

## 仏典注釈を継ぐとは何か

—— 善珠『唯識義燈増明記』に至る注釈活動を考える ——

渡部 亮 一

はじめに

八世紀の日本国は、唐や新羅から多くの經典類が持ち込まれ、国内での注釈活動も目立ち始める時期である。秋篠寺に住した善珠（七二三～九七）は、法相唯識の立場から多くのテキストを遺した。ややおくられて成立した景戒『日本靈異記』（以下『靈異記』）も、經典に対するある種の注釈である。

ところで、善珠の代表的な注釈テキスト『唯識義燈増明記』（以下『増明記』）と景戒『靈異記』は、いずれも中国で成立した文献を継ぐものとされる。たとえば『靈異記』序には、次のような一節が見える。

昔漢地に冥報記を造り、大唐国に般若験記を作る。何すれぞ。ただし他国の伝録に慎みて、自が土の奇しき事を信恐りざらむ。

（景戒『日本靈異記』上巻序）  
善珠の場合は、注釈というフォーマット自体、先行テキストなしにはあり得ない。『増明記』というタイトルは、唐の慧沼『成唯識論了義燈』の明かりを増すという意味である。

これらの継承関係は、あくまで善珠や景戒の主張であり、継

承元とされるテキストの書き手が了解したわけではない。すなわち、『増明記』や『靈異記』は、テキストを書くなかでそのような歴史を造り出したに過ぎない、といえる。しかしそうした継承は、一面では「予定された」歴史でもあった。それは次のような言葉の中に端的に表れているように。

人有り宿世に値法の業を慳り、今生書に乏しく疑を決するを得ず。是の因縁に由つて、史籍を捜求し本文を抄撮す。蓋し後生の暇は之を以つて即ち往生の勝縁と為すべし。願はくは六和の法俗は深く斯の志を存し、見聞の熏習、所生の功德により、共に西方に生れ、相見るを得むと欲ふ。

（善珠『唯識義燈増明記』跋）

故に聊側に聞くことを注し、号けて日本国現報善惡靈異記と曰ふ。上中下の参卷と作て、季の葉に流ふ。然れども景戒、性を稟くること儒しくあらず。濁れる意澄すこと難し。坎井の識久しく大方に迷ふ。能き巧の雕る所に浅き工刀を加ふ。心指の寒さむことを恐り、手を傷はむことを患ふ。此れまた岷山の一の礫なり。（景戒『日本靈異記』上巻序）  
自らが書くことの意義を述べつつ、一方でそのテキストが極

めて至らぬ途上の産物であると断るこの書きぶりは、単なる謙遜表現とも読める。しかし彼らはただ書くことのみを目的とするのではない。彼らの記述行為は、善悪の区別を付けて善を行い、いづれ西方への生まれ変わりを期待する仏教修行者の実践の一部である。そして、「一の磔」が今後も積み上げ続けられるように、未来の読者を巻き込むことが、あらかじめ予定されている。『靈異記』の場合は、奇事の収集が継続され、新たな「説話集」を生む未来を想定しているだろう。一方の善珠においては、当然新たな注釈活動の継続ということになる。

もちろんここでいう注釈は、「原典」を回復させるといふ近代のそれではなく、法相唯識の仏教修行者の論理に依拠している。本稿では善珠『増明記』とそれに至る注釈テキストを取り上げつつ、彼らが仏典注釈を継いで書く営みの一端を考えたい。

#### 一 法相唯識の注釈行為と「仏説」

八世紀後半に成立したと推測される善珠『唯識義燈増明記』は、直接には慧沼『成唯識論了義燈』の注釈である。しかし『了義燈』自体が、先行する多くのテキストを継ぐものであり、『増明記』はそれらをも合わせて継承する形となっている。具体的には、次のようなテキストが関連していると思われる。

- 一 世親(五世紀頃)『唯識三十頌』
- 二 護法ら十師による『唯識三十頌』への注釈
- 三 玄奘(六〇二〜六四)・基(六三二〜八二)『成唯識論』(※二の翻訳)

#### 四 基『成唯識論掌中樞要』『成唯識論述記』『大乘法苑義

#### 林章(※三の補説・注釈)

五 慧沼(六五〇〜七一四)『成唯識論了義燈』(※四の注釈)  
 六 善珠(七二三〜九九七)『唯識義燈増明記』(※五の注釈)

これらの他にも、慧沼に続く智周(六七八〜七三三)、『成唯識論演秘』を記す、善珠の直接の師である玄昉なども無視はできない。また基のライバル円測(六一三〜六九六)から道証(六四〇〜七一〇頃)へと継承される西明寺派の言説も、『増明記』に多く引用される。従って実際の継承関係は図示できるほど単純なものとは言い難いが、『増明記』が主張する注釈史は、世親に始まる以上のような流れと考えられる。

世親は中印度の僧で、護法ら十師も同様であり、この継承の歴史は複数の言語と国家をまたぐ。また玄奘と基による『成唯識論』は一応は翻訳に分類されるが、諸注釈の取捨選択によって作られた様式であり、これも注釈行為に含められよう。まとめれば、三ヶ国二言語を横断する形で、三百年に及ぶ注釈の歴史が形成されている。

このような歴史は、一義的にはもちろん最初のテキスト、つまり『唯識三十頌』が孕む価値によって生み出されたと言える。ただしそうした価値がアプリアリに存在したわけではない。それどころか、この注釈活動の歴史は『唯識三十頌』の彼岸を見いだし、原テキストをさらに遡る起源を確信することで、はじめて成り立っていた。

そもそも仏教において絶対的な価値をもつ言説は、世尊の「仏説」である。「如是我聞一時」で始まる仏教経典は、世尊を中心としたある時の説法の場において、何者かが聞いた内容を記

すという体裁をとる。中国で作られた偽経、疑経の類すら「仏説」と名乗るように、經典の起源が世尊の言葉かどうかは非常に大きな問題であった。

翻つて、『唯識三十頌』は「仏説」たり得るか。そうした疑念が実際に存在したであろうことは、基や慧沼の注釈テキストからうかがえる。以下、その詳細を見てみよう。

護法・親光等云く、或は宜聞者の本願縁力、如来の識の上に文義の相生ず。実の能・所詮の文義を体と為す。若し本に依つて説かば、即ち真無漏の文義を体と為す。故に『瑜伽論』六十四卷に、『叙撰波葉論經』を引いて云く、我が未所説は乃ち爾所有りといへり。『二十論』に説く、展転増上力、二識、決定を成ずといへり。是の故に世尊実に説法したまふこと有り。不説と言ふは是れ密意の説なり。此の論の根本は既に是れ仏經なり。故に体を出すことは応に經説の如くすべし。此の釈二ありと雖も然も此の論主は説法せざるは無しといふ後解を取るなり。(基『成唯識論述記』)

『成唯識論』を巡つては、仏の「不説不説」についての議論がなされた。それは唯識の教えを世尊自身が説いたのか、あるいは後人によるものかを問うものであり、十師のうちのある者は「仏の慈悲本願縁力、其の可聞者の自意識上に文義相を生ず。如来の説くに似たり」と述べ、「仏説」に似るが同一ではないと解釈した。

一方、ここに挙げたように護法や親光らはこの教えを「仏説」そのものと解釈する。教えを聞こうとする者の本願縁の力によって、如来の識に文義というすがたが生じる。その文義は

まさしく世尊の説法に他ならないと理解するのである。

基は護法らの説を支持する立場から、幾つかの經論を挙げる。その片方は世親『唯識二十論』の「展転増上力、二識成決定」であり、世親を通して世尊を知るという趣旨においても妥当であろう。問題はその前の『叙(昇、升)撰波葉論經』である。そこには世尊自身が、自分には語り残した内容があると述べたエピソードが記される。

故に『升撰波葉論經』に説く、仏樹葉を取りて以つて阿難に問ひ、其の林葉所有の多少に比せよと。復た慶喜に告ぐ、我未だ説かざる所乃ち爾所有りと。故に諸經の首に、仏皆如是我聞を置くことを教ふ。(基『大乘法苑義林章』)

基は『大乘法苑義林章』においても、説不説の例証として『唯識二十論』とこの經を挙げており、こちらの引用はより詳しい。この經は『瑜伽師地論』を除けば基のテキストばかりに頻出するもので、漢訳の存在自体が疑問視されるという。ともあれ『義林章』も含めて解釈すれば、升撰波(という樹木)の葉が数え切れないように、仏の教えも限りなく多い。従つて經の冒頭には「如是我聞」と置き、己が聞いた範囲の内容であると断るべきなのだ、といった意味であろう。

基はこうした經を根拠として、生身の世尊の説法場にいなかった世親の『唯識三十頌』をも、世尊の説であると主張する。「仏説」は「如是我聞」の經によつて完結するのではなく、世尊の教えが生き続ける限り、仏教修行者の働きかけに応じて頭れ続けるのである。そこには注釈テキスト自体が、「仏經」と同等の内容をもつ可能性も示されている。

その上で、基が異言語（音）間の翻訳に言及する点は見過せぬ。  
今総じて詳に訳し、糅して一部と為す。華梵を商推し、輕重を徴詮し、諸義の差へるを陶甄して、一師の製に協すること有らしむ。

（基『成唯識論述記』序）

右は、『成唯識論』翻訳の事情を語る箇所である。『成唯識論掌中樞要』の冒頭部にも、漢訳語と梵語の対応関係が注記されており、異言語間の翻訳という特殊性を基が認識していたことは読み取れる。ただし基は「華梵」と、元テキストの言語ではなく「華」を先に挙げている。それは中華の言語への絶対的な信頼に拠るのだろうか、新たな「仏説」が華語によつて顕れる可能性をも認識していたのではなからうか。

又復世尊、唯識教を説き名を作者と為すは、之を教へし主が故なり。世親等師、仏の所説の唯識の理なるを釈し、名を述者と為す。教起に依るが故に、此れ経・論相對す。若し世親等の三十頌を造らば、名を作者と為し、護法等の釈さば名を述者と為す。此れ論・釈相對す。今は此の中に但経・論相對す。護法等の彼の頌を釈すを以つて、故に二師を恭敬す。

（慧沼『成唯識論了義燈』）

仏の「説不説」を巡る議論は慧沼にも受け継がれ、『唯識三十頌』の作者は世尊、述者が世親と断言される。しかもその根拠は、唯識こそが世尊の主張するものであると、述者が「釈」す点にあった。つまり世親は世尊の注釈者なのである。

作者は先づ句・味・名を説き、言教世に在り。作者の若し已に涅槃に入りしは、後人此に於いて言教を能く得解せず。

述者は更に論を造りて之を解き、義意方に顕はる。故に作者を恭敬し法に應敬し、述者を恭敬し義に應敬す。

（慧沼『成唯識論了義燈』）

慧沼のこのような見解は、世尊の死後にどのように教えを受けることができるのかという、いわゆる正像末「三時」の問題と絡んでいる。作者の生身なき世にあって、法の内容を理解することは難しい。そこで述者は法の意味するところの義を記し、人々はそうして顕れた義を介して法を知るといふ。人々はそのテキストを元に、根本の法を作つた世尊、その義を釈した世親と、双方への感謝を捧げるのである。

またここには、世尊と世親の関係だけではなく、世親と護法らの関係も義・論としてあげられており、連続と続く注釈活動が、その都度新たな教えを人々に与える可能性がはっきりと示されている。慧沼自身の活動もまた、同様の意味をもつという認識にならう。

## 二 中印度国とその言語の優越を否定する「一音二梵音」

問ふ。若し爾らば何が故に、『毘婆沙』に、一音とは梵音なり。若し支那人來つて会坐に在らば、仏為に支那の音義を説くと謂ふと云ふや。

答ふ、小乗を以て而も定量とは為す。既に如意の求むるに随つて宝を雨らすが如し。故に生の感ずるに随つて、各各声を現す。或は声の清浄なるを名づけて梵音と為す。必しも唯同じく一の梵音声なるのみには非ず。

（慧沼『成唯識論了義燈』）

慧沼『了義燈』には、異言語、あるいは翻訳を考える上で見逃せない言及がみえる。それは菩提流支の一音教を承けた、仏の声、一音へのこだわりである。

『維摩經』の偈「仏以一音演說法、衆生隨類各得解」などを承けた菩提流支の一音教<sup>⑩</sup>は、諸宗派のテキストにしばしば取り上げられ、玄奘や基の生きた七世紀においては無視できないものであった。ただしその内容はどちらかといえば一乗のとみられており、「三時」を説く法相唯識とは相容れないとして、基は「一時教」と呼び、切り捨てている。

にも関わらず、基の最も忠実な弟子であった慧沼は、あえて一音教を取り上げ、説一切有部の『阿毘達磨大毘婆沙論』を加えつつ説明する。そして慧沼が注目した箇所は、支那人には仏が支那音義で説くという毘奈耶説であり、異言語と国家に関わる問題であった。

慧沼はこの問答で、仏が支那音義で説くという部分は基本的に否定している。つまり、生身の仏がどの言語を用いたかを問う立場ではなく、仏の声が特殊であるが故に、複数の言語で認識されると述べる。その根拠となるのは「一音<sup>⑪</sup>梵音」という図式であり、梵音を「清浄」な声とする説などを挙げている。

こうした議論は、基の「華梵商榷」と同様に、梵語の優越を否定する意味がある。しかし慧沼の場合、仏の一音を人間諸言語から切り離すという側面が大きい。一音を超越言語として捉える見解は、日本国の善珠に受け継がれることとなる。

故に『毘婆沙』七十九に云く、「問ふ。仏は聖語を以つて四聖諦を説き、能く所化をして皆、解を得せしむるや不や。」

設し爾らば何の失ありや。」若し能く解さば、毘奈耶説を如何に会釈するや。 (善珠『唯識義燈増明記』)

※カギ括弧内は『阿毘達磨大毘婆沙論』引用箇所。以下も同じ。

善珠『唯識義燈増明記』では、『阿毘達磨大毘婆沙論』の問答をさまざまに入れ替えつつ広範囲にわたって引用し、一音の問題に迫っている。ここでの問いは、仏が四天王に四聖諦を説いた際に、聖語によっては二者しか理解できなかったため、他の言語で繰り返し説き直したエピソードに対するものである。

この聖語については、世親が説一切有部を説いていた頃のテキスト『阿毘達磨俱舍論』に「一切の天衆は、皆聖言を作す。謂はく、彼の言詞は中印度に同じ<sup>⑫</sup>」とあることが参考になる。つまり、諸天に住む者は皆「聖言」を用いるが、それは中印度人の言語に等しいという。こうした立場から四天王のエピソードを捉え直せば、中印度語で理解できない場合のみ、仏は辺境の俗語で語り直すことになる。中印度という具体的な国とその言語、つまり梵語が他国の言語に優越することが前提となっている。

ただし四天王に一度に伝えられない以上、聖語に「失」があるのではないか。それがここにおける問いである。その答えは多数列挙され、補助的に別言語を用いたとする説などもあるが、なかには次のような説もみえる。

「復次に、有る所化者は、仏の不変形の言に依りて受化を得ず。有る所化者は、仏の変形の言によりて受化を得ず。」乃至広説。是の故に世尊は三種の語を説けり。

(善珠『唯識義燈増明記』)

これは三種の言語を同一語の「変形」とみなす説である。このような説に拠れば、仏の言葉に「失」を認める必要はない。

「復次に、仏の語は輕利・速疾に迴轉するをもて、種種に語るを作すと雖も、而も一時と謂ふなり。謂く、仏、若し支那語を作し已りて、無間に復た磔迦国の語を作し、乃至復た博喝羅の語を作すも、速に転ずるを以つての故に、皆一時と謂へり。旋火輪は輪に非ずして輪の相あるが如し。前の頌は此に依るが故に亦、過ふこと無し。」

(善珠『唯識義燈増明記』)

この説も「変形」に近いが、翻訳・異言語の問題を考える上ではより重要である。すなわち、仏の語は絶えず「迴轉」し、さまざまな言語に姿を変え続けるという。渦巻く火が輪に見えるように、複数言語で繰り返した語つたように見えても、実は「一時」ではない。このような見解に従えば、聖語Ⅱ中印度語という図式を完全に否定する。

問ふ。若し梵音の教を一音と名づくは、中印度人は皆一音に説く。仏と何か異なるや。

答ふ。彼の所説は余方に解さず。如来の一音は類に随つて解を得ず。故、不思議なり。

問ふ。若し梵音の、如何に至那国の人の至那声と聞くや。答ふ。梵音を聞きて至那の解を作す。一月を見て二月の

解を作すが如し。

(善珠『唯識義燈増明記』)

そうして善珠は、オリジナルと思われるこれらの問答において、一音Ⅱ梵音説の見解をまとめている。最初の問答は、梵音を中印度という国から明確に切り離すもの。そして次の問答は、

一つの月が二つの影を作るように、梵音声が至(支)那解をなすと述べる。仏は無数の人間諸言語を駆使するわけではなく、彼の特別な一音Ⅱ梵音があらゆる聞き手に働きかけ、それぞれのネイティブな固有言語での解釈をうながすのである。

仏の一音Ⅱ梵音が、時空を超えて無限の解を生じさせ続けるという認識。基、慧沼、善珠と続く注釈活動が見いだしたそれは、注釈活動そのものの根拠をなしていると言えよう。

#### おわりに

世親『唯識三十頌』から善珠『唯識義燈増明記』に至る注釈活動は、世親のテキストが「仏説」か否かという根本的な課題を抱えていた。そこで基や慧沼は、世尊存命時より後に、新たな「仏説」が出現するメカニズムを明らかにすることで、『唯識三十頌』を世尊の「仏説」と位置づける。世尊には語り残し(あるいは修行者の聞き残し)があり、それらは後の修行者の求めに応じて、新たに出現する可能性があるという。

その際に問題となるのが、中印度国、そして梵語が諸言語に対して優越するかという点である。慧沼は菩提流支の一音教などを手がかりに、仏の一音Ⅱ梵音を、人間世界の諸言語を超越する存在と捉える。そして善珠は、慧沼以上に具体的な分析を通して中印度や支那の優越を排除し、一音Ⅱ梵音があらゆる国の言語に解を生じさせる可能性を示した。

オリジナルとしての梵語「仏説」經典に対して、世親が世尊を「釈」したように、後に生まれた者が、新たな真なるものを顕在化させる。注釈活動が続けることの根拠が、注釈を継ぐこ

とで作られ、その根拠ゆえに未来の注釈が予期される。それを法相唯識の仏教修行者が得た知の一端とみることもできよう。

注(1) 『日本靈異記』引用は岩波新古典文学大系(出雲路修注一九九六・一一)に拠る。

(2) 『唯識義燈増明記』は大正蔵、日本大蔵経本を参照しつつ、私に書き下した。

(3) 『日本靈異記』における「奇事」収集の継続については、渡部「奇事の配置―『日本靈異記』を書くという実践」(『古代文学』四三二〇〇四・三)に論じた。

(4) 善珠と注釈の諸問題については渡部「終わらない聖典―善珠のまなざされる体験―」(古代文学会叢書五『聖典と注釈』二〇一一・一一)に論じた。また法相唯識だけでなく、華嚴宗の慧苑など他宗のテキストとの関係もみてとれる。渡部「善珠『唯識義燈増明記』の「外道老莊」―注釈から生み出される歴史認識―(『佛教学歴史学部論集』二二〇一二・三予定)に論じたので、併読いただければ幸いである。

(5) 『成唯識論述記』引用は大正蔵を参照の上、『国訳一切経和漢撰述部 論疏部十三』(佐伯定胤訳)に拠った。

(6) 『大乘法苑義林章』引用は大正蔵を参照の上、『国訳一切経和漢撰述部 諸宗部二』(高井観海訳)に拠った。

(7) 基は『大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚』にも引用しており、ここでは「又升撰波葉論經言。已所說法如手中葉。未所說法如林中葉。明仏說法今言我聞」とある。李潤生『成唯識論述記解読 破執篇一』(二〇〇五・一〇)は、漢訳の存在そのものに疑問を呈す。

(8) 『成唯識論了義燈』引用は大正蔵を参照の上、『国訳一切経和漢撰述部 論疏部十九』(西尾京雄・富貴原章信訳)に拠った。慧沼「作者」論の特異性は、『国訳一切経』解説にも指摘される。

(9) 『阿毘達磨大毘婆沙論』引用部については、大正蔵版同書、及び『国訳一切経印度撰述部 毘曇部十』(木村泰賢訳)も参考とした。

(10) 菩提流支の一音教については道端良秀「南北朝の仏教思想と信仰」(『改訂新版中国仏教史』一九六五、初版は一九三九)、坂本幸男「諸教判に対する慧苑の批判」(『華嚴教学の研究』一九五六・三)などを参照。

(11) 『阿毘達磨俱舍論』(俱舍論)は大正蔵を参照の上、『国訳一切経印度撰述部 毘曇部二十五』に拠った。