

安澄が引用した『釈摩訶衍論』

——日本における初期の『釈論』流通の一問題

佐藤 厚

【要旨】

『釈摩訶衍論』（以下『釈論』）は七世紀後半から八世紀にかけて中国あるいは新羅で撰述されたとされる論書である。日本には大安寺の戒明が七七八年（一説は七七九年）に将来し、その後、空海の『弁頭密二教論』（八〇四年以後か）、そして華嚴宗の普機『一乗開心論』（八三〇年）などで引用されている。

この論文では、従来指摘されてこなかった、日本三論宗の大安寺安澄が延暦二〇年（八〇一）から大同元年（八〇六）の間に著わした『中論疏記』に引用された『釈論』を取り上げる。結論は次の通りである。

第一に、引用された『釈論』は、(1)『釈摩訶衍論』という名前で、聖宝『釈摩訶衍論記』に似た文献を引用すること。(2)『摩訶衍論記』という名前で引用する文章は、聖宝『摩訶衍論記』には存在しないこと。よって、当時『釈論』および注釈が、現在とは違った形で存在していた可能性が考えられる。

第二に、安澄が大安寺の三論宗の僧侶であることから、『釈論』が大安寺の三論の系統で伝承されたこと。また安澄は空海の師匠である勤操と同世代であることから、空海の『釈論』研究にも関連した可能性があること。

一 問題の所在

『釈摩訶衍論』（以下『釈論』）は七世紀後半から八世紀にかけて新羅あるいは中国で撰述されたとされる論書である。日本では空海（七七四―八三二）が重視したことから東アジアで唯一現在まで研究が重ねられてきた。

本論で扱うのは日本での流通の問題である。『釈論』は戒明により七七八年（一説では七七九年）に請求されたが、その後、流通が確認できるのは、空海が八〇四年の帰国後に著わしたと考えられる『弁顕密二教論』などの著作、そして天長勅撰六本宗書の一つに数えられる華嚴宗の普機の『一乗開心論』（八三〇年）である。このうち従来は戒明の請求から空海の著述前後の『釈論』の流通は明らかでなかったが、筆者は三論宗の安澄（七六三―八一四）が延暦二〇年（八〇二）から大同元年（八〇六）の間に撰述（識語による）した『中論疏記』に『釈論』が引用されていることを発見した。ここではその内容と意味について報告する。結論を提示すれば次の通りである。

第一に、引用された『釈論』は、（１）『釈摩訶衍論』という名前で引用する文が、実際は聖宝の『釈論』注釈書である『釈摩訶衍論記』の取意あるいはそれに似た著作であること。（２）『摩訶衍論記』という名前で引用する文は、聖宝『摩訶衍論記』には存在しないこと。よって、当時『釈論』および注釈が、現在とは違った形で存在していた可能性が考えられる。内容は、龍樹、馬鳴の伝記に関するものである。

第二に、安澄が大安寺の三論宗の僧侶であることから、『釈論』が大安寺の三論の系統で伝承されたこと。また安澄は空海の師匠である勤操と同世代であることから、空海の『釈論』研究にも関連した可能性があること。

二 安澄所引の『釈摩訶衍論』

(一) 安澄と『中論疏記』

安澄の伝記は平安末期成立の『日本紀略』、一三三二年成立の『元亨釈書』に伝えられるが、一九五五年に田中卓は、それらの親本と考えられるものが、東大寺宗性が著わした『弥勒如来感応抄草』第三に引用される『類聚国史』逸文であり、その原本が『日本後紀』の逸文であることを発見した。それは次の通りである。

類聚国史第百八十八云 菅野真道撰

弘仁五年三月戊申大安寺伝燈大法師位安澄卒

法師俗性身人部、丹波国船井郡人也。同寺善議大徳之入室也。大啓空宗、能伝密法。論甚研精、殆踰于藍、与贈僧正勤操交深矣。共誓弘演一乘津梁六趣。起延暦八年、世々相伝、期之無窮。法師為人敏給、問答絶倫。西大寺律師泰演為仇敵、奉対龍顔、共争折角、弥勒出世勝負定矣。朝議許以網維之事、未及印可先機早卒。春秋五十二。

『類聚国史』第百八十八に云く、菅野真道撰す。

弘仁五年三月戊申、大安寺伝燈大法師位、安澄卒す。

法師の俗性は身人部にして丹波国船井郡の人なり。同寺の善議大徳の入室なり。大いに空宗を啓き、能く密法を伝う。論は甚だ研精にして、殆ど藍を踰ゆ。贈僧正勤操と交り深し。共に一乗を弘演し六趣を津梁することを誓う。延暦八年に起ち、世々相伝し之を期すこと無窮なり。法師は人となり、敏給にして問答は絶倫たり。西大寺律師泰演を仇敵と為す。龍顔に対して奉じ、共に争い角を折り、弥勒の出世にて勝負定まれり。

朝議、許すに綱維の事を以てするも、未だ印可に及ばざるに、機を先じて早卒す。春秋五十二。

これによれば、安澄は弘仁五年（八一四）三月に亡くなった。俗性は身人部で、丹波国の船井郡の人である。大安寺の善議大徳の弟子である。学問は空宗（三論宗）とともに密教を伝えた。勤操と交わりが深く、ともに一乘を広めて衆生救済を誓った。延暦八年（七八九）のことという。安澄の人となりはすばやく問答に優れていた。西大寺律師の泰演とは仇敵であり宮廷の御前論争も行った。朝廷が綱維を授けようとしたが、発令される前に亡くなった。

ここから宗教的情熱に溢れ、学問的にも優れていた僧侶であることが伺える。三論宗における安澄の系譜は、奈良時代の三論宗が元興寺伝、法隆寺伝、大安寺伝からなるうちの大安寺伝である。そして道慈（？―七四四）から善議（七二九―八一二）、そして安澄に続き、安澄の門に玄叡が出る。同時に道慈のもとに慶俊が出、慶俊のもとに勤操（七五四―八二七）がいる。そして勤操の弟子に空海がいる。このように安澄は大安寺の三論の流れにあり、勤操の同門であった。勤操から空海が出ることを考えると、この学派が真言宗を準備したともいえるであろう。

『中論疏記』と引用文献

『中論疏記』は、安澄が吉蔵（五四九―六三三）の『中観論疏』に対して詳細な注解と考証を行ったものであり、特に精緻な文献考証にその特色を発揮した書であると評価されている。特に数多くの文献を引用していることが注目される。これは安澄当時、あるいは安澄以前の三論研究を考える上での資料を提供するに留まらず、中

国仏教に関する諸学説、問題を理解する上でも、多くの示唆を与えると評価されている。³ そのため『中論疏記』に関する研究は安澄が引用した文献に関するものが多い。⁴

『中論疏記』は現在完本として伝えられておらず、大正新修大藏経および日本大藏経ともに卷一末、卷四本・末、卷六本・末が一致して欠けている。この中、卷六の末については東大寺図書館に収蔵されているテキストが泰本融により確認され、平井俊栄と伊藤隆寿が一九七七年に校註を発表した。⁵

伊藤隆寿によれば『中論疏記』の仏教関係の引用は中国撰述書（翻訳書も含む）が一二六部、日本撰述の書が一八部で合計一四四部である。この中、引用文献の内容から、三論関係、唯識法相関係などに分類し、部数の多いものを掲げると次のようになる。

- 一、三論関係 五九部
- 二、唯識法相関係 二三部
- 三、華嚴関係 九部
- 四、成実毘曇関係 七部
- 五、律関係 六部

これを見ると三論関係が一番多く、ついで唯識法相関係が多いことがわかる。

(二) 『釈論』引用箇所

それでは『中論疏記』における『釈論』引用の検討に入る。引用箇所は二つの部分に分かれ、第一には龍樹に関する部分、第二には馬鳴に関する部分である。

・ 第一の引用

第一の引用箇所は、吉藏『中観論疏』卷一において龍樹について次のように問答する部分の注釈である。

問。龍樹為何人、雙破大小、雙申兩教。

答。略為四緣。一者為學大失大故、破大申大。何以知然。十二門論云、末世衆生薄福鈍根雖尋經文不能通了。我愍此等、欲令開悟。即此論云。聞大乘法說畢竟空、不知何因緣故空。遂失二諦。故知。為破學大失大之緣、申於大教也。又三世十方仏赴大緣而說大教。三世十方四依菩薩赴大緣重說大教也。(大正藏四二・八上)

問う。龍樹は何人の為に、雙んで大小を破し、雙んで兩教を申るや。

答う。略して四緣の為なり。一には、大を学び大を失するが為の故に大を破して大を申ぶ。何を以て然りと知るや。『十二門論』に云く、「末世の衆生、薄福鈍根にして經文を尋ぬと雖も通了す能わず。我、此等を愍て開悟せしめんと欲す」と。(大正藏三〇・一五九下) 即ち此の論に云く、「大乘の法説は畢竟空と聞くも、何の因緣の故に空なるやを知らず」と。〔中論〕大正藏三〇・一下) 遂に二諦を失す。故に知る。大を學ぶも大を失するの緣を破さんが為に大教を申ぶるなり。又た三世十方の仏、大緣に赴きて大教を説く。三世十方の四依菩薩、大緣に赴きて重ねて大教を説くなり。(大正藏四二・八上)

問いでは龍樹が大乘と小乗を並べて破斥する意味が問われ、それに対して四つの意味があるとする。その一つ目が大乘を學んで大乘を失ってしまう人のために、大乘を破斥して大乘を申べるためであるという。その理由は大乘を聞いて空であるとするだけで、どういう理由で空なのかを問うことをせず、二諦を失ってしまうためである。また、三世十方の仏が大緣に赴いて大教を説き、四依菩薩も同様であるという。

これに対する注釈の中で、安澄は四依菩薩について問答を設定し、『肇論述義』をもとに四依菩薩の考え方を二つ紹介する。一つは迹と本の考え方であり、それによれば前者が小乗、後者が大乘にあたる。二つには四依菩薩を具体的な人名として捉えることで、世親等が初依、龍樹などが二依、馬鳴等が三依、提婆等が四依という説を出す。さらに提婆については『玄奘伝』に提婆を十地の菩薩であるとする部分を引用する。そしてこの部分について、安澄は『摩訶衍論』を典拠として龍樹が実は昔如来であったことを述べる。

若就本者、龍樹亦是往古如来。摩訶衍論云、妙雲相如来故也。⁷

若し本に就かば、龍樹も亦た是れ往古の如来なり。『摩訶衍論』に「妙雲相如来」と云うが故なり。

すなわち龍樹は菩薩ではなく仏如来であることを説くのである。

では、ここに引用される『摩訶衍論』はどういうものであるか。『摩訶衍論』といいながら『釈論』そのものには龍樹を妙雲相如来とする説は出ない。序文に馬鳴を光明、龍樹を妙雲の端とするが、仏如来とまでは説いていない。それを具体的に説くのは唐代の注釈の聖法『摩訶衍論記』の次の箇所である。(傍線筆者)

光明妙雲。言光明者、馬鳴往古、如来名字。言妙雲者、龍樹往古、如来名字。如是二字名、脩多羅中、各各異説。謂金剛正智經中、作如是説。馬鳴菩薩大光明仏、龍樹菩薩妙雲相仏。大莊嚴三昧經中、作如是説。馬鳴菩薩、徧照通達無辺如来、龍樹菩薩徧覆初生如来。甚深道場經中、作如是説、馬鳴菩薩、日月星明如来。光明妙雲。光明と云うは、馬鳴往古の如来の名字なり。妙雲と云うは、龍樹の往古の如来の名字なり。是の如きの二字の名、脩多羅中に各各異説あり。謂く、『金剛正智經』中に是の如きの説を作す。「馬鳴菩薩は大

光明仏、龍樹菩薩は妙雲相仏」と。『大莊嚴三昧經』中に是の如きの説を作す。「馬鳴菩薩は徧照通達無辺如来、龍樹菩薩は徧覆初生如来」と。『甚深道場經』中に是の如きの説を作す。「馬鳴菩薩は日月星明如来」と。ここでは光明と妙雲という言葉を問題とし、光明が馬鳴、妙雲が龍樹に該当するという。それを様々な經典を用いて論ずるところである。この中、『金剛正智經』に龍樹を妙雲相仏とする解釈が出る。「妙雲相仏」と「妙雲相如来」は仏と如来の違いはあるが、内容的には同じである。¹⁰

・第二の引用

第二の引用箇所は、吉蔵『中觀論疏』卷一末で、ここではすでに仏菩薩が様々な經論を作ったのに、どうして龍樹が『中論』を作る必要があるのかを、八つの理由を挙げて論ずる部分である。その中の第五に馬鳴が出、次のように問う。

五者馬鳴等已造論竟。汝今何故更復造論耶。¹¹

五には馬鳴等、已に論を造り竟る。汝今、何が故に更に復た論を造るや。

これに対する安澄の解釈は次の通りである。

疏云、五者馬鳴等已造論竟等者、有人解云、此菩薩造起信論、及莊嚴仏法論數万偈等也。古伝云、桑岐曷国人。付法藏經云、華氏国人。次月氏国人也。摩訶衍論云、六時出現、作玄理論本原論等多論。又云、過去作

仏。金剛正智經云、大光明仏。大莊嚴三昧經云、遍照達莊嚴仏。甚深道場經云、日月是明仏。言馬鳴者、摩訶衍論記云、昔見白馬而鳴故。隨過去行事故云馬鳴也。¹²

疏に云う。「五には馬鳴等、已に論を造り竟る」等とは、有人解して云く、此の菩薩、「起信論」及び「莊嚴仏法論」数万偈等を造るなり。古伝に云く、桑岐曷国の人なり。『付法藏經』に云く、華氏国の人なり。次に月氏国の人なり。『摩訶衍論』に云く、「六時に出現し、玄理論・本原論等、多くの論を作る」と。又た云く、「過去に作仏す。『金剛正智經』に云く、大光明仏なり。『大莊嚴三昧經』に云く、遍照達莊嚴仏なり。『甚深道場經』に云く、日月是明仏なり。」「馬鳴」と言うは、『摩訶衍論記』に云く、「昔、白馬を見て鳴くが故に、過去行事に隨うが故に馬鳴と云うなり」。

最初に「有人」の解釈として、馬鳴が『起信論』及び『莊嚴仏法論』を作ったことを述べる。続いて出身を問題とし、「古伝」には桑岐曷国、『付法藏經』には華氏国、月氏国の人であるという。さらに『釈論』を引用して二つのことを述べる。第一には馬鳴について、「六時に出現し、玄理論・本原論等、多くの論を作」ったこと。第二には過去に作仏した際の名称について、『金剛正智經』には大光明仏、『大莊嚴三昧經』には遍照達莊嚴仏、『甚深道場經』には日月是明仏と述べていることを挙げる。

次には「馬鳴」と名づけた理由について述べる。すなわち『摩訶衍論記』を挙げて、「昔、白馬を見て鳴くが故に、過去行事に隨うが故に馬鳴と云うなり」という。

では、ここまでの『釈論』の引用を調べてみる。第一に「六時に出現し、玄理論・本原論等、多くの論を作る」である。馬鳴が制作した典籍については『釈論』そのものにも十の論を挙げ、その中で引用文と同じ八不動本原論、九甚深原理論、十大乘起信論の名前は出る。

論曰。云何為十一者。一心遍滿論。二者融俗歸真論。三者法界中藏論。四者秘密微妙論。五者衆命合一論。六者真如三昧論。七者心性清淨論。八者不動本原論。九者甚深玄理論。十者大乘起信論。是名為十。¹³

しかし引用文との関連では、聖法の『摩訶衍論記』卷一の次の個所がより似ている。(傍線筆者)

馬鳴菩薩、現六時中、造作論教、當何時耶。所謂出現一百余歲時、即造作四部宝冊論。云何為四。一者起信論。二者玄理論。三者本原論。四者清淨論。¹⁴

馬鳴菩薩、六時に現われる中、論教を造作す。何れの時に当るや。所謂る一百余歳に出現する時に即ち四部の宝冊論を造作す。云何が四と為す。一には『起信論』。二には『玄理論』。三には『本原論』。四には『清淨論』なり。

このように第一の引用は、聖法『摩訶衍論記』の取意あるいはそれと似た文献に基づいている。

続いて第二の引用である。引用文は「過去に作仏す。『金剛正智經』に大光明仏と云い、『大莊嚴三昧經』に遍照達莊嚴仏と云い、『甚深道場經』に日月是明仏と云う」とあった。これも完全一致はしないが聖法『摩訶衍論記』に近い記述がある。次の引用は前に龍樹に関して引用したものと同一個所である。

光明妙雲。言光明者、馬鳴往古、如來名字、言妙雲者、龍樹往古如來名字、如是二字名、脩多羅中、各各異說、謂金剛正智經中、作如是說。馬鳴菩薩大光明仏、龍樹菩薩妙雲相仏、大莊嚴三昧經中、作如是說。馬鳴菩薩、徧照達達無迦如來、龍樹菩薩徧覆初生如來。甚深道場經中、作如是說馬鳴菩薩日月星明如來。¹⁵

光明妙雲。光明と言うは、馬鳴往古の如來の名字なり。妙雲と言うは、龍樹の往古の如來の名字なり。是の如きの二字の名、脩多羅中に各各異説あり。謂く、『金剛正智經』中に是の如きの説を作す。「馬鳴菩薩は大光明仏、龍樹菩薩は妙雲相仏」と。『大莊嚴三昧經』中に是の如きの説を作す。「馬鳴菩薩は徧照通達無辺如來、龍樹菩薩は徧覆初生如來」と。『甚深道場經』中に是の如きの説を作す。「馬鳴菩薩は日月星明如來」と。

引用文には「く仏」とあるのを『摩訶衍論記』には「く如來」とする違いはあるが内容は同じである。このように、安澄の引用は、一致はしないが聖法『摩訶衍論記』の趣意であることがわかる。

最後は、馬鳴の名前の由來の部分に、すなわち「昔、白馬を見て鳴くが故に、過去行事に隨うが故に馬鳴と云うなり」の部分である。これは『釈論』卷一に、

若鳥出聲大王増徳。若不出聲大王損徳。如是諸鳥、若見白馬即出其聲。¹⁶

若し鳥、声を出さば大王、増徳し、若し声を出さざれば大王損徳す。是の如く諸鳥、若し白馬を見れば即ち其の声を出す。

とある部分が多くなるであろう。ただ、これを注釈するもので引用文に近いものは見えない。ゆえにこれは由来不明といわざるをえない。

以上のことから、安澄が引用する『釈摩訶衍論』とは聖法『摩訶衍論記』の取意あるいはそれに近いものを指し、『摩訶衍論記』は典拠が不明ということになる。

ここから当時の『釈摩訶衍論』のテキストがどのようなものであったかが問題になる。「摩訶衍論」という名

前で『摩訶衍論記』と近い内容が引用されたり、「摩訶衍論記」という名前で現存する注釈には見られない言葉があつたりする。これは九世紀初の日本における釈論流通の問題として今後も考えていかなければならない。

これに関連して聖法『摩訶衍論記』の受容について考えてみたい。森田竜遷はまず全体を次のように解説する。

一種の音義体にして、論十卷にわたりその奇異不明の梵語に適當の訳を施こし、かつ金剛正智經、大莊嚴三昧經、大明菩薩授記譬喩經といひ、無著の本事因緣論、竜樹の心地品論などいふ非現行の經論を往々に引けるが、まさに下にいたつてのべむとする宋代の慈行・通法・普觀らは専らこれによるのである。¹⁷

そして日本への請来については次のように述べる。

頼慶は立義分私記において、普觀記及び当書は平安末期に属する般若房了心の請来といへるが、普觀記はしからむも当書はつとに大師以前何人かによつて請来されたものではなからうか、もしさうでなければ、大師在唐のみぎりこれを披覽されたものとしなければならぬも、けだし前者の見かたが正しい。¹⁸

として空海以前の請来の可能性を説いている。頼慶（一五五二—一六一〇）は室町時代の僧侶であり、何をもとにして平安末期の般若房了心の請来説を建てたのかはわからないが、これまで見た安澄の引用は森田の推論を裏付けるものとなる。

こうした安澄の引用を東アジアにおける『釈論』受容の観点から見ると、従来、『釈論』を引用する文献として早いのは、中国の宗密（七八〇—八四一）の『円覚經』注釈、あるいは『行願品』注釈であった。²⁰しかし安澄

『中論疏記』が完成した八〇六年は宗密の二六歳にあたることから、これよりも早いと考えられる。もちろん『釈論』そのものではないのだが、『釈論』関連の引用ということで、安澄の引用には注目する価値がある。

三 安澄の『釈摩訶衍論』引用の意味

続いて安澄の『釈論』引用の意味を考えてみたい。安澄が、『釈論』であれ聖法『摩訶衍論記』に近いものであれ、『釈論』を権威ある書物として引用したことが注目される。

近年、関悠倫氏により淡海三船の『釈論』論難についての真偽を検討する提案が行われている。²¹ 関氏は松本信道氏の問題意識を受けつつ、戒明が『釈論』を将来すると淡海三船がそれを偽論であったと論難したことが伝わるが、それがいくつかの点で疑問があるということである。

関氏の説が成立するか否かは資料的な問題もあるため確定とはいえないであろうが問題提起としては意味あるものと考えられる。それを踏まえて考えられる可能性としては、もし論難があつたとして、それでも安澄が引用したということは、釈論を権威ある論として扱つたという証拠になる。もちろん論難がなかつたとしても、釈論を重視したということは注目される。

次に空海との関連を考えてみたい。前述したように、安澄は空海の師・勤操と同学であつた。空海が師匠筋を通して入唐前に『釈摩訶衍論』や聖法『摩訶衍論記』に注意した可能性もなくはないであろう。『中論疏記』は延暦二〇年（八〇一）から大同元年（八〇六）まで六年をかけて執筆された。『釈論』の部分は八〇四年の空海入唐前にかかるものである。一九三〇年代に小野玄妙は、空海入唐の動機として、当時偽作論が問題となった釈論に関する疑問を解消するためと述べたが、偽作論とは別に、何か釈論の文献的な部分に関心を抱き、入唐した

可能性もあるのではないだろうか。

また安澄と空海の類似と考えられるのが典籍の博引である。前述したように安澄は内典外典ともに数多くの仏典を引用する。そうした部分が、空海が影響をうけた部分とも考えられよう。こうした点は今後も研究されるべきである。

四 結語

本論では八〇六年に安澄が著わした『中論疏記』に『釈論』が引用されていることに着目し、その内容と意義を考察した。以下、明らかにしたこととをまとめる。

第一に、安澄が引用する『釈論』は、引用名が「釈摩訶衍」、「摩訶衍論」、「摩訶衍論記」、「摩訶衍論記」であった。「釈摩訶衍」、「摩訶衍論」と引用される内容は『釈論』ではなく聖法『摩訶衍論記』の取意と考えられるものであった。一方「摩訶衍論記」と引用される内容は現在の『釈論』ならびに注釈には見られないものであった。

第二に、従来、聖法『摩訶衍論記』の日本伝来は平安末期の般若房了心という伝承があったが、少なくとも八〇〇年代の初めには伝来していた可能性がある。これは日本の『釈論』伝来史に貢献するであろう。さらに東アジア的に見ても、安澄の『釈論』関連文献の引用は中国の宗密の引用よりも早いと考えられる。

第三に、内容は、龍樹と馬鳴についての伝記に関する部分であった。その扱いに着目すると、安澄が、聖法『摩訶衍論記』であれ、『釈論』を権威ある書物として引用したことから、『釈論』について疑いの目は持たなかったと思われる。近年、淡海三船の『釈論』論難についての真偽を検討する提案が行われているが、もしも淡海三船の論難が広まっていたならば、安澄は『釈論』引用をためらったのではないかと思われるが、そうした態度

は伺えない。

第四に、空海との関連では、安澄が空海の師であった勤操と同学であったことが注目される。空海が入唐する以前に安澄の書物を見ていた可能性も考えられ、そこで引用された聖法『摩訶衍論記』に注意した可能性もなくはないであろう。今後は空海の釈論受容との観点でも研究されるべきである。

△参考文献▽

・一次文献

安澄『中論疏記』（大正蔵六五）

・二次文献

伊藤隆寿「安澄の引用せる諸注釈書の研究」（『駒澤大学仏教学部論集』八、一九七七年）

平井俊栄、伊藤隆寿「安澄撰『中観論疏記』校註―東大寺古写本卷六末」（『南都仏教』三八、一九七七年）

注

1 田中卓「安澄の卒伝」（『続日本紀研究』二（四）、一九五五年）。のちに田中卓著作集一〇「古典籍と史料」（国書刊行会、一九九三年）に収録される。平岡定海『日本弥勒浄土思想展開史の研究』（大蔵出版、一九七七年）七二―七三頁にも収録される。

2 田中前掲論文を参照。

3 伊藤隆寿「安澄の引用せる諸注釈書の研究」（『駒澤大学仏教学部論集』八、一九七七年）一一六頁

4 仏教関連では、福原隆善「吉蔵『中論疏』と安澄『中論疏記』」（『印度學佛教學研究』四六、一九七五年）、平井俊栄「中論疏記引用の中論註釈書」（『印度學佛教學研究』四二、一九七三年）、伊藤隆寿「吉蔵『中論疏』と安澄『中論疏記』―特に成実学者

- との関連性を中心に」、崔恩英「安澄の『中論疏記』に見られる聡法師」(『印度学仏教学研究』六四(二)、二〇一六年)、仏教以外では、白藤禮幸「安澄撰『中論疏記』所引の『玉篇』について」、『二松・大学院紀要』一八、二〇〇四年、同「安澄撰『中論疏記』中の内典系音義書について」、『二松・大学院紀要』一九、二〇〇五年、同「安澄撰『中論疏記』について」、『築島裕博士傘寿記念・国語学論集』、二〇〇五年がある。
- 5 平井俊栄「安澄撰『中観論疏記』校註―東大寺古写本卷六末」(『南都仏教』三八、一九七七年)
- 6 伊藤隆寿前掲論文、一一〇頁
- 7 安澄『中論疏記』卷一(大正蔵六五・二三中)
- 8 龍樹造『釈摩訶衍論』卷一(大正蔵三三・五九二上)
- 9 聖法『摩訶衍論記』卷一(『統蔵経七二・七三一中)
- 10 馬鳴と龍樹の転生については関悠倫『釈摩訶衍論』における「六馬鳴」について―法滅と授記を中心に―(『東洋学研究』五四、二〇一七年)が参考になる。
- 11 吉蔵『中観論疏』卷一(大正蔵四二・一三中)
- 12 安澄『中論疏記』卷一(大正蔵六四・二九中)
- 13 龍樹造『釈摩訶衍論』卷一(大正蔵三三・五九二下)
- 14 聖法『摩訶衍論記』卷一(『統蔵経七二・七三二上)
- 15 同前(『統蔵経七二・七三一中)
- 16 龍樹造『釈摩訶衍論』卷一(大正蔵三三・五九四下)
- 17 森田竜遷『釈摩訶衍論の研究』(藤井文政堂、一九三五年)二頁、三頁
- 18 同前
- 19 般若房了心については近年、館隆志氏の論文がある。「般若房法印大歇了心について」(『東アジア仏教研究』二〇、二〇二二年)
- 20 宗密『円覚経大疏釈義鈔』卷十一(『統蔵一四・八九六上)、同『円覚経略疏鈔』卷(『統蔵五一・三八七中)、同『華嚴経行願品疏鈔』卷二(『統蔵七・八五三上)
- 21 関悠倫『釈摩訶衍論』請求時における二、三の問題」(『智山学報』、二〇一九年)
- 22 小野玄妙「奈良朝末期の入唐僧大安寺戒明阿闍梨」(『仏教の美術と歴史』、金尾文淵堂、一九三七年)

The *Shimoheyanlun* Commentary Cited by Anchō: Issues Related to the Reception of the *Shimoheyanlun* in Japan

SATO Atsushi

Abstract

The *Shimoheyanlun* was written in China or Silla in the late seventh and eighth centuries. In Japan, it was first mentioned in 778 (some say 779) by Kaimyō of Daianji, and later cited in Kūkai's *Benkenmitsu nikyōron* (date unclear) and then in, for example, the *Ichijō kaishin ron* (830) by the Kegon sect's Fuki.

In this paper I focus on the *Shimoheyanlun* cited by Daianji Anchō of Japan's Sanron sect in his *Chūgan ronsho* (806), something that has not been studied in existing scholarship. I reached the following conclusions.

First, when citing the *Shimoheyanlun*, (1) Anchō is in fact citing Shengbao's *Shimoheyanlunki*, and (2) when citing the *Shimoheyanlunki*, quotes passages that do not appear therein. Thus, it is possible that the *Shimoheyanlun* and its commentary may have existed in a different form than today.

Second, since Anchō was a Daianji monk of the Sanron sect, the *Shimoheyanlun* was handed down through the Daianji Sanron lineage. In addition, since Anchō was of the same generation as Kūkai's teacher Gonzō, it is possible that he was involved in Kūkai's research on the *Shimoheyanlun*.

