

「六角堂夢告」考（上）

——親鸞の生涯を貫いた課題——

龍
弘
信

はじめに

『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行信証』）掉尾の所謂「後序」の記事

又依^テ夢告^ノ改^{メテ}綽空^ノ字^ヲ同日^{シキ}以^テ御筆^ヲ令^メ書^ス名^ノ之^ヲ字^ヲ畢^ヌ（『親全』一、三八二頁）

に拠れば、元久二年（二二〇五）、親鸞は「夢告」によって実名を改め、閏七月二十九日、法然によって新しい名をその真影に記してもらっている。

この「名の字」は、覚如の『拾遺古徳伝』巻六における

またゆめのつげあるによりて、綽空の字をあらためて、おなじき日これも聖人真筆をもて名の字をかきさづけしめたまふ。それよりこのかた善信と号すと。云々

（『聖全』三、七三二頁）

との記述以来、「善信」であるとされてきたが、筆者はこれを「親鸞」であると考え、種々論考を發表してきた。

ただ、旧稿「善信」と「親鸞」——元久二年の改名について(下)——(『親鸞教学』七六、二〇〇年)にも記したが、「名の字」を「釈の親鸞」と考える上で、

(1) 改名の契機となった「夢告」がいつ、どこで、誰が見た、どのような内容のものであるかが不明であること。

(2) 従来、「親鸞」への改名は、『歎異抄』流罪記録の「流罪以後、愚禿親鸞しよめ令書給也¹⁾」の記述に基き、越後流罪中のことと考えられてきたが、善導の学びに沈潜していたとされる吉水修学のこの時期に、天親・曇鸞に依拠よするという方向性が親鸞の中ですでに明確に自覚されていたと言えるのか。

という問題が残されていた。

今回筆者は、第二の問題を視野に入れつつ、主に第一の「夢告」の問題について考察を進めていきたい。

旧稿において筆者は、親鸞に改名を促した「夢告」について、「記録自体がなされなかつたか、時間の経過とともに散逸したのか、いずれにせよ覚如の時点ですでに伝承が途切れており、新史料の発見を待つ他ない」と記し、「夢告」の時期も『選択集』の書写を許されてから真影に讚文を書き入れてもらうまでの間であろうと考えていた。

しかし、現在筆者の考えは次のように変化している。

人生の一大転機である改名の契機となった「夢告」を親鸞が記録しないということがあり得ただろうか。信頼のける弟子にそれを伝え、散逸を防ぐためにその記録文書を託すことをしなかつたのだろうか、と。(この「夢告」を親鸞ではなく法然が見た「夢」とする見解²⁾もあるが、法然が見た「夢」だとしても親鸞が詳しくそれを尋ねて記録しなかつたのか、という同様の疑問が残る。³⁾)

また、「夢告」の時期を選択付属・真影図画の頃とする必要はなく、その内容も、必ずしも天親・曇鸞の名が登場していると考えなくてもよいのではないかと。(建仁元年(一一〇一)に親鸞を法然のもとへと促した六角堂での「夢告」

と現在考えられている「行者宿報設女犯 我成玉女身被犯 一生之間能壯嚴 臨終引導生極楽」の偈文（以下、「行者宿報偈」）にしても、法然の名も、「法然を訪ねよ」という直接的な指示も記されていない。）

筆者は現在、「夢告」自体が伝わらなかつたのではなく、「夢告」の背景が伝わらなかつた。途切れてしまったのは「親鸞に改名を促した」という伝承の方であり、私達は現在その「夢告」をそれと知らずに目にはしているのではないかと考えているのである。

『教行信証』の各所に施された振り仮名、左訓、字訓、圈発（四声点）等からは、読者の理解を助けるための親鸞の並々ならぬ配慮が窺われる。

また、「名の字」を「善信」とする先入見を廃して読めば、「愚禿釈親鸞集」の撰号からして「名の字」は当然「釈の親鸞」と読める、と親鸞自身は考えたと思われるが、同様に、「夢の告」と書けば、どの「夢告」を指すのか面授の門弟達ならすぐに理解できる、と親鸞は考えたのではないだろうか。

親鸞の生涯において史実と確認できる「夢告」は二つしかない。
一つは、真仏によって、『経釈文聞書』に、

親鸞夢記云

六角堂救世大菩薩 示二現 顔容端政之僧形 一 令三服二著 白柄御袈裟 一 端二座 広大白蓮 一 告二命善

信一言ク

行者 宿報 設女犯
シウホウ ニテクヒヒ ホムストセ
 キヤウシヤ シウホウ セチ ニヨホム オカス
 フレナリテ キヨク ニヨノミト ラレム ホムセ
 我成二玉女身一被二犯一
カシヤウ キヨク ニヨシン ヒ ホム

一生之間能莊嚴ノアヒヒクヨクシヤウコムシテ
シヤウシケンノウシヤウコム

臨終引導リムシユニイタクウシテ
リムシユイタクウ 生セシム 二極樂ニ 一文

救世菩薩クセサツバツ 論リムシユシテ 二此文コノヲ 一言ク 此文吾誓願ナリ 一切群生クシニハシト 可トキキカス 二説聞カウミヤウシタマヘリ 一告命ヨリテフカウキウニ

聞キカ 二之ヲ 一覺オホエテユメサメヌ 夢悟了カスセシマンノウシヤウニシムト 因カスセマンノウシヤウニシムト 二斯告命ニ 一 數千萬カスセマンノウシヤウニシムト 有情ウシヤウニシムト 令シ 三

と記された「親鸞夢記」の文、及びかつて親鸞真蹟の「淨肉文」の紙背に記されていたこれも真仏筆の「六角堂夢想偈文(斷簡)」

行者宿報設女犯 我成キヨクニヨフミト 二玉ヲレム 女身ニ 一被ヒ 二犯ホム

一生之間能莊嚴ノアヒヒクヨクシヤウコムシテ
シケンノウシヤウコム 臨終引導リムシユニイタクウシテ
リムシユイタクウ 生セシム 二極樂ニ 一文

に伝えられる、六角堂の救世菩薩から房号「善信」をもつて呼びかけられ、「行者宿報偈」を与えられたそれであり、もう一つは『正像末和讃』草稿本(親鸞真蹟)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 無上覚おぼささるとるなり

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 愚禿親鸞八十五歳書之 (『親全』二和讃篇、一五二―二頁)

と、「夢告讃」として記される康元二年(二五七)二月九日のそれである。

八十五歳時の「夢告讚」が三十三歳時の改名を促したはずはなく、現在確認できる文献中親鸞に改名を促した「夢告」として考え得るのは、建仁元年（一一二〇）、六角堂において「行者宿報偈」を授けられた「夢」であり、筆者はこの「玉女として行者に随順し臨終に引導して極楽に生ぜしめん」という救世菩薩の「誓願」を「一切群生に説き聞かすべし」と命じられた親鸞が、その課題に応えて「数百万の有情にこれを聞かしむ」るべく「親鸞」と改名した、と考えざるを得ないのである。

以上の説が成り立つか否かを検討すべく、小論において筆者はまず「行者宿報偈」をめぐる初期の伝承を尋ね、その後、「夢告」が親鸞にいかなる課題をもたらし、それが改名とどう関連していったかについて考究していきたい。

一 「行者宿報偈」をめぐる初期の伝承

「行者宿報偈」を記した最も古い文献は、前掲の真仏『経釈文聞書』の「親鸞夢記」の文と、同じく真仏筆の「六角堂夢想偈文（断簡）」である。

いずれも現在専修寺に伝わっているが、『経釈文聞書』は、冒頭の『蓮華面経』『法事讚』の文から善鸞事件に関連して建長七年（一一五五）以降に書き始められたと考えられること。⁴「親鸞夢記」の文には「有情」の語が用いられ、「善信」の「善」の字体が「苦」に似た筆跡であるなど、親鸞の八十歳以降の著作の特徴を示していること。⁵近年親鸞真蹟と認められた『観音菩薩往生浄土本縁経』の文（断簡）⁶と同じ文が『経釈文聞書』では「親鸞夢記」の文に続いて記されていること。「六角堂夢想偈文」がもとは親鸞真蹟「浄肉文」の紙背にあり、「浄肉文」の現状から見て、真仏が紙の裏面右端から四句二分の「偈文」を書いた後、親鸞が同じ紙の表右端から「浄肉文」を記していること⁷などから見て、これらはいずれも親鸞と真仏が同じ場所にいた時期、すなわち真仏が顕智・専信らと上洛して親鸞の

もつと『西方指南抄』『如来二種回向文』等を書写していた康元元年（二二五六）十月下旬から翌正嘉元年閏三月下旬頃までの間に、親鸞の許可のもと書写されたと考えられる。

これらのいずれにも「夢告」のあつた日時・場所は記載されていないが、「六角堂の救世大菩薩」とあることから見て、おそらく聖徳太子創建と伝えられる六角堂における、それも『恵信尼書簡』が伝える、建仁元年（二二〇一）、親鸞を法然のもとへと誘つた参籠九十五日目の暁の「夢」を記録したものであると思われる。

しかし、「行者宿報偈」をめぐる初期の伝承は必ずしもそうなつてはいない。

「行者宿報偈」を伝える初期の文献は、本願寺覚如の『親鸞伝絵』、荒木門徒系の『親鸞聖人御因縁』、そして「熊皮御影」と限られている。⁽⁸⁾

（一）『親鸞伝絵』——東国伝道の予言——

親鸞の曾孫覚如は『伝絵』卷上本第三段において、

建仁三年辛酉四月五日夜寅時、聖人夢想の告まし／＼き。彼記にいはいはく、……（『親全』四言行編（2）、六頁）

として、「夢告」は建仁三年（二二〇三）四月五日寅の刻（午前四時頃）のことと記している。「夢」の中では六角堂で「行者宿報偈」を授けられたことになっているが、「夢」を見た場所自体は記されていない。

覚如はこの「夢告」を「ひとへに真宗繁昌の奇瑞、念仏弘興の表示也」⁽⁹⁾とし、卷下本第二段（稲田興法）では「此時、聖人被仰云、救世菩薩の告命を受し往の夢、既に今と符合せり」として、親鸞自身が後年の東国伝道の予言と考えていたとしている。

建仁三年の干支——『善信聖人絵』（以下、西本願寺本）は「癸亥」、『善信聖人親鸞伝絵』（以下、専修寺本）・『本願寺

聖人伝絵』(以下、東本願寺本)は「辛酉」。西本願寺本の干支が正しい——の問題が残されているとはいへ、初稿本作の永仁三年(一二九五、覚如二十六歳)から康永二年(一二四三、七十四歳)制作の最終完成稿である東本願寺本に至るまで、覚如は一貫して「六角堂夢告」を建仁三年の出来事としている。

また、吉水入室に関しても、『伝絵』巻上本第二段に「隱遁のこゝろざしにひかれて源空上人の吉水の禪房に尋参たまひき」¹¹⁾、正安三年(一二三〇一、三十二歳)制作の『拾遺古徳伝』巻六にも「叡岳の交衆をやめ、天台の本宗をさしきて、かの門下にいりてその口決をうく。……建仁元年^{辛酉}春のころなり。今年聖人六十九歳、善信聖人二十九歳」¹²⁾とあるだけで、入門の年時に混乱——専修寺本・東本願寺本が建仁三年春。西本願寺本・『古徳伝』は建仁元年春。『古徳伝』には「辛酉」の干支あり——があるとはいへ、「夢告」は一貫して建仁三年の夏(四月五日)。「春の頃」とした入門よりは明らかに後の出来事とされている。

父覚恵が没した徳治二年(一二三〇七、三十八歳)、『伝絵』制作の十二年後に覚如は初めて『恵信尼書簡』を見たと考えられるが、それ以後も記述を訂正してはならず、六角堂での「夢告」を契機として親鸞が法然の門下に入ったという認識が、終生覚如にはなかったことを示している。¹³⁾

覚如は、『伝絵』の制作に先立ち、正応三年(一二九〇)から二年間、父覚恵と共に関東に赴き親鸞旧跡を巡拝、存命の親鸞門弟と対面して史料や伝承を収集している。その折、真仏の「親鸞夢記」を、おそらくは顕智から見せられたと思われるが、吉水入室の契機となったという詳しい背景までは伝えられなかったのではないだろうか。

ただ、『伝絵』は、「彼記にいはいはく」として明らかに真仏の「親鸞夢記」の文を引きながら、「夢記」には存在しない「建仁三年^{辛酉}四月五日夜寅の時」の年時と、「尔時、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みゆ、そのとき告命のごとく、此文のこゝろを、かの山にあつ

まれる有情に対して、説ききかしめをはるとおぼえて、夢悟をはりぬと云々¹⁵」として東方の高山に群集する数千万億の有情に説法する情景を挿入している。

この点について、親鸞の手元に「六角堂夢告」以外の「夢」も記載された『親鸞夢記』が「原本」としてあり、覚如は「原本」の記述に拠って『伝絵』の記事を作り、真仏の「夢記」は「原本」の中から「六角堂夢告」の記事のみを、それも年時や東方の高山の群衆への説法を割愛して抜粋した「原本の所謂聞書・抄出」であるという推定もなされているが、「原本」自体が発見されておらず、推定の根拠の一つと見られる——「親鸞夢記云」として三つの「夢告」を引いた——専修寺蔵「建長二年文書（三夢記）」も偽作としか思われない。また、真仏が「夢記」を書写する際に当該部分を独断で割愛したとは考え難く、『伝絵』の「彼記にいはいはく、六角堂の救世菩薩、……一切群生にきかしまべしと云々¹⁷」の箇所も、表現に若干の差異はあっても、真仏の「夢記」と同一の内容を示している。¹⁸

覚如はやはり関東のみた真仏の「夢記」に拠って『伝絵』の記事を書いたと考えられ、真仏の「夢記」に見られない『伝絵』の記述は覚如による潤色か、あるいは当時関東に「夢告」を東国伝道の予言と見た口頭伝承、もしくはそれにまつわる文書——いずれも真仏の「夢記」以降に成立——が存在したことによるものと思われる。

また、前掲のごとく覚如は『拾遺古徳伝』に、元久二年の親鸞の改名を实名「綽空」から房号「善信」へのそれと記しているが、「行者宿報偈」以外に改名以前の「夢」を記していないことから見て、覚如は改名の契機である「夢告」を建仁三年四月五日寅の刻のそれと理解していたものと思われる。

(2) 『親鸞聖人御因縁』——結婚の契機——

「親鸞—真仏—源海」の系譜を記し、『伝絵』より成立が古いと見られる荒木門徒系の『親鸞聖人御因縁』には、建

仁元年十月、三十八歳の親鸞に「月輪の法皇」の第七女「玉日の宮」との結婚を法然が勧めた際、固辞する親鸞に対して、親鸞が入門する前、六角堂において見、誰にも告げたことのなかった「行者宿報偈」を示して、示現に従って妻帯せよと命じたというエピソード、所謂坊守縁起が載せられている。

「夢告」は二十九歳の折の六角堂でのことあり、「夢告」に従って法然に入門したことになるが、参籠期間は七日間、建仁元年より九年前の出来事とされている。

(3) 「熊皮御影」讀文

京都市常福寺に伝来し、現在奈良国立博物館所蔵の「熊皮御影」は、右上に讀文として「行者宿報偈」が書かれている。

「熊皮御影」は、寿像である「安城御影」を祖型として約百年後の南北朝期に描かれたと見られ、当時、「行者宿報偈」が親鸞の生涯における中核的な意味を持つと理解されていたことが窺われるが、いかなる意味においてそう理解されていたかは明らかではない。

外題の「善信房御影 四句文尊円親王 絵浄賀法橋」に拠れば、讀文は本願寺の本寺である青蓮院の門跡尊円法親王(一二九八―一三五六)の筆であり、画筆者は覚如が永仁三年に最初の『親鸞伝絵』(専修寺本か?)を制作した折の絵師浄賀(一二七五―一三五六)であるとされている。

兩名とも覚如(一二七〇―一三五二)と同時代人であり、また近い関係も想像できることから、「御影」の製作に覚如が関わっていたとの推定も可能ではあるが、「御影」伝来の経緯は一切不明であり、外題の信頼性自体を疑う見解もある¹⁹。

(4) 『惠信尼書簡』——「御示現の文」——

現在この「行者宿報偈」は、惠信尼が娘覚信尼に宛てた『書簡』第三通に添えた「殿のひへ（比叡）のやま（山）にだうそう（堂僧）つとめておはしましけるが、やまをいで、六かくだう（角堂）に百日こも（籠）らせ給て、ごせ（後世）の事いの（祈）り申させ給ける、九十五日のあかつき（暁）の御じげん（示現）のもん（文）」であると考えられている。

この「御示現の文」は現在失われており、『上宮太子御記』に「文松子伝云」として引かれ、金沢市専光寺に親鸞真蹟の一部が伝わる「廟窟偈」であるとすする説もあつたが、「廟窟偈」では法然を訪ねる必然性が見出せない等の理由²¹から、現在は「行者宿報偈」説が主流である。

ただ、筆者は別の観点から『惠信尼書簡』の「御示現の文」は「行者宿報偈」であると考へている。

前掲の真仏筆「親鸞夢記」の文には「夢告」の日時、場所等が記載されておらず、また、白衲の袈裟を着した僧形の救世菩薩が告命したとあり、「しやうとくたいし（聖徳太子）のもん（文）をむすびて、じげん（示現）にあづからせ給て候け²²」るとした『惠信尼書簡』の記述とは若干の相違がある。

しかし、筆者には、両者の記述の相違が逆に「行者宿報偈」が「御示現の文」であることを物語っているように思える。

『惠信尼文書』に『書簡』と共に伝えられた「仮名書き音読み」の『大無量寿経』の文からも知られるように、惠信尼を含めて当時の女性に漢文の読解能力はなく、親鸞が惠信尼に与えた「御示現の文」は、おそらくは前後の文のない偈文のみであつたであろう。

またその偈文も、真仏書写の「六角堂夢想偈文（断簡）」と同様、返り点・送り仮名付きの漢文ではあるが、書き

下し(延書)にはせずに音読みの振り仮名を付した形態から見て、読解よりむしろ音読・暗唱を主眼として書かれたものであり、その背景・由来について恵信尼は、親鸞から口頭で聞かされたと思われる。

この「聖徳太子の文を結びて」の文は、「太子の」の「の」が主格を現す「聖徳太子が文を結んだ」との意であるのか、「聖徳太子の文」(聖徳太子関連の文)を親鸞が「結んだ」のか、そして「文を結ぶ」とはどういう意味なのか、という点で解釈が分かれているが、山田雅教は『聖法輪蔵』四十七の記事をもとに、「の」は主格、「文を結びて」は「文を作って」の意であるとしている。⁽²³⁾

また、救世観音は聖徳太子の本地であり、当時、両者は同一の存在と見なされていた。

つまり「聖徳太子の文を結びて、示現にあずからせ給いて」という『恵信尼書簡』の記述は、

《『夢』の中に(本地である救世観音菩薩の姿の)聖徳太子が現れて文を作って示された(＝告命された)のに出遇つて……》

と解釈でき、真仏の「親鸞夢記」の文との記述の相違は、親鸞が「救世観音が告命した」と語ったものを恵信尼が「聖徳太子が文を作って示した」と記した、あるいは親鸞自身が「聖徳太子が文を示した」と語った、という些細な「誤差」の範囲内であり、「親鸞夢記」と『恵信尼書簡』は同じ情景を伝えていると見ることができのではないだろうか。

いずれにしても、『伝絵』や『御因縁』の時点で「夢告」に関する伝承はかなり変容しており、「親鸞が百日間の六角堂参籠を発願し、九十五日の暁にこの文を得て、法然に入門した」という由来の正確な伝承は早い時期に途切れていたと考えなければならない。

真仏が京都に滞在して「夢記」「夢想偈文」を写した折には親鸞から口頭でその正確な由来が伝えられたと思われるが、真仏は下野国高田に帰った後、翌正嘉二年（一二五八）三月八日に死亡している。

岡崎市東泉寺蔵『三河念仏相承日記』に拠れば、顕智は真仏らが帰郷した後もしばらく京都に留まり、その年の暮れに三河に到着。真仏の命によつて翌正嘉二年まで三河で教化に従事している。⁽²⁵⁾

それゆえ顕智は、娘婿として『経釈文聞書』等の文書を相続したものの、真仏から直接「夢告」にまつわる由来を伝えられることはなかったのではないだろうか。

だとすれば、真仏の没後、その詳しい由来を聞くことなく「夢記」「夢想偈文」を目にした者達（顕智、覚如、源海ら）の理解は、当然文書の記述そのものに引きずられることになる。読む者がどの箇所を重視したかによつて、その後の親鸞伝上の「夢告」の位置付けがおのずと決定されてきたのではないだろうか。

つまり、『伝絵』は「吾が誓願を説き聞かすべし」とした救世菩薩の「告命」を重視してこれを東国伝道の予言とし、『御因縁』は「行者宿報偈」に重点を置き、結婚を命じた「夢」と解釈したのではないだろうか。

二 吉水入室の契機としての「行者宿報偈」

やま（山）をい（出）で、六かくだう（角堂）に百日こもらせ給て、ごせ（後世）をいの（祈）らせ給いけるに、
 〔親全〕三書簡篇、一八七頁

と伝える『恵信尼書簡』によれば、二十年間に及ぶ比叡山での親鸞の修学は、六角堂で「後世を祈ら」ざるを得ない結果に終わった。

親鸞はその在叡期の具体相については何も語ってはいない。わずかに『恵信尼書簡』の「殿の比叡の山に堂僧つと

めておわしましける」の記述が、常行三昧堂の「堂僧」であったことを窺わせる貴重な史料となっている。

『恵信尼書簡』のこの記述と、「とこしなへに楞嚴横川の余流をた、へて」²⁶と語る覚如の『親鸞伝絵』の記述から、若き日の親鸞が叡山浄土教の伝統の中で勉学修行を続けてきたことが推察できる。

当時の叡山浄土教の内実は、建久八年（一一九七）、聖光房弁長入門の際に法然が語った「三重の念仏」からも窺われる。

上人答えての給はく。なんぢは天台の学者なれば、すべからく三重の念仏を分別してきかしめむ。一には摩訶止観にあかす念仏、二には往生要集にすゝむる念仏、三には善導の立給へる念仏なりとて、くはしくこれをのべ給ふ。

〔法然上人行状絵図〕巻四十六、〔法伝〕二九六頁

法然は弁長に対して、天台宗における「念仏」を「摩訶止観にあかす念仏」、「往生要集にすゝむる念仏」そして「善導の立給へる念仏」の三種に分類し詳説した。

「善導の立給へる念仏」とは、「偏依善導一師」を標榜した法然が説いた選択本願の行としての称名念仏に他ならない。これに対して「摩訶止観にあかす念仏」とは、智顛『摩訶止観』に説かれる四種三昧の中の「常行三昧」、「般舟三昧經」に基いた、行道の中で阿弥陀仏の現前を見ようとする不断念仏の行である。（前掲の『恵信尼書簡』の記述から推すると、在叡期の親鸞が横川の常行三昧堂においてまさしくこれを行っていたとも考えられる。）

また、「往生要集にすゝむる念仏」とは、当時比叡山で主流であった観仏を勝、称名を劣とする『往生要集』理解に基いた念仏、すなわち観想念仏を指すものであったと思われる。（例えば『拾遺古徳伝』巻三は、法然の師叡空が観仏を勝れた往生の行とした自らの『往生要集』理解を述べた際、称名を勝れた行と主張する法然と激論になり、激怒した叡空が木枕を投げつけたという逸話を伝えている。²⁷）

後年親鸞は、『高僧和讃』『源空讃』で師法然の恩徳をたたえる中に、

善導源信す、むとも 本師源空ひろめずば

片州濁世のともがらはいかでか真宗をさとらまし

(『親全』二和讃篇、一二八頁)

という一首を制作している。

筆者はこの和讃が在叡期の親鸞の思想的遍歴を暗示していると考ええる。

親鸞が「善導源信すむとも」と語った折の「善導源信」とは、法然の摂法眼による善導・源信理解ではなく、おそらくは当時比叡山を含む旧仏教で一般的であった「観勝称劣」の念仏理解を指すものであろう。

親鸞は堂僧として時に不断念仏に努め、時に『往生要集』の、あるいは善導の学解に沈潜しながら、ひたすら「もろこし我朝もろくの智者たちの沙汰し申さる、観念の念」(『一枚起請文』)に励んでいたのではないだろうか。

しかし、観仏に励む親鸞に見えてきた自己の現実相は、後に存覚が「定水をこらすといへども識浪しきりにうごき、心月を観ずといへども妄雲をおほふ」(『歎徳文』)と記した散乱粗動する身心の有り様であり、その真摯な修行によって親鸞は、後に自らが「化身土卷・本」に、

然常没凡愚定心難_シ修_シ息慮_ニ凝心故_ニ散心難_シ行_シ廢_ス惡修善故_ニ是以立相住心尚難_ニ成_シ故言_ニ縱_ト尽_ト二千年
寿_ニ一法眼未_ク曾_{ツテ}開_ケ何_{イハシヤ}況_ヤ無相離念_{マゴトニ}誠難_ニ獲_ユ故言_下如来懸知_{クエン}二末代罪濁凡夫_{ハルカニ}一立相住心尚_ヲ不_三能_{コト}得_ト一何
況離_{ヤレ}二相_ヲ而求_テ二事_ハ者如_三似無_ニ術通_{シユ}人居_ノ二空_ニ立_テ二舍_{カヤ}也_ト
(『親全』一、二八九頁)

と記したような、「無相離念」(理観)はおろか「立相住心」(事観)もおぼつかない、無限の時間を費やしても智慧の眼を獲得することの不可能な自身を思い知らされたのである。

二十九歳の親鸞は「いづれの行もおよびがたき身」、「いづれの行にても生死をはなる、ことあるべからざる」(以上、「歎異抄」との歎きを抱え、比叡山仏教の「失格」者としての絶望感の中でひたすら「後世を祈」る他はなかつたのである)。

ただ、親鸞における「後世の祈り」であるが、「後世を祈る」とは、死を恐れ、後世(順次生)の悪趣を恐れて人天への転生をひたすら願うものであったのだろうか。(しかし、それならば、「臨終に引導して極楽に生ぜしむ」の授記(預言)によって問題は解決し、その後に法然を訪ねるといふ必然性が見出せないのではないだろうか。)

また、熊谷直実の法然入門の動機も「まことに後世を恐る」(法然上人行状絵図』卷二十七)と伝えられているが、その恐れの原因には「一所懸命」——恩賞(所領)を求めて殺戮に明け暮れた己の半生への痛切な悔恨がある。

筆者はこの「後世」の語から、当時の親鸞が抱えていたであろう痛みと怯え——「二十年間の叡山修学は徒労に終わり、未来に何らの希望をも持ち得ない。自分の人生はこのまま空過してしまふ他ないのか。」——を想起せざるを得ない。

法然は自身の求道を後年、

およそ仏教おほしといへども、詮ずるところ戒・定・慧の三学をばすぎず、……こゝにわがごときは、すでに戒・定・慧の三学のうつは物にあらず、この三学のほかにわが心に相応する法門ありや。わが身にたへたる修行やあると、よろづの智者にもとめ、もろくくの学者にとぶらふしに、おしふる人もなく、しめすともがらもなし。しかるあひだ、なげきく経蔵にいり、かなしみく聖教にむかひて、てづから身づからひらきて見しに、……

(「和語燈録」卷五、『聖全』四、六七九—八〇頁)

と述懐している。

法然における「三学のほか」の「法門・修行」の模索は、具体的には黒谷報恩蔵における一切経の披閲であったと伝えられるが、親鸞もまた、「三学」に替わる新しい仏道修行の指針を求めて六角堂に参籠したのではないだろうか。
『梁塵秘抄』所収の今様

観音験しよしを見する寺、清水石山長谷の御山、粉河近江なる彦根山、間近く見ゆるは六角堂、

（『日本思想体系 和漢朗詠集・梁塵秘抄』（岩波書店、一九六五年）四〇〇頁）

験けん仏ぶつの尊たかきは、東の立山美濃なる谷汲の彦根寺、志賀長谷石山清水、都に真近き六角堂、（同右、四二〇頁）

に抛れば当時六角堂は「観音験を見する寺」、本尊は靈験の著しい「験仏」として諸人の信仰を集めており、六角堂とともに詠われる石山寺、長谷寺、清水寺などはいずれも参籠の者に対して「験を見する」、つまりは「夢」で託宣を与える聖所であった。

このことから見て、親鸞における「後世の祈り」とは、空過徒勞に終わった自己の前半生を「なげきく」「かなしみく」ながら「ごせ（後世）のたす（助）からんずるえん（縁）」（『恵信尼書簡』）——空過を超える手がかりを求め、ひたすら観音の「夢告」を請うたものではなかったのだろうか。

そして、親鸞のこの六角堂参籠における「後世の祈り」は、最終的には、法然のもとを尋ねるべきか否かを問うものとなつていったと思われる。

法然は安元元年（一一七五）以来すでに二十年以上も専修念仏の伝道を続けており、その間大原問答（文治二年・一一八六）・東大寺三部経講説（建久元年・一一九〇）等も行われており、その盛名は当然比叡山の親鸞の耳にも届いていたはずである。

現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりとよろづをいと

ひすて、これをとゞむべし。いはく、ひじりて申されずば、め(妻)をまうけて申すべし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。……これすなはち自身安穩にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業なり。

(『和語燈録』巻五、『聖全』四、六八三―四頁)

比叡山での修学に躓いてなお「戒・定・慧の三学」という理念に囚われ、「破戒(女犯)が念仏往生の妨げとはならない」と説く法然を訪ねることを逡巡する親鸞を、最終的に発遣したのが「行者宿報偈」ではなかったか、と筆者は考えるのである。

九十五日のあか月(暁)、しやうとくたいし(聖徳太子)のもん(文)をむすびて、じげん(示現)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(後世)のたす(助)からんずるえん(縁)にあいまいらせんとたづねまいらせて、ほうねん(法然)上人にあいまいらせて、……

(『親全』三書簡篇、一八七頁)

という『恵信尼書簡』の記述に拠れば、参籠九十五日目の「あか月」――「夜半過ぎから夜明け近くのまだ暗いころまで。未明。また、夜明けに近い時分。」(『日本国語大辞典』)――に親鸞は「夢告」を得て、「やがて――」ある事態・状態から、格別の事柄を間にはさむことなく、あるいは、時間が経過することなく、次の事態・状態が出現するさまを表す語。すぐさま。ただちに。」(同右)――そのあか月」に、つまりは「夢告」からさほど時をおかずに六角堂を出発して法然を訪ねたと言う。

この記述から、親鸞にとつて吉水訪問は「夢告」を獲た直後の即時の決断による行動であり、「夢告」の直前、親鸞の胸中を占めていた問題が、「法然を訪ねるべきか否か」であったことが窺われるのである。(もし、「後世の助からんずる縁にあいまいらせんと、たづねまいらせて……」の文を、親鸞が何人かの師を訪ねた後に法然を訪ねたと解釈すると、「夢」の意味や、誰にそれを尋ねるかなどを熟慮する時間が必要だったはずであり、「ただちに」六角堂を出発したとする記述とは矛盾す

ることになる。)

ただ、この「行者宿報偈」を「御示現の文」とする上で問題となったのは、親鸞が法然を訪ねる必然性がこの偈文自体からは明瞭に読み取れない、という点にあった。

そもそも親鸞は「後世」を祈っていたはずなのに、言わば「女犯」を許可した「夢告」によってなぜその問題が解決したのであろうか。

また、なぜ親鸞は「夢告」の後、法然を尋ねたのであろうか。

六角堂を創建した聖徳太子が敬虔な仏教徒でありながら妻子を持った在俗の身であったこと、六角堂の本尊救世観音は当時、『覚禅抄』如意輪下に、

…本尊変ニ王玉女ニ事

又云(若^ク發^{シテ}邪見心^ヲ、姪欲熾盛^ニ可^レ墮^ス落於世^ニ如意輪我成^ニ王玉女^ト、為^{リテ}其人親妻妾^ト共生^レ愛^ヲ、一期生間^ニ莊嚴^{スルヒテ}以^テ福貴^ヲ、令^メ造^ラ無辺善事^ヲ、西方極樂淨土令^メ成^ニ仏道^ト、莫^レ生^{スルコト}疑^レ云々

(『大正新脩大藏』圖像部四、四八〇頁)

と記されるように、姪欲の虜となつて罪を犯した者を転輪王の「玉女」となつて救済する如意輪観音としても信仰を集めており、当時親鸞は臨終に悪趣に赴くとされる不淫戒を破る、つまりは結婚の問題に悩んでいたとする見解もある。もしそうならば、「女犯」の認可を得た親鸞は法然のものではなく「玉女」のもとに赴き、直ちに結婚生活を開始したはずである。

しかし、親鸞はそういった行動を取つてはいない。

筆者は、この「女犯」の語が親鸞個人の性欲の問題ではなく、一切衆生の罪業性を象徴したものであるとする諸氏

の論考に着目したい。

平雅行は、前掲の『覚禪抄』の文と「行者宿報偈」の文との相違点に着目し、『覚禪抄』の「女犯」が「邪見の心」「淫欲の熾盛さ」といった言わば本人の意志薄弱さに起因するのに対して、「行者宿報偈」の「女犯」は「宿報」による不可避的な——「本人の意志の如何にかかわらず、彼の女犯はすでに前世で決まっている」——ものであり、「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」であるとしている。³³⁾

また、井上尚美は、「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」として、真仏の『経釈文聞書』に「親鸞夢記」に続いて、

觀世音菩薩往生淨土本緣經言 若有^{モシテ}重^{オモキ}業^{コフシヤウ}障^{ナカラム}一^{モラハ} 无^ム 生^{ムマレ} 淨^ニ土^ニ一^{イシ} 因^{タネ} 乘^{シスレハ} 彌^ニ陀^ノ願^ノ力^ニ 必^ス生^ス安^ニ樂^ニ國^一

又言 若人造^{モシ} 多^{ツクレハ} 罪^{オホクノツミ} 一^{ベシ} 應^{オツ} 墮^レ 地^ノ 獄^ノ 中^{ナカニ} 一^{ワツカニ} 纒^ケ 聞^ク 彌^ニ陀^ノ 名^{ミナナラ} 一^{ミヨウクワナル} 猛^{シヤウ} 火^{ワリヤウ} 為^ト 清^ニ 涼^ニ

觀^ミ 仏^ニ 三^ニ 昧^ノ 經^ノ 言^ク 無^ム 始^{シヨリ} 已^{ヨリ} 來^{ヨリ} 無^ク 量^ク 罪^ノ 一^{ベシ} 今^{イマ} 世^ノ 所^ノ 二^ニ 犯^ス 一^{ベシ} 極^ニ 重^ク 惡^ク 日^ヒ 日^ヒ 夜^ヤ 夜^ヤ 所^ノ 二^ニ 作^ス 一^{ベシ} 罪^ノ 念^ニ 念^ニ 步^ツ 步^ツ 所^ノ 二^ニ 起^ス 一^{ベシ} 罪^ノ 念^ニ 仏^ノ 威^ノ 力^ニ

皆^ミ 消^ス 滅^ス 命^ヲ 終^ニ 決^{シテ} 定^{シテ} 生^ス 一^{ベシ} 極^ニ 樂^ニ

文

〔影印高田古典〕一、二八—三二頁

という『觀世音菩薩往生淨土本緣經』『觀仏三昧經』の文が引かれていることに着目して、親鸞は「親鸞夢記」「本緣經」「觀仏三昧經」の文の抜き書きを並べて真仏に、

「夢の三昧の中に、六角堂の救世觀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淨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覺えたところで、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。こうして私は雑行を棄てて本願に帰し、ただ念仏する身となったのだ。」

と語り伝えたのではないか、としている。³¹⁾

また、長野量一は、親鸞の「行者」の用語例に着目して、「行者宿報偈」の「行者」を従来理解されているような親鸞自身、あるいは修行者全般ではなく、法然のもとに集う専修念仏者であるとしている。³²⁾

想像をたくましくすれば、当時親鸞は法然に対する世上の風評及びその教説の断片を耳にして、法然自身の教説というよりは、むしろ「女犯」「肉食」等の破戒行為を恣にする門下の風潮に対して抵抗、もしくは反発を覚えていたのではないだろうか。

その親鸞に対してこの「夢告」は、「女犯」や「肉食」が「宿報」によつて否応なしに戒を破らざるを得ない境遇に置かれた者の哀しい営みであり、専修念仏者の「造悪無碍（造悪無慚）」の行動は、既成仏教からは救済の埒外に置かれてきた者達が初めて自分達を救済の正機とした仏法に出逢い得た歓びの余りの「暴走」であるという視点すら与えたのではないだろうか。

この「夢」を見た親鸞は「後世の助からんずる縁にあいまいらせん——必ずや後世の助かる縁に出逢えるに違いないという確信にも近い期待を胸に吉水に向かったのではないだろうか。

41 (籟) 専修寺に伝来する真仏筆「六角堂夢想偈文(断簡)」は、元々は親鸞真蹟の「浄肉文」の紙背にあつて、真仏が紙の裏面右端から「偈文」を書いた後に親鸞が表右端から「浄肉文」を記しており、「夢想偈文」が剥ぎ取られ別軸に表装されるまで「夢想偈文」と「浄肉文」は同じ一枚の紙の裏表にあつたことが知られている。

親鸞が反古紙の裏面を再利用した可能性はあるものの、親鸞は片面に「女犯」に關した「夢告」を記し、片面に「十種不淨肉」「三種淨肉」といった「肉食」に關した『涅槃經』の文、それも殺されるのを見ず、自分に供するため獲られたと聞かず、またその疑いもないものを「三種ノキヨキ肉食」³⁶とするとといった、すべての「肉食」が禁じられていたわけではないとする経文を記したメモを制作所持していたわけである。

「女犯」「肉食」を専修念仏者の問題行動として指弾した当時の記録

専修の云く、「囲碁双六は専修に乖かず、女犯肉食は往生を妨げず、末世の持戒は市中の虎なり、恐るべし、悪むべし。もし人、罪を怖れ、悪を憚らば、是れ仏を憑まざるの人なり」と。此のごときの籠言、国土に流布す、

〔興福寺奏状〕、『日本思想体系 鎌倉旧仏教』(岩波書店、一九七一年)四〇頁

ソレラガアマリサヘ云ハヤリテ、「コノ行者ニ成ヌレバ、女犯ヲコノムモ魚鳥ヲ食モ、阿弥陀仏ハスコシモトガメ玉ハズ。一向専修ニイリテ念仏バカリヲ信ジツレバ、一定最後ニムカヘ玉フゾ」ト云テ、京田舎サナガラコノヤウニナリケル程ニ、……

〔日本思想体系 愚管抄』(岩波書店、一九六七年)二九四頁

とも符合し、前掲の諸氏の論考と考え併せると大変興味深い事実であると言えよう。

(以下、次稿)

略号

〔親全〕……『定本親鸞聖人全集』(法蔵館)

〔聖全〕……『真宗聖教全書』(大八木書店)

〔法伝〕……『法然上人伝全集』(井川定慶編)

註

- (1) 『親全』四言行篇(1)、四二頁。
- (2) 佐藤哲英『ちくま新書 親鸞入門』(筑摩書房、一九九八年)八五―六頁、他参照。
- (3) 親鸞は後年、『西方指南抄』に法然が見た「半身金色の善導」の「夢」を記している。(巻中本「法然聖人御夢想記 善導御事」)『親全』五転録篇(1)、一一七―二〇頁、巻中末「源空聖人私日記」(同、一七六―八頁)。
- (4) 赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』(平楽寺書店、一九五七年)一一〇―三頁参照。
- (5) 平松令三『親鸞の生涯』(真宗教団連合編『親鸞』、二〇〇九年)四一頁参照。
- (6) 平松令三『新知見の親鸞聖人筆本縁経要文』(『高田学報』九二、二〇〇四年)参照。
- (7) 『影印高田古典』一(真宗高田宗務院、一九九六年)六〇五―六頁、「解説」参照。
- (8) 遠藤一「中世仏教における〈性〉——興福寺奏状「剌破戒為宗」を手掛りとして——」(『歴史評論』五一二、一九九二年)二〇―四頁参照。
- (9) 『親全』四言行編(2)、八頁。
- (10) 同右、三三頁。
- (11) 同右、五頁。
- (12) 『聖全』三、七二四―五頁。
- (13) 赤松俊秀『人物叢書 親鸞』(吉川弘文館、一九六一年)四一―二頁参照。
- (14) 平松令三は、覚如が『恵信尼書簡』を相続した時点で「御示現の文」がすでに欠失していた可能性を指摘している。『歴史人物ライブラリー 親鸞』(吉川弘文館・一九九八年)九四―五頁参照。)
- (15) 『親全』四言行編(2)、七一―八頁。
- (16) 同右、二四七―五〇頁、「解説」参照。
- (17) 同右、六一―七頁。
- (18) 以上、鶴見見「親鸞の名のり(続)——「善信」への改名と「名の字」——」(『教化研究』一四八、二〇一〇年)四二頁、註(2)参照。
- (19) 『真宗重宝聚英』四(同朋舎、一九八八年)、二〇頁参照。
- (20) 『親全』三書簡篇、一八六頁。

- (21) 平松・前掲書六四―五頁、草野顕之「シリーズ親鸞六——親鸞の伝記・『御伝鈔』の世界」(真宗大谷派、二〇一〇年) 七三―六頁参照。
- (22) 『親全』三書簡篇、一八七頁。
- (23) 遠藤一「坊守以前のこと 夫と妻、真宗史における女性の属性」(大隅和雄・西口順子編『シリーズ女性と仏教3 信心と供養』平凡社、一九八九年) 七三頁、註(6) 参照。
- (24) 「六角堂夢告 私考」(『真宗研究』四九、二〇〇五年) 一六五―六頁参照。
- (25) 『影印高田古典』六(真宗高田宗務院、二〇〇八年) 九九八―一〇〇〇頁、「解説」参照。
- (26) 『親全』四言行編(2)、四―五頁。
- (27) 『聖全』三、六七九―八〇頁参照。
- (28) 同右四、四四頁。
- (29) 『親全』四言行編(2)、一八六頁。
- (30) 同右、言行編(1)、六一七頁。
- (31) 『法伝』一六七頁。
- (32) 『親全』三書簡篇、一八七頁。
- (33) 以上、「親鸞とその時代」(法蔵館、二〇〇一年) 一〇六―七頁。
- (34) 以上、「六角堂夢告 再考」(『親鸞教学』八六、二〇〇五年)、三五―七頁。
- (35) 「行者宿報偈」(『法語から読む宗祖親鸞聖人——第三章・第四章——』(真宗大谷派宗務所、二〇〇六年) 五六―九頁参照。
- (36) 「浄肉文」(『親全』六写伝篇(2)、二二二頁)

(元本学非常勤講師・特別研修員 真宗学)

〈キーワード〉親鸞、改名、六角堂夢告