

スタイン1087號 『金剛般若義記』の作者に関する考察

定源（王招國）

スタイン1087號『金剛般若義記』の作者に関する考察

定源(王招國)

はじめに

いまより百年前に中國の西陲において敦煌遺書が発見されたことは、^①中國における中古社會・經濟・文化、とりわけ佛教の研究領域にとって最大の朗報といえる。ただし、発見された敦煌遺書は斷簡が多く、かつ著者不明の寫本も少なくない。敦煌學の研究は盛んになりつつあるが、今なお數多くの文獻が作者不明のままであり、その糸口すら見えない状態にある。

ロンドンの大英圖書館に現藏されているスタイン1087號の文書は、兩面書寫、全十四紙、^②表面には戒律文獻である『薩婆多毘尼毘婆沙』卷四の一部が書寫されている。その裏面には「金剛般若義記一卷上」(以下『義記』と略稱する)を首題として、一行二十三字前後で書寫されているが、現存しているのはわずか二百六行のみである。首題の下に後人の手によって朱筆で書かれた「大乘百法明門」の六字が見られるほか、全文の筆蹟から、複數の書き手によって抄寫された可能性があり、およそ八世紀から九世紀までの寫本であると考えられる。『義記』は表面の文書とは別筆であり、また兩者の内

容からみても、相互に密接な關連はないようである。

『義記』の内容は、すでに『大正新脩大藏經』(以下『大正藏』と略稱する)八十五卷の古逸部(No. 2740, pp. 137c12-141a9)に収録されている。^③この文獻に對して、矢吹慶輝博士は『鳴沙餘韻』で簡略な解題を行った上で、その文末に「撰者に就きては更に攷ふべし」と言及されている。^④

『義記』に關する作者の問題について、宇井伯壽博士は『金剛般若經及び論の翻譯並に注釋』において「二七四〇は金剛般若義記が若し琛法師の義記四卷の一部分であるとすれば甚だ興味あるものである」と指摘されている。^⑤ここで「琛法師」というのは隋代の曇琛を指すと考えて間違いない。要するに作者不明の『義記』は、曇琛の作品である可能性を指摘しているのである。本稿では、宇井博士の提示にしたがって、『義記』はたして曇琛の作品かどうかについて検討してみたい。

一 『義記』の著述年代

『義記』の作者について、隋代の曇琛かどうかを検證するに先立って、ま

ず當該文献の著述年代を限定しなければならない。そのため本節では『義記』の内容を概観し、とくに文中における引用典籍を調べたうえで、その著述年代を考えていきたい。

「金剛般若義記一卷上」という首題から、その本来の形態は、少なくとも二巻本、或いは三巻本であったと考えられる。また「一卷上」の記述から、「一卷下」、或いは「一卷中」「一卷下」が存在した可能性があり、四巻本または六巻本の巻数も想定される。巻首にある「然眞空虛寂」から「使一味聖典無量軀分」までの内容は、開經する前の序文と見てもよいが、その次に大乘満字と小乗半字の二教をもつて、『金剛般若經』を大乘満字の法門に判攝する。文中で「婆伽婆」「舍婆提」などの經文を注釋しているので、『義記』は菩提流支譯本の注釋書であることに相違ない。

菩提流支（菩提留支）は、唐・道宣『續高僧傳』卷一・譯經篇の中に列傳があり、北天竺の人、永平元年（五〇八）に洛陽に來遊したという。傳記では『金剛般若經』の翻譯年代を明記していないが、隋・費長房『歷代三寶紀』卷九によれば、「金剛般若波羅蜜經一卷 永平二年於胡相國第譯、是第二出^⑥」とあり、彼が洛陽に來遊した翌年、即ち永平二年（五〇九）に翻譯されたと示している。その記録は後の『大唐内典録』・『大周刊定衆經目錄』・『開元釋教録』に踏襲されている。周知のように、菩提流支には『金剛般若經』の翻譯以外に、天親造『金剛般若波羅蜜經論』（以下『天親論』と略稱する）と、その注釋書である『金剛仙論』を翻譯したものがあ^⑦る。『天親論』の翻譯は『金剛般若經』と同年で、『金剛仙論』は大正藏本の卷五・六・九の内題の下にある「魏天平二年菩提流支三藏於洛陽譯」の記事を信じるならば、西歴五三五年に譯出されたこととなる。

後述のように、『義記』は、『天親論』『金剛仙論』によって注譯を施したため、その著述年代は『金剛仙論』を譯出した天平二年（五三五）以降に上限せざるを得ない。では、下限年代はいつまでであろうか。この問題に關して、現在、有力な手がかりを得ないが、『義記』における典籍の引用状況からある程度の推測が可能となる。残存する『義記』にみられる引用經名は、以下のように擧げることができる。

- 1 『華嚴』（四十卷、六十卷、八十卷三種の譯本がある）
- 2 『十地』（姚秦・鳩摩羅什譯『十地經論』、或いは唐・尸羅達摩譯『佛說十地經』）
- 3 『大雲』（東晉・竺佛念譯『大方等無相經』）
- 4 『法鼓』（劉宋・求那跋陀羅譯『大法鼓經』）
- 5 『摩訶般若』（姚秦・鳩摩羅什譯）
- 6 『大集』（北涼・曇無讖譯『大方等大集經』）
- 7 『涅槃』（北涼・曇無讖譯）
- 8 『金剛般若』（姚秦・鳩摩羅什譯、或いは北魏・菩提流支譯）
- 9 『人（仁）王經』（晉・竺法護譯、或いは陳・眞諦譯）
- 10 『光讚』（晉・竺法護譯）
- 11 『大空（品カ）』（姚秦・鳩摩羅什譯『摩訶般若』）
- 12 『道行』（後漢・支婁迦讖譯）
- 13 『闍王懺悔經』（譯者不明）

『義記』が殘卷であるため、以上に擧げてきた十三種の經名が、『義記』全體の引用状況を反映しているとはいえない。曇無讖譯の『涅槃經』からは二箇所の内容を引用しているが、經名のみを提示したものが殆どである。なお、『華嚴』のように經名のみが引用される場合は、東晉の六十華嚴（佛馱陀跋羅

譯)・唐代の八十華嚴(實叉難陀譯)・四十華嚴(般若譯)のいずれかであるが、引用文が見られないので判断し難い。最後の『闍王懺悔經』は、歴代經録には見えず、譯者も不明であるが、唐・圓測『仁王經疏』巻一に見られる「如金剛仙論、及眞諦所引闍王懺悔經説⁸⁾」という引文があるから、眞諦(四九九―五六九)以前に存在したものと推定できる。

『義記』において、上列した經名のほかに、「釋云」六回、「論云」二回、「解云」「偈云」「釋論說」「釋論廣說」「釋論中」などの表現がそれぞれ一回ずつ見出される。「釋云」と「解云」の内容は、即ち「釋して云く」「解して云く」の意味であり、『義記』作者自身の言葉であろう。「偈云」は『大智度論』巻二からの引用で、「論云」の引用は『天親論』の内容であると確認できる。「釋論說」「釋論廣說」「釋論中」の「釋論」は、いずれも『天親論』の注釋書『金剛仙論』を指すものである。

『義記』の引用状況から見て、一つ注意すべきことは、玄奘三藏によって翻譯された經典名を一つも検出することができないことである。周知のように、羅什の舊譯に比べて、玄奘の新譯事業が中國佛教へ與えた影響は極めて大きい。もちろん玄奘以降の著作が、必ずしも玄奘譯經を引用するわけではないが、『金剛般若經』の注釋書においては窺基の『金剛般若經會釋』をはじめ、華嚴四祖とされた宗密の『金剛般若經疏論纂要』などにしても、いずれも玄奘譯經からの影響がかなり多く見られる。しかしながら、殘存する『義記』の内容においては玄奘譯經からの影響を一つも見出せず、その引用した經典は隋代以前に譯されたものがほとんどである。したがって、『義記』の著述年代は、『金剛仙論』が翻譯された天平二年(五三五)から玄奘の歸朝した貞觀十九年(六四五)にかけての約百年の間に限定するのが妥當であ

ろう。

二 天平二年から貞觀十九年までの『金剛般若經』注釋書

周知のように、『金剛般若經』は中國佛教において六回にわたって漢譯⁹⁾されているが、よく讀まれていたものは羅什譯である。貞觀十九年(六四五)までの『金剛般若經』譯本といえば、玄奘譯と義淨譯を除き、四種の譯本を傳えている。天平二年(五三五)から貞觀十九年(六四五)までの約百年の間にこの四種の譯本に關する注釋書がいったいどれほど著されたかは知りえないが、各目録などの資料によって、以下のように列擧することができる(第1表)。

ここでは、各々の文獻から六人の著者、計八種の注釋書をあげたが、存否状況としては三存六欠となる。一つの文獻を見ても各目録において、その著録した名稱や卷數などは必ずしも一致しない。先賢の研究によれば、以上の現存書のうち、③智顛撰と題する『金剛般若經疏』一卷は後人の假托と認定され、智顛の眞撰¹⁰⁾ではないとされている。⑥の慧淨注と④の吉藏義疏は現存しており、『義記』でないことは明確である。したがって、『義記』は以下の表の範圍で考えると、散佚した資料に限定せざるを得ない。

まず、眞諦『金剛般若經』の注釋書について、目録上において『金剛般若疏』十一卷と『金剛般若記』四卷を著したことが見られるが、いずれも現存しておらず、その全貌を知りえない。眞諦自身が『金剛般若經』を譯していたことから、その『疏』と『記』は、おそらく彼自身の譯本に對する注解であろう。そのため、菩提流支譯本の注釋書である『義記』は、眞諦の著作と

第1表

	著者	文献通稱	巻数	存欠	出典
①	真諦 (499-569)	『金剛般若疏』	十一	欠	『歴代三寶紀』巻九
		『金剛般若記』	四	欠	『古聖教目録』
②	慧遠 (523-592)	『金剛般若注』	三	欠	『一切經論律章疏集 (傳録) 並私記巻上』
③	智顛 (538-597)	『金剛般若經疏』	一	存 (T33)	『傳教大師將來台州録』
④	吉藏 (549-623)	『金剛般若經義疏』	四	存 (T33)	『奈良朝一切經疏目録』
		『金剛般若經玄義記』	十	欠	『古聖教目録』
⑤	曇琛 (生卒不詳)	『金剛般若經注釋』	不明	不明	『廣弘明集』巻二十二「金剛般若集注序」
⑥	慧淨 (577-645)	『金剛般若經注』	一	存 (X24)	『大唐内典録』巻五

(※出典は代表的な資料のみを列挙する)

は到底考え難いのである。

次に、眞諦以後、『金剛般若經』の注釋書は、地論南道派の學者であった淨影寺慧遠の『金剛般若注』一卷がある。淨影寺慧遠の著作は頗る多く、「…義記」と題する書名は少なくとも六種があり、『義記』の書名とまったく一致する。しかし、歴代經録からみれば、慧遠『金剛般若經』の注釋書は、「義記」と題するものではなく、「金剛般若注」とある。また、前述したように、『義記』の巻数については、少なくとも二巻、四巻および六巻という偶数の可能性が高く、一卷本とされる『金剛般若注』と異なっている。目録の情報から見て、『義記』は慧遠の著作とも考えられない。

また、吉藏撰『金剛般若經』の注釋書について、目録上には二本あるが、現存するのは『金剛般若經義疏』(以下、『義疏』と略稱する)四巻のみである。散逸した『金剛般若經玄義記』は、その書名が『義記』とある程度相似しているが、吉藏にはすでに羅什の譯本に注釋した

『義疏』があつて、それ以外にまた菩提流支の譯本に注釋を施したとは到底考えられない。しかも、『義疏』の「十重」をもって經の全體を解釋したのに對して、二門分別を取って判攝した『義記』は、注釋形式がまったく相違しており、同一人の書物と認めることは困難である。そのため、『義記』を吉藏の著作と認めるのはほぼ不可能である。

上述のように、『義記』の作者として眞諦・吉藏・慧遠の可能性を排除するならば、曇琛である可能性が高くなるであろう。以下、曇琛の著作から検討していきたい。

三 曇琛の著作について

中國佛教史上において、隋代の曇琛は、同時代のよく知られていた三大師と呼ばれた慧遠、智顛、吉藏に比べて、ほぼ我々に忘れられた人物の一人である。唐・道宣『續高僧傳』などの僧傳文獻にその傳記は掲載されておらず、彼の生年事蹟については今日まで殆ど不明である。しかし、曇琛の著作について、唐の司元大夫を務めた隴西の李儼が西明寺の道世撰『金剛般若經集注』のために書いた序において、以下の一文を残している。

然此梵本至秦弘始、有羅什三藏、於長安城創譯一本、名舍衛國。暨於後魏宣武之世、有流支三藏、於洛陽城重翻一本、名舍婆提。江南梁末有眞諦三藏、又翻一本名祇樹林。隋初開皇、有佛陀耶舍三藏、又翻一本名祇陀林。大唐有玄奘三藏、又翻一本名誓多林。雖分軫揚鑿、同歸至極、而筌詞析義、頗亦殊途。然流支翻者兼帶天親釋論三卷、又翻金剛仙論十卷、

隋初耶舍又翻無著釋論兩卷、比校三論、文義大同。然新則理隱而文略、舊則工顯而義周。兼有秦世羅什、晉室謝靈運、隋代曇琛、皇朝慧淨法師等、並器業留茂、博雅洽聞、耽味茲典、俱為注釋。¹³

李儼の序では、まず羅什から玄奘までの『金剛般若經』の五譯本を挙げている。即ち羅什譯(舍衛國)、菩提流支譯(舍婆提)、眞諦譯(祇樹林)、佛陀耶舍譯(祇陀林)、玄奘譯(誓多林)である。上文には、秦の羅什、晉の謝靈運、隋の曇琛、唐の慧淨などがともに『金剛般若經』に注釋したことが記されているが、羅什が『金剛般若經』に注釋したという記述は事實ではなく、おそらく羅什の弟子である僧肇の『注金剛經』を指すのであろう。しかし、『大日本臣新纂續藏經』第二十四冊に收められている僧肇の名を冠した『注金剛經』は、実際には謝靈運の『注金剛經』であることが近年の研究によって明らかであり、眞の僧肇撰『注金剛經』はずでに散佚してしまったのである。『金剛般若經』に注釋した四人について、李儼序における羅什(僧肇カ)・謝靈運・曇琛・慧淨という配列が年代順であるのは明瞭である。ここでは、隋代において名の高い慧遠と吉藏に言及せず、ただ曇琛の名を提示していることから、曇琛が『金剛般若經』に注釋したという記述は、少なくとも唐代の初中期にまでその傳承を持ち続けてきたと想定される。

李儼序以降、曇琛が『金剛般若經』に注釋したという記述は、随分時代を下り、清代に至って、無是道人『金剛經如是解』末にある性琮が書いた跋文、¹⁵ また仲之屏輯『金剛經注正訛』の前に徐來賓が書いた序文¹⁶において關係する記録がみえるが、これらの記録は李儼序の内容をもとに書いたものに間違いはない。ところが、二文ともに謝靈運の前に羅什注釋について言及していない。

それは李儼序の誤記に氣付いたための訂正であろう。

李儼は、字を仲思といい、龍朔年間(六二二頃)の人であるが、生卒年は不詳である。彼は道世『金剛般若經集注』のために序を書いたほか、同じ道世編『法苑珠林』の序を作ったことがよく知られている。それ以外にも、多くの佛教關係の碑文¹⁷を撰しており、中でも『益州多寶寺道因禪師碑』が最も有名である。その佛教關係文から、李儼と多くの僧侶との間に密接な交流があったことがわかる。その撰述した『集注』の序は、羅什『金剛般若經』注釋の誤りを犯したものの、基本的に信憑性が高いと考えられる。

曇琛の著作に關して、李儼序のほかに、日本側の關連記録を無視することはできない。『大日本古文书』(編年文書)所收の神護景雲二年(七六八)の寫經記録に「金剛般若論疏四卷 琛法師¹⁸」と著録されている。この琛法師が隋代の曇琛かどうかは確實に知りえないが、景雲二年以前の人であったことは確定できる。これに關連して、經錄側の資料においては、永超撰『東域傳燈目錄』(寬治八年(一〇九四)卷一に「金剛般若論疏三卷(惠遠)」と著録した後に續いて「同論義記四卷(琛法師)¹⁹」と記されている。ここでは「惠遠」とは淨影寺の慧遠にあたり、琛法師が曇琛かどうか依然として斷定し難い。しかし、「同論義記四卷(琛法師)」の著録を、慧遠と吉藏の著作の間に挿入した配列の事實から、慧遠→琛法師→吉藏の順によって記録されたと讀みとれる。とすれば、「琛法師」は慧遠と吉藏の間に存在した人物であったと十分に考えられる。

「琛法師」の著述について調査するにあたって最も注目すべきなのは、京都市の法金剛院に所藏されている平安時代に書寫された『大小乘經律論疏記目錄²⁰』である。まず、當該目錄の卷上に「金剛般若論疏一部四卷 琛法師

百三十七紙²¹と見出せる。この記録は、上掲した正倉院文書の著録した内容とはほぼ一致し、「一部四卷」、「百三十七紙」と明記している。『大小乘經律論疏記目録』の紙數記録によって、著録された當時の『金剛般若論疏』が現存していたことは間違いない。

以上のように、三種目録のすべてが、同じ琛法師『金剛般若論』の注疏を著録したが、その書名を『東域傳燈目録』は「金剛般若論義記」とし、ほかの二書はともに「金剛般若論疏」としている。このように書名に關して、多少相違があるとはいえ、「琛法師」の作品として、同じ『金剛般若論』の注疏であり、かつ四卷本であることから、これらは同一書物を指すと考えられるであろう。ここで問題となるのは、「琛法師」とは誰を指し、實際の名前は何であろうかということである。

古代の中國佛教において僧侶の名前は、最後の一字を取って呼ばれる場合が少なくない。例えば、東晉の道安法師は後世の人に「安法師」と稱されている。即ち、「琛法師」とは「□琛法師」を意味するはずである。筆者が中華電子佛典(CBETA(二〇一四))を利用して検索した結果、「□琛法師」に關する資料は、隋代の曇琛以外は、宋・志磬『佛祖統紀』の中に宋代「圓辯道琛法師」と見出されるのみである。「□琛法師」で調べてみると、禪宗典籍に散見するのは「漳州羅漢桂琛禪師(地藏桂琛とも言う)」、「泉州鳳凰山從琛禪師」、「泉州西明琛禪師」、「定林慧琛禪師」、「寶林奉琛禪師」、「萬壽有琛禪師」等がいたが、彼らはすべて唐、或いは唐以降の人物である。つまり、様々な傳記資料、および各經錄からみても、いずれも「琛法師」が『金剛般若論』に注釋した記述を見受けないのである。

ここで考察視点をしばらく「琛法師」の『金剛般若論』の注釋書から彼の

ほかの著作に移してみると、上掲した『大小乘經律論疏記目録』卷上には、また以下のような記事が見られる。

中論疏四卷 曇琛師 百廿紙²²

此の曇琛は、前述した李儼序にみられる隋代の曇琛とまったく同名であり、同一人物の可能性が高い。そうであるならば、この資料によって、隋代の曇琛は『金剛般若經』を注釋したほかに、また四卷の『中論疏』の存在があったことが確認できる。さらに興味深いのは、この資料の直後に、

百論疏三卷 琛師 七十八紙

十二門論疏一卷 琛師 六十一紙²³

と記されていることである。當該目録の記述順序から見て、この「琛師」は「曇琛師」とは同一人物ではないかと考えられる。周知の通り、龍樹の『中論』『十二門論』・提婆の『百論』は、すべて羅什によって譯出され、いずれも大乘「空」の思想を闡明する。隋代の吉藏は、この三論に對して各注疏を施し、三論學の集大成者といえる。『大小乘經律論疏記目録』によれば、吉藏と同時代であった曇琛は、かつて『中』『百』『十二門』という三論に注釋したことがあり、紛れもなく三論の學者ともいえるであろう。しかも目録の紙數記述から、これらの三書はすでに日本に傳わっていたことが推定される。三論の疏を著述した琛法師が「曇琛師」であるならば、同様に『大小乘經律論疏記目録』卷上に著録された「金剛般若論疏一部四卷(百三十七紙)」の

「琛法師」は、隋代の曇琛であると認められるであろう。なお、ここで注目すべきなのは、前掲したすべての目録資料においては、李儼序の記録と異なり、曇琛は『金剛般若經』ではなく、『金剛般若論』に注釋したとなっている点である。李儼序のほかに、曇琛『金剛般若經』の注釋書を著録した關連記事に、『大小乘經律論疏記目録』卷上の「金剛般若波羅蜜(蜜)經疏四卷探(琛)法師讀述 一百五十四紙²⁴⁾」という文がある。この「探法師」は、當該目録の編集者である落合俊典氏の翻刻本には「琛」の傍に「琛」字を注されておられ、つまり「琛法師」の誤寫と見られる。また、正倉院文書の天平勝寶三年(七五二)寫經目録に「雜心論抄一部十卷 深法師 廿貫²⁵⁾」という記載も見られ、この「深法師」が同じく曇琛である蓋然性が高い。というのは、各文献において「琛」「探」「深」の三字を混淆する例は珍しくないのである。例えば、後述する日本僧安澄は『中觀論疏記』卷第三末に『高僧傳』の竺法深傳を引用した後に「言深法師者、有本作琛字、勅林反、寶也、重也、寶玉也。或有本作探字、勅含反、取也。今作深是、餘皆非也²⁶⁾」と注している。「琛」「深」「探」三字の發音は異なっているが、字形が相似しているので、魯魚の誤りを免れない。つまり、ここでは安澄は竺法深の「深」の例をあげて説明したが、後述するように、安澄の『中觀論疏記』にみられる三論を注釋した琛法師は、竺法深ではなく、曇琛であるのは明らかである。

- ともあれ、上述の内容を信賴するならば、曇琛の著作は少なくとも以下の六部、計二十六卷である。
- 1 『金剛般若論疏(義記)』四卷
 - 2 『金剛般若波羅蜜經疏』四卷
 - 3 『中論疏』四卷

- 4 『百論疏』三卷
- 5 『十二門論疏』一卷
- 6 『雜心論抄』十卷

以上の著作目録において、曇琛の金剛般若に關する研究は、『金剛般若論』と『金剛般若經』に對する計八卷の注釋書がその成果といえる。『義記』がもし曇琛の著作であるならば、この『金剛般若波羅蜜經疏』四卷に該當するであろう。ここでは、「義記」と「疏」という書名が異なっているにしても、『金剛般若論疏』を『東域傳燈目録』では『金剛般若論義記』と記録しているという先述の例に見られるように、同一書物に關する書名は、目録上において必ずしも一致しない場合があるからである。

四 吉藏『義疏』と『義記』

前節から分かるように、曇琛は、金剛般若を研究するのみならず、むしろ吉藏とほぼ同時代において同じく三論の學者として活躍したということに注目すべきである。なお、曇琛と吉藏との間に直接交流があったかどうか現時点では不明であるが、學問の傾向を同じくする兩者であれば、互いに何らかのかたちで交流があっても不思議ではなからう。このように、假に『義記』を曇琛の著作であるとするならば、吉藏の現存する四卷の『義疏』との關係を考えなければならぬ。

『義疏』は、卷首に序があり、全文にわたって「十重」をもつて經の玄意を解釋し、様々な典籍を引用しながら論述を展開している。『義疏』を撰述するにあたって、「十重」の第二「般若多少」を解説する際に、「問曰、般若

波羅蜜凡有幾種、答曰、備探南北、遍檢經論、部數不同」とあるように、北土において流行した資料を参考にしたと述べている。般若の部數に關して、『義疏』では、それぞれ『大智度論』に依る二種般若、『釋論』に依る三種般若、『長安觀法師小品序』に依る四種般若、『仁王經』に依る五時般若、及び菩提流支『金剛仙論』に依る八部般若が列擧されたあとで、次のように記されている。

又言、有光讚、大空、道行等。流支三藏云、此皆十萬偈波若中一品、非是別部。今以釋論驗之、不同流支所說。²⁷⁾

上文は三つに分けて理解することが可能である。第一は「又言、有光讚、大空、道行等」の箇所、第二は「流支三藏云、此皆十萬偈波若中一品、非是別部」の箇所、第三は「今以釋論驗之、不同流支所說」という吉藏自身による評論の箇所である。そのうち、第一の「又言」と第二の「流支三藏云」の箇所について、とくに後者の内容は、現存する菩提流支の譯著した典籍の中には同内容が見當らない。逆に『義記』には同じ菩提流支『金剛仙論』による八部般若を列擧したあと、上文とほぼ同文の内容が見られる。

又、人王、光讚、大空、道行等。流支三藏云、此皆十萬偈般若中一品、非是別部。八部大宗、莫不皆名、窮衆典之要義。²⁸⁾

この文は、前掲した吉藏『義疏』の文と同様、三つに分けることができる。兩者の異同については、第一部分は『義疏』では「人(仁)王(般若)」を擧

げておらず、第三部分については各自の内容を異にするが、第二部分だけ兩者は全く一致する。これは同じ資料源から引用したか、あるいは兩文の一方が他方を参考にした結果であろう。兩文では般若の名稱を擧げた際に、ともに「大空」となっている。「大空」というのは、普通に『大品般若』を指すのであるが、なぜ兩文ともに「大空」とされるか、これは兩文の關係の一端を示唆しているかもしれない。

『義疏』と『義記』との關係については、『義記』が殘卷であるので、十分に検討するのは困難である。しかし、『義疏』の注釋では經の「舍衛國」を解釋した際の以下の一文は最も注目すべきものである。

問、何故名舍婆提。答、有北土論師云、昔劫初有仙人兄弟二人、弟名舍婆、此云幼小。兄稱阿婆提、此云不可害。二人住此處求道、因以名之。弟略去婆、兄略去阿、二名雙取、故云舍婆提。²⁹⁾

上文では問答で始まり、舍婆と阿婆提の兄弟の物語によって舍婆提(城)の名前の由來を説明する。周知のように、この物語は菩提流支譯『金剛仙論』から出典したものであるが、その原文は以下のようになる。

此舍婆提城者、昔劫初有仙兄弟二人、弟名舍婆、魏云幼小。兄阿婆提、魏云不可害。此二人住彼處求道、即因為名。弟略去婆、兄略去阿、二名雙存、故曰舍婆提城。³⁰⁾

上掲した兩文を對照してみると、『義疏』の内容には、少なくとも二つの

注意點がある。一つは、「昔劫初有」の前に「有北土論師云」を冠しており、いわばこの物語は北土論師から引用したものであること。二つ目は、『金剛仙論』の原文における二箇所の「魏云」は、『義疏』ではすべて「此云」と書き直されている點である。つまり、吉藏の文は、直接に『金剛仙論』から引用したものではなく、一種の中間的な資料を介して、いわゆる「北土論師」の著作から引用したものである。さて、この中間資料というのは、いったいどんな書物であろうか。殘卷である『義記』から次の文を取り上げてみよう。

舍婆提者、是中國語音。昔兄第二人、第名舍婆、此云幼少。兄名婆提、此云不可害。於此處學仙道、後人於中立城、即因人以為名。第略去婆、兄略去阿、故云舍婆提城也。^①

『義疏』と『金剛仙論』の該當部分とを比べてみると、『義疏』ではこの箇所を「北土論師」の言葉として回答されているのに對して、『義記』の場合には「舍婆提者」に對して、「是中國語音」という文を挿入し、それは音譯であると説明している。さらに『金剛仙論』の二箇所の「魏云」は、『義記』にも「此云」と記されている。『義記』の「故云舍婆提城也」の後に續いて「釋論中廣解住城因緣」の文がみられるが、この「釋論」とは『金剛仙論』のことである。つまり、『義記』の上文は直接に『金剛仙論』から引用したことは間違いない。そうすると、『義疏』に引用された「北土論師」による一種の中間資料とは、『義記』である可能性が十分に考えられる。要するに、「北土論師」というのは、実際には『義記』の著者ではなからうか。もしそ

うであるならば、吉藏の著作にいう「北土論師」への検討は、『義記』の著者を解明する重要な手掛かりになるかもしれない。

五 吉藏の著作にみられる「北土論師」

「北土論師」という言葉は、現在のところ、吉藏の著作にしかみられないようである。吉藏の著作において類似する呼稱は、また「北土諸師」「北土人」「北土諸大乘師」「北土地論師」「北土有師」「北土講智度論者」、そして「北地論師」等がある。長年にわたり江南に住む吉藏にとって、北土であれ、北地であれ、彼の『勝鬘寶窟』卷下に「江南諸師與北土有師」^②とあるように、江南に對して北土と呼ばれるわけである。また、「北土論師」という概念自体、その類似した表現の文字に從って、北土或いは北地において三論・地論および大智度論を宣揚した諸師と見てもよからう。なお、吉藏『義疏』には「北土論師」についての記述が、上掲の『義記』から引用したと見られる内容以外に、まだ幾つかある。以下、それらの箇所を擧げてみよう。

① 自北土相承流支三藏具開經作十二分釋。(卷一)

② 然分雖十二、不出因果。統其始末、凡有四周。護念付屬至修行分此則明因、法身非有為分斯則辨果益、是一周明因果也。次從信者分至于格量此則為因、感得顯性之果、此則次周明因果也。既明佛性、依性之修行即因義。有因故得果、即利益分、謂三周明因果也。斷疑為因、不住道為果、則四周明因果也。然此之解釋盛行北地。世代相承、多歷年序。

而稟學之徒、莫不承信。余鑽仰累年載、意謂不然。(卷一)

③ 時長老須菩提下、若依開善、此則猶屬序分、此之一文名歎請序、今謂不爾、已如前說。善吉正問、如來正答。如華嚴普慧二百句問、普賢二千句答。何故容割問為序、截答為正。北地論師云、此文屬十二分中護念付屬分、是亦不然。(卷二)

④ 問、根熟與未熟約何位耶。答、北地論師云、根熟菩薩即是內凡習種性之人、必能趣於初地、名為根熟。若是外凡未能必入於初地、名為未熟。(卷二)

⑤ 就明因門、答其四問、唯有兩章經文、由來舊釋。初章經非答菩提心門、乃是答降伏心問。次章經答其住問。後舉佛果答菩提心問。北地論師云、初答其住問、不答菩提心問。今謂并不然。(卷二)

⑥ 又、今辨般若正法即是法身、般若非為非無為、即是法身。非為非無為、但為對凡夫二乘身是有為故、歎美作無為耳。亦不同北土論師、謂如來身定是無為。(卷二)

以上①から⑥までの文の内容において注意すべき事項は、およそ次のように要約することができる。

(一) 『天親論』が菩提流支によって譯出された後、その十二分釋經の方式が主に北土において流行している。

(二) 吉藏が『義疏』を撰述した際に、北土論師の『金剛般若經』の注釋

書を參考にしたことが認められる。

(三) ①と④の文を除き、吉藏は主として批判の態度をもって引用したわけである。

(四) その批判對象の一人は、③引文のように開善寺の智藏であることが明らかである。

開善寺の智藏(四五八―五二二)に關しては、『續高僧傳』卷五にその傳記があり、梁代の三大師の一人としてよく知られ、その住止した寺名に因んで「開善法師」とも呼ばれている。智藏の傳記では『金剛般若經』を誦した方をもつて、延壽の報いを得た靈驗の説話は、吉藏『義疏』第八「明應驗」にも言及されている。吉藏の著作において「開善云」「開善解云」及び「開善之流」等の言葉が見出され、とくに「開善之流」という表現によって、開善の説を引用する際に吉藏の批判的態度が示されている。智藏の傳記資料及び吉藏の引用文によれば、智藏の「般若義疏」というのは、實は『金剛般若經義疏』を指し、當該『義疏』では經文の「時長老須菩提」以下が、一般に正宗分と科判されるのに對して、序分に屬すると判斷されたのが顯著な特徴である。ところで、吉藏『義疏』では開善寺智藏の名が見られるとしても、智藏の生卒年及び『義疏』の科文から、彼が『義記』の著者であるとは考えられない。

それでは、吉藏の著作にいう「北土論師」はいったい誰であろうか。『義疏』を含めた吉藏の著作から「北土論師」を見てみよう。例えば、彼の『中觀論疏』卷八に「近代人云、此是北土瑤師分之」とある。ここで、「瑤師」というのは、おそらく『高僧傳』卷七にいう「法珍(瑤)」、いわゆる「小山法瑤」を指す。彼の傳記に「俗姓楊、河東人、宋元徽中卒、春秋七十有六」³⁵

という記述があり、法瑤は確かに吉藏の言う「北土論師」の一人であったといえる。

また、吉藏『大乘玄論』卷一に「攝山高麗朗大師、本是遼東城人、從北土遠習羅什師義³⁶」とある。此の文は「攝山の高麗朗大師が、もとより遼東城の人であり、かつて北土遠（師）について羅什師の義を研習した」と理解するのが一般的であるが、そうではない。というのは、これに相似する「山中法師之師、本遼東人、從北地學三論、遠習羅什之義³⁷」という文が吉藏『二諦義』卷三に見えるからである。山中法師は即ち朗大師であり、この文意からみて、「從北地學三論遠」と解するのは不可能に近い。「遠習」は一つの言葉として、「遠望」「遠遊」と同じく、遠くまで遊學することを意味している。したがって、『大乘玄論』卷一にみられる「從北土遠習羅什師義」の意味は、『二諦義』卷三の文によって、「從北土、遠習羅什師義」と解すべきである。もし強いて「北土遠」、つまり「北土遠法師」の意味と理解するなら、その「遠法師」とはいったい誰であろうか。上の兩文にいう朗大師は康僧朗（法朗）のことで、『高僧傳』卷四にその傳記が載せられているが、生卒年代は不明である。なお、唐・湛然『法華玄義釋籤』卷十九によれば、彼は齊の建武年間（四九四―四九七）北土から江南に移ったといわれ、この年代記事からみれば、朗大師が東晉の廬山慧遠（三三四―四一七）や隋の淨影寺慧遠（五二二―五九二）に從つて研習したというのは不可能である。しかも、今日では、朗大師が他の「遠法師」に從つて三論學を研習したという記録は見當らない。また、安澄『中觀論疏記』の中には「述義云、高麗國遼東城大明法師、遠去燉煌郡曇慶師所受學三論⁴⁰」と見える。この記述から、朗大師は遠く敦煌までいって、曇慶師にしたがつて三論を學んだと理解される。これによって、

上文の吉藏著作にいう朗大師が「北土」、或いは「北地」において研習した際の師は、敦煌の曇慶師であることが明らかになる。

吉藏の著作にみえる「北土論師」はいったい誰であろうかという先の問いに對してはつきり確認できるのは、法瑤と曇慶の二人のみにとどまる。法瑤傳等の資料によれば、彼には涅槃・法華・小品・勝鬘等の義疏があったが、『金剛般若經』に注釋した記録は見當らない。曇慶に關する詳細な記述も不明である。『義記』の作者は、どの資料に徴してもこの二人に歸するのを立證できないため、吉藏著作以外の資料に目を轉じて検討しなければならない。

六 安澄『中觀論疏記』に見られる「琛法師」

吉藏は、三論學の集大成者として、『中觀論疏』十卷、『百論疏』三卷、『十二門論疏』三卷及び『三論玄義』一卷等の代表的著述を残している。これらの論書によつて成立した三論教學は日本にも多大な影響を及ぼした。奈良時代末期、智藏門下の三論元興寺派の智光は、かつて『中論疏記』三卷、『仙光中論疏記』（ともに散佚）等の論疏を著したという。また、善議門下の大安寺派安澄（七六三―八一四）の『中觀論疏記』八卷が現存している。安澄『中觀論疏記』は、吉藏『中觀論疏』に對する復注であり、文中では多くの資料を引用し、詳細に考述を行い、日本最古の『中觀論』注疏といふべきものである。

安澄『中觀論疏記』にみられる「琛法師」に關しては、筆者が調べた結果、二人の「琛法師」がいたようである。これは、吉藏『中觀論疏』との關連があるため、まず『中觀論疏』の「琛法師」に關する資料を擧げることにする。

(一) 次琛法師云、本無者未有色法、先有於無、故從無出有。即無在有先、有在無後、故稱本無、此釋為肇公不眞空論之所破。⁴¹ (卷二)

(二) 如琛法師、計諸法本來是無、從無生有、即是無生也。⁴² (卷三)

上文を一見して分かるように、その内容は東晉佛教の六家七宗における竺法深(二八六―三七四)の本無義とまったく一致している。第一の引用では、吉藏が「この本無義は僧肇(三八四―四二四)『不眞空論』を批判した」と解説を加えたことから、この「琛法師」はおそらく晉・寧康二年(三七四)に没した竺法深であろう。實は、第一の引用文にいう「琛法師」は、安澄『中觀論疏記』卷三では劉宋・釋曇濟『六家七宗論』に言及した後、『高僧傳』卷三(現在、大正藏本は卷四にある)竺法深傳から以下のように引述している。

琛法師者、晉剡東仰山竺潛、字法琛、姓王、瑯琊人也。年十八出家、至年二十四、講法花、大品。遊於講席、三十餘年。晉(寧)康二年卒於山館、春秋八十有九。⁴³

この「琛法師」の「琛」は、『大正藏』注記の甲本(日本大藏經)では「深」となるが、「琛」と「深」に對する安澄自身の説明は、すでに第三節で引述した通りである。しかし、注意すべきは、安澄『中觀論疏記』にはもう一人の「琛法師」が存在したという點である。すなわち、安澄が竺法深傳を引いて、しかも「琛」「深」及び「琛」の異同を説明した直後に、

琛法師是作中論、百論疏師、所謂北土三論師是也。⁴⁴

と記しているのである。安澄文の前後關係だけからなら、この『中論疏』『百論疏』を著した北土三論師であった琛法師は、竺法深と同一人物であると判断できるかもしれない。しかし、周知のように、龍樹『中論』、提婆『百論』は、共に羅什によってそれぞれ弘始六年(四〇四)と十一年(四〇九)に譯出されたのである。つまり、晉・寧康二年(三七四)に没した竺法深が、没後の約三十年に譯出された『中論』と『百論』に注釋した可能性は全くない。北土三論師であった琛法師に關しては、安澄『中觀論疏記』卷一に、

疏云、二者北土三論師明者、是第二列北土琛法師說。⁴⁵

とあるように、吉藏の原文(疏云の部分、吉藏『中觀論疏』卷一)にいう北土三論師に對して、安澄は「北土琛法師」と解説した。「北土琛法師」の説と、この、吉藏『中觀論疏』卷一に、

二者北立三論師明、此論文有四卷、大明三章。初有四偈、標論大宗。第二從破四緣以下竟邪見品、破執顯宗。第三最後一偈推功歸佛。⁴⁶

とあるが、この「二者北立三論師明」の「立」字は、安澄の上掲文に從つて「土」に訂正すべきである。「北土三論師」に對する安澄の注解によつて、吉藏『中觀論疏』が「北土琛法師」の教説を參照したことを知り得る一方で、

琛法師の著作である『中觀論疏』四卷本の存在が示唆されている。當該『中觀論疏』は、『中論』二十七品に對して三章に分けて解釋され、第一章では、最初の四偈は標論の大意を述べ、第二章では、第一の破(觀)四(因カ)緣品から第二十七の邪見品まで、すべての「執を破し、宗を顯す」こと、第三章では、最後の二偈は「功を推し佛に歸す」ことであると述べている。しかるに、琛法師『中觀論疏』はずでに散逸してしまい、その卷數と章立てが吉藏の以上の引用文によって窺われるほか、安澄『中觀論疏記』卷一末と卷三末において、それぞれ「今檢琛法師疏第一卷云」の兩條佚文(後述する)を見出すことができる。兩條の文末に、

准此疏文、今云北土三論師者、琛法師也。⁴⁷⁾

と見えるように、北土三論師というのは、四卷本『中觀論疏』を著した琛法師であることは明確である。實は、琛法師『中觀論疏』の内容は、安澄『中觀論疏記』卷一末には吉藏の以上の引用文とほぼ同文で引かれている。さて、「北土三論師」と呼ばれ、かつ四卷本『中觀論疏』を著した琛法師は、いったい誰であろうか。この問題に對する答えは、實際に本文の第三節において既に掲げた『大小乘經律論疏記目錄』卷上の記録にある。即ち、

中論疏四卷 曇琛師 百廿紙⁴⁸⁾

『中論疏』のほかに、同『目錄』から檢出された曇琛法師の著作と見られる『百論疏』三卷(七十八紙)と『十二門論疏』一卷(六十一紙)が存在した

ことは先述した通りである。換言すれば、曇琛法師は、まさに「北土三論師」と言うべきである。なお、殘念なことに、曇琛法師の三論著作は現存していない。安澄『中觀論疏記』卷七末の唐・元康『疏』を引いた文に「此偈文而諸家不同、擇善斯從、不善斯改、深師最佳(甲本によって「佳」と訂正すべき)、今所據用」⁵⁰⁾とあるが、この「深師」は曇琛ではなからうか。つまり、『中論』の法品十二偈に關する様々な解釋がある中で、曇琛『中觀論疏』の三章に分けて解釋した方式を最も依用すべしと元康によって高く評價されているのである。これだけみても、曇琛『中觀論疏』が後代への影響力を持ち續けてきたことがわかる。

ところで、安澄『中觀論疏記』に見られる「琛法師」に關しては、平井俊榮氏『中國般若思想史研究—吉藏と三論學派』(春秋社、一九七六年、p. 227-228)において既に研究されている。平井氏は、吉藏『中觀論疏』卷八にいう「此是北土瑤師分之」の記載によって、「琛法師」の「琛」字を「瑤」字の誤寫と認められたため、「琛法師」は東晉の竺法深ではなく、劉宋の法瑤と結論づけた。前述したように、法瑤は吉藏著作において北土論師の一人として認められたが、その傳記や經錄などの資料から、『金剛般若經』の注釋、及び三論に關する論疏を見出すことができない。平井氏の結論は三十年前に導き出されたものであつて、當然、同氏が近年に翻刻・刊行された京都市の法金剛院藏『大小乘經律論疏記目錄』に記載される曇琛の三論學著作の目錄を參照することは不可能であつた。それ故に、「琛法師」が劉宋の法瑤と推定されたのはやむを得なかつた結論といえる。

このように、安澄『中觀論疏記』の記載から、吉藏著作にいう「北土三論師」が曇琛法師であると明らかになつたことは重大な意義を有する。前述し

た吉藏『義疏』と『義記』の關連を通じて、『義疏』での「北土論師」を冠した人物は曇琛法師のことであると十分に考えられる。これは『義記』の著者解明にとって貴重な資料を提供するものである。即ち、『義記』の著者は、實際には「北土論師」、或いは「北土三論師」と呼ばれた曇琛法師ではなからうか。もしそうであるならば、安澄『中觀論疏記』に引用された『中觀論疏』の佚文が、同じ曇琛の作品として、『義記』との間に措詞上の近似性を有するかどうか、以下その佚文を録した上で、現存する内容に限って比較對照してみよう。

七 曇琛『中觀論疏』と『義記』との關連

安澄『中觀論疏記』に見られる曇琛『中觀論疏』の兩條佚文を抄録する。

(一) 今檢琛法師疏第一卷云、然此論大判文別有三、初有四偈、標論大宗。

四緣以下、正明立品解釋。末後一偈、明歸功稽首。所以先標宗者、然佛

去世後、像法衆生、各執異執、有無並起、是以聖者龍樹先開中道、以爲

論宗。若不先唱此宗、即不明問答、言無所寄、是故第一先標大宗。然宗

本雖彰、若不廣引衆經、遣其執情者、中道不顯、是故第二明立品解釋。

但標宗解釋、爲論已周。唯須功推大聖、顯非我能、是故第三明歸功稽首。

若就品而科、則有二十七分。但因緣在諸品之初、標宗正是建於論首、以

初攝初、是故標宗。則落在因緣品、攝邪見是諸品之末、歸功復是造論之

終、以後攝後、是故歸功。即攝布邪見品、廣明如彼。(准此疏文、今云北

土三論師者、琛法師也)

(二) 琛法師疏第一卷云、初云不生不滅者、此偈略作三對解釋。第一就空理

解、第二就緣起事解、第三「就」對執解。就空理解者、明法性本空、非

起非出、不得名生。復非終盡、不可名滅。非定有故、不得名常。非定無

故、復不得名斷。一相無相故、不可名一。空無差別故、不可稱異。實際

空故、不可說來。後際空故、亦不可說出。亦可直言、所以不生不滅不常

(不)斷者。良以諸法畢竟性空、故言第二就緣起事釋等者。次文云、二

就緣起事解者、明法性真空。即是因緣深理、理雖無生、而衆緣合故、名

用即生。緣離散復、名用即滅、既生滅屬緣、寧有實生實滅、故云不生不

滅。次言非常非斷者、然因緣之法、則因緣果與因性故非常、果續故非斷、

故云不常不斷。次言一異者、明因果不同、不得爲一、無別兩體、不得爲

異、故云不一不異。次言來出者、果從因生、不從外來。緣中無果、不從

中出、故云不來不出。此明因緣起法、性相如是、離於定性。言第三就對

執釋等者、次文云、第三對執解者、對於二乘外道情也。薩婆多部云、大

生生六六法、小生生一法、乃至住滅亦如是。外道人言、從冥初生覺、四

緣生知、如是等人皆說生滅、今對斯二人所執、故云不生不滅。言小乘人

言等者、次言斷常者、小乘人言、三無爲是常、得道入無餘涅槃、是時五

陰都盡、故名爲斷。外道人言、虛空微塵時方神等。不從因生、故名爲常。

爲因生法、必當歸盡、故名爲斷。或言過去有故爲常、未來有邊有(無)

邊故爲斷。此皆不然、故云不常不斷。言小乘言等者、次言一異者。小乘

人云、諸法同在無常共相故一、諸法各自相故異。外道言、因果俱有故

一、相別故異。此實不然、故云不一不異。次言來出者、小乘人言、未來

有法、流入現在、故名爲來。現在之法、流入過去、故名爲出。外道人言、

諸法從微塵世性梵王等邊來、後時還歸於本、故名爲出。此皆不然、故云

不來不出。此明破執顯理。(准此疏文、今云北土三論師者、琛法師也)^①

以上の二つの佚文は、ともに曇琛『中觀論疏』巻一の内容にあたる。第一の佚文は『疏』の冒頭部分にあたり、全文にわたって三章に分けた理由を説明する。第二の佚文は外道、薩婆多部(有部)及び小乗人の見方を批判しながら、「八不」を解釋し、第二章の「破執顯理」を明らかにする趣旨である。

論疏という性格を持つこの兩條佚文に對して、『義記』は經の注疏に屬するが、同じ曇琛の作品という前提にたつて、兩者の措詞、そして文法上の結構において近似性が存するかどうか、比較する必要がある。兩者の文句を對照したところ、「大判」「大聖」という言葉が完全に一致するほか、「爲論已周」と「言周義足」という類似する表述形式を見出した。また、兩者の文法結構においても、第2表のような近似する例を見出すことができる。

第2表

曇琛『中觀論疏』佚文	『義記』
所以先標宗者、然佛去世後、像法衆生、各執異執、有無竝。是以聖者龍樹先開中道、以爲論宗。若不先唱此宗、即不明問答、言無所寄、是故第一先標大宗。	所以先標如是者、若不先標法體在初、則信無所歸、是故先明如是。
然宗本雖彰、若不廣引衆經遣其執情者、中道不顯、是故第二明立品解釋。	然任德雖滿、勝進直行、若不更修萬行、則佛果路遙、無以速證、是故第四。

兩者の近似する部分は下線で示したとおりである。とりわけ前者兩文の措詞及び文法の結構において、完全に同人の手になるものと思われる。これによって、上述した『義記』の作者は曇琛であろうという結論を補強することができる。この兩條佚文を通じて、曇琛の思想を垣間見る一方で、唐代以前

における『中論』注疏の動向を窺うことができる。また、曇琛三論學の著作は平安末期に書寫された法金剛院藏『大小乘經律論疏記目錄』に著録されているが、この目錄にはその當時に存在していた文献名が挙げられていると見られ、しかもその『中觀論疏』は、安澄に引用されたため、曇琛著作の日本將來の年代が、少なくとも安澄の没した弘仁四年(八一四)以前に遡ることができる。

最後に言及したのは、本文の冒頭にあげた『義記』の首題の下にみられる朱筆の「大乘百法明門」の六字について、いかなる理由で書かれたのかは不明であるが、三論師である曇琛法師の教學を考えれば、何らかの關連があったかもしれない。

まとめ

敦煌遺書には『金剛般若經』に關する注疏の寫本は少なくない。スタイン1085號の『義記』については、かつて矢吹博士によって解題がなされ、中國北土系統の注釋書であり、著者をさらに考述すべしと指摘された。その後、宇井博士は『金剛般若經・論の翻譯及び注釋』の一文で、『義記』の著者について、最初に隋代曇琛の可能性があると提示されたが、この推測を支持する資料を擧げていなかった。作者不明であるからなのか、今日まで『義記』に關する研究は、ほぼ矢吹博士の解題にとどまっていることになる。

本稿では、宇井博士の指摘を受け、『義記』の著者をめぐって以上のように検討を試みた。この考察に大過がなければ、宇井博士の假説を立證することになる一方で、少なくとも以下のような幾つかの新たな認識を得ることが

らなる。

(一) 『義記』の存在は、中國佛教經典の注疏史の研究、とくに唐代以前における『金剛般若經』注疏の研究にとって貴重な資料を提供する。

(二) 『義記』の現存内容を通じて隋代曇琛の教學の一端を把握することができよう。

(三) 吉藏著作を考察する時、曇琛作品の先行存在を視野に入れなければならない。

(四) 中國佛教の研究にあたり、日本佛教の資料にも注目すべきである。

附記

本稿は、中國國家社科基金一般項目「杏雨書屋藏敦煌遺書編目與研究」(批准號: 15BZ1015)、上海市浦江人才計劃項目「杏雨書屋藏敦煌佛教文獻研究」(批准號: 14PJ1084)、上海高校高峰高原學科建設計劃資助項目的研究成果の一部である。

註

(1) 「敦煌遺書」の概念は、學者によって異なり、敦煌文書、敦煌寫本、敦煌文獻という場合もある。

(2) 原本の現状について、筆者は、二〇〇九年九月中旬に大英圖書館で實見した。各紙の法量を測ったが、『金剛般若義記』の内容は、正面文書の後ろから第二紙の第九行と第十行の間から書き始められている。

(3) 『大正藏』の注記には「S.1037」と誤寫されている。『義記』の圖版は、黄永武博士編『敦煌寶藏』の第八卷(pp. 581-585)に影印本で收められている。

(4) 矢吹慶輝編著『鳴沙餘韻』(解説篇)、臨川書店、一九七五年十月、pp. 65-66。他に『佛書解説大辭典』(大東出版社、一九六五年六月、p. 499)第三卷には矢吹慶輝博士の解説がある。

(5) 『宇井伯壽著作集』第六卷、大東出版社、一九六七年、p. 202

(6) T49. No. 2034. p. 85c25

(7) 『金剛仙論』は『天親論』の注釋書であると確定できるが、智昇『開元釋教錄』卷十二にある「有金剛仙論十卷、尋閱文理、乃是元魏三藏菩提留支所撰。釋天親論、既非梵本翻傳、所以此中不載」(『大正藏』卷55、p. 607b)によれば、翻譯ではなく、菩提留支によって撰述されたものということになる。その他の説について大竹晉氏による『金剛仙論』解題を参照されたい(新國譯大藏經・釋經論部『金剛仙論』(上)、大藏出版、二〇〇三年八月、pp. 1-28)。

(8) T33. No. 1708. p. 363b26-27

(9) 本經の漢譯に關しては中村元・紀野一義譯注『般若心經・金剛般若經』の解題(岩波クラシックス50、一九八三年)参照。

(10) 宇井伯壽博士「金剛般若經・論の翻譯及びその注釋」(『宇井伯壽著作集』第六卷、大東出版社、一九六七年)。及び鶴飼光昌氏「謝靈運(金剛般若注)の基礎的研究(上)―僧肇撰と傳えられる『金剛經注』一卷との關係について」(『佛教大學大学院研究紀要』通卷20号、一九九二年、pp. 31-59)と「謝靈運(金剛般若注)の基礎的研究(下)―僧肇撰と傳えられる『金剛經注』一卷との關係について」(『文學部論集』77、一九九二年、pp. 59-75)。

(11) 慧淨の『金剛般若經注』に關する研究は、平井宥慶「敦煌本金剛經疏と唐慧淨」(『印度學佛教學研究』一九七二年十二月)、pp. 146-147、平井宥慶「敦煌本金剛經疏の問題點 特に慧淨の註疏との關係において」(『大正大學學報』一九七二年十一月、pp. 63-65)。

(12) 現在『大正藏』に収録されたものは、『大涅槃經義記』十卷(T37)、『無量壽經義疏』二卷(T37)、『觀無量壽經義疏』一卷(T37)、『維摩義記』四卷(T38)、『溫室經義記』一卷(T39)、『大乘起信論義疏』二卷(T44)、『大乘義章』二十卷(T44)がある。また、『大日本出新纂續藏經』に收められているものは『勝鬘經義記』二卷(X19)、敦煌遺書P. 2091あり)、『地持論義記』五卷(X39)、『十地經論義記』四卷(X45)などがある。近年、敦煌遺書の中に慧遠

- 著作の寫本 (S. 2688 『維摩詰經疏』) がいくつか確認されている。
- (13) その序文は、現在『廣弘明集』第二十二卷に收められている (T52, No. 2103, pp. 259c19-260a26)。
- (14) 前掲 (9) に同じ。
- (15) 「嗣後謝靈運、曇琛、慧淨、以至圭峰、中峰各有發明」(『大日本出新纂續藏經』第二十五卷、p. 206a)。
- (16) 「即釋義自謝靈運、曇琛注後、越今數十百家。行世者惟中峰、圭峰、長水三家言耳」(『大日本出新纂續藏經』第二十五卷、p. 311b)。
- (17) 李儼撰「唐辨法師碑」(顯慶三年八月)、「唐道因法師碑」(龍朔二年十月)、「唐大興善寺舍利塔銘」(趙明城(宋本)『金石錄』)。
- (18) 東京大學史料編纂所編『大日本古文书』(編年文書) 卷之十七(追加十一)、「東京大學出版會、一九六九年八月、p. 141
- (19) T55, No. 2183, p. 1156b5-6
- (20) 本目錄の書誌情況について、落合俊典編・七寺古逸經典研究叢書第六卷『中國・日本佛教章疏目録』に收められている梶浦晉氏によって解題された「法金剛院藏〈大小乘經律論疏記目録〉について」(大東出版社、一九九八年、pp. 494-516) 参照。
- (21) 七寺古逸經典研究叢書第六卷『中國・日本經典章疏目録』所收する「大小乘經律論疏記目録」卷上(大東出版社、一九九八年、p. 353)
- (22) 『中國・日本經典章疏目録』七寺古逸經典研究叢書第六卷』所收する「大小乘經律論疏記目録」卷上(大東出版社、一九九八年、p. 354)
- (23) 前掲 (22) に同じ、p. 354
- (24) 前掲 (22) に同じ、p. 345
- (25) 『大日本古文书』第十二(追加六)、東京大學資料編纂所、一九七七年九月、p. 160
- (26) T65, No. 2255, p. 93c23-25
- (27) T33, No. 1699, p. 86c10-12
- (28) T85, No. 2740, p. 138a20-22
- (29) T33, No. 1699, p. 93c1-5
- (30) T25, No. 1512, p. 801b27-b2
- (31) T85, No. 2740, p. 140b22-26
- (32) T33, No. 1744, p. 84b4-5
- (33) T42, No. 1824, pp. 124c29-125a1
- (34) 法瑤に關する研究は『湯用彤全集』(河北人民出版社) 第五卷の「釋法瑤」参照、pp. 169-176
- (35) T50, No. 2059, p. 374b25-374c9
- (36) T43, No. 1853, p. 19b6-7
- (37) T45, No. 1854, p. 108b3-4
- (38) T50, No. 2059, p. 347a28-b24
- (39) T33, No. 1717, p. 951a20-23. 「至齊朝已來、玄綱殆絶、江南盛弘成實、河北偏尚毘曇。於時高麗朗公、齊建武來至江南、難成實師、結舌無對」参照。
- (40) T65, No. 2255, p. 23a11-12
- (41) T42, No. 1824, p. 29a12-14
- (42) T42, No. 1824, p. 36b13-14
- (43) T65, No. 2255, p. 93c20-23
- (44) T65, No. 2255, p. 93c26-27
- (45) T65, No. 2255, p. 20a18-19
- (46) T42, No. 1824, p. 07c4
- (47) T65, No. 2255, p. 20b. 「疏云、復有北土三論師等者、此下第二約北土三論師義、而為言之。於中有二、初述計、後破此文初也」並びに「琛法師疏第一卷云」の文を引用した後、「准此疏文、今云北土三論師者、琛法師也」と記している。
- (48) T65, No. 2255, p. 20a10-12. 「然此論大判文別有三、初有四偈、標論大宗。四縁以下、正明立品解釋。末後一偈、明歸功稽首」とある。
- (49) 前掲 (17) に同じ。

(50) T65, No. 2255, p. 194a12-13

(51) 前掲(44)。安澄『中觀論疏記』卷三末の「故琛法師疏云、未來有邊故為斷也」(T65, p. 105) 参照。此の文は前に引用した第二の佚文内容である。

The Authorship of the *Notes on the Meaning of the Diamond [Cutting] Wisdom*
(Dunhuang Manuscript S 1087)

Bhikṣu Dingyuan (Zhaoguo Wang)

Dunhuang Manuscript S 1087 is written on both sides. One of the sides contains a text called *Notes on the Diamond [Cutting] Wisdom* 金剛般若義記. The lack of its final portion has made the identification of its author very difficult. The Japanese scholar Ui Hakuju conjectured long ago that the authorship could be ascribed to Tanshen 曇琛, a monk active during the Sui Dynasty, but no clear evidence has been adduced so far.

The present study is the first in-depth attempt to investigate the authorship of the text on the basis of sound philological and historical proofs. I carefully examine here not only the content of the text but also the historical records concerning Tanshen and his works as well as his quotations surviving in Jizang's 吉藏 opus. Last but not least, the evidence found in Buddhist catalogues recently found in Japan has provided important clues. This investigation leads to the conclusion that the authorship of the text can indeed be ascribed to Tanshen.

Last but not least, the essential clues offered by the Japanese sources have made it once again clear how important it is to include them in the study of Chinese Buddhism alongside the traditional Chinese sources.