

# 六角堂夢告 私考

本願寺派 山 田 雅 教

## はじめに

若き日の親鸞が六角堂に参籠し、夢告を得たことに関しては、古来様々な論議がなされてきた。根本史料の一つである『親鸞伝絵』の記載の異同から派生した年時の問題、『恵信尼文書』にある「しげんのもん」が何かということ、さらにはいわゆる「行者宿報の偈」<sup>(1)</sup>の典拠からその思想性まで、多くの研究論文が発表されている。

そうした多くの研究によって、今日では、六角堂参籠は建仁元年（一一〇一）親鸞二十九歳の時のこと、そして示現の文は「行者宿報の偈」だというのが主流派になってきている。<sup>(2)</sup>

もう一つ、定説になりつつあるのが、その「行者宿報の偈」の基になったとされる文である。これは名畑崇氏によつて唱えられたもので、『覚禅鈔』巻第四十九「如意輪 下」の「本尊変王玉女事」<sup>(3)</sup>がそれに当たるといふ。『覚禅鈔』の文は次のとおりである。

又云発邪見心。姪欲織盛可墮落於世。如意輪我成王玉女。為其人親妻妾共生愛。一期生間。莊嚴以福貴。令造

無辺善事。西方極樂淨土令成仏道。莫生疑云。

〔大正新脩大藏經〕圖像第四卷四八〇頁

周知のように「行者宿報の偈」は「行者宿報設女犯、我成玉女身被犯、一生之間能莊嚴、臨終引導生極樂」というものだから、一見して非常によく似ていることが分かる。名畑氏の説が受け入れられているのも、うなずけるところがある。<sup>(1)</sup>

ただ、率直な疑問として感じるのは、『覚禪鈔』という密教的なものと、のちの親鸞の思想とのギャップが、あまりに大きいことである。親鸞が多少なりとも密教文献を引用なりしているのならいざ知らず、そうしたものと隔絶したところに親鸞の思想の特色の一つを見るならば、若き日のこの体験は一体何だったのか、という思いも生じてくる。

もちろん、この夢告を受けた時点で親鸞は法然に遇っておらず、比叡山の仏道修行体系の中で考えなければならぬのは言うまでもない。親鸞が比叡山で天台密教も修学していたことは、可能性としては、考えられる。とすれば、「本尊変王玉女事」の文もよく知っていて、それが夢の中で「行者宿報の偈」に変容したと推量するのは、確かに無理のない論議である。しかし反対に、「行者宿報の偈」を得たとき親鸞の脳裏に浮かんだのは何か、と考えてみると、この説では「本尊変王玉女事」の文だということになる。果たしてそうなら、夢告の後、そうした「本尊変王玉女事」のような密教文献を熟知している高僧のもとへ赴き、偈文の違いについて質問するなどして密教研鑽に勤めるといふ方向に行くほうが、自然な流れのように思われるのだが、如何であろうか。それがなぜ「やがて（「ただちに」）六角堂を出て法然のもとへと向かったのか、その辺の流れがどうも釈然としないのである。<sup>(2)</sup>

本当に親鸞は『覚禪鈔』に書かれた文を見ていたのだろうか。夢告の典拠として他に『華嚴経』にもとづくのではないかとの説も出されているが、これはどうであろうか。親鸞は六角堂で夢告を得て何を思ったのか、なぜその後法然の門をたたいたのか。本稿ではこうした問題について、若干の考察を試みることにしたい。

## 一 『覚禅鈔』と台密

名畑説の弱点は、氏自らが記しておられるように、「本尊変王玉女事」の文が東密の文献である『覚禅鈔』にのみ伝えられているものであって、『阿婆縛抄』などの台密側の文献には見出されないということである。この文の出処は直前に「別本軌」と記されるが、現存する儀軌の中には見当たらない。名畑氏は、宝思惟訳『観世音菩薩如意摩尼輪陀羅尼念誦法』や菩提流支訳『如意輪陀羅尼經』の文言を引き合いに出され、「本尊変王玉女事」や「行者宿報の偈」の文との親近性を言われるのであるが、それでもやはり台密側になんらの伝承も伝わっていないというのは問題があるように思われる。

もちろん、東密と台密はともに密教どうし、交流もあり影響関係もある。覚禅は広く各派の秘法・秘伝を収集することに努め、天台教学も多系統を学んでいる。また逆に台密の『阿婆縛抄』でも、たとえば巻第九十二「如意輪」には七つの図版が挿入されているが、一部を除いて東密の『図像抄』に一致し、これを参照したことが窺える。しかし、密教における儀軌作法などの伝授は師資相伝を原則とするから、同じ東密であっても流派を異にするとその内容が異なるということもあるであろう。如意輪観音の像容で見ると、後掲の表(1)に示したように『覚禅鈔』は必ずしも東密の先行文献を全面的にうけているわけではなく、それぞれの所伝の違いが如実に表れている。このように東密の中でさえ異なるのだから、まして東密と台密ではなおさらであろう。東密に伝わっていたものが台密でも伝わっていたという保証はないのである。

東密と台密の違いについてももう少し補足的に述べれば、たとえば曼荼羅の諸尊を供養する修法の一つ、十八道は、東密広沢流・中院流・小島流・持明院流が大日を本尊とするのに対して、同じ東密でも小野流は如意輪を本尊とす

るといふ。台密は不動明王を本尊とし、構成も東密のものと異なる点が少なくないと言われる<sup>(8)</sup>。そして、十八道に對する東密と台密との理論の様相は「一言でいつて極めて違つてゐる」と言われている<sup>(9)</sup>。密教文献を扱う場合は、こうした各流派の所伝の違いといったことも考慮する必要があるのであつて、『覺禪鈔』にこれこれの文が載せられてゐるから比叡山にも伝わつていて、親鸞もこれに接してゐたに違ひない、とするのは慎重を要するのではないだろうか。

ところで、「行者宿報の偈」や『覺禪鈔』の「本尊變王玉女事」の文につき、「玉女」がキーワードだとして興味深い論を展開されたのが、田中貴子氏である<sup>(10)</sup>。田中氏の論は多岐にわたつてゐるが、ここで取り上げてみたいのは『慈鎮和尚夢想記』に「玉女」といふ言葉が見えてゐることである。すなわち、建仁三年（一一〇三）六月二十二日の暁、慈円は次のような夢告を得た<sup>(11)</sup>。

国王御宝物神璽宝劍、神璽、玉女也、此玉女、妻后之躰也、王入自性清淨玉女躰、令交會給、能所共無罪贖、此故、神璽者清淨、玉也、

この夢告を記した後、慈円は自らの夢を解釈してゐるが、その中で「玉女」に関しては次のように述べてゐる。又思惟云、神璽者仏眼部母乃玉女也

つまり慈円は、神璽を仏眼部母の玉女と解してゐる。今問題としてゐる親鸞の「行者宿報の偈」では六角堂の本尊・如意輪觀音と玉女が關係してゐるのだが、慈円は玉女と如意輪の關係を連想するのではなく、仏眼部母と結び付けてゐるのである。このことに關して藤井由紀子氏は、「ここには如意輪觀音との關係は何ら示されてはいないが、如意輪觀音の象徴である如意宝珠に神璽や玉女が通じることはいふまでもなく、また、玉女が性的行為を別次元へと昇華させる点でも、『覺禪鈔』の如意輪觀音の誓願と重なつてゐるから、慈円の『夢想記』も如意輪觀音信仰と通底してゐる可能性は高いであろう」と述べておられる<sup>(12)</sup>。確かにそうした可能性も考えられなくもないだろう

65如意輪(其五) 二臂半跏	61如意輪(其四) 二臂半跏	171如意輪(其七) 172如意輪(其八) 二臂半跏	34如意輪觀音(其五) 二臂半跏
	59如意輪(其二) 十二臂立像二脇侍	167如意輪(其五) 十二臂立像二脇侍	
	58如意輪(其一) 十二臂立像二脇侍		
64如意輪(其四) 十二臂坐像二脇侍		168如意輪(其六) 十二臂坐像二脇侍	33如意輪觀音(其四) 十二臂坐像二脇侍
63如意輪(其三) 二臂坐像	60如意輪(其三) 二臂坐像	163如意輪(其一) 二臂坐像	32如意輪觀音(其三) 二臂坐像
62如意輪(其二) 八臂立像六眷屬		166如意輪(其四) 八臂立像六眷屬	31如意輪觀音(其二) 八臂立像六眷屬
61如意輪(其一) 六臂坐像			30如意輪觀音(其一) 六臂坐像
圖像抄	別尊雜記	覺禪鈔	阿婆縛抄

			62 十臂如意輪 十臂立像六眷属
		63 四天王寺救世観音像 二臂半跏	
	164 如意輪(其二) 四臂半跏四眷属		
	165 如意輪(其三) 六臂坐像二天女		

が、もし『覚禅鈔』のあの文が比叡山において広く知られたものであったのなら、慈円はまた別の解釈をしたのではないだろうか。延久五年(一〇七三)には公家三壇法の一つである「如意輪法」が比叡山で始められており、如意輪観音の重要性は高まっていたのではないかと考えられるにもかかわらず、慈円の夢の解釈の中に如意輪が表れていないことに注意したい。

慈円は、当時の台密においてもつともその特徴を發揮したものと言われている<sup>(14)</sup>。その慈円の脳裏に浮かばなかった玉女と如意輪の関係を言う「本尊変王玉女事」とは、はたして当時比叡山で流布していたものなのかどうか、疑問符が付くように思われるのである。

台密で「玉女」に関して文献上に見えるものとしては、『阿婆縛抄』巻第一百七十二に見える「玉女法」が挙げられる(『大正新脩大藏經』図像第九卷五五八頁)。「陰陽家」が盛んに用いていたものが「真言教」に入ってきたと

いうこの作法の表白には、地藏菩薩や文殊、観音、梵天、帝釈天、四天王などを敬うことが記されているが、如意輪との特別な關係を示唆する記述は見当たらない。「玉女を愛樂するに依りて施主の所願を円満し給ふ」と述べられるものの、「委く何の神と云ふ事之を知らず、陰陽家に之を尋ね問ふべし」とあつて、どうも台密としてはマイナーな作法だったようである。<sup>15)</sup> また、『溪嵐拾葉集』巻第六十九には「玉女方事」という項目があつて、「弁才天の法を行ふには必ず玉女方に向て念誦すべき也」と記される。玉女神は一切衆生に吉祥を授ける愛敬の大神だから、祈念すれば大利益を得る、というが、前述のように「弁才天の法」に關係するものであつて、如意輪とのつながりは見られない。<sup>16)</sup> (『大正新脩大藏經』第七六卷七三六頁)。

このように、台密の文献に見える「玉女」は、如意輪とは結びつかないものばかりなのである。東密とは別の伝承が行われていたと考えざるを得ない。また、もし百歩譲つて『覚禪鈔』のようなことが比叡山に伝わっていたとしても、それが一介の「堂僧」であつた親鸞の目に触れ得たものかどうか。密教の特殊な作法などは、比叡山の中でも特にそれを重視するグループ内になければ、触れることはなかつたのではないだろうか。親鸞がことさら密教に傾いた修行を行っていたという史料は、見出されていない。

## 二 『華嚴經』入法界品と「行者宿報の偈」

「行者宿報の偈」において、「玉女」というのは確かにキーワードの一つと言えるだろう。が、飛びぬけてポピュラーな語というわけではなく、「偈」<sup>17)</sup>の中ではむしろ一番人口に膾炙していかない語であると思う。親鸞はどこでこの語に接したのだろうか。もちろんこれは夢の告げであるから、別に出拠がなくてもそうした言葉が現れる可能性も否定できないが、どこかで目にしていたからこそ夢の中に出てきたと考えたい。前節のとおり、名畑説のよう

に親鸞が『覚禪鈔』所載の文に接したとするのはどうも問題があるのではないかと思われるが、これとはまったく別に典拠を求めようとする学者もある。

例えば菊藤明道氏は、「大乘菩薩道思想の展開の中に見出せる主体的・積極的に女身をもつて衆生を濟度せんとするへ転女身菩薩」(『順権方便經』)やへ女身菩薩(『大集經』)との思想的関連を考えるべきであろう<sup>(18)</sup>としておられる。壮大な話だが、「転女身菩薩」とか「女身菩薩」は変成男子説の流れの中で説かれるものである<sup>(19)</sup>ので、「行者宿報の偈」との関連を言うのは少々無理があるように思われる。

また、重松明久氏は「玉女」には触れておられないが、「親鸞夢記」は『善光寺縁起』に見える聖徳太子と善光寺如来との往復書簡の文章表現を利用して、真仏・顯智のコンビによって作成されたのであろう、との意見である<sup>(20)</sup>。「行者宿報の偈」は、「親鸞自身の体験ではなく、かれの門下において、公然と妻帯していることに対する宗外からの批難に対応し、このような夢告を構作したもの」と推測する、かなり特異な説である。様々な点で邪推と言わざるを得ない論で、実際、この説に賛同する学者は管見の限りおられない。

『華嚴經』入法界品に「玉女」の典拠を求める見解もある。佐々木月樵氏の提唱にかり、山田亮賢氏、そして中村薫氏がこの説を継承しておられる<sup>(21)</sup>。『華嚴經』入法界品では、善財童子が様々な善知識を訪問するが、その中で四十一人目に登場するのが釈尊の妻・瞿波(旧訳では瞿夷、以下カッコ内は旧訳の語)である。この瞿波の物語の部分には、「玉女」をはじめ「行者宿報の偈」に使われている語が随所に見られ、類似性が高い<sup>(22)</sup>という。指摘される瞿波の物語の概要は次のようである。

瞿波のもとを訪れた善財童子に対し、瞿波は自らの過去世の物語を語り始める。

昔、無畏(離恐怖)と名づける世界に安穩(妙徳樹須弥山)という国があった。王の名は財主(一切宝主)、王太子を威徳主(増上功德主)という。ある時、太子は香芽園(香芽山)に遊ぶことがあった。そこで太子は



善現という母に伴われた具足妙徳（離垢妙徳）に出会う。顔容端正（端嚴姝妙）なる彼女に、太子は惹かれる。しかし母善現は、太子は将来転輪王になる人であり、宝女（玉女宝）を得る人であるから、我らのような身分の低い者の相手ではない、と言う。その後、妙徳は勝日身如来（勝日光如来）の夢を見た。夢から覚めると天の声がする、「如来がさとりを開いてから七日が経った。今如来は法雲光明道場（道場）で諸菩薩や神々に圍遶されている」。夢で如来を見た彼女は、その功德故に怖れがなくなり、太子に求婚する。太子が素性を問うと、母はこの玉女が蓮華より生じたことや美德の優れていることを述べ、初めとは反対に結婚を勧める。太子は言う、「私はさとりを求め、菩薩行を修せんとしている。汝はその妨げになるのだ」。妙徳は言う、「無量劫（一切劫）の海の中、地獄の火が身を焼こうとも、もし私を妻に迎えたならば、すすんでその苦を受けよう」。そして彼女は夢で如来を見たことを告げたのである。太子は大いに歡喜し、彼女と共に如来のおられる道場に詣でた。さて、王宮に帰った太子は、父王に如来の出興を述べた。王は喜び、王位を太子に譲って、自らは如来のもとで出家した。

瞿波は以上のような物語を語り終わって、この太子というのは釈迦牟尼仏のことであり、妙徳こそこの私に他ならない、と善財童子に告げたのであった。

言われるように、親鸞は『教行信証』を「若有見菩薩修行種種行、起善不善心、菩薩皆攝取」という新訳『八十華嚴』巻第七十五の文で終わらせているが、これは瞿波の説く頌の中の一節であるし、これのみならず親鸞は入法界品の文を随所に引用しており、『華嚴經』に大いに関心を寄せている。中村薫氏は、「瞿夷の前世の物語を通して、親鸞は、女性の問題を真剣に考えていったと思われる」と述べておられる。<sup>23)</sup>

このように、「行者宿報の偈」が瞿波の物語をベースにしているという説は、なるほどとも思われたいではないが、問題がないかと言えばそうではない。『華嚴經』の中心となる菩薩は普賢菩薩ないしは文殊菩薩である点<sup>24)</sup>が、

どうも引つかかるところである。入法界品の主題は「普賢行」の開頭であつて、瞿波の物語も言わんとするところ(25)は「菩薩普賢解脫門(普賢菩薩法門)」である。親鸞は『浄土和讃』で「普賢の徳」に言及してはいるが、(26)「観音显場」である六角堂での夢告とは、やや結びつきがたいものがあるのではないだろうか。普賢菩薩の霊場での示現なら納得できるが、六角堂の救世菩薩とは距離があるように思われる。華嚴系の観音というのもあるようだが、それほど(27)の広がりはなかつたようだし、少なくとも六角堂とは直結しないだろう。

### 三 『往生要集』の中の「玉女」

実は「玉女」という語は、七高僧の著作の中に見えている。すなわち、源信の『往生要集』巻中末「大文第六・別時念仏 臨終行儀 勸念」に、

若有<sup>レ</sup>衆生<sup>ニ</sup>、殺<sup>レ</sup>父害<sup>レ</sup>母、罵<sup>レ</sup>辱<sup>セシ</sup>六親<sup>ニ</sup>。作<sup>ニ</sup>是<sup>ノ</sup>罪者<sup>ハ</sup>、命終<sup>ニ</sup>之時<sup>ニ</sup>、銅狗張<sup>リテ</sup>口化<sup>ニ</sup>二十八車<sup>ニ</sup>。状如<sup>シ</sup>金車<sup>ノ</sup>。宝蓋在<sup>レ</sup>上<sup>ニ</sup>、一切<sup>ノ</sup>火焰<sup>化</sup>爲<sup>ニ</sup>玉女<sup>ト</sup>。罪人<sup>遥</sup>見<sup>ニ</sup>心<sup>生</sup>歡喜<sup>ニ</sup>、我欲<sup>ク</sup>往<sup>レ</sup>中<sup>ニ</sup>。風刀解<sup>ル</sup>時、寒急<sup>ニ</sup>失<sup>レ</sup>声<sup>ト</sup>、寧得<sup>ニ</sup>好火<sup>ト</sup>在<sup>ニ</sup>車<sup>上</sup>、坐<sup>ニ</sup>燃<sup>ル</sup>火自<sup>レ</sup>爆<sup>ス</sup>。作<sup>ニ</sup>是<sup>ノ</sup>念<sup>ハ</sup>已<sup>リテ</sup>、即便<sup>ニ</sup>命終<sup>ル</sup>。揮擗<sup>之間</sup>已<sup>ニ</sup>坐<sup>ニ</sup>金車<sup>ニ</sup>。顧<sup>リ</sup>瞻<sup>バ</sup>玉女<sup>ニ</sup>皆提<sup>リテ</sup>鉄斧<sup>ニ</sup>折<sup>キ</sup>截<sup>ル</sup>其身<sup>ト</sup>。

(『真宗聖教全書』一、八六〇頁)

と見えるのである。(28) 親鸞は「玉女」という語をこの記述で知つたのではないだろうか。この部分は『観仏三昧海經』巻五(『大正新脩大藏經』第一五卷六六九頁)からの引文であつて、善導も『法事讀』巻上「前行分 前懺悔」に同じ箇所を引用している(『真宗聖教全書』一、五七九〜五八〇頁)。この『往生要集』と『法事讀』の内、特に前者に注目したいが、これは親鸞の比叡山での修学を思うからである。

覚如は親鸞の比叡山時代のことにつき、「しばし南岳・天台の玄風をとぶらひて、ひろく三観仏乘の理を達し、

とこしなへに楞嚴横川の余流をたゞへて、ふかく四教円融の義にあきらかなり」(『親鸞伝絵』)と述べているが、得度の師・慈円との関係も勘案すれば、親鸞は横川の常行堂で堂僧生活に入ったと推測されている。「横川は源信以来念仏が地にしみついており、念仏者のあこがれの場所であったから、念仏に心をひかれて不断念仏を修せんとするものは、源信の浄土教に無関心であるはずはなく、必らずや親鸞も源信の『往生要集』に心を寄せたにちがいない」という佐藤哲英氏の考察は、もっともなものであろう。すなわち親鸞は、『往生要集』については、例えば第一節で述べたような『覚禪鈔』の文のような台密への伝来が定かではないものと比べても、格段の素養と親しみを持っていたに違いない。親鸞が「ごせ」のことを祈ろうとするとき、後世のことに関する基本文献であり、かつ長年なじんだであろう『往生要集』のことが脳裏に浮かぶのは自然ではないだろうか。<sup>(30)</sup>

そこで、このことについてしばらく考察してみたい。親鸞がその著作の中で『往生要集』に関心を寄せているのは、浅田正博氏によれば二十四箇所を数えるが、同じ文言を何箇所かで引用していることが指摘されている。<sup>(31)</sup> 第四・正修念仏からの引文が圧倒的に多く、先に言及した大文第六・別時念仏への言及はない。では先の引用の原拠である『観仏三昧海経』はどうであろうか。これはわずかに一箇所、しかも『安楽集』を引用する中に見えるのみである(内容も異なる<sup>(32)</sup>)。つまり、先の引用に「玉女」という言葉が見えるといつても、その部分に親鸞が何らかの言及をしている文献は見当たらないのである。しかも同じ「玉女」とはいうものの、「行者宿報の偈」では「玉女」は臨終に極楽に引導してくれる存在だが、『往生要集』所引のものは、「両親を殺害するような罪を犯した者を地獄で苦しめる役割を担っており、内容的にはまったく異なっている。両者の関係を言うには論拠に乏しいのではないか、と言われそうである。

しかし、筆者があえて先の『往生要集』にこだわるのは、高田の真仏が『経釈文聞書』の中で「観仏三昧経言」として次の文を記しているからである。

无始ヨリ已来ノ无量罪、今世ニ所レ犯ス極重惡、日日夜夜ニ所レ作ス罪、念念歩歩ニ所レ起ス罪、念仏威力ニテ皆消滅、命終ニテ決定シテ生ス極樂ニ文

（真宗高田派教学院編『影印 高田古典』第一卷「真仏上人集」一三〇—一三一頁、私に振り仮名を略し、句読点を付した）

この文は『大正新脩大藏經』第一五卷所収の『観仏三昧海經』には見えないものである。<sup>(33)</sup>では真仏がどこからの文を採録したのかということだが、『経釈文聞書』には周知のとおり「行者宿報の偈」も記されており、親鸞の周辺にあったものを真仏が集録したものであろう。もつと明確に言えば、親鸞その人が書いたものを真仏が写したことが推測される。とすれば、この文は親鸞の『観仏三昧海經』観が表れたものと見なければならぬが、『観仏三昧海經』はその経題のごとく「観仏」を説く經典で、観仏によつて滅罪が説かれるのが特色の一つである。<sup>(34)</sup>それを親鸞は、「念仏威力皆消滅」と「念仏」がポイントであるとしてゐるわけである。源信は原意のとおり、観相による滅罪という解釈で引用しており、<sup>(35)</sup>これが天台宗での標準的な見方であろう。してみると、親鸞のこの理解は法然の門へ入室してから後のものと考えられるが、ここで問題としたのは、なぜわざわざ親鸞が「観仏三昧経言」というような文を書き、また真仏がこれを採録したのか、という点である。先に親鸞は『観仏三昧海經』を顧みた形跡がほとんどないことに言及したが、実は親鸞は、この經典に結構関心を持っていたのではないだろうか。

『往生要集』では先の引用のすぐ後にも『観仏三昧海經』の文を引いているが、そこには次のような罪人のことが記されている。

犯シ四重禁ヲ、虚食シ信施ヲ、誹謗邪見ニ不レ識ヲ因果ヲ、断チ学ニ般若ヲ、毀リ十方仏ヲ、偷ミ僧祇物ヲ、姪佚无道ニ、逼シ略淨戒ヲ比丘尼、姉妹・親戚ヲ不レ知ニ慚愧ヲ、毀辱所親ヲ、造シ衆惡事ヲ（『真宗聖教全書』一、八六〇頁）

「行者宿報の偈」には性にまつわる親鸞の悩みが表れていると言われるが、「姪佚无道」（邪淫にふけて道に外

れたことをする」という表現も見えることに目が行く。それをも含めて、「無慚無愧のこの身」（『正像末和讃』）と言い、「煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし、濁悪邪見のゆゑなり」（『尊号真像銘文』）と記した親鸞の思想と相通じるものがあるように思われるのである。

『経釈文聞書』では、「観仏三昧経言」の直前に「観世音菩薩往生浄土本縁経言」として次の文が記されている。

若有<sup>ナ</sup>重<sup>キ</sup>業障<sup>ト</sup>、无<sup>カ</sup>ラムモノハ<sup>ル</sup>生<sup>ニ</sup>浄土<sup>ニ</sup>因<sup>上</sup>、乘<sup>ニ</sup>弥陀願力<sup>ニ</sup>、必生<sup>ニ</sup>安楽国<sup>ニ</sup>、  
又言、若人造<sup>レ</sup>多<sup>ク</sup>罪<sup>ト</sup>、应<sup>レ</sup>墮<sup>ル</sup>地獄中<sup>ニ</sup>、纒<sup>ニ</sup>聞<sup>ク</sup>弥陀名<sup>ト</sup>、猛火<sup>ヲ</sup>為<sup>シ</sup>清凉<sup>ト</sup>。

（『影印 高田古典』第一卷一二八〜一二九頁）

「観仏三昧経言」と違つてこちらは経文がそのまま引用されている（『新纂 大日本統藏経』第一卷三六三頁）が、言わんとするところは「観仏三昧経言」と同じようなことだろう。そして、注目したいのは、『経釈文聞書』ではさらにこの前に「親鸞夢記云」が書かれてあつた、ということである（『影印 高田古典』第一卷一二五〜一二七頁）。つまり真仏は、「行者宿報の偈」を記した後、どんなに罪を造ろうとも弥陀の願力・念仏によつて往生することができる、という意味の経文を続けて記した、というわけである。『経釈文聞書』は体系立てた構成を有するものではないが、特に前半は善鸞事件の影響を受けた文が並べられているという指摘があるように、ある程度の編集方針はあるようである。小串侍氏は「観世音菩薩往生浄土本縁経言」の文は「夢記の趣旨を明かにせんとする意であつたと見られるのである」と述べておられるが、<sup>37</sup>「観仏三昧経言」も「親鸞夢記云」の意を敷衍したものなのではないだろうか。

「行者宿報の偈」は「臨終引導生極楽」と結ばれていた。『経釈文聞書』の「観仏三昧経言」は「命終決定生極楽」と締めくくられている。そして『往生要集』所引の「観仏三昧海経」に見られる「玉女」の語。これらは何か関係があるのではないかと推測するのは、恣意的に過ぎるだろうか。

#### 四 「行者宿報の偈」 解釈の難解さ

ところで、そもそも「行者宿報の偈」は非常に難解な偈である。そこから直接読み取れる内容と、法然の門への入室をいかに結びつけるのか、先学たちは苦心慘憺して来た。夙に赤松俊秀氏は「直接にそれを示唆するものは見いだせない」と述べておられる。<sup>(38)</sup>これに対して千葉乗隆氏は、「行者宿報の偈」は「結婚を決断させる内容であった、専修念仏に帰入を促す偈文とは思えない」として、示現の文は「廟窟偈」だとされている。「行者宿報の偈」は建仁三年のものとされる。<sup>(39)</sup>そしてまた、ごく最近、松野純孝氏は、「行者宿報の偈」は親鸞が改名するきっかけになった夢告だという発言をされている。<sup>(40)</sup>このように学者の間に今なお異見があるということは、「偈」の読解がそれだけ困難だからであろう。

本稿は「しけんのもん」＝「行者宿報の偈」だということを前提として論を進めているが、<sup>(41)</sup>ここで、『恵信尼文書』にいう「しょうとくたいしのもんをむすひて」の解釈につき、新知見を述べておきたい。この部分も非常に文意が取りづらく、学者の間で意見が分かれる。「聖徳太子の」という「の」が主格を表すのか、「聖徳太子の文」なのか、という点、そして「文を結びて」という「結ぶ」というのはどういう意味なのか、という問題である。そうした解釈の変遷、詳細は平松令三氏や今井雅晴氏の研究に詳しいが、中世の太子伝『聖法輪蔵』四十七に次のような記述があるのを見出した。

太子御一生ノ本地垂跡之利生、結<sup>ムスヒ</sup>廿句文<sup>ノ</sup>給ヒテ、自株沙染<sup>ミ</sup>御筆<sup>ヲ</sup>、岩屋之内、西立石壁<sup>ノ</sup>書注<sup>シ</sup>給ヘル碑文<sup>ニ</sup>云、(以下、「廟窟偈」が記される)

すなわち、聖徳太子が「廿句の文に結び給ひて」自ら筆を取って、岩屋の西の壁にその文を書いた、というので

ある。「結び」とは「作って」くらいの意味であろう。この史料は永祿二年（一五五九）のものであり、「文を」と「文に」の違いはあるが、『恵信尼文書』にある「もんをむすひて」も結局こうした意味なのではないだろうか。「の」は主格、つまり聖徳太子が文を作つて、示現した、こう読み解くことができるのではないだろうか。文を唱えて、とか、結び文とかの見解は当たっていないと考える。

さて、話を「行者宿報の偈」に戻すと、『経釈文聞書』に記された「親鸞夢記」では「偈」の前後に文が付されてあつて、そこに重きを置くべきではないか、との意見もある。先に述べたように、「偈」そのものと法然の門への入室とが容易には結びつきがたいからである。脇本平也氏は、「親鸞夢記」全体を三段に分け、前段は救世観音が偈を誦する、中段は「わが誓願を一切衆生に説き聞かせよ」との命令が下る、後段は命を受けて親鸞が人々にこれを伝える、という構成になっているとし、中段の「観音の召命」が中心テーマであつて、「行者宿報」の偈文は「見る人の眼を舞台へ惹きつけるためのプロローグ」だとされた。<sup>(43)</sup>平松令三氏も、この偈をすべての人々に説き聞かせよとの救世観音の「命令」を重視しておられる。そして、その命令実践手段として法然を頼つて行つた、とされる。<sup>(44)</sup>しかし、「命令」というものの、「偈」そのものを正確に解釈しなければ、実行のしようがないだろう。やはり「偈」は、夢記の中心としなければならないのではないだろうか。「淨肉文」の裏に記された「偈」や、「熊皮御影」の賛の「偈」、そして荒木門徒はこの「偈」を使つて談義本『親鸞聖人御因縁』を作つて<sup>(45)</sup>いる。その解釈はともあれ、こうして「偈」のみが流布していることを考えても、「偈文」そのものに重きを置くべきであろうと思ふ。

思うに、「行者宿報の偈」は親鸞にとつても、すぐにはよく分からないものであつたのではないだろうか。現在の我々が長い間かかつてそれを追い求めようとしているのと同様、親鸞とでもその意味がすぐに飲み込めたという確証はない。むしろ、すぐに理解していたのなら、法然のもとへなど行かず、示現のとおり「一切群生に説き聞か

すべし」との仰せに従つてその意味を民衆に伝えようとしたのではないか。今井雅晴氏は「親鸞はこれのお告げを受けて、ひとまず意外な感じがしたはずである。彼が祈つたのは後世のことであり、結婚のことではなかった。それななお告げでは結婚の可能性が正面に押し出されていて、極楽往生はその次ぎである」と述べておられるが、確かに、「偈」を直訳してみると、親鸞が祈つたであろう「ごせ」のこととはどうもズレが見られる。そのズレが学者間の見解の相違を生み出しているわけであろうし、親鸞も最初は戸惑つたのではなかつたらうか。

今井氏は論を続けて、「誰か信頼できる人に『そのとおりで』といつてもらいたかつたようである」と記しておられるが、これは如何であろうか。中世において、仏や神の夢告というのは、ほかに保証人が必要なほどあやふやなものであつたのだからか。むしろこは、「夢解き」ということを想起すべきではないか。見た夢を誰かに解釈してもらふ、そこに、法然のもとへという回路が開かれてくるのではないだろうか。河東仁氏は、夢解きにとつて重要なのは「解釈した結果を相手に承服させる宗教的な権威にあつた」と述べておられる。<sup>(47)</sup> 正に法然は、その「宗教的な権威」にふさわしい人物であつたのではなからうか。<sup>(48)</sup>

親鸞は示現を得て、なぜ法然のもとへ向かつたのだろうか。それは誰でもよいというものではなく、法然でなければならなかつたはずである。そうでなければ百日間という長期にわたつて通い詰めるということは、しなかつたであろう。親鸞は、難解な「行者宿報の偈」の真の意味を問うために法然を訪ねたのではないか。夢告と法然とをつなぐものは何だつたのか。次節でその辺のことを考えてみたい。

## 五 六角堂から法然のもとへ

繰り返しになるが、『恵信尼文書』によれば、親鸞は夢告を得て「やがて」六角堂を出て法然の門をたたいてい



る。「行者宿報の偈」そのものには法然の名はもとより、念仏への導入を直接に示唆する文言が何ら見えないのは、前節で言及した赤松俊秀氏の指摘のとおりである。これをどう解釈したらよいのであろうか。

平雅行氏は、はじめに述べた『覚禪鈔』が「行者宿報の偈」の基になっているとする立場（平氏は「女犯偈」という用語を用いておられる）だが、「親鸞は女犯偈と『覚禪鈔』の共通点に感激したのではないはずです。つまり女犯の許可という、夢告の意味内容が彼を法然のもとに走らせたのではないのです。親鸞を衝き動かしたのは、両者の相違点にあった。だからこそ親鸞は、『覚禪鈔』の記事を知った時ではなく、女犯偈を感じた時に初めて行動を起こしたのです」と述べておられる<sup>(49)</sup>。平氏は「宿報」という言葉に注目され、「女犯は単なる女犯ではなく、本人の意思を超えた、絶対的で普遍的なあらゆる罪業の象徴表現と化したのです」と言われる。しかし、親鸞がこの「偈」から直ちにこうした意味を読み取ったとするのは、少々深読みのしすぎではないだろうか。今井雅晴氏も、「親鸞は比叡山のなかでのみ生きてきた、いまだ世間知らずの若者でしかない。九十歳という途方もなく長い人生を終えて膨大な成果を残した親鸞を二十九歳の若者にオーバーストップさせ、過大な期待をかける、ということはずべきでない」と述べておられる。また『覚禪鈔』については第一節で考察したとおりだが、加えて、なぜ「法然」だったのか、という点に関して、平氏は今一つはつきりさせていないように思われる。もし仮に親鸞の脳裏に『覚禪鈔』の文が浮かんだとしたら、やはりはじめに述べたように密教の専門家のもとへ赴き、相違点について問いただしたのではないか、と思うのである。親鸞がそうした行動をとらなかったのは、彼の脳裏に浮かんだものが『覚禪鈔』の文ではなかったということ物語っているのではないだろうか。

『華嚴経』が「行者宿報の偈」の基になっているとする人々は、そこから法然のもとへ、という点については言及しておられない。『教行信証』を『華嚴経』で締めくくった親鸞の原体験がここにあるという推測は確かに興味深いものではあるが、示現から『華嚴経』の文が連想されたとしたら、六角堂を出て『華嚴経』のスペシャリスト

のところへ赴いたのではないだろうか。法然が『華嚴經』を披覽した際、蛇が現れたという伝承があるが、これをもつて法然を『華嚴經』の専門家というわけにはいかず、そのところがこの説では説明できない。<sup>(51)</sup>

では『往生要集』はどうか。

当時、『往生要集』の註釈書を著したことが知られるのは、安居院の澄憲、蓮華谷明遍、平基親、毘沙門堂明禪、昌誉、称名庵、石泉院寛什、妙香院良快、そして法然である。<sup>(52)</sup> これらの内、もつとも多くの註釈書を残したのは、法然である。巻数だけで言えば、平基親の『往生要集勘文』が六巻と大部だが、この書は断簡しか現存していないし、俗人でもあるので一応除外して考えると、四冊の註釈書があり、しかもすべて現存している法然の『往生要集』研究史上における位置は、きわめて高いと言わねばなるまい。また、先の人々の中で法然より年長なのは七歳年上の澄憲だけだが、澄憲には『往生要集疑問』という著作があるものの、法然の一連の註釈書が成立してから著されたのではないかと推測されている。他の人は法然より後輩でもあり、すべて法然が『往生要集』に注目した影響を受けての述作であろう。結局この時代、『往生要集』に関しては、法然は「第一人者」であると言つてよい。

親鸞が「行者宿報の偈」から『往生要集』の文を連想したとしたら、そこから法然のもとへとという道筋は以上のようなことから容易に考えられる。すなわち親鸞は、「行者宿報の偈」の「玉女」という語から『往生要集』にこの語が出ていたことに気づいたが、意味合いも異なるし、「偈」の意味するところは今一つ理解できなかった。そこでその夢告の「夢解き」をしてもらおうと、つまり「偈」の真の意味を問い聞き聞くべく、『往生要集』の一冊の専門家である法然のもとを訪ねた。こうしたことが考えられるのではないだろうか。

もちろん、親鸞は専修念仏を開いた法然のことを聞き及んでいたはずで、これが人生にとっての一大転換になるとの予感もあったかもしれない。しかし、これは全くの想像になってしまうので、本稿では深入りはせず、法然が『往生要集』の権威であったということに留意するにとどめたい。<sup>(53)</sup>

六角堂から法然のもとへという流れをこう考えると、理解が容易になる事柄がある。それは、光明本尊や連坐像の、聖徳太子の上に源信が描かれている構図がどうして成立したのか、という問題である。宮崎圓遵氏は「源信と太子との両像が関係をもったものを、説話なり、絵伝なりに求めなければならぬが、それは目下のところ資料的に裏づけることができない」と述べられた。<sup>59)</sup>しかし、ここで考えたように、六角堂での夢告で『往生要集』を連想し、それで法然のもとへ赴いたという流れであつたとすると、太子↓源信↓法然という構図が自然に理解できるのではないだろうか。<sup>60)</sup>光明本尊や連坐像がそうした構成になっているから六角堂で『往生要集』を連想したと考えられる、というような逆からの議論を展開するつもりはないが、六角堂での夢告と法然とを結ぶものは、『覚禪鈔』よりも『華嚴經』よりも、『往生要集』が一番自然なのではないか、と考えるのである。

## おわりに

本稿は、親鸞の六角堂夢告について、従来の説には難があることを述べ、まったく新しい説を立てた。これが当を得たものであるかどうかは、諸賢の判断にゆだねるしかない。

それにしても「行者宿報の偈」の解釈は、その直訳と、いわゆる真宗学者が解釈するのでは、かなりの開きがある。例えば梯實圓氏は、

そなたが、一生不犯の誓いを破って結婚するようなことがあつたならば、私（観音）が、玉女の身となって現われ、そなたの妻になってあげよう。そしてそなたの人生を仏道として莊嚴し、臨終には極樂へ引導しようとの直訳を示しながら、その後に次のように述べておられる。

そこ（Ⅱ「行者宿報の偈」、引用者註）には、破戒の罪を犯して妻をもち在家生活を送る破戒僧であつても、

浄土に生まれることができるような仏道のあることが暗示されていた。それは阿弥陀仏の本願を信じて念仏する者は、在家であれ出家であれ、持戒・破戒を選ばず、分けへだてなく救われると説かれていた法然の教えの眞実性を示す夢告と受けとることができたのである。<sup>(56)</sup>

赤松俊秀氏をはじめ、多くの史学者達は「行者宿報の偈」を単に「女犯」との関連でのみ解釈してきた。しかし、それでは後の親鸞がたどった道筋との関係が理解できないのではないだろうか。第三節で考えたように、『経釈文聞書』に見られる「観世音菩薩往生浄土本縁経言」や「観仏三昧経言」が「行者宿報の偈」の意を解したものであるとするならば、梯氏のような理解は概ね妥当なものと考えられるように思われる。

ただ、「行者宿報の偈」の表面上の意味から、梯氏の言われるような意味内容を直ちに汲み取ることが、法然の門に入室以前の親鸞にできたかどうか。梯氏は、親鸞が六角堂に行ったのは、法然がまことの善知識であるのかそうでないのかの指南を聖徳太子に仰ごうとしたため、としておられる。つまり「法然」は六角堂の前から既定のことだったと言われるのだが、夢告を受けた時の親鸞が「行者宿報の偈」をすぐさま「法然の教えの眞実性を示す夢告」と解したとするのは、如何であろうか。親鸞が本当に専修念仏の教えにうなづくことができるようになるまでには、百日間という日数がかかっているのである。

親鸞は六角堂を出て法然のもとへ向かったが、それは一義的には夢告の眞意を明らかにするためではなかったか、というのが本稿の推測である。救世菩薩からの告げを分からぬままにはしておけないし、もしそれがすぐに分かる内容のものであったのなら、法然を経由せずにその内容を広めようとしたのではないか。

では、夢告と法然を結ぶものは何であったのか。本稿ではこれを『往生要集』であったと考えた。「玉女」というキーワードから、『往生要集』の第一人者たる法然のもとへ向かった、というのが推測の結論である。百日の後、親鸞は他力念仏の教えをようやく領解できた。その時、同時に「行者宿報の偈」の持つ意味が明らかになったに違

いない。「行者宿報の偈」は、確かに「女犯」に関する悩みが下敷きになってはいるのだろうが、これを「法然流」に解釈することに納得がいったからこそ、その後の親鸞は、「一切群生に説き聞かすべし」との救世菩薩の仰せに従って、罪惡深重の凡夫が往生できる道を説き広めることに努めたのではないだろうか。

六角堂における夢告は、親鸞の人生における大きな岐路の一つであったに違いないが、詳細がよく分からないものになってしまっている。もともと自らのことをあまり語っていない親鸞だが、夢というものはむやみに人に話してはならない、とされていた<sup>(57)</sup>ようなので、なおさらなのだろう。そのとき二十九歳の親鸞は何を思ったのか、夢告の前と後とではどんな思想の変化があったのか、残されたわずかの史料からそれらを読み解く営みを、我々は今後も続けていかねばなるまい。

註(一) 最近では「女犯偈」という呼称が多く見られるようになったが、この呼称は偈の本質を表しておらず、「菩薩莊嚴引導偈」とも呼ぶべきであるとの提言もなされている(菊藤明道「親鸞思想における宗教倫理の基底理念」、信楽峻鷹教授還暦記念論集刊行会編『親鸞と浄土教』永田文昌堂、一九八六年)。どんな呼称を用いるかということは、この「偈」をどのように解釈するのかという問題とも関わってくるので、本稿では先入観の入らない「行者宿報の偈」という従来からの用語を用いることにする。

(2) 『惠信尼文書』にある「もんをむすひて」の解釈は、今なお見解の相違が著しい。この問題については、第四節で考察する。

(3) 名畑崇「親鸞聖人の六角夢想の偈について」(『真宗研究』八、一九六三年)、同「六角堂考——特に如意輪の信仰をめぐり親鸞の六角夢想に及ぶ——」(『大谷史学』一〇、一九六三年)。

(4) たとえば今井雅晴氏は、「親鸞がこの『覚禅鈔』の文章を知らなかったはずはない。少なくともその思想は聞いたことがあったはずである。そうでなければ六角堂での夢告と酷似していることの説明がつかない」と述べておられる(『親鸞の六角堂の夢告』、『親鸞と浄土真宗』吉川弘文館、二〇〇三年)。

(5) 近年、平雅行氏はそうした問題について考察を行っておられる(『親鸞と女犯偈』、『親鸞とその時代』法蔵館、二〇〇一年)。これについては第五節で考えることにする。

- (6) 清水善三『覚禪鈔における各巻の構成とその成立過程』(『仏教芸術』七〇、一九六九年)。
- (7) 註(6)の論考中の表を参考にし、それに大幅な追加、修正を施した。数字は『大正新脩大藏經』図像所収のものNoである。如意輪曼荼羅は省略した。
- (8) 佐藤正伸『十八道念誦次第の成立過程について』(『高野山大学論叢』三〇、一九九五年)。
- (9) 三崎良周『台密の研究』(創文社、一九八八年)五九二頁。
- (10) 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——(大隈和雄・西口順子編『シリーズ女性と仏教4 巫と女神』平凡社、一九八九年)。
- (11) 赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』(平楽寺書店、一九五七年)三二八頁。
- (12) 藤井由紀子『聖徳太子の伝承——イメージの再生と信仰——』(吉川弘文館、一九九九年)一一八頁。
- (13) 名畑崇『六角堂考』(註(3)所掲)。
- (14) 三崎良周註(9)掲書五六頁。
- (15) 村山修一『真言密教と陰陽道』(『古代仏教の中世的展開』法蔵館、一九七六年)に「玉女法」についての言及がある。ここでは、『覚禪鈔』巻第一百五に聖天の陀羅尼を玉女菩薩の言とし、一切のことをすべて成就すると説かれる(『大正新脩大藏經』図像第五卷四五五頁)ことに関連して『阿婆縛抄』の記載が引かれている。玉女如意輪というのは、東密でも主流的な考えとは言えなかったのではないだろうか。
- (16) 田中貴子(玉女)の成立と限界』(註(10)所掲)に言及がある。
- (17) 「玉女」とは一般的には、転輪聖王が具有する七種の宝のうちの一つをいう。七種の宝(七宝)とは、金輪宝、白象宝、紺馬宝、神珠宝、玉女宝、居士宝、主兵宝。なお、名畑氏は註(3)の論文の中で『覚禪鈔』所載の文に「玉女」とある「王」の意味がよくわからないとされたが、転輪聖王の意ではないだろうか。
- (18) 菊藤明道『親鸞における性差別の超克——救世菩薩夢告の偈と変成男子の和讃を中心として——』(『印度学仏教学研究』四一一、一九九二年)。
- (19) 平川彰著作集第三卷『初期大乘仏教の研究I』(春秋社、一九八九年)三八四頁、三九〇頁。
- (20) 重松明久『親鸞夢記』の成立』(『親鸞・真宗思想史研究』法蔵館、一九九〇年)なお、氏の議論は「行者宿報の偈」だけでなく、高田専修寺に伝わるいわゆる「三夢記」を取り上げたものである。「三夢記」については、拙稿「伝親鸞作『三夢記』の真偽について」(『高田学報』七五、一九八六年)、「再論 伝親鸞作『三夢記』の真偽に

- ついで」(『高田学報』九二、二〇〇四年) 参照。
- (21) 佐々木月樵全集第四卷『経論研究』(明文社、一九二八年) 所収「真宗と経典」第八章香牙園の夢と六角夢想段、山田亮賢「華嚴経における瞿波善知識と親鸞聖人——『教行信証』後序と『伝絵』六角夢想段とに関連して——」(大谷大学編『親鸞聖人』真宗大谷派宗務所、一九六一年)、中村薫『親鸞の華嚴』(法蔵館、一九九八年) 一二四頁〜一二七頁。
- (22) 新訳『八十華嚴』卷第七十五(『大正新脩大蔵経』第十卷)、旧訳『六十華嚴』卷第五十六(『大正新脩大蔵経』第九卷)。
- (23) 中村薫註(21) 掲書一二七頁。
- (24) 伊藤瑞毅「華嚴経の成立——大本の構想内容と集成意図および十地経の位置——」(平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座・大乘仏教』第三卷「華嚴思想」春秋社、一九八三年)。
- (25) 長谷岡一也「善財童子の遍歴——「入法界品」の思想——」(註(24)掲書所収)。
- (26) 安楽无量の菩薩 一生補処にいたるなり 普賢の徳に帰してこそ 穢国にかならず化するなれ(『真宗聖教全書』二、四八八頁)。
- (27) 石田尚豊「華嚴経美術の展開」(『日本美術史論集——その構造的把握——』中央公論美術出版、一九八八年)、同『華嚴経絵』(『日本の美術』第二七〇号、至文堂、一九八八年) 六三頁以下。
- (28) 三好智朗「入出二門偈試考Ⅳ」(『真宗教学研究』九、一九八五年) に指摘がある。この中で三好氏は、女犯に苦悩しつつ吉水への心の傾斜が強くなったと言われ、六角堂夢告にも言及されるが、それ以上に深く考察はしておられない。
- (29) 佐藤哲英「叡山浄土教の研究」(百華苑、一九七九年)「研究編」五九四頁。
- (30) 『法事讚』について述べれば、天台声明としては法照の『五会法事讚』の方がポピュラーだったようだが、「如法念仏」には『法事讚』の偈が用いられており、親鸞も実修していた可能性はあろう。不断念仏は、鎌倉以降は「如法念仏」が多く用いられたという(法蔵館『仏教音楽辞典』)。
- (31) 浅田正博「親鸞聖人の『往生要集』観」(往生要集研究会編『往生要集研究』永田文昌堂、一九八七年)。
- (32) 『教行信証』行卷大行釈(『真宗聖教全書』二、一六頁)。
- (33) 生桑完明『親鸞聖人撰述の研究』(法蔵館、一九七〇年) 三三三頁。

- (34) 福原隆善「観仏系經典に見られる仏の相好——『観仏三昧海經』を中心に——」(石上善應教授古希記念論文集『仏教文化の基調と展開』第二巻、山喜房佛書林、二〇〇一年)。
- (35) 大南龍昇「三昧經典と『往生要集』——源信の『観仏三昧經』観——」(『往生要集研究』、註(31)所掲)。
- (36) 佐々木覚爾「『經釈文聞書』の成立について」(『印度学仏教学研究』五〇—、二〇〇一年)。
- (37) 小串侍「初期本願寺の研究」(法蔵館、一九七九年)六五頁。なお最近、「観世音菩薩往生浄土本縁経言」と同じ経文を記した断簡が親鸞真蹟と認められた(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)。「観仏三昧経言」も親鸞の真蹟があつた可能性が高まったと言えるだろう。
- (38) 赤松俊秀「親鸞」(人物叢書)(吉川弘文館、一九六一年)六四頁。
- (39) 千葉乘隆「親鸞聖人ものがたり」(本願寺出版社、二〇〇〇年)五一頁以下。細川行信氏も、「行者宿報の偈」は吉水に通っている間に得たもの、という見解である(『親鸞聖人伝絵講話』(光華叢書①)(光華女子大学・短期大学真宗文化研究所、一九九六年))。
- (40) 「松野純孝氏インタビュー」越後・関東時代の親鸞と恵信尼」(『真宗』二〇〇四年六月号、東本願寺出版部)、初刷ではなく再発行のものを参照。
- (41) 平松令三氏も言われたように、「廟窟偈」はレディメイドの偈文であるので示現の文にはふさわしくないという古田武彦氏の見解は、説得力があると考え(平松令三「親鸞」(歴史文化ライブラリー)吉川弘文館、一九九八年、六五頁)。平松氏は「廟窟偈」について、親鸞がこれを夢告によって得たのなら、磯長太子廟へ行つたはず、と述べておられるが、これも納得できる意見である(『親鸞の六角堂夢想について』、福岡光超先生還暦記念『真宗史論叢』永田文昌堂、一九九三年)。
- (42) 平松令三註(41)掲書五九頁以下。今井雅晴註(4)論文。
- (43) 脇本平也「親鸞の夢をめぐって——一つのイメージネーションの試み——」(『理想』四八五、一九七三年)。
- (44) 平松令三註(41)掲書一〇三頁以下。
- (45) 遠藤一「中世仏教における〈性〉——興福寺奏状「剝破戒為宗」を手掛りとして——」(『歴史評論』五一二、一九九二年)。なお、荒木門徒は「行者宿報の偈」を結婚と結びつけて解釈しており、法然の門への入室とは関連性を持たせていない。この「偈」の解釈をめぐっては、かなり早くから様々な解釈が行われていたことがわかる。「偈」の難解さがこうしたところにもうかがえよう。



- (46) 今井雅晴『親鸞と東国門徒』（吉川弘文館、一九九九年）一八頁。
- (47) 河東仁『日本の夢信仰——宗教学から見た日本精神史——』（玉川大学出版部、二〇〇二年）一四七頁。
- (48) 赤松俊秀氏は註(38) 掲書六六頁で、「ひじりて申されずは、めをまうけて申すべし。妻をまうけて申されずは、ひじりにて申すべし」（『和語灯録』巻五、『真宗聖教全書』四、六八三頁）という法然の婚姻観に言及しておられるが、これは法然の門へ入ってから聞くことはあつたとしても、そうした回答を予測して法然のもとへ赴いたということではあるまい。
- (49) 平雅行「親鸞と女犯偈」（註(5) 所掲）。
- (50) 今井雅晴「親鸞の六角堂の夢告」（註(4) 所掲）。今井氏のこの指摘は、前註にあげた平氏の論考に対するものではなく、『朝日新聞』に掲載された「中世の光景」と題する論に対してのものであるが、平氏の基本的な考えは変わっていないようである。
- (51) 三田全信『成立史的 法然上人諸伝の研究』（平楽寺書店、一九六六年）一一八頁。当時の『華嚴経』研究の第一人者といえれば明恵の名が思い浮かぶが、彼は親鸞と同一年なので、教えを請うということは考えにくい。明恵の華嚴の師は仁和寺の景雅だが、もし親鸞がそうした人物のもとを訪ねていたら、事態は大きく変わっていたことだろう。
- (52) 福原隆善「叡山における『往生要集』の展開」（『往生要集研究』、註(31) 所掲）。
- (53) 註(30) で言及した『法事讃』に関して言うならば、法然は、もちろん善導の著作であるから適切な教示ができたに違いない。ただし、本稿で問題としたい部分に法然が言及した記述は残っていない。法然と『法事讃』については、佐藤心岳「法然上人と『法事讃』」（仏教大学法然上人研究会編『浄土宗八百年記念 法然上人研究』隆文館、一九七五年）参照。
- (54) 宮崎圓遵「光明本尊の構成」（著作集第四卷『真宗史の研究（上）』思文閣、一九八七年）。
- (55) 六角堂と法然を結ぶものが『法事讃』であつたとすると、この流れは理解できないものになってしまう。『法事讃』の可能性については註(30) や(53) で考えたところだが、恵信尼文書にいう「後世をいのらせたまひける」という表現を重視するならば、『往生要集』の方がしっくり来るような気がする。ところで、最古の光明本尊である妙源寺のものは真仏が賛を書いていると言われるが、真仏は『経釈文聞書』と「浄肉文」の紙背の、二つの「行者宿報の偈」を残している。そうした真仏であつてみれば、あるいは事の真相を親鸞から聞き及んでいたか、とも

想像される。

- (56) 梯實圓『精説・仏教の言葉 親鸞』(大法輪閣、一九九九年)一一〇―一二頁。  
(57) 河東仁註(47)掲書一四八頁。

