

「聖徳太子」研究の再検討（上）

大山誠一

はじめに

聖徳太子の人物像およびその事績を伝える史料には様々な疑問があり、今日までの聖徳太子研究の大部分は、厳密には「聖徳太子信仰」の研究とよばざるを得ないのが実状であろう。それ故、歴史上の人物としての聖徳太子の実像は、その实在性も含めてほとんど不明というのが、多くの研究者の本音ではなからうか。つまり、聖徳太子研究にあつては、歴史学が信仰の呪縛から未だ解放されてはいない、というよりも信仰から脱脚し、学問的立場を確保する方法論を未だ確立し得ないというのが実状である。

このような状況の中で、家永三郎氏は、法隆寺金堂釈迦像銘と天寿国繡帳銘、および『日本書紀』（以下、『書紀』と記す）の中の憲法十七条と舒明即位前紀に見える「聖皇」あるいは「先王」が聖徳太子で、その臨終に際して山背大兄ら諸子に「諸悪莫作、諸善奉行。」と言つたことは確実な史実、いわば根本史料であるとし、この四つの根本史料を基礎にし、さらに他の史料も援用し、結局は従来考えられてきた聖人としての聖徳太子像を再確認しようとした。右の四点のうち舒明即位前紀

に見える「聖皇」「先王」は、後述するように推古を指しており家永氏の誤りは明白であるが、他の三点は一般には信憑性が高いと考えられていることは事実である。しかし同時に、これらの史料にも様々な疑問が指摘されており、家永氏がそれに対する確実な論拠を新たに提出したわけでもないようである。とすれば、家永氏の主張は、解釈の一つの立場、具体的には聖徳太子信仰を維持する立場に立つたことを再確認したに過ぎないであろう。

また、最近において、田村圓澄氏は、麿戸王という實在の人物と、信仰の対象となった聖徳太子を区別し、次のような理解を示された。麿戸王は新羅系渡来人の秦氏や難波吉士氏を介して新羅の眞平王と親近關係にあり、新羅の花郎ハナウラ救済者ケウサイ彌勒信仰を受容した。そのため、四天王寺・広隆寺・中宮寺など太子建立と伝えられる寺には新羅の彌勒信仰を象徴する半跏思惟像が安置された。これらは、麿戸王に仕えた氏族や、身内の人のものであるが、麿戸王の死後、これらの人々の中に、麿戸王を私的に恋慕仰仰し、花郎を麿戸王に置き換えた麿戸王救済者ケウサイ半跏像（彌勒像）とする信仰が成立した。その後、上宮王家は滅亡し、法隆寺も天智十年に焼失したが、天武朝になり法隆寺は不死鳥のように再建

され、新たな聖德太子信仰が成立する。これは、律令国家形成にあたって、当時の日本の仏教を担っていた渡来氏族の氏寺とその住僧を、天皇が統治する倭の律令的秩序の中に入れるため、厩戸王を「日本仏教の教主」¹⁾、「日本の釈尊」²⁾、法王³⁾聖德太子とするものであった、というものである。

さて、この田村氏の理解のうち、最も重視すべきは、実在の人物としての厩戸王と信仰の対象である聖德太子を明確に区別し、家永氏が確實と考えた聖德太子関係の史料をことごとく天武朝に作られたものとされたことである。小倉豊文氏の先駆的業績を始め、これまでも厩戸王と聖德太子を区別してこなかったわけではないが、これほど明確に論じられたことはなかったのではなからうか。私は、この点こそ聖德太子研究の出発点であり、継承すべき姿勢であると考える。

ただし、右の田村氏の研究の内容には必ずしも賛成できない。厩戸王と新羅の交流はあり得たかも知れないが、田村氏自身、『書紀』で名前が明らかな新羅僧は、崇峻三年（五九〇）に出家した新羅媛善妙、天智七年（六六八）に草薙剣を盗んだ道行、それに朱鳥元年（六八六）に大津皇子の謀反に参画した行心の三人にすぎないと指摘する如く、新羅仏教の影響は少ないのであり、新羅からもたらされた仏像が半跏像であった可能性は高いとしても、『書紀』はこれを単に「仏像」と称しており、弥勒信仰の伝来は確認できないのである。従って、日本に花郎⁴⁾弥勒信仰者⁵⁾弥勒信仰が伝来した形跡も、厩戸王の死後、王を救済者⁶⁾弥勒とする信仰が成立した痕跡も認め難いのである。また、もしそのような信仰が成立したとすれば、法隆寺こそその中心であるべきなのに、同寺に半

跏像がないのも不自然というべきである。すべて田村氏の想像から生まれたものであろう。さらに、天武朝に「日本仏教の教主」¹⁾「日本の釈迦」²⁾聖德太子という信仰が成立した証拠もない。法隆寺金堂の釈迦像にも天寿国繡帳銘にも、聖德太子³⁾日本の釈迦⁴⁾というような主張はなく、『書紀』の描く聖德太子像も、後述する如く田村氏の理解とは大きく異なるものである。それに、田村氏は、聖德太子信仰の成立と法隆寺の再建を重ね合わせておられるが、法隆寺は決して不死鳥のように再建されたのではない。今日の通説的理解によれば、確かに再建は天武朝頃に始まり、持統朝までには金堂が完成していたらしいが、途中天武八年（六七九）に食封三百戸が停止されるなどにより工事は中断し、塔と中門が完成するのは和銅四年（七一）頃であった。しかも、その建築様式は、勅願の大寺である川原寺や大官大寺・薬師寺などが最新の初唐の様式で建てられたのに対し、法隆寺は高句麗・百濟を経由して伝わった隋以前のいわゆる飛鳥様式で、規模も勅願の大寺や飛鳥寺よりかなり小さいものであった。とすれば、天武朝以後の法隆寺の再建は、困難で苦渋に満ちたものであり、律令国家が「日本仏教の教主」¹⁾「日本の釈迦」²⁾聖德太子の寺として建立したのではなかったことは明らかではなからうか。小倉豊文氏以来、漠然と天武朝を聖德太子信仰の画期とする見解が少なくないが、実は天武朝に聖德太子信仰が成立したという証拠は皆無なのである。無いものを有ると言えば、有るものが無視されるのは当然であろう。聖德太子研究は、その繰り返しであったと言える。さらに言えば、聖德太子信仰の目的を、渡来氏族の氏寺とその住僧たちを、天皇を中心とする律令的秩序の中に入れるためというの理解

しがたい。法隆寺はあくまでも私寺なのであり、そのような目的には勅願の大事こそ相応しいのではなからうか。

さて、最近の家永・田村両氏の研究を通じて、今日の聖徳太子研究の現状を見てきたのであるが、名実ともに第一人者の両氏の研究にして、ほとんど支持すべき点はなかったというのが率直な感想である。家永氏は聖徳太子信仰から脱していないし、田村氏の構想は雄大ではあるが、空想の産物に過ぎないのである。では何故、聖徳太子研究は、かくも困難なのであろうか。それは、やはり長い聖徳太子信仰の存在であらう。

厳密に厩戸王と聖徳太子を区別しようとした田村圓澄氏においてさえ、明白な根拠もないまま厩戸王を救済者Ⅱ弥勒として恋慕渴仰の対象と考えたのである。確かに、太子関係寺院に半跏思惟像が安置されていることが多いことは事実であるが、それが何時安置されたのか証明されたわけでもなく、厩戸王Ⅱ救済者Ⅱ弥勒像というように考える根拠も皆無なのである。田村氏にそう考えさせたものは、ともかく厩戸王は聖徳太子で、何らかの意味で偉大だったのだという先入観であらう。つまり、聖徳太子信仰である。あとは、氏の半跏思惟像に関する偉大な業績から連想されたものであらう。

とすれば、聖徳太子研究における新しい展望はどのように開かれるであらうか。私は、その方法論は決して難しいものではないと思う。ただ、聖徳太子信仰という先入観を徹底的に排除し、厩戸王と聖徳太子とを厳密に区別する立場を確立した上で、虚心に史料を見つめ直すことである。具体的に言えば、実在の人物としての厩戸王の実像を確認することと、聖徳太子信仰が何時、どのように成立したかを明らかにすることである。

以下、本稿は、そのための試論である。なお、それには個々の史料に関する十分な史料批判が必要と思うが、それでは全体像を提示しようという拙稿の意図が不明になりかねず、また紙数の制約もあるので、ここでは研究史の多くを省略したことをあらかじめお断りしておきたい。

一 厩戸王の確認

最初に、これからの考察の前提としうる点を確認しておかねばならない。まず、厩戸王であるが、歴史的事実として確認できるのは、次の三点であらう。

① 用明天皇の子として生まれたこと。および、『書紀』や『上宮聖徳法王帝説』（以下『法王帝説』と記す）に見える親族関係は事実と考えてよいであらう。一般に、継体天皇以後の系図の信憑性は高く、複雑な婚姻関係による結びつきを考えれば、厩戸王を中心とする一族の实在自体は疑う必要はないであらう。

② その実名が「ウマヤド（厩戸）」であること。また、その由来が、蘇我馬子と同様生年の干支に基づく可能性は高いから、敏達三年（五七四）甲午の生まれとしてよく、これは物部守屋が滅亡した用明二年（五八七）に十四才だったという『書紀』の記事と一致する。ただし、周知の通り、没年には二説あり、これについては後述する。

③ 推古九年（六〇一）に斑鳩宮を造って、以後そこを居所とし、その後近くに若草伽藍として遺跡が遺る斑鳩寺（原法隆寺）を建立したこと。『書紀』は、斑鳩宮への移住を推古十三年（六〇五）とす

るが、これは前年の憲法十七条制定を飛鳥在住時代とする意図によるものとも思えるから、移住の年代は宮の造営後まもなくと考えるべきであろう。ただ、何れにしろ、斑鳩宮と斑鳩寺の存在は考古学的にも確認されていることであり、敢えて疑う必要はないと考える。なお、厩戸王の死後のことであるが、斑鳩宮は山背大兄が滅んだ皇極二年（六四三）に、斑鳩寺は天智九年（六七〇）に焼失したこと

も事実としてよいであろう。

さて、厩戸王に関して確認しうるのは、ここまでである。つまり、厩戸王という一人の王族が実在し、彼に親族がおり、宮と氏寺があり、たまたま名前から生年も確認できたということである。この厩戸王が、後に「聖徳太子」となるのであるが、その過程はよほど慎重に検討せねばならないであろう。

二 二系統の史料

聖徳太子関係の史料は膨大で、そのすべてが聖徳太子信仰と密接に結びついている。問題は、聖徳太子信仰の史料の中に史実に基づくものがあるか、つまり厩戸王に聖徳太子信仰を生み出すような史実があるかということである。もし、それを確認できれば、「聖徳太子」の实在性が確認できる、換言すれば、厩戸王と聖徳太子が同一人物として重なり、厩戸王の発展の上に聖徳太子信仰が出現したと考えることができる。しかし、そのような史実を確認できなければ、「聖徳太子」は架空の人物と考えるべきである。その場合は、架空の人物を何時、誰が、何のため

に創造したかを論じなければならぬであろう。

さて、よく知られているように、聖徳太子の史料には、『日本書紀』と『法王帝説』として纏められた法隆寺系の二系統がある。法隆寺系の史料は、薬師像・釈迦像、天寿国繡帳など法隆寺にある聖徳太子関係の仏像や品の銘文を中心とするもので、『三経義疏』の存在も見える。このうち、天寿国繡帳を除く薬師・釈迦両像と『三経義疏』は、天平十九年（七四七）の『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』（以下『法隆寺資財帳』または『資財帳』と記す）に見え、天平十九年には存在したと確認できる。これに対し、養老四年（七二〇）に成立した『書紀』は、右の銘文や『三経義疏』の存在を伝えないが、聖徳太子の出生から死に至るまでの事績を詳細に伝えている。また、『書紀』は法隆寺の建立を伝えず、天智九年の火災を記すのに対し、法隆寺系の資料はまったく逆に火災の事実には言及していないし、太子の薨日も、『書紀』は推古二十九年（六二二）二月五日とするのに対し、法隆寺系の釈迦像銘と天寿国繡帳銘は推古三十年（六二二）二月二十二日とし、日付ばかりか年まで異なっている。

このように二系統の史料は、八世紀前半には既に存在した古い太子関係史料でありながら、内容を異にするばかりか、太子の薨日のように食い違うものもあるのである。これについて、従来の研究者は、太子の薨日に関しては、金石文尊重の立場から法隆寺系の史料を支持し、『書紀』はこれを無視ないし採用しなかったと解し、それ以外は両系統補いあつて聖徳太子像を構成すると、甚だ便宜的に考えてきたようである。冒頭で紹介した家永三郎氏の理解は、その典型と言える。しかし、この二系

統の史料が一致しない、あるいは矛盾するという問題こそ、聖徳太子研究にあって解決すべき最初の、そして最大の問題なのではなからうか。

『書紀』の編者が、聖徳太子の事績を記すときに、意識的に法隆寺を無視するなどということがあり得ると、従来の研究者が本心に考えてきたとは信じがたい気がするが、少なくとも、これに異を唱える研究者が唯の一人もいなかったことは残念ながら事実であろう。しかし、このような不自然なことを放置しては、聖徳太子研究の進展はないであろう。

法隆寺は、勅願の大寺より大分劣ることは事実であるにしても、国家の有力寺院であったことも事実である。『資財帳』によると、持統朝には金光明経などが天皇から施入され、伽藍がほぼ完成した和銅以後となると、和銅八（霊亀元）年（七一五）六月に、早天に際し、齋を弘福・法隆の二寺に設けたところ、数日を経ず樹雨滂沱となったので、時の人が「聖徳感通して致す所」と称したという。また、『資財帳』には養老三年に檀像老具と舍利五粒が唐より請来されたとあるが、これは前年の遣唐使の帰国に関係し、国家の何らかの配慮によるものである。『書紀』の編纂は養老四年であるが、『資財帳』によると、養老五年以後には歴代天皇による施入はすこぶる多く、特に養老六年には食封三百戸が施入され、同年十二月には金剛般若経一百巻を始め膨大な施入が行われているのである。持統朝以来、国家が法隆寺を尊重していたことは間違いない事実である。ところが、結果的に法隆寺系の史料は『書紀』に採用されていない。あり得ないことが起こったのである。何故であろうか。ここで重要なのは、問題の建て方である。従来の研究者は、二系統の史料が矛盾するとどちらが正しいのかと考える。それが間違いなのであ

る。『書紀』が聖徳太子という存在を極めて重視していることは明らかであり、今日の常識では法隆寺が聖徳太子ゆかりの寺であることも自明である。不都合な史料ならともかく、そうでなければ法隆寺に取材しないなどということはあり得ない筈である。ところが、そのあり得ない筈のことが、現にあるのであるから、それは何故かと問わなければならないのである。これこそ、聖徳太子研究の出発点とせねばならなかった問題なのである。なるほど、厩戸王は有力な王族だったかも知れない。しかし、『書紀』編纂の八十年近く前に一族は絶滅しており、居所とした宮も氏寺も焼失しているのである。そのような人物の薨日が果たして正しく伝わるかどうかも含めて考えるべきではなからうか。

さて、『書紀』に法隆寺系の史料が採用されなかったのは何故か。まず、考え方としては、先にも述べたように、聖徳太子が聖人として著名な人物で、法隆寺はその氏寺で、そこに多数の太子ゆかりの品があったとしたら、法隆寺の焼失を重要事件として記述した『書紀』編者がそれらを無視することはあり得ない筈である。ところが、『書紀』は、法隆寺系の史料を採用していない。とすれば、考えられるのは、『書紀』編纂時点では、法隆寺に聖徳太子関係の史料はまだ無かったという場合だけではなからうか。現に『書紀』は編纂され、そこに法隆寺系の史料が採用されていないのであるから、これ以外の可能性は考えられないのである。これが私の結論、というより、現段階では仮説である。そして、さらに、今後の展開のために結論を先取りして述べておけば、実は聖徳太子もまだいなかったと思う。聖徳太子は、『書紀』編纂の結果として誕生するのであり、それ以前に、太子の実在を記す確実な史料は存在し

ないからである。

この私の理解、あるいは仮説は大胆に過ぎるかも知れない。一体何のことが理解できないという声が聞こえるようである。しかし、冒頭で述べた如く、聖徳太子信仰という先入観を徹底的に排除し、麿戸王と聖徳太子とを厳密に区別する立場を確立した上で、虚心に史料を見つめれば、このような結論に達するのである。その証明は、本稿全体で行うことにしたい。

三 個々の史料の検討——法隆寺系史料——

養老四年に完成する『書紀』以前には、法隆寺系の史料も聖徳太子もまだ存在しなかった。そう私は述べた。言い換えると、『書紀』によって聖徳太子が生まれ、その後法隆寺系の史料が成立した、ということである。今のところ、これは仮説にすぎない。しかし、私はその証明は可能であると考える。

まず必要なのは、二系統の聖徳太子関係史料の中に、確実に『書紀』編纂以前に成立したものがあるか、換言すれば、私の仮説を覆すような証拠があるか否かを確認することである。あれば、私の仮説は崩壊することになる。分かりやすく言えば、聖徳太子信仰の確実な証拠を、『書紀』編纂以前に見いだすことができるかということである。できなければ、私の仮説は生き延びることになる。

具体的な手順としては、家永氏が根本史料とした四点について、それが確実な史料とは言えない、換言すれば『書紀』編纂以前のものとは言

えないことを確認すればよいであろう。ただ、四点以外にも、家永氏が未練を残した史料もあるようであるから、若干幅を広げ、さらに他の事柄にも言及することにした。順序としては、まず法隆寺系の史料を検討し、その後『書紀』に移りたい。

① 法隆寺の火災

『書紀』の天智九年四月壬申条に「夜半之後、災法隆寺。一屋無余。大雨雷震。」とあり、長い再建非再建の論争を経て、今日では焼失した法隆寺が若草伽藍であることは確定している。また、その二十七年前の皇極二年（六四三）に、山背大兄の滅亡と共に斑鳩宮も焼失している。

誰も否定できない事実である。しかし、これまでの研究者が、この事実を深刻に受けとめてきたかは疑問であろう。常識的に考えれば、これにより麿戸王の遺品は完全に消滅したとすべきであろう。特に重要なのは斑鳩宮の方である。一族の滅亡、つまり政治的抹殺と共に焼失したのであるから、遺品等も完全に消滅したであろう。これに対し、寺の方は、氏寺とはいえ麿戸王はスボンサーにすぎないのであるから、彼個人に属するものがさほどあつたとは考えられない。つまり、現法隆寺に聖徳太子の遺品と称するものがあつても、研究態度として、それは眉唾だとまづ疑う姿勢が無ければならないのである。若草伽藍の場合、「一屋無余。大雨雷震。」の語からすれば、落雷により瞬時に崩壊した感がある。何かが残っている筈がない、とまづ考えねばならないのである。勿論、例外があり得るとも思うが、そういう研究姿勢が重要なのである。

なお、若干の付言をしておけば、一般に聖徳太子と法隆寺をまるでイコールのように結びつける傾向があるが、法隆寺は持仏堂や屋敷神のよ

うな個人の所有物ではない。厩戸王が最も有力なスポンサーであったことは事実であろうが、天皇を始め、他の多くの人々の努力によって創建され、また経営された筈である。つまり、法隆寺は、官立ではないから私寺ではあるが、国家にも多くの人々にも開かれた、いわば公的な存在だったのである。そのことを忘れ、あたかも聖徳太子の生活の一部がここにあり、それ故聖徳太子の遺愛の品が多数あっても不思議がないというような理解は元来おかしいのである。

② 金堂薬師像銘

池辺大宮治天下天皇（用明）の病氣回復を祈り大王天皇（推古）と太子が丙午年（五六六）に薬師像造立を發願し、丁卯年（六〇七）になつて完成したという内容の銘文で（傍線部分は原文の語句）、光背に記されているが、勿論、福山敏男氏の研究以来、否定されて久しい。ただ、今後の展開のために、福山氏の根拠の一つとなつた天皇号について確認しておきたい。今日の通説的理解は、渡辺茂氏の説で、唐の高宗の上元元年（六七四）に採用された天皇号が、天武朝に伝わり、実際には持統朝に採用され、天武に対して最初の「天皇」号が捧げられたというもので、東野治之氏もこれを支持し、持統朝採用を浄御原令において正式に成立とされた。私も、両氏の理解に異論は無いのであるが、未だ一部に天武朝以前に天皇号の採用を考える研究者がいるので、若干の補足をおきたい。まず、野中寺弥勒像銘の「丙寅年」、および船王後墓誌銘の「戊辰年」を、それぞれ天智五年（六六六）、同七年（六六八）と認める天智朝採用説であるが、前者は、前掲註（４）拙稿で詳細に論じた如く、この「丙寅年」は、神龜三年（七二六）と考えられ、後者は、

後世、子孫が墓域を整備した際に王後を顕彰するために作成した墓誌と思われ、これらを根拠とする天智朝採用説は成立しない。次に、今日なお法隆寺系の史料を認める推古朝採用説も存在するが、これについては次のように考える。津田左右吉氏の研究により、天皇の称号が道教の世界観を背景とした帝王の意味であることは明らかであるが、そのような道教の世界観を受容した時期として推古朝は相応しくない。確かに、推古十年（六〇二）に、百済の觀勒が曆本・天文地理書とともに遁甲方術の書を伝えているが、道教の世界観はこういった方術関係の書によつては伝わらない。津田氏があげた『春秋緯』の「合誠図」「枕中書」「神異経」などの伝来は、少なくとも七世紀中葉、特に白雉年間に大量に派遣された遣唐留學生の帰国を待たねばならなかつたであろう。しかし、私見によれば、その時期でも十分でなく、『枕中書』『神異経』などを含む多数の道教関係書籍の伝来は、八世紀初頭の遣唐使によるものと思う。この種の本は、山上憶良らの文人が『万葉集』で、『抱朴子』『遊仙窟』『神仙伝』『搜神記』『志怪記』など大量の道教・神仙思想関係の文献を引用すると無関係とは思われないからである。つまり、七世紀までの日本人が独自に天皇号を創出することは不可能で、唐の高宗の称号を模倣したと考えるしかないのである。ただ、その場合、単純に「大王」を「天皇」に置き換えただけのものではなく、天武の諡号や八色の姓の真人など、天武朝頃の日本人が、唐側の意図通りかは別にして、天皇号を道教思想によつて理解したことは明白で、この段階である程度の道教の知識があつたことは認めてよいと考える。白雉頃の遣唐使の成果か、あるいは、亡命百済・高句麗人の影響を考えるべきかも知れない。

なおその後も、彫刻様式や銘文の書体などの側面からも福山説は補強されており、他に「東宮聖王」の語も問題であるが、結論として、銘文の成立時期は、上限が天皇号を採用した持統朝、下限は『法隆寺資財帳』に見えるから天平十九年ということになる。

③ 金堂釈迦像銘

法興元卅一年歲次辛巳（推古二十九年、六二二）十二月に、前太后（穴穂部間人王）が崩じ、翌年（推古三十年、六二二）正月廿二日上宮天皇と干食王后が病氣となった。そこで、王后・王子と諸臣らが病氣回復を祈って釈像尺寸王身を発願したが、二月廿一日に王后が亡くなり、翌日（二月廿二日）法皇も亡くなった。像は癸未年（推古三十一年、六二二）三月に、司馬鞍首止利仏師が完成した、という趣旨の銘文で（傍線部分は原文の語句）、やはり光背に記されている。この銘文は、薬師像銘と異なり、家永氏がこれを根本史料と認めた如く、比較的信憑性が認められており、美術史では推古朝に止利仏師が造った止利様式の基準作とされているようである。

しかし、福山敏男氏は、法興元という年号は存在しないから後代に書かれたもの、法皇は法王が天皇号の影響を受けたもので、後世に天皇号が成立して以後のものでなければならぬ、文体も新しいなどの諸点をあげ、推古朝成立を否定されている¹⁵。その他にも、書体が初唐のものとする見解や、仏師の語が中国・朝鮮にはなく、日本で作られたものであり、その使用は正倉院文書によると天平六年以後という指摘もあり、銘文通り推古三十一年に成立したとするのはむしろ困難である。¹⁶ 私見では、法興年号と法皇の語については福山氏の理解を尊重すべきと

考える。法王は仏典に普通にみられ、法の世界における王、すなわち釈迦あるいは同等に悟った如来を指すが、聖徳太子を法皇とよぶのは、天皇号の影響と後世の聖徳太子信仰によるものであろう。また、仏師の語の初見が天平六年であることも無視できない。書体に関しては、むしろ六朝風であるとの指摘もあるが¹⁷、この書は、六朝風のところも、初唐の虞世南・歐陽詢らを思わせる部分もあり、きちんとした一つの書風によって書かれているのではないようである。特に、「造」「遷」「道」「遍」などのしんにゆうが右下に軽く消えるように流れるのは、八世紀の墨書土器などに見られ、日本化した書風と考えることができるであろう。他に、太子の妻を王后というのも誤りであるが、以上を勘案すると、この銘文を推古朝の作とするのは困難で、銘文の成立時期としては、上限は、天皇号によれば持統朝、仏師の語を重視すれば天平六年頃で、下限は『資財帳』の天平十九年ということになろう。

なお、自明のこととは思いますが、ここで問題としているのは、銘文だけで、仏像そのものの成立時期ではない。薬師・釈迦両像とも、鍍金後に鐫刻がなされているから、追刻の可能性は高いと思われる。ただ、止利仏師の作などということは、銘文が推古朝のものでない以上、もはや問題にならないであろう。

④ 天寿国繡帳銘

現物は中宮寺に残るだけであるが、銘文は『法王帝説』からほぼ復元でき、その大要は次のようなものである。まず前半で、斯掃麻呂宮治天下天皇（欽明）から等已刀弥弥乃弥己等（聖徳太子）とその妃の

多至波奈大女郎(橘大郎女)に至る系譜を記し、後半では、繡帳作成の由来として、辛巳年(推古二十九年、六二一)十二月廿一日に孔部間人母王(穴穂部間人王)が崩じ、翌年(推古三十年、六二二)二月廿二日太子も崩じた。多至波奈大女郎は大いに嘆き、祖母に当たる推古天皇に、太子が往生した天寿国の様子を見たいと訴えたので、天皇が采女等に命じて繡帷二張を造らせたことと記している。文中に、太子の言葉として「世間虚仮、唯仏是真。」とあるのが特に有名である(傍線部分は原文の語句)。

この銘文も、従来比較的信頼できるものとされており、家永氏も根本史料としたのであるが、勿論天皇号が使用されていることから持統朝以後でなければならぬ。それどころか、『資財帳』にも見えないのであるから、その成立は天平十九年以後と考えるべきであろう。また、銘文の穴穂部間人王と聖徳太子の薨日が釈迦像銘と一致しているのが注目され、一般には、これにより『書紀』に見える薨日を修正するのであるが、それほど確かな史料ではないであろう。なお、これについては後述する。

また、家永氏は、舒明即位前紀の「諸悪莫作、諸善奉行。」と、この「世間虚仮、唯仏是真。」を、「太子の宗教的実践的世界観」として重視しておられるが、前者は法句経などの仏典に見られる語で、山上憶良が「沈痾自哀文」の中で仏教を「諸悪莫作諸善奉行之教」と称している通り、仏教思想の基本表現である。また、後者は、無常観を「世間虚仮」と表現し、それを踏まえて釈迦の教えの正しさを「唯仏是真」と言っただけで、仏教徒にとってかなり基礎的な言葉である。従って、こ

の程度の語句を「太子の宗教的実践的世界観」と称する必要はないであろう。

⑤ 『三経義疏』

『三経義疏』は『書紀』には見えず、天平十九年の『法隆寺資財帳』に「法華経疏参部各四卷、維摩経疏壹部三卷、勝鬘経疏壹卷、右上宮聖徳法王御製者。」とあるのが最初で、以後天平十九年から、東大寺等の写経所の文書に「上宮王撰」「上宮皇子撰」「上宮聖徳皇子撰」などとしてしばしば見え、天平宝字五年の『東院資財帳』にも同様に「上宮聖徳法王御製者」とある。また、『東院資財帳』の「法華経疏肆卷」の割注に、「律師法師行信覓求奉納者」とあるのも注意すべきである。

以上の事実を踏まえ、小倉豊文氏は、『三経義疏』が聖徳太子撰とされたのは、聖徳太子信仰が盛んとなった天平末年頃とされたのであるが、学問的に聖徳太子撰が崩壊したのは藤枝晃氏の研究によってであった。氏の研究は、『勝鬘経義疏』に関するものであるが、北朝から隋代にいたる十点ほどの勝鬘経の注釈書のうち、敦煌出土の『勝鬘経疏本義』と称された日本と聖徳太子撰と称する『勝鬘経義疏』が七割同文で、同系統の注釈書であることを示し、その上で聖徳太子撰『勝鬘経義疏』を諸注釈書の中に位置づけ、六世紀後半の北朝段階の成立という結論を出されたのである。同時に、原本が伝わる『法華義疏』も同形式のものとし、書写も職業写字生の手になると推定され、これらが遣隋使によって日本に伝えられたとされた。この遣隋使というのは、『三経義疏』が天平十九年以前に確認できないことを考えると、八世紀の遣唐使の方がよいのではないかと思うが、ともかく、藤枝氏の研究により、『三経義疏』が

聖徳太子の撰でないことは確実になったわけである。とすれば、『東院資財帳』にある通り、天平末年頃、行信がどこから入手して法隆寺に奉納したものとすべきであろう。

さて、法隆寺系の史料の検討はここまでであるが、少なくとも確実に推古朝に遡ることのできる、いわば根本史料のようなものが存在しないことは間違いないであろう。ただ、こういった方法では、それぞれの史料の成立時期を確定できないので、私の仮説通り養老四年以後とまでは言えないが、その可能性が決して否定されていないことも確認してよいであろう。

四 個々の史料の検討——『日本書紀』——

『書紀』には、聖徳太子の事績が様々に記されているが、具体的事実として後世に影響を与えたり、何か具体的な物として今日に伝わるものは、第一節で厩戸王について確認したこと以上のものはない。例えば、推古朝の史実として間違いないものに、推古十一年の冠位十二階の制定があるが、これについて、『書紀』は「始行冠位。大徳・小徳・大仁・小仁……」と記す。また、推古十五年に小野妹子を遣隋使として派遣する時も「大礼小野臣妹子遣於大唐。以鞍作福利為通事。」と記す。推古紀の聖徳太子は原則として皇太子と記されているが、そこに皇太子は一切登場しないのである。また、推古十六年に来日した裴世清を迎える記事はかなり詳細で、多くの官人や貴族が登場するが、やはり皇太子は登場せず、全員を一括して記す時も「皇子諸王諸臣」で、皇太子の語はな

いのである。推古十八年に新羅の使者が来た時も同様である。結局、確実な史実には聖徳太子は一切登場しないのである。

これに対して、推古二年の三宝興隆の詔のような具体性に欠ける記事には「詔皇太子及大臣、令興隆三宝。……」というように登場する。真実らしくするために大臣（蘇我馬子）と並んで登場することが多いが、「皇太子親肇作憲法十七条。」のように単独で登場することもある。後述するとおり、憲法作成は事実ではない。つまり、聖徳太子は、確実な史実には一切登場せず、不確かか事実でない場合に限って登場するのである。それ故、推古紀における聖徳太子は、まったく虚構の存在なのである。しかし、なお、個々の記事には若干の論点があり、聖徳太子信仰の成立を考える際にも必要なことがあるので、以下若干の点について検討してみたい。

① 「立厩戸豊聰耳皇子、為皇太子。仍録撰政。以万機悉委焉。」

推古元年（五九三）四月条の記事であるが、厩戸王が皇太子となったとある。しかし、皇太子制に関しては荒木敏男氏の詳細な研究があり、それによれば、皇太子制の成立は、浄御原令によるもので、最初の東宮・春宮坊は、珂瑠皇子（文武）のために構成されたとされており、ほとんど疑問の余地はないようである。従って、推古朝には皇太子という地位はなく、また、先に見たように、具体的な政治にも一切関与していないから、厩戸王が「仍録撰政。以万機悉委焉。」ということもなかったのである。

② 「皇太子親筆作憲法十七条」

推古十二年（六〇四）四月条の記事である。何故か、推古紀の聖德太子関係記事は二月と四月が多いのであるが、それはともかく、家永氏が根本史料の一つとしたこの憲法十七条も後代のものであろう。

余りに有名な史料なので、詳しくは述べないが、津田左右吉氏の指摘は今でも有効と考える。その第一は、第十二条に見える「国司・国造」の国司の語である。大化以前において、国を単位に行政的支配を行う官人の存在は考えがたい。第二は、憲法の全体が、君・臣・民の三階級に基づく中央集権的官僚制の精神で書かれているが、推古朝はまだ氏族制度の時代であり相応しくない。第三に、中国の古典から多くの語を引用しているが、これらは『統紀』や『書紀』の文章と似ている。従って、「律令の制定や国史の編纂などを企てつゝ、あつた時代の政府の何人かが儒臣に命じ、名を太子にかりて、かゝる訓戒を作らしめ、官僚をして帰向するところを知らしめようとしたのであろう。」というものである。私は、この津田氏の指摘はまったく妥当と思う。国司の語は大宝令以後と思われるが、それは編者の文飾としても、推古朝段階で国造と並んで百姓を統治する地方官はあり得ず、そのような地方官を前提とした訓戒は考えられない。結論として、津田説の通り、憲法十七条は、国史すなわち『書紀』の編者自身によって作られたものといつてよいであらう。

③ 『天皇記・国記・臣連伴造国造百八十部并公民等本記』

推古二十八年是歳条に見えるもので、皇太子と嶋大臣が共に議つて録したものである。これについても、天皇や公民の語に問題があることは明らかであるが、皇極四年六月条に、蘇我蝦夷が滅亡するときに『天皇

記・国記・珍宝』を焼いたとあるから、蘇我氏を中心とする何らかの修史事業があつたことは認めてよいであらう。⁽²⁵⁾それは、憲法十七条のように聖德太子単独の事業とせず、蘇我馬子との共議とあることから察せられるところである。しかし、当面の問題として、聖德太子に注目した場合、『書紀』では推古二十二年に片岡山遊行の記事のあとは、この二十八年条の記事があるだけで、翌二十九年の二月には斑鳩宮で亡くなることになっている。ほとんど晩年で、斑鳩宮に逼塞していた感じがあまり、馬子との共議は不可能であらう。きちんとした日付がなく、是歳条というのも変で、蘇我氏の修史事業に聖德太子を無理矢理結びつけてここに挿入したに過ぎないのではあるまいか。

④ 舒明即位前記

問題は、推古の没後、皇位継承をめぐる混乱があり、蘇我蝦夷と対立した一族の境部摩理勢が斑鳩の泊瀬王の宮に逃げ込み、これを追つてきた蝦夷の使者に対し山背大兄が答えた言葉である。まず、蝦夷の使者に「摩理勢は素より聖皇の好したまふ所なり。……」と言ひ、次に摩理勢に「汝、先王の恩を忘れずして、来れること甚だ愛し。……」と言ひ、その中に先王の遺言として先の「諸悪莫作。諸善奉行。」の語があるのである。家永氏は、この聖皇と先王を、薬師像銘の「東宮聖王」や釈迦像銘の「上宮法王」から聖德太子と考え、話が具体的であるから、その实在を示す根本史料の一つとするのである。⁽²⁶⁾しかし、この理解は、まったく無謀としか言いようがない。元来、『書紀』と法隆寺系の史料とは相容れず、むしろ矛盾していると言つた方が適當なくらいであり、その点こそが問題なのである。だから、法隆寺系の史料によつて『書

「紀」を理解することはできないのである。それ故、これらの語は『書紀』自体の中で考えなければならぬが、推古紀は一貫して聖徳太子を皇太子と称しており、法王とも大王とも称していないのである。⁽²⁷⁾ また、そもそも、この皇位継承をめぐる混乱は、推古の遺詔をめぐるものであったことも想起すべきであろう。とすれば、ここに見える聖皇と先王は、推古としか考えられないのである。

『書紀』には、外にも聖徳太子関係の記事はあるが、彼の実在に関わるようなものは以上で尽きるであろう。その結論であるが、やはり推古朝に遡ることのできる根本史料のようなものは勿論、確実に『書紀』が編纂された養老四年以前に成立したのもなかつたと言つてよいであろう。『書紀』の聖徳太子信仰を意味する記事は、すべて『書紀』編者自身によるものだったのである。従つて、聖徳太子は『書紀』によつて生まれたという私の仮説は、依然として生き延びていることになる。

五 聖徳太子信仰の成立と『古事記』『日本書紀』

『書紀』編纂以前には、聖徳太子信仰は存在しない。聖徳太子は『書紀』によつて生まれた、これが私の仮説である。しかし、本当にそうか、もう一度考えておきたい。

これまでに検討した聖徳太子関係の史料を全部見渡した場合、最も古く遡る可能性があるのは、薬師像銘と釈迦像銘で、天皇号を基準とすれば持統朝である。もし、これらが持統朝でなくとも、養老四年以前のも

のであれば、私の仮説は崩壊する。しかし、釈迦像銘の場合は、仏師の語が障害となり、天平期の可能性の方が高いであろうし、薬師像銘の場合は、天皇号の外に、「太子」の語が問題となる。太子は皇太子を意味するが、立太子の最初の例は珂瑠皇子である。それ以前に、たとえ淨御原令で法制化されていたとしても、太子の語を使用することはなかつたであろう。それに、最近、石田尚豊氏は、釈迦像と薬師像を精細に比較した結果、「薬師像は、釈迦像を意識し、それに基づきながらも、部分的には新様を導入した釈迦像の模古作とみなされよう。」と結論されたが、⁽²⁸⁾ そうだとすれば薬師像の年代は、釈迦像よりかなり新しくせねばならないのである。それ故、やはり、養老四年以前に聖徳太子信仰の存在を示す確実な史料は、認めがたいと言わざるを得ないのである。

ところが、一つだけ微妙な史料がある。和銅五年（七一二）に成立した『古事記』である。周知のように、『古事記』は推古天皇で終わっている。しかし、最後の崇峻と推古は、和風諡号・宮名・治世年数・陵墓の記載はあるが、系譜部分を欠いており、系譜をもつ最後の天皇が用明で、そこに厩戸王が「上宮之厩戸豊聰耳命」と見えるのである。先にも述べた如く、実名は「厩戸」だけの筈で、『書紀』も用明紀元年正月条の系譜の本文、および同二年七月の物部守屋滅亡記事では、単に「厩戸皇子」となっている。従つて、それ以外は、後に付加されたものとせねばならない。そして、付加された内容によつては、聖徳太子信仰の存在を考えねばならないのである。

そこで、具体的に考えてみよう。最初の「上宮」であるが、これが尊称である可能性もあるが、桜井市に上之宮の地名があり、最近宮殿址も

発掘されたということであるから、一応『書紀』の推古元年四月己卯条に「父の天皇、愛たまひて、宮の南の上殿に居らしめたまふ。」とあるのに従っておきたい。次に「豊聰耳」であるが、「豊」は神名や王族名によく使われる美称で、問題は「聰耳」である。長沼賢海氏は、『法華経』法師功德品の「その耳聰利きが故に、悉く能く分別して知らん。この法華を持つ者は、未だ天耳を得ずと雖も、但、所生の耳を用うるに、功德已にかくの如くならん。」に由来するとされたが、従うべき説と思う。これによれば、「聰耳」は、あらゆることを聞き分ける天耳に等しい聡い耳の意である。これは、厩戸王に特別な能力および人格が付加されたことを意味しよう。次に「命」も重要である。渡辺茂氏によると、『古事記』における王族の名には「命」と「王」があり、仁徳以降の下巻になると、両者は出生系譜の上で明瞭に区別され、「天皇に即位する御子は命を称しており、その反面王を称するものなから天皇は出てきていない。」ということである。ところが、唯一の例外があり、それが勿論、厩戸王なのである。元来、実名のほかに「豊聰耳」というような尊称をもつのも、歴代天皇以外では厩戸王だけである。とすれば、『古事記』の編者が、彼を特別な人物、天皇に準ずる人物として扱ったことは明らかであり、確実に厩戸王の神格化が始まったことを意味していると言つてよいであろう。

しかし、それでは『古事記』の段階で、厩戸王が神格化された、あるいは聖徳太子信仰が成立したと言えるであろうか。結論として、私は、まだそこまでは言えないと思う。何故なら、『古事記』の段階では、厩戸王の人物像がまったく記されていないからである。確かに、「聰耳」

が優れた耳を意味し、その訓みも「とみみ」であるから、一度に十人の訴えを聞いて誤らなかつた、というような話が作られる伏線ができたと言えよう。しかし、それはまだ聖徳太子信仰とは言えない。第一、まだ「聖徳」でも「太子」でもないのである。「豊聰耳」と「命」は、尊称ではあるが、明確には神格化を意味してはいないのである。それでは、聖徳太子信仰の成立はいつであろうか。最後に、その見通しを述べておくことにしたい。

まず、『古事記』が、何故、推古で終わり、その最終段階で、中途半端に「上宮之厩戸豊聰耳命」という名のみを残したかが問題である。それは、恐らく、『古事記』が、本来果たすべき役割を越えていた。換言すれば、まだ「聖徳太子」を創造する段階に達していなかつたからであると思う。その役割とは、言うまでもなく、天皇制をイデオロギー的に支えることである。七世紀末から八世紀初頭にかけて、藤原不比等らによつて、天皇制は制度的にもイデオロギー的にも一応の完成に向かつていたが、その基本は、『大宝令』と『古事記』によるものであった。しかし、『大宝令』における天皇の規定が、古墳時代以来の大王と同じように位置づけられたことは既に指摘されているが、『古事記』の天皇像もまた古墳時代の大王のままであった。その論理は、高天原と天孫降臨によつて天皇は神と直結し、神武東征と大和での即位により王権の原点が定まり、その後ヤマトケルが国内のまつろわぬ人々を平定し、神功皇后が新羅・百濟を従えて、小帝国の勢力圏を確定し、その上になつて聖帝たる仁徳や天真爛漫な雄略が縦横に活躍するといふものである。誠に、単純にして素朴、即物的にして没哲学的と評すべきものであった。

勿論、これらの物語とて、古墳時代から伝わったものではなく、多くは七世紀末以後に創造されたものであろうが、その発想のレベルが古墳時代以来のものだったのである。従って、藤原不比等ら当時の為政者は、統治技術として律令法を受容しながら、それを主宰する天皇は、中国的皇帝ではなく、伝統的な大王のままとしたことになる。しかし、そのようなアンバランスが果たして通じるであろうか。あたかも、未開社会の王が、高度な中国の統治技術をもって君臨するという、誠に不釣り合いなものである。しかも、この八世紀初頭という時期は、白村江以来中断していた遣唐使が大宝以後再開され、「粟田真人を遣わし、唐に入り書籍を求めしめ、律師道慈に経を求めしむ」と『宋史』日本伝が伝えるように、粟田真人や道慈らによつて溢れるような中国の思想・文化がもたらされた時代なのである。懐風藻に見る長屋王詩苑は、王勃・駱賓王らを模倣し、老莊・神仙・道教思想に溢れている。人々の目は中国の思想や文化に注がれており、その中心にあるのは中国皇帝の姿であった。これに反し、『大宝令』が規定し、『古事記』が描いた天皇は、ようやく成立した律令国家の主宰者として、中国皇帝に對置すべき存在ではなく、実は、古い昔の大王であった。不比等を始めとする当時の為政者は、その矛盾をはつきりと感じたに違いない。せつかく作った『大宝令』と『古事記』の天皇像であるが、思いがけず大量に流れ込んできた中国思想の前で、早くも成立直後から形骸化し始めたのである。

このような時に、当時の為政者が考えたであろうことを想像するのは極めて容易である。それは、時代に即応した新しい天皇像を構築することである。そのため、古い『古事記』は編纂が中止され、新たに『日本

書紀』の編纂が本格的に開始されることになった。その結果、『古事記』は、たまたま中国思想の受容が始まった時期と重なったこともあるが、六世紀以後の『旧辞』的物語を欠き、機械的に記述し得る筈の『帝紀』部分も推古であたふたと中断されたのである。その大きな制作の転換を象徴するのが、「上宮之厩戸豊聰耳命」の語である。本来、「厩戸王」とあったところを、このように代えて、以後の方向性を暗示しつつ、その展開を次の『書紀』の編纂に託したのである。ちなみに、この「聰耳」を法華経に由来するとしてよければ、『古事記』の中の唯一の明確な仏教用語である。こうして、伝統的日本文学の結晶ともいふべき『古事記』は、はなはだ尻すぼみの形で今日に残されることになったのである。

さて、本格的に開始された『書紀』の課題は、怒濤のように押し寄せる中国思想をしっかりと受けとめ、それを踏まえて、天皇制が国内秩序の頂点に君臨すること、それを人々に示すことであった。ヤマトタケルと神功皇后の武力による平定だけではなく、思想による国民教化、就中儒仏道の中国思想を踏まえた皇室の尊厳を確立することであった。簡単に言えば、天皇制自身の中に中国的聖天子像を取り入れることであった。しかし、中国思想受容以後の歴代天皇の中に、そのような聖天子像を導入することは歴史が新しいだけに至難であった。が、その時、不比等か誰かは分からないが、すでに編纂が行き詰まっていた『古事記』の中で、最大の英雄ともいふべきヤマトタケルが、実は人物像の設定の上で久米王をモデルとしていることを想起し、その兄の厩戸王の存在を発見したのではなからうか。この場合、厩戸王の子孫が絶滅していることは、自由な創作活動を保証して好都合であった。

こうして、『書紀』において、厩戸王の神格化が進めらるることになるが、それは、ヤマトタケルの神格化と平行して行われたようである。

『論語』季子篇に「礼楽征伐は天子より出づ」とあるが、礼楽と征伐を分け、前者を聖徳太子、後者をヤマトタケルとし、両者合わせて聖天子としたのであろう。何故なら、この二人は、人物設定を厩戸王と久米王の兄弟に借りたばかりでなく、実際に『書紀』の中でも、一対の存在として描かれているからである。その点を具体的に述べると、第一は、特異な出生譚である。ヤマトタケルは「其の大碓皇子・小碓尊は、一日に同じ胞にして雙に生まれませり。天皇異びたまひて、則ち碓に誥びたまひき。故因りて、其の二の王を号けて、大碓・小碓と曰ふ。」とあり、聖徳太子には、例の厩の戸で生まれた話がある。第二に、二人とも幼時からの非凡な才能が記されていることである。ヤマトタケルは、「幼くして雄略しき氣有します。壮に及びて容貌魁偉し。身長一丈、力能く鼎を扛げたまふ。」(景行紀二年三月戊辰条)とあり、他方、聖徳太子は、「生まれしなから能く言ふ。聖の智有り。壮に及びて、一に十人の訴を聞きたまひて、失ちたまはずして能く弁へたまふ。兼ねて未然を知ろしめす。」(推古紀元年四月己卯条)とある。明らかに、天子の礼楽と征伐を担うに相応しい非凡さを、対照的に描いていると言えよう。第三に、両者とも、実質的に天皇に代わる存在とされたことである。熊襲を討ち、さらに蝦夷征討に向かうヤマトタケルに対し、父の景行天皇は、「形は我が子、実は神人にます」と讃え、さらに「是の天下は汝の天下なり。是の位は汝の位なり。」(景行紀四十年七月戊戌条)と称し、斧鉞を授けている。一方、聖徳太子については、「厩戸豊聰耳皇子を立てて、皇太

子とす。仍りて録撰政らしむ。万機を以て悉く委ぬ。」(推古紀元年四月己卯条)、あるいは、より直接的に「万機を総撰りて、天皇事したまふ」(用明紀元年正月朔条)とある。すなわち、二人とも即位はしなかったが、実質的に天皇に代わる存在とされているのである。そして、第四に、両者の英雄あるいは聖人としての事績を詳しく記すことである。『書紀』において、天皇以外の人物をこれほど詳細に記すことは、神功皇后を除いて無く、新しい天皇像を構築するにあたって、『書紀』編者がこの三人を如何に重視したかが分かるのである。これについては、後述することにし、ともかく、聖徳太子とヤマトタケルが一対の存在として描かれていることを確認しておきたい。⁽³⁵⁾

ところで、そのヤマトタケルであるが、よく知られているとおり、『古事記』と『書紀』とではその人物像が大きく異なっている。『書紀』の場合は、見てきたように、天子の征伐を代行し、聖天子像の一半を体現する存在であったが、『古事記』の場合は、あまりの粗暴の故に父景行天皇から疎まれ、西へ東へと征討に派遣され、遂に征戦途上で死を迎える悲劇の英雄であり、聖天子像とは無縁の存在であった。とすれば、『書紀』のヤマトタケルは、『古事記』とは一応別に、聖徳太子と相呼応して聖天子像を構成するものとして、新たに創造された、ということができるであろう。このことは、逆に聖徳太子にとっても同様で、「上宮之厩戸豊聰耳命」が、『書紀』において初めて「聖徳」を備えた「太子」として、ヤマトタケルとともに聖天子像を担う存在として創造されたのである。これこそ、聖徳太子の神格化であり、聖徳太子信仰の成立と言つてよいであろう。

一般に、近世の国学以来、我々は『古事記』の文学性を高く評価するのであるが、古代天皇論としては、『日本書紀』でなければならぬ。これにより、『大宝令』と『古事記』が示した古墳時代以来の大王像を脱却し、中国思想に堪えうる天皇像の模索が始まったからである。しかし、固有の武力も経済力も持たない日本の天皇が、中国の皇帝像を取り入れることは本来不可能であった。政治の実質から遠ざけられた天皇にできることは、時には道教思想に傾斜し、また天人感応の災異説に一喜一憂し、さらには法華経を奉じ、四天王に祈り、盧舎那仏に跪き、密教が伝われば早速これを頼るのであるが、これらは中国思想の枝葉末節とでも言うべきものであった。これらにより、日本の天皇が、中国的皇帝の実質を獲得できるはずもなく、結局は、みずから宝器として神祕のベールに包まれ、時の権力者の権威付けに利用される存在となる運命であったといえよう。しかし、それでもなお、天皇制が長く存続し、時には時代の転換点で重要な役割を果たすことができたのは、多少なりとも中国的聖天子像を体現していたからであろう。そして、その最大の根拠こそ、『書紀』において創造された聖徳太子だったのではなからうか。聖徳太子を律令国家形成の出発点に置くことにより、皇室はその尊厳を確立し、天皇制は聖徳太子信仰の隆盛とともに、最終的に不滅な砦を確保したのである。

さて、以上、私は、少し先走った話をし過ぎたようであるが、次号では、『書紀』で成立する聖徳太子像を具体的に検証し、さらに、法隆寺系史料の捏造による変容を論ずることにはしたい。

註

- (1) 家永三郎「歴史上の人物としての聖徳太子」(『原典日本仏教の思想 1』岩波書店、一九九一年)。
- (2) 田村圓澄『飛鳥・白鳳仏教史 上・下』吉川弘文館、一九九四年。
- (3) 小倉豊文「聖徳太子と聖徳太子信仰」綜芸舎、一九六三年。
- (4) 大山「野中寺弥勒像」の年代について(『弘前大学国史研究』第九五号、一九九三年)。
- (5) 小倉豊文、註(2)前掲書。
- (6) 長沼賢海『聖徳太子論攷』平楽寺書店、一九七一年。
- (7) 『続日本紀』靈龜元年六月癸亥(十三日)条。なお、ここに「聖徳感通」とあるが、この「聖徳」は、勿論、設齋した元明の聖徳を指しており、聖徳太子とは関係ないであろう。ただ、法隆寺が国家から重視されていたことは認めてよいであろう。
- (8) 若井敏明氏は「法隆寺と古代寺院政策」(『続日本紀研究』第二八八号、一九九四年)において、法隆寺旧蔵の在銘命過幡の年代と人名を根拠に、上宮王家滅亡後の法隆寺は、天智九年の火災以前から山部・大原史ら法隆寺周辺の在地氏族を信仰の担い手とし、再建も彼らによってなされた斑鳩の一地方寺院としての性格が濃厚であったことを指摘され、さらに、その法隆寺が太子信仰に関連する寺院として、国家から特別待遇をうけるようになったのは天平年間にあってからであるとされた。この若井氏の理解は、後世の太子信仰にとらわれず客観的に法隆寺を観察しており、極めて説得力に富む見解と考えるが、私見では、元来、氏寺というものを、厳密に特定

の氏の所有物と考えるのは正しくなく、特定の氏族を中心としつつも周辺の在地氏族の支持を背景に存立していたものと考えている。

その意味で、法隆寺は、上宮王家滅亡以前から、多くの在地氏族に支持された地方寺院であったと考える。しかし、その反面、奈良時代初頭までの法隆寺を斑鳩の一地方寺院とのみ考えるのは若干問題があると思う。先にも述べたように、少なくとも持統朝以後、国家から重視されていたことは事実と思われるからである。

(9) 福山敏男「法隆寺の金石文に関する二、三の問題」(『夢殿』十三号、一九三五年)。

(10) 渡辺茂「古代君主の称号に関する二・三の試論」(『史流』八号、一九六七年)。

(11) 東野治之「天皇号の成立年代について」(『続日本紀研究』一四四・一四五合併号、一九六九年。のち『正倉院文書と木簡の研究』に収録)。

(12) 津田左右吉「天皇考」。

(13) 上田正昭「和風諡号と神代史」(『赤松俊秀教授退官記念 国史論集』、一九七二年。のち『古代の道教と朝鮮文化』に収録。福永光司「天皇と紫宮と真人」(『思想』一九七七年七月号、のち『道教思想史研究』に収録)。両氏の天皇関係論文は他にも多いが、ここでは代表的なもののみをあげた。

(14) 福山、註(9)前掲論文。

(15) 東伏見邦英「法隆寺金堂薬師如来像管見」(京大文学部『紀元二千六百年記念史学論文集』、一九四一年)。

(16) 藪田嘉一郎「法隆寺金堂薬師・釈迦像光背の銘文について」(『仏教芸術』七号、一九五〇年)。田中嗣人「仏師・仏工の成立と止利仏師」(同氏著『日本古代仏師の研究』第一部、一九八三年)。

(17) 東野治之「銘文について」(奈良国立文化財研究所飛鳥資料館編『飛鳥・白鳳の在銘金銅仏』、一九七九年)。

(18) 『資財帳』に浄御原宮御宇天皇が納めた繡帳貳張があり、これを天寿国繡帳にあてる説もあるが、天武ないし持統が納入するものも不可解だし、銘文に言及していないのも疑問で、恐らく無関係であろう。ただ、『資財帳』成立以後、この繡帳貳張に天寿国の画が描かれ、そこに銘文が記された可能性はあると思う。

(19) 家永、註(1)前掲論文。

(20) 三経のうち、維摩経のみは写経所関係には見えないようである。

(21) 『大日本古文书』巻四に「法隆寺縁起資財帳法隆寺東院縁起仏教并資財帳所収」(大和国法隆寺所蔵)、『寧楽遺文』中巻に「法隆寺縁起并資財帳(大和法隆寺文书)」と題して収載されている。

(22) 藤枝晃「勝鬘經義疏」(『原典日本仏教の思想』1 岩波書店、一九九一年)。

(23) 荒木敏男『日本古代の皇太子』吉川弘文館、一九八五年。

(24) 津田左右吉「応神天皇から後の記紀の記載」(『日本古典の研究』下)。

(25) 青木和夫氏は、「天平文化論」(『岩波講座 日本通史』第4巻、古代3、一九九四年)で、蘇我大臣家における、渡来系の人々の編纂事業を想定されている。

- (26) 家永、註(1) 前掲論文。
- (27) 『書紀』用明元年正月条には、厩戸皇子の別名として豊聰耳法大王と法王王が見えるが、法王の語はない。先にも述べたとおり、法王は仏典によく見え、普通は釈迦を指す語であるが、法大王と法王は仏典でも極めて珍らしい語で、未だ聖徳太子を法王とは呼べない段階で称した語であろう。
- (28) 荒木、註(23) 前掲論文。
- (29) 石田尚豊「美術史学の方法と古代史研究」(新版『古代の日本』⑩『古代資料研究の方法』角川書店、一九九三年)。
- (30) 長沼、註(6) 前掲書。
- (31) 渡辺茂「尊」と「命」と「王」——「天皇」号の始用期と関連づけて——(肥後先生古稀記念論文刊行会編『日本文化史研究』、一九六九年)。
- (32) 久米邦武「聖徳太子実録」一九〇五年、(『久米邦武歴史著作集』第一巻所収)。
- (33) 大津透「古代天皇制論」(『岩波講座 日本通史』第4巻、古代3、一九九四年)。
- (34) 吉井巖「ヤマトタケルの物語と土師氏」(『続日本紀研究』一〇一八・九合併号、一九六三年)は、ヤマトタケル伝承に果たした土師氏の役割を述べたのち、ヤマトタケルと来目皇子(久米王)との類似性にも言及し、ともに王族将軍であること、征戦途上の異域での死、最終的陵墓が河内国古市であること、土師氏がその葬送儀礼に深く関わっていることなどを指摘された。しかし、より重要なのは、

ヤマトタケルに恒に膳夫として従った「久米直之祖、名七拳脛」(『古事記』景行段)の存在であろう。何故なら、古代の王族の名が養育氏族の名に由来することが多く、久米王の名も久米直氏が養育氏族であったことによるとすれば、ヤマトタケルと久米王は共に久米直氏に養育されたことになるからである。おそらく、久米直氏に養育され、征戦途上で悲劇的な死を遂げた久米王の人物像が、ヤマトタケル伝承に大きく投影されたことであろう。なお、久米直氏が伊予国造一族であることは、大橋信弥氏「久米部の歌舞について」(『日本史研究』第一五七号、一九七五年、のち同氏著『日本古代の王権と氏族』に所収)に優れた考察がある。

(35) 他に、『書紀』の中で道教思想の戸解仙が、ヤマトタケルと聖徳太子が片岡山で出会った飢者とされていることがあるが、これについても後述する。

(おおやま・せいいち 中部大学国際関係学部助教授)