

論三論宗從學派到宗的歷程

藍日昌*

摘要

以《中論》《百論》《十二門論》為主的三論教學在隋唐之時甚為活躍，甚至一度曾為南方佛學研究的代表者，中國佛教史通常以三論宗稱呼這一僧團，並定出這一僧團的祖統及發展過程。

然而唐宋之時，並未見有何討論這一宗派者，三論宗一詞皆專指這三部論書的宗旨，並未出現宗派義的三論宗。當法相學、天台學、華嚴學及禪學相繼活躍於南北之

* 弘光科技大學通識教育中心副教授

時，三論學者卻已消聲了，以致於宋人的論述中根本不認為有所謂的三論宗這一宗派，顯然對於三論教學的發展，古人與現代人的認知是有差距的。

以資料所見，宗派義的三論宗首出於十三世紀之時的日本僧人凝然的著作《八宗綱要鈔》，並定下三論宗的祖統說，在日本的佛教史中是有三論宗這一宗派，並據而定出印度及中國的三論宗祖統說。也就是說唐宋以下的中國僧傳的資料中並未見三論宗這一宗派，但同時的日本僧傳卻定出三論宗這一宗派的發展史。

本文的撰述目的在於論證今之所謂之三論宗乃是受日本僧史的影響，而唐宋的認知中並不存在三論宗這一宗派。

關鍵詞：三論宗，宗派，吉藏，祖師，八宗綱要

一、前言

在隋唐諸宗派佛教中，三論宗是一支比較令人難以定位的宗派，因為這個宗派盛行於六朝末年至隋唐之時，在嘉祥吉藏(549~623)法師之時更是將這一宗派的勢力提昇至巔峰，但很奇怪的是入唐不久即告衰頹，連與後來的華嚴宗、法相宗抗衡的機會都沒有，唐代中葉之後，甚少學者或僧侶談論起這個宗派，與其他宗派相較之下，三論宗並無明確的教義、獨特的教規，而法脈傳承看來又是散漫無序，以致於當我們要敘述這個宗派的發展流變時，時呈困惑之感。這個宗派真的存在過嗎？

這是一支以研究《中論》、《百論》、《十二門論》為主的僧團，這群僧群從六朝末年至隋唐之時，都是一群龐大的義學僧團，活躍情形不輸於其他各宗，甚至一度成為南方佛學研究的代表者，但在唐中葉之後，逐漸聲光黯淡，宋後不再有人聞問，直至近代，大家始再注意到這群僧團的發展，對於這一宗派的發展、祖師傳承譜系以及為何消

聲匿跡，眾說紛紜，或以羅什為中土三論宗的初祖，或以吉藏法師才是三論宗的創立者，甚者還有以為三論宗才是中土佛教最早建立宗派者¹，這些說法至今仍未有定論，然而近人的論述中卻是言之鑿鑿地論證這支宗派的祖統及傳承。

審視隋唐之時的各種僧傳及文集、論疏等資料，卻是未曾發現有論述及三論宗這一宗派者，三論宗一詞於彼時只作經論旨趣之義，不作宗派義。南宋末年天台學僧志磐作《佛祖統紀》時論述唐宋所出現的宗派，並定其祖統之次序，當中未見三論宗這一宗派的名稱，遑論三論宗的祖統之說！也就是說以唐宋人來看，本無三論宗這一宗派。

然而今日仍言之鑿鑿地以宗派的論點來討論這支宗

¹ 李耀仙，〈三論宗是中國佛教史上第一個開宗的教派〉，收於湯一介編，《中國傳統文化的再詮釋》，北京：北京大學出版社，1993，頁261-267。李耀仙的論點是認為三論學派發展到吉藏之時，已是有所宗主的經典、有祖師、有敵有我、有世系法嗣傳承、有一定的政治、社會地位，而天台宗其實是灌頂之時所強調的，而非智顛有建立宗派的意圖，為此之故，李先生認為吉藏所建立的三論宗是早於灌頂藉智顛所立的天台宗。李耀仙是湯用彤的弟子，在湯用彤的論述中是以天台宗為中國人最早建立的宗派，而弟子則反此論點，這是說明這問題的歧異性頗巨。

派的發展，顯然今人與古人的看法是相左的，那麼作為宗派之義的三論宗究竟出現於何時？是否合於史實？顯然仍是值得探究的主題了。

二、與宗派的定義不合的宗派

佛教發展到了隋唐之時，一向被認為是進展到宗派佛教的階段了，對於何謂宗派，在前輩學者中皆已有不少的意見及明確的定義，湯用彤(1892~1965)說：

所謂宗派者，其質有三：一、教理闡明，獨闢蹊徑；二、門戶見深，入主出奴；三、時味說教，自跨承繼道統。²

除了這三點之外，湯用彤認一個宗派能否成立，端看有無創始人、有無傳授者、有無信徒、有無特有的教義、有無獨特的教規之宗教團體等³。

依湯用彤先生的定義而言，三論宗是很難符合這個要

² 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，臺北：木鐸出版社，1983，頁134。

³ 同上註，頁248。

求的，因為三論宗雖是以三論教學擅長，但並不局限於三論而已，例如吉藏開講《法華經》就超過三百餘遍，這都比開講三論的次數要多得多了。至於門戶見深，入主出奴的情形也未曾見過，三論學者與天台學及習禪者之間來往很密切，彼此互有影響，更何況吉藏還主動邀請天台智顛(538~597)禪師到會稽嘉祥寺開講《法華經》⁴，後來因故而未能成行，但這樣的心胸應該不能說是門戶見深了吧，至於時昧說教這一項，三論學者之中也只有吉藏提出判教論，可是只見經論深義的討論，未見吉藏自跨道統之說，因此三論宗這一宗派的出現是很難符合湯用彤先生的定義的。

另藍吉富先生則對宗派問題也提出他的看法說：

一個佛教宗派的形成，少須具足下列條件：第一，須有

⁴ 隋·灌頂《國清百錄》卷4，收有二封吉藏邀清智顛開講的書信。又天台之學與三論學者同處江南之地，自慧思、智顛之時，便與攝山三論學者迭有論學，彼此過從甚密，參考大野榮人，〈天台文獻にみられる吉藏以前の三論教學〉，收於平井俊榮編，《三論教學の研究》，東京：春秋社，1990，頁319-344。

特屬於該宗的寺院。第二，在教義上，須有不同於一般佛教徒的獨特體系。第三，該宗徒眾及一般佛徒對該宗派持有宗派及宗祖意識。⁵

這裡特別提出來的是需有專屬弘法的寺院，但三論宗也很難符合這個條件，既無專屬的寺院，而三論學屬義學研究體系，底下的護法者及信徒，以貴族為多，未曾聽說這種義學體系之下的信徒對這些弘揚三論學的高僧有何宗祖意識崇拜的。

而方立天先生則在《論隋唐時代佛教宗派的形成及其特點》一文，區分學派與宗派的不同，他說：

所謂佛教宗派就是有了各自獨特的教義、不同的教規、更加強調傳法世系的不同，這又顯然是與財產的繼承權直接相關。換言之，宗派也就是不僅佛教學說不同，而且是代表不同勢力和不同利益的集團。⁶

⁵ 藍吉富，〈信行與三階教〉，收於藍吉富編，《大正藏補編—26》，臺北：華宇出版社，1984，頁 205-218。在此處，依藍吉富的意見是認為只有三階教符合這個條件，其他宗派或多或少不全然符合這個定義，三論宗亦復如此。

⁶ 方立天，《魏晉南北朝佛教論叢》，北京：中華書局，1982，頁 241-281。

這裡顯然為宗派下定義說：一、獨特的教義，二、不同的教規、三、強調傳法世系的不同，這裡提出的是特別強調傳法世系的不同，而這種強調傳法世系又與財產的繼承有關。他說：

由於寺院經濟日益龐大，佛教僧徒迫切地需要採取宗派形式來加強本集團的組織，以維護既的經濟權益和相應的社會地位。這就自然地發生廟產的繼承權問題，自發地形成了主持寺院的祖師去世之後，他的權力只能一代一代地傳給自己的得意弟子，從而也就產生了如同世俗地主封建宗法制度一樣的傳法繼承關係。⁷

也就是說宗派法脈的傳承猶如世俗的封建宗法制度，寺院產權隨同祖師的思想一同傳給指定的繼承人。

⁷ 同上註，方立天先生以經濟與政治因素來解釋隋唐宗派的必然性，所謂經濟因素即指寺廟財產權的移轉需求造成接班人的出現，而政治因素則是各宗派代表不同的政治勢力之結合，因此由六朝進入隋唐，佛教由學派轉而成宗派乃是必然的發展。見石峻、方立天，〈論隋唐佛教宗派的形成〉，《哲學研究》：8 卷，1981·8，頁 68-72。又見方立天，《中國佛教與傳統文化》（上海人民出版社·1988），頁 65。以經濟因素來討論宗派的興起在目前大陸學者間頗為常見，張槩弓《漢傳佛教與中古社會》就立兩章來討論隋唐時期寺院的經濟發展，這是目前對於這一議題解釋比較清楚的，見張槩弓，《漢傳佛教與中古社會》，臺北：五南圖書公司，2005，頁 1-135。

隋唐繼六朝亂世之後，天下承平，經濟發展興盛，物阜民豐，整體環境是不錯的。而佛教自六朝時即已掌握了大量的土地資源，興辦不少民間的事業，如莊園、放貸、旅館及輾穀事業等，加上帝王貴族的賞賜及擁有的不少特權等。不少對佛教團體進行攻擊者即以佛教佔據太多資源，對於國家整體經濟有傷之故。佛教寺院僧團的財產繼承的問題當然是一嚴重的問題，既有財產必有繼承歸屬的問題，但在隋唐所見的文件資料中，在寺院的僧徒之間的紛爭，向來只有人事的問題，偶而會有一些個人私有財的爭議，但從未見為寺院財產繼承而產生爭議的例子。這當中的原因即在於寺廟是屬僧侶的共有財，而非寺主的私人囊中物，寺主是可能須隨時面臨被更換的下場，但寺廟的產權並不因寺主的更替而產權轉移的情形。

縱觀隋唐佛教的發展，未見寺院為繼承人的問題而發生爭吵過，也未見祖師指定何人為繼承人-不管是教義的繼承人或寺院的繼承人，同時一些著名的法師也很少是定居一寺，通常是轉駐各寺之中，因此寺院財產約從繼承的

問題不是這些祖師們所掛心之事。⁸

關於僧徒去世之後的財產繼承的問題，有些是成文的規定，有些是不成文的規定，但基本上說來，隋唐之時，僧徒能自由支配的財物只有出家前的私人財物，出家之後所獲得的財物通常是要歸寺院所有，個人使用的衣鉢器具也可私下轉贈，但對於公共財，則所有僧徒皆無自由支配的權力。寺院的所有產業當然也是公共財，即使寺主也難得獨力作主指定繼承人⁹。再者，隋唐寺院的制度下，

⁸ 地方上私人所建的寺廟應可能由私人所管理，但在都市中常見的是由官方所設立的寺廟或貴族所施捨房宅而建立的寺廟為主，寺廟的主導權在官方而不在僧徒，同時由官方合法剃度出家的僧徒是由官方分配的，寺廟的主導權並不在僧徒。《高僧傳》卷 7〈慧義傳〉說范泰建立祇洹寺，由於欣賞慧義的才德，而邀請慧義主持祇洹寺，後來：「宋元嘉初，徐羨之、檀道濟等專權朝政，泰有不平之色，嘗肆言罵之，羨等深憾，聞者皆憂，泰在不測，泰亦慮及於禍，迺問義安身之術。義曰：忠順不失以事其上，故上下能相親也，何慮之足憂，因勸泰以果竹園六十畝施寺，以為幽冥之祐，泰從之，終享其福。及泰薨，第三子晏謂義，昔承厥父之險，說求園地，追以為憾，遂奪而不與，義秉泰遺疏，紛糾紜紜彰於視聽，義迺移止烏衣，與慧叡同住。」（《大正藏》冊 50，頁 368c。）這個例子足以證明僧侶所擁有的是使用權，但控制權並非僧侶所能為力。

⁹ 《十誦律》卷 56 說：「若眾僧若三人、若二人、若一人不應分，何等五，僧伽藍地，房舍地，僧伽藍房舍，床臥具，是名不可分，輕物者，可分物，是故名輕物，重物者，不可分物，是故名重物。」（大正藏冊 23，頁 413c）。可見土地、房舍等屬於公共財，是不可分割支配的，僧侶或主持無獨斷之力以決定由何人掌管。

最主要的負責人有三位，即上座、寺主、都維那合稱為三綱，寺主的排名不定，寺主只是寺院的三綱之一，並無獨斷專行的權力¹⁰。此外寺主一職也是流動的，因此寺主最常見的權力是指揮權，但不是產業的自由支配權。

三論宗不管在那一代，法脈的傳承都與寺廟的財產移轉無關，因為這些祖師所駐錫之寺廟都不是屬於這些祖師私人的財產，當然不可能由祖師作主傳給得意的弟子。最

¹⁰《舊唐書》〈志第二十三-職官二〉說「凡天下寺有定數，每寺立三綱，以行業高者充。(諸州寺總五千三百五十八所，三千三百三十五所僧，二千一百二十二所尼，每寺上座一人，寺主一人，都維那一人)凡僧簿籍，三年一造，凡別敕設齋，應行道並官給料，凡國忌日，兩京大寺各二，以散齋僧尼。文武五品已上，清官七品已上皆集，行香而退，天下州府亦然。」(北京：中華書局，1975，頁1831。)，唐·長孫無忌，《唐律疏議》卷6說「寺有上座、寺主、都維那，是為三綱。」(景印文淵閣四庫全書-672，臺北：商務印書館，1983)，唐·張九齡，《唐六典》卷4〈祠部〉也說「每寺上座一人，寺主一人，都維那一人，共管眾事。」(景印文淵閣四庫全書-595)可見這種制度是著之於律令，而目前所見敦煌文書中也可見到此地區寺觀中寺主的產生，往往是由寺院中的上座及都維那聯同其他僧尼舉薦後，再呈報地方官批准才算完成手續，可見這種制度是通行朝野的。而寺主的職責呢，根處《禪林象器箋》第七類〈職位門-監院〉云：「《禪苑清規》云：監一職總領院門諸事，如官中應副及參辭謝賀，僧集行香，相看施主，吉凶慶弔，借貸往還，院門歲計，錢穀有無，支收出入，準備逐年受用齋料，米麥等，及時收買并造醬醋，須依時節。」收於頁藍吉富編，《大藏經補編》冊19，頁252。宋代的監院原本稱為寺主，可見這種工作都是行政職，與思想的傳承無必然的關係。

主要的是依隋唐的制度，每間寺宇需設三位主事者，主持只是其中一位負責行政者，並不是權力最高的位階，更何況寺宇屬於公共財，不可能由祖師私相授受的¹¹，再者宗派法脈中的祖師，並不全然都是主持，所以由法理及史實來看，這個理由都無法成立。

也就是說不管是依近代學者所立的各種宗派的定義及成定立宗派的條件而言，三論宗都很難符合這些定義及條件，但大家又信誓鑿鑿地把三論宗的法脈排列得很清楚，似乎自隋唐之時，理當就有這一宗派的存在了，這實在是很矛盾。

¹¹會認為祖師的傳承與寺產的繼承有關，可能是受了日僧道忠（1653～1744）《禪林象器箋》對宋代有所謂甲乙寺的說法的影響，《禪林象器箋》卷1〈度弟院〉條云「己所度之弟子令住持之，甲乙而傳者。」《佛光大藏經》冊49，高雄：佛光出版社，1994，頁15。宋代的寺院分為十方寺及甲乙寺兩種類別，十方寺的寺住由政府派駐，甲乙寺則是由師指定繼承人，甲乙寺可以轉形為十方寺，十方寺則很難轉型為甲乙寺，這是由於政府想控制寺院之故，但這些都是宋代的制度，對於隋唐的制度並不適用的。關於宋代寺院制度的討論可參考黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：學生書局，1989、竺沙雅章，《中國佛教社會史研究》，東京：同朋社，1983。

三、三論教學的發展

從六朝至隋唐之間對於三論之學的發展情形是很清楚的，三論之學即是以龍樹(Nagarjuna)的《中論》、《十二門論》及提婆(Kana-deva)的《百論》為主，這幾部書都在鳩摩羅什(Kumarajiva, 344~413)在長安時陸續翻譯出來¹²，羅什及其門下眾弟子都頗為重視這幾部書，例如長安僧叡法師有〈中論序〉、〈百論序〉及〈十二門論序〉，僧叡法師〈中論序一〉云：

《百論》治外以閑邪，斯文祛內以流滯，《大智》釋論之淵博，《十二門》觀之情詣，尋斯四者，真若日月入懷，無不朗然鑒徹矣。¹³

這是將三論之學提至很高的評價。羅什師徒等人都非常重視這些經論，極力想推動大乘佛學。羅什的弟子中又有曇影法師撰〈中論序〉，僧肇(384~414)法師也有〈百論序〉

¹²關於諸論譯出的時間，有不同的記錄，但約略是在姚秦弘始6年至10年之間，在長安的大寺及逍遙園之間譯出。

¹³僧祐《出三藏記集》卷11〈目錄部〉，《大正藏》冊55，頁77a。

一文，而僧導(362~457)據說曾作《三論義疏》¹⁴，這可能是最早為三論作註疏者，但在羅什去世之後，可能因時局動亂之故，三論之學在當時並未受到僧團應有的重視，反而是僧導以《成實論》名家，逐漸形成當時的顯學。

三論之學於中土逐漸形成一種學派的勢力則始於法度(437~500)的弟子僧朗法師¹⁵，僧朗本為高麗人，入關師事法度，以破小乘之學為事，在梁武帝之時頗得信任¹⁶，但是在此時南方盛行《成實論》之學，三論之學仍未能行，僧朗傳攝山僧詮，僧詮傳興皇法朗(507~581)、僧辨、慧勇(515~583)、慧布(518~587)，三論之學其勢漸張，法

¹⁴曇影及僧肇的文章內容見梁·僧祐《出三藏記集》卷2，《大正藏》冊55，頁76b。又《高僧傳》卷7〈釋僧導〉云「導既素有風神，又值關中盛集，於是謀猷眾典，博採真俗，迺著成實、三論義疏及空有二諦論等。」《大正藏》冊50頁371。

¹⁵湯用彤考證出認為六朝時有三位法度者，一為何園寺的法度，《高僧傳》卷9〈慧隆傳〉有其資料，一為北魏法度，《續高僧傳》的〈道登傳〉有其資料，一為攝山法度，即僧朗之師，但這位法度並不聞以三論之學擅長，見湯用彤，〈攝山之三論宗史略考〉，收於張曼濤編，《三論宗之發展及其思想》（臺北：大乘文化出版社，1978），頁77-90。

¹⁶《高僧傳》卷8〈法度傳〉云「度有弟子僧朗，繼踵先師復綱山寺，朗本遼東人，為性廣學思力該普，凡厥經律皆能講說，華嚴、三論最所命家，今上深見器重，勅諸義士受業于山。」《大正藏》冊50，頁380c。

朗傳嘉祥吉藏(549~623)法師，爲此學派最盛之時。

吉藏法師在隋唐之際，江南紛亂，寺院殘破，吉藏就到處收集各地論師的註疏及詩文集等，得以看過相當多當時論師的論著號，因此在當時號稱目學第一，隨後吉藏法師北上長安舌戰群僧，這是當時的一大盛事，可說是繼天台智顛法師之後，南人揚名於北的第一人，吉藏不僅精研三論之學，對《法華經》之學亦加以深入研究，平生開講《法華經》達三百次之多，對於法華經的專門研究也相繼出了五本專著¹⁷，對法華經研究之深，在智顛之後不作第二人想，一身之學結合了三論與法華之學。

可是很奇特的是，吉藏之後並無出色的弟子，數傳之後竟然找不到優秀的後輩傳其法脈者¹⁸，這就造成一種論

¹⁷這五部著作爲《法華玄論》10卷、《法華義疏》12卷、《法華遊意》1卷、《法華論疏》3卷、《法華統略》6卷，以當時前後來看，對《法華經》研究之深之專不下於光宅法雲法師及天台智顛法師了。

¹⁸所謂有無優秀傑出的弟子，這實是一種主觀的判斷，按《續高僧傳》卷11〈釋吉藏〉的介紹，處理吉藏後事的是其弟子慧遠，傳云「慧遠依承侍奉俊悟當時，敷傳法化光嗣餘景，末投迹于藍田之悟真寺，時講京邑亟動眾心，人世即目故不廣敘。」(515a)依道宣的看法，慧遠的講學也是不錯的，但後人談到宗派時，通常並不把慧遠列入三論宗的法脈中，這主因恐怕是慧遠並無甚著作傳世，我們

斷上的困擾，三論之學雖可上推至羅什及其弟子們，但真正把三論之學發揚光大的應數吉藏法師，因此如果有三論宗，那麼三論宗的初祖應為吉藏法師，但如果以吉藏為初祖，在吉藏之後並無出色人物接續法脈，可說是及身而斬，有那種宗派是初創便斬而仍可成為宗派的呢？邏輯上似乎不通，但如果沒有三論宗，隋唐之時三論學的探討研究仍極為盛行，連荆溪湛然禪師都以三論之學為南宗的代表¹⁹，這應該怎麼解釋這種現象呢？

四、奇特的祖譜

三論宗成為一宗派的論述最令人困擾的地方在於其祖譜法脈之不定，目前對於所謂三論宗的祖譜表就有幾種不同的論述，而最早討論三論宗祖譜傳承的反而是日本僧

對其認知也不多吧。

¹⁹湛然《法華玄義釋籤》卷 19 云「詮有學士四人入室，時人語曰：興皇伏虎朗、栖霞得意布、長干領語辯、禪眾文章勇，故知南宗初弘成實，後尚三論，近代相傳以天台義指為南宗者非也，自是山門一家相承，是故難則南北俱破，取則南北俱存；今時言北宗者，謂俱舍、唯識，南方近代，亦無偏弘，其中諸師所用義意，若憑三論，則應判為南宗。」《大正藏》冊 31，頁 591b。

侶，首見於凝然(1240~1321)《八宗綱要鈔》及《三國佛法傳通緣起》二書，《八宗綱要鈔》一書在介紹三論宗這一宗派時說「祖師血脈，三國相承，師師繼踵，此宗實明。」²⁰所謂的三國相承意即此宗由印度而中國而日本，脈絡清楚，相承不斷。按凝然所述三論宗在三個國家之間先後的祖師傳承是如下所言：

印度的系統為：文殊利菩薩→馬鳴菩薩→龍樹菩薩→龍智菩薩及提婆菩薩，龍智→清辯菩薩→智光論師→師子光菩薩；提婆→羅睺羅→莎車王子→鳩摩羅什

中土系統：羅什→道生、僧肇、法融、僧叡、曇影、慧觀、道恒、曇濟；曇濟→道朗→僧詮→法朗→吉藏→高麗僧慧灌

日本系統：慧灌→福亮→智藏→道慈→善議→勤操→安澄

這裏所謂的「師師繼踵，此宗實明。」只有日本的系統可

²⁰凝然著、關世謙譯，《八宗綱要》，高雄：佛光出版社，1985，頁216。

如此說，而印度與中國的系統都有些混淆的問題。²¹以印度的傳法系統而言，根本是雜揉傳說與北魏·曇曜《付法藏傳》而成，這之中除了鳩摩羅什曾向莎車王子習大乘法是有明載之外²²，其他則是印度的傳說，並不是很明確的。

在中國的譜系方面，固然羅什是首位把三論翻譯出者，而且羅什門下弟子確也是人才輩出，但不管是羅什或道生、僧肇等人皆不是專以三論名家，只因有研讀過且發表議論，就把羅什封為中土初祖，這都有追封的意味，況且曇濟(411~475)本非羅什弟子，以曇濟繼羅什，此中的謬誤自不待言²³，又曇濟後接河西道朗²⁴，這又是謬誤了，

²¹三論宗的傳承祖譜出自日本，本非中國的說法，湯用彤先生且直指今日三論宗的傳授說絕不可信，見湯用彤，《隋唐佛教史稿》，臺北：木鐸出版社，1983，頁 137。

²²《高僧傳》卷 2 云「時有莎車王子、參軍王子兄弟二人，委國請從而為沙門，兄字須利耶跋陀，弟字須耶利蘇摩，蘇摩才伎絕倫，專以大乘為化，其兄及諸學者皆共師焉，什亦宗而奉之。」大正藏冊 50，頁 330c。按照文義應是向參軍王子蘇摩學大乘法才對。

²³唐宋之時中土的僧侶皆不曾把曇濟視為羅什的弟子，把曇濟列為羅什弟子，實出於凝然的看法，在凝然所著的《八宗綱要》、《內典露塵章》、《三國佛法傳通緣起》皆執這個看法，所以這個錯誤的意見實首出於凝然。

²⁴前田慧雲認為道朗即是河西道朗，並引吉藏《三論玄義》為證，不過如果以河西道朗繼曇濟之後，時空皆不對，這在湯用彤的著作中

曇濟與道朗之間並無師承關係，況且道朗尚在曇濟之前，這在時空上皆錯置了。三論學的開興是在高麗僧朗之時，而僧朗之師是法度，法度是否以弘揚三論之學為主並不可知，道朗的三論學並不從法度而得，當然更不可能從曇濟而得。

從僧朗至吉藏之間的傳承的確是比較清楚了，僧朗傳僧詮，僧詮傳法朗，而三論之學確是自法朗之後逐漸興盛，但如實而言，把這一門之學發揚光大的確是在吉藏之時，所以凝然以羅什為中土三論學之初祖，但又以吉藏為此宗的「大祖」，中土的譜系就記錄在吉藏為止。而慧灌傳三論於日本這一譜系，高麗僧慧灌先在吉藏處學習，後來到了日本，由慧灌至安澄，安澄以上是福亮及智藏的譜系，但福亮是智藏的父親，父子列為二祖及三祖，這在中土是很難想像的。

凝然的敘述顯然不盡合理，而前輩學者大底依凝然的

已證論過了。關於前田慧雲的意見參考前田慧雲著、朱元善編，《三論宗綱要》，臺北：廣文書局，1992，頁30。

論述而作修正，鎌田茂雄(1927~2001)修正為羅什→僧嵩→僧淵→法度→僧朗→僧詮→法朗→吉藏，²⁵僧嵩與僧淵應是僧叡與僧肇的筆誤，因為鎌田茂雄先生在介紹羅什弟子時正是以僧叡與僧肇等人為主，如果不是筆誤的話，那麼從羅什至僧嵩，由僧嵩至僧淵的確是師承相連，但僧嵩及僧淵是以《成實論》為主的論師，未聞善三論之學，這樣由羅什至僧淵的三論學系統就很奇怪了。²⁶

而法度之學統並不清楚，與僧叡僧肇等人亦無關係，且法度之學是以華嚴學與三論學為主，並不專主三論學，所以這條修正的系統也是含混不清的。

關於這部份，韓廷傑先生著有《三論宗通論》一書，對於這系統也加以修正，在印度系統方面同於《八宗綱要

²⁵鎌田茂雄，《中国仏教史》，東京：東京大學出版會，1999，頁 535。

²⁶高僧傳》卷 8〈僧淵傳〉云「初遊徐邦止白塔寺，從僧嵩受成實論、毘曇。」大正藏冊 50，頁 375a，是僧嵩及僧淵皆以《成實論》名家，而誤以僧嵩善三論，恐怕是誤中興寺僧嵩之傳吧，《高僧傳》卷 7〈道溫傳〉云「時中興寺復有僧慶、慧定、僧嵩，並以義學顯譽，慶善三論為時學所宗，定善涅槃及毘曇，亦數當元匠，嵩亦兼明數論，末年僻執謂佛不應常住，臨終之日舌本先爛焉。」，頁 373a。然而這裡的中興寺僧嵩也不是以三論名，恐怕又是泔僧慶之誤。

鈔》所說，而中土系系則是羅什→僧肇→僧朗→僧詮→法朗→吉藏，這即是中土的初祖至六祖，但是同書又認為吉藏才是三論宗的開創者，²⁷這是很有意思的說法，僧肇與僧朗之間無任何關係，但卻列入先後祖譜中，而初祖羅什竟然不是此宗的創建者，直到六祖吉藏之時始建立此宗，這先後的邏輯是很突兀的。

既然以吉藏為六祖或所謂的三論宗真正的建立者，我們又碰到很弔詭的情形，吉藏之後並無出色的弟子可堪被稱為祖師者，如果吉藏真的是三論宗真正的建立者，那這個宗派可說是自吉藏之後就及身而斬了，這比起法相宗至少還有玄奘與窺基兩代還短，這真是很特別的宗派。為了解釋這種現象，各種意見就出現了，例如：有以為吉藏雖是三論宗的宗師，但在晚年卻受到天台宗的影響而偏離了三論宗。²⁸可是以當時吉藏的活躍及著作等身而言，究竟

²⁷見韓廷傑，《三論宗通論》，臺北：文津出版社，1997，頁 1-65。

²⁸如楊惠南先生說「吉藏的哲學雖說乃是三論宗的集大成，但由於他個人的學養，以及當時佛學界的流風所及，使得他（在五十歲左右以後）並沒有完全忠實於《三論》的思想……他是中國三論宗的集

是天台宗影響了吉藏，還是吉藏影響了後來的天台學，恐怕一時都很難釐清呢²⁹？或以吉藏的思想方法過於嚴格，太注重分析法及批評法，以致於入唐即成絕學³⁰。這些似乎都不太能充分解釋清楚。

不僅如此，三論宗還有四種古新三論宗之分，而皆出自日本學者之說³¹，如日本學者前田慧雲(1857~1930)認為羅什至吉藏的系統稱為古三論宗，而日照(613~687，

大成者也是關門者，因為在他之後即沒有重要的三論宗師。」見楊惠南，《吉藏》，臺北·東大圖書公司，1989，頁 273。

²⁹智顛在生時只講說而不著述，智顛的學說是透過章安灌頂法師的筆記整理的，智顛並未親眼看見自己的著作，灌頂的整理工作費時頗久，平井俊榮比對過現存的智顛及吉藏的著作，發現所謂的法華三大部之中時常與出現與吉藏相同的意見，或則是以吉藏為假想的論敵，所以這到底是智顛影響了吉藏，還是吉藏的見解滲入灌頂的整理之中，實值得進一步探討。關於平井俊榮的看法見平井俊榮，《法華文句の成立に關する研究》，東京：春秋社，1986、《中国般若思想史研究—吉藏と三論學派》，東京：春秋社，1976、《法華玄論の註釋的研究》，東京：春秋社，1988。

³⁰方東美〈從分析哲學觀點評述三論宗與康德哲學、天台宗、華嚴宗之異同〉，《華崗佛學學報》：5，1981，頁 113-143。

³¹古新三論宗之分共有四種說法，而皆首出日本學者，古新之分的界線：一為羅什以下為古傳三論，而唐之日照三藏以下為新三論，二以吉藏作為新古三論的界線，三為僧詮為新古三論之分界，四以僧朗為新古三論的分界，關於這種說法的討論見平井俊榮，《中國般若思想史研究—吉藏と三論學派》，東京：春秋社，1976，頁 231-240。

Divakara)三藏在唐高宗儀鳳年間(676~678)時來華，傳來智光(Jbana-prabha)及清辯(Bhavaviveka)論師的三論學，這種新的三論學就由日照三藏傳至賢首法藏(643~712)及新羅元曉(617~?)法師，這系統又稱之為新三論宗³²。另外則是以吉藏之前為古三論學，又稱之為北地三論，吉藏之後則是新三論，又稱之為南地三論，這實是有趣的論點³³。看來新舊之分不在於古人的看法，而出之於近人的意見了。

三論宗真是令後人難以將之定位，不只脈祖譜說法不定，宗派有新舊之分，學術傳承不定，連後人為之修正者都各是其所說，就是未有一定論。不禁令人發問這真的是一種宗派嗎？

³²前田慧雲著、朱元善譯，《三論宗綱要》，臺北·廣文書局，1977，頁24。按這種說法的根據是賢首法藏(643~712)在《十二門論宗致義記》中所言，但日照傳三論學可能是法藏虛構的，因為日照三藏在唐所譯的經論偏向於密教及法相之學，全無中觀系統的經論。這個意見參考平井俊榮，《中國般若思想史研究—吉藏と三論學派》，頁235-238。

³³收於黃懺華，《佛教各宗大意》，臺北：文津出版社，1977，第二輯第二種〈三論宗大意〉。按這種說法可能首出於日本僧人宜然房明道的《三論玄義玄談》，此書只剩殘卷了。

五、果真有三論宗這一宗派嗎

對這現象的解釋眾說紛紜，仍無定論，而我們仍習慣性地以三論宗稱呼吉藏法師這一學派，這應當有個解釋吧。

這個祖譜既然令學者論述猶疑不定，顯然是有問題的，如果三論宗是個很明確的宗派，那麼已經經過一千多年的時光，任何爭議也該告一段落了，但是顯然不是如此，那麼要如何解釋這現象呢？

其實可以看出來的是這種法脈本就不是由上傳下的關係，而是由後人揣擬推定的結果，由於出自後人的推定，當然就會產生這種很奇怪的對應關係了，要釐清前後關係，只有還原到隋唐之時對於三論宗的討論重點何在吧。

（一）隋唐之時的「三論宗」一詞專指三論之學的旨趣而言

檢視隋唐之時的僧傳著述，是有「三論宗」這一詞語的，雖然出現的次數並不多，但都作經籍宗旨的討論而言，從無作宗派用者，例如吉藏《大乘玄論》卷 5 云：

辨三論宗旨有異，若是《中論》以智諦為宗，《百論》以諦智為旨，《十二門》大望同於《中論》也。《中論》以二諦為宗者，發初即唱不生、不滅、不常、不斷，即是二諦。³⁴

又磧法師《三論游意義》說：

第二明三論宗教不同者，若是《中論》以二諦為宗，若是《百論》以二智為宗，《十二門論》前後兩出，一云同《中論》以二諦為宗，又云以境智為宗也。³⁵

這是概述三論各自的旨趣所在。又賢首法藏法師《十二門論宗致義記》云：

此三論宗，但破小乘及外道等。³⁶

這是概述三論的作用。又道宣《續高僧傳》卷 20〈釋世瑜〉

³⁴ 《大正藏》冊 45，頁 71a。

³⁵ 同上註，頁 117c。

³⁶ 《大正藏》冊 42，頁 215a。

云：

貞觀元年，夢有四龍來入心眼，既覺，大悟三論宗旨。³⁷

這些「三論宗」等用法顯然都是指經論的宗旨而言，無一語涉及宗派者。

高麗義天(1055~1101)所撰《新編諸宗教藏總錄》云新羅元曉(617~?)法師撰有《三論宗要》一書³⁸。在此書中還提到其他宗派的論疏，當中這些法師有被列為三論宗者(吉藏)，有被列為華嚴宗者(法藏)，有被列為法相宗者(元曉)，而舉出的「三論宗」一詞全然是指三論之學的宗旨而言，全無一詞指涉宗派之義。³⁹

如果三論宗一詞出現的頻率變化可以應證研究的興替的話，那麼我們幾乎可以確定自唐中葉之後，三論之學

³⁷《大正藏》冊 50，頁 595a。

³⁸《大正藏》冊 55，頁 1177a。

³⁹不僅「三論宗」一詞指的是經論宗旨，與宗派無關，在隋唐之際，如律宗、華嚴宗、唯識宗等名稱亦皆指經論宗旨而言，這種用法在隋唐之時實為常見，借用為宗派之意實是五代以後之事。

的確是沈寂了，與法相宗、華嚴宗、律宗、法華宗這些詞語相較之下，自唐中葉之後，雖偶然可以看到僧侶仍然有研究三論者，但竟然無法找到三論宗這一語詞，這代表什麼意義呢，恐怕已被銷融在各家之中了—尤其是同為南方的天台學，而已不足以成爲一種足以代表研究團體的勢力了。

（二）三論教學的活動中並未存有繼祖傳燈之舉

此外，如果有所謂的三論宗這一宗派，那麼有明確的傳法制度或意願嗎？從中土的三論教學而言，羅什雖是三論的翻譯者，但羅什與道生諸弟子間只有學問上的切磋討論，這裏本不存在傳法脈的問題，以下的道朗、曇濟及僧詮漸開三論學的風氣，仍不存法脈相傳繼祖的問題，真正大弘三論之學仍當歸之興皇法朗及嘉祥吉藏師徒，但二者之間就有法脈相傳的觀念及意願嗎？我們試看法朗(507～581)的弟子明法師的傳記：

《續高僧傳》卷 13〈慧嵩〉：

承芑山明師，興皇遺屬，世稱郢匠。⁴⁰

又卷 14〈法敏〉：

入茅山，聽山明師三論，明即興皇之遺屬也。初朗公將化，通召門人，言在後事，令自舉處，皆不衷意，以所舉者並門學有聲，言令自屬。朗曰：如吾所舉乃明公乎！徒侶將千，名明非一，皆曰：義旨所擬，未知何者明耶？朗曰：吾坐之東柱下明也，明居此席，不移八載，口無談述，身無妄涉，眾目癡明，既有此告，莫不迴惑，私議法師他力扶矣。朗曰：吾舉明公必駭眾意，法教無私，不容瑕隱，命就法座，對眾敘之。明性謙退，泣涕固讓，朗曰：明公來！吾意決矣。為靜眾口，聊舉其致，命少年捧就傳座，告曰：大眾聽，今問論中，十科深義，初未曾言，而明已解，可一一敘之。既敘之後，大眾愜伏，皆慚謝於輕蔑矣。即日辭朗，領門人入茅山終身不出，常弘此論，故興皇之宗或舉山門之致者是也。⁴¹

是知法朗若有付法之意，則當以明法師為其高弟，不當以

⁴⁰ 《大正藏》冊 50，頁 522b。

⁴¹ 《大正藏》冊 50，頁 538b。

吉藏承法朗之祖統⁴²，我們要依據《續高僧傳》所言或凝然的三論宗法脈祖統表呢？

又僧詮果真把法脈傳統法朗嗎？《續高僧傳》卷 7〈法朗〉：

初攝山僧詮受業朗公，玄旨所明，惟存中觀，自非心會析理，何能契此清言？而頓迹幽林，禪味相得。及後，四公往赴，三業資承，爰初誓不涉言，及久乃為敷演。故詮公命曰：此法精妙，識者能行，無使出房輒有開示，故經云，計我見者莫說此經，深樂法者不為多說，良由藥病有以，不可徒行。朗等奉旨，無敢言厝，及詮化往，四公放言，各擅威容，俱稟神略。勇居禪眾，辯住長干，朗在興皇，布仍攝領，福門宏敞，慧聲遐討，皆莫高於朗焉。然辯公勝業清明，定慧兩舉，故其講唱兼存禪眾，抑亦詮公之篤厲也，然其義體時與朗違，故使興皇座中排斥中假之誚。⁴³

是可知以道宣之前的僧者認為僧詮並無偏舉之心，而僧詮

⁴²湯用彤先生也認為傳法朗之道統者實為明法師，見湯用彤，《隋唐佛教史稿》，臺北：木鐸出版社，1983，頁 151。

⁴³《續高僧傳》卷 11，大正藏冊 50，頁 477b。

底下得意者未必是法朗，否則鎮領攝山者不當是慧布法師，因此由史實來看，僧詮未必傳法脈於法朗，而法朗之下得意者實為明法師(或作炅法師)而非吉藏，因此法朗之若有傳法脈之事，定非吉藏。道宣曾敘述到法朗門下智矩(535～606)也傳三論之學之事：

製《中論疏》止解偈文，青目所銷，鄙而輕削，每講談敘，清擢宗致，雅涉曇影之風，義窟文鋒，頗懷洪、偃之量，時有同師沙門吉藏者，學本興皇，威名相架，文藻橫逸，矩實過之。⁴⁴

是道宣以為智矩的見解實過吉藏，也就是說法理及史實來看，都不可能是由吉藏來繼承法朗的法脈。

(三) 吉藏兼弘三論與法華之學

以傳記資料來看，法朗門下得意弟子就有炅法師、智矩及吉藏等，法朗欣賞的應是炅法師，若真有傳法脈之舉，應

⁴⁴同上註，頁 509c。

是由炅法師繼承才對，但是法朗門下使三論之學大放異采者則是吉藏，《續高僧傳》稱吉藏在亂世之中：

在昔陳、隋廢興，江陰凌亂，道俗波迸，各棄城邑，乃率其所屬往諸寺中，但是文疏並皆收聚，置于三間堂內，及平定後方洮簡之，故目學之長勿過於藏，注引宏廣咸由此焉，講三論一百餘遍，法華三百餘遍，大品、智論、華嚴、維摩等各數十遍，並著玄疏，盛流於世。⁴⁵

由此之故，吉藏看過很多的論疏。亂事稍平，吉藏並受隋朝之邀到長安開講，論戰北方諸位知名的論師，因而奠定他在北方的地位，至此他就在北方弘法，使三論之學大揚於嵩洛，不得不歸功於吉藏，吉藏不僅大弘三論之學，更特別的是開講《法華經》的次數超過開講三論達三倍之

⁴⁵同上註，頁 514c。按吉藏著作現存者即達 26 部之多，已迭而見於日本書錄者也達 21 部之多，在當時著作之多，恐怕是未有人比得上他，關於這部份的意見參考鎌田茂雄，《中国仏教史》第 6 卷，東京：東京大學出版會，1999，頁 546-547、湯用彤，《隋唐佛教史稿》，頁 152-154。

多，有關於注釋《法華經》的專著就有五部之多，這恐怕連當時研究《法華經》的天台後學都遠遜其後，⁴⁶連後來的荆溪湛然(711~782)禪師在撰《法華玄義釋籤》時，都以吉藏為假想論敵⁴⁷，常常引述吉藏的見解而駁斥之，吉藏在當時的影響力可見一斑。

這就難怪有些學者認為三論宗的開創者仍當歸之于吉藏，只是若以吉藏為開宗祖師，則吉藏之後又無出色的弟子，也未聞有何傳法門人，這豈不是成了一人宗派，這在邏輯上又是說不過去的，只是自吉藏而後，慧日三藏又自天竺傳入智光及清辨論師系統的中觀學，賢首法藏及新羅元曉即是學此系統，這被稱之為新三論宗，三論之學仍盛行於南方，但以三論名家者卻未見有人了，也很難說清

⁴⁶按照天台學僧的說法，吉藏的《法華經》學是受到智顛及灌頂的影響，揆諸事實，恐未必然，但灌頂所編的《國清百錄》確有幾封吉藏邀請智顛到嘉祥寺開講的書信，而《續高僧傳》卷 19〈灌頂傳〉云「有吉藏法師，興皇入室，嘉祥結肆獨擅浙東，聞稱心道勝意之未許，求借義記尋閱淺深，乃知體解心醉有所從矣，因廢講散眾，投足天台，餐稟法華，發誓弘演。」(頁 584b)足見這個說法是受當時人所相信的。

⁴⁷這個論點見池田魯參〈湛然の三大部注書にみの三論教學〉，收於平井俊榮編，《三論教學の研究》，東京：春秋社，1990，頁 345-368。

楚這時流行的三論學到底是吉藏一系或慧日三藏一系，倒是後來清涼澄觀(738~839)法師使三論復盛于江表⁴⁸，如果要說繼祖的話，理當算澄觀一位，但是澄觀在後來是被推為華嚴宗四祖，並不被算在三論學派之內。

(四) 唐中葉之後，三論教學活動顯趨於弱勢

當法華學、華嚴學及法相學僧爭議詮釋經典教義時，卻未見三論學僧侶參與這種紛爭，例如法相學派方面有窺基法師提出判教論，法華學派則是荆溪湛然法師發展智顛禪師的判教論點，華嚴學派方面更是精彩，自法藏(546~629)以下，賢首慧苑(673~743?)、清涼澄觀、圭峰宗密(780~841)，甚至研究《華嚴經》有成的李長者，每個人都有獨自的判教觀點，在這些論師的紛爭之中，唯獨未見三論學僧的判教論⁴⁹，三論學僧無法提出獨特的判教論，

⁴⁸《宋高僧傳》卷5〈清涼澄觀〉「詣金陵玄璧法師傳關河三論，三論之盛于江表，觀之力也。」，頁737。

⁴⁹關於三論學者的判教論點，依目前資料所見，只有吉藏及其弟子碩法師有立論，但這屬於隋唐之際，同時吉藏的論點實被智顛所掩，入唐之後，研習三論的學者未見有何判教論點。

這反應出的學派勢力興衰是有關聯的。

圭峰宗密(780~841)法師在和會禪門與教門的爭議時，曾提到當時禪門的三宗與教門的三教，並論及當時流行的各家學說，這當中並無三論學者的代表人物，宗密〈禪源諸詮集都序〉云：

禪三宗者，一息妄修心宗；二泯絕無寄宗；三直顯心性宗，教三種者，一密意依性說相教；二密意破相顯性教；三顯示真心即性教。⁵⁰

對應這種三宗三教，宗密前後提及智旻、神秀、無住、宣什、石頭、牛頭及徑山法欽、荷澤、江西、天台、牛頭、僧稠、求那跋陀羅等人，在這些學派勢力之中，未見有代表三論之學者，這代表什麼意義呢？很明顯地，三論學已無傑出的論師了。

唐武宗在會昌五年發動滅法事件之後，佛教的經論受摧毀，事後，對於義學有興趣的僧侶，其問道參學的科目

⁵⁰ 《大正藏》冊 48，頁 402b。

已無三論這一項目了。

另外一種現象也應證了三論教學活動的沒落，唐中葉時，禪宗勢力漸盛，禪師們時常諷刺講經僧侶的膠執於經文，而被諷刺的講經僧侶有涅槃經僧、法華經僧、華嚴經僧甚或律師，可是從未有講三論經僧被指責的，當然並不是三論之學符合禪師的理想，而是已經沒有講三論的經僧了。

南宋末年天台學僧志磐撰《佛祖統紀》時，針對自隋唐至兩宋之際曾流行一時的佛學派別時，撰〈諸宗立教志〉，以敘述各宗的法脈祖譜時，計有天台宗、禪宗、華嚴宗、密教、律宗及淨土宗，但就是未列三論宗一家，可見直到南宋末年之時，三論之學並不被認為是有成爲宗派之義的，吉藏倒是被列在章安灌頂法師之後⁵¹，這雖不合史實，但是可以說明吉藏一系的三論學系統是被天台學給融攝了。

從以上的論述來看，不僅隋唐之時無三論宗這一宗派

⁵¹《佛祖統紀》卷 10，列吉藏爲灌頂旁出世家，亦即以吉藏列於灌頂弟子之列。

意義對稱的宗派，即使到了兩宋之時，也未有三論宗這一宗派，在志磐的《佛祖統紀》中為在隋唐之時盛行的學派撰述各自的宗派史及祖譜法脈，就是沒有三論宗這一宗派名稱，遑論宗派史及法脈祖譜了，可以這麼說以隋唐以下的觀點而言，是沒有三論宗的，那麼今人所謂的三論宗這一宗派竟是從何而來？

六、三論宗成為宗派之稱首出日本

如果以上的論述無誤，那麼曾經盛極一時的三論之學，為何在唐朝中葉之後就逐漸消失，以三論名家者竟然不見於後呢？如果宋明之下都未見三論宗這一宗派之名，那麼今之所謂三論宗一詞又是自何而出呢？這應當有個解釋吧。個人認為隋唐之時的三論宗一詞本指三論之學的宗旨，這種用法在隋唐之時是相當常見的，如果把三論宗一詞擴大詮釋為學派之義的話，那也可解釋得通，如果詮釋成具備法脈祖統的宗派，那麼只能說在隋唐之時從未有三論宗這一宗派。

其次，三論之學本就盛行於南方，以致連湛然禪師也說當時以三論之學為南方宗旨的代表，可見其盛況不下於各家之學，但會昌滅法事件對於從事經論詮釋的各家都是個打擊，各家的論疏皆受摧滅，連天台學及華嚴學都一直到北宋才有機會復蘇，三論之學應當也在這次的事件中大受打擊，以致一蹶不振。五代時，永明延壽(904~975)禪師撰《宗鏡錄》一書調和各家之學，而當中所舉的代表者卻無三論宗者，當然未必沒有僧侶研究三論，但已不足以單獨成一家之學，南宋末年的《佛祖統紀》就不列三論宗這一宗派之名，也就是唐宋之時，根本沒有三論宗這一宗派，然而今日所討論的三論宗又是從何而起呢？

以現有資料而言，三論宗成為宗派名是由日本僧侶所建立的，不僅是首先出現在凝然的《八宗綱要鈔》及《三國佛法傳通緣起》，而日本僧侶在僧名之前加上「三論宗」，表示這是屬於三論宗宗派之下的僧侶，這種用法在日本的佛學著作中是很常見的，如「三論宗學頭法師」⁵²、

⁵²日本常曉(?~865)法師撰《常曉和尚請來目錄》卷1云「上新

「三論宗智舜」⁵³、「三論宗沙門叡算」⁵⁴諸類稱呼是頗為常見的，但在中土則是未見此一用法。

日本僧凝然撰《八宗綱要鈔》一書，其中載日本的佛教宗派，第一個就是三論宗，認為日本三論宗的初祖是高麗僧慧灌禪師，凝然所述已是十三世紀之事了，距吉藏之時已有七百年之久，凝然所處的時代正是宋元之交，凝然並未到中土查證中土三論學的發展情形，所以凝然所述者僅能說是日本佛教的發展，並不能證明隋唐之時果真有三論宗這一宗派，事實上，凝然撰《八宗綱要鈔》及《三國佛法傳通緣起》，其內容重點是在介紹日本八個佛教宗派

請來法門并佛像道具事：百論疏一部三卷(元康法師造)、三論玄樞一部二卷(元康法師造)、中論三十六門勢疏一卷(元康法師造)、百論疏略記一部二卷(義持法師造)、大佛頂經疏一部六卷(弘抗法師造)、大佛頂經玄贊一部三卷(惟慤法師造)。已上六部，依三論宗學頭法師等申求請來。」，《大正藏》冊 55，頁 1069a。又《金剛般若經贊述》日僧深厲序「天台宗祖智者大師，有疏一卷華嚴宗祖至相大師，有疏二卷。三論宗祖吉藏法師，有疏四卷，今此書，即法相宗祖基法師之所撰，則四家大乘師之疏，得此而恰完矣」。(《大正藏》冊 33，頁 124b)

⁵³唐·元康撰，《肇論疏》卷末有日本僧侶抄寫的記錄，智舜即是抄寫僧侶之一，資料見《大正藏》冊 45，頁 174c。

⁵⁴唐·普光撰，《俱舍論記》後載有日本清點僧侶之名，資料見《大正藏》冊 41，頁 332b。

的由來及發展，對於印度及中土方面本就不是其重點所在。

在中日三論宗法脈中有一關鍵人物即高麗僧慧灌禪師，慧灌禪師並不曾在中國的僧傳中留下記錄，在《八宗綱要鈔》也未對此僧有所介紹，但在凝然所撰的《三國佛法傳通緣起》列有〈三論宗〉一節，介紹慧灌是高麗國僧侶，在隋唐之時入華在吉藏之下習三論之學，學成之後回國，奉使到了日本，因而開創了日本三論宗一脈，這樣的介紹當然是也是有可能的，隋唐本時，本就有韓國及日本的僧侶來華學習唐代文化，慧灌應該也是在這種的情形下來華及到了日本開創宗派。

但是凝然在《三國佛法傳通緣起》卷中又言及高麗慧灌並未開講三論，是直到孝德天皇(645~654)時，另有一名元興寺的慧灌僧正始講三論之學，這位慧灌才是福亮之師⁵⁵。十八世紀時，根據日本僧師蠻(1626~1710)《本朝高僧

⁵⁵收於藍吉富編，《大正藏補編—32》，臺北：華宇出版社，1984，頁656。

傳》所述則是高麗僧慧灌開講三論，是為三論宗的初祖，高麗慧灌即是慧灌僧正，而福亮則向慧灌學三論，繼之到中土向吉藏學三論，是慧灌與福亮先後向吉藏學習三論之學⁵⁶。不管怎麼說，師蠻這樣的介紹已經是十八世紀之事了，距離《八宗綱要》又過了五百年左右，距離吉藏之世已近千年之久了，然而不管如何，這都是日本佛教發展的情況，而論述已參差不齊了。

清末之時，楊仁山從日本帶回不少中國已失傳的佛典論著，這是當時的一件大事，對於宗派的討論一時掀起波瀾，對於宗派的定義、宗派的家數，前輩學者皆有不同的詮釋，吉藏的重要性重新獲得注意，有關於三論之學的在隋唐之時的發展引起各家學者的研究，三論宗這一宗派名稱隨之騰播於學界，困擾因之而起。

對於隋唐宗派說的討論日趨興盛還是民國初年之事，當時楊仁山(1837~1911)自日本傳回不少中土已失傳

⁵⁶見《本朝高僧傳》卷1〈高麗國沙門慧灌傳〉及〈和州元興寺沙門福亮傳〉，收於《大日本佛教全書》冊102，頁64。

的法相系列的典籍之後，對於凝然所列的八宗，楊仁山則補充認為應有十宗⁵⁷，對於隋唐宗派的討論遂成為當時的重點，高觀如(? ~ 1979)則認為當時中土所傳原有十一宗，經過融攝之後，則唯存八宗而已⁵⁸，而湯用彤按其書所言則有九宗，不管是八宗、九宗或十宗，中土學者或贊同，或質疑，並嘗試修正，與南宋志磐《佛祖統紀》相較，則顯然多出了三論宗、涅槃宗、成實宗、淨土宗、地論宗、攝論宗之名，這些宗派名稱不僅是唐宋所無，即使明清僧徒也未見提出，這些宗派之名顯然是受到日本學者的影響所立，此中尤以三論宗為近人所立，古代實無討論到這一宗派的法脈及成立因由。

如實而言，三論宗一詞作為宗派之名是出自日本僧人

⁵⁷楊仁山據凝然《八宗綱要》而補充作十宗，這十宗是為律宗、俱舍宗、成實宗、三論宗、天台宗、賢首宗、慈恩宗、禪宗、密宗、淨土宗。見〈十宗略說〉一文，收於洪啓嵩編，《楊仁山文集》，臺北：文殊出版社，1987，頁 1-11。

⁵⁸高觀如認為原有十一宗：三論宗、淨土宗、禪宗、天台宗、法相宗、律宗、華嚴宗、真言宗、涅槃宗、地論宗、攝論宗，後來攝論宗融入法相宗內，涅槃宗融入天台宗，地論融入華嚴宗，所以唯存八宗而已。高觀如，《大乘佛教概述》第五章〈大乘佛教各宗〉一文，臺北：圓明出版社，1992，頁 293-294。

凝然之書，當初凝然所立之八宗是針對日本的佛教宗派而言，這對中土佛教的發展而言，並不符合史實，已如上所論，關於這一點，學者之間並非無此自覺，如湯用彤說「今日流行之傳授說，絕不可信…此說不知始於何時，然甚流行於日本。」⁵⁹，而道安則說「中國日本兩國，關於中印弘傳三論宗歷史相承之傳統，素奉之若神明而不疑者，若以史實考，之則不足信者頗多。」⁶⁰雖有此疑，隨而用之不疑，這也是很奇怪的事。

如今三論宗雖已是敘述隋唐宗派佛時的一習慣用語，但中國從未有三論宗這一宗派，用宗派觀念來解釋三論宗的興衰，不管從邏輯上或史實來看，都是無法得到正確的詮釋⁶¹。

⁵⁹湯用彤，〈攝山之三論宗史略考〉，收於張曼濤編，《三論宗之發展及其影響》，臺北：大乘文化出版社，1978，頁 77-90。

⁶⁰道安〈三論宗史論〉，收於張曼濤編，《三論宗之發展及其影響》，頁 53-75。

⁶¹近年來，日本學界習慣以「三論教學」來取代「三論宗」這一名詞，如平井俊榮編，《三論教學の研究》（東京：春秋社，1990），而王俊中則明確指出三論宗這一宗派名稱在中國宋代以後從未出現，顯系受到了日本人的影響，見王俊中〈中國佛教早期「宗派」問題研究的相關探討－以吉藏及其三論教學為中心〉，臺北：諦觀雜誌，81，1995.04，頁 107-129。

附錄：

宗派分類表

	釋門 正統	佛祖 統記	楊仁山	高觀如	湯用彤	凝然：八 宗綱要	鎌田茂雄： 中國佛教史 第六卷
天台宗	○	○	○	○	○	○	○
華嚴宗	○	○	○	○	○	○	○
法相宗	○	○	○	○	○	○	○
三論宗			○	○	○	○	○
律宗	○	○	○	○	○	○	○
禪宗	○	○	○	○	○		○
祕宗	○	○	○				○
淨土宗			○	○	○		○
攝論宗				○			
成實宗			○			○	
涅槃宗				○			
三階教					○		○
俱舍宗			○			○	
真言宗				○	○	○	
地論宗				○			

參考文獻

- 姚秦·鳩摩羅什譯，《十誦律》，《大正藏》：23。臺北：宏願出版社，1992。
- 梁·慧皎，《高僧傳》，《大正藏》：55。
- 梁·僧祐，《出三藏記集》，《大正藏》：55。
- 隋·灌頂《國清百錄》，《大正藏》：46。
- 唐·道宣，《續高僧傳》，《大正藏》：55。
- 唐·元康撰，《肇論疏》，《大正藏》：45。
- 唐·普光撰，《俱舍論記》，《大正藏》：41。
- 唐·湛然，《法華玄義釋籤》，《大正藏》：33。
- 唐·長孫無忌，《唐律疏議》，景印文淵閣四庫全書-672，臺北：商務印書館，1983。
- 唐·張九齡，《唐六典》，景印文淵閣四庫全書-595，臺北：商務印書館，1983。
- 後晉·劉昫等，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·贊寧，《宋高僧傳》，《大正藏》：55。

- 南宋·志磐，《佛祖統紀》，《大正藏》：49。
- 日本·師蠻，《本朝高僧傳》，東京：佛書刊行會，1980。
- 日本·常曉，《常曉和尚請來目錄》，《大正藏》：55。
- 日本·道忠，《禪林象器箋》，高雄：佛光出版社，1994。
- 方立天，《魏晉南北朝佛教論叢》，北京：中華書局，1982。
- 方立天，《中國佛教與傳統文化》，上海：上海人民出版社，1988。
- 方東美，〈從分析哲學觀點評述三論宗與康德哲學、天台宗、華嚴宗之異同〉，臺北：《華崗佛學學報》：5，1981。
- 王俊中，《東亞漢藏佛教史研究》，臺北：東大圖書公司，2003。
- 王俊中，〈中國佛教早期「宗派」問題研究的相關探討—以吉藏及其三論教學為中心〉，臺北：諦觀雜誌，81，1995·04。
- 石峻、方立天，〈論隋唐佛教宗派的形成〉，《哲學研究》：8卷，1981·8。
- 洪啓嵩編，《楊仁山文集》，臺北：文殊出版社，1987。

- 高觀如，《大乘佛教概述》，臺北：圓明出版社，1992。
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，臺北：木鐸出版社，1983。
- 湯一介編，《中國傳統文化的再詮釋》，北京：北京大學出版社，1993。
- 張曼濤編，《三論宗之發展及其思想》，臺北：大乘文化出版社，1978。
- 前田慧雲著、朱元善編，《三論宗綱要》，臺北：廣文書局，1992。
- 楊惠南，《吉藏》，臺北：東大圖書公司，1989。
- 黃懺華，《佛教各宗大意》，臺北：文津出版社，1977。
- 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：學生書局，1989。
- 張槩弓，《漢傳佛教與中古社會》，臺北：五南圖書出版公司，2005。
- 韓廷傑，《三論宗通論》，臺北：文津出版社，1997。
- 藍吉富編，《大正藏補編》，臺北：華宇出版社，1984。
- 凝然著、關世謙譯，《八宗綱要》，高雄：佛光出版社，1985。

- 平井俊榮編，《三論教學の研究》，東京：春秋社，1990。
- 平井俊榮，《中国般若思想史—吉藏と三論學派》，東京：春秋社，1976。
- 平井俊榮，《法華文句の成立に関する研究》，東京：春秋社，1986。
- 平井俊榮，《法華玄論の註釋的研究》，東京：春秋社，1988。
- 竺沙雅章，《中國佛教社會史研究》，東京：同朋社，1983。
- 鎌田茂雄，《中國仏教史》第六卷，東京：東京大學出版社，1999。

The progress of San-lun school from the sect to the school

Jih-Chang Lan*

Abstract

The teaching of San-lun, including Mulamadhyamaka-karika (中論)、Catacastra (百論)、Dvadacamukha-castra (十二門論), had been active in SHU-TANG dynasty, and it was once regarded as a typical representative of southern Buddhism's teaching. The Buddhism history of Chinese generally named the monks group as San-lun school and arranged the order of masters.

* Associate Professor, Center For General Education, Hungkuang University

But San-lun school had never been discussed in Tang-Sung dynasty the. The words, San-lun, indicate the purpose of the classical.

When the monks of Fa-shiang school、Hua-yen school、Tian-tai school and Chan school active at northern and southern of China in Tang-Sung dynasty, the monks of San-lun school disappeared silently. As a result, the works of scholars in Sung dynasty seemed never to know what San-lun school was, not mentioned the order of masters. Therefore, the understanding of the development of San-lun's teaching has not fallen into the same treat between then and now.

According to Japan's Buddhism history, the San-lun school firstly definite as a school and arranged the order of masters at Ba-tzung Gung-yau (八宗綱要) that work belonged to a Japanese monk, Nen-ran (凝然) in 13th century. But at the same time it was in Tang-Sung dynasty in China.

The essay aims at realizing that the discussion of San-lun

school has been influenced by Japan's Buddhism history and it has never appeared at Chinese Buddhism history after Tang dynasty.

Keywords: san-lun school, faction, sect of Buddhism,
Ji-tzang, Ba-tzung Gung-yau