

如来蔵思想は仏教にあらず

松 本 史 朗

題名¹⁾に示すように、私は「如来蔵思想は仏教ではない」と考えている。以下にその理由を説明しよう。如来蔵思想が仏教ではないことを論証するためには、如来蔵思想とは何か、仏教とは何かをまず説明し、その両者が同じではないことを示せばよいであろう。無論これは、厳密に言えば、私が何を如来蔵思想と考え、何を仏教と考えるかという問題である。

I. そこでまず、仏教とは何かについて私の意見を述べよう。結論より先にいえば、私は仏教とは無我説であり、縁起説であると考え。もっともこの場合の“縁起説”とは、重々無尽の法界縁起でも、相依相待の同時的空間的縁起でもない。私の言う縁起とは、第一に十二支縁起であり、私は『律蔵』『大品』(Mahāvagga)に説かれるとおり、釈尊が十二支縁起を順逆に観じて悟られたということを信じたいと思う。

ところでこの様に言うと、すぐにいわゆる学問的な批判の声があがるに違いない。釈尊のさとりと縁起は無関係だとか、十二支縁起は後代の成立だとか、あるいはより極端には釈尊のさとりとウパニシャッドや原始ジャイナ教の哲学との間に、本質的な相違はないとか言われるであろう。今ここで、原始仏教(初期仏教)の解釈に関する面倒な問題に深入りする余裕はないが²⁾、私が敢て、釈尊は十二支縁起をさとしたのだと主張するには、二つの意図がある。第一は、客観主義的な学問論、つまり学問は客観的なものだという考え、またその帰結としての最終的な判断の保留という思想に対抗するためであり、第二は、釈尊の悟りを、そして仏教を、無我や空の立場からではなく、我や有の立場から解釈しようとする見解を明確に否定するためである。私にとっては、釈尊が縁起をさとしたということから無我説というものは、ごく自然に導き出されるのである。

今、仏教を我や有の立場から解釈する見解があると述べたが、その代表として津田真一氏の解釈を挙げたい。『律蔵』『大品』には、よく知られているように、十二支縁起を順逆に観じた直後、禪定している釈尊に「諸法が顕現する」(pāṭubhavanti dhammā, Vinaya, mahāvagga, I, 1, 3) という感興偈(udāna)が示される。この「諸法」を玉城康四郎博士が「法の根源態」「根源的な法」と解釈されたこ

と³⁾に基いて、津田氏は、「縁起説の根拠の位層としての法 dharma の構造」なる論文⁴⁾において、しきりに「存在論的根拠」(p. 71, p. 79), 「基層としての存在^{ダイソン}」(p. 72), 「世界の唯一なる根源」(p. 77), 「諸法」の存在論的根拠としての Sein」(p. 82)「女性単数の dharma」(p. 73)ということをいわれる。次に一例を挙げる。

例えば、前引の『象跡喻大経』であるが、この簡単な文章の中にも、世界の唯一なる根源からの人間の生起とその同じ根拠への帰滅というかの形而上学的図式がすでに含意されているのであるが、(p. 77)〔傍点＝津田氏、下線＝筆者〕

この論文における津田氏の発想は見かけほど複雑なものでも新しいものでもなく、全く単純な典型的な如来蔵思想、つまり“dhātu-vāda”なのである。氏は、上にあげた様々な言葉をただ“dhātu”（界）として表現すればよいということを理解されなかったようであるが、氏は単に、複数の諸法 (dharmāḥ) に対して、それを生じる基体としての単数の“dhātu”，つまり「法界」（諸法の基体）ということを言われているにすぎない。この様に“唯一の実在する根源”を認める立場から釈尊の悟りを解釈する氏の所説を、私はどうも認めることはできない。氏の所論への批判、および縁起に関する私の解釈については、別稿²⁾を参照して頂きたい。

II. さてすでに、“dhātu-vāda”ということについても若干説明してしまったが、“如来蔵思想とは何か”という問題に移りたいと思う。如来蔵思想とは“dhātu-vāda”である、という結論を示す前に、ここで読者に如来蔵思想に関する様々な通念や俗説というものを除き去って頂きたい。例えば、「法界」というのは「真理の世界」である、というのは、俗説にすぎない。また「法」(dharma) という語に「真理」とか「理法」とかの意味があるというのも、私は誤りだと思っている²⁾。さらに「自性清浄心」が大乗仏教の根本にあるとか、『般若経』が自性清浄心を認めたとか言われることも、私にとっては学問的に証明されたものとはいえない。平川彰博士が指摘された通り⁵⁾、最古の般若経ともいうべき八千頌般若の現存最古の漢訳たる『道行般若経』(179年訳)には、現在梵本にある「自性清浄心」(prakṛtiś cittasya prabhāsvarā, Vaidya ed., 3, 18)の語は欠けているのである。

また、如来蔵思想が平等思想であるというのも誤りで、私はむしろ差別思想だと考える。この点については、以下に“dhātu-vāda”の構造を説明するときに述べるが、如来蔵思想は平等思想だという通念を有する方に、まず考えて頂きたいのは、『大乘莊嚴經論』や大乘の『涅槃経』についてである。『大乘莊嚴經論』の三乗真實説は、唯識派の立場を示すものとして有名であるが⁶⁾、この論の第9章37偈には、次の様に「一切衆生如来蔵」の語があることが知られている。

tadgarbhāḥ sarvadehinaḥ (MSA, IX, 37), sarve sattvās tathāgatagarbhā ity ucyate (MSA-bhāṣya ad IX, 37)

にもかかわらず、同論第3章11偈は、「因を欠いたもの」(hetuhīna)があると明言し、これを註釈(MSA-bhāṣya)では、「涅槃の種姓を全くもたないもの」(atyantā-parinirvāṇadharman)と解している。

つまり、ここで注意すべきは、「一切衆生如来蔵」というテーゼと、『法華経』の説く「一切皆成」とは、決してイコールではないということである。

同様なことは、『涅槃経』にも見られ、そこに「一切衆生悉有仏性」と説かれることは、永遠に成仏できない一闍提(icchantika)の存在を認める⁷⁾ことと何等抵触するものではない。『涅槃経』チベット訳(北京版 No. 788)から、二つの文章⁸⁾を示そう。

- ④ 一切衆生に仏性(buddhadhātu, saṅs rgyas kyi khams)があり、その性(dhātu)は各自の身中に備わっている(tshañ)。衆生は煩惱の相(rnam pa)を尽してから仏になる。ただし、一闍提を除く。(Tu 99a6-7);〔曇無讖訳：一切衆生皆有仏性，以是性故，斷無量億諸煩惱結，即得成於阿耨多羅三藐三菩提，除一闍提〕(大正12, 404c)
- ⑤ 一闍提たちにも、如来蔵(tathāgatagarbha)はあるけれども、極めて厚い覆いの中にいる。例えば蚕が自ら囲いを作っていて、出口を開けなければ、外に出ることができないように、如来蔵も、彼〔＝一闍提〕の業の過失によって、一闍提の中から出ることはできない。それ故、輪廻の果てるまで菩提の因を得ない。(Tu 134b2-3);〔曇無讖訳：彼一闍提雖有仏性，而為無量罪垢所纏，不能得出如蚕処繭，以是業縁，不能生於菩提妙因，流轉生死無有窮已〕(大正12, 419b)

高崎直道博士は、『涅槃経』にしばしば現われる「一闍提を除く」という表現を「一切衆生悉有仏性」に対する除外例と解される⁹⁾が、それは適切とは思えない。上の⑤に明示されるように、一闍提も確かに仏性(チベット訳：如来蔵)をもっている。では、「一闍提を除く」とは何の除外例かという点、それは“成仏”ということに関する除外例であり、④で言えば、点線部の一文からの除外例なのである。従って、ここにも、「一切衆生悉有仏性」と「一切皆成」がイコールではないことが示されたのである。

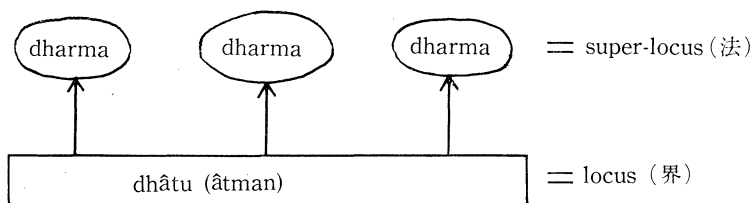
さらに世親の『法華経論』も、「一切衆生悉有仏性」を言いつつ、三乗各別説に立って「一切皆成」を否定していることは、すでに高崎博士の御研究によって明らかである¹⁰⁾。すると我々は最早、「如来蔵」とか「仏性」というものを「成仏の可能性」とであるとすると楽天的な理解にとどまることはできないのである¹¹⁾。

以上の所論を、後に述べる『現觀莊嚴論』の「法界無差別」説とともに図示すれば、次の様になる。

一切衆生如来蔵・一切衆生悉有仏性・法界無差別一切皆成
(大乘莊嚴經論) (涅槃經・法華經論) (現觀莊嚴論) (法華經)

さて、『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」における「仏性」の原語が“buddha-dhātu”であることはすでに明らかにされているにもかかわらず、「仏性」に関して相変らず、「成仏の可能性」とか、さらには「仏の本性」「仏の本質」といった語義説明が繰り返されていることは、私には理解できない。“dhātu”とは「置く場所」を原義とし、「基体」とか、英語でいう“locus”の意味であって、そこに「本性」や「本質」の意味は全くない。

そこで、如来蔵思想における“dhātu”の意味を明確なものとするためにも、私が如来蔵思想の本質的構造と考えている“dhātu-vāda”について以下に説明しよう。“dhātu-vāda”(基体説)とは、私が仮説的に用いた¹²⁾用語であるが、その構造は、次の図に示される。



図に明らかな通り、一切は下にある“locus”[以下Lと略]と上にある“super-locus”[Sと略]とに二分されるが、“dhātu-vāda”の構造上の特徴を挙げれば、次の通りである。①LはSの基体 (locus) である。②故に、LはSを生じる〔原因である〕。③Lは単一であり、Sは多である。④Lは実在であり、Sは非実在である。⑤LはSの本質 (ātman) である。⑥Sは非実在ではあるが、Lから生じたものであるから、またLを本質とするから、ある程度の実在性をもつ、または、実在性の根拠をもつ。

以上の諸点について解説すれば、①は言うまでもなく、“dhātu-vāda”の構造自体を決定する最重要の点である。②におけるSのLからの「出生」は、Lの基体 (locus) という性格・概念それ自体から導かれる。③と④について、Lを単一な実在と見るとき、Sはそれと異性質のものと思えるを得ない。さもないと、LからSが生じることは無意味となる。⑤について、本質 (ātman) とは、“a がなけ

ればbは生じない”という関係 (avinābhāva 関係) における “a” と考えられる。SはLがなければ生じないから。実際、如来蔵思想の代表經典たる『勝鬘經』と『涅槃經』は、Lを “ātman” (我) と明言している。⑥は、“差別・区別の絶対化・固定化”を支える思想原理となる。五姓各別説もカースト制も、ここにその根拠を見出しうる。何故なら、図ではLの上に三つの dharma が乗っているだけであるが、そこに、永久に成仏できない一闍提、つまり無姓 (agotra) を含めた五姓という五つの dharma をSとして置くこともできる。その場合、「一切衆生悉有仏性」と「一闍提不成仏」は、矛盾することなく“調和”する。さらに、Sのところに、国王・人民・奴隸等の様々の階級をのせることも可能である。ところで、Sの“多性”は “dhātu-vāda” の構造上不可欠の要因であるから、決して解消されない。従って、所謂“現実”の差別はここに絶対化される。繰り返せば、Lの単一性 (平等) は、Sの多性 (差別) を解消するどころか、かえってそれを維持し根拠づける原理となる。これは、明らかに差別思想である。

以上、“dhātu-vāda” の構造を要約すれば、それは、「単一な実在である基体 (dhātu) が、多元的な dharma を生じる」と主張する説ということになる。簡単に「発生論的一元論」とか「根源実在論」とか呼んでもよいであろう。私は、『勝鬘經』にこの “dhātu-vāda” の典型を見出し、その伝統が『法華經』『葉草喩品』に端を発し『華嚴經』『性起品』を経て『勝鬘經』において完成し『不増不減經』にいたることを論じた¹²⁾ が、“dhātu-vāda” の基本的構造は、むしろ以下に示す『大乘阿毘達磨經』(MAS) と『現觀莊嚴論』(AA) の偈に簡潔に示されている。

① anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ |

tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca || (MAS)

「無始時來の界 (基体) は一切諸法の [等しい] 所依 (基体) である。それがあれば、一切の趣はあり、また涅槃の証悟もある。」

② dharmadhātor asaṃbhedād gotrabhedo na yujyate |

ādheyadharmabhedāt tu tadbbhedāḥ parigīyate || (AA, I, 39)

「法界 (諸法の基体) は無差別であるから、種姓の差別は不合理である。しかし、[その基体に] 置かれるべきもの (能依, super-locus) たる諸法は異なっているから、それ (種姓) の差別が説かれる。」

(梵文の下線部のうち、実線はLに、点線はSに対応する)

この内、『大乘阿毘達磨經』の “tasmin sati” (それがあれば) という locative absolute (絶対処格) は、“locus” に「基体」だけでなく「原因」(hetu) の意味もあるこ

をと明示している。また『現觀莊嚴論』の偈は、法界、つまり“locus”の無差別を言いながら、最終的には現実の種姓や諸法の差別を述べることで終る、という如来蔵思想共通の差別思想を表している。

III. この「原理的な同一、無差別を言うことによって、かえって現実的な差別を肯定し、絶対化する」という構造は、如来蔵思想に基いた日本の本覚思想にも見られたのであり、この点については、袴谷憲昭氏の「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」という論文に指摘された通りである。袴谷氏のこの論文は、道元の思想の根本を、本覚思想批判、如来蔵思想批判に見出し、この道元の根本思想が、その後の曹洞宗の歴史において、道元が批判した対象であった本覚思想によって、いかにとって代られて来たかを生々しく示したものである。

同様なことは、インド仏教についても起ったのである。私がここで“dhātu-vāda”として紹介した考え方は、実は釈尊その人が批判した対象であった。いうまでもなく、ウパニシャッドのブラフマン・アートマン論である。如来蔵思想とウパニシャッド哲学の類似性については、すでに高崎博士が繰り返し指摘されている¹³⁾。釈尊の批判した対象が“dhātu-vāda”であったことを文献に即して証明することは今ここではできないが、しかし何よりも重要なことは、縁起説というものが、「唯一の實在たる万物の根源」を認める説、つまり“dhātu-vāda”に対するアンチテーゼとしてしか意味をもちえないということである。従って如来蔵思想(dhātu-vāda)とは、仏教、即ち縁起説が批判した当の対象であったということになる。

この様にして、如来蔵思想は仏教ではないことが示された。しかしこれは、非仏教徒にとってはどうしてもよいことであり、またウパニシャッドの信奉者にとっては、むしろ好ましいことであろう。そこで私は最後に、仏教徒として言いたい。もしも如来蔵思想こそ仏教だとか、如来蔵思想もまた仏教だとか考えている方がおられたら、如来蔵思想とは、実は釈尊が批判した対象たる“dhātuvāda”に他ならないということを速かに見破って頂き、真の仏教に帰して頂きたいと。

本稿の結論は、次の三点にまとめられる。

- ① 如来蔵思想とは、“dhātu-vāda”である。
- ② “dhātu-vāda”は、釈尊が批判した対象であった。仏教(縁起説)は“dhātuvāda”の否定としてのみありえた。
- ③ 今日の日本仏教は、如来蔵思想のたえざる否定としてのみ仏教たりうる。

〔註は希望者に配布する〕