

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—

石 井 公 成

本年の三月で定年退職するにあたって、最終講義はおこないませんでした。これは、コロナ禍という状況のためではありませんが、オンライン形式でおこなうこともしなかったのは、自分はまさに現役であっていろいろな研究をやっている最中であるうえ、これから新たに始めたいこともたくさんあったため、最終講義をやって自らの学問の回想をするなどという気分にはなれない、という点も一因となりました。

学問回顧に近いものは、大学院生たちが出している『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』二〇一五年版の「巻頭言」を頼まれた際、「学問のスタートライン」と題する小文で書いてあります。実は、その前年の一月に吉津宜英先生が亡くなられ、先生の学問についてまとめた文章を学部の論集に書くよう依頼されるということがありました。研究分野から見れば確かに私が最も近いわけですし、鎌田茂雄先生が主催して吉津先生が事務を担当され、駒澤の若手研究者や院生たちを中心として始められた高麗均如の読書会に参加させていただいたのがきっかけで駒澤との縁ができ、その吉津先生のご仲介で駒澤短期大学に採用していただいたうえ、研究室も隣であって長らく親しくしていただいたことなどを考え、お引き受けて精一杯書いたのです。ただ、ご本人が書けばやはり違ったものになっただろうと思ひ、自分もいつ死ぬか分からないため、早めに自分で学問回顧を書いておいた次第です。

しばらくしてその文章を読みかえしてみたところ、自分は早くから近代東洋史や平安文学に関心があり、そうした方面を研究するための基礎教養を身につける必要もあって、苦手なものは習うほかないということでも仏教学を学んだものの、そちらは今日に至るまで苦手なままであるのに対し、国文学関係は平安文学を中心として多数の論文を書いており、「私が書いたものうち、学問での貢献度が最も高いのは、仏教学の論文ではなく、この文学関連の諸論文だろう」などと述べているのですか

聖徳太子は「海東の菩薩天子」たらんとしたか（石井）

二

ら、仏教学部教授としてはひどいものです。

そのうえ、恩師の平川彰先生が編集された『仏教漢梵大辞典』のお手伝いをし、十年以上にわたって編集のまとめ役をやったこと、これまた十年以上かかったS A T（大正大蔵経テキストデータベース）とI N B U D S（印度学仏教学論文データベース）には作成とネット公開の中心メンバーの一人として関わったこと、また聖徳太子研究のことも書かれていなかったため、我ながら呆れかえりました。

長い間続けていた「聖徳太子研究の最前線」というブログにも触れていないのですから、匿名でやっていた芸能ブログと音楽ブログに言及していかないのはもちろんです。太子ブログは、後に『聖徳太子―実像と伝説の間―』（春秋社、二〇一六年）という本となり、芸能ブログの記事の一部は『ものまね』の歴史―仏教・笑い・芸能―（吉川弘文館、二〇一七年）という本になりましたが、この芸能ブログと音楽ブログにはかなりの時間と手間をつぎこんでいます。

I N B U D SとS A Tについては、途中で何度か深刻な問題がおきて危機的な状況となったこと、私が早稲田で非常勤講師をしていた時の学生であって、パソコンの面では逆に師匠であり、I N B U D SとS A Tの技術担当となっていた師茂樹さんと二人で、インターネット公開の最終作業を徹夜でふらふらになってやったことなどが思い出されます。また、近藤みゆきさん・近藤康弘さんがZ E B R A Mを用いて国文学・国語学で注目すべき成果をあげたのを見て、Z E B R A Mに基づく便利な比較分析システムの案を提唱し、師さんや近藤康弘さんなど漢字文献情報処理研究会の仲間たちでそのシステム、N G S Mを開発した時は、自分の仏教研究はすぐ忘れられ、私の名は学問の世界ではN G S Mの提案者としてのみ記憶されるのではないかと思っただけです。実際、三経義疏や『大宗地玄文本論』その他に關していろいろな発見ができたのは、N G S Mの威力によるものです。

その他にも様々な分野の研究や活動をやっており、平川先生を始めとする国内と海外諸国の研究者たちを含め、自分の研究者人生の中で幸いであった人たちとの出会いや出来事がたくさんありました。またその反対のこと、つまり早稲田の助手時代に某先生と大げんかして干されたといった厄介な事件もいろいろあります。

そんな私が今日まで研究を続けることができたのは、非常勤講師時代が長かった私を駒澤短期大学仏教科の助教授として拾っていただいたおかげです。仏教科では楽しく充実した研究生活を送ることができました。そして短大廃止にもなっても

澤大学仏教学部に移籍させていただき、最後は学部長として定年を迎えました。駒澤出身でもなく曹洞宗の僧籍もない私が短大仏教科に採用していただけたのは、当時の複雑な状況によるものですが、そうした事情も「学問のスタートライン」には書いてありません。

こうしてみると、researchmapのプロフィールに記したように、伝記というのは、当人が書いたものですから全面的には信用できないこと、あるいは実状のほんの一部にすぎないということを感じます。その点は、今こうして話していることについても同様です。そこで、というわけではありませんが、信用できない伝記が多すぎて実態が分からない人物の代表は聖徳太子ですので、今回は聖徳太子について最近私が発見したことについてお話しさせていただきます。

戦後の古代史学は、戦時中は国家主義の元祖、戦後は平和主義の元祖として持ち上げられた聖徳太子、また皇室の権威を確立した事件として重視されてきた大化の改新を疑うことによって進展してきました。そうした傾向が極端にまでに進んだ例が、かの「聖徳太子はいなかった」説です。その聖徳太子が作成したとされる「憲法十七条」や三経義疏を、戦前の段階で大胆に疑い、戦後の批判的研究の基盤を築いたのは、私が学んだ早稲田大学の東洋哲学研究室を創設した津田左右吉でした。私は、津田については博学で傑出した大学者として早くから尊敬していたのですが、研究室の先生や先輩たちが「津田先生、津田先生」と言って礼賛するばかりであって、その説を批判的に検討しようとしないうことを不満に思っていました。津田を尊敬するのであれば、津田の批判的な研究が近代的な古代史研究の基礎となったことを高く評価したうえで、通説を大胆に疑った津田の姿勢こそを受け継ぎ、権威となった津田説そのものを検討し直すべきではないか、と考えたのです。私は雑多な分野に手を出しており、ずっと聖徳太子を研究してきたわけではありませんが、「憲法十七条」と三経義疏については、大学院時代から途切れ途切れに研究を続けてきました。そして、昨年の暮頃になって、『勝鬘經義疏』と「憲法十七条」は共通する部分が多く、遣隋使の言上や国書の文言にも関わる内容が記されているため、『勝鬘經義疏』と「憲法十七条」については津田説と違って太子作として差し支えないうえ、遣隋使派遣も太子が主導していたと見て良いと確信するに至りましたので、本日はそのことについてお話しさせていただきます。

一時期話題になった聖徳太子虚構説は、文献読解が粗雑すぎました。古代史研究において何より大事なものは、あれこれ論ず

る前に、「憲法十七条」を初めとする『日本書紀』の太子関連記述や初期の銘文や三経義疏などを、出典と語法に注意して正確に読み、その特質と背景を把握することです。まず、「憲法十七条」をとりあげますが、その第一条の冒頭に「忤ふこと無きを宗と為せ」とあるうちの「無忤」とは、三経義疏の学風である中国南朝の成実涅槃学派、つまり、小乗でありながら大乘に近い面も持つ『成実論』を基礎学としたうえで『涅槃経』などの大乘經典を研鑽する僧尼たちが重視していた徳目であることは、早くに「憲法十七条」が想定している争乱（『印度学仏教学研究』第四一卷第一号、一九九二年十二月）その他で指摘しました。特に、「海東諸国」、すなわち古代の朝鮮諸国が尊敬し、肖像を描いて国に持ち帰り、はるかに礼拝したと『統高僧伝』巻七の宝瓊伝が伝えている陳の宝瓊が、「出処、忤ふ無し」（大正五〇・四七九中）と賞賛されていることは重要です。

宝瓊伝によれば、宝瓊は初めは梁の三大法師の一人であって『法華義疏』の種本である『法華義記』で知られる光宅寺法雲に師事しようとしたものの、『成実論』を得意とした都の南潤寺の仙師に習い、二十歳で正式に得度してまだ五年もたたないうちに「法主」となったとされています。これは、南潤寺の講經の代表者、責任者となったということです。『成実論』の講義と注釈で有名となった宝瓊は、梁の武帝にも評価されて宮中に招かれており、梁が滅亡した後は陳朝の皇帝に尊重され、『成実論』『涅槃経』『小品般若経』『法華経』『維摩経』その他の注釈を書いています。

「法主」という語については、『日本書紀』では用明天皇元年条が厩戸皇子について「或いは豊聡耳法大王と名づけ、或いは法主王と云う」と記していることが知られています。「或云法主王」というのは、この場合も「豊聡耳」が上につくの略したのでしょうか。これまでは、こうした「法大王」や「法主王」といった呼称を、ローマ法王の「法王」のようなものと解釈し、そんな地位に若くしてついたはずがないと否定されることが多かったのですが、「法主王」というのは宝瓊の例を見れば分かるように「のりのぬしのみこ」ないし「のりのぬしのおおきみ」であって、講經のたくみな皇子という意味です。「法大王」も「のりのおおきみ」であって、講經の巧みな上位の皇族といった程度の意味と見るべきでしょう。むろん、「法王」と称される積尊のイメージも多少重ねられているでしょうが、法隆寺金堂の釈迦三尊像銘では、太子は何度か生まれかわって仏になる存在とみなされていますので、そのような人物として尊崇されていたと考えるべきです。

さて、「憲法十七条」の第二条では、「人、尤も悪なるは鮮し。能く教うれば従う。其れ三宝に帰せざれば、何を以て枉れるを直さむ（人鮮尤悪。能教従之。其不帰三宝、何以直枉）」と説いています。直すべき「枉」というのは、第一条が「或いは

君父に順わず、乍た隣里に違う（或不順君父、乍違于隣里）」と述べているように上位の存在や周囲と対立して争う心を指すのでしよう。「憲法十七条」が最も懸念しているのは、それまでたびたび繰り返され死者を出してきた抗争、とりわけ天皇後継者をめぐる抗争だったと思われます。しかし、私は長いことこの部分に落ち着かないものを感じていました。きちんと教えれば従うというのであれば、それで充分なはずであり、「三宝に帰せざれば、何を以て枉れるを直さむ」と付け加える必要はないはずだからです。

実はこの箇所は、『勝鬘經義疏』が冒頭部分において、如来に対する勝鬘夫人の「帰依」を説明する際、「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・二一）

所以に『優婆塞戒經』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。思想的連関（黒田亮編『心理学哲学論文集』岩波書店、一九三七年。改訂して『聖徳太子全集』第一巻「龍吟社、一九四二年」に再掲）が早く指摘していました。この白井氏の指摘を受けて数人の研究者がこれについて触れていますが、白井氏も他の研究者も皆な太子鑽仰者であって、『優婆塞戒經』のその部分を検討して詳しく論じることはず、「憲法十七条」第二条の「篤敬三宝」は『優婆塞戒經』が説くように「帰依三宝」にほかならず、その「三宝」とは仏・法・僧の個別の三宝ではなく、法身である「一体三宝」だとするなど、仏性・如来蔵思想の教理を論じて太子の仏教理解の深さを賛美するばかりでした。

このため、古代史学者や仏教史学者たちに注目されず、私も気にとめていませんでした。しかし、大乘の在家向けの戒經である『優婆塞戒經』のその部分を見てみたところ、

若不依於三宝受戒、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。

とあり、三宝に帰依しない受戒は世俗の道徳的な訓戒を受けたにすぎず、膠で固定してなくて色が落ちやすい染色のようなものであって堅固でなく、それまでの悪業を消すことはできないため、三宝に帰依した後に受戒するよう説いていました。しか

も、その直前の部分では、「もし人有りて能く三宝に帰し已れば、受戒せずと雖も、一切の悪を断じ、一切の善を修す（若有人能帰三宝已、雖不受戒、断一切悪、修一切善）」（同、一〇六二上）とまで述べていました。三宝に帰依すれば、受戒しなくても悪行をおこなわず、善行に励むようになるというのです。これは、受戒の制度・習慣が根付いていない仏教受容期の日本にとつては、さわめて有り難い言葉だったでしょう。これを逆に言うと、「篤く三宝を敬え」と説く「憲法十七条」は、「悪」を、つまりは豪族たちの対立・抗争をやめさせるために「三宝への帰依」を説いたということになります。ではなぜ「三宝を信ぜよ」とか「三宝に帰依せよ」と命じず、「篤く三宝を敬え」と説いたのか。これについては、後で論じます。ともかく「勝鬘經義疏」と「憲法十七条」は、ともに冒頭で『優婆塞戒經』の同じ箇所を利用していたのです。

これまで指摘されていませんが、「憲法十七条」は、実は他の箇所でも『優婆塞戒經』の言葉を用いています。それは、第十四条です。第十四条では、「智、己に勝れば則ち悦ばず、才、己れに優れば則ち嫉妬す（智勝於己則不悦。才優於己則嫉妬）」と述べ、嫉妬の害を詳しく説いて嫉妬しないよう命じています。これは、『優婆塞戒經』が「己に勝る有るを見るも、嫉妬を生ぜず。己、他に勝るを見るも、僞慢を生ぜず（見有勝己不生嫉妬。見己勝他不生僞慢）」（同・一〇四七上）と述べ、嫉妬や驕慢を生じないよう説いている箇所の前半部分に基いています。『優婆塞戒經』は他の部分でも、「己に勝るも嫉妬を生ぜず（勝己不生嫉妬）」（同・一〇四七中）、「他の忍（辱）勝るを見るも、嫉妬を生ぜず（見他忍勝不生嫉妬）」（同・一〇五二下）、「学、己に勝るを見るも、妬心を生ぜず（見学勝己、不生妬心）」（同・一〇五三上）などと、自分より優れた者を見ても嫉妬しないよう繰り返して述べており、この点をきわめて重視していました。

一方、「憲法十七条」と共通する要素が多く、「憲法十七条」が参考にしたと言われる西魏の「六条詔書」は、それぞれの地方に赴任して統治する者たちに対して心がまえを説いたものであるためか、同等の者たちの「嫉妬」などについてはまったく触れていません。逆に言えば、「憲法十七条」は、群臣たちに対して、勝れた者を見ても嫉妬しないよう強く戒めねばならない状況下で書かれたこととなります。

注意すべきは、『優婆塞戒經』が、この「己に勝る有る見るも、嫉妬を生ぜず」という訓戒の直前で、「在家菩薩、もし自在を得て大国主とならば、民庶を擁護すること猶お一子の如し。教えて諸悪を離れ、善法を修行せしむ（在家菩薩若得自在、為大国主、擁護民庶、猶如一子。教離諸悪、修行善法）」（同・一〇四七上）と説いていることです。伝統仏教では、「菩薩」と

いうのは仏になる前の積尊やその前世の身を指しますが、大乘仏教の信者をすべて「菩薩」と呼ぶ『優婆塞戒経』は、その「菩薩」を「在家菩薩」と「出家菩薩」とに分け、「在家菩薩」の制约・利点と守るべき心構えを説いた經典です。つまり、「優婆塞戒経」が自分より勝る者を見ても嫉妬しないよう説いている部分は、在家菩薩が「大國主（マハーラージャ）」になった場合、民たちを我がひとり子のように擁護し、「教え」で離れさせるべき「諸悪」の一つとして「嫉妬」を説いている箇所なのです。これは、極悪の者は少ないため、教えれば従うものだと述べている第二条、そして己よりすぐれた者がいても嫉妬しないよう命じた第十四条と内容が重なります。

つまり、「憲法十七条」は國王となった在家の菩薩がおこなうべき訓戒をしているということになります。ここで思い起こされるのは、『隋書』東夷伝・倭国条では、大業三年（六〇七）、つまり推古十五年に倭国の使者が隋にやって来て、「聞く、海西の菩薩天子、重ねて仏法を興すと。故に遣して朝拜せしめ、兼ねて沙門數十人、来りて仏法を学ぶ（聞海西菩薩天子、重興仏法。故遣朝拜、兼沙門數十人、来学仏法）」と言上し、「日出づる処の天子、書を日没する処の天子に致す。恙無きや（日出処天子、致書日没処天子。無恙）」という国書を提出して煬帝の不興をかつたとされている事件です。この使者の言葉は、自らを「日出処の天子」と称している国書から考えれば、「仏教を再興されている海西の菩薩天子に、仏教仲間である海東の菩薩天子がご挨拶いたします」ということになります。仏教を禁じた時期の後、守屋合戦を経て推古天皇が即位し、仏法紹隆を命じたことを考えると、「仏教仲間」という部分は「仏法再興仲間」という意味合いで述べていると見て良いでしょう。

「憲法十七条」は『日本書紀』によれば、上記の遣隋使派遣の三年前にあたる推古十二年（六〇四）に作られたことになっていますが、「憲法十七条」の段階で推古天皇が菩薩視されていたなら、倭国の使者がそのような言葉を述べても不思議はありません。この場合、天皇候補であつて「憲法十七条」を作った厩戸皇子も、やがてそうした仏法を紹隆する菩薩天子となるのだ、あるいは現在もそうした菩薩天子を補佐し、その職務を一部代行している存在だということになるでしょう。

鈴木靖民「遣隋使と礼制・仏教―推古朝の王権イデオロギー」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第一五二集、二〇〇九年三月）は、「少なくとも『日本書紀』編纂期には」という条件をつけたうえで、推古朝の倭国は仏教に力を入れていた百済の影響などもあり、隋の「菩薩天子」になぞらえて倭国の天皇、それに準ずる「太子」に対して、「仏菩薩とダブってイメージさせる宗教的人格、權威が付与されようとしたのであろう」と述べています。鈴木氏自身は『日本書紀』編纂期ではなく、推

古朝にそうした動きがあった可能性があると考えているように見えますが、実際、それで差し支えないと思われる。

というのは、『日本書紀』によれば、『憲法十七条』作成の二年後、そして隋使派遣の前年である推古十四年（六〇六）の条には、「秋七月、天皇、皇太子を請じて『勝鬘經』を講ぜしむ。三日にして説き竟えつ（秋七月、天皇請皇太子、令講勝鬘經。三日説竟之）」と記されており、この記事がそうした見方を裏付けていると考えられるからです。ここの「説竟之」の「之」は「これ」ではなく、文章の中止、終止の語気を示すために置かれています。これは古代の中国には見られるものの、六世紀、七世紀にはほとんど使われなくなっており、早くから指摘されているように、古代の韓国と日本に共通して見られる変格語法です。中国の現存の仏教文献は「説之。」や「説竟。」の形で終わるものばかりであり、「説竟之。」とする例は見られません。なお、「天皇が皇太子を請じて講義させた」とありますが、古代のこうした講經は国王などの寿命長久を祈って功德のためにおこなうことが多いため、そうした講經を申し出て許可されたことを、上記のような形で、それも編纂段階で律令制の用語を用いて「天皇が皇太子を請じて講義させた」と記したものと思われまます。

つまり、在家の菩薩が「大国王」となった際の訓戒を説く『優婆塞戒經』に基づいている「憲法十七条」の作成時期と、「海西菩薩天子」である隋の皇帝に海東の菩薩を自認していたらしい「日出処天子」が使者を派遣した時期の間に、国王の娘であつて隣国の王の夫人となった在家菩薩である勝鬘夫人が法を説く『勝鬘經』の講經がなされているのです。言うまでもなく、推古天皇は欽明天皇の皇女であつて、異母兄である敏達天皇の皇后でした。国王の娘であり、別の国王の妻となつている点は勝鬘夫人と一致するのです。

そして、この講經の時の講義ノートなのか、後にそれを訂正したものなのか不明ですが、『勝鬘經義疏』では「憲法十七条」が利用している『優婆塞戒經』の箇所を、經名をあげたうえで引用していました。ちなみに、香川真二「教化者としての在家菩薩」（『印度学仏教学研究』第五十三卷第二号、二〇〇五年三月）が指摘しているように、『優婆塞戒經』は在家菩薩の役割を重視しており、在家菩薩であつても説法と財施によつて僧侶を含む人々を教化して大乘に向かわせるべきことが示されています。こうしたことを考えると、『憲法十七条』、『勝鬘經』の講經、遣隋使派遣は、関係のある一連の事柄であることが知られます。ちなみに、『法王帝説』によれば、『勝鬘經』の講經は「戊午の年四月十五日」、つまり、推古六年（五九六）のこととしており、『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』もそうなつているため、「憲法十七条」に先行することになります。

なお、大乘の戒経としては『優婆塞戒経』以外では、曇無讖訳『菩薩地持経』や鳩摩羅什訳とされているもの中国成立である『梵網経』などが有名であり、特に唐代以後の東アジア諸国では『梵網経』が圧倒的になっていきますが、『法華義疏』の種本として名高い光宅寺法雲の『法華義疏』は『優婆塞戒経』の名をあげて引用しており、その当時は『優婆塞戒経』も注目されていたことが知られます。実際、法雲の師であつて、『高僧伝』によれば『涅槃経』を八十四回、『成実論』を十四回、『勝鬘経』を四十二回、『維摩経』を二十回講義し、『大般涅槃経集解』七十一巻を初めとする多くの注釈を著したという宝亮は、『優婆塞戒経』についても『法華経』と同様、十回近く講経しています(大正五〇・三八一下)。太宰(宰相)として国政に携わると同時に、浄住子と号して学僧たちと問答して数多くの抄経を作成し、仏教信仰や文学の面で梁の武帝に影響を与えた南斉の皇子、竟陵王(文宣王・蕭子良)は、礼を尽くしてこの宝亮を招いて師事していました。

その竟陵王の『抄菩薩決定要行経』は、現在では失われているものの、『浄行優婆塞戒経』『浄行優婆塞戒経』とも呼ばれていることから見て、『優婆塞戒経』を初めとする大乘經典から在家菩薩が実践すべき事柄を抄出して經典仕立てにしたものではないかと推測されます。『出三藏記』に収録された『齐太宰竟陵王文宣王法集録』は、竟陵王自身の著作や周囲の僧・居士のやりとりなどを集めたものようですが、『注優婆塞戒』二巻(大正五五・八五下)、『開優婆塞経題』一巻(同・八六上)の名が見られます。竟陵王については、船山徹氏がその著である『浄住子』の訳注を中心とした研究を発表しています。

竟陵王は、『比丘尼伝』によれば、華嚴寺の尼の妙智が亡くなると、名僧たちの墓地として確保した鍾山の地に葬っています。妙智は、「無忤」で知られており、譏られても「和顔」で対応し、法相に通じていて「物、共に之を宗とす(物共宗之)」、つまり僧尼や信者達が「宗(よりどころ)」としたという人物であつて、南斉の武帝に招かれて宮中で『勝鬘経』『維摩経』の講義をしています(大正五〇・九四二下)。「無忤」を説き、『優婆塞戒経』を用いる『憲法十七条』や、『優婆塞戒経』を用いる『勝鬘経義疏』については、中国南朝のこうした仏教のあり方を考慮する必要がありますのです。

『憲法十七条』と『勝鬘経義疏』が共通している箇所はほかにもあります。たとえば、『孝経』の重視という点もその一つです。『勝鬘経義疏』に限らず、三経義疏はいずれも冒頭で「経」とは何かについて説明しており、次のように述べています。

『勝鬘経義疏』…経者、訓法訓常。聖人之教、雖復時移易俗、不能改其是非。故云常。

聖徳太子は「海東の菩薩天子」たらんとしたか(石井)

『法華義疏』…経義者、訓法訓常。聖人之教、雖復時移改俗、前主後賢不能改其是非、故称常。
『維摩経義疏』…経者、訓法訓常。聖人之教、雖復時移易俗、先聖後賢不能改其是非、故称常。

見れば分かるように三疏とも非常に似ており、聖人の教えというものは時を経て不変であるため、「経」とは「常」という意味だとするのです。ただ、「時移り」となれば、続く句は、「風変る」、つまり「風（俗）が変わる」などといった形にしないと対句になりませんが、三経義疏では「俗を易える」「俗を改む」「俗を易える」となっていて、いずれも意図的に変えるという表現になっています。風俗を変えらるゝとなれば、その動作者は帝王でしょう。

これについては、「伝聖徳太子『憲法十七条』の「和」の源流」（『天台学研究』一〇、ソウル、二〇〇七年）と「三経義疏の共通表現と変則語法（下）」（奥田聖應先生頌寿記念論集刊行会編『インド学仏教学論集』、佼成出版社、二〇一四年）で論じました。おおもとの典拠である『孝経』の広要道章は、「風を移し俗を易えるには、樂より善きは莫し（移風易俗、莫善於樂）」とあって、その時代の風俗を変える帝王の立場に立って述べています。ところが、『維摩経』の代表的な注釈である『注維摩』中の僧肇の解釈では、「また古今不同にして、時移り俗易わると雖も、聖聖相伝し、其の道改まらず（雖復古今不同、時移俗易、聖聖相伝、其道不改矣）」（大正三八・三三三）と説いており、「時移り、俗易わる」という構文です。これらを承けた法雲『法華義記』は、「移易すべからず。先聖後聖も、其の長度を改むべからず（不可移易。先聖後聖、不能改其長度）」（大正三四・五七三上）と述べています。三経義疏は、こうした複数の典拠を中途半端にまぜて用いたため、「時移り俗をかえる」という落ち着きの悪い文章となったのでしょう。こうした言い方をしている例は、中国・韓国でも日本でも検索できません。

これはまさに三経義疏が同じ学風で同じような変格漢文を書く人ないし人々たちによって作成されたこと示すものです。ここで大事なのは、三経義疏すべてが冒頭の重要な箇所『孝経』に基づく表現をしているのと同様に、「憲法十七条」の第二条も『孝経』に基づいていることです。第二条は、先ほど触れたように、「篤く三宝を敬え」と述べており、「帰依せよ」でも「信ぜよ」でもなく、「敬」の語を用いました。これについては、「伝聖徳太子『憲法十七条』の「和」の源流」（『天台学研究』第一〇輯、ソウル、二〇〇七年二月）で触れましたが、『孝経』三才章では、「之に先んずるに敬讓を以てせば、民争わず。之を導くに礼樂を以てせば、民和睦す（先之以敬讓、而民不爭。導之以礼樂、而民和睦）」とあり、また、先の「移風易俗」

の句を含む広要道章では、次のように述べています。

子曰、教民親愛、莫善於孝。教民礼順、莫善於悌。移風易俗、莫善於樂。安上治民、莫善於礼。礼者敬而已矣。故敬其父則子悦、敬其兄則弟悦。敬其君則臣悦。敬一人而千万人悦。所敬者寡、而悦者衆。此之謂要道也。

子曰く、民に親愛を教うるには、孝より善きは莫し。民に礼順を教うるには、悌より善きは莫し。風を移し俗を易えるには、樂より善きは莫し。上を安んじ民を治むるには、礼より善きは莫し。礼とは敬なるのみ。故に其の父を敬すれば則ち子悦び、其の兄を敬すれば則ち弟悦び、其の君を敬すれば則ち臣悦ぶ。一人を敬して千万人悦ぶ。敬する所の者は寡く、而も悦ぶ者衆し。此を要道と謂うなり。

ご覧のように、父を敬すればその子たちが喜び、兄を敬すれば弟たちが喜び、君主を敬すれば多くの臣たちが喜び、少くない人数を敬して多くの者が喜ぶこうしたやり方を「要道」というのだとしています。そして、「礼」を重視しつつ、「礼とは敬なるのみ」と断言していることが示すように、「敬」が根本なのです。となると、君主以上の人を敬すれば、さらに多くの人々が喜び、礼によつて国がおさまることになります。

そんな人はいるでしょうか。います。それは仏です。「三宝」という言葉は、仏・法・僧を意味しますが、説話などでは実質的には仏を指すことが少なくありません。これもその用例でしょう。実際、「礼」が国家の根本だと説く「憲法十七条」のうち、第二条では、「則ち三宝は四生の終帰、万国の極宗なり。何れの世、何れの人、是の法を貴ばざるあらん（則四生之終帰、万国之極宗。何世何人、非貴是法）」と述べていました。三宝は、卵・胎・湿・化の四種類の生まれ方をすすべての生き物、そして万国の究極のよりどころとされているのです。「是の法」とありますが、これは仏・法・僧の中の「法」ではなく、三宝全体、とりわけ仏を指します。ですから、三宝を敬すれば、君を敬する場合以上の多くの人々が喜ぶことになるのです。

ちなみに、右の「極宗」という言葉は用例が稀であつて、南北朝以前の中国古典には見えておらず、南斉の文人官僚であつた孔稚珪が竟陵王との問答である「孔稚珪書并答」（『広弘明集』、大正五・二・七三上）において、「最終的に帰着する究極の真理」の意で用いているのが早い例です。この箇所が「万国極宗」の典拠とは考えにくいですが、これもまた「憲法十七条」と南朝仏教との関係を示す一例です。

なお、「非貴是法」という箇所については、「貴ぶ」という動作を否定するのですから、「非貴族是法」の「非」は「不」で

あるべきであつて『憲法十七条』にはこうした変格の用法が多いことは、音韻と語法に着目して『日本書紀』研究を画期的に進展させた森博達氏の『日本書紀の謎を解く』（中央公論社、一九九九年）が指摘している通りです。この存在を尊ばない者が有ることを否定しようとして、四字句にするためもあつて、「あらず不有」の意で「非」を用いてしまったように思われます。

つまり、第二条が「帰依三宝」を命じず、「篤敬三宝」を説いたのは、上記の『孝経』の図式を用い、万国で尊崇されていて一国の君主以上の存在である仏を「敬」することによつて、対立しがちな多くの人々をなごませようとするためであつたと思われまふ。また、河上麻由子「古代アジア世界の対外交渉と仏教」（吉川弘文館、二〇一一年）が、中央アジアや東南アジアを含めた諸国と仏教国家であつた中国との間の仏教に基づく外交・交易の盛んさを見事に描きだしたように、仏を敬することとは、梁や隋など仏教を尊信する大国との外交の道を開くことにもつながるのです。倭国が隋あての国書で「日出づる処の天子」と名乗つたのは、仏教を復興させた国仲間、仏を「敬」する仲間の先輩・後輩といった関係をめざしたからでしょう。

隋は当然ながら倭国を朝貢国扱ひしたことは、『日本書紀』の推古紀が載せる隋の国書に「朝貢」という言葉が編集で訂正しそこねたまま残つてしまつてゐることからも推測できます。ただ、隋は倭国からの留学僧たちを受け入れてゐるうえ、煬帝は流求（琉球）国から獲得した「布甲」について倭国の遣隋使に諮問しており、また使者を倭国に派遣するなどしているため、仏教を柱とした外交は続いています。

このように、『孝経』の重視という点で「憲法十七条」と『三経義疏』は共通しているのですが、では『孝経』は当時の中国や韓国ではどのような扱いを受けていたでしょう。海野洋平「梁武帝の皇子教育」（『集刊東洋学』第七十五号、一九九六年）が説いているように、六朝期の教育では『孝経』『論語』から入門することになっていました。日本に仏教をもたらした百済が手本としていた梁の武帝も『孝経義疏』を著しており、長子の昭明太子は三歳で『孝経』の手ほどきを受け、八、九歳の頃に講師たちの輪番の講義を聴講して理解を深め、九歳の時に『孝経』の講義をおこなっています。また、講経や学僧との問答をしてゐたのは武帝だけでなく、昭明太子も同様でした。昭明太子は、仏教經典の講義をおこない、梁の三大法師である光宅寺法雲や莊嚴寺僧旻を含む学僧たちと教理問答をしており、そうしたやりとりは『広弘明集』に収録されています。百済や河間王などが願つて下賜されていた武帝の『涅槃経』などの注釈、あるいは昭明太子と学僧間の問答などがどれだけ倭国に伝えられていたかは疑問ですが、そうした噂は百済や高句麗を介して日本にも伝わつていたでしょう。ですから、聖徳太子について

考える際は、竟陵王や武帝だけでなく、昭明太子についても考慮する必要があります。

三経義疏が中国では時代遅れとなっていた三大法師の注釈を本義としているのは、むしろ、日本の仏教導入が遅れていて隋の最新の注釈などは知らなかったためもあるでしょうが、南朝の梁に続く陳や北朝の北斉・北周あたりの注釈なら百済や高句麗で研究されていたはずですから、そうでありながら、三経義疏が梁の三大法師の注釈を本義とし、時に批判を加えているのは、武帝の注釈作成と周辺国への下賜を意識していたためであって、高句麗の恵慈が、太子の経典注釈を高句麗に持ち帰ったという伝承は、事実であるかどうかはともかく、三経義疏の作成の背景と意図を考えるうえで重要です。

さて、梁朝で『孝経』が重んじられたのは、むしろ武帝が「孝」を重視していたためです。近藤浩一「百済・威徳王の寺院建立と孝思想―陵山里寺院・土興寺よりみた東アジア仏教史の一駒―」（『日本研究』第二六輯、ソウル、二〇〇九年二月）は、武帝の「孝」の思想が百済の仏教に与えた影響に注意しています。武帝は「孝」をテーマとした「聯珠五十首」と「孝思賦」を著しており、「孝思賦」の序では、父母の恩の為に大愛敬寺と大智度寺を建て、中宮内に至敬殿を建てたと述べています。武帝はこの大愛敬寺で『涅槃経』や『大品般若経』の講義をおこなっており、周辺国がその注釈の下賜を願ったのですが、近藤氏はこの寺名は『孝経』の「愛敬は親に事うるに尽きる（愛敬尽於事親）」の句に基づくことを指摘しています。百済はこうした状況の影響を受けており、威徳王が即位した五五五年には、威徳王が群臣を集め、亡き父の聖王に対する孝の実践を誓い、それを実現するために寺院建設を進めています。日本が百済から受け入れた仏教は、こうしたものだったのです。

なお、「憲法十七条」第一条の「上和下睦」は、『千字文』の「上和睦、夫唱婦随」に基づくと推測されていますが、武帝は八人の皇子に習字をさせる際、臣下の文人に命じて王羲之の筆跡から重複しない千字を選び、格調高い文章に仕立てさせたのであって、それが『千字文』であるそうです。その『千字文』作成の際、重視された古典の一つが『孝経』でした。湘東王などの皇子が文章中で『千字文』に基づく表現をしているのは、『千字文』が単なる習字の手本とみなされていなかった証拠です。

さて、「憲法十七条」と三経義疏には、『孝経』の利用以外にも共通点があります。法家の影響がその一つです。「憲法十七条」が仏教や儒教以外に『管子』や『韓非子』など法家の影響を受けていることは、岡田正之『近江奈良朝の漢文学』（養徳社、一九四六年）が早く指摘していました。「憲法十七条」について最もバランスがとれていると私が考える論文は、村岡典嗣

の戦時中の講義ノートである「憲法十七条の研究」（村岡『日本思想史上の諸問題』、創文社、一九五七年）ですが、そうした昔の学者の方が教養が幅広く優れていますね。最近では、聖徳太子虚構説は論外ですが、専門化が進みすぎて視野が狭く、感心できない論文が多いように思います。

そうした中で、「憲法十七条」が強調する「公私」の概念に着目し、法家の影響を説いた論文として、宮地明子「日本古代国家論―礼と法の日中比較より―」（館野和己・小路田泰直編『古代日本の構造と原理』、青木書店、二〇〇八年）があります。また、岡田説をさらに詳しく検討したすぐれた研究成果が、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』一七二号、二〇一六年三月）です。山下氏は、「憲法十七条」を推古朝の作と見て、第一条が説く朋党を組む弊害、重臣間の和合の強調、人材の登用その他多くの点で、『管子』の影響が見られることを岡田氏以上に数多く指摘し、『管子』こそが「憲法十七条」の基調であったと論じています。なお、山下氏があげていない『管子』権修第三では、「牧民」する者は朝廷の規律を確立するために臣下に適正な「爵服」と「官」を与えるべきことを強調しており、これは冠位十二階の制定理由の一つとなるものです。

その『管子』の影響が、意外なことに仏教経典の注釈である『勝鬘經義疏』に見えるのです。たとえば、『勝鬘經』では、仏教信者になってまもない波斯匿王と末利夫人は、自分たちの娘で阿踰闍国王の妃となっている勝鬘夫人は賢いため、仏に会いすれば必ず速やかに法を理解するだろうと話し合い、信仰を勧める手紙を送ります。その会話中の「是れ我が女」という語について、吉蔵の『勝鬘寶窟』は、「子を知るは父に若くは莫し。故に「我之女」と云うなり。又た父の慈愛の重きを顕わす（知子莫若於父。故云我之女也。又顕父慈愛之重）」（大正三七・一〇下）と説明しています。「子を知るのは親にしくものはない」というのは、当時は一般的なことわざになっていたようですが、もともとの出典は『管子』大匡篇の「子を知るは父に若くは莫く、臣を知るは君に若くは莫し（知子莫若父、知臣莫若君）」です。ただ、『勝鬘經』では「共に相い謂いて言わく（共相謂言）」（大正二二・二一七上）とあって、王と夫人が語り合ったと明言しているのに、男尊女卑の儒教の常識に基づく吉蔵は、ことわざ通りに父の言葉としており、父王の慈愛の深さを説くのみなのです。

一方、『勝鬘經義疏』は女帝である推古天皇のための講經に基づく注釈ですので、「言うところは、子を相するは父母に過ぎず、臣を知るは君王に如く莫し（言相子不過父母、知臣莫如君王）」（大正五六・二上）と述べ、子のことをもつとも良く理解

しているのは「父母」だとしています。そして、『管子』の用例を知っていたことは、『勝鬘經』のこの部分の注釈としては必要な「臣を知るは君王に如く莫し」という部分を付け加えていることから明らかです。つまり、この注釈を書いた人は、山の中の寺で經典ばかり読んで注釈に励んでいるような学僧、あるいは仏教に加えて儒教や老莊思想にも通じていてそうした立場で注釈を書くような学僧ではなく、法家の書である『管子』も読んでいて臣下の統治法などにも関心のある人物、しかも女性や母という点を重視していた人物なのです。ちなみに、聖徳太子は敏達天皇と推古天皇の間に生まれた菟道貝蛸皇女と結婚しており、父用明天皇の妹である推古天皇は叔母であり義母でもありました。

なお、『管子』では「知子……知臣……」という形で対比しているのに対して、『勝鬘經義疏』では繰り返しを避け、前半を「子を相する（子供をよく見て判断する）」という表現に改めています。「憲法十七条」は、同じ表現の繰り返しを避ける「避板法」の意識が強く、そのために時に変格語法となる場合があることは、森博達氏が指摘しています。これも、「憲法十七条」と『勝鬘經義疏』の作者が同じである可能性を示すものです。

ともかく、『勝鬘經義疏』では在家の王妃である勝鬘夫人を絶讃しており、冒頭では勝鬘は本当は「如来の分身」である高位の菩薩だと述べた後、こう続けています。

但遠照踰闍之機、宜以女質為化。所以、初則生於舍衛國王、尺孝養之道。中則為阿踰闍友称夫人、顯三従之礼。終則影嚮釈迦共、弘摩訶衍之道。（大正五六・一上）

但だ遠く踰闍の機を照らすに、宜しく女質を以て化を為すべし。所以に、初めは則ち舍衛國王に生まれて、孝養の道を尽し、中は則ち阿踰闍の友称の夫人と為って三従の礼を顕わし、終には則ち影嚮の釈迦と共に、摩訶衍の道を弘む。

この文章が変格語法だらけであることは、以前指摘しました（『三経義疏の共通表現と変則語法（上）』、『駒澤大学仏教学部論集』四一号、二〇一〇年一〇月）。重要なのは、インドの勝鬘夫人を強引な形で賞賛していることです。經典自身は、勝鬘夫人は孝養の道を尽くしたとか、「三従」、つまり女性は幼い頃は父に、嫁しては夫に、老いては息子に従うという『マヌ法典』が説くようなインドの道徳については、まったく触れていません。勝鬘夫人は老いておらず、夫も亡くなっていないのですから、息子の言うことに従うことなどありえず、『勝鬘經義疏』はおかしな文章となっているのです。吉蔵の『勝鬘玉窟』では、勝鬘夫人が美しく聡明であることを述べるのみで、このように道徳的に優れていることにはまったく触れていません。それに

聖徳太子は「海東の菩薩天子」たらんとしたか（石井）

もかわならず、『勝鬘經義疏』がそうした強引な賞賛をしたのは、高位の菩薩である勝鬘夫人に限るにせよ、仏教を信じる高貴な王の夫人について礼賛する必要があったためであり、敏達天皇の皇后であった推古天皇を意識しての解釈と思われるのです。

実は、『勝鬘經義疏』は、このすぐ後で、父母からの手紙を見た勝鬘夫人が世尊に姿を見せてくださるようお願いする部分について、『勝鬘經義疏』では「我、無知の女人なりと雖も、亦た世の教に入れり（我雖無知女人、亦入世教）」と記しています。つまり、「何も知らない女人ですが、一応、人なみの存在です。ですから平等でいらっしやる世尊よ、お姿を現してください」と呼びかけたことだと説明するのです。こんな記述は経の原文にはありません。これは女性蔑視の表現のようにも見えますが、冒頭の賞賛の部分と合わせ考えると、『勝鬘經義疏』の作者は、おそらく勝鬘夫人がいかに謙虚であるかを強調しようとしたのでしょう。ただ、「亦た世の教に入れり」というのは、控え目ながらそれなりの自信に満ちた表現であって、「世の教に入る」という表現は、中国古典にも仏教文献にも見えず、和風な表現です。

実は、謙虚でありながらかなりの自信を持っており、それを和風の表現で示すという点は、三經義疏すべてに通じる特色です。たとえば、『法華義疏』では、本義の解釈について、「愚心及び難し」「私意及ばず」「此の意、知り難し」などと述べて謙遜しながら、一方では「少々、異なること有り」などと異説を唱えたり、「少し当たらざるに似たり」「私意、少し安からず」などと控え目に批判したりしていることが知られています。この点は、『勝鬘經義疏』も同様であって、「私積少し異なれり」「私意、少し異なれり」などと異説を示したり、「私懐、亦た可なり（私の考えでは、これも悪くない）」「好きことは即ち好し（良いには良いのだが）」などと上から目線となっている言い回しもしばしば見えます。「本義」という語を用いない『維摩經義疏』も、『法華義疏』と同様、先行説について「猶お清く去らず（やはり、すつきりしない）」などという言い方を数回しています。上記の「私く少く」という言い方は、中国や韓国の注釈には見えない表現であり、現代の日本人が外国人に“Do you speak English?”と尋ねられると、“Of course”などと胸を張ったりせず、“A little”などと遠慮して答えがちであるのと同じ傾向です。ただ、三經義疏の作者は、それでいてかなりの自信を有していたのであって、『勝鬘經義疏』の「亦た世の教に入れり（人なみの存在です）」という自信を隋との外交の場で発揮すると、「私も（及ばずながら）あなたと同様、仏教を復興させた菩薩天子です」ということになるでしょう。

これまで「憲法十七条」と『勝鬘經義疏』の共通点を見てきましたが、「憲法十七条」と『法華義疏』の共通点もあります。「憲法十七条」の特徴の一つは、多くの人が指摘しているように、人の心というものに関する洞察を示していることであって、たとえば第十条では、「忿を絶ち瞋を捨て、人の違うを怒らざれ。人皆な心有り、心各の執する有り（絶忿棄瞋、不怒人違。人皆有心。々各有執）」とされており、人間はそれぞれ心を持つており、心というものはそれぞれ執著するものだと述べられています。「六条詔書」は冒頭で、

其一、先治心、曰、……凡治民之礼、先当治心。心者、一身之主、百行之本。心不清淨、則思慮妄生。思慮妄生、則見理不明。見理不明、則是非謬乱。

其の一、先ず心を治む。曰く、……凡そ民を治るの礼は、先ず当に心を治むべし。心とは、一身の主、百行の本なり。心清淨ならざれば、則ち思慮妄りに生ず。思慮妄りに生ぜば、則ち理を見ること明らかならず。理を見ること明らかならざれば、則ち是非謬乱す。

と述べ、心を治める必要を強調しており、その点は似ています。ただ、「六条詔書」は、あくまでも民の上に立つ役人の心がまえについて道徳の立場から論じているのに対し、「憲法十七条」は人間の心一般に対する洞察となっています。この洞察は仏教から来るものであって、「心が執する」という言い方は中国古典には見えないものの、仏教文献には多い表現です。

たとえば『法華經』の有名な火宅の譬喩では、子供たちが遊びに夢中になって古い家が火事になったことに気づかないため、長者である父親はそれぞれの好みに合ったものをあげると呼びかけ、子供たちを外に導き出し、平等に白くて大きな牛が引く立派な車を与えます。これは積尊が様々な人々をそれぞれの機根に合った方法で導いて教化した後、平等な一乗を示すことの譬喩ですが、相手に合わせて導くという部分は、「父、諸子の先心、各の好む所有り、種種の珍玩奇異の物、情必ず樂著するを知る（父知諸子先心各有所好、種種珍玩奇異之物、情必樂著）」（大正九・一二下）となっています。子供たちの前からの心はそれぞれ好むものがあり、いろいろな珍しいものであれば、その心は必ずほしいと願い執着するだろうと分かっていた、ということです。これについて『法華義疏』は、「好む所有り」とは、三乗人の各性の樂う所を見るに譬うるなり。……「先の心を知る」とは、少機を見るを謂うなり（各有所好者、譬見三乘人各性所樂也。知先心者、謂見小機）」（大正五六・九〇中）と説明しています。それぞれ好むものが違ふというのは、三乗のそれぞれの機根の人が欲するものを仏が見わけることだとし、「先

の心を知る」とは、小乗の機根であることを見ることだと解釈します。

小乗のそれぞれの機根ですから「小機」となるはずですが、三経義疏は「少」の字を用いており、この書き方は「憲法十七条」の第七条が「事無大小」と書くべきところを「事無大少」と書いているのと同じ誤りであって、『日本書記』では「憲法十七条」以外にも見えているほか、新羅・高麗の仏教文献にも見られます。三経義疏は、百濟や高句麗からの派遣僧の指導のもとで種本となる注釈を読み、それを略抄しつつ自分の意見を加えたものと思われませんが、三経義疏の特色ある部分は、変格語法で書かれた箇所が多いのです。その変格語法を含む文は、『源氏物語』を思わせるほどうねうねと長く続いている場合があります。そうした例は古代韓国の変格漢文で見たことがないことは、かつて論じました。三経義疏は日本の同じ人、それも「憲法十七条」を書いたのと同じ人が書いたと見て差し支えありません。太子が保護していた学団の作とする説もありましたが、「私」という表現が多すぎるため、やはり個人の作と見るべきであることは、花山信勝氏や田村晃祐氏が指摘された通りです。

なお、『法華義疏』は、この箇所について「又た「先心」を積するに、本義は委曲煩広なり。而も今は記さざるなり（又積先心、本義委曲煩広。而今不記也）」（同・八六中）と述べています。「本義」である『法華義記』は、この心が一乗と三乗でどう違うかなどについて複雑な説明をしているため、『法華義疏』は、要するに三乗は機根によって好むところが様々であって、執著する対象も異なっているということだと割りきり、あまりにも複雑な教理論議を切り捨てたのです。『法華義疏』と『勝鬘經義疏』の成立順序は分かりませんが、太子が早くから法雲の『法華義記』を学び、その科段分けのやり方や用語になじんでいたことは、三経義疏すべてに『法華義記』の用語の影響が見られることから明らかです。

さて、ここで先ほどの「菩薩天子」の問題に戻ります。倭国の使者が大業三年（六〇七）にやって来て、「聞く、海西の菩薩天子、重ねて仏法を興すと。故に遣して朝拜せしめ、兼ねて沙門數十人、来りて仏法を学ぶ」と述べた際の「海西の菩薩天子」については、隋の文帝だとする説と文帝を継いで即位した煬帝だとする説があります。両説あるのは、北周の廢仏政策を改めて仏教を復興したのは文帝であり、文帝は「皇帝菩薩」と称された梁の武帝にならおうとしていましたが、遣隋使が至る三年前の仁寿四年（六〇四）に亡くなっているためです。ですから、文帝説の場合は、倭国は亡くなったことを知らずに使者を派遣したのだということになります。煬帝説の場合は、倭国は、文帝が亡くなると晋王広が即位して文帝と同様に仏教保護に努めていると聞いて派遣したと見るのです。

即位前の煬帝、つまり文帝の次男であつて野心に富んでいた晋王広は、皇太子である兄を引きずり下ろして即位しようとしていたため、熱心な仏教信者であつた文帝と皇后から評価されようとして任地の江南で仏教保護に努め、天台智顛との交流を深めるなどして仏教信仰をアピールしていました。川勝賢亮「菩薩天子と如来天子」(『佐藤良純教授古稀記念論文集 インド文化と仏教思想の基調と展開』第一巻、山喜房仏書林、二〇〇三年)が着目しているように、梁末の侯景の乱などによって寺院が破壊されたままになっている現状を憂えた蔣州の僧たちが開皇十二年(五九二)に智顛に訴えた手紙、「蔣州僧論毀寺書」では、僧たちは江南の仏教を保護した晋王のことを「大王菩薩」と呼んでいます(『国清百録』、大正四六・八〇四中)。また、川勝氏は触れていませんが、晋王が文帝を継いで即位すると、天台山の僧侶は、「皇帝菩薩」と呼んで即位を祝う手紙を送っています(同・八一五上)。

『仏祖統紀』巻三九によれば、即位した煬帝は倭国の使者が来た大業三年には、正月に天下に詔して行道させ、千人を出家させており、その時の願文では、「菩薩戒弟子皇帝」と称していた文帝にならない、天台大師から与えられた「総持」の名を用いて「菩薩戒弟子皇帝楊総持」と名乗り、多くの人を出家させた功德によって天下の罪が清まつて皆が菩提におもむくよう十方諸仏に願っています(大正四九・二六一下)。ですから、倭国が百濟などを通じてそうした噂を聞いており、即位して間もない煬帝のことを、文帝を継いで仏教復興に努める「菩薩天子」とみなしても不思議はありません。「重ねて」とあるのも、文帝に続いてという意味であるように見えますので、煬帝と考えて良いと思われれます。

ちなみに、蔣州の僧たちの嘆願書に答えた智顛の返書では、晋王のことを「聖徳尊嚴」と称え、「菩薩行を修し、仏法を棟梁す」(同・八〇四下)と述べています。智顛は、晋王自身への手紙でも賞賛の言葉を述べていますが、こうした賞賛を繰り返し続けることよつて菩薩天子の方向に向かわせようとしていたように見えないこともありません。面白いことに、『勝鬘經義疏』では、如来の無限の徳のことを「聖徳無量」(大正五六・二上)と称しており、「聖徳」の語を用いています。「聖徳太子」という名は、『日本書紀』推古三〇年の太子薨去記事中で、高句麗に帰国した慧慈が「玄聖の徳を以て、日本の国に生まる(以玄聖之徳、生日本之國)」と称しているため、『莊子』天道篇が人の上に立つのは「帝王天子の徳」であるのに対し、そうした位につかずに下にいるのが「玄聖素王の道」だと述べていることに基づき、即位しないものの王者の徳を有していた意味とされる人が多いようですが、この薨去記事は過剰な潤色が目立つ箇所ですので、仏教由来の可能性も残しておいた方が良いでしょう。

うに思われます。

聖徳太子という呼び方を確定して広めたのは、「聖徳太子といかに向き合うか」（『教化研究』一六六号、二〇二〇年六月）で指摘しておいたように、奈良中期頃の代表的な文人であって歴代天皇の漢字諡号を定めた淡海三船だと私は考えています。ただ、太子が生前に「聖徳」と称されたり「太子」と呼ばれることがあり、三船がそれを諡號に用いたことは、充分ありうるのではないのでしょうか。聖徳太子について、神格化されるのは没後になってからと考える研究者が多いのは困ったことです。権力者や宗教者の場合、生前から神格化されるのは現在でもよく見られることであり、特に古代の場合はそのほうが普通です。「海西の菩薩天子」が文帝であれ煬帝であれ、倭国が隋の皇帝をそのように見ており、自国の王もそのような存在だと考えていたことが重要です。しかも、三経義疏が「皇帝菩薩」と称された梁の武帝を意識していたことは確かであり、その皇太子であった昭明太子についても意識していた可能性があります。少なくとも、厩戸皇子が『勝鬘經』を講讀した際、天の華が降ったという後代の伝承は、法雲が昭明太子への手紙「釈法雲啓」で太子の講義について、「真に諸天をして善しと讚せしめ、実に釈梵（帝釈天・梵天）をして（天の）華を雨ふらしむ（真令諸天讚善、実使釈梵雨華）」（『広弘明集』卷二・二四七中）のような見事なものでしたと、美辞麗句を用いて絶讚したことなどに基づいているように思われます。

倭国が自国の王を「海東の菩薩天子」とみなすような言上を使者にさせたのは、『法王帝説』が「上宮厩戸豊聡耳命、嶋大臣と共に天下政を輔く（上宮厩戸豊聡耳命嶋大臣共輔天下政）」と記しているように、太子と馬子による共同補弼体制のもとでのことでした。『日本書紀』の用明紀二十一年条が厩戸皇子について、「位、東宮に居り、万機を総撰し、天皇の事を行」つたとする記事は疑われている通りであって、「東宮」とか「天皇の事を行なう」といった表現が当時使われていたとは思われませんが、初めての女性天皇であって制約も多かったであろう推古天皇を、有力な皇族と実務を握っていた大臣が補佐するのは当然のことですから、職務の一部を代行する場合があったことは充分考えられます。むろん、百済や高句麗から渡来した知識人の助言を参考にしながらおこなったのでしょう。

いずれにしても、女性の在家菩薩である勝鬘夫人を強引なまでに賞賛する『勝鬘經義疏』と、厩戸皇子が「親ら肇めて作」つたとされる「憲法十七条」の両方が、在家菩薩が「大國主」となった場合の訓戒を含む『優婆塞戒經』を利用していることから見て、厩戸皇子は、仏教紹隆を打ち出した推古天皇を「海東の菩薩天子」とみなし、娘婿であって後継候補者である自分も

そうなる存在、あるいはその職務の一部を代行している存在と位置づけていたと考えるのが自然と思われまふ。なお、推古天皇については、群臣たちに仏法紹隆を命じただけでなく、実質的には馬子がおこなったこととはいえ、自らの居処であった豊浦宮を改めて尼寺である豊浦寺とし、日本で最初に出家して迫害された尼たちを保護していたことも見逃せません。豊浦寺の創建瓦は日本初の本格寺院である飛鳥寺の瓦を作った瓦当筈によって作られており、瓦葺きの寺院としての豊浦寺の造営は飛鳥寺より遅れますが、邸宅の一部を改造した程度であれば、飛鳥寺より先にできていても不思議はなく、そうであれば推古天皇が「重興仏法」の天子となされても不思議はないのです。

さて、先ほどの「天皇の事を行う」という句から思い浮かぶのは、『十六国春秋別伝』巻二の「後趙録」が、権力を握った石勒について、「石虎等、尊号を上るも、勅、許さず。固く請うに、勅、趙天王と号し、皇帝の事を行ない、大赦す（石虎等上尊号、勅不許。固請、勅号趙天王、行皇帝事、大赦）」とあることです。つまり、匈奴系の石勒は、後趙を建国して趙王となつたものの、甥の石虎などが皇帝と称するように上奏すると許さず、「天王」と称して皇帝がなすべきことをおこなつたということです。石勒は仏教を熱心に後援した人物であり、石虎も後に「趙天王」と号しています。

日本の天皇号が、五胡十六国時代の非漢族国家においてしばしば用いられた「天王」号に由来するかどうかは議論のあるところですが、森田悌『天皇号と須弥山』（高科書店、一九九九年）は、天皇号の「天王」起源説を否定しつつも、「天皇」は「てんのう」で「んわう」であつて「皇」を古い呉音で訓んでいるのに対し、律令制で定められた皇后は「こうこう」、皇太子は「こうたいし」と「皇」を漢音で訓んでいることは、天皇という尊称が唐代北方音を基調とした七世紀後半の律令作成時期より前から用いられていたことを示すものとし、天皇という称号は仏教と関わり、推古朝の前半以後に生まれたとしています。確かに、「天王」の語が早い時期に継続して用いられた形跡はありません。推古十六年に隋使の斐世清の帰国に同行する形で隋に派遣された小野妹子が、「東天皇敬白西皇帝」で始まり、「敬白不具」で終わる形の国書を届けたと『日本書紀』は記しているのは、「日出処天子」という名乗りが煬帝に「無礼」とされて改めざるを得なくなった結果でしょう。これも議論の多い記事ですが、「敬白」という表現は、古代の日本では神仏や高僧などの超越的な存在に対して用いられており、また隋代の慰勞詔書における「皇帝敬問」「皇帝問」の例は仏教関連の詔書に集中していることは、鈴木靖民・金子修一・石見清裕・浜田久美子『訳注 日本古代の外交文書』（八木書店、二〇一四年）で金子氏が注意しています。

このことは、倭国が隋の皇帝のことを、仏教を再興した菩薩天子仲間、その兄貴分として位置づけようとしていたことと関わるものではないでしょうか。天皇の語はそうした状況のもとで用いられているのですから、北朝の「天王」の用例や仏教の「天王」の例を考慮しつつ、敢えて「皇」の字を用いて作られた可能性があるように思われます。「憲法十七条」にも三経義疏にも道教の影響は見られないため、津田左右吉が説いた天皇号の道教起源説には賛成できません。

なお、鮮卑族出身であって、飾り物の皇帝を傀儡として西魏を建国した宇文泰が亡くなると、三男の宇文覺が位を奪って天王位につき、北周を建国します。その宇文泰のもとで軍事と制度改革の面で活躍したのが、かの「六条詔書」を作成した蘇綽でした。蘇綽は『仏性論』を著しており、この書は世に流行したと伝えられていますので、儒教と仏教に通じた人物だったこととなります。倭国は百済の影響が強いものの、北朝に朝貢しつつ南朝にも通じていた高句麗とも交流していましたし、百済も六世紀後半になると、南朝に朝貢しつつ北朝との外交もおこなっていました。倭国には、そうした高句麗・百済を通じて北朝の情報も入っていたはずです。三経義疏のうち、『法華義疏』は梁の三大法師である法雲の『法華義記』、『勝鬘経義疏』は同じく三大法師の僧旻の『勝鬘経』注釈を「本義」としていることが知られていますが、「本義」に触れない『維摩経義疏』については、法雲の用語を基礎としているものの、大島啓禎「上官撰『維摩経義疏』の一考察」（『仏教学』第六号、一九七八年十月）は、北朝の影響もやや見られることを指摘しています。

『日本書紀』が厩戸皇子のことを徹底して神格化して描いていることは事実ですが、「憲法十七条」を初めとする『日本書紀』の太子関連記述にしても三経義疏にしても、そして様々な銘文類にしても、新たな視点で検討し直してみれば、従来とは違った面が見えてくるのではないのでしょうか。これまで述べてきたことをまとめると、南斉の竟陵王や梁の武帝や昭明太子を意識していた聖徳太子は、自分も「海東の菩薩天子」となるのだ、あるいは、「海東の菩薩天子」のなすべきことの一部を担当しているのだという自負に基づき、馬子大臣や推古天皇と議したうえでこのことですが、「憲法十七条」の作成、『勝鬘経』の講経、そして隋との外交交渉などをおこなったように思われます。

最後に津田左右吉について触れておきます。津田は、「憲法十七条」は律令や国史の作成を企てていた頃に朝廷が儒臣に命じて作成させたと推定し、講経については『日本上代史研究』第一篇第四章「用明紀から天智紀までの記載」（岩波書店、一九三〇年）では、「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」と説いていたものの、戦後に改訂

した『日本古典の研究（下）』第四篇第四章「用明紀から天智紀までの書紀の記載」（岩波書店、一九五〇年）では、「太子の講経の話は……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、「斉の竟陵王や」という言葉を付け加えていました。今回の発表では、そうではなく、竟陵王や梁の武帝の事績を手本として聖徳太子が実際に「憲法十七条」の作成や『勝鬘經』講経や三経義疏の作成を行なったらしいことを明らかにしましたが、その核心に最も迫っていたのは、太子を信奉する研究者たちではなく、幅広い東洋学者であつて太子の事績とされるものを疑つた津田その人でした。畏敬の念を禁じえません。

津田は偽りの神話・伝説によつて皇室や聖徳太子を祭り上げる風潮を危険視していたため、こうした伝承を疑つたのです。私は今回の発見によつて津田の見解を否定し、「憲法十七条」、「勝鬘經」講経、三経義疏は聖徳太子の事績であることは確実であり、遣隋使も太子の主導と見てよいことを示したわけですが、そうなると戦前のように聖徳太子を持ち上げて国家主義に利用しようとする傾向がまた強まってくるのが懸念されるため、今後は津田のように警告を発することに努めていきたいと考えています。