

# 「聖德太子」研究の再検討（下）

大山 誠 一

## 六 『日本書紀』聖德太子関係記事の成立

最初に、前号の拙稿（上）の結論を述べておくことにする。

第一に、實在の人物である厩戸王と信仰の対象であり伝説的人物である聖德太子とは明確に区別せねばならない。

第二に、聖德太子関係史料としては、養老四年（七二〇）に成立した『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り、両者は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。

第三に、右の二系統の史料を個々に検討した場合、法隆寺系の金堂薬師像銘・同釈迦像銘・天寿国繡帳銘・『三経義疏』、あるいは『書紀』の十七条憲法・『天皇記・国記』など、一般に信憑性が高いとされているものにも多くの疑問があり、これらの中に推古朝に遡って聖德太子の實在を確実に証明するものは存在しない。

第四に、『書紀』が編纂された養老四年当時、すでに法隆寺は再建されており、同寺は持統朝以来国家から尊重されていたのであるから、編者が法隆寺系史料を無視することは考えがたい。とすれば、『書紀』編

纂時点では、法隆寺に聖德太子関係の史料はまだなかったのではないか。また、十七条憲法など『書紀』の聖德太子関係記事も、『書紀』編者によって作られたもので、結局、『書紀』編纂以前には、聖德太子信仰は存在しなかった。換言すれば、聖德太子は『書紀』によって生まれたのではないか。

第五に、唯一の例外は、和銅五年（七一三）に成立した『古事記』で、そこでは厩戸王を「上宮之厩戸豊聰耳命」と記している。このうち「豊聰耳」は特別な能力が備わっていることを意味し、「命」は天皇に即位する御子に固有な語である。それ故、『古事記』の段階で厩戸王の神格化が始まったことは事実であるが、何故か『古事記』は推古で終わっており、聖德太子としての人物像は一切展開されていない。その意味は、聖德太子を媒介にして、日本の天皇像が、『古事記』の古い大王像から、『書紀』の中国的聖天子像に発展する過渡期を示すものである。すなわち、本格的聖德太子信仰の成立は、やはり『書紀』の編纂によってなされたとせねばならない。

さて、以上が前号の結論であるが、右の五点のうち、第一と第二は客観的事実として問題はあるまい。また、第三も支持しない人もいるであ

ろうが、一つの見解として否定することはできないであろう。要するに、「聖德太子信仰の実在を確実に証明するもの」はないということ、「確実に」の語に重きがあるわけである。これに対し、第四と第五は私の主観である。推測と言ってもよいであろう。再三「仮説」と称してきたのはそのためである。しかし、言うまでもなく、本稿の目的はこの仮説を証明することである。具体的に言えば、『書紀』によって初めて聖德太子も聖德太子信仰も成立したこと。また、従来金石文として重視されてきた法隆寺系の史料は後代に捏造されたものであること。当面、この二点を証明することである。それが、かなり困難なことであることは自覚しているが、重要な疑点があるのにそれを放置し、曖昧なまま聖德太子信仰を受け容れ、その結果として、聖人としての聖德太子の存在・役割を通して古代国家の成立過程を考えることの安易さ・危険を感じるからである。

最初に、『書紀』の聖德太子像の成立時期について検討したい。参考のため、聖德太子関係の記事のすべてを掲げておく。数え方にもよるが、一応全部で二十二条で、前号で述べた理由により舒明即位前紀にみえる「聖皇」「先王」は聖德太子ではなく推古であるから、これを含む条は除いてある。なお、△内は割注部分である。

①（敏達五年三月十日）、有司請立皇后。詔立豊御食炊屋姫尊為皇后。是生二男五女。其一日菟道貝蛸皇女。△更名、菟道磯津貝皇女也。▽是嫁於東宮聖德。其二曰竹田皇子。其三日小墾田皇女。是嫁於彦人大兄皇子。其四曰鸕鷀守皇女。△更

名、輕守皇女。▽其五曰尾張皇子。其六曰田眼皇女。是嫁於息長足日広額天皇。其七曰桜井弓張皇女。

②（用明元年正月朔）、立穴穗部間人皇女為皇后。是生四男。其一日厩戸皇子。△更名豊耳聰聖德。或名豊聰耳法大王。或云法主王。▽是皇子初居上宮。後移斑鳩。於豊御食炊屋姫天皇世、位居東宮。総撰万機、行天皇事。語見豊御食炊屋姫天皇紀。其二曰来目皇子。其三日殖栗皇子。其四曰茨田皇子。立蘇我大臣稻目宿祢女石寸名為嬪。是生田目皇子。△更名豊浦皇子。▽葛城直磐村女広子、生一男一女。男曰麻呂子皇子。此当麻公之先也。女曰酢香手姫皇女。歷三代以奉日神。

③（崇峻即位前紀、用明二年七月）、蘇我馬子宿祢大臣、勸諸皇子與群臣、謀滅物部守屋大連。泊瀬部皇子・竹田皇子・厩戸皇子・難波皇子・春日皇子・蘇我馬子宿祢大臣・紀男麻呂宿祢・巨勢臣比良夫・膳臣賀陀夫・葛城臣烏那羅、俱率軍旅、進討大連。大伴連嚙・阿倍臣人・平群臣神手・坂本臣糠手・春日臣、△闕名字。▽俱率軍兵、從志紀郡、到淡河家。大連親率子弟與奴軍、築稻城而戰。於是、大連昇衣搭朴枝間、臨射如雨。其軍強盛、填家溢野。皇子等軍與群臣衆、怯弱恐怖、三廻却還。是時、厩戸皇子、束髮於額、△古俗、年少兒年、十五六間、束髮於額。十七八間、分為角子。今亦然之。▽而隨軍後。自付度曰、將無見敗。非願難成。乃斷取白膠木、疾作四天王像、置於頂髮、而發誓言、△白膠木、此云農利泥。▽今若使我勝敵、

必當奉「為護世四王」、起「立寺塔」。蘇我馬子大臣、又發誓言、凡諸天王・大神王等、助「衛於我」、使「獲利益」、願當奉「為諸天與大神王」、起「立寺塔」、流「通三宝」。誓已嚴「種々兵」、而進討伐。爰有「迹見首赤禱」、射「墮大連於枝下」、而誅「大連并其子等」。由是、大連之軍、忽然自敗。合「軍悉被」皁衣、馳「獵広瀬勾原」而散之。是役、大連兒息與「眷屬」、或有「逃匿葦原」、改「姓換」名者。或有「逃亡不知所向者」。時人相謂曰、蘇我大臣之妻、是物部守屋大連之妹也。大臣妄用「妻計」、而殺「大連」矣。平「乱」之後、於「撰津国」、造「四天王寺」。分「大連奴半與」宅、為「大寺奴田莊」。以「田一万頃」、賜「迹見首赤禱」。蘇我大臣、亦依「本願」、於「飛鳥地」起「法興寺」。

④（推古元年四月十日）、立「厩戸豐聰耳皇子」、為「皇太子」。仍錄撰政。以「万機」悉委焉。橘豐日天皇第二子也。母皇后曰「穴穗部間人皇女」。皇后懷妊開始之日、巡「行禁中」、監「察諸司」。至「于馬官」、乃當「厩戸」、而不「勞忽產之」。生而能言。有「聖智」。及「壯」、一聞「十人訴」、以勿「失能弁」。兼知「未然」。且習「內教於高麗僧慧慈」、學「外典於博士賞智」。並悉達矣。父天皇愛之、令「居宮南上殿」。故稱「其名」、謂「上宮厩戸豐聰耳太子」。

⑤（推古二年二月朔）、詔「皇太子及大臣」、令「興隆三宝」。是時、諸臣連等、各為「君親之恩」、競造「仏舎」。即是謂「寺焉」。

⑥（推古三年五月十日）、高麗僧慧慈歸化。則皇太子師之。

⑦（推古九年二月）、皇太子初興「宮室于斑鳩」。

⑧（推古十一年二月四日）、來目皇子、薨「於筑紫」。仍驅使以奏上。爰

天皇聞之大驚、則召「皇太子・蘇我大臣」、謂之曰、征「新羅」大將軍來目皇子薨之。其臨「大事」、而不「遂矣」。甚悲乎。仍殯「于周芳娑婆」。乃遣「土師連猪手」、令「掌殯事」。故猪手連之孫曰「娑婆連」。其是之緣也。後葬「於河內埴生山岡上」。

⑨（推古十一年十一月朔）、皇太子謂「諸大夫」曰、我有「尊仏像」。誰得「是像」以恭拜。時秦造河勝進曰、臣拜之。便受「仏像」。因以造「蜂岡寺」。

⑩（推古十一年十一月）、皇太子請「于天皇」、以作「大楯及鞍、八鞍、此云由岐」。又繪「于旗幟」。

⑪（推古十二年四月三日）、皇太子親肇作「憲法十七條」。

一曰、以「和為貴」、無「忤為宗」。人皆有「党」。亦少「達者」。是以、或不「順君父」。乍違「于隣里」。然上和和睦、諧「於論事」、則事理自通。何事不「成」。

二曰、篤敬「三宝」。々々者仏法僧也。則四生之終歸、万国之極宗。何世何人、非「貴是法」。人鮮「尤惡」。能教從之。其不「歸三宝」、何「以直枉」。

三曰、承「詔必謹」。君則天之。臣則地之。天覆地載。四時順行、万氣得「通」。地欲「覆天」、則致「壞耳」。是以、君言臣承。上行下靡。故承「詔必慎」。不「謹自敗」。

四曰、群卿百寮、以「礼為本」。其治「民之本」、要在「乎礼」。上不「礼」、而下非「齊」。下無「礼」、以必有「罪」。是以、群臣有「礼」、位次不「乱」。百姓有「礼」、国家自治。

五曰、絶「贅棄」欲、明弁「訴訟」。其百姓之訟、一日千事。一日尚爾、

況乎累歲。頃治訟者，得利為常，見賄聽讞。便有財之訟，如石投水。乏者之訴，似水投石。是以貧民，則不知所由。臣道亦於焉闕。

六曰、懲惡勸善、古之良典。是以无匿人善、見惡必匡。其詔詐者、則為覆國家之利器、為絕人民之鋒劍。亦佞媚者、对上則好說下過、逢下則誹謗上失。其如此人、皆无忠於君、无仁於民。是大乱之本也。

七曰、人各有任。掌宜不濫。其賢哲任官、頌音則起。奸者有官、禍亂則繁。世少生知。剋念作聖。事無多少、得人必治。時無急緩。遇賢自寬。因此國家永久、社稷勿危。故古聖王、為官以求人、為人不求官。

八曰、群卿百寮、早朝晏退。公事靡盬。終日難尽。是以、遲朝不逮于急。早退必事不尽。

九曰、信是義本。每事有信。其善惡成敗、要在于信。群臣共信、何事不成。群臣无信、万事悉敗。

十曰、絕忿棄瞋、不怒人違。人皆有心。々各有執。彼是則我非。我是則彼非。我必非聖。彼必非愚。共是凡夫耳。是非之理、詎能可定。相共賢愚、如鑽无端。是以、彼人雖瞋、還恐我失。我独雖得、從衆同拳。

十一曰、明察功過、賞罰必當。日者賞不在功。罰不在罪。執事群卿、宜明賞罰。

十二曰、國司國造、勿斂百姓。國非二君。民無兩主。率土兆民、以王為主。所任官司、皆是王臣。何敢與公、賦斂百姓。

十三曰、諸任官者、同知職掌。或病或使、有闕於事。然得知之日、和如曾識。其以非與聞、勿防公務。

十四曰、群臣百寮、無有嫉妬。我既嫉人、々亦嫉我。嫉妬之患、不知其極。所以、智勝於己、則不悅。才優於己、則嫉妬。是以、五百之乃今遇賢。千載以難待一聖。其不得賢聖。何以治國。

十五曰、背私向公、是臣之道矣。凡人有私必有恨。有憾必非同。非同則以私妨公。憾起則違制害法。故初章云、上下和諧、其亦是情歟。

十六曰、使民以時、古之良典。故冬月有間、以可使民。從春至秋、農桑之節。不可使民。其不農何食。不桑何服。

十七曰、夫事不可獨斷。必與衆宜論。少事是輕。不可必衆。唯逮論大事、若疑有失。故與衆相弁、辭則得理。

⑫（推古十三年四月朔）、天皇詔、皇太子大臣及諸王諸臣、共同發誓願、以始造銅繡丈六佛像、各一軀。乃命鞍作鳥、為造佛像之工。是時、高麗國大興王、聞日本國天皇造佛像、貢上黃金三百兩。

⑬（推古十三年七月朔）、皇太子命諸王諸臣、俾着褶。

⑭（推古十三年十月）、皇太子居斑鳩宮。

⑮（推古十四年七月）、天皇請皇太子、令講勝鬘經。三日說竟之。

⑯（推古十四年）、是歲、皇太子亦講法華經於岡本宮。天皇大喜之、播磨國水田百町施于皇太子。因以納于斑鳩寺。

⑰（推古十五年二月十五日）、皇太子及大臣、率百寮以祭押神祇。

⑱（推古二十一年十二月朔）、皇太子遊<sub>レ</sub>行於片岡。時飢者臥<sub>二</sub>道垂<sub>一</sub>。

仍問<sub>二</sub>姓名<sub>一</sub>。而不<sub>レ</sub>言。皇太子視之與<sub>二</sub>飲食<sub>一</sub>。即脫<sub>二</sub>衣裳<sub>一</sub>、覆<sub>二</sub>飢者<sub>一</sub>而言、安臥也。則歌之曰、斯那提流、箇多烏箇夜摩爾、伊比爾惠弓、許夜勢屢、諸能多比等阿波礼、於夜那斯爾、那礼奈理難迷夜、佐須陀氣能、枳弥波夜那祇、伊比爾惠弓、許夜勢留、諸能多比等阿波礼。

（同月二日）、皇太子遣<sub>レ</sub>使令<sub>レ</sub>視<sub>二</sub>飢者<sub>一</sub>。使者還來之曰、飢者既死。爰皇太子大悲之。則因以葬<sub>二</sub>埋於当处<sub>一</sub>。墓固封也。数日之後、皇太子、召<sub>二</sub>近習者<sub>一</sub>、謂之曰、先日臥<sub>二</sub>于道<sub>一</sub>飢者、其非<sub>二</sub>凡人<sub>一</sub>。必真人也。遣<sub>レ</sub>使令<sub>レ</sub>視。於是、使者還來之曰、到<sub>二</sub>於墓所<sub>一</sub>而視之、封埋勿<sub>レ</sub>動。乃開以見、屍骨既空。唯衣服置<sub>二</sub>棺上<sub>一</sub>。於是、皇太子、復返<sub>二</sub>使者<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>取<sub>二</sub>其衣<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>常且服矣。時人大異之曰、聖之知<sub>レ</sub>聖、其美哉。逾惶。

⑲（推古二十八年）、是歲、皇太子嶋大臣共議之、録<sub>二</sub>天皇記及国記<sub>一</sub>、臣連伴造国造百八十部并公民等本記<sub>一</sub>。

⑳（推古二十九年二月五日）、半夜鹿戸豐聰耳皇子命、薨<sub>二</sub>于斑鳩宮<sub>一</sub>。是時、諸王諸臣及天下百姓、悉長老如<sub>レ</sub>失<sub>二</sub>愛兒<sub>一</sub>、而塩酢之味、在<sub>レ</sub>口不<sub>レ</sub>嘗。少幼如<sub>レ</sub>亡<sub>二</sub>慈父母<sub>一</sub>、以哭泣之声、滿<sub>二</sub>於行路<sub>一</sub>。乃耕夫止<sub>レ</sub>耜、春女不<sub>レ</sub>杵。皆曰、日月失<sub>レ</sub>輝、天地既崩。自<sub>レ</sub>今以後、誰恃<sub>レ</sub>哉。

㉑（推古二十九年二月）、葬<sub>二</sub>上宮太子於磯長陵<sub>一</sub>。当<sub>二</sub>于是時<sub>一</sub>、高麗僧慧慈、聞<sub>二</sub>上宮皇太子薨<sub>一</sub>、以大悲之。為<sub>二</sub>皇太子<sub>一</sub>、請<sub>二</sub>僧而設齋<sub>一</sub>。仍親説<sub>二</sub>經之日<sub>一</sub>、誓願曰、於<sub>二</sub>日本国<sub>一</sub>有<sub>二</sub>聖人<sub>一</sub>。曰<sub>二</sub>上宮豐聰耳皇太子<sub>一</sub>。固天攸<sub>レ</sub>縱。以<sub>二</sub>玄聖之德<sub>一</sub>、生<sub>二</sub>日本之國<sub>一</sub>。苞<sub>二</sub>貫三統<sub>一</sub>、纂

「先聖之宏猷、恭<sub>二</sub>敬三宝<sub>一</sub>、救<sub>二</sub>黎元之厄<sub>一</sub>。是実大聖也。今太子既薨之。我雖<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>国<sub>一</sub>、心在<sub>二</sub>断金<sub>一</sub>。其独生之、何益矣。我以<sub>二</sub>来年二月五日<sub>一</sub>必死。因以遇<sub>二</sub>上宮太子於浄土<sub>一</sub>、以共化<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>。於是、慧慈当<sub>二</sub>于期日<sub>一</sub>而死之。是以、時人之彼此共言、其独非<sub>二</sub>上宮太子之聖<sub>一</sub>。慧慈亦聖也。

㉒（舒明即位前紀、推古二十九年）、皇太子豐聰耳尊薨。而未<sub>レ</sub>立<sub>二</sub>皇太子<sub>一</sub>。

『書紀』における聖德太子像はどのようなもので、それは『書紀』編纂のどの段階で成立したのか。つまり、『書紀』における聖德太子信仰の成立の問題であるが、すでに明らかなように、『書紀』の聖德太子関係記事は、法隆寺系史料とは無縁で、他に照合すべき史料もなく、その成立時期を論ずるのは極めて困難と言える。しかし、『書紀』は複雑な編纂過程をたどって成立したものと推測されるから、『書紀』それ自体の分析によって、聖德太子関係記事が、編纂過程のどの段階で成立したかを推測することは、必ずしも不可能なことではない。最初に、この問題から検討してみたい。

右に引用した二十二条を、形式によって分類すると、最初の①と②は、それぞれ敏達と用明の系譜の一部として記されたものである。このうち、特に②には「更名」として「豊耳聰聖德」以下の呼称が記されていて注目値するが、聖德太子の事績そのものではない。また、最後の②は、舒明即位前紀は、聖德太子の没後、皇太子を置かなかったと言うだけで、推古没後の田村皇子と山背大兄との皇位をめぐる対立の伏線として記さ

れたものである。従って、これらを除く③④⑤の十九条が、聖徳太子の本来の事績を記した部分と言える。以下、この部分を中心に、聖徳太子関係記事の成立を考えてみよう。

まず、聖徳太子の呼称であるが、③崇峻即位前紀では実名の厩戸皇子とされているが、④推古元年の立太子記事を境に、以後は一貫して「皇太子」と呼ばれていることが分かる。例外として、④「厩戸豊聰耳皇子」「上宮厩戸豊聰耳太子」、⑤「厩戸豊聰耳皇子命」、⑥「上宮太子」「上宮皇太子」「上宮豊聰耳皇子」があるが、これらは「皇太子」を、より尊敬して言い換えたもので、しかも、『古事記』の段階で成立していた「上宮之厩戸豊聰耳命」の一部と「皇太子」ないし「太子」とを組み合わせたものに過ぎない。すなわち、呼称の点では、『古事記』の用法を越えることはなく、新たに皇太子という地位が加わっただけである。しかも、注目すべきは、『書紀』が、三十か所以上にわたって「皇太子」「東宮」「太子」の語を繰り返し、強調していることである。その様子は、右に引用した『書紀』の聖徳太子関係記事に付した傍線を一瞥すれば十分であろう。つまり、聖徳太子関係記事の、少なくとも外見上の、最大の特徴は、この皇太子という地位へのこだわりと言えそうである。そこで、以下、皇太子という地位を手掛かりに、聖徳太子関係記事の成立時期を考えることにしたい。

皇太子制については、第四章で見たように、その成立は浄御原令で、立太子の初めは持統十一年（六九七）の軽皇子（文武）であるが、彼はその年のうちに即位するから、皇太子の期間は極めて短い。次の立太子は、和銅七年（七二四）の首皇子（聖武）で、この首皇子が『書紀』編

纂時における皇太子であることは注目すべきであるが、霊亀元年（七一五）、皇太子首を尻目に元正が即位したように、<sup>(36)</sup>『書紀』が編纂された八世紀初頭においては、未だ皇太子像は定着していなかったと言つてよいであろう。

にもかかわらず、聖徳太子が皇太子とされたのであるが、それは何故であろうか。私見では、やはり、聖徳太子を神格化しようとする『書紀』の意図に沿ったものと考えてよいと思う。前章で述べたように、『書紀』の目的は、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つた。そのため『論語』季子篇の「礼楽征伐は天子より出づ」の礼楽と征伐を聖徳太子とヤマトタケルに振り分け、両者合わせて中国的聖天子像を示そうとしたのである。その場合、征伐の方は、天子より斧鉞を授けられ、まつろわぬ人々を征伐する実力がありさえすればよい。ヤマトタケルのモデルの来目皇子のように、単なる王族でも辺境に行けば十分貴種でありうるからである。しかし、礼楽の場合は、まさに「天子より出づ」でなければならぬまい。天子でなければ、たとえ聖人であっても、聖天子ではなく、天皇制に資することはできないからである。しかし、現実には厩戸王すなわち聖徳太子は天皇ではなかった。しかも、血筋の上でも問題がある。ヤマトタケルの場合は、景行の子にして、仲哀の父、その仲哀と神功皇后との間に応神が生まれたとされている。まさに、ヤマトタケルは、天皇系図の中核に位置しているのである。これに対し、聖徳太子つまり厩戸王の場合は、用明の子で、蘇我系の有力王族ではあるが、その子の山背大兄は、天智・天武の父である田村皇子（舒明）と皇位を争い、結果として一族は滅亡しているのである。このようなハン

デを負った厩戸王が神格化されるわけであるが、そのためには、厩戸王が聖天子に変身するための客観条件をあらかじめ整えて置かねばならない。具体的には、その地位をできるだけ天子に近づけておくことである。④推古元年条で「為<sup>レ</sup>皇太子」。仍録摂政。以万機悉委焉。」とされ、さらに⑤用明元年条では「位<sup>二</sup>居東宮<sup>一</sup>。総<sup>二</sup>撰万機<sup>一</sup>、行<sup>二</sup>天皇事<sup>一</sup>。」とされたのはそのためであろう。さすがに天子とすることはできないが、皇太子にして事実上の天皇代行、いわゆる摂政という地位を与えられ、これにより、ともかくも厩戸王は「聖徳太子」として、聖天子像を体现する資格を得たのである。

しかし、皇太子という地位だけでは、未だ聖徳太子の神格化の条件は十分ではなかった。先にも述べたように、皇太子という地位そのものが、『書紀』編纂時点では、必ずしも定着していなかったからである。軽・首という二つの先例はあるが、ともに存在感はなく、そこから聖徳太子像を生み出すのは困難であった。とすれば、『書紀』は事前により得べき皇太子像を提示しておかねばならない。そのために、まず行われたのが、神武紀から始まる歴代天皇の立太子記事の挿入であろう。それは、繁雑ではあるが単純な作業であった筈である。これにより、皇太子という存在、と言うよりも語句は、『書紀』の中に溢れ、その存在は遍く流布されることになる。

しかし、もちろん、それでも十分ではない。皇太子のまま聖天子たり得るためには、皇太子が、事実上の天子、所謂摂政として政治の中心にあり得るといふ認識があらかじめ存在しなければならないからである。恐らく、そのために利用されることになったのが皇太子として実績が記

された唯一の人物である中大兄皇子であろう。彼が即位したのは天智七年（六六八）であるが、それ以前から政治の中心にあったことは明らかであった。それを明確に皇太子としたのである。つまり、皇太子制が御原令によって成立したものであれば、中大兄を皇太子としたのは『書紀』の外あり得ない筈で、それは聖徳太子像の成立と深い関係があったと考えられるのである。そのことを直接証明することは困難であるが、状況証拠とでもいうべきものはある。津田左右吉の指摘にあるように、十七条憲法は、中国の古典から多くの語を引用しており、それらは『統紀』や『書紀』の文章と似ているのであるが、その最も顕著な部分が天武紀と並んで中大兄が活躍した皇極・孝徳紀の文章だからである。例えば、憲法の第三条の「天覆地載。四時順行、萬氣得<sup>レ</sup>通。」は、孝徳即位前紀六月十九日条の分注の「天覆地載。帝道唯一。」と、また、第十二条の「国非<sup>二</sup>二君<sup>一</sup>。民無<sup>二</sup>兩主<sup>一</sup>。」は、皇極元年是歳条の「天無<sup>二</sup>二日<sup>一</sup>、国無<sup>二</sup>二王<sup>一</sup>」、先の孝徳即位前紀六月十九日条の分注の「君無<sup>二</sup>二政<sup>一</sup>、臣無<sup>二</sup>貳朝<sup>一</sup>」、大化二年三月二十日条の「天無<sup>二</sup>雙日<sup>一</sup>。国無<sup>二</sup>二王<sup>一</sup>。」とよく似ている。このうち、皇極元年条のものは、上宮大郎姫王が、蘇我蝦夷と入鹿の暴虐を嘆いた言葉であり、孝徳即位前紀のものは、入鹿を殺した皇太子中大兄らが群臣を大槻の樹の下に集めて神に誓った言葉、大化二年条は、中大兄が品部廃止を提言した所謂皇太子奏である。他にも類似の表現は少なくないが、右に示した部分の類似性は、極めて明快と言えよう。つまり、聖徳太子と中大兄の両者は、『書紀』の文章表現の上で合い呼応した存在とされている、換言すれば、中大兄が皇太子として政治の中枢で活躍したことを踏まえて、皇太子とし

ての聖徳太子が聖天子であり得たのである。これにより、『書紀』において、皇太子として最も多く登場するのが、中大兄と聖徳太子である理由も明らかとなると言えよう。また、従来、聖徳太子の理想を、中大兄が大化改新で実現するという歴史理解が流布してきたが、それはむしろ逆なので、「皇太子中大兄」の存在感を踏まえて、聖徳太子像が構想され得たのである。

ともかく、私は、以上のように、聖徳太子像が成立する客観的条件が、『書紀』の中で次第に整えられていったと考えるのであるが、問題は、それが『書紀』編纂のどの段階のことかである。結論的に言って、『書紀』編纂の最終段階、あるいはそれに近い時期と考えることができると思う。何故なら、皇太子制の成立が浄御原令という新しい時代のものである上、皇太子制を社会的に定着させるために、歴代天皇の立太子記事を付加・挿入し、さらに中大兄という存在を通して皇太子が摂政として政治の中心にあり得るという認識を定着させる作業が行われたとすれば、すでにそれ以前に『書紀』の基本的な枠組みが成立していなければならないからである。

以上、皇太子という地位を手掛かりに、聖徳太子像が、『書紀』編纂の最終段階で創造されたことを述べたのであるが、次に、別の観点からも考えてみたい。

『書紀』は、歴代天皇を中心とする歴史書であるから、文章の上で、一々国家的施策の遂行者として天皇の語を記さない。行われた事実だけを記すのである。例えば、冠位十二階の場合、「始行冠位。大徳・小徳・大仁・小仁……」の如く、主語を記さないのである。ところが、聖

徳太子関係記事を見ると、ほとんどが、記事の冒頭に主語として「皇太子」の語を記し、ことさらに聖徳太子の事績であることを強調している。つまり、『書紀』の文章表現としても、聖徳太子関係記事は異質なのである。そして、その異質さもまた、聖徳太子関係記事の作為性を際立たせ、その成立を考える場合の根拠となるのである。

先に、第四章で、冠位十二階の制定や遣隋使の派遣など、確実な史実を記した部分には聖徳太子は登場せず、同様に、推古十六年の裴世清、同十八年の新羅使の来日を伝える記事は極めて詳細で、当時の主要な人物のほとんどが登場するが、皇太子は登場しない。逆に、三宝興隆のような具体性に欠ける記事や十七条憲法の制定のような疑問のある記事に限って登場する。それ故、推古紀における聖徳太子は、まったく虚構の存在であると述べた。つまり、確実な史実を含む『書紀』の本来の文章が書かれた時点では、まだ聖徳太子は存在しなかったと考えねばならないのである。それ故、「皇太子」を主語とする聖徳太子関係記事は、人為的に後から付加された文章であり、それ以前に成立していた地の文とも言うべき本来の『書紀』には聖徳太子はまだいなかった、ということにならざるを得ないのである。考えて見れば、「録摂政、以万機悉委焉」とあるのだから、一々「皇太子」を主語として強調しなければ、聖徳太子は推古朝のすべての施策に関与したと強弁し得たのであるが、聖徳太子の事績であることを強調し、そこに明確な聖徳太子像を描こうとしたが故に、その虚構性が露となってしまったのである。

ところで、このように聖徳太子関係記事の虚構性が明らかとすれば、その成立についてさらに詳しく指摘することができそうである。という



のは、聖徳太子関係記事の中には、地の文とも言うべき本来の『書紀』の文章を改作したと思われるものがあるからである。

例えば、⑫推古十三年四月条には、天皇が皇太子・大臣・諸王・諸臣らに詔して銅・繡の丈六仏の造立を発願し、作成を鞍作鳥に命じたことさらに、それを聞いた高句麗の大興王が黄金三百両を貢上したという記事がある。ところが、この丈六仏に関しては、推古十四年四月条に、元興寺（飛鳥寺）の丈六仏が完成したこと、および、鞍作鳥が金堂の戸を壊さずに中に入れたという功績が記され、同十四年五月条にも天皇が発願したこと、および鞍作鳥の四月条と同様の功績が記されている<sup>(38)</sup>。そこで、この三か条の登場人物を比較してみると、十四年四月条に登場するのは鞍作鳥だけであるが、同年五月条になると、発願者として天皇が加わり、さらに十三年四月条になると、発願者が天皇と皇太子・大臣・諸王・諸臣らになり、さらに高句麗の大興王の黄金貢上が加わる。これは、推古十四年四月条の鞍作鳥の功績譚を出発点として、同年五月条で天皇が、十三年四月条では皇太子・大臣以下と高句麗王が加わったものと理解してよいであろう。本来、飛鳥寺は蘇我馬子が建立した寺である筈なのに、次第に天皇、そして皇太子に比重が移っていった様子が見て取れるのである。このように、登場人物の増加とともに話が変質・拡大してゆくところに、『書紀』の複雑な編纂過程の一端を看取できるのであるが、ここで注目すべきは、十三年四月条がその最終段階にあたり、ここに初めて皇太子が登場することである。つまり、聖徳太子の登場する記事は『書紀』編纂の最終段階なのである。また、高句麗王の黄金貢上記事も同様で、『書紀』の最終段階で皇太子の関与をさらに粉飾する

ために加えられたものと思われるのである。<sup>(39)</sup>

次に、⑨推古十一年十一月条に、皇太子が所有する尊き仏像を、秦河勝が譲り受け、これにより蜂岡寺を造る話がある。この仏像は、一般に、『朝野群載』巻二、承和五年十二月十五日の『広隆寺縁起』により、広隆寺の弥勒菩薩とされているものであるが、聖徳太子がどこからこの仏像を入手したかを示さないなど記事の虚構性は明らかであり、『広隆寺縁起』もその『書紀』に依拠したものであるから、到底信用することはできない。これに対し、推古三十一年七月条には、新羅の使者が仏像一具と金塔并舍利、さらに大灌頂幡一具・小幡十二条をもたらししたので、仏像を葛野秦寺（広隆寺）に、他を四天王寺に納めたという記事がある<sup>(40)</sup>。広隆寺は秦氏の氏寺で、四天王寺は難波吉士氏の氏寺としてよく、両氏は新羅外交で活躍しているから、その関係で仏像や金塔などが送られたことは十分考えられることである。とすれば、聖徳太子が与えたという⑨の記事は、この推古三十一年条を改作したものと考えられるのである。従って、これもまた、聖徳太子関係記事の成立が、『書紀』編纂の最終段階であることを示す事例と考えてよいであろう。

さらに、③崇峻即位前紀の、物部守屋討滅に際し、白膠木で四天王像を作って戦勝を祈願し、乱後に四天王寺を建立したという話も同様に理解できる。十四才の少年の行動として不自然だなどという議論はもはや不要で、四天王寺が難波吉士氏の氏寺であるすれば、この話全体の虚構性は明らかであり、問題は『書紀』におけるこの話の成立の手順であろう。そこで、『書紀』を見ると、この話に続いて、蘇我馬子がやはり戦勝を祈願し、諸天王・大神王のために寺塔を建立することを誓い、乱後

に法興寺を建立した話が記されている。この話の場合、翌年にあたる崇峻元年に仏舍利・僧侶・工人らが渡来し、蘇我馬子の保護のもとに建立が始まり、推古四年（五九六）に完成したことが『書紀』に記されており、一応の整合性は認められる。しかし、前提となる蘇我・物部の関係を、『書紀』は崇仏と排仏の対立として叙述しているが、物部氏の仏教信仰を指摘する見解もあり、<sup>(4)</sup> 継体朝以来百済との外交で活躍した物部氏を単純に保守頑迷派とするのも不自然な感がある。また、百済からの僧侶・工人らの渡来も、崇峻元年は歳条にかけられているが、もし馬子からの要請があつて渡来したものであれば、より正確な日付があつて然るべきであろう。つまりは、仏教受容をめぐる混乱、蘇我・物部の対立、馬子の法興寺建立は、本来別個の事柄であるのに、『書紀』編者が、これらを崇仏・排仏を軸とした一連の話として説話化したものと考えられ、そのまま事実とは認めがたいのである。しかし、逆に言うと、これらの事柄が相互に独立した話だったとしても、相接近した時期のことで、結果的に勝利した馬子の周辺が、これを『書紀』の叙述のように説明したということはあり得るわけで、世俗的な意味での「事実」とは、案外このようなものと言えなくもない。ということは、馬子の戦勝祈願と法興寺の建立は、やはり『書紀』が編纂された時代にあつては事実と認識されていた可能性を認めるべきと思う。聖德太子の四天王寺建立の話は、この馬子の法興寺建立の話に架上して、もっともらしく作られたに過ぎないであろう。その意味でも、やはり『書紀』編纂の最終段階における作為と考えられるのである。なお、四天王信仰との関係については後述する。

その他、第四章で指摘したように、<sup>(19)</sup>に見える『天皇記・国記』の編纂も、本来は蘇我氏を中心とする修史事業であつたとすれば、それを皇太子と大臣との共同作業に改作したものであろう。

以上のように、聖德太子関係記事の成立は、『書紀』編纂の最終段階であると考えられるのであるが、その中でも特に新しく成立したと思われる記事も指摘できる。先に、聖德太子の事績とは区別した系譜記事で、<sup>(1)</sup>敏達五年条と<sup>(2)</sup>用明元年条である。

まず、この両者に共通するのは、皇太子を「東宮」とし、呼称に「聖德」を用いることである。皇太子を東宮・春宮と称するのは律令的用法であり、皇太子制が必ずしも定着していなかった当時としては、やや偏った用法と言え、『書紀』では、聖德太子の外は僅かに中大兄皇子と大海人皇子の場合に使用されているだけである。恐らく、この二人の場合は、律令制の成立期にあつて重要な役割を果たしたので、特別に東宮と記されたのであろう。そして、それを聖德太子にも援用したのであるが、それは『書紀』編者が、天智・天武の人間像を、聖德太子に投影する意図があつたためであろう。また、「聖德」の呼称も、この二条にだけ見えるが、推古紀の神格化をうけて、それを概念化した言葉と見なすべきで、それは当然にも、推古紀の記述を踏まえて初めて成立するものである。<sup>(20)</sup>

次に、個々に論ずるが、<sup>(1)</sup>敏達五年条は、敏達と推古との間に生まれた菟道貝鮪皇女の結婚相手として「東宮聖德」と記している。しかし、歴代天皇の系譜記事は、后妃とその所生の子女のみを記するのが原則であり、特に女子の結婚相手を記すのは極めて異例で、菟道貝鮪皇女の外は、僅かに、同じ敏達五年条に小墾田皇女が彦人大兄皇子と、田眼皇女が息

長足日広額（舒明）とそれぞれ結婚したという記事があるだけである。

この場合、彦人大兄と舒明は、天智・天武の祖父と父であるから『書紀』編者にとつて特別な存在であつたことは明らかで、聖德太子はそれと同格に扱われたことになる。しかし、外に例がないのであるから、この特別な配慮が『書紀』本来のものではなく、編者が後から付加したものであることは明らかであろう。そこで、聖德太子と他の二人との、どちらが第一義的であるかが問題となるが、当然聖德太子であろう。何故なら、彦人大兄と舒明との結婚は確かに『書紀』編者にとつて特別なことではあるが、それなら天智の女で天武と結婚した持統についても同様な配慮がなされるべきである。それが無いのは、このような例外的記載が、この敏達五年条に特殊固有のものだったからで、その理由が菟道貝蛸皇女が聖德太子の妻だったことにあるのは言うまでもあるまい。彦人大兄と舒明との結婚は、聖德太子の場合との釣り合い上、記されたに過ぎないのである。

②用明元年条には、用明と皇后の穴穗部間人皇女との長子として「厩戸皇子」とある。もちろん、これは史実として何の疑問もない。問題は、その分注に「更名豊耳聰聖德。或名豊聰耳法大王。或云「法主王」。」とあり、さらに続けて「是皇子初居「上宮」。後移「斑鳩」。於「豊御食炊屋姫天皇紀」。」と記されていることである。まず、分注であるが、ここに聖德太子の更名として、すでに成立している「豊聰耳」と「聖德」「法大王」「法主王」を組み合わせた呼称が見える。これらの意味については後述するが、新しく加わった三つの語句が、推古紀で神格化さ

れた聖德太子像を前提にして成立したものであることは明らかであろう。後半に関しては、末尾に「語見「豊御食炊屋姫天皇紀」。」とある通り、④推古元年条を書き直したに過ぎない。しかも、「皇太子」を「東宮」とし、「録撰政。以「万機」悉委焉。」を「総「撰万機」、行「天皇事」。」としているが、「天皇事」の語に象徴されるように、推古元年条より徹底した、直接的表現と言えよう。

以上により、①敏達五年条も②用明元年条も、ともに推古紀の内容を踏まえ、いわば最後の総仕上げとして編者が記した文章と考えてよいであろう。

結論として、聖德太子関係記事の成立が、『書紀』編纂の最終段階のことであつたということは、もはや明らかであろう。とすれば、先にも述べたように、聖德太子の理想を、中大兄・中臣鎌足らが「大化改新」によって実現したという歴史観はまったく逆転したものと云わざるを得ず、むしろ、大化改新から律令国家の確立への過程で、聖天子像が必要となり、『書紀』編者によつて生み出されたのが聖德太子であると考えねばならないであろう。その際、皇太子という優れて律令的な地位を与えられたように、律令国家の形成過程で大きな役割を果たした天智・天武、就中天智の人間像を投影して創造されたのである。

## 七 『日本書紀』の聖德太子像——聖德太子信仰の成立

### (1) 予備的考察

『書紀』によつて成立した聖德太子像は如何なるものであつたのか。

換言すれば、『書紀』編者が、律令国家と天皇制の確立のために、聖徳太子像に託したものは何だったのか。さらには、そのような作為を行った人物は誰なのか。今や、これこそ、「聖徳太子」研究の最大の問題と言えるが、ただ、これを論ずるには、『書紀』編纂当時の政治・思想状況、あるいは当時の知識人の動向について十分把握する必要がある、いささか困難な作業である。以下は試論として提出するものである。

『書紀』の聖徳太子関係記事は、前節で引用したとおり、全部で二十二条あるが、聖徳太子の事績として考察の対象になるのは、①・②・②②を除いた十九条である。

しかし、この十九条の中にも、考察の対象から外すべきものがある。

その第一は、聖徳太子ではなく、実在の厩戸王に関する部分である。まず、⑦推古九年二月条と⑭同十三年十月条は、斑鳩宮を造営したことで、そこに居を移したことを記したものであるが、斑鳩宮の実在は確かであるから、厩戸王の行為として問題はない。また、⑧は、実弟で撃新羅將軍となった来目皇子の死を知らされたという記事であるが、たとえこの通りではなかったにしろ、実弟の死を知られることはあったと考えてよく、内容的にも、これらは聖徳太子信仰とは関係ないであろう。

これ以外の十六条は、聖徳太子信仰を構成するものであるが、前節で見た如く、他の記事を改作したものや、あるいは、単に皇太子・摂政という地位に具体性をもたせるために作られたものもあり、これらは第二義的なものとして区別しておかねばならない。

まず、他の記事を改作したものとしては、先に指摘したように③物部守屋討滅と四天王像および四天王寺の創建、⑨秦河勝に尊像を下賜し、

河勝は蜂岡寺を建立、⑫天皇とともに丈六仏を発願、その時、高句麗王が黄金を貢上、⑮大臣と共同の「天皇記・国記」の編纂などがある。これらは、聖徳太子関係記事としてはかなり安易なもので、③⑨⑫は太子の仏教信仰、⑮は皇太子という政治的地位の正当化と理解しておけばよいであろう。ただ、③に見える四天王信仰については、次節でさらに検討する。

次に、皇太子の地位に具体性をもたせるために作ったに過ぎないと思われる話を順に指摘しておく。まず⑤推古二年条の「詔『皇太子及大臣』、令興<sup>レ</sup>隆三宝<sup>一</sup>」であるが、これは十七条憲法の第二条を補強し、仏教信仰の中心が天皇と聖徳太子・大臣にあったことを強調するものである。先の⑫の丈六仏の場合にも通じるものがある。しかし、田村圓澄氏の指摘の如く、「推古天皇自身その生涯を通じ、奉仏の態度を表明したことはなかった」<sup>(13)</sup>のであり、蘇我馬子の仏教信仰に仮託して作られた話に過ぎないであろう。次に、⑩推古十一年十一月是月条では、天皇に申請して大楯・靱を作り、幡幟を描いたこと。⑬十三年閏七月条では、皇太子が、諸王諸臣に褶の着帯を命じたこと。⑰十五年二月条では、山川を祀り、神祇を拝せとの詔により、皇太子と大臣が、百寮を率いて神祇を祭ったことが見えている。これらを、『書紀』の他の記事と対照すると、大楯は持統四年正月朔条の即位儀式に見え、褶は天武十一年三月二十八日条で禁止されているが、大宝令では復活している。また、神祇を祭るといふのも、天武二年十二月条に神祇官の前身である神官の語が見え、以後、天武三年三月七日条で対馬国が貢上した銀を諸神祇に奉じ、天武四年四月十日条で初めて広瀬・竜田の神を祭り、同五年是夏条で早

天に際し幣帛を捧げて諸神祇に祈ったというように、天武朝以後、神祇の制度化が進行する。それ故、⑩⑬⑭は、天武・持統朝以後の事実に基づき、皇太子として、また聖天子としてあり得べき話を挿入したものと考えることができるであろう。

また、⑮推古十四年七月条で、天皇に勝鬘經を説き、⑯同年是歳条でも、法華經を講じている。津田左右吉氏の言われる如く、仏教を篤く信奉した斉の竟陵王や陵の武帝を真似て作られた話と考えてよいと思うが、ここで重視すべきは、これらの行為が天皇の要請によったとされていることである。仏教の理解度において、時の天皇に教えを垂れるほどの人物であることによって、聖徳太子は、皇太子のまま聖天子たり得ると『書紀』編者は期待したのであろう。なお、何故、勝鬘經と法華經なのかも重要であるが、これについては次節の仏教関係記事のところでも纏めて述べることにしたい。

以上は、聖徳太子像を検討する場合、『書紀』編者が比較的安易に作ったと思われる部分である。もちろん、聖徳太子像を構成する要素として無視すべきではないが、第一義的とは言えないということである。

## (2) 仏教関係記事

『日本書紀』の編纂の基本的な目的の一つは、天皇制の中に、中国的聖天子像取り入れることであり、聖徳太子像の形成は、いわばそのモデル作りであるとも言える。中国的というのは、儒仏道の三教を踏まえた聖天子像という意味である。そこで、以下、『書紀』の聖徳太子関係記

事を、三教それぞれの側面から具体的に検討してみようと思う。その際、記事を作成した人物についても、可能な範囲内で推測しておくことにしたい。

実質十六条からなる聖徳太子関係記事の中で、数の上で最も多いのは言うまでもなく仏教関係のものである。すでに、前節で、第二義的なものと区別したもののだけでも、③物部守屋討滅の際の四天王像作成、⑤推古の詔をうけた三宝興隆、⑨秦河勝への尊像下賜、⑫天皇・大臣らと丈六仏造立を発願、⑮勝鬘經の講説、⑯法華經の講説、の六条を数えているのである。ただし、これらのうち、四天王信仰と勝鬘經・法華經の理解については、なお論じねばならないが、全体として第二義的としておいたように、割と安易に作った記事が多く、数ほどには重みがないと言うことはできるであろう。

しかし、仏教関係記事は、右のものだけではない。第一義的なものとして残しておいたものの中にも、⑪十七条憲法、⑥惠慈の来日、②太子の薨去記事、②惠慈が翌年の太子の命日に入滅する話などがあり、惠慈の名は④推古元年条にも見えている。このうち惠慈関係は一括できるように、仏教関係記事が全体の過半を占めることは事実であろう。それでは、これらがどのような特徴を持ち、また、どのような人物によって作られたのであろうか。

その際、はじめに結論を述べることになるが、『書紀』の仏教関係記事と言えば、今日では誰しも、道慈の名を思い浮かべるであろう。井上薫氏が明らかとされたように、道慈は大正二年（七〇二）に渡唐し、長安の西明寺に学ぶが、養老二年（七一八）に帰国する際には、その西明

寺で義浄が翻訳したばかりの『金光明最勝王經』を請来し、これにより『書紀』の仏教関係記事の多くに関与した人物である。<sup>(45)</sup> 実は、聖徳太子関係記事においても、少なくとも仏教関係記事は、やはり道慈の大幅な関与を考えることができるのである。以下、順に述べておこう。

まず、後回しにしておいた四天王信仰、勝鬘經と法華經の講説について考えてみよう。このうち、分かりやすいのは勝鬘經である。三論系の難解な經典であるが、最大の特徴は勝鬘夫人という女性が説いたとされていることで、明らかに推古が女帝であったから選ばれた經典と思われるが、『書紀』編纂当時の元明太上天皇・元正天皇あるいは光明子などの関与も考えてよいかも知れない。その初見は、天平三年（七三一）八月十日の皇后宮職解に「勝鬘經二卷」とあるもので、断定はできないが道慈は三論宗であるから、彼の請来と考えて年代的矛盾はなく、その可能性は高いと思う。

次に、四天王信仰であるが、これは『金光明經』（北涼曇無讖訳の四卷、隋寶貴等訳の八巻がある）ないし『金光明最勝王經』（以下、最勝王經とよぶ）（唐義浄訳の十巻、前の二訳に対し新訳という）に基づき、帝釈天に仕え、仏法と仏法に帰依する人々を守護する四天王に対する信仰である。その日本における展開であるが、③を除く関係記事を整理すると、奈良時代中期頃までを、次の三つの時期に分けることができる。第一期は、天智朝以前。第二期は、天武朝から道慈が帰国した養老二年頃まで、第三期は、道慈の帰国と『書紀』の編纂以後である。

第一期の史料は、何れも『書紀』で、次の三つである。(ア)皇極元年（六四二）七月の旱天に際し、蘇我蝦夷が大寺の南庭に、仏菩薩像と四

天王像を飾り、僧に大雲經等を読ましめ、小雨を得たこと。(イ)大化四年（六四八）二月に、左大臣阿倍内麻呂が、仏像四軀を四天王寺の塔に安置し、靈鷲山の像を造ったこと。(ウ)天智十年（六七二）十一月、天智の死の直前、すでに大海人皇子が吉野へ去った近江朝廷で、大友皇子と左大臣蘇我赤兄以下の重臣が、天智の詔に忠誠を誓った言葉の中に「天皇の詔を奉る。若し違ふこと有らば、四天王打たむ。」というのがある。

右の諸史料のうち、まず、(イ)の仏像四軀は、四天王像とは関係ないであろう。中央貴族の阿倍氏が、難波遷都に際し、配下の難波吉士氏の氏寺に仏像を奉納することはありうるが、四軀の仏像を四天王とする必要はない。従来、四天王寺の名称と『古今目録抄』が引く「大同縁起」によつて推測しているのであるが、孝徳朝ではまだ寺名は成立しておらず、「大同縁起」も後代のもので信を置くべきものではない。広隆寺の弥勒菩薩が聖徳太子から下賜されたものとするのと同様、『書紀』を利用して作った寺伝にすぎまい。また、(ア)は説話的で、大雲經の伝来も疑問で、やはり事実ではないであろう。(ウ)も壬申の乱に敗れた近江朝の重臣たちが密室で行った事柄が、『書紀』に記載される筈もなく、ただ、乱をドラマティックに描こうとした編者の捏造であろう。以上のように見てみると、この第一期の史料には、③も含めて真実性はないのであるが、ただ、これらの記事に共通するのは、四天王を奉ずる目的が、護国でもなく、また(ア)(ウ)のように仏教とさえ関係のない個人レベルの呪術とされていることである。これにより、これらの記事の成立を論ずることができると思うが、その前に第二期以後を見ておきたい。

第二期は、『書紀』と『続紀』によると、天武五年（六七六）十一月

を最初として、以後数年おきに、金光明經を諸國（畿内だけの場合もある）や宮中、あるいは諸大寺で読誦させている。<sup>(47)</sup> 持統八年（六九四）には同經を諸國に送置する記事があり、法隆寺と大安寺の『資財帳』に同經が奉納されたことが見えるのはこれと関係があるであろう。この傾向は以後も続くのであるが、第三期は別な要素が加わるので区別したのである。さて、第二期の信仰が、護國思想に基づいていることは明確であるが、それが、天武朝に始まるのは何故であろうか。私見では、それは新羅の影響であると思う。

朝鮮三国間の対立に加えて、日本と唐という強國を東西に控えた新羅にあつて、仏教が早くから護國思想に傾斜したことは当然であるが、<sup>(48)</sup> その新羅に金光明經が伝來した時期は不明なものの、七世紀中葉以後には重視されていたらしく、元暁（六一七—七八六）が『金光明經疏』を著し、六七九年には四天王寺が建立されている。<sup>(49)</sup> 元暁の著作は伝わらないが、注目すべきは四天王寺の建立で、『三国遺事』によると、百濟・高句麗が相次いで滅亡した後、唐と新羅の關係は險惡化し、交戦が繰り返される中、六七五年、文武王が、唐の大軍の來襲に対する防御策として、龍宮で秘法を学んだという明朗法師の提言により建立を開始し、明朗らの文豆婁秘密の法もあつて唐軍の撃退に成功する。その後、唐は新羅の秘法を怪しみ、調査の使者を派遣するが、新羅は南側に偽の寺を建てて四天王寺を隠したとされている。『遺事』の内容は、説話化している疑問な点も多いが、重要なことは、四天王寺の存在が新羅の国家主権を象徴し、それが密教の呪法と一体化していることである。<sup>(50)</sup>

ところで、わが天武朝であるが、すでに白村江以来の國際情勢の厳し

さを肌で実感しており、さらに壬申の乱を経験したのであるから、国家主権と王權の確立は、切実な課題であつたに違いない。そこに唐と対立する新羅の情勢が伝えられ、その影響をうけて四天王信仰が成立したと考えられるのである。なお、金光明經の伝來時期も問題になるが、多くの僧侶が入唐し、帰國した白雉年間から天智朝にかけての時期と考えて大過ないであろう。

次に第三期であるが、養老二年に道慈が帰國して以後である。まず、特筆すべきは、井上薫氏の研究によつて明らかとなつた如く、<sup>(52)</sup> 道慈が自ら請來した義淨訳の金光明最勝王經によつて『書紀』の仏教記事の多くを筆録したことである。『書紀』の完成は養老四年であるから、この時期の爲政者や知識人らが、これに多くの感銘と衝撃を受けたことは推測に難くないであろう。次いで、『統紀』神龜二年（七二五）七月十七日条では、僧尼に金光明經の読誦を命じたが、なければ最勝王經の転読を命じている。さらに神龜五年十二月二十八日条で、金光明經を諸國に頒布させているが、これは「国別十卷」とあるから義淨訳の金光明最勝王經のことと、これにより旧訳から新訳への転換が行われたことになる。そして、天平六年（七三四）十一月二十一日条の太政官奏を承けた勅で、僧尼の得度に際し、法華經と最勝王經の闡誦を義務づけられ、以後、僧尼の基本經典となる。そして、疫病で藤原四卿が没した後をうけた諸兄政権下での天平九年十月二十六日に、大極殿で金光明最勝王經が講じられたが、その講師は道慈であつた。さらに、天平十三年の国分寺の建立にあつては、国分寺の名称が金光明四天王護國之寺とされたのは周知のところであろう。

以後も、金光明最勝王経には注目しなければならないことが多いが、一応ここまでしておく、仏教界に重きをなした道慈の手によって、最勝王経の重視が徹底するようになり、天平六年以後は僧尼の必須経典とされたことが分かる。その出発点となったのが、『書紀』の仏教関係の叙述であつたわけである。

そこで、③の物部守屋討滅の際の四天王像作成の作者であるが、基本的には、崇仏と排仏との対決として描かれた『書紀』の仏教記事の一環であり、その仏教記事全体に道慈の手が加わっているのであるから、これも道慈によって叙述されたものと考えることができるであろう。また、それと同時に注意すべきは四天王の扱いで、先に第一期の史料が何れも護国でもなく、護法でもない単なる個人的な呪術であることを指摘しておいたが、この③も一応仏敵退散であるから、護法ではあるが、護国ではない。ということは、これらの記事は、新羅の強い護国思想の影響を受けた第二期の四天王信仰ではないということである。それでは、第三期のものとして、換言すれば道慈の叙述として相応しいかということになるが、次の二点からそういえることができると思う。一つは、天平六年の勅に見られるように、道慈はこの最勝王経の闡誦を個々の僧尼に義務づけようとしていたことである。これにより、最勝王経が個人レベルのものともなったと言える。第二に、最勝王経にも密教的要素は濃厚であるが、加えて、蘭田香融氏が明らかにされたように、道慈が唐より善無畏三蔵の「虚空蔵求聞持法」を請来していることである。思うに、道慈は、仏教を極めて広い視野から見て、局面に応じて多用な方法で仏法興隆を考えていたのであるが、その一つに密教的呪術に対する強い関

心もあつたのであろう。その意味で、③を含む『書紀』の第一期の四天王信仰関係記事は、何れも道慈の手によるものと考えてよいであろう。

さて、聖徳太子関係記事に見えるもう一つの経典は法華経である。法華経の場合、元来有力な経典であるから、伝来そのものは古い可能性があるが、文献によって確認できるのは、『統紀』では神亀三年（七二〇）八月八日条に、元正太上天皇の病氣のために法華経を書写したというのが初見で、『大日本古文書』でも、神亀四年十二月が初見である。<sup>(54)</sup>もちろん、『書紀』に⑬の講説記事がある以上、伝来は養老四年以前と言うことになるが、問題は法華経に対する信仰の成立で、私見では、それは案外に新しいことではないかと思う。というのは、法華経が、仏教政策上重視されたのは、先にも見た『統紀』天平六年十一月二十一日条の太政官奏を承けた勅で、僧尼の得度に際し、法華経と最勝王経の闡誦を義務づけたのが最初であり、これにより最勝王経とともに僧侶の基本経典となる。その後は、『統紀』によると、天平十二年七月十九日に、国ごとに法華経十部の書写と七重塔の建立が命じられ、同十三年三月二十四日の国分寺・国分尼寺の建立の詔では、国分寺を金光明四天王護国之寺、国分尼寺を法華滅罪之寺と名づけている。ここで注目すべきは、これらの史料において、最勝王経と法華経がセットで扱われていることである。そして、最勝王経と道慈との関係が極めて深いことはすでに自明であるとするれば、仏教政策上セットで扱われたもう一方の法華経にも、道慈の関与を考えるのが当然ではなからうか。

以上によって、『書紀』に見える勝鬘経、法華経、四天王信仰は、何れも道慈の関与のもとに叙述されたと結論してよいであろう。



次に、仏教関係の中で、先に第一義的のものとしておいた記事に転じたい。具体的に言うと、①十七条憲法、②太子の薨去、および④⑥②の恵慈関係の三種である。

まず、十七条憲法であるが、ここで、その内容を全面的に検討する準備はないので、基本的な点を述べておきたい。憲法の目的については、『書紀』編者が、「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」という津田氏の理解は、すでに第四章で紹介しておいたが、私見では、その訓戒の内容は仏教と儒教の二つの思想が組み合わされたものと考ええる。引用された中国文献を諸子百家に分類すればさらに多くの思想が関係するが、基本はこの二つであろう。もっとも、思想というものは、一つひとつが異なったものとは限らず、かなりな程度重複したり、相似ている場合が多いのであるが、ここでは基本的な点を論ずることにする。

内容的に仏教的と考えられるのは、次の三点であろう。まず、第一は、第五条の「絶<sup>レ</sup>贅<sup>レ</sup>棄<sup>レ</sup>欲<sup>レ</sup>」、第十条の「絶<sup>レ</sup>忿<sup>レ</sup>棄<sup>レ</sup>瞋<sup>レ</sup>」、第十四条の「無<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>嫉<sup>レ</sup>妬<sup>レ</sup>」を合わせたもので、いわゆる三毒あるいは三垢と呼ばれるものである。三毒は、善根を害する三つの煩惱のことで、多くの經典に見え、貪欲（むさぼり）・瞋恚（いかり）・愚痴（おろかさ）とされているものである。愚痴を嫉妬と言ひ換えているが、これは当時の官人たちの実状に合わせたものであろう。ともかく、この三毒こそ仏教の基本であり、編者はこれを五・十・十四条という間隔で、バランスをとって配置したのであろう。第二は、第二条の「篤敬<sup>二</sup>三宝<sup>一</sup>」。々々者仏法僧也。』である。単刀直入に、仏教を敬えと述べているのであるが、⑤推

古二年の三宝興隆の詔と呼応し、聖徳太子の仏教信仰を印象づけているものである。ところで、最近、この「三宝」の語について注目した吉田一彦氏は、唐の道宣（五九六―六六七）・道世（？―六八六？）がこの語を重視し、両者とも、顕慶三年（六五八）に、高宗が玄奘の翻經のために西明寺を建立したときに招かれ、そこで多くの著作をなしたのであるが、のちに入唐してこの西明寺に学んだ道慈が、彼らの仏教、特に道宣の影響をうけて帰国し、『書紀』編纂の際に、この語を多く使用したのではないかとされた。<sup>⑤⑥</sup>加えて、「興隆三宝」も、「紹隆三宝」「帰依三宝」「敬三宝」「崇敬三宝」などとともに道宣の著作によく見えることも指摘されており、三宝の語が、仏教では古くからあるとしても、この吉田氏の指摘は貴重であると思う。しかし、これだけでは道慈の作と断定するには、やや根拠不足の感があるが、実はより直接的証拠もある。この条の最後にある「其不<sup>レ</sup>帰<sup>二</sup>三宝<sup>一</sup>、何以直<sup>レ</sup>枉。」の表現である。三宝を至上とし、他の思想を排撃する姿勢をにじませた極めて個性のある表現で、これこそ道慈の言と考えられるのである。井上薫氏によれば、当時は「学<sup>レ</sup>外之者。誹<sup>二</sup>於<sup>レ</sup>仏法<sup>一</sup>。誹<sup>二</sup>内之者<sup>一</sup>輕<sup>二</sup>外典<sup>一</sup>」<sup>⑤⑦</sup>のように、儒仏間に対抗意識が強かったが、『懷風藻』の伝記に「性甚骨鯁」と評された道慈は、特に反儒教的な態度が顕著であつたという。確かに、儒家の多い長屋王の宴を辞するに「僧既方外士、何煩入宴宮」と嘯くところに彼の面目を見る思いがするが、その彼の述作になると思われる『書紀』欽明十三年十月条で、最勝王経を使いながら、「声聞独覺、所不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>知」を「周公・孔子、尚不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>知」と改作したのも、明らかに儒家に対する対抗意識からであらう。とすれば、憲法の「其不<sup>レ</sup>帰<sup>二</sup>

三宝、何以直枉。」の些か傲慢な表現も、道慈に相応しいと言えよう。恐らく、彼のように「性甚骨鯁」で儒家嫌いな仏家でなければ言えない言葉であろう。

憲法の中で仏教的なものの第三は、冒頭第一条の「以和為貴」で、最後の第十七条の「夫事不可独断」と呼応しており、憲法の基本精神を示したものであろう。また、この句が、『礼記』儒行篇の「礼之以和為貴」、あるいは『論語』学而篇の「礼之用、和為貴」とよく似ていることは明らかであるが、同時に憲法の和は、礼との関係を述べていないから、むしろ仏教的和合の精神を説いたものと考えられていることも周知の所であろう。しかし、その点をもう少し突き詰める必要がある。確かに、『礼記』『論語』は、礼の目標として和をあげているのであるが、憲法の方は、人間関係の出発点で、アブリオリに和そのものの重要性を説いているのであるから、両者はスタンスの点でかなりの差があると言える。そこで、仏教の側から考えてみると、三宝の一つである僧は、元來僧伽で、数人の比丘が戒律を共有しながら一緒に修行する集団のことで、「衆」ないし「和合衆」と漢訳することもある。つまり、修行集団にあつては、まず和が大切なのである。南山律宗の開祖である道宣の『四分律行事鈔』集僧通局篇に「僧者以和為義」とあるのはその意味であり、道宣に傾倒していた道慈が、このような語句を意識しつつ、『礼記』など儒教的表現に合わせて憲法を叙述したのではなかろうか。

仏教関係記事の第二は、②推古二十九年（六二二）条の太子の薨去記事である。その哀惜の情に満ちた文章については、田村圓澄氏の指摘の

如く、『仏所行讀』（北涼曇無讖訳の五卷）および『仏本行経』（宋宝雲訳の七卷）などの釈迦の涅槃を記した部分をもとに述作されたことは明らかであろう。<sup>(60)</sup>それが、道慈によるという証拠もないが、これまで述べてきた仏教関係記事の傾向からしてそう考えるのが妥当であろう。ただ、ここで、後述する法隆寺系史料との関係で問題になるのが、太子の薨年とその日付である。敏達三年（五七四）の生まれとすると四十八才ということになるが、それが事実として伝わっていたものなのか、『書紀』の創作なのかはもはや判断できない。もちろん、日付の二月五日というのも同様であるが、こちらは釈迦の入滅の二月十五日に近く、道慈が関与したとすれば、あるいは作為があつたのかも知れない。しかし、ここで重要なことは、養老四年段階で、聖天子像を体现した、『書紀』最大のスターとも言うべき聖徳太子の薨日を、国家的レベルでそのように措定したということである。もちろん、法隆寺など鹿戸王関係者から情報を集めたことであろう。その結果、右のような結果となったのである。すべては、ここから始まるのである。

仏教関係記事の第三は、恵慈（慧慈とも記すが、恵慈に統一する）関係である。恵慈については、④推古元年条に「習内教於高麗僧慧慈」とあり、⑥推古三年五月条に來日記事があり、同年に來日した百濟僧慧聰とともに三宝の棟梁となつたとされる。さらに、推古四年十一月条に法興寺の完成により同寺に住したとあり、同二十三年十一月条に帰国記事がある。そして、太子が亡くなった②同二十九年二月是月条に、すでに高句麗にいる恵慈が太子の死を悼み、自ら齋を設け、日本の聖人である聖徳太子が亡くなつては独り生きるに益がない。自分も來年の二月五

日に死に、浄土で太子に会って共に衆生を教化しようと言って、本当にその日に死んだという話がある。

以上が、惠慈について伝わるすべてであるが、ともかく、聖徳太子の師として著名な人物である。しかし、それ以外に存在感がまったくないというのも特徴である。法興寺に住すという記事もあるが、法興寺の完成に關して『書紀』は推古四年十一月とあるだけで日付を示さないのに、惠慈の記事を「是日」条するのは不可解である。また、来日と帰国の記事があるが、その前後に高句麗との使節の往来がまったくなく、史実性を認めるのはほとんど困難である。と言うより、聖徳太子の実在性がすでに崩壊しているのであるから、その師の実在性も、もはや論ずるまでもないのであり、いわば、聖徳太子像を構築する際に必要となった装飾品の域を出るものではないと言えそうである。問題は、『書紀』における惠慈の描かれ方であるが、やや屈折した描かれ方をしている。まず、太子の師とされ、百濟僧慧聰とともに三宝の棟梁ともされる。その意味で、かなり高僧のイメージがある。しかし、同時に見える慧聰は他にまったく見えず、恐らく崇峻紀元年是歳条の惠慈の名を援用したもので、惠慈と同様実在の人物ではあるまい。ところが、太子の死に至って、イメージは大きく変わる。聖徳太子のような聖人が亡くなつては、自分が生きていても仕方ないとして、翌年の同じ日に命を絶つたというのである。『書紀』には、ただ「死」とだけあるが、自然死ではむしろ不自然である。また、それほど太子を慕っているのなら、高句麗に帰国することはなかったのではないかと思うのだが、そこがお話である。遠く離れた高句麗から太子を仰ぎ、浄土での再会を期して自ら命を絶つと言う、

当時としては果てしなく遠い距離感と劇的な設定によって、聖徳太子の偉大さが、いやが上にも強調されるということになるのであろう。ここでは、惠慈の高僧というイメージが、一転して聖徳太子の引き立て役として利用されていることに気づくのである。先に見た、推古女帝への勝鬘經と法華經の講説と同工異曲であるが、こちらの方がはるかに効果的だったと言える。なお、効果的という点では、惠慈が高句麗僧であつたことにも注目してよい。註(39)で、丈六仏の発願に対する高句麗王からの黄金貢上記事が、権威付けの意味があつたと述べておいたが、聖徳太子の師もやはり高句麗僧でなければならなかつたに違いない。百濟と新羅はやはり小国で、日本から見て目下の扱いであり、朝鮮最大の国である高句麗にして初めて権威となつたのである。とすれば、④推古元年条で「学<sup>二</sup>外典於博士覺智<sup>一</sup>」とある覺智も、他にまったく見えないことから架空の人物であらうが、文脈上は高句麗人と考えるべきであらう。

ところで、この作者も、当然道慈と考えられるが、その証拠もある。「遇<sup>三</sup>上宮太子於浄土<sup>一</sup>、以共化<sup>二</sup>衆生<sup>一</sup>」という惠慈の言葉である。これは、一旦浄土に行き、そこで太子と会って再びこの世に戻って衆生を教化する、と言う意味と考えられるが、そのような思想は、言うまでもなく弥勒下生の信仰である。それは、弥勒が、菩薩のまま浄土の兜率天に行き、そこで天人に説法し、五十六億七千万年後に、この世に下生して龍華樹の下で成仏し、三会にわたって人々を教化するという信仰で、弥勒下生經とともに、この信仰を日本に伝えた人物こそ道慈だったからである。そして、その信仰の初期における担い手は、長屋王と元正女帝であつたことも、特筆すべきであるが、これについては後述する。

以上で、仏教関係記事の考察を終わる。関係する記事は全部で延べ十三か条におよび、数の上では実質十六条の関係記事の大部分にわたっているが、記事の作り方が安易なものが多かったため、さほどの印象はないといえよう。しかし、その中であつて、十七条憲法で三毒（三垢）を解説して、当時の官人たちに仏教思想の基本を示したり、惠慈という人物を創造してドラマティックな効果を狙うなどは、道慈の優れた手腕として評価すべきであろう。

### (3) 儒教関係記事

仏教に比し、数の上で極端に少ないのが儒教関係記事である。④推古元年条に「学<sub>二</sub>外典於博士<sub>一</sub>覺智」とあるのを無視してよいとすれば、僅かに⑪の十七条憲法のみである。ただ、憲法の場合、それだけでボリュームが大きい上に、官人に対する訓戒という本来の目的からして、幾つかの仏教関係部分を除いたほぼ全体が儒教的な意味を持っており、その意味では、聖徳太子関係記事全体の中での印象は、極めて大きいと言える。

十七条憲法における儒教的要素を、大まかに分類すると、ほぼ、次の三つに分けることができると思う。第一は、儒教の徳目の強調で、いわば大義名分的なものである。具体的には、第四条で礼を、第六条で忠と仁を、第九条で信を説いている。外にも、第一条の和を加えてもよいし、意味合いから他の徳目を論ずべき条もあるが、右の三条だけでも主要な徳目を列挙していると考えてよいであろう。ただ、疑問に思うのは、これらの徳目の強調の仕方は、あまりにも建前に終始し、内容が初歩的に

過ぎることである。この程度のことだが、一々強調されるようでは、律令国家は成立したとは言えないとさえ感ずるのである。しかし、『統紀』を見ると、そのような疑問は氷解する。慶雲三年（七〇六）三月十四日の詔で「夫礼者。天地経義。人倫鎔範也。道德仁義。因礼乃弘。教訓正俗。待礼而成。比者。諸司容儀多違礼義。加之男女无别。晝夜相会。」といい、礼の重要性を強調しているからである。すなわち、大宝令制定以後といえども、一般官人層にあつては、儒教的モラルの徹底は未だしの状況だったのである。

第二は、君臣間の上下秩序の強調である。言うまでもなく、儒教の基本には君臣民の秩序があり、就中前二者の関係が重要なことは、『論語』顔淵篇に、齊の景公に政を問われた孔子が「君は君たり、臣は臣たり。」と答えたのは、その端的な例である。これについて、十七条憲法は、第三条で「君則天之。臣則地之。」、第十二条で「国非二君。民無二主。」、第十五条で「背私向公、是臣之道矣。」と言っており、これらが孝徳紀の中大兄関係の文と呼応していることは先に述べたとおりである。しかし、よく考えてみると、この憲法の君臣関係理解には若干問題があると思う。というのは、これらは君臣の関係について、あまりにも一方的に臣下の忠誠というか従属のみを強調しているからである。本来の君臣関係は、孔子が「君は臣を使ふに礼を以てし、臣は君に事ふるに忠を以てす」（『論語』八佾篇）といったものである筈で、臣の側の忠のみを一方的に強調すべきではない。しかるに、憲法では君の側の対応にほとんど言及していないのである。その理由であるが、私見では、やはり『書紀』編纂時における王権をめぐる状況にあると考える。何故な

ら、慶雲四年（七〇七）に病弱の文武が亡くなった後の元明・元正は女帝で權威はなく、しかも、最大の實力者の藤原不比等が擁する皇太子首は長屋王らによって即位を阻まれているという状況で、大宝令で律令制は一応確立しても、中心にあるべき天皇像は著しく動揺していたからである。<sup>(62)</sup> それ故、死を目前としていた藤原不比等にとって、首の擁立のためにも、天皇の權威の確立と君臣關係の整備は、最大の関心事だったに違いない。とすれば、十七条憲法における、いささか一方的な君臣關係の設定は、そのような情勢下において、将来の首の即位と彼のもとでの王權の確立を目論む不比等の深謀遠慮であつたとすれば、極めて相応しいものと言ふことになる。

第三は、官人の職務上の具体的な注意で、言つて見れば、律令運用条の諸注意と言へるものである。個々に言つと、第七条で人材登用を、第八・十三条で職務の勤勉を、第十一条で賞罰の適正化を、第十二・十六条で適正な民の使用を説いている。しかし、ここでも気になるのは、内容が余りに初歩的に過ぎることである。言うまでもなく、これらは律令を適正に運用すれば足る程度の事柄だからである。しかし、その疑問もまた、『続紀』を見ると水解する。和銅五年（七一三）五月十七日の詔で「制法以来。年月淹久。未<sub>レ</sub>熟<sub>二</sub>律令<sub>一</sub>。多有<sub>二</sub>過失<sub>一</sub>。」と嘆いているからである。『書紀』編纂段階においてもなお、「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<sub>二</sub>」る必要性は少なくなかつたのである。また、これらの条文の作者であるが、内容が一般的であるので、特定の人物と結びつけるのは困難であるが、やはり、先の和銅五年詔と同様、当時の政權中枢にいた藤原不比等、お

よびその周辺と考えるべきであろう。

さて、最後に、十七条憲法が太子の作として造作された意味についても考えておきたい。先の仏教關係と合わせて考えた場合、仏教的部分は、筆者と思われる道慈の個性が比較的豊かであるが、中心は三毒の内容を一つひとつ説明したことで、仏教思想にあつては基本を示したに過ぎない。儒教關係も同様で、三つの要素のうち、第一の徳目の強調と第三の律令運用上の注意は、内容上極めて初歩的なものであつた。従つて、これらのために、わざわざ聖德太子像を構築し、その最大の功績として『書紀』に叙述する意味はなかつたに違いない。しかも、この憲法を成文法と認めた場合、当時の人々から、それが推古朝のものではあり得ず、まつたくの造作と見なされることは明白であつた。何故なら、『書紀』編纂の前年にあたる『続紀』養老三年（七一九）十月十七日の詔で「開闢已来、法令尚矣。君臣定<sub>レ</sub>位、運有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>属。泊<sub>二</sub>于中古<sub>一</sub>、雖<sub>二</sub>由行<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>彰<sub>二</sub>綱目<sub>一</sub>。降<sub>二</sub>至<sub>二</sub>近江之世<sub>一</sub>、弛張悉備。」<sup>(63)</sup> といひ、近江朝以前は「未<sub>レ</sub>彰<sub>二</sub>綱目<sub>一</sub>」、すなわち成文法がなかつたと明言しているからである。もつとも、元々聖德太子像が虚構なのであるから、その程度のことにと拘泥する必要はないかも知れないが、当時における法の淵源というものを考えた場合無視できないことであろう。しかし、そのような明白な不自然さを冒してもなお十七条憲法は捏造されたのであるが、それを解明するヒントは、儒教的要素の第二であろう。それは、君臣關係において一方的に臣下の忠を強調する理解で、先に述べておいたように、そこには、皇太子首の即位と王權の確立を願う不比等の深謀遠慮があつたと思われるからである。しかも、文章の点で、この部分は、権力の集中を

特に強調している孝徳紀の中大兄関係の記事と呼応していることにも注意する必要がある。つまり、そういう十七条憲法が造作された意味は何だったのかということである。

ところで、これを考える際、王権の確立のために不比等が捏造し、根拠を遠い過去に求めた法を、我々はもう一つ知っている。不改常典である。今、いきなり、この二つを比較するのは、あまりに唐突かも知れない。しかし、慶雲四年（七〇七）六月、文武がわずか二十五才で亡くなったのち、不比等が、自らの権力を維持するため、文武の母にして草壁未亡人の阿閉皇女の即位を策して捏造したのが不改常典である。<sup>(64)</sup>明らかに、不比等が擁立する王権の確立のためであり、天智が立てたときのように、法の根拠を天智に求めている。一方、十七条憲法の方も、不比等の関与は明白と思われ、私見によれば、首（聖武）の即位を念頭に置いて王権の確立を構想し、根拠を聖徳太子に求めたものであるが、その聖徳太子に中大兄（天智）の人物像が強く投影されていることは、繰り返し強調してきたところである。不比等にとって、父鎌足の面影と重なる中大兄（天智）の存在は特別のものであったのであろう。とすれば、十七条憲法と不改常典が、同じ理念のもとに作成されたと考えることを、もはや躊躇する必要はないであろう。『書紀』が、聖徳太子像を創造した目的は、天皇制の中に中国的聖天子像を取り入れることであつたが、直接には、不比等が擁立すべき首のためだったのである。仏教と儒教の教えを分かりやすく散りばめ、そのあからさまな思惑をカモフラージュしているが、十七条憲法の本質は、臣下に一方的な忠誠を強要し、性急に王権の確立を図ろうとするものであつた。そういう法を発した聖徳太

子は、決して遠い推古朝の人物ではなく、『書紀』の中で、最も新しい人物であつたと言ふべきであらう。

#### (4) 道教関係記事

三教の最後は、道教であるが、関係するのは、④推古元年条、⑮片岡山の飢者説話、それに⑳惠慈の死である。以下、順に述べることにしたい。

④推古元年条には、聖徳太子の誕生から、類いまれな能力が記されており、そこに「生而能言。有『聖智』。」とあるが、これは司馬遷『史記』の冒頭にある黄帝紀の「生而神靈、弱而能言、幼而徇齊、長而敦敏、成而聰明。」の文を踏まえたものである。また、「及壯、一聞十人訴、以勿失能弁。」ともあるが、これは豊聰耳の訓みのトミミからの連想としてよさそうである。続いて「兼知『未然』。」とあり、予言能力を意味するが、これもやはり『史記』が黄帝の曾孫の高辛について「生而神靈、自言其名。普施利物、不於其身。聡以知遠、明以察微。」と記した後半を、大げさに言い換えたものと思われる。つまり、この部分の基本は『史記』によつた文章で、しかも念頭にあつたのは黄帝だつたと思われるのである。

その黄帝であるが、『史記』などでは、五帝の筆頭で、曆を作り、陰陽五行を知り、五穀を植えるなど、中国文明の創始者とされており、その後も、中国では最高の聖天子とされている。孝徳紀大化二年二月の鐘匱制定の詔で、『管子』を引いて「黄帝立『明堂之議』者、上觀『於賢也。』」と言っているのは、そういう例で、これは儒教的と言ふことがで

きる。しかし、それはいわば建前なのである。古代人にとって、黄帝のイメージはそのようなものではなかった筈である。

黄帝が、五帝の筆頭で、中国文明の創始者とすれば、思想上重視されるのは当然で、黄帝と結びつくことによって、自己の思想を権威付けようとするのは当然の成り行きであった。戦国中期以後そのような傾向が顕著となり、陰陽流兵学、鄒衍の陰陽家などを始め、始祖を黄帝に仮託するものが次第に多くなるが、何と言っても顕著なのは、老子との結合による黄老道の成立であろう。<sup>(66)</sup>すでに『莊子』において、黄帝は至上の理想的人物とされることもあり、堯・舜・孔子と同様いまだ最高の境地に達せぬ者とする場合も莊周学派の優位を主張するためのものという。<sup>(67)</sup>ここでは、すでに、黄帝は老莊思想の中に取り込まれているのである。その結果、『史記』封禪書では、方士たちによって、黄帝は神仙となつて天に昇つたり、その死は尸解仙とも解されることになる。その後、黄老道はさらに展開して道教の中に吸収され、黄帝は老子と並ぶ道家の始祖とされることになる。

さて、奈良時代の文人たちにとって、黄帝に関する知識は、まず『史記』によってであろう。しかし、それ以上に、当時の文人たちに影響を与えたのは『莊子』であろう。『莊子』は、一面では『老子』を敷衍して語るところもあるが、「莊子は中国の歴史が育てた最も偉大なものでない思想家」<sup>(68)</sup>と評される如く、その現実を超越した絶対自由な精神の進るところ、およそ不思議な世界を展開して止まないものであり、中国人の世界観・宇宙観を限りなく広げた人物と言えそうである。それ故に彼のイメージはそのまま中国人に定着し、神仙思想として大きく発展し

ていくのである。その『莊子』を、日本の古代人も好んだことは、『懷風藻』の越智広江の詩に「文藻は我が難みする所、莊老は我が好む所。」とある通りである。『莊子』逍遙遊篇に「藐かなる姑射の山に神人の居める有り。肌膚は水や雪の若く、淖約かなること処女の若し。五穀を食わず、風を吸い露を飲み、雲氣に乗り、飛ける龍を御り、而して四海の外に遊ぶ。」とある姑射山は、特に当時の文人に好まれ、『懷風藻』でも、巨勢多益須、紀男人、高向諸足らの詩に見える。ところで、その巨勢多益須の詩に「姑射に太賓遁れ、崆巖に神仙を索む。」という句がある。この「崆巖」は『莊子』在有篇に「空洞」ないし「空桐」・「崆峒」と見えるもので、広成子が黄帝に無為自然の道を説いた所である。

それが、「空同山の誠」と呼ばれるもので、後世の神仙修行者からバイブル視されることになる。従つて、ここでは黄帝は至上の聖人とされてはいないが、黄帝が神仙世界の存在として認識されていたことは確かであろう。また、医疾令には、医生の学ぶべき書として『黄帝素問』など黄帝に仮託されたものが数多く見られ、何れも道教経典に含まれるものである。<sup>(69)</sup>特にこの『黄帝素問』は、冒頭の上古天真論篇で先の『史記』黄帝紀を引用しており、そこでは、黄帝は完全に道教の聖人とされている。このように考えてくれば、少なくとも奈良朝期の文人たちにとって、黄帝が道教的存在と見なされていたことは明白であり、それ故『史記』黄帝紀によつた書かれた聖徳太子の特異な能力も、道教のイメージを抱かせるものであったことはもはや疑うことはできないであろう。

つまり、この『史記』黄帝紀によつた文章は、建前上は儒教の聖人のものとして問題はないようであるが、その実、少なくとも文人たちの世

界では、老荘から道教思想を連想させるものだったのである。また、そう考えれば、「兼知未然」というのも、端的に言えば予言あるいは識緯に属することであり、それもまた、広い意味で道教に属するものと言えよう。

次に、⑮片岡山の飢者説話であるが、これが神仙思想および道教関係であることは、あまりにも歴然である。話の内容であるが、太子が片岡山に遊行する。そこで、道のほとりで倒れている飢者と出会い、哀れんで飲食と衣を与える。その時「しなてる片岡山に飯に飢て臥せるその旅人あはれ（以下略）」という歌を詠んだとされる。翌日、飢者が死んだので土中に葬らせたが、その数日後、太子が「飢者は凡人ではなく、必ず真人であろう」と述べ、使を派遣すると、墓は変化なかったが、中に屍骨はなく、衣服が棺の上に畳まれていた。太子は、その衣を取り常の如く服した。時の人は「聖の聖を知ること、実である」と言った、というものである。

まず、基礎的な点で、文中の「真人」は、すでに『莊子』太宗師篇に見え、無為自然にして絶対自由を得た至上の人物とされ、さらに先の『黄帝素問』上古天真論篇では、遂に不死を達成した最高の人物と記され、以後、神仙思想の発展の中で、仙人の最高位とされることになる。片岡山説話の中では、飢者が真人とされ、聖徳太子も同じ聖であるとされたのであるから、ここでの太子が道教的人物であることは明らかである。

次に注意を引くのは飢者の死に方で、これは道教という尸解仙である。尸解仙は、不死を実践する筈の方士や道士たちが、現実の死を隠蔽する

ために主張したもので、蟬が抜け殻を残して飛び立つように、身体を残して昇天して仙人となったのであり、外見上の死にすぎないとするものである。この飢者の場合は、身体が残らず、衣服だけであったというのであるが、尸解仙ののち遺体がそのまま残つては具合が悪いので、先に昇天した魂が、しばらくして肉体を取り戻した結果、衣服や身につけた器物が残ると解するもので、尸解仙が次第に神秘化される過程で考え出されたものである。陶弘景『真誥』では、多様な尸解の様子や、尸解後の仙界の様子が述べられ、北宋の『雲笈七籤』にいたってさらに複雑に展開されている。

ところで、『書紀』には、もう一か所、ヤマトタケルの尸解仙も記されている。景行紀四十年是歳条の記述では、ヤマトタケルは、東方遠征ののち、伊勢の能褒野で亡くなり、そこで葬られたが、白鳥になって倭国めざして飛び去り、棺には衣のみが残され、屍骨は亡かったとされている。ここで、棺の中に衣だけ残されていたというのは、片岡山の飢者説話と同じであり、真人としての飢者を太子の分身と見れば、ここでも、聖徳太子とヤマトタケルが一對の存在として描かれていることが分かる。そのヤマトタケルの死であるが、和銅五年（七一二）成立の『古事記』には尸解仙のことは見えない。また、日本の文献に尸解仙が見えるのは、『書紀』が確認できる初見であるから、知識としての伝来は古かった可能性はある。そのような死生観が定着したのは、やはり『書紀』編纂のころ、すなわち養老の遣唐使の帰国以後と考えてよいであろう。

それならば、この二つの尸解仙を『書紀』に記したのは、どのような人物かを考えてみよう。まず、『書紀』編者らが参考とした文献である



が、昇天して神仙となるのであるから、当然にも、道教系の劉向の『列仙伝』、葛洪の『抱朴子』『神仙伝』などがまず考えられる。しかし、仏教系の慧皎の『梁高僧伝』、道宣の『統高僧伝』などにも僧侶の尸解仙が少なからず記されている。『書紀』には、これらの文献を利用した文章が少なからず、何れも編纂当時には伝来していたと考えてよいであろう。そこで、問題は、『書紀』の尸解仙が、単純に道教そのもののなか、それとも道教の影響を受けた仏教なのかということである。道教系を重視するなら、『懷風藻』の長屋王詩苑に見る当時の文人たちが、老荘に傾斜し、好んで嵇康を語ったように著しく六朝風であったことを考えると、長屋王周辺の文人たちを考えることもできるであろう。しかし、多分そうではないであろう。

元来、後漢の合理主義者王充の『論衡』道虚篇を待つまでもなく、現実の死を死と認めない尸解仙は、非合理極まる考え方である。<sup>(71)</sup>それが、思想として定着し得たのは、不老不死・神仙世界に対する中国人の並々ならぬ熱意が、長い年月に渡って繰り返され積み重ねられた結果である。とすれば、死生観を異にする日本人が、そのままの形で、スムーズに受け容れるのは、必ずしも容易ではなかったと思われる。そう言えば、長屋王詩苑の文人たちが好んだのは、嵇康に代表される老荘隠逸の六朝風なのであって、道教思想そのものではなかったのである。特に、十七条憲法を作成し、儒仏二教を基礎とする聖德太子像を構築し、それをもって王権の確立を考える藤原不比等のような人物が、そういう非合理にして空想的な死生観を聖德太子像の中に持ち込むことを簡単には許さなかった筈である。

ただ、ここに、例外的人物がいる。長屋王である。長屋王は、もともと空想的な人物であった。多宝仏や弥勒の信仰を逸早く受け容れたのはそれ故であったし、<sup>(72)</sup>道教思想にも傾斜していたことは、長屋王詩苑に横溢する老荘的雰囲気に加えて、左道と断ぜられ、滅亡の原因となった神龜五年（七二八）九月二十三日付の長屋王願經（神龜經）跋文<sup>(73)</sup>により明らかである。<sup>(74)</sup>ともかく、長屋王が、尸解仙のような空想的な死生観を受け容れても不思議のない人物であったことは認めてもよいであろう。しかし、先にも述べたように、不比等が考える聖德太子像とは相容れないものであった。それでは、何故、尸解仙が『書紀』に取り入れられたのであろうか。

まず、何と言つても、『書紀』が編纂された養老四年当時の長屋王が、右大臣の不比等に次ぐ大納言の地位にあつて、次の政権を保証されており、時の元正女帝も長屋王の義姉に当たるといふ極めて恵まれた立場にあったことである。そういう長屋王の意向を、さすがの不比等もまったく無視するというわけにはいかなかったであろう。つまり、長屋王は、不比等が構築しようとする聖德太子像に修正を迫り得る唯一の人物であったのである。しかし、その聖德太子像は、不比等が生涯をかけて構築してきた古代天皇制の最後の仕上げともいふべきものである。不比等にとつても安易な妥協はできなかったに違いない。そのような時、両者の間にあつて、解決を模索した人物こそ、外ならぬ道慈であつたと思われる。何故なら、彼は、不比等に協力して『書紀』の仏教関係記事や十七条憲法を述作しており、恐らくは、不比等とは肝胆相照らす仲であつたに違いない。一方、長屋王との関係について言えば、先の多宝仏や弥

勒の信仰は道慈がもたらしたものであったのであり、神亀經に至っては、道慈の筆になるものと考えられることは、別稿で述べたとおりである。<sup>(75)</sup>

それでは、道慈と道教思想との関係はどうかというと、道慈が長安留学中に、最も影響を受けたのが道宣の思想であることは先に述べたが、山崎宏氏の研究によると、<sup>(76)</sup>道宣（五九六―六六七）は、南山律宗の開祖として名高いが、神力靈異に強い関心を示し、自らの生涯をも神異で彩りつつ、「律の解釈に当って、自説を改正する場合や新説を出す場合や、さらに自説の優秀性を述べる場合に、それを天人のお告げであると主張し、冥感・感通によって自己の正当性を強調する態度をとつ」という。そのため、好んで干宝の『搜神記』、劉義慶の『幽明録』、王琰の『冥祥記』などを読み、さらに陰陽・讖緯の思想に強い関心を示したということであったが、もちろんそれは道教に通じるものであった。それに、彼の著した『統高僧伝』に尸解仙が記されているわけであるが、正しく道慈は、こういう道宣に傾倒していたのである。従って、道慈は、『梁高僧伝』『統高僧伝』を熟知していたばかりでなく、一部の道教經典にも通じていたと思われ、当時の日本で、彼ほど尸解仙に通じていた人物はいなかったとも思われるのである。<sup>(77)</sup>

そこで、『書紀』の尸解仙であるが、道教思想は長屋王の好みであるが、逆に、聖德太子を道教的仙人とすることは不比等が許さなかったと思われる。そこに、道慈が介在したわけであるが、その結果は、『書紀』に見るとおりであるから、以下、そこにいたるプロセスを推測しておくことにしよう。

端的に言って、不比等が許容する範囲で、長屋王の好みをどの程度生

かすかであるが、それは、現実の不比等と長屋王との権力関係を、道慈がどのように認識するかということでもあった筈である。それを具体的に検証してみよう。

第一に気づくことは、ヤマトタケルが自ら尸解仙しているのに対し、聖德太子の方は自身ではなく、代わりに飢者が尸解仙していることである。いわば、身代わりであるが、ここに不比等に対する配慮をうかがうことができる。そして、もう一つは、仏教的脚色である。聖德太子の代わりに尸解仙する人物を行き倒れの飢者とし、それに太子が憐れみを垂れるという構図であるが、それは慈悲の精神である。その慈悲こそ、仏教の基本精神である。道慈は、これによって聖德太子が道教の仙人となることを回避し、不比等の了解を得たのではなからうか。仏教的慈悲なら、不比等が拒否する理由はないからである。こうして、片岡山飢者説話の骨格が成立したのである。<sup>(78)</sup>

結局、道慈は、仏教を介在させることによって、不比等と長屋王との接点を模索したのであるが、その結果は、飢者が聖德太子の分身であり、それが道教の仙人で、しかも、聖德太子もまた同じ聖であるとされているのであるから、聖德太子自身が道教の仙人ではないという一線は守られていたものの、実質上大きく長屋王の側に傾いたものとなったと言つてよいであろう。

最後に、②惠慈の死であるが、基本的には弥勒下生の信仰との関係を重視すべきであるが、実は、道教、というよりも老莊思想に関係がある。聖德太子の死を知った惠慈が、齋を設け、誓願する言葉の中で、聖德太子を「以<sub>二</sub>玄聖之徳<sub>一</sub>、生<sub>二</sub>日本之国<sub>一</sub>」と称したのであるが、この「玄

「聖之徳」は、『老子』が、無為自然の最高の徳を「玄德」としたのを、『莊子』外篇天道篇の「玄聖素王之道」の語のように、玄德を有する聖人を「玄聖」と称したことに由来し、これがさらに「玄聖之徳」と言い換えられたものであろう。仏教説話ともいべき惠慈の死の話に、かなり強引に老莊思想が割り込んでいる感じであるが、これも長屋王に対する道慈の妥協の産物であろう。

さて、道教関係記事は、せいぜい僅か三か条に過ぎないのであるが、聖徳太子の特異な能力を『史記』黄帝紀で飾り、片岡山飢者説話では、飢者に対する仏教的慈悲を装いながら、濃厚な道教世界を現出し、さらには、惠慈の死という重要な仏教説話に老莊思想を割り込ませるなど、比較的平凡な記事が多かった仏教・儒教関係記事に対して、かなり大胆かつ刺激的な話であったと言えるのではなからうか。それ故、『書紀』の聖徳太子像を、儒仏のみで考えるのは正しくなく、むしろ、道教的要素の存在にこそ新鮮味があったと言えるのである。恐らく、六朝風に浸っていた当時の文人たちにとっても、相当衝撃的な内容だったのではなからうか。それは、不比等に代わって政権を掌握しようとしていた長屋王の権勢を象徴するものであったと同時に、道慈の長屋王に対する妥協、というよりも迎合の結果とも言つてよいであろう。

#### (5) 呼称の成立

様々な思惑のもとに、ともかくも推古紀が成立したが、その時点では、「聖徳」などの呼称は成立していなかったと思われる。第六章で述べた如く、推古紀における聖徳太子の呼称は、一貫して「皇太子」とされて

おり、例外的に「厩戸豊聰耳皇子」「上宮厩戸豊聰耳太子」「上宮太子」「上宮皇太子」などの呼称もあるが、それらは『古事記』の段階で成立していた「上宮之厩戸豊聰耳命」の一部と「皇太子」ないし「太子」とを組み合わせたものに過ぎない。これに対し、①敏達五年条と②用明天年条に見える「東宮」「聖徳」「法大王」「法主王」などの呼称は、推古紀において神格化された聖徳太子像を踏まえて、『書紀』編纂の最後の総仕上げとして記されたものと思われるのである。すなわち、神格化された聖徳太子に相応しい呼称が、『書紀』編纂の最後に考案されたということがあるが、以下、その意味について考えておくことにしたい。

まず、「東宮」は、皇太子の別称として問題はないであろう。

次に、「聖徳」であるが、②惠慈の死にまつわる話の中にあつた「玄聖之徳」に由来するという谷川士清『日本書紀通証』以来の説に従つてよいであろう。ただ、この場合、「聖徳」の意味を老莊思想に限定する必要はなく、儒仏道いずれから見ても聖人ということであろう。

次に、「法大王」であるが、仏典にもほとんど見えない呼称であるが、「法王」に「大」を加えた呼称と見てよく、その「法王」は、法の世界の王の意で、一般には釈迦を指している。また「法主王」も、僅かに『五千五百仏名経』（隋、闍那崛多訳）に「南無法主王如来」とある程度であるが、「法主」の語は論疏の類には珍しくなく、梁の法雲の『法華経義記』に「法主応是釈迦」、隋の吉蔵の『勝鬘宝窟』に「法王法主。得解脱人。於法自在。故名法王。仏得諸法。故名法主」とある。これらによれば、法王・法主とも、原則として釈迦あるいは如来を指すとしてよいであろう。

以上によれば、聖德太子は、『書紀』の最終段階で、推古紀の記述に相応しい儒仏道三教の聖人として「聖德」の呼称を与えられたが、さらに、「法大王」「法王」の呼称によって、仏教の聖人としての性格を強調されたことになろう。もちろん、道慈の仕業と思われるが、釈迦ならば仏典では「法王」の語が一般的なのに、わざわざ「法大王」「法王」という奇異な呼称を使い、あからさまに聖德太子を釈迦に比していないところに、聖德太子信仰の当時の段階があったと言えよう。

ともかくも、このようにして聖德太子像は成立したのである。あるいは、それを、△聖德太子△の誕生とも、また聖德太子信仰の成立とも言つてよいであらう。しかし、この聖德太子像は、政治の激動の中で、大きな変容を経験することになる。

## 八 聖德太子信仰の変容

### (1) 長屋王政権

舍人親王が、『日本書紀』の完成を奏上したのは、養老四年（七二〇）五月二十一日であったが、その年の八月三日に藤原不比等が亡くなっている。『懷風藻』によると六十三才であった。代わって台閣の筆頭となったのは、もちろん長屋王である。翌養老五年正月五日に、従二位右大臣となる。本格的長屋王政権の始まりである。

しかし、その長屋王は、天人相関の識緯思想に傾倒し、道教・神仙思想を好み、弥勒信仰にも関心を示す。かつて、私は、不比等と長屋王とを比較して「権力に執着し、それを法と制度と時に謀略を駆使して実現

しようとした不比等とは異なり、生まれながらにして文武・聖武を上回る高貴性を有して、いつの間にか権力中枢に身を置くことになった長屋王は、本来政治権力そのものであるはずの法と制度の重要性に対する認識を欠いていたようである。」と述べたことがある。残念ながら、その評価は未だに変わらないのである。分かりやすく言えば、長屋王の権力は、決して自らの努力で勝ち得たものではない。かつて、持統十年（六九六）、父である太政大臣高市皇子の死をうけて開かれた皇嗣決定会議（『懷風藻』葛野王伝）で、藤原不比等の擁する軽皇子（文武）の立太子に協力したお陰で、文武の妹吉備内親王と、不比等の女長娥子を妻とすることになり、将来を約束されたからであった。<sup>(8)</sup>法と制度の重要性に対する認識を欠いていたというのは、細かくは多々あるが、彼自身の運命に関して言えば、最も大きいのは、和銅八年（七一五）九月、文武から首への中継ぎとして即位した筈の元明に代えて、義姉の水高内親王（元正）を擁立したことである。その時、すでに十五才になっていた皇太子首を「以此神器」、欲<sub>レ</sub>讓<sub>二</sub>皇太子<sub>一</sub>。而年齒幼稚、未<sub>レ</sub>離<sub>二</sub>深宮<sub>一</sub>。」と称して、不比等の願望を一蹴したのであったが、それは、皇太子制が未だ定着していないことを示すと同時に、長屋王が皇太子の何たるかを認識していないことを如実に物語るものであった。

これに対し、不比等は、例の養老三年十月十七日の詔において、「開闢已来、法令尚矣。君臣定<sub>レ</sub>位、運有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>属。泊<sub>二</sub>于中古<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>由行、未<sub>レ</sub>彰<sub>二</sub>綱目<sub>一</sub>。降至<sub>二</sub>近江之世<sub>一</sub>、弛張悉備。迄<sub>二</sub>於藤原之朝<sub>一</sub>、頗有<sub>二</sub>増損<sub>一</sub>、由行無<sub>レ</sub>改。以為<sub>二</sub>恒法<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>是、稽<sub>二</sub>遠祖之正典<sub>一</sub>、考<sub>二</sub>列代之皇綱<sub>一</sub>、承<sub>二</sub>纂洪緒<sub>一</sub>、此皇太子也。」と、あたかも噛んで含めるよう

に、制度としての皇太子制の成立とその存在意義を説明し、翌養老四年に完成する『書紀』において、最大限に皇太子制の存在を主張し、その最後の決め手として聖天子のモデルたる聖德太子像を構築し、それが皇太子であることを強調したのであった。それらは、すべて孫の皇太子首擁立に向けたものであったことは、再三に渡って述べてきたところである。

しかし、長屋王は、それを真面目に、あるいは深刻に自らの問題として受け取ったのであろうか。遺憾ながら、尸解仙など道教思想や老莊思想によって、不比等の構築しようとした聖德太子像を汚しただけだったのではなからうか。『書紀』完成後、二か月あまりで生涯を閉じる不比等が、推古紀に記された聖德太子像を見て、暗然とする姿が目に見えようである。

その長屋王が、ついに法と制度の重みに屈する日は遠くなかった。不比等の死の翌年にあたる養老五年（七二二）の十二月七日、依り処であった元明太上天皇が亡くなると、長屋王政権は急速に崩壊し、養老八年（七二四）二月四日、元正が譲位し、不比等の嫡子武智麻呂の擁する皇太子首が即位する。聖武である。長屋王は正二位左大臣へと昇進するが、その権力は形骸化し、実権は中納言の武智麻呂と聖武夫人の光明子に移ったのである。

長屋王が、そのことを認識していたとは思えないが、すでに、権力の座を追われた彼の運命は、実質上、武智麻呂と光明子の手握られていたと言える。その光明子に不幸が起こった。神龜四年閏九月、光明子が基王を出産し、十一月には異例の赤子の立太子が行われる。一族から皇

嗣を出したいという武智麻呂と光明子の焦りの現れである。しかし、翌神龜五年九月十三日、皇太子が亡くなる。光明子は悲嘆に暮れ、皇嗣を失った武智麻呂の焦りは、四人の妻との間に多くの子孫に恵まれた、その意味では幸せな長屋王一族に対する嫉妬と警戒心となり、ついに翌神龜六年（七二九）二月十日、左道による謀反を理由に六衛の兵で長屋王邸を囲むことになる。十二日、長屋王は自尽し、吉備内親王とその子供たちは自殺する。もちろん、謀反の事実はなく、武智麻呂らの謀略であつたに違いない。この時、左道とされたのは、神龜経跋文に見られるような道教思想であつたが、それは、道慈によつて書かれたものと思われ、<sup>(83)</sup>『書紀』の尸解仙以来の長屋王の好みに応じて書かれたものである。仏教的に先祖と代々の天皇の冥福を祈りながら、道教的靈的世界の幻想に浸つたことが、高天原に由来する神性の保持者たる天皇と、何よりも死んだ基王に対する配慮を欠いていたことは事実としても、それを左道と断じて長屋王を滅ぼした武智麻呂と光明子の行為が正当化されるようなものではない。高天原神話にしても、元来『古事記』で藤原不比等らが創造したものであろう。結局のところ、長屋王の変は、あまりにも高貴な血筋をもつ長屋王に対する武智麻呂ら藤原一族の嫉妬と警戒心そのものだったのであり、そのことは、当時の人々にとっても、ほとんど自明のことであつたに違いない。

ところで、死というものは、人間に対する評価を変えるものである。藤原氏は、法と制度を重視し、真面目で勤勉とは言えるが、それは権力に対する強い執着と表裏を為すものである。それに対して、長屋王が好んだ老莊隱逸の六朝風は、あまねく当時の文人たちに浸透しており、夜

を徹して酔うて酩酊を語った長屋王詩苑の自由で幻想的な日々の思い出は、次第に長屋王を美化したことであろう。長屋王の変の二十二年後の天平勝宝三年（七五二）に、長屋王詩苑を中心に据えた『懷風藻』が編纂されたのは、その一つの証左と言えよう。政治家としての資質に欠けていたことは、もはや問題とはならないのである。その一方、武智麻呂と光明子には、謀略により長屋王を滅ぼしたという暗い影が投げかけられたに違いない。

しかも、長屋王は、完全に滅んだものではなかった。彼の妻には不比等の女長娥子もおり、そこに生まれた安宿王、黄文王らは、長屋王の分身として、人々の期待を担い、時に政局の中枢に身を置くことにもなるからである。すなわち、彼らの存在を通じて、長屋王は何時までも生き続けることになる。武智麻呂・光明子らは、何時までも長屋王の影を感じ続けねばならなかったのである。

## (2) 武智麻呂政権

武智麻呂政権は完全に確立したが、長屋王の変の衝撃は、人々の胸から容易に消えなかったであろう。そういう時期の武智麻呂の政治を見ておこう。一応、天平四年までの四年間とする。『続紀』により特徴をあげれば、次の四点である。

第一は、皇位に対する強い執着である。神龜六年八月五日、天平と改元し、同月二十四日に光明子が皇后となる。法意に反する異例の立后であったが、これによって、皇嗣を失った藤原氏が、聖武の周辺を固くガードしたことになろう。もちろん、その時点で、光明子の即位があり

得るかというようなことを考える余裕はなかったであろう。恐らく、外に手段がなかったのである。

第二は、治安に対する厳しい姿勢である。長屋王の変後間もなくの神龜六（天平元）年四月三日、幻術による厭魅・呪詛を厳しく禁じている。そのような事実があれば当然のことだが、長屋王の亡霊に怯えているとしか見えない。翌天平二年九月二十九日の詔では、京及び諸国に盗賊が多く、安芸・周防には妄りに禍福を説き、死魂を妖祠するものがあるといい、さらに、京の東の山に多くの人を集め、妖言して衆を惑わすものがあると言っている。少なくとも、神経過敏になっていることは確かであろう。しかし、それに対する処置は、いかにも藤原氏らしいものである。天平三年十一月二十二日、畿内に惣管を、諸道に鎮撫使を置いたが、新田部親王を大惣管、藤原宇合を副惣管とし、諸道の鎮撫使も多治比縣守ら参議クラスを配している。一貫して、管理者としての姿勢を失わないところが藤原氏らしいのである。続いて、天平四年八月十七日にも諸道に節度使を任命しているが、これは新羅との緊張によるものである。

第三は、儒教思想の確認である。長屋王の変から明けた天平二年正月十六日の踏歌の節会に、天皇は百官主典以上を従えて皇后宮に移り、酒食を施したのち、仁・義・礼・智・信の文字を書いた短籍を採らせ、文字に応じて物を与えたという。また、同年三月二十七日には、大学寮で優秀な人材に保護を加えている。儒教というのは、藤原氏にとっては十七条憲法のように上下の秩序を強調することで、それにより、皇位を掌中にした武智麻呂政権の安泰が保証されると考えたのである。

第四は、仏教思想への傾斜である。苦しいときは神仏を頼るものであ

るが、日本の神は本来土地の神だから個人の救済には向かない。すると仏教か道教となるが、藤原氏の場合は当然仏教である。仏の加護を得る方法であるが、一般的には二つで、善行を積みむか布施を行うかである。

天平二年四月十七日、皇后宮職に施薬院を置いたが、その経費には皇后宮職の職封と大臣家（故藤原不比等）の封戸の庸を充てたという。善行と布施を同時に行うことになるが、これはほとんど国家事業と言うべきものであろう。当時、少なくとも官人の世界では、仏教は国家と癒着していたから、光明皇后は自らそれを主宰する姿勢を示したものと見てよいであろう。この外、先の天平二年九月二十九日の詔で、鳥獣を殺すことを禁断し、天平四年七月六日には、百姓が蓄えていた猪四十頭を山野に放っている。これらは、治安対策の意味もあるが、やはり善行を意識したものであろう。さらに注目されるのは、天平三年八月七日に、行基に従う優婆塞優婆夷のうち、男は六十一才以上、女は五十五才以上の出家を許可したことである。行基は、養老元年四月二十三日の詔で、「小僧行基」と罵られ、厳しく僧尼令違反を責められたのであるが、以後、活動内容を転換し、社会事業を通じて国家とも協力する姿勢を示しており、ここに至って、両者の妥協が成立したと言うことであろう。このような、律令国家の仏教政策に関し、私はかつて「単純に国家仏教であつたのではなく、民間における広範な僧侶の活動を容認しつつ、異端に対しては教令を繰り返し、是認できるものとは積極的に交流し、利用するといふものであつた」と述べ、行基を教令によつて自らの側に引き入れようとしたのは不比等と武智麻呂であつたと指摘したが、それは、一面において、長屋王の道教に対し、仏教を強調する必要に基づくもの

であつたとも言えよう。

以上、天平初年ころの武智麻呂政権を見てきたのであるが、皇権の掌握を基本とし、法による統制と儒教・仏教の重視により長屋王の変後の動揺を乗り切ろうとしていたと結論してよいであろう。

### (3) 災異発生

武智麻呂政権は、次第に安定に向かいつつあつたが、それは一つには天候に恵まれたからでもあつた。天平三年八月の詔では、豊作により諸国の田租の半分を免除しているほどである。しかし、翌天平四年から不吉な徴候が現れる。この年、春から夏にかけて雨が降らなかった。そのため、七月五日の詔で「実以三朕之不徳一所致也。」と言わざるを得なかつたのであるが、八月には大風雨もあつた。

そして、天平五年正月十一日、光明皇后の生母県犬養橘三千代が薨じた。皇后の嘆きは大きかつたに違いない。かつて、基王がなくなつたときも悲しみは大きかつたが、その時は長屋王という恨みをぶつける相手がいただけであつた。今は長屋王の亡霊に怯えねばならず、悲しみは容易に癒えることはなく、ついに、皇后は病の床に臥すことになつた。

『統紀』同年五月二十六日条によると「皇后枕席不<sub>レ</sub>安。己<sub>レ</sub>經<sub>二</sub>年月<sub>一</sub>。百方療治未<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>其可<sub>一</sub>。」とあるから、発病は、三千代の死の直後と考えられ、病状も決して軽くはなかつたと思われる。七月には、孟蘭盆で三千代の霊を供養をしているが、皇后の病氣平癒を祈る意味もあつたであろう。加えて、前年の異常気象の影響もあり、『統紀』は「是年、左右京及諸国飢疫者衆。並加<sub>二</sub>賑貸<sub>一</sub>。」と伝えており、武智麻呂政権は次

第に厳しい目に曝されようとしていたのである。武智麻呂にとっても、光明皇后にとっても、大きな危機の到来であった。

このような時、天平十九年の『法隆寺資財帳』によると、平城宮皇后宮すなわち光明皇后が外ならぬ法隆寺に、天平五年（月日は不明）に阿弥陀仏分褥壹床・阿弥陀仏宝頂壹具を施入し、翌天平六年二月（日付は不明）に五色絲交幡肆首・丈六分麝香壹両、同年三月（日付は不明）にも丈六分雜物肆種・漆涅槃五拾合・韓櫃貳合などを施入している。すなわち、母三千代を失って病に臥した光明皇后と法隆寺との間に直接の交流が生じたのである。聖武による施入は、天平元年・四年にあり、それ以前の元正女帝の時代にも施入はあったが、それらは他の寺院をも対象とした国家的なものであった。それに対し、これは、皇后の個人的な行為で、しかもこの時が始めてのものであった。もちろん、両者を結びつけた人物がいたに違いない。

さて、『統紀』によって、もう少し時代の流れを追うことにしよう。天平六年になると、事態は益々悪化する。この年の四月七日、大地震が発生し、天下百姓の廬舎が倒壊し、圧死する者が多数であったという。まさしく、巨大な災異発生であった。安田政彦氏によると、マグニチュード七規模の巨大地震であるが、その割に『統紀』の記事が少ないのは、災害を為政者に対する天の咎徴と考える天譴の思想（天人相関思想）によって理解し、地震を天譴の詔によって表現したからであるという。<sup>(86)</sup> その詔であるが、四月十七日の詔では「地震之災恐由<sub>レ</sub>政事有<sub>レ</sub>闕」、同月二十一日の詔にも「比日、天地之灾有<sub>レ</sub>異<sub>レ</sub>於常」。思朕撫育之化。於<sub>レ</sub>汝百姓<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>所闕失<sub>レ</sub>歟」、さらに、七月十二日の詔では

「頃者天<sub>レ</sub>類見<sub>レ</sub>異。地数震動。良由<sub>レ</sub>朕訓導不<sub>レ</sub>明。民多入<sub>レ</sub>罪。責在<sub>レ</sub>予一人<sub>レ</sub>。」<sup>(87)</sup> と言い、この時は天下に大赦している。このように、確かに天譴の思想に終始しているのである。これは、天平十七年四月から翌年にかけての巨大地震の際には、こういう天譴の思想に基づく詔が見られないのと比較して大きな特徴と言うことができる。その理由であるが、私見では、長屋王の時代の特徴とされる天人相関の思想が、当時なお強く残っていたことによると考える。祥瑞によって天平改元を演出したように、藤原氏もこの思想と無縁ではなかったからである。長屋王が特にこれに頼ったことは事実であるが、同時に奈良朝初期の一般的風潮でもあったのである。

異変は翌天平七年になっても止まない。五月四日条には「夜天、衆星交錯乱行、无<sub>レ</sub>常所<sub>レ</sub>。」と異変の徴候を伝え、五月二十三日の勅では「迺者、災異頻興、咎徴仍見。戦々競々、責在<sub>レ</sub>予矣<sub>レ</sub>。」と言って、またもや大赦し、翌日の五月二十四日には、宮中及び大安・薬師・元興・興福の四寺で、大般若経を転読させている。「消除災害、安寧国家」のためというが、この頃、前年の大地震の余震があったのではなかろうか。ともかく、繰り返し天譴に怯える詔は、形式的には聖武のものであるが、もちろん、実質は武智麻呂と光明皇后のものであった。そして、この二人が怯えたのは天に対してだけだったかと言えば、そうではあるまい。謀略で滅ぼした長屋王の亡霊に対しても「戦々恐々」とした心境だったのではなかろうか。

災異はなおも続く。と言うよりも、ついに決定的な破局を迎えることになる。この天平七年二月十七日に新羅使が入京し、三月十日には、入



唐大使多治比広成らが帰国し、節刀を進めている。玄昉・吉備真備らが帰国したのは、この時である。そして、武智麻呂らが余震に怯えていた頃、大宰管内から疫病の流行が始まる。八月十二日条の勅で「如聞。比日大宰府疫死者多。」<sup>(87)</sup>と言い、同月二十三日条にも「大宰府言。管内諸国疫瘡大発。百姓悉臥。」とある。疫病の流行の速度は思いの外速く、九月三十日には新田部親王が亡くなり、弔問した舍人親王も十一月十四日に亡くなる。閏十一月十七日の詔で、「以災変数見。疫癘不<sub>レ</sub>已。」<sup>(88)</sup>として、天下に大赦する。そして、最後に「是歳。年頗不<sub>レ</sub>稔。自<sub>レ</sub>夏至<sub>レ</sub>冬。天下患<sub>二</sub>豌豆瘡<sub>一</sub>。天死者多。」と伝えている。もはや、天譴が下ったことは明らかであった。

ところで、『法隆寺東院縁起』<sup>(89)</sup>には次のような記述がある。「天平七年歳在乙亥十二月廿日、春宮坊奉<sub>二</sub>為聖德尊靈及今見天朝<sub>一</sub>、講<sub>二</sub>読法花經<sub>一</sub>、施料衣服參拾領・生絹肆佰疋・調綿壹仟斤・長布伍佰端□□賜也、即被<sub>二</sub>令旨<sub>一</sub>、天平八年歳在丙子二月廿二日、法師行信率<sub>二</sub>皇后宮職大進安宿倍真人等<sub>一</sub>、請<sub>二</sub>講師律師道慈法師及僧尼三百余人<sub>一</sub>、始講<sub>二</sub>件經<sub>一</sub>、所<sub>二</sub>施賜<sub>一</sub>衣服等施用已尽、<sup>(90)</sup>」というものである。

この『東院縁起』には、史料上若干の問題があるが、林幹弥氏の研究<sup>(91)</sup>にあるとおり、天平宝字五年の『東院資財帳』と一具をなすものと考えてよく、内容は、荒れ果てた上宮王院を見て流涕感歎した行信が、春宮坊阿倍内親王に奏聞し、天平十一年四月十日に、藤原房前に命じて、東院を造ったという、いわば行信の功績を中心としたものである。その際、天平九年に亡くなっている房前が見えるなどという疑問もあるが、それは作成された天平宝字五年段階で、行信が上宮王院の権威付けのため

めに行った作為と考えるとよく、上宮王院の復興自体は事実と見てよいであろう。

引用した文章は、天平七・八年のことで、東院の復興前であるから、法隆寺における話と考えるべきであるが、<sup>(92)</sup>内容は、天平七年十二月二十日に、春宮坊阿倍内親王が、「聖德尊靈及今見天朝」のために法華經を講読し、翌天平八年二月二十二日に、令旨を被り、行信が皇后宮職の安宿倍真人らを率いて、道慈以下三百余人の僧尼を請じて法華經講読を行った、というものである。前半部分に見える春宮坊は、阿倍内親王の立太子が天平十年であるからありえず、後半の令旨が光明皇后のものと思われることから、これも、本来は光明皇后であったと考えるべきであろう。両者は、母娘であるから、一体のものと考えてよいこともあるが、あるが、この縁起が記された天平宝字五年の前年に光明皇太后は亡くなっており、逆に阿倍内親王は孝謙上皇としてむしろ重きをなした時であったから、こういう作為が行われたのであろう。また、後半部分に関しては、道慈が律師となったのは天平元年十月であるから矛盾はなく、皇后宮職による施入も、天平十九年の『法隆寺資財帳』によると、同じ天平八年二月二十二日に光明皇后が多額の施入を行っているから、事実として疑問はないであろう。

さて、そう考えた場合、この史料は極めて重要である。まず、前半部分では、天平七年十二月というタイミングが目立つ。『統紀』に「是歳。年頗不<sub>レ</sub>稔。自<sub>レ</sub>夏至<sub>二</sub>冬。天下患<sub>二</sub>豌豆瘡<sub>一</sub>。天死者多。」と記されたように、武智麻呂と光明皇后を中心とした政権が、疫病の流行により、この上ない苦境に陥っていた時であったからである。儒教を重ん

じる藤原氏といえども、神仏の加護を祈りたくなつたことは当然で、それも尋常な神仏では効き目がないという心境であつたに違いない。

その時、彼らが加護を頼んだのが「聖徳尊霊」だつたのである。これが、聖徳太子の尊霊という意味であることは自明で、『書紀』以外で始めて「聖徳」と呼ばれたことになろう。また、霊の語には神の意味があるから、「尊霊」としたのは聖徳太子を神として扱つたことを意味するであろう。『書紀』では、聖徳太子は実在の人物を装つて描かれていたのであるが、ここでは、むしろ、神であることが求められたのである。それはともかくとして、苦境に陥つた武智麻呂と光明皇后が頼んだのは、聖徳太子だつた。その聖徳太子の最大の功績とされている十七条憲法は、彼らの父不比等が、王権の確立のために作つたものであつた。その意味で、彼らにとって、聖徳太子の背後にいるのは、父不比等だつたに違いない。

そして、翌天平八年二月二十二日を期し、光明皇后と行信は、一大イベントといふべき法華経講読の法会実現のための行動を開始する。問題は、何故、二月二十二日だつたのかである。この日が、法隆寺系史料では太子の忌日とされており、後年、聖霊会として定着することは周知の所であろうが、天平八年段階では、そう考える根拠は何もなく、『書紀』にあるとおり、太子の忌日は二月五日とされていた筈である。法隆寺において、二月二十二日に特別な行事が行われたのは、天平八年のこの講會が最初だつたこと、また、何よりも、光明皇后が、父不比等らが創造した『書紀』の聖徳太子像を、そう簡単に踏みにじつたと考えるのは不自然だからである。

#### (4) 新たな聖徳太子信仰の成立

天平十九年の『法隆寺資財帳』には、天平八年二月二十二日に、光明皇后が多くの施入をしたことが記されている。因みに、それらを列挙しておく、銀多羅貳口（一口重九斤・一口重九斤二分）、白銅鏡貳面、香肆種（沈水香十両・浅香三百八十五両・薰陸香卅六両・青木香卅八両）、白宮貳合、革箱壹合で、すべて道慈らを請じて行われた法華経講読の法会のものであろう。なお、同時に、県犬養橘三千代と美努王を両親とし、房前の室となつていた無漏女王も、白銅鏡一面を施入しており、これらすべてが丈六分とされているから、講會は、丈六仏を本尊として行われたのであろう。ただ、その丈六仏が『資財帳』に見えないという指摘もあるが、多少の不自然はあつても、金堂の釈迦像と考えてよいであらう。<sup>(92)</sup> もちろん、そこに、聖徳太子の薨去の様子を記した光背銘文は未だあるはずがない。

さて、何故、この講會が二月二十二日に行われたのかであるが、考えるヒントを整理しておく必要がある。

第一に、関係する人物は、光明皇后と行信の二人である。もちろん、場所は法隆寺で、そこは『書紀』の段階で神格化された聖徳太子の氏寺とされる寺である。また、途中から、道慈も間接的には関係したと考えてよいであらう。

第二に、光明皇后と行信と法隆寺（聖徳太子）が結びついた時期と動機であるが、史料を追えば、自ずから明らかである。最初は、天平五・六年のことで、母三千代の死の衝撃で病に臥した光明皇后が数次に渡つて法隆寺に施入している。外の寺ではなく法隆寺であつた理由は、やは

り『書紀』で、聖天子として描かれた聖徳太子の寺だったからであろう。そして、皇后を法隆寺に導いた人物も、やはり行信だったことは、ほぼ確実と思われる。その次に両者が結びついたのは、天平七年十二月であった。大地震に続く疫病蔓延という未曾有の危機が、武智麻呂と光明皇后の政権を襲っているさなかに、「聖徳尊霊及今見天朝」のために法華経を講読したのであるが、真意は聖徳太子に加護を求めるものであった。そして、翌天平八年の二月二十二日に、皇后宮職の絶大な支援のもとに、道慈ら僧尼三百余人を請じた講會が行われたのである。

もはや、事態は明白と言えよう。光明皇后は、自身と藤原氏が危機に陥る度に、法隆寺との結びつきを強化したのである。それは、明らかに、不比等が、王権の確立のために創造した聖徳太子像に加護を求めるものであった。それを仲介した人物は行信であるが、その実像は必ずしも明らかではない。天平十年七月に律師となつてより、国家仏教の中枢で活躍するようになることは確かであるが、注意すべきは、『統紀』天平勝宝六年（七五四）十一月二十四日条に「薬師寺僧行信。与<sup>二</sup>八幡神宮主神大神朝臣多麻呂等<sup>一</sup>。同<sup>レ</sup>意厭魅。」とあり、下野国の薬師寺に配流されていることである。聖徳太子信仰の立場からは、東院の復興に尽力した行信が、よもや厭魅などということをするはずがないとして、これを別人とするのであるが、そう考える方がむしろ不自然である。とすれば、行信の行動が、聖徳太子に対する純粹な気持ちからであった筈はあるまい。天平宝字五年（七六一）の『東院資財帳』の存在からして、その後、行信が復活したことは確かであるが、そこにも何やら不鮮明なものがありそうである。

さて、天平八年の二月二十二日であるが、前年の十二月二十日の講會から始まったことであるから、準備期間を考へて二月頃となつたのである。しかし、この二月というのは、藤原氏にとって特別な月であつた。言うまでもなく、七年前、謀略によつて長屋王を滅ぼした月であつた。その記憶が、なお濃厚に残っていたことを示す証拠がある。翌年の天平九年になると、藤原氏にとって事態はさらに悪化し、この年ついに、武智麻呂以下藤原四卿が疫病に倒れ、九月二十八日に鈴鹿王が知太政官事、橘諸兄が大納言となり、新政権が発足する。鈴鹿王は長屋王の弟であり、諸兄も長屋王に近い人物である。すると、その一か月後の十月二十日に、わざわざ聖武が南苑に出向き、長屋王の遺児である安宿王・黄文王・圓方女王・紀女王・忍海部女王らに叙位を行ったのであるが、寺崎氏が指摘されたように、これは疫病の流行を長屋王の祟りと考えたからであろう。そして、その翌年の天平十年七月十日には、左兵庫少属大伴小虫が、囲碁の最中に相手の右兵庫頭中臣宮處東人を切り殺すという事件が起こつたが、小虫は長屋王に仕えていた人物で、東人は長屋王を誣告した人物であつたため、話が長屋王に及んだとき、小虫が興奮して東人を切り殺したという。共に囲碁を囲みながら、頭と少属という大きくかけ離れた地位の違いもあつたであろうが、やはり、長屋王の変の記憶は、人々の心に鮮明に残っていたのである。とすれば、長屋王の変の当事者である武智麻呂や光明子が、自らの謀略を忘れるはずはあるまい。

このような時、彼らにとって何よりも必要だつたのは、疫病流行の危機から逃れ、同時に長屋王の怨霊を払拭することであつた筈である。そのために、盛大な法華経講読の法会を行い、聖徳太子の加護を祈るの

であるが、その日付は、長屋王が減んだ二月十二日より前ではない。法会のあとに長屋王の変を想起するようなことになっては困るからである。それより以後ならば、長屋王の変の記憶を吹き飛ばすことができる筈である。恐らく、そう考えて、十日後の二十二日が選ばれたのであろう。

ここにおいて、聖徳太子は、神、それも藤原氏、なかんずく光明皇后の守護神となったといつて過言ではないであろう。しかし、ここに、若干の不都合があった。すでに明らかなように、聖徳太子は、『書紀』において創造された人物である。しかも、それを作った人物の一人が長屋王であった。そのため、聖徳太子像の中には、長屋王好みの道教思想が少なからず含まれていたからである。このままに放置してはいけない。光明皇后も行信もそう思ったことであろう。ここに、聖徳太子像が変容し、法隆寺系史料が成立する理由があったのである。

#### (5) 法隆寺系史料の成立

聖徳太子像から、長屋王好みの道教思想を排除しなければならない。同時に、聖徳太子の存在感が薄れていけないから、別な価値観を加える必要がある。道教思想に代わりうるのは、やはり仏教であろう。それに、儒教的要素も強調する必要がある。特に、光明皇后の不比等と三千代に対する思慕は強烈である。それは、孝と表現し得るものである。その象徴である『孝経』は、十七条憲法にも引用されているし、大学寮では『論語』と共に必須であり、正倉院献物帳には元正女帝の手になる『孝経』も見え、孝謙天皇（阿倍内親王）の天平宝字元年（七五七）四

月四日には、家ごとに『孝経』一本を蔵し、精勤誦習することを命じている。

いよいよ、聖徳太子像の変容がはかれることになる。その出発点となったのは、やはり天平八年二月二十二日の講會であつたと思われる。講會の本尊が釈迦如来で、また、目的が聖徳太子の加護を求めるものであるなら、本尊の釈迦如来は聖徳太子自身ということになる。すなわち、光明皇后の守護神となつた聖徳太子を、法隆寺の本尊と二重写しにしたのである。行信のアイデアであろう。太子の薨日も、長屋王の変の前の二月五日ではないけない。むしろ、講會を記念し二月二十二日とした方がよい。亡くなつた時の年齢も、四十八才というより、四十九才の方が仏教的である。何故なら、亡くなつた後四十九日間を中有（中陰）と言うし、弥勒の兜率天の四十九院も参考になろう。その結果、亡くなつた日は、『書紀』の推古二十九年（六二二）二月五日から、同三十年の二月二十二日に変更されることになつたのである。それを、文章にして、釈迦像に鐫刻すれば、完成である。太子の母や妃の死がもつともらしく付け加えられ、像も著名な止利仏師の作とされる。しかし、確実な止利作と思われる飛鳥寺大仏とは明らかに印象が異なり、足の組み方も逆であつたが、藤原氏の権勢をもつてすれば、さほどの問題はなかったと言える。続いて、聖徳太子を孝の原点とするために、太子の父用明に対する孝が強調されねばならない。薬師像が用明の病氣平癒を目的としたものとされることになる。薬師像銘の成立である。同時に、『書紀』と矛盾する聖徳太子像を提示するからには、その新しい聖徳太子の存在証明も必要となる。まず、どこからかたられたのが『三経義疏』で、

これが「上宮聖徳法王御製」とされる。これにより、聖徳太子の学識の高さも、また実在も証明されることになる。『東院資財帳』によると、そのうちの『法華義疏』は行信がさがし求めて奉納したことが記されているが、他の由来は不明である。ここまでの事柄は、『法隆寺資財帳』に記されているから、すべて天平十九年以前に行われたことである。

一方、行信の努力で東院が復興されるが、そこは、本来聖徳太子の斑鳩宮であるから、太子の生活の痕跡がなければならない。『東院資財帳』によると、天平九年以後、光明皇后と行信の努力により、「上宮聖徳法王御持物」と称する様々な經典や調度類が東院に集められていることが分かる。いわゆる、聖徳太子遺愛の品である。光明皇后の権勢をもって、誰にも監視されずに行うのであるから、元来、不可能はなかったに違いない。また、聖徳太子を象徴する仏像の中で、初めてこの『東院資財帳』に登場するのが救世観音で、「上宮王等身観世音菩薩木像壹軀」と記されている。『東院資財帳』が作成された天平宝字五年以前にもたらされたことが確認できるだけであるが、ただ、「上宮王等身」とあるのは、釈迦像銘の「釈像尺寸王身」と同様、救世観音を聖徳太子と二重写しにした表現で、太子に対する強い思慕が示されている。やはり光明皇后と行信によるものであろう。

また、作成時期の不明なものとして天寿国繡帳がある。天平十九年の『資財帳』に見えないのであるから、それ以後であることは確実であるが、といって、特に後代のものと言うこともできないと思う。橘大郎女や推古を登場させ極めて詳細で、太子の死についても釈迦像銘をきちんと踏まえており、光明皇后と行信の周辺の人物でなければ作れない文章

である。やはり、これも行信によるものとすべきであろうか。銘文に見える「世間虚仮、唯仏是真」と大伴旅人の無常観の共通性は、旅人が、太子の影響を受けたというより、両者の時代的共通性を物語るものであろう。

#### おわりに

今日、法隆寺は飛鳥美術の宝庫とされている。しかし、その多くは、天平年間以後、光明皇后と行信らによって蒐集、あるいは作成されたものである。一世紀も前に上宮王家が滅亡し、聖徳太子が厩戸王とは別に『書紀』によって作られた人物であるとすれば、聖徳太子の名によって伝えられているものが、厩戸王の時代のものである筈がないことは自明であろう。

ところで、聖徳太子信仰の形成と発展を考えた場合、光明皇后の果たした役割は極めて大きかったと言えるが、我々は、彼女の行為をどのよう to 評価すべきであろうか。あるいは、そのことで、彼女の行為を責めるべきであろうか。私見では、彼女自身の行為に関して言えば、疫病流行という未曾有の混乱に続く藤原四卿の死という危機を乗り越えて、藤原氏の権力を後世に伝えた功績は称賛に値すると思う。四卿を失ったあとの彼女ほど孤独な権力者は、かつて日本の歴史に存在しなかったのではない。私には、法隆寺釈迦像の前で額づく彼女の姿が目につかぶような気がするのである。

しかし、その後に行われた聖徳太子遺愛の品の蒐集や銘文の作成は、

極めて安易な発想だったのではなからうか。もともと、推古朝の文化はさほど高いものではなかった筈である。未だ、古墳時代の延長で、六世紀末の隋の中国統一の衝撃により、朝鮮三国から多くの使者が渡来し、僧侶や技術者も来日し始めてはいたが、それを支えるのは在来の渡来人の技術で、全体としての文化水準は、なお原始の余韻を残したものであった筈である。六百年に派遣された第一回遣隋使が、高祖から「此太無義理」と言われ、第二回遣隋使の国書も、煬帝から「蛮夷書有無礼者」とされたのは、当時の日本の文化水準を物語るものであろう。そこに、中国文化を踏まえた聖徳太子の面影を見ることは困難である。問題なのは、そういう時代の文化を、一世紀以上のちの唐との交流を繰り返す、すでに盛唐の文化にも触れていた時代に創造ないし捏造したことである。技術的には、あらゆる事が可能だったに違いない。必要があれば、唐・新羅から直接入手することもできた筈である。しかも、その中心にいたのは行信という得体の知れない人物であった。

なお、その後、聖徳太子が、日本のナショナリズムの原点として、日本および日本人の危機を救ってきたことは認めねばならないと思う。しかし、それによって、何か誤ったことを信じたり、それを強要したり、あるいは行ったりしたことはなかったであろうか。妙に独りよがりな神国思想を生み出さなかったであろうか。

最後に、本稿は、複雑な聖徳太子関係史料の解釈の一つの選択肢を示したに過ぎない。個々の部分で、異なった解釈は少なくないと思う。私自身も、複数の選択肢の前で、何時も考えあぐねていたのが実状だからである。しかし、本誌前号で述べた、「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。」という仮説は、何とか証明し得たのではないかと考える。

#### 註

(36) 『続日本紀』靈龜元年九月二日条の元明の詔では「以此神器<sup>レ</sup>、欲<sup>レ</sup>讓<sup>二</sup>皇太子<sup>一</sup>」。而年齒幼稚、未<sup>レ</sup>離<sup>二</sup>深宮<sup>一</sup>。」とされ、水高内親王(元正)に讓位された。しかし、この時点で、皇太子首は十五才となっており、必ずしも「年齒幼稚」とは言えない。明らかに、皇太子という地位が等閑に付されていると言えよう。

(37) 津田、註(12)前掲論文(「天皇考」)。

(38) 推古十三、十四年の三か条に見える丈六仏が、何れも法興寺のものであることは、鞍作鳥の名を共有することからも明らかと考える。

(39) この前後に高句麗からの使節の来日記事はなく、まったく架空の話であろう。なお、聖徳太子の師を高句麗僧の惠慈とするように、『書紀』は權威付けのためには主に高句麗を利用する傾向がある。

(40) 四天王寺が、新羅系の渡来氏族である難波吉士氏の氏寺であることは、田村圓澄『飛鳥・白鳳仏教史 上』第五章「厩戸王と仏教」による。また、吉田晶『古代の難波』によれば、難波吉士氏は、五世紀末から六世紀初頭に渡来し、中央貴族の阿倍氏の指揮下に外交や屯倉の管理にあたった氏族で、八世紀には大領を世襲するほどに有力であったとされている。とすれば、この地の最大の豪族であり、新羅外交でも活躍しているのであるから、四天王寺を建立するのに相応しいと言える。また、中央の阿倍氏は蘇我氏とも密接であったから、その関係で蘇我系の厩戸王(上宮王家)とも何らかの関係があったことは認めてもよいであろう。

(41) 安井良三「物部氏と仏教」(『日本書紀研究 第三冊』、一九六八年)は、淡川麿寺の存在、蘇我氏と物部氏との婚姻関係(これにより、蘇我・物部の対立は同族争いの一種とされる)、物部氏が朝鮮外交で活躍したことなどを根拠にして、物部氏はむしろ仏教の理解者であったとされた。この安井説の可否を論ずるのは、『日本書紀』の粉飾によってゆがめられた古代仏教史を脱却してからでなければ不可能であるが、本稿はその一助たらしめるものである。

- (42) この、「聖徳」と用明元年条の「法大王」「法主王」の意味については、後述する。
- (43) 田村圓澄『日本書紀』と麿戸王（『日本古代の宗教と思想』一九八七年）。
- (44) 津田、註(24)前掲論文（「応神天皇から後の記紀の記載」、『日本古典の研究』所収）。
- (45) 井上薫『日本書紀仏教伝来記載考』、『道慈』（ともに『日本古代の政治と宗教』、一九六一年）。
- (46) 『大日本古文書』一四四五頁。
- (47) 『書紀』『続紀』によると、金光明経に関する記事は、天武朝・持統朝・文武朝にそれぞれ三回ずつ見えている。
- (48) 江田俊雄『朝鮮仏教と護国思想——特に新羅時代のそれに就いて——』（『朝鮮』第三三九号、一九三五年。のち『朝鮮仏教史の研究』に収録）。
- (49) 『三国史記』巻七、文武王十九年（六七九）秋八月条。
- (50) 朴容淑『シャーマニズムよりみた朝鮮古代文化論』三五頁、一九八五年。
- (51) 鎌田茂雄『新羅仏教史序説』第二部「新羅義湘の研究」、一九八八年。
- (52) 井上、註(45)前掲論文。
- (53) 蘭田香融『古代仏教における山林修行とその意義——特に自然智宗をめぐる——』（『南都仏教』四号、一九五七年。のち『平安仏教の研究』に収録）。
- (54) 『大日本古文書』一三三八頁。
- (55) 津田、註(24)前掲論文。
- (56) 吉田一彦『日本古代の三宝』（『日本古代社会と仏教』一九九五年）。
- (57) 『日本書紀』上巻序文。
- (58) 井上、註(45)前掲論文。
- (59) 和辻哲郎『聖徳太子の憲法における人倫的理想』（『日本倫理思想史』上、『和辻哲郎全集』第十二巻）。
- (60) 田村、註(40)前掲書第五章。
- (61) 大山、註(4)前掲論文（『野中寺弥勒像』の年代について）。
- (62) この間の政治の動きについては、大山『長屋王家木簡と奈良朝政治史』第二章で詳述しておいたので、参照されたい。
- (63) 津田、註(24)前掲論文。
- (64) 大山、註(62)前掲書、第二章において、元明即位のための不比等の謀略を詳述しておいたので、参考にされたい。
- (65) 久米邦武、註(32)前掲論文（『聖徳太子実録』）。
- (66) 浅野裕一『黄老道の形成』（『黄老道の成立と展開』一九九二年）。
- (67) 同右書、一九三頁。
- (68) 福永光司、『莊子』（朝日文庫）内篇解説、一九七八年。
- (69) 養老医疾令逸文（『政事要略』卷九十五）には、「甲乙経（黄帝甲乙経）」「素問（黄帝素問）」「黄帝針（鍼）経」「明堂（黄帝明堂経）」「脈決（黄帝脈決）」など、黄帝の名を冠した經典が見える。
- (70) 中西進『六朝風——旅人と憶良』（『上代文学』一〇号、一九五八年。のち『中西進万葉論集』第一巻に所収）。
- (71) 堀池信夫『漢魏思想史研究』第二章「後漢期の思想」三「知識人の合理性」、一九八八年。
- (72) 長屋王の多宝仏の信仰については、大山『長谷寺銅版法華説相図銘の年代と思想』（笹山晴生先生還暦記念会編『日本律令制論集』上巻、一九九三年）で、弥勒信仰については、註(4)前掲論文で論じていたので、参照されたい。
- (73) 『大日本古文書』二十四—五頁。『寧楽遺文』中巻、六一—頁。
- (74) 新川登龜男『奈良時代の道教と仏教——長屋王の世界観——』（『論集日本仏教史 2 奈良時代』、一九八六年）。大山、註(62)前掲書、第三章。
- (75) 註(72)に同じ。
- (76) 山崎宏『唐の西明寺道宣と感通』（『隋唐仏教史の研究』一九六六年）。
- (77) なお、山崎氏によると、道宣の陰陽・讖緯は、予言に対する関心をも示しているということであるが、そのこと④推古元年条の「兼知」未然」の語との関係を考えることができるかも知れない。
- (78) 片岡山飢者説話に関し、次の二点を補足しておきたい。第一は、ヤマトケル・聖徳太子・山背大兄の三人の死の比較である。前二者が、一対の存在として描かれていることは、すでに述べたところであるが、山背大兄の場合も、『書紀』における聖徳太子信仰の枠の中で考える必要がある。本稿では言及することはできなかったが、聖徳太子信仰は上宮王家全体に及んでいるのであって、その中心はもちろん山背大

兄である。皇極紀二年十一月朔条に、山背大兄一族が蘇我入鹿に滅ぼされる記事があるが、『書紀』は、一族の自経ののち、空に五色の幡蓋と種々の伎楽が照り輝いたと記している。これを、聖衆来迎を思わせるとする飯田瑞穂氏の指摘（『聖德太子片岡山飢者説話について』、坂本太郎博士古稀記念会篇『続日本古代史論集』中巻、一九七二年）は妥当で、これを仏教的昇天と見なしてよいであろう。そうすると、神話を除く『書紀』の昇天記事は三つになるが、何れも聖德太子関係で、最初のヤマトタケルは道教的尸解仙、聖德太子の場合は、自身ではなく分身であるから間接的尸解仙、そして山背大兄は仏教的昇天というように変化しているのが分かる。恐らく、時代が下り、現実味を帯びるに依じて仏教的要素が多くなるという所に、道慈の工夫があったのであろう。

第二に、片岡山の地名であるが、『法隆寺資財帳』に聖德太子ゆかりの「片岡僧寺」（放光寺）が、また、法隆寺に伝わる甲午年（持統八年）銘造像牌に「鵜大寺德聡法師片岡王寺令辨法師飛鳥寺辨聡法師」とあり、四天王寺式伽藍配置も確認されているから、もともと法隆寺と関係が深かったものと考えてよい。ただ、この片岡山飢者説話に、長屋王と道慈の関与が明らかとすると、最近出土の長屋王家木簡に「片岡進上」と記した木簡が多数あり、ここに長屋王家の所領があったことが分かる。現時点では、これ以上の事実はないが、何か関係があるかも知れない。

(79) ただし、「玄聖素王之道」の「素王」は、帝王たるべき徳をもちながらその位にない人のことで、董仲舒「对策」（『漢書』卷五十六）などでは孔子を指しており、それから転じて、班孟賢（班固）『典引』（『文選』卷四十八）では「玄聖」が孔子を指している（李善注による）。こうなると、「玄聖」の語が必ずしも老荘的とは言えなくなるが、ここは、老荘的傾向の強い長屋王周辺から見て、やはり「莊子」を踏まえた用法と考えてよいであろう。

(80) 大山、註(62)前掲書、一五七頁。なお、長屋王の変にいたる政治過程は、この拙著を参照されたい。

(81) 同右書、四十九頁。

(82) 新川、註(74)前掲論文。大山、註(62)前掲書、第三章。

(83) 大山、註(72)前掲論文。

(84) 吉田一彦「行基と古代法」「行基と呪術」（ともに『日本古代社会と仏教』、一九九五年）。若井敏明「行基二考」（『横田健一先生古稀記念文化史論叢 上』）。畑井出「行基集団の開発と律令国家」（『横田健一先生古稀記念 文化史論叢 上』）。

(85) 大山、註(62)前掲書、一六六頁。

(86) 安田政彦「続日本紀」にみえる地震記事」（『続日本紀研究』第三〇〇号、一九九六年）。

(87) 『寺誌叢書』第一、「大日本佛教全書」第一一七冊。

(88) 林幹弥「法隆寺と上宮王院（法隆寺東院）」（『太子信仰の研究』第一章、一九八〇年）。

(89) 註(21)に同じ。『大日本古文书』卷四、『靈楽遺文』中巻。

(90) 高田良信「聖德太子信仰の展開」（『聖德太子研究』七）。『法隆寺の歴史と年表』、一九八五年。

(91) 林、註(88)前掲書、第一章。

(92) 高田、註(90)前掲論文。

(93) 寺崎保広「若翁」木簡小考」（奈良古代史談話会編『奈良古代史論集』第二集、一九九一年）。

(94) 高木市之助「世間虚仮と棟の花」（『大伴旅人・山上憶良』、一九七二年）。

#### (追記)

前号の拙稿（上）に関し、多くの方々から御論評をいただいたが、若干の点で補足したいことが生じたので、ここに述べておきたい。

第一は、『三経義疏』の成立についてで、前号の拙稿（上）では、それが中国製であることを強調したかったため、六世紀後半に北朝で成立したとする藤枝晃氏の説に依拠したのであるが、『三経義疏』が僧肇（三八四—四一四？）流の解釈をとる隋の吉蔵（五四九—六二三）の影響は明らかで（平井俊榮「三経義疏の成立と吉蔵疏」、袴谷憲昭『維摩経義疏』と三論宗。ともに『三論教学の研究』一九九〇年）、また、『維摩経義疏』が引用する『百行』を、杜正倫（六五八没）の『百行章』に比定する福井康順氏の説（『維摩経義疏についての疑』、初出は一九六六年、のち『福井康順著作集』第四巻に所収）も妥当で、その場合、全体として隋末、特に『維摩経義疏』の成立は初唐にまで下さなければならぬであろう。ただ、藤枝



氏が指摘された書体と紙質の問題もあり、さほど時代を下げることも無理があり、三経を一括のものと考えてよいかも問題がある。従って、結論は容易には出しがたいのであるが、七世紀前半に中国で作成されたものとするのが最も可能性が高く、日本への伝来は、中国直輸入の可能性もあるが、天平期には新羅から三論系の經典類も数多く伝来しているから、新羅經由の可能性も考えるべきと思う。

第二に、聖德太子の呼称のうち、「豊聰耳」の部分であるが、長沼賢海氏の理解に従った拙稿に対し、むしろ古代の神名に見える「ミミ（耳）」ではないかという見解を、少なからぬ方々からいただいたので、これについて述べておきたい。私も、その見解が古くからあることは承知していたのであるが、聖德太子像が、中国的聖天子を意識して作られたという拙稿の構想からは、支持し難かったのである。ただ、気になったのは、様々な中国の古典を引き、「聡明叡智」を示す言葉として、仏典とは別に解釈できるとされた福井康順氏の理解（「聖德太子伝のシナ学的考察」、初出は一九五一年、のち『福井康順著作集』第四巻に所収）で、確かに、『古事記』の言葉を仏教思想により解釈するのは若干問題があり、福井氏の方が妥当な感じもある。といって、法華經の用語も極めて適切であることも事実で、現時点では結論を保留しておきたい。

（おおよま・せいいち 中部大学国際関係学部教授）