

令和 2 年（西暦 2 0 2 0 年） 度
国際仏教学大学院大学
博士学位論文

章安灌頂と大乘『涅槃經』 - その受容と理解 -

指導教員 藤井教公教授

仏教学研究科仏教学専攻博士課程

学籍番号 15113 山本 泰照

章安灌頂と大乘『涅槃經』 - その受容と理解 - 目次

| | |
|----------------------------|-----|
| 凡例 | 1 |
| 序論 | 2 |
| 第1節 研究の目的 | 2 |
| 第2節 扱うテキストについて | 2 |
| 第3節 主たる研究方法について | 7 |
| 第4節 先行研究について | 9 |
| 第1章 灌頂の生涯と著作 | 11 |
| 第1節 灌頂の生涯 | 11 |
| 第1項 はじめに | 11 |
| 第2項 智顗門下になるまでの動向 | 11 |
| 第3項 智顗門下参入後の動向 | 15 |
| 第4項 智顗入滅後の灌頂 | 18 |
| 第2節 灌頂の著作 | 25 |
| 第2章 『涅槃經玄義』における灌頂の解釈 | 34 |
| 第1節 『涅槃經玄義』解題 | 34 |
| 第1項 本書の成立と五重玄義について | 34 |
| 第2項 序文に説示される『涅槃經玄義』の趣旨 | 36 |
| 第2節 「名」について | 51 |
| 第1項 「翻」の解釈 | 51 |
| 第2項 「通名」について | 75 |
| 第3項 「無名」について | 98 |
| 第4項 「涅槃假名」について | 115 |
| 第5項 「絶名」について | 127 |
| 第3節 「體」について | 146 |
| 第1項 「不縦不横」「不並不別」「微妙祕密」と「體」 | 146 |
| 第2項 涅槃の「體」と旧説 | 151 |
| 第4節 「宗」について | 187 |
| 第1項 序文の三つの語句と「宗」「體」について | 187 |
| 第2項 三種の宗要 | 189 |
| 第3項 因果と常住 | 199 |
| 第4項 宗の三義 | 205 |
| 第5節 「用」について | 209 |
| 第1項 序文の二語 | 209 |

| | | |
|--------|--------------------|-----|
| 第2項 | 本用について | 213 |
| 第3項 | 自在起用について | 230 |
| 第6節 | 「教」について | 248 |
| 第1項 | 増数の五つの意義 | 248 |
| 第2項 | 大乘『涅槃經』の伝来と縁起 | 282 |
| 第3章 | 『大般涅槃經疏』について | 289 |
| 第1節 | 『大般涅槃經疏』の抱える問題 | 289 |
| 第2節 | 『大般涅槃經疏』の本文について | 290 |
| 第1項 | 『涅槃經疏』における「二字」の解釈 | 290 |
| 第2項 | 『涅槃經疏』における戒律の解釈 | 298 |
| 第3項 | 『涅槃經疏』における常住の理解 | 320 |
| 第4項 | 『涅槃經疏』における「在る人」の存在 | 329 |
| 第4章 | 智顗と灌頂 | 335 |
| 第1節 | 祖述者としての灌頂 | 335 |
| 第1項 | 灌頂の行動と理由 | 335 |
| 第2項 | 智顗滅後の灌頂の動向 | 337 |
| 第3項 | 灌頂に対する扱いと評価 | 347 |
| 第4項 | 現代における灌頂の評価 | 353 |
| 第2節 | 灌頂の大乘『涅槃經』理解 | 358 |
| 第1項 | 灌頂の執筆態度 | 358 |
| 第2項 | 常住に対する理解 | 370 |
| 第5章 | 灌頂と吉蔵 | 376 |
| 第1節 | 両者著作の引用関係について | 376 |
| 第1項 | 灌頂と吉蔵の交渉形跡について | 376 |
| 第2項 | 灌頂・吉蔵の著作に於ける共通表現 | 379 |
| 第3項 | 智顗親撰文献と吉蔵 | 389 |
| 第2節 | 灌頂・吉蔵と大乘『涅槃經』 | 397 |
| 第1項 | 吉蔵の大乘『涅槃經』理解 | 397 |
| 第2項 | 両者の共通表現 | 399 |
| 第3項 | 両者の「常」に対する理解 | 407 |
| 第4項 | 両者の師子吼菩薩品の解釈 | 411 |
| 結論 | | 428 |
| 参考文献一覧 | | 431 |

凡例

- 一.本文及び注記では、書名及び経典に『』を付けて表示した。
- 一.引用文のうち、漢文の原文部分については文意を考慮して句点を施し、付記した書き下し文には意味が分かりやすくなるよう句読点を施した。
- 一.『大正新脩大蔵経』（以下『大正』と略す）及び『新纂大日本續蔵経』（以下『續蔵』と略す）の欄外注記にしたがって改めた部分は、その都度本論の脚注において以下の様な形にて示した。
 - 例 引用文中の「迷未達」であるが、『大正』の原文には「迷未遣」とあり、『大正』の欄外注記には対校本に「迷未達」という指摘があることから、意味を考慮し、引用文は「迷未達」と改めた。
- 一. 注記について、引用箇所の特記となる部分の記載方法は、次の様な形式を用いて記載した。
 - 例 『大正新脩大蔵経』第三十四卷六十三頁中段二行目より十六行目までを引用した場合は『大正』 vol.34,p63 b11・b16 と表記する。
- 一.引用した論文および著作については、Author Date 方式を用いて記載した。
 - 例 河村（1984,p218-225）

序論

第1節 研究の目的

本研究は題目を「章安灌頂と大乘『涅槃經』 - その受容と理解 - 」と称し、章安大師灌頂（561-632）の著作である『大般涅槃經玄義』及び『大般涅槃經疏』を中心として灌頂の大乘『涅槃經』に対する受容と理解について考察を行うものである。

灌頂は『法華玄義』や『摩訶止観』をはじめとする智顗の著作及び智顗が口述したものを対治・修訂したことで知られているが、灌頂本人は『大般涅槃經玄義』二巻と『大般涅槃經疏』を執筆し、大乘『涅槃經』に対する自身の解釈を示している。

しかし、灌頂は『涅槃經玄義』の執筆態度を智顗の思想を窺ったものと、本文中に明らかにしているが、先行研究において『涅槃經玄義』の本文中には、吉蔵の著作からの援用が指摘されていることや、灌頂が智顗の著作の修訂時に、吉蔵の著作から援用を行い、吉蔵の思想を智顗の著作内に混入させた疑いがあることが指摘されている。

そのため『涅槃經玄義』および『涅槃經疏』が純粹に智顗の大乘『涅槃經』の理解及び受容態度を承けて執筆されたものか疑いが残されているのである。

以上の事を踏まえて、本研究は智顗の著作と『涅槃經玄義』及び『涅槃經疏』、また吉蔵の著作の内容を比較し、灌頂の大乘『涅槃經』に対する理解と受容を窺うことを目的とする。

第2節 扱うテキストについて

1) 『大般涅槃經玄義』

『大般涅槃經玄義』（以下『涅槃經玄義』と称す）は灌頂によって撰述された大乘『涅槃經』の注釈書で、灌頂の師である天台大師智顗（538-597）の著作『法華玄義』と同様に「名」「体」「宗」「用」「教」の五つの項目（五重玄義）を以て大乘『涅槃經』を解釈したものである。

『涅槃經玄義』の執筆意図について、その本文をみれば「教」の部分に

二疏縁起者。余以童年給侍攝靜。攝靜授大涅槃。誦將欲半。走雖不敏願聞旨趣。

於是負笈天台。心欣藍染。¹

（二に疏の縁起とは、余童年を以て攝靜に給侍す。攝靜は大涅槃を授く。誦して將に半ならんと欲し、走、不敏なりと雖も旨趣を聞かんと願う。是に於いて天台に負笈し、心藍染なるを欣ぶ。）

とあり、灌頂は出家した当初から大乘『涅槃經』の講説を受け、教義を積極的に理解しようとする姿勢があったことが読み取れる。

¹ 『大正』 vol.38, p14 b20-b22

智顗の門下となつてからの灌頂の動向のうち、大乘『涅槃經』が直接関係する記述は智顗の存命中は見られないが、智顗の入滅後の灌頂の動向を示す記述に、執筆の理由と見られる内容がある。

その記述であるが『涅槃經玄義』の「教」の部分にあるもので、以下の様なものである。

始舉。飄南湖已聞東還台嶽。秋至佛隴冬逢入滅。歎伊余之法障。奚可勝言。昔五百群盲七迴追佛。祇洹一狗聽兩鍾鳴。唯疆唯沈無見無得。入山出谷浮墜泝江。希聞斯典竟不獲聞。日既隱於重崖。盲龜眠於海底。馮光想木詎可得乎。²

(始めて舉して、南湖に飄するに已に東のかた台嶽に還るを聞く。秋、佛隴に至り冬入滅に逢う。伊れ余が法障を歎ずるなり。奚ぞ勝げて言うべけんや。昔、五百の群盲七迴して佛を追ひ、祇洹の一狗、兩鍾の鳴るを聽く。唯だ疆、唯だ沈み、見ること無く得ること無し。山に入り、谷を出て、浮墜して江に泝り、斯の典を聞かんことを希うも竟に聞くことを獲ず。日既に重崖に隠れ、盲龜は海底に眠る。光に馮りて木を想うも詎ぞ得べけんや。)

この部分で灌頂は「斯の典を聞かんことを希うも、竟に聞くことを獲ず。」と記しており、智顗より大乘『涅槃經』の講説を受けたいと希望するも、智顗の入滅によってその機会を永遠に逸し、そのことを嘆く灌頂の姿があったことが分かる。

また、『涅槃經玄義』の別の部分には

情不能已。尋諸舊疏。將疏勘經不與文會。怏怏終日恒若病諸。效群盲之觸象。學獨夢之談刀。以大業十年十月十日廬于天台之南。管窺智者義意輒爲解釋。³

(情已むこと能はずして、諸の舊疏を尋ね、疏を將いて經を勘うるに文と會せず。

怏怏たること終日、恒にこれを病むが若し。群盲の象に觸るるを效い、獨夢の刀を談ずるに学ぶ。大業十年十月十日を以て天台の南に廬し、智者の義意を管窺して輒ち解釋を為す。)

という記述が見られる。

この記述を見ると、灌頂の心中には、智顗以前の諸師が著した大乘『涅槃經』の注釈書が經典と内容が一致しないことがわだかまりとして存在しており、また智顗の入滅によって大乘『涅槃經』に対する解釈を智顗本人よりうかがうことが出来なかったことから「智者の義意を管窺」して本書を著述したという事が記されていることが分かる。

「管窺」して執筆したという点に注目すれば、灌頂自身は『涅槃經玄義』を『法華玄義』や『摩訶止観』のように智顗より直接講義を受けたものではなく、智顗の意を「窺って執筆し

² 『大正』 vol.38, p14 c1-c4

³ 『大正』 vol.38, p14 c12-c15

た」ものであることに注意しなければならない。

智顗の代表的著作である天台三大部には、灌頂の筆録時に智顗以外の者の思想が混入したとして、先行研究にて疑義が提示されている。

「管窺」という方法を以って『涅槃經玄義』を灌頂本人は撰述したが、智顗の著作中に思想混入の疑義が提示されていると想定した場合、灌頂の大乘『涅槃經』に対する受容と理解は、智顗と同様のものであるのか、灌頂独自の理解となるのかという点を考えなければならない。

従って『涅槃經玄義』における灌頂の『涅槃經』に対する受容・解釈を考える場合、智顗著作等との比較の上での再検討が必要であると言えよう。

2) 『大般涅槃經疏』

『大般涅槃經疏』(以下『涅槃經疏』と称す)は『涅槃經玄義』と同様に、灌頂が記した大乘『涅槃經』に対する注釈書で、その形式は曇無讖訳の『大般涅槃經』の文々句々に解釈を加えた「經疏」の形をとったものである。

『涅槃經疏』は『涅槃經玄義』のように灌頂自ら著述した序文が見られないため、『大般涅槃經疏』の本文中からは灌頂本人の執筆意図を読み取ることが出来ないが、『涅槃經玄義』の「教」の部分の記述には

詞既野質。意不會文。其玄義一卷。釋文十二卷用紙七百張。⁴

(詞は既に野質なれば、意は文と會せず。其の玄義一卷、釋文十二卷に紙七百張を用う。)

とあり、灌頂は『涅槃經玄義』の内容を「詞は既に野質なれば、意は文と會せず。」と述べた上で、「釋文十二卷」と『涅槃經疏』と思われる著作の存在を示している。

『涅槃經玄義』の当該記述では、『涅槃經疏』と推測されるものが『涅槃經玄義』と並列されて記述されており、『涅槃經玄義』の内容について灌頂は「詞は既に野質なれば。意は文と會せず。」と述べている。

『涅槃經疏』は本文中に光宅寺法雲や開善寺智蔵の大乘『涅槃經』解釈に対する批判と見られる記述がしばしば見られるが、『涅槃經玄義』においても同様の記述が見られる。

そのため『涅槃經疏』は「經疏」という形式を取りながらも、批判対象が『涅槃經玄義』と同様であることから、両書は類似した内容を持ちあわせているものと推測できる。

しかし『涅槃經疏』は先にも述べた様に、灌頂本人による序文が見られないことから、執筆の意図を窺うことは出来ず、先行研究に於いても『涅槃經玄義』のように智顗の大乘『涅槃經』受容を意識した上で執筆されたものか、あるいは智顗と異なる灌頂独自の解釈を示したもののなのかの検討は進んでいない。

⁴ 『大正』 vol.38,p15 a03-a04

『涅槃經疏』の本文中で「天台大師」や「智者大師」といった智顗を指し示す語句は、数例の記述以外に見られず、「智顗」という直接指し示す語句も本文中にはみられないことから、『涅槃經疏』の執筆意図に智顗が関係する記述は見られず、執筆の意図を読み取ることはできない。

従って、智顗著作に見られる大乘『涅槃經』に対する記述と『涅槃經疏』の本文を比較・検討を行った上で『涅槃經疏』の内容が『涅槃經玄義』と同様に智顗の影響を受けたものか考える必要があると言えよう。

また智顗以外の者の著作からの援用問題については、『涅槃經疏』には『涅槃經玄義』と同じように「有人云」「有人言」と始まる記述があり、「有人云」が九箇所、「有人言」で始まる部分が八箇所に亘って存在している。

先にも述べた様に『涅槃經玄義』にある「有人云」で始まる記述は、先行研究に於いて智顗以外の者の著作からの引用であることが指摘されていることから、『涅槃經疏』にある「有人言」「有人云」という記述も同様であると考えられる。

そのことから『涅槃經疏』については、『涅槃經玄義』に見られるような智顗からの直接の影響の有無と「有人言」（有人云）の部分のような智顗以外の者の著作からの援用が見られるか、検討が必要なものと考えられるのである。

以上の理由から、本研究で中心的に扱うテキストは『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』とする。

3) 先行研究による指摘

1. 智顗の大乘『涅槃經』の受容・理解について

智顗は『法華玄義』『摩訶止観』といった自らの教理の根幹となる著作中に大乘『涅槃經』を多く引用しているが、先述の通り智顗自身は大乘『涅槃經』そのものに対する注釈書を著してはいない。

それに対し、灌頂は『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』という注釈書を著し、『涅槃經玄義』では智顗の考えを管窺という形で承けたことを明らかにした上で、自らの涅槃經に対する理解と受容を明確化している。

灌頂の大乘『涅槃經』に対する理解・受容は智顗の大乘『涅槃經』に対する理解と受容が根底となっていると考えられるが、藤井教公氏は智顗の著作中における大乘『涅槃經』の引用の特徴として次のような指摘をしている。

まず全体として、經の各章から万遍なく引かれており、「三獸渡河」（徳王品）や、「如虫食木偶得成字」（哀歎品）などの句が幾度か繰り返して引かれ、經全体について知悉し、經文を自家薬籠のものとしていることがうかがわれる。しかし、引かれる回数・量から見ると、法顯訳六卷品対応部分以降の、仏性と般若の空との結びつきを示す章（師子吼品など）から引かれることが多い。次に經の個別の内容から見ると、

①經の五味相生、半字・満字の説が教判論において多用され、またそれぞれの教の特

質を表現する譬喩として用いられている。この例が最も多い。

②不生不生不可説などの四不可説、仏性と空、十二因縁、三因佛性など、仏性と空の結び付きを示す経文が多く引かれている。

③三昧や行、及び戒など実践行についての経文が多く、引かれている。

という結果が見られている。⁵

これらの指摘内容は、灌頂の大乘『涅槃經』に対する受容・理解を窺う上で重要な内容であり、灌頂が智顗の大乘『涅槃經』に対する理解・受容を承けたものであるのか、また『涅槃經玄義』および『涅槃經疏』の本文中に同様の傾向が存在するのか、検討が必要なものと考えられよう。

2. 灌頂の執筆態度

『涅槃經玄義』は先行研究によって本文中に吉蔵著『涅槃經遊意』から意図的な援用があったことが指摘されている。

その指摘内容であるが、河村孝照氏は本文中の「有る人」という言葉から始まる部分が、吉蔵著の『涅槃經遊意』と非常に類似した記述が多くあることを指摘し「その中にあって「有る人」は例外なく吉蔵の説と理解して何ら差支えないこと」⁶と述べている。

また、林瑞蘭氏は『涅槃經玄義』の「體」の部分と『涅槃經遊意』の記述を対比し、灌頂の引用姿勢を

その作成の態度は、自説と異なる場合には吉蔵の説を「有る人言わく」として他説として出して批判し、そうでない場合は文言に多少変更を加えるなどして、そのまま取り込んで自説とするという方法を採用している。このように、灌頂が吉蔵の著作から引用する場合でも、無批判に取り込むのではなく、明確な自覚的意識のもとに批判的に取り込んでいることが知られるのである。⁷

と述べ、灌頂の引用の姿勢が『涅槃經遊意』を無批判に引用したものではなく、批判的な姿勢の元での引用であることを指摘している。

『涅槃經疏』においては、『涅槃經玄義』と同様に「有人云」「有人言」で始まる部分がしばしば見られるが、『涅槃經玄義』と同様の引用態度である可能性も存在するため、『涅槃經疏』にも吉蔵からの援用された疑いがあることを考えなければならないであろう。

また「天台三大部」と称される智顗の著作である『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』は、灌頂が智顗の口述したものをまとめて筆録したものとされているが、その内容は先行研究

⁵ 藤井 (2013,p110)

⁶ 河村 (1985,p225)

⁷ 林 (2014,p40)

において、佐藤哲英博士に代表されるようないくつかの疑義が提示されている。⁸

また、平井俊栄氏は『法華玄義』の本文中で吉蔵の『法華玄論』から援用したと疑われる部分に着目して『法華玄義』と『法華玄論』の対比を行い、灌頂の引用ならびに執筆の態度に対して批判を行っている。⁹

以上のことから、智顗と灌頂の著作の関係を考えると、『涅槃經玄義』の本文を信用するならば、智顗の大乘『涅槃經』に対する理解・受容を窺って執筆したものと考えることが可能であるが、先行研究によって智顗の著作中における灌頂の思想混入の疑義、灌頂が吉蔵著作から恣意的に引用したという二つの問題が有ることが明らかになっている。

また、先行研究を視点として見た場合、『涅槃經玄義』については先述した河村氏や林氏の灌頂・吉蔵の比較研究や、平井氏の智顗著作の内容を主点とした灌頂・吉蔵の比較研究と言ったものがすでに発表されているが、『涅槃經疏』については智顗・灌頂間の比較研究及び、灌頂・吉蔵間の比較・交渉について言及された先行研究は少ない。

また、智顗・灌頂・吉蔵の三者の著作を対比した研究もまた少ないのである。

これらの問題を踏まえて、本研究は智顗・灌頂・吉蔵の著作の対比を行った上で灌頂の大乘『涅槃經』に対する受容と理解を考察するものとする。

第3節 主たる研究方法について

1) 研究方法について

先述した問題点のうち、『涅槃經玄義』における問題点は「灌頂の大乘『涅槃經』受容が智顗の影響によるものか」と「灌頂の吉蔵著作からの恣意的引用」という問題であり、『涅槃經疏』においては「智顗からの直接影響の有無」「有人曰（有人言）の記述が『涅槃經玄義』と同様のものであるか」というものである。

これらの問題を精査し、解決を図るにはいかなる方法が必要であるかを考えなければならないであろう。

その方法論であるが、三者（智顗・灌頂・吉蔵）の著作内容で上記の疑義に関連する部分を抽出し、比較することが必要となる。

本研究では、初めに先述のものを含めて先行研究における問題点を整理し、灌頂の生涯と著作について検討を行い、研究対象とする大乘『涅槃經』及び『涅槃經玄義』『涅槃經疏』が灌頂の生涯及び教理の中でどのような位置を占めていたのかの再確認を行う。

⁸ 佐藤（1961,p293-295）を参照のこと

⁹ 平井（1984,p22-44）

2) 智顓・灌頂・吉蔵の三者間における比較

本論となる「智顓・灌頂・吉蔵」の比較の部分であるが、二段階に分けて「智顓・灌頂」の二者間で比較を行い、文献中の思想混入や思想の差異を明確化した上で「灌頂・吉蔵」の比較を行うものとする。

「智顓・灌頂」の比較であるが、智顓の著作の大半は天台三大部を含めて灌頂の筆録であることを考慮し、智顓親撰の文献、智顓著で灌頂の筆録の文献、灌頂親撰と3つの種類の文献を用いて比較を行う。

比較対象とする文献であるが、智顓親撰の文献については『四教義』『維摩經文疏』『維摩經玄疏』を主として用いる。

この三書を用いる理由であるが、智顓が著した著作の大半は灌頂が整理・修訂を行ったものであるが、上に挙げた三つの著作は智顓自らが筆を執った著作である。

智顓述・灌頂筆録の著作は先にも述べた様に、先行研究に於いて智顓以外の者の思想が混入している疑いが指摘されている。

そのことから、智顓述・灌頂筆録の著作のみを用いて比較を行った場合、他者からの援用による思想混入によって智顓と他者の思想を線引きしなければ問題があるため、智顓と灌頂との著作の内容を比較するには、智顓親撰の三書（『四教義』『維摩經文疏』『維摩經玄疏』）を用いることが必要と考えられる。

しかし、智顓述・灌頂筆の文献のうち『法華玄義』や『摩訶止観』は大乘『涅槃經』からの引用が多く見られることから、『涅槃經玄義』『涅槃經疏』との比較・対象の上では決して無視することはできない文献である。

そのため、智顓親撰の文献と合わせてこれらの文献の記述内容との比較も同時に行った上で、両者の大乘『涅槃經』に対する受容や差異を窺う。

『涅槃經玄義』の本文に対する検討方法であるが、本文の構成が序文と五重玄義（名・體・宗・用・教）となっていることから、それぞれの章の記述と先に掲げた智顓著作中の記述を比較し、智顓の思想を承けて執筆されたものか否かを検討する。

『涅槃經疏』においては、先行研究において指摘されている智顓の大乘『涅槃經』に対する理解の特徴を下敷きとして、『涅槃經疏』においても同様の傾向が見られるか精査を行い、灌頂の『涅槃經』に対する理解が智顓の思想を継承したものであるか、独自性が現れたものかを検討する。

次に行う「灌頂・吉蔵」の二者の比較であるが、吉蔵著の『涅槃經遊意』を主として灌頂著の『涅槃經玄義』『涅槃經疏』の本文と対比し、先行研究で指摘があった部分以外で引用並びに類似の部分があるかを精査して灌頂・吉蔵の『涅槃經』に対する受容・理解を窺う。

以上に挙げた方法を本研究の研究方法として用いるものとする。

第4節 先行研究について

1) 智顗に対する研究

智顗に対する先行研究は、先に大乘『涅槃經』の受容について少しく言及したが、それ以外の先行研究を見ると、佐藤哲英氏は『天台大師の研究』の中に於いて、天台三大部に智顗以外の者の思想が混入した疑いや、思想の混入が修訂を行った灌頂に起因することを指摘し¹⁰、佐藤氏による指摘を踏まえて平井俊榮氏は、智顗著作（『法華玄義』及び『法華文句』）に対して指摘¹¹を行っているが、平井氏は智顗著作内に混入した他者の思想が、吉蔵の著作に依ることを明らかにし、同時に思想混入が灌頂の手に因ることを指摘している。

佐藤・平井両氏が指摘する内容は、智顗著作の修訂や灌頂自身の著作に於ける執筆態度や引用の姿勢を指摘していることから、無視することの出来ない内容であると言える。

智顗の大乘『涅槃經』に対する理解に対する先行研究については、藤井教公氏が『法華玄義』における大乘『涅槃經』の引用状況を明らかにしたものがある¹²。

この他に藤井氏は智顗の大乘『涅槃經』受容の特徴について指摘し、智顗は著作中に仏性と空の結び付きを示す経文を多く引用していることや、三昧や行、及び戒など実践について言及していることを明らかにしている。¹³

これらの指摘は智顗の大乘『涅槃經』に対する理解や受容について指摘された内容であるため、灌頂の大乘『涅槃經』受容について検討し、両者の受容態度を比較する上では非常に重要な指摘内容であると言える。

2) 灌頂に対する研究

灌頂に対する先行研究のうち、『涅槃經玄義』における援用問題は先に智顗の大乘『涅槃經』の受容と同様に少しく触れたが、その他の灌頂の先行研究について見ると、灌頂の生涯及び伝記に関するものがあり、佐々木章格氏が灌頂の伝記について複数のものを比較しており、佐々木氏は灌頂滅後に成立した伝記の内容は『續高僧伝』『佛祖統記』に基づくであることを指摘している¹⁴。

灌頂の著作については、河村孝照氏が『涅槃經玄義』と吉蔵撰『涅槃經遊意』の内容を比較し、灌頂が『涅槃經遊意』の記述を『涅槃經玄義』の中に援用したことを明らかにしており¹⁵、この問題については、河村氏の他には林瑞蘭氏が『涅槃經玄義』における灌頂の引用態度を『涅槃經遊意』を無批判に引用したものではなく、批判的な姿勢の元での引用であることを指摘している。¹⁶

また、『涅槃經疏』の記述から灌頂の大乘『涅槃經』受容の特徴の一つとして、「常」に対

¹⁰ 佐藤（1961,p293-294）

¹¹ 平井（1985）

¹² 藤井（1988,p41-74）,藤井（1988,p145-189）,藤井（1990,p165-195）

¹³ 藤井（2013,p110）

¹⁴ 佐々木（1975,p119-128）

¹⁵ 河村（1985,p218-225）

¹⁶ 林（2014,p37-40）

する積極的な理解があることが藤井教公氏によって明らかにされている。¹⁷

河村氏並びに林氏の指摘内容は、『涅槃經玄義』における灌頂の執筆態度や大乘『涅槃經』に対する理解を考える上で重要な研究内容であり、藤井氏による灌頂の「常」に対する理解の解明は、灌頂が大乘『涅槃經』を理解・受容するに当たり、どこに重点を置いていたかを考える上で重要なものとであると言えよう。

3) 吉蔵に対する研究

吉蔵の大乘『涅槃經』に対する理解・受容を検討した先行研究には、平井俊栄氏が吉蔵の『大般涅槃經疏』の逸文を集めたものや¹⁸、『涅槃經遊意』の国訳化を行ったものがある¹⁹。

平井氏が行った吉蔵と大乘『涅槃經』に関する研究はこの他に、吉蔵著作中における大乘『涅槃經』の引用の形態と特質を明らかにしたものが有り、この中で平井氏は吉蔵の空觀が大乘『涅槃經』、とくに師子吼菩薩品の思想に基づくものと述べ²⁰、栗谷良道氏は平井氏の研究を踏まえて、吉蔵の大乘『涅槃經』に対する受容態度を『般若經』の立場で大乘『涅槃經』を解釈したものであるとしている。²¹

近年においては菅野博史氏が『涅槃經遊意』の構成および内容に対する研究を発表し『涅槃經遊意』と『涅槃經玄義』との比較を含めた今後の研究課題を提示している。²²

平井氏や栗谷氏が言及した内容は、智顗及び灌頂の大乘『涅槃經』受容・理解と比較する上では必要な内容であり、菅野氏が提示した研究課題は、本論における研究テーマに関わる指摘内容であることから、見逃すことの出来ない指摘内容であると言えよう。

¹⁷ 藤井 (1987,p101-126)

¹⁸ 平井 (1972,p37-93)

¹⁹ 平井 (1972,p111-155)

²⁰ 平井 (1976,p532-550)

²¹ 栗谷 (1990,p125-144)

²² 菅野 (2016,p441-449)

第1章 灌頂の生涯と著作

第1節 灌頂の生涯

第1項 はじめに

章安大師灌頂の生涯及び動向について記されたものであるが、灌頂自身が筆を執って記したものには『涅槃經玄義』や『法華玄義』の「私記縁起」、『隋天台智者大師別伝』及び『国清百録』があり、灌頂の滅後に記されたものでは『佛祖統記』や『続高僧伝』、『天台九祖伝』や『涅槃玄義発源機要』、『釈門正統』などがある。

灌頂の伝記のうち、灌頂の滅後に成立したものは、先行研究において灌頂自身の著作や『続高僧伝』と『佛祖統記』及び『釈門正統』の内容と類似したものが多いと指摘されている¹が、先行研究において、灌頂は大乘『涅槃經』という經典といつ頃に出会い、『涅槃經玄義』や『涅槃經疏』の執筆に至るまでの動向や、灌頂の生涯と大乘『涅槃經』の関係について触れた先行研究は見られない。

また、灌頂滅後に『涅槃經玄義』をはじめとする灌頂の著作がどのような評価を受け、後世の者が灌頂という人物をどのように捉えていたということは、灌頂の生涯を検討する上では避けられない検討課題とも言えよう。

そのことから、灌頂自筆の著作並びに『続高僧伝』『佛祖統記』の中心として灌頂の生涯と大乘『涅槃經』の関係を検討し、灌頂の著作と後世における評価を概観した上で、灌頂と大乘『涅槃經』の関係と『涅槃經玄義』等の著作について考察したいと思う。

第2項 智顗門下になるまでの動向

1) 出生から出家まで

はじめに、灌頂の出生から智顗の門下となるまでの動向を検討したいと思う。

灌頂の生まれや俗姓について見ると、『続高僧伝』や『佛祖統記』では次のように記している。

釋灌頂。字法雲。俗姓吳氏。常州義興人也。祖世避地東甌。因而不返。今爲臨海之章安焉。²（『續高僧伝』）

（釋灌頂、字は法雲、俗姓は吳氏、常州義興の人なり。祖は世に地を東甌に避け、因りて返らず。今は臨海の章安となす。）

¹ 佐々木（1975,p120）

² 『大正』 vol.50,p584 a25-a26

五祖章安尊者灌頂〔其師。以此子非凡故以地住極位。爲立名字。將以進之也〕

姓吳氏。臨海章安人。³（『佛祖統記』）

（五祖章安尊者灌頂。〔其の師。此の子は凡に非ざるを以ての故に地を以て極位に住し、名字を立つると爲す。將に進を以て之とするなり。〕姓は吳氏、臨海章安の人なり。）

『續高僧傳』と『佛祖統記』の両書はともに、灌頂の俗姓は吳氏、出身を臨海章安（現在の浙江省臨海市）の出身であることを示している。

また『續高僧傳』の記述を見ると「祖は世に地を東甌に避け、因りて返らず。」とあることから、灌頂の祖父が他の場所から東甌へと移り住み、章安の地で灌頂が生まれたことが読み取れる。

次に、出家以前の灌頂の様子について見ると『佛祖統記』には

始生三月〔陳文帝天嘉二年生〕能隨母稱三寶名。有僧過門。謂其母曰。此子非凡。因以爲名。⁴

（始めて生まれ三月、〔陳の文帝天嘉二年生〕能く母に随い三寶の名を稱す。僧有りて門を過ぎ、其の母に謂って曰く。此の子は凡に非ず。因って以て名と爲せり。）

とあり、生後三か月の灌頂が母親の発した言葉に従って三宝の名を唱えたと言う出来事由来して、「非凡」という字が名づけられたと記されている。

また、『續高僧傳』の記述を見れば

父夭早亡。母親鞠養。生甫三月。孩而欲名。思審物類未知所目。母夜稱佛法僧名。頂仍口擧。音句清辯。同共驚異。因告攝靜寺慧拯法師。聞而歎曰。此子非凡。即以非凡爲字。⁵

（父は夭して早くに亡し、母が親しく鞠養す。生まれ甫めて三月、孩にして名づけんと欲し、物類を思審して未だ目づける所を知らず。母、夜に仏法僧の名を稱す。頂、仍て口づから擧ぶに、音句清辯にして、同じく共に驚異す。因って攝靜寺の慧拯法師に告ぐ。聞いて歎じて曰く、此の子は凡に非ず。即ち非凡を以て字と爲す。）

とあり、生後三か月で言葉を発したことや、母親に従って三宝の名を称えたことを伝えていることから、『佛祖統記』と記事の内容は共通しているが、灌頂の幼少時に父親がすでに亡くなっていたことや、非凡の字の由来となった僧が後の灌頂の師となる攝靜寺の慧拯法師であったことが記されている。

³ 『大正』 vol.49,p186 b-28-b29（引用文中、割注の部分は [] で示した）

⁴ 『大正』 vol.49,p186 c1-c2（引用文中、割注の部分は [] で示した）

⁵ 『大正』 vol.50,p584 b1-b2

『續高僧伝』と『佛祖統記』の両書に記されている「三宝の名を称える」行為であるが、灌頂は生後三か月で三宝の名を称えたとある。

生後三か月で三宝の名を称える行為より、灌頂の母や慧拯は、灌頂が普通の子供には無い物を具え、物心つく以前に仏縁を持っていたと見なしていたと言えよう。

また『續高僧伝』に記された内容は『佛祖統記』と比較すると具体的な部分まで言及がなされていると言えよう。

2) 出家より智顗門下となるまで

「非凡」と字が名づけられた後の灌頂の様子については『続高僧伝』を見ると

及年七歳還爲拯公弟子。日進文詞。玄儒並驚。清藻才綺。即譽當時。年登二十。進具奉儀。徳瓶油鉢。彌所留思。⁶

(年、七歳に及び還りて拯公の弟子と爲る。日に文詞を進め、玄儒は並びて驚せ、才綺清藻し、即ち當時に譽められる。年二十に登り、進具奉儀す。徳瓶油鉢、いよいよ思いを留むる所なり。)

とあって、灌頂は七歳の時に慧拯の弟子となり、二十歳の時に具足戒を受けたことが記されている。

また『佛祖統記』では

七歳入攝靜寺依慧拯。日記萬言。年二十受具戒。天縱慧解。一聞不忘。⁷

(七歳にして攝靜寺に入り慧拯に依る。日に萬言を記せり。年二十にして具戒を受く。天縱の慧解、一たび聞いて忘れず。)

とあって、『續高僧伝』の記述と同様に、七歳の時に出家に出家した事と二十歳の時に具足戒を受けたことが記されている。

『續高僧伝』と『佛祖統記』は共に、灌頂が七歳の時に攝靜寺の慧拯のもとで出家したことが記されているが、灌頂が出家を決意した具体的理由は両書共に記載はない。

しかし、出家時の師は幼少時の灌頂を「非凡」と称した攝靜寺の慧拯であることから、幼少時における慧拯との縁が灌頂の出家と結びついたと容易に想像できよう。

出家後の灌頂の様子についてであるが、『續高僧伝』には「日に文詞は進み、玄儒は並びて驚せ、才綺清藻し、即ち當時に譽められる。」とあり、『佛祖統記』は「天縱の慧解、一たび聞いて忘れず。」といった表現を以て記していることから、師である慧拯が灌頂を「非凡」と称したことに寸分も違わず、才能を持った若き僧であったことが読み取れる。

⁶ 『大正』 vol.50,p584 b2-b4

⁷ 『大正』 vol.49,p186 c2-c4

また、若年時の様子を灌頂自身の著作の記述から見ると『涅槃經玄義』には

余以童年給侍攝靜。攝靜授大涅槃。⁸

(余、童年を以て攝靜に給侍し、攝靜より『大涅槃』を授く。)

とあり、灌頂は幼少時より慧拯に仕え、慧拯より大乘『涅槃經』の教説を授けられていることが記されている。

従って、智顗の門下となる以前より灌頂は、大乘『涅槃經』の教理を授けられており、若年時より大乘『涅槃經』への理解を深めていたという事ができよう。

ところで、先にも述べた様に灌頂は若年時に攝靜寺の慧拯の元で出家をしたが、なぜ慧拯のもとを離れ、智顗の門下に入ったのであろうか。

これに関する記述であるが、『続高僧伝』の記述を見ると

泊拯師厭世。沐道天台。⁹

(拯師は世を厭うに泊び、道を天台に沐す。)

とあり、当初の師であった慧拯が死去したということが記されていることから、慧拯の死去によって灌頂は師を失い、智顗の門下に入ったということが読み取れる。

次に智顗と灌頂が出会った時期であるが、『涅槃經玄義』には

登山甫爾。仍逢出谷。不惟菲薄奉從帝庭。師既香塗二宮。光曜七衆。道俗參請。門堂交絡。雖欽渴甘露。如俟河清。詎可得乎。¹⁰

(山に登り甫めて爾るに、仍ち谷を出づるに逢う。菲薄を惟はずして帝庭に奉從す。

師既に二宮に香塗し、七衆を光曜す。道俗參請し、門堂交絡す。甘露を欽渴すと雖も、河清を俟つが如し。詎んぞ得べけんや。)

とあり、特に「山に登り甫めて爾るに、仍ち谷を出づるに逢う。菲薄を惟はずして帝庭に奉從す。師既に二宮に香塗し、七衆を光曜す。」とあることから、智顗が至徳元年に天台山を下り、金陵において『仁王般若經』の講説を行ったころの出来事と考えられよう。¹¹

⁸ 『大正』 vol.38, p14 b20

⁹ 『大正』 vol.50,p584 b4-b5

¹⁰ 『大正』 vol.38,p14 b23-b25

¹¹ 智顗と灌頂の出会いについて『佛祖統記』『続高僧伝』は「至徳元年」と記しているが、佐々木章格氏は『涅槃經玄義』『国清百録』『隋天台智者大師別伝』の記述を照合し、この出来事は「至徳元年」ではなく「至徳三年」の出来事であると述べている。(佐々木 1975,p121 を参照のこと)

第3項 智顗門下参入後の動向

1) 智顗入滅までの灌頂の動き

智顗の門下となつてからの灌頂の動向であるが、『續高僧伝』には

陳至徳元年。從智顗禪主出居光宅。研繹觀門頻蒙印可。¹²

(陳の至徳元年、智顗禪主に從いて光宅を出でて居し、觀門を研繹して頻に印可を蒙る。)

とあり、智顗の門下になつた灌頂は、至徳元年に智顗に從つて光宅を發ち、その後に「觀門を研繹して頻に印可を蒙る」とあるように、觀心門に対する研鑽を重ね、智顗自身から印可を受けたことが記されている。

また『佛祖統記』では

稟受觀法研繹既久。頓蒙印可因爲侍者。隨所住處。所說法門悉能領解。¹³

(觀法を稟受し研繹すること既に久しく、頓に因可を蒙るに因つて侍者と爲し、所住の處に隨つて、所説の法門を悉く能く領解す。)

とあり、「特に觀法を稟受し研繹すること既に久しく、頓に因可を蒙るに因つて侍者と爲し」という記述が見られ、『續高僧伝』と同様の記述が見られる。

また『釈門正統』においては

侍智者於光宅。研繹觀門頻印證蒙。於同門中慧解第一。故能纂微言。¹⁴

(光宅に於いて智者に侍り、觀門を研繹して頻に印證を蒙る。同門の中に於いて慧解第一なり。故に能く微言を纂す。)

とあり、「觀門を研繹して頻に印證を蒙る。」と『續高僧伝』や『佛祖統記』と同様の記述が見られるが、『釋門正統』では「故に能く微言を纂す」とあつて、灌頂が智顗の言葉を細部に亘つて記録していたと述べている。

『續高僧伝』や『佛祖統記』及び『釈門正統』は、灌頂が智顗より觀門に関する印可を受け、印可を受けた灌頂智顗につき従う侍者となり、智顗が説く教説を悉く理解し、また記録することが出来た人物であつたと述べている。

これらの記述から鑑みれば、灌頂は他師の門下から智顗の門下へ参入した立場であるが、

¹² 『大正』 vol.50,p584 b06-b07

¹³ 『大正』 vol.49,p186 c3-c4

¹⁴ 『統藏』 vol.75,p279 b13-b14

智顗の教理の研鑽を重ねた結果、智顗の他の弟子より教理に対する研鑽や理解が抜き出ていた優秀な弟子であったという事が分かる。

また、この頃の様子について、灌頂は『法華玄義』の「私記縁起」において

幸哉灌頂。昔於建業始聽經文。次在江陵奉蒙玄義。¹⁵

(幸いなるかな灌頂。昔建業に於いて始めて經文を聴き、次に江陵に在って玄義を奉蒙す。)

と述べ、禎明元年(587)に智顗より後の『法華文句』の内容となる『法華經』の講説を受け、開皇十三年(593)の夏に『法華玄義』の講説を受け、このことを「幸いなるかな」と述べている。

なお、『法華玄義』や『法華文句』といった智顗が講説したものは、後年になって灌頂の手によって大部分のものが筆録されているが、この業績について『佛祖統記』の本文の記述を見ると

於餘處講説。聽受之次悉與結集。大小部帙百有餘卷。傳諸未聞皆師之功也。¹⁶

(餘處の講説に於いては、聽受の次に悉く結集す。大小の部帙百有餘卷、諸の未だ聞かざるを伝うるは皆師の功なり。)

とあり、灌頂の功績を称えている記述があることが分かる。

智顗の侍者として智顗と共に各地に随行した灌頂であったが、その旅路の途中で陳の滅亡の報を聞き、晋王広に智顗が召し出だされる中で、灌頂本人が病を得て、智顗と行程を別にしたことが『涅槃經玄義』の中に記されている。

その内容であるが

逮金陵土崩。師徒雨散。後會匡嶺。復屬虔劉。爰西向江陵。仍遭霧露。勅徵師江浦。頂。疾滯豫章。始舉颿南湖。已聞東還台嶽。¹⁷

(金陵、土のごとく崩ずるに逮び、師徒は雨散す。後に匡嶺に會し、復た虔劉に屬す。爰に西のかた江陵に向かう。仍ち霧露に遭う。勅もて師を江浦に徵す。頂、疾にして豫章に滯す。始て舉して南湖に颿するに、すでに東のかた台嶽に還るを聞く。)

というもので、陳の都である金陵が土が崩れるように滅亡し、師徒が雨のように散じて逃亡する中で、智顗らは江陵に向かい、後に智顗は晋王広(煬帝)に召されて江浦に向かうが、灌頂は病を得たため、豫章に滞在していたと記されている。¹⁸

¹⁵ 『大正』 vol.33,p681 a15-a16

¹⁶ 『大正』 vol.49,p186 c10-c12

¹⁷ 『大正』 vol.38,p14 b26-b29

¹⁸ 豫章滞在中の灌頂の動向について、池田魯参氏は「恐らくは筆録の労で病を得て、揚州に帰った智顗

そのような中で、開皇十七年(597)より智顗の身には病の兆候が表れ、同年十一月の智顗の入滅に灌頂は立ち会う。

その頃の智顗と周辺人物の様子を記したのを見ると『国清百録』に

至十七年智者現疾。瞻侍曉夕艱劬盡心。爰及滅度親承遺旨。乃奉留書并諸信物。

哀泣跪授。¹⁹

(十七年に至りて智者に疾を現ずるや、曉夕に瞻侍し艱劬心を盡くす。爰に滅度に及んで親しく遺旨を承る。乃ち留書並びに諸の信物を奉じ、哀泣して跪授す。)

とあり、灌頂は開皇 17 年 (598) により病床に伏せた智顗の看病に心を尽くし、智顗の入滅に際して智顗から遺言を受けたことが記されている。²⁰

後年、智顗入滅時の自らの心情について灌頂は『涅槃經玄義』において次のように記している。

秋至佛隴。冬逢入滅。歎伊余之法障。奚可勝言。昔五百群盲七迴追佛。祇洹一狗。聽兩鍾鳴。唯疆。唯沈。無見無得。入山出谷浮墜泝江。希聞斯典。竟不獲聞。日既隱於重崖。盲龜眠於海底。馮光想木詎可得乎。²¹

(秋佛隴に至り、冬入滅に逢う。伊れ余が法障を歎ずるなり。奚ぞ勝げて言うべけんや。昔、五百の群盲七迴して佛を追ひ、祇洹の一狗、兩鍾の鳴るを聴く。唯だ疆、唯だ沈み、見る事無く得ること無し。山に入り、谷を出て、浮墜して江に泝り、斯の典を聞かんことを希うも、竟に聞くことを獲ず。日既に重崖に隠れ、盲龜は海底に眠る。光に憑りて木を想うも詎んぞ得べけんや。)

開皇十七年(597)十一月の智顗入滅に立ち会った灌頂は、その時の自らの心境を「山に入り、谷を出て、浮墜して江に泝り、斯の典を聞かんことを希うも、竟に聞くことを獲ず。日既に重崖に隠れ、盲龜は海底に眠る。光に憑りて木を想うも詎んぞ得べけんや。」と述べ、智顗を失った心痛を露わにし、智顗より大乘『涅槃經』の講説を受ける機会を永遠に失った

に同行できず、灌頂は療養のため、予章(南昌市)にとどまった。ここに二年半ほどを過ごしたが、この間に『法華玄義』や『摩訶止観』の筆録本に添削修治の手を加えるなどをしていたと考えられる。」(池田 1997,p35)と指摘している。

¹⁹ 『大正』 vol.50,p584 b18-b21

²⁰ 『隋天台智者大師別伝』に「又見南嶽師共喜禪師令吾說法。即自念言。餘法名義皆曉自裁唯三觀三智。初面受而便説。説竟謂我云。他方華整相望甚久。縁必應往吾等相送。吾拜稱諾。此死相現也。吾憶小時之夢當終此地。所以每欣歸山今奉冥告。勢當不久死。」(また、南嶽師は喜禪師と共に吾をして説法せしむるを見る。即ち自ら念言すらく、餘法の名義は皆曉に自ら裁す。唯だ三觀三智を初めに面受し、便ち説く。説き竟て我に謂て云く、他方の華整相望みこと甚だ久し。縁必ず應に往くべし。吾等相送らん。吾拜して諾を稱す。此れは死相の現なり。吾小時の夢を憶うに、當に此の地に終わる。所以に毎に山に歸ることを欣う。今冥告を奉る。勢は當に死久しからず。)(『大正』 vol.50,p195 c19-c23)とあるため、灌頂は智顗から死期について告げられていたとも考えられる。

²¹ 『大正』 vol.38,p14 b29-c04

ことに対する悲しみをこの時に抱いたことを説示している。

「斯の典を聞かんことを希うも」の部分に示された心情は、言い換えれば、灌頂はその心中に、智顗が『法華經』をはじめとする大乘經典を講説したように、智顗自らが行う大乘『涅槃經』の講義を、自らも聴聞したいという願いを智顗の臨終まで抱いていたとも推測することができよう。

第4項 智顗入滅後の灌頂

1) 『涅槃經玄義』執筆に至るまで

智顗入滅後、灌頂は開皇十八年（598）一月に智顗の遺言を奉じて普明と共に晋王の元へ赴き、智顗最後の著作となった『維摩經文疏』を晋王へ奉じている。

その時の様子を灌頂自身は『国清百録』の中において

菩薩戒弟子總持。稽首和南。先師天台智者内弟子灌頂普明至。奉接十七年十一月二十一日遺書七紙。手迹四十六字。并淨名義疏三十一卷。犀角如意蓮華香鑪等。跪對修讀摧振于心。舍利儼然德音具在。²²

（菩薩戒弟子の總持、稽首して和南す。先師天台智者の内弟子灌頂と普明が至り、十七年十一月二十一日に遺書七紙、手迹四十六字、並びに淨名義疏三十一卷。犀角如意蓮華香鑪等に接し奉る。跪對して讀み修めれば心は摧振し、舍利は儼然として德音は具に在り。）

と記し、灌頂は普明と共に晋王のもとへ赴き、晋王へ宛てられた智顗の遺言書や遺品を『維摩經文疏』と共に晋王へ手渡したことを明らかにしている。

その翌月の開皇十八年二月に灌頂は天台山へ戻るが、幾度となく晋王は智顗の遺弟たちに書簡を送り、晋王は自ら発願して智顗に対しての千僧供養や智顗の墓所、国清寺の建設を行っている。

また、『国清百録』には、仁寿二年に晋王の命によって都へ上った灌頂が、智顗の著作の講義を皇帝の前において行ったことを示す記事が見られ²³、『續高僧伝』では大業七年（611）に高句麗討伐の命を下した煬帝によって灌頂は其の本陣へ迎えられ、帰途の際には侍者がつけられたことを記す記事が見られる²⁴ため、智顗滅後の灌頂は、智顗同様に皇帝からの厚い信任を得ていたと言えよう。

ところで、灌頂は智顗滅後に再三に亘って皇帝に召し出だされ、各地へ赴いているが、智顗滅後の灌頂は本来何を目的として行動をしていたのであろうか。

²² 『大正』 vol.46,p810 c08-c12

²³ 『大正』 vol.46,p814 c10-c20 を参照のこと。

²⁴ 『大正』 vol.50,p584 c15-c-20 を参照のこと。

そのことについて、関係する記述を見ると『涅槃經玄義』には

余乃掃墓植樹。更伏灰場。口誦石偈。思愆畢世。事不由已。迫不得止。戴函負封。西考闕庭。私去公還。經塗八載。日嚴諍論。迫入咸陽。值桃林水。奔而夜亡其伴。²⁵
(余は乃ち墓を掃いて樹を植え、更に灰場に伏し、石偈を口誦して、愆を思い世を畢らんとするも、事は已に由らず。迫られて止むことを得ず、函を載せ封を負い、西のかた闕庭を考う。私に去りて公に還り、塗を経ること八載、日嚴に諍論し、追われて咸陽に入り、桃林の水に値い、奔りて夜其伴を亡ず。)

とあり、灌頂は智顗入滅後、天台山の智顗の墓所を守り、自らの生涯を終えんと考えていたが、自らの思い通りにはいかず、皇帝の命によって再び天台山を下り、都に向かう事を余儀なくされる間に八年の時が経過し、日嚴寺における諍論が元で身を迫われ、流転の日々を送ったことを述べている。

日嚴寺における諍論によって身を迫われた灌頂の動向であるが、『涅槃經玄義』には

又被讒爲巫。收往幽薊。乘冰濟北。馬陷身存。臨危履薄。生行死地。悼慄兢兢。寧可盡言。昔裹糧千里。擔簞於東南。負罪三讒驅馳於西北。若聽。若思。二塗俱喪。²⁶
(また、巫を爲すと讒せられて、收められて幽薊に往く。氷に乗じて北に濟り、馬陷ちて身存す。危に臨み、薄きを履み、生きながらにして死地に行く。悼慄兢兢、寧んぞ盡く言うべけんや。昔、糧を千里に裹み、簞を東南に擔う。罪を三たび、讒を負いて西北に驅馳す。若しは聽、若しは思。二塗俱に喪う。)

とあり、日嚴寺の論争の後も、巫術を行うと讒訴されたことをはじめとして、幾度となく身に危険が及ぶような環境で日々を過ごし、讒訴によって罪を負うような状態であったことを記している。

日嚴寺における諍論について、平井俊榮氏は『涅槃經玄義』の記事を根拠として

この懷旧談の中で、灌頂は、智顗の死後、墓を掃い、樹を植え、灰場に服し、口に石偈(涅槃經)を誦して、ひたすら服喪のうちに一生を終わろうと思ったが、「迫られて止むことを得ず、函を載せ、封を負い、西のかた闕庭を考え。私を去り、公に還り、塗を経ること八載」であったと述懐している。迫られて止むを得ず、函を載せ、封を負うて宮中に出向いたとは、開皇十八年の「維摩經疏」の献上か、あるいは仁寿二年の「法華疏」の献上を意味するものであろう。そして、ここで灌頂が「經途八載」と述べているのは、師の滅後、八年を経たという意味である。智顗の亡くなったのは、開皇十七年(五九五)

²⁵ 『大正』 vol.38,p14 c05-c08

²⁶ 『大正』 vol.38,p14 c08-c12

十一月二十四日である。それから八年といえ、大業元年（六〇五）である。それは仁寿二年の夏、召されて灌頂が京師に入ってから丁度三年目である。「灌頂伝」に「三夏闡弘す」という記述と符合しているのである。

灌頂が長安に入って、それは多分日嚴寺であろうが、三年間止住したであろうことは、『涅槃經玄義』の述懐に、続いて「日嚴に諍論し、追われて咸陽に入り、桃林の水に値い」さらに「又、巫を爲すものに讒せられて、收められて幽薊に往く」と称していることから、およそ推測されるところである。灌頂は、長安日嚴寺における諍論に敗れ、追放されて、渭水を渡って咸陽に入り、さらに桃林（河南省）に逃れ、三たび讒訴せられて、幽薊（河北省）へ難を避けているのである。仁寿二年八月十八日の令旨を奉じ、栄光のうちに天台山へ帰山した『国清百録』の記す灌頂像とはうらはらに、ここには日嚴寺の諍論に敗れ、落魄流浪のうちに、世を逃れる姿が、灌頂自らの告白として述懐されているのである。²⁷

と述べ、『涅槃經玄義』の中に説示された日嚴寺の諍論は、煬帝の命によってやむを得ずに天台山を下山した仁寿二年から大業元年の三年間の間、灌頂が長安に滞在していた時に発生し、そのことが元で長安を追われ、流浪して世を逃れた灌頂の告白が『涅槃經玄義』の記事である、指摘している。

また池田魯参氏は「日嚴寺の諍論」について

『涅槃玄義』巻末（大正蔵三八卷一四頁下）に記す、灌頂の自伝によると、六一一年の涿郡招引の記事に先んじて、日嚴道場における諍論の事件が記されている。それがなにが原因で、どのような諍論であったのか、詳しいことはなにもわからないのであるが、このことがあった後、灌頂は、咸陽、桃林、幽州、蘇州の各地を旅している。²⁸

と述べて、日嚴寺の諍論は 611 年に煬帝が行った第 1 次高句麗討伐より前に発生したもので、これをきっかけとして灌頂は、咸陽をはじめとして各地を移動するようになったと指摘し、さらに池田氏は

『国清百録』の記録が終る四十六歳以後の灌頂の事跡はほとんどわからないが、恐らくほどなくして『涅槃玄義』の自伝で漏らしている「日嚴寺の諍論」に巻き込まれ、あらぬ嫌疑をかけられたかして、各地を流浪するようなことをよぎなくされるのである。そのわだかまりも、五十一歳のときに、第一回の高句麗討伐に出兵した煬帝が涿郡まで灌頂を呼び出したことにより、このときの両者の会見によって解けたものと思われ、灌

²⁷ 平井（1985,p68-69）

²⁸ 池田（1997p,39）

頂は国清寺に戻ったのである。²⁹

と述べ、平井俊榮氏と同様に、「日嚴寺の諍論」が元で灌頂は流浪の生活を送らざるを得ない状況に追い込まれたと指摘しながらも、煬帝と灌頂は最終的には和解に至っていると指摘している。

先行研究や灌頂自身の記述を鑑みれば、灌頂は心中に天台山の智顗の廟所を守り、そのまま生涯を終えることを念頭としていたが、皇帝に召し出だされたことをきっかけとして、不本意な形で天台山より下山したと考えられる。

さらに天台山より下山した後であるが、長安滞在中に流浪生活の原因となる「日嚴寺の諍論」という事件が灌頂の身に降りかかり、さらには巫術の讒訴を始めとして三回の讒訴をその身に受け、自らの身命に危険が及ぶ状態となり、智顗滅後の灌頂は流浪の日々を送る状態となってしまったと言えよう。

2) 『涅槃經玄義』執筆開始後の灌頂

日嚴寺の諍論を切っ掛けとして、流浪の生活を送っていた灌頂にも隋代末期の戦乱の影響を及ぼすようになった。

この戦乱は灌頂の生活に大きな影響を与えたが、この頃より灌頂は『涅槃經玄義』の執筆に取り掛かっている。

灌頂はその頃の自らの状況を『涅槃經玄義』の中において次のように述べている。

情不能已。尋諸舊疏將疏勘經不與文會。怏怏終日。恒若病諸。效群盲之觸象。學獨夢之談刀。以大業十年十月十日廬于天台之南。管窺智者義意輒爲解釋。運丁隋末寇盜縱橫。海闊山喧無處紙筆。匿影沃洲。陰林席箭推度聖文。衣殫糧盡虧其次第。於是懷挾鄙志託命遂安。草本略通放筆仍病。³⁰

(情已むこと能はずして、諸の舊疏を尋ね疏を將いて經を勘うるに文と會わず。怏怏たること終日、恒にこれを病むが若し。群盲の象に觸るを效い、獨夢の刀を談ずるに学び、大業十年十月十日を以て天台の南に廬し、智者の義意を管窺して輒ち解釋を爲す。運、隋の末に丁て寇盜縱橫し、海闊ざ山喧しく紙筆の處はなし。影を沃洲に匿し、林に陰れ箭を席とし聖文を推度するに、衣殫き糧盡きて其の次第を虧く。是に於いて懷に鄙志を挾み命を遂安に託す。草本の略通じて筆を放ち仍ち病む。)

灌頂は心中に思う所が有り、智顗以前の諸師が執筆した大乘『涅槃經』の注釈書を用い、大乘『涅槃經』の本文と校合したが、經典(大乘『涅槃經』)の意と注釈書の意が合わないことから、終日これを考え、憂慮していた事を灌頂本人は述べている。

²⁹ 池田 (1997,p40)

³⁰ 『大正』 vol.38,p14 c12-c18

そのような経緯を経て、大業十年（614）に天台山の南に庵を構え、智顗の意を管窺する形で大乘『涅槃經』の解釈を行い、後の『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』となるものを灌頂は執筆していた。

しかし、戦乱によって作業に用いる筆や紙はおろか、法衣等にも事欠く状況に陥り、灌頂自身が病となったことから作業を中断し、戦乱を避けるため遂安（現浙江省杭州市）へと逃れたことが記されている。

この部分で注目すべき点は、灌頂が大乘『涅槃經』の注釈書の執筆を始めた旨が説示されていることであるが、灌頂自身は執筆の姿勢について「智者の義意を管窺して輒ち解釋を爲す。」と述べている。

先述のように、智顗は生前中に大乘『涅槃經』の講説や注釈書を自ら執筆することは無かったが、その著作中には大乘『涅槃經』からの引用が多数に及んでいる。

そのため灌頂は、智顗が生前に行った講説や著作の記述にある大乘『涅槃經』に関する記述を参照し、智顗の意を窺う形を以て、大乘『涅槃經』の注釈書の執筆に及んだものと考えられるのである。

次に、遂安に逃れた後の灌頂の様子であるが、『涅槃經玄義』には

縣令鄧氏呼講淨名。曳疾應之。事不兼舉。寄疏他舍。他舍被燒廓然蕩盡。冥持此本得免灰颺。重寄柵城。海寇衝突玉石俱罄。蕭亮提挾復獲安存。所謂焦不能燒。賊不能得。再蒙靈異重厲微誠。更往遂安披尋補削。復值軍火。食息無寧。乃卜安洲。³¹

（縣令鄧氏に呼ばれ『淨名』を講ず。疾を曳きて之に應ず。事兼ねて舉げず。疏を他舍に寄せるに、他舍は焼せられて廓然し蕩盡するも、冥に此本を持して灰颺を免がれる。重ねて柵城を寄し、海寇衝突して玉石は俱に罄くも、蕭亮は提挾して復た安存を獲る。所謂焦げども焼くこと能わず、賊も得ること能わず。再び靈異を蒙りて重ねて微誠を厲す。更に遂安に往きて披尋補削するも、復た軍火に値い、食息み寧きことなし。乃ち安洲を卜す。）

という記述が見られる。

灌頂はこの地において、県令の命により病身をおして『維摩經』の講説を行ったが、この時に宿が火災にて焼失するも、『涅槃經玄義』の草稿を手元に持っていた為に焼失を免れたことをはじめとして、幾度となく草稿焼失の危機に遭遇するも、その度にその危機より脱したと述べている。

また、遂安の地において灌頂は『涅槃經玄義』の本文の内容について校訂をしていたようであるが、再び戦乱の影響を受け、戦乱が収束しなかったことから、卜定によって安州へ移動したことが説示されている。

遂安における灌頂の動向は、県令の命によって行った『維摩經』の講説を除き、『涅槃經

³¹ 『大正』 vol.38,p14 c18-c24

玄義』の執筆と本文の校訂に心血を注いでおり、その最中に遂安にも戦乱の影響が出たことから、安州へ逃れたものと考えられよう。

最後に逃れた安州の状況であるが、灌頂は『涅槃經玄義』に

安洲者微瀾四繞絶人獸之蹤。峯連偉括兼二山之美。左臨水鏡澄徹鑒心。右帶菓池紅葩悦目。³²

(安洲は微瀾にして四に繞りて人獸の蹤を絶し、峯は偉括を連ね二山の美を兼ねる。

左に水鏡を臨みて澄徹心を鑒み、右に菓池を帶して紅葩は目を悦ばしむ。)

と表し、安洲は四方に亘って人や獸の足跡を絶ったような土地であり、水鏡のように澄んだ池や紅色の蓮が咲く池を有するといった、戦乱の影響が絶え間なくあった今までの生活環境とは一変した風光明媚とも言える安洲の様子を書き示している。

以前とは異なり、静かな土地である安洲において『涅槃經玄義』の執筆は続けられ、完成に至った時の心情を灌頂は『涅槃經玄義』のなかに

暨染筆已來凡歷五載。何年不遭軍火。何月不見干戈。菜食水齋。氷床雪被。孤居獨處夢抽思乙。詞既野質意不會文。³³

(筆を染むるに暨んで已來凡そ五載を歴たり。何の年か軍火に遭わざる。何の月か干戈を見ざる。菜食水齋、氷床雪被。孤居獨處して夢に抽き思い乙まる。詞は既に野質なれば、意は文に會せず。)

と述べ、執筆を終えるまでに五年の歳月を要したことや、その歳月の中で戦乱に遭遇し、武器を目の当たりにしたことや、灌頂本人も質素な生活の中で『涅槃經玄義』の執筆を続けていたことを説示している。

戦乱の影響下の中で大乘『涅槃經』の注釈書の執筆を終えた灌頂の動向については、『法華文句』に

余二十七於金陵聽受。六十九於丹丘添削。³⁴

(余、二十七にして金陵に於いて聽受し、六十九に丹丘に於いて添削す。)

とあり、六十九歳の時に『法華文句』の修訂を行っていたことが分かる。

また『佛祖統記』の記述を見ると

³² 『大正』 vol.38,p14 c24-c26

³³ 『大正』 vol.38,p15 a01-a03

³⁴ 『大正』 vol.34,p1 b21-b22

師晩年。於會稽稱心精舍講說法華。時人讚之。有跨朗。籠基。超雲。邁印之語。³⁵
(師は晩年、會稽の稱心精舍に於いて『法華』を講説す。時の人は之を讃じ、朗に跨し、
基を籠し、雲を超え、印に邁ぐるの語有り。)

とあり、會稽に於いて『法華經』の講説を行っていたことが記されていることから、『涅槃經玄義』等の執筆を終えた晩年の灌頂は、智顗の著作の修訂・整理や經典の講義に日々を費やしていたと考えられよう。

3) 灌頂の生涯と大乘『涅槃經』の関係

以上、灌頂の出生から『涅槃經玄義』執筆後までの動向を見たが、灌頂自筆である『涅槃經玄義』と灌頂滅後に記された『佛祖統記』『続高僧伝』の記述には、灌頂は出家前の乳幼児期に仏法僧の名を口にとりなえたことから、「非凡」と称され、「非凡」と称した攝靜寺の慧拯のもとで出家し、慧拯より大乘『涅槃經』の教説を授けられたと説示されている。

そのことから、灌頂は智顗の門下となる以前の若年時から大乘『涅槃經』と縁を結んでいたと言えよう。

また、智顗の門下となった後は、智顗の侍者として智顗の講説を筆録し、臨終を看取る立場となっていたが、灌頂は智顗存命中に智顗本人から大乘『涅槃經』の講説を受けることは無かった。

若年時より関心が深かった大乘『涅槃經』について講説を受けることが無かった灌頂の悲嘆は深かったと考えられ、その思いが『涅槃經玄義』にも説示されたものと考えられよう。

慧拯から大乘『涅槃經』の教説を授けられたことと、智顗より大乘『涅槃經』の講説を受けられなかったことは、灌頂の生涯と大乘『涅槃經』の関係を考える上で重大な出来事と言え、この二つの出来事が『涅槃經玄義』および『涅槃經疏』執筆の動機につながっているものと言えよう。

また、『涅槃經玄義』執筆中は戦乱の影響を受けたため、紙筆に事欠く事態をはじめとして、灌頂自身の身にも幾度となく危険が及び、『涅槃經玄義』の草稿を焼失する危機にも遭遇しながらも、草稿を守り、戦乱からの逃避を重ね、五年の歳月を要しながらも隋時代末の戦乱の中で『涅槃經玄義』を完成させたことは灌頂自身の大乗『涅槃經』に対する強い関心と教説の追求によってなし得たものとも考えられるのである。

そのことから、灌頂にとって大乘『涅槃經』という經典の存在は、灌頂自身の一生に渡る研究課題とも言える重要な存在であったとも言える事が出来よう。

ところで、灌頂自身はみづからの生涯をかけて大乘『涅槃經』の教説を研鑽し、その成果として『涅槃經玄義』『涅槃經疏』を執筆したものであるという事は可能であるが、『涅槃經玄義』をはじめとした灌頂の著作について、後世の者はどのような評価をしていたのであろうか。

³⁵ 『大正』 vol.49,p187 a01-a02

第2節 灌頂の著作

1) 智顗著作と灌頂

灌頂が筆を執ったものには『涅槃經玄義』や『涅槃經疏』のように自ら執筆した著作と、天台三大部（『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』）のように智顗の講説を灌頂が筆録し、整理した上で智顗撰と扱われているものがある。

天台三大部は智顗の教理の根幹を説示したものであり、灌頂はそれらを筆録、整理を行ったという事績があるため、智顗滅後の天台宗教団の中では重要な立ち位置にある人物ともいえる。

そのことから、智顗講説の筆録を含めて灌頂の著作について概観し、灌頂が著したとされるものについて、灌頂滅後の時代の者たちが、灌頂の著作について、どのように評価をしていたかを検討したい。

灌頂の筆録と著作であるが、灌頂が智顗の講説を筆録したものと、灌頂が自ら筆を執ったものに対する具体的な記述を見ると、『隋天台智者大師別伝』では

若說法華玄義并圓頓止観。半年各一遍。若著章疏各三十卷。此三法門皆無文疏。講授而已。大莊嚴寺法慎私記禪門初分。得三十卷。尚未刪定而法慎終。國清寺灌頂。私記法華玄初分得十卷。止観初分得十卷。³⁶

（若し『法華玄義』並びに『圓頓止観』を説かば、半年に各一遍。若し章疏を著さば各三十卷ならんや。此の三法門は皆文疏無く、講授已るのみ。大莊嚴寺の法慎は私に禪門の初分を記し、三十卷を得るも、なお未だ刪定せずして法慎終わる。國清寺の灌頂、私に記して法華玄の初分十卷を得、止観の初分十卷を得る。）

とあり、『法華玄義』と『摩訶止観』（圓頓止観）は半年に一遍の講説で、これを章疏とすれば三十卷となるも、当初は『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』は智顗の講授のみで直接智顗が筆を執って記したものは無かったと説示されている。

しかし、智顗の門弟は私的に講説を筆録し、灌頂は特に『法華玄義』と『摩訶止観』の初めの十卷を筆録していたことが記されている。

また『法華文句』の筆録に関する記述をみると、その本文中に

余二十七於金陵聽受。六十九於丹丘添削。³⁷

（余、二十七にして金陵に於いて聽受し、六十九にて丹丘に於いて添削す。）

とあって、灌頂が六十九歳の時に、筆録されていたものを修訂したことが記されている。

また『摩訶止観』については、その冒頭の文に

³⁶ 『大正』 vol.50,p197 b18-b22

³⁷ 『大正』 vol.34,p1 b21-b22

止觀明靜。前代未聞。智者大隋開皇十四年四月二十六日。於荊州玉泉寺。一夏敷揚二時慈霑。³⁸

（止觀は明靜にして、前代に未だ聞ず。智者、大隋開皇十四年四月二十六日荊州玉泉寺に於いて一夏に敷揚し、二時に慈霑す。）

とあり、開皇十四年四月二十六日に玉泉寺において智顗自身による講説が行われたことが記されている。

また『摩訶止觀』の筆録については、その本文中に

圓頓文者。如灌頂荊洲玉泉寺所記十卷是也。³⁹

（圓頓の文は、灌頂の荊洲玉泉寺にて記す所の十卷の如き是れなり。）

とあり、智顗の講義を灌頂が荊洲玉泉寺において筆録した旨が記されている。

次に、灌頂滅後三十年余を経た麟徳元年（664）に編纂された『大唐内典録』の記述のうち、灌頂筆記の記述がある部分を見ると

圓頓止觀十卷〔於荊州玉泉寺説沙門灌頂筆記〕⁴⁰

（圓頓止觀十卷。荊州玉泉寺に於いて説き、沙門灌頂筆記す）

法華玄十卷〔沙門灌頂筆記〕⁴¹

（法華玄十卷。沙門灌頂筆記す）

法華疏十卷〔沙門灌頂筆記〕⁴²

（法華疏十卷、沙門灌頂筆記す）

とあって、三書の全てが十卷より構成され、灌頂が筆録したと説示されている。

この内容は先に挙げた灌頂本人が記した記述と同じであることから、『大唐内典録』の記述内容は灌頂の記述に依るものといえよう。

また『法華玄義』及び『摩訶止觀』について『大唐内典録』の記述を見ると

³⁸ 『大正』 vol.46,p1 a07-a09

³⁹ 『大正』 vol.46,p3 a09-a10

⁴⁰ 『大正』 vol.55,p284 a10（引用文中、割注の部分は [] で示した）

⁴¹ 『大正』 vol.55,p284 a13（引用文中、割注の部分は [] で示した）

⁴² 『大正』 vol.55,p284 a14（引用文中、割注の部分は [] で示した）

禪門止觀及法華玄。但約觀心衆敷演。灌頂法愼隨聽筆記。顓自印可天下盛傳。⁴³
(禪門止觀及び法華玄は、但だ觀心に約して衆に敷演す。灌頂、法愼は聽くに隨て筆記す。顓、自ら印可し天下に盛傳す。)

とあって、この両書は灌頂と法愼が講義を筆録し、それを智顓が自ら印可したとされており、別の部分では「頂即智者之猶子也」⁴⁴と記されている。

灌頂滅後三十年の段階において、灌頂は智顓の「猶子」と表現されており、灌頂は智顓の後継者として扱われていたと考えられる。

従って、『大唐内典録』において天台三大部は、灌頂筆ではあるが智顓の印可を受けた信憑性のあるものという見解であったと言えよう。

次に寛治八年(1094)に永超が日本で編纂した『東域伝燈目録』にある記述を見ると

法華部(中略)同經玄義十卷〔智顓説灌頂記〕⁴⁵

という記述があり、この記述に続いて

同文句疏十卷〔同上有神述〕⁴⁶

(同文句疏十卷、同上。神述の序有り)

という記述がある。

上に記した『東域伝燈目録』の『法華玄義』と『法華文句』の関する記述は、『大唐内典録』と同様に、「智顓説灌頂撰」と言う扱いとなっている。

『東域伝燈目録』の編纂は寛治八年(1094)で、その成立年代は灌頂の入滅より430年を経過し、編纂された場所は中国ではなく日本である。

この時代は妙楽大師湛然や伝教大師最澄を経た時代であり、灌頂死去数百年を経た日本においても、先の『大唐内典録』と同様の認識をしていたと考えることが出来る。

また、咸淳5年(1269)に編纂された『佛祖統記』では

若説法華玄義。圓頓止觀。半年各一遍。若著章疏各三十卷。此三法門常時講授。

章安一聞述以爲疏。⁴⁷

(若し『法華玄義』、『圓頓止觀』を説かば、半年におのおの一遍。若し章疏を説かばおのおの三十卷。此の三法門は常時講授す。章安、一の聞述を以て疏と爲す。)

⁴³ 『大正』 vol.55,p284 b14-b16

⁴⁴ 『大正』 vol.55,p284 b27

⁴⁵ 『大正』 vol.49,p1148 c16-p1149 a07 (引用文中、割注の部分は [] で示した)

⁴⁶ 『大正』 vol.49,p1149 a08 (引用文中、割注の部分は [] で示した)

⁴⁷ 『大正』 vol.49,p185a25-a27

とあり、『佛祖統記』の記述は『大唐内典録』と同様の内容となっている。

従って、灌頂滅後 600 年を経た中国天台宗でも智顗の著作と灌頂の関係は『大唐内典録』や『東域伝燈目録』と同様の認識を持っていたという事が出来る。

そのことから、灌頂入滅後の中国並びに日本では灌頂が智顗の後継者であり、天台三大部については灌頂が智顗の口述を正確に筆記して整理したと考えられていたといえる。

そのことから、灌頂滅後に成立したこれら三つの經典目録の記述のうち、天台三大部に関する部分は、智顗説・灌頂撰ないし灌頂筆と言う認識の元に言及されていると言えよう。

従って、この時代の段階では、20 世紀に以降に灌頂に向けられた意図的援用の疑いはあまり考えられていなかった、言い換えれば灌頂に対して全面的な信頼ないし肯定の上で記述がなされたとも考えられるのである。

2) 灌頂親撰の著作について

ところで、今までは灌頂筆智顗撰となっていたものについて灌頂滅後の文献を中心として考察を進めていたが、灌頂本人が撰述した著作について後世の者はどのような評価をしていたのであろうか。

灌頂の著作の一覧にについて見てみると『大唐内典録』には

四念處觀四卷

天台山國清寺百録五卷

金光明行法

修禪證相口訣

天台智者師別傳

杭州眞觀法師別傳

右十三卷天台山國清寺沙門。釋灌頂撰。⁴⁸

(四念處觀四卷、天台山國清寺百録五卷、金光明行法、修禪證相口訣、天台智者師別傳、杭州眞觀法師別傳、右十三卷は天台山國清寺沙門釋灌頂が撰ず。)

とあり、灌頂本人の著作として、『四念處觀』『國清百録』『隋天台智者大師別傳』などが挙げられている。

また『大唐内典録』の別の部分では

又撰法華。涅槃。淨名。金光明。請觀音等經疏。各有部帙。今不備載。⁴⁹

(また、『法華』、『涅槃』、『淨名』、『金光明』、『請觀音等』の經疏を撰ず。おのおの部

⁴⁸ 『大正』 vol.55,p284 b20-b26

⁴⁹ 『大正』 vol.55,p284 c04-c05

帙有り。今は備載せず。)

とあり、大乘『涅槃經』の經疏や『国清百録』、『隋天台智者大師別伝』と言った灌頂自身が著したものと共に、智顗撰灌頂筆とされている『法華經』や『金光明經』の經疏や智顗親撰である『維摩經』の經疏が灌頂の撰述と扱われている。

また『東域伝燈目錄』の記述をみると

大般涅槃經玄義一卷灌頂

同經疏十卷同上⁵⁰

四念處四卷灌頂

觀心論疏二卷同上

觀心誦十二部經義一卷同上亦云智者可詳

天台山國清百録五卷同上⁵¹

とあり、『涅槃經玄義』や『涅槃經疏』、『觀心論疏』や『国清百録』と言った灌頂親撰文献と同様のものとして『四念處』が挙げられている。

次に、伝教大師最澄が延暦 23 年 (804) に入唐した際に得た經典類の目録である『伝教大師将来台州録』においては

觀心論疏二卷章安和尚撰 八十六紙⁵²

大般涅槃經玄義一卷章安和尚撰 四十七紙

大般涅槃經疏一十五卷章安和尚撰 四百八十三紙

已上二部一十六卷同帙

大般涅槃經疏一十五卷荊溪和尚再治 五百八十九紙⁵³

とあり、『觀心論疏』及び『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』が灌頂の親撰として扱われている。

『佛祖統記』における灌頂著作の記述については

⁵⁰ 『大正』 vol.55,p1153 c23-c24

⁵¹ 『大正』 vol.55,p1162 b17-b20

⁵² 『大正』 vol.55,p1055 c24

⁵³ 『大正』 vol.55,p1056 b13-b16

所著。八教大意智者別傳各一卷。觀心論疏二卷。國清百録五卷。涅槃玄義二卷。涅槃經疏二十卷。眞觀法師傳。南岳記各一卷。⁵⁴

(著す所、『八教大意』と『智者別傳』はおのおの一卷。『觀心論疏』二卷、『國清百録』五卷、『涅槃玄義』二卷、『涅槃經疏』二十卷、『眞觀法師傳』と『南岳記』はおのおの一卷なり。)

とあって、『觀心論疏』や『國清百録』と共に『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』が灌頂撰述のものとして扱われている。

また、『佛祖統記』の別の部分の記述では

章安

涅槃玄義〔二卷〕 涅槃經疏〔一十卷荊溪治定十五卷今十八卷〕

觀心論疏〔二卷慈雲目錄云考其所説知入品位然江浙名流或云疑僞〕

智者別傳〔一卷〕 國清百録〔五卷 別傳百録是大師始終化迹〕

八教大意〔一卷〕 南岳記〔一卷亡〕 眞觀法師傳〔一卷亡○除亡〕

本外有二十卷入藏

(章安

涅槃玄義〔二卷〕 涅槃經疏〔一十卷、荊溪が治定し十五卷を今は十八卷とす。〕

觀心論疏〔二卷、慈雲目錄に云く。其の所説を考うるに入品位と知りぬ。然し江浙の名流は或るいは疑僞と云う。〕

智者別傳〔一卷〕 國清百録〔五卷、別傳と百録は是れ大師の始終の化を迹す。〕

八教大意〔一卷〕 南岳記〔一卷 亡〕 眞觀法師傳〔一卷 亡 ○除亡〕

本の外に蔵に入る二十卷有り。)⁵⁵

とあり、『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』が灌頂撰のものとなされ、特に『涅槃經疏』については、湛然によって修訂が施されたことが記されている。

ここに挙げた四つの經典目録における灌頂の著作の扱いのうち、共通する内容は『涅槃經玄義』及び『涅槃經疏』が灌頂撰として認識されていることである。

先に挙げた四つの目録で、灌頂の入滅年に最も近い年代で成立した『大唐内典録』から『佛祖統記』の成立までは約 600 年の時代の差があり、成立した国も日本と中国の 2 つに分けられる。

時代と国に差異は存在するが、共通認識としては『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』は灌頂撰として認識されていたと考えても差し支えはないだろう。

『涅槃經玄義』並びに『涅槃經疏』に対する後世の評価であるが、孤山智圓の『涅槃玄義

⁵⁴ 『大正』 vol.49,p187 a25-a28

⁵⁵ 『大正』 vol.48,p259 a18-a23

發源機要』には

斯玄疏者。蓋章安法師用智者義趣。演龍猛宗旨以。申經意也。⁵⁶

(斯の玄疏は、蓋し章安法師が智者の義趣を用い、龍猛の宗旨を以て演べ、經意を申すなり。)

とあり、智圓は『涅槃經玄義』は灌頂が智顗の義を用い、また龍猛（龍樹）の宗旨をもって大乘『涅槃經』の經意を述べたものと認識していたことがわかる。

また智圓は『涅槃玄義發源機要』の別の部分において

此疏主自謙。識見微劣。不能抗曜於諸師也。吾祖聖師。爲法之志艱苦之迹。盡在於此文矣。傳斯宗者。得思齊。詩云。伐柯伐柯。其則不遠可不慙乎。或卷末有半紙批文者。蓋後人謬錄。⁵⁷

(此の疏主は自ら謙し、識見は微に劣り、諸師に於いては曜に抗すること能わざるなり。吾祖聖師、法の爲にこの艱苦の迹を志す。盡きて此の文在るのみ。斯の宗を傳うるは、齊しく思いを得る。詩に云く、柯を伐り柯を伐る。其れ則ち遠からず慙にならざるべきや。或いは卷末の半紙に批文有るは、蓋し後の人の謬りを録す。)

と述べ、智圓自らが遜り、諸師は灌頂に抗う事が出来ないとした上で、『涅槃經玄義』の完成に至るまでの灌頂の労苦を偲び、その功績を称えている。

また、守篤本純の『大般涅槃經玄義文句會本』⁵⁸の序文では

章安。惟念渴飲甘露入山泝江。想盲思狗情。之不已。廣尋舊疏。陰林席箭。具嘗百苦始成玄疏。其所以如此莫非救衰世也。暹師覽叔季根薄才謏要賴此典。而玄疏又幽不指之方。其必泣岐。所以文句以批大却。莫非救衰世也。⁵⁹

(章安は惟だ念うに甘露を渴飲し江に泝りて入山す。盲を想い狗を思うの情、これやまず。廣く舊疏を尋ね、林に陰れて箭を席とし、具に百苦を嘗め、始めて玄疏を成ず。其れ此の如き所以に衰世を救うに非ざること莫きなり。暹師は叔季を覽るに、根薄く才謏くして、要ず此典を賴む。玄疏はまた幽にしてこの方を指さず、其れは必ず岐に泣く。所以に文句は批を以て大いに却く。衰世を救うに非ざること莫きなり。)

⁵⁶ 『大正』 vol.38,p15 b01-b02

⁵⁷ 『大正』 vol.38,p41 c10-c14

⁵⁸ 本書は守篤本純が『涅槃經玄義』の本文を校訂したものであるが、序文は守篤本純ではなく寛永寺凌雲院の慈等（?—1819）が寛政壬子（4年）2月に著したものである。

⁵⁹ 『続藏』 vol.36,p10 b15-c2

なお、原文に句点がないため私に句点を施した。

と述べ、『涅槃經玄義』において灌頂が記した部分を引き、智圓と同様に灌頂の労苦を偲び、「衰世を救うに非ざることを莫きなり」と記して、灌頂の功績を称えている。

従って、智圓と本純は共に、『涅槃經玄義』の内容について好意的な評価を示していると言っている。

次に『涅槃經疏』に対する評価であるが、智圓が著した注釈書である『涅槃經疏三徳指帰』には

吾祖章安法師。約龍樹宗旨。用智者法門依經。辦理大明乎三徳之妙義也。⁶⁰

(吾が祖章安法師、龍樹の宗旨に約し、智者の法門を用て經に依り、理を辨じて大なる三徳の妙義を明かすなり。)

とあり、智圓は「龍樹の宗旨に約し、智者の法門を用て經に依り」という表現を用いているが、これは『涅槃玄義發源機要』に記した内容と同様の内容であり、智圓は『涅槃經疏』執筆に対しても灌頂の功績としてこれを称えている。

また咸淳8年(1272)に師正が著した『涅槃經疏』の序文を見ると

吾祖章安尊者。約龍樹宗旨。用天台義門製疏科經。深符佛意。⁶¹

(吾が祖章安尊者、龍樹の宗旨に約し天台の義門を用いて經の疏と科を製し深く佛意に符す。)

あり、師正は「吾が祖章安尊者、龍樹の宗旨に約し、天台の義門を用いて經の疏と科を製し深く佛意に符す」と述べ、智圓と同様の言葉を以て灌頂の事績を好意的に扱っており、批判的な内容は見られなかったのである。

『涅槃經玄義』について注釈、対治を施した『涅槃玄義發源機要』や『大般涅槃經玄義文句會本』であるが、發源機要は中国北宋時代の成立であり、會本の方は日本江戸時代後期に成立したものである。

灌頂滅後より両書成立までは、数百年単位の時間の隔たりが存在しているが、『涅槃經玄義』に対する評価は天台三大部と同様に、灌頂の事績を肯定的に扱うものとなっている。

また『涅槃經疏』の注釈書である『涅槃經疏三徳指帰』や灌頂・湛然の滅後に著された師正の序文であるが、『涅槃經玄義』の注釈書と同様に、灌頂滅後より数百年単位の隔たりが有るものではあるが、両書共に灌頂の事績を評価し、好意的に扱う表現を用いている。

そのことから、天台三大部と同様に『涅槃經玄義』及び『涅槃經疏』の両書は、灌頂滅後の時代の經典目録や天台宗教団の者が認めた著作において、その事績と記述内容は肯定的

⁶⁰ 『続蔵』 vol.37,p308 b16-b17

なお、原文に句読点がないため私に句読点を施した。

⁶¹ 『大正』 vol.38,p42 a04-a05

な評価と扱いを受けていたといえよう。

3) まとめ

以上、灌頂の生涯と大乘『涅槃經』の関係と灌頂の著作のその評価について検討した。

その結果であるが、灌頂は出家当初の師である攝靜寺の慧拯より大乘『涅槃經』の教説を授けられ、そのことを端緒として大乘『涅槃經』の教説理解のための研鑽を重ね、途中で智顗の入滅や度重なる戦乱の影響と言った障害が有る中で、智顗の大乘『涅槃經』の理解を窺う形式を用いて智顗以前の諸師の大乘『涅槃經』の理解を質すものとして執筆されたものが『涅槃經玄義』であったことが確認され、それは灌頂の一生涯に亘る大乘『涅槃經』の教説理解に対する研鑽を結果ともいえるものであった。

また『涅槃經玄義』をはじめとした灌頂の著作や、天台三大部と言った灌頂が智顗の講説を筆録・校訂したものに対する灌頂滅後の世代の評価であるが、それは全般的に灌頂の執筆ないし筆録した内容を全面的に信頼するものであり、天台三大部の筆録や『涅槃經玄義』および『涅槃經疏』執筆といった、灌頂の生涯における動向についても、批判的視点による評価は見られず、その功績を全面的に称える内容であった。

従って、近現代に至ってから浮上した、天台三大部中の中にある智顗と灌頂の思想の混合や、智顗以外の者の著作からの援用を指摘された問題は、20世紀以前はあまり顧みられていなかったと言えよう

第2章 『涅槃經玄義』における灌頂の解釈

第1節 『涅槃經玄義』 解題

第1項 本書の成立と五重玄義について

智顗の著作には經典の文々句々に注釈を加えた經疏と、經典の主旨を述べて解釈した玄義といったものがあり、灌頂が著した大乘『涅槃經』に対する注釈書も、經疏である『涅槃經疏』と、大乘『涅槃經』の主旨を述べて解釈した『涅槃經玄義』の二種類が存在している。

この両書であるが、その成立は智顗の入滅数年を経てからのもので¹、特に『涅槃經玄義』では灌頂自らが、智顗の意を管窺して著したと述べていることから、純粋な智顗の教理を述べたものではない事に注意しなければならない。

従って、『涅槃經玄義』の記述内容は当然ながら、文章構成も含めて智顗著作のものと比較し、共通点や差異の部分を検討する必要があるだろう。

以上のことから、本項では智顗著作の構成と『涅槃經玄義』の本文構成を比較し、検討を行うものである。

初めに文章構成に対する比較であるが、『涅槃經玄義』には

玄義開爲五重。一釋名。二釋體。三釋宗。四釋用。五釋教。²

(玄義を開して五重と爲す。一に釋名、二に釋體、三に釋宗、四に釋用、五に釋教なり。)

という記述が有り、灌頂は五つの意義(名・體・宗・用・教)から大乘『涅槃經』を解釈しようとしている。

この解釈方法について、智顗著作の記述をみると、『法華玄義』のなかに

釋名第一。辨體第二。明宗第三。論用第四。判教第五。釋此五章。有通有別。通是同義。別是異義。如此五章遍解衆經故言同也。³

(釋名を第一とし、辨體を第二とし、明宗を第三とし、論用を第四とし、判教を第五とす。此の五章を釋するに、通有り、別有り。通は是れ同の義、別は是れ異の義。此の五章の如きは遍く衆經を解するが故に同と言うなり。)

という記述があり、「名」「體」「宗」「用」「教」の五つを以て一經を解釈する方法を取っていることが分かる。

次に、同じ智顗撰とされる『觀音玄義』の記述を見ると

¹ 『涅槃經玄義』の記述より考えるならば、本書の成立は大業14年(614)の戦乱及び隋の滅亡の後の事と考えられる。

² 『大正』vol.38,p01 a03-a04

³ 『大正』vol.33,p681 c29-p682 a03

大部既有五章明義。今品例爲此釋。五意者一釋名。二出體。三明宗。四辯用。五教相

4

(大部に既に五章有りて義を明かし、今の品は例して此釋を爲す。五意とは一に釋名、二に出體、三に明宗、四に辯用、五に教相なり。)

とあり、『法華玄義』と同様に五重玄義を用いて解釈していることが説示され、『金光明經玄義』にも

將釋此經大分爲二。初釋題。二釋文。釋題爲五。一釋名。二辨體。三明宗。四論用。五教相。⁵

(將に此の經を釋さば大分して二と爲す。初に釋題、二に釋文なり。釋題を五と爲す。一に釋名、二に辨體、三に明宗、四に論用、五に教相なり。)

という記述があり、『金光明經』の經題を五重玄義によって解釈することが説示され、これらの方法は、『涅槃經玄義』の解釈方法とほぼ一致している。

先に挙げた『法華玄義』や『觀音玄義』及び『金光明經玄義』は智顗說灌頂筆とされるもので、特に『觀音玄義』では「大部に既に五章の義を明かし」とあるが、この大部について佐藤哲英氏は『法華玄義』と定義して、『觀音玄義』の解釈方法は『法華玄義』に依るものとしている。⁶

『法華玄義』の成立年代であるが、講説が開皇 13 年 (593)、筆録として纏められたのが大業元年 (605) である。

『觀音玄義』は「大部」(『法華玄義』) に依ると記述があり、筆録が纏められたのは『法華玄義』成立以降と考えられよう。

『涅槃經玄義』そのものの成立年代については、本文中において灌頂が

以大業十年十月十日廬于天台之南。管窺智者義意輒爲解釋。運丁隋末寇盜縱橫。海闊山喧無處紙筆。匿影沃洲。陰林席箭推度聖文。衣殫糧盡虧其次第。於是懷挾鄙志託命遂安。草本略通放筆仍病。⁷

(大業十年十月十日を以て天台の南に廬し、智者の義意を管窺して輒ち解釋を爲す。

運、隋の末に丁て寇盜縱橫し、海闊ぎ山喧しく紙筆の處はなし。影を沃洲に匿し林に陰れ箭を席とし聖文を推度するに、衣殫き糧盡きて其の次第を虧く。是に於いて懷に鄙志を挾み命を遂安に託す。草本の略通じて筆を放ち仍ち病む。)

⁴ 『大正』 vol.34,p877 a23-a25

⁵ 『大正』 vol.39,p01 b01-b03

⁶ 佐藤 (1957,p13)

⁷ 『大正』 vol.38,p14 c15-16

と記し、大業十年（614）に天台山において『涅槃經玄義』の執筆に取り掛かるも、隋時代末の戦乱の影響で執筆に用いる紙筆を欠いたことを始めとして、執筆を中断せざるを得ない状況に追い込まれたことが述べられている。

また、別の部分には

仍蒔粟拾薪。勤兼曉夜。暨染筆已來。凡歷五載。⁸

（仍ち粟を蒔き薪を拾い、勤めて曉夜を兼ねる。筆を染むるに暨んで已來、凡そ五載を歴たり。）

という記述があり、大業十年に執筆を始めてから完成までに五年の時間を要したことが分かる。

従って『涅槃經玄義』の成立は武徳三年(619)以降と考えられよう。

以上の事から、『涅槃經玄義』の内容構成は先に修訂された『法華玄義』や『観音玄義』などで用いられた智顗の解釈方法である五重玄義の形をそのまま踏襲し、灌頂は用いたと考えてよいだろう。

第2項 序文に説示される『涅槃經玄義』の趣旨

1) 「無始無終」と「故」「新」の意義

ところで、『涅槃經玄義』は『法華玄義』等と同様に智顗の五重玄義を用いて大乘『涅槃經』の主旨を述べているが、本文構成を見ると、その構成は序文と「名」「體」「宗」「用」「教」の五重玄義の各章によって成立している。

本論は五重玄義を以て説示した五つの章であると考えられるが、灌頂は序文に於いて大乘『涅槃經』についてどのような見解を示していたのであろうか。

五重玄義各章の考察は後の章に譲り、『涅槃經玄義』序文の記述を中心として、灌頂の大乘『涅槃經』受容の一端を伺いたいと思う。

序文の冒頭の記述であるが、

夫正道幽寂無始無終。妙理虚玄非新非故。無始而言其始者。謂之無明生死。無終而語其終者。即是種智涅槃。無明生死本自有之。名之爲故。種智涅槃修因方克目之爲新。⁹
（夫れ正道は幽寂にして始まり無く終わり無し。妙理は虚玄にして新しきにも非ずば故きにも非ず。始まり無けれどもその始めを言わば、これを無明生死と謂い、終わり無く而もその終わりを語らば、即ち是れ種智涅槃なり。無明生死は本よりこれ有り。これを名付けて故となし、種智涅槃は因を修してまさに克すればこれを目して新と爲す。）

⁸ 『大正』 vol.38,p14 c29-p15 a1

⁹ 『大正』 vol.38,p1 a6-a9

とあり、この部分で灌頂は、正道を無始無終、妙理を非新非故であるとしながらも、始まりと終わりを言うのであれば、始めを無明生死、終わりを種智涅槃とみなし、無明生死を「故」、種智涅槃を「新」と扱い、因を修することによって無明を克することを涅槃としている。

無明生死を「故」とし、種智涅槃を「新」とする解釈は、『摩訶止観』の中に

又説者。無明先有。名爲故。法身是明。破於無明名爲新。無明即明。明即無明。無明即明。無明非故。¹⁰

(又た説かば、無明は先より有り。名づけて故と爲す。法身は是れ明にして、無明を破すを名づけて新と爲す。無明は即ち明。明は即ち無明。無明は即ち明なれば、無明は故に非ず。)

とあり、『摩訶止観』の当該記事では法身を新、無明を故とする記述が見られることから、これに倣って灌頂は無明を「故」と扱ったと考えられる。

また種智涅槃を「新」と解釈するのは、先に引用した『摩訶止観』の記述にある、「法身は是れ明、無明を破すを名づけて新と爲す」という記述や、智顗の『維摩經玄疏』にある

三明證成者。若觀無明因縁入不二法門。住不思議解脫也。故此經明入不二法門。即是中道雙照二諦。自然流入薩婆若海。此是觀因縁即一實諦不生不生。證無作四實諦。亦名一切種智。亦名佛眼。即是入初地見佛性。住大涅槃也。¹¹

(三に證成を明かさば、若し無明因縁を觀じて不二法門に入すれば、不思議解脫に住するなり。故に此の經には不二法門に入るを明かす。即ち是れ中道は雙べて二諦を照らし、自然に薩婆若海に流入す。此れは是れ因縁即ち一實諦不生不生なるを觀じ、無作の四實諦を證す。亦た一切種智と名づけ、亦た佛眼と名づく。即ち是れ初地に入りて佛性を見、大涅槃に住するなり。)

という記述中にある「此れは是れ因縁即ち一實諦不生不生なるを觀じ、無作の四實諦を證す。亦た一切種智と名づけ、亦た佛眼と名づく。即ち是れ初地に入りて佛性を見、大涅槃に住するなり。」から、灌頂が一切種智と涅槃を結び付けて、それらを「新」と見做したと考えられよう。

続いて灌頂は涅槃の因果と故・新について言及し、自らの見解を次のように述べている。

¹⁰ 『大正』 vol.46,p21 a18-a20

¹¹ 『大正』 vol.38,p528 c14-c20

此經乃於非始之始。分別佛性三因之殊。還就無終之終。辨於涅槃三德極果之別。若佛性之因非因。涅槃之果非果。是則因如不異果如。果如不異因如。若因如不異果如。非止涅槃之如非新。佛性之如亦復非新。若果如不異因如。非止佛性之如非故。涅槃之如亦復非故。是則佛性涅槃因果之如。皆是非新非故。¹²

(此の經は乃ち非始の始に於いて、佛性三因の殊なりを分別し、還りて無終の終に就て、涅槃三德極果の別を辨ずるなり。若し佛性の因、因に非ずば涅槃の果も果に非ず。是れ則ち因如、果如異ならず。果如、因如に異ならず。若し因如にして果如異ならざれば、ただ涅槃の如は新に非ず、佛性の如はまたまた新に非ず。若し果如、因如に異ならずば、ただ佛性の如もまた新に非ず。是れ則ち佛性涅槃因果の如は、皆是れ新に非ず故きに非ざるなり。)

灌頂は大乘『涅槃經』が非始のうち、始の部分において佛性三因、無終の終において涅槃三德の極果の別について解釈したものと見做し、佛性や涅槃の因果関係が無明に端を発する生死、因を修して得られる種智涅槃の関係とは違うものであると論じ、佛性並びに涅槃の因と果の如の関係については、「不異」（異ならず）という表現を多用して、佛性と涅槃の因果及び如の関係は「非新非故」とであると述べている。

そのことから、大乘『涅槃經』における佛性と涅槃の関係について、灌頂は因と果の関係のように捉えてはおらず、また故と新という相対関係にもあてはまらないものと定義づけていると考えられるのである。

2) 涅槃三德の意義

続いて、「非新非故」について灌頂は

非新非故之理即是法身。非新而新之果即是摩訶般若。既有非新而新種智之圓極。則非故之故。無明生死患累究竟斯亡。目之解脫。此則三德之義宛然。不縱不橫妙。等伊字。¹³
(非新非故の理は即ち是れ法身、非新而新の果は即ち是れ摩訶般若なり。既に非新而新の種智の圓極有るは、則ち非故の故、無明生死の患累は究竟して斯に亡じ、之を解脫と目づく。此れ則ち三德の義が宛然として、不縱不橫の妙なること、伊字に等し。)

と述べている。

この部分において灌頂は「非新非故」や「非新而新之果」及び「非故之故」という語句を挙げ、「非新非故」を法身、「非新而新之果」を摩訶般若とし、非新而新（摩訶般若）が極まった時に無明生死の患累が減して「非故之故」たる解脫に至ると解釈をしている。

非新非故と三德の関係について、智顗の著作を見ると『摩訶止観』の記述中に

¹² 『大正』 vol.38,p01 a10-a17

¹³ 『大正』 vol.38,p01 a17-a20

復次三徳非新非故而新而故。所以者何。三障障三徳。無明障法身。取相障般若。無知障解脱。三障先有。名之爲故。三徳破三障。今始得顯故名爲新。三障即三徳。三徳即三障。三障即三徳。三障非故。三徳即三障。三徳非新。非新而新。則有發心所得之三徳。乃至究竟所得之三徳。非故而故。則有發心所治之三障。乃至究竟所治之三障。新非新。故非故。非新而新。則有發心所得之三徳。乃至究竟所得之三徳。非故而故則有發心所治之三障。乃至究竟所治之三障。新非新。故非故。則有理性之三徳。若總達三徳非新非故。而新而故。無一異相。爲他亦然。即是旨歸祕密藏中。¹⁴

(復た次に三徳は非新非故にして而も新、而も故なり。所以は何ん。三障は三徳を障え、無明は法身を障え、取相は般若を障え、無知は解脱を障う。三障は先に有り、之を名づけて故と爲す。三徳は三障を破す。今、始めて顯わるることを得るが故に名づけて新と爲す。三障は即ち三徳。三徳は即ち三障。三障は即ち三徳なれば、三障は故に非ず。三徳は即ち三障なれば、三徳は新に非ず。新に非ずして而も新なれば、則ち發心所得の三徳、乃至究竟所得の三徳有り。故に非ずして而も故なるは、則ち發心所治の三障、乃至究竟所治の三障有り。新は新に非ず。故は故に非ず。新に非ずして而も新なるは、則ち發心所得の三徳、乃至究竟所得の三徳有り。故に非ずして而も故なるは、發心所治の三障、乃至究竟所治の三障有り。新は新に非ず。故は故に非ず。則ち理性の三徳有り。若し總じて三徳は新に非ず故に非ず。而も新にして而も故にして、一・異の相なしと達り、他の爲に亦た然るは、即ち是れ、祕密藏の中に旨歸するなり。)

と言う記述がある。

この記述では、三徳と「非新非故」の関係について言及されており、三徳と三障が相即関係であると説示された上で、三障は「故」に当てはまらず、三徳は「新」に当てはまるものないと説示し、「非新而新」は三徳とされて「非故而故」たる三障を治すとされている。

これらのことから灌頂が『涅槃經玄義』に於いて用いた語句や意義は智顗の『摩訶止観』に説示される内容と非常に近い内容であると考えられるため、灌頂は智顗の解釈を淵源としてこの部分の論を立てたと考えられる。

また、三徳と不縦不横、梵字の伊字になぞらえている部分については、大乘『涅槃經』哀歎品の記述を見ると

¹⁴ 『大正』 vol.46,p21 a07-a17

我今。當令一切衆生及我諸子四部之衆。悉皆安住祕密藏中。我亦復當安住是中入於涅槃。何等名爲祕密之藏。猶如伊字三點。若並則不成伊。縱亦不成。如摩醯首羅面上三目。乃得成伊三點。若別亦不得成。我亦如是。解脫之法亦非涅槃。如來之身亦非涅槃。摩訶般若亦非涅槃。三法各異亦非涅槃。我今安住如三法。爲衆生故名入涅槃。如世伊字。¹⁵ (我は今、當に一切衆生及び我が諸子四部の衆をして、悉く皆な祕密藏の中に安住せしむべし。我も亦た復た當に是の中に安住して涅槃に入るべし。何等かを名づけて祕密の藏と爲すや。なお伊字三點の如し。若し並べば則ち伊を成ぜず。縦も亦た成ぜず。摩醯首羅の面上の三目の如くなれば、乃ち伊の三點を成ずることを得。若し別なるも亦た成ずることを得ざれば、我も亦た是の如く、解脫の法も亦た涅槃に非ず。如來の身も亦た涅槃に非ず。摩訶般若も亦た涅槃に非ず。三法おのおの異れば、亦た涅槃に非ず。我、今是の如く安住して、衆生の爲の故に涅槃に入ると名づくこと、世の伊字の如し。)

という記述があり、特に「若し並べば則ち伊を成ぜず。縦も亦た成ぜず。摩醯首羅の面上の三目の如くなれば、乃ち伊の三點を成ずることを得。」という記事が見られるが、この記事は『涅槃經玄義』と意義が通じていることから、灌頂は大乘『涅槃經』の經文に元に説示したものと考えられる。

三徳の關係に言及した灌頂は、続けて衆生の機根について述べており、その部分の記述であるが

但衆生利鈍不同。是以大聖赴縁之教亦有頓漸之別。頓則譬於忍辱之草牛食即得醍醐。漸則五味階級次第圓滿。或有不定根縁。爲赴此機所說教門非頓非漸。喻之置毒於乳也。皆是能仁。妙窮權實。巧赴根縁。化他利物罄無乖爽。¹⁶

(但し衆生の利鈍は同じからず。是れを以て大聖の縁の赴くの教もまた頓漸の別有り。頓は則ち忍辱の草を牛が食えば即ち醍醐を得るを譬う。漸は則ち五味の階級の次第を圓滿す。或いは不定の根縁有り。此の機に赴かんが爲に説く所の教門なれば、頓に非ず漸に非ず。これ、毒を乳に置くと喩う。皆是れ能仁、妙に權實を窮め、巧に根縁に赴き、化他利物して罄く乖爽すること無きなり。)

とある。

灌頂は、衆生の利鈍が不同であることから、大聖（釈尊）が衆生の縁によって説く教えも頓と漸に區別されるとし、頓については、大乘『涅槃經』師子吼菩薩品にある喩え¹⁷を用いて表され、漸については「五味の階級の次第を圓滿す。」とあって、段階を踏んで進むものと見ている。

¹⁵ 『大正』 vol.12,p616 b08-b17

¹⁶ 『大正』 vol.38,p01 a21-a26

¹⁷ 『大正』 vol.12,p770 b14-b17 を参照のこと。

また、根縁が定まっていない（不定）衆生と『涅槃經』の関係については、「此の機に赴かんが爲に説く所の教門なれば頓に非ず漸に非ず。これ、毒を乳に置くと喩う。」と述べ、『涅槃經』の五味相生と置毒の喩え¹⁸を用いて教えと衆生を表現している。

3) 大乘『涅槃經』の説示の理由

この次に灌頂は大乘『涅槃經』説示の目的、經題の別釋と通釋について言及し、釈尊が大乘『涅槃説』を説示した理由について、灌頂は次のように述べている。

今此大經爲欲開通往昔教門。顯發如來方便密義故。於娑羅雙樹大師子吼。師子吼者名決定説。決定説者説一切衆生悉有佛性。如來畢竟不入涅槃。不入涅槃即是入於無上大乘大般涅槃。¹⁹

（今、此の大經は往昔の教門を開通し、如來の方便密義を顯發せんと欲する故に、娑羅雙樹に於いて大師子吼す。師子吼とは決定説と名づく。決定説とは一切衆生に悉く佛性有り、如來畢竟して涅槃に入らざるを説く。涅槃に入らざるとは即ち是れ無上大乘大般涅槃に入るなり。）

灌頂は大乘『涅槃經』説示の目的を、「此の大經は往昔の教門を開通し、如來の方便密義を顯發せんと欲する故に娑羅雙樹に於いて大師子吼す」と述べていることから、大乘『涅槃經』は今までの教え（往昔の教門）を開き、如來が秘されていた教えを明らかにしようた經典と見做していたものと考えられる。

また、灌頂は娑羅雙樹における仏の説法を師子吼と表して、その説法を決定説と位置づけており、その決定説を「決定説とは一切衆生に悉く佛性有り、如來畢竟して涅槃に入らざるを説く。」と述べている。

この文中には「畢竟して涅槃に入らざるを説く。涅槃に入らざるとは即ち是れ無上大乘大般涅槃に入るなり。」とあり、灌頂は大乘『涅槃經』に説示される釈尊の入涅槃を、二乗の灰身滅智ではなく、無上大乘大般涅槃に入るものと考えていたと見る事が出来る。

4) 『大般涅槃經』の經題の意義

続いて灌頂は經題について言及し、經題については

此經若具依梵本。應云摩訶般涅槃那修多羅。摩訶言大。般涅槃那此翻滅度。釋此三字具依兩義。一別二通。²⁰

（此經は若し具さに梵本に依らば、應に摩訶般涅槃那修多羅と云うべし。摩訶は大を言

¹⁸ 『大正』 vol.12,p784 c08-c13 を参照のこと。

¹⁹ 『大正』 vol.38,p01 a26-b01

²⁰ 『大正』 vol.38,p01 b01-b04

い、般涅槃とは此れ滅度と翻ず。此の三字を釋さば具さに兩義に依る。一に別、二に通なり。)

と述べ、灌頂は大乘『涅槃經』の經題の由来を、梵語に由来する「摩訶般涅槃修多羅」とし、「摩訶」を「大」、「般涅槃」を「滅度」と解釈して、「大滅度」の三字の解釈を別釋と通釋の二通りを立てている。

さらに一つ目の「別釋」については、灌頂は次のよう解釈を示している。

第一別釋者。大即法身。故此經云。所言大者。其性廣博猶若虛空。其性即法性。法性即法身也。滅者即是解脫。解脫二種煩惱生死永滅。免斯因果患累即解脫義也。所言度者即是摩訶般若。故大論云。信爲能入智爲能度。當知別以三字標今經之目。即是三德之異名也。²¹

(第一に別釋とは、大とは即ち法身なり。故に此經に云く。言う所の大とは、其の性廣博にしてなお虚空の若し。其の性は即ち法性、法性は即ち法身なり。滅は即ち是れ解脫。解脫とは、二種の煩惱生死を永く滅す。斯の因果の患累を免るるは即ち解脫の義なり。言う所の度とは即ち是れ摩訶般若。故に『大論』に云く、信を能入と爲し智を能度と爲すと。當に知るべし、別して三字を以て今經の目を標すれば、即ち是れ三徳の異名なり。)

この部分で灌頂は先に出た「大」を法身、「滅」を解脫、「度」を摩訶般若として個別に解釈を施している。

「大」を法性及び法身と解釈している部分であるが、大乘『涅槃經』四相品のなかに

佛告迦葉。所言大者。其性廣博。猶如有人壽命無量。名大丈夫。²²

(佛、迦葉に告げたまわく。言う所の大とは、其の性は廣博にして、なお人の壽命は無量に有るが如し。大丈夫と名づく。)

という記述があり、「言う所の大とは、其の性は廣博にして」という記述が見られ、灌頂はこの部分の表現を用いたと考えられる

また、大の性質（其の性）については大乘『涅槃經』四依品に

佛言。善男子。依法者。即是如來大般涅槃。一切佛法即是法性。是法性者即是如來。是故如來常住不變。²³

(佛、言わく。善男子よ。法に依るとは、即ち是れ如來の大般涅槃なり。一切佛法は即

²¹ 『大正』 vol.38,p01 b04-b10

²² 『大正』 vol.12,p631 c13-c15

²³ 『大正』 vol.12,p642 a25-a27

ち是れ法性なり。是の法性は即ち是れ如來なり。是の故に如來常住不變なり。)

という記述があり、特に「是れ法性とは即ち是れ如來、是の故に如來は常住不變なり。」という記述があることから、灌頂はこの部分に基づいて解釈したものと考えられる。²⁴

「滅」の意義については、大乘『涅槃經』四依品の本文中に

又解脱者。名滅諸愛不雜婬欲。譬如女人多諸愛欲。解脱不爾。如是解脱即是如來。²⁵
(又た解脱とは、諸愛を滅し婬欲を雜ざるを名づく。譬えば女人に諸の愛欲多きが如し。解脱は爾らず。是の如き解脱は即ち是れ如來なり。)

という記述が有り、滅と解脱と如來の関係が結び付けられた内容が記されていることから、灌頂が述べる所の「滅は即ち是れ解脱」は、この部分に由来すると考えられる。

「解脱二種」については大乘『涅槃經』本文中に

師子吼言。世尊。若有名色是繫縛者。諸阿羅漢未離名色。亦應繫縛。善男子。解脱二種。一者子斷。二者果斷。言子斷者名斷煩惱。阿羅漢等已斷煩惱衆結爛壞。是故子結不能繫縛。未斷果故名果繫縛。諸阿羅漢不見佛性。以不見故不得阿耨多羅三藐三菩提。²⁶
(師子吼は言わく。世尊よ、若し名色有りてこそ繋ぎ縛るなりとせば、諸の阿羅漢は未だ名色と離れざれば、亦たまさに繋ぎ縛るべしと。善男子よ。解脱は二種なり。一には子の斷、二には果の斷なり。子の斷と言うは煩惱を斷ずると名づく。阿羅漢等はすでに煩惱を斷じ、あまたの結は爛壞す。是の故に子の結は繋ぎ縛ること能わず。未だ果を斷ぜざる故に果が繋ぎ縛ると名づく。諸の阿羅漢は佛性を見ず。見ざるを以ての故に阿耨多羅三藐三菩提を得ず。)

とあることから、語句そのものは大乘『涅槃經』本文に依ったものと考えられる。

「度」の意義については、灌頂は『大智度論』にある

²⁴ 法身と法性の関係について智顗の著作を見ると、『四教義』の中に

「而説爲四者。此是無作之四。此四畢竟不可得。即是一實諦。名爲無作四實諦也。若聞此信解無礙者。即信一切衆生即是不思議解脱也。即是大乘即是般若。即是首楞嚴。即佛性。即是法身。即是實相。即是中道第一義諦。即是如來藏。即是法界。即是畢竟空。即是一切佛法。因此慈悲誓願菩提心發。是爲圓教名字即之信解也。」(『大正』 vol.46,p761 b25-c04) という記述があり、この部分では法身と法界が等しい関係に扱われていることから、灌頂がこの部分を参照した可能性も考えられる。

²⁵ 『大正』 vol.12,p634 c10-c12

²⁶ 『大正』 vol.12,p781 a25-b02

佛法大海信爲能入。智爲能度。如是義者即是信。若人心中有信清淨。是人能入佛法。若無信是人不能入佛法。²⁷

(佛法の大海は信をもて能く入ると爲す。智は能く度すと爲す。是の如き義とは即ち是れ信なり。若し人の心中に信の清淨有らば、是の人は能く佛法に入る。若し信無くば、是の人は佛法に入ること能わず。)

という記述のうち、「信を能入と爲し、智を能度と爲す。」をそのまま「度」の定義づけに用いたものと考えられる。

また、「信」と「般若」の関係については智顗の『四教義』に

而説爲四者。此は無作之四。此四畢竟不可得。即是一實諦。名爲無作四實諦也。若聞此信解無礙者。即信一切衆生即是不思議解脫也。即是大乘即是般若。即是首楞嚴。即佛性。即是法身。即是實相。即是中道第一義諦。即是如來藏。即是法界。即是畢竟空。即是一切佛法。因此慈悲。誓願。菩提心發。是爲圓教名字即之信解也。²⁸

(而して四を説かば、此れは是れ無作の四。此の四は畢竟不可得なり。即ち是れ一實諦、名づけて無作の四實諦と爲すなり。若し此れを聞いて信解し無礙なる者は即ち一切衆生は即ち是れ不思議解脫と信ずるなり。即ち是れ大乘にして即ち是れ般若、即ち是れ首楞嚴定にして即ち是れ佛性、即ち是れ法身にして即ち是れ實相、即ち是れ中道第一義諦、即ち是れ如來藏、即ち是れ法界、即ち是れ畢竟空にして。即ち是れ一切の佛法なり。此れに因りて慈悲、誓願、菩提心を發こす。是れを圓教名字即の信解と爲すなり。)

とあり、「若し此れ聞いて信解し無礙なる者は、即ち一切衆生が即ち是れ不思議解脫なるを信ずるなり。即ち是れ大乘にして即ち是れ般若。」と『大智度論』と類似した記述が見られる。

そのため、『大智度論』の記述と『四教義』の記述を鑑みると、灌頂は「度」(解脫)の起点を「信」と捉えていたとも考えられるのである。

また「大」「滅」「度」の三字について灌頂は、大乘『涅槃經』と特徴として扱うと同時に、涅槃三徳(法身・般若・解脫)と結び付けて考えていたと見る事が出来よう。

次に、通釋の記述を見ると灌頂は次のように述べている。

²⁷ 『大正』 vol.25,p63 a01-a04

²⁸ 『大正』 vol.46,p761 b25-c04

二通釋。大者謂大法身大般若大解脫也。滅者即是三德皆寂滅也。度者即是三德皆究竟圓滿也。故通以三字標名。表三德皆大寂滅究竟也。別通之義雖殊。然並是用非果之果無上祕密之極果。以標一教之首也。²⁹

(二に通釋とは、大とは大法身大般若大解脫を謂うなり。滅とは即ち是れ三德皆な寂滅なり。度とは即ち是れ三德皆な究竟にして圓滿なり。故に通じて三字を以て名を標するは三德皆な大寂滅究竟を表すなり。別通の義殊なると雖も、然れば並に是の非果の果無上祕密の極果を用て一教の首を標するなり。)

灌頂は通釋の部分でも別釋と同様に「大」「滅」「度」の三字に対して解釈を行っており、「大」については、「大法身」「大般若」「大解脫」という表現を用いて解釈をしている。

その語句を『涅槃經玄義』以外の他の文献中から見ると、「大法身」については『大智度論』に

問曰。從初來。處處說諸法五衆。乃至一切種智。不說是三十二相八十隨形好。今經欲竟。何以品品中說。答曰。佛有二種身。法身生身。於二身中法身為大。法身大所益多故。上來廣說。³⁰

(問うて曰わく。初めよりこのかた、處處に諸法の五衆、乃至一切種智を説きて、是の三十二相八十隨形好を説かず。今、經竟らんと欲するに、何を以てか品品に中に説かんや。答えて曰わく。佛に二種の身有り。法身と生身なり。二身の中に於いては法身を大と爲す。法身は大にして益する所多きが故に、上來廣く説けり。)

とあり、二種の仏身のうち、法身が「大」として扱われているが、大乘『涅槃經』と直接結びつきを示す記述は見られない。

「大般若」については、『法華玄義』の中に

淨名曰。一切衆生即大涅槃。故名不可思議四諦也。不可復滅。此即生死之苦諦。是無作之滅。亦是集道也。煩惱集諦不可思議。即空即假即中。即空故名一切智。即假故名道種智。即中故一切種智。三智一心中得名大般若。³¹

(『淨名』に曰く。一切衆生は即ち大涅槃なりと。故に不可思議の四諦と名づくるなり。復た滅すべからず。此れは即ち生死の苦諦、是れ無作の滅。亦た是れ集・道なり。煩惱集諦は不可思議にして、即空即假即中なり。即空の故に一切智と名づけ、即假の故に道種智と名づけ、即中なるが故に一切種智なり。三智は一心の中に得るを大般若と名づく。)

²⁹ 『大正』 vol.38,p01 b10-b15

³⁰ 『大正』 vol.25,p683 a11-a17

³¹ 『大正』 vol.33,p789 c15-c20

とあり、『淨名經』(『維摩經』)を引用する形で『法華玄義』には一切衆生が大涅槃であり、その故に不可思議四諦であるとされ、その関係から四諦と三諦の関係が説示された上で、三智一心を得ることを「大涅槃」とする記述が見られる。

『法華玄義』の記述は大乘『涅槃經』の本文と直接結び付く内容ではないが、その記述内容は涅槃と不可思議四諦が結びつく記述であるため、灌頂が『法華玄義』にある語句と定義を参考した可能性は有ったとも考えられる。

「大解脱」については、『維摩經玄疏』の中に

此三種解脱不縱不横如世伊字。名祕密藏。亦名不思議大解脱九。³²

(此の三種解脱は不縱不横なれば世の伊字の如し。祕密藏と名づけ、亦た不思議大解脱の九と名づく。)

とあり、『維摩經文疏』では、三種解脱³³と大乘『涅槃經』に説かれる涅槃と不縱不横、梵字の伊字の関係が不思議大解脱と扱われている。

この記述では直接『涅槃經』の内容に言及されており、「大解脱」の語が涅槃と結びついているため、灌頂は解脱の語の淵源を『維摩經文疏』に求めたと考えられる。

「滅」については、涅槃三徳の全てに「滅」の意味があることを説示しているが、この部分について智顗の文献を見ると、『維摩經玄疏』に

第四約圓教明位。釋淨無垢稱義者。此教詮因縁即一實諦。不思議解脱。虚空佛性。大般涅槃。諸佛法界之理。³⁴

(第四に圓教に約して位を明かし、淨無垢稱の義を釋さば。此の教は詮じて因縁即一諦、不思議解脱、虚空佛性、大般涅槃、諸佛の法界の理なり。)

という記述があり、円教という枠組みの中で、一實諦や不思議解脱、大般涅槃というものが等しい関係として扱われており、『涅槃經玄義』において説示されているものと意義は同じである。

³² 『大正』 vol.38,p553 a01-a03

³³ 三種解脱は智顗の『維摩經玄疏』に

「一明分別三種解脱相者。一眞性解脱。二實慧解脱。三方便解脱。」(『大正』 vol.38,p552 b14-b16)

「一明眞性解脱者。此經云。姪怒癡性即是解脱。今明姪怒癡性。即是勝鬘經明。自性清淨心不爲煩惱所染。若煩惱不能染。是則生死莫之能拘。性自無累名爲解脱若煩惱不能染。是則生死莫之能拘。性自無累名爲解脱。故此經云。如優波離以心相得解脱時。寧有垢不。一切衆生心相無垢亦復如是。是名不思議眞性解脱也。二明實慧解脱者。此經云。有方便慧解即是實慧解脱也。所以者何。故勝鬘經明。自性清淨心不爲煩惱所染。不染而染。難可了知。祇猶染故即有五住煩惱界内外二種生死之所拘縛。若能方便巧修實慧。不斷癡愛起諸明脱。明與無明等亦不縛不脱。即是實慧不思議解脱也。三明方便解脱者。此經云。有慧方便解即是方便解脱也。祇是實慧分別則行於非道通達佛道。住不思議解脱種種變現。大用無方物所不測。和光利物而不同塵。自既無縛能解他縛故名不思議方便解脱也。」

(『大正』 vol.38,p552 b16-c04) とあり、具体的内容が説示されている。

³⁴ 『大正』 vol.38,p540 b13-b15

また、涅槃三徳と不思議解脱等の関係について説示された部分を見ると、『維摩經玄疏』に

若住三徳即是住不思議解脱。即是住於大乘。即是以不住法住般若。即是住首楞嚴三昧修持於心。猶如虚空。即是住法性。即是住實相。即是住如如。即是住如來藏。即是住中道第一義諦。即是住法界。即是住畢竟空。即是住大慈大悲。十力。四無畏。十八不共法。即是住四無闕智。神通四攝。諸波羅密。一切三昧陀羅尼門。舉要言之。即是住眞應二身一切佛法也。

35

(若し三徳に住すれば是れ不思議解脱に住す。即ち是れ大乘に住し、即ち是れ法に住せざるを以て般若に住し、即ち是れ首楞嚴三昧に住して心に修持すること、なお虚空の如し。即ち是れ法性に住し、即ち是れ實相に住し、即ちこれ如如に住し。即ちこれ如來藏に住し、即ちこれ中道第一義諦に住し、即ち是れ法界に住し、即ち是れ畢竟空に住し、即ち是れ大慈大悲、十力、四無畏、十八不共法に住し、即ち是れ四無闕智。神通四攝。諸波羅密。一切三昧陀羅尼門に住す。要を擧げて之を言わば、即ち是れ眞應二身は一切の佛法に住するなり。)

という記述が有り、特にこの部分では涅槃の三徳に住する事が不思議解脱に住すると説示され、その事は実相や如来蔵、中道第一義諦や法界に住する事であると記されているため、灌頂はこの記述を倣ったと考えられる。

また、一切種智と寂滅に対して言及した部分であるが、『摩訶止観』には

一智者。經云。一切諸如來同共一法身。一心一智慧。力無畏亦然。唯一佛智即一切種智。

一相寂滅相。種種行類相貌皆知。名一切種智。³⁶

(一智とは、經に云わく。一切の諸の如來は同じく共に一法身、一心一智慧なり。力無畏亦た然かり。唯だ一佛智にして即ち一切種智。一相寂滅相。種種行類相貌皆な知るを一切種智と名づく。)

とあり、一切の如來の法身は一つの法身を共にし、そのことから佛の智慧は一佛の智であり、それが一切種智とされ、一つの相を以て寂滅の相を含めた種々の相貌を知ることを一切種智であると定義づけており、この記述は『涅槃經玄義』にも見られるものである。

また、不可思議や中道と一切種智の関係について言及した記述であるが、『法華玄義』の

³⁵ 『大正』 vol.38,p541 a26-b06

³⁶ 『大正』 vol.46,p28 b27-c01

なお、当該記述における「經曰」の引用元となる經典であるが『大方廣佛華嚴經』の中に「一切諸佛身 唯一法身 一心一智慧 力無畏亦然」(『大正』 vol.9,p429 b20-b21) と、『摩訶止観』の引用文と類似の記述があるため、『大方廣佛華嚴經』と考えられる。

本文をみると

大品云。一切種智即寂滅相。種種行類相貌皆知名一切種智。寂滅相即是雙遮雙亡。行類相貌皆知。即是雙流雙照。無心亡照。任運寂知。故名不可思議。即無作四諦慧。³⁷ (『大品』に云わく。一切種智は即ち寂滅の相なり。種種行類の相貌皆な知るを一切種智と名づく。寂滅相は即ち是れ雙遮雙亡なり。行類相貌皆な知るは、即ち是れ雙流雙照なり。無心に亡照し、任運に寂知す。故に不可思議と名づく。即ち無作の四諦の慧なり。)

という記述があり、この記述では先に引用した『摩訶止観』と同様の記述が見られる。

そのため、「滅」の字の意義について灌頂は、智顗の著作の解釈を土台としたうえで、涅槃三徳を寂滅や一切種智と等しい関係と扱い、通釋の部分に於いて涅槃三徳と寂滅を結び付けたものと考えられよう。

「度」については、三徳が究竟圓滿であるとして、「大」「滅」「度」の三字に涅槃三徳が示されるのは三徳の全てに大寂滅究竟の意が表れたものと、灌頂は述べている。

この「究竟」に対する記述であるが、『摩訶止観』の本文を見ると

今依經更明圓頓。如了達甚深妙徳賢首曰。菩薩於生死最初發心時。一向求菩提。堅固不可動。彼一念功德深廣無崖際。如來分別說窮劫不能盡。此菩薩聞圓法。起圓信。立圓行。住圓位。以圓功德而自莊嚴。以圓力用建立衆生。云何聞圓法。聞生死即法身。煩惱即般若。結業即解脫。雖有三名而無三體。雖是一體。而立三名。是三即一相。其實無有異。法身究竟般若解脫亦究竟。般若清淨餘亦清淨。解脫自在餘亦自在。聞一切法亦如是。皆具佛法無所減少。³⁸

(今は經に依りて更に圓頓を明かす。甚深の妙徳に了達せる賢首曰わく。菩薩は生死において最初に發心する時、一向に菩提を求め、堅固にして動かず。彼の一念の功德は深廣にして崖際無し。如來分別して説くに、劫を盡すこと能わざることを窮むる。此の菩薩は圓の法を聞き、圓の信を起こし、圓の行を立て、圓の位に住し、圓の功德を以て自らを莊嚴し、圓の力用を以て衆生を建立す。云何が圓の法を聞かん。生死即法身。煩惱即般若。結業即解脫を聞かん。三有りと雖も、是れ一體なると雖も、而も三名を立つ。是れ三にして即ち一相。其れ實にして異なり有ること無けん。法身究竟すれば般若解脫も究竟す。般若が清淨なれば餘も亦た清淨す。解脫が自在なれば餘も亦た自在なり。一切の法を聞くこと亦た是の如し。皆な佛法を具して減少すること無し。)

³⁷ 『大正』 vol.33,p721 b11-b14

³⁸ 『大正』 vol.46,p002 a04-a13

という記述があり、特に圓法の意義の中に「何が圓の法を聞かん。生死即法身。煩惱即般若。結業即解脱を聞かん。三有りと雖も、是れ一體なると雖も、而も三名を立つ。是れ三にして即ち一相。其れ實にして異なり有ること無けん。法身究竟すれば般若解脱も究竟す。般若が清浄なれば餘も亦た清浄す。解脱が自在なれば餘も亦た自在なり。」という記述が見られる。

この記述は法身・般若・解脱の三徳が相即であるとされた上で、三徳全てが「究竟」であると説示されたもので、灌頂は『涅槃經玄義』においても同様のことを説示している。

そのため、灌頂は「究竟」の意義について、『摩訶止観』に倣ったと考えられる。

なお、三徳と「圓滿」については智顗の著作中に直接言及した記述が見られなかったため、三徳を皆、「圓滿」とする解釈は灌頂の独自解釈である可能性があろう。

また、灌頂は別釋と通釋の両義が異なることに對しても言及し、別釋と通釋の解釈が異なることについて「別通の義殊なりと雖も、然れば並に是の非果の果、無上祕密の極果を以て一教の首を標するなり。」と述べている。

そのため、灌頂は別釋と通釋の内容は異なれども「無上祕密の極果」が大乗『涅槃經』の特徴を示していると考えていたと言える。

この「極果」の解釈であるが、『涅槃經疏』を見ると

如來性品

此題。不標佛而言如來者。允同三世。三世諸佛皆初號如來。又舉初以標後。又如名不異。破諸異計。又如來即佛。佛即如來。故言如來性品。四悉檀云云。又如來是極果之勝號。性是至理之本名。非但極果名曰如來。衆生本性亦名如來。³⁹

(如來性品

此の題、佛を標せずして如來と言うは、三世に允同す。三世の諸佛は皆な初め如來と號す。又た初めを擧げて以て後を標す。又た如は不異と名づくれば、諸の異計を破す。又た如來は即ち佛、佛は即ち如來なり。故に如來性品に云わく、四悉檀云々と。又た又如來は是れ極果の勝號。性は是れ至理の本名。但だ極果を名づけて如來と曰うに非ず。衆生の本性も亦た如來と名づく。)

とあり、この記事で灌頂は「また如來は是れ極果の勝號」と述べて、如來と極果を同等のものとして扱っていることが分かる。

如來と涅槃の關係については大乗『涅槃經』四相品の本文中に

³⁹ 『大正』 vol.38,p101c27-p102a04

若以法身譬燈器者。燈器無常。法身亦爾。應是無常。善男子。汝今不應作如是難。如世間言器。如來世尊無上法器。彼器無常非如來也。一切法中涅槃爲常。如來體之故名爲常。⁴⁰

(若し法身を以て燈器に譬えば、燈器は無常なれば法身も亦た爾なり。まさに是れ無常なるべしと。善男子よ、汝は今まさに是の如き難を作すべからず。世間を器と言うが如く、如來世尊も無上の法器なり。彼の器が無常なるは如來に非ざるなり。一切法の中にて涅槃と常と爲す。如來は之を體とするが故に名づけて常と爲す。)

という記述があり、この記述では涅槃を「常」とし、それを体するのが如来であることが説示されていることから、灌頂は涅槃を体する如来と極果を同等のものと考えていたと言える。

そのため、灌頂は無上祕密の極果、言い換えれば涅槃の三徳を大乘『涅槃經』を表す特徴と考えていたと言えよう。

4) 序文の総括

このように三徳を大乘『涅槃經』の特徴として捉えた灌頂は、これらの記述を総括して次のような記述を以て序文をまとめている。

總攬三法三目三點名大般涅槃。金剛寶藏滿足無缺。不縱不橫。不並不別。微妙祕密以當其體。常住不變。恒安清涼。不老不死以當其宗。置毒佛性遍五味中味味殺人。震大毒鼓雖無心欲聞聞之皆死。八大自然在我以當其用。常住二字。無上醍醐。與諸典別決定之吼以當其教。名含體攝常宗毒用極教之相也⁴¹

(總じて三法三目三點を攬て大般涅槃と名づく。金剛寶藏は満足して缺けること無く、不縱不橫、不並不別、微妙祕密を以て其の體を當て、常住不變、恒安清涼、不老不死を以て其の宗を當て、毒の佛性を置き五味の中に遍じて味味人を殺し、大毒鼓を震わせ聞かんと欲する心無しと雖も之を聞けば皆死す。八大自然の我を以て其の用に當る。常住の二字、無上の醍醐、諸典と別なる決定の吼を以て其の教に當る。名を含し、體を攝し、常宗、毒用、極教の相なり。)

序文の総括となるこの部分では「三法三目三點」の例を以て涅槃三徳の相即関係を説示すると共に、後の章において説示される五重玄義の各部分の特徴となる語句を示し、その中では「體」に不縱不橫、不並不別、微妙祕密、「宗」に常住不變、恒安清涼、不老不死、「用」に毒鼓の働きと八大自然の我、「教」には「常住の二字」「無常の醍醐」が当てはめられている。

⁴⁰ 『大正』 vol.12,p630 b04-b08

⁴¹ 『大正』 vol.38,p01 b25-c01

これらの特徴は、灌頂の大乘『涅槃經』受容の特徴を伺う上では留意すべき点であろう。

序文では、涅槃三徳と経題に基づく「大」「滅」「度」の解釈がなされ、その内容は智顗の著作と大乘『涅槃經』の本文に基づいて解釈がなされており、その結びとして五重玄義の各部分の特徴が述べられた上で、後の章へ論が展開される構成となっている。

そのことから、灌頂は『涅槃經玄義』序文において、涅槃三徳や大滅度の三字の意義を智顗の著作や大乘『涅槃經』本文に基づく解釈を行って説示した上で、智顗独自の解釈方法である五重玄義を用いて大乘『涅槃經』に説示される不縦不横や常住不變、八大自然の我といったものの解釈を試みたものであるといえよう。

第2節 「名」について

第1項 「翻」の解釈

1) 「無翻」について

灌頂は先にも述べた様に、大乘『涅槃經』について、五重玄義を用いて解釈することを『涅槃經玄義』の本文の中において明記している。

本文構成そのものは、智顗の五重玄義に倣っていることから、「名」「體」「宗」「用」「教」となっているが、五重玄義各章において、その内容は灌頂本人が述べた様に智顗の意図を窺って記されたものなのであろうか。

この章では、五重玄義のうちの「名」の部分について、その本文と智顗の著作における記述を比較し、灌頂の大乘『涅槃經』受容を検討したい。

灌頂は涅槃の「名」の解釈について、『涅槃經玄義』の本文の中において

釋名又五。謂。翻。通。無。假。絶。⁴²

(名を釋するに又五。翻、通、無、假、絶を謂う。)

と述べ、涅槃の名は「翻」「通」「無」「假」「絶」という五種類の解釈があることを明示し、初めに掲げられている「翻」について灌頂は

翻者四説。謂。無。有。亦有。亦無。非有非無。⁴³

(翻は四説なり。無、有、亦有亦無、非有非無を謂う。)

と説示し、「翻」には「無」「有」「亦有亦無」「非有非無」という四説が有ることを述べている。

この「翻」の四説のうち、「無」について灌頂は

⁴² 『大正』 vol.38,p01 c05

⁴³ 『大正』 vol.38,p01 c06

初言無者。天竺五處不同。東南中三方奢切小殊。西北兩處大異。如言摩訶。摩醯。泥曰。泥洹。此則三方。如言洹隸槃那。般涅槃那。此則二方。類如此間楚夏耳。有人以泥曰目雙卷。泥洹目六卷。涅槃目大本。是義皆不然。雙卷明八十無常。六卷明金剛不毀。豈可以方言簡義。毘婆沙云涅槃那。今經無那字。蓋譯人存略耳。肇論以摩訶涅槃。爲彼土正音。古今承用。⁴⁴

(初めに無を言わば、天竺の五處は同じからず。東南中の三方は奢切小殊にして、西北の兩處は大に異なる。摩訶、摩醯、泥曰、泥洹を言うが如きは此れ則ち三方なり。洹隸槃那、般涅槃那と言うが如きは此れ則ち二方なり。類せば此の間は楚、夏の如きのみ。有る人、泥曰を以て雙卷と目し、泥洹を六卷と目し、大本を涅槃と目す。是の義皆然らず。雙卷は八十無常を明かし、六卷は金剛不毀を明かす。豈、方言を以て義を簡ぶべけんや。毘婆沙は涅槃那と云い、今經には那の字は無し。蓋し、譯人の略が存るのみ。『肇論』は摩訶涅槃を以て彼土の正音と爲し、古今承用す。)

と述べ、天竺の五つの場所（東・西・南・北・中央）の不同を『涅槃』の翻訳に譬え、「摩訶」「摩醯」「泥曰」「泥洹」という訳語と「洹隸槃那」「般涅槃那」という訳語が有ることを示している。

また灌頂は、複数に分かれる大乘『涅槃經』の訳本の題名と解釈について、「有る人、泥曰を以て雙卷と目し、泥洹を六卷と目し、大本を涅槃と目す。是の義皆然らず。雙卷は八十無常を明かし、六卷は金剛不毀を明かす。豈、方言を以て義を簡ぶべけんや。」と述べて、解釈が複数に渡ることに対して批判を行っている。

複数に分かれる解釈の中でも灌頂は、僧肇の『涅槃無明論』にて説かれている

僧肇言。泥曰。泥洹。涅槃。此三名前後異出。蓋是楚夏不同耳。云涅槃。音正也。⁴⁵
(僧肇言わく。泥曰・泥洹・涅槃をして、此の三つの名は前後異出し、蓋し楚夏と同じからざるのみと言う。涅槃に云く。音は正となりと。)

という説が古来より用いられていたと述べている。

この「無翻」の説であるが灌頂は、この説のうちの五つを説示し、初めの説と二番目の説については

⁴⁴ 『大正』 vol.38,p01 c06-c14

⁴⁵ 『大正』 vol.45,p157 b24-b26

一廣州大亮云。一名含衆名。譯家所以不翻。正在此也。名下之義。可作異釋。如言大者。莫先爲義。一切諸法莫先於此。又大常也。大是神通之極號。常樂之都名。故不可翻也。二云名字是色聲之法。不可一名累書衆名一義疊說衆義。所以不可翻也。⁴⁶

(一に廣州の大亮云く。一名に衆名を含む。譯家が不翻とする所以、正に此に在り。名の下の義、異釋と作すべし。大とは、莫先を義と爲す。一切諸法、此れより先なるは莫し。又大は常なり。大は是れ神通の極號。常樂の都名と言うが如し。故に翻ずべからざるなり。二に云く、名字は是れ色聲の法。一名もて衆名を累書し一義をもて衆義を疊說すべからず。所以に不可翻なり。)

と述べ、初めに挙げた廣州の大亮の説は、「涅槃」の一名に衆名を含むために翻訳することなく、「涅槃」の語の後の解釈はそれぞれ異なるものとし、「大」は「神通の極號」「常樂の都名」であるが故に翻訳することが出来ないものであるとしている。

二番目の説については、名字は色と聲の二法で、一名に複数の意味が重なり、一義を以て複数の義を説くものとでないとして、「無翻」とする説であるとしている。

三番目の説については

三云。名是義上之名。義是名下之義。名既是一。義豈可多。但一名而多訓。例如此間息字。或訓子息。或訓長息。或訓止住之息。或訓暫時消息。或訓報示消息。若據一失諸。故不可翻。⁴⁷

(三に云く。名は是れ義の上の名。義は是れ名の下義。名はもとより是れ一にして、義は豈に多かるべけんや。但だ一名にして訓多し。例せば此の間の息の字、或いは子息と訓じ、或いは長息と訓じ、或いは止住の息と訓じ、或いは暫時の消息と訓じ、或いは報示の消息と訓ずるが如し。若し一に據らば諸を失す。故に不可翻なり。)

と説示して、この説は一名の下に名の意味(義)が有るが、名は一つであっても義は多く存在するものであるとし、「息」の一字に複数の義が有ることを例として、一つの義を根拠とすれば他の義を失することから、「無翻」であるとしている。

四番目と五番目の説について、灌頂は

四云。一名多義。如先陀婆一名四實。關涉處多不可翻也。五云祇先陀婆一語。隨時各用。智臣善解契會王心。涅槃亦爾。初出言涅槃。涅槃即生也。將逝言涅槃。涅槃即滅也。但此無密語翻彼密義。故言無翻也。⁴⁸

(四に云く。一名にして多義なり。先陀婆の一名にして四實なるが如し。關涉する處多け

⁴⁶ 『大正』 vol.38,p01 c15-c20

⁴⁷ 『大正』 vol.38,p01 c20-c24

⁴⁸ 『大正』 vol.38,p01 c24-c29

れば翻ずべからざるなり。五に云く。祇だ先陀婆の一語を時に随いておのおの用いるに、智臣は善く解して王の心と契會す。涅槃も亦た爾り。初めに涅槃を言うを出だせば、涅槃即生なり、將に逝かんとするを涅槃と言うは、涅槃即滅なり。但だ此れ密語にして彼の密語を翻ずること無し。故に無翻と言うなり。)

と述べ、四番目の説は一名に多くの義が有ることを先陀婆の一名四實の例を以て示し、そのことから関渉する所が多い故に「無翻」とする説であるとしている。

五番目の説については、四番目の説に出た「先陀婆」にある様々な義を智臣が良く理解し、その時々に応じて用いれば王の心に合うことに譬え、「涅槃」についても同様であるとしてその故に「無翻」とする説であるとしている。

2) 「有翻」について

続いて二番目の「有」(有翻)の説について灌頂は

二云有翻者。梁武云。佛具四等隨其類音溥告衆生。若不可翻此土便應隔化。四等亦是不遍。引釋論般若尊重智慧輕薄。既得以輕代重。何得不以眞丹單別。翻天竺兼含。既可得翻。且舉十家。⁴⁹

(二に有翻と云うは、梁武の云わく。佛、四等を具して其の類音に隨て溥く衆生に告ぐと。若し翻ずべからざれば此の土は便ち應に化を隔つ。四等は亦た是れ遍ならず。『釋論』の般若尊重、智慧輕薄と云うを引くに、既に輕を以て重に代わることを得る。何ぞ眞丹の單別を以て天竺の兼含を翻ぜざることを得ん。既に翻ずることを得べし。すべからく十家を舉げん。)

と述べ、この部分で『大智度論』の一説⁵⁰を挙げ、「眞丹の單別」(漢語)を以て天竺の兼含『梵語』を翻訳することが出来るとして「有翻」の説を解説し、「有翻」の説を取る者として、灌頂は十師の名を挙げている。

これらの十師について灌頂は

一竺道生。時人呼爲涅槃聖。翻爲滅。引文云。聞佛唱滅悲哀請住。魔王所以勸令速滅云云。二莊嚴大斌。翻爲寂滅。引文云。生滅滅已寂滅爲樂。前家止滅於生。後家滅生復滅於滅。故言寂滅云云。三白馬愛。翻爲祕藏。引文云。皆悉安住祕密藏中云云。四長干影。翻爲安樂。引文云。如人病差名爲安樂。安樂名涅槃。五定林柔。翻爲無累解脫。既無創疣即無累也。六太昌宗。翻爲解脫。引四相品云。涅槃名解脫。迦葉品云。

⁴⁹ 『大正』 vol.38,p02 a01-a04

⁵⁰ 「般若尊重」については『大正』 vol.25,p126 a10-a18 を、「智慧輕薄」については『大正』 vol.25,p552 a03-a04 を参照のこと。

慈悲即眞解脱。解脱即大涅槃。七梁武。翻爲不生。引文云。斷煩惱者。不名涅槃。不生煩惱乃名涅槃。八肇論云無爲。亦云滅度。九會稽基。偏用無爲一義爲翻也。十開善光宅。同用滅度。引文云。大覺世尊將欲涅槃。引六卷云。大牟尼尊今當滅度。彼此兩存。正是翻也。例大本稱娑羅雙樹。六卷云堅固林。又引法華長行云。中夜當入涅槃。後偈云。佛此夜滅度。又引華嚴云。古來今佛無般涅槃。除化衆生方便滅度。又引遺教。佛臨涅槃略説教誡。又云。時將欲過我欲滅度。是爲十家明有翻也。⁵¹

(一に竺の道生、時の人は呼びて涅槃聖と爲す。翻じて滅と爲す。文を引きて云く。佛が滅を唱えるを聞いて悲哀して住せんこと請う。魔王が勸めて速やかに滅しむる所以なりと云云。二に莊嚴の大斌、翻じて寂滅と爲す。文を引きて云く。生滅滅し已りて寂滅を樂と爲す。前家は止だ生を滅し、後家は生を滅して復た滅を滅す。故に寂滅と言うと云云。三に白馬の愛、翻じて祕藏と爲す。文を引きて云く。皆なこと悉く祕密藏の中に安住すと云云。四に長干の影、翻じて安樂と爲す。文を引きて云く。人の病差ゆるを名づけて安樂と爲すが如し。安樂を涅槃と名づく。五に定林の柔、翻じて無累解脱と爲す。もとより創疣無く、即ち無累無し。六に太昌の宗、翻じて解脱と爲す。四相品を引きて云く、涅槃を解脱と名づく。迦葉品に云く。慈悲即ち眞解脱、解脱は即ち大涅槃なり。七に梁武、翻じて不生と爲す。文を引きて云く。煩惱を斷ずる者を涅槃とは名づけず。煩惱が生ぜざるを乃ち涅槃と名づく。八に『肇論』には無爲と云い、亦た滅度と云う。九に會稽の基、ひとえに無爲の一義をもて翻と爲すなり。十に開善、光宅は同じく滅度を用いる。文を引きて云く。大覺世尊は將に涅槃せんと欲すと。『六卷』を引きて云く。大牟尼尊は今當に滅度すべしと。彼と此、兩つながら存す。正しく是れ翻なり。『大本』に娑羅雙樹と稱し、六卷に堅固林と云うに例す。又た『法華』の長行に云く。中夜當に涅槃に入るべしと。後の偈に云く。佛、此の夜に滅度せんと。又た『華嚴』を引きて云く。古來、今佛は般涅槃無し。衆生を化する方便の滅度を除くと。又た遺教を引く。佛、涅槃に臨みて略して教誡を説くと。又た云く。時將に過ぎんと欲す。我滅度せんと欲すと。是れを十家と爲し、有翻を明かすなり。)

と述べ、竺道生をはじめとする灌頂以前の十人の師が大乘『涅槃經』を論拠して、それぞれが「有翻」の説を主張していることを、根拠とする經文を示した上で、灌頂は『涅槃經玄義』の本文上においてそれぞれの説を示している。

⁵¹ 『大正』 vol.38,p02 a04-a25

3) 「亦有亦無」と「非有非無」について

次に「翻」の三番目の説であるが、灌頂は「亦有亦無」について以下のように述べている。

三明亦可翻亦不可翻者。叡師云。秦言謬者定之以方冊。梵音不可變者即而書之。匠者之公謹受者之重慎。今經翻摩訶爲大。般涅槃三字存梵音。是則一字可翻三字不可翻。梵漢雙題正應在此。⁵²

(三に亦可翻と亦不可翻を明かすとは、叡師の云く。秦言の謬れるは之れを定むるに方冊を以てし、梵音の變ずべからざるもの即ち之れを書するは匠者の公謹、受者の重慎なり。今經は摩訶を翻じて大と爲し、般涅槃の三字は梵音を存す。是れ則ち一字は翻ずべく、三字は翻ずべからず。梵漢を雙べて題するは正に此に在るべし。)

この部分において灌頂は「亦可翻」と「亦不可翻」について、鳩摩羅什と共に訳經に従事した僧叡の見解を元に、誤りは漢文の經典を以てそれを正し、梵音のままで変えるべきではない語句を記すことは訳者と筆記者の問題であるとした上で、「大般涅槃」の訳は摩訶を「大」と漢訳し、「般涅槃」は梵音を音写したものとの二つを並べたものであるとしている。

四番目の「非有非無」については

四云大名不可思議。故非可翻非不可翻。今明。漢人多不曉梵。即有衆說莫知孰是。世既咸用開善未能異之。今雖同其翻不用其義。同翻者摩訶此翻爲大。般涅槃此翻爲滅。槃那此翻爲度。是爲大滅度也。有翻無翻四家竟。⁵³

(四に云く、大を不可思議と名づく。故に非可翻、非不可翻なり。今、明かさく。漢人の多くは梵を曉めず。即ち衆說有りて孰れが是なるを知る事莫し。世、既にみなことごとく開善を用いて未だ之れに異すること能わず。今、其の翻に同ずると雖も其の義を用いず。翻に同ずとは摩訶を此れ翻じて大と爲し、般涅槃を此れ翻じて滅と爲し、槃那を此れ翻じて度と爲して、是れを大滅度と爲すなり。有翻無翻の四家、竟る。)

と述べて、漢人の多くが梵語に通じていないが故に正しい説を知らず、開善寺智蔵の説に異を唱える者が無いとし、その記述に続いて灌頂は「今、其の翻に同ずると雖も其の義を用いず。翻に同ずとは摩訶を此れ翻じて大と爲し、般涅槃を此れ翻じて滅と爲し、槃那を此れ翻じて度と爲して、是れを大滅度と爲すなり。」と述べて明確に自らの考えを示している。

執筆当時の風潮が智蔵の説を主流とする中で、灌頂がこのような意思表示をしたことは、灌頂は部分的に智蔵の説に追従する態度を見せつつも、従来より支持されていた智蔵の説に対しては疑義を向けたものと考えることが可能である。

⁵² 『大正』 vol.38,p02 a25-a29

⁵³ 『大正』 vol.38,p02 a29-b05

4) 旧説に対する灌頂の見解

続けて灌頂は、智蔵の四解について次のように述べている。

次出開善四解。一云。滅據法度據人。生死之法滅已還無。生死之人轉而作佛。二云滅名目無。滅有還無故。度名目有。從此至彼故。邊實法道人法俱滅。相續道中人法俱度。三云。滅是有餘度は無餘。有餘涅槃既未究竟。止可是滅。無餘永免。方得是度。四云。滅是本有今無之義。而加之以度者。是永免之名。欲明凡夫之死。亦得是滅。而非永免。不得稱度。⁵⁴

(次に開善の四解を出す。一に云く、滅は法に據り度は人に據る。生死の法は滅し已り還りて無し。生死の人は轉じて佛と作す。二に云く、滅の名は無と目づく。有を滅し、還りて無なるが故なり。度の名は有と目づく。此より彼に至るが故なり。實法道の邊は人法俱に滅し、相續道の中は人法俱に度す。三に云く、滅は是れ有餘。度は是れ無餘なり。有餘涅槃はもとより未だ究竟せず。ただ是れ滅なるべし。無餘は永く免るる。方に是れ度を得。四に云く。滅は是れ本有今無の義。而して之を加うるに、度を以てすれば、是れ永く免るるの名なり。凡夫の死を明かさんと欲せば、亦た是れ滅を得れども、而して永く免るるに非ず。度と稱することを得ざるなり。)

灌頂は智蔵の四解について、「滅」が法に拠るものであることや、滅を「無」と結びつけていることや、滅が有餘涅槃とされていることを明かし、「度」については人に拠り、度の名が「有」とされ、無餘涅槃とされていることを述べている。

この四解に対して灌頂は、初解（「一に云く・・・」の部分）に対する諸師の反論を引用し、加えて四解に対する自説を述べて智蔵の説に対して反論をしている。

灌頂が引用したとおぼしき、智蔵への反論意見は次のようなものである。

觀師難初解云。若生死之法滅無。生死之人附何而度。若生死假人轉得成佛。生死之法何不轉爲涅槃。⁵⁵

(觀師、初解を難じて云く。若し生死の法が滅して無なれば、生死の人は何に附して度せん。若し生死の假人、轉じて成佛することを得ば、生死の法は何ぞ轉じて涅槃と爲らざるや。)

これは智蔵の初解のうち、「生死の法は滅し已り還りて無し。生死の人は轉じて佛と作す。」という部分に対する反論であり、この部分に於ける反論内容は、生死の法が無ければ何に附して度することとなるのか、生死の假人が轉じて佛となるのであれば、生死の法が轉じて涅槃となることはないのかというものである。

⁵⁴ 『大正』 vol.38,p02 b05-b13

⁵⁵ 『大正』 vol.38,p02 b14-b16

この批判を踏まえて、灌頂は初解に対する自己の見解を「蔵」「通」「別」「円」の四教の立場から述べている。

「蔵教」の立場からの見解であるが、灌頂は

今研初解。是何等義。若依聲聞法者。三果生死未併滅。假人不永度。若第四果凡法因雖滅。凡法果未滅。假人猶未度。若灰身滅智假法俱寂。寂則不論度。又不得作佛。若菩薩法者。凡法都不滅。假人又不度。是誰法滅。何等人度。如此往推。非三藏義也。⁵⁶

(今、初解を研ず。是れ何等の義なるや。若し聲聞法に依らば、三果は生死を未だ併わせながら滅せずして假人は永く度せず。若し第四果ならば凡法の因を滅すと雖も、未だ果を滅せず。假人はなお未だ度せず。若し灰身滅智ならば假法は俱に寂するも、寂は則ち度を論ぜず。また作佛することを得ず。若し菩薩法ならば、凡法は都べて滅せず。假人もまた度せず。是れ誰の法の滅なるや。何等の人を度するや。此の如く往き推するに、三蔵の法に非ざるなり。)

と述べている。

灌頂は智蔵の論を三蔵教の立場から見た場合、声聞の四果のうちの三果である不還果は滅することもなければ、この立場の者はまだ度脱せず、四果たる阿羅漢果は凡法の因は滅するも、果を滅してはおらず、灰身滅智の場合も度を論ぜず、佛となることが出来ない状態であり、三蔵の菩薩は凡法を滅せず、度脱していないということから、智蔵の主張は三蔵教に当てはまるものではないと灌頂は述べている。

次に通教の立場からのものであるが、灌頂は次のように述べている。

若依聲聞菩薩共法者。三乘之人同以無言說道斷煩惱。入第一義。即體生死法。是涅槃法不論滅與不滅。即生死人是涅槃人。不論度與不度。既無法可滅。何用以滅目之。既無人可度用度目誰。如此推之則非通教義也。⁵⁷

(若し聲聞菩薩の共法に依らば、三乗の人は同じく無言説の道を以て煩惱を斷じ、第一義に入る。即ち生死の法を體するに、是れ涅槃の法なれば滅と不滅を論ぜず。生死の人に即して是れ涅槃の人なれば、度と不度を論ぜず。もとより法の滅すべきは無し、何をもちて滅を以て之れを目標く。もとより人の度すべきはなし、度を用て誰を目標けん。此の如く之れを推するに、則ち通教の義に非ざるなり。)

灌頂は聲聞菩薩の共法（通教）に依る三乗の者は、無言説の道を用いて第一義に入るのであり、生死と涅槃が即して「滅と不滅」「度と不度」を論じず、滅すべき法と度すべき人の存在が無いということから、智蔵の説は通教にも当てはまるものではないと述べている。

⁵⁶ 『大正』 vol.38,p02 b16-b21

⁵⁷ 『大正』 vol.38,p02 b21-b26

次に別教の立場からの言及であるが、灌頂は次のように述べている。

若獨菩薩法。非但滅生死之偽法。亦滅涅槃之眞法。非但度生死之凡人。亦度出世之聖人。彼師言不涉眞法。語不論聖人。以此往推。非別教義也。⁵⁸
(若し獨菩薩法ならば、但だ生死の偽法を滅するに非ず。亦た涅槃の眞法を滅す。生死の凡人を度するのみに非ず、亦た出世の聖人を度す。彼の師の言は眞法に涉らず、語は聖人を論ぜず。此れを以て往き推するに、別教の義に非ざるなり。)

灌頂は獨菩薩法（別教）を凡人を度脱させるだけではなく、出世間の聖人も度脱させるものと定義し、智蔵の主張を「眞法に涉らず、語は聖人を論ぜず。」と述べて、別教の教義にも当てはまるものではないとしている。

最後の円教の立場からは、灌頂は次のように述べている。

若就佛法者。滅之與度不縱不横。無二無別。彼師分滅。異度。離法論人。如此往推。非圓教義也。既非小。非共。非菩薩。非佛。並非先聖之法言。則不敢道也云云。⁵⁹
(若し佛法に就かば、滅はこれ度と不縱不横、無二無別なり。彼の師は滅を分かち、度を異にし、法を離れて人を論ず。此の如く往き推するに、圓教の義に非ざるなり。もとより小に非ず、共に非ず、菩薩に非ず、佛に非ず。並びに先聖の法言に非ず。則ち敢えて道とせず云云。)

灌頂は円教の立場から見た場合、「滅」と「度」は不縱不横、無二無別の関係に有るが、彼の師（智蔵）は滅と度と法を関連しない別々の存在と考えることから、智蔵の説は圓教にも当てはまるものではないと述べた上で、「蔵」「通」「別」「円」及び先師の説にも当てはまらないものであると説示し、初解に対する言及を終えている。

次に智蔵の二解についてであるが、灌頂は智蔵が示した「滅と無」「度と有」の関係を初解と同じように四教を用いて見解を示している。

四教のうち、蔵教の視点から述べたものは次のものである。

今研第二解。若以滅目無。以度目有者。若受此有無猶是苦諦。執此有無。猶是集諦。修此有無。猶是道諦。盡此有無。猶是滅諦。滅諦之眞尚不可以有無名之。云何以有無名大涅槃。如此往推非三藏眞義。⁶⁰

(今、第二解を研ず。若し滅を以て無と目づけ、度を以て有と目づけば、若し此の有無受けばなお苦諦なり。此の有無に執すれば、なお是れ集諦なり。此の有無を修せば、な

⁵⁸ 『大正』 vol.38,p02 b26-c01

⁵⁹ 『大正』 vol.38,p02 c01-c04

⁶⁰ 『大正』 vol.38,p02 c04-c09

お是れ道諦なり。此の有無を盡さば、なお是れ滅諦なり。滅諦の眞尚は有無を以て之れを名づくべからず。云何ぞ有無を以て大涅槃と名づけん。此の如く往き推するに、三蔵の眞義に非ず。)

灌頂は智蔵の第二解にある「滅の名は無と目づく。有を滅し、還りて無なるが故なり。度の名は有と目づく。」という記述について、三蔵教の立場から自説を述べている。

特に灌頂は「滅諦」と「有無」の関係について「滅諦の眞尚は有無を以て之れを名づくべからず。」と述べて、滅諦を有無という語句で定義づけることを批判した上で、智蔵の説を三蔵教に当てはまるものではないとしている。

次に「通教」の立場から、灌頂は自らの見解について次のように述べている。

若以滅目無。以度目有。若雙目生死。生死本自不然。今則無滅。生死既無滅。以滅目誰。生死本自不然。那得是有。非有則無度法。亦無度者。度復目誰。既不可以滅度目於生死。云何以滅度目於涅槃。疆以疣贅累彼虛空。以此推之。非是聲聞菩薩共法。⁶¹

(若し滅を以て無と目づけ、度を以て有と名づけば、雙べて生死と名づくるが若し。生死は本より然らず。今は則ち滅無し。生死はもとより滅無くば、滅を以て誰に名づけん。生死は本より然らずば、那ぞ是れ有なることを得ん。有に非ざれば則ち度法無く、亦た度者無し。度も復た誰に名づけん。もとより滅度を以て生死と名づくべからず。云何ぞ滅度を以て涅槃と名づくるや。疆、疣贅を以て彼の虚空に累す。此れ以て之を推するに、是れ聲聞菩薩の共法に非ざるなり。)

灌頂は、通教より智蔵の説を考えた場合、滅を「無」とし度を「有」とすることは、生死を並列して名づけるようなものであり、生死は本より「滅」もなく「有」もなく、そのことから度者もなく、「滅」「度」を以て「涅槃」とするのはどのような理由によるものであるのかと疑義を呈し、智蔵の説は聲聞菩薩の共法(通教)に当てはまるものではないとしている。

次に菩薩の法(別教)から見た場合について、灌頂は次のように述べている。

若以滅目無。以度目有者。此以名召法。以法應名。名物尚存。爲見所縛。云何以見義釋大涅槃。若以滅目無門。以度目有門者。爲目小門。爲目大門。小門能通拙所通僞。貧住化城。久已被棄。云何以拙能通釋大涅槃。若以滅目無。以度目有。明眞俗二諦者。此是偏邪二邊。云何以二邊釋中道大涅槃。如此往推。則非菩薩法也。⁶²

(若し滅を以て無と目づけ、度を以て有と名づくるは、此れ名を以て法を召し、法を以て名に應ず。名物なお存するは、見の爲に縛せられる所なり。云何ぞ、見の義を以て大

⁶¹ 『大正』 vol.38,p02 c09-c14

⁶² 『大正』 vol.38,p02 c14-c22

涅槃を釋するや。若し滅を以て無門と目づけ、度を以て有門と名づくるは、目づけて小門と爲し、目づけて大門と爲す。小門は能通、拙にして所通偽なり。貪にして化城に住し、久しく已に棄てられる。云何ぞ拙の能通を以て大涅槃を釋せんや。

若し滅を以て無と目づけ、度を以て有と目づけて眞俗二諦を明かさば、此れは是れ偏邪の二邊なり。云何ぞ二邊を以て中道大涅槃を釋せんや。此の如く往き推するに、則ち菩薩の法に非ざるなり。)

別教の視点に立って智蔵の説を論じた灌頂は、智蔵の説示する「滅と無」「度と有」の関係について「此れ名を以て法を召し、法を以て名に應ず。名物なお存するは、見の爲に縛せられる所なり。」と述べ、名を以て法を召する智蔵の説を見惑に縛られたものとして批判し、「見の義を以て大涅槃を釋するや」と述べて疑義を呈している。

また灌頂は、智蔵の説と「眞俗二諦」の関係についても言及しているが、灌頂はこれを「偏邪の二邊」として批判し、この立場を以て「大涅槃」を解釈することについて「邊を以て中道大涅槃を釋せんや。」と疑義を呈し、智蔵の説は別教（菩薩の法）にも当てはまらないものであるとしている。

最後の円教（仏法）から見た智蔵の説については、灌頂は次のような見解を示している。

若以滅目無。以度目有。有不關無。無不關有。滅非是度。度異於滅。縱橫狼藉。劫掠群牛不解鑽搖。漿猶難得。況酥醍醐。如此往推。則非佛法。既非小乘。非共乘。非菩薩乘。非佛乘。是何等義邪云云。⁶³

(若し滅を以て無と名づけ、度を以て有と目づけば、有は無に關らず、無は有に關らず。滅は是れ度に非ず。度は滅を異とす。縱橫狼藉し、群牛を劫掠して鑽搖を解せず。漿、なお得難し。況や酥、醍醐をや。此の如く往き推するに、則ち佛法に非ず。もとより小乘に非ず、共乘に非ず、菩薩乘に非ず、佛乘に非ず。是れ何等の邪義なるや云云。)

智蔵の説について、円教の立場から見た灌頂は、「有は無に關らず、無は有に關らず。滅は是れ度に非ず。度は滅を異とす。」と述べ、不縱不横や無二無別としない智蔵の説を円教に当てはまるものはないとしたうえで、智蔵の説は蔵・通・別・円の四教のいずれにも当てはまらない邪義ではないかという疑義を呈している。

智蔵の第二解を蔵通別円の四教から解釈し、この説を批判した灌頂は続けて第三解に対して次のような見解を示している。

⁶³ 『大正』 vol.38,p02 c22-c26

今研第三解。若有餘涅槃。既未究竟。止可是滅。無餘永免。方得稱度者。亦應滅度四住。非是究竟滅度。塵沙方得稱度。又滅度塵沙亦非究竟。滅度無明。方得稱度。又滅度無明亦非究竟滅度。究竟滅度方得稱度。以後望前前非究竟。第二第三亦非究竟。何得以初番滅度釋大涅槃云云。⁶⁴

(今、第三解を研ず。有餘涅槃の若きは、もとより未だ究竟せず。止だ是れ滅なるべし。無餘は永く免る。方に度を稱すること得るとは、亦たまさに四住を滅度すること、是れ究竟の滅度に非ず。塵沙は方に度を稱することを得。又た塵沙を滅度すること亦た究竟に非ず。無明を滅度すれば方に度を稱することを得。又た無明を滅度すること亦た究竟の滅度に非ず。究竟の滅度こそ方に度を稱することを得。後を以て前を望むれば、前は究竟に非ず。第二、第三も亦た究竟に非ず。何ぞ初番の滅度を以て大涅槃を釋することを得ん云云。)

灌頂は智藏の第三解にある「滅は是れ有餘。度は是れ無餘なり。有餘涅槃はもとより未だ究竟せず。ただ是れ滅なるべし。無餘は永く免る。方に是れ度を得。」という論に対して、四住（見惑・思惑）や塵沙、無明の惑を順番に滅していくことが究竟の涅槃でもなく、度を得ることや度を得たと稱することではないとしている。

最後の第四解については、灌頂は次のように述べている。

今研第四解。凡夫已有還無。得是滅。亦應凡夫從此至彼。便應是度。若凡夫非度凡夫亦復非滅。若聖人已有還無。亦得是滅。聖人從此至彼。復應是度。若凡聖俱度俱滅。若爲論異。若同凡聖則近狹非高廣。若異凡聖亦非高廣。非高故則非無上。非廣故則有邊涯。云何以此釋大涅槃。⁶⁵

(今、第四解を研ず。凡夫は已に有なれば還りて無、是れ滅を得。亦た應に凡夫は此より彼に至る。便ち應に是れ度なるべし。若し凡夫、度に非ずば凡夫は亦た復た滅に非ず。若し聖人、已に有なれば還りて無。亦た是れ滅を得。聖人の此より彼に至るは、復た應に是れ度なるべし。若し凡聖俱に度し俱に滅なるは、異を論ずるが若し。若し凡聖を同じならば則ち近狹にして高廣に非ず。若し凡聖が異れば亦た高廣に非ず。高に非ざるが故に則ち無上に非ず。廣に非ざるが故に則ち邊涯に有り。云何がして此れを以て大涅槃を釋せんや。)

灌頂は智藏の第四解にある「四に云く。滅は是れ本有今無の義。而して之を加うるに、度を以てすれば、是れ永く免るの名なり。凡夫の死も亦た是れ滅を得れども、永く免るるに非ざれば度と稱することを得ざることを明かさんと欲せばなり。」という説に対して、凡夫と聖人が共に「有」であっても滅を得れば此岸から彼岸へと渡り、同じように度を得ること

⁶⁴ 『大正』 vol.38,p02 c26-p03 a02

⁶⁵ 『大正』 vol.38,p03 a04-a10

が可能であると述べて、智蔵の説に反論をしている。

このように智蔵の四解に対して自己の見解を示した灌頂は、見解を総括して次のように述べている。

若具研四解。應作四四十六番。今但十番而。已餘皆可知。明哲自解。何俟多言。時人以開善爲。長故蓮研之。餘人置而不言耳。翻名已如前説。⁶⁶

(若し具に四解を研ぜば、應さに四四十六番を作すべし。今は但だ十番のみ。餘は已に皆知りぬべし。明哲は自ら解せん。何ぞ多く言うことを俟たん。時の人は開善を以て善と爲す。長なるが故に蓮して之れ研ず。餘人は置きて言わざるのみ。翻名は已に前に説くが如し。)

灌頂は当時的大乗『涅槃經』に対する解釈が智蔵の説を主とする状況とその解釈の誤りを「時の人は開善を以て善と爲す。長なるが故に蓮して之れ研ぐなり。餘人は置きて言わざるのみ。」と述べていることから、灌頂自身が大乗『涅槃經』に対する解釈を行い、表明することによって、智蔵に対する批判と当時の主流であった智蔵の説を是正しようと意図していたものと考えられる。

灌頂の『涅槃經玄義』執筆の意図として『涅槃經』解釈の従来の説が經の意図する所と異なる部分があったところと、師である智顗の説を管窺しようとして筆を執ったという点は先に述べたところだが、智蔵に対する疑義や批判といった記述が複数に渡り見られるという点を考えると、灌頂は批判対象の諸師の一人として智蔵を意識していたと考えられるのである。

このように従来の説に対して疑義・批判を行った灌頂は、この節に続く形で自説を展開する。

5) 灌頂の經題解釈

1. 「大」の意義について

灌頂が説示した自らの見解の内容であるが、それは「大般涅槃」の義について解釈したもので、そのうち「大」については次のように解釈している。

釋其大義者。大有三義。一理大。二智大。三用大。釋論。謂大多勝。大取包廣。多取含攝。勝取秀出。今言。法身法界遍一切處是廣大義。報身智境照發相應不可窮盡。是含攝義。應身自在無能遏絕。是勝出義。於一大字三法具足。不縱不橫不可思議名祕密藏。祕密藏者即大涅槃。⁶⁷

(其の大の義を釋さば、大に三義有り。一に理大、二に智大、三に用大なり。『釋論』に

⁶⁶ 『大正』 vol.38,p03 a10・a13

⁶⁷ 『大正』 vol.38,p03 a13・a19

謂く、大多勝なり。大は包廣を取り、多は含攝を取り、勝は秀出を取る。今、言わく。法身法界が一切處に遍ずるは是れ廣大の義。報身の智境が照發して相應し窮盡すべからざるは、是れ含攝の義。應身の自在にして能く遏絶すること無きは、是れ勝出の義なり。一の大の字に於いて三法具足して、不縦不横不可思議なるを祕密藏と名づく。祕密藏とは即ち大涅槃なり。)

灌頂は「大」の義には「理大」「智大」「用大」の三つの意義が有るとし、「大」「多」「勝」の三字には「包廣」(大)、「含攝」(多)、「秀出」(勝)の義を持ちわせる事を示している。

また灌頂は、「大」「多」「勝」の三字を法・報・應の三身に当てはめ、「大」の字に三法が具足し、それが不縦不横不可思議であることから秘密藏、大涅槃と解釈している。

上に引いた記述及び、「大」の解釈の中で智顗著作中において関連するものと考えられるものとしては『法華玄義』の中に

大義有三。大多勝。⁶⁸

(大の義に三有り。大多勝なり。)

という記述が見られ、『涅槃經玄義』と同様の解釈を示した記述がある。

また、『四教義』の中には

二住三徳涅槃名之爲住者。一法身。二般若。三解脱。此三不縦不横。如世伊字名祕密藏眞實心發即是法身。⁶⁹

(二に三徳涅槃に住するを名づけて之を住と爲すは、一に法身、二に般若、三に解脱なり。此の三は不縦不横にして、世の伊字の如く祕密藏と名づけ、眞實の心を發するは即ち是れ法身なり。)

とあり、この記述は、涅槃の三徳(法身、般若、解脱)が不縦不横で梵字の伊字のようにあって、祕密藏と名づけるという記述であることから、『四教義』のこの記事は灌頂が記した内容に直接影響をもたらしたと考える事が出来るものである。

また、法・報・應の三身に関する記述では『法華玄義』の中に次のような記述が見られる。

⁶⁸ 『大正』 vol.33,p693 c01

⁶⁹ 『大正』 vol.46, p763 a14・a16

三道輪廻生死本法。故爲初。若欲逆生死流。須解三識。知三佛性。起三智慧。發三菩提心。行三大乘。證三身。成三涅槃。是三寶利益一切。化緣盡入於三德。住祕密藏云云。

70

(三道輪廻は生死の本法なり。故に初と爲す。若し生死の流れに逆らうことを欲せば、須らく三識を解し、三佛性を知り、三智慧を起し、三菩提心を發し、三大乘を行じ、三身を證し、三涅槃を成ずべし。是の三寶は一切を利益し、化緣盡きて三德に入り、祕密藏に住すると云云。)

上の記述では生死の流れに逆らうことを起点とし、その最終点が三身（法・報・應）を証して三涅槃の成就へと繋がることと、法・報・應の三身が相即した関係になっていることが記されている。

また、『法華玄義』の別の部分には

若新金光明云。依於法身得有報身。依於報身得有應身。⁷¹

(『新金光明』に法身に依りて報身有ることを得、報身に依りて應身有ることを得ると云うが若きなり。)

という記述があり、法身に依ることによって報・應の二身を得ることにつながるものが記されている。

『涅槃經玄義』の本文中にある三身の特徴などに関する記述に関連する智顗著作の記事については、『摩訶止観』を見ると次のような内容がある。

又金光明稱爲應身境智相應也。就境爲法身。就智爲報身。起用爲應身。以得法身故常恒不變。法身清淨。廣大如法界。究竟如虛空。盡未來際也。⁷²

(また『金光明』は應身をして境智相應すと稱するなり。境に就かば法身と爲し、智に就かば報身と爲し、用を起さば應身と爲す。法身を得るを以ての故に常恒不變、法身が清淨なれば廣大なること法界の如く、究竟なること虚空の如し。盡未來際なり。)

この記述では、法身を得る事が「常恒不變」に繋がることや、法身が清淨であれば法界のように廣大であることが記されている。

『涅槃經玄義』では法身が「廣大」と結び付けられていることから、灌頂は「法身」の意義を智顗の著作に倣ったものと考えられる。

また『法華文句』には

⁷⁰ 『大正』 vol.33,p745 a24-a28

⁷¹ 『大正』 vol.33,p745 b07-b08

⁷² 『大正』 vol.46,p85 a23-a27

祕密者。一身即三身名爲祕。三身即一身名爲密。又昔所不説名爲祕。唯佛自知名爲密。神通之力者。三身之用也。神是天然不動之理即法性身也。通は無壅不思議慧。即報身也。力是幹用自在即應身也。佛於三世等有三身。於諸教中祕之不傳。故一切世間天人脩羅。謂今佛始於道樹得此三身。⁷³

(秘密とは、一身即ち三身なるを秘と爲し、三身即ち一身を名づけて密と爲す。又た、昔説からざる所を秘と爲し、唯だ佛自らのみ知るを密と爲す。神通の力とは、三身の用なり。神は是れ天然不動の理にして即ち法性身なり。通は是れ壅無くして不思議なるは即ち報身なり。力は是れ用の幹にして自在なるは即ち應身なり。佛は三世に於いて等しく三身有り。諸教の中に於いてこれは秘して傳えず。故に一切世間の天人脩羅は、今佛は始めて道樹のもとに於いて此の三身を得ると謂うなり。)

という記述が見られる。

この記述は「神」「通」「力」の三字と三身の関係について言及したもので、特に「力」について述べた部分を見ると「力は是れ用の幹にして自在なるは即ち應身なり。」という記述が見られる。

この記事と『涅槃經玄義』の「應身の自在にして能く遏絶すること無きは是れ勝出の義なり。」という記述は内容が類似していることから、灌頂は『法華文句』に倣ってこの記述をしたものと考えられる。

三身と「不縦不横」の関係については『法華玄義』に

法界性論云。水銀和眞金能塗諸色像。功德和法身處處應現往。若此三身不縦不横妙。決了三身入法身妙。歴七位妙云云。⁷⁴

(『法界性論』に云く。水銀は眞金と和して能く諸色を像に塗る。功德は法身と和して處處に應現して往く。此の三身の若きは不縦不横の妙なり。三身を決了して法身妙に入り、七位の妙を歴ると云云。)

とあって、三身そのものが「不縦不横の妙」と表現されている。

智顗本人は「大」の字と三身の相即と不縦不横の関係について、著作の中で直接触れてはいないが、『涅槃經玄義』の記述の淵源となる記述は、上に引用したように智顗の著作の中に、複数回に渡って記述が見られる。

そのことから『涅槃經玄義』における灌頂の「大」の字の解釈の大部分は智顗の著作に因って解釈を行ったと考えられるのである。

⁷³ 『大正』 vol.34,p129 c14-c21

⁷⁴ 『大正』 vol.33,p745 b22-b25

2. 「般涅槃」と「滅」の意義について

このように「大」の字の持つ意義について見解を述べた灌頂は、続けて「般涅槃」の義について、以下の様な見解を示している。

釋般涅槃爲滅。滅有三義。謂性滅圓滅方便滅。性滅者。理性至寂非生非起。生起不能喧動故名性滅。圓滅者。照無不遍。發無不足。明窮境極故名圓滅。方便滅者。權巧妙能。逗必會取必克。故名方便滅。如是三滅即三解脱。無縛無脫。是性淨解脱。因果畢竟。是圓淨解脱。巧順機宜無染無累。是方便淨解脱。於一滅字三脱具足。不縱不横不可思議。故名三點。三點者即大涅槃。⁷⁵

(般涅槃を釋して滅と爲す。滅に三義有り、性滅、圓滅、方便滅を謂う。性滅とは、理性至寂にして生に非ず起に非ず。生起して喧動すること能わざるが故に性滅と名づく。圓滅とは、照して遍ねからざることなく、發して不足なし。明窮まり、境極まる故に圓滅と名づく。方便滅とは、權巧妙能にして逗ずれば必ず會し、取らば必ず克す。故に方便滅と名づく。是の如き三滅は即ち三解脱なり。縛無く脱無きは是れ性淨解脱。因果畢竟するは是れ圓淨解脱。巧順機宜にして染無く累無きは是れ方便淨解脱なり。一の滅の字に於いて三脱具足して不縱不横不可思議なり。故に三點と名づけ、三點は即ち大涅槃なり。)

上の記述を見ると、灌頂は「般涅槃」を「滅」と解釈し、「滅」にも「大」と同様に三義があるとしている。

その三義について灌頂は「性滅」、「圓滅」、「方便滅」と定義し、三解脱（性淨解脱、圓淨解脱、方便淨解脱）と相即するものとした上で、「滅」の字にこの三解脱が具足して不縱不横不可思議、大涅槃となることを説示している。

灌頂が本文中に掲げる三滅（性滅・圓滅・方便滅）の語句そのものは智顗著作中に見られないため、灌頂独自の表現の可能性が考えられる。

これら三つの語句の義について、智顗著作中を見てみると「性滅」に関する部分では『觀音義疏』に

又中道之寂非起非不起。而能起能不起。無起之起。起即實相。亦起衆生實相故言起也。

⁷⁶

(また中道の寂は起に非ずして不起に非ず。能く起して能く起せず。起無くしてこれ起す。起は即ち實相。亦た起は衆生の實相なるが故に起と言うなり。)

という記述が見られ、特にこの部分にある「能く起して能く起せず。起無くしてこれ起す。

⁷⁵ 『大正』 vol.38,p3 a19-a28

⁷⁶ 『大正』 vol.34,p922 a08-a10

起は即ち實相。」という記述は『涅槃經玄義』の「性滅とは、理性至寂にして生に非ず起に非ず。」という記述と類似している。

「理性」と「中道」の関係については『摩訶止觀』の中に

有何名字而可説示。不知何以名之。強名中道實相法身非止非觀等。⁷⁷

(何の名字有りて説示すべきや、何を知らずを以て之を名づけるや。強いては中道實相法身非止非觀等と名づく。)

とあって、中道や実相は同等の関係と説示されている。

また、『法華玄義』では

諸經異名。或眞善妙色。或畢竟空。或如來藏。或中道等種種異名不可具載。皆是實相別稱。⁷⁸

(諸經の異名、或いは眞善妙色、或いは畢竟空、或いは如來藏、或いは中道等の種々の異名を具に載せるべからず。皆是れ實相の別稱なり。)

とあり、実相の異名の一つとして如来蔵や中道が挙げられている。

そのため、『法華玄義』と『摩訶止觀』の記述からは理性と中道及び実相は同質のものと考えることが可能である。

これらの事から考えると、「性滅」の義は大部分が智顗の著作に淵源を求めることができといえよう。

次に「圓滅」に関わる智顗著作等の記述であるが、『大智度論』の中に

菩薩摩訶薩得一切種智。是名爲佛。所以者何。菩薩心與佛心無有異。菩薩住是一切種智中。於一切法無不照明。⁷⁹

(菩薩摩訶薩は一切種智を得。是れを名づけて佛と爲す。所以はいかん。菩薩の心と佛の心は異なり有ること無し。菩薩は是の一切種智の中に住し、一切法に於いて照明せざること無し。)

という記述がある。

『大智度論』の当該記述には「一切法に於いて照明せざること無し。」とあり、『涅槃經玄義』においては「圓滅とは、照して遍ねからざることなく、發して不足なし。」とあって、表現が類似している。

⁷⁷ 『大正』 vol.46,p21 b01-b02

⁷⁸ 『大正』 vol.33,p793 a13-a15

⁷⁹ 『大正』 vol.25, p680 a04-a05

「方便滅」については『涅槃經玄義』の記述の中にある「權巧妙能」について、智顗著作の記述を見ると「權巧」については『金光明經文句』に

佛爲鈍根菩薩。方便權巧作四門說中道。⁸⁰

(佛は鈍根の菩薩の爲に、方便權巧をもて四門を作り中道を説く。)

とあり、「權巧」は如来が持つ教化のための方便を意味する語句として用いられている。また、「妙能」について言及したものでは『法華玄義』の中に

大章第四明用者。用是如來之妙能。此經之勝用。如來以權實二智爲妙能。此經以斷疑生信爲勝用。祇二智能斷疑生信。生信斷疑由於二智。約人約法。左右互論耳。⁸¹

(大章第四に用を明かすとは、用は是れ如来の妙能、此經の勝用なり。如来は權實二智を以て妙能と爲し、此經は斷疑生信を以て勝用と爲す。祇だ二智は能く斷疑生信し、生信斷疑するは、二智に由る。人に約し法に約し、左右互いに論ずるのみ。)

とあって、「妙能」は如来の「用」と説示されている。

「滅」の性質として灌頂は「方便滅」を『涅槃經玄義』の本文中に掲げているが、その意義を説明する時に、灌頂は如来の「教化」および「用」を示す言葉（權巧と妙能）を用いている。

そのため、灌頂は「方便滅」の意義を智顗の著作に求めたと考えることが可能であろう。

これら三滅（性滅、圓滅、方便滅）を灌頂は、三解脱（性淨解脱、圓淨解脱、方便淨解脱）と同等であると定義づけ、「滅」の一字に三解脱が具足して不縦不横の関係であり、大涅槃となるとしている。

3. 「般那」と「度」の意義について

このように「滅」の意義について説示した灌頂は、続けて「槃那」の意義について説示している。

その説示内容は次のようなものである。

⁸⁰ 『大正』 vol.39,p66 b19-b20

⁸¹ 『大正』 vol.33,p796 c02-c05

釋槃那爲度。度有三義。謂實相究竟度。智究竟度。事究竟度。實相度者。諸佛之師也。非此非彼亦非中流。非能非所。無始無終故名實相度。佛師度故諸佛亦度。論云。智度大道佛善來。智度大海佛窮底。即其義也。智度者。如如智。稱如如境。函大蓋大。照發相應故名智度。論云。智度相義佛無礙。即其義也。事度者。自度度他。彼我利益無不究竟。慈悲誓願。一切周悉故名事度。⁸²

(槃那を釋して度と爲す。度に三義有り。實相究竟度、智究竟度、事究竟度と謂う。實相度とは諸佛の師なり。此に非ず、彼に非ず。亦た中流に非ず。能に非ず、所に非ず。始め無く終わり無き故に實相度と名づく。佛師、度するが故に諸佛も亦た度す。論に云く、智度の大道は佛、善く來り。智度の大海は佛、底を窮めりと。即ち其の義なり。智度とは、如如の智。如如の境に稱う。函が大なれば蓋大なり。照發相應す。故に智度と名づく。論に云く、智度の相義、佛無礙なりと。即ち其の義なり。事度とは、自らを度し他をも度す。彼と我を利益して究竟せざることなし。慈悲誓願は一切を周悉す。故に事度と名づく。)

灌頂は、「槃那」の二字を「度」と解釈し、「度」には實相究竟度、智究竟度、事究竟度の三義があると述べている。

度の三義（實相究竟度、智究竟度、事究竟度）の語句そのものは、智顗の著作や原典たる大乘『涅槃經』に見えないが、三義の意義について、「實相究竟度」の意義を見ると、『小品般若波羅蜜經』の中に

世尊。般若波羅蜜非此岸。非彼岸。非中流。⁸³

(世尊よ、般若波羅蜜は此岸に非ず、彼岸に非ず、中流に非ざるなり。)

とあり、灌頂が倣ったと考えられる記述が見られる。

また、實相と般若波羅蜜の関係を説示したものでは、智顗の『四教義』の本文中に

智度論云。菩薩從初發心。觀涅槃行道。乃至坐道場。又云。菩薩從初發心。觀諸法實相慧。名爲般若波羅蜜。⁸⁴

(『智度論』に云く。菩薩は初發心より涅槃行道を觀じ、乃至道場に坐す。又た云く。菩薩は初發心より諸法實相の慧を觀ずるを、名づけて般若波羅蜜と爲す。)

とあり、菩薩が觀ずる対象（諸法實相の慧）が般若波羅蜜と結び付けられている。

この両書の意味する所から考えれば、灌頂が説示した「實相度」の意義は『小品般若波羅

⁸² 『大正』 vol.38,p03 a28-b07

⁸³ 『大正』 vol.08,p551 c23-c24

⁸⁴ 『大正』 vol.46,p756 a13-a15

蜜經』と『四教義』に淵源があるものと考えられよう。

智度究竟については、智顗の著作を見ると『金光明經文句』の本文中に

如如智。照如如境。菩提智慧與法性相應相冥。相應者如函蓋相應也。⁸⁵

(如如の智は、如如の境を照す。菩提と智慧と法性は相應し、相冥す。相應とは函蓋の相應なり。)

とあり、『金光明經文句』にある如如の智と如如の境の關係と、函蓋の相應という表現が『涅槃經玄義』の智究竟度を説示した部分とほぼ同じ内容となっている。

自究竟度については、智顗の『四教義』の本文を見ると

四弘誓願者。知涅槃即生死。未度苦諦令度苦諦也。知菩提即煩惱。未解集諦令解集諦也。知煩惱即菩提。未安道諦令安道諦也。知生死即涅槃。未得涅槃令得涅槃也。菩薩如是慈悲誓願。無緣無念而覆一切衆生。⁸⁶

(四弘誓願とは、涅槃即生死を知り、未だ苦諦を度せざるをして苦諦を度せしむるなり。菩提即煩惱を知り、未だ集諦を解せざるをして、集諦を解せしむるなり。煩惱即菩提を知り、未だ道諦に安ぜざるをして道諦に安ぜしむるなり。生死即涅槃を知り、未だ涅槃を得ざるをして、涅槃を得せしむるなり。菩薩は是の如き慈悲誓願をもて、無緣無念の一切衆生を覆うなり。)

という記述があり、その中には「菩薩は是の如き慈悲誓願をもて、無緣無念の一切衆生を覆うなり。」とあって、菩薩は慈悲誓願（四弘誓願）を本として一切衆生を覆うというものである内容のものが有る。

『涅槃經玄義』に於いては「慈悲誓願は一切を周悉す。故に事度と名づく」とあり、『四教義』の説示内容が類似していることから、灌頂は『四教義』に説示された内容に倣ったものと考えられる。

また、實相究竟度と智究竟度の部分にある「論に云く」で始まる部分は『大智度論』に

智度大道佛從來 智度大海佛窮盡 智度相義佛無礙⁸⁷

(智度の大道は佛のみ従て來りて、智度の大海は佛のみ窮盡し、智度の相の義は佛のみ無礙なり。)

とあり、灌頂は『大智度論』を引用し、度の三義の根拠としている。

⁸⁵ 『大正』 vol.39,p53 c01-c02

⁸⁶ 『大正』 vol.38,p530 c28-p531 a03

⁸⁷ 『大正』 vol.25,p57 c11-c12

このように灌頂は「度」の意義を説示した上で、「度」の解説を次のように総括している。

如此三度即三般若。實相般若是一切種智。與諸佛同體。觀照般若即一切智。與諸佛同意。文字般若即道種智。與諸佛同事。於一度字三智具足。不縱不横不可思議。故名面上三目。三目者即大涅槃。⁸⁸

(此の如き三度は即ち三般若なり。實相般若は是れ一切種智、諸佛と同體なり。觀照般若は即ち一切智、諸佛と同意なり。文字般若は即ち道種智、諸佛と同事なり。一の度の字に於いて三智具足し、不縱不横不可思議。故に面上の三目と名づく。三目は即ち大涅槃なり。)

灌頂は度の三つの義を三般若と結びつけ、さらに三般若と三智（道種智、一切智、一切種智）を関連付けた上で、「度」の字に三智が具足し、その関係は「不縱不横不可思議」「面上の三目」として、大涅槃と結び付けている。

この記述に関連すると考えられる智顗著作の記述であるが、三般若と三智の関係については『金光明經玄義』に

如是觀者即是一心三智。即空是觀照般若一切智。即假是方便般若道種智。即中是實相般若一切種智。是三智一心得。即空即假即中。⁸⁹

(是の如き觀ぜば、即ち是れ一心三智なり。即空は是れ觀照般若にして一切智。即假は是れ方便般若にして道種智の若し、即中は是れ實相般若にして一切種智の若し。即ち是れ三智を一心の中に得。即空即假即中なり。)

とあり、『涅槃經玄義』とほぼ同じ形で三般若に三智が当てはめられていることから、灌頂はこの記述に倣って、三般若と三智の関係を説示したものと考えられる。⁹⁰

また『維摩經玄疏』を見ると次のような記述がある。

三種解脱。三道。三識。三佛性。三般若。三種菩提。三大乘。三佛。三涅槃。三寶亦復如是。皆不縱不横如世伊字。名祕密藏。名大解脱。⁹¹

(三種解脱、三道、三識、三佛性、三般若、三種菩提、三乘、三佛、三涅槃、三寶も亦た復た是の如し。皆不縱不横にして世の伊字の如し。祕密藏と名づけ、大解脱と名づく。)

⁸⁸ 『大正』 vol.38,p03 b07-b12

⁸⁹ 『大正』 vol.39,p08 b23-b26

⁹⁰ この部分で引用した『金光明經玄義』では三般若の一つが「方便般若」となっているが、『法華玄義』では「若言方便知見皆已具足。即文字般若。」(『大正』 vol.33,p745a06-a07)とあり、智顗は文字般若の意義の一つを方便と見ていたと考えられる。

⁹¹ 『大正』 vol.38,p553 c27-p554 a01

『維摩經玄疏』の記述では、三般若が三佛性や三涅槃と同列に扱われた上で、その関係が「皆不縦不横にして世の伊字の如し。」と説示されており、『涅槃經玄義』も同様に三般若は「不縦不横」と扱われていることから、この部分においても灌頂は智顗著作に表現を倣ったものと考えられる。

4. 涅槃と三法の関係について

このように「般那」の解釈を行った灌頂は続けて、涅槃と三法に対する解釈を行っている。その内容は次のようなものである。

今作三番九義。淺深別異。各各不同者。雖復多含攝勝。未是今經正意。文云。法身亦非。那可單作三身釋大。文云。解脫亦非。那可單作三脫釋滅。文云。般若亦非。那可單作三智釋度。故知單釋非今經意。意者文云。三法具足名大般涅槃。三法即三智。三智即三點。三法即九法。九法即三法。三法即九法是不縦。九法即三法是不横。不並不別亦復如是。不三而三。不一而一。所以名祕密藏。攝一切法悉入其中。是諸佛體。是諸佛師都名總號。乃爲具足稱大涅槃。意在此耳。⁹²

(今、三番に九義を作す。淺深別異、各各不同なるは、復た多含攝勝なりと雖も、未だ是れ今經の正意にあらず。文に云く、法身も亦た非なりと。那んぞ單に三身を作して大を釋すべけんや。文に云く、解脫も亦た非なりと。那んぞ單に三脫を作して滅を釋すべけんや。文に云く、那んぞ單に三智を作して度を釋すべけんや。故に知りぬ、單に釋するは今經の意に非ず。意は文に云く。三法具足するを是れ大般涅槃と名づく。三法即ち三智。三智即ち三點。三法即ち九法、九法即ち三法。三法即ち九法にして是れ不縦。九法即ち三法にして是れ不横なり。不並不別も亦た復た是の如し。不三にして而も三、不一にして而も一。所以に祕密藏と名づけ、一切法を攝して悉く其の中に入る。是れ諸佛の體、是れ諸佛の師にして都ての名の總號なり。乃ち、具足すると爲して大涅槃と稱す。意は此れに在るのみ。)

灌頂は「多」や「含攝」といった語句の意義を、「未だ是れ今經の正意に非ざるなり。」と述べ、「大」「滅」「度」の三字を単独で解釈することについて「單に釋するは今經の意に非ず。」として、三字を単独で解釈することに異を示している。

この三字の関係であるが、灌頂は三法が全て具足することを大般涅槃であると示した上で、三法と三智と三點が相即関係にあり、三法はまた九法と相即して「不縦」となり、九法は三法と相即して「不横」となり、「不並不別」も同様であると述べている。

灌頂が述べているこの説であるが、智顗著作を見ると『法華文句』の中に次のような記述がある。

⁹² 『大正』 vol.38,p03 a12-b22

大經云。法身亦非。般若亦非。解脫亦非。三法具足稱祕密藏。名大涅槃。不可一異。縱橫並別。

93

(『大經』に云わく。法身も亦た非、般若も亦た非、解脫も亦た非なり。三法具足するを祕密藏と稱し、大涅槃と名づく。一異、縦横、並別なるべからず。)

『法華文句』の当該記事のうち、「法身も亦た・・・」の部分は『涅槃經玄義』の記述中にある「文に云く・・・」で始まる部分と同じ内容のものであり、「三法具足するを・・・」の部分もほぼ同じ内容であることから、「文に云く・・・」という形で灌頂は『法華文句』を引用し、「今經の正意」の根底としたと考えられる。

しかし、三法及び九法の相即関係については智顗の著作内に直接言及した記述は見られないことから、この点に限っては灌頂の独自の理解の可能性があろう。

このように大涅槃と三の法数について言及した灌頂は、次のような見解を示して総括をしている。

一智三智。三智一智。所以名一面三目。涅槃亦耳。一脱三脱。三脱一脱。所以名爲伊字三點。涅槃亦爾。體意及事。不得相離。不得相混。不可言言。不可思思。故名大涅槃。

94

(一智にして三智、三智にして一智。所以に一面三目と名づく。涅槃も亦たしかるのみ。一脱にして三脱、三脱にして一脱。所以に名づけて伊字三點と爲す。涅槃も亦たしかり。體意及び事は相離るることを得ず、相混ざることを得ず。言をもて言うべからず、思をもて思うべからず。故に大涅槃と名づく。)

灌頂は一智が三智と相即し、その関係が「一面三目」であることや、一脱は三脱と相即して「伊字三點」となることを明かし、これらの関係を「言」や「思」を以て測ることが出来ない故に「大涅槃」と名づけるものであるとしている。

⁹³ 『大正』 vol.34,p120 a20-a22

⁹⁴ 『大正』 vol.38,p03 b22-b26

第2項 「通名」について

1) 安樂と欲界の涅槃の関係について

次に灌頂は「通名」の解釈について、次のように述べている。

二釋通名者。涅槃之名遍布諸處。安樂一意亘十法界皆稱安樂。梵行品云。寒地獄中。若遇熱風以之爲樂。熱地獄中。若遇寒風以之爲樂。如是安樂亦名涅槃。⁹⁵

(二に通名を釋せば、涅槃の名は遍く諸處に布し、安樂の一意は十法界に亘りて皆安樂を稱す。梵行品に云く。寒地獄の中、若し熱風に遇はば之を以て樂と爲す。熱地獄の中、若し寒風に遇はば之を以て樂と爲す。是の如き安樂も亦た涅槃と名づく。)

灌頂は「通名」の解釈について、「涅槃」の名はあらゆる所にその名が知れ渡り、安樂の一意は十法界に亘っているものと述べている。

安樂の一意と十法界について、灌頂は大乘『涅槃經』梵行品の本文中にある

大王。寒地獄中。暫遇熱風以之爲樂。熱地獄中暫遇寒風亦名爲樂。⁹⁶

(大王よ、寒地獄の中にて暫く熱風に遇えば之を以て樂と爲し、熱地獄の中にて暫く寒風に遇うを亦た名づけて樂と爲す。)

という記述をそのまま『涅槃經玄義』の本文に引用して、見解の根拠としたものと考えられる。

灌頂が引用している梵行品の記事の中には、安樂を涅槃と結び付ける記述は見られないが、『法華玄義』の本文中に

此經明安樂行者。安樂名涅槃。即是圓果。行即圓因。與涅槃義同。故稱如來行。⁹⁷

(此經の安樂行を明かさば、安樂を名づけて涅槃とす。即ち是れ圓果なり。行は即ち圓因、涅槃の義と同じ。故に如來行と稱す。)

とあり、安樂を涅槃と名づくことを示す記述が見えることから、灌頂は『法華玄義』に記述を倣ったものと考えられる。

続いて灌頂は、涅槃と安樂について次のように述べている。

⁹⁵ 『大正』 vol.38,p03 b26-c01

⁹⁶ 『大正』 vol.12,p723 b10-b12

⁹⁷ 『大正』 vol.33,p725 b05-b06

獼猴得酒。則能起舞。騰枝躍樹。秋水卒至。河伯欣然。魚鼈噉喁。歡沫戲沼。如是安樂亦名涅槃。餓鬼飢渴。得水食飽滿則得安樂。如是安樂亦名涅槃。修羅怖畏。得歸依處則得安樂。如是安樂亦名涅槃。如貧得藏。如病得差。則得安樂。如是安樂亦名涅槃。檀提婆羅門。飽食撫腹。我今此身即是涅槃。此計欲界果報法爲涅槃。⁹⁸

(獼猴の酒を得て、則ち能く起ちて舞い、枝に騰じて樹に躍る。秋水、卒らかに至りて河伯は欣然とし、魚鼈は噉喁し、歡沫して沼に戯る。是の如き安樂を亦た涅槃と名づく。餓鬼の飢渴せるに、水食を得て飽滿すれば則ち安樂を得。是の如き安樂を亦た涅槃と名づく。修羅の怖畏して、歸依處を得るは則ち安樂を得。是の如き安樂を亦た涅槃を亦た涅槃と名づく。貧なるものが蔵を得るが如く、病の差ゆるを得るが如くは則ち安樂を得。是の如き安樂を亦た涅槃と名づく。檀提婆羅門の飽食し、腹を撫して我、今此の身は即ち是れ涅槃なり。此れ、計欲界の果報の法を計して涅槃と爲す。)

灌頂は猿が酒を飲んで樹上で舞う様子や、飢えた餓鬼が水食を得て飽滿している状態、怖れを抱いた阿修羅が帰依する所を見つけた様などを安樂に譬え、それらを全て「涅槃」と結びつけているが、これらはあくまでも欲界の果報を涅槃としているだけであるとしている。

上に引いた『涅槃經玄義』の記述は、大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の本文にある

善男子。如人飢餓得少飯食名爲安樂。如是安樂亦名涅槃。如病得差則名安樂。如是安樂亦名涅槃。如人怖畏得歸依處則得安樂。如是安樂亦名涅槃。如貧窮人獲七寶物則得安樂。如是安樂亦名涅槃。如人觀骨不起貪欲則得安樂。如是安樂亦名涅槃。如是涅槃不得名爲大涅槃也。⁹⁹

(善男子よ、人飢餓にして少しの飯食を得るを名づけて安樂と爲す。是の如き安樂を亦た涅槃と名づく。病が差ゆるを則ち安樂と名づくるが如く、是の如き安樂を亦た涅槃と名づく。人の怖畏して歸依處を得るを則ち安樂を得るとするが如く、是の如き安樂を亦た涅槃と名づく。貧窮する人が七寶物を獲うるを則ち安樂を得るとするが如く、是の如く安樂を亦た涅槃と名づく。人の骨を觀じて貪欲を起さざるを則ち安樂とするが如く、是の如く安樂を亦た涅槃と名づく。是の如き安樂を涅槃を涅槃と名づくるも、是の如き涅槃は名づけて大涅槃と爲すことを得ざるなり。)

という記述のうち、特に「少しの飯食を得るを名づけて安樂と爲す。」の部分や「病が差ゆるを則ち安樂と名づくるが如く」という部分、「人の怖畏して歸依處を得るを則ち安樂を得るとするが如く」という部分の記述や、最後の「是の如き涅槃は名づけて大涅槃と爲すことを得ざるなり。」とあることから、『涅槃經玄義』と内容がほぼ一致している。

⁹⁸ 『大正』 vol.38,p03 c01-c08

⁹⁹ 『大正』 vol.12,p746 a03-a10

また、智顗の著作中の記述を見ると『摩訶止観』の本文中に

大經云。譬如有入帶持浮囊渡於大海。爾時海中有一羅刹。來乞浮囊。初則全乞。乃至微塵悉皆不與。行人亦爾。發心秉戒。誓渡生死大海。愛見羅刹乞戒浮囊。愛羅刹言。令汝安隱得入涅槃者。此以欲樂暢情稱為涅槃。如飢得食如貧得寶。獼猴得酒則得安樂。安樂名涅槃。¹⁰⁰

(『大經』に云く。譬えば人有りて浮囊を帶持して大海を渡るに、爾時海中に一羅刹有り。來りて浮囊を乞う。初めは則ち全てを乞うも、乃至微塵も悉く皆な與えず。

行人も亦た爾り。發心して戒を秉り、生死の大海を渡らんことを誓うに、愛見羅刹は戒の浮囊を乞う。愛羅刹の言わく、汝をして安隱に涅槃に入ることを得せしめんとは、此れ欲樂、情を暢、)

という記述が有り、特に「飢えたるの食を得・・・」の部分と『涅槃經玄義』の記述と内容がほぼ一致している。

そのことから、『涅槃經玄義』の当該記事は大乘『涅槃經』本文と『摩訶止観』の記述内容に拠って説示されたものと考えられるのである。

2) 色界・無色界と涅槃の関係について

このよう欲界の果報と涅槃について言及した灌頂は、次に色界及び無色界と涅槃の関係について以下のような見解を示している。

阿羅羅仙得無想定。此計色界法爲涅槃。瞿頭藍弗得非想定。此計無色界法爲涅槃。文云。斷欲界結則得安樂。乃至斷無色界結則得安樂。如是安樂亦名涅槃。此多用善因爲涅槃也。

¹⁰¹

(阿羅羅仙は無想定を得。此れ色界の法を計して涅槃と爲す。瞿頭藍弗は非想定を得。此れ無色界の法を計して涅槃と爲す。文に云く。欲界の結を斷ずれば則ち安樂を得ると。乃至、無色界の結を斷ずれば則ち安樂を得。是の如き安樂を亦た涅槃と名づく。此れ多く善因を用て涅槃と爲すなり。)

灌頂は釈尊が出家当初に尋ねた阿羅羅仙が得た禪定の境地を色界の涅槃に当てはめ、瞿頭藍弗の禪定の境地を無色界の涅槃と当てはめ、色界及び無色界と涅槃の関係を説示している。

この記述における「文に云く」の原典であるが、大乘『涅槃經』の本文の中に

¹⁰⁰ 『大正』 vol.46,p38 a17-a23

¹⁰¹ 『大正』 vol.38,p03 c8-c12

善男子。若凡夫人及以聲聞。或因世俗。或因聖道斷欲界結。則得安樂。如是安樂亦名涅槃。不得名爲大涅槃也。能斷初禪。乃至能斷非想非非想處結。則得安樂。如是安樂亦名涅槃。不得名爲大涅槃也。¹⁰²

(善男子よ、若し凡夫の人及び聲聞が、或いは世俗に因り、或いは聖道に因りて欲界の結を斷ずれば即ち安樂を得。是の如き安樂を亦た涅槃と名づくるも、名づけて大涅槃と爲すことを得ざるなり。能く初禪を斷じ、乃至能く非想非非想處の結を斷ずれば、則ち安樂を得。是の如き安樂を亦た涅槃と名づくるも、名づけて大涅槃と爲すことを得ざるなり。)

という記述があり、特に「欲界の結を斷ずれば・・・」以降の記述は灌頂が『涅槃經玄義』において引用した部分と同じ内容であることから、「文に云く」の部分はこの記述に依ったものと考えられる。

3) 二乗と涅槃の関係

このように欲界及び無色界における涅槃について言及した灌頂は、さらに続けて二乗と涅槃について次のような見解を示している。

若三十三天常樂我淨。用善果爲涅槃也。若修二乘者。多貪欲人得不淨觀則得安樂。如是安樂亦名涅槃。乃至數息。慈心。念佛。因緣亦如是。此計二乘方便法爲涅槃也。若斷三界煩惱。八萬六萬。四萬二萬。一萬住處。則得安樂。如是安樂亦名涅槃。此計二乘果法爲涅槃也。¹⁰³

(三十三天の常樂我淨の若きは、善果を用て涅槃を爲すなり。若し二乗を修する者や貪欲多き人が不淨觀を得れば則ち安樂を得。是の如き安樂を亦た涅槃と名づく。乃至、數息、慈心、念佛、因緣も亦た復た是の如し。此れ二乗の方便の法を計して涅槃と爲すなり。若し三界の煩惱を斷ずれば、八萬六萬、四萬二萬、一萬の住處は則ち安樂を得。是の如き安樂を亦た涅槃と名づく。此れ二乗の果法を計して涅槃と爲すなり。)

この部分で灌頂は二乗と涅槃について、二乗の修行者や貪欲を多く抱く者が不淨觀等を修すればそれが安樂となり、それは二乗の方便の法によって涅槃を得ることになると述べている。

また灌頂は、三界の煩惱を斷じること八萬六萬、四萬二萬、一萬の住處を安樂とし、それは二乗の果法による涅槃であるとしている。

この部分の記述の中で「貪欲多き人・・・」の部分は智顗著作のうち、『金光明經玄義』の

¹⁰² 『大正』 vol.12,p746 a12-a14

¹⁰³ 『大正』 vol.38,p03 c12-c18

若多貪欲人得不淨觀爲涅槃者。乃是四善根方便行人涅槃也。¹⁰⁴

(若し貪欲多き人が不淨觀を得るを涅槃と爲せば、乃ち是れ四善根方便行人の涅槃なり。)

という記述とはほぼ内容が一致していることから、灌頂は『金光明經玄義』に倣ってこの記述を記したと考えられる。

また「八萬六萬、四萬二萬・・・」の部分の記述は、大乘『涅槃經』の本文の中に

聲聞緣覺八萬六萬四萬二萬一萬住處名爲涅槃。¹⁰⁵

(聲聞緣覺は八萬、六萬、四萬、二萬、一萬の住處を名づけて涅槃と爲す。)

という記述と一致することから、灌頂は大乘『涅槃經』の記述を用いて表現を行ったものと考えることができよう。

4) 「涅槃」と「大般涅槃」の差異について

二乗と涅槃について言及した灌頂は、この見解を踏まえて菩薩や佛と涅槃の関係について次のように述べ、「通名」の意義について説明している。

釋論云。菩薩從初發心常觀涅槃行道。初心菩薩亦名涅槃。此文云。十住菩薩雖見不了了亦名涅槃。諸佛法王聖主住處。乃得名爲大般涅槃也。涅槃之名隨情。逐事。浩蕩若此。蓋是通名也。¹⁰⁶

(『釋論』に云く。菩薩は初發心より常に涅槃を觀じ道を行じ、初心の菩薩も亦た涅槃と名づく。此の文に云く。十住の菩薩は見ると雖も了了とならずと。亦た涅槃と名づく。諸佛法王聖主の住處を、乃ち名づけて大般涅槃と爲すことを得るなり。涅槃の名は情に隨い、事を逐い、浩蕩たること此の若し。蓋し是れ通名なり。)

この記述で灌頂は、菩薩が初發心から涅槃を觀じ、仏道を行ずることによって初心の菩薩であっても涅槃に至ることや、十住の菩薩が仏性を見ることが出来なくともこれを涅槃と名づけているが、諸佛、法王、聖主の住む所を「大般涅槃」であるとして、「涅槃」と「大般涅槃」の違いを説示している。

この両者の違いを踏まえて灌頂は、「涅槃」の名は有情に隨い、迫い、広いと言う意味を持つことから、「通名」であるとしている。

¹⁰⁴ 『大正』 vol.39,p04 c20-c21

引用文中の「乃是四善根」であるが『大正』の原文には「斯乃是四善根」とあり、欄外注記には対校本に「乃是四善根」と指摘があることから、意味を考慮し、引用文は「乃是四善根」と改めた。

¹⁰⁵ 『大正』 vol.12,p746 b10-b11

¹⁰⁶ 『大正』 vol.38,p03 c18-23

上の記述のうち「菩薩は初發心より」で始まる部分は智顗の『四教義』の記述の中に

涅槃經云。復有一行。是如來行。所謂大乘大般涅槃。如大智度論云。菩薩從初發心。即觀涅槃行道。若觀涅槃行道。生相似解。即是一行。是如來行也。¹⁰⁷

(『涅槃經』に云く。復た一行有り。是れ如來の行にして、所謂大乘大般涅槃なり。『大智度論』に云うが如く。菩薩は初發心より即ちに涅槃を觀じ道を行ずと。若し涅槃を觀じ道を行ぜば、相似の解を生ず。即ち是れ一行にして、是れ如來の行なり。)

という記述がみられ、『涅槃經玄義』の記述と同じ内容のものが有ることや、『四教義』の記述の中に「若し涅槃を觀じ道を行ぜば相似の解を生ず。」とあつて初心の菩薩も涅槃に近づく事が出来るという旨の記述がある。

これらの記述内容からは、灌頂が『四教義』の記述に倣つて『涅槃經玄義』の記事を執筆した可能性が考えられる。

「此の文に云く・・・」の部分については、大乘『涅槃經』師子吼菩薩品の本文の中に

十住菩薩雖見一乘。不知如來是常住法。以是故言十地菩薩雖見佛性。而不明了。¹⁰⁸

(十住の菩薩は一乗を見ると雖も、如來は是れ常住法なるを知らず。是れを以ての故に十地の菩薩は佛性を見ると雖も、明了とならずと言うなり。)

とあり、『涅槃經玄義』の記述は大乘『涅槃經』の記述を省略した内容と考えられる。

また、「諸佛法王聖主の住處・・・」という記述については、大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の本文の中に

無上法主聖王住處。乃得名爲大般涅槃。以是故名大般涅槃。¹⁰⁹

(無上法主聖王の住處を、乃ち名づけて大般涅槃と爲ことを得。是れを以ての故に大般涅槃と名づく。)

という記述が有り、『涅槃經玄義』と同致の記述であることから、灌頂は大乘『涅槃經』の記述をそのまま用いたものと考えられるのである。

¹⁰⁷ 『大正』 vol.46,p762 c24-c27

¹⁰⁸ 『大正』 vol.12,p769 b20-b21

¹⁰⁹ 『大正』 vol.12,p746,b12-b13

5) 「有餘涅槃」と「無餘涅槃」の意義

二乗や菩薩の涅槃について言及し、「通名」の意義を述べた灌頂は達摩讎多羅が示した説について次のように述べている。

達摩讎多羅翻此法勝。解云。煩惱滅名有餘涅槃。引經云。滅諸煩惱名爲涅槃。離於生死名無餘涅槃。引經云。離諸有者。乃名涅槃。此就所滅。釋二種涅槃也。二乘所得二涅槃。若於如來皆是有餘。唯佛乃是無餘。引勝鬘云。二乘是有餘。如來は無餘。昔滅是盡。今滅非盡。經云。不應生滅盡想。涅槃非滅。非滅故常也。¹¹⁰

(達摩讎多羅は此れを法勝と翻ず。解して云く、煩惱を滅するを有餘涅槃と名づく。經を引きて云く。諸の煩惱を滅するを名づけて涅槃と爲すと。生死を離るるを無餘涅槃と名づく。經を引きて云く。諸の有を離るる者を乃ち涅槃と名づく。此れ所滅について、二種の涅槃を釋するなり。二乗の所得の二涅槃も、如來に於いては皆是れ有餘の若し。唯だ佛は乃ち是れ無餘なり。『勝鬘』を引いて云く。二乗は是れ有餘、如來是れ無餘なりと。昔の滅は是れ盡、今の滅は盡に非ず。經に云く、まさに生滅盡想なるべからず。涅槃は滅に非ずと。滅に非ざる故に常なり。)

この部分に於いて灌頂は、達摩讎多羅の説のうち、有餘涅槃は大乘『涅槃經』四相品の

佛言迦葉。若有善男子善女人作如是言。如來無常。云何當知是無常耶。如佛所言。滅諸煩惱名爲涅槃。猶如火滅悉無所有。滅諸煩惱。亦復如是。故名涅槃。云何如來爲常住法不變易耶。¹¹¹

(佛、迦葉に言わく。善男子善女人有りて是の如き言を作すが若し。如來は無常なり。云何して當に無常なりと知るべきや。佛が諸の煩惱を滅するを名づけて涅槃と爲し、なお火が滅して悉く有る所無きとするが如く、諸の煩惱を滅すること、亦た復た是の如し。故に涅槃と名づくと言う所の如くならば、云何して如來を常住法と爲して不變易とするや。)

という記述のうちの「佛が諸の煩惱を滅するを名づけて涅槃と爲し」という部分を根拠として説示し、無餘涅槃については同じく大乘『涅槃經』四相品の

如佛言曰。離諸有者乃名涅槃。是涅槃中無有諸有。云何如來爲常住法不變易耶。¹¹²

(佛の言に、諸有を離るれば乃ち涅槃と名づく。是の涅槃の中に諸有は有ること無しと

¹¹⁰ 『大正』 vol.38,p03 c23-p04 a01

¹¹¹ 『大正』 vol.12,p627 b18-b23

¹¹² 『大正』 vol.12,p627 b23-b25

曰うが如くならば、云何して如來を常住法と爲し、不變易とするや。)

という記述のうちの「諸有を離るれば乃ち涅槃と名づく」という部分を論拠としていることを述べ、この部分は二種の涅槃を解釈したものと説示し、仏の立場から見ると有餘涅槃の域を出ないもので、唯一仏のみが無餘涅槃を得るものであるとしている。

これら達摩讎多羅の説について灌頂は、自身の見解を含めて次のように述べている。

若依讎多之解。乃是通涅槃。今昔相對。一塗之說。若擘肌分理。義則不然。何者二乘有餘無餘所滅。則異眞諦則同。若於如來皆是有餘。唯佛は無餘者。若爾二乘既是有餘涅槃。子縛斷破無明。入菩薩位見佛性。生死身謝即應同佛入無餘涅槃。何事被訶言非。不斷煩惱。不到彼岸破除草庵。若此等皆無分者。云何對佛是有餘涅槃。¹¹³

(若し讎多の解に依らば、乃ち是れ通の涅槃。今昔相對す。一塗の説なり。若し肌を擘き理を分かてば義は則ち然らず。何となれば二乗の有餘無餘の滅する所は、則ち異にして眞諦は則ち同じ。若し如來に於いては皆是れ有餘。唯だ佛は是れ無餘の者なり。若し爾らば二乗はもとより是れ有餘涅槃。子縛を斷じて無明を破し、菩薩の位に入りて佛性を見る。生死の身を謝せば、即ち應に佛に同じて無餘涅槃に入る。何事ぞ訶して非と言わるるや。煩惱を斷ぜず、彼岸に至らず、草庵を破除す。若し此等、皆分無くば云何ぞ佛に對して是れ有餘涅槃ならんや。)

灌頂は達摩讎多羅の説を「通の涅槃」に含まれる一説とし、その説を「義は則ち然らず」と述べて批判の対象としている。

批判の論拠であるが、灌頂は二乗と佛の涅槃について言及し、二乗はもとより有餘涅槃の境地に在り、子縛（見思の惑）と無明を斷じて菩薩の位に入ることにより佛性を見るのであり、この境地で生死の身を離れることによって佛と同じ無餘涅槃に入ることができるとしている。

その事から灌頂は二乗には「非」とされる部分はなく、仏がどうして有餘涅槃となるのかと批判を行っている。

さらに灌頂は達摩讎多羅の説に對して次のように述べ、批判を総括している。

又若二乘有餘無餘。對佛而得是有餘涅槃者。自地獄已上至菩薩已還。例應如此。若諸涅槃。皆不可得然。二乘安是。故知。讎多羅之說不可依也。¹¹⁴

(又た、若し二乗の有餘無餘、佛に對して是れ有餘涅槃を得るならば、地獄より已上菩薩に至るまで已還、例して應に此の如し。若し諸の涅槃、皆然ることを得べからず。二乗、安んぞ是ならん。故に知りぬ、讎多羅の説に依るべからざるなり。)

¹¹³ 『大正』 vol.38,p04 a01-a08

¹¹⁴ 『大正』 vol.38,p04 a08-a12

灌頂は、先に述べた達摩讎多羅の涅槃の説に依れば、地獄から菩薩それぞれの立場の者の涅槃も同様のものとなり、無餘涅槃を得ることは出来ないことから、達摩讎多羅の説に依るべきではないと論じている。

6) 安樂と涅槃四徳の関係

このように、達摩讎多羅の説に対して批判を行った灌頂は論の視点を「安樂」へ向け、言及を行っている。

その内容は次のようなものである。

問安樂之名通十法界。佛性四徳名復云何。答經云。一切諸法中悉有安樂性。一切衆生悉有佛性。豈非佛性通耶。文云。二十五有有我不耶。答言有我。寢言刀刀。又楊樹黄葉等豈非四徳通耶。¹¹⁵

(問う。安樂の名は十法界に通ぜば、佛性の四徳の名は復た云何。答う。經に云く、一切諸法の中に悉く安樂性有り。一切衆生に悉く佛性有り。豈に佛性に通ずるに非ずや。文に云く。二十五有に我が有るや不や。答えて云く。我有り。寢して刀刀と言ひ、又た楊樹黄葉等は豈に四徳に通ずるに非ずや。)

灌頂は安樂の名が十法界に通ずるのであれば、佛性の四徳の名の場合はどのようなのかと問い、その答えについては、經典を引いて見解を示している

その見解であるが、大乘『涅槃經』長壽品の本文中にある

一切諸法中 悉有安樂性¹¹⁶

(一切諸法の中に悉く安樂性有り。)

という文を論拠として十法界に安樂の名が通じているとしている。

また智顗著作の記述を見ると、『法華玄義』の本文中に

一切諸法中悉有安樂性。是諸衆生皆有佛性。無復權理。但一妙理。¹¹⁷

(一切諸法の中に悉く安樂性有り。是れ諸の衆生に皆な佛性有り。復た權理無し、但だ一の妙理なり。)

と言う記述が見られ、一切諸法の中に悉く安樂性が有り、諸の衆生に皆な佛性が有ることが

¹¹⁵ 『大正』 vol.38,p04 a12-a16

¹¹⁶ 『大正』 vol.12,p620 a04

¹¹⁷ 『大正』 vol.33,p792 a11-a13

説示されている。

この記述は『涅槃經玄義』と意義が通じていることから、灌頂は大乗『涅槃經』と『法華玄義』の記述に依り「豈に佛性に通ずるに非ずや。」という見解を示したものと考えられる。

また、「文に云く・・・」の部分においては、大乗『涅槃經』如來性品の本文にある

世尊。二十五有有我不耶。佛言。善男子。我者即是如來藏義。一切衆生悉有佛性。即是我義。¹¹⁸

(世尊よ、二十五有に我は有るや不や。佛言わく。善男子よ、我とは即ち是れ如來藏の義なり。一切衆生に悉く佛性有りとは、即ち是れ我の義なり。)

という記述や、同じく大乗『涅槃經』如來性品の

善男子。菩薩摩訶薩亦復如是。出現於世說我真相。說已捨去。譬如王子持淨妙刀逃至他國。凡夫愚人說言一切有我有我。如彼貧人止宿他舍。寢言刀刀。(中略)善男子。今日如來所說眞我名曰佛性。如是佛性我佛法中。譬如淨刀。

(善男子よ。菩薩摩訶薩も亦た復た是の如く、世に出現して我の真相を説くも、説き已りて捨て去ること、譬えば王子が淨妙の刀を持ちて他國に逃れ至るが如し。凡夫愚人が説きて一切に我有り、我有りと言うこと、彼の貧人が他舍に止宿し、寢きて刀刀と言うが如し。(中略)善男子よ。今日如來が説くところの眞我を名づけて佛性と曰う。是の如き佛性は我が佛法の中にあること、譬えば淨刀の如し。)

という記述にある「寢きて刀刀と言う」の部分や、「楊樹黃葉等・・・」の部分く大乗『涅槃經』梵行品にある

又嬰兒行者。如彼嬰兒啼哭之時。父母即以楊樹黃葉而語之言。莫啼莫啼。我與汝金。嬰兒見已。生眞金想。便止不啼。然此楊葉實非金也。木牛木馬木男木女。嬰兒見已。亦復生於男女等想。即止不啼。實非男女。以作如是男女想故名曰嬰兒。如來亦爾。若有衆生。欲造衆惡。如來爲。說三十三天常樂我淨。端正自恣。於妙宮殿受五欲樂。六根所對無非是樂。衆生聞有如是樂故。心生貪樂。止不爲惡。勤作三十三天善業。實是生死。無常無樂無我無淨。爲度衆生。方便說言常樂我淨。¹¹⁹

(又た嬰兒行とは、彼の嬰兒の啼哭の時の如し。父母は即ち楊樹の黃葉を以て之に語る。啼くこと莫れ、啼くこと莫れ。我は汝に金を與えん。嬰兒は見已りて、眞金の想を生じ、便ちに止めて啼かず。然るに此の楊の葉は實には金に非ざるなり。木牛・木馬・木男・木女を嬰兒は見已りて、亦た復た男女等の想を生じ、即ち止めて啼かざるも、

¹¹⁸ 『大正』 vol.12,p648 b06-b08

¹¹⁹ 『大正』 vol.12,p729 a03-c21

實には男女に非ず。是の如き男女の想を作すを以ての故に名づけて嬰兒と曰う。如來も亦た爾り。若し衆生有りて、衆惡を造らんと欲せば、如來は爲に三十三天が常樂我淨にして端正自恣たり。妙宮殿に於いて五欲の樂を受け、六根の對する所は是れ樂に非ざるを説く。衆生は是の如き樂有るを聞くが故に、心に貪樂を生じ、止めて惡を爲さず。三十三天の善業を勤作するも、實には是れ生死にして、無常・無樂・無我・無淨なるを、衆生を度せんが爲に、方便説として常樂我淨と言う。)

という記述の中に説示される「楊樹黃葉」の一説と「常樂我淨」の關係に由来するものと考えられる。

大乘『涅槃經』にあるこれらの記述に共通する事項は、一切衆生に「我」が存在しているというものであり、灌頂は「我」があることから涅槃の四徳も同様に通じているという見解を示したと考えられるのである。

このように安樂と「通」について見解を示した灌頂は、続けて「義」について以下の様に述べている。

然名乃該通。義不得混。應作三番四句料揀。初四句。謂通別。亦通亦別。非通非別。通者如向説。別者各有所以。六道以安身適性爲安樂。猶起煩惱惡因。招生死苦果。安樂義不成。要斷煩惱。使苦樂不復隨身。憂喜不復隨心。得有餘無餘灰身滅智。隔別生死。入于涅槃者則與六道別也。¹²⁰

(然るに名は乃ち該通するも、義は混ずることを得ず。應に三番四句料揀を作すべし。初めの四句は、通と別と亦通と亦別、非通と非別を謂う。通とは向説の如し。別とはおのおの所以有り。六道は身を安んじ、性に適うを以て安樂と爲せども、なお煩惱惡因を起こし、生死苦果を招きて安樂の義を成ぜず。要ず煩惱を斷じ、苦樂をして復た身を随わせず。憂喜として復た心を随わせず。有餘無餘、灰身滅智を得、生死を隔別して涅槃に入れば、則ち六道と別れるなり。)

灌頂は涅槃の名は通ずる部分が有れども、義は混在することはないとして、「通」「別」「亦通亦別」「非通非別」の四句料簡を以て義を解釈しようとしている。

灌頂が用いた「四句料簡」であるが、智顗著作の中には幾度となく用いられている解釈方法であることから¹²¹、灌頂は智顗の解釈方法に倣って「義」の四句料簡による解釈を試みたと考えられよう。

また灌頂は四句料簡の初めの部分である「通」について、「向説」としたことから、先述した「通の涅槃」の意と同様のもとしていたと考えられる。

¹²⁰ 『大正』 vol.38,p04 a16-a22

¹²¹ 『法華玄義』(『大正』 vol.33,p767 c20-c22)、『摩訶止観』(『大正』 vol.46,p69 b01-b06)を参照の事。

「別」については、六道の衆生はそれぞれの性質に合う所を「安樂」としているが、なお煩惱が悪因となって生死の苦果を招くことから、六道の衆生は安樂を成じていないとしている。

六道の衆生に相對する立場については、煩惱を断じて苦樂に身を從わせず、憂いや喜びに心を從わせなければ、有餘涅槃及び無餘涅槃、灰身滅智の境地を得て涅槃に入り、六道と別の立場に入ると灌頂は説いている。¹²²

「通」と「別」に続く「亦通亦別」と「非通非別」について、灌頂は次のように説示している。

菩薩從初心。爲一切衆生觀涅槃行道。望二乘是別。望佛猶通。即是亦通亦別也。諸佛究竟大般涅槃。非六道之通。非二乘之別。即非通非別之安樂也。¹²³

(菩薩は初心より一切衆生の爲に涅槃を觀じ道を行ず。二乘に望むれば是れ別、佛に望むればなお通なり。即ち是れ亦通亦別なり。諸佛は大般涅槃を究竟す。六道の通に非ず、二乘の通に非ず。即ち非通非別の安樂なり。)

灌頂は、菩薩は發心の時より一切衆生のために涅槃を觀じ、仏道を行じていることから、二乘に対して臨むときは「別」となり、佛に対して臨むときは「通」となることから、「亦通亦別」とし、諸仏については大般涅槃を究竟し、六道の通にも二乘の別と異なる立場であることから、「非通非別」と定義づけている。

7) 安樂と病について

四句料簡を以て「通」の義について言及した灌頂は、論を安樂と「病」「藥」の関係へと移し、次のような見解を示している。

又安樂之名。或是病非藥。或是藥非病。或亦藥。亦病。或非病非藥。是病者。長者沒已。劫掠群牛。乳自食。漿酪醍醐一切皆失。如來去後。鈔竊正法常樂之名。如蟲食木偶得成字。不識是非。廣起顛倒沈淪生死。隨其流處有種種名。或辛。或酸。故知三界四倒但是病而非藥。¹²⁴

(また安樂の名は、或いは是れ病にして藥に非ず。或いは藥にして病に非ず。或いは亦た藥、亦たは病、或いは病に非ず、藥に非ず。是れ病とは、長者沒し已りて群牛を劫掠し乳を自ら食し、漿、酪、醍醐、一切皆失す。如來去りて後、正法常樂の名を鈔竊するは、蟲の木を食し、たまたま字を成ずるが如し。是非を識らず。廣く顛倒を起こして生死に沈淪し、其の流れる處に隨て種種の名有り。或いは辛、或いは酸。故に知りぬ、三界と

¹²² この部分では二乗という語句は見えないが、この記述の続きに当たる部分に「別」を二乗に当てはめていることから、この記述は二乗について言及したものと思われる。

¹²³ 『大正』vol.38,p04 a22-a26

¹²⁴ 『大正』vol.38,p04 a26-b03

四倒は但だ是れ病にして薬に非ず。)

灌頂は『安樂』の名について「病」や「薬」、「非病」や「非薬」と言った見解が有るとしたうえで、初めに「病」に対する見解を述べている。

この一説で灌頂は「病」について説明するにあたり、大乘『涅槃経』長壽品の中に有る

佛告迦葉。譬如長者多有諸牛。色雖種種同共一群。付放牧人令逐水草。唯爲醍醐不求乳酪。彼牧牛者穀已自食。長者命終所有諸牛。悉爲群賊之所抄掠。賊得牛已。無有婦女。即自搆摵得已而食。爾時群賊各相謂言。彼大長者畜養此牛。不期乳酪。唯爲醍醐。我等今者當設何方而得之耶。夫醍醐者名爲世間第一上味。我等無器。設使得乳無安置處。復共相謂。唯有皮囊可以盛之。雖有盛處。不知攢搖。漿猶難得。況復生酥。爾時諸賊以醍醐故。加之以水。以水多故。乳酪醍醐一切俱失。¹²⁵

(佛、迦葉に告げたまわく。譬えば長者に多くの諸牛有り。色は種種と雖も同共の一群なるが如し。放牧人に付して水草を逐わしむるは、唯だ醍醐の爲にして乳酪を求めず。彼の牧牛者は穀り已りて自ら食す。長者が命終し所有の諸牛は、悉く群賊の抄掠される所と爲る。賊は牛を得已りて、婦女有ること無し。即ち自ら搆摵し、得已りて食す。爾時に群賊各の相いに言いて謂く。彼の大長者は此の牛を蓄養し、乳酪を求めず。唯だ醍醐のみを爲す。我等今當にに何の方を設けて之を得べきや。夫れ醍醐とは名づけて世間第一の上味と爲す。我等に器無ければ、説使い乳を得れども安置する處無し。復た共相して謂く。唯だ皮囊のみ有り。以て之を盛るべし。盛る處有りと雖も、攢搖することを知らず。漿すらなお得難し。況や復た生酥をや。爾時に諸賊は醍醐を以いるが故に、水を以いて之を加う。水を以いること多きが故に、酪、醍醐は一切を俱に失す。)

という記述の中にある、長者亡き後に盜賊が牛を盗んで乳を搾ってそれを食し、醍醐を増やそうと考えて醍醐に水を加えた結果、酪・醍醐を全て失ってしまったという一説と、大乘『涅槃経』哀歎品にある

是時客醫。復語王言。王今不應作如是語。如蟲食木有成字者。此蟲不知是字非字。智人見之終不唱言是蟲解字。亦不驚怪。大王當知。舊醫亦爾。不別諸病。悉與乳藥。如彼蟲道偶得成字。是先舊醫不解乳藥好醜善惡。¹²⁶

(是の時に客醫、復た王に語りて言わく。王は今まさに是の如き語を作すべからず。蟲が木を食んで字を成すこと有るに、此の蟲は是なる字、非なる字を知らざれば、智人は之

¹²⁵ 『大正』 vol.12,p621 c12-c24

引用文中の「彼牧牛者穀已自食」という部分は、原文には「彼牧牛者搆已自食」とあり、欄外注記には『明本』に「搆」を「穀」とする指摘があったことから、意味を考慮し、引用文では「穀」と改めた。

¹²⁶ 『大正』 vol.12,p618 b01-b07

を見て終に是の蟲が字を解すと唱言せず。亦た驚怪せず。大王よ當に舊醫も亦た爾りと知るべし。諸病を別えず、悉く乳藥を與うるは、彼の蟲の道が偶たま字を成ずるが如し。是れ先の舊醫は乳藥の好醜善惡を解せず。)

という記述の中に有る、木を食した虫の噛み跡が字となっていることから、虫は字を理解しているのかという疑問を發する一説を用いて「病」を喩えている。

灌頂は上に引いた喩を以て「病」を解説し、「病」の状態は是非を知らず、顛倒を起こして生死の迷いに沈んだ状態としたうえで、「三界と四倒は但だ是れ病にして藥に非ず。」と述べて「これを「病」の定義としている。

この「病」の「治病」の方法について、灌頂は続けて次の様に述べている。

爲治此病。說四非常。倒瀉斯病。病去惑盡名入涅槃。文云。三種病中無三種藥。三種藥中無三種病。此小涅槃但藥而非病。雖復病去而藥不亡。還執此藥而復成病。文云。其後不久王復得病。當知四非常亦藥亦病也。¹²⁷

(此の病を治せんが爲に、四非常を説き、斯の病を倒瀉す。病去りて惑を盡すを入涅槃と名づく。文に云く。三種の病の中に三種の藥無し。三種の藥の中に三種の病無し。此れ小涅槃にして但だ藥なれば病に非ず。復た病去ると雖も藥は亡せず。還て此の藥に執して復た病を成ず。文に云く。其の後、久しからずして王は復た病を得ん。當に知るべし。四非常は亦た藥にして亦た病なり。)

灌頂は先に述べた病(生死、四顛倒)の治病の方法として「四非常」を挙げ、これによって惑を盡して涅槃に入るものとしているが、あくまでも灌頂はこれを藥と称して、これは「大般涅槃」ではなく「小涅槃」としている。

この部分については「文に云く・・・」とあるように、大乘『涅槃經』憍陳如品の中の

善男子。爲除貪故作非貪觀。爲除瞋故作非瞋觀。爲除癡故作非癡觀。三種病中無三種藥。三種藥中無三種病。善男子。三種病中無三種藥故。無常。無我。無樂。無淨。三種藥中無三種病。是故得稱常樂我淨。¹²⁸

(善男子よ、貪を除かんが爲の故に貪に非ざる觀を作し、瞋を除かんが爲に瞋に非ざる觀を作し、癡を除かんが爲に癡に非ざる觀を作す。三種の病の中に三種の藥無く、三種の藥の中に三種の病無し。善男子よ、三種の病の中に三藥無き故に、常無く、我無く、樂無く、淨無し。三種の藥の中に三種の病無し。是の故に常樂我淨と稱することを得るなり。)

¹²⁷ 『大正』 vol.38,p04 b03-b08

¹²⁸ 『大正』 vol.12,p841,c06-c11

という記述に基づくものであると考えることが出来る。

また灌頂は、病が去った後でも四非常という薬に執着すると再び病に陥る可能性があることをこの記述の中で指摘している。

この部分については「文に云く・・・」とあるように、大乘『涅槃經』哀歎品の本文中の

爾時客醫和合衆藥。謂辛苦鹹甜醋等味。以療衆病無不得差。其後不久王復得病。即命是醫。我今病困。當云何治。醫占王病。應用乳藥。尋白王言。如王所患應當服乳。我於先時所斷乳藥是非實語。今若服者最能除病。王今患熱。正應服乳。¹²⁹

(爾の時に客醫は衆薬を和合す。謂く辛苦鹹甜醋等の味なり。以て衆病を療するに差ゆることを得ざること無し。其の後に王は久しからずして復た病を得。即ちに是の醫に命ず。我は今病に困しむ。當に云何ぞ治するべきやと。醫は王の病を占うに、まさに乳薬を用いるべしと。尋いで王に白して言わく。王の患う所の如きは當に乳を服すべし。我、先時に斷ずる所の乳薬は是れ實語に非ず。今若し服せば最も能く病を除かん。王は今熱を患う。當に乳を服すべし。)

という記述の中に「其の後に王は久しからずして復た病を得。即ちに是の醫に命ず。我は今病に困しむ。當に云何ぞ治するべきやと。醫は王の病を占うに、まさに乳薬を用いるべしと。尋いで王に白して言わく。王の患う所の如きは當に乳を服すべし。我、先時に斷ずる所の乳薬は是れ實語に非ず。」という記述があることから、「文に云く。其の後、久しからずして・・・」の部分はこの部分に由来するものと考えられよう。

灌頂は四非常の項目に続けて「治病」について言及をしているが、その内容は次の様なものである。

治此病故。還用常樂我淨而倒瀉之。故斥無常病。說於新伊。是勝三修。不同凡夫之倒病。不同二乘之偏藥。故名非藥非病。又新伊但是藥而非病。正法正性。非藥非病之安樂也。

130

(此の病を治すが故に、還りて常樂我淨を用て之れを倒瀉す。故に無常の病を斥け、新伊を説く。是れ勝の三修にして、凡夫の倒病と同じからず、二乗の偏薬にも同じからず。故に非薬非病と名づく。また新伊は但だ是れ薬にして病に非ず。正法正性、非薬非病の安樂なり。)

この部分において灌頂は、病を治すためには涅槃の四徳である常樂我淨を用いることから、伊字と涅槃の関係を説いて無常の病を斥けるものとしている。

また灌頂は、新伊を勝の三修と定義づけ、これを凡夫の病や二乗の偏薬ではないものと扱

¹²⁹ 『大正』 vol.12,p618 a22-a26

¹³⁰ 『大正』 vol.38,p04 b08-b12

っている。

8) 「大」と「小」の意義

1. 「小」の意義について

このように「病」と「薬」に対する自己の見解を示した灌頂は、次に「小」と「大」の意義について自説を示している。

「小」の意義は次のようなものである。

又小而非大。大而非小。亦小。亦大。非小非大。小者二乗也。雖斷煩惱。猶有習氣。我身。我衣。我去。我來。謂佛與己等。唯有常淨。無有我樂。三寶差別。則是習氣。所以爲小也。¹³¹

(また小にして大に非ず。大にして小に非ず。亦たは小、亦たは大。小に非ず大に非ず。小とは二乗なり。煩惱を斷ずると雖も、なお習氣有り。我が身、我が衣、我去り、我來る。佛と己は等しきと謂う。唯だ常と淨有りて、我と樂有ることなし。三寶差別す。則ち是れ習氣なり。所以に小と爲すなり。)

灌頂は「小」について「二乗」と明言し、二乗については煩惱を斷じているとはいえども、まだ習氣が残っているもので、佛と自己を等しいものと扱っている存在としている。

また灌頂は、二乗は「常」と「淨」はあるが、「我」と「樂」は無く、仏法僧の三宝に差別相があることから「小」と爲すとしている。

この部分については大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の本文の中に

諸佛如來入於涅槃。涅槃之性。無我。無樂。唯有常淨。是則名爲煩惱習氣。佛法衆僧有差別相。如來畢竟入於涅槃。聲聞。緣覺。諸佛如來所得涅槃。等無差別。以是義故。二乗所得非大涅槃。何以故。無常樂我淨故。常樂我淨乃得名爲大涅槃也。¹³²

(諸佛如來は涅槃に入る。涅槃の性は、我無く、樂無く、唯だ常と淨有るのみ。是れ則ち名づけて煩惱習氣と爲す。佛法と衆僧に差別の相有り。如來は畢竟して涅槃に入る。聲聞、緣覺、諸佛如來の得る所の涅槃は、等しくして差別無し。是を以ての故に、二乗が得る所は大涅槃に非ず。何を以ての故か。常樂我淨無き故なり。常樂我淨を乃じめて得るを名づけて大涅槃と爲すなり。)

とあり、灌頂が二乗と特徴として『涅槃經玄義』の本文に挙げている部分(「唯だ常と淨有り。」「佛、法、衆僧に差別相有り。」)がそのまま有ることから、灌頂は大乘『涅槃經』本文の記述を用いて、「小」の意義を述べたものと考えられる。

¹³¹ 『大正』 vol.38,p04 b12-b16

¹³² 『大正』 vol.12,p746 a19-a25

2. 「大」の意義と涅槃の四徳

次に「大」の意義であるが、灌頂は次のように述べている。

云何名大。諸佛如來豎出九界。横收一切。無邊底故常。大丈夫故常。能化度一切故常。不可思議故常。具八自在故我。斷苦樂故樂。大寂故樂。一切知故樂。身常故樂。有大淨故。業淨身淨心淨。是故名爲大涅槃。¹³³

(云何なるを大と名づくるや。諸佛如來は豎に九界を出で、横に一切を収めて、邊底無きが故に常。大丈夫の故に常なり。能く一切を化度するが故に常。不可思議の故に常なり。八自在を具するが故に我。苦樂を斷ずるが故に樂。大寂なるが故に樂。一切を知るが故に樂。身が常なるが故に樂。大淨有るが故に業淨、身淨、心淨なり。是の故に名づけて大涅槃と爲す。)

「大」と名づける理由について灌頂は、諸仏如來は縦に九界を出て横に一切を収めることを挙げ、「常」の特徴としては「無辺底」「大丈夫」などを挙げ、「我」の特徴としては「八自在」を、「樂」の特徴として「斷苦樂」「知一切」「身常」、「淨」の特徴として「大淨」を挙げている。

灌頂が挙げた複数の特徴に関わる經典や智顗著作等の記述であるが、冒頭の「諸佛如來は豎に・・・」の部分には智顗の著作の記述を見ると、『法華玄義』に

因具三義者。一法界具九法界名體廣。九法界即佛法界名位高。十法界即空即假即中名用長。即一而論三。即三而論一。非各異。亦非横。亦非一故稱妙也。¹³⁴

(因に三義を具すとは、一法界に九法界を具するを體廣しと名づけ、九法界は即ち佛法界位高しと名づく。十法界は即空即假即中なるを用長しと名づく。一に即して三を論じ、三に即して一を論ず。おのおの異なるに非ず。亦た横に非ず。また一に非ざるが故に妙と稱するなり。)

とあり、特に「一法界に九法界を具するを體廣しと名づけ、九法界は即ち佛法界位高しと名づく。」という記述と『涅槃經玄義』の「諸佛如來は豎に九界を出で」という記述と内容が類似している。

また『維摩經玄疏』には

¹³³ 『大正』 vol.38,p04 b16-b20

¹³⁴ 『大正』 vol.33,p692 c11-c14

七明妙覺地者。究竟解脫無上佛智。故言無所斷者。名無上士。此即是究竟後心三徳不縦不横大涅槃也。大涅槃名諸佛法界。豎深横闊能用二十五三昧普化衆生。¹³⁵

(七に妙覺地を明かさば、究竟解脫無上佛智なり。故に斷ずる所無き者と言ひ、無上士と名づく。此れ即ち是の究竟後心は三徳不縦不横の大涅槃なり。大涅槃を諸佛の法界と名づけ、豎に深く横に闊し、能く二十五三昧を用て普く衆生を化す。)

とあり、この記述の中には大涅槃を諸仏の法界としたうえで「豎に深く横に闊し」とあって『涅槃經玄義』の記述と意義が通じている。

灌頂が挙げた涅槃の四徳の特徴の部分であるが、「常」については大乘『涅槃經』金剛身品の本文中に

迦葉菩薩白佛言。世尊。如是如是。誠如聖教。佛法無量不可思議。如來亦爾。不可思議。故知。如來常住不壞無有變異。¹³⁶

(迦葉菩薩、佛に白して言わく。世尊よ、是の如し是の如し。誠に聖教の如し。佛法は無量にして不可思議なり。如來は亦た爾なり、不可思議なり。故に知りぬ。如來は常住・不壞にして變異あること無し。)

とあり、仏法は無量で不可思議であり、同様に如來も不可思議で、その故に常住であるとされている。

この記述は『涅槃經玄義』の「不可思議の故に常なり。」と通じるものと考えることが出来る。

また『涅槃經玄義』において「常」は「大丈夫」という語句を以て表現されているが、この部分については大乘『涅槃經』四相品の本文中に

佛告迦葉。所言大者其性廣博。猶如有人壽命無量名大丈夫。¹³⁷

(佛、迦葉に告げたまわく。言う所の大とは其の性廣博にして、なお有る人の壽命無量なれば大丈夫と名づくるが如し。)

という記述があり、「大」と「大丈夫」が結び付けられている。

「我」の部分については大乘『涅槃經』に本文の中に

云何復名爲大涅槃。有大我故名大涅槃。涅槃無我大自在故。名爲大我。云何名爲大自

¹³⁵ 『大正』 vol.38,p541 c04-c07

¹³⁶ 『大正』 vol.12,p624 c11-c14

¹³⁷ 『大正』 vol.12,p631 c13-c15

在耶。有八自在則名爲我。¹³⁸

(云何ぞ復た名づけて大涅槃と爲すや。大我有るが故に大涅槃と名づく。涅槃は無我・大自在なるが故に名づけて大我と爲す。云何ぞ名づけて大自在と爲すや。八自在有るを則ち名づけて我と爲す。)

とあり、特に「涅槃は無我・大自在なるが故に名づけて大我と爲す。云何ぞ名づけて大自在と爲すや。八自在有るを則ち名づけて我と爲す。」とあることから、この部分では大自在の我として「八自在」が説示されている。

この記述は『涅槃經玄義』にある「八自在を具するが故に我」という記述の淵源であると考えられる。

「樂」については大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の本文中にある

復次善男子。有大樂故名大涅槃。涅槃無樂。以四樂故名大涅槃。何等爲四。一者斷諸樂故。不斷樂者則名爲苦。若有苦者不名大樂。以斷樂故則無有苦。無苦無樂乃名大樂。涅槃之性無苦無樂。是故涅槃名爲大樂。以是義故名大涅槃。¹³⁹

(復た次に善男子よ。大樂が有るが故に大涅槃と名づく。涅槃に樂無し。四樂を以ての故に大涅槃と名づく。何等を四と爲すや。一には諸樂を斷ずるが故に。樂を斷ぜざれば則ち名づけて苦と爲す。苦有るが若きを大樂と名づけず。樂を斷ずるを以ての故に苦は有ること無し。苦無く樂無くして乃ち大樂と名づく。涅槃は性として苦は無く樂は無し。是の故に涅槃を大樂と名づけ、是の義を以ての故に大涅槃と名づく。)

という記述の中に「樂を斷ずるを以ての故に苦は有ること無し。苦無く樂無くして乃ち大樂と名づく。」とあり、『涅槃經玄義』の「苦樂を斷ずるが故に樂。」という記述と内容がほぼ同じものとなっている。また「樂」として掲げられている「大寂の故に樂。」と「一切を知るが故に樂。」「身が常なるが故に樂。」という部分については大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の中に

二者大寂靜故名爲大樂。涅槃之性是大寂靜。何以故。遠離一切憤鬧法故。以大寂故名大涅槃。¹⁴⁰

(二には大寂靜なるが故に名づけて大樂と爲す。涅槃の性は是れ大寂靜なり。何を以ての故に。一切の憤鬧法を遠離するが故なり。大寂なるを以ての故に大涅槃と名づく。)

とあり、樂の意義として「大寂」が掲げられていることから、『涅槃經玄義』の記述はこの

¹³⁸ 『大正』 vol.12,p746 b28-c02

¹³⁹ 『大正』 vol.12,p747 a10-a16

¹⁴⁰ 『大正』 vol.12,p747 a22-a24

部分に由来するものと考えられる。

「一切を知るが故に樂」の部分は大乗『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の中に

三者一切知故名爲大樂。非一切知不名大樂。諸佛如來一切知故名爲大樂。以大樂故名大涅槃。¹⁴¹

(三には一切知なるが故に名づけて大樂と爲す。一切知に非ざれば大樂と名づけず。諸佛如來は一切知なるが故に名づけて大樂と爲す。大樂なるを以ての故に大涅槃と名づく。)

と言う記述があり、その中に「諸佛如來は一切知なるが故に名づけて大樂と爲す。大樂なるを以ての故に大涅槃と名づく。」とあって『涅槃經玄義』の記述と意義が通じている。

「身が常なるが故に樂。」の部分については大乗『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の中に

四者身不壞故名爲大樂。身若可壞則不名樂。如來之身金剛無壞。非煩惱身無常之身。故名大樂。以大樂故名大涅槃。¹⁴²

(四には身が不壞なるが故に名づけて大樂と爲す。身が若し可壞なれば則ち樂と名づけず。如來の身は金剛にして壞ることなく、煩惱身や無常の身に非ず。故に大樂と名づけ、大樂なるを以ての故に大涅槃と名づく。)

という記述が見られ、特に「如來の身は金剛にして壞ることなく、煩惱身や無常の身に非ず。故に大樂と名づけ」という記述は『涅槃經玄義』の記述と意味が同じものと考えることが可能である。

「淨」について示した「大淨有るが故に業淨、身淨、心淨なり。」については大乗『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の中に

二者業清淨故。一切凡夫業不清淨故無涅槃。諸佛如來業清淨故。故名大淨。以大淨故名大涅槃。三者身清淨故。身若無常則名不淨。如來身常故名大淨。以大淨故名大涅槃。四者心清淨故。心若有漏名曰不淨。佛心無漏故名大淨。以大淨故名大涅槃。¹⁴³

(二には業清淨なるが故に。一切の凡夫は業が清淨ならざる故に涅槃無し。諸佛如來は業が清淨なるが故に、故に大淨と名づく。三に身清淨なるが故に。身が若し無常なれば則ち不淨と名づく。如來の身は常なるが故に大淨と名づく。大淨なるを以ての故に大涅槃と名づく。四には心清淨なるが故。心が若し有漏なれば名づけて不淨と曰う。

¹⁴¹ 『大正』 vol.12,p747 a25-a27

¹⁴² 『大正』 vol.12,p747 a27-b01

¹⁴³ 『大正』 vol.12,p747,c01-c03

佛心は無漏なるが故に大淨と名づく。大淨なるを以ての故に大涅槃と名づく。)

という記述が有り、仏は「業」、「身」、「心」それぞれが清淨であることから「大淨」であり、大淨であることから「大涅槃」であるとされている。

この記述は『涅槃經玄義』の記述と意義が通じているため、灌頂は大乘『涅槃經』の記述をそのまま用いたものと考えられるのである。

3.菩薩及び六道と「大」「小」

このように「大」の意義について自己の見解を示した灌頂は、次に菩薩及び六道と「大」「小」の意義を以下のように説示している。

菩薩望下爲亦大。望上爲亦小。凡夫六道不斷通惑故非小。無四徳故非大。例前應就理爲非小非大。互顯令易解耳。前一番從地獄已上料揀。次一番從外道已上料揀。次一番從二乘已上料揀。¹⁴⁴

(菩薩は下に望みて亦た大と爲し、上を望みて亦た小と爲す。凡夫六道は通惑を斷ぜざるが故に小に非ず。四徳無き故に大に非ず。前に例して、應に理に就いて非小非大と爲すべし。互に顯し、解し易からしむるのみ。前の一番は地獄より已上料揀し、次の一番は外道より已上料揀し、次の一番は二乗より已上を料揀す。)

灌頂は菩薩について、上を臨んでは「小」とし、下を臨んでは「大」としているが、六道凡夫は通惑を斷じていないことから「小」でもなく、涅槃の四徳を得ていないことから「大」にも当てはまらず、この記事より前に述べた料揀を三番に分け、地獄より已上、外道より已上、二乗より已上について言及したと述べている。

9) 六道及び二乗の安樂と涅槃

三番に分けた料揀を踏まえて、灌頂は六道及び二乗の「安樂」と「涅槃」について問答形式で以下の様な見解を示している。

問如此料揀。六道二乗既非安樂。何故強説爲涅槃耶。答通有四悉檀因縁故則作通説。云何更別問耶。所以作通説者爲悦衆生故。引導生善故。破壞諸惡故。顯昔第一義故。通説無答。¹⁴⁵

(問う、此の如く料揀せば六道二乗は既に安樂に非ず。何故に強いて説き涅槃と爲すや。答う、通じて四悉檀の因縁有るが故に則ち通説を爲す。云何ぞ更に別に問うや。通説を爲す所以は、衆生を悦しめんが爲の故に、引導して善を生ぜしむるが故に、諸

¹⁴⁴ 『大正』 vol.38,p04 b20-b25

¹⁴⁵ 『大正』 vol.38,p04 b25-b29

惡を破壊するが故に、昔の第一義を顯すが故なり。通説して咎なし。)

灌頂は、先の三番の料揀において六道と二乗は安樂の境地にはないとしたが、強いて「涅槃」について説く理由は如何なることであるのかと問いを立て、答えとして六道と二乗に四悉檀の因縁あることを挙げ、通説を行うと述べている。

通説を行う理由については、衆生を悦しめんがため、引導して善を生ぜしむるが故、諸惡を破壊するが故に、昔の第一義を顯すが故と理由を明かし、通説することに咎はないと述べている。

この記述の中にある「四悉檀の因縁」という語句であるが、智顗著作中では『四教義』の中に

又涅槃經云。有因縁故亦可得説。即是用四悉檀因縁説也。¹⁴⁶

(また『涅槃經』に云く。因縁有るが故に亦た説くことを得べしと。即ちこれ四悉檀の因縁を用て説くなり。)

とあり、「四悉檀の因縁」によって法を説くという記述が見られる。

『涅槃經玄義』の記述と『四教義』の記述は内容がおおむね同じであることから、灌頂は『四教義』にある記述に倣って通説と四悉檀の因縁の関係について言及したものと見られる。

このように「通説」と「四悉檀の因縁」について言及した灌頂は、続けて三諦と佛の説法の関係について次のように説示している。

又佛常依三諦説法。依俗故説六道安樂。依眞故説二乗安樂。依中故説佛菩薩安樂。又不離俗而有眞中。尚得即俗即眞即中。何意。不得六道説通安樂。是涅槃耶。龍樹云。因縁所生法。即空即假即中。是其義也。¹⁴⁷

(また佛は常に三諦に依りて法を説く。俗に依るが故に六道の安樂を説き、眞に依るが故に二乗の安樂を説き、中に依るが故に佛菩薩の安樂を説く。また俗を離れずして眞の中有り。なお俗に即し、眞に即し、中に即することを得。何が意ぞ。六道に通の安樂を得ることを説かば、是れ涅槃を得ることを得んや。龍樹云く。因縁所生法。即空即假即中と。是れは其の義なり。)

灌頂は仏の説法を三諦(真俗中)の依りて法を説くと定義し、俗に依りて六道の安樂を、眞に依りて二乗の安樂を、中に依りて佛菩薩の安樂を説くものと述べている。

また灌頂は、真俗中の三諦について「また俗を離れずして眞の中有り。なお俗に即し、眞

¹⁴⁶ 『大正』 vol.46,p726 c21-c22

¹⁴⁷ 『大正』 vol.38,p04 b29-c05

に即し、中に即することを得。」と述べて三諦が相即していると説示し、龍樹の言及を引いて六道の通の安樂が大涅槃に通づくことを述べている。

この記述で用いられている「真俗中の三諦」であるが、『維摩經玄疏』に記述の中に

三諦名義具出瓔珞仁王兩經。經云。一有諦。二無諦。三中道第一義諦。有諦者。如世人心所見理名爲有諦。亦名俗諦。無諦者。出世人心所見理名爲無諦。亦名眞諦。中道第一義諦者。諸佛菩薩之所見理名中道第一義諦。亦名一實諦。故大涅槃經云。凡夫者有。二乘者無。諸佛菩薩不有不無。¹⁴⁸

(三諦の名義は具に瓔珞仁王の兩經に出ず。經に云く。一に有諦、二に無諦、三に中道第一義諦なりと。有諦とは、世人の心もて見る所の理の如きを名づけて有諦と爲す。亦た俗諦と名づく。無諦とは、出世人の心を所もて見る所の理を名づけて無諦と爲す。亦た眞諦と名づく。中道第一義諦とは、諸佛菩薩の見る所の理を中道第一義諦と名づく。亦た一實諦と名づく。故に『大涅槃經』に云く。凡夫とは有。二乗とは無。諸佛菩薩は不有不無なりと。)

とあり、この記述の中では俗諦（有諦）、眞諦（無諦）、中道第一義諦（一實諦）の語句が用いられていることが分かる。

『維摩經玄疏』における真俗中の三諦の意義は、俗を世人、眞を出世人、中道第一義諦を諸佛菩薩に当てはめるものであるが、『涅槃經玄義』では俗を六道、眞を二乗、中を佛菩薩としていることから、『維摩經玄疏』と『涅槃經玄義』の三諦の意義はほぼ同じものとなっている。

また、六道の通の安樂が涅槃に通ずる根拠となっている「龍樹云く・・・」の部分であるが、この部分は『大智度論』の中に

因縁生法 是名空相 亦名假名 亦名中道¹⁴⁹

(因縁生の法、是れを空相と名づけ、亦た假名と名づけ、亦た中道と名づく。)

とあることから、「龍樹云く・・・」の部分はこの記述に由来するものと考えられる。

また『法華玄義』の記述を見ると

中論云。因縁所生法。即空即假即中。因縁所生法即空者。此非斷無也。即假者不二也。即中者不異也。因縁所生法者。即遍一切處也。¹⁵⁰

(『中論』に云く。因縁もて生ずる所の法は、即空。即假。即中なりと。因縁もて生ずる

¹⁴⁸ 『大正』 vol.38,p534 c19-c26

¹⁴⁹ 『大正』 vol.25,p107 a11-a12

¹⁵⁰ 『大正』 vol.33,p682 c06-c09

所の法は即空なりとは、此れ斷無に非ざるなり。即假とは不二なり。即中とは不異なり。因縁もて生ずる所の法とは、即ち一切處に遍きなり。)

とあり、特に即假が不二、即中是不異とされている。

『中論』及び『法華玄義』の記述内容を合わせると『涅槃經玄義』の記述と内容となり、このことから灌頂は『中論』と『法華玄義』を元にして記述したと考えることができる。

第3項 「無名」について

1) 「無名」と真俗二諦について

今までは、「涅槃」の名が通じているという視点を用いて灌頂は、旧説を検証し、自らの見解を述べていたが、この部分では視点を涅槃と「無名」に対して向け、論を展開している。はじめに灌頂は、涅槃と無名の関係を示した旧説について

三釋無名者。先出舊解。一云。眞如實際等是真諦名。佛果涅槃常樂我淨等是俗諦名。而言涅槃無名者。無生死患累之名。而有美妙之名也。引互無爲證。涅槃無生死之名。生死無涅槃之名耳。¹⁵¹

(三に無名を釋さば、先に舊解を出さん。一に云く。眞如實際等は是れ眞諦の名。佛果涅槃・常樂我淨等は是れ俗諦の名。涅槃無名と言うは、生死患累の名無く、美妙の名有るなり。互いに無を引いて證と爲す。涅槃に生死の名無し。生死に涅槃の名無きのみ。)

と述べて、涅槃無名の説について三つの旧解を掲げ、一つ目の説については眞如・實際を眞諦、佛果涅槃や常樂我淨等を俗諦とし、涅槃無名は生死患累の名が無く、涅槃に生死が無く、生死に涅槃がないものとする説であると述べている。

二つ目の説については

二云。眞諦涅槃俱無名無相。名相所不及。言語道斷。心行處滅。引擎論江河競注而不流。日月歷天而不周。豈有名於其間哉。¹⁵²

(二に云く。眞諦・涅槃は俱に名も無く相も無し。名相の及ばざる所。言語道斷、心行の滅する處なり。『肇論』の江河競いで注ぎて流れず。日月、天を歷るも周ねからず。豈に其の間に名はあらんかなを引く。)

とあり、この説は眞諦と涅槃は共に名も相も無く、名と相の及ぶところでは無く、言語道斷、

¹⁵¹ 『大正』 vol.38,p04 c5・c09

¹⁵² 『大正』 vol.38,p04 c09・c12

心行の滅する処とする説で、その根拠として『肇論』¹⁵³があることを灌頂は述べている。

三番目の説について灌頂は

三云。眞諦無名。佛果涅槃雖復冥眞。猶是續待二假。故涅槃不得無名也。¹⁵⁴

(三に云く。眞諦に名無し。佛果涅槃は復た眞に冥ずと雖も、なお是れ續待の二假なり。

故に涅槃は名無きことを得ざるなり。)

と述べ、眞諦には名が無く、佛果涅槃は眞諦に冥ずるものではあるが、續待の二假であるが故に涅槃無名を得ることがないという説と述べている。

このように灌頂は涅槃無名の三つの旧解を述べ、三つの説における「真」と「俗」の意義について次のように述べている。

初家眞俗俱有名。第二家眞俗俱無名。第三家眞無名。俗有名。應更有第四家。執眞有名俗無名。未見執者。若定執此墮四倒見。若以四爲方便正是三藏四門。¹⁵⁵

(初家は眞俗俱に名有り。第二家は眞俗俱に名無し。第三家は眞に名無く、俗に名有りとす。應に更に第四家の眞に名有り、俗は名無きに執するとあるべし。未だ執する者を見ず。若し定んで此に執せば四倒の見に墮す。若し四を以て方便と爲さば正しくは是れ三藏の四門なり。)

灌頂は先に挙げた三説に加えて四番目の説を述べ、「真俗」と名の有無について執着することは四顛倒に墮するものであるとし、この四説を方便とすれば、三藏教における四門の説になるとしている。

この部分に用いられている「三藏の四門」という語句であるが、智顗著作を見ると『維摩經玄疏』の記述を見ると

今約教明門。各有四別。一三藏四門。二通教四門。三別教四門。四圓教四門。一明三藏教四門。即爲四。一有門。二空門。三有空門。四非有非空門。¹⁵⁶

(今、教に約して門を明かさば、おのおのに四の別有り。一に三藏の四門。二に通教の四門。三に別教の四門。四に圓教の四門なり。一に三藏教の四門を明かさば、即ち四と爲す。一に有門、二に空門、三に有空門、四に非有非空門なり。)

とあり、『涅槃經玄義』に用いられている三藏教の四門の解釈は『維摩經文疏』にある三藏教の四門と全く同じものであることから、灌頂は智顗の解釈をそのまま『涅槃經玄義』にお

¹⁵³ 『肇論』の当該記事については『大正』vol.45,p151 a8-a09 を参照のこと。

¹⁵⁴ 『大正』vol.38,p04 c12-c13

¹⁵⁵ 『大正』vol.38,p04 c14-c17

¹⁵⁶ 『大正』vol.38,p557 b05-b09

いて用いたということができる。

三蔵教の四門について言及した灌頂は、続けてこの四説と三蔵の四門について自己の見解を述べているが、初めの説については次のように述べている。

何者。若引互無。有美妙之名者。斷眞是三蔵有門。能通是有。所通是非有。何得用小乘能通釋大涅槃所通。指荒塗爲寶所。認魚目是明珠。大無所以。¹⁵⁷

(何となれば、若し互いに無きを引くに、美妙の名を有るは、斷眞するに是れ三蔵の有門なり。能通は是れ有、所通は是れ非有なり。何ぞ小乗の能通を用て大涅槃の所通を釋すること得んや。荒塗を指して寶所と爲し、魚目を是れ明珠と認む。大に所以無し。)

灌頂は初めの説にある「美妙の名」は三蔵教の有門であると述べ、能通を「有」、所通を「非有」として小乗(能通)を以て大涅槃(所通)を解釈することは可能であるのかと疑問を呈し、小乗を以て大涅槃を解釈しようとする行為を灌頂は「荒塗を指して寶所と爲し、魚目を是れ明珠と認む。」と述べ、この説を批判している。

次に二番目の説と三番目の説についてであるが、灌頂は

若言眞諦涅槃皆無名者。祇是三蔵空門。若言眞諦無名佛果涅槃。猶是續待二假者。祇是三蔵亦有亦無門。復應有計非有非無門者。未見其人也。然三蔵涅槃。既非數法。尚不是一。何得有四。四者能通之門耳。不可以能通爲所通。¹⁵⁸

(若し眞諦涅槃を皆な無名と言うは、祇だ是れ三蔵空門なり。若し眞諦無名・佛果涅槃なお是れ續待二假と言はば、祇だ是れ三蔵の亦有亦無門なり。復た應に非有非無門を計る者有るべし。未だ其の人を見ざるなり。然るに三蔵の涅槃は、もとより數法に非ず。なお是れ一ならず、何ぞ四有ることを得ん。四は能通の門なるのみ。能通を以て所通と爲すべからず。)

と述べ、二番目の眞諦涅槃を無名とする説を「三蔵の空門」に相当するものとし、三番目の眞諦無名・仏果涅槃を續待の二假とする説を「亦有亦無門」に相当するものとし、「非有非無門」に相当する説を計る者は未だに見たことはないとしている。

その上で灌頂は、三蔵の涅槃は「數法」に当てはまらず、またこれらの法は能通であることから所通(大涅槃)としてはならないと述べている。

さらに灌頂は、通教や別教及び円教の四門を以て「能通」と「所通」とすることについて、次のように自己の見解を示している。

¹⁵⁷ 『大正』 vol.38,p04 c17-c19

なお、引用文中にある「荒塗」の語句は智圓の『涅槃玄義發源機要』に「三塗者。山名泰行轅轅嶠澗是也。左傳曰。三塗四嶽九州之險也。或作荒塗者。後人妄改。」(『大正 vol.38,p23 a20-a22』)と解説がある。

¹⁵⁸ 『大正』 vol.12,p04 c20-c26

縦令。跨節是通教四門者。亦不可以通教能通爲通教所通。何得以共能通釋別所通。
又跨節爲別教能通者。亦不得以別能通爲別所通。那得以別能通釋圓所通。將此望之節節
無意竊然大遠。故不用此無名釋大涅槃云云。¹⁵⁹
(縦令、節を跨ぎて是れ通教の四門とすれば、亦た通教の能通を以て通教の所通と爲す
べからず。何ぞ共の能通を以て別の所通を釋するを得んや。また節を跨ぎて別教の能
通と爲せば、亦た別の能通を別の所通と爲すことを得べからず。那んぞ別の能通を以
て圓所通を釋することを得んや。此を將いて之に望むるに、節節意はなく。竊然とし
て大に遠し。故に此の無名を用いて大涅槃を釋することを得ず、云云。)

灌頂は通教の能通を以て通教の所通とすることは出来ず、共の能通（通教の能通・所通）
を用いて別教の所通に解釈することは可能であるのかと疑問を呈し、さらに別教の能通を
以て別教の所通とすることは出来ず、別教の能通を以て円教の所通の解釈をすることが出
来るのかと、通教と同様に疑問を呈している。

また灌頂は、これらの意を用いて涅槃無名の説に臨めば、この説は通教や別教及び円教そ
れぞれの意に当てはまるものではなく、また大涅槃にも遠いことから、涅槃無名の説を用い
て大涅槃を解釈することは出来ないとして、涅槃無名の説の解釈を終えている。

2) 『涅槃無明論』の解釈

1. 『涅槃無名論』と四句料簡

次に灌頂は僧肇の『涅槃無名論』に解釈の対象を移し、次のように述べている。

問古來傳譯什師命世。升堂入室一肇而已。肇作涅槃無名論。其詞虚豁洋洋滿耳。世人翫
味。卷不釋手意。復云何。答高僧盛徳日月在懷。既不親承其門難見。鑽仰遺文管窺而已。
觀其旨趣不出四句。¹⁶⁰

(問う、古來の傳譯は什師の命世なり。堂に升起室に入るは一りの肇のみ。肇は『涅槃
無名論』を作す。其の詞は虚豁洋洋として耳に滿つ。世人は翫味し、卷して手意をも
て釋さず。復た意は云何。答う。高僧盛徳、日月は懷に在り。既に親承せざれば其の
門は見難し。遺文を鑽仰して管窺するのみ。其の旨趣を見るに、四句を出でず。)

灌頂は古くから伝わる訳経は鳩摩羅什の手によるもので、鳩摩羅什の実質の後継者は僧
肇であったと述べ、僧肇が認めた『涅槃無名論』を世人は私意を以て解釈せず、その文を鑽
仰して管窺していたとしながらも、灌頂自身は『涅槃無名論』の説は四句料簡の範囲の中
にあるものとしている。

¹⁵⁹ 『大正』 vol.38,p04c26-p05a02

¹⁶⁰ 『大正』 vol.38,p05 a02-a06

その四句料簡のうち、「有」の句について灌頂は次のような見解を述べている。

其論云。有餘無餘涅槃者。良是出處之異號。應物之假名。若無聖人知無者誰。若無聖人誰與道遊。即其有句也。¹⁶¹

(其の論に云く。有餘無餘の涅槃とは、良に是れ出處の異號。物に應ずるの假名なり。若し聖人無くば、無を知る者は誰ぞ。若し聖人無くば誰が道と遊ばんと。即ち其れは有の句なり。)

灌頂がこの部分において、『涅槃無明論』の中に有る

而曰有餘無餘者。良是出處之異號。應物之假名耳。¹⁶²

(而して曰く。有餘無餘とは、良に是れ出處の異號。物に應ずるの假名なるのみ。)

という記述と

論末章云。諸家通第一義諦。皆云廓然空寂。無有聖人。吾常以爲。太甚徑庭不近人情。若無聖人。知無者誰。實如明詔。實如明詔。夫道恍惚窈冥其中有精。若無聖人。誰與道遊。¹⁶³

(論の末章に云く。諸家の第一義諦に通じて云う。廓然として空寂なれば、聖人有ること無し。吾れ常に以爲らく、はなはだ徑庭にして人情に近かからずと。若し聖人無くば無を知る者は誰ぞ。實に明詔の如し、實に明詔の如し。夫れ道は恍惚窈冥にして其の中に精有り。若し聖人無くば、誰が道と遊ばん。)

という記述のうちの「廓然として空寂なれば、聖人有ること無し。吾れ常に以爲らく、はなはだ徑庭にして人情に近かからずと。若し聖人無くば無を知る者は誰ぞ。」という部分を引用し、これらの記述を「有」の句に相当するものとしている。

次に「無」と「亦有亦無」の句に対しては、灌頂は次のように述べている。

寂寥虚豁不可以形名得。微妙無相不可以有心知。豈有名於其間哉。即其無句也。果有其所以不有。故不可得而有。有其所以不無。故不可得而無耳。恍惚窈冥其中有精。本之有境則五陰永滅。推之無鄉。則幽靈不竭。即其亦有亦無句也。¹⁶⁴

(寂寥虚豁にして形名を以て得べからず。微妙無相にして有心を以て知るべからず。豈に其の間に名づくることあらんや。即ち其れ無の句なり。果は有なれば、其の所以に

¹⁶¹ 『大正』 vol.38,p05 a06-a09

¹⁶² 『大正』 vol.45 p157 c03-c04

¹⁶³ 『大正』 vol.45,p157 b14-b17

¹⁶⁴ 『大正』 vol.38,p05 a9-a14

有とせず。故に有を得べからず。有なれば其の所以に無とせず。故に無を得べからざるのみ。恍忽窈冥にして其の中に精有り。之れ有の境に本づけば、則ち五陰は永く滅し、之れを推するに郷無し。則ち幽靈は竭きず。即ち其れ亦有亦無の句なり。)

灌頂は「無」の句としている「寂寥虚豁にして・・・」の記述であるが、この記述は『涅槃無名論』の中に

寂寥虚曠。不可以形名得。微妙無相。不可以有心知。¹⁶⁵

(寂寥虚曠にして形名を以て得べからず。微妙無相にして有心を以て知るべからず。)

という記述が見られることから灌頂は『涅槃無名論』からそのまま『涅槃經玄義』に引用したものと考えられる。

また「亦有亦無」の句に当てはめている「果は有なれば・・・」の記述は、同じく『涅槃無名論』の本文の中に

論曰。涅槃非有。亦復非無。言語道斷。心行處滅。尋夫經論。之豈虚構哉。果有其所以不有。故不可得而有。有其所以不無。故不可得而無耳。何者。本之有境。則五陰永滅。推之無郷。而幽靈不竭。¹⁶⁶

(論に曰く。涅槃は有に非ず。亦た復た無に非ず。言語道斷。心行處滅すと。夫れ經論を尋めれば、これ豈に虚構ならんや。果は有なれば其の所以に有とせず。故に有を得べからず。有は其の所以に無とせず。故に無を得べからざるのみ。何となれば。これを有境に本づけば、則ち五陰は永く滅す。これを無郷に推せば幽靈は竭きず。)

という記述があり、この記述も『涅槃經玄義』の記述と同じものであることから、灌頂は『涅槃無名論』の記述をそのまま引用したものと考えられよう。

最後の「非有非無」の句については、灌頂は次のように述べている。

然則有無絶於内。稱謂淪於外。視聽之所不暨。四空之所昏昧。而欲以有無題榜標。其方域者。不亦邈哉。即其非有非無句也。¹⁶⁷

(然れば則ち有無は内に絶して稱謂は外に淪む。視聽の暨ばざる所、四空の昏昧たる所なり。有無を以て題榜し、其の方域を標さんと欲するは、亦た邈かならざるや。即ち其れ非有非無の句なり。)

¹⁶⁵ 『大正』 vol.45,p157 c05-c06

¹⁶⁶ 『大正』 vol.45,p157 c18-c21

¹⁶⁷ 『大正』 vol.38,p05 a14-a17

灌頂が「非有非無」の句に当てはめた「然則有無絶於内・・」の記述は『涅槃無明論』のなかの

然則有無絶於内。稱謂淪於外。視聽之所不暨。四空之所昏昧。然則有無絶於内。稱謂淪於外。恬焉而夷。怕焉而泰。九流於是乎交歸。衆聖於是乎冥會。斯乃希夷之境。太玄之郷。而欲以有無題榜。標其方域。而語其神道者。不亦邈哉。¹⁶⁸

(然れば則ち有無、内に絶し、稱謂は外に淪む。視聽の暨ざる所、四空の昏昧する所なり。恬焉として夷に、怕焉として泰なり。九流は是に於いて交歸し、衆聖は是に於いて冥會す。斯れ乃ち希夷の境、太玄の郷なり。而るに有無の題榜を以て其の方域を標し、其の神道を語らんと欲する者は、亦た邈からずや。)

の記述のうちの「然れば則ち、内に有無を絶し、稱謂は外に淪む。視聽の暨ざる所、四空の昏昧する所なり。」という部分と「而るに有無の題榜を以て其の方域を標し、其の神道を語らんと欲する者は、亦た邈からずや。」という部分とほぼ内容が一致することから、灌頂はこれらの記述を『涅槃經玄義』に引用して「非有非無」の句としたと言えよう。

3)『涅槃無名論』と四教について

このように『涅槃無名論』の記述について四句料簡を用いて解釈をした灌頂は、『涅槃無名論』について重ねて次のような見解を示している。

然其作論。談大意不在小。不可謂是三藏四句也。文云。超度有流。言不涉界外之流。大患永滅。不滅涅槃之患。故不可謂是別圓四句也。¹⁶⁹

(然るに其の論を作し、大を談じて意は小に在らず。是れ三藏の四句と謂うべからざるなり。文に云く。有の流れを超度すと。界外の流を渉らず。大患は永く滅すれども、涅槃の患を滅せずと言う。故に是れ別圓の四句と謂うべからざるなり。)

灌頂は『涅槃無名論』を大乘に関して論じたもので、その中に小乗の意がないことから三藏教の四句に当てはまらないものと述べているが、『涅槃無名論』の

無名曰。經稱有餘涅槃。無餘涅槃者。秦言無爲。亦名滅度。無爲者。取乎虛無寂寞。妙絶於有爲。滅度者。言其大患永滅。超度四流。¹⁷⁰

(無名曰く。經に有餘涅槃と稱す。無餘涅槃とは、秦は無爲と言う。亦た滅度と名づく。

無爲とは虚無寂寞を取り、妙は有爲を絶す。滅度とは其れ大患を永く滅し、四流を超

¹⁶⁸ 『大正』 vol.45,p157c27-158a02

¹⁶⁹ 『大正』 vol.38,p05 c17-c20

¹⁷⁰ 『大正』 vol.45,p157 b29-c02

度すと言う。)

という記述の中の「滅度とは其れ大患を永く滅し、四流を超度すと言う。」という部分には、「涅槃の患」について言及された部分が無いとして、別教及び円教の四句に当てはまるものではないとしている。

また灌頂は『涅槃無名論』と通教の関係について

辨差中云。三車出於火宅。俱出生死。無爲一也。此以三三於無。非無有三。如來結習都盡。聲聞結盡。習不盡。盡者去尺無尺。去寸無寸。修短在於尺寸。不在無也。智鑒有淺深。德行有厚薄。雖俱至彼岸而升降不同。彼岸豈異。異自我耳。以此推之。歸宗指極。在於三人同以無言說道斷煩惱入涅槃。文義孱然何可隱諱。故知是通教四句也。¹⁷¹

(辨差の中に云く。三車をもて火宅を出ずるとは、生死俱に出ず。無爲は一なり。此れ三を以て無を三とす。無に三有るに非ず。如來は結・習のすべてを盡す。聲聞は結を盡すも、習は盡さず。盡すとは、尺去りて尺無し。寸去りて寸無し。修短は尺寸に在り。無に在らざるなり。智鑒に淺深有りて、德行に厚薄有り。俱に彼岸に至ると雖も升降は同じからず。彼岸、豈に異ならんや。異ならば、我よりするのみ。此れを以て之を推するに、歸宗指極は三人同じく無言説の道を以て煩惱を斷じ、涅槃に入るに在り。文の義は孱然なれば、何ぞ隱し諱むべけんや。故に知りぬ、是れは通教の四句なり。)

と述べている。

この部分で引用元として出ている「辨差」とは『涅槃無名論』の九番目の章である「辯差第九」のことを指し、灌頂はこの章の

無名曰。然究竟之道。理無差也。法華經云。第一大道無有兩正。吾以方便爲怠慢者。於一乘道分別說三。三車出火宅。即其事也。以俱出生死。故同稱無爲。所乘不一。故有三名。統其會歸。一而已矣。而難云。二乘之道。皆因無爲而有差別。此以人三。三於無爲。非無爲有三也。故放光云。涅槃有差別耶。答曰無差別。但如來結習都盡。聲聞結習不盡耳。請以近喻。以況遠旨。如人斬木。去尺無尺。去寸無寸。脩短在於尺寸。不在無也。夫以群生萬端。識根不一。智鑒有淺深。德行有厚薄。所以俱之彼岸。而升降不同。彼岸豈異。異自我耳。然則衆經殊辯。其致不乖。¹⁷²

(無名曰く。然るに究竟の道は理差うこと無きなり。『法華經』に云わく。第一大道、兩正有ること無しと。吾れ方便を以て怠慢者の爲に、一乘道に於いて分別して三を説き、三車は火宅を出ると。即ち其の事なり。俱に生死を出ずるを以て、故に同じく無爲と

¹⁷¹ 『大正』 vol.38,p05 a20-a28

¹⁷² 『大正』 vol.45,p159c25-p160a08

稱す。所乗は一とならず。故に三名有り。其の會歸を統べるに、一に已るのみ。而るに難じて云わく。二乗の道は皆な無爲に因りて差別有りと。此れ人に三あるを以て、三を無爲とす。無爲に三が有るに非ざるなり。故に『放光』に云わく。涅槃に差別有りや。答えて曰わく、差別なし。但だ如來は結習を都て盡くし、聲聞は結習を盡さざるのみと。請う、近き喩えを以て、以て遠き旨に況えん。人が木を斬るに、尺去れば尺無し。寸去りて寸無きが如し。脩短は尺寸に在り。無に在らざるなり。夫れ群生萬端なるを以て識と根は一ならず。智鑒に淺深有りて、徳行に厚薄有り。所以に俱に彼岸へ之くも、而も升降は同じからず。彼岸は豈に異ならんや。異は我によるのみ。然れば則ち衆經は辯を殊とするも、其の致は乖かず。）

という記述の中の「三車は火宅を出ると。即ち其の事なり。俱に生死を出ずるを以て、故に同じく無爲と稱す。所乗は一とならず。故に三名有り。其の會歸を統べるに、一に已るのみ。而るに難じて云わく。二乗の道は皆な無爲に因りて差別有りと。此れ人に三あるを以て、三を無爲とす。無爲に三が有るに非ざるなり。故に放光に云わく。涅槃に差別有りや。答えて曰わく、差別なし。但だ如來は結習を都て盡くし、聲聞は結習を盡さざるのみと。請う、近き喩えを以て、以て遠き旨に況えん。人が木を斬るに、尺去れば尺無し。寸去りて寸無きが如し。脩短は尺寸に在り。無に在らざるなり。夫れ群生萬端なるを以て識と根は一ならず。智鑒に淺深有りて、徳行に厚薄有り。所以に俱に彼岸へ之くも、而も升降は同じからず。彼岸は豈に異ならんや。異は我によるのみ。」という記述を例として用いていることが分かる。

この例文を用いて推測した結果を灌頂は「歸宗指極は三人同じく無言説の道を以て煩惱を斷じ、涅槃に入るに在り。文の義は孱然なれば、何ぞ隱し諱むべけんや。故に知りぬ、是れは通教の四句なり。」と述べ、『涅槃無名論』は「通教の四句」とであると結論を出している。

「三人同じく無言説の道を以て・・」という記述であるが、この記述は智顗の『観音玄義』の中に

通教者。如大品明。三乘之人同以第一義諦。無言説道。斷煩惱入涅槃。共縁一理。用觀斷惑。通也。¹⁷³

(通教とは、『大品』に明かすが如く。三乗の人は同じく第一義諦、無言説道を以て煩惱を斷じて涅槃に入ると。共に一理に縁じ、觀を用て惑を斷ずること、通なり。)

という記述が有り、この部分の「通教とは・・」は『涅槃經玄義』の中に同様の記述が見られることから、灌頂は『観音玄義』の記述を用いた可能性も考えられるのである。

¹⁷³ 『大正』 vol.34,p885 c21-c23

4)『涅槃無名論』の四つの失

このように『涅槃無名論』を「通教の四句」と定義づけた灌頂は、さらに「通教の理」と通教の四つの失を挙げ、自己の見解を述べている。

四つの失のうち、一番目の内容については次のように記述されている。

夫通教詮理。非有非數。而以有無四句爲通道之門。若執門求所通。其失一也。又通教體法之觀非如來本懷隨自意語。乃是俯提枝末隨他意語。¹⁷⁴

(夫れ通教の理を詮ずれば、有に非ず、數に非ず。有無の四句を以て通道の門と爲す。若し門に執して所通を求むれば、其の失一なり。又た通教の體法の觀は如來の本懷たる隨自意の語に非ず。乃ち是れ俯提枝末の隨他意の語なり。)

灌頂は通教の失のうち、一番目の失を「有無の四句を以て道通の門と爲す。若し門に執して所通を求むれば、其の失の一なり。」と述べ、通教はあくまでも仏道に通ずる門であり、門に執着して所通（大涅槃）を求めることを一つ目の過ちとしている。

また灌頂は通教における觀法を「又た通教の體法の觀は如來の本懷たる隨自意の語に非ず。乃ち是れ俯提枝末の隨他意の語なり。」と述べ、仏の本意たる隨自意ではなく隨他意の語であるとしている。

続けて灌頂は、大乘『涅槃經』にある「嬰兒行」に触れて通教の失について、次のように見解を示している。

故嬰兒行云。不知苦樂。晝夜。親疏等相。不能造作大小諸事名曰嬰兒。不知苦樂是泯憂喜。不知晝夜是齊明暗。不知親疏是等憎愛。不作大小是亡巨細。三人同學體觀。喻之。以嬰兒俱證無爲。喻之以入水。論其智德喻之以三獸。論其斷德。喻之以灰斷。宗在他經。要非此典。那忽將彼釋。此其失二也。¹⁷⁵

(故に嬰兒行に云く。苦樂、晝夜、親疏等の相を知らず。大小の諸事を造作すること能わざるを名づけて嬰兒と曰う。苦樂を知らざるは是れ憂喜を泯ず。晝夜を知らざるは是れ明暗を齊うす。親疏を知らざるは是れ憎愛を等しうす。大小を作さざれば是れ巨細を亡ず。三人、同じく體觀を學す。之れを喩うるに、嬰兒を以て俱に無爲を證す。之れを喩うるに水に入るを以てし、其の智德を論じて之を喩うるに三獸を以てす。其の斷德を論じ、之れを喩うるに灰斷を以てす。宗は他經に在り。要は此の典に非ず。那んぞ忽に彼の釋を將うるや、此れ其の失二なり。)

灌頂は大乘『涅槃經』梵行品に説示される「嬰兒行」の一説にある、「苦樂」「晝夜」「親疏」といった語句を「憂喜」「明暗」「憎愛」と解釈し、またこの部分にて挙げられている「智

¹⁷⁴ 『大正』 vol.38,p05 a28-b02

¹⁷⁵ 『大正』 vol.38,p05 b02-b09

徳」や「断徳」の「宗」が「此の典」(『涅槃無名論』)以外のものにあることから、どのような理由から『涅槃無名論』の解釈を用いるのかという疑問を呈し、通教の二番目の失を説明している。

この部分で取り上げられている「嬰兒行」であるが、大乘『涅槃經』梵行品の中に

又嬰兒者。不知苦樂。晝夜。父母。菩薩摩訶薩亦復如是。爲衆生故不知苦樂。無晝夜。想於諸衆生。其心平等故。無父母親疎等相。又嬰兒者。不能造作大小諸事。菩薩摩訶薩亦復如是。

菩薩不造生死作業是名不作。大事者即五逆也。¹⁷⁶

(又た嬰兒とは、苦樂、晝夜、父母を知らず。菩薩摩訶薩も亦た復た是の如し。衆生の爲の故に苦樂を見ず。晝夜の相無く、諸の衆生を想わず。其の心平等なるが故に、父母親疎等の相無し。又た嬰兒とは、大小の諸事を造作すること能わず。菩薩摩訶薩も亦た復た是の如し。)

とあり、灌頂が『涅槃經玄義』の中で用いた語句(苦樂、晝夜、親疎)の解釈が説示されていることから、灌頂はこれらの語句の解釈を原典(大乘『涅槃經』)に求めたことが分かる。

この部分にて出てくる「三獸」と三乗の関係であるが、『佛說普曜經』を見ると

三獸。一兔。二馬。三白象。兔之渡水趣自渡耳。馬雖差猛。猶不知水之深淺也。白象之渡盡其源底。聲聞緣覺其猶兔馬。雖度生死不達法本。菩薩大乘。譬若白象。¹⁷⁷

(三獸とは、一に兔、二に馬、三に白象なり。兔はこれ水を渡るに自ら趣て渡るのみ。馬は差が猛きと雖も、なお水の深淺を知らざるなり。白象はこれ其の源底を盡して渡る。聲聞と緣覺は其れなお兔馬にして、生死を度すと雖も法の本に達せず。菩薩大乘を譬うるに白象の若し。)

と言う記述が見られ、兔と馬が「聲聞緣覺」であり、白象が「菩薩大乘」とされている。

『佛說普曜經』における三獸と三乗の解釈を踏まえて、三獸と智徳の解釈を考えると、智顗の『仁王護國般若經疏』の中に

三獸度河。三鳥出網。河同獸異。網一鳥殊。故大經云。下智觀故聲聞菩提。中智觀故緣覺菩提。上智觀菩薩菩提。上上智觀故諸佛菩提。良由理一見殊。所以諦緣互説云云。¹⁷⁸

(三獸は河を度し、三鳥は網を出でる。河は同じなれども獸は異なり、網は一なれども鳥は殊なる。故に『大經』に云く。下智觀は聲聞菩提の故に。中智觀は緣覺菩提の故に。上

¹⁷⁶ 『大正』 vol.12,p728 c24-c28

¹⁷⁷ 『大正』 vol.03,p488 b21-b25

¹⁷⁸ 『大正』 vol.33,p267 a17-a21

智観は菩薩菩提の故に。上上智観は諸佛菩提の故なり。良に理に由れど一見は殊なる。
所以に諦縁を互説すと云云。)

とあり、三獸（三乗）と智観の関係が大經（大乘『涅槃經』）を根拠として示されている。
また「断徳」については『法華玄義』の中に

大經題稱大般涅槃。翻爲大滅度。大者其性廣博即據性淨。度者到於彼岸智慧滿足。即據
圓淨。滅者煩惱永盡斷徳成就。即據方便淨。此三涅槃即是三軌也。¹⁷⁹

(『大經』の題に大般涅槃を稱するは、翻じて大滅度と爲す。大とは其の性廣博にして即
ち性淨に據る。度とは彼岸に到りて智慧滿足す。即ち圓淨に據る。滅とは煩惱を永く盡
し斷徳を成就す。即ち方便淨に據る。此の三涅槃は即ち是れ三軌なり。)

とあり、「大滅度」の三字のうちの「滅」の特徴として「断徳」が説示されている。

また『法華玄義』の別の部分では

八本涅槃者。本時所證斷徳涅槃。亦是本時應。處同居方便二土。有縁既度。唱言入滅即
本涅槃也。¹⁸⁰

(八に本涅槃とは、本時に證する所の斷徳涅槃なり。亦た是れ本時の應、同居・方便の
二土に處して、縁有れば既に度し、唱えて入滅を言うは即ち本涅槃なり。)

とあり、仏の本時の証明として「断徳涅槃」が掲げられている。

これら『法華玄義』に説示されている「断徳」の解釈を踏まえて、『涅槃經玄義』に説示
される「断徳」と「灰徳」の関係について考えると、智顗の『四教義』の中に

二通教亦但詮二諦之理。所以稟教之流。亦不聞佛性常住涅槃。三乗猶存灰斷之果也。¹⁸¹
(二に通教は亦た二諦の理を詮ず。稟教の流の所以なり。亦た佛性を聞かずして涅槃に
住す。三乗はなお灰斷の果を存す。)

という記述があり、通教及び三乗の果が「灰断」とされている。

『涅槃經玄義』において通教を「灰断」とする解釈は、先に触れた『法華玄義』における
大涅槃と「断徳」の解釈と、『四教義』における通教（三乗）を「灰断」とする内容が概ね
一致するものである。

そのことから、『涅槃無名論』の二番目の失に説明した部分は、智顗の著作の解釈に由来

¹⁷⁹ 『大正』 vol.33,p745 c08-c12

¹⁸⁰ 『大正』 vol.33,p765 b22-b24

¹⁸¹ 『大正』 vol.46,p728 b07-b09

する部分が見られると考えることが可能である。

このように『涅槃無名論』の二番目の失について言及した灌頂は、続けて通教の三番目の失について次のように見解を述べている。

又法華教起已破化城。一切諸菩薩。疑網悉已除。千二百羅漢。悉亦當作佛。佛開通教方便之門。示眞實相。云何迫欣三獸。更建草庵。其失三也。¹⁸²

(又た法華の教起こりて已に化城を破し、一切の諸菩薩は疑網を悉く已に除く。千二百の羅漢は悉く亦た當に作佛すべし。佛は通教方便の門を開き、眞實の相を示す。云何ぞ迫りて三獸を欣び、更に草庵を建てんや。其れ失の三なり。)

この部分に於いて灌頂は、『法華經』化城喻品をもとに、法華の教理が起こされたことに依って一切の諸菩薩は疑いを悉く除き、千二百の羅漢が悉く作佛し、仏は方便の門(通教)を開いて眞實の相を開いている述べ、そのような中でどうして三獸(三乗)の立場を喜び、草庵を立てるのかと疑問を呈し、それを『涅槃無名論』の三番目の失としている。

この部分の記述にある「又た法華の教起こりて・・眞實の相を示す。」という部分であるが、智顗著作の記述を見ると『法華玄義』に次のような記述がある。

開一切聲聞教。故云。佛昔於菩薩前毀訾聲聞。然佛實以大乘而見教化。開一切聲聞行即是妙行。故云。汝等所行。是菩薩道。開一切聲聞理即是妙理。故云。開方便門示眞實相。開諸菩薩未被妙者。今皆得圓。故云。菩薩聞是法。疑網悉已除。別教有一種菩薩。三藏亦一種菩薩。通教一種菩薩。未決了者。今皆開顯。若門。若理。無不入妙。是名開權顯實。決僊令妙也云云。¹⁸³

(一切の聲聞の教を開く。故に云わく。仏は昔、菩薩の前に於いて聲聞を毀訾す。然るに、佛は實には大乘を以て教化せらると。一切の聲聞の行は即ち是れ妙行なりと開す。故に云わく。汝等の行ずる所は、是れ菩薩道なりと。一切聲聞の理は即ち是れ妙理なりと開す。故に云わく。方便の門を開いて眞實の相を示すと。諸の菩薩の未だ妙を被らざる者を開して、今皆な圓を得しむ。故に云わく。菩薩は是の法を聞きて、疑網悉く已に除くこと。別教に一種の菩薩有り。三藏に亦た一種の菩薩あり。通教に一種の菩薩あり。未だ決了せざる者は、今皆開顯す。若しは門、若しは理、妙に入らざること無し。是れ開權顯實し、僊を決して妙ならしむと名づくるなり云云。)

『法華玄義』の当該記事では、方便の門が開かれたことによって眞實の相が示され、そのことによって一切の聲聞に妙行が開かれ、菩薩は是の法を聞いて疑いを悉く除かれたという旨が説示されており、『法華玄義』と先の『涅槃經玄義』の記述は、内容がほぼ共通のも

¹⁸² 『大正』 vol.38,p05 b09-b12

¹⁸³ 『大正』 vol.33,p792 c08-c16

のである。

先の『法華玄義』の記事は円教の立場からの記述であり、『涅槃無名論』を通教の四句とした灌頂の立場からは、『涅槃無名論』の教理は通教にあえて留まり喜ぶ行為とであると認識できることが可能である。

そのことから灌頂は、智顗著作を参考として、圓教の立場より『涅槃無名論』の三番目の失を立てたと考えていたといえよう。

最後の四番目の失について、灌頂は次のように述べている。

又聾瞶之徒不在法華席者。於哀歎品中更爲分別。汝先所修。悉是顛倒。我先所説亦非實語。斥故顯新。指劣明勝。云何違經。波動水浪。握捉瓦礫持作月形。其失四也。¹⁸⁴

(又た聾瞶の徒にして法華の席に在ざる者、哀歎品の中に於いて更に分別を爲す。汝が先に修する所は、悉く是れ顛倒。我、先に説く所も亦た實語に非ず。故を斥きて新を顯し、劣を指して勝を明かす。云何ぞ經に違い、波動して水は浪り、瓦礫を握捉して月の形とせんや。其れ失の四なり。)

この部分で灌頂は、『法華經』において「聾瞶之徒」とされ、『法華經』の説法を理解することが出来なかったものに対する説法を、大乘『涅槃經』哀歎品の中にある

復應當。知先所修習四法相貌悉是顛倒。欲得眞實修諸想者。如彼智人巧出寶珠。所謂我想。常。樂。淨想。¹⁸⁵

(復たまさに、先に修習する四法の相貌は悉く是れ顛倒なりと知りて、眞實の諸想を修することを得んと欲さば、彼の智人の巧みに寶珠を出だすが如し。所謂我想。常。樂。淨想なりと。)

という記述の中の「先に修習する四法の相貌は悉く是れ顛倒なりと知りて」という部分を根拠として、『法華經』及び大乘『涅槃經』以前の説法は眞實の教えが説かれたものではないとしている。

灌頂は『涅槃無名論』を通教の四句と扱ったことは先にも述べたが、通教そのものは「藏通別円」に四教の中では、円教に先立って説かれた教理、いわば過去の古き教理と認識していたとも言えよう。

また灌頂は通教たる『涅槃無名論』の教説は「經に違ふ」ものであり、これを信じることに「瓦礫を月の形と認識する」するようなものであるとして、『涅槃無名論』の四番目の失を挙げている。

このように灌頂は『涅槃無名論』の四つの失を指摘した上で、総括として次のように自説

¹⁸⁴ 『大正』 vol.38,p05 b12-b16

¹⁸⁵ 『大正』 vol.12,p617 c14-c16

を述べている。

然綱維既闕綱目安寄。執佛法之遺棄謂是眞實。徒施於十演終非三徳明矣。¹⁸⁶
(然るに綱維は既に闕け、綱目は安んぞ寄らん。佛法の遺棄に執して是れを眞實と謂う。
徒に十演を施して、終に三徳に非ざるを明かすのみ。)

この部分に於いて灌頂は、『涅槃無名論』の教理を「綱維は既に闕け、綱目は安んぞ寄らん」と述べ、結び目に欠けた綱に譬え、『涅槃無名論』における解釈（十演）は涅槃三徳に当てはまるものではないとして、『涅槃無名論』に対して自己の見解を示し、この部分を総括している。

5) 灌頂の涅槃無名の見解

続けて灌頂は「涅槃無名」に対して、次のように述べている。

今言涅槃無名。涅槃者指三徳涅槃也。無名者無六道安樂之名也。又無三蔵有門見有得道。獲有餘無餘涅槃之名。亦無見空得道。亦無亦空亦有得道。亦無非空非有得道。獲有餘無餘涅槃之名也。¹⁸⁷

(今、涅槃無名について言う。涅槃とは三徳涅槃を指すなり。無名とは六道に安樂の名無きなり。又た三蔵は有門をもて有を見て得道することなくも、有餘無餘の涅槃の名を獲る。亦た空を見て得道すること無く、亦た亦空亦有をもて得道すること無く、亦た非空非有をもて得道すること無くも、有餘無餘の涅槃の名を獲るなり。)

灌頂は「涅槃無名」に対して言及するにあたり、「涅槃」は三徳涅槃を指し、「無名」とは六道に安樂の名が無いことであるとしている。

また灌頂は三蔵の有門を視点として「涅槃無名」について見解を述べ、三蔵教の者は有門を以て得道することが無くとも、有餘無餘の涅槃の名を得るのであり、空門や亦空亦有門及び非空非有門を以て得道をすることが無くとも、有門と同様に有餘無餘の涅槃の名を得るとしている。

次に通教と涅槃無名について灌頂は次のように見解を述べている。

又無三乗共行十地有門得道。獲有餘無餘涅槃之名也。亦無空門。亦空亦有門。非空非有門得道。獲有餘無餘涅槃之名也。¹⁸⁸

(又た三乗共行の十地は有門をもて得道すること無くも、有餘無餘の涅槃の名を獲る

¹⁸⁶ 『大正』 vol.38,p05 b16-b18

¹⁸⁷ 『大正』 vol.38,p05 b18-b22

¹⁸⁸ 『大正』 vol.38,p05 b22-b24

なり。亦た空門、亦空亦有門、非空非有門をもて得道すること無くも、有餘無餘の涅槃の名を獲るなり。)

灌頂は通教の十地の者を例として、十地の者は有門を用いて得道することがなくとも、有餘無餘の涅槃の名を得るのであり、空門、亦空亦有門、非空非有門を用いて得道することは無くとも、空門と同様に有餘無餘の涅槃の名を得ると灌頂は述べている。

続けて灌頂は、別教と涅槃無名の関係について以下の様に見解を述べている。

又無別教有門得道。常住涅槃之名也。亦無空門。亦空亦有門。非空非有門得道。獲常住涅槃之名也。¹⁸⁹

(又た別教は有門をもて得道するも、常住涅槃の名は無きなり。亦た空門、亦空亦有門、非空非有門をもて得道するも、常住涅槃の名は無きなり。)

灌頂は、別教の者が有門を用いて得道しても、常住涅槃の名を得ることはないとし、空門、亦空亦有門、非空非有門を用いて得道しても、空門と同様に常住涅槃の名を得ることは無いと見解を示している。

このように「三蔵」「通」「別」の三教と涅槃無名の関係について見解を示した灌頂は、三教と圓教及び涅槃無名の関係について、次のように述べている。

無如是。等諸方便之名。從所離故。故言無名。從所得故。故言涅槃。此即圓教有門之意也。又非離諸名外。別一涅槃。即諸名無名。便是涅槃。故言涅槃無名。此圓教空門意也。又從所離故。故言無名。從能離故。故言涅槃。能所合稱。故言涅槃無名。此圓教亦空亦有門意也。若有能所則大有名。何謂無名。今無能所。稱為涅槃無名。此是圓教非有非無門意也。門雖有四。涅槃非四也云云。¹⁹⁰

(是の如等、諸の方便の名は無し。所離に従うが故に、故に無名と言う。所得に従うが故に、故に涅槃と言う。此れ即ち、圓教の有門の意なり。又た諸名を離れて外、別に一涅槃があるに非ず。諸名に即して無名とす。便ち是れ涅槃、故に涅槃無名と言う。此れ、圓教の空門の意なり。又た所離に従うが故に、故に無名と言う。能離に従うが故に、故に涅槃と言う。能所合稱す、故に涅槃無名と言う。此れ圓教の亦空亦有門の意なり。若し能所有れば則ち大の名有り。何んぞ無名と謂わん。今、能所無きを稱して涅槃無名と爲す。此れは是れ圓教は非有非無門の意なり。門に四有ると雖も、涅槃は四に非ずなり云云。)

灌頂は蔵通別の三教における四門の意と涅槃の名については「是の如等、諸の方便の名は

¹⁸⁹ 『大正』 vol.38,p05-b25-b27

¹⁹⁰ 『大正』 vol.38,p05 b27-c07

無し」と述べて三教を方便として扱い、圓教の四門と涅槃無名については、「所離」と「所得」の関係を元に、圓教における四門の見解をこの場において示し、圓教に四門があるとしながらも、「涅槃については四に非ずなり」としている。

このように、藏通別円の四教における四門と涅槃無名に対する自己の見解を説示した灌頂は、自身の涅槃無名に対する見解を次のように述べて、涅槃無名に対する言及を纏めている。

無名之意。超度爾許諸涅槃名。然後乃顯圓當四門大般涅槃。諸師都未嘗分別一兩節目。即道無名。無何等名。名曰無名。疑誤後生今所不用也。故梵行品云。無緣慈者。不緣衆生亦不緣法。緣於如來故名無緣。今亦例此無六道之名。無四聖之名。而有祕藏涅槃之名故。言涅槃無名也。¹⁹¹

(無名の意は、爾許の諸の涅槃の名を超度し、然して後に乃ち圓當四門、大般涅槃を顯す。諸師、都べて未だ嘗て一兩の節目を分別せず。即ち無名と道うは、何等の名無きを名づけて無名と曰うや。後生を疑誤し、今は用いらざる所なり。故に梵行品に云く、無緣の慈とは、衆生を緣せず。亦た法とも緣せず。如來と緣ず。故に無緣と名づく。今、亦た例せば此れ六道の名無く、四聖の名も無く、而して祕藏涅槃の名が有るが故に涅槃無名と言うなり。)

灌頂自身は涅槃無名の意義を、諸々の涅槃の名を超度し、圓教の四門は大般涅槃を顯すものであると述べ、諸師は節目を分別しておらず、何の名が無いことを以て無名とするのかと疑義を呈している。

さらに灌頂は自身の涅槃無名説の意義の論拠として大乘『涅槃經』梵行品の

無緣者緣於如來。是名無緣。慈者多緣貧窮衆生。如來大師永離貧窮。受第一樂。若緣衆生則不緣佛。法亦如是。以是義故緣如來者。名曰無緣。¹⁹²

(無緣とは如來を緣とす。是れを無緣と名づく。慈とは多く貧窮の衆生を緣とす。如來大師はとこしえに貧窮を離れ、第一樂を受くれば、衆生を緣とするが若きは則ち佛を緣とせず。)

という記述を引用し、大乘『涅槃經』梵行品における無緣と如來の関係を例として、灌頂は六道及び四聖の名は無く、祕藏涅槃の名が有ることを以て涅槃無名とし、涅槃無名に対する言及を終えている。

¹⁹¹ 『大正』 vol.38,p05 c7-c13

¹⁹² 『大正』 vol.12,p694 c10-c13

第4項 「涅槃假名」について

1) 「涅槃」の名の意味

涅槃無名に対する自己の見解を示した灌頂は、冒頭に掲げた四つの説のうちの四番目の説である「涅槃假名」について以下の様に述べている。

四釋假名者。徳王初云。涅槃非名非相。云何而言可得見聞。不可見故無相。不可聞故無名。佛以佛眼佛耳尚不見聞。況復下地及與凡夫而能見聞。大悲方便。動樹訓風。舉扇喻月。能令機縁。而得見聞。其見聞者。實無見聞而言見聞。¹⁹³

(四に假名を釋せば、徳王の初に云く。涅槃は名に非ず、相に非ず。云何ぞ而も見聞することを得べしと言わんと。見るべからず故に相無く、聞くべからざる故に名無し。佛は佛眼と佛耳を以てなお見聞せず。況や復た下地及び凡夫と、能く見聞せんや。大悲方便、樹を動かして風を訓え、扇を舉げて月を喩え、能く機縁をして見聞せしむることを得。其の見聞する者は、實に見聞無くして而も見聞すると言う。)

この部分において灌頂は、大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の冒頭にある

如來涅槃非有非無。非有爲非無爲。非有漏非無漏。非色非不色。非名非不名。非相非不相。¹⁹⁴

(如來の涅槃は有に非ず無に非ず。有爲に非ず無爲に非ず。有漏に非ず無漏に非ず。色に非ず色ならざるに非ず。名づくるに非ず、名づけざるに非ず。相に非ず、相ならざるに非ず。)

という記述のうちの「名づくるに非ず、名づけざるに非ず。相に非ず、相ならざるに非ず。」という部分と

世尊。凡是色者。或有可見或不可見。聲亦如是。或是可聞。或不可聞。是大涅槃非色非聲。云何而言可得見聞。¹⁹⁵

(世尊よ。凡そ是れ色とは、或いは見るべきものあり、或いは見るべからざる有り。聲も亦た是の如し。或いは是れ聞くべきもの、或いは是れ聞くべからざる。是れ大涅槃は色に非ず聲に非ず。云何ぞ而も見聞することを得べしと言うや。)

という記述にある「云何ぞ而も見聞することを得べしと言うや」という部分を『涅槃經玄義』の本文中に引用し、この記述を例として、仏が仏眼と仏耳を以ても涅槃の名や相を見聞する

¹⁹³ 『大正』 vol.38,p05 c13-c19

¹⁹⁴ 『大正』 vol.12,p730 a19-a21

¹⁹⁵ 『大正』 vol.12,p731 c12-c14

ことがなく、下地や凡夫がどうして涅槃の相及び名を見聞することが出来るのと述べている。

また灌頂は、仏が慈悲と方便によって涅槃の相や名を説くことにより、見聞することを得ると説示している。

この仏の方便と慈悲について言及した部分（「大悲方便、樹を動かして風を訓え・・・」）は『法華文句』の本文を見ると

釋譬喩品

先總釋。譬者比況也。喩者曉訓也。託此比彼。寄淺訓深。前廣明五佛長行偈頌。上根利智圓聞獲悟。中下之流抱迷未達。大悲不已。巧智無邊。更動樹訓風。舉扇喩月。使其悟解故言譬喩。¹⁹⁶

（譬喩品を釋す。

先に總釋なり。譬とは比況なり。喩は曉訓なり。此れに託して彼を比し、淺きに寄せて深きを訓う。前に廣く五佛の長行・偈頌を明かすに、上根は利智にして圓かに聞きて悟りを獲、中下の流れは迷いを抱きて未だ達せず。大悲已まず、巧智無邊なり。更に樹を動かして風を訓え、扇を舉げて月に喩う。其れをして悟解せしむる故に譬喩と言う。）

という記述の中に有る「大悲已まず、巧智無邊なり。更に樹を動かして風を訓え、扇を舉げて月に喩う。其れをして悟解せしむる故に譬喩と言う。」という部分を用いて記述したものであることが分かる。

2) 假名の意義について

次に灌頂は、大乘『涅槃經』迦葉菩薩品の記述をもとに「假名」について次のように述べている。

迦葉品云。涅槃一名有無量名。亦名無生無出。乃至亦名甘露亦名吉祥。凡列二十五種。示其無量。悉爲衆生而假施設。文云。如坻羅婆夷名爲食油。實不食油。無有因縁。強爲立名。名爲食油。如經廣說。涅槃亦爾。無有因縁強爲立名名爲涅槃。¹⁹⁷

（迦葉品に云く。涅槃の一名に無量の名有り。亦たは無生無出と名づけ、乃至亦た甘露と名づけ、亦た吉祥と名づく。凡そ二十五種を列ねて其の無量を示し、悉く衆生の爲に假に施設す。文に云く。坻羅婆夷を名づけて食油と爲せども、實には油を食せず、因縁有ること無し。強いて名を立てることを爲せば、名づけて食油と爲すが如しと。經に廣

¹⁹⁶ 『大正』 vol.34,p63 b11-b16

引用文中の「迷未達」であるが、『大正』の原文には「迷未遣」とあり、『大正』の欄外注記には、対校本に「迷未達」という指摘があることから、意味を考慮し、引用文は「迷未達」と改めた。

¹⁹⁷ 『大正』 vol.38,p05 c19-c24

く説くが如し。涅槃も亦た爾り。因縁有ること無く、強いて名を立つることを爲せば、名づけて涅槃と爲す。)

この部分について灌頂は、大乘『涅槃經』迦葉菩薩品の本文中にある

善男子。如來世尊爲國土故。爲時節故。爲他語故。爲人故。爲衆根故。於一法中作二種説。於一名法説無量名。於一義中説無量名。於無量義説無量名。云何一名説無量名。猶如涅槃。亦名涅槃。亦名無生。亦名無出。亦名無作。亦名無爲。亦名歸依。亦名窟宅。亦名解脫。亦名光明。亦名燈明。亦名彼岸。亦名無畏。亦名無退。亦名安處。亦名寂靜。亦名無相。亦名無二。亦名一行。亦名清涼。亦名無闇。亦名無礙。亦名無諍。亦名無濁。亦名廣大。亦名甘露。亦名吉祥。是名一名作無量名。¹⁹⁸

(善男子よ。如來世尊は國土の爲の故、時節の爲の故、他語せんが爲の故、人の爲の故、衆の根の故に、一法の中に於いて二種の説を作り、一名の法に於いて無量の法を説き、一義の中に於いて無量の名を説き、無量の義に於いて無量の名を説くなり。云何ぞ一名に無量の名を説くや。なお涅槃に、亦た涅槃と名づけ、亦た生ずること無しと名づけ、亦た出づること無しと名づけ、亦た作すこと無しと名づけ、亦た無爲と名づけ、亦た歸依と名づけ、亦た窟宅と名づけ、亦た解脫と名づけ、亦た光明と名づけ、亦た燈明と名づけ、亦た彼岸と名づけ、亦た無畏と名づけ、亦た退くこと無しと名づけ、亦た安處と名づけ、亦た寂靜と名づけ、亦た無相と名づけ、亦た無二と名づけ、亦た一行と名づけ、亦た清涼と名づけ、亦た無闇と名づけ、亦た無礙と名づけ、亦た無諍と名づけ、亦た無濁と名づけ、亦た廣大と名づけ、亦た甘露と名づけ、亦た吉祥と名づけ、是れを一名に無量の名を作すと名づく。)

という記述のうちの、「云何ぞ一名に無量の名を説くや」から「亦た甘露と名づけ、亦た吉祥と名づけ」という部分に記されている二十五種類の涅槃の名を『涅槃經玄義』の本文で略説し、涅槃の名前が迦葉菩薩品の中で「無量」とされている理由を灌頂は、「悉く衆生の爲に假に施設す」と述べている。

また灌頂は大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の本文中にある

¹⁹⁸ 『大正』 vol.12,p810 a25-b08

無因縁者。如蓮花。地水火風。虚空。如曼陀婆一名二實。一名殿堂。二名飲漿。堂不飲漿。亦復得名爲曼陀婆。如薩婆車多名爲蛇蓋。實非蛇蓋。是名無因。強立名字。如毘羅婆夷名爲食油。實不食油。強爲立名。名爲食油。是名無因強立名字。善男子。是大涅槃亦復如是。無有因縁強爲立名。¹⁹⁹

(因縁無しとは、蓮花、地水火風、虚空の如く、曼陀婆が一の名にして二の實有り。一には殿堂と名づけ、二には飲漿と名づくも、堂は漿を飲まざるに、亦た復た名づけて曼陀婆と爲すことを得。薩婆車多は名づけて蛇蓋と爲すも、實には蛇蓋に非ず。是の名に因無くも、強いて名字を立つ。毘羅婆夷は名づけて食油と爲すも、實には食油とせざるが如し。是の名に因縁無くも強いて名字を立つ。善男子よ、是れ大涅槃も亦た復た是の如し。因縁有ること無きに強いて名を立てると爲す。)

という記述のうちの「是の名に因縁無きも強いて名字を立つ。善男子よ、是れ大涅槃も亦た復た是の如し。因縁有ること無きに強いて名を立てると爲す。」という部分を『涅槃經玄義』本文に引用し、涅槃の名を立てる根拠している。

また灌頂は『大智度論』の記述をもとに「假」と「施設」について次のように述べ、自己の見解を示している。

智度云。名假施設。受假施設。法假施設。實非色心而言色心。是法假施設。於色心上更設五陰。十二入、十八界等受假施設。於陰入界上。更立張王李趙等名假施設。亦如攬色香味觸是法假施設。於四微上。更作根莖枝葉等受假施設。根莖之上更立楓梅柿柏等名是名假施設。²⁰⁰

(智度に云く。名假に施設し、受假に施設し、法假に施設すと。實に色心に非ずして、而も色心と言うは、是れ法假に施設す。色心の上に於いて更に五陰、十二入、十八界等を設けるは是れ受假に施設す。陰入界の上に於いて更に張王李趙等を立つるは是れ名假の施設なり。亦た色香味觸を攬するは是れ法假に施設し、四微の上に於いては、更に根莖枝葉等を作すは是れ受假の施設し、根莖の上に更に楓梅柿柏等の名を立てるは、是れ名假の施設するが如し。)

灌頂がこの部分において引用した『大智度論』の記述であるが、本文を見ると

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜。名假施設。受假施設。法假施設。如是應當學。²⁰¹

(菩薩摩訶薩は般若波羅蜜を行じて、名も假の施設なり、受も假の施設なり、法も假の施設なりと。是の如くまさに學すべし。)

¹⁹⁹ 『大正』 vol.12,p747 b12-b19

²⁰⁰ 『大正』 vol.38,p05c24-p06a01

²⁰¹ 『大正』 vol.25,p357 c01-c02

とあり、この記述の中にある「名假施設」「受假施設」「法假施設」という三つの語句を『涅槃經玄義』の中に用いてそれぞれの意義について説明し、そのうち「法假施設」は色・心に非ざるものを色心とすることであると、色・心の上に五陰、十二入、十八界を設けることを「受假施設」とし、五陰、十二入、十八界の上に張王李趙等の世俗の名を立てることを「名假施設」としている。

また灌頂は色香味觸を攪拌することを「法假施設」、四微の上に根や茎及び枝葉等を作すことを「受假施設」、根や茎の上に柿や楓及び梅檀等の個別の名を立てることを「名假施設」としている。

3) 大涅槃と假名及び施設の関係

このように三種類の假と施設について見解を述べた灌頂は、「大涅槃」と三種類の假と施設の関係について次のように述べている。

是大涅槃亦復如是。強指此實法。名爲佛師。是佛祕藏是法假施設。於佛師上更復。分別法身般若解脫三點。是受假施設。於三點上。更立名字大般涅槃。是名假施設。或復呼爲洲渚窟宅。或復呼爲乳糜妙味。或復呼爲醍醐上藥。或復呼爲一闍提。或復呼爲一破戒明鏡。譬說虛空不可得無障礙。如是豈非名假施設。²⁰²

(是の大涅槃も亦た復た是の如し。強いて此の實法を指し、名づけて佛師と爲す。是れ佛の秘藏なれば是れ法假施設なり。佛師の上に更に復た法身、般若、解脫の三點を分別するは是れ受假施設なり。三點の上に於いては更に名字を大般涅槃と立つるは是れ名假施設なり。或いは復た呼んで洲渚窟宅と爲し、或いは復た呼んで乳糜妙味と爲し、或いは復た醍醐の上藥と爲し、或いは復た呼びて一闍提と爲し、或いは復た呼びて一破戒の明鏡と爲す。譬えば虚空は不可得無障礙なるを説く。是の如き豈に名假の施設に非ずや。)

この部分において灌頂は「大涅槃」と三種類の施設について、實法を佛師と定義づけをした上で、仏の秘藏を法假施設とし、佛師の上に法身、般若、解脫を立ててそれを分別することを受假施設とし、法身、般若、解脫の上に大般涅槃の名字を立てることを名假施設としている。

また灌頂は「名假施設」の例として洲渚窟宅や醍醐の上藥といった複数の語句を挙げているが、それらの元となる經典等の記述を見てみると、「洲渚窟宅」については大乘『涅槃經』師子吼菩薩品に

²⁰² 『大正』 vol.38,p06 a02-a09

又涅槃者。名爲洲渚。何以故。四大暴河不能漂故。何等爲四。一者欲暴。二者有暴。三者見暴。四無明暴。是故涅槃名爲洲渚。又涅槃者名畢竟歸。何以故。能得一切畢竟樂故。²⁰³

(又た涅槃とは、名づけて洲渚と爲す。何を以ての故か。四の大いなる暴河も漂うこと能わざるが故なり。何等を四と爲すや。一には欲の暴、二には有の暴、三には見の暴、四には無明の暴なり。是の故に涅槃を名づけて洲渚と爲す。又た涅槃は畢竟なる歸と名づく。何を以ての故か。能く一切畢竟の樂を得るが故なり。)

とあり、この記述では「洲渚」を涅槃の別名と捉え、洲渚は四種類の暴河（欲の暴、有の暴、見の暴、無明の暴）を漂流することがないものとしている。

また「窟宅」については大乘『涅槃經』高貴王菩薩德王品の中に

云何一名説無量名。猶如涅槃。亦名涅槃。亦名無生。亦名無出。亦名無作。亦名無爲。亦名歸依。亦名窟宅。亦名解脫。(中略)亦名甘露。亦名吉祥。是名一名作無量名。²⁰⁴
(云何ぞ一名に無量の名を説くや。なお涅槃の。亦た涅槃と名づけ、亦た生ずること無しと名づけ、亦た出づること無しと名づけ、亦た作すこと無しと名づけ、亦た無爲と名づけ、亦た歸依と名づけ、亦た窟宅と名づけ、亦た解脫と名づけ、(中略)亦た甘露と名づけ、亦た吉祥と名づくるが如し。是れを一名に無量の名を作すと名づく。)

とあり、この部分において「窟宅」は無生や無作と同様に涅槃の別名として扱われている。

また「乳糜妙味」については同じく大乘『涅槃經』四相品の本文の中に

又解脫者名曰知足。譬如飢人值遇甘饌食之無厭。解脫不爾。如食乳糜更無所須。更無所須喻眞解脫。²⁰⁵

(又た解脫とは名づけて知足と曰う。譬えば飢人が甘饌に値遇すれば、之を食して厭くこと無し。解脫は爾らず。乳糜を食すれば更に須いる所無きが如し。更めて須いる所無しは眞の解脫に喩う。)

とあり、乳糜は眞解脫に譬えられている。

なお、眞解脫は大乘『涅槃經』迦葉菩薩品において

如來是慈大法聚 是慈亦能度衆生 即是無上眞解脫 解脫即是大涅槃²⁰⁶

(如來は是れ慈にして大法聚なり。是の慈は亦た能く衆生を度す。即ち是れ無上の眞解

²⁰³ 『大正』 vol.12,p771 c09-c13

²⁰⁴ 『大正』 vol.12,p810 a29-b08

²⁰⁵ 『大正』 vol.12,p634 b20-b23

²⁰⁶ 『大正』 vol.12,p838 b07-b08

脱。解脱は是れ大涅槃なり。)

と説示され、真解脱と大涅槃は同義として扱われていることから、灌頂は乳糜を涅槃の名の一つとして扱ったと考えられよう。

次に醍醐の上薬については大乘『涅槃經』聖行品の本文中に

迦葉菩薩白佛言。世尊。如佛所讚大涅槃經。猶如醍醐最上最妙。若有能服衆病悉除。一切諸藥悉入其中。我聞是已竊復思念。若有不能聽受是經。當知是人爲大愚癡無有善心。²⁰⁷

(迦葉菩薩は佛に白して言わく。世尊よ、佛が讃ずる所の大涅槃經は、なお醍醐の如く最上最妙なり。若し有るひとが能く服せば衆病悉く除き、一切の諸藥は悉く其の中に入らんと讃ずる所の如し。我れ是れを聞き已りて竊かに復た思念す。若し有るひとが是の經を聽受すること能わずんば、當に知るべし。是の人は大愚痴んして善心有ること無しと。)

とあり、この部分では『大涅槃經』を喩える表現として「なお醍醐の如く最上最妙なり。若し有るひとが能く服せば衆病悉く除き、一切の諸藥は悉く其の中に入らんと讃ずる所の如し。」という表現が見られる。

この記述は「大涅槃經」に関する記述であるため、直接「大涅槃」について言及したものではないが、用いられている語句が醍醐と共に「薬」であることから、灌頂がこの部分を参考の元に涅槃の名として「醍醐の上薬」という表現を記したとも考えられる。

次に一闍提について、大乘『涅槃經』迦葉菩薩品の本文を見ると

善男子。如恒河中七種衆生。雖有魚龜之名。不離於水。如是微妙大涅槃中。從一闍提上至諸佛雖有異名。然亦不離於佛性水。²⁰⁸

(善男子よ。恒河の中の七種の衆生は、魚と龜の名が有りとも、水より離れざるが如く、是の如く微妙なる大涅槃の中にも、一闍提より上りて諸佛に至るまでに異なる名が有りとも、然れど佛性なる水を離れざるなり。)

とあり、微妙なる大涅槃の中に一闍提から佛までが含まれ、名は異なっているが佛性という水から離れてはいないと言う記述が見られる。

この記述では大涅槃に含まれる存在の一つとして「一闍提」が明記されており、そのことから灌頂が涅槃の名の一つとして『涅槃經玄義』に本文中に挙げたものと考えられる。

次に一破戒の明鏡であるが、大乘『涅槃經』迦葉菩薩品の本文を見ると

²⁰⁷ 『大正』 vol.12,p691 a09-a13

²⁰⁸ 『大正』 vol.12,p826 c21-c24

善男子。是經即是毀戒衆生之明鏡也。如世間鏡見諸色像。²⁰⁹

(善男子よ、是の經は即ち是れ毀戒の衆生の明鏡なり。世間の鏡が諸の色像を見すが如し。)

とあり、是の經（大乘『涅槃經』）が毀戒の衆生の明鏡であるという記述が見られる。

『涅槃經玄義』の本文では「一破戒の明鏡」とあり、大乘『涅槃經』の本文では「毀戒衆生の明鏡」とあるが、「破」と「毀」は「やぶる」という義を持つ語であることからこの二つの意義は同様のものと考えることが可能である。

この部分も「大涅槃」ではなく、『大涅槃經』と表現されているが、『涅槃經玄義』の記述と大乘『涅槃經』の記述は類似しているため、灌頂はこの部分を参照したとも考えられよう。

次に虚空と不可得及び無障礙の関係についての記述については、「不可得」について大乘『涅槃經』光明遍照高貴王菩薩品の本文を見ると

八者如來遍滿一切諸處猶如虚空。虚空之性不可得見。如來亦爾實不可見。以自在故令一切見。如是自在名爲大我。如是我名大涅槃。²¹⁰

(八には如來が一切諸處に遍滿することとお虚空の如し。虚空の性を見ることを得べからず。自在なるを以ての故に一切をして見しむ。是の如き自在を名づけて大我と爲す。是の如き大我を大涅槃と名づく。)

とあり、如來が虚空として譬えられ、虚空は「不可得見」とされた上で、如來も同様に「不可見」として扱われている。

また虚空と無障礙については『大智度論』の記述を見ると

一切種智は無障礙相。若菩薩。觀一切法如虚空無障礙。則是學一切種智。因果相似故。

²¹¹

(一切種智は是れ無障礙の相なり。若し菩薩が、一切法は虚空の如く障礙無しと觀ずれば、則ち是れ一切種智を學す。因果相似するが故なり。)

とあり、一切種智の相が無障礙とされ、菩薩が觀ずる一切法が「虚空無障礙」とされている。

『涅槃經玄義』においては「譬えば虚空は不可得無障礙なるを説く。」とあるが、この記述は『大智度論』に説示されている内容と意義が類似している。

そのため、灌頂は虚空と不可得及び無障礙の関係について、大乘『涅槃經』及び『大智度

²⁰⁹ 『大正』 vol.12,p834 b01-b03

²¹⁰ 『大正』 vol.12,p747 a02-a06

²¹¹ 『大正』 vol.25,p453 b14-b16

論』に内容を倣ったものと考えられる。

続けて灌頂は、地獄から佛に至るまでの「安樂」と假名の解釈及び、假名を設ける理由について

當知。從地獄已上。至佛已還。皆言安樂者悉假名也。大論云。衆生無上者佛是。法無上者涅槃是。所以設此假名者。欲令衆生。知名非名。名不在内亦不在外。亦不在中間。亦不常自有。大品云。菩薩菩薩但有字。佛佛但有字。是字不住。亦不不住。是字無所有故。

212

(當に知るべし。地獄より已上、佛に至る已還、皆な安樂と言うは悉く假名なり。大論に云く。衆生の無上なる者は佛是れなり。法の無上なる者は涅槃是れなり、と。此の假名を設ける所は、衆生をして名は名に非ず、名は内に在らずして外にも在らず。亦た中間にも在らず。亦た常に自ずから有らざることを知らしめんと欲すればなり。『大品』に云く。菩薩菩薩は但だ字のみ有り。佛佛は但だ字のみ有り。是の字に住せず。亦た住せざるにあらず。是の字所有無き故なりと。)

と述べ、灌頂は、地獄界から佛界の「安樂」は悉くこれは「假名」とであると説示している。

この記述は灌頂本人が引用元を示しているように『大智度論』の

如諸法中。涅槃無上。衆生中佛亦無上。²¹³

(諸法の中、涅槃が無上なるが如く、衆生の中に佛も亦た無上なり。)

という記述を根拠として論述していることがわかる。

また灌頂は「假名」を設ける理由について、衆生に対して名は名ではなく、また内外や中間にあるものでもなく、常に存在するものではないことを知らしめるために設けているとしている。

この記述については灌頂本人が説示するように『摩訶般若波羅蜜多經』の本文中にある

菩薩但有名字。佛亦但有字。²¹⁴

(菩薩には但だ名字有り。佛には亦た但だ字有り。)

という記述と、同じく『摩訶般若波羅蜜多經』の本文中にある

²¹² 『大正』 vol.38,p06 a09-a14

²¹³ 『大正』 vol.25,p72 b03-b04

²¹⁴ 『大正』 vol.08,p221 c13-c14

世尊。我若不得六波羅蜜。乃至十八不共法集散。云何當作字言是菩薩。世尊。是字不住。亦不不住。何以故。是字無所有故。以是故。是字不住。亦不不住。²¹⁵

(世尊よ、我れ若し六波羅蜜、乃至十八不共法の集散を得ずんば、云何して當に字を作して是れ菩薩なりと言うべきや。世尊よ、是の字は住せず、亦た住せざるにあらず。何を以ての故に。是の字は所有無きが故に。是を以ての故に、是の字は住せず、亦た住せざるにあらず。)

という記述が『涅槃經玄義』の本文にある「菩薩菩薩は但だ字のみ有り。佛佛は但だ字のみ有り。是の字に住せず。亦た住せざるにあらず。是の字所有無き故なり」という記述とほぼ同様であることから、灌頂は『摩訶般若波羅蜜多經』の記述を元に「假名」を設ける根拠を示したものと考えられよう。

また灌頂は「涅槃」の名の意義について

涅槃亦爾。涅槃不在法身。文云。法身亦非。又涅槃不在般若。文云。般若亦非。又涅槃不在解脫。文云。解脫亦非。三德中各各求皆不可得。三法合求亦不可得。故智度云。若人見般若。是則爲被縛。若不見般若。是亦爲被縛。若人見般若。是爲得解脫。若不見般若。是亦得解脫。法身解脫亦如是。譬如幻化物。不可見而見。見而不可見。是事爲希有。

²¹⁶

(涅槃も亦た爾り。涅槃は法身に在らず。文に云く、法身にも亦た非ず。又た涅槃は般若に在らず。文に云く、般若にも亦た非ず。又た涅槃は解脫に在らず。文に云く、又た解脫にも非ずと。三德の中、各各求むるに皆な不可得なり。三法、合して求むるも亦た不可得なり。故に智度に云く。若し人般若を見れば、是れ則ち縛せられると爲す。若し般若を見ざれば、是れ亦た縛せられると爲す。若し人般若を見れば、是れ解脫を得ると爲す。若し般若を見ざれども、是れ亦た解脫を得。法身解脫も亦た是の如し。譬えば、幻化の物の如し。見るべからずして而も見、見て而も見るべからず。是の事、希有と爲す。)

と述べている。

この部分において灌頂は、涅槃三德（法身・般若・解脫）と涅槃に対する見解を大乘『涅槃經』純陀品の本文中にある

²¹⁵ 『大正』 vol.08,p234 b20-b24

²¹⁶ 『大正』 vol.38,p06 a15-a22

解脱之法亦非涅槃。如來之身亦非涅槃。摩訶般若亦非涅槃。三法各異亦非涅槃。²¹⁷
(解脱の法は亦た涅槃に非ず。如來の身は亦た涅槃に非ず。摩訶般若は亦た涅槃に非ず。
三法おのおの異なるも亦た涅槃に非ず。)

という記述を根拠として、涅槃と涅槃三徳を区別し、涅槃三徳の各々の中から求めたり、涅槃三法を合して求めても涅槃を得ることは出来ないとしている。

この部分については灌頂本人が論拠を示すように『大智度論』の本文の中に

若不見般若 是則爲被縛 若人見般若 是亦名被縛 若人見般若 是則得解脱
若不見般若 是亦得解脱 是事爲希有 甚深有大名 譬如幻化物 見而不可見 ²¹⁸
(若し般若を見ざれば、則ち縛せらるゝと爲す。若し人般若を見なば、是れも亦た縛せらるゝと名づく。若し人般若を見なば、則ち解脱を得。若し般若を見ざれども、是れ亦た解脱を得。是の事は希有と爲す。甚深にして大名有り。譬えば幻化の物は、見れども見るべからざるが如し。)

という記述が有り、この記述は『涅槃經玄義』の「若し人般若を見れば、是れ則ち縛せられると爲す。若し般若を見ざれば、是れ亦た縛せられると爲す。若し人般若を見れば、是れ解脱を得ると爲す。若し般若を見ざれども、是れ亦た解脱を得。法身解脱も亦た是の如し。譬えば、幻化の物の如し。見るべからずして而も見、見て而も見るべからず。是の事、希有と爲す。」という記述と内容と同じことから、灌頂は『大智度論』のこの部分を引用したことが分かる。

このように假名を設ける理由等に言及した灌頂は、假名と大涅槃の関係について

此經名爲微妙不可思議。但假名字。名此三身。爲祕密藏涅槃。但假名字。名此三般若。爲摩醯三目涅槃。但假名字。名三解脱。名三點涅槃。但假名字。具足三法名大涅槃。²¹⁹
(此の經を名づけて微妙不可思議と爲す。但だ假名字、此れ三身と名づけ祕密藏涅槃と爲す。但だ假名字、此れ三般若と名づけて摩醯の三目涅槃と爲す。但だ假名字、三解脱と名づけ、三點涅槃と名づく。但だ假名字、三法具足するを大涅槃と名づく。)

と述べ、大乘『涅槃經』(此の經)を「微妙不可思議」と定義づけ、秘密藏や三般若、摩醯の三目涅槃を假名字と結び付け、さらに假名字を三解脱及び三點涅槃とした上で假名字に三法が具足し、大涅槃となるとしている。

また、假名字と衆生及び「新伊」について灌頂は

²¹⁷ 『大正』 vol.12,p616,b14-b15

²¹⁸ 『大正』 vol.25,p190 c13-c18

²¹⁹ 『大正』 vol.38,p06 a22-a26

但假名字。引導衆生。譬如空拳爲喜小兒。爲引小兒。爲止啼兒。爲教黠兒。其事辦已。散指舒拳。拳無拳矣。涅槃亦爾。以新伊悅之。以新伊引進之。以新伊破之。以新伊悟之。是爲假名四種利益。得利益已。寧復執名而起諍乎。²²⁰

(但だ假名字、衆生を引導す。譬えば空拳は小兒を喜ばしめんが爲、小兒を引かんが爲、啼兒を止めんが爲、黠兒に教えんが爲にす。其の事、辦じ已れば、指を散じ拳を舒るに、拳の拳の無きが如くなるのみ。涅槃も亦た爾り。新伊を以て之を悦ばしめ、新伊を以て之を引進し、新伊を以て之を破し、新伊を以て之を悟る。是れを假名の四種利益と爲す。利益を得已れば、寧ろ名に執して諍を起こさんや。)

と述べ、假名字の役割として「衆生を引導すること」を説示し、その例として「空拳」と「新伊」を挙げている。

「空拳」の役割について灌頂は、子供を喜ばせるもの、気を引くためのもの、泣く子を泣き止ませる等のものとしている。

「空拳」について、智顗等の著作の表現を見ると『維摩經玄疏』に

二明一切皆權者。若論四不可説。有因縁而説。是則四教皆是權巧化物也。故佛言。我坐道場時不得一法實。空拳誑小兒。以度於一切也。²²¹

(二に一切皆權を明かさば、若し四不可説を論ぜば、因縁有りて而も説くとす。是れ則ち四教は皆な是れ權巧化物なり。故に佛言わく。我れ道場に坐す時に一法實を得ず。空拳をもて小兒を誑じ、以て一切を度するなり。)

とあり、子供に対する空拳が一切を度する方便に譬えられている。

「新伊」については、灌頂は「新伊を以て之を悦ばしめ、新伊を以て之を引進し、新伊を以て之を破し、新伊を以て之を悟る。」と述べ、伊字三點に衆生を引導する働きがあることを説示した上で、伊字三點に假名の四種利益があることを示している。²²²

このように伊字と假名の四種利益の関係を説示した灌頂は、「有名」や「無名」を仮に立てることについて

²²⁰ 『大正』 vol.38,p06 a26-b02

²²¹ 『大正』 vol.38,p542 b27-c01

²²² この記述に見られる「新伊」の語であるが、大乘『涅槃經』や『大智度論』及び智顗の著作の本文中にはこの語の用法例が見られず、『涅槃經玄義』及び『涅槃疏』と灌頂滅後に著された諸文献にその語が見られることから、「新伊」の語句は灌頂が独自に用いた可能性があると考えられる。

假立有名既爾。假立無名。假立亦有亦無名。假立非有非無名。亦如是云云。應說將跨來因縁云云。又如治噎法云云。²²³

(有名を假立するも既に爾り。無名を假立し、亦有亦無の名を假立し、非有非無の名を假立するも亦た是の如し云云。應に跨來の因縁を將いて説くべし云云。又た噎を治する法の如し云云。)

と述べ、「有」や「無」及び「亦有亦無」「非有非無」の名を假に立てることも衆生を引導する方便としての働きがあるとして、「假名」に対する言及を終えている。

第5項 「絶名」について

1) 「有る人」の見解と灌頂の自説

次に「絶名」に対する見解であるが、灌頂は以下の様に自己の見解を述べている。

五釋絶名者。有人以無釋絶。亡有而存無。無則不絶。非今所用。有人以離釋絶。言涅槃之中無有諸有。此尚非小乘義。亦所不用。有人以滅釋絶。言滅諸煩惱。悉無所有猶如火滅。存於涅槃者。經稱是邪解邪難。此豈可用耶。有人引經云。如大香象頓絶羈鎖自恣而去。將此釋絶者。此乃三修比丘。偏歎菩薩所絶一邊。義未具足。同上無名之意非今絶名也。²²⁴

(五に絶名を釋さば、有る人、無を以て絶を釋す。有を亡じて無を存すれば、無は則ち絶せず。今は用いる所に非ず。有る人、離を以て絶を釋し、涅槃の中に諸有は有ること無しと言う。此れはなお小乗の義に非ず。亦た用いらざる所なり。有る人、滅を以て絶を釋して言わく。諸の煩惱を滅して悉く所有無きことなお火の滅するが如し。涅槃を存する者は、經に是れを邪解邪難と稱す。此れ、豈に用いるべけんや。有る人、經を引いて云く。大香象の頓に羈鎖を絶して自ずから恣にして去ると。此れを將いて絶を釋さば、此れ乃ち三修の比丘の偏に菩薩の絶する所を歎ずる一邊にして、義は未だ具足せず。上の無名の意と同じ。今の絶名の意に非ず。)

灌頂は「絶名」に対する自己の見解を示す前段階として、「有る人」が既に説示した「無」「離」と「滅」を用いて「絶」を解釈する説に対し、それぞれに「今は用いる所に非ず。」「亦た用いらざる所なり。」「此れ、豈に用いるべけんや。」と述べて批判的な見解を示し、有る人が引用した大乘『涅槃經』の解釈を以て「絶名」を解釈する行為については、「上の無名の意と同じ。今の絶名の意に非ず。」と述べ、重ねて批判を行っている。²²⁵

続けて灌頂は、有る人の絶名の説に対して複数の観点から自己の見解を示しているが、

²²³ 『大正』vol.38,p06 b02-b05

²²⁴ 『大正』vol.38,p06 b05-b13

²²⁵ この記述における「有る人」について、河村孝照氏は有る人は吉蔵の事を指すものと指摘している。(河村 1985,p218-225 を参照のこと)

「言語」を視点とした見解については

若言語相逐對無說有。乃至對有無說非有非無等。待對不息言則不絕。若以心分別。介爾動念心起想即癡。心亦不絕。心既不絕言那得絕。²²⁶

(若し言語相逐い、無に對して有を説き、乃至有無に對して非有非無等を説かば、待對は息まず。言は則ち絶せず。若し心を以て分別せば、介爾も念を動かし、心に想を起こさば即ち癡なり。心も亦た絶せず。心は既に絶せず。那んぞ絶を得ると言うや。)

と述べ、「無」という言葉に対して「有」を説き、「有無」という言葉に対して「非有非無」を説く行為は、相對關係が止むことが無いことから絶と言うことは出来ず、また心を以て分別した場合は、わずかに念を動かし、想を動かすことによって痴を生じ、心を絶すると言えないことから、「心は既に絶せず。那んぞ絶を得ると言うや。」と批判の意を表している。

灌頂は続けて「心」と「見諦」を視点とした見解を次のように述べている。

若知心是攀縁三界。攀縁三界生滅は無常苦空無我。息此攀縁心無所得。心絶故其言亦絶。此乃修習言語道断心行處滅。非眞絶也。若入見諦。苦忍明發。世諦死時名生不生。身子云。吾聞。解脱之中無有言説。亦是解脱之中無有分別。此則眞證言語道断心行處滅。蓋三藏絶意。指此一絶。凡絶幾許人法。況復餘耶。然入眞時絶。出觀不絶。何者。眞俗異故。一絶。一不絶。待對宛然。云何名絶。²²⁷

(若し心は是れ三界に攀縁し、三界の生滅に攀縁すれば、是れ無常、苦、空、無我なるを知る。此の攀縁が息めば心に得る所無し。心が絶なるが故に其の言も亦絶なり。此れ乃ち言語道断の修習にして心行處滅なるも、眞の絶に非ざるなり。若し見諦に入れば苦忍を明發し、世諦の死する時を生不生と名づく。身子云く。吾れ聞く、解脱の中に言説有ることなしと。亦た是れ解脱の中に分別有ること無し。此れ則ち眞の言語道断、心行處滅を證す。蓋し、三蔵の絶の意なり。此の一絶を指すに、凡そ幾許の人法を絶す。況や復た餘をや。然るに、眞に入る時を絶とし、觀を出れば絶せず。何となれば、眞俗が異なる故に、一は絶し、一は絶せず。待對は宛然なれば、云何ぞ絶と名づけんや。)

この部分において灌頂は、心が三界に攀縁することによって無情や苦、空や無我を知ることになるが、この攀縁が止まることは心に得るものも無く、そのことから「心が絶なるが故に其の言も亦絶なり。」と述べ、心と言が共に「絶」となるとしている。

しかし、心と言の絶について灌頂はこれを「言語道断の修習」「心行處滅」であり、眞の絶には相当するものではないという見解を示している。

また灌頂は「身子云く。吾れ聞く、解脱の中に言説有ることなしと。亦た是れ解脱の中に分

²²⁶ 『大正』 vol.38,p06 b13-b16

²²⁷ 『大正』 vol.38,p06 b15-b25

別有ること無し。此れ則ち眞の言語道斷、心行處滅を證す。蓋し、三藏の絶の意なり。」と述べ、言説の中に解脱無く、解脱の中に分別が無いとした上で、これを眞の言語道斷、心行處滅としているが、この解釈については『法華玄義』の記述を見ると

二絶待明妙者。爲四。一隨情三假法起。若入眞諦。待對即絶。故身子云。吾聞解脱之中無有言説。此三藏經中絶待意也。²²⁸

(二に絶待もて妙を明かすとは、四と爲す。一に隨情の三假の法起るに、若し眞諦に入らば、待對は即ち絶す。故に身子の云わく、吾れは解脱の中に言説有ること無しと。此れは三藏の經の中の絶待の意なり。)

と言う記述が見られ、「故に身子の云わく、吾れは解脱の中に言説有ること無しと。此れは三藏の經の中の絶待の意なり。」という記述は『涅槃經玄義』の本文とほぼ同様であることから、灌頂は『法華玄義』に解釈を倣ったということが分かる。

なお、三藏の絶に関して灌頂は「眞に入る時を絶とし、觀を出れば絶せず。何となれば、眞俗が異なる故に、一は絶し、一は絶せず。待對は宛然なれば、云何ぞ絶と名づけんや。」と述べ、眞に入る時と觀を出でる時に絶と不絶となることや、眞俗が異なる故に絶や不絶となることを指摘し、これを絶と名づけることが出来るのかと疑義を呈している。続けて灌頂は方便と「言語道斷」と「心行處滅」について

若能道遠乎哉。即事而眞。聖遠乎哉。體之即神。見色與盲等。聞聲與響等。其說法者。無説無示。其分別者無所分別。無絶無不絶。而名爲絶。此亦方便道中。言語道斷。心行處滅。²²⁹

(若し能く道、遠からんや。事に即して眞なり。聖、遠からんや。之を體するに即ち神なり。色を見ること盲と等しく、聲を聞くこと響と等しき。其の法を説く者、説くこと無く示すこと無し。其の分別する者も分別する所無し。絶無く不絶無くも、而も名づけて絶と爲す。此れ亦た方便道の中の言語道斷、心行處滅なり。)

と述べ、「絶」そのものは見ることや聞くことが出来ず、説くことや示すことも無く、分別する所もないことから、「絶」も「不絶」も無いが、「方便道」の中の言語道斷、心行處滅として「絶」の意義を立てる旨を説示している。

²²⁸ 『大正』 vol.33,p696 c24-c26

²²⁹ 『大正』 vol.38,p06 b25-b29

2) 四教と絶の関係について

次に灌頂は通教と絶について

若空慧相應入第一義。豁然清淨無能絶無所絶。無絶者無絶法。此通教絶名意也。此雖冥眞未冥中。雖斷通未斷別。淨名云。結習未盡。華則著身。下文云。無明未吐。迴轉日月。如瘡病者。對界内説界外。想通惑對別惑。是則不絶。²³⁰

(若し空慧相應して第一義に入り、豁然清淨なれば能絶無く、所絶無し。絶無くば、法も絶すること無し。此れ通教の絶名の意なり。此れ眞に冥ずると雖も、未だ中に冥せず。通を斷ずると雖も、未だ別を斷ぜず。『淨名』に云く。結習、未だ盡きざれば、華則ち身に著くと。下の文に云く。無明未だ吐かざれば、日月は迴轉すること瘡病者の如しと。界内に対して界外を説く。通惑を想いて別惑に對す。是れ則ち絶せず。)

と述べ、空と智慧の相應によって第一義に入れば、能絶及び所絶が無い状態となり、そのことから絶する法もないとし、これを通教の絶の意としている。

しかし、灌頂は通教の絶について、眞に冥じても中道に冥じていないことから、通教の惑を斷じても別教の惑を斷じてはいないとし、『維摩經』の本文にある

已離畏者。一切五欲無能爲也。結習未盡。華著身耳。結習盡者。華不著也。²³¹

(すでに畏れを離るる者は、一切の五欲能く爲すこと無きなり。結習未だ盡きざれば、華は身に著すのみ。結習盡きれば、華は著かざるなり。)

という記述のうちの「結習未だ盡きざれば、華は身に著すのみ。結習盡きれば、華は著かざるなり。」という部分を引用してその根拠としている。

また「下の文に云く・・・」の部分で説示されている内容であるが、智顗の著作を見ると『金光明經文句』の本文中に

若二乘之人。雖斷九十八使四住煩惱。無明未吐。如半瘡人。大經引醉歸之人。世間無常樂而言我淨。如來實我淨而言無常樂。如彼醉人見日月轉。此二乘醉也。²³²

(二乗の人の若きは、九十八使、四住の煩惱を斷ずると雖も、未だ無明を吐かざること、半瘡人の如し。大經の醉歸の人を引く。世間は常樂が無くとも而も我淨と言い、如來は實の我淨なれども而も常樂無しと言う。彼の醉人の日月が轉ずるを見るが如し。此れ二乗の醉なり。)

²³⁰ 『大正』 vol.38,p06 b29-c05

²³¹ 『大正』 vol.14,p548 a05-a06

²³² 『大正』 vol.39,p52 c03-c07

とあり、特に「未だ無明を吐かざること、半瘡人の如し。」という表現は『涅槃經玄義』の本文において用いられている表現と類似している。

また、大乘『涅槃經』哀歎品の本文の記述を見ると

爾時佛告諸比丘言。諦聽諦聽。汝向所引醉人喩者。但知文字未達其義。何等爲義。如彼醉人見上日月。實非迴轉。生迴轉想。衆生亦爾。爲諸煩惱無明所覆。生顛倒心我計無我。常計無常。淨計不淨。樂計爲苦。以爲煩惱之所覆故。雖生此想不達其義。如彼醉人於非轉處而生轉想。²³³

(爾の時に佛は諸の比丘に言わく。諦らかに聴き諦らかに聴け。汝が向に引く所の酔人の喩えは、但だ文字のみを知りて未だ其の義に達せず。何等を義と爲すや。彼の酔人が上の日月を見て、實に迴轉するに非ざるも、迴轉の想を生ずるが如く、衆生も亦た爾り。諸の煩惱と無明の爲に覆われる所にして、顛倒の心を生じて我を無我と計し、常を無常と計し、淨を不淨と計し、樂を計して苦と爲し、煩惱の爲に覆わるる所を以ての故に、此の想を生ずると雖も其の義に達せず。彼の酔人が非轉の處に於いて轉想を生ずるが如し。)

とあり、酔人が酔いを原因として日月が迴轉しているように見える様子を、衆生が諸の煩惱や無明に覆われて顛倒の心を起こしている事に譬えた表現が有る。

この表現は『涅槃經玄義』の本文中にある「日月は迴轉すること・・・」という記述の本となったものと考えられる。

以上の事から、「下の文に云く・・・」の部分は大乘『涅槃經』と『金光明經文句』にその記述を倣ったという事が可能であろう。

次に灌頂は、修行と言語道斷及び心行處滅の関係について

若能以大涅槃心修行五行具十功德。是時一向專求大涅槃行。無復界内之心。無復界内之說。如是方便。亦名言語道斷。心行處滅。而未是冥中。²³⁴

(若し能く大涅槃心を以て五行を修行せば十功德を具す。是の時一向に専ら大涅槃行を求むれば、復た界内の心無く、復た界内の説無し。是の如き方便を亦た言語道斷、心行處滅と名づくるも、未だ是れ中に冥せず。)

と述べ、大涅槃心を以て大乘『涅槃經』聖行品に説示されている五行(聖行、梵行、天行、嬰兒行、病行)を行じ、専らに大涅槃行を求めることを、「方便」として言語道斷、心行處滅と名づけることは出来るが、未だに中道に冥していないとしている。

このように方便の段階では中道に冥していないことを説示した灌頂は、続けて別教と絶

²³³ 『大正』 vol.12,p617 a16-a22

²³⁴ 『大正』 vol.38,p06 c05-c08

について次のような見解を示している。

若發中道。所得功德。不與聲聞辟支佛共。昔所不得而今得之。昔所不絶而今絶之。蓋是別教絶名意也。然證絶之時乃同圓極。而修時梯蹬江河迴曲。何者。發心不能遍法界。故法界外更有法。故不名絶法。拙行不能行一行是如來行。如來行外更有行。故不名絶行。非無上方便。方便上更有方便。非絶方便。²³⁵

(若し中道を發すれば、所得の功德は聲聞と辟支佛と共せず。昔、得ざる所にして而も今は之を得。昔、絶せざるにして今は之を絶す。蓋し、是れ別教の絶名の意なり。

然るに、證絶の時は乃ち圓極に同ず。而れど修の時の梯蹬は江河迴曲せり。何となれば、發心は法界に遍すること能わず。故に法界の外に更に法有り。故に法を絶すると名づけず。拙行にして一行是れ如來の行を行ずること能わず。如來の行の外に更に行有り。故に絶行と名づけず。無上方便に非ず。方便の上に更に方便有り。絶の方便に非ず。)

灌頂は、中道を發した時に得た功德は聲聞や辟支佛と同じものではないとし、今昔を対比した上で、「昔、得ざる所にして而も今は之を得。昔、絶せざるにして今は之を絶す。」と述べ、これを別教の絶名の意とし、絶を証する時は圓極と同じではあるが、修行時の階梯は江河のように曲がったものを回るものであると述べている。

また行と絶の関係について灌頂は、發心時は法界に遍しておらず、法界の外に法が有とすることから「法を絶する」ものではないと述べ、發心の段階では行が拙いことから一行（如來行）を行ずることが出来ず、このことから「行を絶する」ものではなく、「無常方便」にも当てはまらず、「絶の方便」にも相当しないものとしている。

『涅槃經玄義』の本文にある「若し中道を發すれば・・・」の記述であるが、『大智度論』の記述を見ると

是菩薩知一切法無相故。知須陀洹果。亦不於中住。知斯陀含果。阿那含果。阿羅漢果。亦不於中住。知辟支佛道。亦不於中住。何以故。是菩薩用一切種智。知一切法已。應當得一切種智。不與聲聞辟支佛共。²³⁶

(是の菩薩は一切法の無相なるを知るが故に、須陀洹果を知るも、亦た中に住せず。斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果を知るも、亦た中に住せず。辟支佛道を知るも、亦た住せざるなり。何を以ての故に。是の菩薩は一切種智を用いて、一切法を知り已りて、當に一切種智を得べく、聲聞辟支佛と共せず。)

とあり、菩薩が得る所の一切種智は聲聞や辟支佛と共通のものではないという記述があ

²³⁵ 『大正』 vol.38,p06 c08-c15

²³⁶ 『大正』 vol.25,p675 b21-b26

る。

また一切種智と中道の関係であるが、『大智度論』の本文中に

今菩薩知一切法名相等空。則離世間顛倒。亦知名相空。亦離名相空。如是離有離無。處中道能度衆生。佛意。菩薩行是中道般若得一切種智。²³⁷

(今、菩薩が一切法の名相等の空なることを知れば、則ち世間の顛倒を離れ、亦た名相の空なるを知るも、亦た名相の空を離る。是の如く有を離れ無を離れ、中道に處して能く衆生を度す。佛の意は、菩薩は是の中道の般若を行じて一切種智を得となり。)

とあり、中道般若を行ずることによって一切種智を得るという記述が見られる。

『涅槃經玄義』の記述は「若し中道を發すれば」というものであるが、先に掲げた『大智度論』の二つの記述と比較すると、その意義は通じているものと考えることが可能であることから、灌頂は『大智度論』に倣ってこの記述を行ったと考えられよう。

別教の絶や方便と絶について言及した灌頂は、続けて圓教と絶の関係について次のように述べている。

若圓發心。觀大涅槃。諸心法界。法界外更無復法界。獨一法界故稱絶法界。又如經復有一行是如來行。如來行外更無復行故名獨絶行。又如經正直捨方便但説無上道。尼俱耶洲。直入西海。猶如直繩。是絶方便。²³⁸

(若し圓の發心なれば、大涅槃を觀じ、諸心は法界にして法界の外、更に復た法界無く、獨一の法界なるが故に絶の法界と稱す。又た經の復た一行有り是れ如來行とするが如し。如來行の外に更に復た行無きが故に獨絶の行と名づく。又た、經に正直に方便を捨てて但だ無上道を説くとするが如く、尼俱耶洲、直ちに西海に入ることなお直繩の如し。是れ絶の方便なり。)

この部分で灌頂は、圓教の發心者が大涅槃を觀ずることによって諸心が法界に通じ、法界の外に法界は無いこと(獨一の法界)から「絶の法界」と稱すると述べ、如來行と絶の関係については大乘『涅槃經』聖行品にある

善男子。菩薩摩訶薩。常當修習是五種行。復有一行。是如來行。所謂大乘大涅槃經。²³⁹
(善男子よ。菩薩摩訶薩は、常に當に是の五種の行を修習すべし。復た一行有り、是れ如來行にして、所謂大乘大涅槃經なり。)

²³⁷ 『大正』 vol.25,p648 c26-c29

²³⁸ 『大正』 vol.38,p06 c15-c20

²³⁹ 『大正』 vol.12,p673 b25-b27

という記述を引用した上で、如来行の外に修行が無いことから如来行を「獨絶の行」と定義づけている。

また灌頂は『法華經』方便品の中にある

正直捨方便 但説無上道 ²⁴⁰

(正直に方便を捨てて、但だ無上道を説く。)

という偈文と大乘『涅槃經』一切大衆所問品の中にある

世尊。於此三千大千世界有洲。名拘耶尼。其洲有河。端直不曲。名娑婆耶。猶如直繩入於西海。如是河相。於餘經中佛未曾説。唯願如來。因此方等阿含經中説有餘義。令諸菩薩深信解之。世尊。譬如有人先識金鑛。後不識金。如來亦爾。盡知法已。而所演説有餘不盡。如來雖作如是餘説。應當方便解其意趣。 ²⁴¹

(世尊よ。此の三千大千世界に於いて洲有り。拘耶尼と名づく。其の洲に河有り。端直にして曲がらず。娑婆耶と名づく。なお直繩の如く西海に入る。是の如き河の相を、餘經の中に於いて佛は未だ曾て説きたまわず。唯だ願わくは如來よ、此の方等阿含經の中に餘すところの義有るを説くに因りて、諸の菩薩をして深く之れを信じて解せしたまえ。世尊よ。譬えば有る人が先に金鑛を識り、後に金を識らざるが如く、如來も亦た爾なり。盡く法を知り已りて、而も演説する所に餘すところありて盡きず。如來は是の如き餘説を作すと雖も、まさに方便して其の意趣を解すべし。)

という記述の中の「此の三千大千世界に於いて洲有り。拘耶尼と名づく。其の洲に河有り。端直にして曲がらず。娑婆耶と名づく。なお直繩の如く西海に入る。」を引用し、「絶の方便」という語句を掲げている。

3) 絶と方便の関係について

また灌頂は「絶の方便」について「藏」「通」「別」の三教を例に挙げて、役割を次のように述べている。

²⁴⁰ 『大正』 vol.9,p10 a19

²⁴¹ 『大正』 vol.12,p667 b23-c01

絶方便絶者。如經斷絶一切疑網心。故名爲解脱。三藏四門即是法界。即如來行。即上方便。何者。生死即是涅槃。況聲聞法生決定心。寧起疑網。通教四門亦即法界。共乘疑網斷故。別教四門即是法界。菩薩乘疑網斷故。是名斷絶一切疑網之心。名獨絶解脱。唯説一法界。不説餘法界。唯思一法界。不思餘法界。是爲方便道中言語道斷心行處滅。²⁴² (絶の方便とは。經の一切疑網心を斷絶す、故に名づけて解脱と爲すとするが如し。三藏の四門は即ち是れ法界。即ち如來行、即ち上方便なり。何となれば。生死は即ち是れ涅槃。況や聲聞法は決定心を生ず。寧んぞ疑網を起こさんや。通教の四門は亦た即ち法界なり。共乗の疑網を斷ずるが故に。別教の四門も即ち是れ法界なり。菩薩乗の疑網を斷ずるが故に。是れを一切の疑網の心を斷絶すと名づけ、獨絶解脱と名づく。唯だ一法界と説き、餘の法界を説かず。唯だ一法界を思いて、餘の法界を思わず。是れを方便道の中の言語道斷、心行處滅と爲す。)

灌頂は「絶の方便」について『大方等大集經』にある

能斷一切疑網心 及斷衆生諸煩惱 是持即是眞實語 了了觀見菩提道²⁴³

(能く一切の疑網心を斷じ、衆生の諸の煩惱を斷ずるに及ぶ。是れは即ち是れ眞實の語を持ち、了了して菩提道を觀見す。)

という記述と、大乘『涅槃經』師子吼菩薩品の

善男子。如拳合掌。繫縛等三。合散生滅更無別法。衆生五陰亦復如是。有煩惱故名爲繫縛。無煩惱故名爲解脱。²⁴⁴

(善男子よ。拳と掌を合わすと、繫ぎ縛る等の三が、合して散ずれば生滅より更に別の法は無し。衆生の五陰も亦た復た是の如し。煩惱有るが故に名づけて繫縛と爲し、煩惱無きが故に名づけて解脱と爲す。)

という記述の中にある「煩惱無きが故に名づけて解脱と爲す。」という部分を引いて絶の方便の役割を、一切の疑網心を斷絶して衆生を解脱させることにあるとしている。

この絶の方便と圓教以外の藏、通、別の三教の四門との関係について灌頂は、三藏の四門を「即ち是れ法界。即ち如來行、即ち上方便なり。」と述べ、方便の役割が有ることを示し、声聞の法は決定心を生むことから、疑網の心の生むものではないとしている。

通教の四門については、法界であることから共乘(声聞、縁覺、菩薩)の疑網を斷絶し、別教の四門に対しても同様に法界であることから、菩薩の疑網を斷絶するものと灌頂は定

²⁴² 『大正』 vol.38,p06 c20-c28

²⁴³ 『大正』 vol.13,p146 a23-a24

²⁴⁴ 『大正』 vol.12,p781 a10-a13

義づけている。

以上の事から灌頂は絶の方便について、藏・通・別の三教の修行者の一切の疑網心を断絶する働きを持つことから「獨絶解脱」とも称し、法界については、法界は一であって、餘の法界を説かず、また思わないものとし、これを「方便道の中の言語道断、心行處滅と爲す。」と述べている。

また灌頂は、圓教と絶の方便の関係については

是圓方便亦有四門。若謂一切法絶是法界唯一法界。此約有門絶名也。若謂法界尚無法界。寧有其餘。此約空門絶名也。若謂法界微妙一法即三法三法即一法。此就亦有亦無門絶名也。若謂法界不可思議。此就非有非無門絶名也。此皆方便道。²⁴⁵

(是れ圓の方便にも亦た四門有り。若し一切法を絶とし、是れ法界にして唯一の法界と謂はば、此れ有門の絶の名に約すなり。若し法界なお法界無し、寧んぞ其の餘有らんやと謂はば、此れ空門の絶名に約すなり。若し法界微妙にして一法即三法、三法即一法と謂はば、此れ亦有亦無門の絶名に就くなり。若し法界を不思議と謂はば、此れ非有非無門の絶名に就くなり。此れ皆な方便道なり。)

と述べ、圓教の方便を四門(有門・空門・亦有亦無門・非有非無門)になぞらえ、四門と絶名について灌頂は、一切法を絶と考え、これを唯一の法界とすることを有門と考え、法界が有りて法界が無く、その他のものも無いとすることを空門とし、法界は微妙であり一法は即ち三法、三法は即ち一法であることを亦有亦無門とし、法界を不思議とすることを非有非無門の絶名とした上で、これら四門と絶名を皆方便道であるとしている。

4)「絶名」と圓教及び諸經の関係

このように圓教の四門と方便について説示した灌頂は、圓教における「絶名」の意義について

若謂開示悟入如以金鑊抉其眼膜。二指三指。了了分明。是名究竟絶言。言滿法界而無一言。心滿法界而無一念。是爲圓教絶名意也。²⁴⁶

(若し開示悟入し金鑊を以て其の眼膜を抉し、二指三指、了了分明なるが如しと謂はば、是れ究竟の絶言と名づく。言は法界に満ちて一言無く、心は法界に満ちて一念無し。是れを圓教の絶名の意と爲すなり。)

と述べ、と大乘『涅槃經』にある金鑊の一説²⁴⁷を例として、これを究竟の絶言とし、「言」

²⁴⁵ 『大正』 vol.38,p06a29-p07a04

²⁴⁶ 『大正』 vol.38,p07 a04-a07

²⁴⁷ 『大正』 vol.12,p652 c04-c07 を参照のこと

と「心」が法界に満ちて「一言」と「一念」が無いことから、これを「圓教の絶名」の意としている。

また灌頂は圓教の絶名を説示すると共に、諸經における絶名の意義について次のように見解を述べている。

然諸經絶名其旨非一。華嚴云。如執虚空風。如畫虚空中。説之已自難。何況以示人。淨名云。諸法不相待。一念不住故。又諸菩薩言於言。文殊言無言。淨名杜口絶言。善吉云。我無所説不覺不得。龍樹云。若法爲待成。是法還成待。今則無因待。亦無所成法。²⁴⁸ (然るに諸經の絶名、其の旨は一に非ず。『華嚴』に云く。虚空の風を執るが如く、虚空の中に畫くが如しと。之を説くこと已に自ら難し。何に況や、以て人に示さんやと。『淨名』に云く。諸法は相待せず、一念に住せざるが故なりと。又た諸菩薩は言を言うも、文殊は無言を言い、淨名は口を杜じて絶言す。善吉云く。我、説く所無し。覺せず、得せずと。龍樹云く。若し法、待の爲に成ぜば、是の法還りて待を成ず。今は則ち待に因ること無く、亦た成ずる所の法無しと。)

灌頂は諸經における絶名の意義は一つではないことを『華嚴經』の中にある

如是諸菩薩 爾乃能聽聞 寂滅無漏智 分別説甚難 如畫於虚空 如執於疾風²⁴⁹
(是の如き諸の菩薩、爾れば乃ち能く聽聞せん。寂滅無漏の智も、分別して説くこと甚だ難し。虚空を畫くが如く、空中の風を執うるが如し。)

という記述と

諸佛所行處 清淨深寂滅 言説所難及 地行亦如是 説之猶尚難 何況以示人²⁵⁰
(諸佛所行の處は、清淨にして深く寂滅し、言説の及び難き所なり。地の行も亦た是の如く、之れを説くことすらなお難し。何に況や以て人に示さん。)

という記述を引用し、言説を以て法を説くことが困難であることを示している。

また灌頂は『維摩經』にある

優波離。一切法生滅不住。如幻。如電。諸法不相待。乃至一念不住。²⁵¹
(優波離よ。一切法は生滅して住せず。幻の如く、電の如く、諸法は相待せず。乃至一念は住せず。)

²⁴⁸ 『大正』 vol.38,p07 a08-a13

²⁴⁹ 『大正』 vol.08,p499 a05-a06

²⁵⁰ 『大正』 vol.08,p500 a17-a18

²⁵¹ 『大正』 vol.14,p541 b25-b26

という記述と

如是諸菩薩各各説已。問文殊師利。何等是菩薩。入不二法門。文殊師利曰。如我意者。於一切法。無言。無説。無示。無識。離諸問答。是爲入不二法門。於是文殊師利。問維摩詰。我等各自説已。仁者當説。何等是菩薩。入不二法門。時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰。善哉。善哉。乃至無有文字語言。是真入不二法門。説是入不二法門品時。於此衆中五千菩薩。皆入不二法門得無生法忍。²⁵²

(是の如き諸の菩薩はおのおの説き已りて、文殊師利に問えり。何等か是れ菩薩、不二の法門に入るや。文殊師利曰わく。我が意の如くんば、一切法に於いて、言無く説無く、示無く、識無く、諸の問答を離るる。是れを不二の法門に入ると爲す。是に於いて文殊師利は維摩詰に問う。我等は各自に説き已れり。仁者當に説くべし。何等か是れ菩薩、不二の法門に入るや。時に維摩詰は默然して言無し。文殊師利歎じて曰わく。善きかな、善きかな。乃至文字語言有ること無し。是れ眞の不二の法門に入るなり。是の入不二法門品を説くとき、此の衆中に於いて五千の菩薩、皆な不二法門に入りて無生法忍を得る。)

という記述にある「時に維摩詰は默然して言無し。文殊師利歎じて曰わく。善きかな、善きかな。乃至文字語言有ること無し。是れ眞の不二の法門に入るなり。」という部分を根拠として、諸法が相待ではないことや、文殊師利菩薩や維摩居士が「言葉」や「文字」ではなく「默然」を以て不二法門を示した一説を以て「絶名」の例としている。

また灌頂は『摩訶般若波羅蜜經』の本文中にある

須菩提。語諸天子。汝等法應不知。我無所論説。乃至我不説一字。亦無聽者。何以故。諸字非般若波羅蜜。般若波羅蜜中無聽者。諸佛阿耨多羅三藐三菩提無字無説。²⁵³

(須菩提、諸の天子に語るらく。汝等法をまさに知らざるべく、我論説する所無く、乃至我一字も説かず。亦た聽者も無し。何を以ての故か。諸字は般若波羅蜜に非ず。般若波羅蜜の中に聽者無し。諸佛の阿耨多羅三藐三菩提に字無く説無し。)

という記述の中の「汝等法をまさに知らざるべく、我論説する所無く」という部分と

²⁵² 『大正』 vol.14,p551 c16-c26

²⁵³ 『大正』 vol.08,p275 b20-b24

爾時慧命須菩提。白佛言。世尊。我不覺。不得是菩薩行般若波羅蜜。當爲誰說般若波羅蜜。世尊。我不得一切諸法集散。若我爲菩薩作字言菩薩。或當有悔。²⁵⁴

(爾の時に慧命須菩提、佛に白して言さく。世尊よ。我覺らざれば、是の菩薩の般若波羅蜜を行ずることを得ず。當に誰が爲に般若波羅蜜を説くべきや。世尊よ。我一切諸法の集散を得ず。若し我菩薩の爲に字を作り菩薩と言わば、或いは當に悔い有るべし。)

という記述のうちの「世尊よ。我覺らざれば、是の菩薩の般若波羅蜜を行ずることを得ず。」という引用し、須菩提（善吉）が般若波羅蜜を「諸字に非ず」として自らが説くところではなく、般若波羅蜜を「菩薩行般若波羅蜜」と須菩提は述べて般若波羅蜜を「不覺不得」と述べている事項を「絶名」の一例として挙げ、同様に龍樹の『中論』の中に有る

若法因待成 是法還成待 今則無因待 亦無所成法 若法因待成。是法還成本因待。如是決定則無二事。如因可燃而成燃。還因於燃而成可燃。是則二俱無定。無定故不可得。

²⁵⁵

(若し法が因待して成じ、是の法が還りて待を成ぜば、今則ち因待無く、亦た所成の法無し。若し法が因待して成じ、是の法還りて本の因待を成ぜば、是の如く決定し則ち二事無し。可燃に因りて而して燃を成じ、是れ則ち二は俱に定無し。定無きが故に不可得なり。)

という記述のうちの「若法因待成 是法還成待 今則無因待 亦無所成法」という部分を引用し、諸経がそれぞれに「絶名」について解釈し、その解釈は一つではないことを灌頂は説示している。

5) 大乘『涅槃經』と「絶名」について

『華嚴經』や『維摩經』等を例として諸経における「絶名」の意義について言及した灌頂は、続けて大乘『涅槃經』の記述を元に次のように見解を示している。

今經云。譬如虚空不因小空。名爲大也。涅槃亦爾。不因小相名大涅槃。云何小相。從二乘所證乃至生死安樂皆是小相。不因此小而名大也。又云。譬如有法不可稱量。不可思議。乃名爲大。涅槃亦爾。不可稱量不可思議。故名爲大。當知。絶名涅槃。其義顯矣。斯文甚多。逗縁亦異。不可一概。²⁵⁶

(今の經に云く。譬えば虚空は小空に因らざるを、名づけて大と爲すが如きなり。涅槃

²⁵⁴ 『大正』 vol.08,p275 a23-a26

²⁵⁵ 『大正』 vol.30,p15 b14-b19 a03

²⁵⁶ 『大正』 vol.38,p07 a13-a20

も亦た爾り。小相に因らざるを大涅槃と名づく。云何が小相なるや。二乗所證より乃至生死安樂を皆な是れ小相、此の小に因らざるを大と名づくるなり。又た云く。法の稱量すべからざること、思議すべからざること有るを、乃ち名づけて大と爲す。涅槃も亦た爾り。稱量すべからず、思議すべからず。故に名づけて大と爲す。當に知るべし。絶名涅槃、其の義は顯らかなるのみ。斯の文、甚だ多し。縁に逗じて亦た異れば、一概とするべからず。)

この部分において灌頂は、大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の本文中にある

善男子。譬如虚空不因小空名爲大也。涅槃亦爾。不因小相名大涅槃。善男子。譬如有法不可稱量。不可思議故名爲大。涅槃亦爾。不可稱量。不可思議故。得名爲大般涅槃。²⁵⁷ (善男子よ、譬えば虚空は小空に因らずして名づけて大と爲すが如きなり。涅槃も亦た爾り。小相に因らずして大涅槃と名づく。善男子よ、譬えば法有りて不可稱量、不可思議なるが故に名づけて大と爲す。涅槃も亦た爾り。不可稱量、不可思議なるが故に、名づけて大般涅槃と爲すことを得。)

という記述を引用し、小相そのものの意義を「二乗所證より乃至生死安樂を皆な是れ小相」と述べてこの小に依らないことを「大」とした上で、灌頂は「大涅槃」が稱量出来ず、また不可思議であることから、これを以て大乘『涅槃經』における「絶名」としている。

このように灌頂は『華嚴經』や『維摩經』、『中觀』及び大乘『涅槃經』の記述を根拠として諸經における涅槃と「絶名」の関係と意義を述べているが、諸經によって絶名の意義が異なる理由を「絶名涅槃、其の義は顯らかなるのみ。斯の文、甚だ多し。縁に逗じて亦た異れば、一概とするべからず。」と述べ、諸經と絶名の意義の解説をまとめ、さらに絶名について、四句料簡を以て次のように見解を示している。

今以四句料揀。謂不絶。絶。非絶非不絶。絶絶。云何不絶。如前六道安樂等。云何爲絶。如三藏通共等。云何非絶非不絶。如別四門等。云何絶絶。圓四門是也。云何絶絶。絶能絶所。故言絶絶。從別教四門已。下名爲所絶。從圓教四門。名爲能絶。以能絶絶所絶。能絶亦絶。如前火木然於草已。亦復自然。當知。絶名與無名爲異。義在此也。故言絶絶。

²⁵⁸

(今、四句を以て料揀す。不絶。絶。非絶非不絶。絶絶を謂う。云何が不絶なるや。前の六道安樂等の如し。云何が絶と爲すや。三藏通共等の如し。云何が非絶非不絶なるや。別の四門の如し。云何が絶絶なるや。圓の四門是れなり。云何が絶絶なるや。能を絶し、所を絶す。故に絶絶と言う。別教の四門より已下、名づけて所絶と爲す。

²⁵⁷ 『大正』 vol.12,p747 b19-b23

²⁵⁸ 『大正』 vol.38,p07 a20-a27

圓教の四門よりを名づけて能絶と爲す。能絶を以て所絶を絶し、能絶も亦た絶す。火を前むるは、木の草を然やし已りて、亦た復た自ら然ゆるが如し。當に知るべし。絶名と無名は異と爲す。義は此に在るなり。故に絶絶と言う。)

灌頂は不絶、絶、非絶非不絶、絶絶の四句を以て絶名を解釈し、これらの四句と絶名以外の部分で灌頂自身が示した見解を合わせて四句の意義を説明し、はじめの不絶については六道の安樂に、絶は三藏教と通教、非絶非不絶については別教の四門、絶絶については圓教の四門を当てはめている。

さらに絶絶については能絶を圓教の四門、所絶を別教の四門とし、能絶が所絶を絶しながらも、能絶を絶するものであるとした上で、絶名と無名とは異なるものと灌頂は述べている。

6) 「名」の意義と円教について

このように四句を以て絶名を解釈した灌頂は、「釋名」の章の意義について

次總結釋名一章開爲五重。都是圓教四門意也。若大涅槃名眞善妙有。本自有之。非適今也。此是有門義。故作翻名同名釋之。若大涅槃空迦毘羅城空。此是空門義。故作無名釋之。若大涅槃亦色非色。此是亦空亦有門義。故作假名釋之。若大涅槃名爲中道遮二邊故。此即非空非有門義。故作絶名釋之。²⁵⁹

(次に釋名を總結し、一章を開して五重と爲す。都て是れ圓教の四門の意なり。若し大涅槃を眞善妙有を名づけば、本より自ら之れ有り。今に適いたるに非ずなり。此れは是れ有門の義。故に翻名、同名と作して之を釋す。大涅槃空を迦毘羅城空とするが若きは、此れは是れ空門の義。故に無名と作して之を釋す。大涅槃を亦色非色とするが若きは此れは是れ亦空亦有門の義。故に假名と作して之を釋す。大涅槃を名づけて中道と爲すが若きは二邊を遮すが故なり。此れ即ち非空非有門の義なれば、故に絶名と作して之を釋す。)

と述べ、灌頂は「名」を解釈した一章そのものを翻名、同名、無名、假名、絶名という五つの観点から解釈を行い、さらに「都て圓教の四門の意なり」と灌頂は述べて圓教の四門を以て「名」に対する見解を示している。

この五つの観点のうち「翻名」と「同名」については、大涅槃を「眞善妙有」と解釈するもので、これを「有門」に当てはめている。

この「眞善妙有」のうち、「眞善」については大乘『涅槃經』光明遍照高貴德王菩薩品の記述をみると

²⁵⁹ 『大正』vol.38,p07 a27-b05

善男子。我身即是一切衆生眞善知識。是故能斷富伽羅婆羅門所有邪見。²⁶⁰

(善男子よ、我が身は即ち是れ一切衆生の眞の善知識なり。是の故に能く富伽羅婆羅門の所有する邪見を斷ず。)

とあり、仏身を一切衆生の「眞善知識」と述べる記述がみられる。

また「眞善知識」の語句について、智顗の著作中の用例を見ると『金光明經玄義』の本文に

法者法可軌。諸佛軌之而得成佛。故經言。諸佛所師所謂法也。身者聚也。一法具一切法。無有缺減。故名爲身。經言。我身即是一切衆生眞善知識。當知身者聚也。²⁶¹

(法とは法可軌なり。諸佛の軌はこれ成佛して得。故に經に言わく。諸佛の師とする所は所謂法なり。身とは聚なり。一法に一切法を具し、缺減有ること無し。故に名づけて身と爲す。經に言わく。我が身は即ち是れ一切衆生の眞善知識なりと。當に知るべし。身とは聚なり。)

とあり、大乘『涅槃經』の「我身即是一切衆生眞善知識」という記述を元に仏身に一切の法が具足していることが説示されている。

「妙有」の語については『法華玄義』の記述を見ると

非生死涅槃如來藏者。乃名爲妙有。有眞實法。²⁶²

(生死涅槃に非ざる如來藏は、乃ち名づけて妙有と爲し、眞實法有り。)

とあり、「妙有」は眞實法の名として扱われていることがわかる。

そのことから、「眞善」及び「妙有」は大乘『涅槃經』と智顗の著作に依る語句と考えるられる。

また『涅槃經玄義』の本文にある「本より自ら之れ有り・・」の記述であるが、この部分は『維摩經玄疏』の中に

佛性是果者。如大涅槃經云。佛性即佛。一切衆生未成佛故。云何衆生而有佛性也。涅槃即是因者。又云。大般涅槃本自有之。非適今也。²⁶³

(佛性は是れ果とは、『大涅槃經』に云わく。佛性は即ち佛。一切衆生は未だ成仏せざる故、云何が衆生に佛性有るや。涅槃は即ち是れ因とは、また云わく。大般涅槃は本より之れ有り。今に適いたるに非ざるなり。)

²⁶⁰ 『大正』 vol.12,p764 a14-a15

²⁶¹ 『大正』 vol.39,p02 a19-a23

²⁶² 『大正』 vol.33,p787 b08-b09

²⁶³ 『大正』 vol.38,p560 a08-a11

とあり、大般涅槃を「本より自ら之れ有り。今に適いたるに非ずなり。」としており、またこの記述は『涅槃經玄義』と同様のものであることから、灌頂は大乘『涅槃經』や『維摩經玄疏』に依って空門の解釈をしたと考えることが可能である。

次に「無名」についてであるが、灌頂は大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品にある

如來亦空。大般涅槃亦空。是故菩薩見一切法皆悉是空。是故我在迦毘羅城告阿難。
言汝莫愁惱悲泣啼哭。²⁶⁴

(如來も亦た空、大般涅槃も亦た空なり。是の故に菩薩は一切法は皆な悉く空と見る。
是の故に我は迦毘羅城に在して阿難に告げて、汝よ愁い悩み悲みて泣き啼哭することなかれと言えり。)

と言う記述のうちの「如來も亦た空、大般涅槃も亦た空なり。是の故に菩薩は一切法は皆な悉く空と見る。」という部分を根拠として「空門」に当てはめている。

この「空門」の解釈であるが、智顗の「四教義」の記述を見ると

若明石金。無金性乳無酪性。衆生佛性猶如虛空。大涅槃空迦毘羅城空。即是空門也。²⁶⁵
(若し石と金を明かさば、金性に乳無く酪性無し。衆生の佛性はなお虚空の如し。大涅槃が空なれば迦毘羅城も空。即ち是れ空門なり。)

とあり、特に「大涅槃が空なれば迦毘羅城も空。即ち是れ空門なり。」という記述が見られる。

この記述は『涅槃經玄義』にある空門の解釈と同じものであることから、灌頂は智顗の空門の解釈に倣ったものと考えることが出来る。

次に「假名」であるが、灌頂は假名の根拠として大涅槃が亦色非色であるとした上で「亦空亦有門」に当てはめている。

大涅槃と亦色非色の関係を示す記述であるが、大乘『涅槃經』四相品の本文の中に

亦色。非色。説爲非色。亦想。非想説爲非想。如是之義諸佛境界。非諸聲聞緣覺所知。
爾時迦葉菩薩。復白佛言。世尊。唯願哀愍重垂廣説大般涅槃行解脫義。²⁶⁶

(亦た色・非色なれば、説きて非色と爲す。亦た想・非想なれば説きて非想と爲す。是の如きの義は諸佛の境界、諸の聲聞と縁覺の知る所に非ず。爾の時に迦葉菩薩、復た佛に白して曰さく。世尊よ、唯だ願わくは哀愍し重ねて廣く大般涅槃行の解脫の義を

²⁶⁴ 『大正』 vol.12,p765 c19-c22

²⁶⁵ 『大正』 vol.39,p729 c11-c13

²⁶⁶ 『大正』 vol.12,p632 a23-a27

説くことを垂れたまえと。)

とある。

この記述を見ると、迦葉菩薩が釈尊の「亦色非色」や「亦想非想」の説法を聞いた後に、釈尊に対して再度「大般涅槃行の解脱の義」を説くことを願っているという内容であることから、灌頂は大涅槃と亦色非色を結び付けたとも考えられよう。

次に「絶名」についてであるが、灌頂は大涅槃が二邊を遮すことから中道であると述べた上で「非空非有門」に相当するものとしている。

「絶名」の解釈の根拠となる部分であるが、大乘『涅槃經』師子吼菩薩品の記述を見ると

佛性者即第一義空。第一義空名爲中道。中道者即名爲佛。佛者名爲涅槃。²⁶⁷
(佛性とは即ち第一義空。第一義空を名づけて中道と爲す。中道とは即ち名づけて佛と爲す。佛とは名づけて涅槃と爲す。)

とあり、中道を佛と名づけ、佛を涅槃と名づけるという記述が見られる。

また智顗著作の記述を見ると、『維摩經玄疏』の本文中に

如中論偈云。亦名中道義。此即是申一實諦之教也。故青目釋云。遮二邊故名爲中道。
(『中論』の偈に云うが如く、亦た中道義と名づくるは、此れ即ち是の一實諦の教を申すなり。故に青目の釋に云わく、二邊を遮するが故に名づけて中道と爲すと。)

とあり、『涅槃經玄義』の本文に用いられている「二邊を遮するが故に名づけて中道と爲す。」という記述が見られる。

また「非空非有門」と当てはめることについては、智顗の『四教義』の記述を見ると

若明佛性。即是中道。百非雙遣故。經譬云。乳中非有酪性。非無酪性。即是非空非有門也。²⁶⁸

(若し佛性を明かさば、即ち是れ中道。百非雙遣の故なり。經に譬えて云わく。乳の中に酪性有るに非ず。酪性無きに非ず。即ち是れ非空非有門なり。)

という記述があり、仏性の性質が中道とされ、非空非有門と扱われている。

先に引用した大乘『涅槃經』師子吼菩薩品の記述の中に、仏性の性質は第一義空であり、第一義空は中道であって、中道を佛と名づける記述があることから、灌頂は大乘『涅槃經』の記述と智顗の『四教義』の記述を元に「非空非有門」と「絶名」を結び付けて解釈したも

²⁶⁷ 『大正』 vol.12,p768 c18-c20

²⁶⁸ 『大正』 vol.46,p729 c17-c19

のと考えられるのである。

このように涅槃に五つの名の解釈があることを述べた灌頂は、重ねて「大涅槃」の名字に対する解釈を

夫大涅槃者。尚非是一。云何爲四。四者門也。門以標理。有種種名。如天帝釋有千種名。解脱亦爾。多諸名字。名字功德品云。涅槃是名。其餘稱歎。是則爲字。²⁶⁹

(夫れ大涅槃とは、なお是れ一に非ず。云何して四と爲さんや。四とは門なり。門は理を標するを以て、種種の名有り。天帝釋に千種の名有るが如し。解脱も亦た爾り。諸の名字多し。名字功德品に云く。涅槃は是れ名、其餘は稱歎、是れ則ち字と爲すと。)

と述べ、大涅槃の解釈が四つあることを明かし、四つの解釈は理を標した門であり、種々の名が存在しているとしている。

また灌頂は、解脱も同様に種々の名があると説示し、その例として帝釈天に千種類の名があることを述べた上で、大乘『涅槃經』名字功德品の記述を引いて涅槃は「名」としている。²⁷⁰

この「涅槃」と名の関係について灌頂は

若爾涅槃是總。而當機立之爲名。三點等及餘一切皆屬於字。若法身當機是總。已復爲名。涅槃及一切物已復屬字。若爾更互無定。雖復無定。今既定以涅槃爲名。若定不定。若總。若別。皆無待對。悉是不可思議。悉是大絕。故名絕大涅槃也。²⁷¹

(若し爾らば、涅槃は是れ總にして、機に當り之れを立てて名と爲す。三點等及び餘の一切は皆な字に屬す。若し法身が機に當るを是れ總とすれば、已に復た名を爲す。涅槃及び一切の物は已に字に屬す。若し爾らば更互に定まり無し。復た定まり無しと雖も、今はもとより定めて涅槃を以て名と爲す。若しは定不定。若しは總。若しは別。皆な待對無し。悉く是れ不可思議。悉く大絶。故に絶大涅槃と名づくるなり。)

と述べ、涅槃の字は「總」とであると解釈し、衆生の機に当たって名字を爲すと共に、法身が衆生の機に当たることを「總」と捉え、名を爲すものとしている。

これを踏まえて灌頂は、大乘『涅槃經』にて説示されている伊字三点を始めとする一切のものは皆な「涅槃」の字に属したものであると述べながらも、定まったものは無いが、今はもとより涅槃を以て名字とすると自己の見解を示した上で、涅槃の名を「若しは定不定。若

²⁶⁹ 『大正』 vol.38,p07 b05-b09

²⁷⁰ 大乘『涅槃經』名字功德品の本文中には『涅槃經玄義』の本文にある「涅槃は是れ名」という記述は見られなかったが、名字功德品の本文には「迦葉菩薩白佛言。世尊。當何名此經。菩薩摩訶薩云何奉持。佛告迦葉。是經名爲大般涅槃。」(『大正』 vol.12,p624c24-c26)にある「名爲大般涅槃」という記述が複数に亘り見られた。

²⁷¹ 『大正』 vol.38,p07 b09-b14

しは總。若しは別。皆な待對無し。悉く是れ不可思議。悉く大絶。故に絶第涅槃と名づくるなり。」と述べ、翻、通、無、假、絶の五つの涅槃の「名」の解釈を総括している。

以上、灌頂が述べる所の「翻」「通」「無」「假」「絶」という五つの涅槃の名に対する見解を検討したが、灌頂はそれぞれの項目において、智顗以前の時代から説かれていた諸師の説を批判的視点のもとで『涅槃經玄義』の本文中に引用し、それぞれに批判を加えている。

また灌頂が旧説に対して批判を行う際は、大乘『涅槃經』の本文や智顗の著作である『四教義』や『維摩經文疏』といった智顗親撰の著作や、灌頂が修訂を行った『法華玄義』や『觀音玄義』及び『法華文句』といったものを論拠として自説を述べている。

『法華玄義』や『法華文句』といった智顗著作の中でも灌頂が修訂したものは、先行研究において灌頂の自説が混入しているという疑義や智顗以外の者の説の混入の指摘がなされているが、今回の検討ではそれらの疑義と繋がるものは見いだせなかった。

そのことから、『涅槃經玄義』の「名」の部分は灌頂自身が述べるように智顗の説に依拠して説示されたものと考えられるのである。

第3節 「體」について

第1項 「不縱不横」「不並不別」「微妙祕密」と「體」

『涅槃經玄義』序文の結びの部分には、五重玄義の各章にて説示される部分の特徴となるべき語句に対する記述があり、その記述は次のようなものである。

總攬三法三目三點名大般涅槃。金剛寶藏滿足無缺。不縱不横。不並不別。微妙祕密以當其體。常住不變。恒安清涼。不老不死以當其宗。置毒佛性遍五味中味味殺人。震大毒鼓雖無心欲聞聞之皆死。八大自然在我以當其用。常住二字。無上醍醐與諸典別決定之吼以當其教。名含體。攝常宗毒用。極教之相也。²⁷²

(總じて三法三目三點を攬て大般涅槃と名づく。金剛寶藏は満足して缺けること無く、不縱不横、不並不別、微妙祕密を以て其の體を當て、常住不變、恒安清涼、不老不死を以て其の宗を當て、毒の佛性を置き五味の中に遍じて味味人を殺し、大毒鼓を震わせ聞かんと欲する心無しと雖も之を聞けば皆死す。八大自然の我を以て其の用に當る。常住の二字、無上の醍醐、諸典と別なる決定の吼を以て其の教に當る。名は體を含し、常宗、毒用を攝す。極教の相なり。)

その中で「體」のキーワードとして記されている語句は「不縱不横」「不並不別」「微妙祕密」の三つである。

この節では「體」の特徴となるこの三つの語句の解釈を『涅槃經玄義』の本文より窺い、『法華玄義』や『摩訶止觀』などの智顗説灌頂筆の文献の記述や『四教義』及び『維摩經文疏』といった智顗親撰の文献の記述と比較して灌頂の大乘『涅槃經』の受容並び理解を考察

²⁷² 『大正』vol.38,p01 b25-c01

したい。

序文にある「體」の部分のキーワードであるが、「不縦不横」について言及した部分を見ると、本文中には次のような具体的記述がある。

釋其大義者。大有三義。一理大。二智大。三用大。釋論謂大多勝。大取包廣。多取含攝。勝取秀出。(中略) 於一大字三法具足不縦不横不可思議。名祕密藏。祕密藏者即大涅槃。

273

(其の大的義を釋さば、大に三義有り。一に理大、二に智大、三に用大なり。『釋論』に謂く大多勝なり。大は包廣を取り、多は含攝を取り、勝は秀出を取る。(中略) 一の大的字において三法具足し、不縦不横不可思議なるを祕密藏と名づく。祕密藏とは即ち大涅槃なり。)

この記述には「大」の字に三つの意義があり、「大」の一字は不縦不横不可思議、祕密藏と定義づけられ、祕密藏は大涅槃であると説示されている。

また『涅槃經玄義』序文の別の部分の記述を見れば、次のような記述がある。

釋般涅槃爲滅。滅有三義。謂性滅圓滅方便滅。(中略) 如是三滅即三解脱。無縛無脱是性淨解脱。因果畢竟。是圓淨解脱。巧順機宜無染無累。是方便淨解脱。於一滅字三脱具足。不縦不横不可思議。故名三點。三點者即大涅槃。²⁷⁴

(般涅槃を釋して滅と爲す。滅に三義有り。性滅、圓滅、方便滅と謂うなり。(中略)

是の如き三滅は即ち三解脱なり。縛無く脱無きは是れ性淨解脱。因果畢竟すれば、是れ圓淨解脱。巧みに機宜に順じて染なく累なきは、是れ方便淨解脱なり。一の滅の字において三脱具足し、不縦不横不可思議なり。故に三點と名づく。三點とは即ち大涅槃なり。)

この部分の記述は「滅」の字の意義について説示したもので、灌頂は滅の字に三つの意義があり、この三つの意義(三滅)は三解脱であるとした上で、「滅」の一字には三解脱が具足することから、不縦不横不可思議であるということが説示されている。

また、『涅槃經玄義』序文の別の部分の記述をみれば

²⁷³ 『大正』 vol.38,p03 a13-a19

²⁷⁴ 『大正』 vol.38,p03 a19-a28

釋槃那爲度。度有三義。謂實相究竟度。智究竟度。事究竟度。(中略)

如此三度即三般若。實相般若是一切種智。與諸佛同體。觀照般若即一切智。與諸佛同意。文字般若即道種智。與諸佛同事。於一度字三智具足。不縱不橫不可思議。故名面上三目。三目者即大涅槃。²⁷⁵

(槃那を釋して度と爲す。度に三義有り。實相究竟度、智究竟度、事究竟度と謂うなり。

(中略) 此の如き三度は即ち三般若なり。實相般若は是れ一切種智、諸佛と同體なり。

觀照般若は即ち一切智、諸佛と同意なり。文字般若は即ち道種智、諸佛と同事なり。

一の度の字に於いて三智具足し、不縱不橫不可思議なり。故に面上の三目と名づく。

三目とは即ち大涅槃なり。)

という記述があるが、この部分は「度」の字の意義について説示したもので、度の字には三つの意義が存在し、この三つの意義(三度)は三般若並びに三智(道種智、一切智、一切種智)と同意とされ、度の一字には三智が具足し、不縱不橫不可思議であるとされている。

これらの記述では「大」「滅」「度」それぞれに三つの義を備えていることを説示され、それぞれの三義がみな「不縱不橫不可思議」であると、灌頂は述べている。

そのため、灌頂は「大」「滅」「度」の字に「不縱不橫不可思議」の意義があると考えていたと言えよう。

これら「大」「滅」「度」の三字と不縱不橫の関係について灌頂は、数の関係を用いて次の内容を述べている。

三法具足名大般涅槃。三法即三智。三智即三點。三法即九法。九法即三法。三法即九法是不縱。九法即三法是不橫。不並不別亦復如是。不三而三不一而一所以名祕藏。攝一切法悉入其中。是諸佛體。是諸佛師都名總號。乃爲具足稱大涅槃。意在此耳。一智三智三智一智。所以名一面三目。涅槃亦耳。一脫三脫。三脫一脫。所以名爲伊字三點。涅槃亦爾。體意及事。不得相離。不得相混。不可言言。不可思思。故名大涅槃。²⁷⁶

(三法具足するを大般涅槃と名づく。三法は即ち三智、三智は即ち三點なり。三法は即ち九法、九法は即ち三法なり。三法即ち九法は是れ不縱、九法即ち三法は是れ不橫、不並不別も亦た復た是の如し。三ならずして而も三、一ならずして而も一なる所以に祕藏と名づけ、一切法を攝し悉く其の中に入る。是れ諸佛の體なり。是れを諸佛の師、都ての名の總號を乃ち具足すと爲し大涅槃と稱す。意此にあるのみ。一智にして三智、三智にして一智。所以に一面三目と名づく。涅槃も亦たしかるのみ。一脫は三脫、三脫は一脫なる所以に名づけて伊字三點と爲す。涅槃もまたしかなり。體意及び事は相離ることを得ず、相混ざる事を得ず。言をもて言うべからず、思をもて思うべからず。故に大涅槃と名づくなり。)

²⁷⁵ 『大正』 vol.38,p03 a28-b12

²⁷⁶ 『大正』 vol.38,p03 b17-26

この部分で留意すべき点であるが、灌頂は三法具足を大般涅槃と定義づけており、「大」「滅」「度」の三字と結びついている三法、三解脱、三智が全て大涅槃に総括されると共にこれらの数字が「三即一」「一即三」「三即九」「九即三」とあるように三と一、三と九とが相即するものとして考えられ、不縦不横と不並不別として結び付けられている点と、ここで説示された涅槃の體と意が相離れず相混ざらず、大涅槃の概念が言葉や思いで表現することが出来ないものとされている点である。

この部分は「三即一」「一即三」「三即九」「九即三」といった数字の相即によって関係が示されているが、この関係について智顗の著作中より見ると、『四教義』には

法華但詮一心三諦。涅槃備詮三諦。²⁷⁷

(『法華』はただ詮ずれば一心三諦。『涅槃』は備さに詮ずれば三諦なり。)

とあり、『法華經』を詮ずれば一心三諦であり、大乘『涅槃經』を詮ずれば三諦であるということが示されており。

次に『法華玄義』の本文を見ると

一諦即三諦。三諦即一諦。是名境本。²⁷⁸

(一諦は即ち三諦にして、三諦は即ち一諦なり。是れを境の本と名づく。)

とあり、「一諦は即ち三諦にして、三諦は即ち一諦なり」という数の相即関係を具体的に示した記述が見られる。

次に『摩訶止観』の本文を見ると

云何圓信。信一切法即空即假即中。無一二三而一二三。無一二三是遮一二三。而一二三是照一二三。無遮無照皆究竟清淨自在。²⁷⁹

(云何が圓信なりや。一切法は即空即假即中なるを信ずることなり。一二三無くして而も一二三なり。一二三無きは是れ一二三を遮す。而も一二三は是れ一二三を照らす。遮すること無く照らすことなく、皆究竟清淨自在なり。)

があるが、この部分には「一二三無くして而も一二三なり。一二三無きは是れ一二三を遮す。而も一二三は是れ一二三を照らす。」という記述が見られる。

智顗親撰の『四教義』と『法華玄義』の数字の相即関係はほぼ一致し、先に挙げた『涅槃經玄義』の三法、三解脱、三智の数字の相即も「一即三」「三即一」と論理は共通のものと

²⁷⁷ 『大正』 vol.46,p728 a17-a28

²⁷⁸ 『大正』 vol.33,p777 c06-c07

²⁷⁹ 『大正』 vol.46,p002 a014-a17

言える。

また、『涅槃經玄義』の「三ならずして而も三・・・」部分も『摩訶止観』の記述と類似している。

このような語句の用法上の特徴から数字の相即関係については智顗の理論を踏襲したものと考えられよう。

不縦不横や秘密藏といった語句の意義であるが、智顗の著作を見ると『四教義』には

果圓者。妙覺不思議。三徳之果不縦不横也。²⁸⁰

(果圓とは妙覺不思議、三徳の果は不縦不横なり。)

という記述があり、三徳の果が不縦不横であるという旨が説示されている。

また『法華玄義』の本文を見ると

此即三徳不縦不横。究竟後心大涅槃也²⁸¹

(此れ即ち三徳は不縦不横、究竟後心の大涅槃なり)

という記述があり、三徳の意義として不縦不横が挙げられている。

また『摩訶止観』の本文中には

即三道是三徳。性得因時不縦不横。名三佛性。修得果時不縦不横。如世伊字。名三徳涅槃。²⁸²

(即ち三道は是れ三徳。性得因の時不縦不横なる。三佛性と名づく。修得果の時不縦不横なる。世の伊字の如し。三徳涅槃と名づく。)

という記述があり、この部分には三道と三徳の相即関係と、因果と不縦不横の関係が説示され、特に果と不縦不横の関係は伊字のようなものとされている。

『四教義』における記述は、大乘『涅槃經』と具体的な経題は出ていないものの、圓という語が出ていることから円教、即ち法華涅槃時たる大乘『涅槃經』を含めて記述されたものと考えられ、『法華玄義』は三徳と不縦不横が結びつけられている。

『摩訶止観』については伊字の語が見えるため大乘『涅槃經』を念頭にした記述といえよう。

従って、上に挙げたものは全て三徳と不縦不横が結びつけられていることが説示されており、不縦不横と三徳、涅槃の関係も数の関係性と同様に智顗の考えを踏襲したものと考え

²⁸⁰ 『大正』 vol.46,p772 b26-b27

²⁸¹ 『大正』 vol.33,p734 c14

²⁸² 『大正』 vol.46,p126 c20-c21

ることができる。

次に秘密藏に対する記述であるが、智顗の『四教義』の本文を見れば

二住三徳涅槃名之爲住者。一法身。二般若。三解脱。此三不縦不横如世伊字。名祕密藏。
眞實心發即是法身。²⁸³

(二に三徳涅槃に住するをこれ名づけて住と爲すは、一に法身、二に般若、三に解脱なり。此の三は不縦不横にして世の伊字の如し。祕密藏と名づけ、眞實の心をもて即ち是れ法身を發すなり。)

とあり、三徳（法身、般若、解脱）は不縦不横で、かつ伊字の如しであるとされている。

また、『法華玄義』の本文には

如是觀者。三道不異三徳。三徳不異三道。亦於三道具一切佛法。何者。三道即三徳。三徳是大涅槃。名祕密藏。²⁸⁴

(是の如き觀とは、三道は三徳に異ならずして三徳は三道に異ならず。亦た三道に於いて一切の佛法を具す。何となれば、三道は即ち三徳。三徳は是れ大涅槃にして、祕密藏と名づければなり。)

とあり、三道と三徳に異なりはなく、三道は一切の仏法を具足するとされ、三道と三徳は相即関係であり、三徳は大涅槃であり秘密藏であると説示されている。

『四教義』には、三徳を不縦不横であり、伊字の如しという旨が説示され、『法華玄義』には三道と三徳は相即関係にあり、三徳は大涅槃であり秘密藏であるという旨が説示されている。

この両書に見られる記述は、『涅槃經玄義』において説示される涅槃と秘密藏の関係とほぼ同じものであるため、灌頂はこの部分も智顗のものを踏襲したと言えよう。

第2項 涅槃の「體」と旧説

先の部分までは序文における記述を中心に體に対する考察を進めてきたが、『涅槃經玄義』には『法華玄義』と同様に「體」に対して具体的に言及した項目がある。

灌頂は『涅槃經玄義』の「體」の部分において、涅槃の「體」について言及するにあたり、「名」の部分と同様に智顗以前の諸師が説いた説を「旧説」と位置づけ、複数の旧説を『涅槃經玄義』の本文中に説示している。

この涅槃の體の旧説であるが、その記述の大部分は、先行研究によって吉蔵の『涅槃經遊意』とほぼ同様の内容であることから、灌頂が『涅槃經遊意』の問題提起の部分を援用した

²⁸³ 『大正』 vol.46,p763 a14-a16

²⁸⁴ 『大正』 vol.33,p711 b23-b25

ことが指摘されている。²⁸⁵

しかし、この部分の灌頂自身の見解に対して検討は進められていないことから、本項では灌頂自身の見解を智顗の著作と検討したいと思う。

1) 四つの旧説について

はじめに、涅槃の體の旧説であるが、灌頂はじめに四つの旧説を引用し、初めに引用した説については次のように述べている。

第二釋涅槃體。先出舊解。莊嚴云。佛果涅槃出二諦外非眞俗攝。凡夫以惑因感果。是浮虛世諦。假體即空。故是眞諦。佛果非惑因所感。故非世諦。不可復空。故非眞諦。引仁王經云。超度世諦第一義諦。住第十一薩雲若地也。²⁸⁶

(第二に涅槃の體を釋さば、先に舊解を出さん。莊嚴の云く。佛果涅槃は二諦の外に出でて眞俗の攝に非ず。凡夫は惑因を以て果を感ず。是れ浮虚の世諦、假體即空。故に是れ眞諦なり。佛果は惑因の所感に非ず。故に世諦に非ず。復た空とすべからず。故に眞諦に非ず。『仁王經』を引きて云く。世諦第一義諦を超度して、第十一薩雲若地に住すなりと。)

灌頂は、はじめに莊嚴寺大斌(？-473)の説について言及し、この説は『仁王般若波羅蜜多經』の

復次寂滅忍。佛與菩薩。同用此忍入金剛三昧。下忍中行名爲菩薩。上忍中行名爲薩婆若。共觀第一義諦。斷三界心習。無明盡相爲金剛。盡相無相爲薩婆若。超度世諦第一義諦之外。爲第十一地薩婆若。²⁸⁷

(復た次に寂滅忍とは、佛と菩薩と同じく此の忍を用て金剛三昧に入る。下忍の中に行ずるを名づけて菩薩と爲し、上忍の中に行ずるを名づけて薩婆若と爲す。共に第一義諦を觀じ、三界の心習を斷じ、無明を盡すの相を金剛と爲し、相と無相を盡すを薩婆若と爲し、世諦と第一義諦との外を超度するを、第十一地の薩婆若と爲す。)

という記述の中の「世諦と第一義諦との外を超度するを、第十一地の薩婆若と爲す。」という部分を引用し、佛果涅槃は眞俗の二諦のどちらにも当てはまるものではないという事を説示している。

二番目の説は開善寺智蔵の説で、この説について灌頂は

²⁸⁵ 河村(1985,p222)を参照のこと

²⁸⁶ 『大正』vol.38,p07b15-b20

²⁸⁷ 『大正』vol.08,p826 c21-c26

開善云。佛果涅槃還爲二諦所攝。體是續待。二假故是世諦。即此二假可空。故是真諦。佛果靈智亦復冥眞也。²⁸⁸

(開善の云く。佛果涅槃は還りて二諦の所攝と爲す。體は是れ續待の二假、故に是れ世諦なり。即ち此の二假は空とすべし。故に是れ眞諦なり。佛果の靈智も亦た復た眞に冥ずるなり。)

と述べ、智藏の説は、佛果涅槃は眞俗二諦の攝する所のものであり、涅槃の體は眞俗二諦の両方の性質を持っている故に佛果は眞諦に冥するものであると説示している。

三番目の治城寺智秀の説については

治城秀云。佛果涅槃非世諦。是真諦微妙寂絶。故云世諦死時名生不生。²⁸⁹

(治城の秀云く。佛果涅槃は世諦に非ず。是れ眞諦にして微妙寂絶なり。故に云く。世諦死する時を生不生と名づく。と。)

と述べ、佛果涅槃は世諦ではなく眞諦であるとし、大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の

云何生不生。善男子。世諦死時。是名生不生。²⁹⁰

(云何ぞ生ずるを生ぜざるや。善男子よ。世諦にて死する時、是れを生ずるを生ぜずと名づく。と。)

という記述を根拠とするものであるとしている。

四番目の龍光寺道生の説については

龍光云。佛果涅槃具相續相待二假即世諦。乃即眞之義而不冥眞。若冥眞同頑境。即無靈智故非眞諦也。²⁹¹

(龍光云く。佛果涅槃は相續相待の二假を具すれば即ち世諦なり。すなわち眞に即するの義にして、眞に冥せず。若し眞に冥すれば、頑境に同ず。即ち靈智無きが故に眞諦に非ざるなり。)

と述べ、灌頂はこの説を佛果涅槃は相續と相待の二假を具足することから世諦であるが、眞諦に即するもので、佛果涅槃と眞諦と冥するものではないと説示している。

²⁸⁸ 『大正』 vol.38,p07 b20-b22

²⁸⁹ 『大正』 vol.38,p07 b22-b24

²⁹⁰ 『大正』 vol.12,p733 ba0-b20

²⁹¹ 『大正』 vol.38,pb24-b26

これら四つの旧説に対する反論意見として、灌頂は「有る人」²⁹²がこの四説を難じた記事を『涅槃經玄義』の中に引用しており、その反論意見は次の様なものである。

有人難此四解。若佛果出此二諦外。即應非有爲非無爲。汝義中那云佛果一向是無爲。若爲二諦所攝。佛果應是亦有爲亦無爲。若佛果是真諦。真諦不可説。於衆生無用。若佛果是俗諦。佛果一向是有爲。此皆成論師説。自相矛盾都不愜人情。亦不稱肇論。論云。不可形名得。不可有心知。言之失其眞。知之反其愚。有之乖其性。無之傷其軀。²⁹³
(有る人、此の四解を難ず。若し佛果が此の二諦の外に出れば、即ち應に有爲に非ずして無爲にも非ず。汝が義の中に那んぞ佛果は一向に是れ無爲と云うや。若し二諦を所攝と爲せば、佛果は應に是れ亦た有爲亦た無爲なるべし。若し佛果は是れ真諦なれば、真諦は説くべからず。衆生に於いて用なし。若し佛果は是れ俗諦なれば、佛果は一向に是れ有爲なり。此れ皆な成論師の説、自ら相い矛盾し、都べて人情に愜せず。亦た肇の論にも稱わなざるなり。論に云く。形名もて得べからず。有心をもて知るべからず。之を言わば其の眞を失し、之を知らば其の愚に反えり。之を有すれば其の性に乖き、之無くば其の軀を傷づけると。)

この記述において有る人は、四つの旧説について、莊嚴寺大斌の説に対しては、佛果が二諦の外にあれば有爲でも無爲でもないとするが、大斌の説の中で佛果を一向に無爲とするのは如何なる理由であるかと論難し、開善寺智蔵の説に対しては、二諦を所攝とすれば佛果は有爲とも無爲とも解釈することになると難じている。

冶城寺智秀の説については、若し佛果を真諦とするのであれば、真諦は説くべきものではないことから衆生に対しての用はないとして難じ、龍光寺道生の説についても、佛果を俗諦とすることは佛果を有爲とすることであるとして論難の対象としている。

また、「有る人」はこれら四つの旧説は全て論難の対象とした上でさらに、僧肇の『涅槃無名論』の中に有る

而曰有餘無餘者。良是出處之異號。應物之假名耳。余嘗試言之。夫涅槃之爲道也。寂寥虛曠。不可以形名得。微妙無相。不可以有心知。²⁹⁴
(而るに有餘無餘と曰うは、良に是れ出處の異號、應物の假名なるのみ。余は嘗試にこれを言わん。それ涅槃の道と爲たるや、寂寥虚曠にして、形名を以て得べからず。微妙無相にして、有心を以て知るべからず。)

という記述のうちの「形名を以て得べからず。微妙無相にして、有心を以て知るべからず。」

²⁹² 有る人とは吉蔵であり、この部分で灌頂が引用した記事は吉蔵撰『涅槃經遊意』であると先行研究にて指摘がされている。(河村 1985,p218-225 を参照のこと)

²⁹³ 『大正』 vol.38,pb26-c05

²⁹⁴ 『大正』 vol.45,p157 c03-c06

という部分と

二聽不聞其響。冥冥窈窅。誰見。誰曉。彌綸靡所不在。而獨曳於有無之表。然則言之者。

失其眞。知之者反其愚。有之者乖其性。無之者傷其軀。²⁹⁵

(二聽其の響きを聞かず。冥冥窈窅たり。誰か見、誰か曉らん。彌綸にして在らざる所
靡く、而も獨り有無の表を曳く。然れば則ち之を言わば、其の眞を失し、之を知らば
其の愚に反る。之を有とせば其の性に乖き、之を無とせば其の軀を傷む。)

という記述のうちの「其の眞を失し、之を知らば其の愚に反る。之を有とせば其の性に乖き、
之を無とせば其の軀を傷む。」という部分を引用し、「有る人」はこれらの四説を、『涅槃無
名論』の内容にもそぐわないものであるとしている。

重ねて灌頂は「有る人」の論難の中で引用した僧肇の『涅槃無名論』の記述を元に自らの
見解を次のように述べている。

肇意推之。墮在四見。佛法邊外尚非小涅槃門。況小涅槃體。尚非小涅槃門體。焉得是
共別涅槃門體。尚不是共別門體。何得是大涅槃體耶。經云。是諸人等。春陽之月。乘船
遊戲。失瑠璃寶。即共入水。競捉瓦石歡喜持出。謂瑠璃珠。都非眞寶。是珠澄淨清淨故
在水中。猶如仰觀虛空月形。超然獨遠。非衆人所執。亦非衆盲所觸。²⁹⁶

(肇の意をもて之を推するに、四見に墮在す。佛法の邊外にしてなお小涅槃門にも非ず。
況や小涅槃の體をや。なお小涅槃門の體にも非ず。焉んぞ是れ共別の涅槃の門體なる
ことを得んや。なお是れ共別の門體にもあらず。何ぞ是れ大涅槃の體を得んや。經に
云く。是の諸人等、春陽の月に船に乗じて遊戲し、瑠璃の寶を失い、即ち共に入水し
て競いて瓦石を捉え歡喜して持ち出し、瑠璃珠なりと謂えども、都べて眞實に非ず。
是の珠は澄淨清淨なるが故に、水の中に在りてなお仰ぎて虛空の月形を觀るが如し。
超然として獨り遠く、衆人の執る所に非ず、亦た衆盲の觸る所に非ずと。)

灌頂は『涅槃無名論』に説示される内容を以て推測するという形を取って、四つの旧説は
四見に墮したもので、小乘（三蔵教）はもとより、共（通教）や別教の涅槃の門・體にも当
てはまるものではなく、大涅槃の體にも相当するものではないと自己の見解を示し、大乘
『涅槃經』純陀品の本文中にある

²⁹⁵ 『大正』 vol.45,p157 c09-c13

²⁹⁶ 『大正』 vol.38,p07 c05-c11

汝等當知先所修習無常苦想非是眞實。譬如春時有諸人等。在大池浴。乘船遊戲。失琉璃寶沒深水中。是時諸人悉共入水求覓是寶。競捉瓦石草木砂礫。各各自謂得琉璃珠。歡喜持出。乃知非眞。是時寶珠猶在水中。以珠力故水皆澄清。於是大衆乃見寶珠故在水下。猶如仰觀虛空月形。²⁹⁷

(汝等は當に先に修習する所の無常・苦の想は是れ眞實に非ずと知るべし。譬えば春時に諸人有りて、大池に在りて浴し、船に乗りて遊戲し、琉璃寶を失して深き水の中に没するが如し。是の時に諸人は悉く共に水に入りて是の寶を求覓し、競いて瓦石・草木・砂礫を捉え、各各自ら琉璃珠を得たりと謂い、歡喜して持ち出だすに、乃めて眞に非ざるを知る。是の時に寶珠はなお水中に在り。珠の力を以ての故に水は皆な澄清す。是に於いて大衆は乃めて寶珠がなお水の下に在るを見ること、なお虚空の月の形を仰ぎ觀るが如し。)

という記述のうち、「譬えば春時に諸人有りて、大池に在りて浴し、船に乗りて遊戲し、琉璃寶を失して深き水の中に没するが如し。是の時に諸人は悉く共に水に入りて是の寶を求覓し、競いて瓦石・草木・砂礫を捉え、各各自ら琉璃珠を得たりと謂い、歡喜して持ち出だすに、乃めて眞に非ざるを知る。是の時に寶珠はなお水中に在り。珠の力を以ての故に水は皆な澄清す。是に於いて大衆は乃めて寶珠がなお水の下に在るを見ること、なお虚空の月の形を仰ぎ觀るが如し。」という部分を『涅槃經玄義』の本文内に引用し、旧説を難じる際の論拠としている。

次に灌頂は古来より涅槃の體が「三聚」を視点として論ぜられてきたとして、「三聚」に対する旧説を次のように述べている。

古來復約三聚論涅槃體。言佛地一向有心聚。一向無無作聚。色聚亦有亦無。無色有妙色。引經因滅是色獲得常色。六卷云。妙色湛然常安隱云云。又一解。色是頑闇。不可研進。故佛地無色無無作。唯有靈智獨存。經道色者能應爲無窮之色。又妙果顯現義說爲非色。引文。願諸衆生。滅一切色。入於無色大般涅槃。²⁹⁸

(古来、復た三聚に約して涅槃の體を論ず。言く。佛地は一向有心聚にして、一向無作聚無し。色聚は亦有亦無。色無く妙色有り。經を引くに、是の色が滅するに因りて常色を獲得すると。六卷に云く、妙色湛然にして常に安隱なりと云云。又た一解。色は是れ頑闇にして、研進すべからず。故に佛地は色無く無作は無し。唯だ靈智のみ有りて獨り存す。經に色というは能く應に無窮の色を爲すと。又た妙果顯現するの義をもて非色と爲すことを説く。文を引くに、願わくは諸の衆生、一切の色を滅し、無色の涅槃に入らんと。)

²⁹⁷ 『大正』 vol.12,p617 c02-c09

²⁹⁸ 『大正』 vol.38,p07 c12-c19

この部分において灌頂は、「有心聚」「無作聚」「色聚」の三聚のうち、特に「色聚」について言及した旧説を取り上げ、大乘『涅槃經』橋陳如品の本文にある

爾時世尊告橋陳如。色は無常。因滅是色。獲得解脫常住之色。受想行識亦是無常。因滅是識。獲得解脫常住之識。橋陳如。色即是苦。因滅是色。獲得解脫安樂之色。受想行識亦復如是。²⁹⁹

(爾の時に世尊は橋陳如に告げたまわく。色は是れ無常なり。是の色を滅するに因り、解脫なる常住の色を獲得す。受・想・行・識も亦た是れ無常なり。是の識を滅するに因りて、解脫常住の識を獲得す。橋陳如よ。色は即ち是れ苦。是の色を滅するに因りて、解脫安樂の色を獲得す。受・想・行・識も亦た復た是の如し。)

という記述のうちの「色は是れ無常なり。是の色を滅するに因り、解脫なる常住の色を獲得す。」という部分や『佛說大般泥洹經』の本文にある

從此疾離一切數 猶如薪盡盛火滅 妙色湛然常安隱 不爲衰老所磨滅³⁰⁰

(此の疾より一切數を離るる。なお薪盡きて盛火滅するが如し。妙色は湛然にして常に安隱なり。衰老して磨滅する所と爲さず。)

という記述のうちの「色は湛然にして常に安隱なり。」という部分を論拠として、色聚は亦有亦無であり匳色が無く妙色が有ると説があることを説示し、「また一解・・・」の部分については大乘『涅槃經』梵行品の

願諸衆生。皆悉普得無色之身。過一切色。得入無色大般涅槃。³⁰¹

(願わくは諸の衆生が、皆な悉く普く無色の身を得、一切の色を過ぎ、無色の大般涅槃に入ることを得んことを。)

によるものとしている。

続けて灌頂は、旧説にて説かれている色と修行者の境地について

又分別兩界有色一界無色。又四空無色者無匳色耳。三界並有色。界外變易則無色。

六地已還身在分段故有色。七地已上身在界外。則無色。又七地是兩國中間。猶有光影色。

²⁹⁹ 『大正』 vol.12,p838 b16-b20

³⁰⁰ 『大正』 vol.12,p859 b05-b06

引用文中の「不爲衰老所磨滅」という部分であるが、『大正』の原文では「不爲衰老所滅磨」とあり、『大正』の欄外注記には『宋本』『元本』『明本』に「磨滅」とあるという指摘があることから、意味を考慮し、引用文では「不爲衰老所磨滅」と改めた。

³⁰¹ 『大正』 vol.12,p697 b29-c02

八地已上則無色。³⁰²

(又た分別せば兩界には色有りて一界には色無し。又た四空に色無しとは麁色無きのみ。三界は並びて色有り。界外の變易は則ち色無し。六地已還は身に分段在るが故に色有り。七地已上は身が界外に在り。則ち色無し。又た七地は是れ兩國の中間、なお光・影・色有り。八地已上は則ち色無し。)

と述べ、三界のうち欲界と色界には色が存在し、無色界には麁色のみ存在しないことや、十地にうちの六地より以下の者は界内に身体が存在するが故に色が有るが、七地より上の者は身体が界外に有ることから色は無いとしながらも、七地は中間の存在であるため、實質には八地以上から色が無いものであると説示している。

さらに灌頂は旧説にて説かれる「金心と色」について

又言金心猶有色。故經言。意生身者雖無一期壽命。但有念念生滅名爲變易。故言意生身。身者猶有色也。唯佛地無復色耳。無作者金剛已前皆有無作。唯金心無心無無作也。³⁰³
(又た言わく、金心にはなお色有りと。故に經に言わく。意生身は一期の壽命無しと雖も、但だ念念の生滅有るを名づけて變易と爲す。故に意生身と言うと。身はなお色が有るなり。唯だ佛地は復た色無きのみ。無作とは金剛已前は皆な無作有り。唯だ金心のみ心無く無作無きなり。)

と述べ、金心（金剛心）に色が有るという説を取り上げ、『楞伽經』に説かれる意生身を例として、佛地に色が無く金心には色が有るということを説示し、続けて灌頂はこれらの説に対する反論意見を「有る人」の説として次のような説を取り上げている。

有人難此義。若涅槃定有色。應有長短質像。須依食住處。若定無色心無所依。豈可有心而無色。若色頑。須離心是取相。何意不離。如是等釋皆是妄語。猶如盲跛見佛。亦盲跛王。語諸臣我庫藏中無如是刀。不須多難也。³⁰⁴

(有る人此の義を難ず。若し涅槃を定めて色有りとすれば、應に長短の質像有るべし。須らく食に依りて住處すべし。若し定めて色無しとすれば心に所依なし。豈に心有りて而も心無かるべけんや。若し色が頑なれば、須らく心を離れて是れ相を取るべし。何ぞ意を離れざるや。是の如き等の釋は皆な是れ妄語なり。なお盲跛にて佛を見、亦た盲跛の王が諸臣に我が庫藏の中に是の如き刀無しと語るが如し。多難にして須いるべからず。)

³⁰² 『大正』 vol.38,p07 c20-c24

³⁰³ 『大正』 vol.38 p07 c24-c28

³⁰⁴ 『大正』 vol.38,p07c28-p08a04

この部分にて灌頂が取り上げた「有る人」の説は、涅槃に色の有無を定める解釈を「是の如き等の釋は皆な是れ妄語なり。」と論難するものであり、これらの解釈は盲跛の状態で見えるような行為であり、難が多いことから用いるべきではないという内容である。

これらの涅槃と三聚に関する旧説を取り上げた灌頂は、続けて「三性」と涅槃に関する旧説を取り上げている。³⁰⁵

その内容であるが、灌頂は

古來復約三性明涅槃體。言佛地一向是善性。一向非惡性。無記性亦有亦無云云。³⁰⁶
(古來復た三性に約して涅槃の體を明かす。言わく。佛地は一向に是れ善性にして一向に惡性に非ず。無記性は亦有亦無なりと云云。)

と述べ、涅槃の體は古來より「善性」「惡性」「無記性」の三性によって解釈されていたとしている。

三性を以て解釈する旧説は『涅槃經玄義』において二つの説が取り上げられており、はじめの説は光宅寺法雲のもので、この説について灌頂は

光宅云。常住佛果。有兩種無記。一知解無記。二果報無記。如棋書射御。闡提亦有故非是善。佛地亦有故非是惡。即是無記性也。果報者。如生死苦無常報。既非是惡。只是無記。涅槃地常樂我淨亦非是善。直は無記。³⁰⁷

(光宅云く。常住佛果は兩種の無記有り。一に知解無記、二に果報無記なり。棋書射御の如きは、闡提は亦有なるが故に是れ善に非ず。佛地も亦有なるが故に是れ惡に非ず。即ち是れ無記性なり。果報とは生死の苦、無常の報の如し。もとより是れ惡に非ず。只だ無記なり。涅槃地の常樂我淨も亦た善に非ず。直に是れ無記なり)

と説示し、常住仏果には二種類の無記があり、仏も一闡提も無記性であるとした上で、果報や涅槃の四徳（常樂我淨）も無記に属するものであるとしている。

二番目の説である開善寺智蔵と莊嚴寺大斌の説については

開善莊嚴並言。佛無無記。唯一善性。知解無記有多釋。莊嚴云。是善性。開善云。通三性。在闡提是惡。在佛是善。在餘人是無記。言果報者。生死中多有異具故。果報可是無記。佛果報何以是無記。佛果唯一習果。無復報法。豈得類此是無記。以習善既滿。併成習果也。³⁰⁸

³⁰⁵ 『涅槃經玄義』本文にて取り上げられている三聚の旧説であるが、河村孝照氏は吉蔵撰『涅槃經遊意』の記述とほぼ同じ内容であると指摘している。(河村 1985,p220-221 を参照のこと)

³⁰⁶ 『大正』 vol.38,p08 a11-a12

³⁰⁷ 『大正』 vol.38,p08 a12-a17

³⁰⁸ 『大正』 vol.38,p08 a17-a23

(開善莊嚴並びて言わく。佛は無記無し。唯だ一の善性なりと。知解無記に多くの釋有り。莊嚴云く。是れ善性なりと。開善の云く。三性に通ずと。闡提に在りては是れ惡、佛に在りては是れ善、餘人に在りては是れ無記なり。果報と言うは、生死の中に多くの異具有るが故に、果報は是れ無記なるべし。佛の果報は何を以て是れ無記とするや。佛果は唯一の習果なれば、復た報法無し。豈に此れに類して是の無記を得んや。習善は既に滿ち、併せて習果を成じるを以てするなり。)

と灌頂は説示し、開善寺智藏は光宅寺法雲が説くような知解無記は解釈が複数となることから、仏を唯一の善性と捉え、莊嚴寺大斌は一闡提を惡性、餘人を無記とし、仏を唯一の善性であるという説を説く立場であり、仏の果報は無記とするとするものであるとしている。³⁰⁹

開善寺智藏と莊嚴寺大斌の説に対して灌頂は

夫三性者。若有若無。只是世俗。尚不是眞。何得用此釋涅槃體。此皆數論之極説。安處佛體。如野人暴背獻至尊耳。今明涅槃體者。上來釋名。論無。無一切方便。論絶。絶能絶所。名下妙理。寧可思議。徳王云。大般涅槃非色非聲。云何而言可得見聞。³¹⁰

(夫れ三性とは、若しは有、若しは無とするは、只だ是れ世俗。なお是れ眞ならず。何ぞ此の釋を用いて涅槃の體を得んや。此れは皆な數論の極説。安んぞ佛の體を處せん。野人の背を暴らして至尊に獻ずるのみ。今涅槃の體を明かさば、上來の釋名。無を論ぜば、一切の方便無し。絶を論ぜば、絶能と絶所。名の下の妙理、寧ろ思議すべけんや。徳王に云く。大般涅槃は色に非ずして聲に非ず。云何ぞ而も見聞することを得べしと言うや。)

と述べて自らの見解を示し、三性を論ずる際に有無を論ずることは「眞」に当てはまるものではなく、これらの解釈は數論(サーンキヤ学派)の論であるとして批判の対象としている。

また灌頂は涅槃の體について、名を釋する際に絶を論ずれば一切の方便は無く、絶を論ずれば能絶と所絶となることを述べ、涅槃の體については「名の下の妙理、寧ろ思議すべけんや。」として思議の及ぶものではないと見解を示して、大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の本文にある

世尊。凡是色者。或有可見。或不可見。聲亦如是。或是可聞或不可聞。是大涅槃非色非聲。云何而言可得見聞。³¹¹

(世尊よ。凡そ是れ色とは、或いは有可見、或いは不可見。聲も亦た是の如し。或いは

³⁰⁹ 『涅槃經玄義』において説示されている三性の旧説であるが、河村孝照氏はこの部分の記述を吉藏撰『涅槃經遊意』の記述とほぼ同じ内容であると指摘している。(河村 1985,p221-222 を参照のこと)

³¹⁰ 『大正』 vol.38,p08,a23-a29

³¹¹ 『大正』 vol.12,p731 c12-c14

可聞、或いは不可聞なり。是れ大涅槃は非色にして非聲なれば。云何ぞ而も見聞することを得べしと言うや。)

という記述のうちの「是れ大涅槃は非色にして非聲なれば。云何ぞ而も見聞することを得べしと言うや。」を引用して自説の論拠としている。

涅槃の體の旧説に対して自己の見解を示した灌頂は、旧説を説いた諸師を対象として

古來諸師。云何以色爲涅槃體。又經云。夫涅槃者。不從因生。體非是果。古來諸師。云何以佛果釋涅槃體。又涅槃之體無定無果。古來諸師。云何謂涅槃體定是一法。當知其體非色非聲。非因非果。非一非異。非諸聲聞緣覺所知。亦非十住能了見。³¹²

(古來の諸師、云何ぞ色を以て涅槃の體と爲すや。又た經に云く。夫れ涅槃とは因より生ぜず。體は是れ果に非ずと。古來の諸師、云何ぞ佛果を以て涅槃の體を釋し、又た涅槃の體を無定無果とするや。古來の諸師、云何ぞ涅槃の體を定めて是れを一法なりと謂うや。當に知るべし、其の體は色に非ずして聲に非ず。因にして果に非ず。一にして異に非ず。諸の聲聞緣覺の知る所に非ず。亦た十住が能く了了し見るに非ず。)

と述べ、旧説を説いた諸師が「色」や「佛果」を涅槃の體とする説を、大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の本文にある

若使涅槃從因生者。因無常故果亦無常。而是涅槃不從因生。體非是果。是故爲常。善男子。以是義故。涅槃之體無定無果。³¹³

(若し涅槃が因より生ぜば、因が無常なるが故に果も亦た無常ならん。而るに是れ涅槃は因より生ぜず。體も是れ果に非ず。是の故に常と爲す。善男子よ、是の義を以ての故に、涅槃の體は定無く果無し。)

という記述のうち、「而るに是れ涅槃は因より生ぜず。體も是れ果に非ず。是の故に常と爲す。善男子よ、是の義を以ての故に、涅槃の體は定無く果無し。」という部分を根拠として疑義を向け、旧説を説いた諸師が涅槃の體を「一法」とすることに対しては大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の中に有る

世尊。凡是色者。或有可見。或不可見。聲亦如是。或是可聞。或不可聞。是大涅槃非色非聲。云何而言可得見聞。³¹⁴

(世尊よ。凡そ是れ色とは、或いは有可見、或いは不可見。聲も亦た是の如し。或いは

³¹² 『大正』 vol.38,p08 a29-b05

³¹³ 『大正』 vol.12,p748c29-p749a03

³¹⁴ 『大正』 vol.12,p731 c12-c14

可聞、或いは不可聞なり。是れ大涅槃は非色にして非聲なれば、云何ぞ而も見聞することを得べしと言うや。)

という記述のうちの「是れ大涅槃は非色にして非聲なれば」という部分や、同じ光明遍照高貴徳王菩薩品の中に有る

善男子。涅槃之體。非生非出。非實非虚。非作業生。非是有漏有爲之法。非聞非見。非墮非死。非別異相亦非同相。非往非還。非去來今。非一非多。非長非短。非圓非方。非尖非斜。非有相非無相。非名非色。非因非果。非我我所。以是義故。涅槃是常恒不變易。

315

(善男子よ、涅槃の體たるや、生ずるに非ず出づるに非ず。實に非ず虚に非ず。作業もて生ずるに非ず。是れ有漏・有漏の法に非ず。聞くに非ず見るに非ず。墮つるに非ず死するに非ず。別異なる相に非ず亦た同じ相に非ず。往くに非ず還るに非ず。去・來・今に非ず。一に非ず多に非ず。長に非ず短に非ず。圓に非ず方に非ず。尖に非ず斜に非ず。有相に非ず無相に非ず。名に非ず色に非ず。因に非ず果に非ず。我・我所に非ず。是の義を以ての故に、涅槃は是れ常にして恒に變易せざるなり。)

という記述の中にある「非因非果」に対する言及の部分論拠として、「色」を涅槃の體とする説と同様にこの説に疑義を向け、涅槃の體そのものに対して灌頂は、声聞・縁覺及び十住の者には知る事や見る事が出来ないものと述べ、旧説に対する見解を総括している。

2) 五種の涅槃の體

涅槃の體に触れた旧説に対して自己の見解を示した灌頂は、続けて涅槃の體を五種類に分類して次のように述べている。

不能默已。強作五種言之。一約性淨涅槃。二約法身徳。三約一諦。四約不生不生。五約正性。初論性淨。總指一部。次論法身指哀歎。次論一諦指聖行。次論不生指徳王。次論正性。指師子吼迦葉等。不可備引。斑駁略周耳。³¹⁶

(黙して已むこと能わず。強いて言わば五種と作して之を言う。一に性淨涅槃に約し、二に法身の徳に約し、三に一諦に約し、四に不生不生に約し、五に正性に約す。初めに性淨を論ずれば、總じて一部を指す。次に法身を論ずれば哀歎を指す。次に一諦を論ずれば聖行を指す。次に正性を論ずれば師子吼迦葉等を指す。備さに引くべからず。斑駁して略を周るのみ。)

³¹⁵ 『大正』 vol.12,p735 b22-b28

³¹⁶ 『大正』 vol.38,p8 b05-b10

灌頂は涅槃の體を「性淨涅槃」「法身の徳」「一諦」「不生不生」「正性」五種類に分類した上で、これら五つを大乘『涅槃經』の章に当てはめ、「性淨涅槃」を大乘『涅槃經』一部、「法身の徳」を哀歎品、「一諦」を聖行品、「不生不生」を光明遍照高貴徳王菩薩品、「正性」を師子吼菩薩品と迦葉菩薩品に当てはまるものとしている。

この項目において用いられている五種類の語句のうち、先に出た法身や智顗著作中に頻出する一諦以外の言葉が智顗の著作中に用いられているかという点であるが、『四教義』に

六善修道品者。觀十法界。五陰生死即是法性五陰。法性五陰即是性淨涅槃。即是四念處破八倒。知涅槃即生死³¹⁷

(六に善の道品を修するとは、十法界を觀ず。五陰生死即ち是れ法性五陰、法性五陰即ち是れ性淨涅槃にして、即ちこれ四念處の八倒を破し、涅槃即生死を知るなり。)

とあり、性淨涅槃が四念處の八倒を破し、その結果として涅槃即生死を知るという記述が見られる。

不生不生については『四教義』の別の部分に

此最後究竟涅槃。名爲不生不生³¹⁸

(此れ最後の究竟涅槃にして、名づけて不生不生と爲す。)

とあり、究竟涅槃の名の一つとして「不生不生」があることが説示されている。

そのことから、五つの語句のうち、二つは智顗親撰の文献にも用いられている語であったと言える。

従って、語句に限定するならば、灌頂は智顗が用いた語句を『涅槃經玄義』でそのまま用いたと言うことが可能であろう。³¹⁹

1. 性淨涅槃について

涅槃の體を示すこれら五つの語句の意義と、智顗の文献における意義であるが、初めにあ
る性淨涅槃の語について灌頂は

性淨者。淨有三種。一方便淨。二圓淨。三性淨。³²⁰

(性淨とは、淨に三種有り。一に方便淨、二に圓淨、三に性淨なり。)

³¹⁷ 『大正』 vol.46,p762 a17-a19

³¹⁸ 『大正』 vol.46,p764 b09-b10

³¹⁹ 正性の語は智顗親撰の文献からは用法例が見られなかった

³²⁰ 『大正』 vol.38,p8 b10-b11

と述べ、涅槃には「方便淨」「圓淨」「性淨」の三種類の性質があることを示している。

初めに挙げられた方便淨について、灌頂は

方便淨者。嘔和善巧權能逗物。住首楞嚴。建于大義。或一閻浮提。或一四天下。或一大千界。或十方土。隨諸衆生應可調伏種種示現。無生而生。王宮七步。無滅而滅。倚臥雙林。是以晨朝放光。大聲遍告。正覺世尊將欲涅槃。若有所疑今速可問。爲最後問。所以三界蹶踊。八部悲號。獻供填空。流血洒地。高幢翳諸日月。廣蓋遍覆大千。如經廣說。乃至下者作九法界身。非生現生。非滅現滅。不前不後。一時等現。然於寂滅。無所損滅。於諸生死。無染無累。故名方便淨涅槃也。³²¹

(方便淨とは、嘔和善巧、權能く物に逗じ、首楞嚴に住して大義を建つ。或いは一閻浮提、或いは一四天下、或いは一大千界。或いは十方土、諸の衆生の應さに調伏すべきに随つて種種に示現し、無生にして生じて王宮に七歩し、滅無くして滅し、雙林に倚臥す。是れを以て晨朝に光を放ち、大聲もて遍く告ぐ。正覺世尊は將に涅槃せんと欲す。若し疑う所有らば、今速やかに問うべし。最後の問いと爲す。所以に三界蹶踊して八部は悲號し、獻供は空に填ち、流血は地に洒ぎ、高幢は諸の日月を翳し、廣蓋は遍く覆う。廣く經に説くが如し。乃至、下は九法界に身を作して非生にして生を現じ、非滅にして滅を現す。不前不後、一時に等しく現ず。然れば寂滅に於いて損滅する所無く、諸の生死に於いて染無く累無し。故に方便淨涅槃と名づくるなり。)

と述べている。

この部分において灌頂は、釈尊は衆生の煩惱を調伏することを目的として釈尊が生誕し、涅槃を示したものと説示し、大乘『涅槃經』序品にある

今日。如來。應供。正遍知。憐愍衆生。覆護衆生。等視衆生如羅睺羅。爲作歸依。爲世間舍。大覺世尊將欲涅槃。一切衆生若有所疑。今悉可問。爲最後問。爾時世尊。於晨朝時。從其面門放種種光。其明雜色青黃赤白頗梨馬瑙。光遍照此三千大千佛之世界。乃至十方亦復如是。其中所有六趣衆生遇斯光者。罪垢煩惱一切消除。是諸衆生見聞是已。心大憂惱。同時舉聲悲號啼哭。³²²

(今日、如來・應供・正遍知は衆生を憐愍し、衆生を覆護し、等しく衆生を視ること羅睺羅の如し。歸依を爲さしめ、世間の舍となる。大覺世尊は將さに涅槃せんと欲す。一切衆生が若し疑う所有らば、今悉く問うべし。最後の問とならん。爾の時に世尊、晨朝の時に於いて、其の面門より種種の光を放つ。其の明かりの雜れる光は青・黄・赤・白・頗梨・馬瑙にして、光は遍く此の三千大千佛の世界を照らす。乃至十法も亦た復た是の如し。其の中に有る所の六趣の衆生の斯の光に遇う者は、罪垢煩惱の一

³²¹ 『大正』 vol.38,p8 b11-b22

³²² 『大正』 vol.12,p605 a11-a20

切を消除す。是の諸の衆生は是れを見聞し已りて、心大いに憂惱し、同時に聲を擧げて悲號して啼哭せり。)

という記述のうちの「覺世尊は將さに涅槃せんと欲す。一切衆生が若し疑う所有らば、今悉く問うべし。最後の問とならん。爾の時に世尊、晨朝の時に於いて、其の面門より種種の光を放つ。」という部分を『涅槃經玄義』本文に引用し、釈尊の肉体の生死を「非生現生」「非滅現滅」でありながらも衆生に対する方便として涅槃を現じ、その入滅は「染無く累無し」とされることから「方便淨涅槃」と名づけられるとしている。

上記の記述に関連する智顗の文献での記述の有無であるが、方便淨の語は『法華玄義』に

薪盡火滅爲方便淨涅槃。此文便若將修因所成。爲方便涅槃者。以薪盡火滅爲何等涅槃。

故知。應有三涅槃。三涅槃即是三軌。³²³

(薪盡火滅を方便淨涅槃と爲す。此の文は便ち將に修因所成の若し。方便涅槃を爲すとは、薪盡火滅を以て何等の涅槃を爲すや。故に知りぬ、三涅槃有りと。三涅槃は即ち是れ三軌なり。)

という記述が有り、この部分では「薪盡火滅」を直接「方便淨涅槃」としており、薪盡火滅は三涅槃であるとされている。

また、『摩訶止觀』の記述を見ると

方便淨解脫調伏衆生。不爲所染。故名爲脫³²⁴

(方便淨解脫は衆生を調伏し、染まる所と爲さず。故に名づけて脱と爲す)

とあり、方便淨が「不染」とされている。

また『四教義』には方便淨の語は見られないものの

八入涅槃相者。雙樹入無餘涅槃。如薪盡火滅。³²⁵

(八に入涅槃相とは、雙樹にて無餘涅槃に入るなり。薪盡火滅の如し。)

とあり、涅槃の意義は三書とも「薪盡火滅」の語が用いられていることや、衆生調伏に関する記述も類似していることから、これら三書の意義は概ね共通するものと言える。

「方便淨涅槃」の語句と具体的な記述はこの他に、智顗親撰の『維摩經文疏』や「法華玄義」「摩訶止觀」以外の智顗述灌頂筆の文献にも用法例が見られることから、この部分は智

³²³ 『大正』 vol.33,p745 b28-c02

³²⁴ 『大正』 vol.46,p16 a02-a03

³²⁵ 『大正』 vol.46,p751 a25-a26

顓の著作に倣ったものと考えられる。

次に圓淨についての記述であるが、灌頂は次のように述べている。

圓淨者因圓果滿。畢竟成就。原其初基以大涅槃心。行如來行。持戒不殺。擁護正法廣宣流布。利益衆生迴向大乘。感得金剛堅固之體。法身常身圓滿具足。獲大涅槃。修道得故。安住於此祕藏中。復能頒宣廣說。一切悉有佛性。施與一切。常命色力安無礙辯。雖破煩惱亦無所破。雖圓智慧亦無能圓。雖施衆生不得衆生及以施相。是名圓淨涅槃也。³²⁶

(圓淨とは因圓かに果滿じ、畢竟して成就す。其の初基を原ぬれば大涅槃の心を以て、如來の行を行じ、戒を持て殺さず、正法を擁護して廣宣流布し、衆生を利益して大乘に迴向し、金剛堅固の體を感得し、法身常身圓滿具足し、大涅槃を獲る。道を修して得るが故に、此の祕藏の中に安住し、復た能く頒宣し廣說す。一切に悉く佛性有り。一切の常、命、色、力、安、無礙、辯を施與す。煩惱を破すと雖も亦た破する所無し。圓の智慧と雖も亦た能く圓かにするもの無し。衆生に施すと雖も衆生及び施の相を以て得ず。是を圓淨涅槃と名づくるなり。)

灌頂は圓淨を圓の因に対する滿の果という関係の元で果が成就し、その根源を大涅槃の心に基づく如來の行と定義し、法身常身圓滿具足の上で大涅槃を得るという旨を述べている。

また圓淨の性質については「煩惱を破すと雖も亦た破する所無し」と述べて圓淨涅槃の定義としている。

この部分に関連する智顓の文献の記述であるが『法華玄義』では

修因所成。爲圓淨涅槃。³²⁷

(因を修して成ずる所を圓淨涅槃と爲す。)

とあり、『涅槃經玄義』における圓淨涅槃の定義と同様のことが説示されている。

また「四教義」の記述をみると

因圓者。雙照二諦自然流入也。果圓者。妙覺不思議。三徳之果不縱不横也。³²⁸

(因圓とは、雙べて二諦を照らし自然に流入するなり。果圓とは、妙覺不思議、三徳の果不縱不横なり。)

³²⁶ 『大正』 vol.38,p8 b22-c01

³²⁷ 『大正』 vol.33,p745 b27-28

³²⁸ 『大正』 vol.46,p722 b26-b27

とあり、因圓が二諦を照らし、果圓は涅槃三徳の果であり不縦不横であるという内容が見られる。

『四教義』の別の部分には

七妙覺地者。金剛後心朗然。大覺妙智窮源無明習盡名眞解脱。肅然無累寂而常照。名妙覺地。常住佛果具足一切佛法。名菩提果。四徳涅槃名爲果果。³²⁹

(七に妙覺地とは、金剛の後の心は朗然とし、大覺の妙智は窮りて無明の源を習盡するを眞解脱と名づけ、肅然として累無く寂として而も常に照らすを妙覺地と名づく。佛果は常住にして一切の佛法を具足し菩提果と名づけ、四徳涅槃を名づけて果果と爲す。)

とあり、四十二位の最高位である妙覺に至る時に得る佛果を常住かつ一切の佛法を具足したものであるという記述が見られる。

『法華玄義』では圓淨涅槃が因を修した結果による佛果と位置づけられ、『四教義』では果圓の境地が妙覺で涅槃三徳の不縦不横の性質と結び付けられていることが説示されており、また妙覺地の佛果が常住であるとされている。

『涅槃經玄義』では因圓に対するものが果満でその究極的な結果として法身常身の圓滿具足と大涅槃の成就ということが説示されており、これらの記述は『法華玄義』並びに『四教義』の記述と類似していることから、灌頂は圓淨の意義について、智顗の記述を活用したものと考えられよう。

しかし、圓淨の語については『法華玄義』並びに『摩訶止観』³³⁰にあるのみで『四教義』には見られないことから、圓淨の語も灌頂独自のものである可能性が考えられるのである。

次に性淨涅槃に関する記述であるが、灌頂は

性淨者。非修非得。非作業非與業。本自有之。非適今也。沖湛寂靜不生不滅。雖在波濁。波濁不能昏動。猶如仰觀虛空月形。五翳不能翳。雖復隨流苦酢其味眞正。停留在山。雖沒膚中膿血之所不染。故名性淨涅槃也。³³¹

(性淨とは、修するに非ず得るに非ず。業を作すに非ずして業を與うるに非ず、本自り之有り。今に適いたるに非ずなり。沖湛寂靜にして不生不滅、波濁在りと雖も、波濁は昏動すること能わず。なお仰いで虚空の月の形を觀るに、五翳の翳すること能わずが如し。復た流れに随うと雖も其の味は苦酢にして眞正なり。停留して山に在り、膚中に没すると雖も膿血の染まらざる所、故に性淨涅槃と名づくるなり。)

³²⁹ 『大正』 vol.46,p759 c17-c20

³³⁰ 『大正』 vol.46,p127 a5-a6 を参照のこと

³³¹ 『大正』 vol.38,p8 c01-c06

と述べ、性淨は修するものでもなく、得るものでもなく、業を作るものや与えるものではないとして、その性質を「本自り之有り」と表現し、性淨の性質を不生不滅であって波の中でも動かないもの、皮膚の中に埋没しても膿や血に染まることのないものと説明している。

性淨の語に関する智顗の著作の記述であるが、『法華玄義』には

即空故方便淨。即假故圓淨。即中故性淨。³³²

(即空の故に方便淨、即假の故に圓淨、即中の故に性淨なり)

とあり、即空・即假・即中に方便淨と圓淨及び性淨が当てはめられている記述が見られる。

『法華玄義』の別の部分の記述を見ると

謂如來藏性淨涅槃。常清淨不變。³³³

(謂く、如來藏とは性淨涅槃にして常に清淨不變なり。)

とあって、如來藏と性淨涅槃が直接結びつけられており、その性質は「清淨不變」と説示されている。

この二つの語の関係について『四教義』には

如來非道能斷煩惱。非可修法常住不變。是爲實諦。³³⁴

(如來は道に非ずして能く煩惱を斷じ、法は修すべきに非ずして常住不變なり。是れを實諦と爲す。)

とあり、法は常住不變であって、これを實諦とするという記述が有る。

また『四教義』の別の部分の記述を見ると

一實諦論此四諦者。即是無作四實諦也。(中略)即是一實諦。名爲無作四實諦也。若聞此信解無礙者。即信一切衆生即是不思議解脫也。即是大乘即是般若。即是首楞嚴定。即是佛性。即是法身。即是實相。即是中道第一義諦。即是如來藏。即是法界。即是畢竟空。即是一切佛法。³³⁵

(一實諦は此れ四諦と論ざば、即ち是れ無作の四實諦なり。(中略)即ち是れ一實諦、名づけて無作の四實諦と爲すなり。若し此れを聞いて信解し無礙なる者は即ち一切衆生

³³² 『大正』 vol.33,p789 c13-c14

³³³ 『大正』 vol.33,p803 a04-a05

³³⁴ 『大正』 vol.46,p755 b24-b25

³³⁵ 『大正』 vol.46,p761 b23-c03

引用文中の「即是首楞嚴定」と「即是佛性」の部分であるが、『大正』の原文には「即是首楞嚴定」と「即佛性」とあり、欄外脚注において対校本に「即是首楞嚴定」、「即是佛性」という指摘があることから、意味を考慮し、引用文中では「即是首楞嚴定」、「即是佛性」と改めた。

は即ち是れ不思議解脱と信ずるなり。即ち是れ大乘にして即ち是れ般若、即ち是れ首楞嚴定にして即ち是れ佛性、即ち是れ法身にして即ち是れ實相、即ち是れ中道第一義諦、即ち是れ如來藏、即ち是れ法界、即ち是れ畢竟空にして。即ち是れ一切の佛法なり。)

という記述が見られ、無作の四實諦が中道第一義諦や法身及び如來藏と相即関係にあることが説示されている。

『四教義』の記述に基づけば、實諦は常住不變であり、如來藏と中道第一義諦とは相即の関係であると言える。

『涅槃經玄義』で述べるところの性淨涅槃の性質は、不生不滅といった不變性や膿血之所不染と表現される清淨性であり、『法華玄義』や『四教義』の記述を総括すれば性淨涅槃の性質は中道第一義諦と同質のものであることから、不變性や清淨性を保持するものといえよう。

従って、性淨涅槃の意義は『四教義』や『法華玄義』における記述を結合すると成立することから、灌頂は智顗の考えをまとめ上げる形で性淨涅槃の意義を立てたと考えられよう。また、方便淨、圓淨、性淨の関係について灌頂は

此三涅槃不可相離。即三而一。不可相混。即一而三。雖復一三。即非一三。雖非一三。而復一三。³³⁶

(此の三涅槃は相離るべからず。即ち三にして而も一、相混ざるべからず。即ち一にして而も三、復た一三と雖も即ち一三に非ず。一三に非ずと雖も而も復た一三なり。)

と述べて、三と一という数が相即していることを説示し、三者の働きについては

總唱涅槃。即是其名專據性淨以當其體。指於圓淨即是其宗。方便善巧以爲其用。作此分別即是其教。雖復分別都是一法。所謂大乘。大般涅槃。³³⁷

(總じて涅槃と唱うるは、即ち是れ其の名にして専ら性淨に據り以て其の體に當つ。圓淨を指すは即ち是れ其の宗。方便善巧を以て其の用と爲す。此の分別を作すは即ち其の教なり。復た分別すると雖も都べては是れ一法、所謂大乘、大般涅槃なり。)

と述べ、涅槃を「名」、性淨を「體」、圓淨を「宗」、方便善巧を「用」とした上で、これらの分別を「教」とし、三涅槃と方便及び分別を五重玄義に当てはめて解釈し、大涅槃の一法に総括されるものとして三者の解説をまとめている。

³³⁶ 『大正』 vol.38,p8 c06-c07

³³⁷ 『大正』 vol.38,p8 c10-c13

2.涅槃三徳について

・法身の徳について

五種類のうち二番目に説示される法身の徳についてであるが、灌頂は

二約法身徳者。徳有三種。一法身徳。二般若徳。三解脱徳。³³⁸

(二に法身に約すとは、三種の徳有り。一に法身の徳、二に般若の徳、三に解脱の徳なり。)

と述べ、法身に「法身の徳」「般若の徳」「解脱の徳」の三種類があるとして、これら三徳の解説へと筆を進めている。

それぞれの解説であるが、法身の徳については

法身者。即是金剛堅固之體。非色即色。非色非非色。而名爲眞善妙色。眞故非色。善故即色。妙故非色非非色。又眞即是空。善即是假。妙即是中。例一切法。亦復如是。以是義故。名爲佛法名佛法界。攝一切法名法身藏。名法身徳也。³³⁹

(法身とは、即ち是れ金剛堅固の體なり。色に非ずして即ち色。非色にして非色に非ず。而も名づけて眞善妙色と爲す。善の故に色に即し、妙の故に非色にして非色に非ず。また眞は即ち是れ空、善は即ち是れ假、妙は即ち是れ中なり。一切法を例せば亦た復た是の如し。是の義を以ての故に名づけて佛法と爲し、佛法界と名づく。一切法を攝するを法身藏と名づけ、法身の徳と名づくるなり。)

と述べ、法身は「非色即色」「非色非非色」という特徴を持った「眞善妙色」であるとし、眞善妙色の四字の中に、空・假・中の三諦が含まれることを説示し、これを佛法界または一切法を摂するものとしている。

この記述に関連する智顗の文献の記述であるが、『法華玄義』に

亦是眞善妙色何者。生死即空故名眞。生死即假故名善。生死即中故名妙。³⁴⁰

(亦た是の眞善妙色とは何者ぞ。生死即ち空なる故に眞と名づけ、生死即ち假なる故に善と名づけ、生死即ち中なる故に妙と名づくるなり。)

という記述があり、『涅槃經玄義』に於ける眞善妙色の定義とほぼ同じ内容が説示されている。

³³⁸ 『大正』 vol.38,p8 c14・c15

³³⁹ 『大正』 vol.38,p08 c16・c21

³⁴⁰ 『大正』 vol.33,p789 c22・c24

また三諦やその他の語に関する記述については『法華玄義』に

九法界即佛法界名位高。十法界即空即假即中名用長。即一而論三即三而論一。³⁴¹
(九法界は即ち佛法界にして位高と名づく。十法界は即空、即假、即中なるを名づけて用長とす。即一を論ぜば三、即三を論ぜば一なり。)

とあって、九法界が佛法界と相即し、十法界が即空即假即中であることが説示されている。
『四教義』においては

一實諦論此四諦者。即是無作四實諦也。(中略)即是一實諦。名爲無作四實諦也。若聞此信解無礙者。即信一切衆生即是不思議解脫也。即是大乘即是般若。即是首楞嚴定。即是佛性。即是法身。即是實相。即是中道第一義諦。即是如來藏。即是法界。即是畢竟空。即是一切佛法。³⁴²

(一實諦は此れ四諦と論ざば、即ち是れ無作の四實諦なり。(中略)即ち是の一實諦を名づけて無作の四實諦と爲すなり。若し此れを聞いて信解し無礙なる者は即ち一切衆生は即ち是れ不思議解脫と信ずるなり。即ち是れ大乘にして即ち是れ般若、即ち是れ首楞嚴定にして即ち是れ佛性、即ち是れ法身にして即ち是れ實相、即ち是れ中道第一義諦、即ち是れ如來藏、即ち是れ法界、即ち是れ畢竟空にして。即ち是れ一切の佛法なり。)

とあって、中道が一切法であることと、法身から一切の仏法までの関係がそれぞれ相即していることが説示されている。

『涅槃經玄義』における法身の徳の意義は『四教義』や『法華玄義』に説示されている内容とほぼ同じ内容であり、『涅槃經玄義』のこの部分で現れる語句も両書に見られることから、灌頂は智顗の考えを集約してこの項目の理論を展開したと考えられよう。

・般若の徳について

次に般若の徳に関する記述であるが、

般若徳者即是無上調御。一切種智名大涅槃。明淨之鏡。此鏡一照一切照。照中故是鏡。照眞故是淨。照俗故是明。明故則像亮假顯。淨故瑕盡眞顯。鏡故體圓中顯。三智一

³⁴¹ 『大正』 vol.33,p692 c11-c13

³⁴² 『大正』 vol.46,p761 b22-c03

引用文中の「即是首楞嚴定」と「即是佛性」の部分であるが、『大正』の原文には「即是首楞嚴定」と「即佛性」とあり、欄外脚注において対校本に「即是首楞嚴定」、「即是佛性」という指摘があることから、意味を考慮し、引用文中では「即是首楞嚴定」、「即是佛性」と改めた。

心中得故言明淨鏡。攝一切法故稱調御。是佛智藏。名般若徳也。³⁴³

(般若の徳とは即ち是れ無上調御、一切種智を大涅槃、明淨の鏡と名づく。此の鏡は一を照らして一切を照す。中を照らす故に是れを鏡とし、眞を照らすが故に是を淨とし、俗を照らす故に是れを明とす。明の故に則ち像亮かに假顯れ、淨の故に瑕盡きて眞顯われ、鏡の故に體圓かに中顯われる。三智一心の中を得るが故に明淨の鏡と言う。一切法を攝ずるが故に調御と稱し、是れを佛智藏、般若の徳と名づくるなり。)

とあり、般若の徳を「無上調御」とし、一切種智を大涅槃と明淨の鏡に喩え、「明淨の鏡」の「明」の字は俗諦を照らし、「淨」の字は眞諦を照らし、「鏡」の字は中道を照らすという意義を持つと明かして、鏡を例として中と眞俗の関係を三智一心のもとで表現して中が現れる過程を述べている。

これらの表現と智顗の文献の関係であるが、『法華玄義』に

唯佛與佛乃能究盡。如此知見即是眼智。眼即五眼具足。智即三智一心。一切種智知於實。

³⁴⁴

(唯だ佛と佛のみ能く究盡す。此の知見は即ち是れ眼智なり。眼は即ち五眼を具足し、智は即ち三智一心。一切種智は實を知る。)

とあり、佛の知見を五眼と三智としている。

また『摩訶止観』の記述を見れば

理即者。一念心即如來藏理。如故即空。藏故即假。理故即中。三智一心中具不可思議。

³⁴⁵

(理即とは、一念の心は即ち如来蔵の理なり。如の故に即ち空、藏の故に即ち假、理の故に即ち中なり。三智一心の中に不可思議を具す。)

とあり、一念の中に如来蔵の理を有し、三智一心の中に不可思議を具足するという記事がある。

また『四教義』の記述を見ると

理圓者。中道即一切法。理不偏也。智圓者。一切種智圓也。³⁴⁶

(理圓とは、中道即ち一切法、理は不偏なり。智圓とは一切種智の圓なり。)

³⁴³ 『大正』 vol.38,p8 c21-c26

³⁴⁴ 『大正』 vol.33,p710 a19-a21

³⁴⁵ 『大正』 vol.46,p10 a15-a17

³⁴⁶ 『大正』 vol.46,p722 b21-b22

とあり、三智一心と空假中三諦の関係、中道並びに一切種智が圓に属することが説示されている。

また、鏡に関する表現であるが『法華玄義』に

仁王般若云。説智及智處皆名爲般若。譬鏡面互相照。³⁴⁷

(『仁王般若』に云く、智及び智處を説くを皆名づけて般若と爲す。鏡面が互いに相照らすに譬う。)

という記述が有り、『仁王般若波羅蜜多經』の記述を引用した形で鏡について触れたものがあるというものがある。

鏡の表現を除けば灌頂が説示する般若の徳の意義と、智顗の著作中に説示される一切種智や三智一心と圓並びに中道の意義は類似していると言える。

しかし、意義は類似しているが『涅槃經玄義』の般若の徳を示す「明淨之鏡」の喩えに類似する表現は智顗著作中には見られない。

中道や一切種智、圓などの語及び意義は智顗のものと類似しているという事は可能であるが、表現方法については灌頂独自の表現である可能性も考えられよう。

・解脱の徳について

次に解脱の徳に対する記述であるが、灌頂は

解脱徳者。即是如來自在解脱。其性廣博無縛無脱。是廣博義。體縛即脱是遠離義。調伏衆生は無創疣義。如是解脱攝一切法亦名解脱藏。亦名解脱徳。³⁴⁸

(解脱の徳とは、即ち是れ如來の自在の解脱なり。其の性は廣博にして縛無く脱無しは是れ廣博の義、體は縛するに即ち脱なるは是れ遠離の義。衆生調伏は是れ創疣無き義なり。是の如き解脱は一切法を摂して亦た解脱藏と名づけ、亦た解脱の徳と名づく。)

と述べ、解脱の徳を「如來の自在解脱」としている。

如來の解脱の意義について灌頂は、「廣博の義」「遠離の義」「創疣無き義」という三つの意義が有ることを述べ、これらの解脱が一切法を摂して「解脱藏」及び「解脱の徳」となることを説示している。

この部分について智顗の著作の記述を見ると『摩訶止観』に

³⁴⁷ 『大正』 vol.33,p709 a29-b01

³⁴⁸ 『大正』 vol.38,p8 c26-c29

陰界入空寂無縛無脱。是名般若。³⁴⁹

(陰、界、入は空寂にして縛無く脱なし。是れを般若と名づく。)

とあり、五陰、十八界、六入は空寂であって縛や脱が無いことを般若とするという内容の記述が見られる。

また『摩訶止観』の別の部分には

方便淨解脱。調伏衆生不爲所染。故名爲脱。³⁵⁰

(方便淨解脱は、衆生を調伏して染まる所を爲さず。故に名づけて脱と爲す。)

とあり、方便淨解脱の特徴として衆生の調伏と不染が説示されている。

『摩訶止観』の本文中には上に記載した以外に

三徳圓滿究竟般若妙極法身。自在解脱。過茶無字可説也。³⁵¹

(三徳圓滿究竟の般若は妙極法身、自在の解脱。茶を過ぎて字無きを説くべきなり。)

という記述があり、三徳圓滿究竟の般若の特徴として「自在の解脱」が掲げられている。

さらに解脱の徳の記述について『法華玄義』の本文を見ると

大經三徳共成大涅槃。(中略)彼經明解脱徳。此經明數數示現現生。現滅隨所。調伏衆生之處自既無累令他解脱。³⁵²

(『大經』の三徳は共に大涅槃を成ず。(中略)彼の經は解脱の徳を明かす。此の經は數數示現して生を現じ、滅を現ずるを明かしては、衆生の調伏する所の處に自ら既に累無く他を解脱せしむ。)

という記述があり、大乘『涅槃經』は解脱の徳を説示し、仏の入滅を示して衆生を調伏し、その處には累が無いと述べられている。

『涅槃經玄義』解脱の徳の部分にある定義や語句は『法華玄義』及び『摩訶止観』に於いても用いられおり、説示される内容もほぼ同じものと言える。

そのことから、解脱の徳の定義については『法華玄義』や『摩訶止観』にて説示された語句や定義を踏襲する形で灌頂は『涅槃經玄義』で記述したと考えられよう。

灌頂はこれらの三つの徳の定義を説示したが、さらに灌頂は三者の関係を二つの観点から述べて三徳の義を総括している。

³⁴⁹ 『大正』 vol.46,p16 a05-a06

³⁵⁰ 『大正』 vol.46,p21 a02-a03

³⁵¹ 『大正』 vol.46,p129 a04-a05

³⁵² 『大正』 vol.33,p745c23-p746a01

一つ目の部分の記述であるが

如是三徳不可相離。文云。法身亦非。乃至解脱亦非。如是三徳不可相混。文云。三點具足。無有缺減。當知雖一而三。雖三而一。雖復三一。而非三一。雖非三一。而三而一。不可思議。攝一切法。攝一切人。³⁵³

(是の如き三徳は相離れるべからず。文に云く、法身にも亦た非ず、乃至解脱にも亦た非ず。是の如き三徳は相混ざるべからずと。文に云く、三點具足して缺減有ること無しと。當に知るべし、一と雖も三、三と雖も一なり。復た三と雖も一にしてしかも三一に非ず。三一に非ずと雖も而も三にして一なり。不可思議にして、一切の法を攝し、一切の人を攝す。)

とあり、灌頂は涅槃の三徳を「相離れるべからず」と表現し、その論拠として『摩訶止観』にある

當知。法身亦身非身。非身非非身。住首楞嚴。種種示現作衆色像。故名爲身。所作辦已歸於解脱。³⁵⁴

(當に知るべし。法身は亦た身にして身に非ず。身に非ずして非身に非ず。首楞嚴に住し、種種示現して衆の色像を作す。所作辦じ已りて解脱に歸す。)

という記述のうちの「當に知るべし。法身は亦た身にして身に非ず。身に非ずして非身に非ず。」という部分と

當知。解脱亦脱非脱。非脱非非脱。方便淨解脱調伏衆生不爲所染。故名爲脱。所作辦已歸於解脱。³⁵⁵

(當に知るべし。解脱は亦た脱にして脱に非ず。脱に非ずして非脱に非ず。方便淨解脱は衆生を調伏して染まる所と爲さず。故に名づけて脱と爲す。所作辦じ已りて解脱に歸す。)

という記述のうちの「當に知るべし。解脱は亦た脱にして脱に非ず。脱に非ずして非脱に非ず。」という部分や『法華玄義』にある

今行是所行。如所説。行亦具三。名伊字三點。若三若一。皆無缺減故稱妙行耳。³⁵⁶

(今の行は是れ行ずる所にして、説く所の如し。行も亦た三を具するを、伊字の三點と

³⁵³ 『大正』 vol.38,p08c29-p09a04

³⁵⁴ 『大正』 vol.46,p20 c14-c15

³⁵⁵ 『大正』 vol.46,p21 a01-a03

³⁵⁶ 『大正』 vol.33,p715 b27-b29

名づく。若しは三若しは一。皆な缺減無きが故に妙行と稱するのみ。)

という記述を引用し、先述の方便淨を初めとする三の淨の意義と同じように、解脱の徳も三にして一、一にして三という論理に基づいて相即することを説示している。

また二つ目の項目であるが灌頂は

今欲分別令易解故。總唱祕藏以當其名。法身攝一切法。不縱不横以當其體。般若攝一切法。如一面三目以當其宗。解脱攝一切法。如三點伊以當其用。如此敷演即是其教。非但經體義明。餘義亦顯。云云。³⁵⁷

(今分別して解し易からしめんと欲する故に、總じて祕藏と唱うるを以て其の名を當つ。法身は一切法を攝し、不縱不横を以て其の體に當つ。般若は一切法を攝し、一面三目の如きを以て其の宗に當つ。解脱は一切法を攝し、三點伊の如きを以て其の用に當つ。此の如く敷演するは即ち是れ其の教なり。但だ經の體の義を明かすに非ず。餘の義も亦た顯す、云云。)

と述べ、先の解脱淨の項目と同様に、解脱の徳を五重玄義に当てはめ、「祕藏」を名に、「不縱不横」を體に、「一面三目」を宗に、「伊の三點」を用に、「敷演」を教として、これら大乘『涅槃經』の體を明かすことは、涅槃の體を明かすことだけではなく、余義をも顯すことであるとして、三徳について総括をしている。

また、この部分において用いられている数の相即や不縱不横などの語句であるが、先述の通り智顗の著作にも用いられているものであることから、この部分は智顗の表現に倣ったものと考えられよう。

3.一諦について

次に五種類のうちの三番目となる「一諦」についてであるが、本文中の記述は次のようにある。

三約一諦者。世人解諦或境。或智。或教。非無此義。今用理釋諦。理當即境正。境正即智教皆正。以理釋諦。其義爲允。有四種四諦。³⁵⁸

(三に一諦に約すとは、世人が諦を解すに或いは境、或いは智、或いは教、此の義無きに非ずんば、今は理を用いて諦を釋す。理當れば即ち境正し、境正しければ即ち智、教も皆正し。理を以て諦を釋さば其の義は允なりと爲す。四種の四諦有り。)

³⁵⁷ 『大正』 vol.38,p09 a06-a11

³⁵⁸ 『大正』 vol.38,p09 a11-a14

この部分で灌頂は、世人は諦の解釈方法として、「境」や「智」及び「教」を用いているが、これらの方法を「無きに非ず」として、灌頂自身は解釈方法として理を用いることを述べている。

理を用いて解釈することについて灌頂は、理の正当性が証明されることによってその他の境や智も同時に正当であることが証明されると述べると同時に、四諦に四種類存在するとして、四諦に四種類あることを明かしている。

この四種の四諦について灌頂は、はじめに

一生滅四諦。集是能生。苦是所生。能生生所生。所生還生能生。苦集迴轉。生死無已。道名能壞。滅是所壞。所壞亦壞能壞。能壞亦壞所壞。更互生滅。故稱生滅四諦。若論其相。逼迫。生長。能除。所除等是也。如經。³⁵⁹

(一に生滅の四諦とは、集は是れ能生、苦は是れ所生。能生は所生を生じ、所生は還て能生を生じ、苦集は迴轉し、生死已むこと無し。道を能壞と名づけ、滅は是れ所壞なり。所壞は亦た能壞を壞し、能壞は亦た所壞を壞して更に互いに生滅す。故に生滅の四諦と稱す。若し其の相を論ざば、逼迫、生長、能除、所除等は是れなり。經の如し。)

と述べて、苦集滅道のそれぞれが能生と所生及び能壞と所壞にあたる関係であることを説示している。

この部分に関連する智顗の著作中の記述を見ると『四教義』に

行人一期果報即是屬愛之果。具有三苦故名爲苦。苦理審實不虛名之爲諦。若於此苦果。無明不了愛著此果起諸惡業。能招聚三途劇苦之報。又愛著此果起諸善業。能招聚修羅人天生死之報。此二結業。能招六道二十五有生死苦報。通名爲集。集理審實不虛名之爲諦。若能觀此報身。修戒定慧四念處三十七品。通至涅槃名之爲道。道理審實名之爲諦。屬愛煩惱善不善業。三界二十五有因滅名子縛滅。捨此報身。永更不受三界二十五有苦果。名果縛滅。³⁶⁰

(行人の一期の果報は即ち是れ愛の果に屬し、具に三苦が有るが故に名づけて苦と爲し、苦の理を實を審らかにして虚しからざるを名づけて之を諦と爲す。若し此の苦果に於いて無明を了せず此の果に愛着して諸の惡業を起こすは、能く三途に聚まる劇苦の報を招くなり。又た此の果に愛著して諸の善業を起こすは、能く修羅、人、天の生死の報に聚まるを招く。此の二の業を結んで能く六道二十五有の生死の苦の報を招くを通じるを名づけて集と爲し、集の理は實を審らかにして虚しからざるを名づけて之を諦と爲す。若し能く此の報身を觀ざば、戒定慧、四念處の三十七品を修し、通じて涅槃に至るを名づけて之を道と爲し、道の理は實を審らかにするを名づけて諦

³⁵⁹ 『大正』 vol.38,p09 a14-a18

³⁶⁰ 『大正』 vol.46,p733 a02-a12

と爲す。愛、煩惱、善不善の業に屬す三界二十五有の因滅を子縛の滅と名づけ、此の報身を捨て永く更めて三界二十五有の苦果を受けざるを果縛の滅と名づく。)

とある。

この記述では愛著に端を発する苦と悪業並びに六道二十五有の生死の苦と集は、道となる戒定慧、四念處の三十七品を修することによって滅するという旨を述べている。

『涅槃經玄義』の記述は簡略化されているが、主旨は同じであることから生滅の四諦の概念は智顗のものを踏襲したものと言えよう。

次に無生の四諦に対する記述であるが、灌頂は

二無生四諦者。推苦集之本本自不生。不生故則無苦集。既無所壞。亦無能壞。故稱無生四諦。論其相者。解苦無苦。而有眞諦。集道滅亦如是如經。³⁶¹

(二に無生の四諦とは、苦集の本を推するに本より生ぜず。不生の故に則ち苦集なくば、既に所壞無く、亦た能壞無し。故に無生の四諦と稱す。其の相を論ざば苦は苦無くして而も眞諦有りと解す。集道滅も亦た是の如く經の如し。)

と述べて、元々苦や集の本は不生であるためこれらのものは無いとして、生滅の四諦の時に用いられていた能壞と所壞の関係も無いと説示している。

無生の四諦に関する智顗著作の記述であるが『四教義』を見ると

二明無生四諦者。如思益經云。知苦無生名苦聖諦。知集無和合相名集聖諦。以不二相觀名道聖諦。法本不生今即無滅。是名滅聖諦。即苦集滅道四法名字事相。是同而諦義有異。前以生滅之理爲諦。今明不生不滅眞空之理爲諦。亦名四眞諦也。故涅槃經云。菩薩解苦無苦。是故無苦而有眞諦。解集無集。是故無集而有眞諦。有滅有眞有道有眞故名四眞諦也。³⁶²

(二に無生の四諦を明かさば、『如思益經』に云く。苦を知ること無生なるを苦聖諦と名づけ、集を知ることと和合相無しを集聖諦と名づけ、不二の相を以て觀ずるを道聖諦と名づけ、法は本より不生にして今は即ち滅無し、是を滅聖諦と名づく。即ち苦集滅道の四法の名字と事相は、是れ同じくして而も諦の義に異なり有り。前の生滅の理を諦と爲すも、今は不生不滅眞空の理を明かして諦と爲す。亦た四眞諦と名づくるなり。故に『涅槃經』に云く、菩薩は苦を無苦と解す。是の故に苦無くして而も眞諦有り。集を無集と解す。是の故に集無くして而も眞諦有りと解す。有滅、有眞、有道、有眞の故に四眞諦と名づくるなり。)

³⁶¹ 『大正』 vol.38,p09 a18-a22

³⁶² 『大正』 vol.46,p726 a05-a13

とある。

この記述を見ると、無生の四諦は生滅の四諦と諦の意義が異なり、本文中には「不生不滅眞空の理を諦と爲す」とあって不生不滅と眞空の理が根本となっている。

『涅槃經玄義』における無生の四諦は「苦集の本を推するに本より生ぜず。不生の故に則ち苦集なくば既に所壊無く、亦た能壊無し」と定義されており、『四教義』に説示される「不生不滅」の義と同等のものであるという言う事が可能である。

従って、表現方法は『四教義』と比較すると簡易なものであるが、『涅槃經玄義』における無生の四諦の定義は生滅の四諦と同様に智顗の説示した内容を踏襲したと言えよう。

次に三番目に説示される無量の四諦についてであるが、灌頂は次のように述べている。

三無量四諦者。分別校計苦集滅道有無量相。非諸聲聞緣覺所知。如經。³⁶³

(三に無量の四諦とは、苦集滅道を校計して無量の相有りとは分別す。諸の聲聞、緣覺の知る所に非ず。經の如し。)

この部分について灌頂は先の二つに比べると簡易的な表現に留め、「集滅道を校計して無量の相有りとは分別す」という表現で無量の四諦の説示している。

無量の四諦に関する智顗の文献の記述であるが、『四教義』に

三明無量四聖諦者。如大涅槃經說。知諸陰苦名爲苦諦。分別諸陰有無量相悉是諸苦。是名無量苦諦。無量集滅道。至下自當具出經文。如是四諦之理。涅槃經云悉非聲聞緣覺所知。故知。皆是別教所詮之理也。³⁶⁴

(三に無量の四聖諦を明かさば、『大涅槃經』に説くが如く、諸の陰苦を知るを名づけて苦諦と爲し、諸陰に無量の相有って悉く是れを諸苦と分別すと。是れを無量の苦諦と名づく。無量の集滅道は下より至って當に具に經文を出だすべし。是の如き四諦の理は『涅槃經』に云く、悉く聲聞と緣覺の知る所に非ずと。故に知りぬ。皆是れ別教所詮の理と知るなり。)

とある。

『四教義』では無量の四諦の本質を「諸の陰苦を知るを名づけて苦諦と爲し、諸陰に無量の相有って悉く是れを諸苦を分別す」とし、機根については大乘『涅槃經』に基づいて「悉く聲聞と緣覺の知る所に非ずと。」と説示している。

これらの表現は『涅槃經玄義』における無量の四諦の説示内容である「苦集滅道を校計して無量の相有りとは分別す。諸の聲聞、緣覺の知る所に非ず。經の如し。」と同致のものと言える。

³⁶³ 『大正』 vol.38,p09 a22-a23

³⁶⁴ 『大正』 vo.46,p726 a20-a25

従って灌頂の説示した無量の四諦の意義は智顗の説示したものを踏襲したものという事が出来よう。

次に四番目となる一實の四諦に対する記述であるが、灌頂は次のように述べている。

四一實四諦者。解苦無苦而有於實。乃至解滅無滅而有於實。實者非苦非苦因。非苦盡。非苦對。而是一實。乃至滅亦如是。是名一實四諦。具如經。³⁶⁵

(四に一實の四諦とは、苦は無苦にして而も實有りと解し、乃至滅は無滅にして而も實有りと解す。實とは苦に非ず苦の因にも非ず。苦を盡くすに非ず、苦を對するに非ずして而も是れ一實なり。乃至滅も亦た是の如し。是れを一實の四諦と名づく。具には經の如し。)

灌頂は一實の四諦について、苦と無苦や滅と無滅と言うような相對する存在は無く、實も苦や苦の因、苦を盡すものではなく、滅も同様であると述べている。

一實の四諦に対する智顗の文献の記述であるが、『四教義』には

四明無作四諦者。如涅槃經明。約一實諦而辨四諦。即是無作四實。諦明四實不作四故名無作。觀四即得實故名四實諦也。涅槃經云。所言苦者爲無常相。是可斷相。是爲實諦如來之性。非苦非無常非可斷相。是故爲實。虛空佛性亦復如是。無作集滅道諦在下當具引涅槃經此文。即無作四實諦之明說也。若能依經解此四諦。即一實諦。是爲圓教所詮之理。

³⁶⁶

(四に無作の四諦を明かさば、『涅槃經』に明すが如く、一實諦に約せば而も四諦を辨ず。即ち是れ無作の四實なり。諦をもて四實を明かさば、四實は不作の四なるが故に無作と名づく。四を觀ずれば即ち實を得るが故に四實諦と名づくるなり。『涅槃經』に云く、言う所の苦とは無常の相を爲す。是れ斷すべき相なり。是れを實諦如來の性と爲す。非苦、非無常にして斷すべき相に非ず。是の故に實と爲す。虚空の佛性も亦た復た是の如し。無作の集滅道諦は下に在って當に具に『涅槃經』の此の文を引くべし。即ち無作の四實諦の明說なり。若し能く經に依りて此の四諦を解せば即ち一實諦、是れを圓教の所詮の理と爲す。)

とあり、この部分では大乘『涅槃經』の本文を引用する形で無作の四諦の性質を「言う所の苦とは無常の相を爲す。是れ斷すべき相なり。是れを實諦如來の性と爲す。非苦、非無常にして斷すべき相に非ず。是の故に實と爲す。」と説示している。

また『法華玄義』の記述を見ると

³⁶⁵ 『大正』 vol.38,p9 a23-a27

³⁶⁶ 『大正』 vol.46,p726 b05-b13

無作者。迷中輕故從理得名。以迷理故菩提。是煩惱名集諦。涅槃是生死名苦諦。以能解故煩惱即菩提名道諦。生死即涅槃名滅諦。即事而中。無思無念無誰造作故名無作。³⁶⁷（無作とは、中に迷うこと輕きが故に理従り名を得る。迷いを以て理とする故に菩提とし、是の煩惱を集諦と名づけ、涅槃是れ生死を苦諦と名づく。能く解するを以ての故に煩惱即菩提を道諦と名づけ、生死即涅槃を滅諦と名づく。即ち事は而も中、無思、無念にして誰も造作すること無き故に無作と名づくるなり。）

とあり、この部分では無作の意義を「即ち事は而も中、無思、無念にして誰も造作すること無き故に無作と名づくるなり。」と説示している。

『四教義』では無作の四諦の性質を「四實は不作の四なるが故に無作と名づく。」とし、『法華玄義』は「即ち事は而も中、無思、無念にして誰も造作すること無き故に無作と名づくるなり。」と述べて他より造作がないものとしている。

『涅槃經玄義』の記述は「實とは苦に非ず苦の因にも非ず。苦を盡くすに非ず、苦を對するに非ずして而も是れ一實なり。乃至滅も亦た是の如し。」とあって、外からの造作がないことを説示している。

以上の事から、無作の四諦に対する記述の本質的内容は共通であると言えることから、表現こそ異なるが、灌頂は智顗の考えに倣って説示を行ったと考えることができよう。

灌頂はこのように四種の四諦の定義を説示し、さらに先の法身の徳の部分と同様に二つの項目によってその関係を述べて四種の四諦の項目を総括している。

その部分の初めの記述であるが

非離生滅四諦別有一實四諦。即達生滅而是一實四諦。無生無量。亦復如是。一中
有無量。無量中有一。不可思議。不可説示。³⁶⁸
（生滅の四諦を離れて別に一實の四諦が有るに非ず。即ち生滅に達して而も是れ一實の四諦なり。無生無量も亦た復た是の如し。一の中に無量有って無量の中に一有り。思議すべからず、説示すべからず。）

とあり、灌頂は生滅の四諦を離れて一實四諦が個別に存在しないことを例として、四種の四諦が一實（無作）の四諦に相即することを述べ、その本質性を不可思議として説示ができな
いとしている。

二つ目の部分の記述であるが、灌頂は

³⁶⁷ 『大正』 vol.33,p701 a04-a08

³⁶⁸ 『大正』 vol.38,p9 a27-a29

強欲分別令易解故。總唱一實四諦即是名也。取一滅諦即是其體。故勝鬘云。一依者即一滅諦也。道諦以當其宗。取道諦所治以當其用。調御心喜。説此眞諦即名爲教。

雖差別説。只是一無差別法耳。³⁶⁹

(強いて分別し解し易からしめんと欲するが故に、總じて一實の四諦と唱うるは即ち是れ名なり。一滅諦を取るは即ち是れ其の體。故に『勝鬘』に云く。一依は即ち一滅諦なり。道諦を以て其の宗に當つ。道諦の所治を取るを以て其の用に當つ。調御の心喜び、此の眞諦を説くを即ち教と爲す。差別して説くと雖も、只だ是れ一の無差別法なるのみ。)

と述べ、四諦と五重玄義の関係について「一實四諦」を名とし、『勝鬘經』にある

世尊。一依者一切依上。出世間上上第一義依。所謂滅諦。³⁷⁰

(世尊よ。一依とは一切依の上なり。出世間上上に第一義の依なり。所謂滅諦なり。)

という記述を根拠として「一滅諦」を體とし、「道諦」を宗とし、「道諦の所治」を用とし、「眞諦を説く」を教とし、説かれる教は表面上が差別の法であっても本質は一つの無差別法であるとして、四種の四諦の説示を総括している。

4.不生不生について

次に四番目にあたる「不生不生」についてであるが、『涅槃經玄義』の體の部分の中では五つの特徴に数えられるものの、本文中では他の四つのように具体的な記述はなされていない。

灌頂撰で『涅槃經玄義』と関連する文献としては大乘『涅槃經』の注釈書である『涅槃經疏』がある。

そのため、不生不生については『涅槃經疏』の記述より不生不生の意義を窺いたいと思う。『涅槃經疏』における「不生不生」の記述であるが

不生生是本無今有。生不生是本有今無。生生即是三世有法。不生不生即是無有是處。生不生是諸行無常。不生生是生滅法。生生即是生滅滅已。不生不生是寂滅爲樂。不生生是如來證涅槃。生不生是永斷於生死。生死即是生生。若能志心聽常。得無量樂即是不生不生。³⁷¹

³⁶⁹ 『大正』 vol.38,p9a29-b05

³⁷⁰ 『大正』 vol.12,p222 b02-b03

引用文中の「一切依上」とあるが、『大正』の原文には「一切依止」とり、欄外脚注には『宋本』『元本』『明本』および『宮内省図書寮本』に「一切依上」とあるという指摘があり、意味を考慮し、引用文では「一切依上」と改めた

³⁷¹ 『大正』 vol.38,p157,a04-a09

(不生生は是れ本無今有。生不生は是れ本有今無。生生は即ち是れ三世有法。不生不生は即ち是れ無有是處。生不生は是れ諸行無常。不生生は是れ是生滅法。生生は即ち是れ生滅滅已。不生不生は是れ寂滅爲樂なり。不生生は是れ如來の涅槃を證し、生不生は是れ永く生死を斷じ、生死は即ち是れ生生なり。若し能く心を志にして常を聽き、無量の樂を得るは即ち是れ不生不生なり。)

とあり、灌頂は不生不生を「無有是處」と「寂滅爲樂」に当てはめ、「常」を聞いて無量の樂を得ることを不生不生に相当するとしている。

また『涅槃經疏』の別の部分の記述では

生不生是我説即是空。不生生是亦名爲假名。不生不生是亦名中道義云云。³⁷²

(生不生は是れ我説即是空。不生生は是れ亦名爲假名。不生不生は是れ亦名中道義云云。)

とあり、不生不生を中道義としている。

また、別の部分の記述を見ると

初言不生生不可説。即非初難生定是常。生生不可説。非第二難生 定無常。生不生不可説。非其第三自生則失自性故是生不生。不生不生不可説。非其第三自生則失。非其第四生他之難。前云若能生他何不生無漏。故言不生不生不可説。³⁷³

(初めに不生生不可説について言わば、即ち初めの生を定めて是れを常と難ずるに非ず。生生不可説は第二の生を定めて無常を難ずるに非ず。生不生不可説は其の第三は自生に非ず。則ち自性を失うが故に是れ生不生なり。不生不生不可説は其の第四の他を生ずる難に非ず。前に云く、能生の他に生ぜば何ぞ無漏を生ぜざる。故に不生不生不可説と言うなり。)

とある。

上に挙げた不生不生の定義を見ると、「即ち是れ、是の處に有ること無し」「不生不生は是れ寂滅爲樂なり」「不生不生は不可説なり」「不生不生は是れを亦た中道義と名づくる」

とあるため、灌頂は不生不生に対する見解は先に挙げたような見解を持っていたと言える。

不生不生に関する智顗の著作の記述であるが、『四教義』に

³⁷² 『大正』 vol.38,p157,a14-a16

³⁷³ 『大正』 vol.38,p157,b29-c05

四次明用圓教。詮無作四實諦理。無作四實諦理。即是大涅槃經明不生不生義。不生不生既不可説。³⁷⁴

(四に次に圓教の用を明かさば、無作の四實諦の理を詮ず。無作の四實諦の理は、即ち是れ『大涅槃經』に不生不生の義と明かす。不生不生はもとより不可説なり。)

とあり、この部分では圓教の無作の四實諦と不生不生在結び付けられ、大乘『涅槃經』に不生不生の義が説示されているとした上で、不生不生の不可説であるとされている。

『涅槃經疏』では不生不生は中道義や不可説のものとされ、『四教義』には中道義は圓教の理と共に不可説であること説示されていることから『涅槃經疏』と『四教義』の記述は一致すると言える。

また、『法華玄義』を見ると

佛界相性は亦名中道義。(中略) 佛界相性は即ち寂滅爲樂。又生滅滅已寂滅爲樂。即是別教相性。即ち生滅仍是寂滅不待滅已方稱爲樂。是爲圓教佛界相性云云。³⁷⁵

(佛界の相性を是れ亦た中道義と名づく。(中略) 佛界相性は即ち是れ寂滅を樂と爲す。

又、生滅は已に滅して寂滅を樂を爲すとは、即ち是れ別教の相性なり。生滅に即し仍りて是れ寂滅なり。滅し已るを待たずして方に稱して樂と爲す。是を圓教の佛界の相性と爲すと云云。)

とある。

『法華玄義』では佛界の相性が中道義であると定義し、中でも圓教における佛界の相性は「即ち生滅に仍て是れを寂滅とするは、滅を待たずして已に稱してまさに樂と爲す」とされており、生滅と寂滅が相即した状態を樂と述べている。

『涅槃經疏』では不生不生は中道義であると説示されており、性質として寂滅爲樂もこの中で説かれている。

灌頂の説示する不生不生の意義のうち、中道義と不可説は智顗の説示したものを踏襲したものであるが、中道義と寂滅爲樂は『法華玄義』のみ共通することであるため、この部分に関しては灌頂独自のものである可能性があることを考えなければならないであろう。

³⁷⁴ 『大正』 vol.46,p727 a8-a10

³⁷⁵ 『大正』 vol.33,p695,c19-c26

5.正性について

五種類のうちの最後にあたる正性についてであるが、本文中の記述は次のようにある。

五約正性者。性有五種。謂正性。因性。因因性。果性。果果性。正性者。非因非因因。非果非果果。是名正性。因性者。十二因縁。因因性者十二因縁所生智慧。果性者三藐三菩提。果果性者大般涅槃。今且約一事論之。五陰下所以。即正因佛性。五陰即因性。觀五陰生智慧。是因因性。此智慧増成是果性。智慧所滅是果果性。於陰既然。餘一切法亦爾。³⁷⁶

(五に正性に約すとは、性に五種有り。謂く正性、因性、因因性、果性、果果性なり。正性とは、因に非ず因因にも非ず。果に非ずして果果にも非ず。是れを正性と名づく。因性とは十二因縁。因因性とは十二因縁所生の智慧、果性とは三藐三菩提。果果性とは大般涅槃なり。今、且く一事に約して之を論ざば、五陰の下の所以、即ち正因佛性。五陰は即ち因性、五陰を觀じて智慧を生ず、是れ因因性なり。此の智慧を増成するは是れ果性。智慧の滅する所は是れ果果性なり。陰も既に然り。餘の一切法も亦た爾り。)

灌頂は正性を「正性」「因性」「因因性」「果性」「果果性」の五種類に分類し、正性を正因佛性としたうえでそれ以外の四つの性それぞれの性質と因果関係を説示している。

この記述に係する智顗の著作の記述は『法華文句』の中に

佛性有五。正因佛性通亘本當。縁了佛性種子本有非適今也。果性果果性定當得之。³⁷⁷
(佛性に五有り。正因佛性は通じて本・當に亘り、縁了佛性は種子本有にして今に適まるに非ざるなり。果性と果果性は定んでまさにこれを得べし。)

とあって、五種佛性と三因佛性が組み合わされる形で説示されている。

また先行研究において、灌頂は五性について三因佛性と組み合わせて理解しているとの指摘がすでになされていることから³⁷⁸、この部分は智顗の説示したものを土台にしたと考えることが出来よう。

五性は上のように説示され、この項目の総括部分は先の項目と同様に二つの視点より述べられている。

一つ目の部分であるが

³⁷⁶ 『大正』 vol.38,p9 b05-b13

³⁷⁷ 『大正』 vol.34,p140 c09-c11

³⁷⁸ 藤井(1987, p124)を参照のこと

當知。五性亦非條別。即一而五。即五而一。一而不混五。五而不離一。不可思議。不可説示。³⁷⁹

(當に知るべし、五性は亦た條が別に非ざることを。即ち一にして而も五、即ち五にして而も一なり。一にして而も五は混ざらず、五にして而も一と離れず。思議すべからず、説示すべからず。)

とあって、先の項目と同様に五性が相即し、思議すべきものでもなく、説示するものではないとしている。

二番目の項目は

強欲分別令易解故。指果果性爲名。指正性爲體。指因因性果性爲宗。指因性爲用。作此分別五性爲教。雖復分別。只是一法更無差別。³⁸⁰

(強いて分別し解し易からしめる故に、果果性を指して名と爲し、正性を指して體と爲し、因因性と果性を指して宗と爲し、因性を指して用と爲し、此の分別を作して五性を教と爲す。復た分別すと雖も、只だ是れ一法にして更に差別無し。)

と述べ、先の部分と同様に五重玄義を以て五性を解釈し、「果果性」を名、「正性」を體、「因因性」と「果性」を宗、「因性」を用、分別した上の五性を教と定義し、これら五性は分別はあれども本質は一つであることを説示して、この章を結んでいる。

以上、灌頂が説示する涅槃の體について『涅槃經玄義』の本文と智顗の著作の記述を対比させる形で内容を概観し、検討を行った。

體について言及されている部分は『四教義』『維摩經玄疏』といった智顗親撰の文献及び『法華玄義』『摩訶止観』などの智顗述・灌頂筆の文献と本文中に用いられた語句とその解釈はほぼ同じものであった。

しかし、本文中のわずかな部分で智顗親撰の文献に語句の用法例や解釈がなく、智顗述・灌頂筆の文献のみにある語句の用法例などが見られた部分もあった。

執筆態度や本論に於いて検討した内容からは、先に触れた「序文」や「名」の部分における内容と同様に、「體」の部分における灌頂の理解は、大部分が智顗の著作に準ずる形のものであったと考えることは可能である。

そのことから、「體」について限定すれば灌頂の大乘『涅槃經』に対する理解は智顗の著作を土台としていと考えられるため、大部分は智顗の考えに依ったと考えられる。

しかし、わずかな部分で思想の混入や援用の指摘がある『法華玄義』等と同じ語句の用法や解釈が見られるため、その部分にだけ灌頂の独自性が表れている可能性が考えられよう。

³⁷⁹ 『大正』 vol.38,p9 b13-b15

³⁸⁰ 『大正』 vol.38,p9 b15-b18

第4節 「宗」について

第1項 序文の三つの語句と「宗」「體」について

灌頂は『涅槃經玄義』の序文の中において、涅槃の「宗」について

常住不變。恒安清涼。不老不死以當其宗。³⁸¹

(常住不變、恒安清涼、不老不死を以て其の宗に當つ。)

と述べ、「常住不變」「恒安清涼」「不老不死」の語句を「宗」の特徴に当てている。

これらの語句に対する言及は『涅槃經玄義』の本文中において、序文以外では見られないが、智顗の著作中より先の語句を用いた記述を見ると、『法華玄義』に

若修諸法對治之門。所謂常無常。恒非恒。安非安。爲無爲。斷不斷。涅槃非涅槃。増上非増上。常樂觀察諸對治門。助開實相也。³⁸²

(諸法對治の門を修するが若きは、所謂常無常、恒非恒、安非安、爲無爲。斷不斷、涅槃非涅槃、増上非増上なり。常に樂いて諸の對治の門を觀察し、實相を助開するなり。)

とあって、「恒非恒」と表現が見られるが、涅槃と直接結びつけられてはいない。

また、『法華文句』では

三諸龍娛樂時金翅鳥入宮。搏撮始生龍子食之。怖懼熱惱。此池無三患。若鳥起心欲往即便命終。故名無熱惱池也。本住清涼常樂我淨。迹處涼池。³⁸³

(三に諸龍は娛樂する時に金翅鳥が宮に入り、始めて生まれし龍の子を搏撮し之を食う。怖懼して熱惱す。此の池は三患無く、若し鳥が心を起こして往かんと欲さば即ちに命終す。故に無熱惱池と名づくなり。本は清涼常樂我淨に住し、迹に涼池に處す。)

とあり、諸龍が住む「無熱惱池」の定義として「清涼」と「常樂我淨」が用いられ、涅槃と結び付けられた表現が見られる。

また、『摩訶止観』では

³⁸¹ 『大正』 vol.38,p01 b26-b27

³⁸² 『大正』 vol.33,p787 c07-c09

³⁸³ 『大正』 vol.34,p24 c23-c27

寶性論云。常即不生。恒即不清淨即不病。不變即不死。³⁸⁴

(『寶性論』に云く、常は即ち不生、恒は即ち不清淨にして即ち不病、不變は即ち不死なり。)

とあり、『寶生論』を引用する形で「常」が不生であり、「恒」は不清淨でありながら「不病」、「不變」は不死である解釈されている。

『涅槃經玄義』に具体的な定義が説示されていないが、智顗の著作においては「宗」と直接結び付く表現はないものの、先の三つの語句は「常」や「不變」といったものに結びつけられているため、灌頂は智顗著作に根拠を求めたとも考えられるであろう。

ところで、灌頂は序文で「宗」の三つの象徴とも言える語句を挙げたが、それらに対する具体的説明を序文の段階では行っていない。灌頂は「宗」の章において、どのような見解を示しているのだろうか。

「宗」の始めの部分で、灌頂は

第三明涅槃宗者。有人言。宗體不異。是義不然。何者。若論至理二即不二。不二即二。

此則宜然。若論名事。不二不可爲二。二不可爲不二。既立宗體。寧得是同。³⁸⁵

(第三に涅槃の宗について明かさば、有る人言わく、宗體は異ならずと。是の義は然らず。何となれば、若し至理を論ぜば二にして即ち不二。不二にして即ち二なれば此れ則ち宜しく然るべし。若し名と事を論ぜば、不二にして二と爲すべからず。二にして不二爲すべからず。既に宗體を立つとは、寧ろ是れ同じきを得んや。)

と述べている。

この部分は「宗」と「體」の関係について言及したものであるが、灌頂は「宗」「體」を不異とする有る人の説を「是の義は然らず」とし、涅槃の宗と體が不二の存在であるという見解に異議を示し、「名」と「事」の関係も言及している。

宗と體の関係に対する智顗の著作の記述であるが、『維摩經玄疏』には

第一分別宗體不同者即爲二意。一先覈宗體不異。二正明宗體不同。³⁸⁶

(第一に宗體の不同を分別せば即ち二意と爲す。一には先の宗體の不異を覈べ、二には正しく宗體が異なることを明かす。)

とあり、智顗は『維摩經玄疏』において「宗」と「體」の不同を分別し、二つの意があるとされた上で、「宗」と「體」が不同であることを説示している。

³⁸⁴ 『大正』 vol.46,p85 a27-a28

³⁸⁵ 『大正』 vol.38,p9 b20-b23

³⁸⁶ 『大正』 vol.38,p559 b01-b02

また『法華玄義』の記述を見ると

前明宗就。宗體分別。使宗體不濫。今論於用就宗用分別。使宗用不濫。³⁸⁷

(前に宗に就いて明かすに、宗體に就いて分別し、宗體を濫ぜざらしむ。今用を論ずるに宗用について分別し、宗用を濫ぜざらしむ。)

とあり、智顗は「宗」と「體」の分別について「宗體を濫ぜざらしむ。」として、分別する意志があることを示し、「宗」と「用」の関係も同様であることを説示している。

『法華玄義』と『維摩經玄疏』は共に一經の玄旨を説示することを目的とした文献であり、その両書は宗體を不二とせず分別する意志があることを説示している。

『涅槃經玄義』及び『法華玄義』『維摩經玄疏』はそれぞれの經典の玄旨を説示することを目的とし、「宗」と「體」の関係も同様のものとなっている。

『涅槃經玄義』における「宗」と「體」の関係について、灌頂は「有る人」³⁸⁸の説を「是の義は然らず」とし、両者の関係については、智顗の説に倣っている。

そのことから、灌頂は「宗」と「體」を一体とする「有る人」の説を批判的に扱っていたと考えられよう。

第2項 三種の宗要

「宗」と「體」の関係に対する言及に続いて、灌頂は「宗」について次のように論を展開している。

宗者要也。修行喉襟莫過因果。此經明因略有三種。一破無常修常。如哀歎品以常樂我斥諸比丘無常。苦。無我。虛偽不眞。宜應捨離。今當爲汝說勝三修。此是破無常修於常。能得常果顯於非常非無常。煩惱爲薪。智慧爲火。以是因縁。成涅槃食。令諸弟子。悉皆甘嗜。劣三修是煩惱薪。勝三修是智慧火。非常非無常。是涅槃食。四衆安住祕密藏中。即是甘嗜。又云。如來體之。是故爲常。體者履也。履而行之。法常故佛亦常。亦是法非常非無常故。佛亦非常非無常也。³⁸⁹

(宗とは要なり。修行の喉襟は因果に過ぐる事莫し。此の經は因を明かすに略して三種有り。一に無常を破して常を修す。哀歎品に常樂我を以て諸の比丘の無常、苦、無我をは虚偽にして眞ならず、宜しく應に捨離すべしと斥け、今當に汝が爲に勝の三修を説かんとするが如し。此は是れ無常を破して常を修するは能く常の果を得て非常非無常を顯す。煩惱を薪と爲し、智慧を火と爲し、是の因縁を以て涅槃の食を成じ、諸の弟子をして悉く皆甘嗜せしむるなり。劣の三修は是れ煩惱を薪とし、勝の三修は是

³⁸⁷ 『大正』vol.33,p796 c06

³⁸⁸ 「有る人」は嘉祥大師吉藏であり、『涅槃經玄義』の有る人と始まる部分は吉藏の著作からの援用と先行研究で指摘がある。(河村 1985,p224-225 を参照のこと)

³⁸⁹ 『大正』vol.38,p9 b23-c05 (襟の旁は正式にはしめすへんである)

れ智慧を火とす。非常非無常は是れ涅槃の食にして、四衆は祕密藏の中に安住す。即ち是れ甘嗜なり。又云く。如來は之を體し、是の故に常と爲す。體とは履なり。履て而も之を行ず。法が常の故に佛も亦た常なり。亦た是れ法は非常非無常の故に佛も亦た非常非無常なり。)

この記述では「宗」には「要」の意があることを述べ、修行の喉襟が「因果」であるとした上で、大乘『涅槃經』哀歎品にある

汝等比丘。云何而言有我想者。憍慢貢高流轉生死。汝等若言我亦修習無常。苦。無我等想。是三種修無有實義。我今當說勝三修法。³⁹⁰

(汝等比丘よ。云何ぞ而も我想有りとは、憍慢・貢高にして生死に流轉すと言うや。汝等が若し我れも亦た無常・苦・無我等の想を修習すと言わば、是の三種の修に實義有る事無し。我れは今まさに勝の三修法を説かん。)

という記述を根拠とし、勝の三修と劣の三修の存在があることを説示している。

また灌頂は、無常を破して常を修することにより、常の果の獲得と非常非無常の顯現があると共に、如來は勝の三修法を体得しているが故に「常」であり、また法と佛が共に常であることを述べて、両者の本質は非常非無常であることを述べている。

三修や常の意義に対する智顗著作中の記述であるが、『四教義』の中に

不生即空。空即法性。法性非常非無常。即破常無常倒。是真無常義名心念處。³⁹¹

(不生は即ち空、空は即ち法性なり。法性は常に非ずして無常に非ず。即ち常無常の倒を破すは、是れ眞の無常の義にして心念處と名づくるなり。)

という記述が有り、法性が非常非無常とされ、常・無常の倒を破すことが眞の無常の義であることが説示されている。

また『四教義』の別の部分の記述には

二乘所得名曰無常。諸佛所得是則名常。亦名證法。是爲實諦。如來之性不名爲諦。能滅煩惱。非常非無常。不名證知。常住無變。是故名實諦。虛空佛性亦復如是。³⁹²

(二乗が得る所を名づけて無常と曰い、諸佛が得る所を是れ則ち常と名づく。亦た法を證するを名づけて是れを實諦と爲す。如來の性を諦と爲すも、能く煩惱を滅すると名づけず。非常非無常を知を證するとは名づけず。常住無變は是の故に實諦と名づく。)

³⁹⁰ 『大正』 vol.12,p617 a24-a27

³⁹¹ 『大正』 vol.46,p749 b26-b28

³⁹² 『大正』 vol.46,p755,b17-b21

虚空の佛性も亦た復た是の如し。)

とあり、二乗が得る所は「無常」で、諸佛が得る所のものを「常」とし、如来の性を「諦」としながらも、それが煩悩を滅するものではなく、また「非常非無常」そのものは法を証するものではないと説示されている。

また、別の部分の記述では

所言道者能斷煩惱。亦常。亦無常。是可修法。是名實諦。如來非道能斷煩惱。非可修法常住不變。是爲實諦。虚空佛性亦復如是。³⁹³

(言う所の道とは能く煩悩を斷ず。亦た常、亦た無常なり。是の法を修すべきを是れ實諦と名づく。如來は道に非ずして能く煩悩を斷じ、法を修すべきに非ずして常住不變なり。是を實諦と爲す。虚空の佛性も亦た復た是の如し。)

とあり、如来そのものは「道」とはしていないが、常住不變及び実諦として扱われているため『四教義』では法性の性質を「非常非無常」としながらも、それ自体が煩悩を破るものではなく、また如来を常住不變及び実諦とみなしていると言える。

また、『摩訶止観』では

問。三徳四徳其意云何。答。通論三徳一一皆常樂我淨。大經云。諸佛所師所謂法也。以法常故諸佛亦常。法即法身。佛即般若解脫。故作通解也。³⁹⁴

(問う、三徳と四徳の其の意はいかん。答う、通じて論ぜば三徳は一、一は皆常樂我淨なり。『大經』に云く、諸佛の師とする所は所謂法なり。法、常なるを以ての故に諸佛も亦た常なり。法は即ち法身、佛は即ち般若と解脫。故に通解を作すなり。)

とあり、大乘『涅槃經』の記述を本にして、「法」が常であるが故に諸仏も常であると智顗は説示している。

『涅槃經玄義』では「法、常なるが故に佛も亦た常なり。亦た是れ法は非常非無常の故に佛も亦た非常非無常なり。」とあり、『摩訶止観』にある記述と非常に類似した表現が見られるが、『涅槃經玄義』には「亦た是れ法は非常非無常の故に佛も亦た非常非無常なり。」とあるため、智顗の文献では触れられていない部分にまで言及がされているとも言えよう。

また、三修の対する記述について見てみると『摩訶止観』では

淨名云。於食等者於法亦等。於法等者於食亦等。煩惱爲薪智慧爲火。以是因縁成涅槃食。令諸弟子悉皆甘嗜。³⁹⁵

³⁹³ 『大正』 vol.46,p755 b21-b24

³⁹⁴ 『大正』 vol.46,p755 b17-b18

³⁹⁵ 『大正』 vol.46,p42,a26-a29

(『淨名』に云く、食等しきに於いては法に於いても亦た等し。法に於いて等しき者は食に於いても亦た等し。煩惱を薪と爲して智慧を火と爲す。是の因縁を以て涅槃の食を成じ、諸の弟子をして悉く皆甘嗜せしむるなり。)

とあり、「煩惱を薪と爲して智慧を火と爲す。是の因縁を以て涅槃の食を成じ、諸の弟子をして悉く皆甘嗜せしむるなり。」という表現が見られるが、これは『涅槃經玄義』の記述と同じ内容のものが見られる。

また『法華玄義』では

如法華三周說法。斷眞聲聞咸歸一實。後開近顯遠明菩薩事。涅槃亦爾。先勝三修斷眞聲聞。入祕密藏。後三十六問明菩薩事也。³⁹⁶

(『法華』の如きは三周に法を説き、聲聞を斷眞して咸く一實に歸す。後に開近顯遠して、菩薩の事を明かす。『涅槃』も亦た爾り。先に勝の三修もて斷眞し、祕密藏に入らしめ、後に三十六問もて菩薩の事を明かすなり。)

とあり、勝の三修の法によって斷眞された後に、聲聞が祕密藏に入るという記述が見られる。

『摩訶止觀』の記述は『涅槃經玄義』の涅槃の食に関する記述とほぼ同じ内容のものであるが、『摩訶止觀』の記述の中には三修の勝劣に対する言及はない。

それに対して『法華玄義』の記述は勝の三修と入祕密藏に対して言及したもので、『涅槃經玄義』における記述と類似したものである。

三修について言及している部分がある『摩訶止觀』と『法華玄義』の両書は『涅槃經玄義』と内容が類似しているが、三修の勝劣については『法華玄義』のみが言及している。

『法華玄義』は先行研究に於いて灌頂の自身の思想が混入しているという疑義が指摘されており³⁹⁷、『摩訶止觀』に記述が見られず、『法華玄義』のみが『涅槃經玄義』の記述内容と共通しているこの部分は、灌頂の独自性が現れた可能性も考えられるのである。

続いて灌頂は、『涅槃經玄義』の本文において「常」に対する見解を次のように述べている。

問。初爲純陀直說一常。次明常住二字。次斥諸比丘云勝三修。何意増減。答。皆是今昔相對。昔說四非常。總是一無常。今論四德總是一常。舉總常破總無常耳。昔說生死無常。而復流動。今以常破生死。以住破流動。故舉二字。以破二耳。諸比丘置事緣理。但修三想。今舉勝理破劣理但用三修。云云。³⁹⁸

(問う。初めに純陀の爲に直に一の常を説き、次に常住の二字を明かし、次に諸の比丘

³⁹⁶ 『大正』 vol.33,p809 a04-a07

³⁹⁷ 張堂 (2007,p41-56)

³⁹⁸ 『大正』 vol.38,p09 a05-a12

を斥けて勝の三修を云う。何の意にて増減するや。答う。皆是れ今昔相對す。昔、四非常を説くも總じて是れを一の無常なり。今、四徳を論ざば總じて是れ一の常、總の常を擧げて總の無常を破するのみ。昔、生死無常を説き而も復た流動す。今、常を以て生死を破し、住を以て流動を破す。故に二字を擧げ、二を破するのみ。諸の比丘は事を置いて理を縁じて但だ三想を修し、今は勝理を擧げて劣理を破し但だ三修を用う。云云。）

この部分で灌頂は、大乘『涅槃經』純陀品の

爾時世尊。一切種智。無上調御告純陀曰。善哉善哉。我今爲汝除斷貧窮。無上法雨雨汝身田。令生法芽。汝今。於我欲求壽命。色。力。安樂。無礙辯才。我當施汝常命。色。力。安。無礙辯。何以故。純陀。施食有二果報無差。何等爲二。一者受已得阿耨多羅三藐三菩提。二者受已入於涅槃。我今。受汝最後供養。令汝具足檀波羅蜜。³⁹⁹
(爾の時に世尊・一切種智・無上調御は純陀に告げて曰わく。善哉善哉、我は今汝が爲に貧窮を除斷し、無上の法雨を汝が身田に雨らして、法芽を生ぜしめん。汝は今、我に壽命と、色と、力と、安樂と、無礙辯才とを求めんと欲すれば、我れは當に汝に常の命、色、力、安、無礙辯を施すべし。何を以ての故に。純陀よ、施食に二の果報有りて差無し。何等を二と爲すや。一には受け已りて阿耨多羅三藐三菩提を得、受け已りて涅槃に入る。我は今、汝の最後の供養を受け、汝をして檀波羅蜜を具足せんと。)

という記述の中に有る「我れは當に汝に常の命、色、力、安、無礙辯を施すべし。」という部分の「常」を一の常と挙げ、同じ純陀品の

爾時文殊師利法王子讚純陀言。善哉善哉。善男子。汝今。已作長壽因縁。能知如來是常住法。不變異法。無爲之法。汝今。如是善覆如來有爲之相。如被火人爲慚愧故以衣覆身。以是善心生忉利天。復爲梵王。轉輪聖王。不至惡趣。常受安樂。⁴⁰⁰
(爾の時に文殊師利法王子は純陀を讚めて言わく。善哉善哉、善男子よ。汝は今、已に長壽の因縁を作せり。能く如來は是れ常住の法、不變異の法、無爲の法と知れり。汝は今、是の如く善く如來の有爲の相を覆うこと、火を被る人が慚愧の爲の故に衣を以て身を覆い、是の善心を以て忉利天に生じ、復た梵王・轉輪聖王となり、惡趣に至らず、常に安樂を受くるが如し。)

という記述にある「能く如來は是れ常住の法、不變異の法、無爲の法と知れり。」のうちの「常住の法」の「常住」を二字、先に挙げた勝の三修を三字とみなし、純陀品の中で一字、

³⁹⁹ 『大正』 vol.12,p611 b25-c03

⁴⁰⁰ 『大正』 vol.12,p614 a10-a14

二字、三字と数が変化することに対して自ら疑問を投げかけている。

その疑問に対し灌頂は、「今、四徳を論ざば總じて是れ一の常、總の常を擧げて總の無常を破するのみ。昔、生死無常を説き而も復た流動す。今、常を以て生死を破し住を以て流動を破す。故に二字を擧げ、二を破するのみ」と述べて四無常偈を一の無常、涅槃の四徳を一の常として、常によって無常と生死を破し、住によって生死の流動を破すると共に常住の二字によって無常の二を破するという見解を示し、答えとしている。

この部分に関連する智顗著作の記述であるが、『摩訶止観』では

問。三徳四徳其意云何。答。通論三徳一。一皆常樂我淨。大經云。諸佛所師所謂法也。以法常故諸佛亦常。法即法身。佛即般若解脫。故作通解也。⁴⁰¹

(問う。三徳と四徳の其の意はいかん。答う。通じて論ぜば三徳は一、一皆常樂我淨なり。『大經』に云く、諸佛の師とする所は所謂法なり。法、常なるを以ての故に諸佛も亦た常なり。法は即ち法身、佛は即ち般若と解脫。故に通解を作すなり。)

とあって、涅槃の三徳は、その一つ一つがそれぞれ四徳であると説示している。

また、『法華玄義』では

又涅槃偈云。諸行無常。是生滅法。生滅滅已。寂滅爲樂。六道相性即是諸行。二乗通教相性即是無常。⁴⁰²

(又『涅槃』の偈に云く、諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅爲樂と。六道の相・性は即ち是れ諸行、二乗通教の相・性は即ち是れ無常なり。)

と述べ、六道の相・生を「諸行」として当てはめ、二乗の相・性を「無常」に当てている。

また『四教義』では

二乗所得名曰無常。諸佛所得是則名常。⁴⁰³

(二乗の得る所を名づけて無常と曰い、諸佛の得るところを是れ則ち常と名づく。)

と述べて、二乗が得るところが無常であり、諸仏が得るところを常と説示している。

上に挙げた智顗著作の記述では二乗の性質として「無常」が掲げられているため、『涅槃經玄義』における今昔相對の定義は智顗著作によるものと言うことが出来よう。

二乗や三蔵教の勝劣に関する記述であるが、『四教義』では

⁴⁰¹ 『大正』 vol.46,p23 b26-b29

⁴⁰² 『大正』 vol.33,p695 c20-c22

⁴⁰³ 『大正』 vol.46,p755 b17-b18

因別者。無礙金剛之因也。果別者。解脫涅槃四德異二乘也。⁴⁰⁴

(因の別とは、無礙金剛の因なり。果の別とは、解脫と涅槃の四徳が二乗と異なるなり。)

とあり、特に因果のうちの「果」の部分で二乗と異なる部分が有ることが示されている。
また別の部分の記述では

菩薩觀無量生滅四諦。調心異於二乘。觀無量無生滅四諦。斷界內結異於二乘。觀如來藏
無量四諦之理。雖非即是無作。而二乘亦不聞其名。⁴⁰⁵

(菩薩が無量生滅の四諦を觀ぜば、調心は二乗と異なる。無量無生滅の四諦を觀ぜば、
界内の結を斷ずること二乗と異なる。如來藏無量の四諦の理を觀ずるは、即ち是れ無
作に非ずと雖も、而も二乗は亦た其の名を聞かず。)

とあり、菩薩と二乗における「四諦」の差異は説示されているが、この記述においては二乗
を「劣」ということを強調する記述は見られない。

また、勝の三修については大乘『涅槃經』純陀品に

我者即是佛義。常者是法身義。樂者是涅槃義。淨者是法義。汝等比丘。云何而言。有我想
者憍慢貢高流轉生死。汝等若。言我亦修習無常苦無我等想。是三種修無有實義。我今
當説勝三修法。⁴⁰⁶

(我とは即ち是れ佛の義なり。常とは是れ法身の義なり。樂とは是れ涅槃の義なり。淨
とは是れ法の義なり。汝等比丘、云何んぞ而も我想有りとは憍慢貢高にして生死に流
轉すと言うや。汝等が若し、我れも亦た無常、苦、無我の等の想を修習せんと云わば、
是の三種の修に實義有ること無し。我れは今、當に勝の三修法を説くべし。)

とあり、比丘らの三修に対する形で「勝三修法」の語が用いられているが、大乘『涅槃經』
本文では比丘たちの認識や三修を劣とは明確に断じてはいない。

二乗の勝劣に対する智顗の見解は、先行研究に於いて『法華玄義』本文中の灌頂の思想混
入が疑われ、その部分は大乗と小乗の勝劣を述べた部分と指摘がある。⁴⁰⁷

『涅槃經玄義』の記述は二乗を劣と明確に記述しているが、智顗の親撰文献では二乗を
「劣」とする記述は見られず、大乘『涅槃經』の本文においても二乗を「劣」とする記述は
見られない。

先に挙げた先行研究による指摘や智顗の親撰文献等の状況から考えると、灌頂は大乘『涅槃

⁴⁰⁴ 『大正』 vol.46,p722 b02-b03

⁴⁰⁵ 『大正』 vol.46,p753,b16-b19

⁴⁰⁶ 『大正』 vol.12,p617,a23-a27

⁴⁰⁷ 張堂 (2007,p41-56)

槃經』本文に基づき、さらに智顗の著作に説示される内容を根底としながらも、二乗の勝劣を説示する部分では二乗を劣とする見解を示していることから、この部分は灌頂の独自性が現れた部分と考えることが出来よう。

次に灌頂は涅槃の三種の因のうち、二番目を『涅槃經玄義』で次のように述べている。

二者以大涅槃心。修從淺至深次第行學。如聖行中專行五行。初謂戒定慧。居家如牢獄。梵行若虛空。從頭至足。其中唯有髮毛。爪。齒。大小腸。胃。觀察八苦五盛陰等。次解苦無苦而有眞諦。次分別校計苦集滅道。無量無邊。次非苦。非集。非道。非滅而有實諦。廣説如經。修是行已。得二十五三昧住大涅槃。況出諸佛功德。不復可説。當知。淺至深。成因克果。顯非因非果。始終。莫不以常爲宗。⁴⁰⁸

(二には大涅槃心を以て、淺從り深に至るを修して次第に行學す。聖行の中の専ら五行を行ずるが如し。初めに戒定慧を謂う。居家は牢獄の如く、梵行は虚空の若く。頭從り足に至り、其の中に唯だ髮毛、爪、齒、大小腸、胃有って、八苦五盛陰等を觀察す。次に苦の苦無きを解せば而も眞諦有り。次に苦集滅道を分別校計せば、無量無邊なり。次に非苦、非集、非道、非滅にして而も實諦有り。廣く説くこと經の如し。是の行を修し已り、二十五三昧を得て大涅槃に住す。況んや諸佛の功德を出ださば、復た説くべからず。當に知るべし。淺より深に至り、因を成じて果を克す。非因非果を顯し、始終、常を以て宗と爲さざること莫し。)

この記述の根拠となる部分であるが大乘『涅槃經』聖行品の本文を見ると

居家迫迮猶如牢獄。一切煩惱由之而生。出家閑曠猶如虛空。一切善法因之增長。

若在家居不得盡壽淨修梵行。⁴⁰⁹

(居家の迫り迮きことな牢獄の如し。一切煩惱は之れに由りて生じ、出家は閑曠なることな虚空の如し。一切善法は之れに因りて增長す。若し家に居することならば壽が盡きるまで梵行を淨修することを得ず。)

とあり、この部分は『涅槃經玄義』の「居家は牢獄の如く、梵行は虚空の若く。」という部分と同じであることから、灌頂はこの部分より引用したと考えられる。

また、聖行品の他の部分を見ると

⁴⁰⁸ 『大正』 vol.38,p9 c12-c21

⁴⁰⁹ 『大正』 vol.12,p673 c06-c08

復次善男子。菩薩摩訶薩聖行者。觀察是身從頭至足。其中唯有髮毛爪齒不淨垢穢。皮。肉。筋。骨。脾。腎。心。肺。肝。膽。腸。胃。生熟二臟。大小便利。涕唾。目淚。肪膏。腦膜。骨髓。膿血。腦骸諸脈。菩薩如是專念觀時。誰有是我。我爲屬誰。住在何處。誰屬於我。⁴¹⁰

(復た次に善男子よ。菩薩摩訶薩の聖行とは、是の身の頭従り足に至りし、其の中に唯だ髮毛爪齒の不淨の垢穢、皮、肉、筋、骨、脾、腎、心、肺、肝、膽、腸、胃、生熟の二臟、大小便利、涕唾、目淚、肪膏、腦膜、骨髓、膿血、腦骸の諸脈有るを觀察す。菩薩、是の如く専ら念じ觀ずる時、誰に是の我有らんや。我は誰に屬すと爲すや。何れの處に在って住むや。誰に我は屬するや。)

とあるが、この記述は『涅槃經玄義』の「頭従り足に至り、其の中に唯だ髮毛、爪、齒、大小腸、胃有って、八苦五盛陰等を觀察す。」と内容がほぼ同じものである。

また『涅槃經玄義』にある「次に苦の苦無きを解せば而も眞諦有り。」については大乘『涅槃經』聖行品の本文中に

聲聞緣覺有苦。有苦諦而無眞實。諸菩薩等解苦無苦。是故無苦而有眞實。⁴¹¹

(聲聞緣覺に苦有り。苦諦有りて而も眞實無し。諸の菩薩等は苦の無苦なるを解す。是の故の苦は無くして而も眞實有り。)

とあり、特に「是の故の苦は無くして而も眞實有り。」という記述は『涅槃經玄義』の記述と意義が通じていることから、『涅槃經玄義』の記述は大乘『涅槃經』に由来するものと考えられる。

また『涅槃經玄義』の「次に苦集滅道を分別校計せば無量無邊なり。」の部分については大乘『涅槃經』聖行品の本文中に

苦者所謂無量諸苦。集者所謂無量煩惱。滅者所謂無量解脫。道者所謂無量方便。⁴¹²

(苦は所謂無量の諸の苦。集は所謂無量の煩惱。滅は所謂無量の解脫。道は所謂無量の方便なり。)

とあり、苦集滅道と無量無邊の関係が説示されていることから、この部分も『涅槃經玄義』

⁴¹⁰ 『大正』 vol.12,p675 b10-b15

引用文中の「生熟二臟」と「膿血腦骸」という部分であるが、『大正』の原文には「生熟二臟」、「膿血腦骸」とあり、『大正』の欄外注記には『明本』および『元本』に「臟」、「宋本』『元本』『明本』には「骸」という指摘があることから、意味を考慮し、引用文中では「生熟二臟」、「膿血腦骸」改めた。

⁴¹¹ 『大正』 vol.12,p682 c8-c10

⁴¹² 『大正』 vol.12,p685 b10-b12

の記事の由来とも考えられる。

「次に非苦、非集、非道、非滅にして而も實諦有り。」という記述については大乘『涅槃經』迦葉菩薩品に

文殊師利。所言苦者爲無常相。是可斷相是爲實諦。如來之性非苦非無常非可斷相。是故爲實。虚空佛性亦復如是。⁴¹³

(文殊師利よ、言う所の苦とは無常相を爲す。是れ斷すべき相なり。是れ實諦と爲す。如來の性は苦に非ず、無常に非ずして斷すべき相に非ず。是の故に實と爲す。佛性も亦た復た是の如し。)

とあり、「苦」を例として非苦と實の関係が明示されていることから、『涅槃經玄義』の記事の由来と考えられる。

さらに智顗の文献の関連記述を見れば『四教義』に

次若發眞見一實諦。證無作四聖諦。即是聖行滿位。無畏地得二十五三昧。能破二十五有名歡喜地。五行具足。而說十功德者。恐此表住大涅槃十地之功德也。過此明住大涅槃。即是妙覺地也。⁴¹⁴

(次に若し眞を發して一實諦を見れば、無作の四聖諦を證す。即ち是れ聖行の滿位、無畏地にして二十五三昧を得て、能く二十五有を破すを歡喜地と名づく。五行具足し、而も十功德を説くとは、恐らく此れ大涅槃十地の功德に住するを表すなり。此れを過ぎて大涅槃に住するを明かすは即ち是れ妙覺地なり。)

とある。

この記述の中に有る「若し眞を發して一實諦を見れば、無作の四聖諦を證す。即ち是れ聖行の滿位、無畏地にして二十五三昧を得て、能く二十五有を破すを歡喜地と名づく。五行具足し、而も十功德を説くとは、恐らく此れ大涅槃十地の功德に住するを表すなり。」という部分であるが、『涅槃經玄義』には「是の行を修し已り二十五三昧を得て大涅槃に住す。況んや諸佛の功德を出ださば、復た説くべからず。」とあり、両者の内容は類似している。

先に挙げた大乘『涅槃經』の本文と『涅槃經玄義』の本文は經典の記述を引用もしくは短縮化したものであり、用いられている語句等は一致する。

また、『四教義』と『涅槃經玄義』の記述については『涅槃經玄義』の「修是行已・・・」の記述と『四教義』の記述はほぼ同様の内容である。

そのため、『涅槃經玄義』のこの記述は、灌頂が本文中で「廣く説くこと經の如し」で述べた様に元のテキストである大乘『涅槃經』の記述をなぞり、その上で智顗の説を用いてい

⁴¹³ 『大正』 vol.12,p810 c08-c10

⁴¹⁴ 『大正』 vol.46,p753 a10-a15

ると言える。

従って、この記述では灌頂は独自の論を主張していないと考えられるのである。

第3項 因果と常住

宗の要として三種類の因を挙げた灌頂は、続けて『涅槃經玄義』において、涅槃の宗について次のように述べている。

當知。從淺至深。成因克果。顯非因非果。始終莫不以常爲宗。徳王品中亦如是。初觀四大如篋。五陰如害。六塵如賊。愛如怨詐。煩惱如河。八正如筏。運手動足截流而去。得到彼岸。戒定如動足。智慧如運手。涅槃是彼岸。師子吼中。亦如是。初從少欲知足。乃至住大涅槃又善修戒。不見戒因。戒果。戒一、戒二等是名善修。定慧等亦復如是。原始要終。皆宗常住。以常爲宗明矣。⁴¹⁵

(當に知るべし、淺從り深に至り、因を成じて果を克し、非因非果を顯す。始終、常を以て宗と爲さざること莫し。徳王品の中、亦た是の如し。初めに四大を觀ずること篋の如し。五陰は害の如く、六塵は賊の如し。愛は怨詐の如く、煩惱は河の如くして八正は筏の如し。手を運んで足を動かし、流れを截て去って彼岸に至るを得る。戒定は足を動かすが如く、智慧は手を運ぶが如し。涅槃は是れ彼岸、師子吼の中亦た是の如し。初めの少欲知足從り、乃ち大涅槃に住するに至るまでまた善く戒を修し、戒因、戒果、戒一、戒二等を見ざるを是れ善修と名づく。定慧等も亦た復た是の如し。始めを原ね、終を要するに皆宗を常住とす、常を以て宗と爲すこと明かなり。)

この部分では常(常住)を涅槃の宗とすることを明かすために、大乘『涅槃經』徳王品と師子吼菩薩品の記述をもとに、五陰や六塵、愛や煩惱と戒定慧及び彼岸を対比させ、因果並びに常(常住)の関係を説示している。

灌頂が引用し根拠とした經典の本文であるが、徳王品の記述は

畏四大蛇。五陰旃陀羅。愛詐親善。六入空聚。六塵惡賊。至煩惱河。修戒定慧解脫解脫知見六波羅蜜三十七品。以爲船楫。依乘此楫渡煩惱河。到於彼岸常樂涅槃。⁴¹⁶

(四大の蛇、五陰の旃陀羅、愛詐親善、六入の空聚、六塵の惡賊を畏れ煩惱の河に至る。

戒・定・慧・解脫と解脫知見の六波羅蜜三十七品を修し、以て船楫と爲し、此の楫に乗ることに依りて煩惱の河を渡り、彼の岸の常樂涅槃に到る。)

とあり、この部分の記述には四大や五陰及び愛、六入や六塵が煩惱の河へ至る原因とされ、戒・定・慧や六波羅蜜が煩惱の河を渡る筏であることが説示されているが、この表現は『涅槃

⁴¹⁵ 『大正』 vol.38,p9 c20-c28

⁴¹⁶ 『大正』 vol.12,p745 c04-c07

槃經玄義』の記述と同じ内容である。

また徳王品の別の部分には

我設住此當爲毒蛇五旃陀羅一詐親者及六大賊之所危害。若渡此河。不可依當沒水死。寧沒水死。終不爲彼蛇賊所害。即推草筏置之水中身倚其上。運手動足截流而去。既達彼岸安隱無患。心意泰然恐怖消除。⁴¹⁷

(我、設し此に住せば當に毒蛇、五旃陀羅、一の詐りて親しむ者及び六大の賊の危害する所と爲る。若し此の河を渡るに、筏にすら依らずべからずんば、當に水に没して死すべし。寧ろ水に没して死すも、終には彼の蛇や賊の害する所と爲さず。即ち草の筏を推して水中にこれを置き、身を其の上に倚せ、手を運び足を動かして流れを截て而も去れば、既に彼岸に達して、安隱にして患い無く、心意は泰然にして恐怖消除す。)

とあり、毒蛇や六大の賊と言った危害を与える者から逃れるために、筏を河の水に浮かべ、自らの手足を動かして河を渡って彼岸に渡るとする旨の記述が見られる。

この表現も『涅槃經玄義』に見られることから、灌頂が『涅槃經玄義』の本文において述べるように、徳王品のこの記述を用いたものと考えられよう。

また、師子吼菩薩品の記述を見ると

菩薩摩訶薩修習大乘大涅槃經欲見佛性。是故修習少欲知足。⁴¹⁸

(菩薩摩訶薩は大乘大涅槃經を修習して佛性を見んと欲し、是の故に少欲知足を修習す。)

とあり、特にこの部分では仏性を見ようと欲して少欲知足を修習すると説示されていることから、『涅槃經玄義』の「初めの少欲知足従り・・・」という記述はこの記述と意義が通じていると考えることが出来る。

また別の部分の記述を見れば

善男子。若見戒戒相。戒因戒果。上戒下戒。戒聚戒。戒一戒二。此戒彼戒。戒滅。戒等戒修。修者戒波羅蜜。若有如是見者。名不修戒。⁴¹⁹

(善男子よ、戒と戒相、戒因と戒果、上戒と下戒、戒の聚戒、戒一と戒二、此の戒と彼の戒、戒と滅、戒は等し、戒は修む。修むる者に戒波羅蜜ありと見るが若き。若し是の如く見る者有らば、戒を修めずと名づくるなり。)

⁴¹⁷ 『大正』 vol.12,p743 a11-a16

⁴¹⁸ 『大正』 vol.12,p771 b08-b10

⁴¹⁹ 『大正』 vol.12,p799 a22-a24

とあり、この記述では戒因と戒果、戒一や戒二等を修することを戒波羅蜜と見ることを「戒を修めず」と説示されている。

『涅槃經玄義』においては「戒因、戒果、戒一、戒二等を見ざるを是れ善修と名づく。」とあり、師子吼菩薩品の記述とほぼ同様の意味の内容が説示されていることから、先の徳王品における記述内容も含めて、『涅槃經玄義』の当該記事の語句や意義自体は大乘『涅槃經』の本文に則ったものとなっている。

しかし、「又善修戒・・・」からの記述とその意味内容は大乘『涅槃經』本文中や智顗の著作、『涅槃經疏』の本文の中に直接関連する表現や記述は見られない。⁴²⁰

従ってこの部分の記述は簡潔な表現ではあるが、灌頂の独自表現であると考えなければならないであろう。

さらに灌頂は、略有三種の三番目については

三者如聖行中云。復有一行。是如來行所謂大乘大般涅槃。大乘即是修因。涅槃即是得果。大乘爲因。何所不運。大涅槃果。何所不克。一切無閼人。一道出生死。莫復過此。大略可知。不復委説。⁴²¹

(三には聖行の中に云うが如く、復た一行有り。是れ如來の行にして所謂大乘大般涅槃なり。大乘は即ち是れ修因、涅槃は即ち是れ得果なり。大乘を因と爲す。何れの所か運ばざらん。大涅槃は果なり。何れの所か克さざらん。一切無閼の人は、一道より生死を出で、復た此れに過ぎること莫し。大略は知るべし、復委しくは説かず。)

と述べ、聖行品の記述を本として、如来行と因果の関係について説示している。

本となる大乘『涅槃經』聖行品の記述であるが、本文を見ると

善男子。菩薩摩訶薩常當修習是五種行。復有一行。是如來行所謂大乘大涅槃經。⁴²²
(善男子よ、菩薩摩訶薩は常に當に是の五種の行を修習すべし。復た一行有り。是れ如來の行にして所謂大乘大涅槃經なり。)

とあり、一行として如来の行が明記され、これが大乘の大涅槃經であると説示されているが、因果と結びつけるような具体的な内容は説示されていない。

大乘と涅槃、因果に関する記述について智顗の著作を見ると『法華玄義』に

⁴²⁰ 『涅槃玄義發源機要』の当該部分の解釈(『大正』vol.38,p30 a16-a22)にこれらの部分の具体的定義は記述されているが、智顗の著作と共通の意義は見られなかった。

⁴²¹ 『大正』vol.38,p9c28-p10a03

⁴²² 『大正』vol.12,p673 b26-b27

若圓行者。圓具十法界。一運一切運。乃名大乘。即是乘於佛乘故名如來行。⁴²³

(圓行の若きは、圓かに十法界を具し、一運一切運なり。乃ち大乘と名づく。即ち是れ佛乘に乗ずるが故に如來行と名づく。)

とあり、圓行は十法界を具して一運一切運であり、それが大乘であって佛乘に乗ずる如来の行であるとされている。

また『法華玄義』の別の部分の記述では

此經明安樂行者。安樂名涅槃。即是圓果。行即圓因與涅槃義同。故稱如來行。⁴²⁴

(此の經に安樂行を明かすとは、安樂を涅槃と名づく。即ち是れ圓果なり。行は即ち圓因にして涅槃と義と同じ。故に如來の行と稱す。)

とあり、涅槃を縁果として、行を圓因としたうえで、圓因たる行を如来の行としている。

上にある大乘と涅槃並びに因果の關係を示すものは、大乘『涅槃經』と智顗の著作にある定義や語句に準ずるものであり、従ってこれらの意義は經典をなぞった上で智顗の著作の見解に準じたものと見ることが出来よう。

不運と不克に関する記述に関して、不運について智顗の著作における見解を見ると『維摩經玄疏』には

眞性即是一實之理。若用一實之理爲體。即無兩體之過也。所言眞性解脫者此經云。淫。怒。癡性即是解脫。今言淫怒癡性即是眞性。眞性即是實相一實諦之異名也。大涅槃經明一實諦即是眞法。⁴²⁵

(眞性は即ち是れ一實の理。若し一實の理を用いて體を爲せば、即ち兩體の過ち無きなり。言う所の眞性解脫とは此の經に云く。淫、怒、癡性は即ち是れ解脫なりと。

今、淫、怒、癡性は即ち是れ眞性と言う。眞性は即ち是れ實相一實諦の異名なり。『大涅槃經』は一實諦が即ち是れ眞法なるを明かす。)

とあり、眞性は一實諦の異名であり、大乘『涅槃經』では眞性は眞法であることが明かされていると説示されている。

また『維摩經玄疏』の別の部分の記述では

眞性解脫即是大乘。大乘即是眞性解脫。⁴²⁶

(眞性解脫とは即ち是れ大乘、大乘とは即ち是れ眞性解脫なり。)

⁴²³ 『大正』 vol.33,p725 b01-b02

⁴²⁴ 『大正』 vol.33,p725 b05-b07

⁴²⁵ 『大正』 vol.38,p554 c10-c14

⁴²⁶ 『大正』 vol.38,p554 c21-c22

という記述が有り、大乘と眞性が相即するものとして扱われている。

眞性と不運については『法華玄義』の記述をみると

若取眞性不動不出。則非運非不運。⁴²⁷

(若し眞性の不動不出を取らば、則ち運に非ず不運に非ず。)

とあり、眞性は非運非不運と説示されている。

先の因果の関する記述と眞性の関係を考えると、灌頂は大乘『涅槃經』や智顗著作の記述を根底に、涅槃と大乘と関係する眞性の性質は、運でも非運ではないと考えていたと言える。

次に不克に関する部分であるが、智顗の『四教義』の記述を見ると

若聞大涅槃經信心歡喜。即信佛性常住三寶。即是信非因非果大涅槃果也。⁴²⁸

(若し『大涅槃經』を聞いて信心歡喜せば、即ち佛性常住と三寶を信ず。即ち是れ非因非果の大涅槃果を信ずるなり。)

とあり、大涅槃經への信がそのまま佛性常住と三寶への信となり、大涅槃果が非因非果であることを信ずる旨が説示されており、この記述では大涅槃果が非因非果であるという定義がされていると考えることができよう。

この非因非果について、灌頂は『涅槃經疏』において

例如正性非因非果。而果。而因云云。⁴²⁹

(例せば正性は非因非果にして、而も果、而も因なるが如しと云云。)

と述べ、正性の性質を非因非果として解釈している。

また正性について灌頂は『涅槃經疏』のなかで

若正性不生不滅故無縛解。⁴³⁰

(正性は不生不滅の故に縛解無きが若し。)

と述べ、正性の性質として不生不滅を挙げて説示している。

先に述べた正性の性質は、不生不滅や非因非果といった変化のないもの、いわば常住の性質をもったものであり、大涅槃果も同じく非因非果の性質を持ち、常住の性質を持つもので

⁴²⁷ 『大正』 vol.33,p742 c25-c26

⁴²⁸ 『大正』 vol.46,p753 b01-b03

⁴²⁹ 『大正』 vol.38,p90 b04-b05

⁴³⁰ 『大正』 vol.38,p186 a25-a26

ある。

大涅槃果が生滅に関しない性質であれば、特定の物を克するという事とは縁が無いと言うことが可能であり、そのことから大涅槃果が不克という意義を持つものという事が出来よう。

またこの意義の本となる記述であるが、大乘『涅槃經』及び『四教義』の記述と考えられるが、『涅槃經疏』ともその内容は一部分ではあるが通じていると言える。

従って、不克の意義は、原本のテキストと智顗の著作を下敷きとして内容を構成したと考えられたものと言えよう。

一道生死については『摩訶止観』に

又一是者一大事因縁故。云何爲一。一實不虛故。一道清淨故。一切無礙人一道出生死故。

431

(また一は是れ一大事の因縁の故なり。云何が一と爲すや。一實は不虛の故に、一道にして清淨なるが故に、一切に無礙なる人は一道より生死を出ずる故なり。)

とあり、特に「一道にして清淨なるが故に、一切に無礙なる人は一道より生死を出ずる故なり。」という記述は『涅槃經玄義』と同様の内容であるため、ここの部分は『摩訶止観』に倣った表現と考えられよう。

このように因果について見解を示した灌頂は続けて『涅槃經玄義』で

但此文中。處處論行。或修十想。或知根。知欲。種種不同不出三種。初破無常而修常。即是以圓接小。接通意也。次以大涅槃心修無常。次修於常。即是從漸入頓次第別意也。後即無常而修於常。即圓頓人也。⁴³²

(但だ此の文の中、處處に行を論じ、或いは十想を修し、或いは根を知り、欲を知るも種種不同にして三種を出でざるのみ。初めには無常を破して而も常を修す。即ち是れ圓を以て小に接し、通に接する意なり。次に大涅槃の心を以て無常を修し、次に常を修す。即ち是れ漸より頓に入る次第の別意なり。後に無常に即して而も常を修す。即ち圓頓の人なり。)

と述べて、先に述べた因果と行に関する三種類の見解を、接通と漸頓の次第と結び付けて解説した上で、無常即常を行ずる者を圓頓の行人であると説示している。

さらに灌頂は三種の見解について『涅槃經玄義』では

⁴³¹ 『大正』 vol.46,p9 b22-b24

⁴³² 『大正』 vol.38,p10 a03-a08

雖三不同。悉以常爲因歸宗常果。住大涅槃等無有異。故文云。因雖無常。而果是常。即第二番意也。餘例可知云云。⁴³³

(三は同じからずと雖も、悉く常を以て因と爲して常果に歸宗し、大涅槃に住すること等しくして異なりは有ること無し。故に文に云く、因は無常と雖も、而も果は是れ常なるは即ち第二番の意なり。餘例を知るべしと云云。)

と述べて、冒頭に挙げた三種の因は性質が異なれども本質は「常」であると説示して先の記述内容を総括している。

第4項 宗の三義

三種の因についてその本質を「常」であると総括した灌頂は、『涅槃經玄義』における論の視点を「宗」に向けて

問。明體一章。即識五意。明宗亦爾否。答。例然宗有三義。一宗本。二宗要。三宗助。⁴³⁴

(問う。明體の一章、即ち五意を識る。明宗も亦た爾るや否や。答う。例して然り。宗に三義有り。一に宗本、二に宗要、三に宗助なり。)

と述べ、體を五つの意を以て解釈した事を踏まえて、宗の意に三つの意があることを明かしている。

まず三意の一番目である「宗本」について灌頂は

諸行皆以大涅槃心爲本。本立道生。如無綱目不立。無皮毛靡附。涅槃心爲本故。其宗得立也。⁴³⁵

(諸行は皆な大涅槃の心を以て本と爲す。本立ちて道生ず。綱目無くば目立たず、皮無くば毛附くこと靡きが如し。涅槃の心を本と爲すが故に、其の宗立つることを得るなり。)

と述べ、諸行は皆な大涅槃心を本とすることを説示し、本が立つことによって道が生じることから、涅槃の心を本とすることによって宗が立つとしている。

この大涅槃心の意義であるが、灌頂は『涅槃經玄義』の「教」の部分で

⁴³³ 『大正』 vol.38,p10 a08-a10

⁴³⁴ 『大正』 vol.38,p10 a10-a12

⁴³⁵ 『大正』 vol.38,p10 a12-a15

菩薩大涅槃心修。即是圓心。⁴³⁶

(菩薩の大涅槃心もて修するとは、即ち是れ圓心なり。)

と述べ、大涅槃心を圓心と捉えている。

このように灌頂は大涅槃と圓を結び付けているが、この関係について智顗の著作を見ると『四教義』に

開佛知見住大涅槃。是則教圓理圓。⁴³⁷

(佛知見を開して大涅槃に住す。是れ則ち教の圓と理の圓なり。)

とあって、大涅槃はが教の圓と理の圓として扱われていることから、大涅槃心を圓と見て根本とする理解は智顗の考えに倣ったものと言えよう。

宗の三義のうち、次に二番目にある宗要について灌頂は

宗要者行之宗要。要在於常。行會於常。能顯非常非無常。如七曜之環北辰。似萬川之注東海。行以常爲要。亦復如是。⁴³⁸

(宗要とは行の宗要なり。要は常に在り。行は常を會すれば、能く非常非無常を顯す。

七曜の北辰を環るが如く、萬川の東海に注ぐに似たり。行は常を以て要と爲す。亦た復た是の如し。)

と述べ、宗の要は行であり、その要は常に在って、常を會することによって非常非無常を顯すと説示されている。

この内容は、宗の解説部分にて挙げられた三種の因並びに大涅槃の関係が「常」と結び付けられることを前提として記述されたものであるため、総括的な内容であると共に、灌頂が抱く大乘『涅槃經』の理解を端的に示したものとも言えよう。

三番目の宗助については

宗助者。助名氣力也。常宗得成頼於資助。或人助。或教助。或行助。或道助。由助得力。故言宗助。⁴³⁹

(宗助とは、助を氣力と名づくるなり。常宗の成ずることを得るは資助に頼る。或いは人助、或いは教助、或いは行助、或いは道助なり。助に由て力を得。故に宗助と言う。)

⁴³⁶ 『大正』 vol.38,p13 b16-b17

⁴³⁷ 『大正』 vol.46,p760 b06-b07

⁴³⁸ 『大正』 vol.38,p16 a15-a17

⁴³⁹ 『大正』 vol.38,p16 a17-a19

と灌頂は述べ、「常宗」が成ずるには人助や教助、行助、道助と言った「資助」が必要であるとして「宗助」の意義を説示している。

この文中の氣力の語であるが大乘『涅槃經』では

譬如老人年百二十。身嬰長病。寢臥床席。不能起居。氣力虛劣餘命無幾。⁴⁴⁰

(譬えば、老人にして年百二十、身は長病に嬰りて、床席に寢臥し、起居すること能わず。氣力は虚劣にして餘命は幾ばくも無し。)

とあり、『摩訶止観』では

面青𦵏是心病相。面黎黑是肺病相。身無氣力是腎病相。⁴⁴¹

(面が青𦵏なるは是れ心病の相、面が黎黒なるは是れ肺病の相、身の氣力無きは是れ腎病の相なり。)

とあり、両者共に氣力の語は身体や精神の力という意味で用いられている。

『涅槃經玄義』の本文中では、氣力の語の後に資助や人助、行助と言った語が用いられており、灌頂は人や教理、修行の力による助けに依って常宗は成り立つものと考えていたとみられる。

これらの三つの宗を総じて灌頂は

總此三宗是釋名。專論宗本即體意。專明宗要即宗意。專明宗助即用意。分別此三。異餘法門。即教意。⁴⁴²

(總じて此の三宗は是れ釋名なり。専ら宗本を論ぜば即ち體の意、専ら宗要を明かさば即ち宗の意、専ら宗助を明かさば即ち用の意、此の三を分別せば、餘の法門と異なるは即ち教の意なり。)

と述べ、「宗」に関する記述をまとめている。

以上『涅槃經玄義』の「宗」の部分における記述を概観し、関係する智顗著作の記述との比較を行った。

「宗」について灌頂は冒頭の部分で、「有る人」が述べるところの「宗」と「體」を一体とする説を「是の義は然らず」としており、灌頂が示す「宗」と「體」の関係は智顗の著作と内容が同じであったため、灌頂は「宗」と「體」の関係を智顗に倣ったと考えられる。

⁴⁴⁰ 『大正』 vol.12,p618 c27-c29

⁴⁴¹ 『大正』 vol.46,p106 b24-b26

引用文中の「黎」であるが、『大正』の原文には「梨」とあり、『大正』の欄外注記には、対校本に「黎」とあるという指摘があることから、意味を考慮し、引用文中は「黎」と改めた。

⁴⁴² 『大正』 vol.38,p10 a19-a22

「宗」と「體」の関係以外の記述においても、大半は智顗の著作中にある記述が淵源と考えられるものであるため、「宗」の記述は智顗に依るものと考えられるのである。

しかし、記述の根拠が『法華玄義』および『法華文句』に依る部分は吉蔵著作からの影響も考慮しなければならないが、今回の検討では直接吉蔵の影響を考えなくてはならないものは見いだせなかった。

また、灌頂は修行を宗の根本と見て、さらに宗の中核をなすものを「常」と考えている。「常」の記述の根拠となる記述は、「宗」の他の部分の記述と同様に、智顗の著作と概ね内容が共通しているため、この部分に於いても記述の淵源は智顗にあると考えられる。そのことから、『涅槃經玄義』における「宗」に対する灌頂の見解は、智顗の著作を土台としてその記述に倣う形で表されたといえよう。

第5節 「用」について

第1項 序文の二語

『涅槃經玄義』の序文において灌頂は、涅槃の用について、「毒の佛性を置き五味の中に遍じて味味人を殺し、大毒鼓を震わせ聞かんと欲する心無しと雖も之を聞けば皆死す。八自在の我を以て其の用に當つ」と述べ、「八自在の我」と「毒」を涅槃の用としている。

この二つに対して言及した部分を見ると、「八自在の我」については『涅槃經玄義』の「名」の部分に

云何名大。諸佛如來豎出九界。橫收一切。無邊底故常。大丈夫故常。能化度一切故常。不可思議故常。具八自在故我。斷苦樂故樂。大寂故樂。一切知故樂。身常故樂。有大淨故。業淨。身淨。心淨。是故名爲大涅槃。⁴⁴³

(云何が大と名づくるや。諸佛如來は豎に九界に出て、横に一切を収む。無邊底の故に常、大丈夫の故に常、能く化して一切を度する故に常、不可思議の故に常、八自在を具する故に我、苦を斷ずる樂の故に樂、大寂の故に樂、一切知の故に樂、身が常なる故に樂、大淨が有る故に業淨、身淨、心淨なり。是の故に名づけて大涅槃と爲す。)

とあり、「八自在を具する故に我」という記述が見られることから、灌頂はこれを涅槃の四徳のうちの「我」の特徴として扱っていることがわかる。

次に『涅槃經玄義』の「教」の部分を見ると

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。具八自在無能遏絕。如是修者入祕密藏。名勝三修。⁴⁴⁴

(勝の三修とは、佛の勝教に依りて劣修を破す。謂く、常、樂、我、法身は常恒にして變易は有ること無し。諸覺は華に遊んで歡娛受樂し、八自在を具して能く遏絶すること無し。是の如く修する者は祕密藏に入り、勝の三修と名づくるなり。)

とある。

この記述は「常、樂、我、法身は常恒にして變易は有ること無し。諸覺は華に遊んで歡娛を受け、八自在を具して能く遏絶すること無し。」と述べ、「我」は常と樂、我、法身は常恒であり諸覺は八自在の我を具足するものと説示している。

これらの表現及び語句は、大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品の本文を見ると

⁴⁴³ 『大正』 vol.38,p4 b16-b18

⁴⁴⁴ 『大正』 vol.38,p13 a24-a27

云何復名爲大涅槃。有大我故名大涅槃。涅槃無我大自在故。名爲大我。云何名爲大自在耶。有八自在則名爲我。⁴⁴⁵

(云何が復た名づけて大涅槃と爲すや。大我有る故に大涅槃と名づく。涅槃は無我にして大自在なる故に、名づけて大我と爲す。云何が名づけて大自在と爲すや。八自在有るを則ち名づけて我と爲す。)

とあって、「大涅槃」と名づける理由を「大我」がある故のことであり、涅槃は無我であるが故に「大自在」であるとし、大自在と名づける理由については、「八自在」が有ることを挙げ、この八自在を「我」と定義している

また、智顗の著作にある「八自在」及び「我」について言及した記述であるが『法華玄義』には

中道道共到尸彼岸名戒。住寂滅。忍二邊不動名忍。二邊不間名牢強精進。入王三昧住首楞嚴名禪。實相般若名智慧。無謀巧用名方便。八自在我名力。無記化化禪名願。三智一心中得名智。一波羅蜜具十。亦具一切佛法。⁴⁴⁶

(中道と道は共に尸彼岸に到ずるを名づけて戒とし、寂滅に住す。忍は二邊不動なるを忍と名づく。二邊間わらざるを牢強の精進と名づけ、王三昧に入り首楞嚴に住するを禪と名づけ、實相般若を智慧と名づけ、無謀の巧用を方便と名づけ、八自在の我を力と名づけ、無記化化禪を願と名づく。三智一心の中を得るを智と名づく。一波羅蜜に十を具し、亦た一切の佛法を具す。)

とあり、八自在の我は「力」とされている。

また「四教義」の記述をみると

起用爲應身。以得法身故常恒不變。法身清淨廣大如法界。究竟如虛空。盡未來際也。寶性論云。常即不生。恒即不老。清淨即不病。不變即不死。法身是淨德。廣大如法界是我德。究竟如虛空是樂德。盡未來際是常德。故知。初住法身即具如是常樂我淨。無生老死也云云。⁴⁴⁷

(用を起こして應身を爲す。法身を得るを以ての故に常恒不變なり。法身は清淨にして廣大なること法界の如く。究竟は虚空の如く、未來際を盡くすなり。『寶性論』に云く常は即ち不生。恒は即ち不老。清淨は即ち不病。不變は即ち不死。法身は是れ淨德。廣大なること法界の如しとは是れ我德。究竟なること虚空の如しとは是れ樂德。未來際を盡くすとは是れ常德なり。故に知りぬ、初住法身は即ち是の如く常樂我淨を具し

⁴⁴⁵ 『大正』 vol.12,p746 b28-c02

⁴⁴⁶ 『大正』 vol.33,p721 b20-b25

⁴⁴⁷ 『大正』 vol.46,p85 a25-b02

生老死は無きなりと云云。)

とあり、「法身」を得た結果として「常恒不變」があるという記述が見られる。

「四教義」にある「常は即ち不生、恒は即ち不老、清淨は即ち不病、不變は即ち不死」の記述は、『涅槃經玄義』における「常樂我法身常恒にして變易は有ること無く・・・」と定義が通じている。

また、八自在の我の意味の詳細は、大乘『涅槃經』光明遍照高貴徳王菩薩品にその由来と考えられる記述があることから⁴⁴⁸、八自在の我についての表現は大乘『涅槃經』を下敷きした上で細部を智顗の著作の表現をから倣ったものと考えることが可能であろう。

「毒用」に関する表現であるが、これは大乘『涅槃經』菩薩品の

復次善男子。譬如有入。以雜毒藥用塗大鼓。於衆人中擊令發聲。雖無心欲聞。聞之皆死。唯除一人不橫死者。是大乘典。大涅槃經亦復如是。在在處處諸行衆生有聞聲者。所有貪欲。瞋恚。愚癡。悉皆滅盡。其中雖有無心思念。是大涅槃因縁力故。能滅煩惱而結自滅。

449

(復た次に善男子よ、譬えば有る人が、雜の毒藥を用て塗れる大鼓を以て、衆人の中に於いて撃ち發聲せしめ、聞かんと欲する心無しと雖も、之を聞いて皆死すが如し。唯だ一人不横死の者を除く。是の大乗の典、大涅槃經も亦た復た是の如し。在在處處の諸行の衆生が聲を聞くこと有れば、所有の貪欲、瞋恚、愚癡を悉く皆滅し盡くし、其の中に心の思念無きこと有りと雖も、是れ大涅槃因縁の力の故に、能く煩惱を滅し而も自ずから結は滅す。)

という部分にある「譬えば有る人が雜の毒藥を用て塗れる大鼓を以て衆人の中に於いて撃ち發聲せしめ、聞かんと欲する心無しと雖も之を聞いて皆死すが如し。」という記述と、大乘『涅槃經』師子吼菩薩品の本文にある

佛言善男子。譬如有入置毒乳中。乃至醍醐皆悉有毒。乳不名酪。酪不名乳。乃至醍醐亦復如是。名字雖變毒性不失。遍五味中皆悉如是。若服醍醐亦能殺人。實不置毒於醍醐中。衆生佛性亦復如是。雖處五道受別異身。而是佛性常一無變。⁴⁵⁰
(佛、善男子に言わく。譬えば有る人が毒を乳の中に置かば、乃至醍醐は皆悉く毒有る

⁴⁴⁸ 『大正』 vol.12,p746b12-p747a09 を参照の事

この記事の中にある八自在の我の淵源はヴェーダーンタ学派及びヨーガ学派であり、そこから大乘仏教へ流入したという記事が中村 元著『広説佛教語大辞典』にある。

⁴⁴⁹ 『大正』 vol.12,p661 a20-a26

引用文中の「衆生」という部分であるが、『大正』の原文には「衆中」とあり、『大正』の欄外注記には対校本に「衆生」とあるという指摘があることから、意味を考慮し、引用文では「衆生」と改めた。

⁴⁵⁰ 『大正』 vol.12,p784 c08-c14

が如し。乳を酪とは名づけず、酪を乳とは名づけず。乃至醍醐も亦た復た是の如し。名字は變ずると雖も毒性は失わず。五味の中に遍ずるは皆悉く是の如し。若し醍醐を服して亦た能く人を殺さんも、實に毒は醍醐の中に置かず。衆生の佛性も亦た復た是の如し。五道の處にて別異の身を受くと雖も、而も是れ佛性は常一にして變ずること無し。)

という記述に基づいたものと考えられる。

「毒」に対して言及した智顗著作中の記述であるが、『法華玄義』に

第二十七卷云。譬如有入。置毒乳中。則能殺人。乃至醍醐亦能殺人。此譬兩用。一通約漸頓明不定教。處處皆得見佛性也。二約行不定。行人心行譬之如乳。實相智譬之以毒。毒有殞命之能。此智有破無明之力。⁴⁵¹

(第二十七卷に云く。譬えば人有り。毒を乳の中に置けば、則ち能く人を殺し、乃至醍醐は亦た能く人を殺すが如しと。此れは兩用を譬うなり。一に通じて漸頓に約して不定教を明かし、處處に皆佛性を見ることを得るなり。二に行の不定に約せば、行人の心行は之に譬うこと乳の如し。實相の智は之を譬うるに毒を以てす。毒は命を殞するの能有り。此の智は無明を破すの力有り。)

という記述の中に「譬えば人有り。毒を乳の中に置けば則ち能く人を殺し乃至醍醐は亦た能く人を殺すが如しと。此れは兩用を譬うなり。」というものがあり、毒の喩えは「兩用」であるとしている。

また「毒鼓」に対する記述は、『法華玄義』の中に

示口輪者。即是示毒鼓天鼓。此是慈悲。熏於身口則有二身示現。二鼓宣揚。⁴⁵²

(口輪を示すとは、即ち是れ毒鼓と天鼓を示すなり。此れは是れ慈悲。身口に熏ずれば則ち二身の示現、二鼓の宣揚有り。)

という記述があり、この部分において「毒鼓」は仏が口輪を示したものとされている。

また『法華玄義』の別の部分には

始破不善。終破塵沙奢死也。始破無明。終亦破無明促死也。死之奢促是毒鼓之力。善生淺深天鼓之力。⁴⁵³

(始めに不善を破し、終に塵沙を破すは奢の死なり。始めに無明を破し、終には亦た

⁴⁵¹ 『大正』 vol.33,p740 a15-a20

⁴⁵² 『大正』 vol.33,p750 a07-a08

⁴⁵³ 『大正』 vol.33,p758 b15-b17

無明を破すは促の死なり。死の奢促は是れ毒鼓の力、善を生ずる淺深は天鼓の力なり。)

という記述がある。

上に挙げた『法華玄義』の毒用に関する記述は全て「無明を破す」という記述が文中にあるという共通点があり、特に毒鼓は「口輪」の示現ということも示されている。

従って口輪の示現や無明を破るという点は、毒の働きいわば毒用という事が可能であるため、灌頂が『涅槃經玄義』にて表した毒用の定義は『法華玄義』の記述内容を踏まえたものと言う事ができよう。

第2項 本用について

灌頂は『涅槃經玄義』序文において「八大自在の我」と「毒用」を涅槃の用を表すものと表現しているが、『涅槃經玄義』では「用」を解釈する章が立てられている。

この部分では涅槃の用についてどのように扱い、意義を説示しているのだろうか。

この章の冒頭で灌頂は、涅槃の用の種類を

第四釋涅槃用者爲三。一本用。二當用。三自在起用。⁴⁵⁴

(第四に涅槃の用を釋せば三と爲す。一に本用、二に當用、三に自在起用なり。)

と述べ、用を「本用」「當用」「自在起用」の三種類に分類し、これに続いて灌頂は一番目の本用を説いた旧師の説のうち、靈味寺寶亮の説を次のように述べている。

本用者。先出舊解。靈味小亮云。生死之中。本有眞神之性。如弊帛裏黃金像墮在深泥。天眼者捉取淨洗。開裏黃金像宛然。眞神佛體。萬德咸具。而爲煩惱所覆。若能斷惑佛體自現。力士額珠。貧女寶藏。井中七寶。閤室瓶盆等喻亦復如是。此皆本有。有此功用也。

⁴⁵⁵

(本用とは、先に舊解を出さん。靈味の亮云く。生死の中に、本の眞神の性有り。弊帛に裏める黄金像の深泥に墮在し、天眼の者が捉取して淨洗し、裏を開けば黄金像宛然なるが如し。眞神の佛體、萬德咸く具すれども、而も煩惱に覆われる所と爲す。若し能く惑を斷ぜば佛體は自ずから現ず。力士の額珠、貧女の寶藏、井中の七寶、閤室の瓶盆等の喻も亦た復た是の如し。此れ皆な本有にして、此の功用有るなり。

灌頂は靈味寺寶亮の説く「本有の功用」について、この説は生死の中に「本の眞神の性」が存在し、眞神は万徳を具足しているが煩惱に覆われた状態であり、惑を斷ずることによつ

⁴⁵⁴ 『大正』 vol.38,p10 a22-a23

⁴⁵⁵ 『大正』 vol.38,p10 a23-a29

て現れるものであるものであり、大乘『涅槃經』如来性品にある力士の額珠の喩えや貧女の寶藏の喩え、師子吼菩薩品にある井中の七寶の喩え及び閤室の瓶盆の喩え⁴⁵⁶が本有の功用を示したものと説示している。

次に灌頂は新安寺法瑤の説く本有の功用について

新安述小山瑤解云。衆生心神不斷。正因佛性附此。衆生而未具萬德。必當有成佛之理。取必成之理。爲本有用也。⁴⁵⁷

(新安述小山瑤の解に云わく。衆生的心神は斷ぜず。正因佛性は此に附す。衆生は未だ萬德を具せざれども、必ず當に成佛の理有り。必成の理を取りて、本有の用と爲すなり。)

と説示し、衆生的心神は不斷であることを正因佛性に附し、衆生は未だに万德を具足していないが、必ず成仏するという理があることから、この理を取って本有の用と爲すものであるとしている。

続けて灌頂は、開善寺智蔵と莊嚴寺大斌の説く本有の功用について

開善莊嚴云。正因佛性一法無二理。但約本有始有兩時。若本有神助有當果之理。若能修行金心謝。種覺起名爲始有。始有之理本已有之。⁴⁵⁸

(開善、莊嚴の云わく。正因佛性は一法にして二理無し。但だ本有と始有の兩時に約す。

若し本有の神助と當果の理が有らば、能く修行して金心謝し種覺起らば名づけて始有と爲すが若し。始有の理は本より已にこれ有り。)

と述べ、理は正因佛性のみで二つの理は存在せず、本有と始有という二つの時間の観点から見た際に本有の神助と當果の理があるならば、修行によって種覺が起こる時を始有とし、始有の理は本より存在すると説くものであるとしている。

また灌頂は智蔵等が説いた旧説について

引如来性貧女。額珠。閤室等。證本有。引師子迦葉明乳中無酪。但酪從乳生故言有酪。酪非本有。必假醪暖。種植胡麻。答言有油。油須擣壓乃可得耳。又引佛性三世。衆生未來當有清淨莊嚴之身。此證當有。雙取二文意。與瑤師不異。又引木石之流。無有成佛之理。則非本有之用。衆生必應作佛。今猶是因。因是本有。果是始有。本有有始有之理。

⁴⁵⁶ 力士の額珠の喩えは『大正』 vol.12,p649a08-a26 を、貧女の寶藏の喩えは『大正』 vol.12 p648b09-b24 を、井中の七寶の喩えは『大正』 vol.12,p735b13- 0735b20 を、閤室の瓶盆の喩えは『大正』 vol.12,p776a27- 0776b10 を参照のこと。

⁴⁵⁷ 『大正』 vol.38,p09a29-p10b02

⁴⁵⁸ 『大正』 vol.38,p10 b02-b05

即是功用義也。⁴⁵⁹

(如來性の貧女、額珠、闇室等を引きて本有を證す。師子・迦葉の乳の中に酪無し。但だ酪は乳より生ずるが故に酪有りと言う。酪は本有に非ず。必ず醪暖を假し、胡麻を種植して、答えて油有りと言えども、油は擣壓を須いて得べきのみと明かすを引く。又た佛性は三世、衆生は未來に當に清淨莊嚴の身有るべしを引く。此れ當有を證し、雙べて二文を取る意、瑤師と異ならず。又た木石の流は成佛の理有ること無しを引く。則ち本有の用に非ず。衆生は必ず應に作佛すべし。今はなお是れ因、因は是れ本有、果は是れ始有なり。本有に始有の理有るは、即ち是れ功用の義なり。)

と述べ、開善寺智藏と莊嚴寺大斌の説は大乘『涅槃經』如來性品の記述や師子吼菩薩品、迦葉菩薩品等の記述を引用し、本有及び當有の用を證明していることから、灌頂は両者の説を新安寺法瑤の説と同様のものと説示している。

このように本有の功用を説いた旧説を挙げた灌頂は、これらの説を論難した「有る人」の説⁴⁶⁰のうち寶亮の説に対するものを引いて、次のように述べている。

有人難初義。若言衆生身中。已有佛果。此則因中有果過。食中已有糞。童女已有兒。若已具佛果。何故住煩惱中。坐不肯出耶。何故不放光動地。故文云。若言有者。何故默然。正破此執耳。⁴⁶¹

(有る人、初義を難ず。若し衆生の身の中に、已に佛果有りと言わば、此れ則ち因中有果の過。食の中に已に糞有りて、童女に已に兒有らん。若し已に佛果を具さば、何故に煩惱の中に住し、坐して肯えて出でざるや。何故に放光動地せざるや。故に文に、若し有を言わば、何故に默然すと云うは、正しく此れ執を破するのみ。)

灌頂は有る人の説について、寶亮の説は衆生の身の中に既に仏果があるとする説は外道の因中有果の説と同様の説であり、衆生の身の中に既に仏果を具足しているのであれば、いかなる理由を以て煩惱の中に住し、あえてそこから出ようとしないのかと述べ、寶亮を論難の対象としていることを明らかにしている。

次に灌頂は有る人の法瑤の説に対する見解を

⁴⁵⁹ 『大正』 vol.38,p10 b05-b14

⁴⁶⁰ この部分における「有る人」の説は、河村孝照氏によって吉藏著『涅槃經遊意』より灌頂が『涅槃經玄義』本文に引用したことが指摘されている。(河村 1985,p222-225 を参照のこと)

⁴⁶¹ 『大正』 vol.38,p10 b14-b18

次難第二有得佛之理。此理若常。爲相續常。爲凝然常。若相續常。何謂本有佛果之理。若凝然常。則因中有果。過同於前。⁴⁶²

(次に第二の得佛の理有るを難ず。此の理をもて常とするが若きは、相續を常と爲し、凝然を常と爲す。若し相續が常なれば、何ぞ本より佛果の理有ると謂わんや。若し凝然が常なれば、則ち因中有果にして、過は前に同じ。)

と述べ、有る人は法瑤の説の「相續」と「凝然」を常とすることについて、相續を常とすれば、相續と本有の佛果では矛盾が生じ、凝然を常とすれば因中有果の過ちがあることから、論難するものであるとしている。

続けて灌頂は、有る人の開善寺智蔵と莊嚴寺大斌に対する批判について

難第三家。若言本有具始有。亦應本有常住。復有無常。本有只得是常。不得無常者。本有只本有那得有始有。又若本有有始。有亦應無常有於常。無常不得有於常。本有那得有始有。又本有有始有。則了因有生因。若了因了本有是常。生因生始有是無常。不得相有者。今本有那得有始有耶。鵲蚌相扼。更互是非。由來久矣。⁴⁶³

(第三家を難ず。若し本有にして始有を具すると言わば、亦たまさに本有常住にして、復た無常有るべし。本有は只だ是れ常を得て、無常を得ざれば、本有は只だ本有なれば那んど始有が有ることを得んや。又た若し本有にして有始有らば、有は亦たまさに無常に常有るべし。無常に常有ることを得ざれば、本有は那んど始有あることを得んや。又た本有にして始有有らば、則ち了因に生因有らん。若し了因の本有を了ずるは是れ常。生因の始有を生ずるは是れ無常。相い有を得ざれば、今本有は那んど始有あることを得んや。鵲蚌相扼す。更互に是非すること、由来は久し。)

と述べ、智蔵と大斌が説示した本有に始有を具足する説に対して有る人は、本有と始有及び常と無常の関係を元に三つの理由を以てこの説に対して疑義を呈し、本有の中に始有が有る説が論難の対象となっていることを灌頂は明かしている。

このように本有の用について言及した旧説とそれに対する論難を説示した灌頂は、自身の本有の用について次のように述べている。

今當宣明此義。若定執本有當有。非三藏通教之宗。乃是別圓四門意。本有是有門。當有是無門。雙取是亦有亦無門。雙遣是非有非無門。別家偏據不融門理兩失。爲圓家所破。何者若執本有之用譬之樹木。工匠揆則任曲者梁用。直者桁用。長者稍用。短者箭用。本有之用亦復如是。⁴⁶⁴

⁴⁶² 『大正』 vol.38,p10 b18-b21

⁴⁶³ 『大正』 vol.38,p10 b21-b28

⁴⁶⁴ 『大正』 vol.38,p10 b28-c05

(今、當に此の義を宣明すべし。若し定んで本有・當有に執せば、三藏通教の宗には非ず。乃ち是れ別圓四門の意なり。本有は是れ有門、當有は是れ無門。雙取は是れ亦た有亦無門、雙遣は是れ非有非無門なり。別家は偏に不融に據て門理は兩失し、圓家の所破と爲す。何となれば、若し本有の用に執せば之を樹木に譬う。工匠は揆則して曲る者は梁の用とし、直の者は桁の用とし、長き者は稍の用とし、短き者は箭の用とす。本有の用も亦た復た是の如し。)

灌頂は本有と當有に執することは三藏教及び通教の宗ではなく、別教と圓教の四門の意であるとし、本有は有門、當有は無門としている。

また灌頂は、別教の門意が圓教によって破られることを説示した上で、本有の用を樹木の状態によって工作物が変わることと譬えている。

この部分にある四門の意であるが、智顗の著作より本有と有門について見れば『法華玄義』には

有爲門即生死之有。是實相之有。一切法趣有。有即法界出法界外更無法可論。生死即涅槃。涅槃即生死無二無別。舉有爲門端耳。實具一切法圓通無礙。是名有門。三門亦如是。此即生死之法。是圓四門相也。⁴⁶⁵

(有を門と爲さば生死の有に即して、是れ實相の有なり。一切法は有に趣く。有は即ち法界にして法界を出づるの他更に法を論ずべきは無し。生死は即ち涅槃、涅槃は即ち生死にして無二無別なり。有を舉げて門端と爲すのみ。實は一切法を具して圓通無礙、是を有門と名づく。三門も亦た是の如し。此れは生死の法に即して、是れ圓の四門の相なり。)

という記述があり、有門が実相の有や法界及び生死即涅槃に譬えられている。

また『法華玄義』の別の部分の記述を見ると

生死即空故名眞。生死即假故名善。生死即中故名妙。此名有門不可思議境也。⁴⁶⁶

(生死は即空の故に眞と名づけ、生死は即假の故に善と名づけ、生死は即中の故に妙と名づけ、此れを有門の不可思議境と名づくるなり。)

とあり、生死と即空即假即中の関係が有門と結び付けられた記述が見られる。

また『維摩經玄疏』の記述を見ると

⁴⁶⁵ 『大正』 vol.33,p788 c01-c05

⁴⁶⁶ 『大正』 vol.33,p789 c23-c25

若説中道法界。如來藏。正因佛性。本有。涅槃。皆是實相異名。即爲衆經作體也⁴⁶⁷
(若し中道法界について説かば、如來藏。正因佛性。本有。涅槃は皆是れ實相の異名
にして即ち衆經を爲す體と作すなり。)

とあり、本有や涅槃が実相の異名とされている。

『法華玄義』の記述を見れば「生死」や「実相」「法界」が有門の性質を意味する語句であることが説示されており、有門の中に内包される生死が涅槃と相即し、また生死は中道とも相即することも説示されており、『維摩經玄疏』では中道法界の性質として本有や涅槃が挙げられ、これは実相の異名であると述べられている。

『涅槃經玄義』ではわずかに「本有は是れ有門」とあるのみであるが、この記述の根底にあるものは『法華玄義』や『維摩經玄疏』といった智顗の著作中のものであると考えられよう。

次に當有と無門に関する記述であるが、『維摩經玄疏』に

問曰。不空爲當有故名見不空。爲無空故名不空也。答曰。具有二意。有故是不空者。智慧性故非空也。無故説不空者。眞諦法性之理即是空。此空畢竟不可得故。故言不空。言不空者即是非眞諦法性之空也。故大智論云。空有二種。一者但空。二者不可得空。聲聞唯得但空。智慧猶如螢光。菩薩得但空得不可得空。智慧猶如日光。⁴⁶⁸

(問うて曰く、不空を當有と爲す故に見不空と名づけ、無空と爲す故に不空と名づけるや。答えて曰く、具に二意有り。有の故に是れ不空とするは、智慧の性の故に非空なり。無の故に不空を説くとは、眞諦法性の理は即ち是れ空なれば、此の空は畢竟して不可得の故。故に不空と言ひ、不空を言わば即ち是れ眞諦法性の空に非ざるなり。故に『大智論』に云わく。空に二種有り。一には但空、二には不可得空なり。聲聞は唯だ但空を得る。智慧はなお螢の光の如し。菩薩は但空を得て不可得空を得。智慧はなお日の光の如し。)

とあり、不空を當有とし、菩薩は不可得空を得るという記述が有る。

また『摩訶止観』の記述を見ると

若未入空。情想戲論計有空相。知空無空相名無相門。空相雖空猶計觀智。既無能所。誰作空觀。是名無作門。⁴⁶⁹

(若し未だ空に入らず、情想もて戲論して空の相有りと計ずるも、空と空の相無きを知るを無相門と名づく。空の相は空と雖もなお觀智を計し、もとより能所無し。誰が空

⁴⁶⁷ 『大正』 vol.38,p559 a12-a13

⁴⁶⁸ 『大正』 vol.38,p555 c14-c21

⁴⁶⁹ 『大正』 vol.46,p90 b15-b17

觀を作さん。是れを無作門と名づく。)

とあり、「無相門」と「無作門」という空に関する二つの門に対する記述がある。

『維摩經玄疏』と『摩訶止觀』の記述のうち、『維摩經玄疏』には「無の故に不空を説くとは、眞諦法性の理は即ち是れ空にして此の空は畢竟して不可得の故。故に不空と言い」とあって、不可得空を不空と指す記述が見られ、『摩訶止觀』には「空の相は空と雖もなお觀智をもて計り、既に能く誰も空觀を作す所は無し。」とあって、不可得空と空觀の無作という内容を説示した部分が見られた。

灌頂が説示した當有と無門の關係と智顗の著作に直接つながる記述は見られないが、智顗著作から灌頂が説示した内容と連結していると考えることが可能な記述や語句が見られる。

また「無門」については『摩訶止觀』に「無相門」や「無作門」という語句が見られることから、本有と有門と同様に智顗の思想を土台としていた可能性も考えられよう。

雙取と雙遣の關係性については『維摩經玄疏』に

又譬。如乳中亦有酪性亦無酪性。即是亦有亦無門。若明佛性即是中道。百非雙遣。故經譬云。乳中非有酪性。非無酪性。即是非空非有門也。⁴⁷⁰

(また譬う。乳の中に亦た酪性有りて亦た酪性無きが如きは、即ち是れ亦有亦無門なり。若し佛性は即ち是れ中道と明かさば、百非雙遣なり。故に經に譬えて云く、乳の中に酪性が有るに非ず、酪性が無きにも非ず。即ち是れ非空非有門なり。)

とあるため、雙取と雙遣については智顗の著述に倣ったものと言える。

また、別家の不融については『法華玄義』に

一明融不融者。別教四門所據決定。妙有善色不關於空。據畢竟空不關於有。乃至非空非有門亦如是。四門歷別當分各通。⁴⁷¹

(一に融不融を明かさば、別教の四門の據る所決定す。妙有善色は空に關からず。畢竟空に據るは有に關からず。乃至非空非有門も亦た是の如し。四門は歷別して、當分におのおの通ず。)

とあり、「別教の四門の據る所決定す。」という記述があることから、『涅槃經玄義』にある別家の不融はこの部分に依るものと考えられるのである。

次に灌頂は先述の樹木の譬えを踏まえて、次のような見解を示している。

⁴⁷⁰ 『大正』 vol.46,p557 c20-c23

⁴⁷¹ 『大正』 vol.33,p788 a09-a12

佛即破之。草木生時無梁箭用。工匠所裁。因縁獲用。若裁曲爲直曲無梁用。展直爲曲直無桁用。割長爲籌長無稍用。折短爲薪短無箭用。何得苦執本有之用。經云。三世有法無有是處。何得苦執本有當有。當本不立勝用安在耶。⁴⁷²

(佛は即ち之を破す。草木が生ずる時は梁箭の用は無し。工匠が裁つ所、因縁の用を獲るなり。若し曲を裁て直と爲せば曲に梁の用は無く、直を展べて曲と爲せば直に桁の用は無し。長を割きて籌と爲せば長に稍の用は無く、短を折り薪と爲せば短に箭の用は無し。何ぞ本有の用に執して苦を得ん。經に云く、三世に法有るに是の處有ること無しと。何ぞ本有・當有に執して苦を得ん。當・本を立てざれば勝用は安にか在らんや。)

灌頂は用について、樹木の状態や加工時の形状、加工方法によって用法が変化する事に喩え、本有の用に執着することにより苦を生じることに対して疑義を呈し、大乘『涅槃經』梵行品にある

本有今無 本無今有 三世有法 無有是處 ⁴⁷³

(本有・今無 本無・今有 三世の有法に是の處有ること無し)

という記述を引用して、本有及び當有の用に執して苦を得ることに対しても疑義を呈している。

さらに続けて灌頂は

若專難破復失適縁。何者理非本非當。非亦本當非非本當。有四利益或言本有即是常用。或言當有即是無常用。或亦當亦本即常無常雙用。或非當非本即雙非不用之用。本有常用攝一切法。何得無三門用。三門亦攝一切法。何得無本有常用。文云。大般涅槃是諸佛法界。即其義也。是爲圓教赴縁論此四用。大獲利益。不同舊義云云。⁴⁷⁴

(若し専らに難破せば復た縁に適うことを失す。何となれば理は本に非ずして當にも非ず。亦た本當にも非ずして非本當にも非ず。四の利益有りて或るは本有と言うは即ち是れ常用。或いは當有を言わば即ち是れ無常用。或いは亦た當亦た本は即ち常と無常の雙用。或いは非當非本。即ち雙非不用の用なり。本有の常用は一切法を攝す。何ぞ三門の用無きことを得ん。三門は亦た一切法を攝す。何ぞ本有の常用無きを得ん。文に云く、大般涅槃は是れ諸佛の法界と。即ち其の義なり。是れを圓教の縁に赴いて此の四の用を論じ、大の利益を獲ると爲す。舊義と同じからずと云云。)

⁴⁷² 『大正』 vol.38,p10 a05-a10

⁴⁷³ 『大正』 vol.12,p707 a21-a22

⁴⁷⁴ 『大正』 vol.38,p10 c11-c18

と述べ、理は本有と當有のどちらにも属さないということを説示し、四の利益があるとしながらも、灌頂は本有の用は常の用であるとし、本有の用は一切法を摂じ、他の三門の用を内包することから、諸仏の法界と同義であり、これは円教の縁に赴いて用を論じて利益を得ることであると説示した上で、旧義と自説が異なる旨を述べている。

そのことから、本有の用の性質について灌頂は、圓教と同一視した上でその本質的な部分は「常」と考えていたという事ができるのである。

なお、上の文中にある「文に云く」の部分であるが大乘『涅槃經』四相品の中に

善男子。大涅槃者即是諸佛如來法界。⁴⁷⁵

(善男子よ、大涅槃とは即ち是れ諸佛如來の法界なり。)

とあり、また智顗著作の記述を見ると『法華玄義』に

大經云。大般涅槃是諸佛法界。⁴⁷⁶

(『大經』に云く。大般涅槃は是れ諸佛の法界なり。)

とあって、大乘『涅槃經』の記述を引用した内容が見られることから、『涅槃經玄義』の「文に云く」の部分は大乘『涅槃經』と『法華玄義』に倣ったものと考えられよう。

続けて灌頂は當有の用に対する論を展開しているが、その始まりは次のようなものである。

二當有用者。先出舊解。解有三。一云。理出萬惑之外。須除惑都盡。乃可見之。譬十重紙裹柱雖。除九重終不見柱。併盡乃見。二引漸備經。明一切智慧皆漸漸滿。不可一期併悟也。三云。眞諦可漸知。佛果可頓得。何者。即俗而眞。更非遠物。所以眞可分知。佛果超在惑外不即生死。故不可漸知。⁴⁷⁷

(二に當有の用とは、先に舊解を出さん。解に三有り。一に云わく、理は萬惑の外を出で、須く惑を除き都べて盡くすべし。乃ち之を見るべし。十重の紙が柱を裹むと雖も、九重を除き終には柱を見ず。併し盡くして乃ち見るに譬う。二には『漸備經』を引き、一切の智慧は皆な漸漸に滿じ、一期併せて悟るべからずと明かすなり。三に云わく、眞諦は漸く知るべく、佛果は頓に得べし。何となれば、俗に即して而も眞。更に遠きものに非ず。所以に眞は分に知るべし。佛果は惑外に在るを超えて生死に即せず。故に漸知すべからず。)

⁴⁷⁵ 『大正』 vol.12,p629 b15

⁴⁷⁶ 『大正』 vol.33,p804 c18

⁴⁷⁷ 『大正』 vol.38,p10 c18-c25

この部分では灌頂は、論者の固有名詞を文中に用いてはいないが、當有の用の旧解として三説があることを説示している。

この旧解三説に対する論難の例として灌頂は、本有の用の時と同様に「有る人」が旧解に対して行った論難を次のような形で説示している。

有人難初義。若理不可漸見。惑豈可漸除。既不見理。由何除惑。若言理可漸見。夫理若是分。可作分知。理既圓通。若爲漸解。若初見稱後見。與後無異不名漸見。若初不稱後。不名頓見云云。⁴⁷⁸

(有る人初義を難ず。若し理を漸く見るべからずんば、惑は豈に漸く除くべけんや。もとより理を見ざれば、何に由りて惑を除かん。若し理を漸く見るべしと言わば、夫れ理は是れ分ならば、分を知ることを作すべし。理はもとより圓に通ず。漸を解と爲すが若し。若し初見にして後見稱い、後と異なり無きを漸見と名づけず。若し初と後が稱はずんば、頓見と名づけずと云云。)

灌頂は有る人が初めの説を難じたことを明かし、有る人は段階を踏んで理を見て、惑を段階的に除くことについて、理を見なければ何を根拠として惑を除くことが出来るのかと初めの説に対して疑義を呈し、理を段階的に見ることについて、理は円に通じていることから、どのような理由を以て漸を解と扱うのかと疑義を向けていることを説示している。

このように灌頂は有る人が示した漸と理の見解を説示しているが、灌頂本人は旧説について次のように自らの解釈を述べている。

若言見眞者須漸。得佛須頓。是義不然。釋論云。若如法觀。佛般若與涅槃。是三則一相。華嚴云。虛妄多分別。生死涅槃異。迷惑聖賢法。不識無上道。眞與涅槃既其不異。云何眞漸果頓耶。⁴⁷⁹

(若し眞を見ると言はば漸を須い、佛を得るは頓を須う。是の義は然らず。『釋論』に云わく。若し法の如く觀ぜば、佛と般若と涅槃と、是の三は則ち一相なり。『華嚴』に云わく。虚妄に分別多く、生死と涅槃は異なる。聖賢の法に迷惑し、無上道を識らずと。眞と涅槃はもとより其れ異ならず。云何ぞ眞は漸にして果は頓ならんや。)

灌頂は旧説のうち、三番目に挙げられている真諦を「漸」とし、仏果を「頓」とする説を「是の義は然らず」と述べて批判の対象とし、『大智度論』にある

⁴⁷⁸ 『大正』 vol38,p10c25-c29

⁴⁷⁹ 『大正』 vol.38,p10c29-p11a04

若如法觀佛 般若及涅槃 是三則一相 其實無有異⁴⁸⁰

(若し法の如く佛・般若及び涅槃を觀ずれば是の三は則ち一相なり。其れ實に異なり有ることなし。)

という記述と、『華嚴經』の中に有る

虚誑妄說者 生死涅槃異 迷惑賢聖法 不識無上道⁴⁸¹

(虚誑妄說の者は生死と涅槃を異とし、賢聖の法に迷惑し、無上道を識らず。)

という記述を元に、如法に仏を觀ずれば仏や般若及び涅槃に異なりはなく、生死と涅槃が異なるのは無上道を知らないことに起因するとし、本来は真諦と涅槃に差異が無いことから、真を漸とし頓を仏果とする説に対して疑義を向けている。

旧説に対する自己の見解を示した灌頂は、続けて

今明。諸解更相馳逐。水動珠昏。然理非遠近。見理之智。寧得漸頓。智若漸頓。寧得稱理。如方入圓。殊不相應。如理而解。解如於理。不見相而見。無所得即是得耳。有因縁故亦得漸頓。⁴⁸²

(今、明かす。諸解は更に相い馳逐し、水は動き珠は昏し。然れば理は遠近に非ず。理を見るの智、寧ぞ漸頓を得ん。智は漸頓の若くなれば、寧んぞ理と稱するを得ん。方に圓に入るに、殊に相應せざるが如し。如理にして而も解し、解も理の如し。相を見ずして而も見、無所得なるも即ち是れ得るのみ。因縁が有る故に亦た漸頓を得る。)

と述べ、旧説に対する批判として灌頂は、理に遠近は無く、理や智に漸頓は無いが、因縁が有るために存在し、理と智は分離した存在ではないことを説示している。

さらに灌頂は四句を以て漸と頓について解釈を行い、次のように述べている。

此中應有四句。漸漸。漸頓。頓漸。頓頓。漸漸尚非漸頓。況復頓漸。漸頓尚非頓漸。況復頓頓。法華玄廣說。⁴⁸³

(此の中に應に四句有るべし。漸の漸、漸の頓、頓の漸、頓の頓なり。漸の漸は尚お漸の頓に非ず。況や復た頓漸もや。漸頓は尚お頓漸に非ず。況や復た頓の頓をや。

『法華玄』に廣く説くなり。)

灌頂はこの部分において、頓と漸に関する四句について言及をしているが、頓と漸の四句の

⁴⁸⁰ 『大正』 vol.25,p190 b26-b27

⁴⁸¹ 『大正』 vol.09 p443 c17-c18

⁴⁸² 『大正』 vol.38,p11 a04-a08

⁴⁸³ 『大正』 vol.38,p11 a08-a10

詳しい内容は『法華玄義』にその項目があるとして、具体的な解説を省略している。

また灌頂は頓漸の四句の解釈について

頓漸者無差別中差別耳。頓頓者差別中無差別耳。三種修。三種見。明宗中意是也。漸頓修漸頓見者。是不定觀意也。漸更不同又開四句。漸修漸見。漸修頓見。漸修頓漸見。漸修非頓漸見。見此一句意餘三句亦可解。四四十六句不同。當知顯體之用甚多。那只作一兩種解耶。文云。王家力士一人當千。種種技藝能勝千。故一人當千。又云。譬如大地草木爲衆生用。我法亦爾。當知。用同草木。比大力士。故知。用不一也。⁴⁸⁴

(頓漸とは無差別の中の差別なるのみ。頓頓とは差別の中の無差別なるのみ。三種の修、三種の見は明宗の意是れなり。漸頓を修して漸頓を見るとは、是れ不定觀の意なり。漸は更に同じからずしてまた四句を開くなり。漸修漸見、漸修頓見、漸修非頓漸見なり。此の一句の意を見て餘の三句を亦た解すべし。四四十六句は同じからず。當に知るべし、顯體の用は甚だ多し。那ぞ只だ一を作して兩種を解すや。文に云わく。王家の力士は一人にて千に當る。種種の技藝は千に勝る故に一人もて千に當ると。又た云わく。譬えば大地の草木を衆生の用と爲すが如し。我が法も亦た爾り。當に知るべし、用は草木と同じ。大力士に比す。故に知りぬ、用は一ならざるなり。)

と説示し、漸と頓の関係を「修」の視点で捉えて「漸」が漸の他に頓や非頓漸といった他の三句を開くことを述べた上で、大乘『涅槃經』純陀品にある

譬如人王有大力士。其力當千。更無有能降伏之者故。稱此士一人當千。如是力士王所愛念。偏賜爵祿。封賞自然。所以得稱當千人者。是人未必力敵於千。但以種種伎藝所能勝千故。故稱當千。⁴⁸⁵

(譬えば人王に大力士有りて、其の力は千に當り、更りて能くこれを降伏する者有ること無きが故に、此の士を一人當千と稱するが如し。是の如き力士は王に愛念せられ、偏に爵祿を賜い、封賞は自然なり。千人に當ると稱するを得る所以は、是の人は未だ必ずしも力が千に敵せずして、但だ種種の伎藝の能くする所が能く千に勝るを以ての故に、ことさらに千に當ると稱するのみ。)

という記述のうちの「譬えば人王に大力士有りて、其の力は千に當り」という部分と、「但だ種種の伎藝の能くする所が能く千に勝るを以ての故に、ことさらに千に當ると稱するのみ。」という部分と、大乘『涅槃經』哀歎品にある

⁴⁸⁴ 『大正』 vol.38,p11 a11-a20

⁴⁸⁵ 『大正』 vol.12,p613 b14-b19

諸比丘。譬如大地諸山藥草爲衆生用。我法亦爾。出生妙善甘露法味。而爲衆生種種煩惱病之良藥。⁴⁸⁶

(諸の比丘よ。譬えば大地・諸山の藥草を衆生の爲に用ゆるが如く、我が法も亦た爾なり。妙善なる甘露の法味を出生し、衆生の種種なる煩惱の病の良藥と爲す。)

という記述の中の「譬えば大地・諸山の藥草を衆生の爲に用ゆるが如く、我が法も亦た爾なり」という部分を引用して、一つの事柄から複数の解釈が可能であることを述べている。

さらに灌頂は旧解に言う所の解釈について

舊論照境之用不同。問。俗有三世流動。萬境去來。佛智若爲照之。若逐境去來。則生滅無常。若不逐境去來。則不與境相稱。由此一問七解不同。⁴⁸⁷

(舊くに照境の用が同じからざることを論ず。問う。俗に三世の流動有って萬境は去來し、佛智が之を照らと爲すが若きは、境を逐して去來すること則ち生滅無常とするが若し。若し境を逐せずして去來すれば、則ち境と相稱わず。此の一問に由て七解は不同なり。)

と述べ、照境の用が不同であると説示し、仏智が万境を照らすということに対する解釈が境を逐するか否かによって旧解が七つの解釈に分かれると灌頂は述べている。

旧解の七論に対する論であるが、灌頂は一番目の説と二番目の説について次のように述べている。

治城嵩云。佛智乃無大期死滅。猶有念念流動。逐境去來。此人。臨終舌爛口中。浪語之過現驗也。二藥師解。佛智體是常住。用は無常逐境去來。此解亦違經。經云。若正見者當說如來定は無爲。那忽體は無爲用是有爲。⁴⁸⁸

(治城の嵩の云わく。佛智は乃ち大期にして死滅なけれども、なお念念流動有りて、境を逐して去來す。此の人、臨終に舌が口中にて爛れ、浪語の過の驗が現ずるなり。二に藥師の解に、佛の智體は是れ常住なれど、用は是れ無常にして境を逐して去來す。此の解は亦た經に違ふ。經に云わく。若し正見の者なれば、當に如來は定んで是れ無爲なりと説くと。那んぞ忽ちに體は是れ無爲にして用は是れ有爲ならん。)

灌頂は始めに治城寺智秀の説を取り上げ、この説は、仏智は大期であつて死滅することはないが、流動が有ることから境を逐すると説き、二番目の説については仏の智の体は常住であるが、用が無常であるが故に境を逐するものであるとする説であるとしている。

⁴⁸⁶ 『大正』 vol.12,p616 b06-b08

⁴⁸⁷ 『大正』 vol.38,p11 a20-a23

⁴⁸⁸ 『大正』 vol.38,p11 a22-a28

この二説に対して灌頂は、智秀の説は智秀本人の臨終時の様子が「浪語の過」が現れたものであることから誤った説であると述べ、二番目の説に対しては大乗『涅槃經』純陀品の

若正見者。應說如來定是無爲。何以故。能爲衆生生善法故。生憐愍故。如彼貧女在於恒河。爲愛念子而捨身命。⁴⁸⁹

(若し正見せば、まさに如來は定かに是れ無爲なりと説くべし。何を以ての故か。能く衆生の爲に善法を生じるが故なり。憐愍を生じる故なり。彼の貧女の恒河に在りて、子を愛念せんが爲に而も身命を捨つるが如し。)

という記述のうちの「若し正見せば、まさに如來は定かに是れ無爲なりと説くべし。」という部分を根拠として、この説は經典に違う説であると述べている。

続けて灌頂は、旧説の三番目の説と四番目の説の内容について

三光宅云。若無常之智照常住境。而不逐境是常。今常住之智照無常之境。豈應逐境無常。此亦不可。四作九世照境義明。此境雖在未來。復有當現在。當過去義。今遂來現在及過去我皆照竟。所以不生滅也。此亦不可。向在未來時。猶是當現在未正現在。今遂來在現在。即作正現在。照當知已息。豈不生滅耶。⁴⁹⁰

(三に光宅の云わく。若し無常の智が常住の境を照らせば、而も境を逐して是れ常ならずんば、今、常住の智が無常の境と照らす。豈に應に境を逐して無常となるべけんや。此れも亦た不可なり。四に九世は照境の義を作して明かさく。此の境は未來に在ると雖も、復た當現在、當過去の義在り。今、遂して來たるに現在及び過去は我皆な照らし竟る。所以に不生滅なり。此れも亦た不可なり。向きに未來在る時、なお是れ當現在にして未だ正現在とならず。今、遂し來たりて現在に在らば、即ち正現在と作す。當を照らすの知は已に息む。豈に生滅ならずや。)

と述べている。

灌頂は、三番目に挙げた光宅寺法雲の説を、無常の智を以て常住の境を照らすことは境を逐して常住とならず、常住の智を以て無常の境を照らすことは、境を逐して無常となる説であることから、「此れも亦た不可なり」として批判の対象としている。

四番目の説については、境は未來に有りながらも過去と現在にも存在し、境を逐して現在と過去を照らすことから不生滅とする説であるが、この説は未來に境があるとするところから、境を逐して現在とするならば、未來に有る境を照らす智がすでに止んでいることから、灌頂は「生滅あらずや」と述べて批判の対象としている。

五番目と六番目に挙げた旧説について、灌頂は

⁴⁸⁹ 『大正』 vol.12,p613 c13-c16

⁴⁹⁰ 『大正』 vol.38,p11 a28-b06

五作逆照義云。如來道迎正覺時。初一念併逆照萬境。從初流來、至後成佛。併皆照竟。後萬境自有去來。我都不更新照。如天子初登極時。併付制法。後人犯者。隨輕重治。不更復制也。此亦不可。佛智照境。何嘗暫息。忽言初照後都不照。縱令如此終不與境相稱。六開善云。佛在因日。導發初心。已能橫照數境。豎照數時。次入初地。一念橫照百法。豎照百時。二地千法。乃至佛地一念橫照萬法。豎照萬時。如懸鏡高臺。此亦不可。鏡照先無。而後有。未免無常之難。⁴⁹¹

(五に逆照の義を作して云わく。如來道正覺を迎える時、初めの一念と併せながら逆にして萬境を照らす。初めに流來してより、のち成佛するに至りて、併せて皆な照らし竟る。後の萬境は自ら去來有れども、我都べて更に新たに照らさず。天子の初めて極に登る時、併せて制法を付す。後人の犯す者、輕重に隨て治し、更に復た制せざるざるが如し。此れも亦た不可なり。佛智は境を照らす。何ぞ暫く息むことを嘗みるや。忽ち初めに照らして後に都べてを照らさず。縱令、此の如くなるも終には境と相い稱わず。六に開善の云わく。佛の因に在るの日。導發初心、すでに能く横に數境を照らし、豎に數時を照らす。次に初地に入れば、一念に横に百法を照らし、豎に百時を照らす。二地は千法、乃至佛地は一念に横に萬法を照らし、豎に萬時を照らす。鏡を高臺に懸けるが如し。此れも亦た不可なり。鏡の照らすこと先に無く、而して後に有り。未だ無常の難を免れず。)

と述べている。

五番目に挙げた「逆照の義」について灌頂は、佛智が萬境を照らすことを例として、成仏迎えた後に境を照らさないということを理由として「此れも亦た不可なり」と批判の対象とし、六番目に挙げた開善寺智藏の説に対しても、初發心時から入初地、仏地と境地が進んでいく中で、横豎の照らす範囲が広がることを「鏡の照らすこと先に無く、而して後に有り。未だ無常の難を免れず。」として、批判の対象としている。

旧説の七番目の説については

七靈味更借虚空爲喩。萬物在空。空不生滅。物自去來。此亦不然。佛智靈知。豈同頑空。

⁴⁹²

(七に靈味は更に虚空を借りて喩を爲す。萬物は空に在り。空は生滅せずして、物は自ずから去來すと。此れも亦た然らず。佛智は靈知なり。豈に頑空と同じからんや。)

と灌頂は述べ、靈味寺寶亮の説は虚空の意義を借りて譬えたもので、万物は空に有り、空は滅しないという説であるとしているが、この説も先に挙げた六説と同様に「此れも亦た然ら

⁴⁹¹ 『大正』 vol.38,p11 b06-b16

⁴⁹² 『大正』 vol.38,p11 b16-b18

ず」として、批判の対象としている。

このように、當有の本有について述べた七つの旧説全てを批判の対象とした灌頂は、旧説が複数の見解に分かれた原因について

今明三藏教中二諦不相即。故二智各照。所以諸解喧喧若此。若通教中。二諦相即二智二而不二。尚無此諍。況復三諦即一諦。一諦即三諦。三智即一智。一智即三智。一照即一切照。一切照即一照。非一。非一切。不可思議。寧復有此微淺問答耶。⁴⁹³

(今、三藏教の中に二諦は相即せざることを明かす。故に二智は各を照らすなり。所以に諸解が喧喧たること此の若し。若し通教の中には二諦は相即して二智は二にして而も不二なれば尚お此の諍いは無し。況や復た三諦は即ち一諦にして一諦は即ち三諦、三智は即ち一智にして、一智は即ち三智。一照は即ち一切照にして一切照は即ち一照。一に非ず一切に非ずは不可思議なり。寧んぞ復た此の微淺の問答有らんや。)

と述べ、旧解が分かれる要因は、三藏教と二諦の関係であることであると指摘し、灌頂は三諦即一諦と言った智顗が立てた論理を以て、旧解の解釈が複数になった状況を「寧んぞ復た此の微淺の問答有るや」として小さい問題として見ているのである。

また、冒頭の「今、三藏教の中の・・・」という記述と智顗の記述の関係であるが、『法華玄義』に

若析法權實二智者。照森羅分別爲權智。盡森羅分別爲實智。⁴⁹⁴

(析法の權實二智とは、森羅を照らして分別するを權智と爲し、森羅を分別し盡くすを實智とするが若し。)

とあって、三藏教たる析法における權智の二智の意義が説示されており、『四教義』には

一者不相即之二諦。生滅二諦也。⁴⁹⁵

(一には不相即の二諦。生滅の二諦なり。)

とあり、不相即の二諦が生滅の二諦として扱われている。

『法華玄義』には「析法の權實二智」という記述によって三藏教の二智に対する言及されており、『四教義』は「生滅の二諦」と三藏教につながる表現がありことから、灌頂は智顗の著作に倣って記述を行ったものと考えられるのである。

このように旧解を「微淺の問答」と述べた灌頂は、二つの旧解を引用して

⁴⁹³ 『大正』 vol.38,p11 b19-b24

⁴⁹⁴ 『大正』 vol.33,p712 a22-a23

⁴⁹⁵ 『大正』 vol.46,p728 b01

又開善解。佛智照眞。與眞冥無復智境之異。智體與眞境都復不殊。約位分別。凡夫不冥。不會。因中聖人會而不冥。佛果亦冥亦會。第二解云。佛智是靈知。眞諦是無知。二體既殊。豈可併有知同無知。但會之既極。詔之爲冥。豈得有冥異會。慧印三昧經云。冥不冥寂不寂。肇論亦有用冥體寂之語。⁴⁹⁶

(また開善の解すらく。佛智は眞を照らし、眞と冥じて復た智境の異無し。智體と眞境と都べて復た殊ならず。位に約して分別せば、凡夫は冥せず、會せず。因中の聖人は會して冥せず。佛果は亦た冥して會せず。第二解に云わく。佛智は是れ靈知、眞諦は是れ無知なり。二體はもとより殊なり。豈に有知を併せて無知と同ずべけんや。但だ之を會すること既に極まれば、之を詔じて冥と爲す。豈に冥と會するに異なり有ることを得んや。『慧印三昧經』に云わく。冥も冥ならず。寂も寂ならずと。肇論にも亦た用冥體寂の語有り。)

と述べ、開善寺智藏の説には智體と眞境を異なりが無いという説があることや、旧説の二番目の説に佛智と眞諦に異なりが有るという説があると説示している。

これらの旧説に対して灌頂は、自らの見解について

今難。佛之眞智既其眞冥與眞不異。佛之俗智亦應冥俗與俗不異。佛雖知幻而非幻人。若爾佛雖知俗不可冥俗。佛雖眞冥不可同眞。不應作如此眞冥冥俗義。眞冥不出二乘。冥俗不出凡夫境界。云何得是佛智用耶云云。⁴⁹⁷

(今難ずらく。佛の眞智は既に其れ眞と冥じて眞と異ならず。佛の俗智も亦た應に俗と冥じて俗とは異ならず。佛は幻を知ると雖も幻の人に非ず。爾れば佛は俗を知ると雖も俗と冥すべからざるが若く、仏は眞と冥ずると雖も眞と同じとするべからず。應に此の如く眞冥冥俗の義を作さず。眞冥は二乗を出でず、冥俗は凡夫の境界を出でず。云何んぞ是れ佛智の用を得るやと云云。)

と述べ、旧解は佛の眞俗二智が「冥ずる」ことのみ論じ、眞冥冥俗の義が二乗と凡夫の領域を出ていないことを理由として、佛智の用を得ることが出来るか疑問を呈している。

⁴⁹⁶ 『大正』 vol.38,p11 b24-c02

⁴⁹⁷ 『大正』 vol.38,p11 c02-c07

第3項 自在起用について

灌頂は旧解を論難して當有の用に対する見解を示し、論の視点を當有の用から自在起用へと移してさらに自らの論を述べている。

その論の始まりであるが

三自在起用。用遍法界廣不可委。文云。譬如大地一切草木爲衆生用。我法亦爾。當知。勝用無量無邊。且約三種。一不可思議用。二二鳥雙遊用。三善惡邪正雙攝用。⁴⁹⁸
(三に自在起用とは、用は法界に遍じ廣くして委しくすべからず。文に云く、譬えば大地の一切草木は衆生の用と爲すが如し。我が法も亦た爾りと。當に知るべし。勝用は無量無邊なり。且らく三種に約せば、一に不可思議の用、二に二鳥雙遊の用、三に善惡邪正雙攝の用なり。)

という記述で、用は法界に遍じるもので、広いものであるとしているが、これは大乘『涅槃經』哀歎品の中に有る

諸比丘。譬如大地諸山藥草爲衆生用。我法亦爾。出生妙善甘露法味。而爲衆生種種煩惱病之良藥。⁴⁹⁹

(諸の比丘よ。譬えば大地・諸山の藥草を衆生の爲に用ゆるが如く、我が法も亦た爾なり。妙善なる甘露の法味を出生し、衆生の種種なる煩惱の病の良藥と爲す。)

という記述をもとにしており、さらに自在起用の種類を説示している。

本文中に説示された自在起用の詳細な解説であるが、灌頂は一番目の不可思議の用について「大」と「生」を視点とした七つの旧解があることを説示している。

一番目の説と二番目の説について灌頂は

不可思議用者。舊釋有七。一云。令他見須彌入芥子。其實不入。唯應度者乃能見之。此解不可。若不入者何謂神通。二解。實入。但佛神力蹙大令小。開小令大。此亦不可。若爾乃以大容小。何謂以小容大。⁵⁰⁰

(不可思議の用とは、舊釋に七有り。一に云わく、他をして須彌の芥子に入るを見せしむれども、其の實には入らず。唯だまさに度すべき者、乃ち能く之を見ると。此の解は不可なり。若し入らずんば何ぞ神通と謂うや。二に解すらく。實に入る、但だ佛の神力は大を蹙て小ならしめ、小を開きて大ならしむ。此れも亦た不可なり。若し爾らば乃ち大を以て小を容る。何ぞ小を以て大を容ると謂わんや。)

⁴⁹⁸ 『大正』 vol.38,p11 c07-c10

⁴⁹⁹ 『大正』 vol.12,p616 b06-b07

⁵⁰⁰ 『大正』 vol.38,p11 c09-c15

と述べ、一番目の説は他者に芥子の実に入ることを見せるが、本当は入ってはいないということについて、入っていないのであれば何を以て神通力とするのかと批判し、二番目の説に対しては、佛の神通力を以て小を開いて大とすることを理由として、「何ぞ小を以て大を容るや。」と批判をしている。

三番目と四番目の説については

三解。不知入與不入。既是不可思議。那可定判入與不入。此亦不可。佛果上地皆是不可思議。盡應不可解。餘者盡言可解。至此一義獨言不知耶。四若有則相妨。小大皆空。故相容。此亦不可。若其皆可。何所論入。亦無大小也。⁵⁰¹

(三に解すらく。入と不入を知らず。もとより是れ不可思議なり。那んぞ入と不入を定判すべけんや。此れも亦た不可なり。佛果上地は皆な是れ不可思議なり。盡してまさに解すべからざるべし。餘は盡く解すべしと言う。此の一義に至りて獨り知らずと言わんや。四に若し有なれば則ち相妨ぐ。小大は皆な空、故に相い容る。此れも亦た不可なり。若し其れ皆な可なれば、何ぞ入を論ずる所かあらん。亦た大小無きなり。)

と述べ、三番目の説に対しては「入」と「不入」を定めることを、「不可思議」にして理解の及ぶところではないことを理由として批判し、四番目の説については、小も大も空であることから互いに受容できる部分があることを、「若し其れ皆な可なれば、何ぞ入を論ずる所かあらん。亦た大小無しなり。」と述べて批判の対象としている。

五番目と六番目の説については

五大中有小性。小中有大性。以芥子之大性。容須彌之小性。此亦不可。若執定性過同外道。又似毘曇。又還是大容於小。何謂以小容大。六地論解。大無大相。不無無相之大。小無小相。不無無相之小。以無相之小。容無相之大。無相之大。還入無相之小。此亦不可。大小本是相。既言無相。那有大小。若有大小。應是有相。若定無相。還同空也。⁵⁰²
(五に大の中に小の性有り。小の中に大の性有り。芥子の大性を以て、須彌の小性を容れると。此れも亦た不可なり。若し定性に執せば過ちは外道に同じ、また毘曇に似たり。また還りて是れ大に小を容れる。何ぞ小を以て大を容れると謂わん。六に地論の解すらく。大に大相無く。無相の大が無きにあらず。小に小相無く、無相の小無きにあらず。無相の小を以て無相の大を容れ、無相の大、還りて無相の小を容れる。此れも亦た不可なり。大小は本より是れ相なれば、もとより無相と言うや。那んぞ大小あらん。若し大小有らば、まさに是れ有相なるべし。若し定めて無相なれば、還りて空に同ずるなり。)

⁵⁰¹ 『大正』 vol.38,p11 c15-c20

⁵⁰² 『大正』 vol.38,p11 c20-c28

と灌頂は述べ、五番目の説に対しては、芥子の実と須弥山の喩えを以て大の中に小があり、小の中に大があるとするを「此れも亦た不可なり。若し定性に執着せば過ちは外道に同じ、また毘曇に似たり。また還りて是れ大に小を容れる。何ぞ小を以て大を容れると謂うや。」と批判をしている。

また六番目の説についても灌頂は、相の大小を定めることについて「大小は本より是れ相なれば、もとより無相と言うや。那んぞ大小あらん。若し大小有らば、まさに是れ有相なるべし。若し定めて無相なれば、還りて空に同ずるなり。」と述べて批判の対象としている。

最後の七番目の説については

七興皇云。諸法本無大小。因縁假名相待。假説大爲小。假説小爲大。説大爲小。小是大小。説小爲大。大是小大。故得相容。此亦不可。大不自大。待小爲大。小不自小。待大爲小。此墮他性義。自性大小尚不能相容。他性大小。那得相容。⁵⁰³

(七に興皇の云わく。諸法は本より大小無し。因縁假名相待して、假に大を説きて小と爲し、假に小を説きて大と爲す。大を説きて小と爲す。小は是れ大が小。小を説きて大と爲す。大は是れ小が大なり。故に相い容れることを得。是れも亦た不可なり。大は自ら大ならず。小を待ちて大と爲す。小も自ら小ならず。大を待ちて小と爲す。此れ他性の義に墮す。自性の大小はなお相い容れること能わず。他性の大小、那んぞ相い容れることを得ん。)

と灌頂は述べ、諸法に大小は無いが仮に大小を説くことから、大小は相い容れることが出来るという説を「大は自ら大ならず。小を待ちて大と爲す。小も自ら小ならず。大を待ちて小と爲す。此れ他性の義に墮す。自性の大小はなお相い容れること能わず。他性の大小、那んぞ相い容れることを得ん。」と述べて批判の対象としている。

このように不可思議の用の七つの旧説全てを批判の対象とした灌頂は、自己の見解を以下の様に述べている。

今明。小不自小。亦不由大故小。大不自大亦不由小故大因縁故小大。亦不離大離小。不在内外兩中間。亦不常自有。不可思議。大亦如是。通達此理故即事而眞。唯應度者見不思議須彌之高廣。入於不思議芥子之微小。是名以不思議之大入於不思議之小。住首楞嚴能建大義、如經廣説云云。⁵⁰⁴

(今、明かさく。小は小に自らず。亦た大に由らざる故に小なり。大も大に自らず亦た小に由らざる故に大なり。、因縁の故に小大なり。亦た大を離れずして小を離れ、内外兩つの中間に在らず。亦た常は自ら有とならずして不可思議なり。大も亦た是の如

⁵⁰³ 『大正』 vol.38,p11c28-p12a04

⁵⁰⁴ 『大正』 vol.38,p12 a04-a10

し。此の理に通達する故に即ち事は而も眞なり。唯だ應度の者は不思議須彌の高廣が、不思議芥子の微小に入るを見る。是れを不思議の大を以て不思議の小に入ると名づけ、首楞嚴に住して能く大義を建つこと、經に廣く説く如しと云云。)

灌頂はこの部分に於いて「大」と「小」は因縁によって「大」と「小」があり、「常」や「大」は不可思議であると見解を示し、應度の者は不思議の須彌の高廣が不思議の芥子の微小に入ることを見ているとして、これを「首楞嚴に住して能く大義を建つこと」とであると述べている。

灌頂がこの記述に於いて「經に廣く説く如しと云云」とした部分であるが、大乘『涅槃經』本文を見ると、四相品の中に

善男子。是大涅槃能建大義。汝等今當至心諦聽。廣爲人説。莫生驚疑。若有菩薩摩訶薩住大涅槃。須彌山王如是高廣。悉能取令入於芥子。其諸衆生依須彌者。亦不迫迮。無往來想如本不異。唯應度者。見是菩薩以須彌山納芥子中。復還安止本所住處。⁵⁰⁵

(善男子よ、是れ大涅槃は能く大義を建つ。汝等今當に至心をもて諦聽すべし。廣く人の爲に説くに、驚疑を生ずること莫れ。若し菩薩摩訶薩有りて大涅槃に住し、須彌山王が是の如く高廣なるを、悉く能く取りて芥子を入れしむも、その諸の衆生にして須彌に依る者は、亦た迫迮せず。往來の想無きことは本の如くして異ならず。唯だ應に度すべき者のみ、是の菩薩が須彌山を以て芥子の中に納め、復た還て本の所住の處に安止するを見る。)

という記述があり、「是れ大涅槃は能く大義を建つ」という記述や、「須彌山王が是の如く高廣にして・・・」という記述「唯だ應に度すべき者は・・・」という記述は『涅槃經玄義』の記述と一致する。

そのことから、「經に廣く説く如しと云云」は説示通りであると言える。

また「不可思議」の部分は、『維摩經玄疏』に

今有煩惱結惑。不障智慧涅槃。智慧涅槃不礙煩惱結惑。乃名不思議。其無惑有智而入涅槃稱不思議者。今即反難。亦應無芥子之小有須彌之大。論不思議耶。問曰。若不斷而入是不思議者。通教亦説不斷而入涅槃。何故非不思議解脫。答曰。通教不見惑相名爲不斷。而實是斷。如明時實自無暗。不同有芥子之小不妨須彌之大也。⁵⁰⁶

(今煩惱結惑は有れども、智慧涅槃を障えず。智慧涅槃も煩惱結惑を礙げず。乃ち不思議と名づく。其れ惑無く智有りて而も涅槃に入るを不思議と稱するは、今即ち難を反ず。亦た應に芥子の小無くして須彌の大有りを、不思議と論ずるや。問うて曰く。若

⁵⁰⁵ 『大正』 vol.12,p628 a18-a24

⁵⁰⁶ 『大正』 vol.38,p550 b19-b26

し不斷にして而も是に入るを不思議とするは、通教に亦た不斷にして而も涅槃に入るを説く。何故に不思議解脱に非ずや。答えて曰く。通教は惑の相を見ざるを名づけて不斷と爲し、而も實は是れ斷なり。明時を實とすれば自ら暗無きが如く、不同有れども芥子の須彌の大を妨げず。)

とあり、『涅槃經玄義』において説示された芥子と須彌山を例とした不可思議（不思議）の記述に用いられた語句があり、その内容も『涅槃經玄義』と比較すると『維摩經玄疏』の記述は不思議に関して詳細な内容を説示している。

そのため、『涅槃經玄義』の芥子と須彌山の記述は『維摩經玄疏』に依ったものと考えられることができるのである。

従って、不思議の用は本文の説示通り大乘『涅槃經』に説かれた部分を根拠としつつも、智顗の著作にある「不思議」（不可思議）の意義に依って説示されたという事が可能であろう。

続けて灌頂は不思議の用について言及を重ね

一往明。不思議用在於道後。其理實通。乃至善惡邪正等例如是。所謂四趣是邪人天爲正。又三界是邪二乘爲正。又二乘偏邪菩薩爲正云云。邪正兩用亦遍法界。四趣是惡人天是善。又三界悉是惡二乘是善。又二乘是惡菩薩爲善。此用亦遍法界。三界皆悉無常二乘是三無爲常。又二乘は無常菩薩是常。常無常用亦遍法界。其門略義廣也。⁵⁰⁷

(一往明かさば、不思議の用は道後に在り。其の理は實に通じ、乃至善惡邪正等も例して是の如し。所謂四趣は是れ邪にして人と天を正と爲し、又三界は是れ邪にして二乗を正と爲し、又二乗は是れ邪に偏じて菩薩を善と爲すと云云。邪正の兩用は亦た法界に遍ず。四趣は是れ惡にして人天は是れ善。又三界は悉く是れ惡にして二乗は是れ善。又二乗は是れ惡にして菩薩を善と爲す。此の用は亦た法界に遍ず。三界は皆な悉く無常にして二乗は是れ三無爲常、又二乗は是れ無常にして菩薩は是れ常、常無常の用は亦た法界に遍ず。其の門略の義は廣なり。)

と述べ、不思議の用が道後に存在する事と共に、四趣や人・天を比較して正邪と善惡、常無常を判じ、それを三界と二乗、二乗と菩薩の組み合わせで同様に對比して判じた上でこれらの用が法界に遍ずる旨を説示している。

この部分で説示されている内容を智顗の著作の記述より窺うと、「道後」については『法華文句』に

⁵⁰⁷ 『大正』 vol.38,p12 a11-a18

今以圓如實智爲因。還以爲果道前眞如即是正因。道中眞如即爲緣因亦名了因。道後眞如即是圓果。⁵⁰⁸

(今圓如實智を以て因と爲し、還て果を爲すを以て道前の眞如を即ち是れ正因とし、道中の眞如を即ち縁因と爲して亦た了因と名づく。道後の眞如は即ち是れ圓果とするなり。)

とあって、道後は圓果とされている。

圓果は大涅槃と結び付けられていることが先の章の記述に何度かあることから、灌頂は不思議の用は道後たる佛が持つ用と考えていたと言えよう。

また、法界に対する見解であるが『摩訶止観』には

大品云。欲以一切種修四念處者。念處是法界攝一切法。一切法趣念處是趣不過。⁵⁰⁹
(『大品』に云く、一切種を以て四念處を修することを欲さば、念處は是れ法界にして一切法を攝す。一切法趣は念處に趣き、是の趣きは過とならざるなり。)

とあって、法界が一切法を攝する旨の内容を説示しており、『維摩經玄疏』には

以集一切佛法故名大集。是大涅槃名。名諸佛法界佛性涅槃。含一切佛法也。⁵¹⁰
(一切の佛法を集めるを以ての故に大集と名づく。是れ大涅槃の名は、諸佛の法界佛性涅槃と名づけ、一切の佛法を含するなり。)

とあって、大涅槃の名が一切仏法を含む事を述べている。

『涅槃經玄義』の記述は四趣や三界、二乗や菩薩に邪正や常無常の用を立てているものの、これらの用は全て法界に遍じていると有り、先に挙げた『摩訶止観』や『維摩經玄疏』は法界が一切法を攝し、大涅槃の名が一切の仏法を含む旨を説示している。

『維摩經玄疏』や『摩訶止観』にある法界の定義、特に法界が一切法を攝するという旨と『涅槃經玄義』の当該記述の意義は智顗の考えに近いものと考えることが可能である。

従って、不思議の用の意義は智顗著作に参考を得たものとも言う事も出来よう。

このように不思議の用について言及した灌頂は、さらに用について言及し

常無常雙用者俱亡二邊。如鳥喙品中説。即是一時雙用也。前後倒瀉即是異時偏用。宜一時即並用。宜前後即單用。不必一種。用自在故。善惡雙用。如迦葉品中説。善星至惡尚能攝受令得出家。況復善者寧當不攝。或雙用或前後云云。⁵¹¹

⁵⁰⁸ 『大正』 vol.34,p110 c17-c19

⁵⁰⁹ 『大正』 vol.46,p88 b14-b15

⁵¹⁰ 『大正』 vol.38,p522 b08-b10

⁵¹¹ 『大正』 vol.38,p12 a19-a24

(常無常雙用とは俱に二邊を亡ず。鳥喩品の中に説くが如きは、即ち是れ一時の雙用なり。前後倒瀉するは即ち是れ異時の偏用。一時に宜しくば即ち並用、前後に宜しくば即ち單用なり。必ずしも一種とせず、用自在の故なり。善惡雙用は迦葉品の中に説くが如く、善星の至惡なるも尚能く攝受して出家を得せしむ。況や復た善は寧ろ當に攝ぜざるべけんや。或いは雙用、或いは前後と云云。)

と述べ、常無常雙用は大乘『涅槃經』鳥喩品を根拠とした一時雙用、迦葉品を根拠とした善惡雙用の二種類に分けられ、その時に応じて用いるべきものの変化すると説示している。

この部分に関連する大乘『涅槃經』の記述であるが、常無常の用については鳥喩品に

復次善男子。譬如菴羅樹。其花始敷名無常相。若成菓實多所利益乃名爲常。如是善男子。雖修一切契經諸定。未聞如是大涅槃時。咸言一切悉は無常。聞是經已雖有煩惱。如無煩惱。即能利益一切人天。何以故。曉了自身有佛性故是名爲常。⁵¹²

(復た次に善男子よ、譬えば菴羅樹の如し。其の花が始めて敷るを無常の相と名づくるも、若し菓實を成じて利益する所多からば乃ち名づけて常と爲す。是の如く善男子よ、一切契經の諸定を修すると雖も、未だ是の如き大涅槃の時を聞かざる時は、みな一切悉くは是れ無常なりと言わん。是の經を聞き已らば煩惱が有りと雖も、煩惱は無きが如く。即ち能く一切の人天を利益せん。何を以ての故か。自身に佛性有るを曉り了る故に是を名づけて常と爲す。)

とあって、菴羅樹の花に譬えて常と無常の定義を示し、衆生(人天)を利益する根拠を常たる佛性の働きであることを述べている。

また同じ鳥喩品の中には

復次善男子。佛法猶如鴛鴦共行。是迦隣提及鴛鴦鳥。盛夏水漲選擇高原安處其子。爲長養故。然後隨本安隱而遊。如來出世亦復如是。化無量衆生令住正法。如彼鴛鴦迦隣提鳥選擇高原安置其子。如來亦爾。令諸衆生所作辦已。即便入於大般涅槃。善男子。是名異法是苦異法是樂。諸行是苦涅槃是樂。第一微妙壞諸行故。⁵¹³

(復た次に善男子よ、佛法はなお鴛鴦の共行するが如し。是の迦隣提及び鴛鴦鳥は、盛夏に水の漲る高原を選択し其の子を安處するは、長養の爲の故なり。然して後に、本に隨て安隱にして而も遊ぶなり。如來の出世も亦た復た是の如し。無量の衆生を化して正法に住せしむること、彼の鴛鴦や迦隣提鳥が高原を選択して其の子を安置するが如し。如來も亦た爾なり。諸の衆生をして作す所は辦わり已れば、ただちに大般涅槃に入らしむ。善男子よ、異法は是れ苦、異法は是れ樂と名づく。諸行は是れ苦、涅

⁵¹² 『大正』 vol.12,p655 c07-c13

⁵¹³ 『大正』 vol.12,p656 b17-b25

槃は是れ樂。第一微妙にして諸行を壊す故なり。)

とあり、仏法は鴛鴦が水のある高原を選び、自らの子をその場所に安置して子を育て、その後遊ぶという行動と同様で、佛は衆生のための教化を終えたならば直ちに大般涅槃に入るという記述が見られる。

また同じ鳥喩品の中の記述には

佛言迦葉。皆有因縁。隨有衆生應受化處。如來於中示現受生。雖現受生而實無生。

是故如來名常住法。如迦隣提鴛鴦等鳥 ⁵¹⁴

(佛、迦葉に言わく。皆な因縁有りて、衆生が應さに化を受くべき處有るに隨いて、如來は中に於いて受生を示現す。受生を現ずると雖も而も實には生無し。是の故に如來を常住法と名づく。迦隣提鴛鴦等鳥の如し。)

とあり、如來は衆生が教化を受ける因縁が有ることを理由として受生を示すが、実には生が無く、このことから如來を常住法と名づけて、迦隣提や鴛鴦に譬える記述がある。

鳥喩品のこれらの記述は、仏法を迦隣提と鴛鴦鳥の生態を元に、高原での巣作りと育児を仏の教化と正法への帰依になぞらえると共に、如來の常住を迦隣提と鴛鴦鳥に譬えている。

先の菴羅樹の花の譬えと、この部分の二つの鳥の譬えを総括して考えるならば、鳥喩品では仏の常住性と教化について言及された項目という事が可能であろう。

また鳥喩品では「如來は中に於いて受生を示現す。受生を現ずると雖も而も實には生無し」と言う記述があることから、「自在」についても言及されているとも言える。

従って、灌頂が述べるところの「用自在の故なり」はこの部分に由来があるとも言えよう。

また、智顗著作から常無常雙用に対する記述を見ると『法華玄義』に

常住則用非常非無常。雙用常無常。二鳥俱遊。八術具足。 ⁵¹⁵

(常住は則ち非常非無常の用、雙用は常無常にして、二鳥は俱に遊び八術を具足す。)

とあり、常住が非常非無常の用とされ、雙用は二鳥（迦隣提と鴛鴦鳥）になぞられている。

また『法華玄義』の別の部分の記述を見ると

又難常宗指於涅槃。涅槃之經何但明常。亦明非常非無常。能常能無常。雙用具足八術。

云何單取常用爲宗。何不取無常用爲宗。單輪隻翼不能飛運云云。 ⁵¹⁶

(また常宗は涅槃を指すことを難ず。涅槃の經は何ぞ但だ常を明かすのみならん。亦た

⁵¹⁴ 『大正』 vol.12,p657 a06-a09

⁵¹⁵ 『大正』 vol.33,p806 a03-a05

⁵¹⁶ 『大正』 vol.33,p804 b28-c02

非常非無常、能常能無常を明かし、雙べ用いて八術を具足す。云何が單に常の用を取りて宗と爲し、何ぞ無常の用を取らずして宗と爲さざるや。單輪隻翼は飛び運ぶこと能ずと云云。)

とあって、鳥喩品に依ったと考えられる記述が見られると共に論難に対する反論として常無常雙用などが用いられている。

『涅槃經玄義』の記述ではこの部分の典拠は鳥喩品とあり、『法華玄義』の記述を見ても「二鳥は俱に遊び」と鳥喩品の本文中にある二種類の鳥を指したとおぼしき記述がある。

また、『法華玄義』の記述は論難に対する反論の形で常無常雙用を肯定する形の記述である。

従って、灌頂は『法華玄義』の当該記述を肯定する形で『涅槃經玄義』においても常無常雙用を常住性のある涅槃の用として記述していたとも言える事は可能であろう。

次に善惡雙用に関する記述であるが大乘『涅槃經』迦葉菩薩品に

云何如來記。說善星是一闍提斯下之人。地獄劫住不可治人。如來何故不先爲其演說正法。後爲菩薩。如來世尊若不能救善星比丘。云何得名有大慈愍有大方便。佛言。善男子。譬如父母唯有三子。其一子者有信順心恭敬父母。利根智慧於世間事能速了知。其第二子不敬父母無信順心。利根智慧於世間事能速了知。其第三子不敬父母無信順心鈍根無智。父母若欲教告之時。應先教誰先親愛誰。當先教誰知世間事。(中略)善男子。如來亦爾。其三子者初喩菩薩。中喩聲聞。後喩一闍提。如十二部經修多羅中微細之義。我先已爲諸菩薩說。淺近之義爲聲聞說。世間之義爲一闍提五逆罪說。現在世中雖無利益。以憐愍故爲生後世諸善種子。⁵¹⁷

(云何ぞ如來は記して善星は是れ一闍提にして斯下の人、地獄に劫に住して治むべからざる人なりと説きたもうや。如來は何故に先に其の爲に正法を演説し、後に菩薩たら爲めたまわざるや。如來世尊が若し善星比丘を救うこと能わざれば、云何が大慈愍有って大方便有りと名づくることを得ん。佛言わく。善男子よ、譬えば父母に唯だ三子有るが如し。其の一子は信順の心有りて父母に恭敬し、智慧利根にして能く世間の事を速やかに知り了ぬ。其の第二子は父母を敬わず信順の心も無きも、利根智慧にして能く世間の事を速やかに知り了ぬ。其の第三子は父母を敬わずして信順の心も無く、鈍根無智なり。父母が教を告げんと欲するが若き時、應に先に誰にか、誰を親愛すべきを教うべく、當に先に誰れにか世間の事を知るべきを教うるべきや。と(中略)善男子よ、如來も亦た爾なり。其の三子の初めを菩薩に喩え、中を聲聞に喩え、後を一闍提に喩う。十二部經修多羅の中の微細の義の如きは、我は先に已に諸の菩薩の爲に説き、淺近の義を聲聞の爲に説き、世間の義を一闍提の爲に五逆罪を説く。現在世の中に利益無しと雖も憐愍を以ての故に後世に諸の善の種子を生ぜ爲めんとす。)

⁵¹⁷ 『大正』vol.12,p806c11-p807a01

とある。

この記述では善星比丘と言った一闡提に対する教化の理由が説示されており、教化の目的は「愍を以ての故に後世の生の諸の善の種子を生ぜ爲めんとす。」と説示されている。

また、同じ迦葉菩薩品の善星比丘に関する記述には

迦葉菩薩白佛言。世尊。如來具足知諸根力。定知善星當斷善根。以何因縁聽其出家。佛言。善男子。我於往昔初出家時。吾弟難陀。從弟阿難。提婆達多。子羅睺羅。如是等輩皆悉隨我出家修道。我若不聽善星出家。其人次當得紹王位。其力自在當壞佛法。以是因縁我便聽其出家修道。善男子。善星比丘若不出家。亦斷善根於無量世都無利益。今出家已。雖斷善根能受持戒。供養恭敬耆舊長宿有徳之人。修習初禪乃至四禪。是名善因如是善因能生善法。善法既生能修習道。既修習道當得阿耨多羅三藐三菩提。是故我聽善星出家。⁵¹⁸

(迦葉菩薩、仏に白して言く。世尊よ、如来は諸根を知る力を具足し、定かに善星が當に善根を斷つべきを知る。何の因縁を以ての故に其の出家を聽すや。佛、言わく。善男子よ、我れ往昔に於いて初めて出家する時に吾が弟の難陀、從弟の阿難と提婆達多、子の羅睺羅。是等の輩は皆な悉く我に隨て出家し修道す。我、若し善星の出家を聽さずば其の人は次に當て王位を紹ぐこと得、其の力は自在にして當に佛法を壞すべし。是の因縁を以て我便ち其の出家修道を聽せり。善男子よ、善星比丘が若し出家せずば亦た善根を斷ち、無量の世に於いてすべて利益は無し。今、出家し已りて善根を斷つと雖も能く戒を受持し、耆舊・長宿、有徳の人として供養恭敬し、初禪乃至四禪を修習す。是れを善因と名づけ是の如き善因は能く善法を生じて善法は既に生じて能く道を修習し、既に道を修習すれば阿耨多羅三藐三菩提を得べし。是の故に善星の出家を聽せり。)

とあり、仏は断善根と扱われる善星比丘の出家を許可した理由を説示した上で、更に断善根の者でも出家して修道すれば、善因を生じて阿耨多羅三藐三菩提に至ると説示されている。

『涅槃經玄義』では迦葉品の善星比丘に関する記述が「善星の至惡なるも尚能く攝受して出家を得せしむ。況や復た善は寧ろ當に攝ぜざるべけんや」とあって、これは佛が善星比丘の出家を許可した意趣であることから、灌頂の説示する所の善惡雙用の根拠は、この部分に依るものであろう。

続けて灌頂は用に対する言及を重ね、用の三番目である邪正善惡俱攝について

⁵¹⁸ 『大正』 vol.12,p809 b07-b19

引用文中の「提婆達多」の「提」の部分であるが、『大正』の原文には「調」とあり、『大正』の欄外注記には『宋本』『元本』『明本』および『正倉院聖語藏本』に「提」とあると指摘があることから、意味を考慮し、引用文では「提」と改めた。

三邪正善惡俱攝者。陳如品中説。邪即外道。正即陳如弘廣。邪即諸魔。正即阿難。平等皆攝。巧施妙用遊諸世間作大利益。若見此意即是自在之用。善巧四隨稱機利益。住首楞嚴種種示現。不動法性。其見聞者無不蒙益。此義可知不俟多説云云。⁵¹⁹

(三に邪正善惡を俱に攝すとは、陳如品の中に説く。邪は即ち外道、正は即ち陳如と弘廣。邪は即ち諸魔、正は即ち阿難、平等に皆攝す。巧施妙用とは諸の世間に遊んで大利益を作す。若し此の意を見れば即ち是れ自在の用、善巧の四隨は機に稱て利益し、首楞嚴に住して種種示現し、法性は不動なり。其れを見聞する者は益を蒙らざること無く、此の義を知るべしとも俟たずに多を説くと云云。)

と述べて、大乘『涅槃經』橋陳如品の記述を本に、邪を外道及び諸魔、正を橋陳如と弘廣及び阿難として邪正善惡俱攝について説示し、さらに巧施妙用の意を自在の用として四隨と利益の関係について言及している。

この部分の由来と考えられる橋陳如品の記述であるが、「邪は即ち外道」について本文中には

時婆私吒受衣鉢已。作如是言。大徳橋陳如。我今因是弊惡之身得善果報。唯願大徳。爲我屈意至世尊所具宣我心。我既惡人觸犯如來爾瞿曇姓。唯願爲我懺悔此罪。我亦不能久住毒身。今入涅槃。時橋陳如即往佛所。作如是言。世尊。婆私吒比丘生慚愧心。自言頑嚚觸犯如來爾瞿曇姓。不能久住是毒蛇身。今欲滅身寄我懺悔。佛言。橋陳如。婆私吒比丘已於過去無量佛所成就善根。今受我語如法而住。如法住故獲得正果。汝等應當供養其身。⁵²⁰

(時に婆私吒は衣鉢を已に受けて是の如き言を作して、「大徳橋陳如よ、我今是の弊惡の身に因て弊善果の報を得たり。唯だ願わくば大徳よ、我が爲に意を屈して世尊の所に至り具に我が心を宣べられんことを。我れは既に惡人にして如來の爾の瞿曇なる姓を觸犯せり。唯だ願わくば我をして此の罪を懺悔せ爲めんことを。我れ亦た久しく毒身に住すること能わざれば今涅槃に入らん」と。時に橋陳如は即ち佛の所に往きて是の如き言を作す。世尊よ、婆私吒比丘は慚愧の心を生じ、自らを頑嚚にして如來の爾の瞿曇なる姓を觸犯せり。久しく是の毒蛇の身に住すること能わざれば今、身を滅せんと欲すと言いて我に寄せて懺悔せりと。佛、橋陳如に言わく。婆私吒比丘は已に過去の無量の佛の所に於いて善根を成就す。今は我が語を受けて如法に而も住し、如法に 住するが故に正果を獲得す。汝等まさに其の身を供養すべしと。)

とあり、この部分にはかつて外道であった婆私吒比丘の懺悔を仏が受容するエピソードが

⁵¹⁹ 『大正』 vol.38,p12 a24-a29

⁵²⁰ 『大正』 vol.12,p841 c22-p842 a04

説示されている。

このエピソードは、言い換えるならば、佛はかつて外道であった者も摂ることができる立場であるということを示したとも考えることが出来よう。

「正は即ち陳如と弘廣」に関しては、迦葉菩薩品の本文中に釋尊と婆羅門の弘廣、憍陳如の三者によるやりとりを説示した部分が有る。

その部分の記述を見ると

婆羅門言。善哉善哉。大徳憍陳如。如來善能説微妙法。我今實欲知城知道自作守門。憍陳如言。善哉善哉。汝婆羅門。能發無上廣大之心。佛言。止止憍陳如。是婆羅門非適今日發是心也。乃往過去過無量劫。有佛世尊名普光明如來應正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。是人先已於彼佛所發阿耨多羅三藐三菩提心。此賢劫中當得作佛。久已通達了知法相。爲衆生故現處外道。示無所知。以是因縁汝憍陳如。不應讚言。善哉善哉。汝今能發如是大心。⁵²¹

(婆羅門言わく。善哉善哉、大徳憍陳如よ。如來は善能く微妙の法を説けり。我、今實に城を知り、道を知り自ら門の守るものと作らんと欲すと。憍陳如言わく。善哉善哉。汝婆羅門よ。能く無上廣大の心を發せりと。佛、言わく。止みなん、止めな
ん憍陳如よ。是の婆羅門は適ま今日是の心を發すに非ず。乃往過去、無量劫を過ぎて佛世尊有り。普光明如來、應に正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛世尊と名づく。是の人は先に已に、彼の佛の所に於い、阿耨多羅三藐三菩提心を發し、此の賢劫の中で當に佛を作すことを得べし。久しくして已に法相を通達し了知するも、衆生の爲の故に外道に處まることを現し、知る所無きを示す。是の因縁を以て汝憍陳如よ。應に讚めて、善哉善哉、汝は今能く是の如き大の心を發せりというべからずと。)

とあり、婆羅門の弘廣と憍陳如が無上廣大の心を起こしたことについて、佛が讚嘆する旨が説示されている。

この引用文の前の部分は、憍陳如と弘廣が外道の説を「常」を以て破る旨のものであり、灌頂は「宗」の部分において「常」に対する言及を多くしていることから、灌頂はこの部分を「正」と見たと考えられるのである。

続いて、「邪は即ち諸魔」に対応する部分であるが、本文中には

爾時世尊知已即告憍陳如言。阿難比丘今爲所在。憍陳如言。世尊。阿難比丘在娑羅林外。去此大會十二由旬。而爲六萬四千億魔之所嬈亂。是諸魔衆悉自變身爲如來像。或有宣說一切諸法從因縁生。或有說言一切諸法不從因生。或有說言一切因縁皆是常法。因縁生

⁵²¹ 『大正』 vol.12,p848 c2-c12

者悉は無常。或有説言五陰是實或説虛假。入界亦爾。⁵²²

(爾の時に世尊は知り已りて、即ちに憍陳如に告げて言わく。阿難比丘は今、所在を爲すやと。憍陳如言わく。世尊よ。阿難比丘は娑羅林の外、此の大會を去ること十二由旬に在り。而して六萬四千億の魔の所にて擾亂を爲されるなり。是の諸の魔衆は悉く自ら身を變じて如來の像を爲るに、或いは一切諸法は因縁より生ずと宣説するもの有れば、或いは一切諸法は因より生ぜずと言って説くものもあり。或いは一切因縁は皆な是れ常法、因縁生とは是れ無常と言いて説き、或いは五陰は是れ實と言いて説き、或いは虚假と説く。入・界亦た爾り。)

とあり、阿難が赴いた場所では、佛の姿に變じた諸の魔衆が法を説いていることが説示されている。

本文中には「六萬四千億の魔の所」、「諸の魔衆」とあり、それらも魔の者が佛の姿に變じて説法をするという旨があることから、灌頂が指す所の「邪は即ち諸魔」とはこの部分に由来すると考えられよう。

また、諸魔に関する記述については憍陳如品の上記とは別の部分に

文殊師利。阿難比丘今在他處。去此會外十二由旬。而爲六萬四千億魔之所惱亂。汝可往發大聲聲言。一切諸魔。諦聽諦聽。如來今説大陀羅尼。一切天龍乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人與非人。山神樹神河神海神舍宅等神。聞是持名無不恭敬受持之者。是陀羅尼十恒河沙諸佛世尊所共宣説。能轉女身。自識宿命。若受五事。一者梵行。二者斷肉。三者斷酒。四者斷辛。五者樂在寂靜。受五事已。至心信受讀誦書寫是陀羅尼。當知是人即得趣越七十七億弊惡之身。(中略)爾時文殊師利從佛受是陀羅尼已。至阿難所在魔衆中作如是言。諸魔眷屬。諦聽我說所從佛受陀羅尼呪。魔王聞是陀羅尼已。悉發阿耨多羅三藐三菩提心。捨於魔業即放阿難。⁵²³

(文殊師利よ、阿難比丘は今他處の此の會の外へ去りて十二由旬に在り。而も六萬四千億の魔の所にて惱亂を爲されるなり。汝往きて大聲の聲を發して言うべし。一切諸魔、諦らかに聴き、諦らかに聴け。如來は今大陀羅尼を説かん。一切の天、龍、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人と非人、山神、樹神、河神、海神、舍宅等の神が是の持の名を聞きて、恭敬し受持の者せざる者なし。是の陀羅尼は十恒河沙の諸佛世尊の所にて共に宣説し、能く女身を轉じて自ら宿命を識る。五事の一には梵行、二には斷肉、三には斷酒、四には斷辛、五には樂在寂靜を受くるが若き。五事を受け已りて至心に信受し、是の陀羅尼を讀誦書寫せば、當に知るべし。是の人は即ち七十七億の弊惡の

⁵²² 『大正』 vol.12,p848,c13-c20

引用文中の「因縁生者」の「因」という部分であるが、『大正』の原文には「從」とあり、『大正』の欄外注記には『宋本』『元本』『明本』に「因」とあるという指摘があることから、意味を考慮し、引用文では「因」と改めた。

⁵²³ 『大正』 vol.12,p850 b10-c02

身を超越することを得るなりと。(中略)爾の時に文殊師利、佛より是の陀羅尼を受け已りて阿難の所に至り、魔衆の中に在りて是の如き言を作す。諸魔と眷屬よ、諦らかに聽け。我、佛より受ける所の陀羅尼呪を説かんと。魔王、是の陀羅尼を聞き已り、悉く阿耨多羅三藐三菩提心を發して魔業を捨て、阿難を放てり。)

とある。

この部分の記述では文殊師利菩薩が佛より受けた陀羅尼の功德について説示され、その功德の中に「七十七億の弊惡の身を超越することを得るなり」とあって、この陀羅尼を文殊師利菩薩は諸魔と眷屬に対して説いており、その結果として魔王が魔の業を捨てて三菩提を得ている。

魔業を捨てて三菩提を得るという状態は、佛の立場に近くなることとも言えることから、それは佛が摂する対象に入ることと言う事も可能であろう。

続いて「正は即ち阿難」に対応する部分については、僑陳如品の本文中に

阿難。爾時心懷愁惱發聲大哭。來至我所作如是言。我與如來俱生此城同一釋種。云何如來光顏如常。我則憔悴。我時答言。阿難。我修空定故不同汝。過三年已還來問我。世尊我往於彼迦毘羅城。曾聞如來修空三昧。是事虛實。我言。阿難。如是如是。(中略)八者自事我來如來所有祕密之言悉能了知。善男子。阿難比丘具足如是八不思議。是故我稱阿難比丘爲多聞藏。⁵²⁴

(阿難、爾の時に心に愁惱を懷いて發聲して大哭し、我の所に來至して是の如き言を作せり。我と如來は俱に此の城に生ずる同一の釋種なり。云何ぞ如來の光顏は常の如くなれば我は則ち憔悴するやと。我、時に答えて言う。阿難よ、我は空定を修する故に汝と同じからずと。三年を過ぎ已るに還た來たりて我は問う。世尊よ、我は往に彼の迦毘羅城に於いて會て如來は空三昧を修するを聞く。是の事は虚なりや實なりやと。我、言えり。阿難よ、是の如し是の如し。(中略)八には我に事えてより來、如來が有する所の祕密の言を悉く能く了知するなり。善男子よ、阿難比丘は是の如き八の不思議を具足す。是の故に阿難比丘を稱えて我は多聞藏と爲すなり。)

とある。

この記述では、阿難の訴えに対して佛が八の不思議、いわば如來が有する所の祕密の言を悉く了知していることから、それを稱えて多聞藏とするとしており、その根拠として、本文中では「如來が有する所の祕密の言」という記述が見られる。

如來の秘密に関する記述については、大乘『涅槃經』聖行品に

⁵²⁴ 『大正』 vol.12,p850 a04-a16

善男子。汝今以此善心因縁。當得超越無量無邊恒河沙等諸大菩薩。在前得成阿耨多羅三藐三菩提。汝亦不久復當如我廣爲大衆演說如是大般涅槃如來佛性諸佛所說祕密之藏。⁵²⁵
(善男子よ、汝今此の善心の因縁を以て當に無量無邊恒河沙に等しき諸の大菩薩を超越す

ることを得、前に在りて阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得べし。汝も亦た久しからずして復た當に我が如く、廣く大衆の爲に是の如き大般涅槃・如來・佛性・諸佛所説の祕密の藏を演説すべし。』

とあつて、大涅槃と如来が同列に扱われ、結び付けられた上で、それが秘密藏とされている。

そのことから灌頂は、阿難が如来の秘密、言わば大涅槃の意義を了知していたと解釈が可能であり、そのことから阿難を「正」と解釈したと考えることが出来るのである。

続いて、「巧施妙用」の記述であるが、その詳細は「諸の世間に遊んで大利益を作す。若し此の意を見れば即ち是れ自在の用」と説示されている。

これらに関する記述と智顗の著作の関係であるが、『摩訶止観』に

故大經云。慈若有若無。非有非無。如是之慈乃是諸佛如來境界。當知慈具三諦也。迦葉讚云。今我欲以一法讚。所謂慈心遊世間。是慈即是大法聚。是慈即是眞解脱。解脱即是
大涅槃。⁵²⁶

(故に『大經』に云く。慈の若しは有、若しは無。非有非無の是の如きの慈は乃ち是れ諸佛如来の境界なりと。當に知るべし、慈は三諦を具するなり。迦葉讃じて云く。今、我一法を讃じるを以て欲す。所謂、慈心とは世間に遊ぶなり。是の慈は即ち大法聚。是の慈は即ち是れ眞の解脱、解脱は即ち是れ大涅槃なりと。)

とあり、大經（大乘『涅槃經』）の記述をもとに、佛の慈は解脱即ち大涅槃とされ、慈心は世間に遊ぶという旨が述べられている。

解脱は涅槃三徳の一つであり、解脱が慈と解釈され、その心（慈心）が世間に遊ぶということであれば、『摩訶止観』の当該記述は解脱が持つ自在性と佛の教化のための用が表現されたものと言う事も可能である。

『涅槃經玄義』の当該記述の趣旨を考えると、灌頂が『摩訶止観』の記述を土台にしていた可能性は否定できないであろう。

また、用の部分の中にある「四隨」と「利益」の語句については『維摩經玄疏』に

⁵²⁵ 『大正』 vol.12,p691,a28-b03

⁵²⁶ 『大正』 vol.46,p81 a16-a20

今用四隨釋成四悉檀也。四隨者。一隨樂欲。二隨便宜。三隨對治。四隨第一義。一隨樂欲者即是世界。⁵²⁷

(今、四隨を用て釋さば四悉檀を成ずるなり。四隨とは、一に隨樂欲、二に隨便宜、四に隨第一義。一に隨樂欲とは即ち是れ世界なり。)

とあり、続いて

二隨便宜者即是爲人。⁵²⁸

(二に隨便宜とは、即ち是れ爲人なり。)

三隨對治者即是對治悉檀也。⁵²⁹

(三に隨對治とは即ち是れ對治悉檀なり。)

四明隨第一義者即是第一義悉檀。⁵³⁰

(四に隨第一義について明かさば、即ち是れ第一義悉檀なり。)

とあって、四隨は四悉檀と対応していることが明記されている。

この四悉檀と利益の関係については『四教義』に

如來方便用四悉檀。化界内衆生。隨機利益。豈得定説。⁵³¹

(如來は方便として四悉檀を用て、界内の衆生を化し、機に隨て利益す。豈に定説を得んや。)

とあって、如來が四悉檀を用いて衆生の機根に隨って利益をなす旨が説示されている。

『涅槃經玄義』における記述は「善巧の四隨は機に稱て利益し」とあり、上に挙げた『摩訶止觀』と『維摩經玄疏』の記述と共通した意義が見受けられる。

従って、この部分は智顗の意味に倣ったものと考えることができよう。

また、「首楞嚴に住して・・・」の部分に関連する記述は『摩訶止觀』に

若謂法身直法身者。非法身也。當知。法身亦身非身。非身非非身。住首楞嚴種種示現作衆色像。故名爲身。⁵³²

⁵²⁷ 『大正』 vol.38,p521 a13-a15

⁵²⁸ 『大正』 vol.38,p521 a18-a19

⁵²⁹ 『大正』 vol.38,p521 a23

⁵³⁰ 『大正』 vol.38,p521 a29

⁵³¹ 『大正』 vol.46,p752 a27-a28

⁵³² 『大正』 vol.46,p20 c14-c16

(若し法身を直ちに法身と謂わば、法身に非ざるなり。當に知るべし。法身は亦た身にして非身、非身にして非非身なり。首楞嚴に住して種種に示現し、衆の色像を作す。故に名づけて身と爲すなり。)

とあり、法身は身にして非身、非身にして非非身であり、仏が首楞嚴三昧に住して種種に示現し、諸々の色像を作すという記述がある。

また、『摩訶止観』の別の部分には

菩薩亦如是。内自通達即空即假即中。不動法性而令獲種種益。得種種用。是名圓力用建立衆生。⁵³³

(菩薩も亦た是の如し。内に自ら即空即假即中に通達し、法性は不動にして而も種種の益を獲せしめて種種の用を得るなり。是れを圓の力用をもて衆生を建立すと名づく。)

とあり、菩薩は即空即假即中に通達し、種種の用を得ているという記述がある。

また『法華玄義』には

又涅槃佛性祇是法性。常住不可變易。⁵³⁴

(また涅槃佛性は祇だ是れ法性なり。常住にして變易すべからず。)

とあり、涅槃佛性は法性であり、常住であって変易するものではないとされている。

上に挙げた『摩訶止観』などの記述は、「首楞嚴に住して種種示現し、衆の色像を作す」「法性は不動」と有り、『法華玄義』の記述は佛性涅槃及び法性が常住ならびに不動であると説示されている。

これらの表現と『涅槃經玄義』の当該記述は共通語句が用いられており、非常に近い表現と言う事が可能である。

その事を鑑みれば、『涅槃經玄義』の当該記述も先の部分と同様に智顗著作の記述に倣った表現をしたという事は出来よう。

また、『涅槃經玄義』にある「其れを見聞する者は・・・」の部分は『摩訶止観』にある

和光同塵結縁之始。八相成道以論其終。亦名爲化亦名爲應。其見聞者無不蒙益。有所施爲是淨佛國土。入假利益皆實不虛。登地既然。後地例爾。乃至圓教初住入假眞實利益。乃至後心亦復如是。⁵³⁵

(和光同塵を結縁の始とし、八相成道をは以て其の終わりを論ず。亦た名づけて化と爲

⁵³³ 『大正』 vol.46,p02 b15-b17

⁵³⁴ 『大正』 vol.33,p802 a07-a08

⁵³⁵ 『大正』 vol.46,p80 a16-a20

し亦た名づけて應と爲し、其れを見聞する者は益を蒙らざること無し。施す所有るを是れ淨佛國土と爲し、入假の利益は皆實して虚しからず。登地は既に然り。後地は例してしかるなり。乃至、圓教の初住は假に入て眞實に利益す。乃至、後心も亦た復た是の如し。)

という表現の中に関連するものと考えられる。

この記述中には『涅槃經玄義』と同じ「其の見聞する者は益を蒙らざること無し」という表現が用いられており、その文章の内容は教化と用について言及したものである。

先に挙げた『摩訶止観』や『法華玄義』とは違い、その内容は共通するものではないが、灌頂は文章表現を智顗著作に倣ったと考えられるのである。

このように涅槃の用について詳細な言及を行った灌頂は総括として用について

問。此一章五意云何。答例前可解。若總論三用即釋名意。若專本用即是體意。若專當用即是宗意。若專自在用即是用意。若分別三用即是教意。⁵³⁶

(問う、此の一章の五意は云何。答う。前に例して解すべし。總論の三用の若きは即ち釋名の意なり。専ら本用の若きは即ち是れ體の意なり。専ら當用の若きは即ち是れ宗の意なり。専ら自在の用の若きは即ち是れ用の意なり。若し三用を分別せば即ち是れ教の意なり。)

と述べて、先の章と同様に「用」について五重玄義を用いて解釈をしている。

以上、「宗」の部分において説示されている涅槃の用について概観したが、その内容は灌頂が旧解とみなした智顗以前の諸師の見解に疑義を向け、旧解に対する反論意見を始めた灌頂自身の見解を示したものであった。

灌頂は自らの見解を示す時、大乘『涅槃經』のテキストに根本を置きながらも「用」の定義については智顗の著作の内容を参考にし、また倣う形で記述を行ったように見受けられた。

根本となる定義については、智顗の著作を参考して倣う傾向が見られるが、それは先の「名」および「體」の部分や「宗」の部分にも同様の傾向が見られたことから、涅槃の「用」について説示する際にも、灌頂は自らの見解のアウトラインとして、智顗を強く意識していたともいえよう。

⁵³⁶ 『大正』 vol.38,p12 a29-b04

第6節 「教」について

第1項 増数の五つの意義

1) 一乳について

灌頂は大乗『涅槃經』の本文と智顗の著作をもとに、涅槃の「名」より「用」までの意義を明示し、この部分では、五重玄義のうち、残る「教」の意義を説示しようとしている。

大乗『涅槃經』の教相について灌頂は

第五釋教相者。爲二。一増數。二經來縁起。増數者。謂一乳。二字。三修。四教。五味也。⁶²⁰

(第五に教相を釋さば、二と爲す。一に増數、二に經の來れる縁起なり。増數とは、一乳、二字、三修、四教、五味を謂うなり。)

と述べ、教相を「増數」と「經の縁起」の二種類に區別し、「増數」には五種類の意義があることを示している。

この「増數」の初めに掲げられている「乳」の意義について、灌頂はどのように説明しているのだろうか。

「乳」について言及した部分を見ると、以下の様な記述がある。

所言乳者此名則通。外道言教亦稱爲乳。文云。是時舊醫純用乳藥。二乘言教亦稱爲乳。阿含云。舍利弗是所生母。目連是乳母。二人說法生養四衆。後文亦云。聲聞縁覺佛性如乳。⁶²¹

(言う所の乳とは此の名は則ち通ず。外道の言教も亦た稱して乳と爲す。文に云わく。是の時に舊醫は純ら乳藥を用うと。二乗の言教も亦た稱して乳と爲す。『阿含』に云わく。舍利弗は是れ所生の母、目連は是れ乳母なりと。二人說法して四衆を生養す。後の文に亦た云わく。聲聞縁覺の佛性は乳の如しと。)

この部分において灌頂は、「乳」という名は、外道の言教をはじめとして二乗の言教も「乳」と称することから、乳の名そのものは「通じている」ものであると説示している。外道の言教とについては「文に云わく」として、大乗『涅槃經』純陀品を例を挙げて、

⁶²⁰ 『大正』 vol.38,p12 b05-b06

⁶²¹ 『大正』 vol.38,p12 b06-b10

佛告諸比丘。善哉善哉。汝今。善能諮問是義。爲自斷疑。譬如國王闇鈍少智。有一醫師。性復頑嚚。而王不別厚賜俸祿。療治衆病純以乳藥。亦復不知病起根原。雖知乳藥。復不善解。風冷熱病。一切諸病悉教服乳。是王不別。是醫知乳好醜善惡。⁶²²

(佛は諸の比丘に告げたまわく。善き哉善き哉。汝は今、よく是の義を諮問し、自ら疑いを斷ずることを爲す。譬えば國王の闇鈍・少智なるものの如し。一の醫師有り。性は復た頑嚚なるに、而も王は別えずにして厚く俸祿を賜う。衆病を療治するに純ら乳藥を以てし、亦た復た病が起こる根源を知らず。乳藥を知ると雖も、復た善く解せず。風・冷・熱病の、一切諸病に悉く乳を服せしむ。是の王は別えずして、是の醫は乳の好醜善惡を知るとす。)

と述べ、特に「衆病を療治するに純ら乳藥を以てし、亦た復た病が起こる根源を知らず。乳藥を知ると雖も、復た解せず。善く風・冷・熱病の、一切諸病に悉く乳を服せしむ」という記述があることから、灌頂はこの部分を元に外道と乳藥の意義を考えたと言える。

外道と乳藥に関する智顗の記述であるが、『摩訶止観』には

外道邪見六十二等舊醫。乳藥名爲舊慧。⁶²³

(外道邪見の六十二等の舊醫は、乳藥を名づけて舊慧と爲す。)

とあり、『摩訶止観』では外道が旧医と定義づけされ、旧医の乳藥が旧慧とも定義づけられていることが分かる。

そのことから、外道と乳藥の関係について灌頂は、大乘『涅槃經』と『摩訶止観』の記述を根拠にしたものと考えられる。

次に、二乗の教と乳の関係であるが、『中阿含經』には

舍梨子比丘。生諸梵行。猶如生母。目連比丘長養諸梵行。猶如養母。⁶²⁴

(舍梨子比丘は、諸の梵行を生ずること、なお生母の如し。目連比丘は諸の梵行を長養すること、なお養母の如し。)

とあり、灌頂が参照としたと考えられる記述がある。

「後の文に亦た云わく」の部分については、大乘『涅槃經』迦葉菩薩品の本文の中に

⁶²² 『大正』 vol.12,p617 c20-c25

⁶²³ 『大正』 vol.46,p36 a21-a22

⁶²⁴ 『大正』 vol.01,p467 b19-b20

如衆生身皆。從精血而得成就。佛性亦爾。須陀洹人斯陀含人。斷少煩惱佛性如乳。⁶²⁵
(衆生の身は皆、精と血に依りて而も成就することを得るが如く、佛性も亦た爾なり。
須陀洹人と斯陀含の人は、少なき煩惱を斷てば佛性は乳の如し。)

という記述が有り、特に「佛性も亦た爾なり。須陀洹人と斯陀含の人は、少なき煩惱を斷てば佛性は乳の如し。」という記述があることから、灌頂は声聞と縁覺の教と乳の關係の根拠はこの記述に求めたということが分かる。

さらに灌頂は、菩薩と仏の教と乳の關係について言及し、以下の様に見解を示している。

菩薩教行亦稱爲乳。故云。手出香色乳。施令得飽滿。佛教亦稱爲乳。故目連。騰請云。
譬如犢子。其生未久。若不得乳。必死無疑。又云。醫占王病。定須服乳。⁶²⁶
(菩薩の教行も亦た稱して乳と爲す。故に云わく。手より香色乳を出だし、施して飽滿を得せしむと。佛の教も亦た稱して乳と爲す。故に目連、騰請して云わく。譬えば犢子の、其の生じて未だ久しからずして、若し乳を得ずんば、必ず死すこと疑い無しと。又た云わく。醫は王の病を占するに、定めて須く乳を服すべしと。)

灌頂は菩薩の教と行を乳と称するとしているが、この意義の根拠を、『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』にある

現身作餓鬼 手出香色乳 飢渴逼切者 施令得飽滿 ⁶²⁷

(現身に餓鬼を作すとも、手より香色乳を出だし、飢渴逼切せる者に、施して飽滿を得せしむ。)

という記述に求め、仏の教を乳と称する根拠については、大乘『涅槃經』師子吼菩薩品にある

譬如犢子其生未久。若不得乳必死無疑。我等衆生亦復如是。惟願如來。爲衆生故。還來在此閻浮提中。⁶²⁸

(譬えば犢子が其の生まれて未だ久しからざるに、若し乳を得ずば必ず死すこと疑わざるが若し。我等衆生も亦た復た是の如し。惟だ願わくは如來よ、衆生の爲の故に、還り來たりて此の閻浮提の中に在ませと。)

という記述のうちの「譬えば犢子が其の生まれて未だ久しからざるに、若し乳を得ずば必ず

⁶²⁵ 『大正』 vol.12,p818 c05-c06

⁶²⁶ 『大正』 vol.38,p12,b10-b14

⁶²⁷ 『大正』 vol.20,p36 b22-b23

⁶²⁸ 『大正』 vol.12,p787 b17-b19

死すこと疑わざるが若し」という部分と、大乘『涅槃經』純陀品にある

其後不久王復得病。即命是醫。我今病困。當云何治。醫占王病。應用乳藥。⁶²⁹
(其の後に久しからずして王が復た病を得。即ち是の醫に命じて、我は今病に困しむ。
當に云何ぞ治すべきや。醫は王の病を占うに、まさに乳藥を用ゆべし。)

という記述の中の「醫は王の病を占うに、まさに乳藥を用ゆべし」という部分を仏の教えを乳と称する根拠としている。

このように灌頂は、外道から仏の教と乳の関係と根拠となる經典類に言及し、続けて外道から仏における乳の意義について次のように述べている。

乳名既通。若爲分別。舊醫偷教。竊取乳名。不解其義。而爲相續。悅意。轉動。薄皮所誑。起四顛倒。毒亂心中。多所傷害。即邪教也。⁶³⁰
(乳の名は既に通ず。いかんが分別せん。舊醫は教を偷み、竊かに乳の名を取れども、其の義を解せず。而も相續、悅意、轉動、薄皮の爲に誑ぜられる所と爲る。四顛倒を起こし、毒は心中を亂し、傷害する所は多し。即ち邪教なり。)

灌頂はこの部分において、乳の名は外道から仏に通じていることから、それぞれにおける乳の名と意義を分別しようとする意志を示している。

はじめに灌頂は、外道における乳の名と意義について、外道における乳の意義を、旧医が教を盗み、乳の名をひそかに取る様を、四顛倒を起こして毒によって心中に乱れを生じるものとして、外道を「邪教」と定義づけている。

次に二乗における乳の名の意義であるが、灌頂は次のように述べている。

二乗乳者。佛以方便合三種藥。謂鹹苦酢。二乘之人用此方便。爲於四衆治彼邪乳。如以楔出楔。此以四非常教名爲乳也。⁶³¹
(二乗の乳とは、佛は方便を以て三種の藥を合す。鹹苦酢を謂う。二乗の人は此の方便を用て、四衆の爲に彼の邪乳を治すること、楔を以て楔を出だすが如し。此れ四非常の教を以て名づけて乳と爲すなり。)

灌頂は二乗における乳の意義を、仏が方便として調合した三種の藥を、二乗の者が方便として四衆の邪乳を治療することになぞらえ、これは四非常の教えを乳とするものであると説示している。

⁶²⁹ 『大正』 vol.12,p618 a22-a24

⁶³⁰ 『大正』 vol.38,p12 b14-b17

⁶³¹ 『大正』 vol.38,p12 b17-b19

この記述のうち、邪乳を治する様を楔に譬えるものは『攝大乘論』に

對治差別者。由縁一切法。爲通境智慧。如以楔出楔方便故。於本識中。拔出一切麁重障故。⁶³²

(對治差別とは、一切法に縁じ、通じて境と智慧に由る。楔を以て楔の方便を出づるが故に、本識の中に於いて、一切の麁重の障を拔出するが故の如し。)

とあり、この記述の中に「楔を以て楔の方便を出づるが故に」とあって、『涅槃經玄義』と同様の記述が見られることから、灌頂はこの部分の記述を用いた事が分かる。

次に灌頂は、菩薩と乳の意義について

菩薩乳者。以大慈大悲。隨諸衆生應以何法而得度脫。隨而說之。或說方便法。或說眞實法。或治邪常。或治無常。稱彼機縁令得飽滿。是名菩薩教乳也。⁶³³

(菩薩の乳とは、大慈大悲を以て、諸の衆生の應に何の法を以て度脱を得べきかに随い、随いて之を説く。或いは方便法を説き、或いは眞實法を説き、或いは邪常を治し、或いは無常を治し、彼の機縁に稱いて飽滿することを得せしむ。是れを菩薩教の乳と名づくるなり。)

と述べ、菩薩教の乳は、大慈悲のもとに、衆生を何れかの法を用いて度脱させることを目的として、方便法及び眞實法を説き、邪常や無常を治して、衆生の機縁にかなうように飽滿を獲得させるものであると説示している。

次に灌頂は、佛の教と乳の意義について

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。故其乳多德最爲第一。正顯涅槃之教。是最上乳也。⁶³⁴
(佛の教の乳は、究竟眞實なり。經の如し。其の犢は調善にして、馳せず、住せず、高原に處せず。亦た酒糟、麥麩、滑草を食せず。特牛と一群を同共せず。故に其の乳は徳多く最も第一と爲す。正しく涅槃の教、是れ最上の乳なるを顯わすなり。)

と述べ、仏の教えにおける乳は「究竟眞實」と位置づけて、仏の教における乳は功德が最も多く、最上の乳であると説示している。

また、「其の犢は調善にして・・・」の記述であるが、大乘『涅槃經』哀歎品の本文に

⁶³² 『大正』 vol.31,p127 a28-b01

⁶³³ 『大正』 vol.38,p12 b19-b23

⁶³⁴ 『大正』 vol.38,p12 b23-b26

云何是乳復名甘露。若是乳牛不食酒糟滑草麥麩。其犢調善。放牧之處不在高原。亦不下濕。飲以水。不令馳走。不與特牛同共一群。飲食調適行住得所。如是乳者。能除諸病。是則名爲甘露妙藥。除是乳已。其餘一切皆名毒害。⁶³⁵

(云何ぞ是の乳を復た甘露と名づくるや。若し是の乳牛が酒糟・滑草・麥麩を食せず、其の犢が調善せられ、放牧の処は高原に在らず、亦た下濕ならず、飲ますに清水を以て馳走せず、特牛と一群を同共せず、飲食・調適・行住の所を得ば、是の如き乳は、能く諸の病を除く。是れ則と名づけて甘露の妙藥と爲す。是の乳を除き已りて、其餘は一切みな毒害と名づく。)

とあり、特に「若し是の乳牛が酒糟・滑草・麥麩を食せず、其の犢が調善せられ、放牧の処は高原に在らず、亦た下濕ならず、飲ますに清水を以て馳走せず、特牛と一群を同共せず」という記述は、『涅槃經玄義』のにもほぼ同様の記述があることから、従って灌頂はこの記述を、仏の教における乳の意義の根拠としたものと考えられる。

このように外道・二乗・菩薩・仏のそれぞれの教における乳の意義について自らの見解を示した灌頂は、続けて乳と教の関係について以下の様に述べている。

又外道教如驢乳。亨之成糞。從其教者墮落三塗。二乗教如羊鹿乳。亨之成酪。從其教者升出生死。菩薩教如下品牛乳。亨之成酥。從其教者革凡成聖。亦革聖成無上道。佛教如上品牛乳。從佛教者即得安住祕密藏中。當知。涅槃教乳最上最妙。⁶³⁶

(又た外道の教は驢乳の如し。之れを亨すれば糞を成じ、其の教に従う者は三塗に墮落す。二乗の教は羊鹿の乳の如し。之れを亨すれば酪を成じ、其の教に従う者は生死を升出す。菩薩の教は下品の牛乳の如し。之れを亨すれば酥を成じ、其の教に従う者は凡を革めて聖を成じ、亦た聖を革めて無上道を成ず。佛の教は上品の牛乳の如し。佛教に従う者は即ち祕密藏の中に安住することを得。當に知るべし。涅槃の教乳は最上最妙なり。)

灌頂は外道から仏までのそれぞれの教と乳の関係について、外道の教を驢乳、二乗の教を羊と鹿の乳、菩薩の教を下品の牛乳、仏の教を上品の牛乳であると述べ、特に仏の教に従う者は祕密藏に安住することを得るとして、涅槃の教乳を最上最妙であるとしている。

また灌頂は、乳という一つのものを多種に分別することについて

⁶³⁵ 『大正』 vol.12,p618 b07-b14

⁶³⁶ 『大正』 vol.38,p12 b26-c03

問何故於一乳中多種分別。答此經意爾。如本有一偈。四出證義明無差別差別等。例作此說之無咎。又徳王中不聞聞不生生等。皆作四句。今亦例爾。邪乳名乳乳。二乗名乳不乳。菩薩名不乳乳。佛是非乳非不乳。意高例盡。子何須惑。⁶³⁷

(問う、何故に一乳の中に多種分別するや。答う、此の經に意爾り。本有の一偈の如く、四たび出して義を證し、無差別差別等を明かす。例せば此れ説を作すもこれ咎無し。又た徳王の中の不聞聞・不生生等は、皆な四句を作す。今は亦た例して爾り。邪乳を乳乳と名づけ、二乗を乳不乳と名づけ、菩薩を不乳乳と名づけ、佛は是れ非乳非不乳なり。意高く例盡す。子、何んぞ惑うべけんや。)

と述べ、大乘『涅槃經』の中に四回に渡って本文中に説示が有る

本有今無 本無今有 三世有法 無有是處⁶³⁸

(本有・今無 本無・今有 三世の有法に是の處有ること無し。)

という偈文が、そのたびに意義を証明して差別・無差別等を明かすことを多種分別の例とし、重ねて灌頂は、大乘『涅槃經』徳王品の中にある「不聞聞」や「不生生」が四句となっていることを例に挙げ、外道・二乗・菩薩・仏のそれぞれの乳を対象として、四句を具体的に記述し、一乳の解説に対して総括を行っている。

灌頂は「一乳」の意義について、外道、二乗、菩薩、仏の四項目から説示しているが、その内容は、大部分を大乘『涅槃經』を主として經典本文を引用してその根拠となる部分を明確にし、さらに智顗の著作に関係する部分を引用する形を用いている。

従って、「乳」の意義は大乘『涅槃經』の本文と智顗の著作をなぞる形で説示されているともいえよう。

2) 「二字」について

「乳」の意義について言及した灌頂は、続けて増数の二番目に挙げられている「二字」の意義について触れているが、「二字」の意義は「乳」と同様に大乘『涅槃經』等の經典や智顗の著作の内容をなぞる形で説示されているのであろうか。

「二字」の意義について言及した部分を見ると、はじめに灌頂は「二字」の種類について

二字者。世亦二字。出世亦二字。上上出世亦二字。今文亦二字。二字既通。復須分別。

⁶³⁹

(二字とは、世も亦た二字。出世も亦た二字。上上出世も亦た二字。今の文も亦た二字。)

⁶³⁷ 『大正』 vol.38,p12 c03-c08

⁶³⁸ 『大正』 vol.12,p664 a01-a02

⁶³⁹ 『大正』 vol.38,p12 c08-c10

二字は既に通ず。復た須く分別すべし。)

と述べ、「世」「出世」「上上出世」「今文」の四種類の二字が有ることを説示し、この場においてそれぞれの二字について分別することを述べている。

四種類の二字のうち、「世」の二字について灌頂は

世二字者。如瑞應云。太子乘羊車。詣師學書。師教二字。謂梵佉婁。此二字。應詮世間禮。樂。醫方。技藝。治政之法。故是世間二字也。⁶⁴⁰

(世の二字とは、『瑞應』に云うが如し。太子は羊車に乗り、師に詣して書を學す。師は二字を教える。梵佉婁と謂う。此の二字は、應に世間の禮・樂・醫方・技藝・治政の法を詮ずべし。故に是れ世間の二字なり。)

と述べ、『仏説太子瑞應本紀經』にある

及年七歲。而索學書。乘羊車詣師門。時去聖久。書缺二字。以問於師。師不能達。反啓其志。⁶⁴¹

(年七歳に及ぶ。而して學書を求め、羊車に乗りて師の門を詣ず。時に聖去ること久し。書に二字を欠くに、以て師に問う。師は能く達するに能わずして、反りて其の志を啓う。)

という記述のうちの「而して學書を求め、羊車に乗りて師の門を詣ず。時に聖去ること久し。書に二字を欠くに、以て師に問う。師は能く達するに能わずして、反りて其の志を啓う。」という部分を引き、師は太子に「梵佉婁」を教え、これは世間の礼や医学等を意味するもので、灌頂は梵佉婁が世間の二字を意味するものであるとしている。

また「梵佉婁」の意味について灌頂は

又云。梵字。應如金光明中説出欲論。明修梵法。歎梵執故。是出欲論也。佉婁字。應は無量勝論。明十善法。歎釋天報。善能攻惡。故言勝論。總而言之。世間二字也。⁶⁴²

(又た云わく。梵の字は、應に『金光明』の中に説ける『出欲論』の如くなるべし。梵法を修し、梵執を歎ずることを明かすが故に、是れ出欲論なり。佉と婁の字は、應に是れ無量の勝論なるべし。十善法を明かして、釋天の報を歎じ、善は能く惡を攻める。故に勝論と言う。總じて之れを言わば、世間の二字なり。)

⁶⁴⁰ 『大正』 vol.38,p12 c09-c13

⁶⁴¹ 『大正』 vol.03,p474 b10-b13

⁶⁴² 『大正』 vol.37,p12 c13-c17

と述べ、「梵」の字は『金光明經』にある『出欲論』の一説に依るものとしている。

灌頂が参考にしたと考えられる『金光明經』の記事であるが、本文には

如諸梵天説出欲論。釋提桓因種種善論。五通之人神仙之論。世尊。梵天。釋提桓因。五神通人。雖有百千億那由他無量勝論。是金光明於中最勝所以者何。如來說是金光明經。爲衆生故。⁶⁴³

(諸の梵点が出欲論を説くこと、釋提桓因が種種の善論を、五通の人が神仙の論とするのが如し。世尊よ。梵天、釋提桓因、五神通の人の百千億那由他の無量の勝論有りとも、是の金光明の中に於いて最勝なる所以はいかん。如來が是の金光明經を説くは、衆生の爲の故なり。)

という記述があり、特に「諸の梵点が出欲論を説くこと、釋提桓因が種種の善論を、五通の人が神仙の論とするのが如し」という記事があることから、灌頂はこの部分を参考にしたものと考えられ、「佉」と「婁」の字の義については「勝論」(ヴァイシェーシカ学派)によるものと灌頂は述べている。

また、出欲論や勝論に言及した智顗の著作を見ると『法華玄義』に

若周孔經籍。治法。禮法。兵法。醫法。天文。地理。八卦。五行世間墳典。孝以治家。忠以治國。各親其親。各子其子。敬上愛下。仁義揖讓。安于百姓。霸立社稷。若失此法。疆者陵弱。天下焦遑。民無聊生。鳥不暇栖。獸不暇伏。若依此法。天下太平。牛馬內向。當知。此法乃是愛民。治國。而稱爲實。金光明云。釋提桓因種種勝論。即其義也。蓋十善意耳。修十善。上。符天心。諸天歡喜。求天然報。此法爲勝。故言勝論耳。又大梵天王。説出欲論。即是修定出欲淤泥。亦是愛論攝耳。世又方術。服藥長生。練形易色。飛仙。隱形者。稱此藥方祕要眞實。此亦愛論。鈍使攝耳。⁶⁴⁴

(周孔の經籍の若きは、治法・禮法・兵法・醫法・天文・地理・八卦・五行・世間の墳典なり。孝を以て家を治め、忠を以て國を治む。おのおの其の親を親とし、おのおの其の子を子とす。上を敬い下を愛し、仁義揖讓して、百姓を安じ、霸として社稷を立つ。若し此の法を失わば、疆き者は弱きを陵ぎ、天下焦遑として、民は生を聊すること無し。鳥は栖むに暇あらず。獸は伏すに暇あらず。若し此の法に依らば、天下太平にして、牛馬は内に向かう。當に知るべし。此の法は乃ち是れ民を愛し、國を治むれば、而も稱して實と爲す。金光明に云わく。釋提桓因の種種の勝論とは、即ち其の義なり。蓋し十善の意なるのみ。十善を修して、上、天心に符う。諸天歡喜して、天然の報を求む。此の法を勝と爲す。故に勝論と言うのみ。又大梵天、出欲論を説くは、即ち是れ定を

⁶⁴³ 『大正』 vol.16 p343 c19-c21

⁶⁴⁴ 『大正』 vol.33,p780 b17-b29

修して欲の淤泥を出づ。亦た是れ愛論の攝なるのみ。世に又た方術あり。藥を服して長生し、形を練り色を易う。飛仙・隱形の者は、此の藥方を祕要眞實なりと稱す。此れも亦た愛論、鈍使の攝なるのみ。)

と有り、この記述の中には『金光明』に云わく。釋提桓因の種種の勝論とは、即ち其の義なり。蓋し十善の意なるのみ。十善を修して、上、天心に符う。諸天歡喜して、天然の報を求む。此の法を勝と爲す。故に勝論と言うのみ。」とあって、『金光明經』の引用元として出欲論や勝論について言及する部分がある。

『法華玄義』の当該記事は『涅槃經玄義』における記述と内容がほぼ同じであるため、灌頂は『法華玄義』に倣って記述したものと考えられる。

さらに灌頂は「梵」「佉婁」の解釈について

謝靈運云。梵佉婁是人名。其撮諸廣字爲略。如此間倉雅之類。從人立名。故言梵佉婁。雖復廣略。還是世間之二字。⁶⁴⁵

(謝靈運の云わく、梵佉婁は是れ人の名。其れ諸の廣字を撮りて略と爲す。此の間の倉雅の類の如し。人に従って名を立つ。故に梵佉婁と言う。復た廣略すと雖も、還りて是れ世間の二字なり。)

と述べ、謝靈運は「梵」と「佉婁」の意義を人名であるとしている説があることを説示している。⁶⁴⁶

このように「世」の二字の意義について説示した灌頂は、「出世」の二字について次のように見解を述べている。

出世二字者。嬰兒行云。婆和二字。所謂有爲無爲爲二字也。若出世與出世上上共爲二字者。即是半滿爲二字也。衆經同以鹿苑説爲半字。摩訶衍所説爲滿字。小大相對共爲二字。又諸師釋此滿字不同。⁶⁴⁷

(出世の二字とは、嬰兒行に云わく。婆和の二字、所謂有爲・無爲を二字と爲すなり。若し出世と出世上上を共して二字と爲さば、即ち是れ半滿を二字と爲すなり。衆經同じく鹿苑の説を以て半字と爲し、摩訶衍の所説を滿字と爲す。小大相對して共に二字と爲す。又た諸師は此の滿字の釋すること同じからず。)

⁶⁴⁵ 『大正』 vol.38,p12 c17-c19

⁶⁴⁶ 智顗の著作の中に、灌頂が説示している謝靈運が梵佉婁を人名とする説は見られないが、智圓の『涅槃玄義發源機要』に「倉雅之類者。然倉雅多種。倉有蒼頡篇埤倉三倉。雅有廣雅博雅小雅。倉即人名。帝王世紀曰。黃帝垂衣裳蒼頡造文字。雅非人名。爾近也。博於聞識可近而取正。故曰爾雅。謝氏正引蒼頡以證梵佉婁。」とあり、智圓は謝靈運の説を『蒼頡篇』に基づくものと述べている。

⁶⁴⁷ 『大正』 vol.38,p12 c19-c26

灌頂はこの部分にて、出世の二字について複数の例を挙げ、婆和の二字は大乘『涅槃經』嬰兒行品にある

又嬰兒者能說大字。如來亦爾。說於大字所謂婆和。和者有爲。婆者無爲。是名嬰兒。和者名爲無常。婆者名爲有常。如來說常衆生聞已。爲常法故斷於無常。是名嬰兒行。⁶⁴⁸
(又た嬰兒とは能く大字を説く。如來も亦た爾り。大字に於いていわゆる婆和を説く。和とは有爲なり。婆とは無爲なり。是を嬰兒と名づく。和とは名づけて無常と爲し、婆とは名づけて有常と爲す。如來が常を説けば衆生は聞き已りて、常法と爲すが故に無常を斷ず。是を嬰兒行と名づく。)

という記述を引用して、婆和の二字が有爲と無爲という意義を持つことを示し、出世と出世上上については、半字と満字に相当するという解釈をしている。

さらに灌頂は、衆經は鹿苑時の教説たる三蔵教の教説を「半字」とし、摩訶衍の所説を「満字」とする解釈を行い、小乗と大乘の教説を相対して二字とする解釈があることを明かしている。

また灌頂は、半字と満字の解釈が複数の渡って存在することについて

又諸師釋此満字不同。地人云。涅槃六行俱明。是満字。法華是大乘非満字。由は無常。此都非義。不須論難云云。興皇嘲諸師作五満。半邊満。豎満。積足満。共満。具足満。今不委論云云。⁶⁴⁹

(又た諸師は此の満字を釋すること同じからず。地人の云わく、涅槃は六行俱に明かす。是れ満字なり。『法華』は是れ大乘なれど満字に非ず。是れ無常に由る。此れ都べて義に非ず。論難すべからず云云。興皇は諸師を嘲じて五満を作す。半邊満、豎満、積足満、共満、具足満なり。今は委しく論ぜず云云。)

と述べ、地論師は『涅槃經』に満字が具足するが、『法華經』は大乘の教えではあるも、無常によるが故に、満字ではないと説いていることや、興皇寺法朗が諸師を嘲笑して満字に対する五つの解釈を立てていると説示している。

これらの満字の旧解に対する灌頂の見解であるが、自己の見解を

今明半満二字。更爲五意。一直是半。二對半満。三帶半満。四廢半満。五開半満。⁶⁵⁰
(今、半満二字を明かすに、更に五意と爲す。一に直ちに是れ半。二に半に對する満。三に半を帶する満。四に半を廢する満。五に半を開する満なり。)

⁶⁴⁸ 『大正』 vol.12,p728 c20-c23

⁶⁴⁹ 『大正』 vol.38,p12 c23-c27

⁶⁵⁰ 『大正』 vol.38,p12 c27-c29

と述べ、半字と満字の意義には五つの意義があることを明かし、五つの意義については

如鹿苑無常此直半無滿。若方等之流。說無常逗小。又彈小褒大。此正對半明滿。若大品通三人共學。是帶半明滿。若法華。正直捨方便。是廢半明滿。亦有開權顯實。即開半明滿。若此經斥劣辨勝。即廢半明滿。⁶⁵¹

(鹿苑の無常の如きは此れ直ちに半にして満無し。方等の流は、無常を説きて小に逗じ、又た小を弾じて大を褒むるが若し。此れ正しく半に對して満を明かす。大品の三人に通じて共に學するが若きは、是れ半を帶して満を明かすなり。『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。亦た開權顯實有るは、即ち半を開して満を明かす。此の經の若きは劣を斥けて勝を辨ず。即ち半を廢して満を明かす。)

と述べ、鹿苑時の三藏教は半字のみで満字は存在せず、方等時の教説は小乗たる半字に対して大乘である満字を明かすもので、『大品般若經』を始めとする般若時の教説は三乗に共通する教説であることから、半字に満字を帶びたものであり、『法華經』は半字を廢して満字を明かすもので、開權顯實があるのは、半字を開して満字を明かすものであるとしている。

これらの半字及び満字に対する解釈であるが、『法華玄義』をみると

若約二法論開合者。約半滿兩教。初明華嚴之滿。若衆生無機。次約滿開半。次方等對半明滿。次般若帶半明滿。次法華捨半明滿。始則從滿開半。終則廢半歸滿云云。⁶⁵²

(二法に約して開合を論ずるが若きは、半滿の兩教に約す。初めに『華嚴』の満を明かす。若し衆生に機無くば、次に方等に半に對して満を明かす。次に般若に半を帶びて満を明かす。次に法華に半を捨てて満を明かす。始めは則ち満より半を開し、終りは則ち半を廢して満に歸す、云云。)

という記述があり、『涅槃經玄義』にある半字・満字の解釈とほぼ同じ内容の記述が見られる。

そのことから、灌頂は『法華玄義』の内容に倣い、半字・満字の解釈を行ったということが考えられる。

続けて灌頂は、大乘『涅槃經』と半字・満字の関係について

⁶⁵¹ 『大正』 vol.38,p12a29-p13a05

⁶⁵² 『大正』 vol.33,p811 a01-a05

若此經斥劣辨勝。即廢半明滿。一切衆生悉有佛性。須跋陀羅得羅漢果。即開半明滿。而復對破生死流動明於常住二字。常破生死。住破流動。此亦是廢半明滿。一切諸法中悉有安樂性。又是開半明滿。故知。二字雖通不可一概。今之常住二字。於諸字中最尊最勝。其義可知。⁶⁵³

(此の經の若きは劣を斥きて勝を辨ず。即ち半を廢して滿を明かす。一切衆生に悉く佛性有り。須跋陀羅の羅漢果を得るは、即ち半を開して滿を明かす。而して復た生死流動を對破して常住の二字を明かす。常は生死を破し、住は流動を破す。此れは是れ半を廢して滿を明かす。一切諸法の中に悉く安樂性有り。又た是れ半を開して滿を明かす。故に知りぬ。二字は通ずると雖も一概とすべからず。今の常住の二字は、諸字の中に於いて最尊最勝なり。其の義知るべし。)

と自己の見解を述べ、大乘『涅槃經』における半字と滿字は、「半を廢して滿を明かす」「半を開して滿を明かす」という二つの意義が有ることを示し、大乘『涅槃經』の本文にある「一切衆生に悉く佛性有り」や「一切諸法の中に悉く安樂性有り」という記述が二つの意義を説明するものであるとしている。

また灌頂はこの部分において、「常住」の二字も「半を開して滿を明かす」という意義を持ち、「常住」の二字は諸字の中で最尊最勝のものであると、「常住」の二字が重要なものであると述べている。

このように半字と滿字に対する自らの見解を述べた灌頂は、

又結爲四句。二乘無常是半非滿。一乘是滿非半。若斥小帶小等。是亦半亦滿。若世間非半又非滿。大意可知云云。⁶⁵⁴

(又た結して四句と爲す。二乗の無常は是れ半にして滿に非ず。一乗は是れ滿にして半に非ず。若し小を斥けて小を帶びる等は、是れ亦た半、亦是滿なり。若し世間は半に非ずんば又た滿に非ず。大意知りぬべし云云。)

と述べ、四句を用いて二乗を「半字」、一乗を「滿字」とであると解釈し、「二字」の解釈に対する総括としている。

以上、「二字」の意義について概観したが、これについて灌頂は、四種類の二字があることを始めの部分にて示し、その中でも「出世」と「出世上」を合わせた「半字」と「滿字」のうちの「滿字」を重要視し、さらに大乘『涅槃經』に本文中にある「常住」の二字を「最尊最上」のものと解釈している。

そのことから「二字」における灌頂の解釈は、先の「一乳」と同様に、大乘『涅槃經』の本文及びその他の經典、また智顗の著作にその根拠を求めているという事が出来よう。

⁶⁵³ 『大正』 vol.38,p13 a04-a10

⁶⁵⁴ 『大正』 vol.38,p13 a10-a13

では、この次に説示されている「三修」では同様の傾向がみられるのであろうか。

3) 「三修」について

「二字」に対する見解を示した灌頂は、増数の三番目である「三修」について

三三修者。有邪三修。劣三修。勝三修。⁶⁵⁵

(三に三修とは、邪の三修、劣の三修、勝の三修有り。)

と述べ、三修に「邪」と「劣」と「勝」の三修があることを説示している。

この部分にて用いられている「三修」の語句であるが、大乘『涅槃經』純陀品に

汝等比丘。云何而言有我想者。憍慢貢高流轉生死。汝等若言我亦修習無常。苦。無我等想。是三種修無有實義。我今。當說勝三修法。⁶⁵⁶

(汝等比丘よ。云何ぞ而も我想有りとは、憍慢貢高にして生死に流轉すと言うや。汝等が若し我も亦た無常・苦・無我等の想を修習すと言わば、是の三種の修に實義有ること無し。我は今、當に勝の三修の法を説くべし。)

という記述があり、この記述の中に「是の三種の修に實義有ること無し。我は今、當に勝の三修の法を説くべし。」という記述が見られることから、灌頂はこの部分にある「三修」を解釈しようとしたものと考えられる。

ところで、灌頂は三種類の三修について「邪」と「劣」と「勝」があると説示しているが、これら三種類の三修の意義について、灌頂はどのような見解を示しているのであろうか。

はじめに「邪」の三修の意義であるが、灌頂は以下の様に説示している。

邪三修。謂。世間顛倒。隨邪師教。見相似相續。謂爲常。適意可悅謂爲樂。轉動運爲謂是我。愚惑所覆。如執掣電。如蛾。如蠶。追求無厭。如渴飲鹹。唐無毫益。亦是厭下苦龜障。攀上勝妙出。故名邪三修。⁶⁵⁷

(邪の三修とは、謂く、世間の顛倒、邪師の教に隨い、相似相續するを見て、謂て常と爲し、意に適い悦ぶべきを謂て樂と爲す。轉動運爲するを是れ我と謂い、愚惑に覆われる所を、掣電を執るが如く、蛾の如く、蠶の如く、追求して厭うこと無きこと、渴して鹹を飲むが如し。唐して毫益無し。亦た是れ下の苦龜障を厭い、上の勝妙出を攀す。故に邪の三修と名づく。)

⁶⁵⁵ 『大正』 vol.38,p13 a13-a14

⁶⁵⁶ 『大正』 vol.12,p617 a24-a27

⁶⁵⁷ 『大正』 vol.38,p13 a13-a18

「邪」の三修について灌頂は、世間の顛倒や邪師の教えに従い、「常」「楽」「我」について誤った解釈を抱き、その結果として愚惑に覆われたものであると説示し、「亦た是れ下の苦匱障を厭い、上の勝妙出を攀す。故に邪の三修と名づく。」と述べている。

この部分において、灌頂が「邪」の三修の根拠としている「苦匱障」と「勝妙出」であるが、『摩訶止観』の本文を見ると

念者。常念初禪。不念餘事。慧者。分別初禪尊重可貴。欲界欺誑可惡。初禪爲攀上勝妙出。欲界爲厭下苦匱障。⁶⁵⁸

(念とは、常に初禪を念じて、餘事を念ぜず。慧とは、初禪は尊重にして貴むべし、欲界は欺誑にして惡むべしと分別す。初禪を上勝妙出なりと攀げることがを爲し、欲界は下の苦匱障と厭うことを爲す。)

とあり、この記述には「初禪を上勝妙出なりと攀げることがを爲し、欲界は下の苦匱障と厭うことを爲す。」と『涅槃經玄義』と同様の記述が見られることから、灌頂は「邪」の三修の根拠となる記述を『摩訶止観』に求めたものと考えることができる。

このように邪の三修の意義を述べた灌頂は、三修の二番目に挙げている「劣」の三修について次のように述べている。

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。如諸迹中象迹爲最。於諸想中無常爲最。如經廣說。是名劣三修。⁶⁵⁹

(劣の三修とは、半教に依りて邪執を破す。無常の鹹味は其の澹に執するを破し、無樂の苦味は其の甜に執するを破し、無我の酢味は其の辣に執するを破す。三界は皆無常にして、諸有は悉く樂に非ず。一切は空にして、我無く、我所無し。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爲すが如く、諸の想の中に於いて無常を最と爲す。經に廣く説くが如し。是れを劣の三修と名づく。)

灌頂は半教（三蔵教）について、「無常」「無楽」「無我」によって邪教への執着を破る教説であり、一切は空であるという教えのもと、無明を始めとする煩惱を破り、「無常」を最上とするものであると説示し、この根拠については「經に廣く説くが如し。」としている。⁶⁶⁰

劣の三修の意義について言及した灌頂は、続けて三修の三番目に挙げた「勝の三修」の意義について

⁶⁵⁸ 『大正』 vol.46,p48 b11-b13

⁶⁵⁹ 『大正』 vol.38,p13 a18-a23

⁶⁶⁰ 「廣く經に説くが如し。」が指す部分であるが、大乘『涅槃經』哀歎品に「世尊。譬如耕田秋耕爲上。如諸迹中象迹爲勝於諸想中無常爲最。」(『大正』 vol.12,p616 b19-c02)とあり、『涅槃經玄義』における記述と内容が同様であることから、灌頂はこの部分を根拠としたものと考えられる。

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。無能遏絕。如是修者。入祕密藏名勝三修。⁶⁶¹

(勝の三修とは、佛の勝教に依りて、劣修を破す。謂わく、常、樂、我、法身は常恒にして、變易有ること無し。諸覺は華に遊び、歡娛受樂して、八自在を具し、能く遏絶すること無し。是の如く修する者、祕密藏に入るを勝の三修と名づく。)

と述べている。

この部分において灌頂は、「勝」の三修の意義について、仏の勝れた教説によって劣修を破るものであると述べ、「常」「樂」「我」と「法身」は「常恒」であることから變易することがなく、勝の三修を修する者は祕密藏に入る者であるとしている。

灌頂がこの部分にて勝の三修の特徴として挙げた複数の語句であるが、これらの語句が用いられている經典等の記述を見ると、「常恒」の語句について大乘『涅槃經』の本文を見ると師子吼菩薩品の本文中に

供養三寶。敬信方等大涅槃經如來常恒無有變易。一切衆生悉有佛性。是人能令地獄重報現世輕受。⁶⁶²

(三寶を供養し、方等大涅槃經の如來は常恒にして變易有ること無く、一切衆生に悉く佛性有るを敬信す。是の人は能く地獄の重き報をして現世に軽く受けしむるなり。)

とあり、如來は常恒であることが示されている。

また「諸覺は華に遊び・・・」の部分は、四相品の本文を

善男子。如來亦爾。雖不現於閻浮提界。入涅槃中不名無常。如來出於無量煩惱。入于涅槃安樂之處。遊諸覺華歡娛受樂。⁶⁶³

(善男子よ、如來も亦た爾り。閻浮提界に現われず、涅槃の中に入ると雖も無常と名づけず。如來は無量の煩惱を出でて、涅槃・安樂の處に入り、諸の覺華に遊びて歡娛し受樂す。)

という記述が有り、この部分には「涅槃・安樂の處に入り、諸の覺華に遊びて歡娛し受樂す。」という記述があることから、灌頂がこの部分を参考にしたことが分かる。

「八自在を具し」の部分については、師子吼菩薩品の本文を見ると

⁶⁶¹ 『大正』 vol.38,p13 a24-a27

⁶⁶² 『大正』 vol.12,p799 c13-c15

⁶⁶³ 『大正』 vol.12,p628 a08-a11

善男子。若有比丘。能説衆生悉有佛性。得金剛身。無有邊際。常樂我淨。身心無礙得八自在。如是比丘則能莊嚴娑羅雙樹。師子吼言。世尊。若如是者。唯有如來是其人也。何以故。如來之身金剛無邊。常樂我淨。身心無礙具八自在故。⁶⁶⁴

(善男子よ。比丘有りて、能く衆生に悉く佛性有りと説き、金剛身を得て、邊際有ること無く、常・樂・我・淨にして、身心無礙にして八自在を得るが若き。是の如き比丘は則ち能く娑羅雙樹を莊嚴す。師子吼の言わく。世尊よ。是の如き者の若きは、唯だ如來は是れ其の人なり。何を以ての故に。如來の身は金剛にして邊無く、常・樂・我・淨にして、身心無礙にして八自在を具するが故なり。)

という記述がある。

特にこの部分には「如來の身は金剛にして邊無く、常・樂・我・淨にして、身心無礙にして八自在を具するが故なり。」という記述があり、八自在は如來が具足するものであるということが説示されているが、『涅槃經玄義』に引用されているのは「八自在を具す」という部分のみである。

しかし、「勝の三修」を説示した部分において引用されている大乘『涅槃經』の本文は、大涅槃と如來の關係を示すものであることから、灌頂は勝の三修の意義を大乘『涅槃經』の本文にその由來を求め、勝の三修の体得者を「如來」と考えていたとも言えよう。

4)「四教」について

三種類の三修の意義について述べた灌頂は、続けて増数の四番目である「四教」について自らの見解を次のように述べている。

四四教者。此該佛一化。名相理趣。別有疏本云云。⁶⁶⁵

(四に四教とは、此れ佛の一化を該ぬ。名相理趣、別に疏本有りと云云。)

灌頂は四教について、仏の一代の教化の内容を指したものであり、四教の名や教相に関しては別の疏本に記されているとしている。⁶⁶⁶

四教のうち、はじめに灌頂は「三藏教」を挙げ、その意義について

⁶⁶⁴ 『大正』 vol.12,p791 b09-b14

⁶⁶⁵ 『大正』 vol.38,p13 a29-b01

⁶⁶⁶ 智顗の『維摩經玄疏』に「第一釋四教名者即爲四意。一釋三藏教名。二釋通教名。三釋別教名。四釋圓教名。」(『大正』 vol.38,p532 b16-b17) という記述が見られることから、「別の疏本」とは智顗の著作を指すと考えられる。

三藏教者。謂戒定慧藏。爲彼嬰兒梯蹬出苦。畏憚長遠止息化城。即小乘法也。菩薩以大涅槃心修即成聖行。如經浮囊。白骨。八苦等觀。即其文義也。⁶⁶⁷

(三藏教とは、戒定慧藏を謂う。彼の嬰兒の梯蹬して苦を出づると爲し、長遠を畏憚して化城に止息す。即ち小乘法なり。菩薩は大涅槃心を以て修すれば即ち聖行を成ず。經の浮囊、白骨、八苦等の觀の如きは、即ち其の文義なり。)

と述べている。

灌頂は三藏教について、「戒定慧」の「三藏」であると定義し、大乘『涅槃經』に説示される「嬰兒行」は二乗の者が梯子を登るようにして苦より出るものと述べ、『法華經』化城喻品にある「化城宝处喻」と小乗の法の関係を示し、大乘『涅槃經』聖行品にある浮囊の譬えや白骨觀及び八苦は三藏聖行の文義であるとしている。

次に続けて灌頂は、通教の意義について三藏教と同様に、聖行と関連付けて次のように自らの見解を示している。

通教者。三乘共學近遠俱通。若能前進亦可得去。即摩訶衍法也。菩薩以大涅槃心修即成聖行。如經解苦無苦而有眞諦。乃至解道無道而有眞諦。即其文義也。⁶⁶⁸

(通教とは、三乗が共に學して近遠俱に通ず。若し能く前進すれば亦た去ることを得べし。即ち摩訶衍の法なり。菩薩は大涅槃心を以て修すれば即ち聖行を成ず。經に苦の無苦にして而も眞諦有り、乃至道の無道にして而も眞諦有りと解するが如し。即ち其の文義なり。)

灌頂は通教について、声聞・縁覺・菩薩の三乗に通ずるものであると述べ、『法華玄義』の本文中の

問。何不接三藏。答。三藏是界内不相即。小乘取證。根敗之士故不論接。餘六是摩訶衍門。若欲前進。亦可得去。是故被接。⁶⁶⁹

(問う、何ぞ三藏と接せざらん。答う。三藏は是れ界内の不相即なり。小乗の證を取るは、根敗の士なるが故に接を論ぜず。餘の六は是れ摩訶衍の門なり。若し前進せんと欲さば、亦た去るを得べし。是の故に被接す。)

という記述にある「餘の六は是れ摩訶衍の門なり。若し前進せんと欲さば、亦た去るを得べし。是の故に被接す。」という記述を元に通教を「摩訶衍の法」と説示している。

⁶⁶⁷ 『大正』 vol.38,p12 b01-b04

⁶⁶⁸ 『大正』 vol.38,p14 b05-b08

⁶⁶⁹ 『大正』 vol.33,p703 c05-c08

また灌頂は、通教における聖行の成就の義について「無苦にして而も眞諦有り、乃至道の無道にして而も眞諦有り」としているが、これは大乘『涅槃經』聖行品の

善男子。以是義故。諸凡夫人有苦無諦。聲聞。緣覺有苦有苦諦而無眞實。諸菩薩等解苦無苦。是故無苦而有眞諦。諸凡夫人有集無諦。聲聞。緣覺有集有集諦。諸菩薩等解集無集。是故無集而有眞諦。聲聞。緣覺有滅非眞。菩薩摩訶薩有滅有眞諦。聲聞。緣覺有道非眞。菩薩摩訶薩有道有眞諦。⁶⁷⁰

(善男子よ。是の義を以ての故に、諸の凡夫の人に苦有りて諦無く、聲聞・緣覺に苦有り苦諦有りて眞實無し。諸の菩薩等は苦の無苦なるを解す。是の故に苦無く眞諦有り。諸の凡夫の人に集りて諦無し。聲聞・緣覺に集有りて集諦有り。諸の菩薩等は集の無集なるを解す。是の故に集無くして而も眞諦有り。聲聞・緣覺に滅有るも眞に非ず。菩薩摩訶薩に滅有りて眞諦有り。聲聞・緣覺に道有るも眞に非ず。菩薩摩訶薩に道有りて眞諦有り。)

という記述の中にある「聲聞・緣覺に苦有り苦諦有りて眞實無し。諸の菩薩等は苦の無苦なるを解す。是の故に苦無く眞諦有り」と「聲聞・緣覺に集有りて集諦有り。諸の菩薩等は集の無集なるを解す。是の故に集無くして而も眞諦有り。」をその根拠としているものと考えられる。

続けて灌頂は別教の意義について

別教者。別在菩薩不與二乘人共。所行事理非彼境界。即獨菩薩法也。若以大涅槃心修即成聖行。如經苦有無量相。分別校計有無量種。非諸聲聞緣覺所知。乃至道亦如是。即其文義也。⁶⁷¹

(別教とは、別して菩薩在りて二乗の人と共せず。所行の事理は彼の境界に非ず。即ち獨菩薩法なり。若し大涅槃心を以て修すれば即ち聖行を成ず。經の苦に無量の相有り。分別校計するに無量の種有り。諸の聲聞・緣覺の所知に非ず。乃至道も亦た是の如しとするが如し。即ち其の文義なり。)

と述べ、別教は菩薩の爲の教説であることを示して別教を「獨菩薩法」とも称し、大涅槃心を以て修行を行えば、聖行を成ずるものであるとしている。

この部分において、灌頂が示した別教と聖行の関係について、其の文義としている記述であるが、大乘『涅槃經』聖行品の本文を見ると

⁶⁷⁰ 『大正』 vol.12,p682 c07-c14

⁶⁷¹ 『大正』 vol.38,p13 b08-b12

分別諸界。有無量相。悉是諸苦。非諸聲聞緣覺所知。是名上智。⁶⁷²

(諸界を分別するに、無量の相有るも、悉く是れ諸苦なれば、諸の聲聞・縁覺の知る所に非ず。是を上智と名づく。)

という記述があり、特に「無量の相有るも、悉く是れ諸苦なれば、諸の聲聞・縁覺の知る所に非ず。」という部分がある。

『涅槃經玄義』には上記の大乗『涅槃經』と同様の記述があるため、灌頂はこの部分を文義に当てたものと考えられる。

さらに灌頂は、圓教の意義について

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。如經非苦非諦有實。乃至非道非諦有實。是名一實諦。即其文義也。⁶⁷³

(圓教とは、事に即して理、一教は一切教、一切教は一教、一に非ず一切に非ず、思議すべからず。佛の自意に隨う。是れ佛の境界にして諸の二乗、下地の所知に非ず。經の苦に非ず諦に非ずして實有り。乃至道に非ず諦に非ずして實有り。是れを一實諦と名づくるが如し。即ち其の文義なり。)

と述べ、圓教は事と理が相即することを説き、一教と一切教も相即することを説くが、これは佛の隨自意の教えであることから、諸の二乗は理解ができないものであるとしている。

また灌頂は圓教について、經文を引用してその文義に当てているが、この部分は大乗『涅槃經』聖行品に

善男子。如來非苦。非諦是實。虛空非苦。非諦是實。佛性非苦。非諦是實。⁶⁷⁴

(善男子よ、如來は苦に非ず、諦に非ずして是れ實なり。虛空は苦に非ず、諦に非ずして是れ實なり。佛性も苦に非ず、諦に非ずして是れ實なり。)

という記述が見られ、特に「如來は苦に非ず、諦に非ずして是れ實なり」という部分は『涅槃經玄義』にも同様の記述があるため、灌頂は文義としてこの部分を引用したものと考えられる。

また、智顗の著作における記述を見ると『法華玄義』のなかに

⁶⁷² 『大正』 vol.12,p684 b05-b06

⁶⁷³ 『大正』 vol.38,p13 b12-b16

⁶⁷⁴ 『大正』 vol.12,p685 b08-b09

又云。如來非苦。非集。非滅。非道。非諦。是實。虛空非苦。非諦。是實。⁶⁷⁵

(又た云わく。如來は苦に非ず、集に非ず、滅に非ず、道に非ず、諦に非ず、是れ實なり。

虛空は苦に非ず、諦に非ず、是れ實なりと。)

とあり、『法華玄義』には引用元が明示されていないが、『涅槃經玄義』における灌頂の記述と同様の内容の記述が見られる。

また『四教義』には

又涅槃經云。一實諦者。即是如來虛空佛性無差別也。有苦有諦有實。有集有諦有實。有滅有諦有實。有道有諦有實。如來非苦。非諦是名爲實。虛空佛性亦復如是。⁶⁷⁶

(又た『涅槃經』に云わく。一實諦とは、即ち是れ如來にして虛空と佛性と差別無きなり。苦有りて諦有りて實有り。集有りて諦有りて實有り。滅有りて諦有りて實有り。道有りて諦有りて實有り。如來は苦に非ず、諦に非ずして是れを名づけて實と爲す。虛空と佛性も亦た復た是の如し。)

という記述があり、一實諦の意義を解釈するに当たり、如來の性質として「如來は苦に非ず、諦に非ずして是れを名づけて實と爲す」という説示がされている。

灌頂は『涅槃經玄義』において、「經の苦に非ず諦に非ずして實有り。乃至道に非ず諦に非ずして實有り。是れを一實諦と名づく」と述べており、これは『法華玄義』や『四教義』と内容が通じている。

そのことから、円教の意義について灌頂は、大乘『涅槃經』の本文を引用すると共に、智顗の著作も参考していたと考えられるのである。

このように円教の意義について見解を述べた灌頂は、先の藏・通・別の三教と同様に円教における大涅槃心と修行について触れ、その見解を次のように述べている。

菩薩大涅槃心修。即是圓心。圓心爲本行於衆行。從淺至深。屆極而止。如放金剛到際則住。當知。聖行之一意即是漸頓之教。亦名漸圓教。此乃文中一種耳。⁶⁷⁷

(菩薩は大涅槃心もて修す。即ち是れ圓心なり。圓心を本と爲して衆行を行じ、淺より深に至り、極に届きて止むること、金剛を放つに際に到りて則ち住するが如し。

當に知るべし、聖行の一意は即ち是れ漸頓の教。亦た漸圓の教と名づく。此れ乃ち文中の一種なるのみ。)

⁶⁷⁵ 『大正』 vol.33,p711 c23-c24

⁶⁷⁶ 『大正』 vol.46,p755 b07-b10

⁶⁷⁷ 『大正』 vol.38,p13 b16-b20

灌頂は円教と大涅槃心と修行の意義について、円心を本として衆行を行ずると述べ、聖行の意義の一つとして「漸頓の教」を挙げ、これを「漸圓の教」と名づけるとしている。

次に、灌頂は「一行」について

復有一行。是如來行。所謂大乘大般涅槃者。即發軔。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。於諸教中最爲尊上也。⁶⁷⁸

(復た一行有り、是れ如来行なり。所謂大乘大般涅槃とは、即ち發軔、仍ち頓、仍ち圓。一切諸法は悉く其の中に入る。衆流は悉く鹹、性海に非ざることは無く、漸圓と頓圓と更に別異は無し。次第門を歴るが故に漸と言うのみ。今經は乃ち二文を具す。勝に従て名を受く。即ち是れ圓頓の教。諸教の中に於いて最も尊上と爲すなり。)

と述べ、一行は如来行であり、大乘大般涅槃は發軔であり、頓および圓であるとした上で、灌頂は大乘『涅槃經』は漸圓と頓圓の二つを具足しながらも、勝れたものより名前を受けるとして、大乘『涅槃經』は円頓教であり、諸經の中で最も尊く、最上のものであると解釈している。

この部分に於いて灌頂は、大乘大般涅槃を「円」と解釈し、教相の面では「円頓の教」と解釈しているが、この解釈について智顗の著作をみると『法華玄義』に

圓五行者。大經云。復有一行。是如來行。所謂大乘大般涅槃。此大乘是圓因。涅槃是圓果。舉此標如來行。⁶⁷⁹

(圓の五行とは、大經に云わく。復た一行有り。是れ如来の行なり。所謂大乘大般涅槃なりと。此の大乘は是れ圓因、涅槃は是れ圓果なり。此れを舉げて如来の行を標す。)

という記述が有り、「大乘大般涅槃」という語句の大乘を「円因」、涅槃を「円果」とする解釈が見られるが、『涅槃經玄義』にも同様の記述があることから、灌頂は大乘大般涅槃を円教とみなす『法華玄義』の解釈にならったものと考えられよう。

また灌頂は四教の意義について

若類通異名者。即是四藏。三藏是聲聞藏。通是雜藏。別是菩薩藏。圓是佛藏。上能攝下。佛藏第一也。若例四句。三藏是聞聞。通是聞不聞。別是不聞聞。圓是不聞不聞。乃至生生等例可解。⁶⁸⁰

(若し異名を類通せば、即ち是れ四藏なり。三藏は是れ聲聞藏、通は是れ雜藏、別は是

⁶⁷⁸ 『大正』 vol.38,p13 b20-b25

⁶⁷⁹ 『大正』 vol.33,p725 a25-a26

⁶⁸⁰ 『大正』 vol.38,p13 b25-b29

れ菩薩藏、圓は是れ佛藏なり。上は能く下を攝す。佛藏は第一なり。若し四句に例せば三藏は是れ聞聞、通は是れ聞不聞、別は是れ不聞聞、圓は是れ不聞不聞。乃至生生等も例して解すべし。)

と述べて四教の異名について言及し、灌頂は円教を「仏藏」と解釈した上で、上のものは下のものを攝することから、仏藏が第一のものであると説示している。

さらに灌頂は四教と四句について言及し、三藏教を「聞聞」、通教を「聞不聞」、別教を「不聞聞」、円教を「不聞不聞」と解釈している。

この四句の解釈であるが、智顗の『金光明經文句』を見ると

聞亦四義。謂聞聞。聞不聞。不聞聞。不聞不聞。配四教法人云云。有四種阿難。謂歡喜阿難。賢阿難。典藏阿難。海阿難。爲四種緣立四種名。歡喜阿難是我我用聞聞。親承丈六身佛。持三藏法。故言我我聞聞。賢阿難是我無我用聞不聞。親承丈六尊特合身佛持通法。故言我無我聞不聞。典藏阿難是我無我用不聞聞。親承尊特身佛持別法。故言無我我不聞聞。海阿難是我無我而不二。用不聞不聞。親承法身佛。持圓法。故言我無我而不二。用不聞不聞。⁶⁸¹

(聞に亦た四義あり。謂わく、聞聞、聞不聞、不聞聞、不聞不聞なり。四教に法と人を配すと云云。四種の阿難有り。謂わく、歡喜阿難、賢阿難、典藏阿難、海阿難なり。四種の縁を爲して四種の名を立つ。歡喜阿難は是れ我は我なりとして聞聞を用う。親しく丈六身の佛より承け、三藏法を持つ。故に我は我として聞聞と言う。賢阿難は是れ我は無我なりとして聞不聞を用う。親しく丈六と尊特合身の佛より承け通法を持つ。故に我は無我として聞不聞と言う。典藏阿難は是れ無我にして我なりと不聞聞を用う。故に無我にして我として不聞聞と言う。海阿難は是れ我と無我は而も不二なりとして、不聞不聞を用う。親しく法身佛より承け、圓法を持つ。故に我と無我は而も不二なれば、不聞不聞を用うと言う。)

と言う記述が見られ、藏・通・別・円の四教に「聞聞」「聞不聞」「不聞聞」「不聞不聞」の四句が当てはめられている。

灌頂は『涅槃經玄義』において、藏教を「聞聞」、通教を「聞不聞」、別教を「不聞聞」円教を「不聞不聞」とする解釈をしている。

この解釈は『金光明經文句』における四句と四教の解釈と同様の内容であることから、灌頂は『金光明經文句』に倣い、四教と四句の解釈を行ったものと考えられる。

以上のことから、灌頂が示した「藏」「通」「別」「円」の四教と大涅槃の意義は、その意義の根拠を、先述の「一乳」「二教」「三修」と同様に大乘『涅槃經』の本文と智顗の著作に依るという事ができよう。

⁶⁸¹ 『大正』vol.39,p47 c05-c15

5)「五味」について

四教と大涅槃の関係に対して言及した灌頂は、増数の五番目である「五味」について、意義を次のように述べている。

五五味者。即五種牛味。正譬説教次第。不應以淺深意取。若謂初淺後深。是義不然。⁶⁸²
(五に五味とは、即ち五種の牛味にして、正しく説教の次第を譬う。應に淺深の意を以て取るべからず。若し初めに淺く後に深しと謂わば、是の義は然らず。)

灌頂は五味について、仏の説教の次第を喩えたものであるが、教説の淺深を以て解釈し、初めに説かれた教説を淺いものを取り、後に説かれたものを深いものとする解釈を「是の義は然らず」とし、否定的な見解を示している。

灌頂が取り上げた「五味」であるが、これは大乘『涅槃經』聖行品の中にある

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。言醍醐者喩於佛性。佛性者即是如來。⁶⁸³

(善男子よ。譬えば牛より乳を出だし、乳より酪を出だし、酪より生酥を出だし、生酥より熟酥を出だし、熟酥より醍醐を出だし、醍醐は最上にして、若し服する者あらば、衆病は皆除き、あらゆる諸藥は悉く其の中に入る。善男子よ。佛も亦た是の如く、佛より十二部經を出生し、十二部經より修多羅を出だし、修多羅より方等經を出だし、方等經より般若波羅蜜を出だし、般若波羅蜜より大涅槃を出だすこと、なお醍醐の如し。醍醐と言うは佛性に喩う。佛性とは即ち是れ如來なり。)

という記述に由来する譬喩であると考えられる。

この五味と教説の関係の内、灌頂は「乳」と「淺」について

文云。醫占王病。定須服乳。又云。如得乳糜。更無所須。無所須者即眞解脱。眞解脱者即大涅槃。此豈淺耶。⁶⁸⁴

(文に云わく。醫は王の病を占するに、定めて須く乳を服すべしと。又た云わく。乳の糜を得るが如し。更に須る所は無し。須る所を無き者は即ち眞の解脱なり。眞の解脱とは即ち大涅槃なりと。此れ豈に淺ならんや。)

⁶⁸² 『大正』 vol.38,p13 b29-c02

⁶⁸³ 『大正』 vol.12,p690 c28-p691 a07

⁶⁸⁴ 『大正』 vol.38,p13 c02-c04

と述べ、大乘『涅槃經』哀歎品にある

醫占王病。應用乳藥。⁶⁸⁵

(醫は王の病を占うに、まさに乳藥を用うべし。)

という記述や、四相品にある

又解脱者名曰知足。譬如飢人值遇甘饌。食之無厭。解脱不爾。如食乳糜更無所須。更無所須喻眞解脱。眞解脱者即是如來。⁶⁸⁶

(また解脱とは名づけて知足と曰う。譬えば飢人が甘饌に値遇すれば、之を食して厭くこと無し。解脱は爾らず。乳糜を食すれば更めて須いる所無し。更めて須いる所無きを眞の解脱に喩う。眞解脱とは即ち是れ如來なり。)

といった、大乘『涅槃經』の中に見られる「乳」を服して病を治し、解脱にいたる記述を引いて、灌頂はこれらを「浅」に相当するものではないかとの見解を示している。

続けて灌頂は「酪」と「浅」について

文云。如水乳雜臥。至一月終不成酪。若以一滴頗求樹汁。投之於中。即便成酪。衆生佛性亦復如是。若本有者何故待縁。如此酪譬不可淺也。⁶⁸⁷

(文に云わく。水と乳を雜え臥せて、一月に到るも終に酪と成らず。若し一滴の頗求樹の汁を以て、この中に投ずれば、すなわち酪を成ず。衆生の佛性も亦た復た是の如し。若し本有なれば何故に縁を待たんと。此の如き酪の譬は浅なるべからず。)

と述べ、大乘『涅槃經』光明遍照高貴德王菩薩品の中にある

善男子。如其乳中有酪性者。不應復假衆縁力也。善男子。如氷乳雜臥至一月。終不成酪。若以一滴頗求樹汁。投之於中。即便成酪。若本有酪何故待縁。衆生佛性亦復如是。假衆縁故則便可見。假衆縁故得成阿耨多羅三藐三菩提。若待衆縁。然後成者。即是無性。以無性故。能得阿耨多羅三藐三菩提。⁶⁸⁸

(善男子よ。もし乳の中に酪性有りとせば、まさに復た衆の縁の力を假るばかりなり。善男子よ。氷と乳を雜ぜ臥うること一月に至るとも、終には酪と成らざるとも、若し一滴の頗求樹の汁を以て、之を中に投ずれば、すなわち酪と成るが如し。)

⁶⁸⁵ 『大正』 vol.12,p618 a23-a24

⁶⁸⁶ 『大正』 vol.12,p634 b20-b23

⁶⁸⁷ 『大正』 vol.38,p13 c04-c05

⁶⁸⁸ 『大正』 vol.12,p763 c14-c21

若し本より酪有らば何が故にか縁を待たん。衆生の佛性も亦た復た是の如し。
衆の縁を假るが故にただちに見るべく、衆の縁を假るが故に成阿耨多羅三藐三菩
提を成ずることを得ん。若し衆の縁を待ちて、然して後に成ずとせば、即ち是れ
無性なり。無性を以ての故に、能く阿耨多羅三藐三菩提を得。）

という記述の中にある「善男子よ。氷と乳を雜ぜ臥うること一月に至るとも、終には酪と成
らざるとも、若し一滴の頗求樹の汁を以て、之を中に投ずれば、すなわち酪と成るが如し。
若し本より酪有らば何が故にか縁を待たん。衆生の佛性も亦た復た是の如し。」という記述
を引用し、水と乳の混合した液体の中に一滴の頗求樹の汁が混ざる事によって酪が出来る
譬えと、もとより酪であれば縁（頗求樹の汁）を待つ必要があるのかという記述を理由とし
て、酪は「浅」に相当しないと見解を示している。

続けて灌頂は「酥」と「深」について

文云。譬如甜酥八味具足。是大涅槃亦復如是。當知。此酥其況深矣。⁶⁸⁹
(文に云わく。譬えば甜酥の八味を具足するが如し。是の大涅槃も亦た復た是の如し。
當に知るべし。此の酥、深きのみ。)

と述べ、大乘『涅槃經』名字功德品の本文中の

善男子。譬如甜酥八味具足。大般涅槃亦復如是八味具足。云何爲八。一者常。二者
恒。三者安。四者清涼。五者不老。六者不死。七者無垢。八者快樂。是爲八味。具足八
味。是故名爲大般涅槃。若諸菩薩摩訶薩等安住是中。復能處處示現涅槃。是故名爲大般
涅槃。⁶⁹⁰

(善男子よ。譬えば甜酥が八味を具足するが如し。大般涅槃も亦た復た是の如く八味を
具足す。云何が八と爲すや。一には常、二には恒、三には安、四には清涼、五には
不老、六には不死、七には無垢、八には快樂、是を八味と爲す。八味を具足す、是の
故に名づけて大般涅槃と爲す。若し諸の菩薩摩訶薩等が是の中に安住せば、復た能く
處處に涅槃を示現す。是の故に名づけて大般涅槃と爲す。)

という記述の中にある「譬えば甜酥が八味を具足するが如し。大般涅槃も亦た復た是の如く
八味を具足す。」という記述を引用し、酥は八味を具足して大般涅槃にも通ずることから、
灌頂は酥を「深」に相当するものと考えていたとことが分かる。

続けて灌頂は、醍醐と浅深について

⁶⁸⁹ 『大正』 vol.38,p13 c07-c09

⁶⁹⁰ 『大正』 vol.12,p625 a15-a22

文云。阿羅漢辟支佛猶如醍醐。如此醍醐不可言深。⁶⁹¹

(文に云わく。阿羅漢と辟支佛はなお醍醐の如しと。此の如き醍醐は深と言うべからず。)

と述べ、阿羅漢と辟支佛を醍醐と扱うことは、「深」と言うべきものではないとしている。
灌頂のこの見解であるが、智顗の『維摩經文疏』に

第五約五味譬顯四教位者。大涅槃經明五味譬不同。以成四教辨位不同之相也。經云。凡夫如乳。須陀洹如酪。斯陀含如生酥。阿那含如熟酥。阿羅漢辟支佛如醍醐。此譬意。恐是顯三藏教明位也。⁶⁹²

(第五に五味譬に約して四教の位を顯さば、『大涅槃經』は五味譬の不同を明かす。四教を成ずるを以て位の不同の相を辨ずるなり。經に云わく。凡夫は乳の如く、須陀洹は酪の如く、斯陀含は酥の如く、阿那含は熟酥の如く、阿羅漢と辟支佛は醍醐の如し。此の譬えの意は、恐らくは是れ三藏教を顯わして位を明かすなり。)

という記述があり、その中の「阿羅漢と辟支佛は醍醐の如し」という記述を引用し、智顗の見解に倣っていることが分かる。

このように、五味と教説の浅深の関係について自己の見解を示した灌頂は、初味と後味の意義について

若初味定淺。後味定深。防文害義。⁶⁹³

(初味を定めて浅とし、後味を定めて深とするが若きは、文を防げて義を害す。)

と述べ、五味の初めを「浅」、後のものを「深」と解釈することは、正しい解釈ではないと説示している。

五味と教説の浅深について見解を示した灌頂は、次に五味の次第に触れ、牛と乳及び仏と教説の関係について

若作次第意釋者。則無過咎。牛者譬佛。大覺朗然圓明成就。如血變爲乳。具足在牛。從牛出乳。譬佛初說也。即寂滅道場。從法界體流出法界法。教諸菩薩。如日初出先照高山。故言從牛出乳也。⁶⁹⁴

(若し次第の意を作して釋さば、即ち過咎無し。牛は佛に譬う。大覺朗然として圓明成就すること、血變じて乳となり、具足して牛に在するが如し。牛より乳を出だすは、佛の初說到に譬うなり。即ち寂滅道場にして、法界の體より法界の法を流出し、諸の菩薩を教

⁶⁹¹ 『大正』 vol.38,p13 c09-c10

⁶⁹² 『大正』 vol.38,p542 a23-a27

⁶⁹³ 『大正』 vol.38,p13 a10-a11

⁶⁹⁴ 『大正』 vol.38,p13 a11-a15

うるは、日初めて出でて先に高山を照らすが如し。故に牛より乳を出だすと言うなり。)

と述べている。

灌頂はこの部分において、五味譬を次第という視点のもとで解釈を行えば、過ちや咎はないと述べ、五味譬を解釈するにあたり灌頂は、牛は仏を譬えたもので、乳は仏の初説に譬えたものであり、諸々の菩薩に教えるものであると説示している。

灌頂が説示している牛と乳の関係であるが、智顗の『法華玄義』にある記述を見ると

如日初出。前照高山。厚殖善根。感斯頓説。頓説本不爲小。小雖在座。如聾如瘡。良由小不堪大。亦是大隔於小。此如華嚴。約法被縁。縁得大益名頓教相。約説次第。名從牛出乳味相。⁶⁹⁵

(日の初めて出でて、前に高山を照らすが如し。厚く善根を殖えて、斯の頓説を感ず。頓説は本と小の爲にせず。小は座に在りと雖も、聾の如く瘡の如し。良に小は大に堪えず。亦た是れ大は小を隔つるに由る。此れは『華嚴』の如し。法の縁に被らしむるに約せば、縁の大益を得るを頓教の相と名づけ、説の次第に約せば、牛より乳味を出だす相と名づく。)

とあり、この部分にある「説の次第に約せば、牛より乳味を出だす相と名づく」という記述や、『法華玄義』の上の記事とは別の部分にある

我始坐道場。即是明頓。何者。從兜率下。法身眷屬。如陰雲籠月。共降母胎。胎若虛空。常説妙法。乃至寂滅道場。始成正覺。爲諸菩薩純説大乘。如日初出前照高山。此明釋迦。最初頓説也。⁶⁹⁶

(我、始めて道場に坐すとは、即ち是れ頓を明かす。何となれば、兜率より下るに、法身の眷屬は、陰雲の月に籠むるが如し。共に母胎に降るに、胎は虚空の若く、常に妙法を説く。乃至寂滅道場にて、始めて正覺を成じ、諸の菩薩の爲に純ら大乘を説く。日の初めて出でて前に高山を照らすが如し。此れは釈迦、最初の頓説を明かすなり。)

という記述の中にある、「乃至寂滅道場にて、始めて正覺を成じ、諸の菩薩の爲に純ら大乘を説く。日の初めて出でて前に高山を照らすが如し」という記述は、『涅槃經玄義』にある「牛より乳を出だすは、佛の初説に譬うなり。即ち寂滅道場にして、法界の體より法界の法を流出し、諸の菩薩を教うるは、日初めて出でて先に高山を照らすが如し」という記述と内容が類似している。

そのことから灌頂は、『法華玄義』の記述に倣い、牛と乳の関係を説示したと考えること

⁶⁹⁵ 『大正』 vol.33,p683 b11-b15

⁶⁹⁶ 『大正』 vol.33,p807 a04-a09

が出来る。

次に乳と酪の関係であるが、灌頂は次のように自らの見解を述べている。

次從乳出酪者。爲小機不堪。如聾如瘡。隱其無量神德。示丈六身。覆如來藏。但說三藏。以貧所樂法隨宜。方便令章凡成聖。故華嚴大後。次說三藏之小。如從乳後。即有於酪也。

697

(次に乳より酪を出だすとは、小機にして堪えず、聾の如く瘡の如くなるものの爲に、其の無量の神徳を隠し、丈六身を示して、如來藏を覆う。但だ三藏を説き、貧の樂う所の法を以て宜しきに隨い、方便もて凡を章して聖を成ぜしむ。故に華嚴大の後、次に三藏の小を説くは、乳より後、即ち酪有るが如きなり。)

灌頂は乳と酪の関係について、「酪」は乳に譬えられる『華嚴經』の教理を理解できない小乗の機根の者のために説かれた教え（三藏教）であり、『華嚴經』（乳）の次に三藏教（酪）が説かれたものとしている。

この部分において灌頂が示した酪（三藏教）に対する見解であるが、智顗の『法華玄義』の記述を見ると

其宿殖淳厚者。初即頓與。直明菩薩位行功德。言不涉小。文云。始見我身。聞我所説。即皆信受入如來慧。其不堪者。隱其無量神德。以貧所樂法。方便附近。語令勤作。⁶⁹⁸
(其の宿殖淳厚なる者は、初めに即ち頓に與え、直だ菩薩の位行功德を明かすのみにして、言は小に涉らず。文に云わく。始めて我が身を見、我が説く所を聞きて、即ち皆な信受して如來の慧に入ると。其の堪えざる者は、其の無量の神徳を隠して、貧の樂う所の法を以て、方便もて附近し、語りて勤作せしむ。)

という記述が見られ、「其の堪えざる者は、其の無量の神徳を隠して、貧の樂う所の法を以て、方便もて附近し、語りて勤作せしむ。」という記述は灌頂の説示した内容に通じているものである。

また『法華玄義』の別の部分の記述を見ると

若華嚴正隔小明大。於彼初分永無聲聞。後分則有。雖復在坐。如聾如瘡。非其境界。

699

(『華嚴』の若きは正しく小を隔てて大を明かす。彼の初分に於いて、永く聲聞無し。後分には則ち有り。復た坐に在りと雖も、聾の如く瘡の如くして、其の境界に非ず。)

⁶⁹⁷ 『大正』 vol.38,p13 c15-c19

⁶⁹⁸ 『大正』 vol.33,p800 b16-b20

⁶⁹⁹ 『大正』 vol.33,p809 a28-ab01

とあり、『華嚴經』の会座における声聞（小乗）の者が、聾瘡者のような状態になったことが記されているが、この記述も『涅槃經玄義』の記述内容に含まれている。

そのため灌頂は、牛と乳の関係と同様に、乳と酪の関係も『法華玄義』の内容に倣ったものと考えられるのである。

次に「酪」と「生酥」の関係であるが、灌頂は次のように述べている。

次從酪出生酥者。譬三藏之後以大訶小。挫其取證。敗種壞根。無生無用。先與後奪。如亨酪作生酥也。⁷⁰⁰

（次に酪より生酥を出だすとは、三藏の後に大を以て小を訶し、其の證を取り、敗種壞根なれば、生無く用無しと挫くに譬う。先に與えて後に奪うこと、酪を亨けて生酥を作すが如きなり。）

酪と生酥の関係について灌頂は、三藏教を説いた後に大乘の教説を以て小乗の者を弾呵し、小乗の者を敗種及び壞根の者とすることを、酪から生酥となる過程に譬えている。

この部分であるが、智顗の著作における記述を見ると『法華玄義』に

次説方等維摩思益殃掘摩羅。彈訶小乘保果之僻。譏刺三藏斷滅之非。故身子善吉。齊教專小。初不曾聞大乘威德。或茫然棄鉢。或怖畏却華。不知是何言。不知以何答。然方等彈斥。教在三藏之後。被訶之時。應在十二年前。何以得知。皆追述昔訶。驗是前事。何者。前已稟教得道。證於無學。荷佛恩深。心相體信。不復恚怒。自昔至今。恣殃掘之譏。任淨名之折。得爲恥小慕大之益。喻如烹酪作生酥。即此義也。⁷⁰¹

（次に方等の『維摩』、『思益』、『殃掘摩羅』を説きて、小乗の果を保つ僻を弾じ、三藏の斷滅の非を譏刺す。故に身子・善吉は、教に齊りて小を専らとす。初め曾て大乘の威徳を聞かざれば、或は茫然として鉢を棄て、或は怖畏して華を却く。是れ何れの言なるを知らず。何を以て答うるやを知らず。然るに方等の彈斥は、教は三藏の後に在り。訶せらるるの時は、まさに十二年の前に在るべし。何を以て知ることを得ん。皆な追いて昔の訶を述べれば、是れ前の事なることを驗す。何となれば、前に已に教を稟けて道を得、無學を證す。佛の恩の深きを荷い、心より相い體信して、復た恚怒せず。昔より今に至るまで、殃掘の譏りを恣にし、『淨名』の折に任するに、小を恥じ大を慕うの益を爲すことを得。喩えば酪を烹て生酥を作すが如し。即ち此の義なり。）

とあり、この記述の中には「然るに方等の彈斥は、教は三藏の後に在り。訶せらるるの時は、まさに十二年の前に在るべし。何を以て知ることを得ん。皆な追いて昔の訶を述べれば、是

⁷⁰⁰ 『大正』 vol.38,p13 c19-c21

⁷⁰¹ 『大正』 vol.33,p807 c13-c22

れ前の事なることを驗す。何となれば、前に已に教を稟けて道を得、無學を證す。佛の恩の深きを荷い、心より相い體信して、復た悲怒せず。昔より今に至るまで、殃掘の譏りを恣にし、淨名の折に任するに、小を恥じ大を慕うの益を爲すことを得。喩えば酪を烹て生蘇を作すが如し。即ち此の義なり。」とあつて、小乗の者が彈呵を受け、自ら恥じて大乘を慕う様子を、酪から生蘇になることに譬えている。

また『法華玄義』の別の部分には

既成酪已。心相體信。入出無難。即得隨情。情智。智等。說通。別入通。圓入通。令其恥小慕大。自悲敗種。渴仰上乘。是時如轉酪爲生蘇。⁷⁰²

(既に酪を成じ已れば、心相い體信して、入出に難無し。即ち隨情・情智・智等をもて通・別入通・圓入通を説き、其れをして小を恥じ大を慕い、自ら敗種なるを悲しみ、上乘を渴仰す。是の時酪を轉じて生蘇と爲すが如し。)

とあり、この記述の中には「即ち隨情・情智・智等をもて通・別入通・圓入通を説き、其れをして小を恥じ大を慕い、自ら敗種なるを悲しみ、上乘を渴仰す。是の時酪を轉じて生蘇と爲すが如し。」とあつて小乗の者が敗種であることを悲しみ、上乘(大乘)を渴望する時に、酪が生蘇に転じることが説示されている。

『法華玄義』にある酪と生蘇の關係を示した記事は、小乗の者が自らの立場を恥じ、また悲しむことから大乘の教えを求めることで、その様子を酪から生蘇が生じる過程に譬えている。

この説示内容は『涅槃經玄義』において灌頂が説示した酪と生蘇の關係と類似している。従つて、灌頂は『法華玄義』の内容に倣つて記述したと考えられるのである。

酪から生酥を出だす過程について説示した灌頂は、続けて生酥より熟酥、熟酥より醍醐が生じる過程について、次のように述べている。

從生酥出熟酥者。譬方等之後委業領財。使諸聲聞轉教。教菩薩也。次從熟酥出醍醐者。譬般若已後。付財定性與記作佛。故文云。八千聲聞於法華中得記作佛。見如來性。如秋收冬藏更無所作。無所作者即究竟也。⁷⁰³

(生酥より熟酥を出だすとは、方等の後に業を委ねて財を領し、諸の聲聞を轉教せしめ、菩薩を教えしむるを譬う。次に熟酥より醍醐を出だすとは、般若已後、財を付し性を定めて、與記作佛するを譬う。故に文に云わく。八千聲聞の法華の中に於いて得記作佛し、如來性を見ること、秋收冬藏して更に所作無きが如しと。所作無きとは即ち究竟なり。)

⁷⁰² 『大正』 vol.33,p703 c25-c28

⁷⁰³ 『大正』 vol.38,p13 c21-c26

灌頂は生酥より熟酥を出だすことについて、「方等の後に業を委ねて財を領し、諸の聲聞を轉教せしめ、菩薩を教えしむるを譬う」と述べ、声聞を小乗より転じさせるものであり、菩薩に教えるものであると述べている。

灌頂の説示する内容であるが、智顗の著作における記述を見ると、『維摩經玄疏』に

亦説無作四諦。會小乘法。皆是摩訶衍。令聲聞轉教。即是從生蘇出熟蘇。⁷⁰⁴
(亦た無作の四諦を説き、小乗の法を會す。皆な是れ摩訶衍なれば、聲聞を轉教せしむ。即ち是れ生蘇より熟蘇を出だすなり。)

とあり、特に「聲聞を轉教せしむ。即ち是れ生蘇より熟蘇を出だすなり」とあることから、『涅槃經玄義』における記述と類似した内容が見られる。

また『法華文句』には

若轉入熟蘇。即應委業領教。若轉入醍醐。如此經中得記作佛也。⁷⁰⁵
(若し轉じて熟蘇に入らば、即ちまさに業を委ね教を領すべし。若し轉じて醍醐に入らば、此の經の中に記を得て佛と作るが如きなり。)

とあり、熟蘇に転じる様を「委業領教」と述べているが、この記述は『涅槃經玄義』にある「方等の後に業を委ねて財を領し」という説示内容と類似している。

灌頂が『涅槃經玄義』において説示した生酥（蘇）と熟酥（蘇）の関係は、『維摩經玄疏』と『法華文句』において説示されている内容と類似していることから、両者の関係は智顗の著作に倣ったものと考えられよう。

また熟酥から醍醐を出だすことについて灌頂は、「般若已後、財を付し性を定めて、與記作佛するを譬う」と述べているが、この部分は大乗『涅槃經』菩薩品にある

如法花中八千聲聞。得受記莖。成大果實。如秋收冬藏更無所作。⁷⁰⁶
(法花の中に八千の聲聞が、記莖を受くることを得て、大果實を成ずるが如し。秋に收れ冬に藏えて更に所作無きが如し。)

という記事を「文に云わく・・・」という形で引用してその根拠としており、「所作無きは即ち究竟なり」という部分は、智顗の『法華玄義』を見ると

⁷⁰⁴ 『大正』 vol.38,p562 a14-a16

⁷⁰⁵ 『大正』 vol.34,p11 c10-c11

⁷⁰⁶ 『大正』 vol.12,p661 b07-b09

故涅槃云。八千聲聞。於法華中見如來性。如秋收冬藏更無所作。約理明無所作。此是究竟之理也。約教無所作。聞此教已。更不他聞也。約行無所作者。修此行已。更不改轍。如是等種種無所作義云云。⁷⁰⁷

(故に『涅槃』に云わく。八千の聲聞は、法華の中に於いて如來の性を見ること、秋收冬藏して更に作す所無きが如しと。理に約して作す所無きを明かすは、此れは是れ究竟の理なり。教に約して作す所無しとは、此の教を聞き已りて、更に他聞せざるなり。行に約して作す所無しとは、此の行を修し已りて、更に轍を改めず。是の如き等の種種の作す所無きの義なり、云云。)

という記述があり、この記述の中に「理に約して作す所無きを明かすは、此れは是れ究竟の理なり。」とあって、「理」を視点として「無所作」を「究竟」と解釈する記述が見られ、この解釈は灌頂が『涅槃經玄義』において説示した内容と同様の内容である。

そのことから、熟酥と醍醐の関係について、灌頂は大乘『涅槃經』と智顗の著作の内容に倣って自己の見解を示したものと考えられるのである。

このように五味について言及した灌頂は、仏の教えが複数に渡って存在することについて

夫衆生不見佛性智手指撥。或作大説。或作小説。或訶責説。或教化説。或定天性説。衆生若見佛性則靜乎。雙樹指撥畢矣。息教二河法流竭矣。如牛出乳。極至醍醐。諸佛布教極於見性。⁷⁰⁸

(夫れ衆生にして佛性を見ざれば智手指撥し、或いは大説を作し、或いは小説を作し、或いは訶責の説、或いは教化の説、或いは天性を定むる説なり。衆生が若し佛性を見れば則ち靜ならんや。雙樹にて指撥畢り、教を二河に息めて法流は竭く。牛より乳を出だし、極まりて醍醐に至るが如し。諸佛の布教も見性に極まるなり。)

と述べ、仏が大乘の教説や小乗の教説、小乗を訶責する教説などを説いたのは、衆生が仏性を見ていないことを理由とするのであり、その説教は牛より乳が出で、醍醐に至ることに譬えられるものであるとしている。

さらに灌頂は、大乘『涅槃經』そのものについて

⁷⁰⁷ 『大正』 vol.33,p782 b18-b23

⁷⁰⁸ 『大正』 vol.38,p13c26-p14a01

今經是最後之說。喩彼醍醐。一切諸藥悉入其中。歎於橫廣。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。最後新伊。極圓之教。醍醐妙味耳。種種名目只是一法。一法者只是佛師。諸菩薩母。佛菩薩辯所不能宣。凡夫千舌豈解揄揚。二乘百盲安能舞手者哉。⁷⁰⁹

(今經は是れ最後の説、彼の醍醐に喩う。一切諸藥は悉く其の中に入る。横に廣きを歎じ、四味の上に在りては其の豎に高きを歎ず。故に此の經の處處に教の不可思議なるを歎ぜり。只だ是れ上妙の乳、常住の二字、最後の新伊、極圓の教、醍醐の妙味を歎ずるのみ。種種の名目は只だ是れ一法なり。一法とは只だ是れ佛の師、諸菩薩の母なり。佛菩薩の辯を宣ぶるも能わざる所、凡夫の千舌するも豈に揄揚を解せん。二乗の百盲は安んぞ能く手を舞すものならんや。)

と述べ、大乘『涅槃經』は、仏がその生涯の中で最後に説いた教説であり、五味の中の醍醐に譬えられるものであるとし、一切の諸薬はこの經の中に含まれることから、大乘『涅槃經』の本文中において、教の不可思議であることを讃嘆する記述があることを説示している。

また灌頂は、大乘『涅槃經』は上妙の乳、常住の二字などと言った語句を以て歎じられているが、これらは「一法」であり、この一法は仏の師であり、諸菩薩の母に相当するものであると述べている。

このように五味について自らの見解を述べた灌頂は、五味の意義について

五味義具。在法華玄中説。⁷¹⁰

(五味義の具わること、法華玄の中に在りて説けり。)

と述べ、五味の意義は智顗の『法華玄義』において説示されていることを明らかにし、冒頭の「増數」から最後の「五味」までの五つの意義について、灌頂は

又從増一至五總諸説者。即釋名意。若專五所以是體意。若專五所以設諸名相是宗意。若專對破是用意。若分別其相是教意。準前可知。不復委釋云云。⁷¹¹

(又た増一より五に至るまで諸説を總ぶるは、即ち釋名の意なり。若し専ら五とする所以は是れ體の意。若し専ら五の所以に諸の名相を設くるは是れ宗の意。若し専ら對破するは是れ用の意、若し其の相を分別するは是れ教の意なり。前に準じて知るべし。復た委しくは釋せず云云。)

と述べ、「教」の章の冒頭にて掲げた「増數」の五つの意義（「一乳」「二字」「三修」「四教」

⁷⁰⁹ 『大正』 vol.38,p14 a01-a08

⁷¹⁰ 『大正』 vol.38,p14 a08-a09

⁷¹¹ 『大正』 vol.38,p14 a09-a12

「五味」)は、既に述べられたところである「名」「體」「宗」「用」の章と同様に、「教」も五重玄義に当てはめることが出来ることを説示し、増数の意義に対する解説を総括している。

第2項 大乘『涅槃經』の伝来と縁起

1) 大乘『涅槃經』の種類について

ところで、「教」の部分は冒頭において述べた様に、大乘『涅槃經』の教相について言及した部分と、大乘『涅槃經』が中国大陆に伝来するまでの由来と、灌頂自身が大乗『涅槃經』の注釈書(『涅槃經玄義』『涅槃經疏』)をなぜ執筆したかという具体的動機を説示した部分に分かれている。

「疏」(『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』)の縁起については、既に第1章にて言及していることから、この項では「疏」の縁起に対する検討を略し、灌頂が理解した大乘『涅槃經』の伝来(「經」の縁起)について考えたいと思う。

はじめに灌頂は、大乘『涅槃經』の由来と縁起について、次のように述べている。

二經來縁起又二。一經縁起。二疏縁起。經縁起者。有雙卷。六卷。大本。雙卷明八十入滅不辨常住。蓋小縁所感三藏教也。六卷與大本皆明常住。俱是大縁所感。同座異聞。例如大小品耳。⁷¹²

(二に經の來れる縁起は又二。一に經の縁起、二に疏の縁起なり。經の縁起とは、雙卷、六卷、大本有り。雙卷は八十入滅を明かして常住を辨ぜず。蓋し小縁の感ずるところの三藏教なり。六卷と大本は皆な常住を明かす。俱に是れ大縁の感ずる所なり。同座異聞す。例せば大小品の如くなるのみ。)

灌頂は「經の來れる縁起」を二つの章に分け、一つは『涅槃經』自体の縁起とし、もう一つを『涅槃經玄義』の縁起に当てている。

はじめの「經の縁起」であるが、灌頂は『涅槃經』に「雙卷」(小乗の『大般涅槃經』)と「六卷」(法顯訳『大般泥洹經』)と「大本」(『大般涅槃經』)の三種類があることを明かし、「雙卷」は釈尊の八十歳の入滅を明かすも、仏の常住には触れておらず、小乗の機根の者が感ずるところのものであると述べ、「六卷」と「大本」は共に仏の常住を明かし、大乘の機根の者が感ずるところの經典であると説示し、大乘と小乗の涅槃經がある理由について灌頂は「同座異聞」としている。⁷¹³

続けて灌頂は、「六卷」「大本」の二種の『涅槃經』と翻訳について

⁷¹² 『大正』vol.38,p14 a12-a16

⁷¹³ 灌頂は小乗の『涅槃經』と大乘の涅槃經の差異を「同座異聞」としているが、吉藏の『涅槃經遊意』を見ると、「此涅槃有三本。雙卷大千本及六卷。説者不同。有雙卷是小乗經。二是大乘。或云同座異聞故廣略差別也。」(『大正』vol.38,p238c26-c28)という記述が見られ、灌頂と同じ解釈をしているところが見られた。

又云。小本は法顯が天竺鈔初分。翻爲六卷。大本上帙は道猛齋來。斯乃廣略二文耳。世猶惑焉。若是異聞。那忽問詞答旨。兩本皆同。若是鈔者。只應存略。那忽前後。大本則如來說偈狗。六卷迦葉問偈狗。大本偈說三歸。六卷長行說三歸。解云。問詞答旨所。同處少。不同處多。昔鈔梵文。尚無前後。秦人翻譯逐意奚互。於二義無妨也。⁷¹⁴

(又た言わく。小本は是れ法顯が天竺に於いて初分を鈔し、翻じて六卷と爲す。大品の上帙は是れ道猛が齋し來る。斯れ乃ち廣略の二文なるのみ。世は猶お惑う。若し是れ異聞ならば、那んぞ忽ちに問詞答旨、兩本皆同じきや。若し是れ鈔ならば、只だ應さに存略なるべし。那んぞ忽ちに前後せん。大本は則ち如來が偈狗を説き、六卷は迦葉が偈狗を説く。大本は偈に三歸を説き、六卷は長行に三歸を説く。解して云わく。問詞答旨の所、同じき處少なく、同じからざる處多し。昔、梵文を鈔せるは、なお前後無く、秦人が翻譯するに意を逐いて奚互すらん。二義に於いて妨げ無きなり。)

と述べ、「六卷」(『大般泥洹經』)は法顯(337-422)が天竺において『涅槃經』の初めの部分を鈔して翻訳したもので、「大品」(『大般涅槃經』)の上帙は道猛(?-454)が伝えたものであるが、この内容は広・略の二文のみであったとしている。

そのことから灌頂は「世は猶お惑う。若し是れ異聞ならば、那んぞ忽ちに問詞答旨、兩本皆同じきや。若し是れ鈔ならば、只だ應さに存略なるべし。那んぞ忽ちに前後せん。」と述べて疑義を呈し、「六卷」と「大品」の差異について「偈狗」と「三歸」を例に挙げて翻訳の差異を指摘している。

続けて灌頂は、「六卷」と「大品」の伝来について

昔道猛亡身天竺。唯齋五品還。謂壽命。金剛身。名字功德。如來性。大衆問等品。⁷¹⁵
(昔、道猛は天竺に身を亡し、唯だ五品を齋らし還る。壽命、金剛身、名字功德、如來性、大衆問等品を謂う。)

と述べ、道猛が天竺より『涅槃經』のうちの「壽命品」「金剛身品」「名字功德品」「如來性品」「大衆問等品」を伝えたと言示している。

さらに灌頂は、道猛の動向と『涅槃經』の訳出について

⁷¹⁴ 『大正』 vol.38,p14 a16-a24

⁷¹⁵ 『大正』 vol.38,p12,a24-a26

到西涼州。值沮渠蒙遜割據隴後。自號玄始。其號三年。請曇無羅識。共猛譯五品得二十卷。遜恨文義不圓。再遣使外國。更得八品。謂病行。聖行。梵行。嬰兒行。徳王。師子吼。迦葉。陳如等品。又翻二十卷。合成四十軸。傳於北方。玄始五年乃得究訖。⁷¹⁶
(西涼州に到り、沮渠蒙遜の隴後に割據し、自ら玄始と號するに値う。其を號して三年、曇無羅識を請い、猛と共に五品を譯して二十卷を得。遜は文義が圓かならざるを恨み再び使いを外國へ遣わし、更に八品を得。病行、聖行、梵行、嬰兒行、徳王、師子吼、迦葉。陳如等の品を謂う。又た二十卷を翻じ、合して四十軸を成じ、北方に傳う。玄始五年に乃ち究め訖わることを得たり。)

と説示し、北涼の沮渠蒙遜(368-433)が西涼を支配し、元号を「玄始」と改められた時に道猛は西涼に居たとし、玄始三年(414)に道猛は曇無羅識と共に『涅槃經』の五品を訳出して二十卷の翻訳本としたが、沮渠蒙遜がその文義が完全ではないことを不満に思い、外国に使者を遣わして更に「病行品」「聖行品」「梵行品」「嬰兒行品」「徳王品」「師子吼菩薩品」「迦葉菩薩品」「陳如品」を得たことから、更に二十卷の翻訳本を得て、先の二十卷本と合わせて四十卷品とし、それを北方へと伝えたと言頂は述べている。

灌頂が説示した道猛による『涅槃經』伝来であるが、『出三蔵記集』の記述を見ると

此大涅槃經。初十卷有五品。其胡本。是東方道人智猛。從天竺將來。暫憩高昌。有天竺沙門曇無識。廣學博見道俗兼綜。遊方觀化先在燉煌。河西王。宿植洪業。素心冥契。契應王公。躬統士衆。西定燉煌。會遇其人。神解悟識。請迎詣州。安止内苑。遣使高昌取此胡本。命識譯出。此經初分唯有五品。次六品已後。其本久在燉煌。識因出經。下際知部黨不足。訪慕餘殘。有胡道人。應期送到此經。胡本都二萬五千偈。後來胡本。想亦近具足。但頃來國家殷猥。未暇更譯。遂少停滯諸可流布者。經中大意。宗塗悉舉。無所少也。今現已有十三品。作四十卷。⁷¹⁷

(此の『大涅槃經』は、初めの十卷に五品有り。其の胡本は、是れ東方の道人智猛、天竺より將來せしものにして、暫く高昌に憩れり。天竺の沙門曇無識なるものあり。廣學博見にして道俗兼て綜べ、遊方觀化して先に燉煌に在り。河西王、つとに洪業を植て、素心冥契す。王公となり、みずから士衆を統べ、西のかた燉煌を定むるや、其の人に會遇し、神解悟識し、請じ迎えて州に詣らしめ、内苑に安止せしむ。使を高昌に遣わして此の胡本を取り、識に命じて譯出せしむ。此の經の初分は唯だ五品有り。次の六品已後は、其の本久しく燉煌に在り。識、經を出だせるときに、下に際ける部黨の不足を知りて、餘殘を訪ね慕う。胡道人有りて、期に應じて此の經を送り到れり。

⁷¹⁶ 『大正』 vol.38,p14 a26-b02

⁷¹⁷ 『大正』 vol.55,p60 a11-a23

引用文中の「訪慕」という部分であるが、『大正』の原文には「尋訪慕」とあり、『大正』の欄外注記には『宋本』『元本』『明本』に「訪慕」とあるという指摘があることから、意味を考慮し、引用文では「訪慕」と改めた。

胡本は都て二萬五千偈なり。後に來れる胡本は、想うに亦たほとんど具足せり。但だ頃來、國家は慙だ猥たれば、未だ更譯する暇あらざりき。遂に諸の流布すべきものも停滯せり。經の中の大意は、宗塗は悉く擧げ、少く所無きなり。今、現に已に十三品有り、四十卷を作す。）

という記述が見られ、道猛（智猛）が天竺より『涅槃經』の五品を伝えて高昌において留まっていたことや、曇無讖が高昌において『涅槃經』の六品を訳出し、最終的には訳出が四十卷となったことが記されている。

この記事の内容と『涅槃經玄義』における灌頂の説示内容はほぼ同じ内容であるため、灌頂の『涅槃經』伝来の認識は『出三藏記集』に依るものと考えることが可能である。

続けて灌頂は、この四十卷本の訳出後の『涅槃經』の翻訳と時代背景について

是時姚萇復號弘始。弘始非玄始。玄始五年即晋恭帝元熙元年。次入宋武。劉裕。得四年。次入宋文帝。文帝尚斯典。勅道場寺慧觀。烏衣寺慧嚴。此二高明名蓋淨衆。康樂縣令謝靈運。抗世逸群一人而已。更共治定。開壽命。足序純陀哀歎。開如來性足四相。四依。邪正。四諦。四倒。文字。鳥喩。月喩。菩薩凡十二品。足前合二十五品。掣三十六卷。則一萬餘偈。⁷¹⁸

（是の時、姚萇は復た弘始を號す。弘始は玄始に非ず。玄始五年は即ち晋の恭帝の元熙元年なり。次に宋の武、劉裕に入る。四年を得たり。次に宋の文帝に入る。文帝は斯典を尚び、道場寺の慧觀、烏衣寺の慧嚴に勅す。此の二は高明にして名は淨衆を蓋す。康樂縣の令たる謝靈運、抗世の逸群、一人のみ。更に共に治定し、壽命を開して序、純陀、哀歎を足し、如來性を開して四相、四依、邪正、四諦、四倒、文字、鳥喩、月喩、菩薩の凡そ十二品を足し、前を足し合して二十五品、三十六卷を掣す。則ち一萬餘偈なり。）

と述べ、時代が宋の武帝（363-422）の治世へと移り変わり、武帝の子である文帝（407-453）の時代に文帝本人が『涅槃經』を尊び、道場寺慧觀（生没年不詳）、烏衣寺慧嚴（363-443）の兩名に『涅槃經』の治定の勅命を下し、慧觀と慧嚴が謝靈運（385-433）と共に作業に取り掛かったと説示している。

さらに灌頂は、この三者の治定による『涅槃經』の内容について、曇無讖が訳出した十三品に十二品を足した二十五品、卷数にして三十六卷、偈の数は一万を超える内容であると述べている。

慧嚴らによる『涅槃經』の治定について言及した文献であるが、『梁高僧伝』を見ると、慧嚴について述べた記事の中に

⁷¹⁸ 『大正』 vol.38,p14 b02-b10

大涅槃經初至宋土。文言致善。而品數疎簡。初學難以措懷。嚴迺共慧觀謝靈運等。依泥洹本加之品目。⁷¹⁹

(『大涅槃經』初めて宋土に至る。文言は善を致して、品數疎簡なり。初學は以て懷に措き難し。嚴迺は慧觀、謝靈運等と共に、泥洹の本に依りこれの品目を加う。)

とあり、慧嚴が慧觀や謝靈運と共に従来の『涅槃經』に品目を加えたことが説示されている。

『涅槃經玄義』において灌頂は、慧嚴らは曇無讖が訳出した『涅槃經』の内容に加品を行った事を記しており、このことは『梁高僧伝』における説示内容と共通しているため、灌頂は『梁高僧伝』を参考の上でこのことを記述したとも考えられるのである。

また灌頂は『涅槃經』訳出時における加筆や原本の欠本について

讖云。經義已足。其文未盡。餘有三品。謂付囑。燒身。分舍利二萬言未來秦地耳。小亮云。是羅什足品。由來關中不聞涅槃。恐其言爲謬。經錄稱謝靈運足品。相承信用。⁷²⁰
(讖の云わく。經義は已に足れども、其の文は未だ盡きず。餘に三品有り。謂わく。付囑、燒身、分舍利の二萬言は未だ秦地に來らざるのみ。小亮の云わく。是れ羅什が品を足すと。由來關中涅槃を聞かず。恐らく其の言を繆れりと爲す。經錄には謝靈運が品を足すと稱し、相承けて信用す。)

と述べ、曇無讖が訳出した段階では付囑、燒身、分舍利の三品の原本に相当する部分が伝来していなかったことや、靈味寺小亮が『涅槃經』の本文に鳩摩羅什が品を加えた部分が有ると言う説を唱え、灌頂自身は謝靈運が品を加えたという説を支持していることを説示している。⁷²¹

さらに灌頂は、慧嚴らの訳出姿勢について

⁷¹⁹ 『大正』 vol.50,p368 a20-a23

⁷²⁰ 『大正』 vol.38,p14 b10-b14

⁷²¹ 三品の欠本や小亮の説について、智圓(976-1022)は『涅槃玄義發源機要』の中で「有三品等者。至唐麟德中後分方來。尚闕分舍利。其後分中立品與讖說不同者。和會如疏記第二十卷。由來關中者。關中秦地羅什居關中不見大本。故知足品非羅什也。錄稱者。即梁寶唱錄及隋開皇三寶錄第十三云。豫州沙門范慧嚴。清河沙門崔慧觀。陳郡處士謝靈運等加品改治。故今依之。知小亮非也。」(『大正』 vol.38,p36 b18-b25)
と述べ、三品のうちの二品は唐の麟德年間に『大般涅槃經後分』として伝来するも、分舍利品は伝来せず欠本のままであることや、曇無讖が『涅槃經』を訳出した時に鳩摩羅什は秦地におり、この訳出本を見ていないことから小亮の説を否定し、灌頂が依拠としたものは『寶唱錄』とそれに基づいて記された『歷代三寶記』の記事であると指摘している。

初。三人欲刪略百句解脫。俱夢黑神威猛責數剛切。汝以凡庸改聖人言義。其過大矣。若不止者。以金剛杵碎之。如塵。因不敢刪略。但去質存華。如啼泣面目腫。改爲戀慕增悲慟。如嗚唼我口改爲如愛子法。故其文璀璨。皆此例焉。⁷²²

(初め、三人は百句解脫を刪略せんと欲す。俱に黒神威猛なりて責數すること剛切、汝凡庸を以て聖人の言義を改む。其の過は大なるのみ。若し止めざれば、金剛を以て之を碎き、塵の如くなると夢みたり。因りて敢えて刪略せず。但だ質を去りて華を存す。啼泣面目腫を改めて戀慕増悲慟と爲すが如く、嗚唼我口を改めて如愛子法と爲すが如し。故に其の文が璀璨たること、皆な此の例なるのみ。)

と述べ、慧嚴らは訳出当初に『涅槃經』の中に有る「百句解脫」の文を削ろうとしたところ、三人の夢中に黒神が現れ、百句解脫の文を削る事を強く誠められたことから、あえて三人は百句解脫の文を削除しなかったという出来事を挙げている。

また灌頂は曇無讖が訳した『涅槃經』の文のうちの

如來能善除 一切諸煩惱 猶如日出時 除雲光普照 是諸衆生等 啼泣面目腫
悉皆爲生死 苦水之所漂 ⁷²³

(如來がよく一切の諸の煩惱を除き、なお日が出づる時に雲を除き、光が普く照らす
が如し。是の諸衆生らは、啼泣して面目を腫し、悉く皆な生死の苦水の漂う所と爲す。)

という偈文にある「啼泣面目腫」という部分が、慧嚴らの訳では

如來能善除 一切諸煩惱 猶如日出時 除雲光普照 是諸衆生等 戀慕增悲慟
悉皆爲生死 苦水之所漂 ⁷²⁴

((如來がよく一切の諸の煩惱を除き、なお日が出づる時に雲を除き、光が普く照らす
が如し。是の諸衆生らは、恋慕して悲慟を増し、悉く皆な生死の苦水の漂う所と爲す。))

とあって「戀慕増悲慟」と翻訳が異なっており、灌頂はさらに曇無讖訳の

善男子。我於是女起慈愍心。是時女人即得見我。便生子想。還得本心。前抱我身。嗚唼我口。⁷²⁵

(善男子よ。我が是の女に於いて慈愍心の心を起こすや。是の時に女人は即ちに我を見
ることを得、便ちに子の想いを生じて、還び本心を得、前みて我が身を抱き、我が口
に嗚唼す。)

⁷²² 『大正』 vol.38,p14 b13-b20

⁷²³ 『大正』 vol.12,p373 a13-a16

⁷²⁴ 『大正』 vol.12,p612 c08-c11

⁷²⁵ 『大正』 vol.12,p458 a16-a18

という部分の「嗚唼我口」が、慧嚴らの訳では

善男子。我於是女起慈愍心。是時女人即得見我。便生子想。還得本心。前抱我身。如愛子法。⁷²⁶

(善男子よ。我が是の女に於いて慈愍心の心を起こすや。是の時に女人は即ちに我を見ることを得、便ちに子の想いを生じて、還び本心を得、前みて我が身を抱き、子を愛する法の如くせり。)

とあって、「如愛子法」と訳出されていることを挙げ、慧嚴らが訳出時に語句を変えたことに対して灌頂は、「故に其の文が璀璨たること」と称し、その行状を讃嘆して、「経の縁起」をまとめている。

以上、灌頂が説示した、涅槃の「教」の意義について検討したが、その内容のうち、「増數」の五つの項目については、先の「名」から「用」までの部分と同様に、まず旧説を挙げ、それに対して智顗の著作や大乘『涅槃經』の本文を用いて反論し、自らの見解を述べるものであり、灌頂の見解についても、智顗の著作や大乘『涅槃經』に依るものであった。

従って、灌頂が説示した涅槃の「教」は先の部分と同様に、智顗の著作や大乘『涅槃經』の本文に依るものであったといえよう。

「経の縁起」については、その冒頭部分で灌頂が認識していた『涅槃經』の訳出本の種類について言及されており、その部分において説示されていた見解は、吉蔵の『涅槃經遊意』においても同様の見解が見られた。

また、灌頂が説示したところの『涅槃經』の伝来であるが、その認識は『出三蔵記集』や『梁高僧伝』に基づく部分が見られ、慧嚴の訳出態度については、曇無讖との訳出部分を比較し、讃嘆の意を示していることから、慧嚴に対しては批判的態度を示していなかったと言えよう。

⁷²⁶ 『大正』 vol.12,p700 b04-b06

第3章 『大般涅槃經疏』について

第1節 『大般涅槃經疏』の抱える問題

『大般涅槃經疏』（以下涅槃經疏）と称す）は『涅槃經玄義』と並ぶ、灌頂が著した大乘『涅槃經』に対する注釈書である。

『涅槃經玄義』は「教」の部分において、灌頂本人と大乘『涅槃經』及び智顗との関係、『涅槃經玄義』そのものの執筆理由について詳述されているが、『涅槃經疏』は序文及び本文において、執筆理由や智顗からの影響を示す記述は見られない。

智顗と大乘『涅槃經』に関係であるが、先行研究では、智顗の大乘『涅槃經』に対する受容・理解について、經の五味相生、半字・満字の説が教判論において多用され、またそれぞれの教の特質を表現する譬喩として用いられている点や、不生不生不可説などの四不可説をはじめとする仏性と空との結び付きを示す内容及び三昧や行及び戒に言及した本文を多く引用していることが指摘されている。¹

そのことから『涅槃經疏』が『涅槃經玄義』と同様に智顗の著作の影響が見られるかという問題については、その本文に智顗の大乘『涅槃經』の理解・受容の特徴が見られるか検討が必要であろう。

また、『涅槃經疏』はその本文の中に「有人曰」「有人云」という語句を以て記された部分が何か所かに渡って見られる。

『涅槃經玄義』において「有人云」という語で始まる部分は、先にも述べたように、先行研究において、吉蔵の『涅槃經遊意』からの援用であることが指摘されているが、『涅槃經疏』にある「有人曰」「有人云」の記述は、如何なる者を指すかは未だ指摘されてはいない。そのため、この部分も検討しなければならない問題であると考えられるのである。

以上のことから、本章では『涅槃經疏』が『涅槃經玄義』と同様に智顗の影響を受け、『涅槃經玄義』と共通する事項が見られるか、「有人曰」「有人云」が吉蔵の著作から援用されたものかを検討したいと思う。

¹ 藤井（2013,p110）を参照のこと

第2節『大般涅槃經疏』の本文について

第1項『涅槃經疏』における「二字」の解釈

灌頂は『涅槃經玄義』の「教」の部分の中で「二字」について、複数の解釈があることを挙げ、「出世」と「出世上」の「二字」の根拠として大乘『涅槃經』を挙げている。

「出世」の二字の意義について灌頂は

出世二字者。嬰兒行云。婆和二字。所謂有爲無爲爲二字也。若出世與出世上上共爲二字者。即是半滿爲二字也。衆經同以鹿苑說爲半字。摩訶衍所說爲滿字。小大相對共爲二字。又諸師釋此滿字不同。²

(出世の二字とは、嬰兒行に云わく。婆和の二字、所謂有爲・無爲を二字と爲すなり。若し出世と出世上上を共に二字と爲さば、即ち是れ半滿を二字と爲すなり。衆經同じく鹿苑の説を以て半字と爲し、摩訶衍の所説を滿字と爲す。小大相對して共に二字と爲す。又た諸師は此の滿字を不同と釋す。)

と述べ、大乘『涅槃經』嬰兒行品にある「婆和」を有爲と無爲の二字と解釈し、「出世」と「出世上上」を共に二字とするならば、これを半字と滿字に区別し、鹿苑の説を半字と、摩訶衍の所説を滿字とするとしている。

灌頂が「婆和」の二字の根拠とした嬰兒行品であるが、本文中には

又嬰兒者能說大字。如來亦爾。說於大字所謂婆和。和者有爲。婆者無爲。是名嬰兒。和者名爲無常。婆者名爲有常。如來說常。衆生聞已。爲常法故斷於無常。是名嬰兒行。³ (また嬰兒とは能く大字を説く。如來も亦た爾り。大字に於いて所謂婆和を説く。和とは有爲、婆とは無爲、是れを嬰兒と名づく。和とは名づけて無常と爲し、婆とは名づけて有常と爲す。如來が常を説かば、衆生は聞き已りて、常法を爲すが故に無常と斷ず。是れを嬰兒行と名づく。)

という記述があり、この部分には婆和の二字と有爲・無爲の関係が示されていることから、灌頂が『涅槃經玄義』においてこの部分を引用したことが分かる。

次に『涅槃經疏』における「婆和」の解釈にであるが、解釈について説示された部分を見ると

² 『大正』 vol.38,p12 c19-c26

³ 『大正』 vol.12,p728 c20-c23

從又嬰兒者能說大字去。是第二明偏行嬰兒。文爲五。一大字嬰兒。二無知嬰兒。三不作嬰兒。四黃葉嬰兒。五欣厭嬰兒。初大字中二。有譬有合。初譬中言大字者婆和是也。正取和字而爲大字。即是六度菩薩嬰兒。此菩薩三僧祇劫百劫種相。志求作佛。此佛是有爲半字無常之佛。故知。是和字嬰兒。合文自釋文甚分明。⁴

(又嬰兒者能說大字より去りては、是れ第二に偏行の嬰兒を明かし、文を五と爲す。

一には大字の嬰兒。二には無知の嬰兒。三に不作の嬰兒。四には黄葉の嬰兒。五には欣厭の嬰兒なり。初めの大字の中に二、譬え有り合有り。初めに譬えの中に大字を言わば婆和是れなり。正しく和字を取り而して大字と爲す。即ち六度の菩薩嬰兒なり。此の菩薩は三僧祇劫百劫に相を種え、作佛を志求す。此の佛は是れ有爲半字無常の佛。故に知りぬ。是れ和字嬰兒なり。文を合し自ら文を釋するに甚だ分明なり。)

という記述が有り、「婆和」を「大字」と解釈し、特に「和」の字を取って大字とし、これを「六度の菩薩嬰兒」としているが、この菩薩が仏となった時は「有爲半字無常の佛」であると灌頂は述べている。

次に『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』における「婆和」の二字に対する解釈を比較すると

| 『涅槃經玄義』 | 『涅槃經疏』 |
|--|---|
| <p>出世二字者。嬰兒行云。<u>婆和二字。所謂有爲無爲爲二字也。</u>若出世與出世上上共爲二字者。即是半滿爲二字也。衆經同以鹿苑說爲半字。摩訶衍所說爲滿字。小大相對共爲二字。又諸師釋此滿字不同。⁵</p> <p>(<u>出世の二字とは、嬰兒行に云わく。婆和の二字、所謂有爲・無爲を二字と爲すなり。</u>若し出世と出世上上を共して二字と爲さば、即ち是れ半滿を二字と爲すなり。衆經同じく鹿苑の説を以て半字と爲し、摩訶衍の所説を滿字と爲す。小大相對して共に二字と爲す。又た諸師は此の滿字を不同と釋す。)</p> | <p>初譬中言大字者婆和是也。正取和字而爲大字。即是六度菩薩嬰兒。此菩薩三僧祇劫百劫種相志求作佛。<u>此佛是有爲半字無常之佛。</u>故知是和字嬰兒。合文自釋文甚分明。⁶</p> <p>(初めに譬えの中に大字を言わば婆和是れなり。正しく和字を取り而して大字と爲す。即ち六度の菩薩嬰兒なり。<u>此の菩薩は三僧祇劫百劫に相を種え、作佛を志求す。此の佛は是れ有爲半字無常の佛。</u>故に知りぬ。是れ和字嬰兒なり。文を合し自ら文を釋するに甚だ分明なり。)</p> |

⁴ 『大正』 vol.38,p152,b20-b27

⁵ 『大正』 vol.38,p12 c19-c26

⁶ 『大正』 vol.38,p152,b21-b27

『涅槃經玄義』では婆和の二字を「有為」と「無為」と解釈し、『涅槃經疏』では『婆和』の二字と同義に扱われている「六度菩薩の嬰兒」が作仏した時は「此の佛は是れ有爲半字無常の佛」となるとされている。

なお、婆和を六度と解釈する点については、智顗の『四教義』のなかに

涅槃經言。嬰兒行者。能說大字。所謂婆和。此即同六度也。六度是小行而求作佛故言大字。所謂婆和。⁷

(『涅槃經』に言わく。嬰兒行とは、能く大字を説く。所謂婆和なり。此れ即ち六度と同じなり。六度は是れ小行にして而も作佛を求めるが故に大字と言う。所謂婆和なり。)

という記述があり、嬰兒行を婆和と解釈し、六度を婆和と扱い、作仏を求めるという点を理由として婆和と扱うことが説示されている。

この記述は『涅槃經疏』において説示されている六度と婆和の関係と意義が通じていることから、灌頂が『四教義』の記述を参考とした可能性はあるだろう。

灌頂は『涅槃經玄義』において、婆和の二字が有為の意義を含み、その根拠として嬰兒行品を示し、『涅槃經疏』では婆和の二字が有為半字と同義と述べている。

この記述は、嬰兒行品について触れた部分であることから、『涅槃經玄義』の説示内容と同様であると言え、婆和の意義は両書共に共通していると言えよう。

ところで、先にも述べた様に灌頂は『涅槃經玄義』において「婆和」以外の二字の例として「半字」と「満字」を挙げている。

この「半字」と「満字」は智顗も著作内で多用していると先行研究にて指摘されており、見逃すことの出来ない重要な語句であるが、灌頂はこれに対して如何なる解釈をしているのであろうか。

まず、『涅槃經玄義』における「半字」と「満字」の解釈を見ると、「教」の部分に

今明半満二字。更爲五意。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。亦有開權顯實。即開半明満。若此經斥劣辨勝。即廢半明満。⁸

(今、半満二字を明かすに、更に五意と爲す。一に直ちに是れ半。二に半に對する満。三に半を帶する満。四に半を廢する満。五に半を開する満なり。鹿苑の無常の如きは此れ直ちに半にして満無し。方等の流は、無常を説き、小に逗じ、又た小を彈じて大を褒むるが若し。此れ正しく半に對して満を明かす。『大品』の三人に

⁷ 『大正』 vol.46,p758 c19-c21

⁸ 『大正』 vol.38,p12c27-p13a05

通じて共に學するが若きは、是れ半を帶して滿を明かすなり。『法華』の若きは、正直に方便を捨つ。是れ半を廢して滿を明かす。亦た開權顯實有るは、即ち半を開して滿を明かす。)

という記述が見られ、半字と滿字には五つの意義があることを明かし、鹿苑時の三藏教には半字のみであり、方等時の教説は、小乗たる半字に対して大乘である滿字を明かすもので、『大品般若經』を始めとする般若時の教説は三乗に共通する教説であることから、半字に滿字を帶び、『法華經』は半字を廢して滿字を明かし、開權顯實があるのは、半字を開き、滿字を明かすものであるとしているが、『涅槃經疏』では類似の内容が見られないため、この解釈は『涅槃經玄義』だけのものと考えられる。

では、灌頂は『涅槃經疏』に於いて半字と滿字についてどのような解釈をしているのであろうか。

灌頂が施した半字と滿字の解釈であるが、『涅槃經疏』の記述を見ると、文字品に対して解釈を施した部分に

今依此品。開一切字悉是滿字。文云。如來出世能滅半字。是故。汝今應離半字。隨逐滿字。於一切法無閼無著。本對半明滿。既無有半。亦復無滿。當知。字非字。以無字爲滿字。文云。半字是諸經書。記論。文章根本。又半字是煩惱言說根本。⁹

(今、此の品に依るに、一切の字は悉く是れ滿字なりと開す。文に云わく。如來出世して能く半字を滅す。是の故に、汝今まさに半字を離れ、滿字に隨逐すべし。一切法に於いて閼無く著無しと。本半に對して滿を明かす。既に半有ること無ければ、亦た復た滿無し。まさに知るべし、字は字に非ず。字無きを以て滿字と爲す。

文に云わく。半字は是れ諸の經書、記論、文章の根本。又た半字は是れ煩惱言說の根本と。)

という記述が有り、この經（大乘『涅槃經』）は一切の字が悉く滿字であることを開するものであると述べ、その根拠として灌頂は大乘『涅槃經』文字品の

如是一切經書記論。皆因半字而爲根本。若言如來及正解脫入於半字。是事不然。何以故。離文字故。是故如來於一切法無礙無著眞得解脫。何等名爲解了字義。有知如來出現於世能滅半字。是故名爲解了字義。若有隨逐半字義者。是人不知如來之性。¹⁰

(是の如き一切の經書記論は、皆な半字に因りて而も根本と爲す。如來及び正解脫が半字に入ると言うが若き。是の事は然らず。何を以ての故か。文字を離るるが故に。是の故に如來は一切法に於いて無礙無著にして眞に解脫を得。何等かを名づけて字義を

⁹ 『大正』 vol.38,p109 b19-b24

¹⁰ 『大正』 vol.12,p655 a23-a29

解了すると言うや。如來が世に出現して能く半字を滅するを知ることをあらば、是の故に名づけて字義を解了すと爲す。若し半字の義に隨逐すること有らば、是の人は如來の性を知らず。)

という記述中にある「如來が世に出現して能く半字を滅するを知ることをあらば、是の故に名づけて字義を解了すと爲す。若し半字の義に隨逐すること有らば、是の人は如來の性を知らず。」という部分を根拠として挙げ、半字を離れて満字に隨順すれば一切法において無礙無著となるとしている。

また灌頂はこの記事の中で、「まさに知るべし、字は字に非ず。字無きを以て満字と爲す。」と述べているが、この部分の根拠は文字品の

衆生佛性則不如是假於文字。然後清淨。何以故。性本淨故。雖復處在陰界入中。而不同於陰入界也。是故衆生悉應歸依諸菩薩等。以佛性故等視衆生無有差別。是故半字於諸經書。記論。文章而爲根本。又半字義皆是煩惱言說之本。故名半字。¹¹

(衆生の佛性は則ち是の如く文字を假り、而して後に清淨なるにあらず。何を以ての故に。性は本より淨なるが故に。復た陰界入の中に處在すと雖も、而も陰入界と不同なり。是の故に衆生は悉く應に諸菩薩等に歸依すべし。佛性を以ての故に等しく衆生を視るに差別有ること無し。是の故に半字は諸の經書、記論、文章に於いて而も根本と爲る。又た半字の義は皆な是れ煩惱言說の本なり。故に半字と名づく。)

という記述の中の「是の故に半字は諸の經書、記論、文章に於いて而も根本と爲る。又た半字の義は皆な是れ煩惱言說の本なり。」という部分を引いて根拠としていることが分かる。

次に『涅槃經疏』にある「満字」の意義であるが、文字品を解釈した部分を見ると

又云。満字は善法根本。一切善法言論根本。異論。咒術。一切文字。悉は佛說非外道說。當知。佛所說者。悉は内道正法。此以正法而爲満字。¹²

(又た云わく。満字は是れ善法の根本にして、一切の善法は言論の根本なり。異論、咒術、一切の文字は、悉く是れ佛の說にして外道の說に非ず。當に知るべし。佛の説く所は、悉く是れ内道正法なるべし。此れ正法を以て満字と爲す。)

という記述があり、灌頂は仏の説く所の法は悉く全てが内道正法であり、これを以て満字と爲すと説示している。

この記述であるが、大乘『涅槃經』文字品の

¹¹ 『大正』 vol.12,p655 a15-a21

¹² 『大正』 vol.38,p109 b24-b27

満字者。乃是一切善法言説之根本也。譬如世間爲惡行者名爲半人。修善行者名爲満人。¹³

(満字とは、乃ち是れ一切の善法にして言説の根本なり。譬えば世間にて惡行を爲す者を名づけて半人と爲す。善行を修する者を名づけて満人と爲す。)

という記述にある「満字とは、乃ち是れ一切の善法にして言説の根本なり。」という部分にと内容が通じているため、灌頂は經文そのものを引用したものと考えられるが、この部分には智顗の著作に通じる内容や、引用と思しき部分は見られなかった。

そのため、この部分において灌頂は、經典の内容をなぞり、満字の意義を述べたもの言えよう。

また『涅槃經疏』の文字品の解釈部分にある、別の記述を見ると「満字」の意義について触れたものに

又云。若解文字。能令衆生口業清淨。佛性不爾。不假文字。然後清淨。佛性自淨。當知。諸字悉是佛性。佛性非字。非非字。而能字能非字。故稱満字。雖有三義。勿作三解。即字無字。無字即字。亦即非字非非字。具足無缺。不縱不横。爾乃名満。¹⁴

(又た云わく。若し文字を解すれば、能く衆生をして口業清淨ならしむ。佛性は爾らず。文字を假りて、然る後に清淨となるにあらず。佛性は自ずから淨なり。まさに知るべし。諸字は悉く是れ佛性なり。佛性は字に非ず、非字に非ず。而して能く字、能く非字。故に満字と稱す。三義有りと雖も、三解を作すことなかれ。字に即して字無し。無字即して字。亦た即ち非字非非字なり。具足して缺くること無く、不縱不横。爾して乃ち満と名づく。)

という記述が有る。

この部分では、文字を理解するという行為が、衆生の口業を清淨にするものであるが、仏性自体は文字を假において清淨になるものではなく、仏性は自ずから清淨であり、仏性は非字にして非非字であることから、満字であり、不縱不横であると、灌頂は説示している。

この解釈であるが、この部分は大乗『涅槃經』文字品にある

¹³ 『大正』 vol.12,p655 a21-a23

¹⁴ 『大正』 vol.38,p109 b27-c04

如是字義能令衆生口業清淨。衆生佛性則不如是假於文字。然後清淨。何以故。性本淨故。¹⁵

(是の如き字の義は衆生の口業を清淨とせしむ。衆生の佛性は則ち是の如く文字を假り、然して後に清淨となるにあらず。何を以ての故に。性は本より淨なるが故に。)

という部分を根拠として解釈がなされたものと考えられるが、この記事の中に智顗の著作を引用した部分は見られないため、灌頂は經典を根拠として自説を述べたものといえよう。

また灌頂は大乘『涅槃經』文字品にある

迦葉菩薩復白佛言。世尊。所言字者。其義云何。善男子。有十四音。名爲字義。所言字者名曰涅槃。常故不流。若不流者則爲無盡。夫無盡者即是如來金剛之身。是十四音名曰字本。¹⁶

(迦葉菩薩は復た佛に白して曰さく。世尊よ、言う所の字とは、其の義は云何。善男子よ、十四音有り。名づけて字義と爲す。言う所の字とは、名づけて涅槃と曰う。常なるが故に流れず、若し流れずんば則ち無盡と爲す。夫れ無盡とは即ち是れ如來金剛の身なり。是の十四音を名づけて字本と曰う。)

という記述にある「十四音」に対し、『涅槃經疏』の中で

又一解云。初十二字有三事。一字。二語。三音。因此字。以爲言論端首。然後方及餘字。故言字本。初半字者。世法名半字。佛性名滿字。又以九部爲半字。大乘爲滿字。¹⁷

(又た一解に云わく。初めの十二字に三事有り。一には字、二には語、三には音。此の字に因りて、以て言論の端首と爲す。然る後まさに餘字に及ぶ。故に字本と言う。初めに半字とは、世法を半字と名づく。佛性を滿字と名づけ、又た九部を以て半字と爲し、大乘を滿字と爲す。)

と述べ、十四音を解釈する中で、字本の意義に触れ、その中で半字を世法及び九部（小乗）、滿字を仏性及び大乘と解釈している。

この部分にある灌頂の半字・滿字の解釈であるが、半字の解釈について智顗の著作を見ると『法華玄義』に

¹⁵ 『大正』 vol.12,p655 a14-a16

¹⁶ 『大正』 vol.12,p653 c23-c27

¹⁷ 『大正』 vol.38,p110 a26-a29

三藏爲化小乘。先教半字故。名有相教。¹⁸

(三藏は小乗を化せんが爲にして、先に半字を教えるが故に、有相教と名づく。)

という記述が有り、この記述では、三藏教は小乗の機根の者を教化するためのもので、先に「半字」を教えるが故に有相教と名づけると、説示している。

満字の解釈については、『法華玄義』の本文中に

復次三藏但半字生滅門。不能通滿理。故名爲僞。満字是不生不滅門。能通滿理故名妙。¹⁹

(復た次に三藏は但だ半字の生滅門なるのみにして、満理に通ずること能わず。故に名づけて僞と爲す。満字は是れ不生不滅門なり。能く満理に通ずるが故に妙と名づく。)

とあり、満字を不生不滅門と定義づけ、これを妙と名づけるとしている。

なお智顗は、『法華玄義』の中において

大經云。涅槃不生槃言不滅。不生不滅名大涅槃。亦名伏忍。²⁰

(『大經』に云わく。涅槃を不生と言ひ、槃を不滅と言う。不生不滅を大涅槃と名づくと。亦た伏忍と名づく。)

と述べ、大乘『涅槃經』を引用する形で、不生不滅が大涅槃であることを説示している。

大涅槃と大乘の関係については、『法華玄義』の中に

圓五行者。大經云。復有一行。是如來行。所謂大乘大般涅槃。此大乘是圓因。涅槃是圓果。²¹

(圓の五行とは、『大經』に云わく。復た一行有り。是れ如來の行なり。いわゆる大乘大般涅槃なりと。此の大乘は是れ圓因、涅槃は是れ圓果なり。)

とあり、如来の行として「大乘大般涅槃」が掲げられ、大乘と大般涅槃（大涅槃）が関連していることが示されている。

灌頂が『涅槃經疏』において半字を小乗、満字を大乘と見做す解釈であるが、半字については『法華玄義』に同致の内容の記事が見られ、満字については、『法華玄義』の中に

¹⁸ 『大正』 vol.33,p801 a19-a20

¹⁹ 『大正』 vol.33,p696 c05-c07

²⁰ 『大正』 vol.33,p736 a15-a17

²¹ 『大正』 vol.33,p725 a25-a27

不生不滅を満字と定義づけ、また不生不滅を大涅槃とする記述が見られた。

大涅槃と大乘の関係については、『法華玄義』の中で関連が有ることが示されていることから、灌頂の半字を小乗とし、満字を大乘と見做す考え方は、『法華玄義』にその由来があると考えられるのである。

以上、灌頂が『涅槃經玄義』や『涅槃經疏』において示した「二字」の意義について見たが、灌頂は婆和及び半字・満字に対する自らの見解を示す時に、自説の論拠を大乘『涅槃經』の本文に求め、さらに智顗の著作の中に二字について言及されたものがある場合は、それに倣って自説を述べる形を取っていたと言える。

二字の意義という限られた範囲ではあるが、『涅槃經疏』も智顗の著作の内容に倣う形式の説示であることから、灌頂は『涅槃經疏』においても、智顗の説示した内容に倣っていたものと考えられよう。

第2項『涅槃經疏』における戒律の解釈

1)『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』における「不殺生」の意義

灌頂と智顗の大乘『涅槃經』の理解と受容を比較する視点として、「戒律」という視点から両者の比較をすることができるが、『涅槃經疏』において説示されている戒律の意義を窺う前に、『涅槃經玄義』において説示された戒律に関する記述を確認し、『涅槃經疏』との共通事項が存在するかを検討したいと思う。

『涅槃經玄義』における戒律に関する記述であるが、大乘『涅槃經』の「體」について解説をした部分に次のような記述が有る。

圓淨者。因圓果滿。畢竟成就。原其初基。以大涅槃心行如來行。持戒不殺。擁護正法廣宣流布。利益衆生迴向大乘。感得金剛堅固之體。法身常身圓滿具足。獲大涅槃。修道得故。安住於此祕密藏中。復能頒宣廣説。²²

(圓淨とは、因圓かに果滿じ、畢竟して成就す。其の初基を原ぬれば、大涅槃の心を以て如來の行を行じ、戒を持て殺さず、正法を擁護して廣宣流布し、衆生を利益して乘に迴向し、金剛堅固の體を感得して、法身常身圓滿具足し、大涅槃を獲る。道を修して得るが故に、此の祕密藏の中に安住し、復た能く頒宣し廣説す。)

灌頂は『涅槃經玄義』において圓淨の意義を述べる際、その始まりの基となる部分とその結果について「大涅槃の心を以て如來の行を行じ、戒を持て殺さず、正法を擁護して廣宣流布し、衆生を利益して大乘に迴向し、金剛堅固の體を感得して法身常身圓滿具足し大涅槃を獲る。」と説示している。

この部分において、戒律に関する記述は、「大涅槃の心を以て如來の行を行じ、戒を持

²² 『大正』 vol.38,p08 b22-b27

て殺さず」という部分のみである。

これに関する『涅槃經疏』の記述であるが、長寿品の解説部分で、仏寿と持戒の関係を示した記述の中に以下の様な記述がある。

經問長壽之因。佛答往昔至心聽法持不殺戒是長壽因。今乃取一化。從王宮來。佛在何處聽法。從誰受戒。雙樹之終復聽誰經。爲受何戒。若無此事。一化不成。彼爲極談。今謂不與文會。故非極談。今試出其意。云何得長壽。此問常果元本之因。佛答云。若業能爲菩提因者。至心聽受。聞已轉說。我修是業得三菩提。今復爲人廣說是義。如此之因。蓋非近世。如法華中點塵數劫猶不能知。²³

(經には長壽の因を問い、佛の答えは往昔の至心聽法と不殺戒を是れ長壽の因とす。

今、乃ち一化を取らば、王宮よりこのかた、佛は何の處に在りて法を聽き、誰に従いて戒を受けるや。雙樹の終に復た誰の經を聽き、何の戒を受くると爲すや。若し此の事無くんば、一化成ぜず。彼は極談を爲すも、今謂うに文と會せず。故に極談に非ず。今、試みに其の意を出ださん。云何が長壽を得るとは、此れ常果元本の因を問う。佛答えて云わく。若し業能く菩提の因と爲るは、至心に聽受し、聞き已りて轉說せよ。我、是の業を修して三菩提を得。今、復た人の爲に是の義を廣く説くと。此の如きの因、蓋し近世に非ず。『法華』の中の點塵數劫は知ること能わざるが如し。)

この部分において灌頂は、仏の長寿の因について、「經には長壽の因を問い、佛の答えは往昔の至心聽法と不殺戒を是れ長壽の因とす。」と述べ、長寿の因の一つとして「不殺戒」と挙げ、仏の長寿を問う事は、仏の常果の因を問う事でもあると説示している。

『涅槃經玄義』において「持戒不殺」は「如来行」と共に修されているもので、その結果として「大涅槃」に至ることが明かされているのに対し、『涅槃經疏』の「不殺戒」は仏の長寿、いわば常果元本の因の一つとして考えられていたということが出来る。

『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』の記述は、両書ともに「不殺生」が大涅槃や常の因となる重要な戒律であるという事を説示していたと言えよう。

²³ 『大正』 vol.12,p77 a13-a21

2) 『涅槃經疏』長寿品における解釈と理解

先にも述べた様に、先行研究において、智顗は自らの著作の中で、三昧や行および戒律に関する部分において大乘『涅槃經』を引用していることが指摘されている。

灌頂は『涅槃經玄義』を智顗の意を窺う形で執筆していることを、その本文中に明記しているが、『涅槃經疏』の場合は、『涅槃經玄義』のように執筆姿勢を明確にはしていない。

そのことから、この部分では、『涅槃經疏』における戒律の解釈を検討し、智顗との共通部分や、灌頂の独自説を考えたいと思う。

はじめに、『涅槃經疏』のうち、大乘『涅槃經』長寿品を解釈した部分について見ると

初文者。何故偏勸問戒律。河西云。佛法有兩。一經。二律。上已問經。今勸問律。是義不然。經深。律淺。既能問經。豈不能問律而待勸耶。觀師云。律是聲聞之本。又是今經之宗。不殺爲因。得長壽果。故偏勸問。是亦不然。今案經云於諸戒律。是則律儀。定。道。俱名爲戒。諸語不一。豈獨律儀。²⁴

(初めの文は、何が故ぞ偏に戒律を問うことを勸むるや。河西の云わく。佛法に兩有り。一には經、二には律。上に已に經を問う。今、律を問うことを勸むと。是の義は然らず。經は深、律は淺。既に能く經を問う。あに律を問うこと能わずして勸むるを待たんや。觀師の云わく。律は是れ聲聞の本。又た是れ今經の宗。不殺を因と爲し、長壽の果を得。故に偏に問を勸むと。是は亦た然らず。今、經を案じて諸の戒律と云う。是れ則ち律義・定・道、俱に名づけて戒と爲す。諸は一ならざるを語す。あに獨り律義ならんや。)

という記述がある。

灌頂は大乘『涅槃經』長寿品の冒頭部分にある

佛復告諸比丘。汝於戒律有所疑者。今恣汝問。我當解說令汝心喜。我已修學一切諸法本性空寂明了通達。汝等比丘。莫謂如來唯修諸法本性空寂。復告比丘。若於戒律有所疑者。今悉可問。²⁵

(佛は復た諸の比丘に告げたまわく。汝よ、戒律に於いて疑う所有らば、今汝の問を恣にせよ。我は當に解節して汝の心をして喜ばしむべし。我は已に一切諸法の本性の空寂なるを修學して明了に通達せるも、汝等比丘よ、如來は唯だ諸法の本性の空寂なるを修するのみと謂う莫れと。復た比丘に告げたまわく。若し戒律に於いて疑う所有らば、今悉く問うべしと。)

²⁴ 『大正』 vol.38,p75 a10-a16

²⁵ 『大正』 vol.12,p618 c19-c23

という記述にある、「汝よ、戒律に於いて疑う所有らば、今汝の問を恣にせよ。我は當に解節して汝の心をして喜ばしむべし。」という部分と、「復た比丘に告げたまわく。若し戒律に於いて疑う所有らば、今悉く問うべしと。」という部分について、なぜ仏がこのような呼びかけを比丘らに行ったか、という理由を『涅槃經疏』において説明しようとしている。

この問いの意義について灌頂は、『涅槃經疏』の中で河西道朗の説と慧觀の説を取り上げ、長寿品の問いは律に対する問いであるとする道朗の説を、灌頂は「是の義は然らず」と述べ、經を「深」、律を「浅」と見做し、道朗の説は律を問うことが出来ないのに、疑いを発することが出来るのか、疑念を向けている。

また、律を声聞の本と考え、今經の宗とみなす慧觀の説に対しては、「是の義は然らず」と述べ、長寿品の中に「諸の戒律」という語句が有ることを理由として、戒律は律義と定と道を含み、律義だけを含むものではないと疑義を呈している。

さらに灌頂は、続けて

又將下驗上。非偏勸問律。空者慧也。寂者定也。當知。勸諸比丘問戒定慧。有人作二諦消。是亦不然。二諦文晦。三諦文明。何者。戒定慧三是入眞之梯陁。即勸問眞。本性空寂。即是問中。明了通達。即是雙照二諦。即勸問俗。又言莫謂如來唯修空寂者。如來既不專修真俗。即是勸問非眞非俗第一義諦。²⁶

(又た下を將いて上を驗するに、偏に律を問うを勸むるに非ず。空とは慧なり、寂とは定なり。當に知るべし。諸の比丘に戒定慧を問うことを勸むるなり。有る人は二諦を作して消す。是れ亦た然らず。二諦は文晦く、三諦は文明らかなり。何となれば、戒定慧の三は是れ眞に入るの梯陁なれば、即ち眞を問うを勸む。本性空寂とは、即ち是れ中を問う。明了通達とは、即ち是れ雙べて二諦を照らせば、即ち俗を問うを勸む。又た如來は唯だ空寂を修すと謂う莫れとは、如來は既に専ら眞俗を修めず。即ち是れ非眞非俗第一義諦を問うことを勸む。)

と述べ、長寿品の「我は已に一切諸法の本性の空寂なるを修學して明了に通達せるも」という記述を解釈し、空寂の空は「慧」、寂を「定」と定義づけ、仏は長寿品の冒頭部分において、戒定慧に対する問いを発することを勧めているとし、この義は二諦を用いて証明することは出来ず、三諦ならばその証となる文は明らかであると説示し、戒定慧は眞に入る梯陁であり、これは眞を問うことを勧めるという意義であるとしている。

また長寿品にある「我は已に一切諸法の本性の空寂なるを修學して明了に通達せるも、汝等比丘よ、如來は唯だ諸法の本性の空寂なるを修するのみと謂う莫れと。」という記述について灌頂は、「本性空寂」は中を問うもので、「明了通達」は眞俗の二諦を照らして俗を問うことを勧め、「汝等比丘よ、如來は唯だ諸法の本性の空寂なるを修するのみと謂う

²⁶ 『大正』 vol.38,p75 a16-a23

莫れと」という部分は、如来は眞俗二諦を修めないことから、非眞非俗第一義諦を問うことを勧める意義があると説示している。

これらの灌頂の解釈は、戒律という語句は「律義」だけではなく、「定」や「道」を含むもので、長寿品の冒頭の文には、戒の他に定と慧を示す文言があることから、冒頭の文は戒定慧に対する問いを発することを勧め、戒定慧の三学は眞諦に入るための梯陞と解釈するものであった。

これらの解釈は智顗の著作中に意義が通じるものや、表現方法が類似したものがみられなかった。

そのため、長寿品の戒律の解釈は大乘『涅槃經』の本文をできる限りの形でトレースしたものであるが、智顗の著作との関係は見られなかったと言えよう。

3)『涅槃經疏』金剛身品における「持戒」の解釈

灌頂は長寿品の本文を解釈するにあたり、その本文の中に「戒律」の意義や、戒定慧の三学の意義があることを説示した。

その戒律を保つこと、いわば「持戒」の意義について、灌頂はどのように考えていたのだろうか。

「涅槃經疏」の本文中に「持戒」の語句が用いられている部分を見ると、金剛身品を解釈した部分において、次のような記述がある。

從善男子護持正法去廣答。又二。初廣明護法。次廣引證。初又二。一在家。二出家。在家護法取其元心所爲。棄事存理匡弘大教。故言護持正法。不拘小節。故言不修威儀。護法有四句。出家在家共不能護者。無名行比丘。無勢力俗人是也。在家出家獨不能護者。還是兩種。各各不能。出家在家獨能護者。佛及仙豫是也。出家在家共能護者。今文是也。昔是爲今非。今非爲昔是。今昔俱非。今昔俱是。昔時平而法弘。應持戒勿持仗。今時險而法翳。應持仗勿持戒。今昔俱險。應俱持仗。今昔俱平。應俱持戒。取捨得宜不可一向。²⁷

(善男子護持正法より去っては廣答、又た二。初めには廣く護法を明かし、次には廣く引證す。初めに又た二。一には在家、二には出家。在家の護法は、その元心の所爲を取る。事を棄て理を存し、大教を匡弘す。故に正法を護持すと言う。小説に拘らず。故に威儀を修せずと言う。護法に四句有り。出家在家共に護ること能わざる者は無名行の比丘、無勢力の俗人は是れなり。在家出家獨り護ること能わざる者は、還りて是れ兩種なり。おのおの能わず。出家在家獨り能く護る者は、佛及び仙豫は是れなり。出家在家共に能く護る者は、今の文は是れなり。昔是として今非と爲すは、今非にして昔の是と爲すと。今昔俱に非たると。今昔俱に是たると。昔、時平にして、法弘まれば、まさに戒を持つべくして仗を持つこと勿し。今時は險にして法翳

²⁷ 『大正』 vol.38,p84 c13-c24

れば、まさに仗を持ちて戒を持つこと勿し。今昔は俱に險にして、まさに仗を持つべし。今昔は俱に平ならば、まさに戒を持つべし。取捨宜しきを得て一向にすべからず。)

この部分は大乗『涅槃經』金剛身品の本文中にある

善男子。護持正法者。不受五戒。不修威儀。應持刀劍。弓箭。鉾槊。守護持戒清淨比丘。²⁸

(善男子よ。正法を護持する者は、五戒を受けず、威儀を修せずとも、まさに刀劍。弓箭、鉾槊を持ちて、持戒清淨の比丘を守護すべしと。)

という記事を解釈したものである。

灌頂は正法の護持について、在家と出家を四句を用いて解釈し、特に持戒については、その時の状況によって意義が変わることを説示している。

昔のように世が平らかで、法が弘まっている時世であれば、戒を持ち、仗（武器）を持つことは無いが、今は世の中に危険があり、法が隠れている時世であることから、仗を持たなければならないとし、戒と仗の取捨について灌頂は「取捨宜しきを得て一向にすべからず」と述べて、その時の状況によって取捨をしなければならないと説示している。

また『涅槃經疏』の金剛身品の解説部分のうち、別の記述を見ると、戒律と護法について次のような記述が見られる。

三以是因縁下。勸修又二。初通舉因果。以勸四衆。次別勸在家開執刀仗。文即爲二。先勸。次簡。又四。一問。二答。三領。四述。就問爲二。初問師之有無。二問戒之持犯。問者。問其與持刀仗者相隨。猶有師徳爲無師徳。就佛答又兩。初正答。後結歎。正答中二。初答戒之有無。次答師之有無。初文二。初正答。是無戒人與護法相隨。而護法者非無戒人。如文。次既自持戒。云何化他。更問此事。佛答與護法者俱。如文。²⁹

(三に以是因縁の下、勸修を又た二とす。初めに通じて因果を挙げ、以て四衆を勸む。次に別して在家に勸めて刀仗を執ることを開す。文を即ち二と爲す。先に勸、次に簡とし、又た四とす。一には問、二には答、三には領、四には述。問に就いて二と爲す。初めに師の有無を問い、二には戒の持犯を問う。問とは、其の刀仗を持つ者とあい隨うに、なお師徳有りや師徳無しやと爲んやを問う。佛答に就いて又た兩とす。初めには正答、後には結歎。正答の中に二。初めに戒の有無を答え、次に師の有無を答う。初めの文を二とす。初めに正答とは、是れ無戒の人、護法とあい

²⁸ 『大正』 vol.12,p623 b11-b13

²⁹ 『大正』 vol.38,p85 a08-a17

随い、而も護法の者は無戒の人に非ず。文の如し。次に既に自ら戒を持てば、云何が他を化せん。更に此の事を問う。佛、護法の者と俱なりと答う。文の如し。)

この記述であるが、これは金剛身品にある

佛告迦葉。善男子。以是因縁故。比丘。比丘尼。優婆塞。優婆夷。應當勤加護持正法。護法果報廣大無量。善男子。是故護法優婆塞等。應執刀杖擁護如是持法比丘。若有受持五戒具者。不得名爲大乘人也。不受五戒。爲護正法乃名大乘。護正法者。應當執持刀劍。器仗。侍衛法師。迦葉白佛言。世尊。若諸比丘。與如是等諸優婆塞。持刀杖者共爲伴侶。爲有師耶。爲無師乎。爲是持戒。爲是破戒。佛告迦葉。莫謂是等爲破戒人。善男子。我涅槃後。濁惡之世國土荒亂。互相抄掠人民飢餓。爾時多有爲飢餓故發心出家。如是之人名爲禿人。是禿人輩。見有持戒威儀具足清淨比丘。護持正法。驅逐令出。若殺。若害。迦葉菩薩復白佛言。世尊是持戒人護正法者。云何當得遊行村落。城邑教化。善男子。是故我今。聽持戒人依諸白衣持刀杖者。以爲伴侶。若諸國王。大臣。長者優婆塞等。爲護法故雖持刀杖。我說是等名爲持戒。雖持刀杖不應斷命。若能如是。即得名爲第一持戒。³⁰

(佛は迦葉に告げたまわく。是の因縁を以ての故に、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷は、まさに勤加して正法を護持すべし。護法の果報は廣大無量なり。是の故に護法の優婆塞等は、まさに刀杖を執りて是の如き持法の比丘を擁護すべし。若し五戒を受持し俱する者有らんも、名づけて大乘の人と爲すことを得ざるなり。五戒を受けざるも、もし正法を護らば乃ち大乘と名づけん。正法を護る者は、まさに刀劍、器仗を執持し、法師を侍衛すべし。迦葉、佛に白して言わく。若し諸の比丘にして、是の如き諸の優婆塞が、刀杖を持する者と共に伴侶と爲らば、師有りと爲すや。師無しと爲すや。是れ持戒と爲すや、是れ破戒と爲すや。佛、迦葉に告げたまわく。是れらを破戒の人と爲すと謂う莫れ。善男子よ、我が涅槃の後、濁惡の世に國土は荒亂し、たがいに抄掠して人民は飢餓せん。爾の時に多く飢餓と爲るもの有り。故に發心して出家す。是の如き人を名づけて禿人と爲す。是の禿人の輩は、持戒、威儀具足の清淨の比丘有りて、正法を護持するを見れば、驅逐して出でしめ、若しくは殺し、若しくは害せんと。迦葉菩薩は復た佛に白して言わく。世尊よ、是の持戒の人にして、正法を護る者は、云何がまさに村落を遊行し、城邑を教化することを得べきやと。善男子よ、是の故に我は今、持戒の人が諸の白衣にして刀杖を持する者に依りて、以て伴侶と爲すことを聽す。若し諸の國王・大臣・長者・優婆塞らが護法の爲の故に刀杖を持つと雖も、我は是れらを名づけて持戒と爲す。刀杖を持すと雖も、まさに命を斷ずべからず。若し能く是の如くならば、即ち名づけて第一の持戒と爲す。)

³⁰ 『大正』 vol.12,p624 a11・b03

という部分を解説したものである。

灌頂は、この記述の中で行われる仏と迦葉菩薩の問答を解説し、特に持戒と武力について言及し、武器を持して武力を行使することが持戒に相当するか否か、武器を持つ者と共にいる法師が師の徳を有するか、『涅槃經疏』において自らの見解を示している。

『涅槃經疏』の本文において灌頂は、持戒の者が師の徳を有するか否かという問いについて、「是れ無戒の人、護法とあい随い、而も護法の者は無戒の人に非ず。文の如し。」と説示し、金剛身品の「若し諸の比丘にして、是の如き諸の優婆塞が、刀杖を持する者と共に伴侶と爲らば、師有りと爲すや。師無しと爲すや。是れ持戒と爲すや、是れ破戒と爲すや。佛、迦葉に告げたまわく。是れらを破戒の人と爲すと謂う莫れ。」という記事を根拠として、師の徳を持つ持戒者であるという見解を示している。

また、持戒の者が法を弘める際に武器を持つ者と共に行動することについては、「次に既に自ら戒を持てば、云何が他を化せん。更に此の事を問う。佛、護法の者と俱なりと答う。文の如し。」と述べ、金剛身品の本文中の「迦葉菩薩は復た佛に白して言わく。世尊よ、是の持戒の人にして、正法を護る者は、云何がまさに村落を遊行し、城邑を教化することを得べきやと。善男子よ、是の故に我は今、持戒の人が諸の白衣にして刀杖を持する者に依りて、以て伴侶と爲すことを聽す。若し諸の国王・大臣・長者・優婆塞らが護法の爲の故に刀杖を持つと雖も、我は是れらを名づけて持戒と爲す。刀杖を持すと雖も、まさに命を斷ずべからず。若し能く是の如くならば、即ち名づけて第一の持戒と爲す。」という記事を引き、武器を持つ者が無戒の者であっても、護法の者は持戒の者であるが、武器を持つ者は命を斷つ行為をしてはならず、これを守ることが「第一の持戒」であると、見解を示している。

いわば、弘教の時に刀杖を持つ者は、法師に危害を加えようとする者を武力で退けても、命を斷つことをしない、言い換えるならば不殺生戒を守ることが肝要であり、それによって持戒が成立すると、灌頂は考えていたとも言えよう。

4) 『涅槃經疏』 聖行品における戒律の解釈

先の金剛身品までは、戒律の意義の焦点を当て、灌頂の説示している内容を検討した。戒律は修行を行う上での規範という側面を持っているが、灌頂は戒律と修行の関係について、どのように考えていたのであろうか。

まず、『涅槃經疏』の「聖行品」の解説部分を見てみると、經題の「聖行」について灌頂は以下の様に述べている。

從迦葉云何菩薩下。第二雙釋。文爲三。謂聖・梵・嬰。初聖行爲二。初雙釋次不次行。次歎經。初釋五一中。初釋聖行爲三。一雙釋戒行。二雙釋定行。三雙釋慧行。初釋戒爲三。初雙釋戒行。次雙釋戒果。三雙釋行名。初釋戒行中二。先釋次第。次釋不次第。初釋次第戒行爲二。一建心。二立行。建心爲二。一遇人緣。二遇法緣。³¹

(迦葉云何菩薩より下、第二に雙釋。文を三と爲す。謂わく聖・梵・嬰なり。初めに聖行を二と爲す。初めには雙べて次・不次行を釋し、次に經を歎ず。初めに五・一を釋する中、初めに聖行を釋するに三と爲す。一に雙べて戒行を釋し、二には雙べて定行を釋し、三には雙べて慧行を釋す。初めに戒を釋するに三と爲す。初めに雙べて戒行を釋し、次に雙べて戒果を釋し、三に雙べて行名を釋す。初めに戒行を釋する中、二とす。先に次第を釋し、次に不次第を釋す。初めに次第を釋するに二と爲す。一に心を建て、二に行を建つる。心を建つるを二と爲す。一に人縁に遇し、二に法縁に遇す。)

この部分は、灌頂が聖行品の本文中にある「迦葉よ、云何が菩薩摩訶薩が修むる所の聖行なるや」から「是の菩薩は復たまさに我と大戰諍を興すべし」³²という部分を解釈したものである。

灌頂は「迦葉よ、云何が菩薩摩訶薩・・・」の部分の聖・梵・嬰の三つに区分し、さらにははじめの聖を「聖行」として、それを次と不次行と分類している。

さらに灌頂は「聖行」を解釈するにあたり、これを「戒行」「定行」「慧行」に分類し、「戒」を「戒行」「戒果」「行名」の三つに分けて解釈を行っている。

また「戒行」については、次第と不次第に分けて解釈し、戒行の次第については、心を建てることと、行を建てるという点から解釈し、心を建てる点においては、人縁に遇することと、法縁に遇する二つがある事を明かしている。

灌頂がこの部分において示した見解であるが、智顗の著作を見ると「四教義」の本文中に

自行聖行者。大涅槃經。明聖行者有三種。一戒聖行。二定聖行。三慧聖行。³³

(自行の聖行とは、『大涅槃經』に聖行は三種有るを明かす。一に戒聖行、二に定聖行、三慧聖行なり。)

という記述が有り、この記述では大乘『涅槃經』の記述を引く形で、聖行に「戒聖行」「定聖行」「慧聖行」の三種類があると明記されている。

『涅槃經疏』と『四教義』の記述を比較すると

³¹ 『大正』 vol.38,p122 c07-c13

³² 『大正』 vol.12,p673 b27-c13 を参照のこと。

³³ 『大正』 vol.46,p753 c02-c04

| | |
|---|---|
| <p>『涅槃經疏』 初釋聖行爲三。一雙釋戒行。二雙釋定行。 三雙釋慧行。³⁴ (初めに聖行を釋するに三と爲す。<u>一に雙 べて戒行を釋し、二には雙べて定行を釋 し、三には雙べて慧行を釋す。</u>)</p> | <p>『四教義』 自行聖行者。大涅槃經。明聖行者有三種。一 戒聖行。二定聖行。三慧聖行。³⁵ (自行の聖行とは、大涅槃經に聖行は三種有 るを明かす。<u>一に戒聖行、二に定聖行、三 慧聖行なり。</u>)</p> |
|---|---|

となり、『涅槃經疏』は「聖」の字が抜けているが、『四教義』にて説示されている三種類の聖行とは同じ内容が示されている。

従って、灌頂は三種類の聖行の語句を大乘『涅槃經』の本文もしくは智顗の『四教義』に倣ったものと考えられよう。

続けて聖行品の解釈部分のうち、別の部分を見てみると

從菩薩若能下。二明不次第戒。文爲四。一具枝本。二具事理。三具輕重。四具誓願。初根本者。即是性重。前後眷屬者。是方便後起。此二屬律儀戒。非諸惡覺。是防意地。定共戒也。護持正法念清淨戒。即道共戒。是二屬攝善法戒。迴向大乘即攝衆生戒。性重爲本派出諸戒。³⁶

(菩薩若能より下、二に不次第戒を明かす。文を四と爲す。一に枝本を具し、二に事理を具し、三に輕重を具し、四に誓願を具す。初めに根本とは、即ち是れ性重。前後眷屬とは、是れ方便後起。此の二つは律儀戒に屬す。非諸惡覺は、是れ意地を防ぐ。定共戒なり。護持正法念清淨戒は、即ち道共戒なり。是の二つは攝善法戒に屬す。迴向大乘は即ち攝衆生戒なり。性重を根本と爲して諸戒を出づ。)

という記述があるが、この記述は灌頂が梵行品の本文中にある

菩薩若能如是堅持。則爲具足五支諸戒。所謂具足菩薩根本業清淨戒。前後眷屬餘清淨戒。非諸惡覺覺清淨戒。護持正念念清淨戒。迴向阿耨多羅三藐三菩提戒。³⁷

(菩薩が若し能く是の如く堅持せば、則ち五支の諸戒を具足すると爲す。いわゆる菩薩根本業清淨戒、前後眷屬餘清淨戒、非諸惡覺覺清淨戒、護持正念念清淨戒、迴向阿耨多羅三藐三菩提戒を具足す。)

³⁴ 『大正』 vol.38,p122 c08-c09

³⁵ 『大正』 vol.46,p753 c02-c04

³⁶ 『大正』 vol.38,p123 a01-a07

³⁷ 『大正』 vol.12,p674 a25-a29

という記述を解釈したもので、梵行品の本文にある、菩薩根本業清淨戒を性重戒、前後眷屬餘清淨戒を方便後起に相当するものとし、この二つは律儀戒に属するものと述べ、非諸惡覺覺清淨戒は意地を防ぎ、定共戒に相当するもので、護持正法念清淨戒は道共戒に相当し、この二つは攝善法戒に属し、迴向阿耨多羅三藐三菩提戒を攝衆生戒に属するものでありとし、性重戒を本として諸の戒を出だすと、灌頂は自らの見解を示している。

この部分において説示されている「菩薩根本業清淨戒」「前後眷屬餘清淨戒」「非諸惡覺覺清淨戒」「護持正念念清淨戒」「迴向阿耨多羅三藐三菩提戒」の語句であるが、「菩薩根本業清淨戒」と「前後眷屬餘清淨戒」について智顗の著作の記述を見ると、『法華玄義』の本文に

根本者。十善性戒。衆戒根本。爲無漏心持故言清淨。前後眷屬餘清淨戒者。偷蘭遮等是前眷屬。十三等是後眷屬。餘者非律藏所出。結諸經所制者。如方等二十四戒之流。名爲餘戒也。此兩支屬律儀。作法受得之戒也。³⁸

(根本とは、十善性戒にして、衆戒の根本なり。無漏心に持せらるるが故に清淨と言う。前後眷屬餘清淨戒とは、偷蘭遮等は是れ前眷屬、十三等は是れ後眷屬なり。餘とは律藏の出だす所に非ずして、諸經の制する者に結る。方等の二十四戒の流の如し。名づけて餘戒と爲すなり。此兩支は律儀に属す。作法受得の戒なり。)

という記述があり、この部分において、菩薩根本業清淨戒と前後眷屬餘清淨戒は、律儀戒に属するものであると説示されている。

菩薩根本業清淨戒と前後眷屬餘清淨戒を律儀戒と見なす見解は、『涅槃經疏』にも同様の見解が見られることから、灌頂は『法華玄義』に倣ったものと考えられる。

また灌頂は、

次に「非諸惡覺覺清淨戒」についてであるが、『法華玄義』の本文を見ると

非諸惡覺覺清淨戒者。即定共也。尸羅不清淨。三昧不現前。以戒淨故。事障除發得未來。性障除發得根本。滅惡覺觀。名定共戒也。³⁹

(非諸惡覺覺清淨戒とは、即ち定共なり。尸羅は清淨ならざれば、三昧は現前せず。戒淨なるを以ての故に、事障除こりて未來を發得し、性障除こりて根本を發得す。惡覺觀を滅するを、定共戒と名づくるなり。)

という記述がある。

この部分では、戒淨を理由として未到定や四禪の根本定を得ることから、非諸惡覺覺清淨戒が定共戒であることが説示されている。

³⁸ 『大正』 vol.33,p716c28-p717a04

³⁹ 『大正』 vol.33,p717 a05-a08

非諸惡覺清淨戒が定共戒であるという記述は、『涅槃經疏』においても同様の内容が説示されているため、灌頂は『法華玄義』に倣ったものと考えられよう。

次に「護持正念念清淨戒」であるが、『法華玄義』の本文を見ると、

護持正念念清淨戒者。即四念處。觀理正念。雖未發眞。由相似念。能發眞道。成道共戒。故名正念念清淨戒。復次。定共戒依定心發。屬止善義。道共戒。依分別心發。屬行善義。動不動俱是毘尼。何者。戒論防止。得定共心。不復起惡。得道共發眞。永無過罪。故俱是戒也。⁴⁰

(護持正念念清淨戒とは、即ち四念處にして、理を觀ずる正念なり。未だ眞を發せずと雖も、相似の念に由りて、能く眞道を發し、道共戒を成ず。故に正念念清淨戒と名づく。復た次に、定共戒は定心に依りて發し、止善の義に屬す。道共戒は、分別心に依りて發し、行善の義に屬す。動・不動は俱に是れ毘尼なり。何となれば、戒は防止を論ず。定共の心を得れば、復た惡を起さず。道共を得れば共に眞を發すれば、永く過罪無し。故に俱に是れ戒なり。)

という記述がある。

この戒は四念處と同義であり、理を觀ずるものであるとし、眞を發していなくとも、相似の念に由り、眞道を發して道共戒を成ずることから、正念念清淨戒というと、『法華玄義』には説示されている。

『法華玄義』に説示されている内容と、『涅槃經疏』に説示されている内容であるが、この両者の比較すると

| 『涅槃經疏』 | 『法華玄義』 |
|--|---|
| 護持 <u>正法</u> 念清淨戒。即道共戒。 (護持 <u>正法</u> 念清淨戒は、即ち道共戒なり。) | 護持 <u>正念</u> 念清淨戒者。即四念處。觀理正念。雖未發眞。由相似念。能發眞道。 <u>成道共戒</u> 。故名正念念清淨戒。 (護持 <u>正念</u> 念清淨戒とは、即ち四念處にして、理を觀ずる正念なり。未だ眞を發せずと雖も、相似の念に由りて、能く眞道を發し、 <u>道共戒を成ず</u> 。故に正念念清淨戒と名づく。) |

となり、両者とも道共戒と同義であることを説示しているが、『法華玄義』では聖行品にて説示されている通りに「護持正念念清淨戒」の語句を用いているが、『涅槃經疏』では、「護持正法念清淨戒」と「念」が「法」に置き換わっていることが分かる。

⁴⁰ 『大正』 vol.33,p717 a08-a10

大乘『涅槃經』および智顗の著作の中で、「護持正念」を「護持正法」に置き換えた部分は見られないため、この部分の置き換えは灌頂の意があつてのものと考えられよう。

次に「迴向具足無上道戒」に関する記述であるが、智顗の著作を見ると、『法華玄義』の本文中に次のような記述がある。

迴向具足無上道戒者。即是菩薩於諸戒中。具四弘六度。發願要心迴向菩提故。名大乘戒。弘誓如前説。⁴¹

(迴向具足無上道戒とは、即ち是れ菩薩は諸戒の中に於いて、四弘・六度を具し、發願要心して菩提に迴向するが故に、大乘戒と名づく。弘誓は前に説くが如し。)

この部分では、菩薩が諸戒の中で、四弘誓願と六波羅蜜を具足し、發心して菩提に回向することを理由として、大乘戒と名づけるという旨が説示されている。

この戒の語句であるが、『法華玄義』では「迴向具足無上道戒」とあり、『涅槃經疏』では「迴向大乘」と説示されており、『法華玄義』に説示される解釈は、「迴向具足無上道戒」を「大乘戒」の見做すものである。

『涅槃經疏』は「迴向大乘」とあるため、灌頂は『法華玄義』にて用いられた二つの語句を省略して『涅槃經疏』の中に用いた可能性も考えられよう。

次に、聖行品の解説部分の中に見られる「戒律と円」の関係について見ると、『涅槃經疏』において灌頂は次の様に述べている。

波羅蜜者。彼此窮底。一持戒心具足一切諸戒。是名一戒一切戒。戒爲法界。攝一切法。即圓戒行。⁴²

(波羅蜜とは、彼此底を窮む。一の持戒の心に一切諸戒を具足す。これを一戒一切戒と名づく。戒を法界と爲し、一切法を攝す。即ち圓の戒行なり。)

この記述は聖行品の本文中にある

菩薩摩訶薩。護持如是諸禁戒已。悉以施與一切衆生。以是因縁。願令衆生護持禁戒。得清淨戒。善戒。不缺戒。不析戒。大乘戒。不退戒。隨順戒。畢竟戒。具足成就波羅蜜戒。⁴³

(菩薩摩訶薩は、是の如き諸の禁戒を護持し已りて、悉く以て一切衆生に施與す。是の因縁を以て、衆生をして禁戒を護持し、清淨戒・善戒・不缺戒・不析戒・大乘戒・不退戒・隨順戒・畢竟戒・具足成就波羅蜜戒を得しめんと願う。)

⁴¹ 『大正』 vol.33,p717 a15-a17

⁴² 『大正』 vol.38,p123 a25-a27

⁴³ 『大正』 vol.12,p675 a11-a15

という記述の中にある「具足成就波羅蜜戒」について灌頂は解説したもので、一つの戒を持つ心に一切諸戒を具足することから、これを一戒一切戒と呼び、戒を法界とみなし、一切法を摂することから、圓の戒行である、という見解を示している。

この部分は智顗の著作に関連する記述が見られなかったため、灌頂の独自見解である可能性も考えられよう。

次に圓の戒行に対する「果」についての見解であるが、灌頂は『涅槃經疏』の中でこのように述べている。

次從菩薩修治下。第二雙明戒果。若論報因應招報果。近感人天勝報。若論習因招於習果。遠感常住法身。今不近。不遠。以不動地爲果者。舊有三釋。一云。十地中第八是不動地。二云。初地眞解成就名不動地。三云。約地經明尸羅配二地。此言不動者。即是二地。今明。不爾。⁴⁴

(次に菩薩修治より下、第二に雙べて戒果を明かす。若し報因を論ぜばまさに報果を招き、近く人天の勝報を感じべし。若し習因の習果を招くを論ぜば、遠く常住法身を感じ。今は近からず、遠からず。不動地を以て果と爲すは、舊に三釋有り。一に云わく。十地の中の第八不動地なり。二に云わく。初地に眞解成就するを不動地と名づく。三に云わく。『地經』に尸羅を二地を配するを明かすに約するに、ここに不動地と言うは、即ち是れ二地なりと。今明かすに、爾らず。)

この部分は、聖行品の本文中の

善男子。菩薩摩訶薩修持如是清淨戒時。即得住於初不動地。云何名爲不動地耶。菩薩住是不動地中。不動。不墮。不退。不散。⁴⁵

(善男子よ。菩薩摩訶薩は是の如き清淨戒を持ち修する時に、即ちに初不動地に住す。云何が名づけて不動地と爲さんや。菩薩は是の不動地の中に住すれば、不動、不墮、不退、不散なればなり。)

という記述に対して、灌頂が解釈を施したものである。

灌頂は、戒果を「不動地」とみなす解釈のうち、旧解として三つの解釈を挙げているが、一番目の不動地を十地の八番目である「不動地」とする説、二番目の十地のうちの最初(初地)とする説、三番目の説である『十地經』に基づいて二地を不動地とする説について、いずれも「今明かすに、爾らず」と述べて、疑義を呈している。

この疑義に対する灌頂自身の見解であるが、灌頂は

⁴⁴ 『大正』 vol.38,p123 a27-b05

⁴⁵ 『大正』 vol.12,p675 a15-a18

前雙明次第不次第行。如上分別。今合論其果必取證道。證道同處。言同處者即是初地。若單就次第三學明果。則入理名住。住即不動。十住是戒果。住生功德名為行。行以自在為義。十行是定果。地能生載。無所畏地即是慧果。此次第意。若就圓明戒果者。初住是也。文意。不單宜須合辨。正是初地證道處同。以明戒果於雙義便。⁴⁶
(前に雙べて次第・不次第の行を明かす。上に分別するが如し。今合わせてその果を論ずれば、必ず證道を取る。證道は處を同じとす。處を同じとするとするは、即ち是れ初地なり。若し單に次第の三學に就いて果を明かさば、即ち入理を住と名づく。住即ち不動にして、十住はこれ戒の果なり。住の功德を生ずるを行と爲す。行は自在を以て義と爲し、十行はこれ定の果なり。地能く生載す。無所畏地は即ち是れ慧の果なり。これ次第の意なり。若し圓に就いて戒果を明かさば、初住是れなり。文意、單ならず須らく合わせて辨ずべし。正しくこれ初地の證道の處に同じ。以て戒果を明かす雙つの義において便なり。)

と述べ、次第行（別教）と不次第行（円教）を明かし、戒果について論ずれば、証道を取るとしている。

さらに灌頂は証道について、別教と円教は証道の處が同じであり、そのことから別教の初地と円教の初住は同じであるとし、次第（別教）の三學を以て戒果を明かせば、入理を住と扱い、不動であるとした上で、十住は戒果であると定義づけ、住の功德を生ずるのが行であり、十行が定の果、無所慧地が慧の果とするのが次第（別教）の意であると説示し、円教と戒果については、円教の戒果は初住であると説示している。

この部分において説示されている次第行（別教）と入理の関係であるが、『摩訶止観』を見ると

別教之人十住心後。十行之位修假方便。何以故。入理般若名為住。住生功德名為行云云。⁴⁷

(別教の人は十住心の後、十行の位にして假の方便を修す。何を以ての故に。入理般若を名づけて住と爲す。住生の功德を名づけて行と爲すと云云。)

という記述があり、入理を住と為すという旨や、住は功德を生じてこれを行と定義づける記述が見られる。

これは灌頂が『涅槃經疏』において説示したものとほぼ同じ内容であることから、灌頂は『摩訶止観』に倣って記述を行ったものと考えられる。

また、次第（別教）と不次第（円教）における証道の定義であるが、『摩訶止観』の本

⁴⁶ 『大正』 vol.38,p123 b05-b12

⁴⁷ 『大正』 vol.46,p79 b24-b26

文を見ると

別教因中有教行證人。若就果者。但有其教無行證人。何以故。若破無明登初地時。即是圓家初住位。⁴⁸

(別教は因の中に教・行・證人有り。若し果に就かば、但だ其の教のみ有りて、行・證・人無し。何を以ての故に。若し無明を破して初地に登る時は、即ち是れ圓家の初住の位なり。)

とあり、無明を破して初地に入る時は、円教における初住位と同じであることが説示されている。

この説示内容は、灌頂が示した証道の処の意義と同様のものである。そのため、灌頂は智顗の説示したものをそのまま用いたと言えよう。

しかし、戒果を十住、十行を定果、無所畏地を慧果とする説は、智顗著作中には見られなかったため、この部分は灌頂の独自解釈の可能性であることも考えられよう。

戒果と別・円教の関係について触れた灌頂は、続けて戒果の意義について、次のように述べている。

三菩薩下釋中三番。初番約三諦。若言色聲香味者。俗諦中善果。若言地獄等者。是俗諦中惡果。聲聞辟支佛者。是真諦中人。異見邪風者。是真諦中法。生死善惡。涅槃人法。皆不能動。不墮。不退。不散。即顯中道戒果之地。常樂我淨。⁴⁹

(三に菩薩の下、釋の中三番とす。初番は三諦に約す。色聲香味と言うが若きは、俗諦の中の善果なり。地獄等と言うが若きは、是れ俗諦の中の惡果なり。聲聞辟支佛とは、是れ真諦の中の人。異見邪風とは、是れ真諦の中の法。生死の善惡、涅槃も人法、皆な動かすこと能わず。墮せず、退せず、散せず。即ち中道戒果の地、常樂我淨なり。)

この部分は聖行品の「善男子よ、菩薩摩訶薩は是の如き清淨戒を修め持つ時に、即ちに初めの不動地に住することを得」という部分から「善男子よ、是れを菩薩摩訶薩が聖行を修習すと名づく。」⁵⁰という部分までを、灌頂が解釈した部分である。

灌頂は菩薩が不動地に住する状態となった時、三毒によって心が動かず、四重に墮ちず、戒を棄てて家に還ることがなく、四魔によって心が散ることの無い境地となるとして、この境地は中道の戒果であり、常樂我淨であると見解を示している。

この部分において説示されている不動地と戒の関係であるが、『法華玄義』を見ると

⁴⁸ 『大正』 vol.46,p33 b01-b04

⁴⁹ 『大正』 vol.38,p123 b17-b22

⁵⁰ 『大正』 vol.12 p675 a15-b01 を参照のこと

涅槃。欲辨菩薩次第聖行故。具列諸戒淺深始終具足。善能護持。即入初不動地。不動。不退。不墮。不散。是名戒聖行。⁵¹

(『涅槃』は、菩薩の次第の聖行を辨ぜんと欲するが故に、具さに諸戒の浅深始終を具足することを列ぬ。よく護持すれば、即ち初不動地に入る。不動、不退、不墮、不散。是れを戒聖行と名づく。)

とあり、戒律をよく護持することによって、初不動地に入り、不動、不退、不墮、不散の境地に至ることが説示されている。

『法華玄義』において説示された、戒律と不動地の関係内は、『涅槃經疏』にも同様の内容が見られるため、灌頂は『法華玄義』に倣い、『涅槃經疏』にも同様の内容を記したと考えられる。

また、中道と常樂我淨の関係であるが、『法華玄義』の記述を見ると

復次。六趣相表生死苦。二乘相表涅槃樂。佛界相表非生死非涅槃。中道常樂我淨故。言佛界最是無上。⁵²

(復た次に、六趣の相は生死の苦を表し、二乗の相は涅槃の樂を表し、佛界の相は非生死非涅槃の、中道の常樂我淨を表すが故に、佛界は最も是れ無上なりと言う。)

というものがあ、この記述では中道と常樂我淨が結び付けられて現されている。

『涅槃經疏』では中道の戒果と常樂我淨が結び付けられているが、『法華玄義』では戒果の語は無いが、中道と常樂我淨は結び付いているものと見ることが出来る。

そのことから灌頂は、不動地と戒律の関係と同様に、中道と常樂我淨の関係について、『法華玄義』に表現を倣ったという事が出来よう。

5) 『涅槃經疏』 梵行品における戒律の解釈

灌頂は、梵行と戒の関係について『涅槃經疏』の中で次のように述べている。

說是偈下。是第三明戒爲梵行。開善云。前明深梵行。此明淺梵行。是義不然。以戒爲本。故能化他。就文爲三。一持戒。二護法。三六念。以持戒故能護法。以護法故能修念。次第相成。法爾故也。⁵³

(說是偈の下、是れ第三に戒を梵行と爲すことを明かす。開善の云わく。前には深梵行を明かし、ここには淺梵行を明かす。是の義は然らず。戒を以て本と爲す。故に

⁵¹ 『大正』 vol.33,p717 c02-c04

⁵² 『大正』 vol.33,p695 b12-b14

⁵³ 『大正』 vol.38,p144 a26-b05

能く他を化す。文に就いて三と爲す。一には持戒、二には護法、三には六念。持戒を以ての故に能く法を護る。法を護るを以ての故に能く念を修す。次第相成す。法爾るが故なり。)

この部分は、灌頂が大乘『涅槃經』梵行品の本文にある「迦葉菩薩は是の偈を説き已りて、即ちに佛に白して言わく。」から「知り、見、覺れば世間と名づけず。」⁵⁴という部分に解釈を施したものである。

灌頂は、戒を梵行とする解釈のうち、旧釈として開善寺智蔵の深梵行と浅梵行がある説を挙げているが、灌頂自身はこの説を「是の義は然らず」と述べて疑義を向け、「戒を以て本と爲す。故に能く他を化す。」と自らの見解を示し、戒を持つことが根本であるとし、また灌頂は、解釈の対象とした梵行品の原文に、「持戒」「護法」「六念」という三の意義があることを説示し、「持戒を以ての故に能く法を護る。法を護るを以ての故に能く念を修す。次第相成す。法爾るが故なり。」と述べ、持戒によって法を護り、法を護ることから念を修するものである、としている。

灌頂が説示した持戒と護法、護法と修念の関係であるが、『大智度論』の本文を見ると

菩薩住是持戒中。爲守護戒故生禪定心。⁵⁵

(菩薩は是れ持戒の中に住し、戒を守護する故に禪定の心を生ずると爲す。)

とある。

この記述では、戒律を護ることから禪定の心を生ずるとあるが、灌頂は、戒を持つことから法を護り、法を護ることから念を修すると説示している。

灌頂の見解と『大智度論』の説示内容は類似しているといえることから、灌頂は『大智度論』を参考のもと、この見解を示したと考えることが出来よう。

また「持戒」と「護法」の関係であるが、灌頂は『涅槃經疏』の本文において次のように述べている。

善男子若我弟子下。第二明護法。護法即是護戒。護戒既牢即是持戒。持戒不牢由無護法心。又二。先訶毀法。次勸護法。初訶毀又三。一正訶破戒。二訶求有作業。三訶是處非處。然極猥人。無過破戒一無所用。文云。寧當不受。不持。不用毀戒而受讀之。

56

(善男子若我弟子の下、第二に護法を明かす。護法は即ち是れ護戒。護戒はもとより牢ければ即ち是れ持戒なり。戒を持つこと牢からざるは護法の心無きに由る。又た二と

⁵⁴ 『大正』 vol.12,p709 a20-a26 を参照のこと。

⁵⁵ 『大正』 vol.25,p670 a01-a02

⁵⁶ 『大正』 vol.38,p144 a12-a17

す。先に毀法を訶し、次に護法を勧む。初めに毀を訶するに又た三とす。一に正しく破戒を訶し、二に有を求めて業を作すことを訶し、三に是處非處を訶す。然るに極猥の人、破戒の一の用いる所無きに過ぐる事無し。文に云わく。寧ろまさに受けず、持せざるべし。毀戒を用いて之れを受讀せざれと。)

灌頂が解釈したこの部分は、梵行品の本文中にある

善男子。若我弟子。受持。讀誦。書寫。解説大涅槃經。有破戒者。有人呵責。輕賤。毀辱而作是言。若佛祕藏大涅槃經有威力者。云何令汝毀所受戒。若人受持是涅槃經。毀禁戒者。當知是經爲無威力。若無威力。雖復讀誦爲無利益。緣是輕毀涅槃經故。復令無量無邊衆生墮於地獄。受持是經而毀戒者。則是衆生惡知識也。非我弟子是魔眷屬。如是之人我亦不聽受持是典。寧使不受不持不修。不以毀戒受持修習。

(善男子よ。もし我が弟子にして、大涅槃經を受持し、讀誦し、書寫し、解説するも、破戒する者有らば、有る人は呵責し、輕賤し、毀辱して是の言を作さん。もし佛の祕藏なる大涅槃經に威力有らば、云何ぞして受くる所の戒を毀たしむや。もし人が是の涅槃經を受持して、禁戒を毀たば、當に是の經に威力無しと爲すと知るべし。もし威力無くんば、復た讀誦すと雖も利益無しと爲さんと。是れ涅槃經を輕毀するに緣るが故に、復た無量無邊の衆生をして地獄に墮とさしむ。是の經を受持して戒を毀たば、則ち是れ衆生の惡知識なり。我が弟子に非ずして魔の眷屬なり。是の如きの人に我は亦た是の典を受持することを聽さず。寧ろ受けず持たず修めざるものをして、戒を毀つを以て受持し修習しめじ。)

という記述に対して、解釈を施したものである。

灌頂は『涅槃經疏』において、梵行品のこの一説は、「護法」について明かしたもので、「護法」という行為は「護戒」に通じ、護戒が固ければそれは持戒となるものであると述べ、梵行品の本文中にある毀法を呵責する部分には、意義が三つあると説示し、梵行品の「寧ろ受けず持たず修めざるものをして、戒を毀つを以て受持し修習しめじ。」を論拠として挙げている。

この部分において灌頂は、特に法を護るという行為が戒を護ることに直結し、護戒の心が堅固であれば、それは持戒という行為となることを説示しているため、灌頂は法を堅固に護ることがそのまま持戒へと直結すると考えていたこと言えよう。

6)『涅槃經疏』師子吼菩薩品における戒律の解釈

灌頂は「忍辱」と戒律の関係について以下の様に述べている

我念往昔與提婆下。第二釋時定。又二。先釋現報。次雙結生後。現報又二。前明爲調達所弊。是現事。次爲迦羅富所弊。小般若云歌利。賢愚經云迦利。釋論云迦梨。同是一人。梵音不同。忍辱名戒者。次第六度相攝。皆不言忍是戒。今云忍名爲戒者。何也。此是戒忍更互相成。忍若內明戒。亦外淨於忍。只是忍於殺盜姪妄。戒只防此。是故忍有成戒之力。故言忍名爲戒。今明。忍爲法界。具一切法。不能具說。且舉一端。故言忍名爲戒。說文云。劓者割鼻。刖者斷足。⁵⁷

(我念往昔與提婆の下、第二に時定を釋す。又た二。先に現報を釋し、次に雙べて生・後を結す。現報に又た二。前に調達に弊せらるるを明かす、これ現事なり。次に迦羅富に弊せられる所と爲す。小般若には歌利と云い、『賢愚經』には迦利と云い、『釋論』には迦梨と云う。同じく是れ一人、梵音不同なり。忍辱を戒と名づくるは、次第六度相攝し、皆な忍を是れ戒とは言わず。今、忍と名づけて戒と爲すは、何なるや。此れは是れ戒と忍はこもごも互いに相成す。忍とは内に戒を明かすが若く、外には淨を忍とす。只だ是れ殺盜姪妄を忍ぶ。戒は只だ此れを防ぐ。是の故に忍に戒を成ずる力有り。故に忍を名づけて戒と爲すと言う。今、明かす。忍を法界と爲し、一切法を具す。具に説くこと能わず。且く一端を舉ぐ。故に忍を名づけて戒と爲すと説文に云わく。劓は鼻を割るなり。刖とは足を斷つと。)

この部分は大乗『涅槃經』師子吼菩薩品の本文中にある、「善男子よ、我往昔を念うに、南天竺の富單那城の婆羅門の家生まれり。」から「是れを菩薩摩訶薩は現世の報と名づく。」⁵⁸という部分に、灌頂が解釈を行ったものである。

この部分における灌頂の見解を見ると、戒律について、「今、忍と名づけて戒と爲すは、何なるや。」と述べ、忍辱と戒律の関係を示そうという意図があることが分かる。

忍辱と戒律の関係についてであるが、灌頂はこの点について、「只だ是れ殺盜姪妄を忍ぶ。戒は只だ此れを防ぐ。是の故に忍に戒を成ずる力有り。故に忍を名づけて戒と爲すと言う。」と述べ、戒には殺盜姪妄を防ぐ力があることから、忍辱を戒と名づけると説示している。

このことから、灌頂は六波羅蜜の内の忍辱を行ずることが、戒律を守る力を生じるものと考えていたと言えよう。

この忍辱と戒の関係であるが、『大智度論』の本文を見ると

⁵⁷ 『大正』 vol.38,p193 b26-c05

⁵⁸ 『大正』 vol.12,p797 a03-b07

又復譬。如老人夜行。無杖則蹶。忍爲戒杖。扶人至道。福樂因縁不能動搖。如是種種。名爲持戒生羴提波羅蜜。⁵⁹

(又た復た譬えば、老人の夜行くに、杖無くば則ち蹶くが如し。忍を戒の杖と爲せば、人を扶けて道に至り、福樂の因縁は動搖すること能わず。是の如き種種を、名づけて持戒は羴提波羅蜜を生ずと爲す。)

という記述があり、その中に「忍を戒の杖と爲せば、人を扶けて道に至り、福樂の因縁は動搖すること能わず。是の如き種種を、名づけて持戒は羴提波羅蜜を生ずと爲す。」とあって、忍辱が戒を助ける存在であり、持戒が羴提波羅蜜（忍辱）を生じるという旨が説示されている。

この内容は、『涅槃經疏』においても同様の事が説示されていることから、灌頂が『大智度論』の内容に倣って説示したものと考えられよう。

次に梵行と戒律の関係について説示された部分を見ると、灌頂は次の内容を説示している。

師子吼言下。第二明轉障之行。有問。有答。初問中二。先領旨。次正問。問意。何等輕業重受。何等重大業輕受。佛答又三。先出愚智二人輕重不定。次舉六復次。次以十四善男子譬説。及多雜喻。初文又二。初出人。次法説廣明其相。云身戒心慧者。合束爲言。只是戒慧二事。若然。修此戒慧。能令重業爲輕。無此二事。令輕爲重。離而爲語。故云修身。修戒。修心。修慧。身是七支。戒防意地。修心靜攝。修慧者是般若。七種淨戒者。即七支戒。不修心謂不修三種相。即是入住出三相。又不能觀生住滅三相。無生無住無滅。不修慧者謂不修梵行。梵行中具三法以慧爲正。⁶⁰

(師子吼言の下、第二に轉障の行を明かす。問有り、答有り。初めの門の中に二。先には旨を領し、次に正しく問う。問の意は何等の輕業か重く受け、何等の重業か軽く受くるやと。佛の答えに又た三。先には愚智二人の輕重不定を出だし、次には六復次を挙げ、次に十四の善男子を以て譬説し、及び雜喻多し。初めの文に又た二。初めには人を出だし、次には法説して廣く其の相を明かす。身戒心慧と云うは、合わせ束ねて言を爲さば、只だ是れ戒慧の二事のみ。若し然らば、此の戒慧を修すれば、能く重業をして輕と爲さしむ。此の二事無くんば、輕をして重と爲さしむ。離して語を爲さば、故に修身、修戒、修心、修慧と云う。身は是れ七支、戒は意地を防ぎ、修心は靜攝、修慧とは是れ般若なり。七種の淨戒とは、即ち七支戒。不修心は三種の相を修せざるを謂う。即ち是れ入住出の三相なり。又た生住滅の三相、無生、無住、無滅を觀ずること能わず。不修慧とは、梵行を修せざるを謂う。梵行の中に三法を具す。慧を以て正と爲す。)

⁵⁹ 『大正』 vol.25,p162 c18-c21

⁶⁰ 『大正』 vol.38,p193c27-p194a10

この部分は、師子吼菩薩品の本文中にある「師子吼菩薩は言わく。世尊よ。佛が一切の業として悉く定かなる果を得るに非ず。」から「善男子よ。譬えば有る人が他より一錢を負り、償うこと能わざるが故に、身は繋ぎ縛られ多衆の苦を受くるが如く、是の人の罪業も亦た復た是の如し。」⁶¹という部分に対して灌頂が解釈を行ったものである。

灌頂はこの部分において「身戒心慧」という語句を解釈しているが、身戒心智の意義は戒と慧の二つにまとめることが可能であると述べ、戒と慧を修することにより重業は転じて軽業となり、逆に戒と慧を修することが無ければ、かえって軽業が重業へと転ずると説示している。

この説示内容であるが、智顗の著作や『大智度論』には同致の記述が見られず、論拠に関しては灌頂本人が師子吼菩薩品の解釈部分の中で

師子吼言是人下。第三明業轉之相。二番問答。初問云何轉輕爲重。後問云何轉重爲輕。答如文。⁶²

(師子吼言是人の下、第三に業轉の相を明かす。二番の問答なり。初めには云何が輕を轉じて重と爲すと問い、後に云何が重を轉じて輕と爲すを問う。答えは文の如し。)

と説示し、師子吼菩薩品の本文⁶³にその問答が記載されていると述べていることから、灌頂は經典の文句に沿って解釈を行ったものと考えられるのである。

⁶¹ 『大正』 vol.12,p798 a05-p799 b14 を参照のこと。

⁶² 『大正』 vol.38,p194 a28-b01

⁶³ 『大正』 vol.12,p799 b15-c18 を参照のこと。

第3項『涅槃經疏』における常住の理解

1) 常住の二字に対する見解

灌頂は『涅槃經玄義』の「教」の部分にて「二字」の意義について言及し、二字の例として「常住」を挙げている。

この部分では、常住の二字の見解について、『涅槃經疏』に説示されている見解と比較した上で、共通事項や差異を窺いたいと思う。

『涅槃經玄義』に説示されている常住の二字の意義であるが、大乘『涅槃經』において常住の二字が明かされた理由について、灌頂は次のように述べている。

問初爲純陀直説一常。次明常住二字。次斥諸比丘云勝三修。何意増減。答。皆是今昔相對。昔説四非常。總是一無常。今論四徳總是一常。舉總常破總無常耳。昔説生死無常。而復流動。今以常破生死。以住破流動。故舉二字。⁶⁴

(問う、初めに純陀の爲に直に一の常を説き、次に常住の二字を明かし、次に諸の比丘を斥けて勝の三修を云う。何の意にて増減するや。答う、皆是れ今昔相對す。

昔、四非常を説くも、總じて是れを一の無常なり。今、四徳を論ざば總じて是れ一の常、總の常を舉げて總の無常を破するのみ。昔、生死無常を説き而も復た流動す。今、常を以て生死を破し住を以て流動を破す。故に二字を挙げ、二を破するのみ。)

この部分において灌頂は、一の常、常住の二字、勝の三修と数が増える理由について、自らの見解を示したときに、一の常は無常を破る意義を持ち、常住の二字のうち、「常」は生死を、「住」は流動を破すことから、二字を挙げると説示している。

さらに灌頂は、常住の二字の意義について、次の様な見解を示している。

若此經斥劣辨勝。即廢半明滿。一切衆生悉有佛性。須跋陀羅得羅漢果。即開半明滿。而復對破生死流動明於常住二字。常破生死。住破流動。此亦是廢半明滿。一切諸法中悉有安樂性。又是開半明滿。故知。二字雖通不可一概。今之常住二字。於諸字中最尊最勝。其義可知。⁶⁵

(此の經の若きは劣を斥きて勝を辨ず。即ち半を廢して滿を明かす。一切衆生に悉く佛性有り。須跋陀羅の羅漢果を得るは、即ち半を開して滿を明かす。而して復た生死流動を對破して常住の二字を明かす。常は生死を破し、住は流動を破す。此れは是れ半を廢して滿を明かす。一切諸法の中に悉く安樂性有り。又た是れ半を開して滿を明かす。故に知りぬ。二字は通ずると雖も一概とすべからず。今の常住の二字は、諸字の中に於いて最尊最勝なり。其の義知るべし。)

⁶⁴ 『大正』 vol.38,p09 c05-c10

⁶⁵ 『大正』 vol.38,p13 a04-a10

灌頂は、常住の二字の意義について、「常」の字には生死を、「住」の字には流動を破すという意義と、半字を廃して満字を明かすと言う意義があり、常住の二字は諸字の中でも最尊最上のものであるという解釈をしている。

この部分において灌頂は、常住の二字を「最尊最上」と扱っており、従って灌頂自身が半字や満字と言った他の二字よりも重要視していたことが分かる。

では、『涅槃經疏』において灌頂は、常住の二字に対してどのような見解を示していたのであろうか。

その見解をみると、灌頂が『涅槃經玄義』の中で「常」の意義として挙げた「破生死」について言及した部分が『涅槃經疏』の中にあるが、その内容は次のようなものである。

言中道者。兩因夾一果。一果居中。如此論中。方是妙中。破生死義。云何只以因縁因果。不生不滅名爲中道。今作易解。無明與愛。即現過見煩惱道也。點煩惱道。即是般若。中間是苦道即是法身。法身即中道。若是中道則無生死。無生死故名破生死。⁶⁶

(中道と言うは、兩因は一果を夾む。一果は中に居す。此の如く中を論ず。まさに是れ妙中に、生死を破するの義なり。云何ぞ只だ因縁の因果、不生不滅を名づけて中道と爲さん。今、解し易きを作さば、無明と愛とは、即ち過見の煩惱道を現ずるなり。煩惱道を點するに、即ち是れ般若。中間は即ち是れ苦道、即ち法身。法身は即ち中道なり。若し是れ中道ならば、則ち生死無し。生死無きが故に生死を破すと名づく。)

この部分において灌頂は、妙中が生死を破るもので、それを平易に解説すれば、無明と愛は煩惱道であり、煩惱道は般若に相即し、中間は苦道ではあるが法身と相即し、法身は中道と相即すると述べ、中道であるならば生死は無く、生死が無いことから生死を破るものであると説示している。いわば、中道に至ることによって生死を破すと、灌頂は考えていたと言えよう。

『涅槃經疏』において説示されている中道と生死の関係であるが、智顗の著作を見ると『法華玄義』に次のような記述がある。

若知字非字。非字非非字。無二邊倒名淨。淨則無業名我。我則無苦名樂。無苦則無生死名常。何以故。字是俗諦。非字是真諦。非字非非字是一實諦。一諦即三諦。三諦即一諦。是名境本。⁶⁷

(若し字非字、非字非非字を知らば、二邊の倒無きを淨と名づく。淨なれば則ち業無きを我と名づく。我なれば則ち苦無きを樂と名づく。苦無くば則ち生死無きを常と名づく。何を以ての故に。字は是れ俗諦、非字は是れ真諦、非字非非字は是れ一實諦なり。一諦即三諦、三諦即一諦、是れを境の本と名づく。)

⁶⁶ 『大正』 vol.38,p176 b16-b22

⁶⁷ 『大正』 vol.33,p777 c04-c07

この部分は非字と非字非非字及び涅槃四徳について触れた部分であるが、特に「常」に関しては、「苦無くば則ち生死無きを常と名づく。」とあり、苦が無いことによって生死が無く、生死が無いことから常となることが説示されている。

また、『法華玄義』の別の部分には

凡夫一念。皆有十界識名色等苦道性相。迷此苦道生死浩然。此是。迷法身為苦道。不離苦道別有法身。如迷南為北。無別南也。若悟生死即是法身。故云苦道性相即是法身性相也。⁶⁸

(凡夫の一念に、皆な十界の識・名色等の苦道の性相有り。此の苦道に迷いて生死浩然たり。此れは是れ、法身に迷いて苦道と爲す。苦道を離れて別に法身有るにあらず。南に迷いて北と爲すが如きは、別に南無きなり。若し生死は即ち是れ法身なりと悟らば、故に苦道の性相は即ち是れ法身の性相なり。)

という記事があり、苦道と法身の関係について、「此れは是れ、法身に迷いて苦道と爲す。苦道を離れて別に法身有るにあらず。」と説示されている。

『涅槃經疏』と『法華玄義』の記述例を比較すると

| 『涅槃經疏』 | 『法華玄義』 |
|--|---|
| <p><u>中間是苦道即是法身。法身即中道。</u> <u>若是中道則無生死。無生死故名破生死。</u>⁶⁹</p> <p>(<u>中間は是れ苦道、即ち是れ法身。法身は即ち中道なり。若し是れ中道ならば、則ち生死無し。生死無きが故に生死を破すと名づく。)</u></p> | <p><u>此是。迷法身為苦道。不離苦道別有法身。如迷南為北。無別南也。若悟生死即是法身。故云苦道性相即是法身性相也。</u>⁷⁰</p> <p>(<u>此れは是れ、法身に迷いて苦道と爲す。苦道を離れて別に法身有るにあらず。南に迷いて北と爲すが如きは、別に南無きなり。若し生死は即ち是れ法身なりと悟らば、故に苦道の性相は即ち是れ法身の性相なり。)</u></p> <p><u>無苦則無生死名常。</u>⁷¹</p> <p>(<u>苦無くば則ち生死無きを常と名づく。)</u></p> |

という例となる。

⁶⁸ 『大正』 vol.33,p744 a03-a07

⁶⁹ 『大正』 vol.38,p176 b20-b22

⁷⁰ 『大正』 vol.33,p744 a04-a07

⁷¹ 『大正』 vol.33,p777 c05

『涅槃經疏』は苦道が法身と、法身が中道と相即関係にあり、中道であれば生死が無いとあり、『法華玄義』には、苦道と法身は相即し、苦が無ければ生死が無く、常となると説示されており、両者の内容は同様の内容である

そのため、『涅槃經疏』において説示されている苦道と法身、法身と生死及び常の関係は、『法華玄義』を参考に記述された可能性も考えられよう。

次に「住」の字の意義についてであるが、灌頂は『涅槃經玄義』の中で、「流動を破す」と述べている。

この流動の意義であるが、『涅槃經疏』には以下の様に説示されている。

迦葉言下。第三觀漏果。亦兩問答。此初問答中又二。先明報果。次明習果。就報果中。有三種苦及三無常者二解。一云。三苦即苦苦。行苦。壞苦。三無常者。一生滅。二流動。三大期。二云。此謂三界爲三苦。三無常者即是三界皆無常也。

(迦葉言の下、第三に漏果を觀ず。亦た兩の問答あり。此れ初めの問答の中、又た二。

先に報果を明かし、次に習果を明かす。報果の中に就いて、三種の苦及び三無常有りと、二解あり。一に云わく、三苦とは即ち苦苦、行苦、壞苦なり。三無常とは、一に生滅、二に流動、三に大期なり。二に云わく、此れ三界を謂いて三苦と爲す。三無常とは即ち是れ三界は皆な無常なればなり。)

この部分は灌頂が迦葉菩薩品の本文中にある

迦葉菩薩言。世尊。智者云何觀於果報。善男子。智者當觀。諸漏因緣能生地獄餓鬼畜生。是漏因緣得人天身。即是無常苦空無我。是身器中得三種苦三種無常。是漏因緣能令衆生作五逆罪。受諸惡報。能斷善根。犯四重禁。誹謗三寶。智者當。觀我既受。得如是之身。不應生起如是煩惱。受諸惡果。⁷²

(迦葉菩薩の言わく。世尊よ、智者は云何ぞ果報を觀ずるや。善男子よ、智者は當に、諸の漏の因緣もて能く地獄・餓鬼・畜生に生じ、是の漏の因緣もて人・天の身を得るは、即ち是れ無常・空・無我なり。是の身なる器の中に三種の苦、三種の無常を得て是の因緣もて能く衆生をして五逆の罪を作り、諸の惡報を受け、能く善根を斷ち、四重禁戒を犯し、三寶を誹謗せしむと觀ずべく、智者はまさに、我は既に受くるに、是の如き身を得たれば、まさに是の如き煩惱を生起して、諸の惡報を受くべからずと觀ずべしと。)

という記述について解釈を行ったものである。

灌頂は、迦葉菩薩品の記事に用いられている「三種の無常」について、『涅槃經疏』の中において「三無常とは、一に生滅、二に流動、三に大期なり。二に云わく、此れ三界を

⁷² 『大正』 vol.12,p830 a22-a28

謂いて三苦と爲す。三無常とは即ち是れ三界は皆な無常なればなり。」と述べ、「流動」が三無常の一つであることを示し、三無常は三界が皆な無常であるということを説示していることから、灌頂は「流動」の意義を「無常」と見ていたという事ができる。

流動を無常と捉える解釈であるが、『正法念處經』の本文に

一切諸衆生 善惡業所繫 如伎人遊戲 去來各差別 業伎之所繫 流轉於生死 無常業流動 智者不應信 放逸如毒害 應方便捨離 若離於放逸 永渡三界海⁷³

(一切諸の衆生は、善惡の業に繋がれる所にして、伎人の遊戲するが如く、去來はおのおの差別し、業伎に繋がれる所にして、生死に流轉す。無常なる業は流動するとも、智者はまさに信ぜず。放逸は毒害の如し。まさに方便して捨離すべし。若し放逸を離るれば、永く三界の海を渡らん。)

とあり、特に「去來はおのおの差別し、業伎に繋がれる所にして、生死に流轉す。無常なる業は流動するとも、智者はまさに信ぜず。」という記事があることから、灌頂がこの記事を参考にした可能性も存在するといえよう。

また、吉蔵の『涅槃經遊意』の本文の中には

但無常有二種。一生滅。二流動。對生滅故言常。流動故言恒也。⁷⁴

(但だ無常に二種有り。一には生滅、二には流動なり。生滅に對するが故に常と言ひ、流動の故に恒と言うなり。)

という記述が見られ、その中に「但だ無常に二種有り。一には生滅、二には流動なり」とあることから、灌頂が『涅槃經疏』において説示した三無常のうちの二つが、吉蔵の解釈と一致していることが分かる。

そのため、灌頂が『涅槃經遊意』より援用を行った可能性が存在するとも言えよう。

以上、灌頂が説示した「常」と「住」の意義について『涅槃經玄義』および『涅槃經疏』の記述をもとに概観した。

その内容は、大乘『涅槃經』の本文をおおよその根拠としながらも、智顗の著作を参考にしたと考えられる部分も存在するが、吉蔵の『涅槃經遊意』の記述とも一致する部分が見受けられたのである。

従って、常住の二字の意義は、大乘『涅槃經』や智顗の著作に大部分を依るものではあるが、わずかな部分に吉蔵の著作からの援用の可能性も存在するものとも言えよう。

⁷³ 『大正』 vol.17,p173 b14-b19

⁷⁴ 『大正』 vol.38,p237 b20-b21

2) 非常非無常に対する解釈

ところで、灌頂は『涅槃經玄義』の本文中において、常住に対して言及をする際に「二字」の意義だけではなく「非常非無常」の意義についても触れ、自らの見解を述べている。

この「非常非無常」の見解であるが、『涅槃經疏』において灌頂は、どのような見解を示しているのだろうか。

はじめに、『涅槃經玄義』において説示されている「非常非非常」の意義について見ると、次のような記述がある。

宗者要也。修行喉襟莫過因果。此經明因。略有三種。一破無常修常。如哀歎品。以常樂我。斥諸比丘無常。苦無我。虛偽不眞。宜應捨離。今當爲汝説勝三修。此是破無常修於常。能得常果顯於非常非無常。煩惱爲薪。智慧爲火。以是因縁。成涅槃食。令諸弟子。悉皆甘嗜。劣三修是煩惱薪。勝三修是智慧火。非常非無常。是涅槃食。四衆安住祕密藏中。即是甘嗜。又云。如來體之。是故爲常。體者履也。履而行之。法常故佛亦常。亦是法非常非無常故。佛亦非常非無常也。

(宗とは要なり。修行の喉襟は因果に過ぐる事莫し。此の經は因を明かすに略して三種有り。一に無常を破して常を修す。哀歎品に常樂我を以て諸の比丘の無常、苦、無我をは虚偽にして眞ならず。宜しく應に捨離すべしと斥け、今當に汝が爲に勝の三修を説かんとするが如し。此は是れ、無常を破して常を修するは能く常の果を得て非常非無常を顯す。煩惱を薪と爲し、智慧を火と爲し、是の因縁を以て涅槃の食を成じ、諸の弟子をして悉く皆甘嗜せしむるなり。劣の三修は是れ煩惱を薪とし、勝の三修は是れ智慧を火とす。非常非無常は是れ涅槃の食にして、四衆は祕密藏の中に安住す。即ち是れ甘嗜なり。又云く、如來は之を體し、是の故に常と爲す。體とは履なり。履て而も之を行ず。法が常の故に佛も亦た常なり。亦た是れ法は非常非無常の故に佛も亦た非常非無常なり。)

この記述は『涅槃經玄義』の「宗」の部分にあるもので、灌頂は大乗『涅槃經』哀歎品の記述を論拠とし、非常非無常の意義を、「此は是れ、無常を破して常を修するは能く常の果を得て非常非無常を顯す。煩惱を薪と爲し、智慧を火と爲し、是の因縁を以て涅槃の食を成じ、諸の弟子をして悉く皆甘嗜せしむるなり。」と述べ、無常を破り常を修することによって常の果を得て、非常非無常を顯現することを説示している。

また灌頂は、如来と非常非無常の関係について、「又云く、如來は之を體し、是の故に常と爲す。體とは履なり。履て而も之を行ず。法が常の故に佛も亦た常なり。亦た是れ法は非常非無常の故に佛も亦た非常非無常なり。」と述べ、法が常であることから仏も常であり、法も非常非無常であることから、仏も非常非無常であるとしている。

『涅槃經玄義』の当該記事に関連する『涅槃經疏』の記述であるが、純陀品を解釈した部分の中に次のような記事がある。

此品爲四。初因獻食。以明不食。不食是常。破於無常開非常非無常。二因其請住。以不住破住。開非住非不住。三因於論義。有爲無爲且共置之。開非有爲非無爲。四因催供。明爲滅須食。爲不滅不食。開非滅非不滅。四段在文可尋。⁷⁵

(此の品を四と爲す。初め食を獻ずるに因り、以て不食を明かす。不食は是れ常なり。無常を破して非常非無常を開く。二にはその住を請ずるに因り、不住を以て住を破し、非住非不住を明かす。三に論議に因りて、有爲無爲を且く共に之を置き、非有爲非無爲を開く。四には共を催すに因りて、滅の爲に食を須い、不滅の爲には不食なるを明かし、非滅非不滅を開く。四段、文に在りて尋ぬるべし。)

この記事を見ると、灌頂は、純陀品には四つの意義が有ることを明かしているのが分かる。特に一番目には「初め食を獻ずるに因り、以て不食を明かす。不食は是れ常なり。無常を破して非常非無常を開く。」と述べて常・無常と非常非無常の関係を示しているのである。

また、『涅槃經疏』の迦葉品を解説した部分を見ると、如来と非常非無常の関係を示したものであるとして、次のような記述がある。

菩薩二種下。第二釋執定不涅槃。又二。先釋。次結。初文者。爲假名菩薩言不涅槃。眞實菩薩即不言涅槃及非涅槃。此菩薩能知如來非常非無常。豈偏作常無常解。⁷⁶

(菩薩二種の下、第二に定めて涅槃せずと執するを釋す。又た二。先には釋し、次には結す。初めの文とは、假名の菩薩の爲に涅槃せずと言う。眞實の菩薩には即ち涅槃及び非涅槃を言わず。此の菩薩は能く如来の非常非無常を知る。豈に偏に常無常の解を作さんや。)

この部分は大乗『涅槃經』迦葉菩薩品の本文中にある

⁷⁵ 『大正』 vol.38,p53 c08-c13

⁷⁶ 『大正』 vol.38,p200 b25-b29

善男子。菩薩二種。一者實義。二者假名。假名菩薩。聞我三月當入涅槃。皆生退心。而作是言。如其如來無常不住。我等何爲爲是事故。無量世中受大苦惱。如來世尊。成就具足無量功德。尚不能壞如是死魔。況我等輩當能壞耶。善男子。是故我爲如是菩薩。而作是言。如來常住無有變易。善男子。我諸弟子。聞是說已。不解我意。定言如來終不畢竟入於涅槃。⁷⁷

(善男子よ。菩薩に二種あり。一には實義、二には假名なり。假名の菩薩は、我れ三月にしてまさに涅槃に入るべしと聞けば、皆な退く心を生じて、而も是の言を作す。もし如來が無常にして住まらずんば、我等は何爲れぞ是の事の爲の故に、無量の中に大なる苦惱を受けんや。如來世尊は、無量の功德を成就して具足するも、なお是の如き死魔をすら壞ること能わず。況んや我が等輩がまさに能く壞るべけんや。是の故に我は是の如き菩薩の爲に、是の言を作せり。如來は常住にして變易有ること無し。善男子よ。我が諸の弟子は、是の説を聞き已りて、我が意を解らざれば、定かに如來は終に畢竟して涅槃に入らずと言うなり。)

という部分を灌頂が解釈したもので、『涅槃經疏』の中で灌頂は、迦葉菩薩品の本文にある假名と眞實(實義)という二種類の菩薩を挙げ、その中でも眞實の菩薩が「如來の非常非無常」を知っている存在であることを示している。

この表現は、眞實の菩薩が如來の非常非無常を知るという内容であるが、言い換えれば、如來には「非常非無常」という性質があると、灌頂自身が理解していたということもできよう。

『涅槃經疏』と『涅槃經玄義』にある「非常非無常」に対する記述を比較すると、次のような例となる。

| | |
|---|--|
| <p>『涅槃經玄義』</p> <p><u>此是破無常修於常。能得常果顯於非常非無常。</u>⁷⁸</p> <p>(此は是れ、無常を破して常を修するは能く常の果を得て非常非無常を顯す。)</p> | <p>『涅槃經疏』</p> <p>此品爲四。初因獻食。以明不食。<u>不食是常。破於無常開非常非無常。</u>⁸⁰</p> <p>(此の品を四と爲す。初め食を獻ずるに因り、以て不食を明かす。<u>不食は是れ常なり。無常を破して非常非無常を開く。</u>)</p> |
|---|--|

⁷⁷ 『大正』 vol.12,p812 b27-c06

⁷⁸ 『大正』 vol.38,p08 b27-b28

⁸⁰ 『大正』 vol.38,p53 c08-c10

| | |
|---|---|
| <p>非常非無常。是涅槃食。四衆安住祕密藏中。即是甘嗜。又云。如來體之。是故爲常。體者履也。履而行之。<u>法常故佛亦常。亦是法非常非無常故。佛亦非常非無常也。</u>⁷⁹</p> <p>(非常非無常は是れ涅槃の食にして、四衆は祕密藏の中に安住す。即ち是れ甘嗜なり。又云く、如來は之を體し、是の故に常と爲す。體とは履なり。履て而も之を行ず。<u>法が常の故に佛も亦た常なり。亦た是れ法は非常非無常の故に佛も亦た非常非無常なり。</u>)</p> | <p>初文者。爲假名菩薩言不涅槃。眞實菩薩即不言涅槃及非涅槃。<u>此菩薩能知如來非常。非無常。豈偏作常無常解。</u>⁸¹</p> <p>(初めの文とは、假名の菩薩の爲に涅槃せずと言う。眞實の菩薩には即ち涅槃及び涅槃を言わず。<u>此の菩薩は如來の非常非無常を知る。</u>豈に偏に常無常の解を作さんや。)</p> |
|---|---|

この例を見ると、『涅槃經玄義』における非常非無常の意義のうち、常・無常との関係は、「無常を破して常を修するは能く常の果を得て非常非無常を顯す。」とあり、無常を破して常を修することが非常非無常を顯すことであると説示されている。

それに対して『涅槃經疏』では「無常を破して非常非無常を開く。」とあり、『涅槃經玄義』とほぼ同じ内容が説示されている。

また、非常非無常と如来の関係であるが、『涅槃經玄義』では「法が常の故に佛も亦た常なり。亦た是れ法は非常非無常の故に佛も亦た非常非無常なり。」と有って、仏は非常非無常であることが説示されており、『涅槃經疏』では「此の菩薩は如來の非常非無常を知る。」と有り、如来は非常非無常であることが説示されている。

『涅槃經疏』の記述と『涅槃經玄義』の記述を比較すると、その内容は簡易ではあるが、仏（如来）が非常非無常であるということを説示していることから、両者は同様の内容を説示していると言ってよいだろう。

以上、灌頂が説示した常住の意義について『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』の内容を比較し、説示内容を検討した。

その内容であるが、『涅槃經玄義』と同様に、『涅槃經疏』も智顗の著作に類似した内容が見られることから、『涅槃經疏』も『涅槃經玄義』と同様の傾向が見られると言える。

また、『涅槃經玄義』において説示された常住の意義は、『涅槃經疏』においても同様の内容が説示されているため、常住の意義に限っては、両書には共通事項があるということが可能であると言えよう。

⁷⁹ 『大正』 vol.38,p09 c01-c05

⁸¹ 『大正』 vol.38,p200 b26-b29

第4項『涅槃經疏』における「有る人」の存在

先の章においても述べた様に、『涅槃經玄義』の本文のうち「有る人」という語句で始まる部分は、吉蔵の『涅槃經遊意』のより援用されたことが先行研究において説示されており、灌頂が修訂を行った『法華玄義』をはじめとする智顗の著作においても、吉蔵の著作からの援用と考えられる部分が存在することが指摘されている。そのため、灌頂が筆を執ったものについては、吉蔵著作の影響が存在することを考えなければならないであろう。

ところで、『涅槃經疏』の本文には、『涅槃經玄義』と同様に「有人云」「有人言」という語句で始まる引用部分が複数個所に亘って存在している。

これらの記述は『涅槃經玄義』と同様に、吉蔵の著作の援用が見られる箇所なのであるか。この項では、「有人云」「有人言」という記述のうち、吉蔵の著作との関係が有ると想定される部分について検討を行いたいと思う。

はじめに、「四相品」の解釈部分にある「有る人云わく」の箇所であるが、その内容は以下の様なものである。

又逐三寶次第。初跳喩歸佛。次跳喩歸法。第三跳喩歸僧。具歸三寶乃得無畏。有人云。前是別體三歸。後方是一體三歸。今云不爾。只於此中即是一體三歸。時衆未了。迦葉更問而重顯之。⁸²

(又た三寶の次第を逐わば、初跳は歸佛を喩え、次跳は歸法を喩え、第三跳は歸僧を喩え、具に三寶に歸して乃ち無畏を得。有る人云く、前は是れ別體の三歸、後には方に是れ一體の三歸と。今云わく、爾らず。只だ此の中に於いては是れ一體の三歸なり。時衆未だ了せざれば、迦葉更に問うて而も重ねて之れを顯わすのみ。)

この部分であるが、これは灌頂が大乘『涅槃經』四相品の本文中にある

一切衆生怖畏生死諸煩惱故。故受三歸。譬如群鹿怖畏獵師。既得免離。若得一跳。則喩一歸。如是三跳。則喩三歸。以三跳故得受安樂。衆生亦爾。怖畏四魔惡獵師故。受三歸依。三歸依故則得安樂。受安樂者即眞解脫。眞解脫者即是如來。如來者即是涅槃。涅槃者即是無盡。無盡者即是佛性。佛性者即是決定。決定者即是阿耨多羅三藐三菩提。⁸³

(一切衆生は生死の諸の煩惱を怖畏するが故に、ことさらに三歸を受く。譬えば群鹿が獵師を怖畏し、既に免離を得るが如し。一跳を得るが若きは、則ち一歸に喩う。是の如き三跳は、則ち三歸に喩う。三跳を以ての故に安樂を受くることを得。衆生も亦た

⁸² 『大正』 vol.38,p93 b02-b06

⁸³ 『大正』 vol.12,p636 a07-a15

爾り。四魔なる惡獵師を怖畏するが故に、三歸依を受け、三歸依の故に則ち安樂を得。安樂を受くるとは即ち眞解脱なり。眞解脱とは即ち是れ如來なり。如來とは即ち是れ涅槃なり。涅槃とは即ち是れ無盡なり。無盡とは即ち是れ佛性なり。佛性とは即ち是れ決定なり。決定とは即ち是れ阿耨多羅三藐三菩提なりと。」

という部分に解釈を行った部分である。

灌頂は、四相品の本文中にある、鹿が獵師の罾を避けるための跳躍を、三宝への歸依に喩え、一回目の跳躍を仏への歸依、二回目の跳躍を法への歸依、三回目の跳躍を僧への歸依と解釈し、三宝に歸依することにより無畏を得るとしている。

さらに灌頂は三宝の解釈について、「有る人云わく、前は是れ別體の三歸、後には方に是れ一體の三歸と。今云わく、爾らず。」と説示し、有る人が説示している別體の三宝を「前」、一體の三宝を「後」と捉える解釈を、「今云わく、爾らず。」と述べて疑義を呈している。

灌頂が用いた「別體の三歸」と「一體の三歸」という語句の解釈であるが、吉藏の著作を見ると、『勝鬘寶窟』の本文に次のような記述が見られる。

三者爲免三怖。如鹿爲獵師所逐。得三跳故。則便免怖。衆生爲生死魔所逐。歸依三寶。得免生死怖。今説一體三者。明昔三歸異體は無常。は無常法故非究竟。如涅槃云。如汝父母。各各異故。故は無常。今明一體三。即是常住。以常住故。即是究竟。故明一體也。⁸⁴

(三には三怖を免るるが爲なり。鹿の獵師に逐われる所と爲すも、三跳を得て、故にすなわち怖を免るるが如し。衆生は生死の魔に逐われる所と爲すも、三寶に歸依して生死の怖を免るることを得。今、一體三を説かば、昔の三歸異體は是れ無常、是れ無常法なるが故に究竟に非ず。『涅槃』に云うが如し。汝が父母の如く、おのおの異なるが故に、故に是れ無常なりと。今、一體の三は即ち是れ常住、常住を以ての故に、即ち是れ究竟なることを明かし、故に一體を明かす。)

上に記載した『勝鬘寶窟』の記述は、『涅槃經疏』と同様に大乘『涅槃經』四相品にある、鹿の三跳と三歸の関係について説示したもので、吉藏は三歸の一體と異體について、「一體三を説かば、昔の三歸異體は是れ無常、是れ無常法なるが故に究竟に非ず。涅槃に云うが如し。汝が父母の如く、おのおの異なるが故に、故に是れ無常なりと。今、一體の三は即ち是れ常住、常住を以ての故に、即ち是れ究竟なることを明かす、故に一體を明かす。」と述べて、三歸異體を「昔」で無常、一體三を「今」で常住と解釈していることが

⁸⁴ 『大正』vol.37,p61 a26-b02

引用文中の「は無常」の「是」という部分であるが、『大正』の原文には「法」と有り、『大正』の欄外注記には対校本に「是」という指摘があることから、意味を考慮し、引用文では「是」と改めた。

分かる。

また、『勝鬘寶窟』の別の部分の記述を見ると

問。今明常住一體三歸。爲永廢別體三歸。爲二種合用。答。實中具權實。一體則是實歸。別體此是權歸。須具識之。當時而用。權歸之中。但有權歸。無有實歸。一乘三乘。亦類之。⁸⁵

(問う。今、常住一體の三歸を明かさば、永く別體三歸を廢すと爲すや。二種を合して用うと爲すや。答う。實の中に權實を具す。一體は則ち是れ實歸、別體は此れは是れ權歸なり。須らく具に之れを識り、時に當て用うべし。權歸の中に、但だ實歸有り。實歸は有ること無し。一乘三乗の義、亦た之れに類す。)

という記述が有り、吉蔵は一體三歸と別體三歸の区別について、一體三歸を「實歸」、別體三歸を「權歸」と分け、この両者をその時に応じて用いることを説示している。

このように、『涅槃經疏』と『勝鬘寶窟』の記事は両者ともに四相品の三跳と三歸の関係について解釈したものであるが、両者の差異はどのようなものであろうか。

両者の記述を比較してみると、次のようになる。

| | |
|---|---|
| <p>『涅槃經疏』</p> <p>有人云。<u>前是別體三歸。後方是一體三歸。今云不爾。只於此中即是一體三歸。</u>⁸⁶</p> <p>(有る人云く、前は是れ別體の三歸、後には方に是れ一體の三歸と。今云わく、爾らず。只だ此の中に於いては是れ一體の三歸なり。)</p> | <p>『勝鬘寶窟』</p> <p>今說一體三者。<u>明昔三歸異體是無常。是無常法故非究竟。如涅槃云。如汝父母。各各異故。故是無常。今明一體三。即是常住。以常住故。即是究竟。故明一體也。</u>⁸⁷</p> <p>(今、一體三を説かば、昔の三歸異體は是れ無常、是れ無常法なるが故に究竟に非ず。涅槃に云うが如し。汝が父母の如く、おのおの異なるが故に、故に是れ無常なりと。今、一體の三は即ち是れ常住、常住を以ての故に、即ち是れ究竟なることを明かし、故に一體を明かすなり。)</p> |
|---|---|

⁸⁵ 『大正』 vol.37,p61 b13-b16

⁸⁶ 『大正』 vol.38,p93 b04-b06

⁸⁷ 『大正』 vol.37,p61 a28-b02

| | |
|--|---|
| | <p>一體則是實歸。別體此是權歸。須具識之。當時而用。⁸⁸</p> <p>(一體は則ち是れ實歸、別體は此れは是れ權歸なり。須らく具に之れを識り、時に當て用うべし。)</p> |
|--|---|

この比較例を見ると、『勝鬘寶窟』では、三歸異體を「昔」、一體三歸を「今」と解釈し、一體を實歸、別體を權歸と解釈するのに対し、『涅槃經疏』では、別體三歸を「前」とし、一體三歸を「後」とする解釈に対して、「今云わく、爾らず。」と疑義を向け、一體と別體を区別せず、一體三歸のみ有ることを説示していることが分かる。

「今昔」と「前後」という時間軸を示す語句に差異はあるが、『涅槃經疏』と『勝鬘寶窟』が説示する一體及び別體の三歸の意義は通じており、『涅槃經疏』では「有る人」の説に疑義を向けて、自説を述べるという形式によって記述されている。

「有る人」の説を批判的見地のもとで引用して自説を述べる形式は、『涅槃經玄義』における「有る人」の部分にも見られることが、先行研究において指摘されている。⁸⁹

『涅槃經疏』と『勝鬘寶窟』の記事は、完全に内容が一致するものではないが、内容が通じているため、灌頂が『勝鬘寶窟』の記事を批判的に用いた可能性は存在すると考えなければならないであろう。

次に、『涅槃經疏』の迦葉菩薩品を解釈した部分を見ると、次のような記述がある。

捨戒者捨三有也。第三聞中。云信六部不信六部者。河西云。修多羅。祇夜。毘伽羅。優陀那。伊帝目多伽。優波提舍。此六顯現易解故信。餘六深隱難解故不信。復有人言。但於十二中信六不信六。餘者可見。⁹⁰

(捨戒とは三有を捨つるなり。第三の聞の中、六部を信じ六部を信ぜずと云うは、河西云わく。多羅、祇夜、毘伽羅、優陀那、伊帝目多伽、優波提舍。此の六は顯現にして解し易きが故に信じ、餘の六は深隱にして解し難きが故に信ぜず。復た有る人言わく。但だ十二の中に於いて六を信じて六を信ぜず。餘は見るべし。)

この部分は、灌頂が大乘『涅槃經』迦葉菩薩品の本文中にある

復有二種。一者求戒。二者捨戒。是人唯具求有之戒。不得捨戒。是故名爲戒不具足。

⁹¹

(復た二種有り。一には求戒、二には捨戒なり。是の人は唯だ有を求むる戒を具うる

⁸⁸ 『大正』 vol.37,p61 b15-b16

⁸⁹ 林 (2014,p40) を参照のこと

⁹⁰ 『大正』 vol.38,p207 a12-a16

⁹¹ 『大正』 vol.12,p822 c27-c29

のみにして、捨戒を得ず。是の故に名づけて戒を具足せずと爲すなり。)

という記述の中の「捨戒」という語句の意義について解説したもので、灌頂は捨戒について「三有」を捨てるものと解釈している。

また灌頂はこの部分において、迦葉菩薩品の本文中にある

戒不具足。復有二種。一者善戒。二者惡戒。身口意善。是名善戒。牛戒。狗戒。是名惡戒。是人深信是二種戒俱有善果。是故名爲戒不具足。是人不具信戒二事。所修多聞亦不具足。云何名爲聞不具足。如來所說十二部經。唯信六部不信六部。是故名爲聞不具足。

(戒を具足せず。復た二種有り。一には善戒、二には惡戒なり。身口意が善なるを、是れを善戒と名づく。牛戒、狗戒、是れを惡戒と名づく。是の人深く是の二種の戒に俱に善果有らんと信ず。是の故に名づけて戒を具足せずと爲す。是の人信戒の二事を具えずして、修する所の多聞も亦た具足せず。云何ぞ名づけて聞を具足せずと爲すや。如來が説く所の十二部經にて、唯だ六部を信じて六部を信ぜず。是の故に名づけて聞を具足せずと爲す。)

という記述の中に有る「唯だ六部を信じて六部を信ぜず」という部分の解釈について、河西道朗が説示している、十二部經のうちの「修多羅」「祇夜」「毘伽羅」「優陀那」「伊帝目多伽」「優波提舍」の六部は理解がし易いことから信じられるが、他の六部は奥深い教理であることから理解し難く、信じられないものとする説を説示し、有る人が「唯だ六部を信じて六部を信ぜず」という文言を引用した例が有ることを示し、「餘は見るべし」と述べている。

灌頂が説示した「有る人」の記述と関連する部分であるが、吉蔵の『法華玄論』を見ると次のような記述が見られる。

今所明者依佛口説。初段明乘之權實。後段明身之權實。乘之權實謂究竟乘。身之權實名究竟身。若言乘權實爲究竟。身權實不究竟。是人但信初分經不信後分經故。信不具足。大經云於十二部中唯信六部不信六部。斯言驗矣。⁹²

(今、明かす所は佛の口説に依る。初段は乗の權實を明かし、後段は身の權實を明かすなり。乗の權實は究竟乗と謂い、身の權實を究竟身と名づく。若し乗の權實は究竟なれども、身の權實は究竟ならずと言わば、是の人は但だ初分の經を信じて後分の經を信ぜざるが故に、信具足せざるなり、『大經』に云わく。十二部の中に於いて、唯だ六部を信じ、六部を信ぜずと。斯の言、驗なり。)

⁹² 『大正』 vol.34 p372 b06-b11

『法華玄論』の記述であるが、乗の権実と身の権実と「信」の関係について言及したもので、乗の権実のうち、「実」である究竟身を究竟と言いながら、身の権実の「実」である究竟身を「究竟ではない」と言う者は、初分の経を信じて後分の経を信じていないことから、信を具足していないとし、その根拠として、大乘『涅槃經』の「十二部の中に於いて、唯だ六部を信じ、六部を信ぜず」という部分を引用している。

『法華玄論』の記事の内容は、直ちに『涅槃經疏』と引用・援用関係にあるとは言えないものではあるが、吉蔵は自説の根拠として、大乘『涅槃經』迦葉菩薩品の本文中にある「如來が説く所の十二部經にて、唯だ六部を信じて六部を信ぜず。」という部分を引用している。

これは灌頂が『涅槃經疏』の中で引用した箇所と同じものである。

先にも述べた様に、灌頂は『涅槃經疏』の中で「有る人」について、「復た有る人言わく。但だ十二の中に於いて六を信じて六を信ぜず。餘は見るべし。」と述べ、他にも迦葉菩薩品の記述を引用した例があることを説示している。

この場合は引用箇所が同じであり、灌頂に引用（援用）ではなく記事を紹介する旨が『涅槃經疏』に見られることから、灌頂が具体的な名前を明かさず、「有る人」の名目で吉蔵の『法華玄論』の記事を引用し、引用例を紹介したものと考えられよう。

第4章 智顗と灌頂

第1節 祖述者としての灌頂

第1項 灌頂の行動の理由

灌頂は先の章でも述べた通り、智顗の高弟として智顗の口述を筆録し、著作として体系化し、また智顗が述べることの無かった大乘『涅槃經』に関する著作を残すなど智顗の門弟の中では大きな功績を残している。

この行動は、智顗の教理を継承し護持するという強い意志が存在しなければ、遂行することが出来ないことであるが、作業に取り掛かった灌頂の実際の心境はどのようなものであったのだろうか。

まず、『法華玄義』の「私記縁起」の記述をみれば

幸哉灌頂。昔於建業始聽經文。次在江陵奉蒙玄義。¹

(幸いなるかな、灌頂。昔建業に於いて始めて經文を聴き、次に江陵に在りて玄義を奉蒙す。)

という記述があり、『法華玄義』と『法華文句』の本となる講説を智顗より受けたことを「幸いなるかな」と灌頂は述べている。

次いで、智顗滅後の灌頂の動きの中で、特に智顗と関係する動きについて『隋天台智者大師別傳』の記述から見てみると

國清寺灌頂。私記法華玄初分得十卷。止觀初分得十卷。方希再聽畢其首尾會。智者涅槃鑽仰無所。髣髴龍章未經要妙。深識者自尋。得其門也。²

(國清寺の灌頂、私に記して法華玄の初分十卷を得、止觀の初分十卷を得。方に希くは再び聴き其の首尾を會し畢らんことを。智者の涅槃は、鑽仰する所無く、龍章に髣髴なれども未だ要妙を経めず。深識の者は自ら尋ねて、其の門を得るなり。)

と述べており、とくに「方に希くは再び聴き其の首尾を會し畢らんことを。智者の涅槃は、鑽仰する所無く、龍章に髣髴なれども未だ要妙を経めず。深識の者は自ら尋ねて、其の門を得るなり。」という言葉が発していることから、智顗の説法を再び聞くことを願うと共にその教理の奥深さを称える意志が有ることが窺える。

また、別の部分の記述では

¹ 『大正』 vol.33,p681 a15-a16

² 『大正』 vol.50,p197 b23-b24

灌頂。多幸謬逢嘉運。濫齒輪下十有三年。戴天履地不測高深。以開皇二十一年遇見開府柳顧言。賜訪智者俗家桑梓入道緣由。皆不能識。克心自責微知醒悟。仍問遠祖於故老。即詢受業於先達。瓦官前事。或親承音旨。天台後瑞隨分憶持。然深禪。博慧。妙本靈迹。皆非淺短能知。但戀慕玄風。無所宗仰。輒編聞見若奉慈顏。披尋首軸涕泗俱下謹狀。³ (灌頂、幸い多くも謬て嘉運に逢い、濫に輪下に齒すること十有三年。天を戴き地を履めど高深を測らず。開皇二十一年を以て開府の柳顧言に遇見し、智者の俗家の桑梓入道の縁由を訪うことを賜うも、皆識ることを能わず。克く心に自ら責めて微に醒悟を知る。仍て遠祖を故老に問い、即ち受業を先達に詢う。瓦官の前事は、或いは親りに音旨を承け、天台の後瑞を分に隨て憶持す。然れば深禪、博慧、妙本靈迹は皆淺短能く知るところに非ず。但だ玄風を戀慕し、宗仰する所なし。輒ち聞見を編して慈顔を奉るが若く首軸を披尋し、涕泗俱に下て謹みて狀す。)

とあり、開皇二十一年に灌頂が柳顧言より智顗出家のいきさつを問われて答えられなかった事を切っ掛けとして、故老等を訪ね、智顗の経歴や教理といったものの情報収集や整理を行った旨が説示されている。

智顗の足跡を追う事や教理の整理といった行動であるが、灌頂本人が実行する意志がなければ作業を実際に行う事が出来ず、実際に智顗の言行を筆録したものを披露した時の様子を灌頂本人は「但だ玄風を戀慕し、宗仰する所なし。輒ち聞見を編して慈顔を奉るが若く首軸を披尋し、涕泗俱に下て謹みて狀す。」と述べ、生前の智顗の慈顔を拝する心境に至ったことが説示されていることから、智顗に対する篤い敬愛の念は、智顗存命時と変わらぬものであったと言えよう。

そのため、智顗の弟子と言う自覚ののもとで、師の経歴や膨大な教理の整理を行っていたという事があることから、灌頂自身の言動には偽りがある可能性は低いといえよう。

³ 『大正』 vol.50,p197 c17-c25

第2項 智顓滅後の灌頂の動向

1) 煬帝と智顓

ところで、今までは灌頂自身が智顓に対して、どのような思いを抱き、智顓著作の修訂作業を始めるに至ったかを検討したが、智顓滅後の灌頂は、実際にどのような行動を取り、智顓滅後の天台宗教団を継承し、教団を護持したのであろうか。

この問題について、考えなければならない点は、智顓滅後の教団及び智顓門弟の動向であるが、動向については灌頂が著した『国清百録』にその詳細が記されている。

そのため、この項では、『国清百録』に記されている内容を元に、灌頂及び天台宗教団の動向を検討し、祖述者としての灌頂の姿を窺いたいと思う。

まず祖述者としての灌頂の姿を追う前に、入滅間際の智顓と煬帝の関係を考え、両者の関係が、智顓滅後の灌頂にどのような影響を及ぼしたかを考えたい。

『国清百録』の記事をみると、「遺書與晋王第六十五」という部分に、智顓が煬帝に与えた遺言として、次のような内容が記されている。

而年既西夕恒惜妙道。思值明時願逢外護。初蒙四事既勵朽年。師與學徒四十餘僧。三百許日於江都行道。亦復開懷待來問者。儻逢易悟用答王恩。而不見一人求禪求慧。與物無縁頓至於此。謬當信施化導無功。此三恨也。⁴

(而して年既に夕にして恒に妙道を惜しむ。明時に値わんと思ひ、外護に逢わんと思ふ。初めて四事を蒙り既に朽年を勵す。師と學徒四十餘僧、三百許りの日を江都に於いて行道す。亦た復た懷を開きて問者が來たるを待ち、儻し易悟に逢ひ用いて王の恩に答えんとす。而れど一人も禪を求め慧を求むるを見ず。物と縁なく頓くも此に至る。謬りて信施に當り、化導の功無し。此れ三の恨なり。)

この記事は、智顓が煬帝に与えた遺言の手紙の一部分であるが、智顓はこの手紙の中において、煬帝から受けた供養の恩に報うために化導を行ったが、化導した者の中から禪定や智慧を求める者が一人も出ることがないという結果となり、そのことについて悔いていることが分かる。

また、「遺書與晋王第六十五」の別の部分には

於荊州法集。聽衆一千餘僧。學禪三百。州司惶慮謂乖國式。豈可聚衆用惱官人。故朝同雲合暮如雨散。設有善萌不獲増長。此乃世調無堪。不能諧和得所。五恨也。⁵

(荊州の法集、聽衆は一千餘僧、學禪は三百。州司は惶慮して國式に乖くと謂う。豈に衆を聚めて官人を惱ますことを用うべきや。故に朝には同じて雲合するも暮れには雨散するが如し。設い善萌有れども増長することを獲ず。此れ乃ち世を調するに堪える

⁴ 『大正』 vol.46,p809 c16-c21

⁵ 『大正』 vol.46,p809 c25-c29

こと無く、諧和を得ること能わず。第五の恨とする所なり。)

とあり、荊州にて行われた法会が官人（役人）によって中止に追い込まれたことから、善根が芽吹いてもこれを育てることが出来ず、世を調える事が出来ない結果となった事を智顗自身が後悔している記述がある。

この「遺書與晋王第六十五」の二つの記述であるが、山内舜雄氏は智顗と煬帝の関係を視点として、この記事に対して次のような見解を示している。

たとえ後年の同想であるとはいえ、かかる悲劇に終つたこの法會への彼のはげしい憤りが察しられるのである。晋王に與えた遺書の一節であるがゆえに異様にさえ感じられる。江南佛教徒への不当な政治的壓迫にも屈せず、熱心に化導にはげむ求道者としての智顗の姿を、われわれはそこに見出さざるをえない。このように、兩者の交渉は表面上の儀禮的丁寧さを取除いてみると、舊陳佛教界を代表する政治的抵抗と共に智顗自身の宗教的立場からのプロテストが、さうとう露骨に現われてくる。⁶

山内氏は智顗を「南佛教徒への不当な政治的壓迫にも屈せず、熱心な化導にはげむ求道者」として扱い、必ずしも煬帝に対して従順な態度を見せるわけではなく、智顗自身の宗教的立場に基づき、抗議（プロテスト）の意を示しているとの見解を示しており、この指摘を鑑みれば、最晩年の智顗の心中には煬帝への批判的意識が存在していたと考えることも出来る。

しかし、『国清百録』の「遺書與晋王第六十五」には次のような記事も見られる

貧道灰壤雖謝。願留心佛法。詢訪勝德。使義門無廢。深窮佛教。治道益明。遍行遍學。是菩薩行。如來滅度法付國王。貧道何人慧門憑委。欣然就盡沒有餘榮。但著述延歲。文義不同。悵然自慚。生來所以周章者。皆爲佛法。爲國土。爲衆生。今得法門仰寄三爲具足。六根釋矣。命盡之後。若有神力。誓當影護王之土境。⁷

(貧道、灰壤に謝すと雖も。願わくは心を佛法に留め、勝德を詢訪し、義門をして廢すること無かれ。深く佛教を窮め、道を治めることますます明らかなり。遍く行じ、遍く學ぶは是れ菩薩行なり。如來は滅度して法を國王に付す。貧道、何人に慧門を憑委す。欣然として盡に就き、没しても餘榮有り。但だ著述は歳延びて文義は不同なれば、悵然として自ら慚す。生來の周章の所以は、皆佛法の爲、国土の爲、衆生の爲なり。今、法門を仰ぎ寄せ三爲を具足することを得るも、六根は釋けるのみ。命盡きるの後、若し神力有らば、誓って當に影より王の土境を護らん。)

⁶ 山内 (1957,p137)

⁷ 『大正』 vol.46,p810 a14-a21

この記事には、「深く佛教を窮め、道を治めることますます明らかなり。遍く行じ、遍く學ぶは是れ菩薩行なり。如來は滅度して法を國王に付す。」という記述があり、煬帝に仏法を付すことを想定させる言葉が用いられている。

また、この記事には「若し神力有らば誓って當に影より王の土境を護らん。」という記述が見られ、智顗自身が滅した後も煬帝を守護しようとする意志を示していることが分かる。

また、「遺書與晋王第六十五」の最後の部分には

王秉國法。兼匡佛教。有罪者治之。無罪者敬之。起平等不可思議心。則功德無量。此等之事本欲面諮。未逢機會。奄成遺囑。亦是爲佛法。爲國土。爲衆生。若能留心功德仰賽。臨命口授。言盡力窮。期迫戀多知。復分說大善知識。菩提爲期。沙門某。開皇十七年十一月。

(王は國法を乗り、兼ねて佛教を匡す。罪有る者は之を治し、罪無き者は之を敬う。平等不可思議の心を起こさば、則ち功德は無量なり。此等の事は本より面諮を欲するも、未だ機會逢わず。奄に遺囑を成す。亦た是れ佛法の爲、國土の爲、衆生の爲なり。若し能く心に留らば功德に賽い仰がん。臨命の口授、言盡きて力窮まる。期、迫りて多くの知戀し。復た大善知識を分別するは、菩提を期するが爲なり。沙門某。開皇十七年十一月。)

という記述が有り、智顗は遺言として、國法を守ると共に仏法を助け、平等不可思議の心を起こすのであれば、その功德は無量であることを述べ、直接面會することを以てこれらの事を伝えることを望むも、機会を逸したこと、遺囑を成すという旨の内容を述べている。

これらの記事に共通する内容であるが、その内容は、智顗の遺言として煬帝に仏法を遺囑するという旨の内容である。

遺言を託された煬帝であるが、先行研究において、煬帝には熱烈な仏教信仰者としての一面と、王位の篡奪を試みる野心家という二つの性格が存在するという指摘と⁸、仏教への信仰のもと、隋王朝の永続を願う姿があることが指摘されている。⁹

『国清百録』の記事や、先行研究によって指摘された煬帝の性格を合わせて考えるならば、先にも述べた様に、必ずしも智顗は煬帝の行動を肯定的に捉えてはいないが、仏教信仰者としてはその態度を完全には否定しておらず、遺言の一つとして仏法の遺囑を残している。

そのため、智顗の心中は煬帝の姿勢に対して完全には同意できず、複雑な心持のもとで煬帝に接し、遺言を述べたという事ができよう。

このように、複雑な胸中のもとで煬帝に接していた智顗であったが、その姿を智顗の側で見ていた灌頂は、智顗滅後の天台宗教団を継承し、どのように煬帝に接していたのであろうか。

⁸ 塚本 (1953,p11)

⁹ 山崎 (1953,p150-151)

2) 灌頂と煬帝

『国清百録』卷三には、智顗が煬帝に宛てた遺言を始めとして、天台宗教団（智顗・灌頂・智越）と煬帝の交渉に関する記述が大部分を占め、特に第六十五の遺書與晋王から第八十七の表国清啓の部分には、智顗滅後の教団と煬帝との間にあった交渉の詳しい状況が記載されている。

従って、智顗滅後の天台宗教団と煬帝との交渉や関係を知るには、卷三の記述を検討する必要がある。

この部分では『国清百録』卷三の記述を中心として、智顗入滅後の灌頂を含めた天台宗教団と煬帝のとの交渉過程および関係について検討したい。

1. 智顗入滅直後の灌頂と煬帝

智顗入滅直後の灌頂と煬帝の行動であるが、第六十六に次のような記述が有る。

菩薩戒弟子總持稽首和南。先師天台智者内弟子灌頂普明至。奉接十七年十一月二十一日 遺書七紙。手迹四十六字。并淨名義疏三十一卷。犀角如意蓮華香鑪等。跪對修讀摧振于心舍利儼然德音具在。迦葉狼跡身證。遙追曇光。天台安禪近躡誠復。如來雙林四部號慟。而涅槃遺教法更殷重。況乎五百歳後。四依拯溺深順佛旨。居世同凡將欲泥洹。現希有事。五品十信已自。皎然彌陀觀音親來接引。去德茲永乃增悲戀。追悟今生還慶夙稟。所恨淨名經疏。不重親承。由冀尋研用補咎悔。追惟。障惱現機未發。逖聽前聞亦有成就。非徒 悟有淺深。抑又時或早晚。佛滅度後得聖巨多。道耀他方冥來曉示。再思即世忽奉大師。良由宿縁積曾親近。愛覃來命必垂影響。不捨本誓筆迹具存。是用歸誠憑靈戒懇。跪受經 疏如意香鑪。虔禮西方心口相誓。手探卷軸最後殷勤。¹⁰

（菩薩戒弟子の總持、稽首して和南す。先師天台智者の内弟子灌頂と普明が至り、十七年十一月二十一日に遺書七紙、手迹四十六字、並びに淨名義疏三十一卷。犀角如意蓮華香鑪等に接し奉る。跪對して讀み修めれば心は摧振し、舍利は儼然として德音は具に在り。迦葉の狼跡の身證は、遙かに曇光を追う。天台は禪に安んじ、近くは誠に躡く。復た、如來の雙林に四部は號慟し、而して涅槃の遺教の法は更に殷重す。況や五百歳の後をや。四依の 拯溺は深く佛旨に順い、世に居して凡と同ずるも將に泥洹せんと欲して希有の事を現ず。五品十信自ら已まり、彌陀觀音は親しく來りて接引すること皎然なり。徳去りて茲に乃ち悲戀を増す。悟りを追いて今生は還て夙に稟くることを慶ぶ。恨む所は『淨名經疏』を重ねて親しく承たまわらず。由て尋研し用て咎悔を補うを冀うも、障惱を追惟して機を現ずること未だ發せず。逖か前に聴き、亦た聞くも成就すること有れば、徒に悟に淺深は有るに非ず。抑も又時或いは早晚の佛の滅度の後に聖の巨多を得、道は他方を耀して冥より來り曉を示すも、再び即ちに世を思うや。忽いに大師に奉るは良に宿縁に由り、曾ては親近を積む。愛は來命に覃び、必ず影響を垂れて本誓を捨てざるは

¹⁰ 『大正』 vol.46,p810 c08-c25

筆迹に具に存す。是れ誠に歸する用て靈戒を懇として憑むなり。跪きて經疏と如意香壺を受け、虔しく西方を禮して心口に相い誓い、手に卷軸を探りて最後まで殷勤とす。)

この部分には、灌頂と普明が智顗の遺言書と遺品を携えて煬帝の元へ赴き、煬帝に対して直接智顗の遺言書や維摩經疏、遺品である犀角如意蓮華香壺が手渡されたことが記されている。

灌頂と普明から智顗の遺品を手渡された煬帝であるが、『国清百録』の本文上には、生前の智顗の遺徳を称え、さらに遺言に随順する意志が有ったことが記されている。

特に煬帝の心情に関わる記述に注目すれば「先師天台智者の内弟子灌頂と普明が至り、十七年十一月二十一日に遺書七紙、手迹四十六字、並びに淨名義疏三十一卷。犀角如意蓮華香壺等を接し奉る。跪對して讀み修めれば心は摧振し、舍利は儼然として德音は具に在り。」という記述と「跪きて經疏と如意香壺を受け、虔しく西方を禮して心口に相い誓い、手に卷軸を探りて最後まで殷勤とす。」という二つの記述が有る。

そのため、灌頂と普明が教団側の使者として煬帝の元へ赴いて遺言に指定された遺品の受け渡しを行ったこと、それを受け取った煬帝の態度と発言から考えれば、煬帝の抱く智顗に対する信順の意は、深いものであったと推察することが出来よう。

また、第六十六の別の部分を見ると、煬帝の態度を示した記述として、次のようなものがある。

僧有罪治無罪平等。切以涅槃羯磨。經有誠文。正論治國。金光明品。住持三寶弗敢墜失。又令加修慈心。撫育民庶犬馬識養人。豈忘恩。蓋聞。外書爲教仁尚恕物。内典居宗大慈爲首。在文雖異詣理實同。不有君子其能爲國。不有菩薩豈濟含生。又以僧未貫籍許其出首適奉詔書。冥符來及見機而作。所謂後天而奉天時。¹¹

(僧は罪有らば治め、罪無くば平等とするは、切に涅槃羯磨を以てす。經の誠文有り。正しく國を治めること、金光明品に論ず。三寶に住持して敢えて墮失することなけし。また、加えて慈心を修し民庶を撫育せしむ。犬馬も養う人を識る。豈に恩を忘るるや。蓋し聞く。外書は教を仁と爲して、物を恕すと尚ぶと。内典は宗に居して大慈を首と爲す。文在りて異なると雖も理に詣れば實は同じなり。君子有らざれば其れ能く國と爲らず。菩薩有らざれば豈に含生を濟せず。また僧を以て未だ貫籍にあらずは其の出首を許し、適に詔書を奉る。冥符より來及し、機を見て作したまえ。所謂、天に後れて天の時を奉ずるなり。)

この部分の記述には、「經の誠文有り。正しく知國を論ず。金光明品に、住持三寶は敢えて墮失することなけし。また、加えて慈心を修し民庶を撫育せしむ。犬馬も養う人を識る。

¹¹ 『大正』 vol.46,p811 a24-b02

豈に恩を忘るるや。」という記述があり、煬帝が生前の智顗より受けた恩を忘れることは無いと言う意思表示が示されていることが分かる。

また、第六十五の最後の部分には

切願興迎一到江陽。還入禪衆。道俗接足人神頂禮即當奉送。復彼山龕庶藉瞻仰。能開心目。深願道力不孤。所請雖厚恩申報。具在願文而實宜加護。實須酬仰。二僧今返輕奉 報書。遠拜靈儀心載嗚咽。謹和南。開皇十八年正月二十日。¹²

(切に願わくば輿をもて迎えて江陽に一到せんことを。禪衆に還入し、道俗は接足して人神は頂禮して即ち當に奉送し、彼の山の龕に復すべきや。庶くは瞻仰に籍り、能く心目を開きて深く道力を願い、請う所に孤かず。ただ厚恩に申し報えるなり。具に願文在り。實に加護を宜べ、實に酬仰を須いるなり。二僧は今返りて軽やかに報書を奉る。遠くより靈儀を拜し、心より嗚咽を載すものなり。謹みて和南す。開皇十八年正月二十日。)

この部分の記述には「庶くは瞻仰に籍り、能く心目を開きて深く道力を願い、請う所に孤かず。ただ厚恩に申し報えるなり。具に願文在り、實に加護を宜べ、實に酬仰を須いるなり。」という記述が有り、特に「ただ厚恩に申し報えるなり。」と述べて、重ねて智顗に対する報謝の意を示している。

この第六十六であるが、煬帝が認めた書状を記述した章であり、その章(書状)の中で煬帝は幾度となく智顗に対する信順の意を示されている。

第六十六以降の章でも、煬帝からは、智顗に対する追悼の文や国清寺の寄進や智顗の靈龕に敬意を示した書状が送られ、それに対して智越を代表名とした礼状のやりとりが巻四の第九十三勅造國清寺碑文まで続くことから、煬帝が生前の智顗に向けた信順の意は智顗入滅後も変化は見られなかったと考えて良いだろう。

2) 智顗入滅以降の灌頂と煬帝

ところで、今までは智顗入滅直後の煬帝と灌頂の動向について検討していたが、智顗入滅直後の灌頂の動向は、智顗の遺品を携えて煬帝の元へ向かうことが記されているのみで、それ以外の動向は記されていない。

『国清百録』には智顗入滅以降の煬帝や天台宗教団の動向についても記載されていることから、智顗入滅以降の灌頂の動向が記載された部分を検討し、灌頂と煬帝の関係を検討したいと思う。

はじめに、『国清百録』の「僧使對皇太子問答第七十四」の記述を見ると、智顗滅後に生じた靈異と、それに対する灌頂と煬帝側との問答の様子を明かした部分があり、その記述は次のようなものである。

¹² 『大正』 vol.46,p811 b07-b13

仁壽元年十一月初三日。右庶子張衡宣令。僧使灌頂智瓌進內齋。令旨。自問先師亡後有何靈異。對云。先師以開皇十七年十一月二十四日。結跏趺坐遷神入滅。到十八年四月十六日。衆於初夜各就繩床。方欲攝念。僧名道修。見先師。服本衣裳。手提竹杖。從西戸入倚望。少時從東戸出。道修驚起奉拜。拜訖隱形。闔衆問修。何意搔擾。修具說因緣。衆共悲歎。(中略) 令旨云。大異。弟子欲開龕墳。經論有開法不。對云。灌頂闇短未知餘經論。伏聞法華經說。釋迦如來自以右手開多寶塔戸。八部覩見全身。令旨欲開龕墳。深會經教。門人違離既久。又覩奇特瑞相。此乃顯顯如饑如渴。若蒙開顯重拜尊靈。畢命何恨因流淚 嗚咽。令旨云。可與使人。還山設齋開。竟兩師還更來。勿辭辛苦。對云爾。¹³

(仁壽元年十一月初三日。右庶子の張衡が宣令し、僧使の灌頂と智瓌は内齋に進む。令旨、自ら問うに先師の亡き後、何ぞ靈異有るや。對えて云く、先師は開皇十七年十一月二十四日を以て結跏趺坐し、神を遷して入滅す。十八年四月十六日に到り、衆は初夜におのおの繩床に就き、方に念を攝せんと欲す。道修と名づく僧、先師を見る。本の衣裳を服し、手に竹杖を提げ、西の戸より入りて倚望し、少時に東の戸より出ず。道修、驚起して拜し奉るも、拜し訖るや形を隱す。闔ての衆は修に、何なる意をもて搔擾するやと問う。修、具に因縁を説かば衆は共に悲歎するなり。(中略) 令旨云く、大いなる異なり。弟子、龕墳を開かんと欲す。經論に開法有るや不や。對えて云く。灌頂、闇短にして未だ餘の經論を知らず。伏して『法華』の經説を聞くに、釋迦如來は自ら右手を以て多寶塔の戸を開き八部は全身を覩見す。令旨は龕墳を開かんと欲す。深く經教を會すべし。門人は違離して既に久しく、また奇特の瑞相を覩る。此れ乃ち顯顯たること饑の如く渴の如し。若し開顯を蒙り重ねて尊靈を拜さば、命畢りても何ぞ恨むや。因って涙を流し嗚咽す。令旨、云く。使人と山に還るべし。齋を設けて開かん。兩師、還り竟りて更めて来るべし。辛苦を辭すること勿れ。對えて云く、爾り。)

この記事は、智顗入滅後の開皇十八年四月十六日に、国清寺の僧の一人であった道修と言う者が、初夜の時間に智顗の姿を目撃するという靈異があったことから、智顗の龕墳を開くに当たり、張衡と灌頂の交渉について記したものである。

この記事の中において注目すべき点であるが、張衡は灌頂に対して、智顗の龕墳を開きたいと言う意志を示し、その為の法が經及び論の中に存在するかという問いを向け、それに対して灌頂は、『法華經』に説示されている釈尊と多宝塔の關係を以て回答を示している点である。

両者の交渉の中で、灌頂は教学的見地のもとで張衡に対して回答を行い、それに対して張衡は「使人と山に還るべし。齋を設けて開かん。兩師、還り竟りて更めて来るべし。」と述べ、灌頂と智瓌と共に天台山に赴き、齋を設けて供養を行う意志を示している。

¹³ 『大正』 vol.46,p812 c10-p813 a22

この部分においては、張衡が明確に灌頂の見解を讃嘆もしくは肯定する表現は見られないが、灌頂と智顗と共に天台山へ向かい、斎の供養を行う意志を見せていることから、張衡の行為は、智顗の高弟である灌頂の見解を信頼し、それに同意をした上のことであると考えることが出来よう。

また、智顗を巡る灌頂と張衡の交渉の記述を見ると、『国清百録』の「皇太子弘浄名疏書第八十一」の部分に以下の様な記事がある。

右庶子張衡宣令。慧日道場僧。慧莊法論二師。於東宮講浄名經。全用智者疏判釋經文。一日兩時躬親臨聽。令楊州總管府。遣參軍張諧到天台。有諳委智者法華義者一人。仍齎疏入京使到寺。寺差灌頂隨使應令。疏到付司繕寫。寫竟付灌頂校勘。勘訖入宮受持。右庶子張衡宣令。引灌頂入辭面奉。仁壽二年八月十八日令旨云。弟子重先師法門。故相勞苦。師亦須爲法勿以爲辭。今遣大都督段智興送師還寺。爲和南大衆。好依先師法用行 道勿損風望也。¹⁴

(右庶子の張衡、宣令す。慧日道場の僧、慧莊と法論の二師は東宮に於いて浄名經を講ずるも、全て智者の疏を用て經文を判釋す。一日兩時に躬しく臨んで聽す。楊州總管府より參軍の張諧を遣わして天台に到らせ、智者の法華の義を諳委する者一人有らば、仍ち疏を齎して京に入らしめと。使、寺に到りて寺より灌頂を差し、使に隨て令に應ず。疏、到りて司に付し繕寫す。寫し竟りて灌頂に付して校勘し、勘え訖りて宮に入れて受持す。右庶子の張衡、宣令し灌頂を引き入れ面奉して辭ぐ。仁壽二年八月十八日なり。令旨に云く。弟子、先師の法門を重んずるが故に相い勞苦す。師も亦た須く法の爲に、以て辭を爲すこと勿れ。今、大都督の段智興を遣して師を送り寺に還し、大衆に和南を爲す。好く先師の法に依て行道を用い風望を損なうこと勿れ。)

この記事は、慧日道場の僧である慧莊と法論が東宮において『維摩經』の講説を行った際に、両者が智顗の著した注釈書を用いていたことが記されており、この講説を聞いていた皇太子（煬帝）が、智顗の『法華經』解釈に通じた者が居るならば、經疏を持参して京に入らしめるようにと命じ、その命を受けた使者の要請に応じた灌頂が經疏を持参し、自らが持参した經疏の写本の校合を行ったことが記載されている。

この時の灌頂の行動であるが、灌頂は皇太子の使者として自らの元に赴いた楊州總管府の張諧の要請に応じ、智顗が著した經疏を持参して京に向かい、官人が書写した經疏の写本の校合を行ったと言うものである。

經疏の持参や写本の校合と言った灌頂の行動の要因となったのは皇太子（煬帝）の命であるが、これは皇太子ないし使者を務めた張諧が、灌頂を「智顗の教説を正確に理解・継承している」と認識し、灌頂の見識について信頼をしていなければ、起こり得ないことであろう。

そのため、煬帝を始めとする隋王朝の人間は、灌頂を「智顗の教理を正確に理解し、継承

¹⁴ 『大正』 vol.46,p814 c10-c20

した智顗の祖述者」と見做し、灌頂の見解を信賴していたと考えられるのである。

3) 灌頂と煬帝の関係

ところで、先に最晩年の智顗と煬帝の関係について、『国清百録』をもとに検討し、智顗が必ずしも煬帝の行動を肯定していなかったことを述べた。

両者の関係を智顗の侍者を務めながら垣間見る立場であつたであろう灌頂は、智顗の滅後に天台宗教団を代表する立場とし、煬帝及び隋王朝と交渉するにあたり、どのような態度をとっていたのであろうか。

灌頂は智顗滅後に「日嚴寺の諍論」が原因となり、各地の流浪する状況に追い込まれたことは先にも述べたところであるが、この日嚴寺の諍論と煬帝の関係について、平井俊榮氏は次のような見解を示している。

灌頂が長安に入って、それは多分日嚴寺であろうが、三年間止住したのであろうことは、『涅槃經玄義』の述懐に、続いて「日嚴に諍論し、追われて咸陽に入り、桃林の水に値い」さらに「又、巫を爲すものに讒せられて、收められて幽薊に往く」と称していることから、おおよそ推測されるところである。灌頂は、長安日嚴寺における諍論に敗れ、追放されて、渭水を渡って咸陽に入り、さらに桃林（河南省）に逃れ、三たび讒訴せられて、幽薊（河北省）へ難を避けているのである。仁寿二年八月十八日の令旨を奉じ、栄光のうちに天台山へ帰山した『国清百録』の記す灌頂像とはうらはらに、ここには日嚴寺の諍論に敗れ、落魄流浪のうちに、余を逃れる姿が、灌頂自らの告白として述懐されているのである。¹⁵

平井氏の見解であるが、『涅槃經玄義』において灌頂自らが記している「日嚴寺の諍論」の結果、長安を追放される結果となり、さらには各地を流浪する方向へと追い込まれたというものである。

また、池田魯参氏は「日嚴寺の諍論」について

『国清百録』の記録が終る四十六歳以後の灌頂の事跡はほとんどわからないが、恐らくほどなくして『涅槃玄義』の自伝で漏らしている「日嚴寺の諍論」に巻き込まれ、あらぬ嫌疑をかけられたかして、各地を流浪するようなことをよぎなくされるのである。そのわだかまりも、五十一歳のときに、第一回の高句麗討伐に出兵した煬帝が涿郡まで灌頂を呼び出したことにより、このときの両者の会見によって解けたものと思われ、灌頂は国清寺に戻ったのである。¹⁶

¹⁵ 平井（1985,p69）

¹⁶ 池田（1997,p40）

と述べ、灌頂は「日嚴寺の諍論」をきっかけとして煬帝の間にわだかまりが生じたが、611年の高句麗討伐の時にはそのわだかまりが解消したという見解を取っている。

池田氏が述べる所の煬帝が灌頂を呼び出したという出来事であるが、『續高僧傳』に

大業七年。治兵涿野。親總元戎。將欲蕩一東夷。用清文軌。因問左右。備叙軒皇。先壯阪泉之戮暴。後歎峒山之問道。追思智者。感慕動容。下勅迎頂。遠至行所。引見天辰。叙以同學之歡。又遣侍郎吳旻送還台寺。¹⁷

(大業七年、涿野に治兵し、みずから元戎を總ず。將に東夷を蕩一し、用て文軌を清めんと欲す。因て左右に問い、軒皇を備叙す。先ず阪泉の戮暴を壯んとし、後に峒山の問道を歎じて、智者を追思し、感慕動容す。勅を下して頂を迎え、遠く行所に至り、天辰に引見して、叙するに同學の歡を以てす。又た侍郎吳旻をして台寺に送り還らしむ。)

という記述があり、池田氏が指摘するように、涿郡に滞在していた煬帝が灌頂を現地へ呼び出し、灌頂の帰路の際には煬帝が灌頂へ侍者を同伴させ、天台山まで送ったという出来事が記載されている。

この記事にある灌頂と煬帝の両者の行動であるが、煬帝の行為は灌頂と和解していなければ、煬帝が侍者を灌頂につけるとはいえないであろう。

そのため、必ずしも煬帝と灌頂は良好な関係ではない時期が有り、そこから和解に至ったと考えられよう。

また灌頂と煬帝の関係について、佐藤哲英氏は

智顗と晋王との結びつきには、その出發に於いて政治的意圖がないようでなかつたが、菩薩戒を受けてからの両者の関係は實にこまやかでお互に深い敬愛と信賴で結ばれていったようである。従つて智顗の遺書に示された數々の依嘱も、晋王は悉くこれを果たそうと誓い、またこれを實行して來たのである。然るに智顗なき後の天台教團では、大檀越たる晋王との関係に罅が入ることは教團を窮地に陥し入れることになるので、どうすれば晋王の關心をつなぎとめるかに、並々ならぬ苦心が拂われたことは想像に難くない。¹⁸

と述べ、智顗滅後の教團を維持するために、灌頂は煬帝の關心を繋ぎとめる為に苦心を払い、煬帝との関係が悪化しないようにしていた、という見解を示している。

また佐藤氏は、智顗滅後に行われた煬帝の複数回に亘る寄進行為について

¹⁷ 『大正』 vol.50,p584 c15-c20

¹⁸ 佐藤 (1961,p70-71)

また、天台教団としては、晋王の莫大な財施によつて伽藍は造営されたが、これが維持経営のための少なからぬ資助が晋王より引續き得られる道が開かれたものとして、仁壽元年の開龕は重要な意味をもつのである。それにしても、灌頂と智顗が果たした外交的手腕は驚嘆に値するものがある。¹⁹

と述べ、煬帝が行った天台宗教団へ莫大な寄進や供養が智顗滅後の教団を支え、その一例として『国清百録』の「僧使對皇太子問答第七十四」にある、智顗の靈龕を開く際の交渉を例に挙げ、煬帝の関心を引き付けた灌頂と智顗の交渉手腕を評価している。

以上のことから、平井氏をはじめとする先行研究の指摘内容や『国清百録』の記載内容を踏まえて考えるならば、灌頂と煬帝の関係は日嚴寺の諍論をきっかけとして必ずしも良好な関係が継続していた状態とは言えなかったことや、煬帝側が灌頂を「智顗の教学の継承者」と見てその見識を信頼しながらも、灌頂を始めとする天台宗教団は、教団維持のために煬帝との関係を崩さぬように細心の注意を払っていたと言える。

それは、智顗滅後の天台宗教団を維持するうえで、煬帝の寄進や供養が大きな力となっていたことから、灌頂を始めとする智顗の遺弟は、もはや煬帝の関係を崩すことが出来ない状態になっていたとも言えよう。

第3項 灌頂に対する扱いと評価

1) 近代までの灌頂の評価

今までは、智顗滅後に灌頂自身が周囲からどのような扱いを受け、また灌頂自身が煬帝とどのような関係を結んでいたことを検討していた。

灌頂の滅後、智顗の教学および天台宗は中国を超えて日本にまで波及する結果となったが、灌頂滅後の天台宗の人間を含め、灌頂以降の時代の者たちは灌頂の行動については如何なる評価をしていたのであろうか。

初めに灌頂が滅して三十余年をへて編纂された經典目録である『大唐内典録』を見てみると、灌頂撰の文献に関する記述の中に次のような記述がある。

右十三卷天台山國清寺沙門。釋灌頂撰。頂即智者之猶子也。²⁰

(右の十三卷は天台山國清寺沙門、釋灌頂の撰。頂は即ち智者の猶子なり。)

この記述は、『隋天台智者大師別伝』や『国清百録』といった灌頂が著した計十三巻の著作のことを示したもので、この部分において灌頂は智顗の「猶子」という表現をもって扱われている。

¹⁹ 佐藤 (1961,p71)

²⁰ 『大正』 vol.55,p284 b27

この「猶子」という語句の意味であるが。本来は養子などの意味として用いられる言葉であり、『大唐内典録』の中では、本来師弟関係である智顗と灌頂を示す言葉として「猶子」という表現が用いられている。

智顗と灌頂は仏道における師弟であることから、血縁関係は存在しないが、師弟関係を疑似親子関係になぞらえ、それを「猶子」の語を以て表現し、灌頂を血縁関係のない智顗の後継者と表現した可能性も考えられよう。

次に灌頂滅後百年余年後に、湛然が著した『止観輔行傳弘決』の記述をみると

私諮下重釋。謂。章安面於大師親重諮決。若諸文中直云。私謂。是滅後述己。初文即是述己問也。²¹

(私に諮て下を重ねて釋す。謂く。章安は大師のもとに於いて親しく重諮して決す。諸文の中に直に云うが若し。私に謂く、是れ滅後に己から述ぶ。初の文は即ち是れ己から述ぶる問いなり。)

という記述がみられる。

この部分は湛然が『摩訶止観』のある部分を解釈するにあたり、解釈の対象とした本文は灌頂が智顗より直接伺ったものであると記し、特にこの部分において、灌頂と智顗の面談について湛然は、「親しく」という表現を用いて両者の関係を表現している。

「親しく」という語句と意味を考えた場合、湛然は、灌頂が智顗と直接対面して講説の確認をすることが出来る間柄であり、いわば湛然が両者の師弟関係は密接なものであったと見ていた言う事もできよう。

また別の視点でみれば、湛然の師は中国天台宗第五祖の左溪玄朗であり、灌頂とは法脈関係にあたることや、湛然の活動した時期は灌頂の没後百年と時代を大分経ているが、湛然自身が灌頂と智顗の師弟関係を、智顗の他の弟子と比較して特別な関係であったという認識をしていたと想定したと考えることもできよう。

そのため、智顗を実質的な初祖とする中国天台宗教団は、灌頂を智顗の後継者として伝承していた可能性も存在するとも言える。

また、湛然以降に教理を継承した中国天台宗の者には、宋代の山家派の知礼(960-1060)や山外派の智圓(976-1022)などがいるが、彼らの見解を見てみると、知礼の『四明十義書』には

²¹ 『大正』 vol.46,p256 c05-c08

乃以涅槃玄無觀心文例。除此文。斯亦不知說授著述時節。故謬例之也。且此玄觀心。乃是大師講時。訓衆策修之語。當時既說。録者豈敢違之。若大經玄義。是章安於大師滅後私製。既已結集。諸部玄義各有觀心一科。後代講者。必合例知。故可影略。²²

(乃ち涅槃玄に觀心の文無きの例を以て、此の文を除く。斯ち亦た著述の時節に授かりて説かれるを知らず。故に謬て之を例するなり。且に此の玄の觀心は、乃ち是れ大師が講じし時に、衆を訓じて修を策するの語、時に當り既に説く。録者豈に敢えて之を違うるや。大經の玄義の若きは是れ章安が大師の滅後に私に製するも、既に結集し已る。諸部の玄義は各の觀心の一科有り。後代の講者、必ず例を合わせて知れ。故に影略すべし。)

という記述がある。

知礼は『涅槃經玄義』の本文について、『涅槃經玄義』における觀心の部分は、その本文の中に説示はないが、觀心に関する部分は、既に智顗から灌頂へ説かれていたという旨が説示されている。

知礼のこの認識は、灌頂が智顗より口伝を以て觀心の教説を受けていたというものであり、知礼は灌頂のことを、智顗より口伝をもって教理を受けられる間柄、いわば智顗の高弟として特別な位置にあった先師という認識を抱いていた考えることは可能であろう。

知礼を批判する立場にあった智圓の見解を見ると、『維摩經略疏垂裕記』には

章安地名。諱灌頂。後學尊崇故。指其所生之處以召之。然大師辨才雲行雨施。能受。能記唯章安一人。故諸部言教。悉章安結集潤色也。²³

(章安は地名、灌頂は諱なり。後學が尊崇する故に、其の所生の處を指すを以て之を召す。然るに大師の辨才は雲行きて雨を施す。能く受け、能く記すは唯だ章安一人のみ。故に諸部の言教は、悉く章安の結集にして潤色なり。)

という記述がある。

この記述では、章安という語句の由来を説示する理由を「後學が尊崇する故に」と述べ、智顗と灌頂の関係については「大師の辨才は雲行きて雨を施す。能く受け、能く記すは唯だ章安一人のみ」と述べて、灌頂のみが智顗より受けた講説をよく理解し、筆録したとして、灌頂の突出した才能を強調している。

従って、智圓は灌頂に対しては好意的な評価を抱いていたと言えよう。

次に、日本天台宗における灌頂の評価を見てみると、その祖である伝教大師最澄の著作を見ると、『天台法華宗學生式問答卷第五』に

²² 『大正』 vol.46,p845,a09-a16

²³ 『大正』 vol.38,p714 b16-b19

問。若授菩薩別立大乘類。其菩薩戒師師相傳何。答曰。師師相傳略有相承。不是臆說。何疑此大道哉。問曰。若爾其菩薩戒師師相傳何也。答曰。師師相傳。今當略說信心可聽嫉妬莫聞（中略）第四戒師大唐章安灌頂大師。²⁴

（問う。若し菩薩戒を授けて別に大乘の類を立てれば、其の菩薩戒の師師相傳は何ん。答えて曰く。師師相傳は略の相承有るも、是れを臆して説ざれば、何ぞ此の大道を疑わんや。問うて曰く。若し爾らば其の菩薩戒の師師相傳は何んや。答えて曰く。師師相傳を今は當に略して説く。信心をもて聽くべし。嫉妬をもて聞くこと莫れ。（中略）第四の戒師、大唐章安大師灌頂。）

とあり、最澄は菩薩戒の師師相傳の問答の中で、灌頂を「第四の戒師」として菩薩戒の歴代の戒師に数え、先師の扱いを取っている。

最澄より後の世代の者の見解については、忠尋（1065-1138）の『漢光類聚』を見ると

故一切不可有相違云云。以上圓頓止觀前後口傳如是。今文南岳最後時傳授天台。天台傳授章安。高祖大師。祕此文不載。止觀正說。章安存兼濟。此文序分書顯。²⁵

（故に一切の相違有るべからずと云云。以上、圓頓止觀前後の口傳は是の如し。今の文は南岳最後の時に天台に傳授し、天台は章安に傳授す。高祖大師、此の文を秘して止觀に正しく説くも載せず。章安、兼せて濟ますことを存じ、此の文の序分を書き顯す。）

とあり、南岳慧思より伝わる圓頓止觀に関する口伝は、南岳大師慧思から智顗へ、智顗から灌頂へ伝えられたとして、忠尋は圓頓止觀の相承者の一人として灌頂の名を挙げている。

また、宝知房證真（生没年不詳）は『法華三大部私記』において

又題下注。云頂法師記。則同玄文止觀等。若自述涅槃疏。觀心論疏等。題下注云頂法師撰。不云記也。又淨名疏第二記云。下文雖是章安續補。亦不違於先聽^{已上}。²⁶

（また題の下に注には、頂法師の記と云う。即ち玄、文、止觀等と同じ。自ら涅槃疏、觀心論疏等を述べるが若し。題の下に注に頂法師撰と云う。記と云わざるなり。また、淨名疏の第二記に云く。下の文は是れ章安が續きを補うと雖も、亦た先に聽くことと違わず^{已上}。）

と述べ、淨名疏のうち灌頂が補った部分²⁷について證真は「先に聽くことと違わず」と述べて灌頂が筆記した内容の正確性を説示している。

²⁴ 『伝教大師全集』 vol.5,p369

²⁵ 『大正』 vol.74,p387 c23-c25

²⁶ 『大日本佛教全書』 vol.21 p2 b12-b15

²⁷ 「下の文は是れ章安が續きを補う」とあることから、証真の言う『淨名疏』は智顗滅後に灌頂が内容を補った『維摩經文疏』を指すものと思われる。

『漢光類聚』の著者である忠尋は中古天台本覚思想、特に恵心流の流れを引く立場にあり、『法華三大部私記』の著者である證真は中古天台本覚思想とは対極となる教説を展開しているため、忠尋とは反対の立場にいた存在であるが、活動の時代は平安期から鎌倉期へ過渡期と時代は共通している。

少なくとも、最澄および円仁・円珍以降の世代においては、灌頂を先師と数え、その業績や教理に対して疑義は向けられていないと考えてよいだろう。

同じ中世期でも忠尋や證真のより後の時代に著された光宗(1267-1350)の『溪嵐拾葉集』には

一心三觀ト者山王影向ノ法門也。故ニ久遠實成大牟尼尊。多寶塔中ノ授於南岳天台。南岳天台受生ヲ於震旦成師弟ト。南岳授天台。天台授章安。乃至道邃和尚授傳教大師。傳教ハ天台大師ノ御再誕也。²⁸

(一心三觀とは山王影向の法門なり。故に久遠實成大牟尼尊、多寶塔中の南岳と天台に授け、南岳と天台は生を震旦に受け師弟と成る。南岳は天台に授け、天台は章安に授く。乃至道邃和尚は尚傳教大師に授く。傳教は天台大師の御再誕なり。)

とあり、一心三觀の法門が多宝塔内において釈尊より慧思と智顗へ伝わり、両者が震旦にて生を受け、智顗は灌頂にその法門を授けたと光宗は述べており、灌頂は一心三觀の法門の継承者として扱われている。

また中世期の天台宗以外の文献の記述を見ると、東大寺の凝然(1240-1321)の著作である『華嚴五教章通路記』には

次有章安灌頂大師。結集山家教門。規弘智者遺蹟。²⁹

(次に章安灌頂大師有り。山家の教門を結集し、智者の遺蹟を規弘す。)

という記述が有り、灌頂が智顗の教説を結集したとの旨が説示されている。

しかし、同時期に活動した興福寺の光胤(1396-1468)が永享九年(1437)から長祿二年(1458)にかけて著した『唯識論聞書』には

天台大師ノ玄義。文句。止觀ハ。天台ノ講説ヲ章安大師聞テ之ヲ書留ム之ヲ。正ク天台非降スニ筆ヲ云云。³⁰

(天台大師の玄義、文句、止觀は、天台の講説を章安大師之を聞きて之を書き留む。

正く天台筆を降すに非ず云云。)

²⁸ 『大正』 vol.76,p510 b02-b06

²⁹ 『大正』 vol.72,p378 a11-a13

³⁰ 『大正』 vol.66.p671 c15-c19

とあって、灌頂が智顗の講説を聞き、書き留めたものとしているが、その内容については「正く天台筆を降すに非ず云云。」と述べて光胤は灌頂の筆録の内容に疑念を向けている。

上に挙げた内容を見れば、内容に差異はあるものの、華嚴宗や法相宗といった天台宗と相対する立場に属した者でも、灌頂が智顗の教説を整理したという天台宗と共通の認識を持っていたと言う事ができる。

更に時代の進んだ江戸期の文献の記述であるが、寛永寺凌雲院の慈等が記した『大般涅槃經玄義文句會本』の序文を見ると

章安。惟念渴飲甘露入山泝江。想盲思狗情之不已。廣尋舊疏。陰林席箭。具嘗百苦。始成玄疏。其所以如此莫非救衰世也。暹師覽叔季根薄才謏要賴此典。而玄疏又幽不指之方。其必泣岐。所以文句以批大却。莫非救衰世也。³¹

(章安は惟だ念うに甘露を渴飲し山に入り江を泝る。盲を想い狗を思うもこの情は已ず。廣く舊疏を尋ね、林の陰の箭を席とし、具に百苦を嘗め、始めて玄疏を成ずる。其れ此の如き所以に衰世を救うに非ずこと莫きなり。暹師は叔季を覽じ、根薄く才謏くして、要として此典を賴る。玄疏はまた幽にしてこの方を指さず、其れは必ず岐に泣く。文句を以て大却を批す所以に、衰世を救うに非ずこと莫きなり。)

とある。

この記述では『涅槃經疏』と『涅槃經玄義』の両書を指して筆者の慈等が「文句を以て大却を批す所以に、衰世を救うに非ずこと莫きなり。」と述べて灌頂の功績を称えている。

『大般涅槃經玄義文句會本』の序文は慈等の筆であるが、本文そのものは守篤本純が記したものであることから、序文は守篤本純の校訂作業を経た上で本文に加えられたことは容易に想像できる。

従って、慈等が示した灌頂に対する見解は守篤本純も認めたものと言う事が可能である。

言い換えれば、守篤本純も灌頂は智顗門下の中で顕著な功績を重ねた先師と認識していたと言う事になろう。

以上、灌頂在世時の記述と共に滅後三十年余の西暦 7 世紀から 17 世紀までの中国並びに日本の天台宗の文献を中心として灌頂に対する評価を概観した。

上に挙げた文献のうち、中国並びに日本天台宗に属する者が示す見解は共通して章安灌頂を智顗の正当後継者とした上でその著述作業を肯定的に評価するものであり、天台宗以外の者でも意見が分かれるという点はあるものの、天台三大部を智顗に代わって執筆したという認識は天台宗側とは認識を同じくしている。

少なくとも 17 世紀、いわば近代までは章安灌頂が智顗の後継者として見られ、一部の者

³¹ 『続蔵』 vol.36,p10 b15-c2

なお、原文に句読点がないため私に句読点を施した。

を除いては灌頂が「祖述者」の位置にあったという事に対して疑いは無かったと言えよう。

第4項 現代における灌頂の評価

1) 『法華經』注釈書に対する疑義

先に述べた通り、近代までは灌頂に対する評価は好意的なものであって、灌頂が筆録と校訂を行った智顗の文献の内容に対して何ら疑いを向けてはおらず、智顗が口述したものを灌頂が何も手を加えずに筆記したと考えられていた。

いわば、灌頂の「祖述者」としての行動に一切の疑念が向けられていなかったという解釈も可能であろう。

しかし現代に入ってより、特に20世紀に入ってから発表された智顗述灌頂筆とされる智顗の著作の内容を精査した研究結果がきっかけとなって灌頂に対する評価は一変した。

天台三大部の記述内容について、文献学的方法論を以て精査した佐藤哲英氏は、『天台大師の研究』において、天台三大部の内容を

既に論述したように、天台三大部は智顗の講説を門人灌頂が私記したものであるが、その私記は何れも智顗の在世中に出来上らず、智顗の入寂後に再三再四にわたる修治添削を加えて漸く完成したものである。とりわけ灌頂が玄義・文句を修治の際には、吉蔵の法華玄論や法華義疏をその座右に置いて参照していた歴然たる事実も立證されたので、現行の三大部中には、ともすると智顗の全く預かり知らざる思想が添えられた部分があるかも知れない。またその本懐の經典とし、諸法實相の理を諦觀するを成佛の要道としているので、法華經に對する妙解と妙行を説いた玄義・文句・止觀の三大部を最も重要な文獻としているのである。吾人もまた天台教學研究の資料として三大部の價值を決して低く見るものではない。けれども現行の三大部はいずれも智顗の講説のままではなく、むしろ灌頂との合作といった方が事實に近いので、これを直ちに後期時代における智顗自身の思想を究明する基礎文獻とはみなし難いのである。³²

と述べ、佐藤氏は、天台三大部の成立に際し、灌頂が吉蔵の『法華玄論』や『法華義疏』を校訂時に用いた可能性があることを指摘し、そのことが智顗以外の著者による文献の援用や灌頂に依る思想混入の原因であるとし、援用や思想混入が見られることから、天台三大部を智顗の純粋な思想が現れたものではなく「灌頂との合作」と見做し、さらに「これを直ちに後期時代における智顗自身の思想を究明する基礎文獻とはみなし難いのである」と述べている。

この佐藤氏の評価であるが、灌頂の手による天台三大部の筆録と校訂の功績を決して否定はしないものの、吉蔵の『法華玄論』や『法華義疏』の内容が灌頂の手によって天台三大部にの中に混入した可能性があることを指摘し、天台三大部を「灌頂との合作」といった方が

³² 佐藤（1961,p671）

事實に近い」と評している。

従って、佐藤氏は灌頂及び天台三大部を肯定的な評価をしていた従来の評価とは全く異なる評価を下したものだといえよう。

智顓著作と灌頂に対する評価で、佐藤氏以外の見解であるが、佐藤氏が『天台大師の研究』において天台三大部及び灌頂に対する疑義を表明したから二十余年の後に、平井俊榮氏が天台三大部と吉蔵の著作を比較し、灌頂に依る意図的な引用が見られるとの見解を複数回に渡って示している。

平井氏が示した見解であるが、智顓の『法華玄義』と吉蔵の『法華玄論』の本文を比較して次のような見解を述べている。

経論の引用については、手っ取り早く先人の業績を借用し、その示唆に基づくことはまああることである。問題は、『玄義』がそれを極力伏せているにも拘らず、『玄論』の吉蔵説を借り、これに全面的に依拠して「出旧解」全篇が書かれている点である。すでに前提したように、このような操作をなし得るのは、智顓ではあり得ず、これが灌頂若しくは後代の人の手によってなれたことを明白に示すものである。しかるに『玄義』のこの項目では、このほかに、いわゆる「私」謂という灌頂の私記部分が随処に折り込まれている。そして灌頂は、ここにおいて何らかの論評を加えることによって、それが私記部分であって、他はすべて智顓の講説に基づく、いわゆる真説であるかの如き、印象を与えようとしているのである。しかし、われわれが本項の全篇を対校した結果、どこにも智顓の真説とおぼしきものは見当たらなかったのである。したがって、本書が、智顓の講説をそのまま灌頂が筆録したのでもなければ、智顓の講説部分という原型があって、別に灌頂がこれに私記を加えたというものでもないことは自明であろう。³³

佐藤氏が『法華玄義』を智顓と灌頂による「合作」の可能性のあることを指摘したのに対し、平井氏は『法華玄義』は先人からの引用や示唆を隠し、さらに『法華玄義』の「出旧解」という部分は、吉蔵の『法華玄論』に依拠していると説示し、このような操作は灌頂ないしそれ以外の者による操作によるものでありながら、あたかも『法華玄義』が智顓の名を借りて真説のような印象を与えていると主張している。

さらに『法華文句』の成立に関しては、灌頂が吉蔵の『法華玄論』を意図的な援用によって記したものと言う立場を取り、この行為を「同じ随文解釈である『義疏』ではなくて、玄義的な註釈の『玄論』により多く拠ったということも、『文句』の著者の慎重な作為をうかがわせている。」³⁴と述べて灌頂の作為性を強調し、先の佐藤氏よりも強い口調を以て天台三大部の真実性へ疑問を呈している。

しかし、平井氏の『法華玄義』ならびに『法華文句』の成立に関する見解は、必ずしも賛

³³ 平井（1984,p41-42）

³⁴ 平井（1985,p303）

同を得るものではなく、平井氏が著した『法華文句の成立に関する研究』にある見解に対して、池田魯参氏は同書の書評のなかで

最後に、本書を通読して感じた私見を二、三記すと、先ず、吉蔵の註疏の影響を叫ぶあまり、灌頂の存在を不当に軽視しているのではなろうかろうか、と感じた。ことに「日嚴諍論」の敗残と反撃といった動機で、吉蔵と灌頂の関係を位置づける仕方は、いささか穏当を欠くのではなからうか。その中で『国清百録』などの資料や、灌頂が記録した文をすべて捏造であろうかのように判ずる態度は私には賛成できない。この辺の問題はなお保留にしておきたい。六割方は正しい真実かも知れぬが、それをもって十割そうであるかのように記し、それだけのものでしかないように判ずる文章の調子に、しばしば空しさを感じるのは私だけではないと思う。³⁵

と述べ、平井氏が灌頂に向ける態度を「吉蔵の註疏の影響を叫ぶあまり、灌頂の存在を不当に軽視しているのではなろうかろうか、と感じた。」として、平井氏の態度に対して疑問を示し、さらに池田氏は、平井氏が説示するところの『国清百録』及び灌頂が筆を執った著作類を全て捏造とみなす態度に対しては「賛成できない」としていることから、平井氏の説に完全な同意をしていなかったといえよう。

平井氏の指摘内容に対する反駁であるが、藤井教公氏は『法華玄義』における灌頂の修治の姿勢の姿勢を例として

前節で検討した『玄義』中にみえる、吉蔵の引用・援用の検討結果をここで示せば、次の二類に大きく分けられる。それは、

(一) 異解として採り入れ、引用と示しているもの。

(二) 地の文として採りこんで、自説としているもの

の二類である。(一) はさらに、(a) 単に異解として紹介しているもの、(b) 異解として引いて、これを批判しているものの二類に分けられる。³⁶

と述べ、灌頂が吉蔵の著作より引用及び援用を行う際は、異解として引用するか、地の文として用いていることを明かしている。

さらに藤井氏は灌頂の修訂態度について

³⁵ 池田 (1985,p433-434)

³⁶ 藤井 (1988,p158)

その実際の修治に当って、他師の異説や諸経論の説を盛り込むのに最も手取早い手段は、既に成っている他師のすぐれた注釈書から援用することである。灌頂にとって、そのすぐれた注釈書、すなわち博引傍証を誇る注釈書が、当時学解僧として一世を風靡した吉蔵によって著わされた『法華玄論』『法華義疏』であったわけである。その援用態度は先に見たとおりであるが、このような他人の著作から手取早く持ってくるという手段は、今日の見方からすれば飄窃や盗作の謗りをまぬがれないが、当時の状態からすれば、広く行われていた手段であったようである。(33)

その典型例は吉蔵に見ることができる。吉蔵の『勝鬘宝窟』は『勝鬘經』の注釈書として名高いが、その成立に関して慧遠の『勝鬘義記』に大きく拠っていることが知られている。³⁷

と述べ、灌頂が『法華玄義』の修治に際して行った引用と援用は、既に著されている優れた注釈書、いわば当時一世を風靡した吉蔵の著作から行われたもので、このような引用・援用態度は今日では剽窃や盗作の謗りを受けるものではあるが、灌頂在世時の五一六世紀では、広く行われた手段であり、同様の手法は吉蔵の『勝鬘宝窟』にも見られるものであると指摘している。

また、平井氏の説に対する反論意見のうち、直近のものを見ると松森秀幸氏のものがある。松森氏は平井説に対して

筆者は平井〔一九八五〕の最大の成果は『法華文句』や『法華玄義』の成立において、吉蔵の法華経疏、その中でも特に『法華玄論』を参照して撰述されたということを、緻密な文献学的研究に基づいて明らかにした点にあると考える。この点に対しては、筆者には大きな異論はない。しかし、平井〔一九八五〕にはやや言い過ぎとも取りうる主張が散見される。本章ではそれらの主張を一つ一つ検討し、それらの多くが事実の誤認に基づいており、平井〔一九八五〕は自ら立てた仮定をその前提・根拠として、そこからさらに大胆な自説を展開しており、その結果、言い過ぎとも取れる主張をしていることを明らかにした。³⁸

と述べ、平井氏の学説の功績を認めつつも、内容に関して、灌頂の意図的な援用については事実誤認と言い過ぎの部分が見られる言う立場を取っている。

上に挙げた佐藤、平井、池田、藤井、松森の諸氏の検証の視点は異なる部分はあるものの、それらを総括すれば、天台三大部は『法華玄論』などを参照した灌頂の筆が入ったことによって智顗の思想以外のものが混入した可能性は肯定しているが、灌頂の執筆態度に関しては、池田氏が平井氏の見解の中に灌頂を不当に貶める態度があるとして、平井氏の見解に必

³⁷ 藤井 (1988,p159-160)

³⁸ 松森 (2016,p106)

ずしも同意していないことや、藤井氏と松森氏は平井氏の指摘について、灌頂の引用・援用態度は、灌頂在世時には広く行われたものであり、平井氏の指摘は事実誤認に起因する言い過ぎとも取れる指摘であるとして反論をしている。

また、上において挙げた灌頂の執筆態度について、先行研究では、張堂興志氏が行ったものがあり、張堂氏の研究の主点となるものは天台三大部における小乗三蔵教に関する記述である。

その結論において張堂氏は

天台三大部について、小乗三蔵教に関する記述内容に着目して精査していくと、本来三蔵教に対しては柔軟な立場を採る筈の智顗とは異なる、灌頂による小乗に対する辛辣な文言や「四門入実」をはじめ、大乘と小乗の境界線を厳密に引いた前提で論じられる教儀（例えば「被接説」³⁹）などが、三大部中に緋い交ぜにされており、あたかもこれが天台大師の主張、思想であるとして読者に誤解²¹されてしまう危険性を伴っているように思われる。三大部の記述について智顗、灌頂、その他を厳密に線引きすることは容易な作業ではない。寧ろそれは不可能であり、もはや永遠の問題であろう。³⁹

と述べて、天台三大部中に灌頂の思想が混入している可能性を指摘し、それが智顗の思想と誤解を受ける危険性が有ることを述べつつも、智顗や灌頂といった作者の線引きを厳密に行うことは不可能に等しいという旨を以て論を総括している。

この結論は上に挙げた先行研究における指摘内容と概ね見解が共通するものであることから、天台三大部中に智顗以外の思想が混入した可能性は否定できないということになるう。

以上のことから、煬帝を始めとする隋王朝の者から、智顗の後継者としてその見識を信頼され。滅後は智顗の後継者として祖述者の立場が疑われることの無かった灌頂は、現代の文献学的な検証によってその手法が明らかにされたが、その結果により、祖述者とは全く異なる評価、いわば思想混入の被疑者とも言われかねない立場へと評価が変動してしまったという事ができよう。

しかし、灌頂の執筆態度は、灌頂の在世時は広く行われた手法であり、吉蔵の著作より引用と援用は、必ずしも剽窃や盗作に当たらないことであることも明かされている。

従って、近現代において文献学的見地のもとで天台三大部の内容が精査された結果、修訂を手掛けた灌頂が行った引用方法を巡り、灌頂という人物に対する評価が従来からの「智顗の祖述者」や「剽窃・盗作者」か否か、評価が割れる結果に至ったといえよう。

³⁹ 張堂（2007,p55）

第2節 灌頂の大乘『涅槃經』理解

第1項 灌頂の執筆態度

第1節では灌頂自身の智顓に対する評価を顧みると共に、灌頂滅後から現代に至るまでの祖述者としての灌頂に対する評価を概観し、その評価が現代において文献学的な検証を経たことによって一変したことを述べた。

『涅槃經玄義』は灌頂本人が「智者の義意を管窺」という表現を用いているように、智顓の意を窺うと言う意思の元で記された著作であると考えられるが、先に述べた様に灌頂には天台三大部へ他者の思想を混入させたという疑義が向けられている。

その事を考えた場合、『涅槃經玄義』の内容も本人独自の思想が表されたものであるのか、思想混入が疑われる智顓の文献に根拠を求めたものであるかを明確にする必要性が生じるであろう。

そのことから、この節では『涅槃經玄義』における灌頂の大乘『涅槃經』理解が本人独自か天台三大部等の智顓の文献に基づくものかを考察したい。

はじめに『涅槃經玄義』と智顓文献の関係であるが、筆者が本論第2章および第3章で論を進めたときに、筆者が見る限りでは、灌頂が本文内で自説を展開する際は、智顓の著作に示された見解に倣う傾向が多く見られたが、智顓著作と灌頂の大乘『涅槃經』理解は、いかなる関係にあるのであろうか。

灌頂が智顓の著作に倣う場合であるが、その例としては天台三大部のみに倣うもの、智顓親撰文献のみに倣うもの、天台三大部と親撰文献を組み合わせるものとする三つの例が見た。

一つ目の天台三大部のみとする例であるが、その例としては次のようなものがある。

| 『涅槃經玄義』 | 『法華玄義』 |
|---|---|
| 法身者即是金剛堅固之體。非色即色。非色非非色。而名爲眞善妙色。眞故非色。善故即色。妙故非色非非色。又眞即是空。善即是假。妙即是中。 ⁴⁰ (法身とは、即ち是れ即ち是れ金剛堅固の體。色に非ずして即ち色。色に非ずして非色に非ず。名づけて眞善妙色と爲す。眞の故に非色、善の故に則ち色、妙の故に色に非ずして非色に非ず。 <u>又た眞は即ち是れ空、善は即ち假、妙は即ち是れ中なり。</u>) | 亦是眞善妙色何者。生死即空故名眞。生死即假故名善。生死即中故名妙。 ⁴¹ (亦た是れ眞善妙色とは何ん。生死は即ち空の故に眞と名づけ、生死は即ち假の故に善と名づけ、生死は即ち中の故に妙と名づく。) |

⁴⁰ 『大正』 vol.38,p8 c15-c19

⁴¹ 『大正』 vol.33,p789 c22-c24

上に引いた部分では、「又眞即是空・・・」の内容は『法華玄義』の「生死即空故名眞・・・」の部分をも簡略化した形で記述されており、説示されている内容は同一と考えることが出来る。

次の例であるが

| | |
|---|---|
| <p>「涅槃經玄義」</p> <p>解脱徳者。即是如來自在解脱。其性廣博無縛無脱。是廣博義。體縛即脱。是遠離義。調伏衆生。は無創疣義。如是解脱。攝一切法。亦名解脱藏。亦名解脱徳。⁴²</p> <p>(解脱の徳とは、即ち是れ如來は自在解脱なり。その性は廣博にして縛無く脱無し。是れ廣博の義とは、體を縛するも即ち脱なり。<u>是れ遠離の義とは、衆生を調伏し、是れ創疣の義無し。是の如き解脱は一切法を攝す。亦た解脱藏と名づけ、亦た解脱の徳と名づく。</u>)</p> | <p>『法華玄義』</p> <p>彼經明解脱徳。此經明數數示現生現滅。隨所調伏衆生之處自既無累令他解脱。⁴³</p> <p>(彼の經に解脱の徳を明かす。此の經は數數示現し生を現じて滅を現じ、)</p> |
| | <p>『摩訶止観』</p> <p>方便淨解脱。調伏衆生不爲所染。故名爲脱。⁴⁴</p> <p>(方便淨解脱は、衆生を調伏して染所と爲さず。故に名づけて脱と爲す。)</p> |

とある。

この部分では解脱の徳の意義の一つとして「調伏衆生」という語句が用いられ、『法華玄義』では「隨所調伏衆生之處」という表現が用いられ、『摩訶止観』では方便淨の意義として「調伏衆生」の語が用いられている。

この他の例であるが

| | |
|---|--|
| <p>『涅槃經玄義』</p> <p>此是破無常修於常。能得常果顯於非常非無常。⁴⁵</p> <p>(<u>此れは是れ無常を破して常を修す。能く常果を得て非常非無常を顯す。</u>)</p> | <p>『法華玄義』</p> <p>無常是小乘。常是大乘。常得破無常。無常不得破常。⁴⁶</p> <p>(無常は是れ小乗、常は是れ大乘。<u>常は無常を破し、無常は常を破することを得ず。</u>)</p> |
|---|--|

とあり、『涅槃經玄義』の「此れは是れ無常を破して常を修す。」と『法華玄義』の「常は無

⁴² 『大正』 vol.38,p8 c26-c29

⁴³ 『大正』 vol.33,p745c28-p746c01

⁴⁴ 『大正』 vol.46, p21 a02-a03

⁴⁵ 『大正』 vol.38,p9 b27-b28

⁴⁶ 『大正』 vol.33,p786 b01-b03

常を破し、無常は常を破することを得ず。」と、説示内容が近い内容となっている。
また、別の例を見ると

| | |
|--|--|
| <p>『涅槃經玄義』</p> <p>又法華教起已破化城。一切諸菩薩。疑網悉已除。千二百羅漢。悉亦當作佛。佛開通教方便之門。示眞實相。云何迫欣三獸更建草庵。其失三也。⁴⁷</p> <p>(又た法華の教起こりて已に化城を破し、<u>一切の諸菩薩は疑網を悉く已に除く。千二百の羅漢は悉く亦た當に作佛すべし。佛は通教方便の門を開き、眞實の相を示す。</u>云何ぞ迫りて三獸を欣び、更に草庵を建てんや。其れ失の三なり。)</p> | <p>『法華玄義』</p> <p>開一切聲聞理。即是妙理。故云。開方便門示眞實相。<u>開諸菩薩未被妙者。今皆得圓。</u>故云。<u>菩薩聞是法。疑網悉已除。</u>別教有一種菩薩。三藏亦一種菩薩。通教一種菩薩。未決了者。今皆開顯。若門。若理。無不入妙。是名開權顯實。決僂令妙也。云云。⁴⁸</p> <p>(一切の聲聞の理は、即ち是れ妙理なりと開す。故に云わく。<u>諸の菩薩の未だ妙を被らざる者を開して、今皆な圓を得しむ。</u>故に云わく。方便の門を開き<u>眞實の相を示すと。菩薩は是の法を聞き、疑網を悉く已に除く。</u>別教に一種の菩薩有り。三藏に亦た一種の菩薩あり。通教に一種の菩薩あり。未だ決了せざる者は、今皆な開顯す。若しは門、若しは理。妙に入らざること無し。是れ開權顯實し、僂を決して妙ならしむと名づくるなり。云云。)</p> |
|--|--|

という例があり、『涅槃經玄義』も『法華玄義』も方便の門が開かれたことによって眞實の相が示されて、そのことによって一切の聲聞に妙行が開かれ、菩薩は是の法を聞いて疑いを悉く除かれたという旨が説示されており、『法華玄義』と先の『涅槃經玄義』の記述内容はほぼ共通である。

また、灌頂が半字と満字に対して解釈した部分では

⁴⁷ 『大正』 vol.38,p05 b09-b12

⁴⁸ 『大正』 vol.33,p792 c09-c16

| | |
|--|--|
| <p>『涅槃經玄義』</p> <p>如鹿苑無常此直半無滿。<u>若方等之流。說無常逗小。又彈小褒大。此正對半明滿。若大品通三人共學。是帶半明滿。若法華。正直捨方便。是廢半明滿。</u>⁴⁹</p> <p>(鹿苑の無常の如きは此れ直ちに半にして満無し。方等の流は、無常を説き、小に逗じ、又た小を弾じて大を褒むるが若し。此れ正しく半に對して満を明かす。大品の三人に通じて共に學するが若きは、是れ半を帶して満を明かすなり。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。亦た開權顯實有るは、即ち半を開して満を明かす。)</p> | <p>『法華玄義』</p> <p>若約二法論開合者。約半滿兩教。<u>初明華嚴之滿。若衆生無機。次約滿開半。次方等對半明滿。次般若帶半明滿。次法華捨半明滿。始則從滿開半。終則廢半歸滿云云。</u>⁵⁰</p> <p>(二法に約して開合を論ずるが若きは、半滿の兩教に約す。初めに華嚴の満を明かす。若し衆生に機無くば、次に方等に半に對して満を明かす。次に般若に半を帶びて満を明かす。次に法華に半を捨てて満を明かす。始めは則ち満より半を開し、終りは則ち半を廢して満に歸す、云云。)</p> |
|--|--|

とあり、『涅槃經玄義』において説示されている五時と半字・満字の関係は『法華玄義』において説示されている内容とほぼ同様のものとなっている。

また、灌頂が「大般涅槃」の意義について言及した部分を見ると

| | |
|--|--|
| <p>『涅槃經玄義』</p> <p><u>復有一行。是如來行。所謂大乘大般涅槃者。即發軔。仍頓。仍圓。一切諸法悉入其中。</u>⁵¹</p> <p>(復た一行有り、是れ如來行なり。所謂大乘大般涅槃とは、即ち發軔、仍ち頓、仍ち圓。一切諸法は悉く其の中に入る。)</p> | <p>『法華玄義』</p> <p><u>圓五行者。大經云。復有一行是如來行。所謂大乘大般涅槃。此大乘是圓因。涅槃是圓果。舉此標如來行。</u>⁵²</p> <p>(圓の五行とは、『大經』に云わく。復た一行有り。是れ如來の行なり。所謂大乘大般涅槃なりと。此の大乘は是れ圓因、涅槃は是れ圓果なり。此れを舉げて如來の行を標す。)</p> |
|--|--|

という記述が有り、『涅槃經玄義』において「大般涅槃」は「円教」と扱われ、『法華玄義』においては大乘『涅槃經』を引用し、大般涅槃を円果と扱い、両書の内容は類似している。

また、『涅槃經疏』のおける同様の例であるが、戒律の意義を説示した部分で次のようなもの

⁴⁹ 『大正』 vol.38,p12a29-p13a05

⁵⁰ 『大正』 vol.33,p811 a01-a05

⁵¹ 『大正』 vol.38,p13 b20-b25

⁵² 『大正』 vol.33,p725 a25-a26

がある。

| | |
|--|--|
| 『涅槃經疏』 <u>護持正法念清淨戒。即道共戒。</u> ⁵³ (<u>護持正法念清淨戒は、即ち道共戒なり。</u>) | 『法華玄義』 <u>護持正念念清淨戒者。即四念處。觀理正念。</u> <u>雖未發眞。由相似念。能發眞道。成道共戒。</u> 故名正念念清淨戒。 ⁵⁴ (<u>護持正念念清淨戒とは、即ち四念處にし</u> <u>て、理を觀ずる正念なり。未だ眞を發せず</u> <u>と雖も、相似の念に由りて、能く眞道を發</u> <u>し、道共戒を成ず。故に正念念清淨戒と名</u> <u>づく。</u>) |
|--|--|

『涅槃經疏』と『法華玄義』の記述は、共に道共戒について言及したもので、『法華玄義』は大乘『涅槃經』聖行品にて説示されている「護持正念念清淨戒」が道共戒であることを述べ、『涅槃經疏』は、「護持正法念清淨戒」と「念」が「法」と置き換わっているが、『法華玄義』と同様のことを説示している。

『涅槃經疏』が『法華玄義』の記述に倣う例では次のようなものも見られる。

| | |
|---|--|
| 『涅槃經疏』 <u>中間是苦道即是法身。法身即中道。若是中道</u> <u>則無生死。無生死故名破生死。</u> ⁵⁵ (<u>中間は是れ苦道、即ち是れ法身。法身は即</u> <u>ち中道なり。若し是れ中道ならば、則ち生死</u> <u>無し。生死無きが故に生死を破すと名づ</u> <u>く。</u>) | 『法華玄義』 此是。 <u>迷法身爲苦道。不離苦道別有法身。如迷南</u> <u>爲北。無別南也。若悟生死即是法身。故云苦道性</u> <u>相即是法身性相也。</u> ⁵⁶ (<u>此れは是れ、法身に迷いて苦道と爲す。苦道</u> <u>を離れて別に法身有るにあらず。南に迷いて北</u> <u>と爲すが如きは、別に南無きなり。若し生死は</u> <u>即ち是れ法身なりと悟らば、故に苦道の性相は</u> <u>即ち是れ法身の性相なりと云う。</u>) <u>無苦則無生死名常。</u> ⁵⁷ (<u>苦無くば則ち生死無きを常と名づく。</u>) |
|---|--|

⁵³ 『大正』 vol.38,p103 a05

⁵⁴ 『大正』 vol.33,p717 a08-a11

⁵⁵ 『大正』 vol.38,p176 b20-b22

⁵⁶ 『大正』 vol.33,p744 a04-a07

⁵⁷ 『大正』 vol.33,p777 c05

この例であるが、『涅槃經疏』は苦道が法身と、法身が中道と相即関係にあり、中道であれば生死が無いとあり、『法華玄義』には、苦道と法身は相即し、苦が無ければ生死が無く、常であると説示されており、両者は同様のことを述べていることが分かる。

上に挙げた八つの例であるが、八例とも『法華玄義』と記述が類似している、ないし語句を引用しているが、同一の表現を用いる方法は取っていないというものである。

そのことから、灌頂は『涅槃經玄義』等を記述するに当たり『法華玄義』に内容を倣う場合は、直接的な引用を行わず語句のみを引用するか内容を省略する、ないし表現方法を変えろという方法を用いたと考えられるのである。

また、三番目の「此是破無常・・・」の記述は小乗が無常として破する対象とされており、智顗親撰の文献には見られない表現である。

小乗をこのように扱う傾向は天台三大部における灌頂の思想混入に対する先行研究⁵⁸ですでに指摘がなされていることから、『涅槃經玄義』にもその傾向がわずかながらに表れているとも考えることができよう。

従って、天台三大部が関係する『涅槃經玄義』の記述は、灌頂の小乗・二乗観が突出した部分を除いては、本文中に直接的な引用は見られないものの、意義や本質的部分は天台三大部に倣ったものと考えてよいだろう。

次に智顗親撰文献のみに倣う例であるが、その例としては次のようなものが有る。

| | |
|---|---|
| <p>『涅槃經玄義』 <u>一約性淨涅槃</u>。二約法身徳。三約一諦。 <u>四約不生不生</u>。五約正性。⁵⁹ (一に性淨涅槃に約し、二に法身の徳に約し、 三に一諦に約し、<u>四に不生不生に約し</u>、五 に正性に約す)</p> | <p>『四教義』 觀十法界五陰生死。即是法性五陰。法性 五陰。即是性淨涅槃。即是四念處破八 倒。知涅槃即生死。⁶⁰ (十法界の五陰生死を觀ざば、即ち是れ法 性五陰、法性五陰とは即ち是れ<u>性淨涅槃</u> 槃、即ち是れ四念處をもて八倒を破し、 涅槃即生死を知るなり。)</p> |
| | <p>『四教義』 此最後究竟涅槃。名爲不生不生。⁶¹ (是れ最後究竟の涅槃、<u>名づけて不生不 生と爲す。</u>)</p> |

上の例は『涅槃經玄義』において用いられている語句(性淨涅槃、不生不生)が『四教義』

⁵⁸ 張堂 (2007,p41-56)

⁵⁹ 『大正』 vol.38,p8 b06-b07

⁶⁰ 『大正』 vol.46,p762 a17-a19

⁶¹ 『大正』 vol.46,p764 b09-b10

においても用いられていることか、共通の語句があることがわかる。

次の例であるが

| | |
|--|---|
| 『涅槃經玄義』 修是行已。 <u>得二十五三昧。住大涅槃。</u> ⁶² (是れを修して行じ已り、二十五三昧を得、大涅槃に住す。) | 『四教義』 次若發眞見一實諦。證無作四聖諦。即是聖行滿位。無畏地得二十五三昧。能破二十五有。名歡喜地。五行具足。而說十功德者。恐此表住大涅槃十地之功德也。過此明住大涅槃。即是妙覺地也。 ⁶³ (次に若し眞を發して一實諦を見れば、無作の四聖諦を證す。即ち是れ聖行滿位、無畏地の二十五三昧を得、能く二十五有を破し、歡喜地と名づく。五行具足し、十功德を説かば、恐らく此れ大涅槃に住して十地の功德を表するなり。) |
|--|---|

というもので、『涅槃經玄義』では修行の最終的な結果として二十五三昧を得て大涅槃に修するという旨が説示されているが、『四教義』ではそのことについて修行者の階位と合わせて説示されている。

次の例を見ると

| | |
|--|---|
| 『涅槃經玄義』 又佛常依三諦說法。 <u>依俗故說六道安樂。依眞故說二乘安樂。依中故說佛菩薩安樂。</u> 又不離俗而有眞中。尚得即俗即眞即中。何意不得六道說通安樂是涅槃耶。 ⁶⁴ (又た佛は常に三諦に依りて法を説く。 <u>俗に依るが故に六道の安樂を説き、眞に依るが故に二乗の安樂を説き、中に依るが故に佛菩薩の安樂を説く。</u> また俗を離れずして眞の中有り。なお俗に即し、眞に即し、中に即することを得。) | 『維摩經玄疏』 三諦名義具出瓔珞仁王兩經。經云。一有諦。二無諦。三中道第一義諦。 <u>有諦者。如世人心所見理名爲有諦。亦名俗諦。無諦者。出世人心所見理名爲無諦。亦名眞諦。中道第一義諦者。諸佛菩薩之所見理名中道第一義諦。亦名一實諦。</u> ⁶⁵ (三諦の名義は具に瓔珞仁王の兩經に出ず。經に云く。一に有諦、二に無諦、三に中道第一義諦なりと。 <u>有諦とは、世人の心もて見る所の理の如きを名づけて有諦と爲す。亦た俗諦と名づく。無諦とは、出世人の心をもて見る所の理を名づけて無諦と爲す。亦た眞諦と名づく。中道第一義諦とは、諸佛菩薩の見る所の理を</u> |
|--|---|

⁶² 『大正』 vol.38,p9 c18-c19

⁶³ 『大正』 vol.46,p753 a10-a15

⁶⁴ 『大正』 vol.38,p04 b29-c04

⁶⁵ 『大正』 vol.46,p729 c16-c19

| | |
|--|------------------------|
| | 中道第一義諦と名づく。亦た一實諦と名づく。） |
|--|------------------------|

とあり、『涅槃經玄義』では俗に依りて六道の安樂を、真諦に依りて二乗の安樂を、中に依りて仏と菩薩の安樂が説示され、『維摩經玄疏』では有諦が俗諦と扱われ、無諦が真諦、中道第一義諦が一實諦とされ、俗諦が世人、無諦が出世人、中道第一義諦が諸仏菩薩の見る所の理であると説示されており、表現や語句は若干異なるが、両書の意義は通じている。

次に『涅槃經疏』における例を見ると、聖行を解釈した部分で次のような例がある。

| | |
|---|---|
| <p>『涅槃經疏』 <u>初釋聖行為三。一雙釋戒行。二雙釋定行。三雙釋慧行。</u> ⁶⁶ （初めに聖行を釋するに三と爲す。一に雙べて戒行を釋し、二には雙べて定行を釋し、三には雙べて慧行を釋す。）</p> | <p>『四教義』 <u>自行聖行者。大涅槃經。明聖行者有三種。一戒聖行。二定聖行。三慧聖行。</u> ⁶⁷ （自行の聖行とは、大涅槃經に聖行は三種有るを明かす。一に戒聖行、二に定聖行、三慧聖行なり。）</p> |
|---|---|

この例の場合、『涅槃經疏』は「聖」の字が抜けているが、『四教義』にて説示されている三種の聖行と同じ内容が示されている。

上に挙げた四つの例を見てみると『涅槃經玄義』および『涅槃經疏』の記述の下敷きとなっている智顗親撰の文献は『四教義』と『維摩經玄疏』であり、この二書と『涅槃經玄義』等の引用関係であるが、灌頂は本文の記述に当たり、先に検討した天台三大部のみに倣う例と同様に、意義や本質的な部分は同じものであるが、表現方法を変えるか省略を行う、ないし語句のみをそのまま引用する方法を用いている。

また、『涅槃經玄義』の「體」の部分にある一諦で説示される四種の四諦は、文章表現の差異はあるものの、『四教義』の説示内容と同等のものとなっている。

この参考・引用例を考えた場合、先の天台三大部のみを引用する場合と同様であるため、灌頂は『涅槃經玄義』の執筆に際しては智顗の文献の記述を基本的な部分としつつも、それから外れない程度の独自表現を意図した可能性も否定できない。

⁶⁶ 『大正』 vol.38,p122 c08-c09

⁶⁷ 『大正』 vol.46,p753 c02-c03

三番目の天台三大部と智顗親撰文献の組み合わせに依る記述の例であるが、例については次のようなものがある。

| | |
|---|--|
| <p>『涅槃經玄義』</p> <p>一大字三法具足。不縦不横不可思議名祕密藏。祕密藏者即大涅槃。⁶⁸</p> <p>(一の大のは字は三法を具足し、不縦不横不可思議なるを祕密藏と名づく。祕密藏とは即ち大涅槃なり。)</p> | <p>『四教義』</p> <p>二住三徳涅槃名之爲住者。一法身。二般若。三解脱。此三不縦不横如世伊字。名祕密藏眞實心發即是法身。⁶⁹</p> <p>(二に三徳涅槃に住するを名づけて之を住と爲さば、一に法身、二に般若、三に解脱なり。此の三の不縦不横は世の伊字の如し。祕密藏 眞實心は即ち是れ法身を發すと名づく。)</p> |
| | <p>『法華玄義』</p> <p>三道即三徳。三徳是大涅槃。名祕密藏。⁷⁰</p> <p>(三道とは即ち三徳、三徳は是れ大涅槃、祕密藏と名づく。)</p> |

上の例では『涅槃經玄義』で三法、いわば涅槃三徳が不縦不横の関係であることが説示されており、『四教義』と『法華玄義』も三徳と不縦不横の結合および祕密藏との関係を示す内容であるため、『涅槃經玄義』の記述内容と同じ内容となっている。

次の例であるが

⁶⁸ 『大正』 vol.38,p3 a18-a19

⁶⁹ 『大正』 vol.46,p763 a14-a16

⁷⁰ 『大正』 vol.33,p803 a04-a05

| | |
|--|--|
| <p>『涅槃經玄義』</p> <p>性淨者。<u>非修非得。非作業非與業。本自有之。非適今也。沖湛寂靜。不生不滅。</u>⁷¹</p> <p>(性淨とは修に非ず、得るに非ず、業を作すに非ず、業を與うるに非ず。本より之れ有り。今に適いたるに非ず。<u>沖湛寂靜にして 不生不滅なり。</u>)</p> | <p>『法華玄義』</p> <p>即空故方便淨。即假故圓淨。<u>即中故性淨。</u>⁷² (即空の故に方便淨、即假の故に圓淨、<u>即中の故に性淨なり。</u>)</p> <p>『法華玄義』</p> <p>謂。<u>如來藏性淨涅槃。常清淨不變。</u>⁷³ (謂く。<u>如來藏性淨涅槃は常に清淨にして不變なり。</u>)</p> <p>『四教義』</p> <p>如來非道。能斷煩惱。<u>非可修法常住不變。</u> 是爲實諦。⁷⁴ (如來は道に非ず。能く煩惱を斷ず。<u>法を修すべきに非ずして常住不變なり。</u>是れを實諦と爲す。)</p> <p>『四教義』</p> <p>即是一實諦。名爲無作四實諦也。若聞此信解無礙者。即信一切衆生即是不思議解脫也。(中略) <u>即佛性。即是法身。即是實相。即是中道第一義諦。即是如來藏。</u>⁷⁵ (即ち是れ一實諦とは名づけて無作の四實諦と爲すなり。若し此れを聞いて信解し、無礙なる者は即ち一切衆生即ち是れ不思議解脫を信ずるなり。(中略) <u>即ち佛性、即ち是れ實相、即ち是れ中道第一義諦、即ち是れ如來藏なり。</u>)</p> |
|--|--|

というものである。

比較対象とした『法華玄義』の記述には「即中故性淨」とあり、性淨涅槃の性質として中道が説示されている。

⁷¹ 『大正』 vol.38.p8 c01-c03

⁷² 『大正』 vol.33,p789 c13-c14

⁷³ 『大正』 vol.33,p803 a04-a05

⁷⁴ 『大正』 vol.46,p755 b24-b25

⁷⁵ 『大正』 vol.46.p761 b26-c02

また、清浄涅槃の性質として『法華玄義』には「如來藏性淨涅槃は常に清浄にして不變なり」とあり、『四教義』には「如來は道に非ず。能く煩惱を斷ず。法を修すべきに非ずして常住不變なり。是れを實諦と爲す」とあり、實諦については「即是實相。即是中道第一義諦。即是如來藏」という記述が有る。

これらの記述に対して『涅槃經玄義』の記述は「性淨とは修に非ず、得るに非ず、業を作すに非ず、業を與うるに非ず。本より之れ有り。今に適いたるに非ず。沖湛寂靜にして不生不滅なり。」とあり、『法華玄義』や『四教儀』と表現方法は異なれどもその記述が指す本質的な意味との相違は見られないのである。

いわば、『涅槃經玄義』の当該記述は『法華玄義』と『四教義』に説示された内容をベースにして説示されたとも考えることができよう。

次の例であるが

| | |
|--|---|
| <p>『涅槃經疏』</p> <p><u>不生不生是寂滅爲樂。</u>⁷⁶</p> <p>(不生不生とは是れ寂滅爲樂なり。)</p> <p>不生不生不可説。非其第四生他之難。前云。若能生他何不生無漏。<u>故言不生不生不可説。</u>⁷⁷</p> <p>(不生不生不可説は其の第四の他を生ずる難に非ず。前に云わく。若し能く他を生ぜば何ぞ不無漏を生ぜざる。故に不生不生不可説と言う。)</p> | <p>『法華玄義』</p> <p><u>佛界相性是亦名中道義。</u>(中略) 佛界相性即是寂滅爲樂。又生滅滅已寂滅爲樂。即是別教相性。即於生滅仍是寂滅不待滅已方稱爲樂。是爲圓教佛界相性云云。⁷⁸</p> <p>(<u>佛界の相性は是れ、亦た中道義と名づく。</u>(中略) また生滅は滅し已りて寂滅を樂と爲すは、即ち是れ別教の相性なり。即ち生滅に仍りて是れ寂滅なり。滅し已るを待たずして、方に稱して樂と爲す。是れを圓教の佛界の相性と爲す、云云。)</p> <p>『四教義』</p> <p>四次明用圓教。詮無作四實諦理。無作四實諦理。即是大涅槃經。明不生不生義。不生不生既不可説。⁷⁹</p> <p>(四に次に用の圓教を明かさば、無作四實諦の理を詮ず。無作四實諦の理とは、即ち是れ『大涅槃經』に明かす不生不生の義なり。不生不生はもとより不可説なり。)</p> |
|--|---|

⁷⁶ 『大正』 vol.38,p157 a06-a07

⁷⁷ 『大正』 vol.38,p157 c03-c05

⁷⁸ 『大正』 vol.33,p695 c19-c26

⁷⁹ 『大正』 vol.46,p727 a08-a10

というもので、この例は『涅槃經玄義』では説示されなかった「不生不生」に関する記述を『涅槃經疏』より見たものである。

『涅槃經疏』の中にある「不生不生とは是れ寂滅爲樂なり」であるが、『四教義』において「不生不生」は圓教、いわば無作の四諦に属するものとされ、『法華玄義』では仏界の相と性が中道義であると説示され、「不生不生とは是れ寂滅爲樂なり。」とされている。

『四教義』と『法華玄義』にて説示されている内容が『涅槃經疏』の記事の中に见られることから、両書をもとに灌頂がこれを説示したものと考えることは可能である。

しかし淵源と想定される記述が『法華玄義』によるため、灌頂が独自に表現した可能性があるのであることも留意しなければならないであろう。

なお「不生不生不可説」については『四教義』の中に同義の記述が見られるため、この部分はそのまま『四教義』に倣ったものと考えられる。

また別の例を挙げると

| | |
|---|--|
| <p>『涅槃經玄義』 <u>次從生酥出熟酥者。譬方等之後委業領財。使諸聲聞轉教。教菩薩也。次從熟酥出醍醐者。譬般若已後。付財定性與記作佛。</u>⁸⁰</p> <p>(生酥より熟酥を出だすとは、方等の後に業を委ねて財を領し、諸の聲聞を轉教せしめ、菩薩を教えしむるを譬う。次に熟酥より醍醐を出だすとは、般若已後、財を付し性を定めて、與記作佛するを譬う。)</p> | <p>『維摩經玄疏』 <u>亦説無作四諦。會小乘法。皆是摩訶衍。令聲聞轉教。即是從生蘇出熟蘇。</u>⁸¹ (亦た無作の四諦を説き、小乗の法を會す。皆な是れ摩訶衍なれば、聲聞を轉教せしむ。即ち是れ生蘇より熟蘇を出だすなり。)</p> <p>『法華文句』 <u>若轉入熟蘇。即應委業領教。若轉入醍醐。如此經中得記作佛也。</u>⁸² (熟蘇に轉入するが若きは、即ちまさに業を委ねて教を領す。醍醐に轉入するが若きは、此の經の中にて記を得て佛と作すが如きなり。)</p> |
|---|--|

というものがある。

この例であるが、『涅槃經玄義』では五味のうちの生酥より熟酥を出だす時と、熟酥より醍醐を出だす時を声聞や菩薩への説法と合わせて説示したものである。

⁸⁰ 『大正』 vo.38,p13 c21-c23

⁸¹ 『大正』 vol.38,p562 a14-a16

⁸² 『大正』 vol.34,p11 c10-c11

『涅槃經玄義』では生酥より熟酥を取り出す時を「諸の聲聞を轉教せしめ、菩薩を教えしむるを譬う。」と述べているが、これは『維摩經玄疏』に同様の記述が見られる。

また、熟酥から醍醐を取り出す部分については『涅槃經玄義』に「次に熟酥より醍醐を出だすとは、般若已後、財を付し性を定めて、與記作佛するを譬う。」とあり、この記述は『法華文句』の中に同様の記述が見られるのである。

『涅槃經玄義』のこの記事は、『維摩經玄疏』と『法華文句』に倣ったものと考えることが出来る。

上に挙げた複数の天台三大部・智顗親撰の両用の例は、先の二つの例と同様に、土台となる天台三大部や智顗親撰文献より直接の引用は行っておらず、表現方法を変えて意義のみを共通とする、または記述の省略を行う、または語句のみを引用する方法を用いている。

これら三つの用法例は、全て引用ならびに記述方法が共通しているため、灌頂は智顗述並びに智顗親撰の文献を自らの大乘『涅槃經』理解の基礎的部分として、これらの文献を重要視し、『涅槃經玄義』や『涅槃經疏』を執筆する際に用いたと考えてもよいだろう。

しかし、先にも述べた様に『涅槃經玄義』の記述の中には灌頂の小乗・三蔵觀が表面化した記述もわずかながらに見られるため、必ずしも智顗の意に忠実に沿ったものではないことに留意しなければならない。

執筆態度としては概ね智顗の文献に沿わんとする灌頂の意志が見える『涅槃經玄義』であるが、そこに表れる灌頂の重要視する意義はいかなるものであったのだろうか。

第2項 常住に対する理解

1) 『涅槃經玄義』と「常住」

先行研究に於いて灌頂の『涅槃經』理解について、『涅槃經疏』では灌頂は「我」と共に「常」に対する積極的な理解が見られるという指摘がすでになされており⁸³、本論においても第三章において『涅槃經疏』と『涅槃經玄義』における「常住」の解釈の共通点を概観し、両者の記述が智顗の著作に由来するものであるかを検討した。

『涅槃經疏』は『涅槃經玄義』と共に灌頂の大乘『涅槃經』に対する理解と受容を窺う事の出来る文献であるが、両書は大乘『涅槃經』の注釈書というおなじ形態と著作であるが、「經疏」と「玄義」という性質の違いを抱えている。

このような性質の違う文献でも大乘『涅槃經』に対する理解は共通であるのか、また『涅槃經玄義』において灌頂が重要視した部分が智顗文献によって裏付けが可能であるかなど問うべき部分は複数に存在するであろう。

この節では『涅槃經玄義』における灌頂の重要視する部分及びその記述の土台となっていると想定される智顗の著書の記述との比較を行い、『涅槃經玄義』も『涅槃經疏』と同様に「常住」を重要視しているかを検討したいと思う。

『涅槃經玄義』は「我」の意義について、詳しく述べた記述はわずかに「八大自然の我」

⁸³ 藤井 (1987,p113)

に関する記述があるのみであるが、「常住」に関する記述は「我」に比べると詳しく述べた部分が複数個所に亘って見られる。

灌頂に説示する「常住」の意義であるが、『涅槃經玄義』の「教」の部分を見ると次のような記述がある。

經緣起者。有雙卷六卷大本。雙卷明八十入滅不辨常住。蓋小緣所感三藏教也。六卷與大本皆明常住。俱是大緣所感。⁸⁴

(經の緣起とは、雙卷と六卷と大本有り。雙卷は八十入滅を明かすも常住を辨ぜず。蓋し、小緣所感の三藏教なり。六卷と大本は皆な常住を明かし、俱に是れ大緣の所感なり。)

この記述を見ると、灌頂は小乗と大乘の『涅槃經』の差異について、「常住」を明かすか否かをもって区別し、法顯訳のものと曇無讖訳のものを「大緣の所感」と説示している。

灌頂には小乗・三藏教を劣と判断する傾向が見られることを先に述べたが、そのことを差し引いても、大乘と小乗を区別し、「常住」をその大きな差異として扱っていたと考えるならば、灌頂は『涅槃經玄義』においても「常住」を重要視していたといえる。

次に『涅槃經玄義』において説示された「常住」の意義と、それに準ずる内容が説示された部分を見ると、

常住不變。恒安清涼。不老不死以當其宗。⁸⁵

(常住不變、恒安清涼、不老不死を以て其の宗に當つ。)

という記述が見られる。

これは『涅槃經玄義』の序文にあるもので、灌頂は「宗」に「常住不變」という特徴を掲げていることがわかる。

次に、序文以外の部分における「常住」に関する記述であるが、「宗」の部分には

今論四德總是一常。舉總常破總無常耳。昔說生死無常。而復流動。今以常破生死。以住破流動。故舉二字。以破二耳。⁸⁶

(今、四德は總じて是れ一の常なるを論ざば、總の常を舉げて總の無常を破するのみ。

昔、生死無常を説き而も復た流動す。今、常を以て生死を破し住を以て流動を破す。故に二字を舉げ、二を破するのみ。)

という記述が有り、常住の二字が生死と流動を破ることが説かれている。

⁸⁴ 『大正』 vol.38,p14 a13-a15

⁸⁵ 『大正』 vol.38,p1 b26-b27

⁸⁶ 『大正』 vol.38,p9 c08-c10

続けて「宗」の部分にある「常住」に関する記述を見ると

當知。從淺至深。成因克果。顯非因非果。始終莫不以常爲宗。(中略)原始。要終皆宗常住。以常爲宗明矣。⁸⁷

(當に知るべし、淺從り深に至り、因を成じて果を克す。始終、常を以て宗と爲さざること莫し。(中略)始めを原ね、終を要するに皆宗を常住とす、常を以て宗と爲すを明かすのみ。)

とあり、灌頂は大乗『涅槃經』の「宗」は常住であると述べ、常を以て大乗『涅槃經』の「宗」を明かすと説示している。

また、「宗」の部分には

雖三不同。悉以常爲因歸宗常果。住大涅槃。等無有異。⁸⁸

(三は同じからずと雖も悉く常を以て因と爲して常果に歸宗し、大涅槃に住すること等しくして異なりは有ること無し。)

宗要者行之宗要。要在於常。行會於常。(中略)行以常爲要。亦復如是。⁸⁹

(宗要とは行の宗要にして、要は常に在り。行は常を會す。(中略)行は常を以て要と爲す。亦た復た是の如し。)

という記述が有り、三乗の者は立場を異なるといえども、常住に歸し、修行と因果という見地においても、「常住」を要とすることを述べている。

さらに「教」の部分にある記述をみると

一切衆生悉有佛性。須跋陀羅得羅漢果。即開半明滿。而復對破生死流動。明於常住二字。常破生死。住破流動。此亦是廢半明滿。一切諸法中悉有安樂性。又是開半明滿。故知。二字雖通不可一概。今之常住二字。於諸字中最尊最勝。其義可知。⁹⁰

(一切衆生に悉く佛性有り。須跋陀羅が羅漢果を得るは、即ち半を開き滿を明かし、而も復た對せば生死流動を破して、常住の二字を明かす。常は生死を破し、住は流動を破る。此れは亦た、是の半を廢して滿を明かすなり。一切諸法の中に悉く安樂の性有り。又是れは半を開き滿を明かす。故に知りぬ、二字と雖も通じて一概とすべからず。今の常住の二字は、諸字の中に於いては最尊最勝なり。其の義を知るべし。)

⁸⁷ 『大正』 vol.38,p9 c19-c28

⁸⁸ 『大正』 vol.38,p10 a08-a09

⁸⁹ 『大正』 vol.38,p10 a15-a17

⁹⁰ 『大正』 vol.38,p13 a05-a10

とあり、常住の二字のうち、「常」には生死を破し、「住」は流動を破るという意義を持ち、常住の二字は半字を廃して満字を明かすことから、この二字は諸字の中で最尊最上のものであると説示している。

また「教」の部分にある別の記事を見ると

今經是最後之説。喩彼醍醐。一切諸藥悉入其中。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。最後新伊。極圓之教。醍醐妙味耳。

91

(今の經は是れ最後の説、彼は醍醐に喩う。一切の諸藥は悉く其の中に入りて、横廣を歎じ、四味の上に在りては其の豎高を歎ず。故に此の經は處處に教の不可思議を歎ず。只だ是れ上妙の乳、常住の二字、最後の新伊、極圓の教、醍醐の妙味を歎ずるのみ。)

とあり、常住の二字は上妙の乳や新の伊字、極圓の教と言った醍醐の妙味と同等のものの一つに数えられている。

上に挙げた複数の例を見ると、灌頂は「宗」の一章全体を用いて修行と因果に関係させる形で「常住」に対する言及を行い、「教」の部分では常住の二字そのものを諸字と比較して最上のものと扱い、醍醐と結び付けるなどと、灌頂が「常住」をことさらに重要視していたと考えられるとおぼしき形跡が見える。

これらの記述より考えれば、『涅槃經玄義』も先行研究で指摘のあった『涅槃經疏』と同様に、常住を重要視する方向性を持ったものであったといえよう。

ところで、今までは『涅槃經玄義』における常住に対する灌頂の態度を中心に考察してきたが、本節の冒頭で述べた通りもう一つの問題点として、常住について説示した部分と智顗文献との関係は如何なるものであったかという点がある。

2) 『涅槃經玄義』の常住論の淵源

第二章で筆者が見た限りでは『涅槃經玄義』の記述そのものは天台三大部や智顗親撰の文献に依る所が大きいと見られたが、常住を視点として見た場合に同じことが言えるのであろうか。

まず、灌頂がテキストたる大乘『涅槃經』について如何なる見解を抱いていたかという点であるが、先に挙げた常住に関する記述を例として比較すると次のような例がある。

⁹¹ 『大正』 vol.38,p14 a01-a05

| | |
|---|---|
| 『涅槃經玄義』 原始要終。皆宗常住。以常爲宗明矣。 ⁹² (始めを原ね終を要するに、 <u>皆常住を宗とする。常を以て宗と爲すことを明かすのみ。</u>) | 『法華玄義』 大經與此經義同。 <u>大經以常住爲宗。</u> ⁹³ (大經と此の經の義は同じ。 <u>大經は常を以て宗と爲す。</u>) |
|---|---|

上の『涅槃經玄義』の記述は「宗」の部分にある記述であるが、記述内容は「常住」を「宗」とするもので、『法華玄義』の記述内容と一致し、記述方法も先に述べた例に当てはまるものである。

次に、同じ「宗」の部分の記述で、常住に関して言及するものとしては次の例がある。

| | |
|--|--|
| 『涅槃經玄義』 雖三不同。悉以常爲因歸宗常果。 <u>住大涅槃。等無有異。</u> ⁹⁴ (三は同じからずと雖も、 <u>悉く常を以て因と爲して常果に歸宗し、大涅槃に住すること等しくして異なり有ること無し。</u>) | 『維摩經玄疏』 法花結撮始終開權顯實。 <u>涅槃解釋衆經同歸佛性常住。</u> ⁹⁵ (『法花』の始終を結撮せば開權顯實なり。『涅槃』をもて衆經を解釋せば、同じく佛性常住に歸す。) |
|--|--|

上の例は説示される定義が完全に一致するものではないが、『涅槃經玄義』では「常果に歸宗し」という記述で、『維摩經玄疏』は「涅槃をもて衆經を解釋せば、同じく佛性常住に歸す。」とあるため、灌頂が『維摩經玄疏』の表現を倣った可能性があるものと考えられる。

次に「教」の部分の記述を見ると

⁹² 『大正』 vol.38,p9 c27-c28

⁹³ 『大正』 vol.33,p769 a05-a06

⁹⁴ 『大正』 vol.38,p10 a08-a09

⁹⁵ 『大正』 vol.38,p561 c09-c10

| | |
|---|---|
| <p>『涅槃經玄義』 只是歎於上妙之乳。<u>常住二字。最後新伊。</u> <u>極圓之教。醍醐妙味耳。</u>⁹⁶ (只だ是れ上妙の乳、<u>常住の二字、最後</u> <u>の新伊、極圓の教、醍醐の妙味を歎ずる</u> <u>のみ。</u>)</p> | <p>『法華玄義』 <u>從熟蘇出醍醐。譬涅槃常住教。</u>⁹⁷ (熟蘇從り醍醐を出すは、涅槃常住教を譬 う。)</p> |
| | <p>『維摩經玄疏』 <u>次若言此經即是滿字明佛性常住者。何故涅槃判爲生蘇之教。生蘇既不得。即是醍醐。</u> ⁹⁸ (次に、若し此の經は即ち是れ滿字にして佛 性常住を明かすと言わば、何故涅槃は判じ て生蘇の教と爲さん。生蘇は既に不得なれ ば即ち是れ醍醐なり。)</p> |

『涅槃經玄義』の当該記述の主旨は「常住」を極圓の教と共に五味譬の「醍醐」と同列に結びつけるものであり、それに対応すると考えられる智顗文献の記述は『法華玄義』『維摩經玄疏』の中に見られる。

この二つの記述であるが、『法華玄義』の記述は熟蘇より醍醐が出ること、涅槃常住の教に譬えるもので、『維摩經玄疏』の記述は大乘『涅槃經』を生蘇の教と判ずるかという疑義の中で「生蘇は既に不得なれば即ち是れ醍醐なり。」と大乘『涅槃經』を醍醐と扱うものである。

上の『涅槃經玄義』の記述は常住を醍醐の教と定義するものであったが、別の部分と同様に智顗文献からの直接的な引用は見られず、智顗文献の記述と本質的な部分は一致するが、表現方法は異なるというものとなっている。

そのため、この部分も引用方法等は他の部分と同様の形態であったという事ができよう。以上、灌頂の『涅槃經』に対する理解と受容を概観したがその形態は重要な部分を天台三大部及び智顗の親撰文献に倣うも、それらの表現を智顗の文献からの直接引用は語句を除いてはあまり見られなかった。

また、思想面からみた場合では序文、「宗」及び「教」の部分の記述から『涅槃經疏』と同様に「常住」を重視する傾向が見られるが、先行研究で指摘のあった小乗・三蔵教の概念を除いては他の部分と同様に智顗文献に倣う態度であるため、灌頂の独自性というものはあまり見られないものであった。

言い換えれば、灌頂の涅槃經受容・理解は灌頂本人が述べる所の「智者の義意を管窺して輒ち解釋を為す」という言葉に沿うものであったといえるだろう。

⁹⁶ 『大正』 vol.38,p14 a04-a05

⁹⁷ 『大正』 vol.33,p803 b22-b23

⁹⁸ 『大正』 vol.38,p561 c24-c25

第5章 灌頂と吉藏

第1節 両者著作の引用関係について

第1項 灌頂と吉藏の交渉形跡について

1) 智顗と吉藏の交渉

先行研究において、灌頂と吉藏の間には、とくに灌頂が筆を執り修訂を施した智顗の著作や、灌頂自身の著作の中には、しばしば吉藏の著作から引用及び援用が行われていることが指摘されているのは先にも述べた通りである。

灌頂と吉藏、及び灌頂の師である智顗が活動した時代は、六世紀半ばから七世紀初頭、いわば六朝時代末から唐初期と活動時代は重なっている。

そのため、智顗と吉藏の二者間における対面もしくは書面による交流があったことは容易に想像できよう。

しかし、灌頂と吉藏の文献交渉を含め、両者の関係を検討する前には、智顗と吉藏の交渉関係を考える必要もあるだろう。

この項では智顗と吉藏の間において、どのような交流が存在していたのかを再確認し、両者の関係について検討を行いたいと思う。

智顗と吉藏の関係であるが、灌頂が著した『国清百録』のうち、「吉藏法師書第一百二凡三書」という項目を見ると、次のような記述がある。

吉藏啓。景上至。奉師慈旨。不勝踊躍。久願伏膺甘露。頂戴法橋。吉藏。自顧慵訥。不堪指授。但佛日將沈。群生眼滅。若非大師弘忍。何以剋興。伏願。廣布慈雲。啓發蒙滯。吉藏。謹當竭愚。奉稟誨誘。窮此形命。遠至來劫。伏願。大師密垂加授。夏亦竟即馳覲。今行遣智照諮問。謹啓。¹

(吉藏、啓す。景上が至り、師の慈旨を奉るに、踊躍に勝らず。久しく甘露を伏膺し、法橋を頂戴せんと願う。吉藏、自ら慵訥なるを顧みて、指授に堪えず。但だ佛日が沈むを將いては群生の眼を滅す。若し大師が弘忍するに非ずんば、何を以て興を剋さん。伏して願くは、廣く慈雲を布し、蒙滯を啓發せんことを。吉藏、謹みてまさに愚を竭す。誨誘を奉稟し、此の形命を窮し、遠く來劫に至るべし。伏して願わくは、大師よ密かに授を垂加し、夏が亦た竟れば即ち馳せて覲えん。今、行じて智照を遣わして諮問す。謹みて啓す。)

この部分は、吉藏が智顗に対して送付した三通の書状の一つで、その内容は、吉藏が智顗に対して送付した書状に対する、吉藏からの礼状を記したものと考えられる。

この書状の中で吉藏は、冒頭で「師の慈旨を奉るに」と述べ、智顗の表意について敬意を以て表現し、自らのことを「自ら慵訥なるを顧みて」と表して自らを謙遜し、さらに吉藏は智顗の弘教について「若し大師が弘忍するに非ずんば、何を以て興を剋さん。伏して願くは、

¹ 『大正』 vol.46,p821c26-p822a03

廣く慈雲を布し、蒙滯を啓發せんことを。」と述べて、智顗の姿勢に対して讃嘆の意を述べている。

「吉藏法師書第一百二」の本文を見る限りでは、吉藏が智顗に対して書状を送り、その返信に対して吉藏が礼状を送ると言う関係ではあるが、文面上には吉藏が智顗に対して敬意を表した記述が見られることから、両者の関係は決して陰悪な関係ではなかったと言えるだろう。

しかし、この項目には両者間における教理に関する交渉については記されていない。教理の交渉については『国清百録』の「吉藏法師請講法華經疏第一百三」という項目を見ると、吉藏の言動として次のようなものが記載されている。

南嶽叡聖。天台明哲。昔三業住持。今二尊紹係。豈止灑甘露於震旦。亦當振法鼓於天竺。生知妙悟。魏晉以來典籍風謠實無連類。釋迦教主童英發疑。盧舍法王善財訪道。敢緣前迹。諦想崇誠。謹共禪衆一百餘僧。奉請智者大師演暢法華一部。此典衆聖之喉襟。諸經之關鍵。伏願開佛知見。耀此重昏。示眞實道。朗茲玄夜。庶以三千國土來。稟未聞。百劫後生。奉遵大義。築場。戒節。析木將臨。搖落山莊。玄黃均野。桂巖玉蕊。菊岸華榮。彌切聲聞之心。頗傷緣覺之抱。吉藏。仰謝前達。俯愧詢求。兢懼唯深。但增戰悚。謹請。開皇十七年八月二十一日。²

(南嶽は叡聖にして、天台は明哲なり。昔三業を住持し、今二尊が紹係し。豈に震旦に於いて甘露を止灑し、亦たまさに天竺に於いて法鼓を振らんや。生知にして妙悟なること、魏晉以來の典籍と風謠にも實に連類無し。釈迦教主は童英にして疑を發し、盧舍法王は善財となりて道を訪ぬる。敢えて前迹と縁じ、諦を想いて誠を崇す。謹みて禪衆一百餘僧と共に、智者大師の法華一部の演暢を奉請す。此典は衆聖の喉襟、諸經の關鍵なり。伏して願くは佛知見を開き、此の重昏を耀し、眞實の道を示し。茲に玄夜を朗にせんことを。庶くは三千國土に來たるを以て、未だ聞かざることを稟け。百劫の後の生も、大義を奉遵じ、場を築き、節を戒め、木を析て臨えるを將い、山莊を搖落す。玄黃は野に均しく、桂巖に玉蕊、菊は岸に花を榮し、いよいよ聲聞の心を切り、すこぶる緣覺の抱を傷う。吉藏、仰ぎて前の達に謝す。俯して詢求して愧し、唯だ深く兢懼し、但だ戰悚を増す。謹みて請う。開皇十七年八月二十一日。)

この部分は、本文の題名にもあるように、吉藏が智顗に『法華經』の講説を請う旨を書状を記したものである。

この書状において吉藏は、慧思と智顗を「南嶽は叡聖にして、天台は明哲なり」と評して、両者に対して讃嘆の意を表し、その上で「謹みて禪衆一百餘僧と共に、智者大師の法華一部を演暢を奉請す。」と述べ、吉藏の共に居たと考えられる百余の僧と共に願う形を以て、智顗の『法華經』の講説を請い、『法華經』のことを「此典は衆聖の喉襟、諸經の關鍵なり。」

² 『大正』 vol.46,p822 a18-b01

として、『法華經』そのものに対しても讃嘆し、さらに吉蔵は、「吉蔵、仰ぎて前の達に謝す。俯して詢求して愧し、唯だ深く兢懼し、但だ戰悚を増す。」と述べて、智顗からの返信に謝意を表して、低姿勢を以て智顗の講説を乞う旨を述べている。

そのため、この書状を見る限りでは、吉蔵には智顗を招いて『法華經』の講説を依頼する意図が存在したと言えることから、智顗と吉蔵の間には『法華經』の教理を巡る交渉が発生した可能性があったと考えられよう。

2) 灌頂と吉蔵の交渉

ところで、今までは智顗と吉蔵の交渉について検討したが、20 世紀に入ってから吉蔵著作からの引用と援用を行ったと指摘された灌頂と吉蔵の間には、教理を巡ってどのような交渉があったのであろうか。

灌頂の著作の中において、吉蔵との交渉を明確に示した記述は見られないが、『續高僧伝』の灌頂の生涯を説示した部分を見ると、

有吉蔵法師。興皇入室。嘉祥結肆獨擅浙東。聞稱心道勝意之未許。求借義記尋閱淺深。乃知體解心醉有所從矣。因廢講散衆。投足天台餐稟法華。發誓弘演。³

(吉蔵法師有り。興皇の室に入り、嘉祥に肆を結して獨り浙東に擅すれども、稱心の道勝を聞いて之を未だ許さず。義記を求借して淺深を尋閱し、乃ち體解心醉して從う所あることを知るのみ。因て講を廢して衆を散じ、足を天台に投じて『法華』を餐稟し、誓を發して弘演す。)

という記述が有り、吉蔵が智顗の經疏類を読んだことから、その教説を理解して心酔し、自ら智顗の門に身を投じたということが説示されている。

また、同じく史記に属する『佛祖統記』の灌頂伝の中には

郡中有嘉祥吉蔵。先曾疏解法華。聞章安之道廢講散衆。投足請業。深悔前作之妄。⁴

(群の中に嘉祥吉蔵有り。先に曾て『法華』の疏を解す。章安の道を聞きて講を廢して衆を散じ、足を投げて業を請い、深く前作の妄を悔ゆ。)

という記述があり、吉蔵が智顗の『法華經』の經疏を理解し、灌頂の講説を聞いたことから、その門に身を投じたことが記載されており、『續高僧伝』と類似した内容が見られる。

しかし、吉蔵と智顗および灌頂との関係を示す『續高僧伝』と『佛祖統記』の記述は、両書共に灌頂伝における記述であって、吉蔵伝の記述ではない。

また『高僧伝』の吉蔵の部分には、智顗や灌頂との関係を示す記述は見られず、『續高僧

³ 『大正』 vol.50,p584 b14-b18

⁴ 『大正』 vol.49,p187 a03-a05

伝』と『佛祖統記』の両書は、その内容が天台教団寄りの記述であることから、必ずしも記事の内容が事実とは言えないという点は先行研究においても指摘されている⁵。

そのため、智顗とは異なり、灌頂と吉蔵の間には対面による直接交渉の形跡があったとは断定が出来ない。

従って、灌頂自身が吉蔵の著作を読み、智顗著作の修訂や自著執筆の際に、吉蔵著作からの引用ないし援用を行ったことから、文献交渉が生じたと考えるべきであろう。

第2項 灌頂・吉蔵の著作に於ける共通表現

1) 智顗と吉蔵の共通表現

灌頂と吉蔵の著作における関係であるが、先行研究で指摘のある通り⁶灌頂撰の『涅槃經玄義』と吉蔵撰の『涅槃經遊意』には類似点が多くみられ、その類似点は検討の結果、類似の要因は灌頂の意図的な援用という結果が判明している。

また、智顗撰灌頂筆の文献にも同様の傾向が見られ、『法華玄義』や『法華文句』については平井俊栄氏の精査によって⁷灌頂の手による吉蔵著作からの援用とその実態が明らかにされる結果となった。

これらの先行研究では天台三大部や『涅槃經玄義』における援用が精査の視点となっているが、天台三大部や『涅槃經玄義』以外の灌頂撰並びに智顗述灌頂筆の文献における吉蔵著作からの引用状況は、どのような状況なのであろうか。

はじめに、智顗述灌頂筆である『金光明經玄義』と吉蔵の『金光明經疏』を例に見てみると、すでに先行研究での指摘があるが⁸、次のような例がある。

⁵ 佐藤 (1961,p226)

⁶ 河村 (1985,p218-225)

⁷ 平井 (1985,p135,p302-305)

⁸ 藤井 (1989,p623)

| | |
|---|--|
| <p>『金光明經玄義』 <u>眞諦三藏云。此三字譬三種三法。一譬三身。二譬三德。三譬三位。一譬三身者。金體眞實以譬法身。光用能照以譬應身。明能遍以益以譬化身。次明譬三德者。金有四義。一色無變。二體無染。三轉作無礙。四令人富貴。金以譬法身常淨我樂四德。</u>⁹ (眞諦三藏云く。此の三字は三種三法に譬う。一に三身に譬え、二に三德に譬え、三に三位に譬うなり。一に三身に譬うとは、金體眞實を以て法身に譬え、光用能照を以て應身に譬え、明能遍以益を以て化身に譬うなり。次に三德に譬うとは、金に四義有り。一に色に變なく、二に體に染無く、三に轉じて無礙と作し、四に人を富貴にせしむ。金を以て法身を常淨我樂の四德に譬うなり。)</p> | <p>『金光明經疏』 <u>論其宗極表三種三法。一表三身佛果。二表涅槃三德。三表三種佛性。表三身者二表涅槃三德。三表三種佛性。表三身者。金體眞實譬法身佛。光用能照譬應身佛。明能遍益猶如化身。第二譬三德者。以金體四義譬法身四德。色無變如常。體無染如淨。轉作無礙如我。令人富貴如樂也。</u> ¹⁰ (其の宗極を論ぜば三種三法を表す。一には三身佛果を表し、二には涅槃三德を表し、三には三種の佛性を表すなり。三身を表すとは、金體眞實を法身佛に譬え、光用能照を應身佛に譬え明能遍益はなお化身の如し。第二に三德に譬うとは、金體の四義を以て法身の四德に譬う。色が無變なること常の如く、體に染無きこと淨の如く、轉じて無礙を爲すこと我の如く、人を富貴にせしむること樂の如くなり。)</p> |
|---|--|

上の例は『金光明經玄義』と『金光明經疏』共に『合部金光明經』にある

譬如有金。鎔銷鍊治。既燒打已無復塵垢。爲顯金體本清淨故。是金清淨不爲無金。譬如水界澄淨清淨無復穢濁。爲顯水性清淨。不爲無水。如是法身煩惱本起悉皆清淨。是法身清淨不爲無體。¹¹

(譬えば金有りて、鎔銷鍊治し、既に燒打し已り復た塵垢無きが如し。金體は本より清淨なるが故に、是の金は清淨なれば金無しと為さざることを顯わさんが爲なり。譬えば水界は澄淨にして清淨なれば復た穢濁無きが如し。水性が清淨なれば水無きと為さざるを顯わさんが爲なり。是の如く法身は煩惱本より悉く起るも皆な清淨、是の法身は清淨なれども體無しとは爲さざるなり。)

⁹ 『大正』 vol.38,p02 a05-a11

引用中の「此三字」の「三」、「遍以益」、の「以」「次明譬」の「譬」、「人富貴」の「富」という部分であるが、『大正』の原文には「三」、「遍益」、「三」「貴」とあり、『大正』の欄外注記には対校本に、「此三」、「遍以」、「譬」、「富貴」と指摘があることから、意味を考慮し、引用文では欄外注記に従い改めた。

¹⁰ 『大正』 vol.39,p160 b12-b17

¹¹ 『大正』 vol.16,p364 b23-b24

という記述にある「是の如く法身は煩惱本より悉く起るも皆な清淨、是の法身は清淨なれども體無しとは爲さざるなり」という部分と、

復次善男子。是法身者煩惱障清淨故能現應身。業障清淨故能現化身。智障清淨故能現法身。譬如依空出電依電出光。如是依於法身出於身。依於應身故出化身。¹²

(復た次に善男子よ、是の法身は煩惱障が清淨の故に能く應身を現じ、業障が清淨なる故に能く化身を現じ、智障が清淨なる故に能く法身を現ずるなり。譬えば空に依りて電は出でて、電に依りて光を出だすが如し。是の如き法身に依りて身を出だせば、應身に依るが故に化身を出だすべし。)

という記述にある「是の法身は煩惱障が清淨の故に能く應身を現じ、業障が清淨なる故に能く化身を現じ、智障が清淨なる故に能く法身を現ずるなり。譬えば空に依りて電は出でて、電に依りて光を出だすが如し。是の如き法身に依りて身を出だせば、應身に依るが故に化身を出だすべし。」という部分について、真諦三蔵が注釈したものを元にしたものであらうと考えられる。¹³

灌頂(智顗)と吉蔵が説示する内容に大きな差は見られないが、真諦三蔵の注釈書の本文を引用するに際して、灌頂は「真諦三蔵云く」と出典を明記するのに対して吉蔵は「其の宗極を論ぜば」と述べるのみで、出典に対して具体的な記述はないという違いが見られる。

また、両書の成立については『金光明經玄義』は 603 年から 630 年の間に灌頂が智顗の口術を整理した上での執筆とされており、『金光明經疏』は 589 年から 597 年の間の成立と考えられている。¹⁴

先に引用した部分が、両書共に同一の説示内容であることや、灌頂と吉蔵を巡る先行研究における指摘を考えるならば、成立時期が早い吉蔵の『金光明經疏』から『金光明經玄義』への援用の可能性を視野に入れなければならないが、この点について藤井教公氏は『金光明經文句』と『金光明經疏』の比較結果として

天台の『文句』(及び『玄義』)と吉蔵の『疏』とは、両者とも真諦疏を見ており、随時それを引用・接用していることがわかった。その引用・接用の形態としては、天台の場合は「真諦云」としてその名を出すことが多いが、吉蔵の場合は一切その名を出さず、真諦疏をそのまま自説としてとりこんでいる例が目立った。また、天台の場合は、真諦疏を引く

¹² 『大正』 vol.16,p364 c06-c10

引用文中の「法身出於身」の「出於」という部分であるが、『大正』の原文には「故出」とあり、『大正』の欄外注記には「出於」とあることから意味を考慮し、引用文では「出於」と改めた。

¹³ 『金光明經疏』は吉蔵撰とされているが、撰者を巡っては吉蔵以外の者という考えを挙げている者もいる。(奥野 2004,p55-80 を参照のこと)

¹⁴ 藤井 (1989,p621)

際には破斥の対象として引き、その後に自説を展開していることが多い。それ故、両者とも真諦疏という同一のものに拠りながら、その両者の解釈はかなり違ったものとなっている。(中略) 天台と三論吉蔵における文献的交渉は、『金光明經』の注釈書類に関するかぎり、両者の間に存在しないといってもよいであろう。それは、これまでに指摘されている『法華文句』や『維摩經疏』など一連の灌頂修治の著作とは大いに異なるものである¹⁵

と述べ、灌頂・吉蔵間における『金光明經』の注釈書では引用などの文献交渉の形跡が見られない例であると結論づけている。

次に、灌頂（智顗）・吉蔵が著した同じ經典を題材とした注釈書における記述内容であるが、『仁王般若經』を例とすれば、智顗述灌頂筆の『仁王護国般若經疏』と吉蔵撰の『仁王般若經疏』があるが、この両書の記述を見ると

『仁王護国般若經疏』

大師於諸經。前例作五重玄義。一釋名。二辨體。三明宗。四論用。五判教。¹⁶

(大師は諸經に於いて、前に例し五重玄義を作す。一に釋名、二に辨體、三に明宗、四に論用、五に判教なり。)

『仁王般若經疏』

天台智者於衆經中闡明五義。今於此部例亦五門分別。第一釋經名。第二出經體。第三明經宗。第四辨經用。第五論經相標其名字。示其名下之體。明其綱宗。辨其功用。論其教相。此則一經大意略盡。委釋具如法華經。初今略明之。¹⁷

(天台智者は衆經の中に於いて五義を闡明す。今は此の部に例し、亦た五門に分別す。第一に經名を釋し、第二に經體を出だし、第三に經宗を明かし、第四に經用を辨じ、五に經の相標と其の名字を論ず。)

其の名、下の體を示し、其の綱宗を明かし、其の功用を辨じ、其の教相を論ず。此れ則ち一經の大意を略して盡くし、委しく釋すること具に『法華經』の如し。初めに、今は略して之を明かす。

とある。

上の引用部分は、両書共に冒頭の部分に置かれたもので、經典の解釈方法を具体的に説示した部分である。

¹⁵ 藤井 (1989,p625)

¹⁶ 『大正』 vol. 33,p253 b15-b16

¹⁷ 『大正』 vol.33,p314 b07-b11

『仁王護国般若經疏』は、その始まりが「大師は諸經に於いて、前に例し五重玄義を作す。」とあり、智顗の他の著作と同様に『仁王般若經』の解釈方法は五重玄義であることを説示している。

それに対して『仁王般若經疏』は「天台智者は衆經の中に於いて五義を闡明す。今は此の部に例し、亦た五門に分別す。」として、五重玄義と非常に類似した方法を用いて解釈を行う旨を説示したものとなっている。

この部分は佐藤哲英氏によって『法華玄義』の影響によるものと指摘があると共に、後年になって栗谷良道氏より佐藤氏の説に対する疑義と反論が呈されている部分であるが、¹⁸この部分を見れば『仁王般若經疏』を執筆する際に、吉蔵が智顗の教判を意識し、それを自らの視野に入れて筆を執っていた可能性は否定できないであろう。

また、両者の語句の定義を視点として見た場合、「第一義」を例とすると、次のような例が見られる。

| | |
|--|---|
| <p>『法華玄義』 <u>觀照破惑。諸惡滅故是對治悉檀。眞性實理爲第一義悉檀。</u>一段衆生宜以大乘名說。得四利益也。¹⁹ (觀照は惑を破し、諸惡を滅するが故に是對治悉檀なり。<u>眞性の實理を第一義悉檀と爲す。</u>一段の衆生は宜しく大乘の名を以て説くに、四の利益を得べきなり。)</p> | <p>『金剛般若疏』 <u>第一義悉檀者所謂諸法實相。</u>滅一切戲論。過一切言語。亦無所過。亦無所滅。譬如火炎四不可觸的無所依止。如經。不可取不可說。謂不可取心行斷。不可說言語滅。即是第一義悉檀。²⁰ (第一義悉檀とは所謂諸法實相なり。一切の戲論を滅し、一切の言語を過ぎ、亦た過ぎる所無く、亦た滅する所無し。譬えば火炎の四不可觸にして所依無きことを的すが如し。經の如し。不可取・不可說とは不可取は心行の斷、不可說は言語の滅を言う。即ち是れ第一義悉檀なり。)</p> |
|--|---|

上の例の場合は、第一義悉檀の定義を『法華玄義』では「眞性實理」とし、『金剛般若經疏』では『諸法實相』としている。

これらの表現の由来については『大智度論』に

¹⁸ 栗谷 (1980,p140-141)

¹⁹ 『大正』 vol.33,p746 b07-b09

²⁰ 『大正』 vol.33,p88 b29-c04

問曰。若諸見皆有過失。第一義悉檀何者是。答曰。過一切語言道斷心行處滅遍無所依不示諸法。諸法實相無初無中無後不盡不壞。是名第一義悉檀。²¹

(問うて曰く、若し諸見に皆過失有らば、第一義悉檀は何となれば是となるや。答えて曰く。一切の語言の道を過ぎて心行の處滅して斷じ、遍く所依無く、諸法を示さず。諸法實相は初無く、中無く、後無くして不盡不壞なり。是れを第一義悉檀と名づく。)

とあり、第一義悉檀の定義については特に「一切の語言の道を過ぎて心行の處滅して斷じ、遍く所依無く、諸法を示さず。諸法實相は初無く、中無く、後無くして不盡不壞なり。是れを第一義悉檀と名づく。」という記述が諸法實相の關係を説示したものと考えられる。

従って、この部分が兩書の由来となる部分と考えられよう。

灌頂の表現は『大智度論』のように「諸法実相」ではなく「眞性實理」とあるが、「諸法実相」と「眞性實理」の關係は、智顗撰の『四念處』に

別菩薩欲學常住佛性。先修無量四聖諦。後觀諸法實相中道。佛性不生不滅不垢不淨。次第梯蹬先觀空。²²

(別して菩薩は佛性の常住を學ばんと欲し、先に無量の四聖諦を修し、後に諸法實相中道、佛性の不生不滅と不垢不淨を觀ず。次第に梯蹬するも先は空を觀ず。)

とあつて諸法実相が中道と同列に扱われており、灌頂の『觀心論疏』には

斯之有無並是中道異名。故名從假入中。瓔珞云。二觀爲方便。得入中道第一義諦觀。中論云。亦名中道義。²³

(斯の有無を並べて是れを中道の異名とす。故に假より中に入ると名づく。『瓔珞』に云く、二觀を方便と爲し、中道第一義諦觀に入ることを得る。『中論』に云く、亦た中道義と名づくなり。)

とあつて、中道と第一義が結び付けられている。

そのことから、灌頂の考えとしては、諸法実相と眞性實理は同一視していたという事が可能であり、諸法実相と第一義については吉藏が用いた表現と類似した状況となったといえよう。

第一義に関する表現では別の部分において、灌頂と吉藏の表現例を比べると次のような例が見られる。

²¹ 『大正』 vol.25,p61 b06-b09

²² 『大正』 vol.46,p568 a12-a14

²³ 『大正』 vol.46,p599 a24-a26

| | |
|---|---|
| <p>『法華玄義』 <u>衆生佛性猶如虛空。大般涅槃空。迦毘羅城空。</u> <u>即是空門。</u>²⁴ (衆生の佛性はなお虚空の如し。<u>大般涅槃も空、迦毘羅城も空は即ち是れ空門なり。</u>)</p> <p>圓教四門相者。<u>此門明入佛性第一義。</u>一往與別門名義是同。細尋意趣別有多途。分別同異在下委論云云。²⁵ (圓教の四門の相とは、<u>此門は佛性第一義に入ることを明かす。</u>一往は別門と名義は是れ同じなれども細しく意趣を尋ぬれば別に多途有り。下に在て委しく論ずと云云。)</p> <p>『觀心論疏』 <u>又不無而無即是第一義空。名爲中道。即大涅槃空也。</u>²⁶ (また不無にして而も無とは即ち是れ第一義空、名づけて中道と爲す。即ち大涅槃空なり。)</p> | <p>『法華玄論』 又大經云<u>佛性者名第一義空。佛性是三世諸佛之根本也。又云迦毘羅城空大般涅槃空。</u> <u>大涅槃是諸佛之極果也。</u>²⁷ (また『大經』に云く。<u>佛性とは第一義空と名づく。佛性とは是れ三世諸佛の根本なりと。また云く。云迦毘羅城は空、大般涅槃も空なりと。大涅槃は是れ諸佛の極果なり。</u>)</p> |
|---|---|

上の例を見れば、『法華玄義』並びに『觀心論疏』と『法華玄論』は共に、佛性を第一義と定義づけており、「大般涅槃空・・・」の部分も、両書ともにほぼ同様の記述となっている。

『法華玄義』と『法華玄論』の共通する記述内容は先行研究に於いて灌頂の援用を指摘する見解も出されているが、「迦毘羅城空・・・」の部分は智顗の親撰文献である『四教義』や『維摩經玄疏』にも見られる表現であるため、この部分については灌頂・吉蔵間での援用については線引きが難しい部分とも言えよう。

また、別の記述例を見てみると次のような例が見られる。

²⁴ 『大正』 vol.33,p785 a22-a24

²⁵ 『大正』 vol.33,p785 b03-b05

²⁶ 『大正』 vol.46,p599 a23-a24

²⁷ 『大正』 vol.34,p362 c23-c25

| | |
|---|---|
| <p>『法華玄義』 <u>如瓔珞云。從假入空名二諦觀。從空入假名平等觀。二觀爲方便道。得入中道第一義諦觀。</u> 28 <u>(『瓔珞』に云うが如し。從假入空を二諦觀と名づけ、從空入假を平等觀と名づく。二觀を方便道と爲して、中道第一義諦觀に入ることを得ると。)</u></p> <p>『法華文句』 <u>如瓔珞云。二觀爲方便道。得入中道第一義諦。亦是三教各各有四門。方便得入中道。</u>²⁹ <u>(『瓔珞』に云うが如く。二觀を方便道と爲し、中道第一義諦觀に入ることを得。亦た是れ三教におのおの四門有り。方便を得て中道に入るなり。)</u></p> <p>『觀音玄義』 <u>如瓔珞云。從假入空名二諦觀。從空入假名平等觀。二觀爲方便得入中道第一義諦觀。</u>³⁰ <u>(『瓔珞』に云うが如く。從假入空を二諦觀と名づけ、從空入假を平等觀と名づく。二觀を方便と爲して中道第一義諦觀に入ることを得るなり。)</u></p> | <p>『法華義疏』 <u>瓔珞經云。從有入空名第一義觀。從空出有名平等觀。因是二觀爲方便得入中道第一義觀也。</u>³¹ <u>(『瓔珞經』に云く。有從り空に入るを第一義觀と名づけ、空從り有に出るを平等觀と名づく。是れに因て二觀を方便と爲し、中道第一義觀に入ることを得るなりと。)</u></p> |
|---|---|

上の『法華玄義』『法華文句』『觀音玄義』『法華義疏』の四書の記述は『菩薩瓔珞本業經』にある次の記述に依るものである。

三觀者。從假名入空二諦觀。從空入假名平等觀。是二觀方便道。因是二空觀。得入中道第一義諦觀。雙照二諦心心寂滅。進入初地法流水中。名摩訶薩聖種性。³²

(三觀とは、假名より空に入るは二諦觀なり。空より假名に入るは平等觀なり。是の二觀は方便道、是の二空觀に因りて。中道に入りて第一義諦觀に入ることを得、二諦を

²⁸ 『大正』 vol.33,p714 b05-b07

²⁹ 『大正』 vol.34,p41 a05-a07

³⁰ 『大正』 vol.34,p885 a07-a09

³¹ 『大正』 vol.34,p596 a28-c01

³² 『大正』 vol.24,p1014 b19-b23

雙照し心心寂滅して進んで初地の法流の水中に入るを摩訶薩聖種性と名づくるなり。)

灌頂と吉蔵の記述内容であるが、両者ともに「如瓔珞云」「瓔珞經云」と出典を明かす形で始まり『瓔珞經』の記述内容を要略する形の記述となっている。

また、『法華義疏』と『法華玄義』『法華文句』『觀音玄義』の三書は記述内容が同様のものとなっている。

『法華義疏』と『法華玄義』並びに『法華文句』は、既に平井俊榮氏によってすでに援用関係が指摘されており、『觀音玄義』については『法華玄義』成立以降のものとされているため『觀音玄義』の執筆時にも『法華玄義』と同様に吉蔵著作からの援用を行った可能性は否定できないであろう。

また、この上の四書の記述に関連する記述であるが、先行研究にて智顗（灌頂）・吉蔵間における文献交渉の形跡がみられないとされている『金光明經文句』の中に

如法安住一切法。如性者。以二觀爲方便。得入中道第一義諦。中論云。亦名中道義。即是中道第一義諦觀也。³³

(如法は一切法に安住す。如性は、二觀を以て方便と爲し中道に入つて第一義諦を得る。
『中論』に云く、亦た中道義と名づく。即ち是れ中道第一義諦を觀なり。)

とあり、出典の典拠は示されていないものの、同様の記述が見られるのである。

『金光明經文句』と『法華玄義』などの記述を比較すると

| | |
|---|--|
| 『金光明經文句』 如法安住一切法。如性者 <u>以二觀爲方便得入中道第一義諦。中論云。亦名中道義。即是中道第一義諦觀也。</u> ³⁴ (如法は一切法に安住す。如性は <u>二觀を以て方便と爲し中道第一義諦に入ること</u> を得るなり。『中論』に云く。亦た中道義と名づく。即ち是れ中道第一義諦觀なり。) | 『法華玄義』 如瓔珞云。 <u>從假入空名二諦觀。從空入假名平等觀。二觀爲方便道。得入中道第一義諦觀。</u> ³⁵ (『瓔珞』に云うが如し。 <u>從假入空を二諦觀と名づけ、從空入假を平等觀と名づく。二觀を方便道と爲して、中道第一義諦觀に入ること</u> を得ると。) 『法華文句』 如瓔珞云。 <u>二觀爲方便道。得入中道第一義諦。</u> 亦是三教各各有四門。方便得入中道。 ³⁶ |
|---|--|

³³ 『大正』 vol.39,p77 a22-a25

³⁴ 『大正』 vol.39,p77 b22-b25

³⁵ 『大正』 vol.33,p714 b05-b07

³⁶ 『大正』 vol.34,p41 a05-a07

| | |
|--|--|
| | <p>(『瓔珞』に云うが如く。<u>二觀を方便道と爲し、中道第一義諦に入ることを得ると。</u>亦た是れ三教におのおの四門有り。方便を得て中道に入るなり。)</p> <p>『觀音玄義』 次第者。如瓔珞云。從假入空名二諦觀。從空入假名平等觀。<u>二觀爲方便得入中道第一義諦觀。</u>此之三觀即是大品所明三智。³⁷</p> <p>(次第とは、『瓔珞』に云うが如く。從假入空を二諦觀と名づけ、從空入假を平等觀と名づく。<u>二觀を方便と爲して中道第一義諦觀に入ることを得るなりと。</u>此の三觀は即と是れ『大品』に明かす所の三智なり。)</p> |
|--|--|

とあり、共通する部分は全て「二觀を方便道と爲し、中道第一義諦に入ることを得る」という記述が文中にあることである。

そのため、この部分については、灌頂は吉藏著作からの援用ではなく、第 3 章で述べた『涅槃經玄義』の本文に見られる引用方法を用いて記述を行った可能性も同時に存在することから、智顗文献からの引用と吉藏文献からの援用を行ったという二つの可能性が存在する。

従って、灌頂には先行研究で指摘されたように、吉藏著作から援用を行ったことを否定する材料は無い状態ではあるが、智顗著作の内容に倣った可能性も存在し、また吉藏においては智顗の教相判釈を意識していたということになる。

また、先に出した例を見ると、両者の共通の記述は第一義諦や空といった天台教学と三論教学と共通する語句の定義を説明する際に表れる傾向があるともいえよう。

そのことから、灌頂・吉藏の両者は互いにその教学に対して強い関心・興味を抱き、意識をした上で著作の執筆を進めていたという事であったと言える。

³⁷ 『大正』 vol.34,p885 a07-a10

第3項 智顗親撰文献と吉蔵

ところで、今までは灌頂が筆を執って著したものと吉蔵の著作の内容を比較し、両者の共通事項などを検討してきたが、吉蔵の著作と智顗の親撰文献には灌頂と吉蔵のような共通表現は見られるのであろうか。

先にも述べた様に智顗の文献の大半は智顗述灌頂筆の形のものであるため、吉蔵著作からの援用を考慮しなければならない問題を抱えている。

そのため灌頂の筆が入っていないと考えられる、いわば智顗の親撰著作と言われる『四教義』及び『維摩経玄疏』といったものと吉蔵の著作の内容を比較し、その状況を見てみたいと思う。³⁸

はじめに『維摩経玄疏』にある記述と吉蔵著作を比較すると、次のような例がある。

| | |
|---|---|
| <p>『維摩経玄疏』</p> <p><u>三諦名義具出瓔珞仁王兩經。經云。一有諦二無諦三中道第一義諦。有諦者。如世人心所見理名爲有諦。亦名俗諦。無諦者。出世人心所見理名爲無諦。亦名眞諦。中道第一義諦者。諸佛菩薩之所見理名中道第一義諦。亦名一實諦。故大涅槃經云。凡夫者有。二乘者無。諸佛菩薩不有不無。三諦義至釋入不二法門品當略明也。</u>³⁹</p> <p>(<u>三諦の名と義は具に瓔珞・仁王の兩經に出ず。經に云く。一に有諦、二に無諦、三に中道第一義諦なり。有諦とは、世人の心所が理を見るを名づけて有諦と爲し、亦た俗諦と名づく。無諦とは、出世人の心所が理を見るを名づけて無諦と爲し、亦た眞諦と名づく。中道第一義諦とは、諸の佛・菩薩の見る所の理を中道第一義諦と名づけ、亦た一實諦と名づく。故に大涅槃經に云く。凡夫とは有、二乗とは無、諸の佛・菩薩は不有不無なりと。三諦の義は釋して不二法門品を釋するに至る。當に略して明かすべきなり。)</u></p> | <p>『法華玄論』</p> <p><u>三諦者有諦無諦中道第一義諦。漸漸分明爲示。不見三諦一異爲悟。見中道任運順爲入。評曰。此三義同前也。</u>⁴⁰</p> <p>(<u>三諦とは、有諦・無諦・中道第一義諦なり。漸漸に分明するを示と爲し、三諦は一にして異と見ざるを悟と爲し、中道を見て任運に順ずるを入と爲す。評して曰く、此の三義は前に同じなり。)</u></p> |
|---|---|

³⁸ 『三觀儀』及び『維摩経文疏』の「有人云」の部分に限定するとその部分は吉蔵著作と内容が一致するという旨を小野嶋祥雄氏が指摘している。(小野嶋 2009,p55-56 を参照のこと)

³⁹ 『大正』 vol.38,p534 a19-a27

⁴⁰ 『大正』 vol.34,p403 b26-b28

上の例の出典は『維摩經玄疏』にあるように『菩薩瓔珞本業經』の

三定利衆生。慧有三縁。一照有諦。二無諦。三中道第一義諦。⁴¹

(三に定は衆生を利し、慧に三縁有り。一に有諦を照し、二に無諦、三に中道第一義諦なり。)

にある「慧に三縁有り。一に有諦を照し、二に無諦、三に中道第一義諦なり」と言う部分と、『仁王般若波羅蜜經』の

諸法因縁有 有無義如是 有無本自二 譬若牛二角 照解見無二 二諦常不即
解心見不二 求二不可得 非謂二諦一 非二何可得 於解常自一 於諦常自二
通達此無二 眞入第一義⁴²

(諸法の因縁は有なり。有無の義は是の如し。有と無は本より二なり。譬えば牛の二角の若し。照解すれば無二なりと見るも、二諦は常に即せず。解心は不二なりと見るも、二を求むるに不可得なり。二諦は一なりと謂うに非ず。非二も何ぞ得べけんや。解に於いては常に自ずから一にして、諦に於いては常に自ずから二なり。此の無二に通達せば眞に第一義に入る。)

にある「解に於いては常に自ずから一にして、諦に於いては常に自ずから二なり。此の無二に通達せば眞に第一義に入る。」という部分を用いたものである。

両書の共通点は『瓔珞經』と『仁王般若經』に基づいて三諦を有無の二諦と中道第一義諦に分類するところであるが、前に挙げた『金光明經文句』と『金光明經疏』と同じように吉蔵はこの部分の出典となる文献を明らかにしていない。

また、『維摩經玄疏』にある「三諦の名と義は具に瓔珞・仁王の兩經に出ず。」という表現は『四教義』にも見られる表現であり、三諦の具体的定義は智顗・吉蔵間では共通部分があり見られなかったことから、この部分は単に同一經典を参照したことから、共通の内容となったと考えられる。

次の例であるが、先と同様に『維摩經玄疏』の記述と吉蔵著作を比較したもので「如来蔵」の語句を例としたものである。

⁴¹ 『大正』 vol.24,p1019 b22-b23

⁴² 『大正』 vol.08,p829 a15-a21

| | |
|---|---|
| <p>『維摩經玄疏』</p> <p>故知。中道之理與眞諦有異。眞諦名思議理者非如來藏也。<u>以中道之理名不思議者即是如來藏也。無所積聚乃名爲藏。故名不思議理也。</u>⁴³</p> <p>(故に知りぬ。中道の理と眞諦には異なり有り。眞諦を思議の理と名づくるは、如來藏に非ざるなり。<u>中道の理を以て不思議と名づくるは即ち是れ如來藏なり。積聚の所無きを乃ち名づけて藏と爲す。故に不思議と名づくるなり。</u>)</p> | <p>『勝鬘寶窟』</p> <p><u>空如來藏不空如來藏。即是明如來藏。是中道義。空藏明煩惱畢竟空故不可爲有。不空藏具一切功德故不可爲無。非有非無。即是中道。</u>⁴⁴</p> <p>(<u>空如來藏、不空如來藏は即ち是れ如來藏是れ中道の義を明かす。空藏は煩惱畢竟空を明かす故に有と爲すべからず。</u>不空藏は一切の功德を具するが故に無と爲すべからず。非有非無は即ち是れ中道なり。)</p> |
|---|---|

『維摩經玄疏』と『勝鬘寶窟』は互いに如來藏を中道と定義づけているが、定義の詳細は「不思議」と「空藏」「不空藏」としているため、語句のみの共通しているものとなっている。

また、空藏については『法華玄義』にわずかに記述が見られるが、吉藏の記述と一致するものではなかった。

次に『維摩經玄疏』にある「眞性」に対する表現を例とすると次のようなものがある。

⁴³ 『大正』 vol.38,p550 c13-c16

⁴⁴ 『大正』 vol.37,p73 c02-c05

引用文中の「空如來藏不空如來藏」という部分であるが、『大正』の原文には「空如來藏」とあり、『大正』の欄外注記には対校本に「空如來藏不空如來藏」という指摘があることから、意味を考慮し、引用文中では「空如來藏不空如來藏」と改めた。

| | |
|---|--|
| <p>『維摩經玄疏』 <u>今言淫怒癡性即是眞性。眞性即是實相一實諦之異名也。</u>大涅槃經明一實諦即是眞法。若法非眞不名實諦。⁴⁵ <u>(今、淫・怒・癡の性について言わば即ち是れ眞性なり。眞性とは即ち是れ實相一實諦の異名なり。『大涅槃經』は一實諦は即ち是れ眞性と明かす。若し法が眞に非ずんば實諦とは名づけず。)</u></p> | <p>『仁王般若經疏』 涅槃經云。如雪山藥如是一味。隨其流處有種種味。其藥眞味停留在山猶如滿月。合譬云一味者譬佛性。以煩惱故出種種味所謂地獄畜生等。<u>今謂一味者即是無所得不二之眞性也。</u>⁴⁶ (『涅槃經』に云う如く。雪山の藥は是の如き一味、其の流れの處に隨て種種の味有り。其の藥の眞の味は山に在て停留することなお滿月の如し。合して譬えて云く。一味とは佛性に譬う。煩惱を以ての故に種種味を出だす。所謂地獄畜生等なり。今、謂わく。<u>一味とは即ち是れ無所得不二の眞性なり。</u>)</p> <p>『大乘玄論』 非空非有即是一實諦。<u>照一實諦故名爲實。</u>⁴⁷ (非空非有は即ち是れ一實諦、<u>一實諦を照らす</u>が故に名づけて實と爲す。)</p> |
|---|--|

『維摩經玄疏』では眞性と煩惱（淫、怒、癡など）が相即していることを説示し、『仁王般若經疏』では大乘『涅槃經』にある一味の譬を以てこれを「不二之眞性」と説示しており、表現方法は異なれども、意義は両者ともに共通している。

一實諦については『大乘玄論』において「一實諦を照らすが故に名づけて實と爲す。」と説示されているが、『維摩經玄疏』では一實諦について「眞性とは即ち是れ實相一實諦の異名なり。」と説示されており、吉藏説では一實諦と眞性を直接結び付ける記述はない。

また、上にて例として挙げたもの以外の「眞性」の例では、次のような表現例がある。

⁴⁵ 『大正』 vol.38,p554 c13-c15

⁴⁶ 『大正』 vol.33,p338 a01-a03

⁴⁷ 『大正』 vol.45,p51 b06-b07

| | |
|--|---|
| <p>『維摩經玄疏』 若言此經。是第二時教或第三時說未明佛性。<u>常住者此經明不思議眞性。眞性豈非佛性。</u>⁴⁸ (此の經に言うが若く、是れ第二時の教或いは第三時の説は未だ佛性を明かさず。<u>常住とは此の經に不思議眞性と明かす。眞性は豈に佛性に非ずや。</u>)</p> | <p>『勝鬘寶窟』 <u>二乘不能思議。故名不思議。以是大覺眞性。故云佛法。</u>⁴⁹ (二乗は思議すること能わず。故に不思議と名づく。<u>是の大覺の眞性を以ての故に佛法と云う。</u>)</p> |
|--|---|

上の例では『維摩經玄疏』が常住と不思議眞性が結び付けられて、眞性は佛性と同義ではないかと説示し、『勝鬘寶窟』では眞性が不思議と結び付けられているが、眞性と結び付けられているものが『維摩經玄疏』では「佛性」で、『勝鬘寶窟』では「佛法」となっている。

智顗著作中において法界と佛性並びに一切仏法が相即している旨を説示している部分であるが、「四教義」の中に

而説爲四者。此は無作之四。此四畢竟不可得。即是一實諦。名爲無作四實諦也。若聞此信解無礙者。即信一切衆生即是不思議解脫也。即是大乘。即是般若。即是首楞嚴。即佛性。即是法身。即是實相。即是中道第一義諦。即是如來藏。即是法界。即是畢竟空。即是一切佛法。因此慈悲誓願。菩提心發。是爲圓教名字即之信解也。⁵⁰

(四と爲して説かば、此れは是れ無作の四、此の四は畢竟不可得、即ち是れ一實諦、名づけて無作の四實諦と爲すなり、若し此れを聞いて信解し無礙なる者は、即ち一切衆生は即ち是れ不思議解脫と信ずるなり。即ち是れ大乘、即ち是れ般若、即ち是れ首楞嚴、即ち佛性、即ち是れ法身、即ち是れ實相、即ち是れ中道第一義諦、即ち是れ如來藏、即ち是れ法界、即ち是れ畢竟空、即ち是れ一切佛法なり。此の慈悲に因りて誓願し、菩提心を發す。是れ圓教名字即の信解と爲すなり。)

という記述があり、無作の四實諦が一實諦と同義とされ、一實諦が大乘をはじめとして佛性や法界並びに一切仏法と相即関係にあることが説示されている。

また、吉蔵著作の記述を見ると『金剛般若疏』には

⁴⁸ 『大正』 vol.38,p561 c17-c19

⁴⁹ 『大正』 vol.37,p72 a29-b01

⁵⁰ 『大正』 vol.46,p761 b26-c04

問。何故須立三佛。答。義要有三。由有法佛故有報佛。由有報佛故有化佛。法佛是佛性。要由佛性。故修因滿成報身。⁵¹

(問う、何故に須く三佛を立つるや。答う。義の要に三有り。法佛有るに由るが故に報佛有り。報佛有るに由る故に化佛有り。法佛は是れ佛性、要ず佛性に由る。故に因を修して報身を滿成す。)

とあり、特に「法佛は是れ佛性、要ず佛性に由る」という記述があることから、法身佛と佛性が同義であることが説示されており、『勝鬘寶窟』には

一切法常住者。上雖歎色智。恐未必具於餘德。是故今明具一切德。故下文説。成就一切佛法。名如來法身。⁵²

(一切法の常住とは、上に色智を歎ずると雖も、恐らくは未だ必ずしも餘徳を具せず。是の故に今一切の徳を具することを明かし、故に下の文を説く。一切佛法を成就することを如來の法身と名づくるなり。)

と言う記述があり、特に「一切佛法を成就することを如來の法身と名づくるなり。」と言う記述が見られることから、吉藏は一切仏法の成就を如來の法身と同義として扱っていたと考えることが出来る。

『維摩經玄疏』と『勝鬘寶窟』の記述は直接結びつかないものの、介在する語句の定義は両者ともに定義が類似していることから、両者は眞性と佛性に付随する意義について限定すれば、両者は非常に近い考えを持っていたという事ができよう。

次に『四教義』に見られる記述のうち、「大乘の相即關係」を例として吉藏著作の比較した場合であるが、次のような例が見られる。

⁵¹ 『大正』 vol.33,p108 a04-a06

⁵² 『大正』 vol.37,p15 b10-b12

| | |
|--|---|
| <p>『四教義』</p> <p>若聞此信解無礙者。<u>即信一切衆生即是不思議解脫也。即是大乘即是般若。即是首楞嚴定即是佛性。即是法身即是實相。即是中道第一義諦。即是如來藏。即是法界。即是畢竟空。即是一切佛法。因此慈悲誓願菩提心發。是爲圓教名字即之信解也。</u>⁵³</p> <p>(若し此れを聞いて信解し無礙なる者は<u>即ち一切衆生は即ち是れ不思議解脫なりと信ず。即ち是れ大乘にして即ち是れ般若、即ち是れ首楞嚴定にして即ち是れ佛性、即ち是れ法身にして即ち是れ實相、即ち是れ中道第一義諦、即ち是れ如來藏、即ち是れ法界、即ち是れ畢竟空にして。即ち是れ一切の佛法なり。此の慈悲に因て誓願し、菩提心を發す。是れを圓教の名字即の信解と爲すなり。)</u></p> | <p>『金剛般若疏』</p> <p>今依論釋簡成實相義。<u>是實相者。獨佛法大乘有此實相故云實相。</u>⁵⁴</p> <p>(今、論に依て釋し實相の義を簡成ず。<u>是れ實相とは獨り佛法大乘、此の實相有るが故に實相と云うなり。</u>)</p> <p>『法華玄論』</p> <p>三開本合迹。如地論法華論所明。開本謂二身。<u>謂佛性是法身。佛性顯爲報身。</u>四開迹合本。如攝大乘論所明。<u>合佛性及佛性顯皆名法身。</u>⁵⁵</p> <p>(三に開本合迹とは『地論』と『法華論』に明かすが如し。開本は二身を謂う。<u>佛性と</u>は<u>是れ法身と謂い</u>、佛性が顯れたるを報身と爲す。四に開迹合本とは攝大乘論に明かす所の如し。<u>佛性と及び佛性が顯れたるを合して皆法身と名づくるなり。</u>)</p> <p>『淨名玄論』</p> <p>經云。廣大如法界。究竟如虛空。以法界廣大。六道常在法界。於倒謂衆生常出法界。以常在法界故法界覆衆生。於衆生常出法界。故衆生覆法界。佛性遍覆。義同於此。<u>法界是佛性之異名。</u>⁵⁶</p> <p>(經に云く。廣大なること法界の如く、究竟なること虛空の如し。法界廣大なるを以て六道は常に法界に在り。倒を衆生と謂て常に法界を出づる。常に法界が在る故に法界は衆生を覆う。衆生は常に法界を出づる故に衆生は法界を覆う。佛性が遍覆する義は此れに同じ。<u>法界は是れ佛性の異名なり。</u>)</p> |
|--|---|

⁵³ 『大正』 vol.46,p761 b27-c04

⁵⁴ 『大正』 vol.34,p114 b25-b27

⁵⁵ 『大正』 vol.34,p437 b11-b13

⁵⁶ 『大正』 vol.38,p859 b22-b26

ここに挙げた例では、『四教義』の場合、不思議解脱が大乘と相即し、般若や佛性、実相や法界と相即し、最終的には一切仏法と相即する旨が説示されている。

それに対して『金剛般若疏』では、仏法たる大乘が実相と結び付けられており、『法華玄論』では仏性が法身と結び付けられ、『淨名玄論』では法界は仏性の異名であると説示されている。

『金剛般若疏』や『法華玄論』並びに『淨名玄論』は、『四教義』のように複数の意義が相即する旨は説示されていないが、『四教義』に説示されている相即関係とは、部分的ではあるがその説示内容は類似したものとなっている。

以上、『維摩經玄疏』と『四教義』を中心として吉蔵の著作における語句の使用例と部分的ではあるが比較して両者の考えを検討した。

先行研究で指摘のあった『法華玄義』や『法華文句』に見られる高い一致性は智顗親撰著作には見られなかったが、表現方法や意義が部分的に一致することや、同じ經典類から引用して説明している部分は見受けられたのである。

しかし、智顗親撰の文献として信頼性の高い文献と扱われていた『維摩經玄疏』や『四教儀』の本文に対しても、部分的な事とはいえ灌頂による加筆の疑義が呈されていることを考慮した場合、必ずしも吉蔵が智顗の著作を援用したとは断定できず、天台三大部のように、灌頂による吉蔵著作からの援用の可能性も考えなければならないであろう。

そのため、智顗と吉蔵間の文献交渉の関係については、先に挙げた『国清百録』や灌頂の伝記類に説示されているような、吉蔵が智顗の影響を受けたことに起因するものと、天台三大部に見られるように、灌頂の手による引用と援用という二つの可能性が存在すると考えた方が良好だろう。

第2節 灌頂・吉蔵と大乘『涅槃經』

第1項 吉蔵の大乘『涅槃經』理解

今までは『国清百録』を始めとする記録文書や灌頂と吉蔵の伝記、ならびに智顗と吉蔵の著作の内容を用いて両者の文献交渉について検討を行い、その結果、先行研究において既に指摘されている灌頂の手による吉蔵著作の引用・援用の他に、吉蔵が智顗の影響を受けたことに由来して、智顗著作と内容が類似した可能性が存在することを述べた。

この項では検討の対象を、吉蔵の著作と灌頂の『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』とし、灌頂と吉蔵の文献交渉について検討を行いたいと思う。

はじめに、両者の文献交渉の検討へ入る前に、先行研究において既に指摘されている、吉蔵の大乘『涅槃經』に対する理解と受容について再確認をしたい。

吉蔵の大乘『涅槃經』の受容の特徴について、平井俊榮氏は、吉蔵が著した『法華玄論』『勝鬘寶窟』『浄名玄論』『中観論疏』等における大乘『涅槃經』の引用方法について精査し、吉蔵の大乘『涅槃經』の受容に対して、以下の様な見解を述べている。

思想的な依憑として用いられた涅槃經の中でも、師子吼品が中心であったということは、四疏の中で重複して引用されている前の三〇例中、約三分の一に相当する九例までが、師子吼品から引いたものであることや、各章疏中に単独で用いられる涅槃經の引用句全体の中でも、師子吼品からの引用が断然多いという事実がよく示している。また吉蔵がとくに師子吼品をとくに重視していたことは、彼自身が『大乘玄論』の中で、

今時一師（法朗）每以涅槃經為証、然此一教处处皆明仏性、故哀歎品中琉璃珠喻、亦是具足明仏性義、如是如來性品皆明仏性義。乃至師子吼迦葉広明仏性事、義乃顯然。故一師所引文句。以師子吼文為正也。

（大正藏四五・三七中）

といって、涅槃經には随処に仏性義を明かすが、法朗は常に「師子吼品」の文をもって正意と為したと伝えている。この法朗の方針は、吉蔵によっても継承されたであろうことは明らかである。⁵⁷

平井氏の見解であるが、『法華玄論』をはじめとする吉蔵の著作の中で、大乘『涅槃經』を引用する箇所内、重複する引用箇所が三十個所に亘り存在し、そのうちの三割に相当する九個所が師子吼菩薩品であったことや、四書の中で単独で用いられた大乘『涅槃經』の引用句の中でも、師子吼菩薩品からの引用が多いことを根拠として、吉蔵は大乘『涅槃經』の中で、特に師子吼菩薩品を重要視していたという見解を示している。

また菅野博史氏は、吉蔵の『涅槃經遊意』の内容を精査し、大乘『涅槃經』に対する理解

⁵⁷ 平井（1976,p548）

について検討を行い、その結果として

『涅槃經』の宗を無所得と、無所得が『涅槃經』だけでなく、すべての大乘經典の宗とするところに、吉蔵の基本的立場が示されている。『涅槃經』をめぐるさまざまな問題に関して、前代の諸説を紹介、批判して、吉蔵自身の考えを提示しているが、これも無所得の立場に立った説明であった。⁵⁸

という見解を示し、吉蔵は大乘『涅槃經』の宗を「無所得」と捉え、「無所得」が全ての大乘經典の「宗」とする立場であったことを説示している。

平井・菅野両氏の見解のうち、平井氏の指摘するところの「師子吼菩薩品を重要視する」点については、智顗の大乘『涅槃經』理解においても同様の傾向があることが先行研究において指摘されており⁵⁹、この点は灌頂の大乘『涅槃經』理解との比較時には、重要な点になるものといえよう。

また菅野氏の見解であるが、灌頂は『涅槃經玄義』の中で大乘『涅槃經』の「宗」を「常」と捉えている内容が見られるため、この点も灌頂・吉蔵間の理解の比較を行う上では無視できない点であると言える。

では、灌頂の『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』と吉蔵の大乘『涅槃經』の内容はいかなる共通事項を持ち、どのような部分に差異があるのでしょうか。

⁵⁸ 菅野 (2016,p443)

⁵⁹ 藤井 (2013,p110)

第2項 両者の共通事項

1) 『涅槃經玄義』の場合

灌頂の『涅槃經玄義』と吉蔵の『涅槃經遊意』の関係であるが、灌頂が旧解を難ずる際に、吉蔵の説を援用しているものであることが複数の先行研究によって明らかにされている。

その指摘の一端を見れば、河村孝照氏は『涅槃經玄義』の本文中に見られる「有る人」の記述に着目して次のような指摘をしている。

今、前述のように、灌頂の涅槃經玄義と吉蔵の涅槃經遊意との文章の比較上の問題より玄義の「有る人」を見て来た訳である。以上の結果は、

一、前記に掲げた文例の如く、両著の対応関係は成立しうること。

二、玄義の「有る人」は遊意と対応関係のところにおおく存在すること。

三、その中であって「有る人」は例外なく吉蔵の説と理解して何ら差支えないこと。

四、周知のように灌頂と吉蔵とは同時代の人であり、かつまた吉蔵は灌頂より十余年先輩であるから、灌頂が吉蔵の所説を参照したとしても不都合は生じないこと。

以上の諸理由から、今は右の玄義の「有る人」を吉蔵と指示し、このことと併せて灌頂は吉蔵の遊意を、またその周辺論書をも参照して玄義を著わしていることを論証できると思う。⁶⁰

河村氏は、『涅槃經玄義』の「有る人」の部分と『涅槃經遊意』の内容には、両者間に対応関係が存在し、「有る人」の部分は『涅槃經遊意』において説示された吉蔵の見解を理解することが可能であることを指摘している。

河村氏の指摘であるが、筆者が再確認する限りでも、河村氏が指摘するように「有る人」の部分は『涅槃經遊意』に対応するものであった。

灌頂の執筆態度は、すでに平井俊榮氏が指摘するように天台三大部の中に『法華玄論』からの引用例もあることから、河村氏が指摘したように、『涅槃經玄義』においても同様の傾向が見られるであろう。

また、河村氏が指摘した「有る人」の部分で、援用を行う灌頂の態度について、林瑞蘭氏は以下のような見解を示している。

灌頂は吉蔵の『涅槃經遊意』を参照しながら『涅槃經玄義』を作成したが、その作成態度は、自説と異なる場合には吉蔵の説を「有る人言わく」として他説として出して批判し、そうでない場合は文言に多少変更を加えるなどして、そのまま取り込んで自説とするという方法を採用している。このように、灌頂が吉蔵の著作から引用する場合でも、無批判に取り込むのではなく、明確な自覚的意識のもとに批判的に取り込んでいること

⁶⁰ 河村（1985,p224-225）

が知られるのである。⁶¹

林氏は灌頂の引用態度を「明確な自覚的意識のもとに批判的に取り込んでいる」と評しており、批判的要素が含まれているといえども「明確な自意識」が働いた引用態度が見られる点は吉蔵著作と比較する上では特に留意すべき点と考えられよう。

上に挙げた、河村・林両氏の指摘は「有る人」の部分に注目し、その引用態度を検討したものであった。

灌頂は、天台三大部における援用を始めとして、吉蔵の著作からの援用を多く行っており、『涅槃經玄義』では「有る人」で始まる部分での援用が見られる。

『涅槃經玄義』本文の中で、「有る人」の部分以外では、吉蔵著作の記述と一致しないし吉蔵の著作に由来する記述は見られるのであろうか。

まず、「三修」の語について見てみると次のような例がある

| | |
|---|---|
| <p>『涅槃經玄義』</p> <p>此經明因。略有三種。一破無常修常。如哀歎品。<u>以常樂我。斥諸比丘無常。苦無我。虛實不眞。宜應捨離。今當爲汝說勝三修。</u>此是破無常修於常。能得常果顯於非常非無常。煩惱爲薪。智慧爲火。以是因縁。成涅槃食。令諸弟子。悉皆甘嗜。劣三修是煩惱薪。勝三修是智慧火。(中略)直說一常。<u>次明常住二字。次斥諸比丘。云勝三修。</u>⁶²(此の經は因を明かすに略して三種有り。一には無常を破して常を修す。哀歎品の如し。常樂我を以て諸の比丘の無常・苦・無我は虚實にして眞ならず、宜しく應に捨離すべしと斥け、今當に汝の爲に勝の三修を説かん。能く常果を得て非常非無常を顯す。煩惱を薪と爲し、智慧を火と爲す。是の因縁を以て涅槃の食を成じ、諸の弟子をして悉く皆甘嗜せしむ。劣の三修は是れ煩惱を薪とし、勝三修は是れ智慧を火とす。(中略)直ちに一の常を説き、</p> | <p>『二諦義』</p> <p><u>昔爲邪常故說無常。明諸佛縁覺尚捨無常身。今爲三修封執故說常。</u>⁶³(昔は常を邪と爲す故に無常を説き、諸の佛と縁覺は尚無常の身を捨つることを明かし、今は三修を爲して執を封ずるが故に常を説く。)</p> <p>若涅槃空爲世諦有爲。眞諦者正對破三修斷無涅槃。小乘明灰身滅智得無餘涅槃。以爲妙極。⁶⁴(若し涅槃の空を世諦有爲と爲さば、眞諦は正しく三修を對破し、無の涅槃を斷ず。小乗は灰身滅智を明かして無餘涅槃を得ることを以て妙極と爲す。)</p> |
|---|---|

⁶¹ 林 (2014,p40)

⁶² 『大正』 vol.38,p9 b24-c06

⁶³ 『大正』 vol.45,p82 a19-a21

⁶⁴ 『大正』 vol.45,p114 b12-b14

| | |
|---------------------------------|--|
| 次に常住の二字を明かし、次に諸の比丘を斥けて勝の三修と云う。） | |
|---------------------------------|--|

上の例にある「如哀歎品・・」と「明諸佛縁覺・・」「正對破三修・・」は大乗『涅槃經』哀歎品にある

汝等比丘。云何而言有我想者憍慢貢高流轉生死。汝等若言我亦修習無常苦無我等想。是三種修無有實義。我今當說勝三修法。(中略)無我者即生死。我者即如來。無常者聲聞縁覺。常者如來法身。苦者一切外道。樂者即是涅槃。不淨者即有爲法。淨者諸佛菩薩所有正法。是名不顛倒。以不倒故知字知義。若欲遠離四顛倒者。應知如是常樂我淨。⁶⁵
(汝等比丘よ。云何が而も我想有りとは憍慢・貢高にして生死に流転すと言うや。汝等が若し我も亦た無常・苦・無我等の想を修習すと言わば、是の三種の修に實義あること無し。我れ今當に勝三修の法を説かん。(中略)無我とは即ち生死。我とは即ち如來。無常とは聲聞縁覺。常とは如來の法身。苦とは一切外道。樂とは即ち是れ涅槃。不淨とは即ち有爲法。淨とは諸の佛菩薩が所有する正法なり。是れを不顛倒と名づけ、不倒を以ての故に字を知り、義を知る。若し四顛倒を遠離せんと欲さば、應に是の如き常樂我淨を知るべし。)

という記述に基づくものであろう。

『涅槃經玄義』と『二諦義』の記述は典拠とする所は共通し、三修と常の部分の意義も共通していると考えられるが、その文章表現については一致するものとはいえない。

両書の内容については、『涅槃經玄義』は「如哀歎品・・」と始まり、引用の典拠を明示した上で、記述内容も引用元とほぼ一致している。

それに対して『二諦義』は、文中に「涅槃」の語は見えるものの、『涅槃經玄義』のように出典の詳細は明記せず、内容も引用元の經典と一致するものではない。

『二諦義』の当該記事も『涅槃經玄義』とは異なり、吉藏自らの言葉で要略して意義を述べる形であり、一見すれば灌頂の表現方法は原典に近いように見られる。

しかし、両書の成立年代を見た場合『涅槃經玄義』が623年以降の成立とされているが、吉藏の没年が武徳六年(623)であるため、時代関係を視点とすれば、吉藏最晩年以降に成立した『涅槃經玄義』は、灌頂による援用のにより記された部分が存在する可能性も考えられるが、先に林瑞蘭氏が『涅槃經玄義』における引用態度を指摘したように『涅槃經玄義』と『二諦義』の場合は、両者の記述において共通する意義はあるが、表現は異なっている。

そのことを考えるならば、灌頂が吉藏著作を参照し、その参照部分の記述を変える形でこ

⁶⁵ 『大正』vol.12,p617 a25-b16

の記述を行った可能性も存在するであろう。

次に「三修」以外の例を見ると「半字・満字」で次のような例がみられる。

| | |
|---|--|
| <p>『涅槃經玄義』</p> <p><u>鹿苑無常此直半無滿。若方等之流。說無常逗小。又彈小褒大此正對半明滿。若大品通三人共學是帶半明滿。若法華正直捨方便。是廢半明滿。亦有開權顯實。即開半明滿。若此經斥劣辨勝。即廢半明滿。</u>一切衆生悉有佛性。須跋陀羅得羅漢果。即開半明滿。而復對破生死流動明於常住二字。常破生死。住破流動。此亦是廢半明滿。一切諸法中悉有安樂性。又是開半明滿。故知二字雖通不可一概。⁶⁶</p> <p>(鹿苑の無常は此れ直ちに半にして満無し。方等の流の無常を説いて小に逗じ また小を彈じて大を褒むるが若きは、此れ正しく半に對して満を明かす。大品の三人に通じて共に學ぶ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。亦た開權顯實有るは即ち半を開きて満を明かす。此の經の若きは劣を斥けて勝を辨ず。即ち半を廢して満を明かす。</p> <p>一切衆生に悉く佛性有り。須跋陀羅の羅漢果を得るは即ち半を開して満を明かすなり。而して復た生死流動を對破し、常住の二字を明かす。此れも亦た是れ半を廢して満を明かす。一切諸法の中に悉く安樂の性有るも、また是れ半を開して満を明かす。故に知りぬ。二字は通ずると雖も一概とすべからず。)</p> | <p>『法華玄論』</p> <p><u>大經云字有二種。一半字二滿字。爲聲聞說半字爲菩薩說滿字。</u>⁶⁷</p> <p>(『大經』に云く、字に二種有り。一に半字、二に滿字なり。聲聞の爲に半字を説き、菩薩の爲に滿字を説く。)</p> <p>『涅槃經遊意』</p> <p>但一家釋半滿復有展轉明義。一無常爲半常爲半。無常爲半常爲滿。二常無常皆半。是常無常所病皆洗除盡。名之爲滿。三者常無常用半。非常非無常體滿體用異故。此體用用體具足始爲滿。<u>無常爲半。常爲滿。</u>別二邊高下。若非常非無常常無常具足別二邊雙遊也。⁶⁸</p> <p>(但だ一家の半滿を釋するに復た展轉して義を明かすこと有り。一に無常を半と爲して常を半と爲し、無常を半と爲して常を滿と爲す。二に常無常を皆半とし、是の常無常の所病を皆洗除し盡す。之を名づけて滿と爲す。三は常無常の用は半、非常非無常は體の滿なり。體・用異なる故に此の體の用、用の體具足するを始めて滿と爲す。<u>無常を半と爲し、常を滿と爲すは二邊の高下を別す。</u>若し、非常非無常、常無常具足するは二邊の雙遊を別するなり。)</p> |
|---|--|

⁶⁶ 『大正』 vol.38,p12c29-p13a09

⁶⁷ 『大正』 vol.34,p382 c03-c04

⁶⁸ 『大正』 vol.38,p232 a18-a24

先に挙げた半字・満字の例は『涅槃經遊意』と『涅槃經玄義』ともに二乗を「無常」並びに「半」とし、菩薩を「常」並び「満」とするものである。

上の例の中で、特に声聞や菩薩に関する部分は、大乘『涅槃經』四相品にある

今者乃説常存無變。是義云何。佛言。善男子。我爲一切聲聞弟子教半字故而説是偈。⁶⁹
(今は乃ち常に存して變ずること無しと説きたもう。是の義は云何。佛言わく。善男子よ、我は一切の聲聞なる弟子の爲に半字を教うるが故に是の偈を説くなり。)

という記述の中の「佛言わく。我は一切の聲聞なる弟子の爲に半字を教うる故に是の偈を説くなり。」という部分や、四依品の別の部分にある

又聲聞乘名不了義。無上大乘乃名了義。若言如來無常變易。名不了義。若言如來常住不變。是名了義。聲聞所説應證知者。名不了義。菩薩所説應證知者。名爲了義。若言如來食所長養。是不了義。若言常住不變易者是名了義。若言如來入於涅槃如薪盡火滅。名不了義。若言如來入法性者。是名了義。聲聞乘法則不應依。何以故。如來爲欲度衆生故。以方便力説聲聞乘。猶如長者教子半字。善男子。聲聞乘者猶如初耕。未得菓實。如是名爲不了義也。⁷⁰

(また、聲聞乗を不了義と名づけ、無上の大乘を乃ち了義と名づく。若し如來は無常にして變易すると言うを不了義と名づけ、若し如來は常住不變なりと言わば是を了義と名づく。聲聞の所説にて應に證知すべしとは不了義と名づけ、菩薩の所説にて應に證知すべしとは名づけて了義とす。若し如來は食の長養する所は是れ不了義、若し常住にして變易せずと言はば是を了義と名づく。若し如來の涅槃に入ること薪が盡きて火を滅するが如しを不了義と名づけ、若し如來は法性に入ると言わば是れを了義と名づく。聲聞乗の法は則ち應に依るべからず。何を以ての故に。如來は衆生を度せんと欲する故に方便力を以て聲聞乗に説くこと、なお長者が子に半字を教うるが如し。善男子よ、聲聞乗とはなお初耕にして、未だ菓實を得べざるが如し。是の如きを名づけて不了義と爲すなり。)

という記述にある「聲聞乗の法は則ち應に依るべからず。何を以ての故に。如來は衆生を度せんと欲する故に方便力を以て聲聞乗に説くこと、なお長者が子に半字を教うるが如し。」という記述や、大乘『涅槃經』文字品にある

⁶⁹ 『大正』 vol.12,p631 b06-b07

⁷⁰ 『大正』 vol.12,p642 c09-c19

雖復處在陰界入中。而不同於陰入界也。是故衆生悉應歸依諸菩薩等。以佛性故等視衆生無有差別。是故半字於諸經書記論文章而爲根本。又半字義皆是煩惱言說之本。故名半字。滿字者。乃是一切善法言說之根本也。譬如世間爲惡行者名爲半人。修善行者名爲滿人。如是一切經書記論。皆因半字而爲根本。⁷¹

(復た陰・入・界の中に處在すると雖も、而も陰・入・界に同じからざるなり。是の故に衆生は悉く應に諸の菩薩に歸依すべし。佛性を以ての故に等しく衆生を視るに差別有ることなし。是の故に半字は諸の經書・記論・文章に於いて而も根本と爲す。また、半字の義は皆煩惱の言說の本なり。故に半字と名づく。滿字とは乃ち一切の善法の言說の根本なり。譬えば世間に惡行を爲す者を半人と爲し、善行を修する者を名づけて滿人とするが如し。是の如き一切の經書・記論は皆半字に因りて而も根本と爲す。)

という記述の中の「是の故に半字は諸の經書・記論・文章に於いて而も根本と爲す。また、半字の義は皆煩惱の言說の本なり。故に半字と名づく。滿字とは乃ち一切の善法の言說の根本なり。」という部分という、複数の記述に依るもと考えられる。

上に挙げた兩書の記述は共に、声聞を「無常」と「半」、菩薩を「常」と「滿」と分類していることから、兩書は共に、大乘『涅槃經』にある半字・滿字及びそれに関係する声聞と菩薩の記述に依る、もしくは参考にしたものと考えられよう。

そのため、「常と無常」並びに「半と滿」に関する部分では、概ね兩書は意味が共通しているが、『涅槃經遊意』は半字・滿字を常無常や非常非無常に当てはめて解釈しているのに対して、『涅槃經玄義』の場合は、智顗の五時判に当てはめて半時・滿字を解釈している。

吉蔵の解釈法に類似した記述は『涅槃經玄義』及び『涅槃經疏』には見られず、灌頂が筆を執った天台三大部においても見られなかった。

従って、吉蔵の半字・滿字の解釈と灌頂の五時判を用いた半字・滿字の解釈は兩者独自の解釈であったという事ができよう。

また灌頂と吉蔵の大小乗『涅槃經』の翻訳に対する認識について見れば、次のような例がある。

⁷¹ 『大正』 vol.12,p655 a16-a24

| | |
|--|--|
| <p>『涅槃經玄義』</p> <p>二經來緣起又二。一經緣起。二疏緣起。<u>經緣起者。有雙卷。六卷。大本。雙卷明八十入滅不辨常住。蓋小緣所感三藏教也。六卷與大本皆明常住。俱是大緣所感。同座異聞。例如大小品耳。</u>⁷²</p> <p>(二に經の來れる緣起は又二。一に經の緣起、二に疏の緣起なり。<u>經の緣起とは、雙卷、六卷、大本有り。雙卷は八十入滅を明かして常住を辨ぜず。蓋し小緣の感ずるところの三藏教なり。六卷と大本は皆な常住を明かす。俱に是れ大緣の感ずる所なり。同座異聞す。例せば大小品の如くなるのみ。</u>)</p> | <p>『涅槃經遊意』</p> <p>第六總問答料簡。<u>此涅槃有三本。雙卷大千本及六卷。說者不同。有雙卷是小乘經。二是大乘。或云同座異聞。故廣略差別也。</u>有云。翻有廣略。多應爾。法顯得大本上帙。翻爲六卷故也。⁷³</p> <p>(第六に總じて問答を料簡す。<u>此の涅槃に三本有り。雙卷と大千本及び六卷なり。說者不同なり。雙卷有るは是れ小乘經、二は是れ大乘なり。或いは同座異聞と云う。故に廣略の差別なり。有が云わく。翻に廣略有りと。多くはまさに爾るべし。法顯は大本の上帙を得て、翻じて六卷と爲すが故なり。</u>)</p> |
|--|--|

灌頂は大小乗の『涅槃經』の伝来と翻訳について、「雙卷」（小乗の『大般涅槃經』）と「六卷」（法顯訳『大般泥洹經』）と「大本」（『大般涅槃經』）の三種類の訳本があることを明かし、「雙卷」は釈尊の八十歳の入滅を明かすも、仏の常住には触れておらず、小乗の機根の者が感ずるところのものであると述べ、「六卷」と「大本」は共に仏の常住を明かし、大乘の機根の者が感ずるところの經典であると説示し、大乘と小乗の涅槃經がある理由について灌頂は「同座異聞」としている。

それに対して『涅槃經遊意』における吉蔵の見解であるが、灌頂と同様に『涅槃經』の訳本には、「雙卷」、「六卷」、「大本」の三種があると述べ、「雙卷」が小乗、「六卷」、「大本」が大乘の『涅槃經』であると認識し、大小乗の『涅槃經』がある理由については、これも灌頂と同様に、「同座異聞」であるという見解を示している。

『涅槃經玄義』と『涅槃經遊意』に説示されている両者の見解であるが、訳本の種類や伝来に対する見解はほぼ同じものであるものの、灌頂は大小乗の『涅槃經』の差異を分別する点を「常住」と見做しているのに対し、吉蔵は訳本の種類と「常住」の関係については、何も見解を述べてはいない。

そのことから、伝来と訳本に関する灌頂と吉蔵の見解は、必ずしも同じものではないといえよう。

以上の事から『涅槃經玄義』と『涅槃經遊意』の内容を比較した場合、大乘『涅槃經』の中に用いられる語句（三修や半字・満字など）の意義には類似の表現が見られるが、これは

⁷² 『大正』 vol.38,p14 a12-a16

⁷³ 『大正』 vol.38,p238c26-p239a01

参考したと考えられる部分が、両書ともに同じところを典拠としていたことに起因するものと考えられる。

また本項で見た両書の記述は、『涅槃經玄義』の中にある「有る人」のような例のように長い個所に渡る一致ではなく、文章表現も部分的に一致ないし類似ということが見受けられるのである。

この傾向は本章第1節で述べた様に、同一のものを対象とした際に、一致・類似の傾向が出る状況と類似しているため、援用や引用の形跡が明らかな部分ではなくとも、灌頂に依る意識的な執筆があった可能性は否定できないであろう。

しかし、『涅槃經』の訳本と伝来に対する認識については、訳本の差異と「常住」の関係について、灌頂と吉蔵の見解は異なるものであったことから、必ずしも灌頂と吉蔵の見解が一致するものではないという事が出来よう。

第3項 両者の「常」に対する解釈

1) 涅槃の「宗」と常の関係

第二章でも述べた様に、灌頂は『涅槃經玄義』において「常住」の二字を重要視し、「常住」を解釈する際には、五重玄義の一つである「宗」の章の一章の中で、しばしば扱っていることから、「常住」は灌頂の大乘『涅槃經』の理解・受容の中で、重要な事項の一つであると考えることが出来る。

ところで、『涅槃經遊意』と『涅槃經玄義』には、「有る人」の記述を始め、細部の語句の意義や、引用の典拠となる部分が共通している、あるいは一致点や類似点が複数に渡って見られるものである。

灌頂は大乘『涅槃經』に説示される「常」及び「常住」の言葉を重要視していることは先にも述べたが、『涅槃經遊意』を含めて吉蔵は「常住」や「常」という事項に対して、如何なる解釈を為し、またその解釈は灌頂とも通ずるものであったのだろうか。

はじめに、「常」と「宗」の関係について見てみると、次のような例が見られる。

| 『涅槃經玄義』 | 『涅槃經遊意』 |
|---|---|
| <p>宗者要也。<u>修行喉襟莫過因果。此經明因。</u> <small>74</small></p> <p>(宗とは要なり。<u>修行の喉襟、因果に過ぐることなし。此の經は因を明かす。</u>)</p> <p>原始要終。皆宗常住。以常爲宗明矣。<small>75</small> (始めを原ね終を要するに、皆宗を常住とす、常を以て宗と爲すこと明らかなり。)</p> <p><u>宗要者行之宗要。要在於常。行會於常。能顯非常非無常。如七曜之環北辰。似萬川之注東海。行以常爲要。亦復如是。</u><small>76</small> (宗要とは行の宗要なり。<u>要は常に在り。行、常に會すれば能く非常非無常を顯す。七曜の北辰を環るが如く、萬川の東海に注ぐに似たり。行の常を以て要と爲</u></p> | <p>第二明經宗旨。古來明宗體異。以常住爲宗。文言爲體。今一家明只宗是體。豈異體別有。<small>77</small></p> <p>(第二に經の宗旨について明かす。古來宗體の異を明かすに、常住を以て宗と爲し、文言をもて體と爲す。今の一家は只だ宗を是れ體と明かす。豈に體に異なりて別あらんや。)</p> <p>次復明涅槃非常無常。常無常俱洗。如徳王中説。<u>何偏得以常爲宗耶。無得之義始終無行故以爲宗也。</u><small>78</small></p> <p>(次に復た涅槃は常無常に非ずと明かせば、常無常は俱に洗ず。徳王の中に説くが如し。<u>何ぞ偏に常を以て宗と爲すことを得んや。無得の義は始終に行無きが故に以て宗と爲すなり。</u>)</p> |

74 『大正』 vol.38,p9 b23-b24

引用文中の「襟」は正式にはしめすへんである。

75 『大正』 vol.38,p9 c27-c28

76 『大正』 vol.38,p10 a15-a17

77 『大正』 vol.38,p232 b07-b09

78 『大正』 vol.38,p232 a12-a15

| | |
|--------------|--|
| すも亦た復た是の如し。) | |
|--------------|--|

上に挙げた『涅槃經遊意』の記事を見れば、吉蔵は古来より「常」を涅槃の宗とする解釈が存在していたことを明かしているが、「常」を「宗」とする古来の解釈に対しては、疑義を呈し、吉蔵自身は「無得の義は始終に行無きが故に以て宗と爲すなり」と述べ、「無得の義」が涅槃の「宗」であるという見解を示している。

それに対し『涅槃經玄義』では、「宗とは要なり。修行の喉襟、因果に過ぐることなし。此の經は因を明かす。」「皆宗を常住とす、常を以て宗と爲すこと明らかなり」「宗要とは行の宗要なり。要は常に在り。」とあり、常を宗とみなし、行と密接な関係にあるものと説示されていることが分かる。

『涅槃經玄義』と『涅槃經遊意』の記述を比較すれば、涅槃の「宗」の意義について、灌頂は「常」を宗とするのに対して、吉蔵は涅槃の宗を「常」とすることに疑義を向け、「無得の義」を涅槃の宗と見ていたと言えるのである。

従って、灌頂と吉蔵の涅槃の宗及び常に対する認識は、異なる認識であったと言えよう。

2) 半満二字と常住

次に常住と半満二字の関係をみると、次のような例がある。

| | |
|--|--|
| <p>『涅槃經玄義』</p> <p>一切衆生悉有佛性。須跋陀羅得羅漢果。即開半明滿。<u>而復對破生死流動明於常住二字。常破生死。住破流動。此亦是廢半明滿。</u>一切諸法中悉有安樂性。又是開半明滿。故知二字雖通不可一概。今之常住二字。於諸字中最尊最勝其義可知。⁷⁹</p> <p>(一切衆生に悉く佛性有り。須跋陀羅の羅漢果を得るは即ち半を開して滿を明かすなり。<u>而して復た生死流動を對破し、常住の二字を明かす。此れも亦た是れ半を廢して滿を明かす。</u>一切諸法の中に悉く安樂の性有るも、また是れ半を開して滿を明かす。故に知りぬ、二字は通ずると雖も一概とすべからず。今の常住二字、</p> | <p>『涅槃經遊意』</p> <p>又昔說無常不了故爲半。今明無常顯了。<u>生死無常佛果常住字義具足爲滿也。</u>二邊無常者。此二恒俱。豈得除無常明常。但二邊有前後。尤有高下。充並充等義。⁸⁰</p> <p>(また、昔無常を説くこと不了なるが故に半と爲す。今は無常を明かすこと顯了にして<u>生死は無常、佛果は常住の字の義を具足するを滿と爲すなり。</u>二邊の無常とは、此の二は恒に俱なり。豈に無常を除いて常を明かすことを得んや。但だ二邊に前後有り。尤に高下有り。充並充等の義なり。)</p> |
|--|--|

⁷⁹ 『大正』 vol.38,p13 a05-a10

⁸⁰ 『大正』 vol.38,p232 b02-b06

| | |
|--------------------------------|--|
| 諸字の中に於いて最尊最勝なり。其の義、 知りぬべし。） | |
|--------------------------------|--|

上に挙げた例では『涅槃經玄義』と『涅槃經遊意』は共に「常住」を満字としている。
この部分に関連するものでは大乘『涅槃經』四依品に

法性者即是如來。聲聞者即是有爲。如來者即是常住。有爲者即是無常。（中略）
滿足義者。名曰如來常住不變。如來常住不變義者即是法常。⁸¹
（法性とは即ち是れ如來。聲聞とは即ち是れ有爲。如來とは即ち是れ常住。有爲とは即ち是れ無常なり。（中略）滿足の義とは曰く、如來の常住不變と名づけ、如來の常住不變の義とは即ち是れ法常なり。）

とあり、この部分では声聞が有為で如来が常住とされ、有為は無常と相即するとされた上で、満足の義として「如来の常住不變」が提示され、如来の常住不變が法常と相即することが説示されている。

また大乘『涅槃經』梵行品では

善男子。緣覺之人雖知諸法無法無礙。何以故。法無礙者名爲知字。緣覺之人雖知文字無字無礙。何以故。不知常住二字法故。是故緣覺不得法無礙。雖知於義無義無礙。眞知義者。知諸衆生悉有佛性。佛性義者。名爲阿耨多羅三藐三菩提。以是義故。緣覺之人不得義無礙。是故緣覺一切無有四無礙智。⁸²
（善男子よ、緣覺の人は諸法を知ると雖も法無礙は無し。何を以ての故に。法無礙とは名づけて字を知ると爲す。緣覺の人は文字を知ると雖も字無礙無し。何を以ての故に。常住の二字を知らざるが故なり。是の故に緣覺は法無礙を得ず。義を知ると雖も義無礙無し。眞の義を知るとは諸の衆生に悉く佛性有りと知るなり。佛性の義とは名づけて阿耨多羅三藐三菩提と爲す。是の義を以ての故に緣覺の人は義無礙を得ず。是の故に緣覺は一切の四無礙智有ること無し。）

という記事があり、その中に「緣覺の人は文字を知ると雖も字無礙無し。何を以ての故に。常住の二字を知らざるが故なり。是の故に緣覺は法無礙を得ず。義を知ると雖も義無礙無し。眞に義を知るとは諸の衆生に悉く佛性有りと知るなり。佛性の義とは名づけて阿耨多羅三藐三菩提と爲す。是の義を以ての故に緣覺の人は義無礙を得ず。」とあり、常住を知らない存在として緣覺を呈示し、緣覺は常住を知らないことを理由として字無礙がないと説示されている。

⁸¹ 『大正』 vol.12,p642 b10-b16

⁸² 『大正』 vol.12,p706 a24-b03

これらの記述は、上に挙げた『涅槃經玄義』と『涅槃經遊意』の常住を満とみなすという部分が、原典と通ずる部分であることから、共にこの記述は四依品や梵行品の一説を参照して記述された可能性も考えられよう。

両書の記述内容を見たとき、『涅槃經玄義』は原典を参考として、半字と満字、生死と常住の関係を明確に記述し、自説を展開しているが、『涅槃經遊意』は「生死は無常、佛果は常住の字の義を具足するを満と爲すなり。」と短く述べ、『涅槃經玄義』のように具体的内容は記していない。

灌頂と吉蔵が同一の部分参照し、記述を行ったと考えられる部分は、両者間の著作に文章表現の一致は見られないが、両者の意味するところが共通の場合、吉蔵の記述は短い表現に留めている傾向が見られ、『涅槃經玄義』と『涅槃經遊意』の常住と半満を巡る記述においても、同様の傾向が見られるのである。

以上、『涅槃經玄義』と『涅槃經遊意』を中心として灌頂と吉蔵の「常住」を巡る記述とその意義について概観した。

両者の常住に対する解釈であるが、灌頂は常住を宗と捉えたに対して、吉蔵は無所得を涅槃の宗と見做し、常住を宗とする解釈については疑義を呈している。

また、両者は大乘『涅槃經』の同じ部分を参照し、論を展開していることに疑いの余地はないところであるが、常住の解釈では、宗の意義を始めとして、両者の間で明確な差異が見られ、他の部分に於いても、文章表現が一致するところは見られなかったことから、両者の常住に対する考えは必ずしも一致するものではなかったと言える。

従って、「常住」に関する記述については『涅槃經玄義』の「有る人」のような援用とみられる一致の高い記述は見られなかったと言えよう。

第4項 両者の師子吼菩薩品の解釈

1) 吉蔵と師子吼菩薩品

先にも少しく述べたが、吉蔵は智顗と同様に、大乘『涅槃經』の中でも「師子吼菩薩品」を著作の中にしばしば引用している。

吉蔵と灌頂の大乘『涅槃經』に対する理解と受容を比較する場合、理解の共通事項となるのは師子吼菩薩品に対する理解であると考えられるが、両者の理解を検討する場合、その理解と解釈が同一のものであるか、差異があるものかを知る必要がある。

そのため、この項では、はじめに先行研究において既に指摘されている吉蔵の大乘『涅槃經』に対する理解について再確認をしたいと思う。

吉蔵の大乘『涅槃經』の理解について、平井俊榮氏は、吉蔵は自らの著作において大乘『涅槃經』のうち、師子吼菩薩品を複数回に亘って引用していることから、師子吼菩薩品を重要視していたという見解を示し、特に吉蔵の著作の中で頻繁に引用されている語句を明かしているが、平井氏は吉蔵が用いた師子吼菩薩品の文言について

- (21) 善男子、仏性者名第一義空、第一義空名為智慧、所言空者不見空与不空、智者見空及与不空常与無常苦之与樂我与無我（中略）声聞縁覚見一切空不見不空、乃至見一切無我不見於我、以是義故不得第一義空、不得第一義空故不行中道、無中道故不見仏性（卷二十五師子吼品・七六七下－七六八上）⁸³
- (22) 仏性者、即是一切諸仏阿耨多羅三藐三菩提中道種子、（中略）中道之法名為佛性（卷二十五師子吼品・七六八上）⁸⁴
- (23) 生死本際凡有二種、一者無明、二者有愛、是二中間則有生老病死之苦、是名中道（卷二十五師子吼品・七六八上）⁸⁵
- (24) 復次善男子、衆生起見凡有二種、一者常見、二者断見、如是二見不名中道、無常無断乃名中道（卷二十五師子吼品・七六八中）⁸⁶
- (25) 二乘之人雖觀因縁、猶亦不得名為仏性、仏性雖常以諸衆生無明覆故不能得見、又未能渡十二縁河、猶如兔馬、何以故、不見仏性故。
(卷二十五師子吼品・七六八中)⁸⁷

⁸³ 平井（1976,p541）

⁸⁴ 注 78 に同じ

⁸⁵ 注 78 に同じ

⁸⁶ 平井（1976,p542）

⁸⁷ 注 81 に同じ

(26) 善男子、仏性者有因有因因、有果有果果、有因者即十二因縁、因因者即是智慧。
有果者即是阿耨多羅三藐三菩提、果果者即是無上大般涅槃

(卷二十五師子吼品・七六八中) ⁸⁸

(27) 善男子、以是義故、十二因縁出不滅不常不斷非一非二不來不去非因非果。

(卷二十五師子吼品・七六八中) ⁸⁹

(28) 若有人見十二縁者即是見法、見法者即是見仏、仏者即是仏性

(卷二十五師子吼品・七六八下) ⁹⁰

(29) 善男子、観十二縁智凡有四種、一者下、二者中、三者上、四者上上、下智観者不見仏性、以不見故得声聞道、中智観者不見仏性、以不見故得縁覺道、上智観者見不了了、不了了故住十住地、上上智観者見了了、故得阿耨多羅三藐三菩提道、以是義故、十二因縁名為仏性、仏性者即第一義空、第一義空名為中道、中道者即名為佛、仏者名為涅槃 (卷二十五師子吼品・七六八下) ⁹¹

という部分を示して、師子吼菩薩品を用いた部分が九箇所に見られること明かしている。

この精査の結果をふまえて平井氏は

思想的な依憑として用いられた涅槃經の中でも、師子吼品が中心であったということは、四疏の中で重複して引用されている前の三〇例中、約三分の一に相当する九例までが、師子吼品から引いたものであることや、各章疏中に単独で用いられる涅槃經の引用句全体の中でも、師子吼品からの引用が断然多いという事実がよく示している。また吉蔵がとくに師子吼品をとくに重視していたことは、彼自身が『大乘玄論』の中で、

今時一師 (法朗) 毎以涅槃經為証、然此一教处处皆明仏性、故哀歎品中琉璃珠喻、亦是具足明仏性義、如是如來性品皆明仏性義。乃至師子吼迦葉広明仏性事、義乃顯然。故一師所引文句。以師子吼文為正也。

(大正藏四五・三七中)

とあって、涅槃經には随処に仏性義を明かすが、法朗は常に「師子吼品」の文をもって正意と為したと伝えている。この法朗の方針は、吉蔵によっても継承されたのは明

⁸⁸ 注 81 に同じ

⁸⁹ 注 81 に同じ

⁹⁰ 平井 (1976,p543)

⁹¹ 注 85 に同じ

らかである。⁹²

と述べ、吉蔵が著作の中における大乘『涅槃經』の引用例が三十個所に亘る中で、師子吼菩薩品からの引用が三分の一に相当する九個所であることを根拠として、吉蔵が大乘『涅槃經』の中でも師子吼菩薩品を重要視していたと主張し、これは法朗が師子吼菩薩品を重用した方針を、吉蔵が継承したという見解を取っている。

このように、吉蔵の大乘『涅槃經』に対する理解は、吉蔵自身の著作における大乘『涅槃經』の引用状況と『大乘玄論』における吉蔵自身の言葉により、師子吼菩薩品を重要なものとみなすというものであった。

吉蔵の著作より引用を行い、吉蔵との文献交渉を形跡が見られることを指摘されている灌頂は、『涅槃經疏』において、師子吼菩薩品をどのように解釈していたのであろうか。

2) 『涅槃經疏』における師子吼菩薩品の解釈

先にも述べたように、灌頂の大乘『涅槃經』の受容と解釈が説示された文献は『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』の二書である。

この項における検討課題は、吉蔵と灌頂の師子吼菩薩品の解釈であるため、灌頂の解釈を検討するためには、大乘『涅槃經』の文句に対して解釈を施した『涅槃經疏』の本文を窺うことが適していると考えられよう。

そのことから、この部分では、『涅槃經疏』における灌頂の師子吼菩薩品の解釈、特に平井俊榮氏によって引用が指摘された部分を中心に検討を行い、吉蔵の解釈との比較を行いたいと思う。

はじめに、平井氏が挙げた吉蔵の引用例のうち(21)という番号が振られた部分にある、「善男子、仏性者名第一義空」と『涅槃經疏』の対応部分を見ると、次のような記述がある。

標者。佛性名第一義空。第一義空名爲智慧。智慧是有。即空而有。即有而空。空則三諦皆空。一空一切空。乃是第一義空。名智慧者三諦皆照。一照一切照。乃是智慧。當知空有非空非有。即三而一。即一而三。即非三非一。即空故盡一切相。即智故照一切境。即非空非智故云一切中。是故名爲第一義空。第一義空名爲智慧。名爲佛性。如此標名。貴在得意。不可言盡。⁹³

(標とは、佛性を第一義空と名づけ、第一義空を名づけて智慧と爲すと。智慧とは是れ有、空に即して有、有に即して空。空は則ち三諦皆な空、一空は一切空。乃ち是れ第一義空。智慧と名づくとは、三諦皆な照らす。一照一切照。乃ち是れ智慧。まさに知るべし。空・有・非空非有、三に即して一、一に即して三、即ち三に非ず一に非ず。即空なるが故に一切相を盡す。智に即するが故に一切境を照らす。非空非智に即する

⁹² 平井 (1976,p548)

⁹³ 『大正』 vol.38,p175 b09-b17

が故に一切中と云う。是の故に名づけて第一義空と爲す。第一義空を名づけて智慧と爲し、名づけて佛性と爲す。此の如く名を標す。貴は意を得るに在り。言、盡すべからず。

灌頂は第一義空と智慧の関係について、智慧は有でありながら空に即し、空は三諦全てが空であり、一空が一切空となることから第一義空となると説示し、智慧は三諦をみな照らすことから、一照一切照となると述べている。

また空と有と非空非有の関係については、三者が相即関係であり、その故に一切中、第一義空となることを明かし、第一義空が智慧であり、仏性であると説示している。

この部分について、吉蔵著作の記述と比較すると、次のような例が見られる。

| | |
|---|--|
| <p>『涅槃經疏』</p> <p>標者。佛性名第一義空。第一義空名爲智慧。智慧是有。即空而有。即有而空。空則三諦皆空。一空一切空。乃是第一義空。名智慧者三諦皆照。一照一切照。乃是智慧。當知空有非空非有。即三而一即一而三。即非三非一。即空故盡一切相。即智故照一切境。即非空非智故云一切中。是故名爲第一義空。第一義空名爲智慧。名爲佛性。⁹⁴</p> <p>(標とは、佛性を第一義空と名づけ、第一義空を名づけて智慧と爲す。智慧とは是れ有、空に即して有、有に即して空。空は則ち三諦皆な空、一空は一切空。乃ち是れ第一義空。智慧と名づくとは、三諦皆な照らす。一照一切照。乃ち是れ智慧。まさに知るべし。空・有・非空非有、三に即して一、一に即して三、即ち三に非ず一に非ず。即空なるが故に一切相を盡す。智に即するが故に一切境を照らす。非空非智に即するが故に一切中と云う。是の故に名づけて第一義空と爲す。第一義空を名づけて智慧と爲し、名づけて佛性と爲す。)</p> | <p>『大乘玄論』</p> <p>善男子。汝問云何爲佛性者。善男子。佛性者。名第一義空。第一義空名爲智慧。斯則一往。第一義空以爲佛性。又言。第一義空名爲智慧。豈不異由來義耶。今只說境爲智。說智爲境。⁹⁵</p> <p>(善男子よ。汝が云何ぞ佛性と爲すやと問うとせば、爲善男子よ、佛性とは第一義空と名づく。第一義空を名づけて智慧と爲す。斯れ則ち一往、第一義空を以て佛性と爲す。又た言わく、第一義空を名づけて智慧と爲すと。豈に由來の義に異ならざらんや。今は只だ境を説いて智と爲し、智を説いて境と爲す。)</p> |
|---|--|

⁹⁴ 『大正』 vol.38,p175 b09-b

⁹⁵ 『大正』 vol.45,p37 b12-16

上の例では灌頂と吉蔵は共に、佛性と第一義空及び智慧の関係を説示するに当たり、その論拠として、師子吼菩薩品の本文を引用している事が分かる。

特に吉蔵は、師子吼菩薩品の文言を根拠として、佛性と第一義空と智慧は相即関係にあり、境を説くことが智慧を説く事であり、智慧を説くことが境を説く事に相当すると述べている。

これに対して灌頂は、吉蔵と同様に第一義空と佛性と智慧が相即関係にあることを説示しているが、灌頂の場合は智慧を有と解釈し、有は空と相即することから、第一義空と智慧と相即関係に当たると述べ、有と空と非有非空の三者が相即し、智慧にも相即して一切境を照らし、最終的には一切中、即ち第一義空に相即するという旨を説示している。

灌頂と吉蔵は共に、第一義空が智慧であり、境と関係が深いことを説示し、吉蔵は自説を端的に述べているのに対して、灌頂は論拠と共に自らの見解を細かく説示している点において差異はあるものの、理解の本質的部分は類似していると言えよう。

次に、平井例（21）に挙げられている「所言空者」と対応する『涅槃經疏』の部分であるが、次のような記述がある。

次所言空者下。釋相者爲二。先釋空。次釋智。初釋空。則三諦皆空。文云。空者不見空與不空。不見空者。不見空邊。不見不空。是不見中。無邊無中。是第一義空。次釋智。智則三諦皆照。文云。智者見空及與不空。見空是見邊。見不空是見中。見邊見中。是第一義智慧。若此空智。非前非後。不淺不深。即空即智。即智即空。亦即非空非智。而空而智。是爲佛性之相。文又釋。不空者即是四德。空者即是二邊。無有四德。對非顯是。解釋分明。三結體者。佛性名中道。中道之法常恒無變。如文。⁹⁶

（次に所言空者の下、相を釋すとは二と爲す。先に空を釋し、次に智を釋す。初めに空を釋するは、則ち三諦皆な空なり。文に云わく、空者不見空與不空と。空を見ずとは、空邊を見ず。不空を見ずとは、是れ中を見ず。邊無く中無き、是れ第一義空なり。次に智を釋す。智は則ち三諦皆な照らす。文に云わく、智者見空及與不空と。空を見るとは是れ邊を見る。不空を見るとは是れ中を見るなり。邊を見て中を見る。是れ第一義の智慧なり。此の若き空と智とは、前に非ず後に非ず、淺ならず深ならず。空に即して即ち智、智に即して即ち空。亦た即ち非空非智、而空而智なり。是れを佛性の相と爲す。文を又た釋す。不空とは即ち是れ四德、空とは即ち是れ二邊。四德有ること無し。非に對して是れを顯わす。解釋分明なり。三に結體とは、佛性を中道と名づく。中道の法は常恒にして無變なり。文の如し。）

灌頂は師子吼菩薩品の「所言空者」の文句について、空と智の解釈を立て、空については、空を見ないことは空辺となり、不空を見ないことは中を見ないことであると説示し、辺

⁹⁶ 『大正』 vol.38,p175,b17-b28

と中が無いことを「第一義空」であるとしている。

また智については、智は三諦を皆な照らすもので、空を見ることは空辺を見ることで、不空を見ることは中を見ることであることから、辺と中を見ることを「第一義の智慧」と解釈している。

さらに灌頂はこの空と智について、「前に非ず後に非ず、浅ならず深ならず。空に即して即ち智、智に即して即ち空。亦た即ち非空非智、而空而智なり。」と説示し、これを仏性の相とみなし、仏性については「佛性を中道と名づく。中道の法は常恒にして無變なり」と述べ、性質の一つとして「常恒無變」を挙げているのである。

灌頂が『涅槃經疏』において示した解釈と吉蔵の解釈であるが、両者の見解を比較すると、次のような例となる。

| | |
|--|--|
| <p>『涅槃經疏』</p> <p>初釋空。則三諦皆空。文云。空者不見空與不空。不見空者。不見空邊。不見不空。是不見中。無邊無中。是第一義空。次釋智。智則三諦皆照。文云。智者見空及與不空。<u>見空是見邊。見不空是見中。見邊見中。是第一義智慧。</u>若此空智。非前非後。不淺不深。即空即智。即智即空。亦即非空非智。而空而智。是爲佛性之相。文又釋。不空者即是四德。空者即是二邊。無有四德。對非顯是。解釋分明。<u>三結體者。佛性名中道。中道之法常恒無變。</u>⁹⁷</p> <p>(初めに空を釋するは、則ち三諦皆な空なり。文に云わく、空者不見空與不空と。空を見ずとは、空邊を見ず。不空を見ずとは、是れ中を見ず。邊無く中無き、是れ第一義空なり。次に智を釋す。智は則ち三諦皆な照らす。文に云わく、智者見空及與不空と。空を見るとは是れ邊を見る。<u>不空を見るとは是れ中を見るなり。邊を見て中を見る。是れ第一義の智慧なり。</u>此の若き空と智とは、前に非ず後に非ず、淺ならず深ならず。空に即して即ち智、智に即して即ち空。亦た即ち非空非智、而空而智なり。是れを佛性の相と爲す。文を又た釋す。不空とは即ち是れ四德、空とは即ち是れ二邊。四德有ること無し。非に對して是れを顯わす。解釋分明なり。<u>三に結體とは、佛性を中道と名づく。中道の法は常恒にして無變なり。</u>)</p> | <p>『大乘玄論』</p> <p>復云。所言空者。不見空與不空。對此爲言。亦應云。所言智者。不見智與不智。即不見空除空。不見不空除不空。除智又除不智。遠離二邊名聖中道。又言。<u>如是二見不名中道。無常無斷乃名中道。此豈非以中道爲佛性耶。是以除不空。則離常邊。又除於空即離斷邊。不見智與不智義亦如是。故以中道爲佛性。</u>⁹⁸</p> <p>(復た云わく。言う所の空とは。空と不空を見ずと。此れに對して言を爲さば、亦たまさに言うべし。言う所の智とは、智と不智を見ずと。即ち空を見ずとは空を除き、不空を見ずとは不空を除く。智を除き又た不智を除く。二邊を遠離せるを聖中道と名づく。又た言わく。<u>是の如き二見を中道と名づけず、無常無斷を乃ち中道と名づく。此れ豈に中道を以て佛性と爲すに非ずや。是れを以て不空を除けば、乃ち常邊を離れ、又た空を除けば即ち斷邊を離る。智と不智とを見ざる義も亦た是の如し。故に中道を以て佛性と爲す。</u>)</p> |
|--|--|

この例の場合、両者共に仏性の相として「中道」を挙げているが、灌頂は仏性とその相として挙げた中道の性質について、「中道の法は常恒にして無變なり」と述べ、中道（仏性）

⁹⁷ 『大正』 vol.38,p175 b18-b28

⁹⁸ 『大正』 vol.45,p37 b17-b23

に「常」の性質が有ることを示している。

それに対して吉蔵は「是の如き二見を中道と名づけず、無常無斷を乃ち中道と名づく。此れ豈に中道を以て佛性と爲すに非ずや。」と述べて、中道の性質は「無常無斷」であることを挙げているのである。

従って、両者の仏性（中道）の性質に対する見解は、「常」を巡って異なる見解を示したという事ができよう。

次に平井例（２２）に挙げられている、「仏性者、即是一切諸仏阿耨多羅三藐三菩提中道種子」という部分に対応する『涅槃經疏』の記事を見ると、次のようなものがある。

佛是圓人。性は圓法。人法合稱故言佛性。又一切諸佛是圓人。菩提是圓果。兼得涅槃之果果也。既言果與果果。即知此果從因因生。此果果從因生。中道者非因非因因。非果非果果。皆顯現者。悉由佛性爲種子。故知。此中道即是佛性。佛性既爲種子。種子能生兩因兩果。此兩因果。又是種子能顯中道。即是更互以爲種子。不作此釋無奈此文何。通塗雖爾。別説。即是佛性以爲種子。⁹⁹

（佛は是れ圓人、性は是れ圓法、人法合わせて稱す故に佛性と言う。又一切諸佛は是れ圓人、菩提は是れ圓果、兼ねて涅槃の果果を得るなり。既に果と果果とを言わば、即ち此の果は因因より生じ、此の果果は因より生ずるを知る。中道とは因に非ず因因に非ず。果に非ず果果に非ず。皆な顯現するは、悉く佛性を種子と爲すに由る。故に知りぬ、此の中道は即ち是れ佛性なり。佛性はもとより種子と爲す。種子は能く兩因兩果を生じ、此の兩因果は、又た是れ種子にして能く中道を顯す。即ち是れ更互となるを以て種子と爲す。此の釋を作さざれば此の文を奈何ともすることなけん。通途は爾りと雖も、別して説かば、即ち是れ佛性を以て種子と爲す。）

この記事において灌頂は、仏性と種子の関係について、中道は因と因因、果と果果に当てはまるものではないが、これらが顯現するのは、仏性が種子となって兩因兩果が生じ、兩因兩果がまた種子となって中道を顯現する元となり、交互に種子となることを明かしており、「別して説かば」という形を以て、仏性を以て種子とする旨を述べている。

この仏性と種子の解釈について、灌頂の解釈と吉蔵の解釈を比較すると、次のような例がある。

⁹⁹ 『大正』 vol.38,p175c22-p176a01

| | |
|---|--|
| <p>『涅槃經疏』</p> <p>中道者非因非因因。非果非果果。皆顯現者。悉由佛性爲種子。故知。<u>此中道即是佛性。佛性既爲種子。種子能生兩因兩果。此兩因果。又是種子能顯中道。即是更互以爲種子。</u>不作此釋無奈此文何。通塗雖爾。<u>別說。即是佛性以爲種子。</u>¹⁰⁰</p> <p>(中道とは因に非ず因因に非ず。果に非ず果果に非ず。皆な顯現するは、悉く佛性を種子と爲すに由る。故に知りぬ、<u>此の中道は即ち是れ佛性なり。佛性はもとより種子と爲す。種子は能く兩因兩果を生じ、此の兩因果は、又た是れ種子にして能く中道を顯す。即ち是れ更互に以て種子と爲す。</u>此の釋を作さざれば此の文を奈何ともすることなけん。通途は爾りと雖も、<u>別して説かば、即ち是れ佛性を以て種子と爲す。</u>)</p> | <p>『大乘玄論』</p> <p>於三句中。更足第四句。方是正因。所以佛性非因非果。而說因說果。不因而因開境智。故有二因。謂因與因因也。不果而果。開智斷。故有二果。謂果與果果。<u>至論正因。豈是因果。故非因非果。即是中道名爲正因。故以中道爲正因佛性。故經云。佛性是三菩提中道種子也。所以佛性即是中道種子。</u>¹⁰¹</p> <p>(三句の中に於いて更に第四句を足せば、方に是れ正因なり。所以に佛性は因に非ず果に非ずして、而も因と説き果を説く。不因にして而も因なれば境智を開く。故に二因有り。謂わく、因と因因なり。不果にして而も果なれば智と斷を開く。故に二果有り。謂わく、果と果果なり。<u>正因を至論せば、豈に是れ因果ならんや。故に因に非ず果に非ず。即ち是れ中道を名づけて正因と爲す。故に中道を以て正因佛性と爲す。故に經に云わく。佛性は是れ三菩提の中道種子なりと。所以に佛性は即ち是れ中道種子なり。</u>)</p> |
|---|--|

この例の場合、灌頂は中道について「中道とは因に非ず因因に非ず。果に非ず果果に非ず。」と述べ、中道の性質を非因非果と見做し、吉蔵は「正因を至論せば、豈に是れ因果ならんや。故に因に非ず果に非ず。即ち是れ中道を名づけて正因と爲す。」と述べて、正因仏性と中道の関係から、中道は非因非果であることを説示し、両者の解釈が類似している事が分かる。

中道と種子に関する解釈であるが、灌頂は「此の中道は即ち是れ佛性なり。佛性はもとより種子と爲す。種子は能く兩因兩果を生じ、此の兩因果は、又た是れ種子にして能く中道を顯す。即ち是れ更互に以て種子と爲す。」と述べ、佛性は種子であって兩因兩果を生じ、

¹⁰⁰ 『大正』 vol.38,p175c25-p176a01

¹⁰¹ 『大正』 vol.45,p38 a14-a20

また両因両果が種子となって中道を生じる、いわば「更互の関係」にあると説示した上で、仏性が種子となることを説示している。

それに対して吉蔵の見解であるが、吉蔵は「正因を至論せば、豈に是れ因果ならんや。故に因に非ず果に非ず。即ち是れ中道を名づけて正因と爲す。故に中道を以て正因佛性と爲す。故に經に云わく。佛性は是れ三菩提の中道種子なりと。所以に佛性は即ち是れ中道種子なり。」と述べ、中道は正因仏性に相当することから非因非果とみなし、それを理由として佛性は中道種子であると説示しているのである。

灌頂と吉蔵は、互いに仏性の性質を非因非果の中道と解釈し、佛性が種子となるという見解は一致しているが、灌頂は、佛性は種子であり、両因両果を生じ、両因両果が種子となって中道を生じるという見解を取っているが、吉蔵はその点に触れてはいないことから、両者の中道と種子の解釈は、細かい部分に差異があったといえよう。

次に、平井例（23）に挙げられている「生死本際凡有二種」に対応する『涅槃經疏』の記述を見ると、次のようなものがある。

今明。初以上下屬當。凡夫顛倒。横計上下。不見中道。諸佛體之不上不下。得見中道。次生死約六度遍行。既不斷於無明愛惑。惑心求佛。是二中間。則有生老病死。不見中道。諸佛體之。不生不死得見中道。三斷常約二乘。厭生死是背常。入涅槃是向斷。不見中道。諸佛體之。非常非斷。於二乘法得見中道。四者十二因縁觀智是因。得菩提是果。修因克果。次第淺深。此約別教地前不見中道。諸佛體之。知非因果。於菩薩法能見中道。

102

（今、明かさく。初めに上下を以て屬當す。凡夫は顛倒し、横じて上下を計し、中道を見ず。諸佛はこれを體して上ならず下ならず、中道を見ることを得。次に生死は六度の遍行に約す。もとより無明愛惑を斷ぜざれば、惑心にて佛を求む。是れ二の中間、則ち生老病死有りて、中道を見ず。諸佛はこれを體して、不生不死とし、中道を見ることを得。三に斷常は二乘に約す。生死を厭うは是れ常に背き、涅槃に入るは是れ斷に向かう。中道を見ず。諸佛はこれを體し、非常非斷とす。二乗の法に於いて中道を見ることを得。四には十二因縁の觀智は是れ因、得菩提は是れ果なり。因を修して果を克し、次第淺深す。此れ別教の地前は中道を見ざるに約す。諸佛はこれを體し、因果に非ざるを知り、菩薩法に於いて能く中道を見る。）

この記述において灌頂は、凡夫は無明や愛を斷じていないことから、迷いの心の状態で仏を求め、そのことから二（生死）の中間である生老病死の中に有って、中道を見ていないと述べ、これに対して諸仏は、無明を斷じて不生不死となり、中道を見ることが出来る立場にあるという見解を示している。

『涅槃經疏』の記述と吉蔵の著作にある解釈を比較すると、次のような例となる。

102 『大正』vol.38,p176 a18-a28

| | |
|---|--|
| <p>『涅槃經疏』 <u>次生死約六度遍行。既不斷於無明愛惑。惑心求佛。是二中間。則有生老病死。不見中道。諸佛體之。不生不死得見中道。三斷常約二乘。厭生死是背常。入涅槃是向斷。不見中道。諸佛體之。非常非斷。於二乘法得見中道。</u>¹⁰³ (次に生死は六度の遍行に約す。もとより無明愛惑を斷ぜざれば、惑心にて佛を求む。是れ二の中間、則ち生老病死有りて、中道を見ず。諸佛はこれを體して、不生不死とし、中道を見ることを得。三に斷常は二乘に約す。生死を厭うは是れ常に背き、涅槃に入るは是れ斷に向かう。中道を見ず。諸佛はこれを體し、非常非斷とす。二乗の法に於いて中道を見ることを得。)</p> | <p>『中觀論疏』 是故於此中下。第二段破生死。所以破生死凡有二意。一總釋無始終中間義。若有生死。可有始終中間。竟無生死。何有始終。二正爲釋無中間義。涅槃經云。<u>生死本際凡有二種。一者無明。二者有愛。是二中間則有生老病死。</u>¹⁰⁴ (是故於此中の下、第二段に生死を破す。生死を破す所以は凡そ二意有り。一には總じて始・終・中間の義無しを釋す。若し生死有らば、始・終・中間も有るべし。竟には生死無し。何ぞ始終有らんや。二には正しく中間の義無きを釋せんが爲なり。『涅槃經』に云わく。生死の本際に凡そ二有り。一には無明、二には有愛。是の中間に則ち生老病死有りと。)</p> |
|---|--|

この例の場合、吉蔵は『中觀論疏』の本文のうち、『中論』本際品第十一の第二偈を解釈した部分において、師子吼菩薩品の文言を引用しているが、その記述の中で吉蔵は中間の義について生死が無ければ中間の義は無く、その中間の意義として師子吼菩薩品にある「是の中間に則ち生老病死有りと。」という部分を当てていることが分かる。

それに対して灌頂は、「是れ二の中間、則ち生老病死有りて、中道を見ず。諸佛はこれを體して、不生不死とし、中道を見ることを得。」と述べ、中間たる生老病死を諸仏は體していることから、中道を見ることを得ていると説示しているが、別の解釈として灌頂は、斷常と二乗の関係、いわば「常」を視点として師子吼菩薩品の文言を解釈している。

灌頂と吉蔵の両者は、中間の定義について、師子吼菩薩品の記述に基づき、「生老病死」と解釈しているが、灌頂は『涅槃經疏』の中で解釈の視点に「常」というものを用いている。これは吉蔵の解釈には見られないため、灌頂独特の解釈と言えるだろう。

次に平井例（25）にある「復次善男子、衆生起見凡有二種」に対応する『涅槃經疏』の記述であるが、次のような記述がある。

¹⁰³ 『大正』 vol.38,p176 a20-a25

¹⁰⁴ 『大正』 vol.42,p101 c19-c24

次佛性雖常下即釋也。又三。先釋凡夫。爲無明所覆故起斷常。次又未能度下。釋二乘。只爲兔馬不盡河底。二乘智偏沈空取證。不見佛性無常無斷。是觀十二因縁下。第三釋菩薩章。十二因縁即是觀境。菩薩觀境生智。合取境智皆名中道。¹⁰⁵

(次に佛性雖常の下、即ち釋なり。又た三。先に凡夫を釋し、無明に覆われる所の故に斷常を起こすと爲す。次に又た未能度下、二乗を釋す。只だ兔馬と爲すは河底を盡さざればなり。二乗は智に偏して空に沈み證を取る。佛性の無常無斷を見ず。是觀十二因縁の下、第三に菩薩章を釋す。十二因縁は即ち是れ觀の境、菩薩は境を觀じて智を生ず。境智を合わせ取りて皆な中道と名づく。)

この記述において灌頂は、凡夫が斷常を起こす原因として、無明に覆われていることを挙げ、二乗が佛性の無常無斷を見ることが出来ない理由を、智に偏って空に沈んでいることを説示し、菩薩は境を觀じることから智を生じ、境と智が合ずることを中道と名づける旨を述べていることが分かる。

この記述と吉藏の解釈を比較すれば、以下の様な例が見られる。

| | |
|--|--|
| <p>『涅槃經疏』</p> <p>次佛性雖常下即釋也。又三。先釋凡夫。爲無明所覆故起斷常。<u>次又未能度下。釋二乘。只爲兔馬不盡河底。二乘智偏沈空取證。不見佛性無常無斷。是觀十二因縁下。第三釋菩薩章。十二因縁即是觀境。菩薩觀境生智。合取境智皆名中道。</u>¹⁰⁶</p> <p>(次に佛性雖常の下、即ち釋なり。又た三。先に凡夫を釋し、無明に覆われる所の故に斷常を起こす。<u>次に又た未能度下、二乗を釋す。只だ兔馬と爲すは河底を盡さざればなり。</u>二乗は智に偏して空に沈み證を取る。佛性の無常無斷を見ず。是觀十二因縁の下、第三に菩薩章を釋す。十二因縁は即ち是れ觀の境、菩薩は境を觀じて智を生ず。境智を合</p> | <p>『中觀論疏』</p> <p>三者經言。<u>三狩同度十二縁河。二乘未盡其原。猶如兔馬。大士方徹其底。</u>類彼象王。此論欲明菩薩所行。故觀十二於十二。¹⁰⁷</p> <p>(三には經に言わく。<u>三狩同じく十二縁の河を度る。二乗は未だ其の原を盡さず。なお兔馬の如し。大士はまさに其の底に徹る。</u>彼の象王に類す。此の論は菩薩の所行を明かさんと欲す。故に十二縁を觀ず。)</p> |
|--|--|

¹⁰⁵ 『大正』 vol.38,p176c02-c07

¹⁰⁶ 『大正』 vol.38,p176c02-c07

¹⁰⁷ 『大正』 vol.42,p06 b01-b04

| | |
|----------------|--|
| わせ取りて皆な中道と名づく。 | |
|----------------|--|

この例で挙げた『涅槃經疏』と『中觀論疏』の記事であるが、両者は共に、師子吼菩薩品の本文にある「兎馬」を二乗と解釈し、菩薩は十二因縁を觀じていると解釈しているという旨の記述があるため、両者の解釈には共通部分が見られるといえる。

次に、平井例（26）に対応する『涅槃經疏』の記述であるが、以下の様なものがある。

若欲將境智爲二因。菩提涅槃爲二果。是則境體是因。復爲智作因。故名因因。智體是因。復爲二果作因。例二果亦爾。準因作之。亦應可見。¹⁰⁸
 (若し境・智を將て二因と爲し、菩提・涅槃を二果と爲さんと欲さば、則ち境體は是れ因、復た智の爲に因と作す。故に因因と名づく。智體は是れ因、復た二果の爲に因と作す。例して二果も亦た爾り。因に準じて之を作す。)

この記述であるが、灌頂は、境と智が因と因因、菩提と涅槃を果と果果と解釈しようとする場合は、境体を因と考え、智の因ともなることから因因となり、智体は菩提と涅槃の二果の因に相当するものであると、見解を示していることが分かる。

灌頂が『涅槃經疏』において示した見解と、吉蔵の著作の記述であるが、両者を比較すると、次のような例が見られる。

| | |
|--|---|
| <p>『涅槃經疏』</p> <p>若欲將境智爲二因。菩提涅槃爲二果。是則境體是因。復爲智作因。故名因因。智體是因。復爲二果作因。例二果亦爾。準因作之。亦應可見。¹⁰⁹</p> <p>(若し境・智を將て二因と爲し、菩提・涅槃を二果と爲さんと欲さば、則ち境體は是れ因、復た智の爲に因と作す。故に因因と名づく。智體は是れ因、復た二果の爲に因と作す。例して二果も亦た爾り。因に準じて之を作す。)</p> | <p>『大乘玄論』</p> <p>所言因者即是境界因。謂十二因縁也。所言因因者即是縁因。謂十二因縁所生觀智也。境界已是因。此之觀智。因因而有故名因因。好體十二因縁。應是因因而有故名因因。彼向望前。此即望後。皆是因因也。所言果者。即三菩提。由因而得故名爲果。所言果果者。即是大般涅槃。由菩提故得說涅槃。以爲果果。菩提即是智。涅槃即是斷。由智故說斷也。¹¹⁰</p> <p>(言う所の因とは即ち是れ境界因。謂く十二因縁なり。言う所の因因とは即ち是れ縁因。謂く十二因縁所生の觀智なり。境界は已に是れ因なり。此の觀智</p> |
|--|---|

¹⁰⁸ 『大正』 vol.38,p176c29-p177a03

¹⁰⁹ 『大正』 vol.38,p176c29-p177a03

¹¹⁰ 『大正』 vol.45,p37 c16-c24

| | |
|--|--|
| | <p>は、<u>因因を因として而も有なるが故に</u> <u>因因と名づく。好く十二因縁を體すれ</u> <u>ば、まさに是れ因を因として而も有な</u> <u>るが故に因因と名づくべし。</u>彼は向き は前に望み、此れは即ち後に望む。 <u>言う所の果とは、即ち三菩提。因に</u> <u>由りて而も得るが故に名づけて果と</u> <u>爲す。言う所の果果とは、即ち是れ</u> <u>大般涅槃。</u>菩提に由るが故に、涅槃を <u>説き、以て果果と爲すことを得。</u>菩提 は即ち是れ斷、智に由るが故に斷を説 くなり。)</p> |
|--|--|

上の例を見れば、吉蔵は『大乘玄論』において、「境界」を因と解釈し、「菩提」を果と解釈し、さらに果果については「大般涅槃」に相当し、その理由を「菩提に由る」ものであるという見解を示していることが分かる。

両因両果の解釈について、灌頂と吉蔵の解釈を比較すると、灌頂は『涅槃經疏』の中において「則ち境體は是れ因、復た智の爲に因と作す。故に因因と名づく。智體は是れ因、復た二果の爲に因と作す。例して二果も亦た爾り。」と述べ、境体を智の因という見解を示し、智体は菩提と涅槃の果に相当するという見解を示している。

それに対し吉蔵は『大乘玄論』の中で、因について「境界は已に是れ因なり。此の觀智は、因因を因として而も有なるが故に因因と名づく。好く十二因縁を體すれば、まさに是れ因を因として而も有なるが故に因因と名づくべし。」と述べ、境界因（十二因縁）を因と解釈し、十二因縁を觀じて生じる智を体得することが因因であると説示して、菩提は境界因の果、大般涅槃は菩提による「果果」であるとしている。

吉蔵の境界因を因と見做す見解であるが、灌頂は『涅槃經疏』において

第六云。十二因縁即佛性者。於他兩解並皆不便。一云。十二因縁是觀智。何得有境界性。二云。是果性。此亦不可。今明十二因縁是佛性。別有所出云云。餘二如文。¹¹¹
（第六に云わく。十二因縁即佛性とは、他の兩解を並べても皆な便ならず。一に云わく。十二因縁は是れ觀智なりと。何ぞ境界性有ることを得んや。二に云わく。是れ果性なりと。此れは亦た不可なり。今、十二因縁は是れ佛性なるを明かす。別に所出有り云云。餘の二も文の如し。）

と述べ、十二因縁を觀智とすることについて、「境界性有ることを得んや」と見解を述べて

¹¹¹ 『大正』 vol.38,p196 b17-b21

疑義を呈している。

このように灌頂は、吉蔵という名を出だして批判をしてはいないが、『涅槃經疏』の記述を見る限りでは、『大乘玄論』における見解に対して疑義を向けていることから、灌頂と吉蔵の見解には差異があったという事ができよう。

次に平井例（29）に対応する『涅槃經疏』の記述であるが、次のようなものがある。

又名第一義諦第一義空者。涅槃果上亦有此名。如師子吼初説。今文中。則正明眞空爲第一義。下智觀故得聲聞菩提中智得緣覺菩提者。古來有解。謂三乘異觀。今此文中。明三乘同觀第一義空。但智有下中成三乘別。例如三獸度河得水深淺。三乘同觀中道。深智即得無上菩提。淺智但得辟支與聲聞菩提。¹¹²

（また第一義諦・第一義空と名づくとは、涅槃果上に亦た此の名有り。師子吼の初めに説くが如し。今の文の中には、則ち正しく眞空を第一義と爲すことを明かす。下智觀故得聲聞菩提中智得緣覺菩提とは、古來より解有り。三乗の異觀を謂うと。今、此の文中、三乗同じく第一義空を觀ず。但だ智に下と中有りて三乗の別を成ず。例せば三獸が河を渡るに水の深淺を得るが如し。三乗同じく中道を觀ずるに、深智は即ち無上菩提を得、淺智は但だ辟支と聲聞の菩提を得ることを明かす。）

この記述は第一義諦と第一義空の意義を明かしたもので、灌頂はその論拠が師子吼菩薩品にあることを述べ、その中で灌頂は、師子吼菩薩品の本文中にある「下智觀故得聲聞菩提中智得緣覺菩提者」という文句には古來より「三乗の異觀」に対する解釈があることを説示している。

また「三乗の異觀」であるが、灌頂は、三乗は同じ第一義空を觀じて、智に下と中や深淺があることから、深智の者は無上菩提を得るが、淺智の者は辟支仏や聲聞の菩提を得る、という見解を示している。

『涅槃經疏』の当該記述と吉蔵の著作の内容を比較すると、次のような例がある。

¹¹² 『大正』 vol.38,p229c23-p230a01

| | |
|--|--|
| <p>『涅槃經疏』</p> <p>下智觀故得聲聞菩提中智得緣覺菩提者。古來有解。謂三乘異觀。今此文中。明三乘同觀第一義空。但智有下中成三乘別。例如三獸度河得水深淺。<u>三乘同觀中道。深智即得無上菩提。淺智但得辟支與聲聞菩提。</u>¹¹³</p> <p>(下智觀故得聲聞菩提中智得緣覺菩提とは、古來より解有り。三乗の異觀を謂うと。今、此の文の中、三乗同じく第一義空を觀ず。但だ智に下と中有りて三乗の別を成ず。例せば三獸が河を渡るに水の深淺を得るが如し。<u>三乗同じく中道を觀ずるに、深智は即ち無上菩提を得、淺智は但だ辟支と聲聞の菩提を得ることを明かす。</u>)</p> | <p>『大乘玄論』</p> <p>問經但云欲得聲聞等當學波若。云何乃言當學實相波若。答釋論作此判。之尋文自當見也。又以理推之。必非二乘人學勸摩訶波若。摩訶波若既是菩薩觀智。豈令二乘學耶。如涅槃云。<u>下智觀故得聲聞菩提。上智觀故得菩薩菩提。此乃明三乘同觀中道。豈令下智學上智耶。</u>¹¹⁴</p> <p>(問う。經には但だ聲聞等が得んと欲せば當に波若を學すべしと云う。云何が乃ち當に實相波若を學すべしと言うや。答う。釋論に此の判を作す。之れ文を尋ねて自ら當に見るべきなり。又た理を以て之を推するに、必ずしも二乗の人に摩訶波若を學することを勧めるに非ず。摩訶波若はもとより是れ菩薩の觀智なり。豈に二乗をして學ばしめんや。『涅槃』に云うが如し。<u>下智觀の故に聲聞の菩提を得、上智觀の故に菩薩の菩提を得と。此れ乃ち三乗同じく中道を觀ずるを明かすなり。豈に下智をして上智を學ばしめんや。</u>)</p> |
|--|--|

この例を見ると、吉藏は『大乘玄論』において、二乗の者が摩訶般若（波若）を学ぶことを必ずしも勧めない理由について、摩訶般若は菩薩の觀智であるということを理由として挙げ、論拠に師子吼菩薩品の本文を引用し、「此れ乃ち三乗同じく中道を觀ずるを明かすなり。豈に下智をして上智を學ばしめんや。」と述べて、下智（二乗）の立場で上智を学ぶことが可能であるのかと、自らの見解を示していることが分かる。

それに対して灌頂の見解であるが、灌頂は三乗の者が第一義空（中道）を觀ずることについて、「三乗同じく中道を觀ずるに、深智は即ち無上菩提を得、淺智は但だ辟支と聲聞の菩提を得ることを明かす。」と述べ、深智の者は無上菩提と獲得し、淺智の者は辟支仏と聲聞、いわば二乗の菩提を獲得するという見解を示している。

両者の見解であるが、両者は共に三乗が中道を觀じることによって獲得する菩提につい

¹¹³ 『大正』 vol.38,p176c25-p177a01

¹¹⁴ 『大正』 vol.45,p51 c14-c20

て自らの見解を述べているという共通の事項が見られた。

その中でも、灌頂は「深智」と「浅智」という語句を用いて三乗の獲得する菩提について述べ、吉蔵は二乗が摩訶般若を学すると言う行為を視点とし、師子吼菩薩品の本文にある「下智」と「上智」という表現を以て菩薩と二乗の獲得する菩提について見解を示しているが、両者の見解は表現方法こそ異なれど、共に師子吼菩薩品の記述より逸脱した解釈はしていないといえよう

以上、灌頂と吉蔵の師子吼菩薩品の解釈を検討した。両者の解釈であるが、『涅槃經玄義』と『涅槃經遊意』の記述を解釈した時と同様に、両者の「常」の解釈は、「常」を重要視するか否かを巡り、灌頂と吉蔵は解釈が異なっていたことから、両者の解釈に明確な差異が存在していたといえる。

また両因両果と仏性の関係を巡って灌頂は、仏性は非因非果ではあるが、両因両果と仏性が互いに種子となる関係であると『涅槃經疏』の中で説示しているのに対し、吉蔵は中道が正因仏性に相当することから非因非果とみなし、それを理由として仏性は中道種子であると説示するに留め、灌頂の様に、仏性と両因両果が交互関係にあることには触れてはおらず、そのことから、仏性の解釈においても両者には差異があったといえる。

従って、灌頂と吉蔵の師子吼菩薩品の解釈は明確な差異が存在していたと言ってよいだろう。

結論

五つの章のもと、灌頂の大乘『涅槃經』に対する理解と受容について検討を行ったが、その結果について、この章において述べたい。

はじめに第1章では、灌頂の生涯について、灌頂本人の著作や、灌頂滅後に成立した伝記類の記述を再確認し、灌頂の生涯と大乘『涅槃經』の関係について検討を行い、さらに灌頂滅後の天台宗の諸師等による、灌頂の著作に対する評価について検討を行った。

その検討結果であるが、灌頂は、出家当時の師であった攝靜寺慧拯より、大乘『涅槃經』の講説を受けていたという記述が『涅槃經玄義』に見られたことから、幼少時より後年の大乘『涅槃經』理解のための素養が養われていたことや、『涅槃經玄義』や『涅槃經疏』が執筆された理由に、灌頂自身が智顗より大乘『涅槃經』の講説を受けることを念願するも、智顗の死によってその機会を永遠に逸したことや、智顗以前の諸師の大乘『涅槃經』の理解・受容が、大乘『涅槃經』の本文にそぐわない内容であることから、そぐわない部分を質す目的のもと、智顗の意を窺う形式を取り、執筆に至ったことが分かった。

また灌頂の著作の評価であるが、中国並びに日本天台宗においては、概ね灌頂の執筆したものに対して好意的な評価を以て扱われており、現代において指摘された灌頂の執筆態度に関わる問題は、20世紀以前は問題視されていないものであったことが確認された。

次に第2章では、『涅槃經玄義』に本文構成とその内容について検討を行い、本文構成については、智顗の經典解釈方法である「五重玄義」を用いるものであったことが分かった。

本文の内容であるが、「名」「體」「宗」「用」「教」の全ての項目において、灌頂の解釈は智顗の著作に由来すると考えられる部分が大半を占めるものであったが、智顗以前の諸師による大乘『涅槃經』の解釈を批判する部分は、先行研究において、すでに指摘されていた、吉蔵の『涅槃經遊意』の援用であることから、問題提起を『涅槃經遊意』に依り、問題の答えを、智顗の著作の土台として、灌頂が見解を示す形によるものであった。

また「宗」や「教」の部分では、「常住」の意義について、積極的に理解し、重要視する記述が複数回に亘って見られたことから、灌頂は『涅槃經玄義』において「常住」を殊更に重要なものと見做していたことが分かった。

次に、第3章では検討の対象を『涅槃經疏』へと転じ、『涅槃經疏』の内容が『涅槃經玄義』と同様に、智顗著作や吉蔵著作からの影響が見られるかを検討した。

『涅槃經疏』の本文を検討するに際し、検討の視点として、先行研究にて既に智顗の大乘『涅槃經』の受容の特徴である「半字・満字の説」や「戒律」「修行」に関する部分の積極的引用が指摘されていたことや、『涅槃經玄義』において「常住」を重要視する記述が見られたことから、智顗の重要視した項目と、灌頂が重要視した「常住」という点を中心に検討したが、第2章と同様に、智顗の著作に由来すると考えられる記述が大半であったことから、『涅槃經疏』の本文も部分的ではあるが、智顗の著作の影響があるというものであった。

また吉蔵著作の影響であるが、『涅槃經疏』の本文中には、「有人曰」「有人云」という語

句で始まる記述が複数個所に見られたことから、これらの部分が吉蔵の著作に関連するものであるかを検討した。

そのうち2個所の記述が、吉蔵の『勝鬘寶窟』と『法華玄論』との関係が存在すると見られ、

『法華玄論』に関係する部分は、灌頂が『法華玄論』の記事を紹介するものであったが、『勝鬘寶窟』に関する部分は、灌頂が『勝鬘寶窟』にて説示されている内容を批判的見地のもとで引用する形を用いており、『涅槃經玄義』における「有る人」の部分と形式が類似するものであったことが確認できた。

次に第四章では、灌頂の評価が文献学的見地による検討の結果、従来の「智顗の祖述者」という評価が変化したことから、智顗入滅直後の灌頂の動向や、現代における研究結果を踏まえ、「祖述者としての灌頂」の姿を再検討し、さらに『涅槃經玄義』や『涅槃經疏』の中において、智顗の教説をどのように受容し、継承したかを検討した。

灌頂自身は『涅槃經玄義』や『国清百録』と言った自著の中で、自らを「智顗の祖述者」であることを述べてはいないが、智顗入滅直後に揚帝のもとへ智顗の遺言書と遺品を携えて赴いたことや、智顗の龕墳を開く際の所作について、張衡が灌頂に対して教学的見地より回答を求めたこと、揚帝が使者を通じて智顗の『法華經』の經疏に通じたものを搜索させ、灌頂が經疏に通じているものと認められたことから、經疏の写本の校合の任に当たったなど、智顗の教説を継承した「祖述者」として周囲の人間より認められていたという、灌頂の姿があったことが分かった。

しかし、1960年以降に佐藤哲英氏や平井俊榮氏によって『法華玄義』および『法華文句』の本文には、修訂の段階において、灌頂の手により吉蔵の著作の内容が混入したことが指摘され、灌頂は「智顗の祖述者」ではなく、吉蔵著作からの窃取を行った疑義を持たれたが、灌頂の態度は、隋末および唐初の時代において、ごく当たり前の手法であったことも、明かされており、灌頂の評価が文献学的研究の結果、その人物評が揺れる結果となったことも判明した。

また『涅槃經玄義』と『涅槃經疏』における智顗の教説の継承という点であるが、灌頂は智顗の教説に倣うときは、多くが天台三大部もしくは『維摩經玄疏』や『四教義』といった智顗の親撰著作の表現や解釈のその由来を求めていることが判明し、灌頂が大乘『涅槃經』を理解するに当たり、特に重要視した「常住」についても、智顗の著作の内容に倣うものであったことから、灌頂の大乘『涅槃經』に対する理解と受容は、灌頂本人が『涅槃經玄義』で述べたところの「智者の意を管窺した」形式のものであったと言えるものであった。

最後の第五章は、智顗及び吉蔵と灌頂の交渉形跡の検討と、灌頂と吉蔵の大乘『涅槃經』に対する理解について、両者の著作の記述を対象として比較検討を行ったものである。

智顗と吉蔵の交渉の形跡は、灌頂が著した『国清百録』の中に、両者の交流があったことを説示する記事が三つ存在し、そのうち二つの記事の中に具体的過程が説示されていたことが確認され、特に吉蔵が智顗に対して『法華經』の講説を願う旨の記事があったことから、『法華經』の教理を通じた両者の交渉が存在した可能性も考えられた。

灌頂と吉蔵の交渉については、両者の自著の中には、交渉形跡を示す記述はなく、『續高僧傳』の灌頂の項目の中に、吉蔵が灌頂の門下に身を投ずるという記事が見られるのみであり、具体的な交渉過程に関する記述は確認することはできなかった。

また、灌頂と吉蔵の大乗『涅槃經』に対する理解であるが、先行研究において、吉蔵は大乗『涅槃經』の中でも師子吼菩薩品を重要視し、しばしば著作の中に引用しているという指摘があったことから、吉蔵の著作中に見られる師子吼菩薩品に対する解釈と、『涅槃經疏』の師子吼菩薩品の解釈の比較を行った。

両者の解釈は、『涅槃經玄義』と『涅槃經遊意』の記述を解釈した時と同様に、両者の「常」の解釈は、「常」を重要視するか否かを巡り、灌頂と吉蔵は解釈が異なっていたことから、両者の解釈に明確な差異が存在していたといえるものがあった。

また両因両果と仏性の解釈において、灌頂は、仏性は非因非果ではあるが、両因両果と仏性が互いに種子となる関係であると『涅槃經疏』の中で説示しているが、吉蔵は中道が正因仏性に相当し、そのことから非因非果と解釈し、それを理由として仏性は中道種子であると説示するに留め、灌頂の様に、仏性と両因両果が交互関係にあることには触れてはいないことから、仏性の解釈においても両者には差異が存在していたと言える。

従って、灌頂と吉蔵の師子吼菩薩品の解釈には、明確な差異があったといえる結果であった。

以上が本論文における検討の結果であるが、灌頂の大乗『涅槃經』の受容と理解の全容を解明するには、『涅槃經玄義』だけではなく、『涅槃經疏』全三十三巻の本文全てを検討し、智顗の著作や吉蔵の著作の中に見られる大乗『涅槃經』の解釈と比較する必要がある。

本論文では、『涅槃經疏』の本文の検討にあたり、先行研究で既に指摘されている智顗および吉蔵の大乗『涅槃經』の理解に関わる部分に限定して検討を行っている。

また、『涅槃經疏』は妙楽大師湛然が修訂を行っており、その本文中には「私云」として湛然のコメントがしばしば見られることから、湛然の思想が『涅槃經疏』の中に混入しているか、検討を要するものでもある。

そのため、『涅槃經疏』の本文全体を検討し、さらには『涅槃經疏』の修訂を行った湛然の影響の検討を行うなど、灌頂と大乗『涅槃經』の理解と受容に関する研究には、以上の検討課題として残されたものといえよう。

本研究を行うにあたり、本文中に引用、または参考とした論文・著作は以下のとおりである。

山崎 宏「隋の煬帝と天台大師智顗」

『東洋史学論集』p150-151 1953 年 4 月 15 日 東京教育大学東洋史研究室

塚本善隆「隋の江南征服と佛教 - 晋王廣（煬帝）と江南佛教 - 」

『佛教文化研究』第 3 号 p12 1953 年 11 月

佐藤哲英「観音玄義並びに義疏の成立に関する研究」

『印度學佛教學研究』第 5 卷 1 号 p13, 1957 年 1 月

山内舜雄「天台智者大師と煬帝との関係について」

『印度學佛教學研究』第 5 号 1 卷 p137 1957 年 1 月

佐藤哲英『天台大師の研究』百華苑刊 1961 年 3 月 30 日初版

佐藤達玄「道宣の吉藏傳について」

『印度學佛教學研究』第 9 号 1 卷,p226 1961 年 3 月 31 日

東 隆真「章安灌頂にみえる佛性説」

『印度學佛教學研究』第 12 卷 1 号 p 140-p141, 1964 年 1 月 31 日

平井俊榮「吉藏著『大般涅槃經疏』逸文の研究(下)」

『南都佛教』第 29 号 p37-93, 1972 年 12 月 30 日

平井俊榮「吉藏撰『涅槃經遊意』国訳」

『駒沢大学仏教学部論集』第 3 号 p111-p155, 1972 年 12 月

大野栄人「章安灌頂における「大般涅槃」釈考」

『印度學佛教學研究』第 23 卷 1 号 p344-p347, 1974 年 12 月 25 日

藤本賢一「灌頂撰『大般涅槃經玄義』について」

『天台学報』第 17 号 p113-p116, 1974 年 11 月 8 日

佐々木章格「章安灌頂の研究-灌頂伝について-」

『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第 9 号 p 119-p128, 1975 年 3 月

- 平井俊榮 『中国般若思想史研究 - 吉蔵と三論学派 - 』
春秋社刊 1976 年 3 月 31 日初版
- 佐々木章格 「章安灌頂の研究-灌頂に関わる著作目録について-」
『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第 11 号 p 76-p90, 1977 年 10 月
- 栗谷良道 「吉蔵撰『仁王經疏』における問題」
『印度學佛教學研究』第 29 号 1 卷 p140-p141 1980 年 3 月 20 日
- 池田魯参 『国清百録の研究』 大蔵出版刊 1982 年 2 月 28 日初版
- 平井俊榮 「法華玄義と法華玄論」
『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第 42 号 p 22-44, 1984 年 3 月
- 平井俊榮 『法華文句の成立に関する研究』 春秋社刊 1985 年 2 月 28 日初版
- 池田魯参 「平井俊榮著『法華文句の成立に関する研究』」
『駒澤大学佛教学部論集』第 16 号 p433-434 1985 年 10 月
- 河村孝照 「灌頂撰『涅槃經玄義』における「有る人」とは誰れを指すか」
『印度學佛教學研究』第 34 卷 2 号 p218-p225, 1985 年 12 月 25 日
- 藤井教公 「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』第 21 号 p101-126, 1987 年 3 月
- 藤井教公 「天台智顗における『涅槃經』の受容とその位置づけ (1)」
『大倉山論集』第 23 号 p 41-74, 1988 年 3 月
- 藤井教公 「天台智顗における『涅槃經』の受容とその位置づけ (2)」
『大倉山論集』第 24 号 p 145-p189, 1988 年 12 月
- 藤井教公 「天台と三論 - 灌頂の『法華玄義』修治と吉蔵『法華玄論』をめぐって -」
『鎌田茂雄博士還暦記念論集 中国仏教と文化』p141-167
大蔵出版刊 1988 年 12 月 10 日初版

- 藤井教公 「天台と三論の交渉-智顗説・灌頂録『金光明經文句』と吉蔵撰『金光明經疏』との比較を通じて-」
『印度學佛教學研究』第 37 号 2 卷 p620-625 1989 年 3 月 20 日
- 藤井教公 「天台智顗における『涅槃經』の受容とその位置づけ (3)」
『大倉山論集』第 27 号 p 165-p195, 1990 年 3 月
- 栗谷良道 「吉蔵教学と『涅槃經』」
『三論教学の研究』平井俊榮監修 春秋社刊 1990 年 10 月 30 日初版
- 木本清玄 「章安灌頂の涅槃説について」
『印度學佛教學研究』第 82 卷 2 号 p 57-p59, 1993 年 3 月 25 日
- 池田魯参 『詳解 摩訶止観 地巻 (研究註釈篇)』
大蔵出版刊 1997 年 6 月 10 日初版
- 奥野光賢 「吉蔵撰『金光明經疏』の真偽問題」
『駒沢短期大学紀要』第 32 号,p55-80 2004 年 3 月 20 日
- 張堂興志 「天台智顗と章安灌頂に関する一、二の問題」
『印度學佛教學研究』第 55 号 1 卷 p60-p63, 2006 年 12 月 20 日
- 渡邊法子 「『法華玄義』における灌頂の位置-吉蔵との比較において」
『印度學佛教學研究』第 55 号 2 卷 p30-p33, 2007 年 3 月 20 日
- 張堂興志 「天台大師の教学と章安大師灌頂」
『東アジア仏教研究』第 5 号 p41-p56, 2007 年 5 月 31 日
- 小野嶋祥雄 「天台維摩經疏」智顗親撰説への疑義 - 吉蔵撰述書との比較を通して -」
『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第 9 号,p33-p60 2009 年 3 月 31 日
- 村上明也 「智顗と灌頂における『涅槃經』観-吉蔵撰述書との比較を通して-」
『佛教學研究』第 68 号 p23-p40, 2012 年 3 月 20 日
- 藤井教公 「天台智顗と大乘『涅槃經』」
『叡山学院研究紀要』第 35 号 p110 2013 年 3 月

林 瑞蘭 「章安灌頂と吉蔵の『涅槃經』解釈の比較について」
『印度學佛教學研究』第 63 卷 1 号 p 37- p 40, 2014 年 12 月 20 日

松森秀行 『唐代天台法華思想の研究 荊溪湛然における天台法華經疏の注釈を巡る諸問題』
法藏館刊 2016 年 3 月 10 日初版

日比宣仁 「灌頂の戒律觀」
『印度學佛教學研究』 第 64 卷 2 号 p192-p195, 2016 年 12 月 20 日

菅野博史 「吉蔵の涅槃經觀 - 『涅槃經遊意』を中心として - 」
『印度學佛教學研究』第 65 号 1 卷 p441-p449, 2016 年 12 月 20 日

