

# 如来蔵・仏性の論理

市川良哉\*

The Logic of the Buddhadhātu

Yoshiya ICHIKAWA

(1975年9月22日受理)

「永遠」と「時間」をめぐる問題は、宗教の根本の問題がそこに集中しているといわれる。「如来蔵」「仏性」という仏教の概念は、端的にいえば、仏となる可能性を意味し、この「永遠」と「時間」を結ぶ「瞬間」にかかわる問題であるともいわれる。これは、キリスト教においても、神の救済がいかに成立するか、人間をどのように基礎づけるかにかかわる、いろいろ論議のある問題である。この小論は、そのような問題背景の中での、如来蔵・仏性についての基礎的考察を、インドにおける如来蔵説の体系的な哲学的著作である『宝性論』を通してなそうとする。しかし、上の問題には更に多くの基礎的研究を積み上げて接近していかなければならない。

## (1)

『宝性論』は宝性・真如・如来蔵の分析解明 (vibhāga) を主題としている。そのことをよく示しているのは、Ch. 1—23偈とその註釈偈、および散文の註釈である。<sup>1)</sup>

samalā tathatātha nirmalā vimalā buddhaguṇa jinakriyā/  
viśayaḥ paramārthadarsinām śubharatnatrayasargako yataḥ. 23.

有垢真如と無垢〔真如〕と離垢の仏の功德、および勝者の所作と〔の四〕は第一義をみる諸仏の境界である。そこから清浄な三宝が生ずる。

これに対する註偈は、「この三宝の性 (gotra) は一切をみる人々の境界である。それは四種ある。順序に四種の理由によって不可思惟である。」という。ここでは、四つの範疇によって解明されようとする。それらは散文釈によると、有垢真如とは煩惱の殻から離脱しない性 (dhātu) で、如来蔵といわれる。しかし、これは清浄と雑染が同一時 (yugapad-ekakāla) である点で論理を超えて不可思惟である。無垢真如は、有垢真如が仏地における転依を特質とし、如来法身といわれる。しかし、これも先きに垢に染せられず後に清浄となるのは不可思惟である。離垢の仏の功德は、如来法身にある出世間の十力等で、只管雑染された異生地 (prthagjanabhūmi) においても不可分無差別に存在するもので不可思惟である。勝者の所作は、その十力等の最上の業で、あらゆる時・所に自然無分別に働くので不可思惟である、という。

上に、しばしばくり返された不可思惟 (acintya : surpassing thought) とは三宝の性、すなわち宝性 (ratnagotra) がただ第一義知見者としての如来にのみ理解される境界であるという、その場所 (sthāna : a state of perfect tranquillity) に関していわれる。かつ、そのような性 (gotra or dhātu) , すなわち、「覚醒せられるもの (bodhya) ・覚醒せらるべきもの (bodhavya) 」 (=有垢真如) が「三宝を生起する因 (triratnotpatti-hetu) 」

\* 人文科学研究室

であり、「菩提 (bodhi : enlightenment)」(＝無垢真如)・「その支分 (tadaṅga)」(＝離垢の仏の功德)・「覚醒せしめること (bodhana)」(＝勝者の所作)の三は、「三宝を生起する縁 (pratyaya)」であるとして叙述されていく。<sup>2)</sup>

すなわち、この四は順次に、Ch. I 如来藏章 (Tathāgatagarbha-ādikāra), Ch. II 菩提章 (Bodhy-ā.), Ch. III 功德章 (Guṇa-ā.), Ch. IV 如来所作章 (Tathāgatakrīya-kriya-ā.) の主題として詳述される。最後の、Ch. V 讚嘆章 (Anuśāṁsa-ā.) は全体の結びの部分となる。その冒頭に、「仏性 (buddhadhātu), 仏菩提, 仏法そして仏業は導師の境界である。清浄な衆生にも不可思惟である。<sup>3)</sup>」と述べ、前四章をまとめるからである。

このような『宝性論』の構成は、Ch. I の最初に論の骨組み (śāstraśārīra) として、仏・法・僧・性 (dhātu) ・菩提・功德・業の七種金剛句 (vajrapadāni sapta) をあげ<sup>4)</sup>、後の四句は、初め三句の「三宝が生起するに相應しい因が成就することを説く<sup>5)</sup>」とするにも、終始一致する。

上の如き全体の構成からみて、『宝性論』の主要部分は前四章にあることはいうまでもない。なかでも、その後二章は Ch. II に帰属すると考えられるから、前二章に重点が置かれる。その要点は、有垢真如と無垢真如、あるいは仏性・如来藏と仏菩提・法身の関係として把握せられる。更に端的には、「覚醒せられるもの・覚醒せらるべきもの」と「菩提 (覚醒)」のそれとも置き換えられた。その限り、Ch. I と Ch. II の関係は因から果へという方向をもって叙述されていくといえる。

しかし、そうであるからとして、この二章が「覚醒せらるべきもの」が「覚醒」へという因果的・向上的関係においてのみ理解されるならば、それは一面的理解に止るものといわねばならない。そこでは、さきに指摘した如く「覚醒せらるべきもの」は因 (hetu : impulse, cause) であるが、「菩提」等を縁 (pratyaya) とせられたことの意味が理解し得ないのではないか。ちなみに、pratyaya は prati-√T (to go towards, to recognize, to make clear) から成る語で、belief, proof, conception, analysis, a co-operating cause などの意味がある<sup>6)</sup>。ここから察せられる如く、「菩提」等に対する信頼・実証・分析により、因が因としての成立を可能ならしめているという意義がかくされている。したがってここには、因に対する果 (phala : fruit, effect, consequence) の意味はない<sup>7)</sup>。

もちろん、この二章の相互関係はそれぞれの章下に明かにせられる問題を通して理解されなければならない。その点は後に触れる。しかし、如来藏章が菩提章の前提とされ、前者から後者への方向のみが考えられるならば、Ch. II の立場は Ch. I のそれと対置的ならざるを得ない。しかしながら、煩惱に覆われた世俗的な如来藏に対して、菩提が真に菩提たることはあくまでも徹底的に隔絶的でなければならない。それ故に、Ch. I と Ch. II が対置的に眺められるところでは、その隔絶的な切断面が欠落しているといわなければならない。

しかし翻って、如来藏章と菩提章との関係は、単に因果的・向上的なそれにおいてのみみることには、菩提の立場が真に菩提たり得ないことがいわれるとしても、そのことによって、この二章の関係が全く拒まれることを意味するのではない。そうではなくして、「菩提」の立場は、世俗的な如来藏より菩提への方向を「覚醒せらるべきもの」として顕わならしめる、その関係そのものの根底に開かれている立場である。

換言すると、「菩提」は「覚醒せらるべきもの」と隔絶的に切れているとしても、まさにそのことにおいて却って、「覚醒せらるべきもの」から「菩提」への方向を支える立場としてある。したがって、如来藏章において、「覚醒せらるべきもの」が向上的に「菩提

の立場へ純化されようとするその在り方が真に明かになるのは、「覚醒せらるべきもの」の側の立場にあるのではなくして、その根底に「菩提」の立場が開かれていることによるのである。

かくして、如来蔵章が菩提章の前提部分とみられたとしても、それが単なる前提であることを意味せず、むしろ、前提部分として先行していることがそのまま同時に、「菩提」の世俗の実現としてあると考えられなければならない。菩提等の三が「縁」とせられ、全体からみると如来蔵章に多くの言説が費される意図もそこにあるといえる。

以上、われわれは『宝性論』の全体的な論理構成を一瞥するために、その主要部分の中でも重点は Ch. I と Ch. II にあることを指摘し、両章の主題を通してその関係を論じた。次ぎに、両章の具体的な論述に即してこのような論理構造を更に明かにしていかなければならない。

## (2)

さて、Ch. I および Ch. II の具体的な詳述の中で、まず注意されるのは次ぎの二点である。Ch. I において、有垢真如、すなわち第一義の性 (paramārthadhātu) の義に関して十義をあげ、「最勝の真実の智慧の境界である如来性 (tathāgatadhātu) の安立 (vyavasthāna: constancy, steadiness) がある」としている<sup>9)</sup> ことと、Ch. II においては、無垢真如は「諸仏世尊の無漏界においては一切種の垢を離れているから建立せられる (vyavasthāpyate: to put down) 転依である」として八句義 (aṣṭau padārtha) をあげている<sup>9)</sup> ことである。十義については後に「未来を尽くして (aparāntakoṭi: the future end) 平等で恒常な法性 (dharmatā) が存在することについて<sup>10)</sup>」の説明であると述べている。「未来を尽くして」という見通し (Perspektive) の中での如来蔵の説明であるというのである。そこで、この場合「如来蔵の安立」と「転依の建立」とは別に切り離すのではなく、そこにいかなる関係があるかをみなければならぬと思われる。

十義および八句義とは、1 自性 (svabhāva), 2 因 (hetu), 3 果 (phala), 4 業 (karma), 5 相応 (yoga), 6 行 (vṛtti), — この六義は共通し、十義は 7 分位差別 (avasthāprabheda), 8 遍一切処 (sarvatraga), 9 不変異 (avikāra), 10 無差別 (abheda) をいい、八句義は 7 常住 (nitya), 8 不可思惟 (acintya) が加えられる。

これらの各義を概観すると、存在論的、認識論的、実践論的等の側面から取り上げられている。しかしここでいう諸側面は、仏教の目ざそうとする方向と関心のもとにおける限りのそれらである。以下多少煩雑であるが、それらを概観して十義と八句義の関係をみていこう。

如来蔵の自性について、「自体は常に不染である (sadā prakṛty asamklišṭaḥ)」といい、「力 (prabhāva) と不変性 (anyathābhāva) と柔軟性 (snigdhabhāva) を自性とする」ので、如意珠 (cintāmaṇi) と空 (nabha) と水 (vāri) の性質に似ているという<sup>11)</sup>。したがって、ここでは存在論的に内在的な固有の性質が指摘されている。他方、転依の自性は「清浄 (śuddhi, viśuddhi)」<sup>9)</sup> であるとする。ところで、この清浄には「自体清浄 (prakṛti-viśuddhi)」と「無垢清浄 (vaimalya-v.)」の二種ある。前者が「解脱であるが、然も離繫ではない (na ca viśamyogaḥ)。光浄な心の自体 (prabhāsvarāś citta prakṛti) には客塵垢の離繫はないから」であるのに対して、後者は「解脱であり、離繫である。光浄な心の自体には悉く客塵垢からの離繫があるから」という<sup>12)</sup>。したがって、清浄 (purification)

という性格は単に心や如来蔵の自体についてではなく、聖者の解脱や智に関して与えられた実践論的なものである<sup>13)</sup>。そこで、転依の自性は無垢清浄を意味し、そこから反照すると、如来蔵の自体不染(光浄な心の自体)は煩惱の束縛から解放されるべきものとして存在する状態性(Befindlichkeit)がいわれている。存在論的側面は同時に実践論的側面を離れてはあり得ない。

如来蔵の因について、「法に対する信解と般若と三昧と大悲」の四つの「修習(bhāvanā)」<sup>14)</sup>をあげ、これらは菩薩の実践であるとする。そして、信解の修習が「一闍提の大乘法に対する抵抗(pratigha)の、般若のそれが外道の我見(ātma darśana)、三昧のそれが声聞の輪廻の苦想(duḥkhasaṃjñā)・苦の恐怖(duḥkhabhīrtvā)、大悲のそれが独覚の衆生利益に対する背捨(vimukhātā)・無関心(nirapekṣatā)の、それぞれの対治(pratipakṣa)であるとする<sup>14)</sup>。この四因に順次に対応して如来法身の四波羅蜜の完成——果の義が説かれる<sup>15)</sup>。すなわち、自体清浄と無垢清浄の故に浄、我・無我の戲論滅尽寂靜の故に我、意生蘊・その因の止息の故に楽、生死・涅槃の平等を洞察する故に常、の四波羅蜜の成就がある。

転依の因では出世間智(無分別智)と世間智(後得智)の二智をあげ<sup>16)</sup>、果の義として、前者の果が「客塵煩惱「を離れた」清浄(āgantukakleśasuddhi)」であり、後者のそれが「一切種勝妙具足の仏身の示現(saravākāra varopeta buddhabhāvanidarśana)」であるとする<sup>17)</sup>。ここから明らかな如く、清浄が無分別智の果として智慧にかかわるものである限り認識論的性格をもつ。しかし同時に、そこから発しそれと一つのものである後得智の果が、仏身の示現として実践的性格をも併せもつ。このような転依の因・果の義は、上述の信解・般若・三昧・大悲の如来蔵の四因がつまるところ、般若(智慧)と大悲に約められるとするならば、自らがそこから発する主体それ自身の内面的宗教的経験として実証されるべきものとして<sup>18)</sup>、認識論的側面と実践論的側面とによって統一され覚醒されるべきものと考えられることと、深く呼応している。

如来蔵の相応は上の四因と関係している<sup>19)</sup>。そこでは、仏そのもの(buddhatva)<sup>20)</sup>と不可分離である。仏性の存在論的内在性の強調と具体的実践論の展開が一つになっている<sup>22)</sup>。ここにも、転依の業義の<sup>21)</sup>反照として呼応する如来蔵のそれがある。同様にして、このような展開は異生・聖人・覚者の三種の状態(avasthā)に応じて廻りになるという行(vṛtti: mode of life or conduct)の義につづく<sup>23)</sup>。これは転依の行で解明(vibhāga)される仏身説<sup>24)</sup>と照らして理解されなければならない。

如来蔵、すなわち性(dhātu)は以上の六義によって要約される<sup>25)</sup>のであるが、以下附加的に、分位差別の義は、さきの三種の状態は順序に不清浄、不清浄にして清浄、極清浄という三段階があること<sup>25)</sup>。遍一切処の義では、それにもかかわらず、「心自体の無垢の性(cittaprakṛtivismalyadhātu)」すなわち「無分別の心の自体(avikalpacittaprakṛti)」はそれら三種の状態に何ら異るところなく遍ねしていること。<sup>26)</sup>不変異の義については直前の「無分別の心の自体」が「無為の如来性(asamskṛtasya tathāgatadhātu)」とも「畢竟不変の法性(atyantamavikāradharmatā)」ともいわれ、それが仏地においては「畢竟無垢清浄光浄なる自己の本性に住している(atyantavimalaviśuddhaprabhāsvaratāyām svaprakṛtau sthitah)」。その徳性は常・恒・寂・不変であること<sup>27)</sup>。最後に、無差別の義では、「極清浄位の畢竟清浄の究竟に達した特質をもつ如来蔵」は法身・如来・聖諦・第一義涅槃であると四つの異門(paryāya)をあげ、それ故に仏そのもの(buddhatva)を離れて涅槃はないこと<sup>28)</sup>、等が説述される。

これら附加的な四義は、同時にさきの業の義を根拠づけるものとみられる。特に最後の四つの異門のうち、如来について「その種姓が如に至れること(tadgotrasya tathāgamah)」とし、それを「その種姓の本性が不可思惟な方法で完全になること(tadgotrasya prakṛter acintyaparakāra samudāgamah)」と説明しているのは、そのことをよく示している。

同様にして、転依の行の義で解明された仏身説を附加的に敷衍して、常の義では世の存する限り常住であること<sup>29)</sup>、不可思惟の義では不可思惟の様相で働くこと<sup>30)</sup>、が述べられる。これもまた、他方では、さきの業の義を根拠づけることにつながっている。

以上、われわれは Ch. I および Ch. II における如来蔵の十義と転依の八句義に注意して、それらの各々の義を相互に対比しつつその大要を簡述した。その結果、次のようなことがいえると思われる。

1. 十義で解明される如来蔵は、結局、智慧(般若)と大悲に集約され、自らがそこから発する主体の宗教的経験として実証されるべきもの——「覚醒せられるべきもの」として考えられる。
2. 如来蔵の十義が、「未来を尽くして平等で恒常な法性が存在すること」を説明したところにその意義がある、ということは、そのような見通し(Perspektive)を支える「菩提」の立場が開かれていることを意味する。このことは八句義と対比して既述した。
3. 転依は「無漏界において、一切種の垢を遠離せられているから建立せられる」ものであった。それ故、転依は「菩提」の立場を示している。
4. 如来蔵の十義を統一せしめるもの、いいかえれば、「覚醒せられるべきもの」をそれとして真に成立せしめるものは、十義それ自身にあるのではなくて、「菩提」の立場にある。そうでなかったならば、如来蔵すなわち「覚醒せられるべきもの」から「菩提」の立場への直線的連続的な向上という側面のみを強く有し、「菩提」は究極的立場として目指されるだけのものとなる。同時に、「覚醒せられるべきもの」の立場とのすぐれた論理的な統一(不可思惟性)を成立せしめ得ない。

そこで、次ぎに如来蔵の十義と共に重要な意義をもつ「三種自性(trividhaḥ svabhāvaḥ, svabhāvatraya)」説を考察して、上の論理構造を更に明かにしていかなければならない。

### (3)

さて、Ch. I においてこの章全体を貫いているとみられる思想を湛えていて注目されるのは27偈とその註釈偈、および散文の註釈である。<sup>31)</sup>

buddhajñānāntargamāt sattvarāśes tannairmalyasyādvayatvāt prakṛtyā/

buddhe gotre tatphalasyopacārād uktāḥ sarve dehino buddhagarbhāḥ/27/

仏智が衆生の内部にいきわたる故に、その無垢なるものはそれ自体としては不二なる故に、仏の種姓においてその果を仮説する故に、一切の有身者は仏蔵があると説かれた。これは如来蔵の本質論を述べている。これを28偈は「正覚仏身が遍満する故に、真如が無差別なる故に、種姓の故に……」と註釈する。散文釈では、ここから導かれる I 如来法身遍満の義(tathāgatakāyaparispṛhaṇa-artha)、II 如来真如無差別の義(tathāgata-tathāvyatibheda-a.)、III 如来種姓存在の義(tathāgatagotrasmābhava-a.)の三義を、いわばトリアードと考えられて、「三種自性」と名づけている。

ところで、上掲偈文の“sarve dehino buddhagarbhāḥ”はもと『如来蔵経』の“sems can thams cad de bshin gśegs paḥi snin po can”<sup>32)</sup>という主張を承けたものである。

そこで、散文訳は「これら三義については後に如来蔵經に従って説述するであろう<sup>34)</sup>」といい、96偈以下の部分を指していると思われる。したがって、『如来蔵經』から『宝性論』への展開を辿るとそこには、たとえば芸術家がある素材を取り上げ、その素材の中に形なく存在するものを作品に形として表現しようと追求する如くに、一つの鋭い追求が認められる。それを示すのが「三種自性」説であり、その限り、このトリアードは重要な意義をもつ。そこでまず『如来蔵經』の所説を概観しながら、それとの関連からこのトリアードの検討に移る。

『如来蔵經』は「すべての衆生が如来蔵を有する」ことを九つの比喻——すなわち、如来蔵は ①蓮華の中の仏、②群蜂の中の蜜、③皮殻の中の穀物の実、④不浄所に落ちた黄金、⑤貧家の地中にある宝蔵、⑥外皮に覆われた種子、⑦汚衣に纏われた七宝の仏、⑧貧女の懐妊した転輪聖王、⑨泥に覆い隠された金像、の如くに存在するという——をあげて説明するのを主内容とする。全体的にみると、素材に如来蔵の実在を述べている如くで、「如来蔵」の用語<sup>35)</sup>も厳密であるとはいえず、九喻の一つとそれら相互の関係も整理されているとは思えない。その限り、理論以前の一つ神話の如く見える。『宝性論』ではそれが素材となって論理的に表現しようとした。しかしそこには論理化できないものが残る。その論理を越えたものがここで問われなければならないが、やがて触れるであろう。

『宝性論』の三義はこの九喻中、初め三喻がⅠ、第④喻がⅡ、後の五喻がⅢを示すという<sup>36)</sup>。そこで三義に関係すると思われる部分を各喻から剔出してみよう。

Ⅰ 煩惱の殻のうちにある衆生の中に〔如来と〕同じ智慧と眼をもった多くの如来が居て結跏趺坐して不動なるをみる。あらゆる煩惱で汚されたそれら(衆生)の中に如来の法性(cho ñid)は動かずにあって、すべての輪廻により汚されてないのをみてとって、それら如来は自分とそっくりだといわれる。(①喻)

一切衆生にもまた、仏性(saṅs rgyas ñid)が幾百コテイの煩惱・随煩惱に覆われて存在することが如来の知見(ye śe mthoñ ba)によって知られる。(②〃)

如来はまた、如来眼によって一切衆生に如来性(de bshin gśeḡs pa ñid)・仏性・自然性(ran byuñid)が煩惱蔵の皮によってめぐらされて存在するのをみる。(③〃)

Ⅱ 如来応供正等覚はまた、一切衆生に如来の法性が毀されることなく存在して、「それを覆っている」腐って汚物の如き煩惱を除去するために諸の衆生に法を説く。(④〃)

Ⅲ 一切衆生の愛着する家に似た心の働きの奥に〔十〕力・〔四〕無所畏・〔十八〕不共法なる一切の仏法の大宝庫である如来蔵があっても……生死に輪廻する……。如来は世に現われ菩薩にかくの如き大宝庫を明かにする。(⑤〃)

煩惱の殻の中に蔵せられているかの如来の法性は衆生と名づけられる。無明煩惱の殻を浄めるので衆生界の大智の聚を得る。(⑥〃)

たとえ畜生の生処に生れたものでも、様々の煩惱の覆いに囲まれた諸の衆生中に、自分と同じ如来身(de bshin gśeḡs pañi lus)が存在するのをみる。(⑦〃)

諸の衆生には如来の種姓(de bshin gśeḡs pañi rigs)が存在して、「衆生の」内部に住しているがかれら衆生は知らない。(⑧〃)

如来は……外的な煩惱・随煩惱の殻の中の内は仏法が満ち、無漏智なる宝の中に如来が麗わしく在わすのをみる。(⑨〃)<sup>35)</sup>

上に剔出したのは紙数の都合で極く一部であるが、これらの比喻に関して『宝性論』との関連で次ぎの三点を指摘したい。一は、『宝性論』の三義の背景にあると思われるもの

を特にあげるならば①④⑧の各喩であるとみられる。

二は、経の九喩自身のもつ全体的意味がやや不鮮明の感があり、全体的意味が把握し難い。それに比して、論は九喩を「無始時来存在して「如来性とは」不結合な性質をもつ煩惱の殻 (anādisārnmidhyāsambaddhasvabhāvakleśakośatā)」と「無始時来存在して「如来性」と結合している性質をもつ清浄の法性 (anādisārnmidhyāsambaddhasvabhāvaśubhadharmatā)」とに關することであると前置きし<sup>36)</sup>、九喩説明 (96—129偈) のあと、「すべての衆生界にとって、無始時来の心の雜染法が客塵であることと、無始時来の心の清浄法が俱生不可分であることが明かにせられた」と要約している<sup>37)</sup>。ここにみられる「無始時来 (anādi: of beginningless time)」という見通し (Perspektive) の中で明かにせられる見解は注意せられる。これは、先述の如来蔵の十義が「未來を尽くして平等で恒常な法性が存在することに関して」説かれたことに対応していることはいうまでもない。

三は、経が如来法性・如来蔵・仏性が衆生に存在するのは、「如来の智見が知る (de shin gśeṅs pañi ye śes mthoñ bas rig go)」(②喩) とするのことに注意せしめられる。これは「如来眼によって……みる」(②③④⑤⑨) とか「如来は……みる」(⑥⑦) とかの表現がくり返されるのも同意である。この「智見」が同時に、「法を説く (chos ston to)」という慈悲行と結びついている。つまり、智慧と慈悲は一つのものとしてある。このような如来蔵説開示のモチーフは、後に触れる如く、「信解せらるべきもの (adhimoktavvyā)」であるという論の信の立場へつながる。

さて、以上をふまえて、「三種自性」説の考察に移らなければならない。まず、Ⅰ 法身遍滿についての説述 (145～147偈)<sup>38)</sup> では、法身は「善無垢の法界 (dharmadhātuḥ sunirmalaḥ)」と「その等流 (tan niṣyandaḥ)」の二種があるとされる。前者は「無分別智の行境 (avikalpajñānagocaraviṣayaḥ)」であり、後者は「所化に応じて衆生たちに了別を生ぜしめるもの」、すなわち「所説の法 (deśanādharmān)」であって、具体的には聖教である。したがって、ここでの要点は人間が、直前に述べたモチーフ、すなわち智慧と慈悲の中におかれているという状態性 (Befindlichkeit) がいわれることにある。

次に、Ⅱ 真如無差別に關するところ (148偈)<sup>39)</sup> では、真如は「それ自体の性質は不變異・善・清浄であるから」衆生と如来に差別がない、本質的に無差別である。しかし、「真如は一切に差別がないが、清浄に達して如来そのもの (tathāgatatva) である」。したがって、ここでは、人間は清浄化されなければならない存在としてある状態性にある。

更に、Ⅲ 種姓の存在について (149～152偈)<sup>40)</sup> では、種姓は「無始時来の性質としてあるもの (anādīprakṛtistha)」と「最勝を獲得するもの (samudānitam uttaram)」との二種あり、前者から自性身 (svābhāvika-kāya)、後者から受用身 (sāmbhogika-k.), 變化身 (nairmānika-k.) が得られるとする。ここで仏身説には立ち入らない。しかし、要点は種姓が「三種の仏身を生ずる」ことにある。換言すれば、「無始時来の性質として」もつ種姓が人間に存在することは、同時に「最勝を獲得するもの」であって、「不可思惟な方法で」「如に達し」<sup>28)</sup>なければならない状態性にあることにある。

さきに、われわれは『如来蔵経』の九喩に關説して論理に解消し尽くせぬもの、言いかえると、論理を超えたものが如来蔵説における宗教的真理であるとし、われわれのアプローチはそれを明かにすることが主題でなければならないとした。それは、以上の考察から、人間の状態性 (Befindlichkeit) というわれわれの生存の事実性もつ意味にあるといえる。

では、そのような人間の状態性・生存の事実性もつ意味は、一体何を根拠としていわれ

るのか。三種自性を論述した後、次ぎの如く述べている。

如来蔵は法身からは離れることなく、真如と不可分の特質をもち、決定した種性を自らの固有の性質として、いつでもどこでも、完全に衆生界に存在するとの本来のすがた(法性 dharmatā)を根拠(pramāṇa)として見らるべきである。法性とは、ここでは道理(yukti)の異門(paryāya)である。法性は正に心浄(cittanidhyāpana)、心定(cittasamjñāpana)を得る道理である。それは思惟されるべきものでなく(na cintayitavya)、分別せらるべきものでなく(na vikalpayitavya)、信解せらるべきもの(adhi-moktavya)である。(取意)<sup>41)</sup>

ここから明らかな如く、上述のトリアードで解明せられる生存の事実性をもつ意味は、法性・道理を根拠としていわれる。

上に、覚醒せらるべきものが向上的に菩提の立場へ純化されようとする、その在り方が真に明かになるのは、人間の側からではないと述べた。ここでは、それを思惟されるべきものでなく、また分別せらるべきものでもないとされる。それ故、如来蔵・仏性の論理は人間の側からの論理ではなくて、菩提をその出発点とし、それが同時に究極的な根拠となっていることが明かになったであろう。

しかし、人間の側からは論理ではなくて、「信解せらるべきもの」とする信が強調されること<sup>42)</sup>はどのような意味があるのか、という問題が次ぎに取り上げられなければならない。『宝性論』における信の問題は別に稿を改めたい。ただ如来蔵説と信の問題が深く関係するのは、如来蔵説における宗教的真理が主体化されることはよってのみ把握されるということの意味していると思われる。

#### (4)

上の考察において、まず、『宝性論』の全体的な論理構成を明かにするため、論点をCh. I と Ch. II の主題にしぼりその関係を論じつつ、覚醒せらるべきもの(如来蔵・仏性)から菩提への方向を支えるのは菩提の立場であるとした。次ぎに、具体的な論述に即して、Ch. I における如来蔵の十義と Ch. II における転依の八句義に注目し、対比的に考察して十義が八句義の反照としての意義をもつことを論じた。更に、Ch. I の全体を貫通している三種自性説を検討して、それが人間の状態性という生存の事実性をもつ意味に関して成り立つものであることを、菩提の立場から明かにせられていることを述べた。

そこで、以上を通して得られる結論として、如来蔵・仏性の論理は人間の側からの通常の論理ではなくして、菩提をその出発点とし、それを究極的な根拠となしていること、を注意した。

なお、このことが、はじめに述べた「時間」の問題といかにからむかについては、更に多くの検討がなされなければならない。しかし、菩提の立場は「時間」を根源的に突き破った「永遠」の立場であり、如来蔵・仏性を自らがそこから発する主体となしそれ自身の内面的な宗教的経験として開発実証されるということは、「永遠」が「時間」の中に自らを実現するという意味している、と思われる。



## 註

1. The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, ed. by E. H. Johnston, Patna, 1950, p.21. なお、宇井伯寿『宝性論研究』、中村瑞隆『梵漢対照・蔵和对訳究竟—乗宝性論研究』を随時参照した。
2. *ibid.* p.25, I—26.
3. *ibid.* p.115, V—1.
4. *ibid.* p. 1, I—1.
5. *ibid.* p. 3.
6. A Sanskrit-English Dictionary, by M. Monier-Williams, p. 673.
7. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, II, by F. Edgerton, p.375.
8. E. H. Johnston, *op. cit.* p.26. I—29～
9. *ibid.* p 79. II—1.
10. *ibid.* p. 59.
11. *ibid.* p. 26, I—30～
12. *ibid.* p. 80.
13. 清浄 purification は absolute の意味に解した方が理解し易い。
14. E.H. Johnston, *op. cit.* p.29.
15. *ibid.* p. 30. I—35～39.
16. *ibid.* p. 80. II—3～7.
17. *ibid.* p. 81. II—8～17.
18. 三城康四郎『如来蔵の哲学的諸性格に関する概観』（印度学仏教学研究 7—2）参照。
19. E.H. Johnston, *op. cit.* p.37～39.
20. *ibid.* p. 84. II—29. 不可思惟 (acintya), 常(nitya)… 善浄 (subha), 無垢(amala) など15の属性をあげる。
21. *ibid.* p. 82. II—18～28.
22. *ibid.* p. 35. I—40～
23. *ibid.* p. 39. I—45～46.
24. *ibid.* p. 85. II—38～61. 甚深なる自性身, 宏大なる受用身, 自在なる變化身の三身が転依より起って, 世間に利益安楽を与えるべく活動することが述べられる。論では, この三身論が中心となっているが, 自性身を法身, 後二身を色身ともいふ (p.88～90), また勝義身・世俗身 (p. 91), 解脫身・法身 (p.83) という表現もみられる。
25. *ibid.* p. 40. I—48.
26. *ibid.* p. 41.
27. *ibid.* p. 41～54.
28. *ibid.* p. 55～59.
29. *ibid.* p. 88～89.
30. *ibid.* p. 89～90.
31. *ibid.* p. 26.
32. この句は三ヶ所みられる。影印北京版『西蔵大蔵経』36・241・2～3, 仏教文化研究所編『漢蔵三訳対照如来蔵経』p. 22～24.
33. 高崎直道『如来蔵思想の形成』p. 49～53.
34. E. H. Johnston, *op. cit.* p. 69. I—144.
35. 以上の引用は, 仏研前引書 p.20,32,40,48,52,62,70,78,84, 高崎前引書では, 如来蔵の三義に該当する部分を第①喻の中から指摘されていて説得的である (p.44)。しかしここでは, I—44の指示に従い九喻の中から別出した。

36. E. H. Johnston, *op. cit.* p. 59.
37. *ibid.* p. 66.
38. *ibid.* p. 70.
39. *ibid.* p. 71.
40. *ibid.* p. 71~73. 前註24参照.
41. *ibid.* p. 73.
42. 高崎直道『如来藏説における信の構造』(駒沢大学研究紀要22)。

### Summary

This essay is a fundamental study on the Buddhadhātu (Tathāgatarbha). Accordingly, I investigated about the whole logical constitution of the Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, compared ten-meanings (daśavidhārtha) of tathāgatarbha in Chap. I with eight-utterance-meanings (aṣṭapadārtha) of āśrayaparivṛtti in Chap. II, and considered on the theory of three-natures (trividhasvabhāva) of tathāgatarbha. So, the results gained are as follows : The logic of the Buddhadhātu does not start from human existence side, but from the enlightenment (Bodhi), and makes it ultimate foundation.