

天台教学における一闡提の扱いについて

藤井教公

一、はじめに

一闡提は大乗『涅槃經』によつて提唱された「一切衆生悉有仏性」の唯一の除外例である。經は一闡提について断善根者、謗法者、無信の者、などと言ひ、四重禁や五逆罪を犯した者でも成仏できるが、一闡提は除かれると説く。このように一闡提は、仏性を根拠に衆生成仏の可能性を主張する一乗仏教の『涅槃經』にあつては極めて特異な存在であるが、インド仏教の歴史の中でそれが『入楞伽經』に採り入れられ、種姓論と組み合わされて、従来の一闡提のほかに内容的には全く相反する大悲闡提という新しい一闡提が創始されたことは周知のことである。

これら大乗『涅槃經』や『入楞伽經』などの一闡提を説く經典論書が中国に伝えられ、一闡提が中国仏教者にどのような理解されて、受容されたのか。本論はこの問題について、インド仏教から中国仏教に亘る一闡提の概念の変遷という視

点から、天台における一闡提の理解と扱いについて検討しようとするものである。天台教学においては、法相宗の成立以後における五性各別説との対立、及び趙宋天台以後の如来性惡説の強調という氣運の中で一闡提が多く取り上げられたという経緯があるが、本稿では原始天台における智顗と灌頂を中心とする理解と受容について検討することにした。

二、一闡提の基本的性格

一闡提について『涅槃經』はそのありさまについて種々に説いているが、その記述内容は『涅槃經』の同一テキストにおいても、またテキストの相違によつても異なっている。テキストは法顯訳六卷本、チベット訳十三卷本、曇無讖訳四十卷本という増広発展の跡をたどつたとされているが、近年、それら三訳を教団史的に読み込んで一闡提について検討し、一闡提に「利養貪著者」という定義を与えたのが望月良晃氏であり、また最近、それを踏まえて思想史、社会背景史の両

側面から検討を加え、かなりな条件付きながら望月説を追認したのが下田正弘氏である。⁽³⁾ 両説は一闡提の基本的性格として「利養に貪著する」ということに第一義を見出しているわけだが、現存最古の大乗『涅槃經』テキストとしての法顯訳六卷本の「問菩薩品」には「永く善心を離るるを一闡提と名づく。諸の増上慢なる一闡提の輩は、何を以て本と為すや。經法を誹謗する不善の業、是れを以て本と為す」（大正十二卷、八九二b）とか、あるいは同品の「彼のの一闡提の如来性に於いて永絶する所以は、斯れ誹謗して大惡業を作すに由る」（同、八九三a）などの文言を見る限りでは、經の説く一闡提の基本的性格は、正法すなわち当の『涅槃經』そのものに対する誹謗者であると考えざるをえない。⁽³⁾ 經を誹謗する一闡提の輩は、經の説く仏性如来藏説や仏身常住説を信ずることはできない。したがって菩提の因たる仏性に与ることができず、成仏できないということになる。それはまた別な言い方をすれば一切の善根を断っている断善根者ということになる。このことから六卷本の述べる一闡提の基本的性格として、『涅槃經』に対する誹謗者、断善根者という二点を挙げるべきであろう。

『入楞伽經』は、まさにこの二点の基本的性格を『涅槃經』から継承して、五種姓としての abhisamaya-gotra の第五の agotra を一闡提とし、これに二種を分けて従來の意味での一闡

提を断善根者、菩薩藏の誹謗者とし、さらに不成仏ということに一闡提の特質を見出して、一切衆生が済度されるまでは自らは決して成仏しない菩薩を大悲闡提として立てたのである。⁽⁴⁾ しかしながら、一闡提の不成仏ということについては、同じ『涅槃經』の曇無讖訳四十卷本の増広部分（第十一卷以降）の「高貴徳王菩薩品」以降において、一闡提は断善根者ではあるが仏性があり、成仏可能であるとして、当初の主張を翻すに至っている。この点は六卷本における一闡提の扱いと四十卷本における扱いとは大きく異なっている。

三、中国仏教における一闡提の理解と受容

紀元四一八年に『涅槃經』六卷本が東晋の法顕と仏駄跋陀羅によつて訳出された時に、いち早くこれを見て一闡提成仏説を唱えた道生が異端邪義として建康から擯斥されたが、ほどなくして曇無讖訳四十卷本が江南に伝えられて道生の正しさが証明されたというのは有名な話である。⁽⁵⁾ 『涅槃經』は道生以後の中国仏教界において広く流行し、特に江南涅槃宗を中心に研鑽されたが、テキストとしては六卷本よりもより大部で整った曇無讖訳が用いられることが多く、江南では慧観や謝靈運などによつて修治された三十六卷本（南本）が出現して以来、これが多く用いられてきた。とすれば、一闡提についてはその成仏の可能性が經自体の中に説かれているわけ

であるから、道生の主張の如く成仏可能な存在として理解されているのは当然のことである。中国仏教界では、七世紀後半、五姓各別説に立つて無性の衆生の存在を主張する唯識法相宗が成立するまでは、一闍提に関しては成仏可能な存在として理解されていたといつてよい。今、その一例を地論宗南道派の淨影寺慧遠に取つて見れば、彼の『大乘義章』中の一闍提の全用例を検討してみると、一闍提は断善根者、謗法者という性格を持つものとして解され、かつ仏性を有している者として扱われている。その一闍提が仏性を有しているということについて見てみると、『大乘義章』巻一「仏性義」では、『涅槃經』が「迦葉品」で仏性について一闍提と善根人とを対比させて、一闍提にあつて善根人にならないもの、善根人にあつて一闍提にならないもの、一闍提、善根人両方にあるもの、どちらにもないもの、という四句に分けて説いている箇所（大正十二卷、五七四c）を引用し、この經文に次のような解釈を加えている。

「是の義云何。仏性に四有り。一には不善の陰、二には善の五陰、三には仏果の陰、四には是れ理性なり。（中略）四の中の初めの一は、闍提人には有り、善根人には無し。第二の善の陰は、善根人には有り、闍提人には無し。第三の果の陰は、二人俱に無し。第四の理性は、二人俱に有り」（大正四十四卷、四七三b）

ここでは經の仏性の四句についてそれぞれ經の意趣に沿つ

天台教学における一闍提の扱いについて（藤井）

て解説しているが、經の意趣は、仏性は善惡を含めたあらゆる相對を内に含みつつ、どちらにも偏らない中道としてあるというものである。これは四十卷本における「師子吼品」以降の際だった特徴で、仏性は空觀思想と結びつけられて説かれていた。それはともかく、慧遠は一闍提にも存在する仏性を理性としている点が注意される。この理性は上掲の例文の中略部分で、「理性と言うは、縁を廢して実を談ず。実の処に縁無し。縁無きを以ての故に、真体一味にして、非因非果なり。『涅槃』の中の非因果性と其の理一なり」（同上）と述べているように、遍在する真如の理と解され、これは天台智顗にあつては正因仏性とされているものである。この理性が一闍提に存在するとされる仏性にほかならず、これが内に存する限り成仏の可能性有りとするのがここでの慧遠の解釈である。このように慧遠においても經の説く通り一闍提成仏をそのまま繼承している。

四、天台における一闍提の理解と受容

それでは天台における一闍提の解釈はどのようなものであろうか。これを灌頂の修治したものを含む智顗の著作について見てみると、一闍提についての用例は『涅槃經』の引用援用の多さに比べるとさほど多くはない。まず、『四教義』巻五では、次のようにある。

「若し煖法にして、悪因縁に遇いて退せば、能く五逆を造り、方等經を誦じて一闡提と作り、無間地獄に墮す。若し頂法にして悪因縁に遇いて退せば、善根を断ぜずと雖も、猶五逆等の罪を作すなり」（大正四十六卷、七三八b）

ここでは、煖・頂・忍・世第一法のそれぞれの行位について述べるところで、頂法を退した場合は善根を断じないまでも五逆罪をなすが、煖法を退した場合には断善根となつて五逆罪をなし、大乘を誹謗して一闡提となると述べている。この例に典型的に見られるように、一闡提は断善根者、方等經の誹謗者として理解されているのがわかる。この理解は中国仏教における伝統的理解である。なお、煖法を退すと一闡提になるということは『法華玄義』にも、また灌頂撰の『国清百録』にも述べられている。⁷⁾

次に『摩訶止観』ではどうか。卷四上で順流の十心を説く中の最後の第十に、

「十には因果を撥無して一闡提と作る。是れを十種の生死の流れに順じて昏倒して悪を造ると為す。（中略）四重・五逆極まりて闡提に至る」（大正四十六卷、四〇a）

とあって、一闡提は因果を撥無するものとされている。これは菩提の因と果を認めないから成仏に与ることができないという意である。これは『国清百録』卷一の「方等懺法」にも引かれるところである（大正四十六卷、七九七c）。しかし、後

に例を挙げるように天台が一闡提を成仏不可能な者としているのではない。一闡提は固定した性ではなく一つの状態として考えられている。また、四重・五逆が極まつて一闡提に至るとしているのは、一闡提を極悪の存在としているからである。このことは『法華玄義』卷六上「感應妙」にも「闡提の極悪は仏を感じることが能わざるが如し」とあって（大正三十三卷、七四七c）、一闡提を善根人の対極の存在としている。

一闡提の成仏については、『摩訶止観』卷六上で、
「闡提に心有れば、猶作仏すべし。二乗は智を滅すれば、心は生ずべからざるも法華は能く治す。復た称して妙と為す」（大正四十六卷、七九b）

と述べて、一闡提の成仏を言う。この「闡提に心有れば、猶作仏すべし」の文は、經の「高貴徳王菩薩品」の意趣（大正十二卷、七三七b-c）を取つたものである。この一闡提が心を有している限り成仏可能であるということは、『法華玄義』卷六下「眷屬妙」でも「一切の心有るは、皆当に作仏すべし。闡提も心を断ぜざれば、猶反復有り。作仏何ぞ難からん」（大正三十三卷、七五七a）とされている。

さて、以上、数例を挙げて一闡提についての天台の解釈を見たが、一闡提は断善根者、方等經の誹謗者、極悪者、因果を撥無する者などと解されており、しかも成仏可能な者であるとされていた。この理解はあくまで經に忠実な解釈である

ということが出来る。それはとりもなおさず、智顗に至るまでの従来の解釈の域を出るものではないということである。智顗は地論宗の如来藏縁起や攝論宗の唯識教学についても知っていたが、これを円教ではなく別教に位置づけ、厳しく批判している。例えば『法華玄義』巻五下では、『撰大乘論』の明かす理乗・隨乗・得乗の三種の乗について、

「此の三意、一往は乃ち三軌に同じけれども、前後未だ融ぜず。何となれば、九識は是れ道後の真如なり。真如に事無し。智行の根本種子は、皆、梨耶識中に在りて、熏習成就し、無分別智光を得て、真实性を成ず。是れ則ち理乗は本有、隨・得は今有なり。道後の真如は方に能く物を化す。此れ豈に縦の義に非ざらん。若し三乗は悉く梨耶の摂する所と為らば、又是れ横の義なり。又、冥初の覺を生ずるに濫ず。既に縦、既に横なれば、真の伊字と相乖く」(同前、七四二b)

と述べて、『撰大乘論』の説く三乗が時間的には先後の関係に、空間的には並列関係になり、不縦不横の真の伊字の三点にならないと批判している。したがって、後の法相宗のように、唯識教学における種子の概念や種姓論を持ち込んでの一闡提解釈はなされていない。智顗が「種子」の語を用いる場合は、因としての仏性を表す場合がほとんどである。

さて、天台の一闡提理解が従来の伝統的理解を出ないものであるとするならば、天台教学における一闡提の扱いの特徴

はどこに見られるであろうか。

それは第一に『法華玄義』巻六上の「感應妙」に見ることができると思われる。感應は仏と衆生との相関関係を、衆生の「機」と仏の「応」という二つの概念によつて示したものであり、四悉檀とともに天台智顗の宗教的情熱の現れを最もよく示すものである。その「感應妙」の段に「機応の相」を明かすところで、「善悪は独り機と為すことを得ず」といい、単なる善は金剛の後心のような極善でも、抜苦与樂の働きがないので「機」が成立しないとし(大正三十三卷、七四七b、c)、また単なる悪のみでも極悪の一闡提が仏を感じることができないように、これも「機」と成りえないと説く(同前、七四七c)。このようにここでは極悪なる存在としての一闡提を用いて感應を説いていることが知られる。そして、続けて「或いは善悪相い帯ぶるを取りて機と為さば、闡提の改悔の心を起こす従り、上は等覺に至るまで、皆、善悪相い帯ぶること有り。故に機と為すことを得」(同前)と述べて、善悪が相資して初めて「機」となりうると述べている。単なる善、単なる悪のみでは仏の慈悲救済と衆生の苦という宗教的世界が成立しないとしているのはまことに興味深いが、ここでも極悪の一闡提の改悔ということが依用されている。このように「感應妙」を説く中に善の対極にあるものとして一闡提が取り込まれており、重要な意義を担わされていることが知ら

れるのである。

第二は如来性悪説における一闡提の意義と役割である。如来性悪説は直接的には『観音玄義』に見られるが、この著作をめぐって智顗のものか、灌頂のものかの議論があつていまだに決着はついていないように思われる。ここでは智顗のものとして扱つておくが、同書には如来も本性としての悪を具えているという有名な如来性悪説が説かれている。この説は天台の十界互具の重層的な世界観と、一心に一切諸法を不縦不横に本具しているとする性具説を突きつめれば容易に導かれるものであるが、如来の無漏清淨性を主張する華嚴宗などからは激しい非難を浴びたものである。『観音玄義』巻上

では、善に本性的な性善と後天的な修善を区別するとともに、悪にも本性としての性悪と後天的な悪としての修悪の区別を設けて、仏とその対極にある一闡提を引き合いに出して問答料簡をなしている。その中の第二の問答において「問う。闡提と仏とは何等の善悪を断ずるや。答う。闡提は修善を断じ尽くさば、但だ性善のみ在り。仏は修悪を断じ尽くさば、但だ性悪のみ在り」（大正三十四巻、八八二c）として、一闡提には性善があり、如来には性悪があることを説いている。しかし続けて、一闡提が一闡提たる所以は、性善に達していないので修善がないからであるが、しかし達していないからこそ善に染められることがあり、修善が起きるがあるという。

それに対し如来は性悪があつても悪に達しているから、永く悪に染められることはないとい説いている（同前）。ここにおいて、一闡提が悪から善に転向し、作仏するという可能性が示されると同時に、如来の性悪を説いて衆生教化の完全性の根拠を示している。このように如来性悪説は、先の「感應妙」と同じく、善悪相資の思想に基づいて宗教的実践に根拠を与えるものということができ、また十界互具や性具思想の実践面での表出とも考え得るものである。この如来性悪説において一闡提が重要な役割を担わせられていることが天台の一闡提の受容のもう一つの特徴といえるだろう。

五、結語

これまで『涅槃経』において創始された一闡提が、中国仏教においてどのように受容され、理解されてきたかという問題を、天台の智顗と灌頂の理解と扱いを中心に検討を加えてきた。その結果をここにまとめれば、次のことがいえるであろう。すなわち、インド仏教において『入楞伽經』などが受け継いだ一闡提の基本的性格は、断善根者と大乘方等の誹謗者ということであつた。この段階で六巻本では一闡提という言葉の背後にあつたその実体はすでに失われており、観念的な極悪なる存在としての意味しか持ち得なかつたというべきであるが、地域と時代を離れた中国仏教において受容された

のは、やはり基本的性格としての断善根者、大乘の謗法者としての性格であった。しかもその受容当初から四十卷本の説くように一闍提は成仏可能な存在であった。

天台の一闍提解釈も中国仏教の伝統的解釈としての理解であり、断善根者、経教の誹謗者、極悪なる存在というものであった。しかし、天台の一闍提の受容と扱いで特徴的なことは、極悪なる存在としての一闍提を、仏と衆生の感應関係を説く際に登場させ、善悪相資の立場で苦の衆生と、それを救済する仏の關係という宗教的世界を表わし出したことと、如来性悪説を説く際にやはり一闍提を仏との対応においてこれを採用し、同じく宗教的実践の根拠を与えて意義あらしめたということに示されているといえるであろう。

- 1 望月良晃『大乘涅槃經の研究』春秋社、一九八八年
- 2 下田正弘『涅槃經の研究―大乘經典の研究方法試論』春秋社、一九九七年
- 3 六卷本では、経法の誹謗者と一闍提とを並記しているところがあり（大正十二卷、八九〇c第二十一行、八九一c第一六一一七行など）、一見すると誹謗者と一闍提とは別な存在のような印象を受けるが、この場合は『涅槃經』以外の経教に対する誹謗であり、正法としての『涅槃經』に対する誹謗者が一闍提とされる。藤井教公「一闍提について」『印度学仏教学研究』第三十九卷第二号、一九九一年同「六卷泥洹經における一闍提の諸相」『印度学仏教学研究』第四十卷第二号

天台教学における一闍提の扱いについて（藤井）

- 4 南条文雄校訂第二版『梵文入楞伽經』六三頁第二行―六七頁第二行、大谷大学、一九五六年

5 「又六卷泥洹、先至京師。生剖析經理、洞入幽微。廼說阿闍提人皆得成佛。于時大本未傳。孤明先發、獨見迂衆。於是旧学、以為邪說。譏憤滋甚、遂顯大衆、摺而遣之」『高僧伝』『道生伝』（大正五十卷、三六六c）

6 断善根者としての例は、「二明三受生過輕重。捨受最重。能起邪見。断滅善根。作闍提故」（大正四十四卷、六二二a）など。謗法者としての例は、「身口意淨。不犯四重五逆者。故能到不謗方等。不求闍提。是故能到」（同、五九一c）などがある。

7 『法華玄義』（大正三十三卷、七八七a）、『国清百録』（大正四十六卷、七七〇c）など。

8 拙論「羅什訳の問題点―「仏種」の語の解釈をめぐる―」（『印度哲学仏教学研究』第十三号、一九九八年）参照。

9 佐藤哲英氏は『天台大師の研究』の中で灌頂の著作であるとしたが（同書、四七五―四九六頁）、これには安藤俊雄氏の反論がある（『天台学―根本思想とその展開』三八七―四一八頁）。ただし、智顗の撰を認める場合でも、灌頂による古藏著作を援用しての大幅な修治がなされたものとして扱うべきであろう。

（本稿は、文部省科学研究費補助金基盤研究（C）（2）による研究成果の一部である。）

〈キーワード〉 一闍提、智顗、灌頂

（北海道大学教授）