

聖徳太子の序品解釈

Prince Shōtoku on the exposition of the opening section of sutra.

木村 整民

Seimin KIMURA

キーワード：聖徳太子，三経義疏，『大般涅槃経集解』，五事，『法華義記』

1. はじめに

『法華義疏¹⁾』、『勝鬘義疏²⁾』、『維摩義疏³⁾』である三疏⁴⁾は、太子(574-622⁵⁾)の著作として知られているが、その真偽をめぐる多くの論争があり、それらは複雑に交錯し、決着がついていないものも少なくない。三疏の研究史は、田村[1987]・菅野[1989]によって真撰偽撰の観点から詳細にまとめられている。この二つの研究を参考に、従来の研究と、近年の研究をはじめに述べておきたい。

田村[1987]によれば、三疏の真偽論争には、次のように、三つの流れがあるという。第一は、『書紀』をはじめとする奈良時代の文献の記録を基に真偽を論証するものである。

1) 『法華義疏』は、現在皇室御物であるものが太子の自筆草稿本となっており、刊本は宝治元年(1247)が最古のものとされる(花山[1933, pp.42-45n.17], 石田尚豊[1997, pp.239-241]参照)。

2) 『勝鬘義疏』の原本は伝わらず、宝治元年(1247)刊本が最古のものとされる(花山[1933, pp.35-38n.17], 石田尚豊[1997, p.68]参照)。

3) 『維摩義疏』の原本は伝わらず、上巻は寛元二年(1244)写本、下巻は永万二年(1166)写本があり、刊本は宝治元年(1247)が最古のものとされる(花山[1933, pp.38-45n.17], 石田尚豊[1997, p.68]参照)。

4) 「三経義疏」(三疏)は、通称である。『法王帝説』に「上宮御製疏」(仏全71.119c)とあり、『聖徳太子伝私記』に「御製三経疏」(仏全71.290b)とあるが、伝記類に「三経義疏」という呼称は無い。

5) 太子の生没年には、諸説あり。本稿は、『法王帝説』に従って表記している。他に、誕生年を572, 573年とするもの、没年を621年とするものがある(吉村[2002, p.3]参照)。

この論争の発端は、真撰説を採る花山 [1933⁶⁾, 1944⁷⁾] の研究であり、偽撰説は、津田 [1930]⁸⁾、小倉 [1953]⁹⁾、福井 [1956, 1960]¹⁰⁾、藤枝 [1969¹¹⁾, 1991¹²⁾]、井上

-
- 6) 花山[1933, pp.4-5]は、『法華義疏』の書風、字体、用紙等の点から太子の真筆とし、これによって、この著者が太子と断定出来ないとしても、智光・寿霊などが三疏を太子の義疏として引用していること、『書紀』『法王帝説』『資財帳』の古文獻に記録があること、義疏に和臭を帯びた漢文が混入していること、訂正の跡が見られることなどから、支那人の書いたものではなく太子の真撰としている。また、『法華義疏』が真撰であれば、草本が現存しないとしても、他の二疏も真撰であるとする。また、花山[1933, p.358]が、第四編第三章の結論としてあげる次の四点は非常に重要であり、先行研究で議論されている問題と深く関わる。(1)「有説」としても、法雲『法華義記』に見出せないものがある。(2)吉蔵『法華義疏』、智顛『法華文句』等の説が、太子『法華義疏』において「旧説」として引用されるものと類似するものがある。(3)経文の分科が法雲『法華義記』より、吉蔵『法華義疏』に類似する。(4)太子『法華義疏』の語句に、吉蔵、智顛の注疏との間接関係が認められる。そして、最後に『法華義疏』の本義は、法雲『法華義記』であることは確実であるが、同時に、慧龍一派の注疏と、吉蔵『法華義疏』成立以前の竺道生・慧基系統の注疏類を併用していた可能性があるとする。
- 7) 花山は、「斯かる久しき年月に互る三経義疏伝承の史実は一切その撰者を以て上宮王とするに一致して居るのである」(花山[1944, p.119])と述べる。
- 8) 津田は、講経について、『書紀』『法王帝説』『資財帳』の記事が異なることから、初めに『勝鬘經』の伝承があり、後に『法華經』『維摩經』が附加され、最終的に三経が同時に講ぜられたとことになったと推定する。また、三疏製作の伝承についても、『法王帝説』には「即造『法華』等經疏七卷、号曰上宮御製疏」(『法王帝説』、仏全71.119b)とあり、『法華義疏』以外は記されていないが、『資財帳』には、「『法華經疏』參部〈各四卷〉。『維摩經疏』沓部〈三卷〉。『勝鬘經疏』沓卷。右、上宮聖徳法王御製者」(『資財帳』、p.6)と三疏がすべて記載されており、両書の記録が異なることなどから、かなり後に成立したものと推定する。これらのことから三疏に関する伝承は、法隆寺の学匠による創作とする(津田[1930, pp.129-138]参照)。
- 9) 小倉は、三疏の著者を太子とする伝承は、法隆寺当局(法隆寺中興の祖である行信およびその関係者)が、天平十八年(746)に僧綱からの牒を受け、『資財帳』製作の間に、資料不足のために、当時たまたま寺に収蔵していた撰者不明の三疏を「上宮聖徳法王御製者」という由来書をつけ、縁起を補強するために作り出されたものであろうと推定する(小倉[1953, p.13]参照)。
- 10) 福井は、『維摩義疏』のみを偽撰とする。その理由として、『維摩義疏』が信頼できる古い文獻(『書紀』『法王帝説』)に全く記載されていないこと、「百行云、愚人一徳、智者之師」(『維摩義疏』卷下, T56.62b)という引用は、隋・唐代の杜正倫(?-658)『百行章』によるものだと推定し、杜正倫は太子より三十六年後に亡くなった人であること、他の義疏と違い「本義云」という記述はなく、「肇法師」となっていることなどを挙げる(福井[1956]参照)。さらに、福井[1960]では、『維摩義疏』のタイトルには、「非海彼本」の記述がないことから、『維摩義疏』は朝鮮の書であり、七、八世紀に新羅の僧か、道慈が日本へもたらしたものと推定する。
- 11) 藤枝は、上宮本と敦煌本の内容が極めて相似する点を指摘する(藤枝[1969, p.342])。また、藤枝[1969]の「追記」(1985年)として「これは聖徳太子の作ではなく、中国より輸入せられた注釈書を天平年間に何びとかが(法隆寺の僧・行信、ないしはその一派の誰かが)作為したものであることは明確に論じた」(藤枝[1985, p.261])と述べている。敦煌本である『玉24』『奈93』の記録に関しては、陳[2009, p.158]参照。続いて、古泉[1969]は、上宮本と敦煌本が「本義」と呼ぶものの内容・行文が合致するという上記の藤枝[1969]の疑問を検討し、次のように結論付けている。『奈93』『玉24』(敦煌本)は、同一文獻の写本であり、その書体から六世紀半ばまでのものであり、「北土の学人」による注釈書とする。また、上宮本の四分の三は、敦煌本の中に見出され、上宮本が「本義云」と引用する十四箇所もすべて敦煌本に見出される。したがって、敦煌本の「本義」が上宮本の「本義」に当たることは明白である。しかし、敦煌本が、上宮本の「本義」というのではなく、両本が種本とする『本義本』が同一であり、一方は、西に伝えられて、敦煌写本群中の『奈93』『玉24』の「本義」となり、一方は、この「本義」を基に作られたものが底本となり、上宮本が選出されたとする。
- 12) 藤枝は、敦煌本・上宮本の共通する文章を、そのまま「本義」と認め、不一致の箇所については、1.分章と分断、2.「来意」章ごとの主題、3.科段分けの説明文、4.「可見」削除の注記、5.「一云」「又云」

[1971¹³⁾, 1972¹⁴⁾]の研究へ展開する。第二は、『勝鬘義疏』に関する問題であり、第一の偽撰説で挙げた藤枝[1969]の研究が発端となる。それは、『勝鬘義疏』の本義が、敦煌本と密接な関係をもっているか、梁の三大法師¹⁵⁾とされる僧旻(467-527¹⁶⁾)が敦煌本に関わっているかという点である。この問題は、『法華義疏』が梁の三大法師である法雲(467-529¹⁷⁾)の『法華義記』を拠り所としたことから¹⁸⁾、他の二つの義疏も梁の三大法師に関係があるのではないかという説¹⁹⁾

増補の注記、6.「本義云」改訂の注記、7.「私釈」「私云」別説挿入の注記、8.「今」「須」改修者の意見、9.「釈」「釈疑」、10.「七地以下 ... 八地以上 ...」の十項目にわたり検討し、一方が省略したと認められる場合は詳しい方の文を採り、それを「本義」としている。以上の検討結果から、「本義」の特徴を、科段分けを徹底していること、『十地経』『十地経論』の説を『勝鬘経』の所説に適用していることの二点とし、六世紀前半あたりのテキストであり、著者は不明とする。敦煌本は、「本義」の改修本であり、煩瑣なものを省略した節略本であるとし、著者を「本義」撰述者の直接の弟子一人の作品とする。上宮本は、敦煌本と同じ「本義」からの改修本の一つであるが、改修の時期は敦煌本より少なくとも三十年、ことによると五十年ばかり遅れる。それは、敦煌本より後に現れたと思われる異説を多量に引用するからである。また、全体を十四章に分け、大幅な省略が行われていること、慧遠『勝鬘義記』の参照がないことから、六世紀半ばのものとして推定し、遣隋使によって将来されたものを日本で改修したものとする。

- 13) 井上は、「三経義疏の著者として、早くから三経の講経を根本行事としていた、唐の仏教教学の輸入される以前の学風をもつ、法隆寺の古学団を想定するのである」(井上[1971, p.19])とする。
- 14) 井上は、「古代において、帝王や聖人の作といっても、それはその人がみずから作ったものではなくて、その人はなんらかの意味での指導者であり、実際には多数の学者、技術者の協力によるものが多いことは、しばしばみられることである」(井上[1972, p.189])と、著者は代表者(指導者)であるという立場をとり、小倉[1953]の法隆寺当局製作説(注9参照)を否定する。また、吉蔵との関係については、三疏が梁の三大法師系の注疏を所依とし、かつ吉蔵の所説を知っていたとしても、三疏の製作主体が同一人物か、それとも、同一仏教集団であると推察されるとする(井上[1972, p.170]参照)。
- 15) 梁の三大法師は、法雲、僧旻、智蔵であるが、「三大法師」という呼称の正確な初出は未詳である(船山[2019, p.125n.1])。例えば、「爰至梁始三大法師碩学、当時名高一代」(吉蔵『法華玄論』巻一、363c)、「答。有人言。是大乘等者。師云。梁三大法師、光宅、開善、莊嚴、並第一有人義也」(貞海『三論玄義鈔』巻上、T70.507a)、「梁三大法師、謂光宅寺法雲、開善寺智蔵、莊嚴寺慧旻、龍光法師」(凝然『三国仏法伝通縁起』巻上、仏全62.8c)とある。このうち、法雲『法華義記』は現存するが、僧旻、智蔵の著作は散佚して伝わらない。
- 16) 僧旻については、『続高僧伝』巻五、「梁揚都莊嚴寺沙門釈僧旻伝八」(T50.461c-463c)を参照。
- 17) 法雲については、『続高僧伝』巻五、「梁揚都光宅寺沙門釈法雲伝九」(T50.463c-465a)を参照。
- 18) 注6でも述べたが、花山[1933]は、第四編において『法華義疏』と法雲『法華義記』を比較検討している。特に、第三章「法雲法華義記以外の余疏との関係」において、「然るが故に太子は光宅の義記をのみ唯一の参考として法華義疏を選ばれたと説くことは出来ぬ。現に法華義疏の中には彼の疏に求めることができぬ異解を示すものが二三に止まらないのである」(花山[1933, p.331])や、「なおこの他、上述せる如く『余疏』と呼ばれたものが法雲義記を意味しないこと、及び『一家所習』の語が必ずしも法雲説を意味しないこと等を考慮しても、光宅疏が太子の法華義疏注釈唯一の参考書でなかったことは、略々了解し得よう」(花山[1933, p.333])という『法華義疏』が法雲以外の説を参考にした可能性があるという指摘は本稿の検討課題でもあり非常に重要である。また、花山がここで述べる「一家所習」については注112参照。
- 19) 井上[1971, pp.19-23]は、三疏における本義について先行研究を紹介している。『法華義疏』については、花山[1933]がその本義を法雲『法華義記』とし、『勝鬘義疏』については、花山[1944, p.310]が僧旻でないかと推定している。『維摩義疏』にはついては、『維摩義疏』には科文があり、僧肇『注維摩経』にはそれがいないから、『維摩義疏』の本義が『注維摩経』であることを否定し、深浦[1939, pp.92-98]に従って、智蔵のものとして推定する。私見であるが、以上のことから、明言はしていないが、井上は、三疏と梁の三大法師の関係を認めていると考えられる。結論として、「義疏が三つとも、隋唐代の緻密

にまで発展する。つまり、『維摩義疏』の拠り所を梁の智蔵（458-522²⁰⁾とし、『勝鬘義疏』の拠り所を梁の僧旻とする説である。第三は、料紙、帙などの装潢、書法の面から、御物として現存する『法華義疏』の時代を確定するものである²¹⁾。田村によれば、以上の三つの議論には、縦横二つの方向性があるという。縦の軸とは、奈良文献や、敦煌本との比較検討により、三疏の成立年代を決定するものである。つまり、三疏がいつ作成されたかである。これにより、太子の真筆であるか否かが明らかになる。横の軸とは、三疏を比較検討することによって、その共通性を導きだし、三疏の作者が同一人物であるかを確定するものである。

この田村の検討を基に、菅野[1989]は、田村では省略されていた論文の著作、発表年度などを明記し、真偽論争の経緯をさらに詳しく述べている。菅野は結論として、三疏の各論争経緯と、今後の研究の留意点として次の三つを挙げている。『法華義疏』は、花山[1933]の真撰説から始まり、津田[1930]、小倉[1953]の偽撰説へと発展する。その後、大野[1970]²²⁾、井上[1972]²³⁾により小倉説は論破されるが、藤枝[1969]の中国撰述説²⁴⁾、井上[1971]²⁵⁾の三疏に対する朝鮮僧

な中国仏教学成立以前のものに依拠することという共通の性格をもつことは、三経義疏成立の地盤が、七世紀、それとも、前半以前になじみやすく、道昭（帰朝 660）や道慈（帰朝 717）らが唐代仏教学を本格的に移植した南都六宗の繁栄期にはなじみがたい、ということを示すものである」（井上[1971, p.22]）とする。また、藤枝[1969]の検討を受け、『勝鬘義疏』の本義を敦煌本である、もしくは、敦煌本は本義に近い注釈であると認めている。さらに、花山[1933]説に賛同し、三疏は、同一人物ではなくても、同一の学派のものであるとする。以上の三疏と梁の三大法師に関する研究史は、平井[1990, pp.503-507]によって、まとめられている。

- 20) 智蔵については、『統高僧伝』巻五「梁鍾山開善寺沙門釈智蔵伝十二」（T50.465c-467b）を参照。
- 21) 『法華義疏』の装潢については、石田茂作[1971]、書法については、西川[1971]の代表的な研究がある。石田茂作[1971, p.9]は、「太子御自筆と云うより外に考え方がないであろう」とし、日本最古の毛筆本であることは確かとする。西川は、『法華義疏』が別本からの移写ではなく、オリジナル稿本に違いないとし、唐まで降らないものとする。しかし、著者については言及しない。これに対して、藤枝[1991, pp.490-491]は、隋代（581-618）の卷子本と同様の決まりに従っているとするが、太子自筆本ではなく職業写字生によるものであると推測する。東野[2000]は、石田・西川の意見に賛同し、『法華義疏』を太子の生原稿とし、『法華義疏』の書法には職人風の嫌味がないことから、藤枝の職業写字生が書いたという説を否定する。また、行信が太子の著作に仕立てたという説についても、太子のものでないとすれば、百年以上前の名も無い原稿が、裏面を再利用されず、行信の時代まで完全に残っていることは考えられないと否定する。田村[2008, pp.26-27]は、石田茂作[1971]・西川[1971]の説に賛同し、『法華義疏』を飛鳥時代の作品とする。
- 22) 大野は、小倉[1953]の『資財帳』『法隆寺東院縁起資財帳』『正倉院文書』による写経記録の検討による偽撰説を否定し、講義については『勝鬘經』だけを認め、三疏については偽撰とする説に確実な根拠がないとし、太子の著作とする。
- 23) 小倉[1953]の行信説（注9参照）については、井上[1972, pp.185-189]に詳しい。他、注14参照。
- 24) 私見であるが、藤枝[1969]において論じるのは『勝鬘義疏』のみであり、『法華義疏』については言及していない。
- 25) 井上は、著者確定の可能性として、菅野[1989, pp.476-477]が指摘する通り、(1)三疏の作者を太子とする『法王帝説』の背後には、推古朝を支えていた朝鮮系の外国僧の活動を見逃してはならないこと、『法華義疏』については、花山[1933]の太子撰説を承認した上で、(2)慧慈などの協力があつたとしても最終的には太子の著作であるとする、(3)もしくは、慧慈が著者、または、朝鮮系の外国僧が著者で太子はその外護者にすぎなかったと見るかのいずれかであるとする。私見であるが、井上は、結局のところ、三疏の著者が個人、もしくは集団であったか、それが太子であったか、朝鮮系外国僧であったかという確乎たる結論は出していないと考えられる。但し、三疏が共通の人物、または共通の集団による作品であることは確かとする。

の関与説などがあり、決着はついていない。『維摩義疏』については、福井[1956]による「百行」をめぐる偽撰説と、それに対する内藤[1957]²⁶⁾・田村[1967]²⁷⁾の批判があり、内藤・田村説が現在の主流となっている。さらに、『維摩義疏』には、井上[1972]の福亮撰述説²⁸⁾もある。この福亮説については、金治[1985]²⁹⁾による反論があり、決着はついていない。『勝鬘義疏』については、藤枝[1969]の敦煌本研究を通じた中国撰述説があるが、金治[1985]³⁰⁾の反論があり、これも決着がついていない。

次に、菅野は今後の検討課題として、次の三つを挙げている。第一は、三疏がどこで作成されたかである。それには、花山[1933]の日本撰述説、福井[1960]の朝鮮撰述説（『維摩義疏』のみ）、藤井[1991]の中国撰述説（『勝鬘義疏』のみ）がある。第二は、三疏における類似表現を示すことによって、著者の共通性を証明する方法である。『維摩義疏』に関しては、「本義」と

-
- 26) 内藤は、大英図書館スタイン蒐集本の中に、「百行章一卷 杜正倫」という首題のものが現存することを確認し、そこに「百行云、愚人一徳、智者之師」（『維摩義疏』巻下、T56.62b）という句が確認出来ないことから、福井[1956]の『百行章』説を否定し、『高僧伝』の道恒伝に「恒著『釈駁論』、及『百行箴』（『高僧伝』巻六、T50.365a）とあることから、この「百行」は道恒（346-417）の『百行箴』を指すのではないかと推定した。しかし、この『百行箴』は現存しない。
- 27) 田村は、内藤[1957]説を支持する。福井[1956]説の根拠は「百行」という語句が、「百行章」という名に一致することだけであり、『百行章』の現存本に義疏と一致する句はない。一方で、内藤の『百行箴』も現存しない点では同じであるが、可能性として『百行箴』の方がむしろ有利とする。その理由として、「維摩經義疏はよく知られているように、僧肇の注維摩に依拠し乍ら注釈されている書物である。僧肇は、道生・道融・僧叡と共に羅什門下四哲の一人であり、更に曇影・慧嚴・道恒・慧観を加えた八俊の一人である。こうしてみると、道恒は、僧肇と同門の俊秀であり、僧肇に依拠する維摩經義疏が、その同門の道恒の著作を引用している可能性は極めて高いと考えられる」（田村[1967, p.283]）とする。私見であるが、この田村の指摘は、『維摩義疏』の学問的背景を検討する上で非常に重要であると考えられる。
- 28) 井上は、三論宗の人とされる外国僧福亮を『維摩義疏』作者の有力候補の一人とする（井上[1972, pp.205-208]）。福亮について、凝然は、「慧灌僧正、三論宗授福亮僧正」（『三国仏法伝通縁起』巻中、仏全62.13a）と伝える。また、井上[1972, pp.202-225]は、三疏と三論宗の関係を詳しく論じ、三疏は、日本にはじめて三論宗を伝えた慧灌に始まり、福亮、智蔵を経て、行信（法相宗）・道慈（新三論）・智光（古三論）にそれぞれ受け継がれ、伝持されてきた点を指摘する。それは、井上が(1)三疏は、吉蔵が三論宗を確立する前の中国南朝で発展した三論・成実師の学系上にあるもの。(2)三疏の作成者は、吉蔵の所説を知っていた、と推測する点に根拠がある。菅野[1989, p.495]のこの(2)に対する「井上のこのような推定の根拠の一つに、三経義疏の撰者が吉蔵の所説を知っていたことが挙げられていることは重要な問題を提起しているといえよう」という指摘は非常に重要であり、これには、平井[1979, 1987, 1990]の研究がある。
- 29) 金治は、井上の推定について承服できないとし、「九、維摩經義疏撰述の問題をめぐって」において、「一、井上光貞博士の三経義疏撰述論」、「二、維摩經義疏の別撰説は成立するか」、「三、維摩經義疏と吉蔵略説との類同積の検討」、「四、維摩經義疏と吉蔵所説との相違点」の四点について論じている（金治[1985, pp.273-305]参照）。私見であるが、一の議論において、金治は、井上が「維摩經義疏の作者が吉蔵の所説に通じていたに違いないと信じ込んでいた」（金治[1985, p.275]）と述べているが、井上はのように述べていない（注32参照）。三の検討においても、吉蔵所説との関係について同じ結論を出している（金治[1985, p.293]）。また、「百行」の問題については、田村[1967]の説に賛同する（注27参照）。
- 30) 金治[1985, pp.197-242]は、「七、法華義疏並びに勝鬘經義疏撰述の問題をめぐって」において、「一、藤枝見博士の三経義疏渡來說」、「二、法華義疏の検討」、「三、勝鬘經義疏の検討」を検討し、むすびとして、『法華義疏』と『勝鬘義疏』の著者が一致すること、「本義」という言葉自体、『法華義疏』と『勝鬘義疏』以外、敦煌本を含めて中国の經疏類に見出せないとする（金治[1985, p.240]）。

いう記述が無いなどから福井[1956]、井上[1972]³¹⁾の異論があり、これについて菅野は、「学系、時代、地域の同一性のみを示すにとどまるのか、慎重に考える必要がある」（菅野[1989, p.501]）と述べている。第三は、三疏と吉蔵（549-623）所説との関係について、井上[1972]³²⁾・平井[1979]³³⁾と、金治[1985]の対立があり、改めて検討する必要があるとする。

以上が、田村と菅野による分析であるが、田村が挙げた三つの要点も、菅野が課題として挙げる三点も、三疏が、いつ・どこで成立したか、また、それらは共通の著者によるものか、特定の学説や学派に基づくのか、参考としたテキスト（本義）が何であるかが、三疏真偽論争の焦点となろう。特に、吉蔵が参照する古説との共通性、広く言えば、三論学派と三疏の関係の検討は今後の必須課題である。いずれにせよ、どの問題から取り組んでも、他の問題の検討が不可欠となり、総合的な研究が必要となっていくことは明らかである。

以上の田村・菅野がまとめた研究史に加えて、近年のものとして、菅野が挙げる三点のうち、第一の藤枝[1999]の中国撰述説について、石井[2008, 2010, 2014]が否定し、花山[1933]が指摘する三疏の和臭調の変格漢文という視点から三疏を比較検討し、第二の三疏に共通性がある点を論じている。また、第三の三疏と吉蔵との関係については、平井[1979, 1987, 1990]の研究があり、三疏は吉蔵の所説を媒介として作成されたとし、花山[1933]の両者に直接的関係を認めることが出来ないとする説を否定している。さらに、田村[2005, 2008]は、三疏を個人の著作であるとし、『法華義疏』の教理についても論じている。これらの研究について触れておきたい。

平井俊榮による三疏の吉蔵参照説

三疏と吉蔵疏の関係については、平井の研究がある。平井[1979]は、まず三疏のうち、『維摩義疏』と吉蔵疏との関連性を指摘し³⁴⁾、続いて『法華義疏』と吉蔵疏の関係を平井[1987, pp.122-136]において検討している。そこで、平井は、『法華義疏』にある「有人説」が、吉蔵『法華義疏』の内容と一致することから³⁵⁾、「『法華義疏』は確かに光宅寺法雲の『法華義記』を根本の

31) 井上は、「しかしただ、維摩は法・勝二疏間より疎遠の感がある」（井上[1972, p.173]）と述べているが、井上は三疏を共通著者、もしくは団体とする（注14参照）。

32) 井上[1972, pp.166-170]は、三疏の所依として梁の三大法師系の注疏以外の「余疏」が何に基づくかについて疑問を呈し、もしこの「余疏」が吉蔵のものであり、太子が吉蔵の所説を知っていたとすれば、三疏の成立年の上限は、六世紀初頭の梁の三大法師の時期ではなくて、七世紀初頭の吉蔵の時代に降ることになることを指摘する。しかし、凝然が述べる「若後代諸師中、自有契同古師解釈。且如嘉祥大師所釈」（『維摩經疏菴羅記』卷三十、仏全13.237c）は、吉蔵の注釈に、似ると言っているもので、依るとは言っていないとし、吉蔵所説を拠り所としたということに対しては否定的である。結論として、西川[1971]の下限を隋代に置くことに賛同している。

33) 平井は、三疏が梁の三大法師の学風に準じたことを認めた上で、三疏に引用される「余疏」に吉蔵所説と類似するものが見られるが、それは吉蔵以前の源流の説があり、たまたま太子と吉蔵が同一の説に依ったのであるという花山[1944, p.367]の説（『勝鬘寶窟』と『勝鬘義疏』が類似する）を疑問視し、『維摩義疏』と、吉蔵『維摩經略疏』（『大日本統蔵経』第一輯第二拾九套第二冊）・吉蔵『浄名玄論』八卷（T38）を比較検討することにより、『維摩義疏』が吉蔵疏を媒介として、もしくは吉蔵疏によって、僧肇『注維摩詰経』を参照したことが濃厚であるとする。

34) 注33参照。

35) 太子が言う「如是者、積有多種、而今但挾一家所習。兩物相似、曰如。一物無非、曰是」（『法華義疏』卷一、T56.65b）の「一家所習」が吉蔵の言う「有人言。如是者、文如理是。兩物相似、曰如。一物無

所依として、専らこれに拠って書かれたものであるが、同時に他方では吉蔵の所説を知っていたとみるのがより自然である」(平井[1987, p.127])とする。また、「四安楽行」の解釈が、法雲『法華義記』に拠っていないことから³⁶⁾、その学系にある慧龍³⁷⁾の学説によるものであると推測する花山[1933, pp.347-350]の説を否定している。その理由として、吉蔵が紹介する慧龍の安楽行は三つであること³⁸⁾、太子の四安楽行における自行と外行の分け方³⁹⁾が、慧龍に依ったとする資料は無く、むしろ、吉蔵『法華玄論⁴⁰⁾』にその根拠を求めることができることを挙げている。結論として、『法華義疏』は、梁代の学説に基づいて製作することを基本方針としたが、それらの説と直接結び付くことは不可能であることから、吉蔵を参照しながら、「余疏」に説かれる梁代の学説を知り得たのであるとする。

続いて平井[1990]は、「一、三経義疏の所依－本義」「二、三経義疏の所依－余疏⁴¹⁾」「三、三経義疏と吉蔵疏⁴²⁾」「四、吉蔵疏参照の具体的例証」「五、勝鬘宝窟と勝鬘義疏⁴³⁾」「六、義疏成立の時期と作者問題」の六項目に渡って、三疏と吉蔵疏との関係を検討し、「三経義疏は、その

非、曰是。以文能詮，於理相似，曰如。理則至当無非，称是也」(吉蔵『法華義疏』巻一，T34.454b)の「有人」説と合致することを指摘する。これは、花山[1933]も指摘するものである(注112参照)。また、この問題については本稿でも検討する。

- 36) 平井[1987, pp.128-129]は、『法華義疏』の四安楽行は、身善行・口善行・意善行・慈悲行(『法華義疏』巻四，T56.117c-118a)であるのに対し、法雲『法華義記』の安楽行は、智慧・説法・離過・慈悲心(法雲『法華義記』巻七，T33.662c)となっているので、太子は法雲の説を採っていないとする。
- 37) 慧龍について、『高僧伝』巻八僧印伝(T50.380b)によれば、慧龍は僧印(435-499)に『法華経』を教授した人物である。また、吉蔵は、「光宅『法華』，当時独歩。但光宅受経於中興寺印法師。印本寿春人，俗姓朱氏。少遊彭城，從曇度受論。次從匡山惠龍受学『法華』」(吉蔵『法華玄論』巻一，T34.363c)、「光宅受経於印，印稟承於龍。龍為『法華』之匠」(吉蔵『法華玄論』巻二，T34.379c)と伝えている。これによれば、法雲－僧印－慧龍という相承となる。
- 38) 平井は、吉蔵が述べる「龍師云。初一是身業。次一口業。後二為意業。此皆大判耳」(吉蔵『法華玄論』巻八，T34.431a)の「意業」は、四安楽行の第三・第四に当たることを意味し、慈悲行は説かれていないとする。また、花山[1933, p.349]が根拠とする吉蔵の「第四慈悲行，経有明文。衆師更無異説」(吉蔵『法華玄論』巻八，T34.430c)の文は、慧龍が第三に慈悲行を置いたという確定的な根拠にならないとする。
- 39) 「今此四行。前三行，即是自行。後一慈悲行，則是外化行」(『法華義疏』巻四，T56.117c)と、太子は、四安楽行の前三を自行とし、最後の一を化他行とする。
- 40) 又前三為自行。後一為化他。(吉蔵『法華玄論』巻八，T34.431a)
- 41) 平井は、三疏に述べられる「余疏」が吉蔵疏からの影響であることを指摘する。また、平井が検討する三疏に対する宗性『法華経上宮王義疏抄』(仏全14)や、凝然『維摩経疏菴羅記』による理解は非常に重要であり、今後さらに内容を検討する必要があると思われる。
- 42) 平井[1990, p.513]の結論は、平井[1987]同様、仏教伝来から日の浅い当時の日本に梁代の学説がストレートに伝承されたとは考えられず、吉蔵疏を媒介していたとするものである。平井は、三疏と吉蔵疏の間に、一個所でも同じ文脈が認められれば、この推定は成立するとする。
- 43) 平井は、三疏のうち、『維摩義疏』(平井[1979])『法華義疏』(平井[1987])で検討した吉蔵疏の関係に続いて、ここでは『勝鬘義疏』と吉蔵『勝鬘宝窟』の類似点を論じている。したがって、三疏と吉蔵疏の関係はすべて検討されたこととなる。太子は吉蔵説を媒介していたとし、吉蔵が参考とした有人説を同時に、直接見ていたということについては否定しているが、『有人言』のように『宝窟』が『宝窟』以前の第三者の学説であることを明示したものを、好んで援用している点が注目される」という平井の指摘は重要である。私見であるが、太子と吉蔵の説に類似性があることは認められる。また、ここで、平井が本義と述べているのは敦煌本である。

所依となった先行注釈書との関係から見ると、本義と呼ばれる梁代の古注疏と、同時代の吉蔵疏という二重の依用関係を持った特殊な注釈書である」(平井[1990, p.536])と結論付けている。また、成立を飛鳥時代以外考えられないとし、少なくとも太子が積極的に関与したものであると推定している。

田村晃祐による井上・大山批判と、『法華義疏』の特色

田村[2005]は、「(一) 井上・大山偽撰説批判」とし、井上[1972]の朝鮮僧による共同著作でありそれらに代表者がいたという説(以下、共同著作説)と、大山[1999]の平凡な厩戸王子は実在したが、この人物を聖人化したのは藤原不比等と長屋王が三論宗の道慈を用いて行ったもので、聖人としての太子は実在しなかったという説(以下、厩戸王子凡人説)を批判している。井上の共同著作説⁴⁴⁾に対しては、それについて実際に検討を行わなかったという点を不満とし、『法華経』の「十如是⁴⁵⁾」に対する法雲と太子の解説の違いを例証した⁴⁶⁾上で、「私は多くの朝鮮人学僧の共同著作ではなくて、何人かの諸種の傾向をもった学僧たちの顧問をもった個人の著作であると考えのがもっとも適当であろうと考える」(田村[2005, pp.3-4])とし、三疏に一人称単数の代名詞である「私」という言葉が多く用いられることなどからも、著者は個人であるとしている。次に、大山の厩戸王子凡人説については、大山が論じる三疏に関する小見出しを五項目⁴⁷⁾挙げ、大山の研究には主張があるが具体的な根拠は無く、無定見であり、研究史を無視したものであるとし、その研究方針自体を否定している。特に、大山[2001, pp.29-30]が、藤枝[1969]による『勝鬘義疏』のみを対象とした中国撰述説を、三疏すべてが中国撰述であるという説に置き換えている点を指摘し、「大山氏の三経義疏論は妥当性を欠くもので、従って聖徳太子凡人説も揺るがざるを得ない」(田村[2005, p.8])と結論付けている。次に、「(二) 『法華義疏』の特色」とし、『法華義疏』の問題について論じている。真諦(499-569)以後の智顛(538-598)・吉蔵・窺基(632-682)が何れも『法華経』二十八品本を用いているのに対

44) 共同著作については、井上[1972, p.189](注14参照)、朝鮮僧の関与については、井上[1972, p.215]参照。井上[1972]に対する菅野[1989]の指摘と、私見については、すでに注25で述べた。

45) 「十如是」とは、次の十を指す。「所謂諸法、如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是縁、如是果、如是報、如是本末究竟等」(鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』巻一, T9.5c)。

46) 田村が述べるのは、以下の通りである。『法華義記』では、「十如是」の解説において、始めの五如是(相・性・体・力・作)は、「諸法実相」の「諸法」であり、方便として三乗にあて、次の四如是(因・縁・果・報)は、「実相」であり、一乗真实法にあて、最後の「本末究竟等」を一乗と三乗の結びとしている(法雲『法華義記』巻二, T33.596c)。これに対して『法華義疏』は、「十如是」の全体を実知所照の一乗真实の法であるとする(『法華義疏』巻一, T56.72a-b)。このように、太子は、法雲の説を排して異なる説を取っている。このような説の相違に関して、太子は、「釈文亦微細煩広、但患心難及、故不尽記、即所謂闕所不明」(『法華義疏』巻一, T56.72b)と述べている。もし『法華義疏』が学僧達の共同著作であれば、上記のような『法華義記』に対する『法華義疏』の解釈の相違による意見の対立が、製作過程において生まれるだろうし、最終的に「愚心及び難し」というような個人の感想が記されることはない(田村[2005, pp.2-4]参照)。

47) 田村[2005, pp.4-5]が指摘する次の五項目は、大山[1999, pp.64-67]が「『三経義疏』」と題した項目で述べたものをすべて引用したものである。大山[1999, pp.64-65], 大山[1999, p.65], 大山[1999, pp.65-66], 大山[1999, p.66], 大山[1999, p.67]。

して、『法華義疏』は二十七品本を注釈していることから、『法華義疏』は隋以前の『法華経』⁴⁸⁾に基づいているとし、『法華経』の見方(科文)について、三段法⁴⁹⁾の第二正宗分を因果に分ける点は、法雲『法華義記』と一致するが、正宗分と第三流通分の切り方は、吉蔵『法華義疏』と共通する点を指摘している。また、『法華義疏』の五時の教判(教相判釈)は、一初教、二波若、三維摩、五涅槃となっており、最後の「今此法花」(『法華義疏』巻一、T56.71a)には、番号が付されておらず第四を欠いて記されている。しかし、実際は最後に法華が入り、法雲の五時教判の順序に準ずるものであり、法雲が第四とする涅槃を第五と番号だけを変えている。この涅槃を第五とするのは、羅什門下である慧観(元嘉年間である424-453に没)であり、太子は法雲の教判と同じ順序に並べておきながら、四番目においた涅槃に第五の番号を付けることによって、慧観の古い五時教判に戻したのでであろうと田村は推定する。また、『法華義疏』と三論宗、あるいは吉蔵との関係について、花山[1933]は古三論の思想が入っているとし、井上[1972, p.169]はこの説を批判している点を指摘し、教判論に限れば、吉蔵以前の古三論によることは明らかであるが、この一例だけで判断することは軽率であり、さらに『法華義疏』の特質を詳細に考察することが、今後の課題であると述べている。結論として、西川[1971]の説に賛同し、『法華義疏』の成立は、どれだけ遅く見積もっても、百済(660)滅亡以前であるとし、その理由として、三疏とも梁の教学に依っている点から、梁と親交を結んでいた百済の滅亡後に、それらの影響を受けた三疏が著される意味がないとしている。

続いて、田村[2008]では、先論(田村[2005])で検討した『法華義疏』が『法華経』二十七品本を所依としていること、三段法の第二正宗分を因果に分ける点が『法華義記』に基づくこと、五時教判が慧観等の説と同じであることに加えて、『法華義疏』と法雲『法華義記』の相違として四時教判の理解⁵⁰⁾、「四安楽行」の問題として、法雲『法華義記』と『法華義疏』が異なり⁵¹⁾、これは、慧龍の説によるものであることを指摘している⁵²⁾。この点から、「義疏」は『義

48) 現存の『法華経』二十八品は、鳩摩羅什が訳した当初は二十七品であったが、その後、真諦によって『提婆達多品』が訳され追加されたものであるという以下の伝承がある。太子の『法華義疏』は、二十七品を注釈しているので、以上の理由から、真諦以前の『法華経』の注釈書であると推定出来る。「第四論品有無者、羅什翻經但有二十七品。後更有『提婆達多品』者、釈道慧『宋齊録』云、上定林寺釈法獻於于闐国、得此一品。瓦官寺沙門釈法意、以齊永明八年十二月、訳出為『提婆達多品経』、未安『法華』内、梁末有西天竺優禪尼国人名婆羅末陀、此云真諦、又翻出此品、始安『見宝塔品』後也」(吉蔵『法華義疏』巻一、T34.452a)。また、「第四顯経品廢立者、案此経根本、秦姚興時、鳩摩羅什所翻二十七品、無『提婆達多品』。沙門道慧『宗(宋)齊録』云、上定林寺釈法獻、於于闐国得此経梵本、有此一品。瓦官寺沙門法意、以齊永明八年十二月、訳出此品、猶未安置『法華経』内、至梁末有西天竺優禪尼国沙門拘羅那陀、此云家依、亦云婆羅末陀、此云真諦、又翻此品、始安『見宝塔』後」(窺基『法華玄贊』巻一、T34.659a)とある(田村[2005, pp.8-9]参照)。

49) 三段法とは、經典の構成を三つに分けたものである。例えば、三疏は、序説・正宗説・流通説の三つに分ける。この問題については本稿で検討する。

50) 法雲『法華義記』が、『法華経』方便品の「開・示・悟・入」の語に対して、それぞれを三乗別教・波若・『無量義経』・法華に担当している(法雲『法華義記』巻三、T33.603b-c)のに対して、『法華義疏』は、初教・波若・維摩・法華(『法華義疏』巻一、T56.75b)と、第三について異なる理解をしている点を指摘している(田村[2008, pp.20-23]参照)。

51) これについては、平井[1987]も指摘する(注36参照)。

52) 花山[1933, pp.347-350]は、四安楽行と慧龍との関係を考察し、「太子が一云として示されたものでは

記』以前の説を採用し、時にはそれを簡略化して用いることによって、『義記』と異なる考え方を展開していることが分かる」(田村[2008, p.20])と結論付ける。また、「個人の著者の著書でありながら、その裏に学術顧問がいたのではないか、と思われる文章がある」(田村[2008, p.29])とし、先論で検討した「十如是」の問題について触れ、それと同様の検討と結論を出している。

石井公成による三疏の変格語法の検討と中国撰述説否定

石井[2008]は、三疏の語法について、「三経義疏の一体性」「三経義疏の特色ある表現」「変則漢文の用例」の三点を検討している。「三経義疏の一体性」では、三疏の冒頭部を比較検討し、三疏、または二疏には、完全に一致する文句や似た語句が多く、それらは漢訳経論や中国仏教文献に見られない語法が多いとし、それは冒頭以外でも同様であるとする。また、法雲『法華義記』と一致する表現が多く、三疏の科文用語⁵³⁾は『法華義記』やその系統の注釈が基調となっているに違いないとし、「これらは、三経義疏はすべて法雲風だとする凝然の説を裏付ける」(石井[2008, p.527])と述べ、語法に関しては、『法華義疏』と『維摩義疏』が一致する場合が多いことを指摘している⁵⁴⁾。次に、「三経義疏の特色ある表現」を挙げ、最後に、『勝鬘義疏』を中心に「変則漢文の用例」を検討し、三疏は、倭習・和臭といわれる変格漢文や誤用が盛んに用いられている点を指摘する。結論として、三疏の変格表現は、『書紀』の倭習とされる変格語法や、日本・新羅の文献のみに見られる表現が多く含まれ、科文の用語は三疏がすべて法雲『法華義記』を基調としていることから、三疏は同じ著者、ないし同一学派による作品であり、中国撰述ではないとする⁵⁵⁾。

続いて、石井[2010]は、『勝鬘義疏』を中心に、「三経義疏の冒頭部分における共通表現と変則語法」「『勝鬘経義疏』冒頭の変則語法」「『勝鬘経義疏』の経文解釈に見られる変則語法」の三点から検討し、最後に三疏における共通表現として一覧表を挙げている。この研究も先論(石井[2008])同様、三疏が中国撰述ではないとするものである。まず、「三経義疏の冒頭部分における共通表現と変則語法」では、先論と同じ冒頭文にある「経」解説部の三疏対応箇所を挙げ、そこには文語調に訂正されていないものや、中国では用いない不適切な表現があるとする。次に、「『勝鬘経義疏』冒頭の変則語法」では、三疏に共通し、なお他の文献に見られないものがあることから、三疏が同一著者、ないし同一学派によって書かれたものであること、『書紀』に

ないけれども、その思想の源流を龍師あたりに帰してもよさそうである」(花山[1933, p.348])とする。

53) 石井は、三疏と『法華義疏』のみに見える科文用語の例として、「自有二，第一」「中亦有二，第一」「作譬第二」などを挙げる。

54) 凝然が述べる三疏と法雲の関係について、石井による解説はないが、恐らく次の説に基づくものと考えられる。「聖徳太子作三経疏、以『成実論』為法相門，依光宅義，以立義門」(凝然『三国仏法伝通縁起』巻中，仏全 62.17ab)、「今上宮王所説宗教，以法雲師為其本義。由此專作『法華義疏』。今『維摩疏』及『勝鬘疏』，皆有光宅立気類，源依光宅所立義故」(凝然『維摩経疏菴羅記』巻六，仏全 13.86c)。また、凝然は自らを「三経学士」と称している(凝然『法華経疏慧光記』巻六十，仏全 2.81a など、三疏の注釈書各巻末にあり)。

55) 藤枝[1999, pp.134-135]は、三疏を中国で書かれた後、輸入された渡来物とする。

あらわれる誤用と類似するものがある点を指摘する。次に、『勝鬘經義疏』の經文解釈に見られる変則語法』として、変格表現が多い中で重要なものを取りあげ、その中には、『勝鬘義疏』と敦煌本の文章に異なるものがあることを指摘する⁵⁶⁾。最後に三疏の共通表現として、一覧表を挙げる。この一覧から、三疏の科文用語は法雲『法華義記』、あるいは江南学派に基づいていることが明らかであるとし、『集解』との一致個所が多いこともその根拠としている⁵⁷⁾。

続いて、石井[2014]は、先論(石井[2010])で検討した『勝鬘義疏』の検討に続き、残りの『法華義疏』『維摩義疏』を中心に、『法華義疏』の語法の特徴』『維摩經義疏』の語法の特徴』について検討している。『法華義疏』の語法の特徴』では、『法華義疏』の変格語法、『法華義疏』のみに見える表現などを挙げている。『維摩經義疏』の語法の特徴』では、『維摩義疏』と『法華義疏』のみに見える否定表現などから、二疏の筆者を同一人物とする。結論として、三疏はいずれも、誤用や特殊表現が多いことから、中国僧の作ではないとする。

以上、三疏に関する研究史を見てきたが、本稿の主題は、三疏の三段法と、その第一「序説」において、すべての經典に共通するものとされる「通序」の注釈内容を検討することである。結論から言えば、三疏は同一人物によって書かれたものであり、それは、梁代以前の学説に基づくものであると考えられる。それを明らかにする為に、本稿において新たに試みた点は、『法華義疏』の「本義」(種本)とされる法雲『法華義記』に加えて、南朝涅槃学の真髓である『集解⁵⁸⁾』にある諸師説との比較検討である。『集解』は、梁代の学説を知る上で非常に重要なテキストであり、後に明らかにするように、三疏の内容との類似点も多い。また、本稿で扱った問題は、三疏の全体像を知るほんの一部にすぎないことも述べておきたい。

2. 三疏の講義と成立について

三疏の作成時期や、所依とする經典の講義がいつ行われたかについては、資料によって異なる。それらの記録をまとめると以下の通りである。まず、講義について、『書紀⁵⁹⁾』『資財帳⁶⁰⁾』

56) 石井の変格漢文による指摘は重要であるが、藤枝[1991]は、敦煌本と上宮本の相違について、異なる観点からすでに詳細な検討を行っている(注12参照)。また、藤枝は、渡来した後に日本で改修されたものを上宮本とし、両本の関係については、「『G本』(上宮本)改修者が同じ原本をたねにしての改修本である『E本』(敦煌本)の存在を知っていたかどうか、ということまでは詳らかではない。E・G両本を比べてみた限りでは、『G本』改修に際して『E本』を参照した形跡は全くない」(藤枝[1991, p.536], 丸括弧内は筆者による補記)と述べている。

57) 私見であるが、石井[2010, pp.382-377]に挙げる一覧表は、三疏の共通性を検討する上で非常に重要である。また、三疏と、法雲『法華義記』『集解』の関係については本稿で検討する。

58) 『集解』は、北涼の曇無讖訳『大般涅槃經』(北本, 大正374号)の訳語を一部改訂し、品名(章名)を法顯訳『大般泥洹經』(別名『六卷泥洹』, 大正376号)の品名に合わせて慧嚴(363-443)、慧観、射靈が編纂した『大般涅槃經』(南本, 大正375号)を底本とする注釈書である(船山[2019, p.73]参照)。また、著者問題については、菅野[1986]が詳しい。

59) (606)秋七月, 天皇, 請皇太子, 令講『勝鬘經』, 三日說竟之。是歲, 皇太子, 亦講『法華經』於岡本宮。天皇大喜之, 播磨国水田百町, 施于皇太子。因以納于斑鳩寺(『書紀』卷二十二, 坂本[2003, pp.461-462], 以下、括弧内の西暦は筆者による補記)。

60) 戊午年(598)四月十五日。請上宮王令講『法華』『勝鬘』等經(岐), 其儀如僧(『資財帳』p.1)。

『太子伝⁶¹⁾』には、『勝鬘經』と『法華經』の記録がある。しかし、『法王帝説⁶²⁾』『補闕記⁶³⁾』『伝暦⁶⁴⁾』には、『勝鬘經』のみが記される。また、『菩薩伝』に、講義記録はない。したがって、すべての資料に『維摩經』の講義記録はないこととなる。次に、義疏撰出の記録は、『書紀』『太子伝』ではなく、『法王帝説⁶⁵⁾』には「造法華等經疏七卷」とあるが、『法華義疏』以外は特定できない⁶⁶⁾。『資財帳⁶⁷⁾』『菩薩伝⁶⁸⁾』『補闕記』『伝暦』には三疏とも記されている。このことから、『資財帳』が成立する天平十九年(747)には、『勝鬘經』『法華經』の講義記録と、三疏すべての記録が確認できる⁶⁹⁾。これらの記録を一覧表にすると、以下の通りである。

-
- 61) 秋七月。天皇、請皇太子。令講『勝鬘經』，三日説了。又講『法(華)經』於岡本宮。天皇大悦，以播磨国揖保郡佐勢田地五(十万)代，施于皇太子。因以奉納於斑鳩寺(『太子伝』，聖全3.127-128)。
- 62) 戊午年(598)四月十五日，少治田天皇，請上宮王令講『勝鬘經』。其儀如僧也(『法王帝説』，仏全71.119c)。
- 63) 丁丑年(617)四月八日，太子講説『勝鬘經』，三日而畢。其儀如僧。天皇大悦，王子、群臣、大夫已下，莫不信受。天皇以針間国佐勢田地五十戸，末代奉施。即領入斑鳩寺、中宮寺等(『補闕記』，仏全71.123c)。
- 64) 廿五年(617)〈丁丑〉夏四月八日，天皇勅太子曰，太子先年，初講『勝鬘經』(『伝暦』卷下，仏全71.135c)。
- 65) 「即造『法華』等經疏七卷，号曰上宮御製疏」(『法王帝説』，仏全71.119b)。ここにある「七卷」の問題については、注66参照。
- 66) 『法王帝説』には「造『法華』等經疏七卷」とあり、三疏は全部で「七卷」と記されている。しかし、『資財帳』や『菩薩伝』が伝えるものや、現存の三疏は全部で八卷である。家永[1951, p.295]は、この問題について、「本書は七卷と云えるは何を意味するかは明らならず。前引正倉院文書に法華義疏の第二卷を欠くこと見ゆれば、或は本書の記者欠卷の法華義疏によりて、三疏を七卷と数へたるにてもあらんか」と述べている。ここで、家永が述べる「前引正倉院文書」は、『正倉院文書』の天平年十九年六月四日經疏検定帳にある「法花經義疏三卷〈常欠第二卷／上宮皇子撰〉。【中略】勝鬘經義疏一卷〈上宮皇子撰〉」(『大日本古文書』卷九, p.384)である。小倉[1953, p.8]・大野[1970, p.118]・金治[1985, pp.17-18]は、この家永説に賛同している。一方で、福井[1956, pp.309-310]は、この「七卷」という記述が『資財帳』などの記録と合わないことから、『維摩義疏』偽撰の根拠とする。東野[2013, p.37]は、「卷数は、三疏合わせて八卷となり、ここに七卷とある理由は不明」とする。
- 67) 『法華經疏』參部〈各四卷〉。『維摩經疏』壹部〈三卷〉。『勝鬘經疏』壹卷。右，上宮聖徳法王御製者(『資財帳』, p.6)。
- 68) 次發使往南嶽，取先世持誦『法花』七卷一部。々々一卷成小書。沈香函盛經至，即作『疏』四卷釈經，又作『維摩經疏』三卷、『勝鬘經疏』一卷。(『菩薩伝』，仏全71.122b)
- 69) 井上は、三疏の記録が『資財帳』以降にあり、『書紀』には全く見られないことから、「三經義疏を太子みずからが述作したということは、はなはだ疑わしくなるのであり、三經義疏の著者を聖徳太子とする考えは、書紀以後天平十九年の間に成立したのではないかと考えられてくるのである」(井上[1971, p.16])と述べる。

	『勝鬘義疏』		『維摩義疏』		『法華義疏』	
	講義	義疏	講義	義疏	講義	義疏
『書紀』	○606	-	-	-	○606	-
『資財帳』	○598	○一卷	*「等」の字あり	○三卷	○598	○四卷
『太子伝』	○(606)	-	-	-	○(606)	-
『法王帝説』	○598	*	-	*	-	○(計七卷)
『菩薩伝』	-	○一卷	-	○三卷	-	○四卷
『補闕記』	○617	○609-611	-	○612-613	-	○614-615
『伝暦』	○617	○609-611	-	○612-613	-	○614-615

このうち、『補闕記』と『伝暦』では、三疏の製作開始から完成までの年月日が記載されている⁷⁰⁾。まず、『補闕記』を見ると、次のように、製作順は、『勝鬘義疏』『維摩義疏』『法華義疏』であり、『勝鬘義疏』には一年九ヶ月、『維摩義疏』には一年八ヶ月、『法華義疏』には一年三ヶ月を費やしている。また、『勝鬘經』の講義は、『勝鬘義疏』作成の後である。これらの記事は、『伝暦⁷¹⁾』と一致する。

太子生年卅六。

己巳（609）四月八日，始製『勝鬘經疏』，辛未年（611）正月廿五日了。

壬申年（612）正月十五日，始製『維摩經疏』，癸酉（613）九月十五日了。

甲戌年（614）正月八日，始製『法華經疏』，乙亥年（615）四月十五日了。

（『補闕記』，仏全 71.123c，括弧内の年号は筆者によるもの）

この記事から、問題となるのは、『法華義疏』の制作期間である。以上によると、三疏は、『勝鬘義疏』は一年九ヶ月、『維摩義疏』は一年八ヶ月、『法華義疏』は一年三ヶ月の順で完成していることが分かる。『補闕記』には、その巻数が記されていないが、『資財帳』などによると、『勝鬘經疏』一卷、『維摩經疏』三巻、『法華義疏』四巻とあり、現存するものもこれと同じであるから、一番巻数が多い『法華義疏』四巻に一年三ヶ月、一番少ない『勝鬘義疏』一卷に一年九ヶ月を費やしたこととなり、その分量と制作期間の比率が逆転する。つまり、一番分量の多い『法華義疏』よりも一番分量の少ない『勝鬘義疏』に作成時間を多く費やしていることとな

70) 井上[1971, p.23]は、『勝鬘經』の講義記録だけが主な伝記に見えることから、『勝鬘義疏』が最も早く成立し、他の二疏の成立時にはじめて、三つをセット（三疏）と見るようになったと推定し、従来の研究では異質とみられてきた『維摩義疏』を最後の著作とする。また、井上は、三疏の成立順について、「三疏が勝疏→維疏→法疏の順にできたという『補闕記』以来の伝統的解釈は誤りであって、三疏は共通のことを述べる部分を相互に比較すれば、勝疏→法疏→維疏の順で製作されたとみなければならないものである」（井上[1972, p.177]）と述べている。

71) 十七年〈己巳〉（609）夏四月八日，太子始製『勝鬘經疏』。【中略】十九年〈辛未〉（611）春正月廿五日，太子製『勝鬘經疏』竟。【中略】二十年〈壬申〉（612）春正月十五日，太子始製『維摩經疏』。【中略】此年（613）九月十五日，製『維摩經疏』竟。廿二年〈甲戌〉（614）春正月八日，始製『法華經疏』。【中略】廿三年〈乙亥〉（615）夏四月十五日，製『法華經疏』竟（『伝暦』巻下，仏全 71.134c-135b）。

る。この問題については、大野[1970, pp.134-136]が遣隋使派遣と関連する点を指摘している⁷²⁾。

以上の記録から、講義については、『書紀』などが伝えるように、『勝鬘經』と『法華經』の講義は行われていたとするのが穏当であろう。また、『維摩經』については講義記録がどの資料にも無いことから、講義が行われなかったと考えられる。この講義が、義疏製作より前か後のいずれに行われたかについては、『補闕記』『伝暦』が伝える記録からすると、講義は義疏製作の後に行われたこととなる。ただし、これはあくまで經典の講義であり、この前後関係が義疏の内容に反映したものであるかは判断出来ない。また、義疏作成に当たって、必ずしもそれに関係する經典や義疏についての講義が行われる必要はない⁷³⁾。次に、三疏がすべて作成されていたかについてであるが、『資財帳』に三疏すべての記録が確認できることから八世紀半ばには、三疏がすべて流布していたと考えられる。

3. 三段法について

三疏が注釈する經典は、『法華義疏』が、鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』七卷(T9)、『勝鬘義疏』が、求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乘大方便方広經』一卷(T12)、『維摩義疏』が、鳩摩羅什訳『維摩詰所説經』三卷(T14)である。ここでは、三疏が、これらの經典を共通の釈經様式によって理解していることを明らかにしたい。横超[1937, p.178]によれば、梁代の典型的な科段(釈經様式)は、以下のように、法雲が用いる「序」「正説」「流通」の三段法(三様式)である。これは、智顛、吉藏などにも採用され、科段の基本的な形となってゆく。

今一家所習言、經無大小、例為三段。三段者、第一詔為序也。第二稱為正説。第三呼曰流通。然今三重開科段。(法雲『法華義記』卷一, T33.574c)

『集解』においては、曇准(439-515⁷⁴⁾)が三段法を採る。また、曇愛⁷⁵⁾、道慧(451-481⁷⁶⁾)は十

72) 大野は、三疏製作の記事について、特に各義疏間の製作準備期間と、製作期間に着目し、『書紀』の記事を根拠に、推古二十二年(614)の遣隋使派遣前に作成された『勝鬘義疏』と『維摩義疏』は十分な準備期間と製作日数もあったが、『法華義疏』作成には十分な余裕がなく、準備期間(約四ヶ月)と製作期間(約一年三ヶ月)という一番短い期間で、現在の御物が作成されたと推測する。私見であるが、この指摘は重要であり、遣隋使派遣が関係するかについては検討の余地があるにせよ、『法華義疏』の『法華經』分別功德品第十六以降の解説が、極端に簡略なものであるのは明らかである。この問題については、三疏の注釈書を含め、十分に検討する必要があると考えられる。他に、三疏の製作順に関する井上[1971]の説については、注70参照。

73) この点については、藤枝が次のように指摘する。「『日本書紀』に見える太子の講經の記事が、しばしば『義疏』の撰述と結びつけられる。「講」と「撰」とは全く別のことがらである」(藤枝[1991, p.539])。

74) 曇准については、『高僧伝』卷八、「僧宗伝」(注80参照)に付伝される(T50.380a)。北土の人とあるが詳細不明。南土の僧宗が『涅槃經』を得意とすると聞き、会いに行こうとするが断念する。北土に留まり『涅槃經』を講義し、北土の人々から師事されたとある(慧皎[2010a, p.243], 船山[1996, p.63]参照)。曇准の三段法については次の通り。「案、曇准曰。此經不出三別。第一序、即序品也。第二正説、從純陀品、至阿難何在也。第三流通、從顧命阿難、訖經也」(『集解』卷一, T37.382c-383a)。

75) 曇愛の十段法については次の通り。「案、曇愛曰。大分有十別。第一序説、即序品也。第二正説、從純陀品、訖金剛身品也。第三流通説、從名字功德品、訖四倒品也。【中略】第十明流通。命橋陳如、度十外道。從橋陳如品、訖經也」(『集解』卷一, T37.382a)。

76) 道慧については、『高僧伝』卷八(T375b)に、余姚出身であり、建康で活躍し、数多くの講義をしたが、三十一歳という若さで死去したとある(慧皎[2010a, pp.174-177]参照)。道慧の十段法については

段法とするが、そのうち始めの三は三段法と一致する。以下のように、三疏が採用するのこの三段法であり、それは三疏に共通する。

夫至聖所説，經無大小，理無豊約，皆以三段明義。一序説。二正説。三流通説。（『法華義疏』卷一，T56.65a）

皆用三段為説。第一序説，序是漸由為義。第二正説，正者經之正体。第三流通説，謂伝之後世。（『勝鬘義疏』，T56.1ab）

此經亦同衆經，初開為三。一序説。二正説。三流通説。（『維摩義疏』卷上，T56.20b）

4. 『集解』について

上記の三段法にも見られるように、太子の教説は、法雲や『集解』の諸説に見られる梁代の影響があると考えられる。『集解』には多くの入師の説が挙げられており、その冒頭では、竺道生（355-434⁷⁷⁾、僧亮（約400-468頃⁷⁸⁾、法瑤（約398-473頃⁷⁹⁾、曇濟（?-458-? ⁸⁰⁾、僧宗（438-496⁸¹⁾、宝亮（444-509⁸²⁾、智秀（約440-502頃⁸³⁾、法智（約五世紀⁸⁴⁾、法安（454-

次の通り。「案、道慧記曰。大判此經有十別。第一序説、即序品也。第二正説、從純陀、訖金剛身也。第三流通説、從名字功德、訖四倒也。【中略】第十囑累説、從阿難何在、竟經文也」（『集解』卷一，T37.382b）。

- 77) 竺道生については、『高僧伝』卷七（T50.366b-367a）にある。竺道生は、鉅鹿出身であり、鳩摩羅什から学問を教わった後、建康の青園寺（後に龍光寺と改む）に住する。『仏説大般泥洹經』により一闍提（*icchantika*）もすべて成仏出来ると説くが、反発に会い追放処分となる。その後、虎丘山に身を投じ、ほどなく廬山に住する。やがて、建康に『大般涅槃經』がもたらされ、竺道生が説いた一闍提成仏説の正しさが明らかとなる（慧皎[2010a, pp.29-41]参照）。
- 78) 僧亮は、『高僧伝』卷七（T50.372b）にある道亮と同一人物である。出身地は不明であるが、建康の北多宝寺に住したとある。著作は『成実論義疏』八巻とあるが現存しない（慧皎[2010a, pp.127-131]、船山[1996, p.63]参照）。
- 79) 法瑤については、『高僧伝』卷七（T50.374b）に、河東出身であり、元徽年間（473-477）に、76歳で死去したとある。『涅槃經』『法華經』『大品般若經』『勝鬘經』の義疏を作ったとされる（慧皎[2010a, pp.161-163]参照）。このように、『集解』の諸師について、本稿では、年代が特定できない場合は、誕生年・没年共に、その人物がいた元号の初年度を基に表記している。法瑤の場合は、473年（元徽元年）没年とし、そこから誕生年を遡ったものである。
- 80) 曇濟については、『高僧伝』卷七「曇斌伝」（T50.373b）に付伝され、莊嚴寺に住したという（慧皎[2010a, pp.143-144]参照）。
- 81) 僧宗については、『高僧伝』卷八（T50.379c）に、馮翊出身であり、曇濟（注80参照）に師事したとある。また、『涅槃經』『維摩經』『勝鬘經』を百回近く講義したことが伝えられる（慧皎[2010a, pp.241-242]参照）。
- 82) 宝亮については、『高僧伝』卷八（T50.381b-382a）に、東莞出身であり、建康で活躍したとある。天監八年（509）五月八日、武帝（502-549在位）の勅により『涅槃義疏』の編集を開始し、九月二十一日に完成したが、直後の十月四日に死去したとある。ここに『涅槃義疏』という記事があることから、宝亮を『集解』の著者とする研究もあるが否定されている（菅野[1986, p.100]参照）。また、『涅槃經』の他に『成実論』『勝鬘經』『維摩經』など多くの講義を行っている。僧亮（注78参照）が大亮と呼ばれるのに対して、宝亮は小亮と呼ばれる（慧皎[2010a, pp.264-276]、船山[1996, pp.63-64]参照）。
- 83) 智秀については、『高僧伝』卷八（T50.380c）に、京兆出身であり、建康を拠点とし、『涅槃經』『浄名經』『般若經』を得意としたとある。天監年間の始め（502-519）、63歳で死去する（慧皎[2010a, pp.255-257]参照）。
- 84) 法智については、『高僧伝』卷七に、慧嚴の弟子として「慧嚴伝」に付伝される（T50.368b）。『成実

498⁸⁵⁾、曇准と、十人の名前が順に挙げられる。また、この他にも、僧肇(384-414⁸⁶⁾、道慧(451-481⁸⁷⁾、慧朗(約六世紀⁸⁸⁾、明駿⁸⁹⁾などがあり、これら多くの解釈案を紹介していることから、『集解』は梁代の教学を知る上で非常に有用である。また、以上の諸師の配列は、ほぼ年代順と考えて良い。

5. 通序と別序

三段法の第一「序説」は、さらに「通序」と「別序」に分類される。「通序」とは、あらゆる經典に共通する序であり、「別序」とは、諸經典によって異なる序を意味する。つまり、「通序」は、經典の初めに共通して述べられる「如是我聞一時…」と、その經典が説かれた「住处」と、説示対象である「聴衆」を指す。通序の中でも「住处」と「聴衆」は、經典により内容が異なる。三疏も序説を通別に分類する。

まず、『集解』における通序・別序の分類法を見ていきたい。『集解』では、以下の僧宗、慧朗、明駿が序を通別に分類する。したがって、『集解』において、すべての人師が通別で分類しているわけではない。

僧宗曰。序者、由致也。將説正宗。若不序述由致、無以証信也。有二序。一曰現序、亦曰別

論『般若經』を得意としたとある(慧皎[2010a, pp.60-62]参照)。

- 85) 法安については、『高僧伝』巻八(T50.380a)に、東平出身であり、白馬寺の慧光に師事したとある。また、『涅槃經』『維摩經』『成実論』などの講義をして途絶えることなかったという(慧皎[2010a, pp.244-467]参照)。
- 86) 僧肇については、『高僧伝』巻六(T50.365a)に、京兆出身であり、羅什に師事したとある。著書に『肇論』などがある(慧皎[2009, pp.294-310]参照)。
- 87) 道慧については、『高僧伝』巻八(T375b)に、余姚出身であり、廬山の慧遠(523-592)を信奉し、慧遠の遺跡を回り、廬山で三年過ごした後、建康に住したとある。最期は、莊嚴寺で過ごし、三十一歳という若さで死去したとある(慧皎[2010a, pp.174-177]参照)。
- 88) 慧朗については、『統高僧伝』『慧澄伝』に付伝され(T50.465b)、慧澄(476-527)と同時代の人物とされる。慧朗は、『集解』の著者問題と関係する。隋の費長房『歴代三宝紀』によれば、「『大般涅槃子注経』七十二卷。右一部七十二卷、天監年、勅建元寺沙門积法郎注。見『宝唱録』」(『歴代三宝紀』巻十一、T49.99b)とあり、「法郎」という人物が『大般涅槃子注経』七十二卷を作ったという記録がある。この著者「法郎」については、高麗藏再雕本は「法郎」に作るが、南宋の思溪藏、元の普寧寺藏、明の嘉興藏は「法朗」に作る。また、後者「法朗」は、『歴代三宝紀』の記録を踏襲した唐の道宣『大唐内典録』に「『大般涅槃子注経』七十二卷 右一部、天監年初、建元寺沙門积法朗注。見『宝唱録』」(『大唐内典録』巻四、T55.266c)と、著者を「法朗」とする。さらにこの「法朗」について、高麗藏再雕本は「法朗」に作るが、思溪藏・普寧寺藏・嘉興藏は、「慧朗」に作るが大正藏の脚注から分かる。このことから、「慧朗『大般涅槃子注経』七十二卷」という記録が存在したことが確認出来る。「慧朗」は『集解』に挙げられる人師の一人である。したがって、慧朗が『集解』の作者である可能性が高いと思われる(菅野[1986]参照)。また、宝亮を著者とする学説もあるが、それには賛成できない(注82参照)。例えば、慧朗の解釈は、『集解』において、ほとんど各注釈の最後に引用され、慧朗が代弁する注釈者は、法瑤・曇織・曇愛・僧宗であり、慧朗はこれの中で一番後輩となる。このように見ると、宝亮が慧朗を代弁するという例はない。したがって、宝亮は慧朗の先輩となる。ちなみに、『歴代三宝紀』の記録に、『大般涅槃子注経』は七十二卷とあるが、現存する『大般涅槃集解』は七十一卷である。しかし、この一巻の差は、七十一卷とか七十二卷という大著の場合大きな違いはないと考えられる。仮に、この一巻の差が、目録(目次の巻)の別巻であった場合、一巻の誤差は問題とならない。
- 89) 未詳。

序。二曰未來序，亦曰**通序**。如放光等瑞，為當時由致，名為現序。余經不同，故名**別序**。「如是我聞」五⁹⁰証是阿難所請，名未來序。經皆有此，故名**通序**也。（『集解』卷二，T37.383b）慧朗曰。此品有兩段。前名**通序**，後明**別序**也。（『集解』卷二，T37.383c）

明駿案。此品大開為兩分。前**通序**，後**別序**。（『集解』卷二，T37.383c）

次に、法雲は、以下の通りである。

序中二者，第一從「如是我聞」，訖「退坐一面」以來，詔為**通序**。正明衆經通有，稱**通序**也。第二從「爾時世尊，四衆圍繞」，盡品，詔為**別序**。（法雲『法華義記』卷一，T33.575a）最後に、三疏は、以下の通りである。

就第一序説，開為二。從初，訖「退坐一面」，名為**通序**。【中略】既諸經種種各異，故稱**別序**。積此**通**、**別**二序，亦有種種，而今但挾一家所習，不煩多記。（『法華義疏』卷一，T56.65b）

就第一序説，初開為二。一**通**。二**別**。「如是」等五事，普貫衆經，故名**通序**。遣書感仏，正為此經，非為余經，故稱**別序**。（『勝鬘義疏』，T56.1b）

第一**序説**，開為二。第一從初，訖「蔽於一切諸來大衆」以還，名為**通序**。第二從「爾時毘耶離城有長者」以下，竟卷上經，名為**別序**也。（『維摩義疏』卷上，T56.20b）

以上のことから、『集解』の三名、法雲、太子は、序説を通別に分類し、それは三疏に共通する。また、『法華義疏』によれば、この分類法は共通の学派（一家⁹¹）に依るものであるという。では、この「一家」とはどのような学派を指すのであろうか。『法華義疏』の本義（種本）とされる『法華義記』の著者である法雲と関係がある一派とするのが穏当であるが、『集解』の三名も同様に通別を用いていることから、『集解』に関わった学派であることも考えられる。それらの点に注意しつつ、まずは、三疏が採用した通序の分類法である五事法（五つの分類法）の根拠がどこにあるのかを次に検討したい。

6. 五事について

序には、通別の分類法があることを述べたが、そのうち「通序」は、さらに分類される。また、その分類数や区切りは、注釈家によって異なる。多くの場合、經典の冒頭には、*evam mayā śrutam ekasmin samaye buddhaḥ/ bhagavān...* 「如是我聞一時仏（もしくは、世尊）在...」から始まり、この定型文の後に、その説法が行われた場所（住処）と、その説法を聞く聴衆（同聞衆）の名称が列挙される。これがいわゆる「通序」と呼ばれるものであり、これをどこで区切るか、

90) 「如是我聞五」の「五」には問題が残る。ここで挙げられているのは、「如是」「我聞」の二であるか、もしくは、「如是」「我」「聞」の三である。したがって、「五」という数是不自然である。誤字の可能性を考え、菅野・孫[2016]を参照したが、異読や誤字が確認出来ないため、問題は残るが、原文のまま「五」とする。

91) 「一家」は、「家全体」という意味を持つ。太子が述べる「一家」も、次のように、ある共通の学説を持つ一派を意味すると考えられる。〔何以故。莊嚴此世界，為説般若波羅蜜故，亦為十方諸菩薩客來及諸天世人故莊嚴。如人請貴客。若一家請，則莊嚴一家。一國主，則莊嚴一國。轉輪聖王，則莊嚴四天下。梵天王，則莊嚴三千大千世界。仏為十方無量恒河沙等諸世界中主。是諸他方菩薩及諸天世人客來故〕（龍樹『大智度論』卷十，T25.133c）。〔『釈論』第十卷云，〔如人請貴客，則莊嚴處所。家主則莊嚴一家。國主則莊嚴一國。轉輪聖王則莊嚴四天下。梵王則莊嚴三千土。仏は法王則莊嚴十方也〕〕（吉藏『法華義疏』卷九，T34.590a）。また、横超[1937, pp.178-179]参照。

それらはそれぞれの様な意味があるのか、そのうちどれとどれが内容的に関係するかという解釈が注釈家によって異なる。智顛によると、通序には、五、六、七の分類法があったという⁹²⁾。

三疏の五事

三疏の通序は、次のように、すべて五事法を用いる。五事とは、「如是」「我聞」「一時」「住处」「同聞衆」の五つである⁹³⁾。

就第一通序中、即有**五事**。一「如是」。二「我聞」。三「一時」。四住处。五同聞衆。（『法華義疏』卷一、T56.65b）

就第一序説、初開為二。一通。二別。「如是」等**五事**，普貫衆經，故名通序。（『勝鬘義疏』，T56.1b）

「如是」等五事，普貫衆經。所証義一，故称通序。諸經作序，各各不同，或有放光地動，或有遣書乞食。如今此經，獻蓋為序，種種不同，故称別序也。通序中，即有**五事**。一「如是」。二「我聞」。三「一時」。四住处。五同聞人。（『維摩義疏』卷上、T56.20b）

竺道生の五事

五事法によるもので、現存する最も古いものに次の竺道生『法華義疏』があり⁹⁴⁾、このことから、すでに四世紀半ば頃には五事法が成立していたと考えられる。竺道生の五事は、「如是」「我聞」「一時」「住处」「同聞衆」であり、三疏の五事法と一致する。

「如是」者，伝経者辞也。所以経伝退代，休音不絶者，有由而然，如世有符。印則無闕而不過。経以**五事**，印其首者，亦令斯道無難而不通矣。「如」者，当理之言，言理相順，謂之如也。「是」者，無非之称，此目如来一切説也。「我聞」，将欲伝之於未聞，若有言而不伝。便是従説，不在能説。貴在能伝，可謂道貴，兼忘者也。廢我従聞，聞従於仏来，明出非己心。故経伝歴世，妙軌不輟也。「一時」，言雖当理。若不会時，亦為虚唱，故次明一時。時者，物機感聖，聖能垂応。凡聖道交，不失良機，謂之一時。「仏在王舎城」，法身雖無不在，若不記説之处，猶為猛浪。不得不序之証説。此山有五処，於何説耶。耆闍崛山精舎也。「与大比丘衆」，若聞而独，由亦難信。縱使我等及凡，未勉於独，明共聞之人。皆是我上，拳以証経。（竺道生『法華義疏』，続蔵 1.2 乙 4.397 葉裏上・下）

92) 「通序為五、或六、或七（云云）」（智顛『法華文句』卷一、T34.3a）。また、円測は、五事・六事・七事について、次のものを挙げる。「二依龍猛『大智度論』，開為六事。一信。二聞。三時。四主。五処。六衆。世親『灯論』，然説六事。故彼頌言『前三明弟子，後三証師説。一切修多羅法門皆如是』。三依親光『仏地論』中，撰為五事。一総顯已聞。二教起時分。三別顯教主。四顯教起処。五教所被機。随事別釈者，雖有七、六、五事不同」（円測『仁王経疏』卷上、T33.362b）。七事については、注 100 参照。『灯論』については、注 99 参照。

93) 三疏が通序を五事に分ける点で共通すること、またそれが法雲『法華義記』と一致することは、金治 [1985, p.298] も指摘する。

94) 竺道生の名は『集解』にも現れるが、そこで彼の分類法については述べられていない。

『集解』の五事

『集解』において、通序を五事で解釈するのは、次の僧宗と明駿である。また、智秀は八事を用いるが、その前半五つは五事に相当する⁹⁵⁾。

僧宗曰。【中略】「如是我聞」**五証**是阿難所請，名未來序。經皆有此，故名通序也。（『集解』卷二，T37.383b）

智秀曰。有八事。第一称「如是」。第二称「我聞」。第三称「一時」。第四記住処。第五列同聞。第六举時節。第七述集衆瑞。第八叙表息化之相也。（『集解』卷二，T37.383b）

明駿案。此品大開為兩分。前通序，後別序。就通序中，自有**五事**。一「如是」。二「我聞」。三「一時」。四住処。五同聞人也。（『集解』卷二，T37.383c）

法雲の五事

法雲も、次のように、「難者⁹⁶⁾」（質問者）の説に従い五事法を採用した。したがって、ここで述べられる難者の五事法は、法雲以前の説である。

難者言，通中有**五序**。証信義同，故称通序。（法雲『法華義記』卷一，T33.576c）

窺基の五事

また、五事法でも、上記の区切りと異なり、「如是我聞」をひとまとめにし、別に「仏」を一項目とするものがある。次のように、窺基が伝える「如是我聞」「時」「仏」「住処」「聴衆」がそれである。次に明らかにするように、六事以上の分類法では、このように「仏」を一項目とするのが通例である。

通序有五。一総顯已聞。二説教時。三説教主。四所化処。五所被機。此入衆成，序成但四。「如是我聞」，即為初也。（窺基『法華玄贊』卷一，T34.661c）

吉蔵の六事

以上の様に、梁代では五事法が主流であるが、隋唐に入り六事法も現れる。その代表的な人物に、智顛と吉蔵がいる。前述したように、智顛は通序に五、六、七事の伝承があるとしているが、自身は決まった分類法を用いていない。智顛は、『金剛般若疏⁹⁷⁾』では、五事法を用い、

95) 智秀は、八事法を用いて分類するが、通別の分類法は用いない。

96) 『法華義記』において、次のように、「難者」（質問者）は「解者」（解答者）と共に挙げられる。「難者言，通中有**五序**。証信義同，故称通序。別中有五序。望正説義等，亦是通序。二義既齊亦可前称別序，後称通序。解者言，前証五義，同更無別。後望正説，更有別意。何者，此『經』五別為因果作序。『大經』五別為常住為序。意致不同義則顯然。今言『如是』者，此是通序之第一也」（法雲『法華義記』卷一，T33.576c）。

97) 次のように、五事法であると述べているが、解説は、『法華文句』同様、六事法となっている。「通序為五。『如是』者，仏所説般泥洹時，侍者請問答云。一切經初皆安『如是』。『我聞』者，親承金口，而聞事非謬也。『一時』者，言則当理，理亦如言。当理得時，令人開悟，聖不虛説，言必会機，故言一時也。『仏』者，大師之名。『仏』者，覺義。異凡夫，故自覺。異二乘，故覺也。異菩薩，故覺滿。『在舍衛』者，法王行運，応物而遊在舍衛城，憍薩羅国舍衛，名聞物国。勝物多出，此境嘉名，遠振諸国，故名聞物。又『舍婆提』者，昔有二仙。弟名舍婆，此云幼小。兄名阿跋提，此名不可害。合此二人，以

次の『法華文句』では、六事法を用いている。

通序爲五、或六、或七（云云）。「**如是**」者，舉所聞之法體。「**我聞**」者，能持之人也。「**一時**」者，聞持和合，非異時也。「**仏**」者，時從仏聞也。「**王城耆山**」，聞持之所也。与「**大比丘**」者，是聞持之伴也。（智顛『法華文句』卷一，T34.3a）

一方で、吉蔵は、次のように、五事を廢して、六事法を採る⁹⁸⁾。そしてこれは、『灯論⁹⁹⁾』に基づくものであるという。

諸^レ旧^レ經^レ師，但明^レ五^レ事。此^レ積，傷^レ義^レ無^レ文，故^レ不^レ用^レ也。今^レ明^レ凡^レ有^レ六^レ事。一「**如是**」，謂^レ所^レ聞^レ之^レ法。二「**我聞**」，謂^レ能^レ聞^レ之^レ人。三「**一時**」，謂^レ聞^レ法^レ有^レ時。四^レ弁^レ仏，即^レ是^レ教^レ主。五^レ明^レ聞^レ法^レ之^レ處。六^レ明^レ与^レ衆^レ共^レ聞。具^レ此^レ六^レ門^レ義^レ乃^レ円^レ足。又^レ如^レ天^レ親『灯論』偈^レ云，「前三^レ明^レ弟^レ子，後^レ三^レ証^レ師^レ說。一^レ切^レ修^レ多^レ羅，法^レ門^レ皆^レ如^レ是」。故^レ知^レ六^レ事，出^レ自^レ誠^レ文。（吉蔵『法華義疏』卷一，T34.453c-454a）

さらに、吉蔵は、次のように、江南の諸師は、五事法を採り、「仏」と「住処」と繋げて解釈することを指摘している。このことから、吉蔵は、『集解』に見られる僧宗などの五事法を知り、その上で排斥したことが分かる。ここでも、世親『灯論』が、第四に「教主」（仏）を加えて六事とすることが述べられている。その上、真諦の七事法があることも述べており、それは、「我聞」を「我」と「聞」に分けたものであるという。これについては、円測（613-696）も伝える¹⁰⁰⁾ところから、真諦が七事法を取った可能性は高い。しかし、真諦の現存文献にこれらの説を裏付けるものはない¹⁰¹⁾。

今^レ略^レ以^レ六^レ門^レ積^レ之。一^レ明^レ数^レ門。依^レ江^レ南^レ諸^レ師，但^レ明^レ五^レ事。以^レ仏^レ屬^レ住^レ處^レ撰。次^レ天^レ親『灯論』，以^レ明^レ六^レ事，第^レ四^レ是^レ教^レ主。若^レ依^レ三^レ蔵，凡^レ有^レ七^レ事。開^レ「我^レ、聞^レ」，爲^レ二。今^レ以^レ六^レ爲^レ定^レ也。（吉蔵『勝鬘宝窟』卷上，T37.7a）

以上の検討結果を整理すると、竺道生、『集解』の三名、法雲（厳密には難者の説）、太子、智顛が五事法を採り、また、窺基は分類法が異なる五事法を採る。六事法には、世親、智顛、吉蔵があり、七事法は真諦が用いたという伝承がある。これらのことから、五事法などによる

名城也。『**祇樹給園**』者，須^レ達^レ布^レ園，祇^レ陀^レ施^レ樹。共^レ立^レ精^レ舍，広^レ出^レ他^レ經。『**与大比丘**』者，聖^レ化^レ無^レ秘，聽^レ必^レ有^レ儔，俱^レ聞^レ如^レ林，可^レ明^レ信^レ矣。（智顛『金剛般若經疏』，T33.76b）

98) 吉蔵は、次の『維摩經義疏』でも六事法を採る。「六事者。一『**如是**』。二『**我聞**』。三『**一時**』。四教主。五住処。六同聞衆」（吉蔵『維摩經義疏』卷一，T38.918c）。

99) 次のように、他の文献にも同様の偈頌が引用される。良賁が伝える所によると、「灯論」は、天親（世親）『般若灯論』とあるが、『般若灯論』（T30）に該当の偈頌は管見の限り見られない。「就初分中，依^レ天^レ親^レ善^レ薩『灯論』偈^レ中，分^レ之^レ爲^レ六。彼^レ云。前三^レ明^レ弟^レ子，後^レ三^レ証^レ師^レ說。第一『**如是**』，弟^レ子^レ之^レ信，『**如是**』之^レ言，今^レ說^レ不^レ虛。第二『**我聞**』，顯^レ非^レ傳^レ受。第三『**一時**』，聞^レ法^レ有^レ時^レ也」（窺基『大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚』卷一，T33.27a）。「世親『灯論』，然^レ說^レ六^レ事。故^レ彼^レ頌^レ言。前三^レ明^レ弟^レ子，後^レ三^レ証^レ師^レ說，一^レ切^レ修^レ多^レ羅，法^レ門^レ皆^レ如^レ是」（円測『仁王經疏』卷上，T33.362b）。「世親善薩『般若灯論』，亦^レ有^レ六^レ義。如^レ彼^レ頌^レ云。前三^レ明^レ弟^レ子，後^レ三^レ証^レ師^レ說，一^レ切^レ修^レ多^レ羅，其^レ事^レ皆^レ如^レ是」（良賁『仁王護國般若波羅蜜多經疏』卷上，T33.436a）。

100) 円測は、次のように、七事法を真諦『七事記』によるものであるとしているが、この『七事記』は現存しない。「事多少者，自^レ有三^レ說。一者。真諦『七事記』中，開^レ爲^レ七^レ事。一『**如是**』者，標^レ所^レ聞^レ法，一^レ部^レ文^レ理，決^レ定^レ可^レ信。二言『**我**』者，出^レ能^レ聞^レ人，即^レ是^レ阿^レ難。三言『**聞**』者，親^レ奉^レ音^レ旨。四『**一時**』者。顯^レ所^レ聞^レ法，善^レ會^レ時^レ機。五『**仏**』者，出^レ能^レ說^レ師。六^レ住^レ處^レ者，顯^レ說^レ有^レ處。七^レ大^レ比^レ丘，顯^レ非^レ獨^レ聞」（円測『仁王經疏』卷上，T33.362a-b）。

101) 『七事記』については、船山[2012, pp.20-21]参照。

年代区分は出来ないようである。但し、五事法は、吉蔵の伝えるところによると「江南諸師」が主に用いた分類法であるということと、三疏が共通して五事法を用いることから、その教説の起点は竺道生、『集解』、法雲にあることは確かである。

7. 五事の詳細

如是

次に、五事の各項目内容について検討したい。三疏の「如是」解説は、次の通りである。内容を分かりやすくする為、『法華義疏』のみ和訳し、それを注記した。また、解説内容を【A】【B】などのブロックに分け、共通する個所には傍点を打ってある。

「如是」者、積有多種、而今但捩一家所習¹⁰²⁾。【A】

両物相似、白「如」。一物無非、白「是」¹⁰³⁾。【B】

既謂文「如」、理「是」。言如來、既以金口、八嚮妙音、為說此『經』。而阿難、以肉口、一音為傳。然則口義雖同、金肉有別。音義雖似、一八不同。故於文白「如」、而所說同是一乘、更無異說、故於理白「是」¹⁰⁴⁾。【C】(『法華義疏』卷一、T56.65b)

「如是」者、総挙一教之始終也。

両物相似、白「如」。一物無非、白「是」。【B】

如來与阿難、談其声口、必一八既殊、金肉非同、故於文白「如」。一八、金肉雖異、即其所明、即是一物。故於理白「是」。【C】(『勝鬘義疏』、T56.1b)

「如是」者、解有多種。而今但捩一家所習。【A】

「如是」者、信也。聖人之教、為物可信故、發初言「如是」。所以釈『論』云。「仏法如海、智為能度、信為能入、『如是』者信也¹⁰⁵⁾」。肇法師、亦同此意、而少加潤飾云¹⁰⁶⁾。「『如是』者、信順之辭也。信則所言之理順。順則師資之道成。經無豊約、非信不伝、故建言『如是』也」【D】(『維摩義疏』卷上、T56.20c)。

以上の様に、「如是」の解説文は、【A】～【D】の四項目に分類でき、【B】～【D】が「如是」の内容解説となる。まず、【A】では、『法華義疏』と『維摩義疏』の文が一致し、「如是」の解釈は

102) 「如是」に解釈は多くあるが、今は、ただ一人の解釈に基づく。【A】

103) 二人（仏陀・阿難）の人物の特徴が似ているので、「のようだ」（如）と言ひ、一人の人物（仏陀）〔の言葉〕であるので、「これ」（是）と言ひ。【B】

104) つまり、内容は「のようだ」であり、真理は「これ」である。如來は、金の口から八つの最上なる音声に響かせて、この『法華』經を説いた。阿難は、〔その經を〕肉の口から一つの音声で伝えた。口で〔伝えた〕という意味では同じであるが、金と肉では異なる。音声という意味では似ているといつても、一種類と八種類の違いがある。したがって、内容が「のようだ」といい、同じ一乘の教説が説かれる〔ことは共通する〕。さらに、教説が異ならないので真理という面からも「これ」と言ったのである。【C】

105) 「釈論云」の文は、次の『大智度論』の文を指す。「『經』、如是我聞一時。『論』、問曰。諸仏經何以故、初稱『如是』語。答曰。仏法大海、信為能入、智為能度、如是義者、即是信」（龍樹『大智度論』卷一、T25.62c-63a）。

106) 「如是」〔僧〕肇曰。「如是」信順辭、夫信則所言之理順、順則師資之道成、經無豊約、非信不伝、故建言「如是」。〔僧肇』注維摩詰經』卷一、T38.328a)

「一家」（一学派）によるものであるという。【B】は、『法華義疏』と『勝鬘義疏』が一致する¹⁰⁷⁾。【C】についても、「金・肉」（金口と肉口）「一・八」（一音と八音¹⁰⁸⁾）「文如・理是」を説いていることから、『法華義疏』と『勝鬘義疏』の内容を同じものと見て良いであろう。『維摩義疏』のみに見られる【D】は、『大智度論』と『注維摩詰經』からの引用である。したがって、『法華義疏』と『維摩義疏』は、【A】が一致し、『法華義疏』と『勝鬘義疏』は、【B】【C】が一致する。【D】は、『維摩義疏』のみの解説である¹⁰⁹⁾。

まず、【A】の「一家」については、『法華義疏』と『維摩義疏』が一致することから、両疏の「一家」を同一学派の説と見るか、または、異なる学派の説と見るかの二つの解釈が可能となる。両疏が共通の学派を指すとした場合、解説内容が一致しなければならない。しかし、『維摩義疏』の内容は、鳩摩羅什（350-409/344-413）と僧肇（384-414）に基づく理解であることが引用文から明らかであり、『法華義疏』と解説内容が異なるので、両疏の「一家」の内容は一致しない。しかし、後述するように、これらはもともと同一学派によるものと考えられる。次に、『法華義疏』の「一家」が法雲に関係する一派を指すならば、『法華義疏』の内容が、『法華義記』と一致しなければならない。法雲によれば、以下のように、「如是」にはすでに三つの解釈があったとし、第三に「一家」が紹介される。傍点は三疏と一致する個所である。

今言「如是」者，此是通序之第一也。

有人解言。文則称「如」，理則称「是」。【C】

又有人言。「如」明無異，「是」弁無非也。【*B】

今一家所習言「如是」兩字，更無別意。正為總舉一部經，為「我聞」作詮叙。言「如是」一部經，我仏辺聞也。（法雲『法華義記』卷一，T33.576c）

このうち、【C】は、『法華義疏』の「文如・理是」解釈と一致する。【*B】についても「是弁無非也」が、『法華義疏』の「一物無非」と一致すると見ること可能である。しかし、第三に挙げられる「一家」の解釈は、『法華義疏』には無い¹¹⁰⁾。そうすると、太子は、法雲が挙げる二人の説を採用したが、第三の「一家」説は、省略または除外したことになる。そのことから、『法

107) 【B】説が、法雲の説でないことと、吉蔵『法華義疏』の文と一致する点は、すでに花山[1933, p.336]と平井[1987, pp.124-126]が指摘している。

108) 如来の八音については、次のような説が見られる。「阿難整服，稽首而問，即大説法声有八種。最好声、易了声、濡軟声、和調声、尊慧声、不誤声、深妙声、不女声」（支謙訳『梵摩渝經』，T1.884b）。「八音者，一嚮、二徹、三清、四柔、五哀、六高、七和、八雅」（吉蔵『無量寿經義疏』，T37.122c）。これらについては、慧皎[2010b, p.344n.3]参照。

109) ちなみに、吉蔵は、この『大智度論』の文を『法華經』の注釈だけではなく、次のように、『勝鬘宝窟』など他の經典解釈にも好んで引用する。「仏法大海，信為能入，智為能度，言如是者乃為信也」（吉蔵『仁王般若經疏』卷上，T33.316b）、「仏法大海，信為能入，智為能度，則仏法具矣」（吉蔵『法華玄論』卷一，T34.365b）、「答。仏法大海，信為能入，智為能度。「如是」者，即是信也。以信故言如是」（吉蔵『法華義疏』卷一，T34.454b）、「如龍樹云。仏法大海，信為能入，智為能度，即其事也」（吉蔵『勝鬘宝窟』卷下，T37.87b）。

110) 吉蔵は、次のように、法雲（光宅）が述べる「一家」の説を法雲の説として紹介している。法雲『法華義記』との対応部は、傍点を打ってある。「光宅云。『如是』者，将伝所聞，前題舉一部也。『如是』一部經，我親從仏聞。即為『我聞』，作『如是』者，如斯之言，是仏所説，故云『如是』也」（吉蔵『法華義疏』卷一，T34.454b）

華義疏』が指す「一家」と、法雲が指す「一家¹¹¹⁾」とは、異なるものとなる¹¹²⁾。また、法雲が挙げる【B】【C】の有人説は、次の『集解』「如是案」に散見されることから、元は個別の説であったと考えられる。さらに、次に挙げる『集解』では、太子には有るが、法雲に無い説が見られる。

僧宗曰。「如」者，不異之辭。明阿難所伝，与仏説不異也。「是」者，明即是仏説也。有兩物相似，亦曰「如」。故以「是」字，簡相似也。【B】

宝亮曰。「如」斯文，理並「是」仏説也。【C】

智秀曰。阿難所伝，与仏説不異，曰「如」。言当於理，曰「是」也。【C】

法智曰。阿難自明之辭也。金口所説，旨深意遠，非所仰測。而章句始末，正自「如是」也。【C】
 (『集解』卷二，T37.383c-384a)

以上の様に、僧宗の「兩物相似」の解釈が、【B】の前者と一致する。これは、太子には有るが、法雲に無い解釈である。次に、宝亮と智秀では、【C】の「理是」の解釈が、法智では、「金口」の説が述べられている。「金口」は、法雲に無い。このようなことから、『法華義疏』の「如是」解釈で述べる「一家」の説は、法雲一派の説でも、法雲が『法華義記』で紹介する「一家」でもなく、『集解』に挙げられる諸説を統合したある一派によるものであると考えられる。その理由の一つとして、次のように、吉蔵は、「金・肉」「一・八」については述べていないが、三疏が述べる説(B, C, D)を一人(有人)の説として紹介する。つまり、吉蔵によると、三疏の述べる「一家」の説は、『集解』の諸説を統合したある人物(有人)を中心とする一学派(一家)の説である。

有人言。「如是」者，文「如」理「是」。【C】兩物相似，曰「如」。一物無非，曰「是」。【B】以文能詮，於理相似，曰「如」。理則至当無非，称「是」也。

今云「如是」者，『智度論』。問云。一切経初何故称「如是」。答。「仏法大海，信爲能入，智爲能度。「如是」者，即是信也」。【D】(吉蔵『法華義疏』卷一，T34.454b)

これらの内、「文如理是」は、三疏の【C】と、「兩物相似，曰如。一物無非，曰是」は【B】と、最後の『大智度論』の引用は【D】と一致する。また、これが、凝然(1240-1321)の言う太子・吉蔵両者に見える共通点の一つであるといえよう¹¹³⁾。

以上のことから、三疏の「一家」説は、法雲一派とは異なる学派のものであり、吉蔵が紹介

111) 法雲がここで挙げる「一家」の説である「『如是』両字，更無別意。正爲総挙一部経」は、五事の第五同聞衆の解説で述べられる次の「解者」の説と傍点部が一致する。「難者言。何故不証成『如是』耶。解言『如是』両字，止爲総挙一部経，更無余意，不仮証也」(法雲『法華義記』卷一，T33.577b)。このことから、「一家」は法雲が参考にした難者・解者が所属する学派の可能性が高い。両者については注96参照。また、法雲は、「言『如是』一部経，我仏辺聞也」と類似する文を「我聞」の解説部でも述べていることから、「我聞」の解釈もここで述べる「一家」に依るものである。

112) 花山は、「如是」の解釈が『法華義記』と異なることと、『法華義記』の有人説が吉蔵の有人説と一致することについて次のように指摘している。「太子が『一家所習』と云わるる如是釈は、光宅の法華義記では『有人釈』とする説であって、而も嘉祥疏の引く有人説と全同するものであり、光宅疏が『一家所習』とする説は、太子之を用い給わぬ」(花山[1933, p.396n.21])。ここで言う「嘉祥疏」とは、吉蔵『法華義疏』を指す。また、これについては、平井[1987]も指摘する(注35参照)。

113) 注32参照。また、両者の関係については平井[1979, 1987, 1990]の研究がある。

する内容から、『集解』に挙げられる諸師の学説を統合した一学派（一家）の説であると考えられる。また、三疏では、この一派の説が、『法華義疏』『勝鬘義疏』と、『維摩義疏』に分けて紹介されることから、一見、異なる説と捉えられるが、検討結果から、本来同一学派の説であると考えられる。

我聞

次に、「我聞」とは、自らの知識が正しいとする外道のような誤りがないことを表すこと【E】と、阿難がブツダより直接聞き、それを誤りなく伝えていること【F】の二つの意味があるという。

「如是」「我聞」二事，表伝述有本。且表異外道我自然知之過。【E】

「我聞」者，阿難自言，我從仏聞，非自作也。【F¹】（『法華義疏』卷一，T56.65b）

「我聞」者，言阿難，親從仏聞，所伝不謬。【F²】且欲表異外道我自然知之過。【E】（『勝鬘義疏』，T56.1b）

「我聞」者，明阿難親承，無伝聞之謬。【*F²】且欲表外道我自知之過。【E】（『維摩義疏』卷上，T56.20c）

以上のうち、【E】は三疏に共通し、【F】は、「阿難が仏から直接聞いた」という内容は共通するが、後半部分は、『法華義疏』では「仏が説いた通りであり、自ら捏造した事柄でないこと」（非自作也）【F¹】と、『勝鬘義疏』『維摩義疏』の「仏から伝え聞いたことに間違いがないこと」（所伝不謬／無伝聞之謬）【F²】との二つに分類できる。この内、【F¹】のみが、次の法雲の内容に一致する¹¹⁴⁾。

「我聞」者，此是通序中第二。表明阿難述，而不作。正言「如是」一部『法華經』，我從仏聞，非我自造。【F¹】（法雲『法華義記』卷一，T33.576c-577a）

『集解』には、「我聞」について、次の二案あり、僧宗が【F²】の内容に、智秀が【*E】に近いものであるが一致する訳ではない。【F¹】は、慧朗と一致する¹¹⁵⁾。この慧朗の【F¹】説は、法雲と一致し、慧朗によれば「旧釈」であると述べていることから、これらは梁代よりさらに前の説であることが分かる。

慧朗曰。旧釈云直指之辞也。謂「如是」之經，我從仏聞，非自造也。【F¹】

「我聞」。

案，僧宗曰。夫親聞則淳，伝聞則澹。為成上句¹¹⁶⁾，明非謬也。【F²】

智秀曰。諸承有所，無自信之過也。【*E】（『集解』卷二，T37.384a）

以上の様に、【F¹】は法雲と慧朗に、【F²】は僧宗に基づくものと言えよう¹¹⁷⁾。

【E】については、次の金剛仙論師釈『金剛仙論』に、一部対応する文が見られる。また、『金剛仙論』は、五事説を採るが、「同聞」が無く、「仏」（婆伽婆）を加えている点は特徴的であ

114) ここで述べる法雲の「我聞」解釈は、「一家」によるものである（注111参照）。

115) ここに挙げた慧朗の解説は、「我聞」ではなく「如是」の解説部のものである。

116) 「上句」は、「我聞」を指す。

117) 次のように、吉蔵のものにも【F²】と同様の文が見られる。「『我聞』，明阿難親承音旨無伝聞之謬也」（吉蔵『維摩經義疏』卷一，T38.918c）。

る¹¹⁸⁾。

経初五句、衆経通序。一「如是」。二「我聞」。三「一時」。四婆伽婆。五住処也。

所以一切経初置斯五句者、有三種義。一為証成經理、不虛未代生信。二為表異外道、以阿憂為吉¹¹⁹⁾。三為息於諍論、表已推宗有在也。(『金剛仙論』卷一、T25.800b)

以上の様に、「我聞」についても、三疏の解釈が共通することから、共通の学説に基づいていることは明らかであるが、それらの説が法雲、慧朗、僧宗、そして、『金剛仙論』に挙げられる説に散見することから、これらの説を統合した学派の説を参考にしたものと考えられる。

一時

「一時」については、以下のように、【G】は、感応思想によるもの、【H】は、阿難が仏覚三昧を得ることによって、無量無辺の如来の経説を聴衆が同時に獲得することの二つに分類できる。

「一時」者、欲表感応相称、一時而説、故為物有利。【G】(『法華義疏』卷一、T56.65b)

「一時」者、明如来所説経教其数無量、而阿難得仏覚三昧、一時皆領、故云「一時」。【H】(『勝鬘義疏』、T56.1b)

「一時」者、感応相称、一聞而説、故為物深利也¹²⁰⁾。【G】(『維摩義疏』卷上、T56.20c)

ここでは、『法華義疏』『維摩義疏』が一致するが、『勝鬘義疏』は異なる解釈している。【H】の「仏覚三昧を得る」という記述は、『勝鬘経』の经文自体にも無い。「一時」を感応思想【G】で述べたものには、次の竺道生の説がある¹²¹⁾。

「一時」、言雖当理。若不会時、亦為虚唱、故次明「一時」。時者、物機感聖、聖能垂応。凡聖道交、不失良機、謂之一時。(竺道生『法華経疏』、続蔵1.2乙.4.397葉裏下)

また、法雲は、次のように、【G】に類似した解釈をしているが、太子の解釈は上記の竺道生に近いものと言える。

「一時」者、此是通序中第三。明阿難仏語可伝之意不虛。此経既是如来応機、適会之教、云何秘而不伝。【*G】(法雲『法華義記』卷一、T33.577a)

【H】は、次の僧宗に依るものである。ちなみに、『集解』において「一時」について解説しているのは、この僧宗のみである。

「一時」。案、僧宗曰。仏加威神、又得仏覚三昧。能一受領受、無所遺失也。為成「我聞」句也。(『集解』卷二、T37.384a) 【H】

次に、この「一時」には、五事の五項目の内、前の「如是我聞」、後の「住処・聴衆」どちらに連携するかという問題があり、それには船山[2019]による研究があり詳細な分析がされている。この点について、太子の解釈を考えてみたい。『勝鬘義疏』によると、次のように、通序に

118) 次の智顛の解釈にも類似する文が見られるが、一致するわけではない【F²+E】。「我聞」者、表異外道、親承有在(智顛『仏説観無量寿経疏』、T37.189a)。

119) 次のように、窺基が類似する内容を述べている。『如是』者、吉祥詞也。欲顯経首皆致此言。異外道等一切経初置阿憂二字(窺基『大般若波羅蜜多経般若理趣分述讚』卷一、T33.27b-c)。

120) 石井[2014、p.990]は、この「為物深利也」が中国漢文には見えない変格語法であることを指摘する。

121) 船山[2019、p.82]参照。

は二つの意味があるという。

就第一通序，即有二。一明阿難所伝不謬，証人は可信。二有**住处**、**同聞**，明説経之根本，証法は可信。人能弘法，故先証。法由人弘，故後証。（『勝鬘義疏』，T56.1b）

第一は、唱道者である阿難の伝えるものに誤りが無く、その人が信じるに値することが説かれる。第二は、「住处・同聞」を示すことで、その教え（法）が信じるに値することが説かれる。第一は五事のどれに当たるかは明言されていないが、第二が「住处・同聞」であることから、第一は「如是・我聞・一時」に対応すると考えられる。つまり、五事は、前三と後二に分けることができる。このように、五事を二つに分類する場合、「一時」を前の「我聞」と連携させるか、また後の「住处」と連携させるかの解釈は、文献においてもさまざまであり、太子のように、通常前に付けるのが一般的とされている。また、船山[2019]によれば、この「一時」を前の「我聞」に連携させる理解は、竺仏念訳『出曜経』（398-99年頃訳出）にすでに現れているようである。例えば、『集解』巻二の冒頭の目録に、「釈如是我聞一時¹²²⁾」という句切りが見られることから、『集解』の著者は、「一時」を前の「如是我聞」に連携させて考えていることが分かる。中でも法安は、次のように、「如是我聞一時」の「六字」を第一とし、阿難の説が正しいことを示している点は、先ほどの太子の分類法の前者と一致するものである。また、ここでいう「時衆」は、「同聞」を指す。したがって、法安の説も、『集解』目録と同様、「一時」を前に付けている。

法安曰。序品有三段。初有六字，明阿難之言不虛也。次举**住处**，示説法根本。後列**時衆**，明説法縁起也。就縁起中，有三別。第一。從「爾時世尊与大比丘」，訖「前後囀遶」，列常隨仏衆也。第二。「二月十五日」，訖後諸天衆，此列為声光所召者也。第三。大身菩薩來集，彼仏所遣，非声光所召者也。（『集解』巻二，T37.383b）

以上の様に、「一時」についても、「如是」「我聞」と同様、法雲と『集解』の説を集約したものとと言える。また、五事における「一時」の配置も、法安に代表される『集解』の説と一致するものである。

五事における「住处」と「同聞衆」の意義

第四、第五に挙げられる「住处」と「同聞衆」は、すべての經典に共通して説かれるが、その經典における特定の場所や人物は、經典によって異なる。三疏に限って言えば、「住处」は、王舎城の耆闍崛山（『法華経』）、舎衛国の祇樹給孤独園（『勝鬘経』）、毘耶離の菴羅樹園（『維摩経』）である。「同聞衆」については、『法華経』『維摩経』は大比丘衆をはじめとする者達、『勝鬘経』は略されているので聴衆に関する記述は無い。

法雲は、五事における「住处」と「同聞衆」の関係性を、以下のように、第四「住处」は第二「我聞」の論証の為に、第五「同聞衆」は第三「一時」の論証の為に説かれたものであるとする。

「仏住王舎城」此下，是第四，出説経之处。此**住处**，即証成「**我聞**」。（法雲『法華義記』巻

122) 『集解』巻二，T37.383b。船山[2019，p.72]参照。

一、T33.577a)

「与大比丘衆」此下、訖「退坐一面」、是第五、出同聞衆、証成「一時」。(法雲『法華義記』卷一、T33.577b)

これに対して太子は、『法華義疏』において、「住処」「同聞」は、共に「我聞」を証明するものであるという。

住処、同聞衆二事、証成上「我聞」。証意至処、当釈。【中略】第三。挙住処、同聞二事、証成上二義者、雖曰「我聞」、「聞」必有処、故云仏在王舎城耆闍崛時、「我聞」此『經』也。(『法華義疏』卷一、T56.65b)

以上の様に、法雲と三疏の間には教理上の相違が見られる。さらに、『維摩義疏』では、五事の項目の意味を、次のように三つに分け、「住処・同聞」は、「如是我聞」と「一時」を論証するためのものであるという『法華義疏』と異なる解釈をする。つまり、後者二は、前者三を証明するものである。ただし、前三と後二という区切りに違いはない。

文雖有五、内意為三。「如是」「我聞」二事、証阿難伝述有本、非是自作。二「一時」、顕伝述之意、言称機之教、所以須伝。三挙住処、同聞、証上二義。

言雖復「我聞」、「聞」必有処、亦与誰等共聞。所以即挙此住処、同聞、為証也。(『維摩義疏』卷上、T56.20b)

したがって、三疏間でも教理上、異なる解釈が見られるものもある。この相違が、別經典の注釈を原因とするものかは、さらなる精査が必要であり、今後の課題としたい。

8. 結論

三疏は、三段法を採り、第一の序説を通別に分類し、通序を五事に分類する点で共通する。また、三疏が参考とする学説は、三段法が、法雲と曇准の説に、通別が、法雲、僧宗、慧朗、明駿の説に、五事が、法雲（厳密には難者の説）、竺道生、僧宗、明駿の説に基づくことから、法雲や『集解』に挙げられる諸師のものに依るものである。したがって、三疏の解釈は、上記の諸説を統合した人物、もしくは学派の説を参考としたものと考えられ、法雲の説に限定されるものではない。例えば、五事の「如是」で検討したように、太子が述べる「一家」は、法雲の説に無いが『集解』の諸説に一致するものがあり、そのような旧説を統合した一学派が存在したことが、吉蔵が紹介する有人説からも明らかである。また、「我聞」「一時」の教説なども、法雲や『集解』の諸説を集約したものと考えられるが、その根拠を特定するのが難しいものもあることから、法雲の説をそのまま承けたものではないことは明らかである。さらに、五事における「住処」「同聞衆」の解説内容は、法雲と異なる。これらのことから、太子の学説を法雲のそれと直接結びつけるには、慎重な検討が必要と考えられる。特に、先行研究でも指摘される吉蔵の諸説との類似性は、非常に重要である。

略号一覧

吉蔵疏：吉蔵撰注釈書の総称。三疏：三経義疏（『法華義疏』『勝鬘経義疏』『維摩経義疏』）。『資財帳』：法隆寺伽藍縁起并流記資財帳。『集解』：『大般涅槃経集解』。『書紀』：『日本書紀』。上宮本：『勝鬘経義疏』。

聖全：『聖德太子全集』。『勝鬘義疏』：『勝鬘經義疏』。『勝鬘經』：『勝鬘師子吼一乘大方便方広經』。続蔵：『大日本統蔵經』。太子：聖德太子。『太子伝』：『上宮太子伝』。『伝暦』：『聖德太子伝暦』。敦煌本：北京図書館（現在は中国国家図書館）所蔵敦煌写本である『玉24』と『奈93』。仏全：『大日本仏教全書』。『法華經』：『妙法蓮華經』。『法華玄賛』：『妙法蓮華經玄賛』。『法華文句』：『妙法蓮華經文句』。『法王帝説』：『上宮聖徳法王帝説』。『補闕記』：『上宮聖徳太子伝補闕記』。『菩薩伝』：『上宮皇太子菩薩伝』。『維摩義疏』：『維摩經義疏』。『維摩経』：『維摩詰所説経』。T：『大正新脩大蔵經』。

一次文献

『日本書紀』三十卷，舍人親王，天理図書館所蔵卜部兼右本日本書紀。『維摩経疏菴羅記』四十卷（卷三一～卷四〇欠），凝然述，仏全13。『三国仏法伝通縁起』三卷，凝然述，仏全62。『上宮聖徳法王帝説』一卷，仏全71。『上宮皇太子菩薩伝』一卷，思詔撰，仏全71。『上宮聖徳太子伝補闕記』一卷，仏全71。『聖徳太子伝暦』二卷，平氏撰，仏全71。『聖徳太子伝私記』二卷，『古今目録抄』，仏全71。『上宮太子伝』二卷（首部欠），『七代記』，聖全3（聖徳太子奉賛会監修，1944）。『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』，古代文化研究参考文献集第一輯，古代文化研究会，1926。『梵摩渝経』一卷，支謙訳，T1。『妙法蓮華経』七卷，鳩摩羅什訳，T9。『大智度論』百卷，龍樹造，T25。『大般若波羅蜜多経般若理趣分述讃』三卷，窺基撰，T33。『金剛般若経疏』一卷，智顛説，T33。『仁王般若経疏』六卷，吉蔵撰，T33。『仁王経疏』六卷，円測撰，T33。『仁王護国般若波羅蜜多経疏』七卷，良賁述，T33。『法華義記』八卷，法雲撰，T33。『妙法蓮華経文句』二十卷，智顛説，T34。『法華玄論』十卷，吉蔵撰，T34。『法華義疏』十二卷，吉蔵撰，T34。『妙法蓮華経玄賛』二十卷，窺基撰，T34。『勝鬘宝窟』六卷，吉蔵撰，T37。『無量寿経義疏』一卷，吉蔵撰，T37。『仏説観無量寿経疏』一卷，智顛説，T37。『大般涅槃経集解』七十一卷，未詳撰者（*法朗撰？），T37。『注維摩詰経』十卷，僧肇撰，T38。『維摩経義疏』六卷，吉蔵撰，T38。『高僧伝』十四卷，慧皎撰，T50。『勝鬘経義疏』一卷，上宮王撰，T56。『維摩経義疏』三卷，上宮皇撰，T56。『法華義疏』四卷，上宮王撰，T56。『三論玄義鈔』三卷，貞海撰，T70。『法華経疏』二卷，竺道生撰，続蔵，第一輯第二編乙，第四冊。『大日本古文書』，卷九，東京：東京帝国大学文科大学 / 史料編纂掛編纂，1914。

二次文献

- 家永[1951] 家永三郎（増訂・合冊版）『上宮聖徳法王帝説の研究 / 増訂版』，東京：三省堂，1976（原載『上宮聖徳法王帝説の研究 / 各論編』，東京：三省堂，1951，『上宮聖徳法王帝説の研究 / 総論編 / 文献学的研究編』，東京：三省堂，1953）。
- 石井[2008] 石井公成「三経義疏の語法」，『印度學佛教學研究』57-1，2008：530-524。
- 石井[2010] 同「三経義疏の共通表現と変則語法（上）」，『駒澤大学仏教学部論集』41，2010：394-376。
- 石井[2014] 同「三経義疏の共通表現と変則語法（下）」，『奥田聖應先生頌寿記念インド学仏教学論集』，東京：佼成出版社，2014：982-994。
- 石田茂作[1971] 石田茂作「法華義疏解説」，聖徳太子奉讃会（編）『法華義疏 / 御物』，東京：吉川弘文館，1971：9-21。
- 石田尚豊[1997] 石田尚豊（編集代表）『聖徳太子事典』，東京：柏書房，1997。
- 井上[1971] 井上光貞『日本古代の国家と仏教』，東京：岩波書店，1971（再録『井上光貞著作集 / 第八卷 / 日本古代の国家と仏教』東京：岩波書店，1986，『日本古代の国家と仏教』，東京：岩波書店，2001）。
- 井上[1972] 同「三経義疏成立の研究」，『井上光貞著作集』第二卷，東京：岩波書店，1986：161-226（原載「三経義疏成立の研究」，坂本太郎博士古稀記念会（編）『続日本古代史論集』中巻，東京：吉川弘文館，1972：143-211，再録「三経義疏成立の研究」，『聖徳太子と飛鳥仏

- 教』, 日本仏教宗史論集第一巻, 東京: 吉川弘文館, 1985: 263-328).
- 慧皎[2009] 慧皎(吉川忠夫・船山徹訳)『高僧伝(二)』, 東京: 岩波文庫, 2009.
- 慧皎[2010a] 同『高僧伝(三)』, 東京: 岩波文庫, 2010.
- 慧皎[2010b] 同『高僧伝(四)』, 東京: 岩波文庫, 2010.
- 横超[1937] 横超慧日「釈経史考」, 『中国仏教の研究 第三』, 京都: 法藏館, 1958: 165-206(原載「釈経史考」, 『支那佛教史学』1-1, 1937: 75-110).
- 大野[1970] 大野達之助(増訂版), 『聖徳太子の研究/その仏教と政治思想』, 東京: 吉川弘文館, 1970(原載「三経義疏の真撰論・偽撰論についての疑義(上)」, 『日本歴史』241, 1968: 1-13, 「三経義疏の真撰論・偽撰論についての疑義(下)」, 『日本歴史』242, 1968: 13-22).
- 大山[1999] 大山誠一『歴史文化ライブラリー 65/〈聖徳太子〉の誕生』, 東京: 吉川弘文館, 1999.
- 大山[2001] 同『聖徳太子と日本人』, 名古屋: 風媒社, 2001.
- 小倉[1953] 小倉豊文「三経義疏上宮王撰に関する疑義」, 『史学研究』52, 1953: 1-15(再録「三経義疏上宮王撰に関する疑義」, 『聖徳太子と飛鳥仏教』, 日本仏教宗史論集第一巻, 東京: 吉川弘文館, 1985: 144-167).
- 金治[1985] 金治勇『上宮王撰三経義疏の諸問題』, 京都: 法藏館, 1985.
- 菅野[1986] 菅野博史『『大般涅槃経集解』の基礎的研究』, 『東洋文化』66, 1986: 93-173(再録『『大般涅槃経集解』の基礎的研究』, 『南北朝・隋代の仏教思想研究』, 東京: 大蔵出版, 2012: 351-428).
- 菅野[1989] 同「三経義疏の真偽問題について」, 『総合研究 飛鳥文化』, 東京: 国書刊行会, 1989: 465-502(再録「三経義疏の真偽問題について」, 『南北朝・隋代の仏教思想研究』, 東京: 大蔵出版, 2012: 557-586).
- 菅野・孫[2016] 菅野博史・孫博史「白鶴美術館所蔵『大般涅槃経集解』写本について/巻第1-3、18-20の校勘」, 『東アジア仏教研究』14, 2016: 85-95.
- 古泉[1969] 古泉圓順「敦煌本『勝鬘義疏本義』」, 『聖徳太子研究』5, 1969: 59-71.
- 坂本[2003] 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋(校注)『日本書紀(四)』, 東京: 岩波書店, 2003.
- 田村[1967] 田村見祐「維摩経義疏に引く『百行』について」, 『印度學佛教學研究』15-2, 1967: 752-759.
- 田村[1987] 同「三経義疏撰述の問題」, 平川彰(編)『仏教研究の諸問題』: 仏教学創刊十周年記念年特輯, 東京: 山喜房佛書林, 1987: 129-146.
- 田村[2005] 同『『法華義疏』の撰述とその思想(序論)』, 『日本仏教総合研究』3, 2005: 1-16.
- 田村[2008] 同「飛鳥時代の仏教と百濟・高句麗の僧」, 불교학리뷰 (Critical review for Buddhist studies) 4, 2008: 9-37.
- 陳[2009] 同『敦煌劫余録』(上), 陳垣全集, 第八冊, 安徽大学出版社, 2009.
- 津田[1930] 津田左右吉『津田左右吉全集』第二巻, 東京: 岩波書店, 1963(原載『日本上代史研究』, 東京: 岩波書店, 1930, 再録『日本古典の研究』下, 東京: 岩波書店, 1950).
- 東野[2000] 東野治之「ほんとうの聖徳太子」, 『大和古寺の研究』, 東京: 塙書房, 2011: 93-126(原載: 網野善彦(編集協力)『ものがたり日本列島に生きた人たち 3/文書と記録上』, 東京: 岩波書店, 2000: 13-56).
- 東野[2013] 同(校注)『上宮聖徳法王帝説』, 東京: 岩波文庫, 2013.
- 内藤[1957] 内藤竜雄「伝上宮御製疏維摩経義疏における「百行」の問題」, 『日本歴史』113, 1957: 15-20.
- 西川[1971] 西川寧「法華義疏解説」, 聖徳太子奉讃会(編)『法華義疏: 御物』, 東京: 吉川弘文館, 1971: 57-66.

- 花山[1933] 花山信勝『聖徳太子御製／法華義疏の研究』, 東洋文庫論叢 18-1, 東京: 東洋文庫, 1933.
- 花山[1944] 同『勝鬘經義疏の上宮王撰に関する研究』, 東京: 岩波書店, 1944.
- 平井[1979] 平井俊榮「三経義疏と吉蔵疏」, 『印度學佛教學研究』 27-2, 1979: 524-530.
- 平井[1987] 同『法華玄論の注釈的研究』, 東京: 春秋社, 1987.
- 平井[1990] 同「三経義疏の成立と吉蔵疏」, 平井俊榮(監修)『三論教学の研究』, 東京: 春秋社, 1990: 503-539.
- 深浦[1939] 深浦正文『維摩経解説』, 京都: 興教書院, 1939.
- 福井[1956] 福井康順「三経義疏の成立を疑う」, 『印度學佛教學研究』 4-2, 1956: 308-320.
- 福井[1960] 同「聖徳太子の維摩経義疏についての疑」, 『東洋思想史研究』, 東京: 書籍文物流通会, 1960: 219-270 (再録「聖徳太子の維摩経義疏についての疑」, 『聖徳太子と飛鳥仏教』, 日本仏教宗史論集第一巻, 東京: 吉川弘文館, 1985: 168-216, 再録「維摩経義疏についての疑」, 『福井康順著作集 第四巻 日本上代思想研究』, 京都: 法藏館 1987: 177-225).
- 藤枝[1969] 藤枝晃「北朝における『勝鬘経』の伝承」, 『東方學報』 京都 40, 1969: 325-349 (再録および追記「北朝における『勝鬘経』の伝承」, 『聖徳太子と飛鳥仏教』, 日本仏教宗史論集第一巻, 東京: 吉川弘文館, 1985: 228-262).
- 藤枝[1991] 同「解説: 勝鬘経義疏」, 家永三郎・藤枝晃・早島鏡正・築島裕『聖徳太子／勝鬘経義疏 憲法十七条 他一篇』, 原典日本仏教の思想 1, 東京: 岩波書店, 1991: 484-544 (原載「解説: 勝鬘経義疏」, 家永三郎・藤枝晃・早島鏡正・築島裕『日本思想大系 2/ 聖徳太子集』, 東京: 岩波書店, 1975: 484-544).
- 藤枝[1999] 同『対話講座／なにわ塾叢書 51/ 敦煌学とその周辺』, 大阪: プレーンセンター, 1999.
- 船山[1996] 船山徹「疑経『梵網経』成立の諸問題」, 『佛教史学研究』 39-1, 1996: 54-78.
- 船山[2012] 同(編著)『真諦三蔵研究論集』, 京都: 京都大学人文科学研究所, 2012.
- 船山[2019] 同『六朝隋唐仏教展開史』, 京都: 法藏館, 2019.
- 吉村[2002] 吉村武彦『聖徳太子』, 岩波新書 769, 東京: 岩波新書, 2002.