

玄奘と新・旧訳論争新論

—あわせて玄奘とその弟子の「宗派性」を論ず—*

楊 維中**著・志村 敦弘***訳

要旨

玄奘が主催した訳経の数は膨大であり、翻訳は厳密であったが、護法（ダルマパーラ）の学説を中心とする唯識宗の宗義はむしろ、新訳典籍を世に問い、順調に広める点では何らの利益ももたらさなかった。この現象と玄奘の伝えた学説の特徴および玄奘の訳場の宗派化の過程にはすべて関連性がある。玄奘がインドに留学していた時期、その重要な問題意識のひとつは、仏教を統一する解釈を追求することであり、それは具体的には龍樹（ナーガールジュナ）と無著（アサンガ）の学説の融和、小乗仏教の学説の排斥、そして世親（ヴァスバンドゥ）の学説に対する合理的解釈をなすことであった。「統一仏学」のための配慮として玄奘の、各経典の解釈についての取舍選択はある程度新・旧訳の違いを作り出した。訳場では、随伴した助訳僧のなかでの翻訳方法や、学説解釈の分裂が激化し、助訳僧のなかの旧訳の立場を堅持した僧の数と玄奘の弟子の数にも消長があり、玄奘の訳場の「宗派化」の状況が形成された。この点は法冲ら旧訳派僧と那提ら西来僧の関連資料からも見てとれる。玄奘の訳経活動が生み出した宗派的反応も窺基らの論証や、玄奘が伝えた学説の合理性と必要性を推し広げるのを後押しし、最終的に護法系の唯識解釈を核心とする慈恩宗を形成したのであった。

* 原題「玄奘与新旧译之争新论—兼论玄奘及其弟子的“宗派性”」。

** 南京大学哲学系教授。

*** 東洋大学文学研究科中国哲学専攻博士後期課程。

一、玄奘の学んだものとその弘教の意図

玄奘が国外にいるとき、中国仏教界に存在し発生した論争は、彼の翻訳の過程において避けがたく表面化してきた。言い伝えでは、道宣、さらには法蔵までもがみな玄奘の訳場に参加したことがあったが¹、訳あって退出したとされる。その原因の一つこそ、南北朝期の地論学派・攝論学派の伝えた唯識学と玄奘が帰国後伝えた護法（ダルマパーラ）系の唯識学との間の、幾つかの問題における重大な違いであった。玄奘はこの相違を明らかにし、さらに自分が伝えた学説こそ瑜伽行派の「正しい解釈」であると手を尽くして証明した。この排他的な学説体系を強化すること自体が宗派を作る方法であった。これが玄奘が法相唯識宗を樹立する基礎となった。別の方面では、玄奘は自らにそなわった個人的魅力と良好な政教関係そして熱心な修行によって、法相唯識宗成立のための広大な基盤を造り上げた。現在の学界で法相唯識宗は玄奘と窺基がともに創始したものとされる傾向があるが、それは主に玄奘の限りある寿命のうちには宗派を創立する「宗派活動」をする時間がなかったことによるのである。しかし玄奘の唯識宗成立への卓越した貢献は不滅のものである。

玄奘が帰国して訳経していた時、隋代に生まれた天台・三論宗、さらには三階教に至るまで、いずれもさかんな活動期にあった。道宣も長安で律を修め、徐々に南山律の伝承体系を形成しつつあった。一人の仏教大師として、玄奘が帰国後に得た社会的地位は当時の仏教界にあっては並ぶ者はなく、その勢いに乗じて一つの独立した宗派を創立することはさほど困難ではなかったはずである。現時点で、玄奘の内心に明確な「宗派意識」があったか否かを完全に確証することはやはり不可能であるが、彼の翻訳および翻訳中の宣講経論活動が、彼がインドで学んだもの及び仏法に対する選択と解釈を注ぎ込んだものであるのは全く疑い得ない。

玄奘がインドに行った十七年のうち、往來に費やした二、三年を除けば、遊学した期間は十四年の長きにわたる。一般的には、玄奘が正式に修学し

たのはナーランダー僧院の戒賢（シーラバドラ）のもとでの五年、さらに最後には杖林山（ヤシュティ・ヴァナ）の勝軍（ジャヤセーナ）のもとでの二年とされるが、それはこの両大師から彼が学んだのが、寝ても覚めても熱心に追及していた瑜伽行派学説であったことによる。戒賢は当時の人から護法の嫡伝と見なされ、勝軍もまた安慧（スティラマティ）の受業生であった。唐代人の著述において、常に勝軍と難陀（ナンダ）の名前が一緒に挙がっており、現存する安慧の著作の所説は、多く唐代人の知る難陀学説と混同され、勝軍一派はおおむね難陀・安慧両学派を継承したもので、自然と戒賢の学説とは異なるものになった²。勝軍は『唯識抉摺論』に精通しており、もちろん玄奘は真摯に勝軍に随って学んだ。ナーランダー僧院に着いた時、戒賢は玄奘に大衆部の解説をさせた。玄奘が勝軍と戒賢の学説をあわせて学び、蓄積していったことが分かる。

その他に、大乘仏学において瑜伽行派と対峙する『中論』と『百論』の学説については、玄奘も相次いで北インドやナーランダー僧院を多く往復して学んだ。「説一切有部」の『雑心』『婆沙』『俱舍』の各論などの小乗の学説について玄奘は唐国内での研究で基礎があり、しかもインド行きの途上、「説一切有部」が流行している各地を経巡り、十分に学習の機会を利用した。「説一切有部」以外の「大衆部」「正量部」「経部」などの学説についても、玄奘は幅広く調べて、遺漏がなかった。

玄奘はインドで大乘仏教各派の経論から小乗の各部の学説までを幅広く研鑽したが、彼ははっきりと瑜伽行派の護法系統を核心として仏教の教義を統合しようとした。「彼の大乗仏教学に対する観点は、龍樹・無著両者から外れるものではなかった。これは明らかに護法の議論に依拠し、無著の学説を通して龍樹を理解し、また無著の学説を龍樹の後に一步を進めたものと見、あるいは分裂を経て新たに弁証法的統一をしたと説いた」³。

玄奘がインドで「空」「有」の両宗を融合した事実について、呂澂氏の考察は最も詳細で確実である。遊学初期には玄奘は靈鷲山の北で『広百論釈』の解説を耳にし、心にかなうのを感じて聴くままに訳した。たとえば

玄奘は護法の『大乘広百論釈論』巻十の文章を訳した。「三蔵法師、鷲嶺の北に此の論を聞くを得、聴くに随い翻すに随い、自ら成功を慶して、説頌して曰く、聖天護法は依智の悲あり、為に群邪を挫し斯の論を制す。四句百非皆な殄滅し、其れ猶お劫火の纤毫を燎くがごとし。故に我、命に殉じて真宗を訪い、聞き随いて訳するに遇了を欣びて^{おわ}訖る。願んで此れ速やかに諸舎識と、俱に無常仏菩提に升らん。」⁴この論釈は永徽初年に玄奘が一度翻訳しており、大体は旧稿を潤色して成っており、決して徹底的な重訳ではない。この釈論の最後の一品にはひとまとまりの中観派についての弁論があり、二諦の疑難について解釈しており、護法の「空」論派に対する反駁を代表するものである。

相伝の清弁（バーヴィヴェーカ）は護法との見解が異なるため、そこで護法と是非を決しようと考えたが、護法は避けて会わなかった。しかし『広百論釈』で、護法は清弁との意見の違いについて文章でもって回答している。中観派と瑜伽行派の分裂は主に「二諦」をめぐる解釈の違いにあった。中観派は「一重二諦」によって均衡をとるが、瑜伽行派は「俗諦」は「無」で「真諦」は「有」と説き、中観派はといえば「俗に真無有り」と説いており、両者は根本から異なっていると思われる。しかも瑜伽行派は「二諦」に階層があるとし、「見道」段階に至ってのち、中間の「俗諦」は方便施設であり、真実に随うものであり、それはまた真実の具体的現れでもある。このような理解から中観派・瑜伽行派を通覧すれば、両者は「途を殊にして帰を同じくす（中途は別々でも帰着点は同じ）」るものであると分かる。のち、玄奘はナーランダール僧院にあって護法のこの観点により『会宗論』を著し、師子光（シンハラシュミ）の瑜伽行派に対する指弾を退け、中観派と唯識を融合した。

大乘仏教を融合したのとは異なり、玄奘は小乗学説とは対峙し、とりわけ当時勢いのあった「正量部」に対し、激烈な批判を加え、『制悪見論』千六百頌を著し、この部の学者般若瓊多（智護）の異説を論駁し、唯識の真義を闡明した。この論は今に伝わっていないが、その核心である「真

唯識量」は、十八日間の無遮大会において誰も一字も改修できなかつたと伝えられ、これは仏教史上の美談となっている。

彼が独自の見解でインド仏教に貢献したものとしては、主に彼が学問を完成させて帰国せんとしたとき（641年頃）に、サンスクリット語で相次いで著した三冊の論著——『会宗論』『制悪見論』『三身論』——である。これらの論著はいずれも伝誦されて一時は影響を及ぼし、『続高僧伝』の「玄奘伝」、『慈恩伝』『古今訳経図記』などにそのことが記載され、少し後の『開元釈教録』巻八ではやはり要点を押さえた叙述によって著されている。

初め、那爛陀寺大徳師子光等、中・百論宗を立て、瑜伽等の義を破す。奘曰く、聖人論を作りて終に相違わず、但だ学者向背有るのみ、と。因りて会宗論三千頌を造り、瑜伽・中・百の旨を融会す。先に南印度王の灌頂の師に、般若瓊多と名のるもの有り、正量部を明らめ、破大乘論七百頌を造る。奘、大乘の義を申べて之を破し、制悪見論と名づく、千六百頌なり。諸師咸な曰く、斯の論天下を窮むるの勅寇なり、何の敵か之れ当たらん、と。又た東印度拘摩羅王、奘の通化に因りて、初めて信門を開き、諸仏何の功德の所あるかを請い問う。奘、如来三身の物を利するを賛え、因りて三身論三百頌を造りて以て之に贈る。王曰く、未だ嘗て有らざるなり、と。頂戴して帰依す。——斯の三論は、義府の幽奥にして、五印度境に盛伝し流布す。是に知る、道風は昭著、徳行は高明、学は三冬に蘊み、声は万里に馳するを。印度の学人咸な盛徳を仰ぎ、既にして経笥と曰い、亦た法将と称え、小乗の学徒は奘を号して木叉提婆、唐に解脱天と言ひ、大乘の法衆は摩訶耶那提婆と号す、唐に大乘天と言う。斯れ乃ち其の徳を高めて徽号を伝え、其の人を敬して嘉名を議す⁵。

確かに、玄奘の三論に發揮された思想は、当時のインド仏教学の宣揚に重要な意義をもっていたが、玄奘が最後に得た極めて大きな榮譽もまた「三

論」の著述と不可分である。惜しくもこの三部の論は翻訳されて伝わることは全くなく、わずかに断片的な資料を残すばかりであり、それらの主な内容がどのようなものであったのか、今は簡単な推測ができるだけである。

玄奘がインドに行った目的の一つは仏教学統一の道の探求である。彼は帰国後、自然とこの思いを翻訳活動に貫徹させていった。この観点から見れば、玄奘の翻訳とは、彼が自ら学んだものと大なる願望の実現の過程なのである。したがって、彼の翻訳は事実上、宗派創立の過程とも見ることが出来る。ちょうど呂澂氏がまとめるように、「慈恩宗の学説の特色は、第一に、用いた資料の完備と精確さに求められるが、これは玄奘の翻訳にその功を帰さないわけにはいかない」⁶のである。

玄奘がインドに行く前、旧伝の『俱舍論』『地論』『攝論』などに説く、理分の宗途に疑問をもち、教えに隠顕の別があるならば、人の行く道をわからなくさせるので、そこに必ず誤りがあると考えた。ゆえに彼の帰国後の翻訳は根本からこの問題を解決したのであった。貞観十九（645）年から永徽元（650）年までの六年間、彼は瑜伽行派の「一本十支」論書から、地論・攝論の真相を委細徹底して紹介している。この時期で最も重要な大部の訳書は『瑜伽師地論』百卷である。しかし玄奘の理解した瑜伽学説は唯識の一段階を経て発展したものであった。とりわけ戒賢に至って以後、「法界」という枠組みを導入し、「転依」の精義を発揮して大乘によって小乗を取り込まんとしたが、そもそもこのように単純な大（乗）小（乗）の序列意識だけではなかった。この見解は具体的には『仏地経論』のなかに表現され、この論はまさに戒賢の注解を根拠としていた⁷。彼が『瑜伽師地論』を翻訳し終えて後、ただちに『仏地経論』を訳出したのは、瑜伽学説の総括に代えたものに他ならない。このような翻訳の順序は、玄奘の、中国の唯識学を一系に統一せんとする意思を体現していた。

その他に、玄奘の俱舍学説とアビダルマ学の反映の問題も翻訳を通じて根本的に解決された。これは永徽二（651）年から顕慶四（659）年までの九年間の翻訳で注力したところであった。この時期の大部の訳書は『俱舍

論』と『大毗婆沙論』などと関係する論典で、訳本数は四百巻以上にのぼった。しかし、玄奘の学んだ俱舎学説も後世の発展を経たものであった。彼は『俱舎論』の翻訳と同時に、対抗する『順正理論』および『顕宗論』を訳出し、俱舎学説は「順正理論」・「顕宗論」の批判のもとにいくらかは訂正されるべきものだと説明した。当時の論著者は世親が大乘仏教に無意識に転向したことにより、『俱舎論』を研究する西部インド人の徳慧師弟のために、この仕事を残したのだ。玄奘門下の新旧二つの流れである神泰・普光と法宝らは『俱舎論』の解釈について様々の異なった意見を生み出したが、それは玄奘の伝訳と真諦の系統の違いに由来するものである。

玄奘の訳場の「宗派化」傾向は、彼の弟子と、先人の学問を守る助訳僧との間の勢力消長の反映でもあった。玄奘の第一期訳場参加者の多くは各地の各学派の義学の高僧であり、後これらの人は徐々に去ってゆき、若くて玄奘の教えをよく受けた弟子によって取って代わられた。神昉、嘉尚、普光、窺基ら玄奘門下の四哲の登場は、玄奘の着眼点がすでに生じたことの変化や、窺基の入場にあり、さらにこの方法が強化されたことを示すものである。『成唯識論』の翻訳を手始めに、わずか五、六年の間に『成唯識論』を中心として、護法の『広百論釈』と戒賢らの『仏地経論』のエッセンスを吸収し、しかも更に『弁中辺論』に説く「中道」精神を貫徹させ、厳密な教義体系を形成した。呂澂氏は研究を通じて、この時期、玄奘の翻訳はその学説によって底本が変更された箇所が最も多く、『大般若経』の翻訳も深く「唯識論」の色に染まっている、と結論付けている。

玄奘は翻訳に忙しく、自分の著述をものする時間がなかったので、彼の思想資料は多くはその弟子の様々な著作の中に散見される。例えば『瑜伽論記』巻十九は玄奘の「三性」についての解釈として、「且つ奘法師の三性文義を出だして、最明を好と為すが如し。彼、三性を立つるに三門分別を以てす、一に情事理門、二に塵識理門、三に染浄通門。」と記す。それ以外にも、非常に多くの支持を受け重視された「三類境」は、玄奘がインドの関連経典を基にした大きな創造である。——この二つのことは後にこ

の宗の教義を専門的に論述した節で再び取り上げる。しかし強調しなければならぬのは、今の唯識論研究では玄奘の口義文献にまで及ぶ全面的調査はまだ完全にはなされておらず、研究の余地があるということである。これが今後の学界の努力すべき方向であろう。

二. 法冲の態度

現存する文献に残された情報が明らかにするのは、玄奘在世中に、既に新訳や旧訳を尊ぶ僧侶のあいだで論争が起こっていたことである。玄奘の訳場中の助訳僧の前後の変化それ自体が時にこうした問題の説明となるかもしれない。玄奘の訳場にはしばしば変化があって、朝廷の詔を奉じて訳経に参加した僧は百人に近いはずであり、『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』や『続高僧伝』や各種経論の序文や、経録などの記載によれば、知られた者だけで五十人を超える。この名簿の分析から、おおよそいくつかのグループに分けられる。第一には当時の義学に属する高僧で、また玄奘の師匠同輩の僧、例えば靈潤、道因、道宣、道世、玄応、道洪らである。第二は、正式に玄奘に師事した弟子、神昉、神泰、栖玄、弁機、慧立、普光、嘉尚らである。第三は、同輩の僧と学僧を仲介した助訳僧、例えば文備や円測らである。玄奘の訳経の過程中、貞観十九（645）年の訳場の助訳僧は第一のグループに属する者が多かったが、時間が経つにしたがい第二のグループの僧が増えていった。

当時の各地の義学の高僧が徐々に玄奘の訳場から出てゆくに従い、玄奘の伝えた学問に対する無理解、果ては非難の感情が少しずつ広がり始めた。『続高僧伝』巻二十五「法冲伝」の記載が典型的である。そこには次のように言う。

又た三蔵玄奘、旧の翻経する所のものを講ずるを許さず。冲曰く、君は旧経に依りて出家せり、若し旧経を弘むる者を許さざれば、君は還

俗す可し、更に新しき翻經に依りて出家すれば、方に君の此の意を許さん、と。奘聞きて遂に止む⁸。

法冲は壮年の時にまず『涅槃經』を読んで発心して出家、のち安州の慧嵩に参じて『大品般若經』『楞伽經』を学び、さらに武都山に入って修行した。貞観初年に、朝廷は私度僧を極刑に処すと勅令を出したので、法冲は死を賭して剃髮得度し、嶧陽山に隠れて禅を修めた。禅宗二祖の慧可の後裔が法冲到に学んだことがある。「冲は楞伽の奥典の沈淪して日久しきを以て、所在を追訪し、夷險を憚ること無し。可師の後裔に会して盛んに此の經を習い、即ち師の学に依り、屢しば大節を撃ち、便ち徒衆を舍き、冲を転教に任じ、即ち相い続けて三十余遍を講ず」⁹。『楞伽經』はもともと初期瑜伽行派の「宗經」の一つである。法冲のもとの思想と玄奘の伝えたものは一致せず、「然れども冲は一生を道に遊ぶを務めと為し、曾て栖泊すること無し。僕射の于志寧曰く、此の法師は乃ち法界の頭陀僧なり、名実もて之に拘る可からず」¹⁰という。『統高僧伝』の記載によれば、法冲は玄奘より年長で、麟徳年間（664—665）七十九歳の時にも依然健在であった。

筆者は唐初の仏典翻訳史の調査・考察を通して、貞観十九（645）年から太宗が玄奘のために訳場を設けてのち、唐に來た幾人かの西來僧が仏典翻訳に従事せんとしたが、その志は十分に果たされなかったという事実を明らかにしたが、その典型は那提であった。『統高僧伝』卷四に「那提伝」があるが、そこには次のようにある。

那提三藏、唐に福生と曰う、具さに梵言に依れば則ち布如烏代邪と云い、言煩多なるを以ての故に、此こには但だ訛略して那提と云うなり。本と中印度人、少くして出家し、名師にて開悟す、志気雄遠、道を弘むるを懐と為す。諸国を歴游し、務めて物を開く在り、而も善く声明に達し、諸もろの詰訓に通ず。大夏召して文士と為し、此の土の蘭台

を著作する者に擬す。性として泛く愛し奇を好み、尚お悟りに涉らんとするもの有りと聞けば、遠夷を憚らず。曾て執獅子国に往き、又た東南のかた楞伽山に上り、南海諸国は縁に随いて化を達す。善く書語を解し、至れば即ち敷演す。人を度し寺を立て、所在に揚扇す。脂那東国の盛んに大乘を転じ、仏法の崇盛なること瞻洲に最なりと称するを承け、乃ち大小乗の経律論五百余夾、合して一千五百余部を搜集し、永徽六年を以て創めて京師に達す。勅有りて慈恩に安置し、所司に供給せしむ。時に玄奘法師、翻訳に当途し、声華騰蔚たれば、克く彰わるること有る無く、掩抑せられて蕭条たり。般若は是れ難ければ、既に引くを蒙らず、返って給使に充てらる。顕慶元年、勅して崑崙の諸国に往き、異薬を採取せしむ。既に南海に至るや、諸王帰敬し、為に別に寺を立て、人を度して法を授け、弘化の広きこと、又た前に倍す。昔、勅を被るを以て往けば、理として須らく返命すべく、慈恩の梵本、重ねて尋研するに擬するを以て、龍朔三年、還た旧寺に返る。賚す所の諸経、並びに奘、將ひきいて北出するが為に、意に翻度せんと欲するも、依凭有ること莫し。惟だ八曼荼羅、礼仏法、阿陀那智等三経のみを訳す。要約精最にして、常に行学す可きものなり。其の年、南海の真臘国より、那提の為に素と化せらるる者、奉敬して已むこと無く、其の人に見えんとして、合国の宗師、途を仮りて遠く請う。乃ち曰く、国に好薬有り、唯だ提のみ之を識る。請うらくは自ら採取せん、と。勅を下して往くを聴ゆるす。返さんとするも亦た未だ由なし。

余、自ら博く大夏の行人に訪ぬ。云く、那提三蔵は乃ち龍樹の門人なり。解する所は無相にして、奘と頗る反す、と。西梵僧云く、大師隠れてより後、斯の人第一なり。深く実相を解し、善く方便に達す、と。小乗五部の毘尼、外道の四韋陀論、源底に洞達し、言義に通明せざる莫し。詞は珠連を出だし、理は霞拳を暢ぶ。著す所の大乗集義論は、四十余卷有る可し。將に之れを訳するを事とせんとするも、遣わされて遂に闕く¹¹。

この段の引用中、ここでの主旨と関係する点は次のとおりである。一、那提はサンスクリットの大小乗経律論五百余夾、合して一千五百余部を搜集して、しかも準備万端で、偏りが全くなかった。二、唐の高宗は彼を慈恩寺に住させたが、当時、玄奘がちょうどこの寺で訳経を行っていた。三、那提は永徽六（655）年長安に達し、顕慶元（656）年勅令により外国に行って皇帝のために「異業」を採取してきた。その原因は、道宣が明らかにするように、那提の訳経についての方針を朝廷が決して支持しなかった点にある。しかし朝廷が彼を慈恩寺に入住させた動機は、おそらくは玄奘との協力であったと思われる。四、那提は龍樹の「弟子」であり（龍樹学派の伝承者という意味で理解すべきであって、決して中国の言葉でいう入門の弟子ではないことに注意）、学んだもの、伝えたものが玄奘とは異なり、自然と玄奘を信奉する朝廷の支持を得られなくなる。五、那提は南海（今の広東一帯）に数年あって、ひたすらに慈恩寺のサンスクリット本に意を注ぎ、かくして龍朔三（663）年に長安の慈恩寺に戻ってきた。ただし、彼自身が持ってきた諸経が多く玄奘に持ち去られたことが分かった時、おそらくは玉華寺に移った。六、那提は慈恩寺に来てわずかに三部の小さい経典を訳しただけで、内容から見れば、密咒の類である。七、那提は龍朔元（661）年に再び長安を離れたが、玄奘がその二年二月に円寂しており、那提が持ってきたサンスクリット本は多く未訳のままになった。

道宣は『統高僧伝』「那提伝」で、自分と那提が面識があり話をしたことがあると明らかにしており、しかも『統古今訳経図記』巻一で直截に、「惟だ『獅子莊嚴王菩薩請問経』一卷、一名『八曼荼羅経』、『離垢慧菩薩所問礼仏法経』一卷、『阿咤那智呪経』一卷を訳すのみ。凡そ三部三経、要約精最、常に行学す可し。禪林寺沙門慧沢 訳語、豊徳寺沙門道宣 綴文。并に序を制す」¹²とある。道宣の記述は全く信頼に足ることが分かる。

現代の多くの学者が『統高僧伝』「那提伝」の真实性を疑ってはいるが¹³、一歩退いて、この伝聞それ自体に即して言えば、朝廷の全力での支持と玄奘その人の精神的感化のもとにあって、玄奘の伝えた「新学」は、

当時の僧俗両界にどの程度の割合を占めることで、そのほかの学派・宗派の伝播にとって大きな挑戦となったかが推察でき、玄奘がその訳場で翻訳しつつ「旧訳」の誤解・誤訳を指摘することから生まれた反応については、これ以上述べるまでもないのである。

三、新訳・旧訳の争いの反応

玄奘はあるいは無意識に宗派の創立活動に携わったかもしれないが、彼が西方に求法した初志と帰国してから示した自信と、純正な瑜伽行派の法門を宣揚せんとする大願は、むしろ明らかな宗派的反応を生み出すのを避けられなかった。この方面に現れたものは多いが、その最も顕著なものは玄奘生前にすでにその端緒が見られた、新旧訳間の争いであった。

実際、玄奘が仏典を取得して来てから、朝廷の強力な指示のもと、比較的完備された訳場が設立され、志を立てそして完成したこのような壮大な翻訳プロジェクトは、それ自体規範的はたらきの産物であり、過去に翻訳されてすでに僧俗の心に深く浸透していた仏典の流通にとって、必然的に強烈な衝撃を生み出した。当時の仏教界においては、新訳を受け入れるか入れないかは一つの大問題であった。なぜ受け入れるのか、なぜ必ずや新訳を、甚だしくは旧訳を「淘汰」して替えなければならないのかは、玄奘およびその門下の弟子が明快に説かねばならないところであった。玄奘は訳場で明快に説いたが、玄奘の弟子たちの任務は師が明快に説いた内容を全社会に伝え、さらには僧俗両方の世界に受け入れさせることであった。ここに唯識宗立宗の鍵があった。その意味では、新旧訳間の争いは不可避であり、またまったく必要なものであった。

新訳と旧訳との区別については、玄奘門下の弟子にその認識があっただけでなく、旧訳の宣揚者にも明らかであった。靈潤は唐初の非常に有名な攝論の師であり、玄奘の訳場に参加し、証義を担当していた。同時に、靈潤と同じく訳場で「証義」を担当していた神泰も新旧訳の唯識仏性思想の

違いについて、論争を進めていた。靈潤はかつて『涅槃經』『攝論』各十三卷、『玄章』三卷、『維摩經』『勝鬘經』『大乘起信論』などを注解し、「縁に随えば便ち講じ、各おの疏部有り」¹⁴であった。しかし、靈潤のすべての著作は既に散佚しており、『統高僧伝』『靈潤伝』は靈潤の説法を引用し、阿黎耶識には真諦と俗諦があることについて、「真は即ち無念性淨、俗は即ち一性をも守らず」とし、かつ「両重唯識觀」——第一に、前処に外塵邪執を舍き、意言文別を得。第二に、第八処の内に八識想を推し、眞の法界を得る¹⁵、ことを主張している。これは唯識觀による修習であり、初地でなければ「唯識無境」と「境識俱泯」に入り、その依拠する觀法はすなわち「無相」「無生」の二觀である。

その他に、靈潤は玄奘の訳場に参加して新旧の唯識の違いを見出した。最澄の『法華秀句』巻中には、靈潤が「一卷章を造り、新翻の瑜伽等と旧經とを弁じて相違を論ず」¹⁶と記されていた。最澄のいう、「一卷章」が何を指すのかは不明である。そのいわゆる「十四門義」¹⁷は、次のようである。第一に、新訳では衆生界中に一分の無性有情有り、というが、旧訳では一切衆生悉有仏性といる。第二に、新訳では二乗の人は無余涅槃に入れば、則ち永く大乘に帰入せずというが、旧訳では無余還生は終に必ず大乘に回入すと説く。第三に、不定性の衆生は大乘に回向す、については、新訳では分段身において變易を増壽し、以て菩薩道を行うというが、旧訳では分段身尽きて別に變易身を生ず、という。第四に、三乗の種姓は、新訳では是れ法爾本有というが、旧訳では因縁所生という。第五に、仏果の事は、新訳では理・智各々別というが、旧訳では理・智不二という。第六に、陀洹の所断に非ず、は、新訳では唯だ分別起の身見を断ずるというが、旧訳では俱生の身見を断ずという。第七に、五法の事は、新訳では五法は遍計所執を撰り、また正智は依他起性に撰るというが、旧訳では五法はまさに遍計所執を撰るべし、正智はまさに依他起性および円成に通ずべしという。第八に、新訳では十二処十八界は法を撰りて已に尽くというが、旧訳では眞如は処界の中に撰らず、という。第九に、新訳では十二因縁につ

いて二世一重と説くが、旧訳では三世兩重と説く。第十に、新訳では有作四諦を述べて無作四諦を述べないが、旧訳では無作四諦を述べる。第十一、新訳では心所の法は大乘に在り、心王の外に別に心所の法を立て、小乗にはそれが無いというが、旧訳では大乘小乗皆同じで区別がないという。第十二、新訳では心王心所は同一所縁で同一行相ではないというが、旧訳では心王所は同一所縁、同一行相という。第十三、三無性觀のことは、新訳では唯だ遍計所執を遮るというが、旧訳では遍計所執と依他起性とを、すべて遮るという。第十四、新訳では八箇識およびその相応の心所はすべて四分あり、皆相分を現すことができ、皆縁起の本であるが、旧訳では縁起の本を第八識に限る。前にも述べたように、靈潤はかつて玄奘の訳場に参加し、それにより撰論学派と玄奘の伝えたものの核心との区別を説いた。しかし確固たる撰論学派の弘伝者として、靈潤は決して立場を改めようとはしなかった。

総じていえば、玄奘の伝えた「新唯識学」と南北朝期に流行し始めた地論学派・攝論学派及び『大乘起信論』などは、多くの点で違いがあった。この違いは、客観的に存するものであった。玄奘とその門下の弟子は自己の信ずる「正しさ」と「正統性」を強調したが、それはむやみに咎めることはできないものである。これも宗派創立に際して通らねばならない道である。

唐の高宗の麟徳元(664)年に玄奘は玉華寺で円寂し、訳業は中止された。玄奘の訳経と伝法は十数年にわたり、門下の弟子は雲集し、俊才賢人は林のごとくであったが、もっぱら述作につとめ、瑜伽唯識の学を宣揚し、その学派を大きく光り輝くものにし、広く世に認められたのは窺基(631-682)である。

玄奘円寂ののち、窺基は大慈恩寺に戻って引き続き著述に従事しており、窺基の大部分の著作は間違いなくこの時期に完成したものである。事情から推測すれば、この七、八年の時間は、窺基にとっては大いに才能を發揮し、唯識宗の基礎固めをし、弟子を育てた輝かしい時期であった。惜しむ

らくは、七年後には、窺基はひっそりと長安を離れて東に向かい、太原や五台山に到り、定州にまで行った。しかし、彼が長安を離れた原因については、今に至るまでたえず憶測がなされてきたが、確かなのは解き難い謎だということである。

麟徳元年から永淳元（682）年までの十八年間、窺基は独自に自己の学問を宣揚し、玄奘の護法系唯識学の完全性と純粹性を維持し、唯識宗の繁栄に卓越した貢献をなした。古人のいう「奘師は瑜伽唯識開創の祖為り、基は乃ち守文述作の宗なり」¹⁸とは、確かな論と言えよう。しかし、窺基はまだ師の願いを成就させてはいなかった。「新訳」を「旧訳」に取って替えるのは完遂不能な任務となった。

窺基の『説無垢称経疏』巻六に「後記」が付されており、そこには次のようにある。

基は咸享三年十二月二十七日に、曾て古徳の章疏を披読せざるを以て、遂に并州太原県平等寺の諸徳に迫られて旧経を講ず。乃ち講次を同じくし、此の文を制作し、以て玄旨を賛ず。夜に制りて朝に講ずるも、時に随いて遂に怠り、曾て未だ覆たび問わず。又た五年七月を以て、遊びて幽明の薊地に至り、更に旧経を講じ、方めて重ねて覽るを得。文は疏なりと雖も義は蜜、詞は浅しと雖も理は深く、但だ時序忽迫するを以て、周委を果たさずして言う。今、経文不同の処、略ぼ并せて之を叙ぶれば、諸徳幸いにして心に留めて覽るなり¹⁹。

この文章に明確に述べられているように、咸享三（672）年に窺基は今の太原平等寺にて鳩摩羅什訳の『維摩詰経』を宣講し、咸享五年には今の河北省保定で『無垢称経』を宣講している。

咸享五（674）年七月に窺基は「薊地」にて『維摩詰経』を宣講し、あわせて『説無垢称経疏』を修正した。しかし窺基は自ら撰述した『法華玄賛』巻十の最後の一段の文章で次のように言う。

基は談游の際を以て、徒^{かち}して博陵^{やど}に次る。道俗虚を課し、命じて斯典を講ぜしむ。諸の故義を修する能わず、遂に乃ち自ら新文を纂じ、夕べに制りて朝に談じ、講終わり疏卒わりて、嗟く所は学の寡なきと識の浅き、編を理めて詞殫き、経義は深蹟、拙光賛を成す。兢兢として聖教に依り、慄慄として玄宗に采り、猶お旨謬り言疎なるを恐るるがごとく、寧ろ輒ち枉ぐれば援据を為さん。此の経は当途の最要、人誰か幽文を賛えざる。既に黙爾として無為なること能わざれば、聊か且つ用^もって狂簡を申べん、識達の君子よ、幸わくは余の為に略を詳らかにせよ。仍ち頌を為りて曰く、已に衆経を采り行理を要め、略^ほぼ一乘真法の義を賛う。片言実に契えば群生に施し、愿わくは共に速やかに無上の果を成さん、と²⁰。

現存の版本は上の引用を正文に入れている。

とりわけ注意すべきは、「法華玄賛」の「跋文」で述べる点である。

調露貳年九月、西京の大慈恩寺翻経院智論師の房に在りて、落後の書を写し、師の雅迹を弘釋し、勢いは大王の高操、美は小王の媚好。書に在りて数^{しば}しば定まるも、仍お心在らず、別れて未だ期間せずして忽焉として遷化し、神逝くと雖も、余風尚お存す。疏を講ずる毎に給^たるも、屢しば傷みて追念し、唯だ斯の福善に乗らんことを愿い、三会の初登、此の熏修を藉り、方に上品は真如の海に泛び、波に遊ぶこと船の若し。有情に悲苦し、涅槃を智りて楽しみ、無を窮め界を窮め、無を尽くし生を尽くし、咸な苦因を滅ぼし、俱に楽果に登らん²¹。

この文には作者の名が記されていない。しかし詳しく文中の語調と叙述内容を推し量れば、筆者はこの文章の作者は窺基以外にないと断定できる。文中の「師の雅迹を弘釋し」「別れて未だ期間せずして忽焉として遷化し」「疏を講ずる毎に給^たるも、屢しば傷みて追念し」など、すべて窺基の恩師

への追懐の表現と見るべきであろう。調露二年は680年であり、この年の八月にはすでに永隆と改元されているが、この文では依然として旧年号が用いられているのもあり得ることである。上の引用から推測するに、調露二年九月には、窺基はまだ慈恩寺にいた。しかし永隆年間はずかしく二年であり、つまり永隆元（680）年八月から二年十月に至る、この短い時間の中で、窺基が再び五台山に上って、「栖銚一載を託す」ことは不可能に思われる。

永淳元（682）年、窺基は病になり、十一月十三日（12月17日）に、慈恩寺翻經院で円寂した。享年五十一であった。その年の十二月四日に、樊村北渠で葬礼し、三蔵玄奘の墓に併せ葬られた。太和四（830）年七月、平原に遷塔した。贊寧の『宋高僧伝』の記述によれば、遷塔の時、「大安国寺沙門令、儉やかに塔亭を検校し、棺を徙して基の齒を見れば、四十根有り、不断なること玉の如し。衆、彈指して言う、是れ仏の一相なり、と。凡そ今の天下の仏寺形を図りて、号して曰く「百本の疏主」と」²²という。贊寧によれば、当時、高宗や玄宗の作った像賛が流行していたという。当時の朝野の信徒達に在っては、窺基はそれに倍する尊崇を受けていたことが分かる。

贊寧は「窺基伝」の後で窺基法師をこう評した。

性・相の義門、唐に至りて方めて大いに備わるを見るなり。奘師は瑜伽唯識開創の祖為り、基は乃ち守文述作の宗なり。唯だ祖と宗とのみ、百世除かれざるの祀なり。蓋し功德の物に被ること、広なり、大なり。奘、苟くも基無くんば、則ち何の祖たりて其の学を張らんや、天下の人の眼目を開かんや。二師は功と言とを立つ、俱に不朽なり。然れば則ち基や、鄂公の猶子、奘師の門生なり。所謂家を將いて来たりて法將と為るは、千載に一人なるのみ。故に書に之有り、厥の父か蓄せしに、厥の子乃ち播くを肯んぜざれば、矧んや能く獲るを肯んぜん、と。其れ百本の疏主の謂いならんか²³。

この評価は非常に公正で、慈恩宗は間違いなく玄奘・窺基の二人が共同で樹立したもので、玄奘が「祖」、窺基が「宗」である。唯識宗および玄奘の思想はこの才能によって伝わり出し、しかも今に至るまで続いている。窺基が玄奘を全面的に継承したのとは異なり、多くの玄奘の弟子やかかつて一度は玄奘に付き従った「学僧」は、以前学んだ「古唯識学」にとらわれ、玄奘の伝えた護法系の唯識学に対しては敬遠する態度をとり、甚だしくは玄奘の伝えた護法系学説を直接に批判する者も出るに至った。現代の学者は、窺基は「宗派」的見解をもつと言うのを好むが、「仏教の宗派化」の道のりは、まさに差異化と「師説」固守という基礎の上での解釈上の刷新なのだ。この角度から言えば、真に玄奘の事業を継承した弟子で、最も突出したのが窺基ということになる。「奘門」の「正統」として、窺基がそうされるのは自然な事であった。

中国仏教の発展の趨勢から言えば、玄奘と窺基の宗派創立への抵抗はそれまでにないものであった。これ以前の、すでに研究され伝播していた百年来の地論学派、摂論学派、俱舍学派はすでに既に深く人々の心に浸透しており、これらの学派の存在およびその強大な浸透力は、力強く登場してきた唯識の新説の受容、普及という点から言えば、乗り越えなければならぬ障害であった。玄奘の出国の動機と出国後の修学について、その目的は完全な、全面的な仏教の全体像の紹介にあり、かつこの基礎の上に護法系の瑜伽行派学説によって仏教の教義・修行などの内容を統一したのである。玄奘のこの意図は、彼の翻訳活動の中において成功裏に貫徹されたが、彼の授法活動においては成功裏に貫徹されなかった。本書の記述からわかるのは、玄奘の弟子は非常に多いが、真に何の留保もなしに玄奘の学説を継承し、全面的に宣揚したのは窺基ただ一人ということである。窺基の置かれた状況の難しさは、その状況に身を置いた者でなければ分からないであろう。

窺基の玄奘門下での地位は変わっていないが、しかし玄奘の弟子の他の高僧、例えば普光、法宝、神泰、円測らは、多くの方面で実は完全には玄

奘の伝えた護法系学説を受け継ぐことはせず、しかも窺基を困難な状況に押しやったのは、これら高德で信望厚く、しかも学問もすでに大成している師兄、さらには「先達」と比べて、後から来た者は如何にして上に立てるのか、という、紛れもない重大問題であった。奘の訳場においては多くの論争が生じたが、社会的にも奘とその弟子が強く推進する「新訳」への不満が瀰漫していた。これらのことは、奘の在世中はまだ大きな障害とはならなかったが、奘円寂後は何もかもが問題となってきた。

奘円寂の後で、窺基は慈恩寺に戻ったが、数年の後さらに意表を突く長安を離れる行動に出、これ以降また慈恩寺に戻りはしたが、弘法拠点の建設、教を広める一団を育てる貴重な機会は完全に失われてしまった。高宗・則天武後の時期に他の大師が受けた礼遇に比べれば、窺基は朝廷の恩顧を全くこうむっていなかった。仏教史伝と仏僧においては、つねに、抑圧されているはずの「名僧」を探すことがあるにせよ、「国主に依らざれば、則ち法事立ち難し」とは、確かに仏教発展史において一再ならず証明されている「真理」なのである。

まとめると、唯識宗創立の過程の分析によれば、奘には宗派創立の願いがあったが、やはり宗派創立の実際的行動をとる時間と精力がなく、窺基は師の願いを忠実に受け継ぎつつも、彼は紛れもなく一人の孤独な奮闘者であったのだ、とすることができる。

キーワード：慈恩宗、新旧訳唯識、宗派化、奘、窺基

【注】

- 1 贊寧『宋高僧伝』巻五「法蔵伝」参照。法蔵は貞観十七（643）年に生まれ、奘が円寂したとき、法蔵はわずか22歳で、しかもまだ出家しておらず、「宋高僧伝」の記載は明らかに誤りである。ただこの資料には当時の新旧訳間の競争と衝突が反映されている。
- 2 呂澂『慈恩宗』『中国仏教源流略講』附録。北京、中華書局、1983年、参照。
- 3 呂澂『中国仏教源流略講』参照。

- 4 唐・玄奘訳『大乘広百論釈論』巻十、『大正蔵』第30巻、250頁上。
- 5 唐・智昇『開元釈教録』巻八、『大正蔵』第55巻、558頁上。
- 6 呂澂『中国仏教源流略講』北京、中華書局、1979年、339頁。
- 7 呂澂氏はチベットの訳本との比較を通じてこの結論を得た。『慈恩宗』『中国仏教源流略講』附録、参照。
- 8 唐・道宣『続高僧伝』巻二十五、『大正蔵』第50巻、666頁下。
- 9 唐・道宣『続高僧伝』巻二十五、『大正蔵』第50巻、666頁中。
- 10 唐・道宣『続高僧伝』巻二十五、『大正蔵』第50巻、666頁下。
- 11 唐・道宣『続高僧伝』巻四、『大正蔵』第50巻、458頁下 - 459頁上。研究者にもこの条の資料の真实性を疑い、道宣の著作ではないとする向きもある。熊十力『唐世仏学旧派反対玄奘之暗潮』、張建木『読「続高僧伝・那提伝」質疑』、および楊廷福『玄奘年譜』262頁参照。これらの疑問を一覧すると、玄奘に対する崇拜に発して玄奘の「聖化」を生み出す思惟の結果であるといえる。道宣の史学的水準を疑いえないことから、後の人の「偽托」とするより他にないのである。このような結論の出し方は、学術的方法によって歴史的真實の原則を貫徹する仕方では決してなく、「宗派性」に発した武斷的懷疑なのであって、決して成立しない。実際には、この記述も玄奘の、相手への意識的圧力を直接批判するものではなく、単に客觀的事実の点から、玄奘の輝きは確かにこの当時來華した僧の輝きを覆い隠すものであったことも論じている。太宗の時代から高宗に至るまでの訳経活動は主に玄奘の訳場が担い、その他の人にも翻訳はあるが、わずかに数部を数えるのみという傍証もある。
- 12 『続古今訳経図記』巻一、『大正蔵』第55巻、368頁中。
- 13 宋・贊寧『宋高僧伝』巻五「法蔵伝」は法蔵が筆受・証義・潤文での見解の違いにより、訳場に加わりながら退出したことを記しているが、当時の新旧学の争いの激しさを物語っている。法蔵は貞観十七（643）年に生まれ、玄奘円寂のとき、法蔵はわずか二二歳、しかもまだ出家もしておらず、『宋高僧伝』の記述は明らかに誤りである。しかしこの資料は当時の新旧訳のあいだの競争と衝突を反映している。
- 14 唐・道宣『続高僧伝』巻十五、『大正蔵』第50巻、546頁下。
- 15 唐・道宣『続高僧伝』巻十五、『大正蔵』第50巻、546頁下。
- 16 日本・最澄『法華秀句』巻中、『日本大蔵経』第77巻、98頁上。
- 17 日本・最澄『法華秀句』巻中、『日本大蔵経』第77巻、98頁上。

- 18 宋・贊寧『宋高僧伝』卷四、『大正蔵』第50卷、726頁中。
- 19 唐・窺基『説無垢称経疏』卷六、『大正蔵』第38卷、1114頁上。
- 20 唐・窺基『妙法蓮華経玄賛』卷十、『大正蔵』第34卷、854頁上。
- 21 唐・窺基『妙法蓮華経玄賛』卷十、『大正蔵』第34卷、854頁中。
- 22 宋・贊寧『宋高僧伝』卷四、『大正蔵』第50卷、726頁中。
- 23 宋・贊寧『宋高僧伝』卷四、『大正蔵』第50卷、726頁中－頁下。

楊維中氏の発表論文に対するコメント

紀 華伝*著・志村 敦弘**訳

楊維中教授の大作「玄奘と新・旧訳論争新論」は、先行研究の分析を通じて、関連史料を深く掘り下げて検討し、唯識宗成立および玄奘とその弟子の「宗派性」について研究を深化させたものである。本論文はまず、呂澂氏らの先行研究を基礎として、玄奘がインドでジャヤセーナ（勝軍）とシーラパドラ（戒賢）の学説を包摂受容したことを分析し、玄奘が諸家の学説を幅広く研鑽したにもかかわらず、瑜伽行派のダルマパーラ（護法）の系統を中心として仏教の教義を統一し、自身の修めた瑜伽行派が「正しい解釈」であることを手を尽くして証明する、その「排外的」な宗派創立の手法を明らかにしている。さらに、玄奘帰国後の『瑜伽師地論』『仏地経論』『俱舍論』の翻訳と、訳場での助訳僧の時間的変化への言及を通じて、玄奘の訳場の「宗派化」の傾向を分析している。第二節では、『統高僧伝』中の「法冲伝」「那提伝」などの資料の分析を通じて、玄奘訳と新訳・旧訳を尊重する僧の割合の変化と思想傾向について、玄奘「新学」の、他の学派と宗派に対する大きな挑戦があったと指摘している。最後の第三節では、新訳と旧訳の思想的争いについての整理を通じて、窺基の玄奘没後の著述への従事、自己の修めた学問の宣揚、師説を守る過程で受けた幾多の大きな障害に言及して、唯識宗創立の困難な道のりを詳しく明らかにした。

著者の、唯識宗の歴史的発展と思想の変化についての深く全面的な研究により、本論文は関連する思想の抽出とまとめ、そして史料の分析について新味もっており、例えば靈潤の、新旧の唯識仏教思想との違いをめぐ

*中国社会科学院世界宗教研究所研究員。

**東洋大学文学研究科中国哲学専攻博士後期課程。

る論争のまとめは明晰であり、「那提伝」に言及する玄奘との関係を筋道立てて精緻に分析して自説を立証しており、玄奘没後の窺基の著述・弘法と宗派創立の過程での苦境と度重なる困難などについて、いずれの点でも新しい論述がなされている。論文中には、例えば39頁の注13のように、避けがたい幾つかの些細な言葉遣いや技術上の誤りが見られるが、これらの瑕疵はこのすぐれた議論には影響なく、全体的に見れば、本論文に引く史料は多く、根拠づけもなされ、一家の言を成している証とするに足り、玄奘とその弟子の「宗派性」についての研究を豊かにし、深めている。

本論文では道宣の『続高僧伝』を非常に重視しており、とりわけ第二節で、法冲・那提らについて大正蔵本『続高僧伝』によって分析している。『続高僧伝』の成書過程および後世の改写・増広により、版本の流伝は極めて複雑となり、ある伝記が明らかにするところでは、道宣の序文にあるように、貞観十九（645）年以降、事によると道宣没後になるという史実がある。近年、日本では『続高僧伝』巻四の三つの写本、すなわち金剛寺本・七寺本・興聖寺本が公開され、この三つの写本は同一系統に属するが、いずれも「那提伝」を欠いている。「法冲伝」の出現は『続高僧伝』のなかで更に遅く、開宝蔵系統の大蔵経、例えば『高麗蔵』『趙城蔵』にさえもこの伝はまったく見られず、その最も早い出現は南方系統の大蔵経においてである。そこで質問であるが、どのようにしてこの二つの伝記の叙述の信憑性を確認したのであるか。そして、本論文のテーマと唯識宗の宗派性には関係があるのであるか。また、二つ目のささやかな問題として、論文に「玄奘の翻訳は学説によって底本が変更された箇所が最も多く、『大般若経』の翻訳も深く「唯識論」の色に染まっている」とあるが、これについていまだ少し説明していただけないであろうか。

紀華伝氏のコメントへの回答

楊 維中*著・志村 敦弘**訳

紀先生が丁寧に拙論に目を通して下さったことと、ご批正を賜ったことに感謝申し上げます。

最初の問題は文献学上の問題であって、つまり『大正蔵』版『続高僧伝』の「那提伝」と「法冲伝」は日本で公開されている金剛寺本・七寺本・興聖寺本には収められていないということである。道宣の『続高僧伝』の版本の違いは、紀先生からの反応としては、道宣がこの著作の初稿を出したのちも、なお補筆と改定の問題が残っていたということである。この二編の伝記の真偽は、テキストの内容分析にその判別の助けを得ることができる。私が思うに、最も良くない結論は、道宣の後に別人に増補され、代表的なことからして、唐代初期仏教においてその二篇が流伝して、玄奘のイメージに逆らう、その行動と人物像を構成することになってしまった、というものである。

第二の問題は、玄奘が翻訳した『大般若経』が「唯識学」の色に深く染まっていたという点であるが、これは専門的論述と研究を求められる問題であり、ここで長文の論述をするのは適切ではない。私としては、玄奘は鳩摩羅什の翻訳に不満であって、何としてもかくも龐大な分量の『大般若経』を改訳しなければならなくなったので、自然と自分独自の考えがおこり、翻訳の過程でも自分独自の立場をもっていた、ということを目指するにとどめたい。遺憾ながら、学界でも深く調査した研究成果は少ないのである。

*南京大学哲学系教授。

**東洋大学文学研究科中国哲学専攻博士後期課程。