kṛvātyagamāraṇān evānugacchanti. tasmān mahāparinirvāṇam ity ucyate.*⁵⁰

ChT. 12, No.376 (六卷涅槃経), 867c18-22:

今當説。善男子。如閻浮提八大河水、皆歸大海、其水無盡、大般泥洹亦復如是。滅煩惱降衆魔、背生死捨離化身故、名泥洹。一切諸佛同此妙法、無有盡極。

うか、と。

仏が迦葉におおせになった。私が以前に説いたことは、すなわち如来の方便密教によって諸声聞は泥洹を得ず、と言ったのである。したがって、一切のものは皆なこの大般泥洹經をもって般泥洹するのであり、これはただ仏のみの境界であると知るべきである。それ故にこの經を大般泥洹と名づけるのである、と。

No.376 (六卷涅槃經), 895b01-11:

迦葉菩薩白佛言。如世尊說一切衆生皆有佛性而無差別、於此未了。且置衆生。如世尊說聲聞緣覺及諸菩薩不得大般泥洹、唯有如來得此大般泥洹。是故當知非聲聞緣覺及諸菩薩同如來也。若無差別、云何世尊獨於無量阿僧祇劫修行方便積累功德。佛告迦葉。我先所說、是則如來方便密教、言諸聲聞不得泥洹。是故當知一切皆以此大般泥洹經而般泥洹、唯佛境界。是故此經名大般泥洹。

ここは、すべての衆生に皆な真実の如来之性(**buddhahetu*)がありことごとく同一色であると説かれた直後に、一切のものが皆な大般涅槃をもって般涅槃することを説く箇所である。しかしここに続いて、他方またそれぞれに異なった如来之性があると説いていく。声聞の如来之性、縁覚の如来之性、菩薩の如来之性、諸仏の如来之性という四種があるとする。⁵⁸

「六卷涅槃經」とチベット訳テキストと「四十卷涅槃經」との間には、かなりの異同があり、それぞれのテキストにそって異なった文脈を確定する必要がある。いずれにせよ、仏性の問題と大般涅槃の問題が切り結び重要なところでもある。これ以上の考察は、仏性論そのものにまで踏み込んでいくことになるであろう。

『涅槃經四十卷本』では、以下しばしば「大乘大般涅槃」に住する菩薩について説かれている。「もし常住にして変易なきを得る者はすなわち自在と名づける。いわゆる大乘大般涅槃である」をはじめとして、「大乘大般涅槃に住する菩薩摩

訶薩を殺すこと能わず⁶⁰」等々と説かれている。ただ、大般涅槃と大般涅槃經とがしばしば同一視されているようでもあり、独特の經典観が窺われる。

最後に、「涅槃經」のこのような文脈を受けたものと思われる『瑜伽師地論』『菩薩地真實義品』の一節を紹介してこの項を終える。

このように、言象化（戲論）の消滅した菩薩には、大乘の般涅槃があると知るべきである。そして、その菩薩は、現在法において、その最上の真實義を対象とする智が浄化されているので、すべてにわたって自在を獲得する。それはすなわち、種々の変化における変化神通や種々の転変における転変神通によって、また一切の所知についての智において、意欲する限り存続することにおいて、意向にしたがい損害するものなく死去することにおいて自在を獲得する。

*evam ca prapñcavitrodho bodhisattvasya mahāyānaparinirvāṇam iti vedītyam. dīṣṭe ca dharme tasya śreṣṭhattherttha-gocarañāmsya viśuddhatvā sarratra vaśīpṛāpṭhin labhate sa bodhisattvaḥ yad uta nirvāṇe pi vicitre nairmāṇikaya yadhyā, parivāṇe ca vicitre pāriṇānikyā yadhyā, sarvajñesya ca jñāne, yāvadaḥpṛetam caṃvashāne, kāmakāratas ca vinopakramam cuktam.*⁶¹

Ch.T. 30, No. 1579, 490c27-491a5:

菩薩如是戲論滅故、能證大乘大般涅槃。於現法中、勝真實義所行處智極清淨故、普能獲得一切自在。謂諸菩薩、於種種化獲得能化神通自在、於種種變獲得能變神通自在、普於一切所知境智皆得自在。若欲久住、隨其所樂、自在能住。若欲終歿、不待害緣、自在能歿。⁶²

6 まとめ

以上、般涅槃の概念を、大乘經典の展開の中で考察してきた。最初の問いは、無量寿經類の第十一願における「般涅槃」あるいは「大般涅槃」の意味についてであった。『平等覺經』や『無量壽經』の「般涅槃」は、「般若經」の弘誓の鎧という発想の影響を受けたものということができるであろう。そして『如来会』や *Sukhāvācchryāna* における「大般涅槃」は、「法華經」の一乘思想の影響を受けたものと考えられる。あるいは、翻訳年代から見て、「涅槃經」の影響を受けたものとも考えることができる。ここに、大乘經典が互いに影響を与えながら、それぞれの主題を深めていった跡を見ることができると。

略号 ChT. 大正新脩大藏經

- 1 拙論「涅槃につづつての一考察」(『大谷学報』69-1, 1989)。
- 2 『如来会』 ChT. 11, No. 310, 93c7-8.
- 3 *Sukhāvācchryāna*, Ashikaga ed. p. 12.16-19.
- 4 『平等覺經』 ChT. 12, No. 361, 281b8-9.
- 5 『無量壽經』 ChT. 12, No. 360, 268a11-12.
- 6 『如来会』 ChT. 11, No. 310, 97c17-18.
- 7 *Sukhāvācchryāna*, p. 40.19-20.
- 8 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』百華苑 1974, pp. 51-101 参照。
- 9 拙論「菩薩道の基底をなす仏土」(『教化研究』98号、真宗大谷派教学研究会「988」)においてすでに論じた。

- 10 田賀龍彦「燃燈仏授記について」(『金倉博士古稀記念 印度学仏教学論集』1966) 参照。
- 11 『大阿彌陀經』ChT. 12, No. 362, 300b22ff. 『平等覺經』には「皆已過去」とあるが、文中の位置が乱れてゐる。cf. ChT. 12, No. 361, 280a25. 『無量壽經』は、鏡光如來の滅度を説き、次々に諸仏の名をあげ、「如此諸佛皆悉已過」とする。ChT. 12, No. 360, 266c25, 267a12-13. 『如來會』や *Sukhāvasthyūha* には特になし。
- 12 cf. ChT. 12, No. 362, 300c18-19; No. 361, 280a24-25; No. 360, 267c9-10; ChT. 11, No. 310, 93b6-7; *Sukhāvasthyūha*, p. 9.16-17: 「また、かの世尊の壽命の量は滿四十二劫であつた」。cf. 藤田宏達訳『梵文和訳 無量壽經・阿彌陀經』(法藏館 1975) p. 55.
- 13 cf. ChT. 12, No. 362, 300c19-21; No. 361, 280a27-29.
- 14 「すべて過去した教限りない仏陀たち」という表現は、「八千頌般若經」の「無餘涅槃界に般涅槃した教限りない如來たち」(*anantāpariyantān amuḍḍhaseṣe nīrvānaḍḍhān parinīryānān kaḥgaḥānān*)と相当するものである。cf. *Aśīṣāśāstrāpīra-jñāpāramitā*, Vaidya ed. p.69.14ff.; 『道行般若經』ChT. 8, No. 224, 438a20ff.; 『大明度經』ChT. 8, No. 225, 486a24ff.; 『小品般若波羅蜜經』ChT. 8, No. 227, 547c16ff.
- 15 cf. ChT. 12, No. 362, 301a15-17; No. 361, 281a4-7.
- 16 cf. ChT. 12, No. 362, 302b20-303b1; No. 361, 281c27-282c14.
- 17 ChT. 12, No. 362, 303b17: 佛告阿難。阿彌陀作佛已來凡十小劫。 cf. No. 361, 282c28-29.
- 18 ChT. 12, No. 362, 303b19-308b22; No. 361, 283a2-290a29.
- 19 ChT. 12, No. 362, 308b23-c5; No. 361, 290b5-19.
- 20 ChT. 12, No. 362, 308c5-7; No. 361, 290b19-22.
- 21 ChT. 12, No. 362, 308c8-10: 於世間教授意、欲過度八方上下諸無央數佛國諸天人民及蜎飛蠕動之類。皆欲使往生其國、悉令得泥洹之道。 cf. No. 361, 290b22-25.
- 22 ChT. 12, No. 362, 308c18-19: 阿彌陀佛所度脫、展轉如是。復住止、無數劫無數劫、不可復計劫終、無般泥洹時。 cf. No. 361, 290c4-6.
- 23 ChT. 12, No. 362, 302a15-20. 『平等覺經』では第十四願に相当する。 cf. No. 361, 281b18-21.
- 24 ChT. 12, No. 362, 308c29-309a4: 佛言。明聽。悉令八方上下諸無央數佛國中、諸天人民蜎飛蠕動之類、皆使得入道、悉令作辟支

- ed. p. 84.
- 35 *Aṣṭasāhasrikāvaiśāḍhāraṇīyā*, p. 149; 『道行般若』 452c16-19; 須菩提言。菩薩爲謙苦。是爲摩訶僧那僧涅爲般泥疑不可計阿僧祇人。佛言。如是菩薩爲謙苦。是爲摩訶僧那僧涅。『小品』 561c26-562a1; 世尊、是菩薩所爲甚難。能作如是大莊嚴、爲滅度無量無邊衆生。而衆生不可得。如是如是。須菩提。菩薩所爲甚難。爲滅度無量無邊衆生故、發大莊嚴。而衆生不可得。『大明度』 493b28-c1; 善業言。是爲人中之導。佛言。然訂士得如上所行。爲無量人之導。是爲大盟誓。
- 36 *Aṣṭasāhasrikāvaiśāḍhāraṇīyā*, p. 11; 『道行般若』 427c2-7; 『小品』 538c27-539a2; 『大明度』 480c19-23.
cf. *Saddharmapuṇḍarikasūtra*, Vaidya ed. p. 27; 『妙法蓮華經』 ChT. 9, No. 262, 7a-b; 『正法華經』 ChT. 9, No. 263, 69b-c.
- 37 *Saddharmapuṇḍarikasūtra*, p. 55.19-23.
『正法華經』 ChT. 9, No. 263, 76b3-5.
- 39 『妙法蓮華經』 ChT. 9, No. 262, 13c6-8.
- 40 前注 26 參照。
- 41 前注 21 參照。
- 42 前注 4 の箇所參照。
- 43 *Aṣṭasāhasrikāvaiśāḍhāraṇīyā*, p. 19.4.
cf. 『道行般若』 429c; 『大明度』 486a; 『小品』 547c.
- 44 『大方廣弘華嚴經』 ChT. 9, No. 278, 645a24-26.
前注 35 36 參照。
- 45 『度世品經』 ChT. 10, No. 292, 631b20-21.
- 46 下田正弘 『藏文和訳『大乘涅槃經』(I)』(The Sankibo Press 1993, p. 290, [7D]) 參照。
- 47 下田 p. 296, 4 參照。
- 48 下田 p. 291, [7J] 參照。
- 49 *Mahāparinirvāṇasūtra*, Peking ed. No. 788, 52a8-b1.
下田 *op. cit.*
- 50
- 51
- 52
- 53

