

「夢告和讃」の感得とその意義

——無上涅槃道の証——

小野蓮明

一

康元二歳丁巳二月九日夜寅時夢告云

弥陀の本願信ずべし 本願信ずるひとはみな

撰取不捨の利益にて 无上覚をばさとるなり(『親全』和讃篇・一五七頁)

『正像末和讃』の巻頭に置かれたこの夢告和讃は、「草稿本」と呼ばれる高田専修寺蔵の国宝本においては、三十
五首を詠った後に、

康元二歳丁巳二月九日の夜寅時夢告にいはいはく

弥陀の本願信ずべし 本願信ずるひとはみな

撰取不捨の利益にて 无上覚おぼさとるなり

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

正嘉元年丁巳壬三月一日 愚禿親鸞^{八十}書之(同前・一五二頁)

と記されている。康元二年（二二五七）は三月十四日に正嘉と改元され、この年に閏三月がある。時に親鸞八十五歳であり、その「二月九日の夜寅時」（寅時とは午前四時前後の未明である）に「夢告」として上記の和讃を感得し、あまりにもの「うれしさにかきつけまいらせた」というのである。

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

という付言は、親鸞にとって、この夢告感得がいかに大きな意味をもち、深い感激であったかを語り告げている。

夢告和讃が語り告げている信念は、弥陀の本願を信ずる人はすべて「無上覚をばさるとるなり」と、断言的確信をもって言い切られている、その一点にある。無上覚を証する仏道は、弥陀の本願を信ずるといふ一道のほかにないこと、言い換えれば、阿弥陀の限りなき大悲願心に目覚め立って生きる一道のほかに、無上覚を証する道はないという確かな領き、その確かな領きを、康元二年二月九日の夜に胸奥の底から憤出するように明白白と賜ったということは、親鸞にとって大きな感動であり、無上の歓喜であった。では「無上覚」とは何であろうか。草稿本の第三首に、

眞実信心をうるゆへに すなわち定聚にいりぬれば

補処の弥勒におなじくて 無上覚を証すべし（同前・一四三頁）

たいはちねちはんをまふすなり

と詠った「無上覚」に「たいはちねちはんをまふすなり」と左訓し、『一念多念文意』では「大涅槃」「無上大涅槃」に「まことのほとけなり」、『親全』和文篇・一二九頁と左訓されていることからすれば、無上覚とは大般涅槃であり、大般涅槃はまことの仏である。無上覚を証するということは、無上涅槃を証することであり、まことの仏に成ることである。従って、かの夢告讃は、何よりも無上覚を証する、まことの仏に成る唯一仏道は、「弥陀の本願を信ずる、その一道の他にないことの確かな感得である。

しかも注意すべきは、草稿本第三首に

眞実信心をうるゆへに……無上覚を証すべし

と詠われたのが、約一年半後の「正嘉二歳九月二十四日 親鸞六十八」に成った「初稿本」では、

真実信心をうるゆへに……无上覚をさとるなり、〔親全〕和讃篇・一七二頁傍点筆者

と改讀されていることである。^①正嘉二年（一二五八）親鸞八十六歳の時の初稿本では、草稿本製作の途中に感得した夢告和讃を巻首に掲げて、草稿本の和讃の順序を根本的に改め、その数も著しく増補して、恰も夢告讃の展開として五十八首の和讃が編集されている如くである。いま草稿本で「无上覚を証すべし」と詠われたものが、初稿本で「无上覚をさとるなり」と改讀されたということは、夢告感得と深い関係があるということであろうか。「无上覚を証すべし」が、夢告感得によって「无上覚をさとるなり」と確信的断言をもって言い切られたということには、決して見落してはならない深い意義がある。「べし」とは、一般に当然、推量、可能、命令〔広辞苑〕などの意味をもつが、その当然、推量、可能の意味をもつ「べし」を突き破って、「さとるなり」というはっきりした断定の形をもって言い切られている点に注意すべきである。親鸞をしてそのような確信的断言をもって言い切らした根拠は、偏めに「弥陀の本願信すべし……無上覚おぼさとるなり」の夢告感得であったと思われる。夢告讃は、一心帰命の本願の信において、煩惱具足のわれらは煩惱具足のままに、仏の「撰取不捨の利益」において「无上覚」を証得し、無上涅槃を生きる——より厳密にいえば、無上涅槃に究竟する生を生きるものとなるという、確かな領きを告げている。

夢に仰せを蒙って「うれしさにかきつけまいらせた」夢告和讃を、「正嘉二歳九月二十四日」の初稿本では、一帖の巻首に載せている。このことから『正像末和讃』製作の機縁を、夢告和讃に求める説が従来よりある。『正像末和讃』が夢告和讃の感得により流出したものであるという了解は、如説院慧劍（一七六〇—一八三〇）の『正像末和讃管窺録』に注意されている。^②しかし草稿本では、この一帖が未完とはいえ三十五首をつらねて「已上三十四首」と教え、三十六首目にこの夢告讃を載せており、その事からすれば草稿製作の途中に夢告を感得したのであって、夢告讃のみを一帖製作の動機とはいえない。むしろ初稿本の最初に、

釈尊かくれましまして 二千余年になりたまふ

正像の二時はおわりにき 如来の遺弟悲泣せよ
みてしなり かなしみなくへしとなり

末法五濁の有情の
いまこのよはわるく
なりたりとしるへし

行証かなはぬときなれば
龍宮にいりたまひにき
はちたいうわうのみやこなり

釈迦の遺法ことごとく
ほこりのみのりをゆい
ほふとまふなり

正像 末の三時には 弥陀の本願ひろまれり

正像 末の三時には
しやう さう まち みとき
ほふ ほふ ほふ
さうほふのすゑ

諸善龍宮にいりたまふ〔親全〕和讃篇・一五九頁

などと歎詠されているように、「末法五濁」という時機に対する悲歎こそ、この和讃の由来する根拠であったといえよう。

一一

それにしても、草稿製作の途中に感得された夢告讃を、正嘉二年九月二十四日の初稿本で巻首に掲げていることは、夢告感得が親鸞にとって如何に大きな欝びであり、深い意義をもつものであったかを如実に物語っているであろう。何故なら、康元二年二月九日の夢告感得の前年（建長八年）には、所謂善鸞事件など親鸞の身边に大きな問題が惹起されていることなどを思いあわせて見るべきである。関東門侶の深刻な異義動揺と実子慈信坊善鸞の義絶などで、親鸞はその頃随分と心を深く煩わした時であったからである。関東教団の混乱と動揺が頂点に達するのは、善鸞事件であるが、親鸞にとっては善鸞事件も東国門侶の混乱も、すべて悲泣すべき「末法五濁」の時機の意識を深刻ならしめる出来事であった。

親鸞が息男慈信坊善鸞を東国に派遣したのは、その頃関東門侶の間に起った神仏輕侮や造悪無碍が、明らかに邪義

であることを明示し、その異義を鎮静し、親鸞所説の正信を人々に徹底するためであった。東国での善鸞は、最初はそれらの異義教誡のために身を挺したが、しかしやがて常陸・下野・下総の諸国の門侶に対して、彼らが親鸞から教え聞いたといつて門徒達に伝えている念仏の法義はすべて誤りであるといつて、人ごとに捨てさせ、善鸞が父親鸞から夜中秘かに伝え聞いた教えのみが正しいと主張して、関東教団を大混乱に陥入れたのである。邪義を吹き込まれた関東の門侶中においては、

慈信坊のくだりて、わがきゝたる法文こそまことにてはあれ、ひごろの念仏は、みないたづらごととなりとさふらへばとて、おほぶの中太郎のかたの人は九十なんんとかや、みな慈信坊のかたへとて中太郎入道をすてたるとかや、きゝさふらふ。〔親全〕書簡篇・一四四頁)

といわれているように、常陸の中太郎の門下九十余名が、その師を離れて慈信坊善鸞の許に走ったという、大きな動揺が起つたのである。善鸞の邪義主張は、要するに関東の門侶を自己の許に統攝しようとしたものであるが、その策動が表面化するのには建長七年の頃である。第十八願を「しほめるはな」に譬えて、如来の本願を信ずることを捨てさせた善鸞の策動の真相を知ったとき、親鸞の胸中や如何ばかりであったであろうか。大きな驚きと、深い歎きと、限りなき悲しみをもって、我が子の傷ましい誣告事件にどう対置すべきか、苦慮に苦慮を重ねたに違いない。親子という肉親の問題と教団の問題が絡んだこの事件は、結局は建長八年(一二五六)五月二十九日の父子の縁を切るという義絶状をもって決着がつけられるのであるが、それは親鸞にとつて、善鸞の邪言が「はうぼふのとが」〔五逆のつみ〕と指摘されているように、肉親の信義を越えて真実の法の存否に関わる大問題であったからである。

それだにも、そらごとをいうこと、うたてきなり、いかにいはむや、往生極楽の大事をいひまどわして、ひたちしほめるはな(下野)にたとえて、人ごとに、みなすてまいらせたりときこゆること、まことにはうぼふのとが(常陸)・しもづけの念仏者をまどわし、おやにそらごとをいひつけたること、こゝろうきことなり。第十八の本願をば、しほめるはな(巻)にたとえて、人ごとに、みなすてまいらせたりときこゆること、まことにはうぼふのとが(巻)・又五逆

のつみをこのみて、人をそむじまどわさるゝこと、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
(罪) (愆) (愆) (愆)
その一なり。親鸞にそらごをまふしつけたるは、ちゝをころすなり、五逆のその一なり。このことゝもつたえ
(虚言) (父) (殺) (殺) (殺)
きくこと、あさましさまふすかぎりなければ、いまはおやといふことあるべからず、ことおもふことおもいきり
(親) (子)
たり。三宝・神明にまふしきりおわりぬ、かなしきことなり。『親全』書簡篇・四二―三頁)

建長八年五月二十九日、善鸞に所謂義絶状を送って父子の縁を切り、同時に有力門侶の性信らにも消息を送って、
自今已後は慈信にをきては子の儀おもひきりてさふらふなり。(同前・一六九頁)

といって、その事実を知らせた。親鸞の善鸞義絶によって、善鸞の主張が邪義であったことが知れたると、ようやく
教団混乱の解決のめどがつくこととなったのである。

善鸞の誣告事件とその義絶は、親鸞にとってどれほど「こゝろうきこと」「かなしきこと」「あさましさまふすかぎ
(憂) (悲)
りな」きことであったことが、晩年最大の悲痛事であり、大きな宗教的試練であったことは間違いない。このような悲
痛事から親鸞が学び取ったものは何であったであろうか。それは悲泣すべき「末法」の意識であり、末法という「時」
の深刻な痛みであったと思われる。善鸞の誣告と関東教団の混乱を、「かへすゝなげきおほへさふらへども、ちか
らをよばずさふらふ」(『親全』書簡篇・一四六頁)といつて、教人信の責任を痛感する親鸞にとって、そのような動揺と
混乱を決して人事として看過することのできない内なる痛みが、入末法という時の自覚を深刻ならしめたのである。

釈迦如来かくれましゝて 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(『親全』和讃篇・一五九頁)

と詠われたような、所謂正像二千年説の自覚は、かなしみなくし関東教団の混乱や善鸞事件に対する深刻な悲歎と自責を介して、親
鸞をしてまさしく末法の只中に立つという時の痛みを最も端的に表白するものとして、歴史的現実的な時の自覚に基
づいて採用された末法史観である。その限り末法史観は、最も深刻な危機史観であった。

親鸞の正・像・末の三時史観には、『教行信証』化身土巻に見られる正像千五百年説と『正像末和讃』に見られる正像二千年説があるが、後者の立場は、末法という悲歎すべき時は、自己の現実から遙かに離れた過去ではなく、悲泣すべき自己の立つ末法の現実、即ち善鸞事件やそれに伴う関東教団の混乱という現実的歴史的な事実のうちにこそ、入末法の相を如実に実感した自覚である。正像二千年説には、「今」こそ入末法であるという痛切な危機意識が、その根底にあって、それはより歴史的現実的な危機史観である。親鸞が晩年に至ってこのような末法史観を自覚された動機は、善鸞事件を頂点とする関東教団の動揺と混乱であったと思われる。実子善鸞によって惹起された事件を契機として、親鸞は現実にも末法における人間の相と五濁の世の様を凝視せしめられ、末法の意識を愈々深化せしめられたに違いない。『正像末和讃』草稿本の第三十首に、

愛憎違順することは 高峯岳山にことならず

よくさかりにしてそねみねたむ たがきみおおかやまのことしとたと
こころおほしとなり へたるなり

見濁叢林棘刺のごとし たしきごころにはそむきひかこと
むはらからたちのこと也 背正帰邪はさかりなり(『親全』和讃篇・一五〇頁)

と濁世の人間の相を説き、また初稿本の第四十一首に、

念仏誹謗の有情は 阿鼻地獄に墮在して

むげんちごく おちるとなり
なり

八万劫中大苦惱 ひまなくうくとぞときたまふ(同前・一七九頁)

と詠って、念仏誹謗を厳しく誠めている和讃の背景には、恐らく善鸞の悲痛事があることが思われる。

親鸞の三時観に正像二千年説が取り上げられるのは、建長七年(一二五五)八十三歳の頃と言われている。^③正像二千年説によれば、入末法の時『扶桑略記』等という永承七年(一〇五二)がその第一年に当たる。永承七年は親鸞誕生の承安三年に先立つこと一二年で、正像千五百年説より二千年説を採ることによって、親鸞が入末法の時から近い位置にあり、「今」こそ末法であるという時の危機的自覚こそ、二千年説の根拠である。初稿本の第二一首に、

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 龍宮にいらたまひにき(同前・一五九頁)
いまこのよはわるく
なりたりとしるへし

と詠い、その「末法五濁」の左訓に、
のこりのみのりをゆい はちたいりうわうのみやこなり
ほふとまふすなり

いまこのよはわるくなりたりとしるへし

といて、末法を「いまこのよ」と限定し、また、第十首に

末法第五の五百年 この世の一切有情の

如来の悲願を信ぜねば 出離その期もなかるべし(同前・一六三頁)

といて、『大集月藏經』に説かれている五箇五百年説の第五闘諍堅固を末法に当て、その左訓に、

このころはまちはほうのはしめとしるへし

と記して、末法を「このころ」と限定している。そして、その「いま」「このころ」とは、具体的には善鸞事件とそ

れに伴なう関東教団の混乱の時である。

正像二千年説が採られるのは建長七年頃といわれるが、親鸞が善鸞の誣告事件の真相を知ったのも、同年の暮れの頃と考えられる。建長八年と考えられる正月九日付の真淨坊宛の消息に、

慈信坊がやう／＼にまうしさふらふなるによりて、ひと／＼も御ころごものやう／＼にならせたまひさふらふよし、うけたまはりさふらふ。かへす／＼不便のことにさふらふ。(中略)奥郡のひと／＼の、慈信坊にすかされて、信心みなうかれあふておはしましさをさふらふなること、かへす／＼あはれにかなしふおほへさふらふ。『親全』書

簡篇・一四八―九頁)

といて、慈信坊善鸞の誣告の様相が述べられているから、少くともその前年の暮れには、この事件の真相をほぼ知

っていたといえよう。この事件による東國門侶の動揺も、結局は「日ごろひと／＼の信のさだまらずさふらひけることのあらはれ」であり、「ひと／＼の信心のまことならぬことのあらはれ」であった(同前・一五〇頁)。親鸞にとって、善鸞の事件も関東教団の混乱も、詮ずるところ「信心のまことならぬことのあらはれ」であり、信心の問題として受け取られたのである。

三

既に述べて来たように、慈信坊善鸞の誣告事件も関東教団の動揺混乱も、親鸞にとって「こゝろうきこと」「かなしきこと」「あさましさまふすかぎりなき出来事であつて、宗教的試練ともいうべき晩年最大の悲痛事であつた。

しかし宗教的試練は、その試練における苦難が過酷であればあるほど、新しい生命力をその底から生み出さずにはおかぬものである。人は深刻な苦難に遭遇して懊悩すればするほど、危機的な苦難の只中で苦難はむしろ内深く内在化されて、新しい活力を噴出せしめるものである。慈信坊善鸞の傷ましい義絶から約九ヶ月後に、所謂「康元二歳丁巳二月九日の夜寅時夢告にいはく」と記されている夢告和讃の感得が、過酷な宗教的試練の底から噴出し名告り出た新しい生命力である。理由は如何なるものであらうとも、実子を勘当し義絶しなければならぬということは、世の如何なる親にとつても耐え難き悲痛事であることは言うまでもない。その憂悲苦悩、危機意識の極限において、自己の存在の根底より響き来る眞実主体の名告りの声を、「夢告」としてしっかりと聞き留めたのである。夢告とは、憂悲苦悩にある親鸞を眞実の世界へ発遣し、招喚する根源底の叫びであるまいか。

弥陀の本願ずべし 本願信ずるひとはみな

撰取不捨の利益にて 无上覚おぼさとするなり

この夢告讃感得は、親鸞においては、かつて『教行信証』後序に、

然るに愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す。(『聖典』三九九頁)

と自らの信仰体験を表白された、あの回心の原点の確認ではなかったであろうか。「雜行を棄てて本願に帰す」と言い切られた原体験は、何よりも「よきひと」法然との出遇いを通して本願の真実に目覚め、虚仮不実なる自己の上に本願の真实性を生き生きと内感し、それに生き切る自己実存の誕生を語り告げる信仰告白であった。自己の虚妄性を内から破って名告り出る真実主体の願心に帰した原体験、それが「雜行を棄てて本願に帰す」という回心の表白である。回心とは、自己の心内より名告り出る真実主体の声に帰して生きる実存者・親鸞の誕生である。いま、この夢告感得も、親鸞にとってはこの回心の原体験の再確認であったといえまいか。「弥陀の本願信ずべし」——この一言は、一見親鸞が外に向って叫んだ言葉であるとも考えられよう。しかし、決してそうではない。それは「無上覚をさとる」唯一の仏道は、「弥陀の本願を信ずる」ほかにないという内なる真実主体の声の確信であり、自己の心内に呼びかけてやまぬ仏の名告りである。「弥陀の本願信ずべし」という仏道成就の第一原理を、いまここにくっきりと改めて聞き留めたところに、この夢告感得の最も重要な意味がある。

一体夢告とは何であろうか。一般に夢は、極めて恣意的な形と内容をもって人々を訪れると考えられている。日常の取り止めのない夢はすべてそうである。しかし、いまここでの「夢告」は決してそのようなものではない。夢は「告」、即ち告命であるというのである。夢が告命である限り、夢告は根源的な信仰体験として、親鸞自身と親鸞をとりまく人々に対して働きかける重要な機能をもつものであった。親鸞はその仏道の生涯のうちに何回かの決定的な夢告を体験しているが、すべて深刻な危機的状況のなかで獲得され、危機的事態を突破する機能をもつものとして諒々と顔かたっている。危機的状況の只中で、危機からの逃避を模索するのではなく、むしろ危機意識の底の底まで徹底し、危機意識が親鸞の主体に深く内在化されてその頂点に達したとき、存在の深層より名告り出る純粹な本能の呼びかけ、それが夢告であると云えないだろうか。夢告とは、真実主体との根源的出遇いを象徴する出来事であるまいか。

その意味で夢告は、極めて自覚的で且つ明晰な信仰体験である。「無上覚をさとり」唯仏一道は、「弥陀の本願を信ずる」ほかにないという、無上涅槃道への明々白々たる領ぎ、それが夢告感得の意義である。

では夢告は誰によって告命されたものであろうか。夢告告命の主体については、古来様々な議論があるが、その第一は、夢告を釈尊の教勅となす了解である。如説院慧剣は、その著『正像末和讃管窺録』において、初稿本の最初に

般舟三昧行道往生讃曰、

敬 白うやまひてまはさく 一切往生知識等おほまじきすべからむこと 大すべ 須すべ 慚愧はづかしく 釈迦如来実まこと 是慈悲父母あはれなり 種種方便おほくさ 発下起おこす 我等无上信心われらも 上たか 文

〔親全〕和讃篇・一五七頁〕

という『般舟讃』の文を掲げていることから、夢告の主を釈迦と解している。しかし一方には、この夢告は、親鸞が「和国の教主」と仰ぐ聖徳太子の告命であると解する説が有力である。⑤ 後者の説を取る場合の理由として先ず注意されるのは、蓮如の花押をおく文明五年（一四七三）三月開板の所謂「文明本」の『正像末浄土和讃』の撰号が、『浄土』『高僧』の両和讃が「愚禿親鸞作」であるのに対して、「愚禿善信集」であることである。「善信」の名は、『教行信証』後序に、

また夢の告に依って、綽空の字を改めて、同じき日、御筆をもって名の字を書かしたまい畢りぬ。（『聖典』三九九―四〇〇頁）

といわれているように、夢告によって改められた名であり、存覚の『六要鈔』にも、

聖徳太子の告命に依て改めて善信とのたまう〔聖全〕二・二〇六頁・原漢文）

とあって、聖徳太子の告命と教えている。第二には、文明本には顕智書写の初稿本には見られなかった、「愚禿善信作」の『皇太子聖徳奉讃』十一首が組み入れられていることが注意される。また、草稿本には夢告和讃の後に五首の和讃を載せているが、その中の第二・第三は、

大日本国粟散王 仏教弘興の上宮皇

恩徳ふかくひろくひろめおこしたまふとなります 奉讃たえずおもふべし

おはしますとなり ほとたてまつるへしとなり

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『親全』和讃篇・一五二―三頁

ひろめのへたま よろこひてほとたてまつるへしとなり

と聖徳太子を奉讃し、それが夢告感得と同年の「康元二歳丁巳二月三十日、愚禿親鸞八十五歳」の筆といわれる『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』一百十四首の最初に、

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

ほとたてまつることしりそかされとなり

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(同前・二五一頁)

よろこひほとたてまつれとなり

と、讃文を推敲し整えて掲げている。更にこの二首が文明本に新しく加えられた『皇太子聖徳奉讃』十一首の中の第八・第九首目に置かれている。このような事実を確かめると、「愚禿善信作」の『皇太子聖徳奉讃』十一首は、夢告讃から展開し編集された五十八首の『正像末浄土和讃』の内容と深い関わりのあることが知られる。

憶えば夢告感得は、親鸞にとつて当初は自己の心内の至奥より叫び来る純粹な本能の声とでもいうべきものであったであろうか。しかるに、内奥に響き来る本能の声を反復確かめるうちに、如来の大悲願心の現前と領かれ、大悲願心の歴史的現前を、今聖徳太子の夢告として確信するに至ったのであるまいか。

救世観音大菩薩 聖徳皇と示現して

多々のごごとくすてずして 阿摩のごごとくにそひたまふ

ちしをいふなり

はしをいふなり

无始よりこのかたこの世まで 聖徳皇のあはれみに

多々のごとくにそひたまひ 阿摩のごとくにおはします(『親全』和讃篇・二〇二—三頁)

親鸞の太子讚仰の基調は、救世観音菩薩の垂迹とする仰信である。末法五濁の衆生を父母の如くいつくしみ、本願念仏に帰せしめ給う救世観音菩薩である。夢告の太子は、親鸞の現在に父母の如くに「そひたまひ」て、親鸞を慈み育くむのである。大悲願心の歴史的現前、それこそ親鸞における夢告感得の意義であった。『正像末浄土和讃』の「太子讚」十一首は、まさにそのような太子の讚仰である。

親鸞は、その若き日より求道上の深刻な危機に遭遇したとき、つねに聖徳太子の夢告に光を与えられて、仏道の危機を突破してきたのである。その場合、時として聖徳太子を在家仏教者の先達として思慕し、或は更には末法時の浄土教の弘宣者として深く仰がれたのである。親鸞が太子を「和国の教主聖徳皇」と大きな崇敬の念をもって仰ぐのは、誓願一仏乗こそ末法時のわれらに与えられた唯仏一道であることを知らしめたからである。粟散片州における仏法弘通の広大な恩徳も、畢竟弥陀の本願念仏の一道に帰するのである。まさにその確信が「弥陀の本願信ずべし」の夢告感得であった。されば夢告の主は、釈迦世尊であるという了解もさることながら、更にすぐれて末法の教主・聖徳太子こそ夢告の主体であるという了解に注意すべきである。親鸞は、夢告讚感得において、本願の信が「無上覚をさとる」唯仏一道・大般涅槃道であることを、太子によって証誠されたという大きな歓喜を身に得たのであった。

四

末法史観が仏教の危機史観であるといえるのは、末法五濁の歴史的現実が、あくまで自己の所業として、或は自己の担持すべきものとして自覚される限りにおいてである。末法史観が仏教の危機史観であるといえるのは、教のみあって、行証久しく廃れた仏教の現在の事実的確な自覚であり、しかもその自覚は、生死罪濁の自己と末法五濁の歴

史的現実との同根の自覚を内実としていからである。末法の自覚は仏教の危機的自覚であるが、それが危機的であるのは、行証久磨の仏教衰退の自覚であり、ひいては自己生成の道喪失の自覚であるからである。しかし『正像末和讃』は、単に仏教衰退という危機の指摘とその悲歎だけではない。「如来の遺弟悲泣せよ」と呼びかける悲歎の底に、仏教衰退の一切の責任を自己に背負い、末法五濁の時に生きる自己が真に自己として救われ、一切の人間が真に人間と成る、その仏道を証せずにおれぬという、願生浄土の仏道を歩む者の気概と使命を、その讃詠の底に感得することができよう。正像二千年説に見られる危機的自覚の底には、そのような「悲泣」がある。そして、そのような「悲泣」だけが仏教のいのちを起死回生せしめる力の源泉となるのである。その意味で仏教衰退の危機感は、同時に仏教回復の強い責任感でもある。危機の自覚は同時に危機の責任を荷うことと一つでなくてはならない。

仏教衰退の危機感を、善鸞事件を頂点とする関東教団の混乱を通して内深くに実感していた親鸞に、その事件後の間もない「康元二歳丁巳二月九日夜寅時」に、「無上覚をさとる」ことのできる唯一仏道、それは「弥陀の本願信ず」る他にないという確固たる信念を、「夢告」として感得したのであった。そして、この夢告感得は、親鸞にとってまさに身心を躍動させずにおれぬ無上の歓喜であった。それは、無上覚をさとるという証大涅槃の仏道の確かな領ぎであったからである。無上覚をさとるという証大涅槃の徳を、最も具体的に語り告げる親鸞の自覚を、信心を獲た人は「補処の弥勒とおなじく」「如来とひとし」という、所謂便同弥勒、如来等同の思想に見ることができ。親鸞は善鸞事件を境として、関東の門侶に対し真実信心の人は「補処の弥勒とおなじく」「如来とひとし」という消息を多く書き送り、『末燈鈔』にはそれに関するものが七通もある。信心の人は「弥勒と同じ」「如来と等し」という嘉称は、善鸞事件を頂点とする関東教団の動揺混乱という歴史的現実的背景を契機として領かれた、親鸞の信仰的自覚の歓びを現わす最もすぐれた言葉であるが、それは何よりも動揺し続ける東国の念仏者に対する自重を強く強く訴えかけ、本願の信心の智慧によって自己一人の尊厳性を発見し、人間としての根源的主体を確立されんことを切に願った叫びで

ある。弥勒と同じ、如来と等しいという根源的主体の確立は、本願念仏の信に目覚め立つということより他にないことを示されたものである。そして、そのような確信を確固たる信念として証誠されたのが、「弥陀の本願信ずべし……無上覚をばさとするなり」の夢告讚の感得であった。無告和讃における無上涅槃道の確信と、「弥勒と同じ」「如来と等し」という思想の成熟とは、決して無関係ではない。

夢告和讃は「康元二歳丁巳二月九日の夜」であるが、その同年の「正嘉元年丁十月十日」の性信坊に宛てた消息に、信心をえたるひとは、かならず正定聚のくらゐに住するがゆへに等正覚のくらゐとまふすなり。(中略)等正覚とまふすくらゐは補処の弥勒とおなじくらゐなり。弥勒とおなじく、このたび无上覚にいたるべきゆへに、弥勒におなじときたまへり。(中略)しかれば弥勒におなじくらゐなれば、正定聚のひとは如来とひとしともまふすなり。浄土の眞実信心のひとは、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、こゝろはすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべしとしらせたまへ。(中略)光明寺の和尚の『般舟讚』には信心のひとは、この心すでにつねに浄土に居すと釈したまへり。居すといふは、浄土に信心のひとのこゝろつねにたりといふこゝろなり。これは弥勒とおなじといふことをまふすなり。これは等正覚を弥勒とおなじとまふすによりて、信心のひとは如来とひとしとまふすこゝろなり。『末燈鈔』第三通・『親全』書簡篇六八―七〇頁)

と述べている。この消息は、眞実信心を獲た人は正定聚・等正覚に住する人であり、「このたび無上覚にいたるべきゆへに、弥勒とおなじ」「如来とひとし」といって、正定聚の機の内実を最も具体的に語っている。信心の人は「弥勒と同じ」という思念は、『大無量寿経』の「次如弥勒」と、王日休の『龍舒浄土文』の「一念往生便同弥勒」の文により、また「如来と等し」は、『華嚴経』の「信心歡喜者与諸如来等」の文に依拠された了解であって、共に獲信の一念に得べき現生の利益を、このように嘉称されたのである。親鸞においては、正定聚、不退転、等正覚、便同弥勒、与諸如来等は、何れも獲信一念の利益を現わす同義語である。即ち、信心獲得の人は、横超断四流の利益を得る

願力不思議をもって悪趣の門を自然に閉じ、正定聚に住して退転せざるが故に正定聚不退の位といい、更にそのような因位の究竟態を現わして等正覚の位といい、その等正覚に住する具体相を示して、「弥勒と同じ」「如来と等し」といって、信心の人の自覚境位を明らかにされたのである。

正定聚不退、等正覚の位に住する信心の人を「弥勒と同じ」「如来と等し」といって、因位の菩薩に対しては「同」といい、果位の仏に対しては「等」といっていることに注意すべきである。「同」とは同一性を意味する言であって、信心の人が「弥勒と同じ」という場合、信心の人はその本願の信において等覚の弥勒菩薩と全く同一となることを現わす。無論それは、弥勒という菩薩に人格的に同一であるというのではなく、弥勒によって現わされる等覚位と同一であるということであって、その限りにおいて信心の人即弥勒菩薩なのである。夢告讚感得の後、間もなく述作された「康元二歳丁巳二月十七日、愚禿親鸞^{八十}五^五書之」の奥書のある『一念多念文意』に、

「弥勒」は大涅槃にいたりたまふべきひとなり。このゆへに弥勒のごとしとのたまへり。念仏信心の人も、大涅槃にちかづくとなり。(中略)他力信樂のひとは、このよのうちに不退のくらゐにのぼりて、かならず大般涅槃のさとりをひらかむこと、弥勒のごとしとなり。(『親全』和文篇・一三〇—一頁)

「念仏衆生」は、金剛の信心をえたる人なり。「便」は、すなわちといふ、たよりといふ。信心の方便によりて、すなわち正定聚のくらゐに住せしめたまふがゆへにとなり。「同」は、おなじきなりといふ。念仏の人は、无上涅槃にいたること、弥勒におなじきひととまふすなり。(同前・一三二頁)

といって、信心の人は「このよのうちに不退のくらゐに」住して、「かならず大般涅槃のさとりをひら」き「無上涅槃にいたる」人として、弥勒と全く同一であるというのである。また、『正像末和讃』草稿本の最初に、

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

念仏往生の願により 等正覚にいたる人

しやうちやうしゆのくらゐをいふなり
みろくをとうしやうかくとまふすなり

すなわち弥勒におなじくして 大般涅槃をさとるべし

眞実信心うるゆへに すなわち定聚にいりぬれば

補処の弥勒におなじくして 无上覚を証すべし(『親全』和讃篇・一四三頁)

たいはちねちはんをまふすなり

と詠われた正嘉元年の和讃は、夢告讚感得後の翌「正嘉二歳九月廿四日、親鸞八十」に再校した初稿本では、既に最初に注意したように、

五十六億七千万 弥勒菩薩はとしをへむ

まことの信心うる人は このたびさとりをひらくべし

眞実信心うるゆへに すなわち定聚にいりぬれば

補処の弥勒におなじくして 无上覚をさとるなり(同前・一七一―二頁)

と改讀され、特に第三首目の「無上覚を証すべし」が「無上覚をさとるなり」と断定的に言い切られて、眞実信心の人が正定聚の等覚位において、弥勒と同一であることが明示されたのである。

また、如来、即ち果位の仏に対して「等」といわれたのは、眞実信心の人がその信仰的主体において仏と等しいからである。

浄土の眞実信心のひとつは、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、こゝろはすでに如来とひとしければ、

如来とひとしとまふすこともあるべし。

といわれたように、「身」は「あさましき不浄造悪の身」であっても、「浄土の眞実信心」において、この「ひと」は「すでに如来とひとし」といわれるのである。「まことの信心をえたるひとは、すでに仏になりたまふべき御身となりておはしますゆへに、如来とひとしきひと」(『末燈鈔』一五通・『親全』書簡篇・九八頁)と言われるのである。獲信

の一念に「すでに仏になりたまふべき御身とな」るのであり、その仏に成り給うべき身と決定した位を正定聚不退の位というのである。そして、

このくらゐにさだまりぬれば、かならず无上大涅槃にいたるべき身となるがゆへに、等正覚をなるともとき、

まことのほとけなり

ほとけになるべきみとさだまれ
るをいふなり

阿毗跋致にいたるとも、阿惟越致にいたるともときたまふ。即時入必定ともまふすなり。この眞実信樂は、他力横超の金剛心なり。〔一念多念文意〕・『親全』和文篇・一二九頁

といわれるのである。

このようにして親鸞にとつて、信心はまことに証大涅槃の唯一の眞因であった。大乘の論師と仰ぐ世親が、『淨土論』に、

仏の本願力を観するに、遇うて空しく過ぐる者なし、能く速やかに功德の大宝海を満足せしむ。〔聖典〕一三七頁

と讃じて、如来の本願力に遇えば、無始以来の空過流転に打ち克つて、速に功德の大宝海を満足すると詠われたように、本願信受の一念に、如来正覚の自内証である無上涅槃界が、獲信の人のその身に自然に、必ず開かれてくる事実を、極めて深い感動をもって語る親鸞の言葉は多い。今の不虛作住持功德の文を正嘉二年の『尊号眞像銘文』に、

よく本願力を信樂する人はすみやかにとく功德の大宝海を信する人のそのみに満足せしむる也。〔親全』和文篇・八九頁

と述べ、夢告讚感得の直後の述作である『一念多念文意』には、

この功德をよく信するひとのころのうちに、すみやかにとくみちたりぬとしらしめむとなり。しかれば、金剛心のひとは、しらすもとめざるに、功德の大宝そのみにみちみつがゆへに、大宝海とたとえるなり。〔同前・一四

七―八頁）

如来の本願を信じて一念するに、かならずもとめざるに、无上の功德をえしめ、しらざるに広大の利益をうるなり。(同前・一三七頁)

などと語って、信心の人は、その信心決定の一念に無上涅槃の功德を「その身に満足せし」められ、「その身にちみみつ」るのを信知するのである。

現生正定聚、現生不退を内実とする往生の一道は、必ず無上大涅槃に究竟していくという自覚的事実を内容とするものであって、そのような獲信の人の主体を「弥勒と同じ」「如来と等し」といったのであった。そして、そのような獲信における救済の現実的意義、或は信仰的主体を、善鬘事件をピークとする関東教団の動揺の只中に、親鸞は強く語り告げたのであるが、そのような確信を一層感銘深く知らしめられたのが、康元二年の夢告和讃の感得であったといえる。

① このことは、すでに『講座親鸞の思想』(4)所載の松野純孝稿「親鸞」二〇五頁で注意されている。

② 『真宗大系』第二十卷・三二二頁。

③ 柏原祐泉著『正像末和讃——親鸞の末法観私考』三六頁。

④ 『真宗大系』第二十卷・三二二頁。

⑤ 松原祐善著『正像末和讃講讃』四三頁。

⑥ 『大無量寿経』巻下に「仏告」彌勒、於此世界有六十七億不退菩薩往生彼国。一菩薩已曾供養無數諸仏。次如彌勒者也。『聖全』一・四四頁)と説かれ、又王日休の『龍舒浄土文』巻一〇に「我聞『無量寿経』、衆生聞是仏名、信心歡喜、乃至一念、願生彼国、即得往生、住不退転。不退転者、梵語謂之阿惟越致。『法華経』謂彌勒菩薩所得報地也。

一念往生、便同彌勒」とある。(『大正藏経』四七・二八三a・『親全』教行信証・一五〇頁)

⑦ 『華嚴経』巻六〇の「入法界品」に「聞此法、歡喜信心、無疑者速成無上道、与諸如来等」とある。(『大正藏経』九・七八八a・『親全』教行信証・一二四頁)