

六家七宗研究序説

晴山俊英

はじめに

筆者は『中觀論疏』卷二末「同異門第六」を中心にしていわゆる六家七宗について既にいくつかの論文を発表し、従来いわれるほど吉藏の説が杜撰なものではなく、それなりの正当性を有するものであることを論じてきた。

今回は本来その序論となるべき部分の考察を試みたい。

六家七宗

「同異門」ということになる。更に「同異門」は三つの段落に分けることが出来る。それは（一）六家七宗について（二）周顥『三宗論』について（三）結論である。筆者はその（一）に焦点を当てるわけであるから、研究対象としてはかなり狭いものになる。

『中觀論疏』卷第二末

同異門第六。什師未至長安、本有三家義。一者釈道安明本無義。謂無在万化之前、空為衆形之始。夫人之所滯、滯在未（末）有。若託心本無、則異想便息。睿法師云、格義迂而乖本、六家偏而未

まず、本来のテーマである『中觀論疏』卷二末「同異門第六」の骨格を説明しなければならない。吉藏は『中觀論疏』において『中論』「觀因緣品」への注釈を大きく総論と本文判釈の二つに分かち、本文判釈ではいわゆる八不について詳細に論じている。その八不によつて導かれる空の意味と、羅什到来以前の空解釈との比較評釈を施した部分がここで扱う

即。師云、安和上鑿荒途以開轍、標玄旨於性空。以爐冶之功驗之、唯性空之宗最得其实。詳此意、安公明本無者、一切諸法本性空寂、故云本無。此与方等經論什肇山門義無異也。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。此釈為肇公不真空論之所破。亦經論之所未明也。若無在有前、則非有本性是無。即前無後有、從有還無。經云、若

法前有後無、即諸仏菩薩便有過罪。若前無後有、亦有過罪。故不
同此義。

第二即色義。但即色有二家。

一者閻內即色義。明即色是空者、此明色無自性、故言即色是空、
不言即色是本性空也。此義為肇公所呵。肇公云、此乃悟色而不自
色、未領色非色也。

次支道林著即色遊玄論。明即色是空、故即色遊玄論。此猶是不壞
假名而說實相。與安師本性空、故無異也。

第三溫法師用心無義。心無者、無心於萬物、萬物未嘗無。此釈意
云、經中說諸法空者、欲令心體虛妄不執、故言無耳。不空外物、
即萬物之境不空。肇師詳云、此得在於神靜、而失在於物虛。破意
云、乃知心空、而猶存物有、此計有得有失也。

此四師即晉世所立矣。爰至宗（末）大莊嚴寺曇濬法師著七宗論。

還述前四以為四宗。

第五于法開立識含義。三界為長夜之宅、心識為大夢之主。今之所
見群有、此於夢中所見。其於大夢既覺長夜獲曉、即倒惑識滅三界
都空。是時無所從生、而靡所不生。難曰、若爾、大覺之時、便不
見萬物、即失世諦。如來五眼何所見耶。

第六壹法師云、世諦之法皆如幻化。是故經云、從本已來未始有
也。難曰、經稱、幻化所作無有罪福。若一切法全同幻化者、實人
化人竟何異耶。又經借虛以破實、實去而封虛。未得經意也。

第七于道邃明、緣會故有名為世諦、緣散故即無稱第一義諦。難

云、經不壞假名而說實相、豈待推散方是真無。推散方無、蓋是俗
中之事無耳。

（大正藏四二・二九上・中）

今この部分のテーマを簡単に表にしてみれば表（一）のよう
になろう。この表から既にわかるように吉藏は「七宗」とい
いながら、実は八つの学説を扱っている。しかし、だからと
いって吉藏の説を信憑性に乏しいとするわけにはいかない。
後述するように六とか七とかいう数は、あまり問題にならな
いからである。

学説	人物	評釈
本無義説①	釈道安	正
本無義説②	琛法師	誤
即色義説①	閻內	正
即色義説②	支道林	誤
心無義説	溫法師	誤
識含義説	干法開	誤
幻化義説	壹法師	誤
縁会義説	干道邃	誤

表(一)

ただ筆者が何故この部分に焦点を当てたかといえば、様々
な空解釈を比較することにより、より正しい空解釈が浮かび
上がるのではないかと考えたからである。また、後述するよ
うに少しく研究が僧肇に片寄っていたと思われる所以、全体

として全く無意味な研究であるとも思えないものである。

六家七宗について

いわゆる魏晋時代、にわかに注目されたのは、般若の空であり、老莊の無との類似性において中国人の関心を大きく引いた、とはよく言われるところである。ところがこの般若の空、今日の学会においてすら猶お確實な定義は為され得ないのであり、当然当時の佛教徒たちも様々な解釈を立てて議論をしていた。そこで一応の空理解の指針が立った羅什到來以後、それ以前の空理解の諸説を大分して「六家七宗」と称するようになった。

しかしこの語を直接解説する最も古い資料は、唐の元康（生没年不詳）『肇論疏』である。

或六家七宗爰延十二者、

江南本皆云六宗七宗、今尋記伝、是六家七宗也。梁朝釈宝唱、作続法論一百六十卷云、宋莊嚴寺釈曇濤、作六家七宗論。論有六家、分成七宗。第一本無宗、第二本無異宗、第三即色宗、第四識含宗、第五幻化宗、第六心無宗、第七緣會宗。本有六家、第一家分為二宗。故成七宗也。

（大正藏四五・一六三上）

つまり、本無義説・本無異義説・即色義説・識含義説・幻化義説・心無義説・緣會義説の七つの空理解の諸説を「六家七

宗」というのである。この中でも特に本無・即色・心無の三説は、僧肇が破斥をしているため、研究が比較的進んでいる。ともあれ先に挙げた表（一）をもとに、筆者の若干の研究成果を踏まえつつ、以下これを簡単に補足しておきたい。

本無義説には二種を認めることが出来る。それは元康がいよいよに本無義説と本無異義説とであるが、吉藏の挙げる本無二説の内、どちらがそのいずれに相当するのかは分からぬ。ただ林伝芳氏のいう「本来無である」説と「本源が無である」説とに区分できると考えられるから、この分け方に従つていえば、吉藏は釈道安を「本来無である」説の主張者に当て、琛法師を「本源が無である」説の主張者に当てていることになる。従つて吉藏から言わせれば、道安は正しく、琛法師は間違いであるという評釈はごく自然に導かることである。また、琛法師が実は深法師の誤りで、法深すなむち竺道潛（二八六—三七四）であることも分かつた。ただ問題は、道安が本当に正説を説いていたのかということで、これについて、筆者はそれなりの正当性を明かしたつもりではあるが、やはりまだ未解決であるといえよう。しかしながら、吉藏の見解が一貫したものであり、決して杜撰な評釈をしているわけではないことは、論証できたかと思う。

また、即色義説に関しては、筆者はこれに三種を認めていた（⁴）。それは、吉藏の挙げる二説と元康の挙げる一説である。

吉藏のいう二説は支道林即色義説と閑内即色義説であるが、支道林を正説者とするため、この場合異説としての意味はないなり、いわゆるの正統的な「色即是空、空即是色」という学説になる。そして閑内即色義説は「自性としては空であるが物質そのものとして有である」という学説として捉えられ、その理解においては僧肇紹介の即色義説と合致することになる。しかし元康のいう即色義説は「微細な原因や条件によって成立しているから空である」というもので、分析的理解による空ということになる。ただ焦点は、何故吉藏が二説を挙げるのか、もつといえど何故支道林（三一四—三六六）を正説者と規定するのかということになる。それについて筆者は、吉藏は即色義説者として支道林を想起したけれども、自分自身で研究をする内に異説者として避けられないと判断し、僧肇所破の即色義説として別のものを用意することになつたと推論した。だからこそ「閑内」という曖昧な表現を用いたと考へてゐる。一方、元康の規定する即色義説については、根拠の引用態度に問題があり、また縁会義説と合致してしまふ危険性があることが分かつた。従つて、元康の説を鵜呑みにするわけにはいかず、吉藏の説を視野にいれて検討する必要があることは確かである。

心無義説について、吉藏は温法師を挙げてゐる。温法師とは竺法温（生没年不詳）のことであることが、『中論疏記』の

記述より窺える。⁽⁵⁾吉藏がいには、彼は外的存外に執着しないことが空であるという説を唱えたことになり、心無義説の理解そのものは僧肇のそれとぴたりと符合する。これに対し元康は支愍度と道恒を心無義説者として挙げるが、僧肇が破斥したのは支愍度のそれであるとしている。⁽⁶⁾しかし、支愍度の説を検討してみると、蜂屋邦夫氏のいうように心の働き自体が無であるという説であることが分かつた。⁽⁷⁾従つて、そこの点で僧肇の意図する心無義説ではないといふことになり、むしろ吉藏の説の方が信頼性の高いものになろう。

以上の三家については、比較的研究が為されているが、それ以外の説はあまり研究されていないのが現実で、正直などころ吉藏の説を『中論疏記』を手がかりに検討してみると外に有効な手段は見いだせない。また、筆者自身これらについての研究をまだ発表していないので、吉藏の捉える限りで簡単に紹介しておくことにする。

識含義説を吉藏は干法開（生没年不詳）の説とする。その説は、凡人の目からは有であるけれど、悟つてしまえば全て無である、というものになる。これに対し吉藏は、悟れば何も見えなくなつてしまふことになる、といい、反駁している。また、幻化義説は、一切は幻であり、それを称して空と対しては、幻であれば縁起から逸脱することになり、原因と

結果の関係が成立しないことを述べている。最後に、縁会義

説者として、吉藏は于道邃（生没年不詳）を挙げている。そ

の説では、種々の縁が集まつて物質が存在していることを有

とし、縁が分散してしまい存在が成立しないことを無と規定

する。これに対して、吉藏は分解作業を通さなければ空が成

立しないというのは經典の趣旨に反すると批判している。

以上六家七宗の各説の大体の骨格は理解できたかと思う

が、六家七宗という言い方自体は元康によるのであって、吉藏自身は「七宗」としか呼んでいない。この根拠は『中觀論疏』（傍線部）から明らかのように、劉宋の莊嚴寺曇済（生没年不詳）が既に『七宗論』なる書を著していたことによる。

これは、先の元康『肇論疏』を始め、『高僧伝』、『名僧伝抄』、『中論疏記』においても確認できる。⁽⁸⁾ ちなみに、『中觀論疏』で「宗大莊嚴寺」とあるのは、元康『肇論疏』及び『中論疏記』などから「宋大莊嚴寺」の誤記である。ともかく上記の資料から、曇済が『七宗論』を著した事実は確実である

が、具体的な内容についてはごく僅かの記述しか見られない
ので、その詳細を知る術はない。そしてまた、元康『肇論疏』と『中論疏記』の、時代の下つた一部は『六家七宗論』と紹介するが、その他は単に『七宗論』といつてはいる。このことから、今井宇三郎氏は、

彼が七宗論の作者であったことは確実であるが、六家七宗

論の作者であつたとすることは甚だ疑問である。

としている。⁽⁹⁾ そして、「六家七宗」という言葉は、この『七宗論』と僧叡『毘摩羅詰提經義疏序』に

格義迂而乖本、六家偏而不即。

（大正藏五五・五九上）

とある「六家」という語との混合に因つて成立したとされる。

ともあれ吉藏も「六家七宗」と明言はせず、また順序が入れ替わるけれども、分類された名称自体は元康のものと一致している。しかし、そもそもこの分類が後人の手によつて為されたことに問題がある。つまり、○○家、○○宗の提唱者とされる人本人の直説ではなかつた、あるいは本人にその意識がなかつた、という可能性も多分に含まれているからである。また、分類法そのものも、僧肇の段階では心無義説・即色義説・本無義説のいわゆる三家に止まつてゐるし、宋の僧鏡（生没年不詳）は『実相六家論』なる書において六家七宗ともまた異なつた分類をしたとされる。更に齊の周顥（生没⁽¹⁰⁾年不詳）は不空假名・空假名・假名空の三つに分類している。このようにみると、今井氏が「六家七宗」という名称は様々な異説の代表として挙げられた概数であると指摘されてゐることは的を得ていて、別段六家七宗という分類法だけが正しいというわけではなかつたことが窺える。と

すれば、六とか七といった数にこだわっても仕方の無いことであろう。そう考えると吉藏が「七宗」といながら実質八つの説を評釈しているという、数における不正確さは、翻つて学者としての精緻さを物語つてることになる。

ただ、このような分類が為された意図を考えると、恐らく分類をした側の説の正当化にあつたであろうことは想像に難くない。だとすると、そういった記述を全面的に信用してしまうのは危険であろう。そういう意味も含めて、想起される問題は大きくは二つに絞られる。即ち、各家各宗の説の内容把握と、その提唱者の配当である。ただ、提唱者の配当といつても、可能性として複数の人間であつたかもしれないし、あるいは一般的な見解として述べられただけなのかもしれない。そう考えると、中国仏教史上のあらゆる人物の思想を突き止めて筆者自身の評釈を施さなければならぬのだが、とりあえずは手元の資料を比較検討することから始めたい。

「六家七宗」全体に関する資料としては、『中觀論疏』と『中論疏記』位しかないが、『不真空論』に出る本無・即色・心無の三家に限るならば、大きく一分できよう。一つは元康『肇論疏』とそれに続く種々の『肇論』注釈資料であり、もう一つはこの『中觀論疏』及び『中論疏記』の系統である。そして筆者は『不真空論』から『中觀論疏』への橋渡し的な役を担つたのが慧達『肇論疏』（續藏一五〇所収）であると考

えている。それは表（二）で確認していただければ一目瞭然であるが、吉藏の挙げる各説の提唱者が大体において一致していることからも窺うこと出来よう。ただ、そこに吉藏自身の見識が入つたために、最終的評価が相違しているのである。特に道安に関しては慧達と同様の文章を引きながら、評釈を全く異にしている点で、興味深い。

学説	資料	人物	評釈
心無義説	即色義説	本無義説	
元康疏	元康疏	元康疏	釈道安 釈道安 釈道安
中論疏	中論疏	中論疏	釋法師 釋法師 釋法師
慧達疏	慧達疏	慧達疏	支道林 支道林 支道林
元康疏	元康疏	元康疏	道恒 支愍度 支愍度
中論疏記	中論疏記	中論疏記	竺法溫 溫法師 溫法師
慧達疏	慧達疏	慧達疏	誤 誤 誤 誤
元康疏	元康疏	元康疏	誤 誤 誤 誤
道恒	支愍度	支愍度	誤 誤 正 誤
支愍度	支愍度	支愍度	誤 誤 正 誤

表(二)

ところで不思議なことに、従来吉藏の説はあまり顧みられていない。思うにその理由は僧肇（三七四—四一四）の『肇論』に対する研究が重視されてきたことにある。周知のよう

に僧肇は『不真空論』の中で三家異説批判を行っているが、従来の研究はこの三家に絞り込んだものが中心であり、それはあくまで僧肇の記述を信用してのことである。⁽¹²⁾ 批判をする者が、相手を褒めるわけがないのであるから、逆をいえば批判者は必ず正論者なのである。従つて、例えば元康『肇論疏』を始めとする注釈書のみに依つては、必ずや僧肇万歳になつてしまふであろう。そして『肇論』中心の研究故に、元康と評釈の異なる吉藏の説は、根拠に乏しく杜撰の極みであると一蹴されていることが多いのである。しかし僧肇の記述自体に問題がなかつたかといえようか。既に横超慧日氏はその点を疑つておられたのだが、残念なことに後続する研究は殆ど見受られない。⁽¹³⁾⁽¹⁴⁾

吉藏の空理解について

ここまで、六家七宗に関する説明と問題の所在について簡単に述べてきた。では、吉藏自身は空ということをどのように捉えて評釈していたのであろうか。

吉藏の空思想については、先学が既に多くの業績を残されておられ、それを数え上げるだけでもきりがない。従つて、筆者など口を挟むのもおこがましいのだが、六家七宗を述べるに当たつて、一応筆者の捉え得る限りの「吉藏の空」を提示しなければならないであろう。ただし、一口に空理解とい

つても、そのすべてに言及するわけにもいかないし、まだまだ筆者の力量の及ばない部分も多いので、ここでは、曖昧ながらも吉藏の用いる空と無、有の概念について少しく考察を試みたい。

吉藏の空思想を示す構造として四重二諦説が挙げられる。

『中觀論疏』卷第二末には、

他但以有為世諦、空為真諦、今明若有若空皆是世諦、非空非有始名真諦。三者空有為二、非空非有為不二、二與不二皆是世諦、非二非不二方名為真諦。四者此三種二諦皆是教門、說此三門為令悟不三、無所依得始名為理也。問、以前三皆是世諦、不三為真諦以不。答、得如此也。

（大正藏四二・二八中）

とある。これは『大乘玄論』卷第一（大正藏四五・一五下）にも見られる説であり、吉藏の特徴的な論理形式であるとされるが、平井俊榮氏によれば、比較的晩年に成立をみた説である。⁽¹⁵⁾ 即ち、『二諦義』卷上及び『法華玄論』卷第四（大正藏三四・三九六上）の段階では三重二諦説であつたが、北地の攝論学派を視野に含めることにより、更に一重を追加し、四重二諦説に至つたと論証されておられる。ただ、筆者が特に興味を引かれるのは、『二諦義』では空と有ではなく、有と無の対立概念が用いられていることである。

山門相承興皇、祖述明三種二諦。第一明、説有為世諦、於無為真

諦。第二明、説有説無二並世諦、説非有非無不二是真諦、汝所問者、只著我家第二節、二是世諦不二是真諦。我今更為汝説第三節二諦義。此二諦者、有無二非有無不二、説二説不二為世諦、説非二非不二為真諦。

（大正藏四五・九〇下）

既に平井氏はこの点に気付いておられ、吉藏の空理解がより中國的になつたことを示していふと述べてゐる。⁽¹⁶⁾確かにインドの仏教形式からみても、常識的な論理からいつても、有の対立概念は無であり、空ではない。それを敢えて空とするには、空と無がある程度の同義性を有するという仮定が必要となる。すると、無に单なる「無いこと」ではなく老莊思想のような真理としての意味を含ませるか、空から有無を超越するという性格を奪うか、あるいは有の概念に二重の意味を持たせるかのいずれかの作業を介する筈である。

吉藏にとつて有が二重の概念を有することは、ある程度想像される。それは例えば『三論玄義』には用正としての二諦について、

問、既云真俗、則是二辯。何名為正。答、如因縁仮有、目之為俗。然仮有不可言其定有、仮有不可言其定無。此之仮有遠離二辯、故名為正。俗有既爾、真無亦爾。仮無不可定無、仮無不仮定有。遠離二辯、故目之為正。

（大正藏四五・七中）

あるように、如來の説く二諦における有とは正確には仮有であり、その仮有には既に「有でないこと」と「無でないこと」

と」が含意されていることがわかる。だから、二諦説といふことを念頭に置くならば、俗諦としての有は第一次的な非有非無であるといえよう。さらに、同様の論理でこの有に対立する無の概念もやはり第一次的な非有非無を指すことになる。だとすると有と無は同義語ということになり、二諦説自体が意味のないものになつてしまうのであろうか。

ここで、この一節がそもそもが用正としての二諦の説明であることに注目しなければならない。用をいうときには必ず体が想定されている。ここでも、

非真非俗名為體正。真之與俗目為用正。所以然者、諸法實相言亡慮絕、未曾真俗、故名之為體。

（大正藏四五・七中）

とあり、あらゆる言葉・思慮を絶した実相が体であることが知れる。であれば、ここでいう用とは如來の言説、すなわち教であり、この二諦説とは教の立場からの説明に他ならぬ。つまり、有が仮有であり、無が仮無であることを知つているのは、これを説く如來なのであって凡夫や聖人ではない。如來からみれば仮有も仮無も実相を述べる点で同義なのであるが、説く相手に応じてこれらを使い分けているのである。すると実相を表している点で仮無は空ということができるのである。ここに空と有の相対概念が成立し、同時にこれらの相即関係が成立する。従つて、吉藏は相即を実現させようとし、空有の二諦を建立したことが出来、その意味では

中国化したというよりは空と無を峻別したといった方がよいかも知れない。ただ、空と有という対立概念自体が中国的だといわれればそれまでで、筆者のいいたいのは、それは決して空自体の理解を老莊的に解したものではない、ということである。

更に別の角度から見てみよう。『二諦義』卷上には、然大師云、於諦是失、教諦是得。何者言於諦失者、有於凡是實有、空於聖是実空。此空有於凡聖各實。是故為失言教諦得者、如來誠諦之言。依凡有說有、有不住有、有表不有。依聖無說無、無不住無、無表不無。

(大正藏四五・七八下)

とある。ここに於諦が有空二諦によつて、教諦が有無二諦によつてそれぞれ説明されていることが指摘されている。⁽¹⁷⁾つまり、この時点で有無は如來の説き方の形態を示しており、有空は凡夫と聖人の立場からみた真理ということになる。すなわち、空を仏教的に価値のあるものに設定していることが読み取れる。そのことは、於諦を全面的に否定しきらない吉藏の態度からも窺える。例えば『大乗玄論』卷一には、

問、於諦為失教諦為得不。答、凡夫於為失、如來於為得、聖人於亦得亦失。

(大正藏四五・一五上・中)

とある。ここでは、聖人の於諦に認められる点とそうでない

凡諦是顛倒故是失。聖諦是不顛倒故是得。

(大正藏四五・七九上)

と説明する。これは『中論』卷第四に、

世俗諦者、一切法性空、而世間顛倒故生虛妄法。諸賢聖真知顛倒性、故知一切法皆空無生。於聖人是第一義諦名為實。

(大正藏三〇・三二下)

とあるによるもので、聖人には顛倒がないという点で得であることが解る。従つて、空といった場合、吉藏はその価値的な有効性を含めていると考えられる。

例えば、曇影『中論序』には、「以真諦故無有、俗諦故無無。真故無有、則雖無而有、俗故無無、則雖無而有」(大正藏五五・七七中)とある一節を『中觀論疏』卷第八本では、「影師論序云、真諦雖空而有、俗諦雖有而空」(大正藏四二・

点があるとされ、於諦自体が全面的に失であるとはいっていない。なお、如來の場合は全てを了知した上で、最良と思われる説法をするわけであるから、失は認められない。吉藏における如來と聖人の違いがここで明かされなければならないが、問題が拡大してしまうので、これ以上ここでは触れない。当面、聖人を二乘の人と規定するには吉藏にしてはあまりに肯定的であることから、単に「説かざる人」ということにしておく。ともかく何故聖人に得があるかといえば、『二諦義』卷上では、

一二二上)と引き、無を空に置き換えていた。先に触れたように二諦の相即を述べる場合、対立する概念は仮有と仮無であり、仮無を価値的に正しい見方の形態とした言い方が空であるから、曇影を正解者とすれば、その無は仮無という意味で空に置き換えられなければならない。また、『中論』卷第四に「衆因縁生法、我說即是無、亦為是仮名、亦是中道義」(大正藏三〇・三三中)とあるのを、『中觀論疏』卷第十本では「我說即是空」(大正藏四二・一五二上)として注釈している。『中論』ではこの偈の直後に青目の釈があり、そこでは「我說即是空」としているが、吉藏が偈そのものよりも青目の釈を用いた点で、異例のことといわねばならない。しかし、仮名すなわち仮有に対するのは空であつて無ではない。そしてこの一偈が中道を説くものである、という価値的な側面からして、当然「空」でなければならぬ。

それでは、先の四重構造の意図するものは何であつたろうか。『中觀論疏』卷第二末では、

今明此四重意。又為破四病故四門。初明於凡夫是有名為世諦、於聖人是空名第一義諦。次明為破有故言空耳。諸法未會是有、亦未曾是空。空有並出兩情、故皆是世諦耳、知未會空有名為真諦。次明為破空有、故言非空有耳。竟未會是空是有、何曾是非空非有、故空有非空有二不二皆是世諦、非空非有非不空非不有方是真諦。

(大正藏四二・二八中一下)

と説明される。すなわち、ここよりそれぞれの段階の人に対し、執著を取り除かせようとする意図が汲み取れる。先にみたように基本的には非有非無でこと足りるのであるが、中道あるいは空の概念化を徹底的に排除しようとする。私見を述べるならば、この論理構造は四重どころか五重、十重、百重と、無限に拡大でき、いわゆる無限遡及に落ち込むことになってしまう。従つて、どうしてもそこに「言亡慮絶」という視点の転換が促される。言亡慮絶の真理があるかどうかは筆者はいえないけれど、確かに厳密に考えると、ものごとは言葉では表現できないと思う。ともかくこの視点に立つて二諦を見つめ直すとき、教諦としての価値が自ずと浮かび上がるるのである。

おわりに

今回は六家七宗のおおまかな骨格を提示し、その評釈者である吉藏の空理解の一端を垣間みた。前半と後半で内容が一変するように思われるかも知れないが、どちらも今後の研究に必要な序説と考えてるので容赦願いたい。

ここで現在の筆者の立場をある程度明確にしなくてはならない。しかし現時点で筆者は何が仏教であるか判らない。従つて「現時点で」の暫定的立場を提示する以外に方法はないのである。今しばらく、暫定的な立場を続けていきたいと考

えている。

さて、既に述べたように従来の研究が『肇論』を中心としていたために、元康の説を重要視し、僧肇を正論者にしてしまえばかりであった。そこで筆者は六家七宗に関しては思い切って徹底的に吉藏の側に立つてみると、事実その立場で既に六家七宗中の本無義説・即色義説・心無義説の個々について、若干の考察を試みた。一度吉藏の立場に立つてしまえば、それは吉藏擁護の感を免れない。しかし、筆者はその上で吉藏説に誤りがあつたのならば、それならそれで何故誤ったのかその原因を探ることも必要ではないかと考えている。また、そうすることにより当時の仏教事情や吉藏の根本的な立場も浮き彫りにされてくる可能性も考えられるので、この暫定的な立場も全く意味の無いことであるとは思えないるのである。

注

- (1) 筆者が既に発表した論文としては、「「本無義説」の相違について——吉藏の解釈を中心として——」(駒沢大学大学院『仏教学研究会年報』第二十二号、平成元年二月)、「三種の即色義説」(『印度学仏教学研究』第三十八卷第一号、平成元年一月)、「即色義説再考」(駒沢大学大学院『仏教学研究会年報』第二十三号、平成二年二月)、「心無義説について」(駒沢大学大学院『仏教学研究会年報』第二十四号、平成三年五月)が挙げられる。
- (2) 僧肇『肇論』(大正藏四五・一五二上) 参照。
- (3) 林伝芳「『本無義』考」(『印度学仏教学研究』第二十五卷第二号、昭和五二年) 参照。また、古くは遵式『注肇論疏』卷第一(続藏九六・一〇二右上)にもこの見解が記されている。
- (4) 元康『肇論疏』卷上(大正藏四五・一七一下) 参照。
- (5) 安澄『中論疏記』卷第三末(大正藏六五・九四中) 参照。
- (6) 元康『肇論疏』卷上(大正藏四五・一七一中一下) 参照。
- (7) 蜂屋邦夫「心無義説小論」(『紀要比較文化研究』九、昭和四年) 参照。
- (8) 『高僧伝』卷第七「釈雲斌伝」(大正藏五〇・三七三中)、『名僧伝抄』(続藏一三四・九左上)、『中論疏記』卷第三末(大正藏六五・九三上) 参照。
- (9) 今井宇三郎「六家七宗論の成立」(『日本中国学会報』七、昭和三〇年) 参照。
- (10) 元康『肇論疏』卷上(大正藏四五・一六三上一中) 参照。
- (11) 『中觀論疏』卷二末(大正藏四二・二九中一下) 参照。
- (12) 『中觀論疏』における六家七宗への評釈を吉藏の側から言及した研究論文としては、平井俊榮「僧肇の三家批判と吉藏評釈の是非」(『中国般若思想史研究——吉藏と三論学派——』所収、昭和五一年、春秋社、一二一一三〇頁)、奥野光賢「僧肇の三種異説批判と吉藏の評釈について」(『曹洞宗研究紀要』一八、昭和六一年)が挙げられ、史料としては日本の安澄(七六三一八一四)の『中論疏記』(大正藏六五所収)が現在するのみである。

(13) 横超慧日「魏晋時代の般若思想——僧肇の不真空論に見える

『三家異説を中心として——』（福井博士頌寿記念『東洋思想論集』所収、昭和三五年、早稲田大学出版部）参照。

(14) 右の横超説を踏まえたものとしては唯一、三桐慈海「中国初期般若教学について」（『印度学仏教学研究』第十一卷第二号、昭和三八年）がある。

(15) 平井俊榮『中国般若思想史研究——吉藏と三論学派』（昭和五一年、春秋社、四七一四七三頁）参照。

(16) 中村元「中道と空見——「三諦偈」の解釈に関連して——」（結城教授頌寿記念『佛教思想史論集』所収、昭和三九年、大藏出版）参照。

(17) 池田宗讓「吉藏の「非有非空中道」について」（『印度学仏教学研究』第二十八卷第一号、昭和五五年）参照。