

# 『涅槃經』をめぐる最近の研究について

——一 闡提論を中心として ——

奥野光賢

## 一

「一切衆生悉有仏性」という人口に膾炙した言葉をもって知られる『涅槃經』<sup>(1)</sup>は、また「扶律談常」を説いた經典としても知られている。<sup>(2)</sup>そして、『涅槃經』が『法華經』と並んで中国・朝鮮・日本の仏教思想に大きな影響を与えたことは周知のことであろう。

すなわち、中国では竺道生（三五五—四三四）による「一闡提成仏説」の主張以来、本經に対する考究が進められ、「涅槃宗」と称される学派の形成を見るに至った<sup>(3)</sup>し、以後も多くの仏教者がいわゆる教相判釈を行なうにあたって、本經をいかに位置づけるかに腐心してその教学を形成していった。また、日本では最澄（七六七—八二二）、源信（九四二—一〇一七）等をはじめとし、道元（一一〇〇—一二五三）、親鸞（一一七三—一二六二）、日蓮（一二三二—一二八二）等の鎌倉仏教の祖師方が本經を依用して、その思想を構築していったことが報告されている。<sup>(4)</sup>それゆえ、本經をめぐるのこれまでの研究成果は、おそらく枚挙に遑がないといっているほどであるに違

いない。

かかる研究状況の中、筆者ごとき門外漢が本稿のような一文を草することは、それこそ蠅螂の斧のようなもので、正直のところ筆者自身、何をいまさらという感があり、また自ら進んで恥をかく必要もあるまいという思いもあるが、今後の筆者の研究の指標にどの思いを込めて、以下に「涅槃經」をめぐる最近の研究について「まともに見ることにしたい。その際、現在の筆者の研究上の関心のありかは、一闡提をめぐる問題にあるので、当然のことながら本稿もその点を中心に論述することになるであろう。」

## 二

さて、最近これまでになく、『涅槃經』に関する出版が続いていると感ずるのは筆者だけであろうか。以下に管見にふれたものだけを列挙すれば、次のごとくである。

- ① 高崎直道『和訳涅槃經』（東京美術、一九九三）
- ② 下田正弘『大乘涅槃經（I）』（山喜房仏書林、一九九三）

『涅槃經』をめぐる最近の研究について（奥野）

一六四

③高崎直道『涅槃經を読む』上・下（日本放送協会出版、一九九六）

④田上太秀『ブツダ臨終の説法（完訳大般涅槃經）』全四卷（大藏出版、一九九六・三・一九九七・十一）

⑤下田正弘『涅槃經の研究―大乘經典の研究方法試論』（春秋社、一九九七）

⑥望月良晃『大乘涅槃經入門―ブツダ最後の教え』（春秋社、一九九七）

①の『和訳涅槃經』は、如来藏・仏性思想研究の第一人者、高崎直道博士による抄文和訳で、第一部として曇無讖訳『涅槃經』の最初の十卷（但し、抜粋を含む）、第二部として「聖行品」の「施身聞偈の話」、「梵行品」の「阿闍世王の話」、「迦葉菩薩品」の「迦葉が仏の慈悲を讃える話」が収められている（巻末に付された原典・出典対照表よって訳出された箇所を容易に知ることができる。「はしがき」において高崎博士は、本書執筆の動機について、「この經典『涅槃經』＝奥野補は名前が知られている割にはその全貌はあまり知られていない」ことを挙げ、その理由として「何しろ四十巻という長大な經典であり、『法華經』のように日頃誦読されていない」ことを指摘している。また、本書のような構成にしたことについて博士は法顕訳六巻『泥洹經』やチベット訳『涅槃經』との関係から『涅槃經』は、「前十巻までで經典が完結していた時期があったと考えられる」こと、および「内容的にみて、この前十巻で、大乘の『涅槃經』が意図した主要な教理、すなわち、如来は永遠の存在であるが、方便によって入滅のすがたを示現するのだという如来常住の教えと、その如来と同じ本性がすべての衆生にあるという「一切衆生悉有仏

性」の教えも、また、仏性を顕わし出すためには戒律を守って修行すべきだという主張も、すべて含まれている。そして第十一巻以降は、ある意味では、そのような基本的な教理、とくに仏性の問題についての繰り返し説明にすぎない。そこで、第十一巻以後については、第二部として、二、三の有名な話題を取り上げるだけにしたいというている。

③の『涅槃經を読む』上・下は高崎博士が一九九六年四月から一九九七年三月まで講師をつとめられた、NHKラジオ第二放送の「宗教の時間」の講義用テキストで、その構成は概ね①に準じているものの③の方が①に比して取り上げられている品数は多い、①ではなされることのなかった高崎博士の平易な本文解説が加えられていて有益である。その記述はさすが如来藏・仏性研究の第一人者によるものだけに平易な中にも含蓄に富んでおり、初学者のための格好の「涅槃經入門書」となっている。

②の『大乘涅槃經（I）』は下田正弘氏によるチベット訳『涅槃經』の和訳で、「名字功德品」までが収録されている。また対応する箇所については、法顕訳と曇無讖訳との対応関係が示されており、後学者の者を裨益すること多大である。本書の「まえがき」において下田氏は、「伝統的な関心に端を発する興味の深さとは対照的に、もう一つの主資料であるチベット訳を使った、インド仏教としての『涅槃經』の文献的な基礎研究は、ごく最近まで驚くほど進んでいなかった。これほど著名な經典でありながら長く放置されたままだったのは、おそらくはサンスクリット原典が存在しないうために、研究対象の文献として諸学者の興味を今一つ惹き付けきれなかったことが原因したものと思われる」と述べ、チベット訳『涅槃經』研究の意義

と本書出版の動機を記されている。この記述からも明らかのように、下田氏の『涅槃経』研究の姿勢は、中国や日本における仏教教理学の研究から切り離れた、インド仏教としての独立した『涅槃経』研究にあるのであり、氏の姿勢はたえずこの立場で一貫している。氏は後に「東アジアに流布した『涅槃経』——仏性の背景にある世界」(シリーズ・東アジア仏教第二巻『仏教の東漸——東アジアの仏教思想I』春秋社、一九九七)と言う論文の中で、

仏教伝播の過程において、ある特定の経典が何ゆえに受容され、他のあるものがどうして人気を博さなかったのか、その理由には研究者たちの興味をそそるところである。しかしこうした研究を志す場合、研究者たちは無意識にある錯覚に陥ってしまうことがある。つまり、流伝の結果として手にした経典から、流伝の必然性をもとめて歴史を遡ろうとするとき、その経典に「現在」担わされているもろもろの価値を、「過去」の歴史の中に無造作に設定してしまう危険があるのである。簡単に言えば、現在の日本の、ある特定の団体や個人において認められた経典の意味を、時と空間とを隔てた経典成立の地点に、そのまま移し変えてしまおうとする。しかしこの態度は、すでに自己の手の中にある結果を過去に押しつけるものであるから、その研究成果によって、現在が反省され、自己が問い直されるといって、貴重な果実をもたらすことはない。

と述べているが、この記述は下田氏の研究姿勢を知る上できわめて重要な文章であると思われる。

こうした研究姿勢と②のような地道な基礎的研究からもたらされた浩瀚な大著が⑤の『涅槃経の研究——大乘経典の研究方法試論』で

『涅槃経』をめぐる最近の研究について(奥野)

ある。序章を含め全六章よりなる本書は、内外の先行研究成果を殆ど網羅した上で、これを批判的に紹介し、大乘仏教の教団起源に関する問題などに斬新な見解を披瀝している。また、『涅槃経』の形成過程解明を通して、『涅槃経』を仏塔信仰の流れの中で捉え、『涅槃経』をインド仏教という土俵の上に初めて明確に位置付けた画期的研究といえる。なお、本書に対しては、すでに藤井教公氏による書評がある(6)ので詳細は同書評を参照されたい。

④の『ブツダ臨終の説法(完訳大般涅槃経)』全四巻は、曇無讖訳『涅槃経』四十巻の本邦初の全訳で(但し、著者自身が第一巻の凡例で断っているように厳密な意味では完訳ではない(7))、第一巻の「まえがき」によれば、還暦を迎えた著者が発心されて取り組まれたのが本書であるという。著者は次のようにいう。

漢訳『涅槃経』は大部な経典で、全訳するには多くの時間と労力を必要とするので、したがって抄訳ですませるといふことになるのだが、それでも『涅槃経』の思想を知るには十分事足りる。ただ考えてみると、これほど有名な経典が現代語に全訳されていないというのは不思議である。この経典に対する研究は数えきれないほどあり、そしてこの経典に満載されている譬喩説法は多くの人々に説法やエッセイに数多く利用されて来たにもかかわらず、多くの仏教徒はこの経典の全体像を知らないというのが実情ではないかと考える。あれこれ考えて、私は六十歳になったから、研究生活と年齢の区切りにこの経典の現代語訳を完成したいと発心した。

かかる田上博士の偉大なる発心によって、曇無讖訳『涅槃経』四十巻の全訳が初めて提示され、『涅槃経』が広く一般の読者にも開放

されたことは、今後の『涅槃經』研究にとって画期的なことであつたといえよう。

⑤の『大乘涅槃經入門―ブツダ最後の教え』は、その「はしがき」によれば、「元原稿は、宗教文化誌『法華』に十九回にわたつて連載された」もので、それに今回、加筆がほどこされ、さらに新たに結論部分を書き下ろされて一書になったものである。著者の望月良晃博士は、周知のように「一闡提」に関する研究者としてつとに令名が高く、すでに教団史的観点からその実態の解明を試みた、『大乘涅槃經の研究―教団史的考察』（春秋社、一九八八）なる研究書があることは広く知られたところである。そして後に見るように同書こそ、最近の『涅槃經』をめぐる研究に先鞭をつけたものといえるものである。この『大乘涅槃經の研究』を平易にコンパクトにまとめて出版されたのが、実は今回の『大乘涅槃經入門―ブツダ最後の教え』にほかならない。このことは、両者の目次を対照させてみれば一目瞭然である。

さて、本書には『大乘涅槃經の研究』には見られなかつた望月博士の見解が披瀝されていて興味深い部分もあるが、やはり全体としては『大乘涅槃經の研究』の要約であることは明白である。そして、その中心になっているのがほかならぬ「一闡提」の問題なのである。一闡提の問題はさらに次の二点に集約される。すなわち、第一は「一闡提とは何か」という問題であり、第二は「一闡提成仏説」に関する問題である。そこで以下では、この点に関して論述を続けて見たい。

「一闡提とは何か」という問題について、望月博士は前の『大乘涅槃經の研究』において、これまで定義不能とされてきたこの問題に対し、従来の「思想的・教義的」考察からではその意味は解明されないとし、これを教団史的な観点から究明して、「利養に貪著するもの」と定義づけられた。その際、博士はまず『法華經』「勸持品」に説かれる「濁世の悪比丘」（大正藏九・三六下）と曇無讖訳『涅槃經』「如来性品」における「一闡提」の記述の類似性に着目され、『法華經』「勸持品」に説かれる「悪比丘」を『涅槃經』のいう「一闡提」の原型とし、さらに両經に見える「利養」という語をキーワードに一闡提を「利養貪著者」と定義したのである。また、博士は前の「勸持品」を註釈した荆溪湛然（七一―七八二）の『法華文句記』巻第八（大正藏三四・二一五上）を参照し、湛然のいう「僭聖増上慢」が一闡提の具体的存在にあたるとされた。これを今回出版された『大乘涅槃經入門』では、

一闡提とは、「利養」を貪求するものであつて、しかも「利養」ということと最もかけ離れてあるべき阿蘭若住というポーズをとつて、聖なることを僭称する、僭聖増上慢あるいは、似非阿蘭若住者であつて、同時に似非沙門と呼ぶべき者であると考えられる。（七九頁）

といっている。このように望月博士は、一闡提とは実態をもたない仮定的な存在ではなく、「利養に貪著するために涅槃經徒の教団をおびやかした者、この經の立場からいえば、似非大乘の人たち、すなわち、その身近にいる他の菩薩乘を指していると考えられる」（『大乘涅槃經の研究』一〇七頁、『大乘涅槃經入門』八四頁）と結論している。

このような望月博士の「一闡提」に関する定義が公にされると、これに触発されて下田正弘氏、藤井教公氏が次のような論文を発表された。

下田①「大乘涅槃經の思想構造——一闡提の問題について——」  
〔『仏教学』第二七号、一九八九・九〕

下田②「一闡提——教団史と思想史の交錯点の映像」（前掲『涅槃經の研究——大乘經典の研究』第四章第五節、春秋社、一九九七）

藤井①「一闡提について」（『印度学仏教学研究』第三九卷第二号、一九九〇・三）

藤井②「六卷泥洹經における一闡提の諸相」（『印度学仏教学研究』第四〇卷第二号、一九九二・三）

下田①において、下田氏は「一闡提」が「教団史の意味での外的な他者」を指しているという（望月博士の「奥野補」意見には承服しがたいものがある」とされ、さらに「一闡提が生み出された初期の段階においては「利養」は一闡提と関わりを持ってはいないのである」と述べて望月説を批判し、結論として「一闡提」とは、『涅槃經』の如来蔵思想が「悉有仏性」と共に生み出した双子のかたわれと言っているのであって、決して如来蔵思想と無関係な「外的な第三者」ではない」（傍線部、筆者＝奥野）と述べられた。

これが下田②では、「如来蔵思想の文献で確認される一闡提は、悉有仏性とともに関わり双子の片われであって、如来蔵・仏性思想と無関係な存在などではない」という①の結論は保持しつつも、①の立場を若干修正されて、「本論の関心は、涅槃經の中では、一闡提はけっしてその思想から切り離して明らかになるような教団的姿を持つ

『涅槃經』をめぐる最近の研究について（奥野）

ているものではないし、教団的姿と関連のない思想を表明したものでもない。その両者の交錯点に浮かび上がる映像なのである」とい、「本書は望月の言う「一闡提とは利養貪著者を指す」との理解を支持することになる。しかしそれは相当の限定を施して後のことである」と述べるにいたっている。

藤井氏は藤井①において、まず望月博士と下田①の所論を検討し、下田氏の説を、「一切衆生悉有仏性」というテーゼが説かれる時のみ、必ずセットで説かれるという点に着目して、一闡提は教団史的な観点から解明されるのではなく、仏性思想と密接に関わったものとして考えられるべきだとする。そして、一闡提とは、経が一切衆生に仏性ありとした時に、法身と衆生との間の断絶が失われ、衆生と仏とが本質において連続させられるために失われた修行の契機をとりもどすべく、新たに要請された仮定上の存在であるとす。そして、それは特定の悪を持つものでなく、あらゆる悪を背負う存在で、したがって定義不能なものであり、あらゆる如来蔵思想が「悉有仏性」とともに生み出した、双子のかたわれであるとするのである」と要約する。つまり、氏は下田氏が「一闡提は「悉有仏性説」が産み出した双子のかたわれであり、実態をもたない仮定的な存在であるとした点を批判し、氏自身は「一闡提は、下田説のいうような施設としての悪なる存在という仮定的なものでなく、涅槃經自体に對する誹謗者という現実の存在を指す特殊な呼称であったとい得よう」とし、さらに「またその具体像として、「利養に貪著して」ということを除いては、「涅槃經教団の身近にいて涅槃經徒をおびやかす他の大乘教徒」とする」望月説とほぼ同意見であるとしている。

藤井②において、藤井氏はまずその冒頭で、論文①の結論と論文

②の方法論を記して、次のようにいう。

筆者は、さきに法顕訳六卷泥洹經（以下、六卷本と略す）を中心にして一闡提について検討を加え、以下のような結果を得た。すなわち、一闡提とは、経が施設し創造した実体を有しない仮定的存在ではなく、大乘涅槃經に対する誹謗者、特にその経説の中心である如来常住説と仏性如来藏説に対する誹謗者のことであつて、具体的現実を有する存在である、という結果である。本稿では右の成果に基づいて、六卷本中に説かれている涅槃經集団に対する他者からの誹謗迫害の記述を検討し、それによつて一闡提の具体像について求めようとするものである。

そして、上記のような方法によつて得られた結論として、次のように述べる。

六卷本中に見える涅槃經及びその教団に対する誹謗攻撃の記述のうち、明らかに一闡提にかかわるものを抽出して、提示した前提条件のもとで検討した結果、一闡提の具体像は、阿蘭若住を行ずる従来からの出家修行者で、涅槃經の戒律説にはかかわらずに、その中心経説である仏常住説、及びそこから導き出された仏性・如来藏説に非難攻撃を加えた一群の人々であり、又おそらくは大乘非仏説を唱えていた人々である、という結論を得た。それは従来指摘されていた湛然のいう僭聖増上慢とはほぼ同じものであるが、この結果は経に忠実にこれまでの肥大化した一闡提像を削ぎ落としていった結果であり、これ以上でもなくこれ以下でもないものである。

さらに藤井氏は、この一文に注記して、「筆者は先に一闡提について、望月博士の『涅槃經教団の身近にいて涅槃經徒をおびやかす他

の大乘教徒」とされる意見にはほぼ同意見であるとしたが（拙論「一闡提について」、『印仏研』第三九卷第二号、一九九一年三月）、今はこれを訂正せざるを得ない。」<sup>(15)</sup>といている。

このように下田氏、藤井氏の所説はともに（両氏とも望月博士の取られた方法論の細部には疑義を呈しているのであるが、その当否はともかくも）、望月博士の所論を軸に展開されていることがわかる。前の望月博士の『大乘涅槃經の研究』の影響がことのほか大きかった何よりの証左といえよう。

#### 四

さて、『涅槃經』の「一闡提」に関するいま一つの重要な問題は、その成仏不成仏をめぐる問題である。これについては経自身に揺れがあることがこれまでに指摘されている。例えば、高崎直道博士は、次のようにいう。<sup>(15)</sup>

如来藏説に関連してより重要な関心事は一闡提 (icchanti-  
不<sub>レ</sub>成) の扱いであろう。一闡提とは「世俗のことにのみ欲望をも  
つているもの」の意と解せられているが、具体的には大乘の法  
を誹るものである。そのような人びとにも仏性が有るといえる  
のかという点で、経中しばしば「一切衆生に悉く仏性有り。

但し一闡提を除く」という表現が見られ、一闡提は断善根のものと説明される。しかし、それに仏性を認めるかどうかについては経自身にゆれがあり、翻訳によつてもニュアンスの相違がある。概していえば法顕訳は一闡提について厳しく、曇無讖訳の相当部分の方がやや条件が緩和されているが、さらに卷一一以後になると、一闡提といえども終局的には成仏できるとい

いわゆる闡提成仏論に変わってくる。しかしながら、この増広部分については漢訳のみ現存し（チベット訳も漢訳からの重訳）、インドにおいて正確にどのようであったかは断言できない。（傍線部、筆者＝奥野）

ここに見られる高崎博士の所説は、おそらく現在の学界を支配する一般的なもので、「一闡提」は経のいう「一切衆生悉有仏性」から除外される唯一の存在であり、法顕訳ではそれが嚴格に保持されていたのに対し、経が増広されるにしたがって、「一闡提有仏性」の立場に変わり、卷十一以降では一闡提成仏説が説かれるにいたったというものであろう。つまり、「有仏性」が「成仏」につながるという理解である。望月博士の「一闡提成仏説」も基本的には、この理解の延長線上にあるものと思われる。<sup>16</sup>

こうした立場に真っ向から反対されたのが松本史朗氏である。氏は法顕訳においても「一闡提」は「有仏性」とされていることを鋭く指摘し、「有仏性」でもあったにもかかわらず「皆成仏」とはならないことを強調された。<sup>17</sup> こうした松本説に対する積極的反論を筆者は寡聞にして知らないが、今後の「一闡提成仏説」に関する議論においては、松本説は避けては通れない問題であるように思われる。

ところで、松本氏はさらに、「涅槃經」とアートマン（前田博士還暦記念論集『我』の思想）春秋社、一九九二）なる論文において、「涅槃經」とは、「涅槃」をテーマとして説く經典であると考えられる。この点において、二種の『涅槃經』すなわち、原始仏典の『涅槃經』と大乘の『涅槃經』に、何等の区別もないであろう。しかるに『涅槃』とは、「アートマンの非アートマンからの離脱」を意味すると考えられるから、二種の『涅槃經』がいずれも我論(atma-

『涅槃經』をめぐる最近の研究について（奥野）

vāda)に立脚して、アートマンの実在性を主張していることは、明らかのように思われる」と述べ、こうした「我論に対する明確で根本的なアンチテーゼとして成立したものが、仏教の縁起説」であり、逆に我論に極端に傾斜した仏教が如来蔵思想であったといっている。そして松本氏は、藤井教公氏が経の前十卷部分と以後では「我」という言葉に対する扱いが違うことに着目し、後半では前半のゆきすぎた「我」の主張を是正している、と述べられたことにもとづいて、<sup>19</sup>

「アートマン論のゆきすぎの是正は、一闡提について、（一）の部分（曇無讖訳前十卷の部分＝奥野補）の『不成仏』が（二）の部分（曇無讖訳の十一卷以降＝奥野補）で『成仏』に是正されたことにも認められる。「一闡提成仏」こそが、『涅槃經』のアートマン論（dhatu-vāda）の本来の立場だからである。（中略）このような『是正』の立場からなされた文言をもって如来蔵思想を理解することは、その論理性を見失うことになる。（松本前掲論文、注（24））」

このような説は、これまでにない松本氏の独自の見解といえるもので、今後の諸学者の対応が注目されることである。

ところで、経の前半と後半において、「一闡提成仏説」に対する経の態度が異なることについて、早くに横超慧日博士は次のような会通の見解を示されていた。<sup>20</sup>

即ち一闡提の成仏は徳王品以後において明白に確立せられたのである。ただ誤解してはならぬことは一闡提の成仏が認めら

れたからといって、一闍提の不成仏が否定せられたということではないことである。成仏と同時に不成仏ということも、共に真実であるとせられ相並んでそれが主張せられているのである。

しかしこのように眺めて来ると、これはまた不可解千万なことになったと思われるかも知れない。一には前には不成仏と説かれたことが後には成仏と説かれるようになったので、前後何れの教えが真意かということが疑問になるであろう。一には徳王品以後の成仏不成仏共に真実とした相互矛盾が解決されねばなるまい。これが前後別個の經典ならばまだよい。同じ涅槃經の中であるから互いに矛盾した教説の並在は何としてもそのままに放置しておくことが出来ぬ。もしも徳王品以後において成仏不成仏の並在が可能であり理由あることであるならば、初めの如来性品等においても一闍提の不成仏が力説せられる反面、その成仏がまた許されていたのでなければならぬ。たとえ表面的には表明せられていなくとも、暗黙の中に仏意にあつてはそれが承認せられていた筈である。宋の竺道生は六卷泥洹經を讀んで闍提成仏の説を唱え、当時の教界に囂囂の論を捲き起した。しかしやがて大本涅槃經が伝わり、その説が經旨と合致することが知られ、譽れを一世に挙げたといわれる。道生説の詳細は今知る由もないが、大本涅槃經自体の中でも、一闍提の成仏不成仏二説を矛盾なく調和して解釈することは残された課題である。

さて、この問題に関し、私はここに一つの解答を試みたい。その私の見解を結論的に単的にいうならば、次のようなことになる。即ち、涅槃經の初めの部分が、一闍提の不成仏を説いた

のは誤っていない。それは不信の罪を鳴らして、信ずる心が仏教に入る不可欠の関門であることを力説したのである。決してこれによって不成仏の機が存在し、仏の教化に漏れる者の残存を説こうとしているのではない。また涅槃經の徳王品以後の部分が、一闍提の成仏を明言するのは正しい。如何に罪深き一闍提とはいえ仏性のあるものが成仏するのは当然で、縁起無自性を説く仏教の根本義よりして、如何なる意義でも絶対不成仏の機ありとすることは許されぬ。且つそのような機の存在は大慈悲心をもって仏の本質と見る大乘精神よりして到底黙認さるべきでない。しかも前の信なき者が成仏し得ぬという説は、悉有仏性の故に一人残らず成仏するとす後の説が説かれた時においても、やはり否定せられぬ真実であるといわねばならぬ。同様にして信なき者の成仏を拒んでいた初めの部分にあつても、それは信なき故に発心成仏を拒んだまでであつて、彼が発心以後の成仏までを拒否する理由はないのである。かくて、涅槃經は初めに信の重大な意味を力説し、後には成仏の普遍を説いたのであつたが、その成仏の普遍が徳王品等では縁起無自性を根拠としているに對し、梵行品にあつてはひとえに仏菩薩の大慈悲心に由来するものとなされているから、この点からいえば、梵行品が一闍提に對して成仏不成仏の両面的傾向を示しているのは、仏力による一闍提の成仏と同時に無信者の罪をも切実に知らせようとしていつてよいであろう。（傍線部、筆者＝奥野）

長文に亘る引用となつてしまつたが、重要な見解と思うゆえご容赦を願いたい。筆者よりすれば、かかる横超博士のご意見はきわめて常識的なもののように映ずるが、<sup>(21)</sup>前の松本氏の見解が提出された



ことにより、『涅槃經』、なかでも「一闍提成仏説」をめぐる研究は新たな局面を迎えたといえよう。その意味でも、その基礎的研究となる、田上博士による曇無讖訳の全訳、下田氏によるチベット訳からの現代語訳、高崎博士による抄訳等が示されたことは大きな意義があったといえよう。今後はこれらの基礎的研究を踏まえて、諸学者の活発な対応が期待される場所である。

以上、きわめて雑駁な紹介になってしまったが、ひとまず稿を閉じて、大方の示教を乞いたいと思う。

#### 注

(1) 周知のように『涅槃經』には小乗『涅槃經』と大乘『涅槃經』があるが、本稿でいう『涅槃經』とは大乘『涅槃經』を指す。大乘の『涅槃經』としては、二種のチベット訳と以下の漢訳が知られている。

① 法顯訳『大般泥洹經』六卷(四一七—八二八)年訳

② 曇無讖訳『大般涅槃經』四十卷(四一四—四二二)年訳、(北本)

③ 慧嚴・慧観・謝靈運等再治『大般涅槃經』三十六卷(南本)

④ 若那跋陀羅訳『大般涅槃經後分』二卷(七世紀前半訳)

(2) この点を中心を据えた研究としては、土橋秀高博士に『戒律の研究』(永田文昌堂、一九八〇)、同『戒律の研究第二』(永田文昌堂、一九八二)がある。

(3) 竺道生の一闍提成仏説については、古田和弘「中国仏教における一闍提思想の受容」(『大谷学報』第五二巻第一号、一九七二・六)が要領よく問題をまとめているほか、小林正美氏に「竺道生の大乗小乗観と一闍提成仏義」(『フィロソフィア』第

『涅槃經』をめぐる最近の研究について(奥野)

六七号、一九七九・二、後に『六朝仏教思想の研究』(創文社、一九九三)に「竺道生の仏教思想」として加筆されて再録)という論文がある。

(4) 涅槃經については、布施浩岳『涅槃經の研究』前後篇(国書刊行会、一九七三復刻、初版は一九四二)を参照。

(5) 道元の『涅槃經』依用については、石川力山「道元禪における『涅槃經』の依用について」(『印度学仏教学研究』第四一巻第一号、一九九二・一二)を参照。親鸞および日蓮と『涅槃經』に関する従来の先行業績についても、石川氏が前掲論文においてその代表的なものを指摘しているので参照されたい。

(6) 藤井教公「下田正弘著『涅槃經の研究』大乘經典の研究方法試論」(『宗教研究』第七二巻第一輯「三一六号」、一九九八・六)参照。

(7) 第一巻の「凡例」に「本書は厳密にいうと四十巻本『涅槃經』の完訳ではない。文中、前後の文章のつながり、あるいは文体の流れなどの上から、どうしても誰かが説明のために挿入したとしか考えられない部分、あるいは現代人が読んでもまったく意味がないと思われる部分、また、会話体でやりとりする部分で同人物が何度もくり返される部分などは原文の数行を割愛したところがある」(八一—九頁)とある。

(8) 本書に対しては、早くに下田正弘氏が書評をなしている。下田正弘「望月良晃著『大乗涅槃經の研究』—教団史的考察—」(『宗教研究』第六三巻第一輯「二八〇号」、一九八九・六)参照。

(9) 例えば、「曇無讖という男」という章において、博士は「し

かし、『涅槃經』の伝説については、彼は熱心に「一闡提成仏説」を追い求めた。かの提婆達多にも通ずる自らの性格について考へざるをえなかったのではないか。すなわち、「名声や利養」に貪著する悪業の者が救われる道を探していたにちがいない。彼には、常に自らの心を満たさざるものがあつた。言わば、幻の「後分」を求めていたと思われる。さて、ひるがえつて、『大乘涅槃經』の構成をみる時、『大本涅槃經』四十巻のうち前半の二十巻は、まさしく「經典」の体裁をなしているが、後の二十巻は、阿毘達磨的な叙述に終始している。すなわち、あえて言うならば、この部分は、曇無讖の註釈あるいは創作ではなかつたかと思われる」（傍線部、筆者＝奥野）と述べて、「一闡提成仏説」を明確にした経の後半二十巻は曇無讖の註釈あるいは創作ではなかつたという注目すべき見解を提出しておられる。

(10) 前注(8)の書評において下田氏は望月書を評して「一闡提論」と言い換えてもよいであろう」といつているが、筆者もまたこの意見に賛成である。

(11) 今回出版された『大乘涅槃經入門』「はしがき」において、望月博士はご自身のこれまでの研究を要約されて、次のようにいつている。「筆者は、長年、大乘經典を教団史的視座から分析する研究が続けているが、とりわけその中で、この『大乘涅槃經』を教団史の観点から読み解くと、以前にはわからなかつた問題が見えてくる。例えば、従来、正体不明とされていた「一闡提」の存在などが、教団を取り巻く現実の問題の中に立ち現れる。すなわち、〈四重禁・五逆罪の者も救われるが、一闡提は救ふことができない〉といわれ、仏教徒として極重悪の者と

も見られるが、一闡提を「利養」を貪求する者と規定すれば、犯罪の系列ではなく、経済上の問題と見ることができ、この事ははっきりしてくる。すなわち、一闡提とは、教団の利権をおびやかす、教団の経営基盤をゆるがす存在である。教団内の一闡提は、まさに「獅子身中の虫」であり、外部からの侵害者としての一闡提は、「当面の敵」であつて、教団が常に苦慮して争つた邪悪な教団であつたらう」

(12) 『大乘涅槃經の研究』には、次のようにある。「妙樂大師湛然は、その『法華文句記』の中で、この勸持品偈を三つに分けて、一、俗衆増上慢、二、道門増上慢、三、僭聖増上慢を明かしていると分類して註釈しているが、この第三に挙げられた「僭聖増上慢」こそ、一闡提の具体的な姿を描いたものであつて、大乘の出家菩薩の真摯な修行者である阿蘭若住に名を仮りて、却つて阿蘭若住の秩序を乱すという、「似非阿蘭若住者」である」（第二篇第一章「一闡提とは何か」九八―九九頁）

(13) 下田氏は前注(8)における書評でも、「評者自身は一闡提の解釈について著者とは全く別の立場を取るものである」といつている。

(14) 下田氏の著書における「一闡提論」については、藤井教公氏が前注(6)の書評の中でこれを批判的に論評している。

(15) 高崎直道「如来蔵思想の歴史と文献」（講座・大乘佛教『如来蔵思想』春秋社、一九八三）の中の『涅槃經』の闡提成仏説（二九頁）。

(16) 筆者よりすれば、望月博士の「一闡提成仏説」は基本的に常盤大定『仏性の研究』上篇第一章「北涼曇無讖訳「大般涅槃

槃經」(国書刊行会、一九七三復刊、初版は一九三〇)の説を踏襲したものと思われる。

(17) 松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」(『縁起と空—如来蔵思想批判』大蔵出版、一九八九、所収。初出は『印度学仏教学研究』巻三五巻第一号、一九八六・一二) 参照。

(18) 現在における『涅槃經』研究の第一人者である下田正弘氏も、論文①の冒頭において「最近、如来蔵思想の解釈を巡っての議論がとみに高まりはじめ、ことはいきおい、その是非を問うまでに発展している」と述べて、松本説を意識しつつも、「一闡提とはあらゆる定義を拒みながら、ただ「悉有仏性」から徹底して除かれることのみ明らか存在」、「悉有仏性」は説かれながらも同時にそこから外される「一闡提」といい、従来の理解に従って論を進めている。本稿本文においてすぐ後にふれる松本氏の意見も含めて、下田氏には松本説に対する意見を聞かせて欲しかったと願うのは筆者ばかりであろうか。なお、管見の限り、一闡提を「有仏性」と捉え、「一闡提不成仏」主張する学者は他には後注(21)に見る田上太秀博士だけのようである。

(19) 藤井教公「『涅槃經』における「我」」(『仏教学』第一六号、一九八三・三) 参照。なお、藤井氏には「大乘『涅槃經』におけるアートマン説」(前田博士還暦記念論集『我』の思想)春秋社、一九九一)という論文もある。

(20) 横超慧日「親鸞聖人の読経眼—涅槃經の三病人について—」(『親鸞聖人論攷』第三号、一九五四・三、「涅槃經と浄土教」平楽寺書店、一九八一に再録、引用は同書一八五頁より)

(21) 横超博士が問題とされている「徳王品」の記述に関して、

『涅槃經』をめぐる最近の研究について(奥野)

筆者はかつて「吉蔵の授記思想—末光愛正氏の批判に就いて」(『駒澤短期大学仏教論集』第一号、一九九五・十)なる論文において、次のように述べたことがある。筆者の見解は基本的には当時と変わらないので、そのまま引用しておく。

「大般涅槃經」巻第二十「光明遍照高貴徳王菩薩品」(南本、以下「徳王品」と略す)には、次のような記述がある。「世尊、犯四重禁名為不定。謗方等經作五逆罪及一闡提悉名不定。如是等輩若決定者、云何得阿耨多羅三藐三菩提。得須陀洹乃至辟支仏亦名不定。若須陀洹乃至辟支仏是決定者、亦不応成阿耨多羅三藐三菩提。(以下略)」(大正蔵二一・七三六下—七三七上、対応する北本は巻二一、四九三中—下)。この一文を勝呂信静博士は次のように解説される。「『涅槃經』は古來言われているように、『法華經』の思想と密接な関係があり、それを一層発展させたものと見られるものであるが、「一切衆生悉有仏性」を説き、その根拠として「不定」の教説を説いている(中略、前に掲げた『涅槃經』「徳王品」の文を取意して引用している)奥野補)。右のように、仏をはじめとして一切衆生は、不定であるから、成仏することができるのである。すなわち不定は、衆生の普遍的な在り方である。ゆえに一闡提が一闡提を除くように、衆生はみずからの人格を転換(廻心)することによって成仏を達成するというのが、この場合の仏性の理論であると見られる。この不定の思想は大乗仏教の空・無自性の思想と同じであって、一切諸法は無自性・空であることを、衆生にあてはめて、一切の衆生は不定であると説かれるのである(勝呂信静「法華經の成仏思想—二種の成仏観—」『法華經のおしえ日蓮のおしえ』大

東出版社、一九八九、一三七頁、傍線部Ⅱ奥野）。なお、勝呂博士は「書評」荻谷定彦著『法華經一仏乗の思想—インド初期大乘仏教研究—』（『法華文化研究』第一号、一九八五・三、二六頁）でもほぼ同様の見解を述べておられる。また、望月良晃博士も同じ「徳王品」の一文を解釈して、「一闍提と言っても永久に善根を断じるのではなくて不決定のものである。従って成仏の可能性は残されているというのである」（『大乘涅槃經の研究』第二篇第二章「一闍提成仏説の展開」春秋社、一九八八、一一五頁、傍線部Ⅱ奥野）と述べて、やはり「不定」のゆえに一闍提も成仏できるといふ立場に立っている。これに対して、田上太秀博士はやはり同じ「徳王品」の一文を解釈し、次のように述べて一闍提不成仏説に立たれるようである。「しかし一闍提といえども人間である。心のある人間である。そこで経典は前述のように心は無常であると説いたところから、心は不決定といひ、そこで一闍提は不決定の人と述べた。不決定であるから一闍提といえども成仏の可能性はあるはずと述べる。しかしこれは決して一闍提の成仏を肯定するものではない。たしかに心不決定を考えれば成仏の可能性はありうるだろうが、経典は一闍提を命尽之人、必死の人と現実的に把え、いくらも生きる可能性のない人に譬えている。いかなる手段をもってしても助からない病人に譬える。薬を服する力さえもない、注射の針の痛みに対応する感覚もなくなった病人に譬えられるのが一闍提である。その一闍提にさえも心はある。だがその心が発心する力をもっているのだろうか。実際にはもっていないというべきである」（『菩提心の研究』第六章第六節「大乘涅槃經」における

る菩提心思想」東京書籍、一九九〇、三三三頁、傍線部Ⅱ奥野）。この田上博士のご研究が、従来の一闍提研究において、あまり顧みられることがなかったのは筆者にとっては不思議なことである（田上博士の論文の初出は、「大乘涅槃經における仏性・菩提心・一闍提の問題」『駒沢大学宗教学論集』第六輯、一九七三・八）（前掲拙稿注（4）、五二—五三頁）。

筆者はいま、『涅槃經』の全訳を終えられた田上博士のご意見を改めてお聞きしたいという気持ちをおもひがたい。

（一九九九年七月十三日）