

## 飛鳥仏教雑考

田村, 円澄

<https://doi.org/10.15017/2331290>

---

出版情報 : 史淵. 79, pp. 63-80, 1959-07-20. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :



# 飛鳥仏教雜考

田村圓澄

## 目次

- 一 憲法十七条と神祇祭拜
- 二 「篤敬三寶」について
- 三 聖德太子の仏教受容
- 四 仏教受容の三つの型

## 一 憲法十七条と神祇祭拜

明治二十六年の刊行にかかる有賀長雄博士の『日本古代法釋義』は、第一章を聖德太子の憲法十七条の解説にあてている。その中で、憲法十七条に対する「歴史上ヨリ」の「批評」を試みた部分は、創見に富み、爾後の憲法十七条研究にも、多くの示唆を与えたが、とくに有賀博士は、憲法十七条を通じて、神祇祭拜について全く及んでいないことに注意し、「十七條之中無<sub>ニ</sub>崇神敬祭之條<sub>一</sub>、蔑<sub>レ</sub>神之胸臆可<sub>レ</sub>見」（谷川士清の『書紀通證』所引の『曆史略』の言葉）を挙げている。

この点は、はやくから国学者の注目して来たところであり、たとえば平田篤胤も、「厩戸ノ皇子ノ、十七ヶ條憲法トイフ、制目ヲ御定メナサレタガ、多クハ漢様ノ胸ワロキ事バカリデ、煩クウツトシイガ、……第二條ニ篤敬三寶……ト、

佛法ノ事ヲバ、カヤウニ事々シク御カキナサレタナレドモ、神ノ御事ヲバ、少モ宣ハズ、全クトイヘバ御不埒デム」と述べている。<sup>(1)</sup>有賀博士の指摘は、国学者流の見解を嗣ぐものであるが、大正時代以降においては、この点について、聖德太子を弁護する意見も出された。たとえば、内藤湖南博士<sup>(2)</sup>や黒板勝美博士<sup>(3)</sup>は、聖德太子に神祇祭祀の事実を認め、太子が仏教と共に神祇をも保護した点を強調している。やや異色のあるのは、三浦周行博士の所論である。<sup>(4)</sup>三浦博士によれば、憲法十七条中、神祇祭拜についての一条がないのは、「敬神派は佛教に對して、全く理解がなく、血を流して争ふ程、和融の精神に缺けて居たから、旁旁此事に及ばれなかつたものではあるまいか」。もつとも三浦博士も、書紀の推古天皇十五年条に基づいて、聖德太子に神祇祭拜の事実があつたことを認めるのであるが、憲法十七条についていうならば、聖德太子が、「是迄の因襲を打破して、改革の目的を達成せんが爲めには、寧ろ歴史論を避けて、純理論よりするのを便宜とされた」結果、意識的に、神祇祭拜に触れなかつたのであるとする。

憲法十七条に、敬神の条がないのは、憲法十七条の性質からして、むしろ当然である、としたのは辻善之助博士であつた。<sup>(5)</sup>辻博士によれば、憲法十七条は、「國民道德の教科書」ではなく、「當時の朝臣への訓誡」である。だからとくに憲法の中に簡条を設けてまで、神祇祭拜を勧める必要がなかつたのである。しかし、聖德太子に神祇祭拜の事実があつたことは、推古天皇十五年条が語っている。

大正年代に書かれた著名な歴史家の聖德太子論——とくに神祇に関して——は、各人各様である。内藤・黒板両博士は、憲法十七条と神祇祭祀との関連には論及していないが、三浦博士によれば政策的に、また辻博士によれば改めて勧めるまでもなかつたので、憲法十七条には神祇祭拜の条が設けられなかつた。しかし、聖德太子自身に、自主的な敬神の事実を認める点では、四博士とも一致している。

ところで聖德太子の神祇祭拜の事実を示すものとして、しばしば依用されるのは書紀の推古天皇十五年条の記事である。

すなわち、「詔曰、朕聞之、曩者我皇祖天皇等幸<sup>レ</sup>世也、踰<sup>レ</sup>天蹟<sup>レ</sup>地、敦禮<sup>三</sup>神祇<sup>一</sup>、周祠<sup>三</sup>山川<sup>一</sup>、幽通<sup>三</sup>乾坤<sup>一</sup>、是以陰陽開和、造化共調、今當<sup>三</sup>朕世<sup>一</sup>、祭祀神祇、豈有<sup>レ</sup>怠乎、故群臣共爲竭<sup>レ</sup>心、宜<sup>レ</sup>拜<sup>三</sup>神祇<sup>一</sup>」。この詔が出されたのは二月九日であるが、同十五日条に、「皇太子及大臣率<sup>三</sup>百寮<sup>一</sup>、以祭<sup>三</sup>拜神祇<sup>一</sup>」と記されてある（二月十五日は、周知のように釈迦涅槃の日に当たることが留意される）。

ところで津田博士は、推古天皇十五年条に見える神祇祭拜の詔とそれに関する記事について、「神祇の拜祭は民族的風習であり、またそれは一定の場合に一定の儀禮を行ふのであつて、朝廷に於いてもそれに従つて神事の行はれていたことが、後の制度からも、遺存する祝詞などからも、推知せられるのであるから、かかる漠然たる意味でかかる拜祭があつたとは信じ難い」とし、推古天皇二年条の三宝興隆の詔命とともに、「机上の製作」とされる。では、何故に書紀の編者がかかる記事を造作したのであるか。津田博士によれば、「神道と仏法とを両立せしめる、思想から、仏教に関する記載の多いのに対して、神道に縁由のあることを載せようとしたためではあるまいか」。

しかし私見によれば、欽明天皇の代の仏教伝来以降、推古天皇に至るまでの約半世紀余りの間、執拗な妨害や迫害にも屈せず、終始、仏教受容に積極的な努力を致したのは「大臣」蘇我氏であつた。そして崇峻天皇即位の前年（五八七）に、排仏派の巨頭である「大連」物部氏が滅びると、仏法興隆は時の勢いになった。蘇我馬子の発願にかかる法興寺が、飛鳥の京に建立され、族長たちも法興寺に倣つて、それぞれの「私寺」を建立したが、推古天皇二年（五九四）の三宝興隆の詔は、かかる現実を承認する形で出されたのであろう。事実、欽明天皇以降の歴代天皇は、蘇我氏を先頭とする仏教受容——「三宝興隆」——の動きを前にして、中立的傍観的態度に終始していた。しかも重要なことは、「大臣」蘇我氏が握る仏法興隆の主導権と、諸々の族長を従属せしめる蘇我氏の政治権力とは、表裏一体の關係をなしていたことである。<sup>(7)</sup> 飛鳥の法興寺は蘇我氏の権力の象徴であり、族長たちの「私寺」の上に君臨していたが、しかし推古天皇に至る歴代

天皇は、法興寺に比肩しうるような「官寺」をもたなかった。かく見れば、推古天皇十五年の神祇祭拜の詔は、仏法興隆に支持された蘇我氏に対する、天皇の「公的」な立場からの反撃であつたといえよう。

さて仏教と神道とが原理的に相異なるものであり、憲法十七条の非神道的性格も、この点に遡つて考究せられるべきことを指摘したのは、村岡典嗣氏である。村岡氏は、平田篤胤や飯田武郷らの国学者の説を享け、「十五年（推古天皇）の神祇拝礼の事が、思ふに反対派の敬神家の建言に出た結果であり、之を以て太子に帰せられないことは、むしろ公平なる判断として承認せねばならぬところと思ふ」と述べ、「少くともこの事を以て太子の敬神的態度のための積極的の証拠となす事は妥当でない」と断じ、さらに、「十五年の神祇崇礼がたゞ積極の意味に於いて理解しうべしとしても、それは決して十七条憲法の仏教と相容るべきものでない」と指摘する。村岡氏は、憲法十七条の基調が儒教中心であるとする久米邦武説や津田左右吉説を斥け、仏教思想がその中心であることを強調し、「要するに十七条憲法から神道を求めることは無意味であり、神道的ならぬところこそその特色である」と結論された。<sup>(8)</sup>

村岡氏が、仏教と神道との教義的な異質性に注目し、憲法十七条には意識的または無意識的に、神祇思想が存在せぬことを論証されたのは、結果的に、有賀博士の見解に支持を与えることとなつた。ただし国学者が、「聊モ神ノ御事ヲバ、十七ケ条ニモ宣ハヌハ、何ト御不埒デアルマイカ」というように、崇仏を、聖徳太子の「私的」な意志に帰するのではなく、村岡氏の場合、「仏教として神祇崇拜を許容しがた」く、「仏教を本質とせる十七条憲法」において、「特に神道が説かれなかつた事はむしろ当然で、して神道を憲法に認めようとするが如きは殆んど無意義である」というように、憲法十七条の非神祇的性格についての論理的考察がなされている。<sup>(10)</sup>

ところで憲法十七条が、形式および内容において、「法律」ではなく「道德」に属することは、有賀博士の指摘以来、すでに通説といつてよいであらう。

試みに、第一条の「以和為貴、無忤為宗」を例にとれば、「和」は道德規範であり、その価値実現のための自主的努力が要請せられる。もつとも、ここで説かれる道德規範は、たとえば、「忿を絶ち瞋を棄てて、人の違ふを怒らざれ」(第十条)や、「嫉妬あること無かれ」(第十四条)のように、ひろく「人間」一般を対象とするように解せられるものもあるが、しかし具体性をもった各条の内容に注目するならば、憲法十七条は畢竟古代天皇制国家——天皇を頂点とする中央集権体制——における官人の道德規範にはかならずなことが知られるであろう。「順君父」(第一条)・「承詔必謹」(第三条)・「君臣有礼」(第四条)・「忠於君」(第六条)・「早朝晏退」(第八条)・「背私向公」(第十五条)などの徳目は、いずれも「君」に対する「臣」の道德規範に関連している。そして第十二条の「国靡二君、民無二両主、率土兆民、以王為主」とあるのは、天皇支配の基盤が、「百姓」(第十二条)・「人民」(第六条)にあることを前提とし、しかも憲法十七条は、これらの「民」(第十二条)・「群臣」(第十四条)・「群卿」(第十一条)などの「臣」(第三・十五条)を直接の対象としていることを語っている。「臣」と「民」とを、「君」(第三・六条)に対する「日本人」一般に解消しようとする試みは、仏教者の論著に見られたところであるが、しかし仏教の対象が、身分・階層や支配・隷属の関係を捨象したところの、「人」(第一・二・六・七・十・十四・十五条)・「凡夫」(第十条)であるにしても、憲法十七条の対象は、「民」「百姓」を直接支配するところの「群卿」「百寮」(第四・八・十四条)であつた。つまり憲法十七条には、「絶愛棄欲」(第五条)というような、人間一般に妥当する道德規範や、また「賞罰必当」(第十一条)のような官人の道德規範が窺われるが、しかし、これらの道德規範が並列的に述べられているのではなく、「承詔必謹」「背私向公」の古代天皇制国家における「臣道」(第五・十五条)が、憲法十七条を貫く基調であるといわなければならない。

憲法十七条を、古代天皇制国家における「君」に対する「臣」の道德規範であるとするならば、その中に神祇祭拜の条がないのは当然といえるであろう。久米邦武の指摘のように、「神道は宗教に非ず、故に誘善利生の旨なし、只天を祭

り、攘災招福の祓を為す<sup>(13)</sup>にとどまるからである。祭天の古俗にしかすぎず、価値実現の道德規範を含まぬ神祇は、その故に、憲法十七条の内に、みずからの占めるべき場所を見出しえなかつたといえよう。

憲法十七条の本質は、古代天皇制国家における官人の道德規範であり、仏教や儒教は、かかる道德規範実現の手段として、依用されている。憲法十七条にもられた内容は、「天皇家の政治理想」にすぎないにしても、<sup>(14)</sup> 仏教や儒教の役割は、この種の政治理想実現の方向に副うものであつた。

憲法十七条の中に、神祇崇敬の条がないのは、聖徳太子自身における神祇崇敬の念の有無と、直接関係はない。だから、「神を蔑如する」ことを理由とする国学者流の、太子に対する誹謗は当たらない。と同時に、推古天皇十五年紀の神祇祭拜の記事（および憲法十七条の内容）を以つて、ただちに太子の敬神の態度の積極的証拠となしえぬとする村岡氏の説も、当をえぬのではなからうか。

蘇我氏がイニシアティヴをとる「仏法興隆」と、そして推古天皇の詔命に基づく「神祇祭拜」との、いづれをも拒みえず、そしてこの故に、両者の間にはさまれて苦悩したのが、聖徳太子の姿であつたように思われる。<sup>(15)</sup>

## 註

- (1) (9) 平田篤胤『出定笑語』
- (2) 内藤虎次郎「聖徳太子」（『日本文化史研究』所収）。
- (3) 黒板勝美「聖徳太子御伝」（大正十五年）
- (4) 三浦周行「聖徳太子の憲法十七条」（大正十年）（『聖徳太子論纂』所収）。
- (5) 辻善之助「聖徳太子」（大正十年）（『日本文化史』別録一 所収）。
- (6) 津田左右吉『日本古典の研究』下、一一六頁。
- (7) 拙稿「飛鳥仏教の歴史的評価」（『歴史学研究』二二二号所載）。
- (8) (10) 村岡典嗣「憲法十七条の研究」（『日本思想史上の諸問題』所収）。
- (11) 有賀長雄『日本古代法釈義』第一章第一節。
- (12) 白井成允「聖徳太子の御教の一端」・小野清一郎「憲法十七条の宗教的基礎」（ともに『日本仏教の歴史と理念』所収）・金子大栄『日本仏教史観』第一篇第一部序説など。

(13) 久米邦武「神道は祭天の古俗」(明治二十五年) (『明治文化全集』思想篇所収)。

(15) 拙稿「聖德太子の苦惱」(『読史会五十周年記念論文集』所収)。

(14) 竹内理三『律令制と貴族政權』第一部四二頁。

## 二 「篤敬三寶」について

憲法十七条の中の「篤敬三寶」の条は、聖德太子の神祇不拝とも関連し、しばしば国学者の非難を受けて来たところである。たとえば飯田武郷は、「かく三寶の事を、ことごとしく挙て、神祇の事は、憲法中聊かも書し玉はず、いかにも嘆かひしき事なり」といい、<sup>(1)</sup> 斉藤彦麻呂も、「この一條のみ、いみじき御誤也」と批判している。<sup>(2)</sup>

村岡典嗣氏は、儒教が憲法十七条の中心的思想であるとする説を斥け、「十七條を貫いてその中心的东西のものをなすところはむしろ仏教思想であり、しかも、「太子の仏教主義は本条によつて明らかである」点を指摘された。<sup>(3)</sup>

聖德太子が、仏教受容に積極的であつたことはいまでもない。しかし、それは太子にとつて「私的」な事柄である。この「私的」な仏教受容乃至仏教信仰を、「公的」な憲法十七条に投入したとするなら、国学者流の非難を拒むことはできないであろうが、しかし、「篤敬三寶」条の設定は、太子の「私的」な仏教信仰に根差すのであろうか。

「仏」とは開悟証得した覺者であり、「法」とは覺者の証得したもの、乃至証得せしめる教、「僧」とは覺者たらんと志す修道者の集団、と考えれば、この「三寶」は、たとえば釈迦仏とその所説の法、およびその法に従つて修行する僧の三者を意味することもあり、また諸仏と諸仏の法とその法を修する僧を意味することもある。ところで聖德太子は、「篤敬三寶」の内容として、如何なる仏・法・僧を意図していたのであろうか。

右の点について、「昔日の梯橙の三宝は、これ究竟に非ず、唯だ今日常住の一體を歸依の極と爲す」の言葉が引証される。諸仏・諸仏の法・その法を修行する僧の三者を分けた別相の三宝は、教化の方便(梯橙)にはかならず、常住の一体

が、究極の歸依処である。「法僧の二寶は究竟に非ず……法寶の極は唯だ法身にあり、僧は究竟に非ず……常住法身を佛寶と爲す」。

「篤敬三寶」の三宝は、だから、仏・法・僧の別相三宝を指すのではなく、まして仏像・經卷・僧尼の住持三宝を意味するのでもなく、常住法身としての「第一義」を志向している。

では、なぜに三宝——「常住法身」——に対する歸依が求められるのであるか。「人尤だ惡しきもの鮮し、能く教ふるをもて從ひぬ、其れ三寶に歸りまつらば、何を以てか枉れるを直さむ」。つまり、「改惡從善」のために、「篤敬三寶」が提示されるのである。

「篤敬三寶」の実践目標は、「開悟證得」ではなく、「息惡修善」に置かれている。「行善の義は本と歸依にあり」とされるように、行善（＝道徳）の基調が、歸依（＝宗教）に求められているのである。かくして常住法身に歸依することにより、「修善滅惡」の実現が庶幾された。

「夫れ天下の事品、羅と雖も、要は惡を離れ善を取るに在り、惡を離れ善を取るは、必ず三寶を以つて本と爲す」の言葉は、「篤敬三寶」条との思想的連関を示すものとして、注目されるところであるが、篤敬三宝は、篤敬三宝そのことが目標ではなく、「離惡取善」の基調をなしている点に留意すべきである。

「篤敬三寶」条についての国学者流の非難は、聖德太子が、篤敬三宝そのことのみを強調したとの前提に立っている。しかし、「篤敬三寶」は、「枉れるを直す」ところの常住法身——「第一義」——の意義を担っているものであり、「直枉」の実践的意味を喪失した「三寶」は、この場合、「篤敬」の対象に価せぬのである。

然らば、篤敬三寶の教条は、具体的に、いかなる役割を果たしたのであろうか。聖德太子の死後、反蘇我氏勢力の中心となつた山背大兄王は、皇極天皇二年（六四三）に、蘇我入鹿の軍兵の攻撃を受けた。山背大兄王は、父の聖德太子の臨

終の言葉、すなわち、「諸の惡を作す莫れ、諸の善を奉行せよ」を「永き戒」としていたが、側近の者から、東国に通れて再起を計るよう説得されたにもかかわらず、しかし戦鬪の継続は結局、「役<sub>三</sub>百姓」「傷<sub>三</sub>残百姓」ことを慮かり、ついにその勸告を斥け、斑鳩寺に入つて一族ごとく自尽した。

「吾が情に十年、百姓を役はじと冀ふ」ことを理由に、蘇我氏に対する抵抗を断念した山背大兄王の進退は、憲法十七条の、「勿<sub>レ</sub>歛<sub>三</sub>百姓」(第十二条)・「使<sub>レ</sub>民以<sub>レ</sub>時」(第十六条)などの条々に照応するとも見られよう。「傷<sub>三</sub>残百姓」は、なすべからざる「惡」である。そして山背大兄王の行動に、「篤敬三寶」の具体的実践を見出すこともできる。

しかし「篤敬三寶」の史的意義について、他の面からの考察がなされねばならない。

蘇我馬子の発願にかかる法興寺の主要伽藍が、ほぼ竣功した推古天皇二年に、摂政聖德太子および大臣蘇我馬子に詔して、「三寶を興隆せし」めた。「是の時、諸の臣連等、各君親の恩の爲に、競ひて佛舎を造る、即ち是を寺と謂ふ」。かくして族長たちの「私寺」が、相いついで建てられるが、蘇我氏の権力を象徴する法興寺は、諸々の「私寺」を従える形で、飛鳥の都に宏壮な殿堂を誇示した。

ところで三宝興隆の詔が出されてから十年後の推古天皇十二年に、聖德太子は憲法十七条を作っているが、その内容上、とくに重要なのは、第一条および第二条であろう。まず第一条では、「和を以て貴しと爲し、忤ふこと無きを宗と爲す」ことが説かれる。しかし、憲法十七条そのものが、「人間」一般の立場で作られたのではなく、臣・連などの「群臣」「百寮」に対する訓諭であることは、すでに見たところである。とすれば、第一条が、続いて、「人皆黨有り、亦達<sub>々</sub>れる者少し、是を以て、或は君父に順はずして忤<sub>ま</sub>隣里に違ふ」と指摘するのは、適切であつた。「人皆有黨」の「黨」は、臣・連などの族長を中心とする氏族共同体を指すと考えられる。「大連」物部氏と「大臣」蘇我氏の対立や、それに従属する各氏族相互の葛藤は、「忤を宗と爲す」とも評されよう。蘇我馬子による穴穗部皇子や崇峻天皇殺害などは、「不順君

父、乍違<sub>ニ</sub>隣里」の著しい例である。

かくして「黨」による対立・相剋を解消する道が、第二条の「篤敬三寶」に求められた。「人尤<sub>はなは</sub>だ惡<sub>すくな</sub>しきもの鮮し、能く教ふるをもて従ひぬ、其れ三寶に歸りまつらずば、何を以てか枉れるを直さむ」。つまり、「不順君父」の族長は、「爲君親之恩」の仏舎建立、すなわち「篤敬三寶」により、「枉れるを直」すことが期待されたからである。

なお「君親之恩」の「君」は、もともと天皇を指す言葉である。やや時代は下るが、舒明天皇十三年に着工された山田寺について、<sup>(13)</sup>「凡そ此の伽藍は、元より自身の故に造れるに非ず、天皇の奉爲に誓ひて作れるなり」といつた蘇我倉山田石川麻呂の言葉が伝えられている。<sup>(14)</sup>しかし、「君親之恩の爲め」に伽藍を建てるのは、現に「君」（＝天皇）が、仏法の外護者として、三宝興隆の中心的存在であることを前提としているのである。書紀の推古天皇二年条は、思うに仏教の「四恩」（父母・衆生・国王・三宝の恩）に示峻されて、「君親之恩」を記したが、しかし「私寺」を建てた族長が、推古天皇を「君」として素直に理解していたか否かは、疑問の余地がある。むしろ、聖德太子を、仏教外護の「君」と考えることの方が、自然であつたであらう。

憲法十七条で説かれる「篤敬三寶」は、「篤敬三寶」そのことが目的であるのではなく、古代天皇制国家における官人の道徳規範（＝「臣道」）実現を、究極の目標とするものである。つまり仏教は、臣・連らの「直枉」のために採用されているのであり、従つて、「篤敬三寶」と「神祇祭拜」とを対比するのは、当をえていないといえよう。

憲法十七条が、神祇祭拜に言及していないことを理由に、聖德太子を非難するのは当たらないが、また、憲法十七条の基調を、仏教主義と決めるのも如何であらうか。憲法十七条は、推古天皇を頂点とする皇權伸張に即応して作られた官人の道徳規範である。

しかし、憲法十七条において定位される仏教の在り方は、「攝政」聖德太子の「公的」立場からなされたことであり、

太子の「私的」な仏教受容が、右の通りであつたとすることはできない。

なお有賀長雄博士が、憲法十七条の第二条で篤敬三宝を説きながら、第三条において、三宝のほかに人君の尊むべきことを説き、しかもその所以を、仏説に求めずして易經に求めた矛盾を指摘し、「是レ必ズ止ムヲ得ザル所ナリ、何トナレバ、佛法ハ君父ノ道ヲ説クコト甚ダ疎ナレバナリ、此ノ事ハ仏法ヲ以テ、日本國民團結ノ基本トシ難キヲ證スベシ」と論じている。<sup>(15)</sup>しかし憲法十七条が、第二条で「篤敬三寶」を述べ、第三条で「承詔必謹」を説いているのは、「三寶」と「人君」とを並列したからではない。——天覆地載の理が示すように、君臣上下の分はあきらかであり、臣たるものは「承」「靡」「慎」の道を履まねばならぬ。この道に導うのが「善」であり、これに背くのが「惡」である。しかも得善滅惡こそ、「第一義」としての「三寶」の教えるところである。とすれば、「篤敬三寶」と「天覆地載」とは、何ら矛盾しないであろう。また仏教が、「日本國民團結ノ基本」となりうるか否かは、この時点における仏法興隆の主導權が、天皇の掌中にあつたか否かによつて決められるべきであり、この客觀條件を無視して、仏教と国家との關係を論ずるのは、無意味に等しいというべきである。

# 註

- (1) 『日本書紀通釈』推古天皇十二年条。
- (2) 『聖德太子十七憲法弁義』(『聖德太子全集』第一卷所収)。
- (3) 村岡典嗣「憲法十七条の研究」(『日本思想史上の諸問題』所収)。
- (4)(8)(9)(12) 『勝鬘經義疏』
- (5) 篤敬三宝の「三宝」の意味を、『三經義疏』によつて説くことについての批判もある(註(3)参照)。
- (6) 家永三郎博士は、聖德太子の信仰が、常住法身の一体三宝

にかけられていたことを根拠として、太子肇作憲法の第二条の原文に、「仏法僧也」の四字が無かつたことを指摘されている(『上代仏教思想史研究』所収の「篤敬三宝章の一考察」参照)。

- (7)(11) 『維摩經義疏』
- (10) 『法華義疏』
- (13) 『上宮聖德法王帝説』裏書。
- (14) 『日本書紀』孝德天皇大化五年三月条。
- (15) 有賀長雄『日本古代法義』第一章第二節。

## 三、聖德太子の仏教受容

天寿国繡帳に載せる「世間虚假唯佛是真」の言葉が、内治・外交両面に積極的な新政策を樹立した摂政の聖德太子に、相応しくないことについては、すでに論じたところである。<sup>(1)</sup>しかし、「常住眞實を嘆じ、願はくは歸依と為さん」と記し、<sup>(2)</sup>また維摩居士に同感して、「國家の事業を煩ひと為す」というのは、<sup>(3)</sup>帝王の任務を、万民に対する徳化に帰する儒教の政治思想と、著しい対照をなすものといえよう。

聖德太子の仏教受容について、二つの顕著な特色を指摘することができる。第一は、仏教を、「人生の智慧」として理解したことである。仏教が現当二世安穩や死者の追善儀礼——呪術——として受容された当時において、聖德太子は、いわば「人生」を媒介として仏教に直参したといえよう。

周知のように、百濟から伝来した仏教は、「呪術」としての性格を濃厚にもつていた。仏像・經典・莊嚴具などが齊らされたが、しかし伝道者は居らず、従つて仏教の「教法」が、直接人々の心に呼びかけることは少なかつた。漢訳經典が現在なお「咒文」のように誦誦されている理由の一つは、仏教が伝来の当初から、「教法」としてでなく、「呪術」として受容されて来たことに基づくであらう。

飛鳥・白鳳時代の造頭にかかる仏像の造像銘から窺うと、仏教に対する祈願の内容は、治病や死者の追善が最も多い。つまり自己の「證悟得脱」は表面に現われず、仏教は専ら、現当二世の利益を保証する「呪術」として受容されている。

仏教を、「呪術」としてでなく、「人生の課題」に即して理解しようとした聖德太子は、当時において甚だユニークな存在であつたといわねばならない。否、それは太子の時代に限られたことではなかつた。著名な仏教学者はいう、——「佛教の眞理は、聖德太子に依りて始めて正しき理解を以て日本に移植せられた、……我等はまた太子已後に於てすら

も、太子程に佛教の真理を認識せるものの、案外に甚だ鮮かりしことを思はざるを得ない<sup>(4)</sup>。

聖德太子の仏教の第二の特色は、その内部に国家（権力）と結びつく契機を含まぬことである。

これについては、若干の註釈が必要であろう。辻善之助博士によれば、「佛教の奨励は當時外國との交際の上から見て、文化移植のため最も効果ある方法と考へられたのみならず、随と対等にならうといふ必要上、特にこれを勧める必要があつた」のであり、従つて聖德太子による仏教興隆は、「いはば、佛法それ自らのための佛法興隆でなくして、國家のために文化發達のために企てられた佛法興隆である」<sup>(5)</sup>。

右の辻博士の説は、随で興隆している仏法は、日本においても興隆するという見方——歴史的社会的条件の輕視乃無視——が前提をなしているのみならず、聖德太子自身の仏法に對す内的要求が看過されている。しかし、重要なことは、聖德太子による仏法興隆が、「國家」的要請に基づいている点の指摘であらう。

聖德太子が、「私的」に、仏教に関心を寄せていたことはいうまでもない。推古天皇二年に、聖德太子および蘇我馬子に對し、三宝興隆の詔が与えられたが、このとき、仏法興隆の主導権は「大臣」蘇我馬子の掌中にあり、「摂政」聖德太子は、「私的」な仏教帰依に促されて、蘇我氏に同調した。しかし推古天皇は、仏法興隆の現状において占めるべき天皇の「公的」な地歩を見出さうとし、かつ蘇我氏が有する仏法興隆の主導権を自己の手に収めんとして焦慮して居り、「摂政」聖德太子は、推古天皇と蘇我馬子との間にあつて苦惱した。

隋と対等の外交關係を樹立し、大陸文化の移植に積極的であつた聖德太子が、「國家」的見地から、仏教を導入したとすることには、一応の理由がある。しかし、かくいうためには、仏法興隆の主導権が、天皇の側にあることを前提としなければならぬであらう。のみならず、注目すべきことは、聖德太子が受容した仏教そのものの内に、國家的志向——護国性——がない点である。もつとも、鎮護國家的性格の欠如は、聖德太子の仏教のみならず、飛鳥時代の仏教全般について

いえることである。そしてこの点においても、天皇が、仏法興隆の時流から疎外されている事実に留意しなければならぬ。逆説的ではあるが、飛鳥時代の仏教は、法興寺を擁する蘇我氏権力の「鎮護」に結びついていた故に、鎮護国家・王法擁護の任務を果たしえなかつたのである。

註

- (1) 拙稿「聖徳太子の苦惱」(『説史会五十周年記念論文集』所収)  
 (2) 『勝鬘經義疏』  
 (3) 『維摩經義疏』  
 (4) 金子大栄『日本仏教史観』第一部序説。  
 (5) 辻善之助「聖徳太子」(『日本文化史』別録一所収)。

#### 四 仏教受容の三つの型

日本の古神道において、氏神として祭られるのは、「祖神」ではなく、職業神または身分に関する神であり、これによりその氏族が統一されている守護神であつた。「我國の古代に於ては祖先を以て氏神としてをる場合は殆どないといつてよい」<sup>(1)</sup>

氏神が氏族の守護神であり、従つて、その氏族と血縁関係をもたないとすれば、その当時、祖先崇拜が顕著でなかつたことはいうまでもない。たとえば、日本の古典神話——『古事記』や『日本書記』の神代史にまとめられている日本神話——には、「祖先崇拜や氏神信仰に關する直接のデータは何一つそこに物語られていない」<sup>(2)</sup>ことも、傍証となるであらう。

古神道が、祖先崇拜と結びつき、「氏族的祖神教」に転移して行く契機について、儒教の影響が指摘されているが、<sup>(3)</sup>しかし、日本人の精神生活に、祖先崇拜の風習・制度を導入したのは、主として仏教でなかつたであらうか。

推古天皇二年に三宝興隆の詔が出され、諸々の臣や連の族長は、「各君親の恩の爲めに、競ひて佛舎を造」つた。

氏族共同体の守護神であり、また精神的紐帯の意味をもつ「氏神」の祭祀は、これまで族長により独占されていた。

この時点において、族長層による仏教受容が、「爲君親之恩」すなわち祖先崇拜を契機としてなされたことはあきらかである。

仏教受容を考察する場合、個人的受容・氏族的受容・国家的受容の三つの型を想定することが許されるであろう。以下これについて説明を加えたい。

(一) 個人的受容。現世における病氣平癒（法隆寺金堂薬師如来光背銘）や軛病延寿（法隆寺金堂釈迦如来光背銘）また現身安穩（法隆寺献納甲寅在銘釈迦如来光背銘）を仏に祈願するのは、この部類に入る。しかし仏教の保証する現世の利益は、そのまま後世にまで延長されるので、「軛病延寿」と「往登浄土」との間には、本質的な区別がなく、また父母の「現身安穩」は、後世の「速生浄土」と連続している。だから仏教の個人的受容も、おのずから祖先崇拜に結びつくのである。

現世の利益を願う(一) 個人的受容と區別して、血縁者の後世の利益（追善＝祖先崇拜）を主とする仏教受容を、(二) 氏族的受容と名づけよう。この場合、とくに重要なのは、族長による氏族共同体支配を宗教的に権威づけていた氏神の祭祀権が、いまや「氏寺」を建てた族長により、仏事法会を媒介として確保されていることである。推古天皇十四年四月に、金銅仏像を元興寺金堂に安置したが、「是の年より初めて寺毎に四月八日、七月十五日に、設齋せしむ」とあるのは、四月八日の灌仏会とともに、七月十五日の孟蘭盆会が、「寺毎に」——「諸臣連等、各爲君親之恩、競造佛舎、即是謂寺焉」——すなわち族長の「私寺」において行われたことを意味する。孟蘭盆会は、周知のように年々七月十五日に法会を設けて仏および僧に布施し、もつて「七世父母」の報恩に資する法会であつた。なお孝徳天皇大化三年に七色十三階の冠制を定めた際、「冠は大會、饗客、四月、七月の齋時に着る所なり」とあることにより、蘇我氏の滅亡後には、灌仏会とならんで孟蘭盆会が、宮廷の年中行事になつていたことが知られる。つまり祖先崇拜を本旨とする孟蘭盆会

は、宮廷における恒例の法会になる前に、相当の期間、族長らの「私寺」で営まれていたことが注意されるのである。

族長は、これまで独占掌握していた氏神祭祀の権能のほかに、仏教伝来以降、「私寺」——主として祖先崇拜の追善法会を行う場所——の建立・管理の権能を新たに獲得した。そして氏族共同体の守護神としての氏神祭祀と、仏教によつて導入された祖先崇拜とは、相互に何ら対立矛盾せぬのみならず、かえつて両者あいまつて、族長の地位と権力を強化するの役に立つたのである。

蘇我氏の法興寺が、「大臣」蘇我氏の絶大な権力の象徴であつたように、族長が建てた「私寺」は、対内的には氏族共同体における族長の権力を、そして対外的には、族長の有する地位・身分を表現した。

飛鳥時代の寺院として、遺物遺蹟の上から、また文献の上から、その存在の立証されるものは四十九を数えるが、これらの寺院は、個人またはその一族の、過去および未来にわたる福利繁栄を保証すべく建てられた「氏寺」であり、しかも寺院の附近には、常に古墳の多くあることが注意される。飛鳥時代において、古墳と寺と氏族とは不可分の關係にあつた。<sup>(3)</sup>

江田船山古墳出土の大刀は、五世紀中葉の製作と考えられ、漢字使用の状態を示す好個の遺物であるが、その銘の中に、「服此刀者長寿、子孫注々得□恩也、不失其所統」とあるのは、思うにこの大刀を佩服した族長が、自己の長寿と統治権の保証を、大刀の呪術性に仰いでいたことを推察せしめる。もつとも大刀のみに限らず、玉や鏡の類も、族長の権力の象徴であつたことは、周知の事実であるが、仏教は、やがて大刀（玉や鏡も同様）に代替して、族長の統治権や長寿を保証していったといえよう。すなわち、大刀に托されていた統治権の保証は、仏および祖先崇拜——「七世父母」の權威——の呪力に置き換えられたからである。

仏教の（二）氏族的受容は、族長の統治権を強化する方向に進んだのであり、弱化する方向をとつたのではない。つ

まり仏教は、とくに祖先崇拜を媒介として族長層に受容されたのである。族長層が、仏教受容に積極的であつた理由の一つは、ここに求められるであらう。

他方、これまで神や大刀などに求められていた「治病」や「延命長寿」の現世利益は、来世の利益をも伴う仏教によつて、保証せられることとなつた。この現当二世の利益は、仏教の（一）個人的受容の中心をなすものであるが、仏の出現——「呪術」としての仏教の伝来——は、当時の日本人によつて、「異教」の装いをもつものとは考えられなかつた。

飛鳥時代の仏教は、（一）個人的受容、（二）氏族の受容の二つに限られるが、ここに、（三）国家的受容を認める見解が提出される。たとえば、林屋辰三郎氏によれば、「各民族神のもつ封鎖的傾向に比すれば、仏教信仰ははるかに普遍的な地盤があつたのであり」、「仏教を国家統一の支柱にしようという理想の達成」に、聖徳太子出現の意義がかけられている。<sup>(6)</sup>

仏教が、神道に較べて普遍的な地盤をもつこと、また仏教によつて、国内の思想統一に資そうとする支配者の意図もさることながら、飛鳥時代における仏教の主導権は、仏法興隆の先頭に立つ大臣蘇我氏によつて把握せられていたのであり、推古天皇は、蘇我氏に代つて、その主導権をとることに腐心する有様であつた。そして仏教の（三）国家的受容は、次の舒明天皇の百濟大寺建立に始まるが、しかもその完全な実現、すなわち天皇自身による仏教（寺院および僧尼）の完全掌握は、大官大寺を建立した天武天皇の時代を待たねばならなかつた。

かつて井上光貞氏が、「かの奈良時代の鎮護国家の仏教と、太子（聖徳）の統一国家における仏教を、ひとしく国家的な仏教として同一線上に置くことについては批判的ならざるを得ない」とし、「僧尼令に集中的に表現されているごとき仏教の権力による国家への隷屬化という側面」および「国家祭祀としての呪術的側面」の二つの要素——律令国家の鎮護国家仏教の概念であるところの——は、「太子の憲法におけるいわゆる『敬三宝』の仏教の中には見出されないようにお

もう」と指摘されたのは、有益であつた。

蘇我氏による仏教受容も、(一)個人的受容、および(二)民族的受容の域を出るものではなかつたが、しかし蘇我氏自身、「大連」物部守屋を打倒した権勢者として、また過去半世紀の間、仏教興隆に撓まぬ努力を致した外護者として、いまや卓絶した権力と權威を一身に集中したことは、結果的に、「大臣」蘇我氏の仏教受容を、国家的な規模にまで拡大せしめたのである。

## 註

- (1) 原田敏明『日本古代宗教』二一七頁。
- (2) 竹田聰洲『祖先崇拜』一三七頁。
- (3) 村岡典嗣『神道史』三〇—三一頁。
- (4) 石田茂作『総説飛鳥時代寺院址の研究』二三—二六頁。
- (5) 同右『仏教の初期文化』(岩波講座「日本歴史」所収)。
- (6) 林屋辰三郎「継體・欽明朝内乱の史的分析」(『古代国家の解体』所収)。
- (7) 井上光貞「古代仏教思想史研究の動向」(『史学雑誌』六〇の一所載)。

## Essay on the Buddhism in the Asuka(飛鳥)Era

by Enchō Tamura

It is no wonder that the *Constitution of Seventeen Articles* (十七条憲法) did not have the provision for the Shinto worship (神祇), because the *Constitution* was the moral norm, which was not included in the thought of Shintoism.

Therefore the article "*Revere piously the Three Treasures* (Buddha, Buddhism, and priests)" in the *Constitution* aimed at the realization of the moral norm of the government officials within the ancient state of the Tenno system, providing "*Never do various*

*acts of wickedness, do various goodneses."*

But Prince Shōtoku (聖德太子) thought Buddhism the wisdom of life, so there could not be found the moment to combine Buddhism with the state in his personal belief in Buddhism.

The initiative of the Buddhist belief of that era had been grasped by the Clan Soga (蘇我氏), and Tenno Suiko (推古天皇) was endeavoring to win back that initiative to the side of Tenno.

Therefore Prince Shōtoku's attitude of personal belief in Buddhism contradicted with the political attitude of the Tenno, and he suffered seriously.

Besides this receiving method of Buddhism by the Prince, Buddhism was being received personally, clannishly, and governmentally, but, in each case, their Buddhist belief purposed mainly the ancestor worship and the realization of secular interests.