

## 『釈摩訶衍論』請来に関する伝承の検討

— 請来者・撰述者等に対する周辺資料の整理<sup>1)</sup> —

## 第一節 問題の所在

本研究は、『釈論』が日本に請来された直後に起こる、請来者・撰述者等に対する伝承について、周辺資料を整理することで新たな知見を呈示したい。この問題については、すでに先行研究によって概説されて<sup>2)</sup>おり、いずれも『釈論』の真偽説を取り巻く概要を指摘するに留まり、根本資料に対する検討が不足しているように思われる。そこで本研究では、従来説を踏まえつつ、基礎的な資料を検討することで、これまで見落とされてきた幾つかの点を再検証したい。それは以下の二点である。①戒明が『釈論』を請来したのは何時頃で、その後、だが最初に偽撰説を唱えたのか。②作者（撰述者）についてどのような人物であると想定されていたのかを明らかにすること。

その上で、古来、議論されてきた真偽問題の説が、現代の先行研究において有効な資料となり得るのかという点も明らかにしたい。なお、本研究において主に取り扱う資料として、『釈論』請来時の動向や成立について偽撰と真撰の両説を集成し分析を試みている、梶宝

(一三〇六〜一三六二) 記・賢宝 (一三三八〜一三九八) 補の『宝冊鈔』を用いることにする。

## 第二節 『釈論』撰述についての論難

— 三船と最澄の説 —

『釈論』に対し偽撰説を主張したことで知られている、淡海三船(七七二〜七八五)と最澄(七六七〜八二二)の論難の内容を概観する。結論を先取りすれば、三船の論難については、不審な点があるため取り扱いは慎重を期すべきと考える。

○淡海三船の説<sup>3)</sup>

(1) 序文にある「迴天鳳威姚興皇帝製」のうち、「姚興」は後秦の皇帝であり、大秦皇帝と称し、没後文桓皇帝と称した人物であるが、「迴天鳳威」という称号によって表現されたのはこれまで未見である。

(2) 「姚興皇帝」の姓名表記も「姚」が姓で「興」が名であるから皇帝の姓名を取って表記するのも通常の作例から異なる。

(3) 『起信論』は承聖三年(五五四)に真諦三蔵により訳出されたと史実にある。だが『釈論』の序を見れば真諦訳出より一五三年前に翻訳されたことになり、撰述年代に不自然な点がある。

(4) 『起信論』は文体がしっかりして理路整然としているが、『釈論』は似ても似つかないものであり、到底、竜樹作とは見做せない。

○最澄の説<sup>1</sup>

① 『釈論』の翻訳に携わった「筏提摩多三蔵」なる人物についての記録が明らかではない。

② 隋唐代の目録において『釈論』の記録が見当たらない。

③ 『釈論』の卷八と卷九には、梵字に似ても似つかわない字が採用されている。

④ 『起信論』と『釈論』の所説の教理内容が不一致である。

⑤ 『起信論』は梁時代に真諦三蔵により翻訳されており、『釈論』は秦時代に筏提摩多三蔵により翻訳されている。これでは本論である『起信論』より注釈書の『釈論』の方が早く翻訳されたことになるため、『釈論』の成立時期に不審な点がある。

⑥ 秦時代以降の目録において諸師が『釈論』を引用していない。

⑦ 戒明の請来により当初、竜樹造とされていたが、「尾張大僧都」によって違う説が打ち立てられ偽論の疑いがある。

以上の四点と七点の論難があげられている。双方で重複した難問を整理すると、『釈論』が真諦訳の『起信論』より早くに製作された点

(三船説<sup>3</sup>)と最澄説<sup>5</sup>)と、『起信論』と『釈論』の教理が一致しないとする点(三船説<sup>4</sup>)と最澄説<sup>4</sup>)の二つのである。では、この他の問題についても整理する。まず、三船の作とされる論難は、その大半が『釈論』の序の内容に対するもので、同論の本文に関するのは、わずかに(4)の論調が『起信論』のもと違和感があるとされる程度のものであり、具体的な問題点を提示するまでには至っていないように見える。

これとは別に気になる問題がある。それは、三船があげている『釈論』の序の尊号の語が、現行の『大正新脩大蔵経』収載の『釈論』の序にある「天(瓶)冊」や「天回」とするものではなく、「迴天」となっている点である。現在、最古の写本と考えられる国宝の石山寺本(唐代写本)には、「瓶(天)回」とあり、『大正新脩大蔵経』の底本とされた高麗本には、「天回」とあるため上記のような表記は確認できない。したがって、「迴天」という表記がいつ頃のどのような資料から確認されるのかも不明である。念のため、後代の刊本や写本を見ても、そのほとんどが「天(瓶)回」や「天冊(冊)」とり、「迴天」という表記は確認できなかった。これについて『宝冊鈔』の後半に目を向けると、「迴天者現流布本云。天冊鳳威云云。」<sup>5</sup>と解説されている。つまり『宝冊鈔』を著した泉宝や賢宝の時代では、すでに「迴天」ではなく「天冊」といった表記の写本が流布していたことを物語っていることになる。

では、そもそも三船の論難に見える「迴天」の表記が誤写であった可能性については、前述のように、三船の論難は「迴天」そのものに対して逐語解釈しているもので、その可能性は低いのではないかと思う。そこで三船の消息の原本を調べてみようとしても、それは発見されておらず、その内容を確認できるのは後代の著作のみである。それこそ今の『宝冊鈔』の説や笠置上人貞慶(一一五五〜一二一三)の門下である良算が大成させた『唯識同学鈔』の成立を待たなければ確認できないのである。

そうなると、最澄の説はと言うと、弘仁九年(八一八)に法相宗の徳一(七六〇?〜八四〇?)の『中辺義鏡』に対し反論した『守護国界章』のなかに見える。ここでは、『釈論』内部の構造(特殊文字・教理内容)に言及しており、明らかに三船の論難よりも、『釈論』成立(起信論)も同様)に深い造詣と知見を持っていることを窺わせる。そもそも、『釈摩訶衍論』という論書を日本に最初に請来した人物は戒明(?〜八五〇)とされる。<sup>6)</sup>戒明が『釈論』を請来したとする記事は、同論の論難を示す書物に共通して示されているので、請来した人物について筆者は信憑性が高いと考えている。戒明に言及した先行研究を調べると、戒明が請来した『釈論』によって影響を受けた人物として空海を取り上げた研究がある。それは、小野玄妙による、空海が『釈論』との邂逅により入唐留学を発意したとする見解、<sup>7)</sup>次に、寺崎修一や堀池春峰による、『釈論』が真言密教において中心的な役

割を果たしていることから、同論を請来した戒明を空海の師匠であると推定した見解である。<sup>8)</sup>

この他にも、三氏の見解を精査し新たな知見から空海と戒明の関係を指摘した、高木神元の見解がある。<sup>9)</sup>いずれも戒明の存在が空海に大きく影響を及ぼしたとする視点から検討しており、『釈論』と空海と真言密教の接点を検討する上で有効である。しかしながら、どの見解も戒明が請来した『釈論』に関する記事は検討しているものの、最澄はともかく三船の論難については、最古の論難と理解しており批判的に検討を加えた形跡がないようである。そこで次節では、まず、戒明が『釈論』を請来した年代および偽撰と判定する人物について、異説がある点から明らかにしたいと思う。

### 第三節 三船論難の検討 ―「尾張大僧都」説―

戒明の請来年について先学の指摘を確認すると、『唯識同学鈔』の宝亀十年(七七九)説、『守護国界章』の宝亀十二年(七八一)説、『本朝高僧伝』の弘仁年間(八一〇〜八二三)説がある。現在の学界の動向では、『唯識同学鈔』の説、すなわち宝亀十年説が主流のようである。<sup>10)</sup>これは最初に論難を出した、淡海三船の手紙の年月日による。<sup>11)</sup>まず、三船が『釈論』を借覧し、戒明に論難を提出した経緯を確認していくことにしたい。それは『唯識同学鈔』(大日本仏教全書本を参照)に、以下のように説かれている(傍線は筆者加筆)。

一昨日至。垂示從唐將來積摩訶衍論。聞名之初喜披竜樹妙訣。開卷之後。恨穢馬鳴真宗。今檢此論。実非竜樹之旨。是愚人仮菩薩之名。而所作耳。<sup>(12)</sup>

その内容は、三船が戒明により請来された典籍のなかに、かの有名な竜樹が注釈したとされる『積摩訶衍論』の存在を知り、喜び勇んで閲覧をしたのだが、実際には馬鳴の説いた内容を穢すものだと知り恨んだとある。そしてこの論は愚かな人物が竜樹に仮託して造論したに違いないと判断し、その趣旨を戒明宛に論難として送ったとするものである。次に、今挙げた文献とは別の『宝冊鈔』所収の『唯識同学鈔』から、文章の異同、そして論難提出の期日を確認してみたい（傍線は筆者加筆）。

積摩訶衍論真偽事三船真人送戒明和尚状云。積摩訶衍論十卷馬鳴菩薩本論竜樹撰

一昨使至。垂示從唐新來積摩訶衍論。（中略）は大虚妄也。又檢本論、文雅義円。今此偽積、文鄙義昏。同卷異筆必非同訳理則明矣。今大徳当代智者。何勞遠路持此偽文來。（中略）真人三船曰。宝亀十年閏五月二十四日状戒明闍梨座下。<sup>(14)</sup>

これを見ると、三船が宝亀十年（七七九）五月二四日に戒明宛に文

を送ったとある。これは仏教全書本と一致している。<sup>(15)</sup> すなわち上記の期日をもって、従来では、史上最初の真偽問題を扱った文献とされてきた。そして、空海が依用するまで、『積論』はかの有名な竜樹の作ではなく偽書なのだと見做され定説化していく要因の一つとなっている。では、仏教全書本の『唯識同学鈔』との文章の異同を比較すると「昨日」が「作使」、「將來」が「新來」となっているのが確認できる。多少であるものの、『宝冊鈔』の方が理解しやすい。加えて、後半の説に目を向けると、三船は戒明を「大徳当代智者」と称賛しながらも、明らかに『積論』が「偽文」であると強調していることが確認できる。では、戒明の入唐に際しての記事を確認すると、『本朝高僧伝』<sup>(16)</sup>には以下のように説いている。

積戒明（中略）宝亀季。奉敕入唐。謁自宗匠。遍遊勝地。住金陵竜華寺。謁伝大士像。又登城南半亭山。（中略）安大安寺南唐院。招衆供養。又以持来経論疏章表上闍庭。十年己未。（中略）明以延暦年中逝矣。<sup>(17)</sup>

引用文の内容を解説すると、戒明は勅命によって「宝亀季」＝宝亀（七七〇～七八一）年間の末に入唐し、仏教と密接な聖地を巡り、現在の南京と思われる金陵竜華寺に滞在し、「又登城南半亭山」とあるように、山にも礼拝のためであろうか登ったとある。その後、日本に

帰朝した後、大安寺南唐院に止住したとある。そして、「十年己未」  
 同十年(七七九)には闕庭(禁中・御所)に請来した典籍を上表  
 し、延暦年中に入寂したと記されている。このことから戒明の生没  
 年、そして入唐し日本に帰朝した時期については詳しくないものの、  
 入唐僧であつて典籍を持ち帰った学僧であつたことが分かる。

さらに、戒明が何時頃入唐し、帰朝したかについては、すでに松本  
 信道の詳細な検討があり、それによると入唐を宝龜八年、帰朝を宝龜  
 九年(七七八)の十月から十一月頃だと推定されている。<sup>(18)</sup>この説に基  
 づけば、戒明は宝龜八年(七七七)から九年(七七八)の間、入唐し  
 ており、帰朝後間もなく、翌年の宝龜十年(七七九)には朝廷に請来  
 した典籍について上表していることが理解されるだろう。以上の点か  
 らすると三船の論難が戒明宛に提出された時期とも符合し、違和感ほ  
 ないように思われる。戒明の業績として有名な『首楞嚴經』の請来に  
 ついても、今の『本朝高僧伝』にも記されているが、『釈摩訶衍論』  
 の名は確認できないことも指摘しておきたい。『首楞嚴經』について  
 は、日本に帰朝後、帝に献上した『大仏頂經(『首楞嚴經』)を諸僧  
 が偽經と判定し焚焼しようとしたが、<sup>(19)</sup>戒明は異論を唱えて同調せず、  
 逆に周囲の見解を覆したとされる。<sup>(20)</sup>この逸話からも戒明という人物  
 が、学識のある学僧として、当時の仏教界において存在感をもってい  
 たことが窺える。

もう一点、戒明が入唐から帰朝にいたるまでを記録した、唐の思託

の『延暦僧録』という書物からも確認したい。これは日本最初の僧伝  
 であり、思託という人物は鑑真の中心的な弟子の一人として知られ  
 る。その『延暦僧録』<sup>(21)</sup>にも、戒明が『大仏頂經』の真偽問題について  
 激烈な問答をして自らの主張を勝ち得たとする記事を確認できる。<sup>(22)</sup>こ  
 の論争がどのような経緯によつて起こったのかについても、松本の成  
 果により理解することができるとする。すなわち氏の見解では、そもそも戒  
 明が入唐する目的というのが、『大仏頂經』の真偽について解決を凶  
 ることと密接であつたとする。その内容は以下のような結論となつて  
 いるので紹介したい。

第二には、戒明と徳清ら八人の留学僧には、「未決義」に対する  
 答えである「唐決」を求めると、日本に未だ伝来していない  
 「未渡来書」を将来することの、二つの大きな目的・使命が課せ  
 られていたこと。第三には、入唐後の動向として、徳清は戒明ら  
 と共に、聖徳太子の『法華經義疏』と『勝鬘經義疏』を携えて、  
 揚州の竜興寺の僧で鑑真の弟子である靈祐に献上したこと。また、  
 「未渡来書」を将来するという使命をはたすべく『大毘盧舎那成  
 道經義積』を日本に将来したこと。第四には、帰朝後の動向とし  
 て、徳清が将来した『大仏頂經』を偽經とする「唐決」が、宝龜  
 一〇年の『大仏頂經』をめぐる真偽論争の再燃を喚起したたこ  
 と。<sup>(23)</sup>

ここで登場する「唐決」と「未渡来書」とは『東大寺六宗未決義』に示されるもので、前者は、戒明たち留学僧が、日本において審議されてきた真偽未決の典籍に対する中国の見解（＝「唐決」）を持ち帰ること。後者は、未だ請求されていない典籍（＝「未渡来書」）を持ち帰ることを目的とするものである。<sup>24</sup>ここで注目すべきは、「未渡来書」のリストの中には『釈論』の名前は確認できないことである。<sup>25</sup>戒明は当初、『釈論』を持ち帰る使命を帯びていなかったことが想像できらるだろう。つまり、入唐先から偶然、『釈論』の存在を知り得て請来したという見方が出来るのではないだろうか。そのように見ると、『本朝高僧伝』に『釈論』の名が登場しないことも説明できる。

一方で、三船が『釈論』に対して問題視をして戒明に論難を出した時期は、繰り返すが、戒明や徳清が『首楞嚴経』の真偽論争の再燃を喚起した最中の宝亀十年と同時期であったことも特徴的である。ただし、『首楞嚴経』が宮中において論争されたのに比して、『釈論』の場合、三船から戒明宛の私的なやり取りのみが伝承され、公的な記録として存在していない。これは「未渡来書」のリストに『釈論』の名がないことと関連しているのかは不明である。また、『釈論』を上進したと考えられる時期は、『首楞嚴経』の真偽論争が再燃した最中とされるため、そのような最中に、二日余りで三船が『釈論』を通読して戒明宛に文を送り論難を唱えている点も考える必要があるように思え

る。再度、先に整理し挙げた内容（消息）を見ると、そのほとんどが序を中心とした内容であり、『釈論』全体を精査した評価とは見難い。そのため、初めだけ読んだだけでやめた可能性もある。だが一方で、『釈論』の論調について、『起信論』の文体と比べて理路整然ではない点も指摘しており、一応は目を通していても想定できらるだろう。

その観点からすると、三船が皇族（大友皇子の曾孫、最初は三船王と称したがが臣籍降下し淡海真人となる）<sup>26</sup>であり、なお且つ文章博士の地位にいたことを考慮としても、手続きが早すぎるように思えるのである。そのような高い位にある人物の主張が宮中において議論された様子も確認できないのも不思議であろう。三船の事績を記録した信頼性のある『続日本紀』を確認しても、宝亀十年五月二四日の日付で戒明に送ったとされる、『釈論』を偽撰とした記事に關係する記録は、管見の限り見当たらなかった。また、当時の関心事の一つであったはずである、『首楞嚴経』に対する三船の消息やそれに関連した記事についても、確認できなかった。やはり、先行研究の指摘にあるように「未渡来書」に『釈論』の名前が記されていないことから、当時、『釈論』はそれほど注目されていなかったと予想できる。それにもかかわらず、三船の消息として『首楞嚴経』ではなく『釈論』のものが現代まで残っているのはなぜなのであろうか。<sup>28</sup>

当時の仏教界で重要な立場にあったであろう戒明についても、三船の指摘に対し反論や返答した書簡や消息が何も残されておらず確認で

きない点も不思議ではなからうか。加えて、三船により偽撰と判断され、『釈論』の取り扱いについて注意が必要であると指摘されたとするならば、なぜ戒明自身の『釈論』に対する今後の対応について言及した消息や資料が見えず、さらに、戒明以後、最澄が精査して論難を呈する事態になり、逆に空海が重用するようになったのであろうか。このように『釈論』を最初に論難を出した三船とされる消息は、いまだ幾つかの問題を残しているように見える。はたして本当に戒明は宝亀九年に帰朝し、同十年に上進したのであろうか。その点から再度考えてみたい。この疑問に対して、諸氏の見解を見ると、森田龍僊<sup>(29)</sup>と中村本然<sup>(30)</sup>は宝亀十年(七七九)説を支持しており、大山公淳<sup>(31)</sup>と那須政隆<sup>(32)</sup>は天応元年(七八一)説を支持している。この天応という年号はわずか一年のみの改元であるから、宝亀年間に置き換えると宝亀十二年となる。そこで天応元年(七八一)説を中心に検証を試みたい。

まず、最澄の弘仁九年(八一八)に著した『守護国界章』には、「天応年中に大安寺の戒明法師が唐より将来し、これを尾張の大僧都なるものが世間に伝えるために検閲した結果、偽撰であると判定した<sup>(33)</sup>」という記述を確認でき、『唯識同学鈔』には「天応年中薬師寺の戒明和尚が帰朝の際に将来した<sup>(34)</sup>」とする記事が確認できる(大安寺と薬師寺の戒明については後述する)。このことと近い説として、洛蓮(一〇二五〜一二二五)の『釈摩訶衍論決疑破難会釈抄』には「天応年中に戒明が将来して、尾張大僧都が偽撰と判定した<sup>(35)</sup>」とする記事が

確認できる。さらに後代の、天台の貞舜(一三三四〜一四二二)が著した『天台名目類聚鈔』のなかにも同様な説を確認できる<sup>(36)</sup>。このことから、上記の説は上限を九世紀として下限を十五世紀とする、つまり平安から南北朝時代の長期間にわたり支持されてきたことが分かる。

では次に、先の説に登場した、最初に論難を提出したとされる「尾張大僧都」という人物から検討を加えたい。これについては、元慶四年(八八〇)に清和天皇(八五〇〜八八〇)の勅命により撰述された、五大院安然(八四一〜九一五)の『悉曇藏』において記事が確認できる<sup>(37)</sup>。

至大唐開元目錄不載疏師不引、是以不足帰信。此論者大安寺誠明法師、去天応年中、自唐請来。尾張大僧都、為伝検勘。日已勘成偽論文。次依空海僧都上表。(中略)釈摩訶衍、菩提心論、阿毘達摩藏、可以流通官符施行。次我和上據大安寺新羅国僧珍聡口説、是新羅国中朝山僧月忠偽作、於延曆寺目錄注云月忠<sup>(38)</sup>。

『悉曇藏』では、天応年中に戒明が『釈論』を請来し、それを検閲したのが尾張大僧都であり、偽撰と判定したとする。その後、空海が依用したとあり、さらにその続きには、円仁(我和上)の説として、大安寺新羅国僧珍聡なる人物の口説によって、同国の中朝山月忠なる人物の妄造であるとする(月忠説については後述する)。ここでも

「尾張大僧都」なる人物が『釈論』を偽撰と判定しているが、どのような人物なのかはつきりしない。これについて『宝冊鈔』には以下のような内容を確認できる。

尾張大僧都者誰人乎。又有何証據定偽論乎。僧綱補任云。賢璟興福寺。法相宗。尾張国人。宝亀五年二月二十四日任律師。僧正孫弟貞教法師弟子又良敏僧都弟子延曆三年六月九日任大僧都。不經少僧都。同十二年十一月七日入滅年八十、幼年入道剥皮燃指精進無倦文。彼尾張大僧都者当此人乎。<sup>39</sup>

ここに登場する「僧綱補任」の説によれば、法相宗の賢璟が尾張の出身であり、宝亀五年二月二十四日に律師に任じられている。そして延暦三年には大僧都となり、同十二年に入寂しており、この賢璟なる人物が、「尾張大僧都」ではないかとしている。<sup>40</sup> これらの記事によって、賢璟が戒明の請来した『釈論』を最初に偽撰とした人物ということになるだろう。<sup>41</sup> ではなぜ『本朝高僧伝』と『唯識同学鈔』の三船の消息は、七九九年（宝亀一〇年）と記したのか、これについて大山の見解を紹介したい。

アキヤシャ鈔にはその評文について五大院の悉曇藏に出す如く四失ありとしてそれを出しているが今は大意をとってかのように記

して置く。その書翰は宝亀十年（七七九）五月二十四日付になっている。前の伝教大師最澄は天応年中（七八一）唐より請来したと出す。宝亀十二年が天応となりその翌年が延暦なので、宝亀の終り頃を意味してかく記されたのかも知れない。<sup>42</sup>

大山の見解では、天応を宝亀年間に換算すれば「宝亀十二年」と見なければいけないところを勘違いして、宝亀の終わりを意識しすぎたあまり宝亀十年と記してしまったのではないかと述べている。これに対し筆者は、戒明の事績を述べる『本朝高僧伝』に、『釈論』に対する記述が全くない問題は残るのではないかと思う。たとえ請来する目的が無いにしても、三船の論難が出されたのならば何かしら記録されているもおかしくない。また、大山説にあるように、文章博士である三船が年代表記を誤るかという疑問に対しても考えなくてはいけないだろう。これに関連する興味深い指摘が森田より出されている。

森田によると、『唯識同学鈔』所引用の三船の消息に記される『釈論』の翻訳に対する年代換算について精査した結果、「又自三弘始三年一、至三承聖三年一、相去一百五十五年」<sup>43</sup>とするのは、弘始三年が西紀四〇一年、承聖三年が西紀五五四年であるから実際には相去ること一五二年<sup>44</sup>ということになり、一五五年と表記しているのは三船の「失検」であると指摘しているものである。<sup>45</sup> このように森田説を踏まえると、三船の年代に対する認識はそれほど厳密ではないことが確認



でき、大山説を補強するものである。

結局のところ、三船の論難に対する反論が出されて、真偽論争が最も活発化するの時代がかなり下ってからであり、それも真言側が天台側の偽撰説に対する反駁する中で取り上げられる傾向にある。何よりも、三船以降に出された、最も古い最澄の論難(『守護国界章』)には、三船の名が確認できないのは重要な点である。繰り返すが、三船の消息の原本は発見されておらず、その初見は貞和二年(一三四五)六月より翌年五月頃の成立とされる、『アキヤシヤ鈔』巻第十八の「釈摩訶衍論真偽事」所引「三船真人送戒明和尚状」とされている。後に同書は杲宝(一三〇三〜一三六二)が口述し、観宝が筆述し、それをさらに賢宝(一三三三〜一三九八)が貞和六年(一三五〇)に改訂・補修した『宝冊鈔』に収載されていく。これに加えて、『唯識同学鈔』に見える消息というもの、笠置上人貞慶(一一五五〜一二一三)の門下である良算が大成させたものである。したがって、十一〜十三世紀の著作の中にのみ三船の『釈論』に対する見解(論難)が確認でき、それ以前にはその痕跡がほとんど確認できないのである。

以上を踏まえて、改めて松本説を考えたい。まず、最澄の天応元年に戒明が帰朝し、その後、請来した『釈論』を尾張大僧都賢璟が最初に検閲した結果、偽撰であると判定した説が存在していた。そこには三船の論難には言及はないものの、一応、年代的に三船の論難に次ぐ

史実であることから、天応元年説を直ちに退けるにはさらなる資料の出現を俟つ必要があるように思う。筆者は、松本説を支持したいのだが、現段階では戒明が宝亀元年(七七〇)より天応元年(七八一)の間に入唐し、帰朝後、賢璟によって偽撰の判定がなされたと見たい。このことから、大山・那須説である天応元年(七八一)説に戒明が『釈論』を請来したとする見解を採ることにしたい。次節では、三船が戒明宛に送ったとされる書状の書式を中心に検討し、新たな知見を呈示したいと思う。

#### 第四節 三船の消息に見える「戒明闍梨座下」の表記について

ここでは、予め筆者の疑問点を述べておきたい。それは、三船の消息には密教の阿闍梨ではない大安寺の僧である戒明に対し、なぜ「戒明(阿)闍梨座下」という肩書を表記したのかという点である。つまり、①宝亀年間の書簡に「(阿)闍梨座下」と表記するのか、②また大安寺戒明を阿闍梨と記録する文献がいつ頃から登場するのか、③三船の『釈論』の論難以外に「(阿)闍梨座下」と記すものが存在するのか、以上三つの観点から調査してみたいのであるが、この問題についてすでに蔵中進による成果が提出されている。蔵中は以下のような見解を述べている。

三船書状の末尾には、差出人、日付、宛名等がある。今日、その自筆原本をみる事ができないが、おそらくその書式は、『宝冊鈔』や『唯識同学鈔』などに引かれ、また更に活字翻刻（『大正藏經』『仏教全書』など）されて、われわれが目になっている形式とあまりかけはなれたものではなかったであろう。たとえば、これより三十年余り後のものであるが、空海の「風信帖」の末尾は本状末尾の形式と相似している。また先学の書札様古文書の詳細な研究や、そこに集められている多数の例などに徴しても、右の三船状の末尾の書式は、大きくそれるものではない。即ち、形式的にはこの三船は奈良朝末期の書状と見て誤りはないといえそうである。むしろ問題は、この書状が内容的に見て、あるいはその文章表現からいって、果して日付通りに宝龜十年のものであろうか、またほんとうに淡海三船の手になるものであるか、どうかという点に存するであろう。<sup>46</sup>

藏中は、三船の消息が空海（七七四〜八三五）の『風信帖』と形式上相似しており、さらに先行研究の古文書研究の成果を参照しながら、三船の消息は奈良末期と見て間違いないと主張している。しかし、氏の後半の解説に目を向けると、「あまりも理路整然とした内容と簡潔な文体、そしていかにも一通の書状としての首尾一貫した体裁と形式等は、かえって奈良朝末期のものではあり得ないのではない

か、との感さえ抱きたくなる。」と、不審な点があることも認めてはいるものの、最終的には「私はやはりこれは真正銘淡海三船の手になる書状と考えるべきであると思う。」<sup>47</sup>と結論づけているのである。

筆者は藏中説の緻密で実証的な研究に敬意を払いつつも、空海の『風信帖』との相似点、特に末尾と深い関連があると指摘しているにも関わらず深く検討を要していない点を問題と考え、再検討の必要性を感じる。そこで、空海の『風信帖』の内容を確認することにした（関連箇所は傍線を付す）。

風信雲書。自天翔臨。披之閱之、如揭雲霧。兼惠止觀妙門、頂戴供養、不知攸厝。已冷。伏惟法体何如。空海推常、擬隨命、躋攀彼嶺。限以少願、不能東西。今思与我金蘭及室山、集会一処、量商佛法大事因緣、共建法幢、報仏恩德。望不憚煩勞、暫降赴此院。此所々望々。忿々不具、釈空海狀上。

九月十一日

東嶺金蘭法前

謹空<sup>48</sup>

引用文の内容を簡単に説明すると、空海が弘仁三年（八一二）九月十一日に最澄宛に送った書簡であり、空海が最澄に対して、『摩訶止観』閲覧のお礼をしながら、比叡山には行けない旨を告げたあと、最

澄と堅慧と私(空海)の三人で仏教の根本問題を語り合い仏教活動を盛んにして仏恩に報いたく、どうか労をいとわず、この院(乙訓寺のことか)まで降りて来てほしいと、お願いをしたものである。

筆者は、蔵中が「空海の「風信帖」の末尾は本状末尾の形式と相似している」と指摘している箇所を、再度考えてみたいと思う。それは、「釈空海状上。九月十一日 東嶺金蘭法前」という箇所と、三船消息の「真人三船白。宝亀十年閏五月二十四日状戒明闍梨座下」である。見比べると確かに形式が類似しているものの、宛先の人物に対する敬称について言えば合致するとは言えない。むしろその点で言うと、空海の『風信帖』ではなく、氏も関連性を推考していた、最澄の『久隔帖』に近いのではないかと考えるのである。結論を先取りすれば、そこには明らかに敬称やその他の点で極めて類似している点を確認できる。以下に『久隔帖』の全文を挙げ比較を試みたい(関連箇所は傍線を付す)。

久隔清音、馳恋無極。伝承安和、且慰下情。大阿闍梨所示五八詩序中、有一百廿礼仏并方円圖并註義等名。今奉和詩、未知其礼仏図者。伏乞令聞阿闍梨。其所撰図義並其大意等告施。其和詩者忽難作、著筆之文難改後代。惟示其委曲、必造和詩、奉上座下。謹附貞聡仏子。奉状。和南。

弘仁四年十一月廿五日小法弟最澄状上

#### 高雄範闍梨法前<sup>19)</sup>

『久隔帖』とは、最澄が、弘仁四年(八二三)十一月二五日付で書いた書簡であり、「久隔清音」の句で始まることからこの名がある。宛名に注目すると、そこには「高雄範闍梨」とあり、これは高雄山寺(空海のもとに)に派遣した最澄の弟子である泰範(七七八?)のことを指示している。文中にある「大阿闍梨所示五八詩序中」という一文には、最澄が空海のことについて触れたものである。空海が四十歳を迎えた最澄に「五八詩(五八は四十を意味する)」、すなわち「中寿感興詩」を贈り、最澄はその返礼について述べる部分である。したがって、ここにある「大阿闍梨」とは空海を指示していることが分かる。<sup>50)</sup>

大阿闍梨(空海)の示された五八の詩の序には、『二百二十礼仏』、『方円図』、『註義』等という書名が示されている。私(最澄)もその詩の韻に和して返礼の詩を作って差し上げたいのだが、いまだに『礼仏図』なるものを知らない。どうかこの旨を大阿闍梨(空海)に伝えてもらい、『方円図』・『註義』とその大意をお知らせいただきたい、必ず詩を造り阿闍梨(空海)に奉りたい、という内容である。

そこで、最澄の書簡と三船の消息を比較することにした。まず「高雄範闍梨法前」と「戒明闍梨座下」の表記が文末の表現である点、そして相手への敬称として「(阿)闍梨」という職名を使用している

ことから酷似しているのは明らかであろう。加えて最澄の『久隔帖』では先述のように「大阿闍梨」、その他にも「阿闍梨」の語が確認でき、末尾には「小法弟最澄状上 高雄範闍梨」とまである。このことから、最澄は泰範を天台宗の立場ではなく密教（真言宗）の相承者の立場として敬意をはらっていることになる。そのため泰範を真言密教上での兄弟子であると認めた上で、「(阿)闍梨」という敬称を使用していることになる。その上で空海の『風信帖』を見ると、明らかに最澄の文面とは異なっている。それは、空海は「阿闍梨」または「闍梨」という敬称を最澄には用いていないことにある（この時期はまだ最澄に准頂を授けていない<sup>51</sup>）。

補足のため空海が阿闍梨と敬称とする人物や傾向を、彼が密教の付法を記した『秘密曼荼羅教付法伝』から調べると、「第一因起応通分とは亦た分けて三となす。一には叙意。二には付法阿闍梨の名号を列ねて及び以て徳を表す。」<sup>52</sup>と述べている箇所<sup>52</sup>の続きに、空海の阿闍梨に対する認識、および阿闍梨を用いた人物が確認できる（関連箇所<sup>52</sup>に傍線を付す）。

第二列付法阿闍梨名号及表徳者。彼伝法阿闍梨名号云何。第一伝

法阿闍梨号曰摩訶毗盧遮那娑多他揭多。第二付法祖名曰金剛薩埵

阿闍梨耶。第三祖名曰竜猛菩薩阿闍梨耶。第四祖名曰竜智菩薩阿

闍梨耶。第五祖名曰金剛智阿闍梨耶。第六祖不空金剛阿闍梨耶。

### 第七青竜寺恵果阿闍梨耶<sup>53</sup>

空海は密教付法阿闍梨には七人いると明かし、真言密教における伝統的な相承者の名号について「付法阿闍梨」や「伝法阿闍梨」や「阿闍梨耶」といった表記の敬称を用いていることが確認できる。つまり、空海は阿闍梨と表記する場合、密教相承者に対して使用していることが分かるだろう。空海が最澄に対して「阿闍梨」という敬称を使用していないのは、密教の受法者、相承者ではないとする理解に基づいているのは容易に想像がつく。このことは、空海以前の「阿闍梨」の敬称使用についても大いに参考になると考えられるのである<sup>54</sup>。その点に注目し、再度、『久隔帖』を見ると「奉上座下」とある。これも戒明宛の書状にある「(阿)闍梨座下」の表記や用例と接点があるのは明らかである。さらに、三船の著作のなかで、「闍梨座下」といった表記が使用されているのかを調べると、三船の書状（戒明宛の書状）以外に「闍梨座下」と敬称が表記されているのは、管見の限り確認できなかつた<sup>55</sup>。わずかに『唐大和上東征伝』付載の序において、「法進闍梨」という表記が確認できる。それは以下のような記述に基づいている（関連箇所<sup>55</sup>に傍線を付す）。

爰有鑑真和上。張網而会臨。法進闍梨照炬而戻止、像化多士於斯為盛、玄風不墜寔頼茲焉、弟子浪跡鷲塵、馳心真際、奉三帰之

有地、欣一覺之非遙<sup>56</sup>

一見すると「法進闍梨」と「戒明闍梨」が表記上類似していると見做せるだろう。しかし、文脈から察するに「闍梨」の表記法や意味は受戒作法における指導者という意味で使用されているようである。したがって職としての表記とは異なるものは容易に想像がつく。これに関しても、蔵中の指摘があるので参考のため紹介したい。

鑑真大和上、法進などの来朝によって、戒律伝授が正しく行われるようになったことをよろこんだものと思われ、これは、『東征伝』『延暦僧録』などによると、同年四月に戒壇を立てて、太上天皇、皇太后、天皇、皇太子をはじめ、諸僧たちが登壇受戒したことが見え、これが一応終って、来日最大の目的が一段落してから後のことと推測される。<sup>57</sup>

蔵中は、鑑真と一緒に来朝した法進について戒律伝授（受戒）作法上の師として理解している。<sup>58</sup> 筆者もそのように理解したい。では、この法進という人物については、彼の職位を記録した詩を見ると、「伝灯賢大僧都沙門釈法進」とある。<sup>59</sup> すなわち職位としての阿闍梨ではないため、「唐大和上東征伝」の「闍梨」と戒明宛の書状の「闍梨座下」とは同例とは見做せないのは確実である。

「これまでを整理すると、三船の論難にある「戒明闍梨座下」という表記は、戒明その人への尊称として使用されていた。三船の論難に見える「戒明闍梨座下」と、最澄の『久隔帖』の宛名に示される「高雄闍梨法前」の用例と基本的に一致している。このような表記をする条件として重要になるのが、密教の灌頂を受法した人物のみに適応される、という点が挙げられよう。したがって、上記の表記は戒明を密教の受法者と見做したということになるのだが、そのような記録は管見の限り確認できなかったため了承するには無理がある。

つまり、三船の論難に登場する「戒明闍梨座下」とする表記そのものが三船の時代において、いまだ密教が正式に伝来していないことからも、このような表記が使用されること自体が用例からして有り得ないということになるため、問題を残しているのは明らかである。文章表現の末尾の敬称に「阿闍梨」と表記するのは最澄や空海の時代にならなければ、確認できないという事実があるのは先に述べた通りである。では、「戒明闍梨座下」とする戒明はどのようにして登場したのであろうか。その点について関連する資料から検討を加え管見を述べたい。

##### 第五節 大安寺と薬師寺の二人の戒明闍梨

###### — 『薬師寺唐院記』と『大安寺唐院記』の記述 —

「戒明」という人物について調べると、大安寺と薬師寺に同名異人

がいたことが分かっている<sup>60</sup>。まず、大安寺の戒明については先に述べた『釈論』を請来した人物である。薬師寺の戒明については、大安寺とは異なる戒明が存在していたとされ、それが『薬師寺唐院記』に確認できる。そこには以下のように説いている（傍注はハ、V、関連箇所）に傍線を付す）。

薬師寺大唐院。是遣唐法相請益使大和上戒明闍梨創作也。額云大唐院。和上即阿波国之土産。阿智之胤流。承仕請能大徳伝灯写瓶。依学忠繼律立師（立師恐師立）身掲名。当於仁明天皇仁明天皇代。簡遣唐之使鐘闍梨運。迺從黄紙之詔。<sup>61</sup>

薬師寺の戒明は、当寺の大唐院を創建した（阿）闍梨として記されている。彼は仁明天皇（第五四代天皇（八一〇～八五〇）（在位八三三～八五〇）の時代にいた人物とされる。法相宗の請益僧として入唐し、灌頂を受法したと見做し得る記述を確認できる。この記事からも宝亀元年（七七〇）から天応元年（七八一）に入唐した大安寺戒明とは年代的にも異なるため別人なのは明らかである。さらに、円仁が筆録した『入唐求法巡礼行記』にも薬師寺の戒明について以下のよう記されている（傍注はハ、V、関連箇所）に傍線を付す）。

大使等以今月十二日。到楚州住。縁上都不得売買。（中略）為買

雜物来。又聞大使以下総臥病。辛苦無極。病後漸可。第二船判官藤原豊並。路間臥病。不任辛苦。死去。自外緒人。竝皆平善。真言請益円行法師。入青竜寺。但得廿日雇廿書手。写文疏等。法相請益法師。（戒明）不得入京。更令弟僧義澄。著冠成判官僊從。<sup>62</sup>

この記事によれば、法相の請益僧として戒明が入唐しているところ。これは、前述した『薬師寺唐院記』の記事とも一致している。つまり薬師寺の戒明は円仁（七九四～八六四）（入唐・承和五（八三八）～十四（八四七））と同時期に入唐していたことが分かる。これまでの情報を集約させると、薬師寺の戒明とは、円仁とともに法相宗の請益法師として入唐して、帰朝後「戒明（阿）闍梨」として薬師寺の大唐院を創建した人物ということになる。前述した『唯識同学鈔』の「天応年中薬師寺の戒明和尚が帰朝の際に将来した」という記述は、<sup>63</sup>大安寺と薬師寺の戒明をとりちがえた典型的な古い例ということになるだろう。

では次に、大安寺と薬師寺の戒明がどのように混同されたのかを考えた。それに関連する記事が『大安寺唐院記』（平安時末期の撰述）<sup>64</sup>のなかに確認できるので見ていく（関連箇所）に傍線を付す）。

一同寺大唐院。是唐法相請益。使和尚上戒明闍梨所創作也。額云大唐院。<sup>65</sup>

『大安寺唐院記』には法相宗の「戒明闍梨」が大安寺の塔頭として「大唐院」を建立したと記されている。これを踏まえて、再度、『薬師寺唐院記』にも類似する記事があるのであげて比較をしたい。以下のような内容である（関係箇所を傍線を付す）。

薬師寺大唐院。是遣唐法相請益。使大和上戒明闍梨創作也。額云  
大唐院<sup>(66)</sup>

『薬師寺唐院記』にも法相宗の「戒明闍梨」が「大唐院」を建立したとあり、『大安寺唐院記』とほぼ全同の内容となっていることが分かる。『大安寺唐院記』の撰述時期が平安時代末期の作であるとされることから、その原本にあたる『薬師寺唐院記』の成立は前者よりも先行することは確実である。薬師寺の戒明の記録した記事が大安寺の戒明の記録として入り込んでいることから、後代では混同されたのはほぼ間違いないのではないか。加えて、薬師寺の戒明について「戒明闍梨」とする点にも注目すると、三船の論難に登場する「戒明闍梨座下」とする表記とも一致しているように見える。以上のことから、現段階で知り得た点を以下の六点にまとめて指摘したい。

①戒明の事績を記録する『本朝高僧伝』や『延暦僧録』には『釈論』請来に関する記事が確認できない。

②最澄の『守護国界章』の論難、濟暹の『釈摩訶衍論決疑破難会釈抄』の説、安然の『悉曇藏』の説等には、戒明が天応年中に請来し、『釈論』を最初に偽撰と判定した人物を尾張大僧都（賢璟）と述べており、三船に次ぐ最古の最澄の論難では三船に言及していない。

③大安寺の戒明の経歴からも阿闍梨であるとする記録は確認できない。戒明宛の書状にある「戒明闍梨座下」という表記や用例は空海や最澄の時代の用例と共通点が多い。

④三船のその他の著作を確認しても、戒明宛の書状のように「戒明闍梨」といった職位として阿闍梨と表記する用例は管見の限り確認できない。

⑤戒明（阿）闍梨に関する記事の所在を調べると、『薬師寺唐院記』や円仁の『入唐求法巡礼行記』の記事であり、それは大安寺の戒明とは別人の薬師寺の戒明が大安寺の記録として流入していることを確認できる。

⑥薬師寺の戒明は「戒明闍梨」とあり、三船の論難の「戒明闍梨座下」と一致した表記になっているのは、偶然の一致とは思えない。これには円仁の『入唐求法巡礼行記』や『薬師寺唐院記』の説との何かしらの関連を疑わせる。

以上の結果から、三船の論難にある「戒明闍梨座下」という表記には、最澄や空海以後の密教の伝来を俟たなければ、知り得ない情報が

確認できる。つまり奈良時代の文章表現というより、平安時代の書式に極めて近いと思われる。その根拠として、三船の論難に登場する「戒明闍梨」は後代の円仁の時代に登場した薬師寺の戒明の説を取り込んでいる可能性を指摘できるからである。そうすると、三船の論難の真偽を考える必要がある。この点については、情報が揃わず推論の域を出ないため今後の課題としたい。以上を踏まえて、次節では、前述した新羅僧珍聡口説月忠説の根拠を調べ、最終的には『釈論』の偽撰説が出された場所についても明らかにしたい。

## 第六節 「新羅僧珍聡口説月忠説」を主張した人物は誰か

本節では、『釈論』作者に対する異論が出された背景を明らかにし、その異論が一体どこから発信されたのか、どのような立場にある人物が主張し始めたかを明らかにすることにある。この異論をいち早く紹介したのは天台からである。すなわち円仁（入唐・承和五（八三八）〜十四（八四七））の情報として、彼の弟子である安然が『諸阿闍梨真言密教部類総録』<sup>67</sup>に以下のように紹介している。

八家総録上云。釈摩訶衍論十卷（竜樹、戒明初来之日道俗判為偽論、次德溢師引用、叡山本師、破為偽論、仁和上、問南大寺新羅僧珍聡云、新羅中朝山月忠妄造、後海和上、奏入真言三藏流行天下、次福貴山道詮和上、箴誨破古偽論、立為真論）釈摩訶衍論疏

三卷（法敏曉奏為真論）<sup>68</sup>

円仁が南大寺新羅僧珍聡に問い、「新羅中朝山月忠妄造」という返答を得たとする。さらに安然は偽撰説支持者が最澄・円仁であるとし、真撰説支持者は徳一<sup>69</sup>・空海・道詮であると整理している。この他にも彼の著作である、『真言宗教時義』には以下のように説いている。

問。摩訶衍論昔者、戒明和上請来之時、有諸道俗論定偽論。又南大寺新羅国僧珍聡伝云。是論新羅国大空山沙門月忠撰也。<sup>70</sup>

こちらでも、「中朝山」や「大空山」と山の名前が異なるけれども、同国の「沙門月忠」の撰述であると説いている。しかしながら、安然は真偽に対する自らの考えについては明確ではない。その安然の『釈論』を取り扱う姿勢について、杲宝の見解があるので見ていく。

私云。安和上或破或用。且依叡山両大師、判以為偽論<sup>云云</sup>。伝教破文如国界章。仁和上所以為偽論、依新羅国僧珍聡口説。即任彼口説延曆寺目錄注、云月忠作。安公处处积在此意矣。<sup>71</sup>

杲宝は安然が『釈論』を偽撰と批判しながらも、依用していると述べている。そして、叡山両大師（最澄と円仁）が偽撰であるとすると



張を支持していると紹介している。話を戻すが、他の天台祖師の見解としては、円珍作と伝えられる資料を集成した『余芳編年雑集』の「智慧輪三蔵書」には、以下のように示されている。<sup>72)</sup>

摩訶衍論十卷、或云新羅僧月智知復撰、或云此論者竜樹造、什法師  
 釈。秘之不載於録。或云摩訶衍論三卷、從中天來伝吐蕃。未審彼  
 之実否。<sup>73)</sup>

そこには、二つの見解が示されている。一つには、この論は十卷あり、新羅僧の「月智」あるいは、「月知」という人物が、『釈論』を撰述したとするけれども、ある説では竜樹が撰述し、それを「什法師」つまり羅什が翻訳したとする見解。二つにはこの論は三卷あり、中天より、吐蕃に伝来したとする見解が示されている。しかし結局のところ詳細は不明であると結論づけている。考察に入る前に考えなければならぬのが、『余芳編年雑集』では『釈摩訶衍論』という論書を、『大智度論』と混同している可能性があるという点である。断定はできないが『大智度論』の「釈摩訶衍品」と『釈摩訶衍論』の名前が似ていることからそのように理解されたのではないだろうか。しかし、『大智度論』は百卷であるから十卷からなる『釈論』と間違ふ可能性は低いようにも思える。また、三巻本が存在しており、それが中天より吐蕃に請来されたとする説は、一体どのような理解や説に基づくか

は分からない。

このことから、『余芳編年雑集』の説は信憑性が低いように見え、入唐した程の人物である円珍の人物像からはほど遠いように見えてしまふ。では、新羅僧の口説について考えると、ここでは月忠ではなく、「月智」や「月知」とあるものの新羅僧である点からすると、円仁や安然の説とおおむね一致しているように見える。この他、管見の限り、円仁や円珍が聞いたとする新羅僧珍聡、そして『釈論』作者と紹介される「月智」あるいは「月知」、「月忠」なる人物については、その存在を示す典籍や僧録の記事は、この記事以外には見出せなかった。したがって、この人物の名前が本当に実在していたかは不明な点が多い。加えて、作者の情報を提供している新羅僧珍聡という人物についても何者なのか、実在した人物なのかも明らかではない。ここで重要な点は、円仁や円珍が聞いたとする新羅僧珍聡の口説が、その情報を新羅の地で聞いたのかは明確ではなく、さらに両者が入唐僧であったとしても入唐先から知り得た情報であるとも言い切れるものではないという点も指摘できるだろう。そこで筆者の考えを述べることにしたい。それは以下の二点になる。<sup>74)</sup>

- (1) 珍聡とは日本にいた新羅僧であろう。
- (2) 月忠・月智・月知という名前は、『釈論』の注釈書の理解から着想を得て作り出された人物の可能性がある。

まず、(1)の珍聡という僧について考えてみたい。前述した円仁の記

事を紹介した安然の『諸阿闍梨真言密教部類総録』には、「南大寺新羅僧珍聡」とあり、同じく彼の撰述した『真言宗教時義』には、「南大寺新羅僧珍聡」とある。しかし『悉曇藏』には「大安寺新羅僧珍聡」とあった。以上の「大安寺」と「南大寺」の寺院名に着目する。いずれも珍聡の名は共通しているのだが、「南大寺」と「大安寺」と異なる寺院名が記されているのはどのような理由からであろうか。大安寺あるいは南大寺と称する寺院を調べると日本国外には見出せず、上記の寺院名を別称としている寺院は、奈良の南都七大寺の一つである大安寺しかないという事実を指摘できる。当寺の寺伝を参照すると、南大寺と別称された時代が天平年間（七二九〜七四九）であったことが確認できる。<sup>(76)</sup> いみじくも当寺は、『釈論』を請来した戒明の止住した寺院でもあり、同論と深い関係性をにおわせる。

この事実を踏まえると、円仁や円珍や安然の時代には、上記のような大安寺の別称は周知されていたことは容易に想像がつく。つまり、円仁や円珍の説とする作者に対する異説は日本国内からもたらされたという見方が明らかとなる。そして、円仁の請求目録類についても調べると、『釈論』の作者に関する記事は確認できなかった。<sup>(76)</sup> つまり、安然の紹介する記事のみしか、円仁の『釈論』作者に関連する説を確認できない。この他には、珍聡の名は無く、わずかに月智（知）の記事が確認できる円珍の『余芳編年雜集』のみである点は先に述べた通りである。しかし、これも彼の作と伝えられた資料とされており、加

えて円珍の入唐目録類も調べたが、『釈論』に関する記事は確認できなかった。<sup>(77)</sup>

このことから、円仁と円珍の著作から作者に関わる情報が直接は見出せないことになるため、それを紹介する形で述べる安然の著作のみしか『釈論』の作者に対する異説が確認できないという結果が得られることになる（この他の天台祖師（最澄を含む）の著作には類する表記はない）。したがってこの「新羅僧珍聡口説月忠」説は、安然がその発信源ではないかと考えられるのである。

安然は師の円仁とは異なり、入唐を断念した経緯がある。したがって、安然自身が新羅からの情報を入手したという推考は成り立たないことになる。ここで一つ疑問がおこる。それは、なぜ安然は大安寺や南大寺と表記したのかという点である。これは不明の部分が多い。ここまでを整理すると、安然の記事のみ珍聡の名が登場することになり、寺院名の件と、珍聡や月忠に関する典籍や僧録に記録が無い点から、珍聡の登場に関する情報の発信源が日本国内の、大安寺を中心としていることは指摘できるだろう。以上を踏まえて今度は、(2)の点について少しく述べることにしたい。

『釈論』末積のなかで最も古くに成立した、唐の聖法撰『釈摩訶衍論記』に関連性を予想させる記事がある。この文献の作者聖法については不明であり、その文献の成立も定かではない。そのなかで聖法は『釈論』の序に記される「日珠」と「月鏡」<sup>(79)</sup>なる名前について、前者

を『起信論』作者である兄・馬鳴、後者を『釈論』作者である弟・竜樹の因位の名前であると解説しているのである。加えて彼は両者の仏名(大光明仏と妙雲相仏)にまで言及している<sup>(80)</sup>。この「妙雲相仏」という名は管見の限り、『釈摩訶衍論記』において初めて登場している。そして、空海の『秘密曼荼羅教付法伝』において真言第三祖の竜樹を「妙雲如来」であるとし、それが師匠である恵果(七四六〜八〇五)の口説として得た情報であるという記事が確認できる<sup>(81)</sup>。

したがって『釈摩訶衍論記』の成立は唐代(六一八〜九〇七)とされているから、空海入唐の八〇四年以前、すなわち九世紀前半を下回ることはないと言える。加えて、上記の説は、遼代に成立した非濁の『三宝感応要略録』の「馬鳴竜樹師弟感応」において再説されており、新たな馬鳴と竜樹の仏名が付加されていく。この文献以外に上記の二者について言及する典籍は管見の限り見出せない<sup>(82)</sup>。以上を整理すると、まず聖法の竜樹について「月鏡」という異称の解説が存在する。後代になると日本において、円仁が新羅僧珍聡なる人物から、作者を月忠であると返答を得たと言い、円珍は月智や月知であったとする説をしていく。この円仁・円珍の説を安然が紹介していたことになる。

三種とも「月」が共通していることは興味深い。ここで筆者の推考を述べると、繰り返しになるが、安然が紹介する月忠説は日本の大安寺(南大寺)にいたとされる新羅僧珍聡の説であり、この口説の発端は新羅ではないことは明らかである。また、入唐八家の円仁と円珍の

著作には上記の口説は確認できない点も不審に見える。そして、同じく入唐八家の一人である常暁は『釈論』を真撰と見ており、日本以外の国(中国や朝鮮)でも『釈論』を真撰と理解し真偽問題は議論されていない<sup>(84)</sup>。このことから、偽撰論者が日本国外で有力な説を得られなかったのも、新たな有力と見える説を主張するため、日本にいる新羅出身の僧侶の説として紹介したのではないかと考える。その際に、『釈論』の序で竜樹を「月鏡」する説と、この「月鏡」説を解説する『釈摩訶衍論記』の記述を総合させて、「月忠」等の名を導き出したのではないかと推考する。この点については、今後の課題としたい。

結果的に、本研究において「新羅僧珍聡口説月忠」説は、日本の大安寺から発信されたと考えられ、そのような説が主張された背景には、偽撰説を支持する側においてインド成立ではなく、竜樹の作でもないとすることを論証するために、本当の作者として紹介されたものであったのは明らかである。しかし、なぜ偽撰説論者が新羅説を発信したのかその理由や根拠については不明のままである。少なくとも、この説が現在の『釈論』成立問題における新羅成立説を主張する際の着想のもとになっている。

#### まとめ

ここまでの検討で判明した点を当初掲げた問題に対応させていく。

①戒明が何時頃、『釈論』を請求したのかは、現段階では、戒明が宝亀元年（七七〇）より天応元年（七八一）までの間に入唐し、帰朝後、尾張大僧都賢璟によって、最初に偽撰の判定がなされたと見たい。したがって筆者は、従来説である天応元年（七八一）に戒明が『釈論』を請求したとする見解を採ることにしたい。これまでの三船が最初に偽撰説を出したとの見解に対しては、最澄や円珍や安然等<sup>85</sup>の説に三船の説が紹介されていない点や、三船の論難に登場する「戒明闍梨座下」という文言の表記が空海以後の真言密教の影響を受けている可能性がある点、加えて論難の書式そのものの体裁が空海の『風信帖』や最澄の『久隔帖』に類似している点を指摘した。この他にも、「戒明」について調べると、この人物は歴史上、大安寺と薬師寺に同名異人として存在しており、薬師寺の戒明が円仁とともに入唐し阿闍梨位を得ている事を突き止め、そのことが後代では大安寺の戒明の経歴にも流入していることを確認した。つまり、円仁の時代に始めて「戒明阿闍梨」が存在していたことになるため、三船の時代にはいまだ「戒明阿闍梨」という人物は存在していないことを物語っていることになる。では、三船の論難の真偽を考える必要があるが、情報が揃わず推論の域を出ないため今後の課題としたい。このことから、筆者は三船の論難には不審な点があるため、これは、今後さらに検討を要する資料ではないかと考える。

②天台側が『釈論』作者について新羅珍聡という人物から伝聞として、月忠あるいは月知、または月智であるとする説を展開している。しかし、この珍聡や月忠（知や智）という人物の記録は、経録や僧録から確認できないため、現段階では真偽不明である。そもそも『釈論』の作者に関する記事は、日本以外には確認できず、安然が示す大安寺（南大寺）を発信源としていた。現段階では、日本国内の何者かが「新羅珍聡口説月忠（知・智）」説を発信した可能性も考えられるかもしれない。この月忠（知や智）の名前の由来については、『釈論』の序や同論の注釈書から着想を得たものではなからうかという結論にいたった。では、新羅説を発信した理由については不明であり、今後さらに検討を要する課題である。

以上のことから、三船の論難の実在性の有無について決定的な言及はできないまでも、不審な点が残されている。「南大寺（大安寺）新羅国僧珍聡口説月忠説」の情報源についても現時点では、新羅そのものまでには遡れないという難点があり、加えて先行研究のなかには月忠（知・智）説を支持して、そこから新羅との接点を推考していたこと等については、今後新たな資料の登場を俟ち検討を加えることにしたい。<sup>86</sup>最後に、従来、『釈論』の真偽論争の規模について真言内部で

起こったという見方があるが、これまでの結果からも看取できるように、真言内部ではなく、戒明が『釈論』を請求した直後より起こったものであり、当時の主要な仏教者を巻き込んだ広範囲な論争であったと言えらるだろう。

## 註

- (1) 本研究は拙稿『釈摩訶衍論』請求時にける二、三の問題(『智山学報』六八、二〇一九年)の内容に基づいており、原稿作成の際に紙幅の都合削除した箇所や脚注、さらには論証が不十分であった部分(第二節から第五節)、加えて新たに得られた成果などを(第六節)大幅に加筆修正した最新版である。したがって過去論文と若干構成が重複する部分がある。つまり、従来の『釈論』請求時における問題点を改めて総合的に検討を加える必要があり、特に三船の論難の妥当性や、これまで見落とされてきた請求者に関する新たな情報、撰述者とされる人物に対する考察等について広範囲、且つ丁寧な論じなくては論証できず新たな知見を呈示できないためである。以上の点を了解頂きたい。
- (2) 森田龍徳『釈摩訶衍論之研究』(山城屋文政堂、一九三五年、七九〇頁―七九一頁、四九八頁、五〇五頁)、大山公淳『釈摩訶衍論真偽問題』(『干潟博士古稀記念論文集』干潟博士古稀記念会、一九六四年)、同著『大山公淳先徳聞書集成』一(東方出版、一九九四年、三五五頁―三五六頁)、那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、三頁―十頁)、中村正文(本然)『釈摩訶衍論の成立に關する諸資料』(平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、一九八七年、九七頁―一二八頁)
- (3) 『宝冊鈔』卷八(大正蔵七七、八二〇頁下―八三二頁上)
- (4) 『同右』卷八(大正蔵七七、八二一頁中)
- (5) 『同右』卷八(大正蔵七七、八三二頁上)
- (6) 三節および第四節で述べるように三船とされる消息には、戒明請求の記事が確認できる。そして最澄の『守護国界章』卷上之中にも確認できる(大正蔵八四、三三四頁下)。
- (7) 小野玄妙『仏教の美術と歴史』(下)、『小野玄妙著作集』十、開明書院、一九七七年、八九七頁―九〇七頁)
- (8) 寺崎修一『弘法大師の師主に関する一考察』(『常盤博士還暦記念仏教論叢』弘文堂書房、一九三三年)、堀池春峰『弘法大師と南都仏教』(『弘法大師研究』吉川弘文館、一九七八年、一〇一頁―一五九頁)を参照されたい。
- (9) 高木神元『弘法大師空海の入唐求法への軌跡』(『高野山大学密教文化研究所紀要』十三、二〇〇〇年)
- (10) 中村正文(本然)『釈摩訶衍論の成立に関する諸資料』(平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、一九八七年、一一一頁―一二二頁)
- (11) 蔵中進『唐大和上東征伝の研究』(桜楓社、一九七六年、八四頁)
- (12) 『唯識同学鈔』卷四(大日本仏教全書七六、三五七頁下)、また大正蔵六六、一七五頁下、にも同題の著作が収載されているが、趣意としたものように仏教全書本の内容とは同じではない。『宝冊鈔』卷八(大正蔵七七、八二〇頁下―八二二頁上)には若干異なるが同じ内容が確認できる。
- (13) 三船の『送戒明和尚状』の自筆原本は残されていないものの、その初見が貞和二年(一三四五)六月より翌年五月頃の成立とされる『アキヤシャ鈔』卷第一八(真言全二一、一四三頁)の『釈摩訶衍論真偽事』所引『三船真人送戒明和尚状』であるとされる。同書を梶宝が口述し観宝が筆述し、それをさらに賢宝が貞和六年(一三五〇)に改訂・補修したものが『宝冊鈔』に収載されている(『密教大辞典』、十二頁中―下)。以上の二種の他に、『唯識同学鈔』(大日本仏

- 教全書六七、三五四頁―三五八頁)の「真如熏習」に「古人淡海居士送于戒明闍梨消息」として引用されている。以上三種の書状にある内容の同異については既に、松本信道による指摘がある。松本は書状の名称の表記に注目し、編纂の過程で付与されたものであると分析し指摘している(「淡海三船」送戒明和尚状)の再検討)『駒沢大  
学仏教文学研究』十三、二〇一〇年)。
- (14) 『宝冊鈔』巻八(大正蔵七七、八二〇頁下―八二二頁上)
- (15) 『唯識同学鈔』巻四(大日本仏教全書七六、三五七頁下―三五八頁上)。手紙に記載される年月日も同じである。
- (16) 『本朝高僧伝』の成立は元禄十五年(一七〇二)とされている。つまり後代の作であるから史実として認めがたい点が多いことが先行研究によって指摘されている。本研究ではその点も鑑みて、当文献以外に成立年代の古い思託撰『延暦僧録』も参照した。
- (17) 『本朝高僧伝』巻四(大日本仏教全書一〇二、九九頁下)
- (18) 松本信道「徳清の入唐について」(『駒沢大学文学研究紀要』六八、二〇一三年、五頁―八頁)
- (19) この記事については唐思託の『延暦僧録』(大日本仏教全書一〇一、七八頁上―七九頁上)にもある。厳密には、『日本高僧伝要文抄第三』に傍証として収載されたもので、『延暦僧録』自体が完本として現存していない。『延暦僧録』の成立年代については、すでに先行研究によって延暦七年が妥当であると指摘されている。松本信道『延暦僧録』戒明伝の史料的特質』(『駒沢史学』(三七、一九八七年)。
- (20) 『本朝高僧伝』巻四(大日本仏教全書一〇二、九九頁下)
- (21) 『延暦僧録』(『日本高僧伝要文抄第三』収載)(大日本仏教全書一〇一、七八頁上―七九頁上)
- (22) 松本信道「徳清の入唐について」(『駒沢大学文学研究紀要』六八、二〇一三年、七頁―十頁)
- (23) 『同右』(『駒沢大学文学研究紀要』六八、二〇一三年、十頁)
- (24) 松本信道「『東大寺六宗未決義』の思想史的意義」(『駒沢史学』六、二〇〇三年)に詳しい。
- (25) 『同右』(『駒沢史学』六一、二〇〇三年、九頁)
- (26) 『統日本紀』巻十八(新訂増補国史大系二、二二二頁(天平勝宝三年正月二十七日の条))尚、これについて蔵中進『唐大和上東征伝の研究』(宝龜十年(七七九))には、淡海三船は正五位上の位にあって文章博士、前年二月からは大学頭にも任ぜられていて、当代における学界、教育界の最高指導者であり、年齢は五十八歳になっていた。(桜楓社、一九七六年、一三七頁)と指摘されている。
- (27) 『同右』巻十八(新訂増補国史大系二、二二二頁(宝龜三年四月二十日の条))
- (28) 尚、三船の論難の後半には、「昔膳大丘、從唐持來金剛藏菩薩注金剛般若經、亦同此論並偽妄作也。」(『宝冊鈔』八卷(大正蔵七七、八二一頁上))という説がある。これは三船が『釈論』と同様に膳大丘が将来した金剛藏菩薩撰『金剛般若經注』も偽撰であるとするものである。この『金剛般若經注』については、伊吹敦「北宗禪の新材料 ―金剛藏菩薩撰とされる『観世音經讀』と『金剛般若經注』について―」(『禪文化研究所紀要』第一七、一九九一年)、同「初期の禪宗における經典注釈 ―『金剛藏菩薩注』に関する研究の整理―」(福井文雅博士古稀記念論集『アジア文化の思想と儀礼』二〇〇五年、春秋社)において、敦煌出土の典籍から、金剛藏菩薩撰とされる『観世音經讀』と『金剛般若經注』を発見し、詳細に分析し完全な形で翻刻されたことによって、その存在が証明され世に知られるようになった。この『金剛般若經注』と『釈論』との関係、そして三船の論難に登場した経緯については今後の課題としたい。
- (29) 森田龍僊「釈摩訶衍論之研究」(山城屋文政堂、一九三五年、七九〇頁―七九二頁、四九八頁)
- (30) 中村正文(本然)「釈摩訶衍論の成立に関する諸資料」(平川彰編『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林、一九八七年、一一一頁―一二二頁)

- (31) 大山公淳「釈摩訶衍論の真偽問題」(『干潟博士古稀記念論文集』干潟博士古稀記念会、一九六四年、四五八頁)
- (32) 那須政隆「釈摩訶衍論講義」(成田山新勝寺、一九九二年、五頁)
- (33) 『守護国界章』卷上之中(大正蔵七四、一六二頁中)
- (34) 『唯識同学鈔』卷十九(大正蔵六六、二七五頁中—下)。恐らくこの説に登場する薬師寺戒明は、大安寺の戒明と勘違いをしたものであろう。つまり、薬師寺戒明は円仁(七九四—八六四)(入唐・承和五(八三八)—十四(八四七))とともに入唐した人物のことを指すので時代が異なり後代の人物である。
- (35) 『釈摩訶衍論決疑破難会釈抄』(大正蔵六九、五七〇頁下)。また、当典籍には三船の論難に関する記事があるものの戒明宛とされる書状は引用されていない。つまり済暹の時代にあつては当典籍を作製する時点で三船の論難とされる情報を手にしていることになる。
- (36) 『天台名目類聚鈔』卷一(善本仏典四十、七二頁上)。貞舜の生没年については『仏書解説大辞典』巻八を参照した。
- (37) 鎌田茂雄他編『大蔵経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年、八〇二頁)、また、末木文美士『平安初期仏教思想の研究』(春秋社、一九九五年、五四頁)には、『悉曇藏』の成立について当文献の序から「元慶四年(八八〇)四十歳の時に撰述」と指摘している。
- (38) 『悉曇藏』卷一(大正蔵八四、三三四頁下)
- (39) 『宝冊鈔』卷八(大正蔵七七、八二五頁下)
- (40) 望月信亨『大乘起信論の研究』(金尾文淵堂、一九二二年、二四〇頁)を参照されたい。
- (41) 因みに最澄の『守護国界章』にある『釈論』に対する偽撰説主張は、そもそも徳一(七六〇?—八四〇?)との論戦の中で展開されたものである。つまり最澄は、徳一が修円の弟子であり、その修円の師が賢璟であることを承知した上で、論難者に対し効果的な論駁をしている。最澄はしばしばそのような手法を用いたとされる(蘭田香融
- (42) 『平安仏教の研究』法蔵館、一九八一年、五八頁。
- (43) 大山公淳「釈摩訶衍論の真偽問題」(『干潟博士古稀記念論文集』干潟博士古稀記念会、一九六四年、四六一頁)
- (44) 『宝冊鈔』卷八(大正蔵七七、八二〇頁下—八二三頁上)
- (45) 弘始三年と承聖三年を西暦に変換し直すと、その差は一五三年になると思われる。一五二年という数字がどのように導き出されたのかは不明である。
- (46) 森田龍僊「釈摩訶衍論之研究」(山城屋文政堂、一九三五年、七四三頁)この森田説に対して蔵中進は「三船はおおよそその年数をとつたまでと考えれば、それほど目くじらを立てるほどのことはあるまい。」と私見を述べ三船説の正当性を主張している(『唐大和上東征伝の研究』桜楓社、一九七六年、一四〇頁)。
- (47) 蔵中進「唐大和上東征伝の研究」(桜楓社、一九七六年、一四五頁)
- (48) 『同右』(桜楓社、一九七六年、一四五頁—一四六頁)
- (49) 『日本銘筆選』三六、光明皇后 空海 最澄集(二)支社、二〇一六年、十四頁—十九頁)
- (50) 『同右』(二)支社、二〇一六年、八四頁—八九頁)
- (51) 『同右』(二)支社、二〇一六年、九二頁)
- (52) 最澄は入唐しており、順暁から灌頂を受法している。しかし中国では密教の系譜上、恵果が主系であり、その第一の後継者が空海であるから、順暁の密教受法は主系の流れとは見做されていない。
- (53) 『秘密曼荼羅教付法伝』(弘大全一、一頁)
- (54) 『同右』(弘大全一、四頁)
- (55) 和田英松・所功校訂『新訂官職要解』(講談社学術文庫、一九八六年、三七〇頁)「伝法阿闍梨とは、天台・真言の大法を伝える僧をいう。そのうち主たる師僧を大阿闍梨といった。」とある。
- (56) 資料については蔵中進『唐大和上東征伝の研究』(桜楓社、一九七六年、一四九頁—一五〇頁)において既に指摘されている。それらをもとに資料の記述を調べた。しかし本研究で問題とする点について

- は氏の指摘はない。『唐大和上東征伝』（群書類従五、五二八頁上—五四三頁下）、『大安寺碑文一首並序』（大日本仏教全書一一八、一三一頁上—一三三頁上）、『経国集』（群書類従八、五〇九頁下—五一〇頁上）、には関連する記事は確認できなかった。
- (56) 『唐大和上東征伝』（群書類従五、五四二頁上）  
 蔵中進『唐大和上東征伝の研究』（桜楓社、一九七六年、二二二頁—二二三頁）
- (58) 『官職要解』を見ると、「阿闍梨 アジヤリともアザリともよみ、略して闍梨ともかく。規範の義で、能く子弟を糾正する意だと、『釈氏要覧』に見えている。」と解説されている（和田英松・所功校訂『新訂官職要解』講談社学術文庫、一九八六年、三七〇頁）。『釈氏要覧』（大正蔵五四、二六〇頁下）。
- (59) 『唐大和上東征伝』（群書類従五、五四二頁下）  
 小林信彦「世界仏教史の立場から見た正統空海伝の成立過程」（『大乘起信論』の研究）関西大学出版部、二〇〇〇年、五四頁—一七一頁）。しかし、小林は三船の消息に登場する「戒明闍梨」については注目していない。
- (61) 『薬師寺唐院記』（大日本仏教全書一一八、二四六頁下）
- (62) 『入唐求法巡礼行記』巻一（大日本仏教全書（鈴木学術財団本）七二、九二頁下）
- (63) 『唯識同学鈔』卷十九（大正蔵六六、一七五頁中—下）
- (64) 仏教全書の『大安寺唐院記』解説には平安時代末期とある（大日本仏教全書（鈴木学術財団本）九九、一一二頁中—下）。
- (65) 『大安寺唐院記』巻一（大日本仏教全書一一八、一三四頁上）
- (66) 『薬師寺唐院記』（大日本仏教全書一一八、二四六頁下）  
 末木文美士『平安初期仏教思想の研究』（春秋社、一九九五年、五四頁—五五頁）末木は当該書の成立について興味深い指摘をしている。それは当文献の序文の記述について、相違する内容を示す諸本があり、それらを精査することで安然の没年を決めるのに有効であると
- (67) 『諸阿闍梨真言密教部類総録』巻上（大正蔵五五、一一六頁中）補記として、『諸阿闍梨真言密教部類総録』には福貴の説として「次福貴山道詮和上箴誨破古偽論立為真論」とあり、そのなかでも「立為真論」について私見を述べたい。このまま読むと「立てて真論となす」となり違和感がある。これに関連する記事が道範の『釈摩訶衍論心教鈔』に確認できる。そこには「次福貴山道詮和上、箴誨破古偽論、立為真言法。奏為真論文。已上秘録」（大正蔵六九、五八四頁中）とある。本来はこの文であつたと思われる。
- (69) 徳一（七六〇？—八四〇？）が撰述した『真言宗未決文』の「即身成仏疑」のなかに「彼の菩提心論と此の摩訶衍論」と俱に竜樹菩薩の所造なれども、豈に相違あらんや。」（大正蔵七七、八六三頁下）という記述がある。一見すると『釈論』を偽撰であると主張したと見えるがそうではない。これは『菩提心論』と『釈論』の説いている内容を比較すると異なっており、そのように見ると、二種の論書は同じ竜樹の著作ではないと思われると指摘したものである。したがって徳一は『釈論』を偽撰であるとか、空海の『釈論』依用について批判したのではないのは明らかである。
- (70) 『真言宗教時義』巻一（大正蔵七五、三七五頁中）
- (71) 『宝冊鈔』巻八（大正蔵七七、八二一頁下）
- (72) 『仏書解説大辞典』十一（大東出版社、一九六七年、一四八頁—一四九頁）
- (73) 『智証大師全集』巻下（一三三八頁下）  
 本研究で論じる問題はこれまで検討されていないようである。
- (74) 大安寺史編集委員会『大安寺史・史料』（名著出版、一九八四年、五七六頁）
- (76) 『日本国承和五年入唐求法目録』（大正蔵五五）、『慈覚大師在唐送進録』（大正蔵五五）、『入唐新求聖教目録』（大正蔵五五）等には『釈論』に関する記事は見出せなかった。



- (77) 『開元寺求得経疏記等目録』(大正蔵五五)、『福州温州台州求得経律論疏記外書等目録』(大正蔵五五)、『青竜寺求法目録』(大正蔵五五)、『日本比丘円珍入唐求法目録』(大正蔵五五)等には、『釈論』に関する記事は確認できなかった。
- (78) 那須政隆『釈摩訶衍論講義』(成田山新勝寺、一九九二年、十一頁)参照された。
- (79) 『釈摩訶衍論』巻一(大正蔵三二、五九二頁上)
- (80) 『釈摩訶衍論記』巻一(中統蔵七二、七三一頁下)、拙稿『釈摩訶衍論』における「六馬鳴」について(『東洋学研究』五四、二〇一七年)
- (81) 『秘密曼荼羅教付法伝』(弘大全一、五頁一六頁)
- (82) 『三宝感心要略録』巻三(大正蔵五一、八五六頁上)
- (83) 竜樹を妙雲相仏であると説く『華嚴経海印道場儀』巻四二「初西域流伝華嚴諸師」(中統蔵二二八、七〇九頁中)がある。しかし馬鳴については詳しくない。聖法の影響を受けていると考えられる。
- (84) 『常曉和尚請来目録』巻一(大正蔵五五、一〇六九頁中)
- (85) 安然の説には「道俗」という表記がある。これが三船の説を言っているのかは分からない。しかし、仮にそうだとするのなら、安然が天台側で初めて三船の説を紹介していることになる。これがどのような意味を持つのかは現段階では言及を差し控えたい。これについては、今後の課題とする。
- (86) 補記として、近年、三船と『釈論』を結びつけるものに『竜論抄』なる新出の資料が発見された。それを検討した論考が後藤昭雄によつて提出されている(『中国へ伝えられた日本人の著作』(『日本歴史』六一〇、一九九九年)、『延暦僧録』「淡海居士伝」佚文考『日本歴史』(五一〇、一九九〇年)、『延暦僧録』考(『国語と国文学』六五―二、一九八八年)を参照されたい)。そもそも『竜論抄』なる文献は、大阪市河内長野市の真言宗金剛寺に収蔵されていたものである。この文献は『釈論』の異称とされる。その文献のなかに、三

(87) 船の事績を記録した『延暦僧録』に記載される「淡海居士伝」と、平安末期の南都を代表する学僧蔵俊(一一〇四―一一八〇)の著作である『大意抄』が引用されているのである。すなわち後藤は『竜論抄』に引用された文献の考証をすることで、三船に『大乘起信論注』という著作があったことを割り出し、当文献が新訳実又難陀訳と伝えられる新訳の『起信論』の注釈書であることを指摘しているのである。これについて私見を述べると、金剛寺所蔵の『竜論抄』を披見する環境にないので詳しく言及できないが、恐らく『竜論抄』という文献は『釈論』の日本請来以後、どのように取り扱われてきたのかその動向を網羅しているように推測する。また筆者は『釈論』が新訳ではなく旧訳である真諦訳の注釈書である点を重視する。すなわち『竜論抄』に引用される三船の『起信論』に対する著作が、同論に対する造詣の深さを知る上では有効な資料になると評価できるものの、新訳を用いており旧訳については触れていない点を慎重に取り扱うべきと考える。この点については、今後の課題としたい。

末木文美士「道詮『群家諍論』について」(『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年、五七三頁)末木は「奈良期末期から平安期初期にかけての仏教界は、天台・真言の新興宗派の確立とともに、在来の諸宗をも巻き込んで、諸宗間で激しい論争が展開され、甚だ活気に満ちた時代であった。」と論じている。筆者もそのように考える。

#### キーワード

『釈摩訶衍論』・戒明・淡海三船・珍聡・月忠