

## 『三経義疏』の文章構造について

夜久正雄

### (一) 経文の「序説」について述べられた『義疏』の文章の構造

首題の『三経義疏』とは、聖徳太子の御製作と伝へる『勝鬘経義疏』(一卷)『維摩経義疏』(三卷)『法華義疏』(四卷)の総称である。この三部の『義疏』の文章の構造は全く同じと云つてよいが、先づはじめから「序説」までを挙げてみると次の通りに概括できよう。

一、経の主旨についての著者の説明

二、経の題目についての語釈

三、経文全体の構造が序説・正説・流通説の三段から成り立つてゐることを説明してその意義を述べる。そしてこの三段の科段分け(経文のどこからどこまでが「序説」で、どこからどこまでが「正説」であるか、以下「流通説」であるか)を明示する。

四、(イ) 右の第一の「序説」について、「通序」と「別序」とに分かれることの意義ならびにその科段分け。

(ロ) ①「序説」の中の「通序」の構成(「如是」「我聞」「一時」「住処」「同聞」の五事)についての説明

② 「如是」「我聞」の語釈ならびに説明

③ 「一時」の語釈ならびに説明

④ 「住処」の語釈ならびに説明

⑤ 「同聞」衆の語釈ならびに説明（この中がさらに細かく分かれる）

(ハ) ① 「別序」の科段分けとその説明

② ② 「別序」の第一段の科段分けとその説明

(b) ① 「別序」の第一段の第一項の科段分けとその説明（さらに分かれることもある）

(2) 右の第一段の第一項がどこからはじまるかを示して、その大意を述べる

(3) 右の第一項の文の語釈ならびに説明

③ ① 第一段第二項の科段分けとその説明

(2) 第一段第二項がどこからはじまるかを示して、その大意を述べる

(3) 右の第二項の文の語釈ならびに説明

④ 「別序」第一段第三項……

かうして「序説」が終ると、同じやうな構成で次の「正説」についての説明が来る。

(二) 經文の「通序」について述べられた『義疏』の文章の構造

さて、ここでいふ『三経』の『勝鬘経』『維摩経』『法華経』の三経は、それぞれ次の一文を以つてはじまる。

(註・訓読は花山信勝校訳『勝鬘義疏』、同全訳(改訂版)『維摩経義疏』、同校訳『法華義疏』に拠る)

勝鬘経 如是我聞一時仏住舎衛國祇樹給孤独園。

(是の如く、我は聞けり。一時、仏は舎衛國の祇樹給孤独の園に在せり。)

維摩経 如是我聞一時仏在毗耶離菴羅樹園俱大比丘衆八千人。

(是の如きを、我聞きき、一時、仏、毗耶離の菴羅樹の園に在して、大比丘衆八千人と俱なりき。)

法華経 如是我聞一時仏住王舎城耆闍崛山中與大比丘衆万二千人俱。

(是の如きを、我聞きき。一時、仏、王舎城耆闍崛山の中に住したまひ、大比丘衆、万二千人と俱なりき。)

右を見てすぐわかるが、「如是我聞一時」は共通である。それは「序説」の「通序」の中の三事に当るが、「如是」「我聞」「一時」はそれぞれ一語、つづつといふことができる。『義疏』はそれぞれについて語釈と説明を行ふが、それは一語としての説明であるから、その中をさらに科段分けすることはない。殊に「序説」とか「通序」とかの全体の説明が前にあつて、その後に来る語釈となるから、この語釈説明は、經文の「如是」「我聞」「一時」の一語を取り挙げて順次に説明したものとといふことができる。

ところが、次の「住処」と「同聞」との、「同聞」の方は簡単にゆかないのである。

(三) 經文の「同聞」について述べられた『義疏』の文章の構造

『勝鬘經』については『義疏』は、「同聞の衆は略して无なきなり。」として簡単な説明を加へるにとどまるが、『維摩經』については、『義疏』は、「俱大比丘衆八千人」以下、第一に「方丈の衆」（比丘衆、菩薩衆、凡夫衆）を挙げるとし、第二に「菴羅の衆」（仏辺の衆）を挙げるとするので、經文も長文であり、細かな科段分けが行はれることになるのである。『法華經』についても『維摩經』と同じで、「與大比丘衆より以下は時の同聞の衆を挙げて証と爲す」として、第一に声聞衆、第二に菩薩衆、第三に凡夫衆を列する經文の三十數行（『縮刷・妙法蓮華經』平樂寺書店版による行數）を、「通序」の「五事」の最後の「同聞」の箇所とするのである。したがつて、当然その中に科段分けが行はれる。（この場合には、前述のやうに「第一に先づ声聞衆を列し、第二に菩薩衆を列し、第三に凡夫衆を列す」と三段に分け、その「第一の声聞衆」をまた「亦二つ有り」として「比丘衆」と「比丘尼衆」との「二つ」に分け、その第一の「比丘衆」の中を「亦二つ有り」として「名聞有る衆」と「名聞無き衆」の「二つ」に分け、その第一の「名聞有る衆を列する中に就いて、自ら六事有り。一つには云々」とその「六事」を挙げて、それぞれ經文のどこに該当するかを示す。次に、この「六事」を述べた經文の中の四事に當る箇所の語句の解釈を示すのである。その次に「第二の名聞無き衆を列するは見る可し。諸比丘得名の所以は『他疏』に広く釈す。而し此には記さざるなり」とする。そして次に「……従り以下は、声聞を列する中の第二に比丘尼衆を列す。見る可し」とあつて、科段分けもなく、語釈もない。ここで「見る可し」（可見）といふ『義疏』独得の語句が出てくるが、それについては後に述べる。

ちなみに、この「同聞」の衆を列するについて、声聞衆、菩薩衆、凡夫衆の順序について、『法華義疏』には特に解説は無いが、『維摩經義疏』には、次のやうな解説がある。これは解説といふより名文を以てする大乘思想の宣説で、太子の信仰告白とも見られる。

「第一には先づ比丘衆を列し、第二には菩薩衆を列し、第三には凡夫衆を列す。

然るに、若し尊より卑に至らば、即ち先づ菩薩を列すべし。若し卑より尊に至らば、先づ凡夫を列すべし。而るに今、先づ比丘（註、声聞）を列するは、略して二意あり。一に事について論ずることをなさば、声聞の人は、心自度に存して、化他に在らず。恒に仏邊に仕へて、往いて施化することなし。このゆゑに、先に列することを得るなり。菩薩は心益物に存して、施化すること無方なり。恒に仏に従ふことをせず、往來に定めなし。このゆゑに、これを列すること、少しく疏し。凡夫は、欲に著し、道を去れて、奉覲すること希なり。このゆゑに、これを列すること、遠きにあるなり。二に理について論ずることをなさば、声聞は生死を厭ひて涅槃を求め、凡夫は生死を愛して涅槃を畏る。こは皆、仏の深旨に違ひ、ともに中道を失す。このゆゑに、これを前後の二邊に列するなり。菩薩は、心益物に存す。ゆゑに生死を厭はず。（声聞の、偏なるに同じからず。）万徳の常果を証せんと欲す。ゆゑに、涅槃を畏れず。凡夫の偏（偏）なるに同じからず。妙に中道を得たり。このゆゑに、これを兩の間に列するなり。」（前掲書より引用、但し歴史的かなづかひに改める）

これは、『義疏』の作者が、経文の語句のその順序に深い注意を払つて、その文脈にこもる思想を解明しようとする熱意を示した文章で、文章に対する鋭い感受性と深い洞察力とを示す一例であるが、いまの私の論題ではない。

さて、もとにもどつて整理して見ると、経典の最初の文の「如是我聞一時」までについては、『義疏』が、その「如

是「我聞」「一時」を説明するのに、經文の文を先づ見て、その一語一語の説明をしたとしてよい。そして、次の「住処」については同じやうな説明があつたとしてよいが、その次の「同聞」についてはさうはいかないのである。「同聞」の箇所が長文である場合、科段分けをして少しづつ説明しなければならぬことになる。〔勝鬘經〕は「同聞の衆を略す」ので、その略した理由を「同聞の衆」のあるべき箇所——すなはち「住処」の後に説明すれば足りるから、これは、他の二經とは異なる。むしろ例外と見てよからう。

#### 四 『法華義疏』において「同聞」を解説した文章の構造

『法華義疏』では、經文第一文を、「如是我聞」で切つて「第一」とし、次の「一時」について、「一時とは第二に感応相稱の一時にして説きたまふが故に物の為に利あることを表はす」とし、「第三に、住処と同聞との二事を挙げて、我此の經を聞くと云ふ也」とし、つづいて、「王舎城」と「耆闍崛」についての語釈が書かれてゐる。「第三に、住処と同聞との二事を挙げて、上の二義を証成すとは」とあるのは、前に序説全体の解釈をして「通序」の「五事」を説明した箇所で、「住処と同聞衆との二事は、上の我聞を証成す。証する意は、処に至つて当に説くべし。」とあつた、その「処」が、いまのこの該当箇所<sup>に</sup>当るわけである。つまり、最初のところは、全体的な説明であり、次の「処」は、科段分けを行つたあとでのその科段についての説明なのである。これは「一時」についても同じで、既に、全体の説明の中で、『一時』とは、感応相稱の一時にして説くが故に、物の為に利有ることを表はさんと欲し」と書いた

のであるが、「如是」「我聞」の語釈と説明を終つたあとで、さらに、「一時」とは、第二に、感応相称の一時に説きたまふが故に云々」と記すのである。これは明らかに重複であるが、全体の説明の中での説明と、科段分けをした後の説明といふことであつて、かういふ説明のしかたをする以上、当然のことと言はなければならぬ。

この場合であれば、「通序」の「五事」の全体の説明を行ひ、次に「五事」を一事づつ、經文の順序にしたがつて、「如是」「我聞」「一時」「住処」「同聞」と説明してゆくのである。

そこで問題の「同聞」について見ると『法華義疏』は、前掲の『法華經』の冒頭の一文の最後の句を挙げて次のやうに述べる。

『與大比丘衆』より以下は、時の同聞の衆を挙げて亦証と為す。言ろは、是の如き人等有つて共に聞けば、聞きしこと必ず虚に非ずとなり。中に就いて三有り。第一には先づ声聞衆を列し、第二には菩薩衆を列し、第三には凡夫衆を列す。」

これは「與大比丘衆」以下の經文の全体についての説明と見られる。そしてその第一の声聞衆を二つに分け、その第一の「名聞有る衆を列するについて」「六事」を説明するのは、「名聞有る衆を列する」についての全体的な説明と見られるのである。

『法華義疏』の文は、次の通りである。

「第一の名聞有る衆を列する中に就いて、自ら六事有り。一には『與大比丘衆』と類を出し、二には『万二千人俱』とは数を唱へ、三には『皆是阿羅漢』とは位を定め、四には『諸漏已尽』従り以下は徳を嘆じ、五には『其名曰』より以下は名を列し『如是等』より以下は数を結す。或が云く、疑を釈するなりと。欲するに従つて用ふべし。」

ここまでは、全体的な説明であるから、このままで理解できるが、これにつづけて『諸漏已尽無復煩惱(惱)』とは、羅漢不生の徳を嘆ず。云々」とあるのは、經文を目にしなければ、何故かかる語句が解釈されるのかわからない。

ところで、右の『義疏』の解説の対象となつた經文は次の通りである。(原文は書き下し、句読点なし)

「與大比丘衆、万二千人俱。皆阿羅漢。諸漏已尽、無復煩惱。逮得已利、尽諸有結、心得自在。其名曰、阿若憍陳如。摩訶迦葉。優樓頻螺迦葉。伽耶加葉。那提迦葉。舍利弗。大目犍連。摩訶迦旃延阿菟樓駄。劫賓那。憍梵波提。離婆多。畢陵伽婆蹉。薄拘羅。摩訶拘絺羅。難陀。孫陀羅難陀。富樓那彌多羅尼子。須菩提。阿難。羅睺羅。如是衆所知識大阿羅漢等。」

つまり、『義疏』は、經文の全体にわたる「六事」(六つの事柄)の説明をして、そのあとで經文を示して、その中の、「諸漏已尽」以下「徳を嘆ずる」語句の説明を行つた、と見ることができるのである。

「尽諸有結心得自在」の語積の次に、「第二の名聞無き衆を列するは、見る可し。」とある。これは、「声聞衆を列する」の第二の「名聞無き衆」のことで、前の説明の中に『復有』従り以下は名聞無き衆を列す」とある箇所につながるわけである。經文では、次の通りである。

「復有学無学二千人。」

その次に『義疏』の「諸比丘得名の所以は『他疏』に広く釈す。而れども此に記さざるなり」とあるのは、むしろ前の「名聞有る衆」の諸比丘についてであるが、有名無名すべての「比丘衆」を終つたところで説明したと見ればよからう。したがつて、その前の「見る可し」は、「復有学無学二千人」の經文を「見る可し」といふ意味にならう。

『義疏』の読者はここで「復有学無学二千人」の經文を見るのである。普通ならつづいて語釈があるが、ここで語釈の無いのは必要がないからであらう。

さて次に、『義疏』は、『摩訶波闍(波)提』従り以下は、声聞を列する中の、第二に比丘尼衆を列す、見る可し。」とある。經文の

「摩訶波闍波提比丘尼、與屬六千人俱。羅睺羅母、耶輸陀羅比丘尼、亦與眷屬俱。」

を「見る可し」といふ意味としてよからう。

そこで『法華義疏』における「同聞」の解釈を要約すると次のやうになる。

第一に、「同聞」を挙げる根本の意味を説明し、それが、「声聞衆」、「菩薩衆」、「凡夫衆」の三段に分けられることを説明し、さらに、第一の「声聞衆」については、「比丘衆」と「比丘尼衆」とに分けることを説明し、「比丘衆」は「名聞有る衆」と「名聞無き衆」とに分けることを説明し、「名聞有る衆」は「六事」に分けて説かれることを説明し、そこではじめて、經文の該当箇所を示すことになる。そしてそのあとで、經文の文中の「徳を嘆ずる」についての語句の意味を解説する。次の「名聞無き衆」については、「見る可し」とする。これは經文に「復有学無学二千人」とあるのを「見る可し」といふのである。その次に語釈の無いのは必要がないとするのである。ただ、前の「名聞有る」比丘衆の名前については、「他疏」にありとして説明を省略することを附記したのである。次には、比丘尼を列するので、これも經文を「見る可し」といふのである。語釈は無い。比丘尼の名前についても何も説明の無いのは、前の比丘衆の名について説明を省略したのと同じことなのであらうから、特に何も記さないであらう。

## (五) 『義疏』の文章構造について再説

右は經典の「序説」の「通序」についての『義疏』の説明のしかたについて述べたのであるが、これは、つづく「別序」についての説明、「正説」「流通説」についての説明、みな同じであつて、『義疏』の文章構造といふことができる。

まづ全体の説明があり、科段分けとその意味の説明があり、各章節の大意の説明があり、最終的に指摘される経文の語釈が来る、といふ説明のしかたである。

ところで、このことと関連のあるのが、『義疏』の文と『経』の文との関係である。『義疏』は、いはば註釈書の体裁をとる以上、対象となる経文が、『義疏』の文とどのやうな関係になるのが問題になる。当然のことである。そこで『義疏』の文と『経』の文とを組み合はせた本が刊行されてゐる。

私どもが若い頃から親しんで来た、法隆寺・佐伯定胤貫主校訂の『昭和会本』<sup>(4)</sup>がそれである。『昭和会本・勝鬘経義疏』については跋文に昭和十四年刊行のことが書かれてゐる。『維摩経義疏』は昭和十二年、『法華義疏』は昭和二十八年に刊行されたとのことである。後の二つの『義疏』はいま手もとにならないので、『勝鬘経義疏』について見ると、『経』の文と『義疏』の文との関係は、『経』の文を先づ示して、そのあとに、『義疏』の文を挙げるといふ体裁をとつてゐる。

「如是我聞一時仏住舎衛國祇樹給孤獨園」を先づ出して、そのあとに、『勝鬘経』の全体を「序説」「正説」「流通説」

の三段に分ける『義疏』の説明の文を挙げるのである。この『義疏』の文は私の前述の説明が正しいとするなら、当然、「如是」以下の経文の第一文の前に来るべきなのである。

この点について私などがはつきり気づかされたのは、昭和四十六年刊行の『四天王寺会本・勝鬘經義疏』<sup>(6)</sup>であり、昭和五十二年四月刊行の『花山信勝校訳・勝鬘經義疏』であった。

この両著は細部に於いて若干の相違はあるが、全体として、経文の章節の大意を説明し科段分けを示す『義疏』の文のあとに、該当する経文をあげ、そのあとにその経文に対する『義疏』の語釈・説明の文をあげるといふ体裁をとつてゐるのである。これで『義疏』の文章構造が明らかに示されたと言つてよい。

ただ今日までのところ『維摩經義疏』『法華義疏』については、右の二つの『勝鬘經義疏』と同じ体裁の刊本は出てゐない。前掲の通り花山信勝博士校訳の本が出てゐる（『維摩經義疏』は昭和五十五年改訂版、『法華義疏』は昭和五十年第一刷）が、その体裁は、四天王寺本ならびに花山信勝校訳（昭和五十二年）の『勝鬘經義疏』の体裁のやうには改められてゐない。

そこで、もう一度、改めて『三經義疏』の文章構造を整理して、くだいた言ひ方で説明すると、次のやうなことになるであらう。

『義疏』の作者は、『經』についての研究を十二分に成しとげたいやうで、同時代人はじめ後世の人々に、『經』の思想の解説すなはち作者の信仰を伝へようとして、次のやうな順序で説明したのである。

まづ、『經』の主旨について作者が把握したところを敷衍の文で表現し、つぎに『經』の名目を挙げて、一語一語——例へば『勝鬘師子吼一乘大方便広經』については、「勝鬘」「師子吼」「一乘大方便広」「經」の各語句——につ

いて説明する。

次に、『經』全体が「序説・正説・流通説」の三段から成り立つてゐることの意味を説明し、この三段の科段分けを示す。次に、「序説」の意義を述べ、「通序」と「別序」の二段に分かれることの意味を述べ、その科段分けを示す。次に「通序」についての意義を説明し、「通序」の科段分けを述べる。そして、その最初の「如是」「我聞」に入つて、その語釈をするのである。ここではじめて『經』の文章が出てくるといふことになる。

ここで作者はかういふふうにはれるごとくである。——さあここでお經の最初の言葉を見てご覧なさい、「如是」と書いてあるでせう。これはかくかくの意味なのです。——といふやうなお気持ちで、書かれたのではないだらうか。

——次は「我聞」とありますネ。これはかくかくです。……

次は「別序」の段に入りますが、その意味はかくかくです。これは前にも書いたやうに、「……から……まで」の箇所ですが、これもまた幾つかに分かれてゐます。「……から……」までが「……」で、「……から……まで」が「……」です。……まづこの一番はじめの「……」の箇所を見ると、次の通りです、——

として、經文の該当箇所を示し、その中の語句についての説明をする。

これを『經』の最後の「流通説」まで行つたのが、『義疏』の文章構造であると、私には思へるのである。

そして、かういふ懇切な説明は、今日でも、日本の古典とか外国語の文献について、註釈者の行ふべき説明に他ならないのである。

その中に原典の思想に対する批評があり、語釈にも独自のもののあり得るのが当然で、そこに自然に註釈者自身の思想信仰があらはれるのであるから、『義疏』の研究とは、經文原典の研究といふよりも寧ろ、この註釈書の中にあ

らはれた註釈者即ち作者その人の思想信仰の表現を味読することにある、と言つてよい。

(六) 『義疏』と「本義」その他の経疏との比較

さて、『三経義疏』は、その冒頭に記された「上宮王私集非海彼本」といふ言葉の如く聖徳太子親撰と信じられて来たが、津田左右吉・小倉豊文両氏によつて疑問が投げかけられ、これが大方の学者の、権威に対する反抗的態度に受け容れられることとなり、今日では、花山信勝博士の説を支持する学者を除いて、大方の学者が、『三経義疏』の聖徳太子親撰を信じなくなつてしまつたのである。このため『三経義疏』の中に見られる崇高なる思想信仰の告白を顧みる研究者は少くなつてしまつた。自国文化の否定も極つたといふべきである。

特に近年学界の大問題となつて、大きな影響力を与へたのが、藤枝晃博士の敦煌写本の発見による『勝鬘経義疏』親撰否定論である。岩波の日本思想大系本の『聖徳太子集』（一九七五年第一刷）の中の『勝鬘経義疏』の「解説」に、詳しく記されてゐる。<sup>(6)</sup>

その大意は、敦煌発見の勝鬘経の義疏『E本』の「七割ばかりの分量の文章が『勝鬘経義疏』（聖徳太子親撰と伝ふるもの）」と同文であるばかりでなく、『勝鬘経義疏』の中で『本義』と呼んでいる本にはほほ当ることも判つた（前書四八七頁）が、さらに研究を進めてみると、次のやうな結論に到達したといふのである。

本義原本

本義敦煌本（E本）

伝上宮王本

『勝鬘經義疏』に云ふ「本義」が発見されてゐない現状に於て、右の仮定は充分想定しうるとしても、それは、伝上宮王本 即ち『勝鬘經義疏』が 本義原本 の単なる改修本に過ぎない、といふことにはならない。ましてや、その改修が中国に於て行なはれたとするのは、行き過ぎと言はざるを得ない。藤枝博士は、自説を「書誌学的解説」と言ひながら、『敦煌本』E本をよく出来た「節略本」とし、『勝鬘經義疏』を「できのよくない」「手軽な」「凡庸本」と評されるが、私には、『勝鬘經義疏』の中心箇所と見られる各章の来意——大乘思想の思想的研究の箇所——と章全体の総合的な科段分け——經典全体の文脈の説明——とを欠いた「敦煌本」(E本)こそ、単なる機械的な科段分けと語釈との、本当に「手軽な」註釈書にしか見えない。『義疏』の方は、明らかに思想的研究書であり、作者の人生觀宗教觀が自づから表現されたすぐれた著述と思はれるのである。その点が、最もよく現はれるのは全文ならびに各章段の「来意」の解説にある。敦煌本の約七割が『義疏』の語句と同じであると言つても、科段分けと語釈においては、さう多くの異論の起ることはあるまいと思はれるから、同じ箇所の多いのは当然であらう。しかし、科段分けについてさへ『義疏』には「本義」の説をとらないとする箇所がある。單なる「改修」「節略」でないことは明瞭である。だから同じやうに見える箇所もつと精しく検討して両者の表現の異同を検討する必要があるのである。『義疏』と『敦煌本』とは文章構造が初めから異つてゐるのである。

なほ「本義」と『義疏』との関係についてならば、『法華義疏』については、「本義」としたと思はれる光宅寺沙門法雲撰の『法華義記』<sup>(7)</sup>が存在してゐるのであるから、それと『義疏』との異同をよく研究して、その知見に基いて、更に「勝鬘經本義」の推定を行なふべきである。仮定に基づく判断は、確実に存る事実の判断に席をゆづらなければならぬ。

『法華義疏』の中には、ちよつと見ただけでも、

「此の中の文を釈すること、『本義』は分ち重ねて解釈す。而れども、今は但だ文に随つて直だ釈し、分ち重ねることを須いざるなり。」(岩波文庫『法華義疏』上、三六頁)

「此のなかの文『本義』は文を超えて煩わしく釈す。而れども、今は有に随つて、直釈するのみ。」(同前六二頁)

「此の三は、皆是れ『本義』に明すところなり。然れば、但だ言に随つて記すのみ。其の意趣を知らず。」

但だ私に懐うには、衆生の一心の上になわち二つの相あり。一には、苦なりと聞いて、生死を厭うの相なり。二には、少(小)道の求むべきを聞いて、而も生死を出ざる相なり。今は、但だ一偏を挙げて明かすことをなす。ゆえに同じからざるならん、と。」(同前、一三三―四頁)

「本義」を挙げて、明らかにこれを批判した文が、単なる「本義」の改修本とみられるのであらうか。殊に、「本義」に対して「私懷」「私意」を述べる文体は、『三経義疏』に共通する文体であるが、かういふ文体が、果して、中国の經典註釈書にあるのだらうか。『義疏』の中の「私懷」「私積」の箇所までも「本義」あるいはその他の註釈書からの引写しにすぎないと判明するならば話は別だが、今日までのところさういふ発見は無いのであるから、「私懷」「私積」とは、『義疏』の作者自身が、「本義」に対して謙遜して述べた自説の表白と思はれるのである。これがまた私には「此は大委国上宮王私集非海彼本」(此は是れ、大委国上宮王の私集、海の彼の本には非ず)との「後人の加筆」(前掲書九頁)の生ずる理由ともなつたものと思ふ。ここの「本義」と「私懷」との関係は、十七条憲法の「公」と「私」とについての言説とも関連して、日本人の伝統的な公私観につながるのではないかと思ふが、いまは触れない。ただ、かういふ文体が、中国の註釈書にもあつて、その「私懷」が即ち中国の註釈者その人であることが証明されない

限り、『義疏』がまる写しであるといふ説は成り立たないと思ふ。花山博士はこの「私釈」「私懷」の文体は『三經義疏』の共通の特徴として挙げてをられる。(藤枝博士は『勝鬘經義疏』の中の「私釈」を後人の書き入れと解釈する、もつともそれが『三經義疏』を通じてのこととしうるかどうかについては全くふれてゐない。)

『法華義疏』と同じやうな文章構造をもつものは、『義疏』が「本義」とした、前述の光宅寺法雲の『法華義記』である。内容は『義疏』よりも詳細のやうに思はれる。太子は恐らくこの『法華義記』の体裁にならつて『義疏』を書かれたものかと思はれる。藤枝博士の説を以てすれば『法華義疏』は『法華義記』の節略本といふこともできよう。そこで、私などはこれを見て、たしかに『義疏』は『義記』を下敷きにして書かれたのではないか、と思つた。比較の便のため上下二段に掲載する。(なほ比較の便のため適宜に改行、同一の語句には・印を付した。)

○『法華義疏』の冒頭の箇所(御物本に拠る。句読点は筆者、次の『義記』にあはせて付す。)

三卷五七二頁)

「夫妙法蓮華經者。蓋是總取万善合為一因之豐田。

七百近寿轉成長遠之神業。

若論釈迦如来。應現此土之大意者。將欲宣演此經教、

修同歸之妙因。令得莫二之大果。

但衆生宿殖善微。神闇根鈍。以五濁障於大機。六弊掩其

慧眼。卒不可聞一乘因果之大理。

所以如来隨時所宜。初就鹿苑。開三乘之別疏。使感

「釈迦如来。初心此土。乃欲覺悟長迷。遠同極聖。

但以衆生宿殖善微。過去因弱。致使五濁障於大機。六

蔽掩其慧眼。又嶮難長遠。生死無際。是故不可頓明一

乘因果大理。

事不得已。故初詣鹿苑。開三乘異因。指別為趣果。

各趣。近果。

從此以來雖復平説無相勸同修。或明中道而褒貶。猶明三因別果之相養育物機。

於是衆生歷年累月。蒙教修行漸々益解。

至於王城始發一大乘機。稱會如來出世之大意。

是以如來即動万德之敵。驅開真金之妙口。広明万善同歸之理。令得莫二之大果。」

訓読文（後記『聖徳太子の信仰思想と日本文化

創業』に拠る）

（夫れ妙法蓮華経は蓋し是れ総じて万善を取りて一因と為すの豊田、七百の近寿転じて長遠と成るの神業なり。

若し釈迦如來此の土に応現するの大意を論ぜば、將に宜しくこの経教を演べ、同歸の妙因を修して、莫二の大果を得しめむと欲す。

但、衆生宿殖の善微にして神闡根鈍、五濁大機を障へ、六弊その慧眼を掩ふを以て、卒かに一乘因果

如是荏苒至於大品明教度人。菴羅説法弘道経年歴歳。猶明異因別果長養物機。

於是八部四衆積年觀聖。曩日修福遂令五濁障輕大乘機動。

至今王城始稱如來出世之大意。破三乘定執之心。闡揚莫二之教同歸之理。

于時且廢權於往日。談実於当今。明因則收羅万善以為一因。語果則復倍上教以為極果。」

訓読文（前記に拠る）

（釈迦如來初めて此の土に応ずるや乃ち、長迷を覚悟せしめ遠く極聖に同じからしめんと欲す。

但、衆生宿殖の善微にして過去の因弱なるを以て、五濁をして大機を障へ、六蔽をして其の慧眼を掩はしむるを致す。又嶮難長遠にして、生死際無し。是

の大理を聞くべからず。

所以に如来時の宜しき所に随ひ、初め鹿苑に就きて三乗の別疏を開き、各趣の近果を感じしめたり。

これより以来、復た平しく無相を説きて同修を勧め、或は中道を明かして褒貶すと雖も、猶三因別果の相を明かして物の機を養育せり。

是に於て、衆生年を歴、月を累ね、教を蒙りて修行し漸々に解を益し

王城に於て始めて一大乗の機を発するに至りて如来出世の大意に称会せり。

是を以て如来即ち万徳の敵軀を動かし、真金の妙口を開き、広く万善同帰の理を明かして莫二の大果を得しめぬ。

の故に頓かに一乗因果の大理を明かすべからざりしなり。

事、已むを得ず、故に初めに鹿苑に詣りて、三乗の異因を開き、別して果に趣くと為すを指す。

是の如く荏苒大品に至り教を明かし人を度し、菴羅に法を説き道を弘め年を経歳を歴ること、なほ異因別果を明かし、物機を長養せしがごとし。

是に於て八部四衆は年を積みて聖を覩る。曩日、福を修して遂に五濁の障を軽からしめ大乘の機を動ぜ令む。

今の王城に至り始めて如来出世の大意を称へ、三乗定執の心を破り、莫二の教、同帰の理を闡揚す。

時に且た權を往日に廢し、実を当今に談ず。因は則ち万善を収羅して以て一因と為すを明かし、果は則ち上教を復倍して以て極果と為すを語る。

右の上下段の二つの文章は、大意も長短もあまり変らないので、『義疏』の文は、『本義』とした『義記』の文を模して書いたやうにも見られる。

その時、私は右の二つの文の異同を論じて『義疏』の文章の芸術的性質を開明された黒上正一郎先生の文章のあつたことを思ひ出して、改めて読み返してみた。その文章は『聖徳太子の信仰思想と日本文化創業』<sup>(8)</sup>の中の「聖徳太子の御思想表現法と法華義疏の独創的内容を論ず」（特に「法華義疏に於ける思想表現の特質と大陸経疏」といふ三十頁に及ぶ文章で、そのもとは東京大学国文学科の機関誌『国語と国文学』昭和四年七月から十一月にわたる連載論文である。

その内容は一言では尽し難いが、『法華義疏』の文章と『法華義記』の文章とが、同じやうに見えながらも、その表現内容に重大な相違のあることを一語づつ一文づつ精到に検討されたものである。そしてその最後に次のやうに示されたのである。

「その外形に於いては光宅義記と同じきが如く見ゆる太子の法華義疏も、その大御言葉の鑑賞洞察に基く心理分析によつて、此の大陸経疏に見出す能はざる深刻の人生観を又雄大悲痛の信念を仰ぎ得ることは、まことに『此是夫委国上官王私集非海彼本』<sup>(9)</sup>とされる国民的自覚の真証である。太子の大御文は、形式は経典註疏であつても、その御言葉の脈路には、日本語のうたによつて示さるゝ如き情意の世界を偲ばしむるのである。外来の学問教義を融化して生きたる言語を以て内心の緊張を表現し得る国民は、同時に永久に生きたる精神を有する国民である。世界の文化を統御して進むべき祖国日本の生命は太子の大御言葉によつて正しくその曙光を示されたのである。」

『義疏』の文章構造を検討して、敦煌本との本質的なちがいを知ることができたことは幸ひであつたが、さらにその原型を『法華義記』に辿つた時、私は改めて、自分の研究が形式的で浅薄であつたことに気づかされ、『義疏』の文章表現の芸術的な味読こそが研究の中心でなければならぬと、未見の恩師が五十数年前、三十歳で発表された一

文に、改めて目を開かせられる思ひであつた。

(昭和五十八年九月七日稿)

註

- (1) 『勝鬘經義疏』花山信勝校訳(昭和五十二年四月、吉川弘文館発行)
- (2) 『聖徳太子・分科経文 維摩経義疏 全訳』(改訂版)花山信勝著(昭和五十五年五月、百華苑)
- (3) 『法華義疏上巻』花山信勝校訳(岩波文庫)(昭和五〇年四月第一刷)
- (4) 『昭和会本・勝鬘經義疏』佐伯常胤校訂法隆寺刊
- (5) 『四天王寺会本・勝鬘經義疏』(昭和四十六年、四天王寺刊)
- (6) 『聖徳太子集』(岩波・日本思想大系)家永・藤枝・早島・築島校注(一九七五年四月第一刷、岩波書店)
- (7) 『法華義記』(光宅寺沙門雲法師撰)大正新修・大藏經第三十三巻
- (8) 『聖徳太子の信仰思想と日本文化創業』黒上正一郎遺著(昭和五年五月第一高等学校昭信会謄写印刷、十年七月活版印刷、昭和四十一年三月国民文化研究会復刊初版)