

第五章 『聖徳太子伝暦』にいたる太子伝の成立と展開

はじめに

『日本書紀』において聖としてのイメージを獲得した聖徳太子は、その後も聖なる人間としての聖性を付与されていき、それらの伝記は一群の聖徳太子伝を形成する。これらの太子伝は、しばしば『聖徳太子伝暦』以前とそれ以後とに分けて論じられる。そこには、『聖徳太子伝暦』が平安時代中期までに現われた太子伝の集大成としての性格を持ち、それ以後の仏教説話や太子伝の基本史料となったとする共通の理解がある。また、それまでの太子伝と異なって編年の記述を採用し、各年に最低一項目の事績を取り上げる体裁になっている点も、『聖徳太子伝暦』の特徴である。

すでに見たように、『日本書紀』の太子関連記事は、「聖人」としての「聖徳太子」像を確定する上で決定的な役割を果たしたのであるが、書紀それ自体は、先行する太子伝を参考にしたことが十分予想されるとはいえ、独立した聖徳太子伝として構成されたものではない。しかし、以下に論じるような、その後次々にあらわれる太子伝のほとんどにとって基本的資料として扱われている点で、書紀が後代の太子伝に与えた影響は看過しえない³⁰⁹。他方、『日本書紀』を受け継ぎつつも、各時代の太子伝はそれぞれ新たな太子像を見せている。同時にそれは、聖徳太子信仰の歴史的展開と平行なものとしてある。

太子伝の歴史的展開の探究は、俗なるものにおける聖なるものの顕現としての「聖者」が弁証法的にいかなる史的運動を見せるのか、そしてそれがどこまで聖伝に内在的な構造を明らかにしているのかを理解する上で、重要な視座を提供してくれる。かかる問題意識に沿って、本章では、主要な太子伝を成立順に追いながらそれぞれの特色を論じ、その史的展開の意味を考察したい。

³⁰⁹ 飯田瑞穂「聖徳太子伝の推移」、331頁。

第一節 『上宮聖徳法王帝説』と法隆寺

知恩院に伝存する『上宮聖徳法王帝説』は、もと法隆寺に伝えられ平安中期頃に書写されたもので、伝記としての体裁を今日まで残すもののなかでは最古の聖徳太子伝といわれる³¹⁰。また、単にもっとも古いというだけでなく、『日本書紀』とは系統を異にする伝承も紹介している点で注目される。ただ、この書を詳細に研究した家永三郎が『上宮聖徳法王帝説の研究』において明らかにしたように³¹¹、本書は、一貫した太子伝というよりも、太子に関する系譜・事績・史料・伝承などをそれぞれ集録したものであり、したがって部分によって成立の時期も異なる³¹²。しかし、その主要部分は八世紀末までに成立したと推定されており、とりわけ、太子関係の系譜は信憑性が高いと見積もられている。

その内容を『日本書紀』と比較すると、仏教関係の事跡が加わっていることが注目される。たとえば、元興寺、四天王寺などの七寺を創建したこと、慧慈について研究した内容が詳述されていること、法花経などの疏七巻を製したこと、その不通のところは夢で金人に教えを受けたこと、などである³¹³。これらの記事が取り上げられている理由は、本書が法隆寺と関連をもつことから容易に理解できよう³¹⁴。すなわち、本書第二部の勝鬘経講説や七寺建立の記事が、法隆寺伽藍縁起并流記資財帳の内容と合致すること、および、第三部に引用されている、法隆寺金堂薬師像銘、同釈迦像銘、天寿国繡帳銘のいずれも法隆寺に関係していることから、『上宮聖徳法王帝説』の成立には法隆寺が中心的な役割を

³¹⁰ 大橋一章、前掲書、335頁。

³¹¹ 家永三郎『上宮聖徳法王帝説の研究』増訂版、三省堂、1970年。

³¹² 家永は、内容・構成上、本書を、第一部 法王の系譜、第二部 法王の行実、第三部 法王の行実に関する古文の引証、第四部 法王の行実及び関係史実の再録補遺、第五部 法王関係五天皇及び法王の略歴、の五つに分類し、それぞれの成立年代を、第一部 皇極天皇二年(642)―大宝(701-703)、第二部 奈良初期、第三部 延喜十七年(917-平安中期)、第四部 天智朝(661-71)―平安初期、第五部 大宝以前、と推定している。

³¹³ 飯田瑞穂「伝記のなかの聖徳太子」『飯田瑞穂著作集1 聖徳太子伝の研究』、11頁。(初出は『歴史公論』第四十八号、雄山閣出版、1979年11月。)

³¹⁴ これに関して、この『上宮聖徳法王帝説』が片岡山飢者説話を取り上げていないことは注目される。法隆寺にとっては重要でなかったということである。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』、337頁。(初出は、坂本太郎博士古稀記念会編『続日本古代史論集』中、吉川弘文館、1972年。)

担っていたといつてよい³¹⁵。

『日本書紀』において聖徳太子は「聖人」としての地位を占めるが、そのような太子信仰の中心をなしたのが法隆寺であった。推古一五年（607）ころ創建されたと伝えられる法隆寺は、もともと上宮家の私寺であつたらしい³¹⁶。しかしその上宮家は、聖徳太子没後わずか二十一年後の皇極二年（643）に、蘇我入鹿が斑鳩宮の山背大兄王とその一族を滅ぼしたことで、滅亡してしまう³¹⁷。さらに追い打ちをかけるように、天智九年（670）には、法隆寺も焼失してしまった。

施主亡き法隆寺はしかし、新たに聖徳太子信仰の殿堂として再建されることになる。その背後には、おそらく太子の薨去直後から生じていたであろう太子追慕の念を共有する信仰集団の存在があつた。法隆寺のある斑鳩には他に、厩戸王の母である穴穂部間人王女ゆかりの中宮寺、厩戸王の子＝山背大兄王の創建とされる法起寺、さらに厩戸王後の菩岐々美郎女（膳郎女）を出した膳氏の氏寺＝法輪寺などがあり、これらは難波の四天王寺、山城の広隆寺、飛鳥の橘寺、葛木寺とともに、半跏像＝救世者＝「厩戸王」信仰の重要な拠点となつていたと推察される³¹⁸。これらの聖徳太子カルトの存在があつてはじめて法隆寺の再建も可能になつたのであり、再建された法隆寺が聖徳太子信仰の殿堂となつたのは当然のことであろう³¹⁹。

重要なことはしかし、この法隆寺再建が単に私的な太子崇敬のみに支えられていたわけではないという点である。第三章第三節において論じたように、再建された新しい法隆寺では、聖徳太子を施主としていた以前の法隆寺とは対照的に、聖徳太子が供養を受ける側に立っている。このように、元来上宮家の私

³¹⁵ 飯田瑞穂「聖徳太子伝の推移」、337頁。

³¹⁶ 田村圓澄『聖徳太子』、93頁。

³¹⁷ 『上宮聖徳法王帝説』によれば十五王が、『上宮聖徳太子伝補闕記』によれば二十三王が、山背大兄とともに自経したと伝える。また、『日本書紀』を援用して『伝暦』は、山背大兄王らの死に伴い、「時に雲の色、変化して五色の播蓋となる。種々の伎楽、空に照灼して寺に臨み垂れり」と、異変があつたことを伝えている。（『書き下し「聖徳太子伝暦」』、世界聖典刊行協会、1995年、142頁。）

³¹⁸ 田村圓澄『飛鳥・白鳳仏教史』下、吉川弘文館、1994年、91頁。

³¹⁹ とりわけ金堂は、聖徳太子信仰の理念を象徴するものとして、聖徳太子ゆかりの釈迦如来像、聖徳太子の父、用明天皇にゆかりの薬師如来像、そして同じく母の穴穂部間人皇后にゆかりの阿弥陀如来像を安置しているが、それは天竺における釈尊と父の淨飯王、母の摩耶夫人の釈尊一家とも重なつていた。（田村圓澄、前掲書、下、92頁。）

寺であった斑鳩寺＝法隆寺は、焼失から約四十年を経た平城京遷都直前に国家的事業として再建されたのであるが、その時期を挟むようにして本書が成立している点は注目に値する³²⁰。とくに、太子にゆかり深い家や寺に伝えられた史料を集録した本書に提示される聖徳太子像は、『日本書紀』に示されたものに比して、より私的な色彩を帯びている³²¹。その点で、『上宮聖徳法王帝説』は再建される以前の法隆寺を中心とする私的な太子信仰の一端を垣間見せてくれる史料でもあるといえよう³²²。

第二節 『七代記』と四天王寺

八世紀後半に入ると、太子像は大きな変容をとげる。それらは『日本書紀』においてすでに明示された超人的・神秘的な太子観がその基盤となっているが、さらに太子あし慧思後身説・南岳取経説話・片岡山飢者達磨説話などが加わって、太子は、単なる「聖者」から仏教的な「権者」、すなわち権化としての側面を新たに獲得していく。そのようにして生まれたのが、『七代記』（『異本上宮太子伝』）であり、『上宮皇太子菩薩伝』であった³²³。

江戸末期に影写されて今日に伝えられる『七代記』は、宝亀二年（771）に四天王寺僧敬明（もしくは教明）によって撰述されたと考えられている。首部を欠いており、したがって本来の名称も明らかでないが、中世の諸書では『七代記』あるいは『四天王寺障子伝』としても知られているように、もとは太子伝を障子絵に描いた際の詞書が別冊としてまとめられたものであった。今日では、便宜上、『七代記』あるいは『異本上宮太子本』と呼ばれている³²⁴。

本書は大きく二つの部分で構成されており、前半で聖徳太子の行実を、主に『日本書紀』に依拠しながら編年的に叙述しているのに対し、後半には『大唐

³²⁰ 飯田瑞穂、前掲論、335-36頁。

³²¹ 田村圓澄「日本書紀・上宮聖徳法王帝説・聖徳太子伝暦 解題」、23-24頁。

³²² 田中嗣人は、法隆寺関係の史料と若草伽藍発掘の成果を斟酌し、法隆寺が、太子薨去後に太子の冥福を祈り、釈迦像を本尊として祀った太子追善の寺院であると結論づけている。（田中嗣人、前掲書、245頁。）

³²³ 飯田瑞穂「伝記のなかの聖徳太子」、11-12頁。

³²⁴ 田中嗣人、前掲書、28-29頁。

『国衡州衡山道場釈思禪師七代記』のほか、『大唐伝戒師僧名記伝』の「鑑真和上広伝」や『釈思禪師遠忌伝』など慧思伝の諸書が抄出されている³²⁵。これらは太子が慧思の後身であるという説の参考として引載されたものであるらしく、したがって独立した太子伝として成立したものと考えられる³²⁶。

『日本書紀』に依拠してはいるものの、新たに付加された部分もある。例えば、小野妹子の遣隋に際し妹子を南岳衡山に派遣して法華経を将来せしめたこと³²⁷、あるいは、片岡山飢者説話に関して『日本書紀』に載せない飢者の答歌が挿入され、また飢者を達磨に擬する注記が添えられていること³²⁸、などである。ここに、奈良時代において太子の事績に関する伝承が次第に拡大し、またそれに合わせて説話的要素が比重を増していく傾向の一端を確認することができる。

『四天王寺障子伝』という異称からも推測されるように、当時、法隆寺と並んで太子信仰の中心地であった四天王寺では、太子信仰を民衆に普及する目的で太子の障子絵伝を作成し絵解きしていた³²⁹。その文字の部分が独立して、一つの太子伝として伝わったのである。太子信仰の民衆化の方向をうかがわせるものとして注目される。

もっとも、太子創建とされ、また太子の宮があった斑鳩に位置する法隆寺が太子信仰の中心であるのは容易に理解されるが、なぜ四天王寺が太子信仰のもう一つの中心でありえたかが、問題になろう。そもそも四天王寺という寺名は、天武八年（679）四月の「諸寺の名を定」める詔に由来すると考えられ、それ以前は地名をとって荒陵寺と呼ばれていた。この改名は単なる変更ではなく、「質

³²⁵ ちなみに、この『七代記』の書名は、『大唐国衡州衡山道場釈思禪師七代記』を引用していたことに由来する。

³²⁶ 飯田瑞穂「聖徳太子伝の推移」、339頁。

³²⁷ 同上「小野妹子法華経将来説話について」『飯田瑞穂著作集1』、256頁。（初出は、坂本太郎博士還暦記念会編『日本古代史論集』上、吉川弘文館、1962年。）

³²⁸ 同上「聖徳太子片岡山飢者説話について」、343-44頁。

³²⁹ 嘉禄三年（1227）に書かれた天王寺の『古今目録抄』には、四天王寺の絵堂が、太子の死後「百三十年許り」ごろに作られたという記事があるという。記事の通りだとすると、天平勝宝四年（752）頃になる。（林幹彌、前掲書、99頁。）また、藤原頼長の日記『台記』には、久安四年（1148）五月に天王寺を参詣し、絵堂で絵解きを聴聞したことが記されている。（同、88頁。）

的な転換であり、飛躍でさえあった」³³⁰。四天王像を本尊とし、四天王信仰を中軸に据えて、それを負うべき寺と見なされたことを意味するからである。そしてこの四天王像こそ、守屋征伐に際して厩戸皇子が彫像請願したものと伝えられるものなのである。

このことに関連して新川登亀男は、『三国史記』新羅本紀の文武十九年条に「四天王寺成」と伝えていることに注目する。この文武十九年はわが国の天武八年に当たる。すなわち、ほぼ同じ時期に新羅で四天王寺が竣功し、わが国で四天王寺という寺名をもつ寺院が誕生したのである³³¹。

『三国遺事』などによると、新羅の四天王寺は、668年に高句麗が滅亡して新羅と唐が緊張関係に入った際、唐軍を排除する秘法を行す場として創立された寺が、唐の侵攻を排斥した後、改造されて四天王寺と命名されたものである。このことは、「新羅の四天王寺が、統一新羅の確定化とその国際環境に全く即応した性格であること」を物語っている³³²。かかる国際情勢は、もちろん日本でも把握していたであろう。当時、頻繁に来朝した新羅の使いは、もっぱら難波で上陸したのであり、これらの新羅使を迎えるための「難波館」が設営されていた。新羅に対するこのような対応は、「朝鮮半島を統一し、かつ唐からも承認された新羅の律令国家体制が強く意識されていた」³³³が、この難波に位置する四天王寺は、法隆寺同様、諸外国に対してわが国の仏教のみならず、「宗教的・政治的・文化的・社会的統合」³³⁴としての律令体制を象徴するものでもあった³³⁵。

第三節 『上宮皇太子菩薩伝』と思託

『上宮皇太子菩薩伝』は、天平勝宝六年（754）に鑑真に随って唐から来朝し

³³⁰ 新川登亀男『上宮聖徳太子伝補闕記の研究』吉川弘文館、1980年、105頁。

³³¹ 同上、106頁。

³³² 同上、108頁。

³³³ 同上、111頁。

³³⁴ Joseph M. Kitagawa, *On Understanding Japanese Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1987, p.335.

³³⁵ ちなみに、天智九年（670）に焼亡した法隆寺が、律令体制下において再建されるのは、和銅元年（708）頃である。

た帰化僧思託が撰した高僧伝『延暦僧録』巻二に収める聖徳太子伝のことで、独立の太子伝としても流布したらしい³³⁶。成立時期は、その内容から、延暦五年（786）以降、同十三年（794）以前の長岡京の時代と見積もられている³³⁷。全部で千字あまりと短いものであるが、そのうち初めから六割までで南岳慧思禅師の略伝と奇瑞を記し、慧思が法華経に帰依した僧であること、入寂後、日本に仏法を広めるために、聖徳太子に転生したことなどを記す。

本書が、『七代記』同様、太子の慧思禅師後身説を説くことに主眼が置かれていることは明白である。そもそも『七代記』が参照した『大唐伝戒師僧名記伝』も思託の作であるから、太子の慧思後身説が帰化僧の間に始まったと推測することも可能であろう。

興味深いのは、太子の慧思禅師後身説・法華経将來說話・三経義疏の作製・夢殿での入定・八寺建立伝承・二百年後の戒律興隆の予言など、本書の太子関連記事のうち、『日本書紀』に依拠したと思われる部分がほとんど見出せない点であり³³⁸、また高僧伝の一部であるから仏教的太子伝であるのは当然であるが、さらに神仙思想の影響も窺われる点である³³⁹。

ここには、渡来僧たちを中心に伝えられてきた慧思禅師に関する伝承が、聖徳太子に仮託され、新しく聖徳太子伝として展開していく過程を見出すことができる。それではなぜ慧思なのであろうか。慧思（515-77）は天台宗を大成した智顛ちぎんの師で、中国天台宗第二祖とも称される。法華三昧を体得し、般若思想を実践した。また、末法の教えを初めて説き、阿弥陀と弥勒に帰依していたとされる³⁴⁰。しかしこれだけでは慧思と聖徳太子を結びつけるのに十分ではない。

唐代に書かれた慧思の伝記を比較考察した飯田瑞穂によると、その最も古いものは唐貞観十九年（645）成立とされる『統高僧伝』の巻十七に収められた「陳南岳衡山釈慧思伝」であるが、その伝においてすでに慧思転生の伝説が見られ、その他の慧思伝にも取り上げられているという³⁴¹。このように慧思はもともと過

³³⁶ 田中嗣人、前掲書、41頁。

³³⁷ 飯田瑞穂「聖徳太子伝の推移」、346-47頁。

³³⁸ 田中嗣人、前掲書、41頁。

³³⁹ 飯田瑞穂「聖徳太子伝の推移」、346頁。

³⁴⁰ 『岩波仏教辞典』、「慧思」、72頁。

³⁴¹ 飯田瑞穂「聖徳太子慧思禅師後身説の成立について」『飯田瑞穂著作集1 聖徳太子伝の研究』、310-11頁。（初出は、森博士還暦記念会編『対外関係と社会経済』塙書房、1968年。）

去の転生の所伝をもつ存在であったが、このことは同時に、その寂後の転生・再生の伝説を生じやすいということでもあり、思託の「鑑真和上広伝」には、慧思の遺言として「吾滅度、向無仏法処受身、教化衆生」と伝える³⁴²。

この伝説は、慧思—智顛—灌頂—弘景—鑑真—思託とつながる法脈に受け継がれていたものであり、鑑真およびその弟子たちが来朝して慧思と同じく法華經の弘通に功績を残した聖徳太子の存在を知り、さらにその年代が慧思のそれにほぼ続いていることを知ったとき、慧思の遺言を媒介にして、慧思と聖徳太子はきわめて容易にかつ自然に結び付けられたのであろう³⁴³。

ここで聖徳太子が「菩薩」と称されていることも看過できない。先にも指摘した通り³⁴⁴、「菩薩」は「聖人」「聖者」同様、「聖なる人間」に対する美称の一つである。もっとも、実在の仏者を「菩薩」の美称で呼ぶことは、奈良時代の民間仏教に端を発する³⁴⁵。周知のように律令仏教は、民間布教を禁止しており、民衆の教化はもっぱら、僧位のもっとも低い半僧半俗的な沙弥、優婆塞などの私度僧であった。この伝統に由来する「菩薩」号が聖徳太子に付されていることは、四天王寺の聖徳太子絵伝による庶民教化などによって、聖徳太子に対する崇拜の念が民衆の間に広がってきたことを暗示していると推察することもできよう。

第四節 『上宮聖徳太子伝補闕記』と調使家記

『上宮聖徳太子伝補闕記』の巻頭に次のように記されている。

日本書紀・曆録並びに四天王寺聖徳王伝、具さに行事奇異の状見ゆ。未だ委曲を尽くさざること、憤々尠からず。斯に因って、略ぼ耆旧を訪ねて、兼ねて古記を探じ、つきののみ調使・かしたでののみ膳臣等二家記を償得す。大抵古書と同じと雖も、

³⁴² 同上、317頁。

³⁴³ 同上。もっとも、慧思の入寂年（577年）は聖徳太子の生年（574年）より後なので、その点だけを取り上げれば矛盾している。（同上、315頁。）

³⁴⁴ 注59を参照。

³⁴⁵ 伊藤唯真『伊藤唯真著作集 第一巻 聖仏教史の研究 上』法蔵館、1995年、32-38頁。

而るに説に奇異有り。之を捨つべからず。故に之を録す。³⁴⁶

この引用文からも明らかなように、本書の編纂意図は、これまで十分に採録されていなかった聖徳太子の奇異の行状を、調使と膳臣の家記などから採録することにあつた³⁴⁷。本書に特徴的なのは、法隆寺側の所伝に見られない同寺の被災についての記事を伝えることであり、このことは本書が法隆寺系統と異なる太子伝であることを物語る。また、三経義疏の製作年代を克明に記していること、秦川勝が守屋討伐や蜂岡寺造営で功績をなしたこと、また山背大兄王事件に関して詳細な記事を記載していることなど、本書独自の所伝があることも指摘されている³⁴⁸。

なかでも注目されるのは、調使と膳臣の家記が史料として採用されている点であろう。調使は太子に仕えたと伝承される舎人調使麻呂を出した氏族で漢人系の帰化氏族であり、膳臣は太子妃菩岐々美郎女の出た氏族である³⁴⁹。『聖徳太子伝暦』において「無名氏撰伝補闕記」³⁵⁰とあるように、本書は撰者未詳であるが、片岡山の説話に関して『日本書紀』に見えない舎人調使麻呂が重要な役割を果たしていることから、太子と調使麻呂の関係を強調するために作成されたとも考えられる³⁵¹。

『古事記』『日本書紀』の編纂は、いうまでもなく国家的事業としてなされたのであるが、そのことは同時に、各氏族において多元的に語り伝えられてきた神話や伝承の類を、天皇を中心とした神話へと一元化しようとする意図を含んでいた³⁵²。これらの氏族にはまた、それぞれ「歴史」があり、その中に太子伝承も含まれていた。この複数の「歴史」も、記紀が国家の正史として成立するとともにそこに収斂されていく。このように、多様な神話が天皇神話に一元化さ

³⁴⁶ 「上宮聖徳太子伝補闕記」藤原猶雪編『聖徳太子全集 第二巻 聖徳太子伝（上）』、55頁。「日本書紀、暦録、并四天王寺聖徳王伝、具見行事奇異之状、未尽委曲、憤々不妙、因斯略訪耆旧、兼探古記、償得調使膳臣等二家記、雖大抵同古書、而説有奇異、不可捨之、故録之云爾。」

³⁴⁷ 「補闕記」という書名は、ここに由来する。

³⁴⁸ 坂本太郎「日本書紀と聖徳太子の伝記」、375頁。

³⁴⁹ 飯田瑞穂「聖徳太子伝の推移」、347頁。

³⁵⁰ 「聖徳太子伝暦」、121頁。

³⁵¹ 林幹彌、前掲書、68頁。

³⁵² 神野志隆光『古事記と日本書紀』講談社、1999年。

れていく過程と、各氏族の歴史が記紀に組み込まれる過程とは、パラレルであった。しかし、本書では逆に、「国史」であり「正史」である「歴史」が太子の真の姿を知る上で不十分であるとし、それ以外の「歴史」が参照され、採録されている。ここに、『聖徳太子伝暦』においてさらに鮮明になる、国家のイデオロギーとしての太子伝と民衆の神話^{ミソ・ヒストリー}＝歴史としての太子伝との緊張の一端が窺われる。

本書の成立時期は、本文に太子の平安遷都予言が述べられていることから平安遷都以降、また『伝暦』に本書が引用されていることから『伝暦』以前、すなわちほぼ九世紀中に書かれたと見積もられている。内容的には「奇異」のこと、すなわち奇瑞譚が多く採録され、それらの中には神仙説の影響を強く受けているものも散見される。

たとえば太子誕生譚には、間人穴太部皇女の夢にあらわれた金色僧が「救世の願」を語り、そのことによって懐妊したというエピソードが付け加わっている³⁵³。ここには太子を観音菩薩の化身とみなす思想の萌芽が見られる³⁵⁴。その点で本書は、『伝暦』において頂点に達する聖徳太子の神秘化の先駆的役割を果たしている³⁵⁵。看過できないのは、その背後に、天皇神話とそれに基づく「歴史」とは異なる、民間の神話・歴史が息づいていることであり、それこそが太子伝の聖徳太子に常に新しい息吹を与えていることである。

第五節 奈良時代および平安時代前期における太子信仰の展開—— 『聖徳太子伝暦』成立の歴史的・宗教的背景としての

これまで見てきた聖徳太子伝の歴史的展開をここで簡単にまとめておきたい。厩戸皇子が没してからほぼ一世紀を経て編纂された『日本書紀』は、おそらくそれ以前に成立していた聖徳太子の伝記を引用したと考えられる。その太子伝

³⁵³ 「上宮聖徳太子伝補闕記」、55頁。

³⁵⁴ もっとも藤井由紀子は、『伝暦』における「金色僧」は聖徳太子が観音菩薩の化身であることを示しているのに対し、『補闕記』におけるそれは、国家仏教の理想的具現者、菩薩行実践の慈悲者としての太子のイメージを反映したものであるとして、両者を峻別している。

(藤井由紀子、前掲書、24-34頁。)

³⁵⁵ 田中嗣人、前掲書、44-45頁。

が聖徳太子を聖者とする立場から叙述されていたことは間違いなからう。そのことは、開胎説話、片岡山飢者説話、太子薨去記事、および慧慈関連記事などに窺い知ることができる。既存の太子伝を踏襲した書紀も、聖徳太子を聖人として扱うことに——その「史的」性格にもかかわらず——吝かでなかった。

しかし『日本書紀』の本質はあくまで国の「正史」であり、その歴史観に則して聖徳太子の事績についても叙述される。そこには、聖徳太子に関する伝承を「歴史」の一部として編修するという姿勢が窺われるのである。

ところが、奈良時代も後半に入ると、太子の神秘化が進み、その事績も神話的な装いを帯び始める。次に、唐から来日した僧思託らの周辺から、太子の慧思後身説や法華経将来説話などが生まれ、それらは『七代記』や『上宮皇太子菩薩伝』の中で、太子の聖人化・神秘化において重要な役割を果たすこととなる。

これに関連して重要なことは、聖徳太子に対する信仰が単なる「氏族仏教」や特定の寺院の範囲を超えていく上で、聖徳太子自身の仏教理解が寄与したと考えられることである。すなわち、「聖徳太子の仏教理解は、伝統的な氏制度の横断的な違いや仏教宗派の相違を重視しない」³⁵⁶のものであった。それゆえにこそ、太子信仰は氏族や宗派の限定を超えてより普遍的な次元で展開していくのである。

太子を聖者として崇敬する傾向は、平安時代に入っますます顕著になり、その流れの中で、太子を救世観音の化身と見なす信仰が生まれる。平安初期の成立と推測される『上宮聖徳太子伝補闕記』にはまだ救世観音は登場しないが、「金色僧」にその萌芽が感じられる。この『補闕記』がそれまでの太子伝と大きく異なるのは、とりわけ太子に関する奇異の伝承を集めることに主眼がおかれていることであり、その点で『補闕記』は『聖徳太子伝暦』の先駆けであった。すなわち『伝暦』は、『補闕記』を含めたそれまでの太子伝を集大成したもので、そこには太子を救世観音に同定する視座が明瞭に読み取れるのである³⁵⁷。これ以後の太子伝は、主にこの『伝暦』の注釈書の形をとるか、あるいは『伝暦』を和文に潤色して物語としたり、さらには『伝暦』を基に絵画化して聖徳

³⁵⁶ J. M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York: Columbia University Press, 1966, p.34.

³⁵⁷ 同上「聖徳太子伝の整理——『聖徳太子伝暦』成立以前を中心に——」『日本書紀研究』11、塙書房、1979年、98-100頁。

太子絵伝とするなど、『伝暦』を中心軸にいくつかの形態に分化しつつ展開することになる³⁵⁸。それゆえ、次に章を改めて、『伝暦』を通してあらわれる聖徳太子の聖者性を考察したい。

³⁵⁸ 同上、前掲書、66頁。