

南岳慧思後身説

古 田 和 弘

一

仏教史上の或る人物の生涯を眺めようとするとき、われわれの常識を遙かに越えた超現実的な事蹟がその人物に関して伝えられている例に遭遇することは少なくはない。その生涯をしのばせる記録らしい記録が残っていない人物ばかりではなく、記伝が豊富で、その行業のかなりの部分が史実として確実視される人物の場合にも、それは見受けられるのである。ここに取り上げようとする「南岳慧思後身説」も、それに類する事例である。

南岳慧思は、周知の通り、中国の南北朝時代の末期、陳代に出た実践的な『法華経』の思想家で、天台大師智顛の師として名高く、中国天台宗の第二祖と仰がれる人物である。実は、日本における仏教興隆の源頭に位置づけられる聖徳太子が、この南岳慧思の生まれ変わりであると説く説、それが、「南岳慧思後身説」なのである。すなわち、聖徳太子は南岳慧思禅師の後身であるとする見方なのである。

南岳慧思の没年は、陳の太建九年（五七七）であり、聖徳太子の生誕は、これを遅く見る説（『上宮法王帝説』）を採ったとしても、それは敏達天皇の三年（五七四）のことであって、慧思の卒年よりも早く、すでにこの説は年代的な整合性を欠いているのであるが、そのようなことを考慮するまでもなく、そもそも、このような転生などという説その

ものが、およそ史実とはかかわりのない虚構の伝説に過ぎないと見るのが普通である。

しかしながら、この後身説が古くから行われてきたことは事実であって、そのこと自体は、諸種の記録に照らして認めなければならぬところである。この説が唱え出された起源については、これを明らかにすることは容易なことではなさそうであるが、この説が伝承されてきた経緯については、諸書に記録が散見され、それらは、すでに先学によって多く周到な検討が加えられてきているのである。そして、ほぼその論議は尽くされているように思われるが、それらの論議は、概ね、そのような伝承が行われるに至った事情を説明しようとするものである。^①

そうした先学の業績に随いつつ、この後身説の伝承の経緯を概観するならば、まず、注目されるのは鑑真和上（八八―七六三）に関する記録である。鑑真の事蹟を記した『唐大和上東征伝』（七七九編纂）に、次のような記載が見られるのである。遣唐使に随って唐に遊学していた興福寺の栄叡・普照らの僧が、帰国の途次、揚州の大明寺を訪れて（七四二）、そこに止住していた鑑真和上に、次のように言上したというのである。

仏法東に流れて日本国に至る。其の法有りと雖も伝法の人無し。日本国に昔、聖徳太子有りて曰く、二百年の後、聖教、日本に興らん、と。今此の運に鍾る。願わくは大和上、東遊して化を興したまわんことを。（大正五一・九

八八b）

栄叡や普照らは、日本の仏教の実状を訴え、また聖徳太子の悲願ともいうべき予言について述べて、日本への伝法を懇請したのであった。すると、大和上は、

昔聞く、南岳思禪師、遷化の後、生を倭国の王子に託し、仏教を興隆して、衆生を済度したまえりと。（同右）

と語ったという。南岳慧思が聖徳太子として日本の国に託生して、日本における仏教興隆の機縁となったと述べているのである。そして、日本国が仏教興隆の有縁の国であることを強調し、東遊の決意を固めたというのである。この記事によれば、聖徳太子の南岳慧思後身説は、すでに、鑑真の当時、唐土にも知られていたことになるであろう。

ほぼこの線に沿った伝承が、伝教大師最澄（七六七—八二二）の場合にも見られる。その『頭戒論』によれば、僧綱らが、「此の土に本よりこのかた定を得たる人無し」と奏上して、天台宗を非難したのに対して、最澄は、

南岳大師、大唐に定を得、我が国を哀愍して、生を王家に託し、仏法を建立し、有情を利益したまえり。若し南岳を許さざれば、深く僧伝に背かん。（巻上、「開示大乘得定者明擲」大正七四・五九八b）

と述べて反論しているのである。聖徳太子が南岳慧思禪師の後身であることを表明するとともに、それによって、天台宗に伝統される禪定の正当性を主張したものである。

また、最澄の遺弟である光定（七七九—八五三）は、その『伝述一心戒文』に、師の最澄が、弘仁七年（八一六）、四天王寺上宮廟に詣でて、天台法華宗を伝えんことを求めて奉った詩と、その序文を掲載しているが、その詩の序に次のようにあるのを紹介している。

今、我が法華の聖徳太子は、即ち是れ南嶽慧思大師の後身なり。……日本の玄孫、興福寺の沙門、最澄、愚かなりと雖も我が師教を弘めんことを願ひ、渴仰の心に任えずして、謹みて一首を奉る。……（巻中、「宮中聴衆安居講師申宛寺家文」大正七四・六四七c）

最澄は、妙法の興隆を願う自作の詩に、このような序文を付しているというのである。聖徳太子には、『法華経』の講説のほかにも、『勝鬘経』『維摩経』二経の講説もあつたとされているが、最澄にとって重要なのは、無論『法華経』の講説であつた。この序文は、我が国に『法華経』を弘通せしめられたのは聖徳太子であり、その聖徳太子は、実は天台宗第二祖の南岳慧思大師の再誕であつて、従つて、聖徳太子が『法華経』を講説せられたということは、天台宗を講ぜられたことを意味し、また、南岳慧思大師の門下に出た天台大師智顛が、『法華経』によつて天台の宗義を事実上確立せしめられたのであるが、その法脈に連なる自分（最澄）が天台宗を弘めようとしているのは、実は、聖徳太子の精神を弘めようとしているにほかならない、というほどの心情をここに吐露したものと見られるのである。す

なわち、最澄自身、聖徳太子が南岳慧思の後身であるという強い信念に立っていたことを物語っているのである。

このような伝承の経緯を見て来た限りで言えば、聖徳太子の南岳慧思後身説は、古く鑑真以前から行われていて、それが『東征伝』によって日本の仏教界に紹介されたことになるであろう。そして、それがまた後代の『顕戒論』や『伝述一心戒文』などに継承されたということになるのである。さらにまた、これらが種々に発展してさまざま太子伝説へと発展するのである。

二

そもそも、史実とは到底認められない後身説というような説が唱え出されたのは、一体、何故なのであるか。いずれの人（または人々）かの創作であるに相違ないが、このような説を創作する心情、もしくはその意図は、どのようなものであったのだろうか。それは、人々のながしかの願望の表現であったのだろうか。それは、とりわけ聖徳太子に対する讃仰の表われであったのだろうか。極く通俗的な転生の思想の影響なのであるか。聖者の応現に期待する祈願なのであるか。仏法の根底に連なるといふ信念の共有によることなのであるか。それとも、何かの権威づけを求める現実的な着想なのであるか。

いずれの場合であったにしても、またそれらの複合的な作用であったにしても、このような説が唱え出され、またそれが信じられてきたとするならば、それは、まずは、合理精神の欠如による虚構の所産としか言いようがないであろう。もし、そのような不合理を承知の上で、敢えてこの説が唱え出されたとするならば、それは、そのような説を必要とした何らかの具体的な事情があったに相違ないと考えなければならぬ。また、この説が疑われることなく信じられてきたとすれば、それは、そのようなになる何らかの条件があったと考えざるを得ないであろう。

その事情なり、条件なりについて、その合理的な解明を試みることは、多くの労を伴うけれども不可能なことでは

ないであろう。事実、これまでに、先学の苦心によってそれが試みられてきている。いわば、虚構の仮面を剥がす作業がすでに進められているのである。いま、このような観点からこの問題を眺めるとするならば、次下に述べるようなことどもが想定され得るであろう。

『東征伝』の場合、鑑真が未だ唐にあった時代に、かねてよりの伝聞としてこの後身説を熟知しており、そのような実状が『東征伝』に書き止められていることを暗示する書き振りをしているが、これは、恐らくはその通りではないであろう。『東征伝』は、日本の真人元開（すなわち淡海三船、七二一—七八五）の撰述とされているが、これには先行する鑑真の伝記があり、それに基づいて書かれたものであることは、すでに知られている通りである。すなわち、鑑真の東遊に際して、これに随って渡航して来た台州開元寺の思託が、鑑真の伝記（すでに散逸）を著していたが、^②当時、文筆をもって名の高かった真人元開が、思託の要請を受けてこれを整え直したのであった。それが、いまの『東征伝』の成り立ちである。

ところが、別に思託の撰述にかかる『延暦僧録』に、思託自らが記すところによれば、

後に真和上、移りて唐寺に住したまうに、人の謗讟を被る。思託、和上の行記を述べ、兼ねて淡海真人元開に請いて、和上の東行の伝莖を述べしむ。（仏全一〇一・六七下）

という記事が見られ、これによれば、思託が『鑑真伝』を著したのは、単に亡師の行徳を顕彰しようとしたばかりではなく、鑑真に及んだ世の非難に対して、鑑真の渡來の意義とその功績を顕揚することによって、それらの非難に反論しようとしたものであったことが知られるのである。そして、恐らくは、それに説得力を増す必要から、真人元開の文筆に期待したものと考えられるのである。鑑真の功績は律宗を伝えて授戒作法を確立したことであったが、同時に鑑真の伝えた仏教は、当時、南都に主流を占めた法相宗の三乗説と対立することになる中国天台の法華円教一乗の伝統に沿うものであった。そのような仏教を日本に伝え来たことは、すでに、天台宗第二祖の慧思禪師の後身であ

り、同じ法華一乘の教法の興隆に功のあった聖徳太子によって二百年前になされていた予言、その教法が東伝するというの予言を実現するという意味をもつのであって、思託の『鑑真伝』、およびそれを祖本として成った真人元開の『東征伝』は、そのことを明確に宣揚することを目的としていたと見られるのである。

『東征伝』に見られる聖徳太子の南岳慧思後身説は、以上のような現実的な必要性から記されたものであろうと想定されるが、しかし、だからといって、この後身説が思託の創作によるものということにはならないであろう。すでに、『経国集』（七六七編纂）などにも、それが見られるのである。思託の『鑑真伝』に先立って、さらに言えば、『経国集』に先立って、聖徳太子と南岳慧思とがすでに何らかの基盤において結び付けられていて、その伝承を思託が記伝の中に取り入れたと考えられるのである。^③

次に、最澄の場合、ここでは詳述は省くが、すでに前掲の『顕戒論』や『伝述一心戒文』の記述によっても知られる通り、日本において天台法華宗を確立しようとする素懐が容易に達成されず、むしろ常に南都の諸宗からの非難を被っていたという実状の中で、やはり、聖徳太子の南岳慧思後身説が唱えられていたのであった。最澄が唐からもたらした新仏教である天台宗は、徳一との論争によって広く知られている通り、南都の旧仏教からの厳しい論難にさらされていたのである。そうした状況の中で、最澄およびその一門は、一乗仏教としての天台宗の地位の確立、山家学生式の実施、大乘戒壇の建立を悲願としたのであった。しかし、例えば、戒壇の建立は強力な阻止に遭い、最澄は『顕戒論』を著して反駁を試みたのであったが、その生前には勅許が得られなかったほどに、最澄一門の壮志の実現は難渋を極めていたのである。このような窮状にあって、最澄が、中国天台の草創に位置した慧思が日本に応現したという説を改めて確認しようとし、また、日本仏教の、とくに『法華経』受容の端緒となった聖徳太子の加護を祈るのは、至極当然のことと見られるであろう。そして、事態の打開に、鑑真の頃から定説のように唱えられてきたこの後身説が、大きく役立つものと期待されたとしても、不思議はないのである。^④

要するところ、聖徳太子と南岳慧思とを結び付ける風説がすでに行われていて、それが鑑真の来朝の意義の重大性を語るのに用いられ、さらにそのような伝承が、最澄による新仏教の弘宣の誓いが妥当性をもつという主張に援用されたということになるであろう。およそ史実とはかけ離れた再誕というような虚構の伝承は、それが強調されなければならなかった実状に配慮して考察するならば、このような、一応は納得のできる説明が得られるのである。後身転生という説の不合理さは解決されなくても、その説の機能の面では合理的な説明が果たされるのである。そしてそれは、先にも一言したように、先学によって重ねられてきた試みなのである。

三

南岳慧思後身説が唱え出されてから、それがどのような形で伝承され、また、そこにどのような経緯があったのかについては、以上に取り上げた一、二の典型によって一瞥してきたところであるが、それでは、この話が鑑真にかかわりをもつ以前に、何故に南岳慧思と聖徳太子とが結び付けられたのか、その必然性は、しかし、明らかににはなっていない。聖徳太子に、さまざまな伝説が仮託されて語り継がれることは、驚くべきことではないであろう。しかし、それにしても、聖徳太子が南岳慧思に結び付けて見られたのは何故なのであるか。両者の間には、どのような関係が見られたのであろうか。この結び付きを可能にする或る共通の基盤が両者にはあり、その共通性を基盤として、日本の聖徳太子が中国の南岳慧思に比定され、準えて見られたに相違ないのである。そのように準えて見る見方がまぎらわしく、それが、いわば、転生というような思想と結合して、この後身説が唱え出されたと考えなければならぬ。それはしかし、目下のところ、推測の領域にとどまることと言わざるを得ない。

鑑真の場合は、すでに言及したように、南岳慧思と聖徳太子とが『法華経』の研讀ということを基盤として結び付けられている。そして、慧思と鑑真とは、天台の法華一乗の教学において連なり、さらに、聖徳太子と鑑真とは、仏

法の新たな興隆に主導的にかかわったという点に共通性が見出されるであろう。聖徳太子は、周知の通り、物部守屋らの排仏論との壮絶な闘いを経て、我が国における仏教興隆の、この場合は、特に法華一乘仏教の興隆の端緒を開いた人である。一方の鑑真は、文字通り決死の覚悟で授戒伝法のために日本国に渡来し、戒律に関して空白ともいうべきであったこの地において、さまざまな辛酸を経ながら、伝戒の祖としての使命を全うしたのであった。

鑑真をはじめ、思託など一門の渡来僧からすれば、聖徳太子の法華学、一乘思想は、実質上どのようなものとして映ったか、いま、それはしばらく措くこととするが、鑑真の一門にとって、一方では、興法の信念の軌を一にしたことを喜ぶと同時に、他方では、自らの、聖徳太子との関わりや共通性を明確にすることは、日本国の精神風土において絶大な権威となり、朝野の信頼を厚くすることは明らかであって、とりわけ、戒壇の設立をはじめ、天台教学の紹介など、旧態を保持する南都の仏教界において新機軸を示すに際しては、それは決定的な説得力をもつことになったであろう。少なくとも、それは期待されたことであろうと思われるのである。

最澄の場合も、ほぼ同じことが言えるであろう。ただ、最澄にとっては、聖徳太子は日本仏教の最大の誇りであり、並々ならぬ敬愛と讃仰の対象であったに相違ない。そして、太子の奉仏の生涯は、最澄自身による新仏教の建立という使命感と、法華一乗の教説を介して率直に脈絡をもったことであろう。それと同時に、南岳慧思と聖徳太子と最澄自身と、この連環の関係は、比叡山独自の戒壇の創設による度僧授戒の新制度の確立という壮志の具体化、そして立教開宗ということに具体的にかかわる現実面において、やはり絶大な権威となるべきものであった筈である。

こうして、興法の悲願と、『法華経』による一乘仏教の顕揚ということと、これが、鑑真と最澄にとり、南岳慧思と聖徳太子とを結び付ける共通項になっていることが知られるのである。鑑真の場合と最澄の場合とは、もとより、二つの課題の比重は異なるであろうけれども、両者がかかわって主張される聖徳太子の南岳慧思後身説の基盤としては、そのような事情を見出すことができるのである。

ところが、もう一つ、やや性格を異にする「南岳慧思後身説」の類型がある。それは、親鸞（一一七三—一二六二）の場合である。親鸞と聖徳太子とのかかわりについては、すでに先人によって明らかにされていることであって、そこには格別の意義が存することは、いま多言を要するまでもなく、広く知られている通りである。

親鸞の聖徳太子に対する尊崇の内実は、六角堂の夢告に象徴されており、また、「和国の教主」という表現の中に端的に伺われると言えるであろう。壮年期の求道の過程における聖徳太子との劇的な邂逅もさることながら、今は、晩年の『和讃』の類によって知ることのできる、冷静でしかも烈しい、独特の太子観に意を注がしめられるのである。例えば、『皇太子聖徳奉讃』に、

仏智不思議の誓願を

聖徳皇のめぐみにて

正定聚に帰入して

補処の弥勒のごとくなり

〔真宗聖典〕

五〇七)

とか、

聖徳皇のあわれみて

仏智不思議の誓願に

すすめいれしめたまいてぞ

住正定聚の身となれる

〔真

宗聖典〕五〇八)

というように、著しく自覚的な聖徳太子とのかかわりが、感動を込めてうたわれ、さらに、

和国の教主聖徳皇

広大恩徳謝しがたし

一心に帰命したてまつり

奉讃不退ならしめよ

上宮皇子方便し

和国の有情をあわれみて

如来の悲願を弘宣せり

慶喜奉讃せしむべし

(同右)

と、これまた深い感動を込めた讃仰がなされているのである。このような讃仰は、確かに鑑真や最澄の場合に比して甚だ異質である。そもそも、聖徳太子を仰ぐ親鸞の仰ぎ方は、『高僧和讃』の末尾に、

聖徳太子

敏達天皇元年

正月一日誕生したまう

仏滅後一千五百二十一年に当たれり

〔真宗聖典〕五〇〇)

と記されている通り、「末法」という時代認識に立つものであった。親鸞の末法観については、これも冗言の余地の

ないほどにまで数多くの論考によって確かめられている通り、極めて自覚的な、緊迫した時代意識なのである。新仏教の導入に際してなされるべき現実的な対応を目前にしたことによって緊張した着想ではなく、それは、いわば一個人の根源に直接にかかわる緊張なのである。

「末法」ということへの厳しい自覚と言えは、南岳慧思の時代認識がそうであった。南岳慧思(五一五―五七七)は、北斉の慧文に師事し、自ら発得した法華三昧の法を天台智顛に伝授した人であった。智顛によって大成した天台宗は、その源流に当たたる慧文を初祖とし、慧思を第二祖に数えるのである。慧思が著した『立誓願文』は、仏教史上において、最初に「末法」を自覚的に受け止め、この時代における生き方を烈しく追究した求道の書である。しかも、すでに『立誓願文』という標題が明示している通り、それは求道の主体を問う信仰の書なのである。この『立誓願文』には、

積迦牟尼、法を説きて世に住したもうこと八十余年、衆生を導利したもうも、化縁既に訖きて便ち滅度を取りたもう。滅度の後、正法世に住すること五百歳に逕り、正法滅し已りて、像法世に住すること一千歳に逕り、像法滅し已りて末法世に住すること一万年に逕る。我、慧思は即ち是れ末法の八十二年、太歳乙未に在る、十一月十一日、大魏国南豫州汝陽郡武津県に於いて生まる。(大正四六・七八七^a)

と記している。釈尊滅後、正法から像法へ、像法から末法へと、教法が廢れる次第を述べ、自らの出生が正しくその末法の時代に入った直後のことであるとして、強烈な時代意識を表明しているのである。さらに、自らの生涯を振り返り、それぞれの事蹟を「是れ末法の一二十二年なり」「是れ末法の一二十一年なり」などというように、その生涯における重要な行業を末法の紀年に換算して記しているのである。三時説の立てかたや、その換算のしかたなどについては、若干議論の余地もないわけではないが、その種の配慮は今とはともかくとして、慧思が自らの生存を、進みつつある末法の年次に重ね合わせて記述していることに注意しなければならない。『立誓願文』は、このように緊張

した時代観と、そしてそこに生を得た者の菩提心のありようを強調したもののなのである。

『立誓願文』や『統高僧伝』〔慧思伝〕大正五〇・五六二。の伝えるところによれば、慧思は、豁然として発得した法華三昧を通して、末世における菩提心を問い続けたのであったが、しばしば、悪論師や悪比丘の妨害や攻撃に遭い、毒殺の危険にさらされることも一再ではなかったという。ここに言う悪論師や悪比丘とは、具体的にどのような人々を指しているのか、必ずしも明らかではないが、慧思の時代背景として南北朝の仏教界の実状を考え、これに慧思の強烈な末法思想と求道心を考え合わせるならば、慧思が被った迫害の実態はほぼ想定し得るのである。南北朝の南朝では、梁の光宅寺法雲（四六七―五二九）をはじめとする三大法師を頂点とする仏教学が栄えた。南朝の仏教は緻密な学解を誇っていたが、その教学の主流は『涅槃經』であって、法雲の法華学も『涅槃經』を基盤として大成したものであった。慧思が主として活躍したのは北斉の地であったが、北朝では、地論宗の華嚴思想が大きな勢力を示し、また地論学派の『涅槃經』研究が南地とは趣を異にした発展を示していたのである。そして、南北それぞれに教相判釈が発達し、諸經典の位置づけがほぼ確定していたのである。そのように『華嚴經』『涅槃經』によって仏教研究が或る秩序を保ち、安定を示していた状況の中で、慧思は、いかにも突如として、『法華經』を最重視する立場を表明したのである。しかも、その表明は、戦闘的でしたらあったのである。仏教の真髄は『法華經』であり、『法華經』の真髄は法華三昧である、というのが、その立場であったのである。慧思はその『法華經安樂行義』に四安樂行を説く中で、『智度論』所説の三忍の説に独自の解釈を行ない、『法華經』によって菩薩行を実践する行者は、他からの迫害に耐えるばかりではなく、転じて攻撃的に他を説得すべきことを力説している。いわゆる折伏行である。これは、法華三昧による信念と危機的な末法の自覚から唱えられたものであって、南岳慧思の生き方を考える場合、このような信念と自覚とを見落とすことはできないのである。

親鸞は、聖徳太子の南岳慧思後身説について、どのように見ていたのか、『皇太子聖徳奉讃』によってこれを伺え

ば、概要次のようなことが知られるであろう。

聖徳太子印度にては	勝鬘夫人とむまれしむ	中夏晨旦にあらわれて	恵思禪師とまふしけり
晨旦華漢におはしては	有情を利益せむとして	男女の身とむまれしめ	五百生をぞへたまひし
仏法興隆のためにとて	衡州衡山にましまして	数十の身をへたまひて	如来の遺教弘興しき
有情を濟度せむために	恵思禪師とおはします	衡山般若台にては	南岳大師とまふしけり

〔親鸞聖人全集〕二・三三二

いま、「和国の教主」として、「如来の悲願を弘宣し」「仏智不思議の誓願にすすめいれしめたまえる」聖徳太子は、印度においては勝鬘夫人、中夏においては恵思禪師として、仏法を興隆せしめ、有情を濟度せられたのであるといふのである。また、

仏法興隆せしめつつ	有情利益のためにとて	かの衡山よりいでゝ	この日域にいりたまふ
守屋が邪見を降伏して	仏法の威徳をあらわせり	いまに教法ひろまりて	安養の往生さかりなり
如来の遺教を疑謗し	方便破壊せむものは	弓削の守屋とおもふべし	したしみちかづくことなかれ

(同右、二四四〜二四五)

とうたわれているが、慧思禪師であった聖徳太子は、日本における仏法興隆を求めてこの地に生まれ、守屋による仏法破壊の策動に象徴される邪見に攻撃を加え、戦闘を交えることを通して、末法の時期に入ったこの国に如来の遺教を興隆せしめられたのであるという。これが、親鸞の南岳慧思後身説であったのである。これによって、親鸞の着眼した南岳慧思後身説は、聖徳太子への単なる讃仰ではなく、願望の表現でもなければ、転生の思想の継承でもなく、まして權威づけではないことは、明らかである。この後身説は、「仏智不思議の誓願」のはたらきとして把握されているのである。

四

ここで、考え合わせておく必要があると思われるのは、南岳慧思と天台智顛の師資の有名な邂逅である。『統高僧伝』の「智顛伝」には次のような記述が見られる。智顛が、大蘇山の慧思のもとに詣でたとき、慧思は、

昔、靈山に在りて同じく法華を聴けり。宿縁の追う所、今、復た来たり。 (大正五〇・五六四b)

と歎じて智顛を迎えたという。むかし靈鷲山において『法華経』が説かれたとき、慧思と智顛とはともにその会座に列して、親しく積尊から法を聴聞したのであって、今ここに邂逅の機を得たのは、その宿世の縁によるのである。そこで慧思は、智顛のために四安樂行を説き、法華三昧を授けたという。そして、智顛が慧思のもとで『法華経』を読誦して「薬王品」に至ったとき、たちまちにして、自らが師の慧思禪師とともに靈鷲山の七宝浄土にあって、すでに積尊の説法を同聴していたことを解悟したというのである。これについて、慧思は、

爾に非らざれば感ずること弗く、我れに非らざれば識ること莫し。(同右)

と語ったという。靈山において同聴したという事実は、智顛でなければ感ずることはできないことであり、智顛がそれを感じたことは、慧思でなければ知ることはできないことであったというのである。^⑥

この話も、他愛のない虚構と言って断ずればそれまでである。或いは、万難を排して大蘇山に法を求めた智顛に対する慧思の心からする歓迎の意を表現したものであるかも知れない。また、『法華経』が開顕しようとしている真実をこの両者がともどもに確認し合って、同一の境地に立ったことがこのように表現されているのかも知れない。ちなみに、最澄は、その『守護国界章』において、法相宗の徳一からの非難に反駁するに際して、「天台智者は、妙法を積尊に聴く」と述べ、法相宗の教学が玄奘や窺基という歴史上の人師によって相承されてきたものであるのに対して、天台の教義は積尊金口の直説に由来すると論じている(『彈謗法者淺狹三時教章』大正七四・一三六a)。この場合、靈山

同聴の因縁は、やはり自らの立場の権威づけに用いられていると解するほかはないであろう。靈山同聴ということをもぐつては、このようにさまざまな理解をもつことが可能であろう。いずれも合理的で納得しやすい理解と言わなければならぬ。しかしながら、そのように受け取って安堵してしまえば、あまりにも重大なことを敢えて見落としてしまうことになりかねないのではないであろうか。やはり靈山同聴ということをもっと具体的な事実として受け取る地平が必要なのではないであろうか。換言すれば、慧思と智顛との求道の生き方、仏教との自覚的なかかわりは、そのような質をもったものであったのではないかということである。それは、両者の共感とか、実感とかを越えた領域の、宗教的主体の根源にかかわる事実の問題なのである。そして、これが南岳慧思と聖徳太子とを結び付ける基盤であったのである。この共通基盤を親鸞は端的に「仏智不思議の誓願」というのであって、それは「住正定聚の身となる」地平なのである。それは、不可思議なる仏法における出来事なのである。そしてそれが、親鸞の讚嘆するところによれば、聖徳太子がかつて南岳慧思であり勝鬘夫人であったことを成り立たせる基盤であったのである。

さて、このような問題との関連の上で、南岳慧思後身説を見る場合、それが、一大教学の大成者として最高の権威をもつ天台智顛の後身ではなくして、この智顛に、時空に一切拘束されない仏法の真実を伝えた慧思の後身説であることが重要である。一見したところ不条理であろうと何であろうと、実は、このような南岳慧思の求道の資質が、そして信念の普遍性が、確実に把握されたときに、後身説というような見方が、極めて当然の、しかも具体的な事実として語られるのではないであろうか。われわれは、例えば、聖徳太子と南岳慧思とに対する親鸞の着眼にその普遍性の一例を見ることができたのである。

このような「南岳慧思後身説」や「靈山同聴説」は、いずれも、虚構と言えば虚構である。虚構を虚構として見定めないのは、愚かであると言うならばそれは愚かである。しかし、虚構の仮面を剝がそうとする営みが直ちに真実と結び付くとは限らない。いたずらに、事柄を神秘の彼方に押しやろうとするのではさらさらなく、合理性、妥当性の

探求が尊重されなければならないということに、いささかの疑問もないが、しかし、合理的な解明が、そのままで真実の探求を意味するのでないことは銘記すべきであろう。虚構と断ずるにしても、史実と受け取るにしても、或いはまた、史実と矛盾することのないように会通を企てるにしても、所詮、それは同質の議論ではないのか。それは、合理的にしか思惟できないわれわれの実状につきつまを合わせようとしているに過ぎないのではないのか。虚構と信じられるものを排して合理的な史実を求めることは、実は、往々にして、もう一つの虚構を構築していることになるのではあるまいか。

この種の話は、常にこのように考えなければならぬとは無論言えないけれども、目下の課題である「後身説」は、仏教研究の根幹にかかわる重要な問題を暗示していると思われるのであるが、いかがなものであろうか。

註

- ① 南岳慧思後身説については、古くは、辻善之助・大屋徳城・福井康順などという斯学の大先達による論考がある。近くは、池山一切円「南岳慧思と聖徳太子」(『奥田慈応先生喜寿記念 仏教思想論集』所収)があり、ここには、先学の研究を踏まえつつ、この後身説の創唱の事情や、その意味するところについて詳しい吟味がなされ、明快な整理がなされている。本稿においてはこの論稿に重要な示唆を受けた。
- ② 『宋高僧伝』(卷第一四)の「鑑真伝」に、鑑真の伝を記した後、「僧思託、東征伝を著し、……」(大正五〇・七九七c)と言い、また最澄が『顯戒論』(卷上、大正七四・五九八c)に、『大唐伝戒師名記大和上鑑真伝』と記しているものが、それであろうと想定される。
- ③ この間の事情についても、本稿の趣旨とはやや異なるが、前掲の池山論文に詳しく検討されている。
- ④ 南岳慧思後身説が最澄にかかわる問題については、山田恵諦「聖徳太子と天台宗」(『奥田慈応先生喜寿記念 仏教思想論集』)に、詳細に検討が加えられている。
- ⑤ 聖徳太子と勝鬘夫人についての考察も必要であるが、他日を期したい。

⑥ 『統高僧伝』のこの記事は、智顛の伝記を弟子の章安灌頂が記録した『隋天台智者大師別伝』（大正五〇・一九一〇・一九二〇）に基づいて書かれたものであるが、『統高僧伝』の編者の道宣は、文意に若干の改変を加えている。『別伝』には「爾に非らざれば証すること弗く」とあるのを『唐伝』には「爾に非らざれば感ずること弗く」と改め、『別伝』では、この一文は「靈山同聴」と直接には関連していないが、『唐伝』では上述のごとく関連づけられているのである。この道宣の筆致については、横超慧日「天台智顛の法華三昧」（『法華思想の研究』所収）に検討が加えられており、それは『別伝』の原意を歪曲したものと論じられている。その判断はもとより妥当であると思われるが、いま、本稿においては、敢えて道宣のその着眼に注意を払いたい。