

慈童説話と護法理論

森田貴之

一、はじめに

慈童説話と呼ばれる説話がある。最もよく知られている『太平記』巻十二「竜馬進奏事 付藤房卿遁世事」により、その内容を掲出する²⁰⁾。

- ① 周の穆王、八疋の駿馬を得る
- ② 穆王、八駿に乗り壺鷲山に至り、積尊の説法を聞く
- ③ 穆王、積尊から八句の偈を授けられ、震旦に戻る
- ④ 穆王、自身の枕を踏み越した罪で寵愛する慈童を、酈県へ流す
- ⑤ 穆王、流罪となった慈童に偈を授ける
- ⑥ 慈童、酈県で偈を誦し、また、菊葉の裏に記す
- ⑦ 慈童、菊葉の露を飲み仙人となり、下流の水を汲む人もまた長生する²¹⁾

- ⑧ 慈童、彭祖と名を改め、魏の文帝に偈を授ける
- ⑨ 重陽の菊水宴、当途王経という法華経普門品の異名、皇太子の即位に際してこの偈を授ける即位法は、以上の故事に由来する

この慈童説話は、『三国伝記』や『榻嶋鳴暁筆』、『月庵醒醒記』などの説話集に収録されているほか、謡曲「菊慈童」「枕慈童」に利用されている。また、法華経普門品の異名の由来譚として、『法華経注釈書』に多数見られ、重陽の宴の由来譚として、『和漢朗詠集』秋「九日付菊」所収の漢詩文を通じて、和漢朗詠集注釈書にも見られる。そして、天台即位法の由来譚としても、即位法に触れる種々の書物に見られ、慈童説話は、そうした天台口伝法門の口決に深く関わるものであることが、伊藤正義氏、阿部泰郎氏らによって指摘されている²²⁾。

慈童説話の内容は、種々の漢籍の混淆によって成立したものであり、本説話と全体を通じて完全に一致する原拠は見出し得ない。しかし、各部分については、その典拠に関して、多くの言及がある。

例えば、築瀬一雄氏は、「従来これが出典としては、八駿について穆天子伝及び白氏文集「八駿図」、菊水については、風俗通・抱朴子内篇・荊州風土記等が挙げられてゐる。これは元来二つのもの、即ち駿馬説話と靈水説話が結合したものだと思はれるが、後者は菊水（別に菊潭）と云ふ地名説明の説話として生れたものであらう。また彭祖の伝は神仙伝、列仙伝、論語注疏に見えてゐる」と関連文献を指摘された^②。また、本説話に、魏の文帝が登場する点については、伊藤正義氏が、「八駿図」の中に言及される「文帝」を媒介として、魏文帝と彭祖が繋がり得ることを指摘された。また、岡見正雄氏は、穆王と神仙との関わりを指摘し、そうした神仙譚は、「西王母との交渉が中心的な話」であることを示された。そして、『太平記』や『三国伝記』のような説話では「中国の諸書に見える西王母は釈迦に変わっている」ことにふれ、「日本における訛伝」と考えられた^③。その後、長くこの説が継承されてきたが、柳瀬喜代志氏が、中国の仏典の中に、慈童説話の穆王説話部分（五十二頁①〜③）に類する記述があることを指摘し、仏典と

の関わりという新たな一面が明らかとなった^④。

本稿でも、いわゆる慈童説話の仏典受容の問題を再検討する。柳瀬氏も触れられたように、穆王説話は、六朝から唐代にかけての道仏論争を背景とした仏教護法論の世界から生み出されたものである。本稿では、その事実を踏まえ、慈童説話形成に、護法論が及ぼした影響について考える。

二、『唐鏡』の原拠

まず、護法書の影響を示す一例として、『唐鏡』を見てみたい。『唐鏡』は、次の通り、慈童説話中の穆王説話部分のみを持つ。

（注・周の）第五の主をば、穆王と申き。昭王の御子也。御年五十にて位に即給。八駿の駒を得たまへり。其名をば、赤驥・盜驪・白犧・渠黄・華駟・緑駟・輪・山子とせいひける。この馬にのりて、天下あまねくめぐりありき給て、ひさしくかへり給はねは、国の政もわずれさせ給ほとに、徐偃王といふひと、謀叛をおこさむとす。造父といふもの、舎人のことくにて王につき奉りてありけるか、この事を聞つけて、しつめてけり。十七年に崑崙山にいたりて、西王母と宴給。

一の説には、釈迦仏説法の時、諸国の大王のうちにて、穆王靈山へまゐり給へりき。此人駿にのりて、おほくの雲霞をしかせ給けるにや。王邛といふところにして、井公と博奕し給。三日にして決せられぬ。負て賽し給。双六は天竺より出たり。涅槃経には波羅寒戯となつつけられたるにや。五十二年壬申のとし二月十五日、仏人滅し給ふ。御年七十九。これは諸々あまた侍にや。この君は在位五十五年、御年百五歳也。(『唐鏡』(三))

伊藤氏も阿部氏も、『唐鏡』のこの一説に触れ、それぞれ「この「一説」がいかなる世界での所説であるかが問題となろう」、「一説、こうした「一説」はいかなる世界から発したのか」と、問題を提起された。そして、両氏は、天台口伝法門の文献を博搜し、天台即位法縁起としての慈童説話の世界を指摘された。しかし、『唐鏡』の典拠については触れられなかった。ただ、『唐鏡』は、ごく一部を除き、ほぼ全ての記事に何らかの原拠文献を持ち、特に仏教史的記事においては、唐代の僧・法琳の著した護法書『弁正論』を頻繁に用いている¹⁾。そこで、『弁正論』を閲するに、穆王に関連する以下の記述がある。

長謙紀云。仏是昭王二十六年甲寅歳生、穆王五十三年

壬申之歳仏始滅度(至開皇五年、得一千五百七十六載矣)。与『周書異記』并『漢法本内伝』及『法王本記』与吳尚書令闕沢・魏曇謨最法師等所記不差。推老子以恒王六年丁卯之歳仕周、敬王三十二年癸丑之歳五月壬午乃西渡関(至開皇五年、得一千二十七載)。案葛仙公序云、老子以上皇元年太歳丁卯二月十二日丙午為周師者、即恒王丁卯之歳也。又云、無極元年太歳癸丑五月壬午去周西度関者、即是敬王癸丑之歳。檢三皇以下本記、亦無建元、至漢武世始有元号。彼称上皇無極等、並為妄説全無依拠。又高麗王表問齊后、諸仏生世可得聞乎。文宣帝召上統法師為文具報、于時引周穆伝(蓋穆王別伝也)、以対使人、与姚長謙所引無異。劉向列仙伝曰、聃与尹喜俱之流沙之西服苜蓿実。是知孔老二儒皆生周末、老在仏後隔十二王。(『弁正論』(仏道先後篇)(三))

この「仏道先後篇」は、その篇名が示す通り、道教に対する仏教の先行を論じる箇所、主に、道教側が主張した老子化胡説に対する反論で構成される。道仏論争の激しかった当時、老子が仏陀になった、あるいは仏陀の師となった、という、道教側の老子化胡説に対抗するためには、仏教側は、仏陀の生没年を老子より前に設定し、なおかつ、

それを証明する必要があった。ここで、法琳は、仏教の先行を示すため、姚長謙『年曆帝紀』の他、『周書異記』『漢法本内伝』などの書物を証拠として、仏陀の昭王甲寅生誕と穆王壬申寂滅を主張している。そしてさらに、道教側の葛玄『道德経序訣』の老子生年説を、元号の有無を理由に否定している。また、上統法師（法上）が『周穆伝』を引いて述べた説も、「姚長謙の引く所」と同様であるとし、仏陀が老子に先行すると論じている。

ここに、『周穆伝』なる書物名が登場するが、陳子良注（括弧内）によれば、それは『穆王別伝』ともいうらしい。釈迦の生没年に関わる事実が、この『穆王別伝』なる書物にも含まれていたと考えられる。この『穆王別伝』については、柳瀬氏の紹介された楠山春樹氏の論がある⁵⁵。以下、楠山氏の論と重なる点もあるが、改めて穆王伝説の生成過程に触れておきたい。

まず、『弁正論』がいう上統法師の説の具体的内容は、『歴代三宝紀』巻十二所収の伝により知ることができる。

上答「仏以姫周昭王二十四年甲寅歳生、十九出家、二十成道。当穆王二十四年癸未之歳、穆王聞西方有化人出、便即西人至竟不還、以此為驗、四十九年在世。…」

〔歴代三宝紀〕

『穆王別伝』という書物名こそ無いものの、穆王が「西方」の「化人」に逢うべく西域に行き、戻らなかつたとする説を挙げている。その「化人」を仏陀に附会して解釈し、昭王甲寅仏陀生誕説の論拠としようとする主張である。

また、上統法師の問答は、『歴代三宝紀』巻第一にも見られる。『歴代三宝紀』は、莊王七年を仏陀の生年と定め、同時に自ら注を施し、様々な仏陀生年説を列挙し、逐一批判する。その批判対象の中に、昭王甲寅生誕説もあり、法師の問答や『穆天子別伝』という書の存在に触れている。そこにも、やはり、穆王西遊説が見える。

帝年上者、述身毒国如来託生、当此真丹姫周時也。年代寔遠人世參差。——中略——至第十九主莊王他十年即魯春秋莊公七年夏四月辛卯夜恒星不見、夜中星隕如雨。案此即是如来誕生王宮時也。

先賢諸德推仏生年互有遐邇。——中略——依法門法上答高句麗国問、則当前周第五主昭王瑕二十四年甲寅、至今丁巳則一千四百八十六年。引『穆天子別伝』為証。称瑕子滿嗣位。穆王聞仏生迦維、遂西遊而不返。〔歴代三宝紀〕

『歴代三寶紀』が、自身の支持する莊王七年説以外に、復数の異説を挙げていることからわかるように、仏陀の生没年は、唐・法琳の時代までは諸説紛々たる状況であった。その一つである昭王甲寅生誕説を支持するために証拠として提示されていたのが、『穆王別伝』や『穆天子別伝』にあつたという穆王西遊説なのである。

この穆王西遊説は、「西方有化人」という言葉が用いられており、『列子』『周穆王篇』『周穆王時、西極之國、有化人来』とある「化人」に由来する。そして、そこに、穆王が崑崙山で西王母と会う、有名な『穆天子伝』を結びつけたものである。仏陀が穆王の時代に生存していた証拠として昭王甲寅生誕説を論証するために、六朝ごろに生み出された、『穆天子伝』の震旦における訛伝といえる。ただし、『歴代三寶紀』においては、穆王が、「西方」の「化人」あるいは「仏」に会うべく西遊し、戻らなかったとする単純な記述しかなかった。『唐鏡』を始め、諸書の慈童説話では、穆王は八駿に乗り、西遊後、周に帰還しており、その点では、大きく異なっている。

ここで、『弁正論』と同じ法琳の手になる護法書『破邪論』を見ると、そこには、「周書異記云」として穆王西遊説があり、以下のように、その内容は慈童説話のものにかなり近い。

勅周書異記云、穆王聞西方有仏、遂乘驂騾八駿之馬、西行求仏、因以禳之。抛此而推。同齊時上統法師答高麗使云、仏是西周第五主昭王二十四年甲寅歳生、至今武徳五年、得一千五百七十七年也。信穆王之世、法已東行。〔『破邪論』〕

ここには、はっきりと「八駿」が登場し、穆王は、その八駿に乗って仏を求めて西行したとされている。そして、『歴代三寶紀』にあつた「即西人而竟不還」「遂西遊而不返」といった記述がなくなり、代わりに「法已東行」とある。穆王が周に帰還し、仏法を震旦にもたらしたとする内容へと改められているわけである。これは、慈童説話の前半部分を構成する穆王説話の原型とも言うべきものである。

『唐鏡』は、『弁正論』や『破邪論』など法琳の著作を中心に、唐代の護法書を頻繁に利用しており、そうした護法理論の知識が、穆王説話を「二の説」として、『唐鏡』の中に記載させることになったものと考えられる。また、『唐鏡』は、その記事の中で、仏陀の没年にも触れており、仏陀の生存時代の判定に関わる説話であることを十分に意識している。『唐鏡』の穆王説話に関しては、護法書から

の影響が大きい。

二、穆王説話の展開と護法書

ここで、穆王説話の典故として、『破邪論』に引かれている『周書異記』についても触れておきたい。

道仏論争の時代、道仏双方ともに、様々な偽書・偽経・偽説を作成、引用し、自説の論拠として利用した。そのため、実態のない書名や佚文が多数喧伝された。『周書異記』もまた、昭王甲寅仏陀生誕説を裏付けるために持ち出された偽書の一つである⁷³。法琳は、『破邪論』や『弁正論』に、たびたびこの『周書異記』を引いており、法琳自身が、その偽作者である可能性も高いという。事実、この『周書異記』は、法琳『破邪論』に最もまとまった「佚文」がある。しかし、それは、先に示した『周書異記』（五十七頁参照。以下『周書異記』A）とは異なる内容のものである。

周書異記云。周昭王即位二十四年甲寅歲四月八日、江
河泉池忽然泛漲、井水並皆溢出、宮殿入舍山川大地咸
悉震動。其夜五色光氣人貫太微、遍於西方尽作青紅色。
周昭王問太史蘇由曰、是何祥也。蘇由對曰、有大聖人
生在西方、故現此瑞。昭王曰、於天下何如。蘇由曰、

即時無他、一千年外、声教被及此土。昭王即遣人、鑄
石記之、埋在南郊天祠前。当此之時、仏初生王宮也。
穆王即位三十二年、見西方数有光氣。先聞蘇由所記、
知西方有聖人処世。穆王不達其理、恐非周道所宜、即
与相国呂侯西人、会諸侯於塗山、以攘光變。当此之時、
仏久已処世。穆王五十二年壬申歲二月十五日平旦、暴
風忽起、斃損人舍傷折樹木、山川大地皆悉震動。午後天
陰雲黑、西方有白虹十二道、南北通過連夜不滅。穆王
問太史扈多曰、是何徵也。扈多對曰、西方有聖人滅度。
哀相現耳。穆王大悅曰、朕常懼於彼、今將滅度、朕何
憂也。当此之時。仏人涅槃。〔破邪論〕

昭王甲寅生誕説を支持し、穆王が登場する点は、『周書
異記』Aと同じである。しかし、ここに引用された『周書
異記』（以下同B）には穆王西遊説はなく、仏陀誕生及び
寂滅時に奇瑞があつたことが詳細に記されるのみである
⁷⁴。しかも、穆王は、周道の否定を恐れ、相国呂侯とと
もに、その奇瑞を振り払おうとしたとされ、さらに、西方
で聖人が滅度したことを喜んだとされている。これは、西
遊し、仏と遇う穆王の姿とはやや違和感を覚える。

こうした点を踏まえて、穆王説話を有する、先の『周書
異記』Aを見ると、『歴代三寶紀』にはあつた「遂に西遊

して返らず」という記述が削除されるとともに、その行動も「因に以て之を讓う」とあって、仏陀を退けようとしていることがわかる。これは、『周書異記』Bの「即与相国呂侯西入、会諸侯於塗山、以攘光變」に対応した改変であると考えられる^{三三}。つまり、釈迦寂滅時（穆王五十二年）に周に戻っている点、仏に対する行動など、『周書異記』Aは、時系列的にも内容的にも、『周書異記』Bと矛盾を生じないように配慮されているのである。法琳は、種々の偽書・偽説を作成し、自著に引用しており、こうした作為は枚挙に暇がない。昭王甲寅生誕説に新たな証拠を提示するために、誕生の奇瑞を盛り込んだ偽書『周書異記』Bを作り出し、同時に、先行する穆王釈迦邂逅説をも生かすべく、その改変をも行ったと考えられる。おそらくは、上統法師が証拠としていた穆王西遊説に「八駿」等の文言を付加したのも法琳自身であったのではないか。

ちなみに、法琳より遅れる唐僧・道宣の『釈迦方志』などになると、次の傍線部に見られるように、『周書異記』Bの内容に、穆王説話が完全に取り込まれ、より矛盾を生じない形に整理されている。

案周書異記。周昭王即位二十四年、甲寅歲四月八日、江河泉池忽然泛漲、井水溢出山川震動、有五色光入貫

太微、遍於西方尽作青虹色。太史蘇由曰、有大聖人生於西方、一千年外声教及此。昭王即勅、鑄石記之、埋於南郊天祠前。此即仏生之時也。周穆王即位二十二年、数見西方光氣。蘇由先説聖人処世。即与相国呂侯、乘驂騑八駿西行、求仏因以攘之。周穆王五十三年、壬申歲二月十五日、平旦暴風忽起、損舍折木地動天陰、西方白虹十二道。太史扈多曰、西方聖人滅矣、此即涅槃之相也。有説云、仏生周莊魯莊之世者、今取多文為録。

〔釈迦方志〕

この後、法琳が積極的に主張した昭王甲寅説は、『仏祖統紀』などの仏教史書に受け継がれ、定説化する。しかし、そこで傍証として使われるのは、穆王西遊説を持たない『周書異記』Bであって、穆王西遊説は、ほとんど傍証として用いられてはいない。『法苑珠林』など一部には、『釈迦方志』同様の説も採用されてはいるものの、穆王釈迦邂逅説話は、結局のところ『穆天子伝』の借り物に過ぎず、『穆天子伝』の西王母伝説がある以上、その証拠能力は高くなかったのだろう^{三四}。

以上のように、六朝ごろに仏陀の生誕年を証明する目的で作られ、法琳らの護法書の中で成長した穆王説話は、護法論の中では、その本来の意図する意味を失ってしまった。

しかし、日本では、天台口伝法門のなかで、慈童説話の一部となつて新たに発展していくこととなる。ただし、先述の通り、『唐鏡』が護法書から直接に穆王説話を受容していたように、天台即位法縁起として形を整える以前には、やはり護法書の影響は小さくなかつたと思われる。本稿では、特に、山王神道書を取り上げ、慈童説話と護法書との関係を考えてみたい。

四、『耀天記』「山王事」の穆王説話

さて、穆王説話の日本での受容の早い例は、『耀天記』に含まれる「山王事」であろう¹⁵⁵。本文を示さないものとしては、『今昔物語集』巻六「震旦秦始皇時、天竺僧渡語第一」末尾付近の「昔し周の世に正教、此の土に渡る」という一文が指摘できるが¹⁵⁶、ある程度の具体的本文をもつものでは、この「山王事」にならう。

同(注…永平)十二年二月十一日、此寺(注…白馬寺)にて齋会を行て、仏の出世の間の事、入滅の時分を問給に、摩竹二人して、各在世八十年の間の事を覚成給て、利生方便のいみじくをはしまし、事よりして、滅を唱へ給しに至るまで、細に分明に答申ければ、さて

は我大師尺尊の出世は此国の周の世の第四代の照王の御時に当りたりけり、御入滅は第五の穆王四十二年にぞ当りたるどぞ、沙汰評定どもは有ける。経論の説区に、諸家日記異なれども、是は一の説に任て侍なり。

仏法漢土に伝はる事、御入滅より以来た、永平十年まで、一千一十六年をぞ経にける。其間穆王に一日に千里をかける八疋の御馬にめして、靈山に馳参て説法花の砌にて、聴衆に列て内証の益に預給けり。されども権化の人なれば、あへて人にはしられたまはず。其妙法薩達摩といふ梵語の題名を聞伝て、還給て叡慮の底に納て、人には語り給はずして、太子に位を譲り給ける時、是を授けて、次第にして我様に後王に伝え授け給へとぞありける。 (『耀天記』「山王事」)

この前段には、後漢の明帝時の仏教伝来が記されており、上記の箇所は、仏法をもたらした摩騰迦・竹法蘭の二聖人(「摩竹二人」)に対し、明帝が仏陀の生没年を問う場面である。仏陀の生没年に関して穆王説話が持ち出されており、護法書に見られた原初的な形態を留めている。

そして、以下の通り、後漢明帝が、天竺から連れ帰つた聖人に仏陀との生没年を問う、という構成もまた、護法書に頻繁に用いられている偽書『漢法本内伝』に由来するも

のである。

故後漢法本内伝云。明帝問摩騰法師曰、仏生日月可知以不。騰答曰、仏以癸丑之年七月十五日、託陰摩耶、即此年也。昭王二十四年甲寅之歳四月八日、於嵐毘園内波羅樹下、右脇而誕生。…

『唐護法沙門法琳別伝』

案漢法本内伝云。——中略——永平十二年十二月十一

日、明帝在白馬寺設齋行道。帝問法師摩騰曰、仏処生化世滅度日月可知不。法師対曰、仏癸丑之年七月十五日、夜託陰摩耶夫人、甲寅之年四月八日、在迦毘羅衛藍毘尼園、從母右脇而生。…

『続集古今仏道論衡』

この『漢法本内伝』とは、後漢明帝の永平年間に、仏法が震旦に渡来したことを詳細に記すものであるが、その内部に『周書異記』Bなどの偽書を引き、そうした偽書を権威づける役割を担っていた。穆王説話同様に、仏教護法論の世界に密接に関わる偽書であることも、『漢法本内伝』には穆王説話は引かれておらず、その点は「山王事」と異なる。しかし、「山王事」の構成は、確実にこうした護法書の影

響下にあることがわかる。

また、『耀天記』「山王事」は、日吉山王諸神を叡山の天台の教えを守護する仏の垂迹とする山王神道を理論的に整理したものであるが、その本地垂迹説の理論的根拠としても、護法書の理論が援用されている。例えば、次のように、仏陀が、来る仏法の流布を助けるべく、三人の菩薩を老子・孔子・顔回として、仏法伝来以前の震旦に派遣したとする説がある。

さて尺尊は、中天竺に出給へども五天竺同く法雨にうるをひにき。夫に震旦国には出給はざりしかば、未度の衆生申にをよばぬほどの事也。教法世に流布する事無くば、争か化度の便りを可得くとて、能々化度利生の器量をはからひて、迦葉、光浄、月光、三人の居士に仰付け給ける、善巧の御詞こそ、日出く覚侍れ。是より東に一の小国あり。震旦国となづく。彼国の衆生は、根機浅して設化のはかり事に不可叶、心性極て薄すければ、出世の機にも不能、大法を左右なく弘めつる者ならば、驕恣厭怠の衆生のみ多て、信ぜずして中／＼しかりぬべければ、汝だち彼処に先て生を受けて、凡類に同して世間世俗の礼儀礼節を授け、因果の理り善悪の道を教て、機を熟せさせ根を調へをはりなば、

我が教法を流布せんも、いとそむかじと覚る也。利益衆生の道然して信ぜさすべし。震旦既に如此。十方も亦然なり、と宣べ給けるに、三人菩薩、各尺尊の教勅に随て。我もくゝと調機の思をあげみて、即震旦国に生を受け給き。迦葉菩薩は周の宣王の御時、魯国に生て老子といはれ給き。月光菩薩は顔回と云賢才の人に生て、魯国に化を施し。光浄菩薩は孔子と生て、周の靈王の御時、顔子を母とし叔梁を父と憑て。尼丘山ぢきゅうさんの内にして生じ給り。『耀天記』『山王事』

この三聖派遣説は、その起源をたどれば、『清浄法行経』に行き着く。『清浄法行経』とは、『歴代三宝紀』にその経名が見られ、天台大師智顛や湛然の著作にも引用されている^{千五}。しかし、この経は本来偽経であり、六朝のころ、仏教が道教・儒教に対する優位を示す為に、特に道教側の主張する老子化胡説『老子化胡経』に対抗して作られたものと考えられている^{千五}。つまり、三聖派遣説は、穆王説話とほぼ同じ時期に生み出されたものであり、対老子化胡説という、その意図も穆王説話と共通している。当然、この偽経を最もよく引用し、利用したのも、穆王説話と同じく、一連の護法書であり、例えば、『破邪論』や道安『二教論』、道宣『広弘明集』所引「決対傳奕廢仏法僧事」な

どが挙げられる。この三聖派遣説によることで、仏陀の老子に対する先行を示すことはもちろん、老子の道教および孔子・顔回の儒教を、すべて仏教流布の方便として、仏教に包摂してしまうことができるからである。

「山王事」に、この三聖派遣説が引用された理由は、日本での本地垂迹と同様に、震旦にも本地と垂迹の構造があったことを示すためであろう。対道教・対仏教の理論として護法書において重視されていた理論を、山王神道理論の裏付けとなる理論として用いているわけである。「山王事」の『清浄法行経』利用については、既に指摘があるが^{二七}、先に見た穆王説話と護法書との関係を見れば、護法書の存在もまた、注目されねばならない。

このように「山王事」は、護法書の世界と密着している。穆王説話だけを見ると、「山王事」においては、法華経との直接の結びつきが生じ、また皇太子へと受け継がれたことが記され、護法書の世界からの即位法縁起譚への飛躍の過程が伺える。しかし、穆王説話の「山王事」での役割は、あくまでも、仏陀の生没年の例証であり、依然として、護法書の理論の強い影響下にあるといえよう。

五、慈童説話

ここまで穆王説話と護法書の関係を見てきたが、護法書に由来する穆王説話には慈童は登場してはいなかった。いわゆる慈童説話は、本稿冒頭に示したように、穆王を主人公とする穆王説話部分（五十二頁①～③参照）と、慈童が登場する狭義の慈童説話部分（同④～参照）の二段で構成されている。阿部氏は、尊海の『即位法門』の所説およびその背景となる天台口伝法門に関わる諸書を博搜し、慈童説話と恵心流の僧・心賀との関係について、「慈童説話は心賀が創作した可能性が大いにあるのだが、その点の立証は今後に俟つところが多い」と述べられていた。ただし、穆王説話部分については、護法論の世界から出たものであり、阿部氏の想定通りであれば、穆王説話と狭義の慈童説話とは全く別の由来を持つことになる。

今、その狭義の慈童説話が穆王説話に付加された理由を論じる用意は全くない。ただ、狭義の慈童説話の発生源に近いと考えられる、その『即位法門』においても、穆王説話は、基本的に、釈迦の生没年代に関わる説話として扱われている。

茲に如来出世の時分を尋れば、天竺の頻婆闍（ヒンパカ）王、唐土の周穆王、日本の神武皇帝の時也。然るに周の穆王、八疋の駒と云、……『即位法門』（二二頁）

つまり、『即位法門』においても、護法書の影響から完全に独立しているわけではない。狭義の慈童説話も、護法書から、少なからず影響を受けている可能性がある。

ここで、諸書の慈童説話と比較すると、穆王説話部分には諸書で大きな差はない。しかし、狭義の慈童説話に関してはおよそ三系統に分類できる。それは、穆王から慈童に偈が伝承されたとするもの（A型）、穆王から秦の始皇帝までは帝位において継承され、始皇帝から慈童に伝わったとするもの（B型）、穆王から慈童に伝わり、その慈童から魏の文帝に伝わったとするもの（C型）、の三系統である。C型（『太平記』や『和漢朗詠集』注釈書類、謡曲など）は、一旦は穆王から慈童に伝わる点ではA型と共通し、そこに漢詩文の知識を経由して「魏の文帝」が持ち込まれた後出の形態である。本稿では、後出のC型は考察の外に置き、残るA・B二系統について、護法論との関係に触れてみたい。

本稿で注目するのは、B型慈童説話において、秦の始皇帝が慈童に偈を授けている点である。

慈童が登場する本説話の文献上の初出例、真言宗僧・頼楡の『真俗雜記問答鈔』『酈縣菊水事』（二二六〇年）にも、秦の始皇帝の時代に「小童」が法華経の梵題を受け継いだ

ことが記され、菊水・酈縣といった言葉も既に登場している。その簡潔な記述から、当時、すでに天台即位法縁起の世界があり、それが他宗にまで流れ込んでいることがわかる。穆王説話を単独で記す「山王事」と近い時期に、慈童説話も既に存在し、秦の始皇帝と関連づけられていたということになる。

しかし、なぜ、慈童ないし彭祖と始皇帝とが結びつきうるのか、漢籍・仏典・道教經典等での関連は見当たらない。唯一、『即位法門』には、「唐土に国を乱す始は、秦の始皇也」とあるが、国の乱れた例は始皇帝に限らず、そこに理由を求めるのは、かなり苦しいといわざるを得ない。むしろ、この苦しい理由が付加される必要があったことが、始皇帝の時代でなければならなかったことの不自然さを物語っているように思う。

このことを考えるために、再び『耀天記』『山王事』を取り上げ、「山王事」から即位法縁起の慈童説話へと成長する過程に注目してみたい。上述の通り、「山王事」には穆王説話部分しか無く、秦の始皇帝は登場しない。しかし、「還給て叡慮の底に納て、人には語り給はずして、太子に位を譲り給ける時、是を授けて、次第にして我様に後王に伝え授け給へとぞありける」（六十頁参照）とあって、すでに、偈の伝承が帝室内のみに限定されている。これは、

この穆王説話が、天台即位法の即位儀礼の由来譚として、慈童説話に発展していく可能性を示すものである。ただし、狭義の慈童説話を持たず、護法論の影響の色濃い「山王事」にあつては、こうした記述を、護法書の世界から改めて考えてみる必要がある。

ここで「山王事」の穆王説話を見てみると、「仏法漢土に伝はる事、御人滅より以来た、永平十年まで、一千一十六年をぞ経にける。其間穆王……」（六十頁参照）とあり、仏人滅以来、後漢明帝永平年間に仏法が漢土に伝わるまでの間に、実は穆王が既に仏法を受けていた事実があるとして、穆王説話が紹介されていることがわかる。しかし、通常、広く行われていた説は、「山王事」も触れている後漢明帝の永平年間を初来とするものであり、この説と穆王説話は本来、共存できないはずである。この二説が共存するために、穆王が仏法を受けていたにもかかわらず、後漢明帝のころまで、仏法の渡来が知られることがなかった点について、何らかの理由を示されなければならない。

その理由こそ、「叡慮の底に納て。人には語り給はず」という設定に求められるのではないか。なぜなら、穆王が他人には偈のことを語らなかつたため明らかにはなっていないが、実際には、仏法は東流していたという論理に拠ることで、二説の矛盾は一応解消し得るからである。同

様のことが、穆王が他の聴衆に交じって説法を聞いたことに
関して、「靈山に馳参て説法花の砌にて、聴衆に列て内
証の益に預給けり。されども権化の人なれば、あへて人
はしられたまはず」(六十頁参照)という注釈が、わざわざ
付け加えられている点にもいえよう。こうした作爲的な
注釈は、「山王事」の穆王説話が、通常の後漢明帝時初来
とする仏法東流説に撞着しないように配慮して構成されて
いることをうかがわせる。法華経の偈の伝承を帝位のみ
に限定することとなったのは、こうした従来の仏法東流史へ
の配慮のためであつて、即位法縁起たることを意識したも
のではなかつたのではないか。

これを踏まえて、種々の狭義の慈童説話の冒頭部を見る
に、穆王に授けられ、帝室に秘匿されて来た偈が、初めて
帝室外の人物にも伝わる経緯として始まるものが多い。

然るに、穆王、尺尊より件の一句を受け奉て後、後代
に至て、傍の下衆の輩、之を知こと無し。然に、唐土
に國を乱す始は、秦の始皇也。日本に國を乱し、王位
の威勢を失ふ、讃岐の院、是也。爰に、始皇、后を聞
て、慈童を愛し玉ふ事、之有き。 (『即位法門』)

此文代代帝王秘蔵為髻中明珠。受持冠中世人無知之。

而秦始皇帝時。有云慈童童子。

(『万法甚深最頂仏心法要』_(二七三))

職位のみ伝之、余王子不伝之故に、云当途王経と也。
依之、臣・下・大臣・公卿らにも不教之也。…中略…然
に、此文、此事、世間に流布せん事は、自秦の始皇の
時、始之。 (『秘密独聞鈔』_(三十三))

されは秦の始皇の時迄は帝王斗り御相伝也。爰に秦の
始皇時、慈童と云童あり。 (『法華経直談鈔』_(三十四))

仍来宮太子一人外人不知大事、唯授一人法也、爰慈童
云御上童一人有之。 (『口伝普門品二句偈御即位法』_(三十五))

帝王にのみ相伝されてきたことを強調し、例外として慈童
への伝授があつたことを意識させるものが多いことがわか
る。狭義の慈童説話の主題は、法華経の功德を説き、また
慈童に偈を授けた王の慈悲を説くことにあるが、同時に、
帝室にのみ伝つた偈が、初めて流布し始める経緯を示
す意味もあるのである。この慈童への偈の伝承を、「山王
事」同様に、仏教伝来史の枠組みから考えると、これは穆

王以来秘匿されてきた仏法が震旦に広まる、最初の事例と
いうことになる。

上述の通り、「山王事」の穆王説話は、他の仏法東流説
との矛盾を避け、わざわざ周代での即時の仏法の流布を否
定していた。にもかかわらず、なぜ、秦の始皇帝の時代で
の、偈の皇帝以外への流布が許されてしまうのだろうか。
それは、以下に述べる通り、護法書において、仏法東流の
最初として、後漢明帝とともに、秦の始皇帝もしばしば
取り上げられているからではないか。

仏法東流については、諸書によって様々な説が行われ、
主なものだけでも十二説あるという^{三十五}。その一説に、秦
の始皇帝の時代に一度東流しているとするものがある。こ
の説を記す初例は、次の『歴代三寶紀』である。

又始皇時、有諸沙門積利防等十八賢者、齋經來化。始
皇弗從、遂禁利防等。夜有金剛丈六人來、破獄出之。
始皇驚怖、稽首謝焉。
〔歴代三寶紀〕

『歴代三寶紀』は出典を明かさないが、これを承けた法琳
『破邪論』は、『道安録』や実在の疑わしい朱士行の経録
を挙げて同説を紹介している。

如釈道安朱士行等經録曰云。始皇之時、有外國沙門積
利房等一十八賢者、齋持仏經來化始皇。始皇弗從、遂
囚禁房等。夜有金剛丈六人、來破獄出之。始皇驚怖、
稽首謝焉。
〔破邪論〕

『法苑珠林』なども、この『破邪論』の記述を継承して
いるが、到底、史実とは到底考えられず、護法書を介して
諸書に広がっていった伝説にすぎない^{三十六}。しかし、秦代
仏法東流説は、仏教史の中にある地位を占めるに至り、宋
代の『仏祖統紀』を見れば、穆王、始皇帝、明帝が、仏法
東流の三段階として捉えられていることがわかる。

述曰。仏法東流蓋已肇於穆王之世、造像建寺悉遵先仏
之旧制、信過去仏皆化及此地。及室利房等持經來秦、
而始皇謝遣出境。蓋時未至機未熟耳。至漢明帝夢、三
寶並興、君臣民庶翕然帰命。此蘇由所謂、一千年外声
教及此之嘉応也。
〔仏祖統紀〕

『仏祖統紀』は永平年間説に立つため、秦代は「蓋時未至
機未熟耳」とされているが、一旦は唐土にまで仏法が伝わ
ったという意味では、仏法伝来の重要な一過程と見なされ
ているといえよう。

こうした秦代仏法渡来説は日本にも見られる。前述の、末尾で穆王説話にわずかに触れる『今昔物語集』巻六「震旦秦始皇時、天竺僧渡語第一」は震旦仏法部最初に配され、「震旦後漢明帝時、仏法渡語第二」に接続する。また、穆王説話を持つ『唐鏡』にも、「天竺沙門將來仏教事」・「仏法始渡事」として秦始皇帝・後漢明帝の記事がある。これらは、日本でも、仏法東流の段階に関して、同様の認識があつたことを示しているよう。そして、それは元来、護法書に由来するものである。

「山王事」の穆王説話が、周到に他の仏法東流説との矛盾を避けていたのと同様に、狭義の慈童説話でもまた、穆王の得た法華經の偈は、秦代までは皇太子にのみ継承されたとし、その流布を帝室のみに限定していた。そこに「山王事」同様に、仏法東流説との撞着を避ける意識が受け継がれているとすれば、秦の始皇帝という慈童説話の時代設定も、護法書が主張する仏教渡来伝説との関係において設定されたものと考えられるのではないか。慈童説話の時代を、秦の始皇帝の時代とすることで、少なくとも仏法伝来の時期に関しての問題は小さくなるといえる。

さらに、仏法伝来史への意識をうかがわせる例は、別の形態の慈童説話にもある。例えば、阿部氏の示された『兒灌頂式』がそれである。

其後、代々王位計り相伝し給故也。其後、漢の明帝之時、彭祖仙人、幼童にて御座せし時の、是を帝王御寵愛有し也。——中略——御帝王御悲み有て、此の普門品の相承を授け給ふ也。其より天下に之弘む。

〔『兒灌頂式』三六八〕

ここでは他書とは異なり、「漢の明帝」が彭祖に偈を伝えていた。こうした形態は他に見られない。そして、慈童説話を記した後、「其より天下に之弘む」と、これをきっかけに、この偈が世に伝わったことを明記している。上述の通り、「漢の明帝」は、仏教史書において、震旦仏法渡来の最初とされる皇帝に他ならない。「漢の明帝」の時代であれば、「其より天下に之弘む」としても問題はない。

この『兒灌頂式』は慈童説話の変奏の一形態ではあるが、その慈童説話の中に、護法書の論じた仏教渡来史への意識があることが見てとれよう。もちろん、慈童説話が、心賀によって穆王説話に持ち込まれ、即位法の形に整えられ、天台口伝法門のなかに定着していった可能性は否定できない。慈童説話そのものは、中国の仏教書にはなく、阿部氏の論じられたように、日本で心賀周辺の口伝法門の中から作り出されたものであろう。ただ、その時代設定等には、

穆王説話が、本来、護法書の世界に由来するものであったことが、暗に影響を及ぼしていたように思う^{三十五}。

次に、慈童が彭祖となつたとされる点についても、簡単に触れておきたい。

彭祖は、『論語』述而篇冒頭「子曰、述而不作、信而好古、窃比我於老彭」の「老彭」に比定されることもあった。例えば、皇侃『論語集解義疏』は、「老彭、彭祖也。年八百歳、故曰老彭也」と注している^{三十五}。その一方で、「鄭云、老老聃、彭彭祖」(『經典釈文』)という老子彭祖並列説や、老子彭祖同一説(『經典釈文』「莊子音義」「彭祖——中略——世本云、姓籛、名鏗、在商為守藏史、在周柱下史、年八百歳、籛音翦、一云即老子也」)まで生み出した^{三十六}。また、『抱朴子』や『神仙伝』には、『列仙伝』には見られなかった「其後七十餘年、聞人於流沙之西見之」(『神仙伝』)という、明らかに老子の西遊伝説と混同された伝が付加されている。こうしたことから、坂出祥伸氏は、「後漢末から魏晋にかけての間、彭祖が老子に匹敵するほどの、あるいは老子と混同されるほどの道の体得者として尊崇されるようになった」と述べている^{三十七}。また、『列仙伝』と『神仙伝』の両書に共通して伝のある仙人は、老子と彭祖に限られる点にも、その尊崇が現れているといえる。護法書の世界においても、上述の『論語』「述而篇」の記述につい

て、『二教論』、『集古今佛道論衡』に言及がある他、『辨正論』などにも彭祖の名が見え、仏教側からも道教側の代表的聖人の一人として扱われていた。そして、日本でも、彭祖は、道教における長生術・養生術、すなわち「彭祖が術」^{三十八}の第一人者として認識されていた。

この彭祖の伝を見ると、最も早い『列仙伝』では、簡潔な紹介が為されるだけであるが、『神仙伝』に至つて、その描写はかなり詳細になり、長文の伝となる。その内容は、①彭祖は七百余歳で少年の様であったところ、殷王がその長生を知り、采女という女官を派遣した、②その女官から伝え聞いた術を王が実践すると効果がすばらしかった、③王はそれを一人独占しようと彭祖を誅殺しようとした、④彭祖はそれを知つて行方を眩ませた、といったものである。この『神仙伝』と慈童説話とを比較すると、慈童説話では、道教側の諸資料とちようど正反対の状況となっていることがわかる。道教側の資料では、彭祖は、自らの道術によつて長命を保ち、それを王に授けた存在であったが、慈童説話では、逆に、彭祖は王から法華経を授けられ、その功德によつて長命を保つことができた存在となっているのである。つまり、慈童説話では、慈童Ⅱ彭祖の長生は、すべて法華経の偈の力と言ふことになり、道教独自の長生術・神仙術の効験が、法華経の功德の中に取り込まれてしま

つてゐる。これは、対道教護法論的見地に立てば、老子を
仏弟子とする三聖派遣説と同じく、道教側の代表的人物を
仏教世界の中に取り込むものであり、仏教側にとって、か
なり都合のよいものとなっているといえる。護法書には、
慈童説話に類する説話は見当たらず、結局のところ、推測
の域を出ないが、慈童説話に彭祖という人物が登場するこ
とになった発端的意図にも、護法論的な思想が継承されて
いたのかもしれない。

六、『天地神祇審鎮要記』

最後に、慈遍『天地神祇審鎮要記』に見られる穆王説話
を取り上げる。「山王事」と同じく山王神道の理論書であ
る。そこに、やや成長した形の穆王説話が見られる。即位
法門とは直接関わらない形で成長し、かつ護法書の影響の
濃い穆王説話として、取り上げておきたい。

而及劫末以時至拙。衆生苦重五濁切盛。自非大聖之善
巧者、何度群迷之妄乱也。故皇太神冥婦本居、永止託
宣広讓仏説、所以仏神内証不異。即知本迹外用體同。

是以伝聞、彼周成王之代、於西天雲見五色光域。聊召
相者令占之時。謂西方有真人。出世乃称之仏。所説之

教施五節歟。故現五色。彼仏之語将来斯土其奇瑞也。
爰有皇子、號穆太子。即開此德心中立誓。吾得王位必
往西天直謁彼仏。然則繼代広勅天下。令求龍馬得八疋
駒。或謂穆王造鳳王車、於其八方總彼八龍。忽乘此車、
飛去西方。先當于乾、有一高山。而仙人住。尋伺仏処。
仙人告曰。自此當巽、有称靈山。仏在説法云々。故亦
飛行既至彼山。而他国人由辨儀而過退凡下乗塔婆。令
鳳王車直馳会場。八国大王各騷之処、仏告衆曰、震旦
国王為聴我法不識之来。故八国王及一会衆同憐而喜共
快坐。然從華嚴乃至法華一代説教化縁將訖。仏為穆王
設別会説。即謂称清浄法行経云々。抑授法華（至要普
門）仏為穆王直用漢語（広略異説）備旨更問取詮。穆
王伝薩達摩、婦吾震旦、治国化民超古秀今云々。穆王
以降相承伝来代々順位。世々未漏。而同周代慈童傍伝
為仙人身、持二千年。名日方祖。乃施剝水。凡汲河流
五百歳。多其外不爾。独限帝位、多羅葉文不出宮中。
而周靈王其王子晋、発心厭位人天台山。立説誦行、得
長命。称説誦仙人。变为白猿。自領此山。所以世俗呼
曰山王。法爾得名。本有德自応二才。

（『天地神祇審鎮要記』三十五）

本地垂迹説と関わって穆王説話が引かれているが、その

内容を見るに、穆王が釈迦に出会い、説法を聞く場面の描写が、『耀天記』『山王事』よりもさらに詳細になっていることに加え、ここでは『清淨法行經』が説かれたとされている。もちろん、法華經に關しても触れるところがあるが、『清淨法行經』の名が示されている点は注目される。

上述の通り、『清淨法行經』とは、三聖派遣説の根柢となつた偽經である。ここは本地垂迹を説くことが目的の箇所であり、中国に於ける本地垂迹の例ともいえる三聖派遣説の典拠經典『清淨法行經』が持ち出されたのであろう。

ただし、『天地神祇審鎮要記』の場合には、その『清淨法行經』が、穆王説話と結びつけられており、震旦からやってきた穆王に対して、釈迦が自ら『清淨法行經』を直接説く構成になっている。つまり、震旦への仏法流布の準備として、周代に相次いで誕生する三聖の派遣を、釈迦が穆王に直接に予言したことになる。ここにおいて、穆王説話は、本来意図するところであつた昭王甲寅生誕説とともに、三聖派遣説および『清淨法行經』をも裏付ける機能を持つことになる。先述の通り、三聖派遣説も穆王説話も、共に道教・儒教に対する仏教の先行・優位を説く護法書の論理を担う言説であつた。同じ土壌から生まれた説話と偽經とが結びつけられているわけである。

しかし、中国の護法書類には、こうした形の穆王説話は

見だし得なかつた。本書の作者・慈遍は『豊葦原神風和記』においても、『清淨法行經』由来の三聖派遣説を引用し、本地垂迹説の裏付けとして用いており、『清淨法行經』の内容も熟知していると考えられる。本地垂迹思想の理論的背景となる『清淨法行經』を權威付けるべく、穆王説話を慈遍自身が改変したものであろう。

ただ、『天地神祇審鎮要記』の慈童説話は、非常に簡略であつた。『天地神祇審鎮要記』において、比重が大きいのは、むしろ、慈童説話の後に語られる王子晋説話である。

王子晋説話とは、周の靈王の時に至つて、王子晋が発心し、帝位を疎んで天台山に入山し、仙人となつたとする説話である。この王子晋が、天台山の守護神とされていたことは、成尋『參天台五臺山記』などでも明らかであるが、道士徐靈府の『天台山記』に「真人周靈王太子喬字子晋、好吹笙作鳳鳴於伊鶴間、道人浮近公接以上嵩山、三十餘年後、求之不得、偶乘白鶴謝時人而去。以仙官授任為桐柏。真人右弼王領五岳。司徒帝來治茲山也」とあるように、王子晋は『列仙伝』にも登場する仙人王喬と同一視されることが多かった^{三十五}。加えて、『天地神祇審鎮要記』の場合には、前段の穆王説話によつて、王子晋の仙術もまた、彭祖同様に、穆王が持ち帰つた法華經の功德の影響下におかれ、その功德によつて天台山を守護することとなる。こ

した論理もまた、護法書の発想に近い。

この王子晋については、王子晋が日本で熊野権現となり、衆生教化のための霊地を作り上げたとする熊野権現縁起がある^{三十五}。例えば、『唐鏡』は、以下のように記す。

此王（注…霊王）の太子をは、王子晋と申き。嶺嶺といふ山にて、仙にのほりて、御位には即給はず。衆生教化のため、日本国に跡をたれ給て、熊野権現と申す説あり。もしまことならば、利益衆生の御心さし、籌量のおよふへきにもあらず。〔唐鏡〕

また、『神道集』卷二「熊野権現事」には次のようにある。

抑熊野権現申、役行者婆羅門僧正、併其本地信仰、凡縁起奉見、往昔甲寅年、唐自靈山王子旧跡信日本鎮西豊前国彦根大嶽天下給、其形八角水精石高三尺六寸、其後在々所々御在所求、遙年序送後、正熊野権現顕。日本人王始神武天王治天七十六年内、第四十二壬寅年、其後仏法未本朝渡、仏法奉渡後、上代尚幽微。年序二百餘歳経後帝王、四十餘代比、役行者婆羅門僧正等参詣後、御本地顕給。〔神道集〕⁽¹⁷⁾

ここで、注目すべきは、熊野が、王子晋が熊野権現として仏法渡来以前にあつた場所であることが強調され、仏法の渡来以前から仏法が垂迹していた聖地としての重要性が述べられていることである。『天地神祇審鎮要記』の王子晋説話の意味も、「熊野権現事」における熊野と同様である。なぜなら、王子晋は正当な帝位の継承者として、穆王の霊鷲山訪問以来、慈童を経由してもなお「不出宮中」であつた法華の至要を継承しており、その王子晋が渡来した天台山は、秦の始皇帝ないし後漢の明帝の時代の仏法東流の遙か前、周代に既に釈迦直伝の仏法が伝わっていた唯一無二の霊山、ということになるからである。仏教伝来史の枠組みへの意識はここにも生きている。

このように、『天地神祇審鎮要記』の穆王説話は、三聖派遣説という『清浄法行経』の所説を取り込み、王子晋伝説を関連づけ、天台山および叡山を仏教東流史の中での特別な位置に配することに成功している。様々な異説を取り込みながら、理論的にはかなり整備された慈童説話である。そして、その発想は、穆王説話を持ち、『清浄法行経』を好んで引き、道教の包摂を試みる、護法書の論理の延長上にあるものと位置づけられよう。

以上、屋上に屋を架すがごとき論に終始した感が強く、可能性の指摘のみに終わってしまったが、いわゆる慈童説

話の一部をなす穆王説話が、護法書の中に生まれ、日本で成長してきた過程の一端を検討した。

早く、『清浄法行經』に注日された石橋成康氏は、『清浄法行經』の中国・日本に与えた「本地垂迹」的影響についても、触れることができなかった。華夷思想との関わりを含め、稿を改めて論じたい。」と述べられていたが^{三三六}、その論考を見ることは叶わなかった。日本における、仏教思想と神祇信仰との撞着した状況は、仏法渡来以前に成立していた儒教や仏教との撞着を生んだ中国の状況と類似している。そして、本稿で山王神道書の中の穆王説話について見たように、六朝〜唐初の中国で著され、法琳らの著者を中心とする対儒教・対道教理論は、日本において対神祇信仰理論の裏付けとして援用されていた。護法書類は、奈良朝に既に書写記録があり、相当地早く日本に伝来し、流布をはじめている^{三三七}。日本の本地垂迹思想の定着に際して、偽経そのものだけではなく、それらの偽経を積極的に活用した護法書が理論的背景となつて与えた影響も、小さくはなかったであろう。

〔注〕

(一) 『太平記』の本文は神宮徴古館本(和泉書院)『神宮徴古館本 本太平記』を参照した。以下、他の作品も含め、引用本

文は、漢字を通行のものに改め、適宜、送りがなや調点等を改めた箇所がある。

- (二) 伊藤正義「慈童説話考」『国語国文』四九一—一九八〇年一月)、阿部泰郎「慈童説話の成立 上/下」『国語国文』五三—八〇九(一九八三年八月/九月)
- (三) 築瀬一雄「謡曲「慈童もの」の一考察」『観世』二二—二一九四年一月二月)
- (四) 岩波書店・日本古典文学大系『義経記』補注
- (五) 柳瀬喜代志「新楽府」と「龍馬進奏事」・「天下時勢粧事」『日中古典文学論考』(汲古書院・一九九九年)。また、原田実『日本王権と穆王伝承』(批評社・一九九〇年)も『歴代三宝紀』『法苑珠林』などを典拠として指摘する。
- (六) 中世文芸叢書『唐鏡 松平文庫本』による。
- (七) 和漢比較文学会第三回特別例会(二〇一〇年九月三日・於國立臺灣大学)において口頭発表を行った。
- (八) 以下に引用する『弁正論』『歴代三宝紀』『破邪論』『釈迦方志』『唐護法沙門法琳別伝』『続集古今仏道論衡』『仏祖統紀』は、すべて大正新修大藏經による。
- (九) 楠山春樹「老君伝とその年代」『老子伝説の研究』(創文社・一九七九年)、同「中国仏教における釈迦生滅の年代」『道家思想と道教』(平河出版社・一九九二年)、同「再論、中国仏教における釈迦生滅の年代」『儒・仏・道三教思想論攷』

(山喜房仏書林・一九九一年) など。

(十) 前掲注(九) 楠山氏諸論文。『列子』の引用は明治書院・新釈漢文大系による。

(十一) 前掲注(九) 楠山氏諸論文。『周書異記』は『尚書』『周書』の別伝として作られたものという。

(十二) 『歴代三宝紀』が荘公七年説の根拠とした奇瑞(五十六頁参照)を意識し、さらなる奇瑞を作り上げたものである。

(十三) 『禳之』の解釈は、前掲注(九) 楠山春樹「再論、中国仏教における釈迦生滅の年代」『儒・佛・道三教思想論攷』(山喜房仏書林・一九九一年)を承けた。

(十四) 『周書異記』Bには、「二千年外、声教被及此土」という予言があり、それが後漢明帝の仏教伝来を詳細に記す偽書『漢法本内伝』に引用されることで、その信憑性が補強されている。さらに、その両書が「吳尚書令闕沢・魏曇謨最法師等所記」(『弁正論』)といった偽書に取り上げられている。こうした重層的な構造による、用意周到な偽書の連関

によつて、『周書異記』Bの内容は、昭玉甲寅生誕説とともに、仏教史の中に定着していった。

(十五) 統群書類従による。本来、『耀天記』とは独立したものであったと見られる(岡田精司「耀天記の一考察——山王縁起」正応写本の出現をめぐる『国史学』一〇八(一九七九年三月))。

(十六) 本田義憲「今昔物語集震旦部仏来私譚資料に関する一二の問題」『和漢比較文学叢書十四 説話文学と漢文学』(汲古書院・一九九四年二月)に指摘がある。引用は岩波書店・新日本古典文学大系による。

(十七) 吉岡義豊「道仏二教の対弁書としての『漢法本内伝』の成立について」『道教と仏教』第一巻(日本學術振興会・一九五九年)

(十八) 菩薩と三聖との対応は諸書で異なるが、「山王事」は、智顛『摩訶止観』「我遣三聖化彼真丹」に対する湛然の注「清浄法行経云、月光菩薩彼称顔回、光浄菩薩彼称仲尼、迦葉菩薩彼称老子」(『止観輔行伝弘決』(大正新修大藏経による))と一致する。

(十九) 『七寺古逸経典研究叢書 第二卷 中国撰述経典(其之二)』(大東出版社・一九九六年)に紹介されている。

(二十) 今堀太逸「寺社の信仰について」『神祇信仰の展開と仏教』(吉川弘文館・一九九〇年)。また、直海玄哲「清浄法行経」解題『七寺古逸経典研究叢書 第二卷 中国撰述経典(其之二)』(大東出版社・一九九六年)も「老・孔・顔三聖が仏弟子であるという説を、荒唐無稽と言いつれなかった事情が中国仏教界にあったように、三聖教化説が日本においては、仏教流布の論拠、本地垂迹説の経証とされ、より一層重要な役割を果たしたと思われる」と述べている。

(二十二) 前掲注(二) 阿部氏論文による。

(二十三) 大日本仏教全書による。

(二十四) 前掲注(二) 阿部氏論文による。

(二十五) 臨川書店『法華經直談鈔』による。

(二十六) 松本郁代『口伝普門品二句偈御即位法』——真言系

慈童説話『中世王権と即位灌頂——聖教のなかの歴史叙述』

(森話社・二〇〇五年)による。

(二十七) 長澤和俊『シルクロード』講談社学術文庫・一九九

三年)。もちろん、その一説は穆王説話である。

(二十八) 塚本善隆「仏教初伝の諸相」『中国仏教通史』一(春

秋社・一九七九年)

(二十九) 前掲注(二) 阿部氏論文による。

(三十) 他に『一乗拾玉抄』や『文句大綱私見聞』などは、彭

祖が穆王から偈を伝えられたとする(A型)。明代の『列仙

全伝』(台湾学生書局・中国民間信仰資料彙編)などでは、

『神仙伝』中の「王」が「穆王」とされ(彭祖)錢鏗。帝顓

頊玄孫、至殷之末世、年已七百餘歲。而不衰好恬靜。惟以

養神治生為事。穆王聞之。以為大夫。)、彭祖」と「穆王」

に縁がないわけではない。しかし、A型慈童説話との関連

は不明である。

(三十一) 知不足齋叢書による。

(三十二) 中華書局『經典釈文彙校』による。

(三十三) 坂出祥伸「彭祖伝説と『彭祖経』」『道教と養生思想』

(ベリかん社・一九九二年)。日本でも「彭祖仕周」(晋家

文章)と、本来老子に対して用いられていた「仕周」とい

う言葉を用いて、老子同様、周代の人物と見なす例がある。

(三十四) 『和漢朗詠集』九日付菊「故事を漢武に採れば、すな

はち赤黄宮人の衣に挿めり。舊跡を魏文に尋ぬれば、また

黄花彭祖が術を助く」(岩波書店・日本古典文学大系)

(三十五) 天台宗全書による。

(三十六) 井上以智為「天台山に於ける道教と仏教」『東洋史論

叢』(弘文堂・一九三一年)

(三十七) 吉原浩人「天台山の王子信(晉)考——『列仙傳』

から『熊野権現御垂跡縁起』への架橋——」『東洋の思想と

宗教』一二(一九九五年三月)

(三十八) 角川書店『神道集 東洋文庫本』による。

(三十九) 石橋成康「疑經成立過程にける一断面——七寺藏『清

淨法行經』攷——」『七寺古逸經典研究叢書 第二卷 中国

撰述經典(其之二)』(大東出版社・一九九六年)

(四十) 石田茂作「奈良朝現在一切経疏目録」『写経より見た

る奈良朝仏教の研究』(東洋文庫・一九三〇年)

(四十一) (もりた たかゆき・國立臺灣大學文學院 計畫博士後研究人員)

