

親鸞と聖徳太子信仰における善について

Shinran and Prince Shotoku faith About the good

渡辺郁夫 (広島経済大学教授)

Ikuo Watanabe

(要旨)

親鸞と聖徳太子信仰の関係について考察する。親鸞思想において聖徳太子信仰がもつ意味を考える際に、親鸞思想と聖徳太子信仰の両者の関係に整合性がとれないように見えることがある。それについて主として「善」の問題と、それに関係する聖徳太子像の浄土真宗寺院でのあり方の関係について考える。その場合に「善」の内容が儒教的なものか仏教的なものか、世間的なものか出世間的なものかを考える必要がある。聖徳太子が儒教と仏教、世間的な面と出世間的な面の両面をもち、親鸞が注目する仏教的な面では聖徳太子信仰と親鸞思想との間で整合性はとりやすいが、儒教的徳目に傾斜してくると整合性はとりにくくなる。また浄土真宗寺院の聖徳太子像は「孝養像」と言われるもので、それは本来親鸞が勧めた聖徳太子の像ではなく、真宗教団として期待された役目を果たしてきた像であると言えるだろう。そうすると親鸞思想との整合性はさらにとりにくくなり、教団としての聖徳太子信仰を表すものになるだろう。

When considering the meaning which the Prince Shotoku faith has in the Shinran thought about the relation between Shinran and the Prince Shotoku faith, it may seem to be unable to take compatibility in both relation. I mainly consider the relation of the problem of the “good”, and the state in the Jodo Shinshu temple of the Prince Shotoku image related to it this time. In that case, it is necessary to consider what has Confucian contents or what not Buddhism-like or a thing between success in life not worldly or of the “good.” In that case, the contents of the “good” think in a Confucian thing. Or I consider Buddhism-like. Or I consider whether I am worldly. Or it is necessary to consider whether it is what left the world. Prince Shotoku has Confucianism and Buddhism. Moreover, I have both sides of a worldly field and the field which left the world. It is easy to take compatibility between the Prince Shotoku faith and the Shinran thought the Buddhism field which Shinran observes. If it inclines in a Confucian virtue, I will become difficult to take compatibility. Moreover, the Prince Shotoku image of the Jodo Shinshu temple is called “image faithful to the parents.” It is not Prince Shotoku’s image which Shinran originally recommended. I could say that it is an image which has achieved the duty expected as a religious group of Jodo Shinshu. If it does so, I will become further difficult to take the compatibility with the Shinran thought. Probably, it expresses the Prince Shotoku faith as a religious group.

(キーワード)

親鸞 浄土信仰 聖徳太子信仰 善 儒教 仏教

はじめに

親鸞と聖徳太子信仰の関係について親鸞思想において聖徳太子信仰がもつ意味を考えてきた。しばしば両者の関係において整合性がとれないように見えることがあり、それをどう考えるかということである。今回は主として「善」の問題と、それに関係する聖徳太子像の浄土真宗寺院でのあり方の関係について考える。

第1節「懲悪」と「勧善」

1. 悪について

これまで親鸞と聖徳太子信仰の関係について親鸞の主著である『教行信証』と聖徳太子信仰の中心をなす聖徳太子和讃との関係について考えてきた。前回「親鸞と聖徳太子信仰における「悪人成仏」について」(渡辺2024)では『教行信証』において重視される「悪人成仏」について、『無量寿経』における「十八願文」にある「唯除文」について親鸞が取り組んでおり、そこで見られる「逆謗撰取」と聖徳太子和讃に見られる物部守屋への非難との関係を中心に考えた。

聖徳太子和讃は三種類あり、特に『皇太子聖徳奉讃』(七十五首)が『四天王寺縁起』との関係が深いので、『四天王寺縁起』での物部守屋の扱い方が親鸞の聖徳太子和讃への影響が強いものとして、親鸞がそこからどのように物部守屋を考えているかを考えた。表面的には物部守屋への非難は当然のことながら強いものがある。親鸞自身が法難の経験者であり、なおかつ日本初の出家者で初の法難の受難者である善信尼の名と自らの名が同じになっていることから、法難の受難者としての立場から物部守屋を強く非難するのは当然だろう。

二度と法難が起こらず後世の人々を自分のような過酷な目に遭わせないためにもそれを防ぐために破法の者をださせないことは重要である。それは被害者の側からもそうであるし、また法難を起こす加害者に重罪を犯させることを防ぐためにも重要である。「十八願文」にある「唯除文」が「五逆誹謗正法」の者

を浄土への往生から除くのは当然とも言え、「五逆誹謗正法」を犯すことを防ぐ立場を「抑止門」とするのと同様の立場と言える。

これに関連して浄土教の「抑止門」と言う言い方が影響を与えたのかどうかかわからないが、現代において核の「抑止力」という言い方がなされることがある。現代における核の「抑止力」は相手の軍事行動を抑えるという意味だろうが、核兵器の所持国同士の間になると相互の脅迫であり脅し合いであり、それにより均衡状態、実質は緊張状態を持続させるものである。「抑止力」の「力」は核兵器の破壊力を抑止に使うものだから言い換えれば人間の業の力である。従って「本願力」の「力」とは全く逆の力になる。歴史的な順は逆になるかもしれないが現代において「本願力」を表す「十八願文」にそのような「抑止力」を連想させるような「抑止門」という言い方が合うのかどうか。あるいはまた「抑止門」という浄土教の考え方をそのまま現代において脅しともとれる場合に適用させていいのか。それによって現代の世間で通用するような考え方で浄土教が見られてよいのか。これは現代の課題とも言えるだろう。

「十八願文」にある「唯除文」は『無量寿経』の梵本からあるので浄土教の出発点からあり、親鸞の時代にも現代においても続いている問題である。世間では悪を犯すことを抑えるためにそのような「抑止」という考え方をとってきたということである。世間の考え方が反映した考え方であり、それは『十七条憲法(憲法十七條)』で「懲悪⁽¹⁾勸善」が説かれることとも関係している。「懲悪」の考え方に為政者の側からすれば「抑止力」が入っていることは確かだろう。「懲悪」の立場からすれば物部守屋が非難されるのは当然で、実際に討伐されることになる。

ただし物部守屋が「排仏」を行ったから討伐されたというのは、その際の聖徳太子の四天王への祈願によって四天王寺が建立されたという四天王寺創建の由来を語る『四天王寺縁起』としての発想で、蘇我氏と物部氏の戦いは大和朝廷内の豪族同士の権力闘争という面が極めて強かったはずである。その面からすれば物部守屋は悪人というわけではなく、勝者の側の視点から悪人にされたに過ぎないことにな

る。勝者が歴史を作るいわゆる「勝てば官軍負ければ賊軍」ということで、同様のことは日本の歴史で続き、幕末維新の動乱でも同様だろう。

そうすると物部守屋はますます「五逆誹謗正法」の者と見なすのは難しくなる。『四天王寺縁起』が一見奇妙にも見える聖徳太子と物部守屋との一体性を語ることから物部守屋を外在化した視点から見る場合と、親鸞が本来そうであるように罪業や悪の問題を内在するものと見なす内在化した守屋という視点で『四天王寺縁起』や親鸞の聖徳太子和讃を読めないかということを前回(渡辺2024)に提起した。

これは『教行信証』での「隠顕」の見方、隠れたものと顕わなものの両面を見るという見方である。人の悪で言えば外にあるものは目に付きやすく、内にあるものは目に付きにくい。自分の中に隠されている悪に目を向けるのが親鸞自身の見方である。聖徳太子の言葉として伝わっているものに『上宮聖徳法王帝説』に引用される「天寿国繡帳」の「世間虚仮唯仏是真」⁽²⁾があり有名である。これは浄土教の「厭離穢土 欣求浄土」にも通じる見方である。これをさらに言えば「虚仮」は外の世界である「世間」だけではなく自身の中にもある。そうすると「世間虚仮唯仏是真」に続いてさらに「自身虚仮 唯仏是真」⁽³⁾になるだろう。「内懐虚仮(内に虚仮を懐ければなり)」(『愚禿鈔下』)という親鸞の立場はそうである。そのような点から内在化した守屋という視点からの提起をした。

2. 善について

このように悪の問題に注目するとそれでは善はどうなるのかという問題になる。『十七条憲法』で「懲悪勸善」、いわゆる「勸善懲悪」では「勸善」と「懲悪」はセットになっている。そのような「勸善」の「善」は仏教ではどうなのだろう。これに関連して『日本書紀』に聖徳太子の子である山背大兄皇子が聖徳太子の言葉として「諸の悪をな作そ。諸の善奉行へ」⁽⁴⁾(諸悪莫作 諸善奉行)があったことを伝えている。いわゆる「七仏通戒偈」であり、「諸悪莫作 諸善奉行」は仏教の言葉として普通に見れば何ら問題ない言葉である。当然と言えば当然の言葉である。

さらにこれが語られる文脈は山背大兄皇子が戦わずして蘇我氏に滅ぼされるという文脈であり、非常に重みのある言葉である。別の言い方をすれば「諸悪莫作 諸善奉行」は自分に向けられるか相手に向けられるかで大きく変わってくる。「諸悪莫作 諸善奉行」を自分に向ければ戦わずして滅ぶという道になるかもしれない。一方で相手に向ければ懲悪にも転化する可能性もあるだろう。つまりこの時に山背大兄皇子のとった態度は、守屋との合戦の時の聖徳太子の態度と逆になるが、表裏一体とも言える関係になる。太子の言葉に従うにしても、それによって戦わないという道もあれば、太子が戦ったように戦うという道も勝算があったかどうかは別にしてありうるものである。「諸悪莫作 諸善奉行」は仏教語ではあるが、「懲悪勸善」と親近性があり、聖徳太子が仏教的文脈では「諸悪莫作 諸善奉行」と言い、儒教あるいは法家的文脈では「懲悪勸善」と言うのはあり得ることだろう。場面に応じ、また使い方次第であると言える。

仏教はどちらかと言えばまず自身の問題として考えるというのが本来だろう。「諸悪莫作 諸善奉行」を自分のこととして考えれば戦わないという形があるのかもしれない。そうすると山背大兄皇子は仏教の教えに従ったために滅ぼされたことになり、殉教者的な位置づけになる。聖徳太子一族として考えると仏教を導入するとともに仏教の殉教者という位置づけにもなる。聖徳太子信仰にはその要素もあるように思われる。護法のために戦うという面と殉教者になるという面と両面があることになる。

そしてまた山背大兄皇子の態度は父の教えに従うという面では儒教的な面ももっている。仏教と儒教という必ずしも相性がよいとは言えない教えの両面に関係してくる。本来出世間の教えである仏教と世間の教えである儒教をどう関係づけるかというのは難しい問題で、中国では何度も廃仏(排仏)が起きているし、近現代の政治思想との関係でも同様で非常に長きに渡る問題である。聖徳太子の『十七条憲法』を支えているのは主として当時としては国際的な教えである仏教と儒教であり、両者の関係は聖徳太子自身の問題でもあったはずである。親鸞におけ

る聖徳太子信仰のあり方を考える時に、本来は仏教の側の視点に立つ親鸞と、仏教と儒教の両面をもつ聖徳太子との関係が問題になってきて、整合性がとれるのかという問題になってくる。

親鸞にとって聖徳太子は仏教の聖者であり、聖徳太子和讃において太子自身を表すものとしているのは四天王寺の救世観音像だった。『皇太子聖徳奉讃』（七十五首）からあらためてそれをあげる。「（四一）阿佐太子を敕使にて 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」「（四二）この像つねに歸命せよ 聖徳太子の御身なり この像ことに恭敬せよ 彌陀如來の化身なり」⁽⁵⁾。このように明らかに仏教の中に聖徳太子を位置づけようとしている。その方が親鸞思想において聖徳太子信仰を位置づけやすいので当然だろう。

ところが浄土真宗の寺院で掛けられている聖徳太子像はこの四天王寺の像ではない。この像については現在の四天王寺の像は戦後のものだが、親鸞の時代の像について『別尊雜記』の「四天王寺救世観音像」が当時のものとして推定できることを「親鸞と聖徳太子信仰」（渡辺2023）に述べた。この像容はおそらく弥勒菩薩像であることと親鸞思想との関係についてもすでに「親鸞と聖徳太子信仰」（渡辺2023）に述べた。またさらに「（四二）この像つねに歸命せよ 聖徳太子の御身なり この像ことに恭敬せよ 彌陀如來の化身なり」と述べるのが、親鸞の浄土教において「観想念仏」から「本願念仏」へ移行した流れの中で、「観想念仏」に戻ってしまうのではないかと述べた上で、最終的にはこれも「本願念仏」として考えられるのではないかということを述べた。そのようにして親鸞思想と聖徳太子信仰の整合性を付けることを考えたが、聖徳太子像については親鸞の言葉にあるように「四天王寺救世観音像」が尊崇の対象になったのかという点と違うのである。仏教の聖者としての像ではないのが浄土真宗寺院での聖徳太子像である。

第2節「孝養」について

1. 「孝養像」

浄土真宗の寺院で掛けられている聖徳太子像は

「孝養像」^(図1)と言われるものである。親鸞の聖徳太子信仰が浄土真宗の寺院に普及、浸透する中でなぜか聖徳太子像は「孝養像」になったのである。堂内の余間にあって中央の本尊ではないのでさほど問題ないと言えそうである。親鸞が勧めた「四天王寺救世観音像」は四天王寺の本尊なので、他宗の本尊に当たるものを浄土真宗の寺院におくのは問題があるというのはそれなりに理解できる。

では代わりの像を置くとしたらどうなるのだろうか。親鸞は聖徳太子の仏教者としての面を見たのだから、仏教者の面に重点を置くのが当然だろう。仏教との関係では、古来太子の二歳時の姿と言われる「南無太子像」^(図2)がある。後に『十七条憲法』で「三宝」への帰依を勧めることからすれば「南無太子像」は一つの実例かもしれないが、将来を先取りするにしても二歳像では幼すぎることになるだろう。この像では「この像つねに歸命せよ」と言われても無理だろう。仏教者としての姿を最もよく表していると考えられるのは「講讃像」^(図3)と言われるものである。これは『日本書紀』に聖徳太子が『勝鬘經』を講説したとあることによるもので最も仏教者としての姿に合う。親鸞も和讃で聖徳太子が『勝鬘經』を講説したことを述べているし、また太子が勝鬘夫人から南嶽慧思、さらに聖徳太子と生まれ代わったことも述べている。聖徳太子は三国に通じる仏教者である。それらからすれば「四天王寺救世観音像」の次の候補は「講讃像」になりそうなものである。ただし「講讃像」には講説を聞く侍臣が描かれている問題点がある。また鎌倉時代以前のものはないとされている。なお親鸞在世中ではこの後に述べる「孝養像」と同じく柄香炉を持つ「垂髪太子」^(図4)と言われるものが一点あったことが知られているが、これは単独の像ではなく「光明本尊」と言われるものの一部である。

「孝養像」は『聖徳太子伝暦』やそれを承けたいわゆる「文保本太子伝」で十六歳の太子が父の用明天皇の病氣平癒を「祈請」したとすることによる像である。この像は手に柄香炉が握られ袈裟を着けているのが特徴である。「孝養像」は動機としては「孝養」の名の通りに親孝行という儒教的な徳目を表す像と言えるが、一方でそれは柄香炉をもち袈裟

を着けて祈請したことからすれば仏事の姿として仏教信仰を表すとも言える。このような病氣平癒を祈請することは薬師如来信仰と同様であり、法隆寺の薬師如来像が用明天皇の病氣平癒を祈るために作られたが、それができあがる前に天皇が崩御したと光背裏面の銘文に記すのに通じる話である。この銘文の内容には疑義がもたれているが仏教信仰に病氣平癒が入ることは奈良仏教での薬師信仰を考えればありうることだろう。ただし病氣平癒のような祈請は親鸞の浄土教にはない。

また親鸞は「孝養像」につながるような太子の事績を聖徳太子和讃では述べていない。その理由を考えると『皇太子聖徳奉讃』（七十五首）が子息の善鸞義絶の約半年前に書かれ、その後の二種類の聖徳太子和讃が善鸞義絶後に書かれていることを思うと、『四天王寺縁起』にある「父子義絶」と太子の父への「孝養」は内容的に合わないという面があるかもしれない。それ以上にすでに述べた聖徳太子が仏教と儒教の両面に関わり、親鸞としては聖徳太子の仏教者の面に重点を置きたかったということがあろう。さらに儒教的な面が仏教的な面に影響を与えるとすると、先祖供養が関係してくることが考えられる。実際には仏教と儒教の大きな接点はそこになるものであり、他界の存在を特に説かない儒教に欠けている部分を補う役割が仏教にはある。親を思う心情をその没後にも満たしてくれ、あるいはその不在がもたらす空白を埋めてくれるものとして仏教が必要になったという面があるだろう。現世中心の儒教ではそれを満たしにくい面があるだろう。

この「孝養」に関して有名な言葉が親鸞にある。『歎異抄』の「親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念佛まふしたること、いまださふらはず⁽⁶⁾。」という言葉である。「親鸞と聖徳太子信仰における「悪人成仏」について」(渡辺2024)で親鸞の六字の「名号本尊」に「十八願文」が全文引用されており、それと聖徳太子絵伝の物部守屋の討伐の関係はどう考えるべきかということを考えた。普通に考えると矛盾することになる。悪人成仏と勧善懲悪が合わないということである。その際は「悪」の問題を中心に考えたのだが、今度は「勧善」の方で、父母への「孝

養」は一般的には当然「善」である。しかし仏教では出家があり、これは親から見れば「不孝」になる。「孝養像」では儒教的な孝行の徳目と仏教信仰が結びついてはいるが、どちらかと言えば太子の親孝行という美徳に中心があるだろう。『歎異抄』の言葉と「孝養像」の意味するものとは合うのだろうか。また『歎異抄』は聖徳太子信仰に言及していない。この点も『教行信証』と同様である。いずれも親鸞思想を代表する著作である。

仏教と儒教の関係の問題は中国に入った時からの問題で、仏教は出発点において儒教倫理に反するという見方がある。世間の「善」とは矛盾するものが親や家族を捨てて出家する出世間の教えである仏教にはあるという見方である。『歎異抄』の言葉は父母への「孝養」そのものを否定するわけではなく、「孝養」のために念仏することを否定するものである。聖徳太子の「孝養像」は孝養のために祈請をする太子を讃えるものでそこに表される「善」の中心は世間的な儒教的な善である。それを祈るという仏事的な行為に結びつけている。「孝養」が意味するものは世間的な善であり仏教から見れば中心とはならず、またそのために祈請することは仏教的ではあるかもしれないが親鸞の浄土教とは合わないだろう。そのような意識はこの「孝養像」を普及させる教団の側にはなかったのだろうか。十六歳の「孝養像」に対して「この像つねに歸命せよ」と言えるだろうか。

儒教と仏教の関係の問題は古くは空海が『三教指帰』において仏教、儒教、道教を比較して自分が仏教に入ることを述べている。日本仏教において非常に早い段階から意識されていた問題である。親鸞が聖徳太子和讃に太子の用明天皇への「孝養」に言及しなかったのは「父子」の問題を別にしても、儒教的徳目との関係、仏事としても祈請が親鸞の浄土教には合わないなど、それなりの理由があったと考えべきだろう。

仏教的な聖徳太子像が「南無太子像」と「講讃像」であるとして、それ以外の非仏教的な像と仏教的な像の中間的、あるいは両面的な像として「孝養像」があり、さらに非仏教的な像としては「童形像」^(四三)や政治家としての「撰政像」^(四六)、また「馬上像」^(四七)などがある。

「童形像」、「摂政像」、「馬上像」は「善」の問題には直接関係しない。それに比べれば「孝養像」が親孝行という非常にわかりやすい「勸善」を表す像になるだろう。世間的にはそれでいいが、それが信仰の対象になるのだろうか。

2. 「真俗二諦」

真宗が教団として大きくなっていくに従い、いわゆる「真諦」と「俗諦」という「真俗二諦」の問題が生じてくる。親鸞の「悪人成仏」や「悪人正機」が誤解を生み、世間の道徳を破壊するように見られたことがまずあり、これは親鸞在世中からの問題だった。すでに述べた善鸞の問題も元来はその問題を解決するために京都から関東に善鸞が派遣され、そこでの言動が親鸞の意図したものとはずれたことが発端だったと思われる。

それが教団として大きくなり特に蓮如の時代になると戦国時代だったこともあり、世俗の権力と教団がぶつかる事態も生じた。そこに「真諦」と「俗諦」の「真俗二諦」や、それと同様の「仏法」と「王法」との関係という問題が生じる。教団を守るためには「俗諦」や「王法」に従わざるをえないような事態に追い込まれていった。それでも石山本願寺の合戦のように理不尽な要求には応じずに戦った場合がある。戦う場合には守屋と戦った聖徳太子を描く聖徳太子絵伝は有意義だろう。順応していく場合には王家の皇太子として実際に「王法」を担った聖徳太子は「王法」を正当化する上で意味がある。「講讃像」の場合、仏法を説くという役割は他の七高僧で果たされているので、太子にまでその役割を求める必要はない。むしろ本尊や七高僧を含めてそれらに欠けている要素が聖徳太子像に求められたということだろう。それは「王法」と「仏法」をつなぐ役目であったり、あるいは時代状況によっては双方の接点や仲介役あるいは緩衝地帯のような役目も果たす多様性を内包した像であると言えるだろう。

すでに指摘されているように「孝養像」は儒教的な徳目を中心としながらも袈裟を着けて香炉をもった祈請が仏事とも言えるものなので「俗諦」と「真諦」、「王法」と「仏法」との両方を表す像、あるいは

結ぶ像と見なすことができるだろう。孝養像の中には袈裟を着て柄香炉を持つとともに袍を着て笏を持つ像もあり、「真俗二諦」^{(7)(図8)}像と言われる。このような像があることから「孝養像」は上記のような役目を期待された像なのだろう。別の言い方をすれば真宗信仰と皇室信仰、皇室の宗教的権威とを結ぶ面があることになる。それにより浄土教の本願力とは別の力が働く場合があることになる。門徒を信従させる上で有効にもなるし、また鎮守社を持たない真宗寺院にとってそれが外部の脅威から寺院を守る守護神のような働きをする場合もある。聖徳太子像があれば真宗寺院に敵対するものは朝敵という位置づけができる。また逆にその力に引きずられる可能性もある。内村鑑三が直面したのと同様の問題が生じる可能性がある。「真俗二諦」は教団にとって大きな問題であるが、しかし親鸞は『教行信証』で「非僧非俗」を唱えている。親鸞の「非僧非俗」は出家者ではない聖徳太子をモデルにしていると考えられる。それが「真俗二諦」像になるのでは親鸞の思想との整合性がとれるのだろうか。聖徳太子に「非僧非俗」と「真俗二諦」の両面があるということなのだろうか。

これらの問題は時代状況によって聖徳太子をどう受け止めるかということであり、時代状況によって「聖徳太子像」が変わるということでもある。実際に先の大戦では上に述べたようなことが起こり戦中は「王法」の側で戦争遂行の側に立ち、それが戦後では一変して「和」の国造りを進めた平和の象徴にも見なされることになる。「祈請」の面で言えば祈請の内容によって変わるのであり、「戦勝」を祈請すれば戦勝祈願の対象の像に、「平和」を祈請すれば平和祈願の対象の像になるということである。こうして形として目に見える像は同じでも「聖徳太子像」は変わるという現象が起きることになる。同じ像でもそこに投影されていくものが変わり、見え方が変わるということである。これもまた聖徳太子信仰のあり方なのだろうか。聖徳太子像があることでは親鸞の聖徳太子信仰に従った形にはなっているが、親鸞浄土教の本願思想に含まれた聖徳太子信仰とは、ずれてくることになるだろう。時代状況によってそのずれは拡大する場合がある。

現在の浄土真宗の寺院では本尊として阿弥陀仏像を置き、さらに七高僧像と聖徳太子像が置かれる。阿弥陀仏像についてはすでに述べたように親鸞の「名号本尊」ではない。また聖徳太子像についても親鸞が聖徳太子和讃に述べた「四天王寺救世観音像」ではない。「四天王寺救世観音像」については阿弥陀仏信仰の関係から避けられるのは理解できるとしても仏教者としての「講讃像」でもない。「講讃像」が表す経典が浄土経典ではないことも関係するかもしれないが、それはさほど問題ではないだろう。先に述べたような教団として聖徳太子像に求めた役割から「孝養像」を掛けることになったように思われる。はたしてこの像で親鸞の言う「恋慕渴仰」や「帰命」や「恭敬」が起こるのかという問題は残ったままである。「恋慕渴仰」のような心情は聖徳太子和讃を親鸞に同化して読むことによってしか得られないかもしれない。

3. 親鸞思想と教団

以上、親鸞と聖徳太子信仰について、前回「親鸞と聖徳太子信仰における「悪人成仏」について」(渡辺2024)において問題にした「悪」の問題に続き、今回は「善」の問題について考えた。『十七条憲法』に「懲惡勸善」とあるのを、親鸞思想とどう関係させて考えるのかという問題である。前回は「懲惡」に関係する「悪人成仏」「悪人正機」という親鸞思想の根幹に関わる問題だった。今回は「勸善」の方であり、それほど問題にされるものではないだろう。『歎異抄』の記述からもそれがうかがわれるように、親鸞自身は父母への「孝養」という世間的な善についてはそれを念仏に反映させることには反対するが、「孝養」という世間的な善自体に反対するわけではない。出世間の考え方と世間での考え方の棲み分けになるだろう。そのことからか聖徳太子の父への「孝養」には関心を払っていない。祈請を仏事と見なしてもそれは親鸞の浄土教思想には合わない。おそらくそれらのことから和讃にとりあげて特にそれを讃えるということがないのだろう。しかし浄土真宗の寺院では「孝養像」が掛けられることになった。そのような形で「孝養像」を通しての聖徳太子信仰になる

と親鸞の聖徳太子信仰との間にずれが生じ、さらには親鸞思想との間にずれが生じる。現代において多い形であるはずの『歎異抄』を通しての親鸞理解と「孝養像」が矛盾するように見えることがあるだろう。『歎異抄』を通しての親鸞理解は主として近代以降のものと言ってよく、教団を通してではなく親鸞自身へ直結したいという願望の表れと言っていいだろう。このような新たな親鸞理解は、もとは教団内部で起こり、そこで新たに見いだされた親鸞像が一般に普及したと言える現象である。このように真宗教団としての聖徳太子信仰を表す像が「孝養像」になったと言えるだろう。従って浄土真宗の寺院での聖徳太子像である「孝養像」は、親鸞自身にとっての聖徳太子信仰と教団にとっての聖徳太子の位置づけのずれを表していると言えるだろう。ただし法隆寺や四天王寺に比べて、圧倒的な数で全国展開した浄土真宗の寺院が聖徳太子信仰を広めたことは間違いなく、まずは「孝養像」を通しての聖徳太子信仰から入り、さらにそこから親鸞自身の聖徳太子信仰へと進む道もつけたという面があると言えるだろう。

おわりに

以上のように「善」の内容が儒教的なものか仏教的なものか、世間的なものか出世間的なものかを考える必要があり、聖徳太子が儒教と仏教、世間的な面と出世間的な面の両面をもち、親鸞が注目する仏教的な面では聖徳太子信仰と親鸞思想との間で整合性はとりやすいが、儒教的徳目に傾斜してくると整合性はとりにくくなる。また浄土真宗寺院の聖徳太子像が「孝養像」と言われるもので、それは本来親鸞が勧めた聖徳太子の像ではなく、真宗教団として期待された役目を果たしてきた像であると言えるだろう。そうすると親鸞思想との整合性はさらにとりにくくなり、教団としての聖徳太子信仰を表すものになるだろう。しかしまた教団の聖徳太子信仰が全国に聖徳太子信仰を広める役割を果たし、それがまた親鸞自身の聖徳太子信仰への理解の道を開いたことも確かだろう。

(註)

- (1) 家永三郎 藤枝晃 早鳥鏡正 築島裕 (1975年)『聖徳太子集 日本思想体系2』岩波書店『憲法十七条』p.14
- (2) 家永三郎 藤枝晃 早鳥鏡正 築島裕 (1975年)『聖徳太子集 日本思想体系2』岩波書店『上宮聖徳法王帝説』p.370
- (3) 浄土真宗本願寺派総合研究所 (2011年)『浄土真宗聖典全書二宗祖篇上』本願寺出版社 p.293
- (4) 1965年『日本書記下 日本古典文学大系68』岩波書店 p.226
- (5) 浄土真宗本願寺派総合研究所 (2011年)『浄土真宗聖典全書

- 二宗祖篇上』本願寺出版社『皇太子聖徳奉讃』(pp.537～pp.550) p.543
- (6) 浄土真宗本願寺派総合研究所 (2011年)『浄土真宗聖典全書二宗祖篇上』本願寺出版社『歎異抄』p.1056
- (7) これに関連して武田佐和子 (1993年)『信仰の王権 聖徳太子』中央公論社 (中公新書)に「太子自身が俗服の上に袈裟をまとう姿は、王法と仏法の統合を太子自身に象徴させる機能を担うもの」p.77(前後略)と述べられている。

(図)

- (図1) 信仰の造形的表現研究委員会編 (2006年)『真宗重宝聚英第七巻聖徳太子絵像・絵伝・木像』(同朋舎メディアプラン)pp.32～pp.33 西本願寺蔵
- (図2) 信仰の造形的表現研究委員会編 (2006年)『真宗重宝聚英第七巻聖徳太子絵像・絵伝・木像』(同朋舎メディアプラン)pp.42～pp.43 三重県専修寺蔵
- (図3) 石田茂作 (1976年)『聖徳太子尊像聚成 図版編』講談社 p.32 兵庫県斑鳩寺蔵
- (図4) 信仰の造形的表現研究委員会編 (2006年) (同朋舎メディアプラン) pp.4～pp.5愛知県妙源寺蔵

- (図5) 石田茂作 (1976年)『聖徳太子尊像聚成 図版編』講談社 p.8 法隆寺蔵
- (図6) 石田茂作 (1976年)『聖徳太子尊像聚成 図版編』講談社 p.29 法隆寺蔵
- (図7) 信仰の造形的表現研究委員会編 (2006年)『真宗重宝聚英第七巻聖徳太子絵像・絵伝・木像』(同朋舎メディアプラン)pp.36～pp.37 岩手県松崎阿弥陀堂蔵
- (図8) 信仰の造形的表現研究委員会編 (2006年)『真宗重宝聚英第七巻聖徳太子絵像・絵伝・木像』(同朋舎メディアプラン)pp.56～pp.57 京都市仏光寺蔵

(主要参考文献)

渡辺郁夫 (2023)「親鸞と聖徳太子信仰」、『アジア民族造形学会誌』第19号、アジア民族造形学会、3頁—10頁。
渡辺郁夫 (2024)「親鸞と聖徳太子信仰における「悪人成仏」について」、『アジア民族造形学会誌』第20号、アジア民族造形学会、59頁—67頁。
聖徳太子奉讃会監修 (1988年)『聖徳太子全集』全四巻 臨川書店 (竜吟社1942年～1944年復刊)
家永三郎 藤枝晃 早鳥鏡正 築島裕 (1975年)『聖徳太子集 日本思想体系2』岩波書店
石田茂作 (1976年)『聖徳太子尊像聚成』講談社
大阪市立美術館監修 (1996年)『聖徳太子信仰の美術』東方出版

浄土真宗本願寺派総合研究所 (2011年～2019年)『浄土真宗聖典全書』全六巻、本願寺出版社
浄土真宗本願寺派総合研究所 (2004年)『浄土真宗聖典—註釈版第二版—』本願寺出版社
真宗聖教全書編纂所編 (1940年～1944年)『真宗聖教全書』全五巻、興教書院 (大八木興文堂再版)
赤松俊秀 藤島達朗 宮崎圓遵 平松令三 編 (2005年～2007年)『増補 親鸞聖人真蹟集成』全十巻、法蔵館
信仰の造形的表現研究委員会編 (2006年)『真宗重宝聚英』全十巻、同朋舎メディアプラン