

河西曇曠と唐訳『大乘起信論』*

張 雪 松**

(中国 人民大学)

はじめに

現在、確認することのできる、最も早く体系的に唐訳『大乘起信論』を論じた学僧は、八世紀中・後期に敦煌地方で活躍した曇曠にちがいない。本稿は、曇曠の生涯を検討し、彼の主要な著作と、敦煌文献に現存する『大乘起信論広釈』における（『大乘起信論』の）唐訳本に対する論述に基礎的な分析を行った。筆者は、曇曠は八世紀中葉以前に、長安において唐訳『大乘起信論』に接していたと考える。したがって、730年に成立した『開元釈教録』が唐訳『大乘起信論』を記録しているのは信じることができるとのことであり、『大乘起信論』の唐訳本はおそらく呂澂氏が指摘するような後世の禅宗による仮託ではなく、遅くとも九世紀の始めの宗密の時代までには広く人々に知られるようになっていたと考えられる。南朝梁代の真谛（499-569）訳と記される『大乘起信論』の真偽をめぐる議論においては、時にしばしば唐代の実叉難陀（652-710）訳と記される『大乘起信論』の真偽の問題にまで言及される。唐訳『大乘起信論』は、最も早いものでは730年に成立した『開元釈教録』に記載されており、もともと異議は存在しなかった。しかし近代以降、いわゆる「唐訳」は仮託であると主張する学者は、実叉難陀の訳場に参加した華嚴宗の法蔵（643-712）と玄奘の弟子の法宝（627-705）がいずれも唐訳『大乘起信論』に言及しておらず、「ここから、圭峰（宗密）の以前までずっと、唐代の諸大家がいず

*原題「河西曇曠与唐译《大乘起信论》」。

**中国人民大学仏教与宗教学理論研究所副教授。

れも唐訳『[大乘]起信[論]』に言及していないのであれば、これらはみな注目するに値することである」と指摘している¹。伝統的な説によれば、唐訳『大乘起信論』は703年に公開されているが、百数十年後の宗密(780-841)になって、はじめて唐訳に対するかなり詳細な議論がなされたということは、確かに人々からの疑いを避けることは難しい。

しかし、敦煌文献には、八世紀中葉に成立した河西曇曠の『大乘起信論広釈』が現存しており、その中では唐訳『大乘起信論』に多く言及している。『大乘起信論広釈』はもともと五巻であったが、現存するのは巻三・四・五であり、その中の巻四は冒頭部分が残っている。現存する『大乘起信論広釈』は、元の『大乘起信論広釈』全体の半分よりやや多い分量にあたり、現存する紙幅についてのみいえば、明確に唐訳に言及するのは二百回近くあり、それらの中で、「新論」と称されるのは144箇所到達し、「新本」は10回、「新・旧論」は4回、「二論」は5回、「両論」は1回である。その他に「訳」の字に言及する15箇所でも(その中の10箇所は「訳者」とある)、多く唐訳を引き合いにだしている。曇曠は現在のところ確認できる最も早く体系的に唐訳『大乘起信論』を論じた学僧であり、彼の『大乘起信論広釈』には我々が唐訳本を理解するのに重要な文献的価値がある。曇曠が『大乘起信論』の注釈書において表明した思想的また時代の特徴は、禅宗・法相宗・華嚴宗などの唐代仏教の宗派間の交渉史においても、中国仏教とチベット仏教の交流史においても、十分に重視されるべきものである。

一、曇曠の生涯とその著作

唐代の河西曇曠は、中国仏教の僧史において、その名は僧伝に見られなかったが、二十世紀の始めに敦煌文献が公開された後、曇曠の著作は徐々に学者の視野に入り、「京西明道場沙門曇曠撰」と記された注釈書が1920～30年代に編纂された日本の『大正蔵』第85巻「古逸部」の中に六種類

収録された。すなわち、『金剛般若経旨賛』二卷、『大乘百法明門論開宗義記』一卷（および『大乘百法明門論開宗義記序釈』一卷）、『大乘百法明門論開宗義決』一卷、『大乘起信論略述』二卷、『大乘起信論広釈』卷第三・四・五、『大乘入道次第開決』一卷である。この他に、『大正蔵』第85巻に収録される敦煌文献の『唯識三十論要釈』と『維摩経疏』は冒頭部分しか残っていないため、作者不詳であったが、文の中の引用文によって曇曠の著作であると判断することができる。

当初、学术界の曇曠の生涯に対する認識は、ただ敦煌文献の序文に限られていた。曇曠の『大乘百法明門論開宗義決序』（唐の大歴九年〔774〕）²と沙門澄漪の『大乘起信論略述序』である³。この二つの文献によれば、曇曠は八世紀に活躍した、建康の出身の僧侶であり、出家後に、まず『唯識論』・『俱舍論』を学び、長安の西明寺に入ってから、もっぱら『金剛般若経』・『大乘起信論』を研究したことがわかる。また、河西で法義を弘め、朔方（甘肅靈武）で『金剛般若経旨賛』二卷を撰述し、涼州（甘肅武威）で『大乘起信論広釈』五卷および『大乘起信論略述』二卷を撰述し、最後に敦煌で『大乘入道次第開決』一卷、『大乘百法明門論義記』一卷と『大乘百法明門論開宗義決』一卷を製作した。これらの文献はいずれも唐の大歴九年（774）以前にすでに完成していたものである。日本の学者、矢吹慶輝教授が1933年に岩波書店から出版した『鳴沙余韻・解説篇』は、こうした曇曠の基本的情報をほぼ描き出している⁴。

この後、中国並びに海外の学术界の敦煌・吐蕃史料に対する研究の進展に伴って、曇曠に対する認識もまた次のように絶えず進展してきた。(1)『大乘二十二問』は曇曠が晩年に吐蕃国王（賛普）赤松徳賛の質問に応じて撰述した回答であると判定された。『大正蔵』第85巻が収録する『大乘二十二問』のテキストは、英国所蔵の敦煌文献S.2674の録文に基づくが、このテキストの冒頭の残存部分は、小序と第一問の冒頭部分が収録されていない。しかし仏国所蔵の敦煌文献P.2690とP.2287によってこれを補うことができる⁵。曇曠と吐蕃王朝・チベット仏教との関係によって、従来、

『大乘二十二問』は唐の代宗の質問に対して曇曠が回答したものであるとされる見解は修正され、吐蕃仏教と中国仏教の関係は、ついに学术界の主要な研究テーマとなった。最も早くにこの分野における先駆的な研究をなしたのは日本人研究者の上山大峻教授であろう⁶。中国大陸の研究者で比較的早くにこの問題に注目したのは北京大学歴史系の張広達教授である⁷。その後の曇曠の『大乘二十二問』についての専門的な研究は少なくない⁸。

敦煌文献 S. 1438V5 『書儀』残巻は、吐蕃が敦煌を占領した初期の漢人都督・索允の書状を編集したものであり、この中には索允が贊普に曇曠に追隨して出家することを要請した表文がある⁹。この文において言及される「曇和尚」とは曇曠のことであり、索允は吐蕃が敦煌を占領した後に沙州都督に任命されている。索允は年が高齢で、子供が殺され、「孤独な一人身であり、年は六十歳を過ぎていた（孤單一身、年過六十）」ので、曇曠に従い出家して僧になり、「宅充寺を復興させ、国恩に報いることを誓った（回宅充寺、誓報國恩）」。

吐蕃の沙州都督が二十年間曇曠に追隨し、しかも彼に従って出家したということから、曇曠が敦煌仏教界で尊敬を受ける地位にあったことがわかる。吐蕃は、敦煌を占領した後、曇曠にチベットに入るよう招いたが、曇曠は「病いに伏せることが長くなった以上、苦しみもますます深くなり、氣力もわずかとなって、登ることができない。枕に伏する辺外 [の私は]、天子の顔を懐かしく思いが、深遠な問いに忽然と臨んで、心も精神も驚駭し、辞退しようと思う。おそらく努めて課すべきことに背くであろう（臥病既久、所苦彌深、氣力轉微、莫能登涉、伏枕邊外、馳戀聖顏、深問忽臨、心神驚駭、將欲辭避、恐負力課）」と老いと病いを理由に辞退し、そして「疾病の中で、慎んで深い意義を答え（疾病之中、恭答甚深之意）」で¹⁰、『大乘二十二問』を撰述し、吐蕃贊普（国王）の赤松德贊（ティソン・デツェン）の疑問に答えた。S. 1438V5 『書儀』残巻はまた「国徳」敦煌「大徳摩訶衍」に言及しており¹¹、曇曠は、敦煌からチベットに入り蓮花戒と議論した中国仏教僧の摩訶衍と同時によりやや早くに、中国仏教とチベット仏教の交流においても

重要な働きを果たしている。

曇曠は敦煌において尊敬を受ける地位にあり、彼の晩年の著作活動が中国・チベットに連なっていたことは、チベットに中国仏教を弘めることに重要な歴史的意義をもっている。ただし我々が彼の生涯について知っていることは極めて少ない。澄漪は、曇曠は「建康の沙門」であるといい、黄征教授はこれに基づき曇曠を江蘇・南京の人とするが¹²、日本などの海外の学者の多くは曇曠は「河右」の出身であると考えている。たとえば、アメリカ国籍の華人である巴宙教授はここにいう「建康」とは『新唐書・地理志』の甘州張掖郡の条の中の「建康軍」、すなわち、「西北に百九十里、祁連山の北に、建康軍がある。證聖元年（695）に王孝傑は甘州と肅州の二州の対立を回避させるのに、軍を設置した（西北百九十里、祁連山北、有建康軍。證聖元年〔695〕王孝傑以甘肅二州相距回遠、置軍）」のことであるはずであるとしている¹³。曇曠の生年は明らかではない。先に引用したS.1438V5『書儀』残巻によれば、索允は八世紀の七、八十年代に吐蕃が敦煌を占領した時に、曇曠にすでに二十年従っていた。これによって、曇曠は八世紀の五、六十年代には、すでに「河右に戻っていた（旋帰河右）」ことがわかるだろう。またイギリス所蔵S.2436『大乘起信論略述』の「宝応二年（763）九月初、沙州の龍興寺において書写し終わる（寶應貳載玖月初於沙州龍興寺寫訖）」との記述¹⁴もまたこれを証明している。では、曇曠が長安を離れたのは、755-776年の間に勃発した安史の乱と直接的な関係があるはずであり、しかも彼が自ら「人情の薄い時節に当たり、艱難辛苦の時代に属する（當僥薄之時、屬艱虞之代）」と述べていることと一致する。

『宋高僧伝』巻六には、乘恩法師は「天宝末になると、関中に動乱があったので、姑蔵に避難した。旅泊の間に、彼は羌虜の領土に近づいたが、経論の学を極めて尊んだことを嘆いた。〔乘〕恩は僧侶たちを教化し、その成功に勉め、深く中華風に染めて、すべて義府に登った。これにより改めて『百法論疏』と『鈔』を撰述し、西土を行じた。彼の注釈書は慈恩

を祖として潞府を宗とし、ほぼ同じで違いがわずかである。彼の死後に弟子が弘めた（及天寶末、關中版蕩、因避地姑藏。旅泊之間、嗟彼密邇羌虜之封、極尚經論之學。恩化其內眾、勉其成功、深染華風、悉登義府。自是重撰『百法論疏』並『鈔』、行於西土。其疏祖慈恩而宗潞府、大抵同而少聞異、終後弟子傳布）」と記載される¹⁵。ロシア所蔵の敦煌文献の中にはさらに卍x6065『乘恩貼』があるが¹⁶、曇曠の経歴はだいたい乘恩と同じであり、乘恩と曇曠を同一人物として疑う学者までいる。乘恩が「都教授」という身分を自ら記した『乘恩貼』の成立年代は、およそ817年以前であり、曇曠の卒年は一般に『大乘二十二問』の完成後すぐのおよそ788年以前であると考えられている。788年の敦煌寺院の僧尼名簿であるS.2729『吐蕃辰年（788）三月五日算使論悉諾羅接謨勘牌子歷』¹⁷の中に、曇曠の記録がないので、この当時に曇曠はすでに逝去していたはずである。もしこの推定が正しければ、乘恩が『乘恩貼』に署名した時には、曇曠はすでにこの世にいなかったはずである。よって、乘恩は曇曠と非常に類似した経歴をもった後輩の僧侶であり、同じく安史の乱の勃発後に長安から西北に至り、長期的に敦煌に住居したはずである。

曇曠の現存する比較的体系化された著作においては、幅広い内容が言及されている。曇曠は若い頃に唯識学説を研究し始め、長安に入った後は、もっぱら『金剛般若波羅蜜經』と『大乘起信論』を研究しており、その学術的な背景は唯識学から般若学および如来蔵系論書にまで及んでいる。曇曠の注釈書は、二巻の『金剛般若経旨贊』以外では、彼の現存する著作は主に『百法明門論』と『大乘起信論』に対する解説である。

曇曠の注釈書の中では、『大乘百法明門論』に関する注釈書が比較的広範に流行しており、上山大峻教授の研究によって、「敦煌の学僧の曇曠が著した『大乘百法明門論開宗義決』の残片もまたトルファン文献の中に見られる。これは敦煌から伝わった写本であることが明らかであり、また原本をトルファンにもたらした後に写されたものである可能性がある。つまり、敦煌とトルファンの間に仏教の交流が存在していたことを証明してい

る」と指定されている¹⁸。『大乘百法明門論義記』もまた現代の研究者に割と重視されており、台湾でも単行本が出版され¹⁹、仏光山の依昱法師には『大乘百法明門論義記』についての専門的な研究もある²⁰。しかし曇曠の如来藏系の注釈書においては、研究が相対的に少ないが、主に書法界の草書の研究において『大乘起信論略述』の写本が比較的重視されている。黄征教授はフランス所蔵の敦煌文献 P.2141 『大乘起信論略述卷上』を改めて翻刻し、『大正蔵』第 85 卷の翻刻の多くの誤りを訂正し、今後の研究の進展のために基礎となる研究成果を提供している²¹。

曇曠の『大乘起信論』に対する注釈は涼州において最終的に完成したものであり、澄漪の説によれば、曇曠は五巻本の『大乘起信論広釈』を完成させ、その後、さらに文字を削除し簡略化して二巻本の『大乘起信論略述』にしたものとされる。『大乘起信論広釈』の前の二巻は散逸しているが、現存する後の三巻の内容と『大乘起信論略述』とを比較してみると、『大乘起信論略述』と『大乘起信論広釈』の観点は完全に一致していることがわかる。前者はただ後者の内容を圧縮したものであり、多くの語句においては、いずれも完全に一致している場合すらある。『大乘起信論略述』は、ただ『大乘起信論広釈』において多く見られる真諦の名が記された『大乘起信論』の梁訳と実叉難陀の名が記された唐訳（曇曠は「新論」と称している）とを比較する箇所や、『大乘起信論』のその他の経論とは異なる教説などを削除して、初学者が細部にこだわらないようにさせているだけである。したがって、以下には、主に『大乘起信論広釈』に基づき曇曠が理解した唐訳『大乘起信論』について考察していきたい。

二、曇曠の注釈書における唐訳『大乘起信論』

曇曠の『大乘起信論広釈』は冒頭の二巻が散逸しているため、曇曠が『大乘起信論』の唐代の新訳本の訳者、撰述年代などといった具体的な情報をどのように論じていたのかはわからない。

後世に普及した『大乘起信論』の唐訳本の冒頭には作者と年代の不明な次のような序文がある。「この本は、于闐国の三蔵法師である実叉難陀が梵文をもたらし、さらにまた西京の慈恩塔の中で古い梵本を得た。義学の沙門である荊州弘景、崇福法蔵らとともに、大周聖歴三年歲次癸亥十月壬午朔八日巳醜に、授記寺において、『花嚴経』と相次いで翻訳され、沙門復礼が筆受し、二卷に開いた。そして、昔の翻訳との相違点が時々現れるのは、思うに訳者の意は、また梵文が一つではないということであろう（此本即於闐國三蔵法師実叉難陀賞梵文至此、又於西京慈恩塔内獲舊梵本。與義學沙門荊州弘景、崇福法蔵等、以大周聖歴三年歲次癸亥十月壬午朔八日巳醜、於授記寺、與『花嚴経』相次而訳、沙門復禮筆受、開為兩卷。然與舊翻時有出沒、蓋訳者之意、又梵文非一也）」²²。この文章からは、弘景・法蔵・復礼らの人たちはいずれも実叉難陀の翻訳作業に参加していたと考えられ、内容は法蔵の『華嚴経伝記』巻一の実叉難陀の訳経に対する次の記述と類似している。「[実叉難陀]は前後をまとめると十九部を翻訳した。沙門波侖と玄執が筆受であり、沙門復礼が綴文であり、沙門法宝と弘景が証義であった（前後總訳一十九部、沙門波侖・玄執等筆受、沙門復禮綴文。沙門法宝・弘景等證義）」²³。

法蔵の『華嚴経伝記』巻一「実叉難陀伝」は、唐景雲元年（710）十月十二日に実叉難陀が大荐福寺で逝去し、「十二月十三日まで、本国の門人の悲智と敕使の哥舒道元はその遺体と靈舌を送って遂に于闐に帰し、塔を建てて供養した。後の人もまた遺体を燃やした場所に七重の塔を建てた（至十二月十三日、本國門人悲智・敕使哥舒道元送其餘骸及斯靈舌遂歸於闐、起塔供養。後人復於焚屍之所起七層塔焉）」²⁴と記している。法蔵は先天元年（712）十一月に逝去しているので、『華嚴経伝記』は711年あるいは712年の間には最終的に法蔵によって編集されて完成しているはずである。『華嚴経伝記』の中ではただ漠然と実叉難陀が十九部の経論を翻訳したというだけで、明確に『大乘起信論』に言及していない。およそ二十年後、730年に成立した智昇の『開元釈教録』は明確にこの十九部の経論

の中に『大乘起信論』が含まれることを言及しており、本書の巻六には、「『大乘起信論』一卷、最初の訳出と、唐の実叉難陀の訳出したものとは同じテキストである（大乘起信論一卷、初出、與唐実叉難陀出者同本）」とあり、また巻九の実叉難陀の訳経の条には、「『大乘起信論』二卷、第二の訳出と、真諦の訳出したものとは同じテキストである。……右の十九部百七卷である。『起信論』から上の十四部百二卷は現存しており、『摩訶般若隨心經』から下の五部はテキストが失われている（『大乘起信論』二卷、第二出、與真諦出者同本……右一十九部一百七卷。『起信論』上一十四部一百二卷見在、『摩訶般若隨心經』下五部闕本）」とある²⁵。前述したが、曇曠の『大乘起信論略述』の抄本は763年にすでに登場していた。であれば、『大乘起信論略述』の成立はもっと早いはずであり、『大乘起信論広釈』の撰述はさらに『大乘起信論略述』よりも早いはずである。安史の乱の後に、曇曠は長安を離れ、まず靈州（「朔方」）で『金剛經』の注釈書を完成させ、その後、涼州において完成させたのが『大乘起信論』の注釈書である。よって、『大乘起信論広釈』は八世紀五十年代の末、あるいはは六十年代の最初の一、二年に完成している。曇曠は、長安に滞在していた時に『金剛經』と『大乘起信論』を専門的に研究し、その後に西北のいくつかの地を流浪して、「小論や小經 [を理解しようとするの] にでさえ、なお断崖の想いが起こり、大章や大疏 [を理解しようとするの] には、みな絶望的な心を懐いた（小論小經尚起懸崖之想、大章大疏皆懷絶爾之心）」。

よって、曇曠が唐訳『大乘起信論』に接したのは長安においてであったはずであり、西北においてであるはずはない。これにより唐訳本の『大乘起信論』は八世紀中葉以前の長安地区ですでに流行してたと判断することができ、『大乘起信論』の新訳本が存在しているとする、730年に成立した『開元釈教録』の記述は信じるに値する。つまり730年以前（遅くとも唐の玄宗の時代まで）に、『大乘起信論』はすでに唐訳本が登場しており、この訳本は当時の仏教界の主な人々によって実叉難陀の手で訳出されたとみなされていた。曇曠は八世紀中葉あるいはそれよりやや早くに長安で学

び、当時の仏教界の唐訳『大乘起信論』に対する判断を受容したという可能性はかなり高い。

(一) 現存する曇曠の『大乘起信論広釈』における唐訳『大乘起信論』の引用と現在普及している唐訳『大乘起信論』のテキストとの比較（両者はいずれも『大正蔵』本による）：

- 1、曇曠の『大乘起信論広釈』が引用する唐訳『大乘起信論』と後代の『大乘起信論』の唐訳の流布本は、完全に一致する段落が非常に多い。
- 2、曇曠の『大乘起信論広釈』が引用する唐訳『大乘起信論』と後代の『大乘起信論』の唐訳の流布本は、基本的に一致する段落も非常に多く、以下のいくつかの状況に分けることができる。

(1) 両者を比較すると、意味は基本的に一致しており、わずかに表現がやや異なるだけである。いくつかのものは習慣的な表現となっているものがある。たとえば後代に流行した唐訳本は「第一義諦」、「悪趣」、「慧」を用いるが、曇曠が引用する唐訳本は「第一義」、「悪道」、「恵」を用いる。個別の箇所は抜き書く際に誤って作られたものであろう。たとえば、曇曠は「執如来蔵同於虚空（如来蔵に執着することは虚空と同じ）」と引用するが、唐訳本の前後の文意によれば（「これは如来の自性であり、たとえば虚空の義のようである（此是如来自性如虚空義）」）、「如来性」は「如来蔵」ではないはずであり、かつ曇曠が再度この文を引用する時には「如来性に執着する（執如来性）」とする。さらに曇曠が「皆同出相」と引用するのは、「皆同土相」の抜き書きの誤りであろう。

(2) 曇曠が省略して引用するという状況もみられる。たとえば、「聞多劫行、方始得仏、不驚怖」は、「聞無量阿僧祇劫勤修種種難行苦行、方始得仏、不驚不怖」を省略した引用である。さらに「所可作」は「應作不應作」を簡略にした言い方であろう。こうした例は非常に多い。個別の状況では曇曠が解釈の言葉を挿入しているのかもしれない。たとえば、唐訳に

は「皆悉同等、無超過法」とあるが、(曇曠は)「由此‘等’故(この『等』によるので)」を挿入して意味を通じやすくさせ、「皆悉同等、由此等故、無超過法」と変更している。

(3) 違いが比較的大きくないいくつかの例は、たとえば、「真真空大義清淨如虛空明鏡」、「真実不空大義清淨如虛空明鏡」、「真実不空離障大義清淨如虛空明鏡」、「真実不空示現大義清淨如虛空明鏡」は、いずれも流布した唐訳本と比べると「清淨」の二字が多いが、流布した唐訳本はこの句の前に「清淨如虛空明鏡」という句から常に始まっているので、曇曠が転載した意図と唐訳本とはまた一致するものである。

(4) いくつかの差異は版本が異なることによって生じた可能性がある。たとえば曇曠がよっている唐訳本の最後の偈頌の文は「願見真如性」であるが、後代の流布本は「令見真如法」となっている。さらに唐訳の流布本の「遭苦不動」は、曇曠は「遭苦能忍」と作って引用し、「心は八風に遇うけれども、その心は不動である。諦察の二忍によって成就するからである以上、文が失われても意義は存在するのである。よって、『新論』に三忍を備える。文には、『悪を見て嫌わず、苦に遭遇して忍ぶことができ、常に、甚深の句義を觀察することを願う』とある(心雖遇八風、其心不動、既由諦察二忍方成故。雖文闕而意有也。故新論具三忍。文云、見惡不嫌、遭苦能忍、常樂觀察、甚深句義)」と述べている²⁶。曇曠は『大乘起信論』のこの箇所「三忍」の意義が備わっており、梁訳は「文を欠いているが意義を有している(文闕而意有)」ものの、唐訳の翻訳が最も明確なものであると考えている。「遭苦能忍」を三忍の一つとし、しかも唐訳の前の文に「衆生に悪を捨て善を修させることができ、どうして忍の門を修するのか(能使眾生捨惡修善、云何修忍門)」とあることによれば、曇曠の解釈は道理に合致したものであって、「遭苦能忍」という表現は曇曠が所持した唐訳本の原文であって、曇曠による誤った引用あるいは書写のミスではなく、これは後代に流布した唐訳本の「遭苦不動」とは明らかに異なっている。こうした例はまだ多少あり、版本を校勘する価値がある。

さらに唐訳の流布本には「諸相を遠離して、真の三昧に遠入る（遠離諸相、入真三昧）」とあり、曇曠の引用では「一切の相を離れて、真の三昧に入る（離一切相、入真三昧）」とする箇所などがある。

（二）曇曠の唐訳に対する引用方式と新旧の二訳の比較

（一）で論じたように、曇曠の所持した『大乘起信論』の唐訳本と後代に流布した唐訳本とは基本的に一致していたことがわかった。これは遅くとも八世紀前半までに唐訳の『大乘起信論』がすでに定型化されていたことを物語っている。しかし現行の『大乘起信論』の梁訳と唐訳に基づけば、少数の箇所の比較的大きな違いを除くと、両訳本の内容は基本的に似通っており、対応関係にある²⁷。

1、梁訳と唐訳は、文の意味は同じであり、唐訳を引用することで、論拠を補う。

曇曠の『大乘起信論広釈』は多く唐訳本を引用しているけれども、注釈対象はやはり梁訳本を選択している。一段の梁訳の文言を解釈し終えた後に、曇曠はしばしば唐訳を引用して、比較している。梁・唐の二訳は非常に多くの場合、文の意味が同じであるため、曇曠は多くの場合において、ただ直接的に唐訳の原文を引用した後、すぐにその段の注釈を終えている。また、その際には、しばしば「『新論』云」、「故『新論』云」、「故『新論』言」、「『新論』所言」、「而『新論』言」、「即『新論』言」、「況『新論』説」、「『新論』名為」、「『新論』説為」、「故『新本』云」、「故『新本』顕言」、「如『新本』言」などといった定型句を用いている。唐訳の文言の意味が比較的難しい場合には、曇曠はまれに簡単に解釈することもあるが、解釈しない場合の方が多い。ある場合にはただ（唐訳を）かいつまんで引用するだけであり、唐訳の対応する文の冒頭部分を引用した後に「等」「等也」を加えて文を結んでいる。たとえば曇曠が「故『新論』云『依業識等諸生滅相而立』等也」と述べている箇所では²⁸、唐訳本の中の「以依

業識等生滅相、而立彼一切差別之相」をかいつまんで引用し、「彼一切差別之相」を取り去っている。曇曠はまれにだが、ただ新旧二訳の文の意味が同じであることを説明するだけで、さらに唐訳の原文を出さない場合もある。たとえば、「『新論』の意味は同じ（『新論』意同）」、「『新論』の意味は同じであり、細かく取りあげることはできない（『新論』意同、不能繁舉）」、「『新論』の意は同じであり、細かく引用することはできない（『新論』意同、不能繁引）」、「『新論』はその意味はだいたい同じであり、食い違いがない以上、詳しく引用することはできない（『新論』其義大同、既无乖异、不能繁引）」、「この箇所以下は、『新論』の意味は同じであり、引用しない（此下『新論』意同、不引）」などである。

もし梁・唐の二訳に明らかな区別があれば、曇曠は比較して説明を加える。以下のいくつかの場合に分かれる。

2、唐訳が梁訳を省略するという場合

唐訳が省略する箇所は、曇曠が直接指摘する場合もある。たとえば「梵には『奢摩他』といい、ここでは『止』と翻訳し、『毗鉢捨那』は、ここでは『観』と翻訳する。しかしながら『新論』の中には、この訳語がない以上、この論主がこの文を加え、止観を明らかにした（梵雲奢摩他、此翻雲止；毗鉢捨那、此訳為観。然『新論』中既無此言訳、此論主加此文、為顯止観）」とある²⁹。これは梁訳と比較すると、唐訳には止と観の梵文の音訳（奢摩他、毗鉢捨那）を明らかにしていないことを述べている。直接的な説明を除けば、およそ曇曠が「『新論』但言」、「『新論』但名」などの語を用いるのは、一般的にすべて唐訳が梁訳を簡略化した箇所である。たとえば「『新論』はただ『真如相』というだけであるから（『新論』但言真如相故）」は、唐訳の「無漏無明、種種幻用、皆同真相」という箇所を指しているはずであり、梁訳の「無漏無明、種種業幻、皆同真如性相」と比較すると、「真如性相」という表現が「真相」と省略されている。曇曠は「この中の『相』とは、また体性であり、相望という意味ではなく、性相

のことをいう（此中相者、亦即体性、非謂相望、而言性相）」と考えているので³⁰、唐訳は誤りであるとはされない。さらに「『新論』の中にただ「体熏」と名づけるだけなのは、「相」はとりもなおさず「体」であり、分けることができないからである（『新論』中但名体熏、以相即体、不可分故）」とあるのは³¹、唐訳がただ「体」をいうだけで「相」をいわないことを述べるためであり、「相」はとりもなおさず「体」であるので、唐訳に過失があるのではない。

曇曠は唐訳の省略された文や欠落した文について、基本的にはみな「『新論』はこれと同じであり、文は要約されるが意味は備わっている（『新論』同此、文約義具）」という見解を持っており、唐訳で（語が）合わさったり省略されたりすることについて、多くが受容できると考えている。たとえば「『新論』がその第四・第五種を一種にまとめて、ただ「業障」と名づけるのは、みな業障によって煩わせられるからである（『新論』合彼第四・第五種為一種、但名業障、皆为業障所纏障故）」とある³²。さらには唐訳による省略は、文の意味をより明らかにすることであるとみなされている。たとえば「『新論』にはこの『等相』の語がない。すなわち『或現天』等の形相とあるが、また『当念唯心』等の語がない。この文を見ると、『新論』に一致しており、一重の魔事を褒めているはずであるが、明らかにするのが十分であるのに、深く理解するのを妨げており、広・略の□陳は、実に煩わしい。したがって、訳者が勝手に文を加えただけである（『新論』無此等相之言。便言或現天等形相、亦無當念唯心等語。觀此文契『新論』應善、一重魔事、足顯障深、廣略□陳、実為煩重、以是訳者妄加文耳）」とある³³。これは唐訳の梁訳に比べて簡略な箇所は、ほとんどが過失であるが、しかし重大な過ちではないとみなされている。たとえば、「これらの諸文は、『新論』に差は少なく、その意義を尋ねれば、この箇所を越え出ないはずである（此等諸文、『新論』少差、能尋其義、不越於此）」、「『新論』に違いは少なく、意味はこの箇所を越えない（『新論』少異、義不越此）」などがある。わずかな箇所であるが、「『新論』にこの箇

所はなく、文の意味が欠けているようである（『新論』無此、文義似闕）、
「『新論』はこの箇所を欠いており、文の意味は完全ではない（『新論』闕
此、文義不周）」、「『新論』のこの箇所の中の文の意味は簡略である（『新
論』此中文義疏略）」、「『新論』にこの文はなく、極めて簡略な言葉である
（『新論』無此文、極種約言）」、「『新論』は文が省略されており、意味はこ
の箇所に及ばない（『新論』文略、義不如此）」などと述べられるところも
ある。

3、唐訳が梁訳より複雑である場合

梁訳が唐訳に比べて欠けていたり省略されていたりする箇所では、曇曠
は直接的に「此中文闕」と指摘することがあり、唐訳が加筆している箇所
では、曇曠は直接的に「『新論』更加」、「『新論』此中更有」、「『新論』此
下更加」、「『新論』此下更有」と述べることもある。この他に「『新論』具
説」、「『新論』具」あるいは「『新論』即具」といった表現も曇曠が常用す
る唐訳が梁訳よりも複雑であることを示す定型句である。たとえば「『新
論』にさらに『平等智慧』とあり、この箇所において欠いているのである
（『新論』更有平等智慧、此中闕也）」³⁴、「『新論』に詳しく能所相應智の
体用を説く（『新論』具説能所相應智之體用）」などとある³⁵。曇曠は唐訳
が梁訳より複雑な箇所について、多くの場合は肯定的な態度を示してい
る。たとえば「『新論』は『境』に『虚妄』という言葉を加えて、真如の
実境を区別しようとしている（『新論』於境加虚妄言、意欲簡別真如实境）」
と述べている。この箇所では、曇曠は唐訳本の「以有虚妄境界緣故、復生
六種相」を指して、梁訳本の「以有境界緣故、復生六種相」に相対する
と、「虚妄」の二字が増えることで、文の意味がより明確になって、「真如
は境相でなはいと説く以上、ただ境界というのは、[虚]妄を明らかにす
ることである（真如既説非是境相、但言境界、是顯妄也）」と述べてい
る³⁶。

梁訳が欠けたり省略したりすることについて、曇曠は場合によっては受

け入れることができるものであるとしている。たとえば「みなこの事があり、訳者は相互に取りあげる（皆有此事、訳者互舉）」、「文に詳しいものと簡略なものがあるけれども、大意は同じである（文雖廣略、大意同也）」などと述べている。さらに梁訳の『大乘起信論』巻上の末尾の箇所、唐訳に比べるとかなり多く欠落している文があることについて、曇曠は「此の文は欠落はあるが、意義はまた失われていない（此文雖缺、義亦無失）」としている³⁷。さらにまた、「詳しいものと簡略なものに違いはあるけれども、みな色を明らかにするのである。あるいはこの箇所は訳者が聞き入れなかったものである（廣略雖異、皆顯色也。或此則是訳者忤耳）」とあるとおりである³⁸。曇曠は場合によっては、「新・旧の『論』に違いがあるというのは、それぞれ一つの様相に基づき、また違背しないが、この説がある。三法によってその邪正を論じるのは、以定研磨・依本修〔治・智慧観察〕である。智慧観察というのは、この文に割り当てて解釈する。おそらく極めて大切なものではなく、煩わしいので取っていないことは、知者はわかるであろう（新・舊『論』説有異者、各依一相、亦不相違、而有於此説。以三法辨其邪正、以定研磨依本修。謂知慧觀察、配釈此文。恐非切要、煩而不取、知者當知）」とまで述べている³⁹。梁訳の「外道諸定」を解説するのに、ただ「定中得好飲食」あるいは「乍少乍多」の句を言うだけであるが、唐訳の中に「或復勸令受女等色」がないのは、曇曠は梁訳が「おそらく極めて大切なものではない（恐非切要）」箇所に対して「煩わしいので取っていない」と考えている。

しかし、ある場合に、曇曠は梁訳が不適切な省略を行って文の意味を不正確にしていることについて、多くの箇所でも厳しい批判的な態度を示している。たとえば、「『浄義』をいわないのは訳者の誤りである。『新論』に備わるからである（不言浄義是訳者失、『新論』具故）」や、「及び以下の解釈の中にただ浄鏡の義があるのも、訳者の誤りであって、本論の意ではない。『新論』に備わるからである（及下釈中唯浄鏡義、亦訳者失、非本論意、『新論』具故）」、また「この箇所には略されて虚空の義の比喩がな

い。『新論』はとりもなおさず備わる（此中略無虚空義喩、『新論』即具）」とある。唐訳が梁訳より複雑にする箇所に対しては、「『新論』は、この箇所において、文は非常に完備されている（『新論』此中、文極周匝）」あるように、多くは肯定的である。

4、梁訳と唐訳に文言の違いがある場合

梁訳と唐訳に文句の違いがあるが、原則的な区別がない場合に、曇曠は両訳本の異なる翻訳の対応関係を指摘することがある。たとえば、「『種種牽纏』とは、『新論』は『溺情従好』と名づける。他の文は理解できであろう（種種牽纏者、『新論』名為溺情従好、余文可解）」⁴⁰とある。さらに「『畢竟寂寞』は、とりもなおさず『新論』に『究竟寂滅』という。無相の義である（畢竟寂寞即『新論』言究竟寂滅、無相之義）」とあり⁴¹、梁訳は「畢竟寂寞」とし、唐訳は「究竟寂滅」とするのは、いずれも無相の義である。さらに曇曠は「『新論』は『障』と名づけて『礙』といわない。……訳者は隨置して、『障』と『礙』に区別がない（『新論』名障不言礙……訳者隨置、障・礙無別）」と述べている⁴²。ある場合では、唐訳の意味は梁訳と比較して、内容が豊富であるが、曇曠はやはり両者に対応関係があると見ている。たとえば、「『現形恐怖』とは、『新本』に『或現惡形以怖其心』という通りである。『或現端正男女』とは、『新本』に『或現美色以迷其意』という通りである（現形恐怖者、如『新本』言、或現惡形以怖其心。或現端正男女者、如『新本』言、或現美色以迷其意）」とあり、曇曠は梁訳の中の「現形恐怖」・「或現端正男女」は、唐訳の「或現惡形以怖其心」・「或現美色以迷其意」に対応すると考えている。

新・旧の二訳には確実に違いがあるにもかかわらず、曇曠は一般的な場合においてはすべて両訳を会通することができるという解釈方法を採用しようとする。たとえば、「前の釈は『古[論]』に準拠し、『新論』の文に相違する。後の釈は非常に差異がある。二つの『論』は速やかに会通する（前釈順『古]違『新論]文、後釈甚差、兩『論]快會）」、「前の釈は『古

〔論〕に準拠し、『新論』に相違する。後の釈は經に準拠する。兼ねて『新論』を快とする（前釈順『古』違『新論』、後釈順經、兼快『新論』）、「前の釈は『古〔論〕』に準拠し、『新論』の文に相違する。後の釈は理に準拠する。二つの『論』は相違しない（前釈順『古』違『新論』文、後釈順理、不違二『論』）」とある。

唐訳が梁訳に比べ違いが比較的大きいくつもの箇所に至っては、呂澂氏は、『大乘起信論』と禅宗には密接な関係があるとして、梁訳『大乘起信論』は漸修漸悟を主張し、道信や弘忍といった「東山法門」と関係が密接あり⁴³、一方で、唐訳の新本は梁訳の旧本を部分的に修正し、漸修頓悟を多く主張しており、これは弘忍の四川の弟子である智詵の禅法と合致し、智詵と往来が密接であった房瑄が『楞嚴經』の偽造者であるかもしれないので、唐訳『大乘起信論』もおそらく智詵の系統が梁訳に基づいて改変したものである、と考えている⁴⁴。

呂澂氏は、最も早くに唐訳の新本『大乘起信論』に言及した者は、九世紀前半の圭峰宗密であり、宗密はまた伝世文献において智詵の禅法に最も具体的な記録をした者であって、両者を関連づけることに道理があるように考えている。しかし、まさに本稿でも指摘したように、宗密は最も早くに唐訳『大乘起信論』を論じた学僧ではなく、唐訳本の出現と智詵の系列に直接的な関係があったかどうかは、さらに考察する必要がある。

梁訳と唐訳の「観心」に関する箇所は文の違いが非常に大きく、呂澂氏は「観心」を論じるときに、唐訳『大乘起信論』の「前心依境、次捨於境。後念於心、復捨於心。以心馳外境、攝住内心」という表現は、宗密のいう智詵系の禅修の「三句」、すなわち、無憶（不憶外境）、無念（不念内心）、無忘（覚常相应）と明確な対応関係にあり、「旧本における『観心』説は非常に混沌としていたが、ここはかえって順番に三段に分けられ、述語を用いていえば、すでに三句とすることに成功してた」と主張している⁴⁵。しかし曇曠の理解によれば、唐訳の「前心依境、次捨於境。後念於心、復捨於心」が対応するのは、「『論』に『亦不得』から『以心除心』ま

で（『論』亦不得至以心除心）」⁴⁶であり、梁訳本の「亦不得随心外境界、後以心除心」である⁴⁷。しかし、唐訳の「以心馳外境、攝住内心」は、曇曠の論述順序によれば、『論』：に『心若馳散』から『住於正念』まで（『論』心若馳散至住於正念）」であり⁴⁸、梁訳本の「心若馳散、即當攝來住於正念」に対応しているはずである⁴⁹。呂澂氏は唐訳のこの段は智詵系の三句に対応すると考えるが、曇曠がこの段で最初に行っているのは、「解釈していう。下に失念を除く。この〔段の〕中に二〔段〕がある。最初に総制でないことを取りあげ、後に方便を除くことを示す（釈曰下除失念。於中有二初舉非總制、後示除方便）」と、二段に分けることであり、三句に分けることではない⁵⁰。曇曠はこの段の全体の意味は「除失念」であり（およそ呂澂氏のいう「観心」に等しい）、二つの階層にわけることができるとする。第一の「前心依境、次捨於境。後念於心、復捨於心」（梁訳の『亦不得』至『以心除心』）は「非総制」であり、第二の「亦不得随心外境界、後以心除心」は（梁訳の『心若馳散』至『住於正念』）は「除方便」である。

筆者は次のように考える。第一に、曇曠は唐訳の「前心依境、次捨於境。後念於心、復捨於心。以心馳外境、攝住内心」を、はじめに二重の意味に理解する。まず漸の方法であり、「外に念心を失い（外失念心）」、「内に念相を失う（内失念相）」。もし効果がなければ、頓の方法を用いて、「まとめて正念に住す（攝住正念）」。第二に、曇曠は梁訳と唐訳は上述の内容面の表現においては、原則的な区別が存在せず、等しく対応関係にあり、梁訳はこの箇所においても「〔内容に〕混乱を含む（含混）」といいがたいと考える。呂澂氏は唐訳のこの箇所は梁訳の文字上の変化に相対したもので、これは智詵系の「三句」の張目であるとしているが、少なくとも曇曠の注釈（現存の唐訳本に対する最も早い系統的な解説でもある）において対応関係があるとはいいがたい。

敦煌文献『歴代法宝記』は智詵が702年に逝去したとするが、少なくとも伝世文献は智詵が唐玄宗の開元時代にはまだ生きていたとしている。

『宋高僧伝』と神清の『北山録』の割り注が、等しく新羅王子の金和尚、すなわち無相禪師が開元十六年（728年）に中国にやってきて、「後に蜀の資中に入り、智詵禪師に拝謁する（後入蜀資中、謁智詵禪師）」とし⁵¹、「後に蜀に入り資中に至って、詵公に拝謁し禪定を学ぶ（後入蜀至資中、謁詵公學禪定）」⁵²とする。智詵は八世紀前半に在世していたようであるが、その生涯の多くは不明な点が多い⁵³。現存する敦煌文献によれば、智詵の弟子の金和尚無相禪師が到着した時に、「無念」を特徴とする禪法はじめて完備されたはずである。冉雲華氏が、「四川の浄衆寺と保唐寺の両派の禪法になると、無念の思想ははじめて唯一の最高の境界に推し進められる。敦煌文献『歴代法宝記』の記述によれば、禪法を簡略化し、無念を推し進めて禪法の最も重要な地位に至らせた人は、新羅出身の金和尚、法名は無相（六八四～七六二）である」と述べている通りである⁵⁴。前述したように、曇曠は八世紀中葉に唐訳本を体系的に検討しており、遅くとも730年以前に唐訳本が登場し、当時の長安の主な仏教者の承認を得ていた。もし智詵が八世紀前半にまだ生きていたとするのであれば、その弟子である房瑄（697-763）や無相（684-762）が唐訳本の作者、あるいは唐訳本に影響を受けて著述していたことは、遅すぎる嫌いがあり、その可能性はほとんど考えられない。しかし、当時の長安の禪学の雰囲気についていえば、やはり神秀系の弟子が主導的な地位を占めていた。732年に荷沢神会（684-758年）がはじめて河南滑台大雲寺において公に北宗の禪法を批判し始めるまでずっと、当初はその社会的影響が決して大きくなかった。もし唐訳『大乘起信論』を智詵系が神秀系の権威に挑戦して製作した偽作であるとみなすのであれば、730年以前に長安の仏教界の主流派に承認され、さらに実叉難陀の翻訳した著作であると判定されることはないはずである。

三、余 論

曇曠の晩年に、吐蕃は敦煌を占領し、最終的に西北の統治権を獲得した。我々が曇曠の注釈を理解するには、当時のトルファンと中国の仏教の交流や、頓漸の論争の社会的・文化的環境に関心を寄せる必要もある。曇曠が吐蕃の賛普・赤松徳賛のために撰述した『大乘二十二問』の中にも、『大乘起信論』への言及があった⁵⁵。

摩訶衍と蓮花戒の出家者の論争は、792年から794年の摩訶衍の入蔵期間に起こったはずであり、吐蕃の出家者の論争以前に中国仏教の禅宗はチベット地区においてめざましく発展していた。中国仏教の禅宗がチベットにおいて「広く発展した（広為発展）」ことは、まさに吐蕃の賛普・赤松徳賛が曇曠に二十二の問いかけの提示した時代背景である。赤松徳賛が「一切智」と「六波羅蜜」との関係を質問していることには、明らかに禅宗の頓漸の議論の背景がある。神会は一念は一切智であり、甚深の般若波羅蜜は、如来禅であって、一切智に禅宗の頓悟の意義が含まれているとする。さらに「六波羅蜜」は、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧を修することであり、着実に一步一步進む漸修に属するとする。

赤松徳賛が「一切智」と「六波羅蜜」の関係を質問したのは、頓と漸の間の関係をどのように理解し処理するのか、意見を求めることにある。曇曠は『大乘起信論』の「波羅蜜無漏行薫」と「真如不思議薫」を用いて「一切智」と「六波羅蜜」の関係を解釈している。曇曠は、本覚真浄の心の本が、無明の縁の動きによって、妄念が作られて不覚があるとする。よって、この説は本覚に基づいて不覚があるとする。しかし、さらにまた本覚の内に熏じる力（不可思議熏）によって徐々に微覚があり、人に苦を嫌って離れさせる心を起こさせ、ひいては最終的に本覚と同じ究竟覚に到達する。よって、この説は不覚に基づき始覚があるとする。このように、「始覚とは修生に約して説き（始覚者約修生説）」、漸悟を修得する過程とし、最終的に本覚・始覚の不二に到達する。よって「始覚は本覚と異なら

ず、実に等しい者（始覺不異本覺，而実等者）」⁵⁶という。この理論はかなり深遠であるため、曇曠は赤松徳賛のためにこれを簡略化し、ただ本覚は内に熏すれば人に徐々に微覚があり、苦をきらい楽を求め、ひいては究竟の心を起こす。これは一切智を獲得する（ひいては法身を成就する）正因であって、外に各種の波羅蜜の善行を修行すれば、一切智を獲得するための補助的な縁となるというようになる。因と縁が和合して、はじめて最終的に成就しなければならない。これによってまた、曇曠がただ如来蔵の本覚にだけ依拠して、外に求めることを必要とせずに、すぐに成就することができる、と主張しているわけではないことがわかるだろう。曇曠の思想は一定の調和的な色彩を帯びており、それを「頓悟漸修」と理解することには、一定の道理がある。曇曠はまた、こうした比較的容易に理解し受け入れられる、穏やかな路線を進む、調和的色彩を帯びた仏教を通して、吐蕃王室の支持を求めようとしたのである。

【注】

- 1 呂澂「大乘起信論考証」、『呂澂仏学論著選集』巻一、済南：齐鲁書社、1991年、第314頁。
- 2 『大正蔵』第85巻、第1068頁上。
- 3 『大正蔵』第85巻、第1089頁上。ならびに黄征「敦煌草書写卷『大乘起信論略述卷上』考訂」、『南京師範大学文学院学報』、2003年第2期、第149頁を参考。
- 4 比較的早くに曇曠に対して専門的に研究した論文には、芳村修基「河西僧曇曠の伝歴」（『印度学仏教学研究』第7巻第1号、1958年12月）もある。
- 5 『大乘二十二問』の最も新しい録文は、楊富学・李吉和『敦煌漢文吐蕃史料輯校』第一輯、蘭州：甘肅人民出版社、1999年、第3-37頁を参照。
- 6 上山大峻「曇曠と敦煌の仏教学」、『東洋学報』第35期、1964年3月、第141-214頁。以後にこの論文に対する二つの重要な評論がある。山口瑞鳳「上山大峻著『曇曠と敦煌の仏教学』」、『東洋学報』第47巻4期、1965年3月、第112-122頁。Paul Demiéville “Récents Travaux Sur Touen-Houang”（敦煌学の近年の研究）*T'oung Pao*、第66巻1-3期、1970年、第29-44頁。

- 7 張広達「唐代禪宗の伝入吐蕃及有関的敦煌文書」(唐代禪宗の吐蕃への伝入と関連する敦煌文書)、『学林漫録』第3集、北京：中華書局、1981年。
- 8 巴宙「大乘二十二問之研究」(大乘二十二問の研究)、『中華仏学学報』第2期、1988年(英文の原著は *Chinese Culture*, Vol. XX, Nos.I-2,1979 に発表された。)、王邦維「『大乘二十二問』之最末一問：曇曠対部派仏教的認識」(『大乘二十二問』の最後の一問：曇曠の部派仏教に対する認識)、『中日敦煌仏教学術会議論文』、2002年3月。
- 9 S.1438V/1, 中国社会科学院歴史研究所、中国敦煌吐魯番学会敦煌古文献編輯委員会、英国国家図書館、ロンドン大学東洋アフリカ学院合編：『英蔵敦煌文献(漢文仏経以外部分)』第三卷、成都：四川人民出版社、1990年、第18頁。ならびに唐耕耦・陸宏基『敦煌社会経済文献真迹积録』第5輯、北京：全国図書館縮微文献複製中心、1990年、第315-316頁を参照。
- 10 P.2690、『廿二問』(11-1)、上海古籍出版社・仏国国家図書館編『法国国家図書館蔵敦煌西域文献』第17冊、上海：上海古籍出版社、2001年、第255頁。
- 11 S.1438V/3, 『英蔵敦煌文献(漢文仏経以外部分)』第三卷、第19頁。『敦煌社会経済文献真迹积録』第5輯、第319頁。
- 12 「敦煌草書写卷『大乘起信論略述卷上』考訂」、第149頁。
- 13 「大乘二十二問之研究」、第70-71頁を参照。
- 14 『大正蔵』第85卷、第1105頁上。
- 15 [宋] 贊寧撰、范祥雍点校『宋高僧伝』上冊、北京：中華書局、1987年、第128頁。
- 16 ロシア科学院東方研究所サンクトペテルブルク分所、ロシア科学出版社東方文学部、上海古籍出版社編：『俄蔵敦煌文献』第12冊、上海：上海古籍出版社、2000年、第343頁。姜伯勤氏は最も早くにレニングラード所蔵本の乘恩帖に対して考証を行った。姜伯勤「敦煌本乘恩帖考証」、中山大学歴史系編『中山大学史学集刊』第一輯、広州：広東人民出版社、1992年、ならびに馬徳「『乘恩帖』述略」、『敦煌研究』、1992年第1期を参照。
- 17 S.2729/1-9, 『英蔵敦煌文献(漢文仏経以外部分)』第四卷、第217-225頁。陳祚龍教授が日本の藤枝晃教授と池田温教授の二種の録文をある程度修正し、全文を改めて収録した、陳祚龍「關於敦煌陷蕃初期の僧尼“牌子歴”(敦煌陷蕃初期の僧尼の“牌子歴”について)、台湾『中国仏教』第36卷、1982年第6期が参考になる。

- 18 上山大峻（劉永增訳）「日本新疆考察隊收集吐魯番仏經殘片研究近況」（日本新疆考察隊收集吐魯番仏經殘片研究の近況）、国家図書館善本特蔵部敦煌吐魯番学資料研究中心『敦煌学国際研討会論文集』（敦煌学国際シンポジウム論文集）、北京：北京図書館出版社、2005年、第327頁。
- 19 釈曇曠『大乘百法明門論義記』、台北：大乘精舎印経会、1985年。
- 20 釈依昱「曇曠与敦煌写本『大乘百法明門論開宗義記』的研究」（曇曠と敦煌写本『大乘百法明門論開宗義記』の研究）、楊曾文・杜斗城主編『中国敦煌学百年文庫・宗教卷（二）』、蘭州：甘肅文化出版社、1999年、第390-401頁。この論文は『1990年敦煌学国際学術研討会文集・史地語文編』（1990年敦煌学国際学術シンポジウム文集・史地語文編）で最初に発表されたものである。
- 21 黄征「敦煌草書写卷『大乘起信論略述卷上』考訂」、『南京師範大学文學院学報』、2003年第2期、黄征・江吟編著『大乘起信論略述殘卷：敦煌書法精品選（二）』、杭州：西泠印社出版社、2003年、黄征「敦煌草書写卷『大乘起信論略述』卷上考訂（三）」、国家図書館善本特蔵部敦煌吐魯番学資料研究中心：『敦煌学国際研討会論文集』、北京：北京図書館出版社、2005年、黄征「敦煌草書写卷『大乘起信論略述』卷上考訂（四）」、『南京師範大学文學院学報』、2005年第2期。黄征教授は合わせて筆跡の比較によって、フランス所蔵P.2141草書とイギリス所蔵「寶應貳載（763年）玖月初於沙州龍興寺寫記」のS.2436を同一の写經生によって完成されたものであると判定した。（『敦煌草書写卷『大乘起信論略述卷上』考訂』、第147-148頁）
- 22 『大正藏』第32卷、第583頁下。宗密『大乘起信論疏』卷一の記述とこれとは非常に類似している。この序文を脱胎したものであろうが、ただ翻訳の時間について、一般的に言えば、大周則天の時に当たる。
- 23 『大正藏』第51卷、第155頁上。
- 24 『大正藏』第51卷、第155頁中。
- 25 『大正藏』第55卷、第538頁中、566頁上。
- 26 『大正藏』第85卷、第1165頁下。
- 27 両訳本の比較的詳細な対照・分析については、柏木弘雄『大乘起信論の研究』第三章「真諦訳と実叉難陀訳との比較研究」、東京：春秋社、1981年、第265-366頁がある。
- 28 『大正藏』第85卷、第1149頁上。
- 29 『大正藏』第85卷、第1166頁中。

- 30 『大正蔵』第85巻、第1132頁上 - 中。
- 31 『大正蔵』第85巻、第1145頁下。
- 32 『大正蔵』第85巻、第1168頁中。
- 33 『大正蔵』第85巻、第1168頁下。
- 34 『大正蔵』第85巻、第1147頁中。
- 35 『大正蔵』第85巻、第1147頁下。
- 36 『大正蔵』第85巻、第1131頁中。
- 37 『大正蔵』第85巻、第1153頁中。
- 38 『大正蔵』第85巻、第1153頁中。
- 39 『大正蔵』第85巻、第1169頁中。
- 40 『大正蔵』第85巻、第1169頁上。
- 41 『大正蔵』第85巻、第1154頁中。
- 42 『大正蔵』第85巻、第1140頁下。
- 43 呂澂氏が二〇世紀四十年代に撰述した「大乘起信論考証」を参照。また呂澂「『起信』と禪：對於『大乘起信論』來歴的探討」（『起信』と禪：『大乘起信論』の來歴についての探求）、『學術月刊』、1962年第4期がある。呂澂の後には、たとえば、柳田聖山、鎌田茂雄、Whalen Lai、Bernard Faureらのように、中国と海外の學術界では『大乘起信論』と道信の「一行三昧」・弘忍の「東山法門」との関係に注目する學者が非常に多い。龔雋『禪史鈎沈：以問題為中心的思想史論述』（禪史の沈んだものをとる：問題を中心とした思想史的論述）、北京：三聯書店、2006年、第228-261頁。
- 44 呂澂「大乘起信論考証」、第362-364頁。
- 45 呂澂「大乘起信論考証」、第362頁。
- 46 『大正蔵』第85巻、第1167頁下。
- 47 [梁]真諦訳、高振農校釈『大乘起信論校釈』、北京：中華書局、1996年、第167頁。
- 48 『大正蔵』第85巻、第1167頁下。
- 49 『大乘起信論校釈』、第167頁。
- 50 『大正蔵』第85巻、第1167頁下。
- 51 『宋高僧伝』下冊、第486頁。
- 52 『大正蔵』第52巻、第611頁中。柳宗元『柳河東集』卷六「南嶽彌陀和尚碑並序」に謂淨土宗承遠（712-802年）について、「始學成都唐公、次資州詵公」といい、承遠もまた智詵を求めて学んだとされるようである。もし

この説が成り立つならば、智詵は八世紀の二、三十年代にも在世であったはずである。しかし柳宗元の記述は呂温の『呂衡州集』巻六「南嶽彌陀寺承遠和尚碑」の「初事蜀郡唐禪師、禪師學於資州詵公」に基づいている可能性があるが、しかし呂温の意を推敲すると、承遠の師匠が唐禪師であり、唐禪師の師匠が智詵であって、智詵は承遠の祖師であり、二人は必ずしも同時代ではないはずである。

- 53 敦煌文献『歴代法宝記』は智詵についての記録が最も詳しい。智詵は若い頃に玄奘に従って学び、後に経論を捨てて、禪修を専攻し、万歳通天二年（697年）七月に西京に召し入れられた。京期間に武則天は実叉難陀の新訳『華嚴経』を智詵に与えた。智詵は長安二年（702）に座したまま往生した。時に年齢は九十四歳であった。かつてある学者は智詵が真に歴史上の人物であったのかについて疑義を呈した（杜斗城「敦煌本『歴代法宝記』与蜀地禪宗」（敦煌本『歴代法宝記』と蜀地の禪宗）、鄭炳林主編『敦煌吐魯番文献研究』、蘭州：蘭州大学出版社、1995年）。徐文明教授はこれに対して論文で反駁している。徐文明「智詵与浄衆禪系」（智詵と浄衆禪系）、『敦煌学輯刊』、2000年第1期を参照。
- 54 冉雲華「敦煌文献中の無念思想」（敦煌文献における無念思想）、『中国禅学研究論集』、台北：東初出版社、1991年、第149頁。ならびに、冉雲華「東海大師無相伝研究」（東海大師無相伝の研究）、『中国仏教文化研究論集』、第42-64頁を参照。
- 55 『大正蔵』第85巻、第1186頁中、ならびに『敦煌漢文吐蕃史料輯校』第一輯、第8-9頁を参照。
- 56 『大正蔵』第85巻、第1095頁下を参照。

（翻訳担当 松森秀幸）

Tan Kuang and the Translation of *The Awakening of Faith Sutra* in Tang Dynasty

ZHANG Xuesong

According to the sources could be seen currently, Tan Kuang who was active in Dunhuang during the late eighth century, was the earliest monk who systematically discussed the translation of *The Awakening of Faith Sutra* in Tang Dynasty. This paper discusses Tan Kuang's life and makes preliminary analysis on his work. It's known that Tan Kuang studied Buddhism first at his hometown and then left for Chang'an, the capital of Tang Dynasty, to learn Buddhism systematically, while it's uncertain to claim the dates of his birth and death. He had to leave Chang'an due to the Rebellion of An and Shi. He spent the rest of his life in Northwest China to write and discourse, and earned great prestige in Dunhuang. Even the king of Tibet wrote to consult him about the issues on Buddhist Studies. The author holds that Tan Kuang had got access to the translation of *The Awakening of Faith Sutra* at Chang'an before the mid-eighth century. Thus it's believable that *The Awakening of Faith Sutra* was included in Kai Yuan Shi Jiao Lu which was compiled in 730. It's worthy of in-depth study on Tan Kuang's discussion on *The Awakening of Faith Sutra*.

張雪松氏の発表論文に対するコメント

朴 ボラム*

(韓国 東国大学校)

この論文は、8世紀に河西と敦煌地域などで活躍した曇曠と唐訳『大乘起信論』、そしてこれに対する曇曠の注釈書である『大乘起信論広釈』を中心として議論を進めています。既存の『大乘起信論』研究が、主として真諦訳『大乘起信論』を中心としてなされているため、唐訳『大乘起信論』を中心とした関連研究として重要な価値を持つと考えます。以下、論文の主要な主張を中心として、核となる内容を整理し、これに基づいていくつか気になる点をお尋ねすることで論評に代えたいと思います。

全体の内容は大きく二つに分けることができます。第一は、曇曠の生涯と著作とを扱った部分であり、第二は、曇曠の『大乘起信論』注釈書を分析し、唐訳『大乘起信論』の真偽の当否に対する問題提起を論じる部分であり、本論文の本論に該当するものと思われます。

第一の部分に対しては論文で詳細に説明されているために、この論評文では敢えて整理しませんでした。ただ生涯と著作の部分で、いくつか質問したいと思います。

1. 「この外にも『大藏経』第85巻に収録されている敦煌文献の中の『唯識三十論要釈』と『維摩経疏』は、最初の部分が流失し、作者は明確ではないが、本文の内容から推測して曇曠の作品と推定される。」

曇曠に関する現存の伝記資料（序文など）による限り、前の二つの著作

*박보람 (パク・ボラム)。東国大学校ダルマカレッジ教授。

を著わしたという記録はありません。曇曠が出家後にまず『俱舍論』と『唯識論』を学んだという記録があるので、『唯識三十論』に対して注釈書を作る蓋然性は充分であると思いますが、『維摩経』と曇曠の因縁に対して伝記資料を通しては確認が不可能です。論者が、この二つの著作を曇曠の著作と推定する別の根拠があれば、教えてくださいようお願いします。

2. 「曇曠は8世紀の僧侶で、建康の人であった。」

「澄漪が曇曠を「建康 沙門」と言った点に照らして、黄征教授は曇曠を江蘇南京の人と見ている。しかし、日本など海外の学者たちは、大部分、曇曠を「河右」出身と見ている。」

曇曠の出生地と関連した部分の引用です。曇曠に対する先行研究として、論文でも引用している芳村修基の「河西僧曇曠の伝歴」（『印度学仏教学研究』第7巻第1号、1958年12月）では曇曠の出生地を、具体的にはわからないが、河右すなわち河西の、当時の甘州、肅州に近い地方ではないかと推定しています。これにもとづいて、出生地と以後の教化地を基準として、曇曠を「河西僧 曇曠」と呼称しています。本論文でも、上の引用のように曇曠の出生地と関連した議論を紹介しています。日本の芳村修基と異なり、中国の黄征は、澄漪の「大乘起信論略述序」の記録を根拠として曇曠が建康の人であると主張します。

もし、曇曠が建康（現在の南京）の人で長安で生活し、後に河西へ行つて敦煌で活躍したとするならば、強いて曇曠を河西曇曠と呼ぶ必要はないと考えます。むしろ芳村修基(p.27)によれば、現存する曇曠の著作（敦煌出土本）の中で、作者名が欠落していない場合は、大部分「京西明道場沙門曇曠撰」という撰号になっていると言います。もし曇曠が河西出身ではなく建康出身ならば、曇曠の思想形成の重要度を見た時、むしろ「西明曇曠」と呼ぶべきではないでしょうか？論者は、論文の題目でも曇曠を河西の曇曠と呼んでいます。曇曠の出生地に対する論者の立場は、どのようなものでしょうか？

第二は曇曠の『大乘起信論』注釈書を分析して、唐訳『大乘起信論』の真偽の当否に対する問題提起を論じる部分は、さらに二つに分けることができます。一つは曇曠の『大乘起信論』注釈書関連の事項を引用して、唐訳『大乘起信論』の真偽の当否に対する問題提起を論じる部分であり、二つは曇曠の『大乘起信論広釈』を様々な次元で文献の比較を行なう部分です。第一に、真偽の当否と関連して、

3. 「唐訳」が偽作であるという主張を繰り返す学者たち

本論文では、唐訳『大乘起信論』が偽作であるという主張を繰り返す学者として、主として呂澂を取り上げていますが、それ以外に他の学者もいるのか、教えてくださいとありがたく思います。

本論文で紹介している真偽の当否と関連した内容を簡略に要約すれば、

- (1) 703年に実叉難陀により80巻本『大方広仏華嚴經』とともに翻訳されたと伝えられるが、
- (2) 当時、実叉難陀の訳経を記録した法蔵と法宝などの著作に、唐訳『大乘起信論』に対して全く言及がなく、
- (3) 圭峰宗密(780 - 841)の時期に入って、初めて唐訳が活用される。
- (4) 唐訳本が禅宗の弘忍の弟子、智詵の思想と密接な関連があるため、唐訳本は「智詵のような一派の人物が梁訳本を根拠にして改作した可能性がある。」

というのが、呂澂の主張であると論者は紹介しています。

これに対して論者は、まず宗密以前に、曇曠により唐訳本が本格的に扱われているため、(3)は成立しないと述べます。(4)と関連して『大乘起信論』の中の「観心」の部分为例に挙げ、「唐訳本が梁訳本に比べて相対的に文字上の変化があったのは、智詵一派の〈三句〉を引き立たせるために」という呂澂の主張に対しては、このような変化を曇曠の注釈を通して確認するのは難しいという点だけを言及しています。これと関連して、

4. 観心部分の梁訳と唐訳の変化が、智詵が彼の思想である「三句」を引き立たせるためであるという呂澂の主張を、このような変化が曇曠の注釈では確認するのが難しいという論者の指摘だけで否定できるのか気になります。観心の部分の梁訳と唐訳の変化が実際にあったにも関わらず、曇曠の注釈書がこれを反映できなかった可能性もあるため、呂澂の主張を否定するためには充分ではない根拠であると考えられます。

論者は、曇曠が唐訳『大乘起信論』をどこで入手したのかと関連して、

- (1) 曇曠は長安で『金剛経』と『大乘起信論』を研究し、
- (2) 以後、曇曠は西北の様々な地域をさすらい、
- (3) 以後、曇曠は涼州でほぼ750年代末、または761、762年ころに『大乘起信論』注釈書(広釈と略述)を完成した。
- (4) よって曇曠が唐訳『大乘起信論』に触れたのは長安にいた時であり、それよりも後日であるはずがない。
- (5) 曇曠が長安で唐訳『大乘起信論』に触れた事実を通して見る時、「唐訳『大乘起信論』は8世紀中葉以前に、すでに長安地域で流行していた」。
- (6) それゆえ「730年に編纂された『開元釈経録』に記録されている『大乘起信論』新訳本の存在に関する記述は信じるに値する。」
- (7) 「換言すれば、730年以前には『大乘起信論』の唐訳本がすでに存在しており、この翻訳本は当時、仏教界の主流たちから、実叉難陀が直接翻訳したものと認められていた」

と論者は主張しています。上の論理の展開と関連して、

5. (1)、(2)、(3)の根拠を通して、どうして曇曠が唐訳『大乘起信論』を長安で入手したという(4)が導き出せるのか、よくわかりません。これに対して、もう少し敷衍する説明をしてくださるとありがたいです。もしかして曇曠が涼州で唐訳本を入手した可能性はないのでしょ

うか？

6. 論者は、唐訳本と梁訳本に対する曇曠の態度が、大体、唐訳本に少し肯定的であると評価しているように見られます。もし曇曠が『大乘起信論』を最初に学んだ長安で梁訳本と唐訳本とをともに触れることができ、二つの本の中、唐訳本に対して、より肯定的であったならば、それにもかかわらず曇曠はなぜ自身の注釈書を、敢えて梁訳本に対して書いたのか気になります。それよりも長安では梁訳本だけを対象として研究し、後に涼州などで唐訳本を新たに入手したために、既存の研究成果が集積された梁訳本に対して注釈書を著作しながら、新たに確保した唐訳本を参考にしたと推定することはできないのでしょうか？

7. (5) と関連して、仮に曇曠が長安で唐訳本を入手したとしても、この事実だけで長安の主流仏教界が、この唐訳本を実叉難陀が直接翻訳したものと認めていたという根拠とすることができるのでしょうか？曇曠が唐訳本を長安で入手したとしても、それは個人的なことに過ぎず、主流仏教は唐訳本に対して関心が無かったと見ることも可能ではないのでしょうか？なぜなら、論者も言及したように、唐訳本に対しては、曇曠以外にはその当時、誰も注釈などの関心を見せておらず、宗密の時になって初めて、再び扱われ始めるからです。

8. 最後に、私が曇曠の『大乘起信論広釈』を十分に検討できなかった関係から差し上げる質問ですが、曇曠が唐訳を自分の注釈書で言及しながら、実叉難陀訳であることを明らかにする句節はあるのでしょうか。

論評者が『大乘起信論』と敦煌仏教に対する知識が不十分な関係で、深みのある論評とはなりません。唐訳『大乘起信論』と、それに対す

る曇曠の注釈書に対して勉強する機会をくださったことに感謝申し上げます。

(翻訳担当 佐藤厚)

朴ボラム氏のコメントに対する回答

張 雪 松

(中国 人民大学)

東国大学・朴ボラム教授のご教示に大変感謝いたします。朴先生からご指摘していただいた多くの問題に対して、さらに研究してお答えすることで、拙稿を修正しより良いものにしていきたいと思います。拙稿はもともと文章がかなり長く三万字近くありましたが、会議の論文の字数制限のために、かなりの分量を削除しました。ですので、提出した会議の論文では、いくつかの論述がかなり簡略になっています。ここにかいつまんで補足的に説明したいと思います。

1. に関して、『唯識三十論釈』は『百法疏』に九回言及されています。たとえば、「この中に三つの拠り所の意義を明らかにしているはずであるが、収録していないと推察される。『百法疏』に明らかである（此中応明三所依義、恐察不録、『百法疏』明）」、「三信の差別は、『百法疏』に明らかである（三信差別、『百法疏』明）」などとあるのは、いずれも曇曠の『大乘百法明門論開宗義記』と一致しています。矢吹慶輝と上山大峻は、いずれもこのことを論証しています。（上山大峻『敦煌仏教の研究』〔京都：法蔵館、1990年〕、第57-61頁を参照）。

2. に関して、筆者がいう「河西の曇曠」とは、主に曇曠が中国西北地区で長く活動したことであり、中国とチベットの交流・河西仏教史における意義と役割とを強調しようとしたものです。（ちょうど「廬山の慧遠」が、慧遠の居住と出生の地が江西の廬山の人であったことをいうのではないようなものです。）特に、曇曠は吐蕃の贊普に書き与えた『大乘二十二問』の中で『大乘起信論』を引用しています。これは現存する文献においてチベット仏教が『大乘起信論』に触れたことについての最も早い記載であ

り、特に注目する価値があります。

さらに、私個人としては、曇曠が建康軍の人であるという認識にかなり傾いています。すなわち、曇曠は河西の人であり、江南の人ではないという可能性が高いと考えているのです。なぜなら、隋代に南京の地位が抑制されはじめ、一般的に二度と「建康」とは呼ばれなくなりました。唐代に南京は一般に金陵あるいは江寧と呼ばれており、遅くとも南宋の建炎三年（1129年）になって、やっと再び「建康府」が設置され、建康という呼称が回復しのです。ですので、唐代の曇曠の居住と出生の地の「建康」とは、南京のことではないでしょう。

3. に関して、およそ梁訳『大乘起信論』が偽作であると主張する学者は、一般的にみな論理的な推測に基づき、さらに進んで直接的に唐訳『大乘起信論』も偽作であると認定している。そのために、唐訳『大乘起信論』は偽作であるという考えを持つ学者は実際には非常に多い。しかし、専門的に考察したことのある学者が多いわけではなく、呂澂氏は代表的な人物である。呂氏は偽作された唐訳『大乘起信論』について大胆に推測したばかりでなく、偽作された唐訳『大乘起信論』の中国仏教史における働きについて解明を進めていますので、筆者は呂澂氏の観点を取りあげて議論を進めました。

本稿は決して唐訳『大乘起信論』の真偽問題を専門的に考察しようとするものではなく、ただ説明しようとしただけのものです。真撰であれ、偽撰であれ、唐訳『大乘起信論』は八世紀末、九世紀初の宗密の時代になって始めて現れたわけではありません。なぜなら八世紀の半ばに、曇曠は唐訳『大乘起信論』の文言を大量に使用していたからです。このために、730年の『開元釈教録』が成立した時代に、唐訳『大乘起信論』がすでに形成されていたことを証明することができます。筆者は唐訳『大乘起信論』はおおよそ710年（法蔵『華嚴経伝記』の成立後）から730年（智昇『開元釈教録』の成立前）の間に最終的に完成したのであろうと考えています。

4～6. に関して、曇曠は長安を離れた後、中国・西北のいくつかの地を流浪し、情勢が困難であることを、「小論や小経 [を]理解しようとするの」にでさえ、なお断崖の想いが起こり（小論、小経尚起懸崖之想）」と自ら述べています。この説に基づけば、曇曠が西北（涼州などの地）で重要な仏教の新しい文献に触れたことを想像するのは難しいでしょう。このために、筆者は曇曠がはじめて唐訳『大乘起信論』に触れたのは西北地区（涼州の地）ではないと判断しようと思います。さらに筆者は、曇曠は遅くとも安史の乱（八世紀中葉）までには長安を離れているので、曇曠は遅くとも八世紀半ばまでに長安で唐訳『大乘起信論』に触れていたと考えています。また、筆者は曇曠が長安に到達する以前、「本郷」（まさに2. に関して回答したように、筆者が認定している「本郷」は河西地区であるという考えに傾いています）において唐訳『大乘起信論』に触れていたという可能性は高くはなく、またそれを支持する有力な文献もないと認識しています。さらに、もし曇曠が長安を去る前に唐訳『大乘起信論』に触れたのであれば、唐訳『大乘起信論』の成立が早まることを証明することができるだけで、本稿の結論に影響するものではありません。

曇曠は、故郷を離れ、「後に鎬京に遊歴し、『起信 [論]』、『金剛 [経]』をもっぱら学んだ して河右に戻って、はじめて宣揚した（後游京鎬、専門起信・金剛 及旋帰河右、方事弘揚）」と述べています。筆者の理解によれば、曇曠は長安でかなり精力的に『大乘起信論』を学んでおり、彼がこの時期に『大乘起信論』の新しい訳本（唐訳）を収集したこともかなり合理的な推定であると考えます。長安を離れ、河西に至った後に、はじめてその長安で学んだ内容を宣揚し始めたのです。

現在入手できる文献についてみれば、曇曠は梁訳と唐訳の優劣について全体的な評価を行っておりません。ただそれらの具体的な語句の翻訳に対して、梁訳と唐訳のどちらの翻訳が良いのかについて意見を述べているだけです。このために、曇曠が特にどの訳本を重んじているのかをいうのは難しく、ただ私たちにできるのは、少なくとも曇曠が唐訳『大乘起信論』

をかなり重視しており、彼の注釈の重要な参考文献であったことを肯定することだけです。

私個人は、曇曠が梁・唐両訳本の違いを論じる際に、禅学に言及しているかなり重要な箇所は、「観心」にあるのではなく、「息念」にあると考えています。曇曠は唐訳本が梁訳本の生・住・異・滅の「四相」の非常に完備された表現を改変していると理解しています。曇曠の『大乘起信論広釈』のその箇所に対する解釈は、表面上、法蔵の『大乘起信論義記』をかなり多く継承したのですが、解釈の標準形には逆に大きな違いがあります。伝統的な生・住・異・滅の「四相」を四つの「覚相」に改変するという曇曠の解釈の構造は、『楞嚴経』の四禅の呼応と、唐訳『大乘起信論』に基づくことを自身の証拠としています。これは伝統的な解説と比較すると大きな変化があり、確かにある意味において「頓」の色彩を帯びています。ただし、紙幅が限られているので、筆者は論題にさらに焦点をあわせるために、会議の論文を提出する時に、この箇所の内容を全て削除しました。

7. に関して、筆者の論理は次のようなものです。曇曠の生涯の経歴と彼の撰述した『大乘起信論広釈』を通して、八世紀半ばに唐訳『大乘起信論』がすでに成立していたはずであることを論証することができます。このように、730年に成立した智昇の『開元釈教録』が唐訳『大乘起信論』を記載することは決してただ一つの証拠なのではなく、『開元釈教録』が唐訳『大乘起信論』を記載しているという信憑性がさらに大きくなっています。このために、呂澂氏のように『開元釈教録』の中の唐訳『大乘起信論』に対する記録は後世の人の偽造であり、智昇の手によるのではないと疑うことには正統な理由がないのです。もし上述の論証が成立し、730年に成立した『開元釈教録』が確かに唐訳『大乘起信論』を記載していたならば、——『開元釈教録』は当時すでに重要な地位を持っており、『開元釈教録』が編纂されたその年に唐玄宗の批准を受けて大蔵に入っているの、筆者は文章の中の『開元釈教録』の観点（『開元釈教録』巻六、巻九

には二度、実叉難陀が翻訳した『大乘起信論』に言及しています)を当時の長安の仏教界の主流の観点とみなしています。

唐訳『大乘起信論』が八世紀半ばに存在していたかどうかと、唐訳『大乘起信論』が八世紀半ばに巨大な影響を生み出していたかどうかとは二つの問題であり、本稿でかなり注目したのは、前者の問題です。後者の問題については、今後、更に多くの資料を用いて研究を進めていきたいと思えます。また、もし唐訳『大乘起信論』が誕生した当初に特別に大きな影響がなかったのであれば、呂澂氏の考えている、仏学あるいは禅修における論争の中心となる、あるいは焦点となる問題を解決するために、唐訳本を製作して聖言量とみなしたという理論的仮設の前提は、検討する価値があるように思われます。当然、筆者は唐訳『大乘起信論』が客観的に当時、あるいは後世の禅学思想に啓発し影響するところがあったことを決して排除していません。呂澂氏の多くの視点や観点は今後の研究にとって依然として十分に重要な価値を備えており、十分に重視する価値があります。

8.に関して、非常に遺憾ではありますが、『大乘起信論広釈』は半分近く欠損していますので、現存の『大乘起信論広釈』の文に「実叉難陀」に言及する内容を発見しておりません。

改めて、朴ボラム教授の拙稿に対する緻密な評論に感謝申し上げます。

(翻訳担当 松森秀幸)