

# 『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐる

奥野光賢

三菩提心。若有声聞緣覺菩薩或有說法或不說法不能令其發阿耨多羅三藐三菩提心。

(『定本親鸞聖人全集』第一卷、一五三一—一五四頁)

この箇所は『教行信証』の数多い『涅槃經』からの引用の中でも、「最も顕著な聖人独自の見識を窺わせる」部分であるといっている。<sup>(4)</sup>

横超博士が指摘された、「信卷」に引かれる『涅槃經』の文とは「現病品」に、

迦葉。世有三人其病難治、一謗大乘、二五逆罪、三一闡提。如是三病世中極重。悉非声聞緣覺菩薩之所能知。善男子、譬如有病必死難治。若有瞻病随意醫藥。若無瞻病随意醫藥、如是之病定不可治。当知是人必死不疑。善男子、是三種人亦復如是。若有声聞緣覺菩薩、或有說法或不說法、不能令其發阿耨多羅三藐三菩提心。迦葉、譬如病人若有瞻病随意醫藥則可令差。若無此三則不可差、声聞緣覺亦復如是。從仏菩薩得聞

親鸞(一一七二—一二六二)の『教行信証』は、その具名を『顯浄土真實教行証文類』ということからも明らかによように、いわゆる「文類」であるところから、そこには多くの經論からの引用が見られることで知られている。<sup>(1)</sup>なかでも、とりわけ『涅槃經』からの引用が顕著とされ、同經と親鸞教学との関係についてはすでに諸学者によってさまざま指摘、論及がなされている。<sup>(3)</sup>

横超慧日博士は、『教行信証』「信卷」の次の記述に着目され、  
夫仏説難治機涅槃經言、迦葉世有三人其病難治。一謗大乘二五逆罪三一闡提。如是三病世中極重、悉非声聞緣覺菩薩之所能治。善男子譬如有病必死無治、若有瞻病随意醫藥、若無瞻病随意醫藥如是之病定不可治。当知是人必死不疑。善男子是三種人亦復如是。從仏菩薩得聞治已即便能發阿耨多羅三藐

『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐって（奥野）

法已。即能發於阿耨多羅三藐三菩提心。非不聞法能發心也。迦葉、譬如病人若有瞻病隨意醫藥、若無瞻病隨意醫藥皆悉可差。有一種人亦復如是。或值聲聞不值聲聞、或值緣覺不值緣覺、或值菩薩不值菩薩、或值如來不值如來、或得聞法或不聞法、自然得成阿耨多羅三藐三菩提、所謂有人。或為自身、或為他身、或為怖畏、或為利養、或為諛諂。或為誑他。書寫如是。是大涅槃經。受持誦誦供養恭敬為他說者。

（卷第十一、大正藏一二・四三一中—下）<sup>(5)</sup>

とあるものがそれであるが、問題の『教行信証』引用の箇所と『涅槃經』「現病品」本文を仔細に比較検討された博士は、親鸞は「文の順序を変更して三種病人の文を前後混同して引くと共に訓点まで全く独自の見解をもって施し、原文とは異なる意味に解釈せられた」といい、ここに親鸞独自の「読経眼」「拈法眼」を認められたのであった。<sup>(6)</sup><sup>(7)</sup>

ところで、親鸞の引く「三種病人」の喩えは、「現病品」以外にも『涅槃經』中に散見され、またこの喩えは親鸞以外にも多くの仏教者が着目した有名なものである。本稿は、こうした三種病人の喩えをめぐる解釈を瞥見し、そこに介在する問題について若干の考察を行なうことを目標とする。

## 二

三種病人の喩えは、前に引いた「現病品」の他に、ままと

た用例としては、『涅槃經』中に次のような箇所を指摘することができ<sup>(8)</sup>る。便宜上、前の「現病品」を①とし、以下にその二例を掲げよう。

### ②卷第二十六「光明遍照高貴徳王菩薩品」

爾時光明遍照高貴徳王菩薩摩訶薩白仏言、世尊、如仏所説菩薩摩訶薩讚歎仏性、令無量衆生發阿耨多羅三藐三菩提心、是義不然。何以故。如來初開涅槃經時説有三種。一者若有病人、得良醫藥及瞻病者病則易差、如是不得則不可愈。二者若得不得悉不可差。三者若得不得悉皆可差。一切衆生亦復如是。若遇善友諸菩薩聞説妙法、則得發於阿耨多羅三藐三菩提心。如其不遇則不能發。所謂須陀洹斯陀含阿那含阿羅漢辟支仏。二者雖遇善友諸仏菩薩聞説妙法亦不能發、若其不遇亦不能發。謂一闍提。三者若遇不遇一切悉能發阿耨多羅三藐三菩提心。所謂菩薩。若言遇与不遇悉發阿耨多羅三藐三菩提心者、如來今者云何説、言因讚仏性。令諸衆生發阿耨多羅三藐三菩提心。世尊、若遇善友諸仏菩薩聞説妙法及以不遇、悉不能發阿耨多羅三藐三菩提心、當知是義亦復不然、何以故。如是之人當得阿耨多羅三藐三菩提故。一闍提輩以仏性故、若聞不聞悉亦當得阿耨多羅三藐三菩提故。世尊、如仏所説何等名為一闍提耶。謂斷善根、如是之義亦復不然。何以故。不斷仏性故。如是仏性理不可斷。云何仏説斷諸善根。

（中略）

如我先説若遇善友諸仏菩薩聞説深法、若不值遇俱不能発。是義云何。

善男子、一闍提輩若遇善友諸仏菩薩聞説深法、及以不遇俱不得離一闍提心。何以故。断善法故。一闍提輩亦得阿耨多羅三藐三菩提、所以者何。若能発於菩提之心則不復名一闍提也。善男子、以何縁故説一闍提得阿耨多羅三藐三菩提。一闍提輩实不能得阿耨多羅三藐三菩提。如命尽者雖遇良医好薬瞻病不能得差。何以故。以命尽故。

(大正蔵二二・五一八上―五一九上)

### ③卷第三十三「迦葉菩薩品」

善男子、如三病人俱至医所。一者易治、二者難治、三者不可治。善男子、医若治者当先治誰。世尊、応先治易、次及第二、後及第三。何以故為親屬故。其易治者喻菩薩僧。其難治者喻声聞僧、不可知者喻一闍提。現在世中雖無善果、以憐愍故為種後世諸善種子故。

(大正蔵二二・五六〇下)

まず、考察の初めとして、『涅槃経』原文における「三種病人」の喩への扱われ方を確認しておきたい。一見して明らかのように、前記、三例における三種病人の喩えは微妙にそのニュアンスを異にしているものの、その底流を流れている問題が一闍提の成仏不成仏に関わったものであることは容易に

『涅槃経』に見える「三種病人」の解釈をめぐって(奥野)

見て取れるであろう。

このうち、①の「現病品」の文意は、横超博士も注意しているように、謗大乘・五逆罪・一闍提を難治の三機に喩え、最終的に一闍提不成仏を強調したものであることは明らかである<sup>10)</sup>。

次に「徳王菩薩品」の記述を見てみると、ここではまず徳王菩薩が次のような疑問を發していることがわかる。すなわち、仏は仏性を讚歎して「無量の衆生に阿耨多羅三藐三菩提心をおこさせる」といつているが、これは正しくないのではないか。なぜなら、「現病品」では難治の三機をあげて、一闍提を良医・良薬および瞻病の者を得るも得ざるも治しがたい病人に喩え、これを絶対に治すことができないものとしていた。しかるに、仏性を讚歎して「無量の衆生に阿耨多羅三藐三菩提心をおこさせる」といつてしまえば、仏性があるという理由によって、ついには一闍提も発心が可能になるのではないか。そうするとこの主張は、一闍提を難治の三機に喩えた前の主張と矛盾するのではないか。

これに対する答えは、中略をはさんで示した後半の箇所に求められるが、これによれば一闍提は善法を断ち切っているから一闍提の心を離れることができないが(したがって善友、諸仏菩薩に会って深法が説かれるのを聞いたとしても、あるいは善友、諸仏菩薩に会わなかったとしても、さとりを求め

る心をおこすことはできないが）、さとりを求めようとした心をおこしたらば、もうそのときは一闍提ではなくなるので、永遠に成仏の可能性がないわけではないということを示唆している。実はこの記述は、一闍提成仏論者の重要な根拠となつた一文なのであるが、注意すべきはこの記述のすぐあとに続く波線を付した部分なのである。この一文を虚心に読む限り、やはりこの部分は一闍提不成仏を保持しているとみるのが素直な解釈のようにも思われる。「一闍提輩実不能得阿耨多羅三藐三菩提」という一文が、何よりもそのことを雄弁に物語つていよう。事実、田上太秀博士はこの記述をもつて、一闍提不成仏の立場に立たれているごとくである。<sup>(12)</sup>それはともかく、全体としては「徳王菩薩品」の記述は曖昧な素地を残しているというのが筆者の偽らざる印象なのであるが、ここでは軽々にその断を下すことは避けておきたい。<sup>(13)</sup>

最後に「迦葉菩薩品」を見てみると、ここでも一闍提は三種病人中、不可治の病人に喩えられている。しかし、ここは一闍提は現在世では確かに善果はないが、世尊は憐愍の情をもつて後世の諸善の種子を植えると述べられていることがわかる。<sup>(14)</sup>かかる記述を読むと、われわれはすぐさま阿闍世王の入信帰仏を記した「梵行品」の、

大王、世尊亦爾。於一闍提輩善知根性而為說法。何以故。若不為説、一切凡夫当言如来無大慈悲。有慈悲者名一切智、若

無慈悲云何説言一切智人。是故如来為一闍提而演說法。大王、如来世尊見諸病者当施法藥。病者不服非如来咎。大王、一闍提輩分別有二。一者得現在善根、二者得後世善根。如来善知一闍提輩、能於現在得善根者、則為說法。後世得者亦為說法、今雖無益作後世因。是故如来為一闍提演說法要。一闍提者復有二種。一者利根、二者中根。利根之人於現在世能得善根、中根之人後世則得。諸仏世尊不空說法。大王、譬如淨人墜墮圜廁。有善知識見而愍之尋前捉髮而拔出之、諸仏如来亦復如是。見諸衆生墮三惡道、方便救濟令得出離。是故如来為一闍提而演說法。

（卷第二〇、大正藏二一・四八二中）

という記述を想起するが、ここに説かれている趣旨には明らかに前記「迦葉菩薩品」のそれと通底するものが認められよう。こうした記述を見ると、やはりこれらの文脈は一闍提成仏説に道を開いた記述と見るのが至当のように思われる。

ところで、天台の『法華玄義』巻第一には、この「迦葉菩薩品」の一文を下敷きとした、「当知。華嚴之譬涅槃義同。三子、三田、三馬等譬、皆先菩薩、次及二乘、後則平等凡聖」（大正藏三三・六八三下）という記述があるが、これに注釈した荆溪湛然（七一―七八二）は、『法華玄義釈籤』において次のようにいっている。

次引文証。同中言三子三田三馬等者。涅槃迦葉白仏。如来憐

愍一切衆生、不調能調、未脫能脫、善星是仏菩薩時子。斷欲界結証得四禪。如來何故記說是一闡提。地獄劫住不可治人。何不先為演說正法。後為菩薩。若不能救善星比丘。云何得名有大慈悲。有大方便。仏言善男子。譬如有人。唯有三子。一者有信順心。恭敬父母。利根智慧於世間事能悉了知。其第二子無信順心。不敬父母。利根智慧於世間事能悉了知。其第三子。不敬父母。無信順心。鈍根無智。父母教告。応先教誰。迦葉白仏。応先初。次及第二。後及第三。而彼三子雖無信順恭敬之心。以慈念故次復教之。如來亦爾。其三子者。先譬菩薩。次譬聲聞。後譬闡提。如修多羅中微細之義。我先已為諸菩薩說。淺近之義為聲聞說。世間之義為闡提說。今雖無益作後世因。善男子譬如三田。(中略)

又有三病人。一者易治、二者難治、三者不可治。醫師若治先治何者。又有三馬。一者調壯大力、二者不調大力、三者不調羸老。王若行時先乘何馬。合譬如前。善男子、如大師子。若殺香象則尽其力、乃至殺兔亦尽其力。如來亦爾。為諸菩薩及一闡提。功用無二。故今文中、初說華嚴如先為菩薩、次在鹿苑如為聲聞、方等已後大小普被、乃至涅槃名為平等。故涅槃云功用無二。經文雖列多種三譬譬意不別。重列來耳。日光無私。高者先照。後及平地。非不照高。從後為言。故云平地。涅槃亦爾。仏智無偏。大機先被。後及闡提。通前後說。故云平等。

『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐって(奥野)

(卷第二、大正藏三三・八二三下―八二四上)

ここで湛然は、『涅槃經』「迦葉菩薩品」では種々の三譬を列ねているが、その意味するところには違ひはないとした上で、大機を先に、一闡提を後にという違ひはあるものの、仏智には偏りというものが無いので、その智慧は最終的には平等に及ぶことを強調していることがわかる。かかる湛然の理解は、彼も「迦葉菩薩品」は最終的に一闡提成仏を容認すると見ていた一つの証左といえよう。

このように見てくると、よくいわれることであるが、こと三種病人の喩えに限って見ても、『涅槃經』では品を追うごとに、やはりその一闡提の扱い方に微妙な変化が生じていることが理解されるのである。<sup>(17)</sup>

### 三

さて、親鸞が『教行信証』の中で『涅槃經』を多く引用することについてはすでに述べたが、こうした親鸞の『涅槃經』依用には恵心僧都源信(九四二―一〇一七)の強い影響があったことが指摘されている。<sup>(18)</sup>

そこで、いま『一乗要決』に眼を転じてみると、やはり三種病人に関しても、『要決』巻下「大文第六遮無性有情執」中に次のような記述を認めることができる。<sup>(19)</sup>

涅槃云、譬如病人有其三種。一者若遇良医妙薬、及以不遇必

『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐって（奥野）

四〇

当得差。二者若遇即差、不遇不差。三者遇与不遇、必不可差。初是定性大乘、次為不定性、第三即是定性二乘及与無性。云云。此義云何。答、此積不順經文。

（大正藏七四・三五三上）

ここで問者は、『涅槃經』「徳王菩薩品」の文を引いて（前記の『涅槃經』②を参照）、これを五姓に当てはめることの是非を問うているのであるが、これに対して源信はこうした配当の仕方は経文に順ずるものではないとしてこれを一蹴している<sup>(20)</sup>。これに対して問者はさらに、慈恩大師基（六三二―六八二）の『法華玄賛』巻第一および『成唯識論掌中樞要』の初巻には『涅槃經』を引いて無性有性を証しているが、このことをどう理解すべきであろうかと語を継いでいるのであるが、源信は「山家釈」といって最澄（七六七―八二二）の言を引いて、次のように答えている。

答、山家釈、闡提非法器、故仏捨置。云非法器者、約闡提位而便捨置。非是永捨、云云。今謂、此積合經。經云、一闡提、若遇善友諸仏菩薩聞説深法、及以不遇、俱不得離一闡提心。何以故、断善根故。一闡提輩、亦得阿耨菩提。所以者何。若能發於菩提之心。則不復名一闡提也。已上。

（同前・三五三中―下）

まず、慈恩大師基が三種病人の喩えを五姓に配当することについてであるが、問者の指摘するように『法華玄賛』巻第

一本には、次のような記述を認めることができる。<sup>(22)</sup> 中略をはさみながら、以下にその要点を示したい。

此經既説一乘被彼大乘根性。然性有二。一理性、勝鬘所説如来藏是。二行性、楞伽所説如来藏是。前皆有之、後性或無。

（中略）

此依行性有種姓也。無種姓人無種性故、雖復發心勲行精進終不能得無上菩提。但以人天善根而成就之。即無性也。此被有性非被於無。此依行性以説有無。已下多依行性而説。

（中略）

涅槃經言、譬如病人有其三種。一者若遇良医不遇良医、決定可差、即菩薩也。二者若遇即差、不遇不差、即二乘也。三者若遇不遇決定不差、即一闡提。

（大正藏三四・六五六上―六五六中）

これによれば、基は仏性には『勝鬘經』等に関わる「理仏性」と『楞伽經』等に関わる「行仏性」の二種類があるとした上で、以下のことは主として「行仏性」に関わるものであると規定して、三種病人の喩えに言及している。このことは後に再び触れたいと思うが、いまはとりあえずこの点だけを確認しておこう。

それはともかく、前に示したように源信は、三種病人を五姓に配当することの不当性について、最澄の言を引いてこれに答えているが、源信の引く最澄の言とは『守護国界章』巻

下之上に次のようにあるものである。源信の引用は原文に忠実なものであるが、理解がしやすいように『守護章』の関連する前後の文脈すべてを示しておこう。

飢食者云、又若謂本無無性有情、皆悉当成仏者、乃至而便捨置、及終不成仏者、此亦不爾。飢食未解流轉位故。非法器者、約闡提位而便捨置。非是永捨。何以得知不永捨者、善星比丘、不可治者、如來不永捨、為作後因縁。明知、捨置之言、必死之句、約流轉位、方便所説。不説本無無性故。

(伝教大師全集第二卷・五三六頁)

これによれば、最澄は飢食者(徳一)はいまだ流轉の位というものを理解していないといい、非法器のものは闡提の位において捨置されるのであって、永遠に捨て置かれるものではないという。それが証拠に如來は悪事をなした悪弟子、善星比丘(Sunaksatra)をも永く捨て置かず、後世の因縁を作っておいたというのである。このことから「捨置之言」「必死之句」とは、流轉の位において説かれる方便の所説に過ぎず、本来「無性」というものはないと主張していることがわかる。また、文中に見える「為作後因縁」の語は、前に見た『涅槃經』の「迦葉菩薩品」や「梵行品」の一文と同致のものといえるであろう。<sup>23)</sup>

さて、ここで再び源信の『要決』の記述に戻ると、源信は「山家釈」に続いて『涅槃經』を引証して三種病人を五姓に『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐって(奥野)

配当することの非を主張しているが、引証されている経文がすでに見た「徳王菩薩品」のそれであることはすぐに気づくであろう。<sup>24)</sup>これに続いて源信は、またもや最澄の言を引いて自説を展開している。<sup>25)</sup>このことから知られるように、三種病人の解釈に関しても源信は最澄説の強い影響を受けていたことは確実である。<sup>26)</sup>そこで次には、最澄の三種病人に関する解釈を瞥見してみることとしたい。

#### 四

最澄の最晩年の著作とされる『法華秀句』の卷上末には、次のような記述がある。

飢食者、結四教二理、死法華心腑云、依此四教二理、為証説法華亦定性二乘、無性有情不作仏。法華既同前教權教攝。即知、法華以前教有權実。

(中略)

又涅槃經云、譬如病人、有其三種。一若遇良医及以不遇、決定可差。即此大草。二若遇即差、不遇不差。即此中草。三若遇不遇、定不可差。即此小草。

準此等文、明知、法華前教、法華後教、皆共建立三乘五性、而説定性二乘、無性有情、皆不成仏「已上飢食者語」。

弾曰、飢食者、四教二理、皆悉破壞、定性無性、究竟作仏。法華心腑、都無損害。又法華前教、華嚴、楞伽、勝鬘、如來

『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐって（奥野）

藏經等、約教有權亦有実。約部有頓亦有權。約機歷劫頓悟人。約華嚴、勝鬘、存二一乘、有立已成失。法華之前故、存二說一乘。涅槃經所說三種之病人、各一之故有差。究竟之故、凡有心者、悉当成仏。準此等文、明知、法華之前教、存定性二乘、說密意一乘、法華之後教、雖說差不差、有心当成仏。餽食者、執法華前教、法華後教、皆共建立三乘五性、而說定性二乘、無性有情、皆不成仏者、退則有立已成失。進則有違究竟失。誠願、一乘学生、謬莫許之。如是等權実、及成不成、定不定性、約位約種、密意隱密、義鏡章等、慧日羽足、遮異見章等。委悉遮破、如守護国界章、照權実鏡、決權実論、通六九証等。

（伝教大師全集第三卷、六九一七一頁）

ここで餽食者（徳一）は、「四教二理」から結論づけると『法華經』では定性二乗と無性有情は成仏することはできないと述べ、法華の心腑を殺す一つの例証として、三種病人の喩えを上げている。これに対して、最澄は『涅槃經』の三種病人の喩えは確かにその一々には違いがあるけれども、究極的にいえば心ある者はすべて成仏することができるのであり、『法華經』の心腑はまったく損なわれるものではないと主張している。文中に見える「凡有心者悉当成」の語は、周知のように『涅槃經』にその典拠が求められ、一乗仏教者がしばしば依用する有名なものであるが、これを根拠に最澄は『法華經』

による一切皆成を主張しているのである。そして、こうしたことはすでに『守護国界章』<sup>(29)</sup>、『照權実鏡』、『決權実論』、『通六九証』等においてこれを詳説したといっている。

そこで、これらの著作を検索してみると、徳一の主張の一つの根拠となった基の『成唯識論掌中樞要』の解釈を批判した『通六九証破比量文』<sup>(31)</sup>には、

唐朝基曰、又涅槃云、譬如病人有其三種。一者若遇良医妙薬、及以不遇、必当得差。二者若遇即差、不遇不差。三者遇与不遇、必不可差。初是定性大乘、次為不定性、第三即是定性二乗、及与無性。

通曰、此証不然。第三病人、是不無因故。許断善成仏故。經云、如我上說。若遇善友諸仏菩薩、聞說深法、若不値遇、俱不能發。是義云何。善男子、一闍提輩若遇善友諸仏菩薩聞說深法、及以不遇、俱不得離一闍提心。何以故。断善法故。

（伝教大師全集第二卷、七二九一七三〇頁）

という記述を認めることができる。ここに「唐朝基曰」とある『成唯識論樞要』の文はすでに見た源信の『一乗要決』でも注意されていたが、これに対し最澄は第三の病人（一闍提）も成仏のための因（仏性）がないわけではないとし、断善成仏も容認されることを主張し、その経証として『涅槃經』を引証している。この『涅槃經』の一文はこれもすでに見たように「徳王菩薩品」のそれなのであるが（前記『涅槃經』②参照）、



「徳王菩薩品」において重要なのは実は最澄が引いた文の後文なのであって、中途半端なかかる引用の仕方では経証になっていないばかりか、読む者にかえって要らざる誤解さえ与えかねないように思われる。それはともかく、このように『通六比量文』における最澄の主張はその記述自体が簡略なことであって、充分に説得力のあるものになっていない憾みがあるが、要するに最澄の主張のポイントは詰まるところ一闡提も無因（無仏性）ではないから断善成仏も可能という点に尽きるのである。徳一と最澄のさまざまな議論も、筆者よりすれば、最澄側の主張は極論すればすべてこの点に集約されるように思われる。ここで最澄がいうところの因（仏性）とは、理仏性・行仏性でいえば、理仏性に相当することに疑問の余地はないであろう。

ところで、インド・中国における仏性論争を集めた最澄の『法華秀句』巻中末には、理性と行性を区別して無仏性を説く立場を批判した、靈潤（生没年不詳）の、

復次、汝言有理性、無行性者、是義不然。何以故。但有理性、則有行性。故涅槃經云、断善根人、以現在世煩惱因縁、能断善根。未来仏性力因縁故、還生善根。依此經文、断善根人、未来復以仏性力故、還生善根。不得定執無有行性。

（伝教大師全集第三卷、一六五頁）

という主張が紹介されている。ここで靈潤は「理性あれば行性」

『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐる（奥野）

性あり」ということを強調し、その経証を『涅槃經』『迦葉菩薩品<sup>33</sup>』に求めているのであるが、最澄の主張の底流にもこうした「理性」（「理仏性」）の優位性があることは疑いのないところである。したがって、理性（理仏性・因）があればそれは必然的に行仏性を用意するという最澄の側と理仏性の遍在を説きながらも行仏性の有無を主張する徳一の側では、そしてその淵源はすでに注意しておいたように慈恩大師基に求められるのであるが、そもそも立脚する視点が違うので議論は平行線を辿るしかないのである。<sup>34</sup>三種病人の喩えをめぐる解釈もそうした例の一つと評せるであろう。

上記のような最澄流の解釈の当否はしばらく措くとしても、かかる最澄の解釈が基底となつてか、彼と同時代の玄叡（一八四〇）も『大乘三論大義鈔』において、

又法華經、雖説無三乘、而不遮趣寂。涅槃經説第三病人遇医、不遇決不可差。如是聖教皎然説有趣寂二乘。（中略）涅槃經中第三病人此是已入無餘之位、根未熟時、故云不差。非謂無餘已後叵差。「上来一條問者法相答者三論」

（巻第四、大正蔵七〇・一六三中―下）

と主張している。<sup>35</sup>以後、こうした解釈が主流となつて、源信（九四二―一〇一七）、親鸞（一一七三―一二六二）に連なつたといつてはいい過ぎであろうか。

以上、粗雑な論述に終始してしまつたが、『涅槃經』の三種

『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐって（奥野）

病人の喩えをめぐる諸解釈を瞥見して見た次第である。諸先学のご教示・ご批判を切にお願いして粗雑に終始した稿を閉じることとする。

注

(1) 石田瑞麿博士は、「顕浄土真実教行証文類」と呼ぶように「文類」であるから、引用文が多いのは当然なことであるが、親鸞自身の言葉が夥しい引用のなかに僅かに点にするだけで、ややもすれば埋没してしまっているといった印象は否めない」（『教行信証入門』講談社学術文庫、一九八九、二七五頁）と指摘する。

(2) 『教行信証』には三十三文の『涅槃經』からの引用が見られ、これは浄土教經典である『大無量寿經』に次ぐものであるという。『教行信証』における三十三文の箇所と対応する『涅槃經』の典拠は、早くに後注(3)の安井論文がこれを指摘している他、林論文「親鸞と涅槃經―肉食妻帯に関して―」にも一覧表が付されている。なお、巨論文は、「『教行信証』の中には、三十六文にわたる数の涅槃經文が引載されている」とする。

(3) 管見に触れた代表的なものを列挙すれば、次の通りである。

①安井広度「親鸞聖人と涅槃經」（『大谷大学研究年報』第二輯、一九四三・三）

②横超慧日「親鸞聖人の読経眼―涅槃經の三病人につ

いて―」（『親鸞聖人論攷』第三号、一九五四・三、  
『涅槃經と浄土教』平楽寺書店、一九八一に再録）  
③横超慧日「親鸞聖人と涅槃經」（『親鸞教学』第八号、  
一九六六・七、前掲『涅槃經と浄土教』に再録）  
④土橋秀高「親鸞聖人の涅槃經観」（『真宗研究』第五  
輯、一九六〇・一〇）

⑤土橋秀高「親鸞聖人と涅槃經」（『龍谷大学論集』第  
三六五・三六六合併号、一九六〇・一二）

⑥巨一弘「親鸞に於ける涅槃經引用の態度」（『印度学  
仏教学研究』第一七卷第一号、一九六八・一二）

⑦普賢晃寿「日本浄土教思想史研究」第七章第四節「親  
鸞教学における衆生論の特異性」（永田文昌堂、一九  
七二）

⑧林智康「親鸞の涅槃經観」（『印度学仏教学研究』第  
二二卷第二号、一九七三・三）

⑨林智康「親鸞と涅槃經―肉食妻帯に関して―」（『印  
度学仏教学研究』第二二卷第二号、一九七四・三）

(4) 前掲、横超「親鸞聖人と涅槃經」一七〇頁（引用頁数  
は『涅槃經と浄土教』の頁数、以下同）。

(5) 『教行信証』における『涅槃經』の引用は、北本、南  
本両方が混在していることが指摘されているが、いまは便  
宜的に北本によった。

(6) 前掲、横超「親鸞聖人と涅槃經」一七一頁。親鸞が經  
文の順序を改変して引用したり、原經文にない別の一句を  
新たに挿入したり、独自の訓点を施したことについて横超

博士は、「聖人により自分に都合のよいように訓読と加減を施されたものとは考えられぬ。涅槃經の片言隻語だけを讀まれたものならばともかく、全卷に亘って精読し字句の解釈には特別に周到な配慮をせられた方である。そうした聖人に、どうしてそのような不遜放恣な態度があり得ようか」（一七二頁）と述べて、博士自身は『涅槃經』の經說全体を考慮に入れた上で親鸞が經文を改変した意図と独自の訓点を施した理由を考えるべきであるという立場に立たれている。

(7) 前掲、横超「親鸞聖人の読経眼―涅槃經の三病人について―」参照。

(8) 後に本文でも見るように、源信の『一乗要決』、宗法師の『一乗仏性慧日抄』は『涅槃經』中に説かれる三種病人の箇所について注意している。『一乗仏性慧日抄』には、次のようにある。「涅槃經中、説三病人凡有四処。一第十現病品云、闡提二乘菩薩。二第三十一迦葉品如上与説。三第三十四徳王品中菩薩問云、二乘闡提菩薩。四則仏答云、菩薩声聞闡提。迦葉品同。因何立之」（大正蔵七〇・一九〇中―下）。

(9) 前注(3) 普賢論文も『涅槃經』中に見られる「三種病人」の解釈の変遷過程を辿っているので参照されたい。同論文は、三種病人の喩の解釈には不成仏から成仏へという思想上の進展があることを指摘し、親鸞聖人の「現病品」の文の変更はけつして不当なものではなく、經の始終より見た場合、きわめて妥当な見解であると結論している。そ

『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐる（奥野）

の立場、方法論は横超博士のそれと軌を同じくするものである。

(10) 前掲、横超「親鸞聖人と涅槃經」は、「經のその所の文だけを見るならば何としても一闡提の不成仏を明言していることを認めねばならぬのである」（一七一頁）といっている。横超博士の指摘を待つまでもなく、「現病品」の記述が明確に一闡提成仏を説いたものであることに疑問の余地はない。なお、河村孝照「仏性・一闡提」（講座・大乘仏教『如来蔵思想』春秋社、一九八三）も併せて参照のこと。

(11) 例えば、望月良晃博士は、「一闡提が、本心を捨離することができぬ故に成仏し得ぬということと、一闡提が発菩提心して成仏し得るといふことは矛盾することではない。何故ならば、一闡提は、そのままでは依然として成仏の道は拓かれないが、発菩提心して一闡提である地位を遠離すれば、成仏は不可能ではないからである」（『大乘涅槃經の研究』第二篇第二章「一闡提成仏説の展開」春秋社、一九八八、一一八頁）と述べ、一闡提が本心を捨離すればという条件の下に、一闡提成仏への道が拓かれるといっている。また、『涅槃經』の国訳をなされた常盤大定博士は、「若能発於菩提之心則不復名一闡提也」に脚注して、「菩提の心を起す時は、其時已に一闡提と言ふべからず。一闡提は成仏せずと説くも、絶対的に成仏せざるもの有り」と主張するものにあらず」と述べている（『国訳一切經』「涅槃部」二、四四五頁、脚注【一二二】）。このように、この箇所は、

『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐる（奥野）

一闍提成仏論者の重要な根拠となっている。なお、田上太秀博士は後注(12)に見るように「本心を捨離すれば」ということは、一闍提には到底受け入れられない要請と見らる。

(12) 田上博士は、「もし一念して悔い改めの心を生ずるならば」「もし発菩提心すれば」「もし有仏性を信ずれば」といった行為は、一闍提には到底受け入れられない要請であるとして、一闍提成仏説に立たれる。その上で、博士は「經典は「もし」という仮定の上で叙述をした点が注意されるべきである。仮定の上で説かれたことは、結局はそのうらでは一闍提成仏を説いているということになる」（『菩提心の研究』第六章第六節『大乘涅槃經』における菩提心思想』東京書籍、一九九〇、三五四頁、傍線部〓奥野）と述べられる。仮定法の読み方は、筆者自身いつも迷うところであるが、注目すべき意見といえよう。

(13) 筆者自身は、これまで「徳王菩薩品」の立場を、前注(11)に見た望月博士に代表されるような伝統的な一闍提成仏論者の見解にしたがって理解してきたが、今回改めて前注(12)の田上博士のご論文を読み直してみても所感が少なくなかった。なお、「徳王菩薩品」に説かれる「不定」ということも一闍提成仏不成仏に関して重要なキーワードとなるが、これに対する筆者の意見については、拙稿「吉蔵の授記思想―末光愛正氏の批判に応えて―」（『駒澤短期大学仏教論集』第一号、一九九五・十）注(4)において少しく述べたので参照されたい。

(14) 同じく「迦葉菩薩品」に「其三子者、初喩菩薩、中喩声聞、後喩一闍提。如十二部經修多羅中微細之義、我先已為諸菩薩説、淺近之義為声聞説、世間之義為一闍提五逆罪説。現在世中雖無利益以憐愍故、為世後世諸善種子」（大正藏一二・五六〇中―下）、「善男子、譬如大王有三種馬。一者調壯大力、二者不調齒壯大力、三者不調羸老無力。王若乘者当先乘誰。世尊、应当先乘調壯大力。次用第二後用第三。善男子、調壯大力喩菩薩僧。其第二者喩声聞僧。其第三者喩一闍提。現在世中雖無利益、以憐愍故為種後世諸善種子」（五六〇下）とあるを参照。

(15) 阿闍世王の入信帰仏をめぐることは、拙稿「吉蔵における「決定業転」をめぐる」（『駒澤短期大学仏教論集』第三号、一九九七・十）の注(10)(11)および注を付した前後の文章を参照されたい。

(16) 前注(14)を参照。他にも「三田」「三瓶」「三種人」の喩えが説かれている。

(17) 周知のように『涅槃經』は、一闍提の成仏不成仏に関して経の前半と後半とは、その説相が違ふことがしばしば指摘されているが、ことこの問題に関してそうした傾向があるという印象は否めない事実である。一闍提の成仏不成仏に関して経の前半と後半でその説相が違ふことに關しては、例えば高崎直道「如来蔵思想の歴史と文献」（講座・大乘仏教「如来蔵思想」春秋社、一九八三）の中の『涅槃經』の闍提成仏説（二一九頁）を参照。

(18) 土橋秀高博士は、「涅槃經を親鸞の近くにもたらしめた

ものは源信の一乗要決を頂点として流れ出た当時のこの経への関心によることをみのがすわけにはいかない」とし、「一たび一乗要決の涅槃經依用をみるならば、教行信証における涅槃經引用の態度もおのずと理解されるであろう。源信によって把握された涅槃經の一乗仏性思想が当時の人々の心奥にひびいてゆき親鸞の心をうったのである」と述べている(前注(3)の土橋論文⑤、三二二頁)。なお、『一乗要決』中の引用経論については、八木吳恵博士によって概括的な調査がなされている。それによれば、『要決』における『涅槃經』の引用は五十回に及ぶという(八木『恵心教学の基礎的研究』永田文昌堂、一九六二)。

(19) 但し、以下に述べることは、筆者が『教行信証』の「三種病人」の解釈が『一乗要決』のそれを受けたものであったとか、なかったとかということを主張するものではない。

(20) この文に続いて源信は、三種病人の喩えの説かれる「現病品」「光貴徳王菩薩品」「迦葉菩薩品」の文を引用している(大正蔵七四・三三三中参照)。また、前注(8)を参照。なお、経文に順ずるものではないということについて、源信は後文において、餽食者は定性二乗と無性有情を合して一文としているが、経文にはこうした文がないということに強調している。

(21) 原文は「問、玄賛第一及枢要初、亦引涅槃經、証無性有性。其文同所引第三十三。此義云何」(同前)。

(22) 『成唯識論掌中樞要』卷上本には、「涅槃云、譬如病人『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐって(奥野)

其有三种。一者若遇良医妙薬及以不遇、必当得差。二者若遇即差、不遇不差。三者遇与不遇要不可差。初是定性大乘、次为不定性、第三即是定性二乘及与无性」(大正蔵四三・六一二上)とある。また、『法華玄賛』卷第七本には、「經小根小莖至大枝大葉。賛曰。此横滋也。三乘性異破乘同病。根性有三。故分三種。涅槃經云、譬如病人有其三種。一若遇良医及以不遇、決定可差。即此大草。二若遇即差、不遇不差。即此中草。三若遇不遇定不可差、即此小草」(大正蔵三四・七八二下)とあり、「薬草喩品」の三草二木と絡めて論及されている点が注目される。この他、基の著作中では三種病人の喩えは、『大乘法苑義林章』卷第一「諸乘義林第四」(大正蔵四五・二六四中)に關説されるが目立った解釈の相違は見られない。このように基は『涅槃經』の三種病人の喩えの中、特に『涅槃經』の記述②に着目して五姓を配当しているが、これは経説自体がもつとも五姓に配当しやすかったという単純な理由によるものであろう。

(23) 本稿の注記(14)(15)を付した前後の記述を参照。また、宗法師の『一乗仏性慧日抄』では、「問、若爾涅槃一切衆生悉有仏性之説猶過百復次也。畢竟無性寄何正説悉有仏性。第三十一迦葉品云、善男子、如三病人俱至医所。一易治、二難治、三不可治。善男子、医若治者先当治誰。世尊、応先治易。次及第二、後乃第三。何以故。為親屬故。其易治者喩菩薩僧、難治者喩声聞僧、不可治者喩一闍提。現在世中雖無善果、以憐愍故為種後世諸善子故。不可治者、既言後世令種諸善。豈可迷哉」(大正蔵七〇・一九〇中)といっ

『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐって（奥野）

ている。

(24) なお、「徳王菩薩品」の一文の解釈をめぐっては、前注(11)を参照のこと。源信も前注(11)に見る望月博士に代表されるような立場でこの一文を引用していることは明らかである。

(25) 後続する『要決』の文は、「問、此中難易、何違淨名。答、淨名彈呵二乗為難。大經開會、依理而説。謂声聞等、有一重心。若捨小心、即向大故。其一闡提、有二重心。捨闡提心、統世善心。世善心後、有發大心。或復云云。山家云、麤食。又云、涅槃經云、譬如病人有其三種。一若遇良医、及以不遇、決定可差、即此大草。二若遇即差、不遇不差、即此中草。三遇不遇、定不可差、即此小草。准此等文、明知、法華前教、法華後教、皆共建立三乘五性、而説定性二乗、無性有情、皆不成仏。有執、法華以前四十年教、是權教故、説定性二乗、無性有情、皆不成仏。法華後教、是實教故、不簡定不定性不分有性無性。而説皆成仏者、甚大迷謬。諸有智者、莫謬依之。彈曰、此説不爾。違汝宗義、故今造返質、令覺違宗。問、若遇即差、不遇不差、即此中草者、為何色人耶。若言不定二乗者、即有二種難免失。一者仏立不化失。麤食者曰、不定性二乗、不入無餘依。引正法華云、謂臨滅度、仏在前立、勸發無上正真道意。若爾、云何不遇不差。二者仏種永滅失。麤食者曰、不定性二乗、有法爾仏種。若爾、云何不遇不差、不差之言、必死之義。言不向大乘、定可灰断故。若言定性二乗者、可加仏種。若遇可差故。若言定性不差、不可摂属不定句故。若言不摂属

者、中草之外、摂何病人。又有不定失、為如定性、不遇故、不定種性可灰断。為如不定、若遇故、定性二乗可向大也。

已上」（大正蔵七四・三五三下―三五四上）とあるものがそれであるが、文中にある「山家云」以下は「守護国界章」巻下之下（伝教大師全集二・六七八―九頁）の記述をそのまま受けたものである。ここで最澄は「仏立不化失」と「仏種永滅失」を指摘している。なお、浅田正博氏は源信が「山家云」として最澄の著作を引くことについて、「源信は最澄の著作を引用するときは、その著作名を出さず、敬意を表してか「山家云」として本文を出してくる」（浅田「『一乗要決』の引用態度より見たる源信の最澄観」、『宗学院論集』第四九号、一九七九・三、七七頁）と指摘している。

(26) 前注(25)の論文「『一乗要決』の引用態度より見たる源信の最澄観」において、「要決」全般にわたる最澄説を検討された浅田正博氏は、源信は「宗祖最澄の思想を承けつぎ、それを出发点として一切衆生悉有仏性説を確立させていき、最澄（の思想）を咀嚼・展開させ」ていったことを指摘しているが（八九頁。カッコ内の語句は行文の理解を考えて奥野が補った）、かかる傾向は三種病人の喩えの例にもそのままあてはまる。

(27) 『大般涅槃經』卷第二十七「師子吼菩薩品」に「凡有心者定当成阿耨多羅三藐三菩提」（大正蔵一一・五二四下、対応する南本は七六九上）とある。

(28) 例えば『大乘三論大義鈔』卷第四には、「五性皆有仏性。凡有理心者、皆当成仏道」（大正蔵七〇・一六三上―中）と

ある。また、吉蔵の『法華義疏』卷十一に、「旧云、法華經但明善人有仏性。涅槃經始辨有心皆得成仏。今明此品正辨惡人有仏性義。方便品明一毫之善皆成仏道。則知一切有心並有仏性皆成仏也」(大正蔵三四・六一六中)とあるを参照。

(29) 『守護国界章』卷下之下(伝教大師全集一・六七八―九頁)。なお、前注(25)参照。

(30) 管見の限り、『照権実鏡』、『決権実論』には三種病人の喩えは見られないようである。

(31) 『通六九証破比量文』については、田村晃祐『最澄教  
学の研究』第一部第九章『通六九証破比量文』一卷(春秋社、一九九二、一三五―一四三頁)参照。

(32) 前注(21)(22)を参照。

(33) 『大般涅槃經』卷三二「迦葉菩薩品」に「迦葉菩薩白  
仏言、世尊、五種六種七種仏性、若未来有者、云何説言断  
善根人有仏性耶。仏言、善男子、如諸衆生有過去業、因是  
業故衆生現在得受果報、有未来業以未生故終不生果。有現  
在煩惱、若無煩惱一切衆生应当了了現見仏性。是故断善根  
人以現在世煩惱因縁能断善根、未来仏性力因縁故還生善  
根」(大正蔵二二・五七一下、対応する南本は八一八下)と  
ある。この「迦葉品」の文が、三種病人の喩え③の記述の  
後に見られることは注意すべきであろう。なお、普賢晃寿  
氏は前注(3)の⑦論文の中で、この「迦葉品」の文を解  
説され、「断善根人は現在においては煩惱の因縁の故に善  
根を断じているが、仏性(非内非外中道)は不断の故に未  
来世において、その仏性の力用によりて生善するのであ

る。これによってもあきらかな如く理仏性は行仏性を内含  
せるものと見てよいであろう」(四七二頁、傍線部〓奥野)  
といっている。

る。これによってもあきらかな如く理仏性は行仏性を内含  
せるものと見てよいであろう」(四七二頁、傍線部〓奥野)  
といっている。

(34) 本稿執筆中の一九九八年七月三日午後、筆者は袴谷憲  
昭氏より、氏のご著書『法然と明恵―日本仏教思想史序説』  
(大蔵出版、一九九八・七、正確な奥付は七月十五日)の  
恵与にあずかった。同書中において、袴谷氏は「理仏性」  
を強調した最澄も「行仏性」に力点をおいた解釈を示した  
徳一も、論理的に見るならばそれほど違った主張をしてい  
るわけではないことを強調しておられる(同書二七―三  
〇、および一九六頁注(26)(27)を参照)。袴谷氏のご主  
張には対する筆者なりの応答は別稿においてかならず行  
ないたい。

(35) 管見の限り、『大乘三論大義鈔』の中で玄叡がしばしば  
依用する吉蔵(五四九―六二三)の著作中には『涅槃經』  
三種病人の喩えは見られないように思う。なお、『勝鬘宝  
窟』卷下本には、「治病説三。衆生有煩惱病。以仏為良医、  
法為妙薬、僧為看病人。具此三種、煩惱病差。為此義故、  
所以説三」(大正蔵三七・六一上)とある。

#### 【付記】

『法華秀句』卷中には、三種病人の喩えに関する次のよう  
な記述がある。

立無性者、又如涅槃二十四云、譬如病人、有其三種。一  
者若遇良医妙薬、及以不遇、必可得差。二者若遇得差、

『涅槃經』に見える「三種病人」の解釈をめぐって（奥野）

五〇

不遇不差、三者若遇不遇、必不可差。依此經判、初人即是定性大乘、第二即是不定種性、第三即是定性二乘及与第五無三乘性。以此人遇仏聞法及以不遇、皆不能發大心求仏。涅槃上下有此誠文。本不覺知、是非愚暗。何不尋論以照經文。故聖者云、經有論有故、義則易解。譬如有入、執炬入闇則無所畏。如是執阿毘曇炬、於修多羅藏而無所畏。

直筆曰、今正舉文。爾時光明遍照高貴德王菩薩摩訶薩白仏言、世尊、如仏所説、菩薩摩訶薩、讚歎仏性、令無量衆生發阿耨多羅三藐三菩提心。義則不然。何以故、如来初開涅槃經時、説有三種。一者若有病人、得良医薬及瞻病者、病則易差。如其不得則不可愈。二者若得不得、悉不可差。三者得不得、悉皆可差。一切衆生亦復如是。若遇善友諸仏菩薩聞説妙法、則得發阿耨多羅三藐三菩提心。如其不遇、則不能發。所謂須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支仏。二者雖遇善友諸仏菩薩聞説妙法、亦不能發。若其不遇、亦不能發。謂一闍提。三者遇不遇、一切悉能發阿耨多羅三藐三菩提心。所謂菩薩。解云、如来初開涅槃經時者、謂上十一卷中、仏対迦葉略説此義也。声聞緣覺仏判不定。而今判為亦定不定。是一謬也。一闍提人仏入定句。而今判為有定不定。是二謬也。以謬誣正。誰信是実。此所謂六師誣於如来、武升毀于仲尼者也。（以下略）

（伝教大師全集第三卷、一九六一—一九八頁）

（一）にいう「立無性者」とは神泰（生没年不詳）、「直筆曰」

とは新羅の義榮（生没年不詳）である。「直筆曰」の「今正舉文」以下は『涅槃經』「徳王菩薩品」からの引用で、「解云」以下が義榮の解釈である。この義榮の解釈を受けたと思われる記述が、宗法師（一八三三）の『一乘仏性慧日抄』（大正蔵七〇・一九〇下—一九一上）に見られる。

問、且依現病品説為定。故樞要上云、涅槃云、譬如病人有其三種。一者若遇良医妙薬及以不遇必当得差。二者若遇即差不遇不差。三者遇与不遇必不可差。初是定性大乘、次為不定性、第三即是定性二乘及与無性。法花疏第一与七、法苑章一。引文皆同。於義少別。依樞要。

答、因此西土難曰、雜集宗有二謬。一二乘人、仏判為不定。而今為定不定二句故。二闍提人。仏判入定句。而今為定不定二句故。今亦難曰、現病品列三病云、有三种病人。一謗大乘、二五逆罪、三一闍提。如是三病世中極重。譬如有病乃定不可治必死無疑。是三種人亦復如是。乃至迦葉。譬如病人若有医薬即差無不差。二乘亦爾。迦葉、譬如病人若有医薬若無皆悉可差。一人亦爾有。准此經文。可言一闍提等二乘菩薩。因何樞要害文立義。非罷非罷孟謂之矣。

大正蔵經の脚注によれば、『慧日抄』の本文には欠落がある上に、正直のところ『秀句』『慧日抄』の記述中には筆者の理解の及ばない箇所があるので、今回は考察の対象から除外せざるを得なかった。ともかくも、『秀句』の解釈と『慧日抄』のそれには明らかに影響関係が認められるであろう。

（一九九八年七月七日脱稿）