

中国三論宗の歴史的 성격 (中)

——嘉祥大師と撰嶺相承——

平井俊栄

目次

- 一、はじめに
- 二、撰山棲霞寺の開創
- 三、三論学系史における法度の位置
- 四、僧朗の事蹟と嘉祥証言
 - (一) 僧朗周顒師弟説の是非
 - (二) 三宗論の成立と典拠
 - (三) 僧朗武帝と関河旧義
- 五、僧詮の学風と三論の傾向
- 六、おわりに

一、はじめに

一宗一派の成立には、内容形式ともに、幾つかの必要な、或いは充分な条件が挙げられる。教祖の存在、教義の確立、さらに、それを支える信徒・教団の成立、或いは禅宗における『清規』の如き教団内部の規範や、独自の儀礼の成立とい

うことも数えられよう。また、社会経済史的には、教団所属の寺院経済の独立採算という問題も考えられる。こうした諸要件の成立を支える不可欠の条件として、権威の確立ということが強く要請せられると思うのであるが、これを仏教史上で具体的にいえば、師承と伝持の明確化である。仏教の各宗が、多くの場合、その成立に伴って自派の師資相承を明かにしているのはそのためである。

いま、嘉祥大師においてこの問題を考えてみると、彼が在来の仏教勢力に対して自派の学説の正統性を主張する有力な根拠となっているものは、それが関河旧説に基く撰嶺相承の説であるということである。嘉祥はしばしば、自作の章疏において、関河に稟け撰嶺に伝う、という表現でこれを喧伝している。つまり、簡単にいえば、嘉祥の三論学は、羅什僧肇らの長安の旧義旧宗を南地の撰山の三論の祖師方が継承し、これをさらに興皇法朗よりして伝受された由緒ある学説である

というのが、この言葉の本来の意味である。

そこで筆者は、かつて三論学派の源流系譜を論じて、嘉祥における関河旧説の意義を考究したことがあったが、^①後者については、少くとも単なる法系史として見れば、僧朗僧詮法朗と次第して吉藏に至る系譜であって、その順序次第については学者に異論のない所である。したがって、取り立てて論ずる程のこともないと感じたのであるが、従来の説にあっても、細部に渡っては幾多の疑点も見出されるし、何より、撰嶺相承は、関河旧説が比較的抽象的な意味合いを含んでいわれたのに対し、嘉祥にとってはより身近な、歴史的事実的な具体性をもった師資相伝である。したがって三論の歴史的性格を論ずる場合、それは容易に看過することの出来ない問題を含んでいると思われるのである。

そも／＼三論宗史に関する近代の研究は、境野黄洋博士において最も詳しく、中国の湯用彤氏がこれを継承し、最近『三論宗史論』を書いた台湾の道安氏に至るまで、^②内外の研究も、こと三論の学系史に関しては、根本的には資料の不備等もあって、境野説を出ることがないのである。それだけに最近の仏数辞典等にも細部については従来の誤謬が、そのまま容易に定説化されて記載されている嫌いがなしとはしないのである。

そこで本論においては、中国における般者三論学研究史の

一環として、従来の論稿に関連させる意味と、当面の課題である三論の歴史的な性格を考察する上に、嘉祥大師において、撰嶺相承の系譜が如何なる意義をもっているかを考究する意味で、以下、撰山における三論の祖師方について、これを詳述してみたいと思う。

二、撰山棲霞寺の開創

撰山は中国江蘇省にあって、南京から東北へ四十里の所に位置する山である。現在、南京と上海とを結ぶ滬寧鐵路に沿って、南京と鎮江の間の二駅、竜潭・下蜀から略真南に位置している。嶧山、或いは聶山とも書き、撰嶺とも呼ばれるが、同じく竜潭から程遠からぬ鐘山とは別山である。

撰山は、古来、荊州玉泉・済南靈巖・天台国清の名刹と共に、山水の美しさは天下の四絶と称せられた名山で、^③高さは僅かに百三十丈、周回四十里の小山に過ぎないが、山には菓草が多く、撰生するに足るといふ理由で、撰山の名を得たという。また、その形状が繖（かさ）に似ている所から繖山とも称せられている。^④此の山の中峯の麓に棲霞寺（或いは栖霞寺とも記す）等の寺があって、嘗って金陵の名勝四百八十の中、最も勝れたるは棲霞にありとうたわれたのが、この撰山棲霞寺である。^⑤

劉宗明席の泰始年中（四六六―四七一）に、居士明僧紹が、

この山に隱遁して草庵を結んだのが、撰山が歴史に登場するそも／＼の始まりである。後二十余年を経て黄竜の人、法度が来遊するに及んで僧紹と道契すること甚だ厚く、僧紹はその晩年に際して法度に請うてその舎宅に居らしめ、もって寺を建立せんことを願ったのである。そこで法度は僧紹の宅を寺となし、これを棲霞精舎と号した。齊の永明七年(四八九)正月三日のことであり、これが撰山棲霞寺の起原である。

僧紹、つまり南齊の徵君明僧紹とは、字を承烈といひ平原(山東省)の人である。父は平原の太守中書侍郎に任ぜられた人であり、僧紹もまた宋の元嘉中(四二四—四五三)に秀才に挙げられ、学は儒肆を窮め、老易に精通していたが、若い時から隱遁の志深し、南齊の永明元年(四八三)には時の天子武帝から國師博士に召されても就かなかつた程の人である。

この僧紹に仏教の素養があつたかどうかは、前掲の陳の江總持の『棲霞寺碑文』に「空解淵深、至理高妙」と、抽象的な賛辞があるのみで、伝記も詳しいことにはふれていない。

しかし慧皎の「高僧伝」に記す僧遠(四一四—四八四)の伝に、宋の明帝の治下(四六五—四七二)に齊郡の明僧紹が教を請うたという記載がある。僧遠は若年の折彭城寺において毘曇成実を学んだ学者で、志節清高一代の名徳であつたといわれる。また、僧祐の「弘明集」には『正二教論』という明僧紹の著作が載つていて、これからしてもその造詣の一端を伺うこと

が出来る。

『正二教論』は、劉宋の道士顧歡が泰始三年(四六八)に著わした『夷夏論』に対する反論として書かれたものである。『夷夏論』は、夷夏内外の区別から顧歡が試みた排仏論であつて、その後、道仏二教の間に一大争論を招く因となつたものである。『正二教論』もこの顧歡の『夷夏論』に対する仏教側から出された数多くの反論の一つであるが、しかし、反論とはいつても、その論旨は文字通り顧歡の仏教及び老子に対する理解の非を指摘してこれを正すにあつて、道教乃至神仙道を老子と峻別している点に特徴がある。したがつて、老仏二教については、

「仏明其宗、老全其生、守生者蔽、明宗者通」⁽¹⁰⁾

といつて、仏教の立場を一段と高く評価しながらも、顧歡の道教思想を厳しく批難して老子の本旨を正さんとする点、老仏二教に対しては比較的公正な立場に立つものである。

ところで、この『正二教論』に引かれてゐる仏典は、羅什訳「妙法蓮華経如来寿量品」と、同じく「維摩詰所説経仏国品」、それに呉の支謙訳「太子瑞応本起経」の二つであるが、「維摩経」を除いては顧歡の文中に見える字句であり、それ程仏教に深い造詣を有していたとも思われぬ。しかし、その識見と人格の高邁さは、伝記及びこの正二教論からも充分に伺うことが出来る。

次に棲霞寺の開基となった法度に関しては、略同時代の仏教者で法度と呼ばれた人は三人存在したと、湯用彫氏は指摘している。⁽¹⁶⁾ いまこの三人が同一人か別人かは暫くおいて、夫々についてこれを調べてみるに、

(A) 一人は何園寺の法度で「高僧伝」の慧隆伝に、

「時何園復有僧弁僧賢道慧法度、並研精經論、功業可稱」⁽¹⁷⁾

とある法度である。慧隆（四二九—四九〇）と共に、金陵の何園寺に住していたことが知られるが、詳しいことは不明である。慧隆は宋の明帝の信任厚かった成実の学者である。

(B) もう一人は北魏の法度で「統高僧伝」の道登伝に付記せられている。道登は初め除州に在って僧業に従い「涅槃」

「法華」「勝鬘」等を学んだが、後に僧淵に従って「成論」を究め、その名声魏都洛陽にまで及んだという人である。後に請せられて洛陽に趣き、魏の景明年中（五〇〇—五〇三）八十五才で洛陽に卒した人であるが、この道登が終始その相談相手として洛陽にも同行したのがこの法度である。⁽¹⁸⁾

しかし「高僧伝」所載の北魏の曇度の伝は「統高僧伝」の法度、若くは道登の伝に極似しており、或いはこの法度は北魏の曇度の誤りであったかも知れない。⁽¹⁹⁾

(C) 第三に撰山の法度である。「高僧伝」によれば、法度（四三七—五〇〇）は元黄竜の人で、若い時北土に遊学して備に衆経を綜べ、劉宋の末年に京師に遊んで撰山に来ったとあ

る。⁽²⁰⁾ 高士明僧紹が交るに師友の敬を以てし、その舎宅を献じて寺を開くことを法度に請うたことは前述の通りである。撰山法度の師が誰であったか、伝記は一切触れていないが、その人と為りや学識については、江総持の碑文に

「梵行殫苦、法性純備」⁽²¹⁾

とあり、また、慧皎は

「時有沙門法紹、業行清苦、誉齊於度、而学解優之、故時人号

曰北山二聖」⁽²²⁾

と讃えている。

三、三論学系史における法度の位置

この法度が、かつて境野黄洋博士によって中国三論宗の法系に列する一人として数えられたのは、前述の如く僧紹の請によって、江南三論弘法の発祥地たる撰山棲霞寺の開山となった点もさることながら、慧皎の「高僧伝」がこの法度伝に附して、

「度有弟子僧朗、繼踵先師、復綱山寺、朗本遼東人、為性広学思力該普、凡厥経律皆能講説、華嚴三論最所命家、今上深見器重、勅諸義士受業于山」⁽²³⁾

と記載した為である。すなわち、後述する江南三論学派の始祖たる僧朗の師としての地位を、法度は慧皎によって与えられているからである。三論学者僧朗が、この撰山において法

度と邂逅し、その遺囑によって山寺を綱領するようになったことは、同時代の慧皎の見聞に基く史実として、恐らく疑いのない所であろう。しかし、法度において三論の学識が特に深かったとは慧皎も伝えていないし、むしろ法度自身は弥陀浄土の信迎あつく、しばしば「無量寿経」を講じたことのみが特筆されているに過ぎない⁽²¹⁾。江総持碑文に記す伝説によれば僧紹が本宅を捨てて寺となした因縁も、山舎において「無量寿経」を講じていた時、夜半光明中に台館を感じした事が本になっている。また、僧紹亡き後第二子の臨沂の令仲璋と、西峰の石壁に龕窟を穿ち、無量寿仏ならびに二菩薩の像を彫造した故事も伝えられている⁽²²⁾。

そもそも、僧朗の起載について最も古いと思われるものは、慧皎の「高僧伝」であるが、それが前記の如く簡単な説明に終始している理由としては、けだし「高僧伝」の所載が天監十八年(五一九)が最下限であり、法度の卒年である永元二年(五〇〇)から幾年も経ていないこと、したがって、当時まだ僧朗が生存中であつたがためであろう。これが後の陳代の江総持の『棲霞寺碑文』になると

「先有名徳僧朗法師者、去郷遼水問道京華、清規挺出碩学精詣、早成波若之性夙植尸羅之本、闡方等之指帰弘中道之宗致、北山之北南山之南不遊皇都将涉三紀、梁武皇帝能行四等善悟三空、以法師累降微書確乎不拔、天監十一年帝乃遣中寺釈僧懷靈根寺釈慧令

等十僧、詣山諮受三論大義⁽²³⁾」

とあつて「慧皎伝」よりはやや詳しい記載が見られる。その一つは「北山之北南山之南不遊皇都涉三紀」の一文が見られる点であり、第二に、慧皎のいう今上、すなわち梁武帝が、「深見器重、勅諸義士受業千山」という一文が、「天監十一年帝乃遣中寺釈僧懷靈根寺釈慧令等十僧詣山諮受三論大義」と、より具体的に記されている点である。

棲霞寺の創始は南齊の永明七年(四八九)であり、それから梁の天監十一年(五一二)までは僅かに二十三年である。しかるに「涉三紀」というのであれば、僧朗が遼東より江南に來遊してから三十数年を経たという意味であり、その南渡は棲霞寺の創立以前ということになる。しからは僧朗は法度に從つて共に摂山に入ったかといえ、それはいまにわかには断ずる訳にも行かない。何故ならば、黄竜の人法度の來山は、僧紹が劉宋の泰始年中(四六六―四七一)に舍宅を作つてから二十余年後であるから、早くとも四八〇年代の後半であるが、僧朗の南遊はそれよりもはるかに前であり、その間法度と共に何処かに在つたという確たる証拠もないからである。

平安朝の三論の碩学安澄(七六三―八一四)は、その著「中觀論疏記」の中に、慧均の「四論玄義」を引いて

「案、均正玄義第十云、道朗師隱会稽山陰懸少時説法処、諸法師請法師、後來摂山、摂山去揚州七十里⁽²⁴⁾」

といっている。すなわち、慧均によれば、僧朗（南都の伝承では道朗）は逝江省会稽山に居て請によって撰山に來山したと
なっている。したがってその入山は法度を初めとする撰山の
諸法師の招聘によるものであったとも考えられるのである。

更に、天台荆溪湛然（七一―七八二）になると

「於_レ時高麗朗公至_三齊建武_二來_三至江南_二難_三成実師_二」

といつて、その南渡したのは齊の建武年間（四九五―四九七）
であるといつている。法度の没年は齊の永元二年（五〇〇）で
あるから、法度と僧朗の邂逅は、ここでは法度の最晩年であ
ったということになる。

そこで、以上の資料から推して考えられることは、僧朗は
既に完成せる人として撰山に來遊し、そこでたまたま法度に
会して、その遺鉢を継いで山寺を綱領したというのが、事の
真相ではなからうかと思う。その際、法度の本貫が黄竜であ
ったこと、したがって、両者の故郷が相近接していたという
事実も、二人を結びつける有力な靱帯の一つであったかも知
れない。そもそも撰山を開いた明僧紹自身平原の出身であ
り、奇しくも三者の故郷が同じ山東省であったということが、
この際何らかの要因となっているのかも知れない。しかしま
た、かえってかかる事実が、法度と僧朗が従来から師弟關係
にあり、したがって、同時に撰山に來たという見方をも可能
にするともいえる。しかしそれならば、前述せる各種資料

は、もつと違ったニュアンスを持つていなければならぬと
思うのである。それが全然見られないばかりか、法度に三論
に関する記述が皆無であることは、僧朗は撰山において法度
の遺鉢を継いだ人とはいへ、僧朗の三論学が法度より出た
るものではなかったことを充分疑わしめるに足るものであ
る。したがって、三論研究の系譜を論ずる場合、たとい法度
僧朗に撰山における師弟關係といえるようなものが事実あつ
たとしても、一応これは別箇の問題として扱われるべきではな
いかと思うのである。

ところで、このような法度僧朗の關係をそのまま三論の学
系史と見なしたのが前記境野説である。即ち境野博士は、三
論の法系史を論じてこの僧朗の直承の師を法度と規定し、そ
して更に法度の系統を溯つて檢索し、法度が若くして北土に
遊学した事実から、その師を徐州白塔寺に住した澎城派の成
実学者僧淵とみなし、羅什―僧嵩―僧淵―法度―僧朗と次第す
る三論の学系史を構成したのである。そして法度が僧淵の弟
子であるという根拠を「高僧伝」の道登伝に「問_三同学法度_二
とあり、道登が僧淵門下で法度と共に僧淵に学んだ事実に求
めているのである。既に明かな如くこれは北魏の法度（若く
は曇度）であり、境野博士は、これを撰山の法度と同一人視
するといふ誤りを犯しているのである。つまりこの場合、三
人の法度がいたという事実は大きな意味を持つてくるのであ

る。⁽²⁷⁾ 三論の法系史に関する境野説の弱点は、(1)僧嵩が羅什に確實に結びつかないことと(2)僧淵法度の師弟關係が推定に俟たねばならない点にあると、金倉円照博士は指摘しておられるが、それは前述の如く法度に関する混同から生じたものが直接の原因であるが、より根本的に境野説の弱点とすべきは、むしろ同博士が機械的に僧伝に依拠し、法度を以て僧朗の三論学継承の師父とみなした点に由来するのである。吉蔵の歴大な著述の何処にも法度に関する記述が見当たらないという事実も、三論の大成者として自他共に認めていた吉蔵にとって、法度が如何なる地位を占めているかを如実に物語るものといえよう。

このように考えてみると、三論がどのような系譜を経て、羅什及び長安のその門流から江南に伝えられ、吉蔵に至って大成したかを論ずる場合、法度は少くともその学系譜からは除外されて然るべき人である。むしろ明僧紹及び法度が三論研究史の上で特筆さるべきは、共に撰山の開山開基として、南渡せる僧朗を迎え、彼をして江南弘法の基を作らしめた点に存したと見るべきである。

四、僧朗の事蹟と嘉祥証言

かくて、撰山における三論の研究が僧朗に始まるとは、古來定説とせられていたのである。すなわち、前記湛然が

「自宋朝已來三論相承、其師非一並稟羅什但年代淹久文疏零落、至齊朝已來玄綱殆絶江南盛弘成実、河北偏尚毘曇、於時高麗朗公至齊建武來至江南難成実師」と述べた如く、或実を斥け、南齊以来絶えてなかつた三論研究を江南に復興したのが僧朗であり、吉蔵の所謂撰嶺相承の始祖である。

しからは、僧朗の三論受学の師が具体的に誰であつたかといえは、現存の資料は全くこれを欠いているのである。安澄は「述義」の著者の説を引用して、

「言山中大師者、述義云、昔高麗国大朗法師宋末齊始往燉煌郡曇慶法師所学三論而遊化諸法、乃至度江住岡山寺弘大乘義、乃入撰嶺停止觀寺行道坐禪」⁽³⁰⁾

と述べている。境野博士並びに湯用彤教授も、これを僧朗受学の一説として紹介しているが、⁽³¹⁾「述義」の著者は、僧朗とその弟子僧詮に関する嘉祥の呼称について甚だしく混同しており、この場合も嘉祥の「中論疏」本文中に「五者山中大師云」とある一節の註解であるが、山中大師とは嘉祥においては僧詮の謂であつて僧朗ではない。僧朗の場合、後述の如く嘉祥は常に撰山大師と呼んでいる。それ故安澄も直ぐ続いて「今謂可止觀寺僧詮師」と述べて、述義の見解を斥けている。ただ此の文面からは「述義」の著者は山中大師を僧朗と誤解したことは明かであるが、その後文の僧朗の経歴に関しては、

根拠ある伝承に基いてこれを紹介したと見なされないこともない。しかしそうならば、「乃入_二撰嶺_一停_二止觀寺_一行道坐禪」というのは、後述の如く、あくまで山中大師止觀寺僧詮の事蹟であつて僧朗ではないから、「述義」の著者は二重に混乱しているといえよう。いずれにしても、僧朗の三論受学の系譜についての確たる手がかりは得られないものの如くである。そこで我々は、江南における三論復興の始祖たる僧朗に関しては、これを専ら吉藏の著作において見る以外にないのである。

ところで、嘉祥大師の僧朗に関する記述の中で特徴的なことは、一度も僧朗の名前を言っていないことである。つまり多くの場合、撰山大師、撰嶺大師と呼び、或いは大朗法師と称しているが、またこれを一諸にして撰嶺大朗師と呼び、撰山高麗朗大師という場合もある。また、略して「撰山(師)云」とか「撰嶺(師)云」ともいい、文脈のはっきりしている場合、単に「大師云」としてゐる。但し興皇寺法朗についても「大師云」という場合があり注意を要するが、いずれにしても、直接僧朗の呼称を用いることがなかったために、後世日本南都の三論宗の伝承においては、これが道朗であると誤伝せられたのである。これを「高僧伝」その他に照して僧朗に訂正したのは境野博士の大きな功績であり、以後これが定説となつてゐることは周知の通りである。何故長い間僧朗が道

朗になつてゐたのか、その理由に関しては嘗つてこれに言及したことがあるので、今は省略するが、この僧朗の事蹟に関して、嘉祥が、前述の各種の伝記以外に新たに補正すべき事項として特に強調している点に、次のようなことが挙げられる。

(一) 「撰山高麗朗大師、本是遼東城人、從_二北土_一遠習_二羅什師義_一、來入_二南土_一、住_二鐘山草堂寺_一、值_二隱士周顒_一、周顒因就_レ師学、次梁武帝、敬_二信三宝_一、聞_二大師來_一、遣_二僧正智寂十師_一、往_レ山受学、梁武天子、得_二師意_一、捨_二本成論_一、依_二大乘_一作_二章疏_一、開善亦聞_二此義_一、得_レ語不_レ得意_二」⁽³⁶⁾

(二) 「次梁武大敬_二信仏法_一、本学_二成論_一、聞_二法師在_レ山仍遣_二僧正智寂等十人_一往_レ山学、雖_レ得_二語言_一不_レ精究其意、所以梁武晚義異_二諸法師_一稱為_二制旨義_一也」⁽³⁷⁾

(三) 「大朗法師関内得_二此義_一、授_二周氏_一、周氏因著_二三宗論_一也」⁽³⁸⁾
以上の事実は境野博士の著作に詳しく、また、湯用彤はこれを次の三点に要約している。すなわち、

- (一) 南斉の周顒が、当時流行の二諦説に関して「三宗論」を著わして有名であるが、これは、僧朗からその義を伝受されたものであること。
- (二) 梁武帝も僧朗によって成実論を捨て、大乘に改宗し、章疏(大品般若の疏)を作ったこと。
- (三) 僧朗の三論学は、関内即ち長安にあつて、羅什の直接の門下からこれを得ていること。

以上の三点である。そして、境野、湯両氏とも、いずれも史実として甚だ疑わしいと述べている。特に(一)に関する前者の考証は精緻を極めているが、これを要約すれば、第一に、僧朗の南渡を、仮に斉の建武(四九五—四九七)或いは斉末梁始(五〇二)にかけてとすると、周顒が「三宗論」を著わすについては、高昌の沙門智琳(四〇九—四八七)によってその公刊を従憑されたという事実があり、それから周顒「三宗論」の成立の時期が略推定される訳であるが、その頃(境野博士によれば智琳の高昌西還以前齊の建元二年(四八〇)頃)僧朗は南渡していなかったというのである。したがって、周顒が僧朗に教えを受けたという事実は成立しない訳である。

第二に、僧朗の南来を仮に宋末齊始(四八〇年)前後とすると、師の法度(四三七—五〇〇)は当時四十四、五才である。しかるに、学界の老宿たる智琳が推重措かざる周顒は、すでに相当の年配だったと考えられ、僧朗とは十か二十の年令の差はあったと見なされ、年少の僧朗に教えを受けたということとは到底あり得ないというのである。

以上の理由からして、嘉祥の(一)の僧朗周顒の師弟説は、とりもなおさず、撰嶺相承が、関内の旧義旧宗の正統なる所伝である所以を喧伝しようとする、吉蔵の虚構であると断定しているのである。

筆者もかつて、南朝における三論教学の成立を論じて、智

琳の人と為りや著作について言及した折、この問題については全面的に、境野、湯氏、乃至は宇井博士、(同様の見解である)の説に依拠したのである。しかし、吉蔵がこのような架空の談を構説した動機そのものは、前述の理由で充分理解出来ることであるから、確かに学者の指摘する通り事実無根であったということも考えられる。が、同時に嘉祥の立言は、歴史的時間的には必ずしも根も葉もない虚説であったとばかりはいえないのである。いま、その理由を新たに若干の資料を加えてこれを検討してみることにする。

(一) 僧朗周顒師弟説の是非

(1) 先ず第一に先人の無視している点で注意されるのは、前記引用文の(一)で、吉蔵は僧朗が直接撰山に入ったとはいわず、最初南地に入って鐘山草堂寺に住したといっている点である。草堂寺は周顒が、慧約(字は徳素)(四五二—五三五)のために鐘山の雷次宗⁽⁴³⁾の旧館に建立した一寺である。すなわち「統高僧伝」の第八に、

「齊中書朗、汝南周顒為_レ刻令、欽_レ服道素、側_レ席加_レ礼、於_レ鐘山雷次宗旧館、造_レ草堂寺、亦号_レ山茨、屈知_レ寺任_レ」⁽⁴⁴⁾

とあるのが草堂寺の起源である。「南齊書」の周顒伝によれば、周顒は休沐の日は常に山に往って住したとある。⁽⁴⁵⁾これが何時頃のことかといえ、齊の竟陵文宣王が禹穴(浙江紹興府)を鎮守していた時である。⁽⁴⁶⁾ 竟陵王は武帝の第二子であ

り、当時高名の文人と広く交際を結び、仏教徒の保護理解者として、其の声誉の高きこと南朝王族の随一であったが、武帝の死と共に失脚し憂死している。したがって政治上の活躍期間も武帝の在位年間（四八二—四九三）に限られていたと考えられ、周顒が剡の令となったのも略同期間とすると、草堂寺の草創は四八〇年代であったことが知れよう。前記の文では草堂寺は山茨とも称したようであるが、法度と並んで北山の二聖と讃えられた法紹は、周顒が成都（四川省）を去る時に、共に下って山茨精舎に止ったといわれているから、山茨精舎は別寺で、草堂寺に先立って建立されたのかも知れない。法紹法度は共に竟陵王子良の帰依を受け、四事を資給されてゐるから、いずれにしても四八〇年代のことである。

僧朗が南地に来たのも、これを宋末齊始とすれば略この頃である。最も信頼のおける陳代の江総持の碑文を、文字通り梁の天監十一年（五一二）から三紀（三十六年）以前とすると、四七六年頃である。南遊して数年後に草堂寺に入山したと仮定すれば、鐘山において周顒と邂逅したという歴史上の事実⁴⁸は決してあり得ないことではない。まして況や「涉三紀」等という言葉は大凡概数をいう場合に限られている。棲霞寺の創立は四八九年であり、此の後で僧朗は撰山に移り、法度の遺囑によって棲霞寺に止住するようになったとすれば、時間的にはいささかも矛盾するものではない。法度との因縁も此

の鐘山草堂寺以来のものであったとすれば、それ程嚴密な師弟關係によって拘束されるものでもないであろう。湛然が齊の建武年間（四九五—四九七）と称したのは、僧朗が撰山棲霞寺に止住するようになったその時点を指していったとすれば、この点においてもつじつまが合うのである。

(2) 第二に周顒の側からしてこれを検討すれば、周顒はもとより南齊の高級官吏であり、同時に元、老子と易を善くした玄学家であつて、仏教にも深い造詣を有していた人である。南朝の仏教者と何時頃から交渉があつたか詳しいことは分らないが、此の間の事情を伝える幾つかの資料を「高僧伝」その他に見ることが出来る。

(A) 「高僧伝」の僧瑾伝に、すでに劉宋の明帝の末年（四七二）には、周顒は劉宋の帷幄に侍していたことが知られ、此の頃周顒は「法句」「賢愚」の二經を習讀していたという記録がある。僧瑾は「莊子」や「老子」にも詳しく、「詩」や「礼」を善くしたと伝えられ、靈根寺と靈基寺の二寺を建て明帝に⁴⁹より僧主の任にあつた人である。

(B) また、宋の明帝踐祚の折（四六六）明帝が請うて師と為さうとしたが、鐘山上定林寺に隠れて応じなかつた僧に、僧遠（四一四—四八四）があり、後、周顒は、明僧紹や張融と共に「投身接足諮三其戒範」と伝えられている。⁴⁹此の後、僧遠は齊の太祖が即位の年（四七九）にも山に入つて僧遠を尋ねて

いるが、老疾を辞として応じなかつたといわれているから、周顒の僧遠参学は四七〇年前後のことである。

以上(A)(B)の事実から考えて、四七〇年代には周顒は、こと仏教に関しては未だ習学時代の域を出でなかつたのである。

(C)周顒は齊朝に至り剡令となつて浙江省に住した時には、有名な慧基(四二一—四九六)に請うて講説を依頼している。

これは慧基が宋の元徽中(四七三—四七七)に、宋の太宗の徵詔を受けた後、病によつて辞し、会邑龜山に宝林精舎を作つて三七齋懺を設けた以後のことであり早くても四八〇年以後である。時に竟陵王もまた、書を致して慧基に宗旨を訪うている事からしても、齊の武帝の踐祚(四八二)以後のことである。この頃の周顒について慧皎は

「周顒、既素有学功、特深弘理」

と賞しながらも

「及見慧基訪覈、日有新異」⁽⁵⁰⁾

と称して、尚、慧基の講説に従つて新たに得る所のあつたことを強調している。

(D)また、南齊の玄暢(四一六—四八四)は三論を善くし、学者の宗たる人といわれたが、嘗つて四川省成都に遊んで大石寺に止住したことが伝えられている。周顒が法紹を伴つて山茨精舎に帰つたのは成都における官を辞した後であつて、成都に在官時代玄暢とは親交があつたものと推察される。何故

ならば、齊の永明二年(四八四)玄暢が靈根寺で亡くなつた時、臨川獻王が碑を立て、周顒が之に文を製しているからである。⁽⁵¹⁾ それ故、周顒は、この玄暢からして、つとに般若三論の義に關して習聞する所があつたと考えられるのである。したがつて三宗の義についても、必ずしもこれを僧朗に聞く必要があつたとは思えないという見方も充分根拠のある所である。

ところで「弘明集」卷第六所載の張融に与えた書簡に、周顒自身

「言道家者、豈不以三篇為主、言仏教者、亦必以般若為宗、二篇所貴義極虛無、般若所觀照窮法性」⁽⁵²⁾

と述べて、自ら般若を以て宗としたことを標榜しているが、此の書簡は「三宗論」執筆以後のことであり、更に時代は下るのである。⁽⁵³⁾ 玄暢が京師に迎えられたのは、齊の武帝の踐祚(四八二)直後の勅令によるものであり、文宣王や、文惠太子も徵迎を遣わしているが、彼は船で東下する途中病を得、靈根寺に住して間もなく、永明二年(四八四)に永眠しているのである。したがつて、周顒の玄暢による三論受学は、専ら成都時代のことであり、剡にあつて前記慧基に講説を請う以前のことであつた。慧基受学当時「日有新異」といっている所を見れば、成都時代の玄暢受学をもつて直ちに、すべてを決定するのは早計である。

これを要するに前記諸資料に伺う限り、周顒における仏教

思想の形成が、漸く円熟味を加えて来たと推定されるのは、四八〇年代以降であることは略明かである。そして、この時点においては、僧朗は、嘉祥の如く鐘山草堂寺に止住していたとすれば、僧朗に会見して、その般若三論学に関して何程かの影響を受けたということは、あながち荒唐無稽な説ではない。

(E)周顒が智琳と交渉のあったのは何時か、必ずしも分明ではないが、斉の永明五年(四八七)に没した智琳が周顒に「三宗論」の公刊を従憑した書簡に、

「貧道積年、遷為之癡病、既痼衰未愈、加復旦夕西旋」と述べていることから、智琳最晩年の頃と考えれば、四八〇年代も更に後半のことである。必ずしも、書簡の発信時、したがって、三宗論の公刊を斉の建元二年(四八〇)に限ることはないのである。

(F)周顒は斉の永明七年(四八九)十月から翌八年(四九〇)正月にかけての「略成実論」遍述の際、勅命によってその序文を書いている。したがって、既に一方の大家である周顒が、僧朗の教えを受けたとは信用出来ないというのも否定説の有力な根拠である。これも僧朗の南渡をこれより更に数年おくれた齊末梁始に見立てての議論である。既に見て来たように、四九〇年代の周顒にあっては、これは別に異とするに当たらない。

(3)第三に、僧朗の南渡を宋末齊始にかけてとし、僧朗と周

顒の邂逅を歴史上の事実と仮定しても、法度において年少の僧朗に教えを請うことはあり得ないというのも早計である。

前述した慧約との交流は、周顒の剡令時代であるから、武帝の在位年間から逆算すると、慧約の年令は当時三十才から四十一才までの間である。同じ頃、竟陵文宣王が、慧約の風徳を聞いて「劍射尽敬」した所、当時の釈門の長老達、智秀曇織慧次等が「懷不悦之色」という。それに対し王は、

「此上人方為三釈門領袖、豈今日而相待耶、故其少為貴勝、所當也、如₍₅₇₎此」

と答えたところから、慧約が極めて若年であったことが分る。また、会稽剡の人で、慧基の弟子であった曇斐(四四三—五一八)の伝に、

「吳国張融汝南周顒子舍等並結知音之狎焉」

とあって、周顒は息子の周捨と共に曇斐と親交のあったことが知れるが、前記慧約同様、曇斐も恐らく年代より推して周顒より年下だったと思われるが、このように、年少であれ、長老であれ、優れた仏教者に対する周顒の態度からして、僧朗の若年であったということが、周顒との交流を否定する理由になるとは考えられない。

そもそも周顒の剡令時代、法度は四十六才から五十七才位である。境野博士は「法度の撰山に入ったのは宋末であったろうが、それが四十才前後であるから、或いは僧朗が同時に

師に随つて南に來たとすれば、尚二十才を過ぐるに幾何でもない。⁽⁵⁹⁾と述べているが、僧紹が撰山を開いたのは劉宋の泰始年中(四六六—四七一)であり、記録によれば後二十余年を経て法度が來山したとあるから、その來山は宋末ではなくて齊の武帝の治下であり、周顒の剡令時代でもある。僧紹の遺言により棲霞寺を開いた永明七年(四八九)には彼は五十三才であった。そして僧朗が法度と二十才も年令の開きがあったとは、何の根拠もない推定である。法度と僧朗が師弟であるという先入主によるものとはいえこれは戴けない。むしろ撰山を開いた明僧紹と周顒は、かつて共に僧遠に師事し、周顒が成都から伴つて山茨精舎に住させた法紹は、法度と並んで共に竟陵王の被護を受け北山の二聖と讃えられたこと、したがって法度も勿論周顒とは面識があったであらうし、僧朗もまた、嘉祥のいう如く、この頃鐘山草堂寺に止住したとするならば、彼等はいずれも知己の間柄であつたと思われる。そしてまさにその因縁から、僧朗は棲霞寺に移つて、法度の没後山寺を綱したと考へる方がより自然である。とすれば師弟とはいへ、法度とそれ程の年令の開きは予想されないのである。梁の武帝の天監十一年に、僧朗が若し七十才に近かつたとすれば、齊の武帝の初めには彼は四十才を越えていたはずである。とすれば前記慧約や曇斐同様、周顒と交渉をもつたにしても少しも不思議ではない。

以上、決して護教的意図からするものではないが、嘉祥の側に立つて、嘉祥の証言が、どこまで信憑性を持ち得るかその(一)について再検討を試みた次第である。僧朗周顒共に年代不詳であり、嘉祥以外に両者の結びつきを説く資料は見当たらないのであるから、軽々しく速断することは出来ないが、少くとも嘉祥証言の成立し得る諸条件は整つていたと見ることは可能である。その限りにおいて、筆者は周顒と僧朗の出会い、嘉祥著作の随處に述べている如く真実に近かつたと見ているものである。

(二) 三宗論の成立と典拠

ただ、此の場合問題になつてゐる、二諦の義に関する三宗の議論については、その一部は当時の南地に流行していた説であつたことは、次のような事実からも明かである。「高僧傳」卷第七に伝えられる道猷は、宋の元徽中(四七三—四七七)に七十一才でなくなつた人であるが、同時代に慧整という人があり、特に三論に詳しく、学者の宗とせられていたことが伝えられ、この慧整が『不空仮名義』を立てたと慧皎はいつている。⁽⁶⁰⁾これが周顒のいう『三宗』すなわち(1)不空仮名(2)空仮名(3)仮名空の初段である。嘉祥も(1)と(2)については、これが従前から巷間に流布した説であることを認めている。⁽⁶¹⁾(3)の『仮名空』が周顒の本旨であつて、これが、僧肇の『不真空論』がその典拠であると嘉祥は指摘しているのである。すな

わち、

「第三仮名空者、即周氏所用、大意云、仮名宛然即是空也、尋周氏仮名空、原出僧肇不真空論、論云、雖有而空、雖無而有、雖有而無所謂非有、雖無而有所謂非無、如此即非無物也、物非真物也、物非真物、於何而物、肇公云、以物非真物、故是仮物、仮物故即是空、大朗法師関内得此義授周氏、周氏因著三宗論」

といっているのである。「三宗論」が現存しない以上、周頤の『仮名空義』を『不真空論』と詳しく比較検討することは出来ないが、嘉祥が「三宗論」を見ていたことは明かである。

したがって、若し額面通り此の「三宗論」にいう『仮名空義』が僧肇『不真空論』に一致するとすれば、誰が「肇論」の本旨を南地に伝えて、これを周頤に伝授したかということは、当然次に予想される疑問である。後世中国仏教史に大きな影響を及ぼした「肇論」も、陳代の慧達（五二四—六一〇）が初めて「肇論」を得てその通序を書いた時には、

「世諺咸云、肇之所作、故是成実真諦、地論通宗、莊老所資孟浪之説」

と述べている如く、当時これを顧みる人もなかったのである。塚本善隆博士は、僧肇への関心が深まりその著述の研究がなされて、今日のような形で肇論が編集せられて行く時期は、了度僧朗僧詮に始まる三論研究が、建康撰山を中心に勃興し

た時代であり、三論が学派として形成せられつつあった時期に相当すると見ておられるが、三論学の興隆が、肇論復興のいわば前提条件であったのである。前記智琳がその書簡に「妙音中絶六十七載」といい「後進聴受便自甚寡、伝過江東無略其人」と慨いているのは、此の間の事情を如実に物語るものである。その当時において、羅什僧肇等の長安の旧義旧宗をよく江南に伝え得た三論学者、それは僧朗を措いてなかったと嘉祥はいうのである。若し「三宗論」の成立が、嘉祥のいう如く「肇論」「不真空論」を母胎媒介として成立したものとすれば、

「大朗法師関内得此義授周氏、周氏因著三宗論」

という証言も、全く根拠なしとはいえないのである。

(三) 僧朗・武帝と関河旧義

そこで、第二に、僧朗が三論の義に関して、これを関中（長安）に得たというのが問題になる訳であるが、前節の僧朗と周頤の関係を否定する時には、論理的には当然の帰結として、第二の点も否定せざるを得ない。果して境野湯両氏共これをも全面的に疑っておられるのである。此の問題は今しばらく措いて、第三の梁の武帝との関係について見るならば、武帝が僧朗の意を得て「成論」を捨て章疏を作ったというのも、確かに嘉祥大師の誇張であるとの譏りを免れないかも知れない。ここで吉蔵のいう武帝自作の章疏とは「註解大品

「經」を指すことは明かであるが、武帝はかつて「大智度論」や「成実論」を研鑽したことが伝えられ、⁽⁶⁶⁾「出三藏記集」に見える『註解大品序』にも

「竜樹菩薩著大智度論、訓解斯經、義旨周備、此実如意之宝蔵、智恵之滄海、但其文遠曠每怯近情、朕以聽覽余日、集名僧二十人、与天保寺法寵等評其去取、靈根寺恵令等兼以筆功採積論、以註經本、略其多解、取其要義」⁽⁶⁷⁾

とあって、「大智度論」研究の成果が、「大品」の註解となつたと、この学者の指摘は正しいといえる。ただ、此の『註解大品序』は直ぐ続いて、次のような注目すべき一文を記載している。すなわち、

「此外或据関河旧義、或依先達故語、時復問出以相顯發、若章門未開義勢深重、則參懷同事、広其所見、使質而不簡文而不繁、庶令學者有過半之思」

という文面である。ここで武帝は明かに、此の外、或いは関河の旧義をとり、或いは先達の故語によつたと述べている。武帝の「大品註解」の編纂は「広弘明集」に伝える陸雲の『御講波若經序』に

「上以天監十一年注釈大品、自茲以來躬事講說」⁽⁶⁸⁾

とあるによつて、梁の天監十一年(五一二)である。すでに明かなように、天監十一年という年は、梁の武帝が僧懐や慧令等の十僧を撰山に遣わして、僧朗から三論の大義を諮受せし

めた年である。それ故単なる偶然の一致でない限り、武帝が大品を註釈する際新たに採用したこの関河の旧義とは、まさに僧朗によつて伝受されたものであつたと考えてよからう。

それならば、智琳もいうように南地には絶えてなかつたはずの関河の旧義を、僧朗が北土関中に得てこれを撰山に布殖したという嘉祥の説は、必ずしも虚構とばかりはいえないであらう。その際、嘉祥が、僧朗が三論の義を関内より得たという一句を、狭く地理的に長安の近辺にだけ限ることはないと思う。「大明法師関内得此義」というのは、僧朗が遠く羅什若くは僧肇僧叡等の直接の流れを汲む長安三論の古説を憑して、齊梁の時代にこれを江南の地に招来復興したという事実の直載な指摘であつたと見るべきである。そこで筆者は、むしろ先人の推論とは逆に、嘉祥証言(二)の僧朗の三論の義が関内の旧説に由来するという事実が、(三)の梁武の記録から考えて真実度が強いと見なされるならば、それから推して、仮りに「三宗論」の成立が全面的に直接僧朗の教示によるものでなかつたとしても、それが「肇論」・『不真空論』の本旨を承けた三論正統の説であつたという理由で、(一)の僧朗と周顒との間に何らかの関係はあり得たと見ているものである。時間的にそれが可能であつたことも、またそれを取り巻く状況証拠も揃つていたことは既に論述した通りである。若し学者の指摘する如く、以上のような有機的な関連性を持つ三宗の嘉

祥証言が全くのでたらめであるとすれば、それは、吉蔵が事実のない所に構築した虚構ではなくて、むしろ、僧朗と周顒との出会いという一片の史的事実をふまえて、その上で全く逆の結論を導き出して来た結果であったとは見られないであろうか。つまり、僧朗の示唆によって、周顒が「肇論」の本旨を承けて三宗の二諦を大成したのではなくて、全く逆に、慧基や玄暢、或いは直接の面識はなくても、智琳等の数少ない宋齊時代の三論学者と目される人々の学説を継承した、一代の碩学周顒によって、僧朗が影響を受け、それが次代の梁朝において関河旧説として武帝の耳にとどいた、ということも成立し得るということである。実は思想史の立場からするならば、その方がはるかに真実をうがった見方であるが、若しそうならば、僧朗受学の問題も一気に解決するであろうし、三論の研究史は改めて、法系史の単なる羅列ではなくて、新たに書き直されなければならないであろう。

周顒や竟陵王子良を頂点とする南朝士大夫と仏教者の交流が、南朝における仏教興隆の一大ポイントであることは従来も指摘せられておるが、江南三論の復興もその例外でなかったとすれば、僧朗と周顒の関係も、嘉祥の如き関係であれ、また全くその逆であれ、一つの重要な視点である。前者の関係を説くものに少くとも嘉祥大師という有力な証言があるに對し、後者の関係を説く資料が全くないのは、すべて周

顒との関係を記した資料が、仏教者側の伝記に基くものであり、周顒が本来在俗の玄学家であったためであろう。若し嘉祥が、この事実を全く逆に利用して既述の点を強調したとすれば、それは専ら、僧朗に始まる撰嶺相承が、関河旧説に直結することを喧伝しなければならなかった嘉祥自身の立場によるものである。

五、僧詮の学風と三論の傾向

撰嶺相承の第二祖は僧詮である。「統高僧伝」の慧布の伝に、

「承撰山止観寺僧詮法師、大乘海嶽声誉遠聞⁽⁹⁹⁾乃往從之聽⁽¹⁰⁰⁾聞三論⁽¹⁰¹⁾」

とあるように、止観寺に住した所から、吉蔵は僧朗の棲霞大朗師に對し、止観師、或いは止観詮師と稱している⁽¹⁰²⁾。また、前者を撰山大師と呼ぶに對して、後者を山中(法)師、山中大師と稱している⁽¹⁰³⁾。これは棲霞寺が撰山の山麓にあったのに對し、止観寺が中腹にあったためか、或いは僧詮が後述のように山中に在って専ら坐禪を修したことに基くものである。ただ、従来嘉祥のこの呼称は必ずしも絶対といえない例として、「涅槃経遊意」に、

「就撰山大師唯講三論及摩訶般若⁽¹⁰⁴⁾」
とあるは、「大品経義疏」の同様趣旨の文に照して、僧詮とし

か解しようのないもので、境野博士も例外として認めておるが、「就撰山大師」とある所から、或いは前後の文の欠落かとも考えられる。また、現存しないが、吉蔵の著作に「涅槃經疏」なるものがあつたことが伝えられ、それを引いて安澄は

「亦可興皇寺法朗師名山中師、故涅槃疏第十二云、山中法師請止觀師講涅槃、不聽」

といっているから、法朗をも山中師と称したことが知られるが、南都の伝承の混乱著しいことは、先にも記した通りである。嘉祥大師において、その区別は必ずしも絶対でないことは今も見た通りであるが、その心証においては比較的明瞭に区別せられていたかに思う。

例えば「大乘玄論」巻第一に

「山中興皇和上述撰嶺大朗師言、二諦是教」

とある一文は、よく法朗が山中師と称される例証として引かれるが、これとても、成実学派の約理の二諦に対して、三論家の主張する言教の二諦は、撰嶺相承の伝統説であることを言わんとするもので、山中と興皇とは並列の構造であると解せば、山中僧詮と興皇法朗が、共に、撰嶺僧朗の言を承けて二諦は教門であることを主張した意味である。

同様趣旨の構文が、同じ「大乘玄論」中に

「問撰嶺興皇何以言教為諦」

と見えている。すなわち、これを撰嶺の興皇と修飾構文に読めば明かに間違いで、興皇寺は撰山に在ったのではなく、法朗を撰嶺と呼ぶ例は嘉祥にはない。したがって、これは撰嶺僧朗と興皇法朗との二者を意味する並列構文であつて、僧朗や法朗が何故言教の二諦を説いたかという意味である。

さて、僧詮を山中師若くは止觀師と通称したことは以上の通りであるが、二祖僧詮も僧朗同様に、その生涯に関しては不明な点が多い。わずかに前述の湛然の「釈識」の記す所から、梁の武帝が僧朗に三論の義を諮受せしめた十僧の一人であつたことが知れるのみである。しかし、その学風については、門下に文章の恵勇（五一五—五八二）、得意の恵布（五一八—五八七）領悟の智弁、四句の法朗（五〇八—五八一）の四哲、所謂詮公の四友と称される逸材が輩出し、彼等の伝に附記せられた所よりしてこれを伺うことが出来る。すなわち、法朗の伝に、

「乃於此山止觀寺僧詮法師、受智度中百十二門論並花嚴大品等經」

とあることから、当初からその主として講ずる所は、「大智度論」「三論」それに「華嚴」「大品」等であつたことが知れる。「華嚴」は僧朗の命家とした所を継承したものであろう。慧勇の伝には、

「于時撰山詮尚、直一乘橫行出世隨機引悟有願遵焉」

と述べている。また、慧布の伝にも「大乘海嶽声誉遠聞」と称し、「学徒数百翹楚一期」と道宣が賞していたことは前述の通りである。

しかし、僧詮において最も特徴的なことは、

「玄旨所明惟存中觀」

と称して

「頓迹幽林禅味相得」

と伝えられている点である。そして「深樂法者不為多説」といって、極力講説を避けて言論に涉ることがなかったと伝えられている。ために法朗等の門下も、僧詮の生存中はその主旨を奉じて敢えて言を措くことがなかったのである。嘉祥が「大品義疏」の序文に、僧詮を評して、

「止觀師六年在山中、不講余經、唯講大品、臨無常年諸學士請講涅槃、師云諸人解般若耶復欲講涅槃耶、但讀三論与般若自足、不須復講余經」

といったと伝えられているように、当時流行していたと考えられる「涅槃經」の講説をも拒否して、講説の素材も「三論」と「般若經」のみ限定したことは、それだけ三論研究が純粹な形をとって来た証左であろう。「中觀論疏」巻第一末に、「中論」が偏えに「般若」を引く例証の第五に、

「山中大師云、智度論雖廣釈般若、而中論正解般若之中心、故偏引般若、所以然者中論正明実相中道、令識於中道、發生

正觀、大品亦正明実相、因実相發生般若、以明義正同故偏引之」

と僧詮の言を挙げているところから察するに、「中論」や「大品般若」に比べると「大智度論」の依用もむしろ一段低次に見られていたことが知れる。

このように、僧詮において般若三論の研究がより純粹な形で展開せられてくると並行して、もう一つ際立って特徴的なことは、禅味相得すとあるように、僧詮は山中に在って坐禅三昧を修したことである。北方の修禅と南地の講經とが統合せられた形の定慧双修ということが、当時澎湃として起りつつあった新仏教の一つの旗印であったことを思うと、三論が新時代の仏教であるための条件は僧詮に至って初めて具体的に顕現してきたのだともいえる。前田慧雲博士は、三論の新古について論じて、僧詮以前を関河旧説と呼び、僧詮以後を三論の新説と称している。その基く所は、わが国真言學者海印寺明道の説にあり、明道自身に、三論相承については重大な誤謬を指摘出来るとはいえず、僧詮をしてかかる位置づけをなしたことは注目される。嘉祥も撰嶺相承と興皇直伝をいうために、前者においてはその始祖たる僧朗を重んじ、確かに三者の内では僧詮は比較的軽いものに見なされ、省略された形においてしかその章疏の中に現わされていないが、例えば、三論伝統説の中でも最も中心的な教理である二諦義に關

して、

「撰嶺興皇已来、並明三諦是教、所以山中師手本二諦疏云、二諦者乃是表三中道之妙教窮三文言之極説」

と云つて、僧詮の説をもつてこれを代表せしめている。また僧朗に著書のあったことは聞かないが、これによって見れば、僧詮には古く手本の「二諦疏」があつたことを伝えている。

また、嘉祥における山門の義とは、広く撰山一派の学説の通称であるが、山門という言葉自体は、安澄の説によれば、僧詮が初め山門に住し、後、山中に移つた故事に由来するといわれ、法朗の「中論玄義」を「山門玄義」と称する所以も、師に従つた立名で、山門の僧詮師の伝授による所から「山門玄義」と称したのだといわれている。⁸⁵これからしても、南都の伝承においても、僧詮は極めて重んぜられていたことが知られる。南都にあつて僧朗と僧詮の混同が著しいのも、いわば歴史的伝承にあつては、僧詮のしめる比重が決して軽いものでなかつたことの証拠であらう。

このように、般若中観と坐禪三昧を以て定慧並び立つることを期した僧詮には、門下の学徒数百が存したと道詮も伝えているのであるから、撰山の三論はこの僧詮にいたつて、外面的な形態においても一箇の教団としての体裁を整えつつあつたことが指摘出来る。内容形式共に三論が、一宗一派の独自性を最も絶粹に發揮し得たのは、恐らくこの僧詮時代の

撰山ではなかつたかと思う。そしてまた、僧詮の人格学風が、そのまま次後の三論宗の歴史的性格を決定づけて行つたといつても過言ではないのである。その例証を我々は代表的な僧詮門下に見ることが出来る。

(A)すなわち、一人は僧詮の後を継いで撰山を綱領した慧布（五一八―五八七）である。⁸⁶彼は、

「常樂坐禪、遠離罽擾、誓不講説、護持為務」と伝えられ、また、

「専修念慧、独止松林、蕭然世表、学者欣慕」

とも伝えられている。つまり、慧布は僧詮のもつ二面的傾向の中、その実践面を継承したといえるのである。したがつて、慧布には当時の禪の祖師方との交渉も繁く(1)北土鄴都に遊んで禪宗の二祖慧可(四八七―五九三)と接見し、その識見を讃えられている。(2)南岳慧思禪師(五一五―五七七)と大義を論じて慧思を歎せしめ、また南岳慧思と定業これ同じといわれた慧命(五三一―五六八)の師である邈禪師⁸⁷と三日にわたつて論義を交し、その慧悟の深きを歎せしめている。(4)陳の至徳年中(五八三―五八六)つまり彼の晩年には、保恭禪師(五一六―二)を邀引して、栖霞寺を建立したといわれる。但し、これによれば栖霞寺の正式の開創は此の時に始まるかの感があるが、或いは宇井博士のいわれる如く、栖霞寺に禅堂を造つて門下を統合した事実を指すのかも知れない。道宣は

栖霞寺の道風地に墜ちず、今に至るも詠歌の絶えないのは、この一事によると述べている。⁽⁹²⁾遺訣に「諸有学士徒衆並委_三恭禪師、吾無_レ慮」といつているから、撰山の三論学徒が、以後禪宗の中に発展的解消を遂げて行くことは、慧布においては自明の必然であったのである。

(B)僧詮の禅的な一面を代表するものが慧布であるとすれば、その般若三論学の他面を代表するものが法朗(五〇八―五八一)である。永定二年(五五八)勅を奉じて京師に入り、興皇寺に住して「三論」及び「華嚴」「小品」等の講説を振ったことは周知の通りである。法朗と慧布は交誼に厚かったと伝えられ、慧布は法朗のために北土より典籍を運んでその講説を助けたといわれるから、積極的に都邑に出て教線の拡大に挺身することが法朗の歴史的使命であつたかも知れないが、「樂_レ法者不_レ要_三多説」といつた撰山の伝統からすれば、それはむしろ異端として世人の目に映じたのであろう。「陳書」の列伝第二十四に載する傳緯は、興皇に従つて三論を受けた人であるが、時に大心髡法師なるものがあつて「無_レ諍論」を著わし、興皇一派の「歴_三毀諸師、非_三斥衆学」を難じて

「撰山大師誘進化導則不_レ如此、即習_三行無_レ諍_二者也」と、僧朗を賞め、返す刀で、

「道悟之徳既往、淳一之風已澆、競勝之心阿毀之曲盛_三於斯_二矣_一」⁽⁹⁴⁾と歎じて、当時の興皇一門の戦闘的な態度を批難したことを

伝えている。傳緯は為に「明道論」を著わしてこれを擁護した人であるが、吉蔵も「百論疏」の中で、

「大師每_レ登_三高座_二常云、不_レ畏_三煩惱_二唯畏_三於我_二」⁽⁹⁵⁾と述べて、法朗の雄傑なる氣風を叙している。

しかも、法朗にはかつて、大明寺の宝誌禪師に就いて禅法を受けた経歴があり、晩年はむしろその機運が強かつたのか、道宣の伝えるところでは、その遺囑を奉じて門下を綱領したのは、大衆に癡の明と目された大明法師であつたという。すなわち明法師は門人を領して茅山に入り、終身山を出ることなく、常に三論を弘めたといひ、道宣は

「故興皇宗或奉_三山門之致_二者是也_一」⁽⁹⁶⁾

とたたえている。門下に牛頭禪の初祖、牛頭法融(五九四―五六七)があり、禅的傾向の強かつた人であろう。このように三論の人々は、絶えず分極化の傾向を示していることは、唐代に至つてもこれを例証することは出来るが、これについては稿を改めて論ずるとして、かかる三論宗の歴史的な性格は、僧詮において極めて象徴的に示されていたといえる。

六、おわりに

嘉祥は撰嶺興皇相承といつて、撰嶺相承、つまり僧朗僧詮と、興皇法朗の師承とを同格におきながらも常に両者を區別していつている。したがって、興皇法朗についてはその門下

も多く、成実を代表とする当時の諸派との抗争を通して、三論が学派としての地歩を築いて行く直接の功労者でもあったのだから、他にも述べることは多くあるが、いまは、本稿の主題には直接の関係はないので、これを省略することにする。同じ興皇門下の吉蔵は、僧詮門下における法朗と同じくその学解の一面を代表し、その講論講経は更に大規模に、より徹底して、三論学派の歴史的発展に伴う、分極化の一方の極にあった人である。そして、少くとも、この吉蔵において三論学は集大成されたところに、大げさにいえば、中国の三論宗の命運は決定づけられたといえるであろう。いまは、その源流をなした摂山の祖師方の中、僧朗、僧詮に視座を置いて、従来の疑点を批判検討してみたのであるが、それが、三論宗の歴史的形成に如何なる意義を有していたか、いささかなりも解明し得たと思う。

- 1 拙稿『三論学派の源流系譜』(嘉祥に於ける関河旧説をめぐって)昭和三十九年「東方学」第二十八輯参照
- 2 道安 (T'au-an) 『三論宗史論』『中国仏教史論集』台北56、pp. 442-463
- 3 常盤大定「支那仏教史蹟踏査記」一三八頁『廬山巡礼記』の項参照
- 4 「金陵梵刹志」卷第四、三十三丁右『紀形勝勅立建置旧志』「山為鍾阜支脉高百三十丈周廻僅四十里多産葉草可以撰生故名、形团如蓋又白繖山」
- 5 「金陵梵刹志」卷第四、二十五丁左『修棲霞寺法堂短引』明南史科給事予章祝世録「我觀金陵名勝左諸寺凡四百八十其最勝在棲霞」
- 6 『摂山棲霞寺碑銘』、陳侍中尚書令江総持、「金陵梵刹志」卷第四、五丁右「齊居士平原明僧紹空解淵深至理高妙遺榮軒遁跡巖穴宋泰始年中嘗遊此山仍有終焉之志、(中略)結構茅茨廿許年不事人世(中略)有法度禪師家本黃竜来遊白社梵行殫苦法性純備与僧紹冥契甚善嘗於山舍講無量寿経中夜忽見金光照室光中如有台館形像豈止一念之間人王照其香蓋八未曾有淵石朗其夜室居士遂捨本宅欲成此寺即齊永明七年正月三日度正人之所構也」
- 7 僧紹の伝記は「南齊書」卷第五十四にある。また、唐高宗に『御製摂山棲霞寺明徴君碑』というのがあり『金陵梵刹志』卷第四、五十五丁左以降に載っている。
- 8 「高僧伝」卷第八、僧遠伝「宋明踐祚、請遠為師、竟不能致、(中略)廬山何点汝南周顒齊郡明僧紹濮陽呉苞吳国張融皆投身接足諮其戒範」(大正蔵、五十卷、三七八頁、上)
- 9 僧祐「弘明集卷第六」『正二教論』(大正蔵、五十二卷、三十七頁、中—三八頁、中)
- 10 同右(大正蔵、五十二卷、三十八頁)
- 11 『正二教論』に「仏経云釈迦成仏已有塵劫之数」(大正蔵、五十二卷三十七頁、中)とあるのは「妙法蓮華経」卷第五「成仏已来無量無辺百千万億那由他阿僧抵劫」(大正蔵、九卷、四十三頁、中)の取意であり、「仏以一音随類受悟」(同前)とあるのは「維摩詰所説経」卷上に「仏以一音演説法、衆生随類各得解」(大正蔵、十四卷、五三八頁、上)「若為儒林之宗国師道士」

(同前)とあるのは「仏説太子瑞応本起經」卷上に「或為聖帝
或作儒林之宗國師道士」(大正藏、三卷、四七三頁、中)とある
夫々の取意引用である。

12 湯用彤「漢魏兩晋南北朝仏教史」下冊、七三五頁

13 「高僧伝」卷第八、慧隆伝(大正藏、五十卷、三七八頁、下)

14 「統高僧伝」卷第六、道登伝に(前略)後從僧淵学究成論、
年造知命譽動魏都、北土宗之累信徵請、登問同学法度曰、此講
可乎(中略)登即受請度亦隨行、及至洛陽君臣僧尼莫不賓礼」
(大正藏、五十卷、四七一頁、下)

15 「高僧伝」卷第八、曇度伝(大正藏、五十卷、三七五頁、中)
に「釈曇度(中略)乃造徐州從僧淵法師、更受或実論遂
精通此部、独步當時魏主元宏聞風餐挹、遣使徵請、既達
平城大開講席、宏致敬下筵、親管理味、於是停止魏都
法化相統、学徒自遠而至千有余人、以偽太和十三年卒於魏
国、即齊永明六年也、選成実論大義疏八卷、盛伝北土」とあ
り、また、僧淵の伝に、(大正藏、五十卷、三七五頁、中)「曇
度、慧記、道登、並從淵受業」とあり、道登と共に僧淵に從
って受学したのは、慧皎によれば、法度ではなくて、曇度にな
っているから、前記註(14)の法度は正しくは曇度であったも
のを道宣の「統高僧伝」は誤記したとも考えられる。

16 「高僧伝」卷第八、法度伝(大正藏、五十卷、三八〇頁、中)
「釈法度、黄竜人、少出家、遊学北土備綜衆經、而專以苦
節成務、宋末遊于京師、高士齊郡明僧紹抗迹人外隱居瑯
琊之攝山、挹度清微待以師友之敬、及亡捨所居山為栖霞
霞精舍、請度居之」

17 『撰山棲霞寺碑文』(金陵梵刹志)卷第四、五丁左)

18 「高僧伝」卷第八、法度伝(大正藏、五十卷、三八〇頁、下)

19 境野黄洋「支那仏教史講話」下巻、五十二頁、参照

20 「高僧伝」卷第八、法度伝(大正藏、五十卷、三八〇頁、下)

21 前記法度伝に「度常願生安養故偏講無量寿經、積有遍
数」とある。

22 前掲『棲霞寺碑文』「嘗於山舍講無量寿經中夜忽見金光照室
光中如台館形像豈北一念之間(中略)遂捨本宅欲成此寺(中略)
俄而物故其第二子仲璋為臨沂令克荷先業莊嚴龜像首於西峯石壁
与度禪師鑄造無量寿仏」(金陵梵刹志)、卷第四、五丁左一六丁
右)

23 前掲『棲霞寺碑文』(金陵梵刹志)卷第四、七丁右)

24 安澄「中觀論疏記」卷第二(日本大藏經、卷第二十六、二二
五頁)

25 「法華玄義釈識」卷第十九(大正藏、三十三卷、九五二頁上)

26 湯用彤は江南人士の黄竜というのは燕のことであるといっ
ている。(前掲書七三四頁参照)南燕は東晉末(三九八)慕容徳の
建国した国で、都を山東の広固城に定めている。四〇八年北燕
に滅ぼされ、北燕も四三六年後魏のため滅びている。また青山
定雄編「中国歴代地名要覧」一六一頁参照

27 湯用彤氏は、三人の法度がいたという事実の指摘に留って、
境野説の批判まではしていない。また、法度・僧朗の師弟關係
は否定も肯定もしていない。

28 金倉円照訳註岩波文庫版「三論玄義」解題二〇六頁参照

29 前記註(25)参照

- 30 安澄「中観論疏記」卷第一(日本大蔵経、卷第二十六、一七四頁)
- 31 境野黄洋、前掲書、一〇二頁、湯用彤、前掲書、七四〇頁参照
- 32 「大乘玄論」卷第一、二諦義(大正蔵、四十五卷、二十二頁、下)に「山中興皇和上述撰嶺大朗師言二諦是教」とあり、同じく(大正蔵、四十五卷、十九頁、下)には「撰山高麗朗大師、本是遼東城人」とあり、類似多し。
- 33 「二諦義」卷下(大正蔵、四十五卷、一〇六頁、中)「有開善解、莊嚴解、竜光解已竟、今撰山復解」とあり、又「大乘玄論」卷第二(大正蔵、四十五卷、二十八頁、下)に「又撰嶺師云、仮前明中是体中」とある。
- 34 「中論疏」卷第二(日本大蔵経、二六卷、二二五頁)下段に「問、大師何故作是説、答論文如此、故大師用之」とある、大師は上段に「若爾撰山大師云何非有非無名為中道」とある文意を受けたもので明かに僧朗のことである。しかるに、同じく卷第二の三二二頁下段に「問、常看自心者大師何故斥外道拆毗曇排成実呵大乘耶」というのは三二八頁下段の「十者師云、標此八不撰一切大小内外」とある、師、即ち興皇法朗の説を敷衍したもので、安澄も三一九頁上段に「疏云十者師云等者此下第十約興皇旧説并撰法也」といつている。
- 35 註(1)参照
- 36 「大乘玄論」卷第一(大正蔵、四十五卷、十九頁、中)
- 37 「二諦義」卷下(大正蔵、四十五卷、一〇八頁、中)
- 38 「中観論疏」卷第二(日本大蔵経、二六卷、三〇〇頁、下)
- 39 湯用彤、前掲書、七三七頁、参照
- 40 「南齊書」卷第四十一、列伝二十二、或いは「高僧伝」卷第八、智林伝(大正蔵、五十卷、三七六頁、上中)「広弘明集」卷第二十四(大正蔵、五十二卷、二七四頁、中下)にその時の智琳の書簡が載っている。
- 41 拙稿『三論教学の成立史的問題』、「駒沢大学紀要」、No. 33 参照
- 42 宇井伯寿「支那仏教史」三十九頁、参照
- 43 「高僧伝」卷第六、慧遠伝に「雷次宗宗炳等、並執卷承旨」(大正蔵、五十卷、三六一頁、上)とあり、廬山慧遠の白蓮社に集った十八賢の一人である。常盤大定「支那仏教史蹟踏査記」廬山の項参照
- 44 「続高僧伝」卷第八(大正蔵、五十卷、四六八頁、下)
- 45 「南齊書」卷第四十一、列伝二十二、周顒伝「顒於鐘山西立隱舎休沐則帰之」
- 46 註(44)の前文に「齊竟陵王作鎮禹穴、聞約風徳雅相噴属」とある。
- 47 「高僧伝」卷第八、法度伝(大正蔵、五十卷、三八〇頁、下)に「時有沙門法紹業行清苦營齊於度而学解優之、故時人号曰北山二聖紹本巴西人、汝南周顒去成都招共同下止于山茨精舎、度与紹並為齊竟陵王子良始安王遙光恭以師礼、資給四事」とある。
- 48 「高僧伝」卷第七、僧瑾伝(大正蔵、五十卷、三七三頁、下)一三七四頁、上)
- 49 「高僧伝」卷第八、僧遠伝(大正蔵、五十卷、三七八頁、上)
- 50 「高僧伝」卷第八、慧基伝(大正蔵、五十卷、三七九頁、上)

一中)

- 51 「高僧伝」卷第八、玄暢伝(大正蔵、五十卷、三七七頁、上—下)の末尾に「臨川獻王立碑、汝南周顒製文」とある。
- 52 「弘明集」卷第六(大正蔵、五十二卷、三十九頁、上)
- 53 「弘明集」卷第六、「周重答書並周重問」(大正蔵、五十二卷、四十頁、中)に「夫有之為有物知其有、無之為無人識其無」老氏之署有題無無出斯域、是吾三宗鄙論、所謂捨駟馳未下有能越其度者」とあるから、張融との書簡の応答は三宗論執筆以降と知れる。
- 54 前記註(40)参照
- 55 前記註(50)の智琳書簡に「妙音中絶六十七載」の一句があり、これを境野博士は羅什の死を弘始十五年(四二三)として、これから六十七年と見て、智琳七十二歳(四八〇)頃としている。前掲書、一〇七頁。一説には僧肇の「不真空論」の世に出た年(四〇九—四一三)を起点とする説もある。宇井伯寿「支那仏教史」三十九頁、参照
- 56 周顒『抄成実論序』「出三蔵記集」卷第十一(大正蔵、五十卷、七十八頁、上—中)
- 57 「続高僧伝」卷第六、慧約伝(大正蔵、五十卷、四六八頁、下)
- 58 「高僧伝」卷第八、曇斐伝(大正蔵、五十卷、三八二頁、下)
- 59 境野前掲書、一〇九頁、参照
- 60 「高僧伝」卷第七、道猷伝(大正蔵、五十卷、三七四頁、下)「釈道猷(中略)宋元徽中卒、春秋七十有一(中略)時比多宝慧整長樂覺世、並齊名比德、整特精三論為學者所宗世善於大品及涅槃經立不空仮名義」
- 61 「二諦義」卷下(大正蔵、四十五卷、一一五頁、上)「古來有三鼠婁粟二諦案苾二諦、婁粟二諦即空性不空仮、仮為世諦、性空為真諦也、案苾二諦仮為世諦、仮体即空為真諦、広如常解(云々)」といつて、従来からの説であることを認めている。
- 62 「中観論疏」卷第二(日本大蔵経、二十六卷、三〇〇頁、上—下)
- 63 「肇論」序(大正蔵、四十五卷、一五〇頁、中)
- 64 塚本善隆『仏教史上における肇論の意義』(同氏編「肇論研究」一五八頁)参照
- 65 正しくは「摩訶般若波羅蜜子注経」五十卷或一百卷、と称する。「大唐内典録」卷第四「梁朝伝訳仏経録」第十二(大正蔵、五十五卷、二六六頁、下)
- 66 「続高僧伝」卷第一、法泰伝(大正蔵、五十卷、四三二頁、上)に「先是梁武帝崇大論、兼翫成実、学人声望從風掃靡、陳武好異前朝、広流大品、大敦三論」とあるから、大品や三論を好んだのはむしろ陳の武帝で、梁の武帝は当初、大智度論や成実を研鑽したことが知れる。
- 67 大梁皇帝『註解大品序』第三「出三蔵記集」卷第八(大正蔵、五十五卷、五十四頁、中)
- 68 「弘明集」卷第十九(大正蔵、五十二卷、二三五頁、中)
- 69 「続高僧伝」卷第七(大正蔵、五十卷、四八〇頁、下)
- 70 「大品般若経義疏」卷第一(大日本統蔵、第一輯、第一篇、第三十八套、第一冊、九頁、左上)「止観師六年在山中不講余経、唯講大品」
- 71 「二諦義」卷下(大正蔵、四十五卷、一〇八頁、中)「山中

法師之師、本是遼東人、また「中論疏」卷第一末(日本大藏經、二十六卷、一五〇頁、下)に「五者山中大師云」とあるを安澄は「今謂可_レ是止觀寺僧詮師_二」(同、一五二頁、下)と註している。

72 「涅槃經遊意」(大正藏、三十八卷、二三〇頁、上)

73 前記註(70)参照

74 境野博士、前掲書、八二頁―八三頁、参照

75 「東域伝燈目錄」『衆經部』(大正藏、五十五卷、一一五四頁、上)に「涅槃經疏」二十卷、吉藏とあり、また、元興寺安遠律師「三論宗章疏」(大正藏、五十五卷、一一三七頁、中)に「涅槃義疏」二十卷、吉藏述とある。

76 「中觀論疏」卷第一末(日本大藏經、二十六卷、一五三頁、上)

77 「大乘玄論」卷第一(大正藏、四十五卷、二十二頁、下)

78 同 (大正藏、四十五卷、十五頁、上)

79 「統高僧伝」卷第七、法朗伝(大正藏、五十卷、四七七頁、中)

80 同 慧勇伝(大正藏、五十卷、四七八頁、中)

81 註(79)参照

82 「大品般若經義疏」卷第一、玄意(大日本統藏經、第一輯、第一編、第三十八套、第一冊、九頁、左上)

83 「中觀論疏」卷第一(日本大藏經、二十六卷、一五〇頁、下)

84 前田慧雲「三論宗綱要」五十八頁、参照

85 海印寺冥然房明道述「海印懸譚」或いは「海印玄々録」三卷(竜大図書館蔵写本)「三論玄義文前義門分別」中の「相承種類」に「次從_二羅什_三藏_二至_二大師_三七代相伝之間、有_二新旧_三三論_一、不_レ同七代中從_二竺道生_三至_二河西道朗_三用_二羅什法相_三成_二無所得

宗、從_二撰嶺僧詮_三至_二大師_三別立_二法相_三成_二無所得宗_一、初云_二旧説_三后云_二新説_三」(境野前掲書、七十九頁、参照)

86 「二諦義」卷下(大正藏、四十五卷、四十頁、中)「東域伝燈目錄」『講論録』三(大正藏、五十五卷、一一五九頁、上)及び「三論宗章疏」(大正藏、五十五卷、一一三七頁、下)に夫々「中論玄」一卷興皇寺法朗述とある。

88 「中觀論疏記」卷第二(日本大藏經、二十六卷、三〇〇頁、上)「問山門玄義云、旧均正玄義云、山門等何相違耶、答、此可有_二三通_一、一山門者、僧詮師初住_二山門_一、只後住_二山中_一、今興皇法朗師以_二僧詮師上足弟子_三故云_二山門_一、從_二師立_レ名、一從_二山門僧詮師_三而受_二玄義_一、故云_二山門玄義_一」

89 以下「統高僧伝」卷第七、慧布伝(大正藏、五十卷、四八〇頁、下以降)による。

90 宇井伯寿「禅宗史研究」七三頁、一一一頁、参照

91 同 四十一頁、参照

92 「統高僧伝」卷第十一、保恭伝(大正藏、五十卷、五一二頁、下)に「陳至徳初、撰山慧布、北鄴初還欲_レ開_二禅府_一、苦相邀請建立清徒、恭揖_二慧布声_一便之_二此任_二樹_二立綱位_一引_二接禅宗_一、故得_二栖霞一寺道風不_レ墜至_レ今称_二之詠歌不_レ絶_一」とあるを参照。

93 以下「統高僧伝」卷第七、法朗伝(大正藏、五十卷、四七七頁、中以降)による。

94 「陳書」卷第三十、列伝第二十四、傅縡伝

95 「百論疏」卷上(大正藏、四十二卷、四八頁、上)

96 「統高僧伝」卷第十五、法敏伝(大正藏、五十卷、五三八頁、下)大明法師については同処に詳しい。