

# 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 ——

東 真 行

## はじめに

本論の目的は、親鸞の求道における起点を明らかにすることにある。ここでの起点とは、二九歳の親鸞が聖徳太子の夢告を受けて法然のもとへ向かうという出来事である。本論では九歳での出家を求道の始発点とし、そこからはじまる比叡山での二〇年間の求道が問いなおされてくる起点として、この二九歳時の出来事を考えたい。

親鸞の求道はすでに比叡山にはじめられてあるが、のちに親鸞が『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』と略記）執筆に至る決定的な起点として、二九歳時の聖徳太子の夢告と法然との値遇があると考えられるのである。ただし、この起点については親鸞自身によって直截に「雑行を棄てて本願に帰す<sup>1)</sup>」と述べられるのみであり

詳細は記されていないため、考察にあたっては恵信尼など親鸞と共に生きた人々の言葉、そして親鸞に由来して生じた諸々の伝承をも参照する必要がある。伝承は物語的色彩合いを濃く反映し、物語る者の感銘によって内容は彩られてあるが、重要な示唆をふくむと考えられる。

ある宗教的人格における求道の起点の推究は、その営為について考えるにあたって重要である。親鸞の場合、例えば聖徳太子の夢告を経て法然との値遇を得ることは、それに続く生涯の全てをつらぬいているため、単なる起点というよりも親鸞を親鸞たらしめる基底であるとあらわすことができる。親鸞の命終の報せを受けて恵信尼は次のように記している。

なによりも殿の御わうじやう、中々はじめて申におよばず候う。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、又六かくだうに百日こもらせ給て候けるやうに、又百か日、ふるにもてるにも、いかなるたいふにも、まいりてありしに、ただごせの事は、よき人にもあしきにも、おなじやうに、しやうじいづべきみちをば、ただ一すぢにおほせられ候しを、うけ給はりさだめて候しかば、しやうにんのわたらせ給はんところには、人はいかにも申せ、たとひあくだうにわたらせ給べしと申とも、せせしやうじやうにもまよいければこそありけめ、とまで思いまいらするみなればと、やうやうに人の申候しもおほせ候しなり。〔浄真聖全二一〇三一—一〇三三頁〕

恵信尼は親鸞の往生について疑いのないことを述べ、親鸞が六角堂での参籠、聖徳太子の夢告を経て法然のもとへ向かうことを記している。ここに親鸞における求道の起点が語られている。東館紹見によれば、この起点は「彼の死に際し自分たちの子〔覚信尼〕に先ず第一に語

るまでに生涯を通じて憶持し続けられていたことであつた<sup>(2)</sup>」のであり、聖徳太子の夢告と法然との値遇は親鸞における求道の基底としての起点であるといえよう。

③ 昨今、親鸞の往生觀の了解について問題提起がなされ、それを機縁として往生觀のみならず「無生之生」について<sup>(4)</sup>、または「親鸞とは誰のことか」<sup>(5)</sup>という問いも論じられてきている。稲田英真によつて提起された、この「親鸞とは誰か」という問いは極めて根本的である。親鸞とは、さしあたり『教行信証』を中心とする諸々の聖教に遺された言葉である。親鸞自身の言葉ではなくとも親鸞と共生きた恵信尼の消息や『歎異抄』は親鸞その人を語る言葉であり、さらに親鸞に由来する伝承もまた親鸞その人を物語る言葉である。稲田が指摘するように「親鸞非実在説に対しては、『教行信証』『坂東本』が存在している」ということが親鸞実在の客観的証明となる<sup>(6)</sup>」が、しかし「親鸞とは誰か」をその求道の起点より確かめようとするならば、これら三種の言葉（遺された親鸞の言葉、親鸞その人を語る言葉、親鸞その人を物語る言葉）を通して、のちに『教行信証』『坂東本』を著すところの親鸞という人格を読み解くことが求められる。親鸞が『教行信証』を著す親鸞たり得るのは、まさしく聖徳太子の

夢告と法然との値遇によつて展開される求道においてなのであるから、親鸞の求道の起点を確かめることは『教行信証』を著すことになる基底とは何かという問いへも連なっている。親鸞自身が『教行信証』を著すにあたって、その基底を憶念したと考えられる。

求道における起点の考察は上記の三種の遺された言葉に基づきつつ、脇本平也が述べるように、それらの言葉を読む者自身が「親鸞という人物のイメージを心の中に描くかという、その意味で主体的なイメージを心の中いと分かちがたくからみ合っている」<sup>(7)</sup>のであり、この主体的な想像力によつて措定される各々の親鸞像から種々の親鸞思想の了解があらわされてきたということが出来る。それらのあらゆる親鸞思想の了解は問う者自身から決して離れ得ず、むしろ結果として親鸞思想のゆたかな創造性を証してきている。親鸞における求道の起点についての考察は、その創造性の最たる源泉の一つとなつてきたと考えられる<sup>(8)</sup>。

本論では先に記すところの問題提起を受けとめながら、親鸞とは誰かという問いの一端を親鸞における求道の基底としての起点の考察を通して明らかにしたい。第一節では、聖徳太子の夢告を受けて法然のもとへ赴くという

出来事の意を親鸞の言葉から確認する。親鸞は聖徳太子の夢告を経て聖徳太子のもとにとどまらず、また法然の夢告を経たのではないにも関わらず法然のもとへ赴いたのである。恵信尼の消息において語られる、この出来事は両者において相通する重なりが見出されなければ成立し得ない。この問いを親鸞の如來理解から考察することを読み解きたい。第二節では、その如來理解と関する親鸞の生命観を六角堂夢告の示現の文とされる「女犯偈」<sup>(9)</sup>から考察する。のちに『教行信証』を著していく親鸞の問いの基底をこの偈文の考察から見出すことを試みる。最後に求道の起点を獲得するということの意をあらためて問いたい。

#### 一 「誕生」と「還帰」——仏法興隆と衆生済度——

親鸞が聖徳太子の夢告を受けて法然のもとへ向かうという恵信尼の記述は、しばしの間そこにふみとどまり問うべきことである。聖徳太子の示現の文は「廟窟偈」<sup>(10)</sup>である説と「女犯偈」である説と二種あるが、<sup>(11)</sup>「廟窟偈」には「決定往生極楽界」<sup>(12)</sup>、「女犯偈」には「臨終引導生極楽」<sup>(13)</sup>と示されてあり、そこにすでに浄土往生の確約が語られているにも関わらず、親鸞は聖徳太子への帰依にと

どまることなくして法然のもとへ赴くのである。聖徳太子の示現を受けて法然の説く教えの門をくぐらなければならなかったとすれば、聖徳太子と法然との間に何らかの必然的な重なりが見出されなくてはならない。

親鸞自身の著作において聖徳太子があらわれてくるのは主著『教行信証』ではなく、『正像末和讃』中の「皇太子聖徳奉讃」など、八〇歳以降の晩年の著作群である。「皇太子聖徳奉讃」（八三歳）、「大日本国粟散王聖徳太子奉讃」（八五歳）、「上宮太子御記」（八五歳）、「尊号真像銘文」（八六歳）などである。親鸞が聖徳太子をいかに受けとめていたかは二九歳当時の親鸞の言葉を読むことは不可能であり、のちに記された言葉から確かめるしかない。また法然の受けとめについても『教行信証』のおおまかな完成に続いてまとめられたと考えられる和讃などから教えられることは多い<sup>(14)</sup>。

親鸞自身が本論でいう起点について言及することが少ないため、六角堂の参籠が親鸞自身によって記述されなかったことを指摘し、聖徳太子に対する親鸞の崇敬は『教行信証』に代表される「親鸞の思想的信仰的な中心からは遠いものであった」として「親鸞に特筆すべきほどの太子信仰はなかった」のではないかと結論する見解

が遠藤美保子によって提起されている<sup>(15)</sup>。確かに親鸞は聖徳太子へのみ特化した信仰を抱いたのではない。しかし、法然のもとへ親鸞を導くにあたって聖徳太子の果たした役割は多大であるといわなければならないし、聖徳太子への信仰は親鸞において見出すことができると考えられる。さらにいえば親鸞における聖徳太子への信仰とは、とりもなおさず法然へ捧げられた信仰と通じるものであり、内記流が指摘するように「実際、この「太子―法然」の連関は親鸞自身の著作にも確かに表れている<sup>(16)</sup>」。したがって、本節では聖徳太子への崇敬が法然への崇敬に織り込まれるかたちで親鸞の著述において表現されていることを指摘し、そのような重なりを生じさせるところの親鸞の如来理解を考察する。

親鸞において法然と聖徳太子との重なりは、いかなるところから確かめ得るだろうか。御手洗隆明は次のように指摘している。

〔親鸞には〕「日本国帰命聖徳太子」と、太子を阿弥陀仏と同格に位置付け、また阿弥陀如来の化身と了解する場合もあるが、これは法然においても同様であり、この場合は示現・化身という宗教的な実態化（如来がこの現実にはたらしきかけること）を彼が

重視していたことが窺える<sup>(17)</sup>。

確かに親鸞は聖徳太子と法然を共に如来の示現・顕現として仰ぎみている。『教行信証』「正信偈」においては「帰命無量寿如来<sup>(18)</sup>」と阿弥陀如来への帰命があらわされているが、親鸞は聖徳太子に対しても「和国の教主」と讃嘆し「一心に帰命したてまつり 奉讃不退ならしめよ」(「正像末和讃」「皇太子聖徳奉讃」第八首)と帰命の意をあらわしている<sup>(19)</sup>。法然においても「源空勢至と示現しあるひは弥陀と顕現す」(「高僧和讃」第九首)という和讃があり、「帰命」という語が記されずとも親鸞は法然を勢至菩薩の示現・帰命されるべき阿弥陀仏の顕現と讃えている。聖徳太子の夢告を経て法然のもとへ向かうという行動の全体に親鸞にとつての「宗教的な実態化」は関係するため、このような重なりが生じていると考えられる。

如来の示現・顕現とは如来がこの世界に「誕生」することであり、この「誕生」という語を用いて親鸞は聖徳太子と法然を讃嘆していると藤原幸章によつて指摘されている。

親鸞が念仏伝統の歴史に参入して、そこに自身の信心をたしかめた先覚は、たとえば『教行信証』行巻

においても明らかのように、単に三朝浄土の七祖のみに止まらず、広く諸宗の大師にまで及んでいる。しかるにこれらの先覚について、特に親鸞自身の言葉をもつてその「誕生」をたたえ、それに尽きざる謝念をささげているものは、「……」法然と太子のほかには見当たらない<sup>(21)</sup>。

「誕生」の語は『高僧和讃』の末に「聖徳太子 敏達天皇元年 正月一日誕生<sup>(22)</sup>」とあるほか、『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』中、第三首「御はらよりぞ誕生せる」、第七首「おほえずしてぞ誕生せし」、第九首「太子誕生ありしより」、第一一〇首「御誕生のところゆへ」、第一一二首「皇太子の御誕生」など、また『高僧和讃』「源空讃」第一六首に認められる。

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 (『浄真聖全』二四六二頁)

「粟散」の語は『尊号真像銘文』(広本)の聖徳太子銘文にて「粟散<sup>(24)</sup>」といふは、あわつぶをちらせるがごとくちひさきくにの王<sup>(24)</sup>といわれる日羅による聖徳太子讃嘆の言葉に由来し、「片州」の語は「誕生片州興正法<sup>(25)</sup>」とうたわれる「廟窟偈」に由来すると考えられる。

聖徳太子と法然とは世界の片隅に存する「粟散片州」において生を受けたのである。

また西村見暁は『教行信証』「正信偈」と「廟窟偈」との間に次のような重なりを見出している。<sup>26)</sup>

本師源空明仏教 憐愍善悪凡夫人 真宗教証興片州  
選択本願弘惡世<sup>27)</sup>

大慈大悲本誓願 愍念有情如一子 是故方便從西方  
誕生片州興正法<sup>28)</sup>

法然と聖徳太子は「善悪凡夫人」である「有情」を「憐愍・「愍念」する存在であり、それゆえに「片州」に「誕生」し「正法」・「真宗教証」を「興」すのである。また「愍念有情如一子」という「廟窟偈」の文言は、法然の本地である勢至菩薩を讃える『浄土和讃』中の「勢至菩薩讚」第四首において「十方の如来は衆生を 一子のごとくに憐念す<sup>29)</sup>」とうたわれていることと通じ合う響きを有している。<sup>30)</sup>

それのみならず「粟散片州」に誕生した法然の命終を親鸞は「浄土に還帰せしめけり」<sup>31)</sup>〔高僧和讃〕「源空讚」第二〇首）とうたうが、この「還帰」という語もまた「廟窟偈」における「還帰西方我浄土<sup>32)</sup>」という文言に由来すると考えられるのである。このように、親鸞は聖徳

太子によるとされる「廟窟偈」の文言を通して法然を讃嘆しているということが出来る。

「誕生」・「還帰」といった語が記されていないとしても、等しい意があらわされている場合もある。

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

〔浄真聖全二 四六三頁〕

ここで「還帰」は「かへりたまひにき」とあらわされている。浄土へ「還帰」するゆえは「化縁すでにつきぬれば」と示されている。この表現も「廟窟偈」の「片城化縁亦已尽<sup>33)</sup>」に由来すると考えられる。さらに「化縁すでにつきぬれば」という表現は聖徳太子と法然に関わるのみでなく、源信への和讃においても見出すことができる。

源信和尚のたまはくわれこれ故仏とあらはれて  
化縁すでにつきぬれば 本土にかへるとしめしけれ

〔浄真聖全二 四四九頁〕

ここでは「還帰」は「本土にかへる」とうたわれている。源信は「もと極楽浄土の仏であるが、このたび衆生済度のために、此世へ現れ出でた<sup>34)</sup>」のであり、「化縁」が尽きるとは源信が「衆生済度」の課題を十全に果たし

一生を尽くしたことをあらわしている。

如来の示現・顕現は『高僧和讃』『源空讃』第一六首にいう「衆生化度」が課題とされるためであり、その課題のゆえ衆生が世に存する限り、如来は「この土にたびたびきたらしむ」ことになる。如来の出世への讃嘆は善導・法然への和讃に殊に顕著である。善導については「大心海」<sup>(35)</sup>『高僧和讃』『善導讃』第一首より化して「世世に善導いでたまひ 法照・少康としめしつ」<sup>(36)</sup>『高僧和讃』『善導讃』第二首とうたわれており、また「智慧光のちから」<sup>(37)</sup>『高僧和讃』『源空讃』第二首よりあらわれる法然は「往生みたびになりぬるに」<sup>(38)</sup>『高僧和讃』『源空讃』第一四首とうたわれている。さらに法然は勢至菩薩の示現・阿弥陀仏の顕現とうたわれるのみでなく、その本地は「綽和尚」・「あるひは善導としめしけり」<sup>(39)</sup>『高僧和讃』『源空讃』第八首より第九首とも讃嘆されるのである、さながら「交錯光乱転」<sup>(40)</sup>の様相を呈しているが、まずもって如来は教えを説き興し衆生を済度するために幾度も世に「誕生」するのである。

善導・源信すすむとも 本師源空ひろめずは

片州濁世のともがらはいかでか真宗をさくらま

し

〔浄真聖全二〕四五六頁

すなわち善導は「功德藏」<sup>(41)</sup>『高僧和讃』『善導讃』第二首）たる念仏を勧め、源信は「一代仏教のそのなかに念仏一門ひらきてぞ 濁世末代おしへける」<sup>(42)</sup>『高僧和讃』

「源信讃」第二首）のであり、法然は「浄土真宗をひらきつつ 選択本願のべたまふ」<sup>(43)</sup>『高僧和讃』『源空讃』第二首）のである。度々の如来の出世と教示によつて「片州濁世のともがら」はようやく真宗を信知し得るのである。『高僧和讃』『源空讃』第三首における善導・源信・法然は各々の存在であると同時に衆生化度と興真宗という同一の課題を荷なう如来、すなわち「廟窟偈」でうたわれる「真如真実本一体」<sup>(44)</sup>の如来であり、聖徳太子もこの如来理解に織り込まれていると考えられる。

世にあらわれ教えを説き衆生を度するという親鸞の如来理解は、聖徳太子への讃嘆においても認められる。

『皇太子聖徳奉讃』には「仏法興隆」「有情利益」と類した言葉が非常に多い<sup>(45)</sup>。試みに『皇太子聖徳奉讃』をひもといてみると「仏法弘興」・「仏法興隆」などの語は、第一首「仏法弘興の恩ふかし」、第六首「仏法さかりに弘興せり」、第二三首「仏法興隆のためにとて」〔……〕

如来の遺教弘興しき」、第一七首「仏法弘興したまへる」、第一八首「仏法弘興したまへる」、第二〇首「仏法弘興

したまふに、「第三五首「如来の教法興隆し」、第三八首「仏法興隆のはじめとし」、第五四首「経論・仏像興隆し」、第五六首「仏法興隆のためにとて」、第六二首「仏法興隆せしめつつ」、第六五首「仏法を弘興したまふに」などと認められる。<sup>(46)</sup>

また「有情救済」・「有情利益」などの語に着目すると、第一首「有情救済の慈悲ひろし」、第三首「未来の有情利せむとて」、第二二首「有情を利益せむとして」、第一四首「有情を済度せむために」、第一五首「有情利益のためにとて」、第二六首「六道の有情利益する」、第三五首「有情を救済せむひとは」、第三六首「有情の利益たえざりき」、第三八首「有情利益のもととせり」、第五四首「有縁の有情を救済せむ」、第六二首「有情利益のためにとて」、第六五首「有情教化のためにとて」、第六八首「有情利益のためにとて」と、このように「仏法弘興」・「仏法興隆」・「有情救済」・「有情利益」といった語が異様なまでに反復されている。この『皇太子聖徳奉讃』における執拗な反復から、二九歳時の求道における起点の痕跡が晩年に到って表出しているという意を読みとることはできないだろうか。比叡山を出でた親鸞は比叡山での二〇年間をふりかえりつつ問いなおして、仏法

を世に興隆し衆生を救済するという如来理解を二九歳時において明知したのではないかと考えられるのである。

親鸞は六角堂参籠について自ら記していないが、六角堂そのものについては「日本国にはこの御てら 仏法最初のところなり」とあらわし、「最初」の左訓には「はじめなりと知るべし」とある。<sup>(48)</sup>『教行信証』における引文が経論釈の次第に準じ、特に「行巻」では法然へ流れこむ血脈を龍樹にまでさかのぼり論じること、または『歎異抄』第二章における親鸞が阿弥陀仏から法然へ語りを進めていくことを想起するならば、親鸞思想には「原初こそ根本である」という性格があると考えられる。<sup>(49)</sup> また親鸞は次のような和讃も遺している。

聖徳太子印度にては 勝鬘夫人とむまれしむ

中夏晨旦にあらわれて 恵思禪師とまふしけり

〔浄真聖全二 五三八頁〕

晨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

〔浄真聖全二 五三八頁〕

太子崩御のそのちに 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

〔浄真聖全二 五四二頁〕

聖徳太子は「粟散片州」に仏教を興隆するまでにすでに「この土にたびたびきたらしむ」存在であり、天台智顛の師である南岳恵思として生まれることよって比叡山の礎であるのみならず、数多の男女の身をもって生まれたことも讃えられている。織田頭祐が述べるように

「このような讃え方は、人間聖徳太子を基準にして考えると全く理解できない表現」であり「親鸞にとつて「聖徳太子」という言葉は、一個人を通り越して「仏法興隆衆生済度」のはたらきそのもの」、「釈迦正法滅後の「常住如来」を明らかにするはたらきそのもの」であるといえよう<sup>50</sup>。

「仏法最初のところ」に身をおき「粟散片州」においては仏法興隆する如来へと衆生における利益・救済とは何かを問うことは、親鸞思想が有する「原初」への廻行的性格に相応しており、ここから六角堂参籠が「真如真実本一体」である「常住如来」との値遇を求めての営みであったと窺われるのである。そして当時阿弥陀如来の教法を興隆し、あらゆる人々に向かって本願念仏を説き広めていたのが法然であったことが想起されなくてはならない。聖徳太子の夢告を受けて「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」である法然を

常住如来の化身であるところの「太子の御身」として親鸞は尋ねたと考えられるのである。

親鸞の言葉には法然を代表する祖師と聖徳太子の重なりが見出され、「仏法興隆・衆生済度」の如来理解がそこに通底していることを述べてきた。この如来とは親鸞にとつて阿弥陀如来にほかならない。聖徳太子の夢告を受けて直ちに法然のもとへ赴くことから考えて、六角堂参籠の時点で親鸞には阿弥陀仏一仏への帰依が兆されており、法然のもとへ赴くこともすでに決定されていたといえるのではないか。六角堂参籠を経て法然のもとへ至り本願念仏との値遇を得ることは、親鸞は参籠に先立つて法然についてすでに聞き及んでいたはずであるから、六角堂参籠以前もしくは六角堂参籠中に決定されていると考えることができる。そうであれば、法然のもとへ向かう以前に自身でいかにしても確かめなくてはならない課題をもって六角堂に参籠したのであろう。それではすでに阿弥陀仏の救済を問う者であった親鸞にとつて、六角堂参籠での夢告の意とは何であったのだろうか。結論を先に述べるならば、如来が「身」となるという「衆生済度」の具体的内容としての慈悲の身証が六角堂参籠と夢告に求められる意であり、その智慧を覚知するにおい

ては、さらに百日をかけて法然のもとへ尋ねなくてはならなかったのである。

## 二 夢告によって生まれる「子」としての自覚

はじめに確認しておく必要があるのは、夢告は神秘的啓示の側面を有しつつも必ずその人自身において生じているということである。『教行信証』『教卷』に親鸞が引用する仏説無量寿経における釈尊への問いが阿難自身によってなされるように、いかに他なる者の呼びかけであっても聞きとられることは自身によるのでなければならぬ。親鸞は六角堂への参籠において「九十五日のあか月」に夢告を得たといわれるが、参籠とは雛鳥が卵から新たな世界へ生まれようと戦い、もがき求めることであり、自身の生における「前兆」を得ようとすることである。夢は夢まぼろしというように儂く頼りなく虚を意とすることもあるが、同時に未来における実なる展望の意を有してもいる。親鸞において夢告が希求され、そこで得られた内容によって生涯が決定されたということを考慮する場合、夢は後者の意で考えられるべきである。ある未来が決定されるという「開け」、すなわち展望を獲得することが夢告である。

それに加えて重要であるのは夢告の結実において証果が得られるのではないが、夢告が実であって虚でないとき、夢告によって示された兆しを得たということが未だ証を得ていないという意よりも重要な意を發揮しているという点である。すなわち到達されるべき未来が現在に決定されるということの意は、今現在その未来に到達していないという、その意の裏面、現在の否定を強調する面に重点が置かれるのみでなく、それ以上に未来が自らの現在に注がれ、未来が現在に肉迫し、あるいは未来が現在をつらぬいているということの歓喜にこそ重点を有していると考えられるのである。まさしく実夢が親鸞の生涯を決定したのであり、このような現在性の獲得が親鸞における求道の基底であると考えられる。

恵信尼の消息において親鸞が祈るところの「ごせ」（後世）という言葉も、その意から推察される必要がある。親鸞が夢告を経て法然のもとへ赴き、生死を出ずべき道を求めるということが起こり得たということは、来生の実在が表現上において示されていることは確かであるとしても、来生が実際に存在し、そこで安穩を享受できるか否かが求められているのではなく、来生に応じ得る現在の生を獲得することが先決の課題となっているの

である。つまり、後世に値する虚しさを超える現在を生きていることが求められたのであって、その求道にて得られる現在の生において後世は来生であって現在ではないとして単に現生を否む性格を有するものではない。むしろ現生を満足し得る現在を与える後世を、親鸞はその求道の起点において求めたと考えられる。

二九歳時の夢告の内容は『本願寺聖人伝絵』「上本」によれば「女犯偈」である。

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、広大の白蓮華に端坐して、善信に告命してのたまはく、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、善信にのたまはく、此是我誓願也、善信この誓願の旨趣を宣説して、一切群生にきかしむべしと云々。爾時夢中にありながら、御堂の正面にして東方をみれば、峨峨たる岳山あり。その高山に数百万億の有情群集せりとみゆ。そのとき告命のごとく、此文のころを、かの山にあつまれる有情に對して説ききかしめをはるとおぼえて、夢悟をほりぬと云々。

〔淨真聖全四〕七七一七八頁

観音菩薩が「玉女」の身と成り行者に「犯」せられよ

うとも、その行者の生を莊嚴し必ず浄土へ引導するとうたわれている。名畑崇によつて「女犯偈」の典故が『覺禪抄』であろうことが指摘されており、<sup>(53)</sup>『覺禪抄』の文とこの偈文との間にある重大な差異が見出されることは平雅行により指摘されているが、行者が邪な淫欲によつて「犯」に至るのではなく、「宿報」によつて「犯」に至るという平の指摘は特に重要である。<sup>(54)</sup>行者の生命そのものにあるのは単に邪淫のみではなく、それをふくむ、より包括的な表現としての「宿報」すなわち宿業でなければならぬ。なぜなら、そもそも行者の存在はまさに先行する肉親による「犯」であるところの宿報によつて生じているためである。すなわち、この偈文における「犯」が指し示す性の営み、直截には生殖行為によつてあらゆる衆生は生命を与えられ、世に投げ出されてある。その意において「犯」は「あらゆる罪業の象徴的表現」であると同時に「生命の通路」<sup>(55)</sup>、あらゆる命の生まれる地平であるといえよう。偈文に描かれる性は、性それ自体に猥雑がふくまれようとも性をくぐることなく生命が生まれることがないという、人間存在の事実を表現している。一人の人間において罪悪のみならず求道を生じるのも宿報たる「犯」によるのであり、そのような生命存

在の根源にまで救済がおよぶことが「女犯偈」において示されていると考えられる。行者の性がうたわれるのは行者の生存、つまり宿報に性は織り込まれているからであり、行者の性があがなわれるのみではなく行者の生が全体的に救済されるのである。

また、この「犯」という言葉においては他者の実在が前提となっている。「犯」は単独で成立し得ないためである。観音菩薩が「玉女」として対象となろうたわれているが、観音菩薩とは単に聖徳太子の化現であるというよりも阿弥陀如来の慈悲のはたらきをかたどるところの観音菩薩である。文脈上、行者の生涯を莊嚴するといった言葉から観音菩薩が妻となるという意を汲み得るため、「女犯偈」が妻帯の決断へと親鸞を進ませたという見解は生じる。しかし注視しなくてはならないのは、まずは「玉女」という言葉が示されていることである。「必ずしも「行者」を親鸞に、「玉女」をその妻にあてはめる必要はない」<sup>(57)</sup>のであり、「女犯偈」は「親鸞個人を対象としたものではなく、広く衆生の宿業に同悲して、身を変えて、これを救わんとする救世観音の慈悲を現わしたものでなければならぬ」<sup>(58)</sup>と金治勇は指摘している。この見解にしたがえば、親鸞一個人ではなく衆生が荷な

われるべき存在であるのだから、妻帯との関係よりも如来が行者の女犯という業までをも救済するためにこの世に誕生して衆生にはたらきかけること、すなわち玉女の身と成るという一点において「女犯偈」は意を確かめられるべきである。身とは「見老病死」<sup>(59)</sup>の場、老病死があらわれるところである。老病死の苦海に存する衆生を濟度するために老病死にまみえる「身」として如来が自らをあらわすほどに慈悲が徹底されるという「誓願の旨趣」こそ、比叡山を出でた親鸞があらゆる有情に対して説き聞かしめるに値する。安富信哉の表現によれば「親鸞は、この如来の悲願を夢中に内感した」<sup>(60)</sup>のである。

「犯」とは、このような如来の慈悲にふれることである。そして行者における「犯」は行者自身の生命の根源であると同時に、「犯」が如来の莊嚴により転じられることで行者自身へ「臨終引導生極楽」という新たな生を与えるものでもある。<sup>(61)</sup>行者の「犯」によって生まれるのはまさに新生する行者自身であり、その生まれは阿弥陀如来の慈悲のはたらきによってなされるのである。ここにおいて「廟窟偈」にうたわれるところの「愍念有情如一子」、阿弥陀如来を「親」とする衆生の「子」として生まれる自覚が生じるのである。如来が「玉女身」と成る

ほどに慈悲をあらわすとき、行者もまた自らの身の意を  
転じられるのである。すなわち行者は衆生として生まれ  
るといふことにおいて、新たな「身」を獲得するともい  
えよう。自らの出生の意が転じられ、如来の出世に遇う  
身と成るのである。親鸞が聖徳太子を父母にたとえるこ  
とはここから生じてくると考えられる。

救世観音大菩薩 聖徳皇と示現して

多多のごとくすてずして 阿摩のごとくにそひた

まふ 〔浄真聖全二 五二二頁〕

大慈救世聖徳皇 父のごとくにおわします

大悲救世観世音 母のごとくにおわします

〔浄真聖全二 五二四頁〕

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ひてぞ 住正定聚の身となれ

る 〔浄真聖全二 五二三頁〕

聖徳太子への讃嘆において現生正定聚がうたわれるこ  
とからも、聖徳太子が如来であり他の祖師たちと重なり  
あうことが示されている。衆生は聖徳太子の父母のごと  
き「あわれみ」によって「子」として生まれるのであり、  
この慈悲によって「住正定聚の身となれる」とうたわれ  
ている。まさに如来は「我を生める父母の如し」<sup>63</sup>であつ

て、『歎異抄』第五章における孝養のための「父母」で  
はない。<sup>64</sup>むしろ、ここでの「親」とはあらゆる存在が  
「子」として「世々生々の父母・兄弟」<sup>65</sup>（『歎異抄』第五  
章）であるといわれる、その背景に必ず規定されなくて  
はならない他者の意である。あらゆる衆生によりせい、  
あらゆる衆生の身を転じて浄土へ生まれさせる存在なの  
である。

一人居て喜はば二人とおもふべし、二人寄て喜はば  
三人と思ふべし、その一人は親鸞なり。<sup>66</sup>

この言葉はそのような他者としての「親」を的確にと  
らえている。

これまでみてきたように、親鸞にとつての如来は「聖  
なる肉親」であり「身体感」をもってあらわされている。<sup>67</sup>  
「これは他身にあらずしてわが身これならくのみ」の  
左訓に「太子のわが身なりと知るべしとおほせごとな  
り」とあるように、如来は慈悲によって衆生と同等の身  
に生まれる。それと等しい身を宿報によって衆生もすで  
に与えられていると信知するのである。この如来の慈悲  
を身に証することが六角堂参籠において求められ、「女  
犯愆」によって親鸞に湧起した歓喜の意であると考えら  
れる。前節での親鸞の如来理解をふまえるならば、その

ような如来の身を当時現じていたのが法然であった。聖徳太子・法然は阿弥陀如来の化身・顕現であり、如来が五百の男女と成り勝鬘夫人と成るともうたわれていたように、玉女の身と成るとは生物学的な女性のあらわれを意味するというより、如来が「身」とまで成ることが親鸞にとっては肝要であったと考えられる。この慈悲の身証を得て親鸞は法然その人のもとへと赴くのである。自身が阿弥陀仏の智慧を覚知しなければならぬ身、「世々生々にも迷いなければこそありけめとまで思いまいらする身」であることを知らされたためであつただろう。池山栄吉が語るように、まさしく「信仰とは信ずる人とお会いするといふことである」<sup>(69)</sup>。

### むすびにかえて

本論において、親鸞とは聖徳太子の夢告を受けて法然との値遇を得る、一人の言葉であると考えられる。親鸞にとつて聖徳太子と法然は共に如来のあらわれであり、その著作においては重ねあわせられ表現されていた。聖徳太子と法然は親鸞の如来理解において綜合されており、親鸞にとつての如来とはこの世に誕生して「身」をあらわし衆生と共に浄土へ還帰する存在である。如来の出世

とは如来と遇う者において成立し得ることであり、如来と遇うとは如来を如来であると信ずるということである。この信仰を生じるとき、如来と遇う者の身も、その意を転じられるといえる。自らの出生の意を転じられ、如来を「親」とする「子」と成るのである。このことは「新たな身体をもつて「生まれる」と語られるのでなければならぬ」<sup>(70)</sup>。如来のあわれみによつて念仏者として生まれ求道がはじまることが聖徳太子の夢告を受けて法然との値遇を得るということの意であり、親鸞の求道における基底としての起点である。ここにおいて『教行信証』を著し親鸞と名のつていく者がまさしく生まれたのである。

このように考えるとき、『正像末和讃』「皇太子聖徳奉讚」第四首にうたわれているところの如来のあわれみによつて正定聚に住することは「即得往生住不退転」と仏説無量寿経に示される言葉と相応している。往生が定まるといふことは、単に往生が定まるのであり往生それ自体は未来であるというよりも、まさに即得往生する身へと現生において転じることを意としている。正定聚に住することは、まさに命を終えて新たに生まれるとあらわし得る出来事である。村上速水が指摘したように「現生

において往生という言葉を用いたからといって、凡夫が凡夫でなくなるというのでもなく、まして現身にさとりをひらくというのでなければ、聖道門と混乱するおそれはないのではないか<sup>(72)</sup>と考えられる。

親鸞における救いが成立するのは、万人へ回向される本願力の行法が、個人へ内在化する時、すなわち獲信にこそあるのであり、その確かさ故に、臨終の往生が揺るぎない未来として存在しているのである。

〔……〕親鸞における救済とは名号を聞信する、いつも「今」として存在するのであり、それ以外のどこか未来にあるわけではない<sup>(73)</sup>。

この見解にしたがうならば、臨終の歡喜は時間的な先としての不確かな未来に横たわるものでなくして、今現在にさしむけられ今現在をつらぬいているのである。生きること、命を終えること、人身を得ることには尽きせぬ意が込められてあり、そこにおいて「往生」もまた考察されるべきなのであろう。親鸞自身において、比叡山を出でて聖徳太子の夢告と法然との値遇という求道の起点を獲得したことは、かつての命を終えて新たな身をもって浄土へ生まれるとあらわし得る意を發揮していたと考えられる。そして、そのような求道の起点を持ち得た

人として親鸞を仰ぐからこそ、恵信尼は親鸞の往生について無疑なのである。恵信尼は親鸞を観音菩薩の化身として受けとめていた（『恵信尼消息』第三通）と語り、また蓮位は聖徳太子が親鸞を阿弥陀仏の化身として礼拝する夢告を得た（『本願寺聖人伝説』「上本」と物語られている<sup>(74)</sup>）。親鸞にとって法然が浄土の人であったように、恵信尼や蓮位において親鸞は浄土の人であっただろう。真に道を求めることがはじまるという起点を獲得することがあるとすれば、そこにおいて生死は十分に尽くされるということである。身を転じられた者は一人の凡夫であり、自らを回心した往生者であると他にに向けて表明する必要はない。何より求道の起点を獲得し憶持することが、私たちにおける難中の難である。「雑行を棄てて本願に帰す」の一言において、親鸞は『教行信証』を著す者として誕生し、浄土へ還帰する人として仰がれるのである。

#### 凡例

- 一、引用文の旧漢字は新漢字に改め、一部の原漢文を書き下した。
- 一、踊り字は、同の字点（々）以外は、現代的な表記に改めた。
- 一、左訓の引用に際しては、片仮名を平仮名で表記し、また

- 一部の仮名を漢字で表記した。
- 一、〔……〕にて引用文の中略を示し、また〔 〕内にて引用者による補記をおこなった。
- 一、『浄土真宗聖典全書』（本願寺出版社）は『浄真聖全』と略し、巻数を付して記した。

註

- (1) 『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇』（真宗大谷派宗務所、二〇一〇）、六六七（六一九三）頁。
- (2) 東館紹見「親鸞における聖徳太子観—六角堂參籠時を中心に—」、「真宗研究」第五四号（真宗連合学会、二〇一〇）、二二四頁。
- (3) 小谷信千代「真宗の往生論 親鸞は「現世往生」を説いたか」（法蔵館、二〇一五）など。
- (4) 本明義樹「『浄土論註』における「無生之生」について—往生思想形成の背景と課題—」、「教化研究」第一五九号、真宗大谷派教学研究所、二〇一六。
- (5) 稲田英真「真宗学の方法論についての考察—親鸞の往生観理解の相違を機縁として—」、内藤知康編『親鸞教義の諸問題』（永田文昌堂、二〇一七）所収、一二四頁。
- (6) 稲田英真「真宗学の方法論についての考察—親鸞の往生観理解の相違を機縁として—」、一二九頁。
- (7) 脇本平也「親鸞の夢をめぐる—一つのイマジネーションの試み—」、「理想」第四八五号（理想社、一九七三）、九〇頁。また「解釈者のイマジネーションに依存するところが大きい」、恣意的な読み込みになってし

まう危険がある」（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、二四頁）ことも指摘されている。

- (8) 廣瀬惺は聖徳太子示現の文とされる「女犯偈」が「親鸞聖人の宗教の考え方の〔……〕母体となって」おり、「全ての言葉が何かそこから生み出されてきている」と語っている。廣瀬惺『女犯偈に学ぶ』（雲集冬の間法会事務局、二〇〇三）、一六頁。

- (9) この偈文は「行者宿報偈」とも呼称されるが、本論では「女犯偈」の呼称を用いる。この偈文において「女犯」という罪悪が語られているためである。「行者宿報偈」という呼称は偈文の冒頭の四字を採った呼称であるように考えられるが、この偈文に性がうたわれる意を直視し得ない呼称ではないだろうか。

- (10) 「廟窟偈」は聖徳太子によるとされる偈文であり、親鸞は『上宮太子御記』にこの偈文を引用している。また、この偈文については『三夢記』中の磯長廟參籠時における夢告の偈文との重なりが指摘されてきた。林智康「聖徳太子と親鸞聖人」（『龍谷大学論集』第四三四・四三五合併号、龍谷学会、一九八九、一六七頁）、古田武彦「古田武彦著作集 親鸞・思想史研究編 二 親鸞思想」（明石書店、二〇〇三、一二二頁）。また草野顕之（『親鸞の伝記 御伝鈔の世界』「シリーズ親鸞」第六卷、筑摩書房、二〇一〇、五九頁）は、『拾玉集』にみえる慈円の磯長廟への参詣と、「親鸞聖人正統伝」における親鸞の磯長廟の参籠との月が一致することを指摘している。

- (11) 安富信哉「親鸞と危機意識」(文栄堂、一九九二、六二頁)に簡潔にまとめられている。
- (12) 『浄真聖全二』、一〇〇六頁。
- (13) 『浄真聖全四』、七七頁。
- (14) 一楽真は「唯一の生きた仏道である浄土真宗をどのような形で未来に残していくか、これに親鸞は文字通り生涯をかけていた」のであり、「他の著作は『教行信証』を書き終えたところから始まったと見る方が自然ではなからうか」と指摘している。一楽真「親鸞の教化 和語聖教の世界」(「シリーズ親鸞」第五巻、筑摩書房、二〇一〇)、四六一―四七頁。
- (15) 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』第一二巻第二号(日本宗教文化史学会、二〇〇八)、五〇頁。
- (16) 内記洸「親鸞における聖徳太子像について」、『宗教研究』第八六巻第四輯(日本宗教学会、二〇一三)、二四六頁。
- (17) 御手洗隆明「聖徳太子和讃の一考察」、『大谷学報』第七四巻第四号(大谷学会、一九九五)、六二頁。傍点は引用者による。
- (18) 『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇』、一三六(一一―一三六)頁。
- (19) 『浄真聖全二』、五一―五頁。
- (20) 『浄真聖全二』、四五―九頁。
- (21) 藤原幸章「誕生―聖徳太子一三五〇年によせて―」、『親鸞教学』第一九号(大谷大学真宗学会、一九七二)、一八頁。傍点は引用者による。
- (22) 『浄真聖全二』、四六―六頁。
- (23) 藤原幸章「誕生―聖徳太子一三五〇年によせて―」、二〇頁参照。以上の「大日本国粟散王聖徳太子奉讃」の引用は『浄真聖全二』五五三―五七一頁による。
- (24) 『浄真聖全二』、六三―四頁。
- (25) 『浄真聖全二』、一〇〇―五頁。
- (26) 西村見照「親鸞になれ」(寂光林、一九六七)、三七―三八頁参照。西村は次のように述べている。「私は、意識的に、『廟窟偈』を典拠として、『正信偈』の法然聖人は、讃嘆せられたものと思います。そして、観音・勢至としての一体性を現わされたのだと思います」(三八頁)。
- (27) 『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇』、一四四(一一―一四四)頁。傍点は引用者による。
- (28) 『浄真聖全二』、一〇〇―五頁。傍点は引用者による。
- (29) 『浄真聖全二』、三九―六頁。
- (30) 門屋光昭「親鸞の聖徳太子信仰」(『盛岡大学紀要』第一五号、盛岡大学、一九九六)においても『浄土和讃』中、法然の本地とされる勢至菩薩讃(第四首、第五首)が「親鸞の太子信仰の上から見ても興味深い和讃である」(二三頁)と指摘されている。
- (31) 『浄真聖全二』、四六―四頁。
- (32) 『浄真聖全二』、一〇〇―五頁。
- (33) 『浄真聖全二』、一〇〇―五頁。
- (34) 柏原祐義「三帖和讃講義」(平楽寺書店、一九一七)、七〇―六頁。

- (35) 『浄真聖全二』、四三六頁。
- (36) 『浄真聖全二』、四三六頁。
- (37) 『浄真聖全二』、四五五頁。
- (38) 『浄真聖全二』、四六一頁。
- (39) 『浄真聖全二』、四五八頁。
- (40) 『浄真聖全二』、四三三頁。
- (41) 『浄真聖全二』、四三六頁。
- (42) 『浄真聖全二』、四五〇頁。
- (43) 『浄真聖全二』、四五五頁。
- (44) 『浄真聖全二』、一〇〇五頁。
- (45) 遠藤美保子「親鸞本人に聖徳太子信仰はあったか」、四一頁。同様の指摘は、名畑崇「親鸞の太子観とその構造」(『大谷学報』第六二卷第二号、大谷学会、一九八二)においてもなされているが、遠藤はさらに親鸞の「創作部分」においてこれらの語が多く見出されることを指摘している。
- (46) 以上の『皇太子聖徳奉讃』の引用は『浄真聖全二』五三七―五四七頁による。
- (47) 以上の『皇太子聖徳奉讃』の引用は『浄真聖全二』五三七―五四八頁による。
- (48) 『浄真聖全二』、五三八頁。
- (49) 藤岡隆章「親鸞聖人と聖徳太子―何故六角堂なのか―」、『印度学仏教学研究』第四五卷第二号(日本印度学仏教学会、一九九七、五六〇頁)にある「初めが根本である」という言葉を参考し、表現した。
- (50) 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、二〇〇二)所収、三〇三頁。
- (51) 孵化期、潜伏期を意味する「Incubation」として参籠を捉えることは、安富信哉「親鸞と危機意識」(六〇頁)、安富信哉「夢告と回心―親鸞の夢体験―」(『季刊仏教』第二三三号、法蔵館、一九九三、一二二頁)、朝倉昌紀「夢告にみる親鸞の宗教性」(『真宗学』第一〇一号、龍谷大学真宗学会、二〇〇〇、五〇頁)などによる。
- (52) 金子大榮は『ミリンダ王の問い』(中村元・早島鏡正訳『ミリンダ王の問い』三、平凡社、一九六四、六七頁参照)に示唆を受けて、「前兆」としての「実夢」について語っている(『聖徳太子と親鸞聖人』、聖徳太子会、一九七一、七三頁)。
- (53) 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。
- (54) 平雅行「歴史のなかに見る親鸞」(法蔵館、二〇一一)、『親鸞』の誕生(五九―六四頁)参照。
- (55) 平雅行「歴史のなかに見る親鸞」、六二頁。
- (56) 安富信哉「親鸞と危機意識」においては「いのちの行路」(五二頁)、安富信哉「夢告と回心―親鸞の夢体験―」においては「魂の行路」(二二頁)という表現がなされている。これらを参考し、表現した。
- (57) 金治勇「親鸞の夢―六角夢想について―」、『仏教研究論集』(清文堂、一九七五)所収、六〇五頁。
- (58) 金治勇「親鸞の夢―六角夢想について―」、六〇三頁。傍点は引用者による。

- (59) 『浄真聖全二』、一六頁。
- (60) 安富信哉『親鸞と危機意識』、六九頁。
- (61) 多田鼎『親鸞聖人伝』(無我山房、一九二一)は次のように表現している。「既往の聖人は、全く終はつて、更に如来の大悲に活きて、其慈恩に満たされたる聖人が生まれさせられた」(二六一―二七頁)。
- (62) 出雲路暢良は、如来の出世に遇うことを「人類の苦惱を契機として転成してきたいのちの歴史との出遇い」と表現している。「親鸞の共同体についての試論」その根拠と行動―、『仏教研究論集』所収、六三九頁。
- (63) 『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇』、五三七―(五―七五)頁。
- (64) 『浄真聖全二』、一〇五六頁。杉岡孝紀「メタファーとモデルと方便の意義」(『真宗研究』第五四号、真宗連合学会、二〇一〇)では「メタファー」という切り口から、親鸞の「父」・「母」理解について論じられている。
- (65) 『浄真聖全二』、一〇五六頁。
- (66) 『親鸞聖人行実』(東本願寺出版部、二〇〇八)、四二―一頁。
- (67) 田中貴子「玉女」の成立と限界 『慈鎮和尚夢想記』から『親鸞夢記』まで、『巫と女神』(シリウス女性と仏教)第四卷、平凡社、一九八九)、一一八頁。
- (68) 『浄真聖全二』、五四六頁。稲城正己「聖徳太子の化身説―親鸞・聖徳太子和讃を中心に―」(『日本宗文化史研究』第一九卷第二号、日本宗文化史学会、二〇一五)は「皇太子聖徳奉讃」は、親鸞自身は何ものなの
- かの、親鸞が晩年に到達した結論だった」(五五頁)と指摘している。親鸞は求道の起点から導かれて晩年に「わが身これならくのみ」という言葉を遺したと考えられる。
- (69) 池山栄吉「仏と人」(百華苑、一九七四)、一九〇頁。
- (70) 『改訂 大乘の仏道―仏教概要―』(東本願寺出版部、二〇一六)、一四七頁。
- (71) 『浄真聖全二』、四三頁。
- (72) 村上速水「親鸞のよろこび」、『続・親鸞教義の研究』(永田文昌堂、一九八九)所収、一〇四頁。
- (73) 井上見淳「親鸞の往生観に関する諸見解」、『親鸞教義の諸問題』所収、一一〇頁。
- (74) 『浄真聖全二』、一〇三二―一〇三三頁。
- (75) 『浄真聖全四』、八〇頁。