

六角堂夢告 再考

井 上 尚 実

六角堂夢告の位置づけ

宗教的指導者の生涯は、その教えを生きようとする者にとって、規範としての重要な意味をもっている。仏弟子にとっては釈尊の生涯が、目覚め（菩提）に至る歩みの最高のモデルである。仏陀の行実は、仏滅後、弟子たちによって口伝されていたが、初期大乘経典が成立する西暦紀元頃までには独立した釈尊伝として編纂され、菩薩すなわち目覚めへの道を歩む者の理想像とされた。例えば『大無量寿経』序分において、耆闍崛山に集まった大乘の菩薩たちが釈尊の生涯の主要な出来事である八相（降兜率・託胎・降誕・出家・降魔・成道・転法輪・入滅）を繰り返し示現するというのは、そのことを示している。『仏本行集経』や『仏所行讚』など代表的な仏伝には、この八相を含めて、そのまま「歴史的事実」とは考えられない「神話」的な「物語」が含まれるが、それは偉大な指導者に対する崇敬の念の表れ、インド的想像力を発揮した詩的・象徴的な表現であり、釈尊の目覚めの過程と悟りの意味を豊かに伝える役割を果たしている。

真宗の伝統においてそれと同様の位置を占めるのは、宗祖親鸞の生涯とその伝承である。親鸞自身は、公的性格を

もつ著作の中には自らの生涯について多くを記していないが、『歎異抄』にみられるように、自己の信心に関わる重要な事柄は面授の門弟に語り伝えており、親鸞滅後、それは弟子たちによってまとめられ、真宗門徒の間に伝承されてきた。その最も初期の信頼できる記録は、妻の恵信尼が、京都で親鸞の最期を看取った娘の覚信尼に送った一連の手紙『恵信尼消息』第三・四・五通^①である。それは次のように書き出されている。

昨年の十二月一日の御文、同二十日あまりに、たしかに見候いぬ。何よりも、殿の御往生、中々、はじめて申すにおよばず候う。山を出でて、六角堂に百日こもらせ給いて、後世を祈らせ給いけるに、九十五日のあか月、聖徳太子の文をむすびて、示現にあずからせ給いて候いければ、やがてそのあか月、出でさせ給いて、後世の助からんずる縁にあいまいらせんと、たずねまいらせて、法然上人にあいまいらせて、又、六角堂に百日こもらせ給いて候いけるように、又、百か日、降るにも照るにも、いかなる大事にも、参りてありしに、ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出づべきみちをば、ただ一筋に仰せられ候いしをうけ給わりさだめて候いしかば、上人のわたらせ給わんところには、人はいかにも申せ、たとい悪道にわたらせ給うべしと申すとも、世々生々にも迷いければこそありけめ、とまで思いまいらす身なればと、ようように人の申し候いし時も仰せ候いしなり。……(後略)^②

長年にわたり信仰生活を共にした夫であり師でもある親鸞が九〇歳で亡くなったことを知らされて、恵信尼が娘に真つ先に伝えたのは、六〇年以上前の出来事である親鸞の回心の姿であった。「山を出でて」に始まり、六角堂参籠と法然上人との出遇いについて語る言葉遣いは『歎異抄』第二条と重なるところもあり、親鸞の「仰せ」を正確に伝えようとする気持ちがよく表れている。「愚禿釈鸞建仁辛酉曆兼雜行兮歸本願」と『教行信証』後序に簡潔に記された親鸞の回心は、おそらくこのような形で口伝されていたのである。更に、この手紙には次のような追伸があり、回心の直接の契機となった「御示現の文」、即ち六角堂夢告の内容を書き記した文書が同封されていたことがわかる。

この文ぞ、殿の比叡の山に堂僧つとめておわしましけるが、山を出でて、六角堂に百日こもらせ給いて、後世の事いのり申させ給いける九十五日のあか月の、御示現の文なり。御覧候えとて、書きしるして参らせ候う。^③

この文書は、一九二一年に『恵信尼消息』が発見されたときには既に失われてしまっていたが、それが大切に相伝されるべきものであったことは、同日に書かれたと思われる次の第四通が明示している。

この文を書きしるしてまいらせ候うも、生かさせ給いて候いしほどは、申しても要候わねば、申さず候いしかど、今は、かかる人にてわたらせ給いけりとも、御心ばかりにもおぼしめせとて、記してまいらせ候う也。よく書き候わんに、よく書かせて、持ちまいらせ給うべし。^④

これによれば、第三通に添付された「御示現の文」は、親鸞が「このような人でいらつしやつた（かかる人にてわたらせ給いけり）」ということをも最もよく示す文書であると恵信尼は理解していたのである。おそらく、生前に親鸞から伝授され、子供たちに口伝相続するよう指示を受けていたのであろう。だからこそ一旦第三通を書き終わった後、「達筆な人に清書してもらつて所持するように（よく書き候わんに、よく書かせて、持ちまいらせ給うべし）」と念を押し、「益方殿（覚信尼の兄）」にも、この文を、同じ心に、御伝え候え。」と書き添えたのである。

このように、信頼できる史料である『恵信尼消息』によって位置づけるなら、六角堂夢告は親鸞の生涯で最も重要な出来事である回心を決定づけた直接的契機であり、「御示現の文」は、その回心の暗喩メタファーとして大切な文書であったということがわかる。

ところが、この夢告の重要性は、一九二一年に西本願寺の宝庫で『恵信尼消息』が発見されるまで、本願寺の宗学では十分理解されていなかった。それは、門徒の間に普及して影響力をもった親鸞伝である覚如の『親鸞伝絵（御伝鈔）』が、「六角夢想」の段を吉水入室後の誤つた文脈に置いていたためである。^⑤『恵信尼消息』が発見されてこの誤りが明確になった後は、親鸞の回心という枢要な文脈における夢告の重要性が認識され、真宗史の分野で新たな研究

が進んだ。問題の「御示現の文」については、直接の史料が失われているので決定的な結論は出せないが、現在では、次の四句偈文であったというのが定説になっている。

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

「行者が宿業の報いによつて、たとえ女犯するとしても、そのときは私が玉のように美しい女の身と成つて犯されよう。一生の間よく莊嚴して、臨終には引導して極樂に生まれさせよう。」という字義のこの偈文は、親鸞の高弟で高田派の祖となつた真仏が『親鸞夢記』から書写して、自身の『経釈文聞書』の中に収めた六角堂の夢記の偈の部分にあたる。

親鸞夢記云

六角堂救世大菩薩、示_ニ現_{シテ}顔容端政之僧形、令_シ服_シ著白納御袈裟、端_ニ座_{シテ}廣大白蓮、告_シ命_ニ善信_ニ言_ク

行者宿報_ニ設女犯_{ストモ}

我成_{リテ}玉女身_ニ被_レ犯_{ホムセ}

一生之間能莊嚴_{シテ}

臨終引導_ニ生_ニ極樂_ニ文

救世菩薩誦_{シテ}此文_ヲ言_ク此文吾誓願、一切群生可_ニ説聞_ニ告命_ニ、因_ニ斯告命_ニ、數千萬有情令_ニ聞_ニ之_ヲ覺夢悟_{メヌ}了_⑥。

ここには、「六角堂の救世菩薩が、顔形の整つた僧の姿を示現して、白い法衣を身につけて大きな白蓮の上に端座して善信（親鸞）に告命した」という夢告の情況描写と、「この偈文は私の誓願である。これを一切群生に説き聞かせ

なさい」という救世菩薩の告命が記されており、「この告命によって、このことを数千万の有情に聞かせようと覚えて夢が悟め了った」という親鸞の語りで終わっている。これは六角堂の救世菩薩（≡聖徳太子）の示現として『恵信尼消息』の記述に対応し、「御示現の文」としての四句偈文の文脈を明らかにしている。

この出典となっている『親鸞夢記』そのものは現存しないので、親鸞がいつごろ六角堂の夢記を著したのかということは判明しない。真仏がこれを書写したのは親鸞との交信が頻繁であった建長七年（一二五五）から真仏が五十歳で亡くなる正嘉二年（一二五八）三月の間と推定される。この時期、八十三歳から八十五歳の親鸞は『皇太子聖徳奉讚』（一二五五）、『大日本國粟散王聖徳太子奉讚』（一二五七）、『上宮太子御記』（一二五七）など聖徳太子関係の和讚や伝記を集中的に著し、そのために『六角堂縁起』『四天王寺御手印縁起』『三宝絵詞』『文末子伝』などを詳しく調べており、「和国の教主」としての聖徳太子像を明確にしようという意図をもっていたことがうかがわれる。⑤ 同時期に真仏が書写している『皇太子聖徳奉讚』には「救世観音大菩薩、聖徳皇と示現して」とあり、更に次のように、自らの回心の背後には、救世菩薩≡聖徳太子のうながしがあつたことが詠われている。これは六角堂の夢記が同じ頃の著作である可能性を示唆している。⑥

聖徳皇のあわれみて

仏智不思議の誓願に

すすめいれしめたまいてぞ

住正定聚の身となれる

聖徳皇のおあわれみに

護持養育たえずして

如来二種の回向に

すすめいれしめおわします^⑩

『経釈文聞書』は真仏が親鸞を通して収集（聞き書き）したと思われる経釈文の抜き書きを集めたノートのようなもので、編集はされておらず、それぞれの文章についての説明は付されていない。師による解説部分は記されていないのである。しかし、同じ機会に書写した可能性の高い前後の文章の間には、ある程度の関連性があることが推測され、六角堂の夢記の場合、その後が続く『観世音菩薩往生浄土本縁経』と『観仏三昧経』からの引文が偈文部分の趣意と関連を持つことが指摘されている^⑪。六角堂の夢記は、これらの経文に列せられる大切な意味をもっていたのである。

真仏には、別にこの四句偈文のみを書写した紙片も存在し、それを端に貼り継いだ紙の表側に親鸞真筆の「浄肉文」が墨書されていた^⑫。『恵信尼消息』第三・四通における「御示現の文」の扱いと併せて考えるなら、恵信尼や真仏のような面授口伝の門弟は、この偈文を師の大切な文として所持し伝承していたことが分かる。

比叡山横川に学んだ親鸞は、七箇の大事を教・行・証の三重に伝授する天台恵心流の口伝法門の基礎が形成される世界で修行時代を過ごしており、師が弟子に大事を口伝えし、その要所のみを記した切紙きりかみを伝授するという口伝の形式が山を下りた後にも残っていて、回心という大事は「御示現の文」を切紙のようにして口伝されたという想定が成り立つ^⑬。一般に切紙の文章は前後の文脈が記されておらず、暗喩に満ちているため、口伝を受けていないものには理解が困難であるが、「御示現の文」の場合は内容が夢という象徴的な出来事であるため、口頭で伝えられていたであろう暗喩の解釈がいつそう重要な意味をもつ。

親鸞没後も「御示現の文」は、恵信尼から覚信尼へと伝えられたように親鸞の回心の物語（口伝）と共に相伝されたが、文書（切紙）として書き記されたのが夢記あるいはその偈文部分のみであったため、本来の文脈から切り離されて解釈される危険を伴うようになった。実際、親鸞滅後三十四年に覚如が著した『親鸞伝絵』や、それと同時期あ

るいは先行して武蔵国荒木門徒の間に成立した『親鸞聖人御因縁』など最初期の伝記において、すでに六角堂夢告とその偈文は回心の文脈を離れて位置づけられてしまい、本来の意味が永く失われる原因となった。^⑭『惠信尼消息』第三通は、その失われた文脈、口伝の物語を書き記して伝えていく点でこの上ない価値をもった文書である。

初期真宗教団において儀式用に用いられた肖像画と考えられる親鸞「熊皮御影」の右上にも「行者宿報」の四句偈文が賛銘として貼付されているが、そのことの意味は、『惠信尼消息』によって明らかになる。^⑮宗祖親鸞の一生を象徴し、「かかるとわたらせ給いけり」ということを示す回心の暗喩であるからこそ「御示現の文」がこの迫真性ある肖像に加えられているのであり、それは右手を大地に触れた接地印によって悟りを開いた仏陀を示すのに相似する。^⑯

近年は、真宗史のみならず中世仏教史や宗教学、「女性と仏教」などの視点からもこの夢告偈文（所謂「女犯偈」）が取り上げられるようになり、新たな文脈で親鸞の夢が考察されている。それらの中にはこれまでにない知見を提供する優れた解釈もあるが、多くは「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、『惠信尼消息』に示されているような親鸞の回心の暗喩としての考察が十分ではない。特に実証史学の場合、「御示現の文」を同定する史料批判の方法と活発な論争によって研究に大きな貢献をしてきたが、夢告テキストの読解という点においては、多義的な夢告から豊かな意味を引き出す「解釈」というよりも、還元主義的な「説明」が主流になっている。

そこで本論では、近年の歴史研究や夢告解釈の成果を参照しながら、改めて六角堂夢告の意味を問い直してみたい。解釈にあたっては以下のようなことを前提とする。

(一) 親鸞が六角堂で授かった「御示現の文」は所謂「女犯偈」であり、その偈文の意味は、真仏が書写した『親鸞夢記』の文脈に依存する。

(二) 夢告解釈の基礎となるテキストは、『親鸞夢記』から書写されて『経釈文聞書』に収められた真仏のテキストであり、その本来の文脈は『恵信尼消息』第三通に記されている親鸞の回心の物語である。

(三) 『恵信尼消息』の記述の背後には親鸞自身による口伝があり、そこから推察されるのは、親鸞が参籠や夢を非常に大切なものと考え、自分の見た夢を解釈し、それによって生きる示唆を与えられていたことである。

(四) 若き親鸞が夢や夢告をどのように受け取り解釈したかということを直接示す史料は存在しないので、それを想定する必要がある。その際、親鸞は比叡山で堂僧を勤めていたのであるから、他の人の夢記や参籠に関する一般的な同時代史料のみならず、堂僧の素養としての常行三昧に関する経論が夢をどのようにあつかっているかを参照すべきである。

(五) 夢告テキストの表面的な字義のレベルには、法然上人のもとへ行くことを促し、「棄雑行兮帰本願」という回心につながるような意味は明示されていない。それゆえ、暗喩として象徴的意味のレベルでの解釈が必要であり、そのためには、テキストの構造や文法、修辞の特徴を手掛かりに、表面下の意味の層、埋もれている文脈を発掘することが肝要である。

(六) 二十九歳の親鸞が抱えていた問題が何であったのかと推察することは、親鸞の回心について考える場合に大事なことである。しかし、それを夢告偈文から直接読み取ろうとするのは、解釈者のイメージーションに依存するところが大きい。ため、恣意的な読み込みになってしまう危険がある。より確かな方法は、真仏などの門弟に書写を許していたことが明らかでない八十代半ばの時点に『親鸞夢記』を置いて、その当時成立していた『教行信証』（特に化身土末巻）や聖徳太子関係の和讃など、他の著作に表れている親鸞の思想との関連において、「後世を祈る」と表現されたことの意味を考察することである。

夢は多義的なものであるから、唯一の正しい解釈というものは存在しない。右のような前提にたつ小論が意図して

いるのは、親鸞の回心の本質的な意味をより豊かに開示するような解釈である。

夢と三昧

比叡山で常行三昧堂の堂僧をつとめていた親鸞にとつて、「夢」あるいは「暁の御示現」はどのような意味をもっていたのであろうか。史学的な研究は、平安末期から鎌倉初期にかけて霊場に於ける参籠が一般に広まっており、当時の人々にとつて神仏の夢のお告げは現代人には理解できないほどリアルなものであったという歴史的・社会的文脈に重点を置いたものが多いが、ここでは仏教・浄土思想の文脈で「夢」のもつていた意味を考えてみたい。山を下りて、六角堂に百日間籠もつて「後世を祈る」二十九歳の親鸞は、出家して二十年になる天台宗の僧侶として道を求めていたのであり、夢の受け取り方にも世俗の人より深い仏教的理解があつたと思われるからである。

仏教の伝統を通じて「夢」は非常に大切な現象と考えられており、原始仏教以来、それについて考察を深めてきた歴史がある。例えば『大毘婆沙論』において「夢」は次のように定義されている。

夢とは、何の法を名づくるや。答ふ、諸の睡眠時の心・心所法が、所縁に於て、転ずるなり。彼れ、覚め已り、憶するに随いて、能く他のために、我れ已に夢に、如是如是の事を見たりと説く。是れを夢と謂ふなり。問ふ、若し夢に見し所を、覚め已りて、憶せず、設ひ、憶するも、他の為に説くこと能はざれば、是を夢と為すや不や。答ふ、彼も亦、是れ夢にして、但、円満ならざるのみなり。若し円満なるものは、是れ、此の所説なり。^⑧

夢は寝ている時に何らかの原因で心・心理作用に変化が起こって見るものであるという一般的な定義に続く後半の「目覚めた後、覚えていて、このような事を見た人と人に話すことが出来るのが完全な夢である」という部分が重要である。仏教において、特別な夢の内容を言葉にして物語り、伝えていく伝統があるのは、このような「他のために説かれるべきもの」としての夢の理解に基づいている。

しかし、すべての夢に語り伝えるべき意味があるわけではない。夢の価値はそれを見た原因に深く関わるが、それについて『婆沙論』は、世友や壽吠陀書（アーユルヴェーダ）の説を紹介した後、次のように結論している。

五を縁として所夢の事を見ると説くべし。一には他引に由る。謂く、若し諸天・諸仙・神鬼・呪術・葉草・親勝の所念及び諸の聖賢の所引の故に夢みるなり。二には、曾更に由る。謂く、先には是の事を、見聞し、覚知し、或は曾て、種種の事業を串習せしをもて、今便ち、夢に見るなり。三には、當有に由る。謂く、若し將に吉不吉事、有らんとせば法爾として、夢中に先ず其の相を見るなり。四には分別に由る。謂く、若し思惟し、希求し、疑慮せば、即便ち、夢に見るなり。五には諸病に由る。謂く、若し諸大が調適せざる時は、便ち、所増に随つて、夢に彼の類を見るなり。^⑩

この分類によるなら、意味のある実夢は一の「他引」と三の「當有」に含まれると考えられていた。^⑪「他」によって誘引された夢のうち仏・菩薩のような「聖賢」に導かれたものと、予兆の夢のうち积累が菩薩のときに見た「五大夢」のように「無上正等菩提の先兆」と解釈されるものが真実の夢であると考えられていたのである。それに対して、二の「曾更」（過去の経験）、四の「分別」（睡眠前の意識の状態）、五の「諸病」（生理的アンバランス）を縁とする夢は、原因が合理的に説明できる分だけ意味の乏しい虚夢と考えられていた。

親鸞が六角堂で見た夢について、現代の歴史学者の多くは「御示現の文」に含まれる「女犯」「玉女」などの語からの単純な連想によつて、「分別」（姪戒に疑問をもつて妻帯すべきかどうか考えていたからそれを夢に見た）あるいは「諸病」（性欲に悩んでいたので「所増に随つて、夢に彼の類を見た」）に分類されるような合理的な原因を想定しているが、もしそのような原因であったならば、仏教的には皮相な虚夢であり、「他の為に説く」価値はない。しかし実際に、親鸞はそれを救世菩薩の啓示（或いは聖徳太子の示現）すなわち「聖賢所引」の実夢として受け取り、だからこそ法然上人のもとを訪れるという行動を起こし、後にその大切な夢について恵信尼や弟子に語り、夢記にも著

したのである。

親鸞が、仏教における夢の分類や理論をふまえ、自分の夢や他者の夢に深い解釈を与えていたことは、「恵信尼消息」に含まれる夢に関する記述から明らかである。第三通によれば、恵信尼が「法然上人は勢至菩薩の化身である」ということを示す夢を見たと言ったのに対して、親鸞は「夢には品別しんべつあまたある中に、これぞ実夢にてある」と答えているが、この「品別」というのは『大毘婆沙論』に説かれているような仏教的な分類と考えられる。また第五通には、親鸞が風邪で寝込んだときに見た『大経』読誦の夢について、それより十七年前の『三部経』千部読誦の経験にまで思い至って「人の執心、自力の心は、よくよく思慮あるべし」と反省し、ようやく経を読むことが止まった話が記されている²²。そこで親鸞が夢を分析する態度は、「真実の教」の夢だから吉夢であるとか、風邪の高熱が原因であるとして済ますような単純なものではない。病の床で六日間も夢の意味を考え抜き、心の底まで貫くほどの潜勢力を残した過去の経験（串習）に原因があることを突き止め、その洞察を恵信尼に語って症状が消えたのである。これは親鸞が五十九歳のときの出来事であるが、このように夢と真剣に向き合って分析し解釈する姿勢は、堂僧であった若き日に培われ、六角堂夢告についても、そのような態度で受け取り解釈したものと思われる²³。

親鸞が、自身の見た大切な実夢として語り記している夢は、六角堂夢告の他に十九歳の「磯長の夢告」と二十八歳の「大乘院の夢告」が知られている。これら三つの夢を七十八歳の親鸞が覚信尼のために『親鸞夢記』からまとめて書写した『建長二年文書』（所謂『三夢記』）によれば、回心にいたるまでの親鸞の歩みは、聖徳太子・如意輪観音・救世菩薩を導き手とする「聖賢所引」の「當有」の夢に決定的示唆を受けていたことが分かる²⁴。

このように「聖賢」をまのあたりにして導きを受ける夢は、仏・菩薩を見る三昧と同義である²⁵。そのことは、比叡山の堂僧であった親鸞には、常行三昧を説く『往生要集』『摩訶止観』『般舟三昧経』などを通じて明らかであったと考えられる。観音の霊場で夜を明かし「暁の示現」を待つ参籠は、当時庶民の間にも広まっていたが、天台僧であつ

た親鸞にとつては「もし覚めて仏を見ざれば、夢の中に於いてこれを見るなり」とされる別行としての念仏三昧・般舟三昧であった。六角堂における百日という参籠期間は常行三昧の九十日と比べても長期であるが、それは、「すべからく要期し、誓願すべし。わが筋骨をして枯朽せしむとも、この三昧を学びて得ずは、終に休息せじ」と『摩訶止観』にあるように、不退の決心をして規定より更に長い期間を決め、死を覚悟した行であったことを意味する。九十日を過ぎ、ようやく九十五日目の暁におとずれた救世菩薩の示現は、親鸞が比叡山では遂に得ることができなかった「他引」の三昧なのである。

夢が三昧と同義であるということをも端的に示しているのは、それが般舟三昧の意義を伝える比喩として用いられることである。『往生要集』『摩訶止観』に説かれる常行三昧の典拠となる經典は『般舟三昧経』であるが、その支婁迦讖訳三巻本の行品には般舟三昧の譬えが七つあり、実にそのうちの五つが夢の比喩である。それらの譬えは『摩訶止観』『往生要集』に引かれており、天台淨土教の伝統においてはよく知られていた。その夢の喩えの中で最も詳しく重要なものは「姪女」の喩えであり、この比喩には親鸞の六角堂夢告に関連する貴重な示唆が含まれている。『大阿弥陀経』とも密接な関係がある最古の大乗經典・淨土經典である『般舟三昧経』の中で、阿弥陀仏を念じて淨土に往生する教えが説かれていて成立が最も古いと考えられる行品において、その念仏の喩えとして「夢の姪女」の比喩が用いられている点が特に重要である。この比喩は『般舟三昧経』の四種類の漢訳の他に『大智度論』巻第七にも詳しく引かれているが、最も古い支婁迦讖訳三巻本の行品を中心に少し詳しく検討してみたい。

「夢の姪女」の比喩

『般舟三昧経』は、在家行者（菩薩）の代表である毘陀和（パドラーバラ、賢護）が「菩薩はどのような三昧を修することによって目覚めの智慧をもった仏になることができるのでしょうか」と釈尊に問いを発する問事品第一から始

まり、行品第二においてその答えとして「現在諸仏悉在前立三昧」すなわち般舟三昧が明らかにされる。「白衣」の菩薩である毘陀和（賢護）が対告者となり、特に在家の行者が仏となることを可能にする行として般舟三昧が説かれている点に初期大乘的特徴がある。どのようにしたらその「現在の諸仏悉く前に在って立ちたもう」三昧が実現するのかという点について、釈尊は次のように説かれる。

何に因つてか現在諸佛悉在前立三昧を致すや。是の如く毘陀和、其れ比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷有り、持戒
完具し、獨り一處に止り、心に西方の阿彌陀佛、今現在したまうを念じ、聞く所に隨いて當に念ずべし。是の間
を去ること千億萬佛刹にして其の國を須摩提と名づく。衆の菩薩の中央に在つて經を説きたまう。一切常に阿彌
陀佛を念す。（中略）

是の如く毘陀和菩薩よ。若しは沙門、白衣の所にて西方の阿彌陀佛刹を聞き、當に彼方の佛を念す。戒を缺くこ
とを得ず、一心に念ずること、若しは一晝夜、若しは七日七夜、七日を過ぎて以後、阿彌陀佛を見たまつる。
覺に於いて見ざるも、夢中に於いて之を見る。^⑪

このように般舟三昧は阿彌陀佛を想い念ずる念仏として説かれている。この念仏三昧によって阿彌陀佛を見ることが可能になり、もし覚めている時に見られないとしても夢の中で見ることができるといふのである。更にそれを行じる者（菩薩摩訶薩）は特別な能力、例えば天眼を持つて見たり、神足をもつてその仏国土（須摩提＝極樂淨土）に到つて見るのでもなければ、この世の命終わつて淨土に往生して見るのでもなく、「便ち是の間に於て、坐いゝなに阿彌陀佛を見たまつり、所説の經を聞いて悉く受得し、三昧の中に從いて悉く能く具足して人の爲めに之を説く」といふのである。この説明を、先にとりあげた夢の定義の特に後半部分、「憶するに隨いて、能く他の爲めに、我れ已に夢に、如是如是の事を見たりと説く」と対照し「夢」と「三昧」を置き換えてみるなら、夢が般舟三昧・念仏三昧の適切な比喩になることがよく理解できる。そしてそこで釈尊が説かれる具体的な比喩が、次の「夢の姪女」の喩えであ

る。

譬えば人有り、墮舍利國の中に姪女人、名は須門といえる有るを聞く。若し復た人有り、姪女人阿凡和梨を聞く。若し復た人有り、優波洹の姪女人と作るを聞く。是の時に各各之を思念す。其の人未だ曾て此の三女人を見ず。

之を聞いて姪意即ち爲めに動く。便ち夢中に於て各往きて其の所に到る。是の時三人皆な羅闍祇國に在つて同時に念ず。各、夢中に於て是の姪女人の所に到り、與に共に棲宿す。其の覺め已りて各自ら之を念ずるが若し。

阿弥陀仏を未だ見たことのない者が「聞く所に隨いて」想い念じ、「坐に見る」ことが実現するのは、ヴァインヤーリー（墮舍利國）にいる三人の遊女のことを、数百キロも離れた王舎城（ラージャグリハ、羅闍祇國）にいる三人の男が聞いて、それぞれ会つたこともないのに彼女たちに欲望を抱き、夢の中で彼女たちの所に行き、一緒に住んで思いを遂げ、夢から覚めた後にそのことを思い出すことに譬えられる。ここに「姪女人」として挙げられているスマナー（須門）、アームラパーリー（阿凡和梨）、ウトパラヴァルナー（優波洹）という三人の名前は、釈尊の教団に実在した美しい容貌や肌の色で有名な女性を連想させる。この譬えに三人の名が用いられているのは、彼女たちの名前を「聞」いて「思念」するということが、その優れた美しさを聞いて恋い焦がれることであることを効果的に示す巧みな方便である。鳩摩羅什訳「大智度論」に引用されたところでは、ここは「各各聞人讚三女人端正無比。晝夜專念心著不捨」となっている。それが、阿弥陀仏の名を聞いて、經に説かれ讚嘆される仏の功德莊嚴について思い、その清浄な国土に生まれたいという意欲を生ずることの譬えとされるのである。

この「夢の姪女」が飽くまでも比喻であり解釈を必要とすることは、後に続く釈尊の言葉がはっきり示している。

佛、颯陀和に告げたまはく。我れ三人を持して以て付す。若し是の事を持して人の爲めに經を説いて、此の慧を解して不退轉地に至り無上正眞道を得せしめよ。

この箇所は、一卷本ではより明確に「我れ是の三女人を持して以て喩と爲す。汝、是の事を持して人の爲に經を説

いて、此の慧を解して不退轉地に至り無上正眞道を得せしめよ」と訳されている。釈尊は白衣の菩薩に対して、この比喩を大切に覚えていて人の為に説き、その人がこの「夢の姪女」に隱喩された智慧を解することによって不退轉に住し、この上ない眞実の目覚めを経験できるようにしてあげなさいと命じているのである。そしてその「無上正眞道」を得た人は「よく目覚めた者」という意味の善覺（スヴィブッダ）という名の仏になるであろうと予言している。その「夢の姪女」に隱喩された智慧が何であるかということは直接説かれていないが、この喩えの結論部分に、念仏往生の智慧であることが示されている。

是の如く颯陀和よ、菩薩、是の間の國土に於て阿彌陀佛を聞いて數數念ず。是の念を用いるが故に阿彌陀佛を見たまつる。佛を見已つて從いて問いたたまつる。當さに何等の法を持して阿彌陀佛國に生ずべきや。爾の時に阿彌陀佛、是の菩薩に語りて言はく。我が國に來生せんと欲する者は常に我を念ずるに數數にして、常に當さに念を守りて休息有ること莫かるべし。是の如くせば我が國に來生することを得べし。佛の言はく。是の菩薩是の念佛を用いるが故に、當さに阿彌陀佛國に生ずることを得べし。³⁷⁾

ここには阿彌陀仏の名を聞いて念ずる「聞名念仏」、仏を目のあたりにする「觀想念仏」としての般舟三昧の延長に、『大阿彌陀經』の影響と考えられる「称名念仏」が示唆されている。阿彌陀仏が登場して自ら淨土往生の方法について答える箇所は、一卷本では「欲來生者當念我名」と訳されており、「我を念ずる」というのは「我が名を念ずる」ことであることが明らかにされている。

このような夢に喩えられる三昧、「智慧の念仏」が、いかなる力によつて成就するのかということについては、行品の結論部分において次のように説かれる。

是の如く、颯陀和、是の三昧は佛力の所成なり。佛の威神を持つて三昧の中に於て立つ者、三事有り。佛の威神力を持ち、佛の三昧力を持ち、本功德力を持つ。是の三事を用いるが故に佛を見ることを得。³⁸⁾

般舟三昧、阿弥陀仏を憶念し浄土に生まれる念仏三昧が成就するのは、行者の自力によるのではなく、「仏力」「仏威神」すなわち他力の働きによるのである。これは「他引」の「無上正等菩提の先兆」となる夢こそが真実の夢であるという仏教における夢の理論に対応する。「般舟三昧経」は、阿弥陀仏信仰と般若空思想が結びつく初期の段階にあつて、まだ「本願力」「回向」というような術語は用いられていないが、ここには、後に親鸞が「智慧の念仏うすることは 法威願力のなせるなり」と詠う本願念仏思想の萌芽がある。

以上のように、「菩薩はどのような三昧を行ずることによつて仏となることができるのか」という賢護菩薩の問いに答える『般舟三昧経』行品には、「他力の三昧、阿弥陀仏の「名を念ずる」念仏三昧が、夢の喩えによりながら素朴な形で説かれている。多感な青年時代、長年にわたり比叡山の堂僧として般舟三昧すなわち常行三昧の修学に勤めてきた二十九歳の親鸞は、当然『般舟三昧経』を学び、そこに説かれる夢の比喩にも親しかつたと考えられる。

その夢の比喩の中で、弥陀の名号を憶念する念仏の喩えとして最も詳しく説かれるのが何故「姪女」なのかということ、親鸞の回心を決定づけた六角堂夢告の「御示現の文」が何故「女犯偈」なのかということにも関わり、重要な問題である。それについて考えるとき参照すべきなのが、「姪女の夢」の喩えを引いている龍樹『大智度論』の文脈である。それは初品中佛土願釋論第十三の「願受無量諸佛世界」「念無量佛土諸佛三昧常現在前」に続いて、その般舟三昧によつて菩薩はどのような功德を成就するかが説かれる箇所だ。「能斷種種見纏及諸煩惱」を積する文脈である。衆生にさまざま苦しみをもたらす「見」「纏」「煩惱」が定義分類された結びに、「是の如きの諸煩惱を、菩薩は能く種種に方便して自ら斷ち、亦能く巧みに方便して他人の諸煩惱を斷つ」とあり、その例として「姪女の夢」の喩えが詳しく引かれるのである。この文脈は、「姪」すなわち愛欲が衆生の煩惱の代表として採り上げられ、巧みな方便として「姪女の夢」が説かれていることを示している。

喩えの直前の煩惱の分類においては、「姪」は内外二種類に分けたとき外に表れる煩惱の代表として「外著者姪瞋

等」として挙げられ、更に別の三分類でも「屬姪屬臍屬癡」として挙げられており、衆生を苦しめる諸煩惱の筆頭とされていることは確かである。更に、「巧みに方便して他人の諸煩惱を斷つ」ための比喻として扱われるとき、「姪」は見・疑・慢などのように内に表れるものより分かり易く、瞋・癡などよりも多くの人に切実な理解をもたらす。このような煩惱の根本としての「姪」の性格は、釈尊伝における降魔のエピソードに最もよく表現されている。菩薩が目覚めて仏となる直前、三昧の中に現れる魔王波旬の美しい娘たちの官能的な誘惑は、身体をもって生存するものを執拗に悩まし、最後まで断ちがたい煩惱としての愛欲を象徴している^⑭。

『大智度論』に引かれる「姪女の夢」の喩えは、三人の男が夢から目覚めた後の部分に、中觀の空の思想がより明瞭な形で取り入れられているので、「煩惱を斷つ」というよりも寧ろ、巧みに方便して「煩惱を菩提に轉ずる」と表現した方が適切な比喻になっている。その部分を示すと次のようである。

覺め已りて心に念ず。彼女來らず我亦往かずして姪事辦ずることを得たりと。是に因つて一切諸法皆是の如きかと悟る。是に於いて往きて颯陀婆羅菩薩の所に到り、是の事を問う。颯陀婆羅答えて言く。諸法實に爾り。皆念從り生ずと。是の如く種種に此の三人の爲に方便して巧みに諸法の空を説く。是の時三人即ち阿鞞跋致を得たり。是の諸菩薩亦復是の如し。諸の衆生の爲に種種に巧に法を説き、諸の見纏煩惱を斷つ^⑮。

このように、三人の男たちの煩惱(姪)は、夢の中での「姪事」とその夢の解釈を通して菩提(目覚め)へと転ぜられる。そして賢護菩薩の巧みな方便により、彼らは煩惱も含めて一切諸法が空であることを悟り、不退轉の菩薩となるのである。『般舟三昧經』行品の文脈では、釈尊が賢護に「汝、是の事(姪女の喩え)を持して人の爲に經を説いて、此の慧を解して不退轉地に至り無上正眞道を得せしめよ」と命じていたが、それが引用される『大智度論』において、賢護菩薩は三人の男が見た「姪女の夢」に隱喩されている空の智慧を説き明かし、彼らを煩惱から解放し、不退轉に導く役割を実際に果たしている。つまり、「姪女の夢」に喩えられる般舟三昧・念仏三昧を會得したものは、

その喩えとそれが隠喩している智慧を説き広め、衆生を煩惱の苦しみから解放する役割を担うということが、この喩え自体の中に巧みに示唆されているのである。右の引用末尾に「是の諸菩薩亦復是の如し。諸の衆生の爲に種種に巧に法を説き、諸の見纏煩惱を斷つ^④」とあるように、「姪女の夢」を通して不退転地に至った三人の男もまた、菩薩として夢の比喩を説いてその役割を果たしていくことになる。こうして空の智慧、智慧の念仏は連続無窮に伝承され、衆生を煩惱の闇からこの上ない真実の目覚めへと導くのである。その目覚めの智慧が、煩惱に苦しむ衆生に向かつて近づき働きかける方便が夢の喩えであり、中でも「姪女の夢」の比喩なのである。

この目覚めをもたらす智慧が衆生の心に働き出る場・状態が「夢」であり「三昧」であるが、真実の夢や念仏三昧は「他引」「仏力所成」であり、行者の自力によってそれを直接導き出すことはできない。三昧經典を学び修行に励んでも仏を見るのが容易にかなうわけではないし、經典に説かれる夢の比喩が知識として薰習されていたとしても、「他引」の夢は見たいと思っただけで見られるものではない。受動する側の行者にできるのは、目覚めの智慧が働き出やすい状態を準備することであり、靈地における参籠や別時念仏は、そういう意味をもつ行なのである。

天台僧として比叡山で修行していた若き親鸞が、「遠くは枝末諸方の靈崛に詣でて、解脱の径路を祈り、真実の知識を求む」という行動に出たのは、「定水を凝らすと雖も識浪頻りに動き、心月を観ずと雖も妄雲猶覆^⑤」という有様で、堂僧としていくら自力を尽くしても三昧がかなわず、迷い深く悟りに近づくことができない我が身に絶望したからである。絶望の中で独り山を下り、目覚めの智慧が働き出ている聖所に参籠することによって、「仏力所成」の三昧、「聖賢所引」の夢が訪れることを願ったものと考えられる。聖徳太子に因んだ磯長の廟所や洛中の六角堂において決定的な夢告を得た背景には、在家の菩薩として和国に大乘を説き広めた太子に対する親鸞の深い崇敬の念が働いていたことを『親鸞夢記』は示している。夢殿に籠もって三昧を行じる太子の姿に、救世菩薩のみならず、白衣の賢護菩薩の姿をも重ねていたのかもしれない。

六角堂夢告の暗喩

親鸞にとつて、夢は三昧と同義の重要な意味をもち、『般舟三昧経』の「夢の姪女」のように、阿弥陀仏を憶念し浄土に生まれる念仏が隠喩されるものであったという見地から、ふたたび六角堂夢告を解釈してみると、これまで明確でなかった次のような意味が頭かになる。

先ず、救世菩薩Ⅱ聖徳太子が示現した「女犯」の偈文と法然上人の説かれていた本願念仏の教えの結びつきが、「姪女」の喩えを考慮することによつて頭かになる。「女犯」「玉女」と「夢の姪女」の連想は、六角堂から吉水へ向かう示唆となる。宿業の報いとしての女犯は、一切衆生を苦しめ続ける煩惱の象徴なのである。夢告は、その煩惱の空性を巧みな方便によつて示し、阿弥陀仏の名号を念じ、本願力に乗托することによつて必ず浄土に往生すること、迷いの煩惱が真実の目覚めに転ぜられることを隠喩している。

「行者宿報設女犯」が親鸞の個人的な性欲の問題に言及しているのではなく、有情の断ちがたい宿業煩惱を表していることは、『親鸞夢記』の直後に連続して『経釈文聞書』に書写されている『観世音菩薩往生浄土本縁経』と『観仏三昧経』からの引文を、一緒に並べて見れば明らかである。

観世音菩薩往生浄土本縁経言

若有^ニ重業障^一 无^下 生^ニ浄土^一 因^上 乘^ニ 彌陀願力^一 必生^ニ安樂國^一 又曰
若人造^レ多罪^一 應^レ墮^ニ地獄中^一 纔^ニ聞^ニ 彌陀名^一 猛火爲^ニ清涼^一 ①

観佛三昧経言

无始^{ヨリ}已來^ノ 无量罪^ノ、今世所^レ犯^ス極重惡、日日夜夜所^レ作^ス罪、念念歩歩所^レ起^ス罪、念佛威力^ニ皆消滅^ス、命終^{シテ}決定^{シテ}生^ニ

前者は、どうして観音菩薩が阿弥陀仏の浄土から釈迦牟尼仏の娑婆世界に到来し、衆生を教化し浄土に生まれさせる働きをするのかという理由を説いた短い經典からの引文である。^⑭その經に説かれる本生譚によると、前世の因縁によって釈迦・弥陀・観音・勢至は、父・母・兄・弟の家族関係にあり、一家の共同によって大悲本願の働きがある。それは、暗い井戸の底に落ちて苦しむ子（衆生）を救うために父親が濁った井戸底の現場で救助活動をし、母親は井戸の上で親族を養いながら落ちた子の救出を待ち受け、両親の間を兄弟が自在に連携して救済が実現することに喩えられる。その經典の末尾で釈尊が阿弥陀仏を讃える偈の一部が、救世観音菩薩の誓願（女犯偈）の趣意を反復補足するように引かれているのである。^⑮この引文には親鸞の真筆が現存する。後者の『観仏三昧経』からの引文は『大正大藏経』所収の『観仏三昧海経』には見えず、元の文脈は判明していないが、これも親鸞の手元にあった抜き書きを真仏歩と一緒に書写したものと考えられ、「無始已來の無量の罪、今世に犯す所の極重惡、日日夜夜に作る所の罪、念念歩歩に起す所の罪」というのが「行者宿報設女犯」、「若有重業障」「若人造多罪」を敷衍していることは明瞭である。^⑯そしてどちらの經文も「弥陀願力に乗ずること」「念仏の威力」によって、宿業煩惱の報いを受けることなく、必ず浄土に往生することを説いている。このことから推察するなら、『親鸞夢記』と『観世音菩薩往生浄土本縁経』『観仏三昧経』からの抜き書きを並べて親鸞が真仏に語り伝えたのは、以下のようなことではないだろうか。

「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ば次のようである。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。こうして私は雜行を棄てて本願に帰し、ただ念仏する身となったのだ。」

このようにして真仏などの門弟に六角堂夢告を語ることは「他の爲に我れ已に夢に、如是如是の事を見たりと説く」ことであり、その夢の三昧の中に暗喩として示された「女犯」の偈文を解釈して伝えることは、「是の事（喩）を持して人の爲に經を説いて、此の慧を解して不退轉地に至り無上正眞道を得せしむ」ことである。これはまさに『般舟三昧經』行品で釈尊が「夢の姪女」の比喩を説いたときに賢護に命じていることであり、『大智度論』佛土願釋論中の引用で、賢護が三人の男のために実践していることである。

親鸞が「夢の姪女」の比喩との相應を意識して『親鸞夢記』を著したのではないかと推量する根拠の一つは、それが經文のように整えられた形式をもつことである。この夢記は夢の記憶をそのまま文字に記したノートではなく、偈文を中心に編集構成された漢文テキストなのである。なによりも『經釈文聞書』に収められている事実が、「經文」として意識されていたことを示している。更に、その中心である「女犯偈」が、親鸞のオリジナルではなく、次にあげる「覚禪抄」如意輪下の「…本尊變王玉女事」の改作であるかのようにみえるということが、大切な喩を巧みに説くために練り上げられた方便「經」である可能性を示唆している。

又云若發邪見心。姪欲熾盛。可墮落於世。如意輪我成王玉女。爲其人親妻妾。共生愛。一期生間莊嚴。以福貴。令造無邊善事。西方極樂淨土。令成佛道。莫生疑。

この文を「女犯偈」と対照すると、「我成王玉女」という表現などに共通点があるのは明白であるが、その相違する点、特に「行者宿報」という部分に、親鸞が救世菩薩から啓示された誓願のポイントがある。「親鸞が女犯を『宿報』と語った時、女犯は単なる女犯ではなく、本人の意志を超えた、絶対的で普遍的なあらゆる罪業の象徴表現と化

した」のである。『覚禪抄』の文を下敷きしていると仮定することには、それが東密の文献である点などに問題があるが、『般舟三昧経』の「夢の姪女」の比喩を両者に共通する祖型として考慮に入れれば解決する。このような類型的・相關的な思考・表現方法は、中世日本にあつては普通のことであり、それが文学・宗教・思想の世界で重要な役割を果たしていたのである。六角堂の本尊如意輪観音に関する文献を渉獵している間に、「夢の姪女」の比喩の密教化したものである『覚禪抄』の如意輪の文、あるいはそれに類した文を目にとめ、親鸞はその要所に変更を加えた本歌取りの形で「女犯偈」を著したという想定が可能である。それは親鸞が『文末子伝』の中の「廟窟偈」を書写編集して、『親鸞夢記』所収「磯長の夢告」の偈文としたのと同様の方法である。

親鸞の六角堂夢告について解釈する場合、それは夢Ⅱ三昧という象徴や比喩を本質とする出来事であるから、そこに「相關的思考」が働いていることを前提にする必要がある。その場合「宿報」「女犯」「玉女」という修辭的に突出した語が解釈のためのキーワードになることは確かであるが、個々の語や概念の字義通りの意味よりも一層重要なのは、文脈の中におけるそれらの関係が表している意味である。ある象徴や比喩が別の文脈に移されて保持するのは、それを構成する要素の関係（構造）が生み出す意味である。元の文脈における個々の要素の辞書的な意味ではない。仏典に説かれる夢や譬え話、「神話」や「物語」を解釈することは、その構造を読み取り、それが解釈者にとって意味をもつ文脈に「相關的思考」によつて移して理解することである。「女犯偈」の場合、「行者」を親鸞個人に、「宿報設女犯」を性欲の悩みに、「玉女」を欲望の対象としての美女に対応させて単純に理解する方向には、啓示としての意味が見いだせない。史学的なアプローチとしても、法然上人のところへ向かう示唆が見いだせないので「恵信尼消息」が語る親鸞の回心の過程を説明できず、有効とはいえない。

小論は、親鸞が常行三昧堂の堂僧であつたという事実に着目し、『般舟三昧経』の文脈における夢と三昧について検討することによつて、そこに念仏三昧の譬えとして「夢の姪女」の比喩を見いだした。「女犯偈」とこの比喩を合

わせてみると、そこには対応関係があり、「行者」と「玉女」の関係が、釈尊在世時のインド「王舎城に住む三人の男」と「ヴァイシャーリーに住む三人の遊女」という関係に相当することは容易に理解される。その関係が仏道の文脈に移されると「衆生」と「阿弥陀仏」の関係に重なり、他力の念仏による救済を巧みに説き広める方便になるのである。このように『般若三昧経』の「夢の姪女」の比喩を介して、「女犯偈」を本願念仏の暗喩として解釈するならば、夢告を得た親鸞が法然上人のもとへ向かわれた意味、「雑行を棄てて本願に帰す」という回心の本質が、より豊かに深く理解されるのではないだろうか。

おわりに

本論で位置づけたように、親鸞の六角堂参籠と九十五日の暁の夢告は、釈尊成道の夜の三昧に相当する重要な意味をもっている。夢告の偈文に出てくる「玉女」や「女犯」は、釈尊伝の破魔品における魔王の妖艶な娘たちのように強い喚起力をもった性的暗喩であり、その解釈にあたっては「目覚め」（菩提・悟り）という宗教的文脈が前提となる。降魔のエピソードからシッタールタ個人の性欲を論ずる人はいないであろう。筆者はかつて「六角堂夢告の象徴的意味」という論文を発表し、「女犯偈」から若き親鸞の性の悩みを読み取ろうとするような史学的アプローチに異議を唱えた^①。今回、近年の研究を参照しながら、改めて六角堂夢告について考察したが、結論は基本的に変わらない。「覺夢悟了」という六角堂の夢記の結びに表現されているのは、夢というかたちで本願力に遇って遂に目覚めた（覺・悟・了）という末法濁世の凡夫、親鸞の深い感動である。

註

① □伝の言葉が文字に残された伝承史料としての『恵信尼消息』の特性については、西口順子『「忠信尼書状」私論』（京都女

子大學『史窓』四八号、一九九一年）参照。

② 『真宗聖典』六一六～六一七頁。原文は仮名書きで漢字の使用は限られている。かな表記のテキストは『定本親鸞聖人全集』書簡篇一八六～一九二頁。

③ 『真宗聖典』六一八頁。この追って書きは、実際には書き出しより前の余白（即ち手紙の一番最初の部分）に書かれており、伝達内容の重要性を示唆する。影印で軸装されている宮崎圓遵監修・解説『恵信尼文書』（法蔵館、一九七七年）参照。

④ 『真宗聖典』六一八頁。

⑤ この点の画期的論証は赤松俊秀『親鸞』人物叢書（新装版）四九～五六頁を参照。

⑥ 平松令三編『影印高田古典』第一巻『佛聖人集』一二五～一二七頁。『経釋文問書』については解説五五三～五五七頁参照。

⑦ 佐々木覚爾『経釈文問書』の成立について『印度学仏教学研究』第五〇巻第一号（二〇〇一年）参照。佐々木氏の説では正嘉元年後半から正嘉二年の間、親鸞八十五歳。『三河念仏相承日記』によれば、建長八年（一二五六）に真仏は顯智・専信とともに京都の親鸞のもとを訪れている。

⑧ 名畑宗『親鸞の太子観とその構造』『大谷学報』第六一巻第一号（一九八二年）一～一四頁参照。

⑨ 建長二年（一二五〇年、親鸞七十八歳）四月五日の口付をもつ所謂『三夢記』に、親鸞自身によって「親鸞夢記」^六として引用書写されている六角堂の夢記には、救世菩薩の容姿や服装などの細かな情況描写がなく、また偈文の後の長行部分がない。この頃から八十五歳頃までの聖徳太子関係の著作が集中する時期に、太子関係史料調査に基づいて加筆完成されたことが推定できる。

⑩ 『真宗聖典』一五〇八頁。

⑪ 山田雅教『六角堂夢告 私考』『真宗研究』第四九輯（二〇〇五年）一六二～一六四頁に小串侍氏の説をうけて指摘されている。

⑫ 『影印高田古典』第一巻、五三三頁「六角堂夢告偈文」及び解説六〇五～六〇六頁。

⑬ 天台口伝法門と切紙相伝については、田村完誓『恵心流七箇法門三重伝授の形成について』『印度学仏教学研究』第八巻第一号（一九六〇年）、花野允昭『日本中占天台文献の考察（五）——切紙相伝について——』『印度学仏教学研究』第二八巻第二号

(一九八〇年)を参照。また大久保良順「天台口伝法門と浄土教」『印度学仏教学研究』第一六卷一(一九六七年)によれば、念仏・三昧についても、「止観七面決」の第七に出離生死の一面として「止観の学業純熟する者は、今生の内に弥陀の内證に進至するし、学業不熟の者は至心一念必得往生の本願に従って西方往生を遂げる」とあり、常行三昧堂の堂僧であった青年時代の親鸞はこのような天台口伝法門の世界において修学を続けたのである。天台口伝法門と天台浄土教の関係や、切紙などのテキストの問題については、Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism* (A Kuroda Institute Book, University of Hawaii Press, 1999), pp. 33-50 にも総括的に論じられている。

- ⑭ 初期貞宗における夢告偈文の伝播とその過程における解釈の変遷については、遠藤一「中世仏教における〈性〉—興福寺奏状「刺破壊為宗」を手掛りとして—」『歴史評論』五一二号(一九九二年)二〇〇〜二四頁参照。遠藤氏によると「女犯偈」は、荒木門徒においては「坊守縁起」、本願寺門徒においては真宗念仏興隆の奇瑞、東国への伝播の予兆として解釈されていた。⑮ 萩山深諦「親鸞傳新考」(法蔵館 一九八八年)二六〜二八頁参照。萩山氏は、熊皮の御影が「大谷に最初に奉懸された最も神聖な親鸞画像」であり、覚信尼が恵信尼から伝授され能書家に依頼して浄書してあった「御示現の文」を「親鸞」代の行履を象徴するものとして「貼付したのではないかと推測している。

- ⑯ 親鸞の〈公的〉肖像画「安城の御影」と「熊皮の御影」に、六角堂参籠・〈女犯偈〉が「親鸞の思想の根幹となる、宗教的メタファー」として描き込まれている点については、佐々木正「親鸞始記—隠された真実を読み解く」(筑摩書房 一九九七年)四六〜五四頁参照。「熊皮の御影」の迫真の凄みとその意味については廣瀬栄講述『正信偈以前—正信偈を読む前に—』(富山開光会編)第二講(一九九一年四月三日)五三〜五四頁参照。

- ⑰ これに思想的観点を加えたものとして、西郷信綱『古代人と夢』(平凡社 一九九三年)九〜七二頁、佐藤弘夫『偽書の精神史 神仏・異界と交感する中世』(講談社 二〇〇一年)八九〜一二五頁を参照。

- ⑱ 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷三十七(大正 第一五四五号、卷二七 頁一九三b)。

- ⑲ 同、頁一九三c〜一九四a。

- ⑳ 仏教における夢の分類とその虚実についての理論は、ブッダゴーサ(Buddhaghosa 仏音)の著作に定型化されており、それは『大毘婆沙論』の分類に対応し、大乘仏教においても共有されている。詳しくはSerenity Young, *Dreaming in the Lotus*:

⑲ 『真宗聖典』六一七頁。

⑳ 同、六一九～六一〇頁。

㉑ 脇本平也「親鸞の夢をめぐって―一つのイメージネーションの試み―」『理想』四八五号、九十六頁参照。脇本氏は、この五十九歳のときの夢について、武内義範氏の解釈を引きながら、次のように述べている「『行者宿報』の偽に接した若き日の親鸞にも、こうした深読みの心理機構はすでに作動していたのではあるまいか、と考えてみるわけである」。堂僧親鸞（範安）にとつての夢と三昧の意味を考慮するなら、このイメージネーションには十分な根拠がある。なお、大経読誦の夢の武内義範氏の解釈については、『浄土仏教の思想 第九卷 親鸞』（講談社、一九九一年）四〇～四二頁参照。

㉒ この『建長二年文書』（所謂『三夢記』）については、古田武彦氏が従来の偽作説を覆し、真作であることを論証した（『親鸞思想―その史料批判―』富山房 一九七五年）三三～三五頁。現在も史学界では論争が続いているが、偽作としなければならぬ理由は乏しく、夢の内容とこの点からは真作と考えてよいように思われる。真偽論争については山田雅教「伝親鸞作『三夢記』の真偽について」（『高田学報』七五輯、一九八六年）、古田武彦「新・親鸞の史料批判―建長二年文書（三夢記）の信憑性―」（『高田学報』七五輯、一九八六年）、山田雅教「再論 伝親鸞作『三夢記』の真偽について」（『高田学報』九二輯、二〇〇四年）。

㉓ この『三夢記』については真木出香子氏による綿密で優れた考察がある（『親鸞とパウロ 異質の信』教文館、一九八八年）五二～五八頁。他に、河合隼雄「明恵 夢を生きる」（法蔵館、一九八七年）二六～二六四頁、武内義範「浄土仏教の思想 第九卷 親鸞」六〇～八二頁などを参照。但し、武内氏は第三の六角堂夢告偈文については「内容からいってあまりに卑俗で親鸞にふさわしくなく、何ら懺悔の心もない。とうてい親鸞から出たものとは考えられない」とされており、その点の解釈が異なる。

㉔ 坂東性純「夢と三昧〔上〕」『在家佛教』五三卷六二〇号を参照。二〇〇三年の講演の中で坂東氏は次のように述べている。「夢」という言葉の持っている大事な側面は「三昧」という言葉に置き換えられるのではないだろうか。そこにおいて

のみ最も真実なものが宿り、宗教的なるもの、神聖なものに出会える場所ですね。そういう場所として受け取られた時の「夢」は「三昧」と同義語とっていいのではないかと思います。(一七頁)。

②6 『往生要集』巻中、大文第六、別時念仏(一日乃至七日)「若覚不見仏、於夢中見之」。

②7 『摩訶止観』巻第二上「須要期誓願使我筋骨枯朽學是三昧不得終休息」(大正 第一九二一号、卷四六 頁一二b)。

②8 六角堂夢告とこの比喩の連想については、真繼伸彦『総論』親鸞と現代(真繼伸彦編『宗派別』日本の仏教・人と教え 4 浄土真宗)一三三―一四頁を参照。詳しく論じられてはいないが、真繼氏は夢告を読んでまず連想することとして『摩訶止観』に引かれたこの喩えを引用している。

②9 この比喩については『浄土仏教の思想 第二巻 観無量寿経・般舟三昧経』三〇四―三〇六頁の梶山雄一氏による解説および二七一―二七二頁のチャベット訳からの和訳を参照。ポール・スワンソン氏の『摩訶止観』の英訳研究にも、この比喩についての考察がある。Paul L. Swanson, *The Great Cessation-and-Contemplation (Mo-ho chih-kuan)*, (Kosei Publishing Company, 2004), p. 146, note 107, and pp. 190-191, Appendix E: Supplementary translations.

③0 十六大士(十六正士)の一人で在家菩薩の代表。「善守」とも訳され、音写では他に婆陀和、跋陀羅婆梨、跋陀婆羅などと表記される。『大無量寿経』の序文には「また賢護等の十六の正士ありにき。」と翻訳名で登場する(『真宗聖典』二頁)。

③1 大正 第四一八号、卷一三 頁九〇五a。『國譯一切經 大集部四』所収の望月信亨氏の訳を参照。望月氏によれば、この箇所における阿弥陀仏についての記述が、現存する阿弥陀仏関係の文献中最古のものである。ここに用いられている阿弥陀仏の国土の名称「須摩提」は同じ支婁迦讖によって同時期(西暦一七八―一八九年頃)に訳された『大阿弥陀経』にも用いられるもので、サンسكريット語スタクハヴァティのガンダーリー語形の音写と考えられる。引用後半の「若沙門白衣所聞西方阿彌陀佛利」の部分の読み方は、大正藏経の加点と異なるが望月訳に従う。「於覺不見、於夢中見之」の前半を条件節として読むことは、梶山雄一氏(前掲書三〇〇―三〇一頁)に従う。この読みは『往生要集』(巻中、大文第六、別時念仏)に引用挿入された「此文在彼經行品中」若覚不見仏、於夢中見之」と一致する。

③2 大正 第四一八号、卷一三 頁九〇五a―b。地名「墮舍利國」はヴァイシャーリー、「羅闍祇國」はラージヤグリハ(王舍城)のガンダーリー語形の音写。同様に三人の姪女の名前「須門」「阿凡和梨」「優波洹」はそれぞれサンسكريット語(括

弧内パリー語)のスマナー、アームラパリー(アンバパリー)、ウトバラヴァアルナー(ウツバラヴァアンナー)にあたる。

- ③③ この三人は『テリー・ガーター』(長老尼僧、和訳は中村元『仏弟子の告白・尼僧の告白』)に詩を残している。パリー語固有名詞辞典(*Dictionary of Pali Proper Names*)によれば、最初のスマナー(美女・ジャスミンの花)という名前では知られる。尼僧は二人いて、一人は出家前のシッタールタのハーレムにいた釈迦族の女性スマナーで、『テリー・ガーター』第十四偈に、迷いの生存に対する欲を離れて寂静の者として歩むことを詠っている。より有名なのはコーサラ国王パーセナディの妹で、祇園精舎の奉獻式にも出席し、年老いてから出家したスマナーである。『テリー・ガーター』第十六偈は、欲情が静まり安らぎを得た彼女のことを詠っている。三人の「姪女」の中で実際にヴァイシャーリーの高名な遊女であったのはアームラパリー(マンゴー守り)で、絶世の美女として知られた彼女は、釈尊に自分のマンゴー園を寄進して深く帰依した。『テリー・ガーター』には、身体美の無常を詠った彼女の詩が十九偈入っている(第二五二―二七〇偈)。ウトバラヴァアルナー(蓮華色)は初期教団において尼僧の模範とされ、またその神通力によって目連尊者と並び称された女性である。コーサラ国の裕福な家に生まれ、蓮華の花忠のような色の美しい肌をもつことからその名で呼ばれた。その美しさゆえ、結婚後も世間の愛欲に苦しんだ末に出家したことで知られ、『テリー・ガーター』所収の彼女の詩(第二四―三五偈)には、実の娘と夫を共にする巡り合わせになつてしまった母親として愛欲のもたらす苦しみを詠ったものや、マール(魔王)に対して、その影響に完全に打ち勝つたことを宣言するものなどが含まれる。

- ③④ 『大智度論』卷第七(大正 第一五〇九号、卷二五 頁一〇b)
- ③⑤ 大正 第四一八号、卷二三 頁九〇五b。
- ③⑥ 大正 第四一七号、卷二三 頁八九九a。
- ③⑦ 大正 第四一八号、卷二三 頁九〇五b。
- ③⑧ 引用中の「菩薩於是問國土問阿彌陀佛。數數念」の箇所は、隋訳『大方等大集經賢護分』(『賢護菩薩所問經』)では「其身常住此世界中。暫得聞彼阿彌陀如來應供等正覺名號。而能繫心相續思惟次第不亂」(大正 第四一六号、卷二三 頁八七六a)と訳されており、「阿彌陀仏を聞く」というのは、その「名號を聞く」という意味に解されている。
- ③⑨ 大正 第四一七号、卷二三 頁八九九a、b。

- ④0 大正 第四一八号、卷二三 頁九〇五c。
- ④1 『正像末和讃』第三四首、『真宗聖典』五〇三頁
- ④2 『大智度論』卷第七（大正 第一五〇九号、卷二五、頁一〇a~b）
- ④3 『仏本行集経』卷第二八魔怖菩薩品（大正 第一九〇号、卷三、頁七七八c~七九六b、特に七八一b~c）、『仏所行讃』卷第三破魔品第十三（大正 第一九二号、卷四、頁二五a~二六c）。後者では、波旬の三人の娘「欲染」「能悦人」「愛染」は「玉女」と形容されている（頁二五c）。
- ④4 大正 卷二五、頁一一〇b。この箇所は、『般若三昧経』（二卷本）の行品末尾で釈尊が毘陀和菩薩に説いている空観・唯心観の教えを、『大智度論』訳者の鳩摩羅什が喩えの中に挿入したものと考えられる。この点については梶山雄一氏の解説（前掲書三〇五~三〇六頁）を参照。
- ④5 ここで「是の諸菩薩」によって言及されているのは、直接的には『大智度論』が釈している「経（大品般若経）」の中の諸菩薩であろうが、喩えの中の三人の男は般若三昧を会得して空を悟り不退転に至ったのであり、文脈から彼らを「是の諸菩薩」に含めてよいと思われる。
- ④6 存覚『歎徳文』（『真宗聖典』七四四頁）。
- ④7 平松令三編『影印高田古典』第一卷「経釋文問書」二二八~二二九頁。
- ④8 『影印高田古典』第一卷「経釋文問書」一三〇~一三二頁。
- ④9 『大日本統蔵経』第一二号、卷一、頁三六二~三六三。引用部分は三六三c。この『観世音菩薩往生浄土本縁経』がここに引かれているのは、「もし極楽浄土へ往生したいのだったら、なぜ直接阿弥陀仏におねがいしなかったのか。なぜ阿弥陀仏を本尊とする寺に参籠しなかったのか。なぜ阿弥陀仏の脇侍である観音菩薩に頼んだのであろうか」（今井雅晴「親鸞の六角堂の夢告について」『中世仏教の展開とその基盤』大蔵出版、二〇〇二年、二九頁）というような疑問への明白な答えが含意されているとも考えられる。
- ⑤0 小串侍『初期本願寺の研究』（法蔵館、一九七九年）六四~六五頁参照。
- ⑤1 平松令三「新知見の親鸞聖人筆本縁経要文」『高田学報』九二輯（二〇〇四年）参照。

⑤2 山田雅教「六角堂夢告 私考」『真宗研究』第四九輯（二〇〇五年）一六二―一六四頁参照。

⑤3 この点については中村生雄氏も注意を向けて「行者宿報偈の前後で、言わばその偈の解釈を添えているように見えるのは、その後の思索の跡を示しているのだと思う」と述べている（『親鸞の夢と往生』『現代思想』一九八五年六月臨時増刊）一四七頁。河合肇雄氏も「二夢記」について「夢がうまうまできすぎている、という点から疑問を抱いた人も多かつたらうが……親鸞の夢記は詩の形をとっており、明恵の『夢記』が、夢をそのまま記録しているのと異なっているので、余計に作作的な感じを抱かせたのであろう」と指摘している（『明恵 夢を生きる』法蔵館、一九八七年）二六二頁。

⑤4 大正 図像部巻四 頁四八〇。この『覚禪抄』の文との関連は、名畑宗「親鸞の六角夢想の偈について」『真宗研究』第八輯（一九六三年）によって初めて指摘された。

⑤5 平雅行「親鸞と女犯偈」（『親鸞とその時代』、法蔵館、二〇〇一年）一〇六頁―一〇七頁。この相違点に大きな意味があることについては名畑宗氏も前掲論文の中で論じている。

⑤6 この『覚禪抄』参照説の問題については、山田雅教氏の前掲論文に詳しく考察されている（一五四―一五八頁）。

⑤7 阿満利磨『中世の真実 親鸞・普遍への道』（人文書院、一九八一年）一二二―一二三頁参照。阿満氏は一般に流布していた類似の文として『沙石集』にみえる「色欲二著スル機ニハ、端正ノ女人トナリテ方便シテ道ニ入ル」という『浄名（維摩）経』の文も挙げている。中世日本の「相關的思考法 *correlative thinking*」については、ベルナル・フォール氏が「如意尼と玉女」を例として、次のように述べている。「こうした思考法においては、シニフィエがシニフィアンになり、シンボルがシンボライズされる。日本における類推的、相關的思考法の最大の特徴は、シンボル自体の *poetic* な（詩的かつ「生成」的）力である。これはブルデューが言う『プラクシスの柔軟な論理』に近いものだろう。この論理は、ある認識論的、あるいはシンボリックな次元から別の次元への移行を許し、それによって、一つの文化、または一時代の文化全体を継ぎ目のない（シームレスな）ネットワーク、いわばインドラの網と同様のネットワークにまとめあげるものである。あるサブ・システムから別のサブ・システムへと（意識的あるいは無意識的に）流されていくことによって、トートロジーが避けられ、それによってシステム全体に柔軟性が与えられる。」（一九九九年五月、スタンフォード大学仏教研究センターで行なわれた Evans-Wentz Lectureship, "Buddhist Priests, Kings, and Marginals" における発表要旨の一部、彌永信美訳、

http://www.bekkoame.ne.jp/~nyanag/articles/Faure_paper_resume.html) 12/11/04)。Bernard Faure, "Une Perle Rare : La 'Nonne' Nyoi et l'idéologie Médiévale," *Cahiers d'Extrême-Asie* 13 (2002-2003), pp. 179-180.

⑤⑧ 『文末子伝』の中の「廟窟傷」の問題については、遠藤「親鸞と女性」(『信の念仏者 親鸞』吉川弘文館、二〇〇四年) 一二二―一二四頁参照。夢という暗喩を文章に表現することは、親鸞にとって、自分の見た夢のオリジナルな情景を忠実に記録するためではなかった。真実なる法の働き、他力の表現として夢に現れた聖賢のことばを、原典に依って吟味し、その意味が正しく伝わるように表すことが重要であった。片岡了氏は、親鸞の著作に用いられている比喩表現を検討し、直喩も暗喩も聖教に典拠があり、自作の比喩がないという特徴があることを指摘している。それは親鸞が、仏智の表現・「出世語」としての比喩を大切にしながらであり、ここでは本義(シニフィエ)も喩義(シニフィアン)も共に出世語なのである。経典や祖師のことばに典拠をもたないオリジナルな比喩を避けたのは、世俗のレベルに引き下げて本義が誤解されないようにという意図があったと考えられる。(片岡了「親鸞聖人の文体」二〇〇五年十一月二六日の大谷大学報恩講記念講演)、『親鸞夢記』に収められた夢に典拠があり、類型的な表現が用いられていることも同様に理解されるべきである。

⑤⑨ Inoue Takami, "Symbolic Meanings of Shinran's Dream at Rokkakudo," (一九九三年八月、大谷大学に於ける国際真宗学会第六回大会での発表)。筆者の解釈は、現在も六角堂夢告理解の主流とは相反している。James C. Dobbins, *Letters of the Nun Eshimi: Images of Pure Land Buddhism in Medieval Japan* (University of Hawai'i Press, 2004), pp. 99-103, 197-198, note 119 参照。