

# 如来蔵・仏性の開発

市川良哉\*

On the Enlightenment of the Buddhadhātu

Yoshiya ICHIKAWA

(1977年9月30日受理)

## (1)

一般に、如来蔵思想系経論の基本的立場はパーリ『増支部經典』にのみ伝えられる、次ぎの如き、心性本浄客塵煩惱説に遡源される。

比丘衆よ、この心は極光浄なり (pabhassaram idaṃ, bhikkhave, cittaṃ)。而して其は客の随煩惱に雑染せられたり。

比丘衆よ、この心は極光浄なり。而して其は客の随煩惱より解脱せり<sup>1)</sup>。

これはまた、同經典に続いて次ぎの如く述べるのに趣旨は変わらない。

比丘衆よ、この心は極光浄なり。而して其は客の随煩惱に雑染せられたり。無聞の異生は如実に是を解せず。故に無聞の異生は心を修せずと我は言ふ。

比丘衆よ、この心は極光浄なり。而して其は客の随煩惱より解脱せり。有聞の聖弟子は如実に解す。故に有聞の聖弟子は心を修すと我は言ふ<sup>2)</sup>。

これは、のちに『舍利弗阿毘曇論』巻27緒分仮心品第7に、下の如く引用されているのもよく知られている。

心性は本浄にして客塵の為に染せらる。凡夫は未だ聞かざる故に如実知見すること能はず。亦修心も無し。聖人は聞くが故に如実知見す。亦修心有り。心性は本浄にして客塵垢を離る。凡夫は未だ聞かざるが故に如実知見すること能はず。亦修心も無し。聖人は聞くが故に能く如実知見す。亦修心有り<sup>3)</sup>。

ここには、上の経文に「この心は光浄なり」とあったのを、「心性は本浄にして……」とされて「性 (pakati)」の語が加えられていることが注意されている。

ところで、經典の要点は心が光浄であること、かつ心が客の随煩惱に雑染されていることをいうにある。それが、經典もそれを引用する論書も、客塵に染せられることをめぐって心の「有修」「無修」で問題にされる。「修」とは上に要約した如き点を「如実に知る」ことである。したがってここでは当然のことながら、聞法が強調されなければならない。ここには、聞法→如実知見→煩惱を離れる、という方向での「修」の立場が考えられる。しかし、心そのものの開発・開覚という面は明確になってはいない。

次ぎに、『相应部經典』では煩惱とのかかわりにおいて心が本来、光浄であることを明かにするのに、金を染汚する鉄・銅・錫・鉛・銀の五つの垢 (upakkilesa) の譬喩を用いる。五垢とは欲貪 (kāmacchanda)・瞋 (vyāpāda)・惛眠 (thīnamiddha)・悼悔 (uddhacca kuk-

\* 人文科学研究室

kuca)・疑 (vicikicchā) の五蓋を、金は心を意味せられて、五垢によって染汚される時金が清浄でないように、心もまた柔軟清浄でない、と述べはられる<sup>4)</sup>。『増支部経典』(5-23)の記述もまた同趣旨である<sup>5)</sup>。これらの根本には、上の「修」の立場がみられる。同経典(3-100)の「増上心 (adhicitta)」も<sup>6)</sup>、更に四諦八正道など仏陀の根本教説とされるものも、その根本にこの修の立場を含むものとみななければならない。

金と垢の譬喩が意味する心には、金そのものが不変不壊であり、他の鉱物と化学的な結合をする性質をもたないのと同様な、「心性」が予想されなければならない。その限りでは、上掲経文の「この心」を「心性」とした『阿毘曇論』の理解は要点をよく捉えたものといわねばならない。

しかし、上の如き、心が煩惱とのかかわりにおいて光浄であることの主張は原始経典にみられるが、更に進めてその光浄な心の性 (= 自体) にその関心が向けられているとはいえない。原始仏教では、心を雑染する煩惱により多く関心が払われていると思われる。

この点は、如来蔵思想系の大乗経典や論書が煩惱よりは心の本性により深い関心を傾注するのに比較して対照的である。例えば、『大法鼓経』は後述するように心と煩惱とのかかわりを金と垢の譬喩で説明するが、そこでは「金性 (gser gyi khams)」の語が用いられる<sup>7)</sup>。また『央掘摩羅経』では如来蔵あるが故に戒を持し梵行を修する。それは大きな石 (rds ba, upala) に「金性 (gser gyi khams)」<sup>8)</sup> が存在するからその石を穿つと同じことだという。ここに用いられる khams (skt. dhātu) は因とも、界、性とも訳されるものであるが、上の二経では sañs rgyas kyi khams (buddhadhātu 仏性) とも綴られて重要を術語となっている。『宝性論』においても同様に、buddha (or tathāgata)-dhātu と綴られ Ch. I Tathāgatagarbhādikāra の主題とされ、同時に「心の自性 (citta prakṛti) ・ 「心性光浄 (cittaprakṛti prabhāsvarata)」ともいわれてその不変異性が追求されている。このように、原始経典では心=金とするのに、大乗の経典や論書では心の本性=金性と表現される違いに注意される。

さて、原始経典にみられる煩惱は種々あり必ずしも単純ではない如くである。赤沼智善教授の研究によれば<sup>9)</sup>、煩惱の最も根本になるものは貪・嗔・癡の三毒 (または三不善根) である。また最も普通にみられるのは上述の五蓋 (pañca-nivaraṇāni or 五障 pañcāvaraṇāni) である。次いで七使、九結、十結 (五下分結・五上分結)、四暴流 (四輓・四漏)、四取、四繫、三求、十六心垢、二十一心穢その他をあげ詳論している。

その結果、注意すべきは「煩惱が汚す意味であること、及び蓋、障、縛、結等の異名がそれぞれみな他動詞の意味を持っていることである。」といわれることにある。つまり、心と煩惱が区別されて煩惱は汚し蓋い障え縛し結ぶものである。心は逆に汚され蓋われ…結ばれるものであるとする。この意味において、原始経典の煩惱についての記述は雑然としていても、それに対する関心は強いものがある。それが、部派仏教時代に至ると、上の七使が説一切有部 (sarvāstivādin) の九十八随眠説という煩惱に関する独特の理論に形成されていく。

## (2)

上に、如来蔵思想が原始仏教における心性本浄説に淵源するとされることについて瞥見した。『勝鬘経』が「如来蔵は自性清浄 (rañ bshin gyis yoñs su dag pa, prakṛtipariśuddhi) である故に客塵煩惱に染せられる」といい、『不増不减経』が「(如来蔵を) 衆生のために説いて客塵煩惱所染の自性清浄心不可思議法と為す」<sup>11)</sup> とし、『宝性論』は「心は

自性光浄 (prakṛtipabhāsvara) であるが、客塵煩惱によって染せられる」<sup>12)</sup> と述べる。これら如来蔵思想の代表的経論書の基く立場が原始仏教の心性本浄のそれであることは承認されなければならない。しかも、その心の自性に対しては、後述の如く、不動・不生・不変・常住・不壊・不破なるものとして追求されていく。

しかしそれにもかかわらず、如来蔵思想系経論には煩惱そのものに対する関心、——例えば煩惱の根拠などに対する追求がみられないのはなぜであろうか。

煩惱の根拠については、『勝鬘経』に大要次ぎの如き記述のあるのは注意せられる数少ない例であろう<sup>13)</sup>。「諸の煩惱に二種あって、諸の住地 (gnas kyi sa, vāsabhūmi: 潜在的に存在する状態) の煩惱と、諸の纏 (kun nas ldañ ba, paryutthāna: 結果的に現われた状態) の煩惱」とである。住地の煩惱としては、一方的偏見 (lta ba gcig la gnas pa)・欲望に執着すること (ḥdod paḥi ḥdod chags)・肉体に執着すること (gzugs kyi ḥdod chags)・輪廻的生存にまつわって執着すること (srid paḥi ḥdod chags) がある。この四によって、「すべての纏の煩惱が生起する」。これらは刹那性をもち刹那毎に心と相応していく。——纏の煩惱の根拠はこの四住地にあるとするのである。

しかし、四住地の煩惱に対してこれとは全く別な、「無明住地 (ma rig paḥi gnas kyi sa, avidyāvāsabhūmi: 根元的無知の状態)」がある。住地が煩惱を意味したのであるからこれもまた煩惱であるが、上の四住地よりもより大力で、根元的である。無始時来存在して心と相応しない。すべての煩惱の原因 (rgu, hetu)・基礎 (gshi, mūla)・条件 (rkhyen, pratyaya)・所依 (rten, āśraya) である。すべての煩惱はここから、生長発達する (skye shiñ ḥphel la rgys pa ḥgyur) という。如来蔵との関連でいえば、如来蔵は始めなく終りもない永遠的存在で不生不滅である。無明住地もまた無始時来存在する。

原始仏教や部派仏教以来の煩惱に関する随眠と纏の関係を考慮に入れた上での、この『勝鬘経』の見解は、煩惱の時間的起源ではなく、論理的起源を問題にすることによって、如来蔵との関連を明かにしたものと見える。

この無明住地所撰の煩惱説については、『宝性論』が『如来蔵経』の後述する九つの譬喩に対応させて述べる九種の煩惱中で触れている<sup>14)</sup>。九種の煩惱とは①貪随眠を相とする煩惱、②瞋随眠を相とする煩惱、③癡随眠を相とする煩惱、④烈しい貪瞋癡の纏を相とするもの、⑤無明住地所撰のもの、⑥見道所断のもの、⑦修道所断のもの、⑧不浄地に在るもの、⑨浄地に在るもの、である。『勝鬘経』の五住地煩惱との関連でいえば、A 纏の煩惱や一切の随煩惱が④に、B 前四住地の煩惱を①～③、C 無明住地を⑤に相当し、⑥⑦はB、⑧⑨はCに入れ得よう。

ところで⑤について、「阿羅漢の相続中にある無漏業を起す原因であり、離垢の意成身を生起せしめるものである。如来の菩提智によって滅せられるものである」という。これは『勝鬘経』の所説の範囲を出るものではない。『宝性論』の関心は、煩惱そのものに対するよりは、「如来蔵が無尽コテイもの煩惱の殻に覆われている」<sup>15)</sup> ことにより強いそれがみられると思われる。このことが、したがって、煩惱は如来蔵とのかかわりにおいてのみ問題とされるのである。

そこで、如来蔵系経典で如来蔵と煩惱とのかかわりについては、しばしば譬喩が用いられることに注意せしめられる。如来蔵系経典中最も初期の成立に属する (大体3世紀初頭) 『如来蔵経』は、周知の如く、「すべての衆生が如来蔵を有する」のを九つの譬喩をあげて説明する。以下それを迎ってしばらく検討してみよう。

仏の威神力で出現した多くの蓮華は見事に蕾をつけ国土を覆い、蓮華の莖には如来身が

結跏趺坐して光明を放ち満開した。次いで威神力で色褪せ悪臭を放ち萎み厭悪されるものとされた。しかし尊には如来身が光明を放ち仏国土は美しいものとなった。その原因・条件は何かという問に対して九喩で答えられる。第①喩の一節は次ぎの如くである<sup>16)</sup>。

如来応供正等覚は自らの智と慧と如来眼で貪・瞋・癡・渴愛・無明の煩惱の殻の中にある衆生を〔みる〕。善男子よ、それら煩惱の殻の中にある衆生の内に、同じ智をもち眼をもつ如来が結跏趺坐し不動であることをみる。あらゆる煩惱で汚された彼らの内に如来の法性が不動で、あらゆる輪廻の道によっても染汚されないでいるのをみて、それら如来は我と同じであるといわれる。……如来はまた仏眼をもって一切衆生は如来蔵であることをみて、彼ら衆生の貪・瞋・癡・渴愛・無明の煩惱の殻を開くために法を説く。……

このように、「如来が如来眼で……みて、……法を説く」というパターンで第②喩以下述べられる要旨は次ぎの如くである。仏性 (saṅs rgyas ṅid, buddhatva) ・如来性 (de bshin gsegs pa ṅid, tathāgatatva) ・自然性 (raṅ byuṅ ṅid, svayambhū) が煩惱に囲まれ存在する (②, ③)。尽きることのない如来法性がある (④)。あらゆる仏の徳性の大宝蔵である如来蔵がある (⑤)。如来法性は衆生と名づけられる (⑥)。衆生の中にある如来身が存在する (⑦)。煩惱の中の空洞に仏の特性が満ち無漏智 (zag pa med paḥi ye śes, anāsvara-jñāna) の中に如来が美しく住する (⑧)。

いくつかのシノニムで上の如く表現される如来蔵と煩惱とのかかわりは、むしろ如来蔵の実在性を素朴に述べることに重点があるかのようである。しかし、その如来蔵に、煩惱が除去されて開発されるべきものとしての性格が認められる点は特に注意したい。

さて、九喩を引用する『宝性論』の関心は「心の雑染」と「心の清浄」という二面に向けられている。九喩を要約して、

すべての衆生界にとって、無始時來の心の雑染法が客塵であることと、無始時來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<sup>17)</sup>。

という。心の雑染は、「本性清浄なる如来性においても蓮華の殻等の仏像等に対する如く、常に客塵性として存在する」として、既述の九種煩惱をあげ如来蔵が無尽コテイの煩惱に覆われていると説かれると述べる<sup>18)</sup>。同時に、心の清浄の因である如来蔵については、九喩中の仏像等に相似するとして「三種自性」説を展開していくがいまは触れない。

### (3)

『大法鼓経』や『央掘魔羅経』の成立をめぐる事情は定かではない。しかし、ここでは如来蔵系思想に属するが、『宝性論』に引用されていない点に注意を喚起せられて考察を加える。

『大法鼓経』は「如来蔵が存在するといわれる原因と証拠である」四つの譬喩をあげて、衆生に「衆生性 (sems can gyi khams, sattvadhātu) ・「仏性 (saṅs rgyas kyi khams, buddhadhātu)」が存在するとなす。簡潔な漢訳語で示せば、四喩とは①膚翳覆眼、②重雲隠月、③如人穿井、④瓶中灯焰である<sup>19)</sup>。

如来蔵と煩惱とのかかわりが、ここでは①眼 (mig pa) —— 眠翳 (rab rib)、②満月 (zla ba ṅa ba) —— 雲 (sprin)、③水 (chu) —— 乾土 (skam po)、④灯明 (sgron ma) —— 瓶 (bum pa) の関係で把えられていく。

① いくコテイもの煩惱の殻に覆われたこの性 (khams, dhātu) は諸の声聞・独覚に歓喜を生じている限り、我は我ならざるものとなって我所が我となる。諸仏世尊に歓喜を生ずるとき、その時、我となってそのあと〔覚を〕成就できる人となる。

② 煩惱の殻に包まれた性は輝かない。煩惱の集りが雲の〔流れる〕如く離れると、そのあと満月の如く〔仏〕性は輝くであろう。

③ 井戸を掘るとき、乾土が出てくると水は遠く、湿土 (hjis pa) が出てくると水は近いと知る。水に達したとき掘る作業は完了する。同様に、声聞・独覚が諸如来に値遇して、善行を行うことを示すことによって煩惱は掘り出される。掘り終って水の〔得られる〕如く如来蔵は得られる。

④ いくコテイもの煩惱をもつ生死輪廻の瓶の中に如来蔵が存在して、〔瓶中の〕灯明の如く輝く〔が、何らの利益も衆生に与えない〕。生死輪廻の煩惱が尽きたとき、壊われた瓶の〔中の〕灯明の〔輝くが〕如く、如来蔵は諸衆生に利益をなすであろう。

各喩を通して指摘できる第一は、煩惱は如来蔵を覆うものとして捉えられるが、煩惱よりは性 (dhātu) = 如来蔵により強い関心が向けられている。第二に、ここに解明せられる如来蔵・仏性は覚を成就するに適したもの、輝きを発するもの、水源を掘り当て水が得られる如く究竟するもの、生死を超えたところで真に輝くものとして捉えられる。

第一点は先述の如く、原始経典から大乘経典への展開においてみられたものであった。第二の「輝く」という概念からは「知慧」が得られ、そこから「覚を成就するに適したものの」につながる。また「掘る」という概念と共に、如来蔵、仏性が衆生の中に聞覚・開發せられるべき認識論的性格を強くもつことが注意せられる。

『央掘魔羅経』には、上の瓶中灯焰の譬喩が採用されて次ぎの如く述べる<sup>20)</sup>。

例えば、水と油が混ざること (hdres pa, saṃbhinna) など想像もできない。それと同様に、仏性 (sañs rgyas kyi dbyiñs, buddhadhātu) もいくコテイもの煩惱に覆われて存在しているが、煩惱と仏性が混ざるとは理はない。〔仏〕性もまた、いくコテイもの煩惱の中に坐しているけれども、瓶の中に灯火がおかれて〔輝かないで〕いる如く〔輝かない〕。瓶が割れると灯火は美しくよく輝く。〔同様に煩惱が破られると仏性は美しくよく輝く。〕

譬喩の前半は、如来蔵と煩惱のかかわりを油と水が化学的融合反応を示すことのないように、混ざることはないとする。これは、『宝性論』が両者の関係を、「無始時来存在して〔如来性とは〕不結合な性質 (asambaddhasvabhāva) をもつ煩惱の殻」と「無始時来存在して〔如来性と〕結合している性質 (sambaddhasvabhāva) をもつ清浄の法性」とに関することである<sup>21)</sup>、と述べるのに同ずるといえる。

しかし後半は、『大法鼓経』の④と同じであるが、これを上述の如く如来蔵により強い関心が向けられたものであると理解するならば、経典が上引の先行する部分で<sup>22)</sup>、仏性 (buddhadhātu, または性 dhātu) が不生 (ma skyes pa, anutpatti) ・未現 (ma byuñ ba, abhūtvā) ・常 (rtag, nitya) ・不変 (ther zug, śāsvata) ・不動 (gyuñ druñ, dhruva) ・無病 (nan med pa) ・無老死 (rgu śi med pa) ・不壊 (ma hjig pa) ・不破 (mi sigs pa) ・無垢 (dri med pa, amala) なるものとして附与される性格と無関係に理解できない。

更に、このような性格に加えて仏性が「自我の性 (ātmadhātu)」ともいわれる。意味的には自己の本質であって仏性を指す。しかし言語的には ātmadhātu から直ちに連想されるように、アートマンが浮かびそれとの関係が問われる。

如来蔵と我との関係について、『勝鬘経』が如来蔵は生も死、滅、起もない、常、恒、不変であるが、しかし「如来蔵はまた我でもない」と如来蔵アートマン説を否定している<sup>23)</sup>。如来蔵系経典成立史上では後期に属する『楞伽経』は、如来蔵が常住 (nitya) ・堅固 (dhruva) ・吉祥 (śiva) ・不変 (śāsvata) なものというが、どうして外教のアートマン説と等

しくないのか。これに対して、如来蔵説は「空性 (śūnyatā)・実際 (bhūtakotī)・涅槃 (nirvāṇa)・不生 (anutpāda)・無相 (animitta)・無願 (apraṇihita) の句義」に関する。「外教の見解をしりぞけるために無我如来蔵にしたがうべきである」とした<sup>24)</sup>。

如来蔵がいわば空性・実際……であるとする限り、そこには絶対否定を媒介とする宗教経験を含む。如来蔵が単に存在するものとしてでなく、また存在的対象的に捉えられるものではないとされなければならないからである。『勝鬘経』や『宝性論』が身見に随し転倒し空性から心が擾乱するものの境界ではないとするのも<sup>25)</sup>、ここから理解できよう。

翻って『央掘魔羅経』は、我をめぐるプールナ (pūrṇamāitrayaṇiputra 満慈子) とアングリマーラ (Aṅgulimāla 央掘魔羅) の興味深い対話を記している。プールナは過現未の諸仏が衆生界・我・命・人・人類・人間を大変熱心に求めたが得られなかった。故にそれらは無い。これが無我・空の教説であるという。それに対してアングリマーラは、無我において法を考えるのは無知という火の中に墮る蛾の如きものである。無我は、それがあいるいは拇指大であり稗子大であるなどと世間の人がいうだけで、常住・堅固・不変なこれがアートマンである、というものは得られないと悟って (mñon par sañs rgyas nas) 説示したのだという<sup>26)</sup>。

この対話にみられる一見微妙な立場の相違は根本的に異と思われる。プールナにはある意味で有我的立場が予定され、我の実体が对象的に求められた。しかし我は無いから無我であると、どこまでも相対的地平で捉えようとする分別に立場を置いている。アングリマーラにはそのような態度が否定せられ、そのような有我論も、逆に無我論をも含めてそれらを越えた立場が開かれているといわなければならない。続いて、「如来蔵に悟入すること」は、「自己の中に自我の性があることを自らが観察して、そのようなものが無限なる性 (mthaḥ yas paḥi dbyiñs) であると見る」ことだという<sup>27)</sup>。この如来蔵は、したがって、否定を経ないで直接的肯定的な自我を見ているのではないといわれなければならない。

#### (4)

上に、如来蔵説が原始經典の心性本浄客塵煩惱説に基くことと、如来蔵と煩惱のかかわりがいかなるものであるかを、『宝性論』所引とそうでない經典との譬喩を中心に検討し、如来蔵説の関心はより強く心性としての如来蔵・仏性に傾注されることをみた。換言すると、如来蔵が一方では、変化生滅することのない性格をもち開発せられるべきものとしてある。他方では、これと切り離し得ないが、アートマンと似た性格をもつ。しかし如来蔵は無我の否定を経過するものであって、直接的肯定的に自我をみているのではない、などを明かにした。前者が存在論的に生滅変化しないことを問題にするというならば、後者は認識論的な問題にかかわるといえる。

そこで、以下はこの二つの問題が如来蔵思想の体系的哲学的著作である『宝性論』において、どのように考えられているかの考察を加えて結びにかえたい。そうすることが如来蔵思想の関心の方向をより明かになし得ると考えられるからである。

さて、『宝性論』が「未来を尽くして、等しくて恒常な法性 (すなわち、如来蔵) の存在することについて」<sup>28)</sup>、十義——1 自性, 2 因, 3 果, 4 業, 5 相応, 6 行, 7 分位差別, 8 遍一切処, 9 不変異, 10 無差別——にわたって述べる。この中、前の六義で世尊の無漏智の説示は摂せられるのであるが、後の四義中、7・8は広義の衆生を (1) 不清浄 (asuddha=衆生), (2) 不清浄にして清浄 (asuddhasuddha=菩薩), (3) 極清浄 (suvisuddha=如来) の三つのあり方に分け、それらに「心の自性の離垢の性 (cittaprakṛtivaimalyadhātu

=tathāgatadhātu 如来性)」が徧満することを述べる。次いで、9では如来性が「畢竟不変異の法性 (atyantāvīkārādharmatā) であることが明かにせられる」。つまり、ここでの問題は上述の如来蔵のもつ存在論的性格が煩惱との関係で扱われるのである。

(1)では、心の自性(如来性)が明浄であって不生不滅の不変の法性であることを、「虚空の譬喩」で述べられる。すなわち、雑染の世界が、インド的宇宙世界観の構成に托されて下から順に、(風)非如理作意→(水)業・煩惱→(地)蘊・界・処、から成るとされ、風の根元に虚空(清浄)がおかれる。——すなわち非如理作意は清浄な心の自性に根拠して成り立つ。以上は蘊・界・処の異熟相(vipākalakṣaṇa)、つまり雑染世界の生起を述べ如来性の不生を明かそうとするが、次に老病死による雑染世界の破滅(vibhava)によっても如来性は不滅であることが述べられていく。

(2)に、清浄な心の自性のあり方は如来性を如実に知る故に非如理作意・業・煩惱を先きとする生を超越(vinivṛtta)しているが、同時に慈悲を自性として生死老病を示現するという。ここで、煩惱について、「煩惱は諸の衆生の心の本性光浄性に入り込むことはない。煩惱は客塵であって、虚妄分別(abhūtaparikalpa)より生じたものである。……それら煩惱は虚妄に分別されたものである。それらは如実に如理作意によって伺察されるならば激発されない。それらを、われわれはこれより以上に心に付着しないように観察しなければならない。……諸の衆生に対して煩惱の縛を除くために法を説くであろう。」という。

煩惱が、ここでは、「虚妄分別より生じたもの・虚妄に分別されたもの」とされる。これは、先きに、煩惱が清浄な心の本性を根拠にして生ずるとしたことにつながる。虚妄分別と非如理作意(ayoniśomanaskāra)とは等しいものとなる。そうすると、客塵煩惱とは自らの心とは別な、外に存在する何ものかが自らの心の内に入ってくるのをいうのではない。それ故に、如来性が不変であるという存在論的解明は、認識論的にいわば真理認識に大きな誤りをもつ虚妄分別(煩惱)に関する認識論的解明を離れては成り立たない。ここでは、自らの心の内で虚妄に分別された煩惱を破ることが同時に、心の自性の清浄を回復することを意味すると考えられなければならない。

(3)に、如来性が常住(nitya)・堅固(dhruva)・寂静(śiva)・不変(sāśvata)である。すなわち、有為法を超越していることが、「この如来性は実に、畢竟離垢清浄光浄な自己の本性である仏地(如来の境界)に立っている」と述べられる。

かくして、(1)不清浄→(3)極清浄への衆生のあり方は、雑染世界が成り立つ煩惱(非如理作意)を否定(prahāṇa)して、雑染世界そのものが成り立つ根拠としての清浄な心性に帰る、清浄な心性を回復するという方向と意味を示している。ここでの清浄は、清浄と不清浄とが対照的にあって、その一方の否定が他の肯定を意味するそれではない。そのような清浄や不清浄をともに超える清浄である。超えるといったが、それはまた内に向って開発される absolute なものとしての清浄が意味されなければならない。

## (5)

前に、如来蔵は無我の否定を経るものである。自我を直接的肯定的にみているものではないとした。そこで、『宝性論』において、仏教的真理の認識について認識論的に誤りを犯すものではないこと(aviparyāsa, 不顛倒)が述べられる部分を中心にして検討しよう。

まず、顛倒(viparyāsa)——仏教的真理の認識に際して誤りを犯すとはいかなることか。『宝性論』は如来蔵の十義中、3果の義を説明して、

色等の事物の無常において常であるという想、苦において楽であるとする想、無我にお

いて我あるとする想、不浄において浄であるとする想、これらは四種の顛倒であるといわれる。

とし、これに対して不顛倒とは、

色等の事物における無常想、苦想、無我想、不浄想があって、四種の顛倒からの反対である。

という。しかし、この四不顛倒は、

如来法身に関して顛倒であることを示している。

と述べて、その対治として開示 (prabhāvita) された如来法身功德波羅蜜、すなわち常波羅蜜・楽・我・浄波羅蜜が設定 (vyavasthāpita) されたとして以下、果の義を詳述していく<sup>29)</sup>。

ところで、これに先立つ部分では、菩薩の實踐として大乘法に対する①信解の修習、②般若波羅蜜の修習、③虚空蔵等の三昧の修習、④大悲の修習をあげる。この四修習が一闍提の大乘法に対する抵抗、外道の我見、声聞の輪廻に対する苦想・苦に対する恐怖、独覚の衆生利益に対する背捨・無関心の、それぞれを対治するプロセスが十義中の2因の義である<sup>30)</sup>、と述べられる。

果の義はこの因の義との関係でいえば、「四種の如来法身の功德波羅蜜は因の次第と逆の順序」になる。一闍提の抵抗が輪廻を愛著していくのとは逆に、①の果は浄波羅蜜の証得である。五蘊に我をみる外道は存在することのない我執に愛著するのに、②の果は勝我波羅蜜の証得、輪廻苦に恐怖する声聞はそれの除滅のみに愛著していくのに、③の果は楽波羅蜜の証得、衆生利益に無関心な独覚が寂靜に住することに愛著するのとは逆に、④の果は常波羅蜜の証得である<sup>31)</sup>、とする。

これを後の部分の叙述と関連させれば、①は「法界の完成 (dharma dhātusaṃvṛtta)」を意味していく。界 dhātu は如来性・仏性の性であるが、それが信解の修習によって大乘法に入り完成せられるとき、果として最上法界が実現する。②と③によって、「虚空界を尽す (pariyāvanāsa)」ことが意味される。②により、さわりなくさえられない虚空界の如く、無我の辺際に達し、③により法の自在力を示現せしめるから、虚空界を pariyāvanāsa (完結、包含) せしめるのである。④によって、一切衆生に対する無限時に亘る慈悲をもつから、「未来際を窮尽する (aparāntakoṭiṇiṣṭha)」ことが意味される<sup>32)</sup>。

上述の如く、①～④を核にして展開される如来蔵の因・果は、したがって、信解と般若と慈悲に、更にいえば智慧と大悲に約められる。言い換えれば、そのような智慧と大悲は、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、覚醒せらるべきもの (bodhavya)<sup>33)</sup>、開発されるべきものである。これは、前にも述べた如く、あくまでも内に向って開発されるべきものである。

さて、元に戻って法身の四功德中、特になぜ「勝我波羅蜜の証得 (paramātmāpāramitādhigama)」をいうかについて、多くが割かれ次ぎの如くいう。

外道は色等のその自性を有しない事物を我であると認める。しかし、その事物は彼らの執著する如くには我の特質によって存在しない故に、一切時に無我である。しかし、如来は如実智によって一切法無我最勝彼岸に達している。その無我は智見の如くに、我の存在しない特質によって矛盾しない故に、無我は我であると、一切時に我を認める。これに加えて、あとの Ch. I-37、およびその註釈によると、外道の我の戲論を離れ、同時に声聞の無我の戲論を離れているから、勝我波羅蜜であるとする。これらの叙述を通して、アトマンの認識に関する『宝性論』の認識論的立場は、有我と無我の何れか一方の否定



が他の肯定を意味する態の無我ではなくて、そのような有我と無我を超える絶対否定（無我の否定）を経た、勝我 (paramātma) のそれであることが知られたであろう。

以上、狭くは『宝性論』を中心にして、雑染世界が清浄な心性としての如来性（如来蔵・仏性）を根拠にして成り立つものである。しかし同時に、如来性はその清浄な心性を回復するという意味で開発されるべきものである。その如来性は、有我と無我、清浄と不清浄の一方の否定が他方の肯定を意味する態の如き無我や清浄（単なる否定）ではなくして、有と無、浄と不浄をとともに超える絶対否定の上に開発されることにおいて、真に意味をもつものであることをみてきた。更に、広くいえば、如来蔵思想の起源は原始仏教以来の心性本浄・客塵煩惱説に遡るが、それが「心」から心の「性」へ、「有修」から「開発」へという方向で展開する一面を辿り、そのもつ意義を考察した。

## 註

1. A. N. 1-5, 9-10 (『南伝大蔵経』17, p. 14)
2. *ibid.*, 1-6, 1-2 (同上書17, p. 15)
3. 大正・28・697・b
4. S. N. 46-33 (『南伝大蔵経』16上, p. 285)
5. A. N. 5-23, 1-5 (同上書19, p. 22~)
6. A. M. 3-100 (同上書17, p. 416~) なお、勝又俊教『仏教における心識説の研究』p. 465~, 高崎直道『客塵煩惱』(佐々木現順編『煩惱の研究』所収)等参照。
7. 影印北京版『西藏大蔵経』35・92・1・1 (大正・9・297・a), 中村瑞隆『心光浄説より心性光浄説へ』(上掲佐々木編書所収)
8. 上掲影印北京版34・335・2・4 (大正・2・540・a)
9. 赤沼智善『仏教教理の研究』p. 204~ 参照。
10. 宝幢会編『勝鬘経・宝月童子所問経』p. 150 (大正・12・222・b)
11. 大正・16・467・c.
12. The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantrasāstra, ed. by E. H. Johnston, Patna, 1950, p. 45, p. 49 (大正・31・833・a, 834・b)
13. 上掲宝幢会編書 p. 84~ (大正・16・220・a~)
14. E. H. Johnston, *op. cit.*, p. 67~ (大正・31・837・b~)
15. *ibid.*, p. 59, 漢訳の該当箇所は「無量煩惱所纏品」といわれている (大正・31・837・a).
16. 仏教文化研究所編『漢蔵三訳対照如来蔵経』p. 20~.
17. E. H. Johnston, *op. cit.*, p. 66~ (大正・31・837・b)
18. 三種自性説については拙稿『如来蔵・仏性の論理』(奈良大学紀要第4号所収)
19. 上掲影印北京版35・92・2 (大正・9・297・a). 以下①同北京版35・92・3・1~4 (大正・9・297・b), ②3・5~6(b), ③3・6~8(b), ④3・8~4・4(b). なお、この部分の蔵文和訳は高崎直道『如来蔵思想の形成』p. 240~ 参照。
20. 上掲北京版34・320・2・6~8 (cf. 334・2・3) (大正・2・526・b). なお、上掲高崎書 p. 195~ 参照。
21. 註15参照。
22. 上掲北京版34・320・1・3~2・6 (大正・2・526・a-b)
23. 上掲宝幢会編書 p. 148 (大正・16・222・b)
24. The Laṅkāvatārasūtra, ed. by B. Nanjo, p. 78~, 安井広済訳『入楞伽経』p. 69~ (大正・16・599・b)

25. 上掲宝幢会編書 p. 150 (大正・16・222・b), E. H. Johnston, op. cit., p. 74 (大正・31・839・b)
26. 上掲北京版34・317・3～4 (大正・2・525・a-b), 上掲高崎書 p. 196～参照.
27. 同上書34・317・5・5～6 (同2・525・b), 同 p. 197 参照.
28. E. H. Johnston, op. cit., p. 59 (大正・31・837・a). 十義に関しては p. 27～59 (828・b～836・c). 以下に述べる7は p. 40～41 (832・a), 8は p. 41 (832・a), 9の(1) p. 42～46 (832・b～833・b), (2) p. 46～53 (833・b～835・a), (3) p. 53～54 (835・a～b). この(1)(2)の、非如理作意＝煩惱は清浄な心の自性に根拠するが、そのことに叙述の目的があるのではなく、如来性の不変異性を述べることにある。故に先述の部分(註13)に関係するが矛盾しない。
29. *ibid.*, p. 30 (大正・31・829・b)
30. *ibid.*, p. 28～29 (大正・31・828・c～829・b)
31. *ibid.*, p. 31 (大正・31・829・c)
32. *ibid.*, p. 32 (大正・31・830・a)
33. *ibid.*, p. 25 (大正・31・827・c)

### Summary

This essay is a study on the Tathāgatagarbha-theory from two viewpoints as follows:

(1) Tathāgatagarbha-theory is derived from the idea of the immanent purity in the nature of mind (*citta-prabhāsvara*) in the Pāli scriptures. So, I explained that the development of this theory has a direction from “mind (*citta*)” to “nature (*prakṛti*)” of mind, in the other words, from “training of mind (*citta-bhāvanā*)” to “enlightenment” of mind.

(2) According to the *Ratnagotravibhāga*, the world of suffering (*saṃkleśa*) materializes at the base of the *tathāgatadhātu* as immanent purity in the nature of mind. Then, I pointed out that the *tathāgatadhātu* ought to be enlightened in order to recover itself. In this case, the enlightenment means absolute negation, which transcends both *ātman* (approval of substance) and *anātman* (denial of substance), or *śuddha* (pure) and *aśuddha* (impure) of mind.