【学術論文】

『日本書紀』仏教伝来記事と末法思想（その四）

吉田一彦

〔目次〕

はじめに
一　仏教伝来記事の典拠（以上本誌7号）
二　仏教伝来の年次の設定
三　中国における末法思想と末法初年（以上本誌9号）
四　末法と廃仏（以上本誌10号）
五　『日本書紀』の仏教関係記事の読解（本節途中まで本号）
六　『日本書紀』の仏教関係記事の構想と道慈
むすび

（承前）

五　『日本書紀』の仏教関係記事の読解

百済の丈六仏造立とその願文　ここで、『日本書紀』の仏教伝来記事の前後から、三宝興隆の詔にいたる一連の仏教関係記事をあらためて読解していきたい。まず、『日本書紀』の年次としては仏教伝来記事より前に配列されている記事となるが、欽明六年九月是月条を見ておきたい。次の話である。

是の月に、百済、丈六の仏像を造る。願文を製（つく）りて曰く、「蓋し聞く、丈六の仏を造る功徳は甚大なりと。今、敬い造る。此の功徳を以ちて、願はくは、天皇、勝善の徳を獲て、天皇の所用する弥移居（みやけ）の国、倶（とも）に福祐を蒙（こうむ）らむ。又願はくは、普天の下の一切衆生、皆解脱を蒙らむ。故に之を造る」と。

これは、百済が、国家事業として丈六の仏像を造立したという記事で、その造仏の「願文」が引用されている。それによるなら、この丈六仏造立の功徳によって、日本の「天皇」が勝善の徳を獲得し、天皇が統治する「弥移居（みやけ）」の国々が福祐をこうむるとともに、一切衆生が解脱をとげんことが祈願されている。

しかしながら、かつて津田左右吉が述べたように[1]、この願文なるものには疑問が多い。そもそもの話として、百済が国家事業として造立した丈六仏が、日本の天皇の福徳を祈願したものだったとは考えがたい。また、願文中に用いられる「天皇」の語であるが、欽明朝の日本に「天皇」の語があるはずがなく、百済にも天皇号は存在しなかった。『日本書紀』全体の「天皇」の語の用い方から見て、ここの「天皇」が『日本書紀』編纂者によって記された語であることは明らかである。だが、この願文は「天皇」の福徳を祈ることがその主たる祈願になっているから、その要となる「天皇」の語が後世の語ということになると、願文の信憑性は大いに揺らぐと言わざるをえない。

さらに問題になるのが、「天皇の所用する弥移居の国」という文言である。ここの「弥移居」は「ミヤケ」とよみ、彌永貞三氏[2]によって、『日本書紀』では欽明紀だけに四箇所（三カ条）見られる表記であることが明らかにされている。『日本書紀』の「弥移居」および「官家」の表記について詳細に検討した彌永氏は、この願文について、おおむね四字句で区切られており、古拙な表現が造像銘にふさわしいものであるとし、津田左右吉のように後世の偽作と評価するのは武断にすぎ、歴史的事実に基づく記述だとした。そして、願文中の「弥移居」は百済自身あるいは日本の勢力下にあった任那の諸国を指しており、その用字は百済におけるミヤケの表記法であったと論じた。

しかし、そうなのであろうか。彌永氏が説いたように、この願文の「弥移居」は、具体的には百済あるいは百済を含む朝鮮半島における日本統治下の国のことを指している。だとすると、この願文は、百済が、日本の天皇の福徳を祈願し[3]、あわせて百済を含む「弥移居の国」にもともにその福徳が及ぶことを願うというものになっている。これは、百済が日本の属国として、宗主国の君主の福徳を祈願して丈六仏を造立したという記事なのである。しかし、六世紀前期のこの時期の実際の国際関係をそのようなものとして理解することはできない。当時の百済は日本の属国ではなく、そうした願文を持つ丈六の仏像を造立することはありえない。また、百済の仏像の願文に、日本語のミヤケの万葉仮名（字音仮名）表記である「弥移居」が用いられることも考えがたい。これは『日本書紀』が自分に都合のよいように歴史を記述しただけのことであって、津田左右吉が説いたように、『日本書紀』編纂者による造作記事と読解しなければならない。

ただし、いうまでもなく、『日本書紀』内部ではこの記事は一定の意味を持っている。第一節で述べたように、欽明紀は神功皇后紀と密接な内的関連のもとに記述されているが、ここの「弥移居の国」も神功皇后紀の話を継承し、それに接続させた記述になっている。前述のように、『日本書紀』では「西蕃」の語は神功皇后紀（三箇所）と欽明紀（四箇所）にしか用いられていないが、その初見記事である神功皇后摂政前紀には次のようにある。皇后は「西」を征めることを決意して新羅攻撃のための軍を進めた。軍が到着すると、新羅王は「東」の「神国」「日本」の「天皇」の「神兵」が来たことに恐れをなし、戦わずしてただちに降伏し、叩頭謝罪して以後は日本に多量の「調」を「春秋」に朝貢することにした。高麗、百済の二国の王はその様子を偵察させていたが、勝ち目がないことをさとると、王自ら軍営の外まで来て叩頭謝罪して、今より以後、永く「西蕃」と称して朝貢を絶やしませんと申し述べた。こうして「内の官家（みやけ）[4]」を定めたのが「三韓」だという。また、同四十九年条や五十一年条にも、百済王が「西蕃」と称し、「臣」となったという記述がある。

仏教伝来記事は、この神功皇后紀の話を承けて、百済王が臣下の礼をとって朝貢の品として仏像等を献上したという構成になっているが、この願文も、同様に、神功皇后紀の話を承けて、「内の官家」となった百済が臣下として日本の天皇の福徳を祈願して丈六仏を造立し

たという話になっている。だが、そうした願文を当時の百済が作成するはずもない。神功皇后は架空の人物であり、神功皇后紀の話は創作史話であるが、この記事はそこでの話を承けて作成されたものであって、同工異曲の創作史話と評価しなければならない。その作話のコンセプトは、神功皇后紀の話と仏教伝来記事とを円滑に連結させるところにあり、仏教伝来に先立つ伏線記事として挿入されていると読解するべきである。

吉野寺の仏像の造立　次に、仏教伝来記事に続いて、欽明十四年五月条に掲載される吉野寺の仏像の話を検討したい。次のような記事である。

> 河内国言さく、「泉郡の茅渟海の中に、梵音の震響して雷声の若くなる有り。光彩は晃曜として日色の如し」と。天皇、心に異しび、溝辺直〈此に但に直とのみ曰ひて名の字を書かざるは蓋し是れ伝写の誤失なるか〉を遣して、海に入りて求訪せしむ。是の時、溝辺直、海に入りて、果たして樟木の海に浮かびて玲瓏せるを見つ。遂に取りて天皇に献る。画工に命じて仏像二躯を造らしむ。今の吉野寺の放光の樟像なり。

河内国泉郡の茅渟海（大阪湾南部の海）で「梵音」が「震響」して雷の音のようであり、「光彩」は輝いて日の色のようだった。天皇は溝辺直を派遣し、溝辺直は海に入って樟木が海に浮んで照り輝いているのを発見して取得し、「天皇」に献上した。その後、画工に命じて仏像二体が造立されたのが現在の吉野寺の「放光」する樟の像だという話である。

この記事については、吉野の比蘇寺の成立年代の問題や『日本霊異記』上巻第五の理解に関連して多くの研究があるが、小論の視角からすると、注目すべきはやはり津田左右吉の論である。[3] 津田は、吉野の放光像の話は、説話そのものから見ても、また「河内国言」という後世の言い方から見ても事実に基づくものではなく、虚構の話であると述べ、『高僧伝』の慧達および慧遠の条に見える、漁人が海中で阿育王像や仏光（光背）などを得たという話を粉本として作られた「説話」だろうと論じた。

津田がこの話の粉本だと考えたのは、慧皎『高僧伝』巻十三「釈慧達伝」、および同巻六「釈慧遠伝」で、前者は次のようなものである。

> （前略）昔、晋の咸和中、丹陽の尹の高悝、張侯の橋浦裏に於いて一つの金像を掘り得たり。光趺有ること無けれども製作甚だ工なり。前に梵書有りて云く、是れ育王の第四の女の造る所なりと。悝、像を載せ還りて長干の巷口に至るに、牛、復、行かず。人力の御する所にあらず。乃ち牛の之く所に任せば、径に長干寺に趣けり。爾の後一年許して、臨海の漁人張係世なるもの有り。海口に於いて銅の蓮華の趺の水上に浮き在るを得て、即ち取りて県に送る。県、表して上臺に上る。勅して像の足下に安ぜしむるに、契然として相応ず。後、西域の五僧有りて、（中略）像、即ち放光して堂内を照らす。五人云はく、本、円光有りしも、今、遠処

に在り。亦尋ねてまさに至るべしと。晋の咸安元年、交州の合浦県の珠を採る人、董宗之、海底に一つの仏光を得たり。刺史表し上る。晋の簡文帝、勅して此の像に施さしむるに、孔穴懸同し、光色一種なり。凡そ四十余年、東西祥感して光趺方に具はる。達、刹像の霊異を以て、ますます翹励を加ふ。

後、東して呉県に遊び、石造を拝礼す。此の像は、西晋の将に末ならんとす建興元年癸酉の歳に於いて、浮かびて呉松江の滬瀆の口に在り。漁人疑ひて海神と為して巫祝を延きて以て之を迎ふ。（中略）遙かに二人の江に浮かびて至るを見る。乃ち是れ石像なり。背に銘誌あり。一つは惟衛と名づけ、二つは迦葉と名づく。即ち接し還りて通玄寺に安置す。呉中の士庶、其の霊異を嗟めて帰心する者衆し。（後略）

また、後者には次のようにある。

（前略）昔、潯陽の陶侃、広州を経鎮す。漁人ありて、海中に於いて神光の毎夕艶発するを見つ。旬を経るに弥盛んなり。怪みて以て侃に白す。侃往きて詳かに視れば、乃ち是れ阿育王の像なり。即ち接し帰りて以て武昌の寒渓寺に送る。（後略）

前者では、仏像は浦の土中から出現したというが、趺（台座）と光（光背）は海中から出現しており、また「放光」する像だとされているところが『日本書紀』と共通している。また、それに続けて漁人が河口部にて海に浮かぶ石像を発見したという話も語られている。一方、後者では、漁人が「神光」を発する阿育王像を海中から発見したという話が語られている。『日本書紀』の吉野寺の仏像の話と、これら中国の仏像起源説話には共通性が認められるから、津田が指摘したように、両者には関連性があると読解してよかろう。

次いで、瀧川政次郎氏は、[6]浅草寺（東京都台東区）の縁起について考察する中で、『日本書紀』のこの話に論じ及び、中国には仏像が土中からあるいは海中から出現したとする仏教説話が多くあり、それらはしばしば阿育王に関わる説話として語られてきたと論じた。そして、『日本書紀』のこの話に関わる説話として、やはり『高僧伝』「釈慧達伝」を指摘し、また道世『法苑珠林』にも同じ話が見えることを指摘した。

さらに、山口敦史氏は、[7]道宣『続高僧伝』巻十「釈慧最伝」にも関連する説話が見られることを指摘した。次の話である。

（前略）宋の大明五年、寺僧法均、夢に、金容の世に希にして、梵音清遠なるを見つ。因りて、行きて三曲江に達し、像の深潭にありて光水上に浮かぶを見て、太守周湛等と接し出だす。計るに千斤有れども軽きこと数両に同じ。身長六尺四寸にして金銅の成す所なり。後、長沙郡より光趺を送りて都に達す。文帝、勅し遣はして像の安ずる所に還らしむるに、宛然として符合す。総高は九尺余りにして、仏衣の縁の下に梵書十余字有り。人初め識らざれども、後、西の僧有りて読みて云く、此れは迦維羅衛国の育王の第四の女の造る所なり。忽爾として失ひ去りて乃ち此に在らむやと。梁の天監の末、屡々光明を放ちて一室を照らす。（後略）

この話では、仏像は、夢で金色の光と清らかなる「梵音」を発していた。

そこで実際に行ってみると、光は水中深部から発せられ、水上に達していた。取得してみると、それは仏像で、像には「梵書」が記されていて、それにより「育王第四女」造立の像だったことが知られたという。この話には、「梵音」という『日本書紀』と同一の語が用いられていることが注目され、光明を放つ像だというところも両者同一である。山口氏が指摘した通り、『日本書紀』の話は、この説話とも関連性があると読解されよう。山口氏は、また、『法苑珠林』巻十三、十四「敬仏篇」の「感応縁」に、水中もしくは地中から仏像が出現する話が十五話収められており、うち七話が阿育王関連の説話であることを[8]指摘し、『集神州三宝感通録』にも同様の出現説話が多くあり、うち九話が阿育王関連の説話であることを論じた。

こうした研究成果を参勘するなら、『日本書紀』のこの記事は、第一に〈説話〉として読解すべきものであり、第二に中国の仏像起源説話、霊異説話の強い影響を受けたものであることが明らかである。ここで、さらに考究すべきは、①この説話と関連性のある説話、用語をなお広く探求すること、②この説話の成立の時期とそれが『日本書紀』に記述されるに至った経緯を解明することの二点となるように思われる。

『集神州三宝感通録』の仏像霊異説話　そこで、道宣『集神州三宝感通録』[9]をもう少し読み進めていきたい。同書は、三宝の感通（神異）を収集、記述したものであるが、その中巻には霊異を示したという仏像の話が収集されていて、全五十話から構成されている。それらを一読してみるに、『日本書紀』のこの話と共通性を持つものが少なからず見うけられる。同書には、津田が注目した『高僧伝』「釈慧達伝」の話のうち高悝の話の部分が中巻第五に、滬瀆の口の石像の話の部分が中巻第三に収められている。また、「釈慧遠伝」の陶侃の話が中巻第十三に収められている。これらの話は、また、『法苑珠林』巻十三にもほぼ同文で収められている。『法苑珠林』巻十三、巻十四には、『集神州三宝感通録』中巻の話がほとんど収められており、唐代、長安の西明寺を中心にこうした霊異説話が熱心に語られていたことが知られる。このように『集神州三宝感通録』や『法苑珠林』には、海から石像、金像が出現した話、あるいは後述するような川から金像が出現した話が収められているが、あわせて注目されるのが、「放光」の仏像の霊異説話が数多く収められていることである。

今、『集神州三宝感通録』で放光する仏像の話を一覧してみるに、光は「光」「光明」「光瑞」「異光」などの語で表現されているが、「光彩」の語も用いられていることに目がとまる（中第七、第十、第四十四）。これは『日本書紀』の「光彩」と共通する。また、「金色晃晃」という表現もあって（中巻第三十八）、『日本書紀』の「晃曜」と類似している。さらに、中巻第七には「三面の重閣は宛転たり玲瓏たり」とあって、『日本書紀』と同一の「玲瓏」の語が用いられている。

一方、「梵音」の語は同書中巻には見えないが、下巻には、「崔義起」の項に「本経を誦せしむるに、梵音深妙にして、人をして楽を聞くのおもいあらしむ」とあって、この語が用いられている。「梵音」は、

仏典、仏書にしばしば用いられる一般的な語で、『高僧伝』『続高僧伝』『弘明集』『広弘明集』『集古今仏道論衡』『法苑珠林』等々に広く用いられている。だが、注目すべきは、より『日本書紀』に近い「梵音震響」なる表現が『大般涅槃経』[10]序と『無量義経』[11]徳行品第一に見られることである。すなわち、前者には「梵音震響於声俗、真容巨曜於今日」とあり、後者には「梵音雷震響八種、微妙清浄甚深遠」とある（こちらには「雷」の一文字が間にはいる）。『大般涅槃経』序は、後秦の道朗の撰で、同経に付されるとともに、僧祐『出三蔵記集』[12]巻八にも収録されている。一方の『無量義経』は、法華経信仰の進展の中で中国で撰述された経典だと考えられている。私は、『日本書紀』のこの話の作文者は、『高僧伝』『続高僧伝』『集神州三宝感通録』『法苑珠林』などとともに、『大般涅槃経』もしくは『無量義経』を参照し、その表現を借用して文を作ったものと考えている。

なお、『集神州三宝感通録』中巻第八には、東晋の時代、周玘（しゅうき）なる人物の家の僮（どう）（下僕）が魚を捕えようとして川に網を下したところ、一つの金像の高さ三尺ばかりで「形相厳明」なるものを得たという話が見える（『法苑珠林』巻十三にもあり）。瀧川氏はこの説話に言及していないが、魚を捕ろうとした網に仏像がかかるというモチーフが共通するところから見て、浅草寺の縁起や、甚目寺（愛知県海部郡）の縁起の原型としては、この話をはずすことができないと私は考えている。

画工　『日本書紀』には、画工に命じて仏像が造られたと記されているが、ここの「画工」はどういう意味を有しているのか。[13]中国仏教では、仏の「図」が重視されており、画工によって重要な図写が行なわれたという説話がしばしば語られている。『集神州三宝感通録』中巻は、その冒頭（中巻第一）、著名な、後漢の明帝が夢に神人（仏）を感得したという話から始まっている。その時、西域の沙門、迦葉摩騰（かしょうまとう）らは、優填王（うてん）が画したという釈迦の倚像を中国にもたらしたが、それは明帝が夢に見たものとそっくりだった。そこで、「画工」に命じてその像を「図」さしめ、数本が作成されて供養がなされたという。

また、中巻第三十七には、阿弥陀仏・五十菩薩像の図についての話が見える。人々は、かつて、阿弥陀仏の形像が存在せず、とても困っていたが、阿弥陀仏と菩薩らは、人々に自ら一仏および五十菩薩の像を与えてくれた。そして、それが葉に「図写」されて、遠近に流布していった。やがて、迦葉摩騰の姉の子が沙門になってその図を中国にもたらし、さらにそれの図写がなされていったという。時代は大きく下り、隋の文帝の時代、沙門明憲は、北斉の道長法師に伝えられたという図を入手し、それが「符」（手本の意か）とされて、さらなる「図写」がなされて、その図が世に流布していった。特に、北斉の「画工」、曹仲達が巧妙に伝模したものは、その後の「真範」となったという話である。

さらに、中巻第十四にも次のようにある。劉薩訶（後の慧達）は番禾郡において山の崖から石像の「形相端厳」なるものを出現せしめた。

それは周代に「光」を出すという霊異を示した。後世、隋の煬帝は征西の際に瑞像寺を訪れてこの像を礼拝したという。この像はしばしば「図」され、それに基づいてこの像に擬された像が何点も作成されたという。

これらの話では、仏の姿や形を「図」「図写」する行為が重視されている。それは、仏そのものにも等しい代理を製作する営みであり、その作業を行ないうるのは、特別の技能を身につけた「画工」だと考えられていた。

これらの話を参勘するなら、吉野寺仏像起源説話の「画工」も、海中出現、放光といった話のモチーフと同じように、中国の仏像霊異説話の影響を受けた語であり、その意味もそうした文脈にそって理解すべきであることが知られよう。したがって、ここの「画工」は、製作すべき仏像の原画となる図を保有し、それを製作現場に持っていって、仏像の姿や形を教示、監督し、あるいは実務にも当たった存在と読解しなければならない。その図が何らか特別の由緒を持つものであったならなおさらよいということになる。しかし、もちろん、欽明十四年の日本に、そのような画工が存在するはずがない。そもそも、この時代の日本に、画工も仏師も実在しない。「画工」は、あくまでも、説話上の存在として登場しているのであって、事実に基づく記述と読解すべきではない。

ところで、『日本書紀』では、「画工」の語は、この記事に次いでは、崇峻元年是歳条に記述が見える。この歳、百済国は仏舎利、僧、寺工、鑪盤博士、瓦博士、画工を献じた。これに応じて、蘇我馬子は百済の僧に受戒の法について尋ね、善信尼らを百済に派遣し、ついに法興寺を建立したという記事である。ここの「法興寺」は、飛鳥寺のことを指しているが、飛鳥寺の建立は歴史的事実としてまちがいのないものであり、今日、発掘調査がなされ、遺跡が確認され、遺物が出土している。[14] 飛鳥寺の伽藍は、①一塔三金堂の伽藍配置であり、②東金堂と西金堂の基壇は二重基壇で、上成基壇と下成基壇の両者に礎石が配されており、③塔の心礎は地下式で、舎利等が埋納されていた。これらは朝鮮半島の寺院と共通する特色であった。飛鳥寺は、日本最初の本格的寺院であり、その成立の歴史的意義ははなはだ大きい。そうした最初の本格的寺院を造立するには、特別な知識、技術、能力が必要となるから、専門的技術の伝来、外国人技術者の渡来が不可欠の要件となるだろう。しかりとするなら、崇峻元年是歳条の百済からの技術者伝来の記述は、何らか歴史的事実に基づくものである可能性が高い。そこに名の見える「画工百加」は、『日本書紀』が編纂されていた頃、すでに最初の画工として名の伝えられる人物だったと読解されよう。そう理解するなら、吉野寺仏像起源説話は、『日本書紀』編纂段階でその上に加上され、欽明十四年五月条として挿入されたものと判断されよう。

神叡の関与　では、どういう経緯で、吉野寺の仏像起源説話が『日本書紀』に掲載されることになったのか。また、それは誰によってな

されたのか。

ここの「吉野寺」は、吉野の「比蘇寺」のことと理解してまちがいない。「比蘇寺」は、また「比蘇山寺」「現光寺」とも呼ばれた。同寺の歴史上、重要人物としてよく知られているのが神叡である。彼については、延暦七年（七八八）成立の思託『延暦僧録』(15)（逸文、『扶桑略記』天平二年十月十七日条所引）に、以下のように記されている。

> 沙門神叡は、唐学生なり。患（わずら）ふに因りて亭（とどま）るを制（た）ちて、便ち芳野に入る。現光寺に依りて廬を結び志を立てて、三蔵を披閲（ひえつ）し、燭に乗じて披翫（ひがん）す。夙夜、疲れを忘るること二十年に逾（わた）る。妙（たえ）に奥旨に通じ、智の海は淵沖し、義の雲は山積す。蓋し法門の龍象なり。俗に時に伝へて云く、芳野（よしの）の僧都、自然智を得たりと。

神叡は、吉野の現光寺で二十年間にわたって活動した学僧であった。ここの「唐学生」について、堀池春峰氏は「入唐学生」と理解し、(16)入唐して学んだ日本人の僧だとしている。(17)これに対し、薗田香融氏は(18)「唐国の僧」と理解し、逵日出典氏(19)もその理解を継承している。(20)(21)私は、神叡が養老元年（七一七）七月に律師、天平元年（七二九）十月に少僧都（どちらも『続日本紀』）と僧綱の要職に任命されていること、および当時の用語法から考えて、堀池氏のように入唐僧とするのが正しいと理解している。神叡については、『日本書紀』持統七年（六九三）三月乙巳条に、遣新羅の学問僧として弁智とともに名が見える。この年、日本から新羅に留学し、やがて唐にも学んで帰国したものと推定される。なお、『日本後紀』弘仁二年（八一一）六月戊辰条の勝悟の卒伝には、神叡について「芳野神叡大徳」と記されている。先の「芳野僧都」ともども、芳野（吉野）が冠になるくらい、同地での活躍が知られていたものと思われる。

次に「自然智」については、薗田香融氏の著名な論(22)がある。氏によれば、「自然智を得る」とは、虚空蔵菩薩求聞持法を行なって、「聞持」の智慧——抜群の記憶力——を獲得することを意味しているという。この虚空蔵菩薩求聞持法を日本に将来したのは道慈であり、それは山林修行の重要な修法の一つとして日本の仏教界に受容され、道慈—善議—勤操と継承され、また神叡—尊応—勝悟—護命と継承されていったという。これは従うべきすぐれた見解だと考えられる。

神叡と道慈は、奈良時代初期の仏教界において、二人の俊秀として抜きん出た存在であった。『家伝』「武智麻呂伝」(23)には、「僧綱に少僧都神叡、律師道慈有り」とあって、二人が並び称されており、『続日本紀』天平十六年（七四四）十月辛卯条の道慈の卒伝には、「養老二年帰朝す。是の時、釈門の秀でたるは唯法師と神叡法師の二人のみ」と記されている。養老三年（七一九）十一月には、詔があって、神叡と道慈がすぐれた法師として褒賞され、それぞれに食封五十戸が与えられている（『続日本紀』）。大山誠一氏(24)は、中国仏教的修辞に満ちたこの詔の文章について、道慈が自ら執筆したものだと論じたが、私も、かつて述べたように(25)この見解に賛成で、その文章表現の特色から道慈作成の文章と見てよいと考えている。

薗田氏が説いたように、虚空蔵菩薩求聞持法は道慈が日本に将来し

たと考えられるが、神叡は吉野においてこの修法を実践して自然智を得たという。さすれば、二人には深い交流があったということになる。神叡は、帰国した道慈からただちに虚空蔵菩薩求聞持法を習得し、山に入ってそれを実践したということになるからである。大山氏は、神叡は帰国した道慈の「最初の理解者」だったと述べた。私は、二人は入唐体験を共有するところから急速に交友を深め、養老二年（七一八）の道慈帰国から同三年の二人の褒賞までの短期間のうちに、密接な人間関係を築いたものと考えている。

『日本書紀』編纂が最終段階をむかえていた頃、吉野の比蘇寺では、律師の要職を務める神叡が活動しており、『日本書紀』編纂に関与し[26]ていた道慈と密接な人間関係を築いていた。すでに、松木裕美氏は[27]、『日本書紀』編纂部署に比蘇寺の伝説を整理して稿本として提出したのは神叡だろうと述べ、この見解を発展させた竹居明男氏は[28]、『日本書紀』のこの記事をこの年月に設定したのは道慈だろうと論じた。私も、こうした見解に基本的に賛成で、一地方寺院たる比蘇寺の記事が『日本書紀』に掲載されるには、何らか特別な事情があってしかるべきと考えている。それは、神叡、道慈という、仏教界の中枢に存在し、かつ『日本書紀』にも影響力を有していた人物の力ぬきには理解しがたい。神叡が道慈を通じて『日本書紀』編纂部署に働きかけ、道慈がその掲載に影響力をおよぼすことによって、この一条が立条されるに至ったと私は考える。

では、この説話自体はいつ成立したものと見るべきか。この話は、その構成の骨組み自体が中国仏教の仏像起源説話、霊異説話の強い影響のもとに成り立っており、用語も中国の説話や仏典の影響を受けている。ならば、中国仏教に通じた僧、入唐僧の関与が想定されるだろう。道慈帰国は養老二年のこと、神叡の吉野入山は、薗田氏が述べたように、彼の死去の天平九年（七三七）から二十年遡った養老二年がその下限となる。私は、『日本書紀』の吉野寺仏像起源説話は、神叡によって、もしくは神叡と道慈の二人によって文章が作成され、それが『日本書紀』編纂の最終段階において記事として挿入されたものと考える。そう読解するなら、比蘇寺の縁起が早くから成立しており、それが『日本書紀』編纂にあたって提出されて、記事として採用されたと理解する必要はなくなる。むしろ、『日本書紀』編纂の最終段階に歩調をあわせるようにこの説話が作成された、もしくは話がふくらまされて文章化されたと理解することになろう。今見る形でのこの説話の成立は、『日本書紀』成立の養老四年（七二〇）の直前と見るべきだろう。

敏達紀の関係記事　次に欽明紀から敏達紀へと進んでいきたい。敏達紀には、六年条に、百済に派遣された大別王（出自不明）が帰国の際に、経論、律師、禅師、比丘尼、呪禁師、造仏工、造寺工を日本にもたらし、難波の大別王の寺に安置したという記事がある。次いで、十三年条には、百済から来た鹿深臣が弥勒の石像を持ってきたとあり、続けて司馬達等のむすめの善信尼ら三尼が出家し、斎食の上に舎利が出現したという神異（霊異）の記事がある。次いで、十四年条には、

蘇我馬子が大野丘の北に塔を造立し、舎利を塔の柱頭に納めたという記事がある。そして、同年、物部守屋、中臣勝海の進言によって敏達が廃仏詔を発布し、廃仏が断行されたが、守屋と敏達はたちまち瘡を患ってしまい、敏達はそのまま死去してしまったという記事がある。これが敏達紀の最後である。

仏法を信じず、文史を愛す　敏達即位前紀には、敏達を評して「天皇不信仏法、而愛文史」という記述がある。「不信仏法」というのは、敏達が廃仏派の進言を採用して廃仏詔を発布し、廃仏を断行したこと、および仏罰が当たって瘡を患って死去してしまったことを指している。そうであるなら、この即位前紀の文言は、敏達紀の本文の骨格が成立した後に、それを評して記したものということになろう。

　ところで、この文言は、「仏法」と「文史」とを対照させて、両者を対句にして表現したものであるが、「仏法」と「文史」とを対照させるのは、やや奇異であるような印象を受ける。「仏法」の反対概念が「文史」というわけではないし、また「文史」が何らかの宗教、信仰の一つというわけでもないからである。なぜ、両者は対照され、対句的に表現されているのであろうか。実は、この文言には典拠があり、中国の仏書を参照、模倣して書かれているのである。これまで、この問題について再度論じたことがあるが[29]、ここで三たび、私見を述べることにしたい。典拠になったと考えられる仏書は、道宣『続高僧伝』巻三「釈慧浄伝」および同じ話を収める道宣『集古今仏道論衡』[30]巻丙である。

　慧浄（五七八〜？）は唐の僧で、貞観十三年（六三九）、弘文殿で行なわれた儒仏道三教の対論で『法華経』を講じて道士の蔡晃と論議し、のち、太子中舎の辛諝の仏教批判に応酬して、仏教界を代表して論陣を張ったという人物である。「釈慧浄伝」には、この辛諝について「太子中舎辛諝は、文史を学び該え、傲誕自矜たり」と記され、『集古今仏道論衡』には、やや詳しく「太子中舎辛諝は、文史を学び該え、誕傲自矜たり。心は道術に在りて、仏法を軽んじ弄ぶ」と記されている。辛諝は「文史」を学びそなえ、「道術」に熱心であったが、「仏法」は軽んじたという。『日本書紀』の「仏法」「文史」の対句表現はこの記述に依拠して書かれているのである。

　ところで、「釈慧浄伝」で想起されるのは、小島憲之氏[31]が指摘したように、道慈の漢詩「五言、初春、竹渓山寺に在り、長王が宅にして宴するに、追ひて辞を致す、一首。并せて序」（『懐風藻』[32]所収）に、この「釈慧浄伝」の文章が用いられていることである。私も小島氏の論に導かれて追跡調査をしてみたが、氏の指摘の通り、「釈慧浄伝」の文が一部はそのままに、また一部は改変の上で用いられていた[33]。『日本書紀』仏教伝来記事およびそれに続く一連の記事は、一体、誰が作文したものなのか。小論が課題とするこの問いに、この事実は重要な示唆を与えるが、これについては次節であらためて検討していくこととしたい。

[注]

(1) 津田左右吉「武烈紀から敏達紀までの書紀の記載」(『日本古典の研究』下、岩波書店、一九五〇年)。津田は、この願文はその内容から見ても、「天皇」号の使用から見ても、当時の百済で作られるはずのないものであって、書紀の編者による造作であると論じている(同書九一頁)。

(2) 彌永貞三「『彌移居』と『官家』」(『日本古代社会経済史研究』岩波書店、一九八〇年)。

(3) もともとこの願文には「大王」の語が用いられていたが、『日本書紀』編纂者がそれを書き改めて「天皇」の語に変えたとする理解もありうるかもしれないが、私はそれは想定しにくいと考えている。もし、もとの願文に「大王」とあったなら、それがどこの国の君主を指しているのかが分明ではなくなってしまうからである。「大王」号は、高句麗の「太王」にはじまり、「太王」「大王」が朝鮮半島の高句麗、新羅などで君主号として用いられていた。これについては、武田幸男「高句麗『太王』の国際性」(『高句麗史と東アジア』岩波書店、一九八九年)参照。この願文は、「天皇」と明記されているので、日本の君主であることがはっきりとわかり、それが「弥移居」の語と対応するようになっているのである。

(4) 「官家」については、彌永貞三注2論文のほか、八木充「大和国家の任那支配」(『律令国家成立過程の研究』塙書房、一九六八年)。同「いわゆる那津官家について」(『日本古代政治組織の研究』塙書房、一九八六年)。鎌田元一「屯倉制の展開」(『律令公民制の研究』塙書房、二〇〇一年)。山尾幸久『日本古代国家と土地所有』(吉川弘文館、二〇〇三年)、舘野和己「ヤマト王権の列島支配」(歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座1　東アジアにおける国家の形成』東京大学出版会、二〇〇四年)などがある。鎌田氏はその補注で、大阪市平野区長原字戌飼の城山遺跡から「富官家」の墨書を持つ杯が出土したことを指摘し、これにより「官家」が『日本書紀』の造語ではなく、七世紀後半に実際に使用された語であることが明らかになったと論じた。私もそう考えるが、そのことは、『日本書紀』の記述の信憑性を保証するというより、むしろ『日本書紀』が編纂された時代に、一般に「官家」と表記される語が用いられており、編纂者はその語を用いて神功皇后紀など『日本書紀』に散見される「官家」の記述を行なっていったことを示すことになろう。

(5) 津田左右吉注1『日本古典の研究』下、九一～九二頁。

(6) 瀧川政次郎「浅草寺縁起の類型とその源流」『史学雑誌』六五―三、一九五六年。

(7) 山口敦史「仏教東漸と阿育王伝承」『日本文学』四三―一〇、一九九四年。

(8) 日本における阿育王説話の展開については、追塩千尋「阿育王説話の展開(一)――古代――」「阿育王伝説の展開(二)――中世――」(『日本中世の説話と仏教』和泉書院、一九九九年)。

(9) 道宣『集神州三宝感通録』(『大正新修大蔵経』五二、No.2106)。

(10) 『大般涅槃経』(『大正新修大蔵経』一二、No.374)。

(11) 『無量義経』(『大正新修大蔵経』九、No.276)。

(12) 僧祐『出三蔵記集』(『大正新修大蔵経』五五、No.2145)。

(13) 紺野敏文「請来『本様』の写しと仏師(一)」(『仏教芸術』二四八、二〇〇〇年)は、『日本書紀』のこの話を六世紀頃の歴史的事実を伝えるものだと読解し、画工が木工をかねて彫像が作成されたが、その像は神像であった可能性が高いと論じた。しかし、氏の論は全く研究史が踏まえられておらず、また推論の論拠も示されておらず、賛成することができない。私見は本文の通り。

(14) 奈良国立文化財研究所編『飛鳥寺発掘調査報告』(奈良国立文化財研究所学報五、一九五八年)。坪井清足編『飛鳥の寺と国分寺』岩波書店、一九八五年。

(15) 蔵中しのぶ『『延暦僧録』注釈』大東文化大学東洋研究所、二〇〇八年。

(16) 堀池春峰「比蘇寺私考」(『南都仏教史の研究』下〈諸寺篇〉、法蔵館、一九八二年)。

(17) 青木和夫他校注『続日本紀』二(新日本古典文学大系、岩波書店、

一九九〇年）も入唐僧と解釈している。

(18) 薗田香融「古代仏教における山林修行とその意義」（『平安仏教の研究』法蔵館、一九八一年）。

(19) 逵日出典「比蘇山寺の成立」（『奈良朝山岳寺院の研究』名著出版、一九九一年）。

(20) 黒板伸夫・森田悌編『日本後紀』（訳注日本史料、集英社、二〇〇三年）も「唐国の人」としている。

(21) 虎関師錬『元亨釈書』「釈神叡伝」は、彼を「唐国僧」と述べている。これが『延暦僧録』の「唐学生」を唐の僧と理解した早い例になろう。

(22) 薗田香融注18論文。

(23) 沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉『藤氏家伝　鎌足・貞慧・武智麻呂伝　注釈と研究』吉川弘文館、一九九九年。

(24) 大山誠一「〈聖徳太子〉をめぐる若干の問題」（『長屋王家木簡と金石文』吉川弘文館、一九九八年）。

(25) 拙稿「僧旻の名について」（薗田香融編『日本仏教の史的展開』塙書房、一九九九年）。

(26) 井上薫『日本古代の政治と宗教』吉川弘文館、一九六一年。拙稿「『日本書紀』と道慈」（『古代仏教をよみなおす』吉川弘文館、二〇〇六年）。拙稿「道慈の文章」（大山誠一編『聖徳太子の真実』平凡社、二〇〇三年）。

(27) 松木裕美「日本書紀編纂と平城京元興寺」『國學院雑誌』七六―八、一九七五年。

(28) 竹居明男「吉野寺と『日本書紀』」（『日本古代仏教の文化史』吉川弘文館、一九九八年）。

(29) 拙稿「日本古代の三宝」（『日本古代社会と仏教』、吉川弘文館、一九九五年）。注26拙稿「道慈の文章」。

(30) 道宣『集古今仏道論衡』（『大正新修大蔵経』五二、No.2104）。

(31) 小島憲之「『懐風藻』仏家伝を考える」（『漢語逍遥』岩波書店、一九九八年）。

(32) 小島憲之校注『懐風藻・文華秀麗集・本朝文粋』（日本古典文学大系、岩波書店、一九六四年）。

(33) 拙稿注26「道慈の文章」。

（つづく）

〈付記〉本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金（基盤研究（B）、平成二一～二五年度）による研究課題「東アジアにおける仏教と神信仰との融合から見た日本古代中世の神仏習合に関する研究」（課題番号二一三二〇〇二四、研究代表者 吉田一彦）の研究成果の一部である。