

## 吉蔵の『中論』科段について

王 俊淇

科段,あるいは分科,科文,科分というのは,経論を解釈する際,経論全体を体系的に把握するために,経論全体の構成をいくつかの段落に区切ることである。経典を「序分」「正宗分」「流通分」<sup>1</sup>という三分にわけるとは科段の好例としてよく知られている。中国仏教史の中で,経典注釈書が発展するにつれて,細やか科段が施されるようになり,曇鸞が「細科煙颺,雑礪塵飛」<sup>2</sup>というような煩瑣な経典解釈法になってしまった。その一方でまた,異なった注釈者が各自の理解に応じて同じ経典に対しても多様な科段を施すことになり,科段は注釈者自身の思想を表明するという側面ももった。このように科段は時代背景とともに,注釈者個人の思想を—間接的にとはいえ—反映するものとなった。その意味で,科段は単に注釈対象の構成を理解する一助であるにとどまらず,注釈者自身の思想を知る上でも貴重な資料であるといえよう。

『中論』<sup>3</sup>の場合,周知のように複数の注釈書が存在するが,『中論』に正式な科段を施す注釈は多くない。現存する文献の中で,各自の立場に応じて比較的整った科段を提示したのは,青目注,『無畏論』,三論宗の開祖とされる吉蔵の『中観論疏』<sup>4</sup>およびゲルク派 (dge lugs) の開祖であるツォンカパの『正理海』<sup>5</sup>である。ただし,この中で青目注と『無畏論』の科段はおおざっぱで,体系的とはいいがたい。これに対して,ツォンカパ『正理海』の中論科段

<sup>1</sup> この三分科段の伝統は一般的に東晋時代の道安に由来すると伝えられてきた。例えば,吉蔵は『仁王般若経疏』巻一「序品」の中で,「然諸佛説経,本無章段,始自道安法師,分経以爲三段,第一序説,第二正説,第三流通説」(T1707.33.315c12-14) というように明確にこれを道安と関係づけたが,唐代の良賁の指摘によれば,玄奘訳『仏地経論』にも「教起因縁分」「聖教所説分」「依教奉行分」というほぼ同様の三分科段が見られる。両者の一致について,良賁は「昔有晋朝道安法師,科判諸経,以爲三分,序分,正宗,流通分,故至今巨唐慈恩三蔵,譯『佛地論』,親光菩薩釋『佛地経』,科判彼経,以爲三分,然則東夏西天,處雖懸曠,聖心潛契,妙旨冥符。」(『仁王護國般若波羅蜜多経疏』T1709.33.435b13-17) という点に求める。ただし,実際にはこの三分科段は地域を問わず,仏教が伝播した中国各地に広がった教学・解釈伝統の一つであったが,のちに道安がこの三分科段を最初に成文化したとする伝統が定着したと見てよいだろう。

<sup>2</sup> 『妙法蓮華経文句』巻一「序品」(T1718.34.1c16-17)。

<sup>3</sup> 龍樹の著『根本中頌』(Mūlamadhyamakārikā),本稿では便宜上これを『中論』と称する。

<sup>4</sup> 吉蔵の『中観論疏』は『中論』青目注の複註である。鳩摩羅什によって青目注と伴った『中論』が翻訳されたから,漢伝仏教にはいくつかの注釈書の存在は『出三蔵記集』巻十一に収められた『中論序』,吉蔵の『中観論疏』,安澄の複註『中観論疏記』などの資料から明らかである。その中で,吉蔵の『中観論疏』しか現存しない。

<sup>5</sup> 14-15世紀のゲルク派 (dge lugs) の開祖であるツォンカパ (tsong kha pa blo bzang grags pa. A.D.1357-1419) による『中論』の注釈書『般若とよばれる根本中頌の解説:正理の海』(dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i mam bshad rigs pa'i rgya mtsho zhes bya ba 略『正理海』) はツォンカパ全集 18巻の ba 巻に収録されている。近年,『正理海』の全訳が, Garfield [2006] と奥山 [2014] により出版された。ツォンカパによる『中論』科段の特色について長尾 [1978] は,「この中論二十七品を縁起,特に二無我を以て解決せんとし,その略説に於いても広説に於いても常に法無我,人無私の順序を以て考え,殊に最初の二品をこの法と人との二無我到配当する如きは,少なくとも直接月称『中論釈』に求められるものではないようである。[中略]宗喀巴の功績とせねばならない。」という。科段の詳細については,長尾 [1978], Garfield [2006: 3-5], 奥山 [2014] を参照。

は長尾 [1978] の研究を嚆矢として広く知られている。

本稿では、ツォンカパの『正理海』とともに詳細な科段を施すものの、これまで本格的な研究が乏しかった吉蔵の『中観論疏』を主要な対象とし、青目注と「北土三論師」の科段と対照しながら、吉蔵による中観思想理解の特色を考察したい。

結論を先に述べれば、吉蔵は青目注に見られる大乘と小乗の区別を利用しながら、同時に『法華経』にもとづいた二蔵説と三転法輪説を活用することによって、『中論』に『法華経』の重要性を組み入れ、『中論』と『法華経』とを有機的に統合、解釈することを試みた。ここに吉蔵科段の最も著しい特色がある。他方、思想上、中道は仏性にほかならないとした吉蔵の中観思想理解の根底は、インド中観派の縁起・空思想にあるわけではなく、『法華経』や『涅槃経』等に由来する仏性思想にある。このような中観思想理解は当時の中国仏教において教判が盛んに行われたことと、『法華経』とそれに関連する『涅槃経』等の仏性思想の流行を忠実に反映している。これはまた、インドの中観派に見られない独自の発展を遂げ、中国仏教における中観思想理解が仏性思想に大きな影響を受けていたことを例証するであろう。

### 1 青目注と『無畏論』における大小乗の区別

青目注と『無畏論』は現存文献の中で最も古い『中論』の注釈である。両者の関係について、学界では今なお定説は得られていない<sup>6</sup>。両注釈の現本のいずれにも後世の付加的な要素が窺え、このことが両文献の年代および関係の解明を困難にしている。『中論』の科段について、両者には高度に発達した科段は見られないが、簡潔なものが存在する。『中論』第二十六と二十七品の注釈の中で、青目注と『無畏論』<sup>7</sup>は次のように説いている。

1. 青目注：「問曰、汝以摩訶衍説第一義道、我今欲聞説声聞法入第一義道。」(T1564.30.36b18-19)  
無畏論：「ここで [対論者は] 言った、君は大乘の理 (gzhung lugs, \*nīti) をもって勝義に悟入することを説き終えたのなら、今君は声聞の理をもって勝義に悟入することを説いてください。」<sup>8</sup>
2. 青目注：「問曰、已聞大乘法破邪見、今欲聞声聞法破邪見。」(T1564.30.36c25-26)  
無畏論：「ここで [対論者は] 言った、今君は声聞乘に相應しい経 (mdo sde'i mtha', \*sūtrānta) に依拠して諸種の見はありえないことを説いてください。」<sup>9</sup>
3. 青目注：「上以声聞法破諸見、今此大乘法中説。」(T1564.30.39b15)  
無畏論：なし

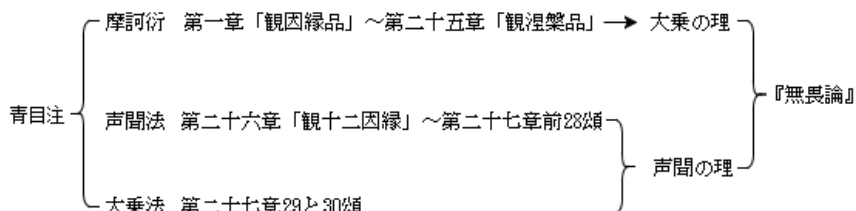
<sup>6</sup> 宇井 [1921], 寺本 [1974], 丹治 [1982], Huntington [1986: 7-8], 齋藤 [2003], 安井 [2015] 等を参照。

<sup>7</sup> 周知のようにチベット語大蔵経に保存された『仏護註』は第23品以後の内容は僅かの譬喩上の相違を除いて『無畏論』とほぼ一致している。また『仏護註』第23品以後の内容はそれ以前の内容より極めて簡略で形態上の連続性を欠いていると指摘された。したがって、『仏護註』第23品以後の内容は『無畏論』を借っていると推測される。本稿では『無畏論』第26と27品に見られる科段を考察する際、『仏護註』の考察を省略する。

<sup>8</sup> 'dir smras pa | khyod kyis theg pa chen po'i gzhung lugs kyis don dam pa la 'jug pa ni bstan zin na | da khyod kyis nyan thos kyi gzhung lugs kyis don dam pa la 'jug pa ston cig | (D no.3829: 94b)

<sup>9</sup> 'dir smras pa | da khyod kyis nyan thos kyi theg pa dang mthun pa'i mdo sde'i mtha' la brten nas lta ba'i mam pa mams mi srid par ston cig | (D no.3829: 95b)

まず、『無畏論』は『中論』全二十七品を前二十五品の「大乘の理」と最後二品の「声聞の理」という二つに分類する。これに対して、青目注は『無畏論』を踏まえた上で、一歩進んで『中論』第二十七章の最後の二偈を独立した部分として捉える。したがって、青目注と『無畏論』による『中論』の科段は以下のような形に纏められる。



(図一：青目注と『無畏論』による『中論』科段)

一見して分かるように、この対照図は『無畏論』に比べ、青目注がやや発展した形を示しているが、全体として青目注と『無畏論』の親縁性を示している。大乘と小乗の区別を利用して『中論』を幾つかの部分に分けることは、清弁の *Prajñāpradīpa* とチャンドラキールティの *Prasannapadā* 等の注釈書に窺えないことである。それでは、大乘と小乗の区別を唱えて『中論』を科段することは一体何の意義であるのか。これについて、『無畏論』は沈黙しているが、青目注は詳細な説明を行った。

このようなことなどの誤りがあるので無因、邪因、断、常等の邪見に陥り、様々に我と我所を説き、正法を知らない。仏は、このようなことなどの邪見を断じ、仏法を知らせようとするために、まず声聞法において「十二因縁」を説いた。さらに、すでに習行して偉大な心を持ち、深い法を受けるにたえる者のために、大乘法をもって因縁の特徴、いわゆる一切法は不生・不滅、不一・不異等で、畢竟空であり、無所有であると説いた。

[中略] 仏が滅度したのち、五百年の後の像法時代の中で、人の機根は鈍くなり、諸法に深く執着して十二因縁・五蘊・十二入・十八界等の決定相を求め、仏の真意を知らず、ただ文字のみに執着する。大乘法の中で畢竟空が説かれるのを聞いて、何ゆえ空であるのかを知らず、ただちに疑見を生じる。「もしすべて畢竟空であるならば、いかにして罪と福[の行為]と[それらの] 応報を区別するのか。このようであるなら、すなわち世俗諦と第一義諦はなくなる。」と、この[ような誤った] 空の特徴を執着して貪著を起し、畢竟空に対して様々な過失を生じる。龍樹菩薩は彼らのために、この『中論』を著した。<sup>10</sup>

というものである。これにあたる内容は『無畏論』にみられないので、青目注の独自の発展

<sup>10</sup> 「有如是等謬故，墮於無因，邪因，断，常等邪見，種種説我我所，不知正法，仏欲断如是等諸邪見，令知仏法故，先於声聞法中，説十二因縁，又為已習行，有大心堪受深法者，以大乘法，説因縁相，所謂一切法不生，不滅，不一，不異等，畢竟空，無所有，如『般若波羅蜜』中説，仏告須菩提，菩薩坐道場時，観十二因縁，如虚空不可尽，仏滅度後，後五百歲像法中，人根転鈍，深著諸法，求十二因縁，五陰，十二入，十八界等決定相，不知仏意，但著文字，聞大乘法中説畢竟空，不知何因縁故空，即生疑見，若都畢竟空，云何分別有罪福報応等，如是則無世諦第一義諦，取是空相，而起貪著，於畢竟空中，生種種過，龍樹菩薩為是等故，造此『中論』。」(T1564.30.1b18-c7).

に相違ない。

要するに、上述の内容の中心的要素は対機説法と仏法衰退の二つに纏められる。まず、断、常等の邪見をもち、我と我所を主張する人々と、「堪受深法者」とのそれぞれに対して、仏は声聞法において「十二因縁」を、また大乘法をもって不生・不滅、畢竟空等を説いたという。これは対機説法の方法を表している。さらにまた、仏の滅度から五百年以後の龍樹の像法時代には衆生の機根が悪くなり、仏の真意を知らず、十二因縁・五蘊等の声聞法に対しては決定相を求め、大乘法である畢竟空に対しては誤解により様々な過失を生じたという。これは仏法衰退の危機感を示している。このように、青目注によると、龍樹は仏の対機説法の教化方法を念頭に置き、像法時代における大小乗の機根に応じて、諸法の決定相を斥けるとともに、畢竟空に対する誤解を対治するために、『中論』を著作したとされている。

大小乗の区別を重んじる青目注の『中論』科段の意図はこの対機説法と仏法衰退という二つのポイントにあるのではないかと思う。そうすると、一番目と三番目の大乘法は大乗菩薩向きの教えである一方、二番目の声聞法は五蘊・十二処などの決定相を求めていた声聞乗の人々に元来の声聞法の真義たる十二因縁を理解させるための教えである、というように理解できるだろう。

## 2 「北土三論師」の科段

青目注は鳩摩羅什の翻訳により龍樹作の偈頌と一緒に纏められた注釈書として伝えられ、漢伝仏教史において『中論』研究の最も重要な補助資料とされてきた。しかし、青目注の科段は必ずしも踏襲されたわけではなく、別の根拠に基づいた独自の科段体系も存在した。『中観論疏』において吉蔵は自分の科段体系を説明する前に、「北土三論師」の旧説を以下のように紹介する。

北土三論師はこの論（＝羅什訳『中論』）の文には四巻があると明らかにした。大別して三章を明らかにする。初めに四偈があり、論の大宗を標する。第二は〔「因縁品」内の〕破四縁（MMK1.3）以下から「邪見品」にかけて執着を破し宗を顕す。第三は〔「邪見品」内の〕最後の一偈であり、功績を譲って仏に帰する。<sup>11</sup>

この「北土三論師」の『中論』科段の特徴は簡単に言えば、大小乗の峻別をあまりに重視せず、「宗」を眼目とすることである。

<sup>11</sup> 「北立三論師、明此論文有四卷、大明三章、初有四偈、標論大宗、第二從破四縁以下、竟邪見品、破執顯宗、第三最後一偈、推功歸佛。」(T1824.42.7c4-8) 最初の一句は大正蔵と正統蔵においてともに「北立三論師」とされるが、安澄の『疏記』の中で「北土三論師」(T2255.65.20a18)と明白に記されている。安澄の読み方は通じると思う。『中観論疏』巻二に出た「北土三論師」(T1824.42.32c9)も「北土三論師」の誤りと見なすべきである。『中観論疏』を著作した時、吉蔵はすでに北方の長安に招かれたが、吉蔵の法脈が南方撰嶺（今南京）に遡れるので、少なくともここでいわれた「北土三論師」は「撰嶺相承」に相対する意味を表している。平井[1976:220-223]によると、「北土三論師」という呼称は、『中観論疏』以外には見出されない用法であり、[中略]『中観論疏』に引かれる「北土三論師」とは、羅什訳の『中論』の注釈者で、特に吉蔵と見解を異にしているか、あるいは、当時、北方に流布していた、『中論』の注疏を参考として引く場合に限って、これを用いているのである。つまり、特定の三論学者で、明らかに『中論』の注釈者であった誰かを匿名で引いたのが、吉蔵の心証における「北土三論師」であったと考えられる。」というものである。

安澄の複註はこの「北土三論師」が琛法師であると指摘し<sup>12</sup>、さらに「琛法師疏第一卷」の文を引き琛法師の科段を次のように詳しく記録する。

然るに、この論をおおよそ科段すれば、文の区別は三つある。最初に四偈があり、論の大宗を標する。四縁 (MMK1.3) 以下は、正に品を立て解釈することを明らかにする。最後の一偈は帰功と稽首を明らかにする。最初に宗を標する理由は、然るに仏が世を去った後、像法時代の衆生たちが各々様々な執着を捉えて、有と無が竝起したので、聖者龍樹は先に中道を開き、[中道]を論の宗をするのである。もし最初にこの宗を唱えなければ、すなわち、問答を明らかにせず、言葉には根拠がない。それゆえ、第一に先ず大宗を標する。しかし、宗本が明らかにするといっても、もし様々な経を広く引用して彼らの執着を除かなければ、中道は明らかにならない。それゆえ、第二に品を立てて解釈することを明らかにする。ただし、宗を標し解釈し論をなしてまとめ上げたのち、ただ大聖に功を譲り、自分の能力ではないことを明らかにするべきである。それゆえ、第三に帰功と稽首を明らかにする。<sup>13</sup>

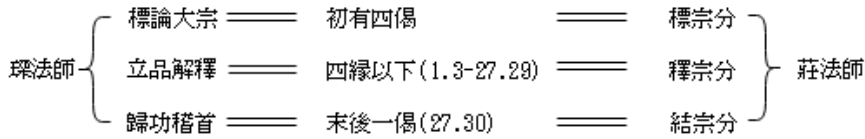
この文は吉蔵の引用よりもっと詳しいが、内容上にはまったく一致しているので、安澄が「北土三論師」を琛法師と同定することに問題はないであろう。要するに、琛法師は『中論』を「標論大宗」「立品解釋」「帰功稽首」の三部分に分けるのである。この三部分は莊法師<sup>14</sup>

<sup>12</sup> 安澄はこの琛法師を伝記が大正蔵本『高僧伝』巻四に収められた東晋時代の竺潜 (字法深) と同定したが、平井俊栄氏に指摘された通り、竺潜が晋の寧康二年 (374年) に歿したが、鳩摩羅什が『中論』を翻訳したのは弘始十一年 (409年) であるから、晋の竺潜は『中論』の注釈者になるはずはない。平井俊栄氏はさらに『中観論疏』巻八に説かれた「北土瑠師」と元康疏の依用した深師の説を手掛かりとして、「瑠→琛 (深)」という過誤の可能性を推測したし、この「瑠師」とは『高僧伝』巻七に記載された法瑠 (宋元明宮本: 法瑠; 大正: 法珍) であると指摘した。『高僧伝』巻七に記載する法瑠の伝記から見れば、元嘉過江の後、法瑠は前後 19 年間興武康の小山寺に住しており、その間、『涅槃』『法華』『小品』『勝鬘』などの義疏を作った。その後、彼は京師建康の新安寺に移して、「漸悟」の義を提唱した (T2059.50.374b25-c7)。後代の文献では法瑠は常に『涅槃』『法華』『勝鬘』の注釈者あるいは「漸悟」の提唱者のイメージで現れていた。例えば、智顛の『妙法蓮華経文句』『序品』において「昔河西馮、江東瑠、取此意節目経文、末代尤煩。」(T1718.34.1c14-15) といわれる。灌頂の『大般涅槃経疏』の冒頭は「上代直唱消文釋意、分章段起、小山瑠、關内憑等、因茲成則。」(T1767.38.42a28-29) という。「小山瑠」とは小山寺に住した法瑠を指す。彼は經典の本来の構造を崩して、「章段」をもって経文を分けて解釈を施すという伝統の開創者として知られていた。しかし、『高僧伝』の伝記にせよ、後代の文献の言及にせよ、法瑠と『中論』の繋がりほとんど見られないし、また、法瑠が嘗て住錫した小山寺と新安寺はいずれも典型的な中国の南地方であるので、「北土」と呼ばれるのは非常に不自然であるといわざるをえない。したがって、平井俊栄氏の提唱した法瑠説は堅固な証拠を欠き、今後の議論が待たれる。

<sup>13</sup> 「然此論大判、文別有三、初有四偈、標論大宗、四縁以下、正明立品解釋、末後一偈、明歸功稽首、所以先標宗者、然佛去世後、像法衆生、各執異執、有無竝起、是以聖者龍樹、先開中道、以爲論宗、若不先唱此宗、即不明問答、言無所寄、是故第一先標大宗、然宗本雖彰、若不廣引衆經、遣其執情者、中道不顯、是故第二明立品解釋、但標宗解釋、爲論已周、唯須切 (功の誤植?) 推大聖、顯非我能、是故第三明歸功稽首。」『中観論疏記』巻一 (T2255.65.20b10-19)。

<sup>14</sup> 「莊法師」について、安澄は「此莊法師義故、『高僧傳』第五云、荊州上明、有釋僧莊者、亦善『涅槃』及數論等宗是也、但此師述僧道義耳。」(『中観論疏記』巻一 T2255.65.20a22-24) と語った。つまり、莊法師は『高僧伝』巻五 (大正蔵本巻七) に記載した「僧莊」と同定された。これに対して、平井 [1976: 224] は莊法師が『統高僧伝』巻九の「道莊」であると推測した。「道莊」の伝記から、彼は嘗て彭城系の成実論家であり、後で興皇法明の門下で四論 (三論+『智度論』) を勉強したし、同じ師匠の下での吉蔵より二十年上の先輩であったことは窺える。この道莊は『中観文句』の作者「莊法師」である可能性が高いと思う。

の『中論文句』の中で、それぞれ「標宗分」「釈宗分」「結宗分」と称される<sup>15</sup>。紙幅の制約のため、ここでは莊法師の科段を翻訳しないが、彼ら二人の科段の概要は以下のような図に纏めることができる。



(図二：琛法師と莊法師による『中論』科段)

この科段は形式上、大小乗の区別によらず、青目注の科段とは『中論』の構成理解が異なっている。注目すべきなのは、琛法師と莊法師はともに「佛去世」や「像末」や衆生の執着等のキーワードを語っている<sup>16</sup>ことから、前述の青目注と比較してみれば、彼らが青目注の解釈を熟知していたことは明らかであろう。それでは、なぜ彼らは青目注本来の科段を超えて、「標宗分」「釋宗分」「結宗分」の三分説を立てたのであろうか？

想定可能な一つの理由は、彼らが「序分」「正宗分」「流通分」の科段に倣って、「宗」の視点から新たな『中論』の科段を立てようとしたということである。莊法師自身の言辞を用いれば、「若先不唱玄宗，而後問答，即無所寄，是故先標於其宗旨。」という理由である。これは単なる形式主義ということではなく、当時の漢伝仏教で重んじられていた經典解釈の仕方を反映したという側面があったように思われる。例えば、天台智顛の有名な「五重玄義」（積名，弁体，明宗，論用，判教<sup>17</sup>）という經典解釈論の中で、第三はすなわち「明宗」である。吉蔵自身の『法華玄論』にも類似の「弘經方法，大意，積名，立宗，決疑，随文釈義」という「六重玄義」が見出される。この中の第四は「立宗」である。ここでいわれた「明宗」や「立宗」は「講經会」や齋講<sup>18</sup>等の法会や説法の際、經典の文句や深義を聴者に説明する前に、まずは經典の宗旨を纏めて紹介することにより、經典全体の意義を聞き手に把握させるという役割をもつ。

ここで深莊二師が「宗」の視点から新たな科段を下したのは、当時重視されていた「立宗」の意義を尊重した結果であり、青目注との相違はここに由来するといえようか。

<sup>15</sup> 莊法師の『中論文句』は現存せず、断片は安澄の『中觀論疏記』に見られる。「莊法師所造『中論文句』上巻云、自始訖終，大爲三段。第一標八不，明二諦中道，以爲論宗，謂標宗分。第二從破四緣以下，立品明宗，破邪顯正，辨於大小二乘觀行，謂釋宗分。第三一偈，稱歎佛德，以稽首禮，謂結宗分。所以分爲三段者，佛去世後，像末鈍根，雖尋聖曲，各執成見，是以論主將欲造論，破邪顯正，故先立宗，大明標極。若先不唱玄宗，而後問答，即無所寄，是故先標於其宗旨。宗旨既明，然後廣引衆經，破其所執，顯示中道。破見既周，即推功大聖，顯非己能也。」『中觀論疏記』卷一 (T2255.65.20a24-b6)。

<sup>16</sup> 注記13-15を参照。

<sup>17</sup> 智顛作『妙法蓮華經玄義』巻一と『仁王護國般若經疏』巻一参照。「宗」の役割について、智顛は「宗者修行之喉衿，顯體之要蹊，如梁柱持屋，結網綱維，提維則目動，梁安則桷存。」(『妙法蓮華經玄義』巻九 T1716.33.794b8-10) という。

<sup>18</sup> 「講經会」や齋講について、荒牧 [1982: 407] は「それ(講經会)が、インド伝来の仏教齋会における仏塔もしくは仏像礼拝儀礼と中国古来の經典講義の伝統とを一つに融合していることが知られるであろう。」という。古勝 [2006: 169-195] は南北朝時代で形成された仏教の「講經会」や齋講と儒学との関係を詳しく論ずるので、参照されたい。

### 3 吉蔵の科段

吉蔵は「北土三論師」の科段を批判した後、青目注の大小乗科段の伝統に遡ると同時に、内容的に『法華経』にもとづいた三転法輪の教判思想をもって青目注の三分科段を意味づける。というよりは、むしろ吉蔵は『法華経』にもとづいた三転法輪説を重視するゆえにこそ、当時流行していた各科段体系に満足せず、大小乗を強調する青目注の伝統を甦らせたと言えるであろう。彼の科段の大筋は次のようなものである。

撰嶺相承<sup>19</sup>によると、二十七品を三段に分けるのである。最初の二十五品は大乘の迷失を破し、大乘の観行を明らかにする。次の二品は小乗の迷執を破し、小乗の観行を弁ずるのである。第三に、重ねて大乘の観行を明らかにし功績を仏に帰するのである。この三段があるのは、正道には大小 [の区別] はないが、大小 [それぞれの] 根機に従うので大小の二つの教を説くためである。しかし、仏が在世した時の衆生は福德と利根をもち、その [大小の] 両教を稟けて並びにみな [道を得た。仏滅度の後は、薄福鈍根にしてその両教を稟けて並びにみな] 迷失した。論主はそれらの二つの迷を破し、二つの教をともに宣揚した。それゆえ、三段の文がある。<sup>20</sup>

というものである。これにもとづいて、次のように整理できる。

吉蔵	{	初二十五品	→	破大乘迷失明大乘観行
		次有兩品	→	破小乘迷執辨小乘観行
		第三(27.29-30)	→	重明大乘観行推功歸佛

(図三：吉蔵による『中論』科段)

この三分科段の枠組みの下で、吉蔵はこれをさらに敷衍して非常に煩雑な構造を導入するようになってしまう。科段の大筋は大体次のようである。

#### 1. 初二十五品，破大乘迷失，明大乘観行

##### 1.1 初二十一品 (Chaps.1-21)，破世間人法，明大乘観行

##### 1.1.1 初至観業有十七品 (Chaps.1-17)，破稟教邪迷，顯中道実相

##### 1.1.1.1 初有七品 (Chaps.1-7)，略破人法，明大乘観行，為利根人説

##### 1.1.1.1.1 〈因縁品〉

<sup>19</sup> 「撰嶺相承」とは、撰山止観寺の僧朗→僧詮→法明の三論教学の系譜を指すのである。この系譜について、湯 [1991: 734] と平井 [1976: 59-72] を参照。吉蔵の著作から見れば、彼の思想には「撰嶺相承」と「関河旧義」の二大源流がある。「関河旧義」は教判を重視せず、「一音教」を主張するので、吉蔵の教判思想乃至『中論』科段は「撰嶺相承」の下で形成され、教判を重んじる時代の風潮を反映していると考えられる。

<sup>20</sup> 「自撰嶺相承，分二十七品，以為三段。初二十五品，破大乘迷失，明大乘観行，次有兩品，破小乘迷執，辨小乘観行，第三重明大乘観行，推功歸佛。所以有此三段者，正道未曾小大，赴大小根縁故，説大小兩教。而佛在世時，衆生福德利根，稟斯兩教，並皆迷失，論主破彼二迷，俱申兩教，是故有三段之文。」『中観論疏』卷一 (T1824.42.7c24-8a1) 下線部は大正藏本と正統藏本に欠落。「国訳一切経・論疏部 六の『中観論疏』上」は「【五十五】東大寺聖然本により補う」と注記する (p.28)。本稿はこの国訳一切経の和訳により欠落を補足する。

- 1.1.1.1.2 〈去來品〉
- 1.1.1.1.3 〈六情品〉
- 1.1.1.1.4 〈五陰品〉
- 1.1.1.1.5 〈六種品〉
- 1.1.1.1.6 〈染染者品〉
- 1.1.1.1.7 〈三相品〉
- 1.1.1.2 次十品 (Chaps.8-17), 広破人法, 弁大乘觀行, 為鈍根人説
  - 1.1.1.2.1 初四品 (Chaps.8-11) 正破人, 傍破法
    - 1.1.1.2.1.1 〈作作者品〉
    - 1.1.1.2.1.2 〈本住品〉
    - 1.1.1.2.1.3 〈燃可燃品〉
    - 1.1.1.2.1.4 〈本際品〉
  - 1.1.1.2.2 次六品 (Chaps.12-17) 正破法, 傍破人
    - 1.1.1.2.2.1 〈苦品〉
    - 1.1.1.2.2.2 〈行品〉
    - 1.1.1.2.2.3 〈合品〉
    - 1.1.1.2.2.4 〈有無品〉
    - 1.1.1.2.2.5 〈縛解品〉
    - 1.1.1.2.2.6 〈業品〉
- 1.1.2 第二〈觀法〉一品 (Chap.18), 次明得益
- 1.1.3 第三〈時〉〈因果〉〈成壞〉有三品 (Chaps.19-21), 重破邪迷, 重明中道実相
  - 1.1.3.1 〈時品〉
  - 1.1.3.2 〈因果品〉
  - 1.1.3.3 〈成壞品〉
- 1.2 後四品 (Chaps.22-25), 破出世人法, 明大乘觀行
  - 1.2.1 〈如來品〉
  - 1.2.2 〈顛倒品〉
  - 1.2.3 〈四諦品〉
  - 1.2.4 〈涅槃品〉
- 2. 次有兩品 (Chaps.26-27.28), 破小乘迷執, 弁小乘觀行
  - 2.1 〈十二因縁品〉
  - 2.2 〈邪見品〉
- 3. 第三 (Chap.27.29-30), 重明大乘觀行, 推功帰佛
  - 3.1 初偈重広明大乘觀行, 明美法
  - 3.2 次偈推功帰佛, 弁讚人

一見して分かるように、ここで吉蔵は大小乗の区別にもとづいて『中論』を三部分に分けるが、この点は青目注と一致している。さらにまた吉蔵は、前十七品を「為利根人説」と「為鈍根人説」に分類する。この点も、吉蔵が青目注の対機説法の観点を継承していたことを示



してはいかがでしょうか。

ただ、これは吉蔵が北土三論師の科段を批判し、大小乗の区別を重視する青目注の伝統を重んじた結果であって、原因ではない。科段そのものは元来、必ずしも論理的なものではない。すなわち、科段を設ける者は、いくつかの教証や理証を駆使して設定することになるが、とはいえ科段は、設定者自身の思想をもとに、対象となる特定の經典や論書を体系づけ、設定したものにほかならないと言えよう。いまの場合も、吉蔵が青目による『中論』の構成理解に従う理由は、ほかの科段より青目のそれが優れていることにあるわけではなく、二蔵・三輪説を基礎とする吉蔵自身の思想に最もふさわしいものであったためと考えられる。

二蔵説とは吉蔵が茅道場寺の慧(恵)観の五時説と光統の四宗説等の教判体系に対抗するために、すべての仏教經典を声聞蔵と菩薩蔵との二つのみにわける教判で、彼の三輪説と表裏一体である。当時、漢伝仏教の中で『阿含』『般若』『法華』『涅槃』『華嚴』等の翻訳が進むにつれて、これらすべての經典を仏による正しい教説と承認した非歴史的な經典理解を前提にすると、これら經典間の矛盾をいかに解消するか、また、どの經典が一番勝れているかという問題が湧くのは当然であった。それゆえ、教判<sup>21</sup>は当時の仏教界で大きなトピックになったことに驚くにあたらない。吉蔵の二蔵説は、まさにこのような時代背景の中で形成された。

劉宋時代の慧(恵)観は、頓教が華嚴で、漸教が相教(阿含)と、通教(般若)と、名貶教(維摩)と、同帰教(法華)と、常住教(涅槃)との五つであると位置づけた。この教判は吉蔵の多くの著作に引用される<sup>22</sup>。慧観等に対して、吉蔵はこれら教判は經論によるものでなく、經論は随處で、衆生の根が堪受大道の大乘と不堪受の小乗との二つのみを説くのであるから、大小乗に相応しい教も声聞蔵と菩薩蔵との二蔵しか存在しない<sup>23</sup>と主張する。それゆえ吉蔵は、『中論』に科段を設けるに際して大小乗の区別を眼目とし、青目注の大小乗科段を重視したが、これもまた彼の二蔵説と深く関連している。

一方また吉蔵は、青目注に見られた対機説法の視点を踏まえ、その観点をより詳細に展開し、『法華經』による「三転法輪」の教判をもって意味づけている。吉蔵は『中觀論疏』において、

例えば、『法華經』は、総じて十方の諸仏および釈迦の純一の教化を並べ、凡そ三輪が

<sup>21</sup> 教判の形成と発展について、藤井 [2011] を参照。

<sup>22</sup> 『法華玄論』卷三；『大品遊意』卷一。

<sup>23</sup> 「今依大乘經論、詳其得失。『釋論』云佛法有二種、一者大乘蔵、二者小乗三蔵。又云佛法有二道、一者声聞道、二菩提薩埵道。前約法分向、後就人開二。又『釋論』云、佛滅後、迦叶與阿難結集三蔵、文殊彌勒亦與阿難結集摩訶衍蔵。『大經』云字有二種、一半字、二滿字、為声聞説半字、為菩薩説滿字。又云、諸大衆凡有二種、一求小乗、二求大乘。昔於波羅捺為声聞轉小法輪、今始於此拘尸那城、為諸菩薩轉大法輪。又『法華』云、昔於波羅捺、轉生滅小輪、今至鷲山、轉無生滅大輪。又『法華』明二種教、一教声聞、二教菩薩、教声聞者、如犀之除糞、教菩薩者、如付窮子財。從付財已去、皆是教菩薩。又唯有草菴、及以大宅、唯有中道化城、及以寶所。又『攝大乘論』明声聞法、菩薩法、声聞法但斷惑障、菩薩法斷惑智二障。又『地論』明二蔵、與『釋論』同。又『淨名』云、菩薩法蔵所攝、則知有声聞法蔵所攝。又『中論』云、声聞法入第一義道、摩訶衍入第一義道。又一切經初皆列二衆、一小乗衆、二大乘衆、如是等處處經論、但明大小二乘、故唯有二種法輪、不應立三教也。又以理推之、衆生根有二種、一堪受佛道、二不堪受大道。堪受大道為説佛乘、名為大乘、不堪受者、為説小乗、故知但應有二、不應立三也。又三教之言無的、明據不可用也。』『法華玄論』卷三 (T1720.34.382b27-c23)。二蔵説の成立について、村中 [1969]、末光 [1983]、富沢 [1975] を参照。

ある。第一は根本法輪で、一乗教とよばれる。第二は枝末法輪の教えで、衆生が一〔仏乗〕を聞くにたえないゆえ、一仏乗を分別して三〔乗〕を説く。三〔乗〕は一〔乗〕から起こるゆえに、枝末と称するのである。第三は攝末歸本で、その三乗を総合して同じく一極に帰する。〔中略〕今、『〔中〕論』の三段は還って仏の三經を述べる。初めの二十五品は一乗の根本の教えを述べる。次の〔第二十五と第二十六の〕両品は仏の枝末の教えを述べる。後には大乘を重ねて明らかにし、〔枝〕末を撰し〔根〕本に帰することを述べる。このゆえに三段の文がある。この三迷を破し、この三教を述べるのはみな一様に仏の功績である。ゆえに、最後に功績を讓って仏に帰する。三輪の經はすでに教えとして撰しないものではなく、三輪を述べる論もまた、教えとして取めないものはない。このゆえに、この『〔中〕論』は深さを窮め、広さを極めていのである。<sup>24</sup>

という。

ここで吉蔵は青目注の三段科段を『法華經』にもとづいた三轉法輪と結びつけ、『中論』と『法華經』とを同じ思想的な枠組みで捉えていることは明らかである。要するに、彼はまず『法華經』に依拠して、同經は釈迦仏と十方の諸仏の教えを「根本法輪」、「枝末法輪」、「攝末歸本（法輪）」という三法輪に分けると宣言した。三轉法輪の詳しい説明は吉蔵の『法華遊意』『法華玄論』『法華義疏』等の法華經注釈書に窺えるが、簡単に纏めると、吉蔵のいわゆる「根本法輪」は『華嚴經』を指し、「攝末歸本法輪」は『法華經』を指し、「枝末法輪」はそれら以外の經典を指すとされる。このような教判体系は、吉蔵以前の、『華嚴經』を円満な教と為し、『法華經』を未了義とする「南方五時」と「北方四宗」の教判を一変して、法華を華嚴に比肩するものと見なす<sup>25</sup>。したがって、ここで吉蔵は三轉法輪それぞれを『中論』の三段に配当することによって、論書としての『中論』を經典にも匹敵する仏説にほかならないと意味づけている。

しかし、『中論』には一乗を説く箇所は存在せず、吉蔵の三轉法輪説を厳格に適用すると、空・縁起を主題とする『中論』は『般若經』と同様に第二の枝末法輪に属することになり、『中論』が三轉法輪の内容すべてを包摂することはありえない。それゆえ、ここで吉蔵が『中論』の三段それぞれに三轉法輪を配当することは機械的な付会説ともいえよう。これも側面的ながら、吉蔵が青目注の大小乗科段を重んじる理由は彼自身の教判思想を宣揚するところにあるということを示すであろう。

#### 4 『中觀論疏』の仏性義

さらにまた、このような法華を起点とする吉蔵の中觀理解は、ただ単に『法華經』をもつて『中論』の科段を意味づけることに止まらず、空性理解にも及んでいる点は見逃せない。

<sup>24</sup> 「如『法華經』總序十方諸佛、及釋迦一化、凡有三輪。一根本法輪、謂一乘教也。二枝末法輪之教、衆生不堪聞一、故於一佛乘分別說三。三從一起、故稱枝末也。三攝末歸本、會彼三乘、同歸一極。此之三門無教不收、無理不攝。如空之含萬像、若海之納百川。今論三段、還申佛三經。初二十五品、申一乘根本之教。次兩品、申佛枝末之教。後重明大乘、申攝末歸本。是故有三段之文。破此三迷、申茲三教、並是佛功。故最後推功歸佛。三輪之經、既無教不收、申三輪之論、亦無教不收。是故斯論窮深極廣也。」『中觀論疏』卷一（T1824.42.8b23-c6）。

<sup>25</sup> 平井 [1976: 506-511] を参照。

『中観論疏』に仏性、不空等の術語が多用されるのもこの好例といえる。例えば、

問う、二乗の人もまた十二因縁の空を了解する、空の中にいかなる法があつて異なることができようか。答える、二乗はただ十二縁が空であると観るが、因縁にまさに仏性不空の義があることを知らない。〔菩薩〕大士は十二縁が空であると理解し、さらに仏性不空の義を知る。ゆえに、二乗とは異なる。問う、二乗はただ十二縁が空であると知り、断滅に陥る。〔菩薩〕大士は空と不空をともし知り、二辺ともに陥る。答える。〔菩薩〕大士は十二縁が本体空であると知る。ゆえに、凡夫の有と異なる。中道たる仏性が不空であると知り、二乗の空と異なる。また、十二縁は本体が空であるゆえに、非有である。仏性は妙有であり、すなわち非空である。非空非有はすなわち中道である。<sup>26</sup>

というものである。十二因縁が空であることは二乗と菩薩にともに知られているが、仏性が不空であるという義は菩薩大士しか理解できないという。その不空である仏性はまた、俗有でもなく、妙有として中道であるとも意味づけられる。

「仏性」の語はそもそも『法華経』に存在しないが、吉蔵は『法華玄論』『法華遊意』等の中で、天親(=世親)釈<sup>27</sup>に依拠し『法華経』には仏性を明らかにする七処が存在するとした。したがって、「仏性」の語の有無にかかわらず、吉蔵にとって、『法華経』は『涅槃経』と同様に仏性を闡明する経典と見なされていた。

一方、仏性 (buddhadhātu) をもって『中論』を理解するのは、必ずしも吉蔵自身に由来するわけではない。鳩摩羅什は『中論』24.32 偈を「雖復勤精進、修行菩提道、若先非佛性、不應得成佛。」<sup>28</sup>と訳出し、「仏性」の語を採用した。この偈頌の原文は「yaś cābuddhaḥ svabhāvena sa bodhāya ghaṭann api | na bodhisattvacaryāyām bodhiṃ te 'dhigamiṣyati ||」<sup>29</sup>とあり、「また君にとって、ある者が本質的に仏でないなら、彼は菩提のために努力しても、菩薩行において菩提を証得しないであろう。」というような意味内容をもつ。したがって、「若先性非佛」または「若自性非佛」というような訳文が期待され、ここで「非佛性」の訳文は、「佛性に非ずんば」か「非佛の性ならば」のいずれの理解に立つとしても、不適切または曖昧であると言わざるを得ない。鳩摩羅什はここであえて術語としての「仏性」を当てたのか、あるいは不適切な訳文であると言うべきかという問題は措くとしても、同偈の注釈内で「大乘明一切衆生皆有佛性」(T1824.42.153c3)と語る吉蔵にとっては、『中論』もまた仏性を説くと理解していたのである<sup>30</sup>。

<sup>26</sup> 「問、二乘人亦了十二因縁空、空中有何法可異。答、二乘但觀十二縁空、不知因縁即有佛性不空之義。大士了達十二縁空、復知佛性不空之義、故與二乘異也。問、二乘但知十二縁空、墮於斷滅、大士具知空與不空、應具墮二邊。答、大士知十二本空、故異凡之有、知有中道佛性不空、異二乘之空。又十二本空、故非有、佛性妙有、則非空。非空非有、即是中道。」『中観論疏』卷四 (T1824.42.53c8-16)。

<sup>27</sup> 菩提留支 (Bodhiruci) 訳の二巻本『妙法蓮華経憂波提舍』(T1519)と勒那摩提 (Ratnamati) 訳の一巻本『妙法蓮華経論憂波提舍』(T1520)、『歴代三寶紀』の記録によれば、この二訳は同本異訳である。「梁武帝世、中天竺國三藏法師勒那摩提、或云婆提、魏言寶意、正始五年來、在洛陽殿內譯。初菩提流支助傳、後以相爭、因各別譯。」(T2034.49.86b26-c1) 南北朝の末期より『法華経』を最高の経典に上せたことは同『憂波提舍』の翻訳によることが多いと思われる。

<sup>28</sup> T1564.30.34a24-27。

<sup>29</sup> Poussin [1903: 511], de Jong and Lindner [2004: 76], 叶 [2011: 434] を参照。

<sup>30</sup> 吉蔵のこの偈頌の解釈については、『中観論疏』卷十 (T1824.42.153b27-c5)、および奥野 [2002: 176-177] を

ここで、吉蔵は仏性を中道と意味づけ、非空非有の「妙有」と見なすことによって、『中論』と仏性思想の融合を図ったと言えようか<sup>31</sup>。

## 5 まとめ

以上の考察から、北土三論師の宗を中心として展開した科段と異なり、吉蔵は青目注の大小乗の区別を継承する一方、『法華経』等の經典影響の下で、大小乗の区別を二蔵説の形に整え、また三段科段をそれぞれ『法華経』にもとづいた三転法輪に配当する。つまり、最初の二十五品は根本法輪で、第二十六品と第二十七品の前 28 偈は枝末法輪、最後の 2 偈は撰末帰本法輪に相当すると位置づける。吉蔵が『中論』と『法華経』を思想的に融合させようとしたのは、当時の中国仏教における『法華経』の盛行を反映したものと考えられる。

しかし、実際には一乗を説くことのない『中論』が三輪すべてを包含すると見ることは、『中論』の解釈という観点からは不合理と言わざるを得ない。また、思想的にも、仏性を非有非空の中道と意味づける吉蔵は、インド中観派の空・縁起の立場からは少なからず逸脱するとも言えようか。吉蔵の三論学は三論（中論・百論・十二門論）の学問に名称の由来をもつものの、内容的には、仏性思想と接合させた中観仏性説の総合体系という性格が色濃い。一方また、このような『法華経』ないし『涅槃経』をもって『中論』を解釈することは、中国仏教史における中観理解の新たな展開を示すものでもある。吉蔵と、天台宗および禅宗の中観理解との親縁性については、今後の考察に委ねたい。

## (参考文献)

de Jong, J. W., and Christian Lindtner

[2004] *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā Prajñā Nāma*. 2<sup>nd</sup> ed. Chennai: The Adyar Library and Research Centre.

Garfield, Jay L.

[2006] *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press.

Huntington, Clair W.

[1986] "The Akutobhayā and Early Indian Madhyamaka Vol. I." Thesis, Asian Languages and Cultures, The University of Michigan.

Poussin, Louis de La Vallée, ed.

[1903] *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica. St. Pétersbourg: Commissionnaires de l'Académie impériale des Sciences.

釈印順 [2011] 『中観論頌講記』北京：中華書局。

湯用彤 [1991] 『漢魏兩晉南北朝佛教史』上海：上海書店。

叶少勇 [2011] 『中論頌：梵藏漢合校・導読・訳注』上海：中西書局。

---

参照

<sup>31</sup> 吉蔵の仏性思想について、平井 [1976] と奥野 [2002] を参照。

吉蔵の『中論』科段について

- 荒牧典俊 [1982] 「南朝前半期における教相判釋の成立について」『中國中世の宗教と文化』京都：京都大学人文科学研究所，pp. 239-413.
- 宇井伯寿 [1921] 「三論解題」『国訳大蔵經』論部5 国民文庫刊行会.
- 奥野光賢 [1987] 「吉蔵の『法華論』の依用について—七処に仏性有りの文をめぐって」『佛教学』第21号，pp. 29-53.
- 奥山裕 [2014] 『全訳ツォンカパ中論注正理の海』千葉県：起心書房.
- 古勝隆一 [2006] 『中國中古の學術』東京：研文出版.
- 斎藤明 [2003] 「『無畏論』の著者と成立をめぐる諸問題」『印度學佛教學研究』第51巻第2号，pp. 869-863.
- 丹治昭義 [1982] 「無畏と青目注」『印度學佛教學研究』第31巻第1号，pp. 83-88.
- 末光愛正 [1983] 「吉蔵の二蔵三輪説」『佛教学』第15号，pp. 69-88.
- 寺本婉雅 [1974] 『梵漢独対校・西藏文和訳中論無畏疏』国書刊行会.
- 富沢慶栄 [1975] 「嘉祥吉蔵の教判—二蔵三転法輪について」『印度學佛教學研究』第23巻第2号，pp. 663-664.
- 長尾雅人 [1978] 『中観と唯識』東京：岩波書店.
- 平井俊栄 [1976] 『中国般若思想史研究—吉蔵と三論学派』東京：春秋社.
- 藤井淳 [2011] 「中国における教判の形成と展開」『シリーズ大乘仏教第一巻 大乘仏教とは何か』，pp. 221-252，東京：春秋社.
- 村中祐生 [1969] 「嘉祥大師「二蔵」義の成立考」『南都仏教』第22号，pp. 35-54.
- 安井光洋 [2015] 『初期『中論』注釈書の研究』博士論文，仏教学研究科仏教学専攻，大正大学.

〈Keywords〉 吉蔵，『中論』，科段，『法華經』，仏性

おう しゅんぎ 東京大学大学院博士課程

On the Analytical Topic Outline of Jizang (吉藏)'s Commentary  
on *Madhyamakaśāstra*

WANG, Junqi

The analytical topic outline (Keduan, 科段) is an exegetical method used in Chinese Buddhism for revealing the topics and structure of a certain Buddhist text by dividing and subdividing the text into several parts. This paper shall discuss the analytical topic outline of Jizang's commentary on *Madhyamakaśāstra* and how he was influenced by Piṅgala's commentary on *Madhyamakaśāstra* and *Saddharmapuṇḍarikasūtra*.

Piṅgala, based on the criterion that Hīnayāna's praṭīyasamutpāda=dvādaśāṅga and Mahāyāna's praṭīyasamutpāda=anīrodhānutpāda, divided Nāgājuna's *Madhyamakaśāstra* into three parts, namely the first 25 chapters, chapters 26–27.28, and vv.27.29–30 of *Madhyamakaśāstra*, and ascribed them to Mahāyāna, Hīnayāna and Mahāyāna separately.

Piṅgala's rudimental Keduan system of *Madhyamakaśāstra* seems have not attracted much attention before the age of Jizang. For example, Jizang's predecessors and contemporaries, the Sanlun masters of northland (北土三論師) composed a totally different Keduan system of *Madhyamakaśāstra* which stresses the importance of theme (宗). Compared with them, Jizang adopted Piṅgala's triple outline of *Madhyamakaśāstra*, and further composed a highly developed Keduan system against the Sanlun masters of northland. Furthermore, Jizang endeavored to combine his Keduan system with *Saddharmapuṇḍarikasūtra* by ascribing the three parts of *Madhyamakaśāstra* to the fundamental Dharma-wheel (根本法輪), the derivative Dharma-wheel (枝末法輪), and the Dharma-wheel that makes derivative Dharma-wheel return to the fundamental (攝末歸本法輪) correspondingly. Besides, Jizang adopted the Buddha-nature (仏性) thought from *Saddharmapuṇḍarikasūtra* and explained *Madhyamakaśāstra* with Buddha-nature. His endeavor to combine Madhyamaka with Buddha-nature brought a watershed in the history of Chinese Buddhism because in later times Tiantai (天台) and Chan (禪) schools both inherited the same understanding on Madhyamaka. Therefore, this paper will at first make a brief list of Jizang's Keduan system and discuss how Jizang positioned every chapter of *Madhyamakaśāstra* systematically. And then this paper will examine how Jizang combined *Madhyamakaśāstra* with the thought of Buddha-nature.