

聖德太子『勝鬘經義疏』

現代語訳と研究の抄録——「撰受正法章」(一)

——聖德太子讚仰研究会『勝鬘經義疏』研究記録(抄)その八として——

夜 久 正 雄
梶 村 昇

太子『義疏』訓点文(『昭和会本』)——經典・撰受正法章のうち、第二「正しく出生の義を明す」の分類ならびに語訳
從_リ我_ニ当_ニ承_ル佛_ノ神_ノ力_ニ以下。第二明_ニ撰_ル行_ハ私_ニ云_フ。正_シ明_ニ出_ル生_ル義_ハ又_テ開_ス為_ル一_ト。

第一正_シ明_ニ撰_ル行_ハ。

第二從_ニ爾_ニ時_ニ世_ニ尊_ル於_テ勝_ル鬘_ノ所_ニ說_ク以下。竟_ルレ章_ヲ。亦_モ明_ニ如_ク來_ル讚_ル成_ル。

就_テ第一正_シ明_ニ撰_ル行_ハ又_テ分_ス為_ル三_ト。

第一先_ニ出_ル撰_ル行_ノ之_ノ體_ヲ。亦_モ可_ク能_ク生_ル之_ノ體_ヲ。

第二從_ニ譬_ニ如_ク劫_ノ初_ニ成_ル時_ニ以下。正_シ明_ニ出_ル生_ル義_ハ。

第三從_ニ世_ニ尊_ル撰_ル受_ル正_シ法_ヲ撰_ル受_ル正_シ法_{者_ニ}以下。明_ニ相_{即_チ}以_テ積_ルニ物_ノ疑_ヲ。

第一中_ニ亦_モ有_ル三_ト。

第一受命。

第二許聽。

第三從白仏以下。正出行体。皆可見。

广大義者。謂行体也。一云牒前句。從即是無量以下。皆積广大。八万四千法門。余疏有記。而今不記。

右の『義疏』の現代語訳

經典の「我当に仏の神力を承けて」から以下の文は、本章の第二の箇所、撰行（行撰のあやまりか——万行を一念に撰め取ること）を説明する。私は正に出生（撰受正法から万行が生れ出てくること）の意味を説明すると言ふのである。この箇所の中を分けるとまた二つから成り立つてゐる。

その第一は正に「行撰」を説明し、

その第二は、經典に「爾時世尊勝鬘所説の（撰受正法の大精進力）に於て（隨喜の心を起したまふ）」（後出）とあるところ以下、この撰受正法章の終りまでの箇所、如来が勝鬘の所説を讀めて、その説くところを全きものとしてお認めになるところである。

第一の正に「行撰」を説明する箇所について、またその中を分けて三つとする。

その第一はまづ行撰の本体を出す。能生の本体と言つてもよい。

その第二の「譬へば劫初めて成ずる時……の如し」と經典にあるところから以下は、正に「出生」（万行が生れ出ること）の意味を説明する。

その第三に、「世尊、撰受の正法と正法を撰受するとは……」と經典にあるところから以下は、撰受の正法と正法を撰受することが一つのものであることを説いて、衆生（衆人）の疑ひを釈き明すのである。

第一の「行撰の体」（能生の体）を出す箇所——つまり經典本文の「勝鬘仏に白さく」から「八万四千の法門を撰するなり」まで——の中に、また三つの部分がある。

その第一は、勝鬘が仏の「命を受く」（みことばをいたたく）ところである。

その第二は、仏が「許聴する」（聴くことをおゆるしになる——きこしめす）ところである。

その第三の「仏に白して」から以下のところは正に「撰行」の本体を出すところである。皆、經典本文を見ればわかる。

文中に「広大の義」といふのは、「行の本体」といふことである。一説では、前の句すなはち「撰受正法」を示したといふ。經典の「即ちは無量なり」から以下は皆「広大」を釈したのである。「八万四千法門」とは、他の解説書に説明があるので、今ここには説明しない。

（研究1）

○「出生の義を明す」について

經典の「我当に仏の神力を受けて」から以下、本章の終りまでは前段の「願撰」につづいて「行撰」を説明する箇所であるといふのが、一般の説明のやうです。前段の、菩薩の恒沙の諸願がみな一大願すなはち撰受正法の願の中に入るのを「願撰」と言ふのに対して、撰受正法が一切の仏法を得、八万四千の法門を撰する——つまり万行を撰めと

るので、本段の主題を「行撰」となすのです。

ところが『義疏』の著者は「第二に行撰を明す」と通説を認めたりへで、「私に云く、正しく出生の義を明すなり」と、著者御自身の見地を述べたのです。『敦煌本』には、「第二に行撰を明す」とありますが、「私に云く……」といふ一文はありません。

『義疏』は、撰受正法章そのものを「出生の義を以て宗と為す」（本紀要二十一号四十八ページ参照）と書いてあります。これもまた『敦煌本』にはない文で、「私の釈は少しく異れり、此の章は出生の義を以て宗と為す」と書かれてゐるのです。したがって、これは『義疏』の『敦煌本』と異なる釈と見られます。

では何故、『義疏』が「行撰」を「出生」としたかについて考へてみます。

撰受正法章のはじめの部分で述べられた太子の御考へによれば、「撰受正法」とは「館く万行を撰する心を撰受となし、所修の善、理に当りて邪に非ざるが故に正と言ひ、物の軌則と為るが故に法と言ふ」といふ意味です。しかも太子はこれを「一往の釈」とされ、さらに「撰受」の「心」を追求して、「八地以上の一念の中に備に万行を修する心」を「撰受」とせられたのです。

この意味は、「八地以上の菩薩が（差別にとらはれない平等の大悲といふ）かはらぬ思ひの中に、ありとあるすべての善行を実践する、その心を撰受といふ」との意味だと思はれます。太子は、その心からあらゆる善が生れ出る（出生）とされるのです。

われわれの願と行とが八地以上の菩薩の一念に撰めとられることを、われわれの願と行とはすべて八地以上の菩薩の一念の中から生じたものであると説かれるのです。帰依なき行は「彩色の膠なきが如し」（にかはの入らない絵具

がすぐはげてしまふやうなものです」と仰せられたのと同じで、われわれが勝手によしと思つてすることがすべて善になるのではない、八地以上の菩薩の心の中にをさめとられた時にはじめて善として生れてくる、とせられたのではないかと思ひます。

「撰行」とか「行撰」と言へば、万行を撰めるといふことであつて、それは八地以上の菩薩行といふことになりません。ところが勝鬘は七地で、八地以上に達してゐない。つまり、撰めとられる立場で、撰めとる立場ではない。実現してゐないことを実現してゐる立場から説くことはできません。そこでこの章を太子は「出生の義を明す」とせられたのでせう。

仏が万行を撰めるといふ説明のしかたは、仏の立場からの説明になります。「願撰」とか「行撰」といふのはこの立場からの説明になります。太子の御説はこれに対して万行が仏から出生すると説明されるのです。これは、仏から衆生が生れ出たといふ意味で、子どもの立場からいのちのみなもととしての親の愛に気づくといふことになります。この「撰受正法章」を「出生の義を明す」とされ、「行撰」の説明の箇所を「出生」とせられるのは、かういふ深い意味からではありませんまいか。この点は本章の眼目でもありませんから、さらに『義疏』の叙述の展開を注意したいと思ひます。

（研究 2）

○「受命」と「許聴」の二つについて

勝鬘夫人が仏の神通力をいただいて（「受命」）「撰受正法広大の義」を説明したいと仏に申上げ、仏のおゆるしを

得て(「許聴」)説明するこの箇所を、太子は精妙に三つの段階に分けてをられます。

中心は「行の体を出す」といふ最後の文にあることになるのは言ふまでもありませんが、そこに至る段階として、「受命」「許聴」の順序をとつてゐることを太子は指摘なさつたのです。

これは、前述の通り、七地の境地にゐる勝鬘の及ばない八地以上の境地の人の一念について説くことになりまうから、勝鬘はかうした順序をとつてゐるので、そこに勝鬘の謙虚な態度が見られます。そのことを太子は注意なさつたのです。「受命」「許聴」は『敦煌本』のこの箇所には見当りません。

(語釈1)

○「受命」について

勝鬘が仏に、仏の神力を承けて撰受正法広大の義を説明したいと申上げて、仏のおゆるしを得ようとしたこの箇所について、太子が經典原文にはない仏の「命を受く」といふ言葉をお使ひになつてをられる点を考へてみたいと思ひます。「命」といふ文字は日本で古来から「みこと」と訓まれてゐますので、その点について述べてみます。

漢字の「命」は「おおせ、または教えを原義とし、ひいてつげる意」(『角川・漢和中辞典』)とあります。この意味から「受命」は「①君主の命令を受ける、②天命を受けて天子となる」(同前書)となるわけで、『義疏』のこの場合は、仏の命令を受ける意味ですから①の場合から類推して用ひられたのであると思はれます。

元来「みこと」といふ言葉は「みこともち」といふ言葉となつて日本の古代の政治思想の根本を示す言葉ですが、この「みこと」(御言みこと)といふ日本語に対して『古事記』では「命」の文字をあててゐます。神々を「……のミコト」

と呼称する場合にも「命」の字をあててゐます。

「是に天つ神、諸の命以ちて、伊邪那岐命、伊邪那美命、二柱の神に『是のただよへる国を修め造りて固め成せ』と詔りて、天の沼矛を賜ひて、言依さし賜ひき」（於是、天神諸命以、詔伊邪那岐命、伊邪那美命、二柱神云々）（『古

事記』上巻）

をはじめとして多数の用例があります。（戸田義雄氏『宗教と言語』「言葉の成就」、田上光治氏「ミコトの意義」参照）

「受命」については『日本書紀』の日本武尊の条に、尊が能褒野でなくなられる直前、吉備武彦をして天皇に奏さしめなされた御言葉の冒頭に、次の用例があります。

「臣、命を天朝に受りて、遠く東の夷を征つ、則ち神の恩を被り皇の威に頼りて、叛ける者罪に伏ひ、荒ぶ神、おのづからに調ひぬ」（臣受命天朝、遠征東夷。則被神恩、頼皇威、而叛者伏罪、荒神自調）（日本古典文学大系本『日

本書紀』上、三二〇～二二ページ）

つづく尊の御言葉の中に「復命」といふ語もあり、「かへりことまをす」と訓んでゐます。「かへりごと」は『古事記』では「復奏」「覆奏」とあります。これは「かへりことまをす」の「まをす」に重点を置いた漢字表記ですから「受命」に対しては「復命」が相応すると思はれます。「みことまをす」に対して「かへりごとまをす」となるのです。いづれにしる「受命」は仏教語でなく、儒教の影響を受けた古代中国の政治思想をあらはす言葉です。この漢語をこの場合にお使ひになつたのは深い意味があるやうに思はれます。

伝統思想としての「みこと」「みこともち」の思想から、儒教的君臣関係を示す「受命」の語をとり入れて、それを仏と勝鬘との宗教的關係を示す箇所用ひられたわけです。「大君のみことかしこみ」「かしこしやみことかがふ

り」とうたはれたヤマトコトバは「承諾必謹」(みことのりをうけては必ず謹しめ)「君言臣承」(君のたまへば臣うけたまはる) (ともに聖徳太子親筆「十七条憲法」第三条中の文) の漢語表現に生かされてゐるのですが、その「受命」といふ言葉をここにお使ひになつたことを指摘しておきたいと思ひます。

また中国儒教の君臣関係がどこか形式的な冷たさのあるのに比べてこの「受命」といふ言葉には、仏と勝鬘との打てば響くといふやうなあたたかな交流がしのべれます。「みことばをいただく」といふやうなあたたかさがありません。

(語釈2)

○「許聴」について

「許聴」は「きこしめす」(おききいれになる)といふ日本語に当りませうか。この「許聴」といふ熟語は『字典』(簡野道明著)、『大漢字辞典』(諸橋轍次著)、『漢和中辞典』(角川書店)にいづれもありません。ただ「聴許」(「ゆるす」の意)の語は見られます。そこで前述のやうに解釈しました。「聴くことを許す」とは訓めないやうです。『敦煌本』では、「恣聴汝説者。深心会理。言必得機。故仏恣聴也」(恣に汝が説くことを聴す)とは、深く心に理を会し、言必ず機を得。故に仏恣に(説くことを)聴すなり)とある。「聴」を「ゆるす」の意としたのである。また、一乗章のはじめのところで「蒙仏聴許。然後乃説」(仏の聴許を蒙り、然後乃ち説く)としてゐる。「聴許」といふ熟語を用ひてゐるのである。したがつて、「受命」(みことを受く)に対しての「許聴」(聴くことを許す)は、いまのところ、用例が無いので、この新説については、確定することができない。しばらく研究問題としたい。

(語釈 3)

○「可見」(見つべし) について

「經典本文を読んで理解しなさい」といふ意味ですが、解説を加へる必要のない箇所についてお使ひになつた場合には、どちらかといふとその問題に深入りする必要があるとお考へになつた意味にお使ひになつてをられます。今の場合は經典原文が單純なので「読めばわかる」といふ意味でせうが、仏典によくある繁雜な描写などについてお使ひになる場合などは、深入りする必要のないことをお示しになつたものと思はれます。

(語釈 4)

○「廣大」について

經文の「攝受正法廣大之義」について「廣大の義とは謂く行の体なり」(『義疏』)とあります。この「廣大の義」とはつまり「行攝」の体を謂ふのです。「廣大」といふ言葉は形容修飾語として受けとられ易いのですが、『義疏』は「廣大」とは「行攝」そのものと解するのです。「行攝」とは「攝受正法」の働きですが、それを直ちに「廣大」と言はれたのです。この「廣大」は日本語では「ひろく大きい」ですが、太子はこの「廣大」の語が大乗仏教の根本思想をあらはしてゐるとしてをられます。「大」とは言ふまでもなく「大乘」の「大」で、「仍ほ大小を弁ぜば、自ら度せんことを求めず、物を濟ふを先と為して仏果に等流するを稱して大乘と為し、物を化するを愚と為し、但自ら度せんことを求めて、彼の無実を蔵するを名づけて小乗と曰ふ」(『勝鬘經義疏』一乗章)と仰せられる意味であります。ま

た「広」とは「大士の広道」(『維摩經義疏』卷一)の「広」で、「自行外化を憶して以て心を調伏すといへども、若し自他の二境を存して修業せば則ち修する所広からずして、物と其の苦樂を同じくすること能はず」とある御言葉によつて、さらに深く仰ぐことができます。「廣大」とは大乗の菩薩が衆生のために己れを捨てて衆生とともにたゆまない努力をする姿をあらはす言葉であります。『勝鬘經』の正式な名称すなはち『勝鬘師子吼一乘大方便方広經』といふ中にも「大」「広」とあります。したがつて、太子は、「廣大の義とは謂はく行の体なり」と仰せられたのであります。

少し突飛に聞えるかも知れませんが、この「廣大」の心は次の明治天皇さまのお歌にあふがれるところであります。

空 あさみどりすみわたりたる大空の広きをおのがころともがな

(語釈 5)

○「牒す」について

「前の句を牒す」の「牒す」は「示す」と同義です。この場合の「前の句」は「攝受正法」ですから、ここの意味は、『廣大』とは『攝受正法』の意味を説明した」と解釈されます。つまり「行の体」を謂つたとみるか、「攝受正法」を説明する語とみるかのちがひで、太子は一応前説を採られたのですが、どちらでもよいといふやうな書き方をしてをられます。このやうな点が太子の『義疏』の読み方で注意すべきところと思ひます。

(語釈 6)

○「八万四千の法門」について

これについて『義疏』には「余疏トに記有るを以て而も今は記せざるなり」とあります。「余疏」とはどういふ書物かわかりませんが、『敦煌本』には次のやうにあります。

『八万四千』者。仏地有三百五十功德。修一功德。必用十善。三百五十功德。凡用三千五百善。復以三千五百善。治三毒及三毒等分。有四三千五百。合成一万四千善。三毒及等分。従六根中起。治於一根。有一万四千。六根有六万。四六廿四。有二万四千。故八万四千也。」(日本思想大系『聖徳太子集』四三二頁、『古本(勝鬘經義疏本義)敦煌本』)したがつて、『敦煌本』は『義疏』でいふ「余疏」の一つとも見られます。またこの『義疏』のお言葉を、『敦煌本』の「八万四千」の説明を参照して考へると、太子の御言葉は、煩瑣な教義理論に深入りなさらず、もつぱら心の持ち方といふ具体的問題を重要視された經典研究の御態度をあらはしてをられるものと思はれます。概念理論の智的興味におちいることをいまいじめられた御言葉とも拝することができませう。

太子『義疏』訓点文(昭和会本)——經典・授受正法章のうち、「法の能出生を明す」の分類ならびに語釈

就テ第二明ニ其出生義ヲ。凡有リ四譬ヲ。分テ為ス二ト。

第一初ニ譬明ニ法能出生ヲ。

第二後ニ譬明ニ人能出生ヲ。

所ニ以テ知ル者ヲ。前ニ譬直言ニ授受正法ヲ。而不レ見ル善男女ト。後ニ譬即合中皆言ニ善男女ト。就テ第一明ニ法能出生ヲ。中ニ譬ヲ。自分ヲ為ス二ト。

第一雲興譬明其蔭覆之義。言八地以上攝受正法。能蔭覆衆生貧人。亦第二有大水譬。明其洗蕩之用。

言八地以上攝受正法。亦能洗蕩衆生垢累。

就第一雲譬。即開合為二。

譬中即有四句。初句譬如劫初成時。譬八地以上真身初建。第二句普興大雲。譬應身說法。此二句皆為能生攝

受作譬。第三句雨衆色雨。譬能生五乘因。第四句及種種寶。亦譬能生五乘果。此二句皆為所生五乘作

譬。第二合譬有三句。初句如是攝受正法。併合上能生中劫成・雲興・二譬。言八地以上真身初建垂化利物。

則義同劫成・雲興。第二句雨無量福報。退合上所生中及種種寶。言八地以上攝受能生五乘果。即義同雨。

種種寶。第三句及無量善根之雨。超合上所生中雨衆色雨。言能生五乘因。即義同雨。衆色雨。

就第二大水譬。開為三。

第一開比。

第二合比。

第三雙結開合。

比中亦有四句。初句又如劫成時。亦比八地以上真身初建。第二句有大水聚。亦比應身說法。此二句亦皆為能生

攝受作比。第三句出生三千大千界藏。比能生菩薩大乘。第四句及四百億種種類洲。比能生四乘。

第二合比即有五句。初句如是攝受正法。亦併合上能生中劫成・大水二比。言八地真身初建垂化說法。即義

同劫成有大水聚也。第二句出生大乘無量界藏一切菩薩神通之力者。合上所生中出生三千大千界藏。第三句

一切世間安穩快樂。舉人乘合上四百中一百洲。第四句一切世間如意自在。舉天乘合上四百中二百洲。第五句

及出世間安樂。舉ニ二乗一合ニ上四百中三四百洲。明下ニ二乘同出ニ三界一故共合上。也。

劫成乃至天人本所未得皆於中出者。第三双結開合。劫成取開比之初。天人本所未得。取合比之末。出世間

安樂是天人本所未得。比取其初。合取其末。中間為略故云乃至。皆於中出者。双下結大千界藏及四百億類洲。

皆從劫中而出。亦天人本所未得。皆從二攝受而生也。此二比有三。可弁。

一、為本作レ比。即二比皆云ニ劫初成時。故文意皆同。

二、為迹作レ比。前比普興大雲。後比有大水聚。故意一文異。

三、為所生二作レ比。前比合人而弁因果。後比弁人而合因果。故文意皆異。然亦無大意。但聖人說法互舉而

明也。

右の『義疏』の現代語訳

第二に（撰受正法章の第一段の行攝を明すなかの第二に）撰受正法が万行を生み出す意味を説明するのに、全部で四つの譬がある。

その第一に、初めの二つの譬があるが、それは撰受正法といふ法が五乗の因果といふ方法を生み出すことを説明するのである。

その第二に、後の二つの譬があるが、それは撰受正法の人（五乗の人）を生み出すことを説明するのである。

そのことのわかる理由は、前の二つの譬については、すぐ「是の如く撰受正法は」と言つて、「正法を撰受する善男女は」といふやうに「善男女」をあらはさず、後の二つの譬は、合譬（比喩に対して比喩したことを示すこと）の

中に、皆「正法を摂受する善男女は」と言つて（「善男女」をあらはして）ゐるからである。

第一に摂受正法が五乗の因果を生み出すことを説明する中の二つの譬について、自然に分けて二つとする。

その第一に、「雲興」（雲がわきおこる）の譬があるが、それはその雲が衆生を「蔭覆する」（蔭を作つて覆ふこと）意味を説明する。その言ふところは、八地の境地以上にある菩薩の摂受正法といふはたらきは、力なく貧しい人々をひとり残さずその蔭の下に覆ふことができるといふ意味である。

また、第二に「大水」（大量の水）の譬があるが、それは、その大量の水が「洗滌」（洗ひすすぐ）のはたらきをなすことを説明する。その言ふところは、八地の境地以上にある菩薩の摂受正法といふはたらきは、衆生の心身についた垢とけがれ（煩惱）を洗ひすすぎ清めることができるといふ意味である。

第一の雲（興）の譬の中に、開譬（譬の提示）と合譬（比喻に対して比喻したことを示すこと）の二つがある。開譬の中に四つの句がある。

初めの句の「譬へば劫初めて成する時……の如く」といふのは、八地以上の菩薩の真身（本体）の初めて成立することに譬へる。第二句の「普く大雲を興し」といふのは、八地以上の菩薩の応身（此の世に現はれた姿）の説法（仏法を説くこと）に譬へる。此の第一句と第二句との二句は、みな五乗の因果を生み出す摂受正法のために譬を作つたのである。第三句の「衆色の雨を雨ふらす」といふのは、摂受正法が五乗の因を生ずることを譬へ、第四句の「及び種種の宝」とは、これも五乗の果を生ずることを譬へるのである。此の第三句第四句の二句は、皆、摂受正法によつて生み出された五乗のために譬を作つたのである。

第二の合譬の中に三つの句がある。

初めの句の「是の如く撰受正法とは」といふのは、前の撰受正法が万法まんぽうを出生する譬の中の「劫成じくじょう」と「雲興うんこう」との二つの譬のいづれにも合致する。その言ふところは、八地以上の菩薩がその本体の初めて成立する際に此の世に姿を現はして衆生を教化すること、劫初めて成り普く大雲の興ると同じ意味である、と言ふのである。第二句の「無量の福報を雨ふらす」とは、「衆色の雨を雨ふらす」といふ句をへだててあとの句になるが、生み出されたものの中の「及び種種の宝」といふ句に、合致するのである。その言ふところは、八地以上の境地の菩薩の撰受正法は、五乗の果を生ずることができると言ふのである。つまりその意味は、「種種の宝を雨とふらす」と同じなのである。第三句の「及び無量の善根ぜんこんの雨」といふのは、前の生み出されたものの中の「衆色の雨を雨ふらす」の句に合致する。言ふところは、五乗の因を生ずることができるといふのは、つまりその意味は、「衆色の雨を雨とふらす」と同じなのである。

第二の「大水」の譬について、分けて三つとする。

第一に譬の提示（開比）。

第二に比喩の対象を示す（合比）。

第三に開比と合比とを結合する。

開比の中にまた四つの句がある。

初句の「又劫初めて成ずる時……の如く」とは、また、八地以上の菩薩の本体の成立に比する。第二句の「大水の聚ることあり」とは、また、此の世に姿を現はした菩薩の説法に比する。この二句は、皆、五乗の因果を出生する撰受正法のために比喩を作つたのである。第三句の「三千大千界蔵を出生す」といふ句は、撰受正法が菩薩の大乗を生

ずることに比する。第四句の「及び四百億の種類の類洲」といふ句は、四乗（人・天・声聞・縁覚の四乗）を生ずるに比する。

第二の合比の中に五句がある。

初句の「是の如く摂受正法は」といふ句は、前の能生（ものを生ずるもの）の中の「劫成」と「大水」との二つの比のいづれにも合致する。言ふところは、八地の菩薩の本体の初めて成り立つに際してこの世に姿を現はして法を説くことは、つまりその意味が、劫（宇宙）が成立して大水の聚ることがあるのに同じなのである。第二句の「大乘の無量界の一切の菩薩の神通の力を出生す」といふ句は、前の所生（生み出されたもの）の中の三千大千界蔵を出生するといふ句に合致する。第三句の「一切世間の安穩快樂」とは、人乗を挙げて前の四百億の中の一百億の洲に合致させる。第四句の「一切世間の如意自在」といふ句は、天乗を挙げて前の四百億の中の第二の百億の洲に合致させる。第五句の「及び出世間の安樂」といふ句は、声聞・縁覚の二乗を挙げて、一緒にして前の四百億の中の第三の百億、第四の百億に合致させる。二乗は同じく三界（欲界色界無色界Ⅱ此の世）を出るので、一緒にして説明するのである。「劫成ずるとき乃至、天・人もと未だ得ざる所、皆中より出づ」といふ文は、第一の開比、第二の合比につづけて、第三に、開比と合比とを対照して結合するのである。

「劫成ずるとき」といふ語句は開比の初めの句を取り、「天・人もと未だ得ざる所」といふ句は合比の最後の句を取つたのである。「出世間の安樂」（この世の束縛をこえたやすらぎの境地）といふものは、人乗天乗の本来未だ得ることのできない所である。そこで「一切出世間の安穩快樂」といふ句の代りに「天・人本来未だ得ざる所」といふ句を使つたのである。したがって開比はその初の句の「劫成ずるとき」を取り、合比はその最後の「出世間の安樂」を取り、

その中間は省略したので「乃至」といふのである。「皆、中より出づ」といふのは、開比と合比とを並べて三千大千界蔵といふ大宇宙及び四百億の種類の国々が「劫成大水」から出生し、同じくまた「天・人のもとより未だ得ざる所」すなはち「出世間の安楽」といふ二乗に至るまで、大乘、人乗、天乗、二乗みな摂受正法の中からして生ずるところを述べたのである。此の「雲興」「大水」の二つの比喩に三つの比喩のとり方がある。

一つには、「本」（本源＝真身）の為に比喩を作つてゐる。つまり二つの比喩に皆「効初めて成ずる時」と云つてゐる。そこで、文も意味も同じである。

二つには、「迹」（あらはれたもの＝応身）について比喩を作つてゐる。前の比では「普く大雲を興す」と云ひ、後の比では「大水の聚ること有り」と云つてゐる。そこで「迹」をたとへたといふ意味は一つであるが、文にあらはれたところは「雲興」「大水」となつて異つてゐる。

三つには「所生」（生みだされたもの＝宇宙や国々と五乗）とのために比喩を作つてゐる。前の「雲興」の比は五乗の人を一緒にしてただその因果を因と果とに區別した。後の「大水」の比は五乗の人を區別して、因果については一緒にしてゐる。そこで文も意味も皆異つてゐるのである。「雲興」の比は、「衆色の雨及び種種の宝を雨ふらす」と云ひ「無量の福報及び無量の善根の雨を雨ふらす」と云つて、ともに五乗の因果を出生することを譬へるに對して、「大水」の比は「三千大千界蔵及び四百億類洲を出生す」と云ひ、「大乘無量界蔵一切菩薩神通力（云々）及び出生間とを出生す」と云つてゐて、これは五乗を出生することを譬へたので、文も意味内容も異なると説明してゐる。

然し、また決定的な相違があるわけではない。ただ聖人の説法といふものは、本・迹、能生・所生、五乗の別・因果の別など、彼此本末をとりあげて互ひに照し合はせて偏することなく説明するのである。

(研究1)

○『義疏』と『敦煌本』との微妙な表現の差異について

本段は撰受正法章の第二の箇所、通説によれば「行撰」の箇所ですが、前述の通り『義疏』は「出生の義を明す」とし、經典のあげる四つの譬について、はじめの二つの譬(「雲興」と「大水」との二譬)を「法の能出生を明す」とし、後の二つの譬(「重担」と「宝藏」との二譬)を「人の能出生を明す」とします。八地以上の撰受正法から五乗の因果が生じ、撰受正法の善男女が生ずることを、譬をもつて示すと解釈するのです。

「雲興」と「大水」の譬について、「雲興」には「陰覆の義を明す」とし、「大水」には「洗蕩の用を明す」と書いてあります。これは『敦煌本』にもあるところですから、『義疏』の独創とは思はれませんが、衆生教化のはたらきをしめすまことによい言葉と思はれます。また「陰覆」について『敦煌本』には「能く衆生を陰覆す」とあるのみですが『義疏』には「能く衆生の貧人を陰覆す」とあり、「洗蕩」についても『敦煌本』には「垢累を洗蕩す」とあるのみなのに對して、『義疏』には「亦能く衆生の垢累を洗蕩す」とあつて、『義疏』の方が、心のこもつた表現になつてゐると思ひます。この『義疏』の表現語句が『義疏』独自のものであるかどうかは、いまにはかに断ずることはできませんが、前者について「貧人」の一語が入ることによつて、後者において「衆生」の一語が入ることによつて、ともに人間的なあたたかさの感じられる表現になつてゐることは否めないところです。総じて、この箇所は、『敦煌本』とよく似た論旨の箇所、用語もほとんど同じですが、『敦煌本』はあまりにも簡略で、『義疏』に比して概念的論理的にすぎると思はれます。

最後の段落の、比喻の立て方について、「文」（語句）と「意」（意味）との異同を説明した箇所についてですが、『義疏』では、見る通りに、文章の最後に一括して説明する方法をとつてゐます。ところが『敦煌本』では、説明文の中に、第一の件については、「此譬与前。語意俱同也。」（此の譬は前と、語と意と俱に同じ。）と記し、次の「為迹作譬」（迹のために譬をなす。）（『敦煌本』）とある第二の件については、「此譬。語異於前。而意同前也」（此の譬は、語前に異なり。しかうして意前に同じきなり。）と記し、第三の件の「明所生」（所生を明す）とあるところは、「此譬。語之与意。亦俱異於前。」（此の譬は、語と意と、またともに前に異なり。）とあります。『義疏』は前述のやうに、これを文末に一括して記し「文」と「意」との異同を説明したのです。そして『敦煌本』には見当らない「但だ聖人の説法は互ひに挙げて明かすなり」の文を以て、この問題を結んでゐます。また細かいことですが『敦煌本』に「語」とあるところは『義疏』には「文」とあります。

これを見ますと、『敦煌本』が、「語」と「意」とを比較したにとどまるのに対して、『義疏』はその異同の生じた根本にさかのぼつて解釈しようとした態度で書かれてゐることがわかります。つまり、文と意との相互の関係を綿密にたどつて「互ひに挙げて明す」といふ言葉によつて、説法の方法、思索のしかたについての洞察に及んでゐるわけで、『義疏』の著者の經典原文を読む態度が心理的体験的であることがうかがはれます。