

教化研究 第一六六号 抜刷
二〇二〇年七月二十八日

聖徳太子研究の現在と親鸞における太子信仰

吉 田 一 彦

聖徳太子研究の現在と親鸞における太子信仰

吉 田 一 彦

はじめに

私は日本古代史、日本仏教史・宗教史を専門に研究しております。大学院生の頃から古代仏教を「国家仏教」と見るのが妥当かどうかを研究課題にし、また日本における女性と仏教の問題にも関心を持って取り組んできました。その後、日本の「神仏習合」は中国の神仏融合思想を導入し

たものであると考えるようになり、神仏融合思想の受容およびその比較研究をするようになりました。

また、名古屋在住の研究者の方々からお誘いを受けまして、滋賀県の湖北地域における宗教史の総合調査に参加しました。湖北には、観音菩薩像などの古仏を安置した仏堂が多く分布しており、「観音の里」と呼ばれています。この地域の仏堂は、神社と同一敷地か隣接敷地にある場合が多く見られます。私たちは、この地をフィールドに信仰の

融合状況とその歴史の変遷について調査しました。この地は同時に真宗寺院が数多くある浄土真宗地帯でもあつて、その中で阿弥陀如来立像の絵像である方便法身尊像とその裏書を調査するようになりました〔同朋大学二〇〇三〕。

本日は、これも長く取り組んできました聖徳太子をめぐる問題を取り上げ、「聖徳太子研究の現在」と「親鸞における太子信仰」の二つのテーマについてお話ししたいと考えます。

I 聖徳太子研究の現在

聖徳太子（厩戸皇子）に関する史料

聖徳太子研究は、近代人文学が全力を挙げて取り組んできた重要テーマの一つで、たくさんの研究書や論文が書かれてきました。歴史学はその中心分野の一つですが、美術史や仏教学、国文学など様々な分野で研究が進展しました。近代歴史学が取り組んで来た聖徳太子研究は、虚像に覆われた聖徳太子のベールを一枚一枚剥いで、真の聖徳太子を探すというものでした。具体的には、「史料批判」の作業

を行なつて、一つ一つの事績が歴史的事実なのか否かを弁別しようという営みでした。

日本の近代歴史学は、重野安繹しげのやすなみ（一八二七―一九二〇）や久米邦武（一八三九―一九三二）が帝国大学の初代の教授に招聘されたことに始まります。また、ドイツからお雇い外国人教師であるルートヴィヒ・リース（一八六一―一九二八）を招きました。リースはレオポルト・フォン・ランケ（一七九五―一八八六）の流れを汲む実証主義の歴史学者です。重野、久米をはじめとする初期の歴史学者たちは、リースの指導もあつて、関係史料を考証し、歴史的事実と非歴史的事実とを明確に弁別する作業を行なうことを課題としました。

聖徳太子の研究もそうした方法で進められました。聖徳太子に関する史料の最初は七二〇年成立の『日本書紀』で、この書物で聖徳太子像の基本が形成されました。聖徳太子の研究では、まず『日本書紀』の記述をどう読むかについて、つきつめて考察する必要があります。

この書物に聖徳太子の寺だと記述されたのは四天王寺（大阪市天王寺区四天王寺）です。太子は物部守屋ものべのもりやとの合

戦の時にこの戦いに勝利したなら寺院を建立しようとして
誓願し、これによって建立したのが四天王寺だとあります。

ただ、四天王寺は今日までの度重なる火災で多くの史料を
焼失してしまいました。これに対し、法隆寺（奈良県生駒
郡斑鳩町法隆寺山内）は、『日本書紀』での扱いは四天王寺
に比べて軽いのですが、今日に史料を伝えており、特に金
堂の釈迦三尊像の光背や薬師如来像の光背には銘文が記さ
れています。また聖徳太子自筆本と伝える『法華経義疏』
など「三経義疏」が法隆寺に伝蔵されています。さらに、

法隆寺と密接な関係がある中宮寺（奈良県生駒郡斑鳩町法隆
寺北）には、飛鳥時代に作成されたという刺繡の「天寿国
曼荼羅繡帳」が伝来しています。これは聖徳太子の後の
「多至波奈大女郎」が天皇に願ひ出て、采女たちうねめに勅して
太子が往生したという「天寿国」の様子を刺繡で描かせた
というもので、百個の亀甲文があり、その一つに四文字ず
つ、合計四百文字になる銘文が繡帳されております。

これらが推古朝の遺文ならば、『日本書紀』よりも百年
程遡る史料ということになります。しかし、後に述べます
ように、これら法隆寺や中宮寺の史料には、それぞれに問

題があることが指摘されており、『日本書紀』以前に遡る
ものとは言いがたいと評価されます。

聖徳太子の伝記で『日本書紀』に次ぐのは、日本最初の
高僧伝である七八八年（延暦七）の『延暦僧録』の「上宮
皇太子菩薩伝」です。これは、日本に中国仏教の戒律を伝
えた唐の鑑真（六八八―七六三）の弟子の一人として来日し
た思託が著したものです。これに聖徳太子の伝記が収めら
れています。

それに続いて、四天王寺や法隆寺で伝記が作られました。
四天王寺系の伝記は何度も再編されて、最終的には
『聖徳太子伝暦』（以下「伝暦」と略す）という形で集大成
されました。一方、法隆寺では八七〇年（貞観十二）に縁
起が書かれたことが知られており、そこに聖徳太子の行実
が記されたと考えられますが、残念ながら今日に伝わって
いません。現存する最古の法隆寺系の伝記は、聖徳太子に
関する五つの文章を集めた「上宮聖徳法王帝説」（以下「帝
説」と略す）です。これは近世末まで法隆寺に伝来しまし
たが、のちに流出しまして現在は知恩院の所蔵になってい
ます。

また、聖徳太子信仰の中心寺院の一つである広隆寺（京都市右京区大秦蜂岡町）では「上宮聖徳太子伝補闕記」（以下「補闕記」と略す）が書かれました。「伝暦」「帝説」「補闕記」は全体が残存していますが、他に平安初期に作成された「上宮厩戸豊聡耳皇太子伝」という伝記があり、これは逸文しか残っていません。これは橘寺（奈良県高市郡明日香村橘）系の伝記と推定されます。光定「伝述一心戒文」にその逸文が引用されていて、そこから書名が「上宮厩戸豊聡耳皇太子伝」だったことが判明します。

これらの聖徳太子の伝記には、内容に大きな違いがあります。生没年、年齢、命日などの基本情報からして大きな齟齬が見られます。なぜでしょうか。私見では、これらの寺院はライバルの関係にあり、対抗する寺院を言い負かすためにあえて違う説を説いているからです。特に法隆寺と四天王寺は対抗関係にありました。

「日本書紀」の記述を基本的に継承した四天王寺系の「伝暦」では、「日本書紀」にならって、聖徳太子が十人の話を聞き分けたとして「豊聡耳」という名が記されます。一方、法隆寺系の「帝説」では、一度に聞き分けたのは八

人だとして、名前も「豊聡八耳（とよとやみみ・とよとはちみみ）」としています。広隆寺系の「補闕記」も法隆寺と同じ八人説に立ったので、「豊聡八耳」と記しています。

「聖徳太子」（厩戸皇子）に関して、各寺院で書かれた伝記類はこうした錯綜状態になっていまして、それらをどう評価し、活用していくかは大きな研究課題になります。

近代歴史学における聖徳太子研究

近代歴史学が始まりますと、久米邦武が聖徳太子研究に取り組みました。久米は、歴史的事実と非歴史的事実とを区別するため、聖徳太子関係史料を甲種（確実）、乙種（半確実）、丙種（不確実）の三つに分けました。久米が最も辛い判断を下したのは、近代以前に聖徳太子伝の通説となっていた「伝暦」でした。久米はこれを丙種だと評価し、「嘘誕の大集成」だと評しました。また聖徳太子を、慧思という中国の高僧の生まれ変わりだとする（聖徳太子慧思後身説）については、これを最初に言い出したのは鑑真だと論じました。この理解はその後通説となりました。

では、「日本書紀」はどう評価しようか。「日本書

「紀」には、太子の母が諸司を見回っているとき、厩の戸にぶつかると、勞せずしてたちまち太子が産まれたとあり、生まれるとすぐに言葉を話し、聖の智があつたとあります。また未来を予知したとあります。久米はこれらは歴史的事実を伝えるものではないとしました。ただ、同書には事実と考えられる記述もあるとして、「日本書紀」を甲種でも丙種でもなく、半確実の乙種と評価しました。

こうした史料批判の研究をさらに進めたのが、二十世紀を代表する歴史学者、津田左右吉（一八七三—一九六二）です。津田は戦前から記紀の批判的研究を進め、戦後それらを三冊の書物に再編しました。その一冊「日本古典の研究下」（岩波書店、一九五〇年）では、「日本書紀」の厩戸皇子に関する記事の多くを事実を伝えるものではないと論じました。聖徳太子は、「天皇記」「国記」「臣連伴造」（みわのこもやしろのかみ）「国記」「臣連伴造」（かみむすしものみかつこ）「造」（みわのこもやしろのかみ）百八十部並公民等本記」を作成したと「日本書紀」にあります。しかし「公民」という概念は六四五年の大化改新によつてはじめて成立するのではないか。また大化改新によつてはじめて国・郡・里の地方行政の単位が開始され、これで「国」という概念ができるのではないか。なら

ば推古朝に「公民等本記」とか、「国記」という本が書かれるはずがないのではないか。津田は後の時代の用語が含まれているから、これらの記述は「日本書紀」の編纂段階での創作だと論じました。

さらに、津田は「憲法十七条」についても厳密な史料批判を行ないました。憲法の第十二条には「国司国造」という記述が見えます。しかし、国司はこの時代に存在しません。「日本書紀」で六〇四年（推古十二）に作成されたといわれる「憲法十七条」に「国司」の語が用いられることはあり得ないから、これは六〇四年のものとはいえないとしました。「国司」と「国造」を連続的に表記する言い回しは七世紀末以降のものだと指摘しました。また「憲法十七条」全体が、「君・臣・民」という中央集権・官僚制度の理念で書かれている点が問題だとしました。大化改新によつてはじめて「君・臣・民」の中央集権の官僚制秩序が成立したのであつて、それ以前の氏姓制度の時代にこの理念に基づく規範が書かれるはずがなく、憲法全体の理念が時代に合わないとなりました。さらに、憲法の文には中国古典の表現が多く用いられており、それらは「統日本紀」に

掲載される詔勅や『日本書紀』の地の文に類似すると指摘しました。津田は、以上の理由から「憲法十七条」は『日本書紀』の編者によって創作されたものだとしました。こうして津田の研究の段階で、『日本書紀』の聖徳太子関係の記述の多くが編者による創作だという評価が下されました。

同じ頃、法隆寺再建非再建論争がおこりました。現在の法隆寺の伽藍が建立当初のものか、それとも一度焼けて再建されたものかという論争です。そうした中で、建築史の福山敏男（一九〇五―一九九五）が「法隆寺の金石文に関する二三の問題」〔夢殿〕一三、一九三五年）を発表しました。法隆寺金堂の釈迦三尊像や薬師如来像は、火災の中から救い出されたものであるのか、それとも一度焼失した後にじっくり直されたものなのか。論点は光背の銘文をどう史料批判するかになります。薬師如来像の銘文には、この時代にはないはずの「天皇」号が見え、それも「大王天皇」という不審な表現で記されています。また、在世中の太子を「聖王」と呼んでいるのも不審だとしました。「天皇」号については、福山の論文の後になりますが、唐の高宗が六七四

年に「皇帝」を改めて「天皇」と名乗ったのを日本に導入して開始されたことが判明しました。今日では、日本の「天皇」号は持続または天武の途中から開始されることが確定されました。だから、福山の指摘はその後の研究によって補強されたと言えます。福山は、また薬師如来の信仰が日本に入るのは七世紀末のことで、推古朝には薬師如来への信仰はまだないと指摘しました。福山はこの三点を論拠に、銘文には「丁卯年」（六〇七年）に造像されたと記されるけれど、実際には後世に作成されたものだと論じました。

次に、法隆寺金堂の釈迦三尊像の銘文については、冒頭に「法興元卅一年」とありますが、これは存在しない偽年号だと指摘しました。また銘文には「法皇」という表現が見えますが、この表現は「天皇」という君主号を受容した後でなければ使われるはずがなく、不審だとしました。以上から、銘文には「癸未年」（六二三年）に造像されたと考えられますが、実際には後世に造られたものだとしました。

伽藍の建築はどうでしょうか。法隆寺では、塔の心礎が残存している若草伽藍のところが、一九三九年、石田茂作

によつて発掘調査されまして、当初の伽藍の遺構が確認されました。それは門と塔と金堂が直列に並ぶ形式のもので、百済の古代寺院の伽藍配置を受容したものでした。出土した創建期の瓦は、飛鳥寺の瓦とも共通する最初期の百済系の瓦でした。百済の都だった扶余ふよには古代寺院の跡がたくさんありますが、百済の古代寺院は多くが門、塔、金堂が一直線に並ぶ形式です。日本では、四天王寺も、また日本で二番目に古いと考えられている富田林市の新堂廃寺もこの直列の伽藍配置です。ところが現在の法隆寺は、塔と金堂が西と東に並ぶ形式です。のち、一九八三年に法隆寺では再び発掘調査がなされまして、現存する法隆寺の建物が再建のものであることが確定されました。

このような研究の進展を受けて、戦後、日本古代史の坂本太郎（一九〇一～一九八七）が聖徳太子について論じました。坂本は実証的な研究方法をとる研究者ですが、聖徳太子の問題になりますと急に史料批判が曖昧になります。それは聖徳太子を尊敬し、信仰しているからではないかと思われまます。坂本の『聖徳太子』（人物叢書、吉川弘文館、一九七九年）は、福山や津田の論に対する反論に満ちています。

『日本書紀』の記述は一部に疑問もあるが、全体として史実を伝えているとし、津田説は行き過ぎだと評価します。また、法隆寺の仏像の光背の銘文についても、福山による批判があるが、当時のものとしてよいとします。「三経義疏」についても批判があるが、太子の著作でよいとします。ただ論拠をほとんど示さずに結論だけを述べる傾向があり、太子は「不世出の偉人」であるとまとめています。

一方、小倉豊文（二八九九～一九九六）は、「聖徳太子」という名は後世になつて呼ばれた名であつて、「厩戸王うまのうぢ」と呼ぶべきだと論じました。そして、歴史的事実としての「厩戸王」の事跡と、伝説上、信仰上の存在としての「聖徳太子」の事跡とは、明確に峻別されなければならないと述べました。また、『日本書紀』には厩戸王は「万機を総撰した」と記されており、これを一般に「撰政」を務めたと理解してきました。しかし『日本書紀』を詳細に読むと、天皇の命令のもと、彼と蘇我馬子が共に政を行なつていくように書かれています。小倉は実際の権力の中心は馬子であり、厩戸王が飛鳥の地ではなく、そこから遠い斑鳩いかるがに住したのは逃避と見るべきだと論じました。

小倉の理解は、今日の山川出版社の日本史教科書『詳説日本史B』の記述のもとになっていると考えられます。聖徳太子についての教科書の記述は近年大きく変わりました。「厩戸王」という名が用いられることも、「摂政」という表現が消えたのも小倉説を受容したものだと思われます。

次に、「三経義疏」についての研究が進みました。藤枝晃（一九二一―一九九八）の『勝鬘經義疏』（『聖徳太子集』日本思想大系二、岩波書店、一九七五年）が重要です。日本思想大系の『聖徳太子集』には、『勝鬘經義疏』の本文が収められておりますが、同書の解説論文には、驚くべきことに、これは太子の作ではないと解説されています。藤枝は、京都大学人文科学研究所の敦煌文書の総合調査に参加し、『勝鬘經』の注釈書類を担当しました。そのうちの一つであるE本と『勝鬘經義疏』は、七割が同文で極めて近い関係の注釈書でありました。他にもかなり文章が一致する本がありました。そして、これらには「本義」と呼ばれる、もとになる注釈書が存在したことが判明しました。藤枝は、この「本義」と呼ばれる注釈書に仮に「勝鬘經疏本義」という仮名を付けました。以上をふまえて、藤枝は、伝聖徳

太子作『勝鬘經義疏』は六世紀後半ごろに中国で成立した注釈書の一つであり、内容的には独自性は乏しく、むしろ「勝鬘經疏本義」の長所をも損ねた凡庸な改修本で、飛鳥時代の倭国の著作ではあり得ないとしました。

これは画期的な研究と評価されますが、『法華經義疏』『維摩經義疏』を含めて「三経義疏」全体の研究はまだ発展途上にあり、今後、実証的かつ思想史的研究を深化させていかなければならないと考えています。

聖徳太子虚構論の登場とその後の研究

次に、こうした研究の進展の後に登場しました聖徳太子虚構論について紹介したいと思います。大山誠一氏は「長屋王家木簡と金石文」（吉川弘文館、一九九八年）を発表し、のちに一般向けに「『聖徳太子』の誕生」（吉川弘文館、一九九九年）を刊行し、話題になりました。

大山氏は、厩戸王は実在したが、彼の活動で歴史的事実と認定できるのは、次の三点に限られるとします。（１）用明の子であること。およびその親族関係。（２）実名が厩戸であること。生年が五七四年であること。（３）斑鳩

宮に住んだこと。および斑鳩寺（法隆寺）をつくったこと（どちらも焼失、後に寺は再建）。それ以外は全てフィクションだと説きます。

大山氏は、〈聖徳太子〉は、『日本書紀』の編者によって儒仏道三教の聖人たる文化人であり、同時に理想的な政治指導者として、創作された存在であると説きます。この書物で、〈聖徳太子〉はヤマトタケルノミコトと対になる存在として造形されており、中国的聖天子像を参照して、礼楽すなわち「文」を代表する〈聖徳太子〉と、征伐すなわち「武」を代表するヤマトタケルノミコトが一对の存在として表現されているとします。

『日本書紀』には架空のスターがたくさん登場します。この書物が最初の天皇だとする神武天皇は架空の人物ですし、「欠史八代」と呼ばれる、それに続く初期の八代の天皇も架空の人物です。また、神功皇后じんくうにしても、三百歳の寿命を保って何代もの天皇に仕えたという武内宿禰たけうちすくねにしても、創作された架空の人物です。あるいは、高天原の主神であるアマテラスオオミカミや、その孫で天孫降臨（皇孫降臨）するニニギノミコトはどうでしょうか。これ

ら皇室の祖先神は天皇制度の開始とともに『日本書紀』が創作した神であって、伝統的な神信仰にあった存在ではありません。〈聖徳太子〉は、そういう架空の存在の一人として、『日本書紀』の編者によって創作されたと大山氏は説きました。

では、なぜ厩戸王にその役割を任せただのでしょうか。すでに、ヤマトタケルは久米王をモデルに造形されたことが指摘されています。「吉井巖一九六七」。この久米王は厩戸王の弟にあたる人物です。『日本書紀』が成立した七二〇年段階で、この一族は子孫が減んでいます。子孫が生き残っていると、その一族の祖先の誰かに重要人物を仮託するのはまずいので、一族が減じた家がよく、厩戸王と久米王の兄弟を使って、聖徳太子とヤマトタケルノミコトを創作したと大山氏は述べます。

〈聖徳太子〉なる存在は、八世紀初頭、天皇制度を発足させ、律令法を作成して新しい国制を開始した新時代に、理想的人物として『日本書紀』が造形した人物だとするのが大山説であります。大山氏は、〈聖徳太子〉の人物像の設定には、藤原不比等、長屋王が関わり、文章の執筆には

道慈(？〜七四四)が関与したと論じました。

なお、大山氏は法隆寺系の史料については、一点一点を検証して、これらを推古朝遺文と見ることはできず、『日本書紀』以後の成立であつて、八世紀中頃以降に行信や光明皇后など後世の人によつて創作されたものであるとしました。また、『三経義疏』については、中国で作成された注釈書であるとなりました。

大山氏は先に触れたように、厩戸王について(1)〜(3)の三点は歴史的事実と認められるとしました。しかし、(2)については次のような議論があります。佐伯有清氏は「厩戸」の名は実名ではないのではないか。母が厩の戸に當つて産まれたという逸話からつけられた名で、実名とは見なせないのではないかと批判しました〔佐伯有清二〇〇〇〕。それから、生没年の問題があります。大山氏は太子の生年について、法隆寺が主張する五七四年説を歴史的事実を伝えているとして採りました。しかし、生没年については寺院ごとに違いがありまして、法隆寺説が正しいかどうか疑問だと私は考えております。

次に、大山説が発表された後の研究を見ていきます。

『日本書紀』に関する国語学の重要な研究成果として、森博達「日本書紀の謎を解く」(中公新書、一九九九年)があります。森氏は『日本書紀』全三〇巻を言語分析によつて、 α 群(巻一四〜二二、二四〜二七)・ β 群(巻一〜二三、二二〜二三、二八〜二九)・巻三〇の三種に分類します。森氏の研究によつて、『日本書紀』は巻ごとに書き始められた時期が違い、巻一四から書き始められているらしいということが分かりました。さらに、森氏は漢文の表記を詳細に分析して、中国語のネイティブが書いたと思われる部分と、日本人が書いたと思われる部分があるとし、中国語のネイティブが書いたと思われる部分は、しよくしげん 続守言、まうりやかく 薩弘恪という唐から渡来した学者が書いたのではないかと推測しました。その上で森氏は、「憲法十七条」の文章の文法と文体を分析して、倭習と誤用が少なからず見られることを指摘しました。それは β 群に一般的に見られる倭習だといえます。以上の分析から、「憲法十七条」は天武朝以後に日本人が書いた漢文であるとなりました。森説は「憲法十七条」を天武朝以降の成立としますから、憲法十七条偽撰説に立っており、津田説を發展させた見解と評価されます。

次に、天寿国繡帳の成立年代に関する研究が重要だと思
います。銘文に記される孔部間人公主あなほのほしあひめの崩日かんしの干支「癸
酉」が、推古朝の暦である元嘉暦げんかれきとは合致しないことが以
前から知られていました。これについて、金沢英之氏は詳
細な計算を行ない、銘文の干支が儀鳳暦ぎほうれきに基づいて書かれ
ていることを突き止めました。厩戸王の亡くなった日の干
支「甲戌」は元嘉暦で計算しても合致するのですが、儀鳳
暦で計算しても合致します。二人とも合致するのは儀鳳暦
になりますから、天寿国繡帳の銘文は儀鳳暦に基づいて作
成されていると論じました「金沢英之二〇〇一」。

日本で儀鳳暦が用いられるようになるのは、六九〇年
(持統四)以降のこと(併用となる)、もしくは六九七年(文
武元)以降のこと(専用となる)です。これは二〇〇三年に、
飛鳥の石神遺跡から木製の暦が出土し、それが持統三年の
もので元嘉暦であったことから確実なことと考えられます。
ならば、天寿国繡帳の銘文は推古朝遺文ではなく、七世紀
末以降に書かれたものとしなければなりません。

私も天寿国曼荼羅繡帳の銘文について、私見を発表しま
した「吉田一彦二〇一二」。この銘文は人名が万葉仮名(字

音仮名)表記で書かれているので、古態の文章だと評価さ
れてきました。銘文には一人の人名が記されていますが、
そのうちの一人はたしかに万葉仮名で名が記されていま
す。しかし一人だけは万葉仮名ではなく「尾治王」と書か
れています。この銘文の用字に従うなら「乎波利王なはりわう」と書
かなければならないところ、この人物のみ万葉仮名表記で
は書かれておりません。また、銘文の「乃」「之」の使用
には不整合があり、用いられている万葉仮名に不審があり、
さらに上代特殊仮名遣いの誤用も見られます。

「をはり」の表記を新しい表記で書いていることはどう
理解されるでしょうか。古いものと新しいものを混在させ
ることは、古い時代にはできず、新しい時代になしうるこ
とです。古い時代に新しい要素を混ぜることはできません
が、新しい時代に古い要素を混ぜることはできます。した
がつて、これは擬古文と見るべきであり、推古朝ではなく、
後の時代に作成された銘文だとするのが私の結論です。

こうした研究動向に対し、近年、石井公成氏は、「日本
書紀」の聖徳太子関係記事や法隆寺金堂の仏像や繡帳の銘
文は、かなりの部分が歴史的事実を伝えるとする論陣を張

つています。石井氏の見解は、二、三の論説ののち、「聖徳太子——実像と伝説の間」（春秋社、二〇一六年）にまとめられました。ただ、私見では、氏の論は否定説、偽撰説は認められないとする見解を序論的に述べるといふ傾向があり、先行学説に対する実証的な批判は今後の論文発表に委ねられているように思われます。

たとえば、『日本書紀』の記す、「天皇記」「国記」などについて、「天皇記や国記の編纂、大中小の豪族たちの記録をまとめる作業が、推古朝になされていた可能性はあります」（二〇〇頁）と説き、「憲法十七条」についても「多少手直した箇所があつたとしても、基本は推古朝のものとするのが妥当」（二三五頁）と説きます。しかし、推古朝に「天皇」号や「国」「国司」が存在したのかという肝心の論点については論究がなく、津田説、森説に対する批判は述べられていません。「君・臣・民」の官僚制の理念や「公民」概念をどう評価するのか、 β 群の文章の成立年代をどう評価するのか。儀鳳曆をどう評価するのかなど、すべて今後の論文に委ねられています。

また、道慈が『日本書紀』仏教伝来記事や関係記事に関

与したと推定されることは、井上薫の『日本古代の政治と宗教』（吉川弘文館、一九六一年）以来多くの研究があり、私も『仏教伝来の研究』（吉川弘文館、二〇一二年）で二章にわたって論じました。石井氏は、御著書で井上薫説について、『金光明最勝王経』に関わる部分について半頁ほどで結論的に否定しますが（四一頁）、詳しい批判はなされず、拙論に対しても本格的な批判はなされていません。今後、御論文で御批判いただき、豊かな議論ができればと考えるおります。

近年における研究の進展

近年も聖徳太子および聖徳太子信仰についての研究は進展しています。私もそうした動向の中で「聖徳太子信仰の基調」という論文を書き、聖徳太子をめぐる諸寺院間の言説の相違、対立について考察しました〔吉田一彦二〇一一年a〕。まず問題になるのは、厩戸皇子の年齢、生没年です。『日本書紀』には聖徳太子の生年が書かれていません。ただ、守屋征伐のところに「東髪於額（古俗、年少兒年十五六間）」とあって、このとき髪を十五、十六歳の間の頃

の髪型にしていたと書かれています。この年が十五歳または十六歳だとしますと、生まれた年は五七二年または五七三年になります。なお、亡くなった年については六二一年であると『日本書紀』は明記しています。

馬子軍と守屋軍との戦いで、守屋軍は大変強く、馬子軍は三度撤退を余儀なくされたとあります。そこで厩戸皇子と馬子は誓願して、この戦に勝てたなら寺塔を建てますと誓います。すると馬子軍は勢いづき、勝利を収めることができました。こうして厩戸皇子は四天王寺を、馬子は飛鳥寺を建立したと話が展開していきます。ですから『日本書紀』によると、太子本願の寺は四天王寺ということになります。これに対し法隆寺は扱いが軽く、焼けたことは明記されませんが、いつ誰が造ったかは書かれていません。

『伝暦』は『日本書紀』を継承して、守屋征伐時には太子は十六歳だったとし、五七二年に生まれて六二一年に薨去し、没年は五十歳だったとします。これに対して法隆寺の『帝説』を見ますと、守屋征伐時に十四歳だったとしています。没年も『日本書紀』とは異なり、六二二年だとします。とすると、五七四年生まれで六二二年に四九歳で薨

去したということになります。広隆寺の『補闕記』は『帝説』と同じ説を採っています。また、橘寺系の『上宮厩戸豊聡耳皇太子伝』は、間を取りまして守屋征伐の時十五歳だったとし、五七三年生まれで六二一年の薨去だとします。

次に、厩戸皇子の薨去日はいつか、病死だったのか無病死だったのか、そして慧慈の死去日はいつかという問題があります。『日本書紀』は薨去日を六二一年（推古二十九）二月五日と明記しており、『伝暦』はそれをそのまま継承しています。これに対し『帝説』は六二二年（推古三十）二月二十二日だとします。法隆寺の金堂釈迦三尊像の光背銘にも、推古三十年二月二十二日に病で亡くなったと記されています。だから法隆寺は病死説です。これに対して『伝暦』は、聖徳太子は病なくして亡くなったと書きます。『補闕記』は薨去日は『帝説』と一緒に、病なくして亡くなったとします。

興味深いのは、『伝暦』が慧慈の死んだ日を推古三十年二月二十二日としていることです。『日本書紀』では、慧慈は太子が亡くなった一年後の同じ日に必ず死ぬと誓願してその通りに亡くなりますが、『伝暦』では二月五日に亡

くならず、二十二日に亡くなっています。なぜでしょうか。これは四天王寺としては、法隆寺が主張する太子の薨去日は慧慈の死去日と混同、誤認したものだと言張するためだと思います。そのために慧慈の死去日を法隆寺の史料に見える聖徳太子の薨去日に合わせたと考えられます。

このように四天王寺と法隆寺では、太子に関する基本情報に大きな差異があります。ただ、歴史の進展の中で四天王寺説が優位に立ちました。それはなぜか。言うまでもなく、「日本書紀」の記述を背後に持つからです。四天王寺の「伝暦」や「四天王寺御手印縁起」（以下、「御手印縁起」と略す）は、やがて主流的言説となってきました。

次に、「伝暦」や四天王寺の史料に関する近年の研究としては、榊原史子『四天王寺縁起』の研究（勉誠出版、二〇一三年）が注目されます。これまで「伝暦」の成立年代についてはあまり研究が進んでいませんでした。榊原氏はこの書物を詳細に検討し、朱雀朝（九三三〜五二）頃に一卷本として成立し、それが九九二年（正暦三）に増補されて二巻本となり、さらに「御手印縁起」が出現すると、その記述を一部附加して、現行本の「伝暦」が成立したと

結論しました。これは「伝暦」の成立に関する画期的な論説と評価されます。この書物は、十世紀の前期、そして後期、さらに十一世紀初頭にかけて、順次増補されながら成立していったということが解明されました。

それから「御手印縁起」が注目されます。これは一〇〇七年（寛弘四）、四天王寺金堂の金六重塔の中から都維那ついで十禅師の慈運という僧が発見したというもので、太子自筆で、「乙卯歳（五九五）正月八日」の日付と「皇太子弘子勝か整」（聖徳太子のこと）の署名を持ち、太子の手印二十六顆かが捺された文書です。だが、本当に六世紀の文書がこの時に出現したのかというところではなく、実のところはこの一〇〇七年に、あるいはその少し前に新たに撰述されたもので、つまり偽文書です。では、偽文書だから歴史学的に価値がないかというところ、そんなことはありません。大変重要な史料です。ただ、これを六世紀の文書と理解すると歴史の理解を間違えてしまいます。これを真に作成された十一世紀初頭の文書として読解するならば、多くの知見を得ることができます。榊原氏はこの文書を検討し、これは四天王寺への人々の信仰心を高めることを目的に四天王寺が作成した

ものだと結論しました。この縁起は後世に絶大な影響を与えました。その注目点についてはのちにまた触れます。

近年では、また文学研究の分野で聖徳太子信仰に関する研究が進展しています〔神野志隆光二〇〇九、阿部泰郎二〇一三、阿部・吉原二〇一八〕。これらは聖徳太子信仰の特質や展開を考える上で重要な研究になっています。

聖徳太子信仰研究の意義

私は、聖徳太子は創作された人物であると考えています。久米邦武、津田左右吉から今日に至る歴史学の研究成果を正當に評価しなければなりません。ただ、聖徳太子が創作された人物であるなら、歴史的な意義はないのかと言うと、そんなことはありません。大きな意義があると考えます。

聖徳太子のことを日本人は愛し、尊敬し、信仰してきました。では、日本人は聖徳太子に何を求め、何を投影してきたのか。聖徳太子信仰の問題は重要で、日本文化史、日本宗教史、日本文化論などを考察する重要な研究テーマになると思います。聖徳太子は本体がほとんどなく、けれど巨大な尾ひれが付いている存在だと思えます。厩戸皇子自

身は實在の人物と考えられますが、その事績について分かることは多くありません。『日本書紀』はこの人物を題材にしてたくさんの尾ひれを付加し、さらに奈良時代や平安時代に尾ひれが付け加えられ、鎌倉時代・室町時代にもさらなる尾ひれが付け加えられました。

私は、厩戸皇子自身のことを研究しても、大きな業績を残すことのなかった一王族の研究で終わってしまい、豊かな研究成果にはならないように思います。むしろ、この存在の尾ひれの部分こそが聖徳太子の本体であり、それこそが重要だと考えるようになりました。そこには日本人の理想像が詰め込まれており、日本の文化、思想、宗教を考察する重要な素材になります。聖徳太子の本体はこの巨大な尾ひれであり、その研究が聖徳太子研究であると考えます。

私は、日本の歴史において、聖徳太子信仰は天皇制度の展開と連関して進展していったと考えています〔吉田一彦二〇二〇〕。七世紀末、日本は天皇制度の国家を構築しました。この国家は、持統天皇や藤原不比等によって、仏教と神祇祭祀の二つを重視する宗教政策をとることとし、それがその後の日本宗教史を大きく長く規定しました。日本に

儒教色が薄く、道教がほとんどないのは、この宗教政策によるところが大きいと考えます。以後、日本の宗教は仏教と神祇祭祀の二つを中心にするようになりました。天皇制度の開始にあたり、『日本書紀』が作成され、そこでアマテラスが造形され、伊勢神宮が創始されました。それを神祇祭祀で祭ることとしました。一方で仏教に関しては、日本仏教の創始者として聖徳太子が創作され、日本仏教の世界で信仰されるようになりました。

日本の天皇制度は、歴史の進展の中でしだいに発展、成熟していきました。聖徳太子信仰は、天皇制度の展開と連関して発展していったと考えられます。天皇制度は、やがて貴族社会を飛び出し、周縁部も含めて社会全体に流布していきました。それを支える宗教的装置の一つとなったのが聖徳太子信仰だったと考えております。

Ⅱ 親鸞の聖徳太子信仰

親鸞系諸門流における聖徳太子信仰

「初期真宗」と呼ばれる最初期の親鸞系諸門流に強い聖

徳太子信仰が見られることは、これまで様々な論じられてきました。主な研究としては、井上鋭夫「一向一揆の研究」(吉川弘文館、一九六八年)が説く「ワタリ・タイシ論」や、宮崎圓遵氏の一連の研究(『真宗史の研究(上)』宮崎圓遵著作集四、思文閣出版、一九八七年)があります。あるいは、『真宗重宝聚英』の第七巻(同朋舎出版、一九八九年)には「聖徳太子絵像・絵伝・木像」の巻が設けられ、平松令三「親鸞」(吉川弘文館、一九九八年)があります。さらに津田徹英「中世真宗の美術」(日本の美術四八八、至文堂、二〇〇六年)では、真宗の聖徳太子信仰関係の美術作品が取りあげられています。

ここで重要なのは、複数の親鸞系諸門流に聖徳太子の絵画、彫刻、絵伝が見られるということです。親鸞の弟子、孫弟子が形成した門流には、横曽根門流、鹿島門流、磯部門流、高田門流、荒木門流などがありますが、そのうちの特定の門流にだけ見られ、他の門流にはないというなら、特定の門流が聖徳太子信仰を持っていたとなりますが、そうではありません。多くの親鸞系諸門流に、聖徳太子の絵画、彫刻、絵伝が見られます。ならば、強い聖徳太子信仰

は親鸞の特定の弟子に見られるものではなく、親鸞自身にあつたと理解するべきだろうと思います。

四天王寺における聖徳太子信仰と浄土教の結合

親鸞の著作のうち、聖徳太子信仰について分析するに最もふさわしい史料は、聖徳太子の和讃『皇太子聖徳奉讃』（七十五首和讃）だと考えられます。この和讃を考察するには、『御手印縁起』『伝暦』といった四天王寺の史料や、六角堂（京都市中京区六角通東洞院西入堂之前町）の縁起を参照することが重要になります。

四天王寺で重要なのは、今も鳥居がある四天王寺の西門の場で、ここが極楽浄土の東門だと説かれたことです。ここに多くの念仏聖が集まり、また人々が極楽往生を願いました。これについては、菊地勇次郎氏の詳細な研究があります。法然には聖徳太子信仰が見られませんが、法然の門弟には、人数はわずかですが聖徳太子信仰を持つ念仏聖が見られます。証空（一一七七―一二四七）、空阿弥陀仏（空阿、一一五五―一二二八）、了智（法然門弟の幸西の弟子）です。彼らは四天王寺あるいは聖徳太子廟と密接な関係をもつて

その活動を展開しました〔菊地勇次郎一九八五〕。証空は西山義の宗祖です。空阿弥陀仏も法然の高弟で、多念義を唱える念仏聖でした。

私見では、浄土教と聖徳太子信仰が結合したのはこの四天王寺の西門の場だと考えます。四天王寺の西門は極楽の東門だと説く最初の文献は『御手印縁起』です〔赤松俊秀一九五七、藤井由紀子二〇一一〕。このことは親鸞系諸門流の特質を考察する時、大きな手がかりを与えてくれます。

『御手印縁起』は大変重要な文献でありまして、他にも注目点がいくつもあります。まず、聖徳太子が未来を予言して書いたという（聖徳太子未来記）の初見史料が『御手印縁起』です〔和田英松一九二六〕。次に、日本における手印（手形）が捺された文書のうち、初見ではないのですが画期となるものが『御手印縁起』です〔上島亨二〇一五〕。次に、四天王寺では「敬田院」「施薬院」「悲田院」「療病院」の「四箇院」が重視されますが、飛鳥・奈良・平安時代にはこうした院はありませんでした。四箇院の初見史料は『御手印縁起』になります〔小野一之二〇一一〕。次に、四天王寺では、この地は昔釈迦如来が教えを説いた「転法

輪所」だと説きましたが、その初見史料も「御手印縁起」です。次に、「我は入滅の後に國王・后妃、あるいは比丘・比丘尼、長者・卑賤の身に生まれ変わる」と聖徳太子が転生することを述べていることも注目されます。

さらに、重要なのは上島亨氏が説いたように、日本中世の国家思想・社会思想の基調となる「王法仏法相依説」の初見史料が「御手印縁起」であることです。「上島亨二〇一〇」。これは、「王法」と「仏法」とが扶けあい、車の両輪となつて連携、補完しあうことによつて国家・社会は統治されるとする思想です。「王法仏法相依説」は平安時代後期に説かれはじめ、中世の仏教思想の基調を形成しました。それが聖徳太子信仰の中から生まれたということはよくよく考えるべき重大なことと思います。ですから、「御手印縁起」はその後の聖徳太子信仰に絶大な影響を与えたばかりでなく、中世の仏教全般、さらに中世の国家・社会をめぐる思想全体に大きな影響を与えたといえます。

「皇太子聖徳奉讃」から見る親鸞の聖徳太子信仰

親鸞の聖徳太子の和讃「皇太子聖徳奉讃」を分析した研

究としては、早鳥有毅氏の研究が注目されます。「早鳥有毅二〇一二」。早鳥氏によりますと、「皇太子聖徳奉讃」七十五首は、①「六角堂縁起」に基づくもの、②「聖徳太子慧思後身説に基づくもの、③「四天王寺御手印縁起」に基づくもの、④「聖徳太子の未来予言に関わるもの、⑤「聖徳太子御廟記文」に基づくもの、⑥「聖徳太子伝暦」およびその引用する「本願縁起」に基づくものなどから構成されていて、中でも⑤「聖徳太子御廟記文」が重要な位置を占めます。これは大変重要な指摘です。

早鳥論文を私なりに咀嚼しますと、「伝暦」や「御手印縁起」は、これまで述べてきたように四天王寺の言説です。「皇太子聖徳奉讃」の第十五首から第五十八首までの計三十四首もが「御手印縁起」に基づくというのは大変特徴的です。その中には四天王寺の救世観音こそが太子の本地だとする表現も見られます。

次に、聖徳太子の未来予言も四天王寺を中心に主張された言説です。中世には、聖徳太子の未来記がたびたび出現しました。「聖徳太子御廟記文」はその一つで、一〇五四年（天喜二）に聖徳太子廟から出現したという石の「御記

文」、およびそれからやや遅れて喧伝された「廟囀偈」のことです。『古事談』によりますと、一〇五四年九月二十日、聖徳太子御廟の近辺の地中から筥はこに似た石が掘り出されました。身の蓋には「御記文」が記されていました。それを天王寺（四天王寺）に報告したとあります。これが「御記文」です。それから、太子廟囀内の石の面に注記されていたというのが「廟囀偈」で、平安時代後期以降、太子の遺言として広く流布されました。聖徳太子廟は四天王寺と密接な関係があり、のちこの地には御廟寺が造立され、それが今日の叡福寺（大阪府南河内郡太子町太子）に発展しました。聖徳太子廟や四天王寺は「未来記」の発信を行ない、人々は「御記文」や「廟囀偈」に注目しました。

さらに、六角堂は「六角堂縁起」などによるなら、四天王寺と密接な関係をもつて成立、発展した寺です。これについては、次にまた触れます。

そうしますと、親鸞『皇太子聖徳奉讃』に見られる聖徳太子信仰は、①⑥から考えるに、全体として四天王寺の聖徳太子信仰の系譜に連なるものと断定してよいと考ええます。和讃だけではありません。親鸞系諸門流で依用された

聖徳太子の絵像にはしばしば讃が記されておりますが、「御記文」「廟囀偈」が記されることが少なくなく、ここに親鸞の太子信仰の特色を見ることができると考えます。

ただ、早島氏は、親鸞の仏教は当初は「専修念仏」であったが、晩年になると聖徳太子に対する信仰を深め、しだいに専修念仏から浄土教プラス太子信仰という形に移行し、逸脱していったと結論します。このところ、私は少し意見が違って、親鸞は晩年になると純粹な専修念仏の思想がゆがんでしまつて聖徳太子信仰に入つていったとする理解は成り立たないと考えています。親鸞と六角堂との関係、あるいは関東で教えを受けた弟子たちの活動などを考えるなら、若い頃から聖徳太子信仰を持つ念仏聖だったとすべきだと考えます。早島氏の理解と私見ではそのような差異があります。しかし早島氏の『皇太子聖徳奉讃』の分析は精緻であり、重要な研究と考えます。

聖徳太子絵伝の諸相

聖徳太子信仰を伝える重要な史料として聖徳太子絵伝があります。従来、聖徳太子絵伝は、それを所蔵する寺院に

基づいて、「南都系」と「浄土真宗系」に分類されてきました。これに対し、脊古真哉氏は所藏者ではなく、絵の内容から分類しなければならぬと指摘しました。古代史が専門の私は、これまで廃仏の場面（廃仏派が寺を攻撃して破壊する場面）がどのように描かれているかに注目して太子絵伝を見てきました。その際、廃仏された寺院がどこと考られているのか、あるいは架空の抽象的な寺なのかなどと考えるながら拝見してきました。

脊古氏はこの場面を詳細に分析して、絵相に三類型あることを明らかにしました。①一棟の建物（堂か塔かは不明）のみが描かれるタイプのもの。②堂と塔の二棟が描かれるタイプのもの。③中門、金堂、五重塔の伽藍が描かれるタイプのもの、の三類型です。そして、①は四天王寺系の絵伝、②は南都系の絵伝、③は狭義の法隆寺系の絵伝であるとなりました。ただし、②南都系のもものは法隆寺の注文で作成されている可能性があるのです、②と③を合わせて広義の法隆寺系の絵伝と位置づけました。そして、親鸞系諸門流で依用された聖徳太子絵伝は①と②のタイプのものであり、その絵相は四天王寺と法隆寺の対抗の中で設定されたもの

であると結論しました「脊古真哉二〇一」。

この研究を参照するなら、親鸞系諸門流で用いられた聖徳太子絵伝は、多くが四天王寺系のタイプのもとの理解してよいようです。一部に南都系のタイプのもが入っていることは問題ですが、それをどう理解するかについては今後の課題と考えております。

六角堂の聖徳太子信仰をどう見るか

次に、六角堂について考えます。早島氏が明らかにしたように、「皇太子聖徳奉讃」の第一首から第十首の計十首は「六角堂縁起」に基づく和讃です。では、六角堂はいつ成立した、どのような寺院でしょうか。臈谷寿氏によりまずと、六角堂では発掘調査が行なわれ、その結果、平安中期の末以降の成立とされました。また「親信卿記」の九七四年（天延二）九月二十五日条に「六角」とあります。これは地名として書かれているのですが、六角堂なくして「六角」の地名は成立しませんから、この時点で六角堂が存在していると考えられます。だとしますと、六角堂は十世紀後期には成立していたと言えます「臈谷寿一九七七」。

この寺院には「頂法寺」という寺号がありますが、通称の「六角堂」がよく用いられてきたと理解されます。

六角堂の縁起は複数ありますが、最古のものは、重要文化財に指定されております醍醐寺本『諸寺縁起集』に収録される「六角堂縁起」です。これについては、榊原史子氏が注釈と考証を加えています〔榊原史子二〇一五年〕。この縁起には、六角堂の如意輪観音は、淡路国嚴屋海に小韓櫃に入って打ち寄せたのを聖徳太子が取り開いて持仏としたもので、聖徳太子が四天王寺を建立しようとして山城国愛宕郡の柚すまに材木を採った時、本尊および老嫗ろうごうの靈験があり、相すまの樹一本を切り取って六角堂を造立したとあります。六角堂の建立が四天王寺の造営と関係づけられて説明されていること、聖徳太子建立とするとともに注目したいと考えます。榊原氏の分析によると、この縁起の成立は十二世紀初頭で、一一二五年（天治二）以前のことになります。

以上から、十世紀後期に京都の現在地に六角堂が成立し、十二世紀初頭までには如意輪観音をまつており、その如意輪観音は聖徳太子の持仏だという縁起を持つ寺院でした。如意輪観音は四天王寺の御本尊でもあります。四天王寺で

は御本尊を、のちに「救世観音」と称するようになりまし
た。では、救世観音とはどのような観音でしょうか。

藤井由紀子氏の研究によると、「救世観音」は中国の仏教文献には見えず、「救苦観音」は登場しますが、「救世観音」は日本にだけ見られる観音であるとのことです。その初見史料は四天王寺の『伝暦』です。これは聖徳太子を指す概念として記述されていますから、聖徳太子の別名として創作された観音菩薩だと考えられます〔藤井由紀子二〇一四〕。日本では、聖徳太子は観音の垂迹すいじやくであり、聖徳太子の本地は観音菩薩、それも救世観音だと言われるようになりました。やがて、四天王寺では、本尊の如意輪観音像を救世観音だと説くようになりました。

四天王寺はなぜそうした言説を主張したのでしょうか。これには〈聖徳太子慧思後身説〉が関係します。この説は鑑真の一行によって唱えられ、のちいろいろなお寺で説かれるようになりました。南岳慧思禪師は天台宗の宗祖である智顛の師に当たります。ですから、天台宗にとって大変重要な言説になります。天台宗では、聖徳太子が慧思の生まれ変わりだということを「垂迹」と表現しました。この

用例は「垂迹」という言葉の日本における初見ではないのですが、最初期の事例になります〔吉田一彦二〇〇六〕。〈聖徳太子慧思後身説〉は、また法隆寺でも盛んに説かれるようになります。

ところが四天王寺はそれが不満で、この説に反論します。二人の生没年を調べてみますと、慧思が亡くなる年の方が、聖徳太子が生まれる年より遅く、四天王寺生年では四年遅くなります。そこで四天王寺は、聖徳太子が只人と異なる聖人であっても、前世で亡くなる前に生まれ変わることはできないと考えまして、聖徳太子は慧思の後身ではなく、禅念という僧の後身だという言説を打ち出しました。この説が「伝暦」に明記され、そこで禅念の亡くなる年と太子が生まれる年が合致するように二人の生没年が設定されました。禅念は架空の僧でありました。四天王寺はこの説が貴族社会・寺院社会に受け入れられると考えて主張しましたが、残念ながら大方の支持を得られませんでした。そこで戦略を転換し、今度は聖徳太子は救世観音の垂迹であると説きました。慧思の垂迹ではなく、禅念の垂迹でもなく、観音の垂迹だとしたのです。しかも一般の観音ではなく、

聖徳太子のみに対応する「救世観音」という尊格が創作され、救世観音の垂迹だとしました。この説は大方の支持を得ることに成功しました。こうして聖徳太子は「救世観音」という名の観音になりました。

六角堂は京都で、おそらく四天王寺の関係者が関わって、如意輪観音を御本尊とする小堂として展開しました。六角堂は「小右記」「台記」「玉葉」など貴族の日記や、史書の「百鍊抄」に見え、また今謡集の「梁塵秘抄」にも歌われています。平安時代後期以降、六角堂には多数の「貴賤」が参詣し、様々な階層の人々の信仰を集めていました。

以上の検討から、六角堂は四天王寺の信仰を伝える平安京の堂であり、簡単に言えば、京都における四天王寺の關係寺院であると考えられます。当然のことながら、關係する僧にも人的關係があつたものと推定されます。

念仏聖親鸞の聖徳太子信仰

以上の前提に立ちまして、最後に親鸞の聖徳太子信仰に関する現段階での私見を述べさせていただきます。以前、「親鸞の聖徳太子信仰の系譜」〔吉田一彦二〇一b〕とい

う小文を書きました。今日はそれをもとにしつつ、少しの付加をしてお話しさせていただこうと思います。今後はこれを発展させて論文にまとめたいと考えております。

まず「親鸞伝絵」をどう読むかが問題となります。覚如（一二七〇—一三五二）の創意が加わっている「親鸞伝絵」には十分な史料批判が必要です。第三段の「六角夢想」の段をどう読むか、この六角堂をどういう記号として読むかです。よく知られていますように、「六角夢想」の段では、親鸞は六角堂の救世菩薩から「女犯偈」の夢告を受けます。私は四句の偈文の第一句に「行者宿報設女犯」（聖典七二五頁）とあって「行者」と記されることに注目しています。親鸞は「行者」でした。また、ここには「救世菩薩はすなはち儲君の本地なれば」（同上）という記述があります。聖徳太子を救世観音の垂迹とするのはもともと四天王寺で唱えられた説です。

次に、第四段の「蓮位夢想」の段には、蓮位が聖徳太子が親鸞を礼して四句の文言を称えるという夢を見たとあります。蓮位はなぜ登場するのでしょうか。もちろん彼は親鸞の弟子であり、下間家の祖先ですが、なぜ六角堂ではな

かったとしても「夢」をいただくという形で親鸞の本地が阿弥陀如来であることを語ったのでしょうか。

古代中世には、特定の堂舎に籠もり、そこで夢をもらうという信仰がありました。「西口順子一九八七」。夢をもらうために参詣する寺堂があり、わざわざ籠もる場が設定されている堂舎もあったそうです。「山岸常人一九九〇」。六角堂もそうした夢をいただく堂の一つだった、あるいは少なくとも親鸞は聖徳太子の本地である救世観音から夢をいただくために六角堂にこもる行者だったと考えられます。すでに西郷信綱氏は、親鸞は夢告を得るために六角堂に参籠したと説いています。「西郷信綱一九七二」。

さて、親鸞の宗教者としての基本的なあり方を、念仏聖だと思える見方があります。さらに進めて、親鸞は善光寺系の念仏聖、すなわち善光寺聖だと思える説が、五来重氏や平松令三氏によって提起されました。「五来重一九八八、平松令三一九九八」。私も、親鸞は念仏聖だったと考えています。それは「女犯偈」に記される「行者」という觀念とも矛盾しないと考えます。ただ善光寺聖説は成り立ちがたく、別の寺院の系統から理解すべきだと考えています。

親鸞系諸門流で作成された聖徳太子像には、一方の手に笏しやく、もう一方の手に柄香炉を持つている、いわゆる「真俗二諦像」と呼ばれるものがあります。王法仏法相依説は、先に述べたように「御手印縁起」が初見史料で、四天王寺から発信された思想でした。この絵画は、「王法」を象徴

する笏と、「仏法」を象徴する柄香炉を持つており、その姿は四天王寺にふさわしいと考えられます。実際に、四天王寺にその源流となる像が所蔵されています（38 聖徳太子孝養像・四臣像）（四天王寺藏）、「法隆寺一切経と聖徳太子信仰」大谷大学博物館、二〇〇七年）。この様式の像は四天王寺系の聖徳太子像と理解しなければなりません。また「皇太子聖徳奉讃」は四天王寺の聖徳太子信仰に基づいており、親鸞系諸門流で用いられた聖徳太子絵伝は四天王寺系の絵伝を中心としています。こう考えれば、親鸞および親鸞系諸門流の聖徳太子信仰は、四天王寺の聖徳太子信仰の系譜に連なるものと結論すべきだと思います。

法然門流には、ほとんど聖徳太子信仰は見られません。例外的にみられるのが、先に触れた証空、空阿弥陀仏、了智です。ただ、浄土宗の僧に聖徳太子を信仰する方がいた

ことは重要です。これに対し、親鸞系諸門流にはさらにずっと多くの聖徳太子信仰が見られ、広く聖徳太子信仰が展開しました。現在の浄土真宗寺院でも余間に聖徳太子影像がまつられています。

私は、親鸞は六角堂の念仏聖だったと考えております。彼は生涯のある時期、六角堂に関係する念仏聖として活動し、六角堂で聖徳太子から夢をいただき、それについて他者に語りました。その場面が「親鸞伝絵」に取り入れられていると考えます。同時に、親鸞は四天王寺に関係する念仏聖でもあったとしてよいと考えます。六角堂は四天王寺の聖徳太子信仰を伝える京都の拠点としてあったと考えられますから、六角堂聖と四天王寺聖を兼ねて活動する時期が親鸞にあったと考えることができると思っています。親鸞系諸門流で「廟囀偈」が重視されることは、ここから理解することができます。私は、四天王寺の信仰が親鸞の聖徳太子信仰の基盤になっていると考えており、今後、そのような方向で研究を深めていきたいと思っております。

二〇一九年十一月六日 教学研究内研究会講義

【参考文献】

赤松俊秀「鎌倉仏教の研究」平楽寺書店、一九五七

阿部泰郎「中世日本の宗教テクスト体系」名古屋大学出版会、

二〇一三

阿部泰郎・吉原浩人編「南岳衡山と聖徳太子信仰」勉誠出版、

二〇一八

上島享「日本中世社会の形成と王権」名古屋大学出版会、二〇

一〇

上島享「本願手印起請の成立」『鎌倉遺文研究』三五、二〇一

五

小野一之「聖徳太子の再生」(後掲「変貌する聖徳太子」)

脇谷寿「文献より見た六角堂」『平安京六角堂の発掘調査』平

安京址調査報告』二、一九七七

金沢英之「天寿国繡帳銘の成立年代」『国語と国文学』七八—

一一、二〇〇一

菊地勇次郎「源空とその門下」法蔵館、一九八五

神野志隆光「変奏される日本書紀」東京大学出版会、二〇〇九

五来重「善光寺まいり」平凡社、一九八八

西郷信綱「古代人と夢」平凡社、一九七二

佐伯有清「聖徳太子実名「厩戸」への疑問」『東アジアの古代

文化』一〇二、二〇〇〇

榊原史子「六角堂縁起」注釈(小林真由美・北條勝貴・増尾

伸一郎編「寺院縁起の古層」法蔵館、二〇一五)

脊古真哉「聖徳太子絵伝の世界」(後掲「変貌する聖徳太子」)

同朋大学仏教文化研究所編「蓮如方便法身尊像の研究」法蔵館、

二〇〇三

西口順子「女の力——古代の女性と仏教」平凡社、一九八七

早鳥有毅「専修念仏運動における親鸞の太子信仰」(後掲「変

貌する聖徳太子」)

藤井由紀子「救世観音」の成立(大山誠一編「聖徳太子の真

実」平凡社ライブラリー、二〇一四)

藤井由紀子「聖徳太子霊場の形成」(後掲「変貌する聖徳太

子」)

平松令三「親鸞」吉川弘文館、一九九八

山岸常人「中世寺院社会と仏堂」塙書房、一九九〇

吉井巖「天皇の系譜と神話」塙書房、一九六七

吉田一彦「垂迹思想の受容と展開」(速水侑編「日本社会にお

ける仏と神」吉川弘文館、二〇〇六)

吉田一彦「聖徳太子信仰の基調」(吉田一彦編「変貌する聖徳

太子」平凡社、二〇一〇a)

吉田一彦「親鸞の聖徳太子信仰の系譜」(同前書所収b)

吉田一彦「天寿国曼荼羅繡帳銘文の人名表記」(『仏教伝来の研

究』吉川弘文館、二〇一〇)

吉田一彦「天皇代理者への崇拜」(道元徹心編「日本仏教の展

開とその造形」法蔵館、二〇一〇)

和田英松「国史国文之研究」雄山閣、一九二六