

中國三論宗の歴史的性格（下）

——吉藏と智顥・隋唐新仏教者としての意識と思想をめぐつて——

平井俊榮

江南義学の名僧が圧倒的に多かったことは、同道場に参集した高僧達の人的構成からしても明瞭に伺える所である⁽³⁾。

隋の開皇十年（五九〇）後の隋の第一世煬帝は、晉王広として揚州総管の任にあつた。これからおそらくも二年後の開皇十二年（五九二）には、彼の興仏事業の一つ、揚州四道場の設立が行われている⁽¹⁾。吉藏がこの晉王広に召されてその一つである慧日道場に移つたのは、開皇十七年（五九七）のことであり、吉藏四十九才の時であった。次いで吉藏は開皇十九年（五九九）晉王広に従つて長安日嚴寺に移つてゐるが、この二つの事件は、吉藏の生涯にとって一つの重大な転機であつたと同時に、彼の教学を考える上において、極めて象徴的な出来事であつたといえる。道宣（五六六—六六七）が既に明言しているように、吉藏が召されて慧日道場に入ったのは「以三藏名解著功」（大正、五〇、五一四、上）であり、同時に勅命を受けてこれに従つた人々は、旧南朝仏教界を代表する

智脫（五四一—六〇七）道莊（五二五—六〇五）法澄・洪哲・吉藏（五四九—六二三）慧覺（五五四—六〇六）智炬（五三五—六〇六）明舜（五四七—六〇六）等の多くを数え、「続高僧伝」の雜科声德篇等の異芸の僧を除いては、慧日・日嚴両寺の住僧として現在「続高僧伝」が伝えている義解僧の実に大半をしめているのである。これは慧日道場のあつた揚州が地理的に建康（南京）に近く、慾通を受けた義学の高僧の活躍地が狭く建康周辺に限られていたこと、そして同地域にあつては、成実に代つて三論の勢力が漸くその趨勢を決していた時期であつたことと関係しているかも知れない。さらに長安日嚴寺の住僧は、殆んど慧日道場から共に晉王広に従つて行つた者が多いのであるし、その意味では、江南仏教文化の河北

進出という画期的な歴史的意義を持つていたともいえる。このように吉藏を初めとする三論学者が多数これに加つたことは、必ずしも彼らが国家権力に媚び世に阿る者であつたとばかりはいえないであろうが、しかし、当時にあつてもかかる傾向を批判的に見る風潮が存したもの次のような例証から明らかである。例えば、

(一)

道宣が同じく義學の高僧として数える靖嵩（五三七）六一四）は、江南仏教界においては智顥と比肩される有徳の

僧であり、元、彭城の地にあって真諦三蔵所訖の「摄大乘論」等の研究宣揚に尽し、真諦三蔵の学を相資する人として高名な学僧でもあつた。周武帝の廢仏と共に江南に逃れ、建康にあつては再び数百の学侶の指導者として名声を博していたのであるが、時に

隋煬昔鎮揚越立四道場、教旨載馳、嵩終謝遣、及登紫極、又有勅徵 固辭乃止（大正、五〇、五〇二、上）

と伝えられるように、慧日道場への招致にも後の煬帝の勅と伝えられるように、慧日道場への招致にも後の煬帝の勅にも、終にこれを固辞して受けなかつたのである。門人にその故を問われて、

王城有限、動止嚴難、雖內道場、不如物外

と答えている。靖嵩は、後、靈巖等の二百人ばかりの僧と共に徐州に至り、徐州總管の下で盛に講肆を開き、三宝興隆に力を致した人であり、広義の意味では隋の高祖文帝の仏教

興隆政策の協力者として的一面も有していたのであり、決して反体制の人であつたという訳ではないが、少くとも晉王の四道場に対する彼の態度は明確であつた。

(二) 同じく卷第十四に挙げる蘇州武丘山の智琰（五六四一六三四）の伝にも、

煬帝居蕃、惟揚作鎮、大招英彥、遠集賢明、琰既道盛名高、教書爰及、慮使乎之負罪、嗟以已之累人、於是披衣蒙敬厚礼、因以辭疾得返旧山（大正、五〇、五三三、上）

とあるように、一旦は使の者に罪を負わしめんことを慮り、他人に累を及ぼすことを嗟いて招きに応じながら、病を以て辞し旧山に還つたといわれる名徳もある。その理由はともあれ、このように勅命に抗してもこれに近づくことを欲しなかつた人々が、又一方に多数存したということは、権勢に近づくことを自戒する仏教者の潔癖ばかりではなく、仏教興隆の旗印とはうらはらな、旧套を一步も脱し得ない貴族的な有閑仏教に対する反省と批判が、強く仏教界の一部に存したことを意味するものである。

(三) これをもっと明らかに道宣は、「続高僧伝」の渤海沙門志念（五三五—六〇八）の伝に、

大業之始載、蕩妖氣招引義學、充諸慧日、屢詔往徵、頻辭不赴（大正、五〇、五〇九、中）と記している。志念は冀州（河北省）の出身で、最初鄆都

の道長法師に「大智度論」を、後、高昌の慧嵩法師に「毘曇」を学んで、この二論の宣揚に力を致した人である。文帝自ら檀越となつて京師に法座を開かせた程の名徳であったが、晉王の招には遂に応じなかつたと見える。晉王広の義學僧の召集には新時代の国家的宗教事業の遂行以前に、従前と異ならぬ権力者貴族の恣意による私事的な奢恣と頽靡すらただよわしていたことを右の文面は伺わしめるのである。この一文からも慧日道場や日嚴寺に集まつた人々の人的構成が、旧南朝仏教の延長に過ぎなかつたことが決して偶然でないことが知れよう。晉王自ら再度智顕を揚州慧日道場に迎えようとした書簡に、

当今數論法師、無過此地、但恨不禪發多起諍心。⁽⁹⁾

と伝えているのはよくこの間の事情を物語るものといえる。

この書簡の言葉からすれば、招致を受けた義解僧を中心をなした三論学者たちに、晉王広の意図がどうあれ、いわば、国家的な宗教政策に便乗して自派の教線の拡大を図ろうとした、明確な意図があつたと断することは不可能である。前号において指摘した如く、摄山に始まつた三論学の展開には明瞭な二つの傾向が存していた。今、その両者のいずれが正統であり異端であるかをにわかに論することは出来ないが、少なくともここに集つた人々には、講經講論という従来の形式

の安易な踏習に基づいて、自己の学解を競う個人プレイの性格が強く見られたことは否定出来ない。曖昧な性格の権力者の被護の下に身をゆだねるという基本的な姿勢の意識下には、新佛教の興隆者としての明確な意図が存したとは到底見なし得ないからである。

以上、二三の例を挙げたに留るが、「続高僧伝」の習禪篇に記載されるものは殆んど両寺の家僧になつていて、事実とも併せて、むしろ招致を忌避し、或いはそれに不即不離の立場をとつた人々に、どちらかといえば真摯な実践的傾向の持主が多かつたこと、そして、それが新しい時代の仏教界の要請でもあつたことを右の一文は示している。

二

隋の晉王広が同じように招致しようと試み、交渉の深かつた同時代人に天台大師智顕（五三八—五九七）がある。開皇十年正月十六日、高祖文帝の智顕への勅書のあつた翌十一年、秦王俊に代つて揚州總管に來任した晉王広は、智顕を戒師として菩薩戒を受け「總持菩薩」の法名を貰い、智顕は王によつて「智者大師」の号を捧げられている。⁽⁸⁾ 智顕は時に既に五十四才であり、江南仏教界における最も傑出した指導者としてその名声はゆるぎないものがあつた。

この智顕と煬帝の関係は周知の事実として、従来も極めて

美化された形において隋唐仏教興隆の一側面を物語るものとされているが、ここに、煬帝と智顗との交渉をめぐつて先学の貴重な御指摘がある。即ち、塚本善隆博士は、名僧智顗に対する晉王広の敬虔な態度、受戒師事には、

(1) 江南仏教界並に一般民心の安定収攬に資しようとする政治的意図から、(2) 篤信の皇帝皇后の信任を得ようとする個人的野心から、(3) 自らの奉仏心から、する三者が混在していて、必ずしも純一至誠の宗教的行為と解しない方が至当である。

と述べておられる。文帝の第二子と生れながら兄皇太子を廃除し、後に古来中国史上有名な暴君となつた、煬帝の若き日の帝位への野望達成と、それは複雑にからみあつていたというのである。では、なぜ智顗はそれ程までに深い交渉を煬帝に対して持つたかといえば、思うに、「国清百錄」に載せる、彼自ら晩年王に与えた遺書の中に、

生來所以周章者、皆為仏法、為國土、為衆生（大正、四六、八一〇、上）

というように、常に仏法興隆の為に、國土人民の為に、現実社会の安寧教化ということが智顗の念頭を去らなかつたからである。智顗はそれを晉王広の政治的な才能にかけていたともいえるのである。いわば、智顗の宗教の現実肯定的一面が王の野心と結びついた所に、天台宗成立の歴史的事情が存したといえよう。

しかも彼は、わずか数ヶ月、学徒四十余僧と揚州禪衆寺に留つたのみで、ついに慧日道場の家僧にはならなかつた。開皇十五年（五九五）再び荊州玉泉寺から揚州禪衆寺に入った智顗は、晉王の「維摩經疏」述作の依頼を辞退して、

貧道山僧本懷、夙至於天台旧居

といい、

更得、寄跡幽林、仰為行道（大正、四六、八〇七、中）

と感懷を吐露している。ここにも現実社会の教化と教団の護持のために体制に順応しながらも体制べつたりの生き方を批判した、所謂定慧を双修し、世俗と出世を雙行しようとする智顗の実践的な宗教人の面目を伺うことが出来るのである。このような基本的な姿勢に見られる意識の相違が、実はその思想なり教学なりの持つ歴史性を規定して行く一つの重大な要因ではなかろうかと考えるのである。

俗に梁の三大法師、智藏（四五八—五二二）僧旻（四六七—五二七）法雲（四六七—五二九）に対し、慧遠、智顗、吉藏の三人を隋の三大法師と呼ぶ慣わしがある。横超慧日博士はこれに信行を加えた四人を以て南北朝時代末期の仏教界を代表せしめておられるが、この四人について

智顗（五三八—五九七）は解行の両面に比類なき新生面を開き、信行（五四〇—五九四）は時機相応の教法を鼓吹して一世を動かした。そういう意味で智顗と信行には、当時の仏教界に対し鋭い批

判があり、その信念は学解に偏したり儀礼に終始する世間一般の傾向に対し革命的であったと言つてよい。それに比べると、慧遠（五三一五九二）や吉藏（五四九一六二三）には、なお時流に順応とまでは言えぬにしてもかなりに妥協的なものがその学風をなしているように思われる。

と述べて、智顗・信行と慧遠・吉藏の両者の相違を指摘しておられる。従来慧遠はその卓越した独自の宗教性にも拘らず、南北朝旧仏教の最後を飾る人とされ、吉藏や智顗は、共に三論・天台の大成者として隋唐新仏教の代表と見なされて来たのに対して、これは極めて漸新な卓見であると思う。ここで両者を裁然と分つ基準となつてゐるのは、いうまでもなく実践行道ということであろう。結城令聞博士は、南北朝仏教と隋唐仏教を分つ基準は、あくまで前者が意識的には印度亞流的であるに対し、後者が意識的に中国独自のものを展開しようとした所にある、と述べておられるが、⁽¹⁾隋唐新仏教の一つのスローガンとなつた定慧双修ということは、いわばその新展開の基軸であつたのである。それは北周の廢仏に伴う教界の肅正という仏教者の自覺に基づく内部的要請と、隋の統一を境として目立つて顯著となつてくる南北の文化が交流した所に生じた時代の要請でもあつた訳である。そういう時代思潮の反映が、智顗の止觀や、信行の普法のような優れた実践論を生み出す契機となつたのである。

例えば、候外盧の主編による「中国思想通史」の第四巻に

実践行道の面から、明了に指摘出来るこのような両者の相違が、実は、思想教理史的にいえば、そこに中国人の意識と立場を強く盛り込んだ、中国的変容が如何になされてあつたかという問題に連なつて行くのである。例えば、天台の「十如是」のような思想には、印度の原説には全く見られない中國的新しい創造が加えられているといつてよいが、嘉祥の場合、印度伝來の教義の正当な理解ということには鋭意努力を払つてゐるが、このような独自の際立つた中国的な創見を加えるという傾向は殆んどないのである。しかしそれだけに佛教教義の理解の面では正統的であるということはいえる。もとより、嘉祥と天台の思想・教学の本質的内容に立ち到つて、その比較考察を試みるというようなことはこのようないい論のよくする所ではない。又、改めて、南北朝旧仏教と隋唐新仏教の相違ということになれば、問題は更に広範多岐にわたらねばならないが、今は、嘉祥によつて代表される三論教学の歴史的位置づけを試みる一視点として、天台の場合と比較してその時代意識の在り方を探つてみたのであるが、次にその教義の中国的変容の問題に焦点をあてて考察してみたいと思う。

三

は、隋唐仏学思想の代表として『三論宗吉藏的二諦和天台宗智顕的止觀論』の一節を載せている。⁽¹²⁾ 吉藏と智顕を組織的に比較論述した唯一の好箇の論文であるが、その要旨は、天台宗と三論宗は同一時代に興起し、この両者は宗派の源流と理論の淵源において相互に交錯する点を有しているが、吉藏の二諦と智顕の止觀論を対比することによって、更に両者の教義上の連関を見ることが出来るというのである。そしてこれを次のように帰結している。

〔吉藏と智顕の教義におけるその理論的根拠と論証方法のすべては「大智度論」の「諸仏有一種説法、先分別諸法、後説畢竟空」（大正、二五、二八、上）の一文に要約されるような、竜樹の中道的世界観と方法論に基づいていること。但し、「分別諸法」の面において夫々の重視する対称が不同である。吉藏において主要なのは二諦を以て対称となし、先に三重の二諦を分別し、後に最高の「真諦的畢竟空」を説いていることであるが、智顕は名・色を対称とし、先に各種の名・色を分別して、後に「真心的畢竟空」を説いている。

〔吉藏の二諦論と智顕の止觀論は「觀辨干心」こと、つまり、主体的な自我意識を絶対的な本体に冥合させる所に共通点を有している。但し、「觀辨干心」の過程においては、吉藏は南方仏學と玄學の合流した伝統を保持して縦横な交絡的思辨を重んじているのに対し、智顕は北方禪學の経路をたどって、禪觀的心証を重んじている。⁽¹³⁾ 吉藏の二諦論と智顕の止觀論は自我意識の哲学に基づいて説かれたもので、すべて顛倒した思辨的循環を表現している。智顕の止

觀論にあっては本体が自己を安置すれば真心或いは心源となし、本體が自己と自己を対立させれば心に真心と妄心の対立があり、最後に本体が自己と自己を結合させれば、止觀によつて心源に帰する。

と、このように述べて、両者は教義上の基本的性格では一致しているが、表現形式の上では大いに相違する所があるとしている。候外盧は通史として中国思想を概観する中で、仏教を一つの哲学として思想形態論の上から論じてはいるが、から本体というような耳ざわりな表現を使つてはいるが、その指摘する所は適確である。

今、ここに候外盧が両者に共通する基本的性格の依り所としてあげる二つの曲拠、即ち「大智度論」と「中論」をめぐつて、両者の在り方を比較検討して見よう。

既に智顕が天台宗開創の理論的な根拠を「法華經」に求めると共に、その教義の重要な論拠を竜樹系空觀仏教、殊に、羅什訳「大智度論」に依つてはいることは周知の通りである。

「仏祖統紀」の著者によれば二祖の北齊の慧文が既に「大智度論」を閲して、一心三智の妙旨を証得し、又、「中論」を読んで、四諦品に至つて空假中三諦の深旨を契悟して、これを南岳慧思に伝えたことになつてはいるが、その歴史的な信憑性はさておいて、慧思になると、「統高僧伝」の伝に「南北禪宗、罕不承緒」（大正、五〇、五六四、上）と讃えられる習禪者であるが、その著述中には明らかに般若三論との融合性が

指摘出来る。即ち「諸法無諍三昧法門」に、

即觀心性時、心性無生滅、無名無字、無斷常、無始無原、不可得、
當知無心、無無心、亦無心名字（大正、四六、六四〇、中）

といふ、又「安樂行」には、

亦如師子吼、涅槃中問仏、世尊實性義、為一為非一、仏答師子吼、
亦一亦非一、非一非非一、云何名為一、謂一切衆生、皆是一乘故、
云何名非一、非是數法故、云何非非一、數與及非數、皆不可得故
(大正、四六、六九八、中)

といつてゐるのは、般若学の表現形式をかりて觀心の要諦
を述べてゐる一例である。

慧思には現存しないにしても「釈論玄門」一卷、「三智觀
門」一卷等の著作があつたと伝えられているから、「大智度
論」を極めて重視したことが伺われる。本来禪者であった慧
思のかかる傾向は、彼が北土から南來した後、摂山三論の護
持者であつた慧布（五一八—五八七）と摂山において大義を論
じ合い、「万里空矣、無此智者」⁽¹⁵⁾といつて坐中千余人の中で
慧布を讃嘆したと伝えられるように、摂山三論の人々と密接
な交渉を持ったと考えられる、その点に由来しているかも知
れない。智顕の南地における修学時代のこうした三論と天台
の関係について、湯用形は、

在智顕之時、摂山一派与天台尤有關係、天台觀行本尊大品、摂
山一系亦主定慧兼運、宜其理相契、多相關涉、而且山門宗義梁陳

大盛于江南、成一時風氣、其后、智者大師先在揚州、后至荊州、
荊揚乃當時三論宗人勢力最盛之地、則天台一宗、盛于南方實有三
論諸師為之先容⁽¹⁶⁾

と述べているが、ここで湯用形が教團史的に南方において
天台一派の先駆となつたという三論の人々とは、前号において指摘した如く、摂山三論学派の人々の中、この慧布を初めとする禪的傾向の強かつた一群の人々を指していることは明らかである。慧文、慧思の「大智度論」の重用や、今まで天台の觀行が本、大品を尊んだという指摘は、このような両者の密接な相互交流という基盤の上に生れたものである。一方、摂山三論にあつても、僧詮の如く六年山中があつて余經を講ぜず、唯「大品」を講じたといわれるよう⁽¹⁷⁾に、当初にあつては「大品般若」乃至、その註釈書たる「大智度論」が両者に共通の根本所依の經論であつたことが知れる。但し、前者にあつては、その特徴は「大智度論」所説の禪法をもつて仏道実踐の用心としたと解されるのに対し、後の吉藏一派の三論においては、その比重が専ら「大智度論」の理論面に傾いていたこと、従つてその理論的部分の摘要である「中論」の依用に比して、従的位置にあつたことは、「三論玄義」に以智度論對三論則智度論為別論、三論為通論（大正、四五、一
五、下）

論」とその宗旨を比較して、

智度論正釈大品、而龍樹開大品為二道、前明般若道、次明方便道、此之二道即是法身父母、故大品以實慧方便慧、為宗、論用經二慧、還以二慧為宗、如中論申二諦還以二諦為宗也(大正、四五、一五、下)

と述べて、「智度論」の宗意を二慧、「中論」は二諦でもつて表わし、境智不二の立論から、二諦を以て会通して「中論」に帰属せしめている点にも伺われる。これは「大智度論」卷第一百『囑累品』に

菩薩道有二種、一者般若波羅蜜道、二者方便道、先囑累者為說般若波羅蜜體竟、今以說會衆生得是般若方便竟囑累(大正、二五、七五四、中一下)

二祖北齊尊者慧文(中略)師又因說中論至四諦品云因緣所生法、我說即是空、亦名為假名、亦名中道義、恍然大悟、頓了諸法無非因緣所生、而此因緣有不定有、空不定空、空有不二名為中道(大正、四九、一七八、下)

竜樹の諸法實相論の中国における繼承者としての両者に共通するもう一つの根本所依は「中論」である。即ち、羅什訖「中論」觀四諦品の第十八偈に
衆因緣生法、我說即是無、亦為是假名、亦是中道義
とある一偈に至つて、天台二祖慧文禪師が恍然大悟したと伝えられていることはあまりにも有名である。即ち「仏祖統紀」に

二祖北齊尊者慧文(中略)師又因說中論至四諦品云因緣所生法、我說即是空、亦名為假名、亦名中道義、恍然大悟、頓了諸法無非因緣所生、而此因緣有不定有、空不定空、空有不二名為中道(大正、四九、一七八、下)
とある伝承に基づいて、以後天台宗においてはこの「觀四諦品」の十八偈は「三諦偈」の呼称のもとに空・假・中の三諦を示すものとされて來たのである。そして更にこの三つは重層發展的にとらえられて、究極的には、因縁によって生ぜられたものは空であるが、さらにその空をも空じた所に非有非無の中道を成立するものと解釈されて來たのである。このような解釈は、印度の原文及び諸註釈書等には全く見られないことであつて、竜樹の原意に適合していないばかりか、翻訳者羅什の訳文にもかかる解釈を予想させるものが全く見られない点で、中國独自の伝統的解釈であることを中村元博士が明快に指摘論証しておられる⁽¹⁹⁾。即ち、空・假名・中道は皆

四

縁起の同義語であつて、空亦復空として、空をも更に空じた境地が中道であるというのは中国独自の発展的解釈であるといふのである。

そこで、吉藏の場合どうかというに、彼は「中觀論疏」卷十本『觀四諦品』にこの十八偈に関して四通りの解釈を挙げているが、その一例を挙げると、

既云衆縁所生法我說即是空、此是有宛然而空、故空不自空、名為假空、空宛然而有有不自有、名為假有、亦是中道義者、說空有假名為表中道、明假有不住有故有非有、假空不住空故空非空、非空非有即是中道（大正、四二、一五二、中）

といつてゐるのであるから、明らかに天台と同様な発展的解釈である。しかし、これには「次就中假義釈者」と前置きしているように種々の解釈の一例を示したものと見られないこともない。嘉祥の真意は、既にこの偈全体について、

初偈明因縁生法離斷常過（大正、四二、一五二、上）

と述べて、最後の第四の解釈には、

今示因縁生法是於三事、一因縁生法是畢竟空、所以然者、若有自

性則不從因縁、既從因縁生、即是無自性、所以是空、亦為是假名者示第二是、明因縁生法亦是假名、所以稱假者、前明因縁生法我

說是空、然因縁既本不有、今亦不空非空非有、不知何以目之、故

假名說有亦假名說空、亦是中道義者示第三是、明因縁生法亦是中道（大正、四二、一五二、中）

と述べていることからも明らかである。吉藏においては、「今明」とか「今示」という言葉に続く一文は、多くの場合各種の解釈を示した後で最終的に吉藏自身の見解を示すことが多い。中村博士は、さらに「中觀論疏」卷一本『觀因縁品』の釈名門第三（大正、四二、六、下）や、「二諦義」卷上（大正四五、八五、中）の同一趣旨の文を挙げて、嘉祥がこの『四諦品』第十八偈に三諦の思想を読みこんでいたことを示し、「嘉祥大師は一般に一つの事に対しても種々なる解釈をする傾向があるから一概に断定することは出来ないが、とにかく空と假名と中道とが、共に縁起の同義語であるということを一方においては承認していたことは明らかであろう」と断じておられる。

しかば、吉藏は三諦の考えを全く持っていないかったかといえば、「二諦義」卷中に、

仁王經何故云三諦有諦無諦中道第一義諦耶、解云、實唯一諦無有三諦、但隨順衆生說有三諦（大正、四五、一〇一、中）

とか、

脱真諦三藏明有三諦義、今明此三諦並隨衆生故說耳（大正、四五、一〇一、中）

といつて、「仁王經の三諦義」或いは「真諦三藏の三諦義」と呼んで、三諦説の存在を予想していたのである。嘉祥が「仁王經」の三諦義と呼んだように三諦の考えが初めて見ら

れるのは「仁王經」である。即ち『二諦品』に

大王 一切法觀門非一非二、乃有無量一切法亦非有相、非非無相
若菩薩見衆生見一見一、即不見一不見二、一一者第一義諦也、大
王、若有若無者即世諦也、以三諦攝一切法、空諦、色諦、心諦
故、我說一切法不出三諦（大正、八、八二九、中）

とある一文や『受持品』の、

世諦三昧、真諦三昧、第一義諦三昧、此三諦三昧、是一切三昧王
三昧（大正、八、八三三、中）

であり、この二文こそ、天台の三諦思想の起源となつたもの
である。即ち智顥は「大品四教義」卷二（大正、四六、七二
七、下）や「法華玄義」卷下（大正、三三、七〇四、下）或いは
「維摩經玄疏」卷三（大正、三八、五三四、下）に

「三諦名義具出瓔珞仁王二經、一者有諦二者無諦、三者中道第一
義諦」

と述べて、仁王瓔珞二經に説かれる三諦説に基づいて、そ
の三諦教義を完成したことを示している。

「瓔珞經」については『仏母品』に、

爾時敬首菩薩白仏言、仏及菩薩一、初照智從何而生寂照、寂照之
義復云何、二諦法性為一為二、為有為無、第一義諦復當云何、仏
言、仏子、所謂有諦無諦中道第一義諦、是一切諸仏菩薩智母、乃
至一切法亦是諸仏菩薩智母（大正、三四、一〇一八、中）

とあり、『因果品』には、

慧有三縁、一照有諦、二無諦、三中道第一義諦（大正、三四、一
〇一九、中）

とあって、「仁王經」の空諦・色諦・心諦或いは世諦・真
諦・第一義諦が、より適切な有諦・無諦・中道第一義諦に改
められており、名称の上では天台が後者を用いていることが
知れる。嘉祥が「仁王經」の名の下にこれを使つていること
は厳密にいえば間違いであるが、恐らく天台的な整理された
形での三諦説を予想していたことが伺われる。

ところで、先人の研究に見るよう⁽²⁰⁾に仁王・瓔珞の二經は共
に印度成立の經典ではなくて、前者は西歴四五一—五一五、
後者は四七九—五〇二の間に中国において成立したものであ
る。従つて、そこに現われる三諦思想も印度固有の思想では
なくて、中國独自の発展的思想であるといえるが、天台は同
じく「瓔珞經」に説かれる三觀思想と共にためらわずにこれ
を採用して三諦三觀思想という、一念三千思想と並ぶ天台の
中心的教義を形成して行つたのとは対照的に、嘉祥は、「二
諦義」卷下に、

又說有三諦、作若者為解耶、仁王經明三諦義、彼便曲解、如此等
經皆是他妨礙之處（大正、四五、一〇八、下）

と極めて批判的な自問を試みた後、

今明、無礙、或時為三諦、有諦無諦中道第一義諦、或時非真非俗
為理、真俗為教、理教合論故有三諦也

と会通してはいるが、結局、三諦というものは有諦・無諦は教であり、中道第一義諦は理であって、理教を開いて三諦を成立させている便宜説に過ぎないとしているのである。即ち、仁王經云三諦、亦是不二為體、有諦無諦即是教、非有非無中道第一義諦即是理也、彼云、我亦明非真非俗中道者、不然、且問汝非真非俗是何物耶、非真還是俗、非俗還是真、非有還是無、非無還是有、還是有無一見故、無中道第一義諦也（大正、四五、一〇九、上）

と結論し、これを退けてしているのである。結局「中論」の『觀四諦品』第八・九偈に説かれる「諸仏依二諦、為衆生說法、一以世俗諦、二第一義諦、若人不能知、分別於二諦、則於深仏法、不知真實義」（大正、三〇、三三、下）に根拠を置く、二諦教門、言教の二諦という印度の原説乃至羅什僧肇以来の三論正統の説に忠実であろうとした嘉祥の根本的な立場を示すものに他ならないのである。

五

吉藏における三論教學の綱格はすべて二諦思想に発想していることは事実であるが、しからば吉藏の二諦思想には中國的な特色が全く盛られてないかといえば、それも一つの極論になるであろう。例えば於諦・教諦⁽²²⁾というような考え方の導入は極めて異色的な説であることは認められる。しかし、そ

の思想の根本構造に立ち到つて考察するならば、天台の如く、全く印度の原説とは隔絶した組織展開を示すようなことはない。従つて、同じように旧南朝仏教の批判者として位置しながら、天台においてはそれを超えて、さらに独自な中國的変容を加味して行くという方向において自己の教学を組織体系づけて行つたのに対し、嘉祥にあっては、もう一度元の根本義に立ち返つて、印度の原説に忠実な仏教思想本来の在り方からこれを批判是正して行くという方向を取つているからである。従つて、その批判は原典的立場からは的を得ているが、或る意味では同一次元に立つてする、立場・視点の相違であるとも見なされ、そこに印度亞流的な旧南朝仏教の玄学的残滓を払拭し切れない一面を残しているともいえるのである。このことは、中國仏教者隨一の博覽強記から来る學的知識の正確さと表裏をなす、獨創性の欠除となつて現われている点に指摘され得るであろう。その点についても宗教的天才といえる天台の独自な創造性とは対照的である。例えば、

（一）三種中道説は、二諦思想をもつて八不中道を開顯したものとして嘉祥二諦説においては中心的な位置をしめるものである。即ち「中觀論疏」卷第一本に、

故此論一部横破八迷、堅窮五句洗顛倒之病、令畢竟無遺、即是中實故云不生不滅乃至不常不斷也、然非生非不生既是中道、而生而

不生即是假名、此假生假不生即是二諦故以無生滅生滅以為世諦、以生滅無生滅為第一義諦、然假生不可言生不可言不生、即是世諦中道、假不生不可言不生不可言非不生、名為真諦中道、此是二諦各論中道、然世諦生滅是無生滅生滅、第一義無生滅是生滅無生滅、然無生滅生滅、豈是生滅、生滅無生滅、豈是無生滅、故非生滅非無生滅、名二諦合明中道也（大正、四二、一〇、下）

嘉祥はこれを興皇法朗の三種方言として嘉祥に受継がれたものであると称しているが、同じ嘉祥著「二諦義」卷下に

今略論中道為二諦體義、何者、攝嶺興皇、皆以中道為二諦體、彼亦明中道為二諦體、故須簡之、然彼有三種中道、今用何物中道為體耶、三種中道者、一世諦中、二真諦中、三二諦合明中（大正、四五、一〇八、上）

と述べている如く、既に中道を以て二諦の体となす三種中道説が存在していたことを自らも認めているのである。ここで、「彼有三種中道」という彼とは、同処に、二諦の体の義に三家ある第三家を指し、それが開善寺智藏の義であることは、

「第三明中道為二諦體者、還是開善法師用中道為二諦體」（大正四五、一〇八、上）

とか、

「問開善、何因緣以中道為二諦體耶」（大正、四五、一〇八、中）という一文によつても明らかである。

開善はつとに、不常不斷を世諦中道となし非有非無を真諦中道、非真非俗を二諦合明の中道となしたと伝えられるが、比較的約理に遍した固定的な立論である所から、真俗二諦相即の立場に立つて嘉祥がこれを論難している訳である。問題は、二諦を三種中道に配する原型は、これが既に梁代の成論師において見られたということであり、ここでは、八不中道の根本義に基づいて批判が試みられているに過ぎず、形式的にも内容的にも、特に新たな展開変容を見せていく訳ではないのである。

(2) 宮本正尊・鎌田茂雄両博士によれば中国における草木悉皆成仏思想の源流は吉藏において見出される。⁽²⁵⁾ 仏性思想もまた吉藏の教義の主要な課題であったことは、「大乗玄論」卷第三に『仏性義』の一章をさいていていることでも知られよう。吉藏の仏性論・一乘思想は、或る意味では般若中觀の立場からする理念的なものであつて、普辯的な理念の演繹から当然する帰結が、草木成仏のような説になつてゐるとも思われ、その意味では「涅槃經」その他の印度の原典にこれを探ることも不可能ではないと思うが、彼の仏性論において特に有名な一つに五種仏性説が挙げられる。⁽²⁶⁾

五種仏性の内容については「大乘玄論」に詳しいが、形式的にまとまつた形では「中觀論疏」卷第一本による方が明瞭である。即ち、

六者大涅槃至明五種仏性、蓋是諸仏秘藏万流之宗極蘊在因縁之内、所以然者十二因縁不生不滅謂境界仏性、由十二因縁本無生滅發生正觀即觀智仏性、斯觀明了即名菩提果仏性、正觀既彰生死患累畢竟空永滅、即大涅槃果仏性、然十二因縁本性寂滅未會境智、亦非因果、不知何以目之、強名正性（大正、四二、六、中）

とある五種がそうである。一読して明らかのように、ここでは十二因縁の不生不滅をいうために五種仏性が説かれていることが知れる。もともと吉藏は、羅什が縁（Pratyaya）若くは縁起（Pratitya-samutpāda）を「因縁」と翻訳しているためと、「中論」第一「十六品に『觀十二因縁品』の一章が説かれているのに基づいて、八不なる縁起を十二因縁で会通しようと、十二因縁もまた大乗中觀の立場から不生不滅であることを示さんとしたのである。たまたま「涅槃經」卷第二十七に、

十一因縁名為仏性、（中略）善男子、仏性者、有因有因因、有果有果果、有因者即十二因縁、因因者即是智慧、有果者即是阿耨多羅三藐三菩提、果果者即是無上大般涅槃（中略）以是義故、十二因縁不出不滅不常不斷非一非二、不來不去、非因非果（大正、一二、五一四、上）

とあって、仏性が第一義空・中道の智慧であることを説くために、十二因縁の不生不滅を仏性と称している「涅槃經」の説に依つて、五種仏性説を導き出して来たのである。

その際、能觀の二智と所觀の二諦が媒介されている所から

境界仏性、觀智仏性の名が由來し、最後の正性（因）仏性が中道の義において前四者の根底をなしている意味で、修道的段階的な構成をとつてはいない。

そこで、五種仏性説そのものについても、均正の「大乘四論玄義」卷七に、

次約經開五種仏性釈名、師説不同、開善智藏法師云、正是專當不偏義、衆生神明与如來種智、雖復大小之殊、而同是慮智、性相感召、故謂名正因、正感仏果對縁因為名、非傍助義、緣因者緣由為義、雖有正因、不修万行、終不能得果、由藉万善修行故得仏果、對正因為縁、名亦名境界、如草木虛空等、其不能了出仏果、但為觀智所緣、為心作境、故名境界也、了因者照了為義、万善之類、顯出仏果、故名了因、如燃照物、譬其對境明了也、果者以酬因為義、果果者、謂從果生果、故名果果也（正、一、一、七四、一、四六、右）

とあるように、この問題に関しても梁代の開善寺智藏が説いている所なのである。⁽²⁸⁾その点必ずしも吉藏の獨創とはいえないことは前述の三種中道と同様である。そして修道論の立場から見た形式的齊合性の点では、むしろ開善の説の方が整っているともいえる。事実、このような形式的な齊合性を中心國仏教の特質の一つとして評価する意味でなら、我々は、智顗の「法華文句」に見られる五種仏性は、形式的にはこの開善説をそのまま、継承している点を理解出来るのである。吉藏の五種仏性説はむしろ「涅槃經」に示される形式を捨て

て、それが説かれた原意的なものを尊重しようとする態度が伺われるのである。原典に照して名称が前二者に比べて特異なのは、必ずしもこれを変容歪曲しているからではなく、既に五種仏性を導入する契機が、因縁の釈成であり二諦説や八不中道説を媒介にして説こうとしたために他ならないのである。

六

このような吉藏の教学は、外形的には形式の不統一・不齊合という点に現われ、内容的には折衷融合的な傾向を示す所の特徴があるといえる。前者については、天台の著述と比べた場合嘉祥のそれにおいては法数・名目の数の不齊合は歴然としている。又、形式的齊合性という点で、特に中国仏教の特質を示す教判問題一つをとっても、両者の態度は対照的である。周知のように吉藏も智顕も、主として慧觀の「二教五時教判」を中心として南北朝時代の各種教判を紹介、批判しているが、智顕が慧觀説を批判しながらも、これに基づいて「五時八教判」のような整然とした組織に拡充して、自己の教學の中心に据えているのに対し、吉藏の「三転法輪」は中國仏教における教判問題の本来の意義からすれば、それは教相判釈の名に値しないものである。詳論は省くとしても、何故中国において教相判釈の問題が真剣に取り組まれね

ばならなかつたかという、中国仏教者としての自覚なり使命感というようなものは、そこには見出し難いのである。
道宣もいうように、吉藏においては、すべてが「志存伝燈、法輪相繼」(大正五〇、五一四、上)することにあつた。そしてそこに見られる基本的な姿勢は什肇般若学に基づく印度伝來の正統仏教の顯揚ということにあつたと思う。それが三論のみならず、各種の經論に厖大な注釈書を残し、牽強なまでの批判是正を試みている彼の教學の特徴ではなかつたかと思う。しかし、それは同時に僧詮において見られたような三論學の純粹さを失うことにもなつて行くのである。

このような吉藏の傾向を指して「折衷義學」と称する学者もある。⁽³⁹⁾ 例えは「涅槃經遊意」に、

「我今依經文自云、無得者名大涅槃、故無所得此經宗也」(大正、二八、二三三、中)

という一文の如きは、涅槃家の立場と三論家の立場の折衷に過ぎないというのである。つまり、本来、如來の三德・四德でもつて示さるべき「大涅槃」を無所得正觀宗なる三論の本旨である「無得」の概念でもつて会通しているもので、どちらの立場をも曖昧にしている懸念があるからである。

このような例は他にも数多く見られるが、例えば、「中觀論疏」卷第二末には「八不義」について十門分別する最後に、新通門第十、余至闕内、得三藏師用無上依經意釈八不、今略述

之」（大正、四二、三三、上）

と称して、「無上依經」や「宝性論」に説く「如來藏の十義」を以て、八不義を会通している箇所にも伺われる。こうした傾向も吉藏が閔内つまり長安に住するようになって、新興の地論学派や撰論学派からの影響を強く受けた所に求められるが、「涅槃經」や「無上依經」の本旨を三論の立場から

理解し、これを依用しているという点では必ずしも間違いない。しかし、このような傾向は結果的には三論の立場自身をも無力化するものとならざるを得ないであろうし、涅槃・地論・撰論の各学派と並んで、嘉祥三論學が、南北朝旧佛教の義學の一辺に留つて、新しい隋唐佛教の到来を示すものになり得なかつた一つの要因になるであろう。その点、津田左右吉博士の指摘するように⁽³¹⁾智顗の「摩訶止觀」に説かれる『法華三昧懺儀』（法華懺法）の説の如きは、思想表現のいづれからしても「法華經」のどこにも見出し難い恣意的な自説であるにも拘らず、その思想の中國的な独自性の故に強力な發展性をもつていたのとは対照的である。

このように見て來ると、極めて、難駁な結論であるが、吉藏の意識・思想の根柢には、隋唐新佛教における一宗の開祖として、これを規定づけ得るような優れて中國的な特質は天台に比べて極めて稀薄であつたといえる。慧灌・智藏・道慈のような日本の入唐僧達が、たまたま長安での吉藏の絢爛

たる講説の場に侍して、その教義を日本にもたらし南都三論宗の成立を見たことは自明であるが、それは又別の問題である。既に見たように、中国佛教の如何なる文献の上にも中国三論宗の成立を予想させるものが皆無であるということは、嘉祥大師を開祖とする中国三論宗は存在しなかつたということである。

又、撰山に始まつた中国三論学派の人々が、天台宗の先容となり、牛頭禪の成立に見るような禅宗発展の母胎となつたように、中国の文化と歴史において果して行つたその意義と役割はもつと別の方向にあつたといえる。嘉祥大師は、いわばそうした時代思潮とは逆の方向において、自らの学問と思想を完成して行つた優れて孤高な学究であったのである。

註

- 1 晉王広が秦王俊に代つて揚州總管に補任せられたのは開皇十一年十一月である。（『隋書』本紀、「資治通鑑」一七五十八）道宣の「集神州三宝感通錄」卷中（大正、五十二卷、四二一頁、中）にも「隋開皇十年煬帝鎮於揚越、廣搜英異、江表文記悉總収集」とある。

四道場とはこの晉王広の建立した慧日・法雲の二仏寺と、玉清・金洞の二道觀の呼称である。道宣は「續高僧伝」卷第十五、義解論曰（大正、五十卷、五四九頁、中）に「自爰初晉邸即位、道場慧日法雲陳祚侶、玉清金洞備引李宗、一芸有称三徵別館、法輪長転慧炬恒明、風靡之化覃延復遠」とい、同じく「集古

今仏道論衡」卷乙（大正、五十二卷、三七九頁、中）に「（煬帝）昔居晉府盛集英髦、慧日法雲道場興号、玉清金洞玄壇著名、四海搜揚總歸晉邸、四事供給三業依憑、礼以家僧不屬州省、迄于終曆徵訪莫窮」と記している。四道場の内容については山崎宏博士「隋唐仏教史の研究」第五章『煬帝（晉王広）の四道場』（昭和四十二年三月法藏館）に詳しい。

開皇十二年落成説については前記山崎氏及び塚本善隆博士『隋の江南征服と仏教』〔仏教文化研究〕第三号）共に、「国清百錄」卷第二十四〇（大正、四十六卷、八〇六頁、上）に「弟子渡江還、去月初移新住、多有造次、未善安立、來旨勗以法事、實用漸悚、始於所居外援、建立慧日道場、安置照禪師以下、江陵論法師、亦已遠至於内援建立法雲道場、安置潭州覺禪師已下」とある開皇十二年十月十日附の晉王が智顥に与えた書簡によつてこれを推論されている。

2 摂稿『嘉祥大師吉藏の基礎的研究』〔印仏研〕第十四卷、第一二号）参照。

3 山崎博士前掲書に「続高僧伝」に基づく一覧表が見られる。

（同書九〇一九一頁、一〇一頁、一〇六頁）又、散見する「続高僧伝」の記事にも、例えば卷第十一辨義伝（大正、五十卷、五一〇頁、中）のように「隋場搜選名徳、令住日嚴、以義學功顯著」と記してあるのが圧倒的である。

4 以下「続高僧伝」によって略歴を記す。智脫—卷第九（大正五十卷、四九八頁、下）慧日道場から日嚴寺まで吉藏と行を共にしている。日嚴寺で吉藏と問答をしているが、その際道宣は智脫を吉藏と「同法相讓」と称している。道莊—卷第九〔（大

正、五十卷、四九九頁、下）法朗の弟子である。法澄—卷第九

（大正、五十卷、四九九頁、下）法朗の弟子である。洪哲—卷第九慧哲伝の末（大正、五十卷、四九四頁、上）慧哲の弟子で、慧哲は興皇法朗から三論を学んでいる。吉藏—（略）慧覺—卷第十二（大正、五十卷、五六六頁、上）摄山慧布の弟子で「大智度論」を江南に広めた人である。揚州總管府の晉王邸内に設けられた宝台経蔵の主管者に任せられている。智炬—卷第十一（大正、五十卷、五〇九頁、中）法朗の弟子で、学解は同門の吉藏に優ると道宣が評している。陳の旧都建康の建初寺で三論を講じ、常に百人の聴者を集めていたといわれる。明舜—卷第十一（大正、五十卷、五一〇頁、下）「大智度論」の学者である。

5 伝記は「続高僧伝」卷十（大正、五十卷、五〇一頁、中—五〇二頁、上）。一節に、「（前略）嵩学資真諦義寔天親、思逸言

前韻高伝後、大乘極旨於是乎通、自此領匠九州垂章四海、撰撰論疏六卷雜心疏五卷、又撰九識三藏三聚戒二生死等玄義、並流千世、為時所宗（後略）」

とあり、撰論学派の巨匠であったことが伺える。

6 「国清百錄」卷第二一一五〇『王重請義書』（大正、四十六卷、八〇七頁、下）

7 同 卷第二一一三一『隋高祖文帝勅書』（大正、四十

六卷、八〇二頁、下）

8 同 卷第二一一六『王受菩薩戒疏』（大正、四十六卷、八〇三頁、上）

9 塚本善隆博士、前掲論文、cf、註(1)

- 10 横超慧日博士『慧遠と吉藏』（「結城教授頌寿記念仏教思想史論集」四三三頁—四八〇頁）
- 11 結城令聞博士『隋唐時代に於ける中国的仏教成立の事情についての考察』（「日本仏教学会年報」第十九号）
- 12 候外盧主編『中国思想通史』第四卷上冊、北京人民出版社、一九五九年刊、一六四頁—一九九頁。
- 13 「仏祖統紀」卷第六（大正、四十九卷、一七八頁、中一下）
- 14 同 卷第六（大正、四十九卷、一八〇頁、下）
- 15 「続高僧伝」卷第七、慧布伝（大正、五十卷、四八〇頁、下）
- 16 湯用彤、「漢魏兩晉南北朝仏教史」下冊。七九六頁。
- 17 「大品經義疏」序、（丑、一、一、三八、一、二）に「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、那復欲講涅槃、諸學士既苦請、師遂為商略涅槃大意、积本有今無偈而已」とある。
- 18 佐藤哲英博士「天台大師の研究」四十頁、参照。
- 19 中村元博士『中道と空見』（「結城教授頌寿記念仏教思想史論集」一三九頁）
- 20 佐藤哲英博士『三諦二觀思想の起源に関する研究』（「天台大師の研究」附篇、六九四頁）
- 21 三觀思想についても天台は「維摩經玄疏」卷第二に「三觀之名出瓔珞經」（大正、三十八卷、五一五頁、中）といつてゐるよう、「菩薩瓔珞本業經」卷上『賢聖學觀品』第三に、

「仏子、十以自在慧化一切衆生、所謂中道第一義諦、般若処中而觀達一切法而無二、其觀慧轉入聖地、故名相似第一義諦觀、而非真中道第一義諦觀、其正觀者、初地已上有三觀心入一切地、三觀者、從仮名入空二諦觀、從空入仮名平等觀、是二觀方便道因是二空觀、得入中道第一義諦觀、雙照二諦、心心寂滅進入初地法流中、名摩訶薩聖衆性、無相法中行於中道、而無二故」（大正、二十四卷、一〇一四頁、中）とあるに依つてゐる。

22 於教の二諦とは要するに教化の対称たる機縁に望めて、有は凡夫に於て真理であり、空は聖人に於て真理であるというのが於諦の意味である。仏が此の二つの於諦を説くというのが取りも直さず教諦である。例えば「二諦義」卷中に、「我家明二諦有兩種、一教二諦、二於二諦、如來誠諦之言、名教二諦、兩種謂情、名於二諦、此則就情智判於教二諦也（中略）二於諦名亦是為衆生說有、於凡是世諦、為衆生說空、於聖人是真諦、衆衆生說空有、是二於諦故、二於諦亦是教也」（大正、四十五卷、九二頁、下）とある。（拙稿『二諦説より見たる吉藏の思想形成』（印仏研）第十二卷、第二号、参照）

23 「中觀論疏」卷第一本に「師又一時方言云、所以就八不明三種中道者凡有三義（後略）」（大正、四十二卷、十一頁、上）とある。嘉祥が「師云」といえば興皇法朗のことである。

24 「二諦義」卷下に「然彼有三種中道、今用何物中道為體耶、三種中道者、一世諦中、二真諦中、三三諦合明中、世諦中道者有三種、一因中有果理故非無、即無果事故非有、非有非無因果中道也、二者實法滅故不常、相續故不斷、不常不斷相續中道也、三者相待中道、後當辨之云云、真諦中道者、非有非無為真諦中

道也、二諦合明中道者、非真非俗為二諦合明中道」(大正、四十五卷、一〇八頁、上)とあるによる。これと照合すると「中觀論疏」卷第二本に「即世所行亦云、有三種中道、世諦明不常不斷中道、真諦明不生不滅中道、二諦合辨非真非俗中道」(大正、四十二卷、二二一、中)とある即世所行云とは開善を指すものと思われるが、ここでは真諦の非有非無が不生不滅となっている。

25 宮本正尊博士『草木國土悉皆成仏』の仏性論的意義とその作者』(印仏研、卷第九、第一号) 鎌田茂雄博士「中國華嚴思想史の研究」東大出版会、一九六五年刊、四四二頁参照。

26 吉藏の仏性説については小川弘貫博士『シナ如來藏思想の考察』(印仏研、卷第十六、第一号)に詳しい。

27 「中觀論疏」卷第二末にも「然八不言的義豈、意深理遠、總攝一切大乘經論甚深秘密義、今略歷約十条、以解釈之、一者八不明十二因緣不生不滅、大涅槃經亦云、十二因緣具足十不、具五性義、以十二因緣不生不滅能生觀智、故即境界仏性」(後略)〔大正、四十二卷、二九頁、下〕のように説かれている。

28 開善の仏性義の内容については太田久紀氏『開善寺智藏の仏

性説』(駒沢女子短期大学研究紀要)〔第一号〕に詳しい。

29 「法華文句」卷第十上、「仏性有五、正因仏性通亘本当、緣了仏性種子本有非適今也、果性果果性定當得之」(大正、三十四卷、一四〇頁、下)

30 布施浩岳博士『隋朝仏教の学系と折衷義学』(宗教研究)新第十二卷)

31 津田左右吉博士『智顗の法華懺法』(シナ仏教の研究)第五篇、二八九頁—三四九頁)