

# 三論宗学系史に関する伝統説の成立

## —特に中国三論学派について—

伊藤 隆寿

### 一 問題の所在

中国三論学派の学系については、我国の伝統説に対する批判的研究がなされ、現時点では、ほぼ論じ尽されている観がある。早くは、江戸時代末期の慧雲（一七二五—一七八二）が『三論玄義懸談』において、曇済—道朗の関係を疑い、曇済の代りに法度を當て<sup>(1)</sup>、宜然房明道（一七六二—一八一七）は、『三論玄義玄談』にて、僧詮以前を古三論、以後を新三論とする説を出す等の検討がなされている。以後、稻葉円成、前田慧雲、潮留真澄、境野黄洋、佐藤泰舜と続き、近年においては、結城令聞、平井俊栄両博士の研究が存する。<sup>(2)</sup>以上の諸研究は、要するに、三論学派の源流系譜を、現存資料を駆使して、いかに史実に接近し得るかの試みであり、いかなる系譜がより妥当性を有するか、の究明であった。しかし、文献の欠乏は決定的であり、特に羅什から摂嶺相承の第一祖たる摂山大師（大朗）に至る系譜は、現存資料からは規定出来な

い、というのが客観的な事実のように思われる。

ところが、従来の諸研究を拝読して、一つだけ心に残る点がある。それは、我国の伝統説が、いかなる事情、過程によつて成立したのであるかについては、何ら言及されていないことである。この点は、僧伝等に照して、伝統説を批判的に研究するについては、不要のことかも知れない。あるいは、伝統説の吟味において、当初から誤りを前提として考察が加えられたのかも知れない。しかしながら、高僧伝等の客観的な、または外的な資料からの吟味による史実への接近が、第一に重要なことは勿論であるが、一方、吉藏等の三論宗内の諸資料を検討して、内的な方面よりの追求も必要であろう。この立場からの研究として、吉藏の心証を確かめるという方法を取られたのが平井博士の研究である。我国において、伝統説として成立し、定着して、長い間信じられて来たということは、それなりに当初においては、何らかの根拠に基づいて形成されたものと考えられるのであり、全く荒唐無稽の説

として、我国独自の単なる伝承に過ぎぬと言つて、直ちに否定されるべきものではないのではなかろうか。

このような考え方より、右の二つの方法の中では、後者の立場から、主に日本の三論宗の著述を通して、伝統説の成立とその背景について検討したいと思う。このことは、当然、伝統説の当否如何の問題にも関るが、それと同時に、日本における三論学の受容、研究の様相を明らかにする上においても、解明しておくべき事柄であろう。

## 二 羅什門下の八宿

我が国における三論宗の学系に関する伝統説と言うのは、凝然（一二四〇—一三二二）が『八宗綱要』や『三国仏法伝通縁起』『内典塵露章』において示した、羅什—道生—曇濟—道朗—僧詮—法朗—吉藏と次第する系譜のことを指す。<sup>(4)</sup>この学系は、凝然以後鳳潭（一六六四—一七三八）の時代まで信頼されて來たものである。従来の研究は、この系統説、中でも羅什—道生—曇濟—道朗という次第についての批判的研究であり、修正が加えられたのである。また、右の学系に関連して、古くから羅什門下の八宿、法朗門下の二十五哲と言うことが伝えられており、これらの説について順次考察を加えたい。

### 1、中国の諸説

第一の鳩摩羅什の門徒については『高僧伝』卷二において漢境經律未備、新經及諸論等、多是什所傳出、三千徒衆、皆徒什受法（大正五〇、三三二下）

とされ、一般に門徒三千と称されている。その中でも、特に優れた人々を、十哲・八俊・四聖として数えられている。この名称は、後述のごとく、唐神清（一八〇六一）の『北山録』や宋智円（九七六—一〇二二）の『涅槃玄義發源機要』に出るもので、その具体的な人名について異説があることは、すでに指摘されている。<sup>(6)</sup>今、それらの異説を次に列挙してみる。

第一は、『鳩摩羅什法師大義』の冒頭に、

其甘雨所治者、融倫影肇淵生成叡八子也（大正四五、一二二中）  
とあるのが、最も古いもので、道融・倫・曇影・僧肇・淵・道生・曇無成・僧叡の八人を掲げて「八子」と称している。また僧祐（四四五—五一八）の『出三藏記集』卷十四の羅什伝には、

于時四方義學沙門、不遠万里、名德秀拔者、才暢二公乃至道恒僧標僧叡僧敦僧弼僧肇等、三千余僧、稟訪精研務窮幽旨（大正五五、一〇一下）

と述べている。才暢の二公とは不明であるが、『國訳一切經』の脚註では、「道生と慧遠を指すものか」としている。次に『高僧伝』卷三の「論」においては、

時有生融影叡嚴觀恒肇、皆領悟言前、詞潤珠玉（大正五〇、三四五下）

とし、同じく『高僧伝』卷二の羅什伝では、『大品般若』の翻訳に関してであるが、

於是興、使沙門僧碧僧遷法欽道流道恒道標僧叡僧肇等八百余入、  
諮詢受旨、更令出大品（同、三三二中）

と述べて、八人の名を列する。右の諸説が、吉藏等の以前において数えられる八人の代表者である。ただ最後の文は、『大品般若』の翻訳について言われたことであり、例外としても、前の三説は、各々羅什門下の俊才八名を挙げたものと考えられるが、相互に出入がある。右の総じて二十名の中で、すべてに名が見えるのは、僧肇と僧叡の二人である。

そして、右の人々の中では、さらに四人を選んだのが、『高僧伝』の慧觀伝に見られる。

時人称之曰、通情則生融上首、精難則觀肇第一（大正五〇、三六八中）

というもので、道生・道融・慧觀・僧肇の四人である。四人の代表者名についても、やはり異説が存する。吉藏は『中論序疏』において、

門徒三千入室唯八、睿為首領、文云、老則融睿、少則生肇（大正四二、一上）

として、羅什の門徒三千の中、入室は八人と言い、その中でも僧叡を首領と評価し、「文」を引いて、融・叡・生・肇を四人の代表者とする説を上げている。入室唯八としながら、八人の具体名を数えないのは、あるいは、すでに異説がある

ことを知つてのことかも知れない。陳代の慧達は『肇論疏』卷中で「生叡肇等、五百衆之上首也」（正統一、二、一、一、四三三左下）とだけ言う。しかるに、吉藏は「文云」として四人を数えているから、これは、すでに成立していた何らかの文献を引いたものと考えられる。この点について思い合わざれるのが、我國において編纂された『三論祖師伝集』の卷下に見られる『四論玄義』の引用である。そこでは、

四論玄記第十五云、閔中伝記云々、長則融叡、小則生肇、中則倫影成淵、羅什八子也（大日本佛教全書、史伝部一、一五五中）

とされている。慧均は「閔中伝記」と明示して引用し、吉藏の言う「文」と同じであることが知られる。しかも、吉藏の引用文に続く後文も記している。これに従えば、吉藏の「文」と言うのは、「閔中伝記」なるものの文であることになろう。そして、慧均の掲げる八人は、先に引用した『鳩摩羅什法師大義』と同名である。「閔中伝記」とは、如何なる内容のものか知る由もないが、恐らく、羅什の翻訳あるいは門徒等の状況について述べたものではなかつたかと思われる。

ところで、以上の段階においては、「八子」の称が用いられているのみであるが、後の時代になると、四聖等の名が使用されて来る。すなわち先に触れた『北山錄』卷四では、

或謂什門四聖生肇融叡上首、精難則觀肇第一、或謂十哲、道恒道標加焉（大正五二、五九七下）

とし、それを註した慧宝は「道生、僧肇、道融、僧叡、曇影、慧嚴、慧觀、本伝無名憑者、有南斎道憑、非什門下、有僧碧者、甚俊恐是字誤」と述べている。この説は、吉藏等の伝える代表者四人を四聖とするもので、次の文は前掲の『高僧伝』の文を引いたものである。八人については具体名を欠くが、

その註によつて、曇影・慧嚴・慧觀・道憑を加えたものであることが知られる。そして十哲は、さらに道恒・道標の二人を加えるとする。ただ註記者の慧宝は、道憑は僧碧の誤りであろうとしている。従つて、この時代には、羅什門下の代表者を、四聖等の名で呼ぶ風潮が、一般となつていたものであろう。この『北山録』の説を受けたものかどうかは分らないが、『涅槃玄義発源機要』卷二で、

什公門下有十哲八俊四聖、肇皆預焉、生肇融叡為四聖、更加影嚴  
憑觀為八俊、兼常標名十哲、僧伝曰、通情則生融上首、精難則觀  
肇第一（大正三八、二三中）

と述べている。十哲の場合に常を入れるが、この人は不明である。四聖は、吉藏等と同人を上げており、同じ説は『仏祖統紀』卷三十六でも「羅什弟子有生肇融叡、時号閑中四聖」（大正四九、三四二上）と記している。この外、元の文才（一二四一一三〇二）の『肇論新疏遊刃』や『仏祖歴代通載』があるが、この二書は、『高僧伝』の八人説を承けている。<sup>(9)</sup>四聖については、吉藏等の伝える説が、ほぼ一般的な評価とし

て定着していたごとくであるが、八俊となると、諸説一定しないことが分る。これらは、結局「人物の品隠は人各その立場によつて異なる」ということに尽るであろう。

## 2、我国の伝承

以上煩を厭わず列挙したが、中国においては、「八子」「八俊」の称が用いられているが、我国においては、「八宿」の名で親しまれている。凝然は『三国仏法伝通縁起』卷上で、「三千門人皆悉鑽仰、八宿上首各互弘通」（大日本佛教全書、史伝部一、九下）と言つてはいる。これは三論宗の伝統を述べるに際して言われることであるから、日本三論宗固有の称であろうか。事実、三論宗関係の著述では、一貫してこの呼称が使用されている。鎌倉初期成立の『三論祖師伝集』卷下の冒頭では、

閑中三藏門徒三千、入室唯八、叡為首領 一竺道生、二釈道融、  
三曇影、四僧叡、五惠嚴、六慧觀、七道恒、八僧肇生融影叡嚴觀恒肇略頌八宿  
之子 融倫影肇 淵生成叡 出四論玄記

四論玄記第十云々、閑中伝記云々……（大日本佛教全書、史伝部一、一五五中、但し、東大寺本により誤字訂正）

と記している。『祖師伝集』は、インドから日本に至る三論祖師の伝記を、僧伝や自宗の文献に基づいて収録編纂したものであるが、右に依れば、「八宿」の語は『四論玄義』に従つたもののごとくである。しかし、八人の具体名は相違して、先述の『高僧伝』等の説を採用している。これは、どのよう

な理由に依るのであろうか。そこで、「八宿」の典拠として『四論玄義』あるいは吉藏の文を引きながら、具体名の典拠たるべき『高僧伝』を示さないのは、本書編集の時点において、八宿の具体名は、すでに定まつていたものと考えられる。珍海（一〇九二—一五二）も『三論玄疏文義要』の最後に「口伝血脉」を記し、羅什の次に曇影・僧叡・道生・僧肇・道融・道恒・惠嚴・惠觀という右の『祖師伝集』と同人を列ね、「已上八宿並出」（大正七〇、三七八下）としている。このようなことから、『祖師伝集』では、すでに三論宗内において一般化していた伝承に従つただけのようである。一字名を重ねて「略頌」と称していることからも察せられよう。しかば、この説は、誰に従つたのか、と言うと、智光（一七五二）や安澄（七六三—八一四）においては明らかでなく、注意されるのが、やはり『祖師伝集』で二度引用される『三論師資傳』である。この書については従来注意されたことがないが、最近、写本として現存することが判明している。<sup>(11)</sup> 具名は『大乘三論師資傳』で、撰者は「香山宗」である。『祖師伝集』は、日本の部の後半を除いては、平安末期には成立していたと考えられるから<sup>(12)</sup>、その巻上の馬鳴伝と日本祖師の冒頭で引かれる『三論師資傳』は、それ以前の成立であることは間違いかろう。しかるに、現存の写本を見ると、羅什の伝記を述べた後で、「次羅什入室有八」として、竺道生以

下僧肇に至る八名の人々を、右の『祖師伝集』と同じ順序に

掲げ、梁宝唱の『名僧伝』及び慧皎の『高僧伝』に依り、各々の伝記を述べている。<sup>(13)</sup> そして、中国の部の最後に頌して、

童寿真諦伝聖語、道生道融与曇影、僧叡惠嚴及惠觀、道恒僧肇為

八宿、次齊并宿子道朗、次子僧詮与法朗、後三十子及法琳、是四十五為人師（一二丁左一一三丁右）

と言つてゐるのである。先引の『祖師伝集』卷下の冒頭で八人の名を列挙したのは、恐らく、これに従つたものではなかろうか。ただ実際の立伝の順序は、「叡を首領とす」という吉藏の言葉を受けたものか、第一に僧叡の伝記を述べ、竺道生を最後としている。道生を最後に位置させているのは、次にその資とされる曇済が立伝される理由からであろう。

ところで、右の香山宗の頌は、八宿のみならず、我国の伝統説の基本型が集約された形で示されている。特に八宿の次の句に「次齊并宿子道朗」とあることと、「後の三十子」という点である。前者は、齊すなわち曇済と道朗であり、後者の三十子と言うのは、法朗門下の二十五哲と吉藏門下の五英を指す。これらの問題は次項以下に触れるとして、八宿について明示されているのは、本書が最初である。しかも、その呼称は、前述のごとく、慧均の『四論玄義』の用例を受けたものであろう。ただ、その具体名については、慧均等には從わず、僧伝に述べるところを、より妥当と考えたものと思わ

れる。慧均における八宿の用例は、次の澄禪の『三論玄義検幽集』卷五に、

四論玄成壞義云、昔在什法師門下、有三千門徒、得業之者、只八子、即是八宿也（大正七〇、四四二中）

と引用されることによつて充分知り得る。従つて、この呼称は、慧均のみではなく、吉藏あるいは、その師法朗等、摂嶺相承の三論学派において、一般に用いられるようになつてしたものではなかろうか。我国における伝統的な用例は、これを継承したものであると考えられる。

### 三 道朗（摂山大師）

吉藏や慧均の主張する摂嶺相承の第一祖たる摂山大師・大朗法師は、道朗のことであるとするのが、日本における長い間の伝承である。近年に到つて、道朗は誤りであり、僧朗が正しいとされて いる。その根拠は、『高僧伝』卷八の法度伝及び陳江総持の『棲霞寺碑文』である。そして、我国における誤りは、僧と道との筆写の誤り<sup>(14)</sup>、あるいは、河西の道朗等との混同に依ると言われる。<sup>(15)</sup>また、南都の誤りではなく、すでに中国において、特に慧均の『四論玄義』が、すでに誤りを犯していたのではないか、という説も出されている。<sup>(16)</sup>右のような諸点を考慮して、現存の文献を吟味してみよう。

今日まで、道朗等につき批判的研究の対象とされている中心的な文献は、安澄の『中論疏記』である。湯用彤教授は、安澄が、吉藏の言う「関河旧説」等の語を、関中と河西との意味に解し、これと河西の道朗及び大朗法師とを結びつけて、吉藏等の言う摂山大師・大朗法師<sup>(17)</sup>を、河西の道朗と理解した、と言うのが、代表的な言及である。しかし、果して安澄は、そのような理解をしていたであろうか。また、摂山大師を、河西の道朗と看す説は、南都の伝統説であろうか。この点から先に見てみたいと思う。

結論から言えば、安澄の『中論疏記』を見るに、右のごとき解釈は、どこにも見出せないのである。安澄は、確かに摂山大師を道朗のこととしている。しかし、これを河西の道朗であるとは、一度も明言していない。そこで、今、摂山大師や僧詮等に関する記述を提示しておこう。

① 疏云、自摂嶺相承等者、（中略）述義云、高麗國遼東城大朗法師、遠去燉煌郡曇慶師所受學三論、齊末梁始、來入摂嶺山也、大朗法師得業弟子、陳摂山止觀寺僧詮師、如此次第得業弟子、興皇寺法朗師、法朗師得業弟子延興寺吉藏師、吉藏師得業弟子碩旻邃等、然処處云、山中者高麗國大朗師、山門者止觀寺僧詮師、或言一師、或言大師、或直言師者、興皇寺法朗師（以上述義の引用）今謂不爾、二論章下卷云、山中法師之師、本遼東人、從北地學三論、遠習什師之義、來入南吳住鍾山草堂寺（中略）、大品疏第一卷云、止觀師六年在山中、不講余經、唯講大品、准此章疏文、山

中者詮法師、亦可山中者法朗師、故玄義第一卷云、山中興皇和上、

述撰山大師言、涅槃疏第十一云、山中師、請止觀師講涅槃不聽、准此等文、山中者通二師、山門者道朗師、然門有三解、一云初住山門故、二云一師之門故、三云釈法度上足弟子故、所以高僧伝云、齊瑠琊撰山釈法度有四弟子、第一名僧朗、華嚴三論最吉、本遼東人也（卷一本、大正六五、二二上一中）

②言山中大師者、述義云、昔高麗國大朗法師、宋末齊始、往熾煌郡、慶法師所、學三論、而遊化諸方、乃至度江住岡山寺、弘大乘義、乃入撰嶺、停止觀寺行道坐禪、今謂、可是止觀寺僧詮師、故大品疏第一卷云、撰山止觀寺師六年內常住山中也、二諦章下卷云、山中法師之師、本遼東城人、從北地學三論、遠習什師之義、來入南吳住鍾山草堂寺（以下略）（卷二末、同四六中）

③疏問若爾撰山大師等者、述義云、楊州之南有撰嶺山、山內有止觀寺、昔梁武帝初學成冥曇、聞高麗國道朗法師從北地來、住撰山止觀寺、善解三論、妙達大乘道、智寂等十師就山學之、而伝訓授梁武、因此遂改小從大、後撰山麗造栖霞寺、坐禪行道、故云撰山大師也、案、均正玄義第十云、道朗師、隱會稽山陰、懸少時說法處、諸法師請法師後來撰山、撰山去楊州七十里、止觀寺行道乃至廣說（卷三本、同、七一中）

④言大朗法師教周顥等者、如二諦章下卷云、山中法師之師、本遼東人、從北地學三論、遠習什師之義、來入南吳住鍾山草堂寺、值隱士周顥、周顥因就受學（中略）述義云、震旦國鍾山隱士姓周名顥、所謂天下無双者也、淡海記云、道朗師之檀越、名周顥也（卷三末、同、八五中一下）

⑤言撰山大師者、指道朗師、是根本故也（卷三末、同、九一下一

## 九二上

以上が、安澄の闇説する内容である。これ以外に、撰山大師を、河西の道朗とする見解は見当らない。安澄が述べているのは、撰山大師・大朗法師及び山門と言うのは、本遼東城の道朗であると繰返し述べてゐるに過ぎず、この道朗が、河西の道朗である、とは一言も触れない。それは、河西の道朗に闇説するについても、河西とは河右、河東とは河左という説明や、閔内については、「從長安京、於西北角有玉門金城二閔、指此中間、故云閔内也」（大正六五、六三下）としているが、「閔河」について、閔中と河西を指すという分析的解釈は見られない。さらに、吉藏が河西道朗の説を引用しているのに注釈して、法寶の『涅槃經疏』を引用し、曇無識の訳場に列して筆受したこと述べるに過ぎない。<sup>(18)</sup>もし、撰山大師を河西の道朗であると見ていたなら、当然そのことに言及して然るべきであろう。それがない、と言うことは、すでに詳細なる検討がなされているごとく、吉藏において、羅什門下と河西の道朗とを明らかに区別していることを、安澄等は充分承知していたと言うことである。むしろ、撰山の三論の第一祖たる撰山大師を、河西の道朗であると看すのは、後世の誤謬ではないか、と思われる。

そこで、注意されるのが、右の例文に引かれる「述義」である。この「述義」が、元興寺智光（一七五二）の『中論疏

述義』であることは、すでに論証した。<sup>(21)</sup> 従つて、道朗とする説は、安澄より以前に、すでに明確に示されていたことになる。それは「淡海記」（淡海三船七二一七八五の中論疏記）も道朗としている（④の文）ことによつても知られる。そして「述義」は、道朗のことを、燉煌郡の曇慶（実は曇濟の誤写か誤読）について三論を学んだと言い（①の文）、その時期は、「宋末齊始」である（②の文）と言う。さらに、道朗は「齊末梁始」に摂山に入山して（①の文）、山内の止觀寺に住した（③の文）と述べている。ただ、安澄も再度言及することなく、智光は、山中師を道朗のことと誤解している。しかし、その述べる内容は、あくまで道朗のことである。右の智光の説は、現存する彼の『淨名玄論略述』とほぼ一致相応するものであるが、智光においても、河西道朗に言及しながら、摂山の道朗との関係は何も言わない。<sup>(22)</sup> もし、同一人と見ていて、自明のことと考えていたなら、その呼び名において、区別して用いるはずではなく、吉藏の引用について何らかのコメントがあるべきであろう。

しかば、智光や安澄等の道朗説は、何らかの根拠が存したと考えられよう。この点につき、示唆を与えるのが、右の例文の③に示される『四論玄義』の引用である。この引用文については、かつて境野黄洋博士も指摘されている。しかし、博士は、先に触れたごとく、慧均が誤りを犯したものと考へられてゐる。このことは後述するが、ともかく、安澄の引用に従えば、慧均は、明らかに道朗と称していることになり、しかも、智光の言うごとく、摂山の止觀寺にて行道す、と言つてゐる。このようなことから判断して、『四論玄義』の卷十では、かなり詳しく述べてゐるのではないか、と推察される。しかし、現行の『四論玄義』（続藏經所収）の卷十は、三乘義・莊嚴義・三位義が配当されていて、右に相応する内容は欠けてゐる。ただ、本来の形態では、卷十は「成壞義」であり、その内容は、仏教の消長について述べたものであることが、大よそ窺われる。<sup>(23)</sup> ところが、先にも掲げた『三論祖師伝集』卷下では、『四論玄義』の卷十を再度引用しているのである。それは、道朗の伝記を述べるに際して、第一に引用されるものであり、続いて『大乘玄論』、第三に「略述」を引用抄出している。第一の『四論玄義』の引用は、大日本佛教全書本で、約一頁にわたる長文の引用であり、その中に、先に上げた安澄の引用するものと同文も含まれる。『祖師伝集』における諸文献の引用は、現存の伝記類と比較して見ると、忠実になされていることが分る。従つて、右の道朗に関する引用も、各々の記述を、そのまま抄出提示したものと見て大過なかろう。その際、道朗の事蹟を述べるのに、第一に『四論玄義』を掲げてゐる、ということは何を意味するか。それは、当時、というより我国において、道朗について

述べる文献としては、本書が最も確かな、最も詳しい信頼すべきものとして、受容され、考えられていたことを暗示しているのではなかろうか。つまり、本書を指いて、他に依るべき文献がなかつた、と言うことである。第二の『大乗玄論』の引用は、安澄が引くのと等しいものである。<sup>(24)</sup> そして第三の「略述」は、卷上の馬鳴伝中において「智光略述云」（大日本佛教全書、史伝部一、一四四下）として引くものと同じであり、<sup>(25)</sup> 智光の『法華玄論略述』からの引用と考えられる。このようないくつかの引用態度から見ても、智光の記述の根拠が何であつたか、ほぼ推察されるようと思われる。つまり、智光は、『祖師伝集』の引用態度から見ても、智光の記述の根拠が何であつたか、ほぼ推察されるようと思われる。つまり、智光は、『四論玄義』の説に従つて、摄山大師を道朗とし、その伝記を述べたものではなかつたかと言ふことである。このことは、智光の文と、『祖師伝集』所引の『四論玄義』とを対照させることによつて、より明瞭となるであろう。

## 2、四論玄義の説

先ず、『四論玄義』の文を、関連するところのみ、次に示しておこう。

第一論大乘縁起、羅什法師、弘始三年十二月二十日至長安、至四年正月五日翻經論也、伝云、弘始八年中滅度、有伝記之不定、

今且一伝記之、肇師涅槃論云、什師門下十有二年、依此語未必八年中滅也、無依無依得四論盛行於世、具如大聖（經）遊意中説也、無珍（所）得四論來江左亦有緣起、齊時有高麗國僧祖道朗法師、遊於黃龍諸國、八宿之子、學弟子所聽學、得無依無依得大乘法門、

度江來至陽（揚）州、于時齊敬陵王學士、姓周名顥、即是周弘正之祖、與道朗法師周旋、即校（授）其義宗、故周氏悟解大意、仍作四宗論、爾時不見其文、道朗師云、所造四宗論、言味可領後（復）恐是未善其意也、敬陵王請諸法師等五山寺堅義、周顥堅四論義宗、仍請道朗法師於彼寺、通大乘義、五山寺者、即是今栖霞寺也、（中略）周氏請法師還草堂寺、講說授學、無所得大乘已進悟解、謂為天下無雙人也、周氏既衰老已已（亡）化也、朗法師、既先周氏往會稽山陰縣、小時講說、後時齊嘯所職（滅）、後諸法師請法師、復來攝山、攝山去楊州七十里、停止觀寺行道、果武天子登位、欲學無所得大乘、請出楊州、然法師為人、恒欲晏居不欲出也、天子勅請十大德、令入攝山聽學大乘要、道朗法師請出、而法師為人靜居、決不欲出也、十法師並是成論弟子、能穎悟聰明者、雖聰明而各々有師囑、致不輕後着小乘、執着不改都不信受、十人中九人雖後宣傳勅令聽學、一山講竟乃往杉樹山、櫛博戲咲不專聽學、唯一莊嚴法師學士名詮法師、神悟大異諸人、專聽學得悟無依無得法門、道朗師知此得悟改常心、法師一々教授、得斯論義字旨、栖霞法師既得此法門、諸等知此人得大乘意旨、便景将来陳初治化之時、四方遊學之士仍入山稟承論旨、諸法師雖聽習而學者如牛毛成者如牛角、唯朗弁勇三師出楊都講說、弘通大乘無所得論（以下略）（大日本佛教全書、史伝部一、一五一六〇上、カッコ内は東大寺本、句点筆者）

右が、慧均の伝える道朗に関する記述の一部である。これを吉藏や智光の説と比較すれば、ほぼ相応する内容であることが知られ、より詳細に述べていることも分る。

(26) 吉藏の述べるところに關しては、すでに論じられているが、要点のみを一應対比しながら慧均の説を窺つておくと、吉藏は『大乘玄論』卷一にて、摂山高麗朗大師は、①「從北土遠習羅什師義」とし、②「來入南土住鍾山草堂寺」とし、さらに③「值隱士周顥、周顥因就師學」と記し、続いて梁武帝が智寂等十師を遣して受學せしめたと言う。また『中觀論疏』卷第二末（大正四二、二九下）では、「大朗法師、閔内得此義、授周氏、周氏因著三宗論也」とも述べている。これらのことに対応するのが、前掲の『四論玄義』では、①については、「遊於黃龍諸國、八宿之子、學弟子所聽學」と、吉藏よりも、ややはつきりした表現を取つてゐる。吉藏は、「北地より遠く羅什師の義を習う」とか「閔内に此の義を得」と言つたのを、羅什門下の八宿の弟子となつて三論を学んだ、と述べている。「學弟子所聽學」の「學」は「為」の写誤であろう。この点は後に再び触れる。次の②について、吉藏は、南土に入り草堂寺に住した、とだけ言つてゐるが、慧均は、南土に到つて、間もなく周顥と解逅し、共に諸方を周旋したと言い、齊の竟陵王の請により五山寺で講論が行なわれた際に、道朗も請われて大乘義を明らかにしたという。この五山寺というのが、今の栖霞寺であるとされる。<sup>(27)</sup> そして、この講論のあと、周顥は、道朗を請うて、草堂寺に還る、としている。右のような道朗と周顥との出会いの時期や交渉に關

しては、從来、全く知られていなかつたことである。しかし、摂山に入る以前に、すでに道朗は周顥と邂逅していたことがある。周顥による草堂寺の開創は、四八〇年代とされるから、この頃には、明らかに道朗と周顥はすでに交渉があつたと言うことであり、③の吉藏の言葉とも一致する。右の慧均の記述で注意されるのは、草堂寺に入る前に、五山寺における竟陵王の請による講論に参加したという点である。竟陵王の活躍期間を、武帝の在位年間（四八二—四九三）とすれば、その頃すでに道朗は南渡し、周顥とも交流を深めつつあつたことになろう。そして、その頃、後の棲霞寺は、五山寺と呼ばれていた、と言うのである。これは、摂山棲霞寺の開創は齊の永明七年（四八九）正月のことであるから、右の言葉に従えば、道朗は、それ以前に、一度摂山を訪れたということになる。さらに、道朗は、摂山に止住するようになる前に、会稽山において、少時講説してゐたといふ。その会稽山に移つたのは、周顥が遷化する前である。そして、摂山に止住して、本格的に三論の学を宣揚するようになつたのは、「周氏衰老、已亡化也」とするごとく、周顥滅後のことであり、それは、「後時齊嘯所職後」とされる。この意味は、文字の上からは明確ではないが、恐らく、齊の滅亡を言つたものと思われる。もし梁初（五〇一）とすると、摂山棲霞寺の開創以来

綱領していた法度（四三七—五〇〇）は、すでに遷化の後である。あるいは、法度の遷化を機縁として、法度の後継者として、当時の住僧によって道朗が請われたものであつたかも知れない。慧均が「後諸法師・請法師、復來攝山」と言つてゐるところに示されている。**『高僧伝』**では道朗（僧朗）を、法度の弟子とするが<sup>(28)</sup>、道朗は、決して法度から三論や華嚴の学を受けたものでないことは、法度伝等の検討によつても知られるところであり、右のような慧均の記述から判断するも、恐らくは受学の弟子ではなく、むしろ、法度の滅後、攝山を綱領した点を指して、弟子と記したものとも考えられよう。

以上、慧均の記述を多少補つて理解したのであるが、竟陵王が、禹穴を鎮守して、仏教を被護していたことや、周顥が剣令として浙江省に住し交流を深めていたこと、及びその時期等の客観的な歴史的状況からも、右の慧均の伝える内容は、充分に可能性のあることとして推察され得る。このことは、吉藏の述べるところと相応するもので、それを、さらに補うものである。吉藏一人あるいは慧均一人の説ではない、という点において、根拠ある伝承と考えられる。この点は、前掲の引用文の最初に記される、羅什の入闈及び遷化の内容によつても証し得る。入闈を弘始三年（四〇一）十二月二十日とする説は、僧叡の『大品經序』（前出）等に従つたもので、一般に認められている説であり、次の弘始四年より翻經を開

始したと言うことも、『出三藏記集』卷十所収の『大智論記』（大正五五、七五中）等に依り間違いない。ただ、その年の正月五日と言う点は、他に記録がないようであるが、右の慧均の説と、全く同様の記述が、吉藏の『法華遊意』に見られる。すなわち、『法華經』の翻訳を弘始十年とする説を批評して、

今謂十年翻訳字之誤也、羅什以秦弘始三年二月二十日至長安、弘始四年正月五日即就翻經、弘始八年八月二十日終於長安、不慮十年更翻訳也（大正三四、六四九下）

と述べている。これに依つて、弘始四年正月五日より翻訳に着手したという説は、吉藏・慧均の当時においては、一般的に認められていたものと考えられよう。さらに羅什の遷化について、慧均は「伝云」として弘始八年（四〇六）説を出すも、諸伝不同を言い、今は且く一伝に依るとし、僧肇の「涅槃無名論」に、什師門下十有二年とあることより、必ずしも弘始八年中に遷化したものではないとしている。これに対し吉藏の場合は、右の『法華遊意』では弘始八年八月遷化説を採用しているが、『百論序疏』では、

問肇值什得幾年而稱累年、答什以弘始三年十二月至長安、弘始七年十二月亡、首尾五年、而肇公涅槃論云、在什公門下十有余年、亦云十有二年者、正言十二年是一紀之員數、故用之耳（大正四

二、二三五下）

として、弘始七年説を出し、また慧均が引用する「涅槃論」

の文と同文も紹介している。吉藏も諸説不同は承知であったと思われるが、弘始七年又は八年説を採用していたごとくで、慧均は八年説を出すも、「涅槃論」に依れば、必ずしも八年中滅ではない、と言つたところが、両者の見解の相違と見得よう。遷化に関しては『高僧伝』にも異説を出しており、<sup>(29)</sup>慧均の記述には、客観的な態度が見られる。右の羅什のことに限らず、道朗に関しても、少なくとも、当時の摂山三論学派の人々によつて語られ、考えられていた伝承を述べたものと見て良いであろう。と言うことは、僧伝等と何ら変らぬ、同等の資料的価値を有するものであると言うことになる。

ただし、慧均の言葉の中には、後に我国の三論宗の人々を惑わしたと思われる点も存する。その一つは、道朗が摂山に来て、止觀寺に停まる、と言つてのこと。また現存の『四論玄義』中には、僧詮のことを「摂嶺西霞寺無所得三論大意大師詮法師」「止觀詮法師」「山中師」と言い、前掲の後文に「栖霞法師」「栖霞詮法師」と種々に呼んでいることである。この点、吉藏は、止觀師あるいは山中師と呼ぶのみである。しかし、慧均においては、道朗や僧詮を混同したものではないか、と考えられる。それは、道朗については、「高麗朗法師」「摂山棲霞寺大朗法師」等と言つて、明確に区別しているからである。ただ、摂山に止觀寺という独立した寺が存したのか否か

は明らかでない。また棲霞寺を止觀寺とも称したものか、棲霞寺中の一字を、通称止觀寺ともされたものかどうか。道宣も『続高僧伝』卷七の慧布伝で、摂山止觀寺僧詮法師と称しているから、止觀寺と呼ばれる場所もしくは堂舎はあつたのであろう。<sup>(30)</sup>吉藏には、右のような併用は見られないが、慧均の用例から判断すると、道朗が止觀寺に留ると言つたのは、棲霞寺のことであり、慧均当時の通称を用いたものではなかろうか。呼称が相違するからと云つて、道朗と僧詮が全く別の所に住していたということではなかろう。両者を区別するために、特に吉藏において意識的に使い分けられたものではなかつたか、と思われる。

そこで問題となるのが、右の『四論玄義』では、「道朗」と称していることである。これは一再ならず、五回程出て来る。この件に関し、境野黄洋博士は、先に掲げた安澄の引用する『四論玄義』の文を指摘し、『四論玄義』が、僧朗を道朗と誤り伝えているものとされた。<sup>(31)</sup>しかし、これは承認にくい。なぜなら、自己の学系に直接連なる祖師名を、たとえ、その間に僧詮・法朗の二代の隔りがあろうとも、摂嶺相承を強調し、師説を絶対的な拠所として論述する態度を觀察する時、到底考えられないことだからである。梁武帝の命による十師の受学は、『棲霞寺碑文』に依れば、天監十一年(五二二)であり、吉藏は、梁の承聖四年(五五五)に七歳で法朗に従つ

て出家し、陳の光大元年（五六七）には、十九歳で法朗に代つて講じている。<sup>(32)</sup> また慧均は、陳の太建六年（五七四）には、法朗の講説を聽学し、その時の説示を伝えている。<sup>(33)</sup> これらのこととは、天監十一年から数えて六、七十年後のことであり、

その間、親しく受学し相承されたことを配慮すれば、師の名を誤伝することは、まずあり得ない。通常の関説において、師の二字名を伏せて、「大朗」「摂山師」「摂嶺師」と称するは、祖師に対する尊称であるが、だからと言って、具名を知らず、まして誤認されていたとは思えない。ただ、慧均の『四論玄義』において、摂山大師を、道朗として、二字名で示す部分は、現行本中には見られず、<sup>(34)</sup> 右の『祖師伝集』所引の文のみ、という点が、多少疑問に思われるかも知れない。

しかし、右の内容は、自己の師資相承の縁起を述べる、といふ特殊性を考えた場合、別に不自然でもなかろう。あるいはまた、『祖師伝集』の引用には、誤字誤写等が多いから、僧と道を、その草書の体において混同したものではないか、ともされる。<sup>(35)</sup> しかし、少なくとも『祖師伝集』の編者においては、あり得ないと思われる。それは、先行する安澄や智光等、道朗ということで一貫しているからである。それなら、それら先行する考え、つまり道朗とする説が定着していたがために、『祖師伝集』において改変された、という考え方も出てこよう。もし、今、仮りに改変を認めるとすれば、智光等は何

を根拠にして、道朗を語ったか、ということが明らかにされなければならず、それによつて、右の可否は決せられるであろう。これらの諸点は、智光の説を検討した後に、再び触れることにしたい。

### 3、智光の説との対比

次に、智光の記述を、以上の『四論玄義』と対比してみると、明らかに、吉藏や慧均の説をふまえた上で、発展的に述べたものであることが知られよう。先に示した安澄の引用する「述義」を見ると、①「高麗国遼東城大朗法師」「高麗國大朗法師」「高麗國道朗法師」と言って、その師を、燉煌郡の曇濟であるとし、②三論の受学を宋末齊始（四七九前後）のこととする。さらに③摂山への来至を齊末梁始（五〇二前後）のことと規定し、④山中師を道朗のこととし、山門を僧詮のこととしている。第一の燉煌の曇济を、道朗の師とすることは、全く根拠不明である。吉藏は『中觀論疏』（大正四二、二九中）において、宋大莊嚴寺の曇济に關説するが、この人を指すものではないであろう。第二第三の点は、すでに考察及び動向を、僧伝等を検討することによって導き出したことであろうと考えられ、一応、認められる見解である。第四に、山中師を道朗のことと理解している点は、安澄が訂正するごとく、智光の誤解である。これは、先に一言したごとく、慧

均の用例に左右されたのではないか、と考えられる。そのことは、僧詮が、攝山の麓に栖霞寺を造つて行道坐禪した、と言つてゐることにも窺われよう。『淨名玄論略述』卷三末に、

言山門者、止觀寺僧詮法師、揚州之南有攝嶺山、山內有止觀寺、昔梁武帝初學成実毘曇、聞高麗土道朗法師、從北土來住攝山止觀寺、善解三論妙達大乘、造智寂等十人就山學之、……然十人中唯詮法師、神悟異倫改摻受宗、從朗止於山內、或時出世弘通大乘、後攝山麓造栖霞寺坐禪行道、而今拳初住處号耳、道朗法師即名山中、僧詮法師名曰山門（日本大藏經第十五卷、一八上）

と述べる。右の文中で、付点の「初住の処」を挙げて号するの

み」と言うのが、山門という称を指すのか、止観寺を指すかが明瞭でないが、文面からすれば、僧詮は初め、道朗に従つて山内の止観寺に住し、後に栖霞寺を造つて、そこに住したと言うことであるから、「初住処」とは止観寺と言うことになり、止観寺僧詮と言つたことを指したものようである。そして、山門の称は、後に攝山の麓に造られた栖霞寺に住したことなどを指す、という意味であろう。従つて道朗を山中とい

い 僧詮を山門とした者がいたといふ意に過ぎない。ともかく、智光の説明は明瞭さを欠くが、これは、慧均が、道朗は止觀寺に住したと言うことや、僧詮を栖霞法師とも言い、止觀師ともしていることから、それを会通せんとした結果であろう。吉藏の用例からすれば、山中師といふのは僧詮のことである。また僧詮が栖霞寺を造るとは僧詮のことである。

いうことは、どこにも語られていない。智光が慧均の説に準拠していることは、『祖師伝集』で引用する「略述」の文によつて、一層明らかとなろう。すなわち、

略述云、齊時有高麗國釈道朗者、聰明超倫、道德至泰、容顏長大、威德無敵、既於本土遍閱諸典、次就燉（煌）曇濟法師、是竺道生法師之學士也、聽習無得大乘法門、既而遊化諸方、乃至度江來至揚州、與海陵王學士姓周名顥周旋遊行、授其義宗、王請諸法師等、於亦五山寺豎義、周顥乃豎四論義宗、時海陵王聞之熙怡、勸請道朗法師、住於彼寺弘大乘義、周顥更請於草堂寺講說、學無所得大乘、已進悟解謂為天下無双者也、周顥既耄亡矣、法師至於撰山、極奧停止觀寺行道坐禪、梁武天子登位、染修無得大乘、請出揚州、法師為人恒慕寂靜、不欲俗法、天子勅之選十法師、令人撰山聽習大乘、並是成論之門人也、各有屬不敢改操信崇大乘、唯有莊嚴學士僧詮法師、神悟異倫、專心聽習無得法門、法師遂知此人獲悟已改其操、更以一一教授論旨、然後詮法師者、近撰山麓造栖霞寺行道坐禪、于時四方遊學之士、仍於山閑承三論、學者衆多猶如牛毛、成者甚少、唯朗弁勇三人、學習已成出於揚州、弘宣大乘無所得法云云（大日本佛教全書、史伝部一、一六〇下一一六一上）

と述べているのである。道朗の動向について、多少の表現の相違はあっても、全く、先の『四論玄義』の文と一致相応することが知られるであろう。ところが、学系史の上で、重大な点が、さらに付加されていることに気づく。それは、付点の部分であり、先のごとく道朗の師を、燉煌の曇済であるとしているのみならず、その曇済は、竺道生の弟子である、と

していることである。安澄の引用文では、曇慶となつてゐるのを、曇済の誤りであろうと言つたのは、今の「略述」の文に依る。それは、後に道朗の師を曇済とする伝統説が成立していることも配慮してのことである。この智光の記述は、全面的に依拠したであらう、吉藏や慧均の文中には見出せないことである。つまり、吉藏は、単に「大朗法師、閑内得此義」<sup>(36)</sup>と云い、先引のごとく「徒北土遠習羅什師義」とするのみである。また慧均も「八宿之子、為弟子所聽學」と言うのみである。智光の説は、後世の伝統説そのものを述べているのであるが、これは、少なくとも吉藏や慧均の書には明示されていないことである。もし、すでに、かくのとき伝承が中国においてあつた、とするなら、当然、吉藏や慧均は言及すべきはずである。あるいは、智光や安澄の当時、他に三論宗関係の文献としては、慧贊や元康の疏が存在していた。しかし、智光を始め、後の三論宗の人々は、一様に、この点に言及し、あるいは証すべき資料を提示するものはない。すでに安澄においてさえ、「述義」の説を掲げるのみである。さらに、先に触れた『大乘三論師資伝』でも、八宿を挙げた後に、「次吳崇山草堂寺曇済、次摸山西霞寺道朗、於八宿以成業也」<sup>(37)</sup>と記し、後文には「宿子道朗」としている。後の珍海も、八宿を列举した後、曇済を除き、道朗・僧詮・法朗・嘉祥と記し「已上四師次第」とするのみである。その後の文献において

ても、南北朝の『三論玄義肝要抄』では「摸嶺道朗師、受八宿之義」<sup>(38)</sup>とし、東大寺所蔵写本の『三論傳來由来』では「曇済道朗ノ両師、普ク八宿ニ隨ヒテ三論ヲ受ク」(三紙右)と述べ、いずれも、竺道生を直接的に連なる人としないことは勿論、曇済—道朗の師資関係も明示してはいない。つまり、智光の説は、摸山大師を道朗とすることは、慧均の伝えるところに従つたことは確かであるが、竺道生と曇済を、系列に加えることは、彼独自の見解か、あるいは師説によるものと考えられ、我国において成立したもの、と言わざるを得ない。

右の曇済について多少気になるのが、智光は「燉煌の曇済」としているのに、香山宗になると「吳崇山草堂寺の曇済」とし、『祖師伝集』は、両方並記していることである。『祖師伝集』は、当時の伝承、すなわち二通りの記載を、そのまま書いたものであらうから一応措くとして、智光と香山宗の間に、さらに発展した跡が窺える。草堂寺の曇済とする説は、安澄において、すでに見られる。『中論疏記』卷三末に、

疏云、至宋大莊嚴寺等者、……高僧伝第六卷曇斌伝末云、濟述七宗論、宗著經目及數林、准此、故知非是吳國嵩山草堂寺曇済師也  
(大正六五、九四下)

と述べている。ところが注意されるのは、吉藏が闇説する六家七宗論の著者である大莊嚴寺の曇済は、三論宗の学系史上の曇済にはあらず、としていることである。從来、曇済につ

いて吟味する際には、例外なく荘嚴寺曇済を指したものと見て、『名僧伝』等よりして、竺道生の弟子ではなく、三論の学系に連なる人物ではないから、除かるべきである、という風に取扱われている。しかし、今、安澄の言うごとく、道朗の師とされる曇済と、荘嚴寺の曇済とは別人と考えられていたと言うことである。それは、止住の寺名の相違からも知り得よう。しかし、従来、些少の誤謬があつたとしても、吳郡に崇山、嵩山のいずれも存在せず、また崇（嵩）山に草堂寺があつたことも聞かない。吳郡にあつたのは、慧均や吉藏の言う鍾山の草堂寺で、周顥が、慧約のために建立した寺である。そこで考えられることは、智光が道朗の師を曇済としたことと、道朗が一時草堂寺に住したこと、及びその年代等より構築した説ではなかつたか、と言うことである。このような事情を反映して、香山宗も、その名を列するのみであり、『祖師伝集』では、始めに「燉煌曇済大師、道生之資、道朗之師也」とし、次に「吳崇山草堂寺曇済法師、可考」としている。これは明らかに、智光の伝えるところと、香山宗等の記載とを並出したものであり、その伝記については何ら知り得ず、『名僧伝』の宋莊嚴寺釈曇済の伝を引いて、その説明に替えて いるのである。

#### 4、伝統説の成立と根拠

以上の考察によつて、智光や安澄が、摂山大師を道朗とし

たのは、慧均の『四論玄義』に基づいたものであること。ただ、後の伝統説のごとく、羅什と道朗の間に、道生と曇済を入れる説は、智光において初めて明示されたものであることが明らかであろう。安澄が、彼の説の不都合を批評し、是正する部分があるにもかかわらず、この点に関しては沈黙しているのは、是非を判定すべき資料が無つたものと見得るであろう。このように見て來ると、『祖師伝集』所引の『四論玄義』の説に関して、再び考えて見る必要が生ずる。先に記したごとく、智光が、全面的に『四論玄義』に依拠して述べてゐることからすれば、『祖師伝集』所引の文は、その抄出の原本において、すでに道朗となつていた、と言うことになる。すなわち、『祖師伝集』編纂の際の抄出において改変がなされた可能性は否定される。そうすると、もし誤伝誤写があつたとするならば、『四論玄義』が、我国に将来され、写經所等で筆写された時点まで遡るであろう。本書の我国への伝來は古く、天平十六年（七四四）前後に七回筆写されてい<sup>40</sup>る。この筆写の回数は、吉藏の三論の疏が、一、二回のみであるに比して、随分多いことになるが、他の注釈書の筆写回数を見ても、最も多いものである。これは、明らかに、当時の三論研究が盛んであったことを物語ると共に、本書の需要が、それだけ多大であったと言えるのではなかろうか。そし

をする者、第三に装潢をする者と分れて進められ、その従事者も厳選され、各々専門化されていた。校正も、厳密を期すために、少なくも二校まで行なわれ、しかも第一校と第二校は別人に校正させている。さらに、校正の結果を報告させて、筆写人の誤写の数を計上している程である。<sup>(41)</sup> 従つて、経疏を写す者は、かなりの能筆家であり、書写に際しては、細心の注意を払っていたごとくであつて、写経所等、公的な場における書写においては、ほとんど、誤写や脱字はなかつたと考えられる。このような天平年間の筆写事業の状況から判断して、『四論玄義』においては、当初から「道朗」とされていたと判断して良いであろう。もし、かくの如き推論が許されるならば、吉藏等の言う撰山大師あるいは大朗法師は、中国においても、道朗とされていたもの、ということになり、少なくとも、三論学派の伝承では、そのようになつていた、と考えざるを得ない。さすれば、近代の僧朗説の根拠である『棲霞寺碑文』や『高僧伝』について再考の余地も出来よう。

『四論玄義』において、すでに右のごとくであつたとするなら、我国における伝承の正統性を裏付けることとなり、撰嶺相承の系譜に連なる人物の伝えるところとして、我国三論宗の人々に受容され、信頼されたことも首肯出来よう。智光や安澄にとって、吉藏や慧均の書は、第一に資料的価値を有

するものであり、それは、中国の僧伝や碑文以上に重みを有するはずの性質のものであつたと考えられる。『高僧伝』の類にも人名の混乱は認められ、特に『続高僧伝』において、法朗を道朗とする混乱が見られるることは、すでに指摘されている。<sup>(42)</sup> とすれば『高僧伝』卷八の法度伝付載の「僧朗」も、あるいは「道朗」の誤りであつたかも知れない。吉藏等においても、我国の人々にとつても、『高僧伝』の記事は承知のことであつたはずである。安澄は、先に引用した文中において、「山門」の解釈に三説を出し、その第三の説は、『高僧伝』の法度伝を指摘している。従つて、撰山第一祖たる道朗と、法度伝付記の僧朗とは同一人であることを認めていたことになろう。しかし、僧と道との相違については、何らコメントしない。それは、道朗が正しいという見解を、すでに持つていたからであり、一般に認められていたことを暗示しているであろう。『棲霞寺碑文』が『高僧伝』を参照して書いたものか否かは明らかでないが、僧伝と同じ過誤を犯した可能性はある。三論宗内の伝述を重視する立場を取れば、右のようになる。今は、我国における伝統説の根拠を提示し、それが慧均の説に依るならば、伝統説通り、道朗を正しいとする見解も成り立ち得ることを言うに止めたい。

最後に、道朗を、河西の道朗であるとする見解が、いつ頃から出て来たものであるかについて一言しておきたい。智光

や安澄及び『祖師伝集』等に至るまで、右の見解は全く存しない。凝然についても同じである。そして明確に、道朗を河西としているのが、享保三年（一七一八）に開版された『諸嗣宗脈記』と鳳潭（一六六四—一七三八）の『首書三論玄義』（一七〇一撰）の系図である。これ以前に、かかる見解があつたのかも知れないが、江戸時代以前の三論宗所属の人々の著には、筆者の見た限りにおいてはなかつた。しかし、鳳潭の書は、高く評価され、『三論玄義』を読む際には、必ずと言つて良いほどに参照されるに到り、この書の冒頭に付された系図は、三論宗の伝統説として認められるようになつたものであろう。そのような事情に依るものか、『日本大藏經』の三論章疏に収載されている「新撰三論源流系譜」においても、新撰としているにもかかわらず、道朗の下に「河西」と注記しているのである。右のような江戸末期以来の三論研究の趨勢に影響されたかどうかは分らないけれども、前田慧雲博士や境野黄洋博士、湯用形教授等は、道朗を河西の道朗とする説を念頭において論じられていることが拝察される。先に一言した安澄に対する湯用形教授の見解は、そのような先入観に基づくものではあるまいか、と思われるのである。

#### 四 法朗門下二十五哲

法朗門下の代表者として、古来、我国では二十五哲として

言い伝えられており、前田博士の『三論宗綱要』等で言及されている。<sup>(43)</sup>しかし、二十五哲の具体名は、従来不明とされていて、道宣の『続高僧伝』に収録され、法朗の門下と見られる人は十三名である。<sup>(44)</sup>ところが、最近になって、東大寺図書館に『大乗三論宗嗣資記』なる写本が存し、これを調査したところ、二十五人の具体的な名を列挙していることが判明した。そこで、この写本の存在に因み、二十五哲とする伝承の淵源を尋ねておきたいと思う。

右の「嗣資記」は、東大寺三論宗の崇憲<sup>(45)</sup>（一七五一—一七八八）が、東大寺に伝えられていた系譜を筆写し、多少の注記を加えたものである。本書で掲げる二十五師は、次のごとくである。

璀璨・惠智寂・知怖・拔明・哲持・盛亘・満開・曼惠  
均・吉藏・惠學・惠衡・鼎・短仲・實・羅・修・寶・複

の二十五人であり、二字名を記すのは六名にすぎず、他は一字のみである。これは恐らく南都の伝承を、そのまま書き連ねたこと明らかである。右の人々の伝記の有無等は後に触れることとし、次に、本書に先行する資料の有無を調べると、先にも言及した香山宗の『大乘三論師資伝』がある。この書の記述は、道朗・僧詮・法朗と名を上げ、「次有二十五師」として列挙するもので、右と異なるのは、すべて一字名のみで、短師を矩とし、複師を復とするのみで、他は全同であ

る。そして次に、

於中藏公、廣製章疏盛傳於世、故碩及伝等云、仏涅槃後像法之末、有一應真大士、厥号吉藏、誕生震旦、獨步一人、斯乃四依之一士也（八丁左）

として、続いて吉藏の伝記を述べる。そして

具如碑及伝并仙光淨名玄、法花玄記等、有五入室、大惣持寺釈智凱、智命、智実、寂法師、慧遠師也、具如大乘四論玄等（十一丁右）

と言つてゐるのである。前の引用文で、「碩」と言つうのは、安澄も頻繁に引用する碩（慧贊）法師である。「伝」というのは、

は、我国における伝承の意であろう。それは右と同文が智光の『淨名玄論略述』卷一本にあるからである。<sup>(48)</sup>後者の引用文

中の「碑」は、安澄の引用する「嘉祥寺碑文」であろうし、仙光は智光のことと、彼の二つの著書を上げたものである。そして、最後に慧均の『大乘四論玄義』を指示することが、再び注意されるのである。智光の現存書には、法朗門下について言及するところはない。『淨名玄論略述』では、師資相

承の本末因縁についての詳細は『法華玄論略述』に譲つてい

るが、残念ながら現存せず、わずかに、先掲の『祖師伝集』所引の一文のみが知られる。<sup>(49)</sup>そこで『祖師伝集』で引用す

る、前述の『四論玄義』を見ると、右の伝承と、全く相応する記述が含まれてゐるのである。すなわち、法朗の伝記の最後に、次のように述べてゐる。

法師正二十一年在興皇寺講説、學士初成者、崑（確）惠二師、次知寂知怖二法師、次拔明感三師、次亘哲持滿開腹宝修羅宝仲短（矩）晶十四法師、最後成就惠衡・惠覺・吉藏三人、論之十七師、衡覺藏此三法師、陳正時未領人講説、陳滅後復諸講説大乘師、並還入長安、又在者不敢講、隱在山中、脫有者入惠日道場、衡覺藏三法師、既年少法師、未入陳正時講説、法師限類猶在不講、後時覺師在新揚州講説、衡亦在光錫講説、藏公入東山蘇州、後入東州大盛講説、最後亦入京也、興皇大師講説時、有七百余入、直地撰兩論成毘二家諸人、有七十許法師、並領人講説者、檜摩尼伏聰學無依無得大乘、余親眼所見聞也（大日本佛教全書、史伝部一、一六〇中一下）

右において、法朗は、二十一年間興皇寺に在つて講説すといふが、これは史実に照して正しいと言えよう。『続高僧伝』卷七の法朗傳（大正五〇、四七七中）によれば、陳の永定二年（五五八）に勅を奉じて攝山から興皇寺に移る。そして、遷化したのは、陳の太建十三年（五八二）であるから、その間二十三年、遷化前の数年は講説を停止したとすれば、『四論玄義』の言葉は承認し得る。また惠衡・惠覺・吉藏の三人を、最後に成就せる者とし、年少の法師としているが、惠衡は不明ながら、慧覺は六〇六に卒してはいるが、五五四年の生れであり、<sup>(50)</sup>吉藏は五四九年の生れで、僧伝によつて法朗の門下であったことが知られる人々の中で、確かに最も若年である。さらに、隋代に入つて、法朗の門下は各々四散したよう

であるが、慧覓は後に揚州で講説したという。これは恐らく、揚州の慧日道場に入ったことを指したものであろうし、吉藏については、始め東山・蘇州に入り、のち東州に移り、最後は京に入ると言う。この辺は、僧伝では明らかではないが、隋になつて会稽嘉祥寺に住したことや、それ以前の陳末隋初の頃に諸寺に赴き、所蔵の文疏を収集したこと、また揚州の慧日道場に入り、さらに長安日嚴寺に住したことを考えると、充分認め得る記述である。このような慧均の伝述せること、他の歴史的な記述に照して、ほぼ承認ざれどといふことは、先の道朗のことを述べた際にも触れたことである。この点は、『四論玄義』全般の学説等を、吉藏の記載するところと対比することによって、ほぼ一致を見るというところからも知り得ることであり、吉藏や慧均の伝える歴史的事柄は、確かに伝承に基づくものであつて、彼らの虚構ではないと考えられる。右の『四論玄義』の中には、法朗の伝記について、道宣の『続高僧伝』<sup>(52)</sup>に述べることと同じ内容の記述が見られるることは、それを示すものと考えられる。そして最後に「余親眼所見聞也」としていることは、道朗・僧詮・法朗、そして右の法朗門下の記述の具体的な内容からして、信憑性あるものと見て良いのではなかろうか。吉藏と同門にして、親しく法朗から受学した人物でなければ書き得ない事柄ではないか、と思われる。

しかるに、法朗門下として数えるのは、右に依れば総計二十三人である。ただ、「次亘哲持……」と数えて「十四師」としているが、実際は十三人の名が挙げられるのみで、一人脱落があると思われる。つまり原文にては、総計二十四人が数えられていたはずである。これを崇憲の列举するところと对照すると、「旻師」が欠けていることが分る。その外、相違する点を上げると、盛を感とし、惠學を慧覓とし、複を腹としていることである。名前については『祖師伝集』所引の文を正しいものと見たいが、短師と言うのは、香山宗が矩をしていることと僧伝との対比において、矩が正しいと思われる。右の中で、僧伝によつて、法朗の門下であつたことが確認されるのは、明法師（大明）、哲（慧哲）法師、矩（智矩）法師、羅（羅雲）法師、吉藏、慧覓の六人である。これに慧均を加えて、七人は確実に証し得る。他の十八名は不明ながら、僧伝に収録された人々は、ほんの一部に過ぎないことが、その経歴も要約されているであろうことは言を俟たない。従つて法朗門下と明示されない人でも、実際は、受学していた可能性のある人が、一二数えられる。<sup>(53)</sup> 例えば、感法師は、智矩の門人とされる慧感と考えられるが、法朗にも受学したかも知れず、また亘法師は、羅雲伝に闡説される福縁寺の亘法師であるとすれば、羅雲がこの人にも従つたとされるから、同門でしかも先輩の関係であつたかも知れない。また、智寂

と言うのは、隋京師沙門釈弁寂の(55)ことか、とも思われる。この人は北周武帝の廢仏に会い、南下して江蘇省に行き三論を学んだとされるから、法朗の晩年にはなるが、これは、恐らく法朗から三論を受学したものと見れなくもない。これらは、あくまで推察の域を出ないが、法朗の会下にあって、親しく見聞していた人の伝えるところであるとするならば、より真実を述べたものとして、無下に否定し去ることは出来ない。

以上によつて、法朗門下二十五哲とは、慧均の『四論玄義』の記述に基づき、右の二十四人に慧均その人を加え、二十五師と数えたものであること明らかであろう。これが凝然の時代に、二十五哲と呼ばれていたと言ふことである。

## 五 結語

以上、我国における中国三論学派の学系についての伝統説の成立とその背景について考察した。すでに明らかなごとく、従来は、八宿を除いては、单なる南都の伝承として、我が国独自の説として、その成立過程や根拠を追求することはなされなかつた。しかし、南都の伝承は、それなりの根拠に基づいて成立したものである。それは、慧均の『大乘四論玄義』の説を受けたものであり、我国三論宗の人々にとつては、中國人の、しかも法朗門下の伝えるところとして、信頼され受

容されたものである。我国の仏教の受容のあり方は、中国の文献、学説を絶対的な権威として認めることから始つていて考えられるが、それは初期において特に顯著であつたと思われる。後の天台宗における唐決の例は、その端的な表れであろう。この点から、三論学派の学系史に関することにつけでは、慧均の書は、多大な影響を及ぼしたと言ひ得よう。吉蔵の書には、歴史的記述はごく僅かであるが、慧均には割合多く見られる。その最も顯著な例が、『祖師伝集』に引用された部分であったと言ふことになろう。ただし、八宿の呼称や、道朗、二十五哲等は、確かに慧均の影響であると見られるが、羅什—道生—曇濟—道朗という系譜は、慧均にも見られなかつたものと考えられ、智光に到つて明示されているものである。それ以前の文献は現存しないから、智光が先行する説を継承したのか、あるいは智光の創説にかかるものかは判然としない。しかし、この説は、必らずしも後の三論宗の人々に全的に認められていたか否かは疑問である。先に述べたごとく、凝然や鳳潭、崇憲等は、それを踏襲したのであるが、香山宗は、必ずしも明確にはしておらず、珍海、聖守及び『三論玄義肝要抄』等でも、やはり明言せず、あるいは道生・曇濟については何ら言及していない。この点は、智光の記述以外に、信頼すべき明証がなかつたことを示すものではあるまいか。そのように考えると、我国における成立である

ことは間違いなく、あるいは智光が、慧均、吉藏及び僧伝等により推察し、自己の学系の源流を規定しようとした試みであつたのかも知れない。（昭和五十二年十二月一日記）

〔註〕

（1）前田慧雲『三論宗綱要』（大正九年十一月、丙午出版社、五五頁）参照。

（2）境野黄洋『支那仏教史講話』下巻（昭和四年六月、共立社、七九頁）参照。

（3）稻葉円成「三論学派の教系に就て」（『無尽灯』第十八巻第二号、大正二年所収）、前田慧雲前掲『三論宗綱要』五四頁以下。潮留真澄「三論宗の教系について」（『東洋哲学』第二十八第七号、大正十一年所収）、境野黄洋前掲書、三三頁以下。

及び『支那仏教史の研究』第十三章三論の攝領相承（昭和五年一月、共立社、二九六頁以下）、佐藤泰舜「原始三論宗の系統説」（『第一義』第二十八巻第一号、大正十三年一月、和融社刊）、『支那仏教思想論』昭和三十五年十月、古径荘再録）、結城令聞「三論源流考」（『印度学仏教学研究』第一巻第二号、昭和二十八年三月所収）、平井俊栄『中国般若思想史研究』第一章三論学派の源流系譜（昭和五十一年三月、春秋社、六〇頁以下）。

（4）凝然『八宗綱要』及び『内典塵露章』の「三論宗」の項（大日本仏教全書第二十九巻所収）と『三国仏法伝通縁起』巻上（三論師資伝）が、『祖師伝集』に引かれるものと同本であるこの「三論宗」の項（大日本仏教全書第六十二巻所収）参照。

（5）鳳潭『首書三論玄義』（元禄十四年刊）の巻頭付載の「三論略系図」参照。

（6）前田博士前掲書五三頁や高雄義堅『三論玄義解説』（昭和十一年九月、興教書院）六一七頁等。

（7）『國訳一切經』和漢撰述、史伝部一、三八八頁参照。

（8）僧祐『出三藏記集』卷十四の羅什伝には「於是興、使沙門僧肇僧智僧邈等八百余人、諮詢受旨、更令出大品」（大正五五、一〇一中）とし、同じく卷八所収の僧叡「大品經序」には「与諸宿旧義業沙門、眾慧恭僧智僧遷寶度慧精法欽道流僧叡道恢道標道恒道悰等五百余人、詳其義旨、審其文中、然後書之、以其年十二月十五日出尽」（大正五五、五三中）としている。

（9）文才『肇論新疏遊刃』卷中では「八俊者、生也肇也融也叡也影也嚴也恒也觀也、有說無恒而有憑公、然憑公無伝、似悞也、西河照公意謂智公為一、亦有云、恒者、北山錄說什門十哲、八俊之上又加道恒道標、此等皆有正伝」（元統藏一、二、一、三、二六五左下）とし、また「北山錄宗師議篇云、或說什門四聖、即生也肇也融也叡也」（同、二八八右下）と異説を紹介する。『仏祖歴代通載』卷七に「資學三千拔萃有八、曰道生僧肇道融僧叡道恒僧影惠嚴等、各有著述、知別伝明」（大正四九、五一八下）。

（10）高雄義堅前掲書、七頁参照。

（11）最近の調査によつて、名古屋真福寺文庫所蔵の写本『大乘三論師資伝』が、『祖師伝集』に引かれるものと同本であることが判明した。本書については、『宗教研究』第一三四号（昭和五十二年十二月）に簡単に紹介した。

（12）前掲の佐藤禪師論文及び『大日本仏教全書』の解題参照。

(13) 八宿の内、惠嚴・惠觀・道恒・僧肇の伝記は省略し「具美高法並如両伝」(八丁左)とする。

(14) 佐藤禪師前掲書、四六頁。

(15) 境野博士『支那仏教史講話』下巻、三六頁及び『支那仏教史の研究』三〇一頁、そして湯用彤『漢魏兩晉南北朝仏教史』下冊に「至謂僧朗得三論之學於閔中、則有可疑、而後人誤以河西道朗遼東僧朗為一人、日本僧人所述三論宗伝授史有此誤解」(二三四頁)とする。

(16) 境野博士前掲「講話」の三八頁。

(17) 湯用彤教授は、右に掲げた文に統いて「或且謂此學得之於敦煌郡之曇慶法師、日人安澄中論疏記、因謂閔河者、乃閔中与河西、亦安澄說」(右同頁)。

(18) 安澄『中論疏記』卷三本に「今案、唐國芳州西方、吐香國北有峴嶺山、是黃河上源、從峴嶺山東邊下、黃河涌出、直向東流、至臨洮郡、向於東北方、當於此處西、名河西、即河右、是以向東而流下、以至銀川郡、向南方而流下、彼處名河東是河西也」(大正六五、六二上)。

(19) 東大寺図書館所蔵の『中觀論疏記六末』写本に依る。なお平井俊栄「安澄撰『中觀論疏記』校註」(南都仏教第三十八号、昭和五十二年六月、八七頁)参照。

(20) 平井博士前掲書、六四頁以下参照。

(21) 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、昭和五十一年十月所収) 参照。

(22) 智光『淨名玄論略述』卷三末に「言山門者止觀寺僧詮法師：昔梁武帝初學成實毘曇、聞高麗土道朗法師、從北土來住攝

山止觀寺……道朗法師即名山中、僧詮法師名曰山門、……具明如法華玄略述」(日本大藏經第十五卷、一八上)とし、卷三本では、吉藏が『淨名玄論』にて「涅槃云、俱羅婆夷名為食油」と記しているのを訖して、「梵語低羅婆夷、此云食油、是器名也、亦是鳥名、所謂鶴也、如沐油故乃以名焉、河西道朗云、低羅婆夷此云鷗雀也」(同第十四卷、三五九下)とする。

(23) 拙稿「大乘四論玄義の構成と基本的立場」(駒沢大学仏教学部論集第二号、昭和四十六年十二月所収) 及び「大乘四論玄義逸文の整理」(同第五号、昭和四十九年十二月) 参照。

(24) 『祖師伝集』卷下「大乘玄云、攝山高麗朗(大)師、本是遼東城人也、從北土遠習羅什師義、來入南土住鍾山草堂寺、值隱士周顥、周顥因就師學、次梁武帝敬信三寶、聞大師來、遣僧正智寂(等)十師往山受學、梁武天子得師意、捨本成論、依大乘作章疏」(大日本仏教全書史伝部一、一六〇下、但し東大寺本に依る)『大乘玄論』卷一(大正四五、一九中)の原文は、カッコ内の字があるのみで全同。

(25) 現存の『淨名玄論略述』では、師資相承の本末因縁は、『法華玄論略述』に詳しく明かすとして、何度も指示することより判断す。

(26) 平井博士前掲書、二五三頁以下。

(27) 「五山寺」のことは他に記録がなく不明であるが、齊の永七年(七八九)に棲霞精舎が建立される前に、明僧紹が草庵を結んでおり、その舍宅に法度を居らしめていることや、道士が館を建てて住したことなどから、棲霞寺の建立以前に、

かなり知られた場所であり、一寺が建立されていたか否かは不明ながら、何らかの建物が存した可能性はある。「五山」というのは、あるいは摂山には、その山頂の外に、中峰、紗帽峰、西峰、東峰と呼ばれる場所があり、合せて「五山」と呼ばれたことに依るものかも知れない。

『金陵梵刹志』卷四及び『南朝寺考』卷四参照。

(28) 『高僧伝』卷八、法度伝(大正五〇、三八〇下)。

(29) 『高僧伝』卷二、鳩摩羅什伝の最後に、弘始七年、八年、十一年の三説あることを言い、慧皎は、十一年説を採用し、現在においても、これが正しいものとされている。塚本善隆「仏教史上における肇論の意義」(『肇論研究』一三〇頁以下、昭和三十年九月、法藏館所収) 参照。

(30) 『金陵梵刹志』や『南朝寺考』には、止觀寺という独立の寺名は見られず、棲霞寺内に、そのような一院があつたことでも、また棲霞寺の別称であつたことも、何ら記されていない。ただ慧布が建立したとされる禅堂は、棲霞寺の中心的建造的となつており、あるいは、慧布の建立以後に出来た名称ではなかろうか。僧詮から三論を受学したとされる慧峯伝には「住栖霞寺、聽詮公三論」(大正五〇、六五一下)としており、摂山止觀寺僧詮という呼称は、すべて摂山三論学派の中心人物の伝記において言われていることである。このようなことから、僧詮が坐禪三昧の人であったこと、慧布の禅堂建立による棲霞寺の禅的傾向の強化等により、棲霞寺を、また止觀寺とも称することが行なわれたのではなかつたか、また、それが僧詮を指す場合特に用いられていた可能性がある

う。道宣の記述からすると、別に止觀寺があつたごとくも考えられるが、これは、摂山三論学派の人々、特に吉藏等の用例に影響されたものとも見得る。

(31) 前註(16) 参照。ただし、安澄の引用では「道朗師」としているが、『祖師伝集』では「朗師」となつていて。

(32) 『続高僧伝』卷十一、吉藏傳(大正五〇、五一三下—五一四上)に「諒恒將藏聽興皇寺道朗法師講、隨聞領解悟若天真、年至七歲投朗出家、……至年十九處衆覆述、精弁鋒遊」とある。

(33) 慧均『大乘四論玄義』の第一巻に当る「初章中仮義」(写本)に「興皇師太建六年五月房内亦開六章、一破異明中、二成仮不成仮明中……」(二十九紙右)とあるによる。

(34) 明確ではないが、一箇所だけ「道朗」と考えられる文がある。それは、現行の『大乘四論玄義』卷十所収の「三乘義」の中、「第四釈五乘義、一家閔河相伝屋攝嶺高句麗<sub>ル</sub>朗法師等」(元統一、七四、一、一〇〇左上)とするもので、統藏編纂者も判読出来ずに、原本の書体をそのまま写している。ところが、同じ書体が、この前後に何度も出ており、それに依つて判断すると、この不明の字は「道」の字の草書体を写し誤ったものであろうと考えられる。他の例を上げると、「而經云、汝等所行是菩薩道等、如論云、性地菩薩所行無所得行也、亦是通明得無得法、若遠與近弁菩薩<sub>ル</sub>也、問若遠近得言菩薩<sub>ル</sub>、何故往往破地攝兩論成毘二家義宗耶」(同、一〇〇左下)とあるが、前文より不明の字は「道」と考えられ、このような例が再度見られる。竜谷大学所蔵の写本にお

いても、右の箇所は、何とも判読出来ぬ書体となつてゐるが、転写の間に不明となつたか、筆写せる人の誤記と認められる。

ことはない。この混乱の指摘は、境野博士前掲書『支那仏教史講話』下巻、三六頁及び『支那仏教の研究』三〇一頁になされている。

(35) これは前出の佐藤禅師の説であるが、通常の草書体において、僧と道とを混同する可能性は少ないのである。

(36) 吉藏『中觀論疏』卷二末に「大朗法師、閔内得此義、授周氏、周氏因著三宗論也」(大正四二、二九下)とある。

(37) 珍海『三論玄疏文義要』卷十の最後に掲げる「口伝血脉」(大正七〇、三七八下)に依る。

(38) 龍谷大学蔵写本『三論玄義肝要抄』上冊、一紙左に「什公來後秦朝、授生肇融叡等八宿、攝嶺道朗師、受八宿之義」とある。

(39) 『中国古今地名大辞典』に依れば、「崇山」は、江西崇義県北半里にある山と、湖南大庸県西南の山を出すが、前者は、旧名旗山とされる。また「嵩山」は、河南登封県の北にある、嵩高山が有名であり、他に山東臨朐県西南四十里にある山等が知られるのみである。

(40) 石田茂作『写經より見たる奈良朝仏教の研究』所収の「奈良朝現在一切経疏目録」参照。

(41) 右同書、二〇二頁以下参照。

(42) 前註(32)に掲げた文が、その一例であるが、多少注意されるのは、ここで、法朗のことを道朗と混同している事実は、三論学系史上に、「道朗」なる人物が存在していた、ということを暗に物語ることかも知れない。これは穿った見方であるが、道宣は、それを知っていたための過誤とも見られぬ

(43) 凝然『内典塵露章』に「法朗大師訓生二十五哲、藏公其一」(大日本佛教全書第二十九巻、三二上)

(44) 前田博士前掲書、五八頁、及び境野博士前掲「講話」下巻の七〇頁。

(45) 平井博士前掲書、二九一一二九二頁参照。

(46) 東大寺図書館所蔵整理番号、函一二三号八、一冊。

(47) 崇憲は、東大寺竜松院の第六代に当り、三論を第四代庸訓と同門の実芸より承けている。竜松院では、代々華嚴と三論とを兼学していたごとくである。なお筒井寛秀「龍松院師資相承について」(『南都仏教』第三十六号、昭和五十一年七月)参照。

(48) 智光『淨名玄論略述』巻一本に「然即仏涅槃後末法之初、有一應真大士、厥号吉藏、誕生震旦、獨歩一人、斯乃四依菩薩之一士也」(日本大藏經第十四卷、一二六上)とある。多少字句が相違する。智光は、恐らく慧贊師の書に依ったものと考えられよう。

(49) 智光の『法華玄論略述』は、安澄や珍海が引用する。註(21)に掲出した拙稿を参照されたい。

(50) 『続高僧伝』巻十二、慧覺伝(大正五〇、五一六中)に「大業二年從駕入京於路見疾……至三月二十二日遷化於泗州之宿預縣、春秋五十有三」とあるによる。

(51) 「東山」と言うのは、『中国古今地名大辞典』によれば、「浙

江省上虞縣西南四十五里」とされる所かとも思われるが、『四論玄義』に、開善寺智藏の学説につき、次のように述べていることが参考となる。すなわち、「法師在東山時釈云、並縁虛仮理也、中出揚州時云、緣真不稱縁」(正統藏一、七四、一、四左下)としている。智藏は、『続高僧伝』卷五(大正五〇、四六六上以下)によると、永元二年(五〇〇)に禹穴(浙江省紹興府、すなわち会稽)に遊び法華山に居す、とされるが、慧均は、これを指して「東山」と言つたとも考えられ、『建康志』には「会稽東山」の称もあるから、慧均は、吉藏が会稽に行き、嘉祥寺に住したことを指して「東山」と言つたと思われる。「蘇州」は江蘇吳県である。また「東州」というのは不明であるが、「東都」のことか。

(52) 慧均は、上掲の法朗門下についての記述の前に「又興皇大師未出揚州講時、聖人志公時々來興皇寺、向諸老僧云、此寺青衣菩薩出世、広弘大乘、諸僧相共語此、志公語底言說爾時都不知也、梁末時志公時々走來、向寺諸僧云、青衣菩薩出弘大乘、寺家須料理房舍、諸僧亦驚恠是何言也、陳天子登位、即勅令出於興皇寺講說、法師初出時、着青納袈裟講說」としているが、これは『続高僧伝』卷七の法朗伝(大正五〇、四七七下)に「昔梁天監十六年六月七日、神僧寶誌記興皇寺云、此寺當有青衣開土広弘大乘、及朗遊學之時、初服青納、及登元席乃与符同」と述べることに相応す。

(53) 『続高僧伝』卷十一、智矩傳付記(大正五〇、五〇九下)。

(54) 同、卷九、羅雲傳に「又從福緣寺亘法師、採酌遺逸、亘縦解無遺任其鑽仰」(大正五〇、四九三上)とある。

(55) 同、卷二十六、弁寂傳に「会武平末歲、國破道亡、南適江陰、復師三論、神氣所屬鏡其新理、開皇更始復返旧鄉、……西入京室、復尋昔論竜樹之風」とある。

(56) 聖守『三論興縁』(大正七〇、八三三上以下)参照。