

# 聖徳太子と最澄・親鸞・日蓮における太子観

小島 信泰

はじめに

第一章 聖徳太子御製の真偽問題

第二章 日本仏教祖師の太子観

(1) 最澄

(2) 親鸞

(3) 日蓮

第三章 『三経義疏』と最澄・親鸞・日蓮

おわりに

はじめに

聖徳太子は、日本仏教の開祖といわれ、古代より現代にいたるまで、多くの庶民や宗教者たちによって信仰され、そして研究されてきた。

しかし、太子が活躍された推古朝は、今から千数百年という時の隔たりがあり、しかも太子は様々な伝説というべしにおおわれているので、研究者の努力にもかかわらず、いまだに太子御製の真偽などの、解決をみない問題が残されている。にもかかわらず、日本仏教の祖師といわれる宗教者たちの多くは、太子を深く讃仰し、自らの教学を形成するに際して、太子に学んできたと一般にいわれている。

そこで本稿では、日本仏教に太子の思想が如何なる影響を及ぼしたのか考察するための一つの準備段階として、太子御製と伝えられる『十七条憲法』・『三経義疏』の真偽問題を概観してから、日本仏教の祖師であり太子を讃仰したことでよく知られる、最澄・親鸞・日蓮の太子観について調べてみたい。

## 第一章 聖徳太子御製の真偽問題

聖徳太子（五七四―六三二）の思想を伝えるものとしては、太子撰述といわれる『三経義疏』・『十七条憲法』や『上宮聖徳法王帝説』・『上宮聖徳太子伝補闕記』・『聖徳太子伝暦』といった太子の伝記類、法隆寺・元興寺の縁起・資財帳や法隆寺の壇仏銘、そして太子の死を悼んだ橘大郎王妃の発願によって作成されたという「天寿国繡張」の銘などが現存するが、太子の思想を最もよく表わしているのは、『三経義疏』そして『十七条憲法』であるといつてよいだろう。しかし、いずれともその真偽のほどが問われているのである。そこで、太子の思想について論ずるには、まずこの両者の史料批判からはじめねばならない。

聖徳太子は、古来、政治、仏教の各々の面からわが国の先覚者として尊崇されてきたが、『日本書紀』に記された太子の業績や薨去の様子よりみれば、太子在世にすでに太子渴仰の風潮が存していたことが推測できる。<sup>(1)</sup>その後、鑑真と共に来朝した中国唐代の僧思託は、延暦七年（七八八年）『延暦僧録』の中の「上宮皇太子菩薩伝」で、太子の慧思後身説を述べるにいたり、<sup>(2)</sup>十世紀には、このような伝説が、先に記した「聖徳太子伝暦」として集成され、やがて観音の化身としての太子像が定着し、太子信仰が確立されていった。中世から近世にかけても、庶民の太子信仰や僧侶による奉讃が続くが、江戸時代になると儒学者を中心に、こうした太子像やそれを支える文献に対する批判がおきていったのである。たとえば林羅山・荻生徂来などの儒学者のほか、国学者の平田篤胤なども太子の業績や人物像に疑問を呈している。またこの時代で特筆すべきことは、考証学者の狩谷棹斎が、その著『文教温故批考』において、『日本書紀』に載せられた『十七条憲法』は、編者の作成にかかるものとしたことである。<sup>(4)</sup>

明治時代に入ると、古代統一国家の形成者として太子の偉人化がはじまる一方で、神話や信仰をはなれた史料批判にもとづく近代歴史学の立場から、太子の実像に迫ろうとする動きがあらわれた。明治三十六年、久米邦武氏が「上宮太子実録」において、それまでの太子関係史料を、「甲種 確実」、「乙種 半確実」、「丙種 不確実」の三種に分けたことは、<sup>(5)</sup>今日では様々な批判が加えられているとはいえ、太子研究の新しい段階が築かれたことを象徴しているといえよう。

ここでは、紙数の関係もあるので、太子御製と伝えられる『十七条憲法』と『三経義疏』の真偽について、概略述べてみたい。<sup>(6)</sup>

『十七条憲法』（以下『憲法』と略する）については、先の狩谷棹斎の批判にはじまり、津田左右吉氏、小倉豊文氏による偽作説などがある。津田氏は、『憲法』に記された、「国司」（第十二条）、「群卿百寮」（第四条、第八条、第十

四条には「群臣百寮」とある）といった用語を指摘し、これらは氏姓制の時代である推古朝ではなく大化改新後の中央集権的官僚制が成立した時期でなければ使われることはないということの主たる根拠とし、その他、太子の伝説として最も信頼できる『上宮聖徳法王帝説』の古く成立したといわれる部分に『憲法』作成の記事がないことや、『憲法』の文体が大化改新後に成立した『日本書紀』の文体に似ていることなどを理由に、「太子の如く後になって偉人視せられた史上の人物の種々の事業が仮託せられるのは、普通のことであるから、憲法制定もまた同じ事情から太子に附会せられ」たものとしている。小倉氏は、津田説によりながらそれを発展させ、白鳳時代の太子信仰家の僧侶が偽作したものではないかと論じている。<sup>(8)</sup>

これに対して、瀧川政次郎氏、坂本太郎氏、井上光貞氏らによって、偽作説の根拠に疑問が投げかけられた。瀧川政次郎氏は、「十七条憲法は、日本最古の成文法として、日本法制史の上に、重要な地位を占める法典である」とし、それが太子真撰であることを、法律制定と社会制度との関係やわが国史の段階という視点、そして東洋史の大局から考察した。そして、津田氏の認める冠位の制定と『憲法』が不可分の関係にあることを明らかにすることによって、太子撰述を論証した。<sup>(11)</sup>坂本太郎氏は、「憲法全篇に漲る高邁な精神」や各条文の抽象性から偽作の可能性はないとし、さらに『日本書紀』の記述と『隋書』等の中国側の文献との照合などを根拠に、太子真撰を論じている。<sup>(12)</sup>井上光貞氏の論点は、歴史学者の立場から、古代国家の政治体制の推移を追うことによって、『憲法』制定の時期を考察し、それが推古朝期であることを特定するというものである。また井上氏は、御製ということの意味を考え直し、太子を中心とする学団の存在を推測することによって、この問題に新たな視点を導入した。<sup>(13)</sup>

ところで『日本書紀』には『憲法』の太子撰述が明記されており、同書とはちがう系統の史料も用いている『上宮聖徳法王帝説』においても御制年は異にするが（『日本書紀』は推古天皇十二年四月、同書は同十三年七月）、やはり太子撰が明記されている。こうした事実や右の三氏の説、さらに『憲法』には大化改新後の具体的制度を反映しない抽象的

な理想が述べられていることなどを根拠<sup>(14)</sup>に、個々の点についてはまだ疑問が残されているが、『憲法』については、いまのところ偽作説より真撰説の方がより強く支持されているようである。

次に、『三経義疏』(以下「義疏」と略する)とは、『法華義疏』四卷、『維摩経義疏』三卷、『勝鬘経義疏』一卷の総称であるが、これらは法華・維摩・勝鬘の三経それぞれの注釈書であることはいままでもない。『義疏』に関しては、各義疏ごとに分けて、いまだに真偽をめぐる活発な論議が続いているので、詳しくは後稿で述べることにして、ここでは特に注目すべき研究動向について指摘するに留めたい。

一つは、藤枝晃氏による『勝鬘経義疏』の書誌学的研究である。これは敦煌写本の研究を通して同氏が整理された、『勝鬘経』注釈書群中のいわゆる「E本」(写本番号「奈九三」)こそ、『勝鬘経義疏』の種本であるとするものである。これによると、中国北朝系の『勝鬘経』注釈書が、遣隋使によってわが国にもたらされ、それが後世、加筆された上で太子に仮託されたものということになる。<sup>(16)</sup>しかし、太子が『勝鬘経義疏』の中で「本義云」としている部分とこの「E本」の該当箇所<sup>(17)</sup>の記述とが多くの場合一致することは確かであるが、「本義」イコール「E本」と特定するにはまだいたっていないし、花山信勝氏や金治勇氏の有力な反論もある<sup>(18)</sup>ので、この問題もまだ決着をみたわけではない。ただし藤枝氏の行った書誌学的研究は、考古学上の新たな発見とともに、今後もっとも注目される研究であると思われる。

二つには、『義疏』相互間および『憲法』との思想的関係性を明らかにすることによって、これらが推古朝期に同一人物によって作成されたものであり、そしてその人物こそ太子であると推定しようとする研究である。『義疏』と『憲法』との思想的関係性については、夙に姉崎正治氏の『聖徳太子の大士理想』(一九四四年)において指摘されている。同書については後稿で詳細に考察してみたいと思うが、そこでは両者の真偽については直接触れてはいないので、こ

こでは論じないことにする。『義疏』と『憲法』との関係性から太子真撰を主張し続けているのは、望月一憲氏である。望月氏は、太子撰述という前提を捨てて、「筆者不明の古文献<sup>(18)</sup>」として研究を開始したが、『義疏』と『憲法』に一貫して一乗思想とその展開がみられることに注目し、さらに確実な太子の史実との関連から、結局、太子一人の作との結論を導いた。<sup>(19)</sup>ただし、先の藤枝氏の研究に対する望月氏の見解が、よく伺えないのは残念である。

三つには、文章や書法を検証することによって真偽に迫るといふ研究である。小島憲之氏は、『憲法』の文章についての精密な研究によって、これが推古朝期のものであることを推定し、あわせて側近者の関与を考慮しながらも、最後の責任は太子にあるとして、太子真撰を認めているが、<sup>(20)</sup>こうした研究が『義疏』についてもなされたならどうか、注目される場所である。また花山信勝氏は、御物と伝えられる『法華義疏』については、その道の専門家である中村不折氏によって、用いられた筆法から奈良朝以前の古書であると判断されたことを明らかにされている。<sup>(21)</sup>『勝鬘経義疏』、『維摩経義疏』の場合は御物が残されていないので筆法からの研究はできないが、文章や書法といった視点からの研究については、『法華義疏』を含めまだ残された問題があるといつてよいだろう。

以上、『憲法』、『義疏』の真偽に関する研究について若干考察を加えてみた。この問題については長く豊富な研究史があり、今日も論議が続いているので、ここで評価を下すことなど毛頭できようはずがないが、何点か考えられたことを記しておきたい。

一つは、太子が日本仏教の祖として讃仰されてきたことから、仏教の盛衰に応じた太子の評価が歴史上なされ、それが著作の評価にも及んだということである。儒教思想が台頭してきた江戸時代、廃仏毀釈を経た近代において、太子の著作の真偽が強く問われたことは決して偶然ではないであろう。宗教者への評価はなかなか客観的にはなされ難く、讃仰されたり逆に否定的にみられたりすることが間々ある。ましてや太子のように時代が大きく隔たり、信仰の

ペールに包まれている場合は特にそうである。

しかし、二つには、伝統的な国史学、仏教学に加え、考古学や書誌学の発達がみられるようになり、より客観的、科学的なアプローチが可能になってきたことも事実であるということである。今後はこうした諸分野の研究者たちが協力し合って、真実の解明に取り組みことが望まれる。

三つには、今後筆者がとろうとする立場である。後稿で詳述するつもりであるが、『憲法』については、推古朝期の政治体制に関する研究が進み、津田氏の論点のいくつかが成り立たなくなつたことや、先にみた有力な真撰説の存在は十分注目されるべきであると思う。『義疏』については、藤枝氏の研究に対して、真撰説側がどう反論していくかがもつとも重要なテーマであると考えられる。しかしいずれにしても、まだ最終的な結論が下されたわけではなく、解明を求められている問題が多く残されているのである。そこで、今後のさらなる研究に期待することとして、筆者は、他に有力な史料がないという状況に鑑みて、とりあえず『憲法』、『義疏』とも真撰と仮定することによって、両者の記述を太子の思想の表明として論を進めることにしたい。

注

- (1) 新訂国史大系『日本書紀』後篇(普及版、一九七三年)、一三五頁以下、推古天皇紀。  
高田良信「聖徳太子信仰の展開——特に法隆寺を中心として——」(田村圓澄・川岸宏教編、日本仏教宗史論集第一巻「聖徳太子と飛鳥仏教」、一九八五年)、参照。
- (2) 聖徳太子奉讃会監修『聖徳太子全集』第三巻、太子伝・上(一九四四年)五〇頁に、「思禪師後生(日本國橋豊)日天皇宮」とある。
- (3) 同右、所収。
- (4) 家永三郎「憲法十七条」(日本思想大系2『聖徳太子集』、一九七五年)、参照。
- (5) 『聖徳太子集』第四巻、太子伝・下(一九四二年)、八一頁以下。

- (6) この点については幾多の研究がなされてきたので、その一々について記することは省くが、最近の研究動向を知るには、先に挙げた『聖徳太子と飛鳥仏教』や川岸宏教編『論集日本仏教史』1飛鳥時代(一九八九年)を参照されたい。なお、『三経義疏』については、各論文の所在、発表年度を明記し、論点を整理した、菅野博史「三経義疏の真偽問題について」(大倉精神文化研究所編『研究飛鳥文化』、一九九〇年)がある。
  - (7) 津田左右吉「日本上代史の研究」(一九四七年)・『日本古典の研究』(一九五〇年)。
  - (8) 『日本上代史の研究』(改版、一九七二年)、二九五頁。
  - (9) 小倉豊文「聖徳太子と聖徳太子信仰」(一九六三年)。
  - (10) 瀧川政次郎「十七条憲法と大化改新」(『日本法制史研究』、復刻版、一九八二年)、一七八頁。
  - (11) 瀧川、前掲論文。
  - (12) 坂本太郎「大化改新の研究」(一九三八年)、「聖徳太子と憲法十七条」(『聖徳太子研究』第3号、一九六七年)、「聖徳太子」(一九七九年)など。なお、これに対し、『隋書』の記述に対する疑問が出されていることは看過してはならない(『聖徳太子研究の回顧と展望』、聖徳太子研究会編『聖徳太子論集』、一九七一年、所収)。
  - (13) 井上光貞「日本古代の国家と仏教」(一九七一年)、「聖徳太子」(『大和奈良朝 その実力者たち』、一九六五年、所収)など。なお、これより先に、家永三郎「日本思想史上の聖徳太子」(『聖徳太子と日本文化』一九五一年)、石母田正「古代法」(『岩波日本歴史』四、一九六二年)などが偽作説に反論を唱えている。
  - (14) 「聖徳太子研究の回顧と展望」。この点については、すでに坂本、前掲書、二二〇—二二二頁で概略述べられている。
  - (15) 注(6)の著書、論文を参照のこと。
  - (16) 藤枝晃「勝鬘経義疏」(前掲『聖徳太子集』)中の解説。
  - (17) 「聖徳太子研究の回顧と展望」、菅野、前掲論文、参照。
  - (18) 望月一憲「三経義疏論攷」(一九八一年)、五三〇頁。
  - (19) 望月、前掲書、同「再び篤敬三宝章について」(『印度学仏教学研究』第20巻第1号、一九七一年)。ただし「勝鬘経義疏」に関する「考察」(『綜合歴史研究』第3巻第1・2号、一九六八年、前掲書、所収)では、氏は「憲法」の太子撰を前提として論を進めており、この点は氏の研究方法と矛盾するのではないかと思われる。もつとも先に論じたように「憲法」の太子撰説が現在有力であるから、氏の結論が崩れることはないといつてよい。
- なお、金治勇氏は、太子の「凡夫の自覚」をめぐって、『憲法』と『義疏』との関連を論じている(『聖徳太子の生涯と思

想」一九五八年、一四二頁以下。

(20) 小島憲之「国風暗黒時代の文学」(一九六八年)、「憲法十七条の訓読をめぐって」(『聖徳太子論集』)。こうした研究に先鞭をつけたものとして岡田正之「近江奈良朝の漢文学」(一九四六年)がある。「憲法」の真偽をテーマとしてはいないが、小島氏の研究の流れを受けるものとして、俣野太郎「憲法十七条——訓読によって正解を考へ、その思想的背景に及ぶ——」(『綜合飛鳥文化』)がある。

(21) 花山信勝「三経義疏について」(『聖徳太子と飛鳥仏教』)。

## 第二章 日本仏教祖師の太子観

『憲法』、『義疏』の真偽は、今後の研究上の重要なテーマとして残されたが、太子とその教学が、後世の日本仏教を形成した宗教者である最澄・親鸞・日蓮等に、多大な影響を及ぼしたことは研究者の指摘するところである。ただし太子理解のあり方にはそれぞれ相違があり、また一見するに「憲法」や「義疏」の名称がこれら三師の著述の上に見られないという事実には筆者は遭遇した。そこで本章ではまず、太子の影響を深く受けた宗教者の代表として、最澄、親鸞、日蓮の太子観について述べてみたい。そして次章では、太子御製と三師との関りについて論じていくこととする。

### (1) 最澄(七六七—八二二)

最澄、親鸞、日蓮が太子を讃仰したことはよく知られているが、その背景には庶民の篤い太子信仰があった。先に、『日本書紀』の記述から太子在世にすでに太子渴仰の気運のあったことを述べたが、太子薨去後、太子信仰が芽生えるまでにはあまり時間を要さなかったようである。金治勇氏によると、太子信仰の原型は、太子薨去の翌年、太子紀橋大郎女の発願によって作成された「天寿国繡張」にみることができるという。そこには、現世の仮のいのちを終え

た太子が、永遠のいのちを得て再生した姿が描かれており、ここに信仰の対象としての太子像が生まれたというのである。金治氏は、こうした信仰を一種の祖霊信仰とみられている。そしてこの信仰を支え弘めたのは、太子が日本仏教の開祖であり、日本国存立の恩人であったことと氏は考えられている。そして、この上に、先にみた思託の説く慧思後身説や、『聖徳太子伝暦』の観音化身説が成立していったのである。

金治氏は、太子信仰の解明は、日本民族の信仰さらには日本民族本来の精神構造を明らかにする仕事にも通ずるといわれており、それは大変重要なテーマであると思われるが、ここでは、最澄、親鸞、日蓮も後に論ずるように、こうした日本民族の間に広がった太子信仰の影響を受けていたことを指摘するに留めて、先に進むことにしたい。

さて、最澄は、太子の教学を師教として仰ぎ、その姿勢は叡山教学の伝統として継承され、後の中古天台以後の法華信仰に大きな影響を与えたといわれているが、最澄においても太子信仰によって育まれた慧思後身説を受け入れることから太子讃仰が始まっているようである。

由木義文氏は当時の学僧たちの間では、太子が天台大師智顛の師である南岳大師慧思の後身であると考えられていたので、延暦二十一年(八〇二)、和氣弘世の招きにより高雄山寺で天台三大部を講じたころの最澄には、自然のなりゆきで天台の師・慧思の後身である太子への信仰の念というものがおきていたのではないかと推測されている。

その後、最澄は延暦二十五年(八〇六)、勅許を受け天台法華宗を開創しているが、奥田慈応氏は、これはひとえに太子の聖旨によるとみられている。こうした最澄の太子讃仰は一層深まりをみせ、弘仁七年(八二六)には四天王寺の上宮太子廟に最澄は参籠することになる。その時、最澄が献じたという次に掲げる五律の詩は、弟子光定の「伝述一心戒文」が伝えるところである。

すなわち、最澄は、

今我法華 聖徳太子者。即是南嶽慧思大師後身也。鹿戸託生汲引四国。請持経於大唐。興妙法於日域。等鐸

振<sub>二</sub>天台。相<sub>二</sub>承其法味。日本玄孫興福寺沙門最澄。雖<sub>レ</sub>愚願<sub>レ</sub>弘<sub>レ</sub>我師教。不<sub>レ</sub>任<sub>レ</sub>渴仰心。謹奉<sub>二</sub>一首。と序し、

(傍点、筆者。以下同じ)

海内求<sub>二</sub>縁力。歸<sub>二</sub>心尊德宮。我今弘<sub>二</sub>妙法。師教令<sub>二</sub>無窮。  
兩樹隨<sub>二</sub>春別。三井<sub>二</sub>底<sub>二</sub>節<sub>二</sub>同。願<sub>二</sub>願<sub>二</sub>惟<sub>二</sub>願<sub>二</sub>致<sub>二</sub>使<sub>二</sub>加<sub>二</sub>護<sub>二</sub>助<sub>二</sub>與<sub>二</sub>隆<sub>二</sub>。として

ここで最澄は、太子は「即是南嶽慧思大師後身」であり、妙法を日本に興したわが師であるとし、自らもその教えを弘めることを誓っており、太子への深き尊崇の念がうかがわれる。

ところで由木氏は、このころの最澄の太子信仰を支えたものとして、太子の慧思後身説だけではなく、太子が天皇家の血脈、ひいては權威に通じていたことを挙げておられる。当時最澄は、いわゆる弟子泰範の一件などを直接の契機として空海との関係が修復不可能なほど悪化してしまい、空海より新しい密教思想をとり入れることができなくなっていた。そこで最澄は、太子の權威を借り、自らの天台宗の正統性を証明しようとしたのではないかというのである。

最澄の生涯の多くの事績が、天皇を中心とする時の政治権力と不可分の関係にあったことはかつて論じたので、ここでは繰り返さないが、こうした背景を考えるならば、最澄が天皇の血筋にある太子を慕ったであろうことは十分想像できる。ただし、最澄はその宗教的信念から積極的に国家権力を肯定していたらしいことを看過してはならないし、また庶民の太子信仰にあっても、太子が天皇家の生まれであることが重要なポイントであったと思われることも、あわせて考慮に入れねばならないであろう。

なお、最澄自身の著作の中で、太子についてどのように述べられているかは、(4)で考察することにした。

注

- (1) 金治勇「親鸞と聖徳太子信仰」(『聖徳太子研究』第8号、一九七四年)。
- (2) 奥田慈應「聖徳太子と伝教大師——太子教学と叡山教学——」(天台学会編「伝教大師研究」、一九七三年)。
- (3) 由木義文「日本天台における聖徳太子信仰」(『聖徳太子研究』第14号、一九八〇年)。
- (4) 奥田、前掲論文。
- (5) 「伝述一心戒文」(『伝教大師全集』第一、一九六六年発行本、五九一頁。以下「伝全」と略する)。なお、この詩が確かに最澄自身のものか否かは、研究の余地があるとされていることを付記する。
- (6) 由木、前掲論文。
- (7) 拙稿「伝教大師最澄の僧俗観と国家——『顕戒論』を中心として——」(『東洋哲学研究所紀要』第7号、一九九一年)、参照のこと。

(2) 親鸞(一一七三—一二六二)

太子信仰がもつとも盛んになったのは平安末期から鎌倉時代にかけてであり、その中でも特に頂点をなしたのが親鸞であったといわれている<sup>(1)</sup>。

平安時代も中頃になると、太子の名は浄土教を通じて一般庶民にまで浸透するようになり、それを受けてか慶滋保胤の著した『日本往生極楽記』(九八六年ごろ成立)では、四十二人の西方願生者の劈頭に太子がおかれている<sup>(2)</sup>。親鸞はこうした流れの中にあつて、浄土教における太子の地位をさらに確立していった。

さて、叡山における激しい修行によって、煩惱具足のままの救いを弥陀の本願のなかに予感した親鸞は、自らの歩むべき道を求めて、建仁元年(一一二〇年)、太子が建立したと伝えられる京都烏丸の六角堂に百廿日にわたる参籠を敢行したが、九十五日目にして太子の示現を感じ、法然に縁を求めよとの命を受けたのである<sup>(3)</sup>。そして法然のもとに向かった親鸞であったが、承元元年(一一二〇七年)、専修念仏停止が宣下され、越後国に配流の身となった。後に親鸞

は「教行信証」の後序で、この時のことを、

竊以聖道諸教行證久廢淨土真宗證道今盛然諸寺積門昏教分不知  
真假門戶洛都儒林迷行今無辯邪正道路斯以興福寺学徒奏達

母後鳥羽院  
太上天皇御成

号後鳥羽院  
号土御門院

今上諱為仁聖曆承元丁卯歲仲春上旬之候主上  
臣下背法違義一成忿結怨因茲真宗興隆大祖源空法師  
并門徒數輩不考罪科猥坐死罪或改僧儀賜姓名処  
遠流予其一也然者已非僧非俗是故以禿字為姓空師并  
弟子等坐諸方辺州經五年居諸

と述べているが、ここに煩惱具足の僧は、その姿、身分とも俗家に同じることになったのである。そしてここにある「禿」に「愚」を冠して「愚禿親鸞」、「愚禿親鸞」または「愚禿鸞」などと自らを称している。

「愚禿」の称は、最澄の比叡入山時の書、「願文」にある、

愚中極愚。狂中極狂。塵禿有情。底下最澄。

との一節に依ったと一般にはいわれている。すなわち最澄、親鸞とも俗家をこえた僧としてではなく、劣機の「凡夫」としての自覚に立っているのである。しかも両者とも在家にあって説法教化を進められた太子の姿を範としていたといわれている。

しかしこれについては、最澄のいう「愚」は「聖道門的愚」であるに対し、親鸞のそれは完全なる自己否定に立つ

「浄土門的愚」であるという指摘もあり、今後更に考察する必要があると思われるが、親鸞は先の後序にあるように「非僧非俗」として、僧俗、出家在家、持戒無戒といった差別そのものを超絶して<sup>(8)</sup>いる。末法到来の時代清況が、親鸞の立場を徹底したのであろうか。

晩年の親鸞は、『大日本国聖散王聖徳太子奉讃』、いわゆる『百十四首太子和讃』の冒頭に、

(1)  
和国の教主聖徳皇。広大恩徳謝しがたし

一心に帰命したてまつり 奉讃不退ならしめよ

(2)  
上宮皇子方便し 和国の有情をあわれみて

如来の悲願を弘宣せり 慶喜奉讃せしむべし

と奉讃しているように、太子をはじめてわが国に「如来の悲願を弘宣」した「和国の教主」と拝し、太子への信仰を述べているが、なぜここまで太子を称えるのかというと、それは太子は観音の化身として、弥陀の悲願を弘宣したと信じたからである。親鸞は「浄土高僧和讃」の末尾に、

天竺 龍樹菩薩  
天親菩薩

震旦 曇鸞菩薩  
道綽禪師  
善導禪師

和朝 源信和尚  
源空聖人七人

聖徳太子 敏達天皇元年  
正月一日誕生<sup>(10)</sup>

と列記し、浄土教伝灯の七高僧の後に太子の名を記しているのである。七高僧と太子との関係については、七高僧が



浄土の法門を相承し、太子は慈悲の当体である久遠父母の血脈を相承したのではないかと解釈されるなどしている。<sup>(11)</sup>このように親鸞にとつて太子は、在家主義仏教の師であり、また浄土教弘宣の先達として、尊崇の対象であった。<sup>(12)</sup>

注

- (1) 金治、前掲論文。
- (2) 『日本往生極楽記』(『浄土宗全書』続17巻、一九七四年、所収)。中村元「聖徳太子と奈良仏教——その普遍的理想の世界——」(『日本の名著2「聖徳太子」、一九七〇年)、参照。
- (3) 笠原一男「新鸞——煩惱具足のほとけ——」(一九七三年)、参照。
- (4) 『定本親鸞聖人全集』第1巻(一九六九年)、三八〇頁。
- (5) 『伝全』第一、二頁。
- (6) 奥田、前掲論文、佐々木徹真「親鸞の聖徳太子観について」(『印度学仏教学研究』第3巻第2号、一九五五年)。
- (7) 雲村賢淳「非僧非俗について」(『現代親鸞全集』第10集、研究、一九七五年)。
- (8) 佐々木、前掲論文。
- (9) 『定本親鸞聖人全集』第2巻、二五一頁。
- (10) 同右、一三八頁。
- (11) 佐々木、前掲論文、金地、前掲論文。
- (12) なお、親鸞の太子観は、初期と晩年とは構造を異にするとの指摘がある(柏原祐泉「親鸞における太子観の構造」、『印度学仏教学研究』第11巻第2号、一九六三年)。

### (3) 日蓮(一一二二—一一八二)

日蓮が、『法華経』と浅からぬえにしを有する太子を尊崇していたことは、よく知られている。近代に入つては、大正十年(一九二二)の太子生誕一千三百年祭を前にして、望月敏厚、田辺善知氏らにより日蓮の太子観が論じられ

て以来今日まで、決して数は多くはないが注目すべき研究が発表されてきた。ここではこうした研究を参照しながら、その遺文から読みとれる日蓮の太子観について述べていきたい。

伝えられる日蓮の生涯において、太子と関りのある事跡としては、いわゆる四天王寺歴遊と磯長往詣をあげることができる。前者は四天王寺の古記を閲覧するためと考えられているが、『妙法比丘尼御返事』<sup>(1)</sup>には、日蓮が同寺に赴いたことが明記されているので、これは信用の置ける事実であると思われる。しかし後者については、遺文には依るべき明文がないので、これが確かなことであるとは即断できかねる。ただし望月氏が、日蓮と太子との教義的關係と日蓮の修養時代の地理上の關係(太子廟のある磯長は現在の大阪府南河内郡太子町に位置している)から、日蓮の磯長往詣は十分あり得るとされていることは看過できない。<sup>(2)</sup>

いずれにせよ、京都方面への遊学中、日蓮が太子所縁の地を訪れ、太子の存在に思いを馳せたであろうことは、想像に難くない。

次に、日蓮は教義上において太子をどうみていたのか考えていこう。望月氏は日蓮の太子に対する態度として、ま

- (1) 観音の後身、南岳の再来
- (2) 『法華経』に予言された苦行の実践者
- (3) 本朝仏法の祖

との理由で、日蓮が太子を尊崇していたことを挙げている。そしてこれらは日蓮と太子との一般的關係を表明しており、いわゆる内外相對の立場から太子を内道の祖としたものであるとされている。<sup>(3)</sup>

このうち(1)と(3)については、日蓮に限らず各宗派の祖といわれる宗教者や庶民においても受け入れられてきた太子像である。松本本興氏が指摘されているように、「蓋し龍樹を以て、仏教八宗の祖と敬むる如く、日本の仏教は何等



かの縁を通して聖徳太子を自宗・派に結びつけ様として居る」というべきなのであろうか。

(2)については、『開目抄』に、

提婆師子は身をすつ。薬王は臂をやく。上宮は手の皮をはぐ。釈迦菩薩は肉をうる。樂法は骨を筆とす。  
とあることなどから、太子が手の皮を剥いで法華經を書写したことを指している。こうした事実は太子の伝記類にもないことで、望月氏は、凡人と違った賢聖を日蓮が讃えたものであり、(1)の南岳後身というのと同程度の崇敬に過ぎないとされている。<sup>(6)</sup>

次に望月氏は、日蓮と太子との特殊の関係について述べられている。太子は天台大師智顛の師南岳大師慧思の後身として、遣隋使を送って『法華經』をわが国にとりよせたり、『法華經』を『維摩經』、『勝鬘經』と共に鎮護国家の法と定めたりするなど、『法華經』と深い係わりを有するが、日蓮は最澄以前においては、

然れども真言宗と法華宗との二宗をはいまだ弘給はず  
としているから、あくまで法華宗の開祖は最澄としていた、と望月氏は考えられている。

では『法華經』との関係において太子をどう位置付けるかという点、日蓮は、日本法華宗の開祖最澄と、他の権教の人師との中間に太子を置いているとし、望月氏はまず、日蓮が権実相對の立場から太子を法華實教の伝持者とみていたことを指摘された。しかし日蓮は最澄以前の太子は、『法華經』の実義を弘通したのではないから、本化弘道の正師に非ずとして、本迹相對の立場から太子を迹門分としたと望月氏は述べているのである。<sup>(11)</sup>

これに関連して田辺氏は、「教義的批判の前には、太子を法華經伝弘者中、正系正師に数へない所に、嚴たる権威が存する。内証相承から云ふも、外用相承から云ふも、共に正系正師に加へないのを本義とする」と述べられている。このように日蓮は、太子を深く讃仰し、慧思の後身とまでしながらも、『法華經』弘伝の正師には数えないのである。これは一見矛盾のように映るがそうではなくて、既に望月氏がいわれているのであるが、日蓮は、進退、与奪の義か

ら太子をみているのである。<sup>(13)</sup> すなわち、進んでは慧思の後身とみ、退いては『法華經』の伝持者とするのである。いずれにせよ、わが国の『法華經』流布における太子の功を、日蓮は確かに称えているのである。

加えて、為政者として『法華經』を伝持し、国家統治の精神的基盤にこの『法華經』の思想を据えたと伝えられる太子のあり方が、日蓮の国家と仏教の関係に対する理念に、大なる影響を与へたとされていることを考えるなら、<sup>(14)</sup> 日蓮にとって太子は重要な先達であったといつて誤りではなからう。

一般に、日蓮教学研究の間では太子―最澄―日蓮という『法華經』思想の一貫した流れが指摘され、しかも、太子の遺志が最澄によつて継承、発展され、日蓮によつて大成・実践されたといわれている。教義上においては、先に述べたように太子は日蓮の立場から見れば『法華經』の伝持者にとどまったことを看過してはならないが、わが国における『法華經』思想の継受と展開を歴史的に考証するためには、日蓮、最澄はもとよりであるが、太子についても十分検討される必要があると思われる。

注

- (1) 『昭和』日本聖人遺文(以下『定遺』と略する)、一五五三頁に、  
十二・十六の年より三十二に至まで二十余年が間、鎌倉・京・叡山・園城寺・高野・天王寺(四天王寺の別称―筆者注)  
等の国々寺々あらあら習回り候し程に、  
とある。
- (2) 望月歎厚「日蓮聖人と聖徳太子」(『大崎学報』第50号、一九一八年)。
- (3) 同右。
- (4) 松木本典「日蓮聖人の遺文に見る聖徳太子」(『日本仏教学会年報』第29号、一九六三年)。
- (5) 『定遺』、六〇九頁。
- (6) 望月、前掲論文。

- (7) 『定貴』、二四九六頁に、  
 此南閩浮提の内 大日本国をば戸那国の南岳大師 此の国上宮太子と生てこの国の主となり給き。  
 とある。右断簡はいわゆる『釈迦所領書』である。  
 また、『和漢王代記』の日本の人代百王には、

「廢戸王子―造<sup>レ</sup>四天王寺<sup>ヲ</sup>  
 聖徳太子、用明ノ御子也  
 第三十二用明―聖徳太子、用明ノ御子也  
 「上宮太子切リ守屋<sup>ヲ</sup>立<sup>テ</sup>四十九院<sup>ヲ</sup>。南岳大師ノ後身也。救世観音ノ垂迹也。」

〔『定遺』、一三五一頁〕

- (8) 『定遺』、一一〇七頁に、  
 用明天皇御宇聖徳太子。仏法をよみはじめ、和氣の妹子と申臣下を漢土につかはして、先生の所持の一卷の法華経をとり  
 よせ給て持経と定め、  
 とある。

- (9) 『定遺』、一〇一四頁に、  
 欽明の御子、用明の太子に上宮王子。仏法を弘通し給のみならず、竝に法華経・浄土名経・勝鬘経と鎮護國家の法と定させ給ぬ。  
 とある。

- (10) 『定遺』、一一六三頁。

- (11) 望月、前掲論文。

- (12) 田辺善知「日蓮聖人 聖徳太子」(『法華』8巻1号、一九二二年)。

- (13) 望月、前掲論文。

- (14) 田辺、前掲論文、上田本昌「日蓮聖人における法華仏教の展開」(一九八二年、二八六・三三三頁、参照。望月氏は、前掲論文において、太子が日蓮の王仏冥合思想に与えた影響は大きいとしながらも、直接に明文を求められないこと、『立正安国論』でも太子の名は難家の語として一箇所あるのみであること(『定遺』、二二三頁)を指摘されている。この点について

ては後稿で考察する予定である。

### 第三章 『三経義疏』と最澄・親鸞・日蓮

一見するに、三師の遺文から『三経義疏』の名称を伺うことはできないことは先にも述べた。いままでみてきたように、三師いずれとも太子を深く讃仰しているにもかかわらず、なぜなのであろうか、またほんとうに『義疏』を披見した記録は残されていないのか、最後に考えてみたい。なお、『十七条憲法』については、親鸞が『皇太子聖徳奉讃』(七十五首和讃)で触れていることがわかったが、<sup>(1)</sup>最澄も日蓮も管見によれば、これに言及されていないようなので、<sup>(2)</sup>ここでは論じないことにする。

さて、親鸞には『義疏』に関する記述はみられないようであるが、これは領けないことではないように思われる。なぜかならば、先に述べたように親鸞は太子を浄土教弘宣の先達とみていたので、『義疏』に直接依るまでもなかったからである。ただし、太子を在家主義仏教の師と仰ぐ立場からは、『義疏』を繕くこともあったのではないかと推測することもできるが、その前に、そもそも親鸞は『義疏』を披見していたのかどうか検討する必要がある。この点は『義疏』の普及という問題に関係するので、後で考察することにした。

もつとも、親鸞の太子信仰は、太子が血につながる民族の祖先であり、日本仏教の開祖であって、自らはその慈悲に包まれるという、いわば情の面からの信仰であり、親鸞は、太子の教学というようなことは問題にしていな、という金治氏の説によるならば、<sup>(3)</sup>親鸞に関係付けて『義疏』を云々する必要はなさそうである。

これに対して最澄、日蓮は、法華仏教の立場から、『義疏』との関りを有していたであろうことが想像されるとい

最澄の太子讃仰については先に述べたが、ここでは弟子光定の記録等に依拠するにとどまったので、ここでは最澄真撰の書の中で、太子がどのように記されているのか、そして『義疏』についてはどうか、調べてみたい。

最澄は『顕戒論』巻上の「開示大日本国先大乗寺後兼行寺明提<sup>(4)</sup>」で、僧綱の問に答えて、

論曰。上宮建<sup>(4)</sup>寺。二百余年。伽藍太多。豈無三之中一寺<sup>(4)</sup>哉。

と述べ、わが国には、「一向大乘寺」、「一向小乘寺」、「大小兼行寺」のいずれもあつたとしているが、ここでは最澄が、わが国ではじめに寺を建てたのは太子であると理解していたことが知られる。

『決権実論』では、中国の道生・吉蔵や法蔵・澄観、新羅の義寂や元暁と並べて、

我大日本国上宮聖德王。約<sup>(5)</sup>一乘実教。都不許<sup>(5)</sup>延身。

としており、『守護国界章』巻下之中には、『仏性抄』、『中辺義鏡』を著わして、最澄と三一権実論争を展開した徳一<sup>(6)</sup>に対して、

奥州義鏡。乖<sup>(6)</sup>上宮使。釈尊教。

と述べている。これらは、最澄が自分の教学の正当性を主張するために、太子を引合いに出した例である。そしてここでは、太子を最澄の説かんとする法華仏教の先達として位置付けていることがわかる。ただし、最澄は天台法華宗の系譜の中に太子を入れることはしていない<sup>(7)</sup>。その理由は、先に日蓮に関して述べたことから推し量ることができると思われるので、ここでは触れないことにする。

また『伝述一心戒文』にあつた太子に献じた詩のような、直接的な讃辞は、管見によれば最澄の著作中には見うけられないようである。

では、『義疏』についての最澄の記述はどうであろうか。最澄の著作中に、『勝鬘経義疏』、『維摩経義疏』に関する記述は窺えないようであるが、『法華義疏』については、『法華秀句』に引かれていた。すなわち、『法華秀句』巻上、

『仏説已顕真実勝<sup>(8)</sup>』に、

上宮御製法華疏。云亦名<sup>(8)</sup>実相品。

とあり、また、

大唐真本。並諸家疏。新羅義疏。我大日本上宮御製。都無<sup>(9)</sup>唯一乘句。三國正本経疏等。正有<sup>(9)</sup>即是大乘句。

とある。前者は、麤食者(徳一のこと)が、『法華経』を実教ではなく権教であると謗じたことに対する反論の中で、方便品について言及した箇所であり、後者は、徳一が自義を成ずるために経文を改めていることを糺す箇所にある。やはりそこでも最澄は、自説の正しさを証明するために、太子の『法華義疏』を引合いに出しているようだ。

しかし、ここで注意を要するのは、最澄は『法華義疏』自体の内容を十分に用いて、自説を展開することはしていないということである。これについては、その理由として、最澄は直接『義疏』そのものを見てはいないのでないかという考えがある。すなわちこの点に関して花山信勝氏は、「平安時代から鎌倉時代までは太子の義疏は非常に大切に、一般人民の拝む対象となっていて、読んだり、研究したりするものではなかったのではないだろうか」と語っている<sup>(10)</sup>のであり、しかも確かにこうした考えを裏付ける事実があるのである。

先にみたように、最澄の活躍した時代には、思託の「上宮皇太子菩薩伝」等の影響もあり、慧思の後身、観音の化身として、太子は人々の信仰の対象となりつつあつたのであるが、その御製と伝えられる『義疏』は、宝典として法隆寺聖霊院の宝庫の奥深くに秘蔵されていたようなのである<sup>(11)</sup>。したがって太子が『義疏』を撰述したことは太子の伝記類や『正倉院文書』・『法隆寺伽藍縁起並流記資財帳』などにみえているが、一般の僧侶が披見できるようになつたのは、鎌倉時代の法隆寺五師・顕<sup>(12)</sup>真<sup>(12)</sup>がこれを発見して以降であるらしい。そして『義疏』がはじめて開版されたのは宝治年間(一二四七―四九)であるから、<sup>(13)</sup>広く人々が披見できるようになるには、かなり時代が下らねばならなかつたと推測される。したがって先に指摘した親鸞でさえもこれをみていない可能性がある。

こうした背景を考慮するならば、最澄が『義疏』を直接みることはやはりなかったとい得るかもしれないが、結論をだすためには個々の事実を検証する必要があるので、詳しくは今後の課題とすることにして、最後に日蓮について考察してみたい。

まずは、日蓮の遺文に太子御製についての記述があるのか否か、調べてみたい。

『安国論御勅由来』には、

聖徳太子記云我滅度後經二百余年山城國可立平安城<sup>(14)</sup>。

とあり、『祈禱鈔』には、

上宮太子記云我滅後二百余年佛法日本可弘云云<sup>(15)</sup>。

とある。これらは同じ出典ではないかと思われるが、太子自身の述作にはこうした記述はみられない。そこで調べてみたところ、鈴木一成氏が、前者は『先代旧事本記』にあると指摘されていることがわかった<sup>(16)</sup>。したがって後者も同様ではないかと思われるが、いずれにしろ、これらは太子御製ではなく、太子の伝記中の文言であるようだ。

『教機時国鈔』には、日本国の一切衆生が『法華経』の機であることについて、

天台大師・聖徳太子・鑿真和尚・根  
本大師・安然和尚・慧心等記有之<sup>(17)</sup>

とあり、日本国が大乗の中にも『法華経』の国であることについて、

瑜伽論・隆公記・聖徳太子<sup>(18)</sup>  
伝教大師・安然等記有之<sup>(19)</sup>

とある。ここにみえる聖徳太子の記とは、『法華義疏』ではないかと思われるが、しかしこの記述だけでは、はたして日蓮が、同書を直接披見したかどうかはわからないというべきであろう。

ところが、日蓮真撰の『註法華経』<sup>(19)</sup>には、確かに日蓮が『法華義疏』を披見した事実が記されていた。たとえば、

「無量義經十功德品第三」の註には、

上宮疏に云く。此經は法華の序に非ざる也<sup>(20)</sup>

(法華義疏一卷八丁取意)

との引用があり、「妙法蓮華経方便品第二」の註には、  
上宮疏に云く。更以異方便助顯第一義とは、本義明ならず。但だ私懷をいば、異方便とは是れ謂く波若と維摩との二教なり、此の二教初の相教に異なり、故に異と云ふ。第一義は謂く今日の一理なり。言ふところは此二教亦今日の一理を顯んと欲す、故に説くこと餘の故に非ざるなり。亦今日の法華猶未だ常住を明さず、故に義自ら方便なる可し、前三教に於てす、故に異と云ふ。<sup>(21)</sup>

(法華義疏一卷五三丁左)

とある。その他、「信解品第四」(ここでの引用箇所は、法華義疏二卷六丁右)、「五百弟子受記品第八」(同、四卷四丁右)や「如来寿量品第十六」(同、四卷二十四丁右、続けて二十五丁左取意)<sup>(24)</sup>などの註でも、『法華義疏』が引用されているのである。『義疏』が開版されたのは、日蓮が京都の地にあった宝治年間であるから、日蓮は修学時代に既に直接これを披見することができ、後に『註法華経』に引用することになったのではなからうか。

ただし、管見によると、『勝鬘経義疏』、『維摩経義疏』からの引用はされていないようであり、『法華義疏』についても、『法華経』本門の註には、先の「寿量品」の一箇所を引かれているのみである。

また、日蓮は太子を『法華経』の伝持者として讃仰するも、正系正師には加えていないことは先に述べたとおりであるが、次に挙げる『秀句十勝鈔』の記述から考えると、日蓮は太子の『法華経』理解に対して、ある意味では批判的でさえあったことが窺えるのである。

すなわち日蓮は、

是故法華経宗諸宗中最勝。法相之贊<sup>(25)</sup>華玄贊十卷三論之疏<sup>(26)</sup>嘉祥寺吉蔵大不順法華具如別説<sup>(25)</sup>。

との、最澄が『法華秀句』で慈恩、嘉祥に加えた批評を、そのまま『法華義疏』に移して、

日蓮疑云光宅法華疏上宮法華疏等并畏智空大日経疏法蔵華嚴経疏等法華并一切経意順不。<sup>(26)</sup>  
 と述べ、『法華義疏』が『法華経』の意に順じているかどうかと疑問を呈している。しかもこれは単なる疑問ではなく、中国天台宗において批判を受けてきた光宅寺法雲の『法華義記』と並べられていることから考えるなら、明らかに順じてはいないということ述べようとしたものであろう。<sup>(27)</sup>

しかし日蓮は、法雲のように太子を邪師とすることはなく、先に述べたようにわが国仏教の祖、『法華経』の伝持者とみているのである。これはどうしてであろうか。

法雲(四六七―五二九)の著した『法華義記』八巻は、『涅槃経』第一の教判に立って、『法華経』を『涅槃経』にいたる過渡期の經典と位置付けているが、日蓮は、『報恩抄』や『立正安国論』(広本)<sup>(28)</sup>等で法雲について論じ、法雲は「第一華嚴第二涅槃第三法華」とし法華第一を否定したとして、その教学を厳しく批判している。そして太子の『法華義疏』は、多くを法雲の『法華義記』に依っていることは一般に知られるところである。

ただし、太子は法華最勝とする天台の章疏に簡んで法雲の『法華義記』に依ったわけではなく、太子が『法華義疏』を撰述した当時はまだ天台の章疏はわが国に伝えられていなかったため、これを披見すること自体ができなかったのである。<sup>(29)</sup>しかも太子は『法華義記』に依りながらも、これを自らの立場から丁正し補足することも試みられているのである。<sup>(30)</sup>

日蓮は、右のような諸事実を考慮していたのであろうか。日蓮の明文に依拠することができないので、何とも述べようがないが、おそらくは、こうしたことより日蓮は、わが国が『法華経』相應の国であることを証明するために、太子を依用しようとしたのであり、先にみた日蓮の太子観から推測すると、自己の教義の根幹を述べるために太子を引き合いに出そうとは考えていなかったから、太子を批判するより讃仰することの方に重きを置いた、というのが真相に近いのではないだろうか。

注

(1) 『定本親鸞聖人全集』第二巻、二四七―二四八頁に、

(七十三) 憲章の第二にのたまわく 三宝にあつく恭敬せよ

四生のついのよりどころ 万国たすけの棟梁なり

(七十四) いづれのよいづれのひとか帰せざらむ 三宝よりまつらずば

いかでかこのよのひとへの まがれることをたゞさまし

(七十五) とめるもの、うたえは いしをみづに在る、がごとくなり

ともしきもの、あらしひは みづをいしに在る、ににたりけり

とある。金地、前掲論文、参照。

(2) 『伝述一心戒文』には、「上宮鹿戸豊聡耳皇太子伝云」として、

(推古天皇)十年十二月。太子始製憲法十七条。此則 聖朝法令之肇製也。

とある(『伝全』第一、六二四頁)ことを付記しておく。

(3) 金弘治、前掲論文。

(4) 『伝全』第一、五六頁。

(5) 『伝全』第二、七〇〇頁。

(6) 『伝全』第二、六二六頁。

(7) 『内証仏法相承血脉譜』(『伝全』第一、所収)。最澄は、湛然の弟子道遠、行滿から天台法華宗を受法した、とここには記されている。

(8) 『伝全』第三、七頁。

(9) 『伝全』第三、四一頁。

(10) 『聖徳太子研究の回顧と展望』。

(11) 奥田、前掲論文。

(12) 生没年は不詳だが、隆詮に師事し嘉禄三年(一二二七)に得業し、法隆寺聖霊院に住して太子顕彰につとめたといわれる。著書に『聖徳太子伝私記』がある。

- (13) 奥田、前掲論文。ただし奥田氏は、『勝鬘經義疏』のみは、光仁天皇の宝龜年間(七七〇―八一)に中国に伝えられており、中国天台宗第六祖妙樂大師湛然の法資光宅寺明空がこれを註釈し、『勝鬘經義疏私鈔』二卷としたものを、承和五年(八三八)入唐求法した日本天台宗第三祖慈覺大師円仁が揚州で発見し、わが国にもたらしたので、それ以降の叡山修学者はこれを披見することはできたであろう、と述べておられる。
- (14) 『定遺』、四二三頁。
- (15) 『定遺』、六八一頁。
- (16) 鈴木一成『日蓮聖人御遺文講義』(再版、一九七三年)、二二八頁。鈴木氏は、『安国論御勘由来』の「辞解」の中で、聖徳太子の記は「先代旧事本記第三十七卷にあり」と述べているが、『先代旧事本記』の校本(『新訂国史大系』や『続日本古典全集』に収められている)には該当箇所が見当たらないので、この点についてはなお考察の余地がある。
- (17) 『定遺』、二四四頁。
- (18) 同右。
- (19) 真撰は、静岡県玉沢妙法華寺所蔵で全十卷完。系年は、従来は立教開宗前後とみられていたが、今は佐渡以後、身延期とされている。(『日蓮宗事典』一九八一年、参照)
- (20) 加藤日源・加藤文淵辺『日蓮聖人註法華經』上巻(復刻版、一九七七年)、八一頁。
- (21) 同右、一九七頁。
- (22) 同右、三〇三頁。
- (23) 同右、四七七頁。
- (24) 同、下巻、六八七頁。
- (25) 『定遺』、一三六一頁。
- (26) 『定遺』、一三六二頁。
- (27) 望月、前掲論文、田辺、前掲論文、参照。
- (28) 『定遺』、一一〇二、一四六六頁。
- (29) 田辺、前掲論文。
- (30) 山川智応『法華思想史上の日蓮聖人』(一九三四年)、三三五―三四四頁。

おわりに

以上、聖徳太子御製と伝えられる『十七条憲法』・『三経義疏』の真偽問題、および日本仏教の祖師である最澄・親鸞・日蓮の太子観について概観した。

太子の御製については、時代を追うごとに様々な疑問が投げ掛けられるようになってきたが、太子は日本仏教の開祖であり、わが国に『法華経』をはじめとする大乘仏教を説いたとして、これら三師から深く讃仰されていることは歴史的事実であった。したがって、わが国の仏教史を考えるに当っては、太子を除くことは許されないと考えてよろう。

加えて、後稿で詳述するが、太子が身をもって示した在家主義仏教のあり方や、太子が理想とした国家と仏教との融合は、形をかえながらも後のわが国における仏教受容の態様に大きな影響を与えていったと考えられ、しかもそれはある意味で現代にまで及んでいると思われるので、太子研究は今日的課題であるということもできるであろう。

後稿では、こうした観点を基底に据え、『十七条憲法』、『三経義疏』の内容を具体的に考察することによって、まずは太子の考えた在家主義仏教を僧俗観という視点から論じ、さらに国家と仏教との関りについて太子がどう説いていたのか調べていきたい。

(こじまのおやす・嘱託研究員)