

# 聖徳太子慧思後身説の形成

伊 吹 敦

## はじめに

筆者は、先に松江市の島根縣民會館で開催された日本印度學佛教學會第六十四回學術大會において、「聖徳太子慧思後身説の誕生」と題する発表を行い、『唐大和上東征傳』（以下、『東征傳』と略稱）の記述を根據に鑑眞が渡海を決意した動機を慧思後身説に求めようとする説について検討を行い、それが全く據るべからざるものであることを明らかにした。<sup>(1)</sup> それに續く本拙稿では、そこでは論じきれなかつた二つの問題、即ち、『大唐國衡州衡山道場釋思禪師七代記』（『異本上宮太子傳』所引。以下、『慧思七代記』と略稱）の成立と慧思後身説が唱えられるに至つた経緯とについて論ずることとしたい。

## 一 『慧思七代記』の成立について

慧思後身説が奈良朝以前に中國でも行われていたと説く學者が『東征傳』とともに論據とするのが『慧思七代記』

である。『慧思七代記』には、慧思が日本の王家に轉生したとする記述が見えるが、彼らに據れば、これは中國撰述に違いないから、慧思後身説は中國でも行われていたことになるのである。

『慧思七代記』が中國での撰述か日本における撰述かは、慧思後身説の成立を考える上で極めて重要な問題である。そこで、この問題について私見を述べなくてはならないのであるが、その前に解決しておくべき問題がある。それは、今日知られる『慧思七代記』の佚文は、基本的に全て『異本上宮太子傳』に引かれている文章に基づくことを見ることができ、問題は、その『異本上宮太子傳』の引用文が極めて特異な内容を持ち、しかも、その構成が明確ではないという點である。そこで先ず、この問題から着手しようと思う。

### 1. 『慧思七代記』の内容と構成

先ず、『異本上宮太子傳』に引かれる『慧思七代記』の佚文を内容に従って段落分けしつつ掲げれば次のごとくである。

A. 往年西國有一婆羅門僧。其名達摩。此人應化。魏文帝即位大和八年歲次丁未十月到來漢地。徘徊衡山。吟詠草室。於是達摩道場之内。六時行道。問思禪師云。汝此寂處幾年修道。答云。廿餘歲。問。何見靈驗。何被威力。答云。不見靈驗。不被威力。達摩良久歎息云。禪定易厭。濁世難離。余忽遇素交。永滅塵劫之重罪。暫隨清友。長植來生之勝因。阿師阿師。努力努力。何故化留此山。不遍十方。所以因果竝亡。海東誕生。彼國無機。人情麤惡。貪欲爲行。殺害爲食。宜令宣揚正法。諫止殺害。禪師問云。達摩誰人。答云。余者虚空也。相談已訖。向東先去。聖容不停。來儀髣髴。禪師戀望。朝夕啼泣。六時行道。年將五十。後

魏帝拓拔皇始元年景申。庚永逝也。

B. 凡思禪師到來此山。所由不知。遠祖不聞云々。

第一代者。生於晉朝之許氏。還到衡山道場之内。六時行道猶如魏代。

第二代者。生於宋朝之崔氏。衡山道場。還到如前。

第三代者。生於齊朝之李氏。禪定如前。

第四代者。生於梁朝之韓氏。讀誦如前。

第五代者。生於陳朝之駱氏。懺悔如前。

第六代者。生於日朝題之姚氏。種種奇異如前。身留於第六之生。機候第七之世。生死大空。凡夫濟於苦海。

菩提純淨刹。含類運於覺路。然則應化之語不忘也。往生之身不謬也。所以生倭國之王家。哀預釋百姓。棟梁

三寶。

C. 碑下題云。倭州天皇彼所聖化。自聖人遷跡。至于脩代釋以下。禪師調度・金銀畫佛・肉舍利・玉典微言・香

爐經臺・水瓶錫杖・石鉢繩床・松室桂殿未傾未朽。衡山道場皆悉安置。今代道俗瞻仰歸敬。

D. 李三郎帝即位開元六年歲次戊午。杭州錢唐館寫竟。

なお、吉田一彦氏は、『異本上宮太子傳』において、この後に引かれている『大唐傳戒師僧名記傳』（以下、『名記傳』と略稱）と『釋思禪師遠忌傳』（以下、『遠忌傳』と略稱）も、Cの「碑下題」と同様に『慧思七代記』の一部だと  
して次のように説く。

『異本上宮太子傳』の構成は、第一部が『上宮厩戸豐聰耳皇太子傳』からの引用であり、第二部が『大唐國衡州衡山道場釋思禪師七代記』からの引用ということになる（『大唐國衡州衡山道場釋思禪師七代記』が引用する「碑下題」「大唐傳戒師僧名記傳」「釋思禪師遠忌傳」がそのまま孫引きされる）。さらに、影寫本には、續けて『聖德太子十七憲章一卷并序註』が記されるが、これも聖德太子關係史料の一つとしてあわせ引用せられたものと理解される。これをこの書の第三部と理解したい。<sup>(3)</sup>

しかし、これはあり得ないことである。このように解した場合、『慧思七代記』には『名記傳』という日本撰述書を含むことになるが、『慧思七代記』は中國において既に慧思後身説が流布していることを示す目的で引かれているはずで、中國撰述たることを主張する點に意義があるからである。もともと、吉田氏のように解しても、そこに引かれているCの「碑下題」を中國撰述と見れば、それで十分に目的を達せられると考えることもできるが、これも無理であろう。

いったい、多くの學者が吉田氏と同様にCを獨立した文獻とし、その引用の末尾に割註で附されたDの「李三郎帝即位開元六年歲次戊午。杭州錢唐館寫竟」をCの奥書と見ているようであるが、その當の「碑」を明示せずに、その碑文に附された「題」とその奥書を示しても、少しも信憑性を得ることはないであろう。私見によれば、そうではなく、末尾の割註Dは、Cだけでなく、A—Cの全て、即ち、ここで引かれている『慧思七代記』の文章全體の奥書と見做すべきであり、Cに「碑下題」というのは、その直前の部分が碑文であることを示すものなのである。

この『慧思七代記』の文章は、徳島本願寺本の『聖德太子傳曆』（以下、「本願寺本『傳曆』」と略稱）にも引用

されているが、ここではCの本文の末尾に、Dとは異なる「已上七代碑文記之」という割註が附されている。<sup>(4)</sup>ここに「七代碑文」というのは、Bの慧思の前生を列挙した部分を碑文と見たことを示し、本願寺本『傳曆』の編者あるいは書寫者が、私見と同様、「碑下題」より前の部分を「碑文」と解したことを示すものと考えることができ。

では、その碑文はどこから始まるのであろうか。一つの可能性として考えられるのは、慧思の前生を列挙するBの「第一代者」以降ということである。Bのところでテーマが變化していることは明らかであるが、冒頭の「凡思禪師到來此山。所由不知。遠祖不聞云々」という一節の末尾の「云云」は省略を示すごとくであるから、そこに本文の斷絶、つまり、引用に際しての本文の省略が想定される。そこで、その後を碑文と見るのである。

しかし、それは正しくないであろう。何故なら、Bの部分に「還到衡山道場之内。六時行道猶如魏代」というのは、Aの部分で慧思が「魏文帝」の時代に「道場之内。六時行道」「禪師戀望。朝夕啼泣。六時行道」と「六時行道」を行ったことを強調したのを承けた記述で、両者が一體の關係にあることを示しているが、もしBの慧思の前生を列挙した部分のみが碑文であれば、このようなことはあり得ないからである。従って、Aの冒頭の「往年西國有一姿羅門僧」以下の全てを碑文と見做すべきである。

もっとも、作者はBの部分のみを碑文として敘述するつもりであったが、十分な文才がなかったため、こうした體裁になってしまったという可能性がないわけではない。しかし、その場合、達摩が慧思に轉生を勧めたというAの記述そのものが何に基づくのかという根本的な疑問を惹起することになる。従って、原『慧思七代記』では、Aも含めて古碑に基づくものだという形で書かれていたと考える方が自然であろう。

最澄（七六七—八二二）の弟子、光定もこのように考えたようで、『傳述一心戒文』において、慧思の前生を列挙する部分（「第一代者」から「不忘也」）を省略する形でA—Bの部分を引きいた後、達摩と慧思の相見が「大唐碑」

に書かれているとして、

當知。天竺達磨聖人。爲濟衆生。遊行漢地。來入日本。大唐七代思大師。生和王家。登皇太子。經取西隣。疏作和國。御製法華疏。適在於代。達磨大師。共思大師。擊於兩目。利有情事。載大唐碑。諸有智人。目停傳碑耳。<sup>5</sup>

と言っているが、『慧思七代記』で達磨が登場するのはAの部分のみであるから、この場合、A—Bの全體を碑文と見ていたこととなるのである。

以上の考察をまとめれば、現在傳わる『慧思七代記』の佚文の構成は、

A—B. 魏の文帝の時代に衡山の道場で修行していた慧思に達磨が日本への轉生を勧め、それに應じて慧思が六生にわたって衡山で修行した後、第七生として日本の王族に生まれたことを記す碑文を提示する。

C. その碑文に附された題記の文章を紹介する。

D. 上記のA—Cが開元六年（七一八）に杭州で書寫されたものであることを示す奥書を提示する。

という三つの部分から成ることが知られる。A—Bの碑文の内容は甚だしく荒唐無稽なものであり、その信憑性が疑われるのは當然である。そこで、その信憑性を印象づける必要があつてCで題記が提示され、最後にこの碑文と題記が中國で行われていることを示すDが附されているのである。つまり、『慧思七代記』のこの佚文は、全體と

して、慧思の七代に互る轉生、聖德太子がその後身であること、その轉生への達摩の關與の三つが史實であることを主張せんとするものであると言えるのである。

## 2. 内容から見た『慧思七代記』の成立

上に『慧思七代記』の佚文の構成について一瞥したが、それによって、その中心が慧思後身説の證據とされるA—Bの碑文にあることが知られたであろう。ところが、その碑文なるものが杜撰極まりないものであることは、その内容を少しでも検討してみれば、すぐに明らかとなる。

先ず、Aの部分について言えば、達摩が中國に來たのを魏の文帝の太和八年丁未とし、慧思が五十歳で歿したのを後魏（北魏）の皇始元年丙申としているが、魏の太和（二二七—二三三）は七年までで、太和八年は存在しないうえに、太和は文帝（在位二二〇—二二六）ではなくて明帝（在位二二六—二三九）の年號である。一方、北魏の皇始元年丙申（三九六）は存在するが、達摩に轉生を勧められた魏の太和年間から百七十年も後のことで、五十歳で歿したという記載と合わない。

次にBの部分では、慧思の前身で衡山で修行した第一代を晉（西晉…二六五—三二六、東晉…三一七—四二〇）の許氏、その後、第二代、第三代、第四代、第五代を、それぞれ南朝の宋（四二〇—四七九）の崔氏、齊（四七九—五〇二）の李氏、梁（五〇二—五五七）の韓氏、陳（五五八—五八九）の駱氏とし、その後、第六代として北周（五五八—五八二）の姚氏に生まれ、最後に第七生として日本の王家に生まれたとしている。この轉生自體はいかにも不自然ではあるが、不可能ではない。しかし、南嶽慧思が轉生して聖德太子になったのであれば、第六生は南嶽慧思（五一五—五七七）でなくてはならない。ところが、『續高僧傳』の「陳南岳衡山釋慧思傳」には、慧思の

出身を武津の李氏とし、その入寂を「陳太建九年六月二十二日」「春秋六十有四」と明記しており、これに據れば、慧思の生年は北魏の延昌四年（五一五）となるから、この碑文が第六代を北周の姚氏とするのと合わない。

これでは餘りに辻褄が合わないので、この碑文は慧思の前生だけを記したもので、第七生が慧思、第八生が聖德太子であったとする説が生じたようである。最澄が採用する説がこれであって、法空撰の『上宮太子拾遺記』（一三二四年）に據れば、彼の失われた著作、『天台法華宗付法緣起』（以下、『付法緣起』と略稱）では、Bの部分を引いた上で、次のように論じていたという。

余案此傳文。似周世所傳。未陳第七生所修行事故。謹案續高僧傳第十七云。釋惠思。俗姓李氏。武津人也。驗知第七代者生於陳朝之李氏住南岳修行也。此生禪師諱惠思。其惠思後身即我上宮也。以之計校。先七生剋於大唐。第八生託於日本也。文<sup>7</sup>

つまり、最澄は、『續高僧傳』「慧思傳」の記述を知っていたがために、この碑文を文面のままには受け取ることができず、北周の時代に書かれたものであるから、慧思が第七生として陳の武津の李氏に生まれたことには未だ觸れられなかったと解そうとするのである。

確かにこのように解さなくては、慧思後身説は成立し得ないであろうが、『慧思七代記』の「身留於第六之生。機候第七之世」という言葉は、そのような解釋を許さないであろうし、假にそのように解し得るとしても、第六代が北周の人であれば、第七代はそれ以降となり、慧思の生年との齟齬はいよいよ大きくなってしまっているのを如何ともしようもない。



このように見てくると、この碑文がいかに杜撰なものが分かるが、その根本原因は、撰者が慧思の俗姓と生歿年を知らなかったことに求めることができる。しかし、このようなことは、撰者が中國の知識人であればあり得ないことであろう。端的に言えば、この碑文は、歴史を詳しく調べることなく、當面、讀者に眞實らしく見えればそれでいいという程度の認識で書かれているのである。

次にCの内容について検討してみたい。Cは、その冒頭に「倭州天皇彼所聖化」というように、A—Bの碑文末尾の「所以生倭國之王家。哀衿百姓。棟梁三寶」という記述を承けて、慧思が日本の王家に生まれたことを補強することが第一の目的であったようであるが、その後の記述を見ると、慧思がいかに偉大な人物で今日も中國で尊ばれているかを示さんとすることも大きな目的であったことが分かる。

A—Bの碑文は、當然のことながら衡山にあると想定されていると思われるが、それに附されていたとされるCの題記は、明らかに衡山以外においてこそ意味を持つものである。慧思が日本の王家に生まれたという記述は衡山においても慧思の轉生譚として十分に意味を持つであろうが、その後の記述、即ち、慧思の遺品が衡山の道場に安置されて瞻仰を受けているという記述は、もしそれが事實であれば衡山では周知のはずで、改めてこれを強調する意味がないのである。つまり、この題記は、衡山以外で書かれたものと考えざるを得ないのである。ではそれはどこか。

可能性としてはDで言及される杭州も考えられるが、A—Bの碑文そのものが中國人の著作と認めがたい以上、C自體が言及する「倭州」、即ち日本と考えるのが當然であろう。當時の日本人が南嶽慧思について十分な知識を持つていなかったことは、『異本上宮太子傳』が『慧思七代記』の後に『名記傳』や『遠忌傳』を引いていることから窺うことができる。これらの文献は正しく慧思の事蹟を日本に廣めるとともに、日本人に慧思が今日も中國

で尊敬を集めていることを知らしめる目的で引用されているものと見られるからである。

A—Bの碑文が中國人の著述でなく、これと不可分の関係にあるCが日本で日本人のために書かれたものであるとすると、『慧思七代記』そのものが日本人の僞撰と考えるべきである。A—Bの碑文が、歴史を十分に調査することなく、また、慧思の俗姓や生歿年を知らないままに書かれているのも、その作者が日本人であったからと考えれば合點がいく。<sup>(8)</sup>

當時の日本人の歴史認識については、小野妹子を遣隋使として派遣する際に、聖徳太子が曾て前生で受持していた『法華經』を探し求めさせ、それを將來させたという説話からも窺うことができる。この説話は淡海三船の詩「扈從聖徳宮寺」の序文（七六七年）<sup>(9)</sup>や、思託撰「上宮太子菩薩傳」（『延暦僧録』所收。七八八年）に早くも見えるものであるが、そうした説が唱えられる契機となったのは、現在、東京国立博物館所藏となっている唐寫本の『細字法華經』にあつたようである。即ち、「上宮太子菩薩傳」には、

次發使往南嶽。取先世持誦法花七卷一部。一部一卷成小書。沈香函盛經至。即作疏四卷釋經。<sup>(10)</sup>

と述べられているが、ここで言及されている「小書」の『法華經』こそ、現存する『細字法華經』であると考えられるのである。<sup>(11)</sup>

この寫本は長壽三年（六九四）に李元惠という人が書寫したものであるが、天平九年（七三七）に光明皇后によって、聖徳太子の遺品として法隆寺に施入されており、それ以前に聖徳太子所持の經だとの傳承が生じていたことが窺われる。<sup>(12)</sup>従つて、淡海三船や思託の説はその展開と見ることができ、聖徳太子の歿年（六二二年）から見て、

この寫本がその所持本であったなどということはあり得ないことである。にも拘わらず、こうした認識が生じたということは、當時の日本人の中國史に對する理解がいかに低いものであったかを示すものと言えよう。<sup>13)</sup>

このように考えてくると、Dの奥書がいかなるものであるかも見えてくる。この記述をそのまま信ずれば、A—Bの碑文とCの題記は、開元六年（七一八）以前に中國の杭州邊りで流布していたことになるが、上に論じてきたことから考えて、これは事實ではあり得ない。ただ、このような奥書が附された理由は想像がつく。というのは、「杭州」は、當時、遣唐使がしばしば立ち寄った交通の要衝であり、正しくこの開元元年に道慈らを乗せた遣唐使船が歸朝しているからである。従つて、この記述は、この碑文と題記をこの時の遣唐使一行の中の何人かが杭州で書寫して日本に齎したものだと言張すること、その内容の信憑性を高めることを狙つたものと考えられるのである。

ここで『慧思七代記』の佚文全體を振り返ってみると、A—Bを碑文とするのは、その内容が古い傳承であると主張せんとするものであり、それに附加されたCとDは、その碑文が中國に實在することの證據として提示されたものであることが知られる。このように虚偽の證據を創作し、それを重ねている作者の態度から、A—Bの内容が、當時の日本においてははまだ定着しておらず、それを普及させるところに目的があつたことを窺うことができる。

もっとも、それは必ずしも慧思後身説が定着していなかったということの意味するわけではない。本書以前の作と見られる思託の『名記傳』や淡海三船の詩「扈從聖德宮寺」に、既にこれが説かれており、少なくとも一部においてこれが行われていたことは間違いないからである。従つて、從來から行われていた慧思後身説の信憑性を高めるとともに、ここで新たに提出された達摩が慧思に日本への轉生を勧めたという説話、ならびに慧思が轉生した七代を列擧する點こそが本書の新しい主張であり、それを廣めようとするところに目的があつたと見做すべきである。

なお、『異本上宮太子傳』では、附録の『慧思七代記』だけでなく、「聖徳太子傳」そのもの、即ち、『上宮厩戸豊聰耳皇太子傳』（以下、『厩戸皇太子傳』と略稱）でも、聖徳太子が片岡山で出逢った飢人について「彼飢者蓋是達摩歟」という割註がされているが、別に論ずるように、『厩戸皇太子傳』の作者は東大寺明一（七二八―七九八）であり、その後に参考文献として『慧思七代記』『名記傳』『遠忌傳』等を附して『異本上宮太子傳』を編纂したのも明一と見做すべきであるから、明一自身が『慧思七代記』に基づいて片岡山の飢人をそのように理解し、それを注記したものと考えるべきである。

## 二 慧思後身説の創唱とその目的

### 1. 鑑真一門創唱説の再確認とその問題點

上に論じたことから明らかなように、奈良時代以前において中國で慧思後身説、あるいは慧思が日本に轉生したとする説話が流布していたという説は、いずれも極めて脆弱な論據に基づくもので、信ずるに足りないものなのである。では、この説の起源はどこに求めるべきなのであろうか。

慧思後身説が成立するための前提として注目されているものに慧思自身の轉生願望がある。これを最初に強調したのは飯田瑞穂氏であって、

1. 『天台智者大師別傳』では、慧思が弟子の智顛に初めて出逢った時、前世において佛が『法華經』を説くのを二人で一緒に聞いたことを語ったとされている。

2. 『續高僧傳』の「慧思傳」では、慧思が南岳に到着した時、前世においてもここで修行したと言い、その時の遺跡を示したとされ、また、入寂に際しても歿後における轉生を仄めかす發言を行ったとされている。
3. 杜拙が撰述した『南岳思禪師法門傳』では、入寂に際して、弟子の質問に答えて無佛法處に生まれて布教を行いたいという願望を語ったとされている。

等の事實を指摘したうえで、次のように論じられた。

慧思の傳記を検討した結果、慧思には過去の轉生の所傳があり、更に「無佛法處」に生まれて行化せんとの遺言も傳へられてゐて、轉生の傳説に發展し易い條件が備はつてゐたことが明らかになった。一方、太子の方には、云ふまでもなく佛法興隆・三經義疏撰述などの佛教關係の大きな事蹟はあるが、必然的に前生譚に結びつきさうな要素は全く認められないのであるから、慧思と太子の結びつきは、云はば慧思の側から伸びてきた糸が、太子に達することによって成立したのであつて、その逆はまづ考へられまい。<sup>(16)</sup>

確かにその通りである。慧思が轉生を願つたという所傳がいかに廣く流布しても、慧思後身説が成立するためには、それが聖徳太子と結びつかねばならない。ところが、中國にあつては、慧思が轉生を願つた、あるいは轉生したとする記述は豊富に見られても、日本に轉生した、あるいは聖徳太子として轉生したとする記述は皆無である。中國において聖徳太子の存在がほとんど知られていなかった以上、慧思後身説が中國で生み出され得ないものであることは明らかである。

従って、この説は日本で生み出されたと考えざるを得ないのであるが、では、それは、いつ、どこで、誰によって、どういう目的で唱えられたものであろうか。

慧思後身説を説く最初期の資料で撰者が明らかなるものを、ほぼ成立の順に掲げれば、およそ以下のようになる。<sup>(17)</sup>

1. 思託撰『名記傳』（七六三年前後<sup>(18)</sup>）
2. 法進（七〇九―七七八）撰『梵網經註』（成立年未詳）
3. 淡海三船撰「扈從聖德宮寺」詩（七六七年）
4. 敬明撰『慧思七代記』（七七一年）
5. 淡海三船撰『東征傳』（七七九年）
6. 思託撰「上宮太子菩薩傳」（『延暦僧錄』所收。七八八年）
7. 明一撰『厩戸皇太子傳』（七七―七九八年の間）
8. 壽靈撰『五教章指事』（八〇〇年前後）

思託や淡海三船は、いずれも鑑眞の弟子であり、敬明は四天王寺の僧、明一と壽靈（生歿年未詳）は東大寺の僧であるから、慧思後身説は、先ず鑑眞の弟子たちの間で言われるようになり、それが次第に周圍に広まっていったことが窺われる。従って、鑑眞、或いはその弟子たちをこの説話の作者に擬する辻氏以來の説はそのまま認められるべきであり、その成立時期は鑑眞の生前に遡る可能性が強い。では、その経緯はどういうことであつたのであるか。

これについて辻氏は、『延暦僧録』所收の思託の自傳、「從高僧沙門釋思託傳」に、

後眞和上、移住唐寺。被人謗讟。思託述和上行記。兼請淡海眞人元開、述和上東行傳荃、則揚先德、流芳後昆。<sup>19)</sup>

と述べられていることを根據に、當時、律寺の建立について一部で鑑眞を批判するものがあつたので、それをかわすために思託が『名記傳』を著して慧思後身説を唱えたのだと主張している。<sup>20)</sup> 要するに、この説話は、

a. 聖德太子が二百年後に日本に戒律が興ると豫言したのに呼應するのが鑑眞の渡海である。

b. 鑑眞は、聖德太子の前身である慧思の法、つまり天台宗の傳承者でもある。

という二つの點で鑑眞の擁護になるといふのである。

飯田瑞穂氏は、種々の可能性を検討した上で、最終的には辻氏の説の追認するに至つたが、その根據として、鑑眞一門が「後身説の創作によつて現實への効果を期待し、そのことに利害關係を有する立場にもあつた」ことを指摘している。<sup>21)</sup> 確かに、鑑眞が二重の意味で日本の教主である聖德太子と密接な關係にあるという主張は鑑眞の社會的地位を保障するものとなつたであろう。

これに對して藏中進氏は、「從高僧沙門釋思託傳」の記述について、

しかし、「被人謗讟」と「思託述和上行記」との間を、因果関係をもつて結ばねばならぬ必然性には乏しい。むしろ「思託述和上行記」はこれに續く「兼請淡海真人元開述和上東行傳荃」の方にこそ接續すべきもののように思われる。思託傳は、鑑真が唐（招提）寺に移住して、人に誹謗された、とは記しているが、これに憤慨して、「和上行記」の筆を執つたとは記していないのである。……人に誹謗されたので憤慨して筆を執つた、と解したために、「廣傳」は鑑真示寂（天平寶字七年—七六三—）以前にすでに書かれていたとする説も生じてくる。<sup>(2)</sup>

と論じ、鑑真への批判と『名記傳』（藏中氏は「廣傳」と呼ぶ）の撰述は特に結びつける必要はないとしている。

しかし、思託が『名記傳』を著した理由が鑑真の顯彰にあることは明らかで、それが間接的に鑑真批判を封じる役割を果たすことは疑いが無い。藏中氏は否定するが、『名記傳』の述作が鑑真の生前に着手された可能性は十分にあると言わねばならない。

ただ、『名記傳』の目的はあくまでも鑑真の顯彰であつて慧思後身説の創唱にあつたわけではないから、結果的にそこに盛られた慧思後身説がそれに大いに役立ったとしても、慧思後身説を創唱した目的が同じところにあつたとは必ずしも言えない。そもそも、『名記傳』を撰述するに當つて慧思後身説が唱え出されたという證據はどこにもないのであるから、むしろ、慧思後身説がそれ以前から存在しており、それを『名記傳』の述作に當つて取り込んだと考える方が遙かに自然ではないだろうか。



## 2. 慧思後身説唱の経緯

ここで注目すべきは、先に論じた鑑真渡海の動機である。私見によれば、鑑真は佛教有縁の國である日本に天台宗を廣めようとして渡海を決意したのであった。<sup>23</sup>だとすれば、來日した鑑真や弟子たちが、かつて榮叡が語っていた聖德太子の事蹟を詳しく知り、慧思の歿年と聖德太子の生年のおおよそ的一致から「轉生」という形で兩者を結び付け、日本における天台宗の普及を圖つたというのは、いかにもありそうなことである。この推定に基づけば、慧思後身説は鑑真の歿年前後の成立と見られる『名記傳』に先立つて鑑真の周邊で唱えられていたと見做すべきである。

鑑真が天台三大部を初めとする天台宗の主要典籍を齎したことは『東征傳』に明記するところであるし、<sup>24</sup>弟子たちが天台宗をもって自認していたことは、

1. 「上宮皇太子菩薩傳」（『延曆僧錄』所收）や『名記傳』が「天台沙門思託」の撰號で傳わっており、<sup>25</sup>また、『東征傳』において思託が「天台僧思託」と呼ばれていること。<sup>26</sup>

2. 法進の著作、『沙彌十戒并威儀經疏』には、註釋對象の經典、『沙彌十戒威儀經』の内容を踏み超えて、天台教學について説明を行ったり、智顛を稱揚したりする箇所が見られること。<sup>27</sup>

等によって明らかに推知できる。これらも、彼らの渡來の重要な目的の一つが天台宗の弘布にあったことを示すものと言える。

最澄は、道瑤（七〇二—七六〇）や法進の著作によって天台教學に關心を抱くようになり、やがて鑑眞將來の天台三大部の存在を知るに及んで、自らの立場を確立して日本天台宗の開宗となるのであるが、それは全て鑑眞と弟子たちの天台宗弘布活動の結果と見做すべきなのである。

ところが、鑑眞の渡海の動機を「慧思信仰」による「聖跡への巡禮」<sup>28</sup>と見る王勇氏は、これについて、

かくして、鑑眞の將來した天台教典は、最澄の天台學への開眼を通じて、日本天台宗の創設につながっている。しかし、鑑眞僧團が布教のためにこれらの天台教典をもたらしたとはいえない。というのは、最澄の登場までに、これらの經疏は、『參議伴國道書』に「物機の熟せざるを以て、緘封して世に傳はること無し」とあるように、世間には流布しなかつたのである。『元亨釋書』に、「勝寶の間に、鑑眞、台宗の章疏を挾して來たり。時に偉器なれば、ただ函藏するのみ」とあるのも、傍證となろう。さらに『三國佛法傳通緣起』に「鑑眞和尚、既に台宗を此の國に傳へれど、未だ講敷を廣めず、先に戒律を弘む」とあつて、鑑眞僧團による傳教がなかつたことを物語る。<sup>29</sup>

と言ひ、更には、

榮叡との對話および日本將來の天台經典にみられる鑑眞の慧思信仰は、たしかに天台宗的な要素を多く含んではいないが、それが結果的に日本天台宗の創立を誘發したことは、鑑眞の豫想しなかつた展開であろう。鑑眞が天台宗の第五祖（第四祖）であつたこと、弟子らが天台の經典を宣揚したことなどは、中國側から見れば、

いずれも日本側の、あるいは日本天台宗側の創り上げた鑑真僧團の虚像であるにすぎない。<sup>30)</sup>

とまで極論している。

しかし、『參議伴國道書』（八二五年、『天台霞標』七編卷之一所收）は最澄の徳を讃えるために書かれたものであるから、氏の引く記述は、最澄が天台三大部に着目した劃期性を強調するための文飾と見做しうるものであるし、凝然（一二四〇—一二三二）の『三國佛法傳通緣起』（一二三一年）や虎關師鍊（一二七八—一三四六）の『元亨釋書』（一二三三年）は、鎌倉時代の學僧たちの認識を示すものに過ぎず、それがそのまま史實であるとは言いが得ない。

従つて、奈良時代において天台教學が十分に廣まらなかつたというのが假に事實であつたとしても、それは鑑真とその弟子たちが天台宗を廣めようとしなかつたからではなく、彼らの努力にも拘わらず、<sup>31)</sup> いまだ機が熟さなかつたために十分な効果が上がらなかつたからと考えるべきである。

しかし、本當に彼らの活動は實を結ばなかつたのであろうか。この點で注目すべきは、東大寺壽靈（生歿年未詳）の『五教章指事』である。壽靈は慈訓（六九一—七七七）の弟子で、この書の成立は延暦年間（七八二—八〇六）の頃であろうとされているが、<sup>32)</sup> その中に十回にわたつて智顛の『法華文句』の引用、ないしは、それへの言及が見られ、同じく六回にわたつて『四教義』の引用が見られるのである。<sup>33)</sup> これらの文獻は『東征傳』に鑑真一行が將來したと明記されるものであり、<sup>34)</sup> しかも、石井公成氏は、本書の、

若依寶積作此說者。驗彼經文。都無此文。若依法華。驗經亦無。驗上古經疏。亦都無此文。天受所見。豈勝上古。既無聖教。何作妄說。如思禪師智者禪師。靈山聽法。憶在於今。即作章疏。流通末代。彼章疏中。不作

是説。<sup>35)</sup>

という記載から、

「上古經疏」の代表として、天台の「章疏」が挙げられたことは重要である。「彼の章疏中には、是の説を作さず」と斷言しているのは、壽靈が天台の主な著作をすべて見ていた證據といえよう。<sup>36)</sup>

と推測しており、この二書以外にも天台の典籍が學僧の間でかなり流布していたことが考えられるのである。こうした事實は天台の典籍が世に行われなかったとする『參議伴國道書』等の記載を覆すに足るものと言えよう。

もう一つ、『五教章指事』で注目すべきは、本書で『法華經』や天台教學が重視されている理由の一つとして慧思後身説の存在が指摘されているという點である。即ち、石井氏が『五教章指事』の、

七代記云。應化之語。不妄也。往生之身。不謬也。所以生於倭國之王家。哀矜百姓。梁棟三寶。<sup>37)</sup>

という文章を示して、

天台の教義が注目された原因のひとつとして、聖德太子の慧思後身説を擧げることができる。東大寺では『聖德太子傳』を著わした明一（七二八―七九八）が有名だが、明一より少々後輩と思われる壽靈が『七代記』を引用して後身説を述べているのは、その天台重視の傾向と無關係とは思われない。……いづれも『法華文句』

と太子の疏を竝記し、しかも何の評言も加えずに指南の説としているのは、太子と天台教義との結びつきを確信していた證據といえよう。『指事』にあつては、『法華經』および天台教義の尊崇と聖德太子信仰とは不可分のものであつたと思われる。<sup>(38)</sup>

と述べているのがそれである。

しかし、慧思後身説が天台宗の弘布に繋がつた例としては、何と言つても最澄その人を擧げるべきであろう。先に示したように、彼は、『付法緣起』において『慧思七代記』を引用したばかりでなく、内容に問題のある文章を無理に解釋し直すことまでして慧思後身説の史實性を信じようとしたのである。この外、最澄は、晩年に近い弘仁七年（八一六年）に、四天王寺の上宮廟に詣でて、次のような序文を有する「求傳法華宗詩」を作つたこともよく知られている。

今我法華 聖德太子者。即是南嶽慧思大師後身也。厩戸詫生汲引四國。請持經於大唐。興妙法於日域。等鐸振天台。相承其法味。日本玄孫興福寺沙門最澄。雖愚願弘我師教。不任渴仰心。謹奉一首。<sup>(39)</sup>

こうした事實は、最澄の全生涯において、慧思後身説がいかに大きな影響を與えたかを雄辯に物語るものだと言えよう。

## むすび

慧思後身説については、思託が創作したとする辻善之助氏の説が有力であったが、従来から批判的見解も提起されており、特に近年、王勇氏らによって異説が強く主張されているので、本拙稿においてその當否を検討するとともに、慧思後身説の起源についても再考を行った。その結果、以下のような結論を得ることができた。

1. 『東征傳』や『慧思七代記』を根據にして、慧思後身説が古くに中國でも行われていたと説くのは正しくない。
2. 従って、慧思後身説は日本で創唱されたものと認められるが、その傳承を辿る限り、鑑眞周邊で唱え出されたとする辻氏以來の説は是認されるべきである。
3. ただし、辻氏などが説く、その創唱が鑑眞を誹謗中傷から守るためであったとする説は、『名記傳』や『東征傳』の撰述問題と慧思後身説の成立問題を混同するもので受け入れ難い。
4. 鑑眞が渡海を決意した主たる目的は、佛教有縁の國である日本に天台宗を廣めることにあったから、慧思後身説が唱えられた理由も、それを側面から助けるためであったと考えるのが自然である。
5. 鑑眞と弟子たちは、來日後、傳戒師としての職務を果たしながら、慧思後身説を用いつつ天台の弘布に努めたが、壽靈や最澄に見るように、實際のところ、その試みはかなりの成功を収めた。

このように述べると、宛も鑑眞と弟子たちが大變な策略家であったかのように思われるかも知れない。しかし、

彼らは來日する前から天台智顛の豫言を眞摯に受け止め、それを實現させようと願うような人々であった。従つて、慧思後身説についても、來日後、聖德太子の事蹟を知り、また、聖德太子信仰の盛んなさまを目の當たりにして、心からそのように信ずるようになったということは十分にあり得ることであろう。従つて、彼らは、單にその信念を普及させようと努力したに過ぎなかつたと言ふべきである。彼らは當時における最高の知識人たちであり、十分な知性を持ち合わせていた。そのため、ややもすると見落としがちになるが、現代人とは全く異なる精神世界を生きていたことは忘れてはならない。

## 註

- (1) 拙稿「慧思後身説は奈良以前に中國でも知られていたか」(『印度學佛敎學研究』六二―、二〇一三年)。
- (2) 『寧樂遺文』下、八九三―八九四頁。
- (3) 吉田一彦「『異本上宮太子傳』の寫本と内容」(吉田一彦編『變貌する聖德太子―日本人は聖德太子をどのように信仰してきたか』平凡社、二〇一一年) 一三五頁。
- (4) 林幹彌『太子信仰の研究』(吉川弘文館、一九八〇年) 一三三頁。
- (5) 『傳敎大師全集』第一卷、五八二―五八三頁。
- (6) 大正藏五〇、五六二下―五六三下。
- (7) 大日本佛敎全書一一二、三八〇頁。この外、『上宮太子拾遺記』に據れば、『付法緣起』には次のような文章もあつた模様である。

大師剋七生於大唐。現一生於日本。位登初依。妙解圓融。衆德塵數。詰訓何傳。不任吟詠。唱略讚曰。

魏魏南岳 常持法華 蕩蕩大師 恆轉妙花

夢僧動眞	出居嵯澗	天童侍衛	瓶水自供
名香不燒	自烟爐中	明燈不燃	自熟盞銅
雨不濕衣	何由笠功	泥不汚脚	豈不聖躬
嫉者鳩毒	與甘露同	異道謀計	彌光師風
禪定吼號	佛法紹隆	神足咲駭	帝覽乘空
十六時勝	現生得通	法華三昧	即身圓融
非滅現滅	滅唐禪雄	非生現生	生本王宮
到座寶塔	聽法靈山	承付釋尊	傳法人間
海西含靈	已止愚頑	海東有識	永息辛艱

(大日本佛教全書一一二、二四三―二四四頁)

この一部は、『天王寺祕決』(大日本佛教全書では『古今目錄抄』とする)にも引かれているが(大日本佛教全書一一二、五〇頁)、『天王寺祕決』は、更に、『付法緣起』の次のような文章も傳えている。

上宮太子。千年一聖也。剋七生於西隣。垂一影於東海。多寶塔前。聽妙法而發願。瞻郿州中。傳蓮華而利生。(大

日本佛教全書一一二、五〇頁)

(8) なお、飯田瑞穂氏は、『七代記』を中國撰述と見做す一つの根據として、Aの末尾で唐の諱を避けて「丙申」を「景申」としていることを挙げるが(飯田瑞穂「聖德太子慧思後身説の成立について」(『聖德太子傳の研究』飯田瑞穂著作集一、吉川弘文館、二〇〇〇年、三一九頁)、神護景雲二年(七六八)五月十三日に稱徳天皇が發願して書写させた、いわゆる「稱徳天皇御願經」(『神護景雲經』とも)の願文に「景申」が用いられており、この事實は、當時、日本の佛教界でも広く知られていたと考えられるから、根據とはなりえない。

(9) この詩は『經國集』と『傳述一心戒文』に掲載されており、「扈從聖德宮寺」は前者の名稱である。今、序文を完備する後者の本文を掲げれば、以下のごとくである。



景雲元年三月天皇巡行諸寺從駕聖德太子寺一首。隋代。南嶽衡山。有思禪師。常願言。我沒後。必生東國。流傳佛道。其後日本國。有聖德太子。生而聰慧。時遣小野臣妹子。聘隋天子。即太子教妹子曰。向其處取我持法華經并錫杖鉢來。妹子奉教。尋訪將來。時人皆云。太子者是思禪師之後身也。

南嶽留禪影 東州現應身 經生名不滅 歷世道彌新

尋智開明智 求仁得至仁 垂文傳正法 照武掃凶臣

筏實流千載 英聲暢九恨 我皇欽佛果 迴駕問芳因

寶地香花積 鈞天梵樂眞 方知聖與聖 玄德永相隣（『傳教大師全集』第一卷、五九二頁）

(10) 大日本佛教全書一一、二頁。

(11) 新川登龜男『日本古代の對外交渉と佛教』（吉川弘文館、一九九九年）二二〇—二二二頁。

(12) 前掲『日本古代の對外交渉と佛教』二二四—二二五頁。

(13) ただし、日本人の歴史認識は、八世紀末から九世紀初頭にかけて急速に進歩したようである。最澄が『續高僧傳』の「慧思傳」を引いて「慧思七代記」の會通を試みていることは既に示した通りであるが、後に述べる壽靈についても、「七代記」の慧思後身説を引く前に、『續高僧傳』の「慧思傳」を引いており（大正藏七二、二三三—下）、その矛盾に氣づいていたようである。

(14) 『寧樂遺文』下、八九二頁。

(15) 拙稿「異本上宮太子傳」の成立と流布」（『東洋學研究』五一、二〇一—二〇四年）を参照していただきたい。

(16) 前掲「聖德太子慧思後身説の成立について」三三四頁。

(17) 『異本上宮太子傳』ならびにそれに含まれる『厩戸皇太子傳』、『慧思七代記』の成立については註(15)の拙稿を参照。

(18) 『名記傳』の成立時期は明らかでないが、鑑眞の歿年前後の成立と見られる。

(19) 藏中しのぶ『延暦僧録』注釋』（大東文化大學東洋研究所、二〇〇八年）八一頁。

- (20) 辻善之助「聖德太子慧思後身説に關する疑」(『日本佛教史研究』第三卷、岩波書店、一九八四年) 七頁。
- (21) 前掲「聖德太子慧思後身説の成立について」三一六頁。
- (22) 藏中進「唐大和上東征傳」の方法―思託撰三卷本「廣傳」から元開撰一卷本「東征傳」へ(『國語と國文學』昭和四十三年十一月號、一九六八年) 一六頁。
- (23) 註(1)に掲げる拙稿を参照されたい。
- (24) 大正藏五一、九九三上。
- (25) 前者については「天台沙門 釋思託撰」の撰號がある(大日本佛教全書一二二、二頁)。また、『聖德太子平氏傳雜勘文』にも次のようにある。
- 上宮皇太子菩薩傳一卷 出延曆僧錄第二卷
- 天台沙門釋思託撰(大日本佛教全書一二二、一四二頁)
- 一方、後者については、『聖德太子平氏傳雜勘文』に「大唐傳戒師僧名記大和上鑿眞傳天台沙門釋思託」として、その文章を掲げているのを参照されたい(大日本佛教全書一二二、一二七頁)。
- (26) 大正藏五一、九九三下。
- (27) 島地大等「東大寺法進の教學に就て」(根本誠二「奈良時代の僧侶と社會」雄山閣、一九九四年)、ならびに、曾根正人「僧法進の沙彌戒と沙彌像―『沙彌十戒竝威儀經疏』を巡って」(藪田香融編『日本佛教の史的展開』塙書房、一九九九年) 七一頁を参照。
- (28) 王勇「聖德太子時空超越」(大修館書店、一九九四年) 一三六頁。
- (29) 前掲「聖德太子時空超越」一二八―一二九頁。
- (30) 前掲「聖德太子時空超越」一二三頁。
- (31) 鑑眞門下の天台宗の布教活動については、別に論ずる豫定があるので、ここではこれ以上の論及は行わない。

(32) 石井公成「奈良朝華嚴學の研究(二)——壽靈『五教章指事』を中心として」(『華嚴學研究』一、一九八七年)に次のように述べられている。

壽靈が慈訓から教えを受けたのであれば、『指事』成立の下限は自づと定まって来る。慈訓が没した時、壽靈が三〇才であったとし、六〇才で『指事』を著わしたとすれば、それは弘仁八年(八〇七)ということになり、最澄が『照權實鏡』を書いて徳一と論争を開始した年となるが、実際にはそれよりも前のことであろう。したがって、『指事』は通説の如く、奈良朝末期から平安の初期にかけて成立したものと見るのが妥当である。(七七頁)

ただし、ここにいう「弘仁八年」は「大同二年」の誤りと見るべきで、従って、それは最澄が徳一と論争を始めた年とも一致しないが、『五教章指事』が大同二年(八〇七)以前の成立という點は十分に首肯できる。

(33) 高原淳尚「壽靈『五教章指事』の教學的性格について」(『南都佛教』五九、一九八八年)附録「引用および指示文献一覧表」。

(34) 大正藏五一、九九三上。

(35) 大正藏七二、二二二下。

(36) 前掲「奈良朝華嚴學の研究(二)——壽靈『五教章指事』を中心として」九二頁。

(37) 大正藏七二、二二三中—下。

(38) 前掲「奈良朝華嚴學の研究(二)——壽靈『五教章指事』を中心として」八五—八六頁。

(39) 『傳述一心戒文』所引。『傳教大師全集』第一卷、五九二頁。

〈キーワード〉聖徳太子慧思後身説 慧思七代記 鑑眞 最澄 天台宗