

# 照法師撰『勝鬘經疏』(S.524)について

——浄影寺慧遠『勝鬘經義記』と

吉藏『勝鬘宝窟』との比較を兼ねて——\*

楊玉飛\*\*著・松森秀幸\*\*\*訳

『勝鬘經』(『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』)は、代表的な如来藏系經典に所属し、その如来藏思想は如来藏思想の發展の歴史全体において重要な地位を占めている。『勝鬘經』が漢訳されると、中国人に高く評価され、講義や注釈が絶えず行われているが、現存している注釈書は決して多くない。前世紀、敦煌の藏經洞の発見によって、いくつかの南北朝時代の『勝鬘經』注釈書が再び目にすることができるようになり、『勝鬘經』注釈書の研究を進めることができるようになった。これまでに、多くの学者によって文献面・思想面から『勝鬘經』注釈書に対する研究が進められてきたが、「注釈学」<sup>1</sup>という角度からなされた考察は存在していない。「注釈学」という名称は最近になってようやく用いられはじめたものであるが、その学問そのものは、漢代にすでに形成されており、魏晉南北朝時代に至るまでに、さらに「義疏学」に發展した<sup>2</sup>。しかし、「注釈学」であれ、「義疏学」であれ、研究する内容はすべて儒家經典の注釈を中心とし、仏教經典の注釈について言及するものは少ない。魏晉南北朝時代の注釈書は、決して儒家經典にのみ見られる特徴ではないので、仏教經典の注疏の發展も同様に無視すべきではない。そのため、本稿では、仏教經典の注釈学という角度から、『勝鬘經』注釈書について若干の分析を行うことで、『勝鬘經』の中

---

\*原題「关于照法師撰《勝鬘經疏》(S.524) ——兼与浄影寺慧遠《勝鬘經義記》及吉藏《勝鬘宝窟》的比較。」

\*\*宜春学院宗教文化研究中心講師。

\*\*\*創価大学比較文化研究所准教授。

国における伝播の過程と、注釈学の発展における意義を把握し、仏教經典の注釈学の研究に対して若干の参考意見を提供することを試みたい。

『勝鬘經』は全部で十五章があり、各章はすべて一つの独立した主題であるようで、章と章の間の関連性は密接ではなく、全体的に『勝鬘經』の意図を把握することは難しい。現存する最初期の『勝鬘經』注釈書（たとえばS.1649やS.2660など）は、ただ『勝鬘經』の中の個別の語句に対して注釈しているだけであり、『勝鬘經』に対する全体的な把握を欠いている。その後の注釈書はこの点を次第に意識するようになり、自己の理解に基づいて本經の各章を関連づけようとしている。このことは、主に「来意」の解釈において表明されている。『勝鬘經』注釈書の「来意」は、『勝鬘經』注釈書が、各章がこのように並んでいるわけ、また各章が經典の中に置かれる位置の理由を解釈することを指している。注釈書の「来意」は完全に一致しているわけではないので、各注釈書の「来意」の異同を対比することによって、ある程度、特定の注釈書間の伝承とその注釈史における意義を見いだすことができる。この点をふまえて、本稿では比較的良好に保存され、「来意」の発展の脈絡が明らかな三本の注釈書を取りあげる。すなわち、照法師撰「勝鬘經疏」（S.524、以下、照『疏』と称す）、淨影寺慧遠の『勝鬘經義記』（以下、慧遠『義記』と称す）、吉蔵の『勝鬘宝窟』（以下、吉蔵『宝窟』と称す）である。以下、年代順に三本の注釈書についてそれぞれ分析したい。

## 一 「所以来者」 — 「来意」の原形

照『疏』は延昌四年に作られた。歴史上には二つの「延昌」という年号がある。一つは北魏の延昌（四年は515年である）であり、もう一つは高昌国の延昌（四年は564年である）である。「延昌」という年号といえば、多くの人は北魏の年号であると考えたろう。しかし、日本の学者の藤枝晃は「六世紀初めの書風はより錬れていないはずである」という理由に基

づき、この照『疏』は515年ではなく、564年に作られたとしている<sup>3</sup>。515年であれ、564年であれ、いずれにせよ最も早くに「来意」を用いた『勝鬘經』注釈書であるので、最初に分析する。

照『疏』のなかに「来意」という二文字はないが、多くの章の冒頭にはいずれも「所以来者」という「来意」と同義の表現がある。列挙すれば以下の通りである。

嘆佛真實功德章第一。（「所以来者」はない）

十受章第二。（「所以来者」はない）

三願章第三。從「爾時勝鬘」以下三大願章。所以來者，前明十受，止惡之用。今此明三願，修善之行。惡止善行，菩薩之常宜。受戒發願，大士之行則。故明之。（『大正藏』第85卷、第264頁中段20-23行）

攝受正法章第四。「爾時勝鬘」以下，第四攝受章。所以來者，前明三願，是能求之心。今明所願之法，故次明之。（『大正藏』第85卷、第264頁下段17-18行）

一乘章第五。「佛告勝鬘」以下，第五一乘章。所以來者，上明攝受正法，能生四乘因果，時眾冒為此四因果條然各異故。次論一乘，欲明四乘因果名雖有別論體正是一乘，是以次明也。（『大正藏』第85卷、第268頁上段8-11行）

無邊聖諦章第六。（「所以来者」はない）

如來藏章第七。「聖諦者」以下，第七如來藏章。所以來者，欲遠成上一乘之義萬善各異，何故同歸佛果？今明正由如來藏是一故耳！（『大正藏』第85卷、第273頁下段12-14行）

法身章第八。「若於無量煩惱藏」以下，第八法身章。所以次來者，欲明佛性隱在煩惱之中，名之為藏。顯則無方，應用名為法身，故次之也。（『大正藏』第85卷、第273頁下段27-29行）

空義隱覆真實章第九。「世尊」以下，第九明空義隱覆真實章。所以來者，上明如來藏法身體極常住，如此之法，從昔以來何故不說也？欲明如來昔說苦空無常義，隱覆常住真實故也。（『大正藏』第85卷、第274頁下段25-28行）

一諦章第十。「世尊此四聖諦」以下，第十一諦章。所以來者，上雖明無邊聖諦，未指其體。今明苦、集、道諦盡於金剛，所謂無邊滅諦是也。（『大正藏』第85卷、第275頁中段04-06行）

一依章第十一。（「所以來者」はない）

顛倒真實章第十二。從「是滅諦」以下第十二章。所以來者，上明如來藏一住諦常住時，情意謂為即身中之有之故。此明是顛倒真實。（『大正藏』第85卷、第275頁中段19-21行）

自性清淨章第十三。「世尊生死者，依如來藏」已下，第十三章。所以來者，上明眾生顛倒真實時情，謂理可染污顛倒於理。今明如來藏體性光潔，在於累外，自性清淨也。（『大正藏』第85卷、第276頁中段15-18行）

真子章第十四。（「所以來者」はない）

勝鬘章第十五。（「所以來者」はない）

以上の内容から、各章にすべて「所以來者」という表現があるわけでは

ないことを見いだすことができる。すなわち、第一章・第二章・第十一章・第十四章・第十五章には「所以来者」という表現がない。照『疏』は、まだ『勝鬘經』すべての十五章の来意について一つひとつ説明していないが、このことによって照『疏』の「来意」が完全でないと断定することはできない。なぜなら、各章の「所以来者」の後の文脈、すなわち「前に……を明らかにし、今、ここで……を明らかにする（前明……、今此明……）」、「上に……を明らかにし、次に……を論じる（上明……、次論……）」、「上に……を明らかにするけれども、まだ……ではなく、今、……を明らかにする（上雖明……、未……、今明……）」、「上に……を明らかにし、ここで……を明らかにする（上明……、此明……）」などから見れば、「所以来者」が指す内容は主に前の章と後の章の結びつきの関係であり、まだ各章が置かれる位置や占める地位を説明していないからである。また第一章・第二章・第十一章・第十四章・第十五章には「所以来者」を提示していないが、章の冒頭箇所には、以下のように前後の章の結びつきの説明もある。

嘆佛真實功德章第一。此則初章。所以十五章首，始嘆佛功德者，欲令生三業歸依之善因之以出世也。（『大正藏』第85卷、第262頁上段24-26行）

十受章第二。上勝鬘有嘆佛功德之善。如來即記當佛。普光淨土琳瑯，而此妙果不可端拱，而克要須修會果之因，因之萬行必先於戒，是第二明十大受章也。（『大正藏』第85卷、第263頁上段22-26行）

真子章第十四。「若我弟子」以下，第十四章。上來明一乘境行既同，從此以下明受行之人能繼承聖縱，故名真子。（『大正藏』第85卷、第277頁中段23-25行）

勝鬘章第十五。「爾時勝鬘」以下第十五章。……若爾上來所說之事即是一乘，何故別出一乘章？若言乘境行之別故，須者人中亦有弟子優劣之異，是故齊

此以下克作勝鬘章。(『大正藏』第85卷、第278頁上段7-14行)

このことから、照『疏』の中で「所以來者」という語が提示されていない複数の章にも、確実に「來意」をその中に含んでいたことがわかる。照法師がどうしてこれらの章で「所以來者」という語を用いなかったのかはわからないが、確かなことは、彼が『勝鬘經』を理解するときに、確実に「來意」を各章の中で用いたということである。このことは、照法師が各章の經典で置かれる位置の理由の重要性を意識していたことを意味している。ここで筆者はこれをひとまず「來意」の原形と称したい。

## 二 「積來意」、「解次第」——「來意」の發展

淨影寺慧遠の著作は膨大であり、主なものに『大乘義章』、『勝鬘經義記』、『大涅槃經義記』、『十地經論疏』など二十数部、百数卷があり、中国の仏教の發展にとって消し去ることのできない貢献をなしている。その中の『大乘義章』は、五聚によって法を包摂し、それ以前に中国で受容された大乘の教義全体を総合的にまとめている。またそのために、慧遠は「疏王」・「積義の高祖」・「百科事典の人物」と呼ばれている。慧遠は『勝鬘經』を注釈するときに、『大乘義章』と類似した手法を採用している。すなわち、慧遠は『義記』において、「四句」(積章名・積[顯]來意・解次第・分文積)あるいは「三句」(積章名・積[顯]來意・分文積)によって各章を解釈している。この中の「積[顯]來意」・「解次第」は、まさしく本稿が重視して検討している部分である。この部分の解釈に関して、以下に具体的に列挙する。

嘆佛真實功德章第一。初章中，四句釋之。一釋章名。… 二顯來意。此章嘆佛完顯發心。云何顯發？凡是世人，情所憎惡，發言毀訾，內心願求，與言美嘆。今此勝鬘，內求佛德，是故贊嘆，舉嘆為顯內心願也。何故明願？願

是行本，故須明之。三解次第。何故先明嘆佛功德？釋有兩義。一乘前便，故先明之。雲何乘前？勝鬘前請如來赴就，因見即嘆，故先明之。二生後之便。菩提之心，為諸行本，能生後行，是以先論。四分文釋。（『大日本新纂統藏經』第19卷、第868頁中段21行-下段7行）

十受章第二。自下第二明十大受章。於中略以四句釋之。一解章名。…二釋來意。前章求佛，佛由戒成，故須明之。三解次第。前明嚴心，自下起行，行初難遇，是以次論。四分文解釋。（『大日本新纂統藏經』第19卷、第871頁上段5-10行）

三願章第三。自下第三，明三願章。四句釋之。一解章名。…二釋來意。何故須辨？前者發心，求大菩提。菩提之果，必由行成。行因願起，是以論之。三解次第。何故次辨？前明十受持戒離過，次宜行善。行善世間出世間別，三願世間，故次論之。問曰，世間善行非一，今此何故偏言願乎？釋言，願是集善之首，今此勝鬘進善之初，故偏言願。又復願是眾行之主，就主以論，故偏說願。又此於彼出世間道，趣求心猛，故偏說願。雖復說願，諸行皆隨。四分文釋之。（『大日本新纂統藏經』第19卷、第873頁中段2-14行）

攝受正法章第四。自下第四明攝受正法章。於中互以四句釋之。一解章名。…二釋來意。何故須辨？前求佛果，非證不成，故須論之。三解次第。何故次辨？三願世間行，世間行滿，便論出世，故次論之。四分文釋之。（『大日本新纂統藏經』第19卷、第873頁下段22-874頁上段7行）

一乘章第五（「積〔顯〕來意」の部分は残欠）

無邊聖諦章第六。就初章（第六章）中，四句釋之。一解章名。…二釋來意。何故須辨？釋言，一乘依於知苦、斷集、證滅、修道以成，故名四諦。又復一乘依藏以成。諦是藏詮，故須明諦。三解勝鬘不承不告自說所以。前攝受章，

承力宣說。前一乘章，佛告令說。自下八章，何故不爾？釋言，向前一乘章初，佛告令說諸佛所說攝受正法。上來一乘，是佛攝受，下是正法。前已通告，故下文中。望直自說。四釋其文。（『大日本新纂統藏經』第19卷、第884頁中段12行-下段1行）

如來藏章第七。自下第二（第七章），明如來藏。三句釋之。一解章名。…二釋來意。何故須辨？乘依藏故，是以論之。三分文釋。（『大日本新纂統藏經』第19卷、第885頁下段15-20行）

法身章第八。自下第三（第八章），明法身章。三句釋之。一解章名。…二釋來意。何故須辨？向前明藏，藏義在隱。法身離相，在隱難明，出相易顯。欲以出纏易顯之身示彼藏，故須論之。三分文釋。（『大日本新纂統藏經』第19卷、第886頁中段4-8行）

空義隱覆真實章第九。自下次明空義隱覆，三句釋之。一解章名。…二釋來意。何故須辨？前說藏中，有其能藏所藏之別。能藏須辨，是以論之。三分文釋。（『大日本新纂統藏經』第19卷、第888頁中段3-6行）

一諦章第十。此「四諦」下，明一諦章。三句釋之。一解章名。…二釋來意。前辨空義，是其能藏。一諦一依，是其所藏。所藏之中，一諦藏體，故須論之。三分文釋。（『大日本新纂統藏經』第19卷、第889頁中段15行-下段6行）

一依章第十一。此「四依」下，是一依章。三句釋之。一解章名。…二釋來意。前明一諦，是所藏體。依體有用，故須辨之。三分文釋。（『大日本新纂統藏經』第19卷、第892頁中段16-19行）

顛倒真實章第十二。如來藏者墮身見下，是其顛倒真實章也。於中亦以三句釋之。一解章名。…二釋來意。此章釋前空義隱覆有之所由。由其顛倒真實



故有。三分文辨釋。(『大日本新纂統藏經』第19卷、第893頁下段2-6行)

自性清淨章第十三。「如來藏者是法界」下，自性清淨隱覆章也。於中亦以三句釋之。一解章名。…二釋來意。何故須辨？前一諦章，明藏體淨。一依章中，明藏用染。體若清淨，用應不染。用若成染，體應不淨。故今釋之。心不觸惱，惱不觸心，故性清淨，而為客塵煩惱所汚，故用成染。三分文釋。(『大日本新纂統藏經』第19卷、第893頁下段20行-894頁上段5行)

真子章第十四。「若我弟子隨信」已下，是真子章。於中且以四句釋之。一解章名。…二釋來意。前十三章，明一乘法。今明於法信順利益，故次論之。三定說人。此章佛說，余皆勝鬘。何故偏爾？信益深淺，非佛不裁，故佛說之。又復勝鬘，親是信人，自彰信益，儀中不便，故佛說之。四分文辨釋。(『大日本新纂統藏經』第19卷、第894頁下段1-6行)

勝鬘章第十五。「勝鬘」自下是其勝鬘師子吼章。三句釋之。一解章名。…二釋來意。何故次辨？向前十四章，明其自行。自行既成，德堪比益，故次論之。三分文釋。(『大日本新纂統藏經』第19卷、第895頁中段1行-下段1行)

第五章の冒頭の残欠を除き、その他の十四章は、すべて「積〔顯〕來意」という語を用いている。これに基づき推測するならば、第五章の冒頭部分にも「來意」に関連する解釈があった可能性が高い。このことによって、慧遠が『勝鬘經』を解釈するとき、「來意」を用いる意識が明らかに照法師より強かったと見なすことができる。さらに、慧遠は本經を注釈するときに、また「積來意」を「四句解釈」(積章名・積〔顯〕來意・解次第・分文積)あるいは「三句解釈」(積章名・積〔顯〕來意・分文積)のなかに位置づけている。このことは、慧遠の解釈が照法師と比べて、より整理され体系的であることを意味している。

注意すべきことは、慧遠『義記』の中の「來意」の解釈が照『疏』と異

なっているということである。慧遠の「来意」は、「なぜ述べる必要があるのか（何故須辨）」と「なぜ順番に述べるのか（何故次辨）」という二つの構成に分かれおり、この二つはそれぞれ「釈来意」と「解次第」に対応する。上述したように、照『疏』が用いるのは、「前に……を明らかにし、今、ここで……を明らかにする（前明……，今此明……）」、「上に……を明らかにし、次に……を論じる（上明……，次論……）」、「上に……を明らかにするけれども、まだ……ではなく、今、……を明らかにする（上雖明……，未……，今明……）」、「上に……を明らかにし、ここで……を明らかにする（上明……，此明……）」などの結びつきの言葉である。つまり、照『疏』の「所以来者」が対応するのは、慧遠の「なぜ順番に述べるのか（何故次辨）」である。これによって、慧遠は照『疏』がただ各章の前後の結びつきを解釈するだけであることに満足しなかったため、照『疏』に基づいて別に「なぜ述べる必要があるのか（何故須辨）」を立てたと見なすことができる。慧遠は「来意」の解釈を発展させたといえる。

### 三 「来意門」、「六門釈義」——「来意」の完成

吉蔵はその生涯を通して「三論」・「勝鬘」・「法華」・「大品」・「智論」・「維摩」などの経論を何度も講義し、その著作や注釈書は世の中に流传した。彼は中国三論宗の大成者である。彼の学識は該博であったため、その著作には多数の書物からの引用がある。このことは、彼の『宝窟』についても体现されている。その冒頭部分で次のように説かれる通りである。

此の経、言は約にして、義は富めり。事は遠くして、理は深し。豈に止だ『勝鬘』の一経のみ乃ち方等を総ぶるの宗要ならんや。余、玩味既に重ね、鏤鑽年を累ぬ、古今を拮拾し、経論を搜檢して、其の文玄を撰び、勸して三軸と成す。

此經言約義富，事遠理深，豈止勝鬘之一經，乃總方等之宗要。余玩味既重，  
鑿鑽累年，拈拾古今，搜檢經論，撰其文玄，勒成三軸。（『大正藏』第37卷、  
第1頁下段5-7行）

『勝鬘經』の言葉は簡潔であり、意味は完全で、内容は反対に非常に豊富である。『宝窟』は吉蔵の『勝鬘經』に対する注釈書であり、その中にはさまざまな経論と彼以前の多くの注釈書について多数の書物から引用している。このため、単純に『宝窟』を『勝鬘經』の注釈書として扱うことはできない。多くの大乘経論に対する注釈書と見なすべきである。したがって、各章の「来意」を解釈する部分は必然的に極めて重要であることがわかる。慧遠『義記』と比べていえば、『宝窟』は「来意」「次第」を用いただけでなく、さらに以下の方法を用いている。

一に鈎鎖相い生じ、二に章段の次第、三に機に適う前後、四に互相いに摂し、  
五に言無言を以てし、六に行の如く説く。

一鈎鎖相生，二章段次第，三適機前後，四互相攝，五以言無言，六如行説。  
（『大正藏』第37冊，第13頁上段28-29行）

「鈎鎖相生」（鈎鎖相い生ず）は、鈎と鎖がたがいにつながり、前後に連続していることをイメージした比喻を意味している。吉蔵が説く「鈎鎖相生」は、以下に述べる通りである。

- ① 書傳威德，面觀妙身，故前嘆佛發心願求也。（嘆佛真實功德第一）
- ② 嘆佛既發菩提心，次明修菩薩行。菩薩之行以止惡為本，故次明受十大受。（十受章第二）
- ③ 十受辨其止善，故次明行善，是以興於大願。（三大願章第三）
- ④ 十受之終雲不忘失正法，三願之末明攝受護持正法。今欲廣釋攝受

- 正法成前願行，故次明攝受正法。(攝受正法章第四)
- ⑤ 攝受正法雖是一乘，但欲轉名示義，明攝受從一生多，一乘則攝多歸一，故次明一乘。(一乘章第五)
- ⑥ 一乘所以究竟，由究竟諦成，故次明無邊聖諦。(無邊聖諦章第六)
- ⑦ 無邊聖諦說如來藏，故次明如來藏。(如來藏章第七)
- ⑧ 藏顯成身，故次明法身。(法身章第八)
- ⑨ 法身不離如來藏，佛知所藏是其真實，能藏是空，以空義隱覆真實，故次明其義。(空義隱覆真實章第九)
- ⑩ 所覆即是一諦，故次明一諦。(一諦章第十)
- ⑪ 此之一諦可以依憑，故明一依。(一依章第十一)
- ⑫ 接此一依，即明依藏有生死故是真實，不依藏有生死名為顛倒，故有顛倒真實章。(顛倒真實章第十二)
- ⑬ 生死依藏所依是深，今欲明此義，故有自性清淨煩惱隱覆。(自性清淨章第十三)
- ⑭ 始從嘆佛，終竟自性清淨，能信此法，堪紹佛業，為佛真子，故有真子章。(真子章第十四)
- ⑮ 若不信此法，則是外道種子非法惡人，宜須降伏，故有勝鬘師子吼章也。(勝鬘師子吼章第十五) (『大正藏』第37卷、第13頁上段29-中段21行)

すなわち、『勝鬘經』の前後の章の結びつきをさらに明晰に整理し、『勝鬘經』の十五章が独立したのではなく、一つの有機的な総体であることを一目ですぐにわからせようとしている。藤枝晃は「来意」と「鉤鎖相生」には区別がないと指摘して、吉蔵が『宝窟』において両者を同時に用いていることは明らかな重複であるとみなしている<sup>4</sup>。以上の分析によって、明らかに「鉤鎖相生」と「来意」は同義語ではないとわかるであろう。「章段次第」の区分けは慧遠『義記』の「解次第」と異なるが、理解の仕方に違いはない。「適機前後」に関しては、以下の説明がある。

第三に適機前後門とは、夫れ根性は同じからず、法に定相無し。如来の善巧は一に非ざるが故に、教門に前後を定むること無し。若し応に四諦を聞きて以て悟りを得べくんば、則ち前に四諦を明かすべし。若し宜しく一乗を聴きて以て受くべくんば、則ち後に一乗を演ぶ。余の章は類して爾り。其れ猶お六度、自ら檀従り智に至ること有り、自ら後に智より檀に至ること有りて、次第に相い生じ、無方に演説するがごとし。今も亦た爾なり。

第三適機前後門者、夫根性不同、法無定相。如来善巧非一、故教門無定前後。若應聞四諦以得悟、則前明四諦；若宜聽一乘以受、則後演一乘。余章類爾。其猶六度、自有從檀至智。自有後智至檀。次第相生、無方演説、今亦爾也。  
（『大正藏』第37卷、第13頁下段24-29行）

吉藏は『勝鬘經』の中に含まれる漸進的な思想を見いだしているが、けっしてここで歩みを止めていない。彼は仏陀の一代の教説がすべて対機説法であることに基づいて、衆生の「根性は同じではなく、法に定相はない」（根性不同、法無定相）ことを指摘している。このために、衆生を教化することは、必ずしも厳格に『勝鬘經』の中の順番に基づいて行わなければならないとは限らない。もし悟りを得ることができれば、「四諦」・「一乗」はすべてこれを用いることができる。「互相摂」（互相いに摂す）に関して、さらに次のように説いている。

第四に相摂門を明かすとは、若し一乗もて義を明かすを作さば、則ち一切は一乗に非ざること無し。故に十五章の經は皆な一乗なり。若し四諦もて義を明かさば、則ち十五章の經は四諦に非ざること無し。故に『華嚴』に云わく、「一の中に無量を解し、無量の中に一を解す。展転して生ずるは実に非ず、智者は畏るる所無し」と。但だ諸佛菩薩は義の不同に約して、勢を転じて法を説く。故に十五章の經の差別有るなり。

第四明相攝門者，若作一乘明義，則一切無非一乘，故十五章經皆一乘也。若四諦明義，則十五章經無非四諦。故《華嚴》云，「一中解無量，無量中解一。展轉生非實，智者無所畏」。但諸佛菩薩約義不同，轉勢說法，故有十五章經之差別也。（『大正藏』第37卷、第14頁上段1-6行）

吉藏はここで『勝鬘經』の各章を融合させて透徹した理解を示している。彼によれば、「一乘」と「四諦」は實質的に相違するものではなく、いずれもそれによって經典全体を統括することができるのである。ただ諸仏・菩薩の説法が相違するので、十五章があるにすぎない。この後、『華嚴經』の文殊師利の偈頌を引用することで、さらに自分の見解が正確であることを証拠立てている。このことから、吉藏が『華嚴經』を高く評価していることがわかるだろう。「以言無言」（言・無言を以てす）に関して、吉藏は次のように述べている。

第五に言無言とは、無言にして言なるが故に、言に十五有り。言にして無言なるが故に、一字を吐かず。此れ空中に樹を種えて、華果宛然たり、虚裏に羅を織りて、文彩失せざるが如し。肇公云わく、「釈迦は室を摩竭に於いて掩い、浄名は口を毘耶に於いて杜じ、須菩提は無言にして道を顯し、釋梵は聽を絶して以て華を雨らす」と。若し意を此の言に留むれば、則ち小しく聖旨に參ぜん。其れ文字に守著せば、則ち是れ堅く妄談に執す。

第五言無言者，無言而言，故言有十五。言而無言，故不吐一字。此如空中種樹，華果宛然，虚裏織羅，文彩不失。肇公云，「釋迦掩室於摩竭，浄名杜口於毘耶，須菩提無言而顯道，釋梵絶聽以雨華」。若留意此言，則小參聖旨。其守著文字，則是堅執妄談。（『大正藏』第37冊、第14頁上段06-12行）

ここで吉藏は「有無中道」の「一」と「十五」に対してなされた解釈を用いている。すなわち、もし「一」と「十五」の区別と関係を理解するこ

とができれば、仏の教えについて少し理解することができる。もし文字のレベルに執着するだけであれば、虚妄に執着することと同じである。ありのままに言えば、中道を堅持し、絶言離相してこそ、はじめて二つの極端に執着せず、悟ることができるのである。最後の「如行説」(行の如く説く)は、勝鬘は行の通りに説き、衆生は説の通りに行ずることをいう。衆生を教え導く言葉であるので、ここでは述べない。

以上の分析によって、吉蔵の『勝鬘経』に対する解釈には、実は漸進的な論理の道筋がその中に貫かれていることがわかるだろう。すなわち、「来意」から「鈎鎖相生」「章段次第」に至り、さらに「適機前後」「互相摂」に至って、最終的に「言無言」の立場に上るのである。このことから、吉蔵は従来の解釈方法の重要性を認めるけれども、ただそれらの方法・文字・名相に執着するだけならば、最終的に妄説になると理解することができる。このことは、吉蔵が「来意」を無所得中道という次元にまで高めたことを意味している。

#### 四 余論

大多数の注釈家は『勝鬘経』の章節の順序に基づいて、語を追って順番に、句を追って順番に、節を追って順番に経典全体を注釈し、各章の経文の語彙の意義、教義、経文の大意などを明らかにしている。しかし各注釈書の詳しさは一致しておらず、それぞれ特色がある。初期の『勝鬘経』注釈書は各章を単独の主題とするだけで、まだ経典全体を一つの有機的な総体とみなしていない。照『疏』の後、『勝鬘経』注釈書は次第に経典を全体的に把握することを重視し、「来意」によって前後の各章を結びつけ始めた。慧遠『義記』に至ると、さらに「解次第」によって「来意」を補足的に説明している。さらに吉蔵『宝窟』に至ると、各章を簡単に結びつけることに満足せず、彼の無所得中道の立場によって文字に執着するべきではなく、そうでなければ、すべて妄語となることを指摘している。わずか

百数年の間における『勝鬘經』注釈学の発展と変化の大きさには驚かされる。

中国の封建社会において、儒家經典はずっと国家統治の思想的な指針であり続けた。したがって、儒家經典の注疏が次第に「注釈学」「義疏学」と発展していくことになったのである。これに比べ、仏教經典は資料が膨大あり、歴代の注疏も枚挙に暇がないが、類似した学問は形成されてこなかったようである。実際には、仏教經典の注疏は同様に古代の賢者の智慧の結晶であり、古代の賢者の經典に対する理解と伝承をあらわしている。また、仏教は外来の宗教であるけれども、中国に伝わって以後、次第に中国本土の思想、特に儒家思想と融合する方向へと向かい、中国文化にとって分けることのできない重要な構成要素となった。このように、全面的に注疏学の発展の脈絡を理解しようとするならば、必然的に仏教經典の注疏というまだ発掘されていない宝庫を深く掘り進めなければならない。ただ儒家經典の注疏に基づいて注釈学を研究するだけでは、必然的に一面的になってしまうのである。

#### 【注】

- 1 汪耀楠は、「注釈学は文章注釈の内容と方法を研究し、文章を注釈する規律を探究する科学である」と述べている。汪耀楠『注釈学』（外語教学与研究出版社、2010年）8頁を参照。
- 2 日本の学者の古勝隆一は、『義疏』とは南北朝時代初頭に普及し始め、その末期にまでには注釈学の主流を占めるに至った注釈の形体であるとし、その『義疏』にまつわる学問的営為の総体を『義疏学』と呼ぶことにすると述べている。古勝隆一『中国中古の学術』（東京研文出版、2006年）、12頁を参照。
- 3 藤枝晃「北朝における『勝鬘經』の傳承」、『東方學報』40、1969年3月、339頁。
- 4 藤枝晃「解説勝鬘經義疏」、『聖徳太子集』（岩波書店、1975年）、501-502頁。



# Comparisons among Master Zhao's 照, Huiyuan's 慧遠 and Jizang's 吉藏 Commentaries on *Śrīmālādevīsīṃhanādasūtra*

YANG Yufei

There are fifteen chapters in the *Śrīmālādevīsīṃhanādasūtra* 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經(SMS). However, every chapter seems to have an independent subject and is less correlated with each other, which causes problems to grasp the SMS as a whole. The earliest extant Chinese commentaries are just annotations of some terms and sentences, such as S.1649 and S.2660. The authors of later commentaries were gradually aware of this, and correlated each chapter according to their own understanding. And this is mainly reflected in their explanations of the term *lai yi* 來意. By comparing the differences and similarities among their explanations on *lai yi*, we can see the transmission among those commentaries on some level. This paper selects three Chinese commentaries which are more complete and have clearer development veins—Master Zhao's 照法師 *sheng man jing shu* 勝鬘經疏(S.524), Hui yuan's 慧遠 *sheng man jing yi ji* 勝鬘經義記 and Ji zang's 吉藏 *sheng man bao ku* 勝鬘寶窟. By comparing of the explanations of *lai yi* among the three commentaries, we will be more capable to grasp the spreading history of the SMS and its position in the history of sutra commentaries in China.

# 楊玉飛氏の発表論文に対するコメント

菅野 博史\*

楊先生、ご発表、まことにありがとうございます。はじめに楊先生の論文の要約をしたうえで、若干の質問、意見を申し上げたいと思います。

今回の会議の主題「敦煌写本と仏教学」にあわせて、楊先生は、敦煌写本S.524『勝鬘經疏』を取りあげ、その注釈の一つの特徴である「來意」の雛形としての「所以來者」に注目しています。「來意」とは、各章の配列の理由や各章の經典全体における位置づけを意味すると、楊先生は説明されています。さらに、『勝鬘經疏』と比較するために、淨影寺慧遠の『勝鬘經義記』と吉藏『勝鬘經宝窟』における「來意」を取りあげ、三者の「來意」に対する考察、態度の比較研究を行っています。

以下、三つの經疏における「來意」、あるいは「來意」の原初形態についての楊先生の分析を簡潔に要約します。

第一に『勝鬘經疏』について。「來意」という術語は見られませんが、この雛形ともいべき表現「所以來者」が見られることを指摘しています。ただし、「所以來者」は、各章の經典全体における位置づけを説明するものではなく、前後の章の関連を主に説明したものであると指摘しています。

第二に『勝鬘經義記』について。慧遠は明確に「來意」という術語を提示し、「何故須辨」によって各章の經典全体における位置づけを説明し、「何故次辨」（「解次第」という項目名によって示される場合もある）によって前後の章の関連を説明しており、前者は照法師には見

---

\*創価大学文学部教授。

られない点で、後者は照法師にすでに見られる点であることを指摘しています。慧遠の方が「来意」についての意識が照法師よりも強いことを指摘しています。

第三に『勝鬘經宝窟』について。吉蔵は各章の「来意」を説明しているばかりでなく、さらに「鉤鎖相生」「章段次第」「適機前後」「互相摂」「以言無言」「如行説」の六門によって、吉蔵の基本思想である「無所得中道」を主張していることを指摘しています。とくに、「鉤鎖相生」は前後の章の関連を説明していること、「章段次第」は慧遠の「解次第」とは相違もあるが趣旨は同じであること、「適機前後」は仏が対機説法を重視し、章の前後関係を固定しないこと、「互相摂」は四諦と一乗の相互の包摂関係を示して、特定の教理に執著しないこと、「以言無言」は言葉を越えて無言の悟りに到達しなければならないこと、「如行説」は勝鬘が行の如くに説き、衆生が説の如くに行ずることを、それぞれ指摘しています。

次に、若干の質問と意見を申し上げます。

1. 『勝鬘經疏』の書写年代についての考察は少しあるが、作者の「照法師」について教えてください。また、書写年代と関連して、末尾に「高昌客道人得受所供養許」とあるが、その意味について教えてください。

2. 儒教に比較して、仏教注釈学は形成されなかったと記されているが、六朝時代の仏教の注釈学が儒教に影響を与えたという評価もある(牟潤孫『注史齋从稿』[中華書局、1987年]。初出は、1960年)ので、この点について教えてください。

3. 仏教注釈学の歴史の変遷を研究するためには、できるだけ古い注釈書を取り扱い、その後の変遷を追いかける必要があるが、今回取りあげた『勝鬘經疏』よりも古い注釈書、たとえば道生の『妙法蓮花經疏』などを参照しなければならないと思います。道生の『妙法蓮花經疏』にも、「來意」という名称は出ていませんが、『法華經』各品の随文釈義の前に、後代の注釈の「來意」に相当する記述があり、評者はその記述に注目して、「道生における『法華經』の構成把握」（拙著『中国法華思想の研究』[春秋社、1994年、33-68頁]、初出は、1990年）を發表したことがあります。「來意」という術語は、隋の三大法師に盛んに使われるようになるようですが、最初期の文献から洗い直す必要があると考えます。

4. 論文の末尾に、仏教注釈学の研究の必要性を訴えておられますが、評者も同感です。評者の主な研究分野は中国の經典注釈書の研究ですので、これまでもこの点に注意して研究してきたつもりです。拙稿に、「『妙法蓮花經疏』における道生の經典注釈の方法」（拙著『中国法華思想の研究』69-78頁、初出は、1990年）、「初期中国仏教の經典注釈書について」（拙著『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』[大蔵出版、2012年、29-48頁]、初出は、2005年）があるので、ぜひ参照していただきたいと思います。

以上、雑ばくな質問で恐縮であるが、ご回答のほど、よろしく願い申し上げます。

# 菅野博史氏のコメントに対する回答

楊玉飛\*著・松森秀幸\*\*訳

菅野先生のコメントに大変感謝いたします。菅野先生は仏教經典の注疏を研究する専門家であり、特に『法華經』などの注疏に対して大変詳細な研究をなされています。拙稿の焦点は『勝鬘經』であり、菅野先生のご研究とは僅かに違いがありますが、注疏の発展という脈絡において、諸經典間には実際に多くの相通ずるものがあります。したがって、菅野先生が拙稿に対してなされたコメントは、私にとって利するところが大変多くありました。筆者の学術的な蓄積と研究の視野には限りがあるため、ここで私は菅野先生のコメントに対して力の及ぶ限りでの回答をいたします。以下、順番に菅野先生のご質問に対してお答えいたします。

1. 「照法師」という人に関して、文中にはその他の紹介がなく、さまざまな僧伝に記載される『勝鬘經』を注釈した人の中に「照法師」という人物はいません。ですので、現段階では照法師をいつの時代、どの地の人であったのかを断定することはできません。菅野先生が質問された「高昌客道人得受所供養許」に関して、実際には前の方にまた「延昌四年五月廿三日、京の承明寺に於いて、『勝鬘疏』一部を写す」（延昌四年五月廿三日、於京承明寺、写勝鬘疏一部）という一句があります。ここの「京」は北魏の都城の長安であるはずであり、高昌の都城の高昌城ではありません。この一句と結びつければ、「高昌客道人」を「北魏の都城長安に客居した高昌国の道人 [=僧侶]」（客居北魏都城長安の高昌国道人〔僧侶〕）と理解することができ、「得受」はこの

---

\*宜春学院宗教文化研究中心講師。

\*\*創価大学比較文化研究所准教授。

僧侶の名前となります。「所供養」は仏典の中でその書の来歴を説明するのにしばしば見られる識語であり、意味は「此の卷子はある人（＝得受）に寄贈された」（此卷子為某人〔得受〕所捐獻）ということです。「許」については、藤枝晃氏は単純な「書写」の意味ではないと認識しており、「師から弟子への相承、あるいはある種の資格を持つこと」という意味も含まれるようです。

2. 菅野先生が言われる通り、確かに牟氏は「六朝時代の仏教注釈学は儒教經典の注釈の形成に対して一定の影響を与えた」と推定しています。私も牟氏の説に同意します。ここは私の表現があまり明確ではなく、曖昧さが生じてしまったのかもしれませんが。私が述べた「仏教は類似した学問を形成してこなかったようである」とは、決して六朝時代に仏教の注釈学を形成することがなかったということではなく、現代において専門的に仏教の注疏を研究し、「注釈学」と称することができるような類似する学問が形成されていないということです。注釈学は東漢時代にはすでに生まれていますが、いわゆる「注釈学」という言葉が使われるのは、近代以降のことです。その上、これまでの注釈学研究は、主に儒教經典の注釈に集中しており、仏教經典の注釈に対する言及は極めて少ないのです（汪耀楠の『注釈学』・喬秀岩の『義疏学衰亡史論』などの著作の場合、すべて儒家經典の注釈から注釈学に対する考察に着手しています。まだ仏教經典の注釈に焦点をあわせて、注釈学に対して行われた研究を見いだすことはできません）。したがって、私が表現しようとしたのは、現代の学術界においては、仏教經典の注疏のあるべき地位に高めていないため、「注釈学」を提起していますが、みなが考えているのはただ儒家經典の注疏にすぎないということです。実際には注釈学の範囲は広く、決して単に儒家經典の注疏だけを指すのではなく、仏教經典の注疏はまさしくその良い一例であるのです。この他に、さらに道家の注疏、自然科学の注疏など

はすべて広義の「注釈学」の範疇の中に入れるべきです。

3. 菅野先生の第三の質問あるいはご意見に関して、私は完全に同意します。確かに照法師の『勝鬘經疏』より早い仏教經典の注疏は多くあり、「來意」の解釈に言及する注疏も多くあります。私の学術的な視野に限りがあるため、今回は『勝鬘經』に対する注疏について考察しただけであり、その他の関連する文献を考察の範囲に入れることができませんでした。筆者も、たとえば、『般若經』の注疏、『法華經』の注疏、『華嚴經』の注疏、『涅槃經』の注疏などといった主な大乘經典の注疏をどのように体系的に整理するかをずっと考えております。これは私が継続して研究すべき課題です。

4. 菅野先生の拙稿に対する肯定的な評価に大変感謝いたします。菅野先生の著作は非常に先見性を備えています。特に『中国法華思想の研究』は、中国の『法華經』の注疏に対する研究のモデルであるということができ、私も常々参考にしております。

以上が私の菅野先生のコメントに対する簡単な回答です。改めて菅野先生が拙稿に対して辛抱強くコメントなされ、貴重なご意見をくださいましたことに感謝いたします。今後の研究においても、菅野先生のより多くのご指導を賜ることができることを願っております。