

仙石山仏教学論集
第 11 号（令和元年）

Sengokuyama Journal
of Buddhist Studies
Vol. XI, 2019

灌頂撰『大般涅槃經玄義』における「宗」について

山本泰照

灌頂撰『大般涅槃經玄義』における「宗」について

山本 泰照

1. はじめに

灌頂(561-632)は中国天台宗の祖である智顛(538-597)の高弟として『法華玄義』や『摩訶止観』をはじめとする智顛の著作の整理及び修訂を行ったことで知られている。

灌頂自身の活動としては、注目すべきものに大乘『涅槃經』の注釈書として『大般涅槃經玄義』二巻と『大般涅槃經疏』三十三巻がある。

本稿で取り上げる『涅槃經玄義』は、全体が名・体・宗・用・教の五重玄義によって構成されている。しかし、その内容は、どこまでが智顛の考えを承けたもので、どこまでが灌頂独自の考えであるのか、あるいはどの部分が吉蔵(549-623)などからの援用であるのか考えなければならない問題が存在している。なぜなら灌頂が修訂・整理を行った『法華玄義』や『法華文句』などは本文中に灌頂自身の考えが混入していることや、吉蔵の著作からの援用が既に先行研究に於いて指摘されているからである。

灌頂自身は『涅槃經玄義』の本文の中で、自身の執筆態度について

管窺智者義意輒爲解釋。¹(智者の義意を管窺して輒ち解釋を爲す。)

と述べ、智顛の意を窺う形で『涅槃經玄義』を執筆したとしている。

このことから、智顛著作からの影響と、先行研究で指摘されている吉蔵著作からの援用²によって『涅槃經玄義』が成立している可能性も考えら

¹ 『大正』 vol. 38, 14 c12-15

² 河村(1984, 218-225)及び林(2014, 37-40)を参照のこと。

れるのである。

以上の事を踏まえて、本論では『涅槃經玄義』の五重玄義のうち、特に「宗」の部分と智顛の著作の内容とを比較し、「宗」の部分が智顛の考えを承けたものであるのか否かを検討するものである。

なお、本論の内容及び構成は2018年9月9日に行われた日本宗教学会第77回学術大会において筆者が発表した「灌頂撰『大般涅槃經玄義』における「宗」について」の発表内容に加筆・修訂を施したものである。

凡例

- ・本稿で引用するテキストは『大正新脩大藏經』（以下『大正』と略する）。
- ・テキスト原文のうち『大正』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示した。
- ・書き下し文中の句読点は、意味が分かりやすくなるよう筆者が施したものである。

2. 『涅槃經玄義』概観

(1) 灌頂と大乘『涅槃經』—『涅槃經玄義』の成立背景

灌頂がなぜ大乘『涅槃經』の注釈書を執筆するに至ったかの理由であるが、執筆に至るまでの背景や、灌頂自身の執筆態度に関する記述を見ると、『涅槃經玄義』の「教」の部分に以下の様な記述がある。

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。³

（二に疏の縁起とは、余は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す。走、不敏なりと雖も旨趣を聞かんと願う。是に於い

³ 『大正』 vol. 38, 14 b20-22

本文中にある「攝靜」とは灌頂出家時の師の攝靜寺の慧拯のことで、『続高僧傳』の灌頂の項（『大正』 vol. 50 584 b1-2）や『佛祖統記』の灌頂の項（『大正』 vol. 49, p186 c2-4）にその名前がある。

て笈を天台に負い、心藍染なるを欣ぶ。）

この部分は「教」について言及した部分のうち、疏（『涅槃經玄義』）の執筆理由について触れた部分の冒頭に当たる箇所である。

当該記事を見ると、幼少時の灌頂は師であった攝靜（生没年不詳）より大乘『涅槃經』の講説を受けていたと考えられ、若年時より熱心に大乘『涅槃經』の教理を理解しようとして研鑽に励み、ついに智顛に弟子入りしたことが分かる。

次に、同じく『涅槃經玄義』の「教」の部分にある、智顛入滅前後の灌頂の動向について記された部分を見ると

頂疾滯豫章。始舉颯南湖已聞東還台嶽。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。⁴

（頂、疾にして豫章に滯す。始めて擧して、南湖に颯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、兩鍾の鳴るを聴く。唯だ疆、唯だ沈み、見るごとく無く得ること無し。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。）

とある。

この記事は智顛が入滅前に天台山に戻ってから入滅するまでの期間について記したもので、灌頂自身は『涅槃經玄義』において智顛の入滅を「秋、佛隴に至り、冬、入滅に逢う。伊れ余が法障を歎ずるなり」と表現して師

⁴ 『大正』 vol. 38, 14 c1-4

4 灌頂撰『大般涅槃經玄義』における「宗」について（山本）

を失ったことを嘆き、智顛より大乘『涅槃經』の講説を受ける機会を永遠に逸したことを「山に入り、谷を出て、浮墜して江に浜り、斯の典を聞かんことを希うも、竟に聞くことを獲ず」と述べている。

そのため、灌頂にはかねてから智顛から大乘『涅槃經』の講説を受けたという希望がその心中にあったと考えることが出来る。

智顛滅後から『涅槃經玄義』執筆までの動向に関する記述では

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。⁵

（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為す。）

とある。

この記述を見ると、灌頂の心中にはそれまでの諸師の大乘『涅槃經』の解釈が經典とそぐわないことが心中にわだかまりとして有り、大業十年（614）に智顛の解釈を慮りながら『涅槃經玄義』の執筆を始めたことが記されている。

『涅槃經玄義』の「教」の部分にある記述を見ると、灌頂自身が幼少時より大乘『涅槃經』に対する強い関心があったことや、智顛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そぐわず、心中にわだかまりが在ったこと、また智顛の入滅によって大乘『涅槃經』に対する講義を智顛本人より受ける機会を永遠に逸して、悲嘆に暮れる灌頂の姿があったことが読み取れる。

これらの記述で特に注目すべき点は、幼少期に抱いた大乘『涅槃經』に対する関心を記した記述の他に「斯の典を聞かんことを希うも、竟に聞く

⁵ 『大正』 vol. 38, 14 c12-15

ことを獲ず。」という記述と「情已むこと能はずして、諸の舊疏を尋ね、疏を將いて經を勸うるに、文と會せず。怏怏たること終日、恒にこれを病むが若し」という箇所である。

これらの記述の背景であるが、智顛自身は著作中に大乘『涅槃經』本文を度々引用しているものの、經疏という形式をとって大乘『涅槃經』に対する言及はしていない。

灌頂自身は「斯の典を聞かんことを希うも」と述べるように、智顛から大乘『涅槃經』の講説を受けることを強く願っていたが、大乘『涅槃經』の旧来の經疏との差異を伺うことを含めて、智顛入滅によってその機会を永遠に失ったことから、旧来の經疏における解釈を整理し、師である智顛の解釈を慮る形（「智者の義意を管窺」する形）を以て『涅槃經玄義』を執筆するに至ったと考えられるのである。

(2) 『涅槃經玄義』における五重玄義

智顛の著作は經典の文々句々に注釈を加えたものである「經疏」「文句」や、經典の主旨を述べて解釈した「玄義」があり、灌頂自身が著した大乘『涅槃經』関連の著作においても經疏である『大般涅槃經疏』と、經典の主旨を述べて解釈した『涅槃經玄義』という二種類が存在している。

この二書であるが智顛の入滅数年を経てからの成立であり、特に『涅槃經玄義』では灌頂は智顛の意を管窺して著したと述べていることから、純粹な智顛の教理を述べたものではないことに留意しなければならない。

従って、『涅槃經玄義』は内容の記述は当然ながら、文章構成も含めて智顛著作の文献と比較し、共通点や差異の部分を検討しなければならないであろう。

初めに文章構成についての比較であるが、『涅槃經玄義』の本文を見ると

玄義開爲五重。一釋名。二釋體。三釋宗。四釋用。五釋教。⁶

⁶ 『大正』 vol. 38, 01 a03-04

6 灌頂撰『大般涅槃經玄義』における「宗」について（山本）

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

とあり、「名」「体」「宗」「用」「教」という五つの側面から大乘『涅槃經』を捉えようとしようとしている事が分かる。

この解釈方法であるが、『法華玄義』に言うところの

釋名第一。辨體第二。明宗第三。論用第四。判教第五。⁷

（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。）

という方法や、同じく智顛撰の『觀音玄義』にある

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。⁸

（大部に既に五章有りて義を明かす。今の品は例して此の釋を爲す。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。）

という解釈方法と同じものである。また、『金光明經玄義』にある

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。⁹

（將に此の經を釋さば大分して二と爲す。初めに釋題、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。）

という記述も『涅槃經玄義』の記述内容とほぼ内容が一致する。

先に挙げた『法華玄義』及び『觀音玄義』『金光明經玄義』は智顛説・

⁷ 『大正』 vol. 33, 681 c29-682 a01

⁸ 『大正』 vol. 34, 877 a23-25

⁹ 『大正』 vol. 39, 01 b01-03

灌頂筆とされるもので、特に『観音玄義』では「大部に既に五章の義を明かし」とあり、この大部について佐藤哲英氏は『法華玄義』と定義して、『観音玄義』の解釈方法は『法華玄義』に依ったものとしている。¹⁰

従って、『涅槃經玄義』において灌頂が採用した解釈方法たる「五重玄義」は『法華玄義』や『観音玄義』のそれに倣ったということができよう。

3. 涅槃の「宗」に対する解釈

(1) 序文の三つの語句と「宗」「体」について

灌頂は『涅槃經玄義』の序文の中で涅槃の「宗」について

常住不變。恒安清涼。不老不死以當其宗。¹¹

(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』のは序文以外では見られないが、智顛の著作を記述を見てみると、『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。¹²

(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」と表現が見られるものの、涅槃と直接結びつけられてはいない。

¹⁰ 佐藤（1957, 13）を参照のこと。

¹¹ 『大正』 vol. 38, 01 b26-27

¹² 『大正』 vol. 33, 787 c07-09

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。¹³

（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

寶性論云。常即不生。恒即不清淨即不病。不變即不死。¹⁴

（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、『宝生論』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、智顛の著作においては「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、灌頂は智顛の著作に根拠を求めたとも考えられよう。

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はいない。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。

¹³『大正』 vol. 34, 24 c23-27

¹⁴『大正』 vol. 46, 85 a27-28

「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。¹⁵

（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。二にして不二と爲すべからず。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「体」の関係について言及したものであるが、灌頂は「宗」と「体」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て「名」と「事」の関係についても言及している。

「宗」と「体」の関係に対する智顛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。¹⁶

（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、智顛は『維摩經玄疏』において「宗」と「体」の異動を分別し、二つの意があるとした上で、「宗」と「体」が不同であることを説示している。

また『法華玄義』の記述を見ると

¹⁵『大正』 vol. 38, 9 b20-23

¹⁶『大正』 vol. 38, 559 b01-02

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。¹⁷

（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、智顛は「宗」と「体」の異同について「宗體を濫ぜざらしむ。」として、区別する必要があることを示し、「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注釈書であり、その両書は宗体を不二とせずに区別する必要があることを説示している。

また『涅槃經玄義』と『法華玄義』及び『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「体」の関係も同様の理解を示している。

『涅槃經玄義』では「宗」と「体」の関係について、灌頂は「有る人」¹⁸の説を「是の義は然らず」とし、両者の関係については、智顛の説を踏襲している。

そのことから、灌頂は「宗」と「体」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。

(2) 三種の宗要

1) 破無常修常

「宗」と「体」の関係に対する言及した灌頂は、続けて「宗」について次のような見解を述べている。

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。

¹⁷『大正』 vol. 33, 796 c06

¹⁸「有る人」は嘉祥大師吉蔵であり、『涅槃經玄義』の有る人で始まる部分は吉蔵の著作からの援用と指摘されている。(河村 1985, 224-225 を参照のこと。)

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。以是因緣。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。¹⁹

（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、無我をば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。）

この記述では「宗」には「要」の意があることを述べ、修行の喉襟即ち修行の要が「因果」であるとした上で、大乘『涅槃經』哀歎品を根拠として勝の三修と劣の三修という概念が説示されている。

また灌頂は、無常を破して常を修することによって常の果の獲得と非常非無常の顕現が有ると共に、如来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顛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。²⁰

¹⁹『大正』 vol. 38, 9 b23-c05

（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

二乗所得名曰無常。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。²¹

（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。虚空の佛性も亦た復た是の如し。）

とあり、二乗が得る所を「無常」とし、諸仏が得る所のものを「常」として如來の性を「諦」としながらも、それが煩惱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、『四教義』の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。虛空佛性亦復如是。²²

（言う所の道とは能く煩惱を斷ず。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惱を斷じ、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、如來そのものは「道」とはしていないが、常住不變及び實諦とし

²⁰『大正』 vol. 46, 749 b26-28

²¹『大正』 vol. 46, 755, b17-21

²²『大正』 vol. 46, 755 b21-24

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、それ自体が煩惱を破るものではなく、また如来を常住不変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。²³

(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顛は説示している。

『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、智顛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。²⁴

(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て諸の弟子をして、悉く皆甘嗜せしむるなり。)

²³『大正』 vol. 46, 755 b17-18

²⁴『大正』 vol. 46, 42, a26-29

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て諸の弟子をして、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』の記述にも同じ内容のものが見られる。

また『法華玄義』では

如法華三周説法。斷奠聲聞咸歸一實。後開近顯遠明菩薩事。涅槃亦爾。先勝三修斷奠聲聞。入秘密藏。後三十六問明菩薩事也。²⁵
(法華の如きは三周に法を説き、聲聞を斷奠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。先に勝の三修もて聲聞を斷奠し、秘密藏に入らしめ、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奠された後に、聲聞が秘密藏に入るといふ記述が見られる。

『摩訶止観』の記述は『涅槃經玄義』の涅槃の食に関する記述とはほぼ同じ内容のものであるが、『摩訶止観』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秘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『摩訶止観』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²⁶、『摩訶止観』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。

²⁵『大正』 vol. 33, 809 a04-07

²⁶張堂（2007 41-56）を参照のこと。

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。以破二耳。諸比丘置事縁理。但修三想。今舉勝理破劣理但用三修。云云。²⁷

（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。故に二字を舉げ、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、今は勝理を舉げて劣理を破し但だ三修を用う。云云。）

この部分で灌頂は、純陀に対する説示を元に、常住と勝の三修に対する見解を述べ、常と無常の関係を「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。故に二字を舉げ、二を破するのみ」と述べ、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二を破すという見解を示している。

この部分に関連する智顛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。²⁸

（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

²⁷『大正』 vol. 38, 09 a05-12

²⁸『大正』 vol. 46, 23 b26-29

ての故に諸佛も亦た常なり。法は即ち法身、佛は即ち般若と解脱。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。²⁹

（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。³⁰

（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。

上に挙げた智顛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顛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

因別者。無礙金剛之因也。果別者。解脱涅槃四徳異二乗也。³¹

²⁹『大正』 vol. 33, 695 c20-22

³⁰『大正』 vol. 46, 755 b17-18

³¹『大正』 vol. 46, 722 b02-03

（因の別とは、無礙金剛の因なり。果の別とは、解脱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。調心異於二乗。觀無量無生滅四諦。斷界内結異於二乗。觀如來藏無量四諦之理。雖非即是無作。而二乗亦不聞其名。³²

（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も二乗と異なる。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』哀歎品の本文を見れば

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。我今當說勝三修法。³³

（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、無我等の想を修習せんと言わば、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。）

³²『大正』 vol. 46, 753, b16-19

³³『大正』 vol. 12, 617, a23-27

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』の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顛の見解は、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。³⁴

『涅槃經玄義』の記述は二乗を劣と明確に記述しているが、智顛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顛の親撰文献等の状況から考えると、灌頂は大乗『涅槃經』の本文に基づき、さらに智顛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。

2) 次第行學

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。而有真諦。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。廣說如經。修是行已。得二十五三昧。住大涅槃。況出諸佛功德。不復可說。當知。淺至深。成因克果。顯非因果。始終莫不以常爲宗。³⁵

（二には、大涅槃の心を以て淺從り深に至るを修し、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

³⁴ 張堂（2007, 41-56）を参照のこと。

³⁵ 『大正』 vol. 38, 9 c12-21

虚空の若く。頭従り足に至り、其の中に唯だ髮毛、爪、齒、大小腸、胃有つて、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。浅より深に至り、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乗『涅槃經』聖行品の本文を見ると

居家迫迕猶如牢獄。一切煩惱由之而生。出家閑曠猶如虚空。一切善法因之增長。若在家居不得盡壽淨修梵行。³⁶

(居家の迫り迕きことなお牢獄の如し。一切煩惱は之れに由りて生じ、出家は閑曠なることなお虚空の如し。一切善法は之れに因りて增長す。若し家に居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、灌頂はこの部分を『涅槃經玄義』に引用したものと考えられる。

また、他の部分を見ると

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³⁷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。³⁸

(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るまでを

³⁶『大正』 vol. 12, 673 c06-08

³⁷『大正』の原文は「藏」であるが、元本・明本に基づき「臟」とする。

³⁸『大正』 vol. 12, 675 b10-15

觀察することなり。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、生熟の二藏、大小便利、涕唾、目涙、肪膏、腦膜、骨髓、膿血、腦散の諸脈有り。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。」の部分について、大乘『涅槃經』聖行品の本文を見ると

聲聞縁覺有苦。有苦諦而無眞實。諸菩薩等解苦無苦。是故無苦而有眞實。³⁹

（聲聞縁覺に苦有り。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』迦葉菩薩品の記述に

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。⁴⁰

（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。）

³⁹『大正』 vol. 12, 682 c8-10

⁴⁰『大正』 vol. 12, 810 c08-10

とあり、苦集滅道と無量無辺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』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』聖行品の本文に

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。虛空佛性亦復如是。⁴¹
(文殊師利よ。言う所の苦とは、無常相を爲す。是れ斷ずべき相なり。是れを實諦と爲す。如來の性は苦に非ず、無常に非ずして斷ずべき相に非ず。是の故に實と爲す。佛性も亦た復た是の如し。)

とあり、「苦」を例として非苦と実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。

さらに智顛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。而説十功德者。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。⁴²
(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

⁴¹『大正』 vol. 12, 685 b10-12

⁴²『大正』 vol. 46, 753 a10-15

れ大涅槃十地の功德に住するを表すなり」という部分は『涅槃經玄義』の「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」と意義が通じており、『涅槃經玄義』と「四教義」の記述内容も類似している。

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「修是行已云云」の記述と『四教義』の記述は類似した内容である。

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、その上で智顛の説を用いている。

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。

(3) 因果と常住

宗の要として三種類の因を挙げた灌頂は続いて、『涅槃經玄義』で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。愛如怨讐。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。⁴³

（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。愛は怨讐の如く、煩惱は河の如く、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

⁴³『大正』 vol. 38, 9 c20-28

是れ彼岸、師子吼の中、亦た是の如し。初めの少欲知足従り、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）が涅槃の宗であることを明かし、大乘『涅槃經』徳王品と師子吼品の記述をもとに、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、大乘『涅槃經』徳王品の記述には

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。⁴⁴

（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、この部分の記述は四大や五陰及び愛、六入や六塵が煩惱の河へ至る原因であり、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、この表現は『涅槃經玄義』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。楫不可依。當沒水死。寧沒水死。終不爲彼蛇賊所害。即推草楫置之水中。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。⁴⁵

⁴⁴『大正』 vol. 12, 745 c04-07

（我れ設し此に住せば、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、楫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。即ち草の楫を推してこれを水中に置き、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いう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、灌頂は自ら『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。⁴⁵

（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、仏性を見ることを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云云」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。⁴⁷

（善男子よ、戒と戒相、戒因と戒果、上戒と下戒、戒の聚、戒一と戒二、此の

⁴⁵『大正』 vol. 12, 743 a11-16

⁴⁶『大正』 vol. 12, 771 b08-10

⁴⁷『大正』 vol. 12, 799 a22-24

戒と彼の戒、戒と戒滅、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。

とあり、この記述では戒因と戒果、戒一や戒二などを修する行為を戒波羅蜜と見ることを「戒を修めず」と説示している。

『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乗『涅槃經』の本文に則ったものとなっている。

しかし、「又善修戒云云」からの記述とその意味内容は大乗『涅槃經』本文中や智顛の著作、『大般涅槃經疏』の本文の中に直接関連する表現や記述は見られない。⁴⁸

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。一切無闕人。一道出生死。莫復過此。大略可知。不復委説。⁴⁹

（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。一切無闕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。復た委しくは説かず。）

⁴⁸『涅槃玄義發源機要』の当該部分の解釈（『大正』 vol. 38, 30 a16-22）にこれらの部分の具体的定義は記述されているが、智顛の著作と共通の概念は見られなかった。

⁴⁹『大正』 vol. 38, 9c28-10a03

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。⁵⁰

（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顛の著作を見ると『法華玄義』に

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。⁵¹

（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。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仏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。⁵²

（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

⁵⁰『大正』 vol. 12, 673 b26-27

⁵¹『大正』 vol. 33, 725 b01-02

⁵²『大正』 vol. 33, 725 b05-07

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、圓因たる行を如來の行としている。

上にある大乘と涅槃並びに因果の關係を示す内容は、大乘『涅槃經』と智顛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顛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、不運について智顛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。⁵³

（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。大涅槃經は一實諦は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。⁵⁴

（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。）

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

⁵³『大正』 vol. 38, 554 c10-14

⁵⁴『大正』 vol. 38, 554 c21-22

若取眞性不動不出。則非運非不運。⁵⁵

（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』や智顛著作の記述をもとに、涅槃と大乘と結び付けられた眞性の性質は運でも非運ではないと考えていたものと思われる。

次に不克に関する部分であるが、智顛の『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。⁵⁶

（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仏性常住と三宝への信となり、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『大般涅槃經疏』にて

例如正性非因非果。而果而因云云。⁵⁷

（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『大般涅槃經疏』で

若正性不生不滅故無縛解。⁵⁸

⁵⁵『大正』 vol. 33, 742 c25-26

⁵⁶『大正』 vol. 46, 753 b01-03

⁵⁷『大正』 vol. 38, 90 b04-05

⁵⁸『大正』 vol. 38, 186 a25-26

（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であると言う事が出来よう。

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、『大般涅槃經疏』もその内容は一部分において通じている。

そのことから不克の意義は原本のテキストと智顛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。⁵⁹

（また一の是は一大事の因縁の故なり。云何して一と爲すや。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。）

とあって『涅槃經玄義』と同様の記述が見られるため、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

⁵⁹『大正』 vol. 46, 9 b22-24

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。⁶⁰
 (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、三種を出でず。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

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。⁶¹

(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」とであると説示して先の記述内容を総括している。

(4) 宗の三義

三種の因についてその本質を「常」と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。⁶²

⁶⁰ 『大正』 vol. 38, 10 a03-08

⁶¹ 『大正』 vol. 38, 10 a08-10

⁶² 『大正』 vol. 38, 10 a10-12

（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、体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。⁶³

（諸行は皆、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

菩薩大涅槃心修。即是圓心。⁶⁴

（菩薩の大涅槃心の修とは、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顛の著作を見てみると『四教義』に

開佛知見住大涅槃。是則教圓理圓。⁶⁵

（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。）

⁶³ 『大正』 vol. 38, 10 a12-15

⁶⁴ 『大正』 vol. 38, 13 b16-17

⁶⁵ 『大正』 vol. 46, 760 b06-07

とあって、大涅槃は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顛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。⁶⁶

（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、その要は常に在り、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、総合的な内容であると共に灌頂が抱く大乘『涅槃經』觀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。⁶⁷

（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。）

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

⁶⁶『大正』 vol. 38, 16 a15-17

⁶⁷『大正』 vol. 38, 16 a17-19

譬如老人年百二十。身嬰長病。寢臥床席。不能起居。氣力虚劣餘命無幾。⁶⁸

（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

面青肥是心病相。面黎⁶⁹黑是肺病相。身無氣力是腎病相。⁷⁰

（面が青肥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思われる。

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。⁷¹

（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。

⁶⁸『大正』 vol. 12, 618 c27-29

⁶⁹『大正』の原文は「梨」であるが、徳川時代刊島地大等氏藏本に基づき「黎」とする。

⁷⁰『大正』 vol. 46, 106 b24-26

⁷¹『大正』 vol. 38, 10 a19-22

4. むすびに

以上『涅槃經玄義』における「宗」の関連記述を概観し、対応する智顛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「体」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「体」の関係は智顛の著作と内容が同じであったため、灌頂は「宗」と「体」の関係を智顛に倣ったと考えられる。

「宗」と「体」の関係以外の記述においても、大半は智顛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」の記述は智顛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。詳細なその部分の検討は後日に譲りたい。

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、智顛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顛にあると考えられる。

以上のことから、『涅槃經玄義』における「宗」に対する灌頂の見解は、智顛の著作を土台としてその記述に倣う形で表されたと考えられるのであり、本論の結論は灌頂の大乗『涅槃經』の受容を明かすと共に、智顛から灌頂への教理の継承や、先行研究において指摘されていた吉蔵と灌頂の文献交渉の形を明かす一助となるものと思われる。

参考文献

- 『大正新脩大藏經』高楠順次郎・渡辺海旭主編、全 85 冊、大正新脩大藏經刊行会 1924～1934。
河村孝照 1985 「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』34 (2): 218-225.
- 佐藤哲英 1957 「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』5 (1): 13
- 張堂興志 2007 「天台大師の教学と章安大師灌頂」『東アジア仏教研究』5: 41-56
- 平井俊栄 1984 「法華玄義と法華玄論」
『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』42: 22-44
- 林 瑞蘭 2014 「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』63 (1): 37-40.

Summary

On the Concept of 'Function' 宗 in Guanding's 灌頂 *Daban niepan jing xuan yi* 大般涅槃經玄義

Taishō Yamamoto

Guanding 灌頂 (561–632), Zhiyi's 智顛 (538–597) leading disciple, is known to have edited many of his master's works including the *Fahua xuan yi* 法華玄義 and the *Moke zhiguan* 摩訶止觀. The tendency is to view this as Guanding's major contribution, but we must not forget that he also authored a few commentaries on the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇasūtra* 大般涅槃經. The main ones are the *Daban niepan jing xuan yi* 大般涅槃經玄義, in two scrolls 二卷, and the *Daban niepan jing shu* 大般涅槃經疏, in thirty-three scrolls 三十三卷. Previous research suggests that the *Fahua xuan yi* 法華玄義 and the *Fahua wenju* 法華文句 also incorporate some of Guanding's ideas as well as citations from Jizang's 吉藏 works.

For this reason, it is difficult to determine which part of the *Daban niepan jing xuan yi* reflects Zhiyi's own ideas, which is Guanding's unique contribution, and what doctrines are derived from Jizang's philosophy. Guanding himself states in the *Daban niepan jing xuan yi* that he wrote the commentary hoping to receive Zhiyi's advice on his approach. This suggests that the *Daban niepan jing xuan yi* was indeed compiled under the influence of Zhiyi, with additional input from Jizang's work, which tallies with the conclusions of the previous research.

Based on this premise, I examine how the *Daban niepan jing xuan yi* understands the concept of 'function' 宗 by comparing it with Zhiyi's use of the term in his own works as well as with any possible input from Jizang. This will help determine the extent to which Guanding follows his master's teachings and what is his unique contribution.

*Postgraduate Student,
International College
for Postgraduate Buddhist Studies*