

大乘『大般涅槃經』の構造について

織 田 顕 祐

一、はじめに

大乘の『大般涅槃經』は、その思想的な内容の高度な点、經典の圧倒的なボリュームなど、どのような点から見ても、『華嚴經』と並ぶ大乘經典の二大巨峰である。それは『華嚴經』と華嚴宗のように、一宗派を形成するための中心とはならなかったが、中国・朝鮮・日本の仏教に極めて大きな影響を及ぼした点は否定できない。特にわが親鸞は、その著『教行信証』に『涅槃經』から相当量の文章を引用して、自己の思想のよりどころとしている。^①この点は、他の諸經に比べても特別であるという印象を持つ。一体その意図はどこにあったのだろうか。こうした点を追求していくためには、まず『涅槃經』自身を研究して、それが一体どのような經典であるのか、また他の主要な大乘經典との間にどのような相互的關係があるのか、といった点が明らかにしなければならないであろう。

このような視点に立って、『涅槃經』を概観したとき、この經典の主張の中心が、「如来常住無有變易」と「一切衆生悉有仏性」の二つにあるということは比較的容易に理解することができる。^②しかし、それらが一体どのような大乘仏教のコンテキストに立ち、どのような必然性によってこのように膨大な量の文章を生んだのであろうか、といった問題になると決して明瞭であるというわけにはいかない。そして、この点が明らかにならない限り、先の親鸞の思想

的課題なども明らかにならないのである。現行の四十巻、あるいは三十六巻の『涅槃經』が、あるとき一挙に成立したとは到底考えられないので、その背景には經典成立に関する歴史と思想構造が必ず存在するはずである。この点について多少なりとも道筋が立てられれば、膨大で難解な『涅槃經』を理解していくための入り口となることであろう。そして、そのような入り口が明らかになれば、それをきっかけとして親鸞と『涅槃經』の問題にも一定の方向性が見出せるかもしれない。本稿は、以上のような問題意識に立って、『涅槃經』を研究していくための序論である。

二、書誌的な面から見た『涅槃經』成立の背景

本稿が考察の対象とする『涅槃經』のテキストはおよそ次の通りである。

法顯・仏跋跋陀羅訳『大般泥洹經』六巻（大正12巻所収、四一七年訳出）

曇無讖訳『大般涅槃經』四十巻（＝北本）（同、四二二年訳出）

慧嚴等再治『大般涅槃經』三十六巻（＝南本）（同、四三〇～四三三年の間に訳出）^③

このうちの南本『涅槃經』については、編集者である慧嚴の伝記に、

大涅槃經、初めて宋土に至る。文言は善を致すも、品数は疎簡なり。初学は以て懐に措くこと難し。嚴、酒ち慧觀謝靈運等と共に、泥洹本に依りて、之に品目を加う。文は質に過ぎる有りて、頗るは亦治改す。始めて數本有りて流行す。（大正50・三六八a）

とある。この記述によれば、北本『涅槃經』は品数が少なく理解しにくく、文言は実質本位で美しさにかけていたもので、『泥洹經』によって品を改め、偏った文言を訂正して始めて広く読まれるような經典になったものがいわゆる南本『涅槃經』である事が了解できる。実際には六巻『泥洹經』と北本『涅槃經』が、相応する同一經典同士であることを慧嚴らが気づいて、両者を対照することによって一層優れた經典を得ようとするまでには相当の課題を克服す

る必要があったに違いない。この点は、受容期の中国仏教の内実を知る上で極めて興味深い問題と言える。しかしながら、この点は当面の課題ではないので、ここでは南本は北本に順ずるものと理解し、考察の対象を六卷『泥洹経』と四十卷北本『涅槃経』の両者に限定して進めていくことにする。

そこで両経典の成立と翻訳に関する事情を知ろうとする時、直接的な研究対象は主として経録の記述と訳者の伝記資料であるから、その確認から始めなければならぬ。この点については、既に先学の諸研究があるので、^④それらを参照しながら、基本的な問題と先学が触れていない点についてまとめたい。

法顕訳六卷『泥洹経』について

最初に、法顕訳六卷『泥洹経』の成立背景に関する問題の整理から始めよう。この点について『出三蔵記集』巻第二の「新集経論録」には、次のようにある。

大般泥洹経六卷 晋義熙十三年十一月一日道場寺訳出(大正55・一一c)

この記録の直後には法顕の訳業を総括する箇所があり、そこでは彼の西域求法が隆安三年(三九九)に始められたことと、訳経が東晋の都建業の道場寺において行われ、仏駄跋陀羅との共同作業であったことを記している。これらによって、六卷『泥洹経』は、仏駄跋陀羅との共同作業によって四一七年に訳出されたことが知られる。さらに、同所にはその訳経の際の原典を「中天竺師子国」で入手したことを記している。^⑤こうした記録は、『涅槃経』の思想的基盤を考える上で興味深い点であり、この点については『高僧伝』などの記述によってもう少し詳しく知ることができ。『高僧伝』巻第二の「法顕伝」は、この間の事情を次のように述べている。

後、中天竺に至り、摩竭提、巴波連弗の阿育王塔の南天王寺に於いて、摩訶僧祇律を得、又薩婆多律抄、雜阿毘曇心經、方等泥洹経等を得。(大正50・三三八a)

『出三藏記集』は、卷第十五の「法顕法師伝」では、『高僧伝』の記述をそのまま引用して右の文もそのまま掲げているから、経録部の「天竺師子国」の記述が何を根拠としているかはわからない。この点について法顕自身は「中天竺、巴連弗邑」^⑥と記しているものであるから、これに従うべきである。つまり、法顕は、師子国ではなくて、マガダ国のパータリプトラにおいて『泥洹経』の原典を入手したのである。さらに同伝の末後には、これらの経典を仏駄跋陀羅と共同で翻訳した事を記して次のように述べている。

遂に南して京師に造り、外国禪師の仏駄跋陀羅に就きて、道場寺に於いて摩訶僧祇律、方等泥洹経、雑阿毘曇心を訳出す。(同b)

この「方等泥洹経」について、『出三藏記集』は「六卷泥洹」としている^⑦。また『出三藏記集』の第八卷には、この経の「出経後記」を載せ、天王寺において優婆塞の伽羅先なる人物が法顕のために泥洹経を書写した事まで記している^⑧。「方等泥洹経」とあるだけなので、小乗の『大般涅槃経』である可能性も否定できないが、この点に関して、法顕自身は『法顕伝』に「一卷方等泥洹経、五千偈なるべし」と述べている^⑨。後に述べるように四十卷『涅槃経』を訳した曇無讖が、原典の三分の二ほどは雑多で不要として翻訳せず、本来三万五千偈あつた原典の一万余偈のみ訳出して四十卷としたことからいえば、五千偈は二〇巻に相当し、その三分の一はほぼ六巻に相当するから、この五千偈の「泥洹経」は、現行の六巻『泥洹経』であることはまず間違いない。

つまり、『涅槃経』の最も原初的な部分は、中印度において成立した可能性が極めて高いと言えるのである。

智猛訳二十卷『泥洹経』について

次に、智猛訳二十卷『泥洹経』について触れておきたい。この経は、『出三藏記集』が書かれた時点で既に欠本となっており、この点に就いては、常盤大定がその理由を推定している^⑩。本稿の課題から言えば、二十巻という分量が

特に注目に値する。『涅槃經』の成立に関して、六卷『泥洹經』との関係が重要な問題となるからである。

『高僧伝』卷第三「智猛伝」^⑬に依れば、智猛は弘始六年（四〇四）に同志十五名と長安を出発して西域求法の旅に出、中央アジアをへてインドに至り、パータリプトラにおいて「大泥洹梵本一部」などを入手して帰国し、涼州において「泥洹本を出だすに、二十卷を得」て、その後入蜀して成都でなくなっている。また、『出三藏記集』卷第八には「二十卷泥洹記」^⑭が収められており、この間の事情を述べているが、これは冒頭に「智猛伝に云く」とあるように、『高僧伝』から抄出したものであり、特に注目すべき点はない。智猛訳の二十卷『泥洹經』については、『出三藏記集』卷第二「新集経論録」に、

般泥洹經二十卷闕

摩訶僧祇律一部 胡本未訳出

右二部、定んで一部を出だす。凡そ二十卷なり。宋文帝の時、沙門智猛西域に遊び、還る。元嘉中を以て西涼州に於いて泥洹經一部を訳出す。十四年に至りて京都に齋還す。（大正55・一二c）

との記述がある。この記述は、なかなか意味深長である。注記の「右二部、定んで一部を出だす。凡そ二十卷なり」は、『泥洹經』と『摩訶僧祇律』を合わせて一本にしたとも受け取れるからである。既に述べたように、法顯も『泥洹經』と『摩訶僧祇律』とを同じパータリプトラにおいて入手していた。『泥洹經』と『摩訶僧祇律』のあいだにどのような関係が有るのか改めて考察を加えなければならぬが、今は問題提起にとどめ先に進むこととしたい。

また『高僧伝』は、智猛が元嘉十四年に蜀へ入っていることを記している。^⑮この記述によれば、前掲引用文の末尾の「十四年に至りて京都に齋還す」の文は、智猛によって訳出された二十卷『泥洹經』が、訳者とは別に建業に齋されたという意味に理解することができる。そして、その後欠本となったのである。この点を『歴代三三寶紀』は、「宋斉録」によって、次のように記す。

元嘉十四年、流れて楊都に至る。法顯と同なり。宋齊録に見る。(大正49・八五a)

宋代には、智猛訳の二十卷『泥洹経』が存在していたのである。二十卷という分量は、曇無讖訳四十卷『涅槃経』に当てはめれば、嬰兒行品の終りまでということになる。前十卷が六卷『泥洹経』に相当するから、二十卷『泥洹経』は法顯の訳出したものに中分の「五行」品を加えたものであると推察することができる。先の『摩訶僧祇律』の問題と重ねて、『涅槃経』成立の背景に関する重要な点を提起していると言いうことができよう。

曇無讖訳四十卷『涅槃経』について

曇無讖訳の四十卷『涅槃経』について、『出三藏記集』は次のように記している。

大般涅槃経 三十六卷 偽河西王沮渠蒙遜の玄始十年十月二十三日訳出(大正55・一一b)

「三十六卷」と記しているので南本と北本とを区別していないようである。また、『歴代三蔵記集』は、

大般涅槃経 四十卷 玄始三年、胡賊に於いて訳出す。十年に至りて方に訖る。此の経凡そ三万五千偈有り。涼に於いて減すること百万言なり。今訳す所は正しく万余偈なり。三分して始めて一なるのみ。竺道祖の涼録に見る。(大正49・八四c)

と記している。つまり、曇無讖が『涅槃経』の訳出に八年程の時間をかけていること、三万五千偈の原典を約三分の一に短縮して訳出したこと、などを記しているのである。この点は、『高僧伝』巻第二「曇無讖伝」^⑮と『出三蔵記集』巻第八に収められる道朗の「大涅槃経序」^⑯によって、更に詳しく知ることができる。「曇無讖伝」によれば、中印度に生まれた曇無讖は、始め達摩耶舎に従って小乗仏教を学んでいたが、ある時「白頭禪師」なる者に出会って論争に破れ、彼から「樹皮の涅槃経本」を授けられたとする。その後もっぱら大乘仏教を学び、その後中印度を辞して、「大涅槃経前分十卷、菩薩戒経、菩薩戒本」を持って罽賓に行くが、罽賓は小乗仏教が盛んで『涅槃経』に関心を持

たなかつたので、亀茲に行き、更に進んで姑臧に至る。そこで曇無讖の名声に触れた沮渠蒙遜の命によって、三年間土地の言葉を学んで、「初分十卷」を訳出したとする。諸経録が共通して記すところの、玄始三年（四一四）の訳出とは、このことを指していると推察される。その後『大集経』など六十余万言を訳した後、「讖は涅槃經本を以て品数未だ足らざるを以て、外国に還りて究尋せん」として、その後、ホータンでそれを手に入れる。この間の様子を「曇無讖伝」は次のように記している。

後、于闐に於いて更に經本の中分を得、復た姑臧に還りて之を訳す。後、又使いを于闐に遣りて尋いで後分を得。是に於いて統訳して三十卷と為す。（大正50・三三六b）

最後の「三十卷」という分量は、中分と後分とを合計したものと考えられるから、この記述に従えば、四十卷『涅槃經』は、初分十卷と中分・後分の三回に分けて翻訳され、その合計が四十卷であることが了解される。また、「曇無讖伝」は、この直後に、

此の經の梵本は三万五千偈なり。此の方に於いて百万言に減ず。今出だす所は、一万余偈に止む。（同右）と述べている。『歴代三寶記』の記述はこれよつていのである。一体どのような理由によつて原典を三分の一に減じたのか、はつきりとした理由は明確でないが、その理由を道朗の経序は次のように記述している。

如来、世を去りたもう。後人は不量・愚浅にして此の經を抄略し、分ちて数分と作す。意に隨いて増損し雜えるに世語を以てす。縁りて本正を違失せしむ。乳、之に水を投するが如し。（大正55・五九c・一六〇a）

また、翻訳の事情を述べた直後においても、
唯だ、恨むらくは胡本分離して残缺未だ備わらざるのみ。（同五九c）

と述べている。この二つの文章によれば、当初の原典は数本に分離した上に、かなり雑多な要素が混入していたことを知ることができる。それを曇無讖が整理した結果として四十卷の『涅槃經』が成立したと推察されるのである。実

際に『涅槃經』を通読してみると文脈がねじれているように感じられる場所が少なからず存在する。¹⁹ こうした事実は、道朗が指摘していることを反映していると思われるのである。

次に『出三藏記集』巻第八には、作者不明の「大涅槃經記」²⁰が収録されており、これまでの考察とは若干異なる内容を伝えている。この点について、著者の僧祐は次のように述べている。

祐、此の序を尋ぬるに朗法師の序及び讖法師の伝と少少不同なり。未だ詳らかならざれば、孰か正ならん。故に復た両を出だすのみ。(大正55・六〇b)

つまり、僧祐はこの序と道朗の経序・曇無讖伝との記述の違いに気づいて、判断を保留しているのである。²¹ 既に常盤大定らが指摘しているように、この序には、初分十巻の原典は智猛によってインドから将来されたものが暫く高昌国にあり、それを取り寄せて曇無讖に翻訳させたこと、中分以降は敦煌に存在しており、二万五千偈あったことなどが記されている。²² 大乘仏教の地域的な展開を考慮に入れながら、『涅槃經』の三重構造を考える時、この記述はいろいろな点で興味深いと言える。僧祐はこの序に対する判断を保留しているのであるが、智猛の伝記に従えばこの序の記述は信用することができないので、この点について触れておく。

「智猛伝」は、智猛の求法の旅を締めくくって最後に次のように述べる。

甲子の歳を以て天竺を発す。同行の三伴は道に於いて無常なり。唯、猛と曇纂のみ俱に涼州に還りて泥洹本を出だす。(大正50・三四三c)

この「甲子の歳」とは、四二四年であり、曇無讖が四十巻『涅槃經』を訳出した玄始十年(四二二)よりも後であるから、智猛将来の原典が曇無讖の訳業に利用されたとは到底考えられない。また、この事実からは、せっかく将来して翻訳した、智猛の二十巻『泥洹經』が、時期的に遅きに失したことを了解することもできる。このような理由によって、二十巻『泥洹經』は早くから欠本になったものと想像される。

以上の考察により、四十卷『涅槃經』は次のような背景を持つものであることが明らかとなるであろう。

- (一) 初分(十卷)・中分(十卷)・後分(二十卷)の三重構造によっていること。²³⁾
- (二) 初分は、中インド(パターリプトラ周辺)において成立していること。
- (三) 中分は中インドもしくはホータン周辺で初分に加えられたこと。
- (四) 後分はおそらくホータン周辺で成立し、初分・中分に加えられたこと。
- (五) 訳出に際しては、曇無讖の思想がかなり重要な役割を持っていたこと。

三、「本有今無偈」を通して『涅槃經』の構造を考察する

以上によって、現行の四十卷『涅槃經』のテキスト成立に関する問題については、一定程度の経緯が明らかになったと思う。そこで次は、思想内容について検討し、『涅槃經』の三重構造が大乗仏教の展開の上でどのような意味を持つものなのかを探りたい。そのために、ここでは、いわゆる「本有今無偈」を取り上げてみたい。なぜなら「本有今無偈」は、初中後の三分に共通して説かれており、その周辺を考察することで、『涅槃經』の思想的展開を考察することができるのではないかと思われるからである。

四十卷『涅槃經』において、「本有今無偈」は都合四回説かれている。初分の、如来性品末尾(大正12・四三二b)、中分の梵行品(同四六四c)、後分の師子吼品(同五二四b、五三二a)の四である。これらを順に検討することとしたが、検討に先立って「本有今無偈」の意味について考察しておきたい。

「本有今無偈」とは次のようなものである。

本有今無 本無今有 三世有法 無有是処

これは、表面上は諸法が因縁生滅の存在であり、従って無常であるということの意味するものである。しかしながら、

『涅槃經』の文脈では、そのように単純に理解することができない。後に述べるように、ここには「破邪」の面と「顕正」の面とがあるからである。従って、「本有今無偈」の読み方については、研究者によって様々に解釈されており、国訳一切経などの訓読も一定ではない。²⁴⁾ それ故、本稿ではまずこの問題をいったん留保して、まず大正蔵に収められる世親造真諦訳の『涅槃經本有今無偈論』²⁵⁾を検討し、經典の所説を理解していくための助けとしたい。なお、ここでは思想内容の把握が当面の課題なので、本論の翻訳等に関する問題は省略して進める。

『本有今無偈論』は、偈頌を解釈するに先立って、純陀の疑心の意味を明らかにする形で、「本有今無偈」が説かれる背景を明らかにしている。それによれば、純陀の疑問とは、次の二つである。つまり、「同相を見て未だ別相を見ずして疑心を生ず」と「別相を見て同相を見ずして疑心を生ず」ることである。これはどのような意味であるかと言うと、前者は凡夫が仏の入滅と如来性を区別できないために如来は滅尽してしまうと憂慮すること、後者は二乗が煩惱の無いことが解脱であると見て、同様に如来は滅尽してしまうと解することである。世親によれば、純陀は大菩薩であるから本来こうした疑心は起こさないのであるが、衆生を利益するためにこの疑心を起こしたのであるとして、「純陀論」にも言及する。つまり、世親は、「本有今無偈」を、煩惱と解脱、生死と涅槃を通して、釈尊における如来性を明らかにするものであると見ているのである。それ故、煩惱と解脱・生死と涅槃という視点に立ってみれば、これは一応因と果の問題であると言えるから、因果縁起論を説くものと見ることが可能である。如来性とは何かという問題が直ちに十二因縁によって示されるということではないが、十二因縁・中道の真理が如来法身へと展開していく文脈は理解できる場所である。それ故、論は、まず「生得」と「修得」という概念によって、本来性（Ⅱ因の側面）と現起性（Ⅱ果の側面）の二面を取り上げ、本有今無と本無今有と三世有法の思想がいずれもが真理ではないことを論証している。この論証の文脈では、「本有今無偈」に対する世親の理解は次のような意味であることになる。

本有今無↓サーンキヤの因中有果論（を破す）

本無今有↓ヴァイシェーシカの因中無果論（を破す）

三世有法↓三世に遍満する一義あるいは一物を立てる論（を破す）

無有是処↓小乗・外道の（無と有の）説は真理ではない

つまり、世親は「本有今無偈」を単に因果縁起を説くものとは見ていないのである。その上で、以上のような偈の理解は「破邪義」に立ったものであり、「立正義」の面で言えば「本有今有・過於三世」と言うべきであるとする。更にこの「本有今有・過於三世」という表現について、「本有今有」は如来の境界を表すものであるが、凡夫の常見と同じ言葉であり、同様に「過於三世」は断見と同じであるから、これを不二の面で見ることが縁起中道であると言う。このように述べて、「是の故に如来は十二因縁是れ如来身なりと説けり」と言うのである。このような世親の理解は、単なる因果論を超えて、縁起の本質を如来性と理解していくことに相当すると言うことができる。この点を踏まえて、改めて「本有今無偈」を訓読するならば、次の三通りの読み方が可能となるであろう。

① 外道・小乗を論破する立場として読むとき

本有にして今無しと 本無にして今有りとは 三世に法有りとは 是の処有ること無し

② 因果縁起を表す立場として読むとき

本有にして今無し 本無にして今有り 三世に法有りとは 是の処有ること無し

③ 大般涅槃・仏性を表す立場として読むとき

本有にして今無し 本無にして今有りとは 三世の有法に 是の処有ること無し

①から②へと理解するのが破邪による世俗諦の理解、②から③へと理解するのが世俗諦から勝義諦への理解（立正）ということになる。こうした世親の理解を考慮に入れながら、経文の検討に入っていきたい。

如来性品の用例

まず、如来性品の用例を検討してみよう。四十卷『涅槃経』の当該箇所は、六卷『泥洹経』には記述が無い²⁶⁾。それ故、後代になって挿入された部分であると考えられる。經典の文脈のうえでも、文殊師利の質問は唐突に感じられる点は否めない²⁷⁾。文殊師利の質問の内容は、「純陀には猶疑心があるので、更に分別して欲しい」というものであるが、その疑心とは、次のようなものである。

純陀は心に如来常住を疑えり。仏性を知見する力を得るを以ての故に、若し仏性を見て常と為さば、本未だ見ざるとき応に是れ無常なるべし。若し本無常なれば、後も亦爾なるべし。何を以ての故に。世間の物は、本無にして今有り、有り已りて還りて無なるが如し。是の如き等の物は悉く是れ無常なり。是の義を以ての故に、諸仏菩薩声聞縁覚に差別有ること無し。(大正12・四二二c)

つまり、仏性を見ることによって如来常住であると言うのであれば、仏性を見ないときには無常であることになり、世間の一切の存在が生滅する無常法であるように、如来も無常であるということにおいて諸仏菩薩声聞縁覚にも区別がないと言っているのである。この文章の中の傍線部は、『俱舍論』などが有為法における生滅の定義として常套的に用いる表現である点が注目に値する²⁸⁾。この疑問に対して、「本有今無偈」が説かれる。そして結論として、仏は「諸仏菩薩声聞縁覚は差別有り、亦差別無し」と説かれ、以下はこれを受けた迦葉菩薩が「性として差別がないとはどういうことか」と質問し、同一仏性が明らかにされていくのである。つまり、この偈は、無常(『俱舍論』などに説かれる生滅因縁の定義)を契機として不生不滅である「性」を開顕するものとして読むべきなのであるが、これ以上の詳細が説かれないために具体的にどのようなことを言おうとしているのかはよく分からない。

ただ經典の文脈の上では次のような意味を読み取ることができる。如来性品は「本有今無偈」を説く直前の巻第九の末で、經典の流通と隠没に触れているから、そこで一旦内容的には終了していると見ることができると巻第九

十以降の「本無今有偈」に始まる末尾の部分は、本来の内容に付加された部分であると考えられる。この部分の主要な内容は、①声聞縁覚菩薩の涅槃と如来の全般涅槃は共通であるか不共であるかの問題と、②それが共通である場合にはどうして仏は舍利弗たちが速やかに成仏すると授記されなかったのか、という問題である。この二つの問題は、大乘仏教の教理展開の上から見れば、明らかに『法華経』の所説を前提にしていると言うことができよう。どういふことかという点、①は『法華経』方便品が、一仏乗を明かしながらも、声聞の菩提と阿耨多羅三藐三菩提との論理的違いを明らかにしなかったこと、②は譬喩品で舍利弗は授記されながらも「無量無辺不可思議劫を過ぎて」華光如来になると説かれたことに起因するからである。それ故、如来性品最後の付加部分の冒頭に「本有今無偈」を置くことは、アビダルマの常套表現を用いながら無常を定義し、その無常と不即不離である「性」の問題を定義づけ、『法華経』では不十分だった如来の涅槃を明らかにするという意味を持つことになると言えるのである。

梵行品の用例

次に梵行品の用例を検討する。梵行品は既に述べたように後に加わったと考えられる中分十巻の後半の章である。中分十巻は、「五行」^③として菩薩が身につける功德^④如来の智慧の内容を延々と説いているが、その順序次第については整然とした秩序体系があるように思われない。様々な課題が付加増殖して次第に膨張したかのような印象が否めないのである。「本有今無偈」が説かれる前後においても同様である。それは、迦葉菩薩が、

世尊、如来は先に娑羅双樹の間に、純陀の為に偈を説きたもう。

本有今無 本無今有 三世有法 無有是処

是の義は云何。(大正12・四六四c)

と質問することによって始まっているから、明らかに如来性品の所説を継承している。そして、前後の文脈を検討し

てみると、梵行品は、まず菩薩の梵行を「七善法」と示し、次に「四無量心」を挙げ、四無量心の慈悲喜によって「極愛一子地」を説き、捨心によって「空平等地」を説き、空によって無所得を説いた後に、「本有今無傷」が説かれていから、特に物語的な有機性があるとは思われない。従って、中分は、初分の思想を掘り下げ敷衍することに意図があると見ることが妥当である。こうした点を反映するかのようには、迦葉菩薩は如来に対して、

唯、願わくは如来よ、更に大衆の為に広く分別して説きたまえ。(同右)

と願っている。そして、この箇所では八重の「本有・本無」を説いて、「本有今無傷」の意味を明らかにしているの、この点は前の如来性品の所説から大きく進展していると言えよう。全体は、若干長きに渉るので、一例として最初の所説を取り上げ、その内容を検討してみたい。初めに「本有今無」を釈して次のように言う。

本有と言うは、我昔本、煩惱有り。煩惱を以ての故に現在に大般涅槃有ること無し。(同右)

つまり、「如来に昔煩惱があれば(それを断じて涅槃を得たなら、煩惱も涅槃も無常法であるから)現在に大般涅槃は存在しない」という意味である。これは、破邪の立場に立って、このように理解してはならないという意味である。次に「本無今有」を釈して、

本無と言うは、本、般若波羅蜜無し。般若波羅蜜無きを以ての故に、現在に具さに煩惱諸結有り。(同右)

と言う。同様にして「如来は昔般若の智慧を持っていなかったから今煩惱が有るのである」と見てはならないという意味である。つまり、如来(＝般若波羅蜜・大般涅槃)は煩惱の有無とは本来的に関係が無いということを表しているのである。このような視点に立って「本有今無傷」を釈するならば、滅(＝本有今無)と生(＝本無今有)によって法(ここでは具体的には如来・大般涅槃を指す)を説いたことは、過去現在未来のどのような時においても存在しないという意味であろうと考えられる。以下、全く同じ論法によって、如来に関する七つの誤解を解いていくのである。以下に結論のみを列挙しておきたい。

- ① 如来は（三世に亘って）煩惱とは関係が無い
- ② 如来は（三世に亘って）病苦とは関係が無い
- ③ 如来は（三世に亘って）無常苦無我不浄とは関係が無い
- ④ 如来は（三世に亘って）苦行とは関係が無い
- ⑤ 如来は（三世に亘って）雑食身とは関係が無い
- ⑥ 如来は（三世に亘って）一切法を有相と説いたことは無い
- ⑦ 如来は（三世に亘って）究極の教えとして三乘法を説いたことは無い
- ⑧ 如来は（三世に亘って）無常ではない

經典の文脈から見て、「三世に亘って」の部分は副詞的用法と見られるので、（ ）で括った。この⑧の結論の後、經典は別の話題に移っている。それ故、この段落の結論は、

如来、去來現在に是れ無常とは、是の処り有ること無し。（大正12・四六五b）

の部分であると考えられる。従って梵行品の所説は、本来一切法の因縁生滅を説くものである「本有今無偈」を挙げ、如来はそのようなものではないということを反証しようとするものなのである。このように見てくると、如来性品で明らかにされた「性」の問題を、梵行品は同じ「本有今無偈」を用いて、「如来常住」を論理的に広説するという内容に展開していると言えるのである。

師子吼品の用例

次に師子吼品の用例を検討する。既に述べたように師子吼品には二箇所「本有今無偈」が説かれている。これについて、両偈が置かれている文脈は大いに異なっており、その結果として偈の意味内容は全く違ったものと理解すべ

きであるように思われるのでこの点を考察してみたい。

師子吼品は、冒頭で仏が「汝等、有仏・無仏、有法・無法」に疑わば、今恚に汝問え」と宣言することによって開始されている。これは後分二十巻の文脈として見た場合、直前の高貴徳王菩薩品との特別な連係は認められないから、前品とは異なる視点からの経説であると見られる。この点は、後分に属する各品に共通する問題であり、後分二十巻の成立事情を反映していると考えられるが、詳細は稿を改めたい。師子吼品は全部で六巻あり、『涅槃経』中でもっとも長い一品である。全体の内容を簡単に要約することは難しいが、内容的には大きく前半（仏性を直接明らかにする部分で、次の(一)～(三)にあたる)と後半（次の(四)にあたる)に分けられると思われるので、初めにこの点について整理しておきたい。

(一) 最初に改めて「仏性」を広説する。

(～巻第二十七、五二八 a)

(二) 「仏性を見る」という課題について、能見の智慧と所見の如来について触れる。

(巻第二十七、五二八 a～巻第二十八、五三〇 b)

(三) 「仏性」が一切諸法の因縁論と異なる点を、了因・正因・縁因の観点から明らかにする。

(巻第二十八、五三〇 b～巻第三十、五四六 c)

(四) 果としての如来と因としての仏性の間にある智慧・業報・修道の関係について

(巻第三十、五四六 c～巻第三十二、五六〇 b)

これはきわめて大局的な見方であるから、細部には多少の問題があるかもしれない。しかしながら、今は二つある「本有今無偈」の位置とその文脈が当面する課題であり、その範囲では大過ないと思う。最初の用例はこの内の(一)の段落に示されている。そこでの直近の師子吼菩薩の質問は、「仏と仏性が質的に同じものならば、どうして修道が必要となるのか」というものである。この質問に対して仏は「衆生は菩提を得るものであるから、仏性と言

う」と答えて、しかしながら現実として衆生が今「三十二相八十種好」を備えているわけではないことを、「本無今有偈」を引いて明らかにし、その後で、「悉有」の有の意味について未來有、現在有、過去有の三つの意味があると説く。その後で、仏性の意味について、煩惱と三十二相（阿耨多羅三藐三菩提）の有無によって衆生と仏との関係性を明らかにしている。つまり、第一句目の「本有今無」は煩惱が有るので三十二相が無いこと（＝衆生）、第二句目の「本無今有」は煩惱が無いので三十二相が有ること（＝仏）、または過去に煩惱を断じたので今仏性を見ることができるといふ意味であると説く。そして、この衆生と仏の連続性を「仏性」と言うのである。ここには「三世有法無有是処」についての言及がないが、未來・現在・過去の「三種の有」の意味を説いていることから推察するに、「三世に（亘って）有る法が無と有の根拠である」という意味として理解すべきなのであろう。そして、ここでは「本有今無偈」を説く直前に「我この経に於いて是の偈を説く」と言っていることから、これ以前に説いたものを継承していることは明白である。前述したように梵行品の用例がもっぱら如来の普遍性を明らかにするものであったことから見て、如来性品の所説を指していると考えられる。

二番目の用例は、(三二)の段落に説かれるものである。この段落は師子吼菩薩が仏性の議論を経て、「乳に定んで酪性が有ることは、酪を求める人が乳を取って水を取らないことによっても知ることができる」と自己の了解を述べたことがきっかけになっている^②。これは一見すると正しい理解のように思われるが、經典はこの「定んで」という了解が因中有果論的な実体論であるとして、詳細な議論を展開している。そして一切諸法は本来無常であるということを説く文脈において、

本無今有 本有今無 三世有法 無有是処（同五三一 a）

と説くのである。これまでの三例は、いずれも「本有今無」から始まっていたのであるが、この用例のみ「本無今有」の句から始まる点が注意される。この偈の直後には、

善男子よ、一切の諸法は因縁の故に生じ、因縁の故に滅す。(同五三二b)

と改めて説き、仏性については、

衆生の仏性は、破せず、壊せず、牽かず、捉えず、繫せず、縛せず。(同右)

と説いているから、この偈頌は仏性に関するものではなく、明らかに一切法の因縁生滅を説くものであることが了解される。それ故、生(『本無今有』)、滅(『本有今無』)の順序に従って、「本無今有」から説き始めているのである。このように師子吼品では、「本有今無偈」を敢えて二通りの意味に使い分けており、常住と無常の関係がより深く探求された跡を見ることが出来る。

以上、「本有今無偈」を軸として、『涅槃經』の三重構造を分析してみた。そこには、一つのテーマが延々と思想的に深められていく筋道を垣間見ることが出来るように思われる。「本有今無偈」に限って言えば、六卷『泥洹經』には存在しなかったものが、北本『涅槃經』初分の如来性品に加えられて仏性に関する議論を深め、中分では梵行品に引用されて如来常住説を補強し、師子吼品では仏性論議をいっそう増広する役割を果たしているのである。その議論の深まりは、ざっと目を通しただけでも容易に感じられるほどであり、軸となるテーマを繰り返し巻き返し探求することによって『涅槃經』が成り立っていることを知ることが出来る。

四、小 結

以上、膨大な『涅槃經』を理解していくための糸口を、二つの観点からのみ考察した。書誌的な資料による外形的な構造の分析から見た『涅槃經』の三重構造という仮説と、「本有今無偈」をきっかけに見えて来る螺旋状の思想的発展は、結果的にはつきりと重なっている。そして、この事実を証明する教理的テーマはこのほかにも多く存在する。その中でも、特に重要なテーマは一闡提の問題であろう。本稿では紙数の関係上、一闡提の問題を取り扱うことがで

きなかつた。一闡提の問題は当然、仏性論議の深まりと直接関係があると思われるから、この点については稿を改めて論ずることにしたい。

註

① 親鸞と『涅槃經』の関係については、安井広度稿「親鸞聖人と涅槃經」(『大谷大学研究年報』第二集所収、一九四三年)、安井広度著『顕浄土真仏土文類講讀』(昭和三十八年度大谷派安居講録、一九六三年)、横超慧日著『涅槃經と浄土教』(以下横超前掲書①、一九八一年)所収の「仏性論上から見た親鸞の地位」「親鸞聖人と涅槃經」「親鸞聖人の読経眼」などの先行研究が重要である。また『教行信証』における引用の仕方などについては、吉田宗男稿「涅槃經」引用の要素——闡提と阿闍世をめぐって——(『大谷大学大学院研究紀要』第一〇号、一九九三年)に一通りの整理がなされているので参考となる。

② この点は、經典が始終一貫して繰り返し主張することであるから、經を拝読すれば容易に理解される。近代の『涅槃經』研究の泰斗である横超慧日博士の『涅槃經』(『東洋思想叢書七』、日本評論社刊、以下横超前掲書②、一九四二年)六九ページ以下などを参照のこと。

③ 南本『涅槃經』の再治については、諸経録に紀年等を記していない。ただ、「曇無讖伝」に、「讖が出す所の諸経は元嘉中(四二四)に至りて方に建業に伝えらる」(大正50・三三七a)とあり、編集の主筆とみられる慧嚴は「宋元嘉二十年(四四三)を以て東安寺に卒す」(大正50・三六八a)とあるから、この間に為されたと考えられる。この点について横超博士は、竺道生と謝靈運の事蹟から、より細かな推定を為しているので、今はこれに従う。(横超前掲書①三五ページ参照)

④ 主なものは次の通りである。常盤大定著『後漢より宋齊に至る訳経総録』(一九三八年)の「法顕」の項(七七七〜八ページ)、「曇無讖」の項(九〇三〜六ページ)、布施浩岳著『涅槃宗の研究 前篇』(一九四二年)第二章 大本涅槃經の伝訳(六四〜一三八ページ)、鎌田茂雄著『中国仏教史』(一九八四年)第三卷「南北朝の仏教」第一章第二節 曇無讖(二七〜五五ページ)、横超前掲書①所収の「涅槃經と浄土教」の三「涅槃經の翻訳とその成立過程」など。

⑤ 大正55・一一a

⑥ 『高僧法顕伝』(大正51・八六四b)

⑦ 『法顕法師伝』(大正55・一一二四b)

⑧ 「六卷泥洹記」(大正55・六〇b)、なお法頭に便宜を与えた優婆塞について、横超博士は「伽羅」とする(横超前掲書①三二ページ)が、文脈によって「伽羅先」までを名前と考えた。

⑨ 大正51・八六四b

⑩ 大正55・一二c

⑪ 常盤前掲書九〇六ページ。横超博士は翻訳の事実について疑義を示されているが(横超前掲書①三四ページ)、後に述べるように二十卷『泥洹経』は建業へ伝えられているから、横超博士の疑義は当たらないと思う。

⑫ 大正50・三四三b}

⑬ 大正55・六〇b

⑭ 伝の末後に、

元嘉十四年を以て蜀に入る。(大正50・三四三c)

とあるによる。

⑮ 大正50・三三五c}七b

⑯ 大正55・五九b}六〇a

⑰ 大正50・三三六b

⑱ 『高僧伝』のこの記述については横超前掲書①二七}三一ページに問題点が整理されている。大正蔵底本の「三十三」は、横超博士の推察のように「三十六」の誤りかも知れない。しかしながら、例えば吉蔵が『涅槃経遊意』の冒頭で、

此の経に就きて南北二本有り。広略不同なり。北方の旧本は或いは三十三、或いは三十なる者有り。品は唯だ十三有り。

南土の文卷は三十六有り、二十五品有り。(大正38・一三三〇a)

と述べていることなどは何らかの根拠があると思われる。今は宋本によって「三十」とし、中分後分合わせて三十巻を訳出したものと理解した。

⑲ この点は横超博士もしばしば指摘している。例えば横超前掲書②の師子吼品を釈するに際して、「師子吼品中第三十一巻以後は前卷末と密接な連絡はない」(三三八ページ)と述べている。

⑳ 大正55・六〇a}b

⑲ 因みに僧祐の意見は次の通りである。

祐、此の序と朗法師の序及び讖法師の伝とを尋ぬるに、小小不同にして未だ孰れが正しきやを詳にせず。故に復た兩つを
出す。(大正55・六〇b)

とある。この記述に従って『望月仏教大辞典』なども、「何れを事実とすべきか、聊か惑ふ所なり」(第四卷、三三五七ページ)などとしている。

⑳ 常盤前掲書九〇四ページ、横超前掲書①三〇〇〜三二一ページ、鎌田前掲書三一〜三二二ページ等参照。なおこの「記」の内容が
後に述べるような理由で信頼できないことは、横超・鎌田の両博士も指摘している。

㉑ ここで言う三重構造は、下田博士の言う「三階層」とは全く異なる。下田博士の『涅槃経の研究——大乘経典の研究方
論』は、六卷『泥洹経』のみを研究対象としたもので、その中を第一類(序品第一〜名字功德品第七、ただし長寿品第四を除
く)と第二類(長寿品と四法品第八〜随喜品第十八)に二分割し、第二類を四法品とそれ以降に分けるものである。この「三
階層」説(同書一六〇〜一六二ページ)は、教説がインドの社会背景の変化にもなつて変容したことを基準とされているよ
うであるが、こうした区分は漢訳三本の章立ての同異等を吟味するだけでも明らかになると思われ、特に注目すべき考え方と
は思われない。本稿の指摘は、四十卷の『涅槃経』を完成形態と見て、そこに至る発展の形跡をひとまず三重に見ようとす
るのである。これは横超博士の主張された「七段階」(横超前掲書①四〇〇ページ)をテキストとしての經典に従って考えてみ
ようとするものである。

㉒ たとえば『国訳一切経』(印度撰述部、涅槃部一・二、常盤大定訳)では四ヶ所とも全て異なつた訓読となつており、次の
通りである。

本有今無、本無今有、三世の有法に 是の處有ること無し(如来性品、一九〇ページ)

本有今無、本無今有は、三世有法に 是の處有ること無し(梵行品、三三八ページ)

本有りて今無く、本無くして今有り、三世有法、是の處有ること無し(師子吼品、四六四ページ)

本無くして今有り、本有りて今無きこと、三世の有法に是の處有ること無し(師子吼品、四八七ページ)

㉓ 大正26・二八一a〜二c

㉔ 六卷『泥洹経』卷第六(大正12・八九五a)の二〇行めに相当する。同所の「護法菩薩人中之雄皆悉潛隱」までが北本『涅槃』

槃經』の巻第九の最後に相当し、「爾時迦葉菩薩」は北本『涅槃經』巻第十の文殊師利の讚言の後と相応している。

②7 前注②と対応しているが、北本『涅槃經』巻第十の冒頭（大正12・四三二c）では、突然文殊師利が登場し、仏によって「本有今無傷」が説かれ、再び迦葉菩薩の質問へ戻るといふ文脈となっており、文殊と仏の問答によって「本有今無傷」が挿入されている。

②8 『阿毘達磨俱舍論』巻第五に有為法を定義して次のように言う。

有為の相略して顕示すれば、謂く有為法の本無にして今有ると有り已りて還りて無なると及び相続して住すると、即ち此の前後相望して別異なるのみ。（大正29・二八a）

②9 南本では巻第十一の冒頭、北本では巻第十一が現病品から始まっている為に巻の途中で、

善男子よ、菩薩摩訶薩は応当に是の大般涅槃經に於いて専心に五種の行を思惟すべし。何等をか五と為すや。一は聖行、二は梵行、三は天行、四は嬰兒行、五は病行なり。（南本は大正12・六七三b、北本は大正12・四三二a）

と言う。

③0 南本は大正12・七六六c、北本は大正12・五二二b

③1 經典の原文は次の通り。

爾の時、師子吼菩薩摩訶薩は仏に白くして言く、世尊、若し仏と仏性と差別無くんば、一切衆生は何ぞ修道を用いんや。

（北本は大正12・五二四b、南本は大正12・七六八c）

③2 經典の原文は次の通り。

師子吼言く、世尊、我今定んで乳に酪性有るを知る。何を以ての故に。我、世間の酪を求むるの人を見るに、唯だ乳を取りて終に水を取らざるなり。是の故に当に知るべし、乳に酪性有ることを。

（北本は大正12・五三〇c、南本は大正12・七七五c）

③3 注②の『俱舍論』の例や、師子吼品中で外道の実体論を批判して、「若し本無今有ならば是れを無常と名く」（北本は大正12・五四四b、南本は大正12・七八九c～七九〇a）の所説によってもこの点は首肯されるであらう。