

聖徳太子傳承中のいわゆる「道教的」要素

石井公成

一 はじめに

この十年ほどの間、大山誠一の聖徳太子虚構説をめぐって論争が展開されている。大山によれば、斑鳩宮と斑鳩寺を建てた厩戸王という有力な王族がいたことは事實であるものの、一般常識となつていような聖徳太子のイメージが創られたのは、『日本書紀』編纂の最終段階であるという。律令制下において中國の聖天子に匹敵しうる模範的な天皇像を示すため、律令作成の立役者であった藤原不比等が儒教面を、道教に心を寄せていた長屋

王が道教面を、そして唐から歸國したばかりの三論宗の道慈が佛教面を擔當し、その道慈が不比等と長屋王の意向を受けつつ關連記述を執筆ないし訂正して儒佛道三教の聖人としての聖徳太子像を作り上げたのだ、というのが大山の推測である。^①

大山のこうした主張は、福永光司・上田正昭・上山春平『道教と古代の天皇制』（徳間書店、一九七八年）、福永光司『道教と日本文化』（人文書院、一九八二年）などを契機として盛んになった「道教と古代日本文化」ブームの餘波という側面を持っている。長屋王が道教に心を

寄せていたとする大山説は、ブームのもとで道教の影響について盛んに論じていた新川登龜男の長屋王論、「奈良時代の道教と佛教——長屋王の世界観——」（速水侑編『論集日本佛教史 第二卷 奈良時代』、雄山閣、一九八六年）を有力な材料としているのである。新川自身は、ブームが沈静化した後は、道教の定義を曖昧にしたまま安易に道教の影響を説くやり方の問題点を指摘するようになったが、長屋王については、一九九九年に刊行された著書、『道教をめぐる攻防——日本の君主、道士の法を崇めず』（大修館書店）でも、先の論文とほぼ同様の議論を展開している。

そこで、本稿では、聖徳太子関連記述に道教の要素が見られるとする上記の研究者たちの主張を検証してみたい。ブームの立役者やその影響を受けた研究者たちの説が、詳細な是非の検討がなされないまま、現在でもかなりの影響を與え続けているためである。

二 大山誠一説の検証

『日本書紀』の聖徳太子関連記述のうち、大山が道教的だとするのは、(一)太子誕生時の記述、(二)片岡山飢者説話、(三)慧慈の死、の三点である。まず、推古元年條に見える太子誕生時の記述は次の通りである。

立既戸豊聰耳皇子爲皇太子。……生而能言。有聖智。及壯、一聞十人訴、以勿失能辨。兼知未然。

大山は、この部分は『史記』黄帝紀の「生而神靈、弱而能言、幼而徇齊、長而敦敏、成而聰明」に基づくとし、また黄帝の曾孫の高辛について「生而神靈、自言其名。普施利物、不於其身。聰以知遠、明以察微」と記されている箇所の後半部分を大げさに言い換えたものとする。そして、奈良朝の文人が好んでいた『莊子』には黄帝が登場しているうえ、日本で學ばれた醫書は『黄帝素問』など黄帝に假託された書物が多く、『黄帝素問』では黄帝は道教の聖人とされているため、「少なくとも奈良朝期の文人たちにとって、黄帝が道教的な存在と見な

されていたことは明白である以上、『史記』黄帝紀によつて書かれた聖徳太子の特異な能力も、道教的イメージを抱かせるものであつたことはもはや疑うことはできないであろう」と論じる。また、「兼ねて未然を知る」というのは「豫言あるいは讖緯」に屬するため、「廣い意味で道教に屬する」と説いている（大山、二二六三頁）。

しかし、『史記』五帝本紀の黄帝條には「生而能言」に近い表現はあるものの、「聖智」、多數の人の話を一時に聞く、未來を知る、などの點が缺けているうえ、讖緯を「廣い意味で道教に屬する」と述べるのは問題であろう。こうした言い回しは、福永光司の影響によるものと思われる。たとえば、『日本書紀』推古十年條に觀勒が「曆本及び天文地理書、并せて遁甲方術の書」をもたらしたとある點について、福永は、遁甲方術の書のみでなく、「曆本および天文地理書」も道教教理と密接な関連を持つものであつて「廣い意味では道教の基礎的な教理書とも見なしうる諸文獻である」と述べている。様々な方術や思想が道教のうちに取り込まれたことと、そうし

た方術や思想それ自體を道教と言つてよいかどうかは別な話だが、福永はそれらを明確に區別しておらず、大山はそうした福永の發想や表現を受け繼いだのである。

「生而能言」という表現については、『抱朴子』「極言篇」に「黄帝生而能言、役使百靈」とあり、『藝文類聚』帝王部の黄帝條にも「抱朴子曰、黄帝生而能言、役使百靈」として収録されている。また「聖智」や豫知については、『列仙傳』に「黃帝者……弱而能言、聖而預知、知物之紀」と見える。直接の典據としては、『抱朴子』や『列仙傳』、あるいはむしろこれらの用例を含む類書やその節略本を利用した可能性を考えるべきであろう。筆者は、かつて「憲法十七條」について論じた際は、「憲法十七條」を初めとする太子關連記述が類書の「聖」の項目を利用してゐる可能性を指摘した⁽⁴⁾。また、増尾伸一郎も、福永の道教影響説に關して「道教經典の傳來過程や、『藝文類聚』『初學記』『北堂書鈔』など、古代の知識層が用いた類書の存在は、ほとんど顧慮されていない」と批判している⁽⁵⁾。太子關聯記述のうち道教的な箇所

は道教にも通じていた道慈が書いたとする大山も、福永同様、類書利用の可能性については觸れない。

ただ、増尾は、奈良時代の寫經では『大般若經』の跋文にのみ道教的な文言が見られることを指摘した論文、「古寫經の跋文と道教的思惟」（中井眞孝編『論集奈良佛教5 奈良佛教と東アジア』雄山閣、一九九五年）では、新川の長屋王論文については、自説と同様、『大般若經』跋文の道教的要素について論じているため評價が甘くなつたのか、「精緻な分析がなされている」と賞賛し、その内容を詳しく紹介した後、「新川氏の多岐に亘る所論は、日本古代における佛教と道教の受容形態を考えるうえで多くの示唆に富む」と評している。古代日本の道教受容について實證的な研究を積み重ねていた増尾のこうした高い評價は、大山が新川説を利用するうえでお墨附きを與える結果となつたと思われる。

なお、「聰」「智」であつて「未然を知る」という點について言えば、『日本書紀』崇神天皇十年九月條に「是天皇姑倭迹々日百襲姬命、聰明叡智、能識未然」とあり、

類似が目立つことを鎌田東二が指摘している。⁽⁶⁾ こうした箇所も、『史記』黃帝紀』に基づいて道慈が書いたことになるのだろうか。

一方、佛教文獻では、『大智度論』が能施太子について「生而能言」（大正二十五、一五一上）であつたとし、別の箇所で「聖人亦如是。有聖智力、雖未起而能知能見」（五三〇中）と説き、『成實論』が「又如餘人所爲、聖人能知。亦未來事未生未有、聖智能知」（大正三十二、二七九中）と説くなど、「聖人」關連で「聖智」や未來豫知が説かれる例が多少見られる。「兼知未然」も、『六度集經』の「(聖王の子が) 預知未然」（大正三、四八下）、『經律異相』の「豫知未然」（大正五三、二〇一上）など、訓讀すれば推古元年條と同じになる例が複数ある。「一聞十人訴、以勿失能辨」についても、『大品般若』（大正八、三八八上）とその注釋である『大智度論』（六七二上）には、「是菩薩用天耳淨過於人耳。聞十方諸佛說法、如所聞不失、能自饒益亦益他人」とある。すなわち、菩薩は常人の耳より淨らかな天耳によつて十方諸佛の說法

を聞き、しかも聞いたとおりに記憶して忘れない、とするのである。『日本書紀』の「勿失」については、「あやまちまはず」と訓まれてきたが、「忘失せず」の意ではないだろうか。「厩戸豊聰耳皇子」という名前の由来を説いた箇所、佛敎百科事典としての性格を有する『大智度論』の記述が用いられている可能性があることは興味深い。

なお、「以勿失能辨」については、「不」とすべきところを「勿」とした誤用であつて倭習であること、同じ誤用が聖徳太子關連記述である片岡山飢者説話にも見えることについては、森博達が指摘している。⁽⁷⁾ 森は、「憲法十七條」を含め、『日本書紀』の太子關連記述には倭習がきわめて多いため、唐に十六年も留學した道慈の筆とは考えられないと述べ、大山の主張は「空想」「妄想」に過ぎないとして厳しく批判した。⁽⁸⁾ 道慈著述説は、大山の聖徳太子虚構説の要めとなるものだが、大山は森の批判にまったく答えていない。この點は、大山とともに虚構説を推進してきた吉田一彦についても同様である。吉

田は、『日本書紀』の編纂には複數の人間が関わっていたのだから、「森の新説と道慈關與説とは決して矛盾・對立するようなものではない」と述べたのみで、以後詳しい議論をしていないが、初歩的な誤用が多數残つているとなれば、道慈が關與したとは言えなくなろう。道慈の著作は、『續高僧傳』など美文の中國佛敎文獻の表現を盛んに利用し、對句を多用して美辭を連ねていく傾向があることは、小島憲之とほかならぬ吉田自身が解明したことであり、道慈のそうした文體は、倭習が目立つ『日本書紀』の太子關連記述とは全く異なるのである。⁽¹⁰⁾

實際、大山が二十二箇所に分けた『日本書紀』中の太子關連記述のうち、少なくとも十三箇所は倭習を含んでいる。たとえば、推古十一年十一月朔條の「我有尊佛像。誰得是像以恭拜」の「尊佛像（尊き佛像）」は、『維摩經義疏』の「内宮尊女人」（大正五・六・三四〇下）の「尊女人（尊き女人）」と同様、文言として熟さず、「誰得是」も用例が無く「誰得此」の方が自然である。推古十四年七月條の「天皇請皇太子、令講勝鬘經。

三日説竟之」の「之」は、朝鮮漢文や日本漢文に多く見られる中止法であり、『日本書紀』に頻出することが指摘されている奇用である。

次に片岡山飢者尸解説話については、問題になる後半部分だけ挙げておくことにする。

則歌之曰、……皇太子遣使令視飢者。使者還來之曰、飢者既死。爰皇太子大悲之。則因以葬埋於當處。墓固封也。數日之後、皇太子、召近習者、謂之曰、先日臥于道飢者、其非凡人。必眞人也。遣使令視。於是、使者還來之曰、到於墓所而視之、封埋勿動。乃開以見、屍骨既空。唯衣服疊置棺上。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、其實哉、逾惶。

大山は、右の話は道教の尸解仙に基づくとし、唐の西明寺の道宣は神異を重んじた人物であって「陰陽・讖緯に強い關心を示したが、もちろんそれは道教に通じるものであった」以上、道宣没後とはいえ、西明寺に留學して道宣に傾倒した道慈ほど「尸解仙に通じていた人物は

いなかったと思われる」とする。しかし、飢えた者に衣食を與えるのは儒教の聖人の行ないであることは、榎本福壽が指摘している通りである。すなわち、仁徳天皇七年四月條において、人々の貧窮ぶりを見て課役を免除した際の仁徳天皇の言葉に「古聖王者、一人飢寒、顧之責身」とあるのは、『説苑』卷第一「君道」に「有一人寒則曰、此我寒之也」とあるのに基づくものであり、片岡山飢者説話において太子が十二月に道ぼたの飢者に衣食を與えたのは、同じ『説苑』の卷五「貴徳」が、「聖人之於天下百姓也、其猶赤子乎。饑者則食之、寒者則衣之」と述べる聖人像に重なると、榎本は指摘する。榎本は、『説苑』のこの箇所が『藝文類聚』卷二十一「聖」の項にも収録されていることに注意している。⁽¹⁾

また、説話の結論となっている「聖之知聖、其實哉（聖の聖を知ること、其れ實なるかな）」という世人の言葉は、『太平御覽』卷四〇一、人事部四十二、「叙聖」が引く佚書、晉・袁準の『袁子正書』が「唯聖知聖、唯賢知賢、信乎」としているのと同内容である。このことと、

先の『藝文類聚』の例などから見て、推古紀のこれらの記述は、ともに南北朝期の類書やその節略本の「聖」などの項目を利用した可能性が高い。

なお、片岡山説話では、太子は飢者が真人であることを見抜き、飢者と同様「聖」であったとされているものの、尸解した者は道教では「仙」であって「聖」ではない。大山はこれについて、長屋王は「道教好み」であったものの、不比等は太子を「道教的仙人」として描くことは許さなかったであろうから、道慈が介在して調整したのだろうと推測しているが、長屋王が道教に傾倒していたことを示す直接資料は無く、また、不比等・長屋王・道慈の三人が共同して『日本書紀』の編纂に關與した證據も無い。道慈が關與していたのであれば、『日本書紀』の聖徳太子像には般若經典と戒律を重んじた道慈の佛教觀が反映するはずだが、そうした形跡もまったく無いのである⁽¹⁹⁾。

なお、語法について言えば、片岡山飢者説話のうち、「封埋勿動」の「勿」が誤用であることは先に觸れた。

森はそれ以外では、「歌之曰」の「之」も中止法であつて奇用であることを指摘し、「歌之曰」という形は『日本書紀』には多いものの、訓讀風な漢文で書かれたβ群に偏在するとしている（森、一一四―一一七頁）。飢者説話に二度見える「還來之曰」も同じ用法だが、「還來之曰」は『日本書紀』では仁徳天皇六十二年條に見えるのみであり、「遣使令視」という表現も同五十年條に見えるのみである。道慈は、仁徳紀についてもかなりの量を他に合わせた倭習まじりの文體で書いたのだろうか。

語法に關しては、「如常且服矣」という部分も破格である。「且」は「そのうえ」の意味であるなら、文の最初に來なければならぬ。古訓の「また」が示すように「前に着ていた時と同様にまた」の意であれば、「復」などを用いるべきであり、ここで用いたのは「また」という訓に引きずられた誤用ということになる。『乃開以見』も誤用である。「見」は意識して見つめる動作でなく、目に入ってくることであつて「現」に通じるが、ここでの「開以見」は「開けて、そしてじっと見ると」で

はなく、現代語の「開いてみると」に近い。朝鮮語では「poda（見る）」の語を動詞の後に続け、「〜してみる」の意で用いるのと同様であり、じっくり観察して調べるのであれば、直前の文のように「視」やその類の語を用いるべきである。実際、神功皇后攝政元年二月條では、「開墓視之」となっているほか、中國文獻でも「開く視」などの用例が多いのに對し、「開以見」は中國の主要な古典にも大正大藏經にも用例がない。「開而見」にしても、大正大藏經では日本撰述文獻にしか登場しない。上代の文獻のうち、『萬葉集』卷九の「詠水江浦島子一首并短歌」の「此宮乎開而見手鹵（この宮を開きて見てば）」の句では、少し開けた段階で白雲が出てきているため、これも玉手箱の中をしげしげと眺めたというのではなく、「開けてみたところ」の意であろう。「唯衣服疊置棺上」も漢文としては不自然である。

このように、片岡山飢者説話は倭習で満ちており、道慈の文章とは考えがたい。したがって、戸解部分が含まれていたかどうかは不明であり、最終的には『日本書

紀』編纂者によって潤色されているにせよ、片岡山における太子と飢者との關わりを説いた説話、それも変則漢文で書き記した説話は、『日本書紀』の最終編纂段階以前から存在していたと考えられる。

片岡山については、百濟王氏の後裔と自稱する大原博士（大原史）氏出身である鰯大寺（法隆寺）の德聰法師、片岡王寺の令辨法師、飛鳥寺の辨聰法師の三人が、父母のために甲午年（六九四）に造像したという金銅觀音菩薩像の造像記銅板（法隆寺所藏）が示すように、片岡山の傍らにある片岡王寺は、法隆寺と縁が深く、大原史の一族は、法隆寺近くと片岡王寺の近くに居住していたことが知られている。¹³ 増尾は、そのように法隆寺や片岡王寺と淺からぬ由縁を持った大原史氏が、自らの居住地と信奉する佛教、さらに百濟王家との結びつきを内外に強く印象づけようとして、太子と戸解仙の傳承を構成したのではないかと推測し、一部の要素が類似した新羅の説話に注意している。¹⁴

増尾は明確には述べていないが、この推定は、そうし

た説話が『日本書紀』の最終編纂段階以前に形成され始めていたことを示唆するものである。實際、この説話の舞臺となった飢者の墓や太子の墓とされる遺構は、七世紀中頃から整備され始めていることが発掘結果から知られるため、その頃から八世紀前半にかけて、聖德太子信仰の高まりの中で聖德太子關聯の聖跡が整備されていたことが推定されている。¹⁵ ちなみに、右の大原博士氏の造像記は「所生父母報恩敬奉觀世音菩薩像」となっており、變則漢文で書かれている。

次に、慧慈の死を描いた箇所も、倭習が目立つ。直前の太子の死の場面から引いておく。

半夜廐戸豐聰耳皇子命、薨于斑鳩宮。是時、諸王諸臣及天下百姓、悉長老如失愛兒、而鹽酢之味、在口不嘗。……高麗僧慧慈、聞上宮皇太子薨、以大悲之。爲皇太子、請僧而設齋。仍親說經之日、誓願曰、於日本國有聖人。曰上宮豐聰耳皇子。固天攸縱。以玄聖之德、生日本之國。苞貫三統、纂先聖之宏猷、恭敬三寶、救黎元之厄。是實大聖也。今太子既薨之。

我雖異國、心在斷金。其獨生之、何益矣。我以來年二月五日必死。因以遇上宮太子於淨土、以共化衆生。於是、慧慈當于期日而死之。是以、時人之彼此共言、其獨非上宮太子之聖。慧慈亦聖也。

「玄聖」は『莊子』由來の語だが、全體としては佛教・儒教色が強く、道教を思わせる箇所がないことは明かであろう。大山自身、そのことを認めており、「玄聖素王の道」の「素王」は、帝王たるべき徳を有しながらその位にいない者を指し、『漢書』や『文選』では孔子を意味する語として用いられているため、「必ずしも老莊的とは言えなくなる」と述べている。しかし、大山は、「老莊的傾向の強い長屋王周邊から見て、やはり『莊子』を踏まえた用法と考えてよいであろう」として、その判断を覆すのである。そして、これは佛教關係の記述のうちには老莊思想が強引に割り込んでいる形だとし、道教的な太子像を造りあげたい長屋王と、儒教に立脚して道教に反対していた不比等の間に立った道慈が、不比等の許容する範圍で長屋王の好みを生かしたものであって、

妥協の産物であるとしている（大山、二九四頁）。すなわち、大山説においては、困った時には常に道慈が登場してデウス・エクス・マキナの役割を果すのである。

このうち、「其獨非上宮太子之聖、慧慈亦聖（其れ獨り上宮太子の聖にましますのみに非ず。慧慈も亦た聖なりけり）」とある部分は、『日本書紀』や他の和風漢文にしばしば見られるように否定詞の位置が誤っており、「獨りのみなるに非ず」としたいなら「非」は「獨」より前に置かれねばならないことは、森が指摘済みである（森、一四九頁）。また、「諸王諸臣及天下百姓、悉長老如失愛兒……少幼如亡慈父母……」とあるが、「悉」は副詞であって用言にかかるため、ここでの位置は誤っている。他には「薨之。……生之、……死之。」とあって、中止法の「之」が三回も用いられているほか、「時人之彼此共言」などという破格の文もあり、倭習で満ち満ちている。

以上のように、道慈が書いた「道教關係記事」だと大山が主張する三箇所は、いずれも倭習が目立つため、道

慈が道教文献を直接利用して書いた道教的な記述ではありえないことが知られた。

三 新川登龜男説の檢證

その大山が依據した新川登龜男説によれば、長屋王が左道とされて自殺させられたのは、神龜五年五月十五日の長屋王の發願に基づいて寫經された『大般若經』の跋が、道教的な世界觀を示しており、長屋王の父母である高市皇子とその妃を頂點とする神靈の秩序こそが皇統を護るとしていたためであったという。まず、根津美術館所藏の神龜經奥書のうち、願文部分だけを句讀を附けず左に掲げる。

神龜五年歲次戊辰五月十五日佛弟子長王

至誠發願奉寫大般若經一部六百卷其經乃

行行列華文句句含深義讀誦者蠲邪去惡

被閱者納福臻榮以此善業奉資

登仙二尊神靈各隨本願往生上天頂禮彌勒遊

戲淨域面奉彌陀竝聽聞正法俱悟无生忍又以

此善根仰資 現御寓天皇并開闢以來代代

帝皇三寶覆護百靈影衛現在者爭榮於五嶽

保壽於千齡 登仙者生淨國昇天上聞法悟

道脩善成覺三界含識六趣稟靈无願不遂有心必

獲明矣因果達焉罪福六度因滿四智果圓

新川は、この跋文は、奈良時代のどの願經奥跋とも様相が異なっており、「禰邪」や「登仙」や「五嶽」や「靈」などの語が示すように、道教の色彩が濃いという。そして、『禮記』では「天子祭天下名山・大川、五嶽視三公、四瀆視諸侯」とあって、五嶽は三公と對應されているが、三公は唐代では大尉・司徒・司空であり、日本では太政大臣・左大臣・右大臣がこれと比較對照されるのが例であったため、「榮を五嶽と争う」とは、左大臣であった長屋王が「左大臣の榮位をあくまで追求し、誇負する」ことであり、「地での榮位を望み極めるという意味」だとする。『抱朴子』などではその五嶽にもそれ

ぞれ神靈が認められているほか、長屋王の父母である高市皇子と妃は「登仙二尊神靈」と稱され、平出にするほど敬意を拂われているのに對し、現在の聖武天皇や代々の天皇には「靈」や「神靈」の語が附されていないため、聖武天皇と代々の天皇は神靈側とされておらず、百靈に「影衛」される側とみなされているという。新川はさらに、「以此善業」と違って「又 以善根」となっている。「以善根」の前が闕字となっているのは、「登仙二尊神靈」のあり方が「此善根」の不可缺の前提となっているためであり、「百靈影衛」とは、單に百靈が天皇たちを影衛するということなく、百靈を率いる「登仙二尊神靈」のあり方が影衛するということを暗示しているのだと説く。そして、長屋王は、「現在」は人臣として位を極めて長壽を保ち、没後は「登仙」して亡き父母の「神靈」の世界に加わることを願っていると論ずるのである。

しかし、森田悌が批判しているように、「現在者」とは即位している聖武天皇のことを指しており、「登仙者」

は亡くなった天皇を指すのであって、ここで言う「神靈」とは故人の靈に對する尊敬表現にすぎない。¹⁶⁾「登仙」については、確かに神仙思想や道教の語だが、諸行無常を説く佛教には、高貴な人物が死の世界に赴くことを格調高く述べる表現がないため、神仙思想や道教の用語を借りただけのことであり、佛教の願文などで天皇の死について述べる際、「登遐」や「登霞」などといった神仙思想や道教由来の語を美辭として用いるのと同じことなのである。死者が赴く淨土や天のイメージには、神仙境のイメージが重ねられているが、これは既に中國の段階でそうなっている。

また、「登仙」「尊神靈」の存在を踏まえているから闕字になっているとされる「又 以此善根」の空白部分は、敬意を示す闕字ではなく、單に前の行と字數を同じにしつつ下端の位置を揃えるために「又」の下の字間が廣いめになったにすぎない。

「百靈」については、道教文獻やその影響を受けた知識人の間でよく用いられた語だが、唐代には佛教でも用

いられている。現に、新川自身が見いだした「百靈」の用例のうち、『東大寺要録』八に收める大佛殿日曼荼羅西右縁文にしても、「伏願、皇太后、萬善莊嚴、百靈擁衛、災害頓滅、福祉恒生」とあって、皇太后が百靈に守られるよう願っているのみである。「百靈」は「護法の諸善神」といった程度の意の簡潔で氣取った表現として用いられているのであって、特に道教的な内容とはなっていない。

「最高神」である高市皇子とその妃の「神靈」を「百靈」とともに「導き護る」という「六趣稟靈」とは、佛・菩薩・天・人・畜生・餓鬼・地獄の六道に住する命ある者たちを指す。つまり、餓鬼道や地獄に墮ちている者たち、この世の人間や動物たちをも含むが、そうした者たちがどうして亡くなっている。「二尊神靈」を「影衛」できるだろう。「蠲邪」が道教関連文獻で用いられる語だからといって、「讀誦者、蠲邪去惡」とあるのは五斗米道以來の『道德經』五千文讀誦と関係があり、長屋王もそうした影響を受けた可能性があると述べるに至

つては、何でも道教に結び附けようとする強引な解釋としか言いようがない。この願文は、唐代佛教文献に既に取り入れられていた神仙思想や道教由來の語を氣取つて用いた美文の願文であり、その意は次の通りであるにすぎないのである。

神龜五年の五月十五日に、佛弟子である長屋王が、信仰に基づく眞心をこめて發願し、『大般若經』一部六百卷を書寫し奉る。この經は、どの行もどの行も華やかな文章を連ね、どの句もどの句も深い意味を藏している。これを讀誦する者は、邪を除き惡を去ることができ、默讀する者は功德を得て繁榮するに至る。この書寫の善業の功德を、亡くなられたお二方(父母)の尊靈に回向し奉る。これによつてお二方が、それぞれ日頃の願ひ通りに、兜率天に生まれて彌勒菩薩を頂禮し、あるいは(西方)淨土にまで遠く赴いて目の當りに阿彌陀佛にお仕えし、ともに正法をお聞きして無生法忍を得られますように。また、この書寫の善根を、謹んで今上天皇ならびに

開闢以來の代々の天皇に回向し奉る。その功德によつて、三寶がこれらの天皇がたを護り、また數多くの神靈が影のようにつき従つてお守りしますように。ご存命の今上陛下については、悠久なる靈山である五嶽と競うほど榮光を長く保たれ、千歳までも長生きされますように。亡くなられた天皇がたについては、淨土に生まれ、あるいは兜率天に昇り、阿彌陀佛や彌勒菩薩から法を聞いて道を悟り、善業を實踐して無上の正しい悟りを得られますように。三界の命ある者たち、六つの生存領域にいるすべての命ある者たちは、それぞれの願ひがかなわないことがなく、心有る者は、必ず悟りを獲得しますように。明らかであるよ、因果は。貫かれることだ、罪福の業⁽¹⁷⁾は。命有るすべての者は、六波羅蜜という因行が満じ、四種の智から成る果としての悟りが完全なものとなりますように。

新川は、「登仙二尊神靈」とは、父母に對する單なる追善の表現ではなく、威力に満ちた「神靈」であること

を示すのであって、「この點を、決して誤讀してはならない」と力説するが、そうした解釋こそ、佛教學や道教學の常識に基づかない多くの誤讀の上に打ち立てられたものであった。新川は、複数の分野で業績をあげており、最新刊の『聖徳太子の歴史學』も有意義な著作だが、道教の影響に關する初期の諸論文、とりわけ長屋王に關する論考は、何でも安易に道教と結びつける「道教と古代日本文化」ブームの典型となっている。

四 「福永光司説の檢證

冠位十二階は、「徳」の下に通常の「仁・義・禮・智・信」とは異なる「仁・禮・信・義・智」という順で五常を置き、その六つの項目を「大徳・小徳、大仁・小仁……」のようにそれぞれ大・小に開いて十二階としてゐる。先に觸れた福永の「聖徳太子の冠位十二階——徳と仁・禮・信・義・智の序列について——」では、「徳」の下に「仁・禮・信・義・智」の順で五常を配するのは、六朝時代に成立した道教經典、『太霄琅書』に限られる

とする。すなわち、同經の卷九に見える「徳・仁・禮・信・義・智」という「六階の序列」にほかならない。福永は、冠位十二階に見られる特異な順序は、「その成立起源を古く六朝時代の道教經典『太霄琅書』のたぐいの道教教理書のなかに持つと斷定して大過ないであろう」（福永、七七頁）と述べてゐる。『太霄琅書』の該當箇所に關する福永の訓讀は、次の通りである。

道を學ぶ物は至徳を期す。是を以て善を修むる者は、先ず仁義禮知「智」と信とを行なう。遞互に相成して、始めより終りに至るまで相生（の五行理論）をもつて次「序列」と爲す。仁と木とは火（と禮）を生じ、火は土と信を生じ、信は義と金を生じ、金は智と水を生じ、水は通徳「五者に共通する徳」を生ず。長生不死にして常住湛然、能く無にして能く有、最も貴く最も尊し。この五徳備わる者を名づけて至徳と曰う」（福永、七六―七七頁）。

しかし、『太霄琅書』卷九が説くのは、「仁↓禮↓信↓義↓智↓道」の「七經」、「仁↓禮↓信↓義↓智↓道」の「六道」であり、順序も意味も冠位十二階とは異なっている。左に掲げる『太霄琅書』の原文が示すように、「福永は自説に有利な箇所のみを切り貼りしており、しかも、省略した箇所を「……」や（中略）などで示していないのである。福永は、右の引用の十二行前で『漢書』から引用する際は、「五者、脩め飭うれば、……徳は方外に施され」と記しており、「……」を入れているため、『太霄琅書』の引文が省略した箇所、それも三箇所すべてに「……」や（中略）が入っていないのは、意圖的なものとみなすほかない。

其四極明科云、行七經之道。太歲庚辰六月二十五日癸巳己時、北極眞公除穢納馨、神遇七經。仁義禮智信及道德。學道期乎至徳、至徳得乎大道。大道玄邈、涉求迢遙。是以修善、先行仁義禮智與信。遞互相成、始至乎終、相生爲次。仁木生火、火生土信、信生義

金、金生智水、水生通徳、徳生達道。道德无極、通達无窮、長生不死、常住湛然、能无能有、最貴最尊。仁亦長生、尙有劫年。義斷禮節、智通信和。五徳備者、名曰至徳。究竟五千一焉。號爲大道。道學七經。經者徑也、由也、常也、正也、成也。……七經者……一曰仁經。男女婚嫁、恩愛交接、生子種人、永永无絶。二曰禮經。既生當長、壯不可恣。夫清婦貞、内外分別、尊卑相敬、和而有節。三曰信經。既知和節、親疏相關、朝野忠直、无相違負。四曰義經。既知忠直、有與有取、罰惡賞善、更相成濟。五曰智經。既知賞罰、防有枉濫、抑揚通流、除邪入正。六曰徳經。治邪保正、五徳均平、无偏无苦、常樂長存。

七曰道徳。常樂長存、勝泰无上、上徳不徳、教化立功。功成身退、權變无窮。……

六道多者、各有所長。

一曰仁道、長於子孫衆多。……

六曰徳道、……（洞眞太上太霄琅書）卷九）

以上である。福永の訓讀では、「至徳得大道（至徳は大道を得る）」以下の部分、「徳生達道（徳は達道を生ず）」以下の部分が省略されているため曖昧になっているが、『太霄琅書』巻九が最高としているのは、「徳」でなく「道」「大道」「達道」である。「道徳」の素晴らしさを強調している箇所もあるが、「道」と「徳」を分ける場合は、「徳」は「道」の下に位置づけられている。福永の引文は、そうした点をほかしており、また、『太霄琅書』では相生の立場で「仁↓禮↓信↓義↓智↓徳↓道」の順になっていることにも觸れず、「徳」が最高であつてその下に五常が「仁・禮・信・義・智」の順で配列されているように述べるのである。

しかも、冠位十二階では「仁」は「徳」の次に高い官位とされているのに對し、『太霄琅書』では、「仁」は出發點であり、男女が結婚して「恩愛交接」して子を生み、子孫を絶やさないようにする最下位の段階でしかない。また、この『太霄琅書』の巻九の章名は、「大乘行業」であつて佛教の影響を受けているが、福永はこの經典は道教教理書であるという點を強調するのみで、章名には言及しない。

なお、大山は、道教理解に加え、「斷定して大過ないであろう」といった類の言い回しも福永に負っているように見えるが、冠位十二階は馬子の制定であつて史實だとし、道慈の筆と見ないためか、冠位十二階に關する福永の道教由來説に觸れないばかりか、冠位十二階そのものについても詳細な議論はまったくしていない。

次に、「聖徳太子の冠位十二階」論文の末尾で觸れられている伊豫湯岡碑文に關する福永の主張について検討しよう。福永は、碑文の「花池に浴して弱きを化す」は『黃庭外景經』の「華〔花〕池に沐浴して靈根に灌ぎ、

……命門を開く」とあるのに基づくと説いている。『黃庭經』によった可能性については、小島憲之『國風暗黒時代の文學（上）』『推古朝の遺文』（塙書房、一九六八年）が先に指摘しているが、福永はこれに觸れていない。この福永説については、福井文雅が、道教文獻では「華池」は人間の口を意味するため「花の池」とは無關係ではないかと批判したところ、福永は、「隨華臺而開合」と「浴花池而化弱」は對になっており、前者は『觀無量壽經』の「身坐金蓮華（臺）、坐已華合……一日一夜、蓮花乃開」を典據として踏まえている以上、「四六駢儷文の定則として『觀無量壽經』に匹敵する宗教思想文獻を典據に踏まえている筈」だとし、道教文獻においては「靈液の溜まる所」だからこそ「華池」は人體の口を意味するのであり、「神井」の比喩語として適切なのだと思した。¹⁹ 福井はさらに反論し、佛教文獻では「花」と「華」の交替は珍しくないが、道教文獻では人間の口を「花池」と書く例は未見であり、また「華池」の靈液（唾）は咽みこんで身體中に流通循環させねば役にたた

ないため、溜まっているだけの「神井」の比喩としては適切でないうえ、そもそも『黃庭經』それ自體や、同經に基づいて「華池」の靈液を咽んで身體中に流通循環させるような修行法が當時の日本に伝えられていたのか、などの疑問を示した。²⁰

福井はまた碑文の「テキスト・クリティーク」の必要性を強調しているが、確かに『釋日本紀』所引の碑文は誤字・缺字が多いことで知られている。そこで、該當箇所一般的な復原本文を、對句がわかりやすい形で表記すると、次のようになる。

若乃

照給無偏私

何異于壽國

隨華臺而開合

沐神井而癒疹

詎舛于落花池而化弱

*「落」は一説には「浴」

これに對して、「隨華臺而開合」と「浴花池而化弱」は對句であることを強調する福永が附した句讀に基づいて改行して示すと、次のようになる。

若乃照給無偏私

何異于壽國隨華臺而開合

沐神井而癒疹

詎舛于浴花池而化弱

しかし、碑文は稚拙で倭習があるものの、四六駢儷體を意識して美文調で書かれている。それに對して、一般的な讀み方と福永の句讀は、問題の「花池」を含む部分とその前後の字數が變則であつて、ともにバランスがとれていないことが分かる。湯岡碑文に關して四回も私案を示すほど打ち込んできた小島憲之は、絶筆となつた第五回目の論攷⁽²⁾において、この前後はよく讀めないため、「意改」による外はない」として文字をいくつか訂正する案を示している。すなわち、「落」を「浴」とし、「化

弱」については、「弱きに化る」と解釋しつつ、用例がないとして、「羽化」の語を逆にした「化羽」であつた可能性を指摘するのである。そして、「花池」については、『文選』「遊天台山賦」の李善注によれば崑崙の上に「華池」があるとして注している。李善注の典據は『史記』大宛傳贊だが、小島の指摘を生かしつつ、「何異于」と「詎舛于」が對句であることを考慮して竝べると、

若乃

照給而無偏私

何異于壽國隨華臺而開合

沐神井而癒疹

詎舛于崑崙浴華池而化弱

*「而」を補う

といつた形も考えられよう。つまり、「日月が上から萬物を分け隔てなく照らし、温泉が下から惜しみなく湧き出て人々をいやすのは、どうして壽國では華臺ごとに開

いたり閉じたりする（そのたびに往生人を淨土に生まれさせる）のと異なるうか。この靈妙な温泉に沐して病氣を治すのは、どうして崑崙で華池に浴して若返る（あるいは、羽化登仙する）のと違って「いようか」の意と見るのである。

しかし、これはテキストを大幅に變えてしまう試案であるうえ、小島自身は崑崙説を否定しており、「花池」も「天壽國」の池の美稱とみなした方が誤りがなからう」と述べているため、詳細な検討は別稿に譲りたい。ただ、いずれにしても、本文を正しく復原したうえでないと、「花池」は『黃庭經』の「華池」だと決定することはできないであろう。

なお、福永は三經義疏にも觸れており、漢譯された三經の本文にも義疏にも「道教や道家的な用語・思想がいっぱい用いられている」と述べている。⁽²²⁾しかし、そうした傾向は、三經義疏が用いている漢譯經典や「本義」と稱される中國の種本に見えるものである。三教義疏が明確に引用であることを示して引いている外典は、『論語』

『老子』ほかきわめて少數の文獻にすぎず、それも孫引きの可能性が高い。變則漢文で書かれている三經義疏独自の部分は、儒教色が強く、道教や道家の思想は見られない。

五 上田正昭説・上山春平説の檢證

上田正昭は、一九七七年に行われた講演「古代信仰と道教」において、碑文に見える「壽國」は、來世の淨土でなく、神仙の「壽國」であろうと説いた。⁽²³⁾その時期に行われた上田、福永、上山春平の講演と三人の鼎談「日本古代史と道教」を収録したのが、翌年刊行されて話題を呼んだ『道教と古代の天皇制』である。しかし、神仙思想を説く文獻や道教文獻には、「壽國」という表現は見られないため、「壽國」は、やはり「天壽國繡帳」の「天壽國」と関連すると見るのが自然であろう。碑文の「隨華臺而開合」は、噴き上げては閉じる間缺泉を意識した表現であろうから、池から蓮の莖が伸びて上で華が擴がり、それぞれの華から往生人が生まれつつある「天

壽國繡帳」中の蓮華化生の圖を考えると分かりやすい。

一方、上山は、福永・上山との鼎談において、植物としての「椿(チン)」は日本に自生しないにもかかわらず、碑文に「椿(チン)」に關する描寫が見られるのは、八千歳を春とし、八千歳を秋とするという『莊子』に見える長壽の靈木である「大椿」を意識したものであると述べている。「壽命の長いめでたい木が繁っている、そこで鳥が鳴いていると言ったぐあいに、觀念的に文章をつづつたにちがいない」というのが、上山の推測である。上山は、その「椿」は、植物學者の同定によれば「チャンチン(香椿)」であつて、ツバキと違つて巨木になると述べたのち、湯岡碑文の記述について『莊子』の「椿」に引っかけられた道教風の表現と言えるのではないかな」と説くと、上田もそれに賛同し、「表現には神仙境がイメージされていますね。道教的信仰は、少なくとも七世紀にははいっている。そうした意味で、道教的世界というか、そうした存在は疑えない」と述べている。²⁵⁾ 神仙境がイメージされているという上田の指摘は正し

いが、「椿樹相蔭而穹窿。……丹花卷葉而映照、玉菓彌葩以垂井。經過其下、可以優遊。豈悟洪灌膏庭」とあるうち、椿の樹木がひさしとなつてアーチをなすというのは、藪椿の巨木群が作るトンネルに關する寫實的な表現にほかならない。藪椿は巨木となることがあり、足摺岬や大島などの椿のトンネルが有名であることが示すように、暖かな地、とりわけ海邊などでは密生してトンネルをなすことがある。伊豆半島東海岸の岩礁上に十數メートルもある藪椿の野生林を發見した上原和は、下から見上げるとまさに「相蔭いて穹窿し」であつたとして、古代の南國伊豫には實際に巨大な椿の森があつたのではないかと推測している。²⁶⁾ 確かに、碑文の「丹花卷葉而映照」とは、霜よけの葉に上下からはさまれた赤い花が咲きほこる様子、「玉菓彌葩以垂井」とは、寶石のように黒く輝く實が花びらのような果皮からはちきれんばかりに實つて垂れる様子であつて、いづれもチャンチンではなく、藪椿の生態と一致している(花と實は同時でない)。難解とされ、誤寫の可能性も指摘される「洪灌膏庭

〔霄庭に洪灌す〕については、小島は『黃庭經』を踏まえた表現であって「洪灌黃庭」の誤りかと説いていたが、⁽²⁷⁾最晩年の論文では、「道教學者の中には、『黃庭經』などを出典としてあげるが、この文のままの記事ではなく疑わしい」として否定している。「洪灌霄庭」とは、空に大雨が降ることを美文で表現したものにすぎまい。「經過其下、可（以）優遊。豈悟洪灌霄庭」とは、密生する藪椿のトンネルの下を経過してのどかに遊んでおれば、空に大雨が降ろうとどうして氣づくだろうか、の意と思われる。

そのような椿のアーチに關して、碑文は「實想五百之張蓋（實に五百の張蓋を想ふ）」と述べている。これは、五百人の長者子たちがそれぞれ佛に蓋（日傘）を捧げると、佛が神通力でそれらを天を覆う一つの巨大な蓋にし、そこに全宇宙が映しだされたという『維摩經』冒頭の奇跡（大正十四、五三七中、下）を踏まえていることは、眞流堅一が指摘している。⁽²⁸⁾眞流は觸れていないが、『維摩經』はそのすぐ後で、そうした神通力のことを「法王の

法力」（同五三七下）と呼んでいる。つまり、「我法王大王」が伊豫の神祕的な温泉を訪れた際の感慨を誌すこの碑文は、藪椿の巨木群がアーチを作っている様子を『維摩經』の奇跡に見立て、「法王」の如きわが「おおきみ」の徳によるものと讃えているのである。「花池」や「壽國」を含め、湯岡碑文における道教的要素とされるものに關しては、こうした狀況全體を踏まえて見直す必要がある。

五 おわりに

これまで見てきたように、聖德太子關聯記述について、「道教と古代日本文化」ブームの立役者たちとブームの影響を受けた大山が「道教的」だと指摘した部分は、ほとんどすべて認めがたいものであった。尸解を描いた片岡山飢者説話にしても、類書を利用した可能性を考慮すべきである。古代日本において神仙思想が強かったことは事實であるものの、その實態については、朝鮮半島における佛教との融合形態などにも注意しつつ、慎重に檢

討していくべきであらう。

註

- (1) 大山誠一「長屋王家木簡と金石文」第三部「聖德太子像の成立と律令國家」(吉川弘文館、一九九八年)。大山は以後、多くの著作や論文を發表しており、少しづつ主張が變わってきているが、本稿での大山説の引用は、出發點となった『長屋王家木簡と金石文』の頁數による。
- (2) 新川登龜男「日本古代と道教」(『アジア遊學』七十三號「日本文化に見る道教的要素」特集、二〇〇五年三月)。
- (3) 福永「道教と日本文化」(「聖德太子の冠位十二階——德・仁・禮・信・義・智の序列について」(人文書院、一九八二年)八〇頁。初出は、「聖德太子の冠位十二階」(『圖書』一九八一年九月號、岩波書店)だが、本稿ではこの論文については、影響が大きかった『道教と日本文化』の頁數によって引用する。
- (4) 石井公成「憲法十七條」が想定している争亂」(『印佛研』四十一卷一號、一九九二年十二月)。
- (5) 増尾伸一郎「日本古代の道教受容と疑偽經典」(山田利明・田中文雄編『道教の歴史と文化』雄山閣、一九九八年)。「日本書記」が利用した類書については、池田昌廣「日本書記」と六朝の類書」(『日本中國學會報』五九集、二〇〇七年十月)、同「日本書記」の潤色に利用された類書」(『日本歴史』七二三號、二〇〇八年八月)が示すように、研究が進みつつある。
- (6) 鎌田東二「聖德太子——宗教國家構想」(『別冊 佛教 2 天皇』法藏館、一九八九年。同『神と佛の精神史』春秋社、二〇〇〇年、に再録)。
- (7) 森博達「日本書紀の謎を解く」(中公新書、一九九九年)一八九頁。以下、同書からの引用は(森、頁)の形で示す。
- (8) 森博達「日本書紀の研究方法与今後の課題」(梅原猛・黒岩重吾・上田正昭ほか「聖德太子の實像と幻像」、大和書房、二〇〇二年)。
- (9) 吉田一彦「日本書紀と道慈」、注(8)梅原ら前掲書、一六八頁。
- (10) 小島憲之「漢語あそび——「懷風藻」佛家傳をめぐって」(『文學』五十七卷一號、一九八九年一月)、吉田「道慈の文章」(大山誠一編『聖德太子の眞實』、平凡社、二〇〇三年)。
- (11) 榎本福壽「聖德太子の片岡游行をめぐる日本書紀所傳の成りたち」(『古事記年報』四十九、二〇〇六年一月)
- (12) 石井公成「聖德太子論の見直し」⑥(『佛教タイムス』二〇〇八年十一月二〇日號)、同「聖德太子像の再検討」(『佛教史學研究』五〇卷一號、二〇〇七年十一月)。
- (13) 平林章仁「聖德太子と敏達天皇後裔王族——片岡王寺

創建をめぐる——」(『日本書紀研究』第十六冊、一九八七年)。

(14) 増尾伸一郎「聖德太子片岡山游行傳承」考——尸解仙と大原史氏との關係をめぐる——(中部大學國際人間學研究所編『アリーナ2008』、二〇〇八年三月)。

(15) 小栗明彦「聖德太子信仰萌芽期の一樣相——達磨寺三號墳の検討を中心として——」(關西大學考古學研究室開設五拾周年記念考古學論叢刊行會編『考古學論叢』下巻、同朋舎、二〇〇三年)。

(16) 森田悌「長屋王の謎」(河出書房新社、一九九四年)。

(17) 不明。「明於因果、達於罪福」などであれば文脈もつながら、根津美術館所藏の『大般若經』奥書では、明確に「明矣因果、達焉罪福」と書かれているため、本文のように讀んだ。

(18) 福井文雅「福永光司著『道教と日本文化』」(『東方宗教』六十號、一九八二年十月)。

(19) 福永光司「津田博士と道教——福井文雅氏の書評『道教と日本文化』に答えて——」(『東方宗教』六十一號、一九八三年五月)。

(20) 福井文雅「福永教授の反論について」(同、六十二號、一九八三年十月)。福井の碑文解釋にも賛成しがたい點があるが、これについては別に論ずる。

(21) 小島「聖德太子團の文學——湯岡碑文記・憲法十七條

を中心に——」(『學燈』九十五卷四號、一九九八年)。

(22) 福永光司・上田正昭・上山春平「道教と古代の天皇制」(徳間書店、一九七八年)一六五頁。三經義疏については、藤枝晃の中國撰述説が日本史の分野では有力な

ようだが、倭習が目立つため、中國成立ではありえないことは、石井公成「三經義疏の語法」(『印度哲學佛敎學研究』五七卷一號、二〇〇八年十二月)参照。

(23) 上田正昭、注22、前掲書、九十九頁。

(24) 上代文獻を讀む會編『風土記逸文注釋』(翰林書房、二〇〇一年)では、「開合」は「華臺」の開合を意味す

るが、比喩上では泉源の樣を意味するとし、「或いは伊豫の湯が間缺泉であったことを意味するものか」(五三四頁)とするが、妥當である。

(25) 注22、前掲書、一四三―一四五頁。

(26) 上原和「聖德太子「伊豫湯岡碑文」の解釋をめぐる——故小島憲之博士の御説に答える——」(『學燈』九十六卷十二號、一九九九年十一月)。

(27) 小島憲之「國風暗黒時代の文學 上」『推古朝の遺文』(瑞書房、一九六八年)。

(28) 小島「續・聖德太子團の文學」(『學燈』九十五號五號、一九九八年五月)五頁。

(29) 眞流堅一「伊豫湯岡碑文と聖德太子の佛敎(I)」(『熊本大學敎育學部紀要』二十六號、一九七七年九月)。