

# 天台五時教判の根拠と意味<sup>1)</sup>

崔 箕 杓

## 一 序言

仏教の経論は量的に膨大であるだけでなく、断面的に理解しようとする  
と相互に矛盾するようにみえる教説が多い。膨大な経論に説かれた仏教の  
多様な教説を理解するため、刻苦の努力の末に生まれたのが教相判釈であ  
る。中国南北朝時代を通じて広く行われた教相判釈は、仏教を理解するに  
あたって重要な端緒を提供するものである。特に天台宗において立てられ  
た教判はその決定版とも言われ、この教判に対する批判的な見方も存在は  
するものの<sup>2)</sup>、現在にいたるまで仏教の教説を理解する上での有用性を保持  
している。

よく知られているように天台の教判は、華嚴・鹿苑・方等・法華・涅槃  
時など経典が説かれた時期によって分類された五時と、頓・漸・秘密・不  
定教という化儀の四教、藏・通・別・円教という化法の四教とによって組  
織されており、五時八教と称されている。この教判の骨格は天台宗の実質  
的な開祖である天台大師智顛（538～597）が組織したものであり、その講  
説を記録し書物として残した弟子、章安灌頂（561～632）と天台三大部に  
注釈を施した荆溪湛然（711～782）とを経て、化法四教・化儀四教・五時  
八教等の名称で定着した<sup>3)</sup>。その後、高麗の諦観が中国天台宗の伝教院に滞  
在しながら天台宗の教判説の核心を要約した『天台四教儀』を著述し、そ  
れを天台宗山外派の高僧である孤山智円（976～1022）が木版本として刊行  
して以来、天台の教判は中国および韓国・日本の仏教界において常に活用

され続けてきた。<sup>4)</sup>

天台の教判のうち五時説は、經典（群）が説かれたおおよその時期を手がかりとして説法の目的を明らかにしようとするものであり、これに対する理解が確立されれば、膨大な經典を読解し意味を把握するにあたって大きな助けを得ることができる。ただしそのためには、この時期ごとの分類がどのような根拠から成立したものであるのか、妥当性があるのかどうかの問題となるであろう。また分類が妥当であるとしても、その次には各時期ごとの特徴が何であるのかを正確に把握する必要がある。

經典が説かれた時期を確定するためには經典が説かれた場所、参席した大衆、周辺の状況、説法の内容等を漏れなく調べなければならないが、おびただしい数の經典を読解して比較するという作業自体が恐ろしく膨大なものであり、歴史を記録しないインドの風土においてはそもそも歴史的な証拠というものは十分には残っていないので、非常に困難な作業となるであろう。それよりも説法の内容のなかに年齢や年月など具体的な時期を明らかにするセンテンスが存在することが知られているから、それらを根拠とするほうが、量的には多くはないとはいえ客観性が高いとすることができよう。経文のなかで説時を明らかにするセンテンスはすでに知られたものが一部存在するので<sup>5)</sup>、それらを参考にした上でここに新たに探し出した経文を挙げ、説時の根拠を整理しようというのが本稿の第一のテーマである。

さまざまな經典を調べて説時を五つに区分したのは、説時それぞれに著しい特徴があるからである。一年365日を四季に分かつのは、それぞれの季節ごとに共通する特性があるからであるのと同じようなものである。各時期ごとの特徴を、天台の教判では頓教と漸教、兼・但・対・帯・純、さらに弾偏折小・融通淘汰などと表現している。このような表現が何を説明しているのか、またどのような経文を根拠としているのかを確認すれば、時

期ごとの分類の意味が一層明確になるであろう。このような意味と根拠とを探り当てようというのが本稿の第二のテーマである。

## 二 五時の經典根拠と意義

### （１）第一華嚴時の經典根拠

#### a. 正覚直後に説かれた『華嚴経』

天台の教判のなかで、五時の第一は華嚴時である。名前から分かるように、釈尊は『華嚴経』を第一番目に説いたというのである。これについては誰でも容易に首肯することができよう。經典の冒頭に説時が明らかにされているからである。

このように私は聞いた。ある時、仏陀は摩竭提国の寂滅道場におられ、初めて正覚を成し遂げられた。<sup>6)</sup>

釈尊が摩竭提国菩提樹下の寂滅道場において初めて正覚を成し遂げた直後に、この經典が説かれたことは明らかである。『華嚴経』は場所を移しながら説法がなされている。旧訳である『六十華嚴』によれば、最初の「世間淨眼品」から「盧舍那仏品」第二までは正覚を成就したその場で説法がなされ、「如來名号品」第三から「賢首菩薩品」第八までは普光法堂において、文殊菩薩が他の菩薩達と主に「信」について問答するという形式で説法がなされている。「仏昇須弥頂品」第九以後は、仏陀が菩提樹から離れないまま須弥山の頂上の切利天に昇って「明法品」第十四までの説法がなされるが、この時には法慧菩薩が他の菩薩や帝釈天と問答形式によって十住菩薩の法を説く。「仏昇夜摩天宮自在品」第十五から「菩薩十無尽藏品」第十八までは、さらに夜摩天に昇って功德林菩薩が十行菩薩の法を説き、「如來昇兜率天宮一切宝殿品」第十九から「金剛幢菩薩十廻向品」第二十一ま

では、兜率天において金剛幢菩薩が十廻向地に位する菩薩の修行内容を説く。さらに仏陀が欲界の頂上である他化自在天に昇った後、金剛蔵菩薩が十地菩薩の法を説き、普賢菩薩等が菩薩の十種の神通等を説く部分が、「十地品」第二十二から「宝王如来性起品」第三十二までである。「離世間品」第三十三の説法の場所は、再び普光法堂である。善財童子が五十三の善知識と順番に出会い、法界に入っていく過程が旅行記のように描かれている最後の「入法界品」第三十四は、それ以前の諸品とは異なって仏陀が舍衛国の給孤独園に住しており、声聞衆もその場にいる。『六十華嚴』ではこのように七つの場所において八つの法会が開かれるので、七廻八会の説法と呼ぶのである。

「入法界品」を除いて、華嚴時の説法には他の經典とは異なる顕著な特徴がある。第一に、「仏昇須弥頂品」第九以後は天界を上昇しながら場所が変わっていくが、「その時、世尊は威神力によって、この座から起き上がることなく、須弥山の頂上へ昇り、帝釈の宮中へと向かった」<sup>7)</sup>、「その時、世尊は威神力によって、菩提樹と帝釈宮とを離れることなく、夜摩天の宝莊嚴殿へ向かった」というセンテンスに見られるとおり、実際には釈尊は正覚を得た菩提樹から少しも動いていないと説明されている点である。第二に、法会の参席者だけでなく説法の主体が大部分、菩薩達であるという点である。ただし菩薩達は「仏陀の神通力を承けて（承佛神力）」三昧に入り、三昧から出た後に法を説く。つまり自身の智慧によって自ら説くのではなく、仏陀の智慧にインスパイアされ、仏陀の代わりに説法をするのである。このような内容は、華嚴時の説法が人間界の日常的な言語伝達方式、つまり肉声を通したものではないということを示唆している。

このように一般の凡夫達の意味疎通の方式とは異なる形態によって説法がなされる華嚴時のありさまは、他の經典においてどのように描写されているであろうか。正覚を得た直後の釈尊の行跡が記されている經典を探し

てみると、『衆許摩訶帝經』に次のような内容を見出すことができる。

その時、世尊は（菩提樹下において）七日間、昼夜を通して結跏趺坐し、禪定に入っていた。……菩提樹を離れ、母呬鱗那龍王の宮殿へ行き、樹下において結跏趺坐し、禪定に入った。……そこを離れ、菩提樹下に戻って来て、結跏趺坐し、七日間、昼夜を通して禪定に入り、十二因縁を觀察した。<sup>9)</sup>

『衆許摩訶帝經』は、釈尊が故郷である迦毘羅城に行かれた時、釈迦族の人々が釈尊の過去世を尋ねたため、釈尊が自分の代わりに目犍連に説かせた初期經典である。仏陀の命令に従って三昧に入り、過去を觀察した目犍連が釈迦族の人々に説いたこの内容によれば、釈尊は正覚を成し遂げた後、龍宮へ行った期間も含め、三七日間、禪定に入ったままであったというのである。

また錠光仏の時代に儒童菩薩であった時から現世における伝法の初期までの釈尊の伝記を説く『太子瑞応本起經』では、正覚直後のことを次のように描写している。

仏陀は禪定に入って七日間、動くことがなかった。……（禪定から）出て、文隣という名の龍が住んでいる無提水のほとりに到り、七日間坐して、呼吸もされなかった。……神足通により石室に移って坐し、……「生死は本来、十二因縁から起こっている」と思惟した。<sup>10)</sup>

釈尊は正覚を成し遂げた後、菩提樹下において七日、文隣と呼ばれる龍が住む河畔において七日、さらに石室に移って禪定に入っていたという内容である。石室がどこにあったのかは明確ではなく、そこで禪定思惟をした期間も明記されていないが、正覚以後も引き続き禪定に入り、途中で

龍が住むあたりへ行き、そして最後に十二縁起を観察したという内容構成は、『衆許摩訶帝經』と一致すると理解することができる。またここに出る龍の名前である「文隣」は、『衆許摩訶帝經』に出た「母唧鱗那」の音訳であると考えられるので、途中の七日間を過ごした場所に関する描写についても二つの初期經典は同一であると言える。

『法華經』には「私が初めて道場に坐し、樹を観じて経行もし、三七日間、このようなことを思惟<sup>11)</sup>した」とあり、思惟を終えた後、鹿野苑へ赴いたと説かれているので、正覚後も二十一日間禪定に入っていたという行跡は、さまざまな大・小乗の經典において確認することのできる内容であるといえる。

これらを『華嚴經』と結び付けて考えると、「世間淨眼品」から「盧舎那仏品」までの、正覚を成就したその場で説法がなされる時期は、正覚直後に菩提樹下で禪定に入っていたと描写される『衆許摩訶帝經』および『太子瑞応本起經』の最初の七日間に相当すると考えることができる。その後の「如来名号品」等の普光法堂において説法がなされる時期は、母唧鱗那龍王が住むあたりで樹下において禪定に入った時期に相当すると推定することができる。『太子瑞応本起經』には釈尊が禪定中に光明を放って水中を照らすと龍が再び眼を開くようになったという内容があるが、菩提樹下を寂滅道場あるいは菩提道場と言うように、釈尊が光明を放って龍の眼を開けた無提水のほりを宝光法堂と呼ぶことができるからである。

『華嚴經』以外のさまざまな經典においては、釈尊は初めて正覚を成し遂げた後、菩提樹下やその付近において三七日間、三昧に入ったまま坐していたというように描写されている。しかし外面的にはただじっと座っているようであっても、深い禪定の内側においては、三昧力によって場所を移りながら無窮無尽の不可思議な説法が行われていた、その時期が華嚴時なのである。機根の高い菩薩達はこのような説法を理解したのであるが、一

般の凡夫の立場においてはいかなる言葉も聞くことができなかつたという状況であったから、『天台四教儀』等において「声聞達もその場に<sup>12)</sup>いたが、  
聲や唾と同じであった」と表現されているのである。

b. 説法を聞くことができなかつた声聞達

『華嚴経』は正覚を得た直後に、世界のあらゆる真理を知る一切智を成就した者の識見をそのまま説いた經典であるので、頓教と言う。一般の凡夫達でも理解することができるよう段階的に説く漸教と相対する概念である。時折、頓悟と混同して、悟りにすぐ到達できるようにする説法であると解説する者もいるが、これは頓教の趣旨を誤って理解したものである。

前述のようにこの説法は機根の高い菩薩達と天神達とを対象としてなされたものであり、その場には声聞の弟子達は一人も参席していなかつた。したがって厳密に言えば「声聞達もその場にいたが」という表現は正確ではない。とすれば、声聞達が会座に参席している「入法界品」の状況はどうなるであろうか。

『華嚴経』の最後の品である「入法界品」は、法会の場所が舍衛国祇洹林の給孤独園である。ここに参席した聴衆達は、菩薩五百人のほかに声聞の大衆五百人も存在していた。釈尊が師子奮迅三昧に入ると祇園林が不可思議に荘嚴され、四方から菩薩達が集まってきた。この時、声聞大衆に関しては次のような表現がなされている。

この時、舍利弗・大目犍連・摩訶迦葉……等、上首である大声聞達は、祇園林にいながらも、如来の自在性と荘嚴・境界・変化・師子吼……等を見ることができず、また不可思議な菩薩の盛大な集まり……等も見ることができなかつた。なぜなら、異なる善根を修習してきたため、そもそも如来の自在性を見る善根を修習しておらず、……このような因縁によって、大弟子達は見

することもできず聞くこともできず、入ることもできず知ることもできず、……<sup>13)</sup>

「入法界品」が説かれた給孤独園の会座には声聞の弟子達も参席していたが、彼らは集まってきた菩薩の大衆達を見ることができず、法門の内容も聞くことができなかつた。『天台四教儀』が華嚴時の法会について「声聞達もその場にいたが、聾や啞と同じであった」と表現したのは、直接的には「入法界品」の情況であり、含意としてはそれ以前のすべての品に当てはまる言葉なのである。

そうだとすれば、正覚直後ではない伝法を通じて声聞弟子達が帰依した後に説かれた「入法界品」は、説時によって区分された華嚴時から除外しなければならないのであろうか。ここで智顛が『華嚴經』は（説いた）時間が長い<sup>14)</sup>と述べ、『天台四教儀』に「部・時・味などによって頓教という名称を得る<sup>15)</sup>」と明かされていることを想起する必要がある。すなわち『華嚴經』を第一時として判定する際、經典（＝部）や説かれた時期（＝時）を基準とするのではあるが、説法に込められた意味（＝味）をも考慮しなければならないというのである。言い換えれば、説かれた時期が全体的には長期に渡っていても、その趣旨が搾りたての牛乳の味を持っているならば、最初に説かれた頓教として認定するのだという意味である。明代の僧侶である智旭（1599～1655）は『天台四教儀』をさらに詳述した『教観綱宗』において、このような場合を「通五時」と命名している<sup>16)</sup>。つまり『華嚴經』の大部分が時期的に正覚直後に説かれたものであり、その「味」においても頓教であるから第一時であると判定する場合は「別五時」と言い、それよりもさらに遅い時期であっても、華嚴時の説法を聞くに値する機根の者に対しては引き続き華嚴を説くことができるというのが「通五時」の意味なのである。後述するようにこれは阿含時にも適用され、『阿含經』が説かれた時期は「別五時」から見れば第二時となるが、それよりもさらに



遅く、方等時ないし華嚴涅槃時であっても、新しく出家して説法を聞こうとしたり機根の鈍い大衆がいたりした場合には、彼らの機根に合わせて昔の阿含時の説法をする場合があるから、これを「通五時」と言うのである。

一方、説法の時期を定める基準として智顛が依拠する經典のなかに、次のような一節を有する『無量義經』がある。

善男子よ、初めに四聖諦を説き、……次に方等十二部經と摩訶般若と華嚴海雲とを説いて、菩薩の歴劫に渡る修行を説き明かし、……<sup>17)</sup>

四聖諦を重点的に説いた鹿苑時の後、方等時・般若時の順に説法をしたことの経証と言うことができるであろう。ここにみられる「華嚴海雲」という語が『華嚴經』の説法を意味するとすれば、般若時の後に華嚴時が来ることになるので、天台の五時説と相反することになるのではないかという心配もあるが<sup>18)</sup>、智顛はこの語を『華嚴經』のことと理解してはいない。「鈍根の菩薩は三つの所から法界に入るのであり、初めは般若、次は法華、最後は涅槃である。般若を因として入る法界がすなわち華嚴海空である<sup>19)</sup>」と述べ、華嚴時の説法によって法界に入ることができない鈍根の衆生達が、『般若經』やさらに後の『法華經』『涅槃經』の説法を聞いて華嚴法界、つまり真理の世界に入っていくことと解釈しているのである。

ただし智顛は『法華玄義』等においてこの語を引用しながら、いずれの箇所においても「華嚴海空」と表記していることが確認される。『高麗大蔵經』を底本とした現行の『大正新修大蔵經』は、『無量義經』の「華嚴海雲」の語に対し、宋・元・明本と日本の宮内省本は「華嚴海空」に作る、と脚注に校勘内容を記している。智顛は「華嚴海空」に作る版本を参照したのだと考えられる。

この語を「海空」と理解せず「海雲」が正しいと考えると、異なった解

釈をする余地が生じてくる。「菩薩の歴劫に渡る修行を説き明かし」という直後の一節を勘案すれば、經の説く「華嚴海雲」は漸次に修行階位が向上する「入法界品」を指すと考えることができるのである。その理由は、まず「海雲」は善財童子が訪ねる善知識のうち、文殊菩薩の下を離れて二番目に会う海雲比丘を指すとみなすことができるからである。善財童子が最初に会う功德雲比丘は、仏陀の境界について善財童子に説明しながら、菩薩行に関しては海雲比丘を訪ねるように勧め、海雲比丘は善根を深く植えて菩提心を発さなければならないと説き、如来から普眼經を受持したことを明かしたのである。第二の可能性としては、最初に文殊菩薩が善財童子に対して善知識達を訪問することを勧めた偈頌において、「清淨なる功德の海、……清淨なる法の雲を説くことを聞き<sup>20)</sup>」と形容されたものを指すとみなすこともできる。つまり文殊菩薩が善財童子に対し菩薩の歴劫に渡る修行を学ぶことを描写しながら、それを広大な「海」と果てしなく湧き起こる「雲」とに譬えたことを借用した表現が「華嚴海雲」なのではないか、ということである。このように考えるとすれば、この經文は上述のように説時としては般若時以後ということになるが、その「味」から判別して華嚴時に属する「通五時」の一例であると判断することもできるであろう。

## （2）鹿苑時の經典根拠

五時のなかの第二番目である鹿苑時は、初転法輪がなされた場所にちなんで名付けられたものである。『阿含經』がこの時期に集中的に説かれたことから、阿含時とも呼ばれる。正覚を得た後、三週間ほど禪定に入っていた釈尊が梵天の勧請により鹿野苑において初めて伝法を行ったことについてはさまざまな經論に明らかにされているが、ここでは經文を一つだけ紹介すると次のとおりである。

ここで世尊は五人のことを想起した。「私が王宮を出て、山に入り苦行した時、彼らが訪ねてきて私に仕えてくれたのだから、まず彼らのために法を説くべきである」。清浄なる天眼によって、どこにいるのかを覩じ、五人が波羅奈国の鹿野苑にいることを確かめた。そこで世尊は菩提樹から鹿野苑へと向かった。<sup>21)</sup>

このような内容は『太子瑞応本起経』巻下にも見出すことができ、『法華経』方便品にも三七日間の禅定思惟の後、鹿野苑へ行き、方便力をもって五比丘のために説法をしたと説かれている。しかしながらこれらの経文は主として法が初めて説かれた状況について説明しているのもあって、説かれた法門のくわしい内容については明らかにされていない。初めて伝えられた法門の内容を見出すことができるのは、『雑阿含経』転法輪経である。

その時、世尊は五比丘に告げた。「この苦聖諦は未だ聞かれたことのない法であるから、正しく思惟しなければならない。……この苦集、この苦滅、この苦滅道跡聖諦は未だ聞かれたことのない法であるから、正しく思惟しなければならない<sup>22)</sup>」。

鹿野苑へと赴いた釈尊は、五比丘に対し四聖諦を三転十二行によって観ずることを最初に説いている。ここで憍陳如が悟りを得ることができた。『増一阿含経』巻十四「高幢品」は、釈尊が四聖諦を説き憍陳如を筆頭とする五比丘が阿羅漢を成就すると、彼らと別れ、迦葉三兄弟を教化するために去っていった、というように展開されている。<sup>23)</sup>

また「如来が成仏して間もなく<sup>24)</sup>」という『阿含経』の表現は、この經典の説法が伝法初期になされたものであることをはっきりと示している。このほかにも釈尊が故郷の迦毘羅衛城に赴いて、父親の浄飯王が帰依し、阿

難と阿那律とが出家するという内容（「高幢品」）、養母の摩訶波闍波提が帰依するという内容（「慚愧品」）、菴羅女が菴羅樹園を寄贈するという内容（「勸請品」）など、伝法初期の行跡がすべて『阿含經』に収められていることは明らかな事実である。經典の内容そのものから『阿含經』に収められている多数の經典の説時をすべて明らかにするというのは、ほとんど不可能なことである。しかし上に挙げたいくつかの分明な事例のほか、説法を聞く聴衆が少数であることや説法の場所が大部分、舍衛国の祇樹給孤独園であるという点なども、『阿含經』の多数の説法が早い時期になされたことを示唆している。

ただし『阿含經』のなかには、明らかに晩年に説かれた内容も見出すことができる。たとえば「いま如来はすでに年老いて八十歳を過ぎた<sup>25)</sup>」という言葉や、入寂を目前にして説かれた『中阿含』大善見王經、『長阿含』遊行經などがそれである。

昔から天台の教判を覚える際に「阿含十二、方等八、……華嚴最初三七日」という「五時頌」が利用されてきた。『華嚴經』が最初の三七日間に説かれた後、『阿含經』が十二年間説かれたという意味であり、南宋代に元粹が撰述した『天台四教儀備積』に初めて見出される。この「五時頌」を元粹が著したのかどうかは明白ではないが、少なくとも天台大師の頃からこのような説が存在していたようである。このように各經典の説法期間を明示することに関しては、現代の学者達は勿論のこと、古くから論難があった。『法華玄義』は第二時の十二年間に三乗別教を説いたという既存の学説を問題にしており、<sup>26)</sup>智旭は『教觀綱宗』において、「五時頌」のように説法の期間を限定することは「弊害の大きい妄説」<sup>27)</sup>であると批判している。しかしながら元粹も「五時頌」を記録した後「これは別五時であって、さらに通五時があるのである」<sup>28)</sup>と明かし、「別五時がなければ、大・小・深・浅の段階がはっきりしなくなってしまう」<sup>29)</sup>と明記しているように、「五時頌」

の趣旨は、その期間のあいだだけ当該の經典の説法が行われたと明示することにあるのではないと考えれば、この頃にもそれなりの価値があると言うことができる。言い換えれば、『阿含經』が伝統的な「五時頌」のように最初の十二年間だけ説かれたと確定することはできないが、大部分がこの期間のあいだに説かれ、その後説かれたものであっても最初の段階の深度を保っているという点において、この期間に説かれたと説明することが經文の上からしても妥当性があるということである。

### （3）方等時の經典根拠と意味

五時の第三時は方等時である。方等經とは大乘經典を意味するが、阿含時以後に説かれた經典がすべて大乘經典であることから、この時期に特に小乗と相對するものとして大乘經典が説かれたことを強調するために方等時という名称を付与しているのである。前述のように方等時の説法が阿含時以後になされたということに対する經典根拠として、湛然らは『大集經』を挙げている<sup>30)</sup>。実際、『大方等大集經』瓔珞品には「その時、如来は仏道を成し遂げてから十六年<sup>31)</sup>が経っていた」と説かれている。ただし『天台四教儀』では方等時の經典として『維摩經』『思益經』『楞伽經』『楞嚴三昧經』『金光明經』『勝鬘經』等が明記されているものの、『大集經』は取り上げられていないという点が問題となろう。これについて『法華文句』を確認すると、「大集・淨名などの生蘇の教え<sup>32)</sup>」という表現がみられるので、天台大師が『大集經』を方等時の經典として理解していたことは確実である。「淨名」は『維摩經』を指し、「生蘇」は方等時を譬えた語であるからである。

方等時の經典が説かれた時期を明らかにする經文をこのほかに見出すことはできないが、教説の内容上、これらの經典が鹿苑時の後に説かれたと認定すべき状況証拠がある。『天台四教儀』は、方等時の特徴は「彈偏狹小、歎大褒円」であると述べ、「（小乗が）偏っていて狭小であることを詰

責し抑えつけ、（大乘が）<sup>33)</sup> 広大で円満であることを称賛する」と表現している。これは阿含時の説法がすでになされたことを前提にした表現である。大乘と小乗を区別し、両者の優劣を判定しつつ大乘を讃嘆するこの時期の説法の特徴を明示する代表的な経文は『維摩経』であろう。森のなかの樹下において座禅する舍利弗に対し、維摩居士は次のように言う。

舍利弗よ、必ずしも座っていることが座禅することではないのです。そもそも体と意とを三界に現さないことこそが座禅であり、滅尽定から起きることなく、いかなる動作も現さないことが座禅なのです。<sup>34)</sup>

真正の禅というのは、森のなかの静かな場所に座ることによってのみ得られるものではなく、大衆と行住座臥を共にしていても心が動かされないことなのだという指摘である。この後、維摩居士は在家者達に法を説いていた目犍連に対して、我相がないように説かねばならないと詰責し、貧しい村で乞食をしていた摩訶迦葉に対しては、貧富の差別なく平等な心で乞食しなければならないと教える。

また『思益経』では、涅槃を得られるようになったという五百の比丘達を横に置いて、網明菩薩が仏陀に次のように申し上げる。

世尊よ、この比丘たちは仏陀の正法において出家したにも関わらず、今は外道の邪見に陥り、涅槃が決定された姿を思い描いています。……もし諸法が滅した相のなかにおいて涅槃を求めるなら、私はこの輩どもを増上慢と説くこととします。世尊よ、正しく道を行う者であれば、法に対して生滅を作すことはなく、果報を得ることもないのです。<sup>35)</sup>

生死を滅して輪廻することがなくなった境地を涅槃であるとする弟子

達に対し、生滅に関する分別と果報を得たという相がないようにしなければならぬ、ということの間接的に説き示しているのである。

これらの経文において注意すべきことは、このような批判が小乗經典そのものを批判しているのではなく、その教説を偏って理解し、聖果を証得したことが究極であると思いつんで菩薩の道に進むことができずにいる小乗の修行人達に対する批判となっているという点である。大乘を強調することは、このように小さな成就に安住している者達をあらためて奮い立たせるための方便なのだと行うことができよう。

さらに詰難を聞く比丘達の態度も注目すべき事柄である。『維摩経』では、名前が広く知れ渡った大比丘達が在家者の説法に対して忿心を起こすこともなく承服しており、『思益経』においては、「外道」「増上慢人」というひどい表現を聞いても、むしろ奮発して阿羅漢を得ている。このようなことは、すでに阿含時の説法を通して機根が熟していたからこそ可能なことである。「叱りの言葉を聞いたとしても怒ることなく、心のなかで恥ずかしいという思いを抱いたので、心が次第に純朴に清らかになった<sup>36)</sup>」というのは、このような状況を説明する内容なのである。

#### （4）般若時の經典根拠と意味

次の第四時は般若部の經典を主に説いた般若時である。これらの經典が説かれた時期を明確に示す経文は、前述したように『仁王般若経』に見出すことができる。

「大覺世尊はさきに我々大衆のために二十九年間、摩訶般若・金剛般若・天王問般若・光讚般若波羅蜜を説かれたが、……<sup>37)</sup>」

これは『仁王経』が説き始められる直前の状況であり、如来が放光する

などのさまざまな祥瑞があつて会座に参集した大衆達が述べるものである。この教説が説かれる前の二十九年間、さまざまな般若部の經典が説かれてきたことをはっきりと示している。これにより、古くから『仁王經』を般若部の經典の「結經」と称してきたのである。天台大師が説き灌頂が記録した『仁王經疏』は、真諦の三法輪説を引用して、釈尊の成道後、三十七年目である七十二歳のときにこの經を説き、その前の二十九年間は上に列挙した他の般若部の經典を説いたとする<sup>38)</sup>。円測（613～696）は「有云」としてこの説を引用して同意を示しており、吉藏（549～623）は三十歳成道説を採用して六十六歳のときにこの經を説いたと注釈している<sup>40)</sup>。「五時頌」と比較すると、この説法の期間は方等時と般若時とを合わせた期間に等しいが、鹿苑時あるいは方等時以後に般若部の經典が説かれたという内容そのものについては、誰もが賛同しているものとみなしてよいであろう。

ただこの經典の異訳本として不空が唐代（765年）に新たに翻訳した『仁王護国般若波羅蜜多經』では、「さきにすでに我々のために摩訶般若波羅蜜多・金剛般若波羅蜜多・天王問般若波羅蜜多・小品などの無量無数の般若波羅蜜多等を説かれたが、……」<sup>41)</sup>となっている。『光讚經』と『小品般若經』は同本異訳であるから、この經文は上引の『仁王經』の一節と同じ内容であるが、説法の期間が明示されていないという点に問題がないわけではない。二つの經典のあいだには、参席した大衆の数を初めとし、細かい部分にさまざまな差異が見られるので、両經典の原本が異なっていたことが分かるが、この点を考慮するならば、伝承過程において誤謬があつたという可能性も無視することはできない。

般若時に説かれた經典の特徴を、『天台四教儀』は「転教付財、融通淘汰」と表現している。「転教」は『法華經』随喜功德品に出る用語であり、法華の説法を聞いて喜びを抱き他の人々に「教えを伝える」という意味である。つまり自分が直接に体得した真理を伝える「転法輪」とは異なり、



法師や經典を通じて聞くことのできた法に対して信仰と理解（信解）が生じ、それを他の人々に伝達するということを言っているのである。般若部の經典において具体的には「転教」はどのようになされているのだろうか。

『大品般若経』は仏陀が一般的に説法する形式ではなく、大部分、須菩提と問答をしながら説法が進んでいく。また仏陀が弟子達、特に須菩提に法を説くように命じて須菩提が説法する場面も少なくない。たとえば「三仮品」第七の冒頭に「その時、仏陀は慧命須菩提に告げた。『お前が菩薩摩訶薩に般若波羅蜜を教え、……』」という一節がある。この言葉を聞いた周囲の菩薩・声聞弟子・天神達が「須菩提が自らの智慧力によって菩薩達のために般若波羅蜜を説くのであろうか」と考えると、須菩提は彼らの疑心を知り、「仏弟子達が説く法と教えて下さることとは、すべて仏陀の力である」と答えている。<sup>42)</sup>

また次のような経文もある。

須菩提が釈提桓因に言った。「橋戸迦よ、私がこれから仏陀の意思を奉じ、  
仏陀の神通力を承けて、菩薩摩訶薩達のために般若波羅蜜を説くこととしま  
す」。<sup>43)</sup>

文中の「仏陀の神通力を承けて」は上の引用文の「仏陀の力」と同じ意味であり、自らが体得した智慧によって般若を説くのではなく、仏陀の説法を伝えるだけであるということを明らかにする内容なのである。このような経文を勘案すれば、仏陀の教えを聞きはしたがまだ自身のものとして体得することはできないまま他人に伝与し、智慧という財物を譲り受けはしたがまだ自ら使用することはできず管理だけをしているといったことが、「転教付財」と称される般若時の説法の特徴となっていることを明確に理解することができる。

次の「融通淘汰」とは、異なるという差別の意識を円融無碍に会通し、法に対する執着を選り分けて捨てるという意味である。般若は一切の法が固有の姿や性質を持たない空であることを会得した智慧であるから、二分法的分別や執着は虚妄であることが分かる。特にさきに方等時において初期の「蔵教」の教えに執着することを小乗と呼んで強く詰責したので、般若時に至っては、このような大・小乗に対する分別を融通し、執着を淘汰させることが主要な特徴となっているのである。実際に『大品般若経』において仏陀は「この般若波羅蜜は声聞法・辟支仏法・菩薩法・仏法等の一切の善なる法をすべて包含する<sup>44)</sup>」と述べている。さらに次のような一節も見出すことができる。

「すべての法の真如のなかにおいて、声聞・辟支仏・仏乗という三種の乗があるようにすることができますか」。舍利弗が言った。「できません」。……「舍利弗よ、あなたはどのようにして『これは声聞乗を求める人だ』『これは辟支仏乗を求める人だ』『これは仏乗を求める人だ』<sup>45)</sup>と考えますか」。

これは須菩提が舍利弗に説く「転教」の一事例であり、三乗がそれぞれ異なると分別することは正しくないということを指摘する内容である。声聞乗と辟支仏乗を小乗と呼びはするが、さきに方等時において小乗を批判したのは方便であったということを、声聞みずからの口を通して明らかにしているのである。

#### （5）法華涅槃時の經典根拠

第五の法華涅槃時に説かれた經典は、その名の通り『法華経』と『涅槃経』とである。これらの説時についても『華嚴経』と同様、經典に明確に示されているので、確定することに困難はない。『法華経』の場合、古来

「如来は太子であった時に釈迦宮を出て、……阿耨多羅三藐三菩提を獲得して以来、ようやく四十余年が経ったが、……<sup>46)</sup>」と菩薩達が仏陀に質問した内容が根拠として挙げられる。

また「私が菩提道場において坐してから六年ぶりに、……四十余年のあいだ真実を表すことはなかった<sup>47)</sup>」という『無量義経』の一節も例証として引かれる。同経には「世尊よ、如来は得度されて以来、四十余年のあいだ、常に衆生のために諸法の四相の理などをひろく説かれたので、……<sup>48)</sup>」という一節もある。法華を説く前に釈尊はまず『無量義経』を説き、無量義処三昧に入ったと『法華経』序品に説明されていることから、古来『無量義経』を『法華経』の開経と呼び、上の一節は『無量義経』の説時だけでなく『法華経』の説時をも示すものであるとされる。さらに両經典に明示されている年数もよく一致するので、これに関しては特に問題とすべきことはない。

一方『涅槃経』については、経名そのものから説時を確認することができる。なおかつ經典の冒頭に「二月十五日、涅槃が迫った時<sup>49)</sup>」と日にちまで明記されている。ただ經典を読んでみると、それよりも以前のことに触れていて、時間をさかのぼってこそ前後の状況の辻褄が合うという事例もあるが、時間の差がそれほど大きいわけではないので、最後の時期に『涅槃経』が説かれたということに関しては議論の余地はない。

『法華経』に盛り込まれた意義については、純粹に円教だけを説いた点や、三乗に分けたことは方便であって事実はすべて一仏乗であるという「會三歸一」などとして説明されるが、これに関してはすでに多くの議論があるので、ここで再論することはしない。ただ「非頓非漸」ということについて、見解を明らかにしておこうと思う。華嚴時は頓教であり、この時、法門を理解することができなかった衆生のために漸教として説いた時期が、鹿苑時一方等時一般若時である。このように段階的に法を説く過程におい

て、当該の説法にふさわしい機根を持った者たちがそれぞれ華嚴の法界に入っていくのであるが、法華に至っては、このような漸教の全体が一仏乗であることを明らかにする包括的な円教なのであるから、漸教の一つとしてみなすことはできない。これを四重の塔に譬えると、華嚴が第四層であるなら漸教は第一層から第四層へ到るまでのそれぞれの層に該当し、法華は四重の塔の全体に配当することができるようなものである。「円」の語義が、すべてを漏れなく備えたという意味であるからである。

『涅槃經』の特徴については、藏・通・別・円の四教がすべて説かれた点や、「捨う教え（拈捨教）」「戒律に依って永遠であることを説いた教え（扶律談常教）」<sup>50)</sup>などとして説明される。『涅槃經』を調べてみれば、三宝の常住や仏性の永遠性など非常に奥深い内容を説きながらも、戒律を守るというきわめて初歩的な実践を委嘱する説法が諸所に存在しているので、強いて具体的な経文を探し引用する必要はないであろう。

ところでなぜ法華時と涅槃時とに分けることなく、一つにまとめて法華涅槃時と名づけたのであろうか。それは如来が出現し明らかにしようとした本懐が『法華經』において完結したからである。一切智者となって見渡す世間の実相、その実相をすべて理解する智慧に到る道などが、法華時においてすでに完全に説明された。しかしながら未だ法界に入っていくことができない者たちのために、追加として補充してくれた内容が『涅槃經』なのである。譬えるなら正規の授業は『法華經』で終わったのだが、まだ理解することのできない者たちのために質問を受けつけた時間が『涅槃經』であるといえよう。「捨う」という語は、秋に収穫をする時にこぼれ落ちた穂を拾い上げることをいう言葉である。以前の説法の過程において未だ済度されることのなかった者たちを「捨う」のが『涅槃經』であるから、法華と一括りにして法華涅槃時と名づけたのである。

### 三 結語——五時教判の意義

『華嚴經』を説いた時期は、大きく二つに区分することができる。一つは菩薩と天神など機根の高いが者たちだけが共有した正覚直後の説法であって、「入法界品」以前の六処七会がこれに当たり、もう一つは五百人の声聞の弟子達が共に聞いた最後の「入法界品」の説法である。この品を説いた時期は、第四の般若時の終わり頃であった可能性がある。それでも二つの時期をいずれも第一の華嚴時としてまとめることができるのは、説時という基準以外に、これらの「味」（意味）が悟りの世界をそのまま表現した頓教であるという点において共通しているからである。その時、声聞の弟子達は、「聾や啞と同じであった」という指摘のとおり、法会を見ることもできず聞くこともできなかった。三昧に入っている釈尊の外面的なお姿を見ることしかできなかったのである。

そこで釈尊が鹿野苑において五比丘を教化したことを皮切りに、『阿含經』を主に説く鹿苑時の説法が展開された。この時には四聖諦を中心とする声聞乗と十二因縁を主な内容とする縁覚乗（辟支仏乗）、そして六波羅蜜の初歩的な実践を含む菩薩乗が一緒に説かれた。声聞乗と縁覚乗は、輪廻を止めることを究極の目的とする自利の教えである。

阿含時の説法によって修行した多くの弟子達が聖人の境地に昇ったので、さらに広大な菩薩の道に入っていくことを教えた時期が、第三の方等時である。この時には蔵・通・別・円の四教がすべて説かれたが、前の時期に主に説かれた蔵教が真理の一面のみを教える半字教と呼ばれるのに対し、通・別・円の三教は満字教と呼ばれる。半字教と満字教とを克明に対比させる方便を使用するので「対教」と呼称し、前の時期は「単に」蔵教のみを教えたから「但教」と称される。それに続いて、通教と別教とを引き連れ（＝帯）つつ、主には円教を収める般若部の經典が説かれるので、さき

の半字・満字の区別は根本的には成り立たないものであることが分かる。この時期には、声聞の弟子達が仏陀の代わりに説法を行うこともある。

このように順を追って説かれた漸教の意義を、智顛は簡略に次のように説明している。

三蔵教のなかにおいては（仏道を）本心から求めることをせず、方等時においては小乗であることを恥ずかしく思い絶望したため求めることをせず、般若時においては了解することはしたけれども自己の本分ではなかったため求めることをしなかつた。<sup>51)</sup>

鹿苑時から方等時までの説法を聞いたにも関わらず、声聞の弟子達が菩提心を発することができなかった状況を説明したものである。最後に三段階の漸教がすべて阿耨多羅三藐三菩提を得る一つの道につながることを明かし、全体を会通する純粋な円教の教えが『法華経』であり、さらにその後に四教をすべて説いて前の教えを補完したものが『涅槃経』である。各経典が説かれた時期はおおよそ以上のように五つの時期に分けることができるが、各時期の経典ごとに、異なる時期に説かれた教えも包摂しているので、これらを固定的に理解しようとするとは混乱を来たしてしまうのである。

以上のように五時説は経典に説時の根拠を持っており、各時期ごとに説法の主眼が異なるのだということを理解すれば、仏教全体の輪郭を把握するにあたって大きな助けとなることが分かる。ここにおいて、五時説を経典の優劣と捉えてはならないことが明確となるのである。写真に例えれば、被写体の全部をフルショット（full shot）でおさめて全景を見て取ることのできる写真と、一部のみをクローズアップ（close up）して撮影した写真があるとして、これらの間に優劣をつけることができないようなものである。また栄養剤の場合でいえば、すでに総合栄養剤があるとしても、ピ

タミン C やカルシウム、鉄分など必須の栄養素だけを含んだ栄養剤もやはり必要とされるようなものである。

『華嚴經』は高邁な悟りの世界を説いているが、「藏教」を理解することができる程度の機根しか持たない大衆にとってはいわゆる「馬の耳に念仏」となるのみであり、いささかも意味をつかむことはできない。逆に高い智慧と機根とを持つ者たちに対し『阿含經』のみを説くのでは、既存の宗教や哲学と何ら違いを見出すことはできない。また『法華經』が最終の教えであるとはいっても、信心のない人々から見れば譬喩と空想とがぎっしり詰まった文学作品であるに過ぎない。それぞれの經典に込められた意味を五つの時期に区分し、説法の全体的な骨格を明らかにすることこそが、五時教判の根本精神なのである。このような先行理解を持った上でそれぞれの經典に相対すれば、教説の意味が一層鮮明に浮かび上がってくるであろう。

#### 参考文献

- 求那跋陀羅訳『雑阿含經』、『大正新修大藏經』第2巻。  
僧伽提婆訳『増一阿含經』、『大正新修大藏經』第2巻。  
支謙訳『太子瑞應本起經』、『大正新修大藏經』第3巻。  
法賢訳『衆許摩訶帝經』、『大正新修大藏經』第3巻。  
鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』、『大正新修大藏經』第8巻。  
鳩摩羅什訳『仁王般若波羅蜜經』、『大正新修大藏經』第8巻。  
不空訳『仁王護国般若波羅蜜多經』、『大正新修大藏經』第8巻。  
仏馱跋陀羅訳『大方広仏華嚴經』、『大正新修大藏經』第9巻。  
曇摩伽陀耶舎訳『無量義經』、『大正新修大藏經』第9巻。  
慧嚴等訳『大般涅槃經』、『大正新修大藏經』第12巻。  
曇無讖訳『大方等大集經』、『大正新修大藏經』第13巻。  
鳩摩羅什訳『維摩詰所説經』、『大正新修大藏經』第14巻。  
鳩摩羅什訳『思益梵天所問經』、『大正新修大藏經』第15巻。  
智顛説・灌頂記『妙法蓮華經玄義』、『大正新修大藏經』第33巻。  
湛然『法華玄義釈籤』、『大正新修大藏經』第33巻。  
智顛説・灌頂記『仁王護国般若經疏』、『大正新修大藏經』第33巻。

天台五時教判の根拠と意味（崔）

- 円測『仁王経疏』、『大正新修大藏経』第33卷。  
吉藏『仁王般若経疏』、『大正新修大藏経』第33卷。  
智顛説・灌頂記『妙法蓮華経文句』、『大正新修大藏経』第34卷。  
湛然『法華文句記』、『大正新修大藏経』第34卷。  
灌頂『天台八教大意』、『大正新修大藏経』第46卷。  
湛然『止観義例』、『大正新修大藏経』第46卷。  
諦観『天台四教儀』、『大正新修大藏経』第46卷。  
智旭『教観綱宗』、『大正新修大藏経』第46卷。  
従義『天台四教儀集解』、『新纂大日本統藏経』第57卷。  
元粹『天台四教儀備积』、『新纂大日本統藏経』第57卷。  
関口真大『天台教学の研究』、東京：大東出版社、1978年。  
田村芳朗他著・李永子訳『天台法華の思想』、ソウル：民族社、1989年。  
諦観著・崔箕杓訳『天台四教儀』、ソウル：東国大学出版部、2011年。  
池田魯参「湛然に成立する五時八教論」、『印度学仏教学研究』通巻第47号、1975年12月。  
青木隆「『法界性論』について」、『印度学仏教学研究』通巻第72号、1988年3月。  
王新「関于天台五時八教判の述説」、『(田雲徳総務院長 華甲紀念) 仏教学論叢』、1999年。  
池田魯参「諦観録『天台四教儀』の読み方」、『天台学研究』第5集、ソウル：天台仏教文化研究院、2003年。

注

- 1) この論文は2007年韓国政府（教育科学技術部）の財源による韓国学術研究財団の支援を受けて遂行された研究である（NRF-2007-361-AM0046）。
- 2) 代表的なものは、説かれた時期によって經典を分類する教判は經典成立の前後関係に関する現代の学界の研究成果と違背するという主張である。一例を挙げれば、「（現代の文献考証学に依拠すれば）天台智顛の五教の配列は事実と反すると言うしかない。そのため五時説は無価値なものであると評価する学者も存在する」（田村芳朗他著・李永子訳『天台法華の思想』、ソウル：民族社、1989年）という言及がある。
- 3) 化儀四教という名称は灌頂が著述した『天台八教大意』（大正蔵46, 769b）に出ており、化法四教と五時八教という名称は湛然の『止観義例』（同上、448c）・『法華文句記』（大正蔵34, 212c）等に見出すことができる。池田魯参「湛然に成立する五時八教論」、『印度学仏教学研究』通巻第47号（1975年12月）参照。
- 4) 関口真大は、諦観の五時八教判は智顛の真意と符合しないので廃棄しなければならないと主張した。この主張に対する論争の経緯は、関口が編集した『天台教学の研究』（東京：大東出版社、1978年）にくわしくまとめられており、韓国内においてもこの主張を紹介した論文として池昌圭「諦観の五時八教 再考」（『韓国仏教学』第18集、1993年）など数編がある。池田魯参は関口の見解に反対しながら、『天台四教



天台五時教判の根拠と意味（崔）

儀』の内容と価値を明らかにする論文を韓国で発表したことがある。「諦観録『天台四教儀』の読み方」（『天台学研究』第5集、2003年）参照。

- 5) たとえば王新「関于天台五時八教判的述説」（『田雲徳総務院長 華甲紀念』仏教学論叢、1999年）では『大集経』の「成道十六年」、『仁王経』の「成道二十九年」等を例示している。この内容は湛然の『法華玄義积籤』（大正蔵33, 959a）および宋の従義が撰述した『天台四教儀集解』（続蔵経57, 540a）等において言及されているものである。
- 6) 『大方広仏華嚴経』卷一、世間浄眼品（大正蔵9, 395a）。華嚴の注釈家達は大部分、旧訳の『六十華嚴』に依拠しているので、それを基準とする。
- 7) 『華嚴経』卷七、仏昇須弥頂品「爾時世尊、威神力故、不起此座、昇須弥頂、向帝釈殿」（大正蔵9, 441b）。
- 8) 『華嚴経』卷十、仏昇夜摩天宮自在品「爾時世尊、威神力故、不離道樹及帝釈宮、向夜摩天宝莊嚴殿」（大正蔵9, 463a）。以後、兜率天へ昇る時も同様の描写がなされる。
- 9) 『衆許摩訶帝経』卷七（大正蔵3, 951b～952b）。
- 10) 『太子瑞応本起経』卷下（大正蔵3, 479a～c）。
- 11) 『妙法蓮華経』方便品（大正蔵9, 9c）。
- 12) 諦観著・崔箕杓訳『天台四教儀』（ソウル：東国大学校出版部、2011年、p.48）。
- 13) 『華嚴経』卷四十四、入法界品（大正蔵9, 679b～c）。
- 14) 『法華玄義』卷十下（大正蔵33, 808a）。
- 15) 諦観『天台四教儀』（大正蔵46, 774c）。
- 16) 智旭『教観綱宗』（大正蔵46, 937b）。
- 17) 『無量義経』説法品（大正蔵9, 386b）。
- 18) 青木隆「『法界性論』について」、『印度学仏教学研究』第36巻第2号（東京：日本印度学仏教学会、1988年、p.252）。
- 19) 『法華玄義』卷十下「鈍根菩薩、三處入法界、初則般若、次則法華、後則涅槃。因般若入法界、即是華嚴海空」（大正蔵33, 807a）。
- 20) 『華嚴経』卷四十六、入法界品（大正蔵9, 689b）。
- 21) 『衆許摩訶帝経』卷七（大正蔵3, 953b）。
- 22) 『雑阿含経』卷十五、第379経（大正蔵2, 103c）。
- 23) 『増一阿含経』卷十四、高幢品（大正蔵2, 619b～c）。
- 24) 同上、卷十、勸請品「世尊得道未久」（593a）。卷二十五、五王品「如来成仏未久」（683b）。卷二十六、等見品「如来成道未久」（690a）など。
- 25) 同上、卷十八、四意断品「今日如来、年已衰微、年過八十」（637a）。
- 26) 智顛説・灌頂記『法華玄義』卷十下（大正蔵33, 812c～813a）。
- 27) 智旭『教観綱宗』（大正蔵46, 937b）。
- 28) 元粹『天台四教儀備釈』（続蔵経57, 608c）。
- 29) 王新、前掲論文集（p.262）。

天台五時教判の根拠と意味（崔）

- 30) 湛然『法華玄義釈籤』「大集云、如来成道、始十六年。故知方等在鹿苑後」（大正蔵33, 959c）。
- 31) 『大方等大集経』卷一、瓔珞品「爾時如来、成得佛道、始十六年」（大正蔵13, 1b）。
- 32) 『法華文句』卷六下（大正蔵34, 86c）。
- 33) 諦観著・崔箕杓訳『天台四教儀』（ソウル：東国大学校出版部、2011年、p.53）。
- 34) 『維摩詰所説経』弟子品（大正蔵14, 539c）。
- 35) 『思益梵天所問経』卷一、分別品（大正蔵15, 36c～37a）。
- 36) 『天台四教儀』（同上、p.54）。
- 37) 『仁王般若波羅蜜経』卷上、序品（大正蔵8, 825b）。
- 38) 天台説・灌頂記『仁王護国般若経疏』卷二（大正蔵33, 263b）。
- 39) 円測『仁王経疏』卷上（大正蔵33, 376b～c）。
- 40) 吉蔵『仁王般若経疏』卷上（大正蔵33, 321a）。
- 41) 『仁王護国般若波羅蜜多経』序品（大正蔵8, 835a）。
- 42) （大品）『摩訶般若波羅蜜経』卷二、三仮品（大正蔵8, 230b）。
- 43) 同上、卷七、問住品（大正蔵8, 273b）。
- 44) 同上、卷九、勸持品（286b）。
- 45) 同上、卷十六、大如品（337c）。
- 46) 『妙法蓮華経』卷五、從地踊出品（大正蔵9, 41c）。
- 47) 『無量義経』説法品（大正蔵9, 386a～b）。
- 48) 同上（386a）。
- 49) （南本）『大般涅槃経』卷一、序品（大正蔵12, 605a）。
- 50) 『天台四教儀』（上掲書、p.63）。
- 51) 『法華文句』卷六下「三蔵中本心不求、方等中恥小望絶故不求、般若中雖領非已分故不求」（大正蔵34, 88a）。