

第六章 聖伝における聖者のアルケタイプ——『聖徳太子伝暦』を中心に

はじめに

平安時代に入ると、それまでの太子伝を編纂、補完して、集大成する動きがあらわれる。そのようにして成立したのが、『上宮聖徳太子伝補闕記』であり、『聖徳太子伝暦』であった。これらは、新たに説話的な奇異譚を集録して太子伝の定形化をはかり、それ以後の太子伝に、また、それらを通じて太子信仰に、大きな影響を及ぼすこととなる。

『伝暦』の作者および成立時期については、かつては、延喜十七年(917)に藤原兼輔の手によって完成したとする藤原猶雪の見解が定説とされていたが³⁵⁹、最近はそのに対して数々の疑問が提出され³⁶⁰、現在のところは、平安中期ころに成立、作者については不明とされている。

『聖徳太子伝暦』は、それまでの太子伝には見られないさまざまな逸話を載せているが、第一に注目されるのは、太子を「救世観音菩薩」の化身と見なしていることである³⁶¹。また、太子の前生のみならず後生にもふれ、転生五百身を経て彼岸に至るとされる意生身として説かれている。意生身とは、菩薩が衆生済度のために心のままに生を受けることであり³⁶²、ここにも太子を救世観音の化身とする信仰がうかがわれる。第二に、『伝暦』は、編年体によって太子の事績を記すという、それまでの太子伝には見られない新しい形式を用いている。

先行文献の影響に関して興味深いのは、まず、『伝暦』が年紀の立て方を忠実に書紀に拠っていることである。次に、釈迦の前生物語(本生譚)からの影響と思われる記事(たとえば敏達十一年(582)条など)が散見されることも看過しがたい。さらに、古来よりの仏教靈驗譚(たとえば吉野比蘇寺の放光仏説話

³⁵⁹ 林幹彌(前掲書、101頁。)もそれを踏襲している。

³⁶⁰ たとえば、飯田瑞穂『『政事要略』所引聖徳太子伝について』『中央大学文学部紀要』第61号(史学科第16号)、1971年3月、坂本太郎『『日本書紀』と『聖徳太子伝暦』』同著『日本古代史叢考』吉川弘文館、1983年、および、田中嗣人、前掲書など。

³⁶¹ 林幹彌、前掲書、46頁。

³⁶² 『岩波仏教辞典』、「意生」、26頁。

など)も太子に帰している³⁶³。これらの事実から窺えるのは、『伝暦』の作者が、聖徳太子伝作成にあたって、単に聖徳太子に関する伝記伝承の類のみならず、素材を広く求めている点である。このことは、ある面からみると、「聖徳太子」なる架空の人物が創造されたということになる。そしてそのことは、近代の個人主義的人間観からすれば、厩戸皇子という歴史上の存在が、これらの作爲によって意図的に「聖徳太子」として粉飾されたのであり、したがってこれらの装飾を実証的に払い落とすことが、「歴史的眞実」としての史実を明らかにするという学問的作業の目的であらねばならない、という主張につながる。一方、「聖徳太子」なる人物に対してこれほどまでの粉飾が成されたことの意味を、それを生み出す母胎となった聖徳太子信仰の「歴史」を再構成することで明らかにするという、学問的アプローチも存在する。しかしいずれも、歴史実証主義的方法論から離れることはない³⁶⁴。『伝暦』は、その象徴的意味が解釈されねばならない。それは同時に、聖伝の宗教的構造を問うことにもつながってこよう。

『聖徳太子伝暦』が、奈良時代から平安初期にかけて成立した多くの太子伝の集大成であり、同時に、それ以後さらに多く書かれる太子伝の、そしてそれらの太子伝によって豊かに膨らまされた太子信仰の、源泉ともなったことは、先学の等しく指摘するところである³⁶⁵。そのことは、後の太子伝との文献比較によっても、また、『伝暦』が実際に広く流布したことによっても、確認されよう。しかし、『伝暦』がその後の太子信仰において決定的に重要な位置を占めたのは、さらに、それ以降の太子伝にとって「範型」にまでなりえたのは、単にそれが広く流布した結果であろうか。あるいは政治的な画策が背景にあるのだろうか。それとも、単なる歴史の偶然であろうか。

『伝暦』が聖徳太子伝全体において抜きん出ているのは、そこにおいて提示

³⁶³ 田中嗣人、前掲書、65-66頁。

³⁶⁴ 本論文も、そうした歴史実証主義的方法論をまったく否定するものではない。しかし、そのような方法論にしばしば付随する解釈上の危険性については常に留意しておきたい。その危険というのは、「歴史」のみを眞実とし、したがって「歴史」として再構成しえないものは、虚構であり幻想であり物語であって、歴史学の学問的対象にはならないとする考えである。このような考え方に対しては、近年、「歴史」そのものの「物語」性を明示することによって、痛烈な批判がなされてきている。

³⁶⁵ たとえば、金治勇、前掲書、222頁。

される「聖徳太子」が、人々を魅了し、惹きつけてやまなかったからであろう。逆に言えば、魅力があったから人々はその伝承を語り伝え、伝記を書き続けたとも言える。しかし、一般的伝記が、もっぱら、対象とする人物を記憶することに主眼を置くのに対し、聖なる伝記は、単にその対象を記憶するだけでなく、聖なる人間をリアルに想起し、その像を崇拝するために書かれ、また読まれる。それゆえに聖伝は、像や絵画などヴィジュアルなヴァリエーションを豊富に持つという特徴を有する。そのことによって聖なる人格が歴史を超えて働くことが期されているのである。

視覚的な表現にも訴えつつ聖伝がその対象を崇拝の目当てとしてリアルに現前させようとすることは、世界中にその例を求めることができる。そのことは同時に、世界中の聖伝が共通の宗教的構造を有していることを推測させる。その構造とは、聖なるものの歴史的顕現を体系的かつ整合的に説明する物語としての構造でもある。そのことを『伝暦』に即して見ていくことにしよう。

第一節 受胎告知

『聖徳太子伝暦』は、その冒頭で、欽明天皇三十二年（571）一月一日に、太子の母、間人穴太部皇女³⁶⁶が懐胎したことを次のように記している。

（欽明天皇）三十二年辛卯春正月朔、甲子の夜、妃^{ゆめみ}夢らく。金色の僧の容儀はなはだ^{うるわし}艶^{せか}きいまして、妃^{せか}に対して立ちて、これに謂りて曰く「われに救世の願あり。ねがわくは暫く^{きみ}后が腹に宿らん。」妃、問う「これ誰とかする。」僧のいわく「われは救世の菩薩なり。家は西方にあり。」妃の曰く「妾が腹は垢穢^{くせい}なり。何ぞ貴人を宿したてまつらん。」僧のいわく「われは垢穢を厭わず。ただ望むらくは^{すこ}尠しき人間に感ぜんことを。」妃のいわく「敢て辞讓せじ。ともかくも命^{したが}に随わん。」僧、飲びの色を懐きて躍りて口内に入りぬ。妃すなわち驚き^き痛めて、喉の中、なお物を呑めるに似たり。妃の意、大いに奇として皇子に謂る。皇子のいわく、「^{ちみ}備が誕生ところ、必ず聖人

³⁶⁶ 『日本書紀』では「穴穂部間人皇女」である。『伝暦』の「間人穴太部皇女」は、むしろ『上宮聖徳太子伝補闕記』と同じで、『古事記』の記す「間人穴太部王」に近い。

を得ん。」これより以後、始めて娠めることありと知る。³⁶⁷

間人穴太部皇女は、懐胎からちょうど一年後の同月同日に皇子を出産した。

(敏達天皇) 元年壬辰春正月一日、妃、^{ていちゅう}第中を巡りたまう。厩の下に到る時、覺えずして産することあり〔入胎したもうこと正月一日、開誕また正月一日。すべて一十二ヶ月を経たり〕。女孺(女の下官)、驚き抱きて疾く寢殿に入る。妃もまた^{つつが}恙なくして幄の内に安宿したもう。皇子、驚きて侍従の庭に会えるに^と詢いたもう。忽に赤黄の光ありて、西方より至り、殿の内を照し耀かし、やや久しくして止みぬ。……天皇^{ひつぎ}裸をもってこれを受けて皇后に授けたもう。皇后、父の皇子に授く。皇子、妃に授く。妃懐を^{ひら}披いて受けたもうに、身体はなはだ香ばし。³⁶⁸

『日本書紀』における聖徳太子の誕生記事については、すでに第四章でみた。それは、「皇后、懐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、労みたまわずして忽に産みませり」と、『伝暦』に比していたって簡単であり、そもそも懐胎の神秘的由来を伝えない。これが『上宮聖徳太子伝補闕記』になると、懐妊にまつわる奇瑞が入ってくる。すなわち、

后夢に金色の僧あり、容儀太だ艶し。妃に対して立ち、これに謂いて曰く、
「吾救世の願あり。願わくは暫く後の腹に宿らん。」妃夢中に許諾し、これ

³⁶⁷ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、1-2頁。「(欽明天皇) 三卅二年辛卯春正月朔。甲子夜。妃夢有金色僧容儀太艶。對妃而立。謂之曰。吾有救世之願。願暫宿后腹。妃問。是為誰乎。僧曰。吾救世菩薩。家在西方。妃曰。妾腹垢穢。何宿貴人。僧曰。吾不厭垢穢。唯望渺感人間。妃曰。不敢辭讓。左之右之隨命。僧懷歡色。躍入口中。妃即驚寤喉中猶似吞物。妃意太奇謂皇子。皇子曰。備之所誕必得聖人。自此以後。始知有娠。」(「聖徳太子伝暦」、71頁。)

³⁶⁸ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、2-3頁。「(敏達天皇) 元年壬辰春正月一日。妃巡宮第中。到于厩下。不覺有産。(惣經一十二箇月矣、入胎正月一日、開誕亦正月一日。) 女孺驚抱。疾入寢殿。妃亦无恙。安宿幄内。皇子驚詢侍者會庭。忽有赤黄光明。至西方照耀殿内。良久而止。……天皇以裸受之。授皇后。皇后授父皇子。皇子亦授妃。妃披懷受。身體太香。」(「聖徳太子伝暦」、72頁。)

より以後始めて脹めるあるを知る。³⁶⁹

『伝暦』が『補闕記』のこの記事を参考にしたことは間違いないであろうが、前者は後者をさらに敷衍する。すなわち、『伝暦』では、金色僧が、「われは救世の菩薩なり。家は西方にあり」と、その素性を明かしている。また、妃が、「妾が腹は垢穢なり。何ぞ貴人を宿したてまつらん」といったん断ったのに対し、救世の菩薩は、「われは垢穢を厭わず。ただ望むらくは鄙しき人間に感ぜんことを」と言い、それで妃が「命に随」ったとされる。さらに、それを聞いた救世菩薩が、「躍りて口内に入り」、驚いて目覚めた妃は、「喉の中、なお物を呑めるに似た」感覚を覚えたというのである。『補闕記』の記述が、まるで新聞記事のように簡潔で飾らないのに対し、『伝暦』の方は、あたかも映画のシナリオのように、リアルで臨場感に溢れている。これを読むものは、聖なるものの歴史的顕現を、視覚的にも聴覚的にも容易に追体験することができたであろう。

夢による受胎告知は、日本の僧伝にもよく見られるテーマであることが指摘されている³⁷⁰。数多くの僧伝に夢中懐胎説話が見出せるが、もっとも古いものでも、九世紀中ごろの『補闕記』以前には遡らないのであって、その点で『補闕記』が伝える聖徳太子托胎説話は、その後の日本の僧伝における夢中懐胎説話の原型になっているといえよう³⁷¹。

もっとも、夢中懐胎は日本だけに限らない。たとえば、アシュヴァゴーシャ（馬鳴）の『ブッダ・チャリタ』（『仏所行讃』）によると、ブッダ生誕に関し、

³⁶⁹ 『上宮聖徳太子伝補闕記』、55頁。「后夢有金色僧容儀太艶、對妃而立、謂之曰、吾有救世願、願暫宿后腹、妃夢中許諾、自此以後始知有脹。」

³⁷⁰ 堅田修「僧伝にみえる夢中托胎説話」同『日本古代信仰と仏教』法蔵館、1991年、261-74頁。たとえば、『弘法大師御伝』の伝えるところでは、空海は、「母阿刀氏也。父母夢。聖人自天竺飛来。入我等懷、仍妊胎。經十二月誕生」とされる。空海の場合、聖徳太子とよく似ており、『太政官符案并遺告』には、母親が夢で聖人を感じて懐妊したとある。（これ以前の空海伝には懐妊譚が見られない。）また、行基の誕生譚は、『日本往生極楽記』によれば、胞衣（胎盤）に包まれて出生したので、それを忌みた父母が樹の上に棄て置いたところ、翌日、胞から出てすぐに「能く言ふ」ので、養い育てた、とある。『黒谷源空上人伝』は、法然について、「長承元年壬子七月上旬。妻ノ夢ニ。刺刀ヲ飲ト見テ有身玉フ」とある。日蓮の場合は、『日蓮聖人註画讃』が、「母清原氏。恒仰朝曦念誦。夢日光映 而娠」と伝える。また、『一遍上人年譜略』によると、一遍は、「母大江氏。曆仁元戊戌五月十五日夜。夢菩薩入口中。従是有身。誕生号松寿丸」という。

³⁷¹ 堅田修、前掲論、264-65頁。

「王妃は懐妊するに先だって、夢に真白き象の王が天より降りてその身体にはいるのを見たが、彼女はその折、それにもとづく苦痛を経験することがなかった」³⁷²という。ブッダ伝では、入胎するのが、兜率天の菩薩とされる白象であるのに対し、聖徳太子伝では、金色僧（救世菩薩）である点が、対応している。聖徳太子伝が聖伝として展開していくにあたって、ブッダ伝の夢中懐胎説話が取り込まれたことは想像に難くない³⁷³。

ところで、聖人の生誕にあたっての夢中懐胎ということは、中国の帝王や北方民族の君長の出生に関してもよく見られるという。それらについてもブッダ伝の影響を被ったことが予想されるが、留意すべき点は、三品彰英も指摘しているように、漢族の神話・説話には、雷電や星辰に感精して妊娠するものが主であるのに対し、北方民族および朝鮮民族のそれには、日が入胎、ないし日に感精して懐妊・出産したと伝えるものが多く散見されることである³⁷⁴。

ここから類推すれば、聖徳太子生誕説話において入胎した金色僧も、日の入胎を象徴していると解釈することが可能である。金色ということ言えば、この色が日の神を示す聖なる色とされる例は、古代エジプトやギリシャ、またヴェーダ時代のインドなどに見られる³⁷⁵。堅田修は、日本における日光懐胎説話の文献上もっとも古いものが『補闕記』であるとし、その背景として、記紀神話に認められる日の神信仰および日の御子の観念を指摘している³⁷⁶。さらに、三品彰英によると、記紀神話における日の神信仰は重層的な構造を有している。すなわち、生まれると同時にアマノイワクス船にのせて海に流された蛭子（昼子＝日の子）の神話は、南方海洋諸民族に見られる、新生の太陽が舟に乗って海

³⁷² アシュヴァゴーシャ（原実訳）『大乘仏典第十三巻 ブッダ・チャリタ』中央公論社、1974年、8頁。この白象入胎説話は、紀元前二世紀のものと推定されるインドのバールフト彫刻にすでに見られる。そこでは、円形の構図の上部に両足をまげた白象、その下に右脇を下にして横たわるマーヤー夫人、その枕許で合掌する女性、夫人の下方に二人の侍女がそれぞれ配置され、枠の外に「世尊の降下」と説明が付けられているという。

³⁷³ マリアは大天使ガブリエルから受胎告知を受けている。また、アレクサンダー大王や中国の天子感生説にも、母親が夢で異常な体験をして身籠ったことが伝えられている。

³⁷⁴ 三品彰英『神話と文化史』（三品彰英論文集第三巻）平凡社、1971年、489-500頁。日本でも、先に引用した日蓮の例を始め、円珍、良源などの僧伝にそのような事例を見出すことができるという。（堅田修、前掲論、266頁。）

³⁷⁵ 同上、521-22頁。

³⁷⁶ 堅田修、前掲論、268頁。

上を渡来するという観念に通ずるものであり、一方、高天原からアマテラス大神によってホノニギという穀霊の日の御子が降臨するという神話は、北方アジアの諸民族におけるシャーマニズムの神話に繋がるものであって、古層に属する南方系の御子神話の上に北方系の高天原神話が受容されて、記紀神話が成立したとするのである。

聖伝の特徴の一つとして、人物の神秘化に際して、さまざまな神話や伝説がその人生に象徴的に織り込まれていくことが挙げられる。太子伝においても、聖徳太子に関する伝承に、ブツダ伝や記紀神話のモチーフが次々に重ね合わされ、聖徳太子像が展開する。それは、逆にいうと、聖徳太子が多様な宗教伝承の統合の中心に位置しているということでもある。それゆえに聖徳太子伝は、その後、僧伝のみならず、日本における聖伝一般にとって、ヒストリカル・プロトタイプの一つとなる。

ここで再び、太子懐胎・誕生記事に戻ろう。『伝暦』は、間人穴太部皇女が十二ヶ月の妊娠期間を経て聖徳太子を出産したと伝えている。その期間は通常よりも長いのであるが、重要なのは期間よりも、懐胎および誕生がどちらも春正月朔であったということである。年の初めにあたって宇宙が更新されるその日に、「懐胎告知」がなされ、また太子が出生したことは、象徴的な意味を帯びている。

その象徴性は、イエスの誕生と比較することによって、より際立つであろう。マリアの場合、大天使ガブリエルによって「受胎告知」されたのは、3月25日のことであり、周知のように12月25日にイエスを出産している。この場合は、聖徳太子とは逆に、妊娠期間が九ヶ月しかない。しかし、これも妊娠期間よりそれらの期日が重要な意味をもっている。すなわち、3月25日は、伝統的に、昼と夜が同じ長さの日（春分）と見なされており、原初の天地創造において光と闇が等分されたことから、この「受胎告知」の日は、天地創造＝新しい世界の始まりと比定される。また、イエスの誕生も、昼が最も短くなる、したがって生命力がもっとも弱くなる、冬至の日と重ね合わされる。もっとも闇の濃い日に、この世に「光」をもたらす存在としてイエス・キリストは生れ出るので

あり、したがってその歴史的出来事はまた、コスモスの死と再生を象徴する³⁷⁷。

聖徳太子とイエスのいずれの懐胎・誕生も、コスモロジカルでシンボリックな表現によって、新しい世界の始まりを告げるものとして意味付けられている。そのことは同時に、歴史の新たな「始原」を指し示すものでもある。聖伝の作者が、聖なる人間のこの世へのあらわれの日を、年毎に時間が更新される聖なるときに重ね合わせたことは、単に聖なる人間の出産に関わる出来事が聖なる時間に生じたことを説明するためだけではない。むしろ、聖伝の共同体にとっては、太子の生誕、イエスの生誕という、一回限りの歴史的出来事が、永遠に繰り返される宇宙の更新を新たに意味付けるのである。ここに、円環的・神話的な時間は、直線的・歴史的な時間に接ぎ木され、聖なる神話＝歴史がコスモゴニックな（宇宙創造神話的）地平において展開する。

神話的・円環的時間と歴史的・直線的时间との結合を象徴的に表現する上で、聖なる存在（神の子や菩薩）が俗なる人間の胎内から生れ出るという物語は、格好の題材であった³⁷⁸。菩薩の夢告に対して「妾が腹は垢穢なり」と妃が答えていることは、当時の浄穢観を反映しているが、それに対する菩薩の返事は、「われは垢穢を厭わず」であった。それは、「鄙しき人間に感ぜん」ためである。日本の宗教には聖と俗の緊張よりも浄と不浄の緊張の方が顕著であるという指摘もあるが、ここでは聖／俗および浄／不浄の二つの二元論が対応しつつ、「聖徳太子」において止揚されている³⁷⁹。すなわち、聖＝浄なる存在としての菩薩が、俗＝不浄な存在としての妃の胎内に十二ヶ月間留まったことは、聖と俗の両方を同時に体現する聖者＝聖徳太子の誕生にとって必然的な出来事であった³⁸⁰。

³⁷⁷ 西山清『聖書神話の解説』中央公論社、1998年、110-15頁。

³⁷⁸ また、聖なるものを宿すという身体的・直接的な宗教体験は、シャーマニスティックなポゼッション体験と共通の構造を有し、さらにその神話＝歴史的意味付けは、日本新宗教の教祖伝に顕著である。（拙論「男性教祖と女性教祖」『宗教研究』第286号、1990年12月。）

³⁷⁹ マリアの「処女懐胎」における純潔・無垢／原罪の二元論と比較することも可能であろう。

³⁸⁰ アルカイックでコスモロジカルな宗教性からすれば、そもそも受胎そのものが神秘的出来事である。それは常に解釈を要求する宗教体験であった。その点に関して、エリアーデの以下の指摘が参考になろう。

大地のヒエロファニーは、それが真に地下的なものとなる以前に、形としては宇宙的なものであったということを確認させるのは、子供の起原に関する信仰の歴史である。……受胎の生理学的原因が知られる以前には、人々は女性の胎内に子供が直接挿入されるものと考えていた。……人間の父は、ただその子供たちを、すべての縁組みの特

第二節 合掌する太子、合掌される太子

元興寺極楽坊の有名な南無仏太子像は、上半身裸、下半身に緋の袴を着けた姿で合掌する童子の像である。同様の太子像は、十三世紀末以降盛んに造られ、現在でも各地に見られるが、その原型となったのは、『伝暦』が伝える、太子二歳の時の所作であった。すなわち、

(敏達天皇)二年癸巳春二月始めて十五日の平旦に、掌を合せて東に向かい
て「南無仏」と称して再拜したもう。……七歳の後、この態永く止わざみたもう。

381

とあるのがそれである。東に向かって合掌し、「南無仏」と唱えたというのは、ブツダの誕生譚を想起させる。すなわち、立ったままの母親の右脇から生まれ出たブツダは、大地に降り立ち、東西南北、上下、四隅の十方世界が自分の生誕を賛美するのを聞いた。それから、「これが一番よい方角である」と知って北に向かって七歩歩き、立ち止まって、威厳に満ちた声で、「天上天下・唯我独尊」

徴を持つ儀礼によって合法的なものとするだけである。子供たちは先ず第一に、その「場」に、彼らを取り囲む小宇宙に、属する。母親はただ子供たちをうけ入れたにすぎない。彼女は子供たちを「歓迎」し、そしてせいぜいそれを人間の形に仕上げるだけである。このことから、彼らを取り巻く小宇宙、その「場」との連帯感情が、心的発達はこの段階における人々に対して、というよりも、このように人間生命を直観する人々にとって、支配的なものであったことは容易に理解されよう。われわれはある意味で、人はまだ生れていなかった、といえるかもしれない。すなわち人は、その生物学的な種に、全体的に属することをまだ知らなかったと。この段階では、人間生命はまだ生れる前の段階にあったと考える方がよいかも知れない。すなわち人間はまだ、直接には人みずからのものでない生命、「宇宙-母的」生命にあずかりつづけていたのである。人は、いうなれば、存在の「系統発生的」経験を持つてはいたが、それを人はただ部分的にしか理解していなかったのである。(Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York: A Meridian Book, 1974, pp.243-44. [堀一郎訳『大地・農耕・女性——比較宗教類型論——』未来社、1968年、85-87頁。])

381 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、4頁。「(敏達天皇)二年癸巳春二月始十五日平旦。合掌向東稱南無佛而再拜。……七歳之後。此態永止。」(「聖徳太子伝暦」、72頁。)

と獅子吼したという³⁸²。

この、いわゆる「ブッタの七歩」のシンボリズムについては、エリアーデによって詳細な解釈がなされているが、それによると、この誕生神話が表現しているのは、ブッタが誕生と同時に宇宙を超越し、空間と時間を廃棄したということである³⁸³。ここでは、北の方角は北極星に照応し、北へ歩むことは天界への上昇を象徴している。すなわち、「七つの天界を通過して宇宙の頂点である北極星に到達することによってこの世界を超越する」³⁸⁴のであり、そのことによってブッタはまた、「世界の始まりと同時的な存在になっている」³⁸⁵とされる³⁸⁶。

聖徳太子は、北ではなく東に面する。ここでは、いうまでもなく北極星に代わって太陽が重要なシンボルとなっている。それは、一方で太陽神＝天照大神のイメージと、他方で円環的時間意識と結びついて、永遠に繰り返される世界創造と照応する。ここで、多利思比孤（聖徳太子）が隋の煬帝に宛てた国書で自身を「日出づる処の天子」に同定したことも想起されよう³⁸⁷。また、太子懐胎の際、金色の僧＝救世観音が西方から去来したととパラレルな関係にある。

さて、東に向かって「南無仏」と唱える幼い太子のイメージは、ブッタの誕生を想起せしめると共に、その出来事に対する仏教徒の姿勢のモデルとなりうるものであった。すなわち、仏教的歴史観からすれば、釈迦族の首都カピラヴァスツ（迦毘羅衛）近郊のルンピニー（藍毘尼園）において、ブッタが釈迦族のシッダールタ王子、すなわち人間の身体をもった存在として下生したという「歴史的」出来事は、それが同時に聖なる存在としての仏のこの世界への顕現でもあったということから、歴史と神話が切り結ぶ時間・空間でもあった。それはまた、それに続く正法・像法・末法の歴史意識からすれば、「歴史の始原」でもある。その意味でブッタの生涯は、——少なくともブッタ伝が聖伝として

³⁸² 「因縁物語（ニダーナカター）」中村元監修・補註『ジャータカ全集1』春秋社、1984年、60-61頁。もっとも、「天上天下唯我独尊」の言葉は、後代の仏伝でブッタが神格化されていく過程で出てきたものであろうと推測されている。（中村元『ブッタ入門』春秋社、1991年、42頁。）

³⁸³ Eliade, *Myth, Dreams and Mysteries*, p.111. [『神話と夢想と秘儀』、149頁。]

³⁸⁴ Ibid, p.112. [同上、152頁。]

³⁸⁵ Ibid, p.113. [同上。]

³⁸⁶ エリアーデはまた、天界への上昇によって世界を超越するというシンボリズムが、前仏教的なものであることを指摘している。（Ibid, p.112. [同上、150頁。]

³⁸⁷ 『隋書』「倭国伝」。

読まれ、語られているところでは——「聖なる歴史＝真実の歴史」であった。そしてそのことは、太子信仰においてもあてはまる。

『伝暦』当時には、西方浄土の考え方は広く流布していた。人々は死して後、浄土に往生することを願ったのである。聖徳太子と深い関わりをもつ四天王寺が多くの参詣者を集めたのは、その西門が浄土の東門と対面していると信じられたからであった。そのことはまた、すでに往生した者たちの世界としての西方浄土が、それらを記憶し、追憶する者たちにとって時間的には過去と結びつくことを意味する。それに対して、昇る朝日は、新しい日、新しい年を連想せしめ、時間的には未来と結合する。このように考えれば、西方から去来した菩薩＝聖徳太子が東面する行為は、過去から未来へという時間の流れを日拝によって更新＝聖化するコスモロジカルな儀礼として解釈されよう。しかし一方で、浄土はまた、死後おもむくであろう来世であり、その意味で未来でもある。

浄土が過去とも未来とも結びつくのは、それが現世的な時間・空間を超越しているからであり、そのシンボリズムは、過去が未来に、未来が過去に転換する時間意識を喚起する。換言すれば浄土とは、永遠に循環する時間という意識の空間的表象なのである。その点で、聖徳太子＝救世観音が浄土から到来したことは象徴的である。ここでの太子は、過去と未来が渾然一体となる来世＝浄土と現世とを自由に往還し得る存在として、時間・空間を超越している。それゆえに、新たに迎える日・年を聖化することも可能になる。

『伝暦』における太子像は、合掌礼拝を行なう存在というよりも、むしろそれを受ける存在として描かれる。たとえば、次の記述である。

(敏達天皇)十二年癸卯秋七月、百済の賢者^{いはくのたつそつにちら}葦北達率日羅、我朝の召し使い^{きびのあまんべのはしま}吉備海部羽嶋に隨いて来朝せり。この人、勇にして計りごとあり。身に光明ありて火の焰のごとし。……太子、日羅は異相ある者と聞こしめして天皇に奏して曰く「われ望むらくは、使いの臣らに隋つて難波の館^{むろつ}に往いて、かの為人^{ひととなり}を視ん。」天皇、許したまわず。太子ひそかに皇子に^{もろ}諮して、これが微服〔身分の高い人が人目につかないように身分の低いものの服装をすること〕を御して、^{かたえ}諸の童子に従つて館に入りて見たもう。日羅、^{みゆか}牀に在りて^{よも}四に観る者を望む。太子を指して曰く「いかなる童子ぞや。これ神人なり。」時に太

子、麤^{あら}き布の衣を服^きたまひ、面を垢^かし、繩を帯^びて、馬飼の兒と肩を連^べて居たもう。日羅、人を遣^はして指^さして引^ひかしむるに、太子、驚^{おど}き去^まりたもう。日羅、遙^{とほ}かに拝^かみたてまつるに、履^くを脱^ぎいで走^はりて、諸の大夫たち大いに奇^あとして門を出^でて見^みる。すなわち太子と知^しる。太子、隠^おれ坐^まして衣^かを易^かえて出^でたもう。日羅、迎^{むか}えて再^{ふた}拜^しすること^{ふたしきり}。……日羅、地^ひに跪^{ひざまず}いて掌^てを合^あわせて白^はして曰^いく「敬^{けい}禮^{れい}救^{きう}世^せ觀^{くわん}世^せ音^{いん}大^{だい}菩^ぼ薩^{ざつ}、伝^{でん}燈^{とう}東^{とう}方^{ほう}粟^そ散^{さん}王^{わう}……」人、聞^きくことをえ^ず。太子^{かたち}容^{よう}を修^{しゆ}め折^{せつ}磬^{けい}して謝^{しゃ}したもう。日羅大いに身^みの光^{くわう}を放^はつこと火^かの熾^しんなる炎^{えん}のごとし。太子また眉^{まゆ}間^まより光^{くわう}を放^はちたもうこと日^ひの輝^{ひかり}の枝^{えだ}のごとし。須^{しよ}叟^{そう}ありて、すなわち止^とみぬ。太子、日羅に謂^いりて曰^いく「汝^{なん}の命^{めい}尽^つきな^ん。惜^おしむべし。害^{がい}を被^ひらんことを。聖^{せい}人^{にん}すら、な^おまた免^まれ^ず。われ、また如何^{いか}せん。」……冬^{ふゆ}十二月^{じふにがつ}晦^み夕^{ゆふ}、新^{しん}羅^らの人^{ひと}、日羅^にを殺^{ころ}しつ。さら^に蘇^そ生^{せい}して曰^いく「これ^はこれ[、]わが驅^く使^しの奴^{やつ}ら^が所^{しよ}為^{なり}。新^{しん}羅^らにはあ^らず。」言^いいおわりて死^しぬ。太子たちまち聞^ききたまひて、左^{ひだり}右^{みぎ}に謂^いりて曰^いく「日羅^には聖^{せい}人^{にん}なり。われ昔^{むかし}、漢^{かん}に在^ありし時^{とき}、彼^かは弟^{てい}子^したり。常^{つね}に日^に天^{てん}を拜^かみし故^{ゆゑ}に身^みより光^{くわう}明^{めい}を放^はつ。怨^{おん}仇^{きゆう}離^りれ^ずして命^{めい}を断^つつて^{つぐな}賽^うう。生^{せい}を捨^すてての^{のち}後^ご、必^{かならず}上^あ天^{てん}に生^{せい}れ^ん。」³⁸⁸

『日本書紀』では、聖徳太子が飢者^うの本^{ほん}性^{せい}を見^み破^やつた伝^{でん}承^{じやう}を伝^{でん}えるが、こ^こで^は、太^{たい}子^しが見^み破^やる（審^{しん}神^{しん}する）の^ので^はな^く、日^に羅^らによ^よつて「これ^は神^{かみ}人^{にん}なり」と、そ^のの^の素^そ性^{せい}を見^み破^やら^れる（審^{しん}神^{しん}さ^れる）。そ^のの^の際^{さい}、十^{じふ}二^に歳^{さい}の童^{どう}子^しであ^あつた太^{たい}子^しは、「麤^{あら}き布^ふの衣^いを服^きたまひ、面^{めん}を垢^かし、繩^{じゆ}を帯^びて」い^いた^のの^のである^が、そ^のの^のい^いで

³⁸⁸ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、14-16頁。「(敏達天皇)十二年癸卯秋七月。百濟賢者華北達率日羅。隨我朝召使吉備海部羽嶋來朝。此人勇而有計。身有光明。如火焰。……太子聞日羅有異相者。奏天皇曰。兒望隨使臣等往難波館。視彼爲人。天皇不許。太子密諮皇子。御微服。從諸童子入館而見。日羅在牀。望四觀者。指太子曰。那童子也。是神人矣。于時。太子服麤布衣。垢面帶繩。與馬飼兒。連肩而居。日羅遣人指引。太子驚去。日羅遙拜。脱履而走。諸大夫等大奇。出門而見。即知太子。太子隱坐易衣而出。日羅迎兩段再拜。……日羅跪地而合掌白曰。敬禮救世觀世音大菩薩。伝燈東方粟散王。云云。人不得聞。太子修容。折磬而謝。日羅大放身光。如火熾。太子眉間放光。如日輝須叟即止。太子謂日羅曰。子之命盡。可惜被害。聖人猶亦不免。吾亦如何。……冬十二月晦夕。新羅人殺日羅。更蘇生曰。此是我驅使奴等所爲。非新羅也。言畢而死。太子乍聞。謂左右曰。日羅聖人也。兒昔在漢。彼爲弟子。常拜日天。故放光明。冤仇不離。斷命而賽。捨生之後。必生上天。」(「聖徳太子伝暦」、76頁。)

たちは、片岡山にて「ひじり」としての本性を太子に看破された飢者とパラレルである。

『伝暦』では、太子が「神人」であることを見抜いた日羅は、「百済の賢者」とされているが、この「賢者」は、太子を「救世観世音大菩薩」と拝し、その身体からは、「大いに身の光を放つこと火の熾んなる炎のごとし」であった。それに対して太子も、「また眉間より光を放ちたもうこと日の輝の枝のごとし」であり、日羅に対してその死を予言している。後に、日羅が殺されたことを聞いた太子は、彼が聖人であったこと、前生において自分の弟子であったことを、周りに語っている。すなわち、日羅もまた、その本性が太子によって明らかにされるのであり、そのことは片岡山飢者説話と共通している。異なるのは、片岡山の飢者が太子とは直接関係ないのに対し、太子と日羅の間には前世において師弟関係があったという点である。すなわち、日羅の聖性はその関係によることが推察されるのであり、その意味で聖性の源泉は太子に帰せられている。

この記事でさらに興味深い点は、太子が日羅に向かって、「汝の命尽きなん。惜しむべし。害を被らんことを。聖人すら、なおまた免れず。われ、また如何せん」と述べたことである。後に改めて論じるように、太子は数々の予言を行なっているのであるが³⁸⁹、ここで注目したいのは、聖人すら死を免れることはできない、自分にはどうしようもないことを、太子が表明していることである。そのことは、太子自身も、死の運命を免れることができないことを暗示している。聖人といえども、時の流れに逆らうことはできないのであり、この聖なるものの顕現の歴史的制約性は、この物語を読む（聞く）者に対して、まさに「歴史の恐怖」として迫ってきたことであろう。

さて、太子に対して合掌礼拝したのは、日羅一人ではない。すなわち、推古天皇五年（597）には、百済王の使いとして来朝した阿佐王子が、太子を礼拝している。

（推古天皇）五年丁巳夏四月、百済の王の使い、王子阿佐ら来りて調を貢る。領客に語りて曰く「僕^{やつこ}聞く。この国に一人の聖人いますと。僕みずから拝

³⁸⁹ ちなみに『日本書紀』には、聖徳太子が予言したことを裏付ける記述は見当たらない。

観せば、意願足りなん。」太子これを聞こしめして、ただちに殿の内に引す。阿佐、驚き拝して、つくづく太子の顔を見たてまつれり。また左右の手の掌、左右の足の掌を見たてまつりて、さらに起ちて再拝すること兩段。退きて庭に出て、右膝を地に着け合掌恭敬して曰く「救世大慈観音菩薩 妙教流通東方日国 四十九歳伝燈演説 大慈大悲敬礼菩薩。」太子、目を合わせて、須叟あって眉間より白き光を放ちたもう。長さ三丈ばかり。良久しくして縮まり入る。阿佐また起ちて、再拝すること兩段にて出ず。太子、左右に謂りて曰く「これはこれ昔身にわが弟子たり。かるが故に、今来て謝するのみ。」時の人、大いに奇とす。³⁹⁰

このとき、太子はすでに摂政の位についていたが、阿佐が拝観したのは、摂政としての太子ではなく、「聖人」としての太子である。「太子の顔」、「左右の手の掌」、「左右の足の掌」を拝することによって太子が「聖人」であることを悟った阿佐は、太子の本地を「救世大慈観音菩薩」として合掌礼拝する。それに対して、救世観音菩薩＝聖徳太子は、日羅のときと同様、「眉間より白き光を放ちたもう」。ここでも阿佐は、過去世において太子の弟子だったとされる。

日羅と阿佐のどちらも百済の出身であることは、日本への仏教の公伝が、538年（欽明七年戊午）に仏像および経論を献上した百済の聖明王³⁹¹に帰されていることと無関係ではあるまい。また、660年（斉明六年）に百済が唐・新羅の連合軍に大敗した後、多数の百済人が倭に亡命帰化し、仏教の興隆に大きく貢献したことも忘れてはならない³⁹²。亡国という過酷な歴史的出来事を体験し、その記

³⁹⁰ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、54頁。「(推古天皇)五年丁巳夏四月。百済王使。王子阿佐等來貢調。語領客曰。僕聞。此國有一聖人。僕自拜觀。意願足矣。太子聞之。直引殿内。阿佐驚拜。熟見太子之顔。復見左右手掌。左右足掌。而更起再拜兩段。退而出庭。右膝著地。合掌恭敬曰。救世大慈。観音菩薩。妙教流通。東方日國。四十九歳。傳燈演説。大慈大悲。敬禮菩薩。太子合目須奏叟。眉間放白光。長三丈計。良久縮入。阿佐更起。再拜兩段而出。太子謂左右曰。是吾昔身為我弟子。故今來謝耳時人大奇。」(「聖徳太子伝暦」、88-89頁。)

³⁹¹ 聖王とも。在位は523年から553年。

³⁹² 『伝暦』が書かれたのとはほぼ同時期の815年（弘仁六）に成立した『新撰姓氏録』によると、京・山城・大和・摂津・河内・和泉の1182氏のなかで、未定雑姓の117氏を除く1065氏のうち、皇別（橘氏・源氏・平氏など、天皇家から分れて臣籍に降下した氏）が335氏、神別（天兒屋根命を祖先とした藤原氏など、神々の子孫と称した氏）が404氏、そして諸蕃（秦氏・漢氏・百済氏など、渡来人の子孫と称した氏）が326氏とされる。単純に計算

憶を容易に払拭できない帰化人たちにとっても、『伝暦』の描く「聖徳太子」が、「歴史」を浄化・再生するコスモゴニックで神話＝歴史的な中心的シンボルとして受容されたであろうことは想像に難くない。

第三節 「神通力」を見せる太子

聖徳太子が非凡な能力をもっていることは、たびたび強調される。たとえば十一歳のころのエピソードとして、次のような話が伝えられている。

(敏達天皇)十一年壬寅春二月、太子、童子三十六人を率いて後の園の中に遊びたもう。皇子、威を修めて左に二人を侍^{そくら}わしめ、右に二人を侍わしめ、左に四人を立てて、右に四人を立てて、二十四人をもって庭の前に^{ふたつらなり}兩陣して共にその音^{こえ}を挙げて各々志を申べしむ。諸^{かたえ}の童子たち、あるいは戯浪^{まいた}〔戯れのことば〕を以てし、あるいは私^{しじつ}実〔真実のことば〕を以てす。一度音を挙ぐるに、あるいは長うし、あるいは短うす。太子、^{しじ}擗〔長いす〕にいて首を仰げて聞きたもう。待ちおわりて答えし、一々に反覆するに、句として一つも墮つることなし。復しおわりて、すなわち答えしたもうに、各々その志を以てす。……また童子の中に、力に勝つことあたわず。弓石の^{たわぶれ}戯、^{ひと}齊しく比ぶことをえず。軽く挙がりたもうこと雲氣のごとくして、数十丈の^{そら}虚の中に在す。疾く走りたもうこと雷電のごとし。前にあるかと思れば^{こつえん}忽焉として後に在す。身体の香ばしきこと、また尋常にあらず。沐浴の後、皇子および妃・天皇・皇后ならびに後宮の貴人たち、これを抱きたもう時、妙なる香り發揮して、一度、人の衣に着きぬれば、数月^き滅えず。³⁹³

すれば、畿内の氏族の約三割が渡来系であったことになる。(田村圓澄『飛鳥・白鳳仏教史』下、吉川弘文館、1994年、97頁。)

³⁹³ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、13-14頁。「(敏達天皇)十一年壬寅春二月太子率童子三十六人。遊後園中。皇子修威。左侍二人。右侍二人。左立四人。右立四人。以二十四人庭前兩陣。共舉其音。令申各志。諸童子等或以戯浪。或以私實。一共舉音。或長或短。太子居擗。仰首而聞。待了而答。一一反覆。句无一墮。複了即答。各以其志。……又童子之中。力不能勝弓石之戯。儕不得比。輕舉如雲氣。在數十丈虚中。疾走如雷電。在前忽焉在後。身軀香亦非尋常。沐浴之後。皇子及妃。天皇皇后。并後宮貴人等抱之時。妙香發起。一著人衣。數月不滅。」(「聖徳太子伝暦」、75-76頁。)

また、摂政となつてからもその人並み外れた能力は耳目を集め、その徳を称えて名前を献上されるほどであった。

（推古天皇）三年乙卯……^{まつりごと}政を聴こしめすの日、^{ひかしのうったえ}宿訴いまだ決せざるもの、八人声を共にして事を白す。太子一々によく辨答したもう。各々その情緒を得て、また再び^と諮いたてまつることなし。大臣、群臣已下を率して敢えて御名を献る。厩戸^{とよとやつみみの}豊聰八耳皇子と称し、また大法王皇太子と称したてまつる。太子、辞讓したもう。³⁹⁴

聖徳太子の超人的な能力は、すでに『日本書紀』に見えており、上に引用した『伝暦』の記事は、それを敷衍したものとも言える。

第四章ですでに指摘したように、このような神秘的な力は、道教では神仙であることを証明するものと考えられた。また、仏教でも、仏・菩薩のもつ無碍自在の超能力を指して「神通力」と呼ぶことがある。『岩波仏教辞典』によると、漢語の「通」は、「行き詰まることなく滑らかに物事と通い合い、明らかに知ること」であり、「神通」の原語であるサンスクリット語の *abhijñā* は、「優れた洞察力」「超自然的な知」を意味するという³⁹⁵。とくに仏・阿羅漢・菩薩が具える能力は「六神通」と称されたが、それらは、衆生の転生の状態を知る能力ないしあらゆるものを見通す能力である「天眼通」、あらゆる音を聴く能力である「天耳通」、他人の考えていることを知る能力である「他心通」、過去世の生存の状態を思い出す能力である「宿命通」、自己の煩惱が尽きたことを知る能力である「漏尽通」、そして以上の五つの神通に含まれない、飛行や変身などのさまざまな能力である「神足通」の六つである³⁹⁶。また、これらのうち特に、過去世を見通す能力を宿住智証明（宿命明）、未来の衆生の死と生の相を見通す死生智証明（天眼明）、および煩惱を断滅した漏尽智証明（漏尽明）の三つを三明と呼

³⁹⁴ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、50-52頁。「(推古天皇)三年乙卯……聴政之日。宿訟未決者八人。共聲白事。太子一一能辨答。各得其情緒。无復再諮。大臣率群臣已下。敢獻御名。稱厩戸豊聰八耳皇子。又稱大法王皇太子。太子辭讓。」(「聖徳太子伝暦」、87-88頁。)

³⁹⁵ 『岩波仏教辞典』、「神通」、465頁。

³⁹⁶ 同上、「六神通」、847頁。

ぶこともある³⁹⁷。

この視点からすれば、『伝暦』における多くの神秘的な挿話には、このような六神通や三明に関するもの、とりわけ宿命通と天眼通に関する説話が多い³⁹⁸。例えば、太子七生説は宿命通の物語であると言える。また、『伝暦』においては太子の未来予言の話が多数見られるが、これらはいずれも未来を予言する能力、天眼通を表わしたものと解釈することも可能であろう³⁹⁹。

聖なる人間（聖者）の資質であるこのような超人的・神秘的な能力は、世界中にその事例を見出すことが可能である。たとえば、シャーマニズムやヨーガ、道教や仏教、またキリスト教やイスラム教などに関して、それぞれ注目に値する研究がなされている⁴⁰⁰。ここではそれらの事例を逐一比較考察する紙幅の余裕はないが、一点だけ指摘しておきたいことは、このような能力の顕現としての

³⁹⁷ 同上、「三明」、331頁。

³⁹⁸ 仏伝においても、菩提樹の下で禪定に入ったゴータマ・シッダールタが、宿命通、天眼通、漏尽通の三明通を次々に獲得してブツダになったと説く。（金治勇、前掲書、231-32頁。）

³⁹⁹ 同上、232-33頁。

⁴⁰⁰ たとえばシャーマニズムについては、Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (New York, 1964)、ヨーガについては、Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (Princeton, 1962)、道教では、アンリ・マスペロ『道教』（平凡社、2000年）の、とりわけ「老子と荘子における聖人と生の神秘的体験」が、仏教に関しては、Stanley Jeyaraja Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets* (Cambridge University Press, 1984)、John S. Strong, *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia* (Princeton: Princeton University Press, 1992)、および、Reginald A. Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations* (New York: Oxford University Press, 1994)などが挙げられよう。また、キリスト教については、とりわけ共観福音書に描かれたイエスの奇跡について、Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen, 1933. 英訳では *From Tradition to Gospel* (New York, 1935)) および Rudolf Bultman, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen, 1958. 英訳では *The History of the Synoptic Tradition* (New York, 1963)) が様式史的方法を適用して分析している。カリスマの観点からは、David L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (Missoula, 1972) が、聖人の奇跡とその社会学的意味に関しては、Peter Brown, *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981) や、Donald Weinstein and Rudolph M. Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700* (Chicago: University of Chicago Press, 1982) などが参考になろう。イスラム教については、Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam: An Introduction to Sufism* (London, 1960. [中村廣治郎訳『イスラムの神秘主義』東京新聞出版局、1980年。]) や Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975などを挙げるができる。

奇跡が、すぐれて社会的な現象であるという点である⁴⁰¹。すなわち、その語（miracle）の語源的意味（Lat., miraculum：不思議に思われるもの）が示唆するように、奇跡という宗教現象に不可欠なのは、ある行為を見て、それが不思議な、異常な、奇妙な、そして何よりも称賛に値するものであるとみなす、傍観者（spectator）の存在である⁴⁰²。聖伝の場合、その作者と読者の双方がこの傍観者の共同体を形成する。すなわち、聖伝作者と読者との間に、何を奇跡と見なすかの共通理解があって初めて、ある行為が奇跡という宗教現象として解釈され、理解されうるのである。キリスト教福音書から敷衍していえば、聖伝は「共観」の共同体において初めて成立しうるとも言えよう。

第四節 神馬で飛翔する太子

先に見たように、聖徳太子の超人的な能力は、『日本書紀』においてすでに明らかであるが、『伝暦』において新たに付随されたエピソードとして、二十七歳の太子が、数百頭の馬の中から一頭の黒駒を選び、この「神馬」を駆って天を飛翔したとする伝承がある。太子＝厩戸王と馬の関係は、『日本書紀』では出産の場所として暗示されているが、『伝暦』ではその関係がさらに敷衍される。

（推古天皇）六年戊午……夏四月、太子左右に命じて良馬を求めたもう。諸国に府せて貢らしむ。甲斐の国より一の驪駒の四の脚白きを貢る。数百匹の中に、太子この馬を指して曰く「これ神馬なり。」余は皆還されぬ。舍人調子麿をしてこれが飼養を加えしむ。秋九月、試みにこの馬に馭^のって浮雲のごとくして東に去りたもう。侍従仰ぎ観るに、麿独り御馬の右にありて直に雲の中に入る。衆人相て、あい驚く。三日の後、轡^{くつわ}を廻して帰り来りたもうて、左右に謂りて曰く「われこの馬に騎^のりて雲を躡み霧を凌いで直に富士の嶽の上に到り、転^{めく}りて信濃に到る。飛ぶこと雷電のごとし。三越^{みこし}〔越前・越

⁴⁰¹ Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago, 1944) および Gerd Theissen, *Ein Beitrag der zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (Gutersloh, 1974. 英訳では *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (Philadelphia, 1983))。

⁴⁰² Manabu Waida, "Miracles: An Overview," in *The Encyclopedia of Religion*, vol.9, p.542.

中・越後) を経おわりて、今帰り来ることをえたり。」「鷹、汝疲れを忘れてわれに従う。寔に忠士なり。」鷹啓して曰さく「意には空を履^ふまず。兩の脚猶し歩むこと陸地を踏^ふむがごとし。ただし諸の山を看るに脚の下にありつ。」

403

聖徳太子は、聖人だけでなく、「神馬」を見分けることもできた。また、それに乗馬して天を翔けることもできたという。この能力は、仏教の「神通力」のカテゴリーには含まれない。むしろ、道教の神仙やシャーマニズムに由来するものであろう。たとえば、聖徳太子とほぼ同時代の七世紀後半から八世紀前半にかけて活躍したとされる役小角⁴⁰⁴は、その生涯が聖徳太子以上に謎に包まれているが、日本最古の仏教説話集である『日本霊異記』⁴⁰⁵上巻第二十八話には、役優婆塞が孔雀王の呪法を修持し、天空を自由に飛翔することができたとする伝承が見られる⁴⁰⁶。

その生活において馬が身近であった民族、とりわけ、インドーヨーロッパ語族、古代メソポタミア人やエジプト人、アラブ民族、漢族や蒙古族、そして北アメリカ・インディアンの諸部族にとって、馬が重要な宗教的意味を有していることは、広く知られている。それらの神話的・象徴的表象において、馬は、しばしば力、富、神性、性、飛翔、および飼育と野生との間の緊張、などの多くの現象と結び付けられている⁴⁰⁷。

日本では、戦後、江上波夫によって、日本国家の起源が東北アジアの騎馬民族による日本征服にあるとする、いわゆる騎馬民族説が提唱されて以来、記紀

⁴⁰³ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、55-56頁。「(推古天皇)六年戊午……夏四月。太子命左右求良馬。府諸國令貢。甲斐國貢一驪駒四脚白者。數百匹中。太子指此馬曰。是神馬也。餘皆被還。命舍人調使鷹。加之飼養秋九月。試馭此馬。浮雲東去。侍臣仰觀。鷹獨在御馬右。直入雲中。衆人相驚。三日之後。廻轡飯來。謂左右曰。吾騎此馬。躡雲凌霧。直到富士嶽上。轉到信濃。飛如雷電。經三越竟。今得飯來。鷹汝忘疲隨吾。寔忠士也。鷹啓曰。意不履空。兩脚猶步踏陸地。唯看諸山。在脚之下。」(「聖徳太子伝暦」、89頁。)

⁴⁰⁴ 修験道では「役行者」と呼ばれ、その始祖に仮託されている。また、寛政十一年(1799)には、光格天皇から「神變大菩薩」の諡号を授与された。

⁴⁰⁵ 正式な書名は『日本国現報善惡靈異記』。薬師寺僧景戒により弘仁年間(810-23)に成立。

⁴⁰⁶ 『新編日本古典文学全集 10 日本霊異記』、90-93頁。

⁴⁰⁷ Wendy Doniger O'Flaherty, "Horses," in *The Encyclopedia of Religion*, vol.6, pp.463-68.

の神話・伝承、古墳文化の変化などをめぐって、その説の有効性が、現在でも議論されているのは周知の通りである⁴⁰⁸。ここではその説の真偽を検討する余裕はないが、少なくとも、厩戸王と呼ばれた聖徳太子と馬との関係が、太子伝において一つの重要なトピックを形成していることは疑えない。

そのことは、太子薨去に際して、上述の黒駒の態度に関するエピソードにも反映している。すなわち、

太子薨じたもう日、驪駒、悲しみ鳴きて、水草を喫^はまず。太子の鞍を被^{かつ}いで輿に随いて墓に到る。隧^{みち}を閉じて後、墓を見て大いに鳴^{いよ}うて、一躍りて斃れぬ。群臣、大いに異とす。⁴⁰⁹

これらのエピソードに一貫しているのは、この黒駒が聖なる動物であり、それゆえに聖人としての聖徳太子に、最後まで付き随ったという観念である⁴¹⁰。聖伝の観点からすれば、ブッタの愛馬カンタカの話との近似性も興味深い⁴¹¹。『ブッタ・チャリタ』によると、二十九歳の誕生日の夜に出家した際、ブッタは愛馬カンタカに乗って宮殿を後にした。神々は、町全体を熟睡させ、城門を開き、音が立たないように馬蹄を支え持った⁴¹²。カンタカは、太子が剃髪して轉身したのを見届けた後、死してインドラ天に生まれ変わったという⁴¹³。

⁴⁰⁸ たとえば、水野祐『増訂日本古代王朝史論序説』小宮山書店、1954年、井上光貞『日本国家の起源』岩波書店、1960年、小林行雄『古墳時代の研究』青木書店、1965年、石田英一郎編『日本国家の起源：シンポジウム』角川書店、1966年、江上波夫『江上波夫著作集 6 騎馬民族国家』平凡社、1986年、江上波夫、佐原真『騎馬民族は来た？来ない？』小学館、1990年、など。

⁴⁰⁹ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、130頁。「太子薨日驪駒悲鳴不喫水草被太子鞍。随輿到墓。閉隧之後。見墓大鳴。一躍而斃。群臣大異。」（「聖徳太子伝暦」、112-13頁。）

⁴¹⁰ 五来重は、東北地方の秘事法門や「かくし念仏」において、しばしば「黒駒太子像」が、親鸞聖人像や六字名号とともに、本尊として用いられることを指摘している。黒駒太子像とは、太子が黒駒に乗り、従者の調子丸（調子麻呂）を従えて富士山の上を飛ぶ図であり、この掛軸には、死者を成仏往生させる功德があると信じられているという。（五来重『日本人の仏教史』（角川選書 189）、角川書店、1989年、29頁。）

⁴¹¹ もっともカンタカは白馬であった。

⁴¹² 『ブッタ・チャリタ』、113頁。

⁴¹³ 太子の黒駒やカンタカに限らず、古来、馬は靈力に敏感な動物と目され、それ自体が崇拜されることもある。たとえば、東北地方を中心に各地の駒形神社で祀られている蒼前様（そうぜんさま）は、馬（および蚕）の神とされる。また、その靈力ゆえに神と人とをつ

第五節 「法華經」を将来し講ずる太子

『日本書紀』や『聖徳太子伝暦』における聖徳太子が、道教や儒教、さらにシャーマニズムの要素をどれだけ反映していようと、「仏教」的聖者としての側面がもっとも強く打ち出されていることは否定しえない。そのことは、太子自身が仏教を篤く信奉し、造寺にも積極的だったと伝えられることのみならず、それらを伝えたのがもっぱら仏教徒であったという事情も関係しているであろう。太子が高麗僧慧慈に仏教を学んだことは、すでに『日本書紀』に記されているが⁴¹⁴、同様の記事を『伝暦』にも見出すことができる。

（推古天皇）三年乙卯……五月、高麗の僧惠慈（慧慈）、百済の僧惠聰等、^{けらい}化来せり。この兩僧は博く内外に涉り、尤も釈義に深し。すなわち太子道を問いたもうに、一を聞いて十を知り、十を聞いて百を知りたもう。二人の僧あい語りていわく「これ実に真人なり。」⁴¹⁵

ここで高麗僧の惠慈（慧慈）に加えて百済僧の惠聰の名が挙げられていることは、『日本書紀』の記載と『伝暦』のそれとを本質的に分けるものではない。重要なのはむしろ、両僧の教えに対して、太子は「一を聞いて十を知り、十を聞いて百を知りたもう」ほどであったがゆえに、両者は太子が「実に真人」であるとうわさした点である。

太子の仏教的「真人」性は、仏教経典、とりわけ『法華經』とのかかわりにおいて際立っている。たとえば、『上宮聖徳法王帝説』によると、慧慈は太子に

なく動物と考えられたことは、絵馬に端的に現れている。さらに、仏教とも習合して馬頭観音が生み出された。

⁴¹⁴ もっとも、『伝暦』の記事からも分かる通り、慧慈や慧聰が来日したのは推古天皇三年であり、太子はすでに24歳であった。それ以前の太子が、どのようなかたちで仏教を学んでいたのかは不明である。

⁴¹⁵ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、50-51頁。「（推古天皇）三年乙卯……五月。高麗僧惠慈。百済僧惠聰等化来。此兩僧博涉内外。尤深釋義。則太子問道。聞一知十。聞十知百。二僧相語曰。是實真人也。」（「聖徳太子伝暦」、87頁。）

「涅槃常住五種仏性の理」を説き、太子は法華等の経疏七巻を造ったとされる。また、太子が質問したことで、慧慈に答えられないものがあると、太子の夢の中に金人が現われてその義を教え、覚めた後に慧慈に伝えると師も領解した、という⁴¹⁶。さらに『伝暦』には次のような記事が見られる。

（推古天皇）四年丙辰夏五月、太子、惠慈法師に謂りて曰く「『法華経』の中に、この句に字落ちたり。師の所見^{みるどころ}はいかん。」法師答えて啓^{もう}すらく「他国の経にもまた、字あることなし。」太子の曰く「この句の^{はし}際において一字落ちたるのみ。わが昔所持せしところの経には、この字ありと思う。」法師答えて啓す「殿下持したもうところの経は何れのところにかあるや。」太子微笑して答えて云く「大隋の衡州、衡山寺の般若臺の上にある。」法師大いに奇として掌を合わせ礼拝す。⁴¹⁷

太子が慧慈に『法華経』中の字句の脱字を指摘したところ、慧慈は、そのような事実は無いと答えたが、それに対して太子は、昔、自分が衡州衡山寺にいた時所持していた経にはあったと語り、慧慈はそれを大いに不思議に思って合掌礼拝したというのである。

太子は、仏教を学ぶだけでなく、『日本書紀』も伝えるように、天皇に対して仏教を講じてもいる。『日本書紀』は、「秋七月に、天皇、皇太子を請せて、勝鬘経を講ぜしめたまふ。三日に説き竟へつ」⁴¹⁸と、それをただ歴史的出来事として伝えるだけである。『伝暦』ではそれだけでなく、次のような奇瑞が伴っている。

（推古天皇）十四年丙寅……秋七月、天皇、太子に詔してのたまわく「諸仏所説の諸経、^の演^{おわ}べ竟りぬ。然るに『勝鬘経』いまだその説を^{つが}眞さにせず。よろしく朕が前にその義を講説したもうべし。」……太子、天皇の請を受けて

⁴¹⁶ 「上宮聖徳法王帝説」、12-13 頁。

⁴¹⁷ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、52-53 頁。「（推古天皇）四年丙辰夏五月。太子謂惠慈法師曰。法華経中。此句落字師之所見者如何。法師答啓。佗國之經亦无有字。太子曰。於此句際落一字耳。吾昔所持之經。思有此字。法師答啓。殿下所持之經。在何處哉。太子微笑答云。在衡州衡山寺般若臺上。法師大奇之。合掌禮拜。」（「聖徳太子伝暦」、88 頁。）

⁴¹⁸ 『新編日本古典文学全集 3 日本書紀②』、554 頁。

その儀よそおい、僧のごとくして、三日ありて竟んぬ。講、竟りぬるの夜、蓮花ふ零る。花の長さ二、三尺にして、方三、四丈の地に溢あしたてり。明くる旦あした、これを奏す。天皇、大いに奇として車駕みゆきして、これを覽そなわしたもう。⁴¹⁹

三日続いた『勝鬘經』の講經が終った日の夜、蓮華の花がどこからともなく降ったのを、天皇は大変不思議がり、わざわざ車を出して見に行つたというのである。ここで視覚的かつ象徴的に表現されているのは、仏と法と僧の三宝が一体となっている、いわゆる「一体三宝」であろう。ここで注目されるのは、太子が「僧のごとく」であったという点である。もちろん、聖徳太子は正式な仏僧ではない。にもかかわらず、三經義疏を製し、ここにあるように、天皇に講經もしている⁴²⁰。

『伝暦』は、この歴史的・政治的出来事と、その歴史的・政治的解釈とに対し、さらに神秘的でシンボリックな場面を挿入することによって、コスモロジカルで宗教的な解釈を要求しているように見える。すなわち、ここで——少なくとも『伝暦』の読者の多くにとって——もっとも重要なのは、『勝鬘經』の内容でも、皇太子と天皇の政治的関係でもなく、講經が竟った夜に蓮花が零った

⁴¹⁹ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、73-76頁。「(推古天皇)十四年丙寅……秋七月。天皇詔太子曰。諸佛所説諸經演竟。然勝鬘經未具其説。宜於朕前講説其義。……太子受天皇講。其儀如僧。三日而竟。講竟之夜。蓮花零。花長二三寸。而溢方三四丈之説場。明旦奏之。天皇大奇。車駕而覽之。」(『聖徳太子伝暦』、95頁。)

⁴²⁰ 「皇太子」が天皇に講經したことの、歴史的・政治的意味は、田村圓澄によって以下のように簡潔に論じられている。

推古大王は、仏教に対する傍観・中立の立場を堅持した。推古大王は寺を建てたことがなく、仏事法会を修したこともない。しかし推古大王を仏教に対する傍観・中立者として置くかぎり、推古大王は厩戸王に対する帰依者にはなりえず、したがって「聖人」「法王」の地位に厩戸王がつくことは不可能であった。厩戸王を「日本の釈尊」＝「法王」にするには、何よりも推古大王を奉仏者にしなければならない。推古大王を非仏教者としておくことは、厩戸王の「聖人」化にとって、重大な障壁であることはあきらかであった。……推古大王は「皇太子」の講經を聴聞するが、これによって倭の仏教は、国家の政治・制度のなかにおいて占めるべき座を獲得した。「皇太子」が「憲法十七条」を作成し、そのなかで「篤敬三宝」を説いたことの意義は、「皇太子」の推古大王に対する講經の事実によって、さらに深められたといえよう。つまり「篤敬三宝」が倭においてもつべき存在理由は、「皇太子」による仏典の講説を聴聞した推古大王により、はじめて付与されることになった。(田村圓澄『飛鳥・白鳳仏教史』上、吉川弘文館、1994年、166-67頁。)

ということである。

周知のように蓮華は、仏教において当初から多様なシンボリズムに用いられてきた。泥中であってそれ自体は清浄である蓮華が、煩惱から解脱した涅槃の境地の象徴とされ、また、大乘仏教の各経典では、浄土や理想の仏国土を叙述する際に、蓮華のシンボルが欠かせないものとなった。たとえば『勝鬘経』に続いて聖徳太子が推古天皇に講経したとされる『法華経』は、その原名を *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra* (妙法蓮華経) といい、仏の真理を大白蓮華に譬えたものである。また、中宮寺に伝わる「天寿国繡張」は、太子の死を偲んで妃の橘大女郎が、太子の往生した天寿国の様子を観ずるために采女に繡させたものとされるが、そこにも蓮華が織り込まれている。浄土に往生することを、極楽の蓮台の上に生れることに譬えて「蓮華化生」と呼ぶことがあるが、ここには蓮華に仮託した再生のシンボリズムが見られるのである⁴²¹。

『ブッダ・チャリタ』が描くブッダ生誕の場面では、「雲一つない天からは栴檀の香もかぐわしい、青蓮、紅蓮を孕んだ雨が降ってきた」⁴²²と描写し、また、その場面を描いた十八世紀チベットの絵画においては、誕生したばかりのブッダが大きな蓮華の花の上に起立している姿に描かれ、七歩歩く場面では、一歩歩むごとにその足の下におのずと蓮華が生じるかのように描かれている⁴²³。また、悟りを得た後のブッダは、一週間、蓮華の上で瞑想に耽り、弟子たちに教えを説く際も、しばしば蓮華の上に座して法施したという⁴²⁴。さらに上座部仏教の伝統では、阿羅漢 (*arhan*)⁴²⁵ や縁覚 (*pratyeka-buddha*)⁴²⁶ の座る御座とされることもある。蓮華にまつわるこれらのイメージ、とりわけブッダ誕生の際に天から降ってきたとされる蓮華が、『伝暦』のこの場面でも想起されたであろうことは想像に難くない。同時にそれは、法身(経)と応身(ブッダ)の統合としての報身(聖徳太子)を予感させるものでもあった。

⁴²¹ インドの大叙事詩『マハーバーラタ』にも蓮華が登場する。すなわち天地創造神話において、ヴィシュヌ神は千頭を持つアナタ竜王の上で世界について眠りながら瞑想するが、その神秘的な眠りから覚めたヴィシュヌの臍から金色の蓮華が生じ、その蓮華上に坐している梵天が世界万物を創造したとされる。

⁴²² 『ブッダ・チャリタ』、13頁。

⁴²³ ポワスリエ、前掲書、46-47頁。

⁴²⁴ 同上、57、81、83頁。

⁴²⁵ Ray, *ibid.*, p.188.

⁴²⁶ *Ibid.*, p.219.