

## 『聖徳太子伝暦』にみえる中国観

榊原 小葉子

はじめに

聖徳太子信仰においては、一〇世紀の『聖徳太子伝暦』（以下、『伝暦』とする）の成立が一つの大きな画期であると考えられている。

その成立の直後より、『三宝絵』（永観二年、九八四）を初めとする平安中期以降の書物に多数引用され、太子信仰が著しい昂揚をみせた鎌倉・南北朝以降には、法隆寺・四天王寺等の太子ゆかりの諸寺院を中心として「秘事」「口伝」類があらわれた。それらによる加説とともに、『伝暦』に基づく伝記類・注釈書類も編まれ、そうしたものの「絵解き」として『聖徳太子絵伝』が多数作成された。<sup>(1)</sup> すなわち、『伝暦』の内容は、後世の太子信仰の基底といふべきものであり、『伝暦』の成立をもって、太子信仰の枠組みが確立したという点は、先行諸研究においてもすでに指摘されているところである。

筆者は以前に、太子信仰が前近代的国家意識の所産であるという立場から、そこにかいま見られる対外観についての考察を行い、さらに、古代から近世にかけて、あらゆる階層の日本人からたえず支持を受けてきた太子信仰が、太子伝を通じて、各時代の、さまざまな信仰の担い手の立場を正統化しながら発展・変容をとげてきたことを明らかにしてきた。<sup>(2)</sup> 本稿のねらいは、そうした太子伝の、いわば決定版ともいふべき『伝暦』

の叙述から、太子信仰という政治的・仏教的思想活動が担わされた課題の原点を検証するところにある。

『伝暦』の成立時期については、延喜一七年（九一七）、藤原兼輔の撰によるという藤原猶雪氏による説もあつたが、阿部隆一氏は、『伝暦』の書写本の調査を通じて藤原説を批判した。また、林幹弥氏は、『伝暦』の原撰本ともいえる「平氏撰聖徳太子伝」が永観二年（九八四）以前に成立し、正暦三年（九九二）にそれを補訂する形で『伝暦』が成立したとしている。結局のところ、平安中期（一〇世紀）の成立であるという以上は不明な点が多いものの、近年、そのテキストとしての性格から、『伝暦』が、『日本書紀』にかわる権威として、後にも触れる「暦録」のもとに集成され、そこに平安時代の新たな太子像が構成されたことが、神野志隆光氏によって指摘されている。<sup>(3)</sup> いずれにせよ『伝暦』が、「暦録」の編年構成や、その少なからぬ部分を依拠する『聖徳太子伝補闕記』等をもとに、史実を超えた太子像を形成し、それが支持されたことは、平安中期の太子信仰の在り方を考える上で極めて重要な事実である。

追塩千尋氏は、『伝暦』の成立に示される一〇世紀の太子信仰の性格について、次のように述べている。すなわち、八・九世紀段階の太子信仰が、既に「中国文化から独立・自立した」律令国家として日本を位置づけることに成功しており、『伝暦』では、そうした独自の日本仏教文

(1) 『聖徳太子伝暦』にみえる中国観（榊原）

化を支える「精神的支柱」として、太子が新たに位置づけられているとする。また、そこでは、日本仏教の祖としてのイメージが強められ、『日本書紀』における太子伝をはじめとする、『伝暦』以前の記述にみられたような「政治的意図」は、後退していると評価している。しかしながら、そうした日本仏教の祖としての太子像は、果たして本当に政治的な意図から切り離されたものであったといえるのだろうか。

追塩氏の指摘されるがごとく、その仏教的色彩の強さから、『伝暦』を軸にした太子信仰は、平安中期以降、主に仏教者によって担われることとなる。しかし、筆者がこれまでに検討してきた限りでは、「中国文化からの独立・自立」という問題は、少なくとも中世に至るまでの、いわゆる政治的課題として、太子信仰が常に担わされてきたと考えられる。そこで以下では、特に『伝暦』の記述にみられる中国のあらわれ方を検証することによって、『伝暦』の中国観を明らかにし、その仏教的特質と政治性との相関をみていきたい。

まず、『伝暦』にあらわれる中国関連記事を概観するために、以下に内容を整理しておく。<sup>9)</sup>

- ① 推古一五年五月条 太子、自らの前身が中国における前身・衡山南岳念(惠思)禪師(天台宗第二祖)であったという事を述べる。
- ② 推古一五年七月条 太子、小野妹子に命じて衡山へ自らの法華經を取りに派遣する。
- ③ 推古一六年四月条 小野妹子、隋より「隋朝使人裴世清等十二人」とともに帰国。
- ④ 推古一六年六月条 小野妹子、隋帝からの書簡を帰国途中に百濟人に盗まれたことを述べ、太子の計らいで罪

を免れる。

- ⑤ 推古一六年八月条 隋の使客、入京する。隋帝からの書簡に対する太子の評価。
  - ⑥ 推古一六年九月条 隋の遣使帰国、再び小野妹子を大使として遣わせる。天皇、太子に隋帝への答書の辞についての相談をし、太子がその形式を説く。
  - ⑦ 推古一六年九月望日条 太子、小野妹子が持ち帰った法華經は、實際は念禪師のものではなかったため、正しいものを自ら「我此者遺魂取来」。隋僧の無知を笑う。
  - ⑧ 推古一七年九月条 小野妹子、隋より帰国。隋僧より、念禪師が飛んできて、法華經を持ち去った話を聞かされた太子に報告する。
  - ⑨ 推古二〇年五月条 味摩之、百濟より帰化。呉国で伎楽と舞を学んだ。
  - ⑩ 推古二六年二月条 隋は高句麗を攻めるも、逆に高句麗に破られる。太子、隋の滅亡を予言する。
  - ⑪ 推古二六年五月条 太子、隋の滅亡を悲しむ。蘇我馬子、中国王朝の非連続性を指摘する。
  - ⑫ 推古二六年八月条 高麗の王使来日。隋の破ったことを報告する。
  - ⑬ 推古二八年三月条 太子、中国皇帝にならつて、曲水之宴を催す。
- 一 「蕃国」としての中国
- ④ 推古一六年六月条には、『伝暦』における中国の位置づけを考える上で、注目すべき表現が見られる。

小野妹子至<sub>レ</sub>自<sub>レ</sub>大隋<sub>一</sub>。隋朝使人裴世清等十二人。從<sub>レ</sub>妹子<sub>一</sub>来。至<sub>二</sub>于筑紫<sub>一</sub>。六月。到<sub>二</sub>難波館<sub>一</sub>。妹子奏曰。臣經<sub>二</sub>百濟<sub>一</sub>之日。百濟人探<sub>レ</sub>掠<sub>レ</sub>大唐表文<sub>一</sub>。仍不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>上矣。群臣議曰。妹子懈怠。失<sub>レ</sub>蕃国表<sub>一</sub>。罪合<sub>レ</sub>流刑<sub>一</sub>。具<sub>レ</sub>狀聞奏。天皇問<sub>二</sub>太子<sub>一</sub>。太子答曰。妹子之罪。寔不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>寬。然修行善隣妹子功也。於<sub>レ</sub>臣復有<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>先身所持之經<sub>一</sub>而来。加以隋使共来。有<sub>レ</sub>流<sub>レ</sub>妹子<sub>一</sub>。彼使乍聞思復如何。天皇大悅。免<sub>二</sub>妹子罪<sub>一</sub>。

まずここでは、妹子が紛失した隋からの書簡が、「大唐表文」「蕃国表」と表現されている。隋を「大唐」と称したことから、『伝暦』に描かれる隋には、一〇世紀初頭まで強烈な影響力を誇った唐のイメージが重なるが、さらにその上で、唐を「蕃国」と称していることに注目したい。そして、中国からの書簡は、臣下から天子に奉る文書であるはずの「表文」または「表」とあらわされているのである。『日本書紀』の同年の記事では、「群臣議之曰、夫使人雖<sub>レ</sub>死之、不<sub>レ</sub>失<sub>レ</sub>旨。是使矣何怠之、失<sub>二</sub>大国之書<sub>一</sub>哉。則坐<sub>二</sub>流刑<sub>一</sub>」のように、隋からの書簡は「大国之書」として記されている。これに対して『伝暦』では、明らかに中国を日本の下位に置く表現が用いられることで、隋に仮託された唐の存在が相対化されているのである。

こうした中国に対する姿勢は、『伝暦』全体を通して貫かれており、例えば、⑨推古二〇年五月条には次のような記述がみられる。

又百濟味摩之化来。自曰。学<sub>二</sub>于呉国<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>伎楽舞<sub>一</sub>。則安置<sub>二</sub>桜井村<sub>一</sub>。而少年令<sub>レ</sub>習伝。今諸寺伎楽舞是也。太子奏。勅<sub>レ</sub>諸氏貢<sub>二</sub>子弟壯士<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>習<sub>二</sub>呉鼓<sub>一</sub>。又下<sub>二</sub>天下<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>擊鼓習舞。是今財人之先。太子縦容謂<sub>二</sub>左右<sub>一</sub>曰。供<sub>二</sub>養<sub>二</sub>三宝<sub>一</sub>用<sub>二</sub>諸蕃樂<sub>一</sub>。或不<sub>レ</sub>肯<sub>二</sub>学習<sub>一</sub>。或習而不<sub>レ</sub>

佳。而今永業習伝。宜免<sub>二</sub>課役<sub>一</sub>。即令<sub>二</sub>大臣奏免<sub>一</sub>。

『日本書紀』推古二〇年は歳条にも百濟からの渡来記事がみえる味摩之は、少年らを集めて「呉国」において学んだ伎楽と舞を教えたが、太子はこれについて、三宝を供養するには「諸蕃樂」が必要であると述べている。ここでの「呉国」とは、日本からみて、中国南北朝時代に南朝が支配した江南の地域をさす場合と、広く中国を示す場合があるが、太子と同時代の味摩之が学んだ国ということ、後者の意味となろう。<sup>(19)</sup> さらに注目しておきたいのは、やはり「呉国」＝中国の伎楽を「諸蕃樂」と称している点である。<sup>(20)</sup> 『伝暦』成立の以前より、中国を「蕃国」「諸蕃」に含める例は多くみられ、唐文化に代表される中国文化への憧憬だけにはとどまらない中国観が存在していた。<sup>(21)</sup> そして、ここで問題としたいのも、あえて中国を「蕃国」と位置づけることにこだわった、『伝暦』の叙述の方向性である。

⑤推古一六年八月条には、次のような記述が見られる。

隋帝書曰。皇帝問<sub>二</sub>倭皇<sub>一</sub>。使人長吏大札蘇因高等至具<sub>レ</sub>懷云々。天皇問<sub>二</sub>太子<sub>一</sub>曰。此書如何。太子奏曰。天子賜<sub>レ</sub>諸侯王書式也。然皇帝之字。天下一耳。而用<sub>二</sub>倭皇字<sub>一</sub>。彼有<sub>二</sub>其礼<sub>一</sub>。応<sub>二</sub>恭而修<sub>一</sub>。天皇善<sub>レ</sub>之。

これは、「隋帝書」に関する、太子と天皇のやりとりである。この国書については、「皇帝問<sub>二</sub>倭皇<sub>一</sub>」との書き出しで『日本書紀』にその全文が掲げられているが、この記述については、もともとの国書の文には「倭王」とあったはずで、『魏志』倭人伝に「制<sub>二</sub>詔魏倭王卑弥呼<sub>一</sub>」、「宋書」倭国伝に「安東大將軍倭王」とあることなどから、中国皇帝に

対し、「倭王」と記すのが自然であるとされている。<sup>(13)</sup>そして、『伝暦』中の隋帝書も『日本書紀』の記載同様、「倭皇」との書き出しではじまっており、その上で、太子は書簡の内容ではなく、その書式の方を問題とし、日本の天皇に「皇」の字を用いていることに対して、「彼有<sub>二</sub>其礼<sub>一</sub>。応<sub>二</sub>恭而修<sub>一</sub>」と評価し、日本国天皇が中国皇帝の地位におかれなことを強調している。このように、国書の書式にわざわざ言及している例は、つづく⑥推古一六年九月条にもみられる。

隋客還<sub>レ</sub>国。復以<sub>二</sub>妹子<sub>一</sub>為<sub>二</sub>大使<sub>一</sub>。吉志雄成<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>少使<sub>一</sub>。天皇召<sub>二</sub>太子已下<sub>一</sub>而議<sub>二</sub>答書之辞<sub>一</sub>。太子握<sub>レ</sub>筆書<sub>レ</sub>之曰。東天皇敬問<sub>二</sub>西皇帝<sub>一</sub>云々。謹白不具。太子奏。以<sub>二</sub>高向漢人玄理等八人<sub>一</sub>。為<sub>二</sub>學生<sub>一</sub>而遣。

これは⑤の隋帝からの国書に対する返答に関する記事であるが、やはり⑤同様、その全文を挙げることはなく、太子自ら書き記したとされる返答文の頭語と結語が示されているのみである。ここでは、国書の書き出しで日本国天皇を「東天皇」と称しているだけでなく、その結語には、「不具」という目下の者に対して用いられるべき語を記しているのがある。このような徹底した中国への蕃国視の背景には何があるのだろうか。

## 二 中国王朝の非連続性

『伝暦』における中国への関心度とその内容を知る上で、注目すべき記述が⑩推古一六年二月条にみられる。

太子謂<sub>二</sub>大臣已下<sub>一</sub>曰。海表之國興<sub>レ</sub>軍大戦。西方大國將<sub>レ</sub>滅<sub>二</sub>東方小

國。小國待距。大國稚王。各將<sub>レ</sub>滅<sub>レ</sub>國。有<sub>二</sub>李姓<sub>一</sub>。將<sub>レ</sub>奪<sub>二</sub>神器<sub>一</sub>。大隋之運。今年可<sub>レ</sub>尽。我國无<sub>レ</sub>事。唯聞<sub>二</sub>挙動<sub>一</sub>。大臣已下未<sub>レ</sub>識<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>命。太子命曰。秋中可<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>北方國事<sub>一</sub>。

ここでは太子が、六一二年から始まった隋帝煬帝による高句麗出兵と敗退について述べており、同年五月の隋滅亡の記事に先立って、太子がその予言を行っている。すなわち、隋の煬帝が、六一一年より三回にわたって高句麗征討を企てるも、高句麗がそれに耐え、ついには隋を内部崩壊に導いたことへの言及である。『日本書紀』の推古一六年八月条には、最終的な高句麗の勝利報告の記事が推古一六年八月にみられるが、『伝暦』においては、⑩のように、より詳細な記事がみられることから、『伝暦』編者の中国の衰亡に対する関心の高さをうかがわせる。そして、そうした傾向は、次に掲げる⑪推古一六年五月条にもあらわれている。

### ⑪推古一六年五月条

太子出<sub>レ</sub>自<sub>二</sub>夢殿<sub>一</sub>。晨召<sub>二</sub>群臣<sub>一</sub>命曰。悲哉可<sub>レ</sub>痛。大隋之帝。運祚今極。木姓將<sub>レ</sub>興。我國不<sub>レ</sub>輔隋帝。悲哉如<sub>レ</sub>何。大臣啓曰。彼漢之俗。帝系非<sub>一</sub>。太古之時。聖人揖讓。其後干戈相尋。豺狼篡祚。彼漢之常也。我朝相離。遐居<sub>二</sub>東鄙<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>流血之乱<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>投刀之害<sub>一</sub>。故孔子欲<sub>レ</sub>居<sub>二</sub>九夷<sub>一</sub>。臣等伏願。修<sub>レ</sub>仁善<sub>レ</sub>隣。侯<sub>二</sub>彼修礼<sub>一</sub>。太子垂<sub>レ</sub>涙命曰。君等所<sub>レ</sub>言。実合<sub>二</sub>道理<sub>一</sub>。然吾悲<sub>二</sub>昔日之交<sub>一</sub>耳。

これは、夢殿から出てきた太子が、隋の滅亡と、隋帝を助けることのできなかつた自らの非力を悲しみ、それに対して大臣蘇我馬子が、中国王朝が帝系を一つとせず、幾度ももの戦いを通じて王朝転換を繰り返してきたことを指摘する記事である。具体的には、六一八年五月に隋の恭帝

が璽綬を李淵に奉じ、李淵が唐の皇帝の座に就いたことを指しており、<sup>(15)</sup>ここにも『伝暦』編者の中国に対する知識の正確さがあらわれている。しかし、さらに注目したいのは、これにつづく、大臣蘇我馬子による、

中国王朝の非連続性についての言及である。すなわち、激しい戦闘の末の王朝転換が「漢之俗」であり「漢之常」であるのに対して、日本は流血の乱もなく平和である、だからこそ、孔子も「欲レ居九夷」と言ったのだという一文であるが、これは、「子欲レ居九夷」。或曰陋如之何。子曰。君子居之。何陋之有。、すなわち、いやしいと言われる「九夷」でも、「君子」が居ればいやしくはないという『論語』の一節を引用したものである。『伝暦』での「九夷」が日本を指していることは、『論語』の同様の一節が用いられている『漢書』地理志の倭人に関する有名な記事、「…可貴哉、仁賢之化也。然東夷天性柔順、異於三方之外、故孔子悼道不行、設浮於海、欲居九夷、有以也。夫楽浪海中有倭人、分爲百余国、以二歳時来献見云。」<sup>(16)</sup>をふまえていることから明らかである。つまり<sup>(17)</sup>⑪では、中国皇帝と、君子たる日本国天皇の違いを強調し、その違いが国家の安定にもあらわれていると述べていることになる。

このように、中国王朝の転覆・再興の繰り返しを「漢之俗」「漢之常」とし、『日本書紀』以上の情報を示してまで言及している背景には、九〇七年の唐の滅亡が大きく影響していると考えられる。<sup>(17)</sup>

### 三 唐滅亡の影響

『伝暦』における唐滅亡の影響を探るべく、次に⑫推古二六年八月条に注目してみたいと思う。

高麗王使貢「方物」。因以言曰。隋煬帝興三十万衆攻我。為我

所破。故献俘虜貞古普通二人及鼓吹弯挽石之類十物。并駱駝一疋。<sup>(18)</sup>  
唐高祖神堯皇帝受隋神即皇帝位。改元武徳。隋滅唐興云々。

これは、『日本書紀』推古二六年八月条にもみえる記事であるが、『伝暦』の場合、隋に関する記述でありながらも、そこには唐王朝の滅亡をふまえて、その後の日本と中国の関係を明確にしておきたいという意図がよみとれるのではないだろうか。そして、そうした意図があったことは、記事の末尾に「暦録」を引用していることからわかる。「暦録」は、『日本書紀』の記事を基本とし、『古事記』や中国の史書、『七代記』なども参照した日本通史であったと推測されているが、『日本書紀』にはみられない記事も多く存在し、現在『伝暦』、『上宮聖徳太子伝補闕記』などに引用された逸文が残るのみである。「伝暦」の参考書としての「暦録」についての研究は、冒頭で触れた神野志隆光氏のほか、新川登亀男氏の研究<sup>(18)</sup>に詳しい。新川氏は、「暦録」撰述者の中国に対する豊富な知識と、唐王朝発足への強い関心を指摘しているが、「伝暦」がそうした「暦録」をあえて引用し、唐のはじまりについて記しているという事実は、逆にいえば、「伝暦」成立以前の太子信仰に「中国文化からの独立・自立」という課題を担わせるほど強大な勢力を誇った唐の滅亡が、「伝暦」の編纂をもつて、かかる課題・目的を達成させるための、原動力となっていたことを示すと考えても不自然ではあるまい。つまり、『伝暦』における克明なまでの中国王朝史と、その非連続性への言及からは、隋の滅亡に仮託して、唐の滅亡を契機とした、「中国」という存在の相対化の意図がくみ取られるのである。

石母田正氏<sup>(19)</sup>は、一〇世紀の日本貴族の誇りとして、「倭人の表面上の連続性と不変性」を挙げている。これは、朝鮮半島諸国に対する日本側の意識についての指摘であるが、中国王朝の非連続性を強調することで

連続した日本王朝の優位性を示そうとする『伝暦』の姿勢にも当てはめることができよう。そして、非連続王朝として統一国家の冊封体制が機能を失ったとき、中国は日本の「蕃国」と位置づけられ、君子の支配する皇国としての日本の立場を太子に保証させることが可能になるのである。

#### 四 仏教国家としての日本

以上、度重なる王朝転換のゆえに不安定な中国と、平和な日本との差を明確にすることで、中国を相対化しようとする『伝暦』の姿勢をみてきたが、同時に留意すべき点は、『伝暦』編纂当時の、「不<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>流血之乱<sub>一</sub>」不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>投刀之害<sub>一</sub>という、平和で安定した国家であるはずの日本の情勢である。平将門の乱および藤原純友の乱が相次いで起こり、『伝暦』以前の太子信仰が目指した日本律令国家体制は、崩壊の一途をたどりはじめていた。ならば、『伝暦』の姿勢は、そのような現状に対する危機感のあらわれとすることもできよう。さらに、『伝暦』が、それ以前の太子伝と比べて、より強く仏教色を押し出しているのは、仏教をもって再度国家の統一と安定をめざしたからではないだろうか。これを示すと考えられるのが、敏達一四年二月条である。ここでは、蘇我馬子が自らの病平癒を、父稲目が帰依していた「仏神」に仏教を信仰することによって祈願していることに対して、天皇が「我国之基<sub>レ</sub>神<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>主。而今大臣請<sub>レ</sub>祭<sub>レ</sub>異<sub>レ</sub>國<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>神<sub>一</sub>」と、太子にその是非を問うている箇所である。「異<sub>レ</sub>國<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>神<sub>一</sub>」とは、いうまでもなく仏教のことであるが、この問いに対して太子は次のように答えている。

太子奏曰。諸<sub>レ</sub>仏<sub>レ</sub>世<sub>レ</sub>尊。其<sub>レ</sub>道<sub>レ</sub>微妙。諸<sub>レ</sub>神<sub>レ</sub>隨<sub>レ</sub>之。不<sub>レ</sub>敢<sub>レ</sub>違<sub>レ</sub>仏。今<sub>レ</sub>大臣<sub>レ</sub>請<sub>レ</sub>興<sub>レ</sub>也。是<sub>レ</sub>國<sub>レ</sub>家<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>福<sub>レ</sub>矣。

この当時の仏教は、「異<sub>レ</sub>國<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>神<sub>一</sub>」と称されているとおり舶載の思想にすぎず、日本に根付いている段階ではなかった。したがって、大臣蘇我馬子親子の仏教信仰は、あくまで個人の私的レベルにとどまっていた。しかし『伝暦』では、太子に、そのような個人の仏教信仰がやがては「我國之基」となり、それが「國家之福」であると述べさせている。このことは、律令国家体制の崩壊後、仏教による日本国家を統一を提唱する『伝暦』編者の思惑をあらわしているといえよう。すなわち『伝暦』以前の太子信仰では、その当時の社会的要請により、日本律令国家のシンボルとして位置づけられた太子が、ここでは日本仏教の始祖として描かれている。そして、その上で日本が仏教国家であることが強調されていると考えられるのである。

『伝暦』以前の段階でも、仏教者としての側面が打ち出されてきた太子像であったが、そうした傾向を後押しするにいたった背景は何だったのであろうか。それを解く鍵が、次に検討を加えたい②推古一五年七月条、および⑦推古一六年九月望日条にみられる。いささか長くはなるが、次に全文を挙げたい。

#### ②推古一五年七月条

妹子等遣<sub>二</sub>於<sub>レ</sub>大唐<sub>一</sub>。或説曰。利<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>通<sub>レ</sub>事<sub>一</sub>。太子命<sub>二</sub>妹子<sub>一</sub>曰。大隋赤縣之南江南道有<sub>二</sub>衡州<sub>一</sub>。州中有<sub>二</sub>衡山<sub>一</sub>。是南岳也。：(中略)：山中有<sub>二</sub>般若台<sub>一</sub>。登<sub>レ</sub>自<sub>二</sub>南溪下<sub>一</sub>入<sub>二</sub>滋松中<sub>一</sub>。三四許里。門望<sub>二</sub>谷口<sub>一</sub>。吾昔同法皆既遷化。唯有<sub>二</sub>三軀<sub>一</sub>。汝宜<sub>レ</sub>以<sub>二</sub>日此法服<sub>一</sub>称<sub>二</sub>吾昔名<sub>一</sub>而贈<sub>レ</sub>之。復<sub>二</sub>吾昔身住<sub>二</sub>其台<sub>一</sub>時所持法花經。複<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>一卷<sub>一</sub>。乞受將來。妹子到<sub>レ</sub>彼。問<sub>二</sub>彼土人<sub>一</sub>。遂屈<sub>二</sub>衡山<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>太子命<sub>一</sub>。入<sub>レ</sub>自<sub>二</sub>南溪<sub>一</sub>。此<sub>レ</sub>至<sub>二</sub>門側<sub>一</sub>。有<sub>二</sub>一老沙弥<sub>一</sub>在<sub>二</sub>門之内<sub>一</sub>。唱云。念禪法師使人到來。有<sub>二</sub>一老僧<sub>一</sub>。策<sub>レ</sub>杖而出。亦有<sub>二</sub>一老僧<sub>一</sub>。相統而出。相顧含<sub>レ</sub>歎。

妹子三拜。言語不<sub>レ</sub>通。書<sub>二</sub>地而語<sub>一</sub>。各贈<sub>二</sub>法服<sub>一</sub>。老僧書<sub>レ</sub>地曰。念禪法師。於<sub>レ</sub>彼何処。妹子答曰。我日本国元倭国也。在東海中。相去三年行矣。今有<sub>二</sub>聖德太子<sub>一</sub>。无<sub>二</sub>念禪法師<sub>一</sub>。崇<sub>二</sub>尊仏道<sub>一</sub>。流<sub>二</sub>通妙教<sub>一</sub>。自説<sub>二</sub>諸經<sub>一</sub>。兼製<sub>二</sub>義疏<sub>一</sub>。承<sub>二</sub>其令<sub>一</sub>有。取<sub>二</sub>昔身所持複法花經一卷<sub>一</sub>。余无<sub>二</sub>異事<sub>一</sub>。老僧等大歎。命<sub>二</sub>沙弥<sub>一</sub>取<sub>レ</sub>之。須臾取<sub>レ</sub>經。納<sub>二</sub>漆篋<sub>一</sub>而來。語<sub>二</sub>妹子<sub>一</sub>曰。是經并篋。念禪法師之所持也。念禪在<sub>レ</sub>此。墮倦読経。有<sub>二</sub>一点処<sub>一</sub>。僧等授<sub>レ</sub>經竟。指<sub>二</sub>南峯上一石塔<sub>一</sub>云。彼念禪師遷化骸骨之塔也。于今卅六歳矣。妹子受<sub>レ</sub>辞拜而別去。三老僧各裹<sub>二</sub>物一篋<sub>一</sub>。答而贈<sub>レ</sub>之。并有<sub>二</sub>封書一函<sub>一</sub>。明年還來進<sub>二</sub>于太子<sub>一</sub>。太子大悦。披<sub>レ</sub>物而看。有<sub>二</sub>舍利三枚名香等<sub>一</sub>。書辞他人不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>之。太子読竟垂<sub>レ</sub>涙投火。不<sub>レ</sub>識<sub>二</sub>其故<sub>一</sub>。侍從驚奇之。

⑦推古一六年九月望日条・十日条

太子在<sub>二</sub>斑鳩宮<sub>一</sub>。入<sub>二</sub>夢殿内<sub>一</sub>。此殿在<sub>二</sub>寢殿之側<sub>一</sub>。設<sub>二</sub>御床蓆<sub>一</sub>。一月三度。沐浴而入。明旦談語<sub>二</sub>海表雜事<sub>一</sub>。及製<sub>二</sub>諸經疏<sub>一</sub>。若有<sub>レ</sub>滯<sub>レ</sub>義即入<sub>二</sub>此殿<sub>一</sub>。常有<sub>二</sub>金人一至自東方<sub>一</sub>。告以妙義也。閉戸不<sub>レ</sub>開。七日七夜。不<sub>レ</sub>召<sub>二</sub>御膳不<sub>レ</sub>召<sub>二</sub>侍從<sub>一</sub>。妃已下等不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>近<sub>レ</sub>之。時人太異。惠慈法師曰。殿下入<sub>二</sub>三昧定<sub>一</sub>。宜莫<sub>レ</sub>奉<sub>レ</sub>驚。八日之晨。玉机之上有<sub>二</sub>一卷書<sub>一</sub>。設<sub>二</sub>筵引<sub>一</sub>惠慈法師。謂曰。是吾先身修行衡山所持之經実也。去年妹子所持來<sub>一</sub>者。吾弟子經也。三老比丘不<sub>レ</sub>識<sub>二</sub>吾所藏之処<sub>一</sub>。取<sub>二</sub>他經<sub>一</sub>送。故吾此者遣<sub>二</sub>魂取來<sub>一</sub>。指<sub>二</sub>所<sub>レ</sub>落字<sub>一</sub>而告<sub>レ</sub>師。師大驚<sub>レ</sub>奇。其妹子將來經者。无<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>此字<sub>一</sub>。太子出定後。常有<sub>二</sub>口遊<sub>一</sub>。曰。可<sub>レ</sub>怜可<sub>レ</sub>怜。大隋国僧。我善知識。好々読<sub>レ</sub>書。若不<sub>レ</sub>読<sub>レ</sub>書。非<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>君子<sub>一</sub>。是勸戒之訓也。夢取來之經複為一卷。黄紙黄標玉軸綺帶漆題。一件書卅四字。字太微細。太子崩後。王子

山背大兄六時礼拜。丁亥年十月廿三日夜半。忽失<sub>二</sub>此經<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>去。求<sub>レ</sub>之无<sub>レ</sub>由。王子大怪。復以大憂。今在<sub>レ</sub>院者妹子將來者也。

②において、太子は小野妹子を派遣し、衡山念禪師時代の法華経を中国から持ち帰らせたが、それを受け取り読み終えた太子は、涙を流しながら燃やしてしまう。そして⑦において、夢殿から出てきた太子は、②の段階で妹子が持ち帰った法華経は自分のものではなかったため、夢の中で自ら衡山に向き、正しい法華経を持ち帰ったとの話を、高麗僧惠慈に聞かせる。つまり、中国の老僧が法華経の在処を知らず、一字落字のある、誤ったものが妹子に託され、太子がそれに気づいたということが記されているのである。

このような、天台宗の第二祖であった念禪師の法華経将来の記事から想起されるのは、天曆七年(九五三)の、呉越国への天台教籍の送致である。呉越国天台山では、内唐末五代の争乱により散佚してしまった天台教籍を日本や高麗から蒐集することを企てたことから、「入唐僧」<sup>(21)</sup>の日延がその請を受けて呉越国へと渡った。この件について石上英一氏は、「呉越国を通してではあれ、大唐天台山に日本から教籍が贈られたことは、文時も含めた当時の中央貴族の「大国」意識を昂まらしめたに違いない<sup>(22)</sup>」と述べているが、このような大國意識は、先にみてきたような、中国を蕃国視する「伝曆」の姿勢に合致する。

ひるがえって『伝曆』の叙述からは、元来天台山にあったはずの天台教籍は、実は「日本国」の太子が念禪師として衡山に居た時代に用い、一字の誤りも見抜ける程に熟知していたものであって、後に太子の意思によって日本に存在したとの印象がうかがえる。また、⑦の記事末尾では、それが太子の死後消え失せてしまったことが記されているが、これ

も、天台教籍が、天台山への送致後、日本にないという状況と重なる。このように、『伝暦』における②⑦の記事には、天曆七年の出来事を背景として、日本の中国に対する大國意識を助長する効果が期待されていたのではないだろうか。

そして日延は、「公使に準ずる性格」<sup>(23)</sup>を持った僧とされているが、「外交に携わる仏教者」の姿には、撰政として対隋外交の場で活躍し、仏教をもって國家を統一せんとした太子のイメージが重なる。こうした一〇世紀末の中國外交の新たな形態をふまえていたのが、『伝暦』②推古一五年七月条であり、⑦推古一六年九月望日条であったと考えられよう。

さらに注目したいのは、日延による天台教籍の送致が促した、東大寺僧齋然の「入唐」<sup>(24)</sup>である。齋然は、天台山巡礼を経て、宋より紫衣、大藏經を下賜されて、寛和二年(九八六)に帰国した。この出来事について、石上氏は「これによって日本が外臣として冊封されたわけではないことに注目しなければならない」とする。つまり、齋然の朝覲は、「僧侶の朝覲」という、「國際的な形式による冊封關係に入らない形態」であり、大國としての日本の威信を傷つけるものではなく、そのゆえに一〇世紀末以降の對中國關係の基調をつくりだしたといふ<sup>(25)</sup>。

永觀二年(九八四)成立の『三宝繪』にすでに「平氏撰聖德太子上宮記」として、件の法華經將來記事も引用されていることから、齋然の入唐までもが『伝暦』に影響を及ぼしたと考えることはできないが、日延の天台教籍送致、『伝暦』の成立、『三宝繪』の『伝暦』記事引用という流れとともに考えた時、一〇世紀後半の日本の支配者層・貴族層の外交姿勢が、『伝暦』にみられる中國觀と一致する点は興味深い。

#### おわりに

一〇世紀の對外關係は、東アジアの歴史を考える上で、注目すべき激

動の時代であったことは改めて論ずるまでもない。唐の衰亡にひきつづいて周辺諸國にも大きな変化が起こった。朝鮮では新羅が衰え、その後興った高麗が新羅を併合した。そして日本では、律令制が崩壊したこの時期の對外關係史が、単に東アジアの國際關係が政治的關係から經濟的關係への移行という視点<sup>(26)</sup>からだけではとらえきれないとする見解が、近年の研究に数多く出されているが、本稿では、そうした研究成果をふまえて、『伝暦』にみられる中國關係記事を中心に検討を加えてきた。

太子の没後すぐに発生した太子信仰は、『伝暦』の成立に至って、一気に仏教的色彩をおびることとなるが、それは上記でみてきたように、一〇世紀後半以降の東アジア國際情勢と連動しながら太子信仰が形作られているからこそであり、少なくとも『伝暦』の叙述は決して政治的意図の後退を意味しないことを明らかにしてきた。

『伝暦』成立当時の日本にとって、中国はあくまで大國を象徴する「唐」であった。その上で「唐」を「蕃國」と位置づけ、日本は決してその國際政治権力には組されえないという意識があった。そこには、幾度も王朝転換を繰り返す中国に対して、再び中国を統一した宋を、もはや唐のごとき大國とは認めず、政治的服属を頑なに拒み、仏教による交流を強調した一〇世紀末の外交姿勢が反映されていたのである。その仏教もまた、日延・齋然が「入唐僧」と称されたように、当時の日本にとっては、中国から学ぶべきは「唐」の仏教であった。それゆえ、『伝暦』において、隋の衰亡に際して太子が涙を流し「吾悲昔日之交耳」と述べているのは、なおも残りつづける唐仏教・唐文化への憧憬のあらわれかもしれない。

「唐」へのこだわりに加えて、中國關係記事の多くが太子の正確な中國情勢理解によるものとしてあらわれている。したがって、『伝暦』に描かれる太子像は、律令國家以来、日本の支配者が持ち続けてきた独善



的な自国中心意識を満足させるに足るものであったに違いない。そうした性格が、前近代をつうじて、『伝暦』を太子伝の決定版たらしめたのではないだろうか。

従来の研究史において指摘されてきたとおり、『伝暦』の叙述は必ずしも史実に忠実ではない。しかし、その故に、『伝暦』は、むしろ当時の日本が「理想とした中国像」を忠実に描き出しているといえるし、だからこそ、後世の太子信仰の軸ともなりえたのではないだろうか。

一一世紀に入ると、日本文化の独自性を強調する「本朝」の名を伏した書物が急増する。今後の課題として、それらの書物にみられるような、独立の国家としての立場を維持しつつ、中国文化に傾倒するという平安中期以降の対外認識の中に、太子信仰がいかに取り込まれているかを検討し、また、中国だけではなく、朝鮮半島に対する観念をも含み込んだ太子信仰の特質をより構造的に考えていきたいと思う。

【注】

- (1) 牧野和夫「略解題」『聖徳太子伝記』三弥井書店、一九九九年。
- (2) 拙稿「古代における対外意識と聖徳太子信仰―百済観を中心として―」『歴史評論』五八六号、一九九九年、「古代中世の対外意識と聖徳太子信仰―法隆寺僧顕真の言説の期するもの―」『日本歴史』六一七号、一九九九年。
- (3) 藤原猶雪「聖徳太子伝暦復原の研究」『日本仏教史研究』第一巻、大東出版社、一九三八年。一九七四年に松本書店より複製。
- (4) 阿部隆一「室町以前成立聖徳太子信仰伝記類書誌」(聖徳太子研究会編『聖徳太子論集』、平楽寺書店)一九七一年。
- (5) 林幹弥「太子信仰の研究」吉川弘文館、一九八〇年。
- (6) 神野志隆光「テキストのなかに成り立つ「聖徳太子」」伊藤博・稲岡耕二編『萬葉集研究』第二十六集、塙書房、二〇〇四年。なお、『伝暦』が

『日本書紀』ではなく、「曆録」の紀年構成のもとに成立したとする方向性については、北川康雄「『聖徳太子伝暦』編年考」(『日本書紀研究』一六、塙書房、一九八七年)、堀内秀晃「太子伝と『日本書紀』」(『国語と国文学』七一巻一―一〇号、一九九四年)に示される。

(7) 追塩千尋「古代・中世における太子信仰の性格」『日本中世の説話と仏教』和泉書院、一九九九年。

(8) 拙稿前掲注2。

(9) 次節以降、『伝暦』記事に付された番号は、この整理にもとづくものである。

(10) 岸俊男「『漢』と『呉』」『古代官都の探求』塙書房、一九八四年、同「古代日本人の中国観―万葉歌を素材として―」『日本古代文物の研究』塙書房、一九八八年。

(11) 伎楽と呉国の関係については、新川登亀男氏による、次のような指摘がある。「…呉とは江南地方を指すだけでなく、広く中国以西・北の胡をも意味して、その異国的文化は中国の南北を問わず受容されているから、百済から将来されたという積極的な理由も見いだせない。しかしいずれにせよ、伎楽は呉楽とも称して、その呉楽の調度が呉国主となる者の後裔によって欽明朝に高句麗ないし百済など朝鮮諸国を経由してたらされたというのも、あながち無視できるものではないだろう。」新川「伎楽伝来伝承―伎楽戸と菟田郡と医薬―」『史観』第一二〇冊、一九八九年。

(12) 中国に対する蕃国視については、朴昔順「日本古代国家の対「蕃」意識」(『日本歴史』六三七号、二〇〇〇年)に詳しい。「蕃」概念については、ほかに鈴木靖民「古代対外関係史の研究」(吉川弘文館、一九八五年)などの諸研究がある。

(13) 岩波日本古典文学大系『日本書紀』頭注。

(14) 『隋書』東夷伝・高麗、「資治通鑑」大業七年二月―大業一三年。

(15) 『旧唐書』高祖伝。

(16) すなわち、東夷の天性は柔順であり、そこが他の三方の北狄・南蛮・西戎とは異なる。それ故、孔子が、中国において道が行われないのを遺憾に思つて、筏に乗つて九夷の地に行こうと言つたのは、楽浪郡の向こ

うの海中（Ⅱ九夷）に倭人がいて、百余りの国をなし、礼儀をつくしているからだということ述べている。

(17) 神野志隆光氏は、太子が担ったものとしての、「大唐」との関係構築の浮上が、『日本書紀』において見られることを指摘している。（神野志前掲注6を参照。）

(18) 新川登亀男『上宮聖徳太子伝補闕記の研究』吉川弘文館、一九八〇年。

(19) 石母田正『古代史概説』『岩波講座日本歴史』原始および古代1、一九六二年。

(20) 追塩前掲注7。

(21) 『平安遺文』九卷四六三三号。

(22) 石上英一『日本古代一〇世紀の外交』井上光貞・西嶋定生・甘粕健・武田幸男編『東アジア世界における日本古代史講座』第七巻 東アジアの変貌と日本律令国家、学生社、一九八一年。

(23) 石上前掲注22。

(24) 「入唐間待商賈之客而得渡、今遇其使、欲遂此志。」（『本朝文粹』卷一三 慶滋保胤作「齋然上人入唐時、為母修善願文」）

(25) 石上前掲注22。

(26) 森克己『日宋貿易の研究』国立書院、一九四八年、後に『森克己著作選集1 新訂日宋貿易の研究』国書刊行会、一九七五年に所収。西嶋定生『日本歴史の国際環境』東京大学出版会、一九八五年。

(27) 小原仁「撰闕・院政期における本朝意識の構造」佐伯有清編『日本古代中世史論考』吉川弘文館、一九八七年、佐藤道生『平安後期日本漢文学の研究』笠間書院、二〇〇三年。