

# 中国三論宗の歴史的 성격 (上)

—特に中国仏教における宗派の成立をめぐって—

平井俊栄

## 一 はしがき

鎌倉時代の仏教学者凝然(一二四〇—一三二一)は、応長元年(一一三一)に「三国仏法伝通縁起」を著わして、その震旦仏法伝通において、中国には弘伝により次第して、摠じて十三宗が在ったと述べている。<sup>(1)</sup>十三宗とは、(一)毗曇宗(二)成実宗(三)律宗(四)三論宗(五)涅槃宗(六)地論宗(七)浄土宗(八)禅宗(九)撰論宗(十)天台宗(十一)華嚴宗(十二)法相宗(十三)真言宗である。所で、中国仏教史を学ぶものなら誰しも承知していることであるが、凝然の挙げる毗曇宗や成実宗等が、天台宗や華嚴宗と、或いは浄土宗や禅宗とは質的な違いが存することは明かであって、極く普通に我々は、六朝時代に成立した前者を研究学派と称し、隋唐以降に成立した、中国的新な新仏教である後者については、これを所謂の宗派仏教として理解している。学者によって名

称等に夫々特色があっても、すべての中国仏教史の時代区分は、かゝる見地からなされていることは、これ又周知の通りである。にも拘らず我々は、不用意に、涅槃宗とか地論宗の如く呼びならわしているのは、凝然以来の伝承に基いて、先ず中国仏教に十三宗が存したということを前提して、然る後に、これらを類別し格付けするという旧套を依然として脱し切れないからである。毘曇宗とは、と称して、実はこれは今日の日本仏教の宗派意識で考えられるような所謂の宗派ではなかった、と註記することはナンセンスに近い。

隋の嘉祥大師吉蔵(五四九—六二三)は、現存するその著述の数から云っても、中国仏教屈指の博識であって、その自作の章疏の随処に見られる前時代の各人各説の引用は、六朝時代の教理史を知る上で貴重な資料を呈するものであるが、その龐大な著述の何処にも、毘曇宗成実宗等の呼称は見られない。これは恐らく同時代人の天台大師智顛(五三八—五九

七)についても同様であろう。

そこで従来疑問に思うことは、果して中国仏教の資料中に、凝然のいうような十三宗という個々の宗について、その具体的な名称が実際に記録されたことがあったかどうかという点である。そして、若しあったとすれば、それは、凝然のいうような意味においてであったかどうか、再吟味されて然るべきでなからうかという点である。

そして、そのためには、先ず手続きとして中国仏教における(宗)の意義が、明確にされなければならないと思うのであるが、たまたま、真野正順博士の遺稿となった「仏教における宗観念の成立」が昨年末に公刊され、これを拝読する機会を得た。博士は本書において、インド・中国・日本における仏教の(宗)の観念の成立と展開を、哲学的宗教学的な見地から執拗に追求せられておるが、その第二篇の中国篇において、中国仏教における宗観念の成立を(一)仏教諸思想の統制としての「教判」における宗と(二)経若しくは教の中枢本質なる意味における「経宗」の観念と(三)現実社会集団としての「衆」の三方面から検討せられて、結局、中国仏教における宗観念の発達は、教法の真实性の証明という課程を通して、その意義の絶対性の確立へと指向して行った点を指摘しておられる。そして、例えば禅宗や三階教或いは浄土教等については、その宗派としての特異な立場を示すに妥当なる、新たな宗

観念の成立は遂に中国仏教において見ることがなかった、と述べて、これが成立は日本仏教に待たねばならないことを結論しておられるのである。こゝで論ぜられていることは、あくまでも宗の観念の哲学的解明であつて、中国仏教の各宗に關して、その具体的な实在性を云々しているのではない。しかし此のように宗派としての意味をもつ宗の観念の理論づけが、遂に中国仏教において不毛であつたということは、そのような宗観念をもつて理解される中国仏教の各派は、事実上の宗派ではなかつたという意味である。

そのように考えてくると、十宗乃至十三宗を同列に宗派として並列することが、中国仏教史を正當に理解する所以でないことは勿論、簡単に、隋唐を境として学派と宗派の二つに類別することも又、同様の危険を孕んではないかと思ふのである。それが続いて派生する疑点の第二であるが、今その問題の一つとして、前述せる隋の嘉祥大師吉蔵を一家の開祖とする三論宗の基本的性格が考えられる。

吉蔵が三論の祖と称される所以は、吉蔵において、インドの三論が真に中国的なものとして発展完成したからである。その意味で吉蔵は、遠く格義以来のインドの空思想の解釈や、羅什の伝訳に始まるインドの三論学研究の、中国における最大の集大成者であつたことは疑いがない。更に吉蔵は、自家の学説が羅什以来の關河の旧説を代表するものであり、撰

嶺相承<sup>(4)</sup>の師承と伝持を有する由緒ある学系であることを中外に誇示することによって、外見的には一宗の開宗にふさわしい格式を備えている。「漢魏兩晋南北朝仏教史」を著わして、我が国でも著名な中国の湯用彤 (Tang Yung Tung) 教授は、同書の中で、六朝末期から隋代にかけての三論成実の確執を以て、中国における新宗派成立の萌芽とみなしている。のみならず、日本における従来の中国仏教研究も、例外なく、三論宗を隋唐における新宗派の一方の先驅者として認めているのであって、今更疑念を抱く余地のないかの如くである。しかし、嘉祥教学の歴大な組織体系が、より印度的であるか中国的であるかはしばらく措いて、具体的な中国仏教の資料について、三論宗の成立を示すものは絶無であるし、嘉祥大師個人の歴史的人と為りや、その周辺を考究すればする程、宗派としての三論の成立に幾多の疑念が生じてくるのである。断っておくが、中国における三論学研究の伝統については、これを否定するものではない。問題は、所謂の宗派として中国の三論宗は存在したかということである。我々は、南都における三論宗の成立とその伝承を通して、中国の三論宗を把握理解することにあまりにも慣らされてきた嫌いがあるのではないか。中国の華嚴宗や天台宗を考えると、我々はかゝる視点を必要としないはずである。いつて見れば、中国の三論宗は、唐代以降漸次衰微し滅んで行ったのではなくし

て、唐代にも尚且、元康その他の著名な三論学者が存在したにも拘らず、若し中国仏教史上に嘉祥を開祖とする三論宗が実在したとするならば、それは嘉祥に始まって嘉祥に終ったとの感を深くするのである。

本論は、中国仏教における宗派觀念の意義とその推移を瞥見しながら、嘉祥以前に存在した各宗と、それ以降に成立した各宗との対比において、その宗派としての存在を証する各種史料の疑点を解明しながら、両者の過度期に処した三論について、その基本的な性格を明かすと共に、いはば、巨視的な立場からその歴史的な地位を明確にしてみたいと思うのである。

1 疑然「三国仏法伝通縁起」大日本仏教全書、卷第一〇一、八九頁—九九頁。

2 真野正順「仏教における宗觀念の成立」昭和三十九年十二月、東京理想社。

3 関中と河西の旧義旧説を意味する。前者は、長安における羅什、僧肇僧叡等の学説を指し、後者は、河西道朗の、法華・涅槃等に関する学説を指す。拙稿「三論学派の原流系譜」(嘉祥における関河旧説をめぐって)——東方学第二十八輯、参照。

4 僧朗の南渡に始まる、南地三論学研究の発祥地となった摂山の学説を指す。嘉祥によれば、僧朗—僧詮—法朗—吉藏と次第したことになる。僧朗・僧詮について、しばしば云われる言葉である。僧朗の伝については、「高僧伝」卷第八、(大正

五〇、三八〇頁、下) 参照。

5 湯用彤「漢魏兩晉南北朝仏教史」下冊、七五三頁以下参照。

## 二 宗——その基本的意義

漢字における〈宗〉の原意は、もと(一)たまや・祖先の廟屋とか、位牌・社等のまつりの主体を意味するものから、(二)たつとい(宗尊也——一切経音義・九)とか、(三)むね・もと・主たること・をさ・かしら等の意味まで、極めて多義である。<sup>(1)</sup>今は、中国乃至日本仏教の宗派に関連のある意味だけに限って、その基本的意義を探ってみる。

中国の古典、特に老荘の学に極めて造詣の深かった僧肇(三八四—四一四)の著述は、豊かな老荘の文辞をもって仏教を著わして有名であるが、その「不真空論」の冒頭に、

「夫至虚無生者、蓋是般若玄鑑之妙趣、有物之宗極者也」<sup>(2)</sup>

のように使っている。こゝで有物の宗極といっているのは、存在の窮極的な根元という程の意味である。又同じく、

「故頃爾論、至於虚宗、每有<sub>三</sub>不同。」<sup>(3)</sup>

という時の虚宗とは、玄虚な根元<sub>二</sub>般若の根本義という意味である。唐代の元康は、此の肇論に註した「肇論疏」の中で、

「宗者宗祖、本名<sub>三</sub>根本」<sup>(4)</sup>

と「宗本義」の所で述べている。このように思想の根本義を

〈宗〉をもって表現するのは、既に大乘経論の各所に見られることであると、真野博士も指摘しておられるし、川田博士もつとに此の点に留意せられている。<sup>(5)</sup>即ち〈悉檀〉の義に関する<sup>(6)</sup>、

「悉檀は siddhanta の音訳であらう、siddhanta は siddha (√siddh) + anta) であるから、成就せられたものの極致という語源の意味をもち、術語としては、論証せられた結論、或問題に就いての確立せる見解、確定せられた教説、などを意味する。」

と云われているが、これが四卷楞伽においては〈宗〉と訳されているのである。<sup>(7)</sup>つまり宗は悉檀という語の訳語として使われていることから推して、その基本的な觀念は中国仏教に固有のものではなく、印度仏教から継承せられたものである。このような思想の根本義を示す〈宗〉が、六朝時代から個人の学説・主義をも含めて、広く使用されて行く過程が、前記引用文に関連して伺うことが出来る。即ち、僧肇が、此の虚宗の理解に不同ありというのは、東晋時代の格義仏教に、般若空の理解をめぐって各種の異なる学説を生じたことを述べているので、これが所謂「六家七宗」<sup>(8)</sup>である。

こゝで、六家の〈家〉と七宗の〈宗〉とは同義語であることは、唐代元康の「肇論疏」巻上に、

「本有<sub>三</sub>六家、第一家分為<sub>三</sub>二宗故成<sub>三</sub>七宗」<sup>(9)</sup>

とあることから明かである。従って、所謂〈本無宗〉とは

即ち〈本無家〉であり、〈心無宗〉は〈心無家〉と言うのに同じである。これらの理論はすべて、当時の清談の流行による談論を通して生じたことを考えると、〈本無宗〉は〈本無之論〉と称することも出来るし、〈心無宗〉は〈心無之義〉であっていい訳である。つまり、これらの意見においては、各自の主張する根本学説を〈宗〉と名づけたのである。

同様に僧叡は「喩疑論」の中で、彼の老師道安（三一四—三八五）を賛美して、

「附<sub>レ</sub>文求<sub>レ</sub>旨、義不<sub>レ</sub>遠<sub>レ</sub>宗、言不<sub>レ</sub>乖<sub>レ</sub>実、起<sub>三</sub>之<sub>二</sub>干亡<sub>レ</sub>師<sub>一</sub>」<sup>10</sup>

と述べているが、此の〈文〉とは般若の文であり〈宗〉は前記僧肇の〈虚宗〉の意味である。これを元康は、

「如<sub>二</sub>安法師立義<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>性空<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>宗作<sub>二</sub>性空論<sub>一</sub>、什法師立義、以<sub>二</sub>実相<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>宗作<sub>二</sub>実相論<sub>一</sub>、是謂<sub>二</sub>命宗也<sub>一</sub>」<sup>11</sup>

というように説明している。

このように、中国仏教では、本来根源的な義理、乃至その主張する所の根本的学説を指して、宗と呼んでいたことが知られる。そしてかゝる宗の根本義は、後代に至るも中国仏教史を一貫して変ることのないものである。

即ち、淨影寺慧遠（五二二—五九二）に至って、

「所<sub>レ</sub>言宗者、积有<sub>二</sub>両義<sub>一</sub>、一對<sub>レ</sub>法弁<sub>レ</sub>宗、法門無量、宗要在<sub>レ</sub>斯、故説<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>宗、二対<sub>レ</sub>教弁<sub>レ</sub>宗、教別雖<sub>レ</sub>衆、宗帰<sub>レ</sub>頭<sub>二</sub>於世界等<sub>一</sub>、故名<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>宗」<sup>12</sup>

と明確に定義づけられている。この慧遠の宗の定義を、古典的な意味での宗の義の集大成であるとする、玄奘の弟子窺基（六三二—六八二）が、その「大乘法苑義林章」において、「夫論<sub>レ</sub>宗者、崇<sub>レ</sub>尊主義、聖教所崇<sub>レ</sub>所尊<sub>レ</sub>主名<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>宗故、且如<sub>二</sub>外道内道小乘大乘<sub>一</sub>、崇<sub>レ</sub>尊<sub>レ</sub>主法各々有<sub>二</sub>異説<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>宗別<sub>一</sub>」<sup>13</sup>と述べた、〈所崇所尊所主〉という宗の規定は、後世所謂の宗の三義、〈独尊・帰趣・統攝〉の原型であって、爾後の中国仏教における宗の概念規定に、決定的な方向づけを与えたものである。<sup>14</sup>

吉蔵（五四九—六二三）、智顛（五三八—五九七）、法蔵（六四三—七一二）等の代表的な中国仏教者はいずれも、此の宗の義に関して論述する所多々であるが、これらに関しては、前記真野博士の著書に詳しいのですべて省略したい。今は〈宗〉がその基本的な意義に関しては、それが頗りに用いられた始めた六朝時代から、中国仏教史を一貫してあまり変化のないものである、という点を示唆するに留めたい。

- 1 諸橋徹次「大漢和辞典」巻第五、二五七頁参照。
- 2 肇論「不真空論」（大正、四十五卷、一五二頁上）
- 3 同、（大正、四十五卷、一五二頁上）
- 4 肇論疏、巻上、（大正、四十五卷、一六五頁上）
- 5 真野正順、前掲書、一三四頁参照。
- 6 川田熊太郎「仏教と哲学」五七頁参照。

- 7 「悉檀者訳義、或言宗、或言成就、或言理也」楞伽阿跋多羅宝經卷二、（大正、十六卷、四九三頁上）
- 8 六家七宗については、嘉祥の「中觀論疏」卷第二末、同異門第六（大正、四十二卷、二十九頁、上—中）に詳しい。尚、肇論疏卷上に「今尋記伝、是六家七宗也、梁朝釈宝唱作統法論一百六十卷云、宋莊嚴寺釈曇濟、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、第七緣会宗、本有六家、第一家分為二宗故成七宗也」（大正、四十五卷、一六三頁上）とあるを参照。
- 9 前記注「肇論疏」参照。
- 10 喻疑第六、長安叡法師、出三藏記集卷第五（大正、五十五卷、四十一頁中）
- 11 肇論疏（大正、四十五卷、一六二頁中）
- 12 大乘義章（大正、四十四卷、五〇九頁下）
- 13 大乘法苑義林章（大正、四十五卷、二四八頁下）
- 14 真野正順、前掲書、二九一頁、二九六頁参照。

### 三 経師・論師と宗

南北朝の時には、仏教は帝王とか士大夫という、有力な理解後援者を得て、訳出の經典も頗る多く、特に南朝に在っては、經論講習の風が大いに盛んとなったことは周知の通りである。これは、東晋の時代から清通簡要を尚び、得意忘筌を

主張した仏教者が、「その為には字義の穿鑿や原語の究明よりも宗要の把握を肝要とし、達意的に宗要を考求し、仏義の秩序統一ある理解を得ようとすれば、いきおい談義講經の方法に傾かざるを得なかつた。」<sup>〔1〕</sup>ためである。こうして齊梁の時代に到ると、仏教者はつとめて衆經に兼通することを期し、盛んに講説を行なつたのである。こゝにおいて、従来清談の玄理を能くすることを以て長とせられたものが、講經を能くすることを以て名を知られるようになってくるのである。これが、経師、論師である。

「高僧伝」によつて、しばらく煩を厭わず当時知名の三人を代表せしめると、例えば卷第八釈慧基の伝は、次のようにその情況を伝えている。

「釈慧基（中略）学兼昏曉解洞群經、後有西域法師僧伽跋摩、弘贊禪律、來遊宋境、義乃令基入室供事、年滿二十一度蔡州受戒、跋摩謂基曰、汝当道王江東不須久留京邑、於是四年中遊歷講肆備訪衆師、善小品法華思益維摩金剛波若勝鬘等經、皆思探玄願鑿徹幽凝、提章比句麗溢終古、（中略）於是遍歷三吳講宣經教、学徒至者千有余人、（中略）後周顒莅刹請基講說、顒即素有學功、特深仏理、及見基訪覈曰有、新異、劉瓛張融並申以師礼、崇其義訓、司徒文宣王欽風慕德、致書懇勸、訪以法華宗旨、基乃著法華義疏、凡有三卷、及製門訓義序三十三科、并略申方便旨趣、会通空有二言、及注遺教等、（後

略〕<sup>(3)</sup>

これによって見るに、経論の講習頗る盛んであって、仏教者は衆師を歴訪し、聴講しながら、本人も亦漸く講経を以て知名となったことが知られる。而も、各自の専門とする所を有していたことは、前記慧基が「法華経」に対して独歩する所あったがために、文宣王の帰依を受けたことから明かである。しかし独歩する所以のものは、「提<sub>レ</sub>章比<sub>レ</sub>句」に過ぎなかつたのであり、独自の創造があつた訳ではない。従つて彼の弟子も四処に聴講しては、自己の講説をなしたに過ぎず、決して老師の学説を継続発展せしめたものではなかつた。これについては、慧基の弟子慧集の伝が同じく「高僧伝」巻第八にあり、そこに、

「积慧集（中略）年十八於会稽樂林山出家、仍随慧基法師受業、（中略）学勤昏晓未嘗懈怠、後出京止招提寺、復遍歴衆師融治異説三藏方等並皆綜達、広訪大毘婆沙及雜心捷度等、以相辯校、故於毘曇一部擅步當時、凡碩難堅疑並為披釈、海内学寶無不<sub>レ</sub>必至、每<sub>レ</sub>一開講負帙千人、沙門僧旻法雲並名高一代、亦執卷請益、今上深相賞接、以天監十四年還至烏程、遭疾而卒、春秋六十、著毘曇大義疏十余万言、盛行於世<sup>(3)</sup>」

とあって明かである。こゝで慧集の講経の情況は慧基と極似しているにも拘らず、師たる慧基が専ら法華に精しく、弟子の慧集は毘曇を以て知名であつたことが注目を引くのである

中国三論集の歴史的な性格（平井）

る。即ち、彼らにあっては、伝承に權威を認めるのではなく、専ら得意とする経説に依拠して、講経を檀ま<sub>レ</sub>にしたことが伺えるのである。かくて、一經一論についての、その講説の次数の多いことも又瞠目せしめるものがある。同じく巻第八の宝亮伝に、

「齊竟陵文宣王、躬自到<sub>レ</sub>居請為<sub>レ</sub>法匠、亮不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>已而赴、文宣接足恭礼結<sub>レ</sub>菩提四部因縁、後移憩<sub>レ</sub>靈味寺、於是統講<sub>レ</sub>衆經<sub>レ</sub>盛<sub>レ</sub>于京邑、講<sub>レ</sub>大涅槃<sub>レ</sub>凡八十四遍、成実論十四遍、勝鬘四十二遍、維摩二十遍、其大小品十遍、法華十地優婆塞戒無量寿首楞嚴遺教弥勒下生等亦皆近<sub>レ</sub>十遍、黑白弟子三千余人、諮禀門徒常盈<sub>レ</sub>数百<sup>(4)</sup>」

とあるはその一例である。こゝに南地講経の流行が盛んになるにつれて、特定の経論の註疏も多くなり、常に講ぜられ註疏せられた経論の中で、「成実論」や「涅槃経」等の如きは、各々何人かの名師が在つて、夫々の違つた講説を行なつたことが伺えるのである。かくて、所謂、〈涅槃師〉〈成実師〉等の名称が由来するのである。

然しながら、涅槃を講ずる者の〈宗〉とする所は「涅槃経」であり、成実を講ずる者の〈宗〉とする所は「成実論」であっても、實際上、隋唐以前の中国仏教の史料中に、〈涅槃宗〉〈成実宗〉〈毘曇宗〉等という名称を見るのは極めて稀である。僅かに散見するこれらの呼称を、次に實際の中国仏教史料について再吟味してみることとする。

(1) 「続高僧伝」卷十、隋の釈靖嵩伝に、靖嵩が北齋に在った時に、

「乃詣雲暉二律師所、博求明論、涉問二載、薄鏡三宗条、唯有小乘未遑詳閱、遂從道猷法誕二大論主、面受成雜兩宗。」

という記載が見られる。しかしこゝで靖嵩が、道猷・法誕の二大論師に従って、〈成実宗〉〈雜心宗〉を面受したというのは、こゝに明かな如く、この兩部の論に説く所の宗義宗要を授けられたという意味で、「成実宗」は単に「成実論」の根本理念を指しているに過ぎない。

(2) 吉蔵の「中觀論疏」卷第一に、光統律師所辨の四宗判教を引いた

「如旧地論師等、辨四宗義、謂毗曇云、是因縁宗、成実為假名宗、波若教等為不真宗、涅槃教等名為真宗。」

という一文がある。これを釈した我が国平安朝の三論の碩学安澄(七六三—八一四)は、次のように云っている。

「一因縁宗、二諦諸法無有自性、因縁起作以為俗諦、理本寂滅以為真諦、但凡夫妄情計有定性、空此妄情、故云色即是空、後人詔毘曇宗、二假名宗、万法雖殊相假而有、皆無其実、但有二名用、故名為俗、此假名法体性寂滅名之為真、凡假藉縁其体寂滅、故云色即是空、後人詔成実宗、(後略)」

一読して明かなように、吉蔵乃至旧地論師にあっては、「涅槃教」などを〈真宗〉と判じた如くに、「毘曇ノ論」を〈因縁

宗〉とし、「成実ノ論」を〈假名宗〉と称したのに、安澄においてはこれが「後人詔毘曇宗」「後人詔成実宗」の如くに、歴史的な変容を加味して拡大解釈されているのである。

(3) 又、窺基(六三一—六八二)の「法苑義林章」卷第一に、この四宗を叙べて、

「古大徳總立四宗、一立性宗雜心等是也、二破性宗成実等是也、三破相宗中百等是也、四顯実宗涅槃等是也。」

とある。こゝにも安澄の所謂〈毘曇宗〉とは窺基の〈雜心等ノ論〉であり、安澄の〈成実宗〉というのは、即ち窺基のいう〈成実等ノ論〉であることが伺える。

(4) 又、隋唐に成立した各種經論の章疏には、六朝時代の学説が盛んに引用されているが、その場合〈成論云〉〈成実論云〉とか、〈雜心云〉〈毘曇云〉と云っているのは、これら訳出經論の学説を引用しているものであり、中国の經師論師の理論を叙述する時は、常に〈成実師云〉〈毘曇師云〉等といった。嘉祥の著作中には隋処にこれを見ることが出来る。一例を挙げると、「中觀論疏」卷第七に、相続に関する次のような文がある。

「成実師釈相続有三家、一接統二補統、接統有三釈、一開善云、前念心滅不滅、後念起統於前念、作假一義、故名為

続、

莊嚴云、転前念為後念、詔作後念起統前耳、如想転作受故



言<sub>レ</sub>受与<sub>レ</sub>想<sub>レ</sub>統、実無<sub>レ</sub>別受以<sub>レ</sub>統<sub>レ</sub>想也、次瑛師云、想起懸与<sub>レ</sub>受作<sub>二</sub>一義<sub>一</sub>故云<sub>レ</sub>統耳、次補<sub>一</sub>統<sub>一</sub>假是光宅用、旧曰、莊嚴是卷<sub>一</sub>荷<sub>一</sub>假、開善燈担假、光宅是水滌補<sub>一</sub>統<sub>一</sub>假、此中通是三家義、別正同<sub>一</sub>開善前滅後生<sub>一</sub>故不一、相統轉作故不異<sub>一</sub>」

これによって見ると、開善寺智蔵(四五八―五二二) 莊嚴寺僧旻(四六七―五二七) 光宅寺法雲(四六七―五二九) 及び招提寺慧琰は、等しく皆(成実師)と呼ばれている。しかも嘉祥自ら「法華玄論」の中に、

「爰至<sub>二</sub>梁始<sub>二</sub>三大法師碩學當時名高<sub>二</sub>一代、大集<sub>二</sub>數論<sub>二</sub>遍積<sub>二</sub>衆經<sub>一</sub>、但開善以<sub>二</sub>涅槃騰<sub>レ</sub>譽、莊嚴以<sub>二</sub>十地勝鬘<sub>レ</sub>擅<sub>レ</sub>名、光宅法華當時独歩<sub>一</sub>」<sup>(10)</sup>

と述べている如く、智蔵は涅槃に、僧旻は十地勝鬘に、法雲は法華の、各経に夫々一代の權威であったのである。これをおしなべて(成論師)と称したことは、彼らが(成論宗)という同一宗派に属していたからではなくて、「成実論」について造詣が深く、註疏を著わし或いは講席の盛んであったがためである。<sup>(11)</sup>

(5) (毘曇師)(雑心師)についても同様のことが云えるが、但し、嘉祥は嘗て一度(毘曇宗)の呼称を用いている。即ち「三論玄義」卷上に、

「依<sub>二</sub>毘曇宗<sub>一</sub>、三乘則同見<sub>二</sub>四諦<sub>一</sub>、然後得<sub>レ</sub>道、就<sub>二</sub>成実義<sub>一</sub>、但会<sub>二</sub>一滅<sub>二</sub>方乃成<sub>レ</sub>聖<sub>一</sub>」<sup>(12)</sup>

中国三論集の歴史的な性格(平井)

とあるが、此の(毘曇宗)は、同文に見える(成実義)と全く同趣旨に使用されたもので、毘曇の義であり、毘曇の理論を指しているに過ぎない。その意味では(成実義)はすべて(成実宗)と置換えることの出来るものである。

(6) (涅槃宗)の呼称は、恐らく最も早くは梁の靈味寺宝亮(四四四―五〇九)の「涅槃經集解」卷第六に見える一文であろう。そこに南齊道慧(四五―四八一)を引いて、

「道慧記曰、大分<sub>二</sub>此品<sub>一</sub>為<sub>二</sub>四段<sub>一</sub>、第一大衆哀歎、第二仏開<sub>二</sub>涅槃宗<sub>一</sub>、第三説<sub>二</sub>勝修<sub>一</sub>、第四会<sub>二</sub>通也<sub>一</sub>」<sup>(14)</sup>

と云っている。更に唐代元康の「肇論疏」卷下に、

「依<sub>二</sub>涅槃宗<sub>一</sub>、而説<sub>二</sub>涅槃<sub>一</sub>」<sup>(16)</sup>

とある。この両者は明かに「涅槃經」の宗義を指しているに過ぎない。

(7) 更に地論・撰論・俱舍論等について云えば、南陳北齊の時代から、これは相次いで伝訳され、頗る流行を見たのである。かくして中国の撰述書の中には、しばしば(地論師云)(撰論師云)或いは(撰大乘師云)等の名称が見られるが、これは、著名な特定の論師の学説を紹介したというより、むしろこれら諸論の引用に過ぎないことが多い。例えば「中觀論疏」卷第九に、

「又撰論師云、梨耶鉢、無<sub>二</sub>生滅<sub>一</sub>名<sub>二</sub>用生滅<sub>一</sub>、亦是此義、又此義違<sub>二</sub>楞伽<sub>一</sub>、楞伽明<sub>二</sub>八識滅義<sub>一</sub>也」<sup>(16)</sup>

とあるのは、明かに「撰大乘論」の説が「楞伽經」の説と違ふことに言及したものである。このように「撰論師云」というのは、不特定多数の撰論研究者の学説として一般に使われる時や、直接的に「撰大乘論」を引用する場合に屢々見られるても、「撰論宗」(地論宗)乃至「撰論宗」というのは極めてまれである。

「統高僧伝」巻第一法泰伝に、法泰が同志と共に広州制旨寺における真諦三蔵の訳場に参加して、中国には從來なかつた、撰論や俱舎の訳出をなした経緯を述べているが、時に彭域沙門静崇なるものがあつて、

「希斯正理、晝談恒講、夜講新宗」

とある。これは、静崇が昼は専ら平常講ずる所の書を談じ、夜間は法泰に新訳の撰論や俱舎の宗義を講授せんことを請うた意味である。

(9) 同じく巻第十一の辨義伝に、隋の煬帝が、日嚴寺に大徳四十余人を召した時、

「沙門道岳命宗俱舎」

という一節があるが、これも道岳(五六八—六三六)が、親しく真諦から俱舎を口伝され、後には真諦の「俱舎疏本」等も得て、多年研求の後「俱舎論」の大家となつたことを意味しているのである。この間の事情は、同じく巻第十三の釈道岳伝<sup>(10)</sup>に詳しい。これは、同巻第十三の法護伝に、法護(五七

六一六四三)が、かつて、

「一往彭城嵩論師所、以是撰論命家海内標仰、伏膺請益無所辭焉、指授幽明、曲盡玄致」

とあるのと同じ用例である。即ちこの嵩論師とは前述の静嵩であろうが、彼が「撰論命家」としていたのと、道岳が「命宗俱舎」とは同様の意味である。所謂の宗派としての「撰論宗」という言葉の用例とは決して考えられないのである。

(10) 「宋高僧伝」に至つて初めて、「撰論宗」の用語例が発見される。即ち、巻第四の法宝伝に、

「撰論宗以法宝為定量」

とあるのがそれである。しかし此の場合も、彼の伝記を仔細に検討してみると、玄奘三蔵の学法の神足と謳われた法宝の説が、「撰論宗」の宗義学説を究める基準となつたことを示すものと解されよう。

以上、備さに十の用例を挙げて示す如く、隋唐以前の資料について見るに、「撰論宗」とは本来「撰論旨」「撰論義」という根本的理念をさすものであつて、これが六朝後期の講經講論の時代的風潮の下にあつて、各経師論師夫々の主張する学説、乃至は一部経論の理論そのものを指して「撰論」と称したことが知られるのである。これに対して、所謂「撰論宗」「撰論派」としての「撰論宗」とは、いうまでもなく、創始と伝授があり、信徒や、教義乃至教規を有する一箇の宗教集団でなければならぬ。

基本的な意味内容では両者は共通するものを持ちながら、明かに区別さるべき歴史的発展が見られるのである。

- 1 横超慧曰「中国仏教の研究」二六七頁
- 2 梁高僧伝、卷第八、釈慧基伝（大正、五十卷、三七九頁上）
- 3 同、卷第八、釈慧集伝（大正、五十卷、三八二頁中—下）
- 4 同、卷第八釈宝亮伝（大正五十卷、三八一頁下）
- 5 唐高僧伝、卷第十、釈靖崇伝（大正、五十卷、五〇一頁中）
- 6 中観論疏、卷第一（大正、四十二卷、七頁中）
- 7 中観論疏記（日本大蔵経、卷第二十六、八十一頁）
- 8 大乘法苑義林章、卷第一（大正、四十五卷、二四九頁下）
- 9 中観論疏、卷第七（大正、四十二卷、一〇五頁中）
- 10 法華玄論（大正、四十八卷、三六三頁下）
- 11 湯用彤「漢魏両晋南北朝仏教史」（下冊、七二八頁）によれば、これら梁代の法師に次のような「成実論」の註釈があったと云っている。  
智蔵——成実論大義記、成実論義疏十四卷、  
法雲——成実論義疏四十二卷、  
僧旻——成実論義疏十卷、  
慧琰——成実論玄義十七卷、  
湯用彤は、これらを、中論疏記、大乘玄論、高僧伝、広弘明集等に典拠を求めているが、嘉祥当時、以上の章疏が存在したものと見える。又、境野黄洋「支那仏教精史」九四六頁以降参照。
- 12 三論玄義、卷上（大正、四十五卷、五頁下）
- 13 南斉道慧については梁高僧伝卷第八（大正、五十卷、三七五

中国三論集の歴史的性格（平井）

頁中）にその伝記がある。

- 14 涅槃経集解、卷第六（大正、三十七卷、三九九頁上—中）
- 15 肇論疏卷下（大正、四十五卷、二〇〇頁上）
- 16 中論疏、卷第九（大正、四十二卷、一三四頁中）
- 17 唐高僧伝、卷第一、法泰伝（大正、五十卷、四三一頁上）
- 18 同、卷第十一釈辨義伝（大正、五十卷、五一〇頁中—）
- 19 同、卷第十三釈道岳伝（大正、五十卷、五二七頁上—五二八頁下）
- 20 同、卷第十三釈法護伝（大正、五十卷、五三〇頁下）
- 21 宋高僧伝、卷第四、法宝伝（大正、五十卷、七二七頁上）

#### 四 衆と宗の問題

隋唐の新仏教が如何にして成立し、如何なる性格のものであったか、又、南北朝時代の仏教と、隋唐時代の仏教とは如何なる相違を有するか等の問題は、あまりにも広範な問題で、これを不用意に論ずるといふような性格のものではなからう。中国仏教の幾多の勝れた先人の研究が、絶えずこの問題について言及され、今日尚、凡ゆる角度から検討が加えられつつある。従つて本節では、単に前節に続いて、教派としての各宗の成立を示すと見られる文献上の記載をめぐつて、それを隋唐以降の宗派仏教の立場から眺めて見ようと思う。つまり、従来考察し來つた如く、所謂学派としての〈宗〉は、常

に義理に関して云われていた。教派としての〈宗〉は、これに対して、人に就いて云っていることと見ることが出来るが、今、それが各宗に関して、中国仏教の史料中に実際にどのような記載されているかについて、更に検討を続けようと思うのである。

(一)

これに関して、既に学者によって早くから指摘されていることであるが、宗派としての〈宗〉の成立する以前の形として、六朝末からそれを専門とする人々を〈衆〉と呼び、隋代に至って、例えば、十地衆、講律衆、大論衆、涅槃衆、講論衆、等の如く称された、〈衆〉の在ったことである。即ち、「続高僧伝」に見る次の五衆である。

(A) 慧遷 (一六二六) —— 十地衆主

「住大興善寺弘敷為任、開皇十七年勅立五衆、請遷為十地衆主」

(B) 洪遵 (五二九一六〇八) —— 講律衆主

「開皇七年、下勅追詣京闕、与五大徳同時奉見、特蒙勞引、令住興善 (中略) 至三十六年、復勅請為講律衆主」

(C) 宝襲 (一六二六) —— 大論衆主

「開皇七年召入京闕、住興善寺 (中略) 後聽經論、偏以智度為宗、(中略) 開皇十六年、勅補為大論衆主」

(D) 童真 (五四三一六一三) —— 涅槃衆主

「開皇十二年、勅召於大興善、對翻梵本二十六年別詔以為涅槃衆主」

(E) 智隱 —— 講論衆主

「開皇七年、勅召大徳、与藏入京、住大興善、通練智論阿毘曇心及金剛般若論、明其窟穴、至三十六年、以下解兼倫例、須有紹隆、下勅補充講論衆主」

こゝで隋の文帝が勅立した〈五衆主〉とは、(B)の洪遵の伝からして〈五大徳〉を指すものであることは明かである。又前記各引用文に明記してある如く、彼等はいずれも、長安大興善寺に住していたことが知られるのである。従って、決して各人が一寺により、一師に因って、専ら一經を講ずるといふような方向をとったのではない。そして、(D)の童真が梵本を對翻したり、(C)の宝襲が、「以智度為宗」ことが、〈大論衆主〉に任せられたことなどは、そのまま、南北朝時代の經師論師の踏襲であり、これを以て、直ちに教派としての〈宗〉の先辨とみなすことは出来ないであろう。

此の五衆と並んで、「続高僧伝」や、費長房の「歴代三宝紀」は、二十五衆の存在を伝えている。即ち、続伝卷第十五末記に、

「隋高荷負在躬、專弘三教、開皇伊始、広樹仁祠、有僧行処皆為立寺、召諸学徒普會京闕、其中高第自為等級、故二十五

衆時<sup>三</sup>列帝城、隨<sup>レ</sup>慕<sup>三</sup>學方<sup>二</sup>任<sup>三</sup>其披化、每日登<sup>レ</sup>殿坐列<sup>三</sup>七僧、轉<sup>三</sup>讀<sup>二</sup>衆經<sup>二</sup>及開<sup>三</sup>理義<sup>二</sup>」

とある一文によって明かである。「歴代<sup>三</sup>三宝紀<sup>二</sup>」の著者は、此の二十五衆の各人について、例えば「十種大乘論」一卷を著わした僧榮（五二九—六一三）について、

「大興善寺沙門、積僧榮撰（中略）今為<sup>三</sup>二十五衆第一摩訶衍匠<sup>二</sup>、故著<sup>三</sup>斯論<sup>二</sup>、光<sup>三</sup>贊大乘<sup>二</sup>」

と述べて、これを〈第一摩訶衍匠〉といい、同じく僧現については、

「論場一部三十一卷、右一部合三十一卷、大興善寺沙門成都積僧現集（中略）今為<sup>三</sup>二十五衆教誡經法主<sup>二</sup>」

と述べて、〈教誡經法主〉と称している。このように、彼らも又、いずれも大興善寺に住したのであり、その名目は〈摩訶衍匠〉と云われるようなものであったことが伺える。この二十五衆と五衆の關係を示すものとして、「統高僧伝」巻第九、法応伝にある次の一文が挙げられる。即ち

「開皇十二年、有<sup>レ</sup>勅令<sup>レ</sup>搜<sup>三</sup>簡<sup>二</sup>三學業長者、海内通化崇<sup>三</sup>於禪府<sup>二</sup>、選<sup>三</sup>得<sup>二</sup>二十五人<sup>一</sup>、其中行解高者、応為<sup>三</sup>其表<sup>二</sup>、勅<sup>三</sup>城内<sup>二</sup>別置<sup>三</sup>五衆<sup>二</sup>、各使<sup>三</sup>二人<sup>一</sup>晝夜教習、応領<sup>三</sup>徒<sup>二</sup>三百<sup>一</sup>」

とある一文によってこれを伺うことが出来ると思う。即ち、三學<sup>二</sup>佛敎全般<sup>一</sup>、に長ずるの二十五人という、多数<sup>二</sup>衆<sup>一</sup>、を選得して、海内に教化するための指導者団の造成を期したの

が、〈二十五衆〉本来の使命であり、その中特に「行解高者為<sup>三</sup>其長<sup>二</sup>」して、各種經論の専門的教育にあたらせたのが、その〈五衆主〉であった、と見るのが妥当である。そこには、周武の破仏に続く仏教復興の緊急課題が、その底流をなしていたことが看取されよう。この両者の關係については、先人の研究も明白を欠いているが、かゝる意味で用いられた〈衆〉が、従来そのまま中国における公的なる宗派別団体の初めと目せられたことは、到底首肯し難い。従って、〈十地衆〉〈涅槃衆〉等の記載があったとしても、それを以て直ちに、〈地論宗〉や〈涅槃宗〉の歴史的存在を予想せしめる資料とは見なし難いのである。

此のことは、文献的に見ても、勅令による五衆乃至二十五衆の存続が、開皇（五八一—六〇〇）年間だけに限られていて、それ以後見当らないことから証され得るが、しかし、本来の〈多い〉という意味で、〈衆〉が宗派としての〈宗〉の意味に使われて行く萌芽と見なされる用例が、此の頃から始まっているのも事実である。「統高僧伝」巻第八曇廷の伝に、

「移<sup>三</sup>都竜首<sup>二</sup>、有<sup>レ</sup>勅於<sup>三</sup>法恩坊<sup>一</sup>、給<sup>レ</sup>地、立<sup>三</sup>延法師衆<sup>二</sup>」  
「開皇四年下<sup>レ</sup>勅改<sup>三</sup>延衆<sup>二</sup>、可為<sup>三</sup>延興寺<sup>二</sup>、面對<sup>三</sup>通衢<sup>一</sup>、京城之東西二門、亦可<sup>レ</sup>取<sup>三</sup>延名<sup>二</sup>以為<sup>三</sup>延興延平<sup>一</sup>也」

とある。即ち曇廷（五一六—五八八）は、隋の開皇二年（五八二）竜首に都した隋の文帝によって、土地を与えられ、延

法師の衆を立てて貰ったことが知られる。この〈廷衆〉は、同四年(五八四)に廷興寺と改名されているが、廷衆とは取りも直さず曇廷法師を主とする所の集団である。このことは、道宣(五九六—六六七)が唐の麟徳元年(六六四)に撰した「集神州三宝感通録」巻下に記した、曇廷に関する次の記録からも明かである。即ち

「隋祖重為戒師、迎入京、為建延興寺、門人見在」

とある、最後の「門人見在」の一文が、よくこの間の事情を伝えていると思う。同じく続伝巻第十二靈幹伝に、

「開皇三年、於洛州淨土寺、方得落采、出家相自此繁興、有海玉法師、構華嚴衆、四方追結用興此典、幹即於此衆、講釈華嚴、東夏衆首咸共褒美」

とあるが、これによって、開皇三年(五八三)海玉法師が構成した〈華嚴衆〉に、靈幹が「華嚴經」を講じたことが伺える。このような記録に見られる〈衆〉とは、明かに一箇の集団を指すものと考えられるが、更に、前記文末に「東夏衆首咸共褒美」とある所を見れば、同様の集団が多数存在したことが予測されるのである。続伝第十七智顛伝に、

「陳主既降法筵、百僚尽敬、希聞未聞、奉法承道、因即下勅、立禪衆於靈曜寺、学徒又結、望衆森然」

とある〈禪衆〉や、同じく巻第二十九、僧晃の伝に

「開皇十五年、又於寺中置頭陀衆」

とある〈頭陀衆〉の設置がそれである。しかし、これらが直ちに、そのままの形で各宗の成立へと展開発展したものでないことは、達摩を初祖とする中国禪宗が、先ず〈楞伽宗〉(東山宗)〈達摩宗〉と呼ばれたものが、やがて次第に発展形成されていったもので、〈禪衆〉↓〈禪宗〉の呼称は、むしろ南岳慧思(五一五—五七七)や天台大師智顛(五三八—五九七)に関して用いられているという、学者の指摘によっても推察される所である。

(二)

〈宗〉の先行条件として、〈衆〉の存在が極めて明確な形をとったのは、日本仏教においてであった。即ち、石田茂作氏「写経より見たる奈良朝仏教の研究」によれば、天平十九年(七四七)二月十一日付の「法隆寺資財帳並大安寺資財帳」に初めて、〈修多羅衆・唯識衆・三論衆・別三論衆・撰論衆・律衆〉等の名称が記録されているという。更に「続日本紀」の天平宝字四年(七六〇)七月の「僧綱奏文」に「制四位十三階以拔三学六宗」とあり、その他「正創院文書」中に、

(一)花嚴宗(二)法性宗(三)修多羅宗(四)三論宗(五)律宗(六)俱舍宗(七)薩婆多宗(八)成実宗

の八宗の宗名が見られるという。此の中(二)と(三)、(六)と(七)は同じと見れば、六宗となり、古来南都六宗と称し来った伝承と

附合する。前述の「大安寺資財帳」に、「撰論衆」という名称が記録されたに拘らず、「撰論宗」の名称がないことは、「衆」としては存在しても、「撰論宗」として成立しなかったことを意味する。その他については、大体一致していることは、即ち、日本仏教では「衆」は極めて自然に「宗」へと発展して行ったことである。真野博士は、「我が国仏教初期における「宗」はその学としては「徳業」「学業」或は単に「業」と呼ばれ、その現実的団体としては「衆」の名をもって呼ばれ、その総称として「宗」の名をもって呼ばれたものの如く、僧は必ずかかろいずれかの宗による教養を必要とし、それに基づいて僧の位階が生じたのである。従って大寺においてはしばしばその並存を見、その数五乃至六を数えたのであるが、宗学それ自体としては縦の統制を有し、学頭・維那等の組織を有したのである。」と述べておられる。かゝる奈良六宗の成立年代は、前述して明かな如く、天平十九年（七四七）から勝宝三年（七五一）にかけてであつて、八世紀中葉のことである。西紀七五〇年代といえ、唐玄宗の天宝年間であり、隋代の官製の衆の設置よりして百数十年を隔てている。

これが九世紀に至ると、八宗が数えられるのである。即ち智証大師円珍（八一四—八九一）撰「諸家教相同異集」に「問、常途所云我大日本国総有八宗、其八宗者何、答、南京有

六宗、上都有二宗、是為八宗也、南京六宗者、一華嚴宗、二律宗、三法相宗、四三論宗、五成実宗、六俱舍宗也、上都二宗者、一天台宗、二真言宗<sup>18</sup>とあつて、最澄（七六七—八二二）、空海（七七四—八三五）を夫々開祖とする真言と天台の二宗が加っている。かくて凝然は、文永五年（一二六八）に撰した「八宗綱要」に此の八宗を解説し、最後に、禪宗、浄土宗の二宗を附して、若しこれを加えれば、即ち十宗を成すと云っているのである。<sup>19</sup>そして此の凝然によつて、中国仏教に十三宗が数えられたことは、冒頭に記した通りである。

- 1 山崎宏「支那中世仏教の展開」二九八頁、三〇九頁等参照
- 2 続高僧伝卷第十二、釈慧遷伝（大正、五十卷、五二〇頁中—下）
- 3 同、卷第二十一、釈洪遷伝（大正、五十卷、六一一頁中—下）
- 4 同、卷第十二、釈宝襲伝（大正、五十卷、五二〇頁上—中）
- 5 同、卷第十二、釈童真伝（大正、五十卷、五一七頁下）
- 6 同、卷第二十六、釈智隱伝（大正、五十卷、六六八頁上）
- 7 同、卷第十五、末記（大正、五十卷、五四九頁上）
- 8 歴代三宝紀、卷第十二（大正、四十九卷、一〇六頁上）
- 9 同、卷第十二（大正、四十九卷、一〇六頁中）
- 10 続高僧伝、卷第十九、釈法広伝（大正、五十卷、五八〇頁上）
- 11 同、卷第八、釈曇延伝（大正、五十卷、四八九頁上）
- 12 道宣「集神州三宝感通録」卷下（大正、五十二卷、四二八頁下）
- 13 続高僧伝、卷第十二、釈靈感伝（大正、五十卷、五一八頁中）

- 14 同、卷第十七、釈智顛伝（大正、五十卷、五六五頁下）
- 15 同、卷第二十九釈僧晃伝（大正、五十卷、六九四頁下）
- 16 関口真大「禅宗の発生」福井博士、頌寿記念、東洋思想論集、三二二頁、三二五頁参照。
- 17 石田茂作「写経より見たる奈良朝仏教の研究」第二篇、第一章（奈良朝の原流組織）六十二頁、参照。
- 18 円珍撰「諸家教相同異集」（大正、七十四卷、三二二頁中）
- 19 凝然「八宗綱要」大日本仏教全書、卷第三、諸宗要義集、四頁上、及、三十三頁上—下参照。

## 五 中国仏教史料より見た

### 各宗の成立と三論

#### (一)

日本仏教の史料中には、宗派に関する記録は極めて多いが、日本においてその各宗派の盛んな抗争対立を見た当時の中唐の仏教に関して、前述の智証大師円珍が興味ある記載を残している。即ち、八五八年唐土の留学より帰朝した円珍は、

「仏説観音普賢菩薩行法経文句合記」卷下に、

「天竺已東日本以西、一切仏子、悉皆判入邪見之徒」（中略）於中甚者不<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>曰域<sub>一</sub>、唐無<sub>二</sub>諸宗<sub>一</sub>、絶<sub>二</sub>惡執論<sub>一</sub>、若同得<sub>レ</sub>理即休止、我國論議自是毀<sub>レ</sub>他更無<sub>二</sub>比類<sub>一</sub>」

と述べている。こゝで注目すべきは「唐無<sub>二</sub>諸宗<sub>一</sub>、絶<sub>二</sub>惡執論<sub>一</sub>」と、円珍が、中国における実際の見聞に基いた感慨を述べたくだりである。八五〇年代といえ、唐代も晩唐に入つたと見なされるのであるが、此の時代に入つて尚且つ、中国仏教の実状は、円珍をして諸宗無しと云わしめたのである。

これを証するかの如く、日本仏教の、宗派に関する記録の多彩なるに比して、中唐から北宋にかけての中国仏教においては、宗派に関する明確な総合的記録は、全く欠けているのである。これより先、個々の宗派について見れば、例えば華嚴宗については、鎌田博士によれば、<sup>(2)</sup>「華嚴宗」という宗派意識そのものの成立は、清涼澄観（七三八—八三九）に始まると云われ、明確に「華嚴宗」の呼称が用いられたのは、彼の「華嚴経疏」巻第四の、

「若<sub>二</sub>華嚴宗<sub>一</sub>以<sub>二</sub>無障礙法界<sub>一</sub>、曰<sub>レ</sub>如<sub>三</sub>」<sup>(3)</sup>

や、「演義鈔」巻第七の

「順<sub>二</sub>華嚴宗<sub>一</sub>、由<sub>二</sub>行布円融<sub>一</sub>、互<sub>二</sub>相摂<sub>一</sub>、故<sub>三</sub>」<sup>(4)</sup>

とあるのが、最初である、という。「華嚴経疏」の完成は唐の貞元三年（七八一）であるから、円珍の入唐（八五三—八五八）に先立つこと略六十数年前である。此の「華嚴経疏」の「華嚴宗」という呼称も、多分に抽象的ではあるが、澄観において明かに自らの宗を華嚴宗と自覚し、他宗に対する宗派意識をもったことは、又学者の指摘する所であり、彼の弟



子宗密（七八〇—八四一）に至って初めて、華嚴宗の立祖説が述べられたことを考え合せて首肯されるのである。

又、天台宗について見れば、天台宗の呼称が初めて用いられたのも、澄観と略同時代人の荆溪堪然（七一—七八二）においてであつて、その「法華大意」に、

「將釈此一部妙典二十八品多有諸宗、今暫歸天台宗」

と見えるのが最初であるといわれる。思うに、これら各宗にありては、中唐以降、所謂中興の祖と称される祖師方が輩出して、宗派としての明確な自覚をもつに至つたものであろう。それが、此のような文献上の明瞭な記載となつて現われたものと解することが出来る。ただ前述の如く、これら各宗を綜合して記載した記録を、中国仏教の資料は欠いているといふことは云えるであろう。これら各宗の祖師方はいずれも、教相判釈という、その信ずる所に従つて盛んに力説する、印度伝来の諸経論に対する大小権実の評価判定に際しては、多くの宗名を列しているが、例えば時代は少し遡るが、最も代表的な、法蔵（六四三—七一二）の「五教十宗」にしても、「五教」とは「就法分教」のことであり、「十宗」とはその内含する理について「以理開宗」ものであつた。従つて、教相判釈というものは、それによつて、各諸宗派が成立する理論的根拠ではあつても、そこに現われた多くの宗名それ自体は、決して具体的な宗派に関する中国の歴史的情况を反映したも

のとは云えないのである。

## (二)

かくて、中唐以降、中国人による中国仏教通史の本格的な編纂は、南宋宗鑑の「釈門正統」八巻を待たなければならなかつたのであり、これを継承したのが、同じく志磐の「仏祖統紀」五十四巻である。前者は天台宗の相承諸祖、及びその門葉の紀伝を編集せるもので、五篇に分つその第五に、「載記」一篇を叙し、あわせて余宗に述及している。そこに挙げられた天台以外の余宗とは、

(一) 禪宗相涉載記、(二) 賢首相涉載記、(三) 慈恩相涉載記、(四) 律宗相関載記、(五) 密教思復載記

の五宗である。後者の志磐の書も又、紀伝体で書かれ、本紀、世家、列伝、表及び志の五篇十九科を分つてゐる。その中第五編、志に九科を分つ中、第一が「山家教典志」と題して、天台の著書を列ね、第二が「淨土立教志」三巻（巻第二十六—第二十八）と、第三が「諸宗立教志」一巻（巻第二十九）である。即ち、天台を除いて、此の二志に記載された諸宗派は、淨土教と、及び

(一) 達摩禪宗、(二) 賢首宗教、(三) 慈恩宗教、(四) 瑜伽密教、(五) 南山律宗の五宗である。このように、「仏祖統紀」は、一般宗派の沿革、及び顕著な史実等を略述して、単に天台宗史として貴重

であるばかりでなく、仏教編年史として、古来学者の依憑する所であるが、こゝに明かに、三論宗、成実宗、毘曇宗、俱舍宗、涅槃宗、地論宗、摂論宗等の存在を明記した記録は皆無である。これは、「仏祖統紀」が宋代に現存した各宗についてのみ述べたからではなくて、本書の中には、「法運通塞志」(十五卷)と題される分科があり、是れは中国仏教の遍年通史と称さるべきものである。が、そこにも、嘗って宗派としてこれらの存在したことを証するに足る記載は全く見られないのである。宗鑑の「釈門正統」の成立は宋の嘉熙元年(一二三三)であり、志磐の「仏祖統紀」は咸淳五年(一二六九)に完成している。凝然の「三国仏教伝通縁起」の成立(一二三二)に先立つこと略五十年であり、それは、中国仏教者独自の見解であつたのである。

(三)

こゝで問題は、所謂中国三論宗が、天台宗や華嚴宗とならんで、宗鑑や志磐によって、中国における既成宗派として数えられているのではなくして、むしろ(成実宗)や(地論宗)と共に、その記録から除外されていることである。これは、一つには三論が、中国仏教において教派としての伝承が短かつたという理由によるものであるかも知れない。然らば、嘉祥において、宗派としての明瞭な自覚があつたかと云えば、

恐らく同時代人の各宗の祖師方にすらそれは見出されなかつたのであるから、否であろう。たゞ後者においては、その後継の門流による相承と伝持があつたが、嘉祥においてはそれがなかつたのである。此の点は次稿において詳述するが、かつて嘉祥は、その自著の章疏において(三論の大宗)と呼称したことがあつた。即ち「三論玄義」に、

「正觀若正則、戲論斯滅、戲論斯滅則、若輪便壞、三論大宗其意若此、蓋乃總衆教之旨歸、統群聖之靈府」<sup>(12)</sup>

とあるのがそれである。此の場合の「三論大宗」とは、如何なる意味であるかは一読して明瞭であるうと思ふが、同処に、

「次明十二門論宗者此論亦破内迷申明二諦亦以三諦為宗」<sup>(13)</sup>

とか、

「次明百論宗者、百論破邪申明二諦、具如空品末説、亦慮以三諦為実」<sup>(14)</sup>

という「十二門論」の宗、「百論」の宗の総称として用いられたに過ぎないのであつて、

「此論宗旨何所所拠耶」<sup>(15)</sup>

という問に対する答として提示されたものであつた。従つてそれは、従来考察し來つた如き、宗の基本的な原意を示すに過ぎないもので、宗派としての(三論宗)の成立を予想せしめるものではない。そして他の嘉祥の著書や、唐代の三論学

者にも、かゝる発展的な意味での「三論宗」という呼称を見出すことは出来ない。系譜、伝記について不明であるが、嘉祥教学を継ぐものと見なされる唐代の碩法師は「三論遊意義」の中で、

「三論家対<sup>三</sup>何人<sup>二</sup>明<sup>三</sup>三種中道<sup>二</sup>耶、山止觀法師云、正対<sup>三</sup>成実論<sup>二</sup>明也、山師常誦<sup>三</sup>誦大品經<sup>二</sup>故依<sup>レ</sup>之而説也<sup>16</sup>」

と「三論家」という呼称を用いているが、これは撰山止觀寺の僧詮をさして云ったことであり、又同じ所で、

「又成実論師云、三論師不得<sup>レ</sup>破<sup>レ</sup>成論、三論師云得破、成論師云不得破」

と述べている。此のように三論は常に六朝時代の「成論師」(地論師)と対比されて説かれ、後代の中国の教判においても、常に学理として、思想の根源的義趣において説かれるのみであつて、遂に中国において、如何なる仏教史料においても、宗派として登場することはなかったのである。

そこで、宗派としての名目そのものにおいては、此のような扱いをもつた三論の歴史的性格は、如何なるものであつたかが次に究明されなければならぬ。それにはインド三論学との対比において、或いは社会経済史的な背景を考慮に入れて、若しくは思想的な立場からする、凡ゆる角度からの検討が要請せられるであらう。しかし今は、宗派の史的成立をめぐつて、僅かにその中国仏教史料記載の一端を考察したに

過ぎない。次に、これを更に教理史的な内容に立至つて、再び嘉祥教学の在り方が、成実や地論等の六朝時代の学派と如何に相違し、如何に共通していたかを考察し、さらに宗派としての存在を、内的に規定し得る如何なる中国的な展開を見せたかを、後代の中国的な新仏教の基本的な性格との対比において考察してみようと思う。(未完)

- 1 智証大師全集卷第二、四八〇頁。
- 2 鎌田茂雄「中国華嚴思想史の研究」(華嚴宗成立の社会的背景)五十一頁参照。
- 3 澄觀「華嚴經疏」卷第四(大正、三十五卷、五二九頁中)
- 4 同一「演義鈔」卷第七(大正、三十六卷、五十一頁下)
- 5 宗密「註華嚴法界觀門」(京終南山釈杜順集、姓杜、名法順、唐初時行化、神異極多、伝中有証、驗知是文殊菩薩應現身也、是華嚴新旧二疏初之祖師儼尊者為二祖、康藏國師為三祖、此是創製)(大正、四十五卷、六八四頁下)
- 6 法華大意(大日本統藏經、第一輯、第四十三套、第二冊、九十四頁右上)
- 7 俗慈引「天台讀本」一頁参照。
- 8 法藏「華嚴五教章」(大正、四十五卷、四八一頁下—四八二頁上)
- 9 宗鑑「釈門正統」(大日本統藏經、第一輯、第二編乙、第三套、第五冊、四五三頁左下以降)
- 10 志磐「仏祖統紀」卷第二十九(大正、四十九卷、二九〇頁下—二九七頁下)
- 11 同、第五篇志第七、(卷第三十四—第四十八)(大正、四十九卷、三二五頁上—四三八頁上)
- 12 嘉祥「三論玄義」(大正、四十五卷、六頁下)
- 13 同(大正、四十五卷、十二頁上)
- 14 同(大正、四十五卷、十一頁下)
- 15 同(大正、四十五卷、六頁下)
- 16 碩「三論遊意義」(大正、四十五卷、一二二頁下)