

第七章 聖伝のメタヒストリカルな構造

はじめに

『日本書紀』が伝える聖徳太子は、すでに聖者としての人格＝神格を獲得していた。しかし、国の正史として、天皇を中心とした日本「史」を編纂するという明確な意図をもってなされた歴史叙述は、聖徳太子を「聖なるものの顕現」として認めつつも、そのあらわれの「歴史的」意義を明らかにし、それを内外に表明することを第一の目的としていたのである。その意味で、『日本書紀』の聖徳太子記事は、少なくとも『日本書紀』の誕生に直接・間接にかかわった人々の間で共有されていた「歴史意識」の光によって照らし出されたものであり、したがってその「影」の部分は、記載されないか、あるいは曖昧な形で表現されていた。

しかし、歴史が移り行くように、歴史意識もまた変化を免れえない。とくに、歴史が大きく動く時は、起こりゆく変化をどのように理解すればよいのかという切迫した思いに駆られて歴史意識も再構築を余儀なくされる。飛鳥時代の聖徳太子薨去（622）後、奈良時代の『日本書紀』（720）の編纂や平安初期の『日本霊異記』（822 頃）の出現を経て、平安中期に成立する『聖徳太子伝暦』に至る時代も、政治的にも外交的にも、また宗教的にも非常に流動的な時代であった。

たとえば同時代の、日本を取り巻く東アジアの政治情勢は、決して安定したものではなかった。聖徳太子が没するわずか数年前には隋が滅んで唐が興っており、『日本書紀』の編纂時期には、新羅が半島を統一して三国時代に終止符を打つことに成功していた。しかし、一時は栄華を誇った唐や新羅の国々も、『伝暦』のころまでには相次いで滅んでしまう⁴²⁷。大陸における栄枯盛衰は、同時代の日本人たちにとっても他人事ではなかったはずである。

国内に目をもどせば、大化の改新（645 年）に始まって、有間皇子の変（658 年）、壬申の乱（672 年）、藤原広嗣の乱（740 年）、法王道鏡の配流（770 年）、藤原薬子の乱（810 年）、承和の変（842 年）、応天門の変（866 年）、菅原道真の

⁴²⁷ 唐は 907 年に、新羅は 935 年に滅んでいる。

大宰府左遷（901年）、そして平将門・藤原純友の乱（939年）と、叛乱や政争が相次いでいたし、蝦夷などによる辺境の地での反乱はなかば恒常化していた。また、光仁天皇の宝亀元年（770年）から『続日本紀』の終る延暦十年（791）までの二十一年間のうち、十四年に飢饉・疫病の記事が見られるように、飢饉や疫病は当時慢性的であった。それらに合わせるように、宮都も、難波長柄豊碓宮（645年）、飛鳥浄御原宮（672年）、藤原京（694年）、平城京（710年）、難波京（744年）、平城京（745年）、長岡京（784年）、そして平安京（794年）と、わずか百五十年ほどの間に8回も遷都されている。

国の政治的・宗教的中心が、空間的に定着せず、転々と移り行くことを強いられたことと、流れ行く時の中で起こり来るさまざまな出来事が「歴史の恐怖」として人々に体験されたこととは、けっして無関係ではありえない。かかる時間的・空間的カオスの状況の中で、安定して生きられるコスモスに対する希求（オリエンタチオ）が、人々をして、あるべき空間とあるべき時間とを模索せしめたのである。コスモスの再生に対する意志が空間的に表現されるとき、遷都という儀礼的・象徴的行為に結びつき、時間的に表現されるときには、（神話も含みこんだ）歴史叙述という儀礼的・象徴的行為に結実したのである。本章では、後者の具体的な事例を『聖徳太子伝暦』を中心としたテキスト群に求めつつ、それらの社会的・政治的・文化的文脈を考慮に入れながら、「聖なる歴史」叙述行為としての聖伝の宗教的オリエンタチオを考察したい。

第一節 過去を想起する太子——太子前生譚

『伝暦』には、太子の前生が繰り返し語られている⁴²⁸。たとえば、先述したように⁴²⁹、推古天皇四年（596）、太子が慧慈に『法華経』中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に所持していた経にはあったことを明かし、慧慈はそ

⁴²⁸ 「前生」（ぜんしょう）も「前世」（ぜんせい）も、この世に生まれる前の生涯を意味する。本論文では、「今生」（こんじょう）や「後生」（ごしょう）に対比させる場合に前者を用い、それ以外には後者を用いる。なお、漢語の「前世」には「いにしえ」の意味もある。

⁴²⁹ 第六章第五節。

れを大いに不思議に思って合掌礼拝したという。

それより先、敏達天皇六年（577）冬にも、百濟より經論がもたらされたさい、六歳の太子はその閲読を欲し、昔、漢の衡山で「数十身を歴て」修行していたことを、以下のように明らかにしている。

（敏達天皇）六年丁酉冬十月、百濟国に遣わしし^{おおわけのきみ}大別王、經論ならびに律師・禪師・比丘尼らを^{ひき}將いて還り来れり。この由、状を奏す。太子、天皇の牀の下に侍りたまいて奏してのたまわく「わが^{こころ}情に、持来せる經論を見んと欲う。」天皇これを問いたもう「何の由ぞや。」太子、奏してのたまわく「われ昔、漢にいまして衡山の峰に住し、数十身を歴て仏道を修行しき。仏の教えを垂れたもう『有にもあらず、無にもあらず。諸善をば奉行すべし、諸悪をば作すことなかれ。』かるの故に今、百濟より獻るところの經、菩薩の諸論を見んと^{おも}欲う。」天皇、大いに奇として、これを問う「汝、年六歳なり。独り朕が前にありつ。何の日か漢に^{いま}在し、何をもってか^{いつわりごと}詐言する。」太子、奏してのたまわく「わが前身^{こころ}意^{おぼ}に慮ゆるところなり。」天皇、手を^う拍ちて大いに異としたもう。⁴³⁰

また、推古天皇二十六年（618）冬には、妃に対して、太子自身の七生の秘密が明かされる。すなわち、その第一生では、晋⁴³¹の末世において、微賤の人として『法華經』に出会い、沙弥となって衡山で三十余年修行した。第二生では、宋⁴³²の文帝の時代、韓氏に生まれ、仏法を伝通せんとして出家し、衡山で五十余年の修行をした。第三生は劉氏に託生し、出家して四十余年を行道に費やした。第四生では、齊⁴³³の世に高氏に託生し、衡山で六十余年修行した。第五生では、

⁴³⁰ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、8-9頁。「(敏達天皇)六年丁酉冬十月。遣百濟國大別王將經論并律師禪師比丘尼等還來。此由奏状。太子侍天皇牀下。奏曰。兒情欲見持來經論。天皇問之。何由。太子奏曰。兒昔在漢住衡山。歷數十身。修行佛道。佛之垂教。非有非无。諸善奉行。諸惡莫作。故今欲見百濟所獻佛經。菩薩諸論。天皇太奇問之。汝年六歳。常在朕前。何日在漢乎。何以詐言。太子奏曰。兒之前身。意有所慮。天皇拍手大異。」(「聖徳太子伝暦」、73-74頁。)

⁴³¹ 265年～420年(東晋)。

⁴³² 420年～479年。

⁴³³ 479年～502年。

梁⁴³⁴の大臣の子として生まれ、出家入道して衡山にあって七十年を過ごした。第六生は陳⁴³⁵および周⁴³⁶の世にあって、必ず東海の国に生まれて仏法を流通せんと請願した。この請願ゆえに、今、「倭国の王家に生まれ、百姓を哀矜^{あいきょう}し、三宝に棟梁たり」という⁴³⁷。

聖徳太子は、その前生において繰り返し衡山に修行したと語っている。このことと、来朝の僧たちが太子を拝謁したという記事は、深く関連している。先に⁴³⁸、百済の賢者日羅が、太子を「救世観世音大菩薩」と呼んで拝し、太子は日羅を「聖人」と評したことに言及したが、さらに『伝暦』は、推古天皇十七年に同じく百済から来朝した僧道欣^{どうきん}が、「この太子は、これ衡山の般若臺の東房第一の念禪比丘なり。われら廬嶽の道人とともに、時々、拝謁して、その法華一乗の妙義を聞きし者なり」⁴³⁹と語ったと伝える。また、翌十八年には高麗より、曇徽^{どんき}⁴⁴⁰・法定^{ほうじょう}の二人の僧が来朝したが、太子に対して、「昔、殿下の弟子として衡山に遊びし者なり」⁴⁴¹と言って啓したとある。

これらの記事に関して注目されることは、第一に、聖徳太子の前身のみならず、来朝する僧の多くが衡山で修行したとされている点である。衡山は中国湖南省洞庭湖の南に位置する霊山で、南岳とも呼ばれた。衡山が有名になったのは、中国天台宗第二祖と称される慧思が、晩年、ここにこもって修行したからである。

第二に注目されるのは、外国から来朝した僧たちが、聖徳太子の前生において自分たちが教えを受けたことを表明している点である。彼らは聖徳太子を見るなり、彼我の前生における師弟の関係を悟り、述懐している。これらの挿話は、仏教の「先進国」であった中国・朝鮮半島から「後進国」である日本に対する一方的な文化的・宗教的流入という国際的・歴史的状況において、そのことを日本側から意味づけるという政治的意図を反映したものと見なすことも可

⁴³⁴ 502年～557年。

⁴³⁵ 557年～589年。

⁴³⁶ 北周。557年～581年。

⁴³⁷ 『聖徳太子伝暦』、106-7頁。『書き下し「聖徳太子伝暦」』、107-10頁。

⁴³⁸ 第六章第二節。

⁴³⁹ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、87頁。

⁴⁴⁰ 『日本書紀』には曇徽とある。

⁴⁴¹ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、88頁。

能であろう⁴⁴²。しかし、より重要なことは、聖徳太子のみならず、これらの僧たちもお互いの前生を見ぬく、いわゆる宿明や天眼の能力を具えた聖人と見なされていることである⁴⁴³。

第三に——そしてこれがもっとも重要であるが——、前生において繰り返し僧として修行を重ねてきた聖徳太子が日本においては為政者として生を送っている点が、注目に値する。すなわち、中国・朝鮮で繰り返し出家し、仏道修行を続けていた太子が、倭国では王家に生れた後、一度も出家することなく生を終えているのである。このことの象徴的意味を、ゴータマ・シッダールタとの比較も交えて、考察しておきたい。

まず、王家に生を受けた点では、ゴータマと同じである。ゴータマは、太子であった時に、いわゆる四門出遊⁴⁴⁴の体験をして世俗を離れることを決意し、二十九歳の誕生日の夜に家族を残して出家したと伝えられる⁴⁴⁵。一方、聖徳太子は、摂政として天皇を助けながら、五十歳で遷化するまで、経を学び講ずることはあっても、出家して僧になることはしなかった。ここで重要なのは、聖徳太子が宗教家として生きるよりも政治家として生きる道を選択したことではない。むしろ、ある意味で聖徳太子は優れた宗教家なのであり、摂政という立場は、あくまでも表層的なものに過ぎない。重要なのは、聖徳太子が、天皇でもなく、また僧でもない、ということである。聖徳太子が仏教だけでなく、後に続く日本の宗教全体の歴史において、聖者のパラダイムの一つとして受容されたことは、ひとえにこの事実、すなわち、聖徳太子が神道、仏教、儒教、道教のいずれの側面にも還元され得ないということに由来する。そしてそれゆえにこそ、神・仏・儒・道の相違を超越してそれら全体を包含するような「聖」のイメージを獲得し得たのであろう⁴⁴⁶。

⁴⁴² そのことに関連して注目されるのは、聖徳太子自筆本と信じられている『法華義疏』の巻首に、「此是大倭国上宮宮王私撰。非海彼本」（花山信勝校訳『法華義疏 上巻』岩波書店、1976年）と記されていることである。

⁴⁴³ 黒部通善『日本仏伝文学の研究』和泉書院、1989年、62頁。

⁴⁴⁴ 四方の城門から外出して、老人・病人・死者・出家者に出会い、世を厭って出家を志したという伝説。四門遊観ともいう。

⁴⁴⁵ ゴータマの出家は、ブッダ伝において一つのクライマックスを形成する。

⁴⁴⁶ もちろん、聖徳太子はしばしば「和国の教主」と呼ばれるように、仏教を篤く信奉し、その教えが日本に定着する上で多大な功績を残しているのであり、その点で日本仏教の基礎を築いたとも言えるのであるが、それは聖徳太子のあくまでも一つの側面——もっとも

『伝暦』によれば、推古天皇の即位に当たって皇太子位を授かった太子は、出家を願ったが、天皇がそれを許さなかったという。すなわち、

（太子、のたまわく）「臣、天性薄愚にして、志、玄極〔奥深い極限〕に耽る。魂を彼岸に遊ばしめ、意を道場に銷す。過去の世に身、数十を歴て漢土に遷化して、僅に王族と為って、法を練し覚を通じ浄土に到らん事を期す。……臣は出家入道して、外者を度し、仏教を興隆し、玄風〔仏祖の家風〕を紹耀せんと為う。」天皇、聴したまわず。勅してのたまわく「阿兒、善うことなかれ。汝を耳目とす。姥、阿兒にあらずば、何によりてか国を治めん。」太子、あえて固く辞したまわず。天下の人民、聞きて大いに悦ぶ。慈父、愛母に遭るがごとし。⁴⁴⁷

ここにも太子の前生が語られているが、とりわけ、最後のくだりが、太子の薨去を悼む「天下の百姓」の描写と対照的であることが注目される。太子が出家しないことが、天皇のみならず「天下の人民」の希望でもあったとされているのである。ここで、「慈父、愛母に遭えるがごとし」と直喩的に表現されているのは、真理を追究するために生れたばかりの息子を残してあえて出家したゴータマに対比して、衆生を救うために太子はあえて出家をあきらめたとする『伝暦』の歴史解釈であり、その行為を太子の菩薩行として称賛する、『伝暦』の評価である。

もっとも、聖徳太子は、現世においては出家することはなかったが、後の世では再び出家して衆生を救済することを願って、妃に次のように語り聞かせている。

法華一乗、翻伝してよりこのかた、修行し託生すること数十身を歴たり。今、扶桑の国に僧尼差多し。一乗の道、已に繙徒に溢てり。今この国において、

重要なものの一つであることは疑えないが——にすぎないのである。

⁴⁴⁷ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、42-44頁。「臣天性薄愚。志耽玄極。遊魂彼岸。銷志道場。過去之世。身歴數十。遷化漢土。僅為王族。練法通覺。期到浄土。……臣出家入道。爲度外者。興隆佛教。紹耀玄風。天皇不聽。敕曰。阿兒勿善。汝爲耳目。姥非阿兒何山治國。太子不敢固辭。天下之人民。聞而大悦。如遭慈父愛母。」（『聖徳太子伝暦』、85-86頁。）

妙義、未だ足らず。位、儲君となりて、門戸に到りて説くことをえず。今、思わく。この身命を捨てて微家に託生し、出家入道して衆生を救済せん。これ我が発心誓願なり。五百の身を経て、即ち彼岸に到らんに、如何と。⁴⁴⁸

ここに、聖徳太子は法華経が訳出されて後、修行托生を繰り返して数十身を重ねたこと、また出家入道して衆生を救済することが発心請願であり、五百身を経て彼岸に至るであろうことが明らかにされる。しかしこれを単なる聖徳太子個人の菩提心の表明とのみ見なすのは、あまりにも近代主義的で個人主義的な見方に偏向しすぎであろう。この表現はむしろ、永遠の真理としての法（法華経）と、有限で歴史的な存在としての人（聖徳太子）とが相互に働き合うことによって、過去から現在を経て未来へ到る時間の流れが「聖なる歴史」へと昇華されることを宗教的に表現していると理解されるべきであって、そうであるとすれば、ここでの主体は、聖徳太子ではなく、むしろ聖徳太子に仮託ないし投影された——より正確にはシンボライズされた——救済の「歴史」である。

ここで、第六章第一節でも触れた、懐胎説話を思い起こしてみたい。すなわち、「救世の願」を有した金色の僧は、「少しき人間に感ぜんことを」望んで聖徳太子の母の身体に入胎したのであり、その時点ですでに太子が「人間」としての生を送ることは予定されていたといっても良い。その生が、誕生から死にいたるまで「出家」——すなわち現世からの象徴的隠遁——の道を選ぶことなく、皇太子にしてかつ摂政という俗なる立場に在り通したこと、そして、俗でありながら——あるいは、誤解を恐れずにいうならば、むしろ俗なるものであったからこそ——聖なるものを「歴史」の中に顕現し続けることができたことは、『伝暦』のみならず、聖徳太子の聖伝全体にとって根本的に重要な意味をもっている。

⁴⁴⁸ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、112頁。「法華一乘翻伝以降。修行託生。歴數十身。如今扶桑之國。僧尼差多。一乘之道。已溢緇徒。今於此國。妙義未足。位爲儲君。不得到門戸説。今思。捨此身命。託生微家。出家入道。救済衆生。是吾發心誓願。經五百身。乃到彼岸如何。」（『聖徳太子伝暦』、107-8頁。）

第二節 伝統に同定される太子——慧思後身説の誕生

さて、『伝暦』において語られる太子の前身のうち、もっとも強調されるのが、太子が慧思の後身であるという、いわゆる慧思後身説の考えであろう。唐代に道宣（596-667）が撰述した『続高僧伝』は、梁の初めから唐にいたる高僧の事蹟を集録しているが、そこに所載された慧思伝には、さまざまな奇瑞譚が見られるという⁴⁴⁹。

ここで言われる後身説とは、ある人物が別の人物の生まれ変わりであるとする説であり、太子伝には、太子が別の人物の後身であるとする説と、ある人物が太子の後身であるとする説の、両方が見られる。前者の代表的なものが、太子を中国天台宗第二の祖慧思（515-77）の後身とする、慧思後身説である。慧思後身説の日本における初見は、『七代記』に引用されている『慧思禪師七代記』や『大唐伝戒僧名記伝』であり、また、思託（805 歿）の『上宮皇太子菩薩伝』にも見える⁴⁵⁰。その『上宮皇太子菩薩伝』には、南岳の慧思禪師が聖徳太子に生まれ変わったとする説話が述べられている。まず慧思（惠思）の略伝と奇瑞譚を記し、慧思が法華経に帰依したこと、「余、今、東方の仏法無き処に往き、人を化して物を渡せん」と称して、入滅後、日本の橘豊日天皇の宮に聖徳太子として生まれたことを記す。そこからは太子の生涯の略述となり、方便を説いて多くの人を出家させたこと、小野妹子を隋に遣わして法華経を請来したが、隋ではすでに用意して待っていたこと（南岳取経説話ないし法華経請來說話）、将来、戒律が興隆することを予言したこと、などを説いている。この太子伝は、太子が慧思の生まれ変わりで日本に法華経を広めたことを強調することに特徴があるが、また、太子に「菩薩」の称号を付し、死して後は「大仙」となって最上の仏果を得たとする点も、注目に値する⁴⁵¹。

奈良時代の貴族で著名な文人でもあった淡海三船（722～785）が宝亀十年

⁴⁴⁹ 金治勇、前掲書、86-87頁。

⁴⁵⁰ 同上、81頁。慧思禪師後身説に関しては、辻善之助が、「聖徳太子慧思禪師後身説に関する疑」（同著『日本佛教史之研究 續編』金港堂、1931年）の中で、この伝説は、鑑真に随従来朝した唐僧思託らによって、天平宝字年間（757～65）前後に創作されたものとする見解を出して以来、ほぼ学界の定説になっているという。（田中嗣人『聖徳太子信仰の成立』吉川弘文館、1983年、30-31頁。）

⁴⁵¹ 林幹彌、前掲書、33-34頁。

(779)⁴⁵²に撰述したとされる『唐大和上東征伝』は、現存最古の鑑真伝として、また日本で最初の本格的な伝記文学としても知られるが⁴⁵³、その中で、唐の揚州大明寺において大和上（鑑真）自身が太子の慧思後身説を語る部分がある。伝中では742年のことと記されているが、それが史実であるとする、慧思後身説は、留学僧などを通して唐においてすでに発生していたとも考えられる⁴⁵⁴。

慧思後身説は、一方で太子七生説話としても説かれているが、この説話は、宝龜二年（771）に四天王寺僧敬明によって撰述された『七代記』（『上宮太子伝』とも）を初見とする⁴⁵⁵。そこには、「大唐國衡州衡山道場釋思禪師七代記」を引いて、達磨大師が慧思に「海東」に誕生し、「彼國」の人を教化するように語ったという。その後慧思は転生を繰り返して第七生目に「倭國之王家」に生を受けたと説いている⁴⁵⁶。ここで注目されるのは、慧思七代記の形をとりながら、その七代目に聖徳太子として倭国に生れたとすることで、実質的には太子七代記に変質していることである。

そもそも『仏教語大辞典』によれば、七生とは七度生まれ代わることを指し、同時にこの世に転生することのできる極限とされている⁴⁵⁷。また、『遊行経』のブツダ伝の中でも、クシナガラでブツダが入滅するのを悲しんだ阿難に向かってブツダが、「この地はかつて私が六度び転輪聖王となって骨を埋めた地である。今は無上正覚を成じて、またこの地に身を捨てるのである。したがって、これが最後の有であって、今より以後は生死を受けることがない」と語ったと記している⁴⁵⁸。ここからもわかるように、七生においてもっとも重要なのはその最後の段階である第七生である。すなわち、第七生目は転生の最終段階であつ

⁴⁵² この年は鑑真遷化17回忌の年にあたる。

⁴⁵³ 『古典の事典』第一巻、河出書房出版社、1986年、233-37頁。林幹彌、前掲書、36-37頁。

⁴⁵⁴ 星宮智光によれば、慧思は、『法華経』を主要経典とする天台宗の大成者、智者大師智顛の師僧であり、それゆえに、『法華経』を講説し、その義疏を作成したと信じられていた太子の前身と見なされたと推察される。（星宮智光「聖徳太子と太子信仰」『図説日本仏教の世界1 古墳からテラへ』集英社、1989年、127頁。）また、田中嗣人は、慧思の没年（577年）と太子の生誕年（574年）が時期的に近いことが、思託や淡海三船らをして慧思後身説へと導いたことを示唆している。（田中嗣人、前掲書、158頁。）

⁴⁵⁵ 金治勇、前掲書、84頁。

⁴⁵⁶ 「上宮太子伝」藤原猶雪編『聖徳太子全集 第二巻 聖徳太子伝（上）』、130-31頁。

⁴⁵⁷ 『仏教語大辞典』

⁴⁵⁸ 『長阿含経』卷四。

て、それゆえ、慧思の最後身としての太子は、慧思の仏願の完成者と見なされているといえる。

ここから、太子が中国仏教を正しく継承する日本仏教の祖であること、および太子がその前世から聖者であったことを、民衆に説いて教化しようとする意図を看取することも可能であろうし⁴⁵⁹、またその根底に、中国の仏教と日本の仏教とを一つの流れとみる見方が横たわっていると解釈することもできよう⁴⁶⁰。しかし、それ以上に重要なことは、太子を慧思の後身=完成と見なすことによって、慧思の宗教的人格のみならず慧思の存在すべてが、聖徳太子という宗教的人格に限りなく収斂していくことである。

『伝暦』には、インドにおける仏教の始源としてのブツダ、中国仏教の大成者としての慧思、そして日本仏教の開祖としての聖徳太子、という三つの宗教的中心が、同心円状に展開するが、なかでももっとも重要な中心は、先行する仏・菩薩・聖者の「完成」としての聖徳太子であることは、明らかである。したがって聖徳太子の人格とその人生は、太子伝の構造的な中心を占める。しかし同時に、太子の生は、聖伝の同心円的構造によって、飛鳥時代の日本という時間的・空間的および歴史的制約性を超越して、永遠で無限の存在へと昇華される。そこに聖伝のもつ求心力と遠心力の相互作用を垣間見ることができないだろうか。

さて、太子七生説話とともに慧思後身説を裏付けるのが、南岳取経説ないし法華経将來說話としても知られる小野妹子遣隋説話である。すなわち、推古天皇四年（596）、太子は、百濟僧恵慈に、『法華経』に一字抜けていることを指摘し、昔、自分の所持していた経にはその字があったが、それは現在、隋衡州衡

⁴⁵⁹ 慧思後身説は、鑑真が天台系典籍を請来した事実とも関連して、最澄（767～822）の太子信仰の重要な契機となった。たとえば、816年（弘仁七）の「入四天王寺上宮廟求伝法華宗並序」において、最澄は、日本に法華経を将来した太子が慧思禅師の後身であり、自らはその玄孫であるがゆえに天台教学の正統な継承者たることを宣言している。ここで注目されるのは、林幹彌も指摘しているように、この詩が作られた弘仁七年は、最澄の信頼が厚かった弟子泰範が空海のもとへ去り、それによって最澄は、泰範を通じて、あるいは直接空海から真言密教を学ぶ機会を絶たれてしまった年にあたることである。すなわち、最澄にとって太子は、自分の教学の始祖であるとともに、最後の心の依りどころでもあった。

（林幹彌、前掲書、35-38頁。）

⁴⁶⁰ 金治勇、前掲書、85-86頁。

山寺般若臺の上にあると告げた⁴⁶¹。さらに推古天皇十五年（607）、太子は、天皇に対して、自身が前生において所持していた経が衡山にあり、それを取り寄せて手許にある経の誤りを訂正したいと奏上する。その結果、同年秋、小野妹子が隋に派遣されたという。妹子が衡山に至り、南溪から入ると一人の沙弥がおり、念禪法師の使者が到着したと叫んだ。すると三人の老僧が現れ、妹子を三拝し、念禪法師はいま何と称せられているかと尋ねた。妹子は、念禪法師ではなく聖徳太子という人が仏法を流通させようと諸経を説き義疏を作っておられると答え、上出の趣旨を述べた。それに対して老僧らは妹子に経巻を託したという。

翌年四月に妹子はその経巻を携えて帰朝したが、妹子の招来した経は、太子が前生で所持していたものではなかった⁴⁶²。そこで太子は、推古十六年（608）九月、夢殿に籠る。

……この月の望の日、太子、斑鳩の宮に在す。……諸経の「疏」を製したもう。もし義に滞るところあれば、夢殿に入りたもうに、常に東方より金人到りて告ぐるに妙義をもつてす。戸を閉じて開きたまわざること七日七夜。御膳を進めず。侍従を召さず。……八日目の^{あした}晨、玉の^{おしまづき}机の上に一巻の経あり。筵を設けて惠慈法師を召して告げてのたまわく「これ吾が先身に衡山に修行せし時、持せしところの経なり。^{いんしとし}去年、妹子が将来せしは、吾が弟子の経なり。三人の老比丘、吾が蔵めしところの處を識らずして、^た花の経を取りて送れり。故に吾れ^{このころ}頃、魂を遣わして取り来たれり。」落つるところの字を指して法師に示したもう。師、大いに驚きて、これを奇とす。妹子が将来せる経には、この字あることなし。⁴⁶³

⁴⁶¹ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、52-53頁。

⁴⁶² 同上、77-85頁。

⁴⁶³ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、85-86頁。「……此月望日。太子在斑鳩宮。……製諸経疏也。若有滞義即入夢殿。常自東方金人到。告以妙義也。閑戸不開七日七夜。不召御膳不召侍臣。……八箇日之晨玉机之上有一巻経。設筵引惠慈法師。告曰。是吾先身修行衡山時所持之経也。去年。妹子將來者。吾弟子経也。三老比丘。不識吾所蔵之處。取他経送。故吾比者遣魂取來。指所落字而示法師。師大驚奇之。妹子將來経者。无有此字。」（『聖徳太子伝暦』、99頁。）

一方、妹子は再度入隋して衡山般若臺に行ってみると、老僧二人はすでに遷化しており、残った一人が言うには、昨秋、聖徳太子が青龍車に駕し五百人を従えて東方より至り、旧房を探って一卷の経を取り虚空に去ったと告げた。そのことを妹子から報告された太子は、ただ微笑しただけだったという⁴⁶⁴。

田中嗣人は、これらの慧思禅師後身説や法華経将來說話が生まれてくる背景として、鑑真と共に唐から来朝した思託、東大寺法相宗の学僧明一、鑑真の伝記『唐大和尚東征伝』の撰者淡海三船らの親交を推定し、それぞれの国の仏教的偉人に話が及んで、作為的ではなく、自然なかたちで生まれてきたと推察している⁴⁶⁵。また、金治治は、この説話の根底に「因果の理法」の存在を指摘した上で、「このように、史実と伝奇が入り混り、現在と過去とが重なりあい、日本国と海の彼方の国とが夢幻の間に往復できる距離に縮まっているのは、この物語そのものが一種の靈異譚として物語られている証拠である」と述べている⁴⁶⁶。

いずれにしろ、太子を慧思の後身とする説、あるいは視点を変えれば、慧思を太子の前身と見なす説は、その両者をよく知る人々の手によって聖伝の構造の中に取り込まれた。それが可能であったのは、聖伝の構造そのものが、そのような時間・空間を超えた宗教的人格の融合ないし統合に向かって開かれているからに他ならない。しかし、同時にそのような人格的融合が生じうるのは、慧思と太子それぞれの人格が、同時代人およびそれに続く時代の人々にとって生きてリアルなものとして体験され、想起されていたからであって、それゆえにこそ、聖伝は、一方で「歴史」叙述としての役割を果たしつつ、他方でそれを「超歴史的に」意味付けるということをなしえるのである。

第三節 現在に再生する太子——太子後身説の論理

慧思後身説は、太子の側に主体をおけば太子前生譚といえるが、『伝暦』は、太子の前生だけでなく、その後生まで語っている。それは未来の太子転生説でもある。聖徳太子の生まれ変わりと見なされた人物のうち、主なものを時代順

⁴⁶⁴ 同上、87-88頁。

⁴⁶⁵ 田中嗣人、前掲書、40頁。

⁴⁶⁶ 金治勇、前掲書、106頁。

に列挙すると、聖武天皇（701-56）、伝教大師最澄（767-822）、弘法大師空海（774-835）、聖宝（832-909）、藤原道長（966-1027）などであろう。

九世紀初めに景戒によって編まれた、日本最初の仏教説話集である『日本靈異記』は、大部（大伴）連屋栖野古に関する興味深い説話を載せている⁴⁶⁷。この屋栖野古伝によると、「太子の肺脯の侍者」とまで評された屋栖野古は、太子薨去の際、天皇に出家を願い出たが許されなかった。その後、推古天皇三十三年（625）の冬、難波で死去したが、その屍体からは良い香りが漂ったという⁴⁶⁸。屋栖野古は三日後に生き返り、妻子に向かって次のように語っている。

五つの色の雲有り。竈の如くに北に度れり。其の雲の道よりして往くに、芳しきこと名香を雑ふるが如し。観れば道の頭に黄金の山有り。即ち到れば面炫く。爰に、薨りましし聖徳皇太子待ち立ちたまふ。共に山の頂に登る。其の金の山の頂に、一の比丘居り。太子、敬礼して曰さく、「是れは東の宮の童なり。今より已後、逕ること八日にして、応に銚き鋒に逢はむ。願はくは仙薬を服せしめたまへ」とまうす。比丘、環の一つの玉を解きて授け、呑み服せしめて、是の言を作さく、「南无妙徳菩薩と三遍誦礼せしめよ」といふ。彼れより罷り下る。皇太子言く、「速に家に還りて、仏を作る処を除へ。我悔過し畢らば、宮に還りて作らむ」とのたまふ。然して先の道を投りて還る。

⁴⁶⁷ 『新編日本古典文学全集 10 日本靈異記』、39-46 頁。『靈異記』の著者景戒は、この話を屋栖野古の「本記」から採ったという。大部屋栖野古は大伴連の先祖にあたり、この氏に伝承された話が、屋栖野古の伝記として成立していたのであろう。その中には『日本書紀』の記事と重なるエピソードが散見されるが、この説話が書紀と異なるのは、そこに記載された出来事群が、屋栖野古の関わった限りにおいて意味を持つということである。たとえば、『日本書紀』推古三十二年には、一人の僧がその祖父を斧で殴ったという事件を機に、天皇が僧正・僧都を任命して僧尼を調査せしめたとあり、屋栖野古伝も同様の記事を伝える。（『新編日本古典文学全集 3 日本書紀②』、585-87 頁。）しかし、書紀では、観勒僧を僧正とし、鞍部徳積を僧都とし、阿曇連を法頭としたとすのに対し、屋栖野古伝では、観勒僧を僧正とし、屋栖野古と鞍部徳積の二人を僧都としたとある。この齟齬を、意図的な歴史の捏造に還元してしまうのは容易であるが、それでは屋栖野古伝の表層——政治的イデオロギー——しか捉えたことにならない。屋栖野古伝が、大伴氏族全体にとって「聖なる歴史」を語る聖伝でもあったことを考慮しなければならないのである。

⁴⁶⁸ 屍骸が香気を放つのは、聖人の特徴の一つであり、聖徳太子もその死体は芳香を放したという。（『聖徳太子伝暦』、112 頁、『書き下し「聖徳太子伝暦」』、127 頁。）

即ち見れば驚き蘇めたり。⁴⁶⁹

この「臨死体験」の表現からただちに窺えるのは、死後の世界についての象徴的イメージであって、そこでは仏教と道教が未分離である。五色の雲の「五色」は、青・黄・赤・白・黒であり、瑞相を予告している。雲の道は数々の名香を交えたような芳香が漂い、その先には、顔を照らすほどの輝きを放つ黄金の山がそびえる。屋栖野古はそこで、亡き聖徳太子に再会し、共に黄金の山を登るのであるが、それは宇宙の中心へといたる上昇のシンボリズムに対応している。山の頂上＝天頂には一人の比丘がいて、それが妙徳＝文殊菩薩の化身であることは、その言葉より推察される。太子が「東の宮」と言っているのは、後段から「日本」のこととわかるが、そこからすればこの黄金の山は西方浄土に同定されうるかもしれない⁴⁷⁰。

屋栖野古伝は、それ自体独立した一つの聖伝として考察の対象となりえるが、本節の主題に関連してより興味深いのは、それを引用した後で付け加えられている景戒の解釈である。景戒によると、「八日過ぎて剣の難に会う」とは、蘇我入鹿の乱を指す。なぜなら死後の世界の八日は現世の八年に当たるからである。また、「黄金の山」は五台山⁴⁷¹であり、「東の宮」は日本国に他ならない。「宮に帰って仏を造る」と太子が言っているのは、聖徳太子が聖武天皇として再び日本に生れ、造寺（東大寺）造仏（大仏）することの表明だという。景戒によるこれらの解釈は、彼自身の独創というよりは、当時の一般的な見解を反映しているか、あるいは少なくとも景戒の同時代人に受容——もしくは「共観」——

⁴⁶⁹ 『新編日本古典文学全集 10 日本霊異記』、45、42-43 頁。「有五色雲。如霓度北。自而往其雲道、芳如雜名香。觀之道頭有黄金山。即到炫面。爰薨聖徳皇太子待立。共登山頂。其金山頂居一比丘。太子敬礼而曰、『是東宮童矣。自今已後、逕之八日、応逢銛鋒。願服仙藥』。比丘環解一玉授之、吞令服而作是言、『南无妙徳菩薩、令三遍誦礼』。自彼罷下。皇太子言、『速還家除作仏処。我悔過畢還宮作』。然投先道還。即見驚蘇也。」

⁴⁷⁰ ふつう、西方浄土といえは阿弥陀仏の西方極楽世界に結びつきやすいが、本来、菩薩と浄土は「浄仏国土」の菩薩道によって強い近親関係にある。ちなみに、中国東北部の旧称の満州はこの文殊菩薩の名に由来するという説もある。（『岩波仏教辞典』、「文殊菩薩」、802 頁。）

⁴⁷¹ 中国山西省にあって、東西南北中の五峰並び立った山で、文殊菩薩の住地とされる。近くには雲崗石窟がある。

されうるものとしてあった⁴⁷²。

聖徳太子=聖武天皇という、「共観」されたイメージは、他にも、東大寺の記録として平安末期に編集された『東大寺要録』や、四天王寺において『伝暦』を基軸として太子の事績を編纂した『太子伝古今目録抄』などに散見される聖武天皇太子後身説と、基底において共通している。すなわち、『東大寺要録』は、「聖徳太子遊行の時、佐保河以北に立ちて、この地を指して云う。わが歿後この南岡において精舎を建立し、仏法を興隆するはわが後身なり、われ三たび日本国に誕まる。その名諱共に聖の字あり、聖徳太子、聖武天皇、聖宝僧正なり」⁴⁷³と述べ、また『太子伝古今目録抄』にも、「皇太子は仏子勝鬘とあり、聖武天皇をば宝号勝満とあり。仏法を興隆し、伽藍を造立したまう。これを推すに太子の後身か」⁴⁷⁴とある。東大寺や四天王寺あるいは薬師寺⁴⁷⁵、さらにそれらに属さない私度僧など、宗派・学派の相違や「共観」する共同体の違いを超えて、聖武天皇を聖徳太子の後身とする信仰が広く受容されていたことを、これらの事例から推察できる。

聖武天皇以外にも、聖徳太子の後身と見なされた例を挙げることができる。たとえば、『伝暦』の注釈書として正和三年(1314)に橘寺の僧法空が撰した『聖徳太子平氏伝雑勘文』には、「また弘法大師二巻伝下巻に云わく」として、「日本神仙記に云う、弘法大師は昔勝鬘夫人、また大唐衡山に於ては慧思禪師たり、

⁴⁷² 吉田靖雄によれば、五台山を文殊菩薩の住処であり靈地であるとする信仰は、八世紀にはかなり盛んになり、767年頃には、不空三蔵によって山上に塗金の金閣寺が建立された。天平勝宝五年(753)から延暦二年(783)まで唐に滞在した興福寺の行賀は、五台山に巡礼した最初の日本人と見なされうるが、行賀や来日の唐僧らによって伝えられた五台山の様子は、景戒が『靈異記』の稿本をまとめた延暦六年(787)頃には、僧を中心とする一部の日本人の間に、五台山金閣寺—塗金の寺—黄金の山という一連のイメージを構成していたと考えられる。(吉田靖雄『日本古代の菩薩と民衆』吉川弘文館、1988年、107-8頁。)

⁴⁷³ 『東大寺要録』国書刊行会、1977年。聖宝(832-909)は、東大寺や元興寺で三論・華嚴を学び、金峰山で密教を修行した。後に醍醐寺を開山し、また吉野の山岳行者のために道を開いたり、渡し舟を整えるなどしたため、修験道当山派の祖と仰がれた。その聖伝として『聖宝僧正伝』がある。(大隈和雄「聖宝」『日本仏教史辞典』吉川弘文館、1999年、516頁。)

⁴⁷⁴ 金治勇、前掲書、108頁から引用。

⁴⁷⁵ 景戒は薬師寺僧であった。

また日本国に於ては聖徳太子たり」とある⁴⁷⁶。また、金治勇によれば、伝教大師についても、次のような事例が見られる。すなわち、聖宝ゆかりの醍醐三宝院の『太子伝』に、『松子伝』を引いて、太子自らが「われ大願を發して入滅一百七十余年の後、辺土に託生して下賤の衆生を利益し、然る後、彼の高岳に於て鎮護国家の大伽藍を建て、一乗円宗の教法を崇めて悪魔を払い、皇基を千万歳に守らん」と予言したが、その言葉通り太子滅後百七十余年の後、近江国に伝教大師が生まれ、十九歳のとき叡山に登って五種の大願を發し、一乗止観院を開いた。それが後の延暦寺であって、これを思えば、太子の予言に「彼の高岳に於て鎮護国家の大伽藍を建て云々」とあったのは、この比叡山のことであるに相違ない。したがって、伝教大師こそは太子の後身であると結論付けている⁴⁷⁷。

聖宝に関しては、『伝暦』の推古十二年（604）条に、泉河の北で、太子自身が「われ死して後二百五十年に、一人の釈氏ありて修行し、道を崇め、寺を此地に建てん。この釈氏、佗（他）にあらず。これわが後身の一体ならん。その弟子ら、法を尊び、燈を伝え、末法の初め、仏教繁興せん」⁴⁷⁸と予言しているが、年代的に見て、この「釈氏」を聖宝に、「此地」を醍醐寺⁴⁷⁹に比定することができる。

さらに、十一世紀に成立した『栄花（栄華）物語』や『大鏡』などの歴史物語は、編年体（栄華）ないし紀伝体（大鏡）で歴史を記述するが、その中心となるのは藤原道長の栄華である。これらの「歴史」物語の中に、道長を聖徳太子ないし弘法大師の生まれ変わりとする考えがあることが窺われるという⁴⁸⁰。

これらの太子後身説の信仰的背景として、前節で見たように、聖徳太子自身が、没後、五百身を経て衆生を救済することを約束したという、『伝暦』の記事を指摘することができよう。この転生五百身の説話は、『伝暦』以降の太子信仰、とりわけ太子後身説の普及に重要な役割を果たした。もちろん、既述したように、『伝暦』に先立つ『靈異記』記載の屋栖野古伝に対する景戒の解釈に、聖武

⁴⁷⁶ 『大日本仏教全書 112』（聖徳太子伝叢書）、名著普及会、1984年。

⁴⁷⁷ 金治勇、前掲書、109頁から引用。

⁴⁷⁸ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、69-70頁。

⁴⁷⁹ 寺伝では貞観十八年（876）創建と伝える。

⁴⁸⁰ 林幹彌、前掲書、75-77頁。

天皇を太子の後身とする考えがすでに窺えるのであるが、それは、聖武天皇が「造寺造仏」によって仏教を興隆せしめ、みずからも鑑真から受戒したという「歴史的」出来事に対して、景戒が仏教的・神話的意味付けを行なったことに基づく。そこに、聖武天皇の時代をもっとも高く評価する景戒自身の歴史意識を看取することもできよう。

しかし、太子後身説が、思託、明一、淡海三船らの、いわば太子カルトや、私度僧階級に読まれることを強く意識した『靈異記』⁴⁸¹を超え出て、多くの文献に登場するのは、先の『東大寺要録』や『太子伝古今目録抄』、あるいは『栄花物語』や『大鏡』を初めとする歴史物語が相次いで成立した十一世紀から十三世紀にかけてである。この平安中期から鎌倉前期にあたる時代は、道長に代表される貴族の栄華と没落、それに代わって台頭してきた武士（その中でも平家の全盛と没落）など、時の「無常」を人々に実感させるに十分であった。一方でこの無常観が、他方で、永承七年（1052）より末法の時代に入ったとする末法意識が、相互に関連しながら当時の人々の「歴史」認識を規定していた。その時代に太子後身説が流布したことは、時代の要請と言えないこともないが、それにあたって決定的な役割を果たしたと考えられるのが、『^{あらかはからごていんえんぎ}荒陵寺御手印縁起』である。

『御手印縁起』は、寛弘四年（1007）四天王寺金堂内の六重宝塔の中から出現したと伝えられる文書で、内容はいわば「四天王寺縁起並流記資財帳」とでもいうべき性格のものであるが、聖徳太子がこれを自書した上で、紙面に二十六の手印⁴⁸²をおしたと信じられ、それが名前の由来にもなっている。この書が太子の自筆ではなく、太子に仮託して作られたものであることはすでに指摘されているが⁴⁸³、その一節に太子自身の言葉として、次のようなことが語られている。

吾入滅の後、或は国王・后妃と生まれて数大の寺塔を造建し、国々所々にお

⁴⁸¹ 『新編日本古典文学全集 10 日本靈異記』に付された「解説」のなかで中野猛は、『靈異記』を「私度僧による、私度僧のための、私度僧の文学」（410頁）と規定している。

⁴⁸² 掌に朱・墨などを塗り、文面において文書の効力を嚴重なものとする行為。

⁴⁸³ 赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、1957年、306頁。また、田中卓は、『御手印縁起』に『伝暦』を抄出した跡があることを指摘し、その成立を一条天皇（986-1011）の頃としている。（田中卓「四天王寺御手印縁起の成立を論じて本邦社会事業施設の創始に及ぶ一聖徳太子と四天王寺四箇院——」『社会問題研究』1-1。）

いて数大の仏・菩薩の像を造置し、数多の経論、疏義を書写し、数多の資財・宝物・田園等を施入せん。

或は比丘・比丘尼・長者・卑賤の身と生まれて教法を弘興し、有情を救済せん。是れ他身にあらず、吾が身是れのみ。⁴⁸⁴

『靈異記』や『伝暦』を通じて、太子の聖伝を「共観」していた人々にとって、前段で「国王」とあるのは聖武天皇を、「后妃」とあるのは光明皇后を、それぞれ指していることは、容易に推察しえたであろう。ここでは聖武天皇のみならず、光明皇后もまた太子の後身とされているが、さらに後段では、出家・在家、貴賤・貧富を問わず、教法を弘め、衆生を救済するものは、みな太子の後身であるというところまで展開している。この信仰からすれば、太子の後身は、ただ聖武天皇や行基や最澄、あるいは空海や聖宝だけに止まらず、「日本仏教展開の節となって、興法利生に功績を遺した人はみな太子の後身ということになる」⁴⁸⁵。

ここに太子後身説は、一つの頂点に到達する。そこに窺えるのは、太子のいのちが永遠であることに対する宗教的理解とその伝記的表現である。太子の後身と見なされた人々は皆、太子を尊崇していた。さらにそれらの人物を太子の後身と見なした人々もまた、それらの人物を通して太子を崇拜した。このようにして聖徳太子の聖伝は、厩戸王という歴史的存在を超越して、同時代性を獲得していく。そして同時にそれは、太子の衆生済度の誓願が久遠であることへの救済論的願望を反映した「聖なる歴史」にもなっている。

初期の太子伝に見られる慧思後身説から、『聖徳太子伝暦』以後の太子伝において中心的となる太子後身説への展開は、単に後身の本地が慧思から太子に移ったことを意味するだけではない。前者に、中国天台宗の日本での正統な継承者として太子を位置づける意図がうかがわれるとすれば、後者は、それを前提としながらも、さらに日本において仏法興隆を志す者をみな太子の後身と見なすことによって、一方で、太子を、「和国の教主」としてあがめたてまつり、他方で、同時に、仏法興隆者をその後身とすることによって日本仏教の祖としての太子の正統な継承者であることを確認するという、太子伝の内的展開の歴史

⁴⁸⁴ 『古事談』

⁴⁸⁵ 金治勇、前掲書、111頁。

的帰結にして太子像の新たな神話的創造でもあったのである。

第四節 未来を予言する太子——「未来記」の展開

太子伝において聖徳太子が非凡な才能を示していることは、これまでも繰り返し指摘してきたところであるが、その能力のうちでも際立っているのは、予知・予言である⁴⁸⁶。第四章で指摘したように、『日本書紀』にも「未然を知る」太子が描かれているが、『伝暦』では、繰り返し太子の予言が語られる。そのことが聖伝においていかなる宗教的意味を開示しているのか、事例に則しつつ考察したい。

『伝暦』における太子は、五歳のときにすでに予言の能力を示している。

（敏達天皇）五年丙申春三月、天皇、豊御食炊屋姫尊を立てて皇后とす。太子この日、^{めのと}嬪母に抱かれて皇后の前に^{そら}侍いたもう。群臣入りて拜せんとす。……太子みずからその身を顧みて衣袴を調え定めて、逡巡としりぞき^{よちよそ}徐に歩みて、大臣の前に立ちて北面して再拜したもう。時に五歳なり。……嬪母、太子に問うてもうさく「わが皇子、何のゆえに群臣とともに皇后を拜したもう。」太子密かに謂りて宣く「汝が知るところにあらず、これわが天皇ならん。」遂にその言のごとし。⁴⁸⁷

豊御食炊屋姫が即位し、その甥である太子に政務を委任するのは、この記事から十七年後のことであるが、幼い太子はすでにそのことを予知していたというのである。

⁴⁸⁶ 鎌田東二は、この聖徳太子の未来予知能力が、未来仏としての弥勒菩薩の性格と関連付けられて神秘化されたと推測し、さらに太子の予知・予言が、日蓮や大本教の予知・予言にまで深くつながっていることを示唆している。（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、260頁および274頁。）

⁴⁸⁷ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、7頁。「（敏達天皇）五年丙申春三月。天皇立豊御食炊屋姫尊為皇后。太子此日在嬪母懷。侍皇后前。群臣入拜。……太子自顧其身。調定衣裳。逡巡徐歩。立大臣前。北面再拜。時五歳。……嬪母問太子。吾皇子何以與羣臣拜皇后。太子密謂曰。非汝之所知。是、吾天皇也。遂如其言。」（『聖徳太子伝暦』、73頁。）

太子の予言は、しばしば天の運行を読むことに基づいている。たとえば太子九歳時の記事として、ある人が天皇に、歌のうまいことで知られる土師連八島^{はしのむらじやしま}が毎夜何者かの歌うのを聴いて不審に思い、追跡してみると住吉の浜に到り、その歌の主は夜が明けると海に入ってしまったという話を奏上した。それを脇で聞いていた太子は、それが「熒惑星」であると指摘した。驚いて意味を訊ねる天皇に向かって太子は、次のように答えたという。

天に五星あり。五行を^{つかさど}主る。五色に^{かたど}象る。歳星は色青し。東を主る。木なり。熒惑は色赤し。南を主る。火なり。この星、降り、化して人となりて、童子の間に遊びて好みて謡歌を作り、未然のことを歌う。けだしこの星ならん。⁴⁸⁸

熒惑星とは五星の一つである火星の別名で、天変地異や戦乱の前兆と信じられていた。『日本書紀』には、推古十年（602）に百濟から来朝した僧観勒が「曆本と天文・地理の書、并せて遁甲・方術の書とを貢」ったとあり、これらの道教的知識に聖徳太子が親しんでいたことは十分考えられうるし、また讖緯説についてはすでに論じた⁴⁸⁹。さらに、次の予言は、太子が陰陽道にも通じていたことを推測させる。

（推古天皇）七年己未春三月、太子天氣を候望して奏して曰く「まさに地震を致すべし。」すなわち天下に府せて屋舎を堅めしむ。夏四月、大いに地震す。屋舎ことごとく破る。太子密かに奏して曰く「天をば男とし陽とす。地をば女とし陰とす。陰の理足らざる時は、陽迫りて通ずること能わず。陽の道填たざる時は、陰塞がり達することを得ず。かるが故に地震あり。陛下女主として男の位に居たまえり。ただし陰の理を^{おさ}御めて陽の徳を施したまわず。かるが故にこの^{しづめ}謹あり。伏して願わくは徳沢物を潤し、仁化民に被らしめたまえ。」天皇大いに悦びて勅を天下に下して、今年の調庸、租税、並びに免

⁴⁸⁸ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、11頁。「天有五星。主五行。象五色。歳星色青。主東木。熒惑色赤。主南火。此星降化。爲人遊童子間。好作謡歌。歌未然事。蓋是星歟。」（「聖徳太子伝暦」、74頁。）

⁴⁸⁹ 第四章第一節、参照。

したもう。⁴⁹⁰

ここで重要なのは、太子が地震を前もって予言したことだけではない。むしろ、それはこのエピソードにおいては諸言であって、肝心なことは、天皇に対して、地震などの天変地異の事由を、陰陽道の概念を用いながらコスモロジカルに説明していること、およびそのことで、間接的にはあるが、民衆の苦しみを軽減していることである。ここでは、宇宙論的・神話的な側面と、救済論的・歴史的側面とが融合している。『伝暦』を読む人々にとっても、地震に対する恐怖や租庸調の重荷は、他人事ではなかった。ここにおいて聖伝は、通時的にではなく共時的に読まれることになる。

聖徳太子はまた、未来の天皇や帝都についても以下のように予見している。

（推古天皇）二十五年丁丑……秋九月、太子、駕に命じて出て、^{なら}諾良の邑に遊びたもう。東の山の下を指して左右の侍従に謂りてのたまわく「吾れ死して二百五十年の後に一人の帝皇ありて、仏法を崇め貴び、彼の谷の前に於て、この岡の上に於て並びに伽藍を建て妙典を興隆せん。」また西の原の下を指してのたまわく「彼の平原において塔廟を興せん。」遍く四方を望みて、のたまわく「この地は帝都なるべし。気を今に近うして一百餘歳にあり。一百余年、竟りて、京を北方に遷さんこと三百年の後にあらん。」⁴⁹¹

『伝暦』作者自身の注によれば、「帝皇」と「伽藍」はそれぞれ「聖武天皇」と「東大寺」を指し、後段の平安遷都予言と同様、数字の伝写に誤りがあったとする。しかし、重要なのは、年数の齟齬ではない。むしろ、日本仏教を含めた

⁴⁹⁰ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、57-58頁。「(推古天皇)七年己未春三月。太子候望天氣。奏曰。應到地震。即命天下令堅屋舍。夏四月。大地震。屋舍悉破。太子密奏曰。天爲男爲陽。地爲女爲陰。陰理不足。即陽迫不能通。陽道不慎即陰塞而不得達。故有地震。陛下爲女主居男位。唯御陰理。不施陽德。故有此譴。伏願德澤潤物。仁化被民。天皇大悅。下勅天下。今年調庸租稅並免。」(「聖徳太子伝暦」、89-90頁。)

⁴⁹¹ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、101-5頁。「(推古天皇)廿五年丁丑……秋九月。太子命駕。出遊諾良之邑。指東山下。謂左右侍臣曰。吾死二百五十年後。有一帝皇。崇貴佛法。於彼谷前。於此岡上。並建伽藍。興隆妙典。又指西原下曰。於彼平原。亦興塔廟。遍望四方曰。此地帝都。近氣於今。在一百餘歲。一百年竟。遷京北方。在三百年之後。」(「聖徳太子伝暦」、105頁。)

国家全体の「歴史」的展開において決定的に重要な出来事を、聖徳太子が前もって見通していたことであり、逆に言うと、日本の「歴史」が、聖徳太子の語ったとおりに「実現」されていることである。太子の予言（予め言うこと）は、「語り」において「現在化された未来」であるとも言えよう。

そのことは次の予言にも通じている。

（推古天皇）二十七年巳卯春正月、……便ち近江に越したまい、志賀・栗本等の郡の諸寺を巡検し竟りて、駕を粟津に駐めて、左右に命じてのたまわく「吾れ死して後、五十年の後に一人の帝王ありて都をこの處に遷し、国を治むること十年ならん。……即ち住吉を略りたまいて河内に到り、茨田の寺の東の側ほとりに駐りたもう。密に左右に謂りてのたまわく「われ死しての後の二十年の後に一人の比丘ありて、智行聰悟にして三論を流通し、衆生を救済し、衆のために貴ばれん。この比丘、佗に非らじ。是れ吾が後身の一体ならん。北の方、大縣山おおがたのやまの西の下を望みて左右に謂りてのたまわく「一百年の後に一人の愚僧ありて、彼において寺を立て、像を造ること高く大ならん。一万の袈裟を縫うて諸々の比丘に施さん。⁴⁹²

ここでは、中大兄改め天智天皇（在位 661-71）による近江大津宮遷都が予見され、行基菩薩による衆生救済の福田行が聖徳太子に帰されている。

金治治は、『伝暦』を『靈異記』と比較し、後者において個々の聖者たちが示す神秘的な能力は、ほぼすべて『伝暦』の聖徳太子にも見られるが、逆に『伝暦』の太子の持つ予言の能力は、『靈異記』にはほとんど見出すことができないことから、『伝暦』における予言は、際立って太子の聖性の特殊性を象徴していると論じているが⁴⁹³、その違いはむしろ、時間の観念にかかわる、説話集と聖伝

⁴⁹² 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、113-17頁。「(推古天皇)廿七年巳卯春正月。……便越近江。巡檢志賀栗本等郡諸寺竟。駐駕粟津。命左右曰。吾死之後五十年。有一帝王。遷都此處。治國十年。……即略住吉到于河内。駐茨田寺東側。密謂左右曰。吾死之後。二十年之後。有一比丘。智行聰悟。流通三論。救済衆生。爲衆被貴。是比丘非佗。是吾後身之一體也。北方望大縣山西下。謂左右曰。一百年後。有一愚僧。於彼立寺造像高大也。縫一万袈裟。施諸比丘。」(「聖徳太子伝暦」、108-109頁。)

⁴⁹³ 金治勇、前掲書、252-56頁。『伝暦』における太子の聖人・菩薩の特質として金治が挙げているのは、次の十点である。すなわち、(一) 生誕の奇瑞、(二) 生れながらにして知る聡明利根の性、(三) 帰依三宝並びに衆生の教化救済と社会事業、(四) 超人的能力、(五)

の構造的相違に由来するものと言えよう。すなわち、前者の『靈異記』が、因果の観念を通じて、過去を現在化しつつ説明するのに対し、後者の『伝暦』では、後身の論理によって、絶えず未来が現在化されるのである。

もともと、『伝暦』が因果の思想を無視しているわけではないことは、次の引用からも明らかである。

元年丙午春正月、……天皇微言を詔して曰く「朕は、^{あこ}兒が胤子の続かざらんことを^{うれ}恤う。朕が年命の永からざらんことをば悦ぶ。」太子答えて曰く「過去の因なり。わが身僅かに脱れて子孫に及ぶとも、^{かばね}尸、解けて仙に登り、魂、蓮花に胎まれなば、また何の恨みかあらん。如何とすべきことなし。」天皇、黙然としたもう。⁴⁹⁴

ここには因果の思想が強く見られる。「蕃国」の宗教である仏教が、民衆の間に受容されていく上で、奇跡や靈異によって彩られた聖なる人間の物語は、重要な役割を占めた。それは、『日本靈異記』から『今昔物語集』を経て種々の『往生伝』に脈々と受け継がれた、民衆宗教のエッセンスであった⁴⁹⁵。それらの背景として浮かび上がるのは、学僧たちが民衆の生活とは無縁の伽藍の中で、仏教教理を修めることに専念している一方で、俗聖や私度僧たちが、一般庶民の日常生活の中で理解可能な仏教の教えを流布していったことに象徴される、エリート宗教と民衆の宗教との分化である⁴⁹⁶。後者の布教手段の一つが因果応報の説話であった。例えば『靈異記』は、正式な書名を『日本国現報善惡靈異記』というが、そこに扱われている説話の多くは、現世に現われた因果応報話や、この世の果報を前世の宿因と説く話である。聖徳太子が慧思の後身であるとい

常人に見えないものを見る眼力、(六) 放光と放香、(七) 前生を知る、(八) 死期を知り、未来の転生を語る、(九) 予言、(十) 死後の奇跡、であるが、とりわけ予言の能力という点で、『靈異記』の聖者たちと著しく異なるという。

⁴⁹⁴ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、22-23頁。「元年丙午春正月。……天皇詔微言曰。朕恤兒之胤子不續。悦朕之年命不永。太子答曰。過去之因也。兒身僅脱及于子孫。尸解登仙。魂胎蓮花。則亦何恨。無可如何。天皇默然。」(「聖徳太子伝暦」、79頁。)

⁴⁹⁵ 金治勇、前掲書、104頁。

⁴⁹⁶ 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」荒木美智雄ほか『世界宗教史⑧』筑摩書房、2000年刊行予定。

う話は、後者の場合に属するが、その話自体は『靈異記』に先立つ⁴⁹⁷。

もともと、民衆の間にも広く流布した因果応報の思想は、単なる観念として受け取られたのではなかった。それは具体的な時間・空間に結びついて経験的な出来事として語られ、伝えられたのである。その際、観念の具象化に不可欠だったのが、具体的な聖なる人物にまつわる種々の物語であり、またその集大成としての聖伝であった。聖徳太子が前世において修行した南岳衡山の様子が詳しく物語られ、南岳から経を取ってくる話が詳らかに語られるのも、まったくのフィクションではない。聖徳太子が小野妹子を隋に派遣したという史実がまず背景にあって、それが聖伝に取りこまれて宗教的時間・空間の一部を形成する。ここでは史実と伝説が輻輳し、過去と現在が重層的に重なり合い、日本と大陸が連続している。聖なる時間と聖なる空間において歴史的出来事と神秘的伝承とが融合して、聖なる伝記の世界を構築するのである。

『靈異記』と『伝暦』の双方において、因果応報的な時間・空間を舞台とした多くの物語が語られる点では共通しているが、前者の目的が、あくまでもそれらの物語を通して民衆を教化しようとする「説話」的なものであるのに対し、後者の場合は、むしろ聖徳太子が偉大な聖者であり、また「菩薩」⁴⁹⁸であったことを示すために、因果応報的挿話が用いられている点で、大きく異なる⁴⁹⁹。すなわち、前者の中心は仏教の教え（法）であるが、後者の中心は、あくまでも聖徳太子個人である。

第五節 メタヒストリーとしての聖伝

時間概念に、循環的（円環的）なものと同直線的なもの二つのタイプがあることを宗教学的に明らかにしたのは、エリアーデであった。前者の例としてエリアーデは、その著『永遠回帰の神話』において、アルカイックな文化や東洋

⁴⁹⁷ 金治勇、前掲書、105-6頁。

⁴⁹⁸ 奈良時代前後には、聖・上人などの平安朝的身分呼称はまだなかったが、高僧をしばしば菩薩と呼んだ。このような呼称は平安朝に入ると見られなくなり、代わって聖・上人などの語が用いられる。

⁴⁹⁹ 金治勇、前掲書、237頁。

の諸文明を挙げ、そこに、「原初の聖なる歴史」を儀礼的に反復して再現することによって永遠の今を生きようとする、宗教的志向性を指摘した。一方、後者の例としては、時間の始まりと終り、およびその間に生起する出来事すべてが神の啓示であるとする、アブラハムの宗教の目的論的な歴史観が示された。それと同時に、「歴史の恐怖」とかかわって、俗なる歴史を撥無して聖なる原初の時間へと回帰する（アヒストリカルな）救済論と、歴史そのものを絶えず聖化することによってそれを克服しようとする（メタヒストリカルな）救済論とが対比された。これらの区分は、それが発表されてからすでに半世紀を経ているとはいえ⁵⁰⁰、その重要性は今でも失われていない。

しかしながら、円環的時間と直線的时间のどちらか一方しか知らない社会を想定することは困難である。なぜなら、自然現象は容易に前者の観念を想起せしめるのに対し、個人の生は（そしてその類推で国家や社会の「歴史」も）一回性の不可逆的なものとしてまずは受け取られるであろうからである。その意味で、「歴史」を欠く共同体——古代のそれを含めて——の存在は想定し難い⁵⁰¹。

また、神話が円環的時間観念に基づくのに対し、歴史は直線的时间観念に基づく、とする通念も、いったん括弧に入れて考える必要がある。なぜなら、両

⁵⁰⁰ *Le Mythe de l'éternel retour; archétypes et répétition* がフランスで出版されたのは、1949年のことである。若干の訂正を付加されて英訳版（*The Myth of the Eternal Return* 後に *Cosmos and History* という題でも出版された。）が出されたのは、1954年であった。

⁵⁰¹ 『永遠回帰の神話』においてエリアーデは、「民間記憶の非歴史的な性格、集合的記憶の歴史的な事件や個人を祖型に変えない限り、即ち——すべての歴史的個人的特殊性を撥無しない限り——記憶に止めることが出来ないということは、一連の新しい問題を提出しているが、われわれは今の場合、そつと宿題としてとって置かねばならない」（Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, p.46. [『永遠回帰の神話』、62-63頁。]) と論じているが、それから約20年後に書かれた *Australian Religions* においては、次のように表明している。「オーストラリア人や他の未開民族にとりわけ特徴的なことは、彼らが歴史を欠いていることではなく、彼らが人間の歴史性を独特なやり方で解釈していることである。彼らもまた歴史のなかに生き、歴史上の出来事によって形成されている。しかし、彼らには歴史意識——たとえば西洋人の意識に比べられるような——がない。彼らはそれを必要ともしないので、歴史記述の意識もない。」（Eliade, *Australian Religions: An Introduction*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1973, pp.190-91.）

他方、アナール派の旗手のひとりであるジャック・ル・ゴフによれば、「集合的記憶の歴史は、本質的に神話的で変形されており、無時間的なものとして現れる。しかしそれは、現在と過去との間の決して終わることのない関係の生きられた体験なのである。」（ジャック・ル・ゴフ〔立川孝一訳〕『歴史と記憶』法政大学出版局、1999年、175頁。）

者の単純な区分は、実際の宗教現象——とりわけ聖伝——の理解に際して、しばしば再考を余儀なくされるからである。人間の現実の生においては、個人のレベルにおいても共同体のレベルにおいてもそれら二つの時間観念は並存しており、しばしば対立して、歴史にパラドキシカルな構造を与えている。

しかし、聖伝の宗教的構造を理解する上で、円環的時間と直線的時間というこの区分は、方法論上、取り合えず有効である。というのは、実際の聖伝では、この両者の対立をいかに止揚し、統合するかが重要な問題となってくるからである。

聖徳太子と蘇我馬子によって録された歴史は、蘇我家の滅亡とともに焼失＝消滅してしまった。それ以後、皇室に対抗しうるほどの勢力は、平安時代の藤原氏まで現れない⁵⁰²。このことと関連して興味深いのは、聖徳太子が歴史編纂に携わったことが『日本書紀』に記されているのに、それ以後の太子伝には、平安中期に成立する『聖徳太子伝暦』に至るまで、そのことについての記述が見られない点である。『日本書紀』以降の太子伝には、太子の多才を強調する傾向が窺えるのであり、太子が歴史書の製作にかかわったことは、当然、エピソードとして取り入れてもよいはずであるが、実際は、そうなっていない。その理由は推察するしかないが、それに関して、『伝暦』に記載された推古二十八年の以下の記事は参考になろう。

冬十二月に、天に赤氣^{せつき}あり。長さ一丈余。形、鶏の尾のごとし。太子・大臣ともにこれを異とす。百濟の法師、奏していわく「蚩尤^{しゅうまへい}旗兵の象とす。恐くは太子遷化の後七年に兵ありて太子の家を滅ぼさんか。」太子これを^{うなず}頷きたもう。即ち、大臣に命じて、『国記』ならびに『氏々等の本記』を録さしめたもう。⁵⁰³

⁵⁰² この藤原氏の台頭は、同時に、約二百年続いた律令体制の崩壊を意味していた。ここでまた、一つの歴史が終焉を迎える。

⁵⁰³ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、125頁。原文は、以下の通り。「冬十二月。天有赤氣。長一丈餘。形如雞尾。太子大臣共異之。百濟法師奏曰。謂之蚩尤旗兵之象也。恐太子遷化之後七年。有兵滅太子家歟。太子頷之。即命大臣。録國記并氏々等本記。」（「聖徳太子伝暦」藤原猶雪編『聖徳太子全集 第二卷 聖徳太子伝（上）』、111頁。）

ここで「赤氣」とあるのは、「空にたちこめる赤い色の氣」⁵⁰⁴であり、それを見て太子も蘇我馬子も不思議に思った。そのとき、百濟の法師が、太子没後、七年経って兵が上宮家を滅ぼすであろうと予言した。太子はすぐに馬子に命じて「国記」と「氏々等の本記」を記させたとする。

先に引用した『日本書紀』の記事にも、赤氣に関する同様の記事が見える。しかし、書紀ではただそのような異変が起こったことを伝えるだけであるのに対し、『伝暦』では、それゆえに国記・本記を記録させたというふうには、解釈が加えられている。さらにここでは、「国記」と「氏々等の本記」は登場するが、「天皇記」についてはやはり触れられていない。また、太子と馬子が「共に議」ったのではなく、太子が馬子に命じたことになっている。すなわち、太子自身もはや「歴史」の書き手ではないのである。

このことは、先に述べたように『日本書紀』以降『伝暦』以前の太子伝が太子の歴史叙述に言及しないことと併せて、象徴的な意味をもっている。それは、太子と馬子が共に歴史叙述に従事したこと（書紀）から、太子が馬子に命じて歴史を記録させたこと（伝暦）へと、太子と馬子の関係が水平的なものから垂直的なものへと転換したことを意味するだけではない。聖徳太子を、あくまでも「歴史的」偉人ないし聖者とする視点に立つ『日本書紀』に対し、救世観音の化身であり垂迹であってこの世に仮に現れた姿とする『伝暦』にとって、「歴史叙述」という行為は、過去を構成することによって過去を理解しようとし同時にまたその「過去」によって束縛されてしまうがゆえに、あまりに人間的である。また、聖伝の叙述が同時に「歴史」の叙述でもあることから、太子崇敬の念を共有する『日本書紀』以降の太子伝の作者たちは、同じ歴史作者として太子を同格の位置に貶めることに躊躇したとも考えられる。

ここで「百濟の法師」⁵⁰⁵によって予言された内容が何を指すのかを検証することは無意味であろう。また、『伝暦』の作者は、蘇我入鹿が聖徳太子の息子の山背大兄王とその一族を滅ぼしたという史実を知っており、聖徳太子伝を神秘化するために、そのことを「予言」の形で挿入したと、「合理的」に解釈しても、ここでは重要な意義を持ちえない。要は、『伝暦』のこの記事を読む（または聞く）者は、当然、その悲惨な出来事を「想起」するであろうし、そのことを念

⁵⁰⁴ 藤堂明保編『学研 漢和大辞典』学習研究社、1989年。

⁵⁰⁵ 道欣とする説もある。（『聖徳太子伝暦』、125頁、注。）

頭に置きつつ、太子が馬子に「歴史」を書くように命じたことの真意を推察するであろう、ということである⁵⁰⁶。

蘇我入鹿が巨勢徳太と土師娑婆に命じて斑鳩を襲わせ、山背大兄王をはじめとする聖徳太子一族を滅ぼしたのは、実際には七年後ではなく二十三年後の皇極二年（643）であった。『法王帝説』では十五王、『太子伝補闕記』によると二十三王が自害し、ここに上宮王家は滅亡する。しかし、皮肉なことに、その蘇我入鹿もまた、わずか二年後に、中大兄皇子によって皇極天皇の目前で斬殺された。『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」⁵⁰⁷と、異変があったことを伝えている。このように、聖伝に描かれる歴史的出来事が、しばしばコスモロジカルな表現を伴っていることは注目に値する。歴史が動く時は、コスモスそのものも照応して変化を見せるのである。

これら一連の出来事は、『伝暦』の作者・読者にとって、もはや単なる「過去」の出来事ではない。それは聖伝において、絶えず「現前する過去」である⁵⁰⁸。聖徳太子がその前生において繰り返し出家修行したこと、現身の太子が先行する聖者の「完成」であること、衆生済度の誓願ゆえにその後生に繰り返し「現在」し続けていること、これらの出来事は、直線的時間観念に基づいた「歴史」としてではなく、円環的時間観念に基づく「神話＝歴史」として、聖伝の救済論的構造を支えている。

ここには、近代以降の歴史中心主義的な「過去」の理解に対して、根本的な転換が要請されている。すなわち、「史実」に照らして記事の内容の事実性を問題にするのではなく、逆に記事の出来事の「真実性」に基づいて「過去」（と同

⁵⁰⁶ 田村圓澄はさらに、仏伝の影響を示唆して次のように論じている。「釈尊が成長したカピラ城は、釈尊の晩年にコーサラ国のルリ王に攻略され、多数の釈迦族が殺された。仏伝に見られるこの故事は、厩戸王の伝記作者にとって、上宮王家の滅亡と重なっていたように思われる。」（田村圓澄『飛鳥・白鳳仏教史』上、211-12頁。）

⁵⁰⁷ 『書き下し「聖徳太子伝暦」』、142頁。また、『新編日本古典文学全集4 日本書紀③』、103頁を参照。

⁵⁰⁸ あるいは、レヴィ＝ストロースが『野生の思考』の時間観念の象徴的典例としてオーストラリアのアボリジニのチューリングを挙げ、それを「物的に現在化された過去」と表現したことに倣って、「物語的に現在化された過去」と呼べるかもしれない。レヴィ＝ストロース〔大橋保夫訳〕『野生の思考』みすず書房、1976年、286頁。アボリジニのチューリングがそうであるように、聖伝の聖徳太子もまた、時間・空間的中心を構成する。

時に「今」の歴史の意味を理解するという、解釈のコペルニクス的転換である。あるいはまた、「通時的に表現された共時性」とも言えようか。いずれにせよ、その歴史叙述は、歴史の（コスモロジカルな）「意味」を明らかにするという点で「メタヒストリカル」であり、その傾向は、「歴史」解釈の中心に「聖人＝天子」としての聖徳太子を置く太子伝において、いよいよ顕著となっていくのである。