

飛鳥佛教新考

堅田修

序

目次

- 一、佛教受容の始原と受容者
- 二、欽明朝佛教公傳をめぐる狀勢
- 三、聖德太子の佛教興隆策の本質
 - 1、三經義疏の眞偽問題
 - 2、篤敬三寶策の意味
- 四、大化改新前後の佛教

序

古代國家の形成において、その方向、性格に重要な關係を有するのが宗教であることは、論を俟たないであろう。従つて、近時の日本古代史の研究においても、宗教をダイナミックな歴史の流れの中に投げ入れ、政治、社會とのふれあいにおいて捉え、新しい考察を加えてい

る。また一方、宗教事象のそれぞれに對して、本筋である宗教史の面からは勿論、美術史、建築史、考古學等の各分野からも、個別的に、精緻な研究が進められ、その結果、從來の、いわゆる定説とされていた、いくつかの事柄に、異論が出されるに至つてゐる。例えば、書紀の初期の佛教關係記事について、細密な文獻批判が加えられ、欽明十三年十月紀の傳來記事は、金光明最勝王經等の經典及び高僧傳に依據し記されていること、また敏達紀十三、十四年記事も、豐浦寺緣起、元興寺緣起等によつてなされていること等、指摘され、加えて該記事の史實性まで疑問が附されている。^①また、推古朝における聖德太子の佛教興隆についても、三經義疏の撰述、さらに十七條憲法の制作、なおまた太子建立と傳えられる諸寺院等についても、その事實に疑いが持たれている。^②そして

かかる疑問に對して、それぞれ反論がなされ、論議がくり返されている。^③わが國の傳來初期の佛教について、上述の如き異論が出されとなると、これをなおざりにして大化前代史を論ずることはできない。しかし、いましては、上掲の諸問題を論ずる場合、直ちに中心點に入することは、問題の所在と視點を見失い、それぞれの立脚點からのみの論議に終始する恐れがある。従つて、しばらく論議の焦點をさけ、大化前代の政治、社會情勢を考慮しつつ、古代宗教史の展開の中において、傳來初期の佛教を改めて考察することとしたい。

一、佛教受容の始原と受容者

欽明紀、敏達紀、用明紀の佛教關係記事の潤色は、諸文獻との比較検討により、疑いのないところとせねばなるまい。唯、その内容までも全くの構作であるのか、即ち史實性の問題である。さらに換言すれば、佛教受容の實態についてである。先ず、この點から再検討を加えよう。

佛教受容の實態については、欽明十三年佛教傳來―戊午年であるか否かいまは措く―とされる以前、早く私的に受容されていたという論がある。夙に指摘されている

のは、新漢氏を中心とする歸化人によるとする^④。最近では、「伽藍」佛教の前提として「草堂」佛教を予測し、繼體、欽明朝の内亂期を通じて、族長層に、特に朝鮮出兵を契機として、北九州族長層に、一身の生還をかけて伽藍を興すというが如くに受容されたとする。^⑤この論は賛論をよび、族長層一般に受容される歴史的、思想的基盤についての考察にも深められ、また族長佛教論を發展させ、飛鳥佛教全體の歴史的評價にまで及んでもいる。^⑦これら族長層による佛教受容の論は、近來とみに進められたヤマト國家の支配構造の解明、特に五世紀末から六世紀に及ぶ變革期、いわゆる繼體、欽明朝の内亂の史的分析に基づくものであり、誠にダイナミックな史論ではある。しかし、佛教受容は、信仰の問題であるだけに、政治的、社會的情勢からの究明のみでなく、宗教史的背景からの考察がなされねばならない。その點、先に觸れた思想的基盤についての論は興味深い。即ち古代族長層の宗教的背景として、彼等が領導したという祖靈信仰をおき、それが六世紀初頭の變革期の、共同體の變質に動搖を來たすのに對處するため、祖靈の宗教的權威をのりこえた普遍的神性の必要を感じるところに、佛教受容の基盤があつたとされる。誠に理論的に宗教的世界の展開

を跡づけている。しかし、宗教的世界は、不可思議であり、古代人は、より宗教的に複雑であることは、諸民族の宗教史の示すところである。わが國の民俗信仰の中核をなすものが祖靈信仰であることは、民俗學者の夙に指摘するところであるが、古代日本の宗教的世界もまた祖靈信仰が重要な要素をなしていることは確かであろう。

としても、古代宗教は複雑であり、祖靈觀念のみで總べて解しようとすることは問題である。記紀神話に見える宗教的世界、あるいは考古學の成果から知られる祭祀遺跡遺物からは、多岐に互る信仰を認めうる。支配者の宗教的權威は祖靈の靈威によつてのみ示され得るものではない。例えば、前期古墳から特徴的な副葬品として檢出される劍、鏡、玉の、いわゆる三種の神器は何を意味するであろうか。記紀神話に見えるところ——例えば天岩戸がくれの神話において、天香山のイオツマサ木に、ヤサカニのイオツミスマル（マガ玉）、ヤタノ鏡、ニギテを懸けて祈り、アメノウズメノ命がチマキノホコをもつてワザオギを行つたという。この神事の意味するところは、日の神招禱の祭儀であり、この特殊な祭儀を行い得たのがヤマト朝廷であり、そこにヤマト朝廷の宗教的權威を確立することができたのである。古代社會において

よりすぐれた呪術儀禮を行い得るものが王者たり得たのであり、宗儀 (Cult)こそ、古代社會における宗教的權威の根源であり、それがまた政治的權力ともなりうるものであることは、諸民族の古代宗教史を一々徴するまでもないことである。ヤマト朝廷は、劍、鏡、玉宗儀の優越性によつて、他の宗儀集團——考古學的にいうならば銅鐸、銅劍鉦宗儀といえよう——を宗教的に壓服し、祭祀權を收取、統合することによつて、國內統一をなしとげていつたと考えられる^⑨。同范三角縁神獸鏡の各地古墳から出土の事實は、鏡を中心とする宗儀の傳播を推測せしめ、且つヤマト勢力の浸透を裏付けるものといふことができる。各地の支配者は、劍、鏡、玉宗儀を享けることによつて、ヤマト朝廷の配下に入ると共に、その土地支配における宗教的、政治的權力を確保され得たのである。もつとも、各地の支配者が全く劍、鏡、玉宗儀のみに終始したものではなからう。例えば、考古學的な知見からするならば、靈山、靈石、靈水崇拜と、その祭儀が推測される。即ち、山については、三輪山と、その山麓祭祀遺跡が典型として示される^⑩。三輪山は山自體が神體で、記紀にいう神奈備山である。そして南及び西麓に、自然石の露出と、多數の祭器類の出土によつて、その祭

祀の實體を知りうる。自然石は、記紀に見える磐座に他ならない。水についての例は、常陸國沼尾池跡で、風土記にも見えるが、近くに沼尾神社がまつられ、且つ池跡から、沼神を奉齋した須惠器、高杯が出土している。その他、幾多の例が挙げられるが、地方支配者は、また、かかる山、石、水など、地域に應じた神の祭祀を行い、その祭祀権をもつところに権力者たり得た譯でもある。

上述したところによつて明らかなように、各地支配者の宗教的權威は、祭儀權の確保にあるのであり、大古墳を造營し、祖靈の靈威、恩寵を配下に示すとされることも、祭祀權の樹立、確保により得た政治支配をへて、はじめて出て來ることであろう。支配者達の祭祀權は、彼等が國造制のもとに、國造として治め込まれた後においても變動なく、祭政一致の權力者であり、司祭者であつた。そのことは、大化後の神郡郡司から推測もされる。例えば、國造と意宇郡郡司を兼ねる出雲國造が、「帶郡領、寄言神事、動廢公務」といわれるように、また、同國造が、「兼帶神主、新任之日即棄嫡妻。仍多娶百姓女子、號爲神宮采女。便娶爲妾。莫知限極。此是妄託神事。遂扇淫風」というので、これを禁じていることなどから伺い知られる。宗教的に祭政權を確保、

權力を保持している支配者層が、その祭政權の根元である在來の祭祀儀禮を捨て、新らしく傳つた佛教を受容するということは考えられない。もし、佛教を取り入れるとしても、祖靈觀念から彼等の宗教的、政治的優越性を説明、納得させ得なかつたが故に、普遍的神性としての佛を求めたという如きではなかつたろう。それは、あまりに理念的であり、古代人が、それ程に理念的に思考をめぐらせて精神行動をおこしたとは考えられない。なおまた、北九州の族長らが、朝鮮征略に當つて、佛力に一身の生還をかけて寺を興すという論も、未だ氏族共同体としての宗教から脱し得ない時期に、個の自覺に目覺め佛の救済を仰ぐとは考えられない。古代宗教は儀禮宗教であり、且つ氏族宗教であつた。

上論から歸結するならば、佛教傳來後の最初の受容者は、(地方)族長層ではあり得なかつたということである。では、佛教は、いつ頃、いかなる人々に先ず受容されたのであろうか。さらに考を進めよう。

佛教の最初の受容者は、端的にいえば、歸化人達であつたと考えられる。この點は、前に觸れた如く、既に指摘されているところである。推古紀までの佛教記事に見られる氏族は、漢氏、殊に新漢氏が最も多く、また、彼

等により早く、造寺がなされたことは、『扶桑略記』に、法華驗記の延暦寺僧禪峇記をひいて、「第廿七代繼體天皇即位十六年壬寅、大唐漢人案郡村主司馬達止、此年春二月入朝、即結草堂於大和高市郡坂田原、安置本尊、歸依禮拜」と見えることによつても知られる。もつとも繼體十六年という年代は疑問であるとしても、その草創を古く遡らすことの多い諸寺所傳のうちでも、最も古く遡らせ記していることは、それなりの古い傳承の存在を伺わしめる。また、飛鳥様式の遺瓦のうちでも、古式と見られる遺瓦の出土寺跡を調査すると、南山城の高麗寺、葛野の秦寺、野寺など、何れも歸化人系の寺であることは留意される。佛教は、先ず歸化人によつて受容されたという。これは、彼等が、固定した土地、人民の支配を生活基盤とするのではなく、特殊な職業に基盤をもつ集團であり、従つて祭祀權の樹立、確保という如き前提を必要としない。そこに新宗教を抵抗を感ずることもなく、スムーズに受容することができたと考えられる。

二、欽明朝佛教公傳をめぐる狀勢

以上の如く、欽明朝以前、既に佛教は、歸化人によつ

て受容されていたとすると、欽明十三年十月紀及び以下の佛教崇排抗爭の記事は、いか様に解すべきであろうか。いま、十三年壬申であるか、七年戊午であるかの年次の問題はさておき、百濟から佛像、經論等が獻ぜられたことは、その文章表現が、金光明最勝王經、高僧傳等の文中から借りられ、また、右の事實が、既に指摘されているように、元興寺塔露盤銘文の推古朝に書かれた部分にないとしても、直ちに、虚構と見なすことは、少しく考えねばならない。文章表現は借りて潤色するとしても、内容まで借用ということはあり得ない。また露盤原銘文にないとしても、銘文に絶対記されていなければならぬと前提することもできない。露盤銘文の始めの部分は、天智朝以降の文とされているが、この部分には、「斯歸斯麻宮治天下、名阿米久爾意斯波羅岐比里爾波乃彌己等世、奉仕巷宜名伊那米大臣時、百濟國名明王上啓云、萬法之中佛法最上也」とあるから、その頃には、年次は別として、欽明朝佛教傳來のことはいわれていたようである。とすれば、推古朝をへて、天智朝までに構作されたのであらうか。もし構作としても、何故、欽明朝としたのか。全くの思いつきで書かれたとするよりも、少くとも何らかの傳承があつてこそと思われる。

一體、欽明朝に百濟から佛像、經典等を獻じたというのは、當時の歴史情勢から見て如何であるか。百濟は、晉朝以後、南朝の歷代に入貢しており、中國文化の流入は盛んであつた。一方、高句麗の壓迫に悩む百濟としては、舶載の文物を貢獻することによつて、隣國日本の援助を求めようとしたと見られる。東アジアの政治的、文化的大勢からすれば、欽明朝に、百濟から佛像が傳へられたというのは、極めて蓋然性に富む事實といひうる。問題は、その佛像をどう取扱つたかということである。

この時、朝廷では、「朕不_レ自決_二」して、「可_レ禮以不_レ」を、「歷_二問群臣_一」された。その結果、物部と蘇我兩氏の間に、崇排の抗争がおきる。その後、この抗争は敏達朝、用明朝まで續く。しかし、敏達紀十三年九月から十四年六月にかけての記載は、豐浦寺緣起と對照し得るが、崇排抗争のことは見えず、ただ「乙巳年二月十五日、止由良佐岐利柱立、作大會、此會此時、他田天皇欲破佛法」^⑦と記すのみである。この點、再三にわたつて紀のみに記される崇排抗争を、虚構と見なす論が出される譯である。既に論ぜられている如く、敏達紀の記事は、全般的に『梁高僧傳』によつて潤色されていると見られるが、高僧傳にも、破佛、疫病流行、卜占、奉佛という

筋書が見られることからすれば、それにもとづいて紀の崇排抗争が構作されたと見られぬこともない。しかし、異なつた宗教が接觸する時、抗争がおきるのは、世界的に見られるところであり、必ずしも、あり得ないことではない。まして、當時、朝廷をとりまく豪族達の勢力争いが激しく、特に朝鮮對策に關して緊張が續いていた状態からすれば、佛像崇排に當つて、抗争が激化したものとも考えられる。豐浦寺緣起が、この論争を書く書かないは、事實の有無を決定することにはならない。

以上の如く考察すると、佛教崇排抗争は、紀の記す如く、再三に及んだか否かは問題としても、抗争のことを敢えて否定する必要はなからう。それよりも、ここで注意すべきは、天皇の佛教に對應する仕方である。

欽明天皇は、前掲の如く、自ら決し得ずして、禮す可きか否かを群臣に問わしめ、物部尾與らの反對に、「宜付_二情願人稻目宿禰_一、試令_二禮拜_一」められたが、疫病流行のため、尾與らに廢佛の奏請をうけると、「依_レ奏」とされ、結果、棄佛され、堂宇は燒却された。敏達天皇は「不_レ信_二佛法_一而愛_二文史_一」と、はつきり記されてあるが、十四年三月、疫病流行は蘇我臣の佛法興行によるという物部守屋の奏言に、「灼然、宜斷_二佛法_一」と斷ぜら

れた。さらに、蘇我馬子が病氣平癒祈願のため、佛像禮拜の許可を奏請したところ、「汝可^ミ獨行^ニ佛法^ニ、宜^ニ斷^ニ余人^ニ」とされた。用明天皇は、「信^ニ佛法^ニ」と記されているが、また、「尊^ニ神道^ニ」ばれた。そして、病氣になられた時、「朕思^ニ欲歸^ニ三寶^ニ」とされたが、なお、「卿等議^レ之^ヲ」らしめたが、物部、蘇我の抗争のうち、そのまま崩ぜられてしまっている。上述の如く見ると、欽明、敏達、用明天皇は、何れも佛教に對して全く消極的で、興隆の事實は伺い得ない。しかし、これは寧ろ當然であつて、天皇は、物部尾與らの奏言したように、「恒以天地社稷百八十神、春夏秋冬、祭拜爲^レ事」すべきであり、その祭儀の實修にこそ、その權威の根元が存するのである。これは前述の如く、ヤマト朝廷の成立が、すぐれた祭儀の實修によつてこそ、支配を成し遂げ得たのであり、従つて新來の佛教を受け容れることは、權力の根元に影響を與えることになる。そのことは、むしろ、天皇をかかゝる權威として、その周圍に結合し來たつた古い豪族達——大伴、物部氏ら——にとつて問題であつた。天皇は、當然消極的であるところか、「欲^レ破^ニ佛法^ニ」とされるであらう。これに對し、蘇我氏の佛法に熱狂するものが、甚だしくクローズアップされるが、一體、蘇我氏が

この様なあり方を示すのは、如何なる理由によるのであらうか。

蘇我氏は、大伴、物部の如き古豪族とは出自を異にし、いわゆる皇別に屬する、いわば新興氏族である。従つて、その基盤は、古くからの、擬制的な氏族關係ではなく、蘇我滿智以來、齋藏、內藏、大藏の三藏を管掌し秦、漢氏という歸化人を、主鑰、藏部として配下において擡頭してきたのである。土地に固着、依存し、血縁ないし、その擬制的關係を含む共同體的關係を基盤とする舊來の豪族層に對し、蘇我氏は、歸化人の渡來と、それによつてもたらされた職業集團の朝廷への隸屬によつて形成されてきた官司制的な部民制に基盤をおいている。これを宗教史的に見れば、土地支配に基盤をおくのは、その土地に祭祀權を樹立、確保することを前提とする。傳統的な共同體關係にある豪族層においては、祭祀權と政治權力が相即しており、祭祀に異變をおこすことは、政治支配に關わる。従つて佛教を受容し、祭祀儀禮に變化を來たすことは、考えられないことである。しかし、土地に依存せず、官司制の中に立脚する蘇我氏らは、祭祀權に關わりがある譯はない。その出自からして擬制的氏族關係をもたず、祭政權の樹立によつて培かつた基盤

ではない。新しい佛教に對して抵抗を感じることは、凡そなかつた譯である。先述した歸化人と同様な立場で、佛教をスムーズに受容し得たと考えられる。

上述の如く考察すれば、佛教は、先ず歸化人により、そして次いで、蘇我氏及び、それに近い氏族によつてのみ、受容されたといひ得る。

三、聖德太子の佛教興隆策の本質

1 三經義疏の眞偽問題

蘇我氏の佛法尊崇は、遂に飛鳥の地に法興寺を建立するに至るが、この頃、朝廷には、厩戸豐聰耳皇子が攝政となり、「詔皇太子及大臣、令興隆三寶」こととなる。爾後、太子を中心として佛法興隆が行われるが、しかし、その内實は如何様であつたか。いま、紀によつて興隆の事蹟を擧げてみよう。

推古十一年十月、皇太子謂諸大夫曰、我有尊佛像、誰得是像以恭拜、時秦河勝進曰、臣拜之、便受佛像、因以造蜂岡寺、

推古十二年四月、皇太子親肇作「憲法十七條」(條文略)推古十三年四月、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

鳥爲造佛之工、(下略)

推古十四年七月、天皇請皇太子、令講勝鬘經、三日說竟之、是歲、皇太子亦講法華經於岡本宮、(下略)以上が太子存命中の事蹟であるが、先ず注意されるのは、現在、學界の問題になつている太子の三經義疏撰述のことは全く見えず、唯、講經のこのみ記されていることである。いま、義疏の眞偽問題の論點を逐一擧げて吟味する紙幅もないし、且つ論議の渦中に徒らに飛び込むのは却つて問題の所在を見失う恐れもあるので、しばらく何人の撰述になるかは措いて、義疏の撰述内容について考えて見たい。

各義疏を通觀して先ず言えることは、高度な哲理を含む佛教教義を、本質的に理解し、さらに獨自の領解まで示していることである。抑々、法華、勝鬘、維摩の三經は、各々立場を異にし、それぞれに特徴をもつた經であるが、通じて一乘の妙法と、その具體的顯現が説かれている。即ち、法華經は、いうまでもなく、聲聞、緣覺の三乘も、大小、智慧、善惡の簡びなく、法華に説かれた一佛乘に歸入すれば、すべて等しく成佛得度すると説いており、正しく法華一乘法が開顯せられている。勝鬘經も、勝鬘夫人が佛を遙かに請じ、佛身の顯われるのを見

て、十大受をうけ三願をおこし、さらに正法を攝受する願を發し、一乘、一諦、如來藏等、一乘の妙法を聽聞し女身をもつて開悟することが説かれている。唯摩經は、在俗の唯摩居士が、文殊との問答を通じ、小乘に遍執することを斥け、一乘の妙法を高調している。三經、總じて一乘教の開顯といえる。これらの經が、註釋されたということは、中國、六朝時代に、これら三經が流行していたことによるものであろうから、全く自主的な撰擇でないとしても、註釋者自身、三經に對する認識を豫め持ち、何等かの意圖をもつて註釋したものに相違ない。註釋に當つて、梁光宅寺法雲等の釋を參考しつつも、なお「今不_レ須_レ」「不_レ記」とか、「私釋少異」とか批判し、「私懷者」と自釋を施していることは、單に流行の經典を註釋するという安易な態度でなかつたといえよう。

法華義疏の卷頭に、「廣明_二萬善同歸之理_一、使_レ得_二莫二之大果_一」と先づ把握している。萬善は一切衆生が救われる世間と出世間の道であるが、眞の善は一切を統一する唯一の原理によつて成立し、それによつて萬善が活動する。一切が唯一の原理——佛乘——に歸せられてこそ、世間に即して出世間に安住する道が開かれる。従つて、「由_レ有_二顛倒分別心_一故捨_レ此就_二彼山間_一、常好_二坐禪_一、然則

何暇弘_二通此經於世間_一」と、この經の世間に弘通することを強調している。このような實踐的理解をもつて註釋しているが、さらに勝鬘經義疏においては、一乘の究竟として歸依が強調され、「行善之義本在歸依」「佛の眞實を歎じて常住に依らんと求むるは、本善を修せんが爲なり」と實踐的に把握されるのである。

以上、義疏を通じて見られる佛教理解は、極めて實踐的であることである。この様な佛教理解は、さらに憲法第二章の「篤敬_二三寶_一、三寶者佛法僧也、則四生之終歸、萬國之極宗、何世何人非_レ貴_二是法_一、人鮮_二尤惡_一、能教從之、其不_レ歸_二三寶_一、何以直_レ枉」に通ずるものがある。尤も、憲法の「何以直_レ枉」というようなのは、小乘的律法的であり、義疏の佛教理解とは隔たりがあるともされようが、しかし、法華義疏に、「如來……教_二化衆生_一、修_レ善滅_レ惡」とあり、また維摩義疏に、「夫天下事品雖_レ羅、要在_二離_レ惡取_レ善、離_レ惡取_レ善、必以_二三寶_一爲_レ本」と見え、憲法の「不_レ歸_二三寶_一、何以直_レ枉」の立場と相通ずるものといえる。¹⁸⁾

ところで、憲法は當然、現實の政治、社會狀態に對應して公示されたものにはかならない。即ち枉れる惡しき現實に對して、「直_レ枉」さんとされる譯である。その現

實は、端的に言えば強大豪族の抗争と擅權である。かかる狀勢に對する政策として、既に冠位十二階を制定し、身分制度を改變、新しい政治組織を企て、次いで憲法十七條を制作して政治のあり方を公示し、さらに國史の編纂を行い、支配關係を歴史的に明らかにしようとするなど、次々と施策がなされた。即ち、憲法は、新政の一環をなすものであり、従つて、その制作は當然、新政施行責任者によつてなされたものである筈である。とすれば先述の如く、憲法と同一思想によつて註釋されている三經義疏も、憲法の制作者、即ち新政施行者によつて撰述されたと論斷しうるであらう。新政の施行が、鹿戸豐聰耳皇子、即ち、後代、「聖德」と尊稱された太子によつてなされたのであれば、當然、憲法及び三經義疏も、また太子によるものであるとなし得る。

2 篤敬三寶策の意味

上述の如く、憲法及び三經義疏の太子撰述を認めることによつて篤敬三寶の事實を考定され得るが、しかし、篤敬三寶の意圖するところは、如何なるものであつたかについて、改めて吟味する必要がある。太子の佛教理解は、驚くべき伶俐さによつて、原理的に、しかも自覺的實踐的に理解されているが、それは、わが國傳來後、い

ち早く受容した蘇我氏の佛教理解とは、全く異なるものであつた。蘇我氏の佛教を、端的に示しているのは、皇極元年七月紀に、「群臣相謂之曰、隨村々祝部所教、或殺牛馬祭諸社神、或頻移市、或禱河伯、既無所效、蘇我大臣報曰、可於寺々轉讀大乘經典、悔過如佛所說、敬而祈雨、庚辰、於大寺南庭嚴佛菩薩像與四天王像、屈請衆僧、讀大雲經等、于時、蘇我大臣手執香爐、燒香發願、辛巳、微雨、壬午、不能祈雨、故停讀經」とある記事である。即ち、從來の祈雨祭儀と同様な儀禮として、佛に祈願、禮拜するのであり、全く太子の篤敬三寶とは隔絶したものであつた。太子においては、佛教の實踐的理解といつても、祈雨、あるいは病氣治癒祈願というが如きものであり得ないことは、義疏におけるあの勝れた獨自釋を見れば明らかである。尤も憲法第二條に「篤敬三寶、三寶者佛法僧也(下略)」とあり、佛法僧三者別相の三寶を認めていることは、義疏の一體三寶の立場と異なるものがあるといえる。これについて、憲法と義疏との時間的懸隔から、一體三寶へ歸入する思索的課程としての別相の三寶を認めているともされているが、しかし、第二章の「佛法僧也」の語句は、もと本文になかつたと見るのが妥當であらう。篤敬

三寶が、別相の三寶を住持する所謂住持三寶を考え、僧寶による佛國土建設を願われるというが如きものではなかつたと考えられる。太子においては、現實の政治、社會狀勢に對處するために、「人皆有_レ黨」「人皆有_レ心各有_レ執」という認識から、有執對立を超える指導教化理念として、深甚微妙の佛法を示され、且つ、その佛教思想の解明と普及―義疏撰述と講經―に努力されたというべきであつたろう。

上叙の如く考察し來ると、聖德太子の佛教興隆が如何なる意味のものであつたか明らかになつたであらう。繰り返しいえ、太子の佛教は實踐的といえ、別體三寶觀による佛國土の建設にあるのではなく、從つて蘇我氏の呪術祈禱的、儀禮的佛教ではなく、また、その爲の堂塔伽藍、あるいは司祭的な僧尼を、特に必要とするものでなかつたといえる。この點、太子建立と所傳される寺院の多く存することは問題である。例えば、崇峻即位前紀に、物部守屋の討伐に當つて太子が戰捷祈願のため、「乃斯_ニ取白膠木_一、疾作_ニ四天王像_一、置_ニ於頂髮_一、而發_ニ誓言_一、今若使_ニ我勝_レ敵、必當_ニ奉_ニ爲護世四王_一、起_ニ立寺塔_一とて「平_レ亂之後、於_ニ攝津國_一造_ニ四天王寺_一、」と見えてゐる。また法隆寺も、金堂藥師像光銘によつて、用明天

皇の奉爲に建立したとあり、共に太子建立の最も明らかに寺院として信じられている。さらに奈良朝に至れば、大安寺ほか七カ寺が太子建立と所傳されている。しかしこれら諸寺院の草創所傳が、何れも後代の潤色を経ており、必ずしも信憑すべきものでないことが、諸氏の緣起等所傳史料の分析、批判によつて明らかにされている。^①

いま、ここで、それら一々について詳論する余裕もないが、例えば、四天王寺についていえば、前掲の如き守屋征討における太子の誓願にもとづくことは、四天王寺緣起作者の構作とみなすのが、明治以降の學界の通説とされている。^②その論證は、種々の面からなされているが、要するに少年皇子が戰場において、疾に四天王像を刻み誓願という如き所傳は、後代、四天王像安置にともなう起源説明物語であり、佛教徒の神話である。尤も神話は史實と異なるとしても、その神話の形成される背景には留意されねばならぬ。かといつても、四天王寺建立を、外人應接の難波地に、佛國守護という四天王を本尊として、國家的立場から建立されたとすることは如何であろうか。現四天王寺地からは、周知の如く、いわゆる典型的な飛鳥様式瓦が出土しており、昭和三十年以降の發掘調査においても明らかに認めうる。^③問題は、この

寺が四天王を本尊とする國家的性格の寺院とするところにある。果して四天王が最初からの本尊であつたか否か、大いに論議のあるところであり、事實、寺側の『大同縁起』では阿彌陀三尊像、『御手印縁起』では救世觀音像と認め、ともに四天王像としていない書きぶりを示している。しかし、本尊が何であれ、前述の如き太子の佛教理解からすれば、鎮護國家という如き立場で、國家的性格の寺院が建立されることはあり得ないとしなくてはなるまい。後述する如く、國家的寺院は、律令制下において始めて建立され得るものである。

法隆寺についても、その草創所傳の據りどころとされていた藥師像並びに釋迦像の様式及び光背銘に對し、種々疑問が出され、特に藥師像は、様式的に飛鳥時代ではなく、銘文もまた、大化後の追刻であるとするのが通説化している^⑤。これらの疑義に對し、正當に答えた反論は見ないが、しかし、なお、推古天皇を太子が、用明天皇の遺命を奉じ造立したことは、當時の狀況として大いにあり得るとし、皇室の發願と力によつてできた寺院と力説されてもいる。當時の狀況とは、如何なる狀況が明らかでないが、しかし、先の太子の佛教理解からして、用明天皇が、「大御身勞賜時」「我大御病太平欲坐故造

寺藥師像作」とされたのを享けて、造像される如きは、考えられないところである。病氣治癒祈願の如き現世利益的立場を太子に肯定することは、三經義疏の立場と矛盾し、義疏を否定することになる。後代における太子信仰が、かかる銘文をつくらせ、且つ寺院縁起を飾ることになつたものと考えられる。勿論、太子の佛教を、あまりに純粹に考えることにも問題はあるかもしれない。しかし、堂塔整備した伽藍を、皇室の發願と力で建立したことは考えられない。

また、飛鳥寺についても、前掲の如く、天皇、皇太子以下、「共同發誓願」して、銅繡丈六佛像を造り、翌十四年、飛鳥寺へ納置したとあり、皇室の關與を記している。しかし、これが潤色であることも、夙に指摘されているが、同じ紀自身、大化元年八月詔で「馬子宿禰奉爲天皇造丈六繡像、丈六銅像」とあり、天皇、皇太子の共同發願とは記していない。さらに本質的には、再三上論の如く、太子の佛教理解からは、あり得ないことである。

上來、縷々述べたところによつて、太子のいわゆる佛教興隆の本質が、如何なるものであつたか明らかであろう。太子の佛教は、憲法及び三經義疏を眞撰と見る限

り、鎮護國家、あるいは病氣平癒祈願のため、造寺造佛をなすという如きではなく、佛教の高度な哲理を政治の指導理念としてとられたものであり、且つ自ら、その信仰に入られ、「世間虚假、唯佛是真」の境地に立たれていたのである。

四、大化前後における仏教

上敍の如き本質をもつ佛教興隆策は、太子の英邁さによつてのみ、始めてなされ得たのであるが、太子の死後、佛教政策はどう進められたであろうか。紀によれば

推古卅二年四月（詔して僧尼の無慚行爲を誡め）自今已後、任僧正僧都、仍應檢校僧尼、以觀勒僧爲僧正、以鞍部德積爲僧都、即日以阿曇連爲法頭、

推古卅二年九月、校寺及僧尼、具錄其寺所造之緣、亦僧尼入道之緣、及度之年月日、也。當是時、有寺四十六所、僧八百十六人、尼五百六十九人、並一千三百八十五人、

とあり、次の舒明朝においては

舒明十一年七月、詔曰、今年造作大宮及大寺、則以百濟川側（下略）、十二月、於百濟川側建九重塔、

と續いている。上述の経過について、太子の方針を忠實に繼承續行した時期としてとらえられてもいる^⑧。また一方朝廷は推古三十二年の惡逆僧事件を契機に、僧尼及び寺院に對する統制策を打ち出し、蘇我氏の主導下にあつた佛教に壓力を加え、直接天皇の支配下におこうとしたが、蘇我權力の強さに成果を挙げ得なかつたとし、天皇の側に佛教主導權を把握するため、法興寺に優越する「官寺」として、百濟大寺を建立したとも論じられている^⑨。

既に上章に述べた如く、聖德太子の佛教は蘇我氏の佛教とは本質的に異なり、政治の指導理念として、朝廷において講經までして、その理念の教化につとめられた。この立場は、蘇我氏の佛教をのりこえているものである^⑩。對立、争剋を超えるものである。従つて太子崩後といえ、朝廷における佛教政策に變化が急にもたらされるというべきものであり得ない。推古三十二年の寺院僧尼の統制は、いわゆる僧綱制の起源として留意されるものであるが、しかし、これが天皇による統制と見られるか否か疑問が出されている^⑪。例えば、僧正に任命された勸勒、慧灌らは、本元興寺（法興寺）に住したとされており^⑫、蘇我氏の法興寺のために迎えられていたものである

うし、僧都鞍部德積は、蘇我氏の佛教崇拜に盡力した司馬達止や、法興寺塔建立に關與した鞍部首加羅爾と同族であろうから、その連がりがわからう。法頭阿曇連は、早く海外との通航に當つており、當然その衝にあつた蘇我氏の配下にあつたらしう、推古三十二年、馬子の葛城縣強請の使者として使われている。このように、僧綱はすべて蘇我氏にかかわるものであれば、天皇の統制と見るより、蘇我氏による領導下の寺院僧尼の掌握確保であつたと見られる。寺院僧尼の實數も、微細な數まで書かれているが、果して當時の記録か否か疑わしい。^② 推古朝後半に、佛教統制を朝廷が行つたとは考えられない。

さらに百濟大寺の建立については、官寺として、蘇我氏の飛鳥寺に對抗するものとして建てられたとは考えられない。この點は既に前拙稿で論じたところであるが、蘇我氏が、同族摩理勢を殺してまで擁立した舒明天皇によつて、蘇我氏の佛教主導權を奪いとるために、官寺としての百濟大寺が建立され得たであろうか。勿論、百濟寺そのものの存在は、その草創年代はともかくとして、認められるところである。しかし、寺名が「百濟」といえば、當然、百濟歸化人の緣故が想定される。百濟人は、いうまでもなく、他の文物とともに佛教のトレガー

であり、従つて蘇我氏の佛教も彼等に負うものであることは明らかであり、彼等と蘇我氏は密接な關係にあつたといえる。蘇我氏の擁立になり、同氏が權力を擅にした舒明朝に、百濟地に寺が建てられたとすれば、蘇我氏を背景とした百濟歸化人が想察されるであろう。凡そ、官寺、即ち官制の寺が建立されうるのは、官制が整つた國家體制においてこそ可能であろう。大化前代、すでに部民制、屯倉制の發展にともない、官司制の形成が認められるが、しかし、その官司制は宗教まで統制しうる程、整つたものであり得たであろうか。宗教が公的に制御され得るのは、「法式備定」した中央集權行政組織の官制國家の成立によつて始めて可能であることは、世界的に明らかであるところである。西歐においては、ローマ帝國の出現によつて、州分寺(Temple Provinciale)が、東アジアでは隋帝國の成立によつて、大興國寺、唐帝國の大雲寺、龍興寺等の州官寺が建立されたのである。従つて、わが國においても、大化後、律令制の施行によつてこそ、佛教に對する政治的統御が可能となり、且つ必要となつてくることになる。即ち、大化改新直後、先ず蘇我佛教の本據、飛鳥寺にのり込み、「喚聚僧尼」して、傳來後、蘇我氏によつて「顯揚佛教」されたこと

を認め、そして今後は、「朕更復思^レ崇^ニ正教^ニ光^ニ啓大猷^ニ」として、天皇が掌握することを宣言し、十師を任命して、僧尼を監せしめ、また蘇我氏の息のかかつた百濟寺に寺主を派遣、治下におさめ、さらに伴造に至るまでの「所造之寺、不能^レ營者、朕皆助作」と、あらゆる寺院を、その統率下におくことになる。この様な方向は、律令體制の整備とともに進められ、天武朝に至つて、遂に中央官寺として、大官大寺が建立され、さらに十四年に至つて、「諸國每家作^ニ佛舍^ニ」と、各國衙に佛舍をつくらせることになる。飛鳥寺も「入^ニ官治之例^ニ」られ、蘇我佛教の根據も、國家に吸収されるのである。この時、恐らく前述の如き天皇、皇太子の關與を潤色することになるのであらう。

上述の如く論じ來れば、大化後の佛教政策は、太子の佛教から、いささか異なつた方向に向いてきたことが氣付かれる。しかし、國家の發展が、法制による中央集權行政組織の體制を必然とする限り、佛教も神祇も當然、官制のもとに統御されなければ、存立しえないところである。太子の理念佛教は、官制國家への過渡期において、しかも太子のもつ傑出した英邁さによつてのみ、あり得たと考えられる。しかし、佛教を正當に評價し、始

めてその位置を與えた點において、日本の阿育王として、「聖德」と尊稱して崇め、篤い信仰にまで昂められることになつたのであらう。そこに種々の傳説を生むことにならうが、それは構作するというよりも、佛家側にとつては、佛教の尊い外護者に對する仰慕から、おのずからに發露したものであらう。また官邊においても、天皇は總べての權力を掌握しているべきものとして、佛教に對しても當初から把握、領導して來たものであらねばならない。しかし、事實は、前述の如く、大化元年八月詔でも認めざるを得なかつたように、蘇我氏の主導するところであつた。このことは、律令制天皇國家の形成において、天皇權威に關わる不都合な事實である。従つて、そこに、天皇の佛教關與が却つて強調され、特に太子に集中して、佛法興隆說話がなされるに至るのであらう。佛家側も、それは寧ろ誇らしいことであり、天皇の外護を、高らかに記すことにならう。太子建立を所傳する寺院が多數あらわれるのも、自ら肯けよう。

上來、わが國傳來初期の佛教について、諸論を參鑑しつつ論考したが、問題は考察の場である。即ち、先ず緻密な史料批判を第一とすべきことは言うまでもないが、その史料批判も、廣く歴史的背景を見極めつつなされね

ばならない。さらに、宗教という特殊な歴史事象に關しては、一般的な歴史情勢の分析にのみならず、それぞれの宗教独自のニュアンスに富んだ史的展開の上に、あとづけてみるべきであると考えられる。日本史における佛教史研究の重要性は、いまさら論ずるまでもないが、その本質に即して考察すべきことを、時代の如何を問わず改めて考慮されるべきである。

註

- ① 福山敏男博士「飛鳥寺の創立に關する研究」(『史學雜誌』45の10、昭和9年)。同博士「豐浦寺の創立に關する研究」(『史學雜誌』46の12、昭和10年)。井上薰氏「日本書紀佛教傳來記載考」(『歴史地理』81の2・4、昭和17年)——『日本古代の政治と宗教』所收)。日野昭氏「日本書紀の佛教に關する記載について」(『佛教史學』4の1・2、昭和29年)。など。
- ② 三經義疏については、津田左右吉博士『日本上代史研究』(昭和5年)。近くは、小倉豐文氏「三經義疏の上宮王撰に關する疑義」(『史學研究』52、昭和28年)。福井孝順博士「三經義疏の成立を疑う」(『印度學佛教學研究』4の2昭和31年)。ほかに同博士と花山博士の論争往復あり。十七條憲法については、津田博士、前掲書、近くは、岩井大慈博士「十七條憲法は果して聖德太子の獨創か」(『歴史教育』2の1、昭和29年)。太子建立寺院については、福山博

士前出論文のほか「法隆寺の金石文に關する二三の問題」(『夢殿』13、昭和10年)ほか、田中重久氏「法隆寺創立の研究」(『聖德太子御聖蹟の研究』所收、昭和19年)、福山博士「四天王寺建立年代に關する研究」(『東洋美術』21、昭和10年)。田中氏「四天王寺創立の研究」(前掲書所收)。蕨田嘉一郎氏「四天王寺の創立に關する研究」(『大谷史學』1、昭和26年)。堅田「大安寺の草創について」(『大谷史學』5、昭和31年)。ほか多數。

- ③ 三經義疏については花山信勝博士の諸論文、平泉澄博士「維摩經義疏太子眞撰説は動搖するか」(藝林9の1、昭和33年)ほか。書紀佛教記事については、西田長男博士「日本書紀の佛教傳來の記事」(『日本宗教思想史の研究』昭和31年)。ほか。
- ④ 堀一郎博士『日本佛教史論』(昭和 年)。
- ⑤ 林屋辰三郎氏「繼體・欽明朝内亂の史的分析」(『立命館文學』88、昭和27年)。
- ⑥ 高取正男氏「國有信仰の展開と佛教受容」(『史林』37の2、昭和29年)。
- ⑦ 田村圓澄氏「飛鳥佛教の歴史的評價」(『歴史學研究』昭和34年)。
- ⑧ 三品彰英博士「天岩戸がくれの物語」(『神道史研究』)。
- ⑨ 拙稿「カモ神考ーヤマト國家成立史の一考察」(『日本古代史論叢』所收、昭和35年)。
- ⑩ 小林行雄氏「古墳發生の歴史的意義」(『史林』38の1、

昭和30) ほか。

⑪ 大場磐雄博士「上代祭祀址とその遺物について」(『神道考古學論攷』昭和18所收)。

⑫ 延暦十七年三月廿九日官符(『類聚三代格』七)。

⑬ 延暦十七年十月十一日官符(『三代格』一)。

⑭ 福山博士、前掲「飛鳥寺の創立に關する研究」。

⑮ 福山博士、飛鳥寺論文。

⑯ 家永三郎博士「圖說日本文化史大系、飛鳥時代」所收論文參照。

⑰ 津田博士、前掲書。日野氏前掲論文。

⑱ 家永博士「篤敬三寶章の一考察」(『上代佛教思想史研究』昭和17)。

⑲ 村主惠快氏「聖德太子の三寶觀に就いて」(『印度學佛教學研究』4の1、昭和31年)。

⑳ 家永博士、註18の論文參照。

㉑ 註2の寺院關係論文參照。

㉒ 村田治郎博士「四天王寺創立の研究史」(『史迹と美術』216~218、昭和26)。

㉓ 黛弘道氏「圖說日本歴史」2、所收論文(昭和35)。

㉔ 「四天王寺發掘調査概報」(『大阪府教育委員會月報』9の6、昭和32)。

㉕ 村田博士、『法隆寺の研究史』(昭和24)。

㉖ 黛氏、前掲論文。

㉗ 福山博士、前掲飛鳥寺論文。

㉘ 家永博士「飛鳥寧樂朝に於ける佛教興隆運動」(『上代佛

教思想史」所收)。

㉙ 田村氏、前掲論文。

③① 二葉憲香氏「日本に於ける僧綱制度の開始とその基盤」(『印度學佛教學研究』4の1、昭和31、所收)。

③② 凝然『三國佛法伝道縁起』卷中。

③③ 石田茂作博士の『總説飛鳥時代寺院址の研究』(昭和19)に、飛鳥時代建立寺院の數を、文獻、考古學的兩面から四十九カ寺を挙げられることから、推古三十二年紀の四十六カ所が妥當らしく見えるが、しかし石田博士の考古學的面から知られる四十六カ所のうち、博士が推古朝末年以前と分類(1-3・5・6・9類、同書119頁參照)される古瓦を出土する寺跡は、二十五寺にすぎない。しかも五畿内に限られていることは注意される。

③④ 「再び大安寺の草創について—古代佛教の歴史的評價に關連して—」(『古代文化』6の3、昭和36)。

追註※ いわゆる飛鳥様式の古瓦の出土も、③④に指摘した如く、推古末年以前とされるものは畿外には、見られないことからしても、地方族長が、いち早く造寺したとはいえない。また草堂の佛教受容の證差として、蓮華文様のある石棺や、白毫のある埴輪の出土が挙げられるかもしれない。しかし、これらは藝術表現の面において佛教の影響をうけているといえるとしても、宗教としての佛教を受容したとはいえない。四佛四獸鏡の出土も同様である。

附記、本稿は、昭和36年度文部省科學研究費綜合研究「佛教の社會的浸透」の分擔研究の一部である。