

日本書紀における仏教伝來說話をめぐって

佐藤正英

(一)

周知のように、『日本書紀』の欽明天皇十三（五五二）年十月条には、仏教の初伝に関わる記述が見出される。いわゆる仏教公伝記事として有名な記述であるが、それは次のように始まっている。

冬十月に、百済の聖明王（またの名は聖王）、西部姫氏達率怒唎斯致契等を遣して、釈迦仏の金銅像一体、幡蓋若干、經論若干卷を獻る。別に表して、流通し礼拝む功德を讀めて云さく、……とまうす。

一体の金銅釈迦像、ほかに若干の祭具、經典が欽明天皇に獻ぜられた、というのである。別に、その趣旨を記した文書も付せられていた。

書紀の成立は養老四（七二〇）年であるから、この記事は書紀編纂時からすれおよそ一五〇年ほど前の事柄ということになろう。

遣り主は百済の聖明王であるが、聖という称には仏教との関わりを連想させるところがある。書紀編者もどこかでそれを意識していたところがあるのかもしれない。いずれにせよ、聖明王は、この二年

後に新羅との戦に敗れ、戦死している。また、使者の西部姫氏達率怒唎斯致契の名は、注解によれば、「後世の造作が加えられた可能性が強い」という。西部という部名が書紀の中で唯一別種であること、姫氏の姓が他に見えないこと、姓と名を切り離して「氏」の字を添えたことなどの理由による。

さきの引用では省略したが、趣旨を述べた文書はやや長く、次のようなものであったと記されている。

「是の法は諸の法の中に、最も殊勝れています。解り難く入り難し。周公・孔子も尚し知りたまふこと能はず。此の法は能く量もなく辺も無き、福德果報を生じ、すなはち無上れたる菩提を成弁す。譬へば人の、隨意宝を懐きて、用べき所に逐ひて、尽に情の依なるが如く、此の妙法も然なり。祈り願ふこと情の依にして、乏しき所無し。かつ夫れ遠くは天竺より、ここに三韓に泊るまでに、教にしたがひ奉け持ちて、尊び敬はずといふこと無し。是に由りて、百済の王臣明、謹みて陪臣怒唎斯致契を遣して、帝国に伝へ奉りて、畿内に流通さむ。仏の、我が法

は東に流らむ、と記せるを果すなり」とまうす。

經典の説くところが、聖明王をはじめひとびとにとって「さとり難く入り難」いものであったろうことは容易に想像されはするのだが、この部分をも含めて、この文の措辞の大半は、唐の義浄が長安三(七〇三)年に訳した『金光明最勝王経』に拠ることが指摘せられている。文書は明らかに書紀編者による造作である。

これらのことは、書紀の語っている仏教初伝の記事が、いわゆる史的事実に関するかぎり、ほとんど採るべきものがないことを告げている。この点にふれてたとえば津田左右吉はすでにいちちはやく次のように論じている。「聖明王の名が特に記されているところから見れば、この王が何等かの機会に仏像などを献つたことはあったであろうが、それを仏教の初伝とし、またそれが特殊の事件であったとするのは、事実ではあるまい」。⁽⁴⁾「……事実は、もつと前から仏を祀ることが邦人の間にも知られてい、仏像などいくらかは渡来していたのではあるまいか」。

また欽明天皇十三年における初伝という点にふれて次のように述べている。「十三年という年紀に至っては一層信じ難い。それは戊午の年とする異論があるばかりではなく、この時代の書紀の紀年の全体の性質からもそう思われるのである」。⁽⁶⁾「いずれも従うべき見解であらう」。

以上の簡単な吟味は、書紀の仏教初伝の記事が史的事実を語るものではなく、一個の説話として扱われるべきことを示している。このことは従来もしばしば指摘せられてきたところである。しかしそうであるならば説話として一体何をどのように語っているのかという

考察に関しては、いまだほとんどなされていないように思われる。

たとえば、仏教初伝の記事は、説話としては、欽明天皇十三年十月条で終るのではなく、敏達天皇十三年条から十四年条にかけての記事に続くものとして構想されているのではなからうか。さらには、用明天皇二年条や崇峻天皇元年条の記事を経て、推古天皇紀における蘇我馬子や敏達太子止利に関する説話へと連なり、聖德太子説話において、はじめて完結するところの、一連の仏教伝来説話の発端をなすものとして読まらるべきではなからうか。いいかえれば、欽明天皇十三年十月条が説話として構想されていることを示唆していないであらうか。

仏教の伝来に関わる倫理想史上のテクストは、書紀を除けばほとんど皆無といってもいい。『上宮聖徳法王帝説』や『元興寺縁起』など、ごく少数の資料が挙げられようが、いずれも書紀に比して後代のものであり、質量ともに及ばない。仏教との出会い、どのような出来事として受けとめられ、反省せられたのか。仏教は、当時のひとびとにとってどのようなものとして捉えられていたのだろうか。書紀における仏教伝来説話は、そうした事柄をめぐる数少い資料としてもっと積極的に取り上げられるべきであらう。本稿はそうした試みの一部である。

(二)

あらためて説話として読み直してみると、欽明天皇十三年十月条は、「冬十月に、百済の聖明王……」から「天皇曰はく……試に礼ひ拝ましむべし、とのたまふ」までの前半部分でひとまとまりにな

っていることが知れる。記述に添って検討するとしよう。記述は次のように続いている。

是の日に、天皇、聞し已りて、歡喜び踊躍りたまひて、使者に詔して云はく、「朕、昔よりこのかた、未だ曾て是の如く微妙しき法を聞くこと得ず。然れども朕、自ら決むまじ」とのたまふ。乃ち群臣に歴問ひて曰はく、「西蕃の献れる仏の相貌端麗し。全ら未だ曾て有ず。礼ふべきやいなや」とのたまふ。

欽明天皇が、「歡喜び踊躍りたまふ」うたこと、また「微妙しき法」といい「仏の相貌端麗し」と語ったことなどの措辞は、さきの別に付せられた文書のそれと同様に、『金光明最勝王經』によるものであることが明らかにされている。これらの部分を書紀編者による文飾と見做すと、記述の核は以下のように解されよう。

欽明天皇は、金銅釈迦像一体および若干の祭具、經典を献ぜられて大いに喜んだ。だが仏を祀るべきか否かをみずからは定めず、「(仏を)礼ふべきやいなや」と群臣に問うた。そのように書紀は語っている。

欽明天皇はなぜ「自ら決むまじ」といったのだらう。優柔不斷の故か、それとも決定権をもっていないからか。そのいずれでもあるまい。そのようなことを告げるために「自ら決むまじ」という言葉が記されているのではないであらう。

金銅釈迦像や、祭具、經典を得たことは喜ばしい。しかし、仏とはなにかが明確に対象的なかたちで知れないかぎり、仏を祀るべきか否かを「自ら決むまじ」と語られているのではなからうか。「自ら決むまじ」という言葉は、仏とは一体どのようなものかをたんに

感性的な準位においてではなく、对象的に把握しようとする欽明天皇の意向を告げていよう。それは、さらに、欽明天皇の意向を借りた書紀編者の意向をも問わず語りに告げていよう。仏とはなにかを对象的に捉え、語ることこそ仏教伝来説話を貫く隠れた主題だったのではなからうか。

群臣の答えは二つに分れた、と説話は語っている。蘇我稲目は次のようにいった。

蘇我大臣稲目宿禰奏して曰さく、「西蕃の諸国、一に皆礼ふ。豊秋日本、豈独り背かむや」とまうす。

百濟をはじめ西方の諸国が仏を祀っているのだから、それに従って朝廷でも祀るのがよいというのが稲目の意見である。單純素朴な意見といつていいであらう。

他方、物部尾輿、中臣鎌子は、次のように説いたという。

物部大連尾輿、中臣連鎌子、同じく奏して曰さく、「我が国家の天下に王とましますは、恒に天地社稷の百八十神を以て、春夏秋冬、祭神りたまふことを事とす。方に今改めて蕃神を拝みたまはば、恐るらくは国神の怒を致したまはむ」とまうす。

ここでは、仏は「蕃神」(あたしくにのかみ)とよばれている。敏達天皇十四年二月条の説話では、「仏神」つまり仏という名の神ともよばれている。また用明天皇二年四月条には「他神」とあり、『元興寺縁起』には「他国の神」とある。

端敝で不気味な金銅釈迦像と、見馴れぬ色鮮やかな祭具と、なにやら難しげなことが記してあるらしい經典とがひとびとの前にある。仏を祀るべき僧尼は一人もおらず、どのように祀るべきかもわ

からない。いままでに見たこともない、扱いかたも知れない物が、いわば裸かのままにあるだけである。

尾興や鎌子が直面しているのはそうした状況である。彼らには、それらの物が語っているところの仏なる存在が神であることは明らかであった。測り知れない、不可思議なはたらきを秘めた、不気味な存在と映ったのである。

事態は賛成派の稲目にとっても同じであつたろう。そのはたらきがどのようなものであるかはわからないものの、仏は、神つまり他国から新たにやってきた神と直感されたのである。

尾興や鎌子は、「恒に天地社稷の百八十神を以て、春夏秋冬、祭拝りたまふこと」つまり年間を通じてつねに八百万の神の祭祀を行うことが朝廷における体制である、という。そして、「改めて蕃神を拝みたま」う、つまりそうした体制に代るものとして仏の祭祀を行なう必要はない、と主張する。もしそのようなことが行なわれれば、八百万の神の怒りを招くことになるうというのである。

津田は、尾興らの意見にふれて、「仏教の教義はいうまでもなく、その儀礼さえも知られず、ただ崇拜の対象として、神としての仏教がもたらされたにすぎない時に於いて、直ちにそれがこの民族的信仰に矛盾するものとして、感じられたであらうか」と説く。そして、次のように論じている。

見馴れない仏像は奇異の思いをひとびとにさせたには違いないが、同時に神秘の感をも喚起させたであらうし、それに対する崇拜が一種の新しい神を従来崇拜せられていた神々に加えるまでのことであつたとすれば、仏像に対して強い反抗の情が生じ

たかどうか、問題ではあるまいか。もしこういう反対意見が生じたとすれば、それは仏教が或る程度に行われた後のこと……ではあるまいか。⁽¹⁾

八百万の神は、一面において、それ自体捉え尽しえない世界たる「外部」に対して開いた存在である。いわば、どこかで「外部」の新たな神を受け容れる契機をもっている。とすれば、仏という新たに他国からやってきた神に対して、それが神と捉えられる以上、尾興らのような強い反抗の情が直ちに生じるだろうかという津田の論議も十分成り立ちえよう。

しかし、仏が新たな神と捉えられたにせよ、金銅釈迦像などの端厳さ、きらびやかさは、仏がどこかで八百万の神から大きく逸脱した存在であることを直感させものではなからうか。いいかえれば、八百万の神において現前せられる「外部」からはみ出るような「外部」の予感があつたのではなからうか、それは、必ずしも僧尼や儀礼が整い、教義が明らかになるのを俟つまでもなかったであろう。

だが、そもそも尾興らの意見は、仏に対する強い反抗の情を表明しているのだろうか。説話はそのように語っているのだろうか。そうではなく、朝廷の体制としては、仏の祭祀を以て八百万の神の祭祀に代えるべきではないと主張した。そのように語られているだけではなからうか。仏に対する強い反抗の情といったことは、ここでは、あつたとも、なかったとも、いずれも語られていないのではなからうか。

欽明天皇が群臣に対し、「（仏を）礼ふべきやいなや」と尋ねた

のは、しばしば誤解されるような一般論としての、仏を信すべきか否か、あるいは仏をどう思うかという漫然たる問いではない。朝廷における体制として、仏の祭礼という儀礼を行なうべきか否かを問うているのである。

稲目と尾興らとの違いは、それ故、より深いところでは朝廷の体制をどう捉えるかをめぐっての対立に他ならない。いずれにせよ、このことをめぐって稲目はどちらかといえば無頓着かつ楽天的であり、尾興らは自覚的かつ厳格であつた、と説話は伝えている。それは、なによりも両者の答えの在りようによく表現せられていよう。

両者の答えを受けて欽明天皇は次のようにいう。

天皇曰はく、「情願ふ人稲目宿祢に付けて試に礼ひ拝ましむべし」とのたまふ。

この言葉で欽明天皇十三年十月条の説話の前半部分が終る。欽明天皇はどちらの意見に従つたのだろうか。八百万の神の祭祀に代るものとしての仏の祭祀を行なうという可能性があつたにもかかわらず、そうはしなかつた、と説話は語っている。そのかぎりにおいてどちらかといえば尾興らの意見に従っているというべきではなからうか。

だが欽明天皇は、朝廷の儀礼としての仏の祭祀の可能性そのものを退けてはいない。聖明王に遣られた金銅釈迦像などを稲目に与えたのは、「試に礼ひ拝ましむ」ためである。八百万の神の祭祀に代るかたちでないとすればどのようなかたちで仏の祭祀が朝廷の儀礼たりうるかの類踏みのためである。

金銅釈迦像などが天皇に献ぜられたとは、朝廷における体制とし

て、仏の祭祀という儀礼を行うべきか否かというかなり深刻な問いに他ならなかつた、と説話は語る。だが、それは、八百万の神の祭祀にとつて代るというかたちでは否とせられた。それがいわゆる史的事実として確定したのが何時のことかはここでは問わない。けれども、欽明天皇の時代といったことは到底ありえず、むしろ書紀編纂の頃になつてはじめて定着したというのが実状であつたのではなからうか。ともあれ、尾興らの意見が特記せられているのは、そのことを語らんがためであらう。

それは、「(仏を)礼ふべきやいなや」という問いに対するいわば基本的姿勢の確立であつた。欽明天皇十三年十月条の説話の前半部分は、それを語るところに主眼があつたといつてもいいであらう。だが、どれほど重い意味をもとうとそれはあくまで基本的姿勢でしかない。仏の祭祀は一体どのようなかたちで朝廷の儀礼たるべきか、という問いは依然として残っている。その意味での「(仏を)礼ふべきやいなや」という問いを提出するところに、この説話のもうひとつの主眼があるといつていいであらう。そして、この問いこそは以下に続く仏教伝來說話を貫いて流れていく問いでもある。

(三)

欽明天皇十三年十月条の説話の後半部分は、欽明天皇の命により稲目が与えられた金銅釈迦像を祀るところから始まる。次の通りである。

大臣、跪きて受けたまはりて忻悦ぶ。小墾田の家に安置せまつ

る。勲に、世を出る業を修めて因とす。向原の家を淨め捨ひて寺とす。

稲目は、金銅釈迦像を己が飛鳥の邸宅に安置し、「世を出る業を修め」、豊浦にある「家を淨め捨ひて寺と」した、と説話はいう。一読したところ、稲目は、金銅釈迦像を祀るべくさまざまなことをなしているかに見える。けれども、この後半部分との類似が指摘されているところの、敏達天皇十三（五八四）年から翌年にかけての蘇我馬子の事蹟と対比してみると、著しく抽象的な記述になっていることが知れる。馬子は稲目の子であり、敏達天皇十三、十四年条の説話は、これよりおよそ三十二年ほど後のことになる。そこでは次のように語られている。

馬子は、百濟からきた鹿深某より弥勒菩薩の石像を、また佐伯某からも仏像を得た。馬子は、鞍作司馬達等、池辺氷田を諸国に遣して、仏を祀りうるひとを探し求めた。播磨でようやく高麗の恵便を見出したが、恵便はすでに還俗の身であった。そこで馬子は十一才になる司馬達等の娘嶋を出家せしめた。善信尼である。同時に禪蔵尼、恵善尼をその弟子たらしめた。ここにはじめてわが国に仏を祀りうる存在が誕生したのである。

馬子は、善信尼らを崇敬して衣食を供し、己が邸宅の東方に仏殿を造営して、弥勒石像を安置した。そして善信尼らを招き、仏を祀るべく法会を行なった。法会に際し、司馬達等は斎食の椀の中に仏舍利を得た。仏舍利は、鉄よりも堅く、「心の所願の随に、水に浮び沈」んだ。馬子はまた石川の邸宅にも仏殿を造った。

「仏法の初、茲より作れり」と説話はいう。この言葉からも明ら

かなように、敏達天皇十三、十四年条の馬子に関わる説話こそがわが国における仏教の起源を語るものである、といつていいであろう。

稲目が金銅釈迦像を飛鳥の邸宅に安置し、豊浦の邸宅を寺とした、という記述は、馬子が邸宅の東方に仏殿を造営して弥勒石像を安置し、石川の邸宅に「仏殿を修治」したという記述に対応している。さらに、「世を出る業を修め」という記述は、馬子が善信尼らを崇敬し、法会を行なったという記述を抽象化したものと見做しえないであらうか。

とすれば、稲目の事蹟は、そのまま馬子の事蹟と重なる。簡略化され、抽象化されたかたちで語られているものの、その骨格においてはほとんど同じであることが見てとれよう。以下において順を追って逐一検討するが、このことはたんに稲目の事蹟のみならず、欽明天皇十三年十月条の説話の後半部分のすべてについて当てはまる。「同一説話の反覆⁽¹²⁾」と注せられる所以である。つまり、仏教初伝説話の後半部分は、そのまま敏達天皇十三、十四年条の仏教起源説話に重なっているのである。二つの説話の関係はどのように解さるべきであらうか。

稲目と馬子の事蹟に関わる記述ひとつをとつても明らかなように、前者の記述が抽象的で短簡なものにとどまるのに対し、後者の記述は大体において、より具体的で、細部に涉つて詳しく、長大である。さらに、それらの細部の事柄は、用明・崇峻・推古天皇の各条における仏教伝来説話と緊密な関わりをもつものとして語られ、位置づけられている。このことから推して、前者の説話に枝葉がつ

けられ展開せられたものとして後者の説話があるのではないであらう。また第三の説話から両者がそれぞれに派生したのでもないであらう。そうではなく後者の説話が基底にあって、前者の説話はそれを借りて語られたものであると考えられないであらうか。

いいかえれば、欽明天皇十三年十月条の説話の後半部分は、敏達天皇十三、十四年条の仏教起源説話の、第二次説話に他ならない。稲目が仏を祀ったという事蹟は、説話の準位においても、より影の薄いものである。けれどもさきにもふれたように、細部はともあれ、その骨格においては、両者に変りは見られない。それ故、欽明天皇十三年十月条の後半部分の説話の検討はそのまま仏教起源説話を検討することをも兼ねうるといっていいであらう。

説話は次のように続いている。

後に、国に疫氣行りて、民あからさまに死ぬることを致す。久にしていよいよ多し。治め療すこと能はず。

稲目が仏を祀ったところ、疫病が流行し、多くのひとびとが疫病で死んだ。疫病の流行は長く続き、施す術もなかった、と説話はいう。仏教起源説話では、敏達天皇十四年二月条において次のように伝えられている。

十四年の春二月の戊子の朔壬寅に、蘇我大臣馬子宿禰、塔を大野丘の北に起てて、大会の設斎す。辛亥に、蘇我大臣患疾す。

……是の時に、国に疫病行りて、民死ぬる者おほし。

馬子が仏を祀るべき存在として善信尼らを出家させ、善信尼らをしてわが国ではじめて仏を祀る法会を行わしめてまもなく、馬子は病にかかり、疫病が流行り、多くのひとびとが死んだと語られて

いる。両者の記述はほぼ一致していると見做せよう。

「後に、……」という措辞はやや坐りが悪く、意味がとりくくところがあるが、仏教起源説話と重ね合わせると、稲目が金銅釈迦像を祀ってまもなく、の意であることが知れる。馬子は法会の九日後に病んだ。疫病が流行り、多くのひとびとが死んだのは、同じ月のことである。いづれにせよ、たまたまそのとき疫病が流行ったのではない。仏を祀ったために、疫病が流行り、多くのひとびとが死んだ、と語られているのである。このことは一体何を意味しているのであろう。

この説話の語り手は、どのようなありようであるかはともかく、仏を祀ることに与していることは疑いえない。そのような語り手が疫病の流行を語るのは、みずから仏を祀ることを貶しめ、誹謗することになりはしまいか。たとえば仏を祀ることに對するいわれのない弾圧を語ることが主眼であって、その前提としての疫病の流行を語るのだと解するとしても、もっと違う語りようがいくらもありはしないだろうか。仏を祀ったために疫病が流行ったというのは、語り手の稚拙さなのだろうか。

疫病の流行への言及は、書紀の崇神天皇条における大物主神の出現をめぐる説話を連想させるところがある。そこではおおよそ次のように語られていた。

崇神天皇五年、「国内に疫病多くして」死者はひとびとの半数にも達した。翌年には「百姓流離へぬ。或いは背叛くもの有り」という事態に陥った。卜占によって、それが大物主神の祟りであることが知れた。大物主神の「教の随に祭祀」が行なわれたが、「猶事に

於て驗無」い状況が続いた。崇神天皇自身が神床に臥して夢告を得、大物主神の子大田田根子を祀りの主として大物主神を祀ることによって、「疫病始めて息みて、国内漸くに謐りぬ」⁽¹²⁾。五穀豊穡、天下安穩の世となった。

大物主神と仏といった違いはあるものの、それを括弧に入れるならば、崇神天皇条の説話が欽明天皇十三年十月条の後半部分の説話と、構成要素および筋の運びにおいて、かなり似通っていることは一目瞭然といつていいであろう。そこで崇神天皇条の説話と重ねることと仮りに補助線を引いてみよう。崇神天皇条の説話では、疫病の流行は大物主神という見知らぬ、新しい威力ある神の祟りを告げている。そのことからすれば、ここでの疫病の流行は、仏の祟りを告げているのではなからうか。

いいかえれば、ここでは、仏が大物主神にも比せらるべき、あるいはそれよりもさらに大きな威力をもつ存在として捉えられているのではなからうか。つまり「外部」から新たにやってきた蕃神として、その大きな威力を告げるべく、祟りが語られているのではなからうか。そのかぎりにおいて疫病の流行は、ぜひとも語られねばならない事柄であつて、仏に対する誹謗でも、語り手の不注意でもないといわねばならない。

だが祟りは、なぜ他のときではなく、仏を祀ったときに生じたのだらう。それは、仏教起源説話でいえば、仏を祀った馬子が病にかかったのはなぜか、ということでもある。この点をめぐつて、仏教起源説話は次のように語っている。

卜者に問ふ。卜者対へて言はく、「父の時に祭りし仏神の心に

祟れり」といふ。大臣、即ち子弟を遣して、其の占状を奏す。

詔して曰はく、「卜者の言に依りて、父の神を祭ひ祠れ」とのたまふ。

なぜ病いにかかったのか、という馬子の問いに、卜占者は、「父の時に祭りし仏神の心に祟れり」、つまり父の稲目の祀った仏が祟っているからである、と答えた。祟りとは、崇神天皇条の説話からも窺えるように、神が顯現し、その威力がはたらいているのに、ひとびとがそれを十分に受けとめえず、整序しえずにいる事態をさしている。仏の祟りは、それ故、仏の祀りがいまだ十分でないことを告げている。

馬子は、善信尼らを出家させ、善信尼らをして法会を行わしめた。だがその祀りはいまだ十全ではなかった。仏の祟りはそのことを告げている。だからそのことを聞いた敏達天皇は、「卜者の言に依りて、父の神を祭ひ祠れ」と命じているのである。さらなる祀り、より十全なる祀りを要求して仏の祟が生じているのである。

父の稲目の祀った仏が祟っているというのは、稲目の仏の祀りがそもそも十全でなかったことをも語っている。欽明天皇十三年十月条の説話では、そのことが明示的に語られていないが、稲目の仏の祀りがいまだ十全でなかった故に疫病が流行したと解されよう。大きな威力をもつ仏は、それに応じうるだけの十全な祀りを要求するのである。崇神天皇条の説話でいえば、大物主神の「教の隨に祭祀」が行われたが、「猶事に於て驗無」い状況が続いた、と語られている個所に対応しているといつていいであろう。

仏教起源説話において、仏が「父の時に祭りし仏神」あるいは

「父の神」とよばれているのは、馬子にとって仏像としての仏の存在はもはや新奇なものではなかったことを告げている。にもかかわらず、馬子において「仏法の初、茲より起れり」と語られているのは、仏を祀ることにについてはまだほとんど何も知られていなかったことを物語っている。いいかえれば、馬子にとってこそ、父の稲目の代における、つまり欽明天皇十三年十月条における金銅釈迦像としての仏の伝来を語る説話が必要だったのではなからうか。仏教初伝説話は、いわば仏教起源説話に加上さるべく生まれたのではなからうか。

いずれにせよ、馬子による仏の祀りはまだ不十全なものであった、と説話はいう。十全な祀りたるためには、仏の化身たる「大きなひじり」としての聖徳太子の登場を俟たねばならない。聖徳太子の事蹟においてはじめて、八百万の神の祀りとは形式のみならず実質においても異なるものとしての仏の祀りが、つまり仏の仏たる所以が顕わになるのである。

だが、たとえ不十全にもせよ、他ならぬ仏を祀ったときに祟りに遭遇したのはなぜであらう。祀りは一面において仏を受け容れることを意味する。仏を全く受けいれないところでは仏の祟りは顕現しない。疫病の流行はなんとしても厭わしい。だがそれが仏の祟りとして捉えられるかぎりにおいて、疫病の流行という厭わしい事象はたんに抗し難いものではなくなる。反転して、ひとびとがいまだかつて味わったことのないような五穀豊稔や天下安穩といったものをもたらす両義的な事態へと転換せしめられる。そのことは、崇神天皇条の説話からも察せられよう。仏の祟りは、いわば仏のもたらす

至福の予兆なのである。それ故、仏の祟りは、たとえ無意識にもせよ、仏を受け容れんとするひとにのみ顕現するのであらう。

(四)

欽明天皇十三年十月条の説話は次のように続いている。

物部大連尾興・中臣連鎌子、同じく奏して曰さく、「昔日臣が計をもちゐたまはずして、この病死を致す。今遠からずして復らば、必ず当に慶有るべし。早く投げ棄てて、慙に後の福を求めたまへ」とまうす。

疫病の流行を仏の祀りの故とする認識において、物部尾興や中臣鎌子は馬子と一致している。それは双方に共通な認識であった。だが尾興らは、だからこそ仏の祀りをやめて、在来の八百万の神の祀りによって仏をも遇せよ、という。稲目が金銅釈迦仏を飛鳥の邸宅に安置し、豊浦の邸宅を寺とすといったことは、朝廷の祭祀の体制と関わりのない、私的な事柄にとどまりえない。疫病が流行し、多くのひとびとが死ぬことにおいて、それは端的に現われている。一刻も早く仏を祀ることをとどめよ、と尾興らは欽明天皇に説いた。

敏達天皇十四年条の仏教起源説話もほぼ同じように語っている。次の通りである。

三月の丁巳の朔、物部弓削守屋大連と、中臣勝海大夫と、奏して曰さく、「何故にか臣が言を用ゐ肯へたまはざる。考天皇より、陛下に及るまでに、疫病流行りて、国の民絶ゆべし。豈専蘇我臣が仏法を興し行ふに由れるに非ずや」とまうす。

馬子が稲目の子にあたるのと同様、守屋や勝海は、それぞれ尾興、鎌子の子にあたる。守屋らは、馬子が善信尼らを出家させ、善信尼らによる法会を行なったが故に、つまり「仏法を興し行」になったが故に、疫病の流行が生じた、と説く。そして、仏を祀ることを即刻止めるようにという。尾興らとほとんど同じ説きようであるといつていいであらう。

のみならず注意して読むと、「何故にか臣が言を用ゐ肯へたまはざる」と記されているが、守屋や勝海の意見は何ら記されておらず、どうやら尾興や鎌子の意見を以てそれに代えているらしいふしが窺えること、また疫病の流行を馬子をはじめて仏法を興して以来のことと捉えず、「考天皇より、陛下に及るまで」というように欽明天皇以来のこととしていることなどからして、この部分の記述は欽明天皇十三年十月条を意識して、それに乗るかたちで語られていることが知れる。よく似た事態がくりかえし記述されていることを書紀編者がはつきり意識していることを告げる例といえよう。

尾興や鎌子の奏上に対し、欽明天皇は次のように答えた。

天皇曰はく、「奏す依に」とのたまふ。

また、守屋らの説くところに対し、敏達天皇は次のようにいった。

詔して曰はく、「灼然なれば、仏法を断めよ」とのたまふ。

いずれも単純な答えとなつてゐるのは、尾興や守屋の説くところの、仏の祀りが祟りを惹き起したのだから、仏の祀りという儀礼を止めよという意見が欽明天皇や敏達天皇の内心の意向に背くといったものでも、さらにはまた何らかの論議を要するものでもなく、む

しろごく当然な対応のしかただったことを告げていると解されよう。

敏達天皇について、書紀は、「天皇、仏法を信けたまはず」と伝えている。だがそれを裏付ける記述となると、敏達天皇のこの言葉を措いて他にない。もし、守屋らの説くところに従つたこの言葉をさしてそのようにいわれているとすれば欽明天皇についても同じく「仏法を信けたまはず」と記述さるべきであらう。たまたま記述されてはいないものの、そのように評されていたと解さるべきではなからうか。

いずれにせよ、尾興らの上奏を受け容れたことは、欽明天皇の変節を告げるものではない。欽明天皇は、仏を祀ることに對して、個としてはともあれ、天皇としては一貫して局外者であつた。その点は敏達天皇も変らない。「仏法を信けたまはず」という記述は、教条的な意味合いで仏教に敵対的であつたとか、あるいは仏教を弾圧、排斥したということではない。仏を祀ることに對して傍觀者の立場を堅持したことを告げているにすぎないといつていいであらう。

仏を祀ることが疫病の流行をもたらししたのであれば、金銅釈迦像を邸宅に安置したり、あるいは善信尼らをして法会を行つたりすることが誤つていたのであるから、そうしたやりかたを廃棄しようとするのは、仏を祀ることの局外者たる為政者としては当然の処置といつていいであらう。欽明天皇や敏達天皇は、その途をとつたにすぎない。欽明天皇の命によつて仏を祀るという儀礼をとどめるべく事態は動く。

有司、乃ち仏像を以て、難波の堀江に流し棄つ。また火を伽藍に縱く。焼きつきてまた余り無し。

仏教起源説話も、ほとんど同一であるが、より具体的に詳しい。次の通りである。

丙戌に、物部弓削守屋大連、自ら寺に詣りて、胡床に踞げ坐り。其の塔を斫り倒して、火を縱けてやく。あはせて仏像と仏殿とを焼く。既にして焼く所の余の仏像を取りて、難波の堀江に棄てしむ。……有司、たちまちに尼等の三衣を奪ひて、禁錮へて、海石榴木の亭に楚撻ちぎ。

寺や祭具が焼き払われ、善信尼らが椿市の宿駅で尻や肩を鞭打たれたのは、仏を祀ることを全面的に否定し、いわば無化せんがためである。そして、どちらの説話においても、仏像がわざわざ遠い難波の堀江にまで運ばれ、流し棄てられている。

「災厄を海に流し去るという思想からか」と注せられているように、尾興や守屋においても仏像は無造作に唾棄されてしかるべき物として扱われているのではない。どこまでも恐るべき威力をもった存在としていわば祟り神として細心の配慮を以て扱われている。難波の堀江は、いわば△外部△に向つて開き、接しているところの辺境としての海である。△外部△からやってきた仏像は、丁重にもとの△外部△へと送り返される。つまり、仏像は、祟り神として在来の八百万の神を祀るのと同じやりかたで扱われているのである。

いずれにせよ、ここでは、八百万の神と仏像という威力をもった存在が衝突し、相克しているのではない。いいかえれば尾興や守屋、あるいは欽明天皇や敏達天皇においても、仏の内実が八百万の

神のそれと違うものとして捉えられてはいない。その認識は、いまだ生れておらず、仏はさしあたり威力をもつものとして八百万の神と同列の存在にとどまっている。そのかぎりにおいて、仏を流し棄てることと仏を祀ることは、見た眼には振幅の差が甚しいものの、仏の捉えかたにおいてはさして違わない、といつていいであろう。

両者の差異は、仏を八百万の神の祀りかたにおいて祀るか、あるいは仏の祀りかたにおいて祀るかという、いわば祀りかたの差異として現れている。それがたんに儀礼としての祀りの形態の差異にとどまらず、朝廷の体制に関わるところの為政原理の差異として現れるとき、両者の差異は実質をもつに至る。いいかえれば、仏の祀りが新たな為政原理をもたらしたときに、はじめて仏とはなに見えてくるのである。

だが、それには、善信尼らが百済に渡つて受戒し、鞍作止利によつて造られた丈六の釈迦像が新たに造営された飛鳥寺に安置され、高句麗の恵慈、百済の恵聰の両僧が飛鳥寺に住して仏法を説く、といったように儀礼としての仏の祀りが徐々により十全なかたちへと整備されていかなばならない。それらを背景として聖德太子が出現し、官位十二階を制し、「十七条憲法」を定めるといった新たな為政原理の宣言がなされねばならない。書紀における仏教伝来説話は、聖德太子説話に至つてはじめて完結すべく構想された長篇説話なのであり、欽明天皇十三年十月条の仏教初伝説話は、その端初をなす説話なのである。

(五)

仏教初伝説話は、次の一文で終る。

是に、天に風雲無くして、忽に大殿に災あり。

寺を焼き、仏像を流し棄てたが、疫病は止まず、一向に雨が降らずに旱魃となり、さらには欽明天皇の宮殿が焼亡するといった事態が相次いで生じた。八百万の神の祀りによって仏を扱うことは効を生じなかったと告げられる。

だが、その後事態はどのように收拾されたのかについての記述は見られない。だが翌年、欽明天皇十四年五月条には、河内の海上に不可思議な光と音を発する樟木が流れ寄り、仏の姿形が刻まれ、吉野比蘇寺に祀られた説話が見出される。このことからすれば、書紀編者にとって、寺を焼き、仏像を流し棄てることは、直ちに仏教の禁止、あるいは弾圧を意味するものではなかったということが知れよう。

いいかえれば、それは、聖明王の献じた金銅釈迦像についての扱いをめぐる結末にとどまり、仏教そのものに対する態度にまで拡大されずに終わっているといつていいであろう。この一見奇妙な在りようは、仏がいわば仏一般として捉えられず、八百万の神がそうであるように、この仏あるいはあの仏といったように、いわばそれぞれに異なった扱いをなさるべき存在として捉えられていたことを告げているのではなからうか。

いずれにせよ、この尻切れとんぼのままの結末は、〈外部〉から新たにやってきた仏にどう対応するかをめぐって、あれやこれや模

索しつつ、いまだ決めかねている事態を告げている。事態は、未解決のまま先送りされているのである。仏教起源説話において、「父の時に祭りし仏神」が祟ったと語られていることも、この推測を裏付ける。稲目は、いまだ仏の祟りを十全になし得ないままに、中途で立ちどまっている。

仏教起源説話の結末も、その骨格は同一であり、例によって、より詳しく具体的に語られる。のみならず、そこでは新たな展開を招くものとして語られている。

是の日に、雲無くして風ふき雨ふる。……此の時にあたりて、天皇と大連と、卒に瘡患みたまふ。

寺を焼き、仏像を流し棄てた日、空に一点の雲もないのに風が吹き、雨が降った。天地が悲しみの涙を流した。それから間もなくして、敏達天皇と守屋とが疫病つまり疱瘡にかかった。仏の祟りは一向に収まる気配が見えず、事態は一層悪化するばかりであった。八百万の神の祀りの儀礼によって仏を扱うことは、無効としかいいようがなかった。記述はさらに続く。

又瘡発でて死者、國に充盈てり。其の瘡を患む者言はく、「身、焼かれ、打たれ、摧かるるが如し」といひて、啼泣ちつて死る。老も少も竊に相語りて曰はく、「是、仏像焼きまづる罪か」といふ。

疫病の流行は猖獗をきわめた。身体が焼かれ、鞭打たれ、千切れるような疫病の苦しみは、仏像を焼いたためではなからうか、という噂が広がった。八百万の神の祀りの儀礼の故にかえて祟りが甚しくなったとされるに至ったのである。敏達天皇は、五か月後に死

んだ。

秋八月の乙酉の朔己亥に、天皇、病弥留りて、大殿に崩りましぬ。

と説話は伝えている。仏の祟りを暗示するかのような語りくちである。

八百万の神の祀りの儀礼によつて仏を扱うことの無効という点では両者は変らない。だが、敏達天皇の死に象徴されるような、その程度の激しさ故に、そのことが新たな展開をよび起すのである。

敏達天皇は、死の二カ月前に、馬子の「臣の疫病りて、今に至るまでに愈えず。三宝の力を蒙らずは、救ひ治むべきこと難し」という奏上を受けて、次のように応えた。

是に、馬子宿祢に詔して曰はく、「汝独り仏法を行ふべし。余人を断めよ」とのたまふ。乃ち三の尼を以て、馬子宿祢に還し付く。

馬子によるこび、新たに寺を造つて善信尼らを招じ入れた。ふたたび仏を祀ることが許されたのである。

だがそれは真に新しい事態であらうか。敏達天皇は、馬子に「汝独り仏法を行ふべし。余人を断めよ」という。馬子は仏の祀りを行なつてよろしい。だが、それは馬子だけのことであつて、他のひとびとについてとはとどめよ、というのである。他のひとびとについて殊更言及がなされているのは、朝廷の体制として仏の祀りを行うのではないことの言及である。それは仏教初伝説話における欽明天皇の「誠に礼ひ拝ましむべし」という稲目に対する言葉とほとんど変わらない、といつていいであらう。新しい展開というものの、仏を祀

るべきか否かという事態をめぐる振り子がもとへ戻つたというにすぎない。何らの変革も生じていないのである。

その後、仏の祀りは、馬子によつて着々と整えられていく。もはやその勢いを大きく押しとどめるものはほとんどない。寺が焼かれ、仏像が海に捨て棄られたことも、さしたる影を落さなかったかのように、事態は、仏の祀りの全容の発現へと一直線に進んでいく。しかし、それは、あくまで朝廷の体制としてではない。推古天皇二年二月に、推古天皇によつて三宝興隆の詔が出され、仏の祀りが朝廷の体制における一定の位置を確保したときにもなお、それは、あくまで朝廷の体制の一部としてであつた。その意味では、欽明天皇十三年十月条の仏教初伝説話において語られている欽明天皇の姿勢は、一連の仏教伝来説話を通じて変ることなく貫ぬかれていくといつていいであらう。仏教伝来は、あくまで「国神の怒を致すことなくなされた」と語られているのである。

仏教初伝説話あるいは仏教起源説話において、仏の祀り故の疫病の流行が語られているのは、仏とはなにかという仏教伝来説話の主題に関わつてである、といつていいであらう。仏は疫病の流行という祟りを示すことによつて、あらためて不可思議なはたらきを秘めた、威力ある存在たることを顯示し、ひとびとは八外部Vからきた神という認識を確認し直す。と同時に、八百万の神の祀りによつては、その祟りを整序しえず、そこから逸脱する威力を実感し、新たな儀礼としての仏の祀りを要請するに至る。儀礼としての仏の祀りにおいて、仏とはなにかが次第に明らかになってくるのである。

(注)

- (1) 坂本太郎他校注『日本書紀』下、一〇〇ページ以下。日本文学大系、岩波書店。とくにことわらないかぎり以下の引用はいずれも同書に拠る。なお、私意により用字等を改めたところがある。また、欽明天皇十三年という年紀をめぐっては、西田長男「『日本書紀』の仏教伝来の記事」二三五ページ以下、西田長男『日本神道史研究』第三巻、講談社所収、参照。

- (2) 注(1)五五四ページ。
 (3) (6) 津田左右吉『日本古典の研究』下、八六ページ以下。津田左右吉全集第二巻、岩波書店所収。
 (7) 注(1)一四九ページ。
 (8) 同右一五八ページ。
 (9) 桜井徳太郎校注「元興寺伽藍縁起」八ページ。『寺社縁起』日本思想大系、岩波書店所収。
 (10) (11) 注(3)に同じ。
 (12) 『日本書紀』上、二三〇ページ以下。
 (13) 注(1)一〇三ページ。
 (14) なお、西田長男は、この点にふれて次のように論じている。「かくて仏神の一カ年という長き常在は、必然的に崇神に変ぜられねばならなかった。そして尾興、鎌子らはそう解したのである。……この崇神を流棄することも、一つの祭祀であったのである。言い換えれば、それは神送りの祭儀にはかならなかつたのである」(「初伝仏教の受用」注(1)三九

六ページ)。他の所論はともあれ、仏を崇神と捉える点、および海に流し棄ててることを神送りの祭儀とする点において示唆的である。

(東京大学教授)