

# 元暁の涅槃宗要

——特に淨影寺慧遠との関連——

木村宣彰

一

玄奘は唐の貞觀十九年（六四五）に該博な学識と豊富な經論を携えて印度留学から帰朝し、長安の大慈恩寺で空前の大翻訳事業を開始した。その翻訳事業は新訳と称され、訳經史上に新生面を開くものであった。この訳業において玄奘がもっとも力点をおいたのは印度遊歴中に学んだ解深密經、瑜伽論、成唯識論などにとずく所謂瑜伽唯識の教学であった。長安に於けるこの新佛教の流行は凄まじく、それを学ぶ学徒は三千にも及んだと云う。その数多い玄奘門下の中の逸材窺基（六三三〜八二）によって開立されたのが法相宗であった。逆にこの法相宗の隆盛と俱に次第に後継者を失い衰退していったのが、地

論・撰論の学派であった。また隋代に栄えた北地の涅槃宗も致命的な打撃を受けて滅亡するに到った。この様に法相宗の出現は一切皆成・一乘眞実説を主張する従来の全佛教に絶大な影響を与えずにはおかなかった。それは法相宗義の主張するところが無性不成・一乘方便説で、両者の教義の建前が全く異なるからであった。一切衆生悉有佛性を唱え、断善根の一闡提をも成佛することを説いた涅槃經の立場とは相入れないのが法相宗義であった。そこで新旧の佛教の間で一三権実の論諍が熾烈に反覆されたのであった。その後、法藏（六四三〜七一）が華嚴宗を大成し一乗家と三乗家との立場を融合して再び一切皆成の教義を中国佛教の主流として恢復するに至った。この新佛教の攻撃をどう受けとめるかということとは、ひ

とり撰論宗・涅槃宗の人々のみの問題ではなく、結局、天下の佛教者全員に課せられた課題であった。この瑜伽唯識の新佛教の全盛の時代に果して人々は涅槃經を如何に理解し解釈していたであろうか。この時代に著わされた涅槃經に関する著述として現存するものは、一乗佛性究竟論の著者法宝の涅槃經疏の殘簡と新羅の元暁の涅槃宗要一卷とである。

法宝は俱舍学者として普光と並び称される学僧で、その生歿年時は不明であるが玄奘の訳場で新佛教に対して疑義を呈している点より推してその活躍年代は玄奘佛教の全盛時代であると考えられる。彼に涅槃經の註釈の存したことは永超撰東域伝灯目錄<sup>①</sup>に「同經略疏十五卷 薦福寺法宝」と記されている。殘念ながらその大半は散佚して今日現存するのはその殘簡にすぎない。<sup>②</sup>

ところが新羅元暁の涅槃宗要一卷は完全な型で現存する。元暁はその涅槃宗要の中で「新師」<sup>③</sup>と称して玄奘の新學説を紹介しているのである。元暁は玄奘よりも十七年の後輩で、玄奘が印度から帰朝した時（六四五）、彼は二十九歳であった。また同時代の智儼よりは十五年、同じ新羅出身の円測よりは四年の年少で、玄奘の後継者窺基よりは十五年、華嚴の大成者法藏よりは二十六年の年

長である。唐・新羅を通じて佛教の黄金時代に元暁はその生涯を送ったのである。天性抜群の秀才で、文辭は縦横、談論は風発し、衆を庄する風格があり、ために万人の敵と称された元暁は、玄奘が翻譯事業を始めて五年後の真徳王四年（彼は三十四歳）に義湘とともに玄奘の高名を慕って入唐留學を志した。遼東に出て海門唐州の界で船を求めて渡海しようとしたけれども苦雨にあって路傍の土龕に宿ることになった。夜が明けて土龕のうちを見るとそれは古墳で骸骨が累々としていた。霖雨なお止まず、更に一夜を古墳であかすことになった。昨夜は土龕であると思ったので安眠したけれども、今夜は鬼郷に身を托すと思うと種々に怪鬼が現われてたたりが多い。そこで彼は「心生ずるが故に種々の法生じ、心滅するが故に龕墳不二なり、唯心にして万法唯識、心外に法なし」と悟り、別に唐に求むべきものなしと考え義湘と別れてひとり故国新羅に帰ったという。以後、中国を遠く離れた海東の地に在って、専ら輸入の典籍によって佛教を学んだのである。

この元暁に涅槃宗要一卷の著述がある。それは次の様な種々なる観点から考えて興味ある問題を含んでいる。（→まず元暁は玄奘の教學を慕って入唐を志した人物であ

ること。その元暁が玄奘将来の瑜伽唯識の五姓各別、一分不成と真向から対立する一切衆生悉有佛性を説く涅槃經を如何に解釈し、全佛教の中で如何に位置付けていたのか。元暁は玄奘の教学を「新師」の義と称して伝えている。同時代の靈潤や法祖らは新來の法相宗義を攻撃したけれども窺基・円測など多くは玄奘の門に参じその新しい学説に接するに及びこれに傾倒し、遂に護法流の唯識に転向するに至る。さらに智儼らは玄奘の翻訳書の中の唯識に関するものはほとんど読破しながら、それとは一線を保ち玄奘・窺基には組しなかつた。果して元暁は如何なる態度をとつたであろうか。(二)また元暁は一生渾入唐することはなく、唐を遠く離れた海東の地に在つたということは、新旧の佛教の対立の烈しい中国佛教の渦中から離れて問題の推移をある程度客観的にながめられる立場にあったことを物語るものである。元暁が極めて多くの経論を論証の材料として引用しているのは自らの客観性を保つ努力であろう。彼が涅槃經の宗要を著すため新旧の諸経論からの博引は、彼が極めて多くの情報を有しており、同時にその判断の正確さを示している。そこでわれわれは元暁の涅槃經解釈の土台は一体那邊に存するのか。中国における涅槃學の伝統と如何に結び付

くのか。又、何らかの伝統を継承するとすれば、彼はそれをどのようにして受け継いだのであろうか。(三)更に元暁の著述目録<sup>⑦</sup>を見ると主要な大乘經典は勿論のことあらゆる経律論に註釈を為している。殊に彼には宝性論料簡、宝性論宗要の著述があつたと伝えられている。これは漢訳の一乗究竟宝性論に対する註釈としては唯一の記録されたもので、彼の他に宝性論に対して註釈を為した者はないようである。残念ながらその著は散佚して現存しないが、彼が涅槃經の佛性義に多大の関心を有していたことを示すものであろう。現に涅槃宗要の隨処に宝性論を引用し自説の有力な論拠と為しているのである。この涅槃宗要には他に金鼓經、占察經、清僧福田經<sup>⑧</sup>など耳なれない經典の説が引かれており、元暁の所引の経論については尚一層の興味ある問題を残している。かかる意味から元暁の涅槃宗要を検討し、彼の涅槃義・佛性義について考察したいと思う。

## 二

涅槃宗要は(一)経題に即して経の趣旨を述べるいわゆる序論に相当する「略述大意」と(二)本論に相当する「広開分別」とから成っている。更に(三)の本論は「説因縁」

「明教宗」「出経体」「弁教迹」とに分別されている。

(1)因縁は、法華経・二夜経・撰大乘論・智度論などによって涅槃経説法の因縁を述べたものでこの経を「正しく一化の終日に臨み、究竟して諸佛の大意を顯示す。所謂成道以来の隨機の所説、一切の宗教を総括す」るものである<sup>⑩</sup>。所謂(2)教宗は本論の中心を為しており、涅槃経の根本の趣旨・根本的立場についての論調である。その涅槃経の宗を論じ「经文始終所詮衆義」、「四種大義」、「当常現常二果」、「円極一果」、「諸佛秘藏無二実性」などをもって宗となす説を列挙している。そしてそれら諸説を総説であるとし、更に詳論に入る。詳論で元暁は涅槃経の宗―根本の趣旨を「涅槃」と「佛性」とであると述べている。そこで彼は自己の涅槃学を組織的に述べるに当り「涅槃門」「佛性門」との二門に大別し、更に各々を六門に分類説明している。従来涅槃学では涅槃と佛性とが混同されることが多かったが、元暁は自らの涅槃学をこのように両分し組織的に論究している点は注目すべきである。(三)経体は、その詳しい説明は自著の「楞伽経疏<sup>⑪</sup>」にゆずっている。此では經典の本質を体となす説、音声を体となす説、名句味となす説などを挙げている。元暁は此で瑜伽論に依って経体を論じている。

即ち撰決撰分の「云何為体、謂契経体略有二種、一文二義、文是所依、義是能依<sup>⑫</sup>」の文を論拠となして論述している。婆沙論などの説に従えば名は義を表すが故に名をもって体としたのに対して、元暁は名が必ずしも義を詮わすものとは考えず、文と義とを並記し、文は所依で義は能依であると云う瑜伽論の説に従うのである。(四)教迹は、いわゆる教判論である。まず劉虬の二教五時判を示し、南土の諸師は概この五時教判を立てるが、北土の諸師は各經典にそれぞれ宗を説く風があったと南北の教判の特色を記している、次に南北の教判の得失を論じ「若執一辺、謂一向爾者二説皆失、若就随分無其義二説俱得<sup>⑬</sup>」と述べ、一説に限定し固執すべきでない旨を強く主張している。

涅槃宗要の概略は前述の通りである。而らばこの元暁の涅槃経解釈はひとり海東新羅の地で全く独自に為されたものであろうか。或いは中国における涅槃経解釈の伝統を受け継いでいるのであろうか。元暁の教学を通観するとき、その随处に智儼の影響と考えられる教学や智儼と同質の問題意識が認められたのである。いま涅槃宗要を概観するとき、智儼撰と考えられる「孔目章」や「五十要問答」などから影響を受けたと考えられる涅槃義は

認められないのである。涅槃宗要の中で具体的に名を挙げてその所説を紹介しているのは佛性義に関して白馬寺愛法師の伝える竺道生の説と、莊嚴寺旻法師、光宅寺法雲、梁武帝らの説であり、教判を論ずる教迹門では南土劉虬、北土師、天台智者の名を挙げている。特に天台智者に対しては、禪慧ともに通じ世を挙げて重んずる所となつていたのであるから、凡聖測り難い尊敬すべき人であると称讃している。現存の元暉の著述の中で具体的に智顛の名を挙げてその所説に論評を加えることがないだけにこの涅槃宗要で智顛に対して一種の尊敬の念を示していることは注目すべきである。<sup>15</sup>しかし本書で元暉が天台の涅槃学を継承しているかと言えれば決してそうではなく、又、前記の諸師の涅槃学を継承している訳ではない。単に佛性義の一説として紹介しているにすぎないのである。ただ元暉も涅槃の有翻家に属し大涅槃を大減度と翻じ、その「大」を解釈するに「所言大者、古人釈云、莫先為義」<sup>16</sup>と述べ、古人の解釈を継承している。この古人とは竺道生のことである。しかし本書が竺道生の説に従っているという訳ではない。

而らばこの涅槃宗要は全くの是々非々主義かと言えば決してそうではない。涅槃宗要を通読するとその終始に

亘つて淨影寺慧遠の教学が色濃くその影を落している。慧遠の名は一度も記していないけれども、以下の点で本書が慧遠の涅槃觀を土台にしていることは明瞭となるであらう。

元暉は涅槃宗要の本論に相当する「弁教宗門」において彼の涅槃学を構築するのに「涅槃門」と「佛性門」とに両別している。この涅槃学の構成は、涅槃經の総論的な註釈書である吉藏の涅槃經遊意や灌頂の涅槃經玄義などには見られない組織である。又、涅槃徳目としても涅槃と佛性とを混用する風があつたが、元暉は涅槃經の根本趣旨である宗を涅槃と佛性との二門で把えたのである。これは元暉の「宗」に対する考え方もも相応する。しかしここで涅槃宗要の本論を「涅槃門」と「佛性門」ととしたところの外的要因は、恐らく慧遠の大乗義章に範をとつたためであらう。慧遠は大乗義章の義法聚の最初に「佛性義」を論じ、淨法聚中の果法の最初で「涅槃義」を説いているのである。

元暉の「涅槃門」は(一)名義(二)体相(三)通局(四)二減(五)三事(六)四徳に分けられる。二減・三事・四徳と増数的に分類されているのも大乗義章と同じ方法である。先ず名義門では、有翻家に属する元暉は大減度の大を慧遠と同じく

長広高深多勝の六義を以って説明している。又滅を積するのに事滅・理滅・徳滅・損滅の四滅を説くのは、慧遠が「彰滅分齊」<sup>19</sup>で事滅・能滅・応滅・理滅の四滅を説いているのに内容的に相応するものである。その外、名義門は多く慧遠の涅槃義に準拠しているのである。

更に二滅門では性淨と方便壞の二涅槃と、有余と無余との二涅槃とについて論じている。性淨方便壞の二涅槃は地論・撰論家の説く所であり、慧遠は十地經論義記をはじめ大乘義章涅槃義の「開合弁相」<sup>20</sup>で有余無余涅槃とともに詳論している。又、元暁は三事門で法身・般若・解脱の三事(三徳)と涅槃との関係を説いている。この三徳と涅槃とを総別を立てる論調は後の六相等の華嚴宗義を想起せしめるものがあるけれども、これ亦慧遠が「涅槃義」で「次撰三事約対涅槃分定総別」<sup>21</sup>に於いて論じている個所に相応するものである。次に四徳門は常樂我淨の四徳を論究する部門である。その第一頭相門では慧遠と同じく涅槃經の哀歎品等の四徳義を挙げて後、宝性論の四波羅蜜(常樂我淨)の長文を引用し、第二立意門でも「四障を除き」「四愚を翻し」「四倒を対治し」「四相を離れる」ために四徳が説かれるという宝性論の所説を引用している。元暁の除四障、翻四愚、対四倒、離四相

は慧遠の断四過、除四愚、翻四倒、治四障に相応する。宝性論に説く謗法、著我、怖畏世間、捨離衆生の「四種障礙」を慧遠は四道と称しているが、元暁は四障と言い、論に忠実である。又、論の縁相・因相・生相・壞相の四相を慧遠は四障と為すのに対して元暁は文字通りに四相と言う。文字と順序に出入はあるが元暁の立意門の所説は慧遠に見えるものである。さらに第三の差別門では、常の二義として法常と佛常とを説くが、これは慧遠の法常、報常と相応する。樂の断受樂・寂靜樂・覺知樂・壞不樂の四義は、涅槃經に説くところであり、慧遠と同様である。我の二義は法我と人我とであって、各々体実義・自在義であるとして哀嘆品と徳王品とを引している。これは慧遠の(一)就体自実名我と(二)就因自在名我と呼応する。両者はそれぞれ經証とする經文は一致するのである。淨の四義は果淨(有淨)、業淨(因淨)、身淨、心淨で、慧遠と同じである。ただ慧遠は他に十地經論の身淨・境界淨・心淨・啓淨の四淨を出しているが元暁は採用していない。いずれにせよ常樂我淨を説く四徳門は、いずれも大乘義章に見える涅槃義とはほぼ同じであり、元暁が慧遠の説を継承していることは明らかである。

第二の佛性門も多く慧遠の佛性義を素材としている。

法佛性・報佛性の二佛性の論義、凡夫位に約して佛性の有無を説く個所、佛性と三性の論議、又、第六の会通において種々の佛性義を常住佛性・無常佛性・現果佛性・当果佛性などに分類しているが、これも亦慧遠の佛性義の説を整理したものである。以上の様に教宗門は多く慧遠の教学にその素材をとっているのであり、次の第四經体門や第五教迹門においても同様である。

經体門では、慧遠が大乗義章の三藏義に「言体性、三藏皆用教法為体、何者是教、音声、字句与相応、是其教也」<sup>②</sup>といい、毘曇・成実・地持等の諸論を援用しているのと軌を一にする。ただ元暁は終りに新訳の瑜伽論撰決撰分の説を引用する点が相違する。教迹門はいわゆる教判論で、最初に武都山隱士劉虬の説を紹介している。その紹介文は全く慧遠の教迹義の文に同じである。そこで「南土諸師多伝是義、北方師說般若經皆了義、然其所宗不同耳云」<sup>③</sup>は慧遠の衆經教迹義の所説に従っての論義のようである。

元暁は自らの著述に慧遠の名を出してその所説を紹介したり引用したりしていることはない。それ故にこの涅槃宗要は注目すべき著述である。新羅の涅槃学は普徳に

当時としては大乗義章が客観性をもった唯一の権威ある資料であったと考えられる。

しからば元暁は如何にして慧遠の涅槃学を継承したのか、はなはだ興味のあるところであり、若干の考察を加える。新羅佛教と慧遠との関係は、新羅佛教の開拓者の存在である慶州皇龍寺の円光<sup>④</sup>(五三二―六三〇)の入唐留学に端を発する。円光は統高僧伝の記述に従えば、入唐してのち梁の三大法師の一人である莊嚴寺僧旻の弟子に師事し、成実・涅槃を修め、開皇九年(五八九)に長安に出て撰論はじめて興るのに会ったという。長安に撰論をはじめて開講したのは曇遷<sup>⑤</sup>(五四二―六〇七)である。曇遷は、勅によって長安に往き、大興善寺に住して撰論を講義した。この時、講席に召されたのは慧遠・慧藏・僧休・宝鎮・洪遵の五大徳であった。新羅の円光も亦、慧遠らとともに講席に列していたのである。この時、慧遠は六十五歳で円光より九歳の年長であった。その時の慧遠はすでに涅槃經義記や大乗義章の著述を為していたと考えられる。その後、真平王二十二年(六〇〇)円光は十一年間の留学を終って帰国し、皇龍寺で大乗經典を講じた。この円光を通じて慧遠の教学が新羅に輸入されたことは十分に考えられることである。又、円光と同じく

慶州皇龍寺に住した慈藏<sup>②</sup>(六〇八〜六七七?)は、善徳女王五年(六三六)に詔勅によって僧実ら門人十余人を率いて入唐した。彼は曇遷の門下で慧遠の後輩に当る法常(五六七〜六四五)に学び、帰国(六四三年)に際しては唐の太宗が大藏經一部を贈ったという。従って慈藏将来の典籍の中に慧遠の著述が在ったことも亦想像に難くない。いずれにせよ円光・慈藏・元暁らが共に居住した慶州皇龍寺は、南北朝時代の北方の佛教と因縁浅からぬものがあり、慧遠の著述も早くより所藏されていたと見られる。<sup>③</sup>かくして元暁は慶州皇龍寺等で慧遠の涅槃義・佛性義を学ぶことが出来たのである。

### 三

元暁は慧遠の著述を土台としていることが明らかとなった。而らば元暁の涅槃經観は慧遠に追隨するもので慧遠から一步も出ないものかといえは決してそうではない。慧遠に範をとっているのはいずれかと云えば外形的・形式的な方面に關することであって、その学説内容については自ら独自の立場を保ち、種々の發揮が認められるのである。

先ず元暁が涅槃と佛性との二門で涅槃の根本趣旨を論

じたことは刮目に値する。涅槃は悟道の世界の名称であり客観的な呼称であるから、その背後を形成している佛性が当然予想される。涅槃と佛性とはものの両面を為すものであろう。涅槃を論ずる限り佛性を問題にするのは当然である。これを明確にし涅槃・佛性の両面から涅槃の教理を組織している。これによって涅槃常住説と称される涅槃經がその当然の帰結として、或いは実践的要請として佛性の遍在性を闡明にしようとするのである。教宗をこの二門に為すことは元暁の宗の考え方も相応する。彼は宗の内容を宗致と為し、これを更に宗体と意致とに分解する。意致とは趣とほぼ同様な概念であると考えられる。これは智儼の宗趣の概念と連関するものである。智儼は「文義綱目」に「問、宗趣何別。答、語之所表日宗、宗之所帰日趣」と説いている。<sup>④</sup>元暁の宗体は、語の所表すなわち經の表わすところの涅槃を宗体とし、その実践的帰趣の核心を佛性として表し意致と為しているのである。

慧遠は大乘義章の中でいかになくその博覧と組織的頭脳を發揮して、多数の經論の所説を集め、異同を勘案し整理統一して、後の學者に多くの便宜を与えた。しかし慧遠の自説が那邊に存するのか明らかにしていない。そ



の点元曉は慧遠に依りながらそれらに対して必ず是非を論じているのである。

元曉は佛性門の出体で「昔來說雖有百家義類相撰不出六種<sup>③</sup>」といい、六師の佛性の本質論を挙げて批評を加えている。先ず第一師は当有の佛果を佛性の体となす説。

これは白馬寺愛法師が述べる竺道生の義である。第二師は現有の衆生を佛性の体となす説。これは莊嚴寺旻法師の義である。第三師は衆生の心は木石と異なり、必ず厭苦求樂の性があり、その性の故万行を修し終に無上菩提の果を得るのである。この衆生の心性を正因佛性の体となす説。これ光宅寺雲法師の説。法雲は「夫人經<sup>④</sup>」の自性清淨章の「若無如来藏者、不得厭苦求樂涅槃」の經文を引いて論拠となしている。第四師は心中の神靈不失の性を正因佛性(心神)の体となす説。これは梁武蕭焉天子の説。第五師は阿頼耶識法爾種子を佛性の体となす「新師」等の説。瑜伽論菩薩地種姓品の「本性往種姓者、謂諸菩薩六処殊勝有如是相、從無始世展轉傳來法爾所得」の説が引かれており法相宗義と指すもので「新師等」とは玄奘らを指すものである。第六師は阿摩羅識の真如解性を佛性の体となす説。宝性論三一切衆生有如來藏品の「彼真如性者、依此義故、六根聚經言、世尊、六根如是

經無始來畢竟諸法体故<sup>⑤</sup>」を引用している。六根聚經は漢訳されておらず、占察善惡業報經の最後に同一經名を出しているが、内容等については不明である。真如性とは、この六根聚經に、六根は是の如くに無始より來、畢竟充實の諸法の体であるという。この第六師の説は真諦の説である。

これらの諸説に対して元曉は、「次判是非者、此諸師說皆是非、所以然者佛性非然非不然而以非然故、諸說悉非、非不然而、諸義悉是。」とその是非を論じている。即ち「佛性の体は正に是れ一心で、一心の性は諸邊を遠離し、諸邊を遠離するが故に都て當る所がない、當る所が無いが故に當らざる所もない」と述べ、これを「就心論」と「約縁論」の両面から論じている。前者からすれば、心は非因非果、非真非俗、非人非法、非起非伏であるが、後者の縁という点からすれば起伏・法人・真俗・因果である。従つて當有の果を佛性の体となす第一師の説も、今有の因を体となし、俗諦に立つ第二乃至第五師の説、真諦に立つ第六師の説。ともに「就心論」からすれば非であるが、「約縁論」からすれば是であるとし、諸説を否定すると俱に肯定している。その肯定面について更に「一心」の立場から判断を下している。すなわち「於一

心法有二種義」として心を一には不染にして染、二には染にして不染とに分ける。佛性の体である心が「染而不染」に立てば一味寂靜、「不染而染」に立てば流転六道であるという。勝鬘經の自性清淨心や起信論の所説が染而不染の一味寂靜の義を明かすもので、前の諸説の内では第六師即ち真諦三藏の義がこれに当ると為している。

元曉は真諦の説をもつて一応の正義と為しているのである。新師玄奘三藏等の説を涅槃經の盲人が各々象を説く譬喩を借り「実を得ざると雖、象を説かざるにはあらず」と評している。

かかる佛性に関する諸説についての是非の論評を通して見る時、彼の佛性論は結局は起信論の「一心」にその基本をおいていることが理解される。

元曉の涅槃觀、佛性義は会通門に於いてより明瞭となり、又、その所説が遺憾なく發揮されている。会道門では、佛性の義は無量であるが、整理すれば次の五種を出ないという。即ち

- (一) 性淨門常住佛性
- (二) 隨染門無常佛性
- (三) 現果(諸佛所得)佛性
- (四) 当果(衆生所含)佛性

#### (五) 一心非因果

(一)の性淨門常住佛性は第一義空・十二因縁・中道・一乘等を佛性となすものであり、(二)の隨染門無常佛性は大信心・四無量心・四無礙智・三昧などを佛性と為すのである。(三)現果佛性は文字通り如来の佛性で、(四)の当果佛性は一切衆生悉有の佛性をいうのである。そして(五)の一心こそ元曉独自の佛性義である。彼は涅槃經師子吼品の四佛性の經文、即ち「佛性者有因有因有果有果果」を引き、一心の体は非因果であるが故に、因と作り果と為るのであり、亦因因と作り果果と為り得るのである。

それ故、「当知前説四門染淨二因、当現二果、其性無二唯是一心、一心之性唯佛所体、故説是心名為佛性」と結論している。

この「一心」とはいかなる意味か。元曉は「起信論疏」や「同別記」に「衆生心と謂うは自体の法と名づく。今大乘中の一切諸法は皆別体なし。唯一心を用つて其の自体と為す」という。この一心とは衆生心であり、われわれの現実の心である。更に彼は「一心とは如来歳と名づく」と言っている所から見ると、起信論所説の衆生心をもって如来歳・佛性と見ているのである。果して衆生心を直ちに如来歳とみることが起信論の趣旨であるか否

かは別として、元暁は真如・生滅を具有する現実の心を以って佛性の体と為しているのである。それは観念的な心性の如きものを指すのではない。もしそうであるなら主体的な佛道とはかわりのない論義となってしまう。ここに彼が起信論をもって、一切の経意を撰するもので涅槃法華金鼓大乘同性華嚴瓔珞大品大集の諸大乘経の肝心、一もってこれを貫くものと説く所以がある。

#### 四

元暁の涅槃経観は最後の教迹すなわち教判論においても明瞭にあらわれている。元暁は五時判と四宗判に代表される南北の教判の得失を論じ「若執一辺謂一向爾者、二説皆失。若就随分無其義、二説俱得」と一方に固執すべきでない旨を説いている。更に天台智者と神人との問答に寄せて次のように言っている。智顛が神人に対して「北の四宗判は経意に合うや否や」と問うたところ神人は「失多く得少し」と答えた。また「南の成論師の立てる五教は佛意に称うや不や」と問うと神人は「少し四宗判に勝るもなお失が多い」と答えたという。天台智者は禅慧ともに通じ、世を挙げて重んずる所である。その智顛が神人の言に托して四宗説や五時説を批判しているの

であり、佛意は深遠無礙であることを知るべきである。そこで四宗・五教をもって経旨・佛意を論ずるのは螺で海水を酌み、管で天を闖うようなものである。これが元暁の主張である。

元暁はここで五時・四宗の教判の一説に固執するならばそれはむしろ佛意を冒瀆するものである。もし固執しなければ経論にその論拠がある以上その説は認められると言う。二律背反的な諸説も「定取一辺不当道理」「無障礙説俱有道理」であり、道理があるから異説が会せられる。彼は本書の中で随处で「道理」という言葉を用いている。元暁の和諍思想を可能ならしめる「道理」とは一体何か。それは万流が一味海に合するように、佛教の衆典の部分は統合することができるのであり、固執を離れ佛意の至公を開けば百家の異諍をそのまま調和させることが出来るのである。これが元暁の意見である。

而らば最後に元暁は五姓各別説と皆有佛性説との二律皆反的な問題に対して如何なる態度をとったのであろうか。彼は真諦の佛性義を是認しているが新師の説に対しては決して組していないことは既に述べたが、五姓各別説に対しては如何。彼にとつて五姓差別と皆有佛性とは緊急に解決すべき問題であった。彼は「開佛意之至公和

百家之異諍」を説くのであり、一方を捨て去って事足れりとすることは出来ない。そこで考案されたのが「依持」と「縁起」という考え方であった。涅槃經迦葉品に佛性の有無を「(一)闍提人有・善根人無、(二)闍提人無・善根人有、(三)二人俱有、(四)二人俱無」と四句分別している。この四句を初義乃至第四義の四通り解釈し、順次に高次の立場へ止揚してゆく。その初義に「前之二句約依持門説五種性、其後二句就縁起門顯因果性」と依持と縁起に分け、

謂初句言闍提人有者、不定性人斷善根時猶有、作佛  
法爾種子故

善根人無者、決定二乘有善根時無、如前説作佛種子  
故

第二句中善根人有者、菩薩種性無斷善根本來具有、  
作佛種子故

闍提人無者、無性衆生斷善根時永無、如前菩薩種性  
故、故知此二句顯五種性也<sup>43</sup>

と述べ、第一句第二句は依持門で五種性を顕わすものである。第三句の「二人俱有」は「縁起門中因性、凡有心者當得菩提」の謂であり、第四句の「二人俱無」は「縁起門中果性、當時未得無上菩提」の故であると解し

ている。經意は寛く苞ざる所が無いから、五種差別の依持門と皆有佛性の縁起門との二門で解釈することが出来ると述べている。依持門は瑜伽顯揚等の五性差別の文に依って立てるものである。これは元曉の代表的著述である「和諍論」にも記されている。この依持門の積に従えば決定性の二乗と無性闍提との成佛を否定することになる。この迦葉品の四句は慧遠も随処に解釈しているが、元曉の依持門の解釈とは全く別種のものであることは申すまでもない。元曉は五性差別の依持門を「經意寛無所不苞」と第一義の積を一応は肯定しながらも、それを正義として採用するものではない。彼は第二義の解釈では四句の全てを涅槃經の皆有佛性の文に依る縁起門に就いて説くのである。即ち前三句は「明因差別」で、後一句は「顯果無一」であるという。これは慧遠の説に近い。第三義は抑引意説・勸請意説・生普敬意・起広度意を四句に配して積している。第四義は二辺を離れんが為に四句を説くと解している。即ち有佛性・無佛性の二辺を遮止し、一辺に固執することを戒めるのである。元曉の立場が第四義にあることは言うまでもない。

依持門と縁起門という分別批判の為の範疇は、元曉にとっては經論の異説と會通——彼の言葉で言えば和諍

——する為の一観点であった。然らば依持と縁起とは相互に如何なる關係を有するかと言えば、当然縁起門をもつて依持門よりも高次なものとなされている。瑜伽顯揚の五性差別の文に依つて立てた依持門は、涅槃の皆有佛性の文に依つて立てた縁起門の中に包摂されると考えたのである。

要するに元暁の立場は、何れも経論に証拠があるが故に兩様の説があつても俱に実ならざるはなしとし、これを会道することを課題としていたのである。かくして当時流行の五性各別の法相義に対して案出したのが依持と縁起の二門であつた。彼はかつて玄奘の教学が唐に興隆したのを聞き、義湘とともに慕つて入唐せんとしたが、結局それに組することはなく、旧訳系の起信論等をもつて佛教教理を綜括するものと考えていたのである。

### 註

- ① 東域伝灯目錄(大正五五・一一五a)
- ② 法宝の涅槃經疏は大正十三年、朝鮮總督府からコロタイプで出版された。全二十巻の中、九と十の二巻のみが現存。
- ③ 涅槃宗要(大正三八・二四九b)尚、布施浩岳「涅槃宗の研究」後篇参照。
- ④ 元暁の伝記は「宋高僧伝」巻四「唐新羅國黃龍寺元暁伝」(大正五〇・七三〇a)および「三國遺事」巻四「元

暁不羈」の条が主要なものである。

- ⑤ 坂本幸男「華嚴教學の研究」所収「智儼教學に於ける唯識説」参照。
- ⑥ 元暁の経論の引用態度については「崇山朴吉真博士華甲紀念韓國佛教思想史」所収の李箕永氏の論文参照。
- ⑦ 例えば佛敎學同人會發行の「元暁全集」参照。
- ⑧ 涅槃宗要(大正三八・二四五c、同二四六a、同二四六b、同二四六c、同二五〇a、同二五〇c)参照。
- ⑨ 涅槃宗要(大正三八・二四四a、同二四四a、同二四四a、同二四四c)、なお金鼓經は金光明經のことであり、清僧福日經は諸德福田經の誤植であろう。
- ⑩ 同右(大正三八・二三九c)
- ⑪ 同右(大正三八・二四〇a)
- ⑫ 楞伽經疏七卷は義天錄一(大正五五・一、一六九b)等に記録されているが、現在は散佚して伝わらない。入楞伽經心玄義纂要鈔によればその特色は四卷楞伽と十卷楞伽との融合を計っているところにあるという。
- ⑬ 瑜伽論卷八一(大正三〇・七五〇b)
- ⑭ 涅槃宗要(大正三八・二五五b)
- ⑮ 横超慧日「天台教判の特色に関する一試論」(「福井博士頌壽記念東洋文化論集」)所収参照。
- ⑯ 涅槃宗要(大正三八・二三九b、同二四一a)
- ⑰ この「古人釈」が竺道生を背すことは「涅槃經集解」一(大正三七・三七七b)の竺道生の釈と比較すれば容易に解かる。
- ⑱ 両卷無量壽經宗要に「此經正以淨土因果為其宗、撰物

往生以為意致」(大正三七・一二五c)といい、弥勒上生經宗要にも「此經正以観行因果而為其宗、令人生天、永無退以為意致」という。即ちこれらによると元晁は、宗を宗体と意致とで把えていることが了解できる。

- ①⑨ 大乘義章一八「涅槃義」(大正四四・八一四c)
- ②⑩ 大乘義章一八「涅槃義」(大正四四・八一七a)
- ③⑪ 同右、(大正四四・八二二a)

- ④⑫ 大乘義章一「三藏義」(大正四四・四六八b)
- ⑤⑬ 大乘義章一「教述義」(大正四四・四六五a)
- ⑥⑭ 涅槃宗要(大正三八・二五五a)

- ⑦⑮ 普徳については「三国遺事」三「普徳移庵」の条参照。
- ⑧⑯ 円光については「統高僧伝」卷十三(大正五〇・五二三c)、「海東高僧伝」卷二流通一之二(大正五〇・一〇二〇c)、「三国遺事」五「円光西学」の条参照。

- ⑨⑰ 「統高僧伝」卷十八(大正五〇・五七一b)
- ⑩⑱ 「三国遺事」卷四「慈藏定律」の条(大正四九・一〇〇五a)等照。

⑪⑲ 惠谷隆戒氏は「円光と慈藏との関係は明瞭を欠くも、共に皇竜寺に居住していたことから想像すれば、慈藏は円光の思想的影響を受けているものと考えねばならぬ。(中略)同じく皇竜寺において出家した元晁が、浄影寺慧遠の思想を継承している点から見れば、円光によって創建された皇竜寺系統の学者は、一様に慧遠流の浄土教を宣揚したものと考えてよいであろう」と、浄土教における皇竜寺と慧遠の関係を描き出している。(浄土教の新研究)五八頁参照。

- ③⑩ 華嚴經文義綱目(大正三五・四九五b)

- ④⑪ 涅槃宗要(大正三八・二四九a)
- ⑤⑫ 勝鬘經(大正二・二二二b)

- ⑥⑬ 瑜伽論卷三五菩薩地十五姓性品(大正三〇・四七八c)。
- ⑦⑭ 宇井伯寿「瑜伽論研究」五〇頁参照。

- ⑧⑮ 宝性論卷三(大正三一・八三五b)。
- ⑨⑯ 宇井伯寿「瑜伽論研究」五〇頁、同「宝性論研究」一七五頁参照。

- ⑩⑰ 涅槃宗要(大正三八・二四九b)
- ⑪⑱ 涅槃宗要(大正三八・二五四b)

- ⑫⑲ 起信論疏(大正四四・二〇六a)。
- ⑬⑳ 起信論別記(大正四四・二二六c)をも参照。

- ⑭㉑ 起信論疏(大正四四・二〇六c)
- ⑮㉒ 玉城康四郎「大乘起信論の根本問題」(関口真大「止観の研究」所収)参照。

- ⑯㉓ 起信論疏上「至如鶴林一味之宗、鷲山無二之趣、金鼓同性三身之極果、華嚴瓔珞四階之深因、大品大集曠蕩之至道、日藏微密之玄門、凡此等輩中衆典之肝心、一以貫之者、其唯此(起信)論乎。」(大正四四・二〇二b)

- ⑰㉔ 涅槃宗要(大正三八・二五五b)
- ⑱㉕ 横超慧日「天台教判の特色に関する一試論」(注⑮)

- ⑲㉖ 涅槃宗要(大正三八・二五一c)

- ⑳㉗ 釈華嚴教分記門通鈔卷三「和浄論中、依瑜伽顯揚等立依持門、依涅槃等經立縁起門云云」。なお和浄論はすでに散

失して伝わらない。