

親鸞における聖徳太子観

—六角堂參籠時を中心にして—

大谷大学 東 館 紹 見

一

親鸞は、建仁元年（一一〇一）、二十九歳の時、六角堂に百日間の參籠を志した。この參籠を通じて、親鸞は、当時、聖徳太子の本地とされ、また六角堂の本尊如意輪観音と同体とされていた救世観音の夢告を得る。そして、その導きにより、法然のもとへの百箇日間の參向を経て、「然愚禿積鸞建仁辛酉曆棄雜行分歸本願」と自ら述べる通り、「よきひと」法然との値遇を通じ、阿弥陀仏の本願と出遇うことを得るのである。それ以前の聖道門的な仏道のあり方からの訣別と専修念仏への全き帰入を示すこの一連の出来事は、親鸞の生涯の要をなす事件であった。それ故、親鸞にかかる導きをなした聖徳太子、及びその本地たる観音菩薩もまた、当時の親鸞の仏道への思念において、既に重要な存在として認識されていたであろうことが察せられる。また、建永二年（承元元年、一一〇七）、聖道の諸宗の要請によって苛烈な弾圧・配流を受けつつ、以後却って専修念仏の教えの意味を深く確かめることになった親鸞において、太子への深い敬仰の念は晩年に至るまで変わることがなかった。周知のごとく、

当時の太子への信仰は、聖道の諸宗によつて各宗の教学・教団の正当性を示す存在として既に盛んに鼓吹されており、人々の敬仰も相当一般的なものになつていた。このことと、右の弾圧の経緯及び内容、そしてこれに対する親鸞の態度から考えるならば、親鸞の太子観は、右の聖道諸宗及びその影響下に形成された一般的な太子理解の影響を受けつつも、同時に、それとは大きな質的差異があつたであろうことは容易に推測されるところである。以上の点は親鸞の太子理解を考えてゆく上で特に重要な点であると思われる。

近時、親鸞の聖徳太子観について、六角堂参籠及び晩年の太子関連の著述の分析を通じて、親鸞には若い時から強い太子信仰はなく、晩年の関心も親鸞の思想的信仰的な中心からは遠いものであつたとする見解が提示されている。詳しくは次節以下で検討したいが、こうした意見が提示される原因の一つには、比叡山から訣別し専修念仏に帰入せんとする時に、既に聖道門仏教からも盛んに敬仰がなされていた聖徳太子に対して、親鸞が如何なる意味において関心を持ち、何を確かめようとしたのか、すなわち当時の聖道門仏教の問題性を見据えつつ、なお太子に仏教の如何なる点を確かめようとしたのか、従来十分検討されてこなかつた点が挙げられるのではなからうか。本論文においては、親鸞の生涯において大きな位置を占めたとされる聖徳太子を、彼が如何なる存在として認識していたのかについて、殊にその求道の歩みの転換点となり、爾後の彼の歩みや仏教観にも大きく影響を与え続けたと思われる六角堂参籠時の問題を中心に、近時の研究における見解を受けつつ考察してみたい。

二一

右に言及したように、既に真宗史研究者として多くの論考を公表されている遠藤美保子氏は、近時、「親鸞本人に聖徳太子信仰はあつたか」と題する論文を発表され、親鸞の太子観を示す事跡として、二十九歳の六角堂参籠と

晩年に多く著わされた太子関連の著作とを取り上げて分析・考察を加えられた⁽⁴⁾。すなわち、氏は、親鸞の六角堂参籠について、親鸞自身が言及しておらず、また参籠の理由についても、太子建立の縁起を持ち出さずとも天台系列・観音靈驗所・聖覚ゆかりの寺といった要素で十分説明ができるとされた。また晩年の太子関連の著作についても、文法・用語上の疑問点を挙げられた他に、仏法破壊の者への評価などに、消息等における親鸞の社会観とは矛盾した内容が見られるとし、太子関連の著作とされるものが、高田系の門弟の太子関連の関心から創作された可能性を指摘された。そして結論として、①六角堂参籠は太子信仰からでなくとも説明できること。②太子関連の和讃二種はいずれも真撰でない可能性が高いこと。③晩年の太子関連の著作は親鸞の積極的な太子信仰の証としなくとも説明が可能であること。④太子への言及は量的にも时期的にも限定されているので、若い時からの強い太子信仰はなく、晩年の関心も親鸞の思想的信仰的な中心からは遠いものであること、以上の点を述べられたのである。

氏の提示された問題点は多岐にわたり、いずれも看過することのできない重要な指摘を含むが、今次においては紙幅の関係もあるので、以下、氏の取り上げられた右の問題点のうち、②・③の晩年の太子観に関する考察は他の機会に譲ることとし、主として①及び④で取り上げられている六角堂参籠に関連して、親鸞の聖徳太子観を確認することにしたい。

親鸞の六角堂参籠の前後を含めた経緯とその意図について、彼の伴侶である恵信尼が末娘覚信尼に送った書状は、次のように記している。

(前略) やまをいて、六かくたうに百日こもらせ給て、こせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくたいしのもんをむすひて、しけんにあつからせ給て候ければ、やかてそのあか月いてさせ給て、こせのたすからんするえんにあいまいらせんとたつねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて、又六かくたうに百日こもらせ給て候けるやうに、又百か日、ふるにもてるにも、いかなるたい事にもまゐりてありしに、

た、こせの事はよき人にもあしきにも、おなじやうにしやうしいつへきみちをは、た、一すちにおほせられ候しを、うけ給はりさためて候しかは、しやうにんのわたらせ給はんところには、人はいかにも申せ、たとひあくたうにわたらせ給へしと申とも、せ、しやうしやうにもまよひければこそありけめとまで思まいらすみなればと、やうく人にの申候し時もおほせ候しなり(後略)⁽⁵⁾

また、門弟である真仏が書写した『経釈文聞書』は、この時に得た夢告について、「親鸞夢記云」として、

六角堂救世大菩薩示現 顔容端政之僧形 令服著 白衲 御袈裟 端座 广大白蓮 告命 善信言

行者宿報 設女犯 我成玉女 身被一犯 一生之間能莊嚴 臨終引導 生極樂一文

救世菩薩誦此文 言此文吾誓願ナリ一切群生可説聞告命 因斯告命 数千万有情 令聞之覚夢

悟了

と記す。先ず留意しておきたいのは、右に掲げた恵信尼書状が、(1)親鸞の比叡山からの出山を、「降り」或いは「下り」ではなく、「いで(出で)」と記している点、(2)出山後、六角堂參籠と法然のもとへの参向に際しての親鸞の関心を、「こせをいのらせ給けるに」、或いは「しやうしいつへきみち」と記している点、(3)そして、六角堂參籠から専修念仏への帰入までの歩みを一貫したものととして叙述している点である。これらの点は、いうまでもなく、この時の親鸞の「山を出で」という行動が、単に「一時的に山を下りて、六角堂に向かった」といったものでなく、「後世を祈る」或いは「生死出ずべき道」を求めて、すなわち「出離生死」「生死解脱」とも称される、仏道を歩む者の根幹に関わる問題関心を示す言葉によって示されるような意識に基づいたものであったことをあらわしていよう。

この親鸞の二十九歳における出山の理由に関して、従来の研究においては、当時の親鸞における、世俗化・門閥

化・民族宗教化した寺院のあり方への不満⁽⁷⁾、性の悩み⁽⁸⁾、あるいは自力の行に対する強烈な挫折感等⁽⁹⁾が挙げられている。しかし、親鸞の出山は、右の恵信尼の書状の文面によっても明らかな通り、それまでの比叡山での修学・修行全体を問い直すような、仏道を歩む者の根幹に関わる如き問題関心においてなされたものであった。しかもこのことは、親鸞と共に仏道を歩み続けた恵信尼において、彼の死に際し自分たちの子に先ず第一に語るまでに生涯を通じて憶持し続けられていたことであつたのである。六角堂參籠が親鸞の生涯においてかかる重大性を持つ出来事であつたことを考える時、右の諸見解は、果たしてこうした參籠の意味とその際の親鸞の仏道への思念とを、十分に認識した上でのものといえるであろうか。

比叡山からの出山を決意した親鸞において、恵信尼書状が言う如く、「生死出ずべき道」が課題として明確に思念し続けられていたとするならば、それは、親鸞が比叡山での修学・修行に単に失望、或いは絶望していたのではなく、これに真向かい、そこから何らかの課題を得ていたことの証左であるともいえよう。また、その課題は、彼自身において重大なものであるとともに、それまで修学し修行し続けてきた仏道が、具体的な自らの身を通して成就するの可否かという、少なくとも彼にとつては普遍的な仏道の問題として思念されていた筈である。親鸞における比叡山からの出山と六角堂參籠は、先ずもつてかかる意味において重要であると考ええる。この親鸞における比叡山での仏道修行における課題と六角堂參籠を必然せしめる思念との関係が明らかにならなければ、以後の専修念仏への帰入の意味も、吉水・越後・関東における様々な出遇いの意味も、確認し難いものとなるのではなからうか。

親鸞が、個人的な失望・絶望からではなく、出離生死の道を求めて、比叡山と訣別し、しかも比叡山を含む聖道の諸宗が挙つて敬仰していた聖徳太子と深い関わりを持つ六角堂に參籠を志さなければならなかつたのは何故なのだろうか。このことを考えるに際し、次節では、親鸞の六角堂參籠当時の時代状況において、彼が訣別した比叡山の仏教における教学と教化のあり方が如何なるものであつたか、また、当時、観音信仰、太子信仰を通じて示され

ていた仏教の姿は如何なるものであったかを確認し、親鸞が、その何を問題とし、何を課題として比叡山を出で、仏道の歩みを始めたのかを考える手掛かりとしたい。

三

親鸞が修学・修行した比叡山の仏教は、最澄による開創以来、天台宗の正依の經典たる『法華經』に基づき、あらゆる存在が平等に成仏し得ると説く一乗の教えを根幹に置く。天台宗においては、この一乗の教えに基づき、理念としてあらゆる人々が平等に受けることができる大乘菩薩戒の授戒を行ない、一乘真實、大乘菩薩道の精神の顯現を期して歩んできたのである。しかし、このあらゆる人々を成仏道において平等に位置づける教えは、同時に、時々の為政者・支配層によって、当該期以後の社会において自らの支配を全うする上で好適な支配思想としても注目されてきた経緯がある。平安初期以降当該期までは、徐々に社会上下各層の土地の私有化に向けた動きが進展して、これを有力な貴族や大寺社、更には武家が集積して、権門として成立し、相互補完的な国家体制を形成してゆく時期に当たることが、かかる時代における、土地の私有を前提とし上下各層の多様な関係が複雑に絡み合う社会のあり方は、それまでの律令体制下の主たる支配思想である儒教のみによっては説明できない状況にあった。為政者・支配層は、かかる時代の状況をよく説明し、人々の多様な動向をもちとなく「平等」に位置づけ得る思想として、平安初期以来、徐々に法華一乘思想に注目してゆく。また仏教界も、自らも権門として転成を遂げつつ支配の一翼を荷う中で、かかる為政者の関心に呼応する形で、「平等」な救済を説く一乗思想を種々の内容と方法とによって社会に宣布してゆくのである。⁽¹⁰⁾すなわち、一乗の教えは、当該期において、為政者・仏教界によって「平等な救済」を説きつつ現実の支配の中に人々を籠絡してゆく思想としても重視され、社会に多大な影響を及ぼしていた

のである。

およそかかる状況において、観音信仰は、十世紀初め頃より、天台宗をはじめとする仏教各宗によって、社会各層の活発な活動に伴って生じた種々の社会不安を『法華経』の「観世音菩薩普門品」に説かれる「七難」として位置づけ、これからの「平等な救済」を「貴賤」を問わない広汎な階層の人々に説くことによつて、体制の下に取り込み位置づけてゆく信仰として説き出され、為政者も積極的にこれを施政の方針の中に取り込んでゆく⁽¹¹⁾。十世紀以後の観音信仰は、社会が中世の封建的なあり方に変化してゆく動きを踏まえた、支配のあり方と深く関わる信仰として浸透していったのである。

そして太子信仰は、聖徳太子を、上記の意味での観音が現実の社会に化現（垂迹）し、超人的な仏教者・為政者として仏法の具現・興隆に努めた存在と位置づけ讃える信仰として、観音信仰と同様に、仏教各宗・為政者により広汎な階層に説かれ受容されてゆくのである⁽¹²⁾。

右に粗述した経緯によつて、観音信仰及び太子信仰が、現実社会における支配のあり方と密接に関わつて展開した一乗思想から、その救済的側面を強調しつつ派生した信仰であることが知られよう。かかる状況の中にあつて、十世紀後半より史料に名が見え始める六角堂の本尊如意輪観音は、台密の著述『阿婆縛抄』⁽¹³⁾が記す如く、人の浄・不浄、在家・出家、飲酒・食肉・妻帯の有無を問わずあらゆる人々の所願を成就する存在として敬仰され、他の観音信仰の霊地と同様に、貴賤を問わず多くの人々の信仰を集めていた。また、南都仏教による太子信仰の鼓吹が盛んになされていた当該期⁽¹⁴⁾において、六角堂が、京都における天台宗による太子信仰鼓吹の有力な拠点の一つであった点も看過できない。すなわち、観音を本尊とし太子建立の伝承を持つ六角堂は、如上の仏教各宗によつて説き出されていた、支配のあり方と密接なかかわりをもつて展開した観音信仰、太子信仰の、天台宗における代表的な霊地として、人々に救済を説き、また人々が救済を求めて集う場であつたのである。

ることが述べられている。親鸞においては、人間が共に歩むことのできる一乗の教え、大乘菩薩道の精神は、仏のはたらきによって自己を照射された機の上においてのみ、あらゆるあり方の違いをも超えて平等に開かれ実践されるものと考えられていたのである。ここに、仏道に関して人間の我執・我所執に基づく如何なる関心の介在をも許さない、徹底した機の自覚の深まりを見ることができると同時に、かかる思索をなした親鸞において、後に至るまで一乗の教えに対する継続した強い関心が存したことをもうかがうことができよう。

以上のように、親鸞における出山時の「出離生死」への思念と、当該期までの一乗思想、観音信仰・太子信仰の弘通及びその歴史的・社会的意味を確かめ、同時に、親鸞の後年に至るまでの一乗の教えに対する関心を確かめた時、我々は、先ず、親鸞における出山時の思念の中に、それまで比叡山において学んできた一乗の教え、大乘菩薩道の精神の眞の意義を見出さんとする仏道を歩む者としての課題の深まりを見ることができるとはなからうか。親鸞にとつて、比叡山で学んだ一乗の教えを如何に受け止めてゆくかという問題は、自己自身の問題であつたには相違ないが、同時に自身の問題に止まらず、一乗、大乘菩薩道の精神を掲げつつ、実際には仏教を我執・我所執の人間の関心の中に取り込み利用しようとする自他のあり方への悲歎となり、また現実社会における眞の一乗の実践とは何かという問いとなつて深化されていたものと察せられる。

そして、この一乗・大乘の教えを、日本において最初に本格的に根付かせようとした人物こそ、本尊如意輪観音（『救世観音』の垂迹と考えられ、六角堂の建立者とも伝承されていた聖徳太子であつた。¹⁶）もちろん、先にも述べたように、当時の社会においては、仏教各宗によつて、畏敬されるべき超人的な仏教者・為政者としての太子に対する信仰が、既に社会各層に対して広く説き広められていた。しかし、かかる太子像の根底には、法華経・勝鬘経・維摩経という一乗・大乘の問題が根幹に据えられる経典の解説を自ら講説・著述し、また、十七条憲法の「篤敬三宝」の語や晩年の「世間虚仮 唯仏是真」の語等¹⁷に示される如く命終に至るまで世俗のただ中に身を置き、世

俗者・為政者として仏法を聞信し続けたとされる、太子の一乗・大乘の仏教興起に向けての事績が共通して理解されていたこともまた事実である。すなわち、親鸞は、かかる太子による一乗・大乘仏教の興起が、日本において如何なる意味を有するものであったかを改めて問うことを通じて、自身が仏道を歩むことの意味を確かめ、更にその自身の確かめを通じて、普遍的な仏道としての一乗・大乘の現実社会における実践の意味を確かめようとしたものと思われる。⁽¹⁸⁾

六角堂參籠時における、親鸞の太子及びその本地たる観音菩薩への姿勢を右のように捉えた際、先述の救世菩薩による夢告の内容が改めて想起されてこよう。偈の文は、行者が宿報すなわち様々な縁の催すところによつて女性と通じることがあるならば、その女性は救世観音菩薩自身であり、臨終に至るまで行者を浄土往生の道に導き共に歩む存在であると述べている。また、救世観音は、更にこの偈を自らの誓願であるとし、一切群生に説き聞かされるべきであると告命しており、親鸞は、そのことを数千万の有情に説き聞かしていると覺えたところで、ねむりからさめたという。

この夢告の文については、早く名畑崇氏が、鎌倉初期成立の真言宗の著述である『覚禪鈔』に記される文言との類似性を指摘されてこれに基づくものとされ、その後、平雅行氏が両者の内容的な相違を検討されている。⁽¹⁹⁾ 確かに、『親鸞夢記』所載の偈文と『覚禪鈔』の文言とを比較すると、平氏が指摘されるように、夢記所載の偈文には、覚禪鈔の文には見られない「宿報」の文言があり、そこには、僧侶の「墮落」的あり方として否定或いは正当化される行為としてではなく、「本人の意思を超えた、絶対的で普遍的なあらゆる罪業の象徴表現」⁽²¹⁾としての女犯観が示されている。元来、仏教において、女犯すなわち女性（異性）と通じることが制禁されてきたのは、我執に基づき他者（異性）を傷つける人間の思惟・行為との関連においてであったといえよう。しかし、やがて女犯という行為を遠ざけることが僧侶・聖職者の聖性の証しとしても受け止められるようになり、更にかかる聖職者のあり方が人

間の我執に基づく仏教理解に持ち込まれるようになった結果、不女犯というあり方は、聖職者の宗教的權威を修飾する具の一として用いられると同時に、便法ともいうべき種々の言説・儀礼・所作等によって、正に我執に基づく行為そのものである「邪姪」の正当化をすら生ぜしめることになったのである。異性と通じることは、あらゆる衆生・人間の生存に不可欠の営みである。しかし、このことが制禁され、また便法による正当化の対象とされている以上、親鸞が学んだ比叡山の掲げる、あらゆる人々が平等に成仏の道を歩み得るとする一乗の教え、大乘菩薩道の精神の真の実現は不可能である。比叡山に身を置き、その教え、精神に誠実に生きようとするとする者であればある程、かかる矛盾は自らの歩む仏道が意味を持つものか否かを決する問題であったといえよう。

このように考えてくるならば、先述した如く、親鸞の六角堂での右の夢告の感得は、彼が比叡山で学んだ一乗の教え、大乘菩薩道の精神の真の実践を、人間の普遍的な罪業の問題、すなわち機の問題を踏まえて志求する中でこそなされたものであったといえるのではなからうか。先に揚げた『経釈文聞書』が記す「親鸞夢記」において、「行者宿報」の偈文に続き、その趣旨をあらゆる人々に聞かしめよとの告命が記されていることも、親鸞における女犯の問題が、この時の彼の個人的思惟・経験の有無を問わず、右の如き大乘の仏道に生きんとする者としての普遍的な課題として認識されていたことを示していると思われる。

親鸞が目指した六角堂は、あらゆるあり方の人々の願いを受け止めるとされていた如意輪観音を本尊とし、更にこの如意輪観音と同体とされた「救世」菩薩の垂迹とされていたのが、六角堂を創建した聖徳太子であった。一乗、大乘の仏教を日本に初めて興起せしめ、在俗者として世俗のただ中で仏道を聞信・宣布して、観音菩薩の化現として仰がれていた聖徳太子は、我執を前提とした一乗の教えへの理解が社会に蔓延する状況のもと、この教えを所依として掲げ続けている比叡山の修学から多大な影響を受けつつその当該期におけるあり方から訣別せんとしていた親鸞にとって、一乗、大乘の仏教興起の真義を問うべく、是非とも訪ねなくてはならない存在であったと思われる。

以上のように、六角堂参籠時の親鸞において、聖徳太子は、自他の共に歩むべき道としての一乗、大乘の教えが、現実社会において如何なる意義を有するものであるのかを確かめる上で、訪ねなくてはならない存在であった。この点を踏まえて、次に、親鸞の六角堂参籠から専修念仏への婦人に至る問題関心が如何なるものであったのかを考えてみたい。

先に論者は、恵信尼書状において、法然の専修念仏の教えに帰するまでの親鸞の歩みが、「生死出ずべき道」という視点において一貫性を持った内容で叙述されていると述べた。そのことは、次に掲げる、親鸞の曾孫覚如が著わした『親鸞伝絵』の記載によってもうかがうことができる。覚如は、親鸞の六角堂での夢告について、『経釈文聞書』の「親鸞夢記」とほぼ同文の内容を記した後、伝絵の文を以下のように続けている（記号・改行は論者）。

- a 然者、聖人、後時、おほせられてのたまはく、
- b 仏教むかし西天より興て、経論いま東土に伝る、是偏に、上宮太子の広徳、山よりもたかく海よりもふかし、吾朝欽明天皇の御宇に、これをわたされしによりて、すなわち浄土の正依経論等、此時に來至す。儲君もし厚恩をほとこしたまはすは、凡愚いかてか弘誓にあふことを得ん、
- c 救世菩薩はすなはち儲君の本地なれば、垂迹興法の願をあらはさんかために、本地の尊容をしめすところなり。
- d 抑又、大師聖人空源もし流刑に処せられたまはすは、われ又配所に赴かむや、
- e もしわれ配所におもむかすは、何によりてか辺鄙の群類を化せむ、これ猶師教の恩致なり。

f 大師聖人すなわち勢至の化身、太子また観音の垂迹なり、このゆへにわれ二菩薩の引導に順して如来の本願をひろむるにあり。

g 真宗因茲興し、念仏由斯煽也。(下略)⁽²²⁾

右の文章は、親鸞の後年における言葉を覚如が伝聞して書き留めたものであるが、これに先立って記されている夢告の偈文及び救世観音の告命を忠実に記している記載の態度から見て、全く与り知らなかつた内容を記したものは考え難い。⁽²¹⁾

先ずbとcにおいては、夢告の偈文を受けて、親鸞が、聖徳太子に救世観音の勧めにより、現実の社会の中で罪業の凡夫として人々と共に歩む、専修念仏の教えに出遇うことができたことが述べられる。親鸞はこの勧めによつて、「弘誓にあふ」、すなわち専修念仏の教えに帰入することができたとしているのである。しかし、右の文は、これに続けてdにおいて、建永二年（承元元年、一二〇七）の法難による法然と親鸞の流罪を記し、さらにeにおいて、この法難によつて初めて、真の意味で人々と共に歩む仏道が成就する時季が到来したと述べているのである。⁽²³⁾そして、fとgにおいては、聖徳太子と法然を、それぞれ、専ら阿弥陀仏の本願を仰ぐ称名念仏を勧める、観音菩薩と勢至菩薩の垂迹・化身として位置づけている。親鸞の後の回想として記されているこの伝絵の文では、先述の聖徳太子の示現による夢告と、専修念仏を説き人々に真に平等な往生成仏の道を示したことによつて流罪に処せられた法然の教説とが、共に阿弥陀仏の本願念仏を親鸞に勧める「二菩薩の引導」として仰がれているのである。六角夢想の段に建求二年の法難に関する記述が併せ記されることは、内容的に一見唐突の感さえ抱かせるものであるが、親鸞は何故この二つの出来事を後に至るまで併せ語つたのであろうか。

法然による専修念仏の弘宣は、それまでの顕密諸宗によつて説かれていた、諸々の修行・善根の価値を認めた上で称名念仏を最底辺の人々でも修し得る行と位置づける教判とは根本的に異なり、如何なる修行・善根によつても

救われない末法のあらゆる衆生が、平等に往生成仏の道を歩み得る、阿弥陀仏によつて選択された唯一の行として説き出されたものであつた。故に、その教説は、如何なる人にも平等に開かれた行としての念仏を説くものであつたと同時に、そこに、既に見た当該期の顕密仏教において一般的であつた、支配のあり方と密接に関わつて展開した仏教への理解、すなわち、我執・我所執の人間関心に基づく仏道理解の介在を、如何なる形においても許さない質のものであつた。専修念仏に対する建永二年の法難は、まさにかかる、当該期の現実社会における支配との関係において発達した仏教の言説・諸相の欺瞞性・非仏教性を白日の下に曝すという専修念仏の性格を看取し指弾した弾圧であつた。そして、この弾圧によつて、専修念仏の意味がいよいよ明らかになり、そのことによつてまた、人々と共に歩む仏道が初めて開かれることになつたのである。

親鸞が、かかる自身の歩みを、「二菩薩の引導」として一体のものとして把握し語つたということは、それがたとえ後の回想であるとしても、比叡山からの出山と六角堂參籠時における親鸞の中で、一乗・大乘の仏道とは何かという問題と、それを真に人々の上に開く行としての、阿弥陀仏によつて選択された専修念仏への関心とが、既に一連のものとして相当深く認識されていたことを示しているのではなからうか。そのように考えるならば、親鸞によつて語られた先の回想の文言は、法然の専修念仏への帰入に至る思想的な必然性を示している文章と見てよいと思われる。すなわち論者は、親鸞における、真の一乗・大乘の仏道とは何かという課題に対する方向性を具体的に指し示す存在としての太子「觀音が、「山を出で」る際、またそれ以後も憶持され続けており、これが六角堂參籠から法然の専修念仏への帰入に至る歩みを促したと考えるものである。また、かかる歩みを踏み出すに際し、やはり親鸞は、当時、人々が萃つて參詣に訪れていた、天台宗における太子信仰の靈場たる六角堂に參籠しなくてはならなかつたものと考ええる。

六

以上に述べたように、親鸞在世時までの観音菩薩・聖徳太子は、現実の社会において大乘の仏道のあり方を指示す存在であり、同時にそうであるが故に、我執・我所執の人間関心から利用され続けてきた存在でもあった。そして、かかる状況であればこそ、そうした現実における仏教のあり方を凝視し、そこからの訣別を期せんとしていた親鸞にとって、観音菩薩・聖徳太子は、単なる個人的な苦悩を解決する存在でもなければ、まして現実社会における我執・我所執の関心に基づく問題を解決する存在でもなく、現実の時代社会においてはたらく真の一乗・大乘の仏道とは何かという課題を確かめようとする上で、訪ねずにはいられない、いわば日本における仏教の歴史的歩みを象徴し、その意味を問う存在であったのである。

また、この六角堂参籠から専修念仏への婦人を必然せしめる、一乗、大乘の仏道に出遇ったという点において、親鸞の比叡山での学びは、大きな意義を有したのであり、その意味においては決して棄て去られるべきものではなかった。また、そこからの出山の理由も、墮落した組織や僧侶のあり方に対する不満や絶望でもなければ、自力聖道的な修学・修行に対する個人としての挫折でもなかった。むしろ、そこで一乗、大乘の精神を正面から受け止めたが故に、親鸞は、戒の遵守を前提とする自力聖道的な修学・修行のあり方、更に破戒の正当化を良しとする我執に基づく「仏道」のあり方から訣別しなくてはならなかったのである。親鸞にとつて聖徳太子は、真の一乗、大乘の仏道が、現実の時代社会において開顕されることの意味を、常に問い確かめ続ける存在としてあつたといえよう。

本稿においては、六角堂参籠時における親鸞の太子観を中心に考察を進めたため論及できなかったが、親鸞の著

作においては、晩年の和讃を中心に、現実社会の中での為政者・仏教的事績を行なった人物として聖徳太子が奉讃されている。また、聖徳太子関連以外の和讃や著述においても、為政者や施政のあり方と仏教との関係に言及する部分は少なくない。それらの中には、仏法を尊重・興隆せしめた存在に対する記述ばかりでなく、仏法を破壊した存在に関する記述も見受けられる。これらの、いわば親鸞の仏教史に対する関心をうかがわせる叙述は、我々に何を指し示しているのであらうか。「愚禿悲歎述懐」の内容からも窺い知ることができる如く、親鸞における仏法破壊、或いは仏教者の非仏教的なあり方に対する姿勢は、常に自らを含む衆生のあり方を、教えに照らして悲歎する点において一貫しているように思われる。この点を踏まえた時、例えば物部守屋の仏法破壊の事績に対する和讃での言及等を、果たして対他的な、討滅・帰伏を無前提に是とする内容と読んでよいのか、注意深く考える必要があると思う。これらの点を含め、親鸞の仏教史への認識、社会観・国家観については、当該期までの社会と仏教のあり方に留意しつつ、本稿での成果を踏まえ今後とも考察を進めてゆきたいと考えている。

凡例 本註記において、史料の所収刊本名の表示に用いた略称は以下の通りである。

『定親全』Ⅱ 『定本親鸞聖人全集』、『集成』Ⅱ 『真宗史料集成』、『大正蔵』Ⅱ 『大正新脩大蔵經』

註(1) 十世紀成立の『聖徳太子伝暦』(真福寺善本叢刊)第二期第五卷)に、「(敏達天皇)十二年^{卯癸}。秋七月一日、百濟賢者葦北達率日羅、(中略)跪地而居合掌白曰。敬礼救世観音大菩薩 伝燈東方粟散王云々」また、「(推古天皇)五年^丁。夏四月、百濟王、使王木字阿佐等来、朝貢。(中略)右膝着地、合掌恭敬曰。合掌敬礼、救世大慈観音菩薩、妙教流通東方日国、四十九歳伝燈演説、大慈大悲敬礼菩薩」とあり、聖徳太子の本地を救世観音とする言説が、この頃より説き出されてくる様相をうかがうことができる。

(2) やや時代が下がるが、一二四二〜八一年(仁治三〜弘安四)頃成立した『阿婆縛抄』第二百 諸寺略記上(『大正蔵』図像九)に、六角堂について、「用明天皇御宇聖徳太子御建立。本尊二臂如意輪救世観音是也」とあって、六角堂

の本尊如意輪観音が救世観音と団体とされている。また、同じ頃成立した公家の故実書『拾芥抄』下 諸寺部第九 三十三所観音(『改訂増補故実叢書』一三二)には、「六角堂金剛三尺如意輪」とあり、如意輪観音と聖徳太子が併記される。

- (3) 『顕浄土真実教行証文類』「顕浄土方便化身土文類六」(定親全 一)
- (4) 遠藤美保子「親鸞本人に聖徳太子信仰はあったか」(『日本宗教文化史研究』第十二巻第二号(通巻第二四号)、二〇〇八年十一月)
- (5) 『恵信尼書状』第三通(集成 一)
- (6) 『経釈文聞書』所収「親鸞夢記」(『影印高田古典』第一巻 真仏上人集)。また、これとほぼ同文を載せる史料として、周知のごとく覚如の撰になる『親鸞伝絵』(『集成』一)がある。
- (7) 宮崎圓遵「親鸞伝素描」(『大乘』第六巻第一・二号、一九五五年 後、『宮崎圓遵著作集』第一巻 一九八六年、永田文昌堂)をはじめとする諸論考。
- (8) 赤松俊秀「親鸞」(人物叢書)(一九六一年、吉川弘文館)をはじめとする諸論考。
- (9) 平松令三「親鸞の六角堂夢想について」(福岡光超先生還暦記念『真宗史論叢』一九九三年、永田文昌堂)、同氏「親鸞」(歴史文化ライブラリー)(一九九八年、吉川弘文館)等の諸論考。
- (10) かかる経緯については詳述し得ないが、一先ず平安初期より撰関期までの動向に関しては、拙稿「古代中世移行期における法華一乗思想の展開とその歴史的意義」(『真宗教学研究』第二八号、二〇〇七年)において瞥見したので参照されたい。私見では、①八世紀末〜九世紀前半(桓武〜嵯峨朝)、②九世紀後半〜十世紀前半(清和〜朱雀朝)、③十世紀半ば(村上〜花山朝)、④十世紀後半〜十一世紀半ば(撰関家(藤原氏) 主導による施政期)、⑤十一世紀後半以後(院(上皇・法皇)が主導し、これに撰関家と武家加わって施政がなされる時期)、の如き画期を求めることができる。いずれにしても、時代社会の展開に伴い、平安時代を通じて法華一乗思想への為政者・支配層の関心が漸次高まりを見せてゆくことは事実である。
- (11) 速水侑「観音信仰」(一九七〇年、塙書房)によれば、奈良時代までは現世利益的傾向において尊崇されてきた観音は、十世紀に入ると人々を苦しみから救済する存在として尊崇されるようになるとされる。かかる意味での観音信仰の鼓吹の早い例としては、相応による「六道衆生の引撰」の為の阿弥陀仏像・六観音像の造顕(延喜十年(九一〇))、『無動寺建立大師伝』、延昌による比叡山西山麓での補陀落寺建立と、菩薩の行と一乗の教えを

学ぶ法会の開催並びに十一面観音の造立（天慶五〜八年（九四二〜四五））（『門葉記』卷第一三四）、空也による観音三十三身図・補陀落浄土図・阿弥陀仏の西方極楽浄土図の造頭（天慶七年）、十一面観音像他諸尊像の造立（天曆五年（九五））（『空也誄』）等があり、いずれも天台宗の僧侶によるものである（空也は、天曆二年、延昌の推挙により比叡山で大乗菩薩戒を受戒している）。なお、拙稿『法華経』受容としての観音信仰とその形態』（『発表要旨』）（『宗教研究』第八二巻第四輯、二〇〇九年）をも参照されたい。

- (12) かかる経緯は、名畑崇「太子観の展開とその構造」（『仏教史学研究』第十八巻第二号、一九七六年 後、田村圓澄・川岸宏教編『聖徳太子と飛鳥仏教』（日本仏教宗史論集 第一巻）一九八五年、吉川弘文館）、藤井由紀子『聖徳太子の伝承——イメージの再生と信仰——』（一九九九年、吉川弘文館）に詳述される。藤井氏によれば、法華経観世音菩薩普門品に説かれる「救世」の語（「観音妙智力 能救世間苦」）の語は、九世紀半ば頃より、仏教的施策との関わりの中で用いられ始めるという。その後、平安初期成立の『上宮聖徳太子伝補闕記』（『聖徳太子御伝叢書』）において、「吾有救世願。々暫留后腹」（託生の場面）と、太子と結びつけられ、続いて、太子伝の集大成であり日本における仏教興隆の正当性を世俗の為政者たる太子の事績に求めようとした『聖徳太子伝暦』において、註（1）に示した如く救世観音の化身としての位置づけが明示される。更にその後、藤原道長をはじめ摂関、上皇ら為政者による度重なる四天王寺参詣があり、これを受ける形で、磯長・叡福寺や法隆寺での太子讃仰も盛んとなってゆく。かかる経緯を経て、註（2）に示した通り、天台宗によって、「救世観音（本地）
〓如意輪観音（同体）〓聖徳太子（化現・垂迹）」という図式が定立されるに至るのである。

- (13) 『阿婆縛抄』第九十一 如意輪

- (14) 元来、太子への信仰は、平安初期の天台宗における南岳慧思後身説の主張が早い例であり、その後も難波四天王寺を拠点として天台宗による宣布が盛んになされていたが、十一世紀後半頃より、南都仏教による太子信仰の鼓吹も漸次盛行してゆく。

- (15) 『顕浄土真実教行証文類二』顕浄土真実行文類二（『定親全』一）

- (16) 松見得忍「一乗思想の展開——聖徳太子・伝教・親鸞——」（一九九二年、平楽寺書店）他参照。

- (17) 『上宮聖徳法王帝説』（『聖徳太子集』（日本思想大系二））他所載。

- (18) このことと関連して、後世の筆とされている所謂「三夢記」、及び『親鸞聖人正統伝』、『親鸞聖人正明伝』が、親鸞十九歳の時のこととして磯長の聖徳太子廟での夢告（『我三尊化塵沙界 日域大乘相应地 諦聴諦聴我教令

汝命根応十余歳 命終速入清浄土 善信善信真菩薩」(三夢記・正統伝)を、また二十八歳の時のこととして比叡山無動寺大乘院での如意輪観音からの夢告(「善哉善哉 汝願将満足 善哉善哉 我願亦満足」(同上))を記していることも併せて注意される。この夢告の真偽については現時点では立ち入って論じることができないが、かかる夢告が親鸞の行実として記録・伝持されてきたこと自体、彼の六角堂参籠から法然の許への帰参に至る求道の意味を考える上において、看過できない事実と思われる。

(19)

名畑崇「親鸞の六角夢想の偈について」(「真宗研究」第八輯、一九六三年 後、千葉乗隆・細川行信編「親鸞」(日本名僧論集 第七巻)一九八三年、吉川弘文館)。なお、『親鸞夢記』所載の夢告の偈への『覚禅鈔』所載の文からの影響関係については、近年、山田雅教氏が、真言密教と後の親鸞の思想とのギャップ等から否定的な見解を提示されている(同氏「六角堂夢告私考」『真宗研究』第四九輯、二〇〇五年)。確かに後の親鸞思想と『覚禅鈔』に記される真言密教の修法の企図するところは大きく異なる。しかし、当該期の権門諸寺院においては、寺院・宗派を超えた僧侶間の教学的興隆は顕教・密教ともに活発に行なわれていたのであり(平安時代古記録の研究)(研究代表佐々木令信)『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』第二四号、二〇〇七年 他)、当時比叡山で修学中であった親鸞が、直接『覚禅鈔』からにせよ、或いは天台系に流布していた他の著述か伝授等に依るにせよ、同書所載の文言を見聞することは十分可能であったと思われる。いずれにせよ論者は、『覚禅鈔』が真言密教の著述である点、及びその内容が後の親鸞の思想と齟齬する点をもって六角堂参籠及び夢告への影響関係を否定する考えは妥当ではなく、むしろその思想形成に際して否定的前提をなした文言として重視すべきであると考える。親鸞に、本稿で考察した一乗、大乘の教えの真義に思いを凝らしめるに至る契機の一つとなった文言として、この『覚禅鈔』の文は、やはり非常に重要な内容を持つものではなからうか。

(20)

平雅行「親鸞と女犯偈」(同氏「親鸞とその時代」二〇〇一年、法蔵館)

(21)

同右

(22)

『親鸞伝絵』(康永本)(『集成』一)。「親鸞伝絵」の六角夢想の段については、覚如がこれを「建仁三年」のこととして記している点に大きな問題があり検討の要があるが、六角夢想の段、及びその前段に記されている吉水入室の段のそれぞれの内容については、史実と齟齬する部分は見られない。

(23)

かかる承元の法難に対する視点は、法然の語として伝えられる次の文言にも共通している。

辺鄙におもむきて、田夫野人をす、めん事季来の本意なり。しかれども時いたらずして、素意いまだはたさ

(24)

ず。いま事の縁によりて、季來の本意をとげん事、すこぶる朝恩ともいふべし。この法の弘通は、人はとゞめむとすとも、法さらにとゞまるべからず。(中略) われたとひ死刑にをこなはるとも、この事ははずばあるべからずと、至誠のいろもとも切なり。(『法然上人行状絵図』第三三卷(『法然上人伝全集』))

平雅行「法然の思想構造とその歴史的位位置——中世的異端の成立——」(『日本史研究』第一九八号、一九七九年後、補訂し、同氏『日本中世の社会と仏教』一九九二年、塙書房)