

法寶撰『大般涅槃經疏』における一闡提思想

久 下 陸

一、本疏について

二、撰者唐沙門法寶

三、『一乘佛性究竟論』をめぐる問題

四、本疏における三品闡提說批判

五、「未合藥」と「而爲說法」

註 記

一、本疏について

大正十三年六月、朝鮮總督府から、『大般涅槃經疏 唐大薦福寺沙門法寶述』(玻璃版)として出版された本書は、大正十一年七月、當時朝鮮總督府事務官小田省吾氏の發見に依るものであり、朝鮮全羅南道順天郡の曹溪宗の古刹、松廣寺の所藏である。

これは卷第九、第十の二卷を合本とした端本であるが、各卷の末に

「海東傳教沙門 義天 校勘

壽昌五年巳卯歲高麗國大興王寺奉

宣雕造

將仕郎司宰丞同正臣 蔣 髦 書

の刊記があり、出版に當つて本書を解説された池内 宏博士は、高麗

法寶撰『大般涅槃經疏』における一闡提思想

肅宗四年(遼道宗壽昌五年、一〇九九)に大覺國師義天が興王寺において開版したものであることを表明されている。⁽¹⁾

義天とは、高麗文宗仁孝王の第四子として生まれ、出家して後、高麗宣宗八年(宋の元祐五年、一〇九〇)、『新編諸宗教藏總錄』(義天錄)二卷を編集、さらに興王寺に教藏都監を置き、高麗肅宗五年(宋の元符三年、一一〇〇)に、『高麗續藏』四千餘卷の刊行を完成した人物である。

その前年の彫版による本書は、その『續藏』の片鱗であると、同博士は斷定されている。『新編諸宗教藏總錄』卷第一によれば、その「大涅槃經」の部に、

「疏二卷或一卷 法寶述」⁽²⁾

とある。これは義天の收集においてすでに端本であつたことを示すものかも知れない。

この書は北涼曇無讖譯『大般涅槃經』の疏であつて、卷第九は經本の卷第十五、梵行品第八之一から卷第十八、梵行品第八之四までの註釋であり、

卷第十は經本の卷第十九、梵行品第八之五から卷第二十三、光明遍照

高貴徳王菩薩品第十之三までの註釋であり、これから推測すれば、原著は經本四十卷の疏として全二十卷に近い著作であつたらうと思われる。

この書の筆は刊記にあるように、蔣髦の手になるものである。ところが、卷第九の第十三丁と十四丁、同卷の第四十五丁と四十六丁、卷第十の第三十四丁は、それぞれ手が違つてゐる。就中、卷第九の第四十五、四十六丁は缺損が著しかつたと見えて相當部分が墨で塗りつぶされてゐる。また、卷第十の第三丁と四丁とは缺けてゐる。

ところで、卷頭に附された餘白の丁に次のような書入れがある。

「九卷四十五六丈無」とし、これを線で圍み、その下に「入」の字を附し、改行して、「十卷初三四丈丈無三四丈無」とし、さらに餘白を置いた右肩に、「李□」の文字があり、下の字は判讀困難である。

これについて池内博士は次の如く推定を下しておられる。これは三たびの補刻が加えられたことを語るものである。上記の書入れは缺板の指摘である。「入」の字は李某なるものの補刻を示すものであり、卷第十の第三十四丁の補刻はその後、年月を経て李某以外の人によつてなされたものであり、同卷の第三丁と第四丁との落丁は終に補刻の機会を逸して現狀に至つたものであり、卷第九の第十三丁と十四丁との補刻は書入れにないため、すでに李某以前に補刻がなされてゐたものである。⁽³⁾

この書は我が国においてはすでに奈良時代に將來され、書寫されたことが明らかにされてゐる。大屋徳城博士は大正十三年六月、朝鮮總督府發行の『朝鮮』第一一〇号に、『涅槃經疏（法寶撰）の日本傳來に

就て』という論文を發表し、本書の朝鮮での發見にふれ、日本における本疏の存在について種々考證を重ねた上、次のように結論されてゐる。

「以上の記述を綜合すると、涅槃經疏に就て知り得ることは次の通りである。

(一) 涅槃經疏は一部十五卷であること。
(二) 涅槃經疏は少くとも天平十二年以前に日本に傳はりしこと。恐らく天平七年玄昉の請來に係るものならん。

(三) 涅槃經疏は平安朝の初め一百年頃迄は確に存在せしこと。

(四) 涅槃經疏は奈良朝に盛に寫傳せられしこと。

(五) 其後の存在に就ては研究の餘地あれども、

目下のところ、内地にては完本は勿論、零本も存在は明かならざること。⁽⁴⁾

さらに、惠谷隆戒博士は論文『一乘佛教受容の形態——特に法寶の一乘佛性究竟論とその影響——』において次の如く述べ、大屋博士の説を確認されてゐる。

「正倉院文書天平十二年七月八日の寫經所啓の中に、

涅槃經疏十五卷 法寶師

とあり、天平勝寶五年五月の奉寫章疏集傳目錄に、

涅槃經疏十五卷 法寶師撰

とあるところより見れば、既に奈良朝時代に我國に將來せられ、屢書寫されてゐたことが知られるのである。⁽⁵⁾

『東域傳燈目錄』の「大涅槃經」の項に、

「同經略疏十五卷 薦福寺法寶 △私義天二卷」⁽⁶⁾
とあり、また、『諸宗章疏錄』の「三論宗章疏」の部には、

「涅槃略疏十五卷 法寶述」⁽⁷⁾

の記録が見える。

また、惠心の『一乗要決』巻下に「三時教」を論ずる文があり、その中に左の如き挾註がある。

「法華玄贊第一。亦引此文立三時教。寶師涅槃疏破之。亦如是」⁽⁸⁾
これは關説であり、直接の引文は示されていないが、我が國における本疏披見の一端を知ることができる。『一乗要決』の成立は寛弘三年（一〇〇六）である。前述の大屋博士の所説の中に、本疏が平安朝の初め一百年ごろまでは確實に存在していたという結論の一つが示されていたが、その立証は比叡山の僧安然の著『悉曇藏』の中に本疏の引用があることよつてなされている。その序文によれば、本書は元慶四年（八八〇）の成立である。⁽⁹⁾『一乗要決』は、これよりさらに百三十四年ばかり日本におけるその存在の確證を延長させたのである。

二、撰者唐沙門法寶

唐沙門法寶は元奘門下の俊英として、特に俱舍論の學者としてその名が喧傳せられていた。その著『俱舍論疏』は、我が國への流傳の記録では『智證大師請來目錄』にその名を列している。

「俱舍論疏一十五卷十四 十五未列。寶公」⁽¹¹⁾

しかし、その生没の年は不明であり、傳も不詳である。『宋高僧傳』

卷第四には簡略な傳の中に次の如き挿話が記されている。

「釋法寶。亦三藏法師學法之神足也。性靈敏利最所先焉。契初譯沙論一畢。寶有疑情。以非想見惑請益之。契別以三十六字入乎論中。以遮難辭。寶曰。此二句四句爲梵本有無。契曰。吾以義意酌情作耳。寶曰。師豈宜以凡語增中加聖言量乎。契曰。斯言不行我知之矣。自此契怛頡頏于契之間。至乎六離合釋義。俱舍宗以寶爲定量矣」⁽¹²⁾

玄奘の譯場に列しながら、必ずしも師の言に従わず、譯語に對して疑義を呈し、法のためには當時絶大と目されていた師の權威に服せず、所信を表明して譲らないその態度は、氣鋭の學僧の面目が躍如としてゐる。「性靈敏利」といい、「怛休頡頏」という評語は、大樹の陰に寄らんとする衆僧の風潮の中にあつて、あくまで孤高を持せんとする彼の姿勢を望見させる。

玄奘の『阿毘達磨大毘婆沙論』の譯出は唐の顯慶元年（六五六）から四年（六五九）にかけてである。當時彼の歳は恐らく二十臺の末か、三十臺の初めではなかつたか。師との問答を見れば、少壯氣鋭の觀ありとはいへ、二十臺の若輩とは見え、さりとて巧智を経たこれ以後の年嵩とも思えない。だとすれば彼の出生は、唐の貞觀元年（六二七）頃に置くのが妥當であらう。

同傳はついで次の如く述べてゐる。

「光師往往同三迦濕彌羅餘師禮記衍字也。時光寶二法師若三什門之融叙焉。後越三精義學一令問孔膠。長安三年於三福先寺京西明寺。預三義淨譯場。寶與三法藏勝莊等。證義。于時頗露三頭角。莫三之與京三歟」⁽¹³⁾

普光と共に玄奘門下の雙壁として、羅什門下の道融と僧叡に比せられてゐる。普光の『俱舍論記』も法實の『俱舍論疏』も共に玄奘譯『阿毘達磨俱舍論』の疏でありながら、普光の疏は秘かに師から傳授を稟けた正義とされ⁽¹⁴⁾、これに對し法實のそれは、普光の著に満足せず、ために筆を執つたものといわれ、快道林常撰の『阿毘達磨俱舍論法義』卷第一は次のように傳えている。

「普光多解。無_レ可_レ取_レ訣。無實相傳失_レ信。法實嘆息不_レ止。是故撰_レ疏開_レ解一時。祛_レ泰光非。如_レ不染汚辨。五縛論_レ實一人而已。」⁽¹⁵⁾
 疏中にはしばしば普光の説を論駁してゐるし、舊譯（眞諦譯『阿毘達磨俱舍論』）を時に引用して師譯の本論に對してゐる。

また、普光と法實との玄奘に對する呼稱が次の如く對照的である。

「至三三百年末。迦多衍尼子。造_レ發智論。二萬五千頌。後代誦者廣略不_レ同。一本一萬八千頌。一本一萬六千頌。此本即和上所_レ翻」⁽¹⁶⁾（『俱舍論記』卷第一）

「至三三百年末。迦多衍尼子。造_レ發智論。二萬五千頌。後代誦者廣略不_レ同。一本一萬八千頌。一本一萬六千頌。此本即是唐三藏所_レ翻」⁽¹⁷⁾（『俱舍論疏』卷第一）

普光は「和上」（即ち我親教師）と敬稱し、これに對して法實は「唐三藏」と呼び、語を意識的に改めている⁽¹⁸⁾。ここにも師弟の私情を斷つて筆を進めている法實の姿勢が鮮かに認められる。

湛慧の著『阿毘達磨俱舍論指要鈔』卷第一に、

「寶疏之作。恐是法師未_レ投_レ三藏輪下_レ之前也歟。」⁽¹⁹⁾

と記されているのは、こうした彼の學究的態度を捉えた所見であらう。

この態度は彼の生涯を通じて堅持されたものと思われる。上記の傳に、長安三年に義淨の譯場に列した記事があるが、『開元釋教錄』卷第九の「沙門釋義淨」の章にもまた、

「久視已後方自翻譯。即以久視元年庚子至長安三年癸卯。於東都福先寺及西京西明寺。譯_レ金明最勝王。能斷金剛般若（略）及龍樹勸誡頌。已上二十部一百一十五卷。北印度沙門阿儂真那證梵文義。沙門波窳復禮慧表智積等筆受證文。沙門法實法藏德感成莊神英仁亮大儀慈訓等證義。」⁽²⁰⁾

とあり、久視元年（七〇〇）から長安三年（七〇三）にかけて福先寺と西明寺における義淨の譯場にあつて、證義の役職を勤めた旨が明らかになつてゐる。前述の如く彼が貞觀初年の頃の出生だとすれば、この頃すでに七十歳を越えているはずである。その鋭敏な頭腦は老年に及んでもなお衰えを見せなかつたようである。

三、『一乘佛性究竟論』をめぐる問題

法實には今一つ重要な著作がある。我が國で傳教と徳一との激しい論争の地盤となつた『一乘佛性究竟論』がそれである。玄奘の新譯佛教が主張する三乘眞實一乘方便、衆生一分無佛性の説を破するため、一乘爲究竟三乘爲方便、一切衆生悉有佛性を強調したのがこの書である。

彼は涅槃宗の學者であつた。この立場から、玄奘の門に入り、この偉大な「唐三藏」を中心とする新譯事業に参加しても、なおかつこの劃期的な存在となりつつあつた新譯經論に對して全面的に信奉するこ

とはできなかつた。新譯が舊譯の思想を驅逐し、學界が擧つて新譯に走る風潮についてゆけなかつた。そして何よりも、新譯が行性論に據つて一分無性を主張する立場に、根本的に賛同することができなかつた。一切の衆生に平等に佛性を認める眞如佛性説の立場を擁護しつづけたのである。彼とても、縁因である行性に不同があることを認めはした。しかし行性の根柢に理性を置き、これこそ平等であり、正因であることを主張した。⁽²¹⁾

これに対して玄奘門下の主流派の俊英、慧沼は『能見中邊慧日論』三卷を著して法實の説を破斥せんとした。これが今までの佛性論諍に一段の精彩を興え、中國での論諍を絶頂にまで高めた。さらに、これは海を渡つて我が國に飛火し、再炎する。

傳教と徳一との論諍は弘仁六年(八一五)の晩秋から弘仁十一年(八二〇)まで續けられ、傳教入寂の前年に著された『法華秀句』によつて收束を見るに至っている。この後、約百七十年を経た寛弘三年(一〇〇六)に成立し、今までの論諍の過程を集大成し、理論的に決着をつけたと目される惠心の『一乗要決』は、こうした論諍の樞要を著者の論述を軸にして展開させている。

我が國における論諍は、中國のそれよりもいつそう細微を盡すが、基本的に論じられた主題の大綱は、かくして戦われたものの移植である。かく見れば、法實の『一乗佛性究竟論』は佛性論諍において大陸と我が國とを結ぶ楔とも言うことができる。

ところがこの書は散逸して、第三卷のみ現存するにすぎない。⁽²²⁾我が國に残されたこの一巻は、その書体から、また則天文字が使用されて

いるところから、あるいは法實の自筆本ではないかとも言われている。⁽²³⁾『一乗要決』によれば、

「大唐佛授記寺沙門法實造六卷章名一乗佛性究竟論。破三乘五性義二立一乘佛性義」⁽²⁴⁾と註記されており、六卷の書であつたことが明示されている。

ところが、大屋徳城博士によつて、石山寺所藏本中、その第一、第二、第四、第五の四卷の古寫本が発見された由傳えられたが、その後の所在は不明である。⁽²⁵⁾しかし幸いにも、ここに惠谷隆戒博士による昭和八年から九年にわたつてなされた金澤文庫現存古鈔本の調査中、はからずも発見された『一乗佛性權實論』三卷がある。この書は一行二十字、一ページ八行に書かれた筆蹟すぐれた古寫本である。ただし、三度にわたつて書繼がれた形跡がある。著者としては「唐大開業寺沙門法實述」となっており、『一乗佛性究竟論』が單に「沙門法實述」とするのと相違している。

では、この兩書の關係はどうであろうか。惠谷博士はそれぞれ各章を細かに對比検討した上、次のように推定されている。

「權實論と究竟論とは、大體に於て同文であるが、所によつては多少出沒があるから同本異名であることがわかる。然らば權實論と究竟論とは、何れが古名であるかに就いては、容易に斷定し難いが、石山寺所藏の究竟論は、唐筆又は奈良朝寫本かと思はれるし、道慈の門人、大安寺の慶俊が一乗佛性究竟論記六卷を著してある點より見て、一乗佛性究竟論の方が舊名で、後に權實論と改名したものかと考えられる」⁽²⁶⁾

また、高峯了洲博士は、『大日本續藏經』所收の『一乗佛性究竟論』

卷第三と『一乘佛性權實論』との對照によつて、その異同の顯著な點について検討されている。⁽²⁷⁾しかし、その類似と相違については、まだ多くの問題を殘している。あるいは、『權實論』は『究竟論』の草稿本ではあるまいかと思われる。

今後は惠谷博士の見解を據り所に両書を同本異名の書として扱い、それを日本における佛性論評の中に位置づけることによつて、今まで明確化されなかつたその過程と、その對立する立場を明らかにする必要があるであらう。例えば、傳教と徳一の論評において、兩者の討論が法實の論を下敷きとしてその地盤の上で戦われた場合、どこまでが法實の言であり、思想であるか、このことは同時にどこまでが傳教のそれであり、徳一自身のそれであるか、その区分さえ明確にされていなかった。二者、三者、さらには法實の批判者慧沼を加えて、それぞれの思想の映像が混迷しその輪郭さえ分明にされてはいないのである。

そうした姿を明確にすることによつて、日本における佛性論評、大陸を背負つたこの論評の様相と性格を、より正確に把握することが可能となるであらう。

私はさきに、傳教の著『守護國界章』卷下之中「救眞如所緣緣種子第四」に収録された論評の内容と、その下敷きとされた法實の所論『一乘佛性權實論』卷第二「破法爾五性章第七、第四破西方釋眞如所緣緣種子」の章とを照合して、それぞれの論者の主張と言句を區分し、日本における論評の過程を一部なりとも明らかにせんとして、小論『守護國界章と一乘佛性權實とにおける眞如所緣緣種子の問題』を發表した。⁽²⁸⁾

以上、『一乘佛性究竟論』ならびに『一乘佛性權實論』の意義と喚起された問題の概略にふれたが、この『大般涅槃經疏』は上記兩書に劣らない重要な著作といえるであらう。その成立の前後は俄に定め難いが、疏中に述べられた思想は佛性論評に投影した彼の思想の光芒を捉えるに當つて貴重な資料となるであらう。

端本とはいへ、その第九、第十の兩卷が、たまたま、『涅槃經』の第一部ともいへべき主として一闍提不成佛が説かれた部分と、第三部ともいへべき闍提成佛、悉有佛性へ徹底していった部分との中間、即ち第二部ともいへべき思想展開の橋梁的部分に相當する諸品の疏であるために、經文に對して彼がいかにその對立を克服理解していったか、それを明らかにしえたならば、上記兩論には見られない彼の思想の陰影を捉えることができるであらうと考えるからである。この小論はそうした志向の試みの一端である。

四、本疏における三品闍提說批判

『大般涅槃經』卷第二十、梵行品第八之六に次の如く説かれている。
 「大王。一闍提輩分別有二。一者得_レ現在善根。二者得_レ後世善根。如來善知_レ一闍提輩能於_レ現在得_レ善根者則爲_レ說_レ法。後世得者亦爲_レ說_レ法。今雖_レ無_レ益_レ作_レ後世因。是故如來爲_レ一闍提演_レ說_レ法要。一闍提者復有二種。一者利根。二者中根。利根之人於_レ現在世能得_レ善根。中根之人後世則得。諸佛世尊不_レ空說_レ法。」⁽²⁹⁾

これは阿闍世王が父に逆害を加えるという大罪を犯し、その責め苦に沈んでいるとき、名醫耆婆が慰喻によつて佛の大悲を説いた一節であ

る。一闡提に二種の機類がある。一には利根、「得現在善根」であり、二には中根、即ち「得後世善根」である。如來はこのいずれにも説法したまう。しかも共に無益の説法ではない。現世と後世との違いこそあれ、一闡提はその説法によつて生善し、利根も中根も共に如來の救濟の對象たりうるものである。だとすれば一闡提は斷善根ではなくなり、未來において得道の可能性をもつこととなる。斷善根とされた一闡提に生善の可能性があるというのである。それは一闡提成佛の宣言である。

ところがこの解釋に疑惑がある。ここには利根と中根とが説かれている。この論法でいけば當然、下根についても説かれるはずではなかつたか。それはどうなつたか、默殺されてしまつたのかということである。

法實は「遠云」として次の如き釋を紹介している。

「汎論ニ闡提ニ有三種一者上品聞レ經微能生レ信二者中品聞レ經不信不レ謗遠能發ニ生未來善根三者下品不レ信生レ謗佛不ニ爲說ニ故略不レ舉」⁽³¹⁾
この文は慧遠の『大般涅槃經義記』とほぼ同文であり、⁽³²⁾「遠」とは淨影寺慧遠を指している。この釋によれば、一闡提には「微能生信」の上品と「不信不謗」の中品と「不信生謗」の下品との三種があり、下品は到底生善の見込みなしとして佛からも見放されていて、省略されてしまつたのだというのである。

更に法實は、「延云」として他の一説を紹介している。「延」とは慧遠と並び稱せられた涅槃宗の名僧曇延である。⁽³³⁾この「遠」と「延」は隋代における涅槃學の代表的權威であつた。法實が引用したのは次

の文である。⁽³⁴⁾

「延云一者現在得レ益二者來世得レ益三者畢竟無レ益前之二種如來爲說後之一種不レ可ニ爲說ニ經言ニ未合樂ニ似是下根不ニ爲說也」⁽³⁵⁾
斷善根といわれる一闡提は如來の説法によつて現在に善根を生じる場合と、未來世に善根を生じる場合との二種があり、經文にはこれが示されたのである。第三の場合はまさに下根というべく、あるにはありながら、如來の説法から除外されてしまつたのだというのである。

法實はこれら三種闡提の説に贊同することができない。經が下根を説かず、一闡提を二品に分けて上中とし、下根が除外されてしまつた理由は「不爲說」であり、「略不舉」と説明し、本文にない下根を想定して擴大解釋に及び、下根闡提、畢竟闡提は經文の餘地の敷衍であるとすする兩者の論の行き過ぎを厳しく批判している。

法實によれば、まずこの經文は「明根差別也」と言い、以下、次の如く述べている。

「然不レ說ニ下根二者以レ不能レ斷レ善故前世斷レ善若非ニ現續ニ即於ニ地獄一
生時死時續故必無レ不レ續レ善而生ニ人中二者故」⁽³⁶⁾
ここに下根が示されなかつたのは完全な斷善根というものはありえないからであると説明する。その理由は、もし、前世に斷善あり、續善のことなければ地獄に入る時、あるいは地獄を出る時、その時に生善があつたはずであるというのである。この論の根據は『涅槃經』にある。即ち、

「迦葉菩薩白佛言。世尊。如是之人何時當ニ能還生ニ善根。佛言。善男子。是人二時還生ニ善根一初入ニ地獄二出ニ地獄二時」⁽³⁷⁾

入獄の時に生善するのは利根の人である。ここに至ったとき初めて因果の理法にめざめると言うべきである。鈍根の人は出獄の時、即ち獄中の呵責が終ったとき、初めて目覚めるのである。ここでは中根はありえない。何となれば獄中の苦悶がその餘裕を與えないからである。かように地獄の贖罪を経て生じてきた人間である以上、もはや完全な斷善はありえない。下根が示されなかつた理由はここにあると法實はいうのである。

法實は續善の可能性を斷善の不可能性の上に置いて論じている。一闡提とは現在における様相にすぎない。未來において善根を得る可能性をもつた斷善根である。それは過去において斷善ということが不可能であつたことによつて立證されているという。

法實は次に『涅槃經』迦葉品の文句、および『俱舍論』の文を引用して次の如く論じている。

「下經云何等人輩能斷善根一答若有聰明點慧利根能善分別遠離善友不聽正法不善思惟不如法行能斷善根又云斷善根者非是下劣愚鈍之人又俱舍云見行人能斷非愛行人既無信等可分上下故知即是就利鈍二分⁽³⁸⁾

聰明、點慧、利根にこそ斷善根はあるのだといひ、下劣、愚鈍の人にこそ斷善根は不可能だといふことを『涅槃經』によつて示し、さらに『俱舍論』によつて斷善は見行人にあり、愛行人ではないといふ。迷理の惑にこそ斷善はあり、本能、情意の惑にはないと主張する。その理由は斷善根が信等の五根の斷にあるとはいへ、もともと因果撥無の邪見に發する以上、その根源は信根の斷にある。それは利巧の人に

ではじめて可能である。ところが、利根なるが故に、完全な斷善根は不可能となる。この機微に續善根の可能性が秘められているというべきである。法實のこの主張の背後には、『俱舍論』の次の如き續善根の命題がすえられているはずである。

「善根斷已由何復續。由疑有見。謂因果中有時生疑。此或應有。或生正見定有非無。爾時善根得還續起。善得起故名續善根。」
(『阿毘達磨俱舍論』卷第十七)⁽⁴²⁾

「疑有」とは正見の前提であり、「見」とは正見である。信根の斷は「疑」にある。因果の理に對する疑惑にある。ところが、この「疑」は續善根の重要な契機となる。なぜならば、それは自己の獨斷に對する疑惑となつて、「謂因果中有時生疑。此或應有。」と思ひ返し、定んで因果の法は無ではないと思ひ至り、正見への壁を切り開く端初となる。それは利根なるが故の作用である。迷惑であり、覺醒である。これは新たな善根の萌芽ではなく、「善根得還續起」である。地中深く埋れた根が、再び春に會うのである。

このように「生善」が續善根の理念で捉えられるかぎり、完全なる斷善根はありえないはずである。「聰明、點慧、利根」にこそ、斷善根はありうるのであり、「見行人」にこそ能斷が成立する。しかも、この斷善を起した見惑の切り株にこそ、翻ずれば續起のひこばえは生ずるのである。誠に惡に強きものこそ善に強しと言うべきである。

故に衆生を論じて、斷善において、聰明、點慧、利根といひ、見行人という機類と、そして下劣愚鈍といひ、愛行人という機類とに二分し、また續善を論ずるに當つては、そのまま、利を上品とし、劣を中

品として、これ以外に一闡提はなく、續善根なき一分闡提を認めず、これを論外に置いた本經の主旨を、法實は次の如く述べている。

「故知即是就利鈍二分利者爲上品一劣者爲中品更無第三下品人也」⁽⁴³⁾

この一闡提二種の觀點は、『涅槃經』において人間そのものの機類を二種に分つところから來ている。一切衆生にはこの二がすべてであつて、さらに第三の人は存在しないのである。それを經は次の如く説いている。

「善男子。人有三種。一者信。二者不信。菩薩當知信者是善。其不信者不名爲善。」⁽⁴⁴⁾（卷第十五、梵行品第八之一）

これは世尊の言であり、菩薩摩訶薩に人間の尊卑を知る基準はこの二であると示されたものである。これは人間の相を述べたものである。

この言に應じて佛に表白する迦葉菩薩の言の中に次の如き句がある。

「世尊。人有三種。一者見行。二者愛行。見行之人多修慈悲。愛行之人多修喜捨」⁽⁴⁵⁾

これは人間の性の類型を述べたものであろう。修行方便は自己の持つ傾向との對決によるべき旨が示されたものである。

このように人間を論じて二種とし、最上最善の人間以下、無量無數の衆生の性相とその修行の系列を各二種の構造によって示したものである。ここには二つの觀點の相關については觸れられてはいないが、かく分つた二種以外に、さらに修行に不適當な第三の人間の性相については説かれてはいない。もはや存在しないからである。ここに本經の主旨が存し、人間觀の確立があるといわねばならない。法實はそれ

踏まえてかく論じたのである。

以上のような論拠をもつて、法實は慧遠と曇延との兩師の三種闡提の説を斥け、次の如く論斷している。

「詳曰此釋並非皮之不存毛將安附元無三下根闡提一此語憑何而說然此經本意不欲說一分闡提佛不爲說一因何文外橫立三下根又聞經生信非是闡提聞經生謗佛不爲說者亦違聖教如文殊行經文殊爲謗人說法聞者有大利益如上已明」⁽⁴⁶⁾

兩師の釋は下根闡提を加え、一闡提の機類を上品と中品との二種とする經文の所説に、さらに下根を加えて三種とする。それはもともと毛のない皮に殊更に毛をくつつける所行といふべきである。經の本意は一分闡提、即ち畢竟無性を説かないところにあると法實は言う。その證據は、經文の敘述は次の如く續き、如來は闡提のために法を説き、三途に墮する衆生を方便救濟する姿が「淨人墜墮清廁」の譬喻をもつて語られているところにある。

「大王。譬如淨人墜墮清廁。有善知識見而愍之。尋前捉髮而拔出之。諸佛如來亦復如是。見諸衆生墮三惡道。方便救濟令得出離。是故如來爲一闡提而演說法。」⁽⁴⁷⁾（卷第二十、梵行品第八之六）

「清廁」とは『大正藏經』の脚註によれば一本には「閘廁」とあり、「かわや」の意である。廁の中はもともと人の住する場所ではない。墜墮以前の廁外の人はすべて「淨人」である。法實が「元無下根闡提」と言つたのはこれである。しかし、この譬喻は難解である。「阿奴波經」によれば次の如く説かれている。

「阿難。猶去村不遠有大深廁。或人墮中沒在其底。若人來爲起

大慈哀憐念愍傷。求_レ義及饒益。求_レ安隱快樂。彼人來已旋轉視_レ之而作_レ是說。此人可_レ得一處如_レ三毛髮許_レ不_レ汚令_レ我得_レ捉挽_レ出_レ之耶。彼遍觀視不_レ見_レ此人有一淨處。如_レ三毛髮許_レ不_レ汚。可_レ得_レ手捉挽_レ出_レ之也。如是阿難。若我見_レ提想達哆有_レ白淨法如_レ一毛_レ者。我不_レ一向記_レ提想達哆必至_レ惡處_レ生_レ地獄中。住至_レ一劫不_レ可_レ救濟。」

〔中阿含經〕卷第二十七⁽⁴⁸⁾

毛髮の一筋でも糞中に没せず、汚されずして捉えるものがあれば救出することができる。ただ一本の毛筋ほどの一淨處あれば、深廁の中から、つまりは三途の惡處から挽き出すことができる。

ただ、『阿奴波經』においては、提想達哆には「白淨法如_レ一毛_レ者」すら見出しえなかつたがために、終に救済することができなかつたと失望の裡に語られている。しかし、『涅槃經』においては、三惡道に墮した衆生に對する救濟の方便として、一闍提のために說法せざるをえない諸佛如來の心情が語られている。即ち廁に墮ちた一闍提すら「糞所不汚」の「一淨處」があるはずである。そして如來所化の機となり、説法の對象となりうることに、その説法教化によつて現在もしくは未來において、墮落以前の「淨人」に還ることが示され、一闍提のために能化たらざるえない諸佛如來の心意が語られている。

「佛不_レ爲説_レ者因_レ何文外橫立_レ三下根_レ」

とは、この心情を理解しないことに對する法實の義憤の表白である。それは單に慧遠や曇延だけに向けられていなかつたに相違ない。なぜならば、一闍提到三機類ありとする見解は、當時定説とおぼしき三品衆生説に由來し、しかも、衆生を三機に分つこの觀點は法相教學の五

性各別論を根據とするからである。

法實の『一乘佛性究竟論』を反駁する慧沼の『能見中邊慧日論』は『無上依經』（梁眞諦譯）に據つて三品衆生を説き、一分無性説を主張してこれこそ實教なりと宣言する法相教學の立場が表明されている。

このことに思い及べば、法實が厳しく批判する慧遠、曇延の釋は、法實にとつては、玄奘門下の主流派の主張する五性各別、一分無性説の假裝標的にすぎなかつたと推定することは困難ではない。

慧沼の『能見中邊慧日論』は、論中の所引によつて法實の『一乘佛性究竟論』より以後の成立であることは明らかである⁽⁴⁹⁾。では、『涅槃經疏』

と上記二著、特に『慧日論』との成立の前後はどうか。これは不明である。故にそうした著作の前後を不問に附して考えるに、『慧日論』は三品衆生説を『無上依經』の略引によつて示しており、かく三品衆生説が『無上依經』に發するならば、『慧日論』をまつまでもなく、それは梁、陳、隋代を経て、唐代の玄奘門下において對衆生觀として權威づけられていたことが推定できる。故に今、『慧日論』に據つてこの説を提出し、これを論ずることもあながち無意義ではないであらう。

『能見中邊慧日論』は三箇所にわたつて三品衆生説を引用している。その内、卷第一、「破妄通經四」には、次の二文がある。

「無上依經説_レ有_レ三品衆生。一者著有。著有有_レ二。一者背_レ涅槃道。無_レ涅槃性。不_レ求_レ涅槃。願_レ樂生死。二者於_レ我法中。不_レ生_レ渴仰。誹_レ謗大乘_レ。此二種別。前是無性。後是有性。」⁽⁵⁰⁾

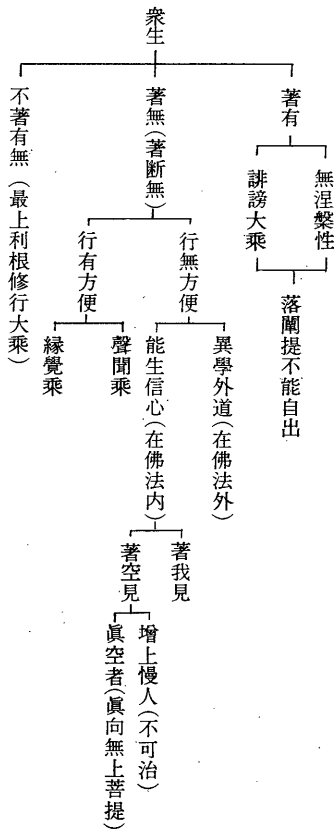
「無上依經云。有_レ三品衆生。一者著有。復有_レ二種。一者背_レ涅槃道。無_レ涅槃性。不_レ求_レ涅槃。願_レ樂生死。二者於_レ我法中。不_レ生_レ渴仰。」

誹謗謗大乘。阿難是等衆生非我弟子。佛非彼師。乃至云以生死轉作於後際落闡提網。不能自出。前是無性。後雖有性。鈍根長時謗法不信。」⁽⁵¹⁾

これらは共に三品衆生を擧げながら、第一品の著有をのみを示すに止っている。その理由は、ここでは衆生の三種を説くのが目的ではなく、「不見彼一闡提得成菩提」、「如枯木如焦種等」、「闡提障未來故名爲無性」⁽⁵²⁾を説き、「一闡提等無涅槃性」、即ち「無性之人竟不成佛」⁽⁵³⁾の論據を示さんがためである。つまり、これらの文はすべて『無上依經』の「三品衆生」の全容を傳えてはいたのである。⁽⁵⁴⁾慧沼には改めてここでそれを掲げる必要はなかつた。同門周知の知識の上に立つて畢竟無性を證すれば足りたのである。

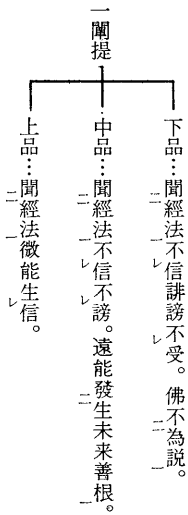
『無上依經』卷上、菩提品第三には次の如く説かれている。
 「世間中有三品衆生。一者著有。二者著無。三者不著有無。著有者復有三二種。一者背涅槃道無涅槃性。不求涅槃願樂生死。二者

於我法中不生渴仰誹謗大乘。阿難。是等衆生非我弟子。佛非大師。非歸依處。如是人等已住愚盲。必墮嶮怖大闇之中。於曠野地更入黑穢棘刺稠林。以生死縛作於後際。落闡提網不能自出。著斷無者亦有二種。一者行無方便。二者行有方便。行無方便。復有二一人。一者在佛法外九十六種異學外道。如支羅歌波育婆等。二者在佛法中能生信心。堅著我見不愛正理。我說此人同彼外道。復有增上慢人。在正法中觀空。生於有無二見。是真空者。直向無上菩提。一道淨解脫門。如來顯了正説。於中生空見。我說不可治。阿難。若有執我見。如須彌山大我不警怪。亦不毀訾。增上慢人執著空見。如一毛髮作三十六分。我不許可。行有方便。亦有二人。一聲聞乘。唯修自利而不能爲利益他事。一緣覺乘。少能利他少事而住得云足。不著有無者。最上利根修三行大乘。是人下著生死。如闡提。不行無方便。如外道。不行有方便。如二乘。云何而行。觀於生死及涅槃界平等一相。至得正道。其心安止。



住無住處清淨涅槃。遊行生死不_レ被_レ染汚。修_二大悲心_一以爲_二根本_一。志力高強堅住_二不動_一。⁽⁵⁵⁾以上を大略表示すれば前掲の如くである。

『解深密經』の第五無自性相に基づいて立てられた窺基の三時教はその分類を初時_レ有教、第二時_レ空教、第三時_レ中道教とするが、これは衆生を三品に分つ衆生觀と對應している。能化の立場に立つて年月と義類に約すれば三時となり、所化の側に立つて衆生に望めば、かく三品となる。慧遠の三品闡提の説は「信」と「謗」とによって次の如く一闡提を分類している。⁽⁵⁶⁾



これを衆生の三品に對比すれば、一闡提の上品は衆生の著無、しかも行無方便中の在佛法中能生信心に、また中品は在佛法外異學外道に、そして下品は著有の無涅槃性と誹謗大乘に、それぞれ相當する。法實にこれを次の如く評している。

「又聞_レ經生_レ信非_二是闡提_一聞_レ經生_レ謗佛不_レ為_二說_一者亦違_二聖教_一」⁽⁵⁷⁾
 前句は慧遠が闡提の三品を衆生の三品によって立て、擴大解釋しようとしたために生じた破綻を突いたものであろう。慧遠が闡提中の一品として規定した上品は實は闡提ではなく衆生の中品、著無の中に見出される。かく見れば、法實は三品衆生説を逆手に執つて、闡提の中に

すでに闡提を脱する要因のあることを慧遠の言から引き出したと見ることができらるであらう。

また慧遠のいう下品闡提、即ち

「現聞_レ經法_レ不信誹謗不_レ受。(略)第三不信佛不_レ為_二說_一」⁽⁵⁸⁾
 とは、まさに畢竟闡提の指摘であらうが、これは三品衆生中の著有(即ち闡提)に相當する。法實はこれを「違聖教」として斥けている。著有は「落闡提網不能自出」と定義されているが、これは『涅槃經』に説かれた、

「尋前捉_レ髮而拔_二出_一之。諸佛如來亦復如_レ是。見_二諸衆生墮_三惡道_一。方便救濟令_レ得_二出離_一。是故如來爲_二闡提_一而演_二說法_一」⁽⁵⁹⁾

という救濟の餘地を残していると見ることができらる。法實は『無上依經』の三品衆生中の著有の文中の「不能自出」の一句に楔を打ち込み、方便救濟の可能性の間隙を開いて見せ、『無上依經』の衆生の三品によって衆生一分無性説を立てることの非を暗に示し、かくして法相教學に挑んだのである。

『一乘佛性究竟論』卷第三には『涅槃經』卷第二十七、獅子吼菩薩品第十一から引用して、一闡提にはそれ自身、闡提を破する佛の智徳、果性が因位において具せられていることを次のように述べている。

「又二十七云佛性者所謂十力四無所畏大悲三念處一切衆生悉有_二三種破煩惱_一故然後得_レ見一闡提等破_二一闡提_一然後得_二十力四無所畏大悲三念處_一以_二是義_一故我常宣說一切衆生悉有_二佛性_一准_二此一切衆生有_二果性_一也亦是見_二果性_一也」⁽⁶⁰⁾

五、「未合藥」と「而爲說法」

この疏に引用された曇延の説はすでに上記した如くであるが、法實は直接これについては評言を下してはいない。しかし、

「後之一種不可爲說二經言未合藥二似是下根不爲說二也」

の一句については間接的にこの疏の直前の部分で取扱っている。それは「未合藥」の解釋をめぐつての批判である。曇延は、後の一種即ち下根闡提は『涅槃經』の「未合藥」に喩えられた病者に相當し、良醫がついに合藥調劑せずに終つたように、佛も爲に説きたまわずに終るのだと言ふ。

經文に徴すればその説話は次の如くである。

ここに病者がある。親族は使いを出して醫師を呼びにやる。良醫は使いの面相を占ひ、日を占う。使いに案内させる路上にあつて、行き会う人、出合う風物を占ひ、そのことごとくが不治の病の兆しと判ずる。病者の宅に入り、病人を診る。瞻病の人に問ひ、病者の體臭を嗅ぐ。種々の相を検し終つた後、病勢は必死と診斷する。しかし醫者はそれを語らない。

「爾時良醫見如是等種種相已。定知三病者必死不疑。然不三定言三是人當レ死語三瞻病者。吾今劇務明當三更來。隨三其所レ須恣レ意勿レ遮。即還レ家明日使到復語レ使言。我事未レ訖兼未レ合レ藥。智者當レ知如是病者必死不疑。」(『大般涅槃經』卷第二十、梵行品第八之六)⁽⁶²⁾

以上が縷々語られた一編の説話の粗筋である。

法實撰『大般涅槃經疏』における一闡提思想

慧遠は『義記』においてこの説話のプロットの 하나가「乘機赴化喻」であるとし、詳細に合喩を試みている。そして最後に、

「佛未三量機以授三其法二名三未合藥二喩相難レ識不レ可三盡合二設有レ合者未レ可三專定二」(『大般涅槃經義記』卷第六)⁽⁶³⁾

と述べ、何ゆえに良醫が調劑投藥しなかつたかの理由は即斷しがたいと、結論を保留している。

これに對して法實は、

「詳曰醫人占レ病不レ差之相有三其多種二與三闡提不信之相事不三全同一由三此合二文合少分也」⁽⁶⁴⁾

と言ひ、この説話を「乘機赴化喩」とする慧遠の説、またこれを受けたとおぼしき曇延の、「未合藥」とは「下根不爲說」の喩えであり、畢竟して益なきものに對しては佛は爲に説きたまわず、終に不説に終る、必死の病者に對しては良醫は終に匙を投げるに至るが如しとする説は、兩者共に、誤りであると斷じている。

彼の見るところでは、この説話は一闡提の様相、即ち善根を斷じてゆく姿は病者に喩えればかくの如きだと説かれたのであつて、經文の「如是病者必死不疑」とは、かくの如き様相においては必ず善根を斷じ盡してしまふであろうという譬喩であつて、それ以外ではないと主張する。諸佛如來の説法はその後に始まるのである。

「準三經文二病喩二闡提即是已斷レ善者言三不レ可三療治二者即是必死不レ可レ治レ病古師合喩似非三經意二皆將三必死二謂三必斷三善根二」⁽⁶⁵⁾

「不可療治」とは醫師の側から言われたのではない。病者の側からその病狀が必死であり、治療の見込みのない状態であることが述べられ

たのであって、「必死」とは必斷善根という絶望的な状態の表白である。この法寶の所論は言外に『涅槃經』の次の如き經文の意を含ませていると推定することができる。

「迦葉。世有三二人其病難治。一謗大乘。二五逆罪。三一闍提。

如是三病世中極重。悉非聲聞緣覺菩薩之所能治。善男子。譬如三有病必死難治。若有三瞋病隨意醫藥。若無三瞋病隨意醫藥。如是之病不可治。當知是人必死不疑。」（卷第十一、現病品第六）⁽⁶⁶⁾

法寶の疏は簡潔に叙されているが、以上の意向は疏の立論の形式からも窺うことができる。疏は經文のこの章句（前掲、卷第二十、梵行品第八之六）の前後を捉えて、

「智者當知如是病者必死不疑。」

と、これに直結するものと一見して讀み過され易い次の行文、

「大王。世尊亦爾。於闍提輩善知根性而爲說法。何以故。」⁽⁶⁷⁾

との間には、はっきりと一線が劃されているとする見解を示している。「世尊亦爾」とは病者を「必死不疑」と診斷した良醫が藥を合せず、そのために「如是病者必死不疑」と診立てのとみりになるというのは、世尊の赴化の喩えではない。「亦爾」は「善知根性」に係っている。ここで醫師は匙を投げた。しかし、「見如是等種種相已」った良醫と同じく入念を重ねて「善知根性」ることができた世尊はここで良醫とは違って、聲聞、緣覺、菩薩のなしえなかつた「而爲說法」に踏み切りたまうというのである。「而」は良醫と世尊との隔絶對比の語であり、兩者の譬喩關係がここで脱したことを表す標識である。

「經曰何以故至而演說第二別釋爲闍提說法意也其文有五」⁽⁶⁸⁾

法寶はこのように章を分けている。「何以故」から「淨人墜墮清廁」の譬喩の末尾の句「而演說法」までを一章とし、「爲闍提說法意」を釋する「第二別釋」としている。しかも、ここで注目すべきは、「大王。世尊亦爾。」で區切らず、「何以故。」で區切ったことである。その配慮は、「於闍提輩善知根性而爲說法」の句を「未合藥」の說話の末尾に食込ませておくことによつて、「未合藥」が決して「佛不爲說法」の喩えではないことを判然と印象づけるためであつたと思われる。

こうしておいて、法寶は以下の經文を釋するのに「第二別釋」とし、順次に「第一爲息譏謗」、「第二顯慈平等」、「第三興作善因」、「第四明根差別」、「第五明能濟三途」の五章を設けている。いずれも一闍提のためになされる説法の意義の解明である。

つまり、法寶の釋では、「未合藥」の經文と「爲說法」の經文との二者は置かれてある地盤が全く異質なものとして扱われている。これは『涅槃經』そのものの構造にかかわる問題である。

常盤大定博士はその著『佛性の研究』において、「一闍提に關して、『涅槃經』には、如來性品を中心とする思想と、迦葉品を中心とする思想との間に於て、全く相異なる解決を爲せるを見る。前者よりせば、闍提不成となり、後者よりせば、闍提成佛となる。かの兩系の思想は、この二つの頂點を出發點として來れるものなり。斯く見る時は、『涅槃經』の一闍提思想の研究は、佛教教理史上、頗る興味ある問題となるを以て、特に之が研究を爲すの要あり。」⁽⁷⁰⁾

と述べ、『大般涅槃經』（四十卷本）を一闍提思想の上から三部に分け、初め「不治」とされたものが、後に救濟の對象となる過程を經の構造

の上から明らかにされている。

第一部は如來性品を中心とした前六品（壽命・金剛身・名字功德・如來性・大衆所問・現病の各品）で、一闡提不成佛の主張。

第二部は聖行・梵行・嬰兒行の三品。

第三部は迦葉品を中心とした後四品（徳王・獅子吼・迦葉・橋陳如の各品）で、一闡提成佛の主張。⁽⁷⁾

この構造において、第二部は、第一部から第三部への思想的發展の過渡的段階をなすものである。その言によれば、「兩端の橋梁」である。今、問題とする箇所は、卷第二十、梵行品であり、まさに「兩端の橋梁」部に當る。慧遠ならびに曇延はこれを第一部の不成佛の主張の延長として捉え、法實は第三部の成佛の主張の先驅として受止めている。先の釋で「未合樂」の部分の簡潔に扱い、ここに筆を改めて「第二別釋爲闡提說法意也」と標記し、五章にわたる註疏を展開した法實は、相異なつた潮流の潮目に氣づいていたのである。ここに、一闡提に未來生善という理論的根據が與えられ、一乘佛性論としての展開の基盤が形成され、一分無性論者との論争の據點が設定されたのである。

註記

- (1) 『琉璃版 大般涅槃經疏』解説、一ページ。
- (2) 鈴木學術財團編、『大日本佛教全書』第九六卷、二七九ページ上。
- (3) 『玻璃版 大般涅槃經疏』解説、一〇——一二ページ。
- (4) 『日本佛教史の研究』第一卷、一一六——一二七ページ。
- (5) 『佛教史學』第三卷 第一號、三二ページ。

法實撰『大般涅槃經疏』における一闡提思想

(6) 『大日本佛教全書』第九五卷、一〇ページ。△は鷲宿の加筆を示す。(『大日本佛教全書』第九九卷、二五八ページ上。)

(7) 同右、六九ページ上。

(8) 『惠心僧都全集』第二卷、二〇四ページ。

(9) 『一乘要決』序文、「余、寛弘丙午歲冬十月。病中歎曰。雖遇佛法。不了佛意。若終空手。後悔何追。爰經論文義。賢哲章疏。或令人尋。或自思擇。全捨自宗他宗之偏黨。專探三權智實智之深奧。遂得一乘真實之理。五乘方便說者也。既開今生蒙。何遺夕死之恨。」(『惠心僧都全集』第二卷、一ページ)。

(10) 『大日本佛教全書』第四二卷、一八六ページ下。

(11) 同右、第九五卷、二六九ページ中。

(12) 『大正藏經』第五〇卷、七二七ページ上。

(13) 同右、二七二ページ上——中。

(14) 『宋高僧傳』卷第四、「初榮嫌古翻俱舍義多缺。然躬得梵本再譯眞文。乃密授光多是記憶西印薩婆多師口義。光因著疏解列。」(『大正藏經』第五〇卷、七二七ページ上。)

(15) 『大日本佛教全書』第二二卷、六ページ。

(16) 『大正藏經』第四一卷、八ページ下。

(17) 同右、四六六ページ中。

(18) この指摘は湛慧撰『阿毘達磨俱舍論指要鈔』卷第一(『大正藏經』第六三卷、八〇八ページ)になされている。

(19) 『大正藏經』第六三卷、八〇八ページ上。

(20) 『大正藏經』第五五卷、五六八ページ中。

(21) 金澤文庫所藏、大開業寺沙門法實述『一乘佛性權實論』、略述綱要章第一、「理心爲其本性。亦曰正因。迷有輕重六趣不同。悟有淺深三乘性別。迷悟之業爲其客性。亦曰緣因。一切衆生理心平等正因同也。迷悟有別緣因異也。正因同故皆應證得阿耨菩提。緣因異故分其五性。」(卷上、一丁左。返點は私に施したものである。)

(22) 原典は田中光顯氏所藏、刊本は『大日本續藏經』第九五套に收録。

- (23) 『佛書解説大辭典』第一卷、一四六ページ。
- (24) 『惠心僧都全集』第二卷、八ページ。
- (25) 『石山寫經箋』、および惠谷隆成博士の論文『一乘佛教受容の形態——特に法寶の一乘佛性究竟論とその影響——』(『佛教史學』第三卷第一號、二九ページ。)
- (26) 同右、『佛教史學』三三三ページ。
- (27) 『龍谷學報』第三〇九號、一三二—一五ページ。
- (28) 『印度學佛教學研究』第二一巻 第一號、二七九—二八二ページ。
- (29) 『大正藏經』第一二巻、四八二ページ中。
- (30) 「生善」とは「續善根」と同じ概念とみなすことができる。この「生」は「續」の結果であり、「續」は「生」の根據であるという觀點による。『阿毘達磨俱舍論』卷第十七に、「善根斷已由何復續。由疑有見。謂因果中有時生疑。此或應有。或生正見定有非無。爾時善根得還續起。善得起故名續善根。」(『大正藏經』第二九巻、八九ページ中)と述べ、「生」は「還續起」とされている。
- (31) 『大般涅槃經疏』卷第一〇、一〇丁右。返點は私に施したものである。以下同じ。
- (32) 卷第十、「汎論闡提」具有三種。一者上品現聞經法微能生信。二者中品現聞經法不信不謗。遠能發生未來善根。三者下品現聞不信誹謗不受。今學前二。第三不信佛不為說。故略不舉。」(『大正藏經』第三七巻、七七七ページ中。)
- (33) 布施浩岳著『涅槃宗之研究』後篇、五六九—七〇ページ。
- (34) 曇延の『涅槃經疏』は散逸して傳わらない。法寶所引の文はその貴重な片鱗である。前註参照。
- (35) 『大般涅槃經疏』卷第一〇、一〇丁左。
- (36) 同右、一〇丁右。
- (37) 『大般涅槃經』卷第三五、迦葉菩薩品第二之三、『大正藏經』第二二巻、五七〇ページ下。
- (38) 同右、『大正藏經』第一二巻、五六九ページ下。
- (39) 同右、『大正藏經』第二二巻、五七〇ページ下。
- (40) 『阿毘達磨俱舍論』卷第一七、「爲何行者能斷善根。唯見行人非愛行者。諸愛行者惡阿世耶極躁動故。諸見行者惡阿世耶極堅深故。」(『大正藏經』第二九巻、八九ページ中。文中「諸見行者」とあるのは脚註によれば「謂見行者」とされている。後者を採るべきか。)
- (41) 『大般涅槃經疏』卷第一〇、一〇丁右。
- (42) 本論、註(30) 参照。
- (43) 『大般涅槃經疏』卷第二〇、一〇丁右—左。
- (44) 『大正藏經』第一二巻、四五二ページ中。
- (45) 同右、四五二ページ下。
- (46) 『大般涅槃經疏』卷第一〇、一〇丁左。
- (47) 『大正藏經』第一二巻、四八二ページ中。
- (48) 『大正藏經』第一巻、六〇〇ページ下—一ページ上。
- (49) たとえば『慧日論』卷第一の「五破定顯密」および「六破緣正佛性執」における所引の文は、現存する『究竟論』卷第三(『大日本續藏經』所收)の文に相當する。
- (50) 『大正藏經』第四五巻、四一三ページ中。
- (51) 同右、四一六ページ下。
- (52) 同右、四一三ページ中。
- (53) 同右、四一六ページ下。
- (54) 『慧日論』の他の一箇所、卷第四、「明闡類異三」においても同様である。(同右、四四一ページ中。)
- (55) 『大正藏經』第一六巻、四七一ページ上—下。
- (56) 本論、註(32) 参照。
- (57) 『大般涅槃經疏』卷第一〇、一〇丁左。
- (58) 本論、註(32) 参照。
- (59) 本論、註(47) 参照。
- (60) 『大日本續藏經』第九五套、第一輯、第四冊、三七六丁右—左上。
- (61) 本論、註(35) 参照。

- (62) 『大正藏經』第二卷、四八二ページ上。
- (63) 同右、第三七卷、七七七ページ上。
- (64) 『大般涅槃經疏』卷第一〇、一〇丁右。
- (65) 同右。
- (66) 『大正藏經』第二卷、四三一ページ中。
- (67) 同右、四八二ページ上——中。
- (68) 『大般涅槃經疏』卷第一〇、一〇丁右。
- (69) 本論、註(47) 参照。
- (70) 『佛性の研究』(昭和五年版)、三七ページ。
- (71) 横超慧日博士著『涅槃經』によれば、この經の成立段階を五つの觀點から、第一集より第七集までに分類、上記第二部はここでは第三集に相當し、現病・梵行・嬰兒行の四品が擧げられている。(四四ページ)

