

## 【学術論文】

## 『日本書紀』 仏教伝来記事と末法思想（その一）

吉田 一彦

**要旨** 『日本書紀』には仏教の伝来についての記述がある。よく知られた記事である。またそれに続いて、蘇我氏など仏教興隆派と物部氏、中臣氏など廃仏派とが争ったという記述もある。かつては、

それらを歴史的事実を伝えるものだとして評価するのが一般的であった。しかし、仏教伝来記事には経典や仏書の文章や文言が多数用いられており、『日本書紀』編纂段階における作文であることが明らかである。またそれに続く記事にも史実とは見せない記述が多く見られる。これらは『日本書紀』の編纂者によって作られた創作史話と見るべきものであるが、ではそれはどのような構想のもとに書かれているのか。またそれを書いたのはどのような人物なのか。小論はこの課題の解明に取り組むものである。

**キーワード**…日本書紀、末法思想、廃仏と三宝興隆、創作史話、

道慈

はじめに

- 一 仏教伝来記事の典拠（以上本号）
- 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
- 四 末法と廃仏
- 五 『日本書紀』の仏教関係記事の読解
- 六 『日本書紀』の仏教関係記事の構想と道慈  
むすび

## はじめに

『日本書紀』は、欽明十三年（五五二）十月条に仏教伝来の記事を掲載している。それによれば、この時、百済の聖明王が使者を派遣し、欽明天皇に釈迦仏の金銅仏、幡蓋、経論を献上して、わが国にはじめて仏教が伝えられたという。大変よく知られた有名な記事である。そこには、また聖明王が欽明に宛てた「表」の文、欽明が使者に応えたという「詔」の文も掲載されている。これらが歴史的事実を伝えるものであるなら、仏教は五五二年にわが国の欽明天皇に伝えられたということになるだろう。

しかしながら、早くから指摘されているように、この記事には大きな問題がある。仏教経典『金光明最勝王経』の文章が、一部改変された上で、三箇所にわたって用いられているからである<sup>1</sup>。また、そのほ

## 『日本書紀』仏教伝来記事と末法思想（その一）

二一

かにも経典あるいは中国の仏書に依拠したと見られる表現が見られる。『金光明最勝王経』は、唐の長元三年（七〇三）に義浄が漢訳したもので、その漢文の文章が成立したのは七〇三年である。それが五五二年の上表文や詔の文章に用いられるなどというのはありえないことである。したがって、仏教伝来記事は、五五二年もしくはそのしばらく後に書きとめられた何らかの記録が忠実に掲載されたようなものではなく、もし原資料があるのなら、『日本書紀』の編纂者たちが七〇三年以降にそれに大きく加筆増補したということになるし、そうでないなら、編纂者たちが全く新しく作文したものとなるだろう。では、誰がどのような意図でそのような作業を行なったのか。また欽明十三年（五五二）という伝来の年次はどう評価することができるのか。

これについて、井上薫氏は、いくつかの状況証拠から考えるに、この記事の作文に関わったのは道慈であると論じた<sup>2</sup>。道慈（六七〇前後～七四四）は、大宝二年（七〇二）の遣唐使に随つて入唐し、長安の西明寺などで留学生生活を送って、養老二年（七一八）に帰国した僧である。帰国後は、国家の仏教の中枢で活躍し、長屋王や藤原氏との親交も深く、国家の仏教政策の立案にも関わった人物であった。井上氏は、唐で新たに翻訳された『金光明最勝王経』を日本にもたらしたのは道慈であろうと推定し、その文章を用いて仏教伝来記事の文を作ったのも道慈にほかならないと説いた。この説は、その後の研究に大きな影響を与え、研究は深化していった<sup>3</sup>。近年、仏教伝来記事を作文したのは、僧の道慈と見るよりも俗人と推定するべきであり、たとえば山田

史御方などが想定されるのではないかとする説が提起された<sup>4</sup>が、別に論じたように、この説は疑問で、やはり道慈と見るべきだと私は考えている<sup>6</sup>。

五五二年という伝来の年次はどう理解すべきか。私は、かつて田村圓澄氏や益田宗氏が論じように、これは末法思想に基づいて『日本書紀』編纂者によって意図的に設定された年次だと考えている。ただ、先行研究は、編纂者がどのような構想でこの年次に設定したのかを解明できておらず、中国史料との比較検討もはなはだ不十分である。

小論は、そうした研究状況をふまえ、『日本書紀』仏教伝来記事およびそれに続く一連の記事をあらためて検討し、どのような文献が用いられて文章が作られているのか、年次の設定はどのような思想に立脚しているのか、そして一連の記事はどのような構想のもとに書かれているのかを考察しようとするものである<sup>8</sup>。これら一連の記事は、何らかの原資料に基づいて書かれたようなものではなく、『日本書紀』編纂者によって、一定の構想のもとに書かれた創作史話と評価すべきものであるが、ではその作者は、一体どのような思想に立脚してこれらの話を作っていたのか。その読解は、六世紀の歴史の解明ではなく、むしろ『日本書紀』が書かれた八世紀初頭の、政府中枢部の思想を解明する作業となるだろう。それは困難だが魅力的な課題となろうし、『日本書紀』という扱いの容易でない史料を、使える史料として再評価することにもなると考える。以下、読解を試みることにしよう。

# 一 仏教伝来記事の典拠

『金光明最勝王經』の使用 最初に、『日本書紀』仏教伝来記事にどのような経典、仏書が用いられているかについて検証しておきたい。これについて、これまでも重要な指摘がなされてきたが、ここではそれらに私なりの検索・調査の成果を加えて詳論することとしたい。まず、『日本書紀』欽明十三年（五五二）十月条の仏教伝来記事の全文を掲げておく。

冬十月に百済の聖明王（更の名は聖王）西部姫氏達率怒喇斯致契等を遣して、釈迦仏の金銅像一軀・幡蓋若干・經論若干卷を獻る。別に表して、流通・礼拝の功德を讃へて云く、「是の法は、諸法の中に最も殊勝なり。解し難く入り難し。周公・孔子も、尚し知ること能はず。此の法は、能く無量無辺、福德果報を生じ、乃至は無上の菩提を成弁す。譬へば、人の、随意の宝を懷きて、用うべき所に逐ひ、尽に情の依なるが如く、此の妙法の宝も亦復然なり。祈願すること情の依にして、乏しき所無し。且夫れ、遠くは天竺より、爰に三韓に泊るまでに、教に依ひ奉け持ちて、尊敬せざることを無し。是に由りて、百済王臣明、謹みて陪臣怒喇斯致契を遣して、帝國に伝へ奉りて、畿内に流通せしむ。仏の『我が法は東流せむ』と記せるを果たすなり」と。

是の日に、天皇、聞き已りて、歡喜踊躍し、使者に詔して云はく、「朕、昔より来、未だ曾て是の如く微妙の法を聞くこと得

ず。然れども、朕自ら決むまじ」と。乃ち群臣に歴問して曰く、「西蕃の獻れる仏の相貌、端嚴にして全く未だ曾て看ず。礼ふべきや以不や」と。蘇我大臣稻目宿禰奏して曰く、「西蕃の諸国、一に皆礼ふ。豊秋日本、豈独り背かむや」と。物部大連尾輿・中臣連鎌子、同じく奏して曰く、「我が国家の、天下に王たるは、恒に天地社稷の百八十神を以ちて、春夏秋冬、祭拜するを事とす。方今し、改めて蕃神を拝まば、恐るらくは国神の怒を致さむ」と。天皇曰く、「情願する人稻目宿禰に付して、試に礼拝せしむべし」と。大臣、跪きて受けて忻悦し、小墾田の家に安置す。勲

に出世の業を修め、因りて向原の家を淨捨して寺と為す。後に、国に疫氣行りて、民天残を致す。久にして愈多く、治療すること能はず。物部大連尾輿・中臣連鎌子、同じく奏して曰く、「昔日臣が計を須ゐらずして、斯の病死を致せり。今し遠からずして復さば、必ず当に慶有るべし。早く投げ棄てて、勲に後の福を求むべし」と。天皇曰く、「奏に依れ」と。有司、乃ち仏像を以ちて、難波の堀江に流し棄て、復火を伽藍に縦く。焼き盡きて更余無し。是に、天に風雲無くして、忽に大殿に災あり。

このうち、聖明王の上表文の「是法、於諸法中、最為殊勝、難解難入、周公孔子尚不能知、此法能生、無量無辺、福德果報、乃至成弁、無上菩提」という文章は、『金光明最勝王經』寿量品の「是金光明最勝王經、於諸經中、最為殊勝、難解難入、声聞独覺所不能知、此經能生、無量無辺、福德果報、乃至成弁、無上菩提」という文章を用い、

## 『日本書紀』仏教伝来記事と末法思想(その二)

これを一部改変して作成されている。『日本書紀』は、「是金光明最勝王經」を「是法」に、また「声聞独覺」を「周公孔子」に変え、「所」を「尚」に、「經」を「法」に変えているが、他は經文と同一である。次に、『日本書紀』の「譬如人懷随意宝、逐所須用尽依情、此妙法宝亦復然、祈願依情無所乏」は、『金光明最勝王經』四天王護国品の長行頌の「如人室有妙宝篋／随所受用悉從心／最勝王經亦復然／福德随心無所乏」を改変して文章が作られている。さらに、欽明の反応について記す『日本書紀』の「是日、天皇聞已、歡喜踊躍、詔使者云、朕從昔来、未曾得聞、如是微妙之法、然朕不自決」も、『金光明最勝王經』四天王護国品の「爾時四天王聞是頌已、歡喜踊躍、白仏言、世尊我從昔来、未曾得聞、如是甚深微妙之法、心生悲喜、涕淚交流」を用いて文章が作られていることがすでに判明している。

周公孔子 『日本書紀』は、なぜ經文の「声聞独覺」を「周公孔子」と改変したのであろうか。『金光明最勝王經』の文は、この『金光明最勝王經』の教えは諸々の仏教經典の中で最もすぐれており、解しがたく、入りがたく、声聞・独覺のような大乘仏教以外の仏教修行者には知ることのない境地である、といった意味になるだろう。しかし『日本書紀』のように改変すると、この仏法の教えはもろもろの法(真理、教え)の中で最もすぐれており、解しがたく、入りがたく、周公・孔子のような儒教の聖人には知ることのない境地である、といった意味になる。これは仏教の立場から、儒教を低く評価した文章に

変えられているのである。

## 四

では、この条の作文者はどのような見地からこうした改変を行なったのであろうか。これを考える上で勘案しなくてはならないのは、中国における儒道三教の抗争と融和の複雑な歴史およびその文献である。中国では儒教、仏教、道教の三教がしばしば対立し、儒家や道家と仏家との間で、その優劣をめぐる激しい論戦が行なわれた。国家がそれに介入して、三つのうちの一つもしくは二つを弾圧するという出来事も何回か起こった。国家が行なった「廃仏」としては、北魏の太武帝の廃仏、北周の武帝の廃仏、唐の武宗の廃仏、後周の世宗の廃仏が大規模な仏教弾圧としてよく知られている。そうした宗教間の争いについて記述する文献はいくつかあるが、仏教の立場から書かれたものに道宣『広弘明集』(大正新修大藏經第五二卷、以下「大五二」のように略記する)がある。その巻五十一には、仏教に懐疑的、敵対的、弾圧的であった人物たちの言動が詳しく引用、紹介され、また仏教側からの反論の様子も詳説されている。それは、『日本書紀』の仏教伝来記事、およびそれに続く一連の記事を読解する上で、大いに参考になる。「周公孔子」という文言は、そうした論戦の中で書かれた文章に典拠を求めるべきだと私は考えている。

『広弘明集』巻五には、斉の沈約と陶華陽との論争が収められている。その沈約「均聖論」(二二頁下段、以下「二二C」のように略記する)に「周孔の二聖は宗条稍々広し。(中略)惑者又云ふ、若し釈氏の書の如く、咸な縁報の業有らば、則ち禹湯文武も並に刳削を受け、周

公孔子も鼎鑊に入らんと。是れ何ぞ見道に迷ふこと、斯くの若く之れ篤きや」とある。これに対し、陶隱居（陶華陽）は「均聖論を難ず」（二二二A）において、「周公の言はざるは恐らくは未だ出でざるに由らん」「夫れ立人の道を仁と義と曰ふ、周孔云ふ所の、声を聞いては食はず、斬伐時有りとは、蓋し大いに仁義の道を明かにせんと欲するなり」などと述べている。これに対する沈約「陶華陽に答ふ」（二二二B）では、「周公孔子の漸く仁惻を弘むること、前論已に詳らかなり」と説いている。このように、中国では、仏教と儒教の優劣が論じられる中で「周公孔子」の評価が取りざたされたのである。

また、同書卷六（二二七A）には、「唐の特進鄭公議微が策に百条有り。其の一条に曰く、仏経の興行、早晚の得失を問ふ。（中略）孔子周公安んぞ能く述べんや」とあつて、「孔子周公」が仏教と比較対照されている。さらに卷十一の「傳奕の仏僧を廃省する表を上るに箴す」（二六〇A）にもこうした文言が見える。傳奕は唐の廃仏論者で、もと道士。六十二年、十一條にわたつて仏教批判を展開するなど、執拗に仏教を攻撃した人物として知られている。その仏僧を廃省する表の「虞夏湯姪は、政、周孔の教に符すと」という文言に対して、「箴に曰く、周公孔子は並びに是国臣なり（後略）」と反論がなされている。

また、同書卷四（二二二A）には、仏教に深く傾倒したこと知られる梁の武帝の「梁の武帝道法に事ふることを捨つる詔」が収められているが（法琳『弁正論』卷八、道世『法苑珠林』卷五五などにも掲載）、

そこには「老子周公孔子等は是れ如来の弟子なりと雖も、而も化迹既に邪なり。止だ是れ世間の善にして、凡を革めて聖となすこと能はず」とあつて、仏教の立場から老子と周公・孔子が低く評価されている。同じく、卷四には彦琛の「通極論并序」（二二四B）が収められているが、そこには「たとひ周公の礼を制し樂を作るも、孔子の易を述べて詩を刪するも、予賜が言語も、商偃が文学も、爰に及ばんや」とあつて、仏の偉大さがたたえられている。

仏教伝来記事が経文を改変して「周公孔子」という文言をことさらに用い、儒教を仏教よりも下位に評価したのは、こうした中国における論争に影響されたものと考えられる。

我法東流 次に、仏教伝来記事の「仏の『我法東流』と記すを果たすなり」という部分はいかがであらうか。これについては、谷川士清、河村秀根・益根の指摘<sup>⑩</sup>以来、『大般若經』難聞功德品（卷三〇二、大六、五九B）の「甚だ深き般若波羅密多、我が滅度の已後、時後、分後の五百歳に、東北方に於いて、当に広く流布すべし」に依拠する表記だと見るのが通説である。これは仏が舍利子に応えるという形で、完全なる智慧（仏法のこと）は仏滅後五百年のちに東北方で広く流布すると予言するくだりであるが、仏教伝来記事も、仏が「わが法は東流す」と記したことを果たしたとなつてゐるから、予言と結果とが合致することになり、両者の対応を認めてよいようにも思われる。しかし、私には、仏滅後五百年とする年数が合致しないことが気にかかる。

## 『日本書紀』仏教伝来記事と末法思想（その一）

年数の問題については後述するが、この記事を読解する上で重大な論点になると考えるからである。

「仏法東流」あるいは「仏法東漸」「仏法東伝」というのは經典や中国の仏書のきまり文句で、仏法の流通についての根本思想の一つとなっている。仏法は東の方に伝わっていくという思想である。中国では、また、仏法が中国に伝わったこと自体をこれらの文言で表現した。たとえば、道宣『四分律行事鈔』上（大四〇、二B）には、「仏法東流してより幾んど六百載」とあり、同『統高僧伝』卷十七（大五〇、五六四A）にも、「仏法東流してより幾んど六百載」とある。また『弘明集』卷十の任道林の意見書（大五四、一五四B、一五五B）には、「仏教東伝して時七代過ぎたり」「釈教東伝してより時五百を経」とあり、『法苑珠林』卷九十八（大五三、一〇二C）には、「仏法東流してより以てこのかた、震旦に已に三度諸の悪王、仏を廃損することとなせり」とある。さらに、法琳『破邪論』（大五二、四八七B、なお同書は『弘明集』にも収める）には、「後漢の明帝永平十年に始めて已来、仏法東流して、政は十代を経て、年は将に六百」とある。中国では、仏法の初伝をこれらの語で表現したのである。私は、仏教伝来記事は仏法の初伝は「東流」によってもたらされたとするこうした表現に依拠して作文されていると考えている。

西蕃 仏教伝来記事には、「西蕃」の語が二度にわたって用いられている。これは「帝国」と対照させる語として用いられており（なお

「帝国」の語は『日本書紀』ではここにしか用いられておらず、『古事記』にも見えない）、また仏法は「東流」するのだから西の方から伝わったということ述べる表現にもなっている。

中国の仏書には、仏教が「西蕃」に起こり、「西蕃」から伝わったという記述がいくつも見える。たとえば『法苑珠林』卷五五（大五三、七〇一A）には、「仏法、本西蕃より出づる」と見え、その直前に「修多、西蕃より出で、名号周孔に伝ふることなし」とある。後者は修多（經典）は周孔の時代には伝わっていなかったことを述べており、仏教と周公・孔子との対比がなされている。また、『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』卷一（大五〇、二三三A）には、「僧あり、字を玄奘、西蕃に入らんと欲す」とあり、『大唐西域求法高僧伝』卷一（大五一、一C）には、「是において西蕃を巡り渉りて東夏に至る」などとある。中国から求法の旅に出た僧たちは、「西蕃」に仏法を求めたのである。

仏教伝来記事の表現はこうした觀念の影響を受けたものと理解してよからう。もう一つ注意しなくてはならないのは、『日本書紀』の内部においては、「西蕃」という觀念が神功皇后紀の記述を承けており、これに関連していることである。これについては後述する。

相貌端嚴 仏教伝来記事には、欽明が「群臣」たちに「西蕃」の仏は「相貌端嚴」であつてこれまでに見たことがないものであるが、はたして礼うべきかいなか、と問うくだりがある。ここの「相貌端嚴」も經典・仏書に依拠した表現だと考えられる。たとえば、『仏説大乘

『莊嚴寶王經』卷二(大ニ五、五五A)には「其の現身するところ相貌端嚴にして殊に色は希奇なり」、あるいは『根本説一切有部毘奈耶藥事』卷八(大ニ四、三三A)には「威徳は勇猛にして相貌端嚴」、また『仏説最上秘密那拏天經』卷一(大ニ一、三六〇B)には「然るに一童女の相貌端嚴なるを扱びて」と見える。

だが、より注目されるのは、『虚空藏菩薩神呪經』卷一(大ニ三、六五七B)に「其堂に皆端嚴なる天女有りて」とあり、つづけて(六五八A)「所行の相貌知ること能はず」とあることや、『法華經』卷一の序品に「種々の相貌」とあり、しばらくあとに「身の色は金山の如く、端嚴にして甚だ微妙なること」とあることだろう。後者の「甚微妙」という文言は『金光明最勝王經』とも共通しており、仏教伝来記事にも用いられている。また類似の表現は、たとえば道宣『集神州三宝感通録』中巻第十四(大五二、四一七C)に「形相端嚴」などと見える。仏教伝来記事の記述はこうした文言を典拠とするものと考えられる。

蕃神、百八十神、奏曰 欽明の下問に対し、蘇我稲目は、「西蕃諸国」はみな仏教を礼っているから、わが国も礼うべきであるとの意見を「奏曰」した。これに対し、物部尾輿と中臣鎌子は「我が国家の、天下に王たるは、恒に天地社稷の百八十神を以ちて、春夏秋冬、祭拝するを事とす。方今し、改めて蕃神を拝まば、恐るらくは国神の怒を致さむ」と「奏曰」して仏教を礼うことに反対したとある。有名な記述である。

この仏教を受け入れるか否かをめぐる議論は、すでに津田左右吉が指摘したように、『高僧伝』『竺仏図澄伝』に依拠した表現となっている<sup>②</sup>。仏図澄の教化が進展して中国の人民に仏教が信じられるようになり、出家がなされ、寺院が建立されるようになると、後趙王の石虎は中書に対して「仏に事ふることを得べきとなすや否や」と問うた。これに対し、中書著作郎の王度は、「夫れ王者は天地を郊祀し、百神を祭奉す。載せて祀典に在り、礼に嘗饗あり。仏は西域に出ず。外国之神は、功、民に施さず。天子諸華の祠奉すべき所に非ず」と「奏曰」したという。仏教の受容に反対する意見である。また、中書令の王波も王度と同意見であった。これに対し、石虎は、王度の「議」には仏は「外国之神」であるから天子諸華の祀るべきものではないとあるが、自分は「辺壤」(辺地)の生まれであるから「戎神」である仏をまつべきであると決したという。これ以後仏教が中国社会に広く流通することになったという有名な話である。仏教伝来記事の「蕃神」という表記は、ここの「外国之神」「戎神」という表現を改作して作文されたものと考えられる。「外国」「戎」ではなく「蕃」としたのは、上記の「西蕃」という語と整合させるための工夫と理解すべきだろう。また、「奏曰」という表現も、ここに見える「奏曰」をそのまま模倣したものとしなくてはならない。欽明朝のわが国に「奏」という概念などあるはずがなく、『日本書紀』編纂段階の表現と考えられるからである。

次に、「百八十神」であるが、これが「百神」を改作したものであ

## 『日本書紀』仏教伝来記事と末法思想(その一)

八

ることは明らかだと考えるが、ただ「百八十」という数辞は経典や仏書には見あたらない。「百神」の語は、他にも仏書に見え、後年のものになるが、たとえば志磐『仏祖統紀』(大四九、四〇七B)には、「天地百神」をまつるとある。また「百霊」(『広弘明集』『高僧伝』『続高僧伝』『大唐西域記』など)のように、「百」という数で多数の神々を表現することがまある。さらに『大般涅槃經』卷二二には(大一二、七五二A)、「世の衆生、八十神に事ふることあり」というように「八十神」という概念が見え、それは「十二日、十二大天、五大星、北斗、馬天、行道天、婆羅墮跋闍天、功德天、二十八宿、地天、風天、水天、火天、梵天、楼陀天、因提天、拘摩羅天、八臂天、摩醯首羅天、半闍羅天、鬼子母天、四天王天、造書天、婆藪天、是を八十と名づく」と説明されている。

けれども、私の調べた限り、経典や仏書に「百八十神」は見あたらない。『日本書紀』には「八十諸神」「八十魂神」「八十萬神」という表現が見えるから(『古事記』には「八十神」、あるいは「百神」に「八十神」を加えたものかとも考えられなくはないが、積極的な論拠はない。むしろ『日本書紀』には、他にも「百八十紐」「百八十縫」(以上神代下第九段一書の二)、「百八十種勝」(雄略十五年条)、「百八十部」(推古二十八年是歳条、孝徳前紀)、「百八十部曲」(皇極元年十二月条)、「一百八十艘」(斉明四年四月条、同五年三月条)のように「百八十」という数辞が見えるから、「百八十神」は『日本書紀』編纂者たちが「百神」を改作して作文した独自の表現と見るべきだろう。

社稷 仏教伝来記事には、「天地社稷の百八十神」とある。このうち「天地」は「竺仏図澄伝」に依拠した表記としてよいが、「社稷」はどうだろうか。「社稷」は中国の古典に見える語で、土地神のことであり、またそれをまつる祭祀やその場所も意味することがあった。<sup>13</sup>中国の神信仰に根ざした、極めて中国的な観念、言葉としてよいと思う。中国古代の王朝では、王宮内に東に宗廟、西に社稷を並列して設置し、その祭祀が行なわれた。また、唐代に州や県に社稷の施設が設置され、その祭祀が行なわれていたことも知られている。<sup>14</sup>

『日本書紀』には、「社稷」の語の使用例が十九例見える(①垂仁四年九月戊申、②同五年十月朔日、③神功皇后摂政前紀(仲哀四年四月)、④同摂政六十二年、⑤仁徳前紀、⑥仁徳四十年二月、⑦允恭前紀、⑧顕宗前紀(清寧三年十二月)、⑨継体元年二月甲午、⑩継体二十一年八月朔日、⑪継体二十四年二月朔日、⑫仏教伝来記事、⑬欽明十六年二月、⑭推古十二年四月戊辰(憲法十七条)、⑮舒明前紀、⑯皇極三年正月朔日、⑰斉明六年十月、⑱天武前紀、⑲天武元年六月丙戌)。しかしながら、わが国の大王や天皇の王宮内に社稷の施設が設置されていたとは考えられないし、これらの中には、架空の天皇、摂政に関する記述も含まれている。これら『日本書紀』の「社稷」の表記は、いずれも中国文献に学んで、編纂者たちによって記されたものとしなくてはならないだろう。

たとえば、その初例である①には、「謀反して社稷を危めむと欲

す」とある。だが、これは唐の名例律の「謀反、社稷を危めむを謀るを謂ふ」に依拠した表記であることがすでに指摘されている<sup>13)</sup>(日本の養老律の名例律八虐条は、「社稷」を「国家」に変え、「謀反、国家を危めむを謀るを謂ふ」としている。大宝律の条文は不明だが、養老律と同一であった可能性が高い)。⑪の「宗廟を獲ち奉けて社稷を危めず」や、⑭の憲法の第七条の「社稷危からず」も、同様に名例律に依拠した表記とすべきだろう。次に③には、「皇后、天下の為に宗廟社稷を安みせむ所以を計ります。且罪臣下に及ばじとのたまふ。頓首して詔を奉らむ」とある。これは『漢書』高后紀の「皇太后、天下の為に宗廟社稷を安みせむ所以を計りますこと甚だ深し。頓首して詔を奉らむ」に依拠した表記であることがすでに指摘されている<sup>14)</sup>。また⑤には「宗廟社稷に奉へまつることは重事なり」とあるが、これまた『漢書』文帝紀の「高帝社稷に奉へまつることは重事なり」に依拠した表記であることがすでに指摘されている<sup>15)</sup>。⑦の「宗廟社稷に奉へまつることは重事なり」や、⑮の「社稷宗廟は重事なり」も類同の表現で、同じ典拠に基づく表現としてよいだろう。

仏教伝来記事の「社稷」はどうだろうか。これも『日本書紀』の一連の「社稷」の表記の一つと見ることができ、ただ、中国の仏書に「社稷」の語がしばしば見られることには注意をしておく必要がある。『経律異相』『弁正論』『続高僧伝』『弘明集』『法苑珠林』などがそれで、たとえば『経律異相』卷二十九(大五三、一五七A)には「長生して社稷を安みせむとするものなり(中略)長く社稷を保つべ

し」と、『弘明集』卷二二(大五二、一七〇B)には「今の国家の宗廟社稷の類は皆然る也」と見える。仏教伝来記事の作文者が何に依拠して「社稷」の語を用いたのかを判別することは難しいが、外典ではなく、仏書に依拠してこの語を用いた可能性も排除できない。いずれにせよ、中国文献に依拠した表記であることはまちがいないだろう。

**国神** 仏教伝来記事には、物部尾輿と中臣鎌子が、「蕃神」を拝んだなら「国神」が怒りをなすだろうという意見を「奏曰」したとある。この「国神」はどう理解したらよいだろうか。この「国神」は「蕃神」の対立語として用いられており、西蕃の神に対するわが国の神という意味になっている。

『日本書紀』には「国神」の使用例が十一例見える(①神代紀第八段本文、②第九段本文、③第九段一書の一、④同、⑤第九段一書の二、⑥第九段一書の六、⑦神武前紀甲寅年十月辛酉、⑧同戊午年八月乙未、⑨雄略七年是歳、⑩仏教伝来記事、⑪用明二年四月丙午)。そのうちの六例は神代紀、二例は神武前紀の表記であって、神々の世界の話の中で用いられている。それらは、いずれも地上の神、土着の神を意味しており、「天神」(高天原の神)と対になる、反対概念の言葉となっている。その中には、①の「脚摩乳」<sup>あしなづち</sup>、②の「天探女」<sup>あまのさぐめ</sup>、⑦の「珍彦」<sup>うずひこ</sup>、⑧の「井光」<sup>いひか</sup>のように、国神の名が固有名詞で記されるものもある。これに対し、⑨⑩⑪の三例は少し使い方が異なる。⑨は、日本の天皇が新羅追討のために百済に弟君らを派遣したところ、「国神」が老

女に化して出現して目的地が遠いと告げたため、弟君らは新羅を討たずに帰国したという話である。ここの「国神」は、百済の国の神、土着の神という意味で用いられている。⑩は仏教伝来記事で、「蕃神」と対になる反対概念として、自国の神、土着の神を「国神」の語であらわしている。⑪も仏教興隆派と廃仏派の対立を描く記事の一つで、「他国神」の反対概念として「国神」の語が用いられている。以上より、①⑧の「国神」は天神(天の神)に対する土着の国の神という意味であり、⑨⑪の「国神」は他国の神に対する自国の神という意味であることが知られる。両者とも土着の神、その国の神という意味で用いられているが、若干の差異があることには注意をしておきたい。なお、前者は『日本書紀』のβ群の巻(巻一十三、二十一、二十三、二十八、二十九)に見られ、後者はα群の巻(巻十四、二十一、二十四、二十七)に見られる表記である。<sup>18)</sup>

さて、經典や中国の仏書を調べてみるに、この「国神」という語はほとんど用いられていないのだが、それでもわずかに、『高僧伝』巻十の「涉公伝」(三八九B C)にこの語の使用例を見出すことができた。それは、前秦の皇帝の苻堅が涉公のことを重視し、「堅、奉じて国神と為す。土庶皆身を投じ足に接す」というものである。『高僧伝』の「神異」の巻(巻九、十)には、「天神」の語も見えるから(竺仏図澄伝「安慧則伝」、この「国神」の語も気になるが、しかしこれは「涉公」という人間を「国神」としてあがめたという用い方になっているから、『日本書紀』の「国神」とは意味がかなり異なるとしては

ならない。さすれば、仏教伝来記事の「国神」は、直接中国文献に依拠して用いられた表現とすべきではなからう。私は、⑩と⑪の二例は、「竺仏図澄伝」の「外国之神」(『広弘明集』では「外国神」と表記)に依拠したもので、⑩では外国神のことを「蕃神」、⑪では「他国神」と表現し、それに対立する自国の神のことを、「外」の文字を除外して、「国神」と表現したのではないかと推定している。

家を浄捨して寺と為す 仏教伝来記事は、続けて、天皇は百済の聖明王から贈られた物品を蘇我稲目に授けて礼拝させることとしたと記している。稲目は、それらを小墾田の家に安置してまつり、やがて向原の家を浄捨して寺としたという。だが、こうした事態の進展は、私にはいかにも作作的で不自然に感じられてならない。はたして百済王が公式の外交ルートにて贈った聖なる物品を、君主自らがまつらずに、臣下に与えてその私宅でまつらせるなどということが史実としてありうるのか、はなはだ不審である。もともと仏教伝来記事は百済を「西蕃」と記し、文書では「表」の形式をとらせるなど、臣下の国家と位置づけているから、それを前提とするなら、こうした話の展開もありうることもなかもしれない。だが、対等の外交としては考えられないことである。

そこで稲目は「家」を「浄捨」して「寺」にしたというが、家(宅)を捨して寺にするというのは、中国の仏書にしばしば見られる常套的な表現であることに注意しなくてはならない。たとえば、僧祐

『出三蔵記集』卷十四「僧伽跋摩伝」には、「景平元年、平陸の令許桑、宅を捨てて刹を建つ。因りて平陸寺と名く」(大五五、一〇四C)

とある(『高僧伝』卷三にも同様の記述)。また、『高僧伝』を見ると、卷五「曇翼伝」に「晋の長沙の太守、騰含、江陵に於いて、宅を捨てて寺と為し」(大五〇、三五五C)と、卷八「道慧伝」に「宅を捨てて福を為し、遠く精舎を建つ」(同三七五C)と、卷十三「法願伝」に「太始六年、佼長生、宅を捨てて寺と為し」(同四一七A)などと見える。

さらに、楊銜之『洛陽伽藍記』を見ると、卷一に「池の西南に願会寺あり、中書侍郎の王翊、宅を捨てて立つる所也」(大五一、一〇〇三C)と、卷二に「子休、遂に宅を捨てて靈応寺と為す」(同一〇〇六A)、「後に宅を捨てて建中寺と為す」(二〇〇九A)と、卷三に「宅を捨てて以て寺と為す」(二〇一三A)と、卷四に「冲覺寺は、大傳清河王憚、宅を捨てて立つる所也」(二〇一三C)、「梁氏、惶懼して宅を捨てて寺と為す」(二〇一六A)などと見える。次に、道宣『続高僧伝』卷二十九「僧明伝」には、「鷹、聞きて咎を讎ひて、即ち宅を捨てて寺と為し」(大五〇、六二九B)とあり、同『集神州三宝感通録』中卷第七、中卷第十二にも「宅を捨てて寺と為す」(大五二、四一五B、四一七A)とあり、同『釈迦方志』卷一にも「像、遂に夜に至りて乃ち宅を捨てて寺と為し」(大五一、九五A)と見える。

宅を捨(喜捨)して寺院とするというのは、中国仏教にしばしば見られる一般的な営為で、史料的にも枚挙に遑がない。仏教伝来記事の「家を浄捨して寺と為す」は、中国仏教の知識に基づき、仏書に依拠

して記述されたものとしなくてはならないだろう。

麿仏の報 仏教伝来記事では、蘇我稲目が仏像を安置し、寺院を建立すると、疫病が発生し、民が亡くなったという。そこで、物部尾輿と中臣鎌子が麿仏を行なうよう天皇に「奏」したところ、天皇は「奏に依れ」とこれを許可した。こうして、仏像は難波の堀江に棄てられ、伽藍は焼かれてしまったという。ここで注意すべきは、麿仏は尾輿、鎌子の進言に基づくとはいえず、最終的には天皇によって決定、執行されたということである。わが国最初の麿仏が天皇の命によって行なわれた。すると、天に風雲もないのに、たちまち大殿に「災」がおこったという。これは天皇の宮殿に火災が発生したということだろうが、それは麿仏に対しての報が下されたということで、バチが当たったというのである。

詳しくは後述するが、『日本書紀』では、敏達天皇も物部守屋と中臣勝海の進言を聞き入れて「仏法をやめよ」という「詔」を發布したとある。麿仏令の発布である。すると、天皇と守屋はたちまち「瘡」の病となり、天皇はそのまま亡くなってしまったという。これも報の思想で、仏罰が下ったというのである。

中国の仏書を見ると、麿仏を行なった北魏の太武帝は、『広弘明集』卷六(二二四C)では、「悪疾」にかかり、殺されて崩じたと記され、北周の武帝も、卷十(二五三C)で、「瘡氣」が内に満ち、身は「瘡」となつて崩じたと記されている。『法苑珠林』卷九十八には、

## 『日本書紀』仏教伝来記事と末法思想(その二)

一一一

二人の廃仏君主と五胡の夏の赫連勃勃かくれんぼつぽつについて「この三君、仏法を滅ぼすために、皆久しきを得ずして、身は癰瘡を患い、死して地獄に入る」と記されている。「瘡」は「癰」と同様、悪業の報としてかかる病、つまり業病に他ならない。私は、敏達が廃仏を行なったため「瘡」になって亡くなったなどというのは、仏書に依拠した創作だと評価している。同様に、廃仏の報として大殿が火災となったという記述も創作で、それは熱心な仏法護持者あるいは僧によってなされた記述とするのが妥当であろう。<sup>19)</sup>

臣下の礼 以上、一通り仏教伝来記事を検討してきたが、全体を見渡してあらためて疑問に感じるのが、百済王が「表」の形式で意思を伝えたということである。その上表文では、聖明王は自らを「臣明」と称し、使者を「陪臣」と記している。これは臣下の礼と言わねばならず、当時の実際の国際関係からするとはなはだ不審と言わざるをえない。

また、すでに指摘されていることだが、使者の肩書きと名前にも疑問がある。使者は「西部姫氏達率怒喇斯致契」と表記されている。このうち「達率」は百済の十六等官の第二品であるが、こうした外交使節としては考えられない高官で、他に例もなく、不審と言わざるをえない。また姓を「姫氏」と記し、「氏」をつけた表記となっているが、こうした書き方も異例で不審である。「姫氏」という姓が周公の姓と同じであることも気にかかる。おそらく偶然ではなからう。さらに官

品は姓名の上に記されねばならないはずなのに、そうっていないのも不審である。この百済の使者は、実在しない、創作上の人物とすべきだと思う。百済王がなぜ臣下の礼をとったのかについては次項で述べることにしたい。

神功皇后紀との内的関係 仏教伝来記事は、『日本書紀』の内部では、巻九の神功皇后紀と深く連関している。両者の連関は、①用語、②筋立ての連続性、の二点にわたって見られる。最初に用語であるが、まず注目されるのは「歓喜踊躍」の語が見られることである。『日本書紀』には、仏教伝来記事と神功皇后紀の二箇所しかこの語は用いられていない。神功皇后五十年五月条に、「久氏等、奏して曰く、『天朝の鴻沢、遠く弊邑に及び、吾が王歓喜踊躍して、心に任へず。故、還使に因りて至誠を致せり。万世に逮ぶと雖も、何の年にか朝らざらむ』と。皇太后、勅して云はく、『善き哉、汝が言。是朕が懐喜』の語が見える。

仏教伝来記事の「歓喜踊躍」は、すでに述べたように、『金光明最勝王経』の文章を用いる中で使用されていた。「歓喜踊躍」という文言は他にも『法華経』譬喩品に見え、『日本書紀』注釈書の中には神功皇后紀の「歓喜踊躍」の典拠を『法華経』だと説明するものもあるが、そうではあるまい。『日本書紀』に二箇所だけ見られるこの語は、同じ典拠、すなわち『金光明最勝王経』に基づいて同一人によって作

文されたと見るのが妥当だろう。右の記事にはまた「奏曰」という文言がある。これも仏教伝来記事と共通する表現であるが、同一人によって編纂段階で記されたものとすべきだろう。さらに「善哉、汝言」という文言があるが、これは經典に頻出する類の表現で、『金光明最勝王經』にも「○○言、善哉」とか「善哉善哉、汝○○」のように見える。さすれば、右に引用した神功皇后紀の一節は、編纂段階で作文された文章とするべきで、その作文者は經典、仏書に造詣の深い人物で、仏教伝来記事の作文者と同一人と見るのが妥当だろう。

両者には、また「西蕃」「社稷」「三韓」「群臣」など、注目すべき共通の用語が複数見られるが、とりわけ重要なのが「西蕃」の語である。仏教伝来記事にはこの語が二回用いられ、記事全体を規定するキイワードになっているが、神功皇后紀においてもこの語はキイワードとして用いられている。『日本書紀』にはこの語が七箇所用いられているが、そのすべてが神功皇后紀(三箇所)と欽明紀(四箇所)である。

神功皇后紀は、よく知られているように、全編のほとんどが朝鮮半島との戦争や外交の記述になっている。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「聖王」である「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という。高麗、百済の二国の王はその様子を偵察させていたが、勝ち目が無いことをさとると、王自ら軍營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という。こうして「内官家」を定めたのが「三韓」だと記されている(撰政前紀)。これが『日本書紀』における「西蕃」の語の最初の用例である。次に四十九年条には、百済王は今より以後、千秋万歳に絶えることなく、窮まることなく、常に「西蕃」と称して「春秋」に朝貢しますと盟ったとある。さらに五十一年条にも、百済王の父子は、共に額を地につけて、貴国の鴻恩が天地よりも重いということをいずれの日、いずれの時にも決して忘れることはありません。今は「臣」として下にあり、永く「西蕃」となって二心はいだきませんと申し述べたとある。

これら一連の話は、言うまでもなく『日本書紀』の編纂者によって創作された史話であるが、七十二年の『古事記』を見ると、「西蕃」も「社稷」も「三韓」も「群臣」も一切なく、そもそも神功皇后による朝鮮半島制圧の記述自体があつけないほど少量、簡略である。神功皇后紀の朝鮮半島との戦争、外交の長々しい記述は、それゆえ『古事記』成立以後に新しく作文されたものと判断するのが妥当である。仏教伝来記事はそうした記述を承けて、その延長線上に話が展開している。欽明が「群臣」に「西蕃の献じた仏」を礼うかいなか問うたという「西蕃」は、百済のことを指している。また蘇我稻目の「奏」の言う「西蕃諸国」は、百済、新羅、高句麗の「三韓」を指している。しかも、これら用語が合致するばかりではない。話の展開自体が連続するものとなっている。百済王が仏像等を「献」じて「表」で意思を伝えたということも、その文中の「臣明」や「陪臣」という表現も、百

## 『日本書紀』 仏教伝来記事と末法思想（その一）

一四

済王が日本の臣下となり、「西蕃」となつて朝貢を盟つたという神功皇后紀の話の連続線上にある。仏像等は、臣下となり、西蕃を称することになった百済王が朝貢の品として献じたものであり、だからそれに副えた文書も表の形式をとることになったのである。

**原資料の存否** 以上、仏教伝来記事には、八世紀初頭に漢訳された經典の文章が用いられ、他にも仏書に依拠したと見られる表現がいくつもある。また、廃仏に対する報が下されるという思想が見られる。さらに、百済を臣下、西蕃と位置づける思想が見られ、それは神功皇后紀の記述と内的に連関している。

仏教伝来記事については、近年でも、編纂者による修飾が見られるが、しかし何らかもとの原資料があつたはずだと想定する見解がある。<sup>22</sup> その原資料を編纂段階で増補潤色したものが今見る記事の文章だと理解するのである。しかし私はそうは考えない。原資料なるものの存在をア priori に想定することなどできないし、また仏教伝来記事から編纂段階での文章、文言、思想を除去していくと、結果としてほとんど何も残らなくなってしまう。聖明王の「表」なるものが存在したとは考えられないし、<sup>23</sup> ならばそれに応えたという「詔」の文もあつたはずがない。神功皇后紀の記述と仏教伝来記事とが内的に連関しているということは、両者がそれぞれ別個の原資料に基いて書かれたものではなく、一つながりの話として、一つの構想・表現のもとに記述されたものであることを示している。原資料が存在し、それに増補

潤色がなされて今見る記事になったのではない。仏教伝来記事は、編纂者が全く新しく作文したものと理解しなければならない。

では、仏教伝来記事およびそれに続く一連の記事は、どのような構想のもとに書かれているのか。次に本題というべきこの課題について考えていくこととしよう。<sup>24</sup>

## 〔注〕

- (1) 『日本書紀』 仏教伝来記事に『金光明最勝王經』の文が用いられていることを指摘したのは、敷田年治『日本紀標柱』（一八九一年）および飯田武郷『日本書紀通釋』（二八九九年）であつた。次いで、藤井頭孝「欽明紀の仏教伝来の記事について」（『史学雑誌』三六―八、一九二五年）がさらに明確にこのことを明らかにした。
- (2) 井上薫『日本古代の政治と宗教』吉川弘文館、一九六一年。
- (3) 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。
- (4) 皆川完一「道慈と『日本書紀』」『中央大学文学部紀要』史学科四七、二〇〇二年。
- (5) 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）。
- (6) 勝浦令子『『金光明最勝王經』の舶載時期』（続日本紀研究会編『続日本紀の諸相』塙書房、二〇〇四年）も皆川説を継承して、道慈以前に『金光明最勝王經』が舶載されていた可能性があることを論じている。それはそうなのであるが、注5拙稿で述べたように、仮に初伝でなく、

二伝、三伝であつたとしても、道慈帰国以後は彼を中心に同経が称揚、重視されたとすべきであるし、それを用いて『日本書紀』を述作したのは道慈だと考えられる。

- (7) 田村圓澄「末法思想の形成」『史淵』六三、一九五四年、「欽明十三年仏教渡来説と末法思想」『日本歴史』一七八、一九六三年。益田宗「欽明天皇十三年仏教渡来説の成立」(坂本太郎博士還暦記念会編『古代史論集』上、吉川弘文館、一九六二年)。

- (8) 北條勝貴「崇・病・仏神——『日本書紀』崇仏論争と『法苑珠林』——」(あたらしい古代史の会編『王権と信仰の古代史』吉川弘文館、二〇〇五年)は、すでに『日本書紀』の一連の「崇仏論争」記事が史実をそのまま伝えるものではなく、『法苑珠林』などを参照して述作された話であることを論じている。

- (9) 道宣については、山崎宏『隋唐仏教史の研究』法蔵館、一九六七年。藤善真澄『道宣伝の研究』京都大学学術出版会、二〇〇二年。

- (10) 谷川士清『日本書紀通証』臨川書店、一九七八年。河村秀根・益根『書紀集解』臨川書店、一九六九年。

- (11) 瀬間正之『記紀の文字表現と漢訳仏典』(おうふう、一九九四年)は、『古事記』の「形姿威儀」「形姿美麗」「姿容之端正」などの典拠として『経律異相』の類型表現を多数指摘し、その一つとして「面貌端嚴」(大五三、一〇九B)を指摘している。

- (12) 津田左右吉『日本古典の研究』下、岩波書店、一九五〇年。

- (13) 中国古代の社や土地神については、池田末利『中国古代宗教史研究 制度と思想』東海大学出版会、一九八一年。池田雄一「中国古代の「社

制」についての一考察」『三上次男博士頌寿記念 東洋史・考古学論集』青山学院大学史学研究室、一九七九年。

- (14) 菊池英夫「唐代敦煌社会の外貌」(池田温編『講座敦煌 3 敦煌の社会』(大東出版社、一九八〇年)、丸山裕美子「天皇祭祀の変容」(日本の歴史八「古代天皇制を考える」講談社、二〇〇一年)。

- (15) 坂本太郎他『日本古典文学大系 日本書紀』岩波書店、一九六七年。小島憲之他『新編日本古典文学全集 日本書紀』小学館、一九九四年。

- (16) 前掲『書紀集解』、『日本古典文学大系 日本書紀』、『新編日本古典文学全集 日本書紀』。

- (17) 前掲『日本書紀通証』、『書紀集解』、『日本古典文学大系 日本書紀』、『新編日本古典文学全集 日本書紀』など。

- (18) 『日本書紀』の巻ごとの区分については、太田善麿『古代日本文学思潮論Ⅲ——日本書紀の考察——』南雲堂桜楓社、一九六二年。森博達『日本書紀の謎を解く』中公新書、一九九九年。

- (19) これについては、拙稿「古代仏教史再考」(前掲『古代仏教をよみなおす』でも指摘した)。

- (20) 前掲『日本古典文学大系 日本書紀』、『新編日本古典文学全集 日本書紀』。

- (21) 「天皇」「日本」についての私見は、拙稿「天皇制度の成立と日本国の誕生」(前掲『古代仏教をよみなおす』)。

- (22) 曾根正人「聖徳太子と飛鳥仏教」吉川弘文館、二〇〇七年。

- (23) 益田宗注7論文は「上表文が捏造」だと説き、「後人の粉飾多い記事」だと論じている。

『日本書紀』仏教伝来記事と末法思想（その一）

(24) 小論は、一一〇〇五年三月に開催された第一回『日本書紀』を考える会（於、成城大学）において報告したものをまとめたものである。同会で同日に報告された北條勝貴氏の御論がはやばやと注8論文として文章化されたのに対し、拙論は発表に手間取り、予定より大幅に遅延してしまった。北條勝貴論と拙論には関連する部分が少なくない。あわせ読まれることをお願いしたい。

（つづく）