

親鸞の聖徳太子観

神子上 恵 龍*

Shinran's View of Prince Shotoku

Eryu MIKOGAMI

(1975年9月12日受理)

1. 序 説

仏教各宗の祖師の中で、親鸞(1173—1262)ほど聖徳太子を心より崇敬した人物はないであろう。彼が何故にかく太子に心酔するに至ったか、それは偶然ではなくして、彼をとりまく環境の中に、かくあらしめる由縁が存在していたのである。又親鸞の太子観は、信仰的・宗教的の連りを持ち、その内容も歴史を超えた深い意味を持っているのである。今之等の問題について考察して見たいのである。

2. 太子信仰と親鸞

聖徳太子(574—622)は生来聰明な方であったことは伝記の物語っているところであるが、決して仏・菩薩の如き超人間の人物ではなかった¹⁾。しかし太子の薨去後まもなく太子を超人化し、太子信仰を誕生せしむる萌芽を生じたのである。今その萌芽と思考されるものを拾って見よう。

(1)太子の滅后(623)に王后、王子、諸臣等が太子等身の釈迦像をつくった。これが法隆寺金堂の釈迦三尊像である。この釈迦像が太子等身の像であることは、釈迦像を拝むことが、太子を拝むことであり、太子を拝むことが、釈迦を拝むことであって、太子と釈尊とを一体の仏であるという認識によるものである。後に太子が日本の釈尊として尊敬されるようになったのは、この釈迦三尊像の造立であったと思われる²⁾。

(2)太子は推古30年壬午(622)2月22日に斑鳩宮にて薨去した。時に橘大郎女が太子の死を悲しみ、太子生前の持言によって繡帳を製作した。これが現在の中宮寺の天寿国曼荼羅である。その銘文の中に「我大王所レ告、世間虚仮、唯仏是眞、玩ニ味其法ニ、應レ生ニ於天寿國之中。」と記してある。³⁾この『上宮聖徳法王帝説』の記事は信用に値いするものと思われる。⁴⁾何れにしても太子薨去直後に太子が浄土に往生したということは、太子の上に永遠の生命を見出さんとするもので太子を超人化せんとする源流と見てよいだろう。

(3)には太子をして神格化した原因の一として山背大兄王の捨身的行動を挙げねばならないだろう。山背大兄王は皇位継承問題より蘇我氏に敵視され、入鹿が643年に兵を遣して斑鳩宮を襲ったとき、大兄王は「兵を起して入鹿を伐てば勝つことは必定であるが、それがために百姓の命を害うことになるから、吾が一身を入鹿に賜う」と云って⁵⁾、妻子と共に自殺した。これは山背大兄王が聖徳太子の「諸悪莫作、衆善奉行」という遺誡を実践したものであって、仏教の理想に殉じたのである。この崇高な行動が国民をして感動せしめ、ひいては父聖徳王をして一層超人化したものであろう。

* 人文科学研究室

(4)には阿佐太子筆と伝えられる太子二王子の像を挙げねばならぬ。この肖像画は日本に於ける最古のものと思われ、太子像を中心として、左右に二童子が立つ三尊形式の画像である。唐本御影とも、阿佐太子御影とも云われている。しかし三尊の冠や服飾などより推定して天武・持統兩朝(672—696)頃のものと思われるから、白鳳時代の作品と考えられる。何れにしても太子滅後半世紀にして、かかる肖像画が描かれたということは、太子がその頃から、尊敬されていたことを示すものである⁶⁾。

(5)には、養老4年(720)に元正天皇の命によって、舎人親王(616—735)を中心とする宮廷史家が編纂した『日本書紀』には、太子薨去の時の状況を述べて「哭泣之聲、滿於行路。」とも「昔日月失輝、天地既崩、自今以后誰恃哉」と云っている⁷⁾、この記事は太子滅後100年頃のものであって、太子を神格化せんとする傾向が見られる。

さて、上に述べたのは太子を超人化せんとした萌芽と見られるものであるが、之等の見解を伝承して、はっきりと聖徳太子を神格化したのは、(1)は太子を南岳恵思禪師(515—577)の後身と見る説と、(2)は太子を観音の化身と見る説とである。前者は鑑真の日本渡来により初まり、その弟子法進(709—778)や、思託(—805頃)によって主張されたものである⁸⁾。

後者は「太子伝暦」の説である。「伝暦」は藤原兼輔(879—933)によって、延喜17年(917)に撰述されたものである。「伝暦」は太子に関する伝説を集大成したもので、太子は著しく理想化され、神格化され、恵思禪師の再誕よりも一步を進めて救世観音の化身として仏と同格にまで高め、太子伝と釈迦一代記の構成と同致せしめている。その中、太子を観音の化身とすることについては、百済の賢者日羅が太子を拝して「敬礼救世観世音、伝灯東方衆散王」と云ったと記し、⁹⁾又百済の使、阿佐王子が、太子を合掌恭敬して「救世大慈観音菩薩、妙教流通、東方日國」と云った¹⁰⁾と伝えている。

さらに慶滋保胤(—997)の著『日本往生極楽記』には、西方浄土に願生した者として、42人を挙げ、その第一に聖徳太子を挙げている¹¹⁾。これによって、太子は観音の化身であると共に、西方願生者であるという思想が生まれ、この考え方が、親鸞の思考の中に注入されてゆくのである。

かくして太子信仰が一般に普及されてゆくのであるが、その媒介となったのは四天王寺が中心であると思われる。「御手印縁起」に「宝塔金堂、相、当極楽東門中心。」とある如く、四天王寺の西門が極楽の東門に向いあっているという信仰が成り立ち、この信仰は浄土教思想の発展と共に11世紀頃までに一般化し、四天王寺は西方願生者にとって、象徴的存在となったのである。

親鸞の太子崇敬の念慮は、上述の如き太子信仰の形成、発展に関係を持つと共に、直接的な由縁としては、叡山という地縁と慈円という人縁にあるのである。

先づ四天王寺と叡山仏教との関係については、(1)太子を南岳恵思禪師の後身と見る思想は伝教や¹²⁾光定・円仁にも伝承され、太子に対する心情は天台の祖師南岳の後身として、宗門列祖の一人として考えられたのである。(2)法華一乗を通じて太子との連りを持つに至った。弘仁7年に伝教は四天王寺の太子廟にて「海内求縁力、帰心聖徳宮、我今妙法」等の詩を捧げて¹³⁾、法華宗に因縁の深い太子との結びつきを求めたのである。(3)四天王寺が浄土教徒の象徴的存在であったが、これと天台浄土教との結びつきが、四天王寺信仰を一層高揚せしめたのである。親鸞は台岳に9歳より29歳まで、堂僧として滞在していたので、地縁として、叡山仏教の影響と、感化をうけたことは当然である。

次に人縁としては、親鸞が青蓮院にて得度した時の師慈円(1155—1225)の感化を挙げ

ねばならぬ。当時、慈円は青蓮院白川坊に居住し、親鸞在岳時代、座主の任にあったので、親鸞の学問・思想に深い影響を与えたと考えられる。之等に関する詳細な考察は、別所に発表した拙論に記述してある¹⁴⁾ので、茲には要点だけを列挙したのである。

3. 親鸞と太子との精神的邂逅

親鸞が夢の中で太子と邂逅したのは、前後数回に亘っている。

第一回は建久2年(1191)9月に磯長廟参籠の時の夢告である。この時親鸞は19歳であった。この説は正徳5年(1715)真宗高田派良空によって編せられた『高田開山親鸞聖人正統伝』巻一¹⁵⁾に載せてあるものである。この『正統伝』に親鸞が19歳の建久2年初秋に法隆寺に参詣し、60日滞在して因明を学び、その帰途9月12日に河内磯長に至り、翌13日より15日まで参籠し、その第二夜に太子の示現にあつかったと云っている。その示現の文は

我三尊化塵沙界	日城大乘相應地
諦聴諦聴我教令	汝命根應十餘歳
命終速入清浄土	善信善信真菩薩

という六句であったと伝えている。この19歳磯長参籠の事実は一般には周知されているが、史実としては疑問を持つ人が多いのである。何故であるかと云えば『正統伝』は高田三代顕智(1226—1310)の編集した本伝によつたと云っているが、この本伝は現存伝っていない。さらに偽文の第四句目の「汝命根應十餘歳」とあるが、それより10年後の古木入室を予想した作意的のものであるというのが、その理由の主たるものである。しかも、この『正統伝』は本願寺派の玄智の書いた『非正統伝』¹⁶⁾には「彼自ら『正統伝』と題すれども、その実は邪統伝である」と批評しているし、存覚述として伝える『親鸞聖人正明伝』四巻も、玄智の『非正統伝』には、この書が存覚の編著でないことを述べて「余人の作して常楽の聲譽をかりて世に行しめんとするものか、或は草記の類ありしを、良空縦に増修して印布し、已が新伝の輔翼とするのか、本伝の文を剽する事、新伝(正統伝のこと)類同せり」と評している¹⁷⁾。成るほど正統伝は嚴密な意味では、『太子伝暦』の如く伝説的のものを集大成したものではあるが、その記事全部が誤りであるとうことはできない、他の信用すべき文献と一致する場合はこの正統伝の記事を採用して差し支えないと思われるのである。

さて、この六句の偽文の中「善信善信真菩薩」の句にある「善信」の二字について考察の必要がある。親鸞は『教行信証』化巻末に配流の事実を述べ、さらに源空より『選択集』を付属された時のことを述べる中に「又依。夢告。改。綽空字。同日以。御筆。令。書。名之字。畢」という文がある。¹⁸⁾この中に「依夢告」とある夢告は明に建久2年の磯長参籠の時の夢告を指したものと見るべきで、綽空を善信と改めた事実を云うものであろう。そのことは存覚の『六要鈔』第六¹⁹⁾に

又依等者、依。太子告。改名子細即載。初卷撰号解。訖。言。令書名之字畢。者善信是也。

と云って、化巻の夢告は、太子の告であることを示し、名之字書かしむとは綽空を改めて善信としたことをあらわすものと解釈してあるのである。これは明に19歳の時の磯長参籠の時、太子の夢告を肯定しているのである。このことは『六要鈔』第一²⁰⁾にも

後入。真門黒谷門下。其名綽空、假実相兼。而依。聖徳太子告命。改曰。善信。

と述べてある。存覚は覚如の長子であるからこの記事は十分に信用して差し支えないと思われるので、19歳の磯長廟夢告は事実であったと認むべきであろう。

磯長参籠や四天王寺参籠は平安より鎌倉時代にかけて各宗の開祖や碩学が実行している

ところであり、浄土門に於ても、西山派祖証空も自著『親門義』の中に、四天王寺に参籠したことを記している。これは証空の外護者であった慈門が別当職であった関係であると思われる²¹⁾。親鸞は堂僧であったと云え、入山已来、慈門と師弟関係を結んでいるから、当然、慈門の太子観に影響されたと思われるので、19歳参籠説も否定できないと考えるのである。

第二回は建仁元年(1201)六角堂参籠の時の夢告である。この時、親鸞は29歳であった。このことは親鸞の妻恵信尼が、夫親鸞の死去の報に接して京に居住している末娘覚信尼に宛てた書簡の中²²⁾に

やまをいで、六かくだうに百日こもらせ給て、ご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のむすびて、じげんにあづからせ給て候ければ、やがてそのあか月いでさせ給て、ごせのたすからんずる上人にあいまいらせんとたづねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて

等と書かれてある。この文の中、問題となる点は(1)「しやうとくたいしのもの」とは何を指すのか、(2)「もんをむすびて」とあるのは、どうすることか、(3)「じげんにあづからせ給て」とある示現とは、如何なるものかという三点であろう。

先づ第一の「しやうとくたいしのもの」というのは三骨一廟の文であろう。²³⁾ この文が当時聖徳太子の文と信ぜられていたからである。第二の「もんをむすびて」とあるのは、多くの学者は、太子が自分で文を唱えてとか、観音が太子の文を唱えてとかと解釈している。しかし今はこの考え方と全く違った立場でこの文を解釈してみたい。その理由は「もんをむすびて」と敬語が使用してないところに注意したい。従来は「じげんにあづからせ給て」とある敬語がこの文にもかゝると考えて、文を結んだのは観音とか太子であると解釈されて来た。しかしそれならば、寧ろ「しやうとくたいしのものを結び給うて」と書くのが女性の文章として自然であろう。そこで今のように「しやうとくたいしのものをむすびて」とあれば、文を結んだのは、観音でも太子でもなく、親鸞自らが文を結んだと解釈すべきでなかろうか。そこで文を結ぶとは、親鸞が三骨一廟の文を口で唱えたとか、或は親鸞が太子の文と伝えられてる廟幅偈の

我身救世観世音	定慧契女人勢至
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
遺留勝地此廟幅	三骨一廟三尊位

という文を、紙に書いて、これを笏か何かに結びつけて後世を祈ったので、観音が示現をさずけたと解釈できないであろうか²⁴⁾。この三骨一廟の文の真蹟が金沢市専光寺に蔵せられてあるのを見ても、親鸞がこの文を知っていたという事実は否定できないのである。

次に第三の「じげんにあづからせ給ひ候」とあるのは、如何なる示現であったか。それは次の文に「ほうねん上人にあいまらせて」とあるから、吉水入室と関係のある示現であったことは想像されるのである。乗専の『最須敬重絵詞』巻一²⁵⁾には「法然聖人いま苦海を度すかの所に到て要津を問べきよし隨に示現あり」と云っているが、この文が示現の文であるという証拠がどこにも現存しないから、想像の作文としか思えない。そこで吉水入室の示現は必ずしも直接的な言葉でなくとも、間接的に入室を決意せしめるものであってもよいはずである。この問題を考える前提として、何故に親鸞が比叡の山を下りようと決意したか、何故に観音の示現と求めねばならなかったか。親鸞の心理を推察することは、困難であるけれども、少く共(1)には自力にては証り難いこと、(2)には愛欲の問題の解決にあつ

たと云えるだろう。この二つのことは結局一になるのであって、最も根本的なものは、愛欲の悩みであったと云わねばならぬ。『教行信証』信巻末の真仏弟子の結釈²⁶⁾にも「悲哉、愚禿鷲、沈没於愛欲廣海、迷惑於名利太山」と告白している。この愛欲と名利を求むる心は生涯を貫く人間の自性と云うべきものである。存覚の著『歎徳文』²⁷⁾には、比叡山上の親鸞の心理を描写して、「雖凝定水、識浪頻動、雖觀心月、妄雲猶覆」とあるのは事実に近いものであったと思われる。愛欲と名利の煩惱ありながら救われる道はないか。源空の念仏門はその道を説くものであることを伝聞していたと想像される。しかし実際に自力門より他力門へ、聖道門を捨て、浄土門に帰するという一大飛躍は、容易に決心がつかなかったので、その決断のために、観音の示現を求めたと解釈しても、決して不自然でないと思うのである。もしこの考え方が妥当なものとすれば、その示現の文は「行者宿報設妃、我成玉女、身被犯、一生之間能莊嚴、臨終引導生極樂」という六角夢想の偈文が最も適しいものと思われ²⁸⁾。この六角夢想の偈文の親鸞真蹟が高田専修寺に現存している。恵信尼の書簡²⁹⁾に

このもんぞ、殿のひへのやまにだうそうつとめておはしましけるが、やまをいで、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせの事いのり申させ給ける。九十五日のあかつきの御じげんのもんなり。ごらん候へとて、かきしるしてまいらせ候

とあるのは、この六角夢想の偈文のことであろう。しかし恵信尼の書いた自筆の偈文は現存しなければ、親鸞自筆のこの偈文を書き写して娘のもとに送ったのであろう。

この「行者宿報」等の偈文は鎌倉時代初期に金胎房覚禪が撰述した『覚禪鈔』の四十九・如意輪下に「本尊変玉玉女事」と標して「又云（若）発邪見心、淫欲熾盛、可墮落於世、如意輪我成玉玉女、為其人親妻妾、共生愛一期生間莊嚴以、福貴令造無辺善事、西方極樂浄土令成佛道、莫生疑」とあるから³⁰⁾、この六角夢想の偈文も、恐くこの文よりヒントをえて改訂されたものであろう。

さて十一首太子和讃に「和國教主聖徳王」と云ってある。これはインドの釈尊は正像時代の教主であり、太子は末法時代の釈尊であると見たのである。末法時代の教は在家仏教でなくてはならぬ。と考えたのである。三骨一廟の廟龕内の中にも「為度末世諸有情、父母所生血肉身、遺留勝地此廟龕、三骨一廟三尊位」とあるから、この文に着想したのかも知れない。彼は『上宮太子御記』の終りに、仏教の三国伝来を正像末の三時に配して記述しているのもこの義を示さんとしたのであろう³¹⁾。しかし太子をもって末法の教主とした尤も明瞭な文は、『高僧和讃』の終りに³²⁾

天竺 龍樹菩薩
天親菩薩

曇日 曇鸞和尚
道綽禪師
善導禪師

和胡 源信和尚
源空聖人

已上七人

聖徳太子 敏達天皇元年
正月一日誕生

當佛滅後一千五百二十一年也

と註しているものである。この文によって太子を末法の教主と見ていたことが窺われるのである。『教行信証』化巻本の終り³³⁾に伝教の著と伝えられている『末法灯明記』を引用して末法相應の教は在家仏教でなくてはならぬことを述べてある、覚如の『御伝鈔』第

三段³⁴⁾にもこの「行者宿報」の偈文を引用して「つらつらこの記録を搜て、かの夢想を案ずるに、ひとへに直宗繁昌の奇瑞、会佛弘興の表示なり」といい、六角夢想の偈文が、在家佛者こそ末法相應の教であることを表示するものであると主張しているのである、

第三回は建仁2年(1202)2月の四天王寺、磯長廟参籠である。この時親鸞は30歳であった。『高田正統伝』巻三³⁵⁾には、

同年2月、摂州難波四天王寺に御参籠あり、持念重々也。此序を以て、同月2日河州磯長聖徳の御廟に三日三夜御参籠、終日終夜の念誦也。蓋し昔年霊告の密恩を識し、亦すべて佛法興隆の広徳を報ぜらるゝ也

と記してある。この時には夢告があったとは云うてなく、昔年の霊告を感謝せんがためであったと述べている。この『正統法』の記事も当時四天王寺や磯長参籠の流行していた事情を考えて見ると恐らく事実を伝えたものと思われる。

第四回は建仁3年(1203)4月の六角堂観音夢告である。これは親鸞の31歳の時である。しかし、先に述べた如く、この第四回と、第二回とは同一の事実と見てよい。何故なれば、『御伝鈔』第二段と第三段の年号、干支について各種異本の間錯雑があるからである³⁶⁾。

第二段吉水入室の伝文について云へば、(a)『本願寺聖人伝絵』(康永本東本願寺蔵)(b)『善信聖人親鸞伝絵』(専修寺蔵)(c)『本願寺親鸞聖人伝絵』(照願寺蔵)(d)『本願寺聖人親鸞伝絵』(弘願本、東願本寺蔵)の四本には、何れも

建仁第三の曆春のころ聖人29歳

と記してある。もし、建仁第三の曆であれば、割註の29歳は31歳でなければならない。しかるに(e)善信聖人絵(西本願寺蔵)だけは、

建仁第一乃曆春の比上人29歳

となっている。西本願寺蔵版本もこれに従っている。

次にこの第三段六角夢想の伝文は、年号干支ともに前述の(a)(b)(c)(d)の四本は、ともに建仁三年辛酉四月五日夜寅時

となっている。しかし建仁三年の干支は癸亥であって、辛酉ではないから、明に誤りである。ところが(e)『善信聖人絵』(西本願寺蔵)だけは

建仁三年癸亥四月五日夜寅時

となっており、西本願寺蔵版本もこれに従っている。

このように、兩段の年号、干支に錯雑があるのは、この第三段の六角夢想は、第二段の吉水入室の契機となった六角夢想と同一の事実であるということが傍証されるから、さきに述べたように示現の文は、この「行者宿報」等の偈文であったと想像されるのである。

以上の第四回までは、太子との邂逅であることが、分かるけれども、今一回、前後の文で推知されるものがある。それは正像末和讃の初³⁷⁾に「康元2歳丁巳二月九日夜寅時、夢告云」として、

弥陀の本願信ずべし

本願信ずるひとはみな

摂取不捨の利益にて

先上覚をばさとるなり

の一首の和讃がある。この康元2歳丁巳の年は、親鸞の85歳の時である。ところが『御伝鈔』上第四段の蓮位夢想³⁸⁾では「建長八年丙辰二月九日夜寅時」となっていて、今日附や寅時と全く一つである。建長八年は親鸞84歳の年で、この年の5月29日に長子善鸞を養絶しているのである。この『正像末和讃』の夢告は何人の夢告かは明に記されていないが、

専修寺蔵の真蹟和讃本には正像末和讃の本文に三十五首を列ね、その次に今の夢告を記し、終りに五首の和讃を示している。その五首の中、第二、第三首が太子讃であるからこの夢告は聖徳太子の夢告であったと考えられるのである³⁹⁾。

親鸞は太子を末法の教主であると見ているのであるから、『正像末和讃』に、太子の夢告によって書かれたものと云ってもよい。「釈迦如来かくれまして、二千餘年になりたまふ、正像の二時はおほりにき。如来の遺弟悲泣せよ」という讃文より初まっていることで推知される⁴⁰⁾。

4. 太子観の二面

親鸞の太子観には(1)歴史的太子観と、(2)超歴史的太子観との二面がある。その歴史的太子観と云うのは、主として七十五首和讃や、百十四首和讃の中に、六角堂建立や、四天王寺建立の縁起を述べ、さらに十七条憲法の制定や、三経義疏の撰述などを奉讃してあるものがこれである。之等は太子を歴史上の人物として、一生の事蹟と史実によって讃仰したものである。今その両和讃の内容を考察して見よう。

先づ七十五首太子和讃は、具さには『皇太子聖徳奉讃』と云い、七十五首あるので、一百十四首太子和讃に区別して七十五首太子和讃と称する。又この和讃は、四天王寺建立のことが中心となっているので伽藍和讃とも称せられる。

この七十五首和讃の真蹟完本は、高田専修寺蔵の真伝持本とされている。本書は表紙に『皇太子聖徳奉讃』とあり、左下に釈真仏の三字があり、文末には

建長七歳乙卯十一月晦日書之愚禿親鸞^{83歳}とある。しかしこの真伝本は、親鸞の真蹟か否かについて異論がある。この本の字体が、真伝の筆と確認されている『経釈文聞書』(高田専修寺蔵)と同一であるから、親鸞の真蹟と云うことは正しくない。しかしこの和讃の断簡が、現在各地にあり、真蹟のものも多数存しているから、親鸞の真蹟と考えてもよい。

さて、この七十五首和讃の内容は大体三部に区分される。第二首より第十首までは、六角堂建立の縁起を述べたもので、この部分は、伊呂波字類抄(十卷本)の六角堂の条、『上宮太子拾遺記』卷二、『聖啓抄』下巻などに引用してある六角堂縁起に拠ったものである。第十一首より七十二首までの六十二首は四天王寺を中心とする和讃である。この部分は『御手印縁起』『聖徳太子伝暦』、『松子伝』、『日本三宝感通集』(太子廟幅文を含む)等に拠るところが多いのである。終りの第七十三首より、第七十五首までは、十七条憲法の文に依る。

かくの如く三部より成るが初の六角堂建立の文は一往まとまっているが、第二、第三の部分は、未定稿の断簡であるとも考えられる⁴¹⁾。

次に百十四種太子和讃は、具さには『大日本粟散王聖徳太子奉讃』と云い、明和元年(1764)十月の序がある『真宗遺文纂要』に収めて、先啓が刊行したもので、この文末には、

康元二歳「二月三十日愚禿親鸞^{85歳}の奥書がある。先啓は、この真蹟本は八代の願永寺にあると云っているが、近世に焼失したと云う。この和讃は『上宮太子御記』の原本となった『三宝絵詞』によって作られたものである。『三宝絵詞』は源為憲が永観2年(984)冷泉天皇第二皇女尊子内親王(当時19歳)のために書いたもので、上中下巻それぞれ仏宝、法宝、僧宝の巻に分ち、中巻に本朝の仏教者18人の説話を取め、聖徳太子に関するものは、その最初にのせてある。『三宝絵詞』は『聖徳太子伝暦』によって書かれたものである。百十四首の中には、直接に『伝暦』に依って作られたものもある。初めから『伝暦』に依らなかったのは伝暦は記事が余りにも詳細すぎて、和讃になりにくかったからであろう。

これに対して『三宝総詞』の太子伝は簡潔で、一般向きであるため、和讃に作りかえるのに便利であったからであろう、

次に七十五首と百十四首和讃の内容を下に示しておこう⁴²⁾。

75首太子和讃	114首太子和讃
1 総讃 (1)	1 総讃 (1-2)
2 六角堂縁起 (2-10)	2 生誕の伝説 (3-8)
3 太子の前身 (11-14)	3 幼少時代の逸話 (9-17)
4 四天王寺縁起 (15-29)	4 崇仏と排仏二派の争い (18-33)
5 仏教渡日 (30-32)	5 三三三興隆 (34-38)
6 太子の事蹟 (33-43)	6 守屋討伐と四天王寺縁起 (39-50)
7 太子の本地と前身 (44-46)	7 19歳より35歳までの伝説 (51-59)
8 仏教の東漸 (47-51)	8 南岳取経の伝説 (60-81)
9 太子の後身と仏教弘通 (52-55)	9 皇妃と共に入滅の誓いを立つ (82-90)
10 立太子と17条憲法 (56-58)	10 片岡山遊行の伝説 (91-97)
11 鴈嶺石記文の由来と内容 (59-63)	11 太子入滅前後の状況 (98-105)
12 仏教守屋のこと (64-71)	12 太子の遺跡寺院 (106-109)
13 太子の御名 (72)	13 御名の由来 (110-114)
14 17条憲法の第2条と第5条 (73-75)	

猶、ここに注目すべきことは、太子和讃と善鸞義絶との関係で⁴³⁾ある。親鸞の長男善鸞が関東において異義を主張し、彼を義絶したのは、親鸞の84歳の時であった。この前後に三種の太子和讃が作られている。そのために和讃の中に、善鸞の裏切りを暗に批判したと思われるものが見受けられる。例えば、七十五首和讃の中に「如来の遺教を疑謗し、方便破壊せむものは、弓削の守屋とおもふべし、したしみちかづくことなかれ」とか、「つれに佛法を毀謗し、有情の邪見をすすめしめ、頓教破壊せむものは、守屋の臣とおもふべし」とあるものがそれである。しかし罪をにくんでも、善鸞は血を分けた我子であるから、親心として我子を一人憐れと思ったに違いない。その親心を太子に托して「久遠劫よりこの世まで、あはれみましますしるしには、仏智不思議につけしめて善悪淨穢もなかりけり」と叛逆の子の上にも、太子の引導によって、如来の摂取を仰いだと、思われるのである。

さてこの七十五首と百十四首との二種の和讃の外に、太子の史実を親鸞自らが編集したと推定されるものに『上宮太子御記』⁴⁴⁾なるものがある。本書は聖徳太子の略伝であるが、『三宝総詞』巻中の巻頭の序詞と、太子に関する部分を抜き出し、それに『日本三宝感通集』や『文松子伝』等の一部を加えて編成したものである。親鸞の書写以外には、伝えられていないから、恐らく彼の編成と思わせる。本書の古写本は、本願寺三世覚如によって伝えられたものが、西本願寺に存する。その最後に次の如き奥書がある。

正嘉元歳丁巳五月十一日書写之愚禿親鸞^{85歳}以彼真筆草本弘安六年八月三日釋寂忍^{25歳}徳治第二曆孟冬六日於造岡道場拜見此書、於和田宿場書写之了 親覚如予依日所勞更発、右筆参差仍願他筆雖終功、至于奥又故書止之而已

正嘉元年(1257)は親鸞の85歳の時である。ここに書写とあるから親鸞以前に此書が存在していたように見えるが、親鸞は自撰のものにも、書写と書く場合があるから、『御記』は彼の手で編成されたものと思われる。

親鸞には上述の如き史実によって奉讃した歴史的太子観と、歴史を超えた永遠なるもの

に即する太子観とがある、かゝる太子観は主として十一首和讃の上に見られるのである。この十一首和讃は具さには『皇太子聖徳奉讃』と云い、『正像末和讃』の中に収めてある。『正像末和讃』の真蹟本が専修寺にあるが、その奥書には

正嘉元年丁巳壬三月一日 愚禿親鸞 85歳 書之

とあるから、親鸞の85歳の作である。三種の太子和讃の中では一番遅く製作したことになる。

さて、この十一首和讃は、聖徳太子の歴史的な史実を述べたものではなく、親鸞の胸の中に湧き出る太子崇敬の心情を吐露したものである。歴史を超えた永遠の太子として把握されているところに特色がある。この超歴史的の太子観の背景としては『伝暦』の観音化身説や、『日本往生極楽記』の西方願生者とする見方が素材となり、親鸞独特の太子観が構成されているのである。即ち(1)太子は弥陀の本願を弘宣したとし、(2)は太子は観音の化身であると共にアミダ如来の化身であるとし(3)太子は49歳の寿命に即して、永遠の生命を持った人であるとし、(4)極楽界より還来した還相撰化の人であるという考え方が含まれているのである。

先づ(1)の太子がアミダ如来の本願を弘宣した人であると見たのは「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」とか、「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、すゝめいれしめおはします」とあるのがこれである。しかし太子が浄土教典を見たという史実はあるが、これを弘宣したという事実は見当らない。

(2)太子が観音の化身であると共に、アミダ仏の化身であることは「この像つねに帰命せよ、聖徳太子の御身なり、この像ことに恭敬せよ弥陀如来の化身なり」の讃文に顕われている。親鸞がかく思考したのは、観音はアミダ仏の脇士であるといわれているので、それより類推して、太子をアミダ仏の化身にまで止揚したものであろう。

(3)太子の上に、永遠の生命を見たことは「无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」とか「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」と云う讃文に顕われている。

(4)太子を極楽界より還来した還相廻向の人であると見たのは、『三帖和讃』は『教行信証』と異って、弥陀の正覚より、衆生撰化に出でくるといふ体系の下に組織されたもので、これを正覚門の法義と云っている。⁴⁵⁾『三帖和讃』の最初にある讃阿弥陀仏偈讃は、弥陀如来の自証の世界を奉讃し、その弥陀の正覚より、衆生を撰化のために出でくるといふ構想の下に編成されてある。そこで讃アミダ仏偈讃の末尾に、その還相の人を列挙して⁴⁶⁾

阿弥陀如来 觀世音菩薩
大勢至菩薩

釈迦牟尼如来 富樓那尊者
大目犍連
阿難尊者

頻婆娑羅王 韋提夫人
香嚴大臣
月光大臣

提婆尊者 阿闍世王
兩行大臣
守門者

と次第し、韋提夫人、阿闍世王、守門者まで、衆生を救うために極楽より還って来た権

化の人であると見ているのである。

さらに、『高僧和讃』の末尾に、インド、中国、日本の七高僧并に聖徳太子を列挙したのはこの構想がこゝにまで及んで行くことを示したものであって太子をもって極楽界より、衆生摂化のために出て来た化身と見たのである。

かゝる見方は、聖徳太子を歴史的の人物としてよりか、超歴史的の人であると見た宗教的、信仰的立場であると云わねばならぬ。しかし、所謂太子信仰とは全く、その質を異にするものであることを留意せねばならぬ。所謂太子信仰は、例えば大工、左官などが太子を信仰の対象とするものを云うのであるが⁴⁷⁾親鸞の場合はこれと異り、信仰の対象はアミダ如来一仏に限定しておるのである。太子はこのアミダ如来の意をうけて、末世相應の教として如来の本願を弘宣するために、浄土より還来して来た化身であるから、仏法弘通の恩を感謝するために、太子を奉讃し、崇敬するというのが親鸞の気持であったと思われる。かかる親鸞の太子観は他に類例を見ないので『伝暦』や『日本往生極楽記』などの考えより、更に一步を進めたものである。これは全く親鸞の宗教的、信仰的な把握によるものと云わねばならぬ。

註

1. 家永三郎氏が最近出た岩波版の日本思想史大系聖徳太子集に確実な史実と思われる太子の事蹟を素描している。
2. 大野達之助氏著『聖徳太子の研究』p.35.
金治勇氏著『聖徳太子和讃』p.83.
3. 岩波版日本思想史大系『聖徳太子集』p.370.
4. 『上宮聖徳法王帝説の研究』増訂版 p.198.
5. 日本書紀24.(岩波日本古典文学大系本p.253)に「吾起_レ兵伐_ニ入鹿_ニ者其勝定之.然由_ニ一身之故_ニ、不_レ欲_レ残_ニ害百姓、是以吾之一身賜_ニ於入鹿_ニ。」と述べてある。
6. 望月信成氏論文「聖徳太子像の種々相」聖徳太子論集 p.485.
7. 『日本書紀』岩波版日本古典文学大系本 p.205.
8. 勝野隆信氏論文「慈覚大師円仁における聖徳太子伝」日本仏教学会年報第29号201.
9. 『太子伝暦』上巻大日本仏教全書第112 p.4.
10. 同上同上 p.12.
11. 『日本往生極楽記』続浄土宗全書往生伝輯録第一 p.1.
12. 『伝述一心戒文』卷中伝教大師全集 1 p.591 大正蔵74. p.647.
『顯戒論』卷上伝教大師全集 1 p.78.
13. 『伝述一心戒文』伝教大師全集 1 p.591 大正蔵74. p.647.
14. 拙論「聖徳太子信仰と親鸞」宗学院論輯第43号.
15. 『高田開山親鸞聖人正統伝』卷1 真宗全書本 p.337.
16. 『非正統伝』真宗全書本 p.417.
17. 『非正統伝』同上 p.452.
18. 『教行信証』化巻末 真宗聖教全書 2 p.202
19. 『六要鈔』第6 同上 2 p.440.
20. 『六要鈔』第1 同上 2 p.206.
21. 稲垣真哲氏論文「太子信仰と浄土宗西山派祖」日本仏教学会年報第29号 p.293.
22. 恵信尼書簡第3通 親鸞聖人全集書簡篇 p.187.
23. 藤島達朗氏論文「聖徳太子と親鸞聖人」日本仏教学会年報第29. p.274.
24. 梅原隆章氏著『親鸞伝の諸問題』p.101.

25. 『最須敬重絵詞』巻1 真宗聖教全書3 p.822.
26. 『教行信証』信巻末 同上2 p.80.
27. 『歎徳文』 同右3 p.661.
28. この説は赤松俊秀氏の『親鸞』に述べてある.
29. 恵信尼書簡親鸞聖人全集書簡篇 p.186.
30. 『覚禅鈔』大正蔵圖像部 p.480.
この問題については名畑崇氏の論文「親鸞聖人の六角夢想の偈について」の中に紹介してある(真宗研究第8輯所収).
31. 『上宮太子御記』親鸞聖人全集輯録篇二 p.395.
32. 『高僧和讃』真宗聖教全書2 p.515.
33. 『教行信証』化巻本同上2 p.168.
34. 『御伝鈔』上同上3 p.640.
35. 『高田正統伝』巻3 真宗全書本 p.360.
36. 梅原隆章氏は『御伝鈔の研究』 p.54にこの問題を詳説してある.
37. 『正像末和讃』真宗聖教全書2 p.516.
39. 高田専修寺版の「三帖和讃国宝本解説」参照.
40. 『正像末和讃』真宗聖教全書2 p.516.
41. 宮崎円遵氏著『真宗書誌学の研究』 p.95.
多屋頼俊氏論文「聖徳太子の讃仰の文学」聖徳太子論集 p.389.
42. 金治勇氏著『聖徳太子和讃』参照.
43. 宮崎円遵氏著『真宗の歴史と文化』 p.90.
44. 親鸞聖人全集輯録篇2 p.399に『上宮太子御記』の解説がある.
45. 拙論「真宗教学に於ける2の立場」真宗教学の研究 p.171.
46. 『讃弥陀偈讃』真宗聖教全書2 p.491.
47. 石田茂作氏論文「太子信仰の変遷」『聖徳太子と日本文化』 p.158参照.

Summary

In the introduction of this paper I describe the historical development of the faith in Prince Shotoku, and explain that Shinran came to worship the Prince only under an influence of the Japanese Tendai, especially of Jien (Jichin).

In the main discourse I show first that Shinran received five mysterious messages from the Prince in his dreams, and then attempt to define the meaning of each message. Lastly, disclosing that while Shinran looks upon the Prince as a historical person, he regards him as an incarnation of Amida Buddha, I demonstrate that the latter view of the Prince is peculiarly Shinran's own.