

# 『日本書紀』における聖徳太子

——そのヒストリオグラフィカル・イメージ——

宮 本 要太郎

## 一 はじめに

小論は、『日本書紀』（以下、書紀と略記）における聖徳太子関連記事を取り上げ、そこに聖徳太子についての聖伝の端緒を確認すると同時に、それが「歴史」として記述されていることの意味を考察することを目的とする。<sup>(1)</sup>

聖徳太子に関する伝記は枚挙に暇がないが、そのもつとも古いものでさえ、太子薨去後百年より遡ることができないことは、太子の歴史的「実像」が神秘的なベールで覆われることの一因となっている。元正天皇養老四年（七二〇）に成立した書紀の用明・推古紀に見える聖徳太子関係の記事は、太子伝の史料としては最も古いものの一つに数えられ、また、仏教伝来以降太子の時代までの、仏教を中心とした宗教的・政治的・社会的・歴史的背景を考察する上でもきわめて貴重であるが、これらの記事もすでに潤色の痕跡が見られる。<sup>(2)</sup>

坂本太郎は、書紀がそれに先立つ太子伝を参照したであろうと推測し、その太子伝の特徴として以下の三点を挙げている。すなわち、第一に、その太子伝がもっぱら太子の聖者であることを強調するものであったこと、第二に、仏教だけでなく、儒教・道教にも広くその基礎をおいた人物として太子をとらえていること、そして第三に、それが法隆寺の所伝や資料をまったく取り上げていないということである。<sup>(3)</sup>かかる伝記の存在を実証的に検証することは、小論の目指すところではない。重要なことはむしろ、このような伝記を取り入れた書紀が、

いかなる太子像を描き出しているのか、そのことが「歴史記述<sup>ヒストリカル・ライティング</sup>」としての書紀の本質とどのような連関を有しているのか、という点である。

書紀中の太子関連記事は、敏達天皇五年（五七六）三月戊子条の太子妃に関する記載から舒明天皇即位前紀の太子の遺誡記事まで三十一箇所に及ぶとされるが、それらは一方で「十七条憲法」「冠位十二階」など、太子の政治的・社会的業績を伝えているが、他方、単なる政治家でも天皇でもない、特異な宗教的性格を兼ね備えた「聖なる」太子を描き出すエピソードも採録されている。そしてそこには、歴史を反映しながら同時にそれを相対化していくような、聖なるものの歴史的顕現のダイナミクスがうかがわれるのである。ここでは、これらのエピソードが、書紀をめぐる歴史的（ならびに神話的）コンテキストにかかわってどのような「聖德太子」像を構成しているのかを記述し、その歴史的・宗教的意味を考察する。

## 二 シャーマンの誕生 倭迹迹日百襲姫との構造的対比

聖德太子が没したとされる推古天皇二十年（六三二）より、書紀の完成した養老四年（七二〇）まで、ほぼ一世紀の隔たりがある。死後ほぼ百年を経て描かれた太子の姿は、史実に忠実なものと言ひ難い要素を多分に含んでいる。たとえば、その誕生について、書紀推古天皇元年（五九三）四月己卯条に次のように記されている。

厩戸豊聡耳皇子を立てて皇太子としまふ。仍りて録撰政らしめ、万機を以ちて悉に委ぬ。橘豊日天皇の第二子なり。母の皇后は、穴穂部間人皇女と曰す。皇后、懷妊開胎さむとする日に、禁中を巡行りまして諸司を監察たまふ。馬官に至りたまひて、乃ち厩の戸に当りて、勞みたまわずして、忽に産みませり。生れながらに能く言ひ、聖智有り。壮に及びて、一に十人の訴を聞ききて、失たず能く弁へたまひ、兼ねて未然を知らしめす。且、内教を高麗の僧慧慈に習ひ、外典を博士覺智に学び、並に悉に達りたまひぬ。父の天皇、愛みて、宮の南の上殿に居らしめたまふ。故、其の名を称へて、上宮厩戸豊聡耳太子と謂す。

ここでは「生而能言」「一聞十人訴」「兼知未然」など、太子の超人的な能力が強調されている。これらの能力が「生れながら」のものであったとされることは、その生が神秘的・超自然的な力を秘めたものであることを示唆し、また、その生涯が尋常のものではないことを予感させる。

ここで注目されるのは、「兼ねて未然を知らしめす。且、内教を高麗の僧慧慈に習ひ、外典を博士覚智に学び」という記述である。この内教は仏教を、外典はそれ以外の書籍、とくに儒教の書物をそれぞれ指しているとされるが、鎌田東二の考察によると、ここで「知未然」とあるのは、神道、とくに伝統的な神祇祭祀の中で非常に重要な要素であった、シャーマニスティックな要素を示しているという。

鎌田はさらに、聖徳太子のこの「知未然」能力について、興味深い比較考察をおこなっている。彼によれば、書紀の中で「知未然」の用語が使われている箇所はもうひとつだけあり、それは神に仕える巫女の特異な能力を意味しているという。すなわち、崇神天皇紀十年秋九月条に記す。

是に天皇の姑倭迹迹日百襲姫命、聡明く叡智しくましまして、能く未然を識りたまへり。

ここで「天皇」とあるのは崇神天皇のことであるが、倭迹迹日百襲姫はその姑にして、孝靈天皇の娘でもあった。書紀の伝える伝承によると、崇神天皇が大彦命を北陸道に遣わした際、途中の和珙の坂で一人の少女が歌っているのを聞いた。その内容は、「御間城入彦（崇神天皇）が自分の命を狙われているのも知らずに遊んでいるよ」というものであった。大彦命は少女にその歌の意味を尋ねたが、その少女はもう一度その歌を歌ってたちまち見えなくなった。そのことはすぐに崇神天皇に報告されたが、その時に倭迹迹日百襲姫は、それが武埴安彦の謀反の前兆であることを見抜き天皇に上申したので、天皇は謀反に備えこれを打ち破ることができたという。

また、崇神天皇七年春二月条では、災害が続くいわれを天皇が占おうとした時、倭迹迹日百襲姫に大物主神が乗り移って自分を祀るよう語ったと記されている。倭迹迹日百襲姫は、神の依りましとして神の言を代弁するシャーマンであった。それゆえに、単に「聡明」で「叡智」が優れているだけでなく、「能く未然を識」ることができたのである。このことは、「聖智」を持ち「兼ねて未然を知」ることができ

たとされる聖德太子を彷彿とさせる。

さて、大彦命の前で意味深長な童謡を歌った童女はたちまち見えなくなったとあるので、この伝承の伝え手にとっても、また書紀の編者にとっても、おそらく神の使いかあるいは化身であったと考えられていたに違いない。すなわちその歌は託宣であつた。<sup>15</sup>一方、武埴安彦の謀反は史実を反映していると考えられる。ここで問題なのは、童女が歌を歌ったことあるいはその内容が史実であるかどうかではない。解釈を必要とするのは、武埴安彦の謀反という歴史的事件——それは、少なくとも書紀の編者にとって国家的大事件であつた——に先立ってそれを暗示する神託が語られていることであり、また、童女の童謡（神託）と武埴安彦の謀反（歴史）とをつなぐ媒介として、倭迹迹日百襲姫のシャーマンの能力が介在していることである。

予言能力をもつシャーマンが、託宣を通じて国家のまつりごとにおいて重要な位置を占めることは、『魏志』に語られる卑弥呼にまで遡ることができる。その「倭人伝」が伝えるところによると、卑弥呼は呪術に優れ、神まつりによって人々を治める女王であつた。さらに女王の系譜ということからすれば、天照大神にまでいたることもできよう。また、シャーマンの女性という点では、天照大神を天岩戸から引き出す上で中心的な役割を果たした天鈿女命も忘れてはならない。ここで注意したいのは、アメノウズメノミコトからヒミコを経てヤマトトトビモソヒメへといたるシャーマンの女性の系譜である。<sup>16</sup>

一方、崇神天皇と倭迹迹日百襲姫との間の、すめらみこととその協力者という関係は、推古天皇と、その摂政として天皇を輔佐した聖德太子との関係とパラルルである。聖德太子も「兼ねて未然を知」る能力によってその叔母である天皇を輔佐したのであつて、その功績は書紀編纂者が大いに強調するところであつた。ここで興味深いのは、男性の崇神天皇に対してその姑であり神道的シャーマンの系譜を継ぐ倭迹迹日百襲姫が輔佐するという関係と、女性の推古天皇に対して仏教の和国の教主と称される甥の聖德太子が輔弼するという関係の、構造的類似と相違である。すなわちこの二つの関係には、天皇のマツリゴトを、異性の近親者がシャーマンの予言能力によって輔佐するという構造的類似性が見られると同時に、男帝と女帝、オバとオイ、そして神道と仏教という、きわめて明瞭な対照が示されている。<sup>17</sup>

ここでとりわけ注目したいのは、推古天皇（豊御食炊屋姫天皇）の巫女王的側面である。トヨミケカシキヤヒメ<sup>18</sup>という名称自体がシャーマンの職能を予感させる推古天皇は、政務の多くを摂政に委ねつつも、皇太子（聖德太子）と大臣（蘇我馬子）に詔して仏教を興隆させた

り、皇太子・大臣らと共に誓願を立てて、初めて仏像を作らせたりした<sup>21</sup>一方で、十五年二月に詔して、

朕聞けらく、曩者、我が皇祖の天皇等、世を宰めたまふや、天に踞り地に踞みて、敦く神祇を礼びたまひ、周く山川を祠り、幽に乾坤に通はす。是を以ちて陰陽開け和ひて、造化共に調るといふことをきけり。今し朕が世に当たりて、神祇を祭祀ること、豈怠ること有らむや。故、群臣、為に心を竭して、神祇を拝びまつるべし。

とのたまひ、それを受けて皇太子と大臣は、百官を率いて神祇を拝したとされる。ここに中国の古典を用いつつ、道教的・陰陽道的世界観を背景にして象徴的に表現されているのは、まさに宗教的統治者としての天皇の權威であり、その中心的儀礼としての神祇祭祀である。推古天皇は、巫女王として、仏教を奨励しつつも「皇祖天皇」以来の神祇をおろそかにしない。

これに対して象徴的な意味をもつと考えられるのは、その詔に先立つ十四年七月に、推古天皇が皇太子に命じて「勝鬘經」を講じせたと記録されている点である。すなわち、「秋七月に、天皇、皇太子を請せて、勝鬘經を講せしめたまふ。三日に説き竟へつ」とある。聖徳太子によって実際に講經が行なわれたのかどうかの真偽はここでは問わない。問題は、なぜ「勝鬘經」なのか、ということである。すなわちこの「勝鬘經」は、ブッダ時代のコーサラ国プラセーナジット王（波斯匿王）の娘、勝鬘夫人を語り手として如来藏思想を説くものであるが、聖徳太子の作と伝えられる「勝鬘經義疏」ではこの勝鬘夫人自身が如来の分身であり、人々を教化するために女性の姿を現わしたと説く。この講經を通じて推古天皇が自らを勝鬘夫人に重ね合わせたであろうことは想像に難くない。それと同時に聖徳太子のここでの役割は、日本におけるシャーマンの巫女王の伝統に仏教的意味付けを行なうことにあった。しかしそれが可能であったのは、先の倭迹迹日百襲姫との類比で示唆したように聖徳太子が「兼ねて未然を知」る能力を有していたからであり、それはまた、聖徳太子に帰される有名な言葉との類比で言えば、仏（唯一の真理）と世間（虚仮の世界）とを自在に横断し、媒介するシャーマンの能力でもあった。

摂政として、また皇太子として、推古天皇を政治的に補佐する立場にあった聖徳太子は、卑弥呼（さらに天照大神や天鈿女命）から連続する土着の巫女王Ⅱ宗教的統治者の系譜にある推古天皇に対して外来の仏教を「講じる」ことで、女帝との立場を逆転した。しかし、推古

十五年二月条の記事にもうかがえるように、聖德太子の仏教的立場が完全に上回ったわけではなかった。

### 三 聖を知る聖——貴人と飢者

書紀の太子記事の中で、誕生記事同様に神秘性の濃いものとして、いわゆる片岡山飢者説話がある。すなわち、推古天皇紀二十一年（六一二）条によれば、

十二月の庚午の朔に、皇太子、片岡に遊行うきぎやうでます。時に飢者、道の垂たれに臥ふせり。仍りて姓名を問とひたまふ。而しかるを言まさず。皇太子、視みして飲食おんじきを与へたまふ。即ち衣裳ふくしほを脱ぬきて、飢者に覆おほひて言はく、「安らかに臥ふせれ」とのたまふ。則ち歌うたして曰く、

しなてる 片岡山に 飯いひに飢あて 臥ふせる その田人たにこあはれ 親無おやなしに 汝生なまりけめや さす竹の 君はや無き 飯に飢て 臥ふせる  
その田人あはれ

とのたまふ。

辛未に、皇太子、使を遣して飢者を視しめたまふ。使者、還り来て曰さく、「飢者、既に死みりぬ」とまをす。爰こゝに皇太子、大おほきに悲しびたまふ。則ち因りて当処まさに葬つかつめ埋みましめ、墓固封つかつしめたまふ。数日之後、皇太子、近習きんじゆの者を召よして、謂をりて曰はく、「先日せんじつに、道に臥せし飢者、其れ凡人に非あらず。必ず真人しんじんならむ」とのたまひ、使を遣して視しめたまふ。是に使者、還り来て曰さく、「墓所つかところに到りて視れば、封め埋みしところ動かず。乃ち開ひらきて見れば、屍骨しかばね既に空しくなりたり。唯ただし衣服のみ置みて棺の上に置けり」とまをす。是に皇太子、復また使者を返して、其の衣みそを取らしめたまひ、常の如く且服またたまふ。時人、大おほきに異あやしびて曰く、「聖ひじりの聖を知る」と、其れ実まことなるかも」といひて、逾いよに慍ふさむ。

片岡かたがはに遊行に出た皇太子は、道のはとりの飢者を見て飲食や衣装を与え、いたわりの言葉をかけた。翌日、皇太子は飢者のところに使者を遣わしたが、すでに飢者が死んでいたことを聞かされ、哀しんで埋葬させた。数日後、皇太子は、先日せんじつの飢者は凡人ではなく「真人」であ

るといい、改めて使者を遣わして墓所を調べさせたところ、遺骸は消えうせ衣服のみが棺上に畳んで置かれていた。皇太子はその衣服を以前のように常用し、時の人は大いに不思議がつて「聖の聖を知ること、それ真なるかな」といい、皇太子に対する畏敬の念を深めたという。

ここでの「皇太子」のイメージは、飢者の窮乏が極まれば極まるほどその慈愛が強調される。「飯に飢て臥せるその田人あはれ」とリフレインされることで、食するものがなくて死ぬほどの辛苦に堪える貧民に対する太子の同情と施しとは大乘仏教の菩薩行を彷彿とさせるが、しかし、この説話でもつとも興味を引くのはそのような慈悲行ではなく、むしろ「聖が聖を知る」とうわさされた神秘であり、それが道教的に表現されていることである。

この記事に関しては、先行研究においても、太子の慈悲の物語に道教の尸解仙しかいせんの思想が加わって太子の真人であることを示そうとしたものであるとの指摘がなされている。たとえば津田左右吉は、『日本古典の研究』下巻において、「片岡の飢者の物語は、神仙説にいふ尸解仙の話であつて、神仙伝などに多く見えるものであるが、仏家もまた僧徒の神異を語るためにそれを利用したので、高僧伝の仏図澄、竺仏調、涉公などの伝にそれが記されてゐる」と指摘し、また福永光司も、「この時の聖徳太子は、道教の『真人』——不老不死の道術の実践者——を凡人と識別する能力をもち、道教における『尸解』の仙術——唯だ衣服のみを棺上に残して屍骸はすでに空しくなっている仙去の仕方——の理解者とされている」と記している。

ここでいう尸解仙とは、道教でいうところの神仙の一種である。中国では紀元前四世紀から三世紀にかけての戦国時代にすでに神仙思想の萌芽が見られるが、その中心は、現世において不老不死を実現する方法の探求であつた。さらに、この不死の術を体得したものを神仙と称し、その神仙は天にのぼることができる（上天）と考えられた。

神仙思想は、道教・陰陽道と結びついて、早くから大陸や朝鮮半島から日本に伝えられていたと考えられる。書紀においても、たとえば推古天皇十年条において、百済の僧観勒かんろくが遁甲・方術の書を伝えたとある。また、伊吹山の神の崇りにあつて不遇の死を遂げた日本武尊を葬ったときの出来事として、次のような伝承が記されている。

時に日本武尊、白鳥に化<sup>な</sup>りたまひて、陵<sup>みささぎ</sup>より出でて、倭国を指して飛びたまふ。群臣等、因りて其の棺槨<sup>みささぎ</sup>を開きて視たてまつるに、明衣のみ空しく留りて、屍骨<sup>みしかね</sup>無し。

日本武尊が白鳥に化して飛天した話はあまりにも有名であるが、ここで注目したいのは、衣服のみが残され遺骸は跡形も無かったという点である。これはまさに尸解仙の特徴であり、少なくとも書紀の編者にその知識があつたことは十分考えられる。

道教では、人生や宇宙の根源的な真理を「道」と呼び、その「道」を体得した人のことを「真人」という。こうした道教の自然観と聖人観とが結びついて神仙思想が生み出されたのである。片岡山飢人説話は、おそらくこのような道教の知識を有した人の手になる太子伝から書紀に採録されたと推測<sup>(35)</sup>される。

この説話は、神仙思想にある尸解仙の影響を受けた説話であり、国の正史たんとする書紀の記事としては、極めて出色であるが、小論にとつてそれ以上に重要な点は、本来主役であるべき尸解の「真人」よりも、それを見ぬいた太子の「聖」であることに力点が置かれていることである。すなわち、飢者が道教の「真人」であることを見抜くことによつて「皇太子」が「聖」であることを証明すると共に、この事実を「時の人」が確認したことを記述している。この「時の人」は、「皇太子」≡「聖」の信奉者が既に存在していたことを予感させる。この観点からすれば、片岡飢者説話は、東漢氏などの渡来系氏族においても厩戸王が道教の「真人」と並ぶ「聖」として尊崇されていたことを示そうとしているという田村圓澄の指摘もあながち的外れなものとはいえない。

さて、この説話は書紀においてのみならず、のちの一連の太子伝においても、少しずつ内容を変えながら聖德太子の聖性を語るエピソードとして伝えられていく。その理由は、書紀のこの記事においてすでに明らかである。それは、聖德太子と飢者の双方が聖であつたということに由来するものではない。この説話においては、聖德太子だけでなく一人の飢者もひじり（真人≡聖）と見なされる。しかしその飢者が聖であることを見抜く（すなわち審神する）のは、シャーマンの能力を有する聖德太子自身である。

ここで忘れてならないのは、この出来事を中心人物が、尸解仙としての飢者ではなくそれを指摘した聖德太子とされていることである。飢者が尸解の仙術を用いたのではなく、むしろ聖德太子がそれを看破したという事実に対して、「時人」は「大いに異しび」（不思議



がり)、またそれゆえに聖德太子に対して「ますます惶<sup>おそ</sup>った」(畏<sup>おそ</sup>まった)のである。たとえ道教的知識を持たない人々にとっても、この出来事は聖德太子の聖性に対して畏怖の念を喚起するのに十分であった。

そう考えれば、道のほとりの飢者が姓名を問われて答えなかったことも象徴的な意味を含んでいる。すなわちこの飢者は八なまえVを持たないのである。このことは、多くの八なまえVを冠された聖德太子と鋭い対照を見せている。ともに「ひじり」として聖なる存在と見なされている両者が、一方では八なまえVを持たない、すなわち人格的固有性と結びつかない一介の「田人」(農夫)として匿名化され、いわば歴史から忘却されてしまうのと対照的に、聖德太子は、その誕生や神秘的な能力を反映した八なまえVを獲得し、そのことによって固有の人格性を、歴史的にも文化的にも形成する。それと同時に、逆にそのことを通じて、歴史や文化を規定するような規範的存在としての「聖德太子」が誕生するのである。このプロセスを、レイノルズとカッブスに倣<sup>まね</sup>って「伝記的過程」(biographical process)と呼<sup>よ</sup>ぶ<sup>こと</sup>もよい。

それに関連して注目されるのは、聖德太子がいったん飢者に下賜した衣服を再びみずから着用したという点である。この記述は、尸解仙とは関係がない。宗教学的に解釈すれば、それはむしろ死と再生の象徴と考えられる。すなわち、実際に死んだのは飢者であるが、その飢者が残した衣服を身に着けることで聖德太子自身が飢者・死者・聖と一体化するのであり、それはまさに死と再生の儀礼的行為なのである。このことの象徴的意味に関して五来重は、「逆修」の古い形式を反映しているのではないかと推測している。「逆修」とは、仏教で、「生前から死後の菩提を祈<sup>いの</sup>って仏事を行うこと」であり、「平安時代から盛んになった」とされる。

平安初期の太子伝である『上宮聖德太子伝補闕記』によると、聖德太子は、山西科長山本陵を巡視した帰りに道を枉<sup>ま</sup>げて片岡山に行ったことになっている。この科長(磯長)陵は、太子が生前中に自分の墓としてあらかじめ築造させていたものである。五来の推察によれば、生前このような墓に入<sup>い</sup>って一度死んだこと<sup>こと</sup>にして葬式するのが逆修の古い形であり、その基底にあるのは、このようにして再生すれば長生きができ、また安楽に死ね、さらに極楽に往生できるとい<sup>い</sup>う信仰であった。

この説話は、推古天皇紀二十一年(六二二)のことであると伝えられる。書紀によれば、推古天皇元年に摂政となった聖德太子は、冠位十二階を施行し、憲法十七条を作り、また小野妹子を唐に遣<sup>は</sup>わすなど、内政上にも外交上においても、数々の業績を立ててきたが、この年以降、二十九年に没するまでは、二十八年に蘇我馬子とともに天皇記や国記などを記録したこと以外に、書紀は太子のことを伝えていない。

#### 四 薨る皇子——日本武尊との類似性

「法隆寺釈迦像光背銘」「天寿国繡帳銘」「法起寺塔露盤銘」「上宮聖德法王帝説」「聖德太子伝補闕記」など、ほとんどの史料は聖德太子薨去を推古天皇三十年（六二二）と記す点で一致しているのに対し、唯一書紀だけは、それを推古天皇二十九年のこととして記録している。おそらくそれは、坂本太郎らも指摘しているように、書紀編者が上述のものは異なる記録伝承に基づいて記したことによるものである。ただし、小論の主旨からすれば、いずれの年が正しいかは、当面、重要な問題ではない。重要なのはむしろ、太子の死を当時の人々がどのように受容したかということに関して、書紀の編者がいかなる解釈を与えているか、である。

書紀によると、推古天皇二十九年（六二二）二月癸巳条に、太子が斑鳩宮で薨去したことが記されている。その時の様子は以下のように描かれている。

二十九年の春二月の己丑の朔にして癸巳に、半夜に既戸豊聡耳皇子命、斑鳩宮に薨りましぬ。是の時に、諸王・諸臣と天下の百姓、悉に長老は愛児を失へるが如くして、塩酢の味、口に在れども嘗めず。少幼は慈の父母を亡へるが如くして、哭き泣ちる声、行路に満てり。乃ち耕す夫は耜を止み、春く女は杵せず。皆曰く、「日月輝を失ひ、天地既に崩れぬ。今より以後、誰をか恃まむ」といふ。

「既戸豊聡耳皇子命」の死は、「諸王・諸臣」から「天下の百姓」にいたるまで多くの人々の悲歎を誘った。それは単なる優れた政治的指導者ないし皇子に対するものを、はるかに超えている。これほどの追悼文は、書紀において、他にわずかに日本武尊の薨去記事が類するくらいである。

よく知られているように、日本武尊（小碓命）は、その父である景行天皇の命により、西国の熊襲や東国の蝦夷を平定するなど、大和朝廷がその支配地域を拡大する上で大いに貢献したと伝えられる。波乱に満ちた「英雄」の短い生涯を語る多くのエピソードは、聖伝研究に

とつても示唆に富むが、ここでは聖德太子伝とかかわりに限定して論を進めたい。

両者に共通していることのひとつとして、いずれも「ヒツギノミコ」として皇位継承者の候補と目され、王権を継ぐだけの十分な功績があったにもかかわらず、不幸にして王位につけなかったという点が挙げられる。小碓皇子と厩戸皇子は、いずれも天皇になることなくその生涯を終えた。もちろん、この二人以外にも、天皇になれなかった皇子は数え切れない。しかし、記紀に記載された多くの皇子女のうち、この二人の皇子は別格であり、そのことはさらに両者に共通する別の性格に由来する。その共通の性格とは、端的に言えば、超人的・神秘的な能力と特異な死という点である。

書紀によれば、日本武尊（小碓命）は、幼少の頃より「雄略の氣」があり、「容貌は魁偉」にして、「鼎」を持ち上げることができるといふほどの怪力であったという。また、敵を欺く才知にも優れていた。『古事記』が伝えるその性格はさらに瘁猛である。少年の頃のエピソードによれば、父の景行天皇に対して従順でない双子の兄の大碓命を「搦り批きて、其の枝を引き闕きて、薦に褻みて投げ棄て」たという。すなわち、とり捕まえてその四肢を裂き、こみに包んで投げ捨てたのである。その荒々しい性格を恐れた天皇は、西国の熊襲を討つように小碓命に命じたという。

日本武尊（倭建命）のあらあらしい勇猛さは、ルドルフ・オットーの言う「ミステリウム・トレメンダム」(mysterium tremendum)を彷彿させる。すなわち、すぐれて畏怖の念を起こさせる、聖なるもののテリブルな側面の顕現である。しかしそれは同時に、叛乱の相次ぐ世を平定する英雄には欠くことのできない側面でもあった。なぜなら、荒く猛々しいのはひとり日本武尊だけではない。熊襲や蝦夷など東西各地で天皇に反抗するものたちは、皆そうであった。景行天皇によって下された詔は、単に「まつろはぬ人等」を「和し平げ」るだけではない。同時に「荒ぶる神」も平定することが命じられたのである。これらの「荒ぶる神等」を平定するには「さらに荒ぶる神」によるしかない。

そのことを象徴的に示すエピソードがある。それは、小碓命に討たれて絶命しようとしている熊襲建が、小碓命に対して「倭建」という名前を献上したという有名な話である。これは、「倭建」の名称を説明する命名譚であるとされるが、ここではその象徴的意味が重要である。すなわち、「勇猛な人」を意味する「建」という名前を譲る話において、「荒ぶる神」を討つことでさらにその神格を受け継ぎ、英雄と

しての聖性を完成させていくプロセスが、名前の委譲という儀礼的行為によって表現されているのである。

先に、日本武尊が死して後、白鳥に化して飛び去った話に言及したが、我が子の死の報を聞いた景行天皇は、「寢席安からず、食味甘からず、昼夜に喉咽<sup>むせ</sup>ひて、泣悲しび標<sup>みじ</sup>辯<sup>わ</sup>ちたまふ」ほど、大いに嘆き悲しんだと伝えられる。しかし、ここで死者を悼むのは、突然愛児を亡くした父親であり、それ以外の人々の哀惜については記されていない。これは「諸王・諸臣」から「天下の百姓」に至るまで、皆が悼んだ聖徳太子の死と、対照的ですからある。<sup>(30)</sup> 先のオットーの表現を再び援用すれば、勇猛な日本武尊に対比される太子は、慈愛に満ちた「ミステリウム・ファシナンス」(*mysterium fascians*)の側面の顕現であるといえよう。それゆえにこそ、その死に直面して、「長老は愛児を失へるが如く」、「少幼は慈の父母を亡へるが如く」悲しんだのである。ここにおいて、日本武尊の聖者性と聖徳太子のそれとは著しい好対照を見せる。この両者は、その後、日本の宗教伝統において、長い間、「ミソ・ヒストリカル」な聖者の「プロトタイプ」として扱われることになるのである。

太子の死に際して人々は、さらに、「日月輝を失ひ、天地既に崩れぬ」と語ったとある。このコスモロジカルな表現が象徴するものについて、も解釈が必要であろう。聖徳太子の死は、宇宙の終わりとして、終末論的な意味において受け取られた。それはまさにコスモスの終焉として体験され、表現されたのである。しかし、それだけにとどまらない。続けて「今より以後、誰をか待まむ」という嘆きは、同時に、一つの歴史が終わったことを物語っている。この歴史的危機の意識は、太子の同時代人のみならず、書紀の編者によっても共有されている。それゆえにこそ太子の薨去は、他の薨伝に比べて著しく強調されているのである。

もちろん、書紀において厩戸土の死が別格の扱いを受けているのは、書紀の編者によって厩戸王が「聖人」「大聖」であったと解釈されているからである。聖徳太子薨去当時の民衆がこの記事通りにその死を悼んだのか、またそれはいつたいいかなる理由であったのかについては、書紀から正確な解答を得ることは不可能であろう。ただ確実なのは、書紀の編者にとって、厩戸王が「聖人」「大聖」であったことは所与の事実と考えられていることであり、そのような人物の死は通常の死とは異なるものであったはずだと観念されていたことである。<sup>(31)</sup> 先に見た倭迹迹日百襲姫命もまた、三輪山の大神主神の妻となるが、その正体を見たために神の怒りを買って失意のうちに著で陰を突いて死んだ。その「墓は、日は人作り、夜は神作」<sup>(32)</sup> ったとされている。このように、書紀に見られる聖徳太子伝承、日本武尊伝承、および倭迹

迹日百襲姫命伝承には、超人的・神秘的な能力と特異な死という二点で構造的な共通点が見られる<sup>(5)</sup>。それらの聖伝には、大和王権の確立と正統性を物語る神話と歴史を整合的に編纂しようとする、記紀作者の政治的・宗教的志向性を見てとることができるのである。

## 五 三統を包貫く日本の聖人

聖徳太子が「聖人」と仰がれていたことに関連して、書紀は、太子薨去記事に続いてさらに、かつて太子の仏教の師であった慧慈が、遠く離れた高句麗の地において太子の薨去の報に接して大いに落胆して悲嘆にくれたことを紹介し、慧慈が次のように語ったと伝えている。

高麗の僧慧慈、上宮太子薨りましぬと聞きて、大きに悲しび、皇太子の為に、僧を請せて設齋す<sup>(6)</sup>。仍りて親ら経を説く日に、誓願して曰く、「日本国に聖人有す。上宮豊聡耳皇子と曰す。固に天に縦されたり。玄聖の徳を以ちて日本国に生まれませり。三統を包貫きて、先聖の宏猷に纂ぎ、三宝を恭敬して、黎元の厄を救ふ。是実の大聖なり。今し太子既に薨りましぬ。我、異国と雖も、心は断金に在り。其れ独り生くとも、何の益か有らむ。我、来年の二月の五日を以ちて、必ず死らむ。因りて上宮太子に浄土に遇ひたてまつりて、共に衆生を化さむ」といふ。是に慧慈、期りし日に当りて死る。是を以ちて、時人、彼も此も共に言はく、「其れ独り上宮太子の聖にましますのみに非ず。慧慈も聖なりけり」といふ<sup>(7)</sup>。

ここで慧慈が語ったとされる言葉を検討してみると、その中には、「ひじり」と訓みうる語が、「聖人」「玄聖」「先聖」「大聖」と四つもあることがわかる。もともと、その中の「先聖」は、父王用明天皇を指すと考えるべきであるから、聖徳太子自身を形容する言葉としては「聖人」「玄聖」「大聖」の三語である<sup>(8)</sup>。

「天に縦されたり」というのは、天に許されてほしいままにし得るという意味で、中国の史書に多く見られる用例であるという<sup>(9)</sup>。この表現も、太子薨去記事同様、太子の聖性のコスモロジカルでシンボリックな表現であるといえよう。天Ⅱ大宇宙と太子Ⅱ小宇宙との間の照応関係を表わしているとも解釈できる。また、「三統を包貫きて、先聖の宏猷に纂ぎ」とも賞賛されているが、ここで「三統」とは、夏・殷・

周の三代の曆を指しており、それを「苞貫」するとは、禹王・湯王・文王の三代の聖天子に匹敵するほどの才能をもって、先帝の宏大な計画を継承したことをいう。中国の史書を引いたこれらの表現には、「日本の天子」としての聖德太子によってなされた事績が、「日本の歴史」にとって画期的な出来事であったことを称賛せんとする書紀編者の意図が看取されよう。

慧慈は、太子亡き世に独り永らえても益なしとして、来年の太子の命日に死んで浄土で太子に遇い共に衆生を化することを誓願し、その言のごとく当日に死んだがゆえに、時の人は「其れ独り上宮太子の聖にましますのみに非ず。慧慈も聖なりけり」とうわさしたとある。この記事は、表面上は慧慈が主体であるが、片岡山の記事同様、太子の聖德を称えることに主たる目的があることは明らかであろう。すなわち、太子在世中の日本において著名な仏僧であった慧慈の口を借りて太子を「聖人」「大聖」と称え、さらに高句麗や日本の「時の人」にそれを追認させるというかたちで、聖德太子の聖性を「歴史的に」記述しようとしているのである。

片岡山飢者説話には日本在住の渡来系の人々の影響が背後にあると推測されている。また、慧慈悲歎説話も、遠く高句麗の人々を想定し、異国にまで「皇太子」「聖人」「大聖」観が受容されていたことを、それらの人々の「語り」を通して説明している。書紀におけるこのような「歴史記述」への性向に、「聖德太子」を通じて顕現する聖の、その歴史的意味を（宗教的かつ政治的に）理解しようとする意図が見出されるのである。

しかし、歴史記述において「聖德太子」をある歴史的文脈の中に位置付けることで聖化しようとする試みは、聖なるものの顕現である「聖德太子」そのものによって、たちまち逆転されてしまう。すなわち、聖德太子によって「歴史」が聖化されるのである。太子を「歴史的に」叙述しようとする書紀の意図に反して、太子を取り巻く歴史も世界の状況も、太子の存在に収斂していく。ここに、歴史を「聖德太子」に収斂させることで、歴史全体を救済の神話へと読み替えようとする、後の一連の太子伝に貫いて見られる宗教的・歴史的志向性のパラドキシカルな構造を予見できよう。それは、ヒエロファニー（聖なるもののあらわれ）を歴史的に記述しようとする試みに普遍的に内在するパラドックスでもある。なぜなら、聖なるものは歴史においてしか顕現しえないが、顕現すると同時に、それは歴史を超越していくからである。それゆえ、聖者としての聖德太子を歴史的に記述しようとする試みは、必然的に「神話化」のプロセスをたどることになる。

## 六 おわりに

周知のように、「日本書紀」は国の正史として成立したものであり、聖徳太子伝を指摘したものではない。にもかかわらず、それが伝える太子関連記事には、後の太子伝を特徴づける太子像が示されている。一言で言うならばそれは「聖者」としての聖徳太子であった。その「歴史記述」において書紀は、神秘的な（かつ歴史的な）聖徳太子像を描こうとした。しかし、聖徳太子を「歴史」において聖化しようとする試みは、同時に、その聖なる聖徳太子によって「歴史」が聖化されるという出来事とパラレルであった。ここに見られるのは、歴史的出来事がもたらすカオス的狀況としての「歴史」を解体しつつ、他方で過去―現在―未来という時間の流れを意味あるもの、生きられ得るものとする「歴史」の創造を志向する、聖伝の「歴史叙述」である。

### 注

- (1) もちろん、「日本書紀」それ自体は独立した太子伝ではない。しかし、以降の太子伝に与えた影響からしても、また、太子に関してこれより古い史料が他に見当たらないことからしても、太子伝を研究する上で看過することができない。（飯田瑞穂「聖徳太子伝の推移――『伝暦』成立以前の諸太子伝――」田村圓澄・川岸宏教編『日本仏教宗史論集 第一巻 聖徳太子と飛鳥仏教』吉川弘文館、一九八五年、三三二頁）
- (2) 田村圓澄「日本書紀・上宮聖徳法王帝説・聖徳太子伝暦 解題」出口常順・平岡定海編『仏教教育宝典』聖徳太子・南都仏教集』玉川大学出版部、一九七二年、二三頁。また、カムストラは、「誕生、講経、造寺、および死は、聖徳太子がすでに八世紀のはじめにどれだけ理想化されていたかを示す事実に関する一群の主題を形成する」（J.H. Kamstra, *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden: E.J. Brill, 1967, p.398）と論じ、書紀の聖徳太子伝としての意義を強調している。
- (3) 坂本太郎「日本書紀と聖徳太子の伝記」『坂本太郎著作集第二巻 古事記と日本書紀』吉川弘文館、一九八八年、三八六―三八八頁。この最後の点が示唆していることは重要である。このことは、「日本書紀」が参照したとされる太子伝の他にも太子に関する伝承が存在していたことを裏付ける。
- (4) 日野 昭「日本書紀における聖徳太子」『龍谷史壇』五〇号、一九六二年一〇月、八九―九一頁。ちなみに、記事の数は数え方によって若干異なり、たとえば田中嗣人は二十八条とし、そのうち太子が表面に出るものは二十三条数えられるとしている。（田中嗣人「聖徳太子信仰の成立」吉川弘文館、一九八三年、七四頁）
- (5) 飯田瑞穂、前掲論、三三三頁。
- (6) 『新編日本古典文学全集三 日本書紀②』小学館、一九九六年、五三〇―五三二頁。（立）飯戸豊聡耳皇子為皇太子。仍録摂政、以万機悉委焉。橘豊日天皇第二子也。母皇后日穴穂部間人皇女。皇后懷妊開胎之日、巡行禁中監察諸司。至于馬官、乃当飯戸、而不劳忽産之。生而能言、有聖智。及壮、聞十人

- 訴、以勿失能辨、兼知未然。且習内教於高麗僧慧慈、学外典於博士寛智、並悉達矣。父天皇愛之、令居宮南上殿。故称其名、謂上宮殿戸豊聡耳太子。」
- (7) この記事については坂本太郎が、「東宮を立てた国史の記事にしては少し余分なことにわたる程に詳しい。誕生時の奇蹟から始めて、資質の聡明さ、修学の博さ、上宮の号の起こりなど、まさに個人の伝記としてふさわしい文である。しかも聖者として特別の尊信をささげた趣が横溢している。こうした太子の伝記がすでに作られていて、それを用いたものであることは、ほぼ疑いあるまい」と述べ、先行の太子伝の存在を推定しているが、坂本の推測によるとその太子伝は、太子の政治的事績に関する史実の記録というよりも、太子を「聖者として特別の尊信をささげ」というとする意図に基づいたものであったらしい。(坂本太郎、前掲論、三七八、七九頁。)
- (8) 林幹彌によると、『史記』黄帝本紀に「生れて神靈あり、弱(わか)くして能く言ふ」とあり、また『神仙伝』の老子条には「生れて能く言ふ」と見えるという。黄帝・老子ともに神仙を極めた聖人であり、神仙思想を背景にした太子像と言える。(林幹彌『太子信仰』評論社、一九八一年、二七頁。)
- (9) 『日本書紀』二、五三二頁の注。
- (10) 鎌田東二「新しいカミとしての『仁』」日本仏教研究会編『日本の仏教』第三号(特集「神と仏のコスモロジー」)法藏館、一九九五年、一一九頁。さらに鎌田は、「知未然」神道、「内教」「仏教」、「外典」「儒教」と同定した上で、この順序が、少なくとも建前上は、『日本書紀』(およびそれを生み出した律令体制)におけるそれらの思想的位置の高低を表しているという。
- (11) 『新編日本古典文学全集』一『日本書紀』一 小学館、一九九四年、二七八、八二頁。一於是天皇姑倭迹迹日百襲姫命聡明叡智、能識未然。」
- (12) 現奈良県天理市和珙。
- (13) 倭迹迹日百襲姫命(ヤマトトトヒモソビメノミコト)は、『古事記』では、同じく孝靈天皇の娘である夜麻登々母々曾毘売命(ヤマトトモソビメノミコト)に同定され得るが、記においては、崇神天皇は夢の中で大物主神から直接神託を受ける。また、記にも童女の歌が出てくるが、その隠された意味を解釈するのは崇神天皇自身である。ここには、夜麻登々母々曾毘売命が登場しない。
- (14) 『日本書紀』一、二七二頁。
- (15) 後に倭迹迹日百襲姫は大物主神の妻となり、有名な著墓伝承の主役となる。それ自体、興味深いテーマを喚起するが、ここでは扱わない。
- (16) 神の託宣が童女の歌によって語られる例は数知れない。たとえば御霊信仰でも重要な役割を果たしている。
- (17) もっとも、『日本書紀』には邪馬台国を支配する巫女王に関する記述はない。シャーマン的女王としての系譜は、それはど前面に出てこないのである。『日本書紀』における倭迹迹日百襲姫は、国を支配する大皇(この場合は崇神天皇)の統治を、「能く未然を識」る能力によって助ける協力者にとどまっている。鎌田東二はここに、祭政一致の神祇体制から祭政の乖離への第一歩を示唆し、「卑弥呼や琉球王朝の間得人君のようなシャーマン的女性の宗教的権威が低下し、天皇や豪族の政治的権力が増大してくる過程を暗示」したものであることを指摘している。鎌田東二、前掲書、一二八頁。
- (18) 同上、一二五頁。
- (19) トヨは豊作を、ミケは食事を、カシキヤは食物を炊(かし)ぐ家屋を、それぞれ意味する。登由宇気神(トヨウケノカミ)や豊宇賀能売神(トヨウカノメノカミ)などの食物神同様、穀霊、とりわけ稲霊と深い関わりがあることを推察できる。『古事記』では豊御食炊屋比売命(トヨミケカシキヒメノミコト)とする。ちなみに『古事記』は、この天皇の代をもって記述を終える。
- (20) 推古天皇二年二月条(『日本書紀』二、五三三頁)。



- (21) 同上十二年四月条(同上、五五一頁)。
- (22) 『日本書紀』二、五五五頁。「朕聞之、曩者我皇祖天皇等幸世也、踰大跡地、敦札神祇、周軻山川、幽通乾坤。是以陰陽開和、造化共調。今当朕世、祭祀神祇、豈有怠乎。故群臣為竭心、宜拜神祇。」天に踰り地に踏むというのは、非常に恐懼するさまをいう。
- (23) 同上、五五四頁。
- (24) あるいは鎌田の言い方を借りれば、聖德太子が日本の神道と神々を一番神(さになわ)したということになるのか。鎌田東二、前掲書、一三三頁。
- (25) 天寿国繡帳銘に見られ、聖德太子が生前語っていたとされる「世間虚仮、唯仏是真」の言葉は、その無常觀を表現したものとして、あまりにも有名である。
- (26) 『日本書紀』三、五六八、七、頁。十二月庚午朔、皇太子遊行於片岡。時飢者臥道垂、仍問姓名。而不言。皇太子視之与飲食。即脫衣袈、覆飢者而言、安臥也。則歌之曰、「斯那堤流、箇多鳥箇夜摩爾。伊比爾惠言、許夜勢摩。諸能多比等阿波札。於夜那斯爾。那札奈理鷄迷夜。佐須陀氣能。枳弥波夜那祇。伊比爾惠言。許夜勢摩。諸能多比等阿波札。」辛未、皇太子遣使令視飢者。使者還來之曰、飢者既死。爰皇太子大悲之、則因以葬埋於当処、墓固封也。数日之後、皇太子召近習者、謂之曰、先日臥于道飢者、其非凡人、必真人也。遣使令視。於是使者還來之曰、到於墓所而視之、封埋勿動。乃開以見、屍骨既空。唯衣服置置棺上。於是皇太子復返使者、令取其衣、如常且服矣。時人大異之曰、聖之知聖、其実哉、遽惶。」
- (27) ここでいう片岡は、現在の奈良県北葛城郡王寺町のあたりで、聖德太子の宮があった斑鳩からは西南に約四キロ離れている。この一帯は交通の要衝で、この地を経由する竜田道は大和盆地と難波を結ぶ古代の幹線道路の一つであった。
- (28) 津田左右吉『日本古典の研究 下』改版、岩波書店、一九七二年(初版一九四八年)、一一八頁。漢の劉向の『列仙伝』や晋の葛洪の『神仙伝』などに多くの例が見える。(飯田瑞穂「聖德太子片岡山飢者説話について」『飯田瑞穂著作集』、聖德太子伝の研究、吉川弘文館、一〇〇〇年、二三四頁) また、僧伝ではとりわけ『梁高僧伝』に多く見えるという。(『新編日本古典文学全集一〇 日本霊異記』小学館、一九九五年、三八頁、注)。
- (29) 福永光司『道教と日本文化』人文書院、一九八二年、七九頁。
- (30) この神仙になる方法にはいく通りがあるが、尸解仙はその一つに数えられるもので、凡人には死んだと見せかけ、實際は尸(しかばね)もろとも消えて神仙になるものを指す。前漢時代にはすでにその記録が認められるが、後に、四世紀はじめに神仙思想を集大成した葛洪の『抱朴子』において、神仙が天仙・地仙・尸解仙の三種にまとめられるにあたって、尸解仙は神仙の最下位に位置付けられた。
- (31) 飛鳥時代における道教・陰陽道の普及については、天皇号の使用をはじめ、十七条憲法の条文、推古二十二年紀の薬舞、蘇我馬子を嶋大臣と称した理由(池泉庭園の造営)や飛鳥の須弥山像・道祖神石など、多くの事蹟に窺うことができる。また七世紀後半の天武天皇の和風諡号や八色姓に「真人(まひと)」が用いられていることも注目される。
- (32) 『日本書紀』二、五三八―三九頁。
- (33) 『日本書紀』一、三八六―三八七頁。「時日本武尊化白鳥、從陵出之、指倭国而飛之。群臣等因以開其棺櫬而視之、明衣空留、而屍骨無之。」
- (34) 『古事記』では、倭建命が白鳥になって飛び去ったことは記されてあるが、その遺骸や衣服については言及されていない。(『新編日本古典文学全集一 古事記』小学館、一九九七年、一三四―一三七頁)。
- (35) 飯田瑞穂は、神仙思想との関係の深い帰化系の人々か、神仙説と集合した仏教関係者の可能性を示唆している。(飯田瑞穂、前掲論、三三七頁。) なお、

田中嗣人も指摘しているように、奈良時代末の『七代記』の注記では、禪の真人「達磨」に同定されていることも太子伝の発展の見地から興味深い。(田中嗣人、前掲書、一三五頁) また、高辻至は、『上宮聖德太子伝補闕記』にみえる「調使家記」が、『日本書紀』の編纂に際して参照されたことを推定している。(高辻至「上代伝承試論——聖德太子片岡説話をめぐって——」『万葉』第五三号、一九六四年一月)

(36) 飯田瑞穂「聖德太子伝の推移」、三三二—三三三頁。

(37) 田村圓澄「聖德太子」、一六二—一六三頁。ほかに、黒部通善『日本伝文学の研究』和泉書院、一九八九年、六三—六四頁) や林幹彌(前掲書、二八—三〇頁) も同様の指摘を行なっている。

(38) 古代ヘブライ社会に関する、西山清の次の指摘は、比較の参考になろう。「古代社会では固有の名は聖なる者だけがもつものであり、それを口にすることはタブーとされた。名前を使うことはその本質を露呈することになり、名前を知ればそのものの存在を支配したり、存在自体にかかりをもつことになると考えられたからだ……だから、神がモーセに名を名乗ったことは、神が自分の正体を明かしたというにひとしい。洗礼を受けてキリスト教徒になると洗礼名(Christian name)を授かるが、生れたときにつけられた名前(given name)が個別の性格をあらわすのに対して、洗礼名は個我を滅して神に仕えるという共通の使命をおびた人間(Common Man)になったことを意味する」(西山清「聖書神話の解説」中央公論社、一九九八年、六八頁)

(39) Frank E. Reynolds and Donald Capps, eds., *The Biographical Process, The Hague: Mouton, 1976*.

(40) 『岩波仏教辞典』岩波書店、一九八九年、「逆修」、一六七頁。

(41) 五来重「日本人の仏教史」(角川選書一八九)、角川書店、一九八九年、二六—二七頁。五来はそれを「擬死再生」の信仰ないし儀礼とも呼び、そのような「逆修」の事例として、浄土宗の「五重相伝」、融通念仏宗の「伝法」、および浄土真宗の「帰敬式」(おかみそり)、真言宗の「結縁灌頂」などを挙げている。

(42) 坂本太郎『聖德太子』新装版、吉川弘文館、一九八五年、一九二頁。

(43) 『日本書紀』、五七六—七七頁。二二九年春二月己丑朔癸巳、半夜履戸豊聡耳皇子命薨于斑鳩宮。是時諸王、諸臣及天下百姓、悉長老如失愛兒、而塩酢之味在口不嘗。少幼者如亡慈父母、以哭泣之声滿於行路。乃耕夫止耜、春女不杵。皆曰、日月失輝、天地既崩。自今以後、誰侍哉。

(44) 『常陸国風土記』では、日本武尊は倭武天皇と称され、記紀に見られない伝承を伝えている。『新編日本古典文学全集五 風土記』小学館、一九九七年、三五四—四二二頁。

(45) 野田嶺志によると、「第一代神武天皇から第四十一代持統天皇の四十一代三九人の天皇の皇子女の総数は三〇六人である」(野田嶺志、「記紀」の中の皇子・皇女)『古事記』『日本書紀』総覧『新人物往來社、一九九〇年、五二頁]。

(46) 『日本書紀』、三四三頁。上田正昭によれば、中国史書に、怪力の表現として鼎(三足両耳の釜)を持ち上げることが用いられているという。(上田正昭『日本武尊』吉川弘文館、一九八六年、一八頁)

(47) 『古事記』、一一七頁。

(48) 同上、一一三頁。

(49) 『日本書紀』、二八五頁。

(50) このことで興味深いのは、聖德太子の薨去記事を載せない『古事記』では、倭建の死を悼むのは、天皇ではなく、その妻子である。また、その時に歌わ

れた四首の歌は、それ以来、天皇の大葬の時に歌われるようになったと、『古事記』にはある。(『古事記』、一三四―二七頁)

(51) 田村園澄、前掲論、一六三―一六四頁、飯田瑞穂、前掲論、二二三頁。

(52) 『日本書紀』、二八四―二八五頁。

(53) 鎌田東二「浄土と神国——仏教と神道の他界観と国土観」山折哲雄編『講座仏教の受容と変容六 日本編』佼成出版社、一九九一年、二五六―二五八頁。

(54) 『日本書紀』、五七六―五七九頁。「高麗僧慧慈聞上宮太子薨、以大悲之、為皇太子、請僧而設齋。仍親說經之日、誓願曰、於日本国有聖人。曰上宮豐聡耳皇子。罔天攸縱。以玄聖之德生日本之國。苞貫三統、纂先聖之宏猷、恭敬三宝、救黎元之厄。是美大聖也。今太子既薨之。我雖異國、心在斷金。其独生之、有何益矣。我以來年二月五日必死。因以遇上宮太子於浄土、以共化衆生。於是慧慈當于期日而死之。是以時人之彼此共言、其独非上宮太子之聖。慧慈亦聖也。」

(55) 鎌田東二によれば、あとにも先にも、「日本国」において「異国」の人より、これほど「聖人」と言われた者は聖徳太子を以ては他に類を見ないという。鎌田東二、前掲論、二五九頁。

(56) 『日本書紀』、五七八頁。

(57) 紀元前二、一六世紀頃の、中国最古の王朝とされる。禹が舜の禪讓を受けて建国したと伝説にある。最近の考古学上の発見により、「伝説」ではなく「史実」であったことが確認された。

(58) 史記の殷本紀によれば、前一六世紀頃、湯王が夏を滅ぼして創始した。後、前一世紀頃、周の武王に滅ばされた。高度の青銅器と甲骨文字によっても知られる。

(59) 武王の父、文王によつてその基礎が築かれた。第十二代幽王までは鎬京に都があつたが、前七七一年に犬戎の侵略を受けて一度滅亡した。第十三代平王は東遷して、翌年即位し、都を成周(今の洛陽付近)に移した。東遷以前を西周、それ以後を東周という。前二五六年に滅亡。

(60) 飯田瑞穂、前掲論、二二三頁、田村園澄、前掲論、一六三頁。

## The “Hierographical” images of Prince Shotoku in the “Historiography” of the *Nihon-shoki*

Yotaro MIYAMOTO

This thesis aims to focus specifically on the “sacred” images of Prince Shotoku (聖徳太子) which appear in the “historiographical” writings of *Nihon-shoki* (『日本書紀』, known in the West as *Chronicles of Japan*), a book which was compiled in 720 as the first “legitimate history” of Japan.

The arguments made in this thesis can be summarized as follows:

First is related with the legendary “birth” story of Prince Shotoku depicted in the *Nihon-shoki*. In this story we read the emphasis put on the ability of Prince Shotoku to predict, an ability which is also comparable to that of Yamato-totobi-momoso-hime (倭迹迹日百襲姫). The structural similarity of this comparison shows that the Emperor is, in one way or another, always assisted by one of his/her close relative through the ability of the relative’s shamanistic prediction. It was this ability to predict that was regarded crucial in mediating between divine oracles and men’s history.

Secondly, it argues that the historiography of the *Nihon-shoki* is strongly influenced by Taoism of the time. This point derives from the fact that the depiction within the “Legend on the Starving Man of Kataokayama” (片岡山飢者説話), contains descriptions of *shikai-sen* (尸解仙), which is a form of Taoism. This influence can also be found among the descriptions in the “White Bird Legend of Yamato-takeru” (日本武尊の白鳥伝説).

The third point is linked to the second. When one compare the story written about the death of Prince Shotoku with that of Yamato-takeru, one cannot miss the clear contrast made in the depiction between a sacred man as *mysterium fascinans* (Prince Shotoku) and, on the other, as *mysterium tremendum* (Yamato-takeru). Both of these modes of religious representation eventually turned out to be two distinctive paradigms in depicting “mytho-historical” saints throughout the evolvement of Japanese religious history. In this sense we can confirm that *Nihon-shoki* represents the death of both saints in a way which is not only “historical” but also “cosmological.”

Lastly, the article pertaining “The Grief of Eji” at the Death of Prince Shotoku (慧慈悲歎説話) clearly shows us the politico-religious intention of sacralizing Prince Shotoku by means of the historiographical writings. Seen through the other way around, however, the resulting historiography is itself also sacralized through the depiction of Prince Shotoku as a saint. This overlapping is what I argue as the paradoxical structure in which history and myth converge and are dialectically integrated.

As mentioned above, the historiography of the *Nihon-shoki* depicts Prince Shotoku not only as an able administrator and a pious Buddhist, but also as a saint with supernatural and mysterious powers. The tension between the two representative images of Prince Shotoku also indicates a tension inherent in the religious phenomenon of all “saints,” namely, the tension arising by the fact that the saint is regarded to be the model for the laity, and at the same time, an object of worship. In the end, this thesis confirms the theory of Eliade on the “dialectics of hierophany”—that the sacred manifests itself through the profane—as well as the structural tension inherent in it, by considering the case of Prince Shotoku, a saint in Japan, as a historical expression of the hierophany.