

【學術論文】

『日本書紀』 仏教伝来記事と末法思想（その五）

〔完〕

吉田 一彦

〔目次〕

はじめに

- 一 仏教伝来記事の典拠（以上本誌7号）
- 二 仏教伝来の年次の設定
- 三 中国における末法思想と末法初年（以上本誌9号）
- 四 末法と廃仏（以上本誌10号）
- 五 『日本書紀』の仏教関係記事の読解（本節途中まで本誌11号）
- 六 『日本書紀』の仏教関係記事の構想と道慈むすび（以上本号／完）

（承前）

もう一つの仏法のはじまり 敏達紀には、仏教関係の重要な記述がいくつかあるが、中で最も注目すべきは、十三年条の鹿深臣および善信尼に関する記事と、十四年条の廃仏の記事であろう。前者から検討していきたい。

秋九月、百濟より来る鹿深臣、名の字を欠く、弥勒石像一軀有てり。佐伯連、名の字を欠く、仏像一軀有てり。

是の歳に、蘇我馬子宿禰、其の仏像二軀を請け、乃ち鞍部村主司馬達等・池辺直氷田を遣して、四方に使用して修行者を訪ひ覓めしむ。是に唯播磨国において僧の還俗せし者を得。名は高麗の惠使といふ。大臣、乃ち以て師となし、司馬達等が女島を度せしむ。善信尼と曰ふ。年十一歳。又善信尼の弟子二人を度せしむ。其の一は、漢人夜菩の女豊女、名は禪藏尼と曰ふ。其の二は、錦織壺の女石女。名は惠善尼と曰ふ。壺、此は都符と云ふ。馬子独り仏法に依りて、三尼を崇敬す。乃ち三尼を以て氷田直と達等に付けて、衣食を供せしむ。仏殿を宅の東方に経営して、弥勒石像を安置す。三尼を屈請し、大会の設齋す。此の時に、達等、仏舍利を齋食の上に得たり。即ち舍利を以て馬子宿禰に献る。馬子宿禰、試みに舍利を以て鉄の質の中に置きて、鉄の鎚を振ひて打つ。其の質と鎚と悉に摧け壊れぬ。而れども舍利は推き毀るべからず。又、舍利を水に投る。舍利、心の所願に随ひて水に浮沈す。是に由りて馬子宿禰・池辺氷田・司馬達等、仏法を深く保ち信じ、修行すること懈らず。馬子宿禰、亦石川の宅に仏殿を修治す。仏法の初め、茲より作れり。

十四年春二月の戊子朔の壬寅に、蘇我大臣馬子宿禰、塔を大野丘の北に起てて、大会の設齋す。即ち達等が獲たる所の舍利を以て、塔の柱頭に藏む。

この記事は、三箇条から成っているが、三者が一連のストーリーになっていて、一体の話として読解すべきものになっている。敏達十三年、百濟から来た鹿深臣が弥勒石像一軀をもたらし、佐伯連も仏像一軀をもたらし、この仏像二軀を請けた蘇我馬子は、司馬達等と池辺水田に仏教の修行者を探させたところ、もと僧で、今は還俗している高麗の恵便なる者を得た。そこで、彼を師として達等の娘の島など三人の女性を得度させた。馬子は善信尼をはじめとする三尼をひとり「崇敬」し、宅の東方に仏殿を造営して弥勒石像を安置した。そして、三尼を屈請して大会の設置を行なった。すると、仏舍利が齋食の上に出現し、これを得た司馬達等は馬子に献上した。この舍利を鉄の質（かなしき）の上に置いて鉄の鎚で打ったところ、舍利は壊れず、質と鎚とがぐだけた。また、舍利を水に入れると、心に思うままに浮き沈みしたという。これによって、馬子と水田と達等は仏法を信じるようになり、馬子は石川の宅に仏殿を造営した。仏法はここからはじまったという。翌十四年、馬子は大野丘の北に塔を建立し、大会の設置を行なって、舍利を柱頭におさめたという。

以上、この記事では、百濟から弥勒の仏像がもたらされ、それを契機に出家者が誕生することとなり、これが日本の仏教のはじまりになったと説かれている。その際、仏像をもたらしした人物は鹿深臣と佐伯連、最初の出家者は善信尼、舍利を得て献上したのは司馬達等というように、話が固有名詞（ただし、鹿深臣と佐伯連は名を欠く）とともに語られていることが注目される。

この記事の思想には次の特色がある。一つは、仏教のはじまりは、仏像を仏殿にまつるだけでは十分ではなく、出家者が誕生し、その出家者によって法会が実施され、さらに出家者に対する齋食の供養が行なわれて、はじめて仏教が開始されたといえると考えられていることである。出家者の成立とその出家者による仏事の挙行が肝要だとされているのである。そして、その出家者が成立するためには師となる人物が必要であり、また誕生したばかりの若い出家者であっても、仏教信奉者はこれを「崇敬」しなければならぬと考えられている。この「崇敬」はいかなる行為を指しているか。この記事の直後の敏達十四年条には、麿仏の場面が描かれ、三尼が三衣を奪取されて、禁錮、鞭打ちされたが、まもなく馬子に返還され、馬子は三尼を「頂礼」したと記されている。頂礼は、頭頂を地につける拝礼、すなわち五体投地礼を指している。そうであるなら、ここの「崇敬」も、同様の拝礼行為を指していると考えられよう。最高権力者であっても、誕生したばかりの若い出家者を「崇敬」することが重要だと考えられているのである。

もう一つは、仏教を信仰するための宗教施設としては、仏像をまつる仏殿を造営するのみでは十分ではなく、塔が必要だと考えられていることである。その塔を建立するためには、中におさめる仏舍利がどうしても必要だと考えられており、その思想に基づいて、齋食の上に仏舍利が奇跡的に出現したとする話が語られているのである。

中国の仏書に依拠した仏舎利の記述 この記事で注目されるのは、
仏舎利が出現するくだりの記述が、中国の仏書に依拠して書かれてい
ることである。これについては、かつて私見を述べたことがあるが^①、
ここで再論しておきたい。すでに津田左右吉は、舎利を鉄の槌で叩い
たら、舎利ではなく鉄の質と槌とが砕けたという話は、『高僧伝』「康
僧会伝」に見えるので、この記事はそれを参照して述作されていると
説いた^②。これを承けた井上薫氏は、『高僧伝』を用いてこの部分を述
作したのは道慈であろうと論じた^③。

私は、こうした記述は『高僧伝』ばかりでなく、他の仏書にも見え
るので、それらも参照して典拠を考察すべきだと考える。康僧会の伝
は、『高僧伝』に先立って、すでに梁の僧祐『出三藏記集』卷十三に
見え、同様の話が記されている。だが、より注目されるのは、道宣
『集神州三宝感通録』である。同書巻上の「振旦・神州の仏舎利が感
通せること」には舎利の奇瑞の話が数多く収録されている。そこで道
宣は、鉄の砧かなしきの上に舎利を置いて金槌で撃ったところ、舎利はくだ
けず、金槌と鉄砧とがこわれたという康僧会の話を紹介する。そして
それに続けて、晋のはじめに竺長舒なるものが舎利を「水に投」じた
ところ、五色の光が輝いたという話を紹介し、また、晋の時代、木像
の側に舎利が出現し、「水中で浮沈」したという話を紹介している。
さらに、宋の元嘉八年（四三二）、安千載という仏をまつる者がおり、
「他家に至りて齋食せるに、上に一つの舎利の紫金色なるを得たり。
椎つちにて打てども砕けず。水を以てこれを行ふに光明照発す」という

話を紹介している^④。このように、同書には、舎利が齋食の上に出現す
る、金槌で舎利を叩いてもこわれぬ、水に投げ入れると浮沈すると
いう話があって、『日本書紀』のこの条で語られる舎利の話のすべて
の構成要素が記されている。『日本書紀』のこの条は、『高僧伝』より
もむしろ『集神州三宝感通録』を典拠として述作されているとすべ
きだろう。

なお『法苑珠林』卷四十には、舎利にはいろいろな種類があるが、
仏の舎利は椎つちで打っても砕けないのに、弟子の舎利は撃ったらこわれ
るという記述がある。『日本書紀』の槌で舎利を打つ話は、この舎利
がにせものではなく、本物の仏舎利であるということを言うために記
されたものと理解されよう。

二つの歴史 本条で注目されるのは、「仏法の初め、茲より作れり」
とあることである。これは、百済の聖明王から仏像等が贈与されて日
本の仏教がはじまったとする話とは別に、この鹿深臣、善信尼、司馬
達等らの話を日本の仏教のはじまりとする話が、すでに『日本書紀』
編纂時点で存在していたことを示している。『日本書紀』推古十四年
五月条には、この敏達十三年条と密接に関連する記述がある。

鞍作くらつくりのしと鳥に勅して曰く、「朕、内典を興隆せむと欲し、方に仏刹
を建てむとして、肇はじめて舎利を求めき。時に汝が祖父司馬達等、
便ち舎利を献れり。又国に僧尼無し。是に、汝が父多須那、
橘豊たちばなのとよひ日天皇の為に出家して、仏法を恭敬す。又汝が姨嶋女おほしまめ、初

めて出家して、諸の尼の導者として、釈教を修行す。今し朕、丈六の仏を造りまつらむが為に、好^よき仏像を求む。汝が献れる仏本、則ち朕が心に合へり。又仏像を造ること既に訖^{おわ}りて、堂に入るること得ず。諸の工人、計ること能はずして、將に堂の戸を破たむとす。然るに汝、戸を破たずして入ること得。此、皆汝が功なり」とのたまふ。既ち大仁の位を賜ふ。因りて近江国坂田郡の水田二十町を給ふ。鳥、此の田を以て、天皇の為に、金剛寺を作る。是今し、南淵の坂田尼寺と謂ふ。

こちらでは、司馬達等が仏舍利を献上した話や、最初の出家者が嶋であるとする話が金剛寺（坂田尼寺）の由緒として語られている。これを重視するなら、善信尼らの出家の話は、もとは金剛寺で語られた歴史だったと考えられる。では、仏教初伝に関する二つの話の関係はどう理解すればよいだろうか。かつて述べたように、これを説明する鍵になるのは、多須那の出家についての記述だと考えられる。多須那は、この推古十四年五月条では、橘豊日天皇、すなわち用明のために出家したとされている。実際に、用明二年四月条には、「天皇の瘡、転盛し、まさに終らむとする時、鞍部多須那（司馬達等が子なり）、進み奏して曰く、臣、天皇の奉為に出家して修道せむ。又丈六の仏像及び寺を造り奉らむとまをす。天皇、為に悲慟す。今の南淵の坂田寺の丈六仏像、挾侍菩薩は是なり」とあって、多須那は用明の臨終に際して出家したと記され、またそれが坂田寺の仏像の起源説話として語られている。しかしながら、崇峻三年是歳条を見ると、多須那はこの

年に出家した人物の一人として名が見え、その法名が「徳斉法師」であると記されている。『日本書紀』には、このように、多須那の出家について二つの異なる所伝が記されている。これは『日本書紀』編者たちのもとに、多須那の出家についての二つの歴史が収集され、編者たちはそのどちらかを探るのではなく、双方を採ってしまったために発生した不具合だと理解される。

『日本書紀』には、二つの所伝が掲載される事項がもう一つある。それは仏舍利の話である。敏達十三年条では、仏舍利は、司馬達等が齋食の上から得て馬子に献上したもので、翌年、それが大野丘の北に建立された塔におさめられたと記されている。しかし、崇峻元年是歳条を見ると、この歳、百済国は使を派遣して仏舍利を献じ、あわせて僧、寺工、鑪盤博士、瓦博士、画工を献上したとあり、これをうけた蘇我馬子は法興寺を建立したという。この「法興寺」は飛鳥寺のことを指している。これによるなら、仏舍利は百済国から贈与されたものであり、飛鳥寺はそれを契機に創建されたものだという。『日本書紀』には、このように仏舍利についても二つの異なる所伝が記されているのである。

記事の来歴 以上の記述をどう読解するか。『日本書紀』では、初期の仏教史に関する二つの系統の話がともに採用され、互いに矛盾する部分を含むにもかかわらず、最終的に双方とも掲載されたため、こうした事態になっているのだと私は考える。すなわち、A系統は、

①日本の仏教は百済王から仏教に関する文物が贈与されてはじまったとし、②仏舍利は、僧や技術者たちとともに百済国から贈与されたとし、③仏舍利をおさめたのは飛鳥寺だとし、④多須那の出家を崇峻三年のこととし、その法名を「徳斎法師」とする歴史であった。これに対し、B系統は、i日本の仏教は、鹿深臣と佐伯連が百済から仏像をもたらし、善信尼ら三尼が出家してはじまったとし、ii仏舍利は司馬達等が献上したものだとし、iii仏舍利をおさめたのは大野丘の北に建立された塔だとし、iv多須那の出家を用明二年のこととし、その法名は記述しない歴史であった。

B系統の歴史は、金剛寺（坂田尼寺）の寺院や仏像の起源説話になっているから、もとは金剛寺（坂田尼寺）の由緒として語られた歴史だったと考えられる。金剛寺の由緒には、i～iv以外にも、鞍作鳥がよい仏像を造立した話、堂の戸を破壊せずに仏像を中に納めた話、寺に近江国坂田郡の田二十町が施入された話も含まれていた。また、蘇我馬子が主要な登場人物の一人になっており、最高権力者であった蘇我馬子と関係づけて金剛寺の歴史が語られていたことが知られる。司馬氏は、おそらく蘇我氏の家臣で、坂田尼寺（金剛寺）は司馬氏の寺であった。しかるがゆえに、その由緒に、司馬氏の主君として蘇我馬子が登場し、他方、後述の飛鳥寺の由緒の方には、司馬氏が蘇我氏の家臣として登場するものと思われる。

では、その金剛寺の由緒はいつまとめられたものなのか。B系統の記述には、坂田寺の名称として「金剛寺」の寺号が用いられているが、

地名によらない、こうした漢語・仏語を用いた法号は天武八年（六七九）以後に成立したものであるから、^⑦そのもととなった由緒はそれ以降にまとめられたものとしなければならない。とするなら、金剛寺の由緒は、天武八年以降、すなわち『日本書紀』の編纂が開始されるのと同時代になってまとめられたものと考えられるだろう。

その金剛寺の由緒に、『集神州三宝感通録』を用いて加筆をし、『日本書紀』の文章を作っていたのは、他の仏教関係記事から判断して、『日本書紀』編者の作業と考えられるから、当初の金剛寺の由緒には、司馬達等が仏舍利を馬子に献上したとする話は含まれていただろうが、齋食の上に仏舍利が出現し、鉄の鎚で打っても砕けず、心に思うままに水中で浮沈したとする部分はまだなかったものと思われる。それにこうした仏舍利の証明譚を加えたのは、『日本書紀』編者による作業だったと判断される。

次に、A系統の歴史であるが、こちらは複雑な生成過程を経て、今『日本書紀』に見るものになっていると考えられる。そのもとになったのは飛鳥寺の由緒である。ただ、飛鳥寺は、後述するように、百済国から仏舍利、僧、技術者が贈与され、それに応じた蘇我馬子が寺院を建立することとし、仏舍利を心礎に安置して塔が建立され、寺が創建されていた。飛鳥寺の由緒は、しかし、そうした記述を基本にしながらも、それに加えてその前史の部分がふくらまされて、歴史が古くに遡られる記述が加えられていた可能性が高い。すなわち蘇我稲目の時代に、すでに百済王から稲目に対して仏教文物の贈与があり、

それこそがわが国の仏教のはじまりになったと説かれていた可能性が高いように思われる。

『日本書紀』の編者は、それに増補、修訂を加えて、仏教文物の贈与の年次を末法第一年目に当たる年次に変更し、あわせて文物の贈与も、百済王から稲目に對してではなく、百済王から欽明天皇に對してなされ、それが稲目に与えられたように改変した。そして、その上で、廢仏の話、廢仏との戦いの話が述作されていったと推考される。

再度の廢仏 次に、この記事に続く、敏達十四年二月～三月～六月～八月条の再度の廢仏についての記事を検討したい。二月、蘇我馬子が患った。卜者に問うたところ、父の時代に祭った「仏神」が祟っているという。そこで馬子は、父の神（仏のこと）を祭祀することとし、石像を礼拝した⁸³。この時、国に疫疾が流行し、多くの民が亡くなった。すると、三月、物部守屋と中臣勝海は「奏」して、これは蘇我氏が佛法を興行したためであると申しあげた。それをうけた敏達天皇は「詔」して、「灼然たれば、宜しく佛法を断つべし」と命じたという。

廢仏令の発布である。先にも述べたように、ここで重要なのは、廢仏は守屋、勝海の二人の家臣の政策具申によるとはいえず、最終的には天皇の決断によって断行されていることである。『日本書紀』では、敏達天皇は廢仏王として描かれており、しかるがゆえに、その即位前紀に「佛法を信じず、文史を愛す」と記されているのである。

同月、守屋は自ら寺に行き、胡床に腰かけ、その塔を倒して焼き、

仏像、仏殿を焼いて、仏像の焼け残りを難波の堀江に棄ててしまった。すると、その日、雲がないのに風雨が合ったという。守屋はさらに善信尼らを召喚して三衣を奪い取り、禁錮し、鞭打った。すると、天皇と守屋はたちまち「瘡」を患い、国に瘡を発して死ぬ者が満ちあふれ、患った人たちは身が焼かれ、打たれ、摧かれるようだと行って、泣いて死んでいった。老いも若きもこれは仏像を焼いた罪だと相語りあった。そして、八月、天皇の病は重くなり、大殿で崩じたという。

以上の『日本書紀』の記述には、次の特徴があることに気づく。第一は、それが中立・公正の立場ではなく、ある特定の立場、具体的に仏法護持派の立場から描かれていることである。廢仏が行なわれると、敏達はたちまち「瘡」の病を患い、亡くなってしまったという。これは報の思想に基づく記述で、仏罰が下ったというのである。こうした記述を行なった人物は、熱心な仏法護持者か、あるいは僧であったと考えられる。

第二は、この記述が中国の仏教文献を参照、模倣して書かれていることである。先にも述べたように、ここの「瘡」はただの病ではない。『広弘明集』『法苑珠林』などに記されるように、中国では、瘡は癩と同様、悪業の報として患う病、つまり業病であった。それらの文献では、廢仏を行なった皇帝たちは「瘡」を患い、死んで地獄に墮ちたと記されている。「瘡」は、廢仏王が廢仏の報として受ける病であった。『日本書紀』のここの記述は、中国仏教のそうした思想に立脚して書かれているのである。私は、そうした記述を行なったのは僧とすべき

だろうと考える。

この記事は、そうであるなら、当然のこと、歴史的事実に基づく記述とは評価できない。敏達は廃仏を行なったため、バチが当たって「瘡」になって死んでしまったなどというのは、編者による述作と評価するよりないのである。

難波堀江という記号 ここで、「難波堀江」について触れておきたい。この記事では、廃仏は、飛鳥あるいはその周辺に存在したように記されている蘇我氏の「寺」を対象に断行され、仏像の焼け残りは「難波堀江」に棄てられたと記されている。だが、飛鳥から難波まではかなりの距離がある。飛鳥から難波まで焼け残りを棄てに行くというのはあまりに現実離れした記述と言わざるをえない。また、欽明十三年十月の仏教伝来記事でも、廃仏は向原の寺を対象に行なわれているが、仏像は「難波堀江」に棄てられたと記されていて、同様の疑問がある。両者口をそろえて「難波堀江」とするのも不審である。なぜ、こうした不自然な記述になっているのか。

『日本書紀』の一連の仏教関係記事において、「難波」が関係してくるのは、①大別王の寺、②四天王寺の二つである。このうち①は、敏達六年冬十一月条に、「百済国王、遣使大別王等に付して、経論若干卷、并せて律師、禪師、比丘尼、呪禁師、造仏工、造寺工、六人を献る。遂に難波の大別王の寺に安置す」と見える難波の寺である。だが、大別王は他に所見のない系譜不明の人物で、その難波の寺も詳細

不明である。⁹⁾一方、②については、崇峻前紀に、馬子が守屋を征めた時、若き厩戸皇子が参戦し、白膠木で作成した四天王像を頂髪に置いて、敵に勝てたなら護世四王のために寺塔を建立しようとする誓願したとある。そして、戦勝後、「撰津国に四天王寺を造る」とあり、さらに、推古元年是歳条に「始めて四天王寺を難波の荒陵に造る」とあって、四天王寺の造営開始が明記されている。さらに、それに続けて、推古二年二月朔日条に「皇太子と大臣に詔して、三宝を興隆せしむ」とあって、三宝の興隆が高らかに宣言されている。著名な三宝興隆の詔である。

『日本書紀』では、以上のように、四天王寺はとても大きくとりあげられており、守屋を滅ぼした馬子が飛鳥寺を、そして厩戸が四天王寺を建立したと記され、また四天王寺の造営が三宝興隆の詔とともに語られている。こうした記述は、これまでしばしば説かれてきたように、『日本書紀』編纂の際に用いられた四天王寺の由緒によるもの¹⁰⁾と見ることができるが、ただそれは「四天王寺」という漢語、仏語による法号を用いているところから、天武朝以降に作られた由緒とすべきである。さらに、それは『日本書紀』の一連の仏教関係記事のストーリーの根幹に関わっているから、『日本書紀』編纂作業と同時並行的に作成された由緒と見るべきだろう。

以上、不明の部分が残るが、『日本書紀』の「難波堀江」は、もとは①もしくは②に連関して言及されていたものと理解せざるをえない。このうち、①については情報が乏しく、無関係とは言い切れないが、

連関する可能性は低いと判断するのが妥当だろう。とするなら、「難波堀江」は②に連関する記号であった可能性が高いように思われる。「難波堀江」は、もとは四天王寺の由緒の中で語られた場所であったが、『日本書紀』を編纂する過程の中で、それが敏達十四年三月条の記述に分割、転用され、さらには欽明十三年十月条の記述にも同様に転用されたものではないかと推定しておきたい。

廃仏派との対立の激化 さて、敏達と守屋の瘡の罹患、敏達の死去によって、抗争は終息に向かうのかと思いきや、さにあらず、用明紀（崇峻前紀において、両派の抗争は決定的な対立をむかえ、決戦へと進んでいく。用明二年四月条では、用明が病気になる）、

天皇、群臣に詔して曰く、「朕、三宝に帰らむと思ふ。卿等議せ」と。群臣、朝に入りて議す。物部守屋大連と中臣勝海連と、詔に違ひて議して曰く、「何ぞ国神に背きて他神を敬はむ。由来、斯の若き事を識らず」と。蘇我馬子宿禰大臣曰く、「詔に随ひて助け奉るべし。詎か異なる計を生さむ」と。

とあって、対立はますます深刻になっていったという。こここの記述については、早く飯田武郷が説いたように、守屋と勝海の「議」を「違詔（詔に違ふ）」と書き、一方の馬子の発言を「随詔（詔に随ふ）」と書くのは明らかに作為的で、この文が仏法護持者の立場から書かれたものであることが知られる。さらに、私は、「議」の語およびその形式による論述の進め方も編者による述作だと考える。

川尻秋生氏の研究によれば、日本古代の政務処理関係の史料には「議」の語が散見されるが、それは中国の「議」の制を導入したもので、具体的には、「議」とは皇帝の意志決定を行なうための意志聴取手段で、皇帝の諮問を受けて、官人個人が自分の意見を議状に書き記し、直接皇帝に提出するという形式の政務処理方法だったという。日本では、すでに奈良時代に「議」の制が存在したが、実施事例は多くなく、必ずしも定着していなかったという。だが、平安時代になると、多くの実施事例が確認でき、特に礼の問題に関する疑義を解決するため、「議」がしばしば実施されたという。従うべき説得的な見解と思われる。

では、この用明二年条はどう評価されるだろうか。もし、この時本当に「議」が実施されていたとしたなら、日本における、とびぬけて早い「議」の実施事例ということになる。しかし、事実はそのようではない。その後の歴史の展開から判断して、六世紀末の日本にすでに「議」の制が導入、実施されていたとは考えがたい。ここで想起されるのが、『高僧伝』『空仏図澄伝』および『広弘明集』巻六に記載される石虎による「議」である。彼は、人々の仏教信仰を許可するか否か、「議」を行なったという。『空仏図澄伝』には、「虎、書を下して中書に問ふて曰く、（中略）里閭の小人、爵秩無き者、応に仏に事ふるを得べきとなすや否や。（中略）真偽を詳議すべし」とあり、これに応じた中書著作郎の王度が意見を「奏」とすると、石虎は「書を下して曰く、度の議に云く、仏は是れ外国の神なり（後略）」と応じたという。

同じ話は『広弘明集』にも見え、内容はほぼ同一であるが、最初に「後趙の中書太原王度奏議の序」と表題が記され、王度の意見を「奏議」と表現している。そして彼の意見が引用された後に、「朝士多く此の議に同じ」と記されている。「竺仏凶澄伝」も、『広弘明集』も、石虎による諮問、および王度らによる奏上が「議」の形式をとる政策論議であったことを明確に記述している。

『日本書紀』仏教伝来記事の仏教を受容するや否やの部分、先に述べたように、この「竺仏凶澄伝」もしくは『広弘明集』の記述を参照して述作されているが、用明二年条の「議」、およびその形式に基づく論述の進め方も、同様にこの記述を参照して書かれたものとするのが妥当である。

麿仏との最後の戦い 次に崇峻紀に進みたい。崇峻紀は分量が少ないが、仏教関係としては、物部守屋征伐、そして飛鳥寺の創建の二つの重要な記述がある。いや、崇峻紀は他に重要な記述がほとんどなく、この二つを中核に構成されていると言ってもよい。まず、守屋征伐に関する記述から見ていこう。

崇峻前紀の秋七月、蘇我馬子は、諸皇子と群臣たちに物部守屋を滅ぼす策謀をもちかけ、賛同者たちとともに淡河の守屋の家を攻撃した。だが、守屋は大変強く、苦戦になってしまった。その時、厩戸皇子は額で髪を束髪へ古俗で年少児の十五、六の髪姿にし、軍の後方に従っていた。そして、この戦いは願をかけないと勝利は難しいと考え、

白膠木で四天王像を作って頂髪に置き、敵に勝てたなら護世四王のために寺塔を建立しようと思願した。蘇我馬子も、諸天王・大神王に、勝利できたなら寺塔を建立して三宝を流通させようと思願した。すると、守屋を射墮とすることができ、戦いに勝つことができた。その後、厩戸は摂津国に四天王寺を造立し、守屋所有の奴の半分と宅を分けとって寺の奴・田荘とした。馬子は、本願によって、飛鳥の地に法興寺を建立したという。

さて、この記述は物語性が強く、諸先学が歴史的事実とは見なしたがたいとする見解を述べている。早く、久米邦武は、十四歳の皇子が守屋の討手に加わるとは考えがたく、太子には守屋を敵視した事実はないと説き、太子が四天王像を作って頂髪においたというのは「演本小説」で、「事実としては受取られぬ戯談」であり、『日本書紀』などがこうした記述になっているのは、「四天王寺の縁起」が寺を聖徳太子の創基に仮託しようとしたことによると論じた。境野哲（黄洋）も、『書紀』の書き方は、決して十分の信用は出来ぬ」とし、十四歳で戦場に臨んだとか、四天王像を刻んだなどというのは「後からのつけたりかも知れぬ。あまりに話しが演劇めいて居るではないか」と述べている。津田左右吉は、この話は四天王寺の縁起として記されるもので、「説話」であるが、それは『金光明経』四天王品の怨賊退散の思想によって作られたもので、虚構の物語だと論じた。さらに、福山敏男もこの記述は「四天王寺の縁起」から出たもので、「その叙述の余りに精細であることや、またその劇的な色彩からも、大部分が架空の物

語であることは直ちにわかる」と断じている。¹⁸ これらを承けた村田治郎氏は、研究史を丁寧に戻し、四天王寺縁起に基づくこれらの記述は、「どう見ても造られた物語りであって、事実から遠い」と述べている。¹⁹ 最近では、加藤謙吉氏が、「筋立てがきわめて説話的である点で、歴史的事実をそのまま伝えたものとは考えがたく、「四天王寺の古縁起」による造作があると論じている。²⁰

その中で、藪田嘉一郎氏は、その四天王寺縁起がいつ成立したのかを考証し、この話に『金光明経』に基づく四天王信仰が見られることから、天武朝の末年以降に成立したものだと言っている。²¹ これは注目すべき見解と思われる。ただし、私は、文書としての四天王寺縁起が作成されて『日本書紀』の編者に提出され、それを資料にして『日本書紀』が記述されたとは考えていない。藪田氏が説いたように、この四天王に関する話は成立年代がかなり下り、『日本書紀』の編纂時期と同時期になってくる。しかも、次項で述べるように、「白膠木」は『金光明最勝王経』には見えるが、『金光明経』には出てこない。そうであるなら、白膠木で四天王像を造ったという話の成立は、『日本書紀』編纂の最終段階にまで時期が下る。『日本書紀』の四天王寺創建に関する記述は、『日本書紀』の一連の仏教関係記事に密接不可分に連関している。ならば、四天王寺の由緒と、『日本書紀』の一連の記述とは、同時並行的に作成されていたと見るのが妥当であろう。

白膠木 この話で注目されるのは、次の二点である。一つは白膠木

で四天王像を作ったというくだりである。白膠木は、和名「ぬるで」で、ウルシ科の植物。新編日本古典文学全集本『日本書紀』²² 頭注は、『新撰字鏡』（昌住撰、昌泰年間の成立）に「奴利天」とあって、平安時代には「ぬりで」と呼ばれていたことを指摘し、「ヌリ（塗り）デ（材）の意か」とする。久米邦武は、「白膠木は、倭名ぬりて、異名を勝軍木という香脂にて、木材にはあらず。（中略）李時珍の註に、俗呼香楓、金光明経謂其香為須薩折羅姿香、即此木謂漆也、とある」と述べ、『釈日本紀』には「有靈之木」とあって、霊木と考えられていたと指摘した。そして、この木で四天王像を作ったというのは「勝軍木に縁みたる落想なり」と論じている。²³ 前記頭注は、『下学集』（東麓破納撰、一四四四年成立）に「勝軍木」の名が見えることを指摘している。

ただし、「勝軍木」なる異称は、室町時代以降の史料に見られることから、後世の名称とすべきで、『日本書紀』のこの話によってそう呼ばれるようになった名だと思われる。むしろ注目されるのは、「白膠」が複数の仏典に登場し、とりわけ金光明経に見られることである。ただ、村田治郎氏が指摘したように、²⁴ 金光明経と言っても、旧訳の曇無讖訳『金光明経』にはこの語が見えず、宝貴訳『合部金光明経』および義浄訳『金光明最勝王経』にこの語が見られる。

『金光明最勝王経』「大弁才天女品」には、諸悪障難を除滅するという「洗浴之法」のやり方とその効能が詳しく述べられている。この修法では、「香葉三十二味」が用いられるが、その中の一つとして

「白膠〈薩折羅婆〉」が記されている。そして、「洗浴之法」を行なえば、病苦、貧窮から脱出し、財宝を獲得し、また威神に擁護され、延年を得て、災変厄難が除かれるという。『金光明最勝王經』では、白膠は、このように、特別な力を持つ香木の一つとして記載されている。白膠は、他にも、『陀羅尼集經』『仏説大孔雀呪王經』『不空絹索神變真言經』『觀自在菩薩隨心呪經』『仏説文殊師利法寶藏陀羅尼經』などの密教系の經典に、特別な力を持つ香木として名が見える。日本では、真言宗において、ぬるでが護摩木に用いられているが、これはインドボダイジュ、ウドンゲノキがない中国において、もっぱら白膠が護摩木に用いられ、それが日本に伝えられたことによるという。『日本書紀』で「白膠木」が四天王像の材に用いられているのは、「白膠木」が特別な力を持つ靈木と考えられていたからで、それは中国仏教的な樹木觀に基づく記述と理解してよい。

『日本書紀』では、また、厩戸は「必ず護世四王の奉為に寺塔を起立せむ」と誓願している。この「護世四王」は四天王のことで、多くの仏典に用いられる語であるが、『金光明最勝王經』（『金光明經』『合部金光明經』にも）でもこの語が用いられている。

以上、『日本書紀』の守屋征伐の場面には、四天王信仰に立脚したストーリーが見られるが、四天王信仰は『金光明最勝王經』に顯著に見られるし、「白膠木」の語や「護世四王」の語も、同經に見られる。ここで想起されるのは、『日本書紀』欽明十三年十月条の仏教伝来記事である。そこでは、『金光明最勝王經』を用いて文章が作られてい

た。小島憲之氏によれば、『日本書紀』には、他にも同經を用いて文章が作られている箇所があり、それらは巻十五、十六、十七、十九、二十、二十一にわたっているという。そして、「これ等の諸巻は最勝王經語に関する限りでは、同一人物の筆と断定できる」という。²⁶⁾私は、先に述べたように、仏教伝来から三宝興隆の詔に至る『日本書紀』の仏教関係記事は、一つのストーリーのもとに構成された、一連の記事になっていると読解している。それは、「末法 ↓ 廢仏 ↓ 廢仏との戦い ↓ 仏法興隆」という筋立てになっているが、その中の仏教伝来記事では『金光明最勝王經』が用いられて文章が作られていた。さすがに、廢仏との戦いを描く場面での、白膠木で四天王像を作ったという記述も、同様に『金光明最勝王經』の思想と用語に基づいて記述されたものとしてよいだろう。

束髮の意味 もう一つ注目されるのは、この時の厩戸皇子の髪型で、「束髮於額」と記され、それが注²⁷⁾で「古俗、年少兒、年十五六間、束髮於額」と説明されていることである。

ここで考えなければならぬのは、厩戸皇子の年齢である。『日本書紀』は、推古二十九年〈辛巳〉二月五日〈癸巳〉条に厩戸皇子の死亡記事を載せるが、その年齢は記載していない。したがって、『日本書紀』においては、彼の生年や年齢は未記載、不明としなければならなからう。ただ、ここに「年十五六間」とあるので、この時、彼が十五歳もしくは十六歳で、おそらくは十六歳であつたろうとする理解が

早くから行なわれた。

四天王寺は、『日本書紀』において厩戸皇子建立の寺院として大きく記されたことから、寺の中心に聖徳太子信仰が位置づけられ、奈良、平安、鎌倉時代を通じて聖徳太子信仰が発展、隆盛していった。そこでは、守屋合戦の時の太子の年齢は十六歳とされ、十世紀に四天王寺もしくはその周辺で成立したと推定される『聖徳太子伝暦』⁽²⁸⁾において、その年齢は「是時太子生年十六」と明記された。

聖徳太子信仰は、この四天王寺と、もう一つ法隆寺を機軸に展開していったが、両者はライバル関係にあり、その基調には協調関係というより、むしろ対抗関係が存在した。そのため、この二つの寺では、しばしば相手側の言い分を否定したり、吸収しようとする言説が唱えられ、自らの主張に適合するような法物が作成されて、複数の太子伝が著わされていった。⁽²⁹⁾ 四天王寺では、主に『日本書紀』の記述に立脚し、それを継承、発展させるような言説が展開していった。これに対し、法隆寺では、『日本書紀』における同寺の評価が低かったこともあって、『日本書紀』および四天王寺的な言説とは異なる説がしばしば唱えられた。その一つが死去年月日および年齢の問題である。法隆寺は、厩戸皇子の死去年月日を推古三十年（壬午）二月二十二日（甲戌）であると主張し、守屋合戦の時の年齢は十四歳（『上宮聖徳法王帝説』）であったと主張した。彼の死去年月日や年齢をめぐるのは、その後も決着がつかず、鎌倉時代になっても大きな論点の一つであり

続け、やがて太子の母（穴穂部間人皇女）の死去年月日の問題にまで論点が拡張されていった。⁽³⁰⁾

厩戸皇子の年齢については、このように異なる理解が存在したが、私は、『日本書紀』では、注に記載されているように、守屋征伐の時は十五、六歳の少年として描かれていると読むのが正しい読解だろうと考える。そこで、想起されるのが月光童子である。月光童子は、先に述べたように、末法思想が説かれる経典に登場する童子で、仏法が衰え、廃滅しようとする時にこの世に出現（出世）して末法・廃仏から人々を救い、五十二年間にわたるすばらしい統治を行なうとされる人物であった。彼は廃仏と戦う童子であったが、『仏説徳護長者経』『仏説月光童子経』ではその時十六歳だったと記され、また『首羅比丘経』『仏説般泥洹後比丘十変経』では、彼は「法王」とも表記されている。私は、『日本書紀』の厩戸皇子の人物像は、この月光童子の人物像に重ねあわせるようにして造型されていると推定している。厩戸皇子が守屋征伐の時、髪を額で「束髪」にしていたとする記述は、彼がその時十五、六歳の童子であったことを示す記号として書き込まれたものと理解される。

仏舎利の伝来と飛鳥寺の創建 崇峻紀には、また、元年是歳条に飛鳥寺の創建のことが記述されている。飛鳥寺は、この条に至るまでの話の展開によるなら、馬子が守屋を滅ぼした後、戦いの際に誓願した諸天王、大神王のために建立した寺院ということになる。厩戸皇子建

立の四天王寺とペアになる寺院という筋立てである。だが、崇峻元年是歳条には、そうしたストーリー展開から少し離れて、次のような注目すべき記述が見られる。

是の歳に、百済国、使并せて僧惠総、令斤、惠意等を遣して、仏舍利を献る。百済国、恩率首信、德率蓋文、那率福富味身等を遣して、調を進り、并せて仏舍利、僧聆、照律師、令威、惠衆、恵宿、道嚴、令開等、寺工太良未太、文賈古子、鑪盤博士将徳白味淳、瓦博士麻奈父奴、陽貴文、陵貴文、昔麻帝弥、画工白加を献る。蘇我馬子宿禰、百済の僧等を請せて、受戒の法を問ふ。

善信尼等を以て、百済国使恩率首信等に付して学問に発遣す。飛鳥衣縫造の祖樹葉の家を壊ちて、始めて法興寺を作る。此地を飛鳥真神原と名く。亦の名は飛鳥苦田なり。

この歳、百済国は使を派遣して仏舍利を献じ、あわせて僧、寺工、鑪盤博士、瓦博士、画工を献じた。これに応じて、蘇我馬子は百済の僧に受戒の法について尋ね、善信尼らを百済に派遣し、ついに法興寺（飛鳥寺）を建立したという。

これによるなら、飛鳥寺は、直接的には、百済国から仏舍利などが贈与されたことを契機として創建された寺院ということになる。先にも述べたように、飛鳥寺では、昭和三〇年（一九五五）から発掘調査が行なわれ、大きな成果がもたらされた。それによれば、同寺は、①一塔三金堂の伽藍配置であり、②東金堂と西金堂の基壇は二重基壇で、上成基壇と下成基壇の両者に礎石が配されており、③塔の心礎は地下

式で、舍利等が埋納されていた。ここで注目されるのが③である。

飛鳥寺は、建久七年（一一九六）、落雷によって塔が焼亡してしまつたが、その時、当時の僧たちによって塔の地下の発掘が行なわれ、百余粒の舍利および金銀器物などが取り出された。その後、そのうちの一部が新しい舍利容器に納められ、それが木箱に入れられ、さらに石櫃に納められて塔の地下に埋戻された。それが昭和の発掘で出土したのである。さらに、地下二・七メートルの位置からは心礎が発見され、それに舍利孔があることが確認された。舍利は、創建当初、容器に納められて心礎のこの部分に埋納されたものと考えられる。また、金銀の小粒や延板、勾玉、管玉、トンボ玉、切子玉、空玉、小玉、金銅製垂飾、鏝、蛇行状鉄器、馬鈴など、鎌倉時代に取り出されなかつた遺物が多数出土した。

百済、新羅の古代寺院の塔は地下式心礎が一般的であるから、飛鳥寺の地下式心礎は朝鮮半島の寺院の様式に倣つたものと理解してよい。また、韓国では、塔の心礎から、あるいは石塔が解体修理される際に、舍利容器や舍利荘嚴具が発見される事例が少なくない。皇龍寺の木塔（ただし舍利内函の「刹柱本記」と呼ばれる銘文は八七三年の再建時のもの）、芬皇寺の石塔、感恩寺の西塔（三層石塔）、皇福寺の三層石塔、陵山里寺の木塔（ただし舍利籠のみ出土し、その内部は盗掘により失われていた）、王興寺の木塔、王宮里の五層石塔、弥勒寺の西塔（石塔）などである。

このうち、王興寺、弥勒寺の舍利容器は近年の発見である。王興寺

では、二〇〇七年、塔の心礎の南端に作られた長方形の舍利孔から舍利容器が発見された。舍利容器は、青銅製の舍利盒の中に銀製の舍利壺を入れ、その中に金製の舍利瓶を入れるという三重の構造になっており、舍利盒には、「丁酉年二月十五日、百済王昌、亡き王子の為に利を立つ。本、舍利二枚なれど、葬時に神化して三と為る」という銘文が刻まれていた。ここから、王興寺が、丁酉年（五七七）に、百済の昌王によって、亡くなった王子のために建立された寺院であったことが判明した。『三国史記』には、昌王は威徳王で、聖王の「元子」だとある。金製の舍利瓶の内部に舍利を確認することはできなかったが、舍利孔の南側からは、金の首飾、金鈴（耳飾か）、冠帽の鉄芯、雲母花、曲玉、丸玉、円盤玉といった多数の装身具・装飾品、それに鉄刀子、銅合金の箸、常平五銖銭二点、五銖銭一点などが出土した。³³この調査成果は日本でも話題になり、飛鳥寺との関連性を説く見解が提起された。³⁴

また、弥勒寺の西塔の解体修理では、二〇〇九年、第一層の心柱上面中央に舍利孔が見つかり、中から舍利容器が発見された。これは、金銅製舍利壺（外壺）の中に金製舍利壺（内壺）を納め、その中にガラス製舍利瓶を納めたものであった。ガラス製舍利瓶は破片状態になっていたが、白色舍利一類と宝珠十一類（宝珠はガラス瓶の外側か）が納められていたことが確認された。さらに、おもて面と裏面とに合計一九三文字の銘文³⁵が刻まれる金板の舍利奉安記が発見され、「己亥年正月廿九日」の日付が記されていた。この「己亥年」は六三九年の可

能性が高いという。銘文を記した金板は、日本の古代寺院との関係で興味深く、今後の研究課題になるものと思われる。³⁶

飛鳥寺は、前記①②③の特色から、朝鮮半島の寺院の強い影響のもとに建立された寺院であることが明らかである。³⁷近年の韓国における寺院址調査の成果を参照するなら、百済、新羅の古代寺院においては、舍利は極めて重要な聖なる物品であり、塔はそれを安置する施設として建立されていた。飛鳥寺の発掘調査によるなら、飛鳥寺においても舍利は丁重に安置されていた。また、飛鳥寺は日本最初の寺院であり、これを建立するには、特別な知識、技術、能力が必要となるから、専門的技術の伝来、外国人技術者の渡来が不可欠の要件となるだろう。そうであるなら、崇峻元年は歳条の、百済から仏舍利、僧、技術者が贈与され、それを契機に飛鳥寺が創建されたという記述は、何らか歴史的事実に基づく記述である可能性が高い。大山誠一氏が近年論じているように、³⁸ 仏教伝来の歴史的実事は、この仏舍利、僧、技術者の贈与による飛鳥寺創建の話を基軸に考察しなければならないだろう。

『日本書紀』は、飛鳥寺の創建について、崇峻前紀では、馬子が守屋との戦いに勝利し、その際の誓願にしたがって飛鳥寺が建立されることになったと述べる。これに対し、崇峻元年は歳条では、百済国から仏舍利、僧、技術者が贈与され、それを契機に飛鳥寺が創建されたと述べる。この両説をどう評価すべきか。これまでの考察によるなら、後者が歴史的実事に基づく記述だと判断され、他方、前者は編者による述作と判断するよりない。飛鳥寺の創建は、百済国からの文物、人

材の贈与を基軸に理解すべきである。

蘇我馬子の地位 崇峻元年是歳条では、百済国は蘇我馬子を国家の外交の相手とし、馬子もそれに応じている。しかしながら、仏舍利などの贈与は、本来、相手国の君主に対してなされるべきであろうし、それに応じて寺院を建立するのも君主であるべきだろう。それが蘇我馬子に対してなされているというのはどういうことか。

仏教の日本への伝来と興隆は、蘇我氏によるところが極めて大きかった。蘇我馬子こそは、日本の仏法興隆の中心人物と言わねばならず、彼が建立した飛鳥寺は、仏教の受容と興隆を内外に宣言する記念碑的建造物であった。これまでも、仏教は蘇我氏を中心に受容されてきたと説かれてきたから、こうした理解はこれまでの理解の延長線上にあるものだが、しかし蘇我氏の役割の大きさはこれまで以上に特筆されてしかるべきだろう。

そこであらためて考察しなければならないのが蘇我氏の地位である。一般には、『日本書紀』の記述にしたがって、蘇我馬子は君主とは別に大きな政治的権力を持つ存在で、しばしば実質的な最高権力者だったと説かれてきた。しかし、そこで問題になるのは形式的な権力の所在である。百済国は蘇我馬子を公式の外交の相手としているし、崇峻はまもなく馬子に殺害されるも、馬子は謀反の扱いを受けず、何事もなかったかのように政治過程が進展している。これは一体どういうことなのか。蘇我馬子は、実質的な最高権力者であるのみならず、形式

的にも最高権力者、つまり君主だったのではないか。そう考えれば、百済との外交もストレートに理解できるし、飛鳥寺の建立も、蘇我氏の氏寺としてではなく、国家的寺院の建立として理解することができ

る。

『日本書紀』は、天皇家がアマテラスなる神の子孫であることを神話的に述べ、天皇家のみがこれまで君主であり、これからも君主たりうることを主張している。しかし、『日本書紀』が書かれた七二〇年まで、天皇家以外の人物が君主として日本列島に形成された国家を統治したことがなかったというのは普通にはありえないことだろうし、天皇家が神の子孫だなどというのも歴史的事実ではない。いずれも政治的主張なのである。私は、『日本書紀』の記述から一度離れて古代政治史を再考すべきだと考えるし、蘇我氏の地位については、君主の可能性を視野に入れて再考³⁸しなければならないと考える。

三宝興隆の詔 最後に推古紀を見ていこう。崇峻五年十一月、崇峻天皇は蘇我馬子に殺されたという。翌十二月、推古天皇が即位したという。その条に続けて、元年正月条には、仏舍利を法興寺（飛鳥寺のこと）の刹柱の礎（心礎のこと）の中に安置し、刹柱を立てたという記述がある。続けて、四月には厩戸皇子を立てて皇太子にし、政務を録撰せしめ、万機を委ねたとあって、その後には彼の略伝が掲載されている。橘豊日天皇の第二子であること、母が厩の戸に当たって勞せずしてたちまち生まれたこと、生まれてすぐに言葉を話したこと、一度

に十人の訴えを聞いて誤まらずに聞き分けたこと、未来を予知することができたこと、内教を高麗の僧惠慈に習い、外典を博士学智に学んだこと、父は彼を愛し、宮の南の上殿に住ませたことなどである。この歳、四天王寺を難波の荒陵に造立したという。

それに続けて、翌二年二月条には、「皇太子と大臣に詔して、三宝を興隆せしむ」とある。著名な三宝興隆の詔である。以後、推古紀においては、皇太子と大臣によって仏法（三宝）を尊重する政治が行なわれ、仏法が興隆していったとする記述が続いていく。こうして、欽明十三年十月条の仏教伝来にはじまる初期の仏教史は、いくつかの困難に直面したものの、それらをすべて克服し、ここに大団円をむかえるところとなった。では、その画期となる出来事になっている三宝興隆の詔は、どう評価できるだろうか。

ここで想起されるのが、北周から隋への移行期における三宝興隆の政策とその詔である。先に述べたように、北周の武帝の廢仏は彼の死とともに終焉した。『広弘明集』巻十によれば、武帝の死をうけて即位した宣帝は、大成元年（五七九）正月十五日、「弘く玄風を建て、三宝を尊重す。特に宜しく修め敬ふべし。法の化は弘く広くして、理として帰崇すべし」と詔した。三宝尊重の詔である。二月二十六日、宣帝は早くも退位し、わずか七歳の静帝が皇帝になったが、その静帝も「仏法は弘大にして、千古共に崇む。豈に沈隠捨てて行はざることあらむや。今より已後は王公已下并に黎庶に及ぶまで、宜しく事を修め、朕が意を知るべし」と勅して、仏法の復興を宣言した。こうして、

仏教、そして道教が再興していった。この時期、政治の実権を握ったのは外戚の楊堅であったが、大定元年（五八一）、彼は帝位を奪取し、北周が滅んで隋が成立した。楊堅すなわち隋の文帝は、仏教の信心がはなはだ篤く、以後二十余年にわたって仏法興隆の事業を熱心に推し進めていった。費長房『歴代三宝記』巻十二によれば、開皇十一年（五九二）、「朕、位人王に在りて三宝を紹隆し、永く至理を言ひて、大乘を弘闡せん」という三宝紹隆の詔を發布したという。

日本の三宝興隆の詔は、この隋の文帝の三宝紹隆の詔の影響を受けて、その三年後にあたる推古二年（五九四）に發布された詔であるとする見解もあるが、単純にそう考えることはできないと考える。

ここで重要になるのが、『日本書紀』の文脈の的確な読解である。三宝興隆の詔は、馬子、厩戸らによって守屋が征伐され、その結果、法興寺（飛鳥寺）、四天王寺が建立されるに至ったという状況をうけて發布されている。廢仏派の中心人物が滅び、戦いの際の誓願に基づいて二つの寺院が建立され、仏法興隆がようやく軌道に乗ったという段階になって發布されているのである。したがって、それは守屋征伐や、その前提となっている敏達詔による廢仏に直接接続するものになっている。「末法 ↓ 廢仏 ↓ 廢仏との戦い ↓ 仏法興隆」という展開の、その帰結として三宝興隆の詔が發布されているのである。この展開は、先にも述べたように、北周の武帝による廢仏と廢仏との戦い、隋の文帝による仏法興隆と進展していった、北周から隋にかけての仏教史を念頭に置いて、それをモデル化して模倣した構成に

なっている。また、その底流には、末法の時代に入ったという時代認識が包含されている。三宝興隆の詔は、したがって、一連の記事の一つとして記述されているのであって、『日本書紀』の編者が、宣帝の三宝尊重の詔や文帝の三宝紹隆の詔を参照して述作したものと評価しなければならぬだろう。

六 『日本書紀』の仏教関係記事の構想と道慈

『日本書紀』の仏教関係記事の構想 以上、『日本書紀』の関係する記述を詳しく読み進めてきた。ここで、これまで論じてきたことをまとめておこう。一つは、繰り返し述べてきたように、仏教伝来記事にはじまる『日本書紀』の仏教関係記事が、全体として、一つの構想のもとに構成された記述になっていることである。それは、「末法 ↓ 廢仏 ↓ 廢仏との戦い ↓ 仏法興隆」という劇的な展開をとっており、編者たちの綿密な構想のもとに構成されたものになっている。私は、したがって、これらの記述は創作史話と評価するのが妥当だと考えている。それらは、また、仏教伝来記事以前の欽明紀の記述や、卷九神功皇后紀の記述とも内的に密接に連関しており、降っては、卷二十三舒明紀以降の記述をも規定しているから、『日本書紀』の多くの巻に連関が及んでいる。だが、その中核部分は、卷十九欽明紀く巻二十二推古紀におさめられているとしてよいだろう。

もう一つは、そうした中で、百済国から仏舍利、僧、技術者が贈与されて飛鳥寺が創建されることになり、仏舍利が心礎の中に安置され、利柱が建てられて、寺が建立されたという記述については、飛鳥寺の発掘調査の成果、および韓国における古代寺院址の調査の成果から考察して、信憑性が高いと評価されることである。飛鳥寺が百済国からの文物、人材の贈与によって建立されたとする記述は、何らか歴史的事実に基づくものと認めてよい。

『日本書紀』編纂過程において、当初、編者たちの手元にあったのは、百済国から仏舍利、僧、技術者が贈与されて、蘇我馬子によって飛鳥寺が創建されたという情報で、それは飛鳥寺の由緒として語られたものだったと思われる。そこには、また、渡来僧や技術者たちの名も記されていたものと思われる。ただ、飛鳥寺の由緒は、すでにその段階で、蘇我馬子以前の時代にも言及があった可能性が高く、馬子の時代に先立って、蘇我稲目の時代に百済国から仏教文物の贈与があったとする話が含まれていた可能性が高い。それが何らか歴史的事実に基づく話なのかどうかは難解であるが、それについては、仏教伝来五三八年説の評価という観点から別に論じる予定である。

『日本書紀』の編者たちは、その飛鳥寺創建の話に、末法第一年目の仏教伝来から三宝興隆の詔に至る一連の史話を創作し、それらを前後に付加して、歴史を改変していった。その際、仏典、仏書が複数用いられて、『日本書紀』の文章が作成されていった。

述作者の推定 では、そうした作業を行なったのは誰なのか。『日本書紀』の仏教伝来記事にはじまる一連の記述には、次の特色があることに気づく。第一は、先にも述べたように、それらが中立・公正の立場ではなく、ある特定の立場、具体的には仏法護持派の立場から書かれていることである。こうした記述を行なった人物は、熱心な仏法護持者か、あるいは僧であったと考えられる。

第二は、それらがいくつもの仏典、仏書を用いて書かれていることである。そこには『金光明最勝王経』が用いられており、また道宣『弘明集』『集神州三宝感通録』『統高僧伝』『集古今仏道論衡』、道世『法苑珠林』、慧皎『高僧伝』が参照されていることも確実である。さらに、『大般涅槃経』序もしくは『無量義経』や、月光童子に関する経典も参照されている可能性が高い。こうした記述をなしているのは、仏法護持者というより、むしろ僧とすべきだと考えられる。『金光明最勝王経』は、義浄によって、長安三年（七〇三）に長安の西明寺において漢訳されたものであるが、それは、『日本書紀』が完成、奏上される養老四年（七二〇）のわずか十数年前のことであった。また、道宣、道世といった西明寺で活躍した僧の著作が多く参照されている。そうだとすると、その僧は、一般の僧というより、長安の西明寺の仏教に精通した僧であり、唐に留学経験のある僧である可能性が高いと考えられる。彼は、『金光明最勝王経』に深い理解と共感を有していた。

第三は、それらが北周〜隋の仏法興廢の歴史を模倣し、それをモデル

化して書かれていることである。また、そこには、廢仏と連関して認識された末法についての深い理解が見られる。『日本書紀』の仏教関係の記述には、その基底部に末法思想が流れているのである。そうした記述をなしているのは、隋唐仏教の歴史と教学に深い理解を有する学僧とすべきであり、唐に留学経験のある僧の可能性が高いと考えられる。

道慈 井上薫氏は、『日本書紀』 仏教伝来記事を分析して、これを述作した人物は道慈であろうと論じた⁽⁴⁰⁾。氏は、まず、『金光明最勝王経』を日本にもたらした人物は誰かと問い、それは唐の西明寺に留学した道慈にほかならないとした。そして、この記事の述作者は一流の仏家で、経典理解や文章能力に秀でた人物でなければならず、『金光明最勝王経』との関係を考えるなら、道慈その人としなければならぬと論じた。氏は、つづけて、『日本書紀』の他の条、すなわち、敏達十三年是歳条、敏達十四年二月、三月、六月条、用明二年四月条の述作にも道慈の関与が認められると説いた。井上氏の論はその後の研究に大きな影響を与え、私も、氏の見解を継承、発展させる論を提起してきた⁽⁴¹⁾。

近年、仏教伝来記事を述作したのは、僧の道慈と見るよりも俗人と推定すべきであり、たとえば山田史御方などが想定されるとする説が提起された⁽⁴²⁾。しかし、別に論じたように⁽⁴³⁾、この説は疑問で、やはり道慈と見るべきだと私は考える。

『日本書紀』の仏教伝来にはじまる一連の記述は、右に述べたように、むしろ僧によって書かれたものと見るべきであり、唐に留学経験のある学僧の手によるものと見るのが妥当である。道慈は大宝二年（七〇二）に唐に留学し、明哲を歴訪して、西明寺で修学、もしくは西明寺の仏教を外から学んで、養老二年（七一八）に帰国した。『懷風藻』に残る道慈の詩文には、道宣『統高僧伝』、玄奘関係の書物など、西明寺の仏教からの強い影響がうかがえる。帰国後、彼は国家の仏教の屋台骨を支える僧として活躍し、国家の仏教行政に深く関わっていた。

天平七年（七三五）から十年（七三八）にかけて「豌豆瘡（俗に裳瘡）^{がま}」が大流行し、多くの人々が亡くなった。その様相は『統日本紀』に詳述されているが、流行がはじまると、政府は神祇に祈り、諸寺にて『金剛般若経』を読経させた。大宰府は「疫瘡」の犠牲者が多いため調を免除してほしいと言上し、許された。そうした中、八年二月には、玄昉と道慈が褒賞され、封戸、田、扶翼童子が与えられた。その後、疫瘡の流行は一時沈静化したのが、九年になると再燃し、九州ばかりでなく、都でも多くの犠牲者が出た。三月三日、詔があって国ごとに釈迦三尊像を造り、『大般若経』を写経することが定められた。四月八日、道慈の提案により、それまで大安寺で私的に行なわれてきた『大般若経』転読を国家の儀礼とし、恒例の行事とすることが許された。しかし、四月十七日には藤原房前が死去し、これをはじめとして多くの皇族、貴族が亡くなっていった。五月一日、宮中にて『大般若

経』転読。八月二日、全国の僧尼に月に二、三度『金光明最勝王経』を読ませることとし、六斎日の殺生を禁断した。八月十五日、天下太平国土安寧のために宮中にて『大般若経』『金光明最勝王経』を転読させ、九八七人を得度させた。八月二十六日、玄昉を僧正。十月二十六日、道慈を招いて講師とし、『金光明最勝王経』を大極殿にて講説させた。十年四月には、国家隆平のため、諸国で『金光明最勝王経』を転読させた。

こうした疫瘡への対応を見ていくと、当時の政府が『金光明最勝王経』を重視していたこと、この経典宣揚の中心に道慈が立っていたことは明らかである。また、道慈、そして政府が「瘡」は報であるとする思想を持ち、これに対応するには、仏教の力に頼るよりないとする考え方を有していたことも見て取れる。こうした思想に立脚して、国分寺国分尼寺が造立されることになるのである。

以上、道慈は、政府から重視されて国家の仏教の中枢に立っており、『金光明最勝王経』宣揚の中心人物であり、また西明寺の仏教を学び、これを日本に将来した人物でもあった。ここから、『日本書紀』仏教伝来記事にはじまる一連の関係記事を述作した人物は、道慈とするのがもっとも蓋然性が高いと推考される。

道慈の述作 道慈は養老二年に帰国した。『日本書紀』の完成、奏上は養老四年であるから、道慈は『日本書紀』編纂の最終段階で、編纂作業に加わったということになる。『日本書紀』は複数の著者によっ

て書かれているから、道慈もその中の一人にすぎないということになるが、最終段階において複数の巻に横断的に手を入れており、『日本書紀』編纂の根幹部分に関わった一人と位置づけることができる。

道慈が筆を入れる以前の未定稿には、すでに、①百済から仏舍利、僧、技術者が贈与されて飛鳥寺が創建されることになり、心礎に仏舍利が安置され、刹柱が建てられて、寺が建立されたとする話、②鹿深臣らが百済から仏像をもたらし、司馬達等の娘ら三人の少女が出家して善信尼ら三尼が誕生し、これがわが国の仏法のはじまりになったとする話が記されていたものと思われる。

道慈は、②に筆を入れ、『集神州三宝感通録』を用いて、齋食の上に仏舍利が出現し、それを鉄の質の上に置いて鉄の鎚で打っても壊れず、心に思うままに水中で浮沈したとする話を書き加え、これが本物の仏舍利であることを示した。この加筆は、①の百済国から贈与された仏舍利を相対化するという意図からなされたものであったと考えられる。さらに、①の前に、末法第一年目に仏教が伝来してから三宝興隆の詔が發布されて仏法が興隆するに至るまでの一連の話を作って、適宜、各巻に配置していった。こうして、飛鳥寺が創建されて仏法が興隆したという歴史の上に、「末法 ↓ 廃仏 ↓ 廃仏との戦い ↓ 仏法興隆」という創作史話が重ねられていった。これによって、①が日本の仏法の画期だとする説が相対化され、あわせて②を日本の仏法のはじまりだとする説も相対化されて、日本の仏法の始まりは末法第一年目にあたる欽明十三年のこととなった。

その一連の史話では、四天王寺の由緒が、廃仏との戦いの部分に用いられたが、同寺の由緒の作成は『日本書紀』の文章作成と同時並行的になされたものと見るべきで、四天王寺の由緒の作成にも道慈が関わっていたものと推考される。同寺が地名による荒陵寺から四天王寺という法号を名のようになったのは、『金光明経』または『金光明最勝王経』に説かれる四天王信仰に依拠したものである。この法号が称されたのが、道慈帰国以前のことか、以後のことなのかは明らかではないが、前者であるなら、そのことが道慈と同寺とを結びつける契機になったであろうし、後者であるなら、道慈の影響によってこの法号が称されるようになったと考えられる。

道慈は、また、仏教伝来記事の、百済国が臣下の礼をとって日本の君主に仏像等を献上したとする話を正当化するために、そして朝鮮半島の国を自国よりも下位に位置づけたいとするナショナルリズム的な思考から、百済が日本の天皇のために丈六仏を造ったとする話を作り、これを欽明六年九月条に配置した。さらに、神叡からの依頼を受け、あるいは神叡と共同で、中国の仏書を用いて、吉野寺の仏像の起原譚を創作して、仏教伝来直後の欽明十四年五月条に書き入れていった。

むすび

『日本書紀』 仏教伝来記事には、長安三年（七〇三）に漢訳された

『金光明最勝王經』の文章が用いられていることが早くから指摘されており、問題になっていた。また、この記事では、『金光明最勝王經』以外にも、複数の仏典、仏書が用いられて文章が作られており、さらに末法第一年目にあたる年次に記事が配列されていることも問題にされてきた。次に、それに続く廃仏の記事は、説話性が強い上に、同じような話が繰り返され、また地理的に不審な「難波堀江」が出てくるのも問題であった。さらに、それに続く守屋征伐の記述も、物語性が大変強く、劇的、創作的で、早くから歴史的事実を伝えるものではないだろうと言われてきた。

小論は、そうした疑問、問題を何とか解明せんところまたもので、これまでの多くの研究成果に立脚した上で、私なりの『日本書紀』読解を示したものである。その際、次の二点に留意した。一つは、『日本書紀』が典拠とした仏典、仏書をできるだけ明らかにしようとしたことである。『日本書紀』が典拠とした書物については、江戸時代以来の研究の蓄積があるが、その中心は外典に関する考証であって、仏典、仏書については判明していない部分が少なくない。これを解明することは、『日本書紀』を読解する上で基本作業の一つとなる。もう一つは、『日本書紀』の個々の条を読み解くばかりでなく、同書が全体としてどう構成、構想されているのか、巻ごとの連関性がどう目配りされているのかを読解することであった。『日本書紀』が全体としてどう構想され、何を主張しているのかを、個々の記述にそくしつつ的確に読解していくことは、『日本書紀』研究の重要な論点の一つに

なる。

小論の考察によるなら、五五二年に仏教が伝来したこと、仏法興隆派と廃仏派との対立がおこり、廃仏が行なわれたこと、その後、再度の廃仏が断行されたこと、仏法興隆派と廃仏派との戦いが行なわれ、若き聖徳太子も参戦して、廃仏派が滅ぼされたこと、そして三宝興隆の詔が発布されて仏法が興隆したことなどは、すべて虚構の創作史話であって、歴史的事実を伝えるものとは言えない。日本仏教史は、今後、その初期の歴史について、これら『日本書紀』の記述とは異なる歴史として語られていかなければならないだろう。

[注]

- (1) 拙稿「女性と仏教をめぐる諸問題」(『古代仏教をよみなおす』吉川弘文館、二〇〇六年)。
- (2) 津田左右吉『日本古典の研究』下、岩波書店、一九五〇年。
- (3) 井上薫『日本古代の政治と宗教』吉川弘文館、一九六一年。
- (4) なお、渡部真弓「東方信仰と稲」(『神道と日本仏教』ベリかん社、一九九一年)は、この「舍利」について、「稲穀」のことを指しているとするが、従うことができない。齋食の上に仏舍利を発見したという話は、中国文献に見えるものである。私見は本文の通り。
- (5) 拙稿注1論文。
- (6) すでに、二葉憲香『古代仏教思想史研究』(永田文昌堂、一九六二年)第一編第三章「蘇我氏仏教の性格」は、馬子が仏舍利を得たことについて、司馬達等から得たとする記述と、百濟から献上されたという二つの記述があるが、前者は信ずるに値せず、後者が歴史的事実に基づくものだろうと述べている。

- (7) 福山敏男「飛鳥寺の創立」（『日本建築史研究』墨水書房、一九六八年）。
- (8) この崇、仏神については、北條勝貴「崇・病・仏神——『日本書紀』崇仏論争と『法苑珠林』（あたらしい古代史の会編『王権と信仰の古代史』吉川弘文館、二〇〇五年）、同『日本書紀』の崇答——「仏神の心に祟れり」に至る言説史」（中部大学国際人間学研究所『アーリーナ』五、二〇〇八年）。
- (9) 四天王寺に前身寺院（玉造に建立）があったことを認める立場から、大別王の寺と四天王寺前身寺院とを関係づけて理解する説もあるが、根拠がなく、支持できない。境野哲（黄洋）『聖徳太子伝』（文明堂、一九〇四年、増補版、丙午出版社、一九〇八年、のち『境野黄洋選集』五、うしお出版、二〇〇五年）など。
- (10) 久米邦武『上宮太子実録』（一九〇五年、共洌堂、『聖徳太子実録』と改題、丙午出版社、一九一九年、『久米邦武歴史著作集 一 聖徳太子の研究』再録、吉川弘文館、一九八八年）。津田左右吉注2著書。福山敏男「四天王寺の建立年代」（『日本建築史研究』墨水書房、一九六八年）。藪田嘉一郎「四天王寺の創立に関する研究」（『大谷史学』一、一九五一年）。村田治郎「四天王寺創立史の諸問題」（『聖徳太子研究』二、一九六六年）。水野柳太郎「日本古代の寺院と史料」（吉川弘文館、一九九三年）、加藤謙吉「蘇我氏と飛鳥寺」（狩野久編『古代を考える 古代寺院』吉川弘文館、一九九九年）など。ただし、私は、後述するように、文書としての四天王寺縁起が作成されて『日本書紀』編纂者に提出されたとは考えていないので、「由緒」という表現を用いている。
- (11) 大橋一章「四天王寺の発願と造宮について」（日本歴史文化学会『風土と文化』一、二〇〇〇年）は、崇峻前紀の記述は、四天王寺の古記録と飛鳥寺の古記録をもとに、『日本書紀』の編者が潤色して作成されたものになっていると説いている。
- (12) 飯田武郷『日本書紀通釋』（大八洲学会、一八八九〜九〇年）。
- (13) 川尻秋生「日本古代における「議」」（『史学雑誌』一一〇—一三、二〇〇一年）。
- (14) 中国の議については、中村裕一「議」の文書的考察（『唐代制勅研究』汲古書院、一九九二年）、渡辺信一郎「朝政の構造」（『天空の玉座』柏書房、一九九六年）など。
- (15) 久米邦武注10著書。
- (16) 境野黄洋注9著書。
- (17) 津田左右吉注2著書。
- (18) 福山敏男注10論文。
- (19) 村田治郎注10論文。
- (20) 加藤謙吉注10論文。
- (21) 藪田嘉一郎注10論文。
- (22) 小島憲之他『新編日本古典文学全集 日本書紀 二』小学館、一九九六年。
- (23) 久米邦武注10著書。
- (24) 村田治郎注10論文。
- (25) 満久崇麿『仏典の植物』八坂書房、一九七八年。
- (26) 小島憲之『上代日本文学与中国文学』上巻、塙書房、一九六二年。
- (27) 『日本書紀』の分注が養老四年の撰上当時に付されていた本注と見られることについては、小島憲之注26著書。坂本太郎「日本書紀の分注について」（坂本太郎著作集 一『古事記と日本書紀』吉川弘文館、一九八八年）。「日本書紀の分注」（日本古典文学大系『日本書紀』上、補注1—7、青木和夫執筆、岩波書店、一九六七年）。遠藤慶太「『日本書紀』の分注——伝承の複数性から——」（『ヒストリア』二一四、二〇〇九年）。
- (28) すでに、坂本太郎「日本書紀と聖徳太子の伝記」（注27坂本太郎著作集 二）は、『聖徳太子伝暦』について、「この書は年紀の立て方などは忠実に日本書紀に拠ったもので、書紀を中心にしての伝記集成と言うべ

きものである。(中略)太子伝の基幹としての日本書紀の位置が、この書でさらに確認されている」と述べている。

- (29) 四天王寺と法隆寺の対抗関係を基調とする聖徳太子信仰の展開については別稿を用意している。

- (30) 天寿国曼荼羅繡帳の銘文の理解については、拙稿「天寿国曼荼羅繡帳銘文の人名表記」(中部大学国際人間学研究所編『アリーナ』五、二〇〇八年)参照。

- (31) 飛鳥寺の発掘調査については、奈良国立文化財研究所「飛鳥寺発掘調査報告」一九五八年。坪井清足「飛鳥の寺と国分寺」岩波書店、一九八五年。

- (32) 李漢祥「百済王興寺木塔址一括遺物の性格と意義」『東アジアの古代文化』一三六、二〇〇八年。

- (33) 鈴木靖民「百済王興寺の舍利容器・荘嚴具と飛鳥寺——飛鳥文化の源流——」『東アジアの古代文化』一三六、二〇〇八年。田中史生「百済王興寺と飛鳥寺と渡来人」『東アジアの古代文化』一三六、二〇〇八年。

- (34) 銘文の読解については、瀬間正之「百済弥勒寺」『金製舍利奉安記』(青木周平先生追悼論文集刊行会編『青木周平先生追悼 古代文芸論集』おうふう、二〇〇九年)。同「新出百済仏教関係資料の再照明」『上代文学』一〇四、二〇一〇年。有働智英「益山弥勒寺跡出土「金製舍利奉安記」について」『注釋史と考證』一、二〇〇九年。

- (35) 『日本三代実録』元慶六年(八八二)八月二十三日条には、建興寺(豊浦寺)の管理・運営をめぐる相論の記事があり、そこに「金盤」の語が見える。これがどのようなものを指しているのか、今後検討する必要があると考えている。

- (36) 飛鳥寺の一塔三金堂の伽藍配置は、高句麗の様式を取り入れたものであるが、塔が四角塔であるという点で百済、新羅の様式になっており、両者の折衷様式と判断されよう。また、下成基壇にも礎石を配した二重基壇の様式は、百済の扶余の定林寺、新羅の慶州の皇龍寺、四天王

- 寺に例が見られ、そうした様式を導入したものであったと理解される。
- (37) 大山誠「天孫降臨の夢——藤原不比等のプロジェクト」NHKブックス、二〇〇九年。
- (38) 大山誠「注37著書」。

- (39) 石田尚豊「総論 聖徳太子の生涯と思想」(石田尚豊編集代表『聖徳太子事典』柏書房、一九九七年)は、三宝興隆の詔について、「あまりに突然の事ゆえ、この記事を疑う説もあるが、国内だけでなく広くアジア情勢のうえから見なければならぬ」と説き、文帝の三宝紹隆の詔を引用して、日本の三宝興隆の詔は、これと「緊密に対応」したもので、「梁(江南)——百済——日本」には意外と早い情報ルートが存在し、百済から情報が伝えられたと論じている。しかし、氏の説には、三宝興隆の詔は決して唐突なものではなく、欽明く推古紀の一連の仏教関係記事の文脈の中で読解すべきものであること、北朝の隋の情報については、南朝の梁の情報とは別に理解する必要があること(遣隋使は推古八年に第一回が派遣されている)といった疑問がある。私見は本文の通り。

- (40) 井上薫注3著書。

- (41) 拙稿『日本書紀』と道慈(注1『古代仏教をよみなおす』)。「道慈の文章」(大山誠編『聖徳太子の真実』平凡社、二〇〇三年)。

- (42) 皆川完一「道慈と『日本書紀』」『中央大学文学部紀要』史学科四七、二〇〇二年。

- (43) 拙稿注41「道慈の文章」。

- (44) 拙稿注41「道慈の文章」。

- (45) 拙稿「国分寺国分尼寺の思想」(須田勉・佐藤信編『国分寺の総合研究——思想・制度編』吉川弘文館、近刊予定)。

「完」

- 〈付記〉 本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金(基盤研究(B)、平成

『日本書紀』 仏教伝来記事と末法思想（その五）〔完〕

二二（二五年度）による研究課題「東アジアにおける仏教と神信仰との融合から見た日本古代中世の神仏習合に関する研究」（課題番号二二三二〇二四、研究代表者吉田一彦）の研究成果の一部である。