

唐代天台学における涅槃經研究

鈴木 祐 孝

はじめに

涅槃經研究は『涅槃宗』という一宗によって南地、北地の兩地を拠点として南北朝梁代より隋代の初めまでその隆盛をきわめるのであるが、その後は天台系によって最もよく研究されていくのである。⁽¹⁾特に唐代においては、天台系の涅槃經研究が注目されるのである。

その最も代表的なのは灌頂（五六一―六三二）撰の『涅槃經玄義』、『涅槃經疏』である。『玄義』に関しては周知の様に、智顛（五三八―五九七）より涅槃經の講説を聞くことができなかったことを残念に思い大業十年（六一四）より『玄義』、『疏』の撰述にかかり武徳元年（六一八）にその完成をみた⁽²⁾と伝えられている。その『疏』は未完成であったので、これを湛然（七二一―七八二）が再治して三十三巻となつて現存している。小論は、この湛然の再治に関わる問題を第一点と

し、湛然の門下によつてなされた『疏』の註釈書にみられる問題を第二点とし、以上の二点のうち特に第二点の湛然門下の道暹（？）の『涅槃經疏私記』を中心に考察を進めていきたい。

一 再治に関する問題

『涅槃經疏』は会本として大日本統藏經（第一輯五六套四冊―五七套四冊）に蔵されており、随文解釈の場合には非常に便利である。

したがつてこれから述べていく引用等は全てそれに準じていきたい。

そこで問題点であるが通読してみると湛然の再治とみなされる箇所は約五十程である。⁽³⁾そこでその再治の基準であるが『私謂』『私云』の書き出しがあり、灌頂の『疏』と説が異なる時は「灌頂はこう述べるが私は」という意味あい再治さ

れているのである。この再治個所で特に問題としている点は、『仏性義』であるといっても良いであろう。

この『仏性義』に関しては次の諸先学の論文が存するので、列挙してみたい。

- ① 島地大等「天台教学史」二七五頁
- ② 安藤俊雄「天台性具思想論」一三六頁
- ③ 王城康四郎「心把握の展開」四四六頁
- ④ 日比宣正「唐代天台学序説」四五二頁

以上代表的著作にみられる『仏性義』に関してのそれぞれの考察をまとめるなら次の様になるであろう。

灌頂においては非情には仏性を認めず、湛然は認めるといふ点。それは湛然が涅槃經解釈をする天台学に、真如隨緣論の導入が存し、⁽⁴⁾そこには当然智顛、灌頂とは少し異なる点が見られるということである。その異りは当時の華嚴学、つまり法藏（六四三―七二二）や澄観（七三八―八三九）の性起唯淨説などの影響によるという指適も看過しえない。⁽⁵⁾つまり仏性を真如隨緣と呼ばれる様な唯心緣起論の説をもって解釈しているといってもよいであろう。⁽⁶⁾

以上で湛然再治に関わる考察はとどめ、次にその再治を湛然の門下はどの様に受けとめ、さらに涅槃經を解釈していったのか、という点のみてみよう。

二 湛然門下の註釈書及びその態度

これから述べようとする湛然門下を、天台宗の伝記を述べた『仏祖統紀』（大正蔵四九）や『宋高僧伝』（大正蔵五十）等によって考察を進め、特に『涅槃經疏』に関わりのある諸師の註釈書のみていきたい。

はじめにその方法を中里貞隆氏の『荊溪湛然の門下と其の著書』⁽⁷⁾にみるなら、門下を十三師列挙されておるが、今こゝで問題としている点からみれば次の四師しか該当しない。

① 元皓（八一七？）

① 仏祖統紀大正四九・二〇三

② 宋高僧伝義解篇大正五〇・七四〇上中に為荊溪湛然禪師

囑累弟子

後有_二行滿道暹明曠_一とあり、さらに彼の著述を

① 『智証大師請来目錄』大正五〇・一一〇二に求めると、

『天台注涅槃經九卷』

『大般涅槃經注科文一卷』

の二つを見出すことができるが、両本とも伝わっていない。

② 道邃（？）

道邃は伝教大師（七六七―八二二）の師とされていることは周知の通りである。それでは宋高僧伝（大正五〇・八九一上）によってみると、

大歴中湛然師委_二付止観輔行記_一とあり、又唐大歴中来依_二荊溪於仏隴_一と仏祖統紀（大正四九・一九〇上）に示されている。そ

れでは次に彼の著述を各目録においてみると、

①伝教大師将来台州録（大正五五・一〇五六中）に

『大般涅槃經疏私記十卷（8）』と示されている。がしかしこれも伝わっていない。道法弟子道邃撰

③行満（〜824?）

行満の伝記等も先に示した道邃同様に伝記が明確に伝わっていない。しかし、これまでに先の中里論文と坂本広博氏の論文が存している。以上をまとめると次の様になろう。（9）

仏祖統紀における行満伝は宋高僧伝の同名異人としての行満を載せたとし、さらに年八十とある個所を八十八と改め、涅槃疏を著すとし、六祖門下として指摘されており特に興味深いものである。その没年の考証においては、次の二つの資料を用いて論じても、中里氏と坂本氏では異っている。

①内証仏法血脈譜（10）

②行満和尚印信（11）

の二資料から導かれる没年は長慶三、四年（八二三・八二四）となり八二三は中里氏、八二四を坂本氏が取られている。さらに日比宣正氏は、生没年は明確でないと指摘されている。（12）以上の諸先学の考察よりも行満伝は明確となっていないのが現状である。次に彼の著述をみてみよう。

①大唐国法華宗章疏録（大日仏全仏教書目一・二五九）に、

①『涅槃經私記五卷』

②『涅槃經音義』

の二つが存し、②は

②天台宗章疏（玄日録）（大正五五・一一三六中）にも見える

唐代天台学における涅槃經研究（鈴木）

が、現在は伝わっていない。しかし現存して伝えられているのが大日本統藏經に収まっている十二卷本である。（第一輯五七套三冊）そうなると先に示した五卷本との間の異同の問題がでてくるのであるがこのことは、今日までに坂本論文が詳説しており、（13）そこから言えることは行満親撰にまちがいないということである。

④道暹

道暹の伝記は以上述べた三師よりも不明である。

①仏祖統紀（大正四九・二四六上）では、

法師道暹。天台人。大歴中入京伝教盛有三著述。だけとあるぐらいで他に、特に記すことはないのである。尚仏祖統紀では「未詳承嗣伝」の部に入っている次第である。これから考察してみても湛然との直接の交渉は見出せないのである。しかし中里論文は智圓（九七六一〇二二）の『維摩經疏垂裕記』の序を引用して湛然門下としている様である。示すなら、

又有道暹法師者乃荆溪之門人。（14）

次に彼の著述をみてみよう。

①入唐新求聖教目錄（大正五五・一〇七八）に

『涅槃玄義文句一卷』

②天台宗章疏（大正五五・一一三六）に

『涅槃玄義文句一卷』

③東域伝灯目錄（大正五五・一一五三）に

①『大般涅槃經玄義文句一卷』

②『大般涅槃經疏私記十卷』とでてくるうち、②は大日本統藏

經（第一輯五八套一冊し）に収められ、九卷となって現存している。そして先の中里論文は「行滿と比較するなら細密叮嚀なる点で勝る」と述べている。⁽¹⁵⁾

以上の四師について述べてきたわけであるが結局、現在みられる末註書のなかで特に注目を必要とするのは、行滿と道暹の二つの『私記』といえよう。そしてこの二本に智圓の『涅槃経疏三徳指帰』を加えて三大註釈書と呼ぶのであるが、今回はこの『三徳指帰』に深く言及せず、灌頂の『疏』そして先の二本の『私記』の参考という意味で引用していることを明記しておく。

そこで再び二本の『私記』を中心にして湛然の再治個所をみてみると、いわゆる『私謂』という点に兩師は数個所しか註釈を施していないのである。その例を挙げてみよう。

はじめに行滿よりみてみよう。

序品の疏を受けて、

私謂者。妙樂先師作此積也。⁽¹⁶⁾

とでてくるのである。『私謂』を湛然の積、つまり行滿よりみれば『師』の積として尊重している様に思われる。さらに行滿の『私記』を通読してみると『疏』を読み込む場合に文々句々の解釈には最適という点である。このことは『疏』がある特定の個所を積している点を、さらに詳しくみてみようとする場合などは『私記』の価値は大きいといえよう。取出

してみると次の通りである。

- ① 見聞覚三召者。光声地動等三也。⁽¹⁷⁾
- ② 五種不淨者。一種子不淨。二住所不淨。三自性不淨。四自相不淨。五究竟不淨。⁽¹⁸⁾
- ③ 三光已上者。日月星等。⁽¹⁹⁾
- ④ 三光已上者。日月星等。⁽¹⁹⁾
- ⑤ 事理者。事即是俗。理即真也。⁽²⁰⁾

さらに純陀品には灌頂の『疏』⁽²¹⁾を受けて次の様にみられる。私謂此是大千之中者。此是三十大千之中心也。此與法華稍異。⁽²²⁾

師子吼品には灌頂の『疏』にみられる、六住の菩薩を解釈する時にその六住を六心といい、又六地という場合のその六地を受けて⁽²³⁾

私云恐是六地者。謂是通教菩薩。⁽²⁴⁾

と出てくるのである。

以上の三個所に湛然の再治を引いて行滿がそれに註釈しているわけであるが、これからだけでは湛然が再治した役割と、その再治を受けて行滿自身が何を言おうとしたのか、という態度は明確でないと見えよう。つまり行滿は『疏』の何を問題として湛然が再治したのか？という点をどの様に受け取ったのかを明確にしていなかったのである。しかし『私記』全体をみてみると、天台学の根本的な説き方である三諦円融、不二、一即一切等をもって各所を註釈していることに気付くのである。たとえば、

- ①即俗即真者。此約三諦。真中亦然也。⁽²⁵⁾
 ②即字無字者一切空也。無字即字者。一切假也。亦即非字非非字者一切中也。⁽²⁶⁾

③一教一切教育真俗中一一皆具諦。名為一切。⁽²⁷⁾

以上ごく明瞭にあらわれた天台学の解釈を通しての『私記』と、湛然を『師』とした『私記』の涅槃經疏解釈の位置づけをしてみるなら次の様に言えよう。

灌頂疏に五十數個所にわたって、それも当時の時代背景（華嚴学との関係、そして禅、法相、唯識等）からそうせざるを得なかったのかどうかは明確には出来ないが、少くともそれらのことを認識した上で天台学の位置を明確にさせようとした意図をくみ取っての湛然の『再治』と規定するなら、その五十數個所のうち、行滿がそれに施した註釈は僅か三個所（未詳）しか見出せず、その一個所は「先師妙樂の釈」と示している点からしても、湛然に全面的な肯定の立場を示しているといってもよいであろう。つまり行滿は天台学の順当な解釈者という評価しか与えられないであろう。このことは結局行滿自身の涅槃經の註釈態度の根底そのものであり、湛然を飛び超える様な『疏』に対するものがなかったともいえよう。⁽²⁸⁾ このことは次に述べる道暹にもいえよう。しかし道暹の場合には行滿とは少し異りがある様に思える。これに関しては先に諸師の伝記、著述等を述べている中里論文も指摘されて

唐代天台学における涅槃經研究（鈴木）

いる様に「中唐天台の法華涅槃研究には全然無力ともいえない」ということを明記して、次の道暹の『私謂』についてはどういふ態度なのかみてみよう。

道暹の場合も未詳ではあるが、やはり再治を受けて述べているのは三個所程しか見出せないのである。

①私謂者。意云若論同聞唯在通序。⁽³⁰⁾

②私謂下弁私助釈。⁽³¹⁾

③私謂下結判以斥失言。⁽³²⁾

以上の①序品②金剛身品③如来性品にみられる三個所からは、湛然の再治に関して道暹独自の釈を施す、又は施している様な立場を見出すことはできないのである。むしろ『私記』の流れから言えば『私謂』という語句を一つの段落の様な示し方で引用し、その後の『疏』の部分を註釈している様に思える。③がそれに相当するであろう。しかし道暹の『私記』には独特の引用があり、それは『澤州云』という示し方で『私記』全体からみればかなりの量であり、特に注目しなければならぬ引用と言えよう。

三 道暹私記にみられる『澤州云』

はじめにその澤州の引用に関係する論文をみてみると次の二つしかないのである。

①坂本広博氏「道暹の涅槃經私記について」⁽³³⁾

②同氏「涅槃經義記」について⁽³⁴⁾

以上の二論文を考察してみても本論の主旨とは少し内容的に異っており直接関わりのあるものとは言えない。してみるとこれから述べようとする『澤州云』についての論文は皆無の状態であり、やや私見の域に陥る可能性はあろうが、引用を忠実に考察してみたいと思う。

第一にまず引用されている『澤州』について考察してみよう、『澤州』とは正しく淨影寺慧遠（五二三—五九二）を指すのである。その典拠を唐高僧伝においてみると、『澤州本寺』という示し方があり、又『本住_ニ清化_ニ祖_ニ翌涅槃_ニ』ともあり、『澤州』とは慧遠の住んだ土地を名指しているのである。⁽³⁶⁾又、智証大師請来録にも「澤州、大涅槃經義記」とあり、『澤州』は慧遠であることがわかる。

第二にその引用文は、慧遠の『大般涅槃經義記』をそのまま引いているのである。その引用箇所は約五十箇所である。その箇所を『義記』と対照してみると二箇所未詳である。⁽³⁷⁾それでは、これからの考察の為にその箇所は涅槃經の各品にどの位の引用があるのかをみてみよう。（典拠は頁数のみ記す）

- 1 序品—1（大日本統藏經第一輯五八套一冊9左下）
- 2 純陀品—2（15・22）
- 3 哀嘆品—4（26・27・29・29）
- 4 長寿品—5（33・33・34・37・38）

- 5 金剛身品—0
- 6 名字功德品—0
- 7 四相品—4（46・46・48・50）
- 8 四依品—2（53・56）
- 9 邪正品—0
- 10 四諦品—2（58・58）
- 11 四倒品—0
- 12 如来性品—4（60・61・61・62）
- 13 文字品—1（67）
- 14 鳥喩品—1（69）
- 15 月喩品—1（69）
- 16 菩薩品—2（71・73）
- 17 一切大衆所問品—1（74）
- 18 現病品—1（78）
- 19 聖行品—6（78・79・80・81・83・89）
- 20 楚行品—6（98・98・100・104・113・113）
- 21 嬰兒行品—1（113）
- 22 光明遍照高貴徳王菩薩品—2（115・119）
- 23 師子吼菩薩品—0
- 24 迦葉菩薩品—3（152・154・160）
- 25 橋陳如品—1（170）

以上よりみると、多い品は、長寿品の五回、聖行品の六回、梵行品の六回である。この点に注目してみると、横超慧目博士の『涅槃經』の本文解説部分の仏寿の巻で長寿品の偈に対

して、「灌頂は三十四問、慧遠は四十二問に数え、その問の答が涅槃經全体か、もしくは經の半分の大衆所問品という二説があり前説いわゆる經全体とするのが梁代の學者そして慧遠であり、灌頂は大衆所問品としている⁽³⁸⁾」という詳細に及ぶ指摘がある。さらに又、先に多い品名で聖行品と梵行品を挙げたが、これらに關しての問題点というのは、いわゆる五行、①聖行②梵行③天行④嬰兒行⑤病行のうち天行と病行は『涅槃經』の品がなく、その二行はどうなっているのかという問題である。このことにも關しても先の同書は次の様に指摘されている。

「梁代の涅槃宗學者、隋の慧遠は現病と五行を別視し、唐の灌頂の如きは現病を五行の中に撰じていたのである⁽³⁹⁾」と。

以上から言えることは、道暹が『私記』に引用した個所の多い品名に關しては、両方とも古来より慧遠の説、灌頂の説といった様な種々の問題点を含んでいたという事実が明確になったわけである。このことは結局この小論において問題として引用する道暹の『澤州』なる引用、つまり慧遠の『義記』を引用する彼の態度を究明するには重要な指針であるといえよう。又布施浩岳博士も『涅槃宗の研究』の後編で少し述べられており、これら先学の研究を踏まえて、内容に入っていきたい⁽⁴⁰⁾。

具体的に内容を述べる前に、その内容考察の便宜上、約五

十個所の引用を次の二つに分類してみよう。

第一に慧遠の『義記』を引用してその説を否定的にみている場合。その示し方の例を挙げてみよう。

- ①『乖』
- ②『背』
- ③『太為淺局』

等の否定句を直接使用しており明確である。

第二に各諸師を引く中での一人としての場合が各所にみられるということ。

- ①道生日の後に⁽⁴¹⁾
- ②超悟記云の前に⁽⁴²⁾
- ③寶師云の前に⁽⁴³⁾
- ④河西釈の前後に⁽⁴⁴⁾

等である。しかしこの度は、この第二よりも第一の否定的示し方を中心的にみていきたい。この二つの分類を通してこれから二つの問題点を具体的に取り上げてみてみよう。

はじめに『五行』に關してみてみよう。五行とは先にも述べた様に①聖行②梵行③天行④嬰兒行⑤病行の五種類の行である。それは聖行品のはじめにおいて説かれる現病品と五行の一つである病行が、聖行より以前に説かれることがないという問題である。つまり『涅槃經』の現病品と、五行の一つである病行を同一にするか、否かということである。このこ

とは先にも述べた様に梁代涅槃学者や慧遠は、現病と五行を別にみており、灌頂は現病を五行の中に入れているのである。又、天行については『涅槃經』に品名がないのであるが、梵行品の最後で説く⁽⁴⁵⁾と示されているので問題はなからうであろう。それでは道暹が『澤州云』として引用する『義記』をみてみよう。

又前品中未標五行。以何義故預説病行。判無斯理。中略問若彼兼論病行何故偏名梵行品耶。答此例亦多。如上如来性品之中具明多法。題章偏名如来性品但經立品差別種種。或有從初。或後就後。

或有抛中或復当相。非可一定。涉公云。応取前品如来現病品以為菩薩所學正行。是病行也。中略故知澤州未曉病行之義云々⁽⁴⁶⁾

と出てくる。まとめると聖行品以下が病行を兼ねて論ずるならなぜ現病品が、聖行品の前で説かれるのか、と問うのに対して答は、これはさらに現病品の前で如来性品が種々の法を説いているが、ただその如来性品の品の名前というのは色々説いているのにもかかわらず、如来性とだけなっているのと同様であるとしている。つまり慧遠から見れば結局、現病品は大衆所問品の末で如来が病気を現ずるとなっており、それは如来の現病であって聖行品の前で説かれるのは当然のことと思っっているのである。さらに言えば、現病というのは、五行の一つである病行が菩薩の正行であるというのとは異るとみているのである。この規定が道暹からみれば、慧遠はま

だ病行の意味がわかっていないということになるのである。そう言えるのも灌頂の『疏』にかえれば明確である。

病行一即具五名為円行。是如来行余四之四行亦復如是⁽⁴⁸⁾

と示している点も考察しても病行は円行であり如来の行である。だから如来が病を現じたといっても又、病行という一つの行であるといってもよいであろう。だから慧遠は未だ病行という意味を明かしていないと批判したものである。

次に長寿品の問題をみてみよう。

云何得長寿金剛不壞身復以何因縁得大堅固⁽⁴⁹⁾

よりはじまる偈の問を諸師は種々に数えるのである。これも先に述べた横超慧日博士の同書は、灌頂三十四、慧遠四十二等と指摘されている。この問の答を涅槃經全体とみるのが梁代涅槃学者や慧遠であり、大衆所問品までとするのが灌頂である。これを踏まえて次をみてみよう。

偈判有二。初問學法。云何得近無上道下問學行。此云何知如下大衆問品未將答學行。迦葉請云願説是大涅槃中所得功德。故知。前是學法後是學行。法通理事行唯在事。法通内外行徳唯内。法通三性觀三性。法皆得起行。行唯在善。法通自他。他人之行徳為己法。己家之行徳為他法。如此判者太為淺局⁽⁵¹⁾

これからだけでは何をもって道暹が慧遠の説を「浅局」と批判しているのかは明確にできない。そこで先にみた様子も一度、灌頂の『疏』をみると、

示_三斯問意不_レ出_三三世_一故文云_三如是甚深諸仏境界_一自利利他無量法門豈出_三三世_一尋_三古如元元不_レ窮若尋_三現世_一広広無_レ極若尋_三來際_一永永無_レ尽如_レ是乃是囊_三括古今_一大明_三覺道_一中略於_三問中_一二分_三二十三偈為_レ兩前十九偈正作_三三十四問_一後四偈講_レ答_三初一行_一問_三仏因果_一仏修因得果不_レ可言_三現未_一強可_レ指_三於過去_一(52)

と『疏』は説いている。長寿品の偈を分類するのに三世に配当して述べているのである。この示し方は何を説き明かさうとしたのか。この『疏』を受けて道暹より時代が下がったところの智圓が『三徳指帰』で次の様に示している。

問仏因果者即問仏久遠本因果也。以此經在法華頌之後(中略)長寿二字是問所得之果次句是法身之果下二句是問法身之因下疏云(中略)当_レ機而説者為常機談常教究竟到於三徳彼岸(53)

この『三徳指帰』においてようやく、灌頂の『疏』を引いて『機』にあたって常教、いわゆる法身、般若、解脱の三徳が常住する教えと説き、又涅槃經という經典は法華經の説かれた後に説かれたものであるという註釈から導き出されることは次の様になる。

つまり道暹が『義記』を『私記』に引用したところの、慧遠のいわゆる長寿品の偈の判じ方は、天台学で説かれる法華經で救われなかった人々を追説追泯の教えという立場の涅槃經の位置づけと、その經典の根本思想である法身常住、悉有仏性という点の説き方からしてみると、甚だ残いと批判した

ものといえよう。これをさらに具体的に述べるなら慧遠の教判と天台の教判といえよう。つまり慧遠が四宗判で位置づける涅槃經觀と、灌頂、湛然、道暹、智圓が考える涅槃經觀の差というものは結局、仏の所説からしてみれば、説かれたことは皆同じとする慧遠の説と、その同じく説かれた仏の教えをどの様に受け取めたのかという点を考えた場合に、その教えを聞く人々の態度を考慮して仏の教えがあると規定する時、その教えには法華經を含めて諸經を説く必要性が根拠に適ったものであることにおいて、涅槃經を説いたのであるということを明確にする為に『義記』を引用しているものと思われる。

おわりに

灌頂『疏』そして湛然の『再治』それを受けての、湛然門下の註釈書を一通りみてきたわけであるが、その中でも特に道暹の『私記』を注目したわけであるがそこから導き出されることは次の通りである。

第一に慧遠の涅槃經の位置づけは、經典は全て仏の所説であり涅槃經もその一つであり、涅槃經を中心にみるのではなくという点。これに対して道暹は、機根に適った諸經を説く必要がある、その一つとして涅槃經も又必要性において説かれたとする点を明確にする為に『義記』の引用があったので

はないかという点。

第二に唐代において特に華嚴を意識して、湛然が著わした『金鉏論』は、まさしく涅槃經の迦葉菩薩品の非情仏性義をもつて非情にまでも仏性義を認めていく過程を述べたもので、非情にまで認めることを主人と客という立場で述べ、いわゆるこの客が法蔵、澄観であろうとする説と、特定の人物、宗派を指すのではなくむしろ非情仏性説そのものという説も存している。この非情に仏性を認めないのが慧遠の説であり、そして湛然の弟子道暹が非情に認めない涅槃經の註釈書『義記』を多く引用する反面、金鉏論が引用されていないということは、道暹にとっての仏性義の問題というのは湛然より以上のものはなく、湛然によって解決済みであるといってもよいであろう。そして当然唐代という時代は各宗派が隆盛を極めた頂点であり、その時道暹が涅槃經註釈態度を批判するのに遠く地論派の慧遠までにさかのぼらなければならなかったその背景が、この道暹の引用態度のもつ重要な一点であろう。故に非情仏性義等の問題を湛然の『金鉏論』そして今まで述べてきた諸註釈書で究明していくことが、唐代天台学の仏性義を位置づけることに他ならないであろう。

これらは遺憾ながら今回は詳細に究明できなかったので後日の研究に譲りたい。

註

- (1) 布施浩岳『涅槃宗の研究』後編五〇四頁
- (2) 宇井伯寿『シナ仏教史』一三九頁
- (3) 日比宣正『唐代天台学序説』四五四～四五五頁
- (4) 拙稿『宗学研究』第二十号二一三頁
- (5) 安藤俊雄『天台学』三一〇頁
- (6) 拙稿『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第十一号「湛然の加筆・私見について」一〇五頁参照
- (7) 山家学報九号（昭和九年）
- (8) 道邃に関して常盤大常博士の『シナ仏教史』第二・一三二頁において、『天台法華玄義釈要決』『天台法華疏記義決』『摩訶止観論弘決纂義』の撰者道邃という所で興道道邃か播磨の道邃かという時、シナの道邃とする理由があるとして論及されている。これらは未解決ですが、本論は涅槃經の未註書に関係しているものだけであり、先に述べ三註釈書よりは別に問題とならないであろう。
- さらに坂本広博は「道暹の『涅槃經疏私記』印仏研二十号二号、（昭和四十七年）において「道暹を道邃に誤ったものと考えられる」と示してある。
- (9) 坂本広博「行滿の涅槃經疏私記について」天台学報十四号（昭和四十六）
- (10) 日本大藏經・天台宗顯教章疏一三三～一三四頁
- (11) 伝教大師全集①二二九頁・同右三九頁
- (12) 日比宣正『唐代天台学序説』五二頁
- (13) 天台学報十四号（昭和四十六年）
- (14) 大正蔵三八・七二・中

(15) 前掲中里論文・山家学報九号(昭和九年)

(16) 大日本統藏経第一輯五七套五冊三七二・左上(以下套数より示す)

(17) 五七套五冊三七七・右下

(18) 五七套五冊一二七七・左下

(19) 五七套五冊三七八・右下

(20) 五七套五冊四四二・右下

(21) 五六套四冊三五九・右下

(22) 五七套五冊三七九・左上、又未詳とは後代書写の時の割註と思われる。

(23) 六地は灌頂の『疏』五七套三冊三四八・右下にみられる。

(24) 五七套五冊四九四・右下

(25) 五七套五冊四〇七・右下

(26) 五七套五冊四二七・右下

(27) 五七套五冊四二八・右下

(28) 行滿の独自性がみられないとは前掲の中里論文が指摘する様に、宗義発展の片鱗をもみないという点であり、湛然のまじめな継承者としてみた方が良いと思われる。

(29) 前掲中里論文・山家学報九号(昭和九年)

(30) 五八套一冊五・右下

(31) 五八套四〇・右下

(32) 五八套五九・左下

(33) 印仏研二〇―二(昭和四七年)

(34) 同右二六―二(昭和五十三年)

(35) 大正蔵五五・四九一中・又澤↓深州↓洲の異同がみられる

が『義記』と一致する故それは全て『澤州』とみてよいであろう。

(36) 大正蔵五五・四九二・上

(37) 坂本広博『涅槃玄義文句について』天台学報十六号

(38) 横超慧日東洋思想叢書『涅槃経』(昭和十七年日本評論社刊)三頁

(39) 同右一六四頁

(40) 布施前掲著六一七頁以降参照

(41) 五八套一冊一五・右下

(42) 五八套一冊三七・右上

(43) 五八套一冊五〇・左上

(44) 五八套一冊六九・左上

(45) 大正蔵一二・七二七・下

(46) 五八套一冊七九・左下↘八〇・右上

(47) 大正蔵一二・六六九・下

(48) 五七套一冊三一・左下

(49) 大正蔵一二・六一九・中

(50) 横超博士前掲著一一頁↘一二頁

(51) 五八套一冊三四・右下↘三四・左上

(52) 五六套五冊四〇二・右上

(53) 五八套三冊二五九・右下↘二五九・左上

(54) 吉津宜英『浄影寺慧遠の教判論』(駒大仏教学部研究紀要)三五号、昭和五二年)の中で次の様に示されておる。

「五時判の大枠は頓漸であり中心は『涅槃経』であるが、四宗判は頓漸論と直接関係なく、『涅槃経』中心の教判でないこと

は明らかである」と。又、宗に関しても大乗義章を引いて、
具さに論及されておるので合わせて参照されたい。