

多元文化 第十二号（二〇二三年二月） 抜刷

早稲田大学多元文化学会二〇二二年度春期大会シンポジウム特集

「聖徳太子一四〇〇年遠忌記念 聖徳太子の実像と伝承」

## 前 言

吉原 浩人

文献と金石資料から浮かびあがる聖徳太子の人間像

石井 公成

聖徳太子と達磨の再誕邂逅伝承再考

—— 光定『伝述一心戒文』が創りだす仏教神話 ——

阿部 泰郎

磯長聖徳太子廟と「廟崛偈」をめぐる言説

吉原 浩人

## ◆春期大会シンポジウム特集

### 「聖徳太子一四〇〇年遠忌記念 聖徳太子の実像と伝承」◆

## 前 言

二〇二二年七月九日（土）、早稲田大学多元文化学会二〇二二年度春期大会は、早稲田大学文化構想学部多元文化論系主催、早稲田大学総合人文科学研究センター研究部門「グローバル化社会における多元文化学の構築」・早稲田大学総合研究機構日本宗教文化研究所との共催で、早稲田大学二六号館（大隈タワー）地下多目的教室において開催した。

今回のシンポジウムは、「聖徳太子一四〇〇年遠忌記念 聖徳太子の実像と伝承」と題するもので、司会は河野貴美子本学教授が担当し、講師として石井公成駒澤大学名誉教授・阿部泰郎龍谷大学教授と吉原浩人が担当した。阿部教授は早稲田大学日本宗教文化研究所の招聘研究員、河野教授と吉原は同研究員を兼任している。

二〇二二年は、聖徳太子薨後一四〇〇年にあたり、その前々年あたりから法隆寺・四天王寺・叡福寺など太子関係諸寺院で大要が行われ、神奈川県立金沢文庫・中之島香雪美術館・奈良国立博物館・東京国立博物館・大阪市立美術館・サントリー美術館などで、大規模な聖徳太子展が開催された。本学会でも、この機会に最新の聖徳太子研究の成果を、学部学生や大学院生のみならず、一般にも公開したいと考えた。一九九九年五月に刊行された、大山誠一『聖徳太子』の誕生（吉川弘文館）以来、太子の非実在説が広まり、教科書までも書き換えられる事態となったが、石井名誉教授は太子実在説の最先鋒の論者として著名であり、『聖徳太子 実像と伝説の間』（春秋社）などの論著がある。またブログ「聖徳太子研究の最前線」は、聖徳太子研究の過去や現在について詳細に評しており、必ず参照すべきものである。阿部教授は、聖徳太子伝・聖徳太子信仰研究の第一人者で、『中世日本の宗教テクスト体系』（名古屋大学出版会）などがあり、吉

原との共編著『南岳衡山と聖徳太子信仰』（勉誠出版）もある。

本学会は、このような先端的な研究内容を広く一般にも公開するため、大隈タワーの階段教室で行ったシンポジウムをオンラインで中継したところ、百二名という本学会創設以来の聴講者を得ることができた。また当日は、いずれの講師もパワーポイントを使用して、わかりやすく語ったため、参加した学生・教員から、活発な質疑が行われた。本特集は、現在の聖徳太子研究の一側面を示したものにすぎないが、日本の積尊とも称された、聖徳太子の実像とそれに対する信仰について、深く考える契機としていただければ幸いである。

（文責・吉原浩人）

# 文献と金石資料から浮かびあがる聖徳太子の人間像

石井 公成

## はじめに―早稲田大学の聖徳太子研究―

今回のシンポジウム、「聖徳太子の実像と伝承」が開催された早稲田大学は、聖徳太子の事績を疑う研究の拠点だった。「神道ハ祭天ノ古俗」事件のために帝国大学教授の職を辞し、明治三十二年（一八九九）に大隈重信の招きに応じて早大の前身である東京専門学校に転じた久米邦武（一八三九―一九三一）は、明治三十八年（一九〇五）に『上宮太子実録』（井冽堂）を著した。太子を強硬外交の偉人として高く評価していた久米は、太子に関する資料を信頼度によって等級付けし、荒唐無稽な伝説を退けることによって近代的な太子研究の道を開いたのだ。本書は、大正八年（一九一九）に当時第一の仏教出版社であった丙午出版社から『聖徳太子実録』と名を変えて再刊され、以後の太子研究に大きな影響を与えた。

その影響のあらわれの一つが、早稲田大学教授であった津田左右吉が昭和五年（一九三〇）に刊行した『日本上代史研究』（岩波書店）だ。津田は、「憲法十七条」には大化改新以後でないとありえない用語・内容が見られるため、「律令の制定や国史の編纂などを企てつゝ、あつた時代の政府の何人か、儒臣に命じ、名を太子にかりて、かゝる訓誡を作らしめ」た（一八八頁）ものと推測した。『勝鬘經』講説については、「多分梁武帝などの故事を想ひ浮かべて仏家の造作したことであらう」（一九六頁）と述べ、三経義疏についても疑った。『日本上代史研究』にしても津田自身にしても、当時は研究者の間で知られているにとどまっていたが、ナシヨナリズムの高まりの中で「日本精神」なるものが強調され、東洋文化

の精華を保つ日本が東洋諸国の盟主として西洋と対決するのだといった主張が目にあまるようになる、津田はそうした風潮を批判し、インド・中国・日本は文化がそれぞれ異なっており、「西洋文化」に対立する「東洋文化」などを想定するのは誤りであって、現在の日本の生活の基調は西洋近代文明だ、といった指摘をしたため、次第に注目されるようになるともに反発も招くに至った。

特に、国体教育を強めつつあった文部省が日本や東洋の特質を説く講義を置くよう諸大学に命じ、それに応じて東京帝國大学法学部が昭和十四年（一九三九）に「東洋政治思想史」の講座を設置した際、リベラル派であった法学部長の矢内原忠雄が津田に出講を懇請し、津田がその講義をおこなうと、反発はさらに高まった。聖徳太子信奉者であって日本主義的な主張を展開していた同法学部の小野清一郎は、同年の『中央公論』十一月号に「東洋は存在しないか」を寄稿し、津田説は「日本固有の文化を抛棄し、西洋文化を絶対視する点において、実は甚だしき非民族的思想を醸成するものといふべき」だと非難した。これに刺激された熱烈な聖徳太子信奉の超国家主義団体、原理日本社の中心であった蓑田胸喜は、津田の説を「大逆思想」と呼び、「悪魔的虚無主義の無比凶逆思想家」とまで罵倒して激しく攻撃し、不敬罪で告発するに至った<sup>1)</sup>。マルクス主義者は、古代の天皇のことを民衆を搾取る専制君主として批判したのに対し、津田は記紀が説く早い時期の天皇の記述そのものを編者の創作とみなし、聖徳太子についてもその主要な事績を疑ったため、超国家主義者からすればマルクス主義以上に悪質な伝統否定に見えたのだ。

この結果、津田は大学を辞職せざるを得なくなったが、戦中も戦後も主張を変えなかった。ただ、津田は若い頃は日本の教団仏教の墮落したあり方を嫌い、日記では寺々を爆破したいなどと書いていたほどであったのに、早稲田大学を退いた津田の後継となったのは、天台宗の学僧であって宗門でも学界でも早稲田大学でも影響力が大きかった福井康順<sup>2)</sup>だ。福井は戦後になって、「三経義疏の成立を疑う」（一九五六年三月）、「上宮御製維摩経義疏の成立年代」（一九五八年三月）を著し、『維摩経』については太子が講経したり注釈を撰述したりしたとする古代の記録が見えないうえ、太子より年下である唐の杜正倫の文を引用しているなどの理由で『維摩経義疏』を疑い、朝鮮において僧肇系の学匠によって撰述されたのではないかと述べた<sup>3)</sup>。

このように早稲田は懐疑派の拠点であったのに対し、東京大学は太子信奉の立場に立つ研究センターだった。明治から大正時代にかけて聖徳太子顕彰を推進した立役者の一人は、国史学の黒板勝美であって、その弟子の坂本太郎は津田説を批判し、太子を古代史の柱とする研究をおこなった。印度学仏教学では、高楠順次郎が早くからの熱心な太子信奉者であり、高楠が編集した世界聖典全集の仏教の部は三経義疏のみであって、自らその訳の一部を担当している。また、花山信勝は精密な『法華義疏』研究をおこなって太子撰述であることを強調し、以後も、三経義疏研究に打ち込んで太子顕彰に努めた。中村元も太子を高く評価し、太子関連の諸著作を著している。宗教学講座を開設した姉崎正治も、熱心な太子鑽仰者であって、昭和天皇に「憲法十七条」の諸国語訳についてご進講した際は、資料として『法華義疏』のコピーの文字を切り貼りした「憲法十七条」を作成したほどだった。上で触れた法学部の小野清一郎は、若くして真宗教義に親しんだこともあって聖徳太子を敬慕しており、昭和十五年（一九四〇）には花山信勝との共編で聖徳太子を柱とした国家主義的な論文集、『日本仏教の歴史と理念』（明治書院）を編集している。

そのような伝統を持つ東京大学の印度学哲学科を卒業し、後に教授となった平川彰は、花山や中村のような熱心な太子信奉者ではなかったが、昭和四十三年（一九六八）に『聖徳太子研究』第四号に「勝鬘経義疏の注釈における太子の態度」（一九六八年）を発表し、太子の「求道者」的な解釈を評価していた。このため、京都大学人文科学研究所の藤枝晃がひきいる敦煌研究班が『勝鬘経』の諸注釈を調査する中で、昭和四十三年（一九六八）に、『勝鬘経義疏』の特色ある解釈とされるものも含め、全体の七割ほどまでが一致する写本、奈93を発見し、これを「勝鬘経義疏」が「本義」と呼ぶ種本だと発表すると、早速両文献を比較検討し、昭和四十六年（一九七二）の「勝鬘経義疏と奈93との関係について」（聖徳太子研究会編『聖徳太子論集』、平楽寺書店）で反論した。『勝鬘経義疏』の特色ある思想的解釈が奈93には見られないなど、違いが大きいため、奈93は「本義」とはみなせないことを論じたのだ。以後も「勝鬘経義疏」にあらわれた聖徳太子の思想」（『四天王寺』三七四号、一九七一年十二月）、「聖徳太子と仏教文化」（『大法輪』一九七六年二月号）などで太子の意義を強調している。

この平川が昭和五十二年（一九七七）に東大を定年退職して早稲田の教授に転じ、大学院で「勝鬘経義疏」を講義し

た。その授業のレポートを高く評価された大島啓禎は、翌年、平川が創刊した『仏教学』の第六号に「上官撰『維摩経義疏』の一考察」を掲載し、『維摩経義疏』には北朝仏教の影響もあることを指摘している。その平川を指導教授としていた筆者は、博士課程に在学していた際、平川から聖徳太子奉讃会の研究生となるよう勧められた。太子讚歎の立場でなく、学術的な内容の報告論文を書けば良いのだと言われたため、筆者はその推薦によって研究生となり、奈良朝における三経義疏の引用の仕方を研究した。

筆者は幅広い分野を研究していた津田左右吉を尊敬していたが、津田が通説を大胆に疑ったのに反し、東洋哲学科の教員や先輩たちが「津田先生、津田先生」と持ち上げるばかりで津田説を批判しないことに不満を持っていた。津田の学問が画期的であったことは言うまでもない以上、津田を手本にするのであれば、その批判的な学問姿勢をこそ学ぶべきであり、津田の個々の説については是々非々の立場で検討して遠慮無く批判していくべきだと考えたのだ。実際、『源氏物語』を愛好し、『紫式部日記』について素人なりに論文を書いてきた筆者の目からすると、津田の国文学観は賛成できないことばかりだったうえ、聖徳太子に関する津田の説には強引な決めつけが多いように思われた。そうしたことを院生仲間に通っていたうえ、早稲田大学の非常勤講師であった時期には「憲法十七条」が想定している争乱（『印度学仏教学研究』第四十一巻第一号、一九九一年十二月）など、「憲法十七条」太子撰述説に立つ論文を発表するようになった。

筆者は中国・朝鮮仏教の研究を主としていたため、聖徳太子については、「上代日本仏教における誓願について―造寺造像伝承再考」（『印度学仏教学研究』第四十巻第二号、一九九二年三月）など、関連する問題を扱った論文で触れる程度であって、駒澤短期大学に就職してからは（後に駒澤大学に移籍）、むしろ津田左右吉を攻撃した原理日本社などを調査し、聖徳太子を信奉した超国家主義者たちに関する批判的な論文を書いていた。しかし、大山誠一の粗雑な「（聖徳太子）はいなかった」説が広まり、多くの反論がなされたにもかかわらず、大山が「私の説には学問的反論がない」などと豪語し続けたため、虚構説批判を始めて太子研究を深め、「憲法十七条」や三経義疏は太子撰述と見て良いことを論証するに至った<sup>4</sup>。ただ、津田は、『日本上代史研究』などを補訂して昭和二十五年（一九五〇）に出した『日本古典の研究（下）』（岩波書店）では、三経義疏については「多分、斉の竟陵王や梁の武帝などの故事を想ひ浮かべて仏家の造作したことで

あらう」（一三四頁）と述べ、「竟陵王」という部分を加えており、これについてはこれまで学界では注目されていなかった。実は「仏家の造作」ではなく、太子は実際に竟陵王とその周辺の仏教の影響を受けていたことを筆者は明らかにしたのだが、津田のこの補訂は、博学な津田ならではの炯眼に基づくもの、また『上代史研究』以後もこの面の研究を続けていたことを示すものであるため、筆者は津田に対する畏敬の念を新たに<sup>5</sup>した。

早稲田では、日本史学の分野からは『上宮聖德太子伝補闕記の研究』（吉川弘文館、一九八〇年）を著した新川登龜男が、『聖德太子の歴史学―記憶と想像の一四〇〇年―』（講談社、二〇〇七年）のような有益な概説書を出している。東洋哲学出身では、このシンポジウムを主催した吉原浩人が、善光寺如来と聖德太子が手紙をやりとりしたとする伝承などについて、論文を発表している。

以下では、聖德太子に関する初期の資料を読み直すことにより、その人間像を明らかにしたい。なお、本稿では「聖德太子」という呼称を用いる。この呼称は、歴代天皇の漢字諡号を定めた淡海三船が初めて用いたか、それ以前からあったものを三船が用いたことよって広まったであろうことについては、既に論じた<sup>6</sup>。

## 一 『日本書紀』の呼称から浮かぶ太子の人間像

聖德太子について『日本書紀』は基本となる呼称として「厩戸皇子」を用いているが、「皇子」はむしろ律令制による呼称だ。小倉豊文が生前の名であった可能性が高い名として「厩戸王」を想定し、それを田村圓澄が『聖德太子―斑鳩宮の争い―』（中公新書、一九六四年）において説明抜きで用いた結果、「厩戸王」が実名扱いされて広まったのは、『古事記』が天皇の子を「王」と称し、また『上宮法王帝説』が太子の兄弟や子供を「王」と称しているためだろう。しかし、古代・中世の文献には「厩戸王」の名は見えないうえ、法隆寺の古い資料も聖德太子のことを「厩戸」と呼んでいない。従来の研究では法隆寺系の文献とされている『上宮聖德法王帝説』<sup>7</sup>は、冒頭で「厩戸豊聡耳聖德法王」と称し、事績を述べた部分の最初で「上宮厩戸豊聡耳命」と記しているものの、太子の事績を述べた部分では、嶋大臣とともに天下を



輔政し、三宝を興隆して「起元興・四天王等寺」と述べていて法隆寺に触れず、七寺を建てたと述べた箇所でも、「四天王寺・法隆寺・中宮寺・橘寺・蜂丘寺・池尻寺・葛木寺なり」として法隆寺を四天王寺の後に記しているため、法隆寺僧の作とは考えがたい。四天王寺系の資料が法隆寺に入り、金堂の「釈迦三尊像銘」など法隆寺関連の資料が追加されたものと見るべきではないだろうか。

太子の呼称については、『古事記』では「上宮之厩戸豊聡耳命」、法隆寺金堂の「釈迦三尊像銘」では「上宮法皇」「王」「法皇」、「天寿国繡帳銘」では「等巳刀彌彌乃彌已等（とよとみみのみこと）」「我大皇」「我大王」「大王」となっている。『古事記』と「天寿国繡帳銘」が一致しており、『日本書紀』でも推古元年条に「厩戸豊聡耳皇子」「上宮厩戸豊聡耳太子」、推古二十九年条に「厩戸豊聡耳皇子命」とあるところから見て、「とよとみみ」が代表的な名であったことが推測されよう。

ただ、額田部氏に養育された推古天皇が「額田部皇女」と呼ばれたことが示すように、天皇の子は、養育した氏族の名やその本拠地の名によって呼ばれるのが通例だが、「豊聡耳」や「厩戸」については、そうした氏族も地名も知られていない。「とよとみみ」というのは、生まれた時に耳がふっくらとして大きかったため「聞きわける能力もすぐれているだろう」ということで付けられたのでなければ、幼い頃から聞けばすぐ覚えたためにそう呼ばれるようになったという状況、あるいはこの二つが重なっていたことが考えられるが、いずれにしても通例の名づけ方でなく、厩戸で生まれたから厩戸皇子と呼ばれたという伝承と同様、伝説的な名づけ方になってしまう。

なお、古江亮仁は戦後間もない頃、『日本書紀』神代巻には「（8）耳命」という名が複数見えるため、この「みみ」は貴人に対する尊称であると説いた。これが正しければ、「とよと」が本来の名となるが、この場合も「とよと」という氏族も土地も見当たらない。つまり、「厩戸」にしても「とよとみみ」にしても、聖徳太子の名は異例づくめなのだ。

『日本書紀』では、「厩戸皇子」という呼称を除けば、「厩戸」と称するのは上の三例のみであり、盛んに用いている「皇太子」という呼び方を除けば、他の箇所では「東宮聖徳」「豊聡耳聖徳」「豊聡耳法大王」「法主王」「上宮太子」「上宮皇太子」「上宮豊聡耳皇子」「太子」「皇太子豊聡耳尊」「先王」「聖皇」「上宮」など、多様な呼称を用いている。これ

は様々な系統の資料から切り貼りしたためであって、表記の統一がなされていないことを示すものだ。厩戸誕生の話は、「厩戸」という名に基づいて由来話として後から作られたにせよ、そうした伝承があったために「厩戸」と呼ばれたにせよ、『日本書紀』の聖徳太子関連記述では、「厩戸」という点に重点を置かない複数の資料が用いられたことになる。また、『日本書紀』では「厩戸」という点が強調されてはいるものの、これをキリスト誕生の話と結びつけるのは適切でない。キリストが生まれたのは家畜小屋とされており、これを粗末な馬小屋と解釈したのは近代の日本のことであって、むしろ厩戸伝説が影響を与えた可能性があることが指摘されている。また、馬が貴重であった古代、それもとびきりの良馬が飼われていたであろう宮中の「馬官」の建物のところで生まれたとなれば、「キリストと同様、粗末な馬小屋で生まれた」などというイメージは湧かないはずだ。日本古代にあつては、良馬を養う「厩」は先端の教育施設でもあったことは、新川が指摘している<sup>10</sup>。しかも、聖徳太子の場合は、仏伝の誕生説話を踏まえたうえで宮中の「馬官」の「厩」のところで誕生したとされている以上、八世紀初めに『日本書紀』の厩戸での誕生の記事を読んだ者は、イギリスからエンジニアが派遣され、英語教育もおこなわれていた宮廷用のロールスロイスの整備工場の前で生まれた、といったイメージで受け取り、だから馬好きとなり、飛鳥と斑鳩の間を馬を飛ばして往復したのだ、などと考えたことだろう。

## 二 法隆寺金堂「釈迦三尊像銘」と「天寿国繡帳銘」

太子を「上宮法皇」と呼ぶ「釈迦三尊像銘」については、追刻でなく、光背作成時のものであることは、間近で実見した東野治之が論じている<sup>11</sup>。『上宮聖徳法王帝説』では「法皇」を「法王」に作っているが、これは、「天寿国繡帳銘」が「我大皇」と述べた直後で「我大王」と記しているのと同様であつて、口頭では「大皇」も「大王」も「おおきみ」であり、「法皇」も「法王」も「のりのおおきみ」であつたうえ、漢字表記して漢字音で発音する場合も、「天皇」は呉音で「てんわう（てんのう）」であるように、当時は「皇」も「王」も発音が同じであつたため、違いをあまり気に掛けていなかったことを示していよう。むしろ、「皇」の方が漢字としては敬意が強いが、太子は天皇の子であつて推古天皇の職

務の一部を代行する立場であった以上、太子の場合は「王」も「皇」も成り立つことになる。

次に「法王」の訓は「のりのみこ」ないし「のりのおおきみ」であって、「法皇」の場合は「のりのおおきみ」に限られたことと思われる。若い頃の太子について伊予湯岡碑文は「我法王大王」と述べているが、これは「のりのみこのおおきみ」となる。「我が」がついて親しみ・誇りの意を示すことは、六三九年の製作であつて太子と時代が近い百済弥勒寺の「金製舍利奉安記」が、「我百済王后」と述べている例もあり、当時の仏教系の慣用表現だったと思われる。

聖徳太子については、日本の釈迦とみなされたという説もあるが、「釈迦三尊像銘」では、釈迦像の造立を誓つて太子の病氣平癒を祈つているため、この時点では釈尊に匹敵する存在とはされていまいことは明らかだ。碑銘では、

乗斯微福、信道知識、現在安穩、出生入死、随奉三主、紹隆三宝、遂共彼堺。

斯の微福に乘じ、信道知識、現在は安穩にして、生を出でて死に入らば、三主に随い奉り、三宝を紹隆し、遂に彼岸を共にせん。

と述べており、「釈迦三尊像建立の功德により、その発願仲間たちは現世では安穩に暮らすことができ、何度生まれ変わっても、三主に随つて仏教を興隆し、最後には共に悟りの世界に赴きますように」と願っている。「出生入死」は、死後の世界ではということではなく、「生死（輪廻）に出入せば」ということであり、何度も生まれ変わっても、そのたびに三人の主、つまり、太子と母后と王后にお仕えしたいというのだ。インド仏教の場合、輪廻にあつては、親が子になつたり、子が親になつたりし、動物に生まれた相手を自分が獵師となつて殺したり、自分が虫として生まれて相手が生まれ変わった鳥に食べられたり、といったことを無限に繰り返すと考えられているが、この「釈迦三尊像銘」の場合、主従は何度生まれ変わっても、どの世界でも主従であり、常に仏教興隆に励み、最終的には仲間すべてが悟りの世界に赴くことが願われている。「遂」は漢文では「くなので早速」といった意味の場合が多いが、ここでは現在の日本の用例と同様、「最後には」の意で用いられているらしい。

ただ、「最後には」と言つても、百万回生まれ変わつてなどと考えるのが当たり前であるインドと違い、想定されているのはせいぜい数回だろう。つまり、亡くなつた母后・太子・王后が天に生まれたら、自分たちもそれに随つて生まれて

お仕えし、三主がまた王家に生まれたら、自分たちもそこで生まれてお仕えし、ということ数を数回繰り返す程度で、太子が仏となり、自分たちも導かれて悟りの世界におもむく、という事態を考えているように見える。『法王帝説』では、「出生入死」の部分について、「其の生ずる所に往反するがごとき辞なり（若其往反所生之辞）」と説明しているのは当たっており、死んで天に生まれ、ついで日本の王家に生まれ、死んで天に生まれ、また日本の王家に生まれると考えているのだろうか。これが太子の臨終から没後すぐ頃の太子周辺の人々がいだいていたイメージなのだ。

この銘文のうち、太子が病に倒れたため周囲が「深く愁毒を懐」いたとある部分は、既に指摘した通り、中国南朝で製作された『大方便仏報恩経』に基づく。天にいる亡き母のためにこの世界から離れて釈尊が天におもむいたところ、神通力で知られた目捷連や「天眼第一」と称された阿那律陀などの仏弟子たちですら釈尊の所在を「見ず」という状況になったため、優填大王が「心に愁毒を懐」いて釈尊そっくりの像を造ったという箇所だ。

優填大王恋慕如来、心懐愁毒、即以牛頭栴檀、標像如来所有色身、礼事供養、如仏在時、無有異也。（大正三・一三六中）

優填大王、如来を恋慕し、心に愁毒を懐き、即ち牛頭栴檀を以て、如来の所有の色身を標像し、礼事し供養すること、仏の在す時の如くして、異なり有ること無きなり。

「在す時の如く」というのは、『論語』八佾篇がが祖先の祀り方について「祭ること在于すが如くす」と述べていることに基づく。問題は、三尊像銘のこうした文章が書かれる背後には、中国南朝系統の仏教の知識を持った百済の僧侶かその教えを受けた僧がいるということであり、そうした僧侶が太子周辺の人に太子と釈尊の類似を説いていたということだ。

「天寿国繡帳銘」も、太子が往生した国について、「彼の国の形は、眼に看がたき所なり。怖わくは、凶像に因りて、大王の往生の状を觀んと欲す（彼國之形 眼所巨看 怖因凶像 欲觀大王 往生之状）」と述べた箇所は、まさに『大方便仏報恩経』に基づいている。つまり、同じ僧が膳郎女とその周辺、そして橘大郎女とその周辺の氏族の仏教指導役をつとめていたか、同じような素養を持った異なる僧がそれぞれ別に指導していたのだろう。

となれば、中国でも帝王などに対する賞賛は、過度になりがちであるため、太子自身に対して、そうした僧侶が釈尊に

なぞらえるような発言をすることはありうる。太子について言われる「法王」は、『日本書紀』用明元年条に見える「法主王（のりのぬしのみこ）」の場合と同様、「法主」、つまり、講經の担当者・代表者の意であって、「講經の巧みな皇子」を意味するが、「法の王」たる釈尊を重ね合わせた場合もある。「湯岡碑文」の序に「我が法王大王、惠念法師及び葛城臣と、夷予村に逍遙す（我法王大王与惠念法師及葛城臣逍遙夷予村）」とあるうち、「法王大王（のりのみこのおおきみ）」の「法王」がその例だ。これは、碑文が「椿樹、相い蔭いて穹窿し、実に五百の張蓋を想う（椿樹相陰而穹窿 実想五百之張蓋）」と述べていることが示すように、この地の椿の巨木が上空で枝葉を交差させてトンネルを形づくっていたことを、『維摩經』で、宝積という若者と五百人の「長者子」がそれぞれ供養した傘蓋を釈尊が神通力で世界を覆う一つの巨大な傘蓋とした奇跡を目にし、宝積が釈尊を偈で讚歎して「此の法王に稽首す（稽首此法王）」（大正一四・五三七下）と述べたことに基づいている。つまり、椿のトンネルを『維摩經』の奇跡に見立て、釈尊のように「法王」たる太子の神通力によるものだと賞賛したので。この「湯岡碑文」が事実だとしたなら、「法興六年（五九六）」と記されているため、太子は二十二才の若さで講經に巧みであるとされ、お世辞ではあるにせよ、釈尊のような存在と讃えられていたことになる。なお、「実想」という語は仏教文献では「堅実である」という思いこみ、「真実である」という考えなどを意味するのが通例であり、「実に」と思う」の意で用いているのは変格語法であって他の例を見いだしていない。

釈尊になぞらえることについては、推古元年夏四月条に、「且つ内教を高麗僧慧慈に習い、外典を博士覺智に学び、並びに悉く達せり（且習内教於高麗僧惠慈、学外典於博士覺智、並悉達矣）」とあるうちの「悉達」について、中西進が釈尊の太子時代の名であるシッダールタの音写である「悉達」を用いていると指摘していた<sup>64</sup>。この推測が正しいかどうか不明であるうえ、『日本書紀』の聖徳太子関連記述は、伝記のようなものを含む先行文献を利用しているため、この部分がそうした文献によるものか、『日本書紀』編纂時の編者の記述かどうか不明だが、太子を釈尊と完全に同等視するのでなく、なぞらえて賞賛する程度であれば、太子の生前になされていても不思議はない。

### 三 「憲法十七條」

「憲法十七條」については、官人に対する道徳的な訓誡を説くものと見るのが通説だった。冒頭の「以和為貴」が「礼記」ないし『論語』に基づいている点が大きいのだろう。そのため、聖徳太子は律令制における天皇の模範とすべく儒教・仏教・道教の聖人として創造されたとする「(聖徳太子)はいなかった」説も登場したのだが、これは、儒教を知らない者の空想にすぎない。『日本書紀』は仁徳天皇の場合と違い、厩戸皇子については「仁」であったとか「孝」であったとか説いておらず、「憲法十七條」でも「孝」に触れないうえ、儒教教育における二本柱である「礼・楽」のうち、「楽」に関する「礼記」や「孝経」の文章を利用していながら、肝心の「楽」については完全に無視していた<sup>15</sup>。しかも、『日本書紀』では、蘇我馬子大臣が崇峻天皇を殺したことを明記したうえで、皇太子はその馬子大臣とともに政治をおこない、推古二十八年(六二〇)には「共に議して……天皇記及び国記」などを録したと明記されている。史書の編纂は後世の戒めのためというのが儒教の史書観であるのに、まさにそれに反する行為を行ったとされているのであり、しかも推古紀では没した馬子について「武略」と「弁才」があつて「三宝を恭敬」したと賞賛している。だからこそ、聖徳太子は江戸時代に儒者から厳しく非難されたのだ。

そもそも、筆者が早くから強調してきたように<sup>16</sup>、「和」が強調されるのは争いがなされているか、争いが起きる可能性があるためであることを考えれば、「和」を単なる道徳とみなすことはできない。これを裏付けるのが、山下洋平によって指摘された「憲法十七條」における『管子』との類似箇所<sup>17</sup>の多さだ。山下は、「憲法十七條」の「基盤的役割を果たした資料」は、「儒・道・法を含む現実的實際的な政治思想の書である『管子』であつたと考える」(一四頁)と結論づけている。『管子』は、様々な系統の思想を含む雑家的な法家とみなされている。そもそも「憲法十七條」が「法」であるのは、道徳主義の儒教が根本となっていない証拠だ。したがって、「和を貴しと為す」と説き、「篤く三宝を敬え」と命じる「憲法十七條」の執筆者は、法による統治を重視していた人物ということになる。「和を貴しと為す」についても「篤く三宝を敬え」についても、法による統治を補完する手段にすぎないとまではみなしてはいなかったにせよ、法による統治と

矛盾するとは考えていなかったことになる。

「憲法十七条」の特徴の一つとして、人の心の洞察をおこなっていることがこれまで指摘されている。<sup>18)</sup>これは、類似が指摘されている三経義疏にも共通する点であるため、後述する。

#### 四 三経義疏

心の重視、心の洞察という点は、三経義疏の特徴でもある。たとえば、『勝鬘經義疏』では、受戒について解釈する際、「小乗の戒法は、但だ身口を制するのみにて、心を制さず（小乗戒法但制身口、不制於心）」（大正五六・三下）と述べている。<sup>19)</sup>これは、『勝鬘經義疏』が冒頭近くで「帰依」について解釈する際、「帰依」こそ「万行」の初めであると説き、

所以優婆塞戒經云、若不依三宝受戒、戒不堅強、如綵色無膠。（大正五六・二中）

所以に『優婆塞契經』に云う、「もし三宝に依りて受戒せざれば、戒は堅強ならざること、綵色の膠無きが如し」と。と説いているように、太子が心構えを重視する大乘の菩薩戒である曇無讖訳『優婆塞戒經』を尊重しているためでもある。<sup>20)</sup>そして重要なのは、この『優婆塞戒經』は「憲法十七条」の基調となっている經典であるということだ。既に指摘したように、「憲法十七条」第二条が、三宝に帰依しないなら「何を以て枉を直さん」と強い調子で述べているのは、『優婆塞戒經』が、

不依於三宝受戒、是名世戒。是戒不堅、如彩色無膠。……夫世戒者、不能破壞先諸惡業。（大正二四・一〇六・三中）

もし三宝に依らずに受戒せば、是れを世戒と名づく。是の戒は堅からざること、彩色の膠無きが如し。……夫れ世戒は、先の諸の悪業を破壊する能わず。

と述べていることに基づく。第二条が「悪業を破壊す」という表現を用いず、「枉を直す」としているのは、むしろ、『論語』為政篇の「直きを挙げて諸れを枉れるに錯けば、則ち民服す（挙直錯諸枉、則民服）」に基づいている。このため、「憲法十七条」は儒教色が強いと言われるのだが、「憲法十七条」の第十四条が「才、己に優るときは則ち嫉妬す」と説い

て自分より勝れている者へ嫉妬を禁止しているのも、『優婆塞戒經』が「己に勝る有るを見るも、嫉妬を生ぜず（見有勝己不生嫉妬）」（同・一〇四七上）と述べていることに基づく。

しかも、『優婆塞戒經』のこの部分は、在家菩薩が国王となった場合になすべき教誡を列挙した部分だ。聖徳太子が推古天皇のために講経した『勝鬘經』は、国王夫妻の娘であつて、他国の王の妃となつている在家菩薩の勝鬘夫人が大乗の教理を説く教典であり、この設定は、太子が欽明天皇の皇女で異母兄の敏達天皇の後となつた推古天皇とほとんど重なる。『勝鬘經義疏』は冒頭で勝鬘夫人のことを国王の家に生まれて「孝養の道を尽くし」、他国の国王の妃となつてからは「三従の礼を踰わし」た、つまり、幼い頃は父に従い、結婚しては夫に従い、老いては子に従うという道徳を示したと、經典の内容を無視した礼賛を連ねている。これは、太子が、叔母であり義母でもある推古天皇を強く意識して講経していることを示すものだ。

ただ、勝鬘夫人に推古天皇のイメージを重ねて解釈する際に、太子自身の性格が顔を出すこともある。たとえば、『勝鬘經』では勝鬘夫人が積尊の來臨を願っているだけであるのに、『勝鬘經義疏』はその部分を説明する際、次のように述べている。

言如来応世為物無偏。我雖無知女人、亦入世数。（同・二上）

言うところは、如来の世に應ずるは、物の為にして偏り無し。我は無知の女人と雖も、亦た世の数に入れり。

すなわち、如来が世間に出現されたのは人々の為であつて、偏りはないのだから、女性である私にもそのお姿をお見せくださいと頼んだと説明するのだ。その際、「我は無知の女人と雖も」と述べた箇所は、女性を低く見ているようだが、『勝鬘經義疏』は冒頭で勝鬘夫人の徳性を絶讃していたことを考えれば、ここは勝鬘夫人が謙虚であることを示そうとしたものと見るべきだろう。問題は、次の「亦た世の数に入れり」という箇所だ。これは、「自分も世間の人並みの存在です」の意だが、これに類似した表現は中国古典・漢訳經典・その注釈類には見えない。一方、日本の場合、『源氏物語』「竹河」では玉鬘が自らについて、「今は、かく、世に経る数にもあらぬやうになりゆくありさま」と自嘲しており、「橋姫」では、亡くなった八の宮に取り残された二人の娘のわびしい暮らしについて、老女房の弁が無遠慮に「世中に住まひ



給ふ、人の数にもあらぬ御有様に」と述べている。また鎌倉時代でも、『古今著聞集』「二条宰相雅経、賀茂社に日参して利生を蒙る事」は、恵まれていなかった雅経が賀茂社に参詣し、「世の中に数ならぬ身」であつて友もいないとする歌を詠んだところ、明神が哀れんでくれて出世できたとしている。つまり、「入世数」とは、日本の言い回しに基づく変格漢文だったので。

しかも、勝鬘夫人は「私もまた世間の人なみの存在です」と語つたとされている。この場合の「人」は男性を指している。『勝鬘経義疏』は勝鬘夫人を道徳的で謙虚な女性として描きつつ、社会の第一線で活躍している男性たちと同等だという自信に満ちた人物として描いていることになる。これは、女性の身で初めて大王となつた有能な推古天皇を意識した言葉だろうが、聖徳太子自身の思いも反映しているように思われる。つまり、仏教経典について注釈を書いている自分は、「無知」な面はあるにせよ、中国で注釈を書いている学僧たちにひけを取らない注釈者だという自負だ。

三経義疏の謙虚さと自信については、花山信勝や金治治が早くから着目してきた。「愚心、及び難し」とか「私意、及びばす」などと率直に述べる一方で、しばしば「本義」の解釈に反対しているためだ。そうした例のうち、これまで注目されていないのは、「愚心、及び難し」の句に続く部分だ。たとえば、『法華義疏』において、「本義」、すなわち種本とした光宅寺法雲の『法華義記』について、以下のように述べている。

釈文亦微細煩広、但愚心難及。故不尽記。即所謂闕所不明。(同・七二中)

釈文亦た微細にして煩広なり。但だ愚心、及び難し。故に尽くは記さず。即ち所謂「明らかならざる所を闕く」なり。

次に「寿量品」については、次のように述べる。

此中文、本義微妙細釈、而不能受。故随文直唱而已也。即所謂闕所不審。(一二四上)

此の中の文、『本義』微妙に細釈す。而れども受くる能わず。故に、文に随いて直だ唱うるのみなり。即ち所謂「審かならざる所を闕く」なり。

すなわち、受け止めることができないため、闕いたままにしておく、と述べるのだ。なお、「所不審」という表現は、

SATで検索すると新羅の元暁の『起信論疏』と『起信論別記』にしか見えない。三経義疏には、遁倫の『瑜伽論記』など、新羅の僧の著作と共通する表現が多いのだ。

また、「法師品」の冒頭部分で六根には六千もの功德がある理由を説明した部分について、こう述べる。

其所以、本疏妙釈。而私意不及。故不記也。即所謂闕所不明。(同・一二五中)

其の所以は、本疏に妙釈す。而れども私意及ばず。故に記さざるなり。即ち、所謂「明らかならざる所を闕く」なり。

つまり、この部分については、「本義」である法雲の『法華義記』が見事に解釈しているが、私の心は理解するに至らないため、ここでは記さずにおくが、これはつまり、いわゆる「明らかでないものについては、欠けたままにする」ということだ、と説くのだ。このうち、「闕所不明」については、唐・薛用弱『集異記』に「然るに古えに明文無し、知らざる所を闕くは、可なり(然古無明文、闕所不知、可矣)」とあるのが似ている程度であって古い用例は見当たらないが、「所謂」とあるため、当時は良く知られていた文句なのだろう。「憲法十七条」にしても、「どの漢籍の語句を引用したのか後人には判定しがたいほどの、通俗的な語句を使用する」傾向があることは、小島憲之が指摘している。宋の葉夢得の『春秋考』が「而るに『春秋』に此を書せざるは、正に孔子の「闕所不知」の意なり(也而春秋不書、此正孔子闕所不知之意也)」と述べているように、「知らないことは書かざしておく」というのが史書に関する孔子の態度だった、というのが常識になっていたように見える。これは『論語』為政篇の有名な「之を知るを之を知ると為し、知らざるを知らずと為す。是れ知るなり(知之為知之、不知為不知。是知也)」を背景とし、『春秋』に書かれていて当然であることが書かれていない箇所について、意図があつて敢えて書かなかつたことしたり、伝承を知らなかつたために正直にそのままにしておいた、といった議論がなされていたのではないだろうか。ということとは、太子は、「本義」である法雲の注釈はきわめて細かい議論をしているが、自分にはそうした説明は納得できないため、「知らないことは書かない」と言われているように、そのままにしておく、ということなのだろう。これは、謙虚さと見識の誇示がまじった表現にほかならない。

しかも、こうした言い回しは、三経義疏のうちで内容面でも書写例などの面でも一つだけ異質とされる『維摩経義疏』

にも見えているのだ。

就中義家多須分段解釈。而今不拠科段、随文直釈。則所謂闕所不明也。(同・五二下)

中に就きて、義家は多く分段解釈を須う。而れども今、科段に拠らず、文に随いて直ちに釈す。則ち所謂「明らかならず所を闕く」なり。

「義家」というのは、参照した注釈家たちを指す語であつて隋唐の諸僧が用いており、『勝鬘經義疏』は四度、『法華義疏』と『維摩經義疏』は一度づつこの語を用いている。

このように、謙虚でありながら実は自信があることを示す最も良い例は、三經義疏がしばしば用いている「少し」という言い方だろう。たとえば、『勝鬘經義疏』には「私積少異」という言い方が三度、『維摩經義疏』には二度見えており、『勝鬘經義疏』には「私意少異」という言い方も一度見える。また『法華義疏』は、「然るに此は是れ私意なるのみ。本釈は少しく異なる(然此是私意。本釈少異)」「(一一八上)と述べ、また「而るに私意、少し安からず(而私意少不安)」「(一一八中)とも説いている。前者は「自分の考えはちょっと違う」と述べるものであつて、後者の「私意少不安」は、「私の考えでは、ちょっと落ち着かない」ということだろう。經典の注釈としては「私」という語が異様に多いのは三經義疏の特徴だ。「私」の語を用いない場合も、『法華義疏』には「少し当らざるに似たり(似少不当)」「(九六中)といった言い方も見える。『勝鬘經義疏』には、「此れ少しく宜しからず。故に須いざるなり(此少不宜。故不須也)」「(一一下)という例も見えるが、中国の「少不宜」の例は、「少、不宜」と切るのであつて、「少が少ないため、するのには宜しくない」の例ばかりだ。

このように、批判する場合「少」を用いる例がきわめて多いのだ。英語の会話であれば、「It is not right. あるいは“You are wrong.”となるところを、日本人は断定をさげがちであつて、また“Do you speak English?”と尋ねられれば“A little.”などと答えがちだが、そうした傾向が三經義疏に見られる。

これに似た発想の表現が、「私懐も亦た可なり(私懐亦可)」「(一四中)や「好きことは即ち好し(好即好矣)」だ。「私懐も亦た可なり」とは「私の考えでは、これもまあ良い」ということであつて、謙遜のようで謙遜になっていない言葉

だ。この「私懷」という語を『維摩經義疏』は十度も用いているが、「私懷」という表現をこのように乱用した例は中国の仏教文献には見えない<sup>23)</sup>。さらにその謙遜度が低いのが、『法華義疏』に三度、『勝鬘經義疏』に一度見える「好きことは即ち好し(好則好矣)」であって、花山はこの表現を「認容する場合」の例の一つとしてあげているが、単なる「認容」とは異なり、十全の解釈でないとしつつ「この解釈もまあ良いには良いが」と上からの立場で認めるものだ。また金治は、『法華義記』の「此の解も亦た好し(此解亦好)」(大正三三・六〇三下)という似た表現を指摘し、「それが発展して「好則好矣」という独特の表現法が生まれたものと思われる」と述べているが、「〇則〇矣」というのは不満を含む認容の表現であって、特に「美則美矣」は定型句であったことは、以下に引く『高僧伝』僧肇伝が示している

嘗讀老子道德章、乃歎曰、美則美矣。然期神冥累之方。猶未盡善也。(大正五〇・三六五上)

嘗て『老子道德章』を読み、乃ち歎じて曰く、「美なるは則ち美なり。然れども神を期し累を冥するの方は、猶お未だ善を尽くさざるなり」と。

つまり、文章は見事だが、神秘的な力によって繫累を減するやり方については、まだ最善には至っていない、というのだ。道宣『広弘明集』所載の慧浄「釈疑論」でも、「美なるは則ち美なり。疑しきは頗る疑し(美則美矣。疑頗疑焉)」(大正五二・二三〇下)と説いており、決して単純に認めているわけではない。「好則好矣」の例は、『文選』の嵇叔夜「琴賦并序」に対する李善注が、「好きことは則ち好し。皆な未だ理を尽くさざるなり(好則好矣。皆未尽理也)」とあり、悪くはないが十全な解釈ではないと明言している。

三経義疏で目立つのは、「来意」、すなわち、その品がなぜその場所に置かれているかを説明した部分の文章が長く、また経典を読む人々が誤解しないよう配慮していることだ。たとえば、『勝鬘經義疏』の「空義隱覆章」の来意は、

此章来意者、物聞上第三法身章云隱為如来藏、顯為法身、即是一体、又举智証一体、便生疑、理既如是、昔日何意不說、或此智昔未、方今乃得故爾耶、故釈曰、照真实智、本来常有、但昔日非其時、故不說……。(二六下)

此の章の来意は、物、上の第三の「法身章」に、「隠れたるを如来藏と為し、顯れたるを法身と為す。即ち是れ一体なり」と云い、又た智を挙げて一体なるを証せるを聞き、便ち疑を生ずらく、「理既に是の如くんば、昔日は何の意

ありて説かざるや、或いは此の智は昔は未だしく、方今に乃ち得るが故に爾るや」と。故に釈して曰く、……

と説いており、『源氏物語』を思いおこさせる長い文となっている。古代の韓国と日本では、「在」と「有」を混同するよ  
うな変格語法が共通していることが指摘されているが、韓国でこれまで知られている変格漢文は、簡潔さを特徴とする  
漢文が基調であり、これほどぐねぐねと長く続く文は見つたことがない。これは、『源氏物語』頃までの古代の日本語は接  
統詞が発達していなかったことと関係しているよう。「物（人々）」が経文を誤解することを恐れた『勝鬘經義疏』作者は、  
そのようであった日本語で考えた内容を漢文の形にしたのだ。こうした長い文は、上の例のように、経文を読んだ人々が  
誤解しないよう説明した部分に多い。これは、民のことを教え導くべき存在とみなしているためだろう。ただ、人々を思  
いやり、大事にすべき存在と見ているものの、自発的な努力・向上は期待していないことは、民につくすよう官人に求  
め、民については期待しない「憲法十七条」も同様だ。これは中国の儒教の考え方であり、また当時の日本の民衆の教育  
程度その他を考えれば不思議はない。

## 五 「天寿国繡帳銘」

「天寿国繡帳銘」は、自分は太子同様に欽明天皇以来の天皇の血筋と蘇我稻目の血筋を受け継いでいるのだという橘大  
郎女の強烈なプライドと、太子と共に病床について一日違いで亡くなった妃の岐岐美に対する激しい嫉妬心が見られるば  
かりであって、太子の人間像に関する記述としては、有名な「世間虚仮、唯仏是真」の言葉しか手がかりがない。この句  
の出典は不明であり、経論でこれに近いものとしては、『大智度論』の「行者、是の時、心に定んで世間は虚妄にして捨  
つ可く、涅槃は実法にして取る可きを知る（行者是時、心定知世間虚妄可捨、涅槃実法可取）」（大正二五・二二六中）が  
ある程度だ。中国の注釈では、淨影寺慧遠の『維摩經義記』が、「世諦は虚仮なれば、名づけて不実と為す。真諦を実と  
為す（世諦虚仮、名為不実。真諦名実）」（大正三八・四九八上）と述べている。また吉藏『法華遊意』では次のように述  
べている。

涅槃云。是諸外道虛假。詐稱無有真諦。故明佛法有於真諦。(大正三四・六三九中)

『涅槃(經)』に云く、是れ諸の外道は虚仮にして、詐りて真諦有ること無しと称す。故に佛法には真諦有るを明かす。ただ、『涅槃經』にはこの通りの文句はないうえ、ここでは「虚仮」なのは外道であつて「世間」ではない。同じく吉藏の『大乘玄論』では、

世諦虚假。何者為真。真名為実。世諦浮虚、何得名実。又真諦絶名。(大正四五・二七上)

世諦は虚仮なれば、何者をか真と為す。真を名づけて実と為す。世諦は浮虚なれば、何ぞ実と名づくるを得ん。又た真諦は名を絶す。

と述べており、やや近いが、ここでも「虚仮」なのは「世諦(世俗諦)」であつて「世間」そのものではなく、また「真諦」については、仮にそう呼んでいるだけであつて、本当は言葉を越えているとしている。こうした状況を見、「天寿国」についても出典が知られていないことを考えると、「世間虚假、唯仏是真」は、橘大郎女が自分なりに受け止めた太子の言葉を指導役の僧侶か周囲の仏教に通じた人物に語り、その人物が漢文にしたように見える。

注意すべきは、「天寿国繡帳銘」は、

我大王所告、世間虚假、唯仏是真。玩味其法、謂応生於天寿國中。

我が大王、告げたまわく、「世間は虚仮にして、唯だ仏のみ是れ真なり」と。その法を玩味するに、まさに天寿国中に生じたるべしと謂えり。

と述べており、太子が語った言葉を「のり」ないし「みのり」と訓んだであろう「法」と称していることだ。これは、太子が「法」、すなわち經典のそうした言葉を良く語っていたということだろうが、太子の言葉を真実の教えと見て「法」と呼んだことも考えられる。この場合は、太子を仏に等しい存在と見ていたことになる。そうした人物が生天するのはおかしいことだが、極度の敬意を示した表現とすれば、はありえないことはない。

問題は、太子がなぜ「世間虚假、唯仏是真」、ないし、そのように受け取られる言葉を述べたかだ。碑文を読む限り、太子はしばしばこの言葉を口にしていたように見える。従来の研究では、太子は斑鳩に移った後の数年は盛んに活動して

いるものの、以後は『日本書紀』に太子に関する記録がきわめて少なくなっているため、馬子と対立したとか、仏教に打ち込んだと言われてきた。それについては不明だが、重要なのは、太子周辺の近親結婚の多さだ。欽明天皇が蘇我稻目の娘たちと結婚して以来、敏達天皇を除いては、その間にできた皇子・皇女が次々に即位しており、即位には欽明天皇と蘇我氏の血筋を引いていることが要求されるようになったようだ。太子の父である用明天皇と母の間人皇后は、欽明天皇と蘇我稻目の二人の娘の子同士による異母兄妹婚であり、用明天皇の妹である推古天皇も異母兄である敏達天皇と結婚。太子は、叔母であるその推古の娘、菟道貝蛸皇女と従兄弟婚し、おそらく菟道貝蛸皇女が亡くなった後に、推古の孫娘である橘大郎女と結婚しており、大伯父である蘇我馬子の娘である刀自古郎女と結婚していた。

ところが、『上宮聖徳法王帝説』によれば、太子の母の間人皇后は夫の用明天皇没後に、用明天皇と稻目の娘の間に生まれた田目王（義理の息子かつ甥）と結婚して佐富女王を生んでおり、佐富女王は、太子と地方の豪族である膳部氏の膳善岐美郎女の間生まれの長谷王と近親結婚している。そして、太子と膳善岐美郎女の間生まれの春米女王は、馬子の娘である刀自古郎女と太子の間に生まれた異母兄である山背大兄王と結婚している。つまり、太子は父母とも蘇我系であり、太子自身も天皇の皇女ならびに蘇我馬子の娘と結婚しているが、自分の子供たちは天皇や蘇我氏の子女と結婚させておらず、太子の家系内で結婚が完結しているのだ。これは、欽明天皇の血筋と蘇我稻目の血筋を引く人物が即位してきたこれまでの伝統を破るものであり、蘇我氏が警戒しても無理はない。蘇我氏の血を引く山背大兄が、蘇我氏によって即位を邪魔され、最後には殺されたのは、こうした状況が背景となつていよう。<sup>(28)</sup>

ただ、馬子の弟とも言われる境部摩理勢が山背大兄を熱心に支援し、氏の長として大臣となった蘇我蝦夷の軍勢によって殺されているのを見ると、山背大兄が摩理勢の娘を妃の一人としていたことも考えられる。つまり、天皇後継をめぐる物部氏と蘇我氏の抗争の中で浮上した上宮王家は、今度は強大になりすぎた蘇我氏内部の抗争に巻き込まれたと見ることのできるのではないだろうか。さらに、「天寿国繡帳銘」に見える膳善岐美郎女に対する橘大郎女の強烈な嫉妬を見ると、太子の複数の妃たちの間がうまくいっていたかどうかという疑念も湧く。また、長子の山背大兄について、『上宮法王帝説』の註では、賢い心があつて人民を思いやつたと述べ、「後人与父聖王相濫非也」としており、後の人が太子と山

背大兄の事績を混同しているのは誤りだの意だと解釈されているが、聖王であった太子と違うという評判があったことを否定しているのではなからうか。『日本書紀』では、山背大兄は天皇になりたくて強引に運動する人物として描かれている。これは編者の潤色であるとしても、太子が圧倒的な存在であっただけに、山背大兄には批判がなされていたとしても不思議はなく、それは太子の生前からの悩みの種ではなかったか。

いずれにしても、晩年の太子にとっては、政治面も家庭面も問題があったのであって、「世間虚仮、唯仏是真」は、そうした状況でつぶやかれた言葉ではなかったらうか。

【付記】 本稿は、二〇二二年に早稲田大学で開催された早稲田大学多元文化学会の「春期大会シンポジウム「聖徳太子の実像と伝承」」における発表を全面的に書き改めたものである。筆者が運営している「聖徳太子研究の最前線」ブログ (<http://blog.goo.ne.jp/kosei-gooblog/>) により詳しく論じている問題もあるため、ブログの関連記事も参照してください。よろしくお願いいたします。

## 【注】

(1) 石井公成「親鸞を讃仰した超国家主義者たち(1)―原理日本社の三井甲之の思想―」(『駒澤短期大学仏教論集』第八号、二〇〇二年十月)

(2) 福井の影響力は大きく、一時期は、東洋哲学科の専任教員七人のうち四人までが天台宗の僧で占められ、「天台宗早稲田出張所」と評されるほどであった。天台宗の教員と他宗所属の院生や寺と無関係な院生が時に衝突することもあった。

(3) 井上光貞は「三経義疏雑感」(『国学院大学日本文化研究所紀要』第二十九号、一九七二年三月) などにおいて、三経義疏は太子個人の作ではなく、聖徳太子学団の著作と説いたが、

それを意識したかどうかはともかく、福井は筆者も参加した一九七〇年代末の大法輪石原育英会の奨学生向けの講演会で、三経義疏は「法身としての聖徳太子」が書いたものと受け止めれば良いという見解を示した。

(4) 論文を発表するばかりでなく、社会への発信手段として「聖徳太子研究の最前線」ブログも始め、関連する研究書や論文を紹介するなど、学界の最新の状況を知らせよう努めている。

(5) 石井公成「聖徳太子は「海東の菩薩天子」たらんとしたか…「憲法十七条」と「勝鬘經義疏」の共通部分を手がかりとして」(『駒澤大学仏教学部論集』第五十二号、二〇二一年十月)。



- (6) 石井公成「聖徳太子といかに向き合うか」(『教化研究』第一六六号、二〇〇二年七月)
- (7) 家永三郎『上宮聖徳法王帝説の研究(増訂版)』(三省堂、一九七六年) 九二―九六頁。
- (8) 古江亮仁「豊聡耳命の御名由来譚について」(『仏教史研究』第一号、一九四九年九月)。
- (9) 平塚徹「日本ではイエスが馬小屋で生まれたとされているのはなぜか」(『京都産業大学論集・人文科学系列』五十一号、二〇一八年三月。久米がキリスト教の影響を強調した背景については、西田みどり「久米邦武の聖徳太子研究」(『宗教研究』第八十八号、二〇一五年)。
- (10) 新川登亀男『聖徳太子の歴史学』(吉川弘文館、二〇〇七年) 十九―二十頁。
- (11) 東野治之『日本古代金石文の研究』(『法隆寺金堂釈迦三尊像の光背銘』(岩波書店、二〇〇四年)。
- (12) 瀬間正之「百済弥勒寺―金製舍利奉安記」(青木周平先生追悼論文集刊行会編『青木周平先生追悼古代文芸論叢』、おうふう、二〇〇九年)。
- (13) この碑文を含む『伊予国風土記』佚文では、湯岡に来訪した貴人を列挙する際、「高麗恵慈僧」と述べているため、碑本文に「恵慈」とあるのを「恵慈」に訂正するのが通例になっているが、本文の記載を尊重し、百済の恵聡と見るべきだ。
- (14) 中西進「素王・聖徳太子」(梅原猛・上田正昭・黒岩重吾他『聖徳太子の実像と幻像』、大和書房、二〇〇二年) 二五五頁。
- (15) 石井、前掲注3論文参照。
- (16) 石井公成「憲法十七条」が想定している争乱」(『印度学仏教学研究』第四十一卷第一号、一九九二年十二月)。
- (17) 山下洋平「七世紀の日本における中国思想の受容と『管子』―憲法十七条・時令思想・鍾匱の制を中心に―」(『九州史学』第一七二号、二〇一六年三月)。
- (18) 井上巨「偽りの日本古代史」第1章 十七条憲法と聖徳太子」(同成社、二〇一四年)。
- (19) 最澄の菩薩戒重視はこの姿勢を受け継いでいる。最澄が聖徳太子を尊崇していたのは当然だ。ただ、最澄は三経義疏などの影響は受けていないように見える。
- (20) 四天王寺の施薬院・療病院・悲田院は奈良時代の創設と考えられているが、『優婆塞戒経』は功德田・貧窮田などを説いているため、実際の創設の時期は不明であるにしても、太子の『優婆塞戒経』尊重がそうした事業に影響を与えたことが考えられる。
- (21) たとえば、花山信勝『聖徳太子御製 法華義疏の研究』(山喜房仏書林、一九三三年)、金治勇『上宮王撰 三経義疏の諸問題』(法蔵館、一九八五年)など。
- (22) 小島憲之『万葉集以前―上代人の表現―』(太子聖徳の文章、岩波書店、一九八六年) 三〇頁。
- (23) 諸本はすべて「過」だが、四天王寺勸学院編『四天王寺会本 維摩経義疏 坤』(四天王寺、一九七八年、三九頁)は「科」に訂正している。三経義疏に多い誤字の一例だろう。
- (24) 三経義疏は、思いを示す語として「懐」を多用している。『勝鬘経義疏』三大願章では、勝鬘夫人が願を立てたことに

いて、「大士の懐を立つるは、但だ自らの為に非ず、必ず先ず物の為なるを明かず（明大士立懐、非但自為、必先為物）（同・四下）」と述べており、決意を固めることを「立懐」としているが、こうした場合、「立志」「固志」などが普通であって、「立懐」はおかしい。また、「非但自為」も普通の漢文であれば「非但為己」などの形になるはずであり、『勝鬘經義疏』と七割ほどが一致する敦煌写本（奈九三）では、「願為物也」としている。

(25) 花山信勝校訳『勝鬘經義疏』（吉川弘文館、一九七七年）二五九～二六〇頁。

(26) 金治前掲18注、二二〇頁。

(27) 北康宏『日本古代君主制成立史の研究』「附論三 天寿国續帳銘文再読」（塙書房、二〇一七年）。

(28) 石井「聖徳太子とその周辺の人々―近親結婚の背景―」（『浅草寺 仏教文化講座』第六十六集、二〇二二年八月）。なお、森公章「5 推古朝と聖徳太子」（『新古代史の会編』テーマで学ぶ日本古代史 政治・外交編、吉川弘文館、二〇二〇年）は、厩戸は皇位継承候補者のために創設された壬生部を与えられていたうえ、この時期の王族では、厩戸の系統だけ部民制的な名を持つ皇子女が集中していることに注意し、これは上宮王家に王族内の財力・権力を集中する意図があるのであって、「厩戸の意外なしたたかさがいまみられる」と述べている。

## Various Aspects of Prince Shōtoku Emerging from Documents and Epigraphs

ISHII Kosei

Prince Shōtoku (Shōtoku Taishi) is ancient Japan's most famous historical character. Most of us believe that Seventeen-article Constitution (or national policy) and the *Sangyō-gisho* (interpretation of a Buddhist sutra) were his works. But some scholars doubt it, and Waseda is the center for this research. Although the author was educated at Waseda university as a student, I do not doubt that those works belonged to him. This paper clarifies the various images of Prince Shōtoku that emerges from ancient documents and epigraphs.

Since Prince Shōtoku is said to have been born in front of the "horse barn" of the government office in the palace, it is often said that he is similar to Christ. If it was a barn at the palace, however, it was a place to keep good quality horses donated from abroad, and today it would be like the royal garage of Rolls, where excellent engineers are sent from England.

In terms of the name of Prince Shōtoku, "Dharma Prince" is essential. This means a prince who is good at giving lectures on Buddhist scriptures. The same is true for "Dharma King," but in this case, the image of Sakyamuni as the king of Buddhist teachings is also superimposed.

In the *Shōman-gisho* explained that Lady Shōman said, "I am an ignorant woman, but I am still one of the best people in the world," which indicates that the author is trying to portray Lady Shōman as a woman who combines humility and confidence. This applies to Prince Shōtoku himself. He is seen to be humble, saying such wordings as, "My foolish mind cannot understand it," and at the same time, he is seen to be confident in his interpretation, saying, "This interpretation is wrong," or complaining, "This is not so bad, but..." This suggests that he was confident in his interpretation.

An emperor in the time of Prince Shōtoku had to have both the blood of an emperor and the blood of the Soga clan. Prince Shōtoku was such a person on both his father's and mother's sides. Still, the children of Prince Shōtoku, who was a quasi-emperor, married within the Taishi lineage and were not allowed to marry the Soga clan, which may have brought about the later conflict with the Soga clan. In addition, Prince Shōtoku married the granddaughter of Emperor Suiko, who was highly jealous of and opposed to the Taishi's other wives. Perhaps it was because of these problems that Prince Shōtoku mused, "The world is vain. Only the Buddha is true."