

## 親鸞と危機意識

— 回 心 の 前 景 —

安 富 信 哉

様々な角度からみて、親鸞を「危機の思想家」と呼ぶことは決して不当ではないように思われる。近代になって危機というような事態が発生すると、とりわけ青年層の間では、『歎異抄』や親鸞の著作、あるいは親鸞に関する書物がひととき切実な関心をもって読まれた。それはなぜだろうか。親鸞の思想には近代人の危機意識と深く触れ合うような何かがあるのだろうか。

たとえば、ひとつのケースとして三木清の場合を考えることができる。三木は昭和初期の閉塞した時代情況のなかで、ひととき鋭敏に危機を意識した人であった。三木の論文、「危機における理論的意識」（昭和4年）「危機意識の哲学的解明」（昭7）「不安の思想とその超克」（昭8）「危機

における人間の立場」（昭8）「危機の把握」（昭16）——は、その危機意識の端的な表出だが、周知のように三木はやがて親鸞へと接近してゆく。「三木清の哲学的コースをものにしたとえるならば、マルキシズムは彼の『危機と危機意識』の真実にして旺盛な探旅の夏至にあたっているのである<sup>①</sup>、冬至点を標示してゐるのが『親鸞』だったと考えられる」。服部之総はこのように語っている。三木の親鸞への道程がどのようなものであったか私は知らないが、危機↓親鸞のコースは、ここに典型的にあらわれている。しかもこの時期における親鸞への傾斜は、ひとり三木清に限らない。『歎異抄』を懐にして戦地へ出征した青年はすくなくなかった。近代人と親鸞を結びつける太い絆はまさしく

この危機である。

『愚管抄』(巻第三)に「保元以後のことは、みな乱世にて侍れば、わろき事にてのみあらんずる」とあるように、親鸞が生きた平安末から鎌倉にかけての時代は、「乱世」と呼ぶにふさわしい時代である。うちつづく戦乱や飢饉のなかで、伝統的な価値体系にたいする信頼は揺らぎはじめ、危機は各様に顕われた。ある者は危機を正面から凝視し、ある者は危機に臨んで遁世し、またある者は危機を前にしてうずくまってしまった。この時期、宗教家、思想家、文人などが続々と歴史の舞台に登場し、退場した。かれらに共通していたのは、鋭い危機の意識である。親鸞はその危機の意識の深さにおいて並はずれていた。

私見によれば、親鸞はその生涯を通じてすくなくとも五回深刻な危機に見舞われている。六角堂参籠、越後配流、建保二年の千部読誦、寛喜三年の夢の体験、晩年の善鸞事件。これらがそうである。この五回の危機の体験は、いずれも親鸞がその度に新生するというような重要なエピソードであった。この迫いこまれた情況のなかから、『歎異抄』にみるあの緊張に満ちた言葉が吐き出されたのであろう。親鸞の思想については、著作・言行録・消息・側近者の証言などがあるわけで、それらによって親鸞の危機の世界を

垣間見ることができる。だが疑問がいくつか湧いてくる。いまその疑問は三点に要約される。

a、親鸞に危機はどのように顕われたか。

b、親鸞はその危機にどのように対応したか。

c、親鸞の危機―対応プロセスの意味はなにか。

この三点を視座として、親鸞の五度にわたる危機的な場面について考察することは、その思想と信仰を理解するうえで一定の意味をもつことになるう。

小論では、比叡山を下り、六角堂参籠を決行した親鸞の姿を追い、この最初の危機の様態について二三の角度から照射してみたい。吉水入室に到るまでの親鸞の足どりは、これまで幾度となく言及されてきた。したがって小論に新味のないことは初めに断っておかなければならない。以下は基本的事項の確認であり、私自身のためのひとつの覚え書である。

# 一

仏教が説くところによれば、ある事態が発生するには、二つの条件が必要であるとされる。それは〈内因〉と〈外縁〉である。したがって、危機がどのように発生するか、という疑問を解明しようとする場合にも、この内外二つの

方向から検討することができる。〈内因〉に遡ってみるのは、垂直面からの究明であり、〈外縁〉を探るのは、水平面からの究明である。親鸞の身に降りかかった危機を追跡してゆくに際して、内外二つの視角から照準するのが有益であろう。

いま親鸞の体験した危機を一言で総括するなら、「時は末法、機は下根」という言葉で言い尽すことができる。この場合、時Ⅱ末法を外縁的局面として、機Ⅱ下根を内因的局面として、二局面に限定することは可能であろう。とはいえ、危機のあらわれる場面は個別的であるから、それぞれの場面に即しながら、事態の展開を推察しなければならぬ。

親鸞が最初に遭遇した危機―危機が危機として自覚されるには、相応の発育した意識が必要である―その危機が訪れたのは、二十年の修道生活を清算して、比叡山を下った前後の頃である。では、このときの危機は、どのような〈因〉と〈縁〉において発生したのか。

「時は末法」ということが、親鸞の危機意識を理解するにあたって、先づ確認さるべき事柄である。親鸞に末法はどのように自覚されたろうか。末法到来の予言は、初期の仏典においても既に認められることであるが、仏教思想

史のなかで末法がとりわけ切実な関心を呼んだのは、浄土教においてである。

是の故に大集月藏経に云く。我が末法の時の中に億々の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得る者有らず。当今は末法にして現に是れ五濁悪世なり。唯浄土の一門有りて、通入すべき路なり。

〔安樂集〕上三大門

末法時代に相応する仏教は、浄土の一門しかない、と道綽は言い切っている。周知のように、道綽は、若くして北周武帝の廃仏に遭い、そのことが末法感を強めた動機となっている。

道綽の『安樂集』が日本に伝来したのは、早く、天平期以前といわれる。ただ、比叡山の仏教に末法思想の跡を遡れば、既に開山伝教大師最澄に明白にこの思想を認めることができる。もともと比叡山は、「三災の危きに近づき、五濁の深きに没<sup>しず</sup>む」(願文)という最澄の痛切な末法意識を背景に開山された学仏道場である。山林修行の厳格な垂訓は、末法到来の危機に強く触発されて唱えられた実践形式である。とりわけ終末論的な思想が濃厚で、親鸞も「化身土巻」で長々と引用している『末法灯明記』は、古来最澄の製作と信ぜられている。

しかし最澄の思想においては、浄土教及びその教説の根幹である念仏は、明確に位置づけられてはいない。もっとも、念仏の行法そのものは、浄土教のみの実践形式ではない。比叡山における念仏の伝統は、慈覚大師円仁が唐の五台山において念仏三昧を習得し、帰朝後比叡山に常行三昧堂を建立したことに始まるようである。よく知られるように、この念仏三昧は、やがて不断念仏へと展開してゆく。円仁は、唐滞留中に幾度か激しい破仏に遭っており、末法感は一ときわ強かったと推察されるが、「唯浄土の一門」というような浄土教絶対論者ではなかった。

最澄より以降、末法意識が最も深刻に覚醒され、加えて『安樂集』がはっきり採り上げられたのは、横川の源信においてであろう。末法第一年は今や目前に迫ってきている。このような危機意識が、過去の日本の仏教者の誰よりも強く働いていた。

夫れ往生極楽の教行は、濁世末代の目足なり。道俗貴賤、誰か帰せざるものあらん。但し頭密の教法、その文一にあらず、事理の業因、その行これ多し。利智精進の人は、未だ難しとなさず。予が如き頑魯のもの、豈に敢えてせんや。このゆえに、念仏の一門によりて、いささか、経論の要門を集む。これを披きてこれを修

せば、覚り易く行じ易からん。(『往生要集』)

往生極楽の教説こそ、末法時に最要であり、そのための念仏は「頑魯」なる自己に最もふさわしい、と本書の劈頭は書き出されている。源信は終生天台宗の沙門として終ったが、早くから名利の教団を避けて横川の首楞嚴院に隠遁し、自ら中心となって二十五三昧会という念仏結社を組織した。<sup>②</sup>

それでは、親鸞が九歳で出家して以来、少年・青年期の殆んどを過した頃の比叡山は、どのような状況下にあったのだろうか。比叡山の状況そのものは、平氏滅亡・源氏抬頭という疾風怒濤の政治的・文化的な大状況から見れば、局所的な小状況にすぎないのかもしれない。が、親鸞の思想形成は、この叡山時代に萌芽するのであるから、決して軽視することはできない。

平安末期。最澄没して三世紀余の比叡山には、開山の高邁な理想は、すでに影をとどめてはいなかった。史書を繙けばすぐに分るように、平安末期の天台宗は、表面は高遠な哲理を誇っていたが、内実は煩瑣で現実性の乏しい観念の遊戯に墮していた。しかも日常の活動としては、この世の吉凶禍福を喧伝して、人心を迷わせ、仏教非本来の卜占祭祀を事とする有様であった。

この頽廢状況に更に拍車をかけたのは、山を二分した学生と堂衆(僧兵)の反目である。『平家物語』卷二には、「山門滅亡・堂衆合戦」の一章があって、この相剋について叙べられている。いま親鸞の時代に即してみると、治承二年(一二七八)九月の衝突が年表に現われている。親鸞六歳の年である。このような荒れた状況下にあつては、堂舎が荒廢し、恒例の仏事などが衰えるのは当然の成行である。聖域であるべき修行場は、俗臭紛々たる修羅場に化していた。親鸞が比叡山に身を置いた時代は、このように僧兵が猖獗を極め、暴威をふるつた時代である。親鸞はかくも零落した教界の実態を日々に目撃し、時代が末世の只中に突入しているとの実感を深くしたに違いない。

ところで、大正十年西本願寺宝庫から発見された恵信尼の書状は、在叡時代の親鸞が不断念仏に従事する「堂僧」であつたことを告げてくれた。これが親鸞の在叡二十年に關して、われらが手に入れた唯一の確実な情報である。親鸞が「堂僧」として出仕した常行三昧堂は、源信との因縁が深い横川のそれであつたと思われる。とすれば、親鸞は源信の教説にことさら深い関心を寄せたに違いない。しかし源信の教説は、『往生要集』で述べられたように、天台流の観心と浄土教の念仏の相依相成にある。親鸞は天台の

修観にはついに破れたと推測されるから、この当時の親鸞には源信の教説はまだ疎遠のものと映つたであらう。その点では、『往生要集』に導かれて浄土門の先達善導に出会つた法然の場合と事情は異っている。

末法という歴史の認識は、親鸞の危機意識を醸成した重大なファクターであつた。だがそれは親鸞の危機意識の全体から見れば、外在的な部分、外縁ではないか。親鸞の危機意識の中核となつたもの、内因はどのようなものなのか。われわれは、その生涯の事跡に沿って、いわば垂直的に見る必要がある。

前期親鸞の航跡は、出生―出家―吉水入室の三つのエポックに区切ることができる。だが信頼できる史料が絶望的に欠落しているため、そのプロセスを追うことは全く不可能である。いま前期親鸞を幼年期と青年期に分ければ、幼年時代について『親鸞伝絵』や『正明伝』などの伝記が知らせてくれるのは次のことである。

- (i) 親鸞は貴族日野家の出自である。
- (ii) 四歳で父と離別、八歳で母と死別。
- (iii) 九歳の春、青蓮院慈円の室で剃髪出家。
- (iv) まもなく延暦寺に入山。修道生活。

これらの事項を確認すれば、「生の不安」は親鸞には人

一倍強く、この幼年期の「生の不安」が青年親鸞の心理形成に大きく影を落したであろうことは、十分に想像がつく。だが「生の不安」は「生の危機」そのものではない。《不安》が《危機》にまでボルテージが上がるには、そこに何かさし迫った契機がなければならぬ。この契機がなければ、住みなれた叡山を離れ、まったく新しい環境に踏みこむ必然性が生じないからである。

親鸞に急迫してきた問題は、「わが身」の問題であった。学僧として、戒・定・慧の三学に日夜精進しつつあった親鸞であったが、この「わが身」は如何ともなしがたい難物であった。覚如はその有様を次のように記している。

羅洞の霞の中には三諦一諦の妙理を窺ひ、草庵の月の前には瑜伽瑜祇の観念を凝らす。鎮に明師に逢って大小の奥蔵を伝へ広く諸宗を試みて甚深の義理を究む。然れども色塵・声塵・猿猴の情尚忙しう、愛論・見論・鵜膠の憶弥堅し。断惑証理愚鈍の身成じ難う、速成覚位末代の機算<sup>がば</sup>び匡し。仍って出離を仏陀に誂<sup>あづか</sup>へ知識を神道に祈る。《報恩講式》

この一節には、厳めしい文章を作成しようとする覚如の意図が明瞭に働いており、そのため晦渋な印象を受ける。もちろんフィクションだが、親鸞没後三十年余に書かれた

ものだけに、かなりの迫真力がある。私訳を試みてみよう。

《昼はツタの生い茂る霊窟に詣でて、天台の三諦円融の理を学び、夜は草庵に引き籠り唯識の研究に没頭した。また学者たちの室を足しげく訪ねては、大乘や小乗の教説について所見を陳べ、仏教諸学派の奥義を考究した。しかしながら、愛欲・名利・邪見の諸煩惱に翻弄され、空理・空論・我見の妄情がいよいよ心を迷わせていった。断惑証理という聖者の理想は愚悪の凡夫には成就しがたい。即身成仏の法門は末世の衆生には及びがたい。かくしてわが親鸞は、苦悩の生を越える法を仏陀世尊に願求し、またその手立を神に祈念したのである》

親鸞は私事については生涯沈黙を守った。この親鸞の性格は、その生涯の事跡を尋ねようとする後世の学徒に困難を与えているわけだが、右の『報恩講式』の一節には、苦悩する青年親鸞の姿がやリアルに描き出されている。ともあれ親鸞は、いつの日からか、自己が「いずれの行も及び難き身」《歎異抄》であることを深く自覚するようになってくる。やがて自からを《愚禿》と名告らしめた根底には、この自力無効という酷薄な現実への覚醒があったのである。親鸞のこの進退きわまった状況について、つぎに存

覺の言葉を引き、推察への一助としたい。

定水を凝らすと雖も識浪頻に動き、心月を観ずと雖も妄雲猶覆ふ。而るに一息追がざれば千載に長う往く。何ぞ浮生の交衆を貪って徒に仮名の修学に疲れん。須らく勢力を抛って直に出離を怖ふべし。『歎徳文』

比叡山の心臓部となっている根本中堂は、別名、一乗止観院といわれる。一乗—止観—院とは、法華一乗の精神が『摩訶止観』による仏道実践において具現されることを示している。おそらく天台僧親鸞もまたこの宗風を受け継ぎ、伝統的な一乗法門の学習と天台止観の実践に日々が明け暮れたことであろう。もっとも中心の役務は、常行三昧堂に出仕する念仏僧のそれであつたろうが……。

右の『歎徳文』の一節は、止観の修証が容易ならざるものであつたことを伝える。払っても払っても止めどなく湧き上る妄念。しかも無常迅速・生死事大というわが身の現実。この危機意識のなかで、「浮生の交衆」「仮名の修学」という叡山での日暮らしが懺悔された、とここで存覚は云う。結局は前掲の『報恩講式』の場合と同趣旨の内容であるが、このとき親鸞が立った苦境は、自己の存在理由<sup>存在理由</sup>そのものに関わつてゐたことが推察されるのである。

## 二

親鸞の身に鉛のように重く押し掛つてきた危機は、親鸞に六角堂参籠を決行させた。建仁元年春、親鸞二十九歳の年である。『伝絵』には、下山するとすぐ法然の禅坊を訪ねたように書いてあるが、恵信尼の書状で明らかのように、先づ六角堂に参籠したのである。親鸞の身体は、山を捨てた挫折感と将来への不安で憔悴しきつていた。もちろん当時教界の大問題となつた法然の火を吹くような伝道活動は叡山にも知れわたつていた。法然が有名な大原談義によつて天下の学者に念仏の最もすぐれていることを説伏したとき、親鸞は一四歳であつた。十七歳のとき九条兼実を授戒。『選択集』が著わされたのは、親鸞二十七歳の年である。法然の当時の影響力は甚大なものであつた。慈円は次のように記している。

又建永の年、法然房と云ふ上人ありき。まぢかく京中をすみかにて、念仏宗を立て専修念仏と号して、「ただ阿弥陀仏とばかり申すべき也。それならぬこと、頭密のつとめはなせぞ」と云ふ事を云ひだし、不可思議の愚痴無智の尼入道によろこばれて、この事のただ繁昌に世にはんじゃうしてつよくおこりつつ……。

## 『愚管抄』巻第六

同僚や先輩たちとの話題が、法然の伝道とその「新思想」に集中しなかったはずはない。親鸞はかなり強く法然の念仏義に引きつけられたろう。しかし法然の念仏義は、

比叡山からは正法を破壊する危険思想として睨まれており、たとえ法然の教説にひかれたにせよ、親鸞がこの思想へと走るには、更に思い切った決断が必要であつた。

やまをいって六かくたうに百日こもらせ給て、(山) (出) (角) (善) (龍) (後世) (世) (祈) (折) (結) (宗) (現) (預) (聖) (德) (太) (子) (文) (結) (宗) (現) (預) (聖) (德) (太) いしのもんをむすひてしけんにあつからせ給て候けれは、やかてそのあか月いてさせ給て、こせのたすからんとする上人にあいまいらせんとたつねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて、又六かくた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(如何) (大) (善) (惡) (同) (生) (死) (出) (後世) (善) (惡) (同) (生) (死) (出) (後世) 事はよき人にもあしきにもおなしやうにしやうしいつへきみちをは、たた一すちにおほせられ候しを、うけ給はりさためて候しかは、しようにんのわたらせ給はんところには人はいかにも申せ、たといあくたうにわたらせ給へしと申とも、せせしやうしやうにもまよいければこそありけめとまで思まいらするみなれはと、

やう／＼に申候し時もおほせ候しなり。(様) (仰) (下略)

(恵信尼書状第三通)

危機の頂点にあつた親鸞のその後のプロセスは右の通りである。比叡山下山↓六角参籠(聖徳太子結文)↓夢告(示現)↓法然訪問↓回心。私は以下において、参籠と夢告の二つの事柄にしばって、一応の問題点を整理してみたい。

平安時代以来、とくに京都付近で、人々は人生の重大な決定に直面するとき、しばしば清水寺や賀茂神社など靈驗あらたかな聖所に籠って祈念した。この風習の盛行については、『沙石集』や『古今著聞集』をはじめとする中世説話集にいくつもの事例がみえる。法然が二四歳のとき、叡空のもとを去って、嵯峨の清涼寺に七日のあいだ参籠した故事。一遍が熊野に参籠し、その権現の夢想によって自力を捨てた故事。これらはことに有名なものである。

親鸞の参籠には謎が多い。このときの親鸞の行動は、いわば、中世という霧の奥深く朦朧と隠れている。まず参籠の日数。百日というのは同時代人のそれに較べて異常に長くないだろうか。つぎに参籠の形態。この期間親鸞は、はたしてどのようにして糊口をしのいだのか。昼は米塩を托鉢し、夜は参籠したのか。いずれにしても、親鸞の六角堂参籠は、中世日本人の風習に随ったものであり、その限りにお



いては親鸞の行動も中世的限界を越えていないと言いうる。

参籠という行為は、中世日本人のみならず、人類共通に見られる宗教現象である。秋に大地に埋れた草木の種が春になって芽を出すまでの潜伏期間は、インキュベーションと言いうるが、靈窟への籠りが、インキュベーション（孵化期）という象徴的な意味合いのあることは、先学の指摘するところである。<sup>③</sup>

親鸞が籠った六角堂頂法寺は、当時は聖徳太子の建立と信ぜられていた。親鸞が晩年に作った六角堂縁起に関する皇太子聖徳奉讃八首は、このような事情を物語っている。六角堂の本尊として安置されている仏像は、如意輪観音である。如意輪とは、衆生の一切の志願を満たすという意味で、この本尊は発願成就の功德がある。

親鸞はどのような願いをこめて参籠したのだろうか。恵信尼の書状には、「こせをい<sup>（後世）</sup>のらせ給ける」とあるから、親鸞の祈願の内容が未来生つまり往生の問題に係っていたことが知られる。しかし往生を祈りつつ、往生への厳しい障害が立ちはだかっていた。親鸞の胸中に暗雲のように立ち籠めた不安。一体それは何だっただろう。その一端は、「聖徳太子の文」と「示現」が明らかにしてくれるはずである。が、恵信尼の書状には、具体的なことは何ひとつ記

されていない。

「示現」については、様々な臆測がなされてきた。小論では論争史のあとをたどることはできないが、赤松俊秀氏は「示現」の内容が「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」の四句偈であると断定された。<sup>④</sup>してみれば、『親鸞伝絵』にこの四句偈の告命が建仁三年と記載されているのは、建仁元年の誤記であるということになる。

いま赤松氏の説に随って、建仁元年に親鸞がこの四句の偈文を夢の中で授けられたとしよう。この授記は、参籠を始めてから九五日目、満願まであと五日の明け方のことである。

建仁三年四月五日夜寅時、聖人夢想の告<sup>（親鸞）</sup>ましゝき。

彼記に云く、「六角堂の救世菩薩、顔容端嚴の聖僧の形を示現して、白衲の袈裟著服せしめ、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

救世菩薩善信に言く、「此は是れ我誓願なり。善信此の誓願の旨趣を宣説して一切群生に聞かしむへし」と云々。爾の時善信夢中にありながら、御堂の正面にし

て東方をみれば、峨々たる岳山あり。その高山に数千  
万億の有情群集せりと見ゆ。そのとき告命の如く、此  
の文の心をかの山にあつまれる有情に對して説き聞か  
しめ畢るとおぼえて、夢さめ畢んぬ」と云々。(下略)

『親鸞伝絵』上第三段

周知のように、名畑崇氏は、鎌倉初期に在世した金胎房  
覚禪が撰した『覚禪鈔』に次のように注目すべき一節があ  
ることを発見し、如意輪觀音と「示現」との関係について  
所見を発表された。<sup>⑤</sup> つぎにその『覚禪鈔』の一節を書き下  
して引用してみることにする。

・本尊王の玉女に交すること

又云く。若し邪見心を発して、淫欲熾盛にして世に墮  
落すべきに、如意輪我れ王の玉女と成りて、其人の親  
しき妻妾と為りて、共に愛を生じ、一期生の間莊嚴す  
るに福貴を以てす、無辺の善事を造ら令め、西方極樂  
浄土に仏道を成ぜしめん。疑を生ずることなかれ云々。

『覚禪鈔』四十九・如意輪下

かくして、六角堂で親鸞が授けられた四句の告命は、右  
のように如意輪觀音の一文に原型のあることが発見された  
のである。したがって、恵信尼の書状におけるひとつの謎、  
「聖徳太子の文」が実は『覚禪鈔』の右の如意輪の文と同

一であり、「示現」が「行者宿報……」の四句偈であると  
する名畑氏の推測は、六角夢想の解明を大きく前進させる  
ことになったのである。

ひとは危機が頂点に達したとき、しばしば夢を見る。こ  
とに夜の深い古代や中世の人々にとって、夢はたんなる夢  
ではなかった。夢は、ある場合には、聖なる世界からの音  
信として、ダイモニックな意味をもっていた。古代ギリシア  
人は、夢による病気の治癒を祈って、医神アスクレピオス  
の神殿へ参籠したと伝えられる。いま親鸞伝説に限ってみ  
ても、夢にまつわるエピソードはすくぶる多い。「磯長の  
夢告」「大乘院の夢告」「正統伝」をはじめとして、「六  
角夢想」「蓮位夢想」「綽空改名の夢告」「入西房の靈夢」  
「箱根靈告」「熊野現異」「伝絵」と枚挙にいとまがない。  
このような靈驗譚は、まさに中世が夢の世界であったこと  
を端的に物語る。親鸞の六角堂参籠の意図も同時代人の場  
合同じであった。それは無意識の世界へ降りてゆくこと  
によって、一種の神托夢を得る体験であった。

確かに、意識が未発達で迷信的であった中世人が、夢の  
託宣を信じ、夢見によって吉凶を占ったり何事かを予知す  
るのは、理性の時代に生きる現代人の眼には馬鹿げたもの  
に見える。だがこの夢と人間との関係は、あながち不条理

なものとして一蹴できない部分がある。

たとえばユングは夢の中に人間の最終的な完成に向うはたらきを認め、この自己実現の過程を「個性化の過程」(process of individuation)といている。「夢の象徴は、人間の心の本能的な部分から合理的な部分に送られる重要なメッセージ伝達者である。」とすれば、古代ギリシア人におけるダイモンも、中世日本人における夢のお告げも、本能的な部分——内的な中心——が旧世界人特有の鋭敏な直観に聞きとられた心理現象であると言えないことはない。親鸞の「性夢」とも見まがう夢体験は、バランスを失った性の意識が無意識によって補償されるという意味合いがあった、と考えることもできるであろう。

ところで、夢には、(1)場面の提示、(2)発展、(3)クライマックス、(4)結末、という劇的構成があるというのがユングの説である。夢は劇と同じように、ひとつの問題設定とその解決という様式をもっているといわれる。その意味において、夢が劇におけるカタルシスのように、意識における昇華作用を伴っていることは、十分に領かれることである。このユングの説にならったのか、脇本平也氏は、『親鸞伝絵』の四句偈をそれだけに限定せず、前後の文に注目して、前・中・後の三段の構成において理解された。このように

全文のコンテキストから親鸞の夢体験を考えようとする視点は、まことに重要であろう。「前段は、救世観音が姿を現して偈を誦する。中段は、この偈に示されるわが誓願を一切群生に説き聞かせよ、という命令が下る。後段は、命を受けて親鸞は人々にこの誓願をのべ伝える」とし、「行者宿報……」の四句偈文は、ドラマ全体の中心テーマでないと断定している。<sup>⑦</sup>

この見解は、従来の常識を真向から覆すものである。女犯の正当化が夢告の中心テーマではなく、利他衆生の使命感こそ親鸞が夢体験によって得た成果であるという説である。この説によって、夢告↓吉水入室のプロセスが以前とは違った角度から再解釈されることになった。

しかし六角堂参籠を利他的な側面に限定して考えることも無理はないであろうか。この解釈に随えば、「わが身」の凡夫性を悲傷する親鸞像ではなく、利他教化の使命に燃える菩薩的な親鸞像が浮び上ってくる。親鸞は、夢告によって、「ただ念仏」という確信を何らかの形で得た——というのでなければ、「示現」と吉水入室とを結ぶ線は細いものになってしまうであろう。

親鸞が指授にあなかったという四句偈については、その真实性を疑う人はもはやいない。というのは、近年高田専

修寺に発見された真筆の『浄肉文』の裏面に、やはり親鸞自筆の四句偈が鈍染しているのが判明したからである。しかし四句偈の前後にある文は、必ずしも親鸞が授けられた告命であると断定できない。『親鸞伝絵』のよった『親鸞夢記』は、親鸞の高弟真仏の述であるが、真仏が親鸞を敬慕するあまり、前後の文において親鸞を讃嘆した、とも考えられる。もしそうなら、前後の文を自明の前提として親鸞の夢体験を究明しようとする立場には無理が生じるであろう。

聖徳太子の告命は、如意輪観音の祈請の文を結んだ親鸞にはかりしれない勇気を与えてくれた。暗く沈んだ心の内側にさっと光が射し込んだ。聖徳太子と親鸞との間に生涯に亘って離れない「我―汝」の呼応的關係が生れたのは、このときからである。だが『教行信証』や親鸞の言行録ともいうべき『歎異抄』に聖徳太子の姿は、またその著述『三経義疏』からの引文は、見えない。この事実、聖徳太子和讃を二百首も残した親鸞にしては、まことに不思議というほかはない。おそらく親鸞の意識の次元にあっては、聖徳太子の存在は、陽のあたる理性の次元よりは更にはるかに深い、光のとどかない本能の次元に位置していたのであろう。

#### 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ひ

#### 大慈救世聖徳皇

父のごとくにおはします

#### 大慈救世観世音

母のごとくにおはします

#### 聖徳皇のおはれみに

護持・養育たえずして

#### 如来二種の回向に

すすめいれしめおはします

右の和讃には、聖徳太子は父や母に喩えられているが、全体的な印象は、厳しい父性のイメージではなく、一切の有情を恵み育くむ母性のイメージである。親鸞にとって、聖徳太子は救世観音の垂迹に他ならなかった。そして観音とは、娑婆世界に三十三身をあらわして、自在の神力によって、衆生をあらゆる苦難から救出するという菩薩の謂である。この菩薩は、いま六角堂に籠る親鸞に夢の回路を径て、「聖徳皇と示現」したのである。

親鸞の夢に現われた聖徳太子。それはたんなる歴史的存

在ではない。救世観音の垂迹であり、その広大な慈悲心によって衆生を「護持・養育」する存在、いわば久遠の母である。幼くして母親と離別した親鸞が、無意識のうちに母性へのせつない憧れを懷いたということは十分考えられることである。その母は、参籠によって、肉体の限界にまで突き進んだとき、聖徳太子の姿をとって突如降臨することになる。ユングは、何人も心の奥底にもっている母性の元型を「グレート・マザー」(Great Mother)と名づけている。このユングの仮説が、どれほどの科学性によって裏づけられているのか私には分らないが、親鸞における聖徳太子は、母性の元型的イメージであったとは言えないだろうか。

「見ることは信ずることである」(To see is to believe)。  
 〈事実〉は百聞にも勝っている。聖徳太子の示現は〈事実〉であり、これほど確かなものはなかった。この夢告によって親鸞が手に入れたものは、純一の信頼であり、大いなる安心であった。性の解決である妻帯も、専修念仏を説

いた源空への帰依も、この夢告がなかったら踏み切ることにはできなかった。自己の凡夫性を思い知らされ、深い絶望感に襲われた親鸞であった。だが救世観音の慈悲に救い上げられた現在、絶望は安心へ転じた。生命の要求するままに身を委ねることができるようになった。危機の最悪の状態は一応は回避された。だがこの経験は、言うまでもないことだが、危機の最初であって、最後ではない。

# 註

- ① 『親鸞ノート』(福村出版)四〇頁。
- ② 『親鸞と末法思想』松原祐善著(法藏館)一二頁。
- ③ 『古代人と夢』西郷信綱著(平凡社)四〇頁。
- ④ 『親鸞』(吉川弘文館人物叢書)五四頁。
- ⑤ 『真宗研究』第八輯「親鸞聖人の六角夢想の偈について」。
- ⑥ 『人間と象徴』(上)河合隼雄訳(河出書房新社)六九頁。
- ⑦ 『理想』四八五号「親鸞の夢をめぐって——一つのイマジネーションの試み——」(理想社)九四頁。

(本学助手 真宗学)