

肇論をめぐる諸問題

—特に慧達の註釈書について—

伊 藤 隆 寿

序

僧肇自らが、その著「般若無知論」の冒頭で述べるよう⁽¹⁾に、彼の時代には、般若の理解をめぐり異説紛然たる状況であり、そのような魏晉仏教界に、大なる指導者となつたのが鳩摩羅什（三五〇？—四〇九？）であった。羅什の訳経は、中國仏教史上に一時期を画したのみならず、膝下に參集した俊才達の活躍により、中國仏教の成長発展の原動力となつた。

就中、僧肇（三七四？—四一四）は、姑藏にまで赴いて羅什に師事し、長安では、僧叡（？—四三六）などと共に訳場に列なり、般若経や龍樹の中論などを、羅什から直接学び、般若空の正しい理解を得た。その成果を示したのが「般若無知論」

などの撰述であり、それらは後に『肇論』として編集されたのである。従つて、彼の仏教理解などに関する研究は、『注維摩詰經』などを参照しつつも、主として『肇論』によつて

進められ、多くの成果が出されている。⁽²⁾ 中にも塙本善隆編の『肇論研究』は、画期的なもので、訳註をはじめとして、僧肇の伝記、撰述書の真偽、『肇論』成立の問題、その流布と註釈書、さらには研究解釈と評価に及ぶまで、僧肇に関わる基本的問題を、ほとんど網羅して論究されたのである。後学を裨益すること多大である。

本稿は、先学の学恩に負い、むしろ蛇足を加えるに過ぎないと予想されるのであるが、肇論研究の諸問題を一瞥しつつ、慧達の註釈書について、若干の検討をしておきたい。

一 肇論研究の諸問題

1 真偽問題

『肇論』に関する問題の第一は、真偽及び成立についてである。従来、現行本の「宗本義」と「涅槃無名論」が真偽の

対象とされた。前者については、中田源次郎が僧肇作とするほかは、湯用形、石峻、牧田諦亮、H・ロビンソン、W・リーベンタルなどの人々は疑問視し⁽³⁾、現時点では、「物不遷論」「不真空論」「般若無知論」「涅槃無名論」の順に配列され、冒頭に「宗本義」の一篇を加え、陳の慧達の撰になる「序文」を附して編纂されたものが、現行の『肇論』である、というのが、大方一般に認められている見解である。その編纂年代と場所は、明確には出来ないが、塚本論文に依れば「梁末から陳の間に、恐らく南朝で」とされる。そして、その背景には、南朝における三論学の興隆が予想されており、さらに進めて、序文を書いた慧達自身が、あるいは編纂したその人であるかも知れない、とまで述べられている。

ここで、序文の作者と疏の作者が、共に慧達という名の人物であり、当然その同異が問題となる。これまで、中田源次郎は慧達撰、つまり同人とするが、松本文三郎はこれを反駁し、石峻も撰者未決の態度である。⁽⁵⁾ 現在、これについての定論はない。(今は、便宜上、慧達の疏と呼ぶ)

もう一つの「涅槃無名論」についても真偽両論が見られたが、『肇論研究』所収の横超論文において、真撰が述べられ、我国ではこれが定論となっている。ただ、中国の学者は、湯用形以後現在に至るまで真撰とは認めていない様である。⁽⁶⁾

次に、僧肇の撰述書の流布と註釈書の問題がある。慧達撰とされる疏は、現存最古のものとされるが、それ以前における註釈書の存在を窺わせる記述も見当らない。現行の『肇論』に対する註釈は、元康の疏をはじめ多くのものが著わされた。それらは、牧田論文などに詳しく述べられている。⁽⁷⁾ ところが、慧達の疏は、後に述べることく、「宗本義」に対する註釈を欠き、序文にも全く触れない。つまり物不遷等の四論に対するものであって現行本に対するものではない。これは、従来現行本の成立時期を考える手懸ともなり、元康疏と相違する第一の点である。また、その四論の列次の順序も異っている。すでに指摘されたように、現行本成立以前には、四論が別々に行われていたと考えられる。その推定の根拠の一つは、陸澄(四二五—四九四)の「法論目録」の記載の仕方である。少なくも、僧肇の論著を集成して、僧肇文集あるいは肇論として一括して扱うことはなかつた様である。しかしながら、その流傳は、劉宋代に確実であり、もし智林(四〇九—四八七)の「與汝南周顥書」における「妙音中絕六十七載」⁽⁸⁾ の言葉を、宇井伯寿『支那仏教史』のことく、僧肇「不真空論」⁽⁹⁾ の公表(四〇九—四一三頃)から六十七年の意味とする。右書簡が出された時点(四七六から四八〇の頃)における僧肇の撰述書の流布及び評価が充分推察されることになる。右の言葉は、智林が周顥に対して、二諦についての見解

すなわち「三宗論」を公表せんことを勧めた文章の一部である。また、莊嚴寺曇濟（四一一一四五五）は「七宗論」を著わしたと伝えられる。¹⁰その内容は、般若義に対する異説を評論し、自説を述べたものと考えられ、「不真空論」で述べる三家義（心無・即色・本無）を含み、恐らくは僧肇の説を踏えての所論であろう。曇濟も、陸澄・智林・周顥と同時代で、しかも南朝で活躍した人である。さらに想起されるのは、吉藏の相承した摄山三論学派の第一祖たる僧朗（日本の伝承では道朗）¹¹が、江南に到つたのも、その時期と推定されていることである。つまり、後の三論宗成立の胎動が劉宋末から南北初において、僧肇の論著に対する研究解釈と評価という動きの中に見出されるように思われる。智林の言うごとく、般若空の正しい理解が、六十七年間中絶していたとしても、その間、僧肇の功績に対する着実な検討と評価、換言すれば僧肇の撰述書の確実な流傳があつたことは充分に知られる。しかし、それらは別々に行なわれていた。それは、吉藏の引用形式¹²などからも窺えるが、さらに元康疏における異本校合の例によれば、少なくとも数種のテキストを参照していることが知られ、江南本という呼称もあることからすれば、中国の南北にわたり、多くの伝写本が存在していたことを物語るものであろう。

その別々に流布（個人においては四論が手元に揃えられていた

にしても）して、いた四論に対して、一つの纏りをもつた体系的論著として扱う端緒を開いたものが、現存資料に依る限り、慧達撰とされる疏である。後に触れるごとく、本疏では、四論を真俗二諦、境智因果の観点から位置づけようとしている。その捉え方は、現行本に付されている小招提寺慧達の序文も全く同じである。この点はどのように考えるのが良いのであろうか。そして元康の疏は、現行の『肇論』に対する註釈の嚆矢であり以後の人々の手本となつた。このように、現時点の推定では『肇論』成立の前と後に位置するのが慧達と元康の疏であり、両者の比較検討により種々の興味ある問題が浮上するであろう。

3 肇論の研究解釈

第三に、『肇論』に対する研究解釈と評価の問題がある。註（2）に示したごとく、多くの成果が出されているが、研究者の僧肇への対し方を見ると、仏教思想の観点からのもの、中国思想の観点、そして両者の交渉・比較の立場に大別出来る。従つて、その評価も様々である。これは、僧肇の場合も、老莊の素養の上に、仏教の受容が行なわれたという、当時の例に洩れないからである。老莊思想が、特に般若空の思想を受け入れる前提となつた。釈道安（三二二一三八五）において自覚された「格義」からの脱却ということも、羅什の入関によつて急速に進められる。僧肇は、正にその時期にあつ

たわけであり、それらの思想界の動きが、彼の上に少なからず凝縮されていると見なければならない。「格義」の捉え方は意見が分れ、僧肇におけるその問題も評価を異にする。仏教の場合、特に老莊との交渉は、僧肇以後も、南北朝を通じて、常に念頭に置かなければならないであろう。

ところで筆者は、仏教の立場から僧肇及び彼の影響を見て行こうとしている。その際、中国仏教史を通観する一つの方法として、般若・三論思想の觀点があろうかと思う。⁽¹⁵⁾ 中国における般若空觀の正解は、鳩摩羅什に始まること言を俟たない。僧肇は、その多くの門人の中では「解空第一」⁽¹⁶⁾ と評価された。後世の吉藏は、この点を確實に、明瞭に認識し、自己の教學を打立てている。この両者間の思想的研究は、右の立場を取れば中心課題となる。僧肇と吉藏との直接的、あるいは直線的比較研究は、割合容易であろう。しかし羅什・僧肇から吉藏へ至る時間的空間的距離は大きい。その距離・広がりをどのように埋めて行くか。

今、般若・三論思想の中心テーマである般若・空・二諦などを取上げた場合、その研究課題としては、第一に僧肇当時の般若（空）理解に対する研究があり、「不真空論」で批評されるところの心無・即色・本無という般若説の検討が、従来行なわれて來た。⁽¹⁷⁾ 僧肇は、それらの説が具体的に誰のもののかは触れない。恐らく各々に複数の主張者があつて、その

説も微妙に相違していたことが予想される。彼はそれらの中から一つを選択して批判したのであろう。しかし具体的な主張者が誰かの問題は、やはり無視出来ない。後代の仏教者は、それぞれの立場・伝承によつて、具体的な人名を当てている。僧叡の「六家」⁽¹⁸⁾ や曇済の「七宗」などの表現を考えると、三家以外にも多くの般若解釈があつて、従来の研究においても、様々に検討が加えられ論議された。

これらの諸説を踏まえた上で、第二には僧肇自身の般若及び三論の理解受容が問題となる。この点も、すでに掲げた多くの論文の中で検討された。就中、蜂屋論文は、近年における最も確実な成果であろう。先行する註疏及び研究書を比較検討した上で、厳密な訳註による研究は、今後の問題解明に対する、一つのあり方を提示している。また、それ以前においては、一連の板野論文も着実な成果を示している。中でも「神明」⁽¹⁹⁾ を手懸りとした慧遠・僧肇・道生の比較の視点は注目されよう。板野論文では、先ず僧肇は般若空觀を正解するものと評価する。この点は、必ずしもインド伝来の中觀佛教ではない、という限定、つまり中國的思惟に立脚したもののではあるが、ほぼ一般に妥当なものであろう。しかし、彼の論は、神や仏の境地、実相や空の理の説明に偏する、といふ。つまり惑や救濟の論が欠けていると言うのである。この評価は塚本論文においても追認されたが、実體觀の排除に注

いだ僧肇の努力は、認めなければならない。一方、道生（三五五一四三四）は、慧遠の道家的要素と、僧肇の般若的要素の二者を克服した、と見る。つまり伝統思想の真の克服と般若觀の徹底において、慧遠・僧肇両者の不徹底乃至矛盾点を超えようとしたのが道生であるという。⁽²⁴⁾ それが彼の仏性説に顯われているとされる。道生の立場が、かかるものであったなら、正に、般若・法華・涅槃という大乗經典の中心思想が、彼の内面において、すでに融合一致せしめられていたということになろう。

このような右論文における道生の評価は、般若・三論思想史として捉える場合、再認識し、さらに検討の必要がある。竺道生は言うまでもなく僧肇と共に羅什門下の代表的存在であった。後の吉藏においても、道生の学説は頻繁に引用されており、僧肇・僧叡・曇影と並び、多くの影響を与えていると考えられる。吉藏の『涅槃經』重視は、空思想と仏性思想との融合を、そこに見出したからであり、そのような般若空觀と涅槃仮性思想との融即の淵源を道生に求める考え方も、すでに示されている。⁽²⁵⁾ しかしながら、吉藏に及ぼせる道生の影響については、未だ明瞭ではなく、吉藏に連なる三論學派においても、僧肇や僧叡などの評価は受けていないよう見える。それらの事柄は今後の課題であるが、かつて我国において、三論宗の系譜の中で、道生が羅什の次に位置づけ

られた事情も同時に考えてみなければならない。道生に関しては、彼の頓悟成仏説の問題とその影響が重要なものである。これには当然、「涅槃無名論」の頓漸の問題も関連し、以後の頓漸論争を経て、吉藏などの大頓悟・小頓悟という評価、さらに華嚴や禪における頓漸の問題にまで発展するものである。⁽²⁶⁾ 僧肇・道生をはじめとする羅什門下の般若三論学についても、資料不足はあるが、細かに検討する必要があるう。

4 肇論の影響

そして最後に、僧肇以後の動向を辿らなければならない。

主要課題は、三家異説から七宗論への展開、さらに三宗論の成立という問題。もう一つは、『肇論』に対する註釈書の研究である。第一点は、僧肇以後、恐らく彼の不真空義を含めた般若義の検討が行なわれ、それが曇済の「七宗論」となり、僧鏡の「実相六家論」⁽²⁷⁾となり、周顥の「三宗論」となり、さらに光泰の「二諦搜玄論」や法朗（五〇七一五八一）の論ずるところとなつて、吉藏へと連なる、と仮定される。勿論、直線的ではないとしてもその思想史上の動向は、僧肇の場合と同様に、吉藏の思想教学の中に縮図として示されていないか。⁽³⁰⁾ この点を是非解明しなければならない。ただ、右の流れの中での注意すべき問題は、論点が、般若義から二諦義への展開、乃至転換が果されていることである。吉藏の時点になる

と明らかに一諦義として総括される。後述のごとく、慧達や元康が「物不遷論」を俗諦の教、「不真空論」を真諦の教と把握することも、その例である。当然、梁代の二諦義研究が考えられるが、それがなぜ盛んに行なわれたかの理由が問わなければならない。勿論、二諦の理解と、二諦的趣意の活用は、僧肇等羅什門下において、すでに見られた。しかし、當時としては二諦を表にしての論義は展開されていない。

結果的に、先に触れた慧遠と僧肇に象徴される道家的立場（本体論的）と般若空觀の立場（認識論的）との相剋は、南北朝の二諦の問題に関する論争、就中二諦の体を一とするか異なるかの論議に顯著に現われると推察されている。しかし、その二諦の問題は、どのような理由経過で表面化し究明されたのであろうか。般若義から二諦義への視点の転換は、⁽³³⁾ 先述の僧鏡や智林の書簡に示されている。三宗は、不空仮名・空仮名・仮名空で仮名空が周顛の立場とされるが、ここに「仮名」の概念が明確に導入された点も注目される。これは、どのような背景が考えられるのであろうか。今は、僧肇以後の着実な般若空觀の理解の深まり、つまり什訳經論研究の成果が示されているのではないか、と憶測するに留めたままであるかどうか疑問であるが）の結果であると一応考えられる。

第二点の註釈書の研究であるが、註釈書の出現は、右のような仏教界の動きの中での、僧肇への再評価（この表現が適切であるかどうか疑問であるが）の結果であると一応考えられる。現存のものでは、ここで取上げる慧達の疏が最も古いといふことになり、次に唐初の元康疏が位置し、以後は宋・元と時代が下がってしまう。目録等に依れば、唐代には、十指を下らない人々が註釈を書いたことが知られる。⁽³⁵⁾『肇論』の評価は、先ず三論学に心を寄せる人々の間に重要視されたことは間違いないからう。その成果が、慧達撰とされる疏に示されている点、第一に注目される。それら一定の研究成果を踏まえて、次に『肇論』の編纂がなされたことも認められる。元康は、それに一躍著目した一人である。確かに始めは三論学者によって重視された。また吉藏は江南から長安に移つて活躍し、元康も大安国寺に住した。『肇論』が長安佛教界で関心を持たれたことは事実であろう。しかし、江南においても依然として研究は継続されたと考えられる。散佚の疏に、牛頭山幽西寺慧証（澄・燈）のものがあり、浙江永嘉の修広、江蘇崑山（玉峰）の雲靄などが伝えられる。右の慧証が住した牛頭山幽棲寺は、南京郊外にある牛頭禪発祥の地である。牛頭法融（五九四一六五七）が住するにいたつて有名となつた。従つて、慧証の伝は不明であるが、三論あるいは牛頭禪に關係する人物であることは相違なかろう。三論学派における『肇論』の重視は、当然ながら牛頭禪へ繼承されたと予想され、建康を中心とする江南の肇論研究の中で、僧肇に仮託された『宝蔵論』も作られている。さらに僧肇の思想の重視は、三

論学派の系統に留まらず、華厳や禪の人々にも拡大するのである。華嚴学を主とする人では、「肇論」の註釈は著していないが、清涼澄觀（七三八—八三九）は多くの影響を受け、その後、宋淨源・元文才・明德清が註釈を残した。唐の好直（七八四—八三九）も華嚴と禪（洪州宗）を学び、元康と同じ大安国寺に住した。天台では宋の遵式（九六四—一〇三二）が疏を書き、それを踏まえて『夢庵和尚節釈肇論』⁽³⁹⁾が作られた。

これは、禪宗のものとしては現存唯一の書である。このようないな唐代以降における僧肇の思想に対する評価や影響については各方面から考察されなければならない。

以上、「肇論」をめぐる従来の研究成果を概観し、今後の課題の一端を述べた。次には当面の問題である慧達『肇論疏』（慧達疏と略称）をめぐる若干の問題点を取り上げて、その特質を検討したい。

二 慧達疏についての諸問題

慧達疏に関する第一の問題点は、現行テキストの不完全さに起因するもので、一つは、伝承の間に、原形態を留めていないと考えられること。二つには、撰者名を欠くことに依り、作者の確定が困難である、との二点である。第二の問題は、右の作者の問題と相俟って、思想内容は如何なるものか、という点である。しかも、それは中国仏教思想史上、ど

のように位置づけられるか、という問題になろう。今は右の基本的課題について、少しく考察を加える。

1 原形態の推定

現在参照し得る慧達疏は大日本統藏經第一輯第二編乙第二十三套第四冊所収本（以下の引用においては、頁数のみ示す）、であり、これ以外のテキストの所在は知られず、また右の底本の所蔵者も不明である。従つて、我々が見得る唯一のものであり、文献的研究において甚だ制約された状況にある。現行本の大概を述べれば、『大日本統藏經總目錄』（一八二頁）には、

肇論疏三卷 欠下巻 晉惠達撰

又云肇論吳中集解

とあるが、本書の三巻本なることは後に述べることくで、「欠下巻」というのは、必ずしも原形態における下巻が欠けている、という意味ではない。つまり統藏經の底本はまだ保存状態が悪かつたようで、原形態を留めていなかつた。そこで、統藏經の編者は、底本の形態に従つて、編纂収録したのであって、本来巻下に相当する部分は存在しているのである。統藏經の編者は、大変な苦労をされたことと思う。次の「晋の慧達撰」という晋は現在の推定では陳である。また本書の別名として「肇論吳中集解」というのは、すでに指摘されたごとく誤伝か誤認であろう。統いて現行本を見ると、先

ず目次が掲げられ、そして本文が収録されている。現行本の形態が示されているので、次に目次を掲げておく。

肇論疏目次

卷上

涅槃無名論義記上

表上秦主姚興

演開宗第一 折竊体第一

演位体第二 折徵出第二

演超境第三 折幾玄第三

演妙存第四 折難差第四

演弁差第五 折責異第五

演会異第六 折詰漸第六

演明漸第七 折幾動第七

演動寂第八 折窮源第八

演通古第九 折考得第九

演玄得第十 不真空論

卷中

般若無知論義私記下

弁体相第一 般若翻不翻第二

般若無知第三 累文第四有九問答

隱士劉遺民書問無知論

肇法師答劉隱士書

物不遷論

肇論疏目次終

以上が続蔵經所掲の目次である。頭註に目録新作とあるように、これは底本の形態に依り作成されたものであることが分かる。目次の次に「肇論疏卷上」とあるが、これも頭註に補入首題とされ、続いて本文に入るが、その文章は中途からのものであり、やはり註記があつて「原本闕失一葉」とされる。この欠失一葉とする理由は知る由もないが、果して一葉のみの散佚なのかどうか、後に考えたい。また註釈の順序は、涅槃無名論・不真空論・般若無知論・物不遷論となつており、現行の『肇論』と相違し、原形態が果してこの順序であつたのかも疑問である。そして宗本義に対する註釈を欠くことが、大きな特徴である。

そこで、先ず四論に対する註釈の順序から取上げよう。この問題について、すでに中田源次郎氏が考察をされている。⁽⁴¹⁾ その推定の根拠は、本書中の次の二文である。

一、「物不遷論」の疏（正統蔵二乙二三、四、四四二左上）

上明仏果、此下二論明生死因果相対、上則弁果、此則論因、又境智相対、上已明智、此復弁境、今此二論先觀俗入真故、不遷明俗、不真明真也

二、「不真空論」の疏（四二八左下）

若如両不釈意、此亦弁俗、何則上明不遷、正就今昔以明不遷、今明不真之文、亦就俗法以明不真

右の二文の中で、先ず第二の文に依り、物不遷論疏と不真空

論疏との前後を定め、第一の文を含め総合して、次のように推定された。

卷上 涅槃無名論義記

卷中 般若無知論義私記

卷下 物不遷論・不真空論の疏

これにより、現行の続蔵経本において、下巻欠とするは伝写の際にその配列を誤ったか、もしくは故意に変更した結果下巻欠せるが如く考えられたのであろう、とされる。筆者も、右の推定は妥当なものと考えるが、さらに補強しておきたいと思う。

一つは、現行本中に存する、本来の形態を示唆すると思われる内題・尾題である。続蔵経では、編者の新作・挿入にかかるものは、その旨註記しており、それ以外は、一応底本通りと理解すると、

一、涅槃無名論疏の最後に「無名論義記上」とあり（四二八左）

二、不真空論疏の最後に「肇論疏上」とあり、次に奥書がある。（四三一右）

三、続いて般若無知論疏の冒頭に「般若無知論義私記卷中」とあり（四三一右）

四、物不遷論疏の最後に「肇論疏卷下」とあって、奥書がある。（四四四左）

以上の四点は、続蔵編者の註記がないものであり、原写本の形態を示すものであろう。この中に二つの要素があると思われる。すなわち、慧達疏本来の形態を示すものと、続蔵本の底本の形態を示すものである。前者を示すと考えられるのが、右の一と三であり、後者の例が二と四と思われる。つまり「無名論義記上」と「般若無知論義私記卷中」の題号は、慧達疏の原形に近いものを伝えており、「肇論疏上」と「肇論疏卷下」は、続蔵経の底本の形を示すもので、本来三巻本であったものを、上下二巻（二冊）本に配列し直したのではなかつたかと考えられる。続蔵底本の所在が不明であり、それが何時筆写されたものなのか現行本からは判断出来ないが、現存する奥書を見ると、

卷上の奥に、

此疏惠達師撰云未詳之

康永三年閏二月廿九日以尊良上人之本重校點之
件本云

文永三年五月四日於光明山東谷往生院以東南院御本写了 本字極
草之間老眼難見解定多其謬歟後學正之 三論宗智舜春秋六十八

写本記云

神龜三年(42)正月七日写竟

宝龜二年年次辛亥四月二十七日 沙弥慈普

貞和四年談肇論了

仙光院肇論述義中多引惠達言其文悉合此疏惠達撰無疑者哉

卷下の奥に、

康永三年二月五日写之 同十七日點之畢

此疏惠達法師撰云云未詳之

写本云

文永三年七月廿日於光明山東谷往生院敬奉書寫了

願以此写功自他開惠眼 三論宗智舜

春秋六十八

東南院写本奧記云

神龜三年歲次乙丑十一月

宝龜二年年次辛亥四月卅日沙弥慈晉云

文永三年八月廿七日校合之次加謬點了 写本文字不法之間極難見

解後來之士尋正本可正之耳

貞和四年五月談肇論了而述義中引惠達釈皆符此書

とある。この奥書によつて、本書の流傳と研究の跡を大体窺うことが出来よう。我国における肇論の流傳については、すでに牧田論文(43)にて述べられているので再説しないが、右の巻上の奥書にある尊良上人とは、文永三年に筆写した智舜(44)（一九九一？）のことである。尊良房と称した。また巻上・下共に最後に闡説されている「仙光院肇論述義」は、牧田論文では、大安寺安澄(45)（七六三一八一四）の撰とされるが、これは何かの誤りであろう。別に指摘したごとく、これは元興寺智光(七〇八一？)の著と考えられ、仙光院は元興寺内の一院であろう。そして統藏經の底本は、康永三年（一三四四）または貞和四年（一三四八）の写本そのものか、それをさらに写したも

のと考へられよう。しかもそれは、文永三年（一二六六）に、東大寺東南院本を智舜が写したもののが元になつてゐる。奥書が巻上と下の二箇所にのみ存在することを合せ考へると、この智舜本において、上下二巻本に編集し直されていたのではなかろうか。その配列の順を再度示せば、

卷上 涅槃無名論・不真空論の疏

卷下 般若無知論・物不遷論の疏

となつており、この配列の理由は、恐らく、先に示した「物不遷論疏」の文「上明仏果、此下二論明生死因果相對……」に依るのではなかろうか。つまり慧達は、「涅槃無名論」と「般若無知論」を、果を明し智を明すとし、「不真空論」と「物不遷論」を、因を明し境を明すとしている。これを果因・智境に配したのではないかと思うのである。これが慧達の意向に添うか否かはともかく、これは原形と相違した配列ではなかろうか。以上が現行本の状況から見た原形態と底本自身の形態についての推察である。

もう一つは、本書中の一文と日本安澄の引用を示しておこう。「涅槃無名論疏」に、

今明二諦自有四階、……四階者一有無二諦、二因縁二諦、三生死涅槃相對二諦、四仏果二諦也（中略）此四種二諦配四論者、第三第四ニ即涅槃無知所申之理、第一第二兩階二諦、即不遷不真所明理也（四二二左下—四二三右上）

とあって、四種の二諦を四論に配当させ、涅槃・無知・不遷・不真の順に述べていることである。また安澄『中論疏記』卷三末には、

慧達疏下卷云、破釈道安本無義（大正六五、九三中）

と引用しており、現行本卷上所収の「不真空論疏」の一文を指して「下巻」としているのである。

右のような諸点を考慮すると、慧達疏の構成は、卷上涅槃無名、卷中般若無知、卷下物不遷・不真空の順序であったと推定され、しかも、現行の『肇論』の卷初にある「宗本義」に対する註釈は存在しないのである。これは、散佚したものと考えるよりは、元來慧達疏には「宗本義」の釈は無かつたものと考えたい。理由は、先に触れたごとく、本書では、「四論」と言い一貫しているからである。その四論を対象として、二諦・因果・境智などの概念を用いて意義づけようとしていること明らかであり、そこに「宗本義」の存在は全く予想されていない。四論については本文中で相互に言及するところがあるが、「宗本義」には一言も触れない点からも、それは首肯されるであろう。

次に続蔵經の本文一行目の頭註に「日上原本闕失一葉」とすることについて言及し、合せて、本書中に見られる錯簡も指摘しておく。はじめに現在の形態から考えると、「表上秦主姚興」の釈の前に、「涅槃」の名義や有余無余についての

解釈があつたと思われる。それは、第一に、本書冒頭の文が、

目有余無余、泥曰止取無余、又道行訖音泥洹、是無為滅度、泥曰是滅訖尽也、古淨名法供養品云、仏般泥洹曰、今經云、諸仏滅度、正謂無余為泥曰、放光經云、泥洹泥曰、此二名間出也（四一三右下）

と言ふ内容であつて、次に「表上秦王姚主者」として、以下僧肇の姚興に対する上表文の釈に入る所以である。上表文は七義を以て釈している。すなわち一嘆王德、二嘆涅槃理、三自謙、四嘆王論、五依王論作論、六出異義、七結作論奉上であるが、この第一の最初の部分は次のようにある。

初嘆王德者末代述涅槃論疏、釈僧肇者、安師伝云、自魏晉沙門依師為姓……乃以釈命氏、後得增一阿含、果称四河入海無復河名、四姓以為沙門、皆称釈種、既懸与經符遂為永息之、涅槃泥洹泥曰、即此論云楚夏中花州曰夏
南越都曰楚不同而涅槃音正觀師大亮師亦述此義也然須真天子問經云、於泥洹行不槃泥洹、於泥曰行不槃泥曰、招提意泥洹、通作必有所依、故仏滅度後造論、必先帰敬三寶也、今肇師依王作論伝行為世、是以先陳王德（四一三左上）

右の釈文は、上表文の冒頭に「釈僧肇言」（現行本では釈の字はないが）とあるのを解釈するのに道安伝を引用して、釈○○とする先例を示したのであるが、そこに突如として、付線の文章が出て來るのである。これは、どうしても前後の文脈内容上からして奇異に思われる。点線の部分は、上下いずれ

に接続させるかは異論が予想されるも、作論には必ず所依あることを言つたものであり、つまり僧肇の涅槃無名論の成立には、姚興・姚嵩の涅槃についての問答があり、特に姚興の趣旨に基づくこと、従つて、先ず王の徳を讚嘆することを、仏教の論書における例を示して説明したものと考えておきたい。従つて、付線の部分は、本来、上表文の釈の前に存在した文章ではなかつたか、少なくとも、この初嘆王徳の段の一篇ではない、と推察される。つまり現行本の第一の錯簡である。そして、右の付線の文章は、現行本では上表文の後に付されている「泥曰、泥洹、涅槃、此三名前後異出、蓋是楚夏不同耳、云涅槃、音正也」(大正四五、一五七中)という文に関するものである。この一文は、僧肇自身のものではなく、後人の註記と考えられている。⁽⁴⁶⁾ しかるに慧達は「此論云。楚夏云云」としており、慧達の見ていたテキストに、すでに記されていており、その一文が、「涅槃無名論」の何處に付されていたか、であるが、元康疏に依れば「諸本不定」とされており、諸本により一定しなかつた様である。元康自身は、開宗第一の前にあつた方が便利であると言ひ、上表文のあとに涅槃無名論九折十演と書かれ、次に「泥曰泥洹涅槃下、此少許語、諸本不定」と述べる。⁽⁴⁷⁾ つまり現行の『肇論』とも異なるようである。しかるに慧達の用いたテキストでは、どのようにになつていたかを考えると、上表文の釈が終る

と、すぐに「演開宗第一」とされ、十演九折の語句を説明しており、上表文と開宗第一の間に、先の一文が挿入された形跡は見られない。従つて、慧達疏の冒頭部分が散佚している以上、この点は確認出来ない。ただ、前述のごとく上表文の解釈に入る前に、涅槃の名義について釈するところがあるとすれば、右の一文も、上表文の前に置かれていたのはなからうか。さらに推測するなら、最初の「涅槃無名論」という表題の次に、註記の形ででも書かれていたのではないか。現行疏の冒頭の釈文の内容は、このことを物語つているとも考えられる。

ところで、「闕失一葉」についてであるが、一葉のみ散佚しているのかどうか疑問を換起する点が現行本中に見られる。それは、次の文である。すなわち、演開宗第一の疏文に、「開宗有四義、一依名釈義、即玄義中第二簡名也、二余嘗下正弁涅槃無名義、即玄義中第三無名也、三經曰下引經論釈義、四然則下經用也、(四一六右上一下)

とある。右の「玄義中第二簡名」と「玄義中第三無名」は、一般的な玄義分中の項目を言うものではなく、先に玄義分を設けて、涅槃や無名の字義について論じたことを示唆しているのではなからうか。かく推察するのは、本書の「般若無知論義私記卷中」において、随文解釈の前に、弁体相第一・波若翻不翻第二・波若無知第三の三科を置いて論述しているか

らである。この例に依れば、「涅槃無名論義記上」においても、釈文に先立ち、玄義分があったとしても不思議はないであろう。前述のごとく、上表文の前に、何らかの涅槃についての論述が残されているとすれば尚更である。この点は、現在のところ他に確認の手立がなく推測の域を出ないが、もし右の如く玄義分が存在していたとするなら、散佚部分が一葉のみということは有得ないであろう。続蔵本の底本においては、あるいは一葉の欠失で、一応整う状態であったにして、それが、慧達疏の原形態であったか否か分らない。

次に、「般若無知論疏」の中の錯簡を指摘しておく。それは続蔵本の四三六頁の右下から左下の部分で、『肇論』の本文との対応及び前後の文脈から明白である。四三六頁右下四行目の「何者取相名知所収名縁」より同頁左上の四行目「取生心」までの部分と、それに続く同頁左上四行目の「因縁四境智因縁」以下、同頁左下五行目「知也」までの部分を入替えると、正しい順序となる。入替部分の分量を見ると、続蔵経の行数で十九行と二十行であり、ほぼ同量で、恐らく、各々一紙分に相当するのである。底本における単純な錯簡と考えられる。

最後に、慧達の依用したテキストと、現行の『肇論』との主要な相違点に触れておきたい。すでに述べたごとく、慧達は「宗本義」に全く関説しない。これは、慧達疏の成立時期

の推定と相俟つて、「宗本義」の偽撰説に有力な根拠となつた。⁽⁴⁸⁾つまり慧達の用いたテキストには「宗本義」は含まれていなかつたと言うことで、また現行の「序文」についても全く触れない。当然、元康の如く解釈することはない。彼の依用したテキストには、序文も宗本義も附されていなかつたと考へられる。先引の中田論文では、序文の作者と本疏の作者を同一人を見て、本疏の巻首に序文を附せば、一葉欠失のみで、本疏は全部現存すると考えられている。しかし、松本論文⁽⁴⁹⁾で反駁すること、現行の序文が、本疏の巻首に置かるべきものかどうかは、なお検討の必要があり、両者の作者の同異も、大きな問題である。この点は、別に考へることにして、今は、少なくも慧達が註釈を加えようとしたのは、涅槃無名・般若無知・物不遷・不真空の四論であつたと推察しておきたい。しかも、その四論の配列の順序が現行本と異なつており、さらに、先に示したこと、本疏の古い題名と考えられるものが「無名論義記上」であり「般若無知論義私記卷中」であるところを見ると、現行の続蔵本には「肇論疏上」「肇論疏卷下」とあるが、この名題は、我国において伝写の間に附されたものであろうと考えられる。すなわち、慧達の時点において、四論を一括して「肇論」と称することは行なわれていなかつたと推測される。この点は、配列の相違と合せて、現行の『肇論』が編纂される以前に、慧達は註釈を書

いたが、あるいは、その事実を知らなかつたかであろう。逆に『肇論』の編纂は慧達疏が成立した後のことであると言ふ根拠ともなるう。

以上は、構成上の相違について述べた。文字の相違も多く指摘出来るが、より古形を保存しているのではないかと思われるのが、「涅槃無名論」の九折十演の表示である。現行

『肇論』では、「九折十演」と呼び、開宗第一・竊体第二乃至玄得第十九というように、折・演の語を省略して、通し番号を附している。元康以降の註釈書は、すべて現行本を依用している。ところが、慧達疏では、「十演九折」と呼び、統藏本の目次にも明らかなどく演開宗第一・折竊体第一・演位体第二乃至演玄得第十としており各々演・折に分けて番号を附している。この例は、現存の中国の註釈書には見られないが、我国の安澄の引用は、慧達の表示の仕方に一致するのである。一例を示せば、『中論疏記』卷三末に

涅槃無名論第七演云、書不云乎、為學者日益、為道者日損、為道者為於無為者也、為於無為而曰日損、此豈頓得之、要損之又損之、以至于無損耳（大正六五、八八中）

と引くのは、現行の明漸第十三の文であり、同じく卷八末に、

涅槃無名論、演第四名曰妙存（大正六五、二三五上）

とするのは、現行本の「妙存第七」をかく称しているわけ

で、慧達依用のテキストに一致するのである。従つて、我国には、勿論現行のスタイルをした『肇論』も将来されたが、また古い形を存した——四論が一括されない形、での伝来もあつたと考えられる。安澄の引用は、「肇論云」とはせず、ほとんど各々の論名を用いていることからも窺われよう。⁽⁵¹⁾

2 思想的特色

以上において、慧達疏の原形態を、およそ推察した。次には、その内容上から、慧達の思想的特色を見たいと思う。

先ず『涅槃無名論義記上』を見ると、「表上秦主姚興」の「伏惟陛下、觀哲欽明、道與神會、妙契環中、理無不統」の文を釈して、

觀哲欽明道與神會、此二句嘆體用、觀哲欽明此句嘆體、繫詞云古之常教知武有此六不衰之也觀聖也徹也詰者哲字丁列反智欽貞也美也亦大道與神會此句嘆用也、道謂所修道品、與心神契合無二也、神神也引神所反無所不在可以方測知故曰神也亦幽明不測謂之神之妙契環中理無不統者此二句第二双、此二句舉境嘆智、環中為境、妙契是智莊子云是非反覆相尋無窮故謂之環中環中空矣、今以是非為環而得其中者無是非者若論內義、非環中空為中、若以環中空虛為中者、空有異體也、上二句明所修道品與心神無二、此二句明所修道與境無二也、是非為環、無是非為中、環即俗、中即是真、言妙契真俗也、既會真俗環無不會、故云理無不統也、亦可上句為真、下句為俗也（四一三左上—四一四右上）と述べるが、右の釈は、現存の諸註釈書中、最も詳しいのみならず、独自の論を展開している一つの顯著な例である。ここで注意されるのが、体用・境智の分別をすることと、真俗

二諦の概念を用いている点であろう。体用の概念は、中国において、かなり古くから存在し、僧肇自身も、寂・用の表現をもって論じている。「般若無知論」に、

難曰、論云、言用則異、言寂則同、未詳、般若之内、則有用寂之異乎、答曰、用即寂、寂即用、用寂體一、同出而異名、更無無用之寂、而主於用也、是以智昧、照逾明、神迷靜、應逾動、豈曰明昧動靜之異哉（大正四五、一五四下）

と苦べて用寂の相即を述べて(⁵³)いる。また境智も、やはり縁・智の対応で述べられており、二諦については言うまでもなく「不真空論」で特に論じられている。これらは、南北朝を通じて盛んに依用された概念であることを論を俟たない。ただ、これらの概念が、自己の教学形成の上に、最も有効に活用されていいる例が、隋吉藏の三論学の上に見出されている。⁽⁵⁴⁾この点を配慮すれば、慧達の右のような解釈の仕方は、やはり注意されるであろう。上掲の文を手懸りとして考察を進めた

イ 体用と相即論

今、右以外の体用概念依用の例を挙げるならば、「涅槃無名論」開宗第一の「斯蓋是鏡像之所帰、絕称之幽宅也」を証して、

鏡像之所帰者、舉用訛義、絕称之幽宅者、就體訛絕相也、以體用二義訛譬（四一六右下）

とし、次の「而曰有余無余者、良是出處之異号、應物之假名耳」の一文を訛し、

第二科明余無余、此即略標感應義也（中略）上云所歸幽宅、從用歸體、今余無余、從體起用、用不自用、由體故用、體不自體、由用故體、體用雖殊、歸于無二、亦可出入相對也（四一六左上一下）と述べる点は、注目に値する。と言うのは、体用の相即を明解に論じてることと、その表現形式にある。体用概念は、本末等二元的分ち方という点で中国思想の内にその基盤を有するが、その相即觀は、僧肇の「用即寂、寂即用、用寂體一」に示され、それが、真俗二諦の論理に基づくものであり、吉藏において大成された三論学に大きな影響を与えたと見られる。前引の慧達の文章からも二諦觀に依る体用相即であることは推察されよう。ところが、右の「用より体に帰す」「体より用を起す」ということと、「用は自用にあらず、体に由るが故の用、体は自体ならず、用に由るが故の体」という表現は、吉藏の述べる「中仮体用」や「初章語」の説示に類似するのである。

始めに「中仮体用」との相似性に触れると、吉藏『中觀論疏』卷一本に

此是攝嶺興皇始末、對由來義、有此四重階級、得此意者、解一師立中仮體用意也（中略）又中前仮、即從有無入非有非無、從用入體、中後仮、非有非無仮說有無、從體起用也（大正四二、一一下）

と述べる点である。これについては、過去に論じたのであるが、右の説は、『中論』の八不と三種中道について解釈する部分で述べられる。引用文の最初に言うごとく、摂山三論学派において、特に成実学派に依る從来の学説に対して、四重の階級を設けて徹底的に批判し、実体觀の打破を目差すものである。その一説として示されたのが中仮体用の概念を用いた説であり、中道と仮名との説示の前後に依り四種に分別されている。すなわち仮前中・仮後中・中前仮・中後仮である。この意味は、仮の概念を導入せずに、直に性実の有無を否定して、非有非無を中道と説くのが仮前中（仮の前に明す中）であり、体中とも称する。仮後中（仮の後に明す中）は、仮名の有無なれば有無と名づけず、すなわち非有非無の中道なりと説き、用中と称する。中前仮（中の前に明す仮）は、未だ体中を説かずして仮名の有無を明すもので、用仮とも言う。中後仮（中の後に明す仮）は、逆に体中を説き竟つて、しかも仮名の有無を説くもので、体仮と言う。これが基本的理解である。そして右の中前仮は、中を説く前に仮有仮無を明すといふのであるが、その趣旨としては、ついに非有非無の中道に入ることでなければならない。仮から中へ、つまり「從用入體」である。また中後仮は、正に中から仮へ、つまり「從体起用」のはたらきを意味する。

そこで、慧達の解釈を見ると、涅槃についての僧肇の定義

とも言うべき「斯蓋是鏡像之所帰、絕称之幽宅也」を、鏡中の影像のごとき生死流転の現象世界を「用」とし、そこから畢竟空寂で本来清浄なる涅槃の境地⁽⁵⁶⁾、すなわち「体」に帰着せしめるという意味で「從用歸體」と称したものであろう。生死の世界つまり吉藏の有無の世界は「用」であり、涅槃の世界つまり非有非無寂滅の世界は「体」である。また「有余無余者、良是出處之異号、應物之仮名耳」は、無二にして無相無名なる涅槃を、余無余の相対分別を以て説くことは、隨宜説法・善巧方便としての仮施設⁽⁵⁷⁾にすぎない。これを慧達は「從体起用」と称した。右の二説共、吉藏の中前仮、中後仮の趣意と軌を一にすると言えよう。

次に「初章語」との相似性を述べれば、三論学における「初章語」は、無所得空觀の立場を、有と無との相依相待の関係に依り端的に、しかし周到に表現したものであり、羅什以来の中国仏教における般若空觀の究明の歴史を背景として得られた、一つの帰結を表明するものと言えよう。初章という語に示されるごとく、その趣旨の把握をもって、三論学を学ぶ者の入門としたのである。その説示は、多くの場合、他（前節）と今（後節）との対照で示され、他は実體觀に立ち、今は無所得空觀に立つ自己の立場である。先の中仮体用による説示も、実は、この「初章語」に依つて標される基本的立場を踏まえて展開されたものである。前掲の慧達の語は「用

不自用、由体故用、体不自体、由用故体」と言うものであつたが、吉藏の説を掲げる前に、もう一例を示すと、「不真空論」の

故放光云、第一真諦、無成無得、世俗諦故、便有成有得、夫有得

即是無得之偽号、無得即是有所得之真名、真名故雖真而非有、偽号故雖偽而非無、是以言真未嘗有、言偽未嘗無、二言未始一、二理未始殊。故經云、真諦俗諦、謂有異耶、答曰無異也、此經直弁、直諦以明非有、俗諦以明非無、豈以諦二而二於物哉、然則万物、果有其所以不有、有其所以不無、有其所以不有、故雖有而非有、有其所以不無、故雖無而非無、雖無而非無、無者不絕虛、雖有而非有、有者非真有、若有不即真、無不夷跡、然則有無稱異、其致一也。（大正四五、一五二中）

という部分を解釈するのに「第三科放光曰下、就二諦明不真空、有三段、初就眞俗明不二、次明有無相即、後正結不真有不真空也」とした上で、

言真未嘗有、言偽未嘗無、二言未始一、二理未嘗殊者、遺真俗明不二、有不自有、由無故有、無不自無、因有故無、有無相待、二不相会、故云二言未始一也、有無所表、大道無二、故云二理未嘗殊也。故經下、引經証所表無異也。此經云直弁真諦以明非有、俗諦以明非無者、一往直論、真諦以表非有、俗諦以表非無、雖是二所表無二、此即堅論也、若再往、真諦亦表非無、俗諦亦表非有、何者、由真故俗、俗是真俗、由俗故真、真是俗真、故俗真表非無、真俗故俗表非有、此是橫論也。堅横雖殊、俱是無所得二諦也。

（四三〇右下）

と述べている点も、有無・真俗の相対に置換えられただけで、その趣旨は前掲の文と同様であつて、体と用、有と無、真と俗とが相依相待の関係においてのみ成立することを表現するものに外ならない。

そこで、吉藏の『二諦章』巻上を見るに、自己の立場を示す、今即ち後節の初章語として次のように述べる。

初章前節、即理外義、後節即理内義。前節者（中略）今對他明二諦是教門。無_ニ有可_ニ有、無_ニ無可_ニ無、無_ニ有可_ニ有、由_レ無故有、無_ニ無可_ニ無、由_レ有故無、由_レ無故有、有不_ニ自有_ニ、由_レ有故無、無_ニ自無_ニ、不_ニ自有_ニ有、是無有、不_ニ自無_ニ無、是有無、無有不_ニ有、有無不_ニ無、此有無表_ニ不有無、故名教門、所以理内有理教也。一家初章言方如此、学三論者、必須前得此語、何意名初章、初章者、学者章門之初、故云初章。（大正四五、八九中）

この初章語は、均正もほぼ同様である。⁵⁸慧達の表現と比較した場合、彼は自性の有無ではないから、有は無に依存し、無は有に依存するという論述であるに対し、吉藏は無に依存する有であるから、この有は自性有にあらず、と逆の表現を取っている。しかし、これは、条件と帰結とが相互に成立し得る関係であつて、いざれも承認し得るであろう。ただ、縁起（吉藏等は因縁という）—無自性—空という『中論』の論理形式からすれば、有と無との相依関係を先に示して、それ故有無は自性としての有無ではない、とする吉藏の論述の方が妥

当であるとも言える。この両者の表現形式の一致は、その内容が、吉藏によつて大成された摂山三論学派の基本的教学、つまり思想的基盤を提示する特色ある学説であるだけに、單なる表現の相似に留らないであろう。すなわち慧達の思想と教学系統を示唆する重要な部分と考えられる。

そして右の「用不自用」や「有不自有」等の表現は、僧肇の批評した即色義の主張を想起させる。すなわち「不真空論」の

即色者、明色不自色、故雖色而非色也（大正四五、一五二上）

である。この説は、一般に支遁（三一四—三六六）の説とされる。元康『肇論疏』卷上では、支遁の『妙觀章』を引いて、

夫色之性也、不自有色、色不自色、雖色而空（大正四五、一七一下）⁽⁵⁹⁾

と述べている。⁽⁶⁰⁾この支遁説の真意については種々の評価があつて一定しないが、今注意しておきたいのは、「色不自色」の表現の類似性と同時に、支遁の説を、吉藏は高く評し、釈道安の本無義—吉藏はこの説を、本性空を明かにするもので、羅什・僧肇・山門義と異なるところがないとしている、⁽⁶¹⁾と同じであるとすることである。ところが、慧達の解釈を見ると、

第二解即色者、支道琳法師即色論云、吾以為即色是空、非色滅

空。此斯言至矣。何者、夫色之性、色雖色而空、如知不自知、雖

知恒寂也。彼明一切諸法無有自性、所以故空不無空、此不自之色、可以為有、只已色不自、所以空為真耳（四二九左上）

と述べており、「此れ斯ち言の至れるか」とか「彼は一切諸法に自性有ること無きを明す」と評する点は、僧肇の批判の対象として支遁の説を引用しているのであるが、その述べ方は、必ずしも批判のみではないようと思える。慧達が、支遁の「色不自色」あるいは「知不自知」の説に、無自性空の主張を認めたことは、さらに相即論まで読み取ったか否かは別にして、少なくとも先の慧達や吉藏の主張の基本である性空觀—本性空の立場を看取したことは充分窺えよう。この辺の事情についての詳論は後日に期したいが、この視点が妥当性をもつならば、支遁から慧達、そして吉藏へという思想的連関的一面を認めることができよう。そこには、摂山三論学派成立の事情が絡んで来ると思われる。さらに、もう一つ、慧達と支遁との親近性を示唆すると考えられることに、郗超（三三六—三七七）と支遁との関係、そして慧達が郗超の『奉法要』を引用し評価していることが挙げられる。「涅槃無名論」演弁差第五の疏に、

明三乘同觀、郗嘉賓、奉法要云、二乘著無以捨有、大乘同志以即真。此明同觀義、遠法師執異觀為問、什師以同觀為答、即同觀之說、與肇法師不異也（四二四左下）

としている。これは、涅槃の証得について三乗の差別がある

か否かについての論につき、三乗同觀の説として郗超の説を掲げ、それは羅什・僧肇の義に同じ、とするのである。この引用は、『奉法要』の

種非常禪諦、背有著無、則得羅漢泥洹、不忌有為、不係空觀、遇理而冥、無執無寄、為無所種、既無所種、故不受報、廓然玄廐、
則仏之泥洹（弘明集卷十三所収、大正五二、八九上）

の要旨を述べたものであろう。郗超は、支遁・于法開・道安・竺法汰などと交流をもち、于法開の伝記では、支遁の説を宣述したとされ、道安には米を贈つたりしており、思想的交流も充分に窺うことが出来る。⁽⁶⁴⁾特に支遁と郗超とが思想的に親しい関係にあつたとすれば、慧達の郗超に対する右の評価は、先の支遁に対する批評と一脈通じるものと言わざるを得ない。

以上、体用概念の活用の例や有無相即の論理を指摘し、その思想的連関を述べた。この外にも、本疏には多くの用例を拾うことが出来るが、論を進めたい。最初に掲げた慧達の解釈に戻ると、彼が「若論内義」として以下述べる文章は、慧達の思想的あるいは教学的立場からの解釈を示すものと考えられる。今の内義と言うのは、その前で引用している「莊子」を承けているであろう。ただ本疏では「莊子云」としているが実際は郭象注の文である。つまり内義は、仏教内の義と理解される。さらに限定すれば、彼自身の立場からの義理

とも言えよう。⁽⁶⁵⁾従つて郭象注において「環中空矣」と言つたのに對して、「環中の空なるを中と為すに非す」と反論し、もし環の中心が空虚なることを「中」と称するのであれば「空と有と体異なるなり」と批判したのである。この理解が果して僧肇の文意に契うか否かは疑問であるが、慧達は、「環中」の典拠としては『莊子』であることを認めながらも、その意味を、一般的な「環の中心」と取らずに、「環」と「中」に敢えて分析したように見える。その点は次の文章に「是非を環となし、是非無きを中とす、環は即ち俗、中は即ち是れ真」と述べることからも知られよう。この理解は、『莊子』における彼此や是非の対立を超えた絶対の境地を、仏教的に解釈し、特に空觀の立場から、是非—環—俗諦、無是非—中—真諦とし、さらに真俗の融会—相即の上から「理無不統」を解釈したものと出来よう。環中の「中」に、道枢の意味を認めるのが『莊子』であるが、慧達は、恐らくそこに「中道」を見ていたであろう。このような解釈は、先に指摘したごとく、慧達の思想的立場は、般若空觀、換言すれば三論学にあることを示すもので、慧達疏の特色である。たとえば、右の部分についての他の註釈書を見ると、元康『肇論疏』卷下では、

伏惟陛下叡詰欽明、叡聖也詰智也欽敬也明曉也、字林云……道與神會、語倒乃是神與道會也、妙契環中、語出莊子、此以喻中道無

生理也、莊子内篇云……理無不統、即契環中、諸理皆統、云無不統也（大正四五、一九〇上）

としており、「妙契環中」を中道無生の理を喻えたものとする点は、慧達の把握と一致する。⁽⁶⁷⁾しかし簡潔な語釈を中心と

しており、明らかな説相の違いがある。また宋遵式『注肇論疏』卷四では、

伏惟陛下指階陛之下睿哲欽明、此四者語出尚書堯舜二典、今以至德歎秦王也、道與神會、無為曰道、不測曰神、神解契於道性曰會、此明具王德、妙契環中理無不統、環之中蓋言於空也、中不空則非環矣、達空理故能統該群物、此歎知仏理也（正統藏一、二、一、二、一五三右）

と釈しており、慧達が「道」を「所修道品」と、やはり仏教的に釈すのに対し、「無為」とし、「環中」の釈は、郭象の

「環中空」に順じた釈のようにも考えられ、慧達の釈とはむしろ相反するものである。しかし結論的には「空理に達するが故に能く群物を統該す」という点は、空觀の立場となつている。

口 二諦説

以上の考察によつて、慧達の思想内容の基本的立場は指摘し得たと思う。従つて、右の推定を補う意味において、二諦説についての、吉藏との類同性を、一、二例示しておくことにしたい。

二諦説については、慧達疏の处处において、その二諦的趣

意が活用され、二諦分別に依る解釈が施されていること一見して明らかである。その中でも、吉藏との類同を示すものに、「般若無知論疏」の玄義分の一文がある。

夫智隨境照境、有階級不同、故舉境明得智、有四種波若無知、一有無二諦、則理外境、二因緣二諦、則理內境、就此二境、得波若無知、三據實相波若、得智無知、四約体用、得智無知也。有無二諦得智無知者、世人俗諦皆是倒情、不稱聖智所照、始妄而知、故云知也、然倒情所作、即體自空、無境可知、聖智何知、故云無知、此義凡夫理外境界、則聖人知否此二中也。二以因緣有無、得知無知者、因緣有無、即是倒情不作顛倒也、世諦對於聖心、則因緣無、當名因緣二諦、是以雖有不有、雖無不無、雖有不有、故知而無知、雖無不無、故無知而知、各就有無二邊、得智無知、故云智也（四三二右下）

この文章は、「般若無知論」の随文釈に入る前に、玄談を設けているが、その第三波若無知を自己の立場で論ずる冒頭の文である。この玄義分は、現存の他の註釈書には見られない、慧達独自の展開である。さて、右の四種に分けて波若無知を論ずる、前二者に見られる、有無の二諦と理外の境、因縁の二諦と理内の境という学説は、吉藏の三論学においても用いられるものである。前に引用した『二諦章』卷上の「初章語」の文章中にも、初章の前節は理外の義、後節は理内の義という言葉があつたように、先引の文の前の部分に、慧達の説明と類同する説が出ている。すなわち『二諦章』卷上

に、

問、前明二諦是教門時、為當如來說因緣有無為教、為當即眼見耳聞有無為教耶、然師答此語、開合不同、今還作開合兩意釈之、言開者、即是理內外義、明理外亦有二諦、理內亦有二諦、理外二諦、即聞有住有、不表不有、聞無住無、不表不無、有無不能表理、不名為教、此即理外無理無教。理內二諦、因緣有無、因緣有不有、因緣無不無、有無表非有無故、有無名教門、此即理內有教有理也、此如初章兩節語也（大正四五、八九中）

と述べるのがそれである。理內理外について吉藏は「他の真俗は理外にして、今の真俗は理内なり」（二諦章卷上、大正四五、八八上）とも言い、均正は「有所得は則ち名づけて理外とし、無所得は即ち理内に名づく」（四論玄義卷五、正統一、七四、二、一九左上下）とするように、三論学派においては、一般に使用された言葉である。慧達は、吉藏が師の法朗（五〇七—五八一）の説として紹介するような、理内外に約した二諦説の分類の基本的理解を踏えて、それを波若無知の解釈に応用したものであろう。慧達は同様の説を「涅槃無名論疏」にも述べている。すなわち、

今明二諦自有四階、然二諦之名、非至極之体、但弁法相、非有非無、故先破執、然後顯示中道、故借入顯相、以表之、四階者、一有無二諦、二因緣二諦、三生死涅槃相對二諦、四仏果二諦也、有名用體、名為俗諦、名用體空、名為真諦、因緣二諦者、對於聖

心、所明二諦、因緣和合、假名衆生、万法相假、名為俗諦、因緣無處、本自不生、名為真諦（以下略）（四二二左下）

と言うのであるが、この最初の説明文である「然るに二諦の名は、至極の体にあらず、但だ法相を弁ずるのみ」とすることは注意されよう。これは、明らかに、二諦を言教の二諦として捉える立場である。つまり吉藏等三論学派において強調される「教の二諦」を言うものであろう。以下に述べる有無の二諦と因縁の二諦も、先の「般若無知論疏」の文と対比した場合、説き方は異なるが、その根本趣旨は一致するであろう。有無の二諦を凡夫心に対し、因縁の二諦を聖心に対すること両者同じであるし、これを吉藏の説に対した場合も、偏有偏無の凡夫の二諦は、有を聞いて有に住するものであろう。因縁二諦の聖心の二諦は、有は不有を表わす等の表現のごとく両者はやはり同旨と認められる。吉藏の説には、凡聖の対配は示さないが、均正の『大乘四論玄義』卷五の二諦義には、

問、若聖人有無表非有非無、凡夫有無只表於有無者、凡聖頓永理教殊別、寧言二諦是凡聖共行耶、答、二諦名雖同、而意大異、凡夫有則表有、無則表無、聖人有則表不有、無則表不無、故在名雖同、而隨凡聖兩人有無異（正統藏一、七四、一、二〇右上）
とあるのが相当する。その外、慧達の述べる生死涅槃相對二諦も、吉藏の教学の中に説かれるものである。⁽⁶⁸⁾

このように、慧達疏には、吉藏等の著作に示されている三論学派の教學が濃厚に顯われていることが判明する。このことは、中国佛教思想の流れ、その歴史性的一面、すなわち般若空觀思想の系譜の中に、本疏が位置することを物語るであろう。そこで、次には、当然ながら本書の成立時期や作者とされる慧達の問題が究明されなければならない。この点の考察は、稿を改めて論じたいと思う。

(昭和五十七年一月稿)

〔註〕

(1) 僧肇「般若無知論」に「夫般若虛玄者、蓋是三乘之宗極也、誠真一之無差、然異端之論紛然久矣」(大正四五、一五三上)とある。

(2) 僧肇についての研究論文のうち、昭和四十五年までの主要なるものは、蜂屋邦夫「僧肇の般若無知論及び劉遺氏との問答について 上」(東京大学教養学部『紀要比較文化研究』第十一輯所収、一九七一、八月)の注記に整理紹介される。重複するがそれ以後の論稿などを一、二補つて、僧肇の思想乃至仏教理解に関するものを掲げると次の通りである。

板野長八「道生の頓悟説成立の事情」(『東方学報』東京第七冊所収、昭和十一年十二月)
湯用彤『漢魏兩晉南北朝仏教史』(民国二十七年六月)第十章鳩摩羅什及其門下、僧肇伝略・僧肇之学。
板野長八「僧肇の般若思想」(『加藤博士還暦記念東洋史集説』所収、昭和十六年十二月)

板野長八「慧遠僧肇の神明觀を論じて道生の新説に及ぶ」(『東洋学報』第三十卷第四号所収、昭和十八年十一月)
石峻「読慧達『肇論疏』述所見」(『図書季刊』新五卷一期所収、民国三十三年)

藤堂恭俊「僧肇の般若無知攷」(『印度学仏教学研究』第三卷一号所収、昭和二十九年九月)
木南卓一「六朝思想界に於ける僧肇の位置」(『中国の文化と社会』第四輯所収、昭和三十年六月)

佐川修「肇論と伝統思想」(『漢文学会会報』十六所収、昭和三十年六月)

塙本善隆編『肇論研究』(昭和三十年九月、法藏館)この中には、塙本善隆「仏教史上における肇論の意義」、横超慧日「涅槃無名論とその背景」、梶山雄一「僧肇における中觀哲学の形態」、服部正明「肇論における中論の引用をめぐって」、村上嘉実「肇論における真」、福永光司「僧肇と老莊思想」、牧田諦亮「肇論の流傳について」の各論稿が含まれている。横超慧日「魏晉時代の般若思想—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、昭和三十五年十一月)
任繼愈『漢唐中國仏教思想論集』(一九六三年十月北京、三聯書店)この書は、一九七四年九月に人民出版社から第二版が発行され、それをもとに、一九八〇年十月に日本語訳が出版された。

任繼愈著、古賀英彦・塩見敦郎・西尾賢隆・沖本克巳訳『中國仏教思想論集』(一九八〇年十月、東方書店)この中の附

錄に収められた「般若無知論」の現代語訳は、旧版に未収録のやうだ。中文版、一九七九年『世界宗教研究』第一期に発表されたものとされる。

方立天「僧肇的形而上學」(『新建設』一九六五年八・九月号所取、一九六五年九月)

Kenneth Ch'en: *Buddhism in China, A Historical Survey*, Princeton Univ. Press, Princeton, New Jersey, 1964.

Richard H. Robinson: *Early Mādhyamika in India and China*, The Univ. of Wisconsin Press, 1967.

Walter Liebenthal: *Chao Lun, The Treatises of Seng-chao* (Second Revised Edition) Hong Kong Univ. Press, 1968.

塙入良道「竺の中國的理諦と天台の般觀—廿論偈の取り扱いをめぐらべ」(『東洋文化研究所紀要』第四十六冊所取、昭和四十三年三月) 11、「僧肇の「中論偈」依用について。

古田和弘「竺道生の法身無色説」(『印度学仏教学研究』第十七卷一号所取、昭和四十四年三月)「道生と僧肇との法身觀の相違を指摘。

蜂屋邦夫「僧肇の般若無知論及び劉遺民との問答について」(東京大学教養学部『紀要比較文化研究』第十一輯所取、一九七一年八月)。僧肇の思想の構造の分析に視点を置き、注疏・研究書の比較検討による厳密な訳注を行つて解釈する。上には論序・難答・劉遺民書問を収め、下には答劉遺民書が論述されることはなつてゐるが、筆者未見。

谷川理宣「僧肇における仏の理解—至人と法身—」(『印度学』

仏教学研究』第二十九卷一号所取、昭和五十五年十二月) 老莊的聖人像と仏教的聖人像とを比較。

(3) 中田源次郎「肇論及びその註疏に就いて」(『東方学報』東京第六冊所取、昭和十一年二月) は「此の宗本義は僧肇の作なることは疑ひない」(三五八頁) とする。湯用形以下の人々の論稿は、註(2)所掲の当該論文参照。

(4) 註(2)所掲『肇論研究』所収の塚本論文の内、四肇論、2肇論成立考の条下に依る。

(5) 中田源次郎「肇論及びその註疏に就いて」(註(3)所掲、三七三頁以下) は、続蔵本の疏に存する筆写の奥書及び本疏中の「招提」の語に依り「本疏の撰者は陳の小招提寺沙門慧達であると断定し得る」と述べる。

松本文三郎「肇論中吳集解に就いて」(『支那仏教史学』第一卷四号所取、昭和十二年十二月) では、五ヶ条の理由を挙げて「慧達の作とは信ずべからざるのである」(七頁) とする。石峻(註(2)所掲) 論文は「此作者究是何人、尚待後考也」(一一三頁) とする。

(6) 湯用形前掲書の上冊一四〇頁及び下冊一八四頁において「但關於此論、頗有疑點」「且頗有疑點、或非僧肇作」とする。

石峻前掲論文の附録に「說涅槃無名論可疑」があり、任繼愈前掲書でも「宗本義」と「涅槃無名論」を現代語訳かね。上には論序・難答・劉遺民書問を収め、下には答劉遺民書が論述されることはなつてゐるが、筆者未見。

Kenneth Ch'en の前掲書でも同様に一書を除いて論述して

(7) 牧田諦亮「肇論の流傳について」(『肇論研究』所収) なお

同著『中国仏教史研究』第一（昭和五十六年五月、大東出版社）に再録。

(8) 『広弘明集』卷二十四所収に「近聞、檀越叙二諦之新意、陳三宗之取捨、声殊洹律、雖進物不速、作論已成、隨喜充遍物非常重、又承檀越恐立異當時干犯學衆、制論雖成定不必出、聞之懼然不覺興悲、此義旨趣似非初聞、妙音中絕六十七載、理高常韻莫有能伝」（大正五一、二七四中）とある。

(9) この点は「支那仏教史の初期に於ける般若研究」(『仏教学の諸問題』所収、昭和十年、岩波書店。『仏教思想研究』昭和十五年に再録)において最初に述べられた。「不真空論」の成立年代の推定は、塚本善隆「仏教史上における肇論の意義」(『肇論研究』所収、一五三頁) 参照。

(10) 梁宝唱『名僧伝抄』(元続二)、七、一、九左上) に曇済伝を抄出し、「著七宗論、第一本無立宗（後略）」とする。こ

こでは曇済の年代について「以宋大明二年、過江住中興寺」とするのみであるが、我国の『三論祖師伝集』卷下（大日本佛教全書、史伝部四、鈴木學術財団本一五九頁）では、同じく『名僧伝』を引用して「春秋六十五、宋元徽三年卒」とする。今、曇済の年代はこれに依る。「七宗論」（又は六家七宗論）の著作については、梁慧皎『高僧伝』卷七、曇斌伝（大正五〇、三七三中）、隋吉藏『中觀論疏』卷二末（大正四二、二九中）、唐元康『肇論疏』卷上（大正四五、一六三上）及び日本安澄『中論疏記』卷三末（大正六五、九三上）の引用する梁宝唱『統法論』などに見られる。元康に依れば、七宗

は、本無宗・本無異宗・即色宗・識含宗・幻化宗・心無宗・縁会宗である。これら諸説については、前註（9）所掲の宇井論文及び今井宇三郎「六家七宗論の成立」(『日本中國學會報』第七所収、一九五五年。同氏著『宋代易学の研究』昭和三十三年三月、明治圖書出版に再録) に詳論する。

(11) 平井俊栄『中國般若思想史研究—吉藏と三論學派—』（一九七六年三月、春秋社）第一篇第四章第二節僧朗の事績と吉藏の証言の二僧朗・周顥師弟説の是非条下に「僧朗が南地に来たのも、これを宋末齊始とすればほこのころである。もつとも信頼のにおける陳代の江總持の碑文によつて、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、四七六年ごろである」（一五七頁）と述べられる。

拙稿「三論宗学系史に関する伝統説の成立」(『駒沢大学仏教學部研究紀要』第三十六号所収、昭和五十三年三月、一一〇一—一二〇二頁) 参照。

(12) 吉藏『百論疏』卷上之上の「百論序疏」に「著不真空等四論」（大正四二、二三二上）として、四論を一括しているようであるが、その具体的引用に際しては、肇公・肇師・肇公・名僧伝を引用して「春秋六十五、宋元徽三年卒」とする。今、曇済の年代はこれに依る。「七宗論」（又は六家七宗論）の著作については、梁慧皎『高僧伝』卷七、曇斌伝（大正五〇、三七三中）、隋吉藏『中觀論疏』卷二末（大正四二、二九中）、唐元康『肇論疏』卷上（大正四五、一六三上）及

(13) 元康『肇論疏』では「有本云」として比較対照し、テキスト・クリティークを行つてゐる。元康は、自己の引用するテキストと「江南本」との相違を指摘している（大正四五、一六三上）ところを見ると、元来北地の人であつたかも知れない

が、北朝での僧肇の論著の流布は、たとえば、淨影寺慧遠（五二四一五九二）の『大乘起信論義疏』卷上之上に「故肇師言、所以衆生輪轉生死者皆著欲故也、若欲止於心即無復生死」（大正四四、一八〇中）とあるが、これは「涅槃無名論」の冒頭に附される僧肇の「表上秦主姚興」の一文「何者、夫衆生所以久流轉生死者、皆由著欲故也、若欲止於心、即無復於生死」（大正四五、一五七上中）の引用であろうし、また北周の慧影（？一六〇〇）『大智度論疏』卷十四に「故肇云涅槃無名、論云、若以涅槃為涅槃、無法非涅槃、此論則有九折十衍、明孔子以易難解故、作十衍积之」（正統一、七四、三、二一〇右）とあるのは「表上秦主姚興」の「庶擬孔易十翼之作、豈貪豊文、図以弘顯幽旨、輒作涅槃無名論、論有九折十演、博采衆經、託証成喻」（大正四五、一五七中）及び妙存章や玄得章の趣意であろう。

(14) 格義の基本的説明は『梁高僧伝』卷四竺法雅伝の「以經中事數擬配外書、為生解之例、謂之格義」（大正五〇、三四七上）である。これに関して、宇井論文（註（9）所掲）では「經の説く理を、外書、即ち老莊の書、の説に擬し、配当して、解釈説明を為し、そして、理解し易からしめるを指して格義と呼んだのであって、結局、般若經の説く空を、老莊の無で、説明する點をいふことになるのである」（『仏教思想研究』六六九頁）とし、常盤大定『支那仏教の研究』（昭和十三年六月、春秋社）の支那仏教史大観では「格義とは、仏教を解釈するに、老莊を以てするをいふ」（四頁）とする。湯

用形（註（2）所掲）は「格義者何、格量也、蓋以中國思想、比擬配合、以使人易於了解仏書之方法也」（上冊、一七一页）として、外書を即老莊の書とは限定しない。また板野長八「僧肇の般若思想」（註（2）所掲）は、宇井・常盤両博士の理解を反省して「格義は仏典の個々の事柄を夫々老莊を初め一般の古典の事柄にあてはめて理解し又は翻訳するものであつて、仏教の独自性を自覚することの少い機械的な研究方法であった」（一二九頁）と述べる。この定義は、道安にしても僧肇にしても、格義の非を自覚し、それを脱却しようと努力した人、あるいは道安・羅什以後、老莊を離れて仏教の真意を理解するようになった、という見解と、先の格義の捉え方との矛盾を解決しようとしたものである。つまり、道安も僧肇も、格義を批判し、それを超えようとしたと言われながらも、現存著作には、老莊や易の文章・見解が多く取り入れられ、思想的影響も顕著だからである。

僧肇が般若空觀を正解した、という点は大方の認めるところ。また老莊の影響を受けつつも独自性を發揮したことも確かであろう。

(15) 平井俊栄前掲書（註（11）所掲）は、般若思想を視点として中国仏教を捉えたものである。筆者もその立場を取る。

(16) 吉藏『百論序疏』（大正四二、二三三一上）に「什歎曰、秦人解空第一者、僧肇其人也」とある。『肇論』の序文にも「所以童寿歎言、解空第一、肇公其人」（大正四五、一五〇下）とする。これを釈した元康は、この文は『名僧伝』の慧觀伝中に出す、と指摘している。

(17) 近年の研究としては、

蜂屋邦夫「心無義説小論」(東京大学教養学部『紀要比較文化研究』第九輯所収、一九六八年) 玉城康四郎『中国仏教思想の形成』第一巻(昭和四十六年七月、筑摩書房) の第三章 初期般若の研究批判。

林伝芳「本無義考」(『印度学仏教学研究』第二十五卷二号所収、昭和五十二年三月) などがある。なお、右の蜂屋論文の註記に、三家等の異説及び主な論著の紹介がなされているので参照されたい。

(18) 僧叡『毘摩羅詰提經義疏序』(『出三藏記集』卷八所収、大正五五、五九上) に出す。但し、この場合の六家は、総括的名称とするのが一般である。註(2)の横超論文、註(10)の今井論文、註(17)の蜂屋論文など。

(19) 蜂屋邦夫「僧肇の般若無知論及び劉遺民との問答について」(註(2)所掲)。

(20) 板野長八「慧遠僧肇の神明觀を論じて道生の新説に及ぶ」(註(2)所掲)。この論文では「神明」という具体的問題についての検討を通して中國における般若觀の成立の実相を窺う、というもので、先ず、慧遠の「神不滅」の「神」は、仏乃至法身であるとする。この点は、先に発表された同著「慧遠の神不滅論」(『東方学報』東京第十四冊之三所収、昭和十八年十一月)に詳しい。從来の、神・神明を靈魂あるいは「転生輪廻の主体」とする見解と異なる。從来の見解の代表的なものは、

津田左右吉「神滅不滅の論争について一・二・三」(『東洋学

報』第二十九卷一・二号、第三十卷一号所収、昭和十七年二月及び十八年二月。同著『シナ仏教の研究』に「第三篇神滅不滅の論争」として再録、昭和三十二年九月、岩波書店があり、この中で、右の説が述べられている。板野論文は、これに対する批判である。しかるに、慧遠における神は、仏乃至法身を意味するとの見解は、學界において承認されるものと考えられる。

鎌田茂雄『中国仏教史』(岩波全書) 第二部第五章第二節慧遠教団の活躍の条下(七五頁)。板野論文では右の見解に立って、次に僧肇の神・神道・神心・神変・神靜などの用例に検討を加え、やはり仏・仏心・仏道のことと結論し、さらに両者の相違と道生の新説へと展開している。

(21) 梶山雄一「僧肇に於ける中觀哲学の形態」(註(2)所掲『肇論研究』所収、二〇四頁の註記) 参照。

(22) 言(2)・(19)所掲の蜂屋論文では「道家の本体論を超えて、確かに空觀を正解したものであった、といえよう」(一六頁)と述べる。羅什によつて「解空第一」と評されたとの伝承は、それを物語るであろう。

(23) 塚本善隆「仏教史上における肇論の意義」(註(2)所掲『肇論研究』所収、一五九一六〇頁)

(24) 竹道生に対する評価も様々であるが、

小林正美「竹道生の実相義について」(『印度学仏教学研究』第二十八卷二号所収、昭和五十五年三月)では、空思想の解明を通じ、竹法汰の本無義との類似性、王弼の影響を指摘し、玄学的態度を脱却していない、と述べる。

(25) 平井俊栄『中国般若思想史研究』(註(11)所掲、一五一頁) 参照。

(26) 道生の頓悟思想と華嚴思想については、鎌田茂雄『中國華嚴思想史の研究』(一九六五年三月東京大学出版会) 第二部 第三章道生の頓悟思想と華嚴思想の変貌。があり、頓悟説の成立、達摩禪との関係、澄觀への影響を論じる。道生や慧觀などによる南北朝の頓漸論争と禪宗の頓悟漸悟の問題は直接的に、あるいは直線的には結びつかないとしても、全く無関係か否か。この点は今のところ定説は見られない。なお、右の鎌田書の第二部第二章華嚴思想史におよぼした僧肇の影響、は、特に、澄觀への影響を論じ、先の第三章と合せて、澄觀の思想の、羅什系仏教学への親近性を指摘した有益なる研究である。

(27) これは元康『肇論疏』巻上(大正四五、一六三上)に引用するものであるが、その引用は、梁宝唱の『統法論』に依る。下定林寺釈僧鏡とするから、恐らく『梁高僧伝』巻七所伝(大正五〇、三七三中下)の釈僧鏡であろう。隴西(甘肅省定西)の人であるが、吳地に居すとされ、宋の世祖の命により定林下寺に止まり頻りに法聚を建て、法華・維摩・泥洹の義疏、毘曇玄論を著わしたとされる。宋の元徽中(四七三—四七七)に卒す。曇濟(四一一四八五)と同時の人。僧伝では實相六家論の著を言わないと、そのような説があつたのである。元康に依れば、先ず質問者を設けて二諦一体を問い合わせ、然る後に六家の義を引いて答う、とされるから、論述の中心は、二諦の問題で、それとの関係において述べられた

もののことくである。二諦としての論及は注目される。六家の説は次のようにある。

第一家以理實無有為空、凡夫謂有為有、空則真諦、有則俗諦。第二家以色性是空為空、色体是有為有。第三家以離緣無心為空、合緣有心為有。第四家以心從緣生為空、離緣別有心體為有。第五家以邪見所計心空為空、不空因緣所生之心為有。第六家以色色所依之物實空為空、世流布中假名為有。

なお、吉藏も『百論疏』巻中(大正四二、二八六上)及び『法華玄論』巻四(大正三四、三九五中)で「鏡師」に闡説する。後者の引用では「今以上定林寺鏡師淨名玄論釈之」としており、僧伝等の下定林寺と相違するが、同人のことではなかろうか。その学説を引用のあと「什公大意与此似同」と評価する。

(28) 吉藏『淨名玄論』巻六(大正三八、八九二上)に「光秦法師撰搜玄論、十四宗二諦、用肇公為本、故是旧宗不名新義、宜可信之」と闡説する。右の文は、自説が閑中の旧義旧宗に基づくことを示す傍証として光秦もまた僧肇の説を立場とすることを指摘したもの。『二諦章』巻下(大正四五、一一五上)では「野城寺光大(太)法師、用仮空義」として闡説する。仮空義は、周顥の立場であり、それはまた僧肇の不真空義に基づく。吉藏は右の二著で引用するが、この書は、我国に伝えられたようで、元興寺智光(七〇八一?)の『淨名玄論略述』巻五本(日本大藏經一五、八九上下)では、右の吉藏の文を取して十四家を列挙する。しかし、その詳説は『肇論述義』(欠本)に譲る。また大安寺安澄(七六三一八一四)

の『中論疏記』（大正六五所収）にも引用され、安遠『三論宗章疏』（大正五五、一一三六中）に「二諦搜玄論一卷 泰法師述」とあり、『東域伝灯目録』（大正五五、一一六一下）は「二諦搜玄論一卷 泰撰三十紙」と録している。光泰・光大・光太・泰とされるが、一応光泰としておく。『二諦章』の野城寺は、恐らく冶城寺であろうが、光泰の伝記等は不明である。

(29) 興皇寺法朗には、通称「山門玄義」と呼ばれた『中論玄義』なる著書があつたらしい。これは我国の安澄が引用するが、それに依れば、第五卷において従来の異説を論述していくごとくであり、山門玄義第五卷云として竺法深（琛）・支道林・釈僧（法？）温・于法開・釈道壹などの説を引用する。『中論疏記』卷三末（大正六五、九三中一九五中）参照。

(30) 吉藏『中觀論疏』卷二末（大正四二、二九上下）の「同異門第六」の記述は、三家義に始まり曇済の七宗論を述べ、周顥の三宗、そして僧肇の「不真空論」を引用して、最後に大朗（摂山三論第一祖）に言及することは、自己の思想的系譜を示すものであり、また般若空義の思想史の展開を物語る、顥著な例と考えられよう。

(31) 僧肇の用例は、『肇論』の各所に見られるが、直接的な二諦説の例としては「不真空論」の次の文を掲げておく。

「故經云、真諦俗諦謂有異耶、答曰無異也。此經直弁、真諦以明非有、俗諦以明非無、豈以諦二而二於物哉、然則万物果有其所以不有、有其所以不無、有其所以不有、故雖有而非有、有其所以不無、故雖無而非無、雖無而非無、無者不絕

虚、雖有而非有、有者非真有、若有不即真、無不夷跡、然則有無稱異、其致一也」（大正四五、一五二中）この文章が含まれる一段は、僧肇の二諦観が最も良く示されている部分であり、後世への影響も大きい。僧肇の二諦説については、改めて論じたいと考えているが、従来の研究としては、

福島光哉「梁代二諦思想の特質—僧肇の二諦説との関連において」（『仏教学セミナー』第二号所収、一九六五年十月）

佐藤哲英「三論学派における約教二諦説の系譜」（『竜谷大学論集』第三八〇号所収、昭和四十一年二月）がある。

また同じく羅什門下の曇影は、その『中論序』（『出三藏記集』卷十一所収、大正五五、七七上中）において、

「然統其要歸則會通二諦、以真諦故無有、俗諦故無無、真故無有則雖無而有、俗故無無則雖有而無、雖有而無則不累於有、雖無而有則不滯於無、不滯於無則斷滅見息、不存於有則常等水消、寂此諸辺故名曰中」と述べる。僧肇・曇影の吉藏への影響については、

平井俊栄『中国般若思想史研究』（註(11)所掲）の第一篇第二章第二節の曇影・僧肇の項及び第二篇第二章第三節約教二諦の根本構造の条下で述べられている。

(32) 板野長八「慧遠僧肇の神明觀を論じて道生の新説に及ぶ」（註(2)所掲、三八頁）。

(33) 智林「与汝南周顥書」（註(8)所掲）に「近聞、檀越叙二諦之新意、陳三宗之取捨」とする。また前註(27)で述べたごとく僧鏡の「実相六家論」は、その内容は二諦義であったと予想される。

(34) 周顥の立場とされる仮名空義は、吉藏の『中觀論疏』卷二末（大正四二、二九中下）に依れば、「不真空論」に基づくとされる。意味上も、仮名空は、仮名は宛然として即ち是れ空である、とされるから、仮名と空との相即を言う。不真空も、不真なることが空である、つまり不真即空として、不真と空との相即を説くものである。従って、両者の理解は一致する。しかし僧肇の「不真」なる表現が「仮名」に置き換えられている。これは単なる換言であろうか。中国仏教思想史上における「仮」の思想の意義を論述したものに次の研究がある。

常盤大定「大乘世界觀の基調としての仮」（『支那仏教の研究』第二所収、昭和十六年十一月）

塩入良道「三諦思想の基調としての仮」（『印度学仏教学研究』第十卷一号所収、昭和三十六年）また、常盤論文と内容的に共通する問題を中道思想として論じたものに、

佐藤密雄「支那南北朝に於ける中道説の展開」（『仏教研究』第八卷一号所収、昭和十九年七月）がある。

(35) 註(7)所掲の牧田論文参照。

(36) 鎌田茂雄『中國華嚴思想史の研究』（註(26)所掲）第二部第二章附節第二宝藏論の思想史的意義（三九四—三九六頁）

において、その成立については、牛頭山の系統の人によつて、牛頭山において撰述されたのではないか、と推定されてゐる。

(37) 右鎌田書、第二部第二章華嚴思想史におよぼした僧肇の影響（三二三頁以下）参照。

（38） 現存しないが、義天録に記載（大正五五、一一七七中）され、宋淨源『肇論中吳集解』の巻末に附された「題辭」に、「其書由陳隋之後、盛行於世、興善元康、幽棲慧燈、此二尊者嘗述疏鈔以廣之、自茲已降、杭烏好直、永嘉修廣、玉峯雲靄、是三高僧互發淵旨而為之注」と述べられている。好直は恐らく『宋高僧傳』卷三十の唐上都大安國寺好直で、その師である杭烏山藏師は同じく卷六所伝の唐越州暨陽杭烏山智藏（七四一—八一九）であろう。智藏は『華嚴經妙義』を著した。また好直伝には「詣洪州禪門洞達心要」（大正五〇、八九四下）ともある。なお、淨源の「題辭」については、松本文三郎「肇論中吳集解に就いて」（註(6)所掲）参照。

(39) この書は、『肇論研究』において尊經閣文庫所蔵本が影印され、牧田諦亮「肇論の流傳について」（註(7)所掲）の中で解説が加えられている。なお同写本が名古屋真福寺文庫にも所蔵されており、尊經閣本との対照の結果、脱葉なしの完本である。詳細は後日に期したい。

(40) 中田源次郎・松本文三郎、註(5)所掲論文参照。続蔵目録

では「吳中集解」とするが「中吳集解」の誤りであろう。『肇論中吳集解』は、中吳の秘思法師の説を淨源が集成したものである。

(41) 中田源次郎「肇論及びその註疏に就いて」（註(5)所掲）参照。

(42) 神龜三年は西紀七二六年であるが、巻下の奥では、歲次乙丑としていて、乙丑年は神龜二年に当る。こちらが正しいとすれば、西紀七二五年となる。

(43) 牧田諦亮「肇論の流傳について」(註(7)所掲) 参照。

(44) 『本朝高僧伝』卷十五所伝(大日本佛教全書史伝部二、鈴木學術財団本、一〇一頁)。東大寺の学僧で、東南院樹慶の弟子。奥書にある光明山は、東大寺の別所とされ、三論系の淨土信仰者が多く住した。

井上光貞『新訂日本淨土教成立史の研究』(昭和五十年二月、山川出版社)第四章第二節東大寺三論宗の淨土教、の条下参考。

(45) 牧田諦亮、註(7)所掲論文。牧田論文の誤認は、仙光院智光の『中論疏述義』を、珍海が「仙光中論疏記」と称してい

るため、安澄の『中論疏記』とその呼称が同じであることに由来すると察せられる。しかし珍海の引用する「仙光中論疏記」が安澄等の引用する「中論疏述義」であること、それは元興寺智光の撰述なることを左の論文で論証したので参照されたい。拙稿「智光の撰述書について」(『駒沢大学仏教学部論集』第七号所収、昭和五十一年十月)

(46) 『肇論研究』訳註篇、五八頁頭註。

(47) 元康『肇論疏』卷下(大正四五、一九一下)に、「涅槃無名論九折……十演……泥曰泥洹涅槃下、此少許語、諸本不定、或在九折之前、或在十演之後、或在開宗之後、今謂在前為便、取此為定也、又有本於此語之前表文之後、題涅槃無名、然後好言泥洹泥曰等語、亦可然也」とする。この諸本と今の慧達疏を対照すると、いずれも相当しない。

(48) 湯用形『漢魏兩晉南北朝佛教史』上冊、二四〇頁参照。

(49) 註(5)所掲の松本論文参照。

(50) 現行の大正藏所収の『肇論』と元康疏等末註との異同は、

『肇論研究』訳註篇の頭註に示されているが、慧達疏との対校はされなかつた。今、元康疏以下の諸本は同文であるが、慧達疏は相違している例を次に示しておく。下段が慧達疏。

「涅槃無名論」妙存第七(大正四五、一五九下、五行目)

所以處有不有、居無不無、居無不無、故不無於無、處有不

無不無、故不有於有、故能不出有

無、故不有於有、故能不出有

無、而在有無者也(肇論研究七四一七五頁参照)

所以處有不有、居無不無、居無不無、故於無處有、居有不

無不無、故於無處無、居無不無、故能不出於有、不無於無故、

處有不有、故能不出於無、不

有、故於有處有、處於有無、而不在

有無(四二四右下)

右の対比は顯著な例であり、慧達疏の文章がより古形を保存し、現行本は、それを簡略化したものと見るのが妥当ではあるまいか。

(51) 『大日本古文書』卷三の正倉院文書に、天平二十年(七四

八)に「涅槃無名論」一巻を写した記録が見られる。

(52) 湯用形は、前掲書上冊二四二頁で「肇公學說、一言以蔽之曰、即體即用」と述べる。

(53) 『肇論』の「般若無知論」に「答曰、以緣求智、智非知也、何者、放光云、不緣色生識、是名不見色、又云、五陰清淨故、般若清淨、般若即能知也、五陰即所知也、所知即緣也(大正四五、一五四上)とある。

(54) 泰本融「吉藏の批判的精神」(『印度學仏教學研究』第十五卷二号所収、昭和四十二年三月、四七頁)及び同氏「吉藏の

八不中道觀—『中觀論疏』因縁品を中心として」（東京大学『東洋文化研究所紀要』第四十六冊所収、昭和四十三年）参照。

(55) 拙稿「三論教學における初章中仮義 上中下」（駒沢大学仏教学部研究紀要）第三十二号—第三十四号所収、昭和四十九年—五十一年三月）。初章語については、右論稿の（上）において、四種の中仮については（中）に論述した。また初章語の源流は曇影の二諦説や僧肇の「不真空論」であるとの指摘がなされている。平井俊栄『中国般若思想史研究』（註(11)所掲）第二篇第二章第三節の「二、三論初章と約教二諦の淵源」（四六二頁以下）参照。

(56) 蕪達は次のようにも述べる、「一者、体云畢竟空、謂如鏡也、像即生死、故經云如鏡中像也、何者、理本清淨、清淨如明鏡」（四一六右下）

(57) 蕴達は僧肇の「應物之仮名」を釈すのに經論（大品般若と成実論）に説かれる三種仮名を示し、成実の三仮は、「此直論方法相仮而成、不關此中也」として、『大品般若經』卷二、三仮品（大正八、二三〇中以下）の趣旨によつて述べる。

(58) 均正（慧均）の伝える初章語は、そのまとまつた形では、『大乘四論玄義』の第一巻初章中仮義に見られるが、これは未公刊につき、前註(55)所掲の拙稿（上）を参照されたい。吉藏の言う後節の初章に当る文を次に示すと、

「若有不可有、若無不可無、無不可無、由有故無、有不可有、由無故有也、（中略）若由無故有、由有故無、由有故無、無不自無、由無故有、有不自有也、（中略）若有非自有、無

非自無、無非自無、無是有無、有非自有、有是無有也、（中略）若有是無有、無是有無、無是有無、無是不無無、有是無有、有是不有有也」

と吉藏よりも丁寧な記述となつてゐる。また吉藏は『中觀論疏』卷二末（大正四二、二七下—二八上）でも述べる。

(59) この元康の文は『世說新語』文学篇の注に引用されるものとほぼ同文である。すなわち「支道林集妙觀章云、夫色之性也、不自有色、色不自有、雖色而空、故曰、色即為空、色復異空」とする。また蕪達も以下の本文に掲げたごとく、「即色論云」として、右にほぼ同趣意の文を引く。

(60) 今井宇三郎「六家七宗論の成立」（註(10)所掲）

玉城康四郎『中國仏教思想の形成』第一巻（註(17)所掲）第三章第二節即色義とその批判、参照。

(61) 吉藏『中觀論疏』卷二末（大正四二、二九上）に、「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（中略）次支道林著即色遊玄論、明即色是空、故言即色遊玄論、此猶是不壞仮名、而說實相、與安師本性空、故無異也」と述べる。

(62) この点は、註(60)所掲の玉城書でも認められてゐる（一三八頁）。

(63) 支遁の即色義が、本性空の主張であるとする見解は、一般に認められてゐるのではないか。されば、色即是空の面のみでなく、空即是色の現実的なあり方の面をも把握していいたとしても可能であろう。『出三藏記集』卷八所収の「大小品対比要抄序」に見られる次の文章は、それを推察す

る根拠となろう。

「夫無也者、豈能無哉、無不能自無、理亦不能理、理不能為理、則理非理矣、無不能自無、則無非無矣、是故妙階則非階、無生則非生、妙由乎不妙、無生由乎生、（中略）希無以忘無、故非無之所無、寄存忘存、故非存之所存、……遺其所以無、則忘無於所無、忘無故妙存、妙存故尽無、尽無則忘玄、忘玄故無心」（大正五五、五五上一中）

（64） 郡超の人間関係は『梁高僧伝』の各々の伝記に闇説される。竺法汰が、郡超に書を送り本無義を論じたという『高僧伝』（大正五〇、三五五上）の説は、『出三藏記集』卷十二所収の陸澄「法論目録」に、

本無難問都嘉賓
竺法汰難並都答往反四首

とあるのを指すであろう。また、同目録に、「釈即色本無義支道林王幼恭問支答」とある事に注目され、本無と即色とが、必ずしも相容れない概念とは言えないとの指摘もある。この点は、吉藏の両者に対する評価を考える上に注意されよう。

横超慧日「竺道生撰『法華經疏』の研究」（『大谷大学研究年報』第五輯所収、昭和二十七年）序論の三、江南支遁の仏教学の条下参照。右の論文においては、郡超が支遁の説を奉じたことも述べられる。これについては、註（60）所掲の玉城書でも触れる（同書二二九頁以下）。

（65） 慧達疏の初めの部分に見られる他の例を示すと、

「若論内義、即是因縁無住為一也」（四一三右下）

「若論内義、此四者皆在畢竟空中、無住為本」（四一四右下）などと述べている。なお右の「無住」という語については、

前註（11）所掲の平井書六六九頁以下参照。
（66） 『莊子』齊物論篇第二に

「是亦彼也、彼亦是也、彼亦一是非、此亦一是非、果且有彼是乎哉、果且無彼是乎哉、彼是莫得其偶、謂之道枢、枢始得其環中、以應無窮」

とあるに依る。

（67） 元康は、『宋高僧伝』卷四所伝の大安國寺元康であろうか

ら、その思想系統は空觀仏教を主としたと考えられる。

拙稿「唐の元康について」（『印度学仏教学研究』第二十九卷第一号所収、昭和五十五年十二月）参照。

（68） 吉藏『二諦義』卷中（大正四五、一〇四上一中）に、「第八就生死涅槃明二諦、有八苦生死為世諦、無八苦生死為第一義諦、然大判、生死為世諦、涅槃為第一義諦」とある。ただし、仏果の二諦については『二諦義』には見えない。