

〈研究ノート〉

『浄土往生記』における仏教思想

鈴木喜八郎

目次

- 一、はじめに
- 二、本文の構成と内容
- 三、凡夫であること
 - (一) 業煩惱の自覚
 - (二) 親鸞の宿業観
 - (三) 地獄の業火
 - (四) どうしようもない自分
- 四、光の声
 - (一) 夢告
 - (二) 法然と親鸞の見た夢
 - (三) 地獄と仏
 - (四) 独りのために
- 五、広池千九郎と親鸞
 - (一) 大乘、そして浄土教
 - (二) 千九郎の親鸞観

一、はじめに

『浄土往生記』とは、モラロジ―を創建した広池千九郎（一八六六—一九三八）の父、広池半六（一八四一—一九一九）が著したものである。私は、数年前、初めてこの著書を手にしたとき、素朴な信仰告白の声に深い感動をおぼえたことを今も忘れることができない。その後、浄土教などを中心に仏教思想を学習した折、改めてこの小著の存在に圧倒される思いであった。それは、木訥そのものとも思える一言一句の奥深くに潜んでいる信

仰の熟成に對してであつた。何か、親鸞（一一七三～一二六三）の和讃でも読んでような錯覚に陥つたものである。勿論、和讃とは語調も異なるのであるが、自らの宗教的高揚感をうたいあげた心情において、比肩するのではないかとさえ感じられる。

このような書物に對しては、何らの解説や感想を加えるものではなく、読者一人一人が、著書から発せられる光を享受すべきであらう。それが、この本の真価なのだから。しかし、あえて私はこの著書から初めて受けたあの当時の感慨を書き留めておきたい。永い「自己探求」の出発点となつた宝玉書に感謝を込めて。

二、本文の構成と内容

広池半六は、一八四一年（天保十二年）、広池徳四郎・わかの子として大分県山口村にて出生、姉の「かつ」が今永忠三郎にとついでいたが、子がなかつたので、忠三郎没後、養子となつたという。ただし、わけあつて今永姓にせず、生家の広池姓を名乗つていたようだ。一九一九年（大正八年）没、七十七歳であつた。

広池千九郎が『浄土往生記』の巻頭で著した「亡父の遺稿に題す」によれば、半六は「中年以来更に感ずる所あり、深く浄土真宗の教に帰依し、東本願寺末寺正行寺の檀家と為り、浄土門の教理を研究して神仏併せ信ずる事を以て雑行雑修にあらざる事を発見し、弥陀本願の神髓を得、年五十余の頃より一層其信仰生活を高め、家業の傍ら近郷の人々を勸化し世俗をして王法仏法の要諦を悟らしむる事に勉め、晩年全く一身を其道に捧ぐ」とある。また、千九郎は具体的に本願寺への献身的努力など半六の愚直なまでの信仰生活を紹介している。これにより、半六の真摯な人間性を窺い知ることができるが、このことがそのまま『浄土往生記』によく反映しているといえよう。

さて、本文の内容であるが、これも千九郎の言葉を借りれば「其信仰は真に阿弥陀如来の慈悲に同化せむとして努力せし跡顕然明かにして幾度か如来の光明に攝取せられたりと思ひ、更に日を経れば再び凡夫の域を脱せざる事を悟りて懺悔の回数を重ね、遂に日を経、年を積みて漸次に真の信仰に近づき、弥陀の大慈悲に同化するに至り、必然極楽往生の出来る事を自覚せられたる経路を窺ふ事を得るなり」とあり、よくいい尽くされている。『浄土往生記』は、著者半六が弥陀の慈悲心への同化をめざしておりなした苦闘の過程の書といえるであろう。しかし、その苦闘の様子は表面的にはあまりでてこない。でてこないのだが、背後に潜む半六の嘆きと喜びの声が時には微かに、時には大きく聞こえてくるのである。

本文は、内容的に大きく五段に分けることが可能であらう。今、仮に私が勝手な小見出しをつけるとすれば、第一段（一頁～六頁六行目）が「凡夫であること」、以下、第二段（六頁七行目～十二頁九行目）「光の声」、第三段（十二頁最終行～十八頁五行目）「弘誓の船に乗りて」、第四段（十八頁六行目～二十頁三行目）「欣求浄土」、第五段（二十頁四行目以降）「歓喜信心の決意」となるか。このうち、第二段が本文の中心となっていることは間違いない。半六は本当に光（阿弥陀如来）の声を聞いたのだろうか？それとも幻聴であつたのだろうか？その時、半六の心の奥深くに何が生じたのだろうか？……なんとも魅力に満ちた問題ばかりである。

これより本文にそつて、浅学を省みず若干の私見を交えていきたい。ただし、私は広池半六に関する資料をほとんど何も持ち合わせていないこともあるが、この小著により半六の人間性を考察したり、千九郎への思想的影響を明らかにしようとするものではない（いつかはそういうこともしてみたいとは思ふが）。半六の一言一句の背後に潜む仏教思想、とりわけ親鸞を中心とした浄土教思想との関係を考えてみたいとするものである。

三、凡夫であること

(一) 業煩惱の自覚

私がこれまで 道行き咄し 聞いて下され お同行方よ。
久遠劫より 今この世まで 作り重ねた 業煩惱は
海や山にも たとへはならん。三世諸仏に 捨てはてられた。

どうして、かくも宗教的に卓越した経験をもつ人は皆、自己省察の目がはなはだ厳しいのであろうか。業煩惱の猛威に涙した人のみが仏に出会えるというのであろうか。親鸞然り、その師である法然また然り、源信、最澄、聖徳太子またまた然りである。聖徳太子ほどの高貴な人が、口にしたのは「共にこれ凡夫のみ」という言葉であった。空海と違って当初はエリート僧的存在だった最澄でさえ「愚中の極愚」と嘆かなければならなかった。源信は、我が国の浄土信仰の基礎を作った書として後世、高く評価された『往生要集』を著したが、その巻頭にある「予が如き頑魯の者」の一句はあまりにも有名である。幼名(勢至丸)に違わず、勢至菩薩の応現かとさえいわれた法然の次の言葉もまた意外なものといわねばならない。

「われはこれ烏帽子もきざる男なり。十悪の法然房愚痴の法然房が、念仏して往生せんといふなり」
そして、この『浄土往生記』の著者もまた決して例外ではなさそうだ。これほどの赤裸々な自己告白ができる人は、凡夫であつても凡人とはいえないであらう。

(二) 親鸞の宿業観

広池半六は、業というものを宿業的にとらえていたことが、「久遠劫」や「三世」の語句によって推察される。つまり業とは、過去の生存中においてなされた善悪の行為が現在に及ぶ潜在的な力であり、さらに現在世においてなされた行為は、未来世においてその果を結ぶという。それは、過去・現在・未来にわたって因果の關係がつながっているわけであり、説一切有部の十二支縁起に基づく三世兩重の因果説のとらえかたである。これは、輪廻転生を縁起としてとらえ、煩惱に基づく業によって苦なる生存が繰り返されるとする、業を中心とした煩惱・業・苦の円環的因果關係(業感縁起)を前提としている。

私は、この円環的因果關係を縦軸と横軸の座標軸として考えてみたい。縦軸は私たちの先祖・親・自分・子供・子孫へと続いていくいわば家軸である。戦後、家觀念は大いに後退し個人主義が台頭した。しかし、今でも日本人は毎年、盆になれば当然のように故郷にむけて大移動をおこすのである。それは、悠久なる彼方から日本人の心の奥深くにたえずインプットされ続けてきたが如くである。

それに対し横軸は、生まれてから今日までなしてきた、そして今日から未来にかけてなすであろう煩惱による業の蓄積である。もちろん縦軸と横軸の接点は現在の自分ということになる。さらに、この座標軸を平面的ではなく球形にとらえてみる。私たちが死んだらあの世へいくが、いつかは自分の子孫となって生まれ変わっていくという古来からの日本人の考え方に従えば、祖先は子孫と永久につながるのである。個人的に積み上げた業もまた永久に積み上げなければならぬ。このような球形の座標軸により、三世の思想を、特に日本人的な考え方をよく理解できるのではないだろうか。

この宿業を直視し、痛々しいまでにそれに終生とりくんだ人といえ、やはり親鸞を筆頭にあげなければなら

ない。唯円作といわれる『歎異抄』は、親鸞の人間性をみごとにうきほりにしているが、唯円の問いを記す第九章を見てみよう。

「念仏まうしきふらへども、踊躍歡喜のころ、をろそかにさふらふこと、またいそぎ浄土へまいりたきころのさふらはぬは、いかにとさふらふべきことにてさふらふやらんと、まうしいれてさふらひしかば、親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじころにてありけり。……」

これは、おかしい問答である。親鸞を師と仰ぐ唯円が、念仏を称えるけれどもあまり喜びの心がおこらず、はやく浄土へ行きたい気持ちにもなれませんが念仏僧らしからぬことを問う。師であれば弟子を諫め、道を示すべくところが、おまえも同じだったのかなどと同調して答える。さらに「よく／＼案じみれば、天におどり、地におどるほどに、よろこぶべきことをよろこばぬにて、いよく／＼往生は一定とおもひたまふべきなり」などと親鸞はいう。しかし、師の返事を聞いて、不安溢れる唯円の顔に、さぞ安堵の光がさしたことであろう。

ところで、親鸞の言葉のなかで、キーワードとなるもの一つとして「踊躍歡喜」をあげることができる。親鸞の名著である『教行信証』行巻に「しかれば、真実の行信を獲れば、心に歡喜多きが故に、これを歡喜地と名づく」とある。歡喜地とは、菩薩の修行階位として説かれる五十二位（十信・十住・十行・十回向・十地・等覺・妙覺Ⅱ仏の五十二段階）の第四十一位、十地の始め、初地をいう。この段階に達すると、無漏智が生じ、十波羅蜜（布施・持戒・忍辱・精進・禪定・般若の六波羅蜜に、般若の展開として方便・願・力・智の四波羅蜜を加える）の行が完全に実践されるに至るとされるが、親鸞はいまこの境界が真実の行信を得ることによって与えられるのである。また、信巻に金剛の真心を獲得した利益として十種あげているうち「七つには心多歡喜の益」とある。さらに、他著をあげれば、『高僧和讃』『龍樹』讚に「本師龍樹菩薩は大乗無上の法をとき歡喜

地を證してぞひとへに念佛す、めける」とあり、歡喜地を「歡喜地は正定聚の位なり。身に喜ぶを歡といふ。心に喜ぶを喜といふ。得べきものを得てむずと思ひて喜ぶを歡喜といふ」としている。また「一念多念文意」では「歡は身をよろこばしむるなり。喜はころによるこばしむるなり。うべきことをえてんずと、かねてききよりよろこぶころなり」とある。これらはほんの一例であり、とりあげだせばきりがなくない。

いずれにせよ、親鸞は命終れば浄土に往生して仏果を得ることに間違いないとし、平生からつねに喜ぶ心を踊躍歡喜と考えていたことが理解される。まさに『浄土和讃』にいう「阿彌陀佛の御名をき、歡喜讚仰せしむれば功德の寶を具足して一念大利無上なり」なのである。

しかし、それでは『歎異抄』の記述とあまりにも矛盾することにならないだろうか。そこでは「急いで浄土へまいりたいという心はなく、ちよつとした病氣にでもなれば死ぬのではないかと心ほそく思う」と嘆いているのである。親鸞の思想はパラドックスに満ちており、それがまた大きな魅力なのであるが、踊躍歡喜という心持ちの矛盾もその一つにあげられよう。

この問題は、業煩惱を中心に深く掘り下げて考察していく必要がある。一般的には、業煩惱に覆われた自己ではあるが、本願不思議に遭遇させていただいたことに感謝・歡喜せよということになるか。ただ、もう少し現実的な問題として明らかにすれば、親鸞は業煩惱により、どうすることもできない自分に對してこそ歡喜せよと考えていたということである。よく自己の運命を忍受せよという。すべての苦しみを自己に引き受けよ、万象受容、あらゆる宗教はそこから出発する。しかし、それができないのである。なぜ人生は思いのままにならないのか、なぜ自分だけが不幸なのか、なぜこんなに苦しまなければならないのか……すべての苦しみを自己に引き受けることなど到底できそうにない。そこで開き直れ、すべての苦しみを引き受けることのできない自己を引き受け

けなさいと……親鸞はそう呼びかけているように聞こえる。大いなる自己否定は絶対なる自己肯定に転化しているのである。

(三) 地獄の業火

恒沙如来に	忌み嫌はれて	九品浄土の	門戸を閉ちて
必墮無間の	札つけられた。	必墮無間と	おつしやるからは
どうで地獄に	落ちねばならん	無間地獄に	落ちたぞならば
湯玉咬へて	火柱抱いて	八万劫中	泣かねばならん。
僅か此の世の	せつないことも	凌ぎかねるよな	私しが気さま
阿鼻の苦み	凌げるものか。		

作り重ねた業煩惱により、三世諸仏に捨てられた者にとって行くところは地獄しかない……半六はそう叫んでいるようである。ここで半六が、等活より無間に至る八大地獄のうち、阿鼻地獄ともいわれる最下層の無間地獄をとりあげていることに注視したい。これ以上落ちるところのない無間地獄、あらゆる地獄の中で最も悲惨な地獄、永遠の責め苦がいつ果てるともなく続く、まさに無間……ここにも、半六の自己省察の厳しさがにじみでている。

さて、地獄をどのように考えるか？悪いことをした人が死後行くところ、それが一般的な地獄のイメージであろうか。いわゆる自業自得である。源信の『往生要集』にみられる閻魔王の手下である獄卒が、罪人を叱責している言葉には、身に迫るものがある。例えば、黒繩地獄において「獄卒、罪人を呵嘖して云く、心はこれ第一の怨なり。この怨、最も悪となす。この怨、能く人を縛り、送りに閻魔の処に到らしむ。汝、独り地獄に焼かれ、悪業の為に食はる。妻子・兄弟等の親眷も救ふことあたはず」とある。集合地獄では「獄卒、罪人を呵嘖して、偈を説いて曰く、異人の作れる悪もて異人、苦の報を受くるにあらず。自業自得の果なり。衆生皆かくの如し」という。さらに大焦熱地獄では「閻羅人、これを呵嘖して言く、汝、地獄の声を聞いて已にかくの如く怖畏す、いかにいはんや地獄に焼かるること乾ける薪草を焼くが如くなるをや。火の焼くはこれ焼くにあらず。悪業及ちこれ焼くなり火の焼くは則ち滅すべし。業の焼くは滅すべからず」という。他の地獄においても負けず劣らずの記述が見られる。これは何とも戦慄に満ちた恐ろしい声ではないか。できればそんなところへは行きたくない。自業の網に緊縛された者が行くところ、それが地獄である。

しかし、地獄は死後行くところばかりではない。現実にも地獄はいくらでも見られるのである。受験地獄・出世地獄・マイホーム地獄・愛欲地獄・借金地獄……現実の生活そのものがすべて地獄の様相を呈しているかのようだ。もともと日本人にとって、地獄は現実の中にあるという観念の方が強かったのではないだろうか。

日本において、地獄を最初にとりあげ、熱心に著しているといえは『日本霊異記』であろう。この著書にみられる地獄は、現世の延長線上にたてられており、現世の悪業によりて死後地獄に行くということよりも、現実の生きながら地獄の責めを受けるということが強調されている。例えば、上巻第二十七話の「邪見なる假名の沙彌、塔の木を研きて悪報を得る縁」では、妻と共謀して数々の悪事をはたらいた自度僧が、火難の報をうけて頓死した話である。「終に鳴下の郡味木の里に到り、忽に病を得、聲をあげて叫びて言はく『熱や熱や』といふ。地を

踐離ルこと一二尺許。衆集り見、或るは問ひて曰はく「何の故にか此くの如く叫ぶ」といふ。答へて云はく「地獄の火来りて我が身を焼き、苦を受くること此くの如し。故に問ふ可から不」といふ。即日命終はりき。烏呼哀しきかな……」何か「平家物語」における平清盛の横死の場面を連想させるものがあるが、その様相は、火に焼かれ、熱に苦しめられる八熱地獄であり、そのイメージからして半六があげた阿鼻地獄そのものといえよう。このような思想が、中世から現代に至るまで、日本人の心の奥深くに住み続けてきたのではないだろうか。地獄とは、現実であり心の中にある。

ところで、現実の苦しみに地獄を見ることを考えるうえで興味深い経典といえは「観無量寿経」の王舎城の悲劇であろう。阿闍世太子が悪友提婆達多にそのかされて父の頻婆娑羅王を幽閉し餓死させようとした。ところが、王妃である韋提希夫人は牛乳と蜂蜜で小麦粉をねりあわせたものを肌ぬり、玉の飾りのなかに葡萄の汁を入れて密かに大王に与えていたため、頻婆娑羅王は生きながらえていた。それを知った阿闍世は、激しく怒り、母である韋提希を殺害しようとするが、大臣たちの諫言により思いとどまり、母をも幽閉してしまふのである。

愛する夫が子供によつて幽閉され、自分もまた殺害されようとする。愛しい子供の裏切り、これもまた現実におきた恐ろしい地獄そのものである。この悲劇に苦悩した韋提希は、その精神的解決を釈迦に求め、釈迦は極楽往生するための定散二善を説くのである。事件の様子を伝える導入部を除いて、大半は気が遠くなるような観法の羅列となる。韋提希はその後どうなったのだろうかというような現代人的な発想で読んでみると、肩透かしをうけることになるだろう。しかし、そこにこの物語の重要性が秘められている。この物語りは問題解決のための書ではない。韋提希がその後どうなったかなどは、たいしたことではないのである。息子に裏切られるという現実におきた悲劇・地獄に対して、それをどう受けとめていくかということが問題なのだ。地獄の脱出方法を求

めてはならない。私たちの生きかたを揺さぶってくる苦悩から目をそらさず、無視をせず直視せよ。この物語りはそう呼びかけている。

ところが、ここがまた非常にパラドックスに満ちているのだが、揺さぶりを受けている、地獄の業火にあえいでいる者が最も仏に近いということである。近代倫理学は、自己律法として理性を強調する。でも、理性だけでは人生は割りきれない。現実におきる地獄、苦悩、自己に対する絶望、まさに親鸞のいう「いづれの行もよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」である。しかし、そこからまさに仏の働きかけが始まるのではないだろうか。

(四) どうしようもない自分

そこでお寺に	詣らにやならん。	寺に詣つて	聴聞しても
何と聞くやら	方角たたん。	一座々と	重ねて聞けば
少し御文を	覚えた時にや	それで信心	得たよに思ひ
家に帰りて	寝床に臥して	今が臨終と	引きよせ見れば
向ふ暗やみ	行く先知れん	そこでそろく	うろたえかゝる
西や東と	かけりてまはり	お座を重ねて	聴聞すれば
聴けば聴く時や	有り難けれど	家に帰りて	按じて見れば
とんと未来の	明りはとれん。	これじや如何と	うろたえまはり

お文さまやら	御和讃さまの	要めくの	ご文を見ては
どこのご文に	かうあるからは	こんな心が	信心なりと
こんな心で	称名すれば	これが信心	此の気が報謝
信と行との	水際たてて	なんぼりきんで	唱へて見ても
胸に看経の	思は出来ん。	お客僧やら	お同行方の
ご丁寧なる	お育てにあへば	ほんに有り難うで	うれしうでならん。
これぞ誠の	信心なりと	嬉しあひだは	信心とおもひ
少し解怠の	ついたる時にや	これじや如何の	思ひが起る。
若存若亡で	月日を送る。	月日立つのは	お早いものよ
もはや五十を	越えたるなれど	やはり未来の	明りはとれん。
先は近よる	未来は暗らし	なんとしようぞと	うろたへまはる。

半六の日々の生活のありようがよくあらわれている偶である。まるで私たち凡夫の代弁者の響きがある。若い時から、がむしゃらに走り続け、ふとむなしさを感じる中年時、人生の意味を思想に求め、再び意義を見いだしても現実の生活に戻ればまた同じ……そんな毎日を送り続ける者にとって、半六の言葉はあまりにも身にしみる。この半六の嘆きは、親鸞の悲嘆でもあった。親鸞は『教行信証』信巻において、大乘の『大般涅槃經』にある阿闍世王の救いについて長々と引用している。もともと『涅槃經』の引用は多いのであるが、それにしても親鸞はこの話が大人気に入っていたようだ。

阿闍世王は、父親を餓死させ、その報いにより病を得る。ところが、仏陀との出会いで心身共に癒される。父親を殺害するという悪逆無道の阿闍世王さえ仏に救われた。親鸞はこのことを、どうしようもない自分に苦しむ我が身に振り向けたに違いない。業煩惱に翻弄される自分もまた仏に救われる。ただ、心に深く懺悔すれば……と。ここで懺悔という心的行為が重要となってくる。大乘の『涅槃經』のこの部分は『長阿含』の「沙門果経」の構想にのっとっていることが知られているが、『沙門果経』には、阿闍世王が父親を殺して良心の呵責に苦しめられていたことは問題になっていないという。この違いは重要であり、親鸞も注目せざるをえなかった大きなポイントであるともいえよう。

阿闍世王に仏陀を推薦した耆婆は王に次のようにいう。

「善哉善哉、王、罪を作すといへども、心に重悔を生じて慙愧を懐けり。大王、諸仏世尊つねにこの言を説きたまはく、二つの白法あり、よく衆生を救く。一つには慙、二つには愧なり……」

慙愧を発露することによって、罪が消滅する。懺悔によって罪が浄められるというのである。親鸞は、この部分を何度もくも読んだことであろう。特に晩年、息子の善鸞を義絶するという悲しい出来事に遭遇したが、年老いてからもこのようなことで苦しまなければならない自分に深く慙愧の心を抱かずにはおれなかったはずである。また、願わくば息子よ、おまえも懺悔しておくれという切なる気持ちであったのではなからうか。「正像末和讃」にある「愚禿悲嘆述懐」は、この辺の出来事を考え合わせてみると、親鸞の肉声が恐ろしいまでに大きく聞こえてくるのではないか。

「浄土眞宗に歸すれども眞實の心はありがたし虚假不實のわが身に於て清淨の心さらになし」

「外儀のすがたはひとことに賢善精進現せしむ貪瞋邪偽おほきゆへ 詐も、はし身にみてり」

「悪性さらにやめがたしこゝろは蛇蝎のごとくなり修善も雑毒なるゆへに假虚の行とぞなづけたる」

親鸞にとつて、阿闍世王の救いの話から得た帰結は、何をするにしても業煩惱の所為であり、自分ではどうすることもできない。ただ、懺悔、慚愧のみということではないだろうか。『歎異抄』第十三章にある親鸞と唯円との問答は、このことを考えるうえで大へん興味深い。

ある時、親鸞は唯円に対し、「私のいうことを信じるか、私のいうことに決してそむかぬか」と聞いたところ、唯円は「さようでございます」と答えた。次に、親鸞は「例えば、千人の人が殺せるか、そうすれば、おまえの往生は決定するだろう」というので、唯円は「仰せではありませんが、この身の器量では一人も殺せそうにありません」と答えた。ここで親鸞は次のように鋭く唯円に迫るのである。

「さてはいかに親鸞がいふことを、たがふまじきとはいふぞと。これにてしるべし、なにごとくも、こゝろにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんには、すなはちころすべし。しかれども一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり。わがこゝろのよくてころさぬにはあらず。また害せじとおもふとも、百人千人ころすこともあるべしと……」

こゝは、第九章の問答と違って親鸞の気魄・迫力を感じる。唯円は冒頭で「弥陀の本願不思議におはしませばとて、悪ををそれざるは、また本願ばかりとて、往生かなふべからずといふこと……」といっているところをみると、当時「本願ばかり」の人がたくさんいたことを示している。しかし、親鸞はいう。「心配するな唯円よ、業縁があればどんな振舞いでもするが、業縁がなければ人を殺そうと思っても出来ない。ただ懺悔し、本願の不思議な力で救われていることに感謝せよ」親鸞の強い語調の背後には、阿闍世王の物語の影響を認めざるをえない。この第十三章は、第三章に対応しているが「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という悪人とは、阿

闍世王であり、親鸞自身でもあったのである。

親鸞は『教行信証』化身土巻において、善導の『往生礼讃』にある三種類の懺悔を紹介している。

「上品の懺悔とは、身の毛孔の中より血を流し、眼の中より血出だすをば上品の懺悔となづく。中品の懺悔とは、遍身に熱きあせ毛孔より出づ、眼の中より血の流るるをば中品の懺悔と名づく。下品の懺悔とは、遍身徹り熱く、眼の中より涙出づるをば下品の懺悔と名づく。これらの三品、差別ありといへども、これ久しく解脱分の善根を植ゑたる人なり。今生に法を敬ひ、人を重くし、身命を惜しまず、乃至小罪も、もし懺すれば、即ちよく心髓に徹りて、よくかくのごとく懺すれば、久近を問はず、所有の重障みな頓に滅尽せしむることを致す」

親鸞もまた、熱き血を流さなければならなかったのだろうか。真の懺悔とは、かくもすさまじいものようである。

四、光の声

(一) 夢告

それを大悲は	お見兼ねなされ	西の方より	大音あげて
声を限りに	おつしやることにや	そちは半六	何うろたえる
おれがいふ事	少しも聞かぬ	おのが思ひの	氣にほれ込んで
あ、ちやかうちやと	うろたえまはる	そんなうろたえ	心を止めて

おれが誠の	ありたけ聞きやれ。	おれとそなたの	ゆかしきなかは
昨日や今日の	ことではないぞ。	そもや法蔵	因位の昔
世自在仏の	みのりの庭で	余りそなたが	罪ある故に
世自在仏の	おつしやることにや	そちが気さまじや	修業は出来ん
仏になるべき	器でない	のりのお庭を	追い立てられた。
そなた泣く泣く	その座を立ちて	還へる姿を	ちらりと見そめ
それが恋路の	始めとなりて	久遠劫より	今此の世まで
寝ても覚めても	忘れはせんぞ。	そなた知らずに	迷うて回はる
迷うそなたが	可愛ゆでならん。	そちがその気は	その気のまんま
そちに少しも	骨折りさせず	まるで仏に	仕立て、やるぞ。

ここで『浄土往生記』の声は、半六から阿弥陀如来へと変わる。日々、どうしようもない自分にうろたえまわる凡夫を見かねて、光の声がささやきかけてきた。それは、威厳に満ちた猛々しいものではなく、慈愛あふれるやさしき母の如くである。天親の「浄土論」には、仏国土莊嚴の中に「莊嚴妙声功德成就」というのがあるが、これは清き仏の名声は深遠にして妙なる響きをもって世の人々を悟らせるということである。半六にとって、仏の声はまさに妙声そのものであったことだろう。

半六の筆は、ここで自働書記のようになったのであろうか。半六は、あまりにも罪があるため、法蔵菩薩の仏師である世自在仏にも見捨てられたという。世自在仏とは、如来（完全な人格者）・応供（供養を受けるに値す

る人）・等正覚（真理を正しくとった人）・明行足（明知と行ないをそなえた人）・善逝（幸福な人）・世間解（世間を知った人）・無上士（この上なき人）・調御丈夫（丈夫をも馴らすべき御者）・天人師（神々と人間師）・仏（世尊、覚者）などのいわゆる十号を兼ね備えているといわれた存在である。その世自在仏に見捨てられたというのだから、半六が悲嘆にくれるのも無理はない。

みのりの庭を追い立てられ、泣く泣く立ち去る半六……さびしき後ろ姿……迷妄する半六……その姿が法蔵菩薩にとつては、可愛いくてならなかったという。まさに逆説的である。「悪人こそ救われる」の思想をやさしい口調でみごとに表現している。親鸞の言葉を借りれば「仏の加威力」が発揮されたといえようか。

ところで、光の声を聞いたときの半六は、いかなる状態にあったのだろう。夢の中で如来の姿を見たのであるうか。光の声を聞いたのだろうか。それとも、これは著者の創作なのか。私は、いわゆる夢告であったと理解している。夢告にはやや長文であるが、それは半六が夢の中にて視覚と聴覚で得たものを後でまとめて書き綴ったのではないだろうか。

人は、物思いが続き情念が高まってくると、そのことに関する夢を見ることがしばしばあることは、別に心理学的解釈をほどこさなくてもごく一般的なことであろう。物思いが、宗教的で高尚なものであればあるほど、それは夢告的な性格をおびてくるのである。

宗教学的にみて、夢告の状態を得るためには、人里離れた聖なる場所に籠もる、いわゆる参籠を行うことであるとか、穀断ち・禁欲・隔絶などの日常とは違う祭式的手続きを要することが考えられるが、最大の条件は、やはり物思い・情念である。半六は、自己の内に蔵する巨大な矛盾に苦悩し、立ち往生したままの日々が続いていることであらう。先行きの不安で眠れぬ日もあったに違いない。信仰心が純粹であればあるほど、苦悩もまた大

きいのである。この苦悩が膨れに膨れて飽和状態となり、まさに張り裂けんとしたとき、いや張り裂けたとき、阿弥陀如来は向こうからやってきた……これがどうして作り話などとして片付けられようか。作り話などで自分をこまかせるような状態ではとてもなかったはずである。

古代より中世、現代に至るまで、宗教家と夢との関係は非常に深い。中でも聖徳太子や明恵、親鸞、一遍などは特筆されるものがある。人生の岐路に立ち、選択を迫られたときに与えられる夢告は、その宗教家にとって重大な意義を持つ。今、その一つ一つをあげるとはとても不可能だけれど、次に法然と親鸞の見た夢について、とりあげることとする。かなり、主題から逸脱することになるが、半六の内面を窺い知るうえで参考となるであろう。

(二) 法然と親鸞の見た夢

親鸞の曾孫にあたる覚如の『御伝鈔』（『本願寺聖人親鸞伝絵』のうち詞書のみを抄出したもの）によれば、「建仁第一の暦春のころ上人（親鸞）二十九歳隠遁の志にひかれて、源空（法然）聖人の吉水の禅房にたずねまゐりたまひき」とある（『建仁第三』）とする異本もあるが、二十九歳という年齢から永仁三年十月十二日・西本願寺蔵の「建仁第一」説をとる。これは、『教行信証』『化身土巻』のいわゆる後序にある「しかるに愚禿釈の鸞、建仁辛酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す」に相応するところである。

親鸞は、出家後、比叡山（延暦寺）にのぼり二十年間、不断念仏の業を修める「堂僧」としてひたすら修行に励んでいたが、当時の比叡山は学問・修行が名聞利養、名利のためのものになってしまい、最澄が開山したころとはおよそ想像もつかない状態となっていた。真摯に道を求める親鸞にすれば、このような惨状はとても耐え難

いものであったはずである。また、若き身体を駆けぐる性的エネルギーの渦巻きと闘う日々でもあった。このような中で、いつしか親鸞は法然の存在を知り、尋ねてみたい気持ちをつのらせたに違いない。

大正十年十月、西本願寺の宝庫から発見された親鸞の妻、恵信尼が娘の覚信尼にあてた書簡は、このときの真実の模様を知るうえで貴重な資料となった。

「やまをいでて、六かくだう（六角堂）に百日こもらせ給て、ごせ（後世）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（聖徳太子）のもんをむすびて、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、ごせのたすからんずるえん（縁）にあいま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、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だいな事にもまいりてありしに、た、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（生死）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（上人）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（悪道）にわたらせ給べしと申とも、せせしやうじやう（世々生々）にもまよひければこそありけめとまで思まいらすみ（身）なればと、やうやうに人の申候し時もおほせ候しなり」

これは、有名な六角堂（頂法寺）参籠の記事である。六角堂は、聖徳太子が建立したとの伝承があり、太子に對する敬愛の念が深かった親鸞にとっては格好の場所であった。百日参籠のうちの九十五日目の暁、示現の文にあずかり、吉水で後世のことを説いている法然のもとへと走るのである。この示現の文は、恵信尼がわざわざこの手紙に「御覧候へとて書きしるしてまゐらせ候ふ」として追記しているが、現在のところ発見されていない。そのため、これが何であったのかについて実に多くの議論があるが、大別すると太子の「廟唄偈」か「行者宿

報」の四句偈（後述）かということになる。私は、（1）六角堂は、聖徳太子が建立したといわれる伝承があること（2）親鸞の信仰の基本は太子にあること（3）『御伝鈔』によれば、『行者宿報』の四句偈を得たのは建仁三年としてること（4）建久二年の「磯長の夢告」が「廟唄偈」であると考えられること（5）真仏の編纂した『親鸞夢記』は、親鸞在世中に書かれており、その信憑性が高いことなどにより、示現の文は「廟唄偈」であったのではないかと考えている。

親鸞は、正嘉元年（一二五七）八十五歳の時、源為憲の『三宝絵詞』の巻中の巻頭の序詞と聖徳太子に関する部分を抽出し、それに『日本三宝感通集』『文松子伝』等によって『上宮太子御記』を著しているが、その中に「文松子伝」としてのせられているのが「廟唄偈」である。これは、親鸞が十九歳（建久二年・一一九一年）の時、参詣した河内磯長の太子廟に関する偈文であるが、後で述べる親鸞の夢中相承の基本はこの「廟唄偈」にあるのではないだろうか。親鸞の人生にとって大きな意味をもつものであるから、次に全文を記すことにする。

大悲大悲本誓願 愍念有情如二子

是故方便從二西方 誕二生片州興二正法

我身救世親世音 定慧契女大勢至

生二育我身一大悲母 西方教主弥陀尊

真如真実本一体 一体現二三同一身

片域化縁亦已尽 還二掃西方我浄土

為二度二末世諸有情 父母所生血肉身

遺二留勝地此廟唄 三骨一廟三尊位

過去七仏法輪処 大乘相應功德地

一度参詣離二惡趣 決定往生二極樂界

印度号二勝鬘夫人 晨旦称二惠慈禪師

（磯長の御廟にまつる太子・間人母后・膳妃は、西方浄土より応現した観音・弥陀・勢至の三尊の化身であり、本来は真如真実よりすれば一体一身のものである。三尊は大悲の本願をおこして日本に生まれ、衆生を一身のように愛した。しかし日本での縁がつきたので、西方浄土に帰るが、生身の三骨をこの一廟に留めておく。この地は、過去七仏の法輪処であるから、ここに一度参詣する人は悪趣を離れて、極樂往生するであろう）さて『親鸞夢記』によると、親鸞がこの磯長の太子廟に参籠したときの夢告は以下のようである。

建久二歳辛亥暮秋仲旬第四日夜 聖徳太子善信告勅言

我三尊化塵沙界 日域大乘相應地

諦聴諦聴我教令 汝命根応十余歳

命終速入清浄土 善信善信真菩薩

（我が三尊は塵沙の界を化す 日域は大乘の相應の地なり

諦に聴け諦に聴け我が教令を 汝が命根は応に十余歳なるべし

命終わりて速に清浄土に入らん 善く信ぜよ、善く信ぜよ、真の菩薩を）

「日本は大乗仏教にふさわしい国であり、あなたは死後、清浄土に行くことができますよ。でもあなたの命はあと十年しかありません……」何とも興味深い偈である。この夢告を受けた親鸞の胸中はさぞ複雑であったに違いない。それからの十年間は、必死の形相で激しい修行と自己との葛藤に明けくれたことであろう。しかし、前にふ

れたように比叡山の惨状や心の問題を満足に解決することができなかった。夢告のあった十年まであと少しという正治二年（一二〇〇年）十二月上旬、親鸞はこれまた太子にゆかりのある比叡山不動寺大乘院に参籠し、次の夢告を得ることになる。

正治第二庚申十二月上旬 叡南不動寺在^二大乘院^一同月下旬終日

前夜四更 如意輪觀自在大士告命言

善哉善哉汝願 將満足 善哉善哉我願亦満足

（善いかな、善いかな、汝の願將に満足せんとす

善いかな、善いかな、我が願亦満足す）

「あなたの願いがかなえられ、それは観音の願いが満足されたことでもある……」これは親鸞にとって誠に喜ばしい夢告であったはずである。しかし、それでも心の空隙をうめることができなかつたようだ。磯長の太子廟に参籠してからちようど十年目の建仁元年（一二〇一年）、いたたまれなくなつた親鸞は六角堂に参籠する。救世観音を前にして、浮かぶは当然、十年前の磯長の太子廟のことであつたであろうことは想像に難くない。そこで、この六角堂参籠の夢告はどうしても「廟掘偈」といわざるをえない。これにより、意を決して法然のもとへと参籠することになった。「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だい事にもまゐりてありしに」通いつづけたのである。『御伝鈔』によれば「隠遁の志にひかれて源空聖人の吉水の禅房に尋ね参りたまいき」とあるが、この隠遁という言葉に親鸞の気持ちがよくでてゐる。隠遁とは普通出家することを意味している。すでに出家している親鸞が再び出家するといつてゐるのだから、具体的には比叡山の生活を捨てることを意味するけれど、それは雑行を棄てて本願に帰したことであり、どうしようもない自分をつきつめ

た究極の結論といえよう。

法然のもとへ通い、その薰陶を受ける日々はさぞ充実していたことであらう。しかし、かねてより感じていた心と身体のアンバランスな思い、つまり「性」の問題は、なかなか解消できなかつたようだ。「愚痴の法然房」という師は清僧であり、親鸞にとって及び難い面もあつたのではないだろうか。そこで、再び六角堂に参籠する。妻帯し在家信者であつた聖徳太子に、やはり頼らざるをえなかつたのである。この時の夢告が『御伝鈔』にある建仁三年辛酉に得た「行者宿報」の四句偈であり、『親鸞夢記』にある第三番目の夢である。『夢記』は、先の二つの夢と「行者宿報」の四句偈とからなつてゐるが、三番目の夢告のみその年月が記されていない。従来、これに關してはあまり重要視された様子はなく、ただ『夢記』と『恵信尼文書』をイコールで結びつけるという短絡的解釈が多かつたようであるが、これは考えなければならぬところである。先の二つの夢告は、法然のもとに参じるまでのものであり、その歴史性がきわめて重要となる。建久二年、磯長の聖徳太子廟にて夢告（汝の命はあと十年）を受けてから、十年近くなつた正治二年十二月上旬、第二の夢告があり、それを契機にやがて法然との出会いが生じるのである。年月の記載がなければ、とても夢告の内容は理解できないであらう。ところが、第三の夢告は法然との出会い以後のことであり、内容的にも性質を異にしている。年月の記載がなくても、その重要性が軽減されることはないのである。第三の夢告を『夢記』によりみてみよう。

六角堂救世大菩薩示^二現願容^一 端政之僧形^一令^二服^一著白納御 袈裟^二座広大白蓮^一告^二命^一

善信^一言^一 行者宿報設女犯 我成^二玉女身^一被^二犯^一

一生之間能莊嚴 臨終引導生^二極樂^一文

救世菩薩誦^二此文^一言^二此文吾誓^一 願ナリ一切群生可^二説聞^一告命

(善信(親鸞)よ、あなたが前世の宿業によって出家の身分でありながら、どうしても女性と交わらなくては生きて行けないというのなら、この救世観音が玉のような美しい女身となってあなたに身をまかせよう。そして、一生にわたって永く添いとげ、臨終にあたっては極楽に手引きをしてあげよう)

何という生々しい偈であろうか。これは一体どのように理解すればよいのだろうか。愚直なまでの一徹さをもって邁進してきた親鸞にすれば、一般の墮落僧のように陰で女犯する羞恥には耐えられなかったであろう。しかし、現実の性欲はどうすることもできなかった。身体をつきあげる性的エネルギーに翻弄される親鸞にとって太子の夢告である「行者宿報」の四句偈はどうしても必要なものであったのである。

親鸞に関する夢告についてごく簡単にみてきた。親鸞には、他にも重要な夢告が知られているが、これ以上とりあげる余裕はない。ただ、私が従来解釈に不満なことは、親鸞なら親鸞その人だけの夢に焦点を当てて、その歴史的背景や人間性などが希薄な点である。夢分析というと、何か心理学者や文学者の仕事のように感じるが、決してそうではないだろう。もっと歴史学や宗教学などの立場による発言があってもよいのではないだろうか。

ただ「親鸞夢記」そのものを疑う人が多いことも確かである。特に第三の「行者宿報」の四句偈は、親鸞と殆ど同時代に在世した金胎房覚禪の「覚禪鈔」の中に、四句偈にきわめて類似する如意輪の文があり、親鸞もこれを誦していたといわれることから作偽であるとする見解が増えてきている。しかし、万一、親鸞が如意輪の文を知っていたとしても、夢告そのものが作偽であったという証拠にはならない。如意輪の文を誦することにより、それが親鸞の心の奥深くに潜在化し、夢の中に太子が現れて告げたとすることも十分考えられるからである。

また、親鸞の夢は法然が見た夢との関連においても問い直さなければいけない。例えば法然には、夢の中に半金色の善導が来現したという話がある。法然は自ら「偏依善導」というほど、自己の本願念仏の考えは善導の祖述であるとし、そのよりどころを善導の「観経疏」に求めた。しかし、法然は善導から直接教えを受けたわけではなく(両者の間にはすでに五百年以上の隔たりがあった)、善導の真意にかなっていないかどうかの不安があったことは当然考えられる。そのようなときに得たのが、夢における半金色善導の来現であった。法然滅後に編纂された諸伝記の多くがこのことを記しているが、「法然上人伝記」(九巻伝)から引用してみよう。

「然に恵心の往生要集を開見給ふに、此集には偏に善導和尚の積義をもって指南とせり。……順彼仏願故の文にいたりて、忽に本願の正意称名にあり。是に過たる善悪凡夫の出離の肝心なしと見立給て、我すでに此道理を得たり、自身の出離におきては思定つ。他の為に此法をひろめんとおもふ所存の義、仏意に叶や不_レ叶やと、思ひわづらひて、まどろみ給へる夢に、紫雲たなびきて日本国に覆、雲の中より無量の光を出す。光の中より百宝色の鳥とびきたりてみちみたり。又高山あり、けんそにして西方にむかへり。長河あり、洪汗として辺畔なし。蜂のうへには紫雲そびえき、河原には孔雀鸚鵡等の衆鳥あそぶ。雲の中に僧あり。上は黒染下は金色にて、半金色の衣服なり。上人問ての給はく、これは誰にかあると迎られければ、答ての給はく、我はこれ善導なり。汝専修念仏の法をひろむる故に、証とならんが為に来れる也と」

この夢をどう考えるか。一般的には、善導から法然への相承を正当化させるために、法然滅後の門流の徒による作偽であるとされる。伝灯相承、口訣相承を重んじる当時の南都北嶺の仏教者が、法然は無相承であるとして激しく非難したことは事実であるし、浄土宗派の立場にとって法然のこの夢はどうしても必要であったであろう。しかし、それだけで作り話であると片づけてしまってもよいものか。坪井俊映氏は「この回心はあくまでも法然個人の自内証の問題であり、法然一個人の宗教経験の問題であって、客観性をもたないものである。したがって、

その内容は容易にうかがうことのできないものであるが、しかし、法然の宗教経験の上に、かかる靈感のあったことは事実とすべきであろう」としているが、私も賛成である（坪井氏は、往生しつつある人を半金色で示すが、一般的には上半身が金色で下半身が尋常の姿であり、善導はその反対であることについて、浄土より来現し、善導という姿を借りて衆生を摂化する仏を示すために上下反対の姿で表したのであるという指摘もおこなっている。このことは、善導の肖像画が下半身が黒で上半身が光として描かれていることと重ね合わせて考えていくと大へん興味深い問題でもある）。

前にふれたように、情念・物思いというものが夢告を得る大きな要素となり、親鸞の場合もまさにそうであることはすでに検討した。法然においてもまた然りである。自分が得た本願念仏の教えが、善導の真意になつていくかどうかを常に模索していた法然にとつて、かかる夢を見たことは十二分に考えられることである。この夢を得たのは通常、安元元年（承安五年）とされ、法然が専修念仏に帰入した年と合致するが、これは、親鸞が建仁元年、百日参籠のうちの九十五日目の暁、示現の文にあずかり、吉水で後世のことを説いている法然のもとへと走ったことを思い起こさせるものがある。

さらに『観経疏』を熟読していた法然にとつて、善導の得た夢は頭に焼きついていたのであろう。善導の得た夢とは、自分の考えが三世の仏たち・釈尊・阿弥陀仏などの大悲による誓願の主旨になつていなければ、夢の中で浄土の全ての姿を見させてほしいと願をかけたところ、その夜の夢に西方の空中に浄土の境界の姿がことごとくみな現れた。さらに、毎晩の夢の中に一人の僧がやってきて、『観経』の幽玄な道理ある分科について教えてくれたというのである。法然は『選択本願念仏集』において、このことが書かれてある『観経疏』散善義の末尾を全文長々と引用したあと、次のようにいう。

「静かに以みれば、善導の観経の疏は、これ西方の指南、行者の目足なり。しかれば則ち西方の行人、必ずすべからず珍敬すべし。なかんづくに、毎夜に夢の中に僧あつて、玄義を指授す。僧とはおそらくはこれ弥陀の応現なり。しかれば謂ふべし、この疏はこれ弥陀の伝説なりと。いかにいはんや、大唐に相ひ伝へて云く、『善導はこれ弥陀の化身なり』と。しかれば謂ふべし、またこの文は、これ弥陀の直説なり」と

夢の中で玄義を指授した僧は実は阿弥陀であつたという。ここに先の法然の夢と合わせて、阿弥陀↓善導↓法然にわたる夢中相承が成立する。面授相承が常識であつた当時にとつて、夢中相承を正当化させた点においても法然浄土教は革新的であつたのである。さらに、中国において善導は阿弥陀の化身であるといわれていた（右に記したように、法然は慈雲の『西方往生略伝』の一節を引用し「大唐に相ひ伝へて云く、善導はこれ弥陀の化身なり」と記している）ことに対し、法然は自分はまた善導の生まれかわりであると信じるようになっていったのではないだろうか。親鸞は『高僧和讃』の源空（法然）聖人において「本師源空の本地をば、世俗のひとあひつたへ、綽和尚と稱せしめ、あるひは善導としめしけり」としているが、当時、世間の人々にも源空の本地を善導と考へる風があつたことがうかがえる。

親鸞は、この夢中相承のことを十分意識していたであろう。一般的には、法然が「偏依善導」としていたように、親鸞もまた「偏依法然」であつたとされるが、確かに親鸞の言動を見るかぎりそれは当たつていゝ。例えば『歎異抄』第二章の次の言葉はこのことを顕著に物語っている。

「親鸞にをきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土にむまる、たねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄

におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。……弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の教説、虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈、虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまうすむね、またもてむなしかるべからずさふらふ歎」

これによれば、「偏依法然」もうなずける。しかし、そうとばかりはいえないのではないだろうか。前に見たように、法然のもとへ参じるようになって性の問題は解決せず、再び聖徳太子に頼らざるをえなかったことをどう考えればよいのか。善導は持戒に厳しく、目をあげて女人を見ることがなかったなどといわれている。法然もまた、妻帯は認めていたものの自らは清僧であった。親鸞は善導↓法然↓親鸞を強調しているけれど、本音の部分では何か近寄りがたいものを感じていたのではないか。そこで、どうしても親鸞の眼は善導・法然を飛び越えて常に聖徳太子に向かうのである。やがて、親鸞は法然の夢中相承を自己に当てるようになる。法然が『選択本願念仏集』を著したのは建久九年（一一九八）、親鸞が法然のもとへ参じたのはそれからわずか三年後のことである。『選択本願念仏集』の最終部分に善導の夢の記載があるということは、法然にとって、その重要性をよく示している。親鸞は、法然から直接あるいは間接的に善導の夢のことや夢中相承のことを聞いたであろう。だから、何度も太子より夢告をうけていることに自信を深めたに違いない。そして、いつしか観音菩薩↓聖徳太子↓親鸞という夢中相承を意識していくのである。『高僧和讃』では、七高僧の名前をつらねた後に、聖徳太子の名をあげてその誕生の年代を示しているが、そこにどうしても入れなければならなかった親鸞の思いは並大抵のものではない。七高僧が浄土教のいわば表の相承であれば、聖徳太子↓親鸞はまさに夢中相承といえよう。

さらに、法然が善導の生まれかわりと信じたように、親鸞も太子の生まれかわりと思い始めたことであろう。法然との出会いがあった二年後、「行者宿報」の四句偈を得たことは、それを決定的なものとさせるのに十二分な出来事であった。このように、親鸞の得た夢告は法然の夢を抜きにしてはとも理解できるものではないのである。

(三) 地獄と仏

そちが起さにや	ならんべき願は	おれが丸きり	五劫のあひだ
骨と皮とに	瘦せ衰へて	そちに代つて	起しておいた
五劫思惟に	成就したぞ。	そちが修すべき	修業といふは
無量兆載	不可思議永劫	毒の中にも	幾万年と
炎の中にも	幾万年と	ぐれんぐれの	氷の中に
永い月日を	閉ぢられたるも	生血絞られ	生皮剥がれ
汗や膏や	血の涙にて	永劫修業に	成就したも
みんなそなたが	代りであるぞ。		

大乘仏教の精神がよくあらわれた偈である。『無量寿経』における仏の四十八願のうち、いわゆる本願である十願が中心となるのであるが、半六の言葉から、ここは、四十八願の冒頭にある二願（無三悪趣の願・不更悪趣の願）が連想される。

- (一)「たとい、われ仏となるをえんとき、国に地獄、餓鬼、畜生あらば、(われ)正覚を取らじ」
 (二)「たとい、われ仏となるをえんとき、国中の人・天・寿終りてのち、また三惡道に更らば、正覚を取らじ」

仏の国土では、地獄に落ちる者、動物界に生まれる者、餓鬼や悪鬼の境界におちいる者があつてはならないといふ。煩惱熾盛・罪惡深重の者は、間違ひなく地獄に落ちるのであるが、この凡夫きわまりない者を仏が哀れみ深く思い、法藏菩薩時代に我々にかわつて地獄の獄火を受けてくださったといふのである。やがて、法藏菩薩は仏となり、請願は成就された。だから、我々は地獄に行かなくてもすむのである。しかし、我々は何もしなくても地獄に落ちる心配はないということではない。地獄行きの凡夫であるという気づき、自覚がなければ光の声は決してささやかないであらう。

『無量寿經』を読んでいると、前半部分は仏の慈悲深さが湧きでている思いがするが、後半はなかなか厳しい。特に、三毒段や五惡段は身につまされるようだ。三毒段において「しかるに世の人、薄俗にして、ともに不急の事を諍う。この劇惡窮苦の(世の)中において、身を勤めて營務し、もつてみずから給濟す。……田あれば田を憂い、宅あれば宅を憂い、牛馬(等の)六畜・奴婢・錢財・衣食・什物、またともにこれを憂う。思いを重ね、息を累ね、憂念し、愁怖す」などであるが、何と身近なことばかりであることが。そして仏はいう。「なんぞ、衆事を棄て、おのおの強健の時に曼んで、努力して善を勤修し、精進して度世を願わざる。(いまこそ)極長生をうべき(時)なり。いかんぞ、道を求めざる。いずくんぞ、(この世に)待つべきところある。なんの楽しみをか欲わんや」と。(人々は世間の雜事を捨てて、各自が強健である間に、努力して善を實行し、悟りの彼岸に達しようとして、精勵しないのか?いまこそ、きわめて長い命を得べき時であるのだ。どうして、人々は道を求めない

のか?一体、何をこの世で期待しているのか?また、何の楽しみを欲しいと思っているのか)

五惡段においても、これでもかこれでもかという具合に世間の人々の醜態・惡態を問いつめてくる。読み手にとって、一種の息苦しさの感さえ与える。しかし、五つの惡、五つの現世の罪報、五つの未来の惡報の全ての項目の最後に必ず仏はいう。「人、よく(五濁の世間の)中において、一心に意を制し、身を端し行ないを正しくして、独りもろもろの善をなして、衆惡をなさざれば、身、独り度脱して、その福德・度世・上天・泥洹の道を獲ん。これ、一の大善となすなり」と。このところは、自力と他力の問題をはらんでいて、輕輕に論じることとはできないが、いずれにせよ、凡夫であるという気づき(心的行為)を必要としなければならぬのである。

㊦ 独りのために

そちが積むべき	善根功德	おれが残らず	積みたておいた
願と修業と	善根功德	六字名号に	封じて込めて
そなた独りに	そろりとやるぞ	どうぞ名号	受け取り給へ。
何が不足で	悦ばれんぞ	肩の窄まる	六字じやないぞ
三世諸仏も	あきれて褒める	六字名号	受け取る上は
大手広げて	浄土に詣れ。	おれが浄土に	詣りた上は
三明六通	揃うてあるぞ	尽未来際	楽しみづくめ
無量永劫	尽きせん顔に	そなた独りに	与へてやるぞ。

遠慮離れて 氣兼ね止めて おれがいふこと 信じてくれよ。
小言いひ事 すつぱり止めて 六字名号 受取りくれよ。

この段をみると「六字名号」が中心課題となっているのであるが、ここでは、「そなた独りに」という言葉に注目してみよう。

半六は、仏のこの声を聞いたとき、さぞうれしかったことであろう。「そなた独りに」という響きを耳にすると、『歎異抄』の結文にある「聖人のつねのおほせには、弥陀の五劫思惟の願をよくく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」という言葉を思いださせるものがある。この部分に関する話は、覚如の『御伝鈔』第七段や『歎異抄』結文などに見られる有名な物語である。東山吉水の草庵において、勢親房源智などの同朋を相手に親鸞は「私の信心も聖人（法然）の信心も同じだ」「聖人の智慧才覚と等しいといったら不謹慎でとんでもないことであるが、往生の信心においては、まったく異ならずただ一つである」といったために「そうでない」とする者との間で問題となった。そこで法然に意見を求めたところ「源空（法然）が信心も如来よりたまはりたる信心なり、善信房（親鸞）の信心も如来よりたまはせたまひたる信心なり、さればたゞひとつなり。別の信心にておはしまさんひとは、源空がまいらんずる浄土へは、よままひらせたまひさふらはじ」と答えたという。この法然の言葉は、仏教の根本精神である「平等」の思想をよくあらわしているといえる。仏の救いは万人において平等なのだ。ただ、そのためには自己が罪悪生死の凡夫であることの自覚が必要なだけである。「ひとへに親鸞一人がためなりけり」のあと続いてのべられる『歎異抄』の言葉は、このことをよく示している。

「さればそくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」と、御述懐さふらひしことを、いままた案ずるに、善導の、自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなき身としれといふ金言に、すこしもたがはせおはしませず。さればかたじけなくも、わが御身にひきかけて、われらが身の罪悪のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよへるを、おもひらせんがためにてさふらひけり」

ところで、この「親鸞一人がため」は、これもパドックスではあるが「群生」「衆生」といった存在とイコールで結ばれることになる。前に見た『教行信証』信巻の阿闍世王に関するところで、釈尊が「阿闍世王」の為に究極の悟りにつかない」として、次のような言葉を紹介している。

「われ『為』と言ふは一切凡夫、『阿闍世』とは普くおよび一切五逆を造る者なり。また『為』とは即ちこれ一切有為の衆生なり。われ終に無為の衆生のためにして世に住せず。何を以ての故に、それ無為は衆生にあらざるなり。『阿闍世』とは即ちこれ煩惱等を具足せる者なり。また『為』とは即ちこれ仏性を見ざる衆生なり……」

「一人のために」は「一切凡夫のために」ということを意味する。阿闍世王の救いは、阿闍世一人の救いであるとともに一切衆生の救いともなるのである。このことは『観無量寿経』において、教説の直接的対象は韋提希夫人でありながら、それは末世の罪悪生死の凡夫衆生に対してでもあることと同様であらう。

私は、親鸞が『教行信証』を著したのは、衆人に見せるためではなく、自己の信仰告白として書いたのではないかとみている。しかし、それにしては親鸞という言葉や自分のことを記した箇所が極端に少ない。『教行信証』を書いた真意もまた「自己のため↓衆生のため」というところにあるのかもしれない。

この「一人がためなりけり」は、親鸞の「弟子一人ももたずさふらう」という思いと同一線上にあるとみてよ

いだろう。『歎異抄』第六章において、親鸞は次のようにいう。

「専修念仏のともがらの、わが弟子、ひとの弟子といふ相論のさふらふらんこと、もてのほかの子細なり。親鸞は弟子一人ももたずさふらふ。そのゆへは、わがはからひにて、ひとに念仏をまうさせさふらはばこそ弟子にてもさふらはめ、ひとへに弥陀の御もよほしにあづかて念仏まうしさふらふひとを、わが弟子とまうすこと、きはめたる荒涼のことなり。……如来よりたまはりたる信心を、わがものがほにとりかへさんとまうすにや、かへすべくもあるべからざることなり……」

右のことは、覚如の『口伝鈔』や『改邪鈔』にも見られるが、特に『口伝鈔』第六章には、実際のエピソードが語られていて興味深い。信楽坊という門弟が、法門の解釈の違いで意見を異にし、国に帰ってしまった。その時、蓮位房といふ弟子が「信楽坊は門弟を離れて帰ったのだから、彼に与えてある本尊や聖教は取り返すべきだ。特に書物の表紙に釈親鸞とサインされたものが多いが、門下を離れたのだから大切にするはずがない」といったところ、親鸞はこれを受けて決然としている。

「本尊・聖教をとりかへすこと、はなはだしかるべからざることなり。そのゆゑは親鸞は弟子一人ももたず、なにごとををしへて弟子といふべきぞや。みな如来の御弟子なればみなともに同行なり。念仏往生の信心をうることは、釈迦・弥陀二尊の御方便として発起すとみえたれば、まったく親鸞が授けたるにあらず……」
ここは、踊躍歡喜の心がおこらないと嘆いてみせる人と同じ口から発したとはとても思えないほど毅然としたものがある。

さて、親鸞の「一人がためなりけり」や「弟子一人ももたずさふらう」という思想は、「仏の前では万人が平等である」ということをあらわしているのであるが、それは、親鸞の深い孤独から導きだされた結論であるといえる。若き日の葛藤、法然との出会い以後も続く性的煩悶、法然との別離、善鸞義絶、他の人々に理解してもらえない自分の真意……深まる苦悩と孤独感が親鸞の思想を形成していったのである。宗教者は最終的に孤独でなければならぬ。そうでなければ真に仏を知ることできない。親鸞はあたかもそう語っているかのようなのである。

五、広池千九郎と親鸞

以上、『浄土往生記』における第二段までを、親鸞の思想を中心にみてきた。三段以降は、別の機会を許されれば、ぜひ記してみたい。最後に、半六を父にもつ広池千九郎の親鸞観についての一部を、参考までに述べておくことにする。

(一) 大乘、そして浄土教

千九郎の基本的な仏教観は、親鸞の立場である大乘の中の浄土教とかなり近いものがある。以下、『道德科学の論文』（以下『論文』）より引用してみることしよう。

「仏教における伝統尊重の観念は大乘教に至りて大いに発達し、浄土門において、その極に達しておるのであります」

「小乗においては、釈迦の真人格を認むることが出来ずして、小乗修行の羅漢等は単に釈迦をもつて一の卓越せる羅漢にすぎずとなしておいたのであります。……しかるに大乘の諸師は全く自我を没却して仏慧に入り、もつて人心救済に努力せる結果、はじめて釈迦の偉大なる人格を認むることが出来たのであります。すなわちその結果として釈迦に対して絶対的尊敬を払うことになり、ついに彼の法・応・報の三身説を形造る

に至り、釈迦をもって法身たる本体のこの世に出現して衆生済度をなすに至れるものとの信仰を発生するに至り、ここにはじめて釈迦の真精神も具体的に表現せられたのであります」

「大乘教、なかんずく、浄土門の釈迦に対する絶対尊敬の教義が人類に徹底せば、科学と相俟って現代の世界を根底より救うことが出来ましょう。……大乘教特に浄土教は理想的にして一見ローマンズの有様あれど、その究極の目的は近時発達せる自然科学及び精神科学の原理に合致しておるのであります」

「馬鳴・竜樹・無著及び世親等は釈迦の遺訓中より大乘教を發展せしめ、法然及び親鸞等は大乘の中より更に浄土教を發展せしめ……純粹正統の学問・思想もしくは信仰は、あるいは一見してその範囲狭隘なることも、素と宇宙自然の法則の正しき表現なるが故に、一切の真理を包含しておるものであります」

これらの言葉から推して、大乘の中の浄土教にモラロジーにおける「伝統尊重」と「人心救済」の観念を見出ししているようだ。ただ、浄土教理解者は、残念なことに、その真髓を体得していないとして次のようにいう。

「ただひとり浄土教の發達は、ついに釈迦の究竟地を現出したのですが、惜しいかな、これまたいまだ釈迦の全真髓をば發揮することあたわずして、念仏往生の形式に囚われたる観があり、且つ今日においては、それすら頽敗してしまつて、全く釈迦の目的を達するの用にはならぬようになっております。されど、それは凡人の弊であるので、釈迦そのものの罪ではないのです」

「ただ後世の宗教団体として的大乗教・浄土門もしくは他力教は弊害百出して取るに足らぬものとなり了しておれど、根本大乘における精神的伝統の原理は実に堂々たる人心救済の基礎的觀念として尊ぶべきものであるので、人間はかくなりてこそ真の柔和な心使いが出来且つ真の安心が出来るのであります」

(二) 千九郎の親鸞観

大乘の中の浄土教に仏教の理想をみる千九郎であるが、親鸞その人となると一転して、非常に厳しい見解を示すことになる。『社会教育資料』67号所収「更生の原理方法及び其効果」より、その一部を掲げることにする。

「即ち真宗に就きて云わば、此宗教は親鸞上人の主唱に係るものなるが、其教義は仏教中に於ける大乘小乗中の大乘の中の聖道門、浄土門、その又二つの中の浄土門の中に於ける無量寿經の四十八願の中の第十八願に依るものにて、真に全仏教の一小部分に立脚するに過ぎぬ小さいものであります。故に其所説狹隘にして人間実生活の全部を指導するに足らぬので、古代はとにかく今日にては全く幼稚不完全な教であるのです」

「乍併若し親鸞上人にして全く利己的本能を解脱して、真に弥陀如来の慈悲心を体得して居ったならば、かゝる一つの主義によらずに真に釈迦如来の全義を代表する一乗の法を説き、愚昧薄志下根のものは止むを得ぬ事なれば全く煩惱を断じ得ずとも、仏を念ずる丈にて或る程度の御守護あるべければ、仏の他力に信頼するはせぬにまさるべしと、説くべきであつたのですが、余りに自分の名利獲得に急な為に、かゝる処に氣付かずして釈迦如来の御教に反する如き失言をしたのかと思われます」

「他の他力本願の宗教にて一心一向弥陀に帰命すれば、煩惱（不道德の結果は煩悩が故に煩惱は不道德の意に当る）を断ぜずして涅槃に入るを得ると云うような事を申すのは親鸞上人の正信僞に見ゆ。天地の真理でなきのみならず、かゝる乱暴なる不合理な他力信心にて幸福を得るなどと思つたならば、実に大變な誤りであるのです」

この文献は、昭和十二年にまとめられたと推定されるという。つまり、千九郎の最晩年の著述ということになり、モラロジーの立場から見た親鸞に対する結論と考えてさしつかえあるまい。

この、やや辛辣を極める発言は、千九郎の次の言葉を聞くことによって、その真意が理解されてくるのではないだろうか。

「而して親鸞上人は更に愚民の本能に訴ふるには単純にして、其利己的本能に投ずるにあらざれば、之に安心を与ふるを得ずと思ひ、全然釈迦如来の教義を裏切り、其正信偈に能^ク發^ス一^ノ念喜愛心^ヲ（専心仏の慈悲を信頼して喜ぶ事）不^ズ断^ゼ煩惱^ヲ（罪障によりて苦悶する事）得^ル二^ノ涅槃^ヲ（更生の事、死んで浄土に生れ更る事）と断言し、更に進んで真宗の信心は一心一向に弥陀如来に帰命すれば、他の神も仏も国家伝統も之を尊敬する必要なし。之を拝む事は雑行雑修にして罪障なりとの事を鼓吹したのであります。これは其原理全く日本に輸入された最初のキリスト教が、宇宙唯一神の真理を説きて一切の神をも、現つ御神（天皇陛下）、聖人をも来拝信仰するに及ばずと説いたのと同じの態度であつたのであります。されば本願寺並に其信徒が織田信長の勤王の拳に反対して、応仁以降の大乱戡定に多大の困難を与えたる如き大逆無道の拳を敢てするに至つたのであります。信長の処置も最高道徳から見れば穏当を欠いて居れど、其勤王の行に対して其進行を妨ぐる事は大義名分を失ひ、国家伝統に対する逆行行為である事は否む事は出来ぬのであります」

モラロジの根幹である伝統の原理、とりわけ、国家伝統に奉仕・報恩の志の厚かつた千九郎にとって、親鸞の国家への反逆心・無視の態度は、いかなる理由があろうとも絶対に受け入れることのできないものであつた。いかなる理由とは、親鸞側からみれば、念仏門弾圧による流罪の問題がある。

親鸞は、『教行信証』の中で、この事件にふれ、激しい口調で時の後鳥羽上皇、土御門天皇及び政府当局者の失政を批判している。

「主上、臣下、法に背き義に違し、忿をなし怨を結ぶ。これに因りて、真宗興隆の大祖源空法師ならびに門徒教輩、罪科を考へず、みだりがわしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜ふて遠流に処す。予はその一なり。しかればすでに僧にあらざる俗にあらざる。この故に禿の字を以て姓とす」

この事件の真相を歴史的に検証する場ではないので全てを省略するが、親鸞の怒り具合からして、罪科は不当なものであつたであろう。非僧非俗という形をとって、国家に厳しく抗議したのである。その後の親鸞の生き方には、国家伝統尊重の観念の姿はない。この辛い事件を終生、忘れじの思いで貫かれている。『歎異抄』『奥書』にもこの事件に関する記述があり、読み手にとっては唐突な感を与えるが、親鸞・弟子・真宗門徒にとって忘れてはならない重大な出来事であることを象徴しているといえるであろう。

千九郎は、この事件に対して直接のコメントを下していないようであるが、親鸞の思想の中に、このような傾向を鋭く見いだしたことが、前のような記述につながっているのではないだろうか。もちろん、国家伝統に関することだけではなく、親鸞の「念仏中心」「他力信仰」などにも疑問を投げかけてはいる（千九郎と親鸞の思想的差異は、『無量寿経』の読み方）や「自力と他力」の問題などにも顕著にあらわれているが、別の機会にも記したので、それに譲ることにする。しかし、『論文』に見られるように「人間社会の最後の完成は三伝統中、特に国家伝統の力によるものであるのです。それ故に、各個人の幸福の完成もまた特に国家伝統に対する努力の質と量と時間とに関係を有するのであります」と結論づけた以上、千九郎にとって、親鸞の態度は、とても許容できる範囲のものではなかつたのである。

〈参考文献〉

- 『浄土往生記』 広池半六著（広池学園出版部）
『浄土真宗聖典』（本願寺出版社）
『日本思想大系 6 源信』（岩波書店）
『日本思想大系 10 法然 一遍』（岩波書店）
『日本思想大系 11 親鸞』（岩波書店）
『日本古典文学大系 70 日本靈異記』（岩波書店）
『浄土三部経』（上・下） 中村 元他訳註（岩波書店）
『歎異抄』 金子大栄校注（岩波書店）
『親鸞和讃集』 名畑應順校注（岩波書店）
『一遍上人語録』 大橋俊雄校注（岩波書店）
『一乗思想の展開』 松見得忍著（平楽寺書店）
『法然浄土教の研究』 坪井俊映著（隆文館）
『道徳科学の論文』 広池千九郎著
『社会教育資料』 67号所収「更生の原理方法及び其効果」 広池千九郎著