

南都三論宗史の研究序説

平 井 俊 榮

一 三論宗の日本伝来

三論宗の日本への伝来については、古来三伝といふことがいわれている⁽¹⁾。その初伝は、高句麗の僧慧灌によるもので、彼は入唐して吉蔵に師事受学し、のち高句麗王の命により推古三三年(六二五)に来朝した⁽²⁾。このとき彼は、ただちに僧正に任ぜられたが、このような重い処遇を最初から得ている点よりして、慧灌の来朝というのは、日本の切なる招請に応じたものと考えられる。おそらく当時の日本では、仏教の指導者としての任に堪えるような、高德の学僧を必要としたのであろう。ともあれ慧灌は、飛鳥の法興寺を拠点として活躍し、日本三論宗の先駆者となった。

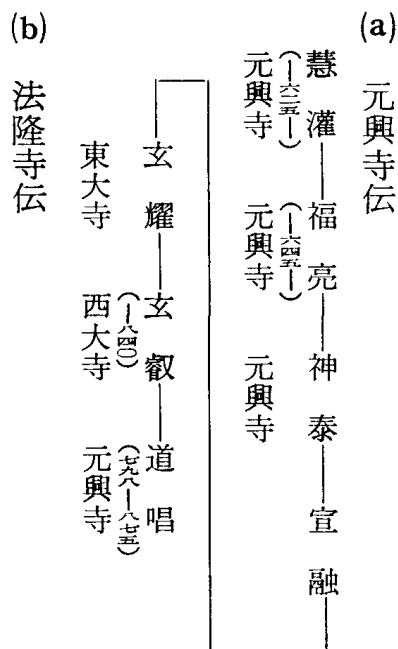
しかし彼以前に、三論の学僧と目される人が、日本に全くいなかったというのではない。推古三年(五九五)五月に来朝し、聖徳太子の内教の師となった高句麗の僧慧慈や、同じ年

慧慈と前後して来朝した百済の僧慧聰は、翌年完成した日本最初の大伽藍である法興寺に住し、仏教の振興に指導的役割を担って、「三宝の棟梁」と称された⁽³⁾。なおこの二人は、聖徳太子の三経義疏製作にも協力したと想定されており、その思想的背景は三論であったといふ⁽⁴⁾。また推古一〇年(六〇三)に来朝し、曆本・天文・地理・遁甲・方術の書を伝えたことで知られる百済の僧観勒も、三論の学僧であったとみなされている。彼は推古三二年(六二四)、日本で最初の僧正となったが、その後慧灌を経て福亮に至る九人の僧正は、すべて法興寺に拠点を置く三論僧といわれる⁽⁵⁾。つまり仏教の興隆期である推古朝において、大きな推進力となったのは三論僧であり、その拠点は飛鳥の法興寺にあったということになる。法興寺は飛鳥寺とも呼ばれ、のちに遷都にもなつて奈良に移建され、元興寺と改称した。元興寺派三論宗という学統の淵源は、まさにいま述べてきたような人々、すなわち慧慈・慧

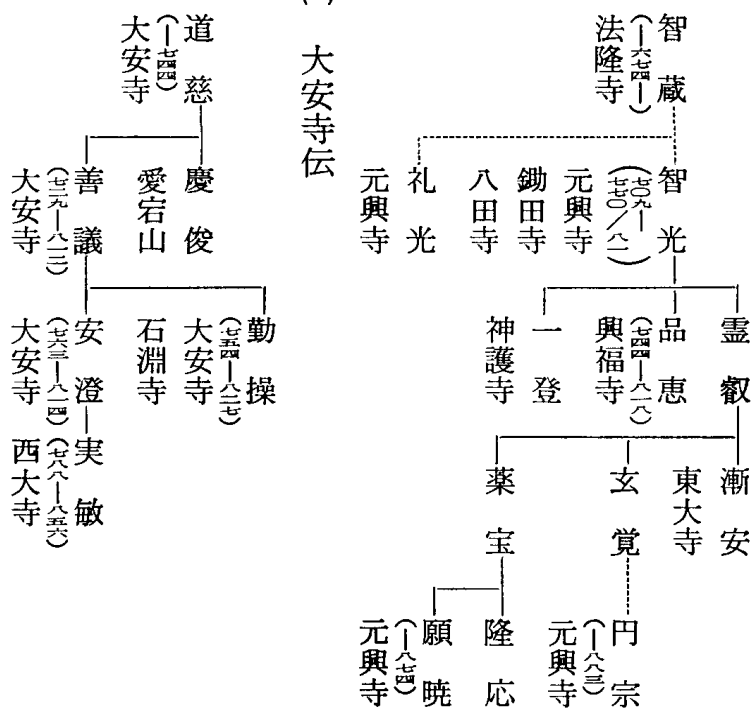
聰・觀勒・慧灌などに求められることは疑いない。しかしながら、何故その中で慧灌を、特に初伝とせねばならないのか。慧慈と慧聰は三宝の棟梁といわれ、はじめて法興寺に住したのであり、觀勒ははじめて僧正となった人である。その担うところの意義は、慧灌に比して決して劣るものではなく、むしろ重要とさえいえるものである。にもかかわらず慧灌が初伝とされるのは、おそらく彼が入唐して、直接吉蔵について三論を学んだことにあると思われる。というのも日本三論の学統は、主として吉蔵の著作に関する研究講説を軸に、形成されきたったものだからである。その点、吉蔵の直弟子であった慧灌こそ、まさに先駆者とされるにふさわしいわけである。

さて、こうして慧灌に起こった日本三論宗は、その後、福亮・智蔵と次第する。福亮は呉からの帰化人で、慧灌について三論を学んだのち、更に入唐してその研究を進めた。大化元年(六四五)十師の制が定められた際、彼も選に入って第二位に名を列ねており、また齊明天皇の四年(六五八)には中臣鎌足の請により『維摩経』を講ずることがあった⁽⁹⁾。実はこの『維摩経』の講義が、のちに僧綱への登竜門とされた維摩会の起源であるといわれる。智蔵はこの福亮に師事して、やがて入唐し、第二伝となった。彼は帰朝後、法隆寺に三論の学を興し、白鳳元年(六七三)僧正に任ぜられた⁽¹⁰⁾。しかし、何故

福亮ではなく、智蔵が第二伝とされるのであろうか。福亮にしても入唐しており、僧正にも任ぜられているのであるから、彼を第二伝としても一向おかしくない。しかし、三論宗三伝という説が生まれてきた背景からすると、特にそうした事実が重要なわけではないようである。では何が重要かといえば、それは得たところの学問をどこに伝えたか、という点であろう。つまり、慧灌の場合は法興寺(II元興寺)であり、智蔵の場合は法隆寺であり、そして第三伝の道慈は、大安寺である。そしてこれら三つの寺院には、奈良朝以降にそれぞれ三論の有力な学派が形成されたものと見てよからう。実際、日本三論宗の伝統を記した現在最も古い文献である香山円宗(一八八三)の『大乘三論師資伝』⁽¹¹⁾には、慧灌・智蔵・道慈の三人を基点にして、学系が示されている。それをいま図によって示せば、次のようである。



(c) 大安寺伝



所住寺院や生卒年代の知られるものについては、適宜これを補足したが、見られるように年代のはっきりするのは、主に大安寺系統である。これに対し、元興寺や法隆寺の系統は、行実の不明なものが多く、師承についても問題があり、諸伝を比較すると種々異同が出てくるのである。こうした学系に関する問題は、資料上の制約もあり、個々の人物の年代やつながりも曖昧であるため、容易には解決し難いものがある。しかしここでは、個々の事実がどうであったかという点

よりも、『大乘三論師資伝』の記載そのものが、何を語っているかが重要である。すなわちこの書が成立した九世紀後半に、慧灌・智藏・道慈の三人からそれぞれ有力な学派が形成されたという伝承のあったこと、この事実こそ注目されなければならぬ。つまり日本三論の三伝説というのは、実情を伝えたというのではなく、むしろのもの、おそらくは平安朝初頭の元興寺・大安寺・法隆寺という三学派形成の時点より遡及して生み出されたものであろうことを、ここにうかがうことができるのである。従来日本三論宗については、元興寺系と大安寺系の二大勢力がいわれてきたが、実はこれに法隆寺系を加えた三大勢力を考えてこそ、三伝説が説明されうるのである。かつて法隆寺に三論宗が栄えたことは、凝然の次の記述によっても知られる。

法隆学問寺、昔元弘三論宗。布貴道詮及貞玄律師等、即法隆寺三論宗也。近代弘法相宗。從昔習学太子三經疏。⁽¹²⁾

布貴の道詮については、『本朝高僧伝』巻七に伝説があり、それによると貞観十八年(876)に八十歳近くで遷化したというから、その活躍は平安朝初期である。当時法隆寺では三論宗が中核となっていたわけであり、法相宗が盛んとなるのは、さらに時代が下ってからのことのようなのである。また古くから聖徳太子の三経義疏が研究されていたという点は、その製作に三論僧の慧慈・慧聰が協力したとされることや、この

三經義疏を聖徳太子の作としてはじめて依用するのが智光であること、⁽¹³⁾そして『大乘三論師資伝』では、智光を法隆寺の学系の中に位置づけていることなどを考えると、非常に興味深いものがある。少なくとも三經義疏の成立と伝承に、三論宗が深いかわりのあったことは認められるであろう。

ところで、すでに初伝慧灌と第二伝智蔵の行実については述べたわけだが、第三伝の道慈のこともふれておかねばならない。上に見たように、彼を起源とする大安寺系は、個々の人物のつながりや生卒年代に関し、わりにはっきりしている点で特色がある。図では、独り慶俊のみは、生卒年代のはっきりしないものとして示したわけだが、しかしその場合でも全く推測の余地がないわけではない。『本朝高僧伝』によれば、延暦年間(七八二—八〇六)に九十歳前後で逝去したとあり、これによって大体の年代をうかがうことができる。このようにそれぞれの生卒年代がはっきりしていることから、この学派の系譜が単なる伝承ではなく、事実としての確かさをかなり有しているであろうことを知らしめる。また、ここに名を列ねている学僧たちも、いずれも有数の人材として当時に聞えた人々であり、学統の始祖たる道慈その人も、様々な方面に影響を及ぼしたと考えられている。彼は大宝二年(七〇三)に入唐し、それより養老二年(七二八)に至る十七年間の長きにわたって留学生生活を送り、⁽¹⁴⁾三論のみでなく、広く

法相・律・華嚴・密教なども学んで帰朝した。⁽¹⁵⁾在唐中に、義学の高僧一百人を宮中に召し、『仁王般若経』を講ぜしむることがあった。この際彼も選抜され講会に列したが、時の皇帝はその遠遊を憐んで特に優賞を加えられたという。⁽¹⁶⁾すでに唐朝において名を揚げた道慈は、帰朝後まず工巧明に精通したものとして、大安寺の造建にたずさわった。⁽¹⁷⁾この大安寺は、長安第一の寺院であった西明寺の結構を模して建てられたといわれ、東大寺建立以前には、奈良朝仏教界に首位を占める官立の大寺院であった。寺院完成後、ここに拠点をすえた道慈は、天平元年(七二九)律師に任ぜられ、⁽¹⁸⁾天平九年(七三七)四月には、護国攘災のための大般若経転読を、公的な法会として恒例化することを要請し、聖武天皇の勅許を得た。⁽¹⁹⁾また同じ年の十月には、大極殿にて『最勝王経』の講会が催され、道慈はこれの講師をつとめている。⁽²⁰⁾実はこの時の講会が御齋会というものの起源であり、後世南都仏教界で重要な行事となった三会のうち、維摩会が福亮、御齋会が道慈と、いずれも三論僧が講師となり先縦をなしていることは、注目に価するといえよう。なお『最勝王経』は、道慈が入唐中の長安三年(七〇三)、義浄によって漢訳されたもので、⁽²¹⁾この經典をはじめて日本に舶載し弘布したのは、道慈にほかならない。そして古代日本におけるこの經典の流行を思えば、道慈の影響力も蓋し髣髴たるものがある。その点、『日本書

『紀』の、仏法初伝の状を述べる欽明十三年(五五二)十月の記事が、道慈の筆録になるとされるのも、故なしとしない。⁽²²⁾当該記事は、仏教資料に基づく文飾が施されており、用いられた資料の中には『大般若経』や『最勝王経』があり、しかも『日本書紀』の撰進は道慈帰朝の二年後、養老四年(七二〇)五月である。⁽²³⁾養老三年(七一九)十一月、元正天皇は神叡と道慈にそれぞれ食封五十戸を与え、その徳を顕彰しているから、⁽²⁴⁾『日本書紀』選進の時期に彼はすでに高い評価を得ていたのである。ところで、養老三年に道慈とともに顕彰された神叡だが、この人は唐からの帰化人で、法相宗の学僧といわれている。天平元年に道慈が律師に任ぜられた際、彼は小僧都となっており、奈良朝前半期の仏教界において、二人はまさに双壁とされたようである。そのことは、『続日本紀』の「釈門の秀なるは、唯だ(道慈)法師と及び神叡法師の二人のみ」という記述から知られ、⁽²⁵⁾平安末期に成立した『今昔物語』のような説話集にも、語りつがれている。⁽²⁶⁾

さて、大体以上に述べたようなことが、智光の現われる以前における、日本三論宗発達の概況である。時代的には、飛鳥朝より奈良朝の初期に至る期間であり、主な特徴として、直接入唐して三論を学んでいることや、僧綱などの要職に任ぜられ、当時の仏教界に指導的役割を担っていること、そして古代から中世にかけて日本仏教の基本的性格となった国家

仏教というものの形成と確立に、深いつながりを有していること、などが挙げられる。ことに国家仏教の確立という点では、道慈の活動が注目される。官立の大寺院である大安寺の造建、護国攘災を祈る大般若経転読の公的恒例化、同じく護国攘災を内容とする『最勝王経』の弘布、『日本書紀』の仏法初伝に関する記事の筆録、そこには百済の王より日本の天皇へと、仏教が最初から公伝の形で伝来したことが示されている。一方、以下に説く智光であるが、実はこの人の場合、いま述べてきたような特徴が全く見られない、という点で特徴的である。彼は入唐もしていないし、僧綱にも任ぜられていないし、国家仏教にもかかわりがなかったようである。しかも彼は、日本三論の歴史において、重要な地歩を築いているのである。

二 元興寺智光

智光は和銅二年(七〇九)に生まれ、養老元年(七一九)九歳の時に出家した。伝承によれば智蔵に師事して三論を学んだとされるが、この点については早くから疑問が提起されている。⁽²⁷⁾智蔵が僧正となった白鳳二年(六七四)と智光が出家した養老元年との間は、四十年以上も離れており、両者の師弟関係を認めるには、余りにも年時の開きが大きすぎる、というのがその主要な理由である。僧綱の最高位たる僧正に任ぜ

られるのは、若く見積もっても五十歳前後と思われるし、その場合でも智蔵は、智光の出家時に九十歳を超えていることになる。年代的にいえば、道慈の弟子と考えた方が、穏当であるにちがいない。しかしまた、古くから智蔵の弟子とされてきた伝承そのものも、決して等閑視さるべきものではなく、この問題については早卒に判断を下すことはできない。

ところで彼の伝記資料だが、『日本靈異記』に採録されたものが、最も古い。この書物は、薬師寺の僧景戒が、因果応報の説話を収集してまとめたもので、その最終的成立は弘仁年間(八一〇—八二三)とされる。⁽²⁸⁾ 智光のことは巻中の第七話に見え、それによると天平十六年(七四四)、行基が日本最初の大僧正となるに及び、智光は嫉妬の心を起こしてこれを非難し、遂に鋤田寺に隠栖した。その後智光は行基誹謗の罪により、地獄に堕ち、やがて苦患を経て甦り、前非を悔いて行基に帰順したというのである。もとより説話集のことであるから、そのまま史実として一概に信ずることはできない。それに景戒の記述の背景には、行基礼讃の意図が濃厚である。但しこの中にも、一面の事実を見ることはできる。すなわち、一方は清閑の寺院にあって学的研究に専念し、当時「智慧第一」と称された智光、また一方はカリスマ的人格によって民間布教に功を成し、菩薩として尊崇された行基、まさにこの二人は対蹠的な構図の中でとらえられており、いわばそ

の点で智光と行基は、それぞれ奈良朝仏教僧の一つの典型を示す存在に他ならない。つまり学的エリートに対する民間の聖者という図式である。勿論、景戒の場合は後者に理想像を見るわけだが、しかし別の系統の物語によると、智光は浄土に行ったといわれている。⁽²⁹⁾ このように地獄なり浄土なりが智光に関係してくるのは、彼が描かせたといわれる浄土曼荼羅に起因するものと思われる。彼は元興寺仙光院にこれを安置し、一生観想して往生を遂げたとされる。こうした彼の熱烈な浄土信仰が、一体何に由来するものなのか、元興寺という伝統ある大寺院に止住し、学的エリートの道を歩んでいた智光のことであってみれば、それ相応の転機があったと見なければならぬ。そこで生まれたのが、地獄へ堕ちたとか浄土へ行ったとかいう説話であろう。実際にどのような事情があったか定かでないが、智光が深く浄土思想に帰依していたことは確かかなようである。さてこのように、説話集からうかがわれる智光像には、学的エリートとしての面と浄土信仰者の面の、二つの側面があるわけだが、このことは彼の著作にもそのまま反映している。目録や彼自身の引用などから、智光には十四部の著作があったことが知られており、その内分けは大きく三論と浄土に分類されるのである。⁽³⁰⁾ 一往参考のため

に書目を列すると、次のようである。

(1) 浄名玄論略述 五卷

- (2) 法華玄論略述 五卷
- (3) 中論疏述義 六卷
- (4) 肇論述義 卷数不明
- (5) 玄音論 卷数不明
- (6) 正觀論 一卷
- (7) 初学三論標宗義 一卷
- (8) 般若心經述義 一卷
- (9) 大般若經疏 二十卷
- (10) 孟蘭盆經疏述義 一卷
- (11) 無量壽經論積 五卷
- (12) 觀無量壽經疏 卷数不明
- (13) 四十八願積 一卷
- (14) 安養賦 一卷

日本の仏教文献の歴史からいえば、これ以前にすでに聖徳太子の三経義疏があり、また三論僧では道慈に二部の著作のあったことが伝えられているが、⁽³¹⁾三論や浄土思想に関する本格的論著としては、智光のこれらの著作が嚆矢である。しかも十四部約五十巻という量の面からいっても、智光が当時随一の著述家であったことは疑いない。また内容の面でも、単に先駆的業績にとどまるといいうのではなく、すぐれた特色を有していたことは、後世しばしば重要な参考資料として依用されたことから知られる。なお現存する著作は、(1)の『浄

名玄論略述』と(8)の『般若心經述義』の、わずかに二部でしかないが、いまでも触れたように、後世しばしば参考資料として用いられているので、そうした引用からある程度復元の可能なものや、多少とも内容の推知されるものがある。たとえば(11)の『無量壽經論積』の場合、これまで何人もの学者によって、逸文の収集と復元の努力が試みられ、現在ではかなり形をなしてきている文献もある。⁽³²⁾また(2)の『法華玄論略述』、(3)の『中論疏述義』、(4)の『肇論述義』、(5)の『玄音論』も引用例が確認されており、ことに『中論疏述義』は、安澄の『中論疏記』の中に極めて多量に引用されている。⁽³³⁾引用にあたって安澄は、時に批判的なこともあるが、多くはそのまま依用しており、往々、自積の代用としている場合さえある。さらに『浄名玄論略述』『法華玄論略述』『肇論述義』『玄音論』と広く智光の著作を参照しているあたり、安澄がいかに智光を尊重したかもわかる。

また智光が選んだ研究対象そのものにも、いくつか注意すべき点がある。その第一は、平安末期以降、三論の研究といえば、『三論玄義』のような短篇の綱要書が、主たる対象として取りあげられたわけだが、彼の場合は、むしろ『浄名玄論』『法華玄論』『中觀論疏』といった重厚な文献に取り組んでいることである。その第二は、玄奘訳『般若心經』に対して注釈をなしたことで、すでに慈恩大師や円測による注釈も

あり、法相文献としての色合いをもつ該書を取りあげ、しかも慈恩大師・円測の解釈に批判を投じていることである。三論宗の立場から玄奘訳経典を論ずるといふこの試みは、以後例を見ないものと思われる。第三は『肇論』に対する研究で、これも智光以後近世に至るまで、名を挙げていうほどのものは殆んど知られていない。第四に『孟蘭盆経疏述義』という著作だが、『東域伝灯目録』によると吉蔵に『孟蘭盆経疏』というものがあつたようであるから、智光のはおそらくこれに対する注釈であろう。しかし吉蔵のものも、智光のものもともに減んでしまったことからして、やはり後世研究されることはなかつたと考えられる。このように彼の研究には、先駆性という点の他に稀少性の点も存在するわけで、その散逸は非常に惜しまれるのである。

さて次に、具体的な研究内容だが、まず『浄名玄論略述』の場合、引用文献の多彩豊富ということがある。奈良朝期すでに多くの文献が日本に将来され、研究の資に供せられたことは、石田茂作博士の写経に関する研究によつても明らかであるが、⁽³⁴⁾但しこうした文献を依用参照するには、少なくとも二つの条件が備わらねばならない。一つは、こうした文献を自由に利用できる設備乃至環境である。現在のようには出版技術の発達した時代ではないから、文献の流通はすべて書写によるものである。そうなると部数も限られてくるし、需要に

おいても公的機関が優先するであろうから、個人でも入手は容易でない。多くの文献を手許に置き参照しようとする場合、おのずから制約が存するわけで、この点において研究者の数というのも、ある一定の限度があつたと見なければならぬ。しかしまた、たとえ設備と環境にめぐまれたにしても、第二の条件、すなわちこれを充分に使用しうる能力と学的蓄積がなければならぬ。且つ研究書というものを著わすに至るには、学的蓄積そのものが比較的若い時期に達成されている必要がある。そしてそれを可能にするのは、学的伝統にほかならない。つまり研究の方法と技術と、これを弟子に伝えていく教授法の確立である。おそらく智光には、このような条件がすべて備わつていたものと思われる。吉蔵自身も引用の多いことで知られるが、智光も『浄名玄論略述』の中では、一五〇種以上にのぼる文献を参照しており、学んでよく努めたということができよう。⁽³⁵⁾なお彼は、『浄名玄論』のテキストの吟味にあつても、数種の写本を用いており、古本というものにも言及している。この時代において、古本と称される写本の存在することからいって、『浄名玄論』の伝来の古さが推察される。それに『浄名玄論』のような中国撰述の論書は、信仰のために書写されたとは思えないので、これらの写本は研究のために書写されたものにちがいない。とすれば、彼以前にもすでに『浄名玄論』の研究史があつたこと

になる。実際そのことは、智光自身の引用関説によっても確認され、少なくとも三人の研究者がいたことがわかる。⁽³⁶⁾ しかもその引用は、単に異説の紹介というのではなく、批判的な態度でこれを扱っているのである。つまり智光は、先人の業績に追隨するようなことに甘んぜず、独自の考えをもって解釈を示しているわけである。さらに彼は、祖師である吉蔵からも離れ、その教理的研究を自由に敷衍していった点もあるようである。たとえば『般若心経述義』は、先にも触れたように玄奘訳經典に対して注釈したものだ、彼はこの経の宗旨について、次のように述べている。

今_二應_三說_四言_五者、以_三無所得般若_二為_レ宗。此有_二傍正_一。正以_三般若無生正觀_二為_レ宗、傍_三學_二所觀無相中道_一。從_二十信位_一、訖_二至_レ仏果_一、各修_二般若正觀_一、觀_二中道至理_一。故念念中、洗_二淨諸見_一、皆名_二為_レ仏。只以_二明昧異_一故、階位不同。十信信_二般若_一故、為_二信正觀_一。十解解_二般若_一故、為_二解正觀_一。十行從_二解起_一行、為_二行正觀_一。十廻向位、解行純熟、為_二順正觀_一。初地以上、為_二証正觀_一。仏即究竟正觀。此因果位、所修正觀、即是此經之所宗耳。(大正藏五七・四中)

「無得正觀を以て宗と為す」とは、吉蔵が『三論玄義』に述べたこと⁽³⁷⁾で、三論宗の基本的理念を表わすものとして有名である。智光がここに『般若心経』の宗旨として、「無所得般若を以て宗と為す」というのは、おそらくこれを承けたものにちがいない。ところが智光は、この無所得般若に傍正の二

義があるとして、能觀の般若すなわち無生正觀を正とし、所觀の無相中道を傍とするという。この「傍正二義」というのは、「逗縁不同」とともに、諸大乘経頭道無異という經典觀を基礎づける理論である。⁽³⁸⁾たとえば『法華経』には一乘の因果を説き、『般若経』には無所得を説くというように、同じ大乘經典でもそれぞれ主題が異なっている。これは、互いに所説が重複しないための措置である、というのが逗縁不同である。一方、主題がそれぞれ異なるにしても、『法華経』は無所得を説かないわけではなく、『般若経』も一乘の因果を説かないわけではない。これらの主題は、どちらの經典にも説かれているが、但し主と従の関係が入れ替わっている、とするのが傍正二義である。つまり『法華経』では、一乘の因果が主となって、無所得は従となり、これに対し『般若経』では、無所得が主となり、一乘の因果が従となる。このように傍正二義は、他経との主題の異同と内容における等価値とを、論証しようとするものであるが、智光の場合には他経との比較関係が示されていないため、吉蔵が与えた理論的意義は何ら發揮されることがない。当然吉蔵とは異なった意義をもつことになる。さらに智光は、正觀に關し、十信より仏果に至る菩薩の階梯において明昧の不同があるといい、十信は信正觀、十解は解正觀、十行は行正觀、十廻向は順正觀、十地は証正觀、仏果は究竟正觀であるといった分類配当を行っ

ている。正観をこのように階層的に分類することは、吉蔵には見られないものであり、これなども智光の独自の展開ということができる。

さて、以上に述べてきたことから明らかなように、智光には様々な特質が存する。いま改めてそれらの特質を整理し、それぞれのもつ意義を示せば、大体次のようなことになる。先ず第一に、彼は入唐していないという点がある。これは何でもないことのようにだが、三論・法相・華嚴・律など、各宗の伝来者といわれる学僧の著作は、現在一つも伝わっていないことを考えると、このような些細なことにも注意すべき側面がある⁽³⁹⁾。第二に、当時の著名な学僧が多く僧綱に任ぜられているのに対し、彼は遂にこれに任ぜられることがなかった。そのため国家仏教の動向とも深くかわることはなかったわけだが、それにもかかわらず「智慧第一」と称され、その存在が広く当時に知られていたらしいことは、重要な点であろう。とりわけ彼の活躍が、国家仏教の華やかなりし時代であってみれば、なおさらそうである。第三に、行基とは対称的な位置にある学僧であった。いわば象牙の塔に身を置く学究としての一面が存するようである。第四に、強い浄土信仰を有していた。この点で智光には、単に学究としての面だけではないものがあつた。『日本靈異記』の著者景戒も、行基に帰順したという点を前提としながらも、結局智光に尊

敬をはらい、その徳を顕彰する辞を呈している。すなわち「智光大徳は、法を弘め教を伝え、迷を化し正に趣かし⁽⁴⁰⁾」めたという。またのちに浄土思想が盛んになるにつれ、彼はさらに広い支持を得ていくことになる。第五に、三論や浄土思想について、はじめて本格的論書を製作した。つまり日本の仏教研究に先駆的業績を遺したわけである。第六に、著述の量において奈良朝随一であつた。しかも研究対象の選択に特異が見られる。特に重厚な著作を好んで研究対象にとりあげている点は、彼の力量の非凡さを示すものであろう。第七に、彼の著作は後世しばしば重要な参考書とされ、依用されている。このことは、とりもなおさず彼の影響力を物語っている。第八に、多数の文献を充分に処理しうる学的背景と蓄積があつた。このことから奈良朝時代すでに本格的な仏教研究を可能にする、しっかりした基盤の確立されていたことが推察できる。第九に、先人の業績に対し、批判的な態度でこれを論じている。こうした批判的態度は、新来の法相宗に対しても向けられており、ことに彼は慈恩大師や円測の学説に論難を加えている。なお、智光におけるこの法相批判は、法相宗の抬頭とともに、以後日本三論の大きな課題の一つとなつていく⁽⁴¹⁾。第十に、教理解釈において吉蔵とは異なつた独自の展開が見られる。つまり智光は、単なる祖述者ではなかつたということである。したがって彼の著作も、中国三論を理

解するための一参考書としてだけでなく、独自の教理内容を有するものとして吟味する必要があると思われる。

三 三論学の復興

飛鳥朝を経て学派としての伝統と規模を整備した三論宗は、奈良朝時代に至って遂に智光によって、大きな学的達成を得たわけだが、しかし平安朝初頭には、早くもその学派的勢力の衰微を嘆ずることとなった。

此来所有仏子、偏務_二法相_一、至_三三論_一、多廢_二其業_一。世親之說雖_レ伝、龍樹之論將_レ墜、良為_二僧綱無_レ誨_一。⁽⁴²⁾

この記述は延暦十七年(七九八)九月十六日の勅に見られるもので、当時は法相宗の研究講説のみ大いに盛んであった。これに対し三論宗は、学業を廢するものも多く、その伝統はまさに絶えんとするような状態を来していた。このような仏教研究の不均衡について、指導の任にある僧綱さえも、何ら顧慮することはなかったという。つまり当時の仏教界の趨勢は、法相宗偏重の傾向にあったわけである。一方また、これより以前すでに護国經典の読誦や儀礼を中心とする国家仏教の隆盛は、その頂点に達し、寺院僧侶の間における腐敗墮落も甚しいものとなっていた。桓武天皇(七八一—八〇六在位)は、こうした奈良朝仏教の積年の宿弊を打破刷新すべく、仏教統制の政策を打ち出していく。その力点には、まず教学の

振興ということがあったが、いま見たように、教学研究の実は法相宗のみ盛んで、三論宗の場合は極度の不振に陥っていたのである。なお『日本靈異記』によると、智光は光仁朝(七七〇—七八一)に逝去したというから、彼の学的達成の事実と、この三論宗の極度の不振という状況とは、その間わずかに二、三十年の隔たりしかない。こうした短期間のあいだに、質的な大きな変化が起こったとは思えないし、また突然そういう変化が起こらねばならない事情も、特に存在したわけではないから、おそらく三論宗の学的衰退という状況は、すでに智光の時代に醸成されつつあったと見なければならぬ。とすれば智光の教学研究は、三論宗の学的衰退という状況と、同時に進行していたことになる。ではどうして、三論宗において、このような学的衰退が起こったのであろうか。ここで改めて想起しなければならないことは、慧灌・智蔵・道慈といった三論宗の祖師が、国家仏教の形成と確立に指導的役割を担ったという点である。実にこのことが、その後の三論宗の発展に影響し、その進むべき方向をも決定づけたにちがいない。つまり奈良朝における三論宗は、全体的傾向として、まさに国家仏教を翼賛する形で進展していったと思われる。そしてそれは、結局護国經典の読誦や儀礼を重視することにつながり、教理そのものに関する地道な研究は、捨てて顧みない事態を招いたのである。このような三論宗の動向

からすれば、学究としての智光の存在は、むしろ特異なものであったわけで、彼が国家仏教とは深いつながりをもたず、どちらかといえば、孤高の研究者として身を処したことは、この際特に注意されてしかるべきものがある。一方、三論宗に遅れて伝来した法相宗は、折りしもこの間にあって学的伝統を形成し、その教学研究を着実に進展させつつあったであろう。延暦十七年の勅に示された教界の状況とは、まさに両宗のこのような動向を反映したものにほかなるまい。なお法相宗の隆盛については、藤原氏とその氏寺興福寺という関係をも、有力な背後事情として考えることもできるわけだが、この時期においては元興寺派法相宗の活躍も著しいから、単にそれだけの理由とは思われない。

ともあれ桓武天皇は、教学研究に見られる両宗の不均衡を是正するため、とりわけ三論宗の復興に挺入れを行ったようである。この教学振興の機運に乗じ、教界に登場し名を著わした三論僧としては、主に大安寺系の学僧が知られている。すなわち道慈の弟子善議の門下より、勤操と安澄があらわれる。勤操(七五四―八二七)ははじめ大安寺に住したが、朝廷の親任厚く、東寺及び西寺の造建にあたり別当の重職にあつて活躍し、のち大和の石淵寺に住した。⁽⁴³⁾弘仁四年(八一三)律師に任ぜられ、同十年(八一九)小僧都、天長三年(八二六)大僧都と順次僧綱の階梯を登り、平安朝初頭の仏教界に重鎮

として崇敬された。また弘仁四年律師に任ぜられた際、彼は大極殿において『最勝王経』を講ずることとなった。講了の日、仁明天皇はさらに紫宸殿に諸宗の大徳を集め、教理を論ぜしめたが、このとき勤操は座主となり、次のように説いたという。

三論是祖君之宗、法相則臣子之教。何者、阿僧祇龍猛之中觀、護法詔提婆之百論、並稱婦命阿闍梨故。⁽⁴⁴⁾

ここに彼は法相宗に対する三論宗の優越を表明しているわけだが、このあたり三論宗の復興が、そのまま法相宗批判と密接に結びついていることをうかがうことができよう。また、「龍樹」ではなく、「龍猛」の中觀という点、彼における密教兼学の面が、おのずとあらわれ出たものと思われる。そしてこの点において、彼が空海の師であったという説も生まれてくるわけである。もっとも密教兼学といっても、彼の著書は一つも伝わっておらず、具体的内容については何ら知る術もない。

その点、彼と兄弟弟子である安澄(七六三―八一四)の場合には、一部残闕しているものの、『中論疏記』という大著が現存する。本書を撰述するにあたって彼の基本的方針は、開卷冒頭に存する「集衆異説、不敢和会」の語に端的に示されている。すなわち吉蔵の『中觀論疏』を理解する際に必要な資料を、可能な限り網羅することである。したがって本書

の内容といふのは、彼以前の三論学に関する研究成果を、いわば集大成したものに他ならない。実際彼は非常に歴大な資料を駆使しており、引用文献の数では智光をはるかに上まわっている。その中には、現在見ることでできない古逸書の類も多数含まれており、独り三論学に関してのみならず、広く中国中世の仏教研究においても、貴重な参考資料を提供しているのである。そして引用の頻度という点からみると、数多くある引用文献の中で、智光の『中論疏述義』からの引用が圧倒的に多く、群を抜いて第一位である。⁽⁴⁵⁾ 安澄乃至は彼の時代における智光の位置づけが、どのようなものであったかは、こうしたことから明瞭に観取することができる。また中国法相宗の文献も、かなり依用しており、慈恩・普光・法宝・文軌・靖邁・広範・勝莊・文備・憬興・円測・道証といった人々の著作が見られる。⁽⁴⁶⁾ 当時の法相宗が、いかに軽視しえぬ存在であったかがわかる。『日本紀略』にも、安澄に関する逸事として、次のような記事がある。

⁽⁴⁷⁾法師為人敏給。西大寺律師泰演特為仇敵。奉_ニ対龍顔、共争_ニ折角_一。

泰演については伝記が詳でないが、元興寺派法相宗に属し、勝虞（七三二—八一）の弟子である。護命（七五〇—八三四）とは、兄弟弟子の關係にある。そして安澄にとつては「仇敵」であったとされ、宮中の法会という公開の場におい

て、両者は善く論戦し、能く拮抗したようである。

さて安澄について三論の復興に寄与したのは、西大寺の玄叡（一八四〇）である。⁽⁴⁸⁾ 『大乘三論師資伝』では、彼を元興寺系の学僧とするが、彼の師承については異説があり、安澄の弟子ともいわれる。またのちに述べる実敏についても異説があり、『大乘三論師資伝』では、⁽⁴⁹⁾ 安澄の入室とされるが、別の資料では玄叡の弟子とされている。少なくとも安澄・玄叡・実敏のこの三人が、密接なつながりのあったことだけは確かであろう。さらにまたこの三人が、平安朝初頭の教学復興において、特筆すべき貢献をなしたことも事実である。すなわち玄叡には、『大乘三論大義鈔』の著がある。本書は、東大寺普機の『一乘開心論』、元興寺護命の『大乘法相研神章』、唐招提寺豊安の『戒律伝来記』、延暦寺義真の『天台宗義集』、弘法大師空海の『秘密曼荼羅十住心論』とともに、天長勅撰六本宗書として夙に有名である。内容は「述自宗」（顕正）と「誦他宗」（破邪）の二部に分かれ、前者ではまず「問答大意」があつて、外道・毘曇・成実・方等の四宗を破し、のち三論の宗義を宣明し、ついで「往復別義」において、八不・二諦・二智・方言・仏性・不二・容入・一乘・教迹・三身の十義について論説している。後者では五問答をもつて諍論の得失を論じたのち、「正述諍論」として空有論・常無常論・種子爾不爾論・有性無性論・定性不定性論・変易生死論・三

一権実論・三車四車論・教時論・説不説論の、以上十項目をとりあげ、当時における諍論の問題点を整理している。ここに玄叡がとりあげた十項目の諍論は、やはり法相批判を主軸とするものであった。なお本書は、質量ともに充実し、且つ内容の点でも形式の点でもよく整備されており、三論研究の指南書として、高く評価されるべきものである。

さて玄叡の没後、三論宗を代表する学僧として、教学振興の一翼を担ったものに実敏(七八八―八五六)がいる。⁽⁵⁶⁾彼も玄叡と同じく西大寺を拠点として活躍した。承和十年(八四三)律師に任ぜられ、嘉祥元年(八四八)小僧都、仁寿元年(八五〇)大僧都になった。彼の著作としては『二諦義私記』というものがあるが、従来引用などによってのみ知られていた著作であった。最近本書の写本が発見紹介され、その具体的な内容を知ることができるようになった。⁽⁵¹⁾本書は「私記」という題名によって特徴づけられる形式の著作で、この種の著作は丁度実敏の時代から生まれはじめた。その形式的特徴というのは、ある特定の文献乃至文献の一部について、適宜問題をとりにあげて解説をなすもので、解説は問答体によって進行する。その形式的起源は、維摩会などの法会における豎義問答に求められる。『二諦義私記』は、吉蔵の『二諦章』に関し、このような形式によって解説をなしたものである。

以上見てきたように、平安朝初頭の三論宗復興の機運の中

で生まれ、現在なお伝えられている文献は、安澄の『中論疏記』、玄叡の『大乘三論大義鈔』、実敏の『二諦義私記』と都合三種である。それぞれ異なった形式の著作であることは興味深い。すなわち『中論疏記』は随文解釈の末註であり、『大乘三論大義鈔』は三論宗の要義と争点を整理した綱要書であり、『二諦義私記』は問答体の解説書である。この時代の研究の諸相を反映して三書ともに代表的論著とするにふさわしい。

むすび

日本三論宗は、その学派形成の時期において国家仏教と深くかわり、また指導的役割をも担ったわけだが、結局そのことが後世学的衰退をもたらす要因ともなっている。そして奈良朝三論宗の全体的傾向とはむしろ背馳する方向に進んだ智光に、大きな学的達成のあったことは注意されねばならない。平安朝初頭の教学復興に際し重要な基盤を提供した智光は、安澄などによってその孤立した位置から高い評価をもって迎えられ、以後日本三論学の先駆者としての地位を占めることとなる。また浄土思想が盛んになるにつれ、彼に対する評価と支持は、単に三論学の中にとどまらず、広く他宗にも及んでいくのである。なお桓武天皇によって企図された三論学の復興は、安澄・玄叡・実敏の三人の学匠によって一往の

実績を得ることができたものの、道慈によって導入された密教的傾向は決して払拭されたわけではなかった。すでに勤操などにも瞥見されたこの密教的傾向は、やがて十世紀初頭、聖宝（八三二—九〇九）によって、大安寺派と元興寺派の両流が統合され、さらにこれと密教とを併せて東大寺東南院に本所を置いたことから、遂に三論密教の兼学は恒常的品格として定着することとなった。このためその後の三論宗にあっては、純粋な教的研究が衰退し、且つまたその本宗とするところが三論なのか密教なのか判別も難しい状態となっていくのである。このことは、勿論三論宗にとっては不幸であったといふべきだが、真言密教にとってはむしろ幸いした面もあったようである。というのも、インドでは密教のヒンドウ教化がとめどなく行われ、遂には仏教であることを失ってしまったが、日本の場合は三論学が常に支えとなって、あくまで仏教たるを失わなかったのである。

（本稿は昭和五十九年度特別研究助成による研究成果の一部である。研究分担者の研究報告を代表者がまとめたものである。）

註

(1) 凝然（一二四〇—一三二一）の『三國仏法伝通縁起』に始まる。大日本仏教全書六二・史伝部一・一三中一一二。

(2) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀』下（岩波日本古典文学大系68、昭和四十年）二二二—二二三頁、「卅三年春正月壬申朔戊寅、高麗王貢僧惠灌。仍任僧正」

(3) 『日本書紀』下一七五頁、「(三年夏)五月戊午朔丁卯、高麗僧慧慈歸化。則皇太子師之。是歲、百濟僧慧聰來之。此

兩僧、弘演_三仏教、並為_三三宝之棟梁」

(4) 『三國仏法伝通縁起』卷中、大日本仏教全書六二・史伝部一・一七上二五—中四。

(5) 『日本書紀』下一七九頁、「(十年)冬十月、百濟僧觀勒來之。仍貢曆本及天文地理書、並遁甲方術之書也」

(6) 同、二一〇頁、「(卅二年夏四月)壬戌、以觀勒僧為僧正」。この時が、とりもなおさず日本における僧綱制度の始まりである。

(7) 香山円宗（一八八三）の『大乘三論師資伝』（伊藤隆寿「香山宗撰『大乘三論師資伝』駒沢大学仏教学部論集第十二号、昭和五六年十月）一七四頁、「第三十七難破長浦豊前宮孝徳（皇）天王治下天萬豊日天皇、乃請元興寺僧高麗国慧觀法師、令講三論。其講了日、天皇即拜任以僧正。是則日本僧正第二、（勅）同時三論觀證僧正其第一矣。凡於此朝、仏法住持始、由先任僧正慧觀。從之以後福亮法師等九僧正、皆此元興寺三論宗也」

(8) 『日本書紀』下二二七頁、「(大化元年秋八月)癸卯、遣使於大寺、喚聚僧尼、而詔曰、……朕更復思崇正教、光啓大猷。故以沙門狛大法師・福亮・惠雲・常安・靈雲・惠至・主僧旻・道登・惠隣・惠妙、而為十師」

(9) 『扶桑略記』卷四、「僧綱補任抄出」卷上、「元亨釈書」卷十六、「本朝高僧伝」卷一などに見える。

(10) 『扶桑略記』卷五、「僧綱補任抄出」卷上、「元亨釈書」卷一、「本朝高僧伝」卷一に見える。

(11) この文献は近年伊藤隆寿氏によって紹介翻刻された新出資料である。

「香山宗撰『大乘三論師資伝』について」（印度学仏教学研究二七—二、昭和五四年）「香山宗撰『大乘三論師資伝』（駒

- (12) 沢大学仏教学部論集第十二号、昭和五十六年十月)
『三国仏法伝通縁起』巻中・大日本仏教全書六二・史伝部一・一三下——一三。
- (13) 『浄名玄論略述』の中に、『勝鬘義疏』四回、『法華義疏』六回、『維摩義疏』二七回、「上宮御製諸疏」として一回、都合三十八回の引用例があり、引用の際には必ず「上宮」の二字を冠し、聖徳太子の撰述たることを示唆する。
- (14) 『続日本紀』巻十五(国史大系本前篇)一七九頁、「(律師道慈)大宝元年随使入唐、涉覽經典、尤精三論。養老二年帰朝」
ここでは大宝元年に入唐したとあるが、実は風浪に妨げられて果たさず、翌大宝二年六月二十九日に出発した。井上薫「道慈」(『日本古代の政治と宗教』吉川幸文館、昭和三十六年七月)二三五頁参照。
- (15) 『本朝高僧伝』巻四・道慈伝に「六宗を研覈し」といい、『三国仏法伝通縁起』巻中にも「道慈、唐に在ること十八年間にして、普く大唐所有の諸宗を学ぶ」という。
『懐風藻』道慈伝参照。
- (16) 『続日本紀』巻十五(国史大系本前篇)一七九頁一〇—十一。
同 巻十・一二二頁一—二。
- (17) 同 巻十二、一四三頁九—十二。
- (18) 同 巻十二、一四七頁十六—一四八頁一。
- (19) 『開元釈教録』巻九、大正蔵五五、五六七。
- (20) 井上薫「日本書紀仏教伝来記載考」(『日本古代の政治と宗教』一八九—三三二頁)。
- (21) 『続日本紀』巻八(国史大系本前篇)八一頁二—三。
- (22) 同 巻八・七八頁十一—十六。
- (23) 同 巻十五・一七九頁八。
- (24) 芳賀矢一纂訂『攷証今昔物語集』本朝部上、六五—六六頁。
- (25) 寺崎修一「元興寺智光の事ども」(現代仏教六一六、昭和四
- (26) 年)。智光の伝記的考証という点では、この論文は最も先駆的なものであり、且つ現在なお参照を要するすぐれた価値をもつものである。
- (27) 遠藤嘉基・春日和男校注『日本霊異記』(岩波日本古典文学大系七〇、昭和四十二年三月)の「解説」六八頁による。
- (28) 『日本往生極楽記』(大日本仏教全書。六八・史伝部七・一八五)なお智光に関する伝記資料は、『智光曼荼羅』に網羅的に収録されている。
- (29) 智光の著作に関する基礎的考証は、伊藤隆寿「智光の撰述書について」(駒沢大学仏教学部論集第七号、昭和五十一年十月)に見られる。
- (30) 「浴像経開題」一卷と「千手千眼経疏」二巻の著述のあったことが、経録や古文書によって知られる。このことは井上薫「道慈」(『日本古代の政治と宗教』)二三六頁に指摘されている。なお書名にも明らかな如く、二著はともに三論宗に関するものではない。
- (31) これまでになされた復元の成果は『智光曼荼羅』に収録されたが、おそらくなおまだ逸文の採集整理が続けられるであろう。というのも、智光に関する逸文はさらに発見される可能性があるからである。
- (32) 伊藤隆寿「安澄の引用せる諸注釈書の研究」(駒沢大学仏教学部論集第八号、昭和五十二年十月)参照。
- (33) 『写経より見たる奈良朝仏教の研究』(東洋文庫、昭和四十四年)
- (34) 大西久義「浄名玄論略述の引用文献」(駒沢大学大学院仏教学研究会年報第十七号、昭和五十九年二月)
- (35) 前掲大西論文、二〇—二二頁。
- (36) 大正蔵四五・一〇下。
- (37) 拙著『中国般若思想史研究』(春秋社、昭和五十一年三月)四八—四八四頁参照。
- (38)

(39) 入唐留学をしなかったために、まさに智光において本格的な文献学的研究が生じたとも考えられる。

(40) 『日本霊異記』(岩波日本古典文学大系本)二〇一頁。
三論・法相の両宗は、平安初期において殊に華華しい宗論を繰りひろげるが、そのあたりの詳細については、拙稿「平安初期における三論・法相角逐をめぐる諸問題」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三七号、昭和五十四年三月)を参照されたい。

(41) 『類聚国史』卷一七九、仏道六、諸宗、延暦十七年九月壬戌条。
勤操に関する伝記的資料としては、空海の『性霊集』に収められた「故贈僧正勤操大徳影讚」が、最も古く且つ詳しく、諸伝の源泉となっている。『性霊集』卷十(岩波古典文学大系本四二六―四三三頁)。

(42) 同 前掲書。
註(33)伊藤氏論文一二一―一二二頁に、『中論疏記』に引用される文献で、引用が十回以上にのぼるものをリストアップしており、それによると、智光の『中論疏述義』は実に七八五回で最も多い。二番目に多いのが碩法師の『中論疏』の二六二回であるから、これに比べても『中論疏述義』の引用量は三倍で、この一点からしても安澄がいかに智光の著作を重視したかがわかる。

(43) 同 前掲書。
註(33)伊藤氏論文一二八―一二九頁。
『日本紀略』卷十四(国史大系本前篇)弘仁五年三月戊辰条。玄叡の伝記的考証については、拙稿「大乘三論大義鈔の著者玄叡について」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三六号、昭和五三年三月)を参照されたい。

(44) 同 前掲書。
註(33)伊藤氏論文一二八―一二九頁。
『日本紀略』卷十四(国史大系本前篇)弘仁五年三月戊辰条。玄叡の伝記的考証については、拙稿「大乘三論大義鈔の著者玄叡について」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三六号、昭和五三年三月)を参照されたい。

(45) 同 前掲書。
註(33)伊藤氏論文一二八―一二九頁。
『日本紀略』卷十四(国史大系本前篇)弘仁五年三月戊辰条。玄叡の伝記的考証については、拙稿「大乘三論大義鈔の著者玄叡について」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三六号、昭和五三年三月)を参照されたい。

(46) 同 前掲書。
註(33)伊藤氏論文一二八―一二九頁。
『日本紀略』卷十四(国史大系本前篇)弘仁五年三月戊辰条。玄叡の伝記的考証については、拙稿「大乘三論大義鈔の著者玄叡について」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三六号、昭和五三年三月)を参照されたい。

(47) 同 前掲書。
註(33)伊藤氏論文一二八―一二九頁。
『日本紀略』卷十四(国史大系本前篇)弘仁五年三月戊辰条。玄叡の伝記的考証については、拙稿「大乘三論大義鈔の著者玄叡について」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三六号、昭和五三年三月)を参照されたい。

(48) 同 前掲書。
註(33)伊藤氏論文一二八―一二九頁。
『日本紀略』卷十四(国史大系本前篇)弘仁五年三月戊辰条。玄叡の伝記的考証については、拙稿「大乘三論大義鈔の著者玄叡について」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三六号、昭和五三年三月)を参照されたい。

(49) 同 前掲書。
註(33)伊藤氏論文一二八―一二九頁。
『日本紀略』卷十四(国史大系本前篇)弘仁五年三月戊辰条。玄叡の伝記的考証については、拙稿「大乘三論大義鈔の著者玄叡について」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三六号、昭和五三年三月)を参照されたい。

(50) 論文に見られる。
実敏の伝記については、前記伊藤論文を参照されたい。

(51) 伊藤隆寿「実敏『二諦義私記』の本文紹介(上)(下)」(駒沢大学仏教学部研究紀要第三七―三八号、昭和五四―五五年)。