

真宗における太子信仰について

出雲路 英 淳

序

本論は真宗における聖徳太子信仰について歴史と教学の立場より探究を試みるものである。真宗は言うまでもなく親鸞を開祖とする浄土教の流れを汲む宗派であり、聖徳太子は言うまでもなく日本仏教の祖である。我が国は太子の力によって仏教文化が定着し、後の奈良・平安・鎌倉仏教の基礎が築かれたと言っても過言ではない。

そしてその聖徳太子を信奉する日本の仏教者の中で、最も激しく、かつ内面的に深くつながっている人物は恐らく親鸞ではないかと考える。例えば、浄土信仰と太子信仰の結びつきを強め、浄土教における太子の位置を明確にした事は親鸞の業績として特筆すべきものがある。現在でも真宗の寺院には当然の如く、古今より聖徳太子の像が安置されているが、これは正に親鸞の太子に対する深い信奉の証に他ならない。

親鸞は太子を実に「和国の教主」と奉讃され、その深い思いを特に晩年になって『皇太子聖徳奉讃』『大日本粟散王聖徳太子奉讃』『上宮太子御記』等に記している。

然るに聖徳太子の著述（『三経義疏』等）を見る限り、決して法然、親鸞が求めた浄土教の信仰者とは異なり、一見、太子の思想は念仏の教えとは直接関係がないように思える。にもかかわらず、親鸞は太子への思いは揺ぎないものがあるのは如何なる理由によるものであろうか。恐らく教理や教条の枠組みをはるかに超えた如来の大いなる働きを太子の姿に見ていたのであろうか。それ故、本論においては太子と浄土教が如何なる経緯によって結びついていったのか。そして親鸞と太子はどのような形で知り、信仰の対象となっていったのか。又、生涯において太子への信奉は親鸞にどのような影響を与えているのかについて、先学の研究を参考にしつつ、歴史的史料と親鸞の著述を元にしてその太子観を確かめてゆくのが本論の主旨である。

そして、親鸞の没後、教団の発展において太子信仰が具体的に如何なる役割をはたしたのか、この点も覚如、蓮如等の著述を通しながら真宗教団における太子の存在についても考えてみたいのである。

第一章 聖徳太子と浄土

聖徳太子の行蹟や伝記・伝説については様々な分野から研究されており、その結果、太子を過少評価したり、過大評価したり、極端な説も出回っているが、^(註1) 仏教の立場から見れば、太子自身が絶対的意味を持っている事は明白である。特に『三経義疏』については思想的に疑問の余地はない。

そもそも一国の皇太子が經典を論ずるという事は世界的に見ても希有な例であろう。西洋では聖職者になった僧侶のみが聖書を講義する事が許されており、世俗人には許されていない。ましてや帝王が聖書を講義する事は想像できなかったにちがいない。又、古代インドにおける莫大な仏典の解説書にも国王自身の書いたものは伝わっていないようである。ただ、中国においては国王が仏典を講義する習わしがあるが、それらは、歴史的にも教学的にも大きな意義を見出すまでには至らなかった^(註2)。

然るに、聖徳太子の著した『三経義疏』は一方で偽作という説があっても、『義疏』そのものの価値が小さくなる事はない。これは、太子という日本の当時の権力者が携さわった著述という政治的な理由のみならず、『義疏』そのものの内容を見ると、中国の当時の經典注釈書には見られない執拗な論究がなされている点において、大きな意義を持っている。つまり、太子は当時の經典学者が曖昧な説明で終わっている問題を取り上げ徹底して追究しているのである。その一つが「浄土」の問題である。

太子は『維摩経義疏』にある「仏国品第一」の論究で「浄土」という概念を具体的な姿にまで掘り下げて疑問を明らかにしているように思える。例えば「原起序」の文には、

第四に十方の浄土を現ずるは、衆生をして浄を慕い、穢を捨てて、慇懃に福を修せしめんと欲するなり^(註3)。

とあるが、これは仏の力が三千大千世界を覆い、その世界の広々とした姿を「浄土」という語で表現しているのである。しかも、この一節は、後に源信僧都が著す『往生要集』の中の「厭離穢土、欣求浄土」に通ずる意味を含んでいるが、太子はこの中であくまでも現世での浄土の実現を願われているようである。

これは、太子が日本国の摂政であり、国の統治者であったという責任の自覚から「国」とは如何なるものかを考え、理想としての仏国土、すなわち「浄土」の問題にまで及んだものと思われる。そして、国土の問題を徹底して追究したのが、『維摩経義疏』にある〈十重問答〉と考える。この問答は宝積菩薩が五百人の長者を代表して仏に対して諸々の菩薩の浄土の行を尋ねた事に対し、仏は「清らかな仏国土は決して虚空にあるのではなく、他の国に入って衆生を教化する事によって成就した国土が仏国土(浄土)なのだ。」^(註4)と説き、その浄土を築くための因として全部で十七の正善(1)直心2) 深心3) 菩提心4) 布施5) 持戒6) 忍辱7) 精進8) 禪定9) 智慧10) 四無量心11) 四摂法12) 方便13) 三十七道品14) 廻向心15) 八難を徐くのを説く16) 自ら戒行を守り、彼の闕をそし譏らざる事17) 十善)を挙げている。そして十七の正善について、太子は更に詳しく十項目の疑問を提示し、それに答える事によって仏国土を明らかにしようとしたのが、この〈十重問答〉である。

すなわち、この問答はこの世において浄土の実現を目指そうとする太子の思索と苦悩の軌跡と言えるだろう。ここでは、先学の研究によってこの問答に名称を附して問題の要点を表しているのをそれを簡単に列記する。

第1問答、遠縁為因章(衆生の直き心が正しい因となる。)第2問答、共位直心章(浄土の往生には3種類ある。)第3問答、浄土因行章(浄も穢も共に仏土とする。)第4問答、勸生浄土章(浄土は全てが等しい)第5問答、浄土無退章(浄土は穢土に勝る。)第6問答、上浄無退章(上品の浄土

から初心に入る人は退く事がない。)第7問答, 上業滅悪章(上品の業は悪を滅する。)第8問答, 報尽生浄章(悪報が尽きてから浄土に生まれる。)第9問答, 浄土三界章(浄土に三界があるが楽の差別はない。)第10問答, 不離直心章(直き心を離れない事)

これらの問答は各々が重要な問題を含んでいるが、「浄土」の問題を考える上では特に注目したい章がある。それは第7問答「上業滅悪章」の問いに対し、その答えを導くために示される『無量寿経』の引用である。ここでは実に四十八願の内の第18願における「唯除五逆 誹謗正法」を問題としている。この中で太子は悪業に触れ、「悪業を持つ人が浄土に生まれる事は悪を含んだまま浄土に居る訳で、この場合、これらの人は悪に戻る事がないのか」という問いに対して、第十八願文を引きその上で「但為一念 非謂一生 終身修行」と答えるのである。

この文は「唯除」の文を受けて述べられているもので、『無量寿経』の教えのままに積するならば、ここには悪業の者さえも徐いてはならないとする如来の悲願が秘められている、と考えるべきである。それ故、ただ一念せよ、と勧めており、己れの悪業力の故に往生の業に堪えられない場合でも、如来の願力の強さによって往生を得る事を前提として積すべきである。従って、この思素の上に立って「但為一念」以下を読むと「ただ為れ一念せよ、となり、一生終身修行せよと謂ふには非ざるなり。」となる。これは逆謗の身ゆえに浄土への道に障碍ある者に対する太子の大悲心と表われと考えたい^(註5)。

そして、この「一念せよ」とは、唯だ如来の願心を受けよ、との呼びかけである。それは、願力の道に依る一念の中にこそ、始めて終身修行の真実の基礎が得られるのだ、と解釈できる。『無量寿経』の説く本願力廻向の信心に基づく了解は正に「唯徐」の文を如来の願心に重ねる事で、この文を終身修行重視ととる文ではなく、むしろ「直心の一念を重視する」信心のあり方に願文引用の主旨を見据えるべきと考える。

悪業の問題については、仏の救済を考える上で常に重要課題となっており、中世には法然、親鸞によって「悪人正機説」にまで昇華される事になるが、そのさきがけとも言うべき論証が太子によって行われた事実は日本仏教において重要である。そして、悪業の問題に『無量寿経』を引用した事も後世の浄土思想発展の上で更に注目すべき提示と言えよう。

こうした仏の慈悲を体現しようとする太子の姿は恐らく政治その他の分野にも少なからず影響を与えたと思われる。それは、太子が摂政に就任してから没するまでの約30年間、内乱も外征もなかった事と決して無関係ではないように思える。この事実こそ太子の仏国土建立の証といえよう。しかし太子の理想とした現世における浄土実現への努力は国の秩序でさえ、ままならない当時の我国においては正に孤軍奮闘の印象を与える。恐らく高い理想をかかげ、仏法を基としてこの国を治めようとした精神は、高い理想故に苦悩も深かったと推測する。そして、この高い精神性が太子の没後、その思徳を慕う人々によって太子崇拜—太子信仰へと発展していった源になっているように思われる。

これまで太子と浄土の問題について言及してきたが、『維摩経義疏』において論究している「浄土」の問題は太子の理想の国土を追究する姿の表われと了解できる。又、『無量寿経』を引用した中に、今日の悪人正機説にも通ずる如来の大悲心が包含している事も太子と浄土思想の関係から重要な示

唆と思われる。これは恐らく、太子の仏教精神に浄土教に説かれる如来の本願力及び如来の大慈悲心が内在しているからに他ならない。

こうした太子の仏教的かつ実践的世界観が、やがて平安・鎌倉期に入ると最澄、親鸞はじめ日本仏教の諸師たちが太子の理想を一層、高次元の形で再現しようとした歴史の事実を見る時、仏教の真の実践者として、その冒頭に立つ太子の意義は孤高ながら極めて大きな存在として認められるのである。

- 注1 最近では松本清張、黒岩重吾氏等の古代史研究等。
 注2 中村元著『聖徳太子』（東京書籍）より第四章「三経義疏」参照。
 注3 花山信勝校注『維摩経義疏』全訳（百華苑）より第一仏国品，P. 26 参照。
 注4 橋本芳契述「聖徳太子の浄土思想」参照。（『聖徳太子讃仰』（中外日報社））
 注5 白井成允著『三経義疏の倫理的研究』（百華苑）より第三章第一節「維摩経佛國品疏」参照。

第2章 奈良時代までの太子観

法隆寺の西院金堂に安置されている釈迦三尊像は、太子の病臥中に身近な人々によって発願され、その死後、司馬鞍首止利（止利仏師）によって造顕された^(註1)ものと言われているが、その光背には次のような由来が示されている。

〈釈迦三尊光背裏陰刻銘〉金堂所在，銅造，鍍金

法興元卅一年歳次辛己（推古29年）十二月に太后（太子の母，間人皇后）崩りたもう。明年正月廿二日，上宮法皇枕病，食を愈ばず。王后（膳妃）また勞を以って並に床に着きたもう。時に王后王子等，また諸臣と深く愁毒を懐きて，共相に願を發す。仰ぎて三宝に依り，当に釈像の尺寸王身なるを告るべし。此の願力を蒙り，病を転じ，寿を延ばし，世間に安住したまわんことを。若し是れ定業にして，以って世に背きたまわば，往いて浄土に登り，早く妙果み昇らせたまわんことを。二月廿一日癸酉，王后即世したまい，翌日法皇登遐したもう。（カッコは筆者の加筆）^(註2)

これは、つまり太子に対し、死後、浄土へ往生する事を祈願しているのである。

この三尊像は同じく光背に、

癸未年（推古三十一年，（623））の三月の中に願の如く敬みて釈尊像並びに俠侍及び莊嚴具を造り意りぬ^(註3)。

とある事からこの釈迦三尊像が太子の没後の翌年に完成している事が明記されているが^(註4)、この時代に既に浄土に往生するという表現が記されている点は仏教伝来の経緯を含めて検討しなければならない課題である。

また、法隆寺の東院に隣り合っている中宮寺に保存されている「天寿国繡帖銘」^(註5)には次のように記されている。

歳在辛己十二月廿一ノ癸酉ノ日入に，孔部間人母王崩しぬ。明年ノ二月二廿二日ノ甲戌ノひノ夜半に太子崩しぬ。時に多至波奈大女郎，悲哀ビ嘆息きて，畏き天皇ノ前に白して恐れあり

と雖も、懐ふ心止み難し。我が大王、母王ト期りしが如、従遊したまひき。痛く酷きこと比無し。我が大王ノ告りたまへらく。「世間は虚り仮りにして、唯仏のみ是真ソ」とのたまへり。其ノ法を遊び味ふに、我が大王は天寿国ノ中に生まれたまふ応しト謂へり。而るもノを彼ノ国ノ形は眼に看叵き所ソ。稀に像を函くに因りて、大王ノ往きて生まれたまへる状を觀むト欲ふ、トまをす。(以下略)

天寿国とは諸説があるものの^(#6)、一般的には極楽浄土と考えると良いと思われるのでこの二つの資料によって考えられる事は、太子の身近な人々が、太子の浄土往生を願い、そして太子が疑いなく往生したと信じている姿が想像できる事である。この事は二つの創作年が太子の逝去前後と確定するならば初期日本仏教において浄土という概念が既に人々の間に浸透していた証しとして重要である。

又、浄土の概念を考える上で注目したいのが『日本書記』に示されている太子崩御の際の記述である。ここでは、太子の師であった高句麗僧、慧慈（ヘジヤ）^(#7)法師の言葉が記されている。

今、太子既に死りましぬ。我、國異なりと雖も、心断金に在り。其れ獨り生くとも、何か益かあらむ。我来年の二月の五日を以て必ず死らむ。因りて上宮太子に浄土に遇ひて、共に衆生を化さむ^(#8)。

『日本書記』の成立はAD 720年とされている^(#9)ので太子の死後、百年後の成立になるが、この文の中に浄土思想の点から注目すべき記述があるので検討してみたい。まず、慧慈法師が浄土に往生して、その浄土において太子に会うのだ、とする願いは、思想的に法隆寺釈迦三尊像の光背や天寿國繡帖銘と同じように浄土往生の思想と考えられる。この場合注目したい箇所は次の「共に衆生を化さむ」という一節である。これは再び娑婆に戻って衆生済土のために教化を行う、とするもので、教学的に北魏の曇鸞が『浄土論註』に説く所の往相還相廻向の思想を継承したものと考えられる事である^(#10)。往相還相の二廻向論は現在でも浄土真宗教学の眼目であるが、典拠を辿ると宗祖親鸞は曇鸞の説を取り入れている事が解る。すなわち曇鸞は回向には2種のはたらきがあると説き 1) 自分の功德を衆生に廻施して共に浄土に生まれようと願うのを往相廻向、そして 2) 浄土に生まれおわって再び生死海に廻入し全て衆生を教化し共に浄土に向かわせるのを還相廻向と説いた。この教えを受け継いだ親鸞は曇鸞の往還二廻向考え方に基づき、如来の絶対性を強調して、この二種^(#11)の廻向は全て如来の本願力によってさし向けられたものである、という境地にまで純化させた。

このように二種廻向は浄土真宗の根本教義なのであるがこの二種廻向の原型とも言うべき概念が太子の師である慧慈法師の口から述べられたとする記述は日本浄土教の歴史上は重要な記述と考える。ただし、この発言は本当に法師自身の言葉なのか、あるいは後世の創作なのかについては検討を要するが『日本書記』の中で語られる慧慈法師の誓願は日本における廻向思想の萌芽を示しているという意味で更に考察を深めたい。ところで、これら三種類の資料から浮かび上がる太子像は、死後、浄土へ生まれ変わる事は当然であるかの如く語られる太子の優れた人間性である。それは例えば釈迦三尊像の光背に用いられている「法皇」などの尊称から窺われるように、特別の尊敬の念を持って仰ぎみられ、没後わずかの間に神格化された超人間的存在に化している事が窺われる。そ

うした神格化は時代と共に加速し、天平時代には神格化された太子を対象とする太子信仰にまで発展したと考えられる。その資料をいくつか挙げてみよう。

まず、天平宝字五（761）年の『法隆寺縁起并資財帳』（別称『東院資財帳』）中に「上宮王等身観世音菩薩木像壹軀 金薄押」^(註12)と見え、太子を観世音菩薩の化身とみる信仰が既に生まれている事が解る。

又、唐僧鑑真和上と信仰があった淡海三船^(註13)が宝亀十（779）年に撰じた『唐大和上東征伝』には鑑真和上の言葉として、太子の慧思禪師後身説が明記されている。「大和上（鑑真）答曰、昔聞、南岳慧思禪師遷化之後、託生倭国王子、興隆仏法、濟度衆生。」^(註14)

この慧思禪師とは別名、南岳禪師とも称する中国春秋時代の高僧である。若年より法華經を学び、千遍誦したといわれている。

その後、天台宗第二祖である慧文禪師に帰依し正法を受け、その後多くの人々が慧思禪師に帰従した。54歳の時、弟子40余名と共に南岳に住したため「南岳禪師」の名で知られるようになる。著作も多く『四十二字門』二卷、『無諍行門』二卷、『釈論玄』、『随自意』、『安楽行』、『次第禪要』などが残っている^(註15)。命終は6月22日という事で、太子との共通項は『法華經』をよく学んだ点とこの命終の日が共に22日（太子の命終は2月22日）という事が挙げられるであろう。尚、慧思禪師は天台大使師智顛の師に当たる。

この慧思禪師が太子の前世の姿であると鑑真和上が明言しているのである。つまり、我が国に『法華經』を将来した太子こそ、慧思禪師の生まれ変わりだと言うのである。更には鑑真和上と共に渡来した唐僧、思託が延暦七（788）年に撰じたと推定される『上宮皇太子菩薩伝』になると、太子の慧思禪師後身説は当然の事として定着している印象を受ける。

恩禪師後生日本国橘豊日天皇宮。（中略）於是。法花經創伝日本。菩薩兼時入禪定。或時一日三日五日。干時。世人不識禪定。但言太子入夢堂^(註16)。

この後身説において注視したい点は太子の事を「菩薩」という表現を用いている事である。「菩薩」という名称は前の『東院資財帳』でも記されている事を指摘したが、奈良時代頃の菩薩が、どのような意味で用いているのかは充分検討する必要がある。しかし、こうした表現つまり、太子を菩薩として見る姿勢が天平時代に表れている事は後世に大きな影響を与えているように思われる。つまり偉大な人物を菩薩として敬う風潮がこの頃、生まれてきたと考えられるのである。

こうして見てゆくと、太子の神格化は没後自然発生的に広まっている感が強い。続く平安時代には、太子を慧思禪師の後身として敬う者や観音菩薩の化身とする思想が次第に強調され、太子伝の中に組み込まれてくるが、その根源を辿ると太子の神格化は既に生前よりその芽が存在し、没後と共に人々の尊敬の中で発展していったと考えるべきであろう。又、そうした神格化に対し、当時異議を唱える為政者も宗教者も表れなかった事が太子の人格と業績の偉大さを物語っている。如何に太子の徳が大きかったかが、こうした事実から窺い知る事が出来るのである。

注1 止利仏師についての史料は、今回の迦三尊像光背の他に『日本書記』推古天皇13年4月条（605）、翌14年4月条と5月条の計4件である。止利仏師は帰化人、司馬達等の孫とされて

いる。しかし、最近の研究によると三国時代の朝鮮では村の長を「トリ」と称し、司馬達等の「達等」も〈タル・トリ〉という意味の漢字表記ではないか、との説もある。その説を受けて改めて光背銘記を読むと末尾の「司馬鞍首止利仏師をして造らしむ」の文は「司馬鞍首の止利の仏師」と訓み下す事もでき「頭領である仏師」という意味で、止利仏師は必ずしも固有名詞とは限らないとする説もある。要するに止利仏師は造仏集団であった鞍作氏の頭領という意味の地位を表わす名称という事になるが、そうすると現在、残されている止利仏師の作品は必ずしも同一人物でなくても良い事になるのである。止利仏師については未だ解明できない謎が多い。(朴文源述「止利の本国について」『古代日本と朝鮮の基本問題』井上、旗田編(学生社)。浅井和春「謎につつまれた〈止利仏師〉」『日本の国宝1, 奈良/法隆寺』(朝日新聞社)参照。)

注2 この銘文は漢字のみで正方形の中に刻まれている。このように銘文の字数を正方形に整える事は、中国の墓誌に例が多い。書風は、中国5～6世紀の書や百済武寧王墓誌(526)に通ずる所がある。(高田良信編『法隆寺銘文集成』P.12～13。及び前載書『日本の国宝1』参照)

注3 高田編『法隆寺銘文集成』参照。

注4 家永三郎著『上宮聖徳法皇帝説の研究』より各論編P.148～151(角川書店)参照。

注5 これまで多くの先学によって〈天寿国〉とは1)阿弥陀の極楽浄土, 2)弥勒の兜率天, 3)維摩の往生した忉利天上の妙喜浄土, 4)釈迦の靈山浄土, 5)観念的に一切の浄土の包含せる十方浄土, 6)天竺浄土, 等の諸説があるが, 太子の没後, 既に浄土往生の考えが定着していた事は確かである。(大野達之助著『聖徳太子の研究』より「天寿国浄土の信仰」(吉川弘文館)及び田中嗣人著『聖徳太子信仰の成立』より第三〈太子信仰の推移〉参照。)

注6 新川登亀男著『上宮聖徳太子伝補闕記の研究』(吉川弘文館)によると7世紀になって磯長墓への改葬の際に太子と母穴穂部間人皇女と菩岐々美郎女が相い次いで亡くなったとする所伝ができ上がったのではないかと推論している。もしも、この説の通りであるとするならば前の「法隆寺釈迦尊像光背銘」も「天寿国繡帳銘」も太子逝去の前後に書かれたものではなく、7世紀の末頃に述作されたものと見る事もできる。(鈴木靖民・遠山美都男共著『聖徳太子とその時代』下(日本放送出版協会)第十章)

注7 恵慈(?～622)高句麗の僧。595年に日本へ渡り, 太子の師となる。615年帰国。(全浩天著『朝鮮から見た古代日本』よりII, 海の道一河内飛鳥, 参照。)

注8 『日本書紀』第二十二 推古天皇二十九年の条に記す。

注9 前掲書, 田中著『聖徳太子信仰の成立』より第3章第3節参照。

注10 曇鸞(476～542)は当初, 三論, 智度論に通じ, 北インドの菩提流支三蔵より『観無量寿経』を授かった後は浄土教に尊信する。そして中観思想の立場から浄土教を体系づけた。著述に『浄土論註』『讚阿弥陀仏偈』等がある。

注11 親鸞(1173～1263)は、『愚禿鈔』下において「また回向というは、かの国に生まれ已りて還って大悲を起こして生死に回入して衆生を教化するを、また回向と名づくるなり」と説き、『如来二種回向文』の中で「この本願力の回向をもって、如来の回向に二種あり。一には往相

の回向，二には還相の回向なり。」として二種回向の絶対性を明記した。（『真宗聖教全書』第二巻より参照。）

注12 前掲書，田中著『聖徳太子信仰の成立』より第三「太子信仰の推移」参照。

注13 淡海三船（722～785）は奈良時代の漢文学者。大友皇子の曾孫。大学頭，文章博士。刑部卿。詩に造詣深く，鑑真和上とは来朝より親交があり『東征伝』は和上の業績をはじめ，仏教史，交通史の貴重な史料である。『続日本記』の編さんにも関係した。（小島憲之述〈淡海三船〉の頃『世界大百科事典』3，参照）

注14 高崎直道編『大乘仏典』16 中国・日本編（中央公論社）より中條道昭訳『唐大和尚東征伝』P.257。

注15 『続高僧伝』第十七に詳細が記されている。（『東洋仏教人名事典』（新人物往来社）より〈慧思〉の項（向井隆健述）参照。）

注16 太子の建てた寺院や御廟は今日でもなお残っており，しかも栄えている。こうした事は他の国の諸帝王には見られない現象である。例えばインドのアショカ王の墓は全く解らない。1400年前の事跡が今日でも永続している事は他国には見られない大きな特徴である。（中村元著『聖徳太子——地球志向的視点から』より第一章聖徳太子と奈良仏教，参照。）

第3章 平安時代における太子信仰について

次に平安時代（BC 794～11 C 後半）における太子信仰について考えてみたい。前述の如く，太子信仰については飛鳥，奈良の両時代の中で，太子の優れた人間性が尊敬から信仰へと移り変わり，その没後直後から伝説的な色彩を帯びながら次第に神格化してゆく経緯を探ってきた。その結果，太子を「法皇」と呼び，あるいは中国の名僧慧思禅師の後身と讃え，ついには観音菩薩の化身にまで高められ，その信仰は増々，年月を経る毎に具体的かつ大胆になってきている事例を見てきた。そして，その傾向は長岡京を経て平安時代に入ってからもとどまる事なく続けられ，多くの人々の深い信仰対象になっている。

ここでは平安仏教に視点を当て，その中で特に親鸞との関係がある天台宗特に天台浄土教に関連する資料を元に考察をすすめたい。初めに，日本天台宗の開祖，最澄（766～822）と太子との関わりから見てゆく事にしよう。まず，当時の仏教会の様子から見てゆくと，例えば鑑真によってもたらされた登壇受戒の制度は奈良時代末期には僧たちの腐敗墮落の中に埋没する等，正に奈良仏教界は末世濁世の様相を呈していた^(註1)。その頃，東大寺において19歳で具足戒を受けた最澄は，その直後（785）奈良仏教と決別し，京都比叡山に登って厳しい修行に入った。そして鑑真和上が将来した『法華文句』『法華玄義』等の天台系統の著述を書写し天台の教えの研さんを続けている^(註2)。その後，天台の教えを弘める願いを起し，天台宗の本拠地である中国の天台山を訪問する決意をする。そして延暦23（804）年38歳にしてようやく第16次遣唐使の一員として入唐を果たし^(註3)，天台山で菩薩戒を受ける等，大きな成果を挙げて半年後に帰国，その後は天台宗として独立し，最澄は平安仏教の先駆的僧となった。

ところで、このように旧仏教と決別し新しい教えを断固たる姿勢で求め、どこまでも理想を迫及してゆこうとする最澄の行動を考える時、その根底にある精神性を探ってゆくと、そこには聖徳太子に対する強い信仰が見えてくる。つまり、最澄と天台の教えとを結びつけたのは鑑真のもたらした天台の論疏であり、その中国天台宗を開創した天台智顛は実に南岳慧思禅師の弟子なのである^(註4)。しかも、前述の如く慧思禅師の後身（生まれ変わり）が太子であるとの説が流布していた事を考えると、恐らく最澄は自分と太子の浅からぬ因縁を感じているのかもしれない。そうした考えが「法華一乗」の法を強く掲げる源動力となっているように思える。すなわち最澄が提唱したこの法華思想の確立こそ、我が国に初めて『法華経』を弘めた太子への帰依の表われと思われる。

そして、その帰依心は弘仁7(816)年の四天王寺の太子廟参詣によって尚一層、深いものになったと考える^(註5)。この年は最澄にとって正に内憂外患の状態であった。すなわち弟子の泰範が弘法大師空海の元へと離れていき、密教の奥義を学ぶ機会が失われてしまった年である。そして南都の最澄に対する宗教的攻撃は日に日に強くなり、この二年後に徳一^(註6)との大論争をくり広げる事になる程、南都仏教とは緊張関係が続いていた。加えて最澄が最も頼りにしていた桓武天皇は既に亡く、天皇家は空海に傾倒している状態で正に四面楚歌の状態であった^(註7)。そのような中で最澄は四天王寺の太子廟に参詣し、その時、『法華経』を中心とする天台教学の弘法を願って次の詩を残している。

前入唐天台法華宗燈大法師最澄大禅師、弘仁七年入四天王寺上宮廟、求伝法宗詩序云、今我法華聖徳太子者、即是南嶽慧思大師後身也。厩戸託生、汲引四国。請持経於大唐、興妙法於日域。木鐸振天台、相承其法味。日本玄孫興福寺沙門最澄、雖愚、願弘我師教、不在渴仰心、謹奉一首者。彼先師一首云。海内求縁力、帰心聖徳宮。我今弘妙法、師教令無窮。兩樹随春別、三卉応節同。願唯使円教、加護助興隆^(註8)。

この詩は最澄が太子の精神を受け継いだ証拠として注目したい。

ここで最澄は、我が国に『法華経』を流布せしめた太子を南岳慧思禅師の後身である事を当然の事と受けとめ最澄自らは、太子の玄孫（孫の孫）であると明言している。その上で自らを天台教学における正統な後継者として、自己の立場を明らかにし弘法の弘通を誓っているのである。この記述からも最澄が如何に太子を自らの教学の祖と考え、心の拠り所としていたかが解るのである。更に想像をたくましくするならば、近々行われるであろう南都仏教者との宗論に対し、自らの思想が決して誤っていない事を祖である太子の前で報告し、できるならば、この宗論が新しい仏教の魁となるべく太子の御理解をいただきたいとの一心が、こうした詩を記した源になっているのではないかと、思えるのである。それ程までに、この詩には信仰の強さと太子への切なる思いが共存している。そして、この詩が最澄の思想となり、延いては後世の天台宗における太子信仰のあり方を決定したと考えられるのである。そして、この年に最澄は四天王寺に六時堂を建立しているが^(註9)、これは天台の思想を四天王寺にも伝える証と言える。

そして、この四天王寺参詣と六時堂建立は太子信仰と法華弘法を願う最澄にとって布教的な意味があったばかりではなく、これが後世の天台宗と四天王寺とが結びつく大きな縁になった事も事実である。それは最澄の死後、天長2(825)年2月8日付の「太政官府」によって四天王寺の安居講師に天台宗の僧を請ずべき事が定められた点でも解るように、四天王寺と天台宗は最澄の参詣を機

に急速に関係を深めていった事が窺える^(註10)。これは最澄の太子への思いが、このような結びつきを可能にしたと言える。

その後、比叡山の僧、円行が四天王寺の別当に補任される等、四天王寺と比叡山との関係は年毎に確かなものになっていった。そして、この後、鎌倉時代の中期頃まで、四天王寺の別当は全て天台宗の僧侶が占めていたのである^(註11)。つまり、天台宗と四天王寺は太子を縁として強く結びついてゆき、天台宗では時代と共に太子信仰をより一層強め、一方の四天王寺では次第に天台色、後に浄土色を増していったと考えられる。その例を各々の側から探ってみる事にしよう。

まず天台宗における太子信仰についてであるが、その実例として慈覚円仁(794~864)の著した『入唐求法巡礼行記』を挙げる事ができる^(註12)。これによると、在唐中(838~47)の円仁が五台山大華嚴寺において天台座主志縁和上に面接し、慧思禅師後身説すなわち慧思禅師の生まれ変わりが日本に生まれた、それが太子であると得意満面に語ったところ、中国僧一同の共感を得た事が記されている。また『慈覚大師伝』の中では会昌の法難(仏教迫害)に会い困苦を極めた時、太子ら諸聖の夢吉を得て、無事帰国し得た事を伝えているが、これらは天台宗における当時の太子信仰の姿を端的に表わしている好例である^(註13)。又、この円仁は中国より浄土教を将来し、比叡山に常行三昧堂を建立し、不断念仏を行った事でも有名であるが、やがて比叡山における浄土教の比重が増してゆくのはこの円仁の影響である^(註14)。そして、真宗の開祖、親鸞はこの常行三昧堂の堂僧としておよそ20年間、修行を続けている。

周知の如く「常行三昧堂」の「常行三昧」とは天台大師智顛の『摩訶止観』(以下『止観』と略す。)の第一章に記されている行の1つである。修行を4種(常坐、常行、半行半坐、非行非)に分類した内の二番目に常行三昧の行がある。具体的は念仏を行ずるものであるが、親鸞が修学中にその典拠となる^(註15)『止観』を勉強した事は確かであろう。それは主著『顕浄土真実教行証文類』の中にはほぼ全巻にわたって『止観』の文を引用している^(註16)点からも明らかである。そして、その『止観』には南岳慧思禅師の文が多数記されている^(註17)。恐らく、この慧思禅師に関連して太子の慧思禅師後身説が伝統的教えとして宗内に現存していた事は充分想像できる。そしてこうした修学時において、最澄一太子一慧思のつながりを認識する事も有り得たと推論する。それ故、出家して10年後に旅したと伝える磯長への参詣の背景には様々な要因が考えられるが、その1つに『止観』における慧思禅師を通じての太子像を自らの眼で認識する必要があったと思われるのである。

一方、四天王寺は太子が縁となり歴史のなかで様々な形をとりながら信仰の対象となった。ここでは四天王寺が、どのような経緯で建立され、存続し、どのような信仰対象となり、そして後にどのような理由で浄土教と結びついていったのか、についてのべる事にしよう。

そもそも四天王寺の歴史は実に太子の若年より始まるとされ、その最も古い歴史資料である『日本書紀』には「用明天皇、2(587)年7月」の条に、物部氏と蘇我氏との戦争の中で明記されている。この時、厩戸皇子(後の聖徳太子)は味方の蘇我氏の形勢が不利である事を感じ、自ら白膠木を切り取って四天王の像を作り、束髪の上ののせて「今もし敵に勝たせて下さったならば、必ず護世四王のため寺塔を建てましょう。」と誓いを立て、蘇我馬子も同調し、共に四天王に戦勝を祈願するという記述があり、その後、蘇我氏勝利の後、摂津国(現在の兵庫県に近い大阪府)の物部氏の土地

に四天王寺を建てた事が記されている。その後、推古天皇元年9月(593)に難波の荒陵(現在の大阪南区)四天王寺をはじめて建立したとあるため、前の摂津に建てた四天王との関係がよく解らず諸説に分かれるが、現在の四天王寺は難波の荒陵に存在しているため、その建立は推古元年以降と考えられる^(註18)。

ところで、この記述において太子は戦勝祈願の対象として四天王に願いをかけているが、そもそも四天王の信仰は本来はヒンドゥー教にある「方角の神(ローカパーラ)」の信仰がその源と考えられており、インドの古代叙事詩にも四天王は登場するのであるが、この神が変容し発展し、古代我が国においては「武神(戦さの神)」として仰がれる存在に変貌したと想像できる^(註19)。特に太子の時代である律令国家以前においては人倫共同体を維持するために武勇を全面に出しているのが特徴と言えるが、これは当時の王権を維持する為の武力誇示と決して無関係ではないと考えられる。

それ故、日本最古の官寺である四天王寺はその西門に現在でも尚「大日本佛法最初四天王寺」の石標がある^(註20)ように正に仏教という大陸文化の象徴ではあるが、この建立は同時に王権を誇示させる武力的役割も果たしていたと考えられる。それが時代と共に武力の意味が誇張され、いつしか四天王寺は戦勝を祈る寺として、ある意味では畏敬の対象として見られていた感がある。例えば承和3(836)年に四天王寺の塔と太子廟に落雷があった際、京都の朝廷では、これを「咎徴^{きゅうちよう}」(良くない事が起こる前ぶれ)として恐れ、奈良東大寺以下19ヶ寺に3日3晩の『大般若経』の転読を行わせ、咎徴の祈攘(祈りはらう事)につとめた。これは、太子への畏敬の念が少々変形され、まるで怨霊のような存在として見られていた事を示すものであり、時代は異なるが後世起こった菅原道真の一件を連想させる出来事である^(註21)。

そして、この戦勝祈願の対象となる風潮は弱まる事がなく、やがては平氏撰と伝えられる『聖徳太子伝暦』(以下『伝暦』と略す)によって、いよいよ決定的になる。因みにこの著は、それまでの太子伝における集大成とも言える内容である。(成立年は諸説あるが、延喜17(817)年が有力とされている。)すなわち『日本書記』に見える太子関係の記事を土台にして年毎に整理されているが、同時に太子の行蹟を様々な脚色を持って興味深く表現している箇所もあり、正に合理性と虚飾性を併せ持った内容になっている。いずれにせよ全体が太子崇拜の念で統一されている点は過去の著述の精神を踏襲したものと言えるが、その中に前述の『日本書記』にあるような、四天王に戦勝を祈願する記述を、より劇的に表わしている部分があり、こうした記述が四天王寺=戦勝祈願の寺として定着した要因になっていると考えられる。

是時 太子生年十六。隨大軍後。悲願難濟。乃命軍允秦造川勝。取白膠木。尅作四天王像。一云撃立軍鋒。而發願曰。今使我勝敵。必奉為護世四天王起立寺塔。大臣又發願如此。進軍相戰。太子復迫。此時大連登大榎木。又云。昇衣揩朴枝間云々。誓放物部府都大神之矢。中太子命舍人迹見赤檣放四天王之矢。(中略)遠逸中大連胸。而墮木^(註22)。

このように四天王寺は平安前期には戦勝祈願の寺として世に知られていたのであろう。それ故、地方武士である平将門が朝廷に対して反乱を起こし、仲々これを制圧できなかつた時、承和3(940)年の正月に四天王寺において平将門調伏のため七壇修法^(註23)が厳修された事は象徴的な例である。しかも、調伏の1カ月後に将門の軍が鎮圧されてしまうと増々、調伏が効く靈驗灼な戦勝の寺とし

て定着してしまっただけであるが、このような国家的危機に当たって四天王寺に調伏を依頼したところに、太子信仰の持つ強大な畏敬の念を感ずる事ができる^(註24)。

又、『伝暦』は同時に太子に関しては絶対帰依の立場を貫き、その結果太子に対し従来の太子=慧思禅師の後身説よりもむしろ太子=観世音菩薩の化身説を強調し、あたかも太子信仰=観音信仰と同一視されるまで神格化させている。

卅一年寅庚春二月。第四皇子橘豊日尊。用明天皇也。納庶妹間人穴太部皇女為妃。芳斐王之妻也。卅二年辛卯春正月朔甲子夜。妃夢有金色僧容儀太艶。对己而立。謂之日。吾有救世之願。願暫宿后腹。妃問。為誰。僧日。吾救世菩薩。家在西方。妃答。妾腹垢穢。何宿貴人。僧日。吾不厭垢穢。唯望尠感人間。妃答。不敢辞讓。左右随命。僧懷懼色。躍入口中。妃即驚悟。喉中猶似吞物。妃意太奇語皇子。皇子答云。倆之所育必得聖人。自比以後。始知有娠。妃之妊也。性殊睿敏。動止閑。枢機弁悟。經干八月言聞干外。皇子并妃以太奇^(註25)。

この影響は後世の太子観に大きな影響を与えており、『伝暦』の登場した後いくつもの太子伝が世に表れるが、影響の多少はあっても『伝暦』を何らかの形で参照している事は先学の指摘する所である^(註26)。その中で源為憲の『三宝絵詞』や慶滋保胤の『日本往生極楽記』^(註27)（以下『極楽記』と略す。）等は後述する親鸞の太子崇拜にも深く関わる著述であるが、これらも又、太子=観音の化身である事が明記され、特に『極楽記』は源信僧都の『往生要集』と共に宋に渡り太子=観音説を宋の仏教界に広める役目を果たしたものと思われる^(註28)。

又、これらの著述より少し遅れて登場した『荒陵寺御朱印縁起』（以下『縁起』と略す。）も太子=観音の化身説の流れを受けた内容になっている。この文書は寛弘4（1007）年、四天王寺金堂より発見され、しかも、推古3（595）年正月八日、聖徳太子自身が筆を執り、その証拠の御朱印二十五面を朱肉で押し遺したものとして、当初は実に太子の作として伝えられていた^(註29)。全体としては四天王寺の歴史由来（縁起）及び資財帳とも言うべき貴重な歴史的史料である。この文書を発見したのは四天王寺の僧、慈蓮であり、六重宝塔の中より発見された事になっているが、先学の研究によると文書の内容から見て、恐らく平安中期の創作である事が明確になった^(註30)。しかし、平安当時は、太子の自筆本として信じられており、その影響力は大きかったものと推測できる。そして、この文書の中に「四天王寺の宝堂、金堂は極楽の東門に当たる。」との記述があり、更には「もし一度でも、この場を訪れ一香一花を捧げん者は浄土の縁が結ばれるであろう。」^(註31)と誓われており、この記述はあたかも四天王寺が浄土への出発地であるかのような印象を人々に植えつけるには充分すぎる程の表現であった。

この頃は正に源信僧都の『往生要集』が人々の心に浸透し出し、浄土の思想に関心と憧れを持ち始めた時期であり、そのような風潮の中、この文書が普及するにつれて、四天王寺西門はいつしか「極楽門」と呼ばれるようになり、四天王寺西門への信仰は大きく発展していった^(註32)。

もっとも四天王寺参詣は太子建立の寺という事で、太子信仰と共に平安貴族の間では、ある程度普及していたと思われ、例えば六歌仙の一人として有名な在原業平（825～80）は四天王寺参詣の様子を歌に詠んでいる。

正月ゆきふる日、天王寺へまいりて

おもへども身をしわけねばめかれせぬゆきのともるぞ我こころなむ
 よるべなみ身をこそとおくへだつれどころはきみがかけりとなりき
 しらゆきのやへふりしけるかへるやまかへるかへるもおひにけるかな^(註33)

『在原業平朝巨集』より

ただ、これらの句を見ても解るように平安前期の四天王寺参詣は純粋な太子信仰から生まれた行為ではなく、むしろ平安末期に流行した熊野詣や高野詣に近いもので一種の物見遊山的性格が強い。ましてや浄土信仰と四天王寺が結びつく事は未だこの時期には生まれていないようである。その証拠として、前述の『極楽記』には太子が最初の浄土往生の人である事は記されているにもかかわらず、四天王寺と浄土往生の結びつきについては一行も記されていない。それらの事実から、恐らく平安前期までは四天王寺はまだ浄土思想とは結びついていなかったと考えられるのである。それ故にこうした太子信仰と浄土信仰が結びついたのは、恐らくこの『縁起』が登場し四天王寺西門を浄土への門として位置づけた後、すなわち平安中期以降の事と考えるのが妥当であると思う。その意味で『縁起』の影響は浄土信仰と、太子信仰との結びつきを考える上で極めて大きかったと言えるのではないだろうか。

こうした経緯によって四天王寺は浄土思想と結びついてゆく訳であるが、具体的には四天王寺の西門の中に沈みゆく太陽に人生の帰着する浄き世界（浄土）を念ずるという行為が極楽門という発想の起こりと考えられる。そして、その西に沈む太陽を拝する行為自体が『観無量寿経』（以下『観経』と略す）の中に説かれている〈日想観〉^(註34)に結びついていったと想像できるのである。『観経』は浄土教の代表的經典であり、後に浄土宗の開祖法然が最も重要視した經典である。すなわち太陽の沈みゆく夕日の空に浄土を観ずるという行為が、そのまま浄土往生の実践行となった訳で、正に四天王寺西門を拝する信仰が日本浄土教の源流といわれる由縁はこの点にある。

ところで、〈日想観〉とは『観経』の中に説かれている定善十三観の内の第一に記されている実践行である。そもそも『観経』は釈迦が韋提希婦人に対し阿弥陀仏ならびに極楽浄土の観想を説いた經典であるが^(註35)、この「観想」に16種類のそれが説かれてあり別名「惣想観」とも呼ばれている。これは仏のすがたを全体的に観察する方法で〈日想観〉はその初めに説かれている観想である。〈日想観〉について『観経』は次のように説かれている。

仏、韋提希に告ぐ、汝及び衆生は、応に心を専らにして、念を一処に繋けて西方を思うべし。いかんか想をなす。凡そ想をなさんには、一切衆生は生盲に非らざるよりは、有目の徒は、皆、日の没するを見ん。当に想念を起し、正座して西に向い日輪を諦観すべし、心をして堅住せしめ、想を専らにして移さず、日の没せんと欲する状の懸鼓の如くなるを見よ。既に日を見己らば、目閉じ目開くだにも、皆明らならしめよ。是れを日想となし、名づけて初観と云う。(訓読筆者)

要するに〈日想観〉とは、前述の如く日没を観想して、西方の極楽を想う行である。そして、日没を観想する日本で最初の場所が四天王寺西門であり、この門の上の篇額に「當極楽土・東門中心」（極楽土の東門の中心に当る）とあるように、ここが極楽へ通ずる門として日本浄土教の発生の根元となったのである。特に彼岸の中日には太陽が東から西に動くため、この日の日没には西門の

まん中を通して太陽が西の海に入り、あたかも浄土の存在を実証しているかのような風景になる。

それ故、『縁起』の登場後、多くの仏道者が四天王寺へ参詣し〈日想観〉を修して浄土を観想した。

例えば、平安時代を代表する三十六歌仙の1人である女流歌人、赤染衛門^(註36)もその1人である。その衛門が四天王寺参詣の際に歌を残している。

聖霊院に夜更けてまうでたりしにみあかしのあかく見えしに
 ここにして光を待たん極楽に向ふと聞きし門に來にけり
 舍利おがみたてまつるとて
 世をてらす時のともしびなかりせば仏のみちをいかでしらまし
 太子のぬかづきたまふとてひたぶるにあてたまひけるいしを見て
 こふをへてすくふこころのふかければかめ井の水はたゆるよもあらし

この三句だけを見ても前の在原業平のような物見遊山とは既に異なった視点で詠じている事が窺える。つまり自身の浄土に対する信仰と太子への尊敬を感じ取る事ができるのである。実は、衛門は念仏者の一家、大江匡衡の妻であり、息子の拳周も又熱心な念仏者であった。又、藤原道綱の子で融通念仏宗の祖、良源の弟子であった道命とも親交があった^(註37)。それ故、歌の響きの中にも仏縁を感じる程の深みがある。そうした文化人たちが四天王寺参詣を積極的に行ったのである。

その他にも藤原道長の長女である彰子が長元4(1031)年、四天王寺に参詣し、西門で日想観を修している。又、道長の五男、頼通も永承3(1048)年、高野山の途次に四天王寺を訪れ西方礼拝を行っている^(註38)。

更に鳥羽法皇は大治2(1127)年から仁平(1153)年の間に8回も四天王寺を参詣し、久安5(1149)年には自ら念仏堂まで創建する程の熱心さであった。そして、その都度、献灯・読経・諷誦・修法・講説はもとより仏舎利の頂礼・聖霊院の拝礼も欠かさず行った。又、百万遍の念仏や阿弥陀講、往生講なども修している。法皇は終生、太子と念仏の信仰を持ち続けた^(註39)。

又、康治2(1143)年、藤原忠実の参詣に従った藤原頼長は次のように記している。

余昇堂上、奉礼聖霊二度、用拜太子之礼、仍不三拜、祈請云、若撰録天下之時、願任十七条憲行之、此心無変、令天下撥乱反正矣^(註40)。

つまり頼長は、もしも自分が天下を治めるような事があれば、その時は太子の十七条憲法を基にして政治を行う、とまで誓っているのである。

このような貴族たちの四天王寺参詣は平安中期より盛んに行われていたようである。又、親鸞に關係の深い、関白九条兼実も又、四天王寺における念仏者の1人であり、後に法然より授戒を受ける程の篤信者も貴族の中から生まれてきた。又、兼実の弟で天台座主を四度も経験している慈円も天王寺参詣を行い歌を残している^(註41)。従って、親鸞が藤原貴族の流れを汲む日野家の出身である事が確かであるとするならば、恐らく日野家も又、四天王寺へ参詣し日想観を修し念仏講等に参加した可能性も否定できない。前述のように貴族の四天王寺参詣は通例の如く行われていた事を考慮すると、日野一族の中に既に太子信仰を含む念仏の信仰を持つ者達も存在していたのではないかと想像できるのである。

以上、ここまで親鸞の太子信仰を考える上で重要となる太子信仰の歴史とその特性について特に

天台宗と四天王寺に關係する事例をとり上げて言及した。その結果、親鸞が9歳より修学した日本天台宗の本拠地比叡山延暦寺は開基の最澄自らが強い太子信仰を持ち、その門弟の円仁も又、太子の夢告によって無事、唐より帰国できたと言語ほどの太子観を持っていた。そしてその円仁の建立した常行三昧堂においても『止観』における慧思禪師の文を通して太子の存在を意識する状況にあった事を推測した。又、太子ゆかりの四天王寺においては戦勝祈願の寺としての歴史がある一方で、『縁起』の登場によって四天王寺の西門は極楽への入口という事で、平安中期以降は浄土教の源として法皇はじめ多くの平安貴族たちの信仰の拠り所として発展した。そして、親鸞自身が藤原氏の流れを汲む日野家の出身である事を考えるならば、恐らく四天王寺参詣は貴族のたしなみとして認識していた可能性についても推論を試みた。しかも、親鸞の叡山修学期には四天王寺はあたかも浄土教の源として位置づけられており、加えて四天王寺の別当が延暦寺から選ばれる等、四天王寺は天台宗と密接な関係にあった事は前述の通りである。

こうして見てくると親鸞をとり巻く環境は様々な状況から見て太子と関わりを持っていたと言える。つまり歴史的にも宗教的にも太子信仰の気運があったと想像できる。又、家系の上からも太子信仰を身近に接する可能性もあったと思われる。例えば、親鸞とほぼ同世代の法然門下に西山証空がいるが、彼も又親鸞同様に厚い太子信仰を持っていた^(#42)。しかも、証空は京都生まれで家系は村上源氏の流れを汲む久我一門の出身、つまり証空も平安貴族出身なのである。これに対し、地方豪族出身である元祖、法然には強い太子信仰を感じさせる記述が見当たらない^(#43)。法然は承安4(1174)年に四天王寺へ借住し、『法然上人絵詞』にも太子と四天王寺についての言及はあるものの、それは一般的な宗教体験の域を超えるものではない。又、四天王寺に関する和歌も存在するが客観的な内容である。従って、京の平安貴族の間で行われていた四天王寺参詣の状況を考える時、親鸞、証空、慈円の貴族出身者がいずれも太子信仰に殊の他熱心な事と京貴族のこうした参詣風習とは、とても無関係とは思えない何らかのつながりを感じるのである。

いずれにしても親鸞が太子の教えに触れる環境にあった事はこれまで述べた通りである。つまり、家系の上からも修学した延暦寺の学風からも、そして浄土教の発展による四天王寺参詣といった歴史の流れからも太子信仰への環境は充分整っていたと考えられる。しかし、そうした環境だけならば他の仏教者の中にも同様の境遇の者もいたはずである。にもかかわらず親鸞が日本仏教史上だれよりも太子信仰が強かった理由は一体どのような背景が関わっていたのか、次にこの課題を中心に親鸞の生涯を辿りながら太子へのかかわりについて考えてみたい。

注1 田村芳朗著『日本仏教史入門』第5章よりP.70~71。(角川選書)

注2 石山寺古写本の『叡山大師伝』には「是時邂逅値遇知天台法文所在人。因茲得写取円頓止観。法華玄義。并法華文句疏四教義。維摩疏等。此是故大唐 真和上所将来也。」とあり、円珍の『比叡山延暦寺元初祖師行業記』にも同様の記述が見える。(佐伯有清著『伝教大師伝の研究』P.208~9。(吉川弘文館))尚、鑑真が舶載した仏典等は『鑑真和上東征伝』に見えるが、記載されているものだけで経論律48部にのぼる。(井上薫述「鑑真一滄海を渡り来日した唐の高僧」P.55。『総集編、日本史名僧ものしり百科』(新人物往来社))

- 注3 同じく『叡山大師伝』には「(延暦)三年秋七月。上第二船。直指西方。於滄海中。卒起黒風。侵船異常。(中略)始扇順風。未久著岸。名為明州鄞県。此台州近境也。」とあり前途の円珍の『行業記』や三善為康の『拾遺往生伝』一叡山根本大師最澄伝、『続日本後記』承和九年の条、等に同様の記事が見られる。(佐伯著『伝教大師の研究』P.314)
- 注4 智顛(538~597)は18歳で出家し、光州大蘇山に住していた慧思禅師に詣って心観を受け、更にまた法華三昧を行じた。詳細は『続高僧伝』巻十七、『大唐内典録』巻十、『止観輔行伝弘決』巻一、等に掲載。(李載昌、斉藤昭俊編『東洋仏教人名事典』(新人物往来社))
- 注5 最澄の弟子、光定によって著された『伝述一心戒文』による。(田中嗣人著『聖徳太子信仰の成立』(吉川弘文館)P.162。
- 注6 徳一(760~835)は法相宗の学僧で藤原仲麻呂(別称 恵美押勝)の子と伝えられる。著述も多く『中辺義鏡』20巻、『唯識論異補欵』20巻、『法華新疏』14巻等が残されている。尚、徳一と最澄が仏教論争を展開した中心点は三乗一乗の問題で、要するに天台の法華一乗の思想と奈良の法相三乗の思想はどちらが優れた仏教であるか、という論争である。徳一の名は他に「得一、徳逸」等と表わす場合もある。(渡辺守順著『伝教大師最澄のこころと生涯』第六章参照)
- 注7 空海(773~835)は嵯峨天皇の時代、弘仁時代に目ざましく活躍する。都へ入った空海は天皇の恩寵をこうむり、出世街道をまい進する。又、奈良仏教は最澄に対しては非常に好戦的であった空海に対しては好意的であった。空海は最澄と奈良仏教との対立を利用しながら、天皇家や政府の実力者と結びついて教壇を拡大させていった。(梅原猛著『空海の思想について』(講談社学術文庫)より四、空海における密教思想の発展を参照。
- 注8 この漢詩は最澄の弟子光定が承和元(834)年に著した『伝述一心戒文』巻中に収められている。(前掲書、佐伯著『伝教大師伝の研究』第1章、第四章参照。尚、全文は前掲書、田中著『聖徳太子信仰の成立』第三、P.162に従った。
- 注9 この記事は『叡山大師伝』には記されていない。(菊地勇次郎著『源空とその門下』II-二参照。)
- 注10 『類聚三代格』巻二「経論并法会請僧事」にある天長2(825)年2月8日付「太政官府」においては「応定正月金剛会聴衆及四天王法隆両寺安居講師事」と定められている。(前掲書『聖徳太子信仰の成立』四、平安時代の太子信仰P.163。菊地勇次郎著『源空とその門下』II-二四天王寺の念仏、参照。)
- 注11 前掲書『源空とその門下』II参照。
- 注12 『大乘経典』〈中国・日本篇〉第十七巻(中央公論社)より『入唐求法巡礼行記』(木内堯央訳)P.204。
- 注13 徳永真一郎著『聖徳太子』(成美文庫)より〈太子信仰〉の条参照。
- 注14 田村芳郎著『日本仏教史入門』(角川選書25)第七章、参照。
- 注15 『摩訶止観』(関口真大校注)上、第1章第2節「修行」より参照。(岩波文書)
- 注16 『教行証文類』には全六巻の内、行巻、信巻、化身土巻に引用している(定本『親鸞聖人全

集』第1巻（法蔵館）参照。

注17 「智者は南岳に師事す。南岳の徳行は思議すべからず、十年専らにし、七載は方等、九旬は常坐、一時に円かに証り、大小の法門朗然として洞かに発したもう。南岳は恵文禅師に事う。」（序章）

「武津（南岳禅師のこと）は講じていわく、「一生にして銅輪に入らんことを望みしも、衆を領することはなほだ早くして、求めることを克くせず。」と、願文を著わしていわく、「扱べ、扱べ、扱べ、扱べ」と。高勝、執を垂る、もって鏡とすべし。修行してここにいたらば、審らかみずから斟酌せよ。智力強盛ならばすべからくひろく利益すべし、大象が詳押すがごとし。」（第七章、第九節安忍）

南岳師のいわく、もしみずから物あつて償うは善し。もしみずからは物なきは、行法を廃して四方に馳求せんと欲す。これに二儀あり。衆生の罪はなんぞ量らん、三宝を負貸することただ一条にあらず、羅漢のごときは、さきに直に道を取っていまだ業を償うに違あらず、故に舐責と名づく。行者もし道場を廃して乞匄を行じ、粉動すること数年ならば、あに魔事にあらずや。いましばらくいまだ償わず、ただ志を決して諸仏の実法を修行し、わが成立を展ぶ。成とは、煩惱を破して無生忍に入るを持って、法身の地においてひろく一切の三宝を供養し、還って生死に入ってもって衆生に償うなり。菩薩は、そのとき舐責と名づけず。立とは、功夫著満し、名行豎立して果報みずからいたらんときを待って、まさに三宝に償うべし。これ舐負して償心と名づけざるにあらず、小しく乞うて申延して展立を期するのみ。これあに好事にあらずや。もし行法を廃して道場を出ずれば、これ決してすべからく償うべし。読誦し聴覚し、私の衆務を営むことを得ざれ、決してまさに方便して財を求めてこれを償うべし、と。この積は優婆塞戒経と同じ。」（第七章第四節二）

『摩訶止観』には以上の如く、南岳慧思禅師の文が説かれている。（注15 前掲書）

注18 『日本書記』下（宇治谷孟訳講談社）より巻第二十一用明天皇 橘豊日天皇及び巻第二十二推古天皇 豊御食炊屋姫天皇の条を要約。

注19 中村元著『聖徳太子 — 地球志向的視点から』（東京書籍）より第1章聖徳太子と奈良仏教、四天王寺信仰参照。

注20 名濱恒夫述「四天王寺界限」（『NHK 国宝の旅10』（NHK 出版））参照。尚、西門の石の鳥居は、明神形鳥居であつて「石の華表」とも言われている。寺の門に鳥居が立っているのは、聖地結界の四門として建てられたもので、インド中部にあるサンチの大塔（BC 2c）には四門の結界として鳥居様のものが立っている。我国では神社の象徴として鳥居が建てられるのが、四天王寺の西門鳥居は「一大乗」を唱えた聖徳太子の仏教精神を象徴したものである。

（奥田慈應述「四天王寺」P.485。（四天王寺編『聖徳太子讃仰』（中外日報社））参照。

注21 棚橋利光編『四天王寺年表』（清文堂）より承和三年の条。

注22 平氏撰『聖徳太子伝暦』上巻用明天皇2年7月条から掲載。（『続羣書類従第八輯上』（東京續群書類従完成会）十帖目）

注23 台密において七壇を構えて修する七仏薬師の修法。薬師如来を本尊とし息災安産を祈る修

- 法。中村元著『仏教語大辞典』より「七壇の御修法」の項参照。
- 注24 注21に同じ。天慶三年の条。
- 注25 注22と同じ史料より欽明天皇32年の条から掲載。
- 注26 武田賢壽著『太子信仰の研究』（文光堂書店）第2章平安時代の太子信仰，3「聖徳太子伝暦の特色」参照。及び山崎慶輝著『皇太子聖徳奉讃七十五首の考察』（永田文昌堂）より第6章 皇太子聖徳奉讃（七十五首）の素材解説，二聖徳太子伝暦，参照。
- 注27 『三宝絵詞』も『日本往生極楽記』も共に親鸞晩年の著作である太子和讃集『皇太子聖徳奉讃』『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』の創作における重要な参考資料になっている。
- 注28 『往生要集』の末尾には宋へこの書を送る際の申状が添えられてあり，その文に依ると『往生要集』と共に良源の『観音讃』，慶慈保胤の『十六相讃』『日本往生伝』（日本往生極楽記の事），源為憲の『法華経賦』等の書が宋へ渡った事が記されている。（『真宗聖教全書第1巻 P. 925～6）
- 注29 金治勇述「四天王寺本願縁起と太子信仰」より（一）本願縁起とその時代，参照。（四天王寺編『聖徳太子讃仰』（中外日報社）
- 注30 金治勇博士によると『縁起』作成年時は恐らく，平安中期であり，作者は四天王寺の寺僧によって製作された仮託の文書であると明言している。この年時について赤松俊秀博士は寛弘4年（発見の年）の直前の作と言われ，田中重久氏は，この著の作者を発見者である慈運その人ではないかと推定している。
- 注31 『縁起』本文には「賓塔金堂相當極楽土東門中心」「若撃一香一花恭敬供養。若以一塊一塵拋入此場。遙聞寺名遠見拜恭。如期等者結一浄土縁。」と記されている。（『續群書類従』第二十七輯，卷八百二の三百三十二頁。）
- 注32 四天王寺西門の鳥居には大篇額がかかげられており，その銘文は「釈迦如来 転法輪処當極楽土 東門中心」とある。この4句16文字は聖徳太子の作と伝承され，太子の教学と信仰を端的に詮表している。その筆跡は弘法大師・小野道風と伝えられているが未詳。極楽門は銘文の中にある極楽の文字に由来する。因みに西門は現在，国の重要文化財。（奥田慈應述「四天王寺」より四，四天王寺西門の信仰，参照。前掲書『聖徳太子讃仰』より）
- 注33 新編『国歌大観第七巻 私家集編Ⅲ（角川書店）より〈業平集 [2 業平]〉 P. 104～106 を掲載。
- 注34 『真宗聖教全書』第1巻（大八木興文堂）掲載の『観無量寿経』を参照とする。
- 注35 訳者は中央アジア出身の曇良耶舎（382～442）によって劉宗の元嘉年中（424～453）に訳されたと推定される。ここに説かれる十六観のうちに極楽を上品，中品，下品，の三種類に，更にそれを上生，中生，下生に分け，いわゆる九品とする説は有名。「南無阿弥陀仏」の名号を称えることも，この中の下品下生にあり称名念仏は，ここを拠り所とする。
- 注36 新編『国歌大観』第三巻 私家集編Ⅰ（角川書店）より〈赤染衛門集〉530,531,533 を掲載。
- 注37 菊地勇次郎著『源空とその門下』（法蔵館）より天王寺の念仏（二）参照。
- 注38 同上。

注39 同上 天王寺の念仏（三）参照。

注40 藤原頼長（1120～56）は後に保元の乱を起こす等、権力に執着し「悪佐府」とも称された人物であるが、若き日々は実に学問に熱心で〈日本一の大学生、和漢の才に富む〉と称される程の英才であった。この文は彼の日記である『台記』の23歳の時、康治2年10月22日の条である。（前掲書『聖徳太子信仰の成立』より第三「太子信仰の推移」参照。及び、大山喬平述〈藤原頼長〉の項を参照。（世界大百科辞典19（平凡社））

注41 慈円は慈鎮和尚とも称される。四天王寺参詣の際には「実に百首以上の歌を作り、それは『拾玉集』第三に収められている。（新編『国歌大観』第3巻、私家集P.696）

注42 善恵房証空（1177～1247）は村上天皇の皇子、具平親王に始まる村上源氏の流れを汲む久我内大臣通親の一門、加賀権守源親季の長子で京都に生まれている。法然門下の中では特に太子信仰に縁の深い一人である。（『望月仏教大辞典』の第3巻〈証空〉の項参照。）

注43 塚本善隆述「鎌倉新仏教の創始者とその批判者」より〈法然の半生〉参照。（『日本の名著 5 法然，明恵』（中央公論社））

第4章 親鸞若年期の太子信仰

親鸞の生涯の中で太子の存在が如何に重要な意味を持っているか、という問題は太子に関する著述の多さによって窺い知る事ができる。すなわち晩年の作である『皇太子聖徳奉讃』や『大日本粟散王聖徳奉讃』を初め『上宮太子御記』あるいは「三骨一廟文」等を見るだけでも親鸞における太子への信奉は相当に強かったものと思われる。この点に関しては先学も同様であり、親鸞の研究をする者で太子の存在を軽視する例は稀である。それ程、親鸞の生涯の中で太子の占める位置は大きいと言って良い。しかし、それにはまず親鸞と太子との関わりを明らかにする必要があるだろう。

そこで本章では先学の研究を基として親鸞と太子との接点について言及したい。まずは親鸞の若き日の様子を伝える資料から見てゆく事にしよう。初めに示す文書は親鸞の妻である恵信尼が越後の国で親鸞入滅の報に接し、京に居る末娘の覚信尼に送られた手紙の右端の余白に記されていた文である。

この文ぞ、殿の比叡の山に堂僧つとめておはしけるが、山を出でて、六角堂に百日こもらせ給いて、後世の事いのり申させ給いける九十五日のあか月の、御示現の文なり^(註1)。

（『恵信尼文書』第三通）

この中に記されている「堂僧」については、かつて諸説出され議論の対象になった事もあったが、結局常行三昧堂に住む修行僧であった、という事で今日ではこれを定説としている^(註2)。この常行三昧堂は前章で触れたが、この堂は慈覚大師円仁の建立した念仏の道場である。これは円仁が唐留学の際、五台山の竹林寺において念仏を学んだ事に由来する。そして、円仁の遺言によって七日間の不断念仏を修する道場となった。この常行三昧は『摩訶止観』を基礎とする行であり、この書には天台大師智顛の師である南岳禅師の教えが数多く記されている。この事は本願寺三世覚如の『親鸞聖人伝絵』（以下『伝絵』と略す）にも「しばしば南岳天台の玄風をとぶらいて、ひろく三観仏乘

の理を達し」^(註3)とあるように南岳禅師の教えは当時も天台宗の宗風として生き続けていた事を示すものと考ええる。

そして、前述の通りその南岳禅師の後身（生まれかわり）こそ聖徳太子であるという説が奈良時代に来日したあの鑑真和上の周辺から湧き上がり、その後も太子の伝記が編さんされる毎に語り継がれてきた。恐らく親鸞もこの太子の南岳後身説は聞き及んでいたにちがいない。それ故、晩年の著である『上宮太子御記』の末尾にある「文松子伝」にはわざわざ印度の勝鬘婦人の次に「晨旦 恵思（南岳）禅師」と書写しており、暗に「観音一勝曼一南岳一太子」が一貫した後身であることを示唆しているようである^(註4)。

要するに親鸞は南岳後身説も含めて全ての後身は観音の後身と考え、インドの勝鬘婦人、中国の南岳禅師そして日本の聖徳太子も全てが観音の化身である、と示しているように思える。それ故、あえて南岳禅師後身説を否定せず又、強調もしていないと考えられる。恐らく勝鬘、南岳、太子は全て観音の化身という考えの元に親鸞は太子を信奉の対象に位置づけているようである。それは晩年の和讃や『三骨一廟文』にも記されている通りである。

11) 聖徳太子印度ニテハ

勝鬘婦人トムマレシム

中夏 晨旦ニアラワレテ

恵思禅師トマフシケリ

『皇太子聖徳奉讃』^(註5)

3) 帰命尊重聖徳皇

用明天皇ノ親王ノトキ

穴太部ノ皇女ノ

御ハラヨリ誕生セル

5) ワレコレ救世菩薩ナリ

イエ西方ニアリトシメシテソ

オトリテ御口ニイリタマフ

ハラマレイマス菩薩ナリ

『大日本粟散王聖徳太子奉讃』^(註6)

更に『三骨一廟文』であるが、これは前述の『上宮太子御記』の末尾に『文松子伝云』として附記された十行二十句の偈文（『廟嶺偈』と称する）からの抜文である。

我身救世観世音 定慧契女大勢至

生育我身大悲母 西方教主彌陀尊

為度末世諸衆生 父母所生血肉身

遺留勝地此廟嶺 三骨一廟三尊位

この文を本来の『廟嶺偈』と重ねると次のようになる。

『廟崛偈』

『三骨一廟文』

大慈大悲本誓願 愍念有情如一子
是故方便從西方 誕生片州興正法

我身救世觀世音 定慈契女大勢至 生育我身大悲母 西方教主彌陀尊

我身救世觀世音 定慈契女大勢至 生育我身大悲母 西方教主彌陀尊

真如真実本一體 一體現三同一身
片域化縁 己盡 還帰西方我浄土

為度末世諸衆情 父母所生血肉身 遺留勝地此廟崛 三骨一廟三尊位

為度末世諸衆情 父母所生血肉身 遺留勝地此廟崛 三骨一廟三尊位 ^(註7)
--

過去七佛法輪処 大乘相応功德地

一度参詣離悪趣 決定往生極楽界

〔印度號勝鬘夫人 晨旦称恵思前師〕

この中に記される「三骨一廟」とは磯長（現在奈良県太子町）にある太子廟の碑文の事である。この廟には太子と太子の母である間人皇后、太子の第三妃の膳部大郎女の3人を1度に葬つてある事から「三骨一廟」と称されるのであるが、ここに刻まれている偈文を『廟崛偈』と呼んでいる。先学はこの偈の創作は恐らく平安末期と推測しているがこの偈によると太子が救世観音、間人皇后が阿弥陀仏、膳部大郎女が大勢至（菩薩）となっている。このように阿弥陀仏と観世音菩薩や勢至菩薩との関係を親子、兄弟に比して記した例は『悲華経』や『観音授記経』等に見られる。この場合は西方浄土の三尊と同じ型を成し、三尊は本誓願の立場より見れば「三即一」である。その意味において「真如真実本一體 一體現三同一身」と記しているのであろう。ただし本来の『廟崛偈』には前述の「印度號勝鬘婦人 晨旦称恵思禅師」の文字がない^(註8)。

又、磯長の廟地が「過去七仏の転法輪処」と述べている点は前章で述べた『御手印縁起』において、四天王寺を「釈迦仏の転法輪処」と記している事に相応すると考えられ、更に『廟崛偈』ではこの地に一度参詣するものは、決定して極楽へ往生すると述べている事は『縁起』において四天王寺に一番一花を献けて恭敬供養し、遙かに寺の名を聞き遠く拝恭せん者は一浄土の縁を結ばん、と記している箇所に対応する内容である^(註9)。このような点から『廟崛偈』は四天王寺『縁起』の影響を多分に受けている文といえよう。そして太子と浄土信仰を結び付ける証しの文としても、この偈文は重要な意味を持っていると言える。

このように親鸞は太子を観音の化身として終生信奉していたものと思われる。そして、この考えは親鸞の入滅後も引き継がれ例えば本願寺第三世の覚如の著した『伝絵』にも太子を観音の化身として上巻第三段に「太子また観音の垂迹なり」^(註10)と記し親鸞の太子観を継承している。

ところで『伝絵』には親鸞と太子の関係を語る重要な逸話が掲載されている。つまり、上巻第三段目では親鸞が29歳の頃、京都の六角堂に於いて救世菩薩から夢の中で「もしもあなたが女性を求めのならば、私とその女性になってあげよう。」^(註11)等と告げられ、この文は親鸞が正式な結婚をするきっかけになったものと考えられる。又、この夢の話は一見すると後世の創作のようにも思える。しかし親鸞と同時代に生きた高山寺の明恵（1173～1232）は夢を大切に『明恵上人夢記』と

いう著作まで残している事を考えると、中世の人々にとって夢というものは現在の我々には想像もできないくらい人生における大切な啓示としてとらえている事が窺える。要するに中世の日本人にとって夢は預言であり予言であったと考える^(註12)。

そして、この六角堂での夢については親鸞の妻、恵信尼も同様の証言をしている。それは先の手紙の本文の中に記されている。

山をいでて、六角堂に百日籠らせ給て、後世を祈らせ給けるに、九十五日の暁、聖徳太子の文を結すびて、示現にあずからせ給て候ければ、やがてその暁いでさせ給て、後世の助からんずるえんにあいまいらせんとたずねまいらせて、法然上人にあいまいらせて、又、六かくだう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だい事にもまいりてありしに^(註13)、

これによって親鸞が体験した六角堂の告命は実際に親鸞の体験した実話に基づいたものという事が実証できるのである。又、この文には『伝絵』には記していない部分も多くあり例えば六角堂には100日の参籠を決意したところ、実に95日目に聖徳太子の示現に会った事、そして示現の後、法然の元へ尋ねてゆき更に又、100日間も通いつめて後世の助かる道を問いつけた結果、ついに法然の弟子になった事等は『伝絵』にはないリアリズムを感じさせる。

この体験について覚如の『報恩講式』には記されていないが、覚如の長兄である存覚(1290～1373)の著した『歎徳文』には

特に歩みを六角の精舎に運びて、百日の懇念を底す処に、親子告を五更の孤枕に得て、数行の感涙に咽ぶ間、幸に黒谷聖人吉水の善室に臻りて、始めて弥陀覚王の秘扇に入りたまひしより……

とあり『恵信尼文書』に即した内容を美化した文になっている^(註14)。又、乗専(1295～1351)の『最須敬重絵詞』十巻にも

六角堂へ百日ノ参詣ヲイタシタマヒテ、ネカハクハ有縁ノ要法ヲシメシ、真ノ知識ニアフコトエシメタマエト、丹誠ヲ抽テ祈給ニ、九十九日ニ満スル夜ノ夢ニ、末代出離の要路念仏ニハシカス、法然聖人イマ苦海ヲ度ス、カノ所ニ到テ要津ヲ問ヘキヨシ髓ニ示現アリ。スナハチ感涙ヲノコヒ靈告ニ住テ吉水の善室ニノソミ、事ノ子細ヲ啓示給ヒケレハ(中略)時建仁元年西聖人二十九才^(註15)。

とある。これも参籠の日数が95日を99日にしている以外は六角堂の参籠を伝えている点で同様の内容である。

従って、これまでの史料を基に検討した場合、親鸞は法然門下になる以前は天台比叡山延暦寺で常行三昧堂の堂僧を務めていた事と29歳の頃、六角堂に100日間参籠を決意し、95日目の朝に夢の中で聖徳太子の文を結んで、示現の文に導かれて法然の門弟となった事が明らかになってくる。しかし、これらの史料の中から、何故これ程までに太子を信奉したのか、又、どのような理由によって親鸞が六角堂へ籠ったのか、という必然性までは読みとれない。また『恵信尼文書』にある「聖徳太子の文をむすびて、示現にあずかり給い」とは具体的にどのような事を言わんとしているのか釈然としない文である。

それでも、これまでの史料から解明するならば六角堂は親鸞晩年の著述である『皇太子聖徳奉讃』にも記されているように、聖徳太子自らが将来の皇都である京都を予見して、そこに六角の精舎をつくり、救世観音を安置された聖所であると、当時は一般に知られていたもので、その地に自己の救済を求めて六角堂に籠って一心に祈った^(#16)、としても一応の説明として成り立つ。又、平安末期から鎌倉中期にかけて、神仏の靈験を得るために神社や寺院におこもり（参籠）する風潮が盛んであり、親鸞も当時の宗教的風潮の中において真理への探求の道考えた^(#17)、という一般論的見解もある。しかし、これらの説明はどこか説得力に乏しく『恵信尼文書』から感じられる若き親鸞の切迫した状況を裏づける説明としては物足りなさを感じる。

そこで、今ここに親鸞の六角堂参籠に関する新たな文書を提示し、これまでの史料にその文書を加えて再検討してみたい。そしてこの史料によって、親鸞が何故ここまで六角堂にこだわったのか、そして「聖徳太子文を結ぶ」や「示現にあずかる」といった不明の部分の多い『恵信尼文書』第三通の意味がこの文書によって明確に読み取れるように思えるので、ここに示したい。

それは『親鸞夢記』と呼ばれている二つの文書である。

『親鸞夢記云』

建久二歳辛 暮秋仲旬第四日、夜

聖徳太子善信告勅言

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

正治第二歳申十二月上旬

叡南無動寺大乘院同月下旬終日

前夜四更

如意輪觀自在大士告命言

善哉善哉汝願將満足
善哉善哉我願 満足

建仁元歳辛酉四月五日夜寅時

六角堂救世大菩薩告命

善信言

行者宿報設女犯※
我成玉女身被犯
一生之間能莊嚴
臨終引導生極楽

時建長第二歳成四月五日

愚秃釈親鸞七十八歳
書之
覚信尼へ

『親鸞夢記云』

六角堂救世大菩薩示現顔容

端政之僧形令服着白納

袈娑端塵広大白蓮告命

<空白>

善信言

行者宿報設女犯※
我成玉女身被犯
一生之間能莊嚴
臨終引導生極楽

<空白>

救世菩薩誦此文言吾誓

願ナリ一切群生可説聞告命

因期告命数千萬有情

※は双方共通の
文である。

令聞之覚夢悟了^(註18)

ここでは二つの文書の中に共通する部分があるため、あえて二つを列記して示した。この『夢記』は現在、高田派専修寺に残されているが双方共かつては偽作として片付けられていた文書であった。しかし、古田武彦氏はじめ先学の克明な研究によって現在では真作であるとの見解が強まっている。少なくとも偽作であるという決定的証拠は見当たらない^(註19)。それ故、この二つの『夢記』は若き日の親鸞の思想的解明、特に太子との関係において重要な内容を含んでいる事から、これらを史料に加えて六角堂参籠の意義について再考察を行いたい。又、親鸞伝の先駆的存在である存覚作と伝えられる『親鸞聖人正明伝』（以下『正明伝』と略す）や真宗高田派の僧、五天良空の著した『親鸞聖人正統伝』（以下『正統伝』と略す^(註20)）も明治以降は史実的価値は低いものの、太子との関係についての記述は先の『夢記』を正確に伝える等、見るべき部分も多いためこの『正明伝』『正統伝』も参考にしつつ今一度、親鸞の若き日の苦悩と回心について考えてみたいと思う。

まず『夢記』にある建久2年の記述より考えてゆこう。ここには大変衝撃的な記述が記されている。何と9月14日の夜、聖徳太子が夢の中に現れ、親鸞に向かって「おまえの命はあと10年程で終わり、その後は菩薩となって清らかな浄土へ生まれ変わるであろう。」と告げているのである。この夢自体、驚くべき内容であるが、この時の状況について『正明伝』『正統伝』には親鸞19歳の時、建久二（1192）年、親鸞は天台座主慈円の許可を得て供僧を伴い7月より2カ月間、太子ゆかりの法隆寺に赴き、覚運僧都に師事して因明学（インド発生の論理学）を研究し、その足で磯長の太子廟に行き3日間参籠している。そして2日目の夜がこの夢告となった、と伝えている。この記述の真偽については諸説存在するが、実際に法隆寺には『古今一陽集西之部』と称する文書の中に^(註21)、建久二年に善信が覚運に師事した事が著わされており、滞在したとされる円明院（法隆寺塔頭）には親鸞の使用した袈裟が保存されている。又、その袈裟は鎌倉時代のものと鑑識されている^(註22)。もしも法隆寺滞在が事実とすれば、班鳩より磯長までの距離は大人の足で約半日程である^(註23)。決して移動不可能な距離ではない。又、『正明伝』『正統伝』によると、親鸞はこの告命については他の人には語らなかったと記している。それは夢告を軽視したのではなく、むしろ衝撃の強さを物語るものとして注目したい記述である。つまり、この建久二年の夢告は正に親鸞と太子とを密接に結びついた最初で最大の出来事だったと想像できるのである。従って、この寿命があと10年で終わるといふ衝撃があったからこそ、丁度命終を言われた10年後に再び太子にその回答を聞くべく参籠に及んだと推測する。

ここで思う事は親鸞が聖徳太子の夢告を誰よりも厳粛に受けとめているというまことに真摯な姿である。その一途さは命終予定の10年後に忘れる事なく太子の声を聞くべく六角堂に参籠する程、夢を現実のものとして受け取めている点、更には太子より「善信」という名を聞き、この名を生涯使用している点に於て実証される。著述には親鸞の名を使用し、後半生は「親鸞」で通した印象を受けるが実際は生涯、善信の名を捨てる事はしていないのである。例えば晩年の作である『正像末和讃』には「愚禿善信」とあり、あえて親鸞を名のっていない。恐らく「親鸞」と「善信」は同じ比重において終生使用されたものと考えられる^(註24)。それ程、聖徳太子より直接告げられた「善信」の名は親鸞にとって重要な示唆だった事が窺える。

そして、命終する予定の10年が近づいた時、『夢記』は再び親鸞の深刻な姿を記している。つまり29歳の頃、12月の厳冬に叡南無動寺の大乗院にて参籠し、その時に如意輪観音から夢告を受けている。如意輪観音は一切の願望を満たし苦悩を救いとる仏様である。そしてこの観音は六角堂の本尊でもある^(註25)。その観音が「私の願も汝の願も満された。」と告げているのである。それでは、この場合の願いとは一体、何を指しているのであろうか。この願は世俗的には見れば先の夢告の関係から「延命」がまず考えつくであろうが、「世間虚仮 唯仏是真」^(註26)を説く太子を信奉している親鸞にとって命の長短は願の本質ではないように思われる。恐らくその願とはこれまでの史料と親鸞の心を考えると磯長の夢告に対する回答こそ、親鸞の本当の願いだったのではないかと思われる。つまり如意輪観音より「まもなくその回答が得られ、それは私(如意輪観音)の志にも叶うものである」との告命があったからこそ、その回答を聞くために如意輪観音の根本霊場と見なされていた京都の六角堂に参籠する決意を固めたと考えられる^(註27)。

しかも、重要な事は『夢記』における二つ目の夢である正治2年12月から三つ目の夢である建仁元年4月までの間隔がわずか100日程度しかない、という点である。各々の夢の記述において元号が変わっているため歳月の幅を感じさせるが実際に二つの夢の間はわずか4カ月も離れていない短い期間に体験している事になる。そして、三つの夢告が『伝絵』に見られる「行者宿報設女犯」の有名な4句なのである。この間の出来事について『夢記』の状況を考えると、この時期の親鸞が如何に苦悩の日々を送っていたかが想像できるのである。

つまり二つ目の夢告を受けた正治2年とは正に磯長の夢告によって「あと10年余りの命」と聖徳太子より告げられた、その10年目の年に当たる。それ故、大乗院は^(註28)正に人生を終焉する場所として選んだとも考えられる。

しかし、『夢記』二つの目にある大乗院での参籠記述は如意輪観音の夢告によって、命尽きる事なく逆に希望の光の見た心境を記したものと考えて良いだろう。

そして翌年4月5日に救世観音より女犯の夢告が伝えられるのであるが、これは前の『恵信尼文書』にある「六角堂に百日籠らせ給いて、後世を祈らせ給いけるに九十五日の暁、聖徳太子の文を結びて、示現にあずからせ給て」との記述に一致する。これを『夢記』と重ねて考えると、まず95日目の示現とは恐らく女犯の4句と思われるので、この告命が4月5日であったとするならば、旧暦のこよみで逆算すると百日参籠の第1日目は実に1月1日という事になる。(1カ月を30日と計算する。)

要するに親鸞は大乗院の参籠の際、如意輪観音の夢告の後、12月の暮れに参籠を終えたその足で、休む間も無く、年が明けるとすぐさま京都の六角堂へ籠った事になるのである。それでは、これ程の切迫した心境に至った理由は一体何であろうか。恐らくその理由は太子より告げられた「汝命根應十余歳」に対する回答を一刻も早く聞きたい、との切なる思いが満ちていたためと想像できる。そして実に95日目にしてその回答を得る事になる。しかも告命したのは如意輪観音ではなく救世観音という太子の化身であった。この救世観音の告命を太子としての告命として受けとった所は正に天平以来、脈々と継承されている観音=太子説をそのまま受け継いだものとする。それによって親鸞は旧仏教と別れ吉水の法然の元へ入門し、同時に結婚を決意したと考えられるのである。すな

わち親鸞は太子の導きによって新たな道を踏み出すのである。それ故、親鸞が終生、太子を救世観音の化身として信奉された理由もここに由来するものと考えるのである。

要するに親鸞は19歳の時太子の夢告によって人生を深く見つめる目を開き、そして10年後の29歳の時、再び太子の化身、救世観音の導きによって絶対他力念仏の道を開く事になったと言える。『恵信尼文書』の文はその事を端的に記したのと同じと考える事ができる。ところで、この文書について前述の古田武彦氏は「太子の文を結びて、示現に……」を解釈して「これは親鸞側の行為であり、六角堂に参籠する際、「聖徳太子の文」つまり「磯長の夢告」を持して、その回答を聴くために籠った^(註29)と考え、その結果、救世菩薩の示現を受けた、と解釈した。氏はその著で「聖徳太子の文」と「示現」とは別のものと考えた。つまり「太子の文」とは「命根十余歳」と宣告された文であり、「示現」とは「女犯の文」であるとし、磯長で聞いた夢告の文は10年経った今、丁度終わり、新たに「仏法弘通のために手助けをし同時に結婚承知」とも言える女犯の文をいただいた、と釈したのである。確かに「文をむすぶ」とは物事を終わらせる、という意味がある。そのように考えると、古田説は充分納得できる解釈で、名畑崇氏もこの文については古田氏と同じ了解をしている^(註30)。この部分が、これまで判然としなかったのは「夢告」を「六角堂の告命」のみを考え、その中で『文書』を釈しようとした点にあると思われる。それ故、「太子の文」を『廟嶺偈』や『伝暦』と考え^(註31)増々訳の不明な文になってしまった感がある。その意味で古田氏の説は『恵信尼文書』の読み方を全く新しい方法で訳したものといえよう。

ただしこれはあくまでも『夢記』を史料として加えた場合の解釈である。今日でも『夢記』の信憑性に疑問を持つ研究者は少なくない。それ故、夢告は「女犯の偈」のみが真実と考える説も未だに根強く存在する。しかし、『夢記』は少なくともこれまでの史料では見えてこなかった部分を明確にし、これによって六角堂における100日の参籠も夢告も切実な思いの中で体験していた親鸞の心が実感できるのである。いずれにせよ『夢記』にある三種類の夢告は余りに人間的で、かつ衝撃的である。『伝絵』にはその内の第三の夢告のみを記しているが、これは当時、親鸞を「神格化」させ、本願寺教団として信仰の対象に位置づけたい覚如にとっては割愛したい内容であったと考えられる。推測ではあるが親鸞の神格化を願う覚如からすれば、見方によっては性的表現にもなる六角堂の夢告も恐らく割愛したかったにちがいない。

しかし、それは絶対的存在である太子を無視する事になるため、逆に吉水入室の正統的理由として太子を前面に出す事によって更に「宗祖親鸞」を神格化するねらいがあったと想像できる。それ故『伝絵』では吉水入室の段のあとに思い出したような夢告の段があり六角堂の夢告と吉水入室の順序が逆になっている^(註32)と考えられるのである。

以上、『夢記』の文を史料として加えた場合の親鸞と太子との関わりについて探求した訳であるが、これによって六角堂参籠と太子の夢告についての了解は、従来の解釈以上に明確な内容が見えてきた思いである。これまで親鸞の生涯と著述を考える上で、いくつかの疑問すなわち「善信」という名の使用や太子讃仰の著述の多さ、あるいは六角堂参籠の意図等において十分な了解がなされないまま、漠然とした親鸞像を考えていたが、此度、2つの『夢記』の文書を知り、それを史料に加える事によってこれらの問いは、凡そ氷解した思いである。

要するに親鸞にとって太子は正に仏教の師であり終生仰ぐべき存在であった事が、これまでの考察によって一層明らかになった。そしてこうした思いが晩年に熟しその結果多く著述を生み出す源になったと考えられるのである。

第5章 関東在住の親鸞

親鸞が太子の導きによって法然の元へ入門し聖道僧から念仏僧へと転換して念仏往生の教えを受け、その研鑽を続けていったのもわずか5年間余りであった。その後、世にいう承元の法難に遭遇し、何の罪もなく越後へ流罪になったのは健永2（1207）年である^(註33)。

そして5年後に許されるが、すぐには京都には戻らず恐らく法然より賜った念仏の教えを弘通するために常陸国を中心に布教活動を始めたと伝えられる。これは親鸞にとって初めての本格的布教活動になる訳であるが、その時の布教用御堂として太子堂が使用されたと考えられている。それは『顕正流義疏』に

親鸞上人當流弘通ノハジメハ、坂東ヒタチノクニ、カサマ、イナダトイフトコロナリ、カノテラノ本尊聖徳太子ニテマシマスナリ^(註34)

とある事から布教の中心地であった稻田の草庵は恐らく太子堂と思われ常陸、下野、下総の地方は善行寺如来と同様、聖徳太子信仰が特に厚かった事^(註35)を考えると親鸞の布教道場は太子堂で行われる事が多かったと想像できる。事実、関東における真宗ゆかりの寺院の多くは現在でも太子像を持している事^(註36)からも親鸞と太子が密接に結びついていた事が解るのである。

こうした背景には親鸞自身が磯長や六角堂の夢告等で太子との深い因縁がある事から太子堂を布教の場として使用したものと見られる。又、歴史的な見方をすれば、前述の如く平安中期より四天王寺信仰と浄土信仰が結びつき、太子信仰と念仏信仰が一体となった時代が平安中期から鎌倉時代であった事から、恐らく、この時代に太子堂において念仏の教えを説く事はごく自然の形であったとも言える。そして凡そ20年間、親鸞は関東において布教活動を展開するが、その間の門弟の数と地域を考えると太子堂の存在は親鸞にとって重要な布教場であったと想像できるのである。

注1 『真宗聖教全書』第5巻（以下『聖全』と略す。）

注2 山田文昭著『真宗史稿』1－第2章「在叡時代の聖人は正しくこの常行三昧堂の堂僧であった。」と位置付け、それ以後はこの山田説か定説となっている。

注3 覚如著『親鸞聖人伝絵』上巻第1段の後半。（『聖全』第3巻P.639）

注4 親鸞編『上宮太子御記』より「文松子伝」。（『聖全』第4巻P.20）

注5 『皇太子聖徳奉讃』第11首。（『聖全』第2巻P.533）

注6 『大日本國栗散王聖徳太子奉讃』第3首、第5首。（『聖全』第4巻P.23～4）

注7 『聖全』第5巻P.91。

注8 この一行二句は後世誰かによって附加されたか、あるいは親鸞自身が附加したものと想像し得る。（武田賢寿著『太子信仰の研究』より第二章平安時代の太子信仰P.207）

注9 これは「四天王寺信仰」と「太子廟信仰」が同時代に発生し、それが浄土往生信仰によっ

て融合されて「太子信仰」が形成された証として注視する必要がある。

注10 『聖全』第3巻 P. 641。

注11 同上 P. 640。

注12 夢は中世の人々にとって大きな啓示になっている事は源信の『往生要集』にも最後の部分に「語夢」と記して四句の偈を作っている所からも窺える。(久保田・山口校注『明恵上人集』(岩波文庫) P. 48～101 『聖全』第1巻 P. 925～5)

注13 『聖全』第5巻 P. 104。

注14 『聖全』第3巻 P. 661。

注15 同上 P. 622。

注16 武内義範著『親鸞と現代』(中公新書)第1章 P. 6 参照。

注17 早島鏡正著『親鸞入門』(講談社現代新書)より(2)〈若き日の親鸞〉参照。

注18 左側の年月日付きの『夢記』は「高田専修寺蔵」の写真掲載を参照。(古田武彦著『親鸞思想——その史料批判』(富山房)右側の年月日のない『夢記』は『真宗史料集成』第1巻より「経釈文聞書」P. 599 参照。

注19 古田氏は、文書の書写は真伝ではあるが書写本＝偽作だと断定する事は誤解であり、むしろ書写本は様相である事を確認せねばならない、と説いた。(古田著, P. 11)

注20 『真宗史料集成』第7巻 P. 319～331。

注21 この書は法隆寺に伝わるもので筆者は写真版より書写した。

注22 小山正文述「若き日の親鸞聖人」より「法隆寺と親鸞」参照。(『宗教』(教育新潮社)平成八年五月号)

注23 これは昭和57年当時、大谷大学文学部学生だった高田宗生君が実際に歩いて実証した結果である。

注24 『聖全』第2巻 P. 516には「愚禿善信集」と明記している。又、親鸞書写の「七か条起請文」にも「善信」とある。これは本来の起請文には自ら「綽空」と記しているにもかかわらず、自らが起請文を書写した際に「善信」を名乗るという事(『聖全』第4巻 P. 156)で、法然から直接賜った、「綽空」の名は法然門下にいる時だけの一時的な名であった事が窺える。更に『教行信証』後序においては、せっかく法然より「釈綽空」という名を賜りながら、すぐさま夢の告げによって綽空の名を改めている。この夢がどのような夢であるのか不明であるが、綽空はほんの数年間しか使用していない事になる。(『聖全』第2巻 P. 202)

注25 六角堂は正式には頂法寺と称する。その御堂が六角形であるところから一般に六角堂の名で親しまれている。寺伝によれば、かつて聖徳太子が四天王を建立するにあたり、この地の周辺に良材を求め、如意輪観音を安置して祈念された事にはじまるといわれている。(栗原行信著『親鸞聖人聖跡集』より「近畿編」参照)

注26 聖徳太子の生前における最後の言葉として伝えられている。尚この文は『天寿国繡帖銘』に刻まれている。

注27 前掲書『親鸞思想』より第1章若き親鸞の思想、第2節新史料と恵信尼文書〈六〉参照。

- 注28 『正明伝』によれば大乘院は比叡山の南に位置し無動寺の塔頭の1つと考えられる。(佐々木正著『親鸞始記』(筑摩書房) P. 171 参照) 尚、『正統伝』も同内容である。
- 注29 前掲書『親鸞思想』より第1章第2節〈二〉参照。
- 注30 名畑崇教授(大谷大学)は加えて「行者宿報設女犯……」に類する如意輪輪の文がある事を指摘し、その如意論の文を親鸞が存知していて、その文に応じて如意輪観音が示現して「四句偈を」述べたと考証された。(『真宗研究』第八号(大谷大学) P. 56)
- 注31 例えば日下無倫著『総説親鸞伝絵』では詳細な研究がなされているが、聖徳太子の文をめぐって1) 廟嶮偈 2) 百済国聖明王太子阿佐礼讚文 3) 新羅聖人日羅礼讚文 4) 銅函内銘 のいずれかであろうと推測されたが、定説は存在しなかった。(第三段 六角夢想より参照)
- 注32 覚如は『伝絵』創作の一年前の『報恩講私記』を著し、「親鸞至上主義」を明記しているが、『伝絵』は更にその傾向が強い。例えば、法然や聖徳太子よりも阿弥陀如来の化身である親鸞を直接信仰の対象として記しており、これは真宗教団建設の際には親鸞を本仏として拜する様に著述によって思想の統一を行うとの意図が見られる。(重松明久著『覚如』(吉川弘文館)より〈八〉著作と思想、参照。)
- 注33 親鸞が流罪になったのは西暦1207年2月である。この時はまだ元号が建永であり、承元と改元するのは同年10月25日以降である。(赤松俊秀著『親鸞』(人物叢書65)より(五)参照)
- 注34 前掲書『真宗史稿』本論(一)第八章教化時代、及び『真宗史料集成』第4巻 P. 9。
- 注35 細川行信著『真宗成立史の研究』(法蔵館)第2章親鸞伝の問題 P. 97~8 参照。
- 注36 前掲書『親鸞聖人聖跡集』によると東海および関東における親鸞ゆかりの寺院には必ずと言って良い程、孝養の太子像もしくは太子堂が置かれている。それは、そのまま親鸞在世の頃の崇敬の姿を反映していると言って良い。又、東北地方は真宗の事を「太子宗」と呼ぶ地方もある程、親鸞と太子の関係は正に一体となっている印象を受ける。

第6章 晩年の親鸞における太子観

親鸞は60歳頃に関東の地より離れて故郷でもある京都へ移ったと伝えられている。その理由は歴史的には関東における世情不安が考えられるが個人的な目的はやはり著作活動に専念したいという気持ちがあったのではないかと推測されている。事実、京へ戻ってから多くの著述を残している事からも、その事が窺える。又完成しつつあった『教行信証』の推敲も大切な目的としていたように思われる。恐らく参考にする文献が手に入れやすい京へ戻ってきた、と考えても不思議はない。更には再度の念仏禁止令によって関東を離れたとする説も見逃せないが、いずれにせよ晩年の親鸞は京で執筆活動をしていた事は疑いのない所であろう^(註1)。

親鸞は70歳を過ぎてからも多くの聖教を書写しているが、76歳にして今度は門弟達への念仏信仰のための指南書とも言うべき、かな聖教の代表的聖教となる『浄土・高僧和讃』を著している。

この著は漢文体の『教行信証』とは異なり、平易な和語でしかも歌謡風に七五調で書かれている点が特徴といえる。しかも四句一首の短い句にして読み易く解り易い「仏教の歌」になっており更に、難解な言葉や重要な箇所には「左訓」と称する註が施されている。そしてこの中の『高僧和讃』は親鸞が独自に選んだインド・中国・日本の7名の高僧を各々に讃えているが、この和讃の末尾に聖徳太子が7名の高僧（七高僧）と共に列記されている事に注目したい。ここには次のように記されている。

聖徳太子 敏達天皇元年

正月一日誕生

当仏滅後千五百二十一年也^(#2)

この部分は真筆も顕智写本にも見あたらないため、親鸞より後世の附加文との見方もあるが、これまでの親鸞の太子信奉の心を考えるならば、むしろ当然の記述と言える。ここには「仏滅後千五百二十一年」と記してあり、未法に入って21年目に太子が誕生した事を明記しているが、この本意は正に七高僧と同じく念仏の教えを弘めるために未法の世に生まれ出た方と位置づけているように思える。要するに太子は我国に仏教を取り入れ、弘められた日本の釈尊であり、親鸞にとっては非僧非俗の姿を教わった大恩ある先哲である。それ故、七高僧の後に太子を加え、仏法弘通の功労者として記載したと考えられる。

尚、『伝絵』上巻第3段に「仏教むかし西天よりおこりて経論いま東土に傳る。これひとへに上宮太子の広徳、山よりも高く、海よりもふかし」^(#3)とある事も太子の徳を讃える語として同義と考えて良いと思われる。

この二和讃創作の後、親鸞は太子に関する著述を次々に著わしているがそれは絶える事なく命終の頃まで続けられる。この事実は親鸞が終生、太子を信奉し太子を心の支えとしていた証として重く受けとめなければならない。それでは、太子に関する著述を年順に整理してみることにしよう。

- 1) 建長7 (1255) 年11月 83 歳 『聖徳太子奉讃』七十五首
- 2) 康元元 (1257) 年2月 85 歳 『大日本國粟散王聖徳太子奉讃』百十四首
- 3) 正嘉元 (1257) 年3月 85 歳 『正像末和讃』
- 4) 正嘉元 (1257) 年5月 85 歳 『上宮太子御記』
- 5) 正嘉2 (1258) 年6月 86 歳 『尊号真像銘文』(広本)
- 6) 正嘉2 (1258) 年6月 86 歳 『正像末和讃』を補訂。

初めに建長7年に撰述された75首の『聖徳太子奉讃』について言及する^(#4)。まず冒頭の和讃、

日本国帰命聖徳太子

仏法弘興の恩ふかし

有情救済の慈悲ひろし

奉讃不退ならしめよ

は親鸞の太子観を端的に表現している和讃としてのみならず、この和讃集の全体像を表わしているものとして注視したい。すなわち親鸞は冒頭において太子が我国の仏教にとって如何に大恩厚い存在であるかを、和讃にして解り易く述べ、讃歎したいという願いを表わしたものだといえるであろう。

それ故、この和讃は「総讃」と称されている。

次に第2首目以降の構成について考えてゆこう。これらの和讃は大きく分けて三つの部分に分類される。すなわち 1) 六角堂建立讃 2) 四天王寺建立讃 3) 十七条憲法、で構成されている。この中の「六角堂建立讃」については『六角堂縁起』によるものとされている。しかし、実際には第2・8首のみが内容の一致を見るだけで他の和讃は内容が一致しない。そこでこれらの和讃の出典について多屋頼俊説と三井淳弁説の2説が出されているが未だに検討を要する問題である。この部分は四天王寺を建立するために太子が材木を求めて山城へ来られた事に始まり、六角の精舎を建て救世観音を安置した事、その後、法隆寺を建立し、都を平安京に移る際、この六角堂の観音が奇端を現わした事を記して、太子を恭敬せよとすすめている。

次に第11首から第72首までの62首については凡そ四天王寺建立を中心にして讃歎したものである。ここの出典は一種類ではなく『四天王寺御朱印縁起』『聖徳太子伝暦』『三宝絵詞』『日本三宝感通集』『松子伝』等に見出される。この内、最も多く参照されていると思われる典拠は『縁起』の41首である。因みに『伝暦』は16首、『絵詞』は8首である^(註5)。これらの著述は前章で述べた如く浄土教色の強い太子信仰の書物である。この事から親鸞がこれらの著述より少なからず影響を受けていたかが解る。

又、この「四天王寺建立讃」の特徴は重複が大変多いという事である。例えば仏教渡来の和讃に

30) 太子百済国にましまして	31) 欽明天皇治天下	49) 大日本国三十主
仏像経律論蔵と	壬申のとしなりき	欽明天皇の御ときに
法服比丘尼をこの朝に	如来の教法はじめてぞ	仏像經典この朝に
わたしたまひしそのときは	帰命せしめたてまつる	奉献せしむときこえたり

と記しているが、この三首の和讃はほぼ同一の内容となっている。又、敬田院の観音についての和讃では次のような例がある。

27) 敬田院に安置せる	41) 阿佐太子を勅使にて
金銅の救世観音は	わが朝にわたしたまひし
百済国の聖明王	金銅の救世観世音
太子滅後のそののちに	敬田院に安置せり

28) 恋慕渴仰せしめつつ	42) この像つねに帰命せよ
つくりあらかず尊像を	聖徳太子の御身なり
阿佐太子を勅使にて	この像ことに恭敬せよ
きたりましますかがみなり	弥陀如来の化身なり

これは27・28首と41・42首が同じ内容のもので、二首の連鎖になっている点が特徴といえる。更には南岳慧思禅師については次のような和讃がある。

- | | | |
|---------------|----------------|---------------|
| 11) 聖徳太子印度にては | 14) 有情を済度せぬために | 46) 震旦にては慧思禪師 |
| 勝鬘婦人とむまれしむ | 慧思禪師とおはします | 慧文禪師は御師なり |
| 中夏晨旦にあらわれて | 衡山般若台にては | 勝鬘比丘の御時は |
| 慧思禪師とまふしけり | 南岳大師とまふしけり | 慧慈法師は御師なり |

これは慧思禪師の後身説を記す同じ内容の和讃である。こうした重複が一体何を示すものであるか意見の分れるところである。つまり、現存している和讃本をどう見るかという事である。すなわち、これらの和讃を「草稿本」と見るとこれらの重複和讃は、この内のいづれかを選択して再構成する以前の形と考える事もできるが、逆に「完成本」と考えると、これらの重複は田舎の人々のためにくり返しくり返し同じような和讃を記して太子の徳を何とか知ってもらおうと願う「教化者親鸞」の姿が見えてくる。この姿は『一念多念文意』の末尾にあるように「いなかのひとびとの、文字のころもしらず（中略）やすくころえさせんとて、おなじことを、とりかえしとりかえしかきつけたり。」^(註6)との姿勢に通じるものと思われる。

そして最後の3首は『十七条憲法』を基に創作されている。すなわち、73・74首の2首は憲法第2条、75首は第5条に基づいている。憲法第2条は有名な「篤く三宝を敬え」の一条である。つまり親鸞は『十七条憲法』に精通していた訳で、この点も重要である。ところが「憲法讃」はわずか3首で突然終わっている。普通、和讃は総讃がある場合は結讃があつて終わるのであるが、この75首和讃には結讃が見えない。それ故、全体的に唐突な終わり方をしている印象を受けるのである。そのため「憲法讃」の続きがあつたのではないかと推測できるが現在の時点では発見されていない。いずれにしても親鸞が太子の行蹟を和讃に記そうと試みた事は重要な所であり、今後これらの和讃が読み継がれてゆく事も我々にとって大切な使命と考える。

ところで親鸞はこの75首を記したにもかかわらず、1年後に再び太子和讃を記している。それは康元2年2月9日に夢告を受けている事と決して無関係ではないと思われる。そして、同年2月30日に『大日本国栗散王聖徳太子奉讃』を撰述した。この和讃集は前の75首和讃のように様々な出典に基づいているものではなく、大部分が『三宝絵詞』に即して書かれている点が大きな特徴といえる。又、先学の研究によって当初114首であつた和讃が1首新たに発見され115首に訂正^(註7)すべきとの発表もあるが、問題点も含まれているため、今後も新しい発表があり得ると考える。この和讃は格調の点から見れば『浄土・高僧』の二和讃のような宗教的気品は乏しい。すなわち、この和讃の内容は『三宝絵詞』のうち、太子の項を抄出して主要資料とし、『伝暦』を補助資料として太子の生涯について詳細に讃述している。それ故、親鸞が如何に『三宝絵詞』や『伝暦』を座右の銘にしていたかを見る上では興味深い和讃である。ただ、101首目に記されている和讃については親鸞独自の見解を垣間見る事ができる。

- 101) 御かほはもとのごとくにて
 はなはだかうばしくおはします
 御としは四十九歳なり
 佛法のともしびきえたまふ

この和讃の4句目、「佛法のともしびきえたまふ」という一節は『三宝絵』にも『伝暦』にも見えない正に親鸞の太子観を表わしているものとして注目される。これは親鸞が太子について「日本の釈尊」として崇拜していた事を裏づける表現といえるだろう。

更に親鸞は同年、114首の太子和讃を撰述した直後に『正像末和讃』を撰述し始める。この創作年月については『正像末和讃』の草稿本に「この和讃をゆめにおほせをかぶりてうれしきを書きつけまいらせたるなり、正嘉元年丁巳壬三月一日、愚禿親鸞八十五才書之」と記してあることに由来する。

この記述は草稿本の34首目が終わった箇所であり「弥陀の本願信すべし」の有名な和讃も添えてある。従って、この夢告も又、太子の告命と考えてよいと思われる。

そして同年、5月には『上宮太子御記』を著している。結局、親鸞は生涯に渡って太子を讃仰し続けた、その姿勢は常に不変であった。この『御記』は前の114首太子和讃と同様に『三宝絵詞』を基に著しており、従ってこの両書は和文と和讃の違いだけで内容は同一と言ってよいと思われる。従って『御記』『三宝絵詞』及び114首太子和讃の三つは内容において凡そ同一の著述と考えると良いと思われる。その一例を挙げて示す事とする

『大日本国栗散王聖徳太子奉讃』

5) われこれ救世菩薩なり
いゑ西方にありとしめしてぞ
おどりて御くちにいりたまふ
はらまれいます菩薩なり

14) 新羅国より佛像を
たてまつれりきその時に
太子奏したまひけり
西国のひじり釈迦牟尼佛

『上宮太子御記』

我は救世菩薩なり
家は西方にありといひて
口の中におどりいるとみて
懐妊したまへる太子なり

新羅国より像を
たてまつれり
太子そうしたまふ
西国の聖釈迦牟尼佛の像なりと

『三宝絵詞』

我は救世菩薩なり
 「家は西方にあり」といひて
 おどりて口に入りぬ、とみて
 懐妊し給へり。

新羅国より仏像を
 たてまつれり
 太子申し給ふ

「西国の聖釈迦牟尼佛の像なり」と^(註8)。

とこのような形式で最後まで変わらず続いている。異なる点は『御記』の冒頭で仏教の伝来を述べる所が和讃と『三宝絵詞』では割愛されている程度でそれ以外は細かい仮名使いで、多少の相違が見受けられる点を除けば同一の内容と考えて良い。しかし当然ここでも疑問が生ずる。すなわち、同一の著述を何故わざわざ二種も著す必要があったのかという問題である。

この問いは今後検討課題として考えねばならないが、恐らくは、2月の夢告に何らかの太子の告命があったとも考えられる。又、門弟用に書き改めたという事も考えられる。これも親鸞の夢告に対する受け方の強さを改めて感じる出来事である。

そして翌年の正嘉2年には、『尊号真像銘文』が再び撰述され、ここに太子の文を載せている。この著は書名がその内容をよく説明しており「尊号」とは阿弥陀仏の優れた名号という意味であり「真像」とは高僧の真影画像の事である。そして、このような名号や画像を書いた一幅ものの上下に書く讃銘が「銘文」の意味である。従って尊号、真影、画像の讃文を集めて平易に和語で解釈したものが、この『尊号真像銘文』である。この著は建長7年、宗祖83歳の時に16の讃文を収め解釈した『略本』を3年後、更に4種の讃文を加えて再構成した。これが『広本』と称されるもので、太子の文は正に書き加えた4種の讃文の内の1つなのである。

「御縁起曰 百済国聖太子阿佐礼曰 敬礼救世大慈観音菩薩 妙教流通 東方日本国 四十九歳伝燈演説」文

「新羅国 聖人日羅礼曰 敬礼救世慈観音大菩薩 伝燈東方粟散王」文^(註9)

この中の『御縁起』がいずれの書を指すかについては未だ意見の分かれる所である。しかし内容を見ると前の『上宮御記』に類した箇所があり、又、「新羅国」以下の文は『伝暦』に依ったものである事が解る。すなわち、この文の出典は『三宝絵詞』と『伝暦』という事で、これは114首和讃及び『上宮御記』と同一の典拠と考えて良いだろう。

更に、『広本』撰述の同じ年、今度は『正像末和讃』を補訂するのであるが、恐らく一連の太子関係の執筆を考えると、この時期に『聖徳太子奉讃』11首が書き加えられた可能性がある。そして、この11首和讃はこれまでの75首、114首の太子和讃とは異なった性質を有しているため特に詳しく言及を試みたいと思う。まず、草稿本の『正像末和讃』には「和国の教主」以下の和讃が出てこ

ない事に加えて11首中わずかに2首しか見当たらない事を確認したい。残りの9首は本願寺第8世蓮如による『三帖和讃』開版の際、初めて『正像末和讃』の末に『聖徳太子奉讃』11首として登場する。そのため、親鸞の真筆あるかどうかの問題となるが、この和讃を偽作とする先学は現れていないので、十一首和讃を親鸞の和讃として、その特徴を探ってみたい。

この和讃の特徴は他の太子和讃が『三宝絵詞』や、『縁起』『伝暦』等の太子の伝記に沿って漢文を和文に書き下ろしている印象を受けるのに対し、全く他の太子の伝記の依らず親鸞の太子観を明確に表現している点である。そして、この和讃の特徴は七十五首和讃同様にくり返し表現が大変多く用いられているという点にある。ここでは、くり返し表現の中から特に「あはれみ」を取り上げて言及したい。この「あはれみ」という言葉は実に11首中6首もみられる。そして、この「あわれみ」を考察してみると様々な意味で使用されている事が解かるのである。例えば第3首は

3) 無始よりこのかたこの世まで

聖徳皇のあはれみに
多々のごとくにそひたまひ
阿摩のごとくにおはします

と詠じているが、ここで登場する「多々」はサンスクリット語の Tata の音写で「父」を意味し「阿摩」はサンスクリット語の Amba, パーリ語では Amma と称し「母」を意味する。それ故、親鸞は太子に父母のような親しみを「あわれみ」と感じていたとも思える^(註10)。又、第10首に

10) 多生曠劫この世まで

あはれみかふれるこの身なり
一心帰命たへずして
奉讃ひまなくこのむべし

とあり、多生曠劫つまり太子は前生で何度も生まれ変わってこの世にやってきた方であり今も又、教えを説いている、と釈され、今、自分(親鸞自身)にも「あはれみ」という形でそれをいただいていると解釈する事ができる。

そして11首目の和讃に

11) 聖徳皇のあはれみに

護持養育たへずして
如来二種の廻向に
すすめいれしめおはします

と詠じてあるところは「二種廻向」すなわち往還二廻向のおしえをすすめるための教化者としての「あはれみ」も含まれていると思われる。更に第8首目では

8) 上宮皇子方便し

和国の有情をあはれみて
如来の悲願を弘宣せり
慶喜奉讃せしむべし

と詠じ太子は「あはれみ」に対し我々は「奉讃」を持って対応するという姿勢が念仏の行者とし

ての行為である事を示されている。

この和讃は『正像末和讃』草稿本第 38 首目の和讃

38) 上宮太子方便し

和国の有情をあはれみて

如来の悲願弘宣せり

慶喜奉讃せしむべし

を一部修正したもので元来、「上宮太子」となっていたものが 11 首和讃では「上宮皇子」に変わっているが内容は同じく奉讃の心をうたったものである。

更には親鸞の太子観の眼目とも言うべき和讃を挙げてみたい。それは第 7 首目の和讃である。

7) 和国の教主聖徳皇

廣大恩徳謝しがたし

一心に帰命したてまつり

奉讃不退ならしめよ

この和讃は実に『大日本粟散王聖徳太子奉讃』の冒頭の和讃と同一である。そして、この一句目に記されている「和国の教主」こそ、親鸞における太子尊称の至極と思われる。すなわち、和国とは日本を指し、教主とは釈尊を意味する。要するに太子を「日本の釈尊」として奉讃すべしというのが親鸞の太子観と見てよいと思うのである。因みにこの「教主」という尊称は中世の「太子講式」の中にも見られる事^(註11)から諸宗全てにおける元祖という意味合いが強く、親鸞も又、それを踏襲した形だが、あえて「和国の」と称した所に親鸞の太子に対する特別な信奉心を感じる。

こうして和讃を見ていると親鸞は太子を「観音の化身」「大日本国粟散王」「和国の教主（日本の釈尊）」と様々な形で讃仰している。これらは充来の太子信仰における尊称を表したものであるが特に「父母の如く」と称した点は単なる讃仰ではなく、親鸞自身の心情から湧き出た表現であると思われる。すなわち若くして両親と別れ、家族の縁の薄かった親鸞にとって太子は正に父母の如く常に自分を見守っていてくれる存在であり、迷った時には正しい道を救え、苦悩する時には励ましを与えてくれた、かけがえのない存在として感じとっていたと思えるのである。事実、磯長の夢告も六角堂の夢告も建仁三年及び康元元年の夢告も人生の岐路に立った時には常には太子の導きによって生き方が定まっている。特に康元の夢告では太子に久々に出会えた喜びを表現して、わざわざ和讃の後に「この和讃をゆめにおほせをかふりてうれしきにかきつけまいらせるなり。」と書き加えた程、親鸞にとって太子は教主であり師であり父母の如き存在である事をこの一節は示しているように思えるのである。

以上、晩年の親鸞における太子関連の著述について言及した。その結果、著述の多くは「かな聖教」と称する和文体で常に解り易い性格を持っている事。又、太子を「観音の化身」のみならず、「和国の教主」「父母のごとく」といった様々な表現ながら太子を心より信奉している事は丁度、親鸞の師である法然が善導の教えに信順し「偏依善導」と称したように、親鸞の生涯においては「偏依太子」^(註12)の印象を強くした事、更には晩年にも夢告があり、その直後に太子関連の著述を連続して書いてる事は若年のみならず晩年においても太子の告命があり、その導きによって執筆したと考

えられる事、等が特色として挙げられ親鸞における太子の比重の大きさを改めて痛感した。

ただし、ここで考えるべき事は親鸞の太子観が若年期と晩年期では微妙に変化したのではないかという事である。すなわち若年期は当然、天台宗に所属しているので太子についても天台色の強い太子観を持っていたと考えられ、特に『縁記』以降の太子=救世観音の化身との認識や南岳後身説が親鸞の太子観であったと思われる。しかし、夢告の後、法然門下に入り阿弥陀一仏の絶対他力の信仰を得、更には流罪によって越後、関東の生活の中からいなかの人々をはじめ生きている人間の本心に触れた後の親鸞にとって、太子の存在は観音の化身に加えて「多々、阿磨」といった最も身近な存在として捉えている。この事は親鸞の太子観を見る上で注意すべき点であり正に太子に対する尊称の幅が広がったと見る事ができるのである。それ故この太子観は親鸞の苦悩の生涯から到達した境地であった、とこれまでの考察を通して思えるのである。

そして、こうした親鸞における太子信仰は当然、門弟達にも様々な形で伝わってゆく。その中で最も太子の教えを伝えている例としては唯円の『歎異抄』後序が挙げられる。ここで唯円は親鸞のおおせとして

煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずの事、皆以つてそらごとたはごとまことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにおはします^(註13)。

と常に直弟に語っていた事を述べているが、これは「天寿国曼陀羅」に原文があり、天台の太子講式にも引用されている「世間虚仮 唯仏是真」の活きた註釈である。これは真宗における太子信仰の上での好例といえる。このように太子信仰は親鸞の門弟の中で次第に広がり、親鸞の没後(1263)は太子関連の著述を書き続けるとして地方にも着実に浸透していったと考えられる。それは例えば弘安6(1283)年には三河作岡の寂忍が『上宮太子御記』を所持していた事からも窺える^(註14)。こうした事実は親鸞の門弟の中で太子信仰が思想的に確かなものになった証拠であるし、前章で述べたように各地の真宗寺院に太子堂や太子像が今も安置されている事からも疑いない所であろう。このように親鸞が生涯をかけて信奉した太子とその教えは、親鸞の説いた絶対他力の念仏の教えと共に、次第に各地へ行き渡ったと考えられる。故に親鸞の生涯は太子と共にあり、太子を除いて親鸞は語れない。真宗が別称「太子宗」と呼ばれている事実は、宗祖と太子の深い因縁を示していると言えよう。

注1 親鸞の帰京理由は笠原一男氏が説く文暦二年(1235)の幕府による念仏取締りが原因であるとする主張(『親鸞と東国農民』より)は有力であるが、教学的立場より見れば聖教執筆を重視したい。

注2 太子の誕生を敏達天皇の元年とするのは、当時信用されていた『伝暦』の記述に従ったものと思われる。又、仏滅後の年代は中国の法上等の説による。(名畑応順校注『親鸞和讃集』より P.146 参照。)

注3 『真宗聖教全書』第3巻 P.640~641。

注4 親鸞の和讃は本来、漢字と片仮名で記されているが、本論においては片仮名を平仮名に直している『真宗聖教全書』第2巻 P.485~541、を底本とする。

注5 多屋説は75首に明確な出典(現在の『六角堂縁起』とは異なる『古縁起』がこの和讃の典拠

と考える。)を求めようとしている(『和讃史概説』後編 P.193～6)のに対し、三井説は、親鸞在世当時に一般信仰されていた太子伝説をすなおに和讃化したもの、という(『皇太子聖徳奉讃の研究』)説を提唱した。

注6 『真宗聖教全書』第2巻 P.619～20。尚、この文と同一の文が『唯信鈔文意』の末尾にも記載されている。(同書 P.638)

注7 前掲の多屋氏は同じく『和讃史概説』の中で本来この和讃は115首であったと主張し、日下無倫氏も『大谷学報』第十九巻四号において115首説を公表した。

注8 源為憲著 出雲路修校注 東洋文庫513『三宝絵』(平凡社)を底本とする。

注9 『真宗聖教全書』第2巻 P.591。

注10 父、母が登場する和讃は、この他に「大慈救世聖徳皇 父のごとくにおはします 大悲救世観世音 母のごとくにおはします」がある。

注11 『大屋徳城著作選集』6(国書刊行会)より「聖徳太子講式集」参照。

注12 親鸞は『歎異抄』第2条の中で「たとひ法然上人にすかされまひらせて、念佛して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。」と述べ「偏依法然」の気持ちが強い一方で、法然はあくまでも師であり、太子はそれを超えた存在として捉えていたように思われる。

注13 『真宗聖教全書』第2巻 P.793。

注14 神谷素光述「西三河の太子信仰」(『三河の真宗』(真宗大谷派三河別院))参照。

第7章 覚如と存覚の太子観

ここでは親鸞没後の初期本願寺教団成立時における太子の捉え方について見てゆきたい。弘長2(1263)年11月28日、親鸞は弟尋有の坊舎で没した^(註1)。そこで遺弟たちは親鸞を茶毘に附して遺骨を鳥辺山の西、鳥辺野の北、大谷に納めた。そして、その10年後に吉水の北の地に移した事は『伝絵』下巻第7段に述べている通りである。この大谷の地に仏閣を建て、そこに親鸞の絵像を納めたのが大谷本廟の始まりである。この本廟創立に関与した中心人物は親鸞の末娘、覚信尼と親鸞の直弟数人であった。

この覚信尼は初め日野広綱に嫁して覚恵が生まれた。しかし広綱に先立たれた後、晩年の父(親鸞)の世話をし最後を看取る。その後、小野宮禅念に再嫁して今度は唯善^(註2)が生まれた。従って覚恵と唯善は異父兄弟の関係になる。又、本廟の地は当初、小野宮禅念の所有であったが、その後、禅念から譲り受け覚信尼の所有となった。更に建治2(1276)年には覚信尼が土地を本廟に寄進し、仏閣については始めから門弟の建てたものであったので、土地も建て物も門弟の共有となったのである。そして、本廟を守護する人を「留守職」と呼び、初代の留守職には覚信尼がなっていた。その後、覚信尼の遺言によりその職を先夫の子、覚恵に譲り、留守職は覚恵の子孫に受け継がれる事になる。

しかし、覚恵の子、覚如の時代になって前述の唯善が土地の所有権を主張し訴訟を起こした。論争の末、唯善は大谷の地から退却し、留守職の職も廟堂も土地も覚如の所有となった。この間の家

庭内のもめ事は相当に複雑であり、一概に誰が正しいとは言えない状況がある。ともあれ、門弟達の支えもあって正式に留守職として認められた覚如は名実共に廟堂と土地の権利を所有したのである。しかし、こうした事件が象徴しているように覚如の時代は、ただ宗祖を拝する廟堂があるのみで、まとまった教団もなく、定まった宗名もなく、親鸞の著述さえ整理もされていない状態であった。覚如はそのような状況の中で体制を築いてゆかねばならなかったのである^(註3)。

それ故、覚如は徹底した親鸞至上主義の立場からまず初めに宗祖親鸞を中心とした著述を執筆し公表する事から活動を開始した。その初めの著が『報恩講私記』であった。この著は親鸞の月忌の際の儀式に際して誦する為に書かれたものであるが、この中で親鸞を「直也人」ではなく「弥陀如来の応現」として神格化する点が大きな特色となっている。そしてこの傾向は翌永仁3(1295)年に著された『親鸞聖人伝絵』において更に強調され、如来の化身とする立場は徹底される。すなわち、『伝絵』においては、法然を勢至菩薩の化身、そして聖徳太子を観音菩薩の垂迹とし、親鸞はこの二菩薩の引導によって如来の本願を弘める使命を荷っている、と説く。しかも「かの二大士の重願、ただ一仏名を専念するにたれり。いまの行者、錯て脇士に仕ふることなかれ。ただちに本仏を仰ぐべし」と述べ、法然や聖徳太子よりも阿弥陀如来そのものを仰ぐべきことを強調する。更には「聖人、弥陀如来の来現といふこと、炳焉なり」とある事から法然や聖徳太子よりも本仏＝阿弥陀如来の化身である親鸞を直接の帰依の対象とすべき事を述べている。このように覚如は親鸞を本仏として、その教えを著述を通して徹底させた。正に親鸞至上主義の始まりである^(註4)。

又、覚如は本願寺以外の寺院が教団の中心になる事を否定し、例えば『改邪鈔』の最後に「一、至極末弟ノ建立ノ草堂ヲ称シテ本所トシ、諸国コソリテ崇敬ノ聖人ノ御本廟本願寺ヲハ参詣スヘカラスト諸人国ニ障導セシムル、冥加ナキクワタテノコト」

と警戒しているように本願寺こそ本所である、との本願寺中心の考えを主張した^(註5)。この中の「末弟の草堂」と称しているのは外ならぬ高田門徒の専修寺を指すものである。このように覚如は親鸞を宗の象徴として絶対化し、本願寺を頂点とする統一的教団の形成を目指した。この方針が地方に発展しつつあった門徒たちの動揺があった事は充分考えられる。しかし、それでも覚如はこの考えを生涯変える事はなかった。何故なら当時は真宗の教団を形づくる基礎さえも確立しておらず、前述の如く、全てが野放しの状態だったからである。その中で自らの教団を形成してゆくために、ある程度の強調はやむを得なかった事は充分、状況として理解できる。

これに対し、覚如の長男である存覚は父親同様、多くの著述を残しているが、その考え方は必ずしも親鸞至上主義を強調している訳ではなく、むしろ日本仏教の伝統的な考えを継承している印象を受ける。それは聖徳太子の捉え方についても覚如とは微妙な相違点が見られるので、その部分を示して考察してみたい。例えば『報恩記』においては太子を「和国の教主」と称し、弥陀の教えを弘めるためにこの国に生まれた、と解している^(註6)。そして、太子が称名念仏を勤行し四天王寺にて先帝(欽明・用明の両皇)の追善法要を行った事を記している。又『顕名鈔』^(註7)では太子によって初めて仏教が日本に渡ってきた事を述べ、この教えは末法の世には最も盛んである、と説いた。更に『浄土見聞集』^(註8)において仏法はその昔、太子が弘めたお陰で日本だけが仏教の生きている国である、という事を述べ、全体としては太子を念仏者として捉え、親鸞の見解同様、「和国の教主」とし

て尊信している事が解る。従ってこの点においては、存覚の方が覚如より一般的な太子観を身に付けていたと思われる。このように覚如と存覚では太子観において、微妙に解釈を異にしていた事が太子観からも窺える。当然、念仏の捉え方、親鸞の位置づけについても各々見解が異なっていた事は充分想像できる。

覚如は、この存覚を2度に渡って義絶するが、親鸞至上主義を揚げ教団の確立と留守職としての自らの地位の確立を悲願としている覚如にとって、存覚の持つ通仏教的見解は逆に教団の思想統制に支障をきたす恐れがあると見たのではなからうか。しかし、覚如の悲願もむなしく教団は確立したものの勢力は次第に衰微の一途を辿り、世の中から忘れられた存在になる。真宗本願寺教団が復活するのは実に150年後の蓮如まで待たなければならない。又、その間の太子信仰については、教団の形成を考える上で興味深い課題であるが、この点は今後の課題として考えてゆきたい。

注1 尋有は親鸞のすぐ下の実弟。生涯、天台宗の僧であり常行堂の検校にもなっている事から声明、作法に通じた人物と考える。事実、天台声明の相伝を表わす『魚山声明血脈譜』には慈円と共に大声明家、浄心の弟子として載っている。(拙述「真宗声明考」『印席学仏教学研究』第4号、及び『真宗史料集成』第七巻より〈系図〉P.520～1参照。)

注2 最近の研究によると『歎異抄』で有名な唯円は小野宮禅念の連れ子であり、唯善は覚信尼と禅念との間に生まれた子である事から、唯円と唯善は異母兄弟とする説がある。(佐々木正著『親鸞始記』(筑摩書房)よりP.226参照。)

注3 「本願寺」という寺号の初見は元亨元(1321)年であり覚如50歳の頃である。寺院としての形が出来上がってきたのは恐らく、この前後と思われる。従って社会的な地位は相当に低かったと見て良い。(大桑、福間共編『史料真宗教団史』(文栄堂)第3章本願寺の成立参照。)

注4 親鸞至上主義は著述のみならず荘厳においても同様である。例えば御廟の中心に阿弥陀如来像ではなく親鸞の木像を安置する形はこの覚如の時代より始まった。

注5 『真宗聖教全書』第三巻 P.88。

注6 同上書 P.274。

注7 同上書 P.330。

注8 同上書 P.378。

第8章 蓮如の太子観

蓮如(1413～99)は当時「人跡たえて、参詣の人一人もみえさせたまわずさびさびとしておはします。」(本福寺由来記)^(註1)と言われ衰退困乏していた本願寺教団を一代にして盛り立て、爆発的に信者を獲得しあたかも仏法王国の如き大教団に作り変えた正に我国における最も優れた宗教者の1人である。

蓮如の生涯は一口で言うなら波乱の一生であった。実母とは6歳の時、別れたまま最後まで行方は解らなかつた。継母の元で、少・青年期を過ごしたが相当冷たい処遇を受けたと言われている。それは蓮如が正式に本願寺の第8代法主に就任した後、継母については何1つ語っていない事から、

その厳しさが窺える。そうした不遇な生活の中でも蓮如は熱心に学問に励んでおり、特に『教行信証』は表紙が切れる程の勉学であった。後年記される『御文』はその勉学の賜物であった。従って恐らく、その他の聖教にも精通していたと思われ、当然聖徳太子についても和讃その他で研讃していたと考えられる^(註2)。

しかし、蓮如の行蹟を調べる限りにおいて特に太子について言及しているものは見当たらない。それは『正信偈大意』や『御文』の著述についても同様である。例えば5帖の『御文』『帖外和讃』を見ると、そこには宗祖親鸞聖人と七高僧（特に善導）の著述の引用は多く見られるが、太子についての直接言及した文は見当たらない。わずかに関連するものとして『帖外御文』の第47通に「それよりわが朝に佛法流布せしことは、欽明天皇の御宇よりはじめて佛法和たれり。」^(註3)とあるが、欽明帝は聖徳太子の祖父にあたるという事で直接の言及では無い。しかし、蓮如は決して太子を無視も軽視もしていた訳ではなく、むしろ著述よりも儀式の上で真宗の中に太子観を確立した点において重要である。それは次の2つの業績に集約される。

第一は太子の像を掛軸として内陣に懸けるようにした事。第二は『三帖和讃』を編さんする際に『正像末和讃』の中に「聖徳太子奉讃」十一首を組み入れた事、である。

まず、太子像についてであるが、「蓮如上人行実」の中に

二十二日の早引を御影堂に候つるは事候つるは、聖徳太子を代々の御影のわきに並べて被懸申たる事候。蓮如上人の御代より如此候つるかとの申事也。

とあるように、真宗寺院の内陣においては歴代の門首（法主）の横に聖徳太子像を置く、この現在の形は蓮如上人の代から始まったようである。そして更に、

二十二日は早引ばかり御入候つると被申候。蓮如上人の仰に、今日は太子講の私記をあそばされ度候と度々仰事候つると、各宿老衆物語に被申候。實如の仰をも承候き^(註4)。

とあり、太子の命日にあたる二十二日には『聖徳太子講式』（存覚作と伝える）の拝読があった事も資料から読みとれる。又、当時の阿弥陀堂には本尊の向かって右側に太子の絵像があり、それには蓮如上人の筆で讃文があったとされている。現在でも太子の絵像には讃文の入ったものも多く、その種類は四種類が確認されている^(註5)。しかし、現在の真宗両本願寺仏において『聖徳太子講式』を拝読する慣例はなく、太子絵像懸軸にも現在の阿弥陀堂に懸かっているものには讃文が入っていない。恐らく、その後の本願寺教団が石山合戦や東西分裂という激動の歴史の中で、形が変化していったものと考えられる。

次に、第二の『正像末和讃』の中に『聖徳太子奉讃』11首を加えて編さんした点について言及したい。この『聖徳太子奉讃』は現在でも声明として読誦されているが、この11首は蓮如の45歳の時、越前の吉崎に於いて開版された『三帖和讃』の内の『正像末和讃』の中に収められたため、今日、声明として使用されている。その他の太子和讃である『聖徳太子奉讃』『大日本国粟散王聖徳太子和讃』は両本願寺に於いては誦する事はない^(註6)。それ故、この11首は太子を讃ずる親鸞の和讃として大変重要なのである。

ただし、この11首の和讃は前章で述べた如く『正像末和讃』草稿本には1首しか見当たらない^(註7)。又、書写本である顕智本にも11首がまとまって編さんされている訳ではない。従って、この11首

は実に蓮如によって編さんされ、「声明」として誦する様になったと考えてよいと思われる。その内容については前章で述べた通りである。

以上、蓮如における太子の捉え方を2点提示した訳であるが、今日の真宗寺院を見ると必ず太子の懸軸もしくは太子像が安置され又、日常でも『正像末和讃』の中の「聖徳太子奉讃」として誦されている実情を考えると蓮如の太子観は今日でも尚、本願寺に生き続けているとあって良いだろう。現在の本願寺における儀式作法等は凡そ蓮如時代のそれを継承してものが多いが、太子についての荘厳も同様に継承されている事を改めて実感した。

注1 この記述は蓮如の生まれる2年前(応永20(1413)年)に本願寺を参詣した近江堅田の法住^{ほうじゅう}一行が当時の様子を伝えたものである。(森龍吉著『蓮如』(講談社現代新書)より第1章第1節、及び『真宗史料集成』第2巻 P.661参照。)

注2 蓮如は比叡山の北谷で天台の学を究めた、と伝えられているが、最近の研究はこれを否定している。実際は存覚の寺である今小路の常楽台が修学の場所であったと思われる。師匠は蓮如の叔父、空覚が考えられる。又、南都、興福寺大乘院門跡の経覚僧正について法相、天台の学問も修めた。(東澤眞静著『蓮如の生涯』(法蔵館)よりP.10~12)

注3 『真宗史料集成』第2巻 P.225。

注4 足利瑩含編『声明作法に関する古記録抄出』(続真宗大系第17巻)よりP.117、及び『真宗史料集成』第2巻 P.551。

注5 草野・西田他著『真宗大谷派の荘厳全書』(四季社)P.265参照。

注6 高田派では『聖徳太子奉讃』75首を声明として読誦する。(『高田勤行聖典』(高田派宗務院)に掲載。)

注7 『正像末和讃』草稿本にある和讃は11首和讃の第九首「上宮皇子方便し 和國の有情をあはれみて 如来の悲願を弘宣せり 慶喜奉讃せしむべし」のみである。この和讃は国宝に指定されている。(『親鸞聖人眞蹟三帖和讃國寶本』(高田派専修寺)P.315。)

まとめ

そもそも真宗の太子信仰について考えるきっかけになった点は親鸞がのこした多数の太子関係の著述と真宗寺院の中に必ず安置されている太子絵画もしくは太子像であった。真宗の教えは「念仏申さんとおもいたつ心の起こる時、摂取不捨の利益にあずかる」教えであり、念仏一行が真実の行である。従って、その他は雑行とされ親鸞自身もくり返し述べている事は周知の如くである。それ故、真宗寺院の内陣に阿弥陀仏と七高僧、それに本願寺の歴代法主の絵像がある事は理解できた。しかし、ただ1人俗人である聖徳太子の存在だけは理解を越えた存在だったのである。しかも、如来と太子は何の違和感もなく共存している。この事は更に不思議な印象を与えた。一体、阿弥陀仏—太子—親鸞—真宗はどの様な経緯で結びつき、どう了解すれば良いのか、この疑問が今回の考察の源となったのである。

そこで、まず太子の著述から浄土に関する事項を確かめてみた。すると『三経義疏』に説かれる太

子の浄土への探究は確かに他力往生の浄土思想が内在している印象を受けたのである。そして、太子の没後はその優れた人間性を讃え、それが次第に神格化するようにまで高められる。それが太子の南岳禅師後身説や菩薩の化身説であった。その後、浄土教の影響によって平安中期から次第に、太子の建立した四天王寺が浄土の入口として人々の間に拡がり、多くの貴族たちが寺に訪れた。この思想が太子と浄土教を結びつけるきっかけになった。それ以降、太子は救世観音の化身として浄土信仰の対象になっていったと考えられる。

一方、親鸞は若年より比叡山で勉学に励み、常行三昧堂の堂僧として生活していた。恐らくはこの時点で太子との関係は一般的な知識で特別な結びつきはなかったと思われるが、19歳の時に体験した磯長での太子の告命によって状況は一変する。何と太子は親鸞に向かって、あと10年の命である事を告げる。ここから親鸞と太子との結びつきが生まれると同時に親鸞の苦悩が始まったと思われる。恐らく、その間、一日とて太子を意識しない日はなかったにちがいない。そして、10年後、参籠中の親鸞は六角堂での観音の夢告において改たな生き方を知るのである。つまり、聖道僧としての生活を終え、法然の門下となって他力念仏の浄土僧に生まれ変わった訳である。それ故、太子の導きによって親鸞の人生は大きく変化を遂げたと考えられ、この事が親鸞の念仏者としての立場を決定づけた、と解釈する。それ以来、親鸞にとって太子の存在は正に師であり教主であり又、父母のように常に傍に居続ける存在になったと思われる。例えば、関東での布教の場所に太子堂を利用していた事は象徴的な出来事である。親鸞が太子と共に歩んだ確かな証拠といえよう。

そして、晩年になっても太子の存在は消える事なく親鸞の心に生き続ける。帰洛後の親鸞は多くの著述を著わすが、その大半が太子讃仰のかな聖教であった事は注目すべき事であり、そのきっかけとなったのが夢告であった事は親鸞の夢告に対する捉え方の深さを改めて感じさせる。このように親鸞の生涯を見てゆくと、正に太子の導きによって今日の親鸞が確立したとあって良いであろう。又、親鸞の門弟達も師の教えを感じ、太子を大切に崇めてきた。今日でも真宗ゆかりの寺院に太子の像や堂が多く残されているのはそのためである。

しかし、親鸞の没後、法灯を受け継いだ本願寺第三世覚如は教団確立の立場から「親鸞至上主義」を前面に打ち出し、親鸞のみを信仰の対象とした。そのため、本願寺教団における太子の存在は正に野放しの状態になり、教学の外へ姿を消した時代もあったようである。

そうした状況から聖徳太子を真宗の儀式の中にとり入れ、再び七高僧と並び称されるようになったのは室町時代の中期すなわち蓮如の代になってからである。本願寺第8世蓮如は『三帖和讃』の開版に際し太子和讃をその中に組み入れ日常の勤行として唱える事をすすめた。そして、太子の懸軸を内陣にかけ、2月22日の太子御命日に法要を行うように定めたのである。その意味からも蓮如の功績は太子信仰においても又、大きかったと言えるだろう。

今日、真宗の教学において太子の教えや親鸞の太子観を伝える機会は『伝絵』を拝読する「報恩講」を除けば、非常に限られている。又、覚如の説く「親鸞至上主義」を支持する者も少なくない。しかし、真宗の教学は太子の存在を認識する事で初めて健全な姿になるのだという事を今回の考察を通して痛感した。太子の教えと親鸞の太子信奉の心から学ぶべき事はまだまだ多い。(了)