

古代日本国の「神力」

——善珠の注釈活動を中心に——

渡部 亮一

はじめに

一 「続日本紀」の神力

漢訳仏典及びその注釈類には、如来や菩薩、そして仏法によるさまざまな「力」が記される。それらは世界に仏法が及ぶことを人々に確信させる目的をもっており、しばしば神力、あるいは威神力といった形で表現される。

一方、古代日本国の文献にも神力の語は散見される。仏教修行者による記述と、そうではないものでは当然差があるものの、いずれも日本国という世界における、固有の神力の存在を記しているように思われる。本稿では善珠の仏典注釈テキストを中心に、日本国において神力を知り、それを記述するありようを検討したい。

中国の文献において、神力は「饒以高祖、神力虚弱、唯令以食味消息」(『魏書』卷二十一下 彭城王伝) など、人間の精力を意味する例が多い。「以神力分仏舍利」(『魏書』卷百十四 釈老志) と、仏教を説明する箇所の場合は靈妙な力と理解できるが、その具体相までは読み取れない。一方、漢訳仏典の著名な例としては、『妙法蓮華経』に「神力品」があり、「諸仏神力如是、無量無辺、不可思議」と記述される。こちらは如来や菩薩及び仏法という特定の主体が、人間世界に及ぼす靈妙な力(威神力)と理解される。

日本では、八世紀末に成立したと思われる善珠『唯識義燈増明記』など仏典注釈類、広義の仏典注釈といふべき景戒『日本靈異記』、そして古代の史書『続日本紀』などに見いだせる。まずは『続日本紀』の用例を確認したい。

是に、広嗣自ら駄鈴一口を捧げて云はく、「我は是れ大なる忠臣なり。神靈我を弃つるか。乞はくは、神力に頼りて風波暫く静かならむことを」といひて、鈴を海に投ぐ。

〔続日本紀〕卷十三 天平十二年十一月^③

己ら賊の為に困まれて兵疲れ矢尽きぬ。而れども、桃生・白河等の郡神十一社に祈りて、乃ち困を潰ること得たり。神力に非ざるよりは、何ぞ軍士を存らしめむ。請はくは、幣社に預らしめむことを」とまうす。

〔同〕卷三十六 宝龜十一年十二月

最初の例は、蜂起した藤原広嗣が海上に逃れた際の記述。風雨がおさまるよう「乞頼神力」し、駄鈴を海に投じる。ここで乞う対象は「神靈」だが、神力を及ぼす主体を明確に定めている点で、仏典の用法に近い。宝龜十一年十二月の記述も、「郡神」を神力の主体とする。

然れども盧舎那如来、最勝王経、觀世音菩薩、護法善神の梵王・帝釈・四大天王の不可思議威神の力、掛けまくも畏き開闢けて已來御宇しし天皇の御靈、天地の神たちの護り助け奉りつる力に依りて、其等が穢く謀りて為る厭魅事皆悉く発覺れぬ。〔続日本紀〕卷二十九 神護景雲三年五月 釈教の深遠なる、その道を伝ふる者は緇徒はれなり。天下の安寧なるは、盖し亦その神力に由れり。

〔同〕卷三十八 延暦四年七月

三例目は縣犬養姉女らの巫蠱事件に関する宣命で、如来菩薩や經典などの「威神力」という用法は、漢訳仏典によっている。これら仏教側からの神力と、天皇御靈や天地の神というローカルな力の総合によって、事件が発覚したという説明になる。そして延暦四年の勅は、天下の安寧を釈教の神力に起因させるものとなっている。

これら四例を見る限り、いずれも漢文一般の神力というよりは、漢訳仏典語のそれである。神から神への転換によって、列島のローカルな神靈の力をも期待する文脈が生じている。

仏教の力が仏国土としての日本国を覆い、安寧をもたらすという理解は、俗にいう鎮護国家の仏教の発想である。例えばそうした理解の裏付けとなった『金光明最勝王経』には、「一切人天の衆、能く他心を了する者、皆願わくは神力を加え、我に妙弁才を与えよ。」(義浄訳『金光明最勝王経』大弁才女品第十五之二)など、神力の付加を求める内容がある。他にも、東大寺大仏殿曼荼羅織の銘に「威神之力」という文句があったとされるなど、如来や菩薩、そして經典などの法の神力は、仏教修行者のみならず、天皇・貴族が期待するものであったろう。

ただし、同じ神力という語を用いても、仏教修行者の記すそれと、『続日本紀』のようなテキストでは、力に対する態度、距離感が異なると思われる。よりリアルな力として向き合ったと思わ

れる善珠の仏典注釈や景戒『日本靈異記』には、どのような記述が見えるだろうか。次節ではまず『靈異記』の具体相を確認したい。

二 『日本靈異記』の神力

また問ひていはく「師は何の要術有るが故に水に沈みて死なざる」といふ。答へていはく「我れは常に方広大乘を誦持つ。其の威神力、何ぞ更に疑はむ」といふ。

（『日本靈異記』下巻第四縁^⑥）
国司聞きて大に悲び、知識を引率て相助けて法花経を造らしめ、供養すること已に畢る。是れすなはち法花経の神力と観音の鼻屬となり。更に疑ふことなかれ。

（同 下巻第十三縁）

九世紀の嵯峨天皇代に成立したとみられる景戒『日本靈異記』は、説話集の一つとして括られることも多いが、基本的には靈異という出来事を契機として、末法の世にも変わらぬ仏法（法身）の存在を確信するテキストである。さらに、そうした確信の際にはしばしば經典のフレーズが引用されており、經典を靈異によって「注釈」するものでもある。

そうした『靈異記』の下巻第四縁及び十三縁は、いずれも個別の經典の力を語る。經典の読誦によってその力を得るといった物

語は、先立つ文献にも多くみられ、『靈異記』上巻序に「般若験記」と名が挙がる『金剛般若集験記』には、「神力篇」という項目もある。

『靈異記』においては、經典を「大神呪（下巻第十四縁、經典引用）」「大乘神呪（下巻三十四縁）」とする箇所もある。神呪は陀羅尼の漢訳語であり、神力、威神力とあわせれば、經典というテキストが秘める力を「神」と呼んだことになる。後述する法身などと合わせて考えれば、紙巻として現前する經典の力という理解ではなく、經典という媒介物を通して、不可知の仏法の力を感ずる体験といえよう。

一方、「観音の木の像神力を示す縁」（中巻第三十六縁）、「観音の木の像火の難に焼けず威神力を示す縁」（中巻第三十七縁）と、表題に神力とある縁も存在する。いずれも仏像に起きた奇瑞を語る内容である。三十六縁は、切断した観音像の頸が、翌朝に再びつながり放光したというもの。次の三十七縁は、火事に遭った仏堂から観音像がひとりで脱出していた話。『靈異記』では、仏像が声を発するなどの奇瑞を語る縁が多いが、これらもその類といえる。

三十六縁の末尾には、「誠に知る、理智の法身は常住無きにあらず」とある。これは末法の世にあつても未だ世界を救済し続ける法身、すなわち仏法の存在を確信するというもの。通常の人間には知覚不可能な法身は、人間世界側に何らかの力を及ぼし靈異を出現させる。そのような力こそが神力であるならば、まさしく

仏教修行者が靈異を媒介としてその根源に触れる瞬間である。

こうした『靈異記』における神力の発現が、正式タイトル『日本国現報善惡靈異記』が象徴的にあらわすように、日本国という固有性と不可分であることは、『続日本紀』との比較においても注目される。しかもそれは、中巻序に明記されるように、天皇が地上の王として統治する国という固有性に依存する²⁷。

聖武天皇について、「ただし是の天皇の代に録す所の善と惡との表の多数なるは、聖皇の徳に由る」（『日本靈異記』中巻序）と記すなど、仏国土としての日本国における靈異の多寡は、個々の天皇の資質によるという。となれば、神力も日本国のローカルなそれとして理解すべき側面があり、この点も『続日本紀』に通ずる。つまり、『続日本紀』が記すような仏国土としての日本国を、具体的に知るプロセスを『靈異記』は記述している。

そうした知るプロセスは、仏典注釈を書くというなかでもなされてきたと思われる。次に善珠のテキストを分析する。

三 善珠『唯識義燈増明記』の神力

八世紀末に没した善珠は、『靈異記』下巻第三十九縁にもその靈異が記される僧で、景戒と同じく法相唯識の立場にあった。ながらく興福寺に住した後に秋篠寺に移り、秋篠僧正と呼ばれる。また桓武天皇と近い関係にあったらしいことが知られる。

この善珠は、当時の日本国においてはかなり多くの注釈を残し

た僧である。残念ながら失われたものも多いが、『成唯識論』の注釈類に注釈を加えた『成唯識論述記序釈』、『唯識義燈増明記』（以下『増明記』）、また『梵網経略抄』『本願薬師経鈔』などが現存する。

うち『増明記』は、冒頭に次のような偈がある。

法のため檀主諸衆生の 共に西方安楽国に生まれむに

唯だ種覺の神力を加ふるを願ふ

命終の時に臨みて慈光を放ち 清浄なる安養界に引導せしむ

ことを

五濁末世心惑深 三藏本教難知宣

我今随力述本文 益後生俛思疲勞

令法久住於世間 生生法燈令不絶

由久修設往生縁 於法檀主諸衆生

共生西方安楽国 唯願種覺加神力

臨命終時放慈光 引導清浄安養界

帰命頂礼三宝田 願遙加護照闍壞

所獲功德施群生 同乘智船遊性海

（『唯識義燈増明記』卷第一）⁸

「五濁末世」に生まれ、三藏の教えることが困難な状況にある者が、仏法を明らかにするために注釈を書く。それは往生の縁を設け、志を同じくする壇越らとともに西方安楽国への生まれ

変わりを期待するものである。そして命終にあたっては、種覚（仏の智慧）の神力が加えられることを求めている。この表現は『金光明最勝王經』などと重なるもので、經典が示した神力のありようを、仏教修行者が実際に求めようとする意図が読み取れる。

このように『増明記』は、神力の発現がテキストを書く目的の一部であると明言される。もちろん仏典注釈には類似の偈が少なくない。また西方安樂国への生まれ変わり自体も、『靈異記』を含め、さほど珍しい表現ではなく、決まり文句に過ぎないという解釈もなされよう。しかし『増明記』の具体的な注釈部分をみることで、善珠が捉えようとした神力とは何かが見えるのではないか。

『増明記』において神力、威神力といった語は、先の偈以外に数ヶ所に用いられる。ただし、うち三つは経論の引用部であり、残る二つが善珠独自と思われる問答にみえる。まずは引用部について確認する。

復、神力を以て船中の同じく鷄園を捨せる未得通の者を撰取し、諸の神変を現じ、種種の形相を作して、次いで空に乗じて西北さして去れり。

復以神力撰取船中同捨鷄園未得通者。現諸神変作種種形相。次乘空西北而去。〔唯識義燈増明記〕卷第一

すべて『阿毘達磨大毘婆沙論』卷第九十九の引用。『増明記』には『阿毘達磨大毘婆沙論』の引用が非常に多く、異説の列挙や問答などもまるごと載せる傾向がある。従って、この引用を善珠の見解とはできないが、ともかくここではさまざまな奇瑞を生じさせ、衆生を悟りに導く靈妙な力とされている。

慧苑師の『華嚴音義』上に云く、旧名は罽賓国なり。此の名を翻じて為すは阿誰入や。羅漢の神力、其水を乾竭し、百姓をして中に於て屋宅を建立せしむ。

慧苑師華嚴音義上云。旧名罽賓国。此名翻為阿誰入。羅漢神力乾竭其水。令百姓於中建立屋宅。

〔唯識義燈増明記〕卷第一

こちらはインドの国名に関する注で、『一切経音義』卷第二十二（慧苑作『華嚴音義』）の引用。水に浸かった土地を、羅漢の神力によって干上がらせ、そこを宅地としたエピソードとなっている。『増明記』の元となった慧沼『成唯識論了義燈』は、釈尊在世中の経ではない『成唯識論』の正統性を明かすため、冒頭部分で釈尊死後の仏教の歴史を記している。この注釈は、そうした中で登場する国々をさらに注するものである。

一に云はく、仏は一音を以つて四聖諦を説くも、一切をして皆領解を得せしめず。世尊は自在の神力有るも、境界に於て

改越すること能はざること、耳をして諸色を見、眼をして声等を聞かしむること能ざるが如しと。問ふ、若し爾らば、前の頌は当に云何が通すべきや。答ふ、必ずしも通ずるを須ひず、三蔵に非ざるが故に。諸の讚仏頌の言は、多く過ちの実なれば^⑩ 釈するを須ひず。

一云。仏以一音説四聖諦。不令一切皆得領解。世尊有自在神力。而於境界不能改越。如不能令耳見諸色眼聞声等。問。若爾。前頌当云何通。答。不必須通。非三蔵故。諸讚仏頌言。多過実故不須釈。

〔唯識義燈増明記〕卷第一

再び問答も含めて『阿毘達磨大毘婆沙論』の引用。地論宗の菩提流支が説いたという一音教（如来の一音）の是非を巡る議論の検討に際して引かれている。『維摩経』などに依拠する一音教は、天台宗や華嚴宗など一時教（一乗）と、法相宗や三論宗など三時教（三乗）の間での議論において、避けて通れない問題であった。

世尊が一音（聖語）で四聖諦（四諦）を説いたにも関わらず、四天王すべてには伝わらなかつたというエピソードから、自在の神力をもつても越えられないものがあるだろうとする見解に対して、経論ではない言説はあやまちの内容を含むと答えている。

以上の三例は、いずれも一般的な神力の用例である。もちろん善珠の引用によって生じる文脈はあるが、ここだけで論じること

は難しい。ただし、この後に紹介する問答の二例がいずれも一音教に関することから、最後の事例には解釈の余地も残る。

では、問答における神力はどのようなものか。以下で検討する三つの問答は、一音教が主張する如来の「一」言語と、法相唯識の主張である「三時（教）」の間に矛盾が生じないことを明らかにする。

問ふ。三時の有為に非ざれば、即ち是れ一と説くべし。有為は念念にして滅す。一と成るを得ざるべし。

答ふ。聖言は三時に異なり。仏の神力を以て故に三時は異にして、即ち一と成る。

問。三時非有為。可説即是一。有為念念滅。応不得成一。

答。聖言三時異。以仏神力故三時異。即成一。

〔唯識義燈増明記〕卷第一

問いは、三時が有為（ここでは人間言語を指すか）でなければ「一」と説けようが、有為は次々と滅していくので、「一」とならないのではないか、というもの。対して聖言（人間言語として存在する仏の言葉。經典など）の三時が異なる形を取るのには、仏の神力によるものであつて、従つて本当は「一」なのだと答える。人間が知覚可能な有為としての言語の向こう側に、超越する存在としての仏とその言語を置くものであろう。

問ふ。三と一相違すれども、三時は一と成るを得。義の中に三相と変じて、三時と成るべけんや。
答ふ。許す。亦た何の失かあらん。

問。三与一相違。三時得成一。義中与三相変、応成三時。
答。許亦何失。〔唯識義燈増明記〕卷第一)

この問答に神力という語はないが、前後を結ぶため載せる。三と一はそのすがたが異なるが、三時は一となるという。意味において三つの姿への変化があるため、一が三時となり得るのか、という問いに対して、その通りであると述べる。

問ふ。三時は前後に非ず。ために一と成るを得るを許す。有為は念念に滅す。如何に是れは一を得るや。

答ふ。仏の神力を以ての故に、百劫の後に一と為る。何ぞ三時の異にして一時と為るを得を妨げんや。

問。三時非前後。与許得成一。有為念念滅。如何得是一。
答。以仏神力故。百劫後為一。何妨三時異而得為一時。〔唯識義燈増明記〕卷第一)

再び神力が関わる問答。三時は前後する時間ではないため「一」となり得るだろう。しかし有為は次々と変化して消えて行

く、つまり時間の概念をもつため、それはどのように「一」となるだろうか、という質問である。対して返答は、仏の神力によって、究極の悟りに達する百劫の後には「一」となるだろうと答えられている。

三時教における三段階の異なる教えは、あくまで悟らぬ衆生のための方便であり、仏法そのものが三種あるわけではない。そうした主張と合わせて、究極の地点では「一」と説明するわけだが、その究極への過程には神力を要する。この神力は、衆生を悟りに導く際に付加される力という点で、『増明記』冒頭の偈とも重なる。

こうして問答に二度登場する神力は、三と一という一見矛盾するかのような状況を説明する際に登場する。一音教が主張する一音（如来の言語）を、有為の言語（中インドや中国や日本の衆生が話す言語）と切り離し、超越的な存在と説明する核心部分である。

ところで、このように仏の一音を積極的に評価する方向は、『成唯識論』の翻訳者であり法相宗の祖とされる基の注釈にはみられず、基の弟子であった慧沼『成唯識論了義燈』に初めてあらわれる。そして善珠は慧沼以上に一音教の価値を認め、これらの問答に先立って長文の注釈を連ねている。そこには「神」に関する善珠独自の理解もみえる。つまり問答における神力は、注釈活動によって見いだされた「神」を前提とすることになる。

四 「外道老莊」の注釈と「神」

問答の直前にみえる注釈は、慧沼が一音の諸説を挙げる中で記した「外道老莊」というフレーズに対するものである。慧沼においては否定すべき見解に伴うフレーズであった。

一に云く、如来は但だ一音を出す。未だ何を以て名と為るを知らず。而て衆生は心中に無量法門を聞く。此の答正しからず。問に答はざる故に。亦た外道老莊の説に同じき故に。

一云。如来但出一音。未知何以為名。而衆生心中間無量法門。此答不正。不答問故。亦同外道老莊說故。

（慧沼『成唯識論了義燈』卷第一）

慧沼は一音の解釈の一例として、如来の一音は「名」、つまり分節化される以前の状態にあり、にも関わらず無量の法を与えるという説を挙げる。ただしその説は否定され、根拠の一つとして「外道老莊」に等しいと記される。「外道老莊」とは言うまでもなく老子、莊子、つまり当時における道教を指す。具体的には「道可道非常道。名可名非常名」（『老子』）といった説との関連であろう。

中国の南北朝期から隋、唐初期にかけては、道教と仏教の間に道仏論争と称されるような対立が続いていた。初期の中国仏教

は、老莊との類似点によって仏教を理解する傾向もあったとされるが、慧沼が「外道老莊」を切り捨てることは、当時の中国国内における対立を背景としよう。

ところが日本の僧善珠は、慧沼のこの説明を反転し、全面肯定を主張する。

外道と言ふは、九十五の外道に非ざる也。孔丘、李老は本是れ法身の居士なり。仏法の外に遊履するが故に外道と名く。是れ邪見外道の類に非ざる也。

亦同外道老莊說者。言外道者。非九十五之外道也。孔丘

李老本是法身居士。遊履仏法之外故名外道。非是邪見外道類也。

（『唯識義燈增明記』卷第一）

孔子（孔丘）や老子（李老）は仏教の聖人ではないため「外道」と呼ばれるが、実際には法身の居士であるという。ここで、なぜか「老莊」が孔子と老子に置き換わるのは、道仏論争に用いられた特定の偽経類によって、主張を裏付けたためであろう。

門徒は三千、達者は七十二人、博徒学問者は其れ六万有り。『阿含經』を准ふる中に、孔子の弟子七十二人、惣て是れ大権の菩薩なり。衆生を調伏を為す故に、此の方便を設け潜在中に在り。光浄童子菩薩、彼を顔淵と称す。謂く顔回はなり。故に『清浄法行經』に云く、「孔、顔二賢は師弟と為る

を以て、孝経五千文を説く。加葉菩薩、彼を老子と称す。老子五千文を説く。

門徒三千。達者七十二人。博徒学問者有其六万。准阿含經中。孔子弟子七十二人物は大權菩薩也。為調伏衆生故。設此方便潜在俗中。光淨童子菩薩彼称顔淵。謂顔回是。故清淨法行經云。孔顔二賢以為師弟。説孝経五千文。加葉菩薩彼称老子。説老子五千文。

〔唯識義燈増明記〕卷第一

孔子が仏教の聖人であるという説は、偽経『清淨法行経』が記す三賢派遺説を基本とする。つまり非仏教国である中国に、三名の菩薩が孔子、顔淵、老子の姿をとって出現し、仏教の形は取らないものの、仏法を伝えていたというものである。

ただし、来歴不明の「阿含経」説が加わることで、様相は一変する。孔子のみを一時的に派遣するのではなく、弟子もすべてが菩薩であり、師弟が継続的に仏教を広めたという。顔淵（顔回）も、孔子との師弟関係の文脈に置かれる。要するに中国は元から菩薩の化身が出現しうる環境にあり、そして出現は継続していたという認識になろう。

若しくは『仏説須彌図経』を准ふ中に、「宝応声菩薩化して伏儀と為る。吉祥菩薩化して女媧と為る。」其余経の中に、金粟如来化して維摩詰と為る。正法明如来化して觀世音菩薩

と為る。東方龍陀仏化して須菩提と為る。龍種上尊王仏化して文殊師利菩薩と為る。種種の現身は大方便を起して衆生を教化す。此等の教に准へば『灌頂経』中に三聖は、孔子、顔回、老子の三、是なり。

若准仏説須彌図経中。宝応声菩薩化為伏儀。吉祥菩薩化為女媧。其余経中金粟如来化為維摩詰。正法明如来化為觀世音菩薩。東方龍陀仏化為須菩提。龍種上尊王仏化為文殊師利菩薩。種々現身起大方便教化衆生。准此等教灌頂経中三聖者。孔子顔回老子三是也。

〔唯識義燈増明記〕卷第一

この箇所では、中国の創世神を菩薩の化身とする偽経『仏説須彌図経』を引用する。これも仏教の優越を説く経であったが、善珠は引き続き維摩詰など中国以外の事例を並べており、インド对中国という文脈から意図的に切り離されている。人間世界のすべての国は、仏という超越者にまなざされ菩薩が出現しうるという注釈である。

善珠は日本国の僧であり、インド对中国の対立軸の外部にある。従って道仏論争に加わらないのは当然といえようが、この注釈は日本国をインドや中国と同等とし、善珠自身を含む日本国の仏教修行者に、悟りの可能性を見出すものである。すなわち、善珠が冒頭の偈で述べたような希望が叶う可能性を、具体的な注釈活動の中で知るものであった。

続いて善珠は慧苑『続華嚴略疏判定記』の「此三家大意略同而文稍異」を引用し、孔子（周易）、老子、莊子のテキストが仏教と異ならないと説明する。ここに「神」が登場する。

故に『周易』上（上）転示第七に云く、「易の太極は是れ兩儀を生ず。兩儀は四象（四象）。四象は八卦を生ず。八卦は吉凶を定む。吉凶は大業を生ず。」又曰く、「一陰一陽、之を道と謂ふ。陰陽不測、之を神と謂ふ。」

故周易上転示第七云。易大極是生兩儀。兩儀四象。々々生八卦。八卦生定吉凶。吉凶生大業。又曰。一陰一陽之謂道。陰陽不測之謂神。（『唯識義燈增明記』卷第一）

この『周易』繫示篇は、慧苑の引用した箇所が引き写されている（以下、『老子』『莊子』も同様）。「陰陽不測之謂神」は日本でも多くの文献に引用される著名なフレーズである。しかし善珠の文脈では、「一陰一陽」の「一」が一音を連想させることも重要であろう。善珠は続いて注釈書の『正義』を引用する。

『周易正義』第十二に云く、「易に太極有り、是れ兩儀を生ずとは、太極は謂く天地未分の前に、元氣の混りて一と為る。即ち初太一（是れ太一）已。故に『老子』に云く、「道は一を生ず」。即ち太極なり。之を謂く、混元既に分れて即ち天地有りと。故に太極の兩儀を生ずと云ふ。『老子』に云く、「一は二を生

ず」（七）。

周易正義第十二云。易有大極是生兩儀者。大極謂天地未分之前。元氣混而為一。即初太一已。故老子云。道生一。即太極。之謂混元。既分即有天地。故云太極生兩儀。老子云。一生二七。（『唯識義燈增明記』卷第一）

『正義』は慧苑にはなく、善珠が新たに加えたと考えられる。この注釈は分節化以前の太極を道教色の強い太一と呼び、『老子』によって説明する。この後の『莊子』においても、善珠は『老子』で説明する注を用いており、孔子、老子、莊子の三者の説を『老子』を通して同一化する。その大きな理由は、『老子』が「一」を語るためと思われる。

「道生一」「一生二」は『老子』第四十二章であり、一切は「道」から分化するという、世界の始まりを述べる箇所。『正義』は太極＝道と捉え、そこから最初に生じるものを「一（太一）」と説明する。これを先に挙げた問答と絡めるならば、三時を生じさせる原初の「一」という関係になろう。もちろん太極＝道は、仏法そのものである。

物の開通を得るを之を道と謂ふ。微妙不測を以て之を神と謂ふ。応機変化を以て之を易と謂ふ。惣じて之を言ふ。皆虚無の謂なり。（中略）陰陽不測、之を神と謂ふとは、天下の万物は皆陰陽に由り、我（或は我）成本、其の由理は量測す可からず。

之を神と謂ふなり。

広く韓康伯注の如し。

物得開通謂之道。以微妙不測謂之神。以応幾反化謂之易。惣而言之。皆虚無之謂也。(中略) 陰陽不測之謂神者。天下万物皆由陰陽。我成本。其由理不可量測。謂之神也。広如韓康伯注。(『唯識義燈増明記』卷第一)

『正義』引用部の続きは、「陰陽不測」などに関するもの。万物の根源としての太極に対して、そこから生じる「一(太一)」の状況が「神」であり、それは量測できないという。こうした説明が一音のそれとすれば、分節化以前の状態でありつつ無量の法を与えるという、慧沼が否定した見解に他ならない。善珠はあくまで「外道老莊」説を正しい一音の理解と捉えている。

善珠は続いて『莊子』を取り上げる。これも慧苑に従いつつ、独自に注釈引用を加える。残念ながらこの箇所は現存テキストの乱れが激しいため参考に留め、該当箇所と思われるものを挙げて検討する。

夫れ道は、情有り、信有るも、无為にして无形なり。伝ふ可くして受く可らず、得可くして見る可らず。自づからに本づき自づからに根ざし、未だ天地の有ざる、古自り以て固く存す、鬼を神とし、帝を神とし、天を生じ地を生ず。

夫道、有情有信、无為无形。可伝而不可受、可得而不可

見。自本自根、未有天地、自古以固存、神鬼神帝、生天生地。

〔疏〕自、従なり。存、有なり。虚の通じて道に至り、無始無終なり。従^音以来、未だ天地有らず、五氣未だ兆さず、大道存り。故に『老経』に云く、「物有り混成し、天地に先だちて生ず」。又云く、「之を迎へて其の首を見ず、之に随ひて其の後を見ぬ」ものなり。

大道と言ふは能く神を鬼霊とし、神を天帝とし、三景を開明し、二儀を生立す。無に至るの力、茲ち功用有り。斯るに乃ち神ならずして神となり、生ぜずして生ず。神にして神とし、生じて生むものに非ざるなり。故に『老経』に云く、「天は一を得て以て清く、神は一を得て以て靈」なり。

〔疏〕自、従也。存、有也。虚通至道、無始無終。従以來、未有天地、五氣未兆、大道存焉。故老経云有物混成、先天地生。又云迎之不見其首、隨之不見其後者也。言大道能神於鬼靈、神於天帝、開明三景、生立二儀、至無之力、有茲功用。斯乃不神而神、不生而生、非神之神、生之而生者也。故老経云天得一以清、神得一以靈也。(『莊子集釈』より本篇及び成玄英疏¹⁰)

自然自古以因存。神鬼神帝。王天地。(略) 其従神鬼神帝王天土地。言天道能神於鬼虚。神於天帝。同明三景。生三二道

俄主無之。有茲功用。斯乃不神不生而生。即老注天得一以清。得一以虛。(参考『増明記』該當箇所)

『莊子』大宗師第六、及び成玄英『莊子疏』の引用である。道には情や信が確かにあるが、それは無為無形で受けることも見ることもできない。そのような道が、鬼や帝の「神（靈妙な状態）」を導き出す。成玄英疏では、この「未有天地」の説明に『老子』第二十五章及び第十四章を引用しており、天地に先立って「有物混成」の状態があるという『老子』的な根拠と『莊子』を結びつけている。

そして「神鬼神帝」においては、『老子』第三十九章を挙げる。天や神が「一」を得ることで初めてそのものたり得るという「神」と、「神鬼神帝」は位相が異なり、むしろ『莊子』の「神」は『老子』の「一」に対応するように思われる。しかし、ともかくこの『老子』引用によって、『莊子』と「一」が結びつき、一音との関連性が生まれているのは確かである。

このように善珠は、「外道老莊」の注釈を通して、孔子、老子、莊子を通底する「一」を知る。すなわち、太極や道から生まれる原初の「一」は、仏法が具現化する一音と等しい。その際に「神」とは、まさに一音が「一」であることの証明である。一音は「神」であればこそ、人間言語を超越する。

このような理解は、インド对中国という枠組の外にある日本国において新たに生まれたものである。従って問答における神力

も、善珠が知る日本国の「神」なる力であり、冒頭の偈に記された神力の存在を、具体的に確信させる発見であったと思われる。

おわりに

今回取り上げた三テキストにおける神力には、いずれも日本国におけるローカルな力という側面がある。そのうち『続日本紀』は、おおむね当時の鎮護国家の仏教の概念に沿ったものといえるが、仏教修行者が書く『靈異記』と『増明記』は、それぞれの方法によって神力を具体的に知る内容となっている。

人智を超えた「神」なる力を、同じく人智を超えた靈異を媒介として知る『靈異記』。対して善珠の注釈活動は、概ね既存テキストの切り貼りに過ぎない。しかし、元テキストの文脈を切断し、接続を繰り返す「切り貼り」によって、インドや中国にはなかった新たな神力を見出している。まさしくそれは、靈異の出現する現場に他ならない。

補注

- (1) 『魏書』は北京書局本による。
- (2) 『法華経』は大正蔵による。
- (3) 『続日本紀』書き下し文は、岩波新日本古典文学大系本による。
- (4) 『金光明最勝王経』書き下し文は、『金光明経』（仏典講座

一三 壬生台舜著)による。

(5) 『東大寺要録』にみえる。

(6) 『日本靈異記』書き下し文は、岩波新日本古典文学大系本を利用し、一部改変した。

(7) 『靈異記』各縁が靈異の出現順に並び、年月日、時間まで記されることも、日本国の固有性と関係しよう。渡部「奇事の配置」(『古代文学』四三 二〇〇四)に論じた。

(8) 『唯識義燈増明記』は佛教大学蔵極楽寺文庫本をもとに、大正蔵本及びその校異を参考とした上で私に書き下した。誤写と推定される箇所は、引用元テキストの同箇所をカッコ書きで示した。詳しくは渡部「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

大学歴史学部論集』二 二〇二二・三)参照。

(9) 『阿毘達磨大毘婆沙論』引用部については、『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) 善珠と一音教の注釈行為については渡部「八世紀日本国の「三時」――基から善珠への注釈活動を手がかりに」(『仏教文学』第三四号 二〇一〇・三)、同「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』二〇一一年・一)、渡部「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」(『古代文学』二〇二二・三)、及び注(8)論文に論じた。

(11) 「外道老莊」については注(8)論文に論じた。

(12) 『成唯識論了義燈』は大正蔵による。書き下しは『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)による。

(13) 牧田諦亮「慧遠の生涯(上)」(『中国仏教史研究 第一』)では、四世紀の道安を挙げ、中国の仏教受容が老莊との類似においてなされたことを指摘する。万物を因縁の離合の結果とみる仏教と、造物者を否定する『莊子』郭象注などには通ずる面があるという。

(14) 『清浄法行経』は道仏論争テキストに引用される。『七寺古逸経典研究叢書第二卷 中国撰述経典(其之二)』(落合俊典編 一九九六・二)に古写本が紹介される。

(15) 『仏説須彌(山)図経』も道仏論争テキストに引用される。散佚。

(16) 統藏経を参照。注(8)に詳しく論じた。

(17) 現存「増明記」は全体的に誤字脱字が目立つが、「外道老莊」箇所は特にひどく、意味が取れない部分も少なくない。『周易』『周易正義』については『十三経注疏整理本一 周易正義』(北京大学出版社二〇〇〇・一二)により補った。

(18) 『老子』については武内義雄『老子道德経析義』(『武内義雄全集第五卷 老子篇』一九八三・三所収)、麦谷邦夫訳注『老子・列子』(一九八三 学習研究社)などを参照し

た。

(19) 『莊子』及び注は郭慶藩撰『莊子集釈』卷第三(中華書局新編諸子集成 一九六一)による。書き下しは池田知久訳注『莊子』(一九八三 学習研究社)などを参照した。成玄英疏は私に書き下した。

※本稿は、日本文学協会第三十二回研究発表大会(二〇一二・七・一 長野県短期大学)における口頭発表を元に行っている。ご指導いただいた皆様に感謝いたします。

(わたなべ・りょういち 本学非常勤講師)