

涅槃經の説時について

横 超 慧 日

一 問題の所在

一般に涅槃經の名を以て知られている四十巻の大般涅槃經は、釈迦牟尼仏が拘尸那城の近くの娑羅雙樹の中で二月十五日涅槃に入ろうとせられた時の説法であるとせられている。そのことは、經の冒頭に詳述せられているところであるから、^① 仏教徒がその所説のままに信じてこれを仏陀最後の教誨とし、他の諸經よりも特別の深い尊敬をこの經に懐くようになったとしても、怪しむべきではないであろう。事実、中国や日本でこの涅槃經は、教説内容の深遠さのためばかりでなく、^② 仏陀に対する強い敬慕の心情を表するよりどころとせられてきたのであった。仏陀入滅の日については經論等の中に二月八日説、四月八日説、三月十五日

説等の諸説があるが、二月十五日に涅槃會を修することが古來広く行なわれているのはその証拠といつてよい。

仏陀の入涅槃を説く經は阿含部の中に長阿含の遊行經を初としその異訳經典である般泥洹經・般泥洹經・大般涅槃經等があり、^③ 仏陀の入滅前後の史実は寧ろそれらの方が詳細である。それにもかかわらずこの涅槃經の方が独り崇敬を得たのは何故であろうか。それは簡単に言つて二つの理由があると思われる。一には涅槃經が如來常住・悉有仏性を説き仏教教理學上極めて重要な教義の根拠をなしておるため、學者によつて早くから重視せられたという事情である。二にはこの經は仏陀の入滅を説くよりも入滅時の最後説法として仏陀の教説を説くことに主眼がおかれており、しかもその入滅に臨んだ時の仏陀の大悲心とそれに直

面した人類の悲歎とが強調されているという事情である。

しかしそうした理由によって涅槃経がとりわけ他の諸経に比して深い尊崇を得るに至った事情はわかるとしても、一体、経は何故に重要な教義を説くに当って拘尸那城における入涅槃時という時処を選んだのであろうか。大乘経典である涅槃経は、すでに涅槃入滅という史実を説くのが目的でなく、如来常住、悉有仏性という教義を展開するのが目的であった。それならば何も特に拘尸那における入涅槃という時処を選ばねばならぬ理由はなく、場処としては王舎城耆闍崛山であらうと、舎衛国祇樹給孤獨園であらうと、どこでもよいはずであり、又年時的に言っても成道直後であらうと鹿野苑の初転法輪の時であらうと何時でも一向差支えないはずではないか。そこでこういう観点から先ず涅槃経が特に入涅槃時を選んだ理由を考察してその間に必然的關係のある背景を考えてみたい。そしてその背後にある必然的關係が明白にならぬまま最後説法ということにのみ注意したため、中国の仏教学上かなり牽強附会の解釈もなされるに至ったことが認められるので、そうした経緯も論究してみたいと思うことである。

二 經文中における仏入涅槃に関する記述

初に涅槃経中、仏の入涅槃に関する記述をひろってみると、顯著なものとして凡そ次の如き諸文がある。

一、二月十五日涅槃の時に臨み、娑羅林中にての入涅槃の宣言と勸問(卷一、壽命品)

二、閻浮提中の比丘、比丘尼集合。唯だ摩訶迦葉と阿難との二衆及び阿闍世王を除く(卷一、壽命品)

三、純陀最後の供養の納受を願ひ、世間久住を懇願(卷二、壽命品)

四、供養の食を弁ずるために純陀退出の後、大衆哀泣して久住を請ず(卷一、壽命品)

五、比丘に対する仏の勸問。疑に答えた後涅槃に入るであらうという(卷一、壽命品)

六、如来に随つて涅槃に入らうとする比丘たちに対し、摩訶迦葉への正法付嘱を宣言(卷一、壽命品)

七、比丘に対し戒律に関する勸問。声聞は無常の故に彼等に法宝を付嘱するも久住を得ずと云つて、比丘等は菩薩への付嘱を懇願。仏はこれによって菩薩への付嘱を約束される。次いで迦葉菩薩の質問始まる(卷三、壽命品)

八、般涅槃の時、法蔵は声聞には付嘱せず菩薩に付嘱す

(卷四、如来性品)

九、惡比丘、如来の涅槃を聞いて快哉を叫び、大乘経を誹謗す(巻六、如来性品)

一〇、仏涅槃後七百歳にして、魔次第に正法を沮壞す(巻七、如来性品)

一一、純陀、仏所に至って供養を捧げ住寿を請ず。化仏化比丘の受供(巻十、大衆問品)

一二、迦葉・阿難の眷屬と阿闍世王未だ来らず。入涅槃の猶子を乞う(巻十、大衆問品)

一三、文殊・迦葉菩薩及び純陀に授記し、文殊に法を付嘱した後、衆生調伏のため有疾を示現(巻十、大衆問品)

一四、迦葉菩薩、如来に背痛ある理由を問う(巻十一、現病品)

一五、文殊、仏の涅槃に臨んで無上法輪を転ぜられしを歎じたるに、仏は如来は般涅槃せずと告げらる(巻十四、聖行品)

一六、昔日波羅奈城にて声聞のために転法輪、今拘尸那城にて菩薩のために転法輪(巻十四、聖行品)

一七、仏今娑羅雙樹間にて菩薩僧のために説法(巻十九、梵行品)

一八、空中より声、仏日まさに大涅槃の山に没せんとすと(巻十九、梵行品)

一九、阿闍世王のため住世。無量劫に至るまで不入涅槃と(第二十、梵行品)

二〇、魔王に対して三月後涅槃すとの予告は、迦葉菩薩の善根当熟と須跋陀羅の来至を予見せるため。(巻廿五、徳王品)

二一、大衆に対する仏の勸問(巻廿七、師子吼品)

二二、六大城をさしおいて辺地の拘尸那城にて般涅槃せらるる所以(巻廿九、師子吼品)

二三、二月に涅槃せらるる所以(巻三十、師子吼品)

二四、初生・出家・成道・転法輪みな八日なるに、涅槃のみ十五日なる所以(巻三十、師子吼品)

二五、娑羅雙樹を莊嚴するものは世尊のみ(巻三十、師子吼品)

二六、如来拘尸那城にて禪定に入る。衆見ざるが故に大涅槃と名づく(巻三十、師子吼品)

二七、純陀成仏の授記と受報無尽との関係(巻卅一、師子吼品)

二八、過去に功德を修したる香山中の仙人のために、仏三月後涅槃すとの予告(巻卅四、迦葉品)

二九、拘尸那城の力士調伏のために涅槃予告(巻卅四、迦葉品)

三〇、釈迦如来涅槃の時最後供養をなすべしという純陀
過去世の発願(卷卅四、迦葉品)

三一、須跋陀調伏のための涅槃予告(卷卅四、迦葉品)

三二、善見王のために涅槃予告(卷卅四、迦葉品)

三三、阿闍世王、外道とともに娑羅林中の仏所に至る

(卷卅九、陳如品)

三四、娑羅林外にて魔に嬖亂せられし阿難、仏により遣

わされた文殊に救わる(卷四十、陳如品)

三五、須跋陀梵志、仏に帰伏す(卷四十、陳如品)

以上の記述を見るに、涅槃経が二月十五日沙羅雙樹の間で
涅槃に臨まれた時の仏陀の説法であるという構想は知られ
るが、その前後における仏陀の説法行化の記録を指して
いるものでないことは何人の目にも明かである。それでは
この経は何故にそうした時処を選んだものかというに、次
にその理由を考えてみよう。

三 入涅槃時選定の理由

仏の入涅槃時を特に選んでこの経の説時とした理由とし
て次の如き事情が考えられる。

先ず第一に、仏教徒にとって、仏陀の入滅は最大の悲歎
であり、その事を契機として悲歎の中から仏とは何である

か仏をして仏たらしめている根元は何かということを考え
ないではおれなかった。涅槃経は、このようにして仏の本
質を追究せんとするが故に、仏の入滅時を思索の拠点とし
て選ばざるを得なかったのである。阿含部の大般涅槃経は
仏陀入滅前後の史実を伝承的に語り伝えている。しかし世
尊はやるかたない追慕の対象に止まるものではない。大乘
仏教よりすれば、仏は三世にわたり十方の世界に釈迦仏と
同じ資格の仏がましますと信ぜられている。しかし何より
も大事なことは、私自身がそうした仏になりたいと願って
いるのであり、全人類一人残らずが仏になることを願とし
ているというのが大乘の基調である。仏陀釈尊出現の目的
もそこにあつたはずである。そうしてみれば、追慕崇敬の
最高師主であり且つ万人各自の理想目的でもあるところの
仏を考えるものが、その本質を仏陀釈尊の生涯を通して究
めたいと思うのは当然ではないか。その場合の端緒はどう
しても極まりなき悲歎追憶の時点であつた入滅時において
外にあり得ないのであつて、涅槃経は正しく仏陀の本質を
師主の生涯と自己の成仏との根元的かかわり方に於て確か
めようとした結果、教説の時処を入滅時の拘尸那城に選定
したとしか考えられないのである。

仏陀は成道してその時に無上菩提を得られた。そこで無

上菩提の内景を求めようとした華嚴経は、成道時の菩提樹下を教説の時処とした。又仏陀は成道後波羅奈に到って初めて説法し、その後生涯を伝道に努め各所に転々しさまざまの説き方をせられた。その結果、仏陀の教説は多様に分かれ、終極の目的がともすれば見失われる懼を生じた。かくして仏教の目的確認を目ざした法華経は目的と方便との關係を以てこれを統括しようとした。それが法華経をしてことさら仏陀生涯中の晩年すなわち成道後四十余年という時点を選ばしめた理由である。そうだとすれば、涅槃經もまた涅槃時の記録に目的があるのではなく、その時点を手がかりとして仏の本質を明かにしようとしたと考えるのは当然ではないであろうか。

第二に仏は拘尸那にて八十歳の寿を終えられ、仏教徒の世尊に対し久住を願う切なる願も空しかった。しかし久住の願はもともと八十の寿を保たれた生身・色身によせられたのであった。その願が空しかったとはいえ仏の教は入滅と共に消失するものではない。また消失させるようなことがあってはならない。むしろ入滅の後にこそ教はいよいよ人々の帰依処とならねばならぬ。確に仏陀の教は衆生への限りない慈悲に発するが、そうした慈悲は何に根拠しているかといえ、仏陀の成道に拠っているに相違ないと信ぜ

られる。そこで涅槃經では拘尸那入滅の時点から考えながら、仏の慈悲はそこで終るものでないことを信じつつ仏の寿命を問題にし、溯って仏の寿命の根源を成道の中に探求しようとした。その結果、成道は不変の理法を覺って自在のはたらきを得られた所であって、それが仏の大涅槃の内容であるとし、不変の理法たる法身と覺りの智慧である般若とそれに伴う自由自在のはたらきである解脱と、この法身、般若、解脱の三徳の一体不離なる所に大涅槃を見出したのである。その三徳は時間を越えた永遠なものであり、釈迦仏はこの三徳涅槃を体得して仏陀となられたが、三徳は釈迦仏の成道によって生じ入滅と共に消滅するものではない。従来小乗の仏教徒は依身の有無を区別して、煩惱を滅しながら色身のある間を有余涅槃といい心身俱に滅する時を以て無余涅槃に入られたと考えてきたけれども、色身の入滅とともに本質の仏まで消失するのでないと思えば、こうした有余・無余涅槃説はもはや成立せぬ。かくして、大涅槃を明かにすることによって小乗の涅槃説を批判し否定せんとするのがこの涅槃經のねらいであった。そうしてみると、涅槃經はいかにも涅槃時すなわち入滅時という時点を教説の時処として設定しているけれども、単に涅槃入滅を説くからとか涅槃時の説法であるからとかいう

ような理由によってこれが涅槃經と名づけられているのでなく、実は大涅槃を明かにしようとしているからこそ、涅槃經と名づけられていることを知らねばならぬのである。涅槃は最後まで大涅槃のいかなるものかを論究しつづけていることを忘れてはならない。

第三に上述のように仏の本質を究めそれを大涅槃にありとするのがこの經の根本的立場であるにせよ、時処を涅槃時に設定したということは、この涅槃經の教説に大きな効果をもたらずことになった。それは期せずして得られた効果であったか、それとも初より予定せられた効果であったか。ともかくここにその二、三を列挙すれば次の如くである。

(a) これが仏陀最後の説法であるということのため、人の宗教心情に訴え師主の遺教であり仏滅後のための最大の帰依処であると信ぜられる。後世涅槃經が大きな力で流布したのはもちろんその仏性思想の高さ深さに依ることは確かであるが、滅後のための遺教であり仏が人類へ別れに臨んで慈悲の限りを吐露された教であるという領受が有力に作用していたことは否定できぬであろう。

(b) 最後の説ということ、以前の説に比して、より眞実性の高いものという判定基準とせられる。それは一面、

生涯に言い残したことの補足とか、又は生涯の雑多な説に對する総まとめとかいう意味にもなり得るのであろう。しかし俗にもいう如く、思い残のないように、最高の眞実をうち明けて教の完成をするという理解は当然起るのであって、前に列挙した項目(15)(16)に見られるように、この經を以て無上法輪であり、最初の説法たる波羅奈の轉法輪が声聞のためであったのに対し、この最後の拘尸那の説は菩薩のための轉法輪だと位置づけられているのは正にその現われである。

(c) 涅槃經が入滅時の説であるとせられることは、当然仏滅後の教團に對する憂慮という形で、現実にあったこの經成立当時の教團墮落に對する悲痛を表明し、自肅自誠を要請する手懸りとなる。實際、戒律の乱れ特に不淨物の受蓄は黙視できぬ状態にあった。又教義上の意見対立も、評論の内容が多岐にわたって、仏教本来としてはどうあるべきかについて判定を求める事態が紛起していた。こうした諸問題は仏滅後の悲しい現実として、末法法滅の信仰を喚起する源泉となる。

(d) 涅槃經の中には、小乗の説と對比するために阿含經(卷一〇、大衆問品)の名が引かれ、また大乘の立場を示すよりどころとして首楞嚴經(卷四、如來性品)・般若經(卷

八、如来性品 卷十二、聖行品、法華經(卷九、如来性品)・雜華經(卷十八、梵行品 卷三二、徳王品)の名が見え、その他にも法句經(卷二九、師子吼品)の名がありまた經名を明示していないながら確かに維摩經や中論などを連想させる文が散見する。そしてしかも涅槃經は「諸經中の勝」であると(卷三、壽命品)、涅槃經は「諸經中の王」であるとか(卷九、如来性品)というような文は随処に散見する。これによって、この經としては大小乗の別を考えているだけであるけれども、解釈の仕方によっては般若、維摩・法華等の諸大乘經をも含めて、それら諸經の中で涅槃經が最高無上の法であるとの見解を可能にする。それが中国仏教の上で現実となっているのである。

以上を以て涅槃經における説時選定の本来の意図はほぼ理解されたと思うが、これがもともと予期せぬ意外の解釈を生む根拠ともなったのであった。そしてそれが特に中国仏教の上で甚だ大きい意味を持ってきているので、以下の点を考察してみることにはしたい。

四 中国仏教における經典説時の重視

中国では、東晋の末期頃から大乘經典の翻訳激増と、學者の諸經所説異同に関する理解発達とにより、仏教教義の

組織化に対する要望が起った。その時先ず提起された方法が經典の説時を基準にして解決しようとする説である。姚秦の鳩摩羅什は多くの經典を訳出したが、彼はその中でも般若經と法華經との教義上の関係が問題になった時、法華は般若の後の説法であることに着眼して相違を解釈すべきものとした。般若經の中には仏陀の生涯の中の何時の時点の説ということが明示されていないが、法華經の中には成道後四十余年を経て説かれた教であることが明示されている。且つ仏陀は初から計画的に教を説かれ、初は三乗を差別して説き後にその計画目的に従ってその差別を否定するという趣旨が説かれている。従って、般若經はあたかもそのように三乗差別の立場に立ち法華經は差別否定の一乗を主張しているという理由により、般若と法華との二經説時前後の関係は矛盾なく説明されることができた。しかるにその後、説時を明示する經典が相次いで現われたので、このように説時を基準として教義の組織化を図る機運は促進されることになった。西曆四〇四年の小品般若經、四〇六年の法華經に次いで、四一八年に華嚴經、四二一年に涅槃經が翻訳された。華嚴經は仏成道後二七日の説とされ、涅槃經は仏陀臨滅時の説とされている。そうしてみれば長安で訳された般若・法華等と、建康で訳された華嚴經と、

涼州で訳された涅槃經と、これら時処を異にして訳出された諸經が一つ場所の建康にある学者の手に伝わった時、説時基準の組織的解釈が体系化されるのは極めて当然の勢であつたと言つてよい。最初の教は華嚴で、次に般若があり、法華は晩年の教で、涅槃は最後の教であるというように組織づけられる。しかも前に触れたように、涅槃經の中には、阿含・般若・法華・雜華等の經名が見えるのであるから、形式的には一層説明を容易にする。このようにして仏陀の教は初は三乗差別という形で説かれたという法華説に従つて三乗差別の阿含・般若・維摩を先とし法華・涅槃を後とする五時の段階が考えられ、華嚴は最初の教でありながら三乗差別に立っていないのでこれを特別なものと見る。そのようにして組み立てられたのが、頓漸二教五時の教判であつた。この二教五時説の成立過程については曾って論究したことがあるので今ここには省略するが、唯だここでは、中でも法華と涅槃との前後關係が、教義的に矛盾なく説明されるかどうか、説明できるとしてもその經文上の傍証は存在するかどうかということを考えてみたい。

(一) 法華涅槃二經の教義上における一致

先ず法華は一乗を説き、涅槃は悉有仏性を説く。これは

何人にも明白なところである。一乗であるから大小乗の教によつて修行するものがすべてみな成仏することになる。また悉く仏性を有するから、その仏性を開覺してあらゆるものが成仏することは可能である。従つて法華・涅槃は趣旨一致すると言つてよい。法華經は如来の出現の目的がすべて衆生をして仏の知見を得せしめるにあるから、何人もみな成仏するとし、特にこれまで成仏不可能と信ぜられてきた声聞・辟支仏乘の者にも成仏が可能であることを力説する。これに対し涅槃經では次の諸文で見られるように声聞(阿羅漢)・辟支仏の二乗に止まらず、すべての衆生にまでも論及してその成仏根拠を理論的に証明しようとした。普遍的に成仏を主張する点で二經の趣旨は完全に一致しているのである。

(一) 一切衆生みな仏性あり。この性を以ての故に無量億の諸煩惱結を断じて、即ち阿耨多羅三藐三菩提を成ずるを得。一闍提を除く(卷七、如来性品)

(二) 世に若し仏なければ、二乗の二涅槃を得るものなきに非ず。……乃ち一仏ありて世に出現し三乗を開示す……菩薩と二乗と差別なしとは……諸阿羅漢悉くまさにこの大涅槃を得べきが故に(卷十、如来性品)

(三) 義無礙とは、乘に三ありと雖もその一に歸するを知

り、終に差別の相ありと謂わず(卷一七、梵行品)

(四)本有と言うは、われ初め阿耨多羅三藐三菩提を得たる時、諸の鈍根声聞弟子あり、鈍根声聞弟子あるを以ての故に一乗の実を演説するを得ず。本無と言うは、もと利根人中象王迦葉菩薩等なし、利根迦葉等なきを以ての故に宜しきに随つて方便して三乗を開示す。若しは沙門若しは婆羅門若しは天若しは魔若しは梵若しは人ありて、如来は去來現在畢竟して三乗の法を演説したまうと説いて言うとは、この処あることなし(卷十七、梵行品)

(五)究竟畢竟とは、一切衆生所得の一乗なり。一乗は名づけて仏性とす。この義を以ての故にわれは説く、一切衆生悉く仏性ありと。一切衆生悉く一乗あり。無明覆うを以ての故に見ることを得る能わず(卷廿七、師子吼品)

一乗・三乗に關説する文は甚だ多いが、特に顯著な文を挙げた。中でも第二と第四の文の如きは法華經を確かに知っていたに相違ないと推定されるほど妙法蓮華經方便品の文及び化城喻品の文に合致する^⑤。そしてそれは法華經中に於て枝葉末説の議論でなく実にその根本趣意たるものであったのである。

これによって法華・涅槃が一乗成仏の趣意に於て合致することは知られたが、前後するためには二經の不同も指摘されねばならぬ。その場合最も重要なことは、法華經が如来寿命品において仏寿の長遠を説くのに對し、涅槃經は如来常住を説き、生身でなく法身において仏を見るという見解を涅槃經は法華經より遙かに前進させていると解せられることである。もとより法華の仏寿長遠はすでに常住の法身を説くものであり、二經の間には文学的な表現と論理的な証明との別あるのみで本質的な差はないと言わねばならぬが、その点は今問わぬことにしよう。これに關して中国の仏教学上大きな問題があったが、そのことは私のすでに発表した論文に譲つて今はこれを略する^⑥。唯だ法華經が文学的に問題を提起し、それを承けて涅槃經が涅槃を中心課題として法身の究明を徹底的に推進した。これが二經の對比を顯著ならしめていることだけをここに注意しておきたいのである。

(二) 五味相生の譬喩

さて法華と涅槃との前後關係は凡そ以上の如くにして確められることになったが、中国の仏教徒は更にこれを經文の上で証明しなさいでおれなかつた。

齊梁時代の五時教論者は、涅槃經聖行品(卷十四)にある五味相生の譬喩を以て五時教の証拠とした。その五味相生の譬喩とは次の文である。

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て醍醐は最上なり。若し服することあれば衆病皆除き、所有の諸藥悉くその中に入るが如し。善男子、仏もまたかくの如し。仏より十二部経を出だし、十二部経より修多羅を出だし、修多羅より方等経を出だし、方等経より般若波羅蜜を出だし、般若波羅蜜より大涅槃を出だして猶し醍醐の如し。醍醐と言うは仏性に喩う。仏性は即ちこれ如来なり。

この中で牛から得られる味の中に乳・酪・生酥・熟酥・醍醐の五味があるが、これを乳から順次精製せられる過程と見て、これを仏教でいうならば、最初仏によって十二部経が説かれたというのが十二年前の有相教、次の修多羅というのは十二年後の般若無相教、次の方等経というのは大小乗の間に褒貶を加える維摩經等、次の般若波羅蜜というのは万善同帰を説く法華の教で、最後の大涅槃というのは仏身常住を説く涅槃の教だという。天台智顛の法華玄義は、この配当の不可を非難しており、中でも経には「方等より般若

を出だす」とあって明かに般若を云い法華とは言われていないのに五時教論者が般若とあるのを法華のことと解するのは文に乖くものだと言って反対した。しかし彼もまた五時と五味との関係を対応させることに変りはなかった。第一の乳味を華嚴時に当てる如き修正を加えたほか、第二の酪味は三藏の部、第三の生酥味は維摩、第四の熟酥味は般若経、第五の醍醐味は法華に当ると説明した。涅槃經には醍醐味に当るものを大涅槃と称しており法華とは言っていないが、天台宗では法華・涅槃の二部は同味だから差支ないという。

しかしがんらい涅槃經で五味を説くのは、そのような特定教義もしくは經典の順位を示すためのものではなかった。譬の上だけから見れば精製の順位に従って前のものより後のものになるほど勝れていることを言っているようであるが、法の上で見るとそのようなことを言っているのではないこと明かである。即ち仏が十二部経を説かれた中では修多羅が重要であり、修多羅には大小あるが大乗の方等経が重要である。その方等経の中に般若波羅蜜が説かれており、この般若波羅蜜を行ずることにより終局目標たる(醍醐にも比すべき)大涅槃に達し得るといっているのである。灌頂の涅槃經疏によれば、開善は五時教を譬えたと理

解し、興皇は生解の次第について解釈したようである。^⑧私
は興皇の説が真意に近く、開善も灌頂もともになりに強引
な附会説たるを免れぬと思う。

(三) 涅槃經中における法華經言及

五味相生を以て教の次第を示すという解釈が強引な附会
説であることは前に述べたが、涅槃經に引かれた法華經に
関する文の解釈も天台智顛により随分恣なものであったと
思われる。ここに先ず經のその文を挙げれば、涅槃經(卷
九、如来性品、南本、菩薩品)に次の如く説かれている。

猶し天雨の潤益は一切諸種を増長して果実を成就し、
悉く饑饉を除きて多く豊樂を受けしむるが如く、如来
秘藏の無量の法雨もまたまたかくの如し。悉くよく八
種の熱病を除滅す。この經の出世することはかの果実
の如し、一切を安樂にして、よく衆生をして仏性を見
せしむ。法華中の八千の声聞、記別を受くることを得
て大果実を成ずるが如し。秋収冬藏して更に所作なき
が如く、一闍提の輩もまたかくの如し。諸の善法に於
て當作する所なし。

この文はこれより前から論旨が引きつづいていっているもので
あって、涅槃經はその力により人をして煩惱を滅して無上

菩提に進ましめることができるのであるが、唯だ一闍提だ
けは例外でこれはどのようにしても力及ばぬ所であるとい
うことを説いてきており、今もその連続の文である。ただ
今この文は文章に若干錯雜の跡がみられるようで、果実
を成就することが三度出てくるけれどもそのつづき方が
はつきりせぬ。文章の段落の切り方により意味が変わって
るので困惑させられる。そこでこの文意を判読するにさき
立って、まず六卷泥洹經(卷六、菩薩品)にある相当の文を
引いてみるがよいと考える。そこでは次のようになってい
る。^⑨

かの田夫の夏雨の時に遇うが如く、摩訶衍の經にて無
量の衆生みな悉く受決し如来の性を現す。八千の声聞
法華經に於て記別を受くることを得たり。唯だ冬氷の
一闍提の輩を除く。

ここには果実を成ずるといふこともなく、秋収冬藏を連想
させる文も見えぬ。六卷泥洹經がこゝで言おうとしている
のは、恐らく次のような意味であろう。農夫は夏の雨に遇
えば作物が成育して収獲が大きい。そのように人は大乘經
典を聞けば、成仏することができると受記される。現に法
華經ではその教を聞いた八千の声聞が成仏の受記を得てい
る。^⑩このようにして大乘經典を聞き得た者はみな成仏する

ことが確實となるのであるが、ただ信を持たぬ一闍提だけは、冬の氷に遇ったものがそれによって何の収穫も得られぬように、成仏の受記を得るということがあり得ない、と。

泥洹經の訳が必ず正しく涅槃經の訳は誤まると断定することはできぬが、泥洹經の文と涅槃經の前に接続する文との両方を参照してこの涅槃經前引の文を解釈すれば恐らく次のような意味と思われる。すなわち、

雨が降れば果実がみのって饑饉を除き多くの楽しみがあるが、そのように如来の秘藏たるこの涅槃經を聞けばすべての人に仏性を見て成仏させることができる。

法華經によれば八千の声聞が成仏の受記を得たということが、それは正しくかの果実がみのったということと同じである。これに反して一闍提は何等の善をもなすことがないので、それは秋になって天地の気がひきしまり冬には終に地中にかくれてしまつてこの時生長發展が望み得ぬのと同じである。

このように解すれば、泥洹經及び涅槃經の前文と矛盾せぬ。私は恐らくこのように解釈するのが正しいと思う。私の解釈の当否は後に論ずるとして、先ず上引の文に於て涅槃經に法華經が引用されていること、しかもそれが八千の声聞に対する成仏の授記であることは、大乘諸經典の綜合

的理解にとつて重大な指示を与えることになる。何となれば、仏教の中では、成仏ということは菩薩道を行ずる特定の者にのみ許されることで、一切の凡夫はもとより仏教に於て修行を経てきた声聞・辟支仏にも望み得ぬ所とする考方がある一方、それと正反対に法華と涅槃は成仏不可能とせられた声聞・辟支仏が成仏し四重・五逆・一闍提のものも成仏し得るとするから世に仏となり得ぬものは一人もないと主張せられる。この重大な岐路に立つ時、涅槃經が八千声聞授記を引用して二經の密接な関連を示していることは、仏道を自己の道として領受しようとする者にとり死活の鍵を握る意味を持つものである。このことを中国仏教の上で先ず第一に留意したものは、涅槃經翻訳の時その序を書いた道朗であった。道朗は涅槃經序(出三藏記集卷八所収)の中で次のように述べている。

然るに四重、無間、誹謗方等は、これ乃ち衆患の疥癩、創疣の甚しきものなり。故に大涅槃は無創疣を以て義名となす。……ここを以て此の經は誠言を開きて教本となし、……千載の固滯を暢べ、靈鷲の余疑を散す。

ここに四重禁を犯し五無間罪(五逆)を作り大乘を誹るといふこれら最も重い罪の者も救われるというのがこの涅槃

經であるが、それは千載の固滯を暢べ靈鷲の余疑を散じたものだと云っている。千載の固滯とは何か、靈鷲の余疑とは何か。先ず千載の固滯とは、四重・五逆・謗法等の極重悪人が仏となるという如きことがあり得るかどうかということであるに相違ない。善人の成仏は問うまでもない。悪人の成仏がわれらにとっての最大の課題である。四重・五逆・謗法の成仏を説く涅槃經は正しく千載の固滯を暢べたものであり、それ以外には別の解釈の仕方はないであろう。では靈鷲の余疑についてはどうか。法華經は靈鷲山で説かれた經である。靈鷲山で説かれたという経は法華のみでなく他に少なくないが、法華が特に有名である。否それのみでなく、余疑という以上それは法華を指すと解する外ないと思われる。何となれば、法華經では声聞の成仏を説く。最も難関とせられた声聞(阿羅漢)の成仏が保証せられた。しかしそれは阿羅漢という特定の修道者の成仏であって、悪人を含めた一切衆生の成仏ではない。そういうように考えてくると、涅槃經が仏性を論じ仏の慈悲を説いて四重・五逆・謗法を含めたあらゆる衆生の成仏根拠を明らかにしたのは、正しく法華經で遺され余疑を一挙に解決したものであるということになるのではないか。涅槃經の序を書いた道朗が、如来性品の八千声聞授記という法華經開説の文を熟

知してこれを言ったかどうかは確言できないが、それは十分あり得ることである。仮に八千声聞授記の文を直接念頭においた語ではなかったとしても、前の法華が原則的に一切衆生成仏の道を開き後の涅槃經がその余疑を散じて全面的に解決したものと領解していたことは疑ない。これは後世の仏教史を考察する者にとって、天台や浄土教などの展開を予想させる最初の尖光と言ってよいであろう。

四 特に法華八千授記の文に対する天台の解釈

些か岐路にわたった感もあるが、次に八千声聞授記の説を中心し、それを手がかりとして法華・涅槃の關係を追求した天台智顛の見解を見よう。八千声聞授記・秋收冬蔵の解釈について私自身の卑見は先に述べたが、天台の法華玄義では、そのように解釈しなかった。次の諸文を見られたい。

一 もし法華に仏性を明かさずと言わば、涅槃に遙指して、「八千の声聞法華の中に於て記別を受くることを得たり、秋收め冬蔵したるが如く、如来の性を見て更に所作なし」と。(法華玄義五下)

二 譬えば、陣に臨んで勲を争うには前鋒第一なるが如く、仏諸教を説きて衆生を救羅したまえども灰心の二乗処処に入らず、法華に於て忽然入るを得たり。故に

涅槃に八千の声聞記前を受くるを得たるを遙指して、秋收冬蔵して更に所作なきが如くなりといえり。若し法華に仏性を悟らずんば、涅槃に遙指すべからず。

(法華文義六下)

三 次に(五時教説の説く)第四時同帰教を難ず。正しくこれ万善を収束して一乗に入るも、仏性を明さず、神通延寿して前恒沙に過ぎ後上教に倍するのみ、亦た常を明さずと。これ爾るべからず……。又涅槃に云く、「この経の出世はかの果実の利益する所多きが如く、一切を安樂にしよく衆生をして如来性を見せしむ。法華中の八千声聞記前を受くるを得て大果実を成ずるが如し。秋收冬蔵して更に所作なきが如し」と。若し八千の声聞、法華中に於て仏性を見ずんば、涅槃に懸かに指すべからず。明文信に驗けし、何ぞ勞しく苟執せん。(法華文義十上)

四 法華の八千の声聞と無量損生の菩薩とは即ちこれ前熟の果実なり。法華の中に於て収む、更に所作なし。若し五千の自起と人天の移されたるとは、みなこれ後熟なり。涅槃の中に収む(法華文義十下)

天台智顛は、涅槃経の中に、八千の声聞が法華経に於て成仏の授記を得たことを指摘しているのに注意し、これは法

華経と同様仏性を明かしている証であるとし、それゆえに法華・涅槃の二経は同味なりというのが第一の文である。第二の文では二経同味なりとはいえ、二乗の成仏を最初に明かした点に於て法華は涅槃より功大なりと言う。第三の文も涅槃経に懸(はる)かに指す所を以て見るに、涅槃を待たずして法華にすでに仏性を明していること明白なりと言うのであって、第一の文と同じ趣旨と言えよう。そして第四の文は二教同味でありながら前後の別ある所以は化縁の不同によるものであって、果実の熟するに前後の別ある如くであるといい、二経同味であることが決して無意味でないことを主張している。

さてここで天台は涅槃経の文を文章に即してどのように解釈していたかというに甚だ奇怪な理解であることに気がつく。何となれば、「秋收冬蔵して所作なし」とある文を、天台は後の一闡提の譬とせず、これを法華の声聞受記に関する譬喩による補足的説明と見ているのである。彼によれば、法華中で八千の声聞が成仏の授記を得たが、これは秋に大果実の收穫がすんでこれを倉庫にしまひこんでしまえば、もはや農業の仕事は完結する。そのように仏陀の教化も度し難い声聞をして仏性を見て成仏の道に進ませることが出来たのであるから、仏陀の本懐は達成したのであると

いうのである。秋收冬蔵の語は、梁の周興嗣が撰した千字文の中の句として今日周知せられているが、涅槃經翻訳の方が百年程古いと思われるので、曇無讖はこの語を千字文からとったのでないことは言うまでもない。では何に拠ったものか。礼記の楽記に、「春作し夏長ずるは仁なり、秋斂め冬蔵するは義なり」とあって、秋斂冬蔵の句があり、又史記の大史公自序にも、「夫れ春生じ夏長じ、秋収め冬蔵するはこれ天道の大経なり」とあって、これが恐らく秋收冬蔵の語源であろう。千字文にしても、「寒来り暑往き、秋収まり冬蔵す」とあるが、これら三文何れも四季に応じて天地の氣の作用が推移するを言ったものであり、農業の播種から收穫貯蔵を言ったものではない。それにもかかわらず、天台がこれを農事に關係して理解し、「秋收冬蔵」を收穫と貯蔵の意に解釈し、「更無所作」を農事完了目的達成の如く理解したというのは正しい理解と思われぬ。それは秋收冬蔵の原意に反するだけでなく、經文がそれにつづいて言う「一闡提の輩、またまたかくの如し、諸の善法に於て營作する所なし」の文に対応する譬を缺失せしめる結果となる。思うにこれ天台が、涅槃經中に出づる法華八千声聞受記の文を以て二經同致と見るに急なるあまり、前に三度出た果実の文と無意識裡に關連せしめた早計の積

に相違ない。さすがに弟子の章安灌頂は涅槃經疏中にこの文を解釈するに当り、「法華の遙指」は第八譬天雨中の文とし、「秋收冬蔵更無所作」は第九譬の文とし、兩者を混同するの過を避けた。しかし、その意味はまだはっきりせぬ。彼は秋收冬蔵は前來の譬のように教を譬えたものでなく、教によって進められるもの(行)を譬えたものであるという。察する所、その意は秋收冬蔵すればもはや何等の行動もしないように、一闡提もそのように何等の善をしないものだと解したようである。この灌頂の釈は、天台に比して一闡提のための譬喩として秋收冬蔵の語を引き戻したところに前進はあるが、果実收穫の先入観に引きづられて阿羅漢の「所作已弁の心より前進なきもの」に似た解釈を下して一闡提不成仏の譬としてるところ、法譬の接合に密着を欠くように感ぜられる。涅槃疏の注釈を作った宋の孤山の智円が、三徳指帰の中でこのところを、

疏の釈義に拠れば乃ち上の声聞大果実を成ずるの文を躡めるも、しかも経は又闡提の、円因を營作する能わざるに約して以て收蔵を釈す

と言っているのは、正にこの虚を衡いたものと評してよいであろう。

五 天台の法華涅槃同味説

以上論じ来たつた所により、五味相生の譬にせよ、法華遙指の文にせよ、何れも法華涅槃の二経の間に同味前後時説を唱えた者が自説論証に急なるあまり経の原意と著しく離れて牽強附会の釈に走っていることを否定できぬようである。

天台は二経同味でありながら説時前後する所以につき、更に法滅思想・滅後遺識・大取捨捨等の論を主張し愈々その理論化を進めた。これらはすべて涅槃経の説時論から展開したものであり、その宗教性や論理性に傾聴すべきものは認めるにやぶさかでないが、経の原意から次第に遠ざかり意外の方向に発展した。そして中国及び日本における末法思想を通して親鸞や日蓮の宗教をおこすよりどころとなった。それについては後日稿を改めることにしたいと思ふ。^④

註① 涅槃時の説法。涅槃経卷一、寿命品「かくの如くわれ聞く。ひととき、仏、拘尸那城力士生地阿利羅跋提河の辺、娑羅雙樹の間に在しき。その時世尊、大比丘八十億百千人と俱にして前後に圍繞せられたまう。二月十五日、涅槃の時に臨んで仏の神力を以て大音声を出したまひ、その声徧滿して乃

し有頂に至る。その類の音に随つてあまねく衆生に告げたまう。今日如来正徧知、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。ために掃依・屋舎・室宅となる。大覺世尊まさに涅槃せんと欲す。一切衆生もし所疑あらば今悉く問うべし、最後の問とならん、と」。

② 仏入滅の日。望月信亨氏「仏教大年表」序論参照。

③ 拙著「法華思想の研究」所収「四十余年末頭真実の意義」

参照。

④ 拙著「中国仏教の研究第二」所収「中国仏教初期の教相判釈」参照

⑤ ここに引いた第二の文(卷十 如来性也)に相当する法華経の文は、方便品の中の「若し比丘の実に阿羅漢を得たるあつて若しこの法を信ぜずといわばこの処あることなけん。仏滅度の後現前に仏なからんをば除く。所以はいかん。仏滅度の後にかくの如き等の経を受持し説誦しその義を解せん。この人得難ければなり。若し余仏に遇はば、この法の中に於てすなわち決することを得ん」の文、及び化城喻品の中の「わが滅度の後また弟子あつてこの経を聞かず菩薩の所行を知らず寛らず、自ら所得の功德に於て滅度の想を生じてまさに涅槃に入るべし。われ余国に於て作仏して更に異名あらん。この人滅度の想を生じて涅槃に入ると雖も、しかもかの土に於て仏の智慧を求めこの経を聞くことを得ん。唯だ仏乘を以て滅度を得、更に余乘なし。諸の如来の方便説法を除く」の文に相当する。また第四の文(卷十七、梵行品の文)は方便品偈頌の中の、仏成道後衆生の諸根

鈍なるが故に一時は説法を躊躇し、ついに方便して三乗を説くことを決意せられたことを説く部分に相当する。その文を今ここに引くことは略する。

⑥ 拙著「法華思想の研究」所収 「法華教学における仏身無常説」参照。

⑦ 法華玄義十上、教相を釈するに当り、いわゆる南三北七の十家の中で、南地の五時教を難ずるに際し、「その涅槃五味に依つて五時教を判するを難ず」という一項があり、次いで自らの教相を判じて大綱を明かす中に頓・漸・不定の三教にみな涅槃經中の乳の譬を引き、特に漸教の相については聖行品の相生の譬を挙げてゐる。法華玄義十上、十下に亘り、方便品・無量義經・信解品の三文を引いて頓・漸・不定の三教を証しているが、その場合、五味相生の譬は最も重視された。後に高麗の諦観が天台四教儀を著して信解品の長者窮子の譬と聖行品の五味相生の譬とを以て五時教判の証とした根拠はここに在る。

⑧ 灌頂の涅槃經疏卷十六。灌頂は五味の譬についての開善寺智藏・興皇寺法朗等の説を紹介したのち、彼等の解釈を批評して、「諸師みな包括摂せんと欲するも、咫尺を覚えず正宗を漏失す。邯鄲に歩を学んで両ながら獲る所なし云云」と言つ

ている。

⑨ 六卷泥洹經とはいふまでもなく法頭が将来し覺賢と法頭との共訳になる六卷の大般泥洹經であり、曇無讖訳の四十卷本大般涅槃經の初十卷に相当する。五味相生の譬は北本涅槃經の如来性品にあり、三十六卷の南本涅槃經では菩薩品、六卷泥洹經では問菩薩品にある。

⑩ 八千の声聞授記。法華經勸持品に「また学無学八千人の授記を得たる者あり」という。拙著「法華思想」第一部第二章「インド仏教学上における法華經」の項の下「三、涅槃經・勝鬘經と法華經」参照。

⑪ 親鸞は天台宗を学びながら説時論に拠る五時教判から脱却した。二雙四重の教判が示すように説時の前後を問題にしない。しかしその信仰が天台の涅槃經觀と及び道綽善導系の涅槃經觀とから大きい影響を受けていることは否定できぬ。浄土教徒の中で法華・涅槃との関連にならない浄土三部經の説時を問題にするものがあるが、それは親鸞の意に沿うものではないであろう。なお拙稿「親鸞聖人と涅槃經」(親鸞教学第八号所載)を参照されたい。

(本学教授、仏教学)