

陰陽寮成立以前

田村, 円澄

<https://doi.org/10.15017/2331273>

出版情報 : 史淵. 82, pp.23-47, 1960-08-15. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :



陰陽寮成立以前

田 村 田 澄

は し が き

一 觀勒と蘇我氏

二 僧旻と舒明天皇

三 皇極天皇紀の検討

四 災異と祥瑞

結 語

は し が き

大宝職員令の規定によれば、陰陽寮の構成は、事務官として頭（一名）・助（一名）・允（一名）および大属・小属（各一名）の四等官が置かれ、また技官には陰陽師（六名）・漏刻博士（二名）、技官兼教官には陰陽博士（一名）・暦博士（一名）・天文博士（一名）が、それぞれ陰陽生・暦生・天文生（各十名）を教えて居り、ほかに守辰丁（二十名）・使部（二十名）・直丁（二名）があり、百名ちかい人員を擁していた。また大宰府には、とくに陰陽師（一名）が置かれた（^①官位令職員令）。

わが陰陽寮の制度は、いうまでもなく唐制に依拠しているが、しかし、はやく齊藤勵氏の指摘にあるように、この両者

陰陽寮成立以前（田村）

には注目すべき差異があつた。すなわち唐制において、曆・天文・漏刻を司る太史局が秘書省の被官として、また占卜・方術を司る太卜署が太常寺の被官として、それぞれ別箇の統属系統に配置されているのに対し、大宝令の制度においては、右の両者を陰陽寮に合併し、中務省の被官としている。しかも官司名に独自の「陰陽」を冠したのは、曆数・天文などの自然科学の部門よりも、占卜・方術の実用面を重視したからである。

陰陽師の職掌は、「掌_ニ占筮相_ニ地」と定められているように、卜筮によつて禍災を予知するにあつた。しかし禍災の予知も、律令国家の要請に応ずるためのものであり、個人的私的要求に基づくものではない。平安朝初期には、大宰府のほか、出羽・陸奥・武蔵・下総・常陸にも陰陽師が設置されるが、たとえば陰陽師の設置を求めた出羽の国解に、「辺要の事、予に備ふるを本と爲し、不虞の儲、機を知るを先と爲す、……仮令、国内に恠異なきに非ずとも、吉凶を占候するに曾て其の人なし、望請すらく、永く史生の員を減じ、殊に陰陽師を置かれんことを」とあることにより、とくに辺境において、陰陽師の実用的占候を必要とした事情が知られるのである。

平安時代中期以降、律令制の実質的崩壊により、「官人」の身分を離れた陰陽師たちは、貴族と私的隸従關係を結ぶと共に、単に吉凶予見の卜筮のみならず、進んで実害を攘うための祭祓を執り行うようになる。「天文博士」の安倍晴明についてのいくつかの説話が語るように、かれも貴族個人の要求に応じて招福攘災を祈る呪術者に転化していた。他方、一般庶民の間にも、「おんみよう師」の活動が見られるようになった。^③

しかし陰陽道は、民間の呪術・迷信になる以前に、律令国家の要請に応ずる呪術・学問・技術であつた。しかもこの段階において、陰陽道は、律令国家の独占掌握するところであり、同時に、陰陽寮の官人以外の者の学習伝授を拒んでいた。当然、陰陽道の図書は、嚴重な禁書の取り扱いをうけていたのである。

陰陽道の伝来以降、約半世紀あまり経過して、陰陽寮の成立を見るのであるが、私見によれば、これは陰陽道の普及発

展と見なすよりも、むしろ律令国家権力による陰陽道の独占掌握、ないしその制度的完成と考えるべきである。以下、この点について卑見を述べ、高評を仰ぎたいと思う。

註

- ① 斎藤励『王朝時代の陰陽道』。なお本稿は斎藤氏のこの名著に負うところが多い。
- ② 『類聚三代格』嘉祥四年二月二十一日 官符。
- ③ 堀一郎『我が国民間信仰史の研究』第九編第三章「陰陽師と唱門師」

一 観勒と蘇我氏

『書紀』の継体天皇七年（五一三）七月条に、百濟から五経博士段楊爾が貢上された記事がある。「五経博士」の入朝についての初見であるが、三年後の継体十年九月には、五経博士漢の高安茂を貢上して、前の段楊爾に代えた。「五経博士」は、『易経』『詩経』『書経』『春秋』『礼記』の五経の全部またはその一部に精通している学者を意味するが、とにかく中国古典の教授者の交番常在制が、六世紀はじめ頃のわが宮廷に行われていたと考えられる。欽明天皇十四年（五五三）六月に、百濟に使者を遣わし、「易博士」「曆博士」らの交代上番を促すとともに、「卜書」「曆本」の送付を求めたが、翌十五年二月に、百濟は、五経博士王柳貴を送つて固德馬丁安に代え、また別に、易博士施德王道良、曆博士固德王保孫らを貢上した。

右のように、「五経博士」は継体天皇の頃に、さらに専門的な易博士・曆博士は欽明天皇の頃に百濟から貢上され、宮廷に上番していたようであり、従つて陰陽道も、これらの博士によつて日本に伝えられたと思われるが、しかし、かれらが交番常在した日本側の官司制、たとえば後の陰陽寮に相当するものが、このときあつたか否かを明らかにすることができない。また博士たちの頻繁な交代により、その学問が日本に根を下すまでには至らなかつたようである。

天文・曆数・卜占を含む陰陽五行説、およびそれに天人感應説が結びついた織緯説の影響を明白に示すのは、『書紀』推古天皇条であるといわれる。神武紀元の算定基準が、辛酉年である推古天皇九年（六〇一）に置かれたとするのは、那珂通世博士以来の通説であるが、聖德太子の制定になる冠位十二階の徳仁礼信義智の徳目の順序が、陰陽五行説に基づくこと、同じく太子肇作の憲法の条数の十七が、陰・陽の極を現わす八・九の合数に象られたこと、またその発布の年も甲子に当たたる推古天皇十二年（六〇四）であることなどにも、陰陽思想の影響を窺うことができる。¹⁾

思うに推古天皇十年十月に來朝した百濟僧觀勒により、「曆本」「天文・地理書」「遁甲方術之書」が齊されたことは、この種の陰陽思想——以下、便宜上「陰陽道」と呼ぶ——の伝播浸透に、画期的な役割を果たす結果となつたであろう。選ばれた「書生」たちは、直接、觀勒について曆法・天文・遁甲・方術などを教わり、「みな學びて以て業を成す」といわれた。

前代以来の五經博士たちは、陰陽道を、宮廷の外に弘めることに積極的ではなかつたであろう。なぜなら、かれらの任務は、交代上番する宮廷内部のことに限定せられて居り、従つて、宮廷外の族長たちとの接触は、期待できなかつたからである。しかし、後述するように、觀勒は宮廷に止まつたのではなく、蘇我氏の法興寺に住し、法興寺を介して、僧俗の多くと接触しなければならなかつた。かくして陰陽道は、百濟僧觀勒の來朝を契機として、社会性を帯びて来るのである。『書紀』の記事に織緯説の影響が見られるのは、推古天皇条からであるが、また天変災異の記事が現われるのも、推古天皇条からである。

欽明天皇紀以後の災異の記載についてみると、欽明天皇廿八年（五六七）に、大水・飢餓の記事があるほかは、敏達・用明・崇峻紀を通して、災異の記述はない（ただし欽明十三年紀および敏達十四年紀の疫疾流行は、破仏に関係がある。別掲、「災異祥瑞一覽」参照）。

天皇年次		西紀	事 項																			備	考
			大水 大雨	長雨	大風	旱	天候 不順	飢	不作	豊饒	日蝕	月蝕	星	雲	雷	虹	天変	地震	火災	異事	疫病		
継 体	7	513	(百済、五経博士段楊爾を貢上)																				
〃	10	516	(百済、五経博士漢高安茂を貢上し、段楊爾に代らしむ)																				
欽 明	13	552																	○		○		(仏像を難波の堀江に棄つ)
〃	14	553	(百済に勅し易博士、暦博士等の交代上番を促し、また卜書暦本の貢上を命ず)																				
〃	15	554	(百済、五経博士王柳貴を貢上し、固徳馬丁安に代らしめ、また易博士、暦博士等を貢上す)																				
〃	28	567	○					○															
敏 達	14	585															○				○		・ 雲無くして雨ふる(寺を焼き仏像を毀つ)
推 古	7	599																○					
〃	9	601	○																○				
〃	10	602	(百済僧観勒来朝、暦本・天文地理書・遁甲方術書を献ず)																				
〃	24	616					○																・ 正月桃李実る
〃	25	617								○										○			・ 出雲に大瓜あり
〃	27	619																		○			・ 近江の河に人の形をなせる物あり ・ 摂津の海に人魚あり
〃	31	623	○	○					○														
〃	34	626	○					○	○														・ 正月桃李花さく。三月霜ふる。六月雪ふる
〃	35	627																		◎			・ 貉人に化して歌をよむ。蠅群集して信濃坂を越ゆ
〃	36	628					○	○	○	○		○											・ 四月雹ふる
舒 明	4	632	(僧旻唐より帰朝)																				
〃	6	634											○										
〃	7	635											○									○	・ 一茎二花の蓮生ず
〃	8	636	○	○			○		○										○				・ 飛鳥岡本宮災
〃	9	637									○		○										
〃	10	638		○	○															○			・ 九月桃李花さく
〃	11	639			○								○		○								
〃	12	640											○										
皇 極	1	642		○			○	○					○		○			○				○	・ 十一月十二月暖きこと春のごとし。熟稻始見。白雀を蘇我蝦夷に送る
〃	2	643	○		○			○											○	○			・ 茨田池の水鳧し。難波百済客館堂等災
〃	3	644																		○		○	・ 長大な百合の花生ず。一茎二蔓の蓮花生ず
〃	4	645																		○			・ 猿の声を聞く
孝徳大化	1	〃																		◎			・ 鼠難波に向う。越の海の浮木東に向つて去る
〃	2	646																		○			・ 越の鼠東に向う
〃	3	647																○					・ 皇太子宮災
白 雉	1	650																				○	・ 白雉を献ず
〃	3	652		○																			
〃	5	654																		○			・ 鼠倭都に向つて遷る
斉 明	1	655																	○				・ 飛鳥坂蓋宮災
〃	2	656																	○				・ 飛鳥岡本宮災
〃	3	657																				○	・ 白狐見ゆ
〃	4	658																		○			・ 出雲の海浜にて魚多く死す
〃	5	659																		◎			・ 狐葛の末を噛む。狗死人の臂を社に運ぶ
〃	6	660																		○			・ 蠅群集して巨坂を越ゆ
〃	7	661																		◎	○		・ 鬼火見ゆ。朝倉山に鬼あり。病死者多し
天 智	1	662																		○			・ 鼠馬の尾に産す
〃	3	664											○				○			○			・ 稻自生し致富者あり
〃	5	666	○																	○			・ 鼠近江に向う
〃	6	667																	○			○	・ 失火多し。白鸛を献ず
〃	8	669													○				○				・ 斑鳩寺災
〃	9	670	○																○				・ 法隆寺災
〃	10	671																	○	◎			・ 近江宮災。八足鹿生る。四足鶏子あり。八鼎鳴る
天 武	1	673											○										
〃	2	674																				○	・ 白雉を献ず
〃	4	676			○												○					◎	・ 瑞雞を献ず。白鷹を献ず。白鷄を献ず
〃	5	677				○			○	○			○									○	・ 瑞雞を献ず
〃	6	678				○											○					○	・ 赤鳥を献ず
〃	7	679											○				○					◎	・ 瑞称を献ず。甘露ふる
〃	8	680						○									○					◎	・ 六月氷ふる。嘉禾を献ず。芝草を献ず。瑞稻を献ず
〃	9	681	○			○		○							◎		○	○	○			○	・ 正月桃李実る。鹿角を献ず。白巫鳥を献ず。橘寺尼房災。灰ふる。嘉禾を献ず。鴈不鳥西北に渡る。朱雀現る
〃	10	682								○		○					◎					◎	・ 朱雀見ゆ。白茅鷄を献ず。赤亀を献ず
〃	11	683			○		○		○			○			◎	◎	◎					○	・ 七月霜ふる。火色の物空に浮ぶ。白氣東山に見ゆ。三足雀あり。数百の鶴現る
〃	12	684			○	○																○	・ 三足雀を献ず
〃	13	685										◎					○		○			◎	・ 鼓の如き鳴声聞ゆ。四足雞あり。十二角犢あり
〃	14	686												○			○	◎	○			○	・ 信濃に灰ふり草木枯る。牟婁湯出です。難波大藏省災。名張厨司災。民部省および忍壁皇子宮災。赤雉を献ず

ところが推古天皇紀によると、七年四月の「地動、舍屋悉破」、九年五月の「大雨、河水漂蕩、満_ニ宮庭」、廿四年正月の「桃李実之」、卅一年の「自_レ春至_レ秋、霖雨大水、五穀不_レ登」というように、災異の記事が俄かに、そして多く現われて来る。とくに注目すべきは、卅四年と卅六年の条である。すなわち、卅四年条では、まず正月に季節はずれの桃李の花が咲いたが、三月は寒くて霜が降っている。六月にも雪を見た。「この歳、三月より七月に至り霖雨ふる、天下大いに飢う、老者は草の根を啖ひ、道の垂_ヘに死ぬ。幼者は乳を含みて、母子ともに死ぬ、また強盜竊盜ならびに大いに起りて止むべからず」。しかも、災異が集中しているこの年の五月に、大臣蘇我馬子が死んでいる。

ところが、他方、同卅六年条を見ると、三月に日蝕があり、四月には、桃の実のように大きな雹が降った。「春より夏に至るまで旱す」。そして、「比年、五穀みのらず、百姓大いに飢ゆ」といわれたが、この年の三月に、七十三才の推古天皇が死去した。

「觀_ニ天文_一、以察_ニ時變_一」とされるように、天変が、時の變動を説明するとすれば、推古天皇条に、始めて、そして集中的に現われる災異の記事は、天の警告・諭告を意味するであろう。中でも日蝕は、月蝕と異なり、為政者の悪政に対する天の誠めであつた。⁽³⁾

右に見たように、推古卅四年の「大臣」蘇我馬子の死を頂点とする災異（の頻発とその記事）と、同卅六年の推古天皇の死を頂点とする天変災異（の頻発とその記事）は、大臣蘇我馬子と推古天皇との、政治的対立を物語るのではなからうか。天変災異が、単なる自然現象でなく、悪政に対する天の批判・啓示であると規定するのが、陰陽道である。いうまでもなく、古代の占星術は、天文と政治と道德との不可分の混淆であつた。

蘇我馬子と推古天皇との政治的対立について、詳述する余裕はない。しかし、「大連」物部氏を打倒し、唯一最強の古代豪族となつた蘇我氏と、あくまで王権強化を志向する推古天皇との相剋は、たとえば仏法興隆の主導権をめぐる葛藤と

もなり、またそこに聖德太子の深い苦悩の理由があつた。⁽⁴⁾⁽⁵⁾

ところで、推古天皇紀の天変災異が、蘇我馬子と推古天皇との政治的相剋の現われであるとすれば、当然、かかる天変災異を介する政治批判が、両者の側から、相互に提起されたと解されよう。

思うに、推古天皇と天変災異を結びつけ、推古天皇を批判したのは、かの觀勒であり、これに対し、蘇我馬子と災異を結びつけ、蘇我馬子を批判したのは、推古天皇側の陰陽道関係者でなかつたであらうか。

聖德太子の死去の翌々年、すなわち推古天皇卅二年（六二四）四月に、一僧の悪行を口実に、諸寺の僧尼を罰しようとした推古天皇の強圧策に反対し、僧尼をかばい、所罰の不当を主張したのは、この觀勒であつた。しかし推古天皇による仏教統制の強行は、僧正・僧都らの僧官設置を導くが、このとき觀勒は僧正に任じている。觀勒の居寺は明らかでないが、鎌倉時代の凝然が、「本元興寺の九僧正」の一人に教えているように、觀勒を法興寺（本元興寺）の僧とするのが妥当であらう。僧尼を擁護し、僧尼を代表して推古天皇に上表した觀勒こそ、諸寺の中心である法興寺の上位の僧であつたと考えられ、また觀勒の背後に、蘇我馬子の存在を予想してこそ、推古天皇の讓歩が考えられるのである。觀勒は、蘇我氏の「私寺」の法興寺に住し、慧慈・慧聡以来の伝統である「三寶の棟梁」の役を果たしていたのであらう。蘇我氏の法興寺に居住していたから、觀勒は、もろもろの僧尼の庇護に挺身しえたのである。觀勒の住居や終焉年月について、『書紀』に記述がないのは、觀勒が、推古天皇側の人でなく、蘇我氏に属する人であつたことを裏書きしている。法興寺に住した觀勒は、仏法によつて蘇我氏権力の擁護に資するとともに、また、陰陽道によつても、蘇我氏の擁護に當つた。

一方、推古天皇側に立ち、蘇我馬子と災異とを結びつけた者については、詳にすることができないが、あるいは、推古卅一年七月に帰朝した「大唐学問者」の何人かを、想定することができかも知れない。思うに推古天皇側は、単に「仏法」の面においてのみでなく、政治思想・学問・技術としての「陰陽道」の面においても、蘇我氏に対する劣勢を挽回す

る必要に逼られていたのである。

推古天皇紀に見られるところの、蘇我馬子の死を中心とする一聯の災異（およびそれを介する政治批判）と、推古天皇の死を中心とする一聯の天変災異（およびそれを介する政治批判）とが、同一人ないし同一の政治的立場の者によつてなされたと考えることはできない。推古天皇紀においては、同一平面において並記されたかに見える天変災異の記事も、しかし、政治的立場を異にする両者の、相互に投げ合われた政治批判であつたことに、留意すべきである。

推古天皇紀に、始めて、しかも集中して現われる天変災異の記事も、背後に相い対立する両者——推古天皇と蘇我馬子——を考慮してこそ、その記載の理由と意義とを読みとることができよう。

註

- ① 岡田正之『近江奈良朝の漢文学』「靈法十七条に就いて」
② 『易経』

- ③ 『詩経』小雅、十月篇。
④ 拙稿「飛鳥仏教の歴史的評価」（『歴史学研究』二二二）
⑤ 拙稿「聖德太子の苦悩」（『国史論集』所収）

二 僧 旻 と 舒 明 天 皇

推古天皇卅四年（六二六）五月に、蘇我馬子が死ぬと、子の蝦夷が「大臣」の地位を世襲した。さて二年後の同州六年三月に、推古天皇が死んだが、次の天皇に擬せられたのは、敏達（ミチタツ）の孫に当たる田村皇子と、聖德太子の子である山背大兄の二人であつた。

敏達天皇は、かつて物部氏に同調して破仏を断行したが、その皇后であつた推古天皇は、恵済・恵光らの「大唐学問者」の建策を容れて、高圧的な仏教統制を実施した。^①ところで田村皇子は、蘇我氏と血縁関係をもたなかつたのであるから、田村皇子こそ、蘇我蝦夷らによつて、斥けられねばならなかつたであろう。しかし、他方の山背大兄は、聖德太子の

子として、太子の声望と勢力を継承して居り、しかも蘇我氏にとつて都合の悪いことに、上宮王家の「私寺」の法隆寺は、聖徳太子の名望を背景として、蘇我氏の法興寺を脅かすほどの存在になつていた。つまり、仏法興隆の主導権をめぐつて、法興寺と法隆寺、すなわち蘇我氏と山背大兄ら上宮王家との対立が深まつていたのである。仏法が、個人的な信仰の問題でなく、現実の政治勢力と不可分の關係をもつ古代において、仏法に傾斜することも、また仏法に背向することも、ともに政治的であり、その故に、山背大兄と蘇我氏との対決は回避することができなかった。

蘇我蝦夷が、山背大兄を差しおいて、田村皇子を天皇（舒明）に擁立したことも、また子の入鹿が、山背大兄一族を滅ぼしたのも、仏法をめぐる両者の葛藤に、根本の理由があつたと思われる。

さて、舒明天皇紀に記載せられた天変災異に注目すると、まず六年（六三四）八月に、長星が南方にあらわれ、人々は彗星として恐れたが、翌七年正月に、この彗星が東の方に廻つた。八年正月に日蝕、同年五月に霖雨大水あり、「是歳大旱、天下飢之」と記されている。つづいて九年二月の流星、同年三月の日蝕、十年七月の大風、同年九月の霖雨、十一年正月の雷・大風雨・彗星、十二年二月の「星入月」にいたるまで、舒明天皇紀も数多くの天変災異を記している。

思うに自然現象としての天変災異そのものは、当面の課題にとつて、必ずしも重要であるとはいわれない。むしろ問題は、かかる一聯の天変災異を、なぜ舒明天皇紀に記載したかにある。

すでに前章であきらかにしたように、天変災異は、本質において政治批判であつた。否、政治批判は、天変災異として発現するといふべきであらう。では、この場合、政治批判を集中せしめられたのは誰か。それは、いうまでもなく「大臣」蘇我蝦夷であつた。

舒明八年は正月に日蝕、五月に霖雨大水と災異が継起するが、七月条に、「大派王、豊浦大臣に謂ひて曰く、群卿および百寮、朝参すること已に懈れり、今より以後、卯の始に朝りて巳の終に退れ、因りて鍾を以て節と為よ、然れども大臣

従はず」と記されている。「是歳大旱、天下飢之」とあるのも、畢竟、大臣蘇我蝦夷に対する天の諭告を意味すると解されよう。天文と災異と国家と百姓の四者が不可分である限り、天変災異は、支配者の悪行に対する天の誡めであり、すなわち政治批判である。「夫れ妖祥は行を戒むる所以なり、災異は人を悟す所以」であるのは、天変災異が、自然現象としてではなく、政治批判として受けとられたことを示している。

蘇我氏の側に立つて天変災異を理解し、これを政治批判の利器に用いたのは、かの觀勒であつたが、舒明天皇側にあつて、陰陽道の知見を提供したのは、僧旻である。

仏教や陰陽道などの学問・技術の方面で、觀勒に対抗しうるだけの人材をもちあわさなかつた推古天皇は、新知識を導入するため、推古天皇十六年（六〇八）九月に、高向玄理・南淵請安・慧隱らの学生や学問僧を唐に派遣したが、その一行の内の僧旻は、二十四年に及ぶ留学を終り、舒明天皇四年（六三二）八月に帰朝した。その二年後の舒明六年条から、天変災異の記載が見られるが、同九年二月に、大星が音を伴つて東から西に流れたとき、これを流星の音と解する世人の見解を斥け、僧旻は、「流星に非ず、これ天の狗なり」と語つて居り、同十一年正月の長星出現に際しても、かれは、「彗星なり、見ゆればすなはち飢す」と飢饉を予言した。

大化改新の立役者の藤原鎌足が、若き蘇我入鹿らと共に、僧旻の堂に通つて、『周易』の講義を聴いた話は有名である。³⁾

推古天皇によつて、唐に派遣せられた僧旻や高向玄理らは、「新漢人」であり、かの倭漢氏や鞍作氏など蘇我氏と結んだ半島からの帰化人とは異なつていた。そして新漢人は、天皇の命を受け、直接、隋・唐に留学した。大唐（隋）は、皇帝による中央集権国家の上昇期であり、かれらが在唐期間中に親しく学んだ学問・制度・文物などの新知識は、統一国家政權の樹立を志向する天皇側の要求と合致した。

蘇我氏の法興寺に対抗するため、天皇による最初の「官寺」である百済大寺造営を建言したのも、この僧旻であつた。⁽⁴⁾また大化改新に際し、高向玄理とともに国博士に任じ、八省百官の制度を立案したのも僧旻であつた。白雉四年（六五三）五月、僧旻の病勢があらたまつたとき、孝徳天皇は親しく僧旻の房に幸し、口づから恩命を伝えしたが、翌月、僧旻が寂すると、天皇は使を派遣して弔い、また多くの贈物をした。皇祖母尊すなわち前の皇極天皇や中大兄も、使者を遣して、その喪を弔つた。

僧旻に対比されるのは、観勒であるが、しかし観勒についての詳細な記述が残されていないのは、結局、僧旻が結んだ中大兄らによつて、蘇我氏が滅ばされたからであらう。しかし、観勒が、蘇我氏擁護のイデオログであつたように、僧旻は、この蘇我氏権力に対抗する天皇側のイデオログであつた。

舒明天皇紀に記載せられた天変災異の意味するところは、第一に、天皇側の僧旻によつてなされた大臣蘇我蝦夷に対する政治批判であること、第二に、僧旻に対抗するほどの有力な陰陽道関係者は、蘇我氏の側にいなかったが（観勒はすでに死んでいたか、または百済に帰つていたと思われる）、しかし、蘇我氏の勢力は、なお強固であつたことの二点である。観勒——法興寺——蘇我氏と、僧旻——百済大寺——舒明・孝徳天皇・中大兄との基本的な対立こそ、大化前代の政治史の底流であつたと考えられる。

註

①④ 拙稿「飛鳥仏教の歴史的評価」（『歴史学研究』二二二）

② 欽明天皇紀二年四月条。

③ 『家伝』

三 皇極天皇紀の検討

舒明天皇十三年（六四一）十月に、四十九才の舒明が死に、翌年正月に、四十九才の皇極天皇（舒明皇后）が即位し

た。

蘇我蝦夷は、引きつづき「大臣」の地位にあつたが、子の入鹿は、「自ら国政を執りて、威父に勝る、是に由りて、盜賊恐撰して、路に遺を拾はず」という有様である。蘇我氏の権力は依然として強固であり、このことは、皇極天皇ないし皇極天皇の背後の中大兄らと蘇我氏との溝を、一層ふかめていつた。

敏達天皇は、「仏法を信ぜずして文史を愛む」といわれたように、蘇我氏の崇仏に反撥したが、その皇后の推古天皇も、仏法興隆ではなく、天降りの僧尼統制を強行した。敏達の孫に当たる舒明は、僧旻の建言を容れて、百済大寺の建立を始めたが、しかし、たとえば聖德太子のように、仏法受容に積極的であつたとは思われない。すでに百済大寺の建立そのことが、政策的であつた。そして皇極天皇は、「古の道に順考して政を為す」と記された通り、仏法との間に一定の距離を設けていた。

推古・舒明・皇極の三代には、仏教に対する意識的な自己疎外の態度が見られるが、思うにこれは、仏教そのものに対する自己疎外であるというより、蘇我氏権力と結びつけている仏教に対する自己疎外というべきであろう。というのは、仏法興隆の主導権が、蘇我氏によつて独占掌握されている段階において、天皇の「公的」な立場から、仏法に対する帰依の態度を表明することは、そのまま蘇我氏権力の無条件の肯定を意味したからであり、従つて蘇我氏権力に批判的ないし否定的である限り、仏教に対する意識的な自己疎外が見られるのであつた。

皇極天皇の「順考古道而為政」の場面が示されるのは、祈雨をめぐる蘇我蝦夷との対決であるが、これについては後述することとする。しかし、皇極紀における天変災異に注目するならば、前代よりもその数を増し、しかも、異様な記事が多いのに気付くであろう。たとえば、元年条を見ると、「無雲而雨」「霖雨」「大旱」「客星入月」「雷」「風雨」「地震」などの天変災異が頻出するのみならず、「十一月……天暖如春氣」という天候異変が現われている。同二年条

にも、「大風」「月蝕」「大雨」の天変災異とともに、「二月……電傷草木華葉」「三月……雨水」「四月……天寒人著綿袍三領」「五月……茨田池水大梟、少虫覆水」などの異変が継起している。川崎庸之氏も、「日本書紀の六四三年（皇極二）の記事をよむと、いかにも不思議なことの多い年であつたという印象をうけずにはおられない」といわれている⁽¹⁾。

しかし、天変地異の記載は、単なる自然現象にのみとどまるのではなく、本質において政治批判であつた。そして天変地異の記事が増加し、内容が複雑怪奇であればあるほど、危機の深刻さが告知されている。では、危機の根源は何であつたか。いうまでもなく、「專擅三國政、多行無礼」す蘇我蝦夷や入鹿である。

霖雨・大旱・地震が継起する皇極元年に、「是歲、蘇我大臣蝦夷、己が祖の廟を葛城の高宮に立て、八佾の舞を為す、……又、尽に挙國の民併せて百八十の部曲を發して、預め雙つの墓を今來に造る、一を大陵と曰ひ、大臣の墓と為す、一を小陵と曰ひ、入鹿臣の墓と為す」という「僭上」が行われている。大風・月蝕・天候異変が続出した皇極二年十月には、「蘇我大臣蝦夷、病に緣りて朝です、私かに紫冠を子入鹿に授けて、大臣の位に擬ふ、復た其の弟を呼びて物部大臣と曰ふ」ことがあり、同年十一月には、山背大兄ら上宮王家の一族が、入鹿によつて滅ばされている。皇極元年・二年紀に見られる天変災異の記事は、蘇我氏の專擅、すなわち皇極天皇ないし反蘇我氏勢力と、蘇我氏との対立が、破局的な危機に直面していることを語っているのではなからうか。

さて、「天皇」皇極と、「大臣」蘇我蝦夷との葛藤を示すのは、皇極元年七月条の祈雨の記載である。この年の三月・四月には霖雨があつたが、六月以降は雨がふらず、播種も危ぶまれる状態であつた。七月廿五日に群臣たちが集まり、百姓の困惑を語ると共に、祈雨について、たとえば、村々では祝部の教示により、牛馬を殺して諸社の神を祭つたり、市を移したり、また河伯に禱るなどして雨を願つているが、すべて効果のないことを話し合つたとき、大臣蘇我蝦夷は、寺々

における大乘經典の読誦や、また悔過によつて雨を祈ることを提案した。二日後の廿七日に、蘇我氏の「私寺」の法興寺の南庭に、仏・菩薩・四天王の諸像を安置し、衆僧を屈請して雨を祈つた。とくに蝦夷はみずから香炉を執り、香を焼いて祈願するところがあつたが、廿八日になつて微雨があつたのみで、雨らしい雨を降らせることができない。ついに皇極天皇により、読經の停止が命ぜられた。さて八月一日になつて皇極はみずから南淵の河上に幸し、四方を拝し、天を仰いで祈つたところ、雷を伴つた大雨があり、しかも五日間ふりつづいたので、天下の百姓は悦び、「至徳天皇」と讃えた。⁽³⁾ 仏法による祈雨を提案した蘇我氏は、いうまでもなく、仏法興隆の主導権を確保していた。だから蘇我蝦夷は、法興寺における祈雨の法会を主催し、「大臣」としての権力と權威を祈雨に托したのである。そして蘇我蝦夷の祈雨が失敗して数日後に、天皇みずから、南淵の河上で天神地祇を祭り、雨を降らせることに成功した。

右の記事から、だから蘇我氏の「仏法」と、天皇の「神祇」との間に対立があつた、と解するのは不当である。なぜなら、仏事法会による祈雨の例は、神祇による祈雨と併行して、以後、盛んに行われているからである。むしろ問題は、仏法興隆の主導権を握る「大臣蘇我蝦夷」と、神祇の權威に支えられた「皇極天皇」との対決であつた、と考えるべきであろう。蘇我氏の本寺である飛鳥の法興寺で、大臣蘇我蝦夷がみずから焼香して発願したにもかかわらず、祈雨に失敗したことは、いいかえれば、大臣蘇我蝦夷が、現実には、「鎮護国家」の願主（＝天皇）になりえなかつたことを示している。対立は、だから、「仏法」と「神祇」ではなく、その各々の權威を背景とする蘇我氏と天皇であつた。

祈雨をめぐる皇極天皇との対決は、蘇我氏の敗北、すなわち天皇の優位を導いたが、しかし、現実の蘇我氏の権力はなお強固であつた。と同時に、蘇我氏に対する批判勢力も強化されて居り、この深刻な対立・相剋が、皇極天皇元年・二年条に見られる天変災異の続出によつて、語られているのである。

注目すべきことは、天変災異を介する批判が、蘇我氏に対して集中されているにもかかわらず、逆に、蘇我氏の側から

の批判が見られない点である。思うに蘇我馬子を擁護した勳勅のような人材が、大臣蘇我蝦夷の側にいなかったからだろうか。あるいは、新帰朝の「大唐学問僧」を擁する天皇側によつて、この面においても蘇我氏側が圧倒されつつあったからだろうか。そして皇極元年・二年紀に見られる蘇我氏批判のイデオログは、やはり僧旻であつたと考えられる。

皇極天皇三年を迎えること、あれほど頻出した天変災異（の記事）は、全く姿を消してしまう。もちろん蘇我氏の権力支配は一層つよめられて居り、たとえば、同年十一月に、入鹿が甘檮岡に家を建て、大臣の家を「宮門」、入鹿の家を「谷宮門」と言わしめ、また自分の子を「王子」と呼ばしめることがあつた。これらの「僭上」は、前年条の記載から推測して、天変災異（の記事）を伴う批判の対象になりうる性質のものであるにもかかわらず、同三年・四年条には、この種の記載を見ることができない。

しかし、ここでも、かかる天変災異が事実あつたか否かを詮索するよりも、なぜに、記載されなかつたかを考えるべきであろう。思うに皇極三年正月条劈頭の、「以_二中臣鎌子連_一、拜_二神祇伯_一」以下の一聯の記述は、重要な意味をもっている。中臣鎌子は中大兄に接近し、ついに蘇我氏打倒の計画にあずかるが、中臣鎌子の登場により、「謀大事」の段階、すなわち蘇我氏打倒のプログラムが具体化されたことは、この前段階、すなわち蘇我氏政権に対する「批判」の時期が終つたことを意味するからである。僧旻が蘇我氏打倒のプログラム作成ないしその実施において、具体的にどのような役割を果たしたかは明らかではない。しかし、かつて仏法興隆のイニシアテェヴを、蘇我氏の掌中から天皇の側に移そうとして百済大寺造立を企画し、また陰陽道によつて、天皇（反蘇我氏勢力）の側から、蘇我氏権力に対する批判を展開した僧旻が、その後、大化改新に際して高向玄理とともに国博士に任じ、官制の制定その他に力を致した。百済大寺の寺主であることと、陰陽道を説くことと、そして官制の立案企劃にさざさわることは、僧旻にとつて、別個の事柄ではない。こ

の三つは、すべて中央集権国家確立の路線につながつて居り、また「大唐学問僧」としての僧旻に対する天皇側の期待も、ここにあつたのである。

ただ僧旻に対抗するほどの人物が、この時期の蘇我氏の側にいなかったか否か、が問われねばならないが、恐らく居なかつたとすべきであろう。なぜなら、大陸の先進国の高度の文化、新しい知識を移植する道は、天皇側によつて独占せられて居り、従つて、かつての仏教受容の時と異なり、天皇側の優位、蘇我氏の立ちおくれが、明白な現実となつたのみならず、その落差は拡大する方向にあつたからである。

註

- ① 川崎庸之『天武天皇』五頁。
- ② 雨乞いのための殺牛習俗は、漢土の民俗の輸入ではなく、すでに日本に農耕が始まつた頃から存在した（佐伯有清「8・9世紀の交における民間信仰の史的考察―殺牛祭神をめぐる―」『歴史学研究』二二四）。
- ③ 祈雨が国家的行事として定着するのは、天武天皇の龍田風

神・広瀬大忌神の祭祀からであるが、皇極元年紀に見られる祈雨の記事は、天皇親祭の權威や国家権力の絶対性を直截に示すのではなく、漢神の祭祀や移市・河伯祝禱の行事の末、やつと天皇親祭に落着いた過程が語るように、当時の貴族層の天皇觀・國家觀の夾雜性を示す、との見解がある（下出積与「皇極朝における農民層と宗教運動」『史学雑誌』六七の九）。

四 災 異 と 祥 瑞

孝德天皇の在位十年間に、天変災異の記事は一回（白雉三年四月の雨水）、齊明天皇の七年間には、これに関する記事はなく、天智天皇の十年間に五回（三年三月の頌星・地震、五年七月の大水、八年秋の雷、九年四月の雷雨）の天変災異の記事を数えるのみである。

しかし右の時代に、政治的・社会的な波瀾・動揺がなかつたのではない。たとえば孝德天皇の末年に、天皇と皇太子中大兄との対立が深まり、中大兄らは孝德天皇を難波に残したまま、天皇の姉に当たる前の皇極天皇（中大兄の母）・皇后間人（中大兄の妹）・大海人皇子（中大兄の弟）をはじめ官人らを率いて飛鳥に歸つて居る。また齊明天皇は大規模な土木工事

を起こして非難を受け、のちには有間皇子の事件を導いた。『書紀』は、しかし、孝徳・斉明紀において天変災異を記さず、むしろあからさまに、「災^三皇太子宮^二」（大化三年十二月条）・「災^三飛鳥板蓋宮^二」（斉明元年冬）・「災^三岡本宮^二」（斉明二年条）と記し、また時人の「謗」を伝えている。思うに陰陽道（およびその唱導者、以後これを陰陽師と呼ぶ）を駆使する豪族がいなくなつたこと、すなわち、大化改新により、天皇権力が飛躍的に強化せられた結果、いわば「社会思想」としての陰陽道が説かれなくなり、従つて、右に見たように、孝徳・斉明紀の天変災異の記載も少なくなつたのではなからうか。謀略により、相手を容易に除去しうる段階においては、「政治批判」としての陰陽道があからさまに説かれる余地はない。

もつとも右の事実は、陰陽道のもつ危険性が消滅したことを意味しない。否、政権の座にある者にとつて、反対勢力の形成・抬頭は、つねに警戒の対象であつたように、陰陽道を一方的に管理掌握すること、すなわち反対勢力の利用を封ずることに、重大な関心が払われた。

さて天智天皇六年（六六七）三月に、都が飛鳥から近江に遷された。「是の時に、天下の百姓、都を遷すことを願はず、諷諫する者多く、童謡また衆し、日々夜々、失火の処多し」と記されている。この「童謡」について、橘守部は、「時の異変を、善惡ともに、神の謡はしめ玉ふを云」と述べているが、この不穏な社会状態に対処して、同九年（六七〇）正月に、「誣妄妖偽を禁斷」し、同年二月には、「戸籍を造り、盜賊と浮浪とを斷」つた。同年四月条に、「夜半の後に、法隆寺にて災^ひつけり、一屋も余ること無し」とある。法隆寺が被災した事実については、若草伽藍跡の発掘調査によつて確認せられるところであるが、被災の記事がここにあることは、不安な政情の反映とも考えられよう。かの壬申の乱は、この二年後に勃発した。

ところで陰陽道に通じた人物が、天智天皇の近江朝廷方にいた。天智十年正月に官人の敘位が行われたが、その中で、小山上を授けられた許率母は「五経」に明るく、同じく小山上を授けられた角福牟は「陰陽」を習つていた。許率母は、

「博學多通」な大友皇子の「賓客」であつたが、角福牟⁽²⁾もまた、大友皇子に接近していたであろう。壬申の乱に際し、「兵法」にあかるい木素貴子や答休春初らと同様、許率母や角福牟は、近江方に立つて、陰陽道による指導援助に当たつたと考えられる。

では、吉野の大海人皇子の側は如何であらうか。

壬申の乱が、近江方による一方的な挑発に基づくか、あるいは吉野の大海人皇子により、計画的主導的に起こされたか、については論議の余地があるが、しかし、出家して吉野に遁れた大海人の側近に、たとえば近江方の角福牟のような陰陽師がいなかつたことは、想像できるであろう。かりに陰陽師が吉野まで随伴して行つたとすれば、権力の座からの自己疎外を宣言した大海人の言動と、矛盾する。いうまでもなく、陰陽道は、一面、権力に密着してそれを支えると共に、他面、権力に対立してそれを動揺・崩壊に導く危険性をも包蔵して居り、いずれにしても、「権力」と密接な関係をもつていたからである。

しかし天武天皇について特徴的なことは、「壮に及びて雄拔しく神武^{たけみけ}し、天文遁甲を能くす」と記されたその人柄である。天文・遁甲、すなわち陰陽道に通じた天皇は、陰陽道の伝来以降、天武がはじめてであつた。

天武が、壬申の乱のイニシアティブをとつたことには、一面の真実性がある。というのは、斉明・天智以来の政情に對して、天武は受身でなかつたからである。自己が置かれてゐる現実に對応して、誤ることなく自己の立場を確立する智慧を、思うに天武は、天文・遁甲の陰陽道などによつて、自己の身につけたであろう。出家して吉野に隠れた天武（大海人皇子）を評して、「虎に翼を着けて放てるなり」といわれたのは、陰陽道に通じた天武の自信の程を物語つてゐるとも解されよう。

天武天皇がもつ陰陽道の知見は、壬申の乱の初頭に示された。皇后・幼少の皇子・十余人の女孺という手足まといのは

か、わずか二十余人の舍人を従えた天武天皇が、東国を指して逃げるように吉野を立ち、その日の夜半、名張の駅家に着いた。附近の百姓に参集を命じて、「一人も肯て来ず」。有力な親衛部隊もなく、百姓も天武側を支持しようとしなかった。一同、暗澹たる気持を懷いて、名張の横河に辿りついたところ、広さ十余丈の黒雲が天に經つていた。「時に天皇、異しみ、則ち燭を拏して親ら式を乗りて占ひて曰く、天下兩つに分れる祥なり、然も朕れ遂に天下を得む歟」と判断した。一同が不安と動搖につつまれているとき、大海人皇子がみずから式によつて占ひ、現状の分析と、そして最後の勝利を予言する。「秉式占」うことは、陰陽道を習わぬ者には不可能であり、そして式占の内容は、権威あるものであった。しかもこの場合、軍事指揮者と陰陽師とが、同一人であつた。「天文・暦数・風雲の気色、異あらば密封奏聞する事を掌る」と職員令で規定せられた陰陽頭の職掌が、いま天武自身によつて執り行われている。陰陽師に捧げられる信頼と敬服は、そのまま天武天皇のものとなつた。

天皇の式占によつて勇気づけられた一行は、「即ち急行して伊賀郡に到」つたところ、当国の郡司らが、數百人を率いて馳せ参じた。天皇の式占の真实性は、早くも事実によつて示される。そしてその後、近江宮を脱出した高市皇子およびその部下との再会、伊勢国司の来附、鈴鹿関・不破関の確保など相いつぎ、事態は急速に有利に展開し、天武側はわずか四日間、數万の大軍の動員集結に成功した。そして吉野脱出当夜の式占の予言通り、一ヶ月後には近江方を撃破し、勝利を収めたのである。

乱の最中、天武が美濃国不破郡野上にいたとき、たまたま雷電を伴う甚しい雨が襲つて来た。「則ち天皇祈みて曰く、天神地祇、朕を扶けたまはば、雷雨息まむ、言ひ訖りて則ち雷雨止みぬ」。天武天皇には、雷雨を止める力さえあつた。動乱がおさまり、飛鳥浄御原宮の造宮がはじまつたとき、壬申の乱に参加した大伴連御行により、「皇は神にし生せば赤駒の匍匐ふ田井を京師となしつ」とうたわれ、また何人かにより、「大王は神にし坐せば水鳥の多集く水沼を皇都と為し

つ」と歌われたのも、「雄拔神武、能^三天文遁甲」の天武の超人的な卓越性によるところ少くないであろう。

さて律令国家の一機関としての陰陽寮が、いつ設置されたかは明らかでない。しかし、かの角福牟について天智天皇十年正月条に、「閑^ニ於陰陽」とのみ記されてゐるのは、天智天皇の代において、すなわち近江令において、「陰陽師」「天文博士」などの官人組織もなく、従つて当然、官司としての陰陽寮もまだ成立していなかつたことを示すのではなからうか。もつとも陰陽寮の一部をなす漏刻については、斉明天皇六年五月条に、「皇太子初めて漏刻を造りて、民をして時を知らしむ」とあり、また天智天皇十年四月条にも、「漏刻を新台に置き、始めて候時を打ち、鐘鼓を動し、始めて漏刻を用う、此の漏刻は、天皇の皇太子たりし時に、始めて親ら製造りたまふ所なり云々」とあることにより、その由来の一端を知ることができる。陰陽寮における漏刻博士・守辰丁の職制は、右の漏刻台の職制を嗣ぐものであらう。

天武天皇四年（六七六）正月朔に、大学寮の学生にまじつて、「陰陽寮」「外葉寮」らが、珍異の物などを捧げているのは、このとき、すでに陰陽寮が成立していたことを示している。同月五日に、はじめて占星台が設置せられた。

陰陽五行説・天人感應説・織緯説などがミックスされた陰陽道は、観勒や僧旻の場合でも知られるように、政治批判の利器となることもあつたが、しかし天武天皇の場合のように、用兵にも重要な役割を演ずる。

陰陽道は、あきらかに危険性を内含した「思想」である。この危険性は、対立勢力が陰陽道を把握したとき現実となるであらう。だから、陰陽道に附帯する危険性を根絶するためには、陰陽道を律令国家権力によつて独占管理し、反対勢力との結びつきを、現在および将来にわたつて、根絶しなければならない。官司としての陰陽寮・占星台設置の意味はここにある。

陰陽寮の設置が、天武天皇の意図であつたことには理由がある。陰陽道に習熟し、これによつて運命をきり開いたのは、天武天皇であつたし、それだけに、陰陽道の律令国家権力による独占管理の必要性が、痛感せられていたであらう。

う。

王座への途を開くとともに、また王座を脅かすことにもなる陰陽道は、律令国家機構としての陰陽寮の成立により、かの蘇我氏以来の仏教の場合と同様、天武天皇の掌中に把握せられることとなった。

終りに、天武天皇紀に見られる天変災異について一言せねばならぬ。

周知のように、天武紀には、四年十一月の「大地動」を始見として、五年以降、「大旱」「氷零」「雷電」「大水」「大風」「日蝕」「彗星」「流星」の天変災異が、朱鳥元年すなわち天武在位の終りまで継起している。そしてこれらの記載は、天武天皇に対する一方的な政治批判を示すのであろうか。

当時の天変災異が、支配者に対する政治批判であることは、すでに述べたところであるが、しかし天武紀においては、多くの災異の記事と並んで、祥瑞の記載の多いことに気付くのである。

私見によれば、『日本書紀』における祥瑞の初見は、(一)舒明天皇七年（六三五）七月条の剣池に一茎二花の瑞蓮が生えた記事である。つづいて(二)皇極元年（六四二）七月条の白雀、(三)同三年（六四四）の剣池の瑞蓮、(四)白雉元年（六五〇）の白雉、(五)齐明天皇三年（六五七）の白狐、(六)天智天皇六年（六六七）の白鷗についての六例が、天武紀以前の祥瑞の記載のすべてである。しかし、右の内(一)(二)(三)の三例は、蘇我氏の祥瑞であつて、直接、天皇側には関係なく、従つて天武天皇以前に限つていえば、孝徳・齐明・天智の三代二十七年間を通じて、(四)(五)(六)の三例を数えるにすぎない（この三代二十七年間は、天変災異の記事も、大水二、霖雨一、星一、雷一、地震一の計六例を数えるのみで、その前代八皇極・舒明・推古Ⅴおよび以後八天武Ⅴと較べて、顕著な差異を示している）。

ところで天武紀に見える祥瑞についていえば、二年三月に白雉、四年正月に瑞鷄・白鷹・白鴒、五年四月に瑞鷄、六年十一月に赤鳥、七年九月に瑞稻・甘露、八年十二月に嘉禾、またこの年に芝草・瑞稻、九年二月に鹿角、同年三月に白巫

鳥、つづいて八月に嘉禾、十年七月に朱雀、同年八月に白茅鷄、九月に赤龜、十一年八月の三足雀、十二年正月の三足雀、十三年十二月の四足鷄・十二角犢、十四年七月の赤雉というように、連年祥瑞が出現している。

孝徳天皇大化六年に、長門国司が白雉を献上し、その祥瑞を慶して白雉と改元したが、その時の詔に、「聖王世に出て天下を治す時に、天則ち応へて其の祥瑞を示す」とある。祥瑞は、政治（王者）批判としての天変災異とは逆の、政治（王者）讚美の表現であつた。

大宝職員令によれば、治部卿の所掌の中に、「祥瑞」が規定されている。また儀制令には、祥瑞の類別、瑞祥発見の際の上申の手続きなどが明記されているが、祥瑞は、王者の支配を擁護・讚美する思想にほかならない。だから、天変災異が、政治における危機を代弁する役を担っているとすれば、祥瑞は、この危機を解消する任務を付与されている。天武紀をみると、あたかも天変災異をカバーするように、祥瑞の出現が報ぜられているのである。

天武天皇は、陰陽と祥瑞の、相い対立する二つの思想、すなわち政治（王者）に対する批判と讚美との統制者の地位にあつた。しかも壬申の乱は、結果において、この陰陽、祥瑞両思想を利用しうるような対立勢力を一掃した。かくして陰陽寮や占星台が設けられ、制度的にも、陰陽・祥瑞の二つの思想は、天皇権力によつて直接把握せられることとなつた。

天武紀に見られる天変災異の頻出は、天武天皇の権力の動揺・脆弱を示すのであろうか。そうではなく、この天変災異を上廻る祥瑞の出現こそ、祝福された天武天皇の地位・権力の強大さを象徴するといえるであらう。

先例を無視して左・右大臣を置かず、皇親政治の中心としてみずから政治を執り行つた天武天皇の場合、たとえば農耕のための龍田風神・広瀬大忌神の祭祀の国家的行事化、あるいは僧尼仏寺統制のための大官大寺創建、『金光明経』『仁王経』講説による「鎮護国家」仏教の路線決定などの諸政策と相い並ぶところの、陰陽寮設立による陰陽道の完全掌握化に、注目しなければならない。

註

- ① 『稜威言別』卷十。
② 『懷風藻』

- ③ 『万葉集』卷十九。
④ 拙稿「僧綱制の成立」に詳論の予定。

結 語

陰陽道が、政治批判の利器であることは、觀勒の場合においても、あきらかであつたが、それだけに、陰陽道はしばしば、政治の危機に結びついた。

天武天皇が死んで二ヶ月後の朱鳥元年（六八六）十月に、大津皇子の謀反が発覚し、大津皇子を始め、陰謀に加わつた三十余名が捕えられたが、その一人の新羅沙門の行心に対して、「朕れ加法するに忍びず、飛彈国の伽藍に徙せ」との詔が下された。行心は、「天文卜筮」を解し、太子の骨法が人臣の相と異なる点を指摘し、太子に逆謀を勧めたという。^①こにも陰陽道が政治に結びついた具体例が見られる。

ところで文武天皇の大宝二年（七〇二）四月に、飛彈国が神馬を献じたので、国司や大領などにも祿を賜つたが、とくにこの瑞を獲た隆觀は、罪を免じて帰京を許された。隆觀は「流僧幸甚之子」である、幸甚は、かの大津皇子の事件に關与して飛彈に流された行心であらう。^③翌大宝三年十月に、隆觀は還俗して本姓を金、名を財と名乗つたが、かれは、「頗る芸術に涉り、兼て算曆を知る」といわれた。

さて大宝元年八月に、勅により、惠耀・信成・東棲の三僧を還俗して本姓に復さしめた。惠耀は録兄麻呂、信成は高金藏、東棲は王中文である。陰陽博士、鰐（録）兄麻呂は、「周易経及樸筮、太一、遁甲」などに秀で、陰陽師、高金藏、天文博士王中文も、それぞれ「太一、遁甲、天文」などを能くした。^④

元明天皇の和銅七年（七一四）三月に、義法が還俗を命ぜられ、大津連意毗登と名のつた。「占術を用ひむが為めなり」という理由であるが、その後かれは陰陽頭となり、また陰陽道を学生に伝えた。

これらの僧の還俗について、従来、その特技を重用して還俗せしめたと解されているが、しかし、それと共に、次の点も考慮せられるべきであろう。すなわち、当時の学芸が、主として僧（帰化僧・大唐学問僧）によつて学ばれ、伝えられたが、陰陽道においても、その権威ある伝習者は、観勒・僧旻以来つねに僧であり、天武天皇の場合は、むしろ例外とすべきであつた。

ところで、天武天皇による陰陽寮の設立は、律令国家権力による陰陽道の独占掌握を意味したが、しかし、制度的な機構の整備だけでは十分でなかつた。というのは、陰陽道習熟者の官人化、および、陰陽道関係官人以外の者の陰陽道からの隔離を断行せずしては、陰陽道の完全掌握は不充分だからである。かくして官司としての陰陽寮を設立すると共に、それと平行して、陰陽道に造詣ふかい僧の官人化を推進したのは、当然といふべきであつた。この種の僧の還俗は、だから、その技芸才能を重用するためであつたとするより、その技芸才能を、律令政府によつて把握——律令政府以外の利用を拒否——するためであつたと考えるべきである。官人となつた還俗僧は、官人としての規律に服し、従つて自己の持つ陰陽道の学問技能を、ただ律令権力強化の方向においてのみ、用いざるをえなかつた。つまり陰陽道は、律令国家のための学問技能として性格づけられたのであるが、陰陽道関係の僧の還俗も、この基本線に一致するのである。

しかし、知識人である当時の僧、とくに大唐学問僧や帰化僧が、周易に親しみ、陰陽道を理解するのは、不可能ではなかつた。従つて陰陽道のタレントの僧を、陰陽寮の官人に編入しただけでは、陰陽道に附随する根本的な危惧を除去することはできない。のみならず、知識層・指導者層である僧が、政治批判||陰謀にまきこまれる危険性についても、配慮せられねばならなかつた。

かくして、すべての僧を陰陽道から隔絶すると共に、また僧と民衆とを分離しておく必要が、律令政府の首脳部の考慮に上つた。そしてこのための措置が、法的に表現せられた。僧尼令第一条の規定がこれである。

凡そ僧尼上玄象を覩て、仮て灾祥を説き、語^{こと}国家に及び、百姓を妖惑し、併せて兵書を習ひ読み、人を殺し、奸盜し、及び詐て聖道を得たりと称せらば、竝に法律に依て、官司に付けて罪を科せよ。

僧尼令全篇二十七条の中の劈頭第一条の、しかも、「殺人奸盜」より重要な禁制として、「覩玄象」「説灾祥」が掲げられてゐるのは、律令政府の陰陽道に対する関心と危惧の深さを示している。

僧尼令は、また、「卜^う相吉凶」し、あるいは、「聚^し衆教化、并妄説^し罪福」く僧の「還俗」を規定しているが、とにかく陰陽道を政治批判に結びつけるところの、僧に対する律令政府の不安と警戒の念を読みとることができるのである。なお僧尼令の成立は、周知のように文武天皇大宝元年であるが、しかし僧尼令の条文の内、大宝元年以前に成立を見たものもあつたであろう。とくに、陰陽道からの僧の隔離を規定した第一条の大綱は、文武天皇の飛鳥浄御原令に存してゐたのではなからうか。この第一条が、律令国家による陰陽道の独占掌握を意図する陰陽寮設置と、密接な関係にあることは拒むことができない。⁽⁵⁾

日本に陰陽道を移植した觀勒の時代から、陰陽道は「政治」と結合してゐた。否、すでに中国において、陰陽道は政治哲学であつた。律令政府は、陰陽道によつて、自己の権力を強化して来たが、それだけに、その逆用を防ぐための措置がとられねばならなかつた。かくして律令政府は、陰陽道を管理するための機構として陰陽寮を設置し、「玄象器物・天文圖書」や「七曜曆・太一雷公式」の私有や披読⁽⁶⁾を嚴重に取り締ると共に、僧尼令によつて、陰陽道の担い手である僧から、陰陽道を遮断したのである。⁽⁷⁾

① 註

『懷風藻』

② 神馬は「瑞」とされる（『延喜式』二二）。

③ 関児「新羅沙門行心」（『続日本紀研究』一の九）。

④ 『大日本古文書』二四、五五二頁以下。

なお田中卓「還俗」（『続日本紀研究』一の二二）・同「統、還俗」（同上、三の一）参照。

⑤ 僧尼令第一条とほぼ同一内容の規定が、僧尼令の藍本となつた道僧格に存在したと推定される（秋月観暎「道僧格の復旧について」『歴史』第四輯）。なお草野靖氏から「禁僧道下筵制」について教示を得た（『唐大詔令集』卷一一

三）。

⑥ 「凡玄象器物、天文、圖書、讖書、兵書、七曜曆太一雷公式、私家不得有、違者徒一年、」（『聯律』）。「凡秘書、玄象器物、天文圖書、不得輒出、觀生不得讀、古書、其仰觀所見、不得漏泄、若有微祥災異、陰陽寮奏：、」（『雜令』）。

⑦ 奈良時代の陰陽道については、大畑正一「天平時代の陰陽思想」（『日本歴史』一二二号）参照。

（一九六〇、三、三〇稿）
（昭和三四年度文部省科学研究費による研究の一部）

Before the establishment of On-Myo-ryo (陰陽寮)

by E. Tamura

Scholars of On-myō-do (陰陽道) (= the way of fortune-tellers) were sent to Japanese Court from Kudara (百濟) in the beginning of the 6th century; and were in service alternatively. But at the beginning of the 7th century, as Mi-roku (觀勒) came to Japan from Kudara, On-myō-do went beyond the limit of the Court, and took upon itself the role of a social thought and political critics.

It is the established theory that the calculating-standard of Jin-mu (神武) Era was set to the 9th year of Empress Sui-ko (推古), and it was also from the clause of this Empress Sui-

ko in the records of Ni-hon-sho-ki (日本書紀) that such natural disasters as great raining, great drought, sun eclipse etc. appeared concentratedly.

That is, during about a half-century from Empress Sui-ko up-to Emperor Ko-toku, political-critics through these natural disasters were thrown against each other between Emperor and the So-ga (蘇我) family.

Emperor Ten-mu (天武), who had learned On-myo-do himself, by which he had carved his own fortune, established On-myo-ryo (陰陽寮) as an official institution, and professional scholars engaged in the study of On-myo-do.

This meant to monopolize On-myo-do in the hand of Ritsuryo (律令) government, which had been apt to be availed of by influential groups in the political world, and to refuse its abuses by outer-government persons.

These priests who had a deep understanding about On-myo-do were forced to become laymen again, and posted at On-myo-ryo as official men.

At the same time, according to the enforcement of So ni-ryo (僧尼令), it was banned for all monks and nuns to approach the On-myo-ryo.