

## 三經義疏の共通表現と変則語法（上）

石 井 公 成

### はじめに

筆者は先に「三經義疏の語法」（『印度学仏教学研究』57巻1号、2008年12月。以下、「前論文」と呼ぶ）を発表した<sup>(1)</sup>。三經義疏間の表現の類似と変則語法の多さを指摘することにより、三經義疏は同一著者（たち）ないし同一学派、それも中国人以外によって書かれたことを明らかにし、藤枝晃の中国撰述説が成り立たないことを示したのである。

三經義疏の類似性については、花山信勝や金治勇などが多くの著作で強調しており<sup>(2)</sup>、倭習が見られることも花山が早くから指摘していた<sup>(3)</sup>。ただ、花山があげたのは、「長行無所」と誤り記したうえでレ点を加えて「長行無<sub>レ</sub>所」と訂正しているとか、「悉知応」と誤り記したうえでレ点を加えて「悉知<sub>レ</sub>応」と訂正しているなど、上下1字が逆になっている例が主であり、単なる誤記・誤写の可能性も否定できないものが多かったこともあってか、学界では決定的な証拠とは受け取られて来なかったように思われる。これに対して前論文では、筆者自身が最初期から関わってきたSATならびに台湾のCBETAなどの電子データを活用して大正蔵や統蔵全体を検索し、また変則漢文に関する語学的研究の最新成果を利用することによって、従来より包括的で説得力のある論証を行なうことができたと考えている。ただ、紙数の制限により、説明はごく簡単にとどめざるを得なかったため、今回は、同論文の補足説明を行なうとともに、より多くの用例を提示したい。

なお、『勝鬘經義疏』はS、『法華義疏』はH、『維摩經義疏』はYと表記する。テキストについては、検索の便を考慮して大正大藏經（第56巻）を用いて頁と段のみを示し、必要な場合に限ってテキストの異同に触れる。句読は私見による。『勝鬘經義疏』と内容が七割ほど一致することが指摘されている敦煌写本（奈93、玉24）については、「敦煌本」と表記し、訂正がなされている『聖徳太子集』第3刷（岩波書店、1976年）の頁段を示す。

## 1. 三經義疏の冒頭部分における共通表現と変則語法

前論文では、三經義疏冒頭における「經」の説明部分に着目した。

S：經者、訓法訓常。聖人之教、雖復時移易俗、不能改其是非。故云常。  
亦為物軌則。故称法。而此是漢中之語。(1a)

H：經義者、訓法訓常。聖人之教、雖復時移改俗、前主後賢不能改其是非。  
故称常。為物軌\*側。故云法。(65a)

\*「則」を御物本によって「側」に改めた。

Y：經者、訓法訓常。聖人之教、雖復時移易俗、先聖後賢、不能改其是非。  
故称常。亦為物軌側。故称法。而亦是漢中之語。(20a)

以上の説明がきわめて似ており、同じ種本によったか、三經義疏内で表現を受け継いだとしか考えられないことは明らかであろう。前論文では、このうちの「雖復時移」も「不能改其是非」も、SATとCBETAによれば三經義疏に見えるのみであり、「漢中之語」はSとY以外にしか登場しないことを指摘した（敦煌本は前半部分が欠けているため、この部分はない）。両方とも中国文献である明空『勝鬘經疏義私鈔』<sup>(4)</sup>に見えているが、同書は『勝鬘經義疏』の注釈であり、三經義疏以外の用例にはならないため、以後、『勝鬘經疏義私鈔』の用例は原則として無視することとし、必要な場合以外は言及しない。

まず、「雖復時移（復た時移り……と雖も）」の箇所については、『維摩經義疏』が引用している『注維摩』と、『法華義疏』の「本義」である光宅寺法雲の『法華義記』に注目すべき表現が見られる。

肇曰、「法輪常淨、猶虛空也。雖復古今不同、時移俗易、聖聖相傳、其道不改矣。」（『注維摩』、T38、333b）

然經之為義、本訓常訓法。……欲明詮之教、不可移易、先聖後聖、不能改其長度。（『法華義記』、T33、573a）

すなわち、『注維摩』が引く僧肇の説によれば、仏が転じられた法輪（＝經）は、常に清淨であって、「また古今同じからず、時移り、俗易 [か] はると雖も、聖聖相伝し、其の道、改らず」としている。一方、法雲によれば、「經」を「常」と解釈するのは、真理を示す教えは「移し易 [か] ふべから」

ざるものであって、古代の聖人も後世の聖人もその基準を「改むる能は」ざることを明らかにしようとするためだ、という。

つまり、『注維摩』では、「時代が移り、風俗が変わっても、その道は改まらない」となっており、客観的に述べて不変性を強調しているのに対し、『法華義記』では「教えについては、それを移したり変えたりすることができず、古今の聖人たちもその基準を改めることができない」とあって、一貫して能動的な観点から述べて不変性を力説していることになる。一方、SとYの場合は「復た時移り、俗を易 [か] ふと雖も」、Hは「復た時移り、俗を改むと雖も」と記しており、「時代が移り、風俗を変え（改め）ても」という不自然な表現にしてしまったため、三経義疏にしか用例が見られないことになったのである。三経義疏すべてがそうなっている以上、単なる誤記・誤写ではありえない。

そもそも、この表現は『孝経』に基づいており、『荀子』楽論篇「其移風易俗易」を踏まえた広要道章では、「移風易俗、莫善于楽（風を移し俗を易へるは、楽より善きはなし）」と述べている。すなわち、風俗を変えるには音楽ほど善いものはないとするのである<sup>(5)</sup>。『摩訶止観』でも、「楽以和心、移風易俗。此扶於定。先王至徳要道、此扶於慧（楽は以て心を和し、風を移し俗を易ふ。此れ定を扶く。先王の至徳の要道、此れ慧を扶く）」（T46、78b）とあるように、明確に『孝経』を意識した書き方をしており、当然ながら、『孝経』の通りに「移風易俗」としている。『法華義疏』のように「改」の字を用いた例としては、『宋書』武帝紀があるが、これまた当然ながら「移風改俗（風を移し、俗を改む）」と記しており、能動の観点で一貫している。これに対して、SとYの「時移易俗」とHの「時移改俗」は、文言として熟していない。

三経義疏の「不能改其是非」も落ち着いた表現である。「正是非（是非を正す）」であれば中国仏教文献にも中国文献にもかなりの用例があり、「正其是非（其の是非を正す）」も明清の仏教文献に数例見られるのに対し、三経義疏の「不能改其是非」については他に用例がまったくない。「改其是非」や「改是非」などの短い形で検索しても用例を見いだせないのは、中国では用いない表現であることを示すものである。

次に、「経」というのは「漢中之語」であってインドでは「修多羅」と呼ぶという箇所も問題である。「関中」であれば長安一帯を含む中国中央部、またその地で活躍した羅什やその弟子などを指す語としてよく用いられており、たとえば、慧琳『一切経音義』では長安などの言い方の意味で「関中之言」

(T54、762b)とあり、敦煌出土の『維摩疏積前小序抄』には羅什やその門下の奥深い解釈の意味で「閔中之微言」(T85、436b)とあるが、「漢中之語」という表現はSとY以外に用例がない。中国ではあり得ない誤った表現である。訳語だと言うのであれば、「漢云（漢には～と云ふ）」で十分である。

Sは、続いて「以此經代彼修多羅也（この「経」を以て彼の「修多羅」に代ふるなり）」と説いているが、この文だけ読めば、「この經典をあの手抄の代わりとする」の意に読めてしまう。その点、Hの「本義」である法雲の『法華義記』では、「仍用經字代修多羅（すなはち「経」の字を用いて「修多羅」に代ゆ）」(T33、574a)と述べている。こうした場合の「字」は、「～の語」の意だが、これなら「修多羅」と言う代わりに「経」の語を用いる」の意となるため、理解しやすい。

上の引文には「此の経を、彼の修多羅に」とあるように、三経義疏では「此の～」という言い方を不要な箇所でもしばしば用いるのが特徴であり、「え～、この～を、この～に」といった説明調の講義を書きとどめたものが、きちんとした文言に直されていないのではないか、という印象を受ける。

なお、前論文では、HとYがともに「軌則」を「軌側」と記していることを指摘したが、「則」を「側」と記する例は、音通・異体字・代用表記が多い敦煌の禅宗写本などでも報告されていない。

このように、上にあげた箇所に限っても、これだけ多くの変則な表現が見られる。三経義疏が中国撰述かどうかは、実は、それぞれの冒頭の数百字を丁寧に読めば、それだけで結論が出たはずであった。

## 2. 『勝鬘経義疏』冒頭の変則語法

ここでは、『勝鬘経義疏』について、最初の序の部分から見ていく。伝統的な句読に基づきつつ、対句の構造がわかりやすいように示すと、以下のようになる。

夫勝鬘者、本是不可思議。  
何知如来分身、或是法雲大士。  
但遠照踰闍之機、宜以女質為化。  
所以、

初則生於舍衛国王、尽孝養之道。  
 中則為阿踰闍友称夫人、躡三従之礼。  
 終則影嚮釈迦共、弘摩訶衍之道。  
 論其所演、則以十四為体、  
 談其大意、非近是遠為宗。  
 所以、如来、  
 每説讚同諸仏、  
 發言則為述成。

このうち、「本是不可思議（本と是れ不可思議なり）」は、ここを含めてSに2回、Hに1回、Yに2回見えるのみで、それ以外の文献には見られない。続く「如来分身、或是」も、ここ以外ではHに1例登場するのみである。このことだけを見ても、三経義疏が同一著者（たち）ないし同一学派によって書かれたことは明らかであろう。

女性の身で教化するに当たり、「初には則ち～、中ごろには則ち～、終りには則ち～」となっているのは、「三従の礼を躡し」と明言していることから分かるように、家には父に従い、嫁いでは夫に従い、老いては子に従うという三従の図式に基づいたものである。すなわち、この作者は、儒教道徳と仏教を結び付けようとする人物にほかならない。吉蔵『維摩経義疏』では、維摩が魔に対して娘を自分に与えるよう求めた箇所について触れる際、「三従之礼」（T38、191a）、同『維摩経略疏』には「三従之義」（統蔵）と表現しているが、これは男女の関係に関する露骨な言い方を避け、「お仕えする」という遠回しな表現を用いたにすぎない。これに対して、Sは勝鬘夫人の結婚は「三従」の意義を人々に示すためであったとしており、勝鬘夫人を儒教の面からも高く評価している。

ただ、Sの著者の儒教の教養が不十分であったことは、以下の記述が変則漢文だらけであって、儒教の書物の表現を自在に使いこなすまでには至っていないことから知られる。従来はこの文章は高く評価されており、Sの語法の問題点を指摘した金戸守でさえ、右の部分は「六朝四六駢儷体の大文章である」と述べ、絶讃の言葉を連ねている<sup>(6)</sup>が、実際には不適切な表現ばかりである。

まず、「生於舍衛国王」は無理な表現である。「舍衛国王のみもとに生まれ」と読ませたいのだろうが、「生於舍衛国王」だけを見れば、「舍衛国王を生み」、

あるいは「舎衛国に生まれ、～に王たり」などと受け取られても仕方がない。經典で多いのは、「生於迦毘羅城浄飯王家」などや、「生於人中、為轉輪王」などの形であって、「生於浄飯王」という形で「浄飯王のもとに生まれる」とした例はない。

「終則影嚮釈迦共、弘摩訶衍之道」もおかしい。数ある訓読や現代語訳<sup>(7)</sup>はいずれも「影嚮の釈迦と共に摩訶衍の道を弘む」と訓んでいるが、これは、「初則～、中則～」の部分では勝鬘夫人を主語にしてその活動について述べてきた以上、「終則～」の部分でも、勝鬘夫人が主語となっているはずと考えたためであろう。

しかし、勝鬘夫人が、「影嚮（影向）」の形で姿を現した釈迦と共に摩訶衍の道を広めたというのであれば、「～共、弘～」の形ではなく、「与～共弘～」などの形でなければならない。漢文として見る限り、「影嚮釈迦、共弘摩訶衍之道」と句読を切って「共」を「弘」にかけ、勝鬘夫人が優れていたからこそ、「影嚮の釈迦も、（勝鬘夫人と）共に摩訶衍の道を弘」めるに至った、と訓むべきであろう。実際、天台の『維摩経略疏』は、維摩の室内に住していた天女について、「此是大慈法身影響浄名、共弘大道。本地同契無生、住不思議解脱、栖常寂光」と述べている。すなわち、この天女は大慈を本質とする法身が維摩の所に天女という形で仮に「影響」したものであって、維摩と「共に大道を弘め」る存在なのであり、本来は無生を悟り、「不可思議」解脱を得て、常寂光土に住している、とするのである。これによって、Sの勝鬘夫人観は、先行する『維摩経』の天女の意義付けを転用したものであることが推測されるが、『維摩経略疏』のそうした記述は、『注維摩』に「肇曰、天女即法身大士也。常与浄名共弘大乘不思議道。」(T38、387a)とあるのに基づいていよう。吉蔵『法華義疏』も、菩薩への教えである『法華経』の会座中に凡夫や阿羅漢がいることについて、「又此中凡聖多是権行影嚮、共弘道利人」(T34、518b)と述べ、これらの凡夫や聖人の多くは仏菩薩が仮に「影嚮」したものであり、教えを信受することによって「共に道を弘め」る存在であると解している。

こうしたことから見て、天台や吉蔵以前の江南仏教では、「影嚮」した仏菩薩などが誰かと「共に道を弘め」という考えが広まっていたことが知られる。『勝鬘経義疏』は、そうした思想を受けて簡略すぎる表記をした結果、「終則～」の部分だけ主語が変わって落ち着かない表現となったのであろう。

落ち着かないもう一つの理由は、「初則」の文が「尽孝養之道」、「中則」の

文が「顯三従之礼」と五字句で終わっている以上、「終則」の項も「弘大乘之教」などとすべきでありながら、「共に道を弘め」という定型句に引きずられてか、「弘摩訶衍之道」という六字句となっており、しかも「初則」の文に続いて「之道」という表現が用いられていることであろう。これは、伊予湯岡碑文が、四六駢儷体をめざしながら、「実想五百之張蓋（実に五百の張蓋を思ふ）」の句の少し後で、「実慚七歩（実に七歩に慚ず）」と述べており、「実に」という語を繰り返しているのと同様、未熟な点である。

「讚同諸仏」も意味がとりにくい。伝統では「諸仏に同じと讃め」と訓んでいるが、無理な訓み方であり、「讚同」そのような意味で使った用例はない。この他にも問題のある句が目立つが、これらとは異なった変則用法もある。それは、「所以」である。上の序には「所以」の語が2度見えているが、この両者は、「～する所以は」と訓読され、理由・手段を表す古典漢文の用法ではなく、「だから～」という接続詞としての用法であって、これは現代中国語の「所以 (suǒ yǐ)」の用法と一致する口語表現である。六朝期の漢訳仏典は口語を多く用いているうえ、経典の注釈は講義を文章化する場合が多いため、口語が混じることも多く、口語としての「所以」も隋頃の文献に見えているが、荘重な文章で書かれる序でそうした口語表現を用いることはない。『日本書紀』も荘重たるべき部分でこの用法の「所以」を2度用いていることは、森博達が指摘している<sup>(8)</sup>。

このように、『勝鬘経義疏』の冒頭は妙な表現が多く、それに続いて、先に述べた「時移易俗」や「漢中之語」や「以此経代彼修多羅」などの変則表現を盛んに用いて「経」に関する説明がなされている。そのうえで、Sは経文の解釈に入っており、そこでも変則語法が次々に登場してくる。その変則語法について考えるうえで参考になるのが、「～の道を弘む」という言い方である。

Yには通常の「上求菩提、下化衆生」とは異なる「上弘仏道、下化蒼生」という表現が3回見え、Hにも「上弘仏道」の句が見えることが注目され、その特異さと思想的な意義が論じられている<sup>(9)</sup>が、これに近い文句を記す百済の資料が最近、発見された。益山の弥勒寺西塔の解体工事にあたって2009年1月に発見された「金製舍利奉安記」である。この「奉安記」によれば、「百済王后」は、己亥年（639）正月廿九日に舍利を奉迎して「世世供養」せしめる善根により、「大王陛下」が長寿を保ち、「上弘正法、下化蒼生」されるよう願っていたのである。瀬間正之のこの報告に対して、これが『維摩経義疏』ときわ



めて類似する表現であることを筆者が指摘したところ、それを受けて検討を進めた瀬間は、「上弘正法、下化蒼生」の句の淵源は、光宅寺法雲『法華義記』が、「問言、何故令吾聞仏説法、能上弘仏道下化衆生耶。初三句明「上弘仏道」。「開悟衆生」一句、明下濟蒼生」（T33、585b）と解釈している点に求められそうであるとしている<sup>100</sup>。すなわち、『維摩經義疏』の特異な表現に似た表現が百濟資料、それも百濟王后が百濟王の菩薩行について述べた部分に見られ、それは『法華義疏』が「本義」としていた『法華義記』などの江南仏教文献に基づく可能性が高いのである。このことによって、三經義疏については、『法華義記』に代表される江南仏教を手本とした百濟の影響を考慮すべきであることになる。むろん、高句麗仏教の影響も考慮しなければならず、実際、推古紀では慧慈は太子について「恭敬三宝、救黎元之厄」と述べ、仏教の「三宝」と儒教の「黎元（人民）」の語を並べ用いており、「上弘菩提、下化蒼生」と同じ形になっているが、『日本書紀』における高句麗関連の記述をあまりにも重視するのは危険である<sup>101</sup>。

三經義疏の変則漢文についても、百濟僧の事例が参考になる。天武朝頃に祈雨などの面で活躍した百濟渡来の道蔵については、『成実論疏』16巻を著したことが伝えられており、先年、金天鶴がその逸文を集めて検討した論文を発表した<sup>102</sup>。その逸文のうち、「可考之」の「之」は、朝鮮俗漢文や日本漢文によく見られる中止・終止の用法であり、中国仏教文献では「可考」は多いものの「可考之」の用例は見られないことは、筆者の指摘による。これまで仏教文献は変則漢文研究の対象とされてこなかったが、今後は仏教文献に見える変則な語法についても積極的に取り組んでいくべきであろう。

### 3. 『勝鬘經義疏』の經文解釈に見られる変則語法

Sは、經文解釈に入るに先立って、序説・正説・流通説について述べている。しかし、その最初の部分から変則語法が登場するのである。「須此三所以者（此の三を須いる所以は）」と述べ、序説・正説・流通説を用いる理由について説明している部分のうち、「須此三所以者」の「所以」がこの位置にあるのは適切でない。「～する所以は」としたいのであれば、「所以須此三者」と記すべきであり、「所以須……者」の形であれば中国にも用例はある。

次に、Sは「如是我聞、一時」という定型句について、「証人是可信、……



証法是可信（人は是れ信ず可きを証し、……法は是れ信ず可きを証す）」と述べている。すなわち、經典冒頭に「如是我聞、一時」とあるのは、釈尊の教えを聞いて伝えた阿難は信用できる人物であり、その阿難が伝えた釈尊の教えは信用できることを示すためだ、とするのであろう。しかし、「証人は可信、……証法是可信」という表現は一般的すぎて意味が通りにくく、実際、「人は可信」も「法は可信」も他には用例がない。これに対して、江南の成実・涅槃学を代表する著作の一つである宝亮等の『涅槃經集解』には、「汝是可信之人（汝は是れ信ず可きの人）」（T37、395c）とあり、また吉蔵の『百論疏』には、「注釈為四。一明可信之法（注釈を四と為す。一には、信ず可きの法なることを明かす）」とあって、これなら意味は明確である。Sは、「阿難は可信之人」であることを示す、といった形の文にすべきであった。

変則部分は多すぎるため、以下では特に重要な箇所だけ指摘する。まず、勝鬘夫人が父母のよこした如来の功德を讃える書簡を読んで歡喜し、「我聞仏音声（我、仏の音声を聞く）」と述べた部分の解釈である。Sはこれを、「又見聞覚者、従書得解、亦稱為聞（又た見も聞も覚なれば、書に従りて解を得るも、亦た稱して「聞く」と為す）」と説いている（2a）。すなわち、「見ることも聞くことも了解することなので、書簡によって理解を得ることも「聞く」と称するのだ」と解するのだが、これは適切ではない。森博達が指摘しているように、漢文では常に仮定条件を表す「者」を「～なので」という確定条件として用いるのは、「ば」という訓に引きずられた誤りであって、『日本書紀』のうち訓読風な漢文で記されたβ群のみに見られる倭習にほかならない<sup>13)</sup>。

また、注目されるのは、「一依章」の「三乗の初業は、法に愚ならず。彼の義に於ては、当に覚すべく、当に得すべし」という經文を釈すにあたり、次のように述べている箇所である。

一云、疑云、何以相違与上一乗章云三乗初業不愚於法耶。故釈同上言不愚於法者、是謂当覚当得。非是已得已覚之謂也。（17c）

一に云く、「疑ひて云く、『何を以て、上の一乗章に＜三乗の初業は法に愚ならず＞と云ふと相違するやと。故に、上と同じくと『法に愚ならず』と言ふは、是れ『当に覚すべく、当に得るべし』きを謂ふのみにして、是れ『已に得、已に覚す』の謂ひには非ざることを釈すなり」と。

すなわち、「一乗章」では「三乗の初歩の修行者は、法に関して愚でない」と述べておりながら、この「一依章」でまたしても「法に愚ならず」と述べつ

つも、そうした修行者たちは将来、それを悟り、体得するだろうとしているのはなぜかと問い、先の「一乗章」でも将来そうなるだろうという意味で言われているのであって、「既に体得し、既に悟っている」という意味で言っているのではない、とするのである。しかし、「～と相違する」と言うのであれば、「与～相違」となるはずであり、「相違与上一乗章云～」とあるのは語順が誤っており、これでは漢文にならない。

なお、重要なのは、これは「一云」として引かれた解釈に見える語法の誤りだということである。つまり、Sは、漢語を母国語としない人物によって書かれた『勝鬘経』の注釈を引いているか、そうした人物の口頭での解釈を引いているのである。引用に当たって、自己流で要約した結果、変則漢文になったことも考えられるが、その場合は原文と大きく順序を変えることは考えにくい。もし、前者の場合であれば、Sは、中国の注釈を「本義」としつつ朝鮮で書かれた注釈、ないし朝鮮の学僧の意見を参考にしてまとめていった可能性が高い。ちなみに、敦煌本には、この「一云」に相当する部分はない。また、敦煌本はきわめて簡潔な文言で書かれており、この「一云」のように、うねうねと続く文体ではない。

どこで終わるのかわかりにくい感じで文が長く続いていくのは、S全体、とりわけ、その章がなぜこの位置に来てこのように説かれるのかを説明した「来意」の部分の特徴である。特に後半の章の来意は、文章が異様に長く、平安の物語作品を理屈くさくしたような文体となっており、しかも必ず変則語法が見られる。たとえば、「空義隠覆章」の来意は次のようである。

此章来意者、物聞上第三法身章云隠為如来蔵、顕為法身、即是一体、又挙智證一体、便生疑、理既如是、昔日何意不説。或此智昔未、方今乃得故爾耶。故釈曰～。(16c)

此の章の来意は、物、上の第三の法身章に「隠れたるを如来蔵と為し、顕れたるを法身と為す、即ち是れ一体なり」と云い、又た智を挙げて一体を証すると聞けば、便ち疑ひを生ぜん、「理既に是の如くなれば、昔日には何の意ありて説かざるや。或は此の智は昔は未しくして、方今、乃ち得るが故にしかるや」と。故に釈して曰わく、…

いかがだろう。「先の章で、～と説き、また～と言っているのを人々が聞けば、そうであるなら～ではないか、あるいは～なのかと疑うであろう。だから、この章で～と説明するのだ」という、漢文らしからぬ長々しい文章である。

しかも、「物（人々）が～と聞けば～と思う／と疑うだろう」という構文でこうした長い文になる例は、三經義疏以外にはない。この「此智昔未」における「未」の語法も異例である。「未」が単独で末尾に来ており、「未」によって打ち消される用言が下になく、「～未？（なりや未だしや）」といった疑問の形や、質問に対して「未也（いまだし）」と否定の回答をする場合などに限られる。ところが、Sでは、この箇所と比較されている先の「一乗章」においても、「究竟在仏、二乗未故（究竟は仏に在り、二乗は未しきが故に）」とあって、「未」が「十分でない」の意の形容詞であるかのように単独で用いられているのである。これに相当する箇所は、敦煌本には勿論ない。

自性清浄章の来意もすさまじい。

物聞上第三如来蔵章云、此如来蔵在惑之中日、已為物依、非但出惑方為物依、即生疑。若爾此如来蔵、必為生死被染。何尊為依。所以今积、(18b) 物、上の第三の如来蔵章に、「此の如来蔵は、惑に在る中の日に、已に物の依と為る。但だ惑を出て方に物の依と為るに非ず」と云ふを聞き、即ち疑を生ずらく、「若し爾れば、此の如来蔵は、必ず生死の為に染せらる。何の尊きことあって依と為るや。若し染せずと言はば、既に是れ隔別なり、奈んぞ相依るを得ん」と。所以に今积すらく……

すなわち、人々は、「如来蔵章」が「この如来蔵は人々が迷いにあるうちから拠り所となっているのであって、迷いの世界から出た後に拠り所となるのではない」と言っているのを聞けば、疑いを生じ、「もしそうなら、この如来蔵は生死（輪廻）によって汚されることになるが、そうであれば、どのような尊い点があって拠り所となると言えるのか。一方、如来蔵は生死によって汚されないとするならば、この如来蔵は迷いの世界に輪廻する人々とは別物ということになる」と思うだろう。そこでこの章では～と説明するのだ、というのである。長々しいばかりでなく、ここには「為～被～（～によって～される）」という受け身の語法が見られるが、この語法は現存文献では日本にしか存在しないことは、前論文で既に述べた。また、「在～之中日」も妙な表現であって、他に類例がない。他の章の「来意」も同様に長く、変則な語法を含んでいる。

ここで、敦煌本にも類似する表現が見えている箇所と比較してみよう。まず、Sの「如来蔵章」の积では、経文が如来のみが聖諦を極めると述べ、「下中上の法もて涅槃を得るに非ず」としている点について、「下」は声聞、「中」は縁覚、「上」は七地の菩薩とする解釈を紹介した後、次のように説いている。

又云、上謂仏。非三種人皆得。唯仏一得也。……知一切未來苦者、苦仏已過。但約二乘未知未來苦為言。(16a)

又た云ふ、「上」とは仏を謂ふ。三種人、皆得るには非ず。唯だ仏のみ一〔ひと〕り得るなり。……「一切の未來の苦を知る」とは、苦をば仏は已に過ぎたり。但だ二乘の未だ未來の苦を知らざるに約して、言を為す。

つまり、声聞、縁覺、仏の三種の人が皆なすべて体得しているのではない。ただ仏が一人だけ体得しているのみなのだ。そして經文に、「一切の未來の苦を知る」とあるのは、苦については仏は既に過ぎていて過去のことであるのに対し、二乘の聖者は悟りが不十分であって、まだ未來の苦があることを知らないことに関して、そう言ったのである、と述べている。しかし、「唯仏一得也」というのは、漢文としては不自然であり、「一得」は「一たび得れば」という仮定の意であることがほとんどである。「一人」という場合は、『大智度論』を初めとして仏教文献では「唯仏一人」と称することが多い。あるいは、Sが「唯仏一得也」とするのは「唯仏一人」の「人」が書写の段階で脱けたのかもしれないが、Yでは似たような場面で「仏独哉（仏独りのみならんや）」「我独也（我独りなり）」として副詞の「独」を状態を示す語のように用いているため、Sの上の場合も変則的な用法である可能性がある。また、「苦仏已過」もおかしい。普通の漢文であれば、「苦仏」という仏が既に過ぎてしまったように読めてしまう。一方、敦煌本は、該当する箇所では、「唯上者得耳。下中不得也（唯だ上なる者、得るのみ。下と中は得ざるなり）」と述べ、「此苦、於仏乃是過去（此の苦は、仏に於いては乃ち是れ過去なり）」(452a)としており、意味は明瞭である。

すなわち、Sは敦煌本と七割ほど内容が一致するとされているが、文章はこれほど違うのである。敦煌本ないしその種本となった注釈を、漢語を母語とする中国僧が要約しつつ自らの解釈を加えていったのであれば、Sのような文章になるはずがない。

#### 4. 三經義疏の共通表現

今回は、三經義疏の共通箇所を NGSM によって抽出して比較し、そのうち、興味深い例を SAT ならびに CBETA によって他に用例がないかどうか確かめた。以下では、三經義疏だけに見られる用例、あるいは、三經義疏と三經義疏

の特徴を考える上で参考になる少数の文献にだけ見られる例を列挙してある。「S : 4」とあるのは、『勝鬘經義疏』に4回登場することを示す。『勝鬘義疏私鈔』の用例は含めない。

以下の一覧を見れば、三經義疏の科文用語に関しては、『法華義疏』の「本義」であった光宅寺法雲の『法華義記』に基づいていることは明らかである。あるいは、法雲ないしその系統の江南学派の用語と言うべきかもしれない。法雲と同様、梁代の文献である『涅槃經集解』と一致する例が多いのも、そのことを推測させる。電子データの検索が可能な現存文献中で、三經義疏だけに見られる表現がこれほど多いのは、法雲の他の著作やその系統の江南の文献が失われていることが大きいのだろう。また、この一覧を見れば、三經義疏が『法華義記』の言いまわしを少し変更することによって、三經義疏だけに見られる特異な表現が生まれている場合が多いことが知られよう。遁倫『瑜伽論記』など、新羅の文献と一致する例が多いのは、百済を通じて梁に朝貢していた新羅が、梁と百済の影響を受けたためであろう。また、朝鮮語の影響を受けた変則語法が含まれている可能性もあるが、検討は次回に委ねる。

即有二。第一	(S:12 H:27 Y:10)	
即有二。第一先	(S:2 H:4 Y:2)	
即有二。第一直	(S:4 H:4 Y:1)	
即有二。第一明	(S:3 H:2 Y:1)	
即有三。第一	(S:2 H:11 Y:6)	
即有四。第一	(S:3 H:1 Y:5)	
即有法説	(S:1 H:2 Y:2)	
亦有二。第一	(S:14 H:94 Y:54)	*他に、『法華義記』11例のみ
亦有二。第一正	(S:5 H:11 Y:7)	*他に、『法華義記』1例のみ
亦有二。第一先	(S:1 H:11 Y:5)	*他に、『法華義記』3例のみ
亦有二。第一初	(S:1 H:11 Y:2)	
亦有二。第一直	(S:1 H:9 Y:6)	
亦有二。第一挙	(S:1 H:2 Y:3)	
亦有五。第一	(S:1 H:1 Y:1)	
亦有三。第一正	(S:1 H:5 Y:4)	
亦有三。第一直	(S:1 H:10 Y:5)	
亦有三。第一明	(S:2 H:4 Y:6)	
亦分為二。第一	(S:3 H:3 Y:1)	*他に、『法華義記』3例のみ
亦分為二。第一初	(S:2 H:13 Y:5)	

亦可見。從	(S:3 H:10 Y:2)	
可見。從爾時	(S:1 H:6 Y:3)	
可見。就第二	(S:2 H:15 Y:12)	
可見。就第三	(S:1 H:3 Y:4)	
可見也。從	(S:3 H:1 Y:8)	
皆可見也。從	(S:1 H:1 Y:1)	
三重可見	(S:1 H:1 Y:1)	
自有二。第一	(S:1 H:10 Y:14)	*他に、『法華義記』36例のみ
自有三。第一	(S:1 H:1 Y:9)	*他に、『法華義記』9例のみ
有二。第一挙	(S:1 H:7 Y:7)	*他に、『法華經義記』2例のみ
有二。第一初二	(S:2 H:3 Y:1)	
有二。第一嘆	(S:1 H:1 Y:1)	
有二。第一直	(S:7 H:26 Y:7)	
第一可見。就第二	(S:1 H:6 Y:5)	
第一初二行偈	(S:1 H:6 Y:3)	
第一初三	(S:1 H:3 Y:2)	*他に、日本『因明論疏明燈鈔』1例のみ
第一直述	(S:2 H:1 Y:2)	
第二積標疑云	(S:1 H:4 Y:3)	
第三從是故以下結	(S:1 H:1 Y:1)	
第三從又	(S:1 H:3 Y:2)	*他に、『法華義記』2例、敦煌『勝鬘經疏』1例、敦煌『維摩經義記卷第四』1例のみ。
第五從是	(S:2 H:4 Y:1)	*他に、『法華義記』1例、敦煌『大涅槃經義記卷第四』1例のみ
中亦有二。第	(S:14 H:86 Y:50)	*他に、『法華義記』8例のみ
中亦有二。第一正	(S:5 H:11 Y:6)	*他に、『法華義記』1例のみ
中亦有二。第一先	(S:1 H:8 Y:5)	*他に、『法華義記』2例のみ
中亦有三。第	(S:2 H:29 Y:38)	
中亦有四。第一	(S:1 H:8 Y:16)	
中開為二。第一	(S:3 H:5 Y:10)	
中開為三。第	(S:2 H:2 Y:9)	
中開為五重。第一	(S:1 H:1 Y:1)	
中初開為二。第一從初訖	(S:2 H:4 Y:1)	
中之第二	(S:4 H:3 Y:13)	*他に、『法華義記』5例、『涅槃經集解』1例、澄觀『演義鈔』1例、新羅遁倫『瑜伽論記』1例他、日本11部
中之第三明	(S:1 H:1 Y:4)	
中即有二。第一先	(S:1 H:2 Y:2)	

中即有二。第一明	(S:3 H:1 Y:1)	
中亦有三。第一明	(S:1 H:2 Y:5)	
中。亦開為二。第一從初訖	(S:1 H:2 Y:1)	
初開為二	(S:5 H:21 Y:4)	*他に、新羅遁倫『瑜伽論記』1例
初開為二。第一從初訖	(S:2 H:5 Y:2)	
初開為三。第一	(S:2 H:5 Y:1)	
開為五。第一	(S:1 H:2 Y:2)	
開為六。第一	(S:1 H:1 Y:3)	
開為五重	(S:2 H:2 Y:2)	*他に、天台『釈禪波羅蜜次第法門』1例、『維摩經玄疏』1例、『大般涅槃經玄義』2例など天台系のみ
分為三。第一初	(S:1 H:3 Y:1)	*他に、日本『阿毘達磨俱舍論法義』1例のみ
為二。第一先	(S:1 H:2 Y:3)	*他に、吉藏『法華義疏』1例
為二。第一直	(S:2 H:1 Y:1)	
為二。第一明	(S:1 H:6 Y:2)	*他に、吉藏『法華義疏』6例、『勝鬘寶窟』7例、『觀無量壽經義疏』1例、その他吉藏の著作に見える。日本三論系2部あり。
為二。第一從初訖	(S:4 H:11 Y:6)	
為三。第一從初訖	(S:1 H:2 Y:4)	
為三。第一初一	(S:1 H:1 Y:2)	
為三。第一正	(S:3 H:1 Y:2)	*他に、吉藏『法華義疏』1例
為四。第一從初訖	(S:1 H:4 Y:1)	
為五重。第一	(S:2 H:3 Y:1)	*他に、天台『維摩經玄疏』1例
就第一通	(S:1 H:1 Y:1)	
就第一正	(S:7 H:26 Y:10)	*他に、『法華義記』5例、『俱舍論記』、新羅遁麟『俱舍論頌疏』1例のみ
就第一正明	(S:4 H:12 Y:2)	*智顛『維摩經文疏』1例
就第二正明	(S:2 H:5 Y:6)	*他に、日本『大樂經顯義抄』『中觀論二十七品別釈』各1例のみ
就第三正	(S:1 H:5 Y:1)	*他に、吉藏『金光明經疏』1例、敦煌『律戒本疏』1例
就中開為	(S:8 H:7 Y:16)	*他に、敦煌『維摩經義記卷第四』11例のみ
就中開為二。第一	(S:3 H:5 Y:8)	
就中初開為	(S:6 H:11 Y:3)	
就中初開為二。第一	(S:4 H:8 Y:2)	
就中初開為三。第一	(S:2 H:3 Y:1)	



就中有二。第一正	(S:2 H:5 Y:1)	
就中即有二。第一先	(S:1 H:2 Y:1)	
就中即有四。第一明	(S:3 H:1 Y:1)	
就中亦有二。第一明	(S:1 H:3 Y:3)	
就中亦有二。第一	(S:4 H:27 Y:20)	*他に、『法華義記』3例のみ
就中亦有四	(S:1 H:3 Y:6)	*他に、『法華義記』2例のみ
就中亦有四。第一	(S:1 H:3 Y:4)	
以下第二正明	(S:1 H:4 Y:3)	*他に、『法華義記』2例、智雲『妙經文句私志記』1例
以下第二挙	(S:2 H:1 Y:3)	*他に、『法華義記』1例、新羅元暁『海東疏』1例、敦煌『大乘起信論広釈』1例
以下第二出	(S:1 H:2 Y:2)	*他に、『法華義記』2例、新羅憬興『三弥勒経疏』1例のみ
以下第二結	(S:2 H:1 Y:1)	*他に、新羅憬興『三弥勒経疏』2例、新羅元暁『瓔珞本業経疏』1例、同『中辺分別論疏』1例、日本1部
以下第二釈	(S:2 H:1 Y:5)	*他に、吉蔵『大品経義疏』1例、新羅憬興『三弥勒経疏』1例、新羅元暁『起信論別記』1例、日本3部
以下第二結	(S:4 H:4 Y:8)	*他に、新羅憬興『三弥勒経疏』2例、新羅元暁『海東疏』1例、日本1部、敦煌『維摩経疏卷第三・卷第六』1例
以下第四結	(S:3 H:1 Y:3)	*他に、新羅元暁『菩薩戒本私記』1例、日本『成唯識論本文抄』
以下亦釈	(S:1 H:3 Y:1)	
以下明奉	(S:1 H:1 Y:1)	*他に、敦煌『維摩義記』1例、日本3部
以下明上	(S:1 H:1 Y:3)	*他に、敦煌『法華義記卷第三』1例、日本1部
以下結第一	(S:1 H:1 Y:2)	
以下結勸。就	(S:1 H:2 Y:1)	*他に、慧遠『起信論義疏』1例
以下結勸。就第一	(S:1 H:1 Y:1)	
以下釈兩章門	(S:1 H:1 Y:2)	
以下竟	(S:3 H:7 Y:1)	*他に、『法華義記』23例、『涅槃経集解』2例、吉蔵『中観論疏』1例、『華嚴経文義記』のみ
章門。第二従	(S:3 H:2 Y:2)	*他に、『法華義記』3例のみ

流通第三。従	(S:1 H:1 Y:1)	
時以下正明	(S:1 H:2 Y:1)	*他に、日本『菩提場経略義釈』1例
清浄以下明	(S:1 H:1 Y:1)	
行偈分爲	(S:1 H:4 Y:2)	*他に、『法華経義記』1例、吉蔵『法華義疏』1例、天台『金光明经文句』1例。
本是不可思議	(S:2 H:1 Y:2)	
従是故以下結勸	(S:1 H:1 Y:1)	
門。第二従	(S:3 H:2 Y:2)	*他に、『法華義記』3例、吉蔵『維摩経義疏』1例、『探玄記』1例、日本1部
二行偈嘆	(S:1 H:3 Y:4)	
二。第一前四	(S:1 H:1 Y:1)	
隨欲可用	(S:1 H:9 Y:7)	
之也。就第一	(S:1 H:1 Y:1)	
疑。就中	(S:1 H:2 Y:2)	*他に、中国近世2例、日本2部
拳譬爲釈	(S:1 H:1 Y:1)	
重。第一直	(S:1 H:1 Y:1)	
今所須者	(S:1 H:1 Y:1)	*他に、日本1例のみ
成就以下	(S:1 H:1 Y:3)	*他に、『涅槃経集解』1例のみ
人。第二従	(S:2 H:2 Y:4)	*他に、『法華義記』4例、『涅槃経集解』1例、吉蔵『金光明経疏』1例
人。第三従	(S:1 H:1 Y:1)	
人。就第一	(S:1 H:6 Y:1)	*他に、『法華経義記』1例のみ
徳第二従	(S:1 H:2 Y:2)	*他に、『法華義記』3例、吉蔵『金光明経疏』1例のみ
説第三従	(S:3 H:2 Y:1)	*他に、吉蔵『法華義疏』1例、敦煌『華嚴略疏卷第三』1例
相第二従	(S:1 H:10 Y:6)	*他に、『法華経義記』4例、『涅槃経集解』1例、新羅遁倫『瑜伽論記』1例
序第二従	(S:1 H:2 Y:1)	*他に、『法華経義記』1例、吉蔵『仁王般若経疏』1例
凡有十四	(S:1 H:1 Y:1)	*他に、『法華義記』4例、吉蔵『二諦義』1例、日本『中論疏記』1例
称別序	(S:1 H:1 Y:1)	*他に、『法華義記』1例のみ
今不記	(S:1 H:6 Y:1)	*他に、日本3部のみ
拳住処	(S:1 H:1 Y:2)	*他に、『涅槃経集解』1例、吉蔵『維摩経義疏』、『百論疏』各1例、日本

## (60) 三経義疏の共通表現と変則語法 (上) (石井)

		3部	
標疑云	(S:7 H:13 Y:7)	*他に、日本『俱舍論頌疏抄』のみ	
明矣。就第	(S:3 H:1 Y:1)		
者只就	(S:2 H:2 Y:1)	*他に、『大慧語録』、日本3部	
作譬第	(S:2 H:16 Y:1)	*他に、『法華義記』13例、『涅槃經集解』2例	
作譬第二	(S:1 H:2 Y:1)	*他に、『法華義記』7例のみ	
分為三。第一初一	(S:1 H:1 Y:1)	*他に、日本『阿毘達磨俱舍論法義』1例のみ	
為物軌則	(S:2 H:1 Y:1)	*『法華義記』1例、『弘明集』1例、日本1例。H・Yは「則」を「側」に作る。	
賜記	(S:5 H:11 Y:2)	*他に、中国近世2例のみ	
云從此以	(S:1 H:2 Y:1)	*他に、如理『成唯識論疏義演』1例、日本多し。	
開為二。第一從	(S:5 H:11 Y:9)		
先現殊常之相	(S:1 H:1 Y:1)	*他に、『法華義記』1例のみ	
勸就第一	(S:1 H:2 Y:2)		

## 注

- (1) 前論文では、『勝鬘經義疏』と『法華義疏』に「今此經上言」とあるうち、「經上言」は他に例が無く、ここでの「上」は「～に」を漢文で表記したように見えてるとし、『勝鬘經義疏』には他にも似た語法が多いと述べた(528頁)。三経義疏の「上」の語法に問題があることは確かだが、『勝鬘經義疏』の「今此經上言」については、「今、此の經、上に～と言ひ」と訓み、「今、この經典は、(經題の前半箇所)～と言ひ」の意と解釈すべきであったため、訂正する。ただ、こうした形での「上」の用法も他の文献には見られない。
- (2) 金治勇『聖徳太子教学の研究』(聖徳太子会、1962年)は、類似箇所が対照表となっていて見やすい。
- (3) 最も詳しいのは、花山「内容」(聖徳太子奉讃会編『法華義疏 解説』、吉川弘文館、1971年)だが、中国古典や中国仏教文献に見える語法を和習としている例が複数ある。
- (4) 『勝鬘經疏義私鈔』の成立と流伝については、王勇『聖徳太子 時空超越』(大修館書店、1994年)参照。
- (5) 『孝經』のこの前後の箇所が「憲法十七条」前半を支える枠組みとなっていることは、石井「伝聖徳太子『憲法十七条』の「和」の源流」(『天台學研究』10輯、ソウル、2007年12月)参照。
- (6) 金戸守「勝鬘經義疏表現の問題点」(『聖徳太子研究』2号、1966年5月)。

- (7) 四天王寺勸学院編『四天王寺会本 勝鬘経義疏』、四天王寺、1971年）、稻津紀三『上宮・聖徳太子「勝鬘経義疏」釈注』（三宝、1974年）、家永・藤枝・早島・築島『聖徳太子集』（岩波書店、1975年）、花山信勝『勝鬘経義疏』（吉川弘文館、1977年）、国民文化研究会・聖徳太子研究会『聖徳太子仏典講説 勝鬘経義疏の現代語訳と研究（上巻）』（大明堂、1988年）。
- (8) 森博達『日本書紀の謎を解く』（中央公論社、1999年）152-154頁。
- (9) 渡部孝順「維摩経義疏の『上弘仏道下化蒼生』の一句について」（『聖徳太子研究』6号、1971年11月）、臼田淳三「維摩経義疏における『上弘仏道・下化蒼生』について」（『印度学仏教学研究』21巻2号、1973年3月）。
- (10) 発見されたばかりの「奉安記」と百済の王興寺出土の「青銅製舍利函前面銘」に関して簡単な報告をされた瀬間正之氏に対して、著者は『維摩経義疏』との類似を指摘し、「奉安記」が「五色」「七邊」について述べているのは舍利が光を放つ奇跡と解すべきであることをお伝えしたところ、それを受けた瀬間氏は、「新出百済仏教関係資料の再照明」（『上代文学』104号、2010年4月）において、この二つの百済資料について詳細な検討をされた。貴重な情報をいち早く知らせてくださった瀬間氏に感謝したい。
- (11) 大山誠一の聖徳太子非実在説が成立しないことは、「聖徳太子関連記述中のいわゆる「道教的」要素」（『東方宗教』115号、2010年5月）その他の拙論において再三論じたことだが、「聖徳太子の師を高句麗僧の慧慈とするように、『書紀』は権威付けのためには主に高句麗を利用する傾向がある」（大山『長屋王家木簡と金石文』、吉川弘文館、1998年、290頁）という指摘は妥当である。
- (12) 金天鶴「百済道蔵の『成実論疏』の逸文について」（『불교학리뷰（仏教学レビュー）』4集、韓国金剛大学校編、2008年12月）。
- (13) 森博達注(8)前掲書、139～141頁。法隆寺金堂薬師仏光背銘にもこの「者」の用法が見えることは、瀬間正之「推古朝遺文の再検討」（大山誠一編『聖徳太子の真実』、平凡社、2003年）77-78頁。