

仙石山仏教学論集  
第10号（平成30年）

Sengokuyama Journal  
of Buddhist Studies  
Vol. X, 2018

智顛と灌頂における『大般涅槃經』解釈の  
相違点について  
——『法華玄義』と『大般涅槃經玄義』をめぐって——

則 慧

## 智顛と灌頂における『大般涅槃經』解釈の相違点について ——『法華玄義』と『大般涅槃經玄義』をめぐる——

則 慧

### 1. 問題の所在

中国の天台教学史上において、天台大師智顛（538-597、以下智顛と略称）には天台三大部をはじめ、經や論などを講説した著作が多数存在する。しかし、その大部分の著作は智顛の親撰書ではなく、彼の弟子たる章安大師灌頂（561-632、以下灌頂と略称）たちが聴記したものを修治して、まとめあげたものである<sup>1</sup>。灌頂は、智顛の講説の大部分を筆録し、その思想を整理した。一方、彼は『大般涅槃經』<sup>2</sup>（以下『涅槃經』と略称）の釈義に着手して、従来の『涅槃經』の諸注釈を摂取し、展開した。また、『妙法蓮華經』（以下『法華經』と略称）との思想関係を明確ならしめ、『涅槃經』を『法華經』のような円教として教判上の位置付けを施した。しかし、『涅槃經』に対して教判上の位置付けを行った灌頂の観点は、師の智顛のそれとは異なるものと考えられている。

さて、智顛による『涅槃經』の教判上の位置づけは、主に『法華玄義』の「釈教相」の部分でなされている。一方、灌頂の教学における『涅槃經』の教判に関する根本資料は、『涅槃經』に対する注釈書類、『大般涅槃經玄義』卷二（以下『涅槃玄義』と略称）や『大般涅槃經疏』卷三十三（以下『涅槃經疏』と略称）があげられるであろう<sup>3</sup>。中でも特に『涅槃玄義』

1 佐藤は、智顛の著作を親撰・真説（真撰）・仮托の三つに分け、親撰は智顛が直接筆をとったもの、真説（真撰）は、智顛の講説を門人が筆録したもの、仮托は偽作偽撰のものとする。（佐藤 1961, pp. 73-76.）

2 この『大般涅槃經』は慧嚴・慧観・謝靈運らによって再治した『大般涅槃經』三十六卷（南本）を指す。（河村 1985, p. 13.）

3 灌頂の『涅槃經疏』は存在しないが、現存テキストは六祖湛然の再治本である。

の「釈教相」にこの思想が表れていると考えられている。ところで、従来の研究は、両者の『涅槃經』の教判については、ほとんど論及していない。そこで、筆者は智顓と灌頂の涅槃思想における教判の問題をめぐって、彼らの解釈の相違点を検討してみたい。

## 2. 『法華玄義』における『涅槃經』への教判

智顓には『涅槃經』の注釈書として纏まった著作は存在しない。また、智顓に関する現存の史伝には、『涅槃經』を講説したという記録は見当たらない。しかしながら、智顓説・灌頂記である天台三大部においては、『涅槃經』経文の引用や、経の内容に依拠したところが随所に見られる<sup>4</sup>。そこで、『涅槃經』が智顓の教学中においてどのような位置づけがなされていたか、考えてみたい。ところで、諸経の優劣は天台三大部のうちの『法華玄義』で説かれていることから、本論では『法華玄義』における記述から考察することとする。

さて、智顓は『法華玄義』巻十の第五「釈教相」において、従前の「南三北七」の諸教判を列挙する。これらの教判では、『華嚴經』と『涅槃經』とが諸經典の中で最も高く位置付けられている。智顓は「南三北七」の諸教判の一つ一つについて批判を加えている<sup>5</sup>。これは『法華玄義』の教判の部分に見られ、智顓は釈尊一代の説法の前四味に対応する諸経（華嚴、阿含、方等、般若）について批判を行った。『法華玄義』の「釈教相」には次のように見られる<sup>6</sup>。

（教相）大意とは、私は無名相の中に於いて、名相を仮りて説く。余の經典を説くに、各々縁に赴きて益を取らしむ。華嚴の、初めに円・

その再治本の中では、六祖湛然の増広の箇所「私謂」や「私云」などの句が加えられた。（藤井 1987, p. 103.）

<sup>4</sup> 天台三大部のうちの『法華玄義』と『摩訶止観』に関しては、それらの中に見出される『涅槃經』の経文の引用や受容などについて、諸氏により明らかにされている。（藤井 1987, 1988 (3), (12), 1990.）

<sup>5</sup> 藤井 2013, p. 110-112.

<sup>6</sup> 以下、テキスト原文は正字を書き下し文は略字を用いた。

別の機に逗し、高山先に照らすが如きに至りては、直ちに次第・不次第の修行、住上・地上の功德を明かして、如来の頓を説くのを弁ぜず。四阿含<sup>7</sup>を説くが若きは、増一には人天の因果を明かし、中には真寂の深義を明かし、雑には諸もろの禪定を明かし、長には外道を破す。而も通じて無常を説き、苦を知り、集を断じ、滅を証し、道を修せしむれども、如来の曲巧<sup>8</sup>に小を施す意を明かさず。諸もろの方等の若きは、小を折し偏を弾じ、大を嘆じ円を褒め、慈悲行願あり、事理殊絶すれども、並対訶讚<sup>9</sup>の意を明かさず。般若の若きは、通を論ずれば即ち三人同じく入り、別を論ずれば即ち菩薩独り進む。広く陰・入に歴て、尽く淨く虚融なれども、亦た共・別の意を明かさず<sup>10</sup>。

上記の引用文によれば、智顓は釈尊一代の説法の順序次第についてそれぞれ区別しており、かつなお天台五時教判のうちの前四時（華嚴時、阿含時、方等時、般若時）について批判している。つまり華嚴時に対して「如来の頓を説くのを弁ぜず」とし、阿含時に対して「如来の曲巧に小を施す意を明かさず」とし、方等時に対して「並対訶讚の意を明かさず」とし、般若時に対して「亦た共・別の意を明かさず」と批判している。智顓はこの四時に『涅槃經』の説く乳、酪、生蘇、熟蘇の四味を配当し、『涅槃經』の説く最後の醍醐味は、第五時の法華涅槃時に相当するとし、『法華玄義』に、「復た醍醐と言うは、是れ衆味の後なり。涅槃には称して醍醐と為し、

7 四阿含は、四阿含經である。以下に出る増一は『増一阿含經』、中は『中阿含經』、雑は『雑阿含經』、長は『長阿含經』を指す。

8 曲巧はこまかで巧なものである。

9 並対は、蔵・通・別・円の四教を並列して説き、大乘の機根、小乗の機根に教えるものである。訶讚は、小乗を弾呵し、大乘を讚嘆するのである。

10 『法華玄義』卷十、「(教相) 大意者。佛於無名相中。假名相説。説餘經典。各赴緣取益。至如華嚴。初迴圓別之機。高山先照。直明次第不次第。修行住上地上之功德。不辨如來說頓之意。若説四阿含。増一明人天因果。中明真寂深義。雜明諸禪定。長破外道。而通説無常。知苦斷集證滅修道。不明如來曲巧施小之意。若諸方等。折小彈偏歎大褒圓。慈悲行願事理殊絶。不明並對訶讚之意。若般若。論通則三人同入。論別則菩薩獨進。廣歷陰入盡淨虚融。亦不明共別之意。」(『大正蔵』 vol. 33, 800a27-b9)

此の經には大王の膳と名づく。故に知んぬ。二經は俱に是れ醍醐なり<sup>11</sup>と述べている。この「二經」は『法華經』と『涅槃經』とを指すものであり、いずれも五味喩の醍醐に相当している。このように、智顓の天台教学において『涅槃經』は重要な位置に置かれていたことがわかる。しかしながら、これらの二經は説法の次第順序として同じ第五時に置かれているが、これは經の内容や作用などが同じ価値であることを意味しているのではない。『涅槃經』は『法華經』の教えを補佐する經典とされている。それゆえ『涅槃經』は「追説追泐」とされ、拈捨教と呼ばれるのである。つまり、『涅槃經』の趣旨は、『法華經』を聞かなかつた増上慢の者（五千起去）、『法華經』にて開悟できなかつた者（人天被移）、そして末代悪見の者の為に、四教が重ねて説かれていると指摘する。智顓は同時同味の「二經」に対してこれを二つに分け、前番に『法華經』、後番に『涅槃經』の説法が行われたとする<sup>12</sup>。要するに、この「二經」の關係は、同じ第五時に位置づけられているが、その相違も指摘されている。例えば、福田堯穎氏は『天台学概論』において次のように論述している。

凡そ斯くの如く、涅槃經には一切衆生悉有仏性と説いて、如何なる者も皆な成仏すると談ずるが故に、法華の十界皆成仏の教理と異り無い。故に法華、涅槃の二經を合して同じく第五時となすのである。併し乍ら若し嚴密にその所談の内容を批判する時は、法華のあくまでも純円無雜なるに対して、涅槃は猶ほ三乗の得道を交へ、四教を追説するが故に、その間純雜の相異なる事を知る可きである<sup>13</sup>。

<sup>11</sup>『法華玄義』卷十、「復言醍醐者。是衆味之後也。涅槃稱為醍醐。此經名大王膳。故知二經俱是醍醐。」（『大正藏』 vol. 33, 808a19-21）

<sup>12</sup>『涅槃經』と『法華經』は同じ五時に属するが、『法華經』が前番、『涅槃經』が後番であり、後番の『涅槃經』の益するものは、『法華經』の説法から洩れた五千起去や人天被移の類であるとする。（藤井 2013, p. 112.）

<sup>13</sup>福田 1968, p. 116. また安藤俊雄は、「爾前に華嚴時・鹿苑時・方等時・般若時の説法が行われ、後に涅槃經の説法も行われるのであるが、いずれも法華經の如く円教を純粹に説くものには無い。……円教を純一無雜に説く部としては、ただ法華時のみが存在するのであって、後番の涅槃説法といえども、この点では法華經に及ぶことができない。」と述べている。（安藤 1968, pp. 78-79.）

これによれば、『法華經』の「十界皆成仏」の教理と『涅槃經』の「一切衆生悉有仏性」の教理とを同じとみなして、この二經は同じ第五時であるが、『涅槃經』は、爾前權教（三乘得道と四教追説）の内容を重ねて説いているので、「純一無雜」を説く『法華經』と比較すれば、はるかに劣るものである。これが「純」と「雜」とでは異なるということである。ところで、『法華玄義』は先ず、四悉檀の權實を以て、『法華經』と『涅槃經』との優劣を論じており、それは以下のように記されている。

八に四悉檀の權實を明かすとは、四諦に各々四悉檀を弁ずるは、此れは通途の説なるのみ。『釈論』に「諸經は多く三悉檀を説きて、第一義を説かず」と云うは、此れは三藏を指す。三藏は多く因縁生生の事相を説き、色を滅して空を取り、少しく第一義を説く。三藏の菩薩に就かば、但だ三悉檀に約して四を明かすのみ。若し仏に就かば、即ち四を具す。爾りと雖も、終に是れ拙度にして、權に小機に逗ざるなり。若し通教の四諦に四悉檀を明かさば、法は即ち真なりと体し、其の門は則ち巧みなり。故に『釈論』に云わく、「今、第一義悉檀を説かんと欲するが故に、摩訶般若波羅蜜經を説く」と。仏・菩薩に就かば、皆な四有ることを得。而るに方便の真諦に約して以て悉檀を明かさば、猶お權に属するなり。若し別教の四諦に四悉檀を明かさば、中道に約す。此の意は則ち深けれども、猶お是れ歴別なり。別の相にして、未だ融ぜず、教道は是れ權なり。此れは則ち妙に非ず。今、円教の四諦に四悉檀を明かさば、其の相円融し、最實の説なり。故に四悉檀は是れ實、是れ妙なり。若し此の權實を用いるに、五味の教に約せば、乳教は則ち四權・四實有り。酪教は但だ四權有るのみ。生蘇は則ち十二權・四實有り。熟蘇は則ち八權・四實有り。涅槃は十二權・四實なり。法華は四種俱に實なり<sup>14</sup>。

14『法華玄義』卷一、「八明四悉檀權實者。四諦各辨四悉檀者。此通途説耳。『釋論』云。「諸經多説三悉檀。不説第一義者。此指三藏。三藏多説因縁生生事相。滅色取空。少説第一義。就三藏菩薩。但約三悉檀明四。若就佛即具四。雖爾。終是拙度。權逗小機也。若通教四諦明四悉檀。體法即真。其門則巧故。『釋論』云。今欲説第一義悉檀故。説『摩訶般若波羅蜜經』。就佛菩薩皆得有四。而約方便真諦以明

このように、四教（藏、通、別、円）においては、苦・集・滅・道という四諦がそれぞれの四悉檀（世界悉檀、各各為人悉檀、対治悉檀、第一義悉檀）を検討している。藏教は第一義諦の絶対的な真理をあまり説かないので、小根機の衆生を便宜的に教化することである。それ故、藏教の四諦の四悉檀は「四権」と言われる。通教は方便的な真理を以て四悉檀を解釈するので、通教の四諦の四悉檀は「四権」を属する。別教は法の微細な差別的な相（別相）が未だ融合しないので、別教の教えと証道の段階が未だ円満ではなく、それ故別教の四諦の四悉檀は「四権」である。円教は一切法の差別的な相が円融し、その教えによって絶対的な真理が示される。それ故、円教の四諦の四悉檀は「四実」である。したがって、藏、通、別の三教における四諦の四悉檀は「四権」と呼ばれ、円教の四諦の四悉檀は「四実」と呼ばれている。

また、五味（乳、酪、生蘇、熟蘇、醍醐）の立場によれば、乳教（華嚴時）は、別教の四諦の四悉檀が「四権」であり、円教の四諦の四悉檀が「四実」であることを指している。酪教（阿含時）は、三藏教の四諦の四悉檀のみが「四権」である。生蘇（方等時）は、藏教・通教・別教における四諦の四悉檀を「十二権」とし、円教の四諦の四悉檀を「四実」とすることである。熟蘇（般若時）は、通教と別教との四諦の四悉檀を「八権」とし、円教の四諦の四悉檀を「四実」とする。最後の醍醐は法華涅槃時と呼び、すなわち法華と涅槃の二經を含むのであり、その中で、涅槃は藏教・通教・別教の四諦の四悉檀が「十二権」であり、円教が「四実」である。法華は、四諦の四悉檀がすべて「四実」とする。その中で、生蘇は五時教判の第三時という方等時であり、その方等時は「十二権・四実」を持っているが、それは涅槃の「十二権・四実」と同様な権実であるので、ここでは涅槃と生蘇とを区別しない、同時同味として見ている。すなわち『涅槃

---

悉檀。猶屬權也。若別教四諦明四悉檀。約於中道。此意則深。而猶是歷別。別相未融。教道是權。此則非妙。今圓教四諦明四悉檀。其相圓融。最實之說。故四悉檀是實是妙。若用此權實約五味教者。乳教則有四權四實。酪教但有四權。生蘇則有十二權四實。熟蘇則有八權四實。涅槃十二權四實。法華四種俱實。」（『大正藏』vol. 33, 690a12-28）

經』は第三時であり、五味のうちの生蘇味をさしていることがわかる。つまり、『法華經』の教えは「実」のみがあり、「権」は全くないであり、『涅槃經』の教えは「実」があるが、「権」を含むのである。その「権」は、『法華經』から漏れたもの、爾前の四教を追説・追泯するものである。

したがって、四悉檀の権実から見れば、智顓は『涅槃經』よりも『法華經』の方が優位のものであると考えている。『涅槃經』と『法華經』との比較について、智顓は「本迹」の立場から述べる。

涅槃の二十五に云わく、「究竟畢竟とは、一切の衆生の得る所の一乗なり。一乗とは、名づけて仏性と為す。是の義を以ての故に、我れは、一切衆生に悉く仏性有りと言く」と。一切衆生に悉く一乗有るが故に、今經は是れ一乗の教なり。涅槃と玄かに会す。且らく涅槃は、猶お三乗の得道を帯ぶ。此の經（法華經）は、純一無雜なり。涅槃は、更に迹を發せず。此の經（法華經）は、本を顕わす義彰らかなり。處處に生を唱え、處處に滅を現ず。未來常住にして、三世に物を益す<sup>15</sup>。

智顓は先に、『涅槃經』の經文を引用し「一切衆生に悉く仏性有り」、「一乗とは、名づけて仏性と為す」に基づいて、仏性と一乗とを同じものと認めている。また、『法華經』も一乗の教説を示すので、『涅槃經』を『法華經』と同じ性質の經典に分類する。つまり、この二經はいずれも第五時の經典としたのである。しかし、智顓は二經の「本迹」について、『涅槃經』は「三乗の得道を含む」や「迹を發せず」に対して、『法華經』は「純一無雜」や「顕本義彰」などを持っているとして、『法華經』を頂点とする教判をうち立てたのである。さらに、二經の機能の優劣について、次のように論述している。

涅槃のごときは、後に在りて略して三修を斥け、ほぼ五味を点ずれども、亦た委しく如来の教を置く原始、結要の終わりを説かず。凡そ此の諸經は、皆是れ他意に逗会し、他をして益を得しむ。仏意を談ぜず、

<sup>15</sup>『法華玄義』卷十、「涅槃二十五云。究竟畢竟者。一切衆生所得一乗。一乗者名為佛性。以是義故我說一切衆生悉有佛性。一切衆生悉有一乗故。今經是一乗之教。與涅槃玄會。且涅槃猶帶三乗得道。此經純一無雜。涅槃更不發迹。此經顯本義彰。處處唱生。處處現滅。未來常住。三世益物。」（『大正藏』vol. 33, 803a19-25）



意趣何くにか之かん<sup>16</sup>。

これによれば、『法華經』を除き、他の經典は如来の出世と説法の真意が示されず、如来の根本的な教を説かないものである。これにより、智顓は『涅槃經』と『法華經』とを同じ第五時とするが、『法華經』を至上の教えとするのである。

### 3. 『涅槃玄義』における『涅槃經』への教判

智顓と灌頂とは、『涅槃經』に対する見解について、相異するところがある。智顓は『法華經』を至上の經典とし、『涅槃經』は『法華經』の下位に置かれる經典と見ていた。しかしながら、灌頂は『涅槃經』と『法華經』とを、同等に優れた經典と見ていた。灌頂撰『涅槃玄義』のなかで『涅槃經』の教義や位置は、『法華經』のように最上位にあるものとして判定されている。そこで、本論では、『涅槃玄義』においては、『涅槃經』の思想が、天台教学の中でどのように位置付けられているのかについて論じてみたい。『涅槃玄義』の釈教段では、五つの点から涅槃の思想を検討し、

第五に教相を釈せば、二と為す。一には増數、二には經の來れる緣起なり。増數とは、一乳、二字、三修、四教、五味を謂うなり<sup>17</sup>。

とある。すなわち灌頂は、釈尊一代の教えについて、五つ（乳、字、修、教、味）の観点をもとに、『涅槃經』がどのような位置にあるのかを論述している。以下、五つの観点から諸經典のなかでの『涅槃經』の位置付けについて検討する。

#### (1) 「乳」による『涅槃經』解釈

まず灌頂は「通」と「別」との視点によって乳の教相を解釈する。「通」によれば、大乘と小乗、外道の教えは全体が乳を示すものであり、すなわ

<sup>16</sup>『法華玄義』卷十、「若涅槃在後。略斥三修。粗點五味。亦不委説如來置教原始結要之終。凡此諸經皆是逗會他意。令他得益。不譚佛意意趣何之。」（『大正藏』vol. 33, 800b9-12）

<sup>17</sup>『涅槃玄義』卷二、「第五釋教相者。為二。一増數。二經來緣起。増數者。謂一乳二字三修四教五味也。」（『大正藏』vol. 38, 12b5-6）

ち「言う所の乳とは、此の名即ち通ず、外道の言教も亦た称して乳と為す。」<sup>18</sup>と述べる。しかしながら、「別」によれば、外道の教えは「邪教」となる。すなわち「(外道) 旧医は教を偷み、窃かに乳の名を取れども、其の義を解せず、而も相統、悦意、転動、薄皮と為し誑かす所なり。四顛倒を起こし、心中を毒亂し、傷害する所多し、即ち邪教なり。」<sup>19</sup>と述べる。そして釈尊の教えに関しては、以下のように述べる。

二乗の乳とは、仏、方便を以て三種の薬を合わす。鹹・苦・酢を謂う。二乗の人此の方便を用いて四種の為に彼の邪乳を治す。楔を以て楔を出すが如し。此れ四非常<sup>20</sup>の教えを以て名づけて乳となすなり。菩薩の乳とは、大慈大悲を以て諸の衆生の応さに何れの法を以て度脱を得べきかに随つて而も之れを説くに、或いは方便の法を説き、或いは眞実の法を説き、或いは邪常を治し、或いは無常を治し、彼の機縁に称して飽満することを得しむるなり、是れを菩薩教の乳と名づくるなり。仏教の乳とは、究竟眞実なり。經の如し。其の犢調善にして、馳せず、住せず、高原に処せず、亦た下湿ならず、酒糟、麥麩、滑草を食わず、特牛と一群を同じく共にせず、故に其の乳に徳多く、最も第一と為す。正しく涅槃の教、是れ最上の乳なることを顕わす<sup>21</sup>。

この「乳」は、釈尊の教えを指すものである。二乗の乳の観点によれば、仏の方便の法門（四非常）を以て邪乳（邪見）の衆生を巧みに教化している。

<sup>18</sup>『涅槃玄義』卷二、「所言乳者此名則通。外道言教亦稱為乳。」（『大正藏』 vol. 38, 12b6-7）

<sup>19</sup>『涅槃玄義』卷二、「(外道) 舊醫偷教。竊取乳名。不解其義。而為相續悅意轉動薄皮所誑。起四顛倒毒亂心中多所傷害。即邪教也。」（『大正藏』 vol. 38, 12b14-17）

<sup>20</sup> 四非常とは無常、苦、空、無我の四つをいう。

<sup>21</sup>『涅槃玄義』卷二、「二乗乳者。佛以方便合三種藥。謂鹹苦酢。二乘之人用此方便。為於四衆治彼邪乳。如以楔出楔。此以四非常教名為乳也。菩薩乳者。以大慈大悲。隨諸衆生應以何法而得度脱隨而説之。或説方便法。或説眞實法。或治邪常。或治無常。稱彼機縁令得飽満。是名菩薩教乳也。佛教乳者。究竟眞實。如經。其犢調善不馳不住。不處高原。亦不下濕。不食酒糟麥麩滑草。不與特牛同共一群。故其乳多徳最為第一。正顯涅槃之教是最上乳也。」（『大正藏』 vol. 38, 12b17-26）

菩薩の乳の立場によれば、大慈大悲を基として、衆生のあり方に随ってその煩惱を対治している。仏の乳の観点によれば、衆生を教化する乳は究竟真実であり、いかなる方便も用いない。そして全体的に実法を以て衆生を教えるので、これは最高の教えであるとする。灌頂は『涅槃經』の教えを最上の乳とし、仏の位置に組み込んだのである。灌頂は、「仏教は上品の牛乳の如し。仏教に従う者は、すなわち秘密藏の中に安住することを得。当に知るべし涅槃教の乳は最上最妙なり。」<sup>22</sup>と述べて、灌頂は涅槃の説法を最上品の乳とし、天台教学の教判中における『法華經』と同価値のものとして捉えた。

## (2) 「字」による『涅槃經』解釈

次に「字」の立場から、灌頂は『涅槃經』の教えについて次のように論じる。

今半満二字を明かすに、更に五意と為す。一には直ちに是れ半、二には半に対する満、三には半を帶する満、四には半を廢する満、五には半を開する満なり。鹿苑の無常の如きは此れ直ちに半にして満無し。方等の流に無常を説き小に逗じ、又小を弾じ大を褒むるが若きは、此れ正しく半に対して満を明かす。大品に、通の三人の共に学するが若きは、是れ半を帶して満を明かす。法華の若きは、正直に方便を捨つ、是れ半を廢して満を明かす。亦た開権顕実の有るは即ち半を開して満を明かす。此の經（涅槃經）の如きは、劣を斥けて勝を弁ず、即ち半を廢して満を明かす。一切衆生悉く仏性あり、須跋陀羅の羅漢果<sup>23</sup>を得るは即ち半を開して満を明かすなり<sup>24</sup>。

<sup>22</sup>『涅槃玄義』卷二、「佛教如上品牛乳。從佛教者即得安住秘密藏中。當知涅槃教乳最上最妙。」（『大正藏』 vol. 38, 12c1-3）

<sup>23</sup>『涅槃玄義發源機要』卷三、「須跋此云善賢。陳如品云。娑羅林外有一梵志。名須跋陀。年百二十得非想定起涅槃想。佛令阿難召來為說第一義諦。得羅漢果。」（『大正藏』 vol. 38, 34a19-22）

<sup>24</sup>『涅槃玄義』卷二、「今明半満二字更為五意。一直是半。二對半満。三帶半満。四廢半満。五開半満。如鹿苑無常此直半無満。若方等之流。說無常逗小。又彈小褒大此正對半明満。若大品通三人共學是帶半明満。若法華正直捨方便。是廢半明満。」

灌頂は、「半満二字」の開閉の形を以て『涅槃經』と『法華經』とを同じものと明かしている。鹿苑（阿含）の無常の如きは「半」のみを持っており、「満」を持たないものとし、さらに『法華經』と『涅槃經』とは共に「廢半明満」と「開半明満」に配当している。このように、『涅槃玄義』の「半満二字」では『法華經』と『涅槃經』とを至上と位置づけ、五時教判に組み込んだのである。というのも、灌頂は『涅槃經』の「常住」という二字を最も重視し、「今の常住の二字、諸字の中に於いて最尊最勝なり」<sup>25</sup>と述べているからである。この「常住」の二字は、『涅槃經』の中に多く見られ、常住仏性を表すものとして、重要な意味を含んでいる。例えば、『仏説大般泥洹經』には、「彼の良医の乳薬法に明かすが如し。当に知るべし。我とは、是れ実なり。我とは、常住にして変易の法に非ず。磨滅の法に非ず。我とは、是れ徳、我とは自在なり。善き乳薬の医の如く、如来も亦た然り。諸の衆生の為に眞実の法を説く。一切の四衆、当に是の如く学ぶべし。」<sup>26</sup>とある。こうして灌頂は『涅槃經』に示される常住の二字を最尊最勝とすることから、諸經典のなかで常住という観点からは『涅槃經』の位置を最高位に置くのである。

### (3) 「修」における『涅槃經』への教判

また、灌頂は「修」の立場から『涅槃經』の教説について次のように述べる。

三に三修とは、邪の三修、劣の三修、勝の三修あり。邪の三修とは、謂く、世間の顛倒して邪師の教に随い、相似相続するを見て、謂いて常となし、意に適い悦ぶ可きを、謂いて楽となす。転動運為するこれ

---

亦有開權顯實。即開半明満。若此經斥劣辨勝。即廢半明満。一切衆生悉有佛性。須跋陀羅得羅漢果。即開半明満。」（『大正藏』 vol. 38, 12c27-13a6）

<sup>25</sup>『涅槃玄義』卷二、「今之常住二字。於諸字中最尊最勝。」（『大正藏』 vol. 38, 13a9-10）

<sup>26</sup>『佛説大般泥洹經』卷二、「如彼良醫明乳薬法。當知我者是實。我者常住非變易法。非磨滅法。我者是徳。我者自在。如善乳薬醫。如来亦然。為諸衆生説眞實法。一切四衆當如是學。」（『大正藏』 vol. 12, 863a12-16）

を我と謂い、愚惑に覆われて摯電を執るが如く、蛾の如く、蚕の如く、追求して厭うこと無く、渴して鹹を飲むが如し。唐しく毫も益なし。また是れ下苦粗障を厭い、上勝妙出を攀づ。故に邪の三修と名づく。劣の三修とは、半教に依りて邪執を破す。無常の鹹味はその淡を執することを破し、無樂の苦味はその甜を執することを破し、無我の酢味はその辣を執することを破す。三界はみな無常にして、諸有は悉く樂にあらず。一切空にして我なく、我所なし。能く欲染、色無色染、無明、掉、慢、疑を破す。諸の迹の中に象の迹を最となし、諸想の中に無常を最となすが如く。經に広く説くが如し。是れを劣の三修と名づく。勝の三修とは、仏の勝教に依りて劣修を破す。謂く常、樂、我、法身常恒にして変易あること無く、諸の覺華に遊び、歡娛し受樂し、八自在を具し、能く遏絶することなし。是の如く修する者は秘密藏に入るを、勝の三修と名づく。又邪修は是れ世伊、劣修は是れ故伊、勝修は是れ新伊なり。大涅槃の理は即ち非新非故の伊、今經は、即ち是れ新伊勝修、最尊最上の教なり<sup>27</sup>。

ここでは、「邪」・「劣」・「勝」の三修を、「顛倒」・「半教」・「仏の勝教」とみなした上で「世伊」・「故伊」・「新伊」と配当している。邪の三修は、邪師の教えに従って修すれば、輪廻の汚染の世間法を出世の仏法として、「顛倒」と「世伊」とも呼ばれている。劣の三修は方便教（半教）に基づいて邪の教えを破したものの、真実の一乗教を示さないものである。すなわち、方便の二乗（声聞、縁覺）の教法に属し、それによって「邪修」或

<sup>27</sup>『涅槃玄義』卷二、「三三修者。有邪三修。劣三修。勝三修。邪三修謂世間顛倒隨邪師教。見相似相續謂為常。適意可悅謂為樂。轉動運為謂是我。愚惑所覆如執摯電。如蛾如蠶追求無厭。如渴飲鹹唐無毫益。亦是厭下苦麤障。攀上勝妙出故名邪三修。劣三修者。依半教破於邪執。無常鹹味破其執澹。無樂苦味破其執甜。無我酢味破其執辣。三界皆無常。諸有悉非樂。一切空無我無我所。能破欲染。色無色染。無明掉慢疑。如諸迹中象迹為最。於諸想中無常為最。如經廣說是名劣三修。勝三修者。依佛勝教。破於劣修。謂常樂我法身常恒無有變易。遊諸覺華歡娛受樂。具八自在無能遏絶。如是修者。入秘密藏名勝三修。又邪修是世伊。劣修是故伊。勝修是新伊。大涅槃理即非新非故伊。今經即是新伊勝修最尊最上之教也。」（『大正藏』vol. 38, 13a13-29）

いは「世伊」の教えを取り除き、小乗の解脱の仏法を得ることである。つまり、「邪修」と呼ばれる「世伊」は輪廻の世間法を意味し、「劣修」と呼ばれる「故伊」は出世間法の声聞と縁覚とを示しているのである。要するに、灌頂からすると、その二乗の教えは不円満のものであり、最も円満の教えは『涅槃經』の教えなのである。灌頂は、「今經（涅槃經）は、諸經のなかで新伊勝修、最尊最上の教である」と言う。このように、三修（邪修、劣修、勝修）・三伊（世伊、故伊、新伊）のなかで、『涅槃經』の教法を勝修・新伊として最上の位に置いている。

#### (4) 「教」による『涅槃經』解釈

灌頂は「教」の立場から次のように述べる。

三蔵教とは、…（中略）…菩薩大涅槃の心を以て修すれば、即ち聖行を成す……。通教とは、…（中略）…菩薩は大涅槃の心を以て修すれば、即ち聖行を成す……。別教とは、…（中略）…若し大涅槃の心を以て修すれば、即ち聖行を成す……。円教とは事に即して理、一教一切教、一切教一教、非一非一切、思議すべからず。仏の自意に随う。是れ仏の境界にして、諸の二乗、下地<sup>28</sup>の所知に非ず<sup>29</sup>。

このように「三蔵教」「通教」「別教」は、菩薩大涅槃の心を以て修するものであり、ただ円教のみは「一即一切、一切即一」の不思議が互いに含まれ、仏の自意のように同等に修行するので、円教は仏の境界に相当するのである。つまり、四教の中で、円教は蔵と通と別の三教の「大涅槃の心を以て修すれば、……聖行を成す」のように言葉を持たなくてその概念を解釈しており、そして事に即して理であり、一即ち一切とはこれらの相違のものを相互に融合するという円融の解釈を行った。言い換えれば、その

<sup>28</sup>『涅槃玄義發源機要』卷三、「非諸二乘下地所知者。圓融三諦之教非兩教二乘非別教下地所知也。下地即地前也。證道同圓則有知分。」（『大正藏』 vol. 38, 34c1-4）

<sup>29</sup>『涅槃玄義』卷二、「三蔵教者……菩薩以大涅槃心修即成聖行……。通教者……菩薩以大涅槃心修即成聖行……。別教者……若以大涅槃心修即成聖行……。圓教者。即事而理。一教一切教。一切教一教。非一非一切不可思議。隨佛自意是佛境界。非諸二乘下地所知。」（『大正藏』 vol. 38, 13b1-15）

前の三教（藏、通、別）は「大涅槃の心を以て修すれば、即ち聖行を成す」というように、大涅槃の心が聖行であり、聖行が円教の心を示すのである。『涅槃玄義』では「菩薩大涅槃の心に修するは、即ち是れ円心、円心を本と為して衆行を行ず」<sup>30</sup>と述べている。これは円心と大涅槃の心とが異ならず、全体として同じものであり、円心を行ずる際の最も重要なこととするということである。その円心は、円教の根幹を指しており、すなわち仏の心と同じものである。大乘涅槃を円教に組み込んだ灌頂は、円教と『涅槃經』とを併せて扱い、それを同列で至上のものとしたのである。灌頂は、所謂大乘大般涅槃とは、即ち発軫<sup>31</sup>に仍ち頓仍ち円。一切諸法悉く其の中に入り、衆流悉く鹹、性海に非ざるなく、漸円と頓円と更に別異なし。次第門を歴る故に漸と言うのみ。今經（涅槃經）は乃ち二文を具す。勝に従って名を受くれば即ち是れ円頓の教、諸教の中に於いて最も尊上と為す<sup>32</sup>。

と述べている。灌頂によれば、『涅槃經』はすべての法を含み、四教の中で最高の位置に占めるものである。

### (5) 「味」による『涅槃經』解釈

灌頂は「味」の視点から見て、次のように述べる。

今經（涅槃經）は是れ最後の説、彼の醍醐に喩う。一切の諸薬悉く其の中に入るは横に広きを嘆じ、四味の上に在るは其の豎に高きを嘆ず。故に此の經の処処に教を歎ず、不可思議なる。只是れ上妙の乳、常住の二字、最後の新伊、極円の教、醍醐の妙味を歎ずるのみ<sup>33</sup>。

<sup>30</sup>『涅槃玄義』卷二、「菩薩大涅槃心修即是圓心。圓心為本行於衆行。」（『大正藏』vol. 38, 13b16-17）

<sup>31</sup>『涅槃玄義發源機要』卷三、「發軫者。文選曰。發軫清洛汭。注云。軫車也。言發車洛陽也。今以發軫喩初修也。」（『大正藏』vol. 38, 34c10-11）

<sup>32</sup>『涅槃玄義』卷二、「所謂大乘大般涅槃者。即發軫仍頓仍圓一切諸法悉入其中。衆流悉鹹無非性海。漸圓與頓圓更無別異。歷次第門故言漸耳。今經乃具二文。從勝受名即是圓頓之教。於諸教中最為尊上也。」（『大正藏』vol. 38, 13b20-25）

<sup>33</sup>『涅槃玄義』卷二、「今經是最後の説。喩彼醍醐。一切諸薬悉入其中。歎於横廣。在四味之上歎其豎高。故此經處處歎教不可思議。只是歎於上妙之乳。常住二字。最



天台教学では、釈尊一代の教えを五時五味に分けており、その内の最後味は醍醐味であり、それを最も円満の教法として、すべての法が含まれるとする。すなわち、醍醐味としての『涅槃經』は別の四味（乳、酪、生蘇、熟蘇）よりも優勝し円満し、頂点の位に置かれるのである。したがって、灌頂は、増数としての五種類（乳、字、修、教、味）から見て、「乳」の中に最上の乳を、「字」の中に常住を、「修」の中に新伊の勝修を、「教」の中に円教を、「味」の中に醍醐味を選び、すなわち、各々に最高のものを選んで、それらを『涅槃經』の思想が最も至上の法として判定した。

以上、灌頂の『涅槃玄義』の教相の部分に関して検討した。灌頂は五つの方面から『涅槃經』の教法を究明し、『涅槃經』を釈尊一代の説法の中で最も円満であるものとして位置づけた。

#### 4. 両師からみる『涅槃經』解釈の相違点

上述したように、智顓の『法華玄義』では、『涅槃經』と『法華經』とを同じく第五時（法華涅槃時）とするにもかかわらず、『涅槃經』より『法華經』を上位に位置づけている。このように智顓の教学においては、『法華經』を「純円独妙」や「無上醍醐」と判定し、至上の位置に置かれるものとした。「純円独妙」とは、化法四教において円教に属することを意味し、「無上醍醐」とは『涅槃經』の説示に基づき、乳、酪、生蘇、熟蘇、醍醐という五味のうち最上の醍醐であることを意味する。しかし、『涅槃經』の経自身の説示における五味では、『涅槃經』を醍醐味としている。

善男子、譬えば牛より乳を出し、乳より酪を出し、酪より生蘇を出し、生蘇より熟蘇を出し、熟蘇より醍醐を出す。醍醐は最上なり。若し服する者有れば、衆病皆除く。有らゆる諸楽は、悉く其の中に入るが如し。善男子、仏も亦是れの如し。仏より十二部経を出生し、修多羅より方等経を出し、方等経より般若波羅蜜を出し、般若波羅蜜より大涅槃を出す。猶し醍醐の如し。醍醐と言うは仏性に喩え、仏性とは即ち是れ如来なり<sup>34</sup>。

後新伊。極圓之教。醍醐妙味耳。」（『大正藏』 vol. 38, 14a1-5）



上記の引用文によれば、涅槃は、釈尊が最後に講説したもので、醍醐・仏性・如来に相当する。そのため、『涅槃經』が最上の教えであることになる。しかし、智顓は、『法華經』を醍醐としており、これは『涅槃經』の五味説の順序と少し違っていることがわかった。そして『法華玄義』では、『涅槃經』の五味説について次のように述べている。

次に、其の涅槃の五味に依りて五時教を判じて、牛従り乳を出だすを用て、三蔵の十二年の前の有相教を譬え、乳従り酪を出だすは、十二年の後の般若の無相教を譬え、酪従り生蘇を出だすは、方等の褒貶教を譬え、生蘇従り熟蘇を出だすは、万善同歸の法華の教を譬え、熟蘇従り醍醐を出だすは、涅槃の常住教を譬うるを難ず。此れは現見に文に乖き、義理顛倒して、相生殊に次第ならず<sup>35</sup>。

智顓は『涅槃經』の五味説によって、五時教を判ずる先師に対して、批判的な見解を打ち出した。智顓が先師の教判を批判した理由は、『法華經』を醍醐とせず、『涅槃經』の下位に置いたからである。智顓の立場は、『法華經』を諸經の上位に置いたことから、法華至上主義であることがわかる。しかし、智顓の弟子である灌頂は、師の教学思想を継承していながらも、『涅槃經』を条件付きで最上位に置いている点において智顓の教判とは異なっている。すなわち灌頂は『法華玄義』の「五重玄義」の解釈方法をもって『涅槃經』を解釈しているにもかかわらず、『涅槃經』の教判上の位置づけにおいて『法華玄義』の教判との相違を明らかにしているのである<sup>36</sup>。

<sup>34</sup>『涅槃經』卷一三、「善男子。譬如從牛出乳。從乳出酪。從酪出生酥。從生酥出熟酥。從熟酥出醍醐。醍醐最上。若有服者衆病皆除。所有諸藥悉入其中。善男子。佛亦如是。從佛出生十二部經。從十二部經出修多羅。從修多羅出方等經。從方等經出般若波羅蜜。從般若波羅蜜出大涅槃。猶如醍醐。言醍醐者喻於佛性。佛性者即是如來。」（『大正藏』 vol. 12, 690c28-691a7）

<sup>35</sup>『法華玄義』卷十、「次難其依涅槃五味判五時教。用從牛出乳。譬三蔵十二年前有相教。從乳出酪。譬十二年後般若無相教。從酪出生蘇。譬方等褒貶教。從生蘇出熟蘇。譬萬善同歸法華教。從熟蘇出醍醐。譬涅槃常住教。此現見乖文義理顛倒。相生殊不次第。」（『大正藏』 vol. 33, 803b18-24）

<sup>36</sup>『涅槃玄義』においては、智顓の『法華玄義』の「五重玄義」をそのまま依用

## 5. むすび

智顓の『法華玄義』では、『法華經』と『涅槃經』の二經を説法の次第順序として同じ第五時に置いているものの、二經の内容や作用などが同じ価値であるとは解さず、『涅槃經』を『法華經』の教えを補佐する經典として位置づけている。すなわち智顓は『法華經』を至上の經典と結論づけ、法華思想を最上の教えとして考えた。しかしながら、灌頂は智顓の弟子として、『涅槃玄義』における釈教段では、彼は乳、字、修、教、味の五種のいずれにおいても、最勝のものを配当し、『涅槃經』の思想を最上の教理とみなしている。このように、灌頂と智顓の両者にあっては『涅槃經』の教判思想についての見解を異にしたことが明らかになった。

では、師弟であった両者はなぜ、『涅槃經』の教判についての意見を異にしたのか。この問題に関しては、筆者は、智顓亡き後の灌頂の生きた時代において（南北朝時代末期の陳から隋にわたる。）涅槃學が隆盛したこと<sup>37</sup>、さらに当時の仏教界における灌頂の影響力は師の智顓に及ぶべくもなく、したがって涅槃宗の影響を大きく受けたことがその原因となっていると推測する。この点については、別の論文で改めて考察してみたい。

## 参考文献

大正藏本：高楠順次郎・渡辺海旭主編『大正新脩大藏經』全 85 冊，大正新脩大藏經刊行会，1924-1934.

安藤俊雄 1968 『天台学—根本思想とその展開—』平楽寺書店.

河村孝照 1985 「章安の涅槃經觀—とくに涅槃經玄義において—」『東洋学研究』19, pp. 11-46.

佐藤英哲 1961 『天台大師の研究』百華苑.

中国仏教研究会編 1987 『『摩訶止観』引用典拠総覧』中山書房仏書林.

---

しているものの、天台の円教思想に基づいて『涅槃經』を解釈している。

<sup>37</sup> 藍吉富は、その「隋代仏教風尚述論」の論文で隋代の仏教学で最も盛んだった書物は『涅槃經』であり、次は『攝大乘論』である。……隋の時代では涅槃の弘贊者が五十五家の名僧に至るといふ。（藍吉富 1977, pp. 30-31.）

福田亮穎 1968 『天台学概論』 文一出版.

藤井教公 1987 「『涅槃經』における仏性の中国的理解—灌頂の『涅槃經疏』を中心として—」 『大倉山論集』 21, pp. 101-126.

藤井教公 1988 (3) 「天台智顓における『涅槃經』の受容とその位置づけ」 1, 『大倉山論集』 23, pp. 41-74.

藤井教公 1988 (12) 「天台智顓における『涅槃經』の受容とその位置づけ」 2, 『大倉山論集』 24, pp. 145-189.

藤井教公 1990 「天台智顓における『涅槃經』の受容とその位置づけ」 3, 『大倉山論集』 27, pp. 165-195.

藤井教公 2013 「天台智顓と大乘『涅槃經』」 『叡山学院研究紀要』 35, pp. 108-126.

藍 吉富 1977 「隋代仏教風尚述論」 張曼濤編 『中国仏教史論集』 (二), 現代仏教学術叢刊 6, 臺北, 大乘文化出版社, pp. 23-54.



