



学位請求論文

親鸞の聖徳太子観

真宗学専攻 廣田 至

## 【凡例】

一、原漢文の場合、基本的には筆者が書き下し、原漢文・和文ともに、適宜清濁点と句読点を補った。ただし、一部漢文で引用するものもある。

一、大谷大学図書館蔵『皇太子聖徳奉讚（享保十二年敬誓書写本）』（請求番号・宗大一一九六八）『大日本粟散王聖徳太子奉讚（請求番号・享和三年深応書写本）』（請求番号・宗大一一九六九）『真宗遺文纂要』（宗大四七四八）と大谷大学博物館蔵『仮名聖教（恵空本）』（請求番号・宗丙四八号、八一）は、筆者が翻刻を行った。引用する際は、資料の請求番号と本文の丁数を併記した。本文の丁数は、書誌学の慣行に従って、「第何丁オ」（表）、「第何丁ウ」（裏）と記した。

一、旧漢字は基本的に現行の字体を用いたが、人名や著作に依じて旧字体のまま用いたものもある。  
例えば、「智慧」や「慧思」等。

一、文中の（中略）や強調の傍点・傍線等は筆者によるものである。

一、左訓・右訓は省略した。ただし、右訓を表記する場合は□、左訓を表記する場合は◇で括って示した。

一、便宜的に補った語については□で表記する。

一、歴史的仮名遣いはそのまま残した。繰り返し符号（踊り字）の「ゝ」などは、仮名に改めた。

一、人名は敬称を省略した。

一、註は各章末に通し番号で掲載した。

一、出典名は以下のように略記した。

『影印 高田古典』（真宗高田派宗務院、一九九八―二〇〇二年）↓『高田古典』

『顯浄土眞實教行證文類 翻刻篇』（東本願寺出版部、二〇一二年）↓『翻刻』

『浄土眞宗聖典全書』（本願寺出版、二〇一一年）↓『浄真全』

『真宗史料集成』（同朋舎、一九七四年）↓『史料集成』

『新日本古典文学大系』（岩波書店、一九八九―二〇〇五年）↓『新大系本』

『新編日本古典文学全集』（小学館、一九九四―二〇〇二年）↓『新編全集本』

『大正新脩大藏経』（大正新脩大藏経刊行会、一九六〇―一九七九年）↓『大正蔵』

『大日本仏教全書』（仏書刊行会、一九二一―一九二二年）↓『仏全』

『定本教行信証』（法蔵館、親鸞聖人全集刊行会篇、一九八九年）↓『定本』

『定本親鸞聖人全集』（法蔵館、親鸞聖人全集刊行会、一九六九年）↓『定親全』

『伝教大師全集』（天台宗宗典刊行篇、一九一二年）↓『伝全』

『増補親鸞聖人真蹟集成』（法蔵館、二〇〇六年）↓『真蹟』

一、基本的に聖徳太子和讃の引用文は『定親全』と『高田古典』に拠った。ただし、『定親全』と『高田古典』に所収されていない「覚如本」（『皇太子聖徳奉讃』）と『定親全』に抜けが見られる「満性寺本」（『大日本粟散王聖徳太子奉讃』）は、『浄真全』より引用した。

一、『顕浄土真実教行証文類』は『教行信証』と略記し、『教行信証』各巻の題号については、「顕浄土真実信文類三」↓「信卷」のように略記する。

一、親鸞の三つの聖徳太子和讃は以下のように略記する。

『皇太子聖徳奉讃』七十五首 建長七年↓『七十五首和讃』

『大日本粟散王聖徳太子奉讃』百十四首 康元二年↓『百十四首和讃』

『皇太子聖徳奉讃』（『正像末和讃』所収）十一首↓『十一首和讃』

目次

凡例	i
目次	iii
序	1
第一章 日本仏教における聖徳太子信仰	
緒言	8
第一節 『日本書紀』における四天王寺と法隆寺の記述の違い	8
第二節 聖徳太子の生没年について	11
第三節 聖徳太子の名前について	14
第四節 南岳慧思後身説 小野妹子法華経将来説	16
第五節 観音菩薩化身説―『聖徳太子伝暦』を中心に―	19
第六節 聖徳太子未来記	21
第一項 『四天王寺御手印縁起』について	22
第二項 「聖徳太子御記文」について	24
小結	27
第二章 親鸞における夢告の意義	
緒言	33
第一節 三夢記について	34

第二節	六角堂夢告について	
第一項	吉水入室と六角夢想の年次について	39
第二項	六角堂夢告―聖徳太子の文と御示現の文について―	45
第三項	六角堂参籠の意義	53
第三節	『正像末和讃』と夢告讃の関係について	
第一項	『正像末和讃』の構成と内容	57
第二項	夢告讃―夢告の教主について―	64
小結		66
第三章	聖徳太子和讃の書誌的考察	
緒言		75
第一節	聖徳太子和讃の真蹟について	75
第二節	聖徳太子和讃に関する書写本の整理	
第一項	『皇太子聖徳奉讃』（七十五首）の書写本	77
第二項	『大日本粟散王聖徳太子奉讃』（百十四首）の書写本	84
第三項	『皇太子聖徳奉讃』（十一首）の書写本	90
第三節	聖徳太子和讃における「ヲ」の仮名遣いについて	
第一項	先行研究の整理	91
第二項	『皇太子聖徳奉讃』の「ヲ」の仮名遣いの調査	94
第三項	『大日本粟散王聖徳太子奉讃』の「ヲ」の仮名遣いの調査	96
小結		99

第四章	親鸞の聖徳太子観―聖徳太子に関する和讃を中心に―	
緒言	・ ・ ・ ・ ・	105
第一節	聖徳太子和讃制作当時の親鸞の周辺状況	106
第二節	『皇太子聖徳奉讃』（七十五首）について	
第一項	『皇太子聖徳奉讃』の典拠と構成	111
第二項	『皇太子聖徳奉讃』における聖徳太子観―物部守屋との比較から―	130
第一目	親鸞の聖徳太子観―『皇太子聖徳奉讃』を中心に―	131
第二目	親鸞の物部守屋観―『皇太子聖徳奉讃』を中心に―	134
第三節	『大日本粟散王聖徳太子奉讃』（百十四首）について	
第一項	『大日本粟散王聖徳太子奉讃』の典拠と構成	137
第二項	『大日本粟散王聖徳太子奉讃』と『上宮太子御記』の比較	157
第四節	親鸞の聖徳太子観の系統	161
第五節	『皇太子聖徳奉讃』（十一首）について	
第一項	廟嶺偈と『涅槃経』文の意義―『皇太子聖徳奉讃』『大日本粟散王聖徳太子奉讃』から『皇太子聖徳奉讃』への展開を踏まえて―	163
第二項	和国の教主と和国の有情	
第一目	和国の教主―教主の用例―	164
第二目	末法の教主と像法の智人	167
第三目	和国の有情―衆生から有情へ―	172
第三項	観音勢至と弥陀の現れ―聖徳太子と法然と中心に―	

第一目	観音菩薩の化身としての聖徳太子と勢至菩薩の化身としての法然	178
第二目	阿弥陀の顕現としての聖徳太子と法然―廟崛偈の表現を通して―	180
第四項	聖徳皇と上宮皇子の名について	184
小結		188
結		206
参考文献		209

## 序

日本には、聖徳太子を仏や菩薩と同じような聖人として信仰する聖徳太子信仰と言われるものが存在し、人々を魅了してきた。聖徳太子信仰は、奈良時代にはじまり、平安時代、鎌倉時代、南北朝時代、室町時代を通じて発展し、現在まで伝わる。ここでは、聖徳太子による数々の伝説や物語が語られ、聖徳太子像が絵画や彫刻で描かれ、様々にまつられてきた。

しかし、聖徳太子信仰を考える時、聖徳太子という言葉をどのように捉えるかが問題となる。なぜなら、「聖徳太子」という言葉は単に歴史上の人物を指すものではないため、数々の議論が重ねられているからである。たとえば、大山誠一「一九九九」において、聖徳太子の存在を疑い、歴史上に実在したのは「厩戸皇子」という王族であって、「聖徳太子」は『日本書紀』の編者によって創作された人物であると言い<sup>1</sup>、「聖徳太子が実在しなかった<sup>2</sup>」と結論付ける。さらに、大山の見解を受けて、吉田一彦も「私は、聖徳太子は創作された人物であると考えています<sup>3</sup>」と語る。

それらの見解に対して、石井公成は大山説に反論し<sup>4</sup>、潤色は加えられているものの、聖徳太子の存在を認められるとする<sup>5</sup>。このように、研究者の間では、未だに聖徳太子の存在と不在説について様々な意見があり、定説は存在しない。

本論文では聖徳太子をどのように捉えるのか述べておきたい。

本論文は歴史上の一人物としての太子を明らかにするものではなく、またその実像に迫り、虚像を浮き彫りにするものでもない。聖徳太子が存在しようとして不在であろうと、歴史上の人物を超え、後世において人々に受け入れられ、魅了してきた太子がいる。そのような太子像が奈良時代に勃興し、様々な尾ひれがつき、太子信仰と呼ばれ、現在まで伝承されてきた。つまり、どれだけ聖徳太

子の存在、その実像を否定しようとも、後世の人が太子を受け入れ、信仰してきたという事実を否定することはできない。このような立場で、筆者は聖徳太子を捉える。そして、本論文で扱う聖徳太子も人々に伝承され、信仰の対象となった太子である。また、本論文では歴史上の太子について言及する場合でも、聖徳太子と表記する。

このような聖徳太子像を受け入れ、太子を讃仰した人物に、浄土真宗の開祖である親鸞を挙げることができる。なぜなら、彼は生涯を通して、聖徳太子と関わり、聖徳太子に対する崇敬の念があり、彼の著作に太子の姿を認めることができるからである。

例えば、『恵信尼消息』には次のようなことが語られる。

やまをいでて、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んをむすびて、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えん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、

(『定親全』二・和讃篇・一八七―一八八頁)

この出来事は親鸞が建仁元(一一二〇一)年二十九歳の時、六角堂に百日の参籠を行い、後世をいのり、その九十五日の暁、聖徳太子の示現にあずかり、法然との値遇を得たというものである。このことは親鸞の生涯を決定付けたものであるから、法然のもとへ導きをなした聖徳太子も、親鸞にとって重要な存在である。そして、親鸞は太子へ深い讃仰を表し、数々の太子に関する著作を制作した。それを年代順に列挙すると、次のようになる。

- ① 『皇太子聖徳奉讃』 七十五首 建長七年(一二五五年) 八十三歳
- ② 『浄土和讃』(上宮寺本) 康元元年(一二五六年) 八十四歳
- ③ 『大日本粟散王聖徳太子奉讃』 百十四首 康元二年(一二五七年) 八十五歳

④ 草稿本『正像末和讃』（二首の太子和讃所収）

正嘉元年（一二五七年） 八十五歳

⑤ 『上宮太子御記』

正嘉元年（一二五七年） 八十五歳

⑥ 『尊号真像銘文』『皇太子聖徳の御銘文』

正嘉二年（一二五八年） 八十六歳

⑦ 「皇太子聖徳奉讃」（『正像末和讃』所収）十一首

親鸞には太子の和讃が三種・二〇〇首あり、その他にも太子の伝記を集めた『上宮太子御記』、『尊号真像銘文』に「皇太子聖徳の御銘文」として太子伝を記しており、数多くの聖徳太子に関する著作を制作する。このようなことから、親鸞は太子に深い讃仰を示しており、基本的には親鸞に太子信仰があったという立場が取られてきた。

ところが、近年、親鸞には聖徳太子信仰がなかったという見解が提出された。遠藤美保子は次のように述べる。

ここまで、一 少なくとも六角堂参籠は太子信仰からでなくとも説明できること、二 太子関連の二つの和讃は同一人の手になるかどうか疑問であるばかりでなく、どちらも親鸞の作品ではない可能性が高いこと、三 太子関連の親鸞の著作、即ち真蹟の残る『尊号真像銘文』（広本）と、可能性として『上宮太子御記』の書写は、親鸞自身の積極的な太子信仰の証として理解せずとも、高田派の太子信仰と太子伝の収集に興味を抱いてのものとしても説明可能であることについて述べた。以上三点に、聖徳太子への言及が量的にも時期的にも極めて限定されていることを加えて考えると、親鸞には若いときからの強い太子信仰があったとは言えず、晩年に高田派の太子信仰との接触から聖徳太子への関心を抱いた可能性はあるが、それは親鸞の思想的信仰的な中心からは遠いものであったと結論できる。親鸞に特筆すべきほどの太子信仰はなかったといえる。

（遠藤美保子「二〇〇八」四九―五〇頁）

ここで、遠藤は①六角堂参籠が太子信仰からでなくても説明できること②『七十五首和讃』『百十四首和讃』は親鸞の著作でない可能性が高いこと③『尊号真像銘文』などの太子関連の著作が、親鸞自身の積極的な太子信仰の証として理解せずとも、晩年に高田派の太子信仰に興味を抱いてのものとしても説明可能であるという三点を主張し、親鸞には特筆すべきほどの太子信仰がなかったと結論付ける。

確かに、『七十五首和讃』『百十四首和讃』『上宮太子御記』『十一首和讃』など聖徳太子関連の著作のほとんどは真蹟が伝わっていないこと、親鸞の太子への言及も晩年に集中しており、非常に偏りがあること、主著である『教行信証』には聖徳太子の言葉や存在を確認できないなど数多くの問題がある。

しかし、そうだからと言って、遠藤の主張は本当に説得力を持ったものだろうか。筆者は甚だ疑問である。

そこで、本論文では、遠藤説に端を発して、論を進めていきたい。具体的には、遠藤説に対して、①六角堂の参籠が太子信仰と関係していること②『七十五首和讃』『百十四首和讃』は親鸞の著作であること③親鸞の太子信仰は晩年に高田派との接触により顕れたものではないということを主張したい。そして、「親鸞には若い時から太子信仰がなく、親鸞の思想的信仰的な中心から遠いものであった」と結論付ける遠藤説を批判検討したい。

さらに、そのような検討を通して、本論文では最終的に以下のようなことを明らかにしたい。これまで親鸞思想研究は『教行信証』に重点が置かれており、親鸞の聖徳太子観や親鸞にとつての太子は二次的な扱いがなされてきた。特に筆者が専門とする真宗学で、親鸞の聖徳太子観の研究が活発に行われてきたわけではなく、親鸞思想研究において親鸞の聖徳太子観は取り上げられていな

い箇所や、明らかになつていない部分が非常に多い。しかし、これでは親鸞思想の全体を把握したとは言えないのではないだろうか。そこで、本論文は親鸞が生涯を通じて太子を讃仰していたことを明確にし、親鸞の聖徳太子観、親鸞にとって太子とはどのような存在であったのかを親鸞の太子に関する著作を網羅的に取り上げて論じること、親鸞思想の全体を把握する上での手がかりを提示し、基礎的な研究としてまとめた。

では、そのことを明らかにするための本論文の構成を述べる。

各章の概要や課題については、それぞれ章に「緒言」を付しているため、そちらで示すが、ここでは大まかに本論の展開を概観しておく。

第一章では、親鸞の太子観が何に影響を承けて、如何なる特色があるのかを浮き彫りにするために、日本仏教において聖徳太子信仰がどのように勃興し、受容されてきたのかを確かめる。最初に、太子信仰は奈良時代に勃興したと言われるが、どのような始まりであったのかを考察する。そして、その後、どのように受け止められ、親鸞にまで展開したのかを確かめる。

第二章では、親鸞にとって夢告がどのような意義を持つのかを考察する。先程も述べたように、親鸞は六角堂参籠時に、聖徳太子の夢告によって、法然のもとへ赴いたのであり、太子の夢告が親鸞の人生を決定付けた。我々、現代人にとって夢とは非現実的な内容であることが多いが、親鸞にとって太子の夢告が自らの人生を決定付けたとはどのような意味を持つのだろうか。そこで、専修寺に『親鸞三夢記』と題される著作が所蔵されるが、この書が真作であるのかを検討する。そのことを踏まえて、史実として認められる二十九歳時の六角堂の夢告と八十五歳時の康元二年の夢告を考察する。

第三章では、聖徳太子和讃の書写本の整理を行う。太子に関する三種の和讃はほとんど真蹟が伝わっていない。唯一、現存するのは建長七年に製作された『七十五首和讃』が断簡状態で存在するのみである。したがって、我々が三種の和讃を確認するためには親鸞の子孫や門弟によって、書写されたものを見るしかない。しかしながら、その書写本も様々な種類があり、その内容も異なっている。そこで、諸本を見比べ、その系統を整理し、親鸞の制作した当時の形を推測する。さらに、そのことを踏まえて、『七十五首和讃』『百十四首和讃』は、遠藤によって親鸞の著作であることが疑われているが、その疑念を晴らすために、以下のような作業を行う。先学において親鸞は自身の仮名遣いを門弟に伝授していないと推察されているため、親鸞の特徴的な「ヲ」の仮名遣いを調べ、それが書写本に見られるのかを調査する。その調査を通して、二種の太子和讃が親鸞の著作である蓋然性を高める。

第四章では、第三章の書誌的な考察を踏まえて、聖徳太子に関する和讃を中心に親鸞の太子観を考察していく。はじめに、親鸞が太子和讃を製作した頃の真宗教団の状況を確かめ、太子和讃撰述の意図を探る。

続いて、『七十五首和讃』の考察を行う。その和讃の構成と典拠を確かめ、この和讃の特徴や撰述した意図について考える。

次に、『百十四首和讃』を取り上げ、『七十五首和讃』と同様に、どのような太子伝を踏まえているのか、その典拠となる部分を探す。そして、親鸞独自の視点があるのかを考察し、この書の撰述意図を確かめる。

最後に、『十一首和讃』を考察する。筆者はこれまであまり指摘されてこなかった、この和讃が廟嶺偈などから展開したものであることを明確にする。その上で、『十一首和讃』には、太子伝か

らの影響がほとんど見られないため、親鸞の太子観の特徴が最も顕れているが、それがどのようなもので、どこに見られるのかを浮き彫りにしていく。

<sup>1</sup> 大山誠一「一九九九」四頁

<sup>2</sup> 同前、二〇三頁

<sup>3</sup> 吉田一彦「二〇二〇」五七―五八頁

<sup>4</sup> 石井公成「二〇二〇」五七―五八頁

<sup>5</sup> 石井公成「二〇一六」八六頁

<sup>6</sup> ここでの『浄土和讃』は、一般的に三帖和讃（『浄土和讃』『高僧和讃』『正像末和讃』）に含まれる『浄土和讃』とは同名異本である。その内容は、十三首の和讃・十の願文（第十一・十二・十三・十七・十八・十九・二十・二十二・三十三・三十五）・『業報差別経』『大集経』『涅槃経』『往相回向還相回向文類』である。その十三首の和讃の中に、太子に関する和讃が二首ある。それは、

大日本国粟散王 仏教弘興の上宮皇

恩徳ふかくひろくます 奉讃たえずおもふべし

上宮太子方便し 和国の有情をあはれみて

（小山正文「二〇一三」六二頁）

である。この二首は『正像末和讃』（草稿本）の第三十七・三十八首と同じである。また、奥書には「康元元年丙辰十一月廿九日」とある。

<sup>7</sup> 真宗学においては、東真行「二〇一九（A）」「二〇一九（B）」、井上尚実「二〇〇五」、金子大榮「一九七一」「一九八五」、鶴見晃「二〇二〇」、御手洗隆明「一九九五」「二〇二〇」、細川行信「一九六二」など、他分野においては、名畑崇「一九六三」「一九八二」、織田顕祐「二〇〇一」「二〇一三」、東館紹見「二〇一〇」などが挙げられる。どの論文からも示唆を与えられたが、親鸞の聖徳太子に関する著作をすべて取り上げて、論じているものはない。唯一、武田賢寿「一九九三」が親鸞の太子に関する著作を網羅的に取り上げているが、和讃の典拠がどの部分であるのか、それぞれの著作がどのように関わりあっているのかなどは、明確にされていない。

<sup>8</sup> 金子彰「二〇〇九」二一五頁

## 第一章 日本仏教における聖徳太子信仰

### 緒言

親鸞の聖徳太子観について考察することに先立って、日本仏教における聖徳太子信仰がどのようなものであるのかを確認したい。その理由としては、親鸞の聖徳太子観がどのようなものに影響を受け、形成されたのかを浮き彫りにするためである。

そこで、本章では、日本仏教において聖徳太子信仰がどのように勃興し、受容され、親鸞にまで展開してきたのかを考察していきたい。

まず、第一の基本資料である、『日本書紀』において聖徳太子がどのように語られているのかを考察したい。続いて、南岳慧思後身説、観音菩薩化身説、聖徳太子未来記を確認し、日本仏教における聖徳太子信仰を概観していきたい。

### 第一節 『日本書紀』における四天王寺と法隆寺の記述の違い

聖徳太子の事績や人物像が最初に記されるのは『日本書紀』である。同書の記述が、聖徳太子の事績や人物像の根幹を作り、その後の聖徳太子信仰の大枠を規定した書であるとも言える。そして、その中心となったのが四天王寺と法隆寺であるため、両寺の記述を『日本書紀』において確認していきたい。

四天王寺については、四箇所の記述がある。一つ目は、崇峻即位前紀の箇所である。蘇我馬子は、群臣を率いて物部守屋を攻撃したが、守屋軍は大変強く撤退を余儀なくされた。その時、馬子軍に参戦したのが聖徳太子であり、次のように描かれる。

乃斯<sup>ニ</sup>取白膠木<sup>一</sup>、疾作<sup>ニ</sup>四天王像<sup>一</sup>、置<sup>ニ</sup>於頭髮<sup>一</sup>置而発<sup>レ</sup>誓言今若<sup>ニ</sup>使我勝<sup>レ</sup>敵、必当<sup>下</sup>奉<sup>ニ</sup>為護世四王<sup>一</sup>、起<sup>中</sup>立寺塔<sup>上</sup>。蘇我馬子大臣、又発<sup>レ</sup>誓言、凡諸天王・大神王等、助<sup>ニ</sup>衛於我<sup>一</sup>使<sup>レ</sup>獲<sup>ニ</sup>利益<sup>一</sup>、願当<sup>下</sup>奉<sup>ニ</sup>為諸天与<sup>ニ</sup>大神王<sup>一</sup>、起<sup>ニ</sup>立寺塔<sup>一</sup>、流<sup>中</sup>通三宝<sup>上</sup>。(中略)平<sup>レ</sup>乱之後、於<sup>ニ</sup>撰津国<sup>一</sup>造<sup>ニ</sup>四天王寺<sup>一</sup>。

(『新編全集本』日本書紀2、五一三―五一五頁)

聖徳太子は、白膠木で四天王像を作り、頭髮に置き、この戦に勝利することができたなら、四天王のために、寺塔を建立すると誓われた。また、馬子は諸天王・大神王等に対して、我を助けて、戦に勝つことができれば、寺塔を立て、三宝を流通させると誓われた。そして、守屋を倒すことができたため、撰津国に四天王寺を造るのである。したがって、四天王寺は聖徳太子の発願によって建立され、三宝興隆が願われた寺院であった<sup>10</sup>。二つ目は、推古元年是歳条の箇所である。

是歳、始造<sup>ニ</sup>四天王寺難波荒陵<sup>一</sup>。

(『新編全集本』日本書紀2、五三二頁)

ここでは、四天王寺の造営開始が記される。三つ目は推古三十一(六二三)年七月条である。

三十一年秋七月、新羅遣<sup>ニ</sup>大使奈末智先爾<sup>一</sup>、任那遣<sup>ニ</sup>達率奈末智<sup>一</sup>、並来朝。仍貢<sup>ニ</sup>仏像一具及金塔并舍利、且大観頂幡一具・小幡十二条<sup>一</sup>。即仏像居<sup>ニ</sup>於葛野秦寺<sup>一</sup>。以<sup>ニ</sup>余舍利・金塔・観頂幡等<sup>一</sup>、皆納<sup>ニ</sup>于四天王寺<sup>一</sup>。

(『新編全集本』日本書紀2、五七八頁)

ここでは、新羅、任那の使節が来朝して、仏像、金塔、観頂幡、舍利を献上し、仏像は葛野の蜂岡寺に安置し、金塔、観頂幡、舍利は四天王寺に納入したと述べられる。四つ目は大化四(六四八)年二月八日条である。

二月壬子朔、於<sup>二</sup>三韓<sup>一</sup>遣<sup>二</sup>學問僧<sup>一</sup>己未、阿倍大臣、請<sup>二</sup>四衆於四天王寺<sup>一</sup>、迎<sup>二</sup>佛像四軀<sup>一</sup>、使<sup>レ</sup>坐<sup>二</sup>于塔内<sup>一</sup>。  
造<sup>二</sup>靈鷲山像<sup>一</sup>、累<sup>二</sup>積鼓<sup>一</sup>為之。  
〔『新編全集本』日本書紀3、一六九―一七〇頁〕

安倍大臣が四天王寺に佛像四軀を塔の中に安置し、靈鷲山の像を作ったと記される。

ここまで『日本書紀』における四天王寺の記述を確認したが、四天王寺は聖徳太子発願の寺院であることや、その造営に関する記事などが見られる。

それに対して、法隆寺（斑鳩寺）はどうであろうか。法隆寺の記述も『日本書紀』において四箇所ある。一つ目は、推古十四（六〇六）年は歳条の記事である。

是歳皇太子亦講<sup>二</sup>法華經於岡本宮<sup>一</sup>。天皇大喜之、播磨国水田百町施<sup>二</sup>于皇太子<sup>一</sup>。因以納<sup>二</sup>于斑鳩寺<sup>一</sup>。

〔『新編全集本』日本書紀2、五五四頁〕

太子が『法華經』を講義すると、天皇が大いに喜び、播磨国の水田百町を与えられた。そして、太子はそれを斑鳩寺に納入したのである。二つ目は皇極二（六四三）年十一月朔日条である。

於<sup>レ</sup>是山背大兄王等、自<sup>レ</sup>山還入<sup>二</sup>斑鳩寺<sup>一</sup>。

〔『新編全集本』日本書紀3、八二頁〕

これは山背大兄王（聖徳太子の息子）が蘇我蝦夷に攻められ、斑鳩寺に入ったという記事である。三つ目は、天智八（六六九）年は冬条であり、

是冬、修<sup>二</sup>高安城<sup>一</sup>、収<sup>二</sup>畿内之田税<sup>一</sup>。于<sup>レ</sup>時、災<sup>二</sup>斑鳩寺<sup>一</sup>。〔『新編全集本』日本書紀3、二八三―二八四頁〕

斑鳩寺が火災にあったことを述べる。四つ目は天智九（六七〇）年四月三十日条の記事である。

夏四月癸卯朔壬申、夜半之後、災<sup>二</sup>法隆寺<sup>一</sup>。一屋無<sup>レ</sup>余。大雨雷震。

〔『新編全集本』日本書紀3、二八四―二八六頁〕

三つ目と同様に、法隆寺が火災によって、全焼したことを述べる。また、三と四の記事は火災が二度あったと見るべきではなく、編集者の間違いにより、同じ事項が二度記されてしまったとみるべきであると指摘される<sup>11</sup>。

ここまでの確かめにより、『日本書紀』において法隆寺は創建や造営に関する記事がなく、いつ、誰によって創建された寺院であるのか不明である。

以上、『日本書紀』においては四天王寺と法隆寺の記述に違いがある<sup>12</sup>。四天王寺は聖徳太子発願として描かれる。それに対して、法隆寺はそうのように描かれてない。したがって、四天王寺は『日本書紀』の記述に拠りながら、聖徳太子発願、創建の寺院であることを特徴とし、以後聖徳太子信仰を寺の中核に据え、発展した。そのことは四天王寺系統の太子伝と言われる『聖徳太子伝暦』（以下、『伝暦』）『四天王寺御手印縁起』（以下、『御手印縁起』）からも窺える。

また、法隆寺は、『日本書紀』の記述や四天王寺の主張するに対して、異説を唱えたのである。その主張が明確に記されているものが、『上宮聖徳法王帝説』（以下、『法王帝説』）である。

## 第二節 聖徳太子の生没年について

次に、聖徳太子伝において、理解が異なる聖徳太子の生没年に注目する。なぜなら、親鸞は自身の著作に太子の生年を「敏達天皇元年正月一日<sup>13</sup>」と明記しており、この説はどの太子伝に拠っているのかを確認しておきたいからである。

では、聖徳太子はいつ生まれ、いつ亡くなったのだろうか。

『日本書紀』において、太子の生年は記載されない。しかし、崇峻即位前紀の守屋討伐のところに、「束髪於額」とあり、その割註に「古俗、年少児年十五六間、束髪於額<sup>14</sup>」と記される。したがって、太子は守屋討伐時、十五歳か十六歳である。ここから逆算すると、太子の生年は敏達元（五七二）年もしくは敏達二（五七三）年となる。

次に、『日本書紀』において太子の没年は、推古二十九（六二一）年二月五日条の記事をみると、次のように記されている。

二十九年春二月己丑朔癸巳、半夜厩戸豊聡耳皇子命葬于斑鳩宮<sup>一</sup>。（『新編全集本』日本書紀2、五七六頁）  
聖徳太子は、敏達元（五七二）年もしくは敏達二（五七三）年に生まれ、推古二十九（六二一）年二月五日に亡くなっている。したがって、『日本書紀』によれば、太子は亡くなった時、四十九歳もしくは五十歳である。そして、この説は四天王寺に継承される。

それに対して、法隆寺系統の『法王帝説』第五部において、太子の生没年は次のように語られる。

甲午年に産まれたまひて、壬午年の二月廿二日に薨逝りたまひき。生まれたまひしより四十九年なり。小治田宮のときに、東宮となりたまひき。墓は川内の志奈我岡なり。

（『仏全』一一二、四七頁）

さらに、第二部においても、

壬午年二月廿二日夜半に聖王薨逝りましぬと聞く。

（『仏全』一一二、四四頁）

と記される。この書では、聖徳太子が敏達三（五七四）年に誕生し、推古三十（六二二）年二月二十二日に亡くなったとする。したがって、法隆寺は『日本書紀』に記される推古二十九（六二一）年二月五日説と異なる主張をする。

さらに、聖徳太子の守屋討伐時の年齢に注目すると、『法王帝説』第四部には、

聖王生十四年なり。

（『仏全』一一二、四七頁）

と記され、太子は守屋討伐時に十四歳であった。ここでも、『日本書紀』の十五歳もしくは十六歳の記述とは違う説が主張される。

では、『日本書紀』から四天王寺に継承されたと言われる説はどうであろうか。そこで、『伝暦』を確認したい。まず、聖徳太子の生年については、次のように記される。

敏達天皇（中略）元年、壬辰、春正月一日、妃宮中を巡る。于厩の下に至る。覺えず、産すること有り。

（『仏全』一一二、九頁）

聖徳太子は、敏達元（五七二）年正月一日に生まれた。さらに、守屋討伐の箇所において、

（『仏全』一一二、一五頁）

是の時、太子生年十六なり。

とあり、太子は守屋討伐時、十六歳であった。したがって、四天王寺は『日本書紀』の設定した十五歳もしくは十六歳から、十六歳を採用したのである。

そして、『伝暦』は、聖徳太子の死去についても次のように記している。

廿九年辛巳春二月、太子斑鳩宮に在り。妃に命じて沐浴せしむ。太子も亦沐浴し、新たなる潔き衣袴を服して、妃に語りて曰く、吾今夕遷化す、と。子も共に去るべし。妃も亦新たなる潔き衣裳を服し、太子に副い床に臥したまふ。明旦、太子並びに妃、久しく起きず。左右に殿の戸を開くるに乃ち遷化せることを知れり。

時に年四十九、或説の  
壬午年は誤りなり。

（『仏全』一一二、三六頁）

太子は推古二十九（六二一）年の二月に亡くなった。ここでは、太子が二月何日に亡くなったのかを判断できない。しかし、この記事に続いて、慧慈の死去について、

吾も来年二月五日を以て、或説曰く、二月廿二日に必ず死なむと必ず死し竟らむと。其の言の如く、明年の二月廿二日に病なくして逝けり。  
（『仏全』一一二、三七頁）

と述べられる。ここから考えると、太子は推古二十九（六二一）年二月五日に亡くなったのである。

以上、聖徳太子の生没年についてまとめると、

① 『日本書紀』は聖徳太子の年齢を明記していないが、没年は推古二十九（六二一）年二月五日である。

ただ、用明二（五八七）年の守屋討伐時に、十五歳もしくは十六歳と書かれているため、そこから計算すると、太子は敏達元（五七二）年もしくは敏達二（五七三）年に生まれている。

② 『法王帝説』によると、太子は敏達三（五七四）年に誕生し、推古三十（六二二）年二月二十二日に亡くなり、守屋討伐時、十四歳であった。

③ 『伝暦』によると、太子は敏達元（五七二）年正月一日に生まれ、推古二十九（六二二）年二月五日に亡くなり、守屋討伐時は、十六歳であった。

となる。このように、聖徳太子の生没年については様々な説があり<sup>15</sup>、四天王寺と法隆寺によって主張が異なっている。そして、親鸞は『伝暦』に拠って、太子の生年を「敏達天皇元年正月一日」と記したのである。

### 第三節 聖徳太子の名前について

次に聖徳太子の名前について確認する。周知の通り、聖徳太子は様々な名前で呼ばれている。たとえば、『日本書紀』においては、「厩戸皇子」「豊耳聡聖徳」「豊聡耳法大王」「法主王」「厩戸豊聡耳皇子」などの名が見られる<sup>16</sup>。その中でも、本節では、それぞれの聖徳太子伝において、異なる理解がなされる「豊聡耳」という名前に注目したい。なぜなら、そのことを明らかにすることで、親鸞が太子の名をどの太子伝によって、呼称するのかを明確にできると考えているからである。

『日本書紀』推古元（五九三）年夏四月条の記事には「豊聡耳」という名前の由来について次のように記される。  
壮<sup>レ</sup>及、一聞<sup>三</sup>十人訴<sup>一</sup>、以勿<sup>レ</sup>失能弁、兼知<sup>三</sup>未然<sup>一</sup>。（中略）故称<sup>三</sup>其名<sup>一</sup>、謂<sup>三</sup>上宮厩戸豊聡耳太子<sup>一</sup>。

（『新編全集本』日本書紀2、五三一―五三二頁）

聖徳太子が一度に十人の訴えを聞くことができ、間違うことなく聞き分け、それに由来して「上宮厩戸豊聡耳太子」と呼ばれたと述べられる。さらに、推古二十九（六二二）年二月癸巳条の記事においても、「上宮厩戸豊聡耳太子<sup>17</sup>」という名前が確認できる。

これに対して、法隆寺は異説を主張する。『法王帝説』第二部には、

長大の時に至りては、一時に八人の白言を聞きて、其の理を弁ず。又一を聞きて八を知る。故に号して厩戸豊聡八耳命と曰ふ。  
(『仏全』一一二、四四頁)

とある。法隆寺は聖徳太子が十人ではなく、八人の訴えを聞き分け、「豊聡八耳」と呼ばれていたという新説を提唱する<sup>18</sup>。

では、このような主張に対して、四天王寺はどうであったのだろうか。『伝暦』には、

大臣、群臣已下を率ひて敢て御名を献じ、厩戸豊聡八耳皇子と称す。又、大法王皇太子と称す。太子辞讓す  
(『仏全』一一二、一九頁)

とある。ここで、大臣が群臣を率いて、太子に「厩戸豊聡八耳皇子」と「大法王皇太子」の名前を与えたが、太子はそれらを辞讓されたということが語られる。このことに関して、吉田一彦は、

これは、相手側の主張を吸収しつつ、最後にそれを否定して無化してしまうというやり方で、『聖徳太子伝暦』はこの方法をとることによって「厩戸豊聡八耳皇子」なる名を無化することに成功した。  
(吉田一彦「二〇一一」六四頁)

と指摘している。つまり、『伝暦』は太子が厩戸豊聡八耳命と呼ばれていた説を否定する。そして、『伝暦』においては、「厩戸豊聡耳」「豊聡耳」「上宮」などの名前は用いられず、基本的には「聖徳太子」および「太子」の呼称が使用される。

以上、聖徳太子の名前を確認した。『日本書紀』では太子が一度に十人の訴えを聞き、上宮厩戸豊聡耳太子という名で呼ばれていた。それに対して『法王帝説』では聖徳太子が十人ではなく、八人の訴えを聞き分けたことから、「厩戸豊聡八耳皇子」と呼ばれていたと主張した。さらに、『伝暦』では主に聖徳太子や太子という名が使用される。

そして、親鸞は「厩戸豊聡耳」「厩戸豊聡八耳」のどちらの名前も、自身の著作において用いているが、詳しくは第四章で扱いたい。

#### 第四節 南岳慧思後身説 小野妹子法華経将来説

次に聖徳太子が天台大師智顛の師である南岳慧思の生まれ変わりであると言われる、南岳慧思後身説を確認したい。なぜなら、親鸞自身もこの説に拠りながら、和讃を制作するため、どのような説であるのかを明確にしておきたいからである。

南岳慧思後身説は『日本書紀』や『法王帝説』などには記されていない。そして、次のような資料に物語られる。

- 一、『大唐伝戒僧或名記大和上鑑真伝』思託
- 二、『扈從聖徳宮詩一首』淡海三船（『経国集』、『一心伝述戒文』）
- 三、『七代記』敬明（『聖徳太子伝暦』）
- 四、『唐大和上東征伝』淡海三船
- 五、『延暦僧録』『上宮皇太子菩薩伝』思託

この中の第一の『大唐伝戒僧或名記大和上鑑真伝』は三巻の構成であり、現在その大部分は失われており、これを略述したのが、第四の『唐大和上東征伝』（以下、『東征伝』）であると言われている<sup>19</sup>。

『東征伝』には、入唐した普照と栄叡が鑑真に日本への渡航を願い出て、

仏法東流して日本国に至る、其の法有りと雖も而も伝法の人無し。日本国昔聖徳太子有りて曰く、二百年の後に聖教日本に興らんと。今此の運に鐘たる、和上東遊して化を興したまえ。

（『仏全』一一三、二頁）

と述べて、鑑真が受け入れる場面が次のように描かれる。

昔聞く、南岳の思禪師遷化の後、倭国の王子に託生し、仏法を興隆し衆生を濟度す。(『仏全』一一三、二頁)  
この書によると、鑑真が来日を決意した理由の一つに太子の南岳慧思後身説があったことになり、鑑真がすでに慧思が日本で聖徳太子として生まれたことを知っており、この説に導かれて日本に渡ったのではないかと考えられる。しかし、鑑真が唐においてそのことをすでに知っていたのか、知っていなかったのかということは議論が分かれる。

例えば、辻善之助は鑑真が来日以前に慧思後身説を知っており、それが渡航の動機となったとすることを認めず、鑑真の弟子である思託の創作であると指摘する<sup>20</sup>。それに対して、福井康順は慧思後身説が、鑑真来日以前に中国で流布していたとしている<sup>21</sup>。さらに、前述した二説とは異なる第三の立場として、王勇は中国で流布していたのは慧思の日本への転生説だけであり、それが日本で鑑真などによって、聖徳太子と結びつけられて慧思後身説が成立したとする説を提唱している<sup>22</sup>。このように、慧思後身説はすでに中国で流布していたのか、日本で創作されたのかについて、議論の分かれるところであり、現在も決着がつかっていないのが現状である。

また、最澄の弟子である光定は『伝述一心戒文』において次のように述べる。

隋代。南岳衡山。有思禪師。常願言。我沒後必生東国。流传仏道。其後日本国。有聖徳太子。生而聡慧。時遣小野妹子。躬隋天子。即太子教妹子曰。向於某処。取我法華経并錫杖鉢来。妹子奉教。尋訪将来。時人皆云。太子者思禪師之後身。  
(『伝全』別、一七二頁)

ここで南岳慧思は滅後、仏法流伝のために、日本に聖徳太子として生まれたという説話が記載された後、太子が小野妹子を隋に派遣して、前世で使用していた『法華経』を取りに行かせたという小野妹子法華経将来説が併記される<sup>23</sup>。したがって、南岳慧思後身説と小野妹子法華経将来説は密接な関係にある。

では、南岳慧思後身説を検討していきたい。この説について一番注意することは、太子の生年と慧思の没年が食い違っていることである。

先程確かめたように、聖徳太子の生年は、『日本書紀』において敏達元(五七二)年もしくは敏達二(五七三)年、『法王帝説』において敏達三(五七四)年、『伝暦』において敏達元(五七二)年とされる。それに対して、『続高僧伝』に慧思の没年は次のように記される。

即ち陳の太建九年六月二十二日なり。

(『大正蔵』五〇、五六三頁C)

慧思は太建九(五七七)年六月二十二日に亡くなっている。したがって、聖徳太子は『日本書紀』に拠れば慧思の亡くなる四―五年前、『法王帝説』に拠れば慧思の亡くなる三年前、『伝暦』に拠れば恵思の亡くなる五年前に生まれており、いずれの説を採っても太子の誕生は、慧思の入滅に先立つものである。そのようなことから、『伝暦』では聖徳太子南岳慧思後身説を否定し、太子は念禪法師の後身だと主張する<sup>24</sup>。しかし、この説はあまりに唐突で、空想的であったため、後世に継承されることはあまりなかったと指摘される<sup>25</sup>。ただ、源為憲『三宝絵詞』は太子が念禪法師の後身であるという説を引き継いでいる<sup>26</sup>。

その後、南岳慧思後身説は欠陥があることから衰退していき、聖徳太子観音菩薩化身説が次第に広がりを見せるようになる。聖徳太子観音菩薩化身説は、次節で考察したい。

では、平安時代に南岳慧思後身説は完全に否定されてしまったのだろうか。

平安時代において南岳慧思後身説は完全に否定されたのではなく、最澄がその説を採用する。最澄は日本天台宗の樹立を目指しており、聖徳太子が慧思の後身でなくてはならなかったであろう。『顕戒論』において、

南岳大師、大唐に定を得、我が国を哀愍して、王家に託生し、仏法を建立して、有情を利益す。

(『伝全』一、七八頁)

と述べ、聖徳太子が南岳慧思の後身であることを指摘する。また、『伝述一心戒文』の中にも、最澄が四天王寺に詣でたときに、

今、我法華聖徳太子は即ち是れ南岳慧思大師後身なり。  
（『伝全』別、一九七頁）

と、天台宗の興隆を願って歌を詠ったことが述べられる。したがって、最澄の弟子も太子が南岳慧思の後身であるという見解を示している。

以上、南岳慧思後身説は太子が慧思の生まれ変わりであるという説であるが、太子と慧思との生没年に矛盾があることから、次第に衰退していったことを確認した。ただ、最澄は南岳慧思後身説が否定された後も、その説を受容する。

さらに、親鸞自身も南岳慧思後身説に拠りながらも、『七十五首和讃』の中で、

聖徳太子印度にては 勝鬘夫人とむまれしむ

中夏震旦にあらわれて 恵思禅師とまふしけり  
（『定親全』二・和讃篇・二三二頁）

と讃詠する。親鸞は太子が恵思（慧思）の後身ではなく、太子が中国において南岳恵思（慧思）と生まれたと理解するところには注意しなければならない。このことも第四章において詳しく考察を行いたい。

### 第五節 観音菩薩化身説―『聖徳太子伝暦』を中心に―

親鸞は聖徳太子について、

救世観音大菩薩 聖徳皇と示現して

多々のごとくすてずして 阿摩のごとくにそひたまふ

と詠い、観音菩薩の化身として讃仰している。

（『定親全』二・和讃篇・二〇二頁）

では、観音菩薩化身説とはどのようなものであるのだろうか。

聖徳太子観音菩薩化身説は『法華経』普門品に基づいたものであり<sup>27</sup>、『伝暦』においてはじめて登場する<sup>28</sup>。しかし、聖徳太子観音菩薩化身説の兆しは、『上宮聖徳太子伝補闕記』（以下、『補闕記』）に見られる。

石余池辺宮御宇天皇、庶妹の間人穴太部皇女を后と為す。后、夢に金色僧有り。容儀太だ艶し。后に対して立ちて、之に謂いて曰く。吾救世の願有り。願はくは暫らく後の腹に宿らんと。后、夢中に許諾す。此れより以後、始めて娠みたること有りと知る。十二箇月を経て、后、宮中を巡りて、于厩の下に至る。覺えずして産有り。女孺、抱持して疾く寢殿に入りぬ。后、亦安臥す。忽ち赤黄光有りて、西より至りて于殿内を照らす。良久くして止みぬ。天皇、大いに異しみて群臣に勅して曰く。此の児、必ず後に世に異有らんと。

（『仏全』一一二、三頁）

母が太子を懐妊する時に、出現する金色の僧が「救世の願」という言葉を発して、母のお腹に宿ったのである。そして、これを承けて、『伝暦』は次のように物語られる。

卅二年辛卯春正月朔、甲子の夜。妃、夢に金色の僧の容儀太だ艶しきこと有り。己に対して立ち、之に謂ひて曰く。吾、救世の願有り。願はくは暫く後の腹に宿らんと。妃問ふ。誰とか為さんやと。僧曰く。吾は救世菩薩なり。家は西方に在りと。妃答ふ。妾の腹は垢穢なり。何ぞ貴人を宿さんと。僧曰く。吾は垢穢を厭はず。唯望むらくは尠しく人間を感じん。妃答ふ。敢へて辞讓せじ、左右命に随はんと。僧は懽色を懷きて、踊りて口中に入りぬ。妃即ち驚き悟めぬ。喉の中、猶物を呑みたるに似たり。妃、意に太だ奇なりと皇子に語る。皇子答へて云ふ。你之を育てる所必ずや聖人を得んと。此より以後、始めて娠みたること有りと知る。

（『仏全』一一二、九頁）

ある夜、妃の夢に金色の僧があらわれて、自分は救世の願いを持つ「救世菩薩<sup>29</sup>」であると名乗り妃の口から体に入り込み、妃は太子を懐妊したと言われる。なお、西方に家があるという言葉には、妃の胎内に宿った「救世

菩薩」こそ観音菩薩と暗喩されており、太子の降誕は衆生救済のため観音菩薩がこの日本にも応化を果たしたという仏教的奇跡そのものであると指摘される<sup>30</sup>。

さらに、『伝暦』の観音菩薩化身説は次の箇所からも確認できる。敏達十二（五八三）年秋七月条には、

百済の賢者、葦北の達率、日羅我朝に召し使い、（中略）直ちに日羅の房に入る。日羅、地に跪て掌を合わして白して曰く。敬礼救世観世音大菩薩 伝灯東方粟散王と云々  
（『仏全』一一二、一二三頁）

と、日羅聖人が太子に対面する場面が語られている。そこで彼は、太子を「敬礼救世観世音大菩薩 伝灯東方粟散王」と礼拝するのであり、それを承けて太子は日羅とともに光を放ったのである。また、ここで日羅上人は百済国の人であるということを用意しておきたい。さらには、推古五（五九七）年夏四月条にも、

百済の王の使、王子阿佐等来たりて、調貢す（中略）合掌恭敬して曰う、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灯演説大慈大悲敬礼菩薩  
（『仏全』一一二、二〇頁）

という具体的な記述がある。百済王の使者として来日した皇子が、聖徳太子を「救世大慈観音菩薩 妙教流通 東方日国 四十九歳 伝灯演説 大慈大悲 敬礼菩薩」と合掌恭敬したと言われる。このように『伝暦』によって、救世大慈観音菩薩や救世観世音大菩薩という語は、聖徳太子と結び付けられる。そして、聖徳太子が観音の生まれ変わりであるという太子伝が生み出されたのである。したがって、これらの箇所において『伝暦』の太子観が打ち出され、観音と太子が関係し、新たな太子信仰が成立していくのであり、この書が聖徳太子観音化身説を確立したのである。

## 第六節 聖徳太子未来記

聖徳太子未来記というものが存在する。これは文字通り、聖徳太子が様々な未来を予言するものである。これは『日本書紀』推古元（五九三）年夏四月条の記事の、

壮<sub>レ</sub>及、一聞<sub>二</sub>十人訴<sub>一</sub>、以勿<sub>レ</sub>失能弁、兼知<sub>二</sub>未然<sub>一</sub>。

（『新編全集本』日本書紀2、五三一頁）

「兼知<sub>二</sub>未然<sub>一</sub>」という箇所を根拠にしている。聖徳太子未来記は様々なものがあるが、この節では親鸞が自身の著作の中で引用する『御手印縁起』と「聖徳太子御記文」を中心に扱っていききたい。

### 第一項 『四天王寺御手印縁起』について

親鸞は『御手印縁起』の奥書を『七十五首和讃』に、

是の縁起文は金堂の内監に納め置けり。披見すべからず。手跡猥りがはしと。

乙卯歳正月八日

（『定親全』二・和讃篇・二四八頁）

と記しており、この和讃の中心が『御手印縁起』にあることを示している。

では、『御手印縁起』がどのような著作であるのだろうか。

『御手印縁起』は、寛弘四（一〇〇七）年八月一日に慈運が四天王寺金堂において発見された。その奥書には次のようにある。

乙卯歳正月八日 皇太子仏子勝鬘

是の縁起文、金堂内に納置す。濫りに被見すべからず。狼籍を許さずなり。

（『仏全』一一八、六四頁）

この奥書から『御手印縁起』は乙卯歳（五九五）年の正月八日に、「皇太子仏子勝鬘」、聖徳太子によって記されたものである。

しかし、近世になって、『御手印縁起』は聖徳太子の著作ではないことが明らかになった。先学によれば、『御手印縁起』が太子自筆ではない理由について、その書に見られる地名が「播磨国飾磨郡朝来郷」「近江国浅井郡岡本郷」など、国郡郷制下に基づく表記であること、また「欽明天皇」「敏達天皇」など、漢風諡号による天皇表記が見られることと指摘される<sup>31</sup>。

『御手印縁起』の構成を見ておく。先学によれば、全文は大きく三段に分けることができると言われる<sup>32</sup>。第一段は四天王寺の寺号の由来や敬田院・施薬院・悲田院・療病院の所在地、聖徳太子と物部守屋との関係を述べ、四天王寺の縁起が記される。第二段は四天王寺の資材が示される。第三段は仏法興隆と四天王寺の護持について太子の願い、太子の未来記が述べられる。

次に、『御手印縁起』の中で、聖徳太子未来記（未来予言）について語られる箇所を挙げておく。

- ① 終はりて後、五百生を歴て、大小の寺塔・仏像を発起し、六宗の教法を崇堅す。（『仏全』一一八、五九頁）
- ② 寺塔滅亡せば、国家壊失せむと。  
（同前頁）
- ③ 寺物を掠め取り、修補を加へず、意に任せて誤り犯す。此くの如き無懺の者、曾て仏弟子に非ず。護世四王嗔りて呵責を加へむ。  
（同前、六三頁）
- ④ 若し、後代に不道の主・邪逆の臣有りて、若し寺物を掠め犯し、若し吾が願ひを破障せば、三世諸仏・十方賢聖を破辱する罪を獲せしめ、無間獄に墮在し、永く出離すること莫かれ。  
（同前頁）
- ⑤ 吾入滅の後、或いは国王・后妃に生まれ、数大の寺塔を国国所所に於いて造建し、数大の仏菩薩像を造置せむ。数多の経論・疏義を書写し、数多の資財・宝物・田園等を施入せむ。或いは比丘・比丘尼・長者・卑賤の身に生まれて、教法を弘興し、有情を救済せむ。  
（同前頁）
- ⑥ 然りと雖も末代の道俗慚無く、貪欲日日増し、寺物を競争す。応に三塗八難の中に墮す。  
（同前頁）
- ⑦ 仮令寺物無きと雖も、曾て滅亡すること無し。  
（同前頁）

⑧若し国・郡司邪心を挟み、事に公家を寄せて田地を奪妨し、還りて俗財と為す、寺の奴婢を狩捕して、駟役せしむるの時、定め知れ。仏法滅尽し畢んぬ。斯の時に当たりて、王位日に競ひ、君臣序を愆り、国務を奪ひ諍はむ。父子の義絶せむ。国王后妃、其の数国に満ちむ。官物滅亡す、王臣相共に恒に乏しく飢渴せむ。鬼神悉く瞋りて、疾疫日日、百姓擾乱せし。兵殺綿々、哀れむべし傷むべし。

(同前頁)

⑨若し一香一花を擎げ、恭敬供養し、若し一塊一塵を以て、此の場抛ち入れ、遙かに寺の名を聞き、遠く見て恭しく拝めば、斯くの如き等の者、一浄土の縁を結ばむ。

(同前頁)

この未来記の中でも、特に影響を与えたのが⑧戦乱発生を予言したものである。なぜならその内容は、不穏な世相を想起させ、将来に不安の感じざるを得ない時代になったときに、人々の心を捉え、時代の実情と適合したからであると言われる<sup>33</sup>。まさに、平安から鎌倉時代にかけて、この予言が的中したことから、人々は太子の予言と受け取ったのであろうと推測される<sup>34</sup>。そうであれば、②にも「寺塔滅亡し、国家壊失せむ」という予言もあるが、その内容が詳細でないため、あまり用いられなかった。それ以外のものに関しては、太子個人の事績や一部の人のみが遭遇する運命を示したものであるため、後世の未来記に対して、影響を及ぼさなかったと指摘される<sup>35</sup>。

## 第二項 「聖徳太子御記文」について

天喜二（一〇五四）年九月二十日に河内国の聖徳太子墓より「聖徳太子御記文」が発見された。この記文は、現在、大阪府南河内郡太子町に所在する叡福寺に上石文の断片が保存される。「聖徳太子御記文」はすべてが存在しているわけではないため、その文を復元する研究も存在する<sup>36</sup>。

この文の出現に関しても史料によって様々である。

たとえば、親鸞は『上宮太子御記』において次のように引用している。

後冷泉院即位第十季也、天喜二季歳次甲午僧忠禪為起宝塔。削手干地、而問此中堀出一銅函。其蓋銘曰、今年歳次辛巳河内国石川郡磯長里有一勝地无足称美故点墓所已了、吾入滅以後及于四百参拾余歳、此記文出現哉、尔時国王大臣、発起寺塔、願求仏法耳云々。内銘曰、吾為利生彼衡山入此日域、降伏守屋之邪見、終顕仏法之威徳、於処処造立四十六箇之伽藍、化度一千三百余歳之僧尼、製記法華・勝鬘・維摩等大乗義疏、断悪修善之道漸以満足矣。

（『定親全』五・輯録篇2・三九三頁）

ここでは、天喜二（一〇五四）年、忠禪が宝塔を建てるために地を削った際、地中から「銅函」を掘り出したと発見の事実のみ述べられる。この史料では発見物が「銅函」とされていること、内容が発見者忠禪の記述↓四三〇年余に記文が出現すること↓「彼の衡山を出て、此の日域に入り」という記述の順番になっていることに留意しておきたい。

また、『古事談』巻第五において、「聖徳太子御記文」の出現の経緯とその文が述べられる。

天喜二年九月二十日、聖徳太子御廟の近辺坤の方に、石塔を立てむがために、地を引く間、地中に筥に似たる石有り。之れを掘り出せば筥なり。長一尺五寸計り、広七寸計り、身と蓋と有り。之れを開き見る処、御記文なり。仍りて、天王寺、事の由を奏聞す。件の御記文の状に云はく。

吾れ利生のために、彼の衡山を出でて、此の日域に入り。守屋の邪見を降伏して、終に仏法の威徳を顕はす。処々において四十六箇の伽藍を造立し、一千三百余の僧尼を化度し、法華・勝鬘・維摩等の大乘の義疏を制紀（ママ）す。断悪修善の道、漸く以て満足せり下石の文なり。今年、歳次辛巳河内国石川郡磯長の里に一勝地有り。尤も称美するに足る。故に墓所を点ず、と云云。吾が入滅以後四百三十余歳に及び、此の記文出現するや。爾の時に国王・大臣、寺塔を発起し、仏法を願求すらくのみ上石の文なり。

（『新大系本』四一、四六六―四六七頁）

天喜二（一〇五四）年九月二十日、聖徳太子廟の近辺南西に、石塔を建立しようとして整地すると、地中に筥に似た石があった。掘り出してみると、長さ一尺五寸、幅七寸の筥であり、蓋も付いていた。中を開けると御記文であり、四天王寺に報告したということが記される。内容の順序は、発見者が記されない↓「彼の衡山を出て、此の日域に入り」の記述↓四三〇年余に記文が出現するという順序である。さらに、『古事談』にはその詳細が、小野宮右府記に云ふ、此の事、天王寺別当桓舜僧都、執柄の仰せに依りて、彼の御廟に参向す。帰洛して談じ申して云はく。其の所の住僧、前年私堂を建立せむが為に、其の返の地を掃除す、其の夜の夢に人來りて云はく。「此の地に堂舎を立つべからず。早く停止すべし、此の傍の地宜しかるべし」と云云。此の夢に依りて、初めの地を止め、他所に建立し畢んぬ。而るに初めの所、今年掃除したる間、此の石の函を掘り出だす所なり、件の函、身と蓋と有り。几帳の足の如し。其の色は褐色<sup>37</sup>の如し。針の如くなる物を以て、件の字を銘ずるなり。彼の年より今年に及び、四百三十六年と云々。

（『新大系本』四一、四六七頁）

と記される。「小野宮右府記」によると、四天王寺の別当の桓舜僧都が、藤原頼通の命令によって、聖徳太子廟に行き、都に戻って報告した。その報告によると、その所の僧が前年に私堂を建立しようとして、その辺地を整備した時に、その夜、夢に人が現れ、「この地に堂を建ててはいけない。早く停止するべきである。この傍らの地にするべきである」と言われた。この夢に依って、最初の場所をやめ、建立した。そして、最初の場所を今年に入って、整地したところ、この「石の函」を掘り出した。その函には身と蓋があり、几帳の足のようであり、色は褐色である。また、針のようなもので、御記文と彫ってあり、そこに書かれた年から数えて、今年は四百六十三年に当たるのである。『古事談』においては、四天王寺の関与など詳細な経緯が示される。

さらに、『拾遺記』では「天喜二年甲午、法隆寺僧忠禪、偽碑文を作す<sup>38</sup>。」と記され、天喜二年、忠禪が碑文を偽作したとする。

また、「太子御記文」の出現に関しても、聖徳太子墓側の主体性を主張するものや<sup>39</sup>、四天王寺の関与があるとする説などがある<sup>40</sup>。ただし、聖徳太子墓の主体性を指摘する研究においても、四天王寺の関与が否定されているわけではない。また、先学によれば、「聖徳太子御記文」を作成した主体が聖徳太子墓側であったとしても、すでに聖徳太子信仰の霊場として確固とした地位を築いていた四天王寺の関与がなければ、その出現は注目されなかったとされる<sup>41</sup>。

さらに、先程確かめたように、四天王寺は『御手印縁起』によって、聖徳太子に仮託した未来記を作成する。そのようなことから、「聖徳太子御記文」においても、四天王寺の未来記の影響を受け、何者かが聖徳太子に仮託して作成したものであると考えられ、四天王寺と関わるものであると言える。

## 小結

日本仏教における太子信仰は『日本書紀』から始まっており、その書において、四天王寺と法隆寺の記述は異なっていた。四天王寺は『日本書紀』の記述に拠りながら、聖徳太子信仰を寺の中核に据え、発展した。そのことは『伝暦』や『御手印縁起』からも窺える。それに対して、法隆寺は、『日本書紀』の記述や四天王寺の主張するに對して、異説を唱え、『法王帝説』に反映されている。まず、聖徳太子の生没年の理解が異なっていた。親鸞は『伝暦』に拠りながら、太子の生年のみを「敏達天皇元年正月一日」と記している。次に、聖徳太子の呼称の一つである「豊聡耳」に注目した。親鸞は『日本書紀』に記される「上宮厩戸豊聡耳太子」という名と『法王帝説』に記される「厩戸豊聡八耳皇子」という名を使用していた。

続いて、南岳慧思後身説を確認した。この説は、聖徳太子が慧思の生まれ変わりであるというもので、小野妹子法華経将来説と密接に関わっている。そして、この説は太子の生年と慧思の没年に矛盾があることから、次第

に採用されなくなるが、唯一天台宗の最澄がその説を採用していた。そして、親鸞も比叡山の影響を受けて、南岳慧思後身説を採用したことが考えられる。

次に、南岳慧思後身説が否定された後、『伝暦』によって聖徳太子観音菩薩化身説が主張されるようになり、その兆しはすでに『補闕記』に見られた。そして、親鸞もこの説を採用し、自身の著作の中で、聖徳太子を観音菩薩の化身であると理解する。

最後に、聖徳太子未来記は様々なものがあるが、親鸞が自身の著作の中で引用する『御手印縁起』と「聖徳太子御記文」を確認した。『御手印縁起』は『伝暦』に影響を受けて制作され、太子の未来記が語られていた。さらに、その出現には様々な説が存在しているが、四天王寺の関与があったとされる「聖徳太子御廟記文」が発見された。

<sup>9</sup>大山誠一「二九九九」や石井公正「二〇一六」において、『日本書紀』が聖徳太子を考える上での基本資料と指摘される。さらに、吉田一彦は、

聖徳太子の事績や人物像が最初に記される書物は『日本書紀』である。(中略)『日本書紀』の記述は聖徳太子の人物像や事績理解の根幹を形作り、その後の聖徳太子信仰の大枠を規定していった。

(吉田一彦「二〇一一」二七頁)

と述べる。

<sup>10</sup>四天王寺の創建に関する説話は、四天王寺側が説話を作り出し、それを朝廷に提出したため、それが『日本書紀』に採録されるに至ったという見解が提示される。また、大山誠一「一九九九」は、『日本書紀』の編纂に関与した道慈が、四天王寺信仰を広めるために、この説話を創作したと論じている(一四〇頁)。榊原史子「二〇一三」は、四天王寺の創建説話は緻密に編集された物語といった印象を受け、何者かによって意図的に作られたものであると言われている(一四六頁)。

<sup>11</sup>同前、三〇頁

<sup>12</sup>このことは、すでに吉田一彦「二〇一一」に指摘されている。詳しくはそちらを参照されたい。

<sup>13</sup>『定親全』二・和讃篇・一三八頁

<sup>14</sup> 『新編全集本』日本書紀2、五一二―五一三頁

<sup>15</sup> また、本論では触れなかったが、四天王寺や法隆寺以外にも聖徳太子建立と伝わる寺院は数多く存在するため、一部紹介しておきたい。たとえば、広隆寺と橘寺である。

広隆寺と関わる聖徳太子伝である『上宮聖徳太子伝補闕記』（以下、『補闕記』）を見ておきたい。この書は冒頭において、

日本書紀曆録並びに四天王寺聖徳王伝、具に行事奇異の状を見、未だに委曲を尽くさず。

（『仏全』一一二、三頁）

と述べられ、『日本書紀』や四天王寺説に否定的である。同書にて、聖徳太子の生年は記されない。太子の死去年月日については、

壬午年二月廿二日庚申に太子病なくして薨ず。

（『仏全』一一二、六頁）

と記される。また、守屋討伐に関しては、

太子生年十四なり。丁未年七月、物部弓削守屋大連

（『仏全』一一二、三頁）

とある。守屋討伐時、太子が十四歳であったとする。したがって、法隆寺と同じ説を採用する。

次に、橘寺系統である『上宮厩戸豊聡耳皇太子伝』と呼ばれるものを見ておきたい。しかし、現在、この書は逸文となっている。そのため、最初の部分が『上宮厩戸豊聡耳皇太子伝』からの引用であると考えられている『異本上宮太子伝』から確認する。聖徳太子の死去年月日は、

即位廿九年辛巳春二月廿二日半夜、皇太子斑鳩宮に薨ず。時に生年四十九年と。

（『聖徳太子伝 上巻』一二九頁）

と記されており、推古二十九（六二一）年二月二十二日とする。年号は『日本書紀』や『伝暦』によって推古二十九（六二一）年にし、月日は『法王帝説』や『補闕記』によって二月二十二日とする。したがって、四天王寺と法隆寺の折衷説を採用する。

また『上宮厩戸豊聡耳皇太子伝』には、同一の書と言われる『明一伝』もある。『明一伝』も逸書であるが、『上宮太子拾遺記』に次のように引用される。

明一伝に云わく。豊日天皇丁未秋七月大臣、諸の皇子等を卒し、兵を起こし、物部大連を討つ。是の時、厩戸皇子生年十五なり。  
（『仏全』一一二、二五八頁）

橘寺系統の太子伝では、守屋討伐時、太子が十五歳であった。『日本書紀』において守屋討伐時、太子は十五、十六歳の間であったと記されているが、そこから十五歳説を採用する。

16 『日本書紀』の用明元年正月の記事に、  
其一日<sup>一</sup>厩戸皇子<sup>一</sup>。  
更名豊耳聡聖徳。或名豊聡。  
耳法大王<sup>一</sup>。或云<sup>二</sup>法主王<sup>一</sup>。 是皇子初居<sup>二</sup>上宮<sup>一</sup>、後移<sup>二</sup>斑鳩<sup>一</sup>。

とあり、推古元（五九三）年四月には「厩戸豊聡耳皇子（『新編全集本』日本書紀2、五三二頁）」と記されている。このことから、「厩戸皇子」「豊耳聡聖徳」「豊聡耳法大王」「法主王」「厩戸豊聡耳皇子」などの名があると思われる。

17 『新編全集本』日本書紀2、五七八頁

18 また、法隆寺説は『補闕記』に継承される。そこには、

八人時に声を共にして事を白す。太子一一を能く弁じ、各情を得、復再訪無し。聡敏叡智なり。是を以て名を厩戸豊聡八耳皇子と称す。又、大法皇と称し奉る。  
（『仏全』一一二、四頁）

と記されており、「厩戸豊聡八耳皇子」と呼称した。

19 武田賢寿「一九九四」一四九頁

20 辻善之助「一九八四」

21 福井康順「一九五九」

<sup>22</sup>王勇「一九九四」

<sup>23</sup>この説話の成立に関しては、飯田瑞穂「二〇〇〇」に詳しく述べられており、そちらを参照されたい。ちなみに、この説話が最も早く見られるのは、思託の『上宮皇太子菩薩伝』である。また、法隆寺はこの説に拠りながら、太子の用いた特別な法華経は、前身であった慧思によって使用されていたものであり、太子が小野妹子を派遣して、それを取りに行かせ、講義をしたと主張する。それに対して、『補闕記』では聖徳太子が前世で使用した『法華経』は小野妹子が持ち帰ったものではなく、太子自身が三昧定に入って、超能力で中国から取り寄せたものであるといい、現在では失われていると記される。さらに、『伝暦』において、小野妹子が持ち帰った経は衡山の僧が間違って渡したのであり、本物は太子が三昧定によって、持ち帰った「夢来の経」であると言われている。

<sup>24</sup>念禅法師は、慧思の別名か、全く違う人物かで議論の分かれるところである。ただ、近年、伊吹敦「二〇一五」や吉田一彦「二〇一一」によって、念禅法師とは架空の人物であると示されている。本論でも、両氏の見解を採りたい。

<sup>25</sup>古田「二〇一一」六〇頁

<sup>26</sup>『三宝絵詞』では、「ねむ禅師の使きたれり。（『新大系本』三一、八五頁）」と述べられており、太子は慧思ではなく念禅法師の後身であると理解している。

<sup>27</sup>この説は『岩波仏教辞典』において示され、これまで支持されてきた。しかし、藤井由紀子「一九九九」はこの説に問題があるとして、観音菩薩化身説と『法華経』「普門品」を関連づける説を否定している。詳しくは、藤井由紀子「一九九九」（二四―三五頁）を参照されたい。

<sup>28</sup>藤井由紀子「一九九五」三九九頁

<sup>29</sup>従来、救世とは仏・菩薩を形容する語として用いられる。たとえば、『法華経』卷第三「化城喻品」第七の「救世の聖尊」、卷第七「如来神力品」第二十一「諸仏救世者」や、『大日経』卷第一の「釈獅子救世」「救世諸菩薩」、卷第二の「菩薩救世者」、卷第六の「真言救世者」などに見られる。つまり、本来、救世という語は、仏・菩薩に用いられる尊号であり、観音に限定されるものではない。しかしながら、これまで、「救世」とは観音菩薩を象徴する言葉として捉えられてきている。その根拠は、『法華経』「観世音菩薩普門品」であり、救世と観音が結び付

けられ、救世とは観音に限定された言葉であるという理解がなされてきた。これらのことについては、藤井由紀子「一九九五」に詳しくまとめられているため、そちらを参照されたい。

<sup>30</sup> 藤井由紀子「一九九九」一六頁

<sup>31</sup> 榊原史子「二〇一三」六二頁

<sup>32</sup> 金治勇「一九七九」二七七頁を参照。この説を受けて、また、織田顕祐「二〇一三」は金治の見解を踏まえ、より詳しく①四天王寺の縁起と太子の守屋討伐、②仏教排斥の守屋と仏教守護の太子の関係、③資材帳、④為政者太子と仏教者太子の関係、⑤仏教排斥・興隆と寺院維持に関する未来記の五つに分けることができると指摘している（二四頁）。

<sup>33</sup> 榊原史子「二〇一三」二九一頁

<sup>34</sup> 金治勇「一九七九」二八五頁

<sup>35</sup> 同前、二九二頁

<sup>36</sup> 山口哲史「二〇〇九」二二―二三頁

<sup>37</sup> 臆色となっていたが、誤写であるため、筆者が訂正した。

<sup>38</sup> 『仏全』一一二、三八九頁

<sup>39</sup> 林幹彌「一九七二」七二頁／西口順子「一九八一」一〇五頁／山口哲史「二〇〇九」一六頁

<sup>40</sup> 小野一之「一九九一」一九頁

<sup>41</sup> 榊原史子「二〇一三」二二六頁

## 第二章 親鸞における夢告の意義

### 緒言

親鸞はその生涯において、何度か夢告を受けたと言われる。この章では、親鸞にはいつ、どのような夢告があったのかを検討し、その夢告がどのような意義を持ったのかを考えていく。

第一節では、専修寺に伝わっている『親鸞三夢記』について検討したい。この書が親鸞の真作であるのか、偽作であるのかは意見の分かれるところであるため、先行研究を踏まえて、真作か偽作かを明らかにしたい。

第二節以降は、史実と認められる六角堂夢告と康元二年の夢告を中心に考察する。第二節は、親鸞の生涯を決定付けた六角堂の夢告を扱う。『親鸞伝絵』においては、六角夢想と吉水入室の年次が統一されていない。そこで、二つの出来事が、『教行信証』や『恵信尼消息』の記述通り、同年代であることを考察する。続いて、『恵信尼消息』に示される聖徳太子の文と御示現の文がどのようなものであったのか、先行研究を概観した上で考察し、六角堂の夢告における親鸞の課題が何であったのかを明確にしたい。続いて、遠藤美保子によって、親鸞の六角堂参籠と太子信仰は無関係と言われるが、六角堂参籠の意義を、当時六角堂が如何なる場所であったのかということから検討する。

第三節は康元二年の夢告を中心に、夢告讚には直接記されない夢告の主が一体誰であったのかということ、『正像末和讃』の構成、その当時の親鸞周辺の状況から考えていきたい。

## 第一節 三夢記について

現在、専修寺には『親鸞三夢記』（以下、『三夢記』）と言われるものが伝わる。その文は次のようである。

親鸞夢記云

建久二歳<sup>辛亥</sup>暮秋仲旬第四日の夜

聖徳太子 善信に告勅して言わく

我三尊化塵沙界 日域大乘相應地

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

正治二<sup>庚申</sup>十二月上旬

睿南无動寺在<sup>二</sup>大乘院<sup>一</sup> 同月下旬終日

前夜四更

如意輪観自在大士告命して言わく

善哉善哉汝願將満足

善哉善哉我願亦満足

建仁元歳<sup>辛酉</sup>四月五日の夜寅時 六角堂の救世大菩薩 善信に告命して言く

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 文

于時建長第二庚戌四月五日

愚禿釈親鸞七十  
八歳

書之

釈覚信尼へ

(古田武彦「二〇〇三」五七―五九頁)

ここには建久二年の磯長夢告と正治二年の大乗院夢告と建仁元年の六角堂夢告の三つの夢告が記される。三つ目の六角堂夢告については、真仏の『経釈文聞書』にも、

親鸞夢記云

六角堂の救世大菩薩、顔容端政の僧形を示現して、白き納の御袈裟を服著しめて、広大の白蓮に端座して、善信に告命して言わく

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 文

救世菩薩此の文を誦して言わく、此の文は吾が誓願なり、一切群生に説き聞かすべしと告命したまへり、斯の告命に因りて、数千万の有情に之を聞かしむと覚えて夢悟め了りぬ。

(『高田古典』一、一二五―一二七頁)

と示され、六角堂夢告は史実を反映したものである。

それに対して、建久二年の磯長夢告と正治二年の大乗院夢告は、室町末期に成立した『親鸞聖人正明伝<sup>42</sup>』や江戸時代の『親鸞聖人正統伝<sup>43</sup>』において、はじめて登場する。さらに、『三夢記』は干支が斜め書きになっていることなどから<sup>44</sup>、江戸期成立の特徴を示しており、内容や形式から後代の偽作文書であると言われてきた。

しかし、古田武彦は『三夢記』が親鸞の真作であると主張する。古田が『三夢記』を親鸞の真作であると判断している点をまとめると、次のようになる<sup>45</sup>。

①「大乘院夢告」に記される「睿南无動寺在ニ大乘院ニ」は「睿南无動寺に大乘院に在り」と読めることから、鎌倉中期以前に特徴的に見られる「ニの置用」の用法を示すものである。

②文末の自著名が愚禿积親鸞となっていることである。积の字を含んだ書名の形式は、親鸞が七十四歳（寛元四歳）から八十三歳（建長七歳）までの十年の間で使用される。「寛元四歳」書写『自力他力事』の「愚禿积親鸞」、「宝治第二」に制作された『浄土高僧和讃』の「积親鸞」、「建長三年」の専修寺蔵書簡「有念無念」の「积親鸞」、「建長七年」に書写された『一念多念分別事』の「愚禿积善信」の四例に限られており、建長二年はまさにその間に当たる。

③制作年次の「建長第二」という表記が「宝治第二」の年時表記を持つ『浄土高僧和讃』と近接しており、親鸞の七十歳代後半に見られる特有の用法である。

このような古田の説に対して、様々な反論がなされる。

まず、①について、赤松俊秀は古田の論が鎌倉時代中期に「ニ」の置用があったことを確かめてのものでないことを批判し、専修寺に赴いて原本を拝見すると、送り仮名がなかったと指摘する<sup>46</sup>。さらに、山田雅教はここで「睿南无動寺在ニ大乘院ニ」は「睿南无動寺の大乘院に在り」と読んでも問題ないとし、鎌倉時代と断定することはできないと論じる<sup>47</sup>。

次に、②について、重見一行は六十歳ごろと推定される坂東本の撰号「愚禿积親鸞集」（「証巻」「真仏土巻」「化身土巻本」）や、「三願転入の文」や後序に記される「愚禿积の鸞」の用例を除外するべきではないと言う<sup>48</sup>。その見解を踏まえて、山田雅教も坂東本『教行信証』の撰号も考慮するべきであると同意する<sup>49</sup>。

さらに、籠が指摘しているように、古田武彦「二〇〇三」の一覧には、次のような「釈の十年」から逸脱した「釈」の使用例も掲載されていない<sup>50</sup>。

まず、寛喜二年（五十八歳）書写という奥書をもつ『唯信鈔』の「愚禿釈親鸞」の用例である。古田はこれを小川貫武の「八十代の執筆」であるという説により、一覧から省略する<sup>51</sup>。それに対して、平松令三は真蹟本『唯信鈔』は、寛喜二年の書写本を康元二年に再び写し、一月二十七日書写の『唯信鈔文意』と併せて信証に与えたものであると推定する<sup>52</sup>。この説に従えば、古田が指摘する「釈の十年」には当てはまらない。

次に、奥書ではないが、正嘉二年に撰述された『尊号真像銘文』には「和朝愚禿釈親鸞が『正信偈』の文<sup>53</sup>」と記される。しかし、古田はこの記述について、「過去の一時点に書かれた正信偈銘文の表題の転記である<sup>54</sup>」と述べ、本文中であり、年時の記載がないため除外する。

さらに、古田が挙げる七十四歳から八十三歳までの「釈の十年」の四例以外にも、以下のような使用例がある。それらについては、真蹟本ではないため、注意が必要である。仁治二年（六十九歳）書写の『唯信鈔』（大谷大学蔵）奥書の「愚禿釈親鸞」、寛元四年（七十四歳）『唯信鈔』（専修寺蔵）の奥書の「愚禿釈親鸞」、建長六年（八十二歳）『唯信鈔』（滋賀県真念寺蔵）の奥書「釈親鸞」、建長七年『浄土文類聚鈔』（真宗大谷派蔵）奥書の「愚禿釈親鸞」、建長八年（八十四歳）真仏書写の『入出二門偈頌』（専修寺蔵）撰号の「愚禿釈親鸞作」などは古田の一覧には掲載されていない<sup>55</sup>。

また、親鸞は同じ著作の中で、「釈」のある記名とない記名を併用していると指摘される<sup>56</sup>。たとえば、初稿本の『浄土和讃』『高僧和讃』には、「讚阿弥陀仏偈和讃 愚禿親鸞作<sup>57</sup>」「已上四十八首 愚禿釈親鸞作<sup>58</sup>」「浄土和讃 愚禿親鸞作<sup>59</sup>」「已上現世利益（中略）釈親鸞作<sup>60</sup>」「浄土高僧和讃 愚禿親鸞作<sup>61</sup>」「釈親鸞<sup>六七十歳書之畢</sup><sup>62</sup>」などがある。また、先程指摘した『尊号真像銘文』

も、本文では「和朝愚禿親鸞が『正信偈』の文<sup>63</sup>」と記されるのに対して、奥書は「愚禿親鸞<sup>64</sup>」となっている。したがって、親鸞が「釈」の有無に特別な意味を見出していたとすぐに考えることはできず、古田の釈の十年説は成り立ち得ないのではないだろうか。

最後に③について、山田雅教が「建長第二」という年次に関して、二十八歳時の記録であるはずの大乗院夢告の記事にも「正治第二」という記述があり、七十歳代後半特有のものとすることに疑問を呈している<sup>65</sup>。そもそも、『浄土高僧和讃』の奥書を見ると、次のようになっている。

宝治第二戊申歳初月下旬第一日 釈親鸞<sup>七十</sup> 書之畢 (『定親全』二・和讃篇・一三九頁)

筆者はこの年次記載が「宝治第二」ではなく、「宝治第二戊申歳」と考えており、古田の主張する『三夢記』の「建長第二庚戌」と同じ記載であるとは言えないのではないだろうか<sup>66</sup>。

次に覚信尼に宛てた親鸞の添え状を見たい。

御文くはしく承候、わさとも申入へく候に、かたみと御望候ゆへ四十八の御願文、いにしへの夢の御文ともを、書てまいらせ候、いきて候へは、また対面候てしかしか申まいらすへく候、何事も疑なく、御安心たしろかせたまはて、御念仏せさせ候よし、めで度事にて候なり。他力には義なきを義とすとは申候なり、只只御はからいなく、御本願にまかせ、いよいよ御念仏候へし、かへすがへす。南無阿弥陀仏。

四月五日 親鸞(花押)

かくしんへ (古田武彦「二〇〇三」八二―八三頁)

ここから、建長二年四月五日に書かれた「いにしへの夢の御文」は「四十八の御願文」とともに、かたみとして覚信尼に送られたことがわかる。

この書簡に関しても、山田雅教や籠弘信は、「生きて候えば、また対面候いて」と、親鸞と覚信尼が遠方で離れ離れに暮らしているような書きぶりであるが、当時覚信尼は京都在住であったと思われ、対面は容易なはずであり、「かたみ」や「いきて候えば」といった表現や、親鸞自身この年十月に『唯信鈔文意』を完成しており、健康面に不安があったとも思われなことから、当時の親鸞と覚信尼の置かれていた状況とそぐわないと、疑問を呈している<sup>67</sup>。

さらに、籠は建長二年当時、覚信尼がすでに「覚信尼」と名のついていたのかについて考察し、建長二（一二五〇）年当時すでに「覚信尼」と名のついていたのか疑問を呈せざるを得ないと言う<sup>68</sup>。同様に、赤松俊秀も建長二（一二五〇）年当時、覚信尼は出家以前であるとする<sup>69</sup>。

以上、先行研究をもとに『三夢記』が真作であるのか偽作であるのかを確認したが、親鸞の真作とするには、問題が多いようである。ただ、磯長夢告と大乘院夢告に意義がないということではなく、伝承されてきたという歴史を大切にしなければならぬ。これらについて、詳細に親鸞の生涯との関わりを考えるべきであるが、今後の課題とする。

ひとまず、本論文では史実とされている六角堂の夢告と康元二年の夢告に絞って、次節以降考察していきたい。

## 第二節 六角堂夢告について

### 第一項 吉水入室と六角夢想の年次について

従来、親鸞は建仁元年に聖徳太子の夢告によって、法然のもとに赴いたと考えられている。その根拠は『教行信証』「後序」の

愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す。  
(『定本』三八一頁)

という部分や『恵信尼消息』の記述である。したがって、六角夢想と吉水入室は、同年代のことであつたと考えられ、定説化している。

しかし、覚如によって製作された『親鸞伝絵』は吉水入室と六角堂の夢告の年代に揺れがある。そこで、覚如自筆とされる三つの『親鸞伝絵』を確認して、どのような問題点があるのかを考察していきたい。

①表題『善信聖人絵』奥書「永仁第三暦 応鐘中句第二覃<sup>70</sup>」(永仁三年十月十二日)覚如二十六歳 本願寺派蔵(西本願寺本)

西本願寺本

吉水入室 建仁第一乃暦春の比<sup>上人二、十九歳</sup>、隠遁のころざしにひかれて、源空聖人の吉水の禅房に

尋参給き、  
(『定親全』四・言行篇2・一〇二―一〇三頁)

六角夢想 建仁三年 癸亥 四月五日夜寅の時、聖人夢想の告ましましき、

(同前、一〇四頁)

②表題『善信聖人親鸞伝絵』奥書「永仁第三<sup>乙未</sup>暦 応鐘中句第二天(中略)今同歳太呂仲旬第三  
天又書之<sup>71</sup>」(永仁三年十二月十三日)覚如二十六歳 専修寺蔵(専修寺本)

専修寺本

吉水入室 建仁第三の暦春のころ<sup>廿九歳</sup>、隠遁のころざしにひかれて、源空聖人の吉水の禅房

に尋参たまひき、  
(『定親全』四・言行篇2・五五―五六頁)

六角夢想 建仁三年 辛酉 四月五日の夜寅の時、聖人夢想の告ましましき

(『定親全』四・言行篇2・五七頁)

③表題『本願寺聖人伝絵』奥書「康永二歳未十一月一日<sup>72</sup>」(康永二年十一月一日) 覚如七十四歳 真宗大谷派蔵(東本願寺本)

東本願寺本

吉水入室 建仁第三の暦春のころ聖人二十九歳、隱遁のころざしにひかれて、源空聖人の吉

水の禅房に尋参たまひき、 (『定親全』四・言行篇2・五―六頁)

六角夢想 建仁三年 辛酉 四月五日夜寅時、聖人夢想の告ましましき、 (同前、六一―七頁)

①から③を見ると、吉水入室と六角夢想の年次に矛盾がある。そのようなことから、吉水入室と六角夢想が同じ年であったのか違う年であったのか、夢告は一度なのか二度なのかなど、様々な議論が活発に行われてきた。本節では、その議論を逐一追うことはせず、吉水入室と六角夢想の年次になぜ揺れがあるのか、そして二つの出来事が同年であることを明確化しておきたい。

まず、東本願寺本、専修寺本、西本願寺がどのように成立したのかを確認する。東本願寺本は奥書からもわかるように、晩年に覚如によって製作された完成本である。それに対して、西本願寺本と専修寺本については、その成立をめぐる、研究が積み重ねられ、二つの説がある。

一つは、西本願寺↓専修寺本↓東本願寺本という順序で成立し、西本願寺を初稿本とする説である<sup>73</sup>。その根拠は、奥書の内容、表題の違い、親鸞の俗姓、大谷廟堂内部の描写である。奥書は先に記した通りであり、西本願寺本が一番古い。表題を見ると、『善信聖人絵』↓『善信聖人親鸞伝絵』↓『本願寺聖人親鸞伝絵』という順序で発展したと考えられる。そして、大谷廟堂内部の描写

に注目すると、笠塔婆型石柱のみ（西本願寺本）↓親鸞真影と笠塔婆型石柱（専修寺本）↓親鸞真影（東本願寺本）という、廟堂が整備されていく過程が反映されていると言われる<sup>74</sup>。

さらに、西本願寺本が初稿本となる根拠は親鸞の俗性にある。三本とも第一段で、親鸞の俗性を述べるところから始まる。西本願寺本は「藤原氏大織冠（中略）乃後胤、弼宰相有国卿五世の孫、皇太后宮大進有範息なり<sup>75</sup>」とあるのに対して、専修寺本は「藤原氏（中略）大織冠鎌子大臣の玄孫、近衛大将右大臣従一位内膳六代乃後胤弼宰相有国卿五代の孫、皇太后宮大進有範の子なり<sup>76</sup>」となっており、「近衛大将右大臣従一位内膳」の言葉が追加される。この追加は親鸞の俗性をより高貴に見せるものであり、西本願寺本を初稿本とする根拠とされる<sup>77</sup>。

二つは、専修寺本↓西本願寺本↓東本願寺本という順序で成立し、専修寺本を初稿本とする説である。その根拠は段数の増減、六角夢想の絵相、洛陽遷化の絵相である。完成本とされる東本願寺本を中心に考えると、西本願寺本は第四段の「蓮位夢想」を欠いており、全十四段となる。それに対して、専修寺本は第四段の「蓮位夢想」と第八段の「入西鑑察」の二段を欠いており、全十三段となる。したがって、東本願寺本、完成までの経過を辿れば、専修寺本（十三段）↓西本願寺本（十四段）↓東本願寺本（十五段）と内容が膨らんだと考えられる。

次に、六角夢想の絵相の差異である。この段で救世観音は「六角堂の救世菩薩、顔容端嚴の聖僧の形を示現して、白衲の袈裟を着服せしめ、広大の白蓮花に端坐して、善信に告命して言わく<sup>78</sup>」と述べられる。東本願寺本・西本願寺本はこの記述通り蓮台に端座している僧形の姿を描いている。それに対して、専修寺本は蓮台に直立する僧形を描いており、先の記述と矛盾していることから、原初の形を示している。

また、洛陽遷化の絵相についても、「しかうして、同第八日午時頭北面西右脇に臥給て、つゝに念仏の息たえましましをはりぬ<sup>79</sup>」とあり、西本願寺本・東本願寺本は記述通り、頭北面西右脇で横たわる親鸞を描いている。それに対して、専修寺本は仰向けに横たわる姿に描いた後に、頭北面西右脇の姿に補修していることが明らかとなっている<sup>80</sup>。このような絵相の違いから、専修寺本が初稿本ではないかと言われる。

以上、西本願寺本を初稿本とする説と専修寺本を初稿本とする説が存在しており、判断が難しい。草野顕之が西本願寺本を初稿本する根拠となる「大谷廟堂内部の描写」の描き方にもう一度注目して<sup>81</sup>、専修寺本↓西本願寺本↓東本願寺本と反対の結論を導き出している<sup>82</sup>。筆者には、どちらを初稿本とするのかは決し難いため、今はこれ以上この問題に踏み込むことはしない<sup>83</sup>。

では、その年次の違いについて考えてみたい。何度も述べるように、専修寺本、西本願寺本、東本願寺本において最も問題となるのが、吉水入室と六角夢想の年次である。東本願寺本を基準にしてみると、専修寺本は吉水入室・六角夢想の年次を建仁三（一二〇三）年としているが、西本願寺本のみ建仁元年とする。ただ、六角夢想に関しては、三本とも建仁三（一二〇三）年としているが、干支に問題がある。専修寺本・東本願寺本は「辛酉」となっており、建仁元（一二〇一）年に相当する干支である。それに対して、西本願寺本は「癸亥」となっており、建仁三（一二〇三）年の干支としては、西本願寺本が正しい。

しかしながら、『教行信証』や『恵信尼消息』の記述からは、吉水入室と六角夢想は同じ年代でなければならぬ。そして、それらの記述から考えると、『親鸞伝絵』の吉水入室と六角夢想は順序が逆ではないだろうか。

そこで、東本願寺本と専修寺本において、親鸞が吉水に入室した年を建仁三（一二〇三）年としながらも、親鸞二十九歳と誤記していることに注目したい。つまり、覚如は親鸞が比叡山を降り、法然のもとへ赴いたのは二十九歳であったと知っていながらも、その年次を建仁三（一二〇三）年と錯誤していたのではないだろうか<sup>84</sup>。さらに、そのことは覚如が『親鸞伝絵』の中で、『教行信証』後序「愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す<sup>85</sup>」の文を引用していることから、当然親鸞の吉水入室は建仁元年（辛酉）と知りながらも、建仁三年と錯誤していたため、六角夢想を建仁三年（辛酉）と誤って記したと考えるのが一般的である。

次に『親鸞伝絵』において、吉水入室と六角夢想の順序が入れ替わっていることについて考察していきたい。『恵信尼消息』によれば、六角堂での太子の夢告を経て、法然のもとへ赴いたのであるから、第二段吉水入室と第三段六角夢想は逆でなければならない。この理由については、覚如が『親鸞伝絵』を製作段階では『恵信尼消息』を見ておらず、二つの出来事の関係性を知らなかったことに起因すると指摘される<sup>86</sup>。そして、覚如が『恵信尼消息』を見たのは、その第五通目の奥に「徳治二年丁未四月十六日 この御うはがきはこ上の御てなり 覚如しるす<sup>87</sup>」と記されることから、徳治二（一三〇七）年と言われる。また、赤松俊秀は『恵信尼消息』を見たのであれば、吉水入室と六角夢想の段を入れ替えるべきであったと指摘する<sup>88</sup>。

以上、『親鸞伝絵』における吉水入室と六角夢想の年次の矛盾は、覚如の錯誤によるものであった。そのことは覚如が『親鸞伝絵』製作当時、『恵信尼消息』を見ておらず、完成した十三年後である徳治二（一三〇七）年に『恵信尼消息』を読んだことが関係する。そして、現在は『恵信尼消息』の発見に伴い、吉水入室と六角夢想は同じ年であり、その説は定説化しており、疑問を差し挟むものはない。

## 第二項 六角堂夢告―聖徳太子の文と御示現の文について―

『恵信尼消息』には次のように記される。

やまをいでて、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んをむすびて、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えん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、

（『定親全』三・書簡篇・一八七―一八八頁）

親鸞は一二〇一年に、これまで修行をしてきた比叡山を下り、六角堂に百日籠もって、後世を祈った。その九十五日の暁に、聖徳太子の文を結んで、示現にあずかったのである。そして、後世の助かろうとする縁によって、法然と出遇ったのである。つまり、親鸞は太子の夢告を経て、法然との値遇を得たのであり、この出来事は親鸞の人生を決定付けたものであり、その生涯において最も重要なものであった。さらに、追伸部分には、

このもんど、殿のひへのやまにだうそうつとめておはしましけるが、やまをいでて、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。

（『定親全』三・書簡篇・一八八頁）

と記される。これらの文の中で、常に問題となってきたのが、「聖徳太子の文」と「御示現の文」とは一体何を指しているのかということであり、これまで様々な考察が行われてきた。「聖徳太子の文」と「御示現の文」は同一のものであるのか、別々のものであるのか、その内容はそれぞれ何であったのだろうか。

はじめに、「聖徳太子の文」と「御示現の文」がどのように受け止められてきたのか、先行研究を整理したい。その後、筆者の見解を述べる。

このことにはじめに言及するのは、『恵信尼消息』を発見した鷲尾教導であり、彼は「御示現の文」が廟唄偈であると論じる<sup>89</sup>。この鷲尾説は中澤見明や山田文昭などが支持する<sup>90</sup>。廟唄偈とは次のような偈文である。

大慈大悲本誓願 愍念衆生如一子 是故方便從西方 誕生片州興正法  
我身救世觀世音 定恵契女大勢至 生育我身大悲母 西方教主弥陀尊  
真如真實本一体 一体現三同一身 片域化縁亦已尽 還歸西方我浄土  
為度末世諸衆生 父母所生血肉身 遺留勝地此廟唄 三骨一廟三尊位  
過去七仏法輪所 大乘相応功德地 一度參詣離惡趣 決定往生極樂界

（『聖徳太子伝古今目録抄』四七一―四八頁上）

しかし、梅原隆章は廟唄偈から考えると、生死の迷いを断ち切り、六角堂に百日参籠し、法然のもとを訪ねるといふ重大な転機をもたらした示唆が感じられないと疑問を呈す<sup>91</sup>。そして、赤松俊秀も同様の疑問を持ち、

行者宿報設女犯 我成玉女身被犯

一生之間能莊嚴 臨終引導生極樂 （『定親全』四・言行篇2・二〇一―二〇二頁）

という「行者宿報偈<sup>92</sup>」であると指摘する。この偈文から、当時の親鸞の悩みは性欲を中心としており、この偈文に感銘を受けて、親鸞は妻帯に踏み切ったと読み取っている<sup>93</sup>。しかし、藤島達郎は、「聖徳太子の文」として、他に適当なものが「廟唄偈」であり、「太子の文」が「行者宿報偈」であるともいえないと批判する<sup>94</sup>。

ここまで確認したものは、「聖徳太子の文」と「御示現の文」が同一であるという立場やあまり区別がなされていないように感じる。

それに対して、「聖徳太子の文」と「御示現の文」が別異のものであるという見解も存在する。

古田武彦は「聖徳太子の文」と「御示現の文」が別々のものであると云う。古田は従来の「結ぶ」と「あづからせ給ふ」の主格が聖徳太子もしくは観音菩薩とする説には無理があるとする。そして、「あづかる」とは親鸞側の動作であり、観音や太子とするには「せ給ふ」の「せ」を使役で取らなければならぬ。しかし、古田はこの「せ」が尊敬であり、親鸞が（従来知っていた）聖徳太子の文を結び、（新しく）示現にあづからせ給いたと理解する。そして、「聖徳太子の文」が廟屈偈であり、御示現の文が「行者宿報偈」であると結論付ける<sup>95</sup>。

また、細川行信も親鸞が太子の文を結んで祈願された文と、その祈願に感応して示現にあづかられた文とを区別するべきであると述べ<sup>96</sup>、「聖徳太子の文」は廟崛偈、「御示現の文」は「行者宿報偈」であると言う<sup>97</sup>。

次に名畑崇が、従来の説とは一線を画する見解を提示する。名畑は、鎌倉時代初期に親鸞とほぼ同時代に在世した覚禅によって記された『覚禅鈔』四十九・如意輪下の一節が「行者宿報偈」に酷似していると指摘する。『覚禅鈔』の文は次のとおりである。

癸邪見心。姪欲熾盛可墮落於世。如意輪我成王玉女。為其人親妻妾共生愛。一期生間。莊嚴以福貴。令造無辺善事。西方極樂浄土令成仏道。莫生疑云々

（『大正蔵』 図像第四卷、四八〇頁）

「行者宿報偈」は、「行者宿報設女犯 我成玉女身被犯 一生之間能莊嚴 臨終引導生極樂」であるから、非常によく似ていることがわかる。そして、名畑は「聖徳太子の文」が『覚禅鈔』の如意輪の文であり、御示現の文が「行者宿報偈」であると言う<sup>98</sup>。

しかし、この説は名畑も自ら記しているように、『覚禅鈔』が東密系の寺に伝わっており、親鸞が『覚禅鈔』を見て如意輪の文を知ったとは考えにくいことや<sup>99</sup>、『覚禅鈔』の如意輪の文は本当に「聖徳太子の文」と呼べるのかどうかなど疑問が生じる。

そして、名畑説は山田雅教や遠藤美保子によって検討がなされる。

山田は『覚禅鈔』という密教的なものと、親鸞の思想とのギャップが大きいことに疑問を持ち、「玉女」をキーワードに新たな見解を示す。ここでは、「玉女」という語が『往生要集』巻中末「大文第六・別時念仏 臨終行儀 観念」に確認でき<sup>100</sup>、ここから親鸞が「玉女」という言葉を知ったと想定する。そして、この言葉を解明するにあたって、『往生要集』の第一人者であった法然のもとへ赴いたと考察する<sup>101</sup>。

また、遠藤美保子は『覚禅鈔』が親鸞と同時代の真言宗の文献であり、現在知られている形での『覚禅鈔』を、比叡山にいた親鸞が参照できた可能性はほとんどないと述べる<sup>102</sup>。そして、遠藤は「横川首楞嚴院二十五三昧起請」と「行者宿報偈」を比べると、表現や考え方など類似点が多いことを指摘する<sup>103</sup>。この文は、後世の問題への接近方法として天台内部にあり、破戒の要因として玉女なる女人をあげる考え方においても関連が見られ、親鸞の夢記に影響が見られる。

ただし、両者ともに、「行者宿報偈」の基になった文の考察や夢告の背景については言及していても、「聖徳太子の文」が何であったのかということについては述べていない。

以上、「聖徳太子の文」と「御示現の文」については、数多くの見解が併存しており、未だに定説がない状況である。これらの先行研究を踏まえて、筆者は、親鸞が六角堂において、聖徳太子の文（廟崛偈）を結んで祈り、夢に太子が示現し、「行者宿報偈」を授けたと考えている。

まず、「聖徳太子の文」がなぜ廟崛偈であったのかということである。「聖徳太子の文」は「聖徳太子の」と言われる限り、太子に関するものでなければならぬ。そうすると、親鸞の著作の中から、太子に関するもので、親鸞に直接影響を与えたものは、廟崛偈が浮かび上がる。先行研究では、廟崛偈からは法然のもとを尋ねる示唆が感じられないと言われる。しかし、はたしてそうであるだろうか。先程引用した廟崛偈の意味は次のようになる。太子は大悲大慈の本誓願によって、衆生を一子のように憐れみ、方便して西方から日本に誕生し、正法を興す。私（太子）が観音であり、妻は勢至であり、母は阿弥陀である。末世の衆生を救済するために、肉身を廟崛に留める。三骨を一廟に留めるのは、三尊一体の理であるからである。私（太子）の亡き後、参るものがあるならば、皆浄土に往生するであろう。この偈文には、「大慈」「大悲」「本誓願」「是故方便従西方」「誕生片州興正法」「救世觀世音」「大勢至」「弥陀」「決定往生極樂界」など、親鸞の聖徳太子観に関わる表現が見られる。さらに、この廟崛偈の内容は、「正信偈」や法然への讃嘆の内容まで読み取れると言われる<sup>104</sup>。したがって、親鸞に関わる聖徳太子の文とは廟崛偈であろう。詳しい考察は第四章で行う。

次に、親鸞が生きた鎌倉時代に廟崛偈がどのように捉えられていたのかを考察しておきたい。そのことを考える時、親鸞と同時代を生き、はじめて『文松子伝』（廟崛偈）に言及した顕真に注目したい。顕真は『聖徳太子伝私記』において、次のように述べる。

可尋見る太子伝の目錄・文松子なり太子の舎人なり 梵天化身云々

・松子伝一卷伝と（中略）

（『聖徳太子伝古今目録抄』四五頁上）

松子伝は或十卷・或十二卷・云々御廟の内の文は第十卷文・云々  
十二卷伝者集たり諸の太子伝を・此の内有松子伝・云々。

（『聖徳太子伝古今目録抄』三四頁上）

顕真はここで、見るべき太子伝のトップに『松子伝』を挙げており、その著者が太子の舍人で梵天の化身と言われた文松子であると記す。そして、『松子伝』は『一卷伝』とも呼ばれており、『一卷伝』が当初十卷あるいは十二卷あり、廟峯偈は十卷目に掲載される。そして、『松子伝』から顕真が引用する廟峯偈は、先程引用した通り、十行二十句からなっている。さらに、廟峯偈は、『上宮太子拾遺記<sup>105</sup>』、九条家本『天王寺事<sup>106</sup>』、『弥陀観音勢至等文』にも引用される。『弥陀観音勢至等文』には、

鳥部夕松子伝云 太子御廟在日之時 自御廟峯洞 西方立石 結偈 注其 松子侍峯内 親見之云々  
（赤松俊秀「一九五七」二三七頁）

とある。ここで、聖徳太子自身が磯長廟峯内の西に石を立てて、結偈した時に、松子も峯内に侍り、親しくこれを拝見したと書かれており、『上宮太子拾遺記』にも同様の記述が見られる<sup>107</sup>。

また、顕真は、

太子の献善光寺の阿弥陀如来に給う御文の事。表書云謹上本師阿弥陀如来云々。下に鴈廐戸云々御文の語は大慈大悲本誓願の廿句なり。松子伝の文、法興元世一年辛巳十二月十五日廐戸上勝鬘阿弥陀如来御返事云わく上宮王救世大聖御返事善光上御文の語に云わく善哉善哉大薩埵善哉善哉大安樂善哉善哉摩訶衍善哉善哉大智慧左右不具云々同月の日善光が上げ今月の十

八日還来云々其日即御廟の中に自廿句文。書之給御使調子乘黒駒云々於東大寺戒壇院伝之建  
長七年冬比最秘事なり。宜けり。  
（『聖徳太子伝古今目録抄』七八―七九頁上）

と述べる。廟嶁偈は太子最晩年の法興三十一（六二一）年に善光寺の阿弥陀如来へ献上した書であり、その返事として善光寺阿弥陀如来から「善哉善哉」の四句を頂いたのである。そして、顕真は建長七（一二五五）年冬東大寺戒壇院において、秘事を相伝したと記している。

以上、これらの記述によって、その当時、廟嶁偈は太子自身によって作成されたものであると信じられていたことがわかる。現在は「平安中期以降の浄土教勃興とともに磯長廟を宣伝する目的で偽作されたものであることは疑いない<sup>108</sup>。」と言われる。しかし、中世の人々にとって、廟嶁偈の太子自記説は誰もが信じており、親鸞もその一人であったと考えられよう。

次に、御示現の文が「行者宿報偈」である理由を考察したい。御示現の文が「行者宿報偈」であることは、定説化しており、『経釈文聞書』や『親鸞伝絵』からも疑いようがない。しかし、『恵信尼消息』によれば、親鸞は後世を祈っていたはずであるのに、女犯を許可した偈文によって、その問題が解決したのであろうか。また、女犯を許可した偈文を感得した上で、なぜ法然のもとを尋ねなければならなかったのだろうか。むしろ、妻帯、女犯を許可されたのだから、ただちに「玉女」のもとへ向かい、結婚生活を始めるべきではないだろうか。さらに、この偈文から、本当に親鸞一人個人の性欲の問題を読み取るべきであろうか。そこで、「行者宿報偈」が女犯や妻帯を許可した偈文ではなく、その他の理由を探ってみたい。

そのことを考える時、「行者宿報偈」は親鸞の個人の性欲の問題ではなく、一切衆生の罪業、有情の断ち難い宿業を示しているという見解に注目したい。

平雅行は、前掲の『覚禅鈔』の文と「行者宿報偈」の相違に注目して、「行者宿報偈」は、単なる女犯ではなく、様々な罪業の象徴表現であると指摘する<sup>109</sup>。

また、井上尚実も、従来「行者宿報偈」が「女犯」「玉女」「被犯」など性的なイメージを喚起する語に執らわれた字義通りの理解であり、『恵信尼消息』に示される親鸞の回心の暗喩としての考察が十分ではないとし<sup>110</sup>、この偈から若き親鸞の性の悩みを読み取ろうとすることに異議を唱える。そして、井上は『経釈文聞書』において、親鸞夢記の直後に、『観世音菩薩往生浄土本縁経』と『観仏三昧経』が引かれる展開に注目し、親鸞が真仏に次のように語り伝えたのではないかと推測する。

夢の三昧の中に、六角堂の救世観音菩薩が白衣の僧形で示現して、偈文を誦して私に示された。その意味するところを解釈するなら次のようである。仏道を歩もうとする行者が、もし宿世の業の報いによって愛欲のように根深い煩惱を断てないなら、そのために犯す罪の報いに苦しむことなく、弥陀の本願念仏によって必ず浄土に往生するように教え導こう。この偈文を誦した救世菩薩は、これは自分の誓願であるから、一切群生に説き聞かせなさいと私に命じられた。その告命を受けて、数千万の有情に誓願を聞かせようと覚えたところで、夢は悟め了った。その夢告が真実であることは、經典にも符号する証拠がある、法然上人のもとに通い詰めて聴聞したところ、確かに本願念仏の教えこそ、罪悪深重の凡夫が生死輪廻の世界を出ることがかなう道であるという確信を得た。こうして私は雑行を棄てて本願に帰し、ただ念仏する身となつたのだ。

(井上尚実「二〇〇五」三六頁)

平や井上の見解によれば、やはり「行者宿報偈」は単に親鸞の性欲の問題ではなく、衆生の断ち難い煩惱を示していると言え、この偈文にはそのような意味を読み取っていかなければならない。そ

して、この内容こそ、真仏が述べるように「一切群生に説き聞かすべ<sup>111</sup>」きものであったのである。

以上、親鸞が六角堂の夢告で感得した「聖徳太子の文」と「御示現の文」について考察してきた。親鸞は「聖徳太子の文」である「廟岨偈」を結び祈願し、「行者に玉女として随順し臨終に引導して極楽に生ぜしめん」という救世観音の誓願をすべての衆生に説き聞かせるように命じられた。その命令に応えるべく、法然のもとで、宿報を犯すものの救われる道、専修念仏の教えを学んだのである。したがって、このような課題を親鸞に与えた六角堂の夢告は、彼の生涯に影響を与え続け、この出来事に導かれながら、仏道を歩んだのである。

### 第三項 六角堂参籠の意義

この項では、六角堂と聖徳太子がどのような関係があるのかを考察し、なぜ六角堂に参籠しなければならなかったのかを考えたい。遠藤美保子は「聖徳太子建立の六角堂という縁起を持ち出さずとも、親鸞の参籠は、天台系列・観音霊験所・聖覚ゆかりの寺という理由からでも、十分に説明できるといえる<sup>112</sup>」や「二十九歳の親鸞が六角堂参籠をしていたとしても、それが聖徳太子信仰に基づいてのことであるとする必然性はないと言える<sup>113</sup>」と論じる。しかし、親鸞の六角堂参籠が太子信仰と関係のないものだろうか。

まず、当時六角堂がどのような寺院であったのかを確認していきたい。

六角堂の縁起を伝える資料として『醍醐寺本諸寺縁起集』の「六角堂縁起」（以下、『醍醐寺本縁起』）を挙げるができる。その内容をまとめると、以下のようになる<sup>114</sup>。聖徳太子が淡路国

で如意輪観音像を見つけ、持仏とする。守屋との合戦に勝った太子は四天王寺を建立するために、材木を探しに山城国に行く。持仏を多良の木に置いて、水を浴びた後に取り上げようとする。動かず、夢に観音の告げがあり、自分は太子七生の本尊であって、これからはこの場で衆生を利益すると言う。そこで立てられたのが六角堂である。その後、時代が下って平安京遷都の時、六角堂が道の中央に当たってしまったが、勅使が祈誓すると六角堂が五丈ばかり北へ退いたのである。したがって、六角堂は聖徳太子によって建立された寺院であり、四天王寺に先立って建立されたことがわかる。

その後、『醍醐寺本縁起』よりも内容が詳細な「六角堂縁起」が登場する。たとえば、太子の誕生から入滅までの生涯を一歳次毎に項を分けて叙述した『正法輪蔵』には、「六角堂最初建立事<sup>115</sup>」という項目がある。そこでは、

閻浮檀金の御長三寸の大聖如意輪観音にて御すなり。釈尊在世の昔し、天竺の波斯の匿王の息女として、勝鬘夫人と云はれ〔し〕時、彼の本尊は父波斯の匿王の造立奉りて、朕に与へ給し。

救世観音の霊像なり。

(『史料集成』四、五五〇頁)

本尊如意輪観音は三寸あることや、太子が過去には天竺で勝鬘夫人であり、本尊とする如意輪観音は父波斯匿王が与えた救世観音であると語られる。本尊の大きさが詳細に記されたり、如意輪観音が救世観音と結び付けられており、『醍醐寺本縁起』から大きく変容する。

また、名畑崇によれば、当時、六角堂は本尊を如意輪観音とする霊験場として有名だったそうである<sup>116</sup>。

他にも六角堂がどのように捉えられているのかを確認しておく。

『続古事談』第四「神社仏寺」にも『醍醐寺本縁起』とほぼ同じ内容が次のように記される。

六角堂の如意輪観音は、淡路国いはやの海に、辛櫃に入て、鎖子さしてうちよせられたりけるを、聖徳太子、あけて御らんじて、本尊とし給けり。（『新大系本』四一、七五四頁）  
さらに、『梁塵秘抄』三一一にも次のように記される。

観音験を見する寺、清水石山、長谷のお山、粉河近江なる彦根山、ま近く見ゆるは六角堂  
（『新訂 梁塵秘抄』五九頁）  
ここから六角堂は観音靈験所として周知されていたことがわかる。

また、六角堂の本尊である如意輪観音については『阿婆縛抄』九二・如意輪部に次のように述べられる。

六角堂は日本最初（の）伽藍なり。聖徳太子七生の御本尊なり。尤も仰崇すべし。件の像は蓮を持ち、施願印なり。石山像之と同じ。（中略）已上二臂像  
（『仏全』三八、八八頁）

六角堂の如意輪観音は、石山寺の本尊と同じ蓮華と施願印の二臂如意輪像であったことがわかる。さらに、『阿婆縛抄』二〇〇・諸寺略記上にも六角堂の項目があり、

本尊二臂如意輪 救世観音是なり  
（『仏全』四一、三五九頁）

六角堂の本尊である如意輪は救世観音であると言われる。そして、『拾芥抄』には、

六角堂金堂三尺如意輪 聖徳太子  
（『尊経閣善本影印集成』一七、一八五頁）

と記され、六角堂の如意輪観音が聖徳太子と関連付けられ、信じられていたことがわかる。同様  
に、『阿婆縛抄』九二・如意輪部にも、

如意輪は公家三壇御修法の一壇なり。観音の中何に殊に此の法を修するや。私案じて云わく。聖徳太子は仏法最初の主なり。王法又十七条憲法を以て、之を行う。而して太子即ち観音の後身なり。如意輪尊を以て、七生の本尊と為す。六角堂観音是なり。（『仏全』三八、八四頁）

と述べられる。如意輪法を聖徳太子と六角堂の如意輪に結びつけており、太子は観音の後身であり、如意輪は太子の七生の本尊であると示される。そして、その本尊である如意輪観音は、先掲の『覚禅抄』に記されるように、姪欲の虜となって罪を犯した者を玉女となって救済するだけではなく、人の浄・不浄、在家・出家、肉食、妻帯に関わらず人々の所願を成就する存在として讃仰されていたと指摘される<sup>117</sup>。

以上、当時、六角堂は太子創建の寺院であると考えられており、その本尊である如意輪観音は、太子の七生であると理解され、聖徳太子と六角堂には関連がある。

また、『七十五首和讃』には、六角堂に関する和讃が十首置かれる。ここで親鸞は、

六角の精舎つくりてぞ 閻浮檀金三寸の

救世観音大菩薩 安置せしめたまひけり

桓武天皇の聖代の 延暦六年にこのみやこ

造興のとき救世観音 奇瑞靈験あらたなり（『定親全』二・和讃篇・二三〇―二三一頁）

と詠い、六角堂に安置されたのが「如意輪観音」ではなく「救世観音大菩薩」であったとする。親鸞は太子を観音の化身と仰いでおり、観音菩薩が六角堂に安置されていたと理解する。さらに、第一章で確かめたように、観音菩薩は太子の本地であり、両者は同一の存在と認められる。さらには、当時六角堂は比叡山の末寺になっていたことが次の文からわかる。

又祇園、北野、鞍馬、長楽寺、靈山、六角堂等の山門の末寺末社同じく以て門を閉づ。

（『校訂増補天台座主主記』一七〇頁）

そして、このことは覚如の記した『歎徳文』に、

すなはちちかくは根本中堂の本尊に対し、とをくは枝末諸方の靈崛にまふでて、解脱の径路をいのり、真実の知識をもとむ。ことにあゆみを六角の精舎にはこびて、百日の懇念にいたすところに、

(『定親全』四・言行篇2・一八六頁)

と記されるように、親鸞と六角堂の結びつきは、六角堂が叡山配下の靈所であったことが関係する。

以上、親鸞の六角堂参籠の意義を確認した。六角堂は、聖徳太子建立の寺院と考えられていた。本尊は太子の七生とされ、様々な人の願いを成就するとされている如意輪観音であった。そして、その本尊は救世観音菩薩とも同体であり、その垂迹が聖徳太子でもある。さらに、比叡山の影響を受けつつ、そこから決別しようとした親鸞にとって、「仏法最初のところ<sup>118</sup>」と押さえる六角堂に参籠し、比叡山での修学を問い、その源泉を尋ねなければならなかったのだろう。後に触れるが、親鸞は太子が南岳慧思として中国に生まれていると讃詠するからには、天台宗開祖・智顛の師である慧思として生まれた聖徳太子に、仏法興隆の真義を問わなければならなかったであろう。その真義を具体的に明らかにするために、法然のもとへと赴いたのである。

### 第三節 『正像末和讃』と夢告讃の関係について

#### 第一項 『正像末和讃』の構成と内容

この項では、康元二(一二五七)年の夢告の考察を行う前に、『正像末和讃』の構成とその内容を確かめておきたい。

『正像末和讃』の代表的な三本は、次のものである。

① 専修寺蔵、康元二（一二五七）年二月九日の「夢告讃」を中途に含む全四十一首からなる、一般的に「国宝本」と呼ばれている（以下、草稿本）。

② 正嘉二（一二五八）年九月二十四日に脱稿した親鸞真蹟本を、正応（一二九〇）年九月二十五日に顕智が書写した『正像末法和讃』である（以下、顕智本）。

③ 文明五（一四七三）年三月、蓮如によって開版された『正像末和讃』（以下、文明本）。続いて、『正像末和讃』『草稿本』『顕智本』『文明本』の構成・特徴を概観していきたい。

①草稿本は表紙中央に「正像末法和讃」の外題、左下に「釈覚然」の袖書はあるものの内題や撰号などはなく、各和讃に首数も付されていない。

冒頭は、

五十六億七千万 弥勒菩薩はとしをへむ

念仏往生信ずれば このたびさとりはひらくべし （『定親全』二・和讃篇・一四三頁）

から始まり、

如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし

師主知識の恩徳も 骨をくだきても謝すべし （『定親全』二・和讃篇・一五一頁）

までを「已上三十四首<sup>119</sup>」と記す。その後、康元二（一二五七）年二月九日夜の夢告を、

康元二歳丁巳二月九日の夜寅の時に夢の告にいはいはく

弥陀の本願信すべし 本願信ずるひとはみな

撰取不捨の利益にて 無上覚おぼささとするなり

この和讃をゆめにおほせをかふりてうれしさにかきつけまいらせたるなり

正嘉元年丁巳<sup>120</sup>三月一日 愚禿親鸞<sup>八十</sup>書之(『定親全』二・和讃篇・一五一―一五二頁)

正嘉元(一二五七)年閏三月一日に書き入れる。そして、

眞実信心の称名は 如来回向の法なれば

不回向となづけてぞ 自力の称念きはるる

大日本国粟散王 仏教弘興の上宮皇

恩徳ふかくひろくます 奉讃たえずおもふべし

上宮太子方便し 和国の有情をあわれみて

如来の悲願弘宣せり 慶喜奉讃せしむべし

罪業もとより所有なし 妄想顛倒よりおこる

心性みなもときよければ 衆生すなわち仏なり

無明法性ことなれど 心はすなわちひとつなり

この心すなわち涅槃なり この心すなわち如来なり

(『定親全』二・和讃篇・一五二―一五三頁)

の五首を加える。

第一首から第九首は親鸞真筆であるが、第九首までの左訓と、それ以降は別人の筆であると言われる。第九首までは朱筆で圈発点が施され、第一〇首以降はない。

② 顕智本は、表紙中央上部に「正像末法和讃」の外題、左下に「釈顕智」の袖書の題箋が貼付され、冒頭には『般舟讚』の文が置かれる。

般舟三昧行道往生讚に曰く

敬ふて一切往生の知識等に白さく、大きに須らく慚愧すべし。釈迦如来は実には慈悲の父母なり。種種の方便をして我等が無上の信心を發起せしめたまふ。(『高田古典』二、一八三頁)次に「康元二歳二月九日夜寅時夢告云<sup>1 2 1</sup>」と記された後に、夢告讃がある。そして、「正像末法和讃<sup>1 2 2</sup>」の内題があり、五十八首が続き、「已上正像末之三時／弥陀如来和讃／五十八首<sup>1 2 3</sup>」と結ばれる。その後、改めて、「愚禿述懷<sup>1 2 4</sup>」の標題から「仏智疑惑讃」二十二首が置かれる。そして、結語は、

已上疑惑罪過二十二首

仏智うたがふつみとがのふかきことをあらはせりこれをへんちけまんだいしやうなんとといふなり  
(『高田古典』二、二六六頁)

となる。さらに、この直後に、「愚禿親鸞作」と撰号を記し、「愚禿悲歎述懷讃」十一首が続き<sup>1 2 5</sup>、結語には「已上三十三首／愚禿悲歎述懷<sup>1 2 6</sup>」とある。そして、奥書は、

草本云正嘉二歳九月廿四日親鸞<sup>八十</sup>  
六歳

正応三年<sup>庚寅</sup>九月廿五日令書写之畢

(『高田古典』二、二七八頁)

とあり、『涅槃経』『観念法門』の文が記され、「顕智本」は終わる。

③文明本は、表紙左肩に「正像末和讃」の題箋が貼られる。顕智本の冒頭にある『般舟讃』の文が無く、「康元二歳丁巳二月九日夜寅時夢告云」と記され、「夢告讃」が置かれて始まる。次に、内題と撰号が、

正像末浄土和讃

愚禿善信集

(『定親全』二・和讃篇・一五八頁)

とあり、「正像末法和讃」五十八首が続く。さらに「仏智疑惑讃」二十三首が置かれ、結語は、

已上二十三首 仏不思議の弥陀の御ちかひをうたがふつみとがをしらせんとあらはせるなり

(『定親全』二・和讃篇・二〇一頁)

となる。その結語の後、頁を改め、頁の前半二行分の余白を空け、「愚禿善信作／皇太子聖徳奉讃<sup>127</sup>」の撰号と標題があり、「皇太子聖徳奉讃」十一首が置かれる。さらに、「愚禿悲歎述懷<sup>128</sup>」の標題の後に、「愚禿悲歎述懷」十六首があり、結語は、

已上十六首 これは愚禿がかなしみなげきにして述懷としたりこの世の本寺本山のいみじき僧とまふすも法師とまふすもうきことなり

(『定親全』二・和讃篇・二一六頁)

である。その後に行空けて、「釈親鸞書<sup>ニ之</sup>」<sup>129</sup>と署名がある。次の頁から「善光寺如来讃」五首が始まる。さらに、次の頁初めから「親鸞八十八歳御筆<sup>130</sup>」が記され、「獲得名号自然法爾章」の文、「卷末和讃」の二首が、

よしあしの文字をもしらぬひとはみな まことのこころなりけるを

善悪の字しりがほは おほそらごとのかたちなり

是非しらず邪正もわかぬ このみなり

(『定親全』二・和讃篇・二二四頁)

とある。最後に、奥書は、

右斯三帖和讃并正信偈

四帖一部者末代為興際

板木開之者也而已

文明五年<sup>癸巳</sup>三月 日(蓮如上人花押)

(『定親全』二・和讃篇・二二五頁)

という『三帖和讃』と『正信偈』開板の奥付、蓮如の花押があり、文明本は閉じられる。

文明本は、顕智本と比べると、「皇太子聖徳奉讃」「善光寺如来讃」「自然法爾章」などの大幅な増補がなされる。さらに、「仏智疑惑讃」は一首、「愚禿悲歎述懐讃」は五首増え、「仏智疑惑讃」は顕智本の第二十一・二十二首が第七・八首目に移動する。また、撰号や署名に類するものが、顕智本では「愚禿親鸞作」「親鸞八十六歳」とあるのに対して、文明本では「愚禿善信集」「愚禿善信作」「釈親鸞書ニ之一」「親鸞八十八歳御筆」と四箇所ある。そして、各和讃においても、顕智本の「釈尊かくれましまして」を「釈迦如来かくれましまして」、「功德は信者ぞたまわれる」を「功德は行者の身にみたり」、「衆生」を「有情」にするなどの改訂も見られる。

では、文明本に見られる増補・改訂は、誰の手によって行われたのであろうか。近年、増補・改訂は、親鸞によって行われた説と親鸞以外のものによって行われた説がある。

親鸞編集説は、奥書に「親鸞八十八歳御筆」とあることから、文応元（一二六〇）年の親鸞八十八歳に制作されたものであり、文明本が再稿本として最後に成立したという見解である<sup>131</sup>。

それに対して、別人編集説は、宮崎圓遵、常磐井和子、多屋頼俊が主張しており<sup>132</sup>、まとめると、次のごとくである。

①「顕智本」から増補箇所、すなわち「聖徳奉讃」「善光寺讃」「自然法爾」などは、親鸞の著作であることは認められるが、新たにその位置に挿入しなければならない理由が不明である。「聖徳奉讃」は全体が一連の主題を持ってまとまったものではなく、それぞれの和讃が独立的存在である。また、他の和讃に比して内容的に低調だと評される「善光寺讃」は、親鸞が書き残した未完の断簡が挿入されたと考えられる。

②文明本『正像末和讃』には、撰号・署名に類するものが「愚禿善信集」「愚禿善信作」「釈親鸞書之」「親鸞八十八歳御筆」と四箇所あるが、その表記が「親鸞」「善信」と不統一であり、

またその位置も不自然である。さらに、「自然法爾章」の前に位置する「親鸞八十八歳御筆」は、明らかに別人による書き込みである。

③「顕智本」は「草本に云わく。正嘉二歳二月二四日、親鸞<sup>六八十</sup>」という奥書を有しているが、「文明本」にはそれに該当するものがない。また、現存写本も存如期のものを最古とし、親鸞の時代から年代的隔たりがある。

これらの見解に対して、佐々木は以下のような指摘する<sup>133</sup>。文明本と顕智本と比べると、「釈尊」が「釈迦如来」、「衆生」が「有情」等と讃本文の改訂箇所が見られることから、別人編集説が成立するためには、顕智本系統の祖本が成立した後、文明本系統の祖本が成立するまでの間に、親鸞自身が顕智本系に和讃の増補や文言の改訂を施した改訂本が存在しなければならぬ。さらに別人が「聖徳奉讃」や「善光寺如来」や「自然法爾章」などを増補したという二段階の状況が想定されなければならないとする。そして、現存資料からは、親鸞自身が改訂本やそうした本が存在したことを示唆する手がかりすらなく、立証できないとする。そして、別人編集説が支持されてきたのは、現存する諸本に親鸞改訂の痕跡が存在しないことに起因するとし、文明本に近い異本「河州本」を発見し、親鸞編集説を採用した。

しかし、籙は佐々木に対して、親鸞編集説を採ることは結論を急ぎ過ぎており、佐々木説はあくまで異本を発見したのではなく、顕智本と文明本の間位置する可能性がある未発見和讃を発見したまでであると言う。そして、親鸞没後、本願寺に蔵されていた〈本文改訂本〉にある時期誰かが、残された断簡状態の和讃・撰号・署名等を挿入して「文明本」系祖本が成立したと結論付ける

以上、文明本の増補・改訂は親鸞編集説と別人編集説があり、未だに定説は存在しない。しかし、別人編集説を採用するものも、和讃の本文を撰述したのは親鸞であり、そこには別人の手が加わっていないと指摘することに注意しなければならない。例えば、常磐井和子は文明本が別人編集であることを論証した後、本文の内容については誰の手も加わっていないと述べる<sup>135</sup>。したがって、別人編集説を主張するものも、草稿本、顕智本、文明本を比較した際の語句の違いや、和讃の増加などは、すべて親鸞によって行われたと考えている。以降は、このことを念頭に置きながら、夢告讃や『十一首和讃』について考察を行いたい。

## 第二項 夢告讃―夢告の教主について―

親鸞は『正像末和讃』に次のような和讃を記す。

康元二歳丁巳二月九日の夜

寅の時夢の告に云はく

弥陀の本願信すべし

本願信するひとはみな

摂取不捨の利益にて

無上覚をばさとるなり

(『定親全』二・和讃篇・一五七―一五八頁)

ここから、親鸞が康元二(一二五七)年、八十五歳の時に、夢告をうけたことが窺える。この夢告の主は誰であったのだろうか。夢告の主は釈尊説・聖徳太子説・法然説が存在する。

まず、如説院慧剣は、『正像末和讃管窺録』において、草稿本と仏光寺開板本に『般舟讃』の文があることから、「弥陀の本願」の夢告は釈尊の教勅であるとす<sup>136</sup>。

次に、夢告の主を聖徳太子とする説は、曾我量深、金子大榮、松原祐善などが採用する<sup>137</sup>。また、宮崎円遵は夢告の主が、釈尊か聖徳太子と言われているが、康元二（一二五七）年の夢告の前後において、『百十四首和讃』や『上宮太子御記』を製作していることから、この頃太子の景仰が高調していたため、太子の夢告として大過ないとする<sup>138</sup>。さらに、草稿本は夢告讃が置かれた後に、五首の和讃が続いており、そのうち、二首の和讃は太子和讃であることから、夢告の主は太子だと言えるのではないだろうか。

それに対して、近年、法然説が存在する。それは、常磐井和子、瀧弘信が主張する。常磐井和子は、『正像末和讃』の冒頭の一首について、「私はこの一首が、法然上人よりの夢告であろうと考え<sup>139</sup>」ると述べる。そして、一つが「この一首を法然上人に結びつけるきっかけとなったのは、このあとがきにある「おほせ」の語である。<sup>140</sup>」という理由、二つが康元元年十月十三日から翌二年正月にかけて、親鸞は『西方指南抄』の製作に専念していることから、「前年来の西方指南抄選述の大仕事を終えられ、恐らくはそれを師上人の忌日に捧げ、ほっとされた時期に夢にあらわれて下さったのは、他ならぬ法然上人であったのではなからうか。<sup>141</sup>」という理由である。さらに、瀧弘信も「おおせをかぶりて」の言葉から、夢告の主は法然であるとす<sup>142</sup>。

以上、法然を夢告の教主とする説は、夢告讃のあとがきに「おおせ」という語があること、康元元（一二五六）年から康元二（一二五七）年頃に、『西方指南抄』を書写していることが根拠となる。しかしながら、親鸞は建長七（一二五五）年に『七十五首和讃』、康元元（一二五六）年『浄土和讃』（二首の太子和讃）を制作する。さらに、夢告讃を感得後、康元二（一二五七）年には『百

十四首和讃』を制作し、『上宮太子御記』も制作する。したがって、康元元（一二五六）年から康元二（一二五七）年の間の、『西方指南抄』の書写を手がかりに、法然を夢告の教主と断定することは難しい。

そこで、夢告讃の背景に法然があり、親鸞にとって夢告讃の感得は「雑行を棄てて本願に帰す」という原体験を再確認したという山田恵文の論考に注目したい<sup>143</sup>。この山田の論を踏まえて、筆者の見解を述べる。

親鸞にとつての「雑行を棄てて本願に帰す」という出来事は、聖徳太子と法然によるものである。したがって、聖徳太子と法然とは切り離せない存在であるとも言える。そのような事を踏まえると、次のようなことが考えられないだろうか。夢告の主は、和讃の順序や親鸞の生涯における夢告の意義から考えても、聖徳太子であろう。しかしながら、その後、「この和讃をゆめにおほせをかふりてうれしさにかきつけまいらせたるなり」と記されることから、この夢告讃を通して、太子によって出遇えた法然をもう一度確かめようとしたのではないだろうか。そのようなことから、この時期に親鸞が聖徳太子に関する著作を制作するだけではなく、『西方指南抄』を撰述し、『選択集』を書写したのであろう。

つまり、太子の夢告の背景には、法然の存在があったと言え、夢告讃にも、太子と法然の両者が想起されなければならない。そして、晩年の同時期に太子と法然に関する著作を積極的に制作していくのは、太子の夢告を経て、再び法然の教えを確かめようとしたためである。したがって、太子と法然の関係や重なりについて、考察していかなければならない、第四章で考察する。

## 小結

専修寺に所蔵される『三夢記』は、親鸞の真作ではなく、後世における偽作である。親鸞の生涯で史実と認めることができる夢告は、六角堂夢告と八十五歳の夢告である。

六角堂夢告は『恵信尼消息』や『教行信証』の記述通り、建仁元（一二〇一）年の出来事であり、吉水入室と同年代である。そして、親鸞は六角堂において、聖徳太子の文（廟嶮偈）を結び、聖徳太子が示現し、行者宿報偈を授けられた。廟嶮偈は親鸞の聖徳太子観や親鸞の法然観に影響を与えたものであり、第四章において詳しく考察を行う。また、行者宿報偈は単に親鸞の性欲の問題ではなく、衆生の断ち難い煩惱を示している。そして、親鸞は宿報を犯さざるを得ないものの救われる道を求めて、法然のもとへ赴いたのである。

さらに、親鸞の六角堂参籠は太子信仰と無関係であると言われるが、そうではない。六角堂は、聖徳太子建立の寺院と考えられている。そして、本尊である如意輪観音は、太子の七生とされ、様々な人の願いを成就し、救世観音菩薩とも同体であり、その垂迹が聖徳太子でもある。比叡山の影響を受けつつ、そこから決別しようとした親鸞にとって、「仏法最初のところ」と押さえる六角堂に参籠し、比叡山での修学を問い、その源泉を尋ねなければならなかったのだろう。具体的には、親鸞は太子が南岳慧思として中国に生まれていると讃詠しており、天台宗開祖・智顛の師である慧思として生まれた聖徳太子に、仏法興隆の意義を問わなければならなかったのである。

次に、康元二（一二五七）年の夢告の主は、和讃の構成や親鸞にとっての夢告の意義を考えると、聖徳太子であることを指摘した。しかし、この夢告の背景には法然の存在があり、夢告讃の感得には「雑行を棄てて本願に帰す」という原体験を再確認したという意義がある。つまり、太子と法然が別々の人格でありながらも、重なる部分があり、この原体験には両者が想起されなければならぬ。

- 4<sup>2</sup> 『史料集成』七、九七頁
- 4<sup>3</sup> 同前、三一〇頁
- 4<sup>4</sup> 籠弘信「二〇一九」二六〇頁
- 4<sup>5</sup> 古田武彦「二〇〇三」六五―七四頁
- 4<sup>6</sup> 赤松俊秀「一九七三」三八―三九頁
- 4<sup>7</sup> 山田雅教「一九八六」六四―六五頁
- 4<sup>8</sup> 重見一行「一九八一」五七―五八頁
- 4<sup>9</sup> 山田雅教「一九八六」六五頁
- 5<sup>0</sup> 籠弘信「二〇一九」二六二頁
- 5<sup>1</sup> 古田武彦「二〇〇三」七二、八九頁
- 5<sup>2</sup> 平松令三「一九八八」一四六―一四七頁
- 5<sup>3</sup> 『定親全』三・和文篇・一一五頁
- 5<sup>4</sup> 古田武彦「二〇〇三」七六九頁
- 5<sup>5</sup> 籠弘信「二〇一九」二六三―二六四頁
- 5<sup>6</sup> 同前、二六四頁
- 5<sup>7</sup> 『定親全』二・和讃篇・七頁
- 5<sup>8</sup> 同前、三二頁。ちなみに、「顕智本」は「愚禿親鸞作」となっている。
- 5<sup>9</sup> 同前、三三頁
- 6<sup>0</sup> 同前、六七頁
- 6<sup>1</sup> 同前、七五頁
- 6<sup>2</sup> 同前、一三九頁
- 6<sup>3</sup> 『定親全』三・和文篇・一一五頁
- 6<sup>4</sup> 同前、一二〇頁
- 6<sup>5</sup> 山田雅教「一九八六」六五頁
- 6<sup>6</sup> 籠弘信「二〇一九」二五四―二五五頁
- 6<sup>7</sup> 同前、二六六頁／山田雅教「一九八六」四八頁

<sup>68</sup> 同前、二六六頁

<sup>69</sup> 赤松俊秀「一九七三」四〇頁

<sup>70</sup> 『定親全』四・言行篇2・一四〇頁

<sup>71</sup> 同前、九八頁

<sup>72</sup> 同前、三六頁

<sup>73</sup> 梅原真隆「一九六七」や赤松俊秀「一九六一」などでは、この説が採用される。

<sup>74</sup> 草野顕之「二〇一〇」二五頁

<sup>75</sup> 『定親全』四・言行篇2・一〇一頁

<sup>76</sup> 同前、五三頁

<sup>77</sup> 草野顕之「二〇一〇」二六一―二七頁

<sup>78</sup> 『定親全』四・言行篇2・五七―五八頁

<sup>79</sup> 同前、四六頁

<sup>80</sup> 草野顕之「二〇一〇」二七頁

<sup>81</sup> 草野は描かれ方の違いについて次のように記している。

それは、この「廟堂創立」の段の詞書は、「文永九年冬の比、東山西の麓、鳥部野の北、大谷の墳墓をあらためて、同麓より猶西、吉水の北の辺に、遺骨の堀渡して、仏閣をたて影像を安ず」とあるように、当初から仏閣と影像とが同時に建造・製作されたと述べられている。その点、専修寺本の影像の前に笠塔婆型の石柱を描く形が原初的な姿であり、西本願寺本の笠塔婆型石柱のみの堂舎は、その後の大谷廟堂のある歴史的变化を示すものではないかという考え方である。

(草野顕之「二〇一〇」二八頁)

<sup>82</sup> 草野顕之「二〇一〇」三〇頁

<sup>83</sup> 専修寺↓西本願寺↓東本願寺と、どのように変遷したのかは、草野顕之「二〇一〇」の三三頁に詳しく述べられているため、そちらを参照されたい。

<sup>84</sup> 草野顕之「二〇一〇」三二頁

<sup>85</sup> 『定親全』四・言行篇2・一三頁

<sup>86</sup> 草野頭之「二〇一〇」七一頁

<sup>87</sup> 『定親全』三・書簡篇・一九七頁

<sup>88</sup> 赤松俊秀「一九五七」一一四頁

<sup>89</sup> 鷲尾教導「一九二三」一〇一頁

<sup>90</sup> 中澤は、

それで聖道門から念仏の門に入るべき六角観音の告命の文は恐く「太子廟窟偈」であったのであろう。「太子廟窟偈」は太子と観音の関係もあり、又浄土教に関するもので、観音又は太子の教示を仰で他力念仏の門に入らんとする聖人の得られたる夢告として相応のものである。

(中澤見明「一九二二」六九頁)

と述べている。さらに、山田文昭「一九四八」は鷲尾・中澤を受けて、「中澤氏・鷲尾氏の説の如く第四の廟窟偈であつたと見るのが妥当である。(七頁)」と指摘している。その他にも、佐々木は、次に問題の「御示現の文」であるが、(中略)如何にするも当時行はれていた聖徳太子御自身の文といふ彼の廟窟偈を推さざるを得ない。(佐々木圓梁「一九四九」六六頁)と述べている。また、宮崎も次のように記している。

ところでこの書簡の追申によると、この時聖人が感得した示現の文は、恵信尼が別紙に記して覚信尼に書き送ったという。しかしそれは散逸して伝わっていない。そこでそれが何であつたか、考究を要するので、多くの史家は、聖人が依用した太子関係の色々の文を検討した結果、目下のところそれは恐らく太子の廟窟偈であろう、と考えている。(中略)由来、観音と勢至とは弥陀の脇侍として本尊の生命を開顕するものであるが、太子と妃と母后の御家庭はすなわちこの弥陀三尊であつて、三人の御遺骨を一廟におさめるのは、末世の衆生を救済するため弥陀三尊の位を示すものである、というので、このことは太子の真精神は弥陀の念仏をすす

めるにあり、しかも念仏は家庭において実践されるべきことを強く表示している。従って聖人が感得した示現の文がこの廟傭偈であったとすると、これは聖人を念仏に誘導する重要な契機になったにちがいない。

(宮崎圓遵「一九五六」一〇—一一頁)

<sup>91</sup> 梅原隆章「一九五一」八九頁  
<sup>92</sup> 本論文では、この四句偈を「行者宿報偈」と呼びたい。なぜなら、筆者がこの偈文には女犯という内容以外にも読み取れることがあると考えているからである。

<sup>93</sup> 赤松俊秀「一九五七」五九頁

<sup>94</sup> 藤島達朗「一九六三」二七四—二八〇頁

<sup>95</sup> 古田武彦「二〇〇三」九七—九八頁

<sup>96</sup> 細川行信「一九六二」七六頁

<sup>97</sup> 細川行信「一九七七」六七頁

<sup>98</sup> 名畑崇「一九六三」六四頁

<sup>99</sup> 名畑崇「一九八二」五頁

<sup>100</sup> ちなみに『往生要集』の文は次のようなものである。

若し衆生有りて、父を殺し母を害し、六親を罵辱せん。是の罪を作れるは、命終の時に、銅の狗口を張りて十八の車を化す。状金車の如し。宝蓋上に在り、一切の火焰は化して玉女と為る。罪人遙かに見て心に歓喜を生じ、我中に往かんと欲ふと。風刀解くる時、寒急にして声を失し、寧ろ好き火を得て、車の上に在りて、坐して燃ゆる火に自ら爆られんと。是の念を作し已りて、即便ち命終る。揮擢の間にして已に金庫坐せり。玉女を顧り瞻れば皆鉄の斧を提りて其の身を折り截ると。

(『真聖全』一、八六〇頁)

<sup>101</sup> 山田雅教「二〇〇五」一七一頁

<sup>102</sup> 遠藤美保子「二〇一四」五二頁

- 103 同前、四六一―四九頁
- 104 西村見暁「一九六七」三七―三八頁
- 105 『図書寮叢刊』―伏見宮家九条家旧蔵諸寺縁起集―、一一六頁
- 106 『仏全』一一二、三八八頁
- 107 『上宮太子拾遺記』五にも、次のように記されている。
- 大鳥郡文松子伝云。太子御存日時。太子自御廟嶮洞西方石を立て、諸偈注云。其松子伝。嶮内之を親見す。
- (『仏全』一一二、三八八頁)
- 108 小山正文「二〇〇〇」四四二頁
- 109 山田文昭「一九四八」一〇七頁
- 110 井上尚実「二〇〇五」二三頁
- 111 『高田古典』一、一一七頁
- 112 遠藤美保子「二〇〇八」三七頁
- 113 同前、三八頁
- 114 『校刊美術史料 寺院編』上巻、一二一―一二二頁
- 115 『史料集成』四、五四八頁
- 116 山田雅教「二〇〇五」五八頁
- 117 東館紹見「二〇一〇」二二六頁
- 118 『定親全』二・和讃篇・二三一頁
- 119 同前、一五一頁
- 120 壬ではなく、閏の間違いである。
- 121 『高田古典』二、一八四頁
- 122 同前、一八五頁
- 123 同前、二四三頁
- 124 同前、二四四頁
- 125 同前、二六六頁
- 126 同前、二七八頁

1 2 7 『定親全』二・和讃篇・二〇一頁

1 2 8 同前、二〇七頁

1 2 9 同前、二一七頁

1 3 0 同前、二二〇頁

1 3 1 松原祐善「一九八〇」一一頁

1 3 2 宮崎圓遵「一九八〇」(三五四―三五五頁)、多屋頼俊「一九五六」(二〇―二三頁)、常磐井和子「一九八二」(一〇六―一一頁)において、それぞれ主張している。

1 3 3 佐々木瑞雲「二〇〇四」一一三―一二二頁

1 3 4 籙弘信「二〇一九」一九三頁

1 3 5 常磐井和子「一九八二」一一五頁

1 3 6 『真宗大系』二〇、三二二頁

1 3 7 1 3 8 1 3 9 1 3 10 1 3 11 1 3 12 1 3 13 1 3 14 1 3 15 1 3 16 1 3 17 1 3 18 1 3 19 1 3 20 1 3 21 1 3 22 1 3 23 1 3 24 1 3 25 1 3 26 1 3 27 1 3 28 1 3 29 1 3 30 1 3 31 1 3 32 1 3 33 1 3 34 1 3 35 1 3 36 1 3 37 1 3 38 1 3 39 1 3 40 1 3 41 1 3 42 1 3 43 1 3 44 1 3 45 1 3 46 1 3 47 1 3 48 1 3 49 1 3 50 1 3 51 1 3 52 1 3 53 1 3 54 1 3 55 1 3 56 1 3 57 1 3 58 1 3 59 1 3 60 1 3 61 1 3 62 1 3 63 1 3 64 1 3 65 1 3 66 1 3 67 1 3 68 1 3 69 1 3 70 1 3 71 1 3 72 1 3 73 1 3 74 1 3 75 1 3 76 1 3 77 1 3 78 1 3 79 1 3 80 1 3 81 1 3 82 1 3 83 1 3 84 1 3 85 1 3 86 1 3 87 1 3 88 1 3 89 1 3 90 1 3 91 1 3 92 1 3 93 1 3 94 1 3 95 1 3 96 1 3 97 1 3 98 1 3 99 1 3 100 1 3 101 1 3 102 1 3 103 1 3 104 1 3 105 1 3 106 1 3 107 1 3 108 1 3 109 1 3 110 1 3 111 1 3 112 1 3 113 1 3 114 1 3 115 1 3 116 1 3 117 1 3 118 1 3 119 1 3 120 1 3 121 1 3 122 1 3 123 1 3 124 1 3 125 1 3 126 1 3 127 1 3 128 1 3 129 1 3 130 1 3 131 1 3 132 1 3 133 1 3 134 1 3 135 1 3 136 1 3 137 1 3 138 1 3 139 1 3 140 1 3 141 1 3 142 1 3 143 1 3 144 1 3 145 1 3 146 1 3 147 1 3 148 1 3 149 1 3 150 1 3 151 1 3 152 1 3 153 1 3 154 1 3 155 1 3 156 1 3 157 1 3 158 1 3 159 1 3 160 1 3 161 1 3 162 1 3 163 1 3 164 1 3 165 1 3 166 1 3 167 1 3 168 1 3 169 1 3 170 1 3 171 1 3 172 1 3 173 1 3 174 1 3 175 1 3 176 1 3 177 1 3 178 1 3 179 1 3 180 1 3 181 1 3 182 1 3 183 1 3 184 1 3 185 1 3 186 1 3 187 1 3 188 1 3 189 1 3 190 1 3 191 1 3 192 1 3 193 1 3 194 1 3 195 1 3 196 1 3 197 1 3 198 1 3 199 1 3 200 1 3 201 1 3 202 1 3 203 1 3 204 1 3 205 1 3 206 1 3 207 1 3 208 1 3 209 1 3 210 1 3 211 1 3 212 1 3 213 1 3 214 1 3 215 1 3 216 1 3 217 1 3 218 1 3 219 1 3 220 1 3 221 1 3 222 1 3 223 1 3 224 1 3 225 1 3 226 1 3 227 1 3 228 1 3 229 1 3 230 1 3 231 1 3 232 1 3 233 1 3 234 1 3 235 1 3 236 1 3 237 1 3 238 1 3 239 1 3 240 1 3 241 1 3 242 1 3 243 1 3 244 1 3 245 1 3 246 1 3 247 1 3 248 1 3 249 1 3 250 1 3 251 1 3 252 1 3 253 1 3 254 1 3 255 1 3 256 1 3 257 1 3 258 1 3 259 1 3 260 1 3 261 1 3 262 1 3 263 1 3 264 1 3 265 1 3 266 1 3 267 1 3 268 1 3 269 1 3 270 1 3 271 1 3 272 1 3 273 1 3 274 1 3 275 1 3 276 1 3 277 1 3 278 1 3 279 1 3 280 1 3 281 1 3 282 1 3 283 1 3 284 1 3 285 1 3 286 1 3 287 1 3 288 1 3 289 1 3 290 1 3 291 1 3 292 1 3 293 1 3 294 1 3 295 1 3 296 1 3 297 1 3 298 1 3 299 1 3 300 1 3 301 1 3 302 1 3 303 1 3 304 1 3 305 1 3 306 1 3 307 1 3 308 1 3 309 1 3 310 1 3 311 1 3 312 1 3 313 1 3 314 1 3 315 1 3 316 1 3 317 1 3 318 1 3 319 1 3 320 1 3 321 1 3 322 1 3 323 1 3 324 1 3 325 1 3 326 1 3 327 1 3 328 1 3 329 1 3 330 1 3 331 1 3 332 1 3 333 1 3 334 1 3 335 1 3 336 1 3 337 1 3 338 1 3 339 1 3 340 1 3 341 1 3 342 1 3 343 1 3 344 1 3 345 1 3 346 1 3 347 1 3 348 1 3 349 1 3 350 1 3 351 1 3 352 1 3 353 1 3 354 1 3 355 1 3 356 1 3 357 1 3 358 1 3 359 1 3 360 1 3 361 1 3 362 1 3 363 1 3 364 1 3 365 1 3 366 1 3 367 1 3 368 1 3 369 1 3 370 1 3 371 1 3 372 1 3 373 1 3 374 1 3 375 1 3 376 1 3 377 1 3 378 1 3 379 1 3 380 1 3 381 1 3 382 1 3 383 1 3 384 1 3 385 1 3 386 1 3 387 1 3 388 1 3 389 1 3 390 1 3 391 1 3 392 1 3 393 1 3 394 1 3 395 1 3 396 1 3 397 1 3 398 1 3 399 1 3 400 1 3 401 1 3 402 1 3 403 1 3 404 1 3 405 1 3 406 1 3 407 1 3 408 1 3 409 1 3 410 1 3 411 1 3 412 1 3 413 1 3 414 1 3 415 1 3 416 1 3 417 1 3 418 1 3 419 1 3 420 1 3 421 1 3 422 1 3 423 1 3 424 1 3 425 1 3 426 1 3 427 1 3 428 1 3 429 1 3 430 1 3 431 1 3 432 1 3 433 1 3 434 1 3 435 1 3 436 1 3 437 1 3 438 1 3 439 1 3 440 1 3 441 1 3 442 1 3 443 1 3 444 1 3 445 1 3 446 1 3 447 1 3 448 1 3 449 1 3 450 1 3 451 1 3 452 1 3 453 1 3 454 1 3 455 1 3 456 1 3 457 1 3 458 1 3 459 1 3 460 1 3 461 1 3 462 1 3 463 1 3 464 1 3 465 1 3 466 1 3 467 1 3 468 1 3 469 1 3 470 1 3 471 1 3 472 1 3 473 1 3 474 1 3 475 1 3 476 1 3 477 1 3 478 1 3 479 1 3 480 1 3 481 1 3 482 1 3 483 1 3 484 1 3 485 1 3 486 1 3 487 1 3 488 1 3 489 1 3 490 1 3 491 1 3 492 1 3 493 1 3 494 1 3 495 1 3 496 1 3 497 1 3 498 1 3 499 1 3 500 1 3 501 1 3 502 1 3 503 1 3 504 1 3 505 1 3 506 1 3 507 1 3 508 1 3 509 1 3 510 1 3 511 1 3 512 1 3 513 1 3 514 1 3 515 1 3 516 1 3 517 1 3 518 1 3 519 1 3 520 1 3 521 1 3 522 1 3 523 1 3 524 1 3 525 1 3 526 1 3 527 1 3 528 1 3 529 1 3 530 1 3 531 1 3 532 1 3 533 1 3 534 1 3 535 1 3 536 1 3 537 1 3 538 1 3 539 1 3 540 1 3 541 1 3 542 1 3 543 1 3 544 1 3 545 1 3 546 1 3 547 1 3 548 1 3 549 1 3 550 1 3 551 1 3 552 1 3 553 1 3 554 1 3 555 1 3 556 1 3 557 1 3 558 1 3 559 1 3 560 1 3 561 1 3 562 1 3 563 1 3 564 1 3 565 1 3 566 1 3 567 1 3 568 1 3 569 1 3 570 1 3 571 1 3 572 1 3 573 1 3 574 1 3 575 1 3 576 1 3 577 1 3 578 1 3 579 1 3 580 1 3 581 1 3 582 1 3 583 1 3 584 1 3 585 1 3 586 1 3 587 1 3 588 1 3 589 1 3 590 1 3 591 1 3 592 1 3 593 1 3 594 1 3 595 1 3 596 1 3 597 1 3 598 1 3 599 1 3 600 1 3 601 1 3 602 1 3 603 1 3 604 1 3 605 1 3 606 1 3 607 1 3 608 1 3 609 1 3 610 1 3 611 1 3 612 1 3 613 1 3 614 1 3 615 1 3 616 1 3 617 1 3 618 1 3 619 1 3 620 1 3 621 1 3 622 1 3 623 1 3 624 1 3 625 1 3 626 1 3 627 1 3 628 1 3 629 1 3 630 1 3 631 1 3 632 1 3 633 1 3 634 1 3 635 1 3 636 1 3 637 1 3 638 1 3 639 1 3 640 1 3 641 1 3 642 1 3 643 1 3 644 1 3 645 1 3 646 1 3 647 1 3 648 1 3 649 1 3 650 1 3 651 1 3 652 1 3 653 1 3 654 1 3 655 1 3 656 1 3 657 1 3 658 1 3 659 1 3 660 1 3 661 1 3 662 1 3 663 1 3 664 1 3 665 1 3 666 1 3 667 1 3 668 1 3 669 1 3 670 1 3 671 1 3 672 1 3 673 1 3 674 1 3 675 1 3 676 1 3 677 1 3 678 1 3 679 1 3 680 1 3 681 1 3 682 1 3 683 1 3 684 1 3 685 1 3 686 1 3 687 1 3 688 1 3 689 1 3 690 1 3 691 1 3 692 1 3 693 1 3 694 1 3 695 1 3 696 1 3 697 1 3 698 1 3 699 1 3 700 1 3 701 1 3 702 1 3 703 1 3 704 1 3 705 1 3 706 1 3 707 1 3 708 1 3 709 1 3 710 1 3 711 1 3 712 1 3 713 1 3 714 1 3 715 1 3 716 1 3 717 1 3 718 1 3 719 1 3 720 1 3 721 1 3 722 1 3 723 1 3 724 1 3 725 1 3 726 1 3 727 1 3 728 1 3 729 1 3 730 1 3 731 1 3 732 1 3 733 1 3 734 1 3 735 1 3 736 1 3 737 1 3 738 1 3 739 1 3 740 1 3 741 1 3 742 1 3 743 1 3 744 1 3 745 1 3 746 1 3 747 1 3 748 1 3 749 1 3 750 1 3 751 1 3 752 1 3 753 1 3 754 1 3 755 1 3 756 1 3 757 1 3 758 1 3 759 1 3 760 1 3 761 1 3 762 1 3 763 1 3 764 1 3 765 1 3 766 1 3 767 1 3 768 1 3 769 1 3 770 1 3 771 1 3 772 1 3 773 1 3 774 1 3 775 1 3 776 1 3 777 1 3 778 1 3 779 1 3 780 1 3 781 1 3 782 1 3 783 1 3 784 1 3 785 1 3 786 1 3 787 1 3 788 1 3 789 1 3 790 1 3 791 1 3 792 1 3 793 1 3 794 1 3 795 1 3 796 1 3 797 1 3 798 1 3 799 1 3 800 1 3 801 1 3 802 1 3 803 1 3 804 1 3 805 1 3 806 1 3 807 1 3 808 1 3 809 1 3 810 1 3 811 1 3 812 1 3 813 1 3 814 1 3 815 1 3 816 1 3 817 1 3 818 1 3 819 1 3 820 1 3 821 1 3 822 1 3 823 1 3 824 1 3 825 1 3 826 1 3 827 1 3 828 1 3 829 1 3 830 1 3 831 1 3 832 1 3 833 1 3 834 1 3 835 1 3 836 1 3 837 1 3 838 1 3 839 1 3 840 1 3 841 1 3 842 1 3 843 1 3 844 1 3 845 1 3 846 1 3 847 1 3 848 1 3 849 1 3 850 1 3 851 1 3 852 1 3 853 1 3 854 1 3 855 1 3 856 1 3 857 1 3 858 1 3 859 1 3 860 1 3 861 1 3 862 1 3 863 1 3 864 1 3 865 1 3 866 1 3 867 1 3 868 1 3 869 1 3 870 1 3 871 1 3 872 1 3 873 1 3 874 1 3 875 1 3 876 1 3 877 1 3 878 1 3 879 1 3 880 1 3 881 1 3 882 1 3 883 1 3 884 1 3 885 1 3 886 1 3 887 1 3 888 1 3 889 1 3 890 1 3 891 1 3 892 1 3 893 1 3 894 1 3 895 1 3 896 1 3 897 1 3 898 1 3 899 1 3 900 1 3 901 1 3 902 1 3 903 1 3 904 1 3 905 1 3 906 1 3 907 1 3 908 1 3 909 1 3 910 1 3 911 1 3 912 1 3 913 1 3 914 1 3 915 1 3 916 1 3 917 1 3 918 1 3 919 1 3 920 1 3 921 1 3 922 1 3 923 1 3 924 1 3 925 1 3 926 1 3 927 1 3 928 1 3 929 1 3 930 1 3 931 1 3 932 1 3 933 1 3 934 1 3 935 1 3 936 1 3 937 1 3 938 1 3 939 1 3 940 1 3 941 1 3 942 1 3 943 1 3 944 1 3 945 1 3 946 1 3 947 1 3 948 1 3 949 1 3 950 1 3 951 1 3 952 1 3 953 1 3 954 1 3 955 1 3 956 1 3 957 1 3 958 1 3 959 1 3 960 1 3 961 1 3 962 1 3 963 1 3 964 1 3 965 1 3 966 1 3 967 1 3 968 1 3 969 1 3 970 1 3 971 1 3 972 1 3 973 1 3 974 1 3 975 1 3 976 1 3 977 1 3 978 1 3 979 1 3 980 1 3 981 1 3 982 1 3 983 1 3 984 1 3 985 1 3 986 1 3 987 1 3 988 1 3 989 1 3 990 1 3 991 1 3 992 1 3 993 1 3 994 1 3 995 1 3 996 1 3 997 1 3 998 1 3 999 1 3 1000 1 3

今更に新に「弥陀の本願信ずべし」との勸発を受けられた。惟ふに此夢告の教主は観世音大士の示現たる、和国の教主聖徳太子であつたであるふ。  
(曾我量深「一九七〇」七〇頁)

その他にも、金子大榮も、次のように述べている。  
それ故に宗祖の生涯に於て幾度も現はれたる夢告も、観音ともなく太子ともなき言はば太子・観音一体のものであつたのである。随て今の夢告もそのやうなものであつたに違ひはない。  
(金子大榮「一九八五」九頁)

そして、松原祐善も、  
しかし従来ともこの夢告は和国の教主たる聖徳太子から夢告であるとする説が有力なのである。  
(松原祐善「一九八〇」四三頁)

と指摘しており、康元二(一二五七)年の夢告は聖徳太子であると捉えている。  
1 3 8 宮崎圓遵「一九八八」二五二頁

139 常磐井和子「一九八〇」一頁

140 同前頁

141 同前、四頁

142 籙弘信「二〇一九」は「筆者は「夢告讚」の本文並びに添え書きの「おおせをかぶりて」の語から見て、夢告の主は法然であると考える。(一六〇頁)」と述べる。

143 山田恵文「二〇一七」二九―三二頁

### 第三章 聖徳太子和讃の書誌的考察

#### 緒言

この章では、『七十五首和讃』『百十四首和讃』『十一首和讃』の書誌的な考察を行う。

第一節では、唯一、親鸞の真蹟断簡が遺される『七十五首和讃』に注目して、どのような断簡が現存しているのかを確かめておきたい。なぜなら、『真蹟』九に所収されている以外にも、論文などでその存在が明らかになっており、現在も発見が続いているため、まとめておきたいからである。

第二節では、三種の太子和讃の書写本の整理を行い、親鸞が制作した当時の和讃がどのような形であったのかを推測したい。

第三節では、書写本の整理を通して、遠藤美保子によって『七十五首和讃』『百十四首和讃』は親鸞の著作でない可能性が高いと言われる。しかしながら、筆者はこの二種の和讃を親鸞の著作だと考えている。そこで、書写本に親鸞の特徴的な「ヲ」の仮名遣いが見られるのかを調査して、親鸞の著作である蓋然性を高めたい。

#### 第一節 聖徳太子和讃の真蹟について

親鸞は三種の聖徳太子和讃を製作する。しかし、この三種の和讃は『七十五首和讃』に真蹟断簡が遺されているものの、そのほとんどは親鸞真蹟が存在せず、書写本が伝わるのみである。この節では、『七十五首和讃』の真蹟断簡はどのようなものが遺されているのか、確認しておきたい。

従来、これらの真蹟断簡は『七十五首和讃』の奥書より建長七年のものが散逸したと見做されてきた。しかし、『真蹟』九に収録される真蹟断簡はその筆致が建長年間よりもあとの康元・正嘉年頃に近いことから、建長七年のものではなく、親鸞が覚信に授与した本であることが指摘される<sup>144</sup>。

『真蹟』九には真蹟断簡が収録される。それらは、表紙、第十五首、第十六首、第二十五首、第三十首、第三十二首、第三十七首、第四十五首、第五十四首、第六十一首、第六十二首、第六十五首、第六十六首、第七十二首後半三句五行、第七十二首後半四句五行、廟唄偈四行八句である。

表紙は京都市光照寺所蔵に所蔵される。この光照寺の表紙については、中央に「皇太子聖徳奉讃」とあり、左下に「釈善信」とあるが、この「善」は「覚」の改ざんであることが明らかであり、元来は「覚信」であったと考えられている。そのようなことから、『七十五首和讃』真蹟本は、親鸞より覚信<sup>145</sup>へ授与されたもの（以下、覚信本）であると明らかにしている<sup>146</sup>。

次に専光寺には廟唄偈断簡（四行八句）が所蔵される。

我が身は世を救くる観世音なり 定慧契女は大勢至なり

我が身を生育せる大悲の母は 西方の教主弥陀尊なりと

末世の諸の衆生を度さんが為に 父母所生の血肉の身を

勝地たる此の廟唄に遣し留めて 三骨を一廟にするは三尊の位なり（『真蹟』九、三四二頁）  
この廟唄偈断簡は、廟唄偈の部分書写<sup>147</sup>や親鸞が特に注目した四行八句である<sup>148</sup>と言われている<sup>149</sup>。

最後に、現存するが『真蹟』九に収録されていないものを見ておきたい。現存するものは第二首<sup>149</sup>、第六十四首<sup>150</sup>、専光寺の断簡に続く廟唄偈四句と『涅槃経』八句である<sup>151</sup>。次に、現在

失われてしまったが、論文などで確認されているものは、第三首<sup>152</sup>、第三十五首<sup>153</sup>、第三十六首<sup>154</sup>、第五十三首<sup>155</sup>、第六十八首<sup>156</sup>、専光寺廟岨偈断簡に連絡すると言われている廟岨偈<sup>157</sup>である。

## 第二節 聖徳太子和讃に関する書写本の整理

### 第一項 『皇太子聖徳奉讃』（七十五首）の書写本

先にも述べたように、『七十五首和讃』真蹟本は各地に断簡の状態で分散している。そのため、我々が『七十五首和讃』の全容を確認する方法は、親鸞の弟子などによって書写され、伝わる古写本を見るほかない。現在、真仏、顕智、覚如、恵空などが書写した『七十五首和讃』が伝わっている。

はじめに、これらの書写本の系統を整理しておく。

真仏本は元々親鸞真筆と伝えられていたが、生桑完明によって真仏の書写であることが明らかとなっている<sup>158</sup>。真仏本には書写年次の記載はないが、真仏が親鸞より先に亡くなっているため、真仏本は『七十五首和讃』脱稿の建長七年から真仏が亡くなる正嘉二年三月八日<sup>159</sup>の間に書写されたものであると考えられる。したがって、真仏本は親鸞在世時の書写本であり、最も古い写本である。

続いて、顕智本は、真仏本と内容がほとんど一致しているが、所々差異も見られる。決定的な違いは第四十七首にある。真仏本には次のようにある。

像法第十三年に 漢の明帝の時代にぞ

天竺の摩騰迦竺法蘭 仏教を白馬にのせきたる

(『高田古典』一、五七頁)

これに対して、顕智本では「仏教」が「仏法」になっており<sup>160</sup>、真仏本にはない圈発点が施される<sup>161</sup>。顕智が真仏本を底本として、自ら圈発点を施した可能性も考えられるが、その点について、『高田古典』四では「圈発点は親鸞聖人の二十年間に渡る比叡山での勉学という基礎知識があった書き加えられたものであると考えられる。現学界の共通認識としては関東の門弟にそれほどの学力があったかどうかは疑問視されているので、関東の門弟である顕智上人が圈発点を施されたとは考えにくいのである。」と述べられ、顕智本は真仏本からの転写ではなく、親鸞自筆稿本、あるいはその書写本からの書写と言われる<sup>162</sup>。

次に、覚如本を見ると、その奥書には次のようである。

南無阿弥陀仏可唱之

建長七年乙卯十一月晦日

愚禿親鸞<sup>八十</sup>書之<sup>三</sup>

以彼御真筆草本

徳治二年<sup>丁未</sup>卯月七日釈道顕

書与之

応長四歳<sup>マ</sup><sup>163</sup>六月十四日書写之訖

同十六日仮名等付之了云料紙云

悪筆頗雖為嘲哂之基只為興

隆仏法懋馳筆畢心閑可清書

者也写本僻字非一然而不顧純

繆終烏跡之功而已

授与 光殊丸<sup>マ</sup>

文保二歲戊午九月八日奉書寫了

沙門宗昭四十九

〔浄真全〕二・宗祖篇上・五五〇頁

覚如本は覚如が、文保二（一三一八）年、四十九歳の時に書写したものである。さらに、この奥書によると、覚如は従覚が応長元（一三一一）年に写した本を底本とし、従覚は道頭<sup>164</sup>が徳治二（一三〇七）年に、建長七年の親鸞真筆を書写したものを底本とする。したがって、覚如本は、建長七年に成立した親鸞真筆を、徳治二（一三〇七）年に道頭、応長元（一三一一）年に従覚、文保二（一三一八）年に覚如がそれぞれ書写し伝わったものである。また、真仏本・顕智本がすべて片仮名を用いるのに対して、覚如本では平仮名が使用される<sup>165</sup>。

最後に大谷大学図書館に所蔵される恵空本である。恵空本には書写年時の記載はなく、底本も明らかではない。しかし、先程も述べたように、恵空本はその他の書写本と比べて、内容に違いがある。先行研究によれば、江戸時代のもので、恵空本と同じ内容のものがあるが、恵空本に先行する書写本は確認できない<sup>166</sup>。

以上、書写本の系統を確認すると、真仏本・顕智本・覚如本・恵空本の四つの系統があるが、真仏本と顕智本は同系統とされる場合もある<sup>167</sup>。

本項では、真仏本・覚如本と恵空本の比較を通して、今は断簡の状態になっている真蹟本がどのような構成内容であったのかを考えたい。

真仏本・覚如本と恵空本を比較した際に、最初に目に留まるのは和讃の順序が違うことである。

真仏本・覚如本の第四十七首・第四十八首目は、

像法第十三年に 漢の明帝の時代にぞ

天竺の摩騰迦竺法蘭 仏教を白馬にのせきたる

四百八十餘年へて 漢土にわたしきたりては

みやこの西にてらをたて 白馬寺とぞなづけたる

(真仏本・『高田古典』一、五七―五八頁／覚如本・『浄真全』二・宗祖篇上・五四四頁)

となつてゐるが、恵空本の第四十七首・第四十八首目は、

このとき仏法滅せしに 悲泣懊惱したまひて

陛下に奏聞せしめつつ 軍兵を発起したまひき

定の弓と慧の矢とを 和順してこそたちまちに

有情利益のためにとて 守屋の逆臣討伐せし

(宗丙四八号、八一、第二四丁ウ―第二五丁オ)

となつてゐる。また、真仏本・覚如本の第六十七首・第六十八首目は、

このとき仏法滅せしに 悲泣懊惱したまひて

陛下に奏聞せしめつつ 軍兵を発起したまひき

定の弓と慧の矢とを 和順してこそたちまちに

有情利益のためにとて 守屋の逆臣討伐せし

(真仏本・『高田古典』一、七七―七八頁／覚如本・『浄真全』二・宗祖篇上・五四八頁)

となつてゐるが、恵空本の第六十七首・第六十八首目は、

像法第十三年に 漢の明帝の時代にぞ

天竺の摩騰迦竺法蘭 仏教を白馬にのせきたる

四百八十餘年へて 漢土にわたしきたりては

みやこの西にてらをたて 白馬寺とぞなづけたる

(宗内四八号、八一、第三四丁ウー第三五丁オ)

となっている。このように真仏本・覚如本と恵空本を比較すると、この部分の二首ずつが入れ替わっている。第六十三首から第七十首は物部守屋の破仏について詠われるため、真仏本・覚如本の方が通りが良い。

しかし、江戸時代のものながら、こうした順序の書写本が見られる<sup>168</sup>。さらに、本井信雄は、さて大谷大学蔵圓光寺本の第四首の上欄に注目すべき龍温講師の記録がある。(江州野州郡矢島村孫右衛門所持此一首(第四首、「ユクスエカナラスコノトコロ云々」)並二次下に出ル(第六十八首「四百八十餘年へテ云々」)トアル一首内仏両懸トシテ所持ス。祖師聖人直筆也)即ち第四首及び第六十八首(恵空本及び江戸期無刊記本の和讃順位による首数である)の二首の宗祖真蹟断簡存在に関する注記である。(本井信雄「二九八一」七一頁)

と述べる。本井は「四百八十餘年へて(中略)」を第六十八首目とする親鸞真蹟断簡があることを指摘し、首数番号と内容が恵空本と一致していることを発見した。そして、本井は龍温の記録について、真光寺住職(滋賀県守山市)の谷直光に照会した所、孫右衛門とは真光寺の門徒で、龍温の記載通り、同家御内仏に保存されており、戦時中に大阪の某所に、真蹟断簡を預け置き、現在は所在不明であると確認している<sup>169</sup>。

続いて、真仏本・覚如本と恵空本の二つ目の相違点は恵空本には真仏本などに見られない廟崛偈十六句と『涅槃經』八句が奥書付録として記されていることである。

可西大秀は、恵空本には廟崛偈と『涅槃經』文があることを発見した。そして、恵空本に照らすと、専光寺の廟崛偈断簡は、八幡市村田万吉所蔵の断簡に連絡する『文松子伝』(廟崛偈)の一部分であることを明らかにした<sup>170</sup>。したがって、可西の見解を踏まえると、専修寺所蔵の親鸞真蹟

の一本（現在、真仏本と言われるもの）の外に、親鸞真蹟『七十五首和讃』は存在しており、それには恵空本と同じように廟崛偈と『涅槃経』文が記されていた可能性があるとす<sup>171</sup>。

そして、本井と可西の見解を受けて、小山正文は「恵空本こそが、方々に散在する真蹟本の原形をよく伝えた写本<sup>172</sup>」と述べ、恵空本の原本に当たるのが覚信本であり、覚信本には「親鸞在世時の写本である真仏本にはない『廟崛偈』文と『涅槃経』文が付されていたことは確実<sup>173</sup>」であると結論付ける。したがって、これらの意見を踏まえると、親鸞は『七十五首和讃』を建長七年の真仏本の原本となるもの、恵空本の原本にあたる覚信本の二本を制作していたことが考えられる。ただ、ここで問題となるのが、親鸞が真仏本の原本を建長七（一二五五）年に製作していたならば、覚信本はいつ制作されたのかということである。もし、この二本が同じ時期に制作されていたと仮定するならば、内容に違いが生まれるのだろうか。覚信本には親鸞真蹟の断簡が残っているため、現存する親鸞真蹟と比較検討すると、建長年間よりもあとの康元・正嘉年頃の筆致に近いものである<sup>174</sup>。

そこで、康元・正嘉年頃の間で、『七十五首和讃』と関わるものを確認すると、康元二（一二五七）年に親鸞は『百十四首和讃』を制作する。『百十四首和讃』は『七十五首和讃』と合わせて、道頭が徳治二（一三〇七）年に、従覚が応長元（一三一）年に、覚如が文保二（一三一八）年に書写している事実がある<sup>175</sup>。このような事実を踏まえると、親鸞が康元二（一二五七）年に『百十四首和讃』を制作した際、『七十五首和讃』も関連して書写され、二つの著作を一組にし、覚信に授与した可能性も十分に考えられる。

以上、真仏本・覚如本と恵空本を比較し、先学の見解を踏まえると、恵空本は断簡の状態になる前の『七十五首和讃』の姿を伝えている可能性が高い書写本と言える。そのようなことから、今は

断簡になっているが、唯一残された親鸞自筆の『七十五首和讃』である覚信本も同様の形をなしていたことが推測できる。そして、先行研究を基にして、恵空本は解綴される前の真蹟本の原型を伝えている可能性が高く、その原本に当たるのが、現在断簡の状態になっている覚信本ではないかと推察した。恵空本が真蹟本の原型を伝えている可能性が高いのであれば、断簡で残る親鸞真蹟の廟嶮偈と『涅槃経』文を改めて見直す必要がある。

前節でも触れたように、金沢市専光寺は親鸞真蹟の廟嶮偈断簡四行八句を所蔵しており、これまでに廟嶮偈の部分書写や親鸞が特に注目した四行八句であるとされてきた。

しかし、先程確認したように、この廟嶮偈断簡は、恵空本から推測すると、廟嶮偈の部分書写や親鸞が特に注目した四行八句ではなく、廟嶮偈十六句と『涅槃経』八句の一部であると考えられる。そのため、専光寺の廟嶮偈断簡の前後には、四句ずつの偈が恵空本と同様の形で記され、さらには『涅槃経』八句も存在していたと推察できる。可西の指摘によって、八幡市村田万吉所蔵の断簡は専光寺の廟嶮偈断簡の前半部分に相当する可能性が高いと言われる<sup>176</sup>。しかし、この断簡は現在行方不明であるため、内容を確認することができない。

小山正文は二〇一八年に、専光寺の廟嶮偈断簡に続く、廟嶮偈四句と『涅槃経』八句を発見した。それは次の文である。

過去七仏法輪の所 大乘相応功德の地なり

一度参詣すれば悪趣を離る 決定して極楽界に往生せむと

涅槃経に言はく

如来一切の為に 常に慈父母と作りたまへり

当に知るべし諸の衆生は 皆是如来の子なり

世尊大慈悲 衆の為に苦行を修したまふこと

人の鬼魅に著はされて 狂乱して所為多きが如し

(小山正文「二〇一九」五頁)

小山はこの断簡について、

新出のこの真蹟断簡は、縦二六・七×横一九・六センチを計測し、専光寺断簡の縦二六・五×横一七・六センチに近い数値を示す。紙質はやや曇立った鎌倉時代の楮紙で、これも専光寺にまったく同じである。(中略)これらの筆致筆跡は、枯淡の中にもスピード感のある力強いもので、これが前ページの専光寺断簡と同一筆者による同時書であることは、誰の目にも明らかであろう。

(小山正文「二〇一九」五頁)

と述べる。このように、小山は専光寺の廟崛偈断簡に続く、親鸞真蹟の廟崛偈四句と『涅槃経』八句を発見した。したがって、八幡市村田万吉所蔵の断簡、専光寺の廟崛偈断簡八句、小山新発見の廟崛偈断簡四句と『涅槃経』八句が集まったとするならば、親鸞真蹟の廟崛偈十六句と『涅槃経』文がすべて揃うことにならないだろうか。

以上、専光寺の廟崛偈断簡に続く、親鸞真蹟の廟崛偈四句と『涅槃経』八句が新たに発見されたことによって、廟崛偈と『涅槃経』文を記した例は恵空本にしか見られないため、恵空本が断簡の状態となる前の覚信本の形を伝えている可能性は非常に高い。

## 第二項 『大日本粟散王聖徳太子奉讃』(百十四首)の書写本

現在、『百十四首和讃』は親鸞真蹟が現存しない。しかし、後世の書写本が何本か遺されているため、その写本の系統を整理しておく。

まず、大谷派の学匠先啓の集録した『真宗遺文纂要』（以下、『遺文』）に収められたものであり、これが世にはじめて公開されたものである。『遺文』には内題の次に、「愚禿親鸞作」とある。そして、奥書は次のようになっていいる。

已上一百十四首

日本記平氏撰聖徳太子伝上宮紀諾楽古京薬師寺沙門景戒撰日本現報善悪霊異記等見矣也  
康元二歳丁巳二月卅日 愚禿親鸞八十歳 真蹟在二八代願永寺一平仮名文字也

（『宗大八四七』第十九丁ウ―第二〇丁オ）

「已上一百十四首」に続いて、『日本書紀』『平氏撰聖徳太子伝』『日本霊異記』等の書名が列挙される。そして、康元二（一二五七）年、親鸞八十五歳の時の著作であり、その真蹟は願永寺に所蔵されていたことがわかる。また、願永寺の所在地について、この奥書からは不明であるが、山上正尊が如説院慧剣の『正像末和讃管窺録』によって、青森県であることを明らかにした<sup>177</sup>。続いて、大谷大学蔵享保十二年敬誓書写本（以下、享保十二年本）を見る。

已上一百一十五首

日本記 平氏撰聖徳太子御伝 上宮記

諾楽古京薬師寺の沙門景戒の撰 日本国現報善悪霊異記等見也。

康元二歳丁巳二月卅日 愚禿親鸞八十歳書レ之

右太子奉讃奥州糖（ママ）信郡南部八戸願永寺の住物也 則蓮如上人御真筆也

于時享保第五庚子季冬中旬於二羽州秋田一写之長浜亮空

翌年享保六年辛丑天〇<sup>178</sup>月中旬七於二曲谷隠士七十三翁室一写之、老後思出百快千喜而已  
加之往昔建長七年乙卯十一月晦日、愚禿親鸞八十三歳御作七十七首太子和讃於二大坂一拜二写

之、合計一百九十二首、正像末に十一首、三所惣合二百三首之中初の二首は正像未有<sup>レ</sup>之、残二百一首は別讚也 恐は三朝高祖に無類の多讚超越相承の極中の応知耳

爾時享保第十二丁未稔閏正月廿三日再写之訖、江州坂田郡江里之莊春近住皆念寺 釈敬誓

（『宗大一一九六八』第二〇丁ウ―第二一丁ウ）

この奥書によると、享保十二年本は百十五首あったことがわかる。そして、原本は奥州糠信郡南部願永寺に所蔵されていたものであり、それが蓮如の真筆であったと記される。それをもとに、享保五年に長浜の亮空が書写し、さらに享保十二（一七二七）年正月、敬誓が書写した。また、この奥書から願永寺の所在は確実に青森県であり、親鸞真筆と考えられていたものは、蓮如による書写本であったことが明らかとなった。そして、現存する古写本の中で、一番原本に忠実に筆写されたものであると評される<sup>179</sup>。

次に、享和三年深応書写本（以下、享和三年本）を見ると、奥書は次のようになっている。

已上一百一十四首

日本記平氏撰聖徳太子御伝上皇記諾楽の古京葉師寺の沙門景夷撰日本国現報善悪靈異記等に  
見えたるなり。

康元二年丁巳二月三十日 愚禿親鸞<sup>八十</sup>書之

本云、徳治二年丁未卯月三日

応長元歳辛酉（ママ）閏六月六日馳筆

沙門宗昭

<sup>四十</sup>  
九歳

享和三亥歳四月五日 越中下新川郡東孤村 謹書写 深応 （『宗第一一九六九』第九丁ウ）

この奥書には不審な箇所が何点か見られる。第一に、内題には「百十五首／聖徳皇太子奉讚 全」とあり、和讚の実数も百十五首であるが、奥書には「已上一百一十四首」となっていること、第二

に「応長元歳」は覚如四十九歳でないこと、第三に「応長元歳辛酉」は「元享元歳辛酉」の誤りであるかもしれないこと、第四に徳治二（一三〇七）年の識語が不完全の感を与えることである。

第一については、すべての写本の整理をした後に考察する。

第二から第四の不審な点については、小山正文が覚如本『七十五首和讃』の奥書に照らし合わせ解決する<sup>180</sup>。覚如本『七十五首和讃』は先程引用した通りである。

覚如本と享和三年本を照らし合わせると、以下のようになる。享和三年本の「徳治二年丁未卯月三日」は、覚如本の「徳治二年丁未卯月七日釈道顕書与之」に対応するものであり、享和三年本は「道顕書与之」を写し忘れたことが考えられる。

続く、享和三年本の「応長元歳辛酉（ママ）閏六月六日馳筆」は、覚如本の「応長四（ママ）歳辛亥六月十四日書写之訖（中略）授与 光殊（ママ）丸」に対応するものである。したがって、応長元（一三一）年の干支は「辛亥」であるため、享和三年本「辛酉」は覚如本「辛亥」に訂正しなければならない。また、享和三年本には「応長元歳」とあることから、先ほどの覚如本の「応長四歳」から「応長元歳」への訂正は間違いないことが判明した。

最後に、享和三年本に「沙門宗昭 四十九歳」としか書かれていない箇所には、覚如本「文保二年戊午九月八日奉書写了沙門宗昭四十九」の記載があったと言える。

以上、享和三年本の奥書は、転写に転写を重ねたことによって、欠落している部分がある。その部分は、覚如本『七十五首和讃』の奥書と対照させることによって、復元可能となる。小山は徳治二（一三〇七）年の道顕、応長元（一三一）年の従覚、文保二（一三一八）年の覚如が『七十五首和讃』と『百十四首和讃』を合わせて書写していると指摘する<sup>181</sup>。

最後に、満性寺に所蔵される『百十四首和讃』（以下、満性寺本）を見ておく。満性寺本は表紙を欠いており、奥書もないため、書写年代や書写者については不明である。しかし、その紙質や墨色等から室町時代中期頃に書写されたものと判明しており、現存する写本では最も古いものである。奥書は次のようになっている。

已上一百一十四首

日本記、平氏伝聖徳太子御伝、上宮記、諾楽古京薬師寺沙門景戒の撰日本国現報善悪靈異記等見ゆるなり。三宝流布の讃略に云く、日本国、始めに人更に無し、葦二一筋ぢ生ひ立てり。神と成て代を知れり。是れより豊葦原水穂国と名けたり。神の代七代の第四に、日天下りて、神と成れり。此に依て吾が国を日本と名く。人の世百王と定む。神武天皇始て即位元年辛の酉の歳、釈迦滅後の数ず二百五十年に成れり。

（『浄真全』二・宗祖篇上・五七二頁）

満性寺本の奥書では、「已上一百一十四首」に続いて、『日本書紀』や『日本霊異記』等の書名が列挙された後、他の書写本には見られない「『三宝流布略讃』云」の一文が置かれる。

続いて、和讃の総数が一致していない問題について考えたい。百十四首ある『遺文』と満性寺本、「已上百十五首」とある享保十二年本、奥書に「已上一百一十四首」とあるが、実際には百十五首ある享和三年本である。この違いはどのように考えれば良いのだろうか。

原本に忠実であると言われる享保十二年本を中心にして考えたい。享保十二年本と比較すると、『遺文』は第七十八首「妹子にかたりおしへける もとは思禅師とましましき すきぬるとしの秋のころ 汝かくにの太子は」、第百一首「御おとまさぬあやしみて 御殿の御戸を開きてそ 人々あまたまひりしに 后もともにかくれます」が欠落しており、「已上一百十三首」とあるべきはずである。

しかし、奥書に「已上一百十四首」と記されるのは、どのように捉えればよいのだろうか。『遺文』では第九十三首と第九十四首の二首が三首に別れたことが推測できる。享保十二年本において第九十三首・第九十四首は、

しなてるや片岳山の飯飢て 臥る旅人あはれをやなし  
うへ人かしらをもちあけて 御かへりことをたてまつる  
あはれかなしき御ことかな 奉讃まことにつきかたし

いかるかや富の小河のたへはこそ わかおほきみのみなはわすれめ

(『宗大一一九六八』第一八丁オ―第一八丁ウ)

となっている。しかし、『遺文』を見ると、少し違った形をしている。第九十二首が

しなであるや かたをかやまのいいうえて

ふせるそのたびひと あはれをやなし

(『宗大四八四七』第十七丁オ)

となっており、享保十二年本の第九十三首の前二句をもって、一首とする。続いて、第九十三首は、

うえびと頭をもちあげて 御かへりごとをたてまつる

あはれかなしき御ことかな 奉讃まことにつきがたし

(『宗大四八四七』第十七丁オ―第十七丁ウ)

となっており、享保十二年本の第九十三首の後二句と第九十四首の前二句をもって一首とする。第九十四首は、

いかるがや とみのをがはのたえばこそ

わがおほきみの 御なはわすれめ

(『宗大四八四七』第十七丁ウ)

となっており、享保十二年本の第九十四首の後二句をもって一首とする。したがって、『遺文』では第七十八首と第一百一首の二首が欠落しているが、享保十二年本と比べると第九十三・第九十四首が三首に別れている。そのため、和讃の総数が百十四首になったのである。

満性寺本では、享保十二年本の第九十三首・第九十四首と比べると、第九十三首の前二句「しなてるやかたをか山のいみにうえて　ふせる旅人あはれをやなし」第九十四首の後二句「いかるかや富の小河のたへはこそ　わかおほきのみなはわすれめ」が欠落し、

うゑ人かしらをもちあげて　御かへりごとをぞたてまつる

あはれかなしき御ことかな　奉讃まことにつきがたし

(『浄真全』二・宗祖篇上・五六八頁)

いう一首になっている。そのため、満性寺本では一首少なくなり、「已上一百一十四首」と記された。

享和三年本では和讃の実数が百十五首でありながらも、巻末においては「已上一百一十四首」としているのは、どのように考えれば良いだろうか。それについて、日下無倫が、覚如、蓮如両上人当時は「已上一百一十五首」とあったものが、後世江戸時代に生じた流布本の奥書に「已上一百一十四首」とあることから、実数を省みずに、用いられたと推測しており<sup>182</sup>、本論文でも、日下無倫の見解を踏襲したい。

### 第三項 『皇太子聖徳奉讃』(十一首)の書写本

『十一首和讃』は第二章で確認したように、文明本において増補され、現在、親鸞真蹟は現存しない。『浄真全』二には、文明本の対校本として、専光寺蔵永享九（一四三七）年存如上人書写本、本願寺蔵蓮如上人書写本などが挙げられるが、取り立てて論ずるような相違点はない。

また、『十一首和讃』は「十一首の間に連続した関係はなく、互いに独立している感が深い<sup>183</sup>」と評価されており、和讃の配列順序や語句の重なりなどからも、未整理であるような印象を受ける。しかしこの和讃は、間違いなく親鸞の手によって作成されたものであり、親鸞の著作であることを疑う先行研究は存在しない。そのため、本論文では『十一首和讃』は、親鸞の著作であるということを前提にして、考察を進める。

以上、ここまで『七十五首和讃』『百十四首和讃』『十一首和讃』の書写本を確認した。

この考察を踏まえて、第三節において、『七十五首和讃』『百十四首和讃』が、遠藤美保子によって、親鸞の著作でない可能性が高いと言われているが、親鸞の著作であることを「ヲ」の仮名遣いに注目して、明らかにしていきたい。

### 第三節 聖徳太子和讃における「ヲ」の仮名遣いについて

#### 第一項 先行研究の整理

親鸞は、日本語の字音が移り変わる過渡期を生きた。そのため、親鸞の著作には、歴史的仮名遣いを逸脱した仮名遣いが数多くみられる。しかし、そこには親鸞独自の用法が窺える。その中でも、特に「ヲ」と「オ」の仮名遣いには、非常に顕著な特徴が認められる<sup>184</sup>。

このことを最初に指摘したのは、吉澤義則であり、親鸞が「ヲモ」「ヲバ」「ヲヤ」などを基本的に、「オモ」「オバ」「オヤ」などと表記していることを発見した<sup>185</sup>。これを承けて、小林芳規は、草稿本『教行信証』（坂東本）にも、同用法が使用されることを明らかにし、親鸞は助詞「ヲ」を単独に用いる時には「ヲ」、二音節以上から成る単語（複合助詞を含めて）の第一音節には「オ」を用いる傾向が多いと結論付ける<sup>186</sup>。そして、山内育男は吉澤、小林の説を承けて、『尊号真像銘文』（法雲寺蔵）を調査し、そこにも同用法が使用されることを発見した<sup>187</sup>。

さらに、金子彰は他者の著書を転写する場合にも、親鸞は特徴的な「ヲ」の仮名遣いを実践していることを指摘する<sup>188</sup>。その他にも、親鸞の特殊な仮名遣いについての研究は多数存在し<sup>189</sup>、これまで真宗学や国語学などの分野において、様々な研究成果が積み上げられてきた。ただ、真宗学と国語学が双方の研究成果を互いに参照することは少なかつたと言われている<sup>190</sup>。

そこで、佐々木勇はこれまでの研究成果を踏まえて、親鸞独自の仮名遣いがいつ頃から実践されていったのかという残された課題を明らかにするために、親鸞遺文全体の調査を行う。佐々木は現在最古の遺文である西本願寺蔵『観無量寿経集註』『阿弥陀経集註』を調査し、「オバ」等の仮名遣い以外は、三十代前半の時点ですでに実践されていたと報告する<sup>191</sup>。この佐々木の報告により、単語の語頭を「オ」とする仮名遣いは、「オバ」等の仮名遣いより先になされていたことが判明した。すなわち、この二つの仮名遣いは、同時に成立したのではなく、段階的に発展したものである。そして、佐々木は、次の三点を結論とする。

1. オハ等の仮名遣いは、自立語の語頭をオとする仮名遣いを敷衍させたものとして、三十代後半〜五十八歳までのある時点で開始された。

2. この仮名遣いは、漢文の訓点においても見られるものの、訓点では不徹底である。

3. オハ等の仮名遣いの目的は、語句の纏まりを明示することであった、と考えられる。そのため、連綿によってそれが可能な書簡には及んでいない。また、一纏まりと認識していなかったと判定される箇所「ヲヤ」「ヲモ」に仮名遣いの異例が見られるのも、このためである。

(佐々木勇「二〇一一」一一頁)

続いて、青柳英司がこれまで行われていなかった、異筆訓点にも考慮に入れた坂東本『教行信証』における「ヲ」の仮名遣いの調査を行った。坂東本には、単語の語頭を「オ」にする親鸞の仮名遣いを逸脱する例が十二例ある。青柳はそれらが「行巻」の朱筆に集中していることから、異筆である可能性を考慮するべきであることを指摘する<sup>192</sup>。

また、佐々木は親鸞が自らの仮名遣いを、親族・門弟に伝授・推奨しなかったらしく、同時代または後世の文献に、親鸞の遺文を正確に写したものの以外、親鸞と同じ仮名遣いで書かれた文献を見出せないとする<sup>193</sup>。ただし、金子が恵信尼は親鸞と同じ仮名遣いを実践すると指摘していることには注意しておきたい<sup>194</sup>。同様に、親鸞の門弟はその仮名遣いを実践せずとも、その特徴を理解していた可能性も十分に考えられる。なぜなら、青柳が指摘しているように<sup>195</sup>、親鸞の仮名遣いを逸脱した坂東本の表記は専修寺本・西本願寺本の表記を確認すると、両本とも「オ」に改められていることが明らかになっていくからである。つまり、坂東本の仮名表記が専修寺本と西本願寺本の書写者に違和感を与え、修正を迫るものであったのであり、門弟が親鸞の仮名遣いを理解していたと言える。

以上、親鸞の「ヲ」の仮名遣いは特徴的である。そして、親鸞はその仮名遣いを門弟に推奨していないらしく、親鸞の遺文を正確に写したものの以外、親鸞と同じ仮名遣いで書かれた文献を見出せないことを確認した。

そこで、これらの先行研究を踏まえて、次項において次のような考察を行う。

『七十五首和讃』『百十四首和讃』はほぼ真蹟が伝わらず、親鸞の真作であることが疑われている。しかしながら、それらの書写本に親鸞と同様の特徴的な「ヲ」の仮名遣いが確認できれば、太子和讃は親鸞の真作である可能性が非常に高いことにならないだろうか。次に、二つの太子和讃の書写本に親鸞の特徴的な「ヲ」の仮名遣いが確認できるのかを調査する。

## 第二項 『皇太子聖徳奉讃』の「ヲ」の仮名遣いの調査

『七十五首和讃』 歴史的仮名遣いを逸脱した例  
・「オバ」の仮名遣い

讚数・句数	真仏本	顕智本	覚如本	恵空本
三十六・四	オバ	オバ	ヲバ	ヲバ
七十二・一	オバ	オバ	ヲバ	ヲバ

真仏本・顕智本は親鸞の特徴的な「オバ」の仮名遣いが見られる。覚如本・恵空本は、「ヲバ」となっており、歴史的仮名遣い通りに記される。

・語頭「オ」の仮名遣い

奥書	六十一・一	四十・一	二十六・二	十二・三（左訓）	讃数・句数
オサメ	オワリニキ	ムトナリ オサメシタガへ	オサメシメ	オトコオンナ	真仏本
	オワリニキ	ムトナリ オサメシタガへ	オサメシメ	オトコオンナ	顕智本
	オワリニキ	ムトナリ オサメシタガへ	オサメシメ	オトコオンナ	覚如本
	オワリニキ	ムトナリ オサメシタガへ	オサメシメ	オトコオンナ	恵空本

右のとおり、歴史的仮名遣いでは、語頭が「ヲー」になるものも、四本とも例外なく「オー」となっており、完全に親鸞の仮名遣いと一致する。

まとめると、以下のようなになる。真仏本と顕智本は、親鸞の特徴的な仮名遣いである「オバ」や語頭「オー」が見られることから、親鸞真筆及び正確に筆写された書写本を写したものであると言える。それに対して、覚如本・恵空本は、語頭「オー」の仮名遣いは使用されるが、「オバ」の仮名遣いは見られない。その理由として、筆者は流伝の中で変更されたと考える。なぜなら、三帖

和讃をみると、草稿本・顕智本は「オバ」「オヤ」「オカ」となっているものが、文明本では例外なく「ヲバ」「ヲヤ」「ヲカ」と書き改められているからである。

### 第三項 『大日本粟散王聖徳奉讃』の「ヲ」の仮名遣いの調査

次に、『百十四首和讃』のヲの仮名遣いの調査を行う。

・『百十四和讃』歴史的仮名遣いを逸脱した例（語頭が四本とも一致している）

讚数・句数	享保十二年	享和三年	『遺文』	満性寺本
六・二	オサメマシマス	オサメマシマス	オサメマシマス	オサメマシマス
五十一・一	オチ	オチ	伯父	オヂ
五十二・三	オカミ	オカミ	オカミ	オカミ
六十四・二	オシヘシム	オシヘシム	オシヘシム	オシヘシム
七十四・四	オシヘタリ	オシヘタリ	オシヘタリ	オシヘタリ
七十八・四	オシヘシム	オシヘシム	オシヘシム	オシヘシム

歴史的仮名遣いでは「ヲ」となるものが、親鸞の特徴的な仮名遣いである「オ」となっている。

・『百十四首和讃』 歴史的仮名遣いを逸脱した例（語頭が一致していない）

九十五・二	八十六・二	八十五・四	七十九・四	六十五・三	六十四・四	六十一・一	五十九・四	五十七・三	十二・一	五・三	讚数・句数
オワル	オワリ	オワリ	オシヘシム	オシヘシム	オシヘシム	オシエテ	オサメオカレタリ	オハリシ	オシヘシム	ヲドリテ	享保十二年
ヲワル	オハリ	ヲワリ	ヲシヘシム	ヲシヘシム	オシヘシム	オシエテ	ヲサメオカレタリ	オハリシ	ヲシヘシム	オトリテ	享和三年
ヲワル	ヲワリ	八四・三 オワリ	ヲシヘシム	ヲシヘシム	ヲシヘシム	ヲシエテ	オサメオカレタリ	ヲハリシ	ヲシヘシム	踊て	『遺文』
オワル	オワリ	オワリ	オシヘシム	オシヘシム	オシヘシム	オシエ	オサメオカレタリ	オハリシ	オシヘシム	オドリテ	満性寺本

満性寺本はすべて語頭が「オー」になっており、享保十二年本は五・三を除き、語頭「オー」の仮名遣いがなされる。享和三年本は六例が「オー」であり、五例が「ヲー」である。『遺文』は二例が「オー」であり、八例が「ヲー」であり、一例が「踊」と漢字になる。

・『百十四首和讃』「オバ」などの仮名遣い

百四・三	九十四・二	六十七・四	二十九・三	十八・二	六・四	讃数・句数
ヲハ	ゾ	ヲハ	ヲハ	ゾ	ゾ	享保十二年
ヲハ	ゾ	ヲハ	ヲハ	ゾ	ゾ	享和三年
ヲハ	九三・二ゾ	ヲハ	ヲハ	ゾ	ゾ	『遺文』
ヲバ	九三・二ヲゾ	ヲバ	ヲバ	ヲゾ	オゾ	満性寺本

親鸞の仮名遣いの規則に従うのであれば、「ヲバ」「ヲゾ」の複合助詞は、「オバ」「オゾ」と表記されることになる<sup>196</sup>。その仮名遣いと一致するのは、満性寺本「オゾ」の一例のみであり、親鸞の仮名遣いの規則を逸脱する「ヲバ」「ヲゾ」の仮名遣いが見られる。

以上まとめると、次のとおりである。『百十四首和讃』の写本を見ると、親鸞の特徴的な仮名遣いである語頭「オー」が十七例ある。満性寺本は十七例が「オー」であり、享保十二年本は十六例が「オー」、一例が「ヲー」である。享和三年本や『遺文』は語頭が「オー」であったり、「ヲー」であったり、不統一である。

また、親鸞独自の規範に従えば、「オバ」「オゾ」とあるべきものが、四本とも「ヲバ」となっており、満性寺本にのみ一例「オゾ」が確認できた。これらの理由についても、先程の述べたように、三帖和讃を確認すると、草稿本・顕智本では「オバ」「オヤ」「オカ」が文明本では例外なく「ヲバ」「ヲヤ」「ヲカ」と改められる。そのため、流布する中で「ヲバ」等に書き換えられたのであろう。

## 小結

『七十五首和讃』は、真仏・顕智・覚如・恵空の書写本があった。真仏本・覚如本と恵空本を比較すると、恵空本のみ和讃の順序が違い、廟嶺偈と『涅槃経』文が記される。そして、廟嶺偈と『涅槃経』の真蹟が遺されていること、真仏本と覚信本では制作の年代が違うことから、恵空本が覚信本の原型を示していると推測した。

『百十四首和讃』は『遺文』・享保十二年本・享和三年本・満性寺本があり、それぞれ首数が違うという問題があったが、本来は百十五首あり、享保十二年本が原本に近いということを先学の意見を参照して、確認した。『十一首和讃』に関しては、特に注目する部分はなく、親鸞の著作であることを疑う先行研究は存在しない。

そして、この考察を踏まえて、親鸞の著作であることが疑われている『七十五首和讃』『百十四首和讃』が、親鸞の著作であることを、書写本に親鸞の特徴的な「ヲ」の仮名遣いが確認できるかを調査した。

まず、『七十五首和讃』である。親鸞の在世中に書写された真仏本や顕智本は親鸞の仮名遣いと完全に一致するものであり、覚如本・恵空本は語頭「オー」の仮名遣いのみ確認できた。したがって、『七十五和讃』は確実に親鸞の著作である。

次に、『百十四首和讃』である。同書において語頭「オー」の仮名遣いは、満性寺本において徹底される。享和三年本・享保十二年本・『遺文』では歴史的仮名遣い通り「ヲー」の仮名遣いも確認された。また、「オバ」「オゾ」の仮名遣いは、四本とも基本的に、歴史的仮名遣いどおり「ヲゾ」「ヲバ」と表記され、満性寺本に一例「オゾ」が見られた。また、三帖和讃をみると、草稿本・顕智本では「オバ」「オヤ」「オカ」となっているが、文明本では例外なく「ヲバ」「ヲヤ」「ヲカ」と書き改められる。そのため、本来「オバ」「オヤ」「オカ」であったものが、流伝の中で「ヲバ」「ヲヤ」「ヲカ」と変更されたのではないだろうか。

以上のことから、『百十四首和讃』は、『七十五首和讃』より根拠が薄弱となるが、親鸞の特徴的な語頭「オ」の仮名遣いが見られることから、親鸞の著作であると言えよう。ただし、『七十五首

和讃』と『百十四首和讃』では、遺されている書写本の年代に違いがあるため、両者を同等に扱うことには注意しなければならない。

また、本論文のテキストは『定親全』と『浄真全』を使用し、最も古い写本である真仏本と満性寺本から引用する。相違点などについては、考察が必要になった場合、適宜指摘することとしたい。

<sup>144</sup> 詳しくは本井信雄「一九八一」小山正文「二〇一三」(三二―四三頁)を参照されたい。

<sup>145</sup> 覚信は生没年不詳であるが、妙源寺本『親鸞聖人門侶交名牒』(『新編真宗全書』三四頁)には、親鸞の門弟であって、「下野高田住」と記されている。さらに、『口伝鈔』「信のうへの称名の事」(『定親全』四・言行篇・一〇六頁)によれば、太郎入道と号していたことがわかる。そして『親鸞聖人御消息集』(善性本)の蓮位添状(『定親全』三・書簡篇・二〇頁)や『口伝鈔』「信のうへの称名の事」には、病氣をおして京都に赴き、親鸞のもとで往生したと伝えられている。

<sup>146</sup> 宮崎圓遵「一九八八」九七頁

<sup>147</sup> 古田武彦「二〇〇三」六八頁

<sup>148</sup> 石田瑞磨「一九八一」十八頁

<sup>149</sup> 『中外日報』(二〇一二、五月十五日号)に紹介されている。小山正文「二〇一三」に掲載される。(二頁)

<sup>150</sup> 小山正文「二〇一三」三八頁

<sup>151</sup> 小山正文「二〇一九」五頁

<sup>152</sup> 大谷大学蔵圓光寺本の第四首の上欄に龍温講師の記録によれば、江州野州郡矢島村孫右衛門が内仏兩脇懸として第六十八首と一緒に所持していたことが知られる。

<sup>153</sup> 宮崎圓遵「一九八八」では、「大阪市 某氏蔵皇太子聖徳奉讃(断簡)(第三五・三六首)(三八頁)」と指摘しており、大阪市某氏蔵の第三五・三十六首の真蹟断簡があるとわかる。

<sup>154</sup> 同前頁

<sup>155</sup> 浄勝寺の丹山が京都北野社頭で得た第三・四句の二行である。石川県本誓寺第二十六代住職松本白華書写『七十五首和讃』の跋文にみえる。

<sup>156</sup> 本井信雄「一九八一」が指摘するように、大谷大学蔵圓光寺本の第四首の上欄に龍温講師の記録によれば、江州野州郡矢島村孫右衛門が内仏両脇懸として、第四首、第六十八首を所持していた。

<sup>157</sup> 可西大秀「一九三一」五七―五八頁

<sup>158</sup> 生桑完明「一九七〇」一三七頁

<sup>159</sup> 真仏の生没年について、『専修寺史要』には、次のように記される。

承元三年二月生る。(中略) 正嘉二年三月八日、遂に宗祖に先だちて寂せしかば、

(『専修寺史要』二三―二四頁)

真仏は承元三年(一二〇九)二月に生まれ、正嘉二(一二五八)年三月八日に亡くなっている。ただ、『高田古典』一には、

上人を開山とする結城市称名寺の寺伝は、上人の示寂を弘長元(一二六一)年三月八日としている。

(『高田古典』一、五四―一頁)

と、真仏の没年を弘長元(一二六一)年三月八日とする説が紹介される。いずれにしる真仏が親鸞より先に亡くなっていることに変わりはない。

<sup>160</sup> 『高田古典』四、五九九―六〇〇頁

<sup>161</sup> 同前、六〇三頁

<sup>162</sup> 同前、六〇三―六〇四頁

<sup>163</sup> 応長の元号が用いられたのは、応長元(一三一一)年から応長二(一三一二)年の間である。そのため、応長四歳は、応長元歳(辛亥)または応長二歳(壬子)に訂正しなければならぬ。この訂正については、『百十四首和讃』を考察する際に、詳しく扱いたい。

<sup>164</sup> 先行研究においても、道顕がどのような人物であるか全く不明である。ただし、道顕が書写したものが、従覚や覚如によって書写されている事実から、洛中居住の真宗門侶であったのではないかと推測されている。(小山正文「二〇〇〇」四六四―四六五頁)

<sup>165</sup> 同前、四六一頁

<sup>166</sup> 本井信雄「一九八一」七〇―七一頁

167 本井信雄「一九八一」や小山正文「二〇一三」(三二一―四三頁)では、真仏本・覚如本・恵空本の三系統で押さえられる。

168 小山正文「二〇一三」三五頁

169 本井信雄「一九八一」七二頁

170 可西大秀「一九三一」五七―五八頁

171 名畑崇「一九八二」においても、親鸞真蹟の『七十五首和讃』の末尾には廟嶮偈が記されていたと指摘される。

172 小山正文「二〇一九」三頁

173 同前、四頁

174 同前、三頁

175 その事実は『七十五首和讃』と『百十四首和讃』奥書を比較することから明らかとなったのであり、小山正文「二〇〇〇」(四五九―四六八頁)に詳しく論じられる。

176 小山正文「二〇〇三」三六頁

177 日下無倫「一九三八」五頁

178 この部分の文字が読み取れないため、○で表記する。

179 日下無倫「一九三八」五頁

180 小山正文「二〇〇〇」四六三―四六四頁

181 同前頁

182 日下無倫「一九三八」三五頁

183 宮崎圓遵「一九八八」三四四頁

184 仮名遣いの起源を考えるとき、重要な人物として、藤原定家がいる。大野晋は藤原定家の仮名遣いに注目している。はじめに、大野は藤原定家の仮名遣いに、

「オ」「を」については歴史的仮名遣と全く相違する例が多くあり、それが厳格に守られている。  
(大野晋「一九八二」二二頁)

という特徴があると指摘した上で、

定家は当時、一つの音に帰していたオの音を「お」と「を」とで書き分けるのに、低く平らかな調子のオの音節は「オ」の仮名で書き、高く平らかな調子のオの音節は「を」の仮名で書くことを定めていた。  
(同前頁)

と述べる。このようなことから、藤原定家の「オ」と「ヲ」の仮名遣いはアクセントによって区別されていたことがわかる。親鸞も定家と同時代を生きただけのため、定家の仮名遣いの影響を受けていたかもしれない。そのことについては、今後の課題としたい。

185 吉澤義則「一九二二」九頁

186 小林芳規「一九六五」五〇―五一頁

187 山内育男「一九七二」五七七―五七八頁

188 金子彰「一九七九」

189 梯俊夫「一九四二」、常磐井猷磨「一九五六」「一九六三」、門川徹真「一九七六」などがある。

190 佐々木勇「二〇一一」四頁

191 同前、四頁

192 青柳英司「二〇二〇」一四五頁

193 佐々木勇「二〇一一」一一頁

194 金子彰「二〇〇九」二一五頁

195 同前、一四四頁

196 「おぞ」の用例は親鸞真蹟には無く、『正像末和讃』（顕智本）に二例（『定親全』二、和讃篇、一六三、一八一頁）、『御消息集』（善性本）の蓮位添状（『定親全』三、書簡篇、一七頁）に一例のみ。ただし、親鸞の「おも」「おば」等の仮名遣いの用例から推測すると、「をぞ」も当然「おぞ」と表記されたと考えられる。

#### 第四章 親鸞の聖徳太子観―聖徳太子に関する和讃を中心に―

##### 緒言

この章では、第三章での書誌的な考察を踏まえて、三種の聖徳太子和讃の考察を行っていく。そのことを考察するに先立って、第一節では聖徳太子和讃が制作された当時の親鸞の周辺、初期真宗教団はどのような状況であったのかを考察する。なぜなら、そのことを通して、親鸞が太子和讃を撰述した意図や問題意識を明確にできると考えているからである。

第二節以降は、三種の太子和讃の思想的内容を考察していく。第二節では、『七十五首和讃』の構成と典拠となる部分を明らかにし、その上で、物部守屋との比較から『七十五首和讃』における太子観を探求していきたい。第三節も、第二節と同様に、『百十四首和讃』の構成と典拠となる部分を明らかにして、『七十五首和讃』を制作してもなお『百十四首和讃』を撰述しなければならなかった意図を考察していく。

第四節では、第一章で概観した日本仏教における太子信仰に基づいて、親鸞がどのような太子伝によって、自らの太子観を形成したのか、第二節・第三節で明らかにした和讃の典拠を踏まえて、考えていきたい。

第五節では、親鸞の聖徳太子観の特徴が最も示される『十一首和讃』を扱う。その和讃は従来、親鸞の独自の受け止めであり、太子伝など依拠するものはないと言われている。しかし、その内容を見ると、廟嶺偈からの展開が窺われる。そこで『十一首和讃』が廟嶺偈からどのように展開し、発展したのかを考察したい。

## 第一節 聖徳太子和讃制作当時の親鸞の周辺状況

何度も述べるように、親鸞は建長七年から正嘉二年までの間に集中して、太子に関する著作を制作する。

同時に、この頃、親鸞は法然にも注意する。宝治二年に著された『浄土和讃』『高僧和讃』の奥書には、「弥陀和讃高僧和讃都合二百二十五首<sup>197</sup>」とある。ただ、「大勢至和讃」八首を除いた場合に、「二二五首となることや、『浄土和讃』の「大勢至菩薩和讃」の直前に、「已上弥陀一百八首<sup>198</sup>」とあることから、宝治二年の段階では「大勢至菩薩和讃」が『浄土和讃』に存在せず、宝治二年からあまり日を隔てない頃に加えられたものであると言える。次に、『尊号真像銘文』広本には「大勢至菩薩御銘文」が加えられる。そして、親鸞は「康元元年十月十四日」から「康元二年正月二日」の間にかけて、法然の法語、伝記、消息等を収録した『西方指南抄』も制作する。そして正元元歳に『選択本願念仏集』を書写する。

以上、宝治二年から正元元年の間に、親鸞は聖徳太子や法然の伝記や言葉をまとめて、著作を制作する。これは、親鸞が二十九歳の聖徳太子の夢告によって、法然のもとへ赴いた原体験を、再び確かめようとしていることを示しているだろう。なぜ、親鸞はこのような著作活動をしなければならなかったのだろうか。そこで大きく関わるのが、善鸞を中心とする関東の混乱である。

善鸞事件前後の関東の門弟たちの混乱は『親鸞聖人御消息集（広本）』（以下、『広本』）や『末灯鈔』などから確認できる。善鸞事件が起こるまでの関東の混乱を『広本』から追っていきたい。

『広本』第一通（『末灯鈔』第二〇通）には、

もとは、無明のさけにゑひふして、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒をのみ、このみめしあふてさふらふつるに、仏の御ちかひをききはじめしより、無明のゑひも、やうやうすこしづつさめ、三毒をもすこしづつこのまづして、阿弥陀仏のくすりをつねにこのみめす身となりておはしましあふてさふらふぞかし。しかるに、なを無明のゑひもさめやらぬに、かさねてゑひをすすめ、毒もきえやらぬに、なを三毒をすすめられさふらふらんこそ、あさましくおぼえさふらへ。(中略) ゑひもさめぬさきに、なをさけをすすめ、毒もきえやらぬに、いよいよ毒をすすめむがごとし。くすりあり毒をこのめと、さふらふらんことは、あるべくもさふらはずとぞおぼえ候。

(『定親全』三・書簡篇・一一六―一一七頁)

とある。「ゑひもさめぬさきに、なをさけをすすめ、毒もきえやらぬものに、いよいよ毒をすすめる造悪無碍の主張に対して、親鸞は「くすりあり毒をこのめ、とさふらふらんことは、あるべくもさふらはずとぞおぼえ候」と造悪無碍の邪義を誡める。これに続く第二・三・四(『末灯鈔』第一九通)・五通(『末灯鈔』第一六通)を見ても、造悪無碍の邪義を誡める一連の消息であることがわかり、関東において造悪無碍が横行しており、大変な問題であったことは容易に想像できる。

親鸞は『広本』第三通で造悪無碍のものに対して、

めでたき仏の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことどもをもし、おもふまじきことどもをもおもひなんどせば、よくよく、この世のいとはしからず、身のわるきことをもおもひしらぬにてさふらへば、念仏にころざしもなく、仏の御ちかひにもころざしのおはしまさぬにてさふらへば、念仏せさせたまふとも、その御ころざしにては、順次の往生もかたくやさふらふべからん。

(『定親全』三・書簡篇・一〇九頁)

と述べる。すなわち、造悪無碍を主張する人々は、この世を厭うことも無く、自身の身を顧みることもない、念仏に志のない人である。また、第一通には「至誠心のなかには、かやうに悪をこのま  
んひとには、つつしんでとをざかれ、ちかづくべからずとこそとかれて候へ<sup>199</sup>。」と善導の言葉に  
依りながら、念仏の教えを誇るものへ近づくと警告する。このような、念仏の教  
えを誇るものに対する親鸞の態度は『七十五首和讃』での守屋への言及と似ている。

このように関東では造悪無碍が横行していたのであるが、それ以外にも問題が生じていたこと  
は、『広本』第九通より窺うことができる<sup>200</sup>。

まづ、よろづの仏・菩薩をかるしめまひらせ、よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつる  
とまふすこと、この事、ゆめゆめなきことなり。(中略) いかにはんや、よろづの仏・菩薩  
をあだにもまふし、おろかにおもひまひらせさふらふべしや。よろづの仏をおろかにまふさば、  
念仏を信ぜず弥陀の御名をとなへぬ身にてこそさふらはんずれ。

(『定親全』三・書簡篇・一三四―一三六頁)

ここでは、仏・菩薩を軽々しくみて、様々な神祇・冥道を軽蔑するという問題が述べられる。いわ  
ゆる神仏軽侮と言われるものである<sup>201</sup>。親鸞は、仏・菩薩・神祇・冥道は守護りくださるから、  
決して神仏軽侮してはいけなさと誡めており、そのようなことをするものは、念仏を信じていない  
ことであると厳しく非難される。この書簡の宛名は「念仏の人々の御中<sup>202</sup>」となっていることか  
らも、造悪無碍や神仏軽侮の異義が、念仏者に生じていたことが想像できる。

続いて、第九通には、

ひがごとにふれて、念仏の人々におほせられつけて、念仏をとどめんと、ところの領家・地頭・  
名主の御はからいどものさふらんこと、(中略)この世のならひにて、念仏をさまたげん人は、

そのところの領家・地頭・名主のやうあることにてこそさふらはめ、とかくまふすべきにあらず。  
（『定親全』三・書簡篇・一三六頁）

と述べられ、造悪無碍・神仏軽侮を唱える異義者によって、地方の権力者である領家・地頭・名主も念仏の教えをさまたげる状況であったことが窺える。

以上、関東では、念仏者や権力者によって異義が生じており、善鸞事件が起こりつつある状況であるが、親鸞は未だ善鸞の策謀に乗せられていることを察知できておらず、入信房・真浄房・法信房に対して疑問を呈す<sup>203</sup>。その後、親鸞は真相を把握し、善鸞を義絶する。善鸞義絶書から主要内容を抽出すると、次のようになる。

① 慈信房のほふもんのやう、みやうもくをだにもきかず、しらぬことを、慈信一人に、よる親鸞がおしえたるなりと、人に慈信房まふされさふらう

（『定親全』三・書簡篇・四〇―四一頁）

② 第十八の本願をば、しばめるはなにたとえて、人ごとに、みなすてまいらせたり

（『定親全』三・書簡篇・四二―四三頁）

③ 又五逆のつみをこのみて、人をそむじまどわさるること、かなしきことなり。ことに破僧の罪とまふすつみは、五逆のその一なり。親鸞にそらごとをまふしつけたるは、ちちをころすなり、五逆のその一なり。  
（『定親全』三・書簡篇・四三頁）

善鸞は、自分一人が誰も知らない教えを親鸞から聞いていると言ひ、さらには、第十八願を軽んじて、人々に捨てるように勧める。そして、このような行為をした善鸞は、五逆罪の一つである殺父とされる。

以上、建長三年頃から、関東では動揺が起こりはじめ、様々な問題が生じた。そして、建長八年には、善鸞を義絶した。これらは親鸞を大変悩ませた問題であった。そのような問題に直面した時、自身を法然のもとへ発遣した聖徳太子、そして、自身を教化してくれた師・法然を憶念し、彼等の伝記や著作を読み、それを自らの言葉で記すことで、自らの歩むべき道を確かめようとしたのではないだろうか。

さらに、親鸞の生涯という大枠で捉えるなら、念仏弾圧はこの時期だけではない。『教行信証』後序には次のような記述がある。

竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛なり。然るに諸寺の積門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うること無し。斯を以て興福寺の学徒、太上天皇諱尊成、今上諱為仁 聖暦・承元丁の卯の歳、仲春上旬の候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ。 (『定本』三八〇頁)

この記述は、元久二(一二〇五)年に出された興福寺奏状をきっかけとして起こった、承元元(一二〇七)年の興福寺による念仏停止である<sup>204</sup>。そして、興福寺の学徒だけではなく、天皇やその臣下たちも真実の教えに背き、興福寺の学徒の訴えを受け入れ、法然をはじめとして、その弟子たちは流罪や死罪に処された。

さらに、承元の法難後も、元仁元(一二二四)年に延暦寺衆徒の奏請により念仏禁止、安貞元(一二二七)年に延暦寺の訴えにより専修念仏が禁止された<sup>205</sup>。そして、嘉禎元(一二三五)年には、鎌倉幕府からも念仏禁止が発令される<sup>206</sup>。

親鸞は生涯を通して、数々の念仏停止や弾圧にあう。具体的には、①聖道門の道俗 ②朝廷 ③鎌倉幕府 ④造悪無碍・神仏軽侮などを唱えた異義者 ⑤異義者に惑わされた権力者 ⑥善鸞などであったと言える。

## 第二節 『皇太子聖徳奉讃』（七十五首）について

### 第一項 『皇太子聖徳奉讃』の典拠と構成

この項では、『七十五首和讃』がどのような構成になっており、何を典拠として制作されたのかを確認しておきたい。

第一首は、次のようになっている。

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

（『定親全』二・和讃篇・二二九頁）

この和讃は、何かの書物を典拠にしたわけではなく、親鸞の太子の受け止めを独自に讃詠したものである。『七十五首和讃』の総讃と言える。そして、太子への恩徳を「仏法弘興」と「有情救済」の語で押さえるところに、『七十五首和讃』の特徴がある。

第二首から第十首までは、六角堂について次のように詠われる。

四天王寺の四箇の院 造建せむとて山城の

おたぎのそまやまにいらたまふ そのとき令旨にあらわせり

ゆくすゑかならずこのところ 皇都たらむとしめしてぞ

未来の有情利せむとて 六角のつち壇つきたまふ

六角の精舎つくりてぞ 閻浮檀金三寸の

救世観音大菩薩 安置せしめたまひけり

数十の年歳へたまひて 摂州難波の皇都より

橘のみやこにうつりてぞ 法隆寺をたてたまふ

橘のみやこによりしてこそ 奈良のみやこにうつれりし

数大の御てらを造隆し 仏法さかりに弘興せり

奈良に四帝をへてのちに 長岡にうつりたまひけり

五十年をふるほどに おたぎにみやこうつれりき

桓武天皇の聖代の 延暦六年にこのみやこ

造興のとき救世観音 奇瑞靈験あらたなり

日本国にはこの御てら 仏法最初のところなり

太子の利益そののちに 所所に寺塔を建立せり

太子の勅命帰敬して 六角の御てらを信受す

皇宮の有情もろともに 恭敬尊重せしむべし (『定親全』二・和讃篇・二二九―二三一頁)

これらの和讃の典拠を考えた時、「六角堂縁起」が想起される。第二章で確かめた『醍醐寺本縁起』には第二首に相当する部分や、「仏法最初のところ」という六角堂が四天王寺に先立って建立された内容しか確認できない。

しかし、『正法輪蔵』「六角堂最初建立事<sup>207</sup>」を見ると、太子が自ら檀を築くこと、本尊の寸数が三寸と記されること、本尊如意輪観音が観音菩薩と押さえられることなど、和讃と一致する部分

も確認できる。ただ、第五首以降は『正法輪蔵』などにも確認できないため、親鸞が見聞した「六角堂縁起」がどのようなものであったのかは不明である。

ここでは親鸞が六角堂の本尊を救世観音大菩薩と記していること、六角堂を仏法最初のところと押さえることが重要である。さらに、親鸞はこの和讃を作成するにあたって、太子の誕生からではなく、六角堂の縁起から始めていることが注目される。つまり、親鸞にとって六角堂参籠が大変重要な出来事であり、太子と関わるものであったことを示している。

次に、第十一首から第十四首までを見ると、聖徳太子の生前譚に関する和讃が置かれる。まず、第十一首は、

聖徳太子印度にては 勝鬘夫人とむまれしむ

中夏震旦にあらわれて 恵思禪師とまふしけり (『定親全』二・和讃篇・二三二頁)

とある。親鸞は南岳慧思後身説に拠りながらも、太子が恵思(慧思)の後身ではなく、太子が勝鬘夫人や南岳恵思(慧思)と生まれていると詠うことに注意しなければならない。この典拠は、『上宮太子御記』に引用される「廟崛偈」の次の二句と言われる<sup>208</sup>。

印度号勝鬘夫人 震旦称恵恩禪師 (『定親全』五・輯録篇2・三九四頁)

ただ、この二句は「廟崛偈」の諸本などには存在しない二句であり、根拠となる文があるのか、それとも親鸞が付加したのか判断できない。そこで、太子伝系の「六角堂縁起」に注目したい。『正法輪蔵』「六角堂最初建立事」には太子が印度で勝鬘夫人として生まれていることや<sup>209</sup>、万徳寺蔵『聖徳太子伝』にも「六角堂の縁起に云、上宮太子は震旦に於いて南岳大師と為して<sup>210</sup>」と記される。太子伝に引かれる「六角堂縁起」では、太子が勝鬘夫人や南岳恵思(慧思)として生まれ

ていると語られる。したがって、第十首まで六角堂の内容であることから、この第十一首も直接的に六角堂を讃詠した和讃でなくとも、「六角堂縁起」からの展開であると考えられることができる。

第十二首から第十四首は太子が恵思（慧思）や勝鬘以外にも、様々な身に生まれたことが示される。第十二首は、『御手印縁起』に忠実に基づいて<sup>211</sup>、

震旦華漢におはしては 有情を利益せむとして

男女の身とむまれしめ 五百生をぞへたまひし （『定親全』二・和讃篇・二三二頁）

と、太子が中国で男女の身として生まれ、五百生を経たことが讃詠される。

第十三首は『伝暦』の

児（ママ）昔、漢に在して、衡山の峯に住し、数十身を歴て、仏道を修行しき、仏の教えを垂れたまふ事、有るにも非ず。 （『仏全』一一二、一〇頁）

という文に基づきながら、

仏法興隆のためにとて 衡州衡山にましまして

数十の身をへたまひて 如来の遺教弘興しき （『定親全』二・和讃篇・二三二頁）

太子が仏法興隆のために、衡山に現れて数十の身を経て、如来の遺教を弘興したと詠われる。ここで『伝暦』には見られない「仏法興隆」という言葉が付加されていること、「仏の教え」を「如来の遺教」と押さえ直していることが注目される。第十四首は『伝暦』の

大随の赤懸の南、江南道中に衡州有り。州の中に、衡山有り。是南岳なり。（中略）山の中に、般若台有り。南溪自ら登る。 （『仏全』一一二、二五頁）

という部分に基づきながら、

有情を濟度せむために 恵思禪師とおはします

衡山般若台にては 南岳大師とまふしけり

(『定親全』二・和讃篇・二三二頁)

と詠い、南岳慧思後身説を總体的に述べたものである<sup>212</sup>。ここでも、『伝暦』には見られない「有情を済度」という言葉が追加される。

次に、第十五首から第五十八首までは、『御手印縁起』を基本的に典拠とする。一部、『御手印縁起』ではない箇所もあるため、その都度指摘していきたい。

まず、第十五首から第二十九首を一括とする。ここでは、『御手印縁起』の

荒陵郷、荒陵の東に建立するが故に処の村字を以て寺名と号す。四大天王に発願するが故に四天王寺と曰う。(中略) 敬田院、斯の地の内に池在り。荒陵池と号す。其の底探し。青龍恒に居る処なり。丁未歳を以て始めて玉造の岸の上に建つ。此の地に改点す。青龍を鎮め祭る。癸丑歳、荒陵の東に壊移す。斯の処は昔釈迦如来転法輪の所なり、爾の時に長者の身と生れて如来を供養し、仏法を助護す。是の因縁を以て寺塔を起立す。此の地には七宝を敷けり。故に青龍恒に守護す。麗水東に流れたり。白石玉出の水と号す。慈悲心を以てこれを飲めば法薬と為す。宝塔・金堂は極楽土の東門の中心に相当す。髻髪六毛を以て仏舍利六粒に相い加え、塔の心柱の中に籠め納れたり。六道を利するの相を表す。宝塔第一の露盤、誓ひて手づから金を鏤む。遺法興滅の相を表す。金堂内に金銅の救世観音像を安置す。百済の国王、我入滅の後、恋慕渴仰して造顕する攸の像なり。

(『仏全』一一八、五八頁)

という文に基づきながら、次のような和讃が制作される。

太子手印の御記にいはいはく 有情利益のためにとて

荒陵の郷の東に 寺を建立したまへり

四天王寺の法号を 荒隆寺とぞ号しける

荒陵の郷にたつるゆへ　みてらの御なになづけたり  
癸の丑のとし　荒陵の東にうつしては

四天王寺となづけてぞ　仏法弘興したまへる

このところにはそのむかし　釈迦牟尼如来ましまして

転法輪所としめしてぞ　仏法興隆したまへる

そのとき太子長者にて　如来を供養したまひき

この因縁のゆへにより　寺塔を起立したまへり

四大天王造置して　仏法弘興したまふに

敬田院をたてたまひ　菩提を証するところとす

この地のうちに麗水あり　荒陵地とぞなづけたる

青龍つねにすみてこそ　仏法守護せしめける

丁の未のとしをもて　たまつくりのきしのうえに

青龍鎮祭せしめつつ　仏法を助護したまへり

この地に七宝をしくゆへに　青龍つねに住せしむ

麗水ひむがしへながれいづ　白石玉出水といふ

慈悲心にてのむひとは　かならず法薬となるときく

令旨を信ぜむひとはみな　ながれをくみてたのむべし

宝塔金堂は極樂の　東門の中心にあひあたる

ひとたび詣するひとはみな　往生極樂うたがはず

塔の心のはしらには　仏舍利六粒おさめしめ

六道の有情利益する かたちとしめしたまひけり

敬田院に安置せる 金銅の救世観音は

百済国の聖明王 太子滅後のそののちに

恋慕渴仰せしめつつ つくりあらはす尊像を

阿佐太子を勅使にて きたりましますかたみなり

宝塔第一の露盤は しがねを御てにてちりばめて

わが朝遺教興滅の かたちを表すとのたまへり（『定親全』二・和讃篇・二三三―二三六頁）  
これらの和讃の趣意をまとめると、以下のようなになる。四天王寺が、釈迦如来の「転法輪所」として造立され、宝塔金堂の東門が極楽往生の中心であり、塔の基底には仏舍利六粒を納め、敬田院の本尊が百済の阿佐太子将来の救世観音菩薩であることが讃詠される。第十七首・第十八首・第二十首の「仏法弘興」と第十五首の「有情利益」は『御手印縁起』に見られない言葉であり、親鸞によって追加されたものである。第一首で示した「仏法興隆」と「有情利益」という言葉が反映されており、『七十五首和讃』制作の親鸞の意図が窺える。

次の第三十首から第三十三首までも、『御手印縁起』の

百済国に在る時、仏像・経律論・法服・尼等はの朝に渡越す。欽明天皇天下を治し壬申歳に相  
当す。復律師・禪師・比丘・比丘尼・呪師・造仏工・造等工等、相重ねて渡送す。敏達天皇天  
下を治し丁酉歳に相当す。仮に王家に生まれ、諸国に下詔す。諸の氏々人々を以て、初めて寺  
塔を起立し仏経等を造り写さしむ。  
（『仏全』一一八、五八頁）

という箇所を典拠にして、

太子百済国にましまして 仏像経律論蔵と

法服比丘尼をこの朝に わたしたまひしそのときは

欽明天皇治天下 壬申のとしなりき

如来の教法はじめてぞ 帰命せしめたてまつる

律師禪師比丘比丘尼 呪師仏工造寺工

敏達天皇治天下 丁酉にわたされき

生を王家にうけしめて 詔を諸国にくだしてぞ

人民をすすめましまして 寺塔仏像造写せし (『定親全』二・和讃篇・二三六―二三七頁)

と、太子が百済国にいた時、仏像経律論や法服などを日本に送り、その後、敏達天皇の時代に天皇家へ生まれ、寺塔や仏像を造写したことが讃詠される。第三十一首には『御手印縁起』には見られない「如来の教法」という語が追加される。

第三十四首は『上宮太子御記』に引かれる『三宝絵詞』や『日本三宝感通集』の文を典拠とし<sup>213</sup>、

用明天皇の胤子にて 聖徳太子とおはします

法華勝鬘維摩等 大乘の義疏を製記せり (『定親全』二・和讃篇・二三七頁)

太子が三経義疏を制作したことが讃詠される。

第三十五首は『御手印縁起』や『伝暦』にも典拠となる箇所がない。

太子崩御のそののちに 如来の教法興隆し

有情を救済せむひとは 太子の御身と礼すべし (『定親全』二・和讃篇・二三八頁)

太子の死後、如来の教法を興隆して、有情救済をする人は太子の御身として礼するべきと詠う。実際に親鸞にはそのような人(法然)が顕れていたのである。ここでも、「如来の教法興隆し」「有情を利益せむ」という言葉が記されており、『七十五首和讃』全体を貫く親鸞の態度が窺える。

続いて、第三十六首から第三十八首までは、『御手印縁起』の次の文に基づいている。

仏法の棟梁と為す。遂に五戒を受けて、名勝鬘と曰ふ。往昔婦人の時在り、釈迦如来勝鬘経を説く。其の因縁を以て故に是の経を講説す。肇に義疏を製す。〔『仏全』一一八、六三頁〕  
そして、次のように讃詠される。

六宗の教法崇立して 有情の利益たえざりき

つねに五戒をうけしめて 御名おば勝鬘とまうしけり

往昔に夫人とありしとき 釈迦牟尼如来ねむごろに

勝鬘経をときたまふ その因縁のゆへなれば

この経典を講説し 義疏を製記したまひて

仏法興隆のはじめとし 有情利益のもととせり (『定親全』二・和讃篇・二三八頁)

ここでは、太子の先身が五戒を受け、勝鬘と呼ばれていたのであり、釈尊の講じた『勝鬘経』の義疏を制作し、それが太子の仏法興隆と有情利益の淵源となったことを奉讃する。第三十八首の「仏法興隆のはじめとし 有情利益のもととせり」の記述も『御手印縁起』にはない。ここでも親鸞は「仏法興隆」と「有情利益」という語を追加する。

第三十九首から第四十三首は、『御手印縁起』の次の文に拠って、

百済・高麗・任那・新羅、貪狼の情、恒に強盛なるを以て、彼等の州を摂伏して、帰伏せしめんが為、護世四天王像を造護し、西方に向置す。後代代世世の王位固く守護せしめん。傾国の臣莫れ、忠貞の懐を存ぜよ。仏子勝鬘、敬ひて三世諸仏・十方賢聖・梵釈四王・龍神八部・一切の護法等を奉請す。 (『仏全』一一八、六三頁)

以下のように、讃詠される。

仏子勝鬘のたまはく 百済 高麗 仁那 新羅

有情のありさまことごとく 貪狼のころさかりなり  
かれらのくにを摂伏し 帰伏せしめむためにとて

護世四天をつくりてぞ 西方にむかへて安置せる

阿佐太子を勅使にて わが朝にわたしたまひし

金銅の救世観世音 敬田院に安置せり

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

仏子勝鬘うやまひて 十方諸仏を奉請す

梵釈四王龍神等 一切護法まもるべし (『定親全』二・和讃篇・二三九―二四〇頁)

仏子勝鬘は、百済・高麗・任那・新羅での有情のありさまを述べ、四天王寺の救世観音こそ聖徳太子の本地であり、敬田院に安置されていることが詠われる。特に、第四十二首は『御手印縁起』に典拠となる部分がなく、親鸞が聖徳太子を弥陀如来の化身と仰ぐ独自性が顕れている。太子と阿弥陀如来の関係などについては、第五節において、詳しく考察していく。

第四十四首と第四十五首は『伝暦』の

百済の賢者、葦北の達率、日羅、(中略)直ちに日羅の房に入る。日羅、地に跪て掌を合わして白して曰さく。敬礼救世観世音大菩薩 伝灯東方粟散王と云々 (『仏全』一一二、一二頁)

百済の王の使、王子阿佐等来たりて、(中略)合掌恭敬して曰う、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灯演説大慈大悲敬礼菩薩 (同前、二〇頁)

という文に基づいて、太子観音菩薩化身説が次のように詠われる。

新羅の日羅まうしけり 敬礼救世観世音

伝灯東方粟散王と 八耳皇子を礼せしむ

百済の阿佐太子礼せしむ 敬礼救世大慈観音菩薩

妙教流通東方日本国 四十九歳伝灯演説とまふしけり（『定親全』二・和讃篇・二四〇頁）

ただ、先学によれば、これらの和讃の典拠は『三宝絵詞』と推察される<sup>214</sup>。しかし、第四十五首をみると「救世大慈観音菩薩」となっており、『三宝絵詞』は「大慈」という言葉がなく「救世観音菩薩」と記される。したがって、「救世大慈観音菩薩」と述べる『伝暦』に基づいていたものである。

また、ここでは、第四十四首の「新羅の日羅まうしけり」という箇所を訂正しなければならない。日羅上人は百済の人であり、『伝暦』や『三宝絵詞』でもそうになっている。しかし、親鸞は日羅を新羅の人としており、『百十四首和讃』『上宮太子御記』『尊号真像銘文』『皇太子聖徳の御銘文』においても同様に理解する。親鸞に何らかの根拠があったのかは不明である。

第四十六首は『上宮太子御記』に引用される『日本三宝感通集』の「恵文禅師・恵慈法師・太子御時師主なり、思禅師御師なり。<sup>215</sup>」の文を典拠として、

震旦にしては恵思禅師 恵文禅師は御師なり

勝鬘比丘の御時は 慧慈法師は御師なり（『定親全』二・和讃篇・二四〇頁）

と、聖徳太子の師について讃詠される。

第四十七首から第五十首までを見ると、『文松子伝』の

仏法伝来振旦・日域有三節、所謂正像末也。正法千季之間天竺流布。像法第十三季漢明帝代時、中天竺摩騰迦・竺法蘭二人聖人、仏教負白馬來、振旦漢明帝、都西白馬寺始興仏法。後経四百

八十余年、大日本国第三十主欽明天皇代、百済国明王、仏像・経卷等献我朝王、入像法五百歳也  
(『定親全』五・輯録篇2・三九五頁)

という文に抛りながら、

像法第十三年に 漢の明帝の時代にぞ

天竺の摩騰迦竺法蘭 仏教を白馬にのせきたる

四百八十余年へて 漢土にわたしきたりては

みやこの西にてらをたて 白馬寺とぞなづけたる

大日本国三十主 欽明天皇の御とき

仏像經典この朝に 奉献せしむときこえたり

仏法五百歳にぞ 聖徳太子の御よにして

仏法繁昌せしめつつ いまは念仏さかりなり

(『定親全』二・和讃篇・二四一頁)

と、讃詠される。親鸞は『文松子伝』のはじめの「仏法伝来振旦・日域有三節、所謂正像末也。正法千季之間天竺流布」という箇所には触れていない。

次に、注意することは、『七十五首和讃』と『文松子伝』とを比較すると、親鸞が文意を変更していることである<sup>216</sup>。『文松子伝』は「像法第十三年に仏教が中国に伝来し、漢の明帝は都の西白馬寺に始めて仏法を興した。後四百八十余年を経て、大日本国には第三十主欽明天皇の代に伝来し、それは像法に入つて五百年である。」と示されるが、親鸞は「像法第十三年に仏教が中国に伝来し、後四百八十余年を経て、都の西に白馬寺を建てた。」という意味に変更している。

親鸞が文意を変更したのはどのような意図があるのだろうか。この点について考えてみると、親鸞は中国への仏教伝来を基準にして、その四百八十余年後に、日本に仏教が伝来したと位置付ける

ことを避けたと言える。この文意の変更については、親鸞の太子観が大きく関係する。親鸞にとつて太子は、印度で勝鬘夫人、中国で南岳恵思（慧思）、さらには数多の男女として生まれてきた。この太子観に従えば、太子が印度・中国で「仏法興隆」「有情利益」をすることからも、太子によって興隆された日本の仏教を中国への仏教伝来を基準に考えることはできなかつたのであろう。

さらに、第五十首「仏法五百余歳にぞ 聖徳太子の御よにして 仏法繁昌せしめつつ いまは念仏さかりなり」に注目したい。この和讃では、聖徳太子が像法の時代に生まれたと捉えられる。『高僧和讃』の跋文に記される太子誕生の「敏達天皇元年正月一日」から考えると、太子を像法に生まれた人と捉えるには、正像二千年説を取らなければならない。その説を採るならば、『教行信証』において正像千五百年説を採用することと矛盾しないだろうか。これについては第五節で詳しく考察したい。そして、太子によって、仏法が繁昌し、いま念仏が盛んであると讃詠されるが、典拠となる『文松子伝』には見られない部分である。親鸞は太子の仏法興隆によって、念仏が盛んになったと受け止める。

第五十一首は、

御手印の縁起にのたまはく 崇峻天皇元年に

百済国より仏舍利を たてまつるとぞ記したまふ （『定親全』二・和讃篇・二四二頁）

であり、崇峻元年に百済国より仏舍利を献上されたことを詠う。和讃には「御手印縁起にのたまはく」と示されているが、『御手印縁起』を確認すると、この和讃に該当する箇所は存在しない。先学によれば、総体的な親鸞の解釈<sup>217</sup>や縁起の別本に依拠して述作されたと言われる<sup>218</sup>。ただ『伝暦』を見ると、

崇峻天皇。(中略)元年戊申春三月。百済国の使い並びに僧慧聡僧惠総・令欣・惠寔等を遣して、仏舍利を献る。

(『仏全』一一二、一六頁)

とあることから、ここを参照されたことが考えられる。

第五十二首から第五十五首は、『御手印縁起』の文に拠りながら、

吾入滅の後、或は国王・后妃に生まれ、数大の寺塔、国所所に於いて造建し、数大の仏・菩薩像を造置せむ。数多の経論・疏義を書写し、数多の資材・宝物・田園等を施入せむ。或は比丘・比丘尼・長者・卑賤の身に生まれて、教法を弘興し、有情を救済せむ。是の身他身に非ず。吾が身是ならくのみ。

(『仏全』一一八、六三頁)

太子没後の未来記が詠われる。

太子の御ことにのたまはく われ入滅のそののちに

国王后妃と生まれしめ くにぐに所をすすめては

数大の寺塔を建立し 数大の仏像造置せむ

数多の経論書写せしめ 資財田園施入せむ

長者卑賤のみとなりて 経論仏像興隆し

比丘比丘尼と生まれても 有縁の有情を救済せむ

これは他身にあらざして わが身これならくのみ

奉讃の一字一句も みなこれ太子の金言なり(『定親全』二・和讃篇・二四二―二四三頁)

太子は亡き後も、いかなる身分に生まれても、仏法興隆に尽くすという予言が記される。この和讃の中で「奉讃の一字一句も みなこれ太子の金言なり」という箇所に関して、『御手印縁起』は太

子に仮託された書であり、太子自身が自らの言葉を金言であると言うはずがないので、親鸞の領解である。

第五十七首は、『伝暦』の「夏四月に太子肇めて憲法十七条を製す、手書き、之を奏す。<sup>219</sup>」という部分をもとに、

太子の御とし三十三 なつ四月にはじめてぞ

憲法製して十七条 御てにて書して奏せしむ  
（『定親全』二・和讃篇・二四三頁）

と、太子が三十三歳の時に憲法を製作したことが詠われる。第五十八首は『御手印縁起』の「故に十七の憲章を製して、王法の規模と為す<sup>220</sup>」をもとに、

十七の憲章つくりては 皇法の規模としたまへり

朝家安穩の御のりなり 国土豊饒のたからなり  
（『定親全』二・和讃篇・二四三頁）

聖徳太子の十七条憲法制定について述べる。

第五十九首から第六十二首までは「聖徳太子御記文」の出現の経緯が詠われる。

天喜二年甲午に 忠禅宝塔たてむとて

てづから大地をけづりしに 金銅の箱をほりいだす

はこの蓋の銘にいわく 今年かのとのみとしに

かうちのくにいしかわに しながのさとに勝地あり

墓所を点じおわりにき われ入滅のそののちに

四百三十余歳に この記文は出現せむ

仏法興隆せしめつつ 有情利益のためにとて

かの衡山よりいでて この日域にいりたまふ

（『定親全』二・和讃篇・二四四頁）

ここで注目すべきは、和讃の順序が発見者忠禅の記述↓四三〇年余に記文が出現すること↓「彼の衡山を出て、此の日域に入り」となっていること、発見物が「金銅の箱」であることである。第一章で確認した『古事談』では、発見者は記されない↓「彼の衡山を出て、此の日域に入り」の記述↓四三〇年余に記文が出現するという順序であったり、発見物が「管石」や「石管」となっていることから、和讃の内容と一致するのは『上宮太子御記』『日本三宝感通集』である。したがって、親鸞は『上宮太子御記』『日本三宝感通集』を典拠としたのである。

第六十三首は、「聖徳太子御記文」の「降伏守屋之邪見、終頭仏法之威徳」という箇所<sup>1</sup>に依拠して、

守屋が邪見を降伏して 仏法の威徳をあらわせり

いまに教法ひろまりて 安養の往生さかりなり (『定親全』二・和讃篇・二四四頁)

と、讃詠される。第六十四首から第七十一首は、『御手印縁起』の

爾の時物部弓削守屋臣、深く邪心を含み、寺塔を焼亡し、仏経を滅亡す。斯の時に当たり、仏法將に滅びんとす。悲泣懊惱し、陛下に奏聞して、軍兵を発起し、彼の守屋臣を討伐す。弓を定めて慧箭を和順し、遠く逸して逆臣の胸に中たる。(中略)守屋臣、是れ生生世世の相伝の破賊なり。震旦・漢土に、男女の身を現して、仏法を弘興し、有情を教化せし時、吾が身に從順し、影の是の身に離れざるが如し。(中略)逆臣悪禽、屢現れて、人の心を揺動して迷乱せん。凶情を横さまに挟んで、田地を掠め取り、寺塔を破滅せむ。是れ只、守屋が変現するのみ。吾れと守屋とは、影と響の如し、寺塔滅亡せば、国家も壊失せむ。

(『仏全』一一八、五八一―五九頁)

という文に拠って制作される。和讃と見比べると、文章の順番が前後していたりするが、ほぼ典拠に基づいて、和讃化される。

ただし、第六十四首と第七十一首は、『御手印縁起』などには見られないため、親鸞独自の和讃であると言える。次節で親鸞の守屋観を考察するため、そこで詳しく論じたい。

第七十二首は、聖徳太子の三つの名前について詠われる。

聖徳太子の御名おぼ<sup>2</sup><sub>2</sub><sup>1</sup> 八耳皇子とまうさしむ

〈八人して一どに奏することを一度にきこしめすゆへに八耳皇子とまうすなり〉

廐屋門の皇子とまうしけり

〈皇后まやに御遊ありけるにそのところにして生まれさせましますによりてむまやどに皇子とまうすなり〉

上宮太子とまうすなり

〈つのくにわたのへの東の棲のきしのうへに宮ありけり その御所にましますゆへに上宮太子とまうすなり〉  
(『定親全』二・和讃篇・二四七頁)

聖徳太子には八耳皇子、廐屋門(厩戸)皇子、上宮太子の名前がある。一句目は、『伝暦』の次の部分に拠っていると考えられる。

未だ決せざる者、八人、聲を共にして事を白す。太子一々に能く弁答し、各其の情緒を得て、復再び訪れる事無し。大臣群臣以下を率して、敢えて御名を献す。厩戸豊聡八耳の皇子と称じ、

(『仏全』一一二、一九頁)

ただ、第一章で確認したように、『伝暦』では太子が「厩戸豊聡八耳」と言う名を辞退していることから、「厩戸豊聡八耳」という御名が否定される。そのため、「厩戸豊聡八耳」説を採用する『帝説』の

長大の時に至りては、一時に八人と白す言を聞きて、其の理を弁ず。又一を聞きて八を智る。故に号して厩戸豊聡八耳命と曰う。  
（『仏全』一一二、四四頁）

という部分を典拠とされたのだろう。

次に第二、三句目は『伝暦』の文に基づいて<sup>222</sup>、「厩屋門の皇子」「上宮太子」と呼ばれるのである。

第七十三首から第七十五首は、聖徳太子の憲法十七条に拠ったものである。第七十三首・第七十四首は『十七条憲法』第二条に依拠して<sup>223</sup>、

憲章の第二にのたまはく 三宝にあつく恭敬せよ

四生のついのよりどころ 万国たすけの棟樑なり

いづれのよいづれのひとか帰せざらむ 三宝よりまつらざれば

いかでかこのよのひとびとの まがれることをたださまし

（『定親全』二・和讃篇・二四七頁）

と三宝帰依について讃詠される。そして、第七十五首は『十七条憲法』第五条を典拠にして<sup>224</sup>、次のように詠われる。

とめるものうたえは いしをみづにいるがごとくなり

ともしきものあらそひは みづをいしにいるるにたりけり

（『定親全』二・和讃篇・二四八頁）

この和讃は憲法の当該箇所と比べると、文意が変更されていると指摘され、「とめるものうたえ」とは、領主・地頭などの権力者の弾圧は石を水に入れるように容易であり、門弟同士の「ともしきもののあらそいは」水を石に入れるように解決することができないという意味で理解される<sup>225</sup>。つまり、善鸞事件などの関東での混乱が念頭に浮かぶのである。

次に「乞加偈<sup>226</sup>」を見ておきたい。

南無救世観音大菩薩 哀愍覆護我

南無皇太子勝鬘比丘 願仏常摂受

(『定親全』二・和讃篇・二四八頁)

まず、「乞加偈」の第一句と第三句を見ておきたい。「救世観音大菩薩」は、聖徳太子を観音菩薩の化身と捉える六角堂参籠から持ち続けた親鸞の太子観である。そして、「皇太子勝鬘比丘」は、『御手印縁起』の撰者である太子の名前であり、『御手印縁起』の奥書を承けてのものである。さらに、「救世観音大菩薩」「皇太子勝鬘比丘」に「南無」という語が付けられるのは、第一首の「日本国婦命聖徳太子」と対応するものであろう。

また、第二句と第四句は、『勝鬘経』の序章に相当する如来真实義功德章第一の冒頭の偈頌に説かれるものであるという指摘もある<sup>227</sup>。親鸞は「乞加偈」を記すことで、観音菩薩に「哀愍覆護」、皇太子勝鬘に「常摂受」を乞い願ったのであろう。したがって、それは先に述べたように、当時親鸞が造悪無碍などの問題に悩まされており、その解決を太子に求められたのではないだろうか。

最後に、『御手印縁起』の奥書、親鸞の奥書が記される。

是の縁起文は金堂の内監に納め置けり。披見すべからず。手跡猥りがはしと。

乙卯歳正月八日

拝見奉讃の人は南無阿弥陀仏と唱うべし唱うべし

建長七歳乙卯十一月晦日書之

愚禿親鸞三八十歳

(『定親全』二・和讃篇・二四八頁)

まず、『御手印縁起』の奥書が置かれるのはこの和讃の中心課題が『御手印縁起』に基づくものであることを示しているが、親鸞は縁起の主願であった「一仏浄土の縁」を結び、世俗と隔離した「戒律の場」を定めるといった箇所には一切触れない。そして、この書を拝見奉讃する人は、南無阿弥陀仏を唱えるべきであると、念仏が勧められる。

なぜ、太子奉讃後に、念仏を勧めたのだろうか。親鸞は『七十五首和讃』において、「仏法興隆」と「有情救済」というキーワードを軸に、太子を奉讃する。それがそのまま念仏の興隆のすすめに直結していると理解していたのであり<sup>228</sup>、「仏法五百余歳にぞ 聖徳太子の御よにして 仏法繁昌せしめつつ いまは念仏さかりなり」という和讃からも理解できる。

以上、『七十五首和讃』の構成とその典拠となる部分を考察した。そこで、明らかになったことは、親鸞が太子伝に拠りながらも、「仏法興隆」と「有情利益」を軸に、太子の行蹟を奉讃していることであつた。

## 第二項 『皇太子聖徳奉讃』における聖徳太子観―物部守屋との比較から―

ここでは、前項の『七十五首和讃』の構成を踏まえて、『七十五首和讃』における親鸞の聖徳太子観を物部守屋と比較しながら、考察していきたい。

何度も述べるように、親鸞は数多くの聖徳太子に関する著作を製作する。しかし、親鸞が物部守屋について言及するのは、『七十五首和讃』『百十四首和讃』『善光寺如来和讃』(文明本『正像末和

讃』に所収)のみである。『七十五首和讃』では、太子の事蹟などが詠われた後に、守屋の仏法破壊について九首の和讃が置かれる。『百十四首和讃』では、太子の生涯を奉讃する中で、守屋の破仏が詠われる。次に、文明本『正像末和讃』では、『十一首和讃』に別して、「愚禿悲歎述懐和讃」を挟み、「善光寺如来和讃」において守屋の和讃が五首詠われる<sup>229</sup>。そこでは「ほとけ」の語をめぐって、守屋、外道の邪見に焦点が当てられる。

では、親鸞はなぜ聖徳太子を讃詠する中で、物部守屋にも言及しなければならなかったのだろうか。

物部守屋とは仏教伝来時の崇仏派である聖徳太子・蘇我馬子と対立して、排仏を訴えた人物である。したがって、守屋は太子と関わり合っており、切り離すことができない存在であると考えられる。

本項では、太子の生涯を語る中で守屋を扱う『百十四首和讃』や、外道の邪見としての守屋に焦点を当てる「善光寺如来和讃」ではなく、厳しく守屋の仏法毀謗について詠い、そこに親鸞の独自の受け止めが読み取れる『七十五首和讃』を中心に考察していきたい。なぜなら、守屋の仏法毀滅が、太子の仏法興隆とどのような関係にあるのか、そして、親鸞にとって仏法を破壊した守屋がどのような存在であり、どのような意味を持っているのかを明らかにしたいからである。

では、親鸞の守屋観と比較しながら、『七十五首和讃』における太子観を明らかにしていきたい。

### 第一目 親鸞の聖徳太子観―『皇太子聖徳奉讃』を中心に―

『七十五首和讃』は、太子への恩徳を「仏法弘興」と「有情救済」の二つで押さえる。

親鸞は『七十五首和讃』において、次のような和讃を記す。

六角の精舎つくりてぞ 閻浮檀金三寸の

救世観音大菩薩 安置せしめたまひけり

四大天王造置して 仏法弘興したまふに

敬田院をたてたまひ 菩提を証するところとす

用明天皇の胤子にて 聖徳太子とおはします

法華勝鬘維摩等 大乘の義疏を製記せり

十七の憲章つくりては 皇法の規模としたまへり

朝家安穩の御のりなり 国土豊饒のたからなり

(『定親全』二・和讃篇・二二三〇、二二三四、二二三七、二四三頁)

六角堂建立や、四天王寺建立の縁起、十七条憲法の制定や、三経義疏の撰述などについて詠っており、太子の事蹟を奉讃する。さらに、親鸞は、

太子手印の御記にいはいはく 有情利益のためにとて

荒陵の郷の東に 寺を建立したまへり

癸の丑のとし 荒陵の東にうつしては

四天王寺となづけてぞ 仏法弘興したまへる (『定親全』二・和讃篇・二二三三頁)

と詠い、日本において聖徳太子が仏法を弘興し、有情利益のために寺を建立したと讃仰する。親鸞は太子の事蹟を「仏法弘興」「有情利益」で押さえる。さらに、それが深化し、『百十四首和讃』や『十一首和讃』では、

和国の教主聖徳皇 広大恩徳謝しがたし

一心に帰命したてまつり 奉讃不退ならしめよ

(『定親全』二・和讃篇・二〇五、二五一頁)

と讃詠して、聖徳太子を「和国の教主」と捉える。

しかし、親鸞が『七十五首和讃』の中で、聖徳太子の事蹟を奉讃するだけではなく、次のような和讃を遺していることにも注意しなければならぬ。

聖徳太子印度にては 勝鬘夫人とむまれしむ

中夏震旦にあらわれて 恵思禪師とまふしけり

震旦華漢におはしては 有情を利益せむとして

男女の身とむまれしめ 五百生をぞへたまひし

仏法興隆のためにとて 衡州衡山にましまして

数十の身をへたまひて 如来の遺教弘興しき (『定親全』二・和讃篇・二三二頁)

聖徳太子が「仏法弘興」と「有情利益」のために、印度では勝鬘夫人として、中国では南岳恵思として、さらには男女の身をもって生まれていると詠う。これらの和讃は、織田頭祐が述べるように「人間太子を基準にすると全く理解できない表現<sup>230</sup>」である。したがって、親鸞にとって太子は「仏法興隆」「有情利益」のはたらきそのものでもあり、自ら様々な形をとって現れている。さらには、

太子崩御のそののちに 如来の教法興隆し

有情を救済せむひとは 太子の御身と礼すべし

(『定親全』二・和讃篇・二三八頁)

と讃仰し、太子の後、如来の教法を興隆して、有情を救済する人は、太子の御身と礼すべきであると言う。親鸞自身の周りに太子の御身と仰ぐべき人が現れていたのであり、具体的には法然のこ  
とであろう。

## 第二目 親鸞の物部守屋観―『皇太子聖徳奉讃』を中心に―

前目において、親鸞は『七十五首和讃』の中で、六角堂建立や三経義疏の撰述など太子の事績を讃詠するだけではなく、太子が勝鬘夫人や南岳恵思や数々の男女として生まれており、一個人を超えた存在であると理解していることを明らかにした。

ここでは、親鸞が太子と同様に守屋に対してどのような表現を取るのかを考察していきたい。『七十五首和讃』には守屋に関する和讃が九首ある。これらの和讃は三つに分けることができる。はじめに、次の五つの和讃を見たい。これらの和讃は守屋の事蹟を押さえたものであり、『御手印縁起』を受けて、制作される。

守屋が邪見を降伏して 仏法の威徳をあらわせり

いまに教法ひろまりて 安養の往生さかりなり

有情教化のためにとて 仏法を弘興したまふに

弓削の守屋は破賊にて かげのごとく随従せり

物部の弓削の守屋の逆臣は ふかく邪心をおこしてぞ

寺塔を焼亡せしめつつ 仏経を滅亡興ぜしか

このとき仏法滅せしに 悲泣懊悩したまひて

陛下に奏聞せしめつつ 軍兵を発起したまひき

定の弓と慧の矢とを 和順してこそたちまちに

有情利益のためにとて 守屋の逆臣討伐せし (『定親全』二・和讃篇・二四五―二四六頁)  
物部守屋は仏法を弘興する太子に随従し、寺塔を焼亡して、仏法を破滅させ、聖徳太子によって討伐された人である<sup>231</sup>と詠われる。これらの和讃から、守屋は太子在世時に存在した人であり、親鸞は守屋を歴史上の人物として捉えていることがわかる。

しかし、親鸞は太子と同様に守屋にも、単なる歴史上の人物としては理解できない表現を『御手印縁起』に依拠して使用する。それは二つの和讃から窺うことができる。

寺塔仏法を滅破し 国家有情を壊失せむ

これまた守屋が変化なり 厭却降伏せしむべし

物部の弓削の守屋の逆臣は 生生世世にあひつたへ

かげのごとくにみにそひて 仏法破滅をたしなめり

(『定親全』二・和讃篇・二四六頁)

物部守屋とは生生世世にもあいつたえて、影の如く身に添う存在であり、仏法を滅破するものは守屋の変化であると批判される。親鸞にとって守屋とは単に太子在世の時代のみが存在したものはなく、親鸞の身にも仏法毀謗の影として随従している。親鸞の生涯を通じて、そのような影が付き随っていたのである。

さらに、次の二首の和讃は、典拠となる部分もなく、親鸞自身の守屋の受け止めが最も示されたものである。

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

つねに仏法を毀謗し 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（『定親全』二、和讃篇・二四五、二四七頁）  
守屋は如來の遺教を疑謗し有情の邪見をすすめて、頓教破壊するものであるから、親しみ近づくことがないようにと誡められる存在である。そして、親鸞には頓教（本願念仏の教え）を破壊する「守屋の臣」と思うべきものが現れていたと考えられる。親鸞の守屋への態度は『広本』第三通で造悪無碍のものに対しての表現と同様のものである。

そして、第一節でも確かめたように、『七十五首和讃』が製作されたのは、善鸞を義絶する前年に当たり、親鸞の生涯から考えても、仏法を毀謗するものが親鸞の身に絶えず影として随従しており、離れなかったのである。まさに、親鸞の実感が最も顕れた和讃と言え、『七十五首和讃』の制作には、造悪無碍などの善鸞を中心とする関東での混乱が大きく関わっている。つまり、親鸞には常に守屋と思うべき存在が随従しており、具体的には、造悪無碍・神仏輕侮などを唱えた異義者、異義者に惑わされた権力者、善鸞などであった。

以上、親鸞にとって物部守屋は、聖徳太子と切り離すことができない存在である。親鸞は太子の仏法興隆と守屋の仏法毀謗が不離の問題であると捉えて、仏法興隆は仏法毀謗を伴うと受け止める。さらに、先程確かめたように、親鸞にとって太子は、歴史上の単なる偉人ではなく、時間・空間に制限されず、「仏法興隆・衆生済度のはたらき<sup>232</sup>」をなし、太子自ら方便して様々な形で現れるのである。その太子と同様に、親鸞にとって守屋も、太子の在世時のみに存在ものではなく、生生世世にもあい伝えて、親鸞の生涯を通してはたらき、本願念仏の教えを毀謗する影として現れ続けたのである。これらの影として現れ続けたものは守屋の臣と思うべき存在であることから、

守屋を根源としているのである。そして、親鸞においても、仏法興隆と仏法毀謗のはたらきが不離であったと言える。

### 第三節 『大日本粟散王聖徳太子奉讃』（百十四首）について

#### 第一項 『大日本粟散王聖徳太子奉讃』の典拠と構成

『百十四首和讃』の第一首、第二首は次のようになっている。

和国の教主聖徳皇 広大恩徳謝しがたし

一心に帰命したてまつり 奉讃不退ならしめよ

上宮皇子方便し 和国の有情をあわれみて

如来の悲願を弘宣せり 慶喜奉讃せしむべし

（『浄真全』二・宗祖篇上・五五三頁）

この二首は『十一首和讃』の第八首、第九首と同じものであり、典拠は不明である。しかし、この二首は、親鸞の独自の太子観をよく表したもので、総讃であると言える。これらの和讃は『十一首和讃』を扱う第五節において詳しく考察したい。

第三首以降は、『三宝絵詞』を主に典拠とし、『伝暦』を補助としながら、伝記に忠実に制作されたものである。

『三宝絵詞』は、永観二（九八四）年十一月、出家した尊子内親王のために源為憲が著したものであり、『伝暦』に基づいている。そして、その内容は仏・法・僧の三宝について解説した絵と詞からなる書であり、上巻において仏、中巻において法、下巻において僧を明らかにしている。具体

的には、上巻では釈迦一代の行蹟を述べ、中巻では日本仏教における十八人の人物の説話を載せ、下巻では日本仏教の年中行事が記される。そして、中巻の日本仏教における十八人の人物の説話の最初に登場するのが、聖徳太子の行実である。その中巻に基づいて制作されたのが『百十四首和讃』である。

では、和讃の内容と典拠とする箇所を見ていきたい。

第三首から第八首は、『三宝絵詞』に忠実に基づいて<sup>233</sup>、

帰命尊重聖徳皇 用明天皇の親王のとき

穴太部の皇女の 御はらよりぞ誕生せる

皇女の御夢にみたまひき 金色の聖僧あらわれて

われ世をすくうねがひあり しばらく御はらにやどるべし

われこれ救世菩薩なり いえ西方にありとしめしてぞ

おどりて御くちにいらたまふ はらまれます菩薩也

敏達天皇のあめのした おさめます元年の

正月一日に夫人の みやのうちおぞ御遊せし

御厩のほとりにいたるほど おほえずしてぞ誕生せし

女孺いだいてすみやかに 寝殿にいらたまひけり

金色のひかり西方より きたりいりてぞてらしける

御身はなはだかうばしく ひかずをふるにもほひけり

（『浄真全』二・宗祖篇上・五五三―五五四頁）

と詠われる。これらの和讃は、太子の誕生の伝説を記したものである。その内容は、第一章で触れた『伝暦』の内容と重複する部分が多いため、改めて記すことはしない。ただ、親鸞が太子の誕生を敏達天皇正月一日と押さえることには注意しておきたい。

第九首から第十七首は、『三宝絵詞』に基づいて<sup>234</sup>、

太子誕生ありしより よつきののちにめづらしく

よくものがたりしたまひて みだりになきさけびましまさず

太子御とし二歳の 二月十五のあしたにぞ

ひむがしにむかひて合掌し 南無仏と再拝す

太子六歳の御ときに 百済国より法師・尼と

経論わたりきたりしに 皇に奏したまひけり

六斎日をおしへしむ この日は梵天・帝釈の

くにのまつりごとをみたまふに ものいのちをころさざれ

みかどよろこびましまして 勅宣くにくだされて

この日日にはことさらに ものいのちをたすくべし

新羅国より仏像を 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仏

日羅上人新羅より 難波の館にぞきたれりし

これをあやしみきこしめし 太子ひそかにみそなわす

そのとき日羅ひざまづき たなごころをあわせてぞ

敬礼救世観世音大菩薩 伝灯東方粟散王と礼せしむ

日羅おほきにそのみより ひろきひかりをはなちけり

太子そのとき眉間の ひかりをはなちたまひけり

(『浄真全』二・宗祖篇上・五五四―五五五頁)

と、太子の幼少時代について讃詠される。太子が生まれて、生後四ヶ月で言葉を使ったり、二歳の二月十五日の朝、東に向かって合掌し、南無仏と再拝したり、六歳のときには、百済国より法師たちが經典を持って来られ、天皇に六斎日を教えたなどということが記される。親鸞はここでも太子を観音菩薩の化身とする和讃を制作する。

また、これらの和讃と『三宝絵詞』を比べると、『三宝絵詞』には見られない表現が和讃には描かれる。まず、第九首の「みだりになきさげびましまさず」は『三宝絵詞』に同様の記述がないことから、『伝暦』の「妄りに啼哭したまはず<sup>235</sup>」を参照している。次に、第十首の「南無仏と再拝す」という部分も、『三宝絵詞』では「南無仏と云てをがみ給」となっているが、『伝暦』において「南無仏と称して再拝す<sup>236</sup>」とあることから、ここが典拠となると考えられる。

そして、最も問題となるのが、第十五首の「日羅上人新羅より」という部分である。第二節でも確認したように、親鸞は日羅上人を新羅の人と捉える。しかし、『三宝絵詞』では百済国となっており、『伝暦』にもそうある。この理解は先述したように『七十五首和讃』『上宮太子御記』『尊号真像銘文』でも一貫していたことから、親鸞が典拠にしたものが新羅となっていたのだろうか。今後の課題である。

第十八首から第二十二首は、蘇我馬子の仏寺建立について、『三宝絵詞』に忠実に基づいて<sup>237</sup>、百済国より弥勒の 石の像をぞわたされき

蘇我の馬子の宿祢は この像をうけとりたてまつる

いへのひむがしにてらをたつ 尼三人をすゑやしなひき

大臣塔をつくれりき 太子ことに令旨あり

塔は仏舎利のうつわもの 釈迦仏の御舎利ぞ

はからざるにもおのづから いできたりますことあらむ

そのとき齋飯のうえにして 仏舎利一粒えたりけり

瑠璃のつぼにいたまひ 塔に安置し礼しける

太子・大臣ひとつにて 三宝をひろめましましき

このときくにのうちにして やまうおこりて人しにき

(『浄真全』二・宗祖篇上・五五五―五五六頁)

と和讃化される。ここでは、太子と馬子が心一つに三宝を弘めようとなさったことが具体的な事柄を挙げて、詠われる。ただ、その三宝興隆を原因として国の中では病が発りはじめ、これが守屋の破仏に繋がっていく。

第二十三首から第三十三首は物部守屋の廃仏について、『三宝絵詞』に拠りながら<sup>238</sup>、次のように讃詠される。

弓削の守屋と中臣の 勝海のむらじもろともに

皇に奏しまふさしむ このくにもとより神をあがむ

馬子の大臣仏法を おこしおこなふこのゆへに

やまふもおこりたみもしぬ 人のいのちはとどまらじ

帝皇御ことにのたまはく まふすところはあきらけし

仏法をはやくとどめよと 勅宣くにくだされき

太子奏せしめましましき ふたりの人はもろともに

因果のことわりしらぬなり わざわいさだめてみにあらむ

よきことにおこなへば さいわいきたるとおもふべし

あしきことをおこなへば わざわいことにきたるなり

ふたりの人はいまさらに わざわいにあはむと奏せしむ

守屋の連寺をやぶる 仏経・堂塔ほろぼしき

やけのこりし仏像は 難波のほりえにすていれき

三人の尼をばせめうちて おいいださしむときこへたり

その日そらにはくもなく おほきにかぜふきあめふりき

太子かさねて令旨あり わざわいいまにおこりぬと

すなわちかさのやまうおこれりき やみいたむことやきさくがごとくなり

ふたりの大臣もろともに おほきにとがをかなしみき

帝王ゑんことを奏せしむ このやまうのくるしみいたむこと

たえしのぶべきかたもなし ねがはくは三宝にいのらむと

そのとき勅宣くだされて 三人の尼をめしてこそ

二人の大臣にたまはせて いのらしめたまひしか

(『浄真全』二・宗祖篇上・五五六―五五八頁)

守屋と勝海は、国で病が発生している理由を、日本がもとより神を崇める国であり、馬子が仏法を興隆することで、病が発り人が死んでいったことから、仏教を速やかにやめるべきであると天皇に主張する。そのことを受けて、天皇は早く仏教をやめるように言うが、太子は守屋と勝海が因果の

道理を知っていないのであり、善いことを行えば幸いをうけ、悪いことを行えば禍が来るのであり、二人に禍が訪れると言う。守屋と勝海は仏経・堂塔を滅ぼし、仏像を難波の堀江に棄てたのである。そして、太子の予言通り、瘡の病がおこり、二人の大臣は重い罪を悲しみ、三宝を祈りたいと申したのである。『百十四首和讃』は『七十五首和讃』のように、生生世世に生まれ変わる守屋ではなく、太子在世時の排仏派の守屋を詠う。

この箇所では注意しなければならないのは、第二十九首の「やけのこりし仏像は」という箇所である。『三宝絵詞』において「やけのこれる仏経をば」とあるが、『伝暦』には「焼き余す所の仏像<sup>239</sup>」とあることから、ここを典拠としているのであろう。

第三十四首から第三十八首では『三宝絵詞』に忠実によりながら<sup>240</sup>、三宝興隆について次のように詠われる。

そののち寺を建立し 仏法これより興ぜしむ

やまふもとどまりしづまりて 人民わづらひなかりけり

太子の御ちち用明皇 くらみにつきて二年に

朕も三宝に帰依せむと 勅宣ありとぞきこへたる

馬子の大臣勅宣に したがはむと奏してぞ

法師をめて内裏に いれはじめたまひける

太子よろこびましまして 大臣の手をとりてこそ

なみだをながしてのたまはく 三宝のたえなるを人しらず

大臣こころをよせしめて うれしくもあるかなと令旨あり

こののちある人ひそかにて 守屋の連につげしめき

（『浄真全』二・宗祖篇上・五五八―五五九頁）

焼かれた寺を造りなおし、仏法が興隆したのである。その後、太子の伯父である用明天皇が位に付いて、二年後、私も三宝に帰依しようとして勅宣したのである。馬子は勅宣に従って、法師を内裏に招き入れると、太子は感激し、馬子の手をとり、涙を流して、三宝が優れていることを誰も知らないのに、馬子が心を寄せてくれたことを嬉しく思ったのである。しかし、その後、誰かがひそかに守屋に告げ口をしたのである。このことがきっかけで守屋との合戦が起こる。

第三十九首から第五十首は守屋合戦と四天王寺建立について『三宝絵詞』に拠って<sup>241</sup>、次のように讃詠される。

ひとびとはかりごとをなしてこそ 群兵をまうけよといひければ

これをききて阿都のいゑに こもりて兵士をもとめけり

中臣の勝海の連もろともに 兵士をおこして守屋を

相たすけんとかまへつつ 天皇を呪咀したてまつる

蘇我の大臣はからひて 儲君に奏聞せしめてぞ

守屋をうたむとさだめに 御かたの軍衆むらがりて

守屋の連ことさらに つわものをおこして城をつき

群兵こわくさかりにて 御かたのいくささわがしく

おぢおののきてみたびまで しりぞきかへりしそのときに

令旨をことにくだされて 軍兵こわくさかりなり

秦の川勝に命じてぞ 白膠木をとらしめて

四王の像をきざみつつ もとどりにさしほこにささぐ

願をおこしてのたまはく わがたたかひをかたしめよ

四天王を造置して 寺塔をたてむと令旨あり

馬子の大臣願じつつ 御かたのつわものたたかふに

守屋の連さわがしく いちゐの木にこそこのぼりしか

物部の府都の大神の あらくはなてるやといひて

太子の御あぶみにあたりしに おそれはさらにましまさず

舎人跡見の赤樽にぞ かさねて勅命くだされて

四天王にいのりつつ 箭をはなたしめたまへりき

守屋がむねにあたりしに 木よりさかさまにおちにけり

御かたのつわものせめゆきて 守屋がかうべをきりてけり

玉造の岸の上に 四天王寺をたてたまふ

仏法これよりさかりなり 王家もいよいよゆたか也

(『浄真全』二・宗祖篇上・五五九―五六一頁)

ある人は守屋に人々がもくろみをしており、兵士を集めておくようにと告げ口をした。そのため、守屋は、阿都の家に籠もって、兵士を集め、勝海も兵士を招集し、守屋を助けようとした。また、守屋は天皇を呪咀しており、馬子は太子に申し上げて、守屋を討とうとしたのである。しかし、守屋軍は強力であり、太子の軍勢は三度退いた。そこで、秦川勝に命じて、白膠木を取らせて四天王像を造り、髻に指し、鉾に捧げ、この戦いに勝たせてくれたのならば、四天王の像を造置し、寺塔を建てるに願った。馬子も同じように願ひ、戦うと、守屋は木に登った。物部の府都の大神に祈り、矢を放つと、太子の鎧に当たった。太子は舎人迹見の赤樽に命じて、四天王に祈り、矢を放つと、

守屋の胸にあたり、木から落ち、守屋の頭を切ったのである。そして、玉造の岸に、四天王寺を建て、これより仏法が盛んになったのである

第五十一首は「太子の御舅、崇峻天皇位につき給ぬ。この御世に、太子年十九にてうきかぶりし給。<sup>242</sup>」という部分に忠実に拠りながら、

太子の御おぢ崇峻皇 この天皇の御宇には

太子の御とし十九歳 かぶりしたまふときこへたり (『浄真全』二・宗祖篇上・五六一頁)

と、太子の元服が和讃化される。

第五十二首・第五十三首は、阿佐太子が聖徳太子を観音菩薩と仰ぐ場面が次のように描かれる。

そのとき百済のつかひにて 阿佐王子きたれりき

太子をおがみてまふさしむ 敬礼救世大慈観音菩薩

妙教流通東方日本国 四十九歳伝灯演説と礼しけり

儲君そのとき眉間より しろきひかりをはなたしむ (『浄真全』二・宗祖篇上・五六一頁)

そして、この和讃は『三宝絵詞』の

百済国の使にて、阿佐といふ王子来れり。太子をおがみて申さく、敬礼救世観世音菩薩、妙教流通東方日本国、卅九歳伝灯演説。と申す。太子此時に眉間より白光をはなち給。

(『新日本古典文学体系』三一、八三頁)

という部分に拠っていると言われる<sup>243</sup>。しかし、筆者は『伝暦』を典拠とすると考えている。なぜなら、第二節でも述べたように、第五十二首では「敬礼救世大慈観音菩薩」と「大慈」という言葉が示されているが、『三宝絵詞』には「救世観世音菩薩」とあり、「大慈」という言葉がないからである。したがって、「救世大慈観音菩薩」とある『伝暦』に依拠したと考えられる。

第五十四首から第五十六首は、黒駒に乗って太子が日本を巡検したことが、『三宝絵詞』に抛りながら<sup>244</sup>、

甲斐のくによりたてまつる あしよつしろき黒駒に

駕してもくもにぞいりたまふ 東のかたへぞいましける

調使麻呂ばかりこそ 御馬の右にはそえりしか

人人あふぎそらをみる 信濃の国にいたります

みこしの坂をめぐりてぞ 三日ありてかへります

日本国のありさまを さわることなくみそなわす

(『浄真全』二・宗祖篇上・五六一―五六二頁)

と、詠われる。太子は甲斐の国より献上された黒駒に乗って、東の方に行かれ、舎人の調使丸が馬の右側に付き従い、信濃の国にいたって、御輿の境を巡り、三日の後に帰ってこられたのである。

第五十七首から第五十九首は太子の『勝鬘経』の講讃を『三宝絵詞』に抛って<sup>245</sup>、

推古天皇のみまえにて 『勝鬘経』を講じましき

三日講じおはりし夜 そらより蓮華ふりくだる

華のながさは二三尺 方三四丈の地にふりみたり

あくるあしたに蓮華を 御かどあやしみたまひき

この地に寺をたてたまふ 橘寺とまふすなり

ふれりし華はこの寺に いまにおさめおかれたり

(『浄真全』二・宗祖篇上・五六二頁)

と、讚詠される。太子は推古天皇前で、『勝鬘経』の講義をして、三日の講義が終わると、空より蓮華が降った。そして、次の日、天皇はそれを見て、その地に橘寺を建てたのである。第五十八首

を見ると、「華のながさは二三尺 方三四丈の地にふりみてり」となっており、『三宝絵詞』では「はなのひろさ三尺ばかり也。地にふりつめること四尺ばかり也。<sup>246</sup>」とある。それに対して、『伝暦』は「蓮花零、花長二―三尺にして、方、三―四尺の地に溢てり<sup>247</sup>」とあり、ここに基づいて  
いると言える。

第六十首から第八十一首は『三宝絵詞』に拠って<sup>248</sup>、衡山取経を次のように記す。

小野の妹子の大臣を 勅使としたまひてぞ

衡山におはしてたもてりし 『法華経』をとりにつかわしき

妹子におしえの令旨あり 赤懸の南に衡山あり

般若寺といふ寺もあり くわしくたづねていたるべし

むかしの同法しににけむ いま三人ばかりあり

御経わたさむ勅使とて 吾使ぞとなのるべし

妹子勅命にしたがひて 般若寺にぞいたりける

門にひとりの沙弥ありて みてすなわちにいりにけり

しはおひたる僧三人 つゑをついてぞいできたる

思禅師の使とて よろこびゑみておしえしむ

『法華』一部をひとまきに あはせかかれる御経を

勅使の妹子におしへしめ とらせたりとぞ奏しける

いかるがの宮の寝殿の かたわらにいゑをつくりてぞ

夢殿とぞなづけたる 日ごとにみたびおゆあみて

いりてあしたにいでたまひ 閻浮提のことをかたります

この内にいりてこそ 諸経の疏をば製し

七日七夜いはずして 戸をとぎ御こゑもしたまはず

高麗の恵慈まふさしむ 太子は三昧定にいらしめり

おどろかしますことなかれ 八日といふにいでたまひ

玉の枕のうえにこそ ひとまきの経おはしませ

恵慈法師をめしてこそ ことをかたりてのたまはく

吾衡山にありしとき たちし経はこれなりと

すぎにしとしに妹子が もちてきたりしその経は

弟子たりし僧の持経なり 三人老僧みなしらず

おもふあまりにひかれつつ わがたましひをつかわして

とりよせきたる経なりと 太子くわしく命じけり

すぎにしとしの経をみて いまこの経をあわすれば

なき文字ひとつありとみゆ さきの経にはさらになし

いまこの所持の経巻は きなるかみにてひとまきに

たまの軸にておわします 老僧しらでおしえたり

百済国よりきたれりし 道欣等の十人は

衡山にして『法華経』を ときたまひしそのときに

われらは盧岳の道士とて ときどきまいりしひとびと

おのおののりまふしてぞ 太子の慈哀をあらわせる

妹子の大臣のちのとし また衡州にわたされき

衡山にまたゆきたるに 老僧ひとりのこりてぞ

妹子にかたりおしえける もとは思禅師とましましき

すぎぬるとしのあきのころ なんぢがくにの太子は

青龍の車にのりてこそ 五百人をしたがへて

東のかたよりそらをふみ きたりいますとおしへしむ

むろのうちにいりてこそ さしはさめる一卷の

御経をとりてくもをしのぎ さりにしとこそかたれりし

太子衡山にいりたまふ そのときしりぬあきらかに

夢殿にいりましたしし ほどなりけりといふことを

(『浄真全』二・宗祖篇上・五六二―五六六頁)

太子は勅使として小野妹子を衡山に派遣し、妹子は一卷の『法華経』を将来したのである。また、太子は斑鳩宮の夢殿内に入り、七日七夜の三昧に入り、八日の朝に、一卷の経(『法華経』)を取り寄せたのである。なぜなら、小野妹子が持ち帰った経は、弟子の経であったからである。妹子が持ち帰った経と今の経を比べると、去年の経には無い文字が一つあり、今所持している経は黄色の紙で、一卷きにして、玉の軸を用いているのである。

ここで、親鸞は第六十四首・第七十八首において、聖徳太子南岳慧思後身説を採用していることが注目される。第一章で確認した通り、先学によれば、『三宝絵詞』は聖徳太子南岳慧思説ではなく、念禅法師説を採ると指摘される<sup>249</sup>。しかし親鸞は『三宝絵詞』に依拠しながら、南岳慧思後身説を採用する。ただ、『三宝絵詞』には諸本があり<sup>250</sup>、念禅法師ではなく慧思禅師となっているものもあるため、親鸞がそれを見聞した可能性もある。親鸞が南岳慧思後身説を採用することは、

最澄を始めとする天台宗においてその説が受容されており、比叡山での修学が関係しているのであろう。

第八十二首から第九十首は『三宝絵詞』に基づいて<sup>251</sup>、次のように讃詠される。

上宮太子の後妃は かしわでの氏の夫人也

御かたわらにさぶらふに 太子かたりてのたまはく

君わがごころのごとくにて ひとつのこともたがはねば

まことにさいわいなりけりと 太子の御意にあひかなふ

われしになむその日には おなじくあなにうづむべし

きさきこたへてまふさしむ 千秋万歳ふるまでも

あしたゆふべにいたるまで つかへまつらむとぞおもふ

いかなるころいましてか おわりのごとをば令旨ある

太子こたへおはします はじめあればおわりある

さだまれるよのことおりを ゆめゆめおどろきおもわざれ

ひとたびはかならずむまれしめ ひとたびはかならずしぬること

ひとつのつねのみちなれば むかしもいまもたえぬ也

われあまたのみをうけて 仏道をおこなひきたらしむ

わづかに小国の太子として たえなるみのりを流布せしむ

法なきところに一乗の 深義をひろめときをきつ

五濁のあしきよよまでに ひさしくあそばむとおもわれず

きさきなみだをながしてぞ かなしみあわれみましまして

太子難波よりしてぞ いかるが宮にかへります

（『浄真全』二・宗祖篇上・五六六―五六七頁）

ここでは太子が妃とともに入滅することを誓い、これまで様々な身に生まれて仏教を興隆し、小国の太子として生まれ、一乗の深義を弘めたことが詠われる。

第九十一首から第九十七首は、『三宝絵詞』に拠りながら<sup>252</sup>、片岡山遊行について、

かたをかやまのほとりにて うへたるひとふしたりき

くろこまあゆまずとどまれり 太子むまよりおりてこそ

うゑ人ふしたるそのうへに むらさきのうへの御衣を

とひておほいまして 御歌をたまひてのたまはく

うゑ人かしらをもちあげて 御かへりごとをぞたてまつる

あわれかなしき御ことかな 奉讃まことにつきがたし

太子みやこにかへります のちにうえびとしにおわる

太子かなしみまして はぶりおさめおわします

うゑ人しにてそののちに むらさきの御衣をとりよせて

もとのごとくに皇太子 著服してぞおはします

大臣已下七人の そしりあやしむことしげし

勅命をくだしましめて ゆきて片岳をみるべしと

臣下ゆきてみるにかばねなし ひつぎはなはだかうばしく

みなひとおどろきあやしみき まことにあだの人ならず

（『浄真全』二・宗祖篇上・五六八―五六九頁）

と、讃詠される。太子は片岡山の辺に飢えた人が倒れているのを見て、馬から降りて、紫の衣を飢え人にかけて、詠われた。その後、飢え人は亡くなり、太子は大いに悲しみ葬った。七人の大臣が誇ったために、片岡山に行くように言うと、屍はなかったのである。

加えて、第三章で指摘したことであるが、最も原本に忠実だとされる享保十二年本の第九十三首・第九十四首と比べると、第九十三首の前二句と第九十四首の後二句が欠落し、「ゑ人かしらをもちあげて 御かへりごとをぞたてまつる あはれかなしき御ことかな 奉讃まことにつきかたし」という一首になっている。

次に、第九十八から第百四首は、『三宝絵詞』を承けて<sup>253</sup>、

太子みやこにましまして きさきにかたらひおはします

おゆあみみぐしをあらわして きよき御衣をぞきたまひし

われもろともにこよひは さりなんとゆかをならべてぞ

ふしたまひぬとみえたまふ あくるあしたにひさしくも

御おとまさずあやしみて 御殿のみとをひらきてぞ

人々あまたまいりしに きさきもともにかくれます

御かほはもとのごとくにて はなはだかうばしくおわします

御としは四十九歳なり 仏法のともしびきえたまふ

くろこまいななきよばいけり くさ・みづくわずかなしみて

御こしにしたがひまいりてぞ 御廟にいたりつきにけり

ひとたびいななきよばわりて たうれしぬとぞみゑたりし

そのかばねをばすなわちに 御廟のかたにうづまれき

（『浄真全』二・宗祖篇上・五六九―五七〇頁）

太子夫妻の入滅について詠われる。太子は都においでになり、私は今夜死ぬと妃にお話になった。次の日、起きてこられなかったので、不思議に思い、御殿を開くと、妃も一緒に亡くなられた。御年四十九歳であり、仏法の灯が消えたのであり、黒駒はなき叫び、草水を口にせず、後廟で倒れ、死んでしまった。

次に、第四百首・第四百五首は「太子かくれ給し日、彼衡山よりもちきたり給へりし経は、俄にうせぬ。いまだ寺にある経は、妹子がもちてきたりしなり。<sup>254</sup>」を典拠にして、

太子崩御のその日にぞ 衡山よりの御経は

にわかになうせましましぬ 恋慕渴仰つきがたし

妹子がもちてわたれりし 経ばかりこそいますなれ

まことに不思議のおほきこと 奉讚きわなくあわれ也（『浄真全』二・宗祖篇上・五七〇頁）  
太子将来の経巻の行方を讚詠する。太子が夢殿において取り寄せた経は失われ、妹子が持ち帰った経だけが遺される。また、恋慕渴仰という言葉が『三宝絵詞』にはないため、『御手印縁起』を典拠としたのだろうか<sup>255</sup>。

続いて、第百六首から第百九首は『三宝絵詞』に基づいて<sup>256</sup>、

新羅国よりたてまつる 釈迦牟尼仏の尊像は

やましな寺の東の 精舎にいまにおわします

百済国よりたてまつる 石の弥勒菩薩は

ふるきみやこの元興寺の 東の精舎におわします

太子のつくりおわします 御寺はそのかずあまたあり

四天王寺・法隆寺 中宮寺・橘寺

蜂岡寺・池後寺 葛城寺・日向寺なり

このほか御てらきこゆれど 伝記・縁起をひらくべし

(『浄真全』二・宗祖篇上・五七〇―五七一頁)

と、太子の建立した寺院について詠う。百済国の石像は現在、古京の元興寺の東の精舎に安置されていること、太子は四天王寺・法隆寺・中宮寺・橘寺・蜂岡寺・池後寺・葛城寺・日向寺などを造ったことが記される。

第百十首から第百十四首は、『三宝絵詞』を参考にし<sup>257</sup>、聖徳太子の御名について次のように讃詠する。

太子の御名はあまたいます 廐戸・豊聡耳の皇子なり

御誕生のところゆへ 廐戸ともにあらわせり

十人一度にまふすこと ひとりももらさずきこしめす

ことわりいますによりてこそ とよききみみとはまふしけり

皇太子の御誕生 御ありさまをたづぬれば

僧の威儀にていますゆえ 聖徳太子とまふしけり

『勝鬘』・『法華経』等の 義疏をつくりひろめしめ

有情をわたしたまふゆへ 聖徳太子とまふすなり

王宮のみなみにすましめて 儲君とあがめましますき

まつりごとをまかせて 上宮太子とまふしける (『浄真全』二・宗祖篇上・五七〇頁)

ここで、太子の名前は厩戸（厩戸）、豊聡耳、聖徳太子、上宮太子があることが示される。第百十  
一首には、聖徳太子が十人の話すことを一度に漏らさず聞いたことから、「とよききみみ」と呼ば  
れていたと詠われる。

しかし、太子が「とよききみみ」と呼ばれることはなく、十人の話を聞いたことからつけられた  
名は、「豊聡耳（とよとみみ）」である。そのため、「豊聡耳」の間違いであり、享和三年本では「豊  
聡耳」と漢字で記されていることから、書写される中で「聡」と「聡」が間違われた可能性が高  
い。

さらに、第百十三首において注目すべきことがある。『三宝絵詞』において「人をわたし給によ  
りて也。<sup>258</sup>」となっている箇所を、親鸞は「有情をわたしたまふ」と有情という語に変更してい  
る。有情への注目も、晩年の親鸞の特徴であり、第五節で詳しく扱いたい。

第三首から第百九（百十）首までは、太子の一生を編年体で讃詠しており、第百十（百十一）首  
から第百十四（百十五）首までは、聖徳太子の別名を挙げる。

その構成をまとめておきたい。

#### 第一・第二首 総讃

第三から第八首 聖徳太子の誕生

第九から第十七首 聖徳太子の幼少時代

第十八首から第二十二首 蘇我馬子ぼ仏寺建立

第二十三から第三十三首 物部守屋の破仏

第三十四首から第三十八首 三宝興隆

第三十九首から第五十首 守屋合戦と四天王寺建立

第五十一首 聖徳太子の元服

第五十二首から第五十三首 太子が観音として仰がれる

第五十四首から第五十六首 黒駒に乗って太子が日本を巡る

第五十七首から第五十九首 『勝鬘経』講説

第六〇首から第八十一首 南岳衡山取経

第八十二首から第九〇首 皇紀とともに入滅の誓い

第九十一首から第九十七（第九十八）首 片岡山遊行

第九十八（第九十九）首から第一百五（第百六）首 太子の入滅

第百六（第百七）首から第百九（第百十）首 太子建立の寺院

第百十（第百十一）首から第百十四（第百十五）首 聖徳太子の御名

第三首から第百五首までは、太子の一生を編年体で讃詠しており、第百六（百七）首から第百九（百十）首は太子建立の寺院、第百十（百十一）首から第百十四（百十五）首までは、聖徳太子の別名を挙げている。

以上、『七十五首和讃』に比べると、『三宝絵詞』などの太子伝を原典に忠実に、和讃化したものが多く、親鸞独自の部分はほとんど見られなかった。先述の意図としては、聖徳太子の一生を編年体で押さえることが目的と言える。

## 第二項 『大日本粟散王聖徳太子奉讃』と『上宮太子御記』の比較

親鸞には『百十四首和讃』と同様に、『三宝絵詞』に基づいて、太子の伝記を記した『上宮太子御記』という著作が存在する。この書は親鸞真蹟が現存しておらず、覚如によって書写されたものが遺されている。その奥書を見ると、次のようになっていいる。

正嘉元歳丁巳五月十一日書写之

愚禿親鸞<sup>八十</sup>  
五歳

以後真筆草本

弘安六年八月三日

釈寂認<sup>二十</sup>  
五歳

徳治第二暦孟冬六日天、於造岡道場

拜見此書、於和田宿坊書写之了

釈覚如

予依目所勞更発、右筆参差、仍雇他筆

雖終功、至于奥又故書止之而已

(『定親全』五・輯録篇2・三九五―三九六頁)

この奥書によれば、正嘉元(一二五七)年五月十一日に親鸞によって書かれたものである。それをもとに、弘安六(一二八三)年、寂認によって書写される。さらに、徳治二(一三〇七)年に、覚如が造岡道場にてこの書を拜見し、和田の宿坊で書写を試みたが、眼病が再発したために、他の者を雇って書写させたものである。

また、この奥書では、「正嘉元歳丁巳五月十一日書写之愚禿親鸞<sup>八十</sup>」の「書写之」という箇所が問題となる。なぜなら、親鸞が自ら製作したものに、「書写之」と記していることから、親鸞が生きた時代にすでに『上宮太子御記』と呼ばれる著作が存在し、それを親鸞が書写したという可能性

も考えられるからである。たとえば、橋川正は、親鸞以前に『上宮太子御記』という書を誰かが制作し、それを親鸞が書写したとする<sup>259</sup>。

それに対して、多屋頼俊は、『上宮太子御記』と『百十四首和讃』の比較から、親鸞の著作であることを証明している<sup>260</sup>。この説は、宮崎圓遵<sup>261</sup>や藤島達郎<sup>262</sup>なども採用する。さらに、親鸞の著作には「書写之」となっているものも存在する。たとえば、『唯信鈔文意』『三経往生文類』『入出二門偈』など「書写之」と銘記されるが、親鸞自撰と考えられている。

以上のことから、現在、『上宮太子御記』は親鸞によって制作されたものと考えられるが一般的である。

『上宮太子御記』は源為憲『三宝絵詞』、珍海『日本三宝感通集』『文松子伝』の三つの著作から構成される。

まず、『三宝絵詞』から中巻の太子伝が抄出される。この書に関しては、先程触れた通りである。次に、『日本三宝感通集』であるが、現在この書は逸書となっている。この書からは、『御手印縁起』が引かれ、同寺に伝わる仏舍利が述べられる。そして、天喜二年に忠禅が磯長の太子廟から発見した「聖徳太子御記文」を「太子御廟の註文出現の事」として引用する。

続いて、現在逸書となっている『文松子伝』より廟幄偈が引かれる。この廟幄偈は、他の廟幄偈と比べると、「印度号勝鬘夫人 震旦称惠思禅师」という二句が付け加えられる。この二句が親鸞によって付加されたのか、親鸞が見写したものがそうだったのか、不明である。続いて、太子の師として、恵文、恵慈、恵思の各師が挙げられており、最後に、仏法の伝来と正像末の三時について述べられ、この書は閉じられる。

『上宮太子御記』と『百十四首和讃』ともに、『三宝絵詞』に基づいているため、比較すると、重なる部分があるのではないだろうか。また、重複しない部分もあるかもしれない。両書を比較してみたい。

はじめに注目されることが、『上宮太子御記』は『三宝絵詞』中巻巻頭の序詞も併せて記していることである。序詞は聖徳太子について語るものではなく、直接太子伝に関わるものではない。

しかしながら、親鸞はなぜ引用したのだろうか。序詞の内容を見ると、上巻で釈迦の伝記と仏教の大意を述べたことをうけて、仏法は印度から中国を経て日本へ伝来したのであるが、印度・中国の仏教が衰退し、「仏法東にながれてさかりに我国にとどまり、あとをたれたる聖、昔おほくあらはれ<sup>263</sup>」とある。その後、聖徳太子の生涯が語り出される次第を考えると、東に流れてきた仏法を、日本において興隆した第一人者が聖徳太子と位置づけている。この位置づけは、親鸞が一貫して太子を「仏法興隆」という言葉で押さえることや和国の教主と讃仰することと通ずるものである。

次に、『百十四和讃』と『三宝絵詞』を比較すると、文言の違いなど多少はあるものの、新たに親鸞の太子観に影響を与える違いは見られなかった。ただ、その相違点の中でも、筆者が気になった三点を挙げておきたい。

①『七十五首和讃』や『百十四首和讃』において、親鸞は「日羅上人」を新羅国より来日したと捉える。『上宮太子御記』においても、「新羅国より日羅と云人来れり<sup>264</sup>」と記す。しかし、『伝暦』や『三宝絵詞』では日羅上人は百済国より来日したとされており、諸本を見ても新羅国となっているものはない。

②『七十五首和讃』や『百十四首和讃』において、親鸞は聖徳太子南岳慧思後身説を採用する。『上宮太子御記』でも、太子の後身は恵思禅師とされる。ただ、『三宝絵詞』には諸本が存在し、「念禅師」となっているものもある。そのため、親鸞が「念禅師」ではなく「思禅師」とある諸本を見た可能性も高い。親鸞が『三宝絵詞』のどの諸本に拠ったのかは、今後の課題としたい。ひとまず、親鸞は当時、放棄されていた聖徳太子南岳慧思後身説を採用しており、天台宗の影響が窺える。

③『百十四首和讃』では「『勝鬘』・『法華経』等の 義疏をつくりてひろめしめ 有情をわたしたまふゆへ 聖徳太子とまふすなり」と讃詠されるが、『上宮太子御記』では『三宝絵詞』の原典に忠実に「『勝鬘経』・『法華経』などの経疏を製て、法をひろめ、人をわたしたまふ<sup>265</sup>」と記す。

#### 第四節 親鸞の聖徳太子観の系統

ここまで日本仏教における太子信仰、太子伝に拠って制作された『七十五首和讃』『百十四首和讃』を考察してきた。それらのことを踏まえて、親鸞の聖徳太子観がどのような系統に当たするのかを確認しておきたい。

まず、聖徳太子の生没年である。第一章第二節で考察したように、聖徳太子の生没年は様々であり、定説はない。そこで、親鸞が聖徳太子の生没年をいつと捉えるのか確認しておく。親鸞の著作の中で、没年の記載はない。誕生年月日は『高僧和讃』の末尾に「敏達天皇元年正月一日」と明記される。さらに、『百十四首和讃』や『上宮太子御記』においても、同様に記載される。したがっ

て、親鸞は『伝暦』の「敏達天皇 元年、壬辰、春正月一日」という記述によっており、四天王寺説を受け入れる。

次に親鸞が制作した太子に関する著作が何に基づくのかを確認していききたい。

まず、『七十五首和讃』の内容を確認する。『七十五首和讃』は、①『六角堂縁起』に基づくもの②聖徳太子南岳慧思後身説に基づくもの③『伝暦』に基づくもの④『御朱印縁起』に基づくもの⑤「聖徳太子御記文」に基づくものであった。

ここから考えるに、①によれば、六角堂も四天王寺と密接に関係している。③④は四天王寺やその周辺で作成されたものである。⑤の出現においても四天王寺が深く関わっている。そのため、親鸞の依拠した太子伝の多くは、四天王寺と深く関わったものであることが言える。また、②に関しては、法隆寺系統において主張された説であり、『伝暦』などでは否定される。しかし、最澄は当時否定されていた説を採用している。したがって、親鸞が南岳慧思後身説に依った理由としては、若い頃の比叡山での修学が関係しているのではないだろうか。

続いて、『百十四首和讃』は四天王寺周辺で制作された『伝暦』に基づいている『三宝絵詞』を典拠にしていた。

また、親鸞は聖徳太子の名前について、「上宮皇子」「聖徳皇」「聖徳太子」「太子」「厩屋戸皇子」「上宮太子」「大日本国粟散王」「上宮皇」「上宮太子」「厩戸豊聡耳」「皇太子聖徳」「聖徳太子」「上宮太子」「厩戸豊聡八耳」などと呼称する。ここで注目するのは、「厩戸豊聡八耳」という名前である。この名前は、第一章第二節で指摘したように、『伝暦』では太子が辞退された名である。そのため、「厩戸豊聡八耳」説を採用する法隆寺系統の『法王帝説』を参照されたのだろうか。決し難い問題であり、今後の課題である。さらに、この御名の中で、「聖徳皇」と「上宮皇子」という表

現は、親鸞が参考にした太子伝に見当たらない。親鸞が何に基づいて記したのか、親鸞独自の呼称なのかは、次節以降で詳しく考察したい。

以上、親鸞の太子和讃に見られる聖徳太子信仰は、当時主流であった四天王寺系の太子信仰の影響を色濃く受けていることがわかる。

### 第五節 『皇太子聖徳奉讃』（十一首）について

第一項 廟唄偈と『涅槃経』文の意義―『皇太子聖徳奉讃』『大日本粟散王聖徳太子奉讃』から『皇太子聖徳奉讃』への展開を踏まえて―

前章で考察したように、恵空によって書写された『七十五首和讃』にのみ、廟唄偈十六句と『涅槃経』八句が奥書付録として存在する。そして、専光寺の廟唄偈断簡に、続く廟唄偈四句と『涅槃経』八句が新たに発見されたことを確かめた。そこから、筆者は親鸞が覚信に与えた『七十五首和讃』には、廟唄偈十六句と『涅槃経』八句の奥書に付録されていたことを推察した。

では、なぜ親鸞は『七十五首和讃』に廟唄偈と『涅槃経』文を記さなければならなかったのだろうか。

廟唄偈には、「大慈」「大悲」「一子」「衆生を愍念すること」「片州に誕生して、正法を興す」「末世の諸の衆生を度せむ」「方便」「決定して極楽界に往生せむ」などの表現が見られる。さらには、弥陀・観音・勢至が三尊一体であることも説かれる。このような表現や思想は明らかに『十一首和讃』に反映されている。

筆者は『十一首和讃』が廟嶺偈の表現に基づきながら、親鸞の独自の太子観を展開されたと考えている。『七十五首和讃』は仏法興隆と有情利益を軸にして太子の行蹟を、『百十四首和讃』は忠実に太子の生涯を編年体で詠ったものであったが、親鸞が太子のどこに感銘を受けたのかということは記されていない。そのことを考える時、思い浮かぶのが廟嶺偈であり、先の二種の太子和讃と『十一首和讃』とを繋ぐものであったのではないだろうか。そして、そこから親鸞にとって太子がどのような存在であったのかを詠う『十一首和讃』へと展開したと考えられる。さらに、『涅槃経』文にも廟嶺偈と同じような「如来」「父母」「子」「大慈悲」の言葉が見られることから、併せて引用されたのではないだろうか。

以下、『十一首和讃』が廟嶺偈から展開したことを念頭に置きながら、詳しく考察を行っていきたい。

## 第二項 和国の教主と和国の有情

### 第一目 和国の教主―教主の用例―

親鸞は『百十四首和讃』『十一首和讃』において、

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（『定親全』二・和讃篇・二〇五、二五一頁）

と、聖徳太子を和国の教主と仰いでいる<sup>266</sup>。

「和国の教主」について、はじめに注意することは、この言葉の意味である。文字通り解釈すると、和国とは日本のことである。親鸞にとって和国とは、浄土や穢土というような意味ではなく、親鸞がまさに生まれ、生きた日本という国のことである。そして、教主とは教えを弘めた人を意味する。したがって、聖徳太子は日本において仏教を弘興したのであり、廟軀偈の「片州に誕生して、正法を興す」と響き合う。

また「和国の教主」という表現は、親鸞の同時代やそれ以前に見られることもなく、釈迦以外に教主を用いた例はない。したがって、「和国の教主」は親鸞独自の表現である。

では、親鸞は「教主」という言葉をどういう場合に用いるのだろうか<sup>267</sup>。

① 釈尊を教主とする場合

教主世尊 『尊号真像銘文』(『定親全』三・和文篇・四七、八六頁)

『浄土和讃』(『定親全』二・和讃篇・六八頁)

『高僧和讃』(『定親全』二・和讃篇・一〇五頁)

『正像末和讃』(『定親全』二・和讃篇・一八七頁)

闍賓之教主 『教行信証』(『定本』三六二頁)

閻浮之教主 『教行信証』(『定本』三六三頁)

② 聖徳太子を教主とする場合

和国の教主 『百十四首和讃』(『定親全』二・和讃篇・二五一頁)

『十一首和讃』(『定親全』二・和讃篇・二〇五頁)

このようなことから考えると、「娑婆の教主」は釈尊であり、「和国の教主」は聖徳太子である。それに対して、七高僧は「本師」「大士」「論主」「菩薩」などと呼ばれているが<sup>268</sup>、「教主」の尊号は与えられていない。

なぜ聖徳太子だけに「教主」という言葉が用いられたのだろうか。それは親鸞の求道の歷程が聖徳太子なしには在り得なかったということを示している。そのことは『恵信尼消息』に記される通り、親鸞が比叡山を出て、六角堂に参籠され、太子の夢告によって、法然を尋ねられたという出来事のことである。親鸞にとって太子は、師・法然のもとへ行くように差し向けた発遣の教主である。つまり、太子の存在なしに法然との値遇はなく、太子は法然まで辿り着いた念仏の血脈を龍樹まで遡るきっかけとなる重大な役割を担った人である。そして、親鸞はそのような太子を『十一首和讃』において次のように讃詠する。

聖徳皇のあはれみで 仏智不思議の誓願に

すすめいれしめたまひてぞ 住正定聚の身となれる

聖徳皇のおあはれみに 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

(『定親全』二・和讃篇・二〇三、二〇七頁)

親鸞は聖徳太子によって、住正定聚の身となり、二種廻向にすすめいれしめられたと言う。二種廻向はまさに浄土真宗の骨格である<sup>269</sup>。聖徳太子が如来二種の廻向を説いたという事実があるわけではなく、親鸞の回向理解に影響を与えたのは天親と曇鸞である。

しかし、親鸞が讃仰する太子とは、自身の行くべき方向を定め、そこへすすめてくれた人であり、最も重要な存在である。いくら天親と曇鸞の教えがあろうとも、そこへ入るように背中を押してく

れる人がいなければならぬ。そのような人が和国に誕生してくれたことを讃嘆し、親鸞は太子に教主という言葉を用いたのである。

## 第二目 末法の教主と像法の智人

しかし、ここで一つの疑問が生じる。すでに述べたように、娑婆の教主は釈尊であるのに、その上で、親鸞は太子を和国の教主と表現したのだろうか。そのことを考える時、親鸞が生きた和国がどのような時代であったのかに注目したい。

『正像末和讃』の冒頭を見ると、

釈迦如来かくれましたして 二千余年になりたまふ

正像の二時はおほりにき 如来の遺弟悲泣せよ

末法五濁の有情の 行証かなはぬときなれば

釈迦の遺法ことごとく 龍宮にいりたまひにき

(『定親全』二・和讃篇・一五九頁)

とある。つまり、世は末法であり、釈迦の遺法は隠滅してしまい、証をとるものもなくなったということである。娑婆の教主である釈尊がいない今、正に第二の教主として和国に誕生したのが聖徳太子であったのだろう。

親鸞が聖徳太子の誕生をどのように見ていたのかを確認したい。まず、注目したいのは『高僧和讃』末尾の記述である。そこには、

天竺 龍樹菩薩

天親菩薩

震旦 曇鸞和尚

道綽禪師

善導禪師

和朝 源信和尚

源空聖人

巳上  
七人

聖徳太子 敏達天皇元年

正月一日誕生したまふ

仏滅後一千五百二十一年に当れり

(『定親全』二・和讃篇・一三八頁)

と、七高僧をそれぞれの生国に従って示す。その後、七高僧と肩を並べる形で、聖徳太子を挙げて、太子の誕生年を明確に記す。また、聖徳太子が七高僧や印度・中国・日本という枠組みに入っていないことにも注意しなければならない。

親鸞は太子がいつの時代に生まれたと捉えているのだろうか。親鸞の末法観から考察していきたい。親鸞の末法観が明確に述べられるのは、『教行信証』「化身土巻」である。親鸞は自釈において、

三時教を案ずれば、如来般涅槃の時代を勘ふるに、周の第五の主、穆王五十一年壬申に当れり。其の壬申従り我が元仁元年甲申に至るまで、二千一百八十三歳なり。又『賢劫経』・『仁王経』・『涅槃』等の説に依るに、已に以て・末法に入りて六百八十三歳なり。(『定本』三一四頁)

と記す。親鸞は周穆王五十一年壬申(BC九四九年)<sup>270</sup>を仏滅年時として、正法五百年・像法千年の説によって、それ以後を末法とする。そして、親鸞が正像千五百年説を採るのは、自釈の前後

に引かれる『安楽集』と『末法灯明記』を踏襲している<sup>271</sup>。この説によれば、『高僧和讃』の末尾では、太子が末法に生まれた人となる。

ところが、親鸞は晩年になると、正像二千年説を採るようになる。そのことが最初に現れるのは『七十五首和讃』である。第五十首には、

像法五百余歳にぞ 聖徳太子の御よにして

仏法繁昌せしめつつ いまは念仏さかりなり

(『定親全』二・和讃篇・二四一頁)

とあり、太子の誕生は像法の時代であると詠う。親鸞は『高僧和讃』において太子誕生を敏達天皇元(五七二)年正月一日とすることから考えると、太子を像法の人とするには、正像二千年説に拠らなければならない。

このように親鸞は『教行信証』において正像千五百年説を、『七十五首和讃』など<sup>272</sup>の晩年の著作において正像二千年説を採用する。

ここで問題となるのが、『高僧和讃』において親鸞が正像千五百年説と正像二千年説のどちらに拠っているのかである。例えば、『高僧和讃』「善導讃」には、

大信海より化してこそ 善導和尚とおはしけれ

末代濁世のためにとて 十方諸仏に証をこふ

(『定親全』二・和讃篇・一〇八頁)

とあるが、ここでの末代濁世とは末法を意味しているのだろうか。柏原祐泉は次のように述べる。『正像末和讃』などで「末法五濁」「末法濁世」「末法悪世」などと用いているのと比較してみると、この場合の「末代」は末法を意味していると解してよい。

(柏原祐泉「一九五九」八頁)

この見解に従えば、親鸞は善導を末法の人と捉えていると考えてよい。したがって、善導は隋大業九（六一三）年に生まれていることから、善導を末法の人とするならば、正像千五百年説に拠らなければならぬ<sup>273</sup>。末尾の記述もその説に従うと、太子の誕生した仏滅後一千五百二十一年は末法である。つまり、親鸞にとって太子は末法の人である。

しかし、先程も触れたように、親鸞は『七十五首和讃』において、正像二千年説を採り、太子を像法の人とする。なぜ親鸞は太子を像法に生まれた人と捉え直さなければならなかったのだろうか。

そのことを考える時、第一節で確かめたように、建長七（一二五五）年から建長八（一二五六）年に善鸞事件をピークとする関東の混乱が想定される。この混乱を通して、親鸞は正像二千年説を採用することで、正像千五百年説よりも、鎌倉時代に近い一〇五二年が入末法であり、今こそ末法であるという意識を強めたのではないだろうか。そして、そのような現実的な意識を基盤にして、自身の時代とは遠く離れた像法時代に、「仏法興隆」をかかげ、「如来の悲願を弘宣」した聖徳太子に理想を求めたのであると考えられる<sup>274</sup>。したがって、親鸞が『七十五首和讃』において正像二千年説を採るのは、現実的な問題から、像法時代の理想像である「像法のときの智人<sup>275</sup>」として太子を敬慕するためであると言える。

それに対して、『高僧和讃』の末尾の記述では、正像千五百年説に拠り、太子誕生年を明確に示すことで、聖徳太子が末法の人であると讃仰する。ここでは、太子と七高僧が並べられることから、末法という時代に太子が法然を始めとする七高僧へ導いてくれた存在であることを示しているであろう。

ただし、親鸞が太子を末法における発遣の教主と、像法時代の理想像である「像法の智人」と捉えることに断絶があるわけではない。なぜなら、『七十五首和讃』第五十首の「いまは念仏さかりなり」の一句には、「このよはまちほふのよなり<sup>276</sup>」と左訓されており、像法における太子の仏法興隆と末法の念仏が明確に結び付けられており、あくまでも末法の上に像法の理想像の太子を受け止めたと考えることができるからである。

しかし、ここで矛盾が生まれる。親鸞は太子を末法の人、像法の人と捉えていると理解できたが、太子が二つの時代に生まれたことはどのように受けとめれば良いのだろうか。そこで『七十五首和讃』の第十一首から第十五首を振り返ってみたい。

先ほど確認したように、親鸞は聖徳太子が仏法興隆と有情利益のために、印度では勝鬘夫人、中国では南岳慧思、さらには数多の男女として生まれていたと讃仰する。そして、この太子観に従い、『七十五首和讃』第四十七首から第五十首において典拠となる『文松子伝』の文意を変更し、太子が印度・中国で有情を導くことから、太子によって興隆された日本の仏教は中国への仏教伝来を基準に考えることはできないとした。

何度も述べるように、親鸞にとって太子は単なる歴史上の偉人ではなく、空間や時間に制限されず、一個人を通り越した「仏法興隆 有情利益」のはたらきそのものである。したがって、太子が「仏法興隆 有情利益」のために、像法や末法の人と捉えることは可能である。

以上、親鸞の生まれ、生きた和国とはまさに末法という時代であり、そのような釈尊のいない時代に和国の教主として誕生してくれたのが聖徳太子である。そして、有情をあはれみ、法然のもとへ赴かせてくれた存在である太子を讃仰している。

ただし、親鸞にとって太子は時間や空間に制限されない存在であり、善鸞事件などの現実的な問題から、像法の智人としての理想像とも押さええられたことも忘れてはならない。

### 第三目 和国の有情―衆生から有情へ―

親鸞は和国の教主に対して、次のような和讃を遺す。

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 (『定親全』二・和讃篇・二〇六頁)

親鸞は上宮皇子が方便して、和国の有情をあはれみて、如来の悲願を弘めたことを慶喜<sup>277</sup>奉讃する。ここでは聖徳太子が和国の教主として誕生し、正定聚の身となれた「慶喜」、さらには親鸞自身、和国の有情であった「喜び」が示されているのではないだろうか。なぜなら、親鸞が和国に生まれた有情でなければ、和国の教主聖徳皇に巡り合うことがなく、法然のもとへ赴くこともなかったからである。また、ここで示される「方便」という言葉も廟嶺偈の「是の故に方便して西方従り」と関係する言葉であろう。

では、親鸞の聖徳太子への讃仰や「喜び」はどのように明確となったのだろうか。そのことを考える時、親鸞には「喜び」だけではなく「悲しみ」があったことが重要になるだろう。

そこで、親鸞がなぜ「和国の衆生」ではなく「和国の有情」と言われたのかに注目したい。なぜなら、衆生は「生きとして生けるもの」という意味であるが、有情は「情識を有するもの」という意味であり、親鸞の意識に情という問題があったのではないかと考えるからである。親鸞が

晩年に旧訳から新訳の語を意識的に用いることはかねてから指摘されており<sup>278</sup>、衆生ではなく有情の語を用いるのもその一つである。

まず、親鸞の著作の中で、衆生と有情の語がどのように使用されているのかを確認しておきたい。

『教行信証』の御自釈において、衆生は一四例あり、有情は一例のみである。この有情の一例は、「萌」という字の上から太く「有」と訂正されていることが確認できる<sup>279</sup>。引文では、衆生が一三一例、有情が四例ある。その有情四例中、二例は後に衆生から有情へと変更されたものである<sup>280</sup>。そして、この変更は親鸞八十三歳頃に行われたものであると推定される<sup>281</sup>。

『浄土文類聚鈔』には衆生のみ一七例、『入出二門偈』においても衆生のみ二例がある。『浄土三経往生文類』では衆生が二一例、有情が二例ある。

国宝本『浄土和讃』において衆生が一四例あり、国宝本『高僧和讃』において衆生が九例ある。続いて、『正像末和讃』を確認してみると、国宝本において衆生が六例、有情が五例あり、顕智書写本において衆生が三例、有情が一四例ある。それらに対して、文明本では有情のみになっており、一六例ある。この三本を比較すると、国宝本や顕智本では衆生となっているものが、文明本になると有情と改められているものも見受けられる<sup>282</sup>。たとえば、国宝本では、

像季末法の衆生の 行証かなわぬときなれば

釈迦の遺法ことごとく 龍宮にすでにいりたまふ (『定親全』二・和讃篇・一四四頁)

「像季末法の衆生」となっているが、顕智本と文明本では、

末法五濁の有情の 行証かなはぬときなれば

釈迦の遺法ことごとく 龍宮にいりたまひにき (『定親全』二・和讃篇・一五九頁)

「末法五濁の有情」へと変更される。

その他仮名聖教を見ると、『尊号真像銘文』広本は衆生が二六例、略本は衆生が一七例である。『一念多念文意』は衆生が一八例、有情が二例ある。『唯信鈔文意』は五本ある中で、本誓寺本、光徳寺本、正月十一日本、正月二十七日日本までの四本は衆生のみ九例であるが、流布本になると新たに書き改められた部分には有情が四例ある。

また、消息類を確認すると、『広本』には衆生が五例あり、『親鸞聖人御消息集』（略本）には衆生・有情の語はなく、『親鸞聖人血脈文集』には衆生が二例ある。そして、『末灯鈔』には有情が一例見られ、正嘉元（一二五七）年三月二日付のものである。

最後に、太子関連の著作では、『七十五首和讃』に有情が一七例、『百十四首和讃』に有情が一例、『上宮太子御記』に有情が一例ある。

このように衆生の語は主に八十歳以前の著作に見られ、その後、徐々に有情の語が使用されていき、八十三歳以降は主に有情へと変更される<sup>283</sup>。

以上、衆生から有情への変更を確かめてきたが、本目では廟嶮偈に注目して、その変更の意図を考察したい。

金沢市専光寺廟嶮偈断簡においては、「末世の諸の衆生」となっている。それに対して、「八十五歳五月十一日」と奥書のある『上宮太子御記』の廟嶮偈は「末世の諸の有情」となっており、衆生が有情に改められる。元々、この偈は別本より書写されたものであり、ここでは「末世の諸の衆生」となっている。そのため、親鸞はわざわざ衆生から有情へと変更したのであり、有情という語に強い意識があったことが窺える。

親鸞はなぜ衆生から有情へと変更しなければならなかったのだろうか。そのことについて、専光寺の廟崛偈断簡と『上宮太子御記』がいつ頃書かれたのかに留意して考察を試みたい。

この内容は第三章で考察した内容であるが、以下簡潔にまとめる。専光寺の廟崛偈断簡は廟崛偈の部分書写や親鸞が特に注目した四行八句であると言われてきた。しかし、小山によって専光寺に続く廟崛偈四句と『涅槃経』八句が発見されたことから、覚信本には奥書付録があったことを推定した。そして、真仏本には見られないことから、書写された年代が違い、覚信本は親鸞が「康元二年」に『百十四首和讃』を制作した際に、『七十五首和讃』も合わせて書写して、『七十五首和讃』『百十四首和讃』をセットで覚信に授与した可能性があると指摘した<sup>284</sup>。さらに、覚信本はその筆致から正嘉から康元の間のものであると明らかとなっており、まさに康元二（一二五七）年はそれに当てはまるのである。

康元二（一二五七）年とは親鸞が善鸞の策謀を把握し、善鸞を義絶した翌年となり、覚信本の奥書付録として廟崛偈十六句と『涅槃経』八句が記されたのは、善鸞事件が関わるものと考えられる<sup>285</sup>。そして、その後、康元二（一二五七）年三月二日付の消息において有情を用い、正嘉元（一二五七）年五月十一日の奥書がある『上宮太子御記』において、廟崛偈の原本では衆生となっているものをあえて有情という語に変えたのだろうか。

親鸞は善鸞の義絶という「悲しみ」の中から、太子、妃、母后が一つの廟に留められたとき、「三骨一廟文」と呼ばれる廟崛偈に感銘を受けて、奥書として記した。その後、衆生を有情に変えるべきではないかと思われたのであろう。なぜなら、衆生は「生きとして生けるもの」という意味であるが、有情は「情識を有するもの」という意味であるため、息子善鸞の義絶を通して「悲しみ」、情の問題があったのではないだろうか。

さらに、この「悲しみ」は善鸞に向けられたものだけではない。親鸞は自身に対しても「悲しみ」を述べており、『教行信証』中から読み取れる。たとえば、『教行信証』「信巻」悲歎述懐には次のように記される。

誠に知りぬ。悲しきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし、傷むべし、と。

(『定本』一五三頁)

親鸞はどこまでも如来の本願に反逆し続ける在り方を「愚禿」の名のりのもとに、「恥づべし、傷むべし」と悲歎している。存覚は『六要鈔』において、

但し悲痛すと雖も又喜ぶ所有り。寔に是悲喜交流と謂ふべし。不喜不快は是恥傷を顕す。定聚の数に入ると真証に近づくと潜かに自証を表す、喜快無きに非ず。

(『真聖全』二・宗祖部・三一五頁)

悲歎のところにも喜びがあると言う。このような存覚の理解から悲喜は交流するものであり、離れないものであることがわかる。

また、先程確かめたように親鸞は釈尊がいない時代、自分自身の生きる和国が末法であることも悲歎している。『正像末和讃』も末法という時代への「悲しみ」から始まっていくのであるが、第十七首を境にして、「喜び」の情へと転換される。それは次の和讃である。

像末五濁の世となりて 釈迦の遺教かくれしむ

弥陀の悲願ひろまりて 念仏往生さかりなり

(『定親全』二・和讃篇・一六七頁)

像法・末法の時代において、釈迦の遺した教えは隠れてしまったが、弥陀の悲願は弘まって、念仏往生がさかんであると詠われる。この末法の時代に親鸞を仏智不思議の誓願にすすめいれしめ、如

来の悲願を弘宣したのが聖徳太子であり、そのような太子の姿は『十一首和讃』において讃詠される。そして、第十七首から転じた「喜び」が第五十八首には次のように詠われる。

如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし

師主知識の恩徳も ほねをくだきても謝すべし

(『定親全』二・和讃篇・一八七頁)

ここにおいて、如来へ対する「喜び」が最高潮に達して、「正像末法和讃」は閉じられる。「正像末法和讃」は釈尊が入滅してしまい、証をとるものがいなくなってしまうという「悲しみ」から始まるが、第十七首を境にして、末法に弥陀の悲願が弘まっているという「喜び」へと転換される。さらに、その後『正像末和讃』は、「疑惑和讃」「皇太子聖徳奉讃」「愚禿悲歎述懐和讃」へと展開していき、悲喜がこもごとと流れていることがわかる。

以上、和国の有情であった親鸞には「悲しみ」と「喜び」という情が交流していた。「悲しみ」があったからこそ「喜び」が明確になり、「喜び」があったからこそ深い「悲しみ」となったのである。この二つの情は切り離すことができず、相即関係にある。

親鸞はここまで確かめたような「悲しみ」を通してこそ、太子に出会い、和国の有情であった「喜び」が明確になったのではないだろうか。したがって、情とは迷いなどと言われる面が強いが、単にそうではない。情がこもごとと流れているからこそ、太子への讃仰がより深まったのである。そして、親鸞の仏道の根本である「雑行を棄てて本願に帰す」という出来事を成立させた太子の存在の大きさや、太子によって正定聚の身となれたことを「慶喜」という言葉で表現したのである。

### 第三項 観音勢至と弥陀の現れ―聖徳太子と法然と中心に―

## 第一目 観音菩薩の化身としての聖徳太子と勢至菩薩の化身としての法然

親鸞が太子を観音菩薩と、法然を勢至菩薩と分けて表現することに如何なる意義があるのだろうか。勢至菩薩とは智慧を、観音菩薩とは慈悲を象徴する菩薩である。

親鸞は聖徳太子について、

救世観音大菩薩 聖徳皇と示現して

多々のごとくすてずして 阿摩のごとくにそひたまふ

大慈救世聖徳皇 父のごとくに<sup>286</sup>おはします

大悲救世観世音 母のごとくにおはします (『定親全』二・和讃篇・二〇二、二〇四頁)

と讃仰する。慈悲の象徴である観音菩薩が聖徳太子として示現する。観音とは正しくは観世音のことである。世の人々の音声を観じて苦悩を解脱せしめることを願うものであり、世の人々を救済するのが観音菩薩である。

そして、親鸞は『十一首和讃』において、次のような和讃を記す。

仏智不思議の誓願の 聖徳皇のめぐみにて

正定聚に帰入して 補処の弥勒のごとくなり

聖徳皇のあはれみて 仏智不思議の誓願に

すすめいれしめたまひてぞ 住正定聚の身となれる

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 善悪浄穢もなかりけり

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 慶喜奉讚せしむべし

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 奉讚ひまなくこのむべし

聖徳皇のおあはれみに 護持養育たへずして

如来二種の回向に すすめいれしめおはします(『定親全』二・和讚篇・二〇二―二〇七頁)

親鸞は太子を讚詠する上で、「あはれみ」を五回、「めぐみ」を一回使用する。これらの和讚は廟唄の「衆生を愍念すること」や「末世の諸の衆生を度せむ」と通じ合う内容を有しており、観音菩薩の利益が具体的に示される。

聖徳太子は親鸞(衆生)を一子のようにあはれみ、慈悲の親であり、「多々」父親、「阿摩」母親と讃仰される<sup>287</sup>。そして、親鸞は太子に養育された「子」であり、その「めぐみ」や「あはれみ」によって、仏智不思議の誓願にすすめいれられ、住正定聚の身となった。ここにも廟唄に記される「大慈」「大悲」「子」という語や「決定して極楽界に往生せむ」などの文言と、通じ合うような表現が散見される。

つまり、親鸞が太子を父母として讃仰したのは、親鸞にとって太子がいなければ、自分自身の存在がないこと、太子によって生み出されたものであることを示している。具体的には自らの生涯を決定付けた、太子の夢告を経て法然のもとへ赴いた出来事のことであり、ここから親鸞の求道は始まった。太子なしには法然との値遇もなく、七高僧の伝統に参入することもなかった。そのような太子は親鸞を生み出した父母となり、太子の夢告より新たに誕生した子が親鸞であった。もし、太子の存在がなければ、親鸞と名告るものは存在していなかったかもしれない。

以上、親鸞は太子を観音菩薩の化現として理解しており、その慈悲が自身を護持養育したことから、父母という表現を取られたのであろう。

対して、親鸞は勢至菩薩について、「大勢至菩薩和讃」で、

勢至念仏円通して 五十二菩薩もろともに

すなはち座よりたたしめて 仏足頂礼せしめつつ

(『定親全』二・和讃篇・六八頁)

と詠う。勢至は念仏を円通する。さらにその結びには、「源空聖人御本地也<sup>288</sup>」と記され、勢至菩薩の示現は法然であることがわかる。

しかし、勢至菩薩とは単に法然に留まるものではない。『尊号真像銘文』「広本<sup>289</sup>」において、親鸞は『大無量寿経』の三文を引き、阿弥陀の法によって往生浄土が実現することを明らかにした上で<sup>290</sup>、『首楞嚴経』「大勢至菩薩御銘文」を置く。その後、龍樹、天親、曇鸞、善導、源信、源空などが配置されており、念仏が七高僧によって継承されて、親鸞にまで届いたことが示される。

さらには、「大勢至菩薩和讃」が置かれた後に、『高僧和讃』が始まる展開から考えても、勢至は法然に留まるものではないと理解できる。法然まで伝わった念仏の血脈とは、七高僧の流れであり、龍樹まで遡っていかなければならないものである。したがって、親鸞にとって勢至菩薩の示現として形をとったのは法然であるが、法然に至るまでの念仏の伝統は七高僧の伝統である。

以上のことから、法然(七高僧)と太子とは質が異なる存在である。太子は念仏、本願の歴史にすすめられた存在である。法然、七高僧とは念仏、本願の歴史そのものであった。さらに『高僧和讃』の末尾においても、七高僧と聖徳太子は分けられており、明確に質の違いがある。

## 第二目 阿弥陀の顕現としての聖徳太子と法然―廟軀偈の表現を通して―

親鸞は太子を観音、法然を勢至と分けて表現する一方で、太子・法然ともに阿弥陀如来の顕現として仰ぎみる。

親鸞は聖徳太子について、

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

(『定親全』二・和讃篇・二三九頁)

と阿弥陀如来の化身であると讃仰する。

それに対して、親鸞は『高僧和讃』「源空讃」において、

源空勢至と示現し あるひは弥陀と顕現す

上皇群臣尊敬し 京夷庶民欽仰す

阿弥陀如来化してこそ 本師源空としめしけれ

化縁すでにつきぬれば 浄土にかへりたまひにき

(『定親全』二・和讃篇・一三一、一三五頁)

と詠い、法然も阿弥陀如来の顕現であると讃仰する。

前目で確かめたように、親鸞は太子を観音、法然を勢至の示現として讃仰する。それに関わらず、親鸞はなぜ法然・太子ともに阿弥陀如来の顕現であると捉えるのだろうか。それは、両者が観音勢至という枠には収まらない存在であるからであろう。

つまり、阿弥陀如来の顕現であるとも讃仰されるのは、観音勢至と分けて表現されながらも、二つは一体のものであり、根源は阿弥陀如来であることを示している。

親鸞はどこから太子と法然を重ね合わせ、観音と勢至の一体性を確かめたのであろうか。それは『七十五首和讃』の奥書付録や『上宮太子御記』に引かれる廟嶮偈であると考えられる。何度も述べるように、この偈は太子、母后、太子の后が同じ廟に留められており、三骨一廟文とも言われる。太子を観音とする信仰を元に、母后を阿弥陀、后を勢至菩薩とし、それらは三尊一体であることが示される。

そして、親鸞は太子によって記された廟嶮偈の言葉を使い、太子と法然を讃仰する。

親鸞は聖徳太子について、廟嶮偈の「大慈」「大悲」「一子」「衆生を愍念すること」「片州に誕生して、正法を興す」「末世の諸の衆生を度せん」「是の故に方便して西方従り」と通じているような表現を用いる。そして、親鸞は太子を「大慈」「大悲」の言葉で押さえ、父母のごとく、有情を一子のようにあはれみ、利益する存在であり、「和国の教主<sup>291</sup>」と讃仰する。また、「廟嶮偈」には、「決定して極樂界に往生せむ」と浄土往生の確約が述べられるが、『十一首和讃』では「補処の弥勒のごとくなり」「住正定聚の身となれる」という表現も確認できる。

続いて法然については、「行巻」正信偈の

本師源空明仏教 憐愍善悪凡夫人

真宗教証興片州 選択本願弘悪世

という部分と、廟嶮偈の

大慈大悲本誓願 愍念有情如一子

是故方便従西方 誕生片州興正法

(『定親全』五・輯録編2・三九四―三九五頁)

という部分が重なっているとされる<sup>292</sup>。法然も太子と同様に善悪凡夫人を憐憫して、日本に誕生したのである。さらに「源空讃」にも、

粟散片州に誕生して 念仏宗をひろめしむ

衆生化度のためにとて この土にたびたびきたらしむ

(『定親全』二・和讃篇・一三四頁)

とあり、廟嶮偈の「片州に誕生して、正法を興す」「末世の諸の衆生を度せん」などの内容を読み取ることができる。

さらに、『浄土和讃』の「大勢至菩薩和讃」にも、

超日月光この身には 念仏三昧おしへしむ

十方の如来は衆生を 一子のごとく憐念す

(『定親全』二・和讃篇・六九頁)

と詠われ、「愍念衆生如一子」という廟嶮偈の文言と同じような表現が取られる。

また、『高僧和讃』「源空讃」にある

阿弥陀如来化してこそ 本師源空としめしけれ

化縁すでにつきぬれば 浄土にかへりたまひにき

本師源空命終時 建曆第二壬申歳

初春下旬第五日 浄土に還歸せしめけり

(『定親全』二・和讃篇・一三五―一三六頁)

という和讃も、廟嶮偈の「片城化縁亦已尽 還歸西方我浄土」という部分と響き合う表現であると指摘される<sup>293</sup>。

このように親鸞は太子によって記されたとされる廟嶮偈を通して、太子だけではなく、法然も讃仰しており、「定慧契女大勢至」という箇所<sup>294</sup>に法然を重ねたと考えられる。そして、親鸞は観音として現れた太子と勢至として現れた法然が、阿弥陀如来と「真如真実本一体」であると理解したのである。

したがって、親鸞の太子と法然への讃仰は廟嶺偈を踏まえると重なる部分がある。そのような重なりは、親鸞の著作の中においても窺え、同時期に関心が向けられていたことも関係している。

また、親鸞が「雑行を棄てて本願に帰す」と記す二十九歳の出来事について考えても、重なりを見ることのできるのではないだろうか。親鸞は太子の夢告を経て、六角堂に留まったのではない。太子の夢告によって法然のもとへ赴いたのであり、ここに太子と法然との必然的な重なりが見出されなければならない。さらに、八十五歳の夢告においても、太子の夢告の背景に法然という存在があったことを指摘した。そして、『七十五首和讃』には次のような和讃がある。

太子崩御のそののちに 如来の教法興隆し

有情を救済せむひとは 太子の御身と礼すべし

(『定親全』二・和讃篇・二三八頁)

太子の後、如来の教法を興隆して、有情を救済する人は、太子の御身と礼するべきであると詠う。親鸞にとってこの太子の御身と仰ぐべき人こそ、法然であった。したがって、親鸞は太子の夢告をうけて、法然のもとへと向かわなければならなかったのである。太子の夢告の背景には、必ず法然の存在を見なければならぬ。

このような点から、親鸞にとって太子と法然は切り離せるものではない。そして、太子と法然の存在が重なり、阿弥陀の顕現であることから、親鸞は「本願に帰す」と記したのである。

以上、太子と法然は阿弥陀の顕現であり、重なり合う存在であった。そのことは単に太子が慈悲のはたらきをなし、法然が智慧のはたらきをなしたということではなく、二つのはたらきが切り離せないものであり、根源には阿弥陀如来があることを示したものである。

#### 第四項 聖徳皇と上宮皇子の名について

親鸞は『十一首和讃』において、聖徳太子のことを「上宮皇子」と「聖徳皇」としか呼称しない。それに対して『七十五首和讃』では、「聖徳太子」「太子」「厩屋戸皇子」「上宮太子」などはあっても、「上宮皇子」と「聖徳皇」はない。『百十四首和讃』でも「聖徳太子」「太子」「厩屋戸皇子」「上宮太子」「上宮皇子」「聖徳皇」と、草稿本では「大日本国粟散王」「上宮皇」「上宮太子」と呼称されるのみである。また、和讃以外でも、『上宮太子御記』では「上宮太子」「太子」「厩戸の豊聡耳の皇子」などと、『尊号真像銘文』では「皇太子聖徳」「聖徳太子」「上宮太子」などとあり、統一されていない。つまり、『十一首和讃』に達してはじめて太子の名は統一されたのであり、それまでは太子が様々な名前で呼称される。

では、親鸞はなぜ『十一首和讃』において太子を「上宮皇子」と「聖徳皇」のみで呼称するのだろうか。

まず、親鸞が和讃を製作する上で、参照した『伝暦』『御手印縁起』『三宝絵詞』などの太子伝を確認すると、「上宮皇子」「聖徳皇」という語は見当たらない。親鸞がほとんど用いることはなかった『法王帝説』に「聖徳王」という言葉は記される。そうであれば、「上宮皇子」「聖徳皇」は、親鸞独自の表現であるのだろうか。

そのことを考える時、法起寺露盤銘に「聖徳皇」と記されていることが注目される<sup>294</sup>。

上宮太子聖徳皇は壬午年の二月廿二日に臨崩の時に、山代元王御願の旨を勅して、此の山本の宮の殿宇・即ち処専らなり、寺を作さんと為す及び大倭国の田、十二町・近江国の田卅町なり。

于に戊戌年至るまで、福亮僧正・聖徳の御分に敬て弥勒の像一体を造りて、金堂を構立す。乙酉の年に至るまで、恵施僧正將に御願を竟わぬんとす。堂塔を構立す、丙午年の三月に露盤宮作る。

(『聖徳太子伝古今目録抄』四七―四八頁下)

この銘文は現存せず、顕真の『聖徳太子伝古今目録抄』に引用されたものから確認でき、さらに顕真もその書の中で「聖徳皇の妃<sup>295</sup>」と記す箇所もある。そして、先学によれば逸文であるが、『伊予国風土記』の中にも、「上宮聖徳皇（子）」の語が確認できると言われており、その書は『万葉集註釈<sup>296</sup>』や『続日本紀<sup>297</sup>』に引用される<sup>298</sup>。このように、太子を聖徳皇と呼ぶ例は、甚だ少ないのである。親鸞がこの銘文などを見聞していたのかは不明である。

しかしながら、これまで確認したように、同時代を生きた顕真は親鸞が重要視した廟嶺偈や「聖徳太子御記文」を自著に記していること、太子が印度で勝鬘夫人と生まれていると捉えるなど、共通する部分があった。そのことを踏まえると、親鸞が当時、法起寺露盤銘を見聞していたり、「聖徳皇」という語が鎌倉時代には一般的に知られていた可能性も考えられる。

では、「聖徳王」ではなく「聖徳皇」と示されることに、どのような意味があるのだろうか。先学によれば、「王」と「皇」の意味は、同様の意味であり通用するものであるが、厳密な意味を考えると、「皇」の方がより深い、敬意や尊敬の念がこめられていると言われる<sup>299</sup>。このような点から考えると、「聖徳王」よりも、「聖徳皇」の方がより丁寧な表記であると言える。親鸞もそのような意識のもと、「聖徳太子」ではなく「聖徳皇」と表現したのではないだろうか。

さらに、親鸞の和讃には聖徳太子から聖徳皇に改訂した例も存在する。佐々木瑞雲は「顕智本」と「文明本」の間に文明本成立の前段階とした「河州本<sup>300</sup>」において、第四首の一句目「聖徳皇のあはれみて」が「皇」ではなく「太子」となっていることを指摘する。この和讃は、康元二（一二五七）年（改元して、正嘉元（一二五七）年）以前に制作されたものであると推定されている。そのことを踏まえると、親鸞は『十一首和讃』を制作するにあたって「聖徳皇」という語に重きを

置くようになり、文明本にある他六首を「聖徳皇」と表記した、そして、同じ頃に第四首も「聖徳太子」から「聖徳皇」へと改訂されたと考えられないだろうか。

つまり、親鸞は『十一首和讃』を製作するにあたって、「聖徳太子」から「聖徳皇」という表現を統一したのであり、「太子」ではなく「皇」という語を使用し、太子に最上の尊敬を込められたのである。

次に「上宮皇子」という名前について見ていきたい。『十一首和讃』と『百十四首和讃』には、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 (『定親全』二・和讃篇・二〇六、二五一頁) とある。それに対して、草稿本『正像末和讃』や『浄土和讃』には、

上宮太子方便し 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

(『定親全』二・和讃篇・一五三頁／小山正文「二〇一三」六二頁)

とある。奥書の年代によりながらまとめると、「上宮太子」(『浄土和讃』) ↓ 「上宮皇子」(『百十四首和讃』) ↓ 「上宮太子」(草稿本) ↓ 「上宮皇子」(『十一首和讃』) という順序になる。やはり、康元二年から正嘉二年頃までは、先程記したように太子の名が統一されておらず、「上宮皇子」「上宮太子」が混在している。しかしながら、『十一首和讃』まで達すると、親鸞は太子への最上の敬意を示すために、「太子」ではなく「皇子」へと完全に変更したのではないだろうか。

以上、『十一首和讃』は、太子の讃仰が最も高くなった和讃であり、「皇」という字を使用することによって、太子への最も高い尊敬の念を示したと言える。

## 小結

親鸞は三つの聖徳太子和讃を制作したが、その撰述意図はそれぞれ異なっていた。

『七十五首和讃』は、「仏法興隆」と「有情利益」という言葉を中心にして、聖徳太子の事績などを讃詠する和讃であった。その際、物部守屋の破仏を厳しく批判することで、仏法興隆には仏法毀滅が影のように付き従うことを明確にしている。さらに、そのような守屋は太子の時代だけではなく、生生世世に現われ、親鸞の周辺にも随従していたと詠っている。そのことは、『七十五首和讃』を制作した時代背景から考えても、納得がいくものであった。

次に『百十四首和讃』は『三宝絵詞』に基づいて制作されていた。この和讃は『七十五首和讃』と比べると、原典に忠実に和讃化される。その内容は太子の行蹟ではなく、太子の一生涯を編年体で讃詠したものであった。

最後に、『十一首和讃』はこれまで伝記などに拠るものではなく、親鸞の独自の太子観を詠ったものであると言われてきた。しかしながら、その内容を確認すると、廟峯偈から展開し、親鸞独自に発展したものであるということが明らかになった。そして、その和讃は聖徳太子が和国の教主であること、観音菩薩の化身であることの二つの軸を持っている。和国の教主とは、日本に誕生し、仏法を興隆し、末法という時代に親鸞自身を法然のもとに発遣した聖徳太子への讃仰である。そして、親鸞は自身をあわれみ、父母のごとく護持養育し、正定聚の身へとしてくれた観音菩薩の化身として太子を讃詠する。この二つの太子観が『十一首和讃』には貫かれており、断絶することなく、交わりながら、和讃となっている。

197 『定親全』二・和讃篇・一三七頁

198 同前、六七頁

199 『定親全』三・書簡篇・一一九頁

200 ここでは詳しく取り上げないが、造悪無碍・神仏軽侮以外にも生じた異義はある。例えば、有念・無念の異義が『末燈鈔』第一通・『親鸞聖人御消息集（略本）』（以下、『略本』）第三通に、一念多念の異義が『略本』第一通に、誓名別信計の異義が『末燈鈔』第九通に、自力・他力などの異義が『末燈鈔』第二通にある。

201 細川行信「一九七七」一三二頁参照

202 『定親全』三・書簡篇・一三九頁

203 『定親全』三・書簡篇・一四二―一四三頁

204 『御消息集』にも

仏法者のやぶるにたとへたるには、獅子の身中のむしのししむらをくらふがごとしとさふらへば、念仏者をば仏法者のやぶりさまたげさふらふなり。よくよくこころへたまふべし。なほなほ御ふみにはまふしつくすべくもさふらはず。

（『定親全』三・書簡篇・一四三頁）  
とあり、親鸞は仏教者が念仏者を破り妨げていると述べる。親鸞は仏教者によって念仏者が破り妨げられたことを、自ら体験し、目の当たりにしていたのである。

205 『親鸞聖人行実』四三〇頁参照

206 『親鸞聖人行実』四三一頁参照

207 『史料集成』四、五四八頁

208 『定親全』には、

この一首は聖人写伝の『上宮太子御記』巻尾に引用する文松子伝の文による

（『定親全』二・和讃篇・二三二頁）

と述べられ、織田顕祐「二一〇三」もにおいて『定親全』の解説をうけて、この説に拠っている。

209 顕真の『聖徳太子伝古今目録抄』にも

太子は勝鬘夫人なり。太子自ら仏子勝鬘と宣う云々。即ち観音は未来普光功德山王仏なり。勝鬘経に云わく。夫人普光如来を記別す。云々。（『聖徳太子伝古今目録抄』三三頁上）  
という文があることから、当時はそのように信仰されていた。

<sup>210</sup> 『中世聖徳太子伝集成』五、二〇二頁

<sup>211</sup> 第十二首の典拠となる箇所は、

守屋の臣、是生生世世、相伝破賊なり。震旦漢土に男女の身を現し、仏法を弘興し、有情を教化の時、吾が身に從順し、影の是の身に離れざるが如し。是の身、終わりにて後、五百生を歴て、大小の寺塔仏像を発起し、六宗の教法を崇め堅むる（中略）

（『仏全』一一八、五九頁）

という部分である。

<sup>212</sup> 織田頭祐「二一〇三」二六頁

<sup>213</sup> 第三十四首の典拠となる文を挙げておきたい。『上宮太子御記』に引かれる『三宝絵詞』の昔、上宮太子と言聖御坐き、用明天皇のはじめて親王と成玉ひし時に、穴太部の間人皇女の御はらより誕生したまへる王子なり。

（『定親全』五・輯録篇2・三七六頁）

という部分や、『日本三宝感通集』の

（『定親全』五・輯録篇2・三九三頁）

という文である。

<sup>214</sup> 『定親全』二には、

この一首（第四十四首）と第四十五首は『三宝絵詞』による。

（『定親全』二・和讃篇・二四〇頁）

と述べられており、織田頭祐「二〇一三」（二六頁）においてもそのように受け止められる。

<sup>215</sup> 『定親全』五、輯録篇2、三九五頁

<sup>216</sup> 親鸞が文意を変更することは、すでに織田頭祐「二〇一三」（二七頁）において指摘される。

<sup>217</sup> 織田頭祐「二〇一三」二四頁

<sup>218</sup> 早島有毅「二〇一一」二六二頁

<sup>219</sup> 『仏全』一一二、二二頁

<sup>220</sup> 『仏全』一一八、六三頁

<sup>221</sup> 『定親全』では「ヲバ」となっているが、真仏本では「オバ」のため、筆者が訂正した。

<sup>222</sup> 第二句は、「皇女懐胎の日、禁中に巡行し、厩戸に当りて、生まる。因を以て名と為す。（『仏全』一一二、一七一―一八頁）」、第三句は、「宮南に居しめ、故に上宮太子と称す。（同前、一八頁）」という箇所に基づいている。

<sup>223</sup> 典拠の文は次のようになっている。

二つに曰く、篤く三宝を敬ふ。三宝とは仏法僧なり。則ち四の生れの終の歸、万の国の極れるの宗なり。何の世、何の人か、是の法を貴び非あらむ。人、无だ悪しきもの鮮し。能く教ふるをもちて従ふ。其れ三宝に帰りまつらずは、何を以てか枉れるを直さむ。

（『聖徳太子集』日本思想大系二、一三頁）

<sup>224</sup> 典拠の文は次のようになっている。

五つに曰く、饗を絶ち欲を棄てて、明に訴訟を弁めよ。其れ百姓の訟、一日に千の事あり。一日すらも尚尔なり、況乎歳を累ねてをや。頃訟を治むる者、利を得て常と為。賄を見ては讞すを聴く。便ち財有るが訟は、石をもて水に投ぐるが如し。乏しき者の訴は、水をもて石に投ぐるに似たり。是を以て貧しき民は、則ち由る所を知らず。臣の道亦焉に闕けぬ。

（『聖徳太子集』日本思想大系二、一五頁）

<sup>225</sup> 織田顕祐「二〇一三」（三二頁）において、『憲法十七条』では「財有るものの訴は石もて水に投ぐるが如く、乏しきものの訴は水もて石に投ぐるに似たり」とあるに対して、「とめるものうたえは 石を水に在るる」「ともしきものあらそいは水を石に在るる」とあるのは善鸞事件が関係していると述べられる。そして、「とめるものうたえは」とは、領主・地頭などの権力者の弾圧は石を水に入れるように容易であり、門弟同士の「ともしきものあらそいは」水を石に入れるように解決することができないという意味で理解している。

<sup>2</sup><sub>2</sub><sup>6</sup> 「乞加偈」という名称は、『定親全』の解説に記される。その他、名畑崇「一九八二」、織田  
頭祐「二〇一三」などもこの名称を用いる。

<sup>2</sup><sub>2</sub><sup>7</sup> 織田頭祐「二〇一三」三〇頁

<sup>2</sup><sub>2</sub><sup>8</sup> 名畑崇「一九八二」一一頁

<sup>2</sup><sub>2</sub><sup>9</sup> 「善光寺如来和讃」には次のような五首がある。

善光寺の如来の われらをあはれみましまして

なにはのうらにきたります 御名をもしらぬ守屋にて

そのときほとをりけとまふしける 疫癘あるひはこのゆへと

守屋がたぐひはみなとにも ほとをけとぞまふしける

やすくすすめんためにとて ほとけと守屋がまふすゆへ

ときの外道みなとにも 如来をほとけとさだめたり

この世の仏法のひとはみな 守屋がことばをもととして

ほとけとまふすをたのみにて 僧ぞ法師はいやしめり

弓削の守屋の大連 邪見きはまりなきゆへに

よろづのものをすすめんと やすくほとけとまふしけり

(『定親全』二・和讃篇・二一七―二一九頁)

<sup>2</sup><sub>3</sub><sup>0</sup> 織田頭祐「二〇〇一」三〇三頁

<sup>2</sup><sub>3</sub><sup>1</sup> 聖徳太子が物部守屋を討伐したという伝承は否定される。例えば、石井公成は、

天皇候補の皇子の一人、しかもまだ少年の身であって、軍勢の後ろに付き従っていたにすぎ

ないので。後世の神話化された太子伝のように、先頭に立って奮戦し、守屋を射殺したな

どとされているわけではありません。(石井公正「二〇一六」八六頁)

と述べる。しかし、親鸞は聖徳太子を讃仰する中で、「定の弓と慧の矢とを 和順してこそたちま

ちに 有情利益のためにとて 守屋の逆臣討伐せし」と詠っており、聖徳太子が守屋を討伐した

という伝承を受け入れている。

<sup>2</sup><sub>3</sub><sup>2</sup> 織田頭祐「二〇〇一」三〇三頁

<sup>2</sup><sub>3</sub><sup>3</sup> 典拠の文は次のようになっていいる。

昔上宮太子と申す聖いましき。用明天皇のはじめて親王にいませし時に、穴太部の真人の皇女の腹にむませ給へる御子也。はじめは母の夫人のゆめに金色の僧ありて云、我よをすくふ願あり。願は暫く御腹にやどらむ。我は救世菩薩也。家は西方にありといひて、をどりて口に入ぬとみて懐妊し給へり。太子の御伯父敏達天皇、雨のしたをおさめ給初の年、正月一日夫人宮のうちをめぐりて、厩のもとにいたるほどに、おぼえずして生れ給へり。おもと人にいだかしめ、寝殿にいたる程に、俄に赤光西よりきたりいる。御身甚だ馥し。(『新大系本』三一、七七頁)

<sup>2</sup><sup>3</sup><sup>4</sup>典拠の文は次のようになっていゝ。  
四月の後によくものの給。あくる年の二月十五日の朝より、心づからたな心を合て、東に向て、南無仏。と云てをがみ給。太子六才に成給に、百済国よりはじめて法師尼きたりて、経論をもてわたれり。太子奏し給。持度れる経論をみなときて、香をたきて開見事をはりて、御門に申給。月の八日、十四日、十五日、廿三日、廿九日、卅日これをば六齋とす。此日は梵王帝釈のまつり事をみる。殺生をとどむべし。御門悦給て、雨のしたにみことのりをくだして、此日々には殺生をやめ給。八年の冬、新羅国より仏像をたてまつれり。太子申給、西国の聖尺迦牟尼仏の像なり。と。百済国より日羅と云人来れり。身に光明あり。太子窃に弊たる衣をきて、諸の童にまじりて、難波のたちにいたりてみる。日羅太子をさしてあやしぶ。太子おどろきて去。日羅ひざまづきてたな心を合て云く、敬礼救世観世音 伝灯東方粟散王と申すほどに、日羅大きに身の光をはなつ。  
(『新大系本』三一、七七―七九頁)

<sup>2</sup><sup>3</sup><sup>5</sup>『仏全』一一二、九頁  
<sup>2</sup><sup>3</sup><sup>6</sup>同前頁

<sup>2</sup><sup>3</sup><sup>7</sup>典拠の文は次のようになっていゝ。

又、百濟国より弥勒の石の像をもてわたれり。時に大臣蘇我馬子の宿禰、この像をうけて、家の東に寺をつくりて、すへたてまつりうやまふ。尼三人をすえやしなふ。大臣此寺に塔をたつ。太子のの給はく、塔はこれ仏舍利のうつは物也。尺迦如来の舍利自然にきたりなむ。と。大臣これをききて祈るに、齋飯のうへに仏舍利一をえたり。るりのつばにいれて、塔にをきておがむ。太子と大臣と心を一心にして、三宝をひろめむとおもふ。

(『新大系本』三一、七七―七九頁)

<sup>238</sup>典拠の文は次のようになっている。

この時に、国中に病をこりて、死人をほし。大連弓削守屋、中臣の勝海王とともに奏して申さく、我国はもとより神をのみあがめたてまつる。而を、蘇我大臣仏法といふことをたうとびうやまふ。これによりて、よの中に病おこりて、民皆たへぬべし。此仏法をすみやかにとどめてのみなむ、人の命はのこるべき。といふ。みことのりに云く、申すところ已にあきらけし。すみやかに仏法をとどめたちてよ。と宣旨を給。太子奏し給、此兩人はいまだ因果を知らざる也。善事おこなへば福いたり、悪事を行へば禍きたる。此二人今必ずわざはひにあひなむ。と奏すれども、しきて宣旨をくだし、守屋の大連をもて寺につかはして、堂塔をこほち、仏経をやきつくしつ。それに、やけのこれる仏経をば、難波のほり江にすていれつ。三人のあまをばうちれうじ、のりはづかしめて追出しつ。此日、大そらくらうなり、雲みだれて、大風ふき、大雨くだる。太子のの給はく、天さかりにして、忽におこりなむとすとの給。かくして後に、かさの病忽におこりて、よろづの人やみいたむ。其いたき事、やきさくがごとし。二人の大臣ことにをもきとがにあたりて、くひかなしみて王に奏申て云、臣等が病くるしくいたきこと、更に

たへがたし。願は三宝にいのらむ。と。時に勅ありて、三人の尼をもとのごとくめして、二人の大臣にわかち給ていのらしめ給ふ。

(『新大系本』三一、七九―八一頁)

<sup>239</sup> 『仏全』一一二、一三頁

<sup>240</sup> 典拠の文は次のようになっている。

又やきし寺を、あらためつくらしめ給。やきうしなひてし仏経をもとめ、あらためて、これよりはじめて又おこしきかへしめ給。太子の御父用明天皇位につき給ぬ。二年ありて、仏法いよいよひろまりおこりき。王の仰せに云、いまはひとへに三宝に帰依せむとをもふ。蘇我大臣勅をうけ給て、法師をめて内裏にいれつ。太子悦て、大臣の手を取て、涙をたれての給はく、三宝のたへなることを人いまだしらぬに、大臣心をよせたり。うれしくもあるかなとの給ふ。これより後に或人ひそかに守屋大連に告て云く

(『新大系本』三一、八一頁)

<sup>241</sup> 典拠は次のような部分である。

人々はかりことをなすめり。兵をもうけよ。と。これをききて阿都の家に籠居て、兵士をあつめまうく。中臣の勝海の連、武者をおこして、守屋の大連をあひたすけむとす。又天皇を呪詛したてまつらむといふきこへあり。蘇我大臣太子に啓して、いくさをひききて守屋の大臣のもとによる。守屋兵をおこしてたてをついてふせきたたかふ。その軍已にこはくして、御方のいくさ怖惶て、三度かへり退く。此時に太子御歳十六才也。將軍の後に立給へり。軍のまつりごとの人、秦川勝にしめしての給はく、ぬるでの木をとりて四天王の像をきざみ造て、各髻のうへにはさみ、鉾のさきにささげて願て云、我等をして戦にかたしめ給たらば、四天王の像をあらはして、堂塔をたてむ。と。蘇我大臣又かくのごとく願じて軍をあつめてすすみたたかふに、物部守屋大連大なる櫃にのぼりて、物部氏の大神をちかひてやをはなつに、太子の御あぶみに

あたれり。太子又舎人迹見の赤禱に仰て、四天王をいのりて矢をはなたしむ。遠く大連が胸にあたりて、木よりおちぬ。そのいくさやぶれぬ。せめゆきて守屋が首をきりつ。銚にさして、家の内のたから物、庄園をば皆寺の物となしつ。玉造の岸のうへに、はじめて四天王寺をたつ。これより仏法さかりとなりぬ。

<sup>2</sup><sub>4</sub><sup>2</sup> 同前、八三頁

<sup>2</sup><sub>4</sub><sup>3</sup> 織田顕祐「二〇一三」三五頁

<sup>2</sup><sub>4</sub><sup>4</sup> 典拠の文は次のようになってゐる。

甲斐の国よりたてまつれる黒駒の四足白きにのりて、雲に入て東にさり給ぬ。舎人使丸を御馬の右に副り。人々あふぎてみる。信乃国にいたりて、三越のさかひをめぐる。三日ありてかへり給へり。

(『新大系本』三一、八二頁)

<sup>2</sup><sub>4</sub><sup>5</sup> 典拠の文は次のようになってゐる。

太子、推古天皇の御前にして、高座にのぼりて勝鬘經をこうじ給。諸の名僧をして義を問はしむるに、説答事妙也。三日講じをはる夜、天より蓮花ふれり。はなのひろさ三尺ばかり也。地にふりつめること四尺ばかり也。この所にみちみちたり。あくる朝天皇み給て、其地に寺を立しめ給。今の橘寺是也。そのふれれし花いまに此寺にあり。

(『新大系本』三一、八三頁)

<sup>2</sup><sub>4</sub><sup>6</sup> 同前頁

<sup>2</sup><sub>4</sub><sup>7</sup> 『仏全』一一二、二五頁

<sup>2</sup><sub>4</sub><sup>8</sup> 典拠の文は次のようになってゐる。

又太子小野妹子を使として、さきの身にもろこしの衡山にありてたもてりし経をとりにつかはす。をしへての給はく、赤梟の南に衡山と云山あり。山の中に般若寺あり。我昔の同法はみ

なしにけむ。只三人ぞあらむ。我使となのりて、そこにすみしときたもちたてまつりし法花經の、あはせて一卷にせるいます、こひてもてきたれ。との給。妹子仰のごとくにわたりて、をしへにしたがひていたりぬ。門に一人の沙弥ありて、即見て入て云、ねむ禪師（思禪法師或）の使きたれりと告なれば、老僧三人杖をつきていであひて、喜びえみて使にをしへて經をとらしむ。即ちかへりてもてきたれり。太子斑鳩の宮の寢殿のかたはらに屋をつくれり。夢殿となづく。一月に三度沐浴している。あくる朝にいで給ては、閻浮提の事をかたる。又此内に入りて、諸の經疏をつくり給。或度は七日七夜出給はずして、戸をとちておともし給ず。高麗の惠慈師の云、太子三昧定に入給へり。おどろかしたてまつることなかれ。と云。八日といふにいで給へり。玉の机の上に一卷の經あり。惠師法師をめてかたらひ給はく、我さきの身に衡山にありし時、たもてりし実の經は是也。さらにし年妹子がもてきたれりし經は、我弟子の經也。三人の老僧のをさめたる所をしらずして、こと經をとりてをくりしかば、我たましひをやりてとらせる也。との給。こぞの經と見合するに、かれにはなき字一あり。此度の經も一卷にかけり。黄紙に玉の軸をいれたり。又百済国より僧道欣等十人来てつかまつる。前世にして、衡山にて法花經を説給し時、我等は盧岳の道士として時時まいりて聞し人々也。と申す。後の年に、小野妹子又もろこしにわたりて衡山にゆきたれば、さきの僧ひとりのかりてかたらひて云、去る年に秋、汝がくにの太子、本は此山の思禪師、青龍の車に乗りて、五百の人を身にしたがへて東より空を踏みきたりて旧室の中にさしはさみおける一卷の經をとりて、雲をしのぎ歸去にき。といふ。ここにあきらかにしりぬ、「此夢殿に入りたまへりしおりの事也」と。

（『新大系本』三一、八三一―八六頁）

249 『三宝絵詞』には東寺観智院旧蔵本（以下、東寺本）・前田育徳会尊経閣文庫蔵醍醐寺釈迦院旧蔵影写本（以下、前田本）・関戸家蔵本（以下、関戸本）の代表的な写本が三本ある。「ねむ禅師（思禅法師或）の使きたれり」の「ねむ禅師」という部分は、東寺本に「思禅法師子む或」とあり、前田本に「思禅師」とあり、関戸本に「思念比丘比丘」とある。次に、「本は此山の思禅師（ねむ禅師）」という部分も、写本によって恵思念なのか「念禅」なのか変わっている。東寺本では「思禅師」、前田本では「思禅師」、関戸本では「思念禅師」となっており、ここでも恵思か念禅か決し難い。ただ、『三宝絵詞』の大部分は、『伝暦』に依拠していることから、「念禅」説を採ったと考えるのが妥当であろう。

250 諸本については註249に示した通りである。

251 典拠の文は次のようになっている。

太子の御妻かしはでの氏かたはらに候給ふ。太子かたらひての給はく、君我心のごとくして一こともたがはず。幸なるかな。死む日は穴を同くして、ともにうづむべし。と。妃こたへ申さく、千秋万歳、朝暮につかまつらむとこそ思給ふれ。なにの心ありてか、今日をはりの事をばの給ふぞ。と。太子答給はく、始ある物は必ず終あり。もののさだまれる理なり。一たびは生れ、一度は死る事、人の常の道也。我昔あまたの身をかへて、仏道を行ひつとめき。わづかに小国の王子として来て、たへなる法をひろめて、法もなき所に一乗の義を弘め説つ。五濁悪世に久くあらむと思はず。との給。妃なみだをながしてうけ給はる。（『新大系本』三一、八六頁）

252 典拠となる部分は次のようなものである。

爰に太子難波より京に帰給に、片岡山の辺に飢たる人ふせり。黒駒あゆまずしてとどまる。太子馬よりをり給てかたらひ給。紫の御袍をぬぎ給て此人にをほひ給て、歌曰、しなてるや片岡山に飯に飢て臥せる旅人あはれ祖無飢人拳頭所返歌、斑鳩や富の緒川の絶ばこそ我が大公の御名を忘れめといへり。太子宮に帰給て、この人しににけり。太子かなしびて、はふりをさめ

給。時に大臣達、此事を誹謗する人七人あり。太子この人々に示給ふ、片岡にゆきてそのかたちをみよ。との給へば、ゆきいたりてみれば、かばねすでになし。棺内甚香し。皆驚あやしむ。

(『新大系本』三一、八七頁)

<sup>253</sup> 典拠となる部分は次のようになっている。

ここに太子いかるがの宮におはしまして、妃にかたらひ給。ゆあみ、かしらあらひ給て浄衣をき給て、我今夜さりなむ。との給て、床をならべてふし給ぬ。あくる朝に、日たくるまでをき給はず。人々あやしみて、御殿の戸をあけてみるに、共にかくれ給にけり。御かほものごとし。御香ことに香し。御年四十九也。終給日、黒駒いななきよばひて、草水をはまず。御輿にしたがひて墓にいたる。一度いななきてたふれてしぬ。そのかばねをうづむ。

(『新大系本』三一、八七―八八頁)

<sup>254</sup> 『新大系本』三一、八八頁

<sup>255</sup> 『仏全』一一八、五八頁

<sup>256</sup> 典拠となる部分は次のようになっている。

新羅よりたてまつれりし尺迦仏の像は、いまに山階寺の東の堂にすへたてまつれり。百済国の石像、今の古京の元興寺の東の堂におきたまてまつれり。太子、四天王寺、法隆寺、元興寺、中宮寺、橘寺、蜂岡寺、池後寺、葛城寺、日向寺等を造給へり。(『新大系本』三一、八八頁)

<sup>257</sup> 典拠となる部分は次のようになっている。

太子三つの名あり。一つは厩戸皇子と申き。王のむまやのもとにて生給。十人一度に愁申ことをよくききて、一ことをもらさざ事はり給によりて也。二に聖徳太子と申。生給てのふるまひ、よそをひみな僧ににたまへり。勝鬘經、法花經等の疏をつくり、法をひろめ、人をわたし給に

よりて也。三に上宮太子と申。推古天皇の御世に、太子を王宮の南にすまして、国の政をひとへにしらしめ給によりて也。

(『新大系本』三一、八八―八九頁)

<sup>258</sup> 同前頁

<sup>259</sup> 橋川正「一九二一」八一頁

<sup>260</sup> 多屋頼俊「一九九二」二一三頁

<sup>261</sup> 宮崎圓遵「一九八八」一六六頁

<sup>262</sup> 『親鸞聖人全集』輯録篇2・解説

<sup>263</sup> 『新大系本』三一、七六頁

<sup>264</sup> 『定親全』五・輯録篇2・三七七―三七八頁

<sup>265</sup> 『定親全』五・輯録篇2・三九二頁

<sup>266</sup> 親鸞は聖徳太子を和国の教主と、叡尊(一二〇一―一二九〇年)は『西大勅諭興正菩薩行実年譜卷』において「上宮皇聖靈は東隅仏法の曩祖(『西大寺叡尊伝記集成』一四〇頁)」と、虎関師鍊(一二七八―一三四六年)は『元亨釈書』において「南岳導化の末標は東域仏法の根苗なるか(『訓読元亨釈書上卷』禅文化研究所、二〇一一年、三二五頁)」と讃仰している。したがって、聖徳太子は日本に仏教を興隆した人であると理解されてきている。

<sup>267</sup> 二つの用例があると述べたが、『西方指南抄』や『歎異抄』を含めると、阿弥陀仏を教主とする場合がある。

教主の名号『西方指南抄』

(『定親全』五・輯録篇1・六二頁)

安養浄土の教主『歎異抄』

(『定親全』四・言行篇1・三三頁)

<sup>268</sup> 龍樹は菩薩・大士・本師、天親は菩薩・論主、曇鸞は本師・大師、道綽は本師、善導は和尚・大師、源信は和尚・本師、源空は本師と言われる。

<sup>269</sup> そのことについて、親鸞は『教行信証』「教卷」において、

謹んで浄土真宗を案ずるに二種の回向有り。一つには往相・二つには還相なり。

(『定本』九頁)

と述べており、浄土真宗という仏道は、往還二回向によるものであることがわかる。

<sup>270</sup> この自釈は間違いがあるため、訂正しなければならぬ箇所がある。まず「穆王五十一年」は五十三年である。穆王五十三年はBC九四九年であり、元仁元年は一二二四年である。そのため、「二千一百八十三歳」ではなく「二千一百七十三歳」になる。そして、入末法も「六百八十三歳」ではなく「六百七十三歳」になる。

<sup>271</sup> 『安楽集』では、

又云わく、経の住滅を弁ぜば、謂く釈迦牟尼仏一代、正法五百年・像法一千年・末法一万年には衆生滅じ尽き、諸経悉く滅せん。如来、痛焼の衆生を悲哀して、特に此の経を留めて、止住せむこと百年ならん、と。

(『定本』三一三頁)

と述べられる。そして、『末法灯明記』では、

初めに正像末を決するに、諸説を出だすこと同じからず。且く一説を述せむ。『大乘基』に、賢劫経を引きて言わく、仏涅槃の後、正法五百年、像法一千年ならむ、此の千五百年の後、釈迦の法滅尽せむと。末法を言わず。余の所説に准ふるに、尼、八敬に順はずして懈怠なるが故に、法更に増せず。中略 問う。若し爾らば今の世は正しく何の時にか当るや。答う。滅後の年代多説有りと雖も、且く両説を挙ぐ。一つには法上師等、周異の説に依って言わく、仏、第五の主、穆王滿五十一年壬申に当りて入滅したまうと。若し此の説に依らば、其の壬申従り我が延暦二十年辛巳に至るまで、一千七百五十歳なりと。二つには費長房等、『魯春秋』に依らば、仏、周の第二十一の主、匡王班四年壬子に当りて入滅したまう。若し此の説に依らば、其の壬子従り我が延暦二十年辛巳に至るまで、一千四百十歳なり。故に今の時の如きは、是最末の時なり。

(『定本』三一五―三一七頁)

とある。『末法灯明記』に依ると、仏滅年時は穆王滿五十一年壬申と匡王班四年壬子との二説があることがわかる。親鸞は自釈において、仏滅・穆王滿五十一年壬申説を採用し、正像千五百年説を採るのである。

<sup>272</sup> 『正像末和讃』には、

釈迦如来かくれましまして 二千余年になりたまふ

正像の二時はおほりにき 如来の遺弟悲泣せよ

(『定親全』二・和讃篇・一五九頁)

とあり、釈尊入滅後、二千余年であり、正像二時が終わったと言われる。このようなことから、『正像末和讃』でも正像二千年説を採用するのである。

<sup>273</sup> 道綽讃にも

末法五濁の衆生は 聖道の修行せしむとも

(『定親全』二・和讃篇・一〇五頁)

ひとりも証をえじとこそ 教主世尊はときたまへ  
と、末法五濁とある。道綽は北斉河清元(五六二)年の生まれであり、正像千五百年説によれば、末法に入って十年後の人になる。正像二千年説に拠ると、像法の人になるため、正像千五百年説に基づいて、末法五濁と言われたことがわかる。源信讃にも、

本師源信ねんごろに 一代仏教のそのなかに

(『定親全』二・和讃篇・一二二頁)

と、濁世末代とある。源信は天慶五(九四二)年に生まれており、正像二千年説に拠れば像法の人となり、正像千五百年説に拠ると末法の人となる。そのため、ここでも正像千五百年説に基づいて、濁世末代は末法であると理解するべきである。

<sup>274</sup> そのことについて、柏原祐泉は次のように述べる。

親鸞は正像二千年説によって関東教団の動揺を介して末法の姿を現実的、具体的に把握、歴史的なるものに眼を向けたのであるが、この場合、太子はわが国における最初の「仏法弘興」者

であり「如来の悲願を弘宣」した人として、末法という悲歎すべき歴史的現実から遥かに離れた、像法時代の理想的な弘宣者として映じたのである。(柏原祐泉「一九九五」十八頁)

<sup>275</sup> 『定親全』二・和讃篇・一七二頁

<sup>276</sup> 『定親全』二・和讃篇・二四一頁

<sup>277</sup> ここで、「歎喜」ではなく「慶喜」と記した意図について指摘しておきたい。『一念多念文意』において「歎喜」は、

歎喜は、うべきことをえてむずと、さきだちて、かねてよろこぶころなり。

(『定親全』三・和文篇・一三六頁)

と述べられ、「慶」という字は、

慶はうべきことをえて、のちによるこぶころなり (『定親全』三・和文篇・一三七頁)

と記される。また、『唯信鈔文意』では、

慶はよろこぶといふ。信心をえてのちによるこぶなり、喜はころのうちに、よろこぶころたえずして、つねなるをいふ、うべきことをえてのちに、みにも、ころにも、よろこぶころなり。 (『定親全』三・和文篇・一七五頁)

と示される。このようなことから、親鸞は「歎喜」と「慶喜」を明確に使い分ける。「歎喜」は本願の名号を信ずること、必ず仏になる身であることをあらかじめよろこぶことを言う。それに対して、「慶喜」は正定聚の位に住したことをよろこぶことを表す言葉である。したがって、親鸞は太子によって、正定聚の身や補処の弥勒のようになったと讃詠していることから、慶喜という語を用いたのである。

<sup>278</sup> 門川徹真「二〇〇六」一七九頁

<sup>279</sup> 『翻刻篇』二〇八頁を参照

<sup>280</sup> 衆生から有情への訂正の箇所は次の二つの箇所である。一つ目は「他方の仏国の所有の有情」は衆生を塗抹したものであり、二つ目は「衆生の輩」の横に冊子調巻後に「有情」の記入がなされたものである。詳しくは『翻刻篇』六九九頁と七〇六頁を参照されたい。

<sup>281</sup> 重見一行「一九八一」三一〇頁参照

<sup>282</sup> ここでは本文に挙げたもの以外にも、衆生から有情に変更されている例を確認しておきたい。国宝本においては、「衆生濁悪蛇龍にて(『定親全』二・和讃篇・一五〇頁)」となっている

が、顕智本や文明本では、「五濁悪邪まざるゆへ（同前、一六一頁）」と衆生の語がなくなっている。同じようなものとして、国宝本・顕智本では、「衆生すなわち仏なり（同前、一五三頁）」となっているが、「この世はまことのひとぞなき（同前、二一五頁）」と衆生の語がなくなっている。国宝本では、「五濁悪世の衆生の（同前、一四四頁）」となっているが、文明本では、「五濁悪世の有情の（同前、一七三頁）」と変更されている。国宝本・顕智本では、「苦悩の衆生をすてずして（同前、一五一頁）」となっており、文明本では「苦悩の有情をすてずして（同前、一七七頁）」と変更される。

<sup>283</sup> 八十三歳以降の著作において衆生が使用されている例もあるがなぜなのであろうか。そのことについては、今後の課題としたい。

<sup>284</sup> 小山正文「二〇〇〇」四五〇頁を参照

<sup>285</sup> すでに先学において『七十五首和讃』の奥書付録と善鸞事件が関わるものであると指摘される。名畑崇「一九八二」十四頁、堅田修「一九九〇」十七―二〇頁参照。

<sup>286</sup> 「に」が抜けているので、筆者が補った。

<sup>287</sup> 金子大榮は、親鸞が「多々」と「阿摩」とした理由について次のように述べる。

『翻訳名義大集』に由れば、父 *pita* 母 *mata* と外に尊父 *Jarah* 尊母 *Amba* が挙げられている。されば父母といっても、多多阿摩といふ時には、特に親しく呼び掛ける場合の語であるのである。

（金子大榮「一九八五」、三一四―三一五頁）

<sup>288</sup> 『定親全』二・和讃篇・七二頁

<sup>289</sup> 『尊号真像銘文』には、「略本」と「広本」が存在する。「略本」は、建長七（一二五五）

年、親鸞八十三歳の時に製作されたものである。それに対して、「広本」は、正嘉二（一二五

八）年、親鸞八十六歳の時に製作されたものである。異なる点としては、「広本」には、「略本」に見られない『首楞嚴経』の一文、『十住毘婆沙論』の一文、迦才の一文、太子礼贊の二文が追加される。

<sup>290</sup> 山田恵文「二〇一七」二七頁参照

<sup>291</sup> 『定親全』二・和讃篇・二〇五、二五一頁

<sup>292</sup> 西村見暁「一九六七」三五―三六頁

<sup>293</sup> 東真行「二〇二〇」四六頁

<sup>294</sup> ただ、この銘文の出現については諸説ある。

<sup>295</sup> 『聖徳太子伝古今目録抄』 八二頁  
<sup>296</sup> 『任和寺蔵 萬葉集註釋』 八六一―八七頁  
<sup>297</sup> 『尊經閣善本影印集成二八 続日本紀』 二、一四九―一五〇頁  
<sup>298</sup> 『万葉集注釈』 は、『任和寺蔵 萬葉集註釋』 の八六一―八七頁、『続日本紀』 は尊經閣善本影印集成二八 続日本紀』 二の一四九―一五〇頁に確認できる。ただ、『万葉集注釈』 は「聖徳皇子」、『続日本紀』 は「聖徳皇」となっており、若干語句に違いがある。  
<sup>299</sup> 直木孝次郎「二〇一一」一三七頁  
<sup>300</sup> 「河州本」とは、大阪府八尾の慈願寺に蔵する室町記の古写本である。籙弘信「二〇一九」（一九三頁）は、親鸞滅後の流伝の過程において、分冊・断簡状態のものがまとめられたとしている。

## 結

以上、四章にわたって、親鸞の聖徳太子観を明らかにするための考察を行った。各章の考察内容は章末の「小結」に記した通りであるため、再度確認はしない。ここでは、本論文の考察を踏まえ、もう一度遠藤説を検討し、今後の課題を述べ、本論を閉じる。

序で述べたように、遠藤は①六角堂参籠が太子信仰からでなくても説明できること②『七十五首和讃』『百十四首和讃』は親鸞の著作でない可能性が高いこと③親鸞は高田派との接触より、晩年に太子信仰に興味を抱いたことを指摘し、親鸞には若いときから太子信仰はなく、親鸞の思想的信仰的な中心から遠いものであったと結論付けていた。

本論文は遠藤説に端を発して、考察を進めてきたため、本論文で明らかになったことを通して、もう一度遠藤説の検討を行う。

①については、親鸞が六角堂に参籠したことは、太子信仰と大きく関わったものである。なぜなら、六角堂の本尊である如意輪観音は太子の七生であり、太子と関連付けられたものであるからである。そして、親鸞は六角堂の本尊を救世観音菩薩と理解する。さらに、当時、観音菩薩は太子の本地であり、両者は同一の存在と認められていた。したがって、六角堂の参籠は太子と大きく関わるものである。

②については、第三章の考察を通して、二種の太子和讃は、親鸞の著作であると反論した。先学によれば、親鸞には特徴的な「ヲ」の仮名遣いがあり、親鸞はその仮名遣いを門弟に伝授していないらしいのである。そこで、二種の太子和讃は多くの書写本が遺されており、親鸞と同じ「ヲ」

の仮名遣いがあるのかを調査すると、親鸞と同様の仮名遣いが確認できたため、親鸞の著作である可能性が非常に高い。

③については、親鸞の太子観の独自性を最も窺うことのできる『十一首和讃』を見ると、そうではない。そこで讃詠された内容は、聖徳太子が親鸞にとつて発遣の教主であったということに集約される。本論文では様々な考察を行ってきたが、親鸞の太子観はこの部分に尽くされる。やはり、二十九歳の出来事を『教行信証』において「雑行を棄てて本願に帰す」と表白する文にすべてが込められている。法然のもとへ赴かせた聖徳太子という存在は大きく、著作上に顕れていなくても、太子への恩徳は生涯を通して持たれていたであろう。したがって、聖徳太子は親鸞の著作に表現されるのが晩年であるからと言って、思想や信仰の中心でなかったのではない。むしろ、太子は親鸞を親鸞たらしめる存在であり、『教行信証』などの中心的思想的な部分より深いところにある、その思想が生み出されるきっかけやその母胎のようなものであり、ことさら著作にする意義は有していなかったのかもしれない。しかし、晩年における真宗教団の混乱や康元二（一二五七）年の夢告を通して、自身の仏道のはじまり、その原初を確認するべく、数多くの太子の著作を制作したのであり、高田派との接触より、晩年に太子信仰に興味を抱いたからではない。親鸞は若い時から太子を讃仰している。

最後に残った課題を記しておく。親鸞の生きた鎌倉時代は、聖徳太子信仰の最盛期である。親鸞以外にも太子に言及するものは少なくない。たとえば、貞慶や明恵も太子和讃を制作する。本論文では、親鸞と同じ時代を生きた諸師と比較することはできなかつた。親鸞の独自性をより明確にするためには重要な問題である。

続いて、本論文では三帖和讃に含まれる『浄土和讃』とは同名異本の『浄土和讃<sup>301</sup>』を取り上げることができなかった。この書は奥書から「康元元年」に制作されたものとわかる。二首の太子和讃が所収されており、親鸞の太子観を考える上で、重要な著作である。今後の課題としたい。

<sup>301</sup>『浄土和讃』は七つの文で構成されている。①は、「浄土和讃」と題される十三首の和讃であり、二首の太子和讃が収められる。②『大経』に説かれる四十八願の内、第十一・十二・十三・十七・十八・十九・二十・二十二・三十三・三十五願文が引用される。第三十五願を除く九願文は『教行信証』にも引用されており、親鸞思想の骨格をなすものである。また、第三十五願が直接言及されるのは、『浄土和讃』『高僧和讃』であることから、親鸞の晩年の思想を考える上で、注目すべきである。③は『如来会』の第十一願文のみが引かれる。④は『業報差別経』から高声の念仏と読経に十種の功德があることを説く文が引かれているが、『業報差別経文大般涅槃经要文』、『教行信証』には引用されていない。⑤は『大集経』の疑いの心を除き無上の信心を勤修すれば菩提を獲得するという文であり、『教行信証』には引かれていない。⑥は『涅槃经』梵行品の文であり、『教行信証』『信卷』にも引かれている。さらに、『見聞集』や、覚信に授与された『皇太子聖徳奉讃』（七十五首）にも収められる。⑦は『往相回向還相回向文類』と題されており、この書は真仏が正嘉二年に『如来二種回向文』の名で書写したものも存在する。

## 参考文献

〈資料〉

- 家永三郎編『聖徳太子集』日本思想大系二、岩波書店、一九七五年
- 荻野三七彦『聖徳太子伝古今目録抄』名著出版、一九八〇年
- 大谷大学編『顯浄土眞實教行證文類 翻刻篇』東本願寺出版部、二〇一二年
- 大谷大学図書館蔵『皇太子聖徳奉讃』（宗大一一九六八）
- 『大日本粟散王聖徳太子奉讃』（宗大一一九六九）
- 『眞宗遺文纂要』（宗大四七四八）
- 大谷大学博物館蔵『仮名聖教』（宗丙四八号、八一）
- 教学伝道研究センター編『浄土眞宗聖典全書』二 宗祖篇上、本願寺出版社、二〇一一年
- 京都大学文学部国語学国文学研究室『任和寺蔵 萬葉集註釋』臨川書店、一九七六年
- 藏中しのぶ『延暦僧録』注釈』大東文化大学東洋研究所、二〇〇八年
- 慶應義塾大学附属研究所斯道文庫『中世聖徳太子伝集成』勉誠出版、二〇〇五年
- 校注者家永三郎など『聖徳太子伝』『日本思想大系2』、岩波書店、一九七五年
- 校注者川端善明ほか『新日本古典文学大系』4 1 古事談・続古事談、岩波書店、二〇〇五年
- 校注小島憲之ほか『新編日本古典文学全集』日本書紀2、小学館、一九九六年
- 『新日本古典文学全集』日本書紀3、小学館、一九九六年
- 佐々木信綱校訂『梁塵秘抄』、岩波書店、一九四一年
- 眞宗聖教全書編纂所篇『眞宗聖教全書』一 三経七祖部、大八木興文堂、二〇一二年

- 『真宗聖教全書』二 宗祖部、大八木興文堂、二〇〇九年
- 真宗高田派教学院『影印高田古典』一 真仏上人集、一九九六年
- 『影印高田古典』二 顕智上人集上、一九九九年
- 『影印高田古典』四 顕智上人集下、二〇〇二年
- 真宗典籍刊行会『真宗大系』第二十卷 真宗典籍刊行会、一九二二年
- 新編真宗全書刊行会『新編真宗全書』、思文閣、一九七七年
- 親鸞聖人全集刊行会篇『定本親鸞聖人全集』二 和讃・漢文篇、法蔵館、一九六九年
- 『定本親鸞聖人全集』三 和文・書簡篇、法蔵館、一九六九年
- 『定本親鸞聖人全集』四 言行篇、法蔵館、一九六九年
- 『定本親鸞聖人全集』五 輯録篇、法蔵館、一九六九年
- 『定本教行信証』法蔵館、一九八九年
- 『親鸞聖人行実』東本願寺出版、二〇〇八年
- 大正新脩大蔵経刊行会『大正新脩大蔵経』大蔵出版、一九六〇—一九七九年
- 高田派専修寺遠忌法務院文書部編『専修寺史要』高田派専修寺遠忌法務院文書部、一九一二年
- 藤田經世編『校刊美術史料 寺院編』上卷、中央公論美術出版、一九七二年
- 藤田琢司編著『訓読元亨釈書上卷』禅文化研究所、二〇一一年
- 仏書刊行会『大日本仏教全書』三八 阿婆縛抄第四、一九七八年
- 『大日本仏教全書』四一 阿婆縛抄第七、一九七六年
- 『大日本仏教全書』一一二 聖徳太子伝叢書、一九一二年
- 『大日本仏教全書』一一三 遊方伝叢書第一、一九八〇年

『大日本仏教全書』一一八 寺誌叢書第二、一九八〇年

天台宗宗典刊行編纂『伝教大師全集』一卷、天台宗宗典刊行会、一九一二年

『伝教大師全集』別巻、天台宗宗典刊行会、一九一二年

奈良国立文化財研究所『西大寺叡尊伝記集成』、一九五六年

藤原猶雪篇『聖徳太子伝』上巻 臨川書店、一九四四年

細川行信篇『真宗史料集成』四、同朋舎、一九七四年

『真宗史料集成』七、同朋舎、一九九一年

細川涼一篇『関東往還記』『東洋文庫』、平凡社、二〇一一年

平松令三ほか篇『増補親鸞聖人真蹟集成』九、法蔵館、二〇〇六年

前田育徳会尊経閣文庫『尊経閣善本影印集成二八 続日本紀』二、八木書店、二〇〇四年

〈書籍〉

赤松俊秀『親鸞』吉川弘文館、一九六一年

『本願寺聖人伝絵序説』真宗大谷派出版部、一九七三年

『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九五七年

『続鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九六六年

飯田瑞穂「小野妹子法華経将来説について」(『聖徳太子伝の研究』) 吉川弘文館、二〇〇〇年

石井公成『聖徳太子…実像と伝説の間』春秋社、二〇一六年

石田瑞麿『苦悩の親鸞―その思想と信仰の軌跡―』有斐閣、一九八一年

生桑完明『親鸞聖人撰述の研究』法蔵館、一九七〇年

- 梅原真隆 『御伝鈔の研究』 永田文昌堂、一九六七年
- 梅原隆章 『親鸞伝の諸問題』 顕真学苑、一九五一年
- 王勇 『聖徳太子時空超越説 歴史を動かした慧思後身説』 大修館書店、一九九四年
- 大野晋 『仮名遣と上代語』 岩波書店、一九八二年
- 大山誠一 『〈聖徳太子〉の誕生』 吉川弘文館、一九九九年
- 大山誠一 (一篇) 『聖徳太子の真実』 平凡社、二〇〇三年
- 大村西崖 『東洋美術史』 図本叢刊会、一九二五年
- 小山正文 『親鸞と真宗絵伝』 法蔵館、二〇〇〇年
- 『続・親鸞と真宗絵伝』 法蔵館、二〇一三年
- 可西大秀 『真宗聖教解説』 仏教普及会、一九三一年
- 柏原祐泉 『真宗史・仏教史の研究 I 親鸞・中世篇』 平楽寺書店、一九九五年
- 堅田修 『上宮太子御記序説』 真宗大谷派宗務所教育部、一九九〇年
- 金子大榮 「聖徳太子」(『金子大榮著作集』別巻四) 春秋社、一九八五年
- 『聖徳太子と親鸞聖人』 聖徳太子会、一九七一年
- 『正像末和讃聞思録』 法蔵館、一九八〇年
- 金治勇 『上宮王撰三経義疏の諸問題』 法蔵館、一九八五年
- 草野顕之 『親鸞の伝記『御伝鈔』の世界』 真宗大谷派宗務所出版部、二〇一〇年
- 榊原史子 『『四天王寺縁起』の研究―聖徳太子の縁起とその周辺』 勉誠出版、二〇一三年
- 佐々木圓梁 『親鸞聖人の生涯と信仰』 百華苑、一九四九年
- 重見一行 『教行信証の研究』 法蔵館、一九八一年

- 曾我量深「真仏国の聖衆」(『曾我量深選集』第三卷) 弥生書房、一九七〇年
- 多屋頼俊『和讃史概説』(『多屋頼俊著作集』一) 法蔵館、一九九二年
- 武田賢寿『親鸞聖人の太子信仰の研究』文光堂書店、一九九三年
- 辻善之助「聖徳太子慧思禪師後身説に関する疑」『日本仏教史研究』第三卷、岩波書店、一九八四年
- 内藤藤一郎『飛鳥時代の美術』政経書院、一九三四年
- 中澤見明『史上の親鸞』文献書院、一九二二年
- 籠弘信『親鸞改名の研究』法蔵館、二〇一九年
- 西村見暁『親鸞になれ』寂光林、一九六七年
- 橋川正『上宮太子御記の研究』丁子屋書店、一九二一年
- 林幹彌『太子信仰その発生と発展』評論社、一九七二年
- 『太子信仰の研究』吉川弘文館、一九八〇年
- 平松令三『親鸞真蹟の研究』法蔵館、一九八八年
- 藤井由紀子『聖徳太子の伝承 イメージの再生と信仰』吉川弘文館、一九九九年
- 古田武彦「親鸞思想―その史料批判」『古田武彦著作集 親鸞・思想史研究篇Ⅱ』明石書店、二〇〇三年
- 細川行信『真宗成立史の研究』法蔵館、一九七七年
- 松原祐善『正像末和讃講讃』東本願寺出版部、一九八〇年
- 三木照国『正像末和讃講義』永田文昌堂、一九七六年
- 宮崎圓遵『親鸞とその門弟』永田文昌堂、一九五六年

『真宗書誌学の研究』永田文昌堂、一九八八年

『正像末和讃私記』永田文昌堂、一九八〇年

山内育男「かなづかいの歴史」(『講座 国語史 音韻史・文字史』)一九七二年

山田文昭『親鸞とその教団』法蔵館、一九四八年

鷲尾教導『恵信尼文書の研究』中外出版株式会社、一九二三年

〈論文〉

青柳英司「『教行信証』における「ヲ」の仮名遣いについて」『印度学仏教学研究』第六十九巻第一号、二〇二〇年

東真行「親鸞の求道における基底としての起点―聖徳太子の夢告と法然との値遇―」『親鸞教学』第一一〇号、大谷大学真宗学会、二〇一九年(A)

「値遇の探求―親鸞における「かおばせ」「すがた」「かたち」―」第九八巻第二号、大谷学会、二〇一九年(B)

石井公成「聖徳太子と如何に向き合うか―小倉豊文の太子研究を手掛かりにして―」『教化研究』一六六号、教学研究所、二〇二〇年

井上尚実「六角堂夢告再考」『親鸞教学』第八六号、大谷大学真宗学会、二〇〇五年

伊吹敦「鑑真は来日以前に聖徳太子慧思後身説を知っていたか?」『印度学仏教学研究』第六十二巻第一号、日本印度学仏教学会、二〇一三年

「聖徳太子慧思後身説の変化とその意味」『東洋学研究』第五十二号、東洋学研究所、二〇一五年

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』第一二巻二号、日本宗教文化史学会、二〇〇八年

「親鸞夢記と行者宿報偈を読み直す―二十五三昧起請・女犯・宿報から―」『高田学報』一〇二、高田学会、二〇一四年

織田顕祐「和国の教主聖徳王―聖徳太子の生涯をつらぬくもの―」『仏教伝来』大谷大学、二〇〇一年

「救世観音から聖徳皇へ―親鸞における太子観の深化―」『文芸論叢』八〇、大谷大学文芸学会、二〇一三年

「正像末史観の受容と太子信仰の変化」『日本仏教学会年報』第八十五号、日本仏教学会、二〇一九年

小野一之「聖徳太子墓の展開と叡福寺の成立」『日本史研究』三四二、日本史研究会、一九九一年  
門川徹真「真蹟本に見る親鸞聖人のかなの用法」『真宗研究』第二一輯、真宗連合学会、一九七六年

「親鸞聖教にみる用語上の特色―旧訳から新訳へ―」『印度学仏教学研究』第五十四巻二号日本印度学仏教学会、二〇〇六年

小山正文「新出現の親鸞真蹟『廟嶺偈』文」『同朋大学仏教文化研究所報』第三二号、同朋大学仏教文化研究所、二〇一九年

柏原祐泉「親鸞における末法観の構造」『大谷学報』三九巻第二号、一九五九年  
金子彰「恵信尼文書の用語」『真宗総合研究所研究紀要』第二八巻、二〇〇九年

金治勇「四天王寺本願縁起と太子信仰」『聖徳太子鑽仰』聖徳太子鑽仰編集委員会、一九七九年  
「親鸞と聖徳太子信仰」『聖徳太子研究』第八号、聖徳太子研究会、一九七三年

- 蔵中進「聖徳太子慧思託生説について」『日本歴史』三〇四、吉川弘文館、一九七三年
- 梯俊夫「真宗」と国語（『高田学報』第三一輯、高田学会、一九四二年
- 日下無倫「大日本国粟散王聖徳太子奉讚について」『大谷学報』一九卷第四号、一大谷学会、九三八年
- 小林芳規「鎌倉時代語史料としての草稿本教行信証古典」『東洋大学大学院紀要』第二卷、東洋大学大学院、一九六五年
- 佐々木勇「親鸞遺文における「オハ」等の仮名遣い開始時期と異例について―漢文の訓点における実態調査とその位置づけ―」『国文学攷』第二〇九卷、二〇一一、
- 多屋頼俊「三帖和讃の本文について」『大谷学報』第三五卷第四号、大谷学会、一九五六年
- 鶴見晃「親鸞思想と聖徳太子」『教化研究』一六六号、教学研究所、二〇二〇年
- 常磐井猷麿「親鸞聖人の特殊仮名遣いについて」『真宗研究』第二輯、真宗連合学会、一九五六年
- 「親鸞聖人仮名遣概略」『高田学報』第五〇輯、高田学会、一九六三年
- 常磐井和子「康元二年夢告和讃考」『高田学報』第六十七輯、高田学会、一九八〇年
- 「正像末和讃の成立に関する試論」『高田学報』第七〇輯、高田学会、一九八二年
- 内藤藤一郎「夢殿秘仏と中宮寺本尊」其一『東洋美術』四、東洋美術研究会、一九三〇年
- 直木孝次郎「東アジアの古代文化」一一一号、古代学研究所、二〇一一年
- 名畑崇「親鸞聖人の六角夢想の偈について」『真宗研究』第八輯、真宗連合学会、一九六三年
- 「親鸞の太子観とその構造」『大谷学報』第六十二卷第一号、大谷学会、一九八二年
- 西口順子「磯長太子廟とその周辺」『仏教文化研究所研究紀要』仏教文化研究所一九八一年

野本覚成「小野妹子将来『細字法華経』（法隆寺蔵）の真偽および背景」『佛法僧論集 福原隆善先生古稀記念論集』第二卷、山喜房佛書、二〇一三年

早島有毅「専修念仏運動における親鸞の太子信仰―『皇太子聖徳奉讃』七十五首を中心の素材として」『変貌する聖徳太子―日本人は聖徳太子をどのように信仰してきたか』平凡社、二〇一一年

東館紹見「親鸞における聖徳太子観―六角堂参籠時を中心に―」『真宗研究』第五四輯、真宗連合学会、二〇一〇年

福井康順「聖徳太子の「南岳取経」説について―附、鑑真渡海の動機―」『印度学仏教学研究第七卷第二号、日本印度学仏教学会、二一九五九年

藤井由紀子「『救世観音』の成立について」『日本古代の祭祀と仏教』吉川弘文館、一九九五年

藤島達朗「聖徳太子と親鸞聖人」『日本仏教学会年報』第二九号、日本仏教学会、一九六三年

細川行信「聖徳皇のめぐみ」『親鸞教学』第一号、大谷大学真宗学会、一九六二年

三木照国「親鸞聖人の守屋観」『印度学仏教学研究』第一六卷第一号日本印度学仏教学会、一九六七年

神子上恵龍「親鸞の聖徳太子観」『奈良大学紀要』第四号、奈良大学、一九七五年

御手洗隆明「聖徳太子和讃の一考察」『大谷学報』第七四卷第四号、大谷学会、一九九五年

「聖徳太子和讃とその背景」『教化研究』一六六号、教学研究所、二〇二〇年

宮川寅雄「救世観世音小考」『日本歴史』一〇一、吉川弘文館、一九五六年

本井信雄「『皇太子聖徳奉讃』恵空書写本考」『大谷学報』第六〇卷第四号、一九八一年

山口哲史「平安後期の聖徳太子墓と四天王寺―太子御記文」の出現をめぐって」『史泉』一〇九、関西大学史学会、二〇〇九年

「叡福寺所蔵「太子御記文」の復元的研究」『関西大学博物館紀要』一五巻、二〇〇九年  
山田恵文「親鸞と『西方指南抄』―勢至に関する言説を巡って」『親鸞教学』第一〇七号、大谷大  
学真宗学会、二〇一七年

山田雅教「伝親鸞作「三夢記」の真偽について」『高田学報』第七五輯、高田学会、一九八六年

「六角堂夢告 私考」『真宗研究』第四九輯、真宗連合学会、二〇〇五年

吉澤義則「親鸞聖人の写語法」『龍谷大学論叢』第二四六巻、龍谷大学論叢社、一九二二年

吉田一彦「聖徳太子信仰の基調―四天王寺と法隆寺」『変貌する聖徳太子―日本人は聖徳太子をど  
のように信仰してきたか』平凡社、二〇一一年

「聖徳太子研究の現在と親鸞における太子信仰」『教化研究』一六六号、教学研究所、二〇二〇年

