

第四章 「聖徳太子」のヒストリオグラフィカル・イメージ——『日本書紀』の太子記事をめぐって

はじめに

聖徳太子に関する伝記は枚挙に暇がないが、そのもっ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（720）に成立した『日本書紀』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のである¹⁸⁷。

坂本太郎は、『日本書紀』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¹⁸⁸。かかる伝記の存在を実証的に検証することは、本

¹⁸⁷ 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2 聖徳太子・南都仏教集』玉川大学出版部、1972年、23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、『日本書紀』の意義を強調している。

¹⁸⁸ 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、1988年、386-88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。

『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

論文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『日本書紀』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」^{ヒストリオグラフィー}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。

また、『古事記』も『日本書紀』もともに、それらが「歴史」と見なすところの過去を意味付けようとする意図を共有している。それらが叙述する「歴史」はまた、後世の聖徳太子に関する諸伝記の作者の「歴史」認識に大きな影響を与えることを通じて、伝記の内容の歴史的背景を構成しているのであり、そこにいかなる「歴史」観が通底しているかを確認しておくことは、太子を中心に「歴史」を再構成し、意味付け、生きられうるものにしようとする、太子伝全体に共通するオリエンタチオを理解する上で欠くことのできない作業である。

記紀を、神々―天皇を主人公とする神話的物語、すなわち「天皇神話」として見なす立場もあるが¹⁸⁹、それらの神話のなかでも聖徳太子は、日本武尊（倭建尊）と並んで別格の扱いを受けている。もちろん、聖徳太子は用明天皇の皇子として生まれ、推古天皇の治世には摂政として政治の中心的立場にあったわけであり、その地位や業績から、国家の正史といえる『日本書紀』において記事の中に多く取り上げられることは、それなりに理由がある。すなわち、国家的な歴史編纂・叙述の対象として、聖徳太子の事蹟が取り上げられているのであり、そのことの政治的意味は看過できない。

『日本書紀』中の太子関連記事は、敏達天皇五年（576）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誠記事まで三十一箇所¹⁹⁰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¹⁹¹。

と飛鳥仏教』吉川弘文館、1985年、331頁。〔初出は『国語と国文学』第五十巻第十号、1973年、のちに『飯田瑞穂著作集1 聖徳太子伝の研究』（吉川弘文館、2000年）に所収。〕

¹⁸⁹ たとえば、神野志隆光『古事記と日本書紀——「天皇神話の歴史」』講談社、1999年。

¹⁹⁰ 日野昭「日本書紀における聖徳太子」『龍谷史壇』50号、1962年10月、89-91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28条とし、そのうち太子が表面に出るものは23条数えられるとしている。（田中嗣人、前掲書、74頁。）

¹⁹¹ 飯田瑞穂、前掲論、332頁。

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。この章では、これらのエピソードが、『日本書紀』をめぐる歴史的（ならびに神話的）コンテクストにかかわってどのような「聖徳太子」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。

第一節 記紀の歴史観

聖なるものの歴史内顕現が『日本書紀』においてどのように解釈されているかという問題を考察する端緒として、「聖徳太子」の扱いをめぐる推察される『古事記』と『日本書紀』の歴史意識を比較してみることは、必ずしも徒爾ではあるまい。周知のように、ほぼ同じ時期に編集され、概ね共通した内容を取り扱っているにもかかわらず、両者の間には、しばしば決定的な、著しい相違点が見出せる。とくに本論文にとっては、後者が仏教伝来のことを詳しく記述するのに対して、前者ではまったく触れられていないこと、後者に数多く登場し、「聖者」として特別の扱いを受けている聖徳太子について、前者ではほとんど語られていないこと、の二点が重要である。さらにこれらにかかわって、前者が漢字を用いつつ和語で書かれているのに対し、後者はほとんど漢語で書かれている点も看過できない¹⁹²。

両者の構成上の差異については、津田左右吉が明らかにしたところによると、『古事記』は稗田阿禮の誦み習った帝紀と旧辞とを撰録したもので、したがって一資料としての性格を有しているのに対し、『日本書紀』は、帝紀旧辞の種々の異本に、それ以外の資料、編者自身の作成したものを加えて、ある特定の目的意識の下に再構成したものである¹⁹³。その目的とは、内外に対し、「日本」¹⁹⁴の成り立ち（創世神話）と展開（歴史）とをもってその国家的アイデンティティを示すという、政治的・宗教的な意図に貫かれたものであった。『古事記』が

¹⁹² 津田左右吉、『日本古典の研究 上』改版、岩波書店、1972年（初版1948年）、70-74頁。

¹⁹³ 同上、37頁、73頁。

¹⁹⁴ 「日本」は律令国家が創出した国号であり、対外交渉において七世紀後半以降から使用される。

文字通り「ふることぶみ」として古事の（おそらく私的な）記録であるのに対し、『日本書紀』は、まさに「日本」およびその大王たる「^{わわさみ}天皇^{すめらみこと}」の正統性を対外的に示す文書、「紀」であった。

その点から勘案すれば、太子として生まれながらも王とならなかった厩戸皇子が、同じような境遇の悉達太子になぞらえて、「日本の釈尊」＝法王＝聖徳太子に同定されたことは、「日本」に居住するすべての人々を——とりわけ渡来氏族を、その宗教体系も含めて——大王改め天皇を頂点とする律令的秩序の下に取り入れることを思案する律令国家にとって、画期的な意義を有するものであった。田村圓澄が鋭く指摘しているように、道教的「聖」の登場する片岡山飢者説話や、高句麗の慧慈が登場する慧慈悲歎説話などは、生活のなかに道教が息づいている渡来系の人々、およびそれらの人々の出身国に対して、厩戸王が「聖」「聖人」であることを示そうとする意図に基づいているともいえよう¹⁹⁵。

『古事記』『日本書紀』が成立した、八世紀初頭の元明・元正天皇の時代において、日本国家形成の由来を語ることで天皇による支配を正当化するという意図をもって、「現代」から過去の歴史を眺め解釈するという視点は、その構成から見て、『記』よりも『紀』の方が強いといえる。すなわち、『記』が全体の三分の一を神代の上つ巻に充てているのに対し、『紀』ではわずかに十五分の一にすぎない。それとは対照的に、『記』の下つ巻に相当する最後の三分の一に対応する仁徳から推古の時期は、『紀』では二十二巻中の十二巻にのぼり、半分以上である。このことから、「『記』が神代を含む古い時代に重点を置き、『紀』はむしろ新しい時代を詳しく記すという方針であった」¹⁹⁶とする見解が容易に導かれ

¹⁹⁵ 田村圓澄『飛鳥・白鳳仏教史』下、96-99頁。また、太子の仏教の師であった慧慈、儒教の師であった覚智、そして太子の側近として重要な位置を占めた秦河勝が、それぞれ高句麗、百濟、および新羅の出自であることは、注目に値する。それぞれの本国においては対立と闘争を繰り返している朝鮮半島の三国が、聖徳太子との関係においては、微妙にバランスをとっているのである。（田村圓澄「百濟・新羅仏教と飛鳥仏教」、47頁。）

¹⁹⁶ 直木孝次郎「歴史書としての『日本書紀』」『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』小学館、1996年、5頁。このことは同時に、「日本国家形成の由来を語って天皇による日本支配を正当化する」（同書、6頁。）という政治的イデオロギーが『記』よりも『紀』においてより強く見られることともかかわっている。

このことに関連して、伊藤益の次の指摘は示唆的である。

書紀は、もとより、古代王権の支配のイデオロギーと無縁であるわけではないけれども、史書（正史）たることをみずからの基本性格とする。一方、古事記は、そのイデオロギーに基づいて、天皇の支配者としての正統（当）性を示し、かつ、諸氏族を一

よう。歴史を「近・現代」に引きつけて解釈するという視点において、『紀』は『記』に対して勝っているのであり、その点が、仏教伝来や聖徳太子に関する記事の扱いに対する記紀の相違を決定付けたといえる¹⁹⁷。

さて、記紀を分け隔てる、上述の諸点の基底に、それぞれの歴史意識の相違を見出すことが可能である。『古事記』は、各天皇代ごとの伝承物語に、天皇の系譜を記録した帝紀を付して構成されている。たとえば、仁徳物語、雄略物語など、本来はそれぞれ別の物語として伝承されていたものを、歴代天皇の一代記の連続という形式にあてはめ、時間軸にそって並びつなげることによって一貫性を持たせようとしているのである。ここには明らかに、過去を「歴史」として整理しようとする意図が働いている。ここでいう「歴史」とは、「現在」を「現に在ら」しめているものとして「過去」を意味付け、同時にその「過ぎ去った」時に起こった出来事によって「現在」を方向付けようとする、弁証法的な運動であり、しばしば「過去」と「現在」という時間的關係を整合的なものたらしめようとする意図に基づいている。

ところで、古い伝承物語であったそれぞれの天皇記は、本来、整合的な時間

定の秩序（血縁的秩序）のもとに配することを第一義とする書であると言ってよいであろう。しかし、古事記において、イデオロギーは、生のままの形で呈示されるわけではなく、歴史記述の体裁のもと、いわば比喩的に述べられる。そこで語られるのは、内実はともかく、おもてむきは、あくまでも歴史であり、そのかぎりにおいて、古事記もまた史書であると言えよう。つまり、記紀ともに、全編にわたってみずからが歴史とみなすところを語ろうとする。それゆえ、これら二書の冒頭部に神代の記事が据えられていることは、両書の編者たちのあいだで、神代が、歴史の一部（冒頭）と観ぜられていたことを意味する。歴史は、過去から現在へ、そして未来へと、連続して流れてゆく。したがって、記紀は、神代を歴史の一部（冒頭）として措定することによって、神代と「今」とのあいだにつながり（連続性）をみとめる観点に立っていることになる。（伊藤益『ことばと時間——古代日本人の思想——』大和書房、1990年、93-94頁。）

このように（少なくとも記紀の歴史観念を共有する）古代日本人にとって、神代が、歴史の始原に位置すると同時に、歴史の流れを介して現在へと連続するものであると理解されていたことは、決定的に重要である。

¹⁹⁷ もっとも、『紀』の各巻すべてが同様に語られているわけではない。たとえば、『古事記』では中つ巻にあたる神武から応神までの巻は、「物語の展開の主要なところに神の言葉が夢告ないしそれに準ずる形をとって現われる」ように、神話性が強いのに対し、仁徳天皇以後の記事は神話性が減じ、歴史性が増してくる。（直木孝次郎、前掲論、7頁。）

秩序に基づいていたわけではない。それは「物語」一般に言えることである。たとえば、平安初期の『伊勢物語』が「昔、男ありけり」で始まり、『源氏物語』が「いづれの御代にか」で始まるように、あるいは『今昔物語』が「今は昔」を冠するように、それぞれ漠然とした時間設定のもとに語られ始めるのであり、そこには、「現在」との関係においては一元的に捉えられない、曖昧な「過去」が想定されている。『古事記』は、その時間意識から見れば、歴代天皇の一代記としての個々の「物語」を連続した時間の中に配置することで、過去を「歴史」として構成しようとしているといつてよい¹⁹⁸。

『日本書紀』は『古事記』のこの歴史的志向性をさらに推し進めた。すなわち過去の伝承を歴史的出来事として扱うために、すべての記事を某天皇の何年何月何日というように、年代記的に確定していったのである。そこには少なからぬ無理が生じたが、しかし、この年代記的努力によって、すべての伝承が、現在を中心に「過去」の中に配列され、意味づけられたのである。それはまさに、「記憶に値する出来事を選別し、それを時間的に統合することによって後続する世代に語り継ぐ言語行為」¹⁹⁹としての「歴史」であった。この行為には、「無慈悲な時間の流れを『物語る』ことによってせき止め、記憶と歴史（共同体の記憶）の厚みの中で自己確認（identify）を行ないつつ生き」²⁰⁰ようとする、時間を意識して生きることを免れえない存在としての人間の、宗教的願望を読み取ることができるのであって、それゆえに「歴史叙述」はすぐれて宗教的行為であるといえることができる。

現在と過去が明確に区別されることによって、古代人は初めて「歴史的」存在となった²⁰¹。もっともその「過去」に対する姿勢は、記紀で微妙に異なる。すなわち、『古事記』が、歴代天皇紀の物語を時間的に再構成して歴史化することによって、歴史＝物語（ヒストリー）の中に「過去」を「記憶」しようとするのに対し、『日本書紀』は、「過去」を年代記的に「記述」することで、歴史＝

¹⁹⁸ 中西進、前掲書、69-70頁。

¹⁹⁹ 野家啓一「はしがき」同責任編集『岩波新・哲学講義8 歴史と終末論』岩波書店、1998年、v頁。

²⁰⁰ 同上『物語の哲学』、19頁。続けて野家は、「無常迅速な時の移ろいの中で解体する自己に拮抗するためにこそ、われわれは多種多様な経験を記憶にとどめ、それらを時間空間的に整序することによってさまざまな物語を紡ぎ出すのである」と語っている。

²⁰¹ 中西進、前掲書、71頁。

叙述（ヒストリオグラフィ）を目指したのである。

内外に対し、「日本」の成り立ち（創世神話）と展開（歴史）とをもってその国家的アイデンティティを示すという、政治的・宗教的な意図に貫かれた『日本書紀』にはまた、『礼記』『史記』『漢書』『後漢書』などの「漢籍の出典を用いて潤色をし、彫琢された珠玉の言語が用いられる」²⁰²という特色が認められる。そこに、中国と対等な「帝的世界」としての「日本」を主張し、確認しようとする意図を見出すことも可能であろうが²⁰³、その歴史観に関する限り、それは単なる中国の歴史観の模倣ではなかった。

そのことは、中国における歴史書との対比によって明らかになる。周知のごとく、中国には、何千年もの間にわたって集積された膨大な歴史記述が存在する。それらに共通する特徴として、川勝義雄は、次の二点を挙げている。それらは、「歴史を見る目が、常に強烈な倫理的精神によって裏打ちされている」²⁰⁴こと、および「歴史を政治の資とする意識の強さ」²⁰⁵である。中国の歴史書に一貫しているこの倫理的精神は、『春秋』の「勸善懲悪」という「大義」に由来するとされる。以来、中国においては、史書は『春秋』を模範とし、歴史家は『春秋』に照らし合わせて、歴史的行為の倫理的考察をもとに歴史を記述してきた。歴史記述は、同時に倫理的批判でもあったのである。このことは、中国における道徳意識が、個人ないし家族レベルではなく、国家レベル、さらには全社会的レベルの問題として意識されていたことによる。

したがって中国では、政治と倫理は一体のものであった。倫理は政治の基礎であり、政治は倫理的世界の確立を目指すものとされた。このような政治即倫理的な意識において歴史を記述することは、同時に人間世界全体の秩序づけでもあった。このことをもっとも端的にあらわしているのが、「経世」の観念である²⁰⁶。それは、近代の国民国家と結びついた「政治」概念とは異なり、人間世界全体の秩序づけを意味する。このような、全世界的な秩序を求める意識は、無

²⁰² 西宮一民「『日本書紀』を読む」『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』小学館、1994年、7頁。

²⁰³ 神野志隆光『古事記と日本書紀』講談社、1999年、158-62頁。

²⁰⁴ 川勝義雄『中国人の歴史意識』平凡社、1986年、62頁。

²⁰⁵ 同上、65頁。

²⁰⁶ 同上、65-67頁。

秩序に対する恐れを意識とパラレルであった。

『日本書紀』によれば、冠位十二階が制定されたのは推古十一年（603）であるが、それが実施されたのは翌十二年（604）正月朔であったという。ちなみにこの年は甲子にあたり、陰陽五行説に基づいた中国古代の予言説である讖緯説によれば、革命（政令の変革）の年とされる²⁰⁷。

讖（予言）を記した緯書は、隋の煬帝（在位 604～618）によって禁じられた。禁書にされたということはそれだけ社会に対する影響が大きかったことをうかがわせるが、ここではそれが煬帝の時代であったことが注目される。すなわち、六世紀末から七世紀初頭の隋において讖緯説が社会的にも政治的にもクローズアップされていた時代に、日本では聖徳太子が摂政を務めていたのであり、その讖緯説によって革命とされた年に合わせて冠位十二階を実施したことは、坂本太郎が指摘しているように、聖徳太子がこの讖緯説を強く意識していたことを裏付けるものといえよう²⁰⁸。

²⁰⁷ 陰陽道では、甲子の年を革命、戊辰の年を革運、辛酉の年を革命とし、合わせて三革（「革」は改まるの意）と総称する。これらの年には変事が多いとして、改元などが行われた。

ここで「讖」は予言を意味する。また「緯」は、儒学の経典である四書・五経などの経書に付託して禍福・吉凶・祥瑞・予言（讖）を記した緯書のことで、詩緯・易緯・書緯・礼緯・楽緯・春秋緯・孝経緯の七緯が有名である。これらの緯書は、秦によって国家が統一される西暦紀元前 221 年以前の時期に起こり、漢代以降盛んに用いられたが、伝統的な儒家の思想に反するとされ、また、流言によって社会不安を招く弊害があるとして、煬帝によって焚書に処せられ、大部分が散逸してしまったという。（佐藤均「紀年論」『古代史研究の最前線 第四巻 [文化編] 下』雄山閣出版、1987 年、139 頁。）

²⁰⁸ 坂本太郎『聖徳太子』、73 頁。

『日本書紀』は初代天皇の神武天皇即位を辛酉と定めるが、明治初期の東洋史学者那珂通世は、辛酉の年には大変革が起こるという讖緯説の辛酉革命説によって、初代の天皇の神武天皇の即位元年が、推古九年（601）から一菴（いちほう）遡った年をもって神武元年（西暦前 660）に定められたとする説を唱え、それ以来その見解が学界の定説となっているようである。（岡田芳朗「神武天皇即位紀年の成立」『「古事記」「日本書紀」総覧』新人物往来社、1990 年、64 頁。佐藤均、前掲論、135 頁。）ちなみに一菴とは、讖緯説で「三七相乘二十一元」をもって「一菴」とし、大変革の年として最も重視される。

第四章第四節で指摘したように、聖徳太子が天皇記を編纂したのは推古天皇二十八年（620）のことであった。その天皇記は焼失したとされるが、そこにすでに神武紀元を辛酉とする観念が反映されていたであろうことは想像に難くない。すなわち緯書は、中国においては煬帝によって禁止され、大部分は散逸してしまったが、その歴史観は、その後も日本の歴史において重要な影響を及ぼした。たとえば、『日本書紀』を始めとする六国史には、緯書からの引用が多数見られ、辛酉革命、甲子革命にあたる年に政治的、制度的改革を実施したり、改元したりすることは、推古朝以来継続的に見られる。そのなかでも最も顕著

この讖緯説の根底にあるのは、六甲（60年）や一蓊（1260年）周期で歴史が経巡るといふ円環的時間の観念である。一方、神武以来の天皇系譜を支えているのは、直線的時間の観念であった。この両者を結びつけることによって『日本書紀』という歴史書は成立したが、そこに、讖緯思想に深く傾倒していたとされる聖徳太子の影響を看取できる。

円環的時間と直線的時間の二つの宗教的観念を鋭く対比させながら M.エリアーデは、伝統的社会に生きる人々が、宇宙創造の祖型（アルケタイプ）の儀礼的反復や、時間の周期的再生によって、いかに「歴史」を撥無（abolition）してきたかを、数々の事例を挙げて論じている²⁰⁹。それは、歴史からみずからを守るための、また、歴史を堪え忍ぶための、象徴的かつ宗教的行為であったが、そのような行為には、歴史的出来事に「メタヒストリカルな意味」を与えることも含まれる。それは、単に「歴史の恐怖」に曝された人々を慰撫するだけでなく、一貫した意味、すなわち、「コスモスと人間存在とがそれぞれに存在意義（レゾン・デートル）を持つような、十分堅固な体系に調和し得る」²¹⁰という意味でメタヒストリカルなのである。

個人や共同体を容赦無く呑み込む、災害や不幸、苦悩など、次々に襲いかかる出来事によってもたらされるカオスに対し、伝統的社会に生きる人々が、調和のとれた秩序としてのコスモスを絶えず打ち立てることによって、カオスの疎外状況にいかに対抗してきたかを明らかにした点で、エリアーデの功績は余りある。しかし、「歴史の撥無」が常に「歴史への敵対」につながるわけではない²¹¹。中国の歴史書に見られるように、「コスモス再生への意志が、まさに歴史

な例は、平安前期の学者三善清行（847-918）である。彼は昌泰三年（900）、明年が辛酉革命にあたることを理由に、当時の右大臣菅原道真に辞職を求めたがそれを断られたので、朝廷に辛酉革命の予言をもとに君側の奸を除くことを上奏して、道真に謀叛の計略があることを示唆したのである。道真が左遷されると清行は改元を主張し、昌泰四年が延喜元年とされた。（岡田芳朗、前掲論、65-66頁。）その後、幕末の文久元年（1861）に至るまで、管見に拠れば17回の辛酉のうち、戦国時代の二度を除いて15回改元が行われていることは、近代以前の日本の歴史観において、讖緯説や、それが基づく陰陽五行説がいかに深く影響していたかを物語るもので興味深い。

²⁰⁹ Eliade, *The Myth of the Eternal Return*. [『永遠回帰の神話』]

²¹⁰ Ibid., p.142. [同上、184頁。]

²¹¹ 「古代人は、出来る限りのあらゆる手段を用いて、逆転不可能な、予測できない、自律的価値をもつ一連の出来事としての歴史に敵対する傾向を有している。」（Ibid., p.95. [同上、127頁。]

記述においてあらわれ、歴史そのものの中に投入されている」²¹²こともあることを忘れてはならない。

中国において、歴史記述にメタヒストリカルな意味が与えられたことと、「中国の神話は、歴史記録から独立した位置を獲得したことがおそらく一度もなかった」²¹³と評されることとは、無関係ではない。少なくとも歴史現象の総体を、本紀（それぞれの帝王一代分の年譜）・列伝（民族や個人の伝記）・志（特殊な分野の変遷）・表（制度の一覧）に分類して記述する、紀伝体と呼ばれる歴史叙述法が、司馬遷によって『史記』に採り入れられ、それ以後、正統的な、もともと総合的な歴史記述の形式として踏襲されてきた中国では、その形式がまた、コスモスの秩序を叙述するもっとも完全な形として見なされ、それゆえ神話は、正史において独立した扱いを受けることがなかったのである。

一方、「漢籍の出典を用いて潤色」された『日本書紀』は、「神代」に二巻を費やしている。ここに、中国の史書に範を仰ぎながらも、独自の歴史意識を反映した、歴史記述の形式が窺われる。すなわち、天皇の起源を人代以前の神代に求めることによって「国史」としての正統性を主張するという、神話＝^{ミソ・ヒストリカル}歴史的な記述方法であった²¹⁴。それに対して、むしろ「天皇記」としての性格が濃い『古事記』では、神話の叙述が中心であり、歴史はその反復としてある。すなわち、宇宙創造の祖型（アルケタイプ）の儀礼的反復や、時間の周期的再生による「歴史」の撥無の意志——アヒストリカルな志向性——が、『古事記』から読み取れるのである。『日本書紀』は、そこに中国の史書の歴史意識を導入することで、メタヒストリカル²¹⁵な神話＝歴史記述をめざしたとも言えよう²¹⁶。

²¹² 川勝義雄、前掲書、68頁。

²¹³ Xinzhong Yao, "Chinese Religions", in Jean Holm and John Bowker, eds., *Myth and History*, New York: Pinter, 1994, p.170.

²¹⁴ 記紀における「神代」の存在論的・規範的性格については、伊藤益、前掲書、100-112頁を参照。

²¹⁵ それは同時にメタミソロジカルでもあった。

²¹⁶ このことに関連して注目されるのが、神野志隆光による以下の指摘である。

『古事記』は中国についてふれることがない。中国との関係は切り捨て、中国に関わらざるをえない近い時代は扱わない。大八島国の外は朝鮮半島（百済・新羅）についてのみ語り、応神天皇がこれを服属させ、朝鮮半島が天皇の「天下」のもとにある由緒を示す。一方、『日本書紀』は中国とのかかわりを含めて述べるが、朝鮮半島諸国を支配する大国として、一貫して中国の冊封を受けず、対等な関係において一つの独自の世界たることをたもってきたと語る。そうした「歴史」（虚構といえど虚構だが、そ

第二節 シャーマンの誕生——倭迹迹日百襲姫との構造的対比

聖徳太子が没したとされる推古天皇三十年（622）より、『日本書紀』の完成した養老四年（720）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い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、『日本書紀』推古天皇元年（593）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す。仍りてよ 録摂政まつりごとみかさねつかさど らしめ、万機を以ちて悉に委ぬ。たちばなのとよひのすめらみこと 橘豊日天皇の第二子なり。母の皇后は、あなほべのはしひとのひめみこ 穴穂部間人皇女と曰す。皇后、みこあれま 懐妊開胎さむとする日に、みやのうち 禁中を巡行りまして つかさつかさ 諸司を監察たまふ。うまのつかさ 馬官に至りたまひて、乃ち厩の戸に当りて、なや 勞みたまわずして たちまち 忽に産みませり。生れながらに能く言ひ、よ 聖智有り。をとごさかり 壯いたに及びて、一に十人の訴を聞きて、あやま 失たず能く わかま 弁へたまひ、兼ねて ゆくさきのこと 未然を知ろしめす。且、内教を高麗の僧あし 慧慈に習ひ、外典を博士かくか 覺弼に学び、並に悉に達りたまひぬ。父の天皇、めぐ 愛みて、宮の南の上殿に居らしめたまふ。故、かれ 其の名を称へて、うへのみやのうまやとのとよとみみのひつぎのみこ 上宮厩戸豊聡耳太子と謂す。²¹⁷

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²¹⁸。これらの能力が学習の結果ではなく、「生れながら」のもの

れが自己を確信できる物語として機能する)が律令国家の正統性をささえるのである。(神野志隆光、前掲書、160-61頁。)

²¹⁷ 『新編日本古典文学全集 3 日本書紀②』、530-32頁。「立厩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。母皇后曰穴穂部間人皇女。皇后懐妊開胎之日、巡行禁中監察諸司。至于馬官、乃当厩戸、而不勞忽産之。生而能言、有聖智。及壯、一聞十人訴、以勿失能辨、兼知未然。且習内教於高麗僧慧慈、学外典於博士覺弼、並悉達矣。父天皇愛之、令居宮南上殿。故称其名、謂上宮厩戸豊聡耳太子。」

²¹⁸ 黒部通善『日本伝文学の研究』和泉書院、1989年、65頁。飯田瑞穂、前掲論、332頁。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、前掲書、27頁。)

であったことは、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。

この記事については、たとえば坂本太郎が、「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。誕生時の奇瑞から始めて、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」²¹⁹と述べ、先行の太子伝の存在を推定しているが、それによると、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」ようとする意図に基づいたものであったらしい。

もっとも、英雄的人物や聖なる人間の一生について語られる際、その誕生に特異な奇瑞譚が伴うことは、比較宗教学の視点からすると、けっして珍しいことではない。たとえば、よく言われることだが、ブッダはマーヤー夫人の右脇から入胎し右脇から生まれたとされ²²⁰、老子は母の胎内に 81 年いた後、左の腋から出生したと伝えられている²²¹。日本においても、空海や最澄、行基など、祖師、高僧と呼ばれる人々に異常な誕生譚が見られる²²²。奇瑞を伴うこれらの出生譚はみな、そのようにして生まれた赤子が後に比類無き人物になることを、象徴的かつ予兆的に語るものである。

これらの例に比較すれば、『日本書紀』に記載された聖徳太子の誕生は、それほど特殊ではない。むしろそこには、聖者のこの世への出現は、その始まりから神秘的な徴を付随されるという、一定の法則が看取されるようである。それゆえにまた、「厩の戸に当りて、労みたまわずして忽に産みませり」とある聖徳

²¹⁹ 坂本太郎「日本書紀と聖徳太子の伝記」同著『古典と歴史』吉川弘文館、1972年、44頁。(後に『坂本太郎著作集第二巻 古事記と日本書紀』吉川弘文館、1988年、に所収。)

²²⁰ 「過去現在因果經」巻第一『昭和新纂國譯大藏經 經典部第十二卷』東方書院、1929年、15-20頁。『今昔物語集』では、文殊も同様に右脇から出生したと伝える。『今昔物語集』巻第一天竺、および巻第三天竺『新日本古典文学大系 33 今昔物語集 1』岩波書店、1999年、5-7頁、209頁。なお、インドでは右を尊び、左を穢れたものだとする観念がある。(中村元『ブッダ入門』春秋社、1991年、40-42頁。)

²²¹ 『西陽雜俎』巻二、59頁。

²²² J. H. カムストラも、まったく痛みを伴わない出産、生まれてすぐに話し始めること、比類無き知恵を有していることなどは、西洋中世の聖人伝と大して違わないことを指摘している。(Kamstra, *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*, p.405.)

太子の厩戸懐胎説話は、渡唐の僧が当時の中国に伝わっていたキリスト降誕説話を伝聞して太子伝に付会したのではないかという説²²³や、それに対して、むしろ古代インドの説話が一方で西行してキリストの誕生に結びつき、他方、日本に伝わって聖徳太子の誕生譚に結びついた可能性を示唆する説²²⁴、さらに、「超人的な勢能のやうなものが厩における生誕によって得られる」とする伝承がアラビア地方に存在することを指摘し、さらにその考えが旧石器時代まで遡及しようとする説²²⁵などが、文化伝播の有無の次元を超えて、ここでは聖伝の構造にかかわって問題とされるのである。

聖徳太子の特殊性ということに関わっていえば、先の記事において注目に値するのは、「兼ねて未然を知ろしめす。且、内教を高麗の僧慧慈に習ひ、外典を博士覚弼に学び」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²²⁶、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²²⁷。

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、『日本書紀』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殊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、聡明くやまとととひももそびめのみこと叡智しくさとましまして、能くさか未然ゆくさきのこと

²²³ 『久米邦武著作集第一巻 聖徳太子の研究』吉川弘文館、1988年、18頁。(初出は、久米邦武『上宮太子実録』井冽堂、1905年。)

²²⁴ 境野黄洋『聖徳太子伝』増補版、丙午出版社、1908年。

²²⁵ 城島正祥「厩戸皇子御生誕伝説」『芸林』4巻6号、1953年。

²²⁶ 『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』、531頁の注。

²²⁷ 鎌田東二「新しいカミとしての『仏』」日本仏教研究会編『日本の仏教』第3号(特集：神と仏のコスモロジー)法藏館、1995年、119頁。(のちに鎌田東二『神と仏の精神史——神神習合論序説』春秋社、2000年、に所収。)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。(鎌田東二『神と仏の精神史』、121頁。)

を識りたまへり。²²⁸

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、孝霊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^{おねびこのみこと}大彦命を北陸道に遣わした際、途中の^{わに}和珥²²⁹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、その童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^{たけはにやすびこ}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²³⁰。

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、自分を祀るように語ったと記されている²³¹。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²³²。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徳太子を彷彿とさせる。

さて、大彦命の前で意味深長な^{わざうた}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『日本書紀』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った²³³。一方、武埴安彦の謀反は史実を反映している

²²⁸ 『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』、278-81 頁。「於是天皇姑倭迹迹日百襲姫命聡明叡智、能識未然。」

²²⁹ 現奈良県天理市和珥。

²³⁰ 倭迹迹日百襲姫命（ヤマトトヒモモソビメノミコト）は、『古事記』では、同じく孝霊天皇の娘である夜麻登々母々曾毘売命（ヤマトトモモソビメノミコト）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。

²³¹ 『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』、271 頁。

²³² 後に倭迹迹日百襲姫は大物主神の妻となり、有名な箸墓伝承の主演となる。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。

²³³ 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。

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イベント——それは、少なくとも『日本書紀』の編者にとって、国家的大事件であった——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った。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²³⁴。

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補佐した聖徳太子との関係と、平行である。聖徳太子も「兼ねて未然を知」る能力によって、その叔母である天皇を補佐したのであって、その功績は『日本書紀』編纂者が大いに強調するところであった。ここで興味深いのは、男性の崇神天皇に対して、その^{みまば}「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補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徳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、天皇のまつりごとを、異性の近親者がシャーマンの予言能力によって補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

²³⁴ 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。シャーマンの女王としての系譜は、それほ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、国を支配する天皇（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、祭政一致的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聞得大君のようなシャーマンの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、128頁。

と仏教という、きわめて明瞭な対照が示されている²³⁵。

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）の巫女王の側面である。トヨミケカシキヤヒメ²³⁶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（聖徳太子）と大臣（蘇我馬子）に詔して仏教を興隆させたり²³⁷、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²³⁸一方で、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、天に蹠り地に踏みて、敦く神祇を礼びたまひ、周く山川を祠り、幽に乾坤に通はず。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、豈愈ること有らむや。故、群臣、為に心を竭して、神祇を拝びまつるべし。²³⁹

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権威であり、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『勝鬘経』を講じさ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、勝鬘経を講ぜしめた

²³⁵ 同上、125頁。

²³⁶ 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。

²³⁷ 推古天皇二年二月条（『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』、533頁）。

²³⁸ 同上十三年四月条（同上、551頁）。

²³⁹ 『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』、555頁。「朕聞之、曩者我皇祖天皇等宰世也、蹠天踏地、敦礼神祇、周祠山川、幽通乾坤。是以陰陽開和、造化共調。今当朕世、祭祀神祇、豈有愈乎。故群臣為竭心、宜拜神祇。」天に蹠り地に踏むというのは、非常に恐懼するさまをいう。

まふ。三日に説き竟へつ」²⁴⁰とある。聖徳太子によって実際に講経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『勝鬘経』なのか、ということである。すなわちこの『勝鬘経』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、如来蔵思想を説くものであるが、聖徳太子の作と伝えられる「勝鬘経義疏」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。この講経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²⁴¹。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²⁴²。

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＝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、聖徳太子の仏教的立場が完全に上回ったわけではなかった。むしろ「聖徳太子」の宗教的意義は、シャーマンの予言者という役割をみずから引き受けることで、『日本書紀』を超えてその後大きく展開していくことになるのであるが、それについては第五章以下に譲るとして、今しばらく『日本書紀』の記事を追っていこう。

第三節 聖を知る聖——貴人と飢者

²⁴⁰ 同上、554頁。

²⁴¹ あるいは鎌田の言い方を借りれば、聖徳太子が日本の神道と神々を「審神（さにわ）」したということになるだろうか。鎌田東二、前掲書、133頁。

²⁴² 天寿国繡帳銘に見られ、聖徳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、その無常観を表現したものとして、あまりにも有名である。

『日本書紀』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（613）条によれば、

十二月の庚午の朔に、皇太子、片岡に遊行でます。時に飢者、道の垂に臥せり。仍りて姓名を問ひたまふ。而るを言さず。皇太子、視して飲食を与へたまふ。即ち衣裳を脱きて、飢者に覆ひて言はく、「安らかに臥せれ」とのたまふ。則ち歌して曰く、

しなてる 片岡山に 飯に飢て 臥せる その田人あはれ 親無しに
汝生りけめや さす竹の 君はや無き 飯に飢て 臥せる 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、既に死りぬ」とまをす。爰に皇太子、大きに悲しびたまふ。則ち因りて当処に葬め埋ましめ、墓固封しめたまふ。数日之後、皇太子、近習の者を召して、謂りて曰はく、「先日、道に臥せし飢者、其れ凡人に非じ。必ず真人ならむ」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、「墓所に到りて視れば、封め埋みしところ動かず。乃ち開きて見れば、屍骨既に空しくなりたり。唯し衣服のみ畳みて棺の上に置けり」とまをす。是に皇太子、復使者を返して、其の衣を取らしめたまひ、常の如く且服たまふ。時人、大きに異しびて曰く、「聖の聖を知ること、其れ実なるかも」といひて、逾惶る。²⁴³

²⁴³ 『新編日本古典文学全集 3 日本書紀②』、568-71 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。即脱衣裳、覆飢者而言、安臥也。則歌之曰、『斯那堤流 箇多烏箇夜摩爾 伊比爾惠豆 許夜勢屢 諸能多比等阿波礼 於夜那斯爾 那礼奈理鷄迷夜 佐須陀氣能 枳弥波夜那祇 伊比爾惠豆 許夜勢留 諸能多比等阿波礼』辛未、皇太子遣使令視飢者。使者還来之曰、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。於是使者還来之曰、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、其实哉、逾惶。」

片岡²⁴⁴に遊行に出た皇太子は、道のほ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って「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、この説話でもっ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って、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」²⁴⁵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

²⁴⁴ 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、聖徳太子の宮があった斑鳩からは西南に約 4 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。

なお、『万葉集』巻三には、「上宮聖徳皇子出遊竹原井之時、見龍田山死人悲傷御作歌一首 家有者（イヘニアラバ） 妹之手將纏（イモガテマカム） 草枕（クサマクラ） 客爾臥有（タビニコヤセル） 此旅人何怜（コノタビトアハレ）」とある。

²⁴⁵ 津田左右吉『日本古典の研究 下』改版、岩波書店、1972年（初版1950年）、118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「聖徳太子片岡山飢者説話について」『飯田瑞穂著作集 1 聖徳太子伝の研究』、334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 10 日本靈異記』小学館、1995年、38頁、注。）

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」²⁴⁶と記している。

ここでいう尸解仙とは、上述の福永光司の引用にも簡単に説明されているが、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った。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²⁴⁷。

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²⁴⁸。『日本書紀』においても、たとえば推古天皇十年条において、百済の僧観勒が遁甲・方術の書を伝えたとある²⁴⁹。また、伊吹山の神の祟りにあっ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、白鳥に化りたまひて、^な陵より出でて、倭国を指して飛びたまふ。群臣等、因りて其の棺櫬^{みひつぎ}を開きて視たてまつるに、明衣のみ空しく留りて、^{みかばね}屍骨無し。²⁵⁰

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、その後、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²⁵¹。

²⁴⁶ 福永光司『道教と日本文化』人文書院、1982年、79頁。

²⁴⁷ この神仙になる方法にはいく通りかあるが、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、実際は尸（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。

²⁴⁸ 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狚、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。

²⁴⁹ 『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』、538-39頁。

²⁵⁰ 『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』、386-87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。」

²⁵¹ 『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

これは、まさに尸解仙の特徴であり、少なくとも『日本書紀』の編者にその知識があっ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（タオ）」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『日本書紀』に採録されたと推測されうる²⁵²。

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、国の正史たらんとする『日本書紀』の記事としては極めて出色であるが、本論文にとっ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²⁵³。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って「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²⁵⁴。

さて、この説話は、『日本書紀』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、聖徳太子の聖性を語るエピソードとし

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1 古事記』小学館、1997年、234-37頁。

²⁵² 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、337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、135頁。）また、高壯至は、『上宮聖徳太子伝補闕記』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。（高壯至「上代伝承試論——聖徳太子片岡説話をめぐって——」『万葉』第五十三号、1964年11月。）

²⁵³ 飯田瑞穂「聖徳太子伝の推移」、332-33頁。

²⁵⁴ 田村圓澄「聖徳太子」『岩波講座 日本文学と仏教 第一巻 人間』岩波書店、1993年、162-63頁。ほかに、黒部通善（前掲書、63-64頁）や林幹彌（前掲書、28-30頁）も同様の指摘を行なっている。

て伝えられていく²⁵⁵。その理由は、『日本書紀』のこの記事においてすでに明らかである。それは、聖徳太子と飢者の双方が聖であっ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、聖徳太子だけでなく、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徳太子である。

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、それを指摘した聖徳太子とされていることであろう。飢者が尸解の仙術を用いたことではなく、むしろ聖徳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）、またそれゆえに聖徳太子に対して「ますます^{かしこま}惶った」（畏まった）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、聖徳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〈なまえ〉を持たないのである。このことは、多くの〈なまえ〉を冠された聖徳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〈なまえ〉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、聖徳太子は、その誕生や神秘的な能力を反映した〈なまえ〉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「聖徳太子」が誕生するのである²⁵⁶。このプロセスを、レイノルズとカップスに倣って「伝記

²⁵⁵ 平安時代に大江匡房によって書かれた『本朝神仙伝』によれば、上宮太子は、「甲斐の黒駒に乗りて、白日に天に昇りたまふ」とある。ここでの聖徳太子は、『聖徳太子伝暦』のイメージに基づいている。すなわち、もはや真人を見分ける存在としてではなく、むしろ神仙術の体得者、すなわち「真人」そのものと見なされているのである。（『日本思想大系新装版 続・日本仏教の思想1 往生伝 法華験記』岩波書店、1995年、258頁。『聖徳太子伝暦』については第六章で扱う。

²⁵⁶ 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、存在自体にかかわ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

的過程」(biographical process)と呼んでもよい²⁵⁷。

それに関連して注目されるのは、聖徳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、聖徳太子自身が飢者＝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、「^{ぎやくしゅ}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って仏事を行うこと」であり、「平安時代から盛んになった」²⁵⁸とされる。

平安初期の太子伝である『上宮聖徳太子伝補闕記』によると、聖徳太子は、山西科長山本陵を巡看した帰りに、道を枉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って一度死んだこと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、また安楽に死ぬ、さらに極楽に往生できるといふ信仰であった²⁵⁹。

この説話は、推古天皇紀二十一年(613)のことであると伝えられる。『日本書紀』によれば、推古天皇元年に摂政となった聖徳太子は、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を例外に、書紀

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、1998年、68頁。)

²⁵⁷ Frank E. Reynolds and Donald Capps, eds., *The Biographical Process*, The Hague: Mouton, 1976.

²⁵⁸ 『岩波仏教辞典』、「逆修」、167頁。

²⁵⁹ 五来重『日本人の仏教史』(角川選書189)、角川書店、1989年、26-27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。

は太子のことを伝えていない。

第四節 歴史を叙述する太子

『日本書紀』によると、聖徳太子は自ら歴史記述に従事したとされる。推古天皇二十九年（621）には、次のような記事がある。

是の歳に、皇太子・嶋大臣、共に議りて、天皇記と国記、臣・連・伴造・
国造・百八十部、并せて公民等の本記を録す。²⁶⁰

ここで嶋大臣とは、蘇我馬子のことである。「天皇記」は、従来「帝紀」「帝王日継」と称されているものを基に歴代天皇の諸事績を纏めたもの、「国記」は、「旧辞」「旧事」などと呼ばれているものを中心に国家の歴史を纏めたものにそれぞれ当たり、また、その他の、諸家に伝わる系譜や伝承などを纏めたものが「臣連伴造国造百八十部并公民等本記」と題されたと推測される²⁶¹。この記事の史実としての信憑性については、ここでは問わない。問題は、『日本書紀』が完成した養老四年（720）からほぼ百年前に書かれた「歴史」、およびその「作者」に対する『日本書紀』の姿勢である。

『日本書紀』によると、皇極四年（645）六月に、中大兄皇子が、蘇我馬子の孫にあたる蘇我入鹿を殺し、さらにその父である蝦夷を討とうとした。蝦夷は、誅殺されるにあたって、「天皇記・国記・珍宝を焼」いたが、船史恵尺²⁶²が、「疾く焼かるる国記を取りて中大兄に奉」ったという²⁶³。この国家的大事件によって、「歴史」が「焼失」してしまったことは、聖徳太子とともに歴史編纂にたずさ

²⁶⁰ 『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』、576頁。「是歳、皇太子・嶋大臣共議之、録天皇記及国記、臣・連・伴造・国造・百八十部并公民等本記。」

²⁶¹ 田中嗣人、前掲書、136-37頁。

²⁶² 船史（ふねのふびと）は、六世紀に渡来した新来漢人（いまきのあやと）と呼ばれる豪族中の有力者。恵尺（ゑさか）は道照（道昭とも）の父に当たる。（『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』、422頁、注、『新編日本古典文学全集4 日本書紀③』小学館、1998年、103頁、注。）

²⁶³ 『新編日本古典文学全集4 日本書紀③』、103頁。

わった嶋大臣＝蘇我馬子の一族の「滅亡」と重ね合わせて、象徴的である²⁶⁴。天皇と並ぶ勢力を誇った蘇我馬子と、その血を受け継ぐ聖徳太子による「歴史」が失われたことは、複数の「歴史」が天皇家の「歴史」に一元化されていく過程の一端でもあった。それと同時に、数多くの神話が天皇神話へと援用され、組み込まれるのであって、この両者は車の両輪のように相互に密接に関連している。

一方、「大化の改新」として知られるこの歴史上の出来事は、「日本」の「歴史」における一つの危機的状況であった²⁶⁵。それゆえにまた、「歴史」の「再生」も図られたのである。すなわち、この事件の翌日には、皇極天皇が位を軽皇子に譲り、中大兄皇子を皇太子として新政が開始された。同時に、日本で初めての年号である「大化」が立てられ、また翌年には、都が飛鳥から難波に移されるなど、律令体制が出発するのであり、このような歴史的イベントの記憶が生々しく残っていた時代に編纂された『日本書紀』において、「歴史」の「焼失」が単なる歴史上の出来事に終わらない、象徴的かつ宗教的な意味をこめて記述され、また読まれたであろうことは、想像に難くない。

編集され、叙述された歴史、書かれた歴史は「焼失」しても、それが焼失してしまったという事実、事実としての歴史は、「撥無」されない。ヒストリオグ

²⁶⁴ この記事に関しては、聖徳太子の手による「天皇記」には、奈良時代初期の皇室に都合の悪い記事があったので、それを焼けたことにして、事実上禁書としたとする解釈もある。（武光誠『古事記・日本書紀を知る事典』東京堂、1999年、152頁。）

²⁶⁵ この前年には、富士川辺りに住む豪族、大生部多（おおふべのおお）が常世の虫と称する神を祀り、その熱狂的な信仰は都にまで及んだため、秦造河勝がそれを討つという、いわゆる「常世神事件」が起こっている。このように、極度の社会的緊張の中で突然民衆の間に流布する宗教現象は、他にも天慶の乱直前の天慶八年（945）に流行した志多羅神（しだらがみ）や江戸時代の「ええじゃないか踊り」など、多数見られる。荒木美智雄が指摘しているように、それらの背後には、「国家と民衆、エリートと民衆のあいだにひろがった落差」があり、また「疎外の状況」があった。そのような状況からの救済を目指す「日本の民衆宗教においては、しばしば、教祖や宗祖のようなカリスマ的指導者が宗教運動の中心的役割を演ずるが、教祖や宗祖の具体的イメージや物語や遺物は聖性を帯び、しばしば『崇拜』の対象となる。それは、個人的人格の『崇拜』ともよばれるような、特定の聖性を帯びた人格への宗教的帰依であり、その帰依の表現にはその人格の聖伝や救済の物語があり、それらの物語はそれぞれの集団にとっては宇宙創造神話に匹敵する重要な物語である」という指摘は、本論文にとっても極めて重要である。（荒木美智雄「日本の民衆宗教―日本宗教の統合的理解のために」ミルチア・エリアーデ原案『世界宗教史 8』筑摩書房、2000年、222-23頁。）

ラフィーになしうるのは、そのことに対して救済論的意味を与えるメタヒストリーを志向することであり、聖なる人物のこの世への出現が同時に歴史全体を聖化するという信念から生み出される聖伝において、その志向性はもっとも著しい。

第五節 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」『上宮聖徳法王帝説』『聖徳太子伝補闕記』など、ほとんどの史料は聖徳太子薨去を推古天皇三十年（622）と記す点で一致しているのに対し、唯一『日本書紀』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と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ろう²⁶⁶。ただし、本論文の主旨からすれば、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。

『日本書紀』によると、推古天皇二十九年（621）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、^{よなか}半夜に厩戸豊聡耳皇子命、斑鳩宮に^{かばさ}薨りましぬ。是の時に、諸王・諸臣と天下の百姓、悉に長老は^{めくみこ}愛児を失へるが如くして、塩酢の味、口に在れども^な嘗めず。少幼は^{うつくしび}慈の父母を亡へるが如くして、^な哭き泣ちる声、^{みち}行路に満てり。乃ち耕す^{きのこ}夫は^{すき}耜を止み、^{いねつ}春く女は^{きねおと}杵せず。皆曰く、「日月^{ひかり}輝を失ひ、天地既に崩れぬ。今より以後、誰をか^{たの}侍まむ」といふ。²⁶⁷

²⁶⁶ 坂本太郎『聖徳太子』、192頁。

²⁶⁷ 『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』、576-77頁。「二十九年春二月己丑朔癸巳、半夜厩戸豊聡耳皇子命薨于斑鳩宮。是時諸王・諸臣及天下百姓、悉長老如失愛児、而塩酢之味在口不嘗。少幼者如亡慈父母、以哭泣之声満於行路。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。」

「厩戸豊聡耳皇子命」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、『日本書紀』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のものである。

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、聖伝研究にとっても示唆に富むが、ここでは聖徳太子伝との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一つとして、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²⁶⁸。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²⁶⁹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。

『日本書紀』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ほどの怪力であったという²⁷⁰。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獍猛である。少年の頃のエピソードによれば、父景行天皇に対して従順でない双子の兄の大碓命を「搯り批きて、其の枝を引き闕きて、薦に裹みて投げ棄て」²⁷¹たという。すなわち、とり捕まえてその四肢を裂き、こもに包

²⁶⁸ 「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 5 風土記』、354-421頁。

²⁶⁹ 野田嶺志によると、「第1代神武天皇から第41代持統天皇の41代39人の天皇の皇子女の総数は306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』（別冊歴史読本・事典シリーズ2）新人物往来社、1990年、52頁）。

²⁷⁰ 『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』、343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』（人物叢書・新装版）吉川弘文館、1986年、18頁。）

²⁷¹ 『新編日本古典文学全集 1 古事記』、217頁。

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・トレメンドウム」(*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²⁷²。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、「寝席安からず、食味甘からず、昼夜に喉咽ひて、泣悲しび標擲ちたまふ」²⁷³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²⁷⁴。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 fascinans*)の側面の顕現であるといえよう。

²⁷² 同上、223頁。

²⁷³ 『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』、385頁。

²⁷⁴ このことで興味深いのは、聖徳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4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。(『新編日本古典文学全集1 古事記』、234-37頁。)

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「パラダイム」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、誰をか侍まむ」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、『日本書紀』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、『日本書紀』において厩戸王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、またそれはいっ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²⁷⁵。

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ひ、失意のうちに箸で陰^{はら}を突いて死んだ。その「墓は、日は人作り、夜は神作」ったとされている²⁷⁶。このように、『日本書紀』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²⁷⁷。それ

²⁷⁵ 田村圓澄、前掲論、163-64頁、飯田瑞穂、前掲論、333頁。

²⁷⁶ 『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』、284-85頁。

²⁷⁷ 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6 日本編』佼成出版社、1991年、256-58頁。（のちに、鎌田東二『神と仏の精神史

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。

第六節 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、『日本書紀』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。仍りて親ら経を説く日に、誓願して曰く、「日本国に聖人^ま有す。上宮豊聡耳皇子と曰す。固^{まこと}に天に縦^{ゆる}されたり。玄聖^{げんせい}の徳を以ちて日本国に生れませり。三統^{さんとう}を苞貫^{つつかみぬ}きて、先聖^{せんせい}の宏猷^{くわういゆう}に纂^つぎ、三宝を恭敬して、黎元^{れいげん}の厄を救ふ。是実の大聖なり。今し太子既に薨りましぬ。我、^{あたくし}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^{みまか}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^{むた}を化さむ」といふ。是に慧慈、期^{ちぎ}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。²⁷⁸

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。

——神神習合論序説』春秋社、2000年、に所収。）

²⁷⁸ 『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』、576-79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。仍親説経之日、誓願曰、於日本国有聖人。曰上宮豊聡耳皇子。固天攸縦。以玄聖之徳生日本之國。苞貫三統、纂先聖之宏猷、恭敬三宝、救黎元之厄。是実大聖也。今太子既薨之。我雖異國、心在断金。其独生之、有何益矣。我以来年二月五日必死。因以遇上宮太子於浄土、以共化衆生。於是慧慈当于期日而死之。是以時人之彼此共言、其独非上宮太子之聖。慧慈亦聖也。」

もっとも、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²⁷⁹。

「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²⁸⁰。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＝大宇宙と太子＝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、「三統を苞貫きて、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²⁸¹・殷²⁸²・周²⁸³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」としての聖徳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（間接的に）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、浄土で太子に会い、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、太子の聖徳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²⁸⁴。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、聖徳太子の聖性を「歴史的に」記述

²⁷⁹ 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、259頁。

²⁸⁰ 『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』、578頁。

²⁸¹ 紀元前21～16世紀頃の、中国最古の王朝とされる。禹が舜の禪譲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。

²⁸² 史記の殷本紀によれば、前16世紀頃、湯王が夏を滅ぼして創始した。後、前11世紀頃、周の武王に滅ぼされた。高度の青銅器と甲骨文字によっても知られる。

²⁸³ 武王の父、文王によってその基礎が作られた。第12代幽王までは鎬京に都があったが、前771年に犬戎の侵略を受けて一度滅亡した。第13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256年に滅亡。

²⁸⁴ 飯田瑞穂、前掲論、333頁、田村圓澄、前掲論、163頁。

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。『日本書紀』におけるこのような「歴史記述」への性向に、「聖徳太子」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「聖徳太子」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「聖徳太子」そのものによって、たちまち逆転されてしまう。すなわち、聖徳太子が「歴史的的存在」であるという出来事そのものによって「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「聖徳太子」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一貫して見られる宗教的・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、聖者としての聖徳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²⁸⁵。

²⁸⁵ このことに関連してエリアーデは、民衆の記憶においては、「出来事の代わりにカテゴリーが、歴史的人物（historical personages）の代わりにアルケタイプが現われる。歴史的人物はその神話的モデル（英雄等）に同化され、一方、出来事は神話的行為（怪物や敵対する兄弟との戦いなど）のカテゴリーと一致させられる」（Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, p.43. [『永遠回帰の神話』、59頁。])と論じ、また、「集合体の記憶は非歴史的である」（Ibid., p.45. [同上、60頁。])と断じているが、これらについては次の二つの点で再考の余地がある。まず第一に、(歴史を記録しない)民衆の記憶は必然的に神話化を伴うとするが、歴史を叙述する行為そのものに「神話化」の傾向を見出すこともできるのではないか、という点、第二に、集合体の記憶は常に「非歴史的」であると言いきれるかどうか、という点である。これらの問題は、「意識的かつ自発的に歴史を創造する『歴史的人間』(近代人)」と「歴史に対して否定的態度をとる伝承文化の人間」という、エリアーデによって呈示された二つの存在様式の間緊張とともに、聖伝に関する以下の考察において、直接・間接に問題とされるであろう。(Ibid., p.141. [同上、183頁。]) 傍点は論者による。

第七節 『日本書紀』の歴史的背景とその太子像の歴史的・宗教的意味

本章で取り上げた『日本書紀』記載の太子記事からは、太子像の二面性がうかがえる。すなわち、小倉豊文に倣っていえば、「人間としての太子」および「信仰の対象としての太子」であり²⁸⁶、田村圓澄に従えば、「歴史的事実としての太子」と「宗教的存在としての太子」である²⁸⁷。ここでは、太子像が内包している緊張を構造的に読み解くために、田村とともに、歴史的に実在した人物を「厩戸王」、信仰の対象としての宗教的人格を「聖徳太子」としてしばらくの間、便宜上区分し、両者間の構造的緊張関係を歴史的に再構成したい²⁸⁸。

近代日本の歴史学における太子研究は、そのほとんどが「厩戸王」と「聖徳太子」とを厳密に分離しようとする意識において通底している。その背景として、聖徳太子に関する史料が比較的豊富にあるにもかかわらず、太子の真の事績であるかどうかの実証に耐えうるものがきわめて少ないという事情がある。それは、聖徳太子薨去直後から、「人間としての太子」と「信仰の対象としての太子」、「歴史的事実としての太子」と「宗教的存在としての太子」とが錯綜して人々の記憶を構成し、それに基づいてさまざまな「物語」が「神話」化されていったからである²⁸⁹。

書紀中の太子関連記事のほとんどが、先行する太子伝の引用ないし創作であり、史実とは認められないという立場は、『日本古典の研究』をはじめとする津田左右吉の一連の研究を嚆矢とするといい²⁹⁰。その流れを受け継いで、書

²⁸⁶ 小倉豊文『聖徳太子と聖徳太子信仰』綜芸社、1972年。本書において小倉は、「歴史的事実としての聖徳太子」と「伝説的信仰上の聖徳太子」とは明確に峻別されねばならないと主張する。(16頁。)また、聖徳太子伝だけでなく、聖伝一般において対象を「人間化」しようとする傾向と「靈化」しようとする傾向の両方が見られることは、レイノルズとカップスによって、指摘されている。(序論第二章第二節参照。)

²⁸⁷ 田村圓澄、前掲論、162頁。

²⁸⁸ もちろん、田村も指摘するごとく、『日本書紀』の基本的立場は、「厩戸王」ではなく、あくまでも「聖徳太子」を記述することにあつた。ここで「聖徳太子」は、「聖人である皇太子」を表わす名である。

²⁸⁹ 田中嗣人、前掲書、はしがき。

²⁹⁰ 津田左右吉『日本古典の研究』(上・下) 改版、岩波書店、1972年。(初版は上が1948

紀の太子記事の史実性をさらに批判的に追求したものに、上述の、小倉豊文による『聖徳太子と聖徳太子信仰』がある。また、坂本太郎は、書紀の太子関係記事の一つ一つについて、その典拠を考察し、先行の太子伝に基いたと見られる記事を指摘した。さらに、ここで利用された太子伝が、太子の政治的業績よりも聖者としての太子の遺徳を称えることに主眼が置かれていること、それが仏教だけに偏ったものでは必ずしもないこと、法隆寺の寺伝や資料と無関係であると推察されることなど、非常に興味深い指摘を行なっている²⁹¹。このような流れは、さらに、大山誠一の近著『＜聖徳太子＞の誕生』に典型的に見られるように、「聖徳太子」そのものの実在性を疑うところにまで達している。すなわち、厩戸王は存在したかもしれないが、聖徳太子なる人物は、聖徳太子信仰によって産み出された虚像だというのである²⁹²。

他方、「歴史的事実としての太子」と「宗教的存在としての太子」の違いを明確に意識しつつ、「純客観的な太子研究は『聖徳太子信仰』の研究でのみ可能」²⁹³として、聖徳太子信仰を歴史学的に扱う研究も少なくない。厩戸王＝聖徳太子の史実性よりも聖徳太子信仰の歴史的展開の方がより史実性を明らかにするという主張は、それなりに説得力がある。この立場を代表する研究としては、上述の小倉豊文の他に、林幹弥、田中嗣人などを挙げることができよう²⁹⁴。

以上のような学問的関心にはほぼ一致して窺えるのは、「厩戸王」を「実像」、「聖徳太子」を「虚像」として「弁別」せんとする歴史実証主義的方法である²⁹⁵。本論文は、かかる方法論を視野に収め、批判的に吟味しつつも、宗教学の方法論に基づかんとする。すなわち、「聖徳太子」が「虚像」ではなく「実像」として見なされる地平、リアルなものとして受け取られている宗教的次元を問題にするのであって、その中心的課題は、「厩戸王」の史実性ではなく、「聖徳太子」信仰の歴史性でもない²⁹⁶。もちろん後者は重要な問いであり、本論文においても

年、下は1950年。)

²⁹¹ 坂本太郎『聖徳太子』。

²⁹² 大山誠一『＜聖徳太子＞の誕生』吉川弘文館、1999年。

²⁹³ 田中嗣人、前掲書、はしがき。

²⁹⁴ 林幹彌『太子信仰の研究』吉川弘文館、1980年。藤井由紀子の近著『聖徳太子の伝承』（吉川弘文館、1999年）は、中世に焦点を合わせてはいるが、同様の問題意識に貫かれている。

²⁹⁵ 田中嗣人、前掲書、はしがき。

²⁹⁶ 鎌田東二に倣って言うならば、「聖徳太子の『虚像』ないし神話の奥にあって、そうした

それとの学問的緊張は保持していくつもりであるが、主眼はあくまでも、聖伝の宗教的構造を明らかにすることであって、その見地から、「聖徳太子」がその伝記において「聖者」としてイメージされ、表現され、また解釈されていくことの意味を問い直そうとしている。それはまた、「歴史」を解釈し方向付けようとする政治＝宗教的オリエンタチオの地平において聖伝を理解しようとする解釈学的営みでもある。

かかる見地からすれば、『日本書紀』の太子関連記事には、現代の太子研究に内在する、史実性と虚構性の緊張と深く関連しながらも、それとは微妙に異なるもう一つの緊張を見出すことができる。それは、推古天皇の摂政として政務に従事する太子と、仏法に深く帰依し、体现した者としての太子である。前者の執政としては、冠位十二階の制定や憲法十七条の作成、遣隋使の派遣などが記録されており、後者の徳行としては、造寺造仏、仏典講讀、大唐学問僧の派遣などが伝えられている。さらに書紀は、単なる仏法帰依者としてだけでなく、超人的な神秘性をもった存在、すなわち「聖」として太子像を描いているのである。同じ仏教帰依者として描かれている蘇我馬子と異なり、聖徳太子は「聖人」として描かれているのであって、書紀には多くの政治的権力者や仏教信奉者が登場するが、このように「聖人」「大聖」として扱われている人物は他に存在しない。書紀の編者にとって太子が特別な存在であったことを窺い知ることができよう²⁹⁷。

ここで注意しなければならないことは、書紀の太子像に見られる緊張を、学問的方法論そのものに内在する緊張、すなわち、史実性と虚構性との間の緊張——換言すれば、歴史実証主義的構成可能性と歴史実証主義的構成不可能性との間の緊張——に、還元してしまってはならないということであろう。ここで重要なのはむしろ、執政者にして仏法帰依者たる厩戸王と、超人的な神秘性を帯びた「聖」としての聖徳太子との間の緊張、俗なる人間の模範であると同時にその崇拝の対象でもある「聖者」に内在する緊張であって、それは広く聖な

『像』を生み出し支える歴史的構想力や神話的思考をこそ」問題にしなければならない。
(鎌田東二「聖徳太子——宗教国家構想」同著『神と仏の精神史——神神習合論序説』春秋社、2000年、110頁。)

²⁹⁷ 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2 聖徳太子・南都仏教集』玉川大学出版部、1972年、23頁、および、田村圓澄・川岸宏教編『日本仏教史論集 第一巻 聖徳太子と飛鳥仏教』、はじめに、1-2頁。

る人物に認められるところの、俗なるものを通しての聖なるものの顕現という、ヒエロファニーに普遍的に内在する構造的緊張の逆説的表現の一つである²⁹⁸。

かかる構造的緊張を明らかにするために、ブツダの事例と比較してみたい。たとえば、聖徳太子薨去の記事は、ブツダの涅槃を彷彿とさせる。すなわち、「日月輝を失ひて、天地既に崩れぬ」の条は、仏伝文学の代表作の一つとされるアシヴァゴーシャ（馬鳴）の『仏所行讃』の以下の条を想起せしめる²⁹⁹。

仏は涅槃処に至る ……猶お夜の雲^{くも}冥^{くら}して 星月の光明を失うが如し ……
…猶お慈父を喪い 孤女の常に独り悲しむが如し（巻五）

また、『法華経』提婆達多品には、「委政太子」（政を太子に委ねた国王）についての叙述があるが、田村圓澄はそこから敷衍して、『日本書紀』推古元年条の、「厩戸豊聡耳皇子を立てて、皇太子とす」とある記述が、厩戸王を若き日の釈尊である悉達太子になぞらえることによって「日本の釈尊」＝「聖徳太子」とするための造作であったと類推している³⁰⁰。書紀編者は、「人間」としての「厩戸王」よりも、「大聖」「聖人」としての「皇太子」に多くの関心を向けており、その「聖」の原点にあったのは悉達太子であった。この「悉達太子」を媒介することによってはじめて、仏教帰依者・仏教護持者としての「厩戸王」から救済者としての「聖徳太子」への展開が可能になったというのである。

このことは、『日本書紀』において、蘇我馬子が創建した法興寺に関する詳細な記事に比して、厩戸王による法隆寺造営がまったく扱われていないという事情を説明しうるかもしれない。田村も指摘しているように、もし書紀が厩戸王

²⁹⁸ 「聖なるもののあらわれの形式と手段は、民族や文明によって異なる。しかし、聖なるものが姿を現わし、それによって自己を限定し、絶対であることを止めるという逆説的な——すなわち、理解しがたい（incomprehensible）事実が、常に残っている。このことは宗教体験の特殊性を理解する上で、きわめて重要である。……最大の神秘は、聖なるものが自らをあらわにするという事実そのものにある。なぜなら、すでに見たように、聖なるものはそのように自らを顕在化することによって自らを限定し、＜歴史化＞するからである。」（Eliade, *Myth, Dreams and Mysteries*, p.125. [『神話と夢想と秘儀』、166頁。] 傍点はオリジナル。）

²⁹⁹ 望月海淑『釈尊伝——新仏所行讃物語』宝文館、1992年。「仏至涅槃処 ……猶如夜雲冥 星月失光明 ……猶如喪慈父 孤女常独悲」（巻五涅槃品）

³⁰⁰ 田村圓澄「聖徳太子」、164-65頁。

による法隆寺の建立を記述していたならば、厩戸王は、蘇我馬子と同格の、施主の立場にとどまっていたであろう。しかし、「聖」としての聖徳太子は、むしろ人々から施入を受ける立場にあるべきである。そう考えれば、書紀撰者が法隆寺創建という史実にあえて触れなかったということは、首肯するに足るといえよう³⁰¹。すなわち、「厩戸王」によって創建された法隆寺において「聖徳太子」が崇拝の対象とされるのである。

ここに、「史実」としての厩戸王を「聖なるものの顕現」としての聖徳太子が凌駕する一つの事例を看取することができる。しかし、そのことをもって政治的・宗教的なイメージの操作に還元したり、あるいは単純に「歴史の神話化」と決め付けてしまうことはできない。『日本書紀』はあくまでも「歴史」を叙述しようとしている。その姿勢は一貫していると思われる。聖徳太子に関する記事は、あくまでも「歴史叙述」の一部なのである。ただし、その歴史は、歴史実証主義がいうところの意味においてではなく、むしろ「生きられたはずの」歴史であり、また「生きられるべき」歴史であって、その意味で「真の歴史」である。そこにおいて過去は、現在を方向付け、未来の模範となる³⁰²。

本論文が聖徳太子に注目するのは、かかるヒエロファニーの歴史内顕現という構造的緊張が、聖徳太子の聖伝において象徴的に表現されているからであり、また、その聖伝が、聖なる人間とその事績を中心に歴史を叙述し、その出来事の意味を解釈することで、時間の体験の統合的理解を可能たらしめるという、聖伝に普遍的な構造を明らかにしているからである。エリアーデは、聖なるものが俗なるものを通してのみあらわれることを「聖なるものの弁証法」と呼ぶが、エリアーデによればそれは、聖なるものが常に歴史において顕現するということとほとんど同義である。その意味で、聖伝に一貫して見られるヒエロファニーの弁証法は、歴史を解体しつつ構築する。すなわち、一方で、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ことを目指した〈歴史〉の創造がなされるのである。

³⁰¹ 同上、165頁。

³⁰² このことは、エリアーデが「神話」について説明するところと重なってくる。たとえば、Eliade, *Myth, Dreams and Mysteries*, p.23. [『神話と夢想と秘儀』、29-30頁。] この点については、後で改めて考察する。

「聖なるもののあらわれ」としての聖徳太子は、その多面性を特徴とする。『日本書紀』における聖徳太子の多面的な側面は、その名号に端的に現れている。太子には、厩戸、八耳、仏子勝鬘、斑鳩太子など20以上の名が伝えられるが、それらは大きく、厩戸・豊聡耳・八耳・上宮・聖王・法王（法皇）・法大王（法王大王）・法主王・聖徳・仏子勝鬘・斑鳩太子の11に分類できるという³⁰³。そのうち、太子在世中の名と見なされているものは、上宮、厩戸、および豊聡耳である。上宮王は、父である用明天皇の宮の南側にあたる上宮（上殿）に居住していたことに基づく。また厩戸は、母の穴穂部間人太后が、池辺雙槻宮の庭を散歩中、にわかに産気づき、厩戸の前で皇子を出生したとする故事にちなむ³⁰⁴。さらに豊聡耳は、皇子が聡明で、一度に十人の訴えを聴き分ける能力があったという伝承に関係していると考えられている。この豊聡耳と厩戸とは、当時、馬が耳の聡い賢い動物として尊重されていたこととも関連が深いかもしれない³⁰⁵。

本論文の主旨から見て、より興味深いのは、『日本書紀』に登場する多くの天皇、皇子らの中で、その諡号に「聖」の字を贈られたのが、聖徳（574-622）と聖武（701-756）の二人だけであるという事実である。この両者が日本に伝来してまだ日の浅い仏教の興隆に大きく貢献したことは言うまでもない。しかしそれは、この両者が単に仏教に深く帰依していたということだけを意味しない。両者は、文字通り「聖」者として尊崇を集めたのである³⁰⁶。ここにおいて「聖徳太子」の名は、一個人の人格から「聖者の象徴的人格」³⁰⁷へと昇華されていくことになる³⁰⁸。

³⁰³ 家永三郎「聖徳太子の研究」同著『上代仏教思想史研究』新訂版、法蔵館、1966年。

³⁰⁴ もっとも「厩戸皇子」の由来をめぐるのは、「諸説紛々」（田中嗣人、前掲書、79頁）であり、結局、「事実には地名か扶養氏族名によるものであろう」（『新編日本古典文学全集3日本書紀②』、500頁、注）というのが、今日の一般的見解のようである。

³⁰⁵ 田村圓澄「日本書紀・上宮聖徳法王帝説・聖徳太子伝暦 解題」、59頁。なお、田村によれば、「蘇我馬子の名も、聡明の讚辞を含んでいた」という。

³⁰⁶ 中西進『神々と人間』講談社、1975年、158頁。

³⁰⁷ 同上、167頁。

³⁰⁸ そのことをもっとも端的に表しているのが、厩戸王に冠された、聖王・法王などの漢語系の頌徳的な称号であろう。そのうちもっとも有名なものは言うまでもなく「聖徳太子」であるが、これは薨去後の諡号であって、その初見は、法隆寺僧顕真（1131-92）が著した

先に、書紀においては政治家・仏法帰依者と神秘的な聖者との、すなわち「人間」と「聖」との緊張が看取されることを指摘した。そのことが一方で、史実性と虚構性との緊張として近代史学の方法論的議論を喚起し、他方、聖なるものの歴史的顕現という、ヒエロファニーの構造そのものに内在する解釈学的緊張を要請することも、示唆しておいた。前者の問題はすでに多くの先学によって扱われてきているが、後者の問題は、少なくとも聖徳太子の聖伝に関しては、十分に論じられていない。以下、その問題についてさらに考察を加えたい。

『古今目録抄』（別名『聖徳太子伝私記』）に記載する「法起寺塔露盤銘」であるとされている。この銘に「上宮太子聖徳皇」とあるが、同じ銘文に、丙午年（文武天皇慶雲三年＝706年）に露版を作ったとある。（坂本太郎、前掲書、15頁。）銘文そのものは、『日本仏教史辞典』（吉川弘文館、1999年）の943頁に見える。しかし聖王・法王は生前の称であり、いずれにしろ、頌徳的な意味を持つ聖王・法王などの漢語または仏語の称号を生前からさげられたのは、前例のない画期的なことであった。（坂本太郎、前掲書、18頁。）