

宗教者における夢の様態と機能 (その1)

名 島 潤 慈

Modes and Functions of Dreams Dreamed by Religion-Oriented Persons (1)

Junji NAJIMA

(Received September 28, 2007)

I 本稿のねらい

宗教者が見る夢はいったいどのような様態と機能を有しているものなのか。ここで夢の様態とは、夢のストーリーや登場人物のことを指している。一方、夢の機能とは、夢主にとっての夢の働き、つまりある特定の夢が夢主に対して及ぼす影響や作用のことである。一例を挙げれば、中国の玄奘(602-664)は26歳のとき、唯識教学についての疑問を晴らすため、『十七地論』(ガンダーラの無着が記したと言われる『瑜伽師地論』のこと)の原典を求めて貞観3年(629)8月、長安から遠く天竺(インド)へと旅立った。この玄奘は夢との関連が大変深い人で、スメール山(須弥山)に登るといふ吉兆の夢を見て勇躍長安を出立しているし、莫賀延磧という大砂漠で遭難しかけたさいには、夢のなかに出現した一人の大神から「どうして(天竺行きを)強行しないでそのまま寝ているのか」と恫喝されて危機を脱している(長澤訳, 1998)。夢はこのように、天竺を目指す玄奘を鼓舞し叱咤激励してくれるものであった。特に後者の夢の場合、玄奘の危機にさいして夢のなかの登場者(大神)がアドバイザーないしスーパーヴァイザーの役割を果たしているのが印象的である。

本稿では、中国の唐の善導(613-681)、日本の奈良時代の智光(709-780ころ)、平安時代の空也(903-972)と源信(942-1017)、平安時代末期から鎌倉時代にかけての法然(1133-1212)、親鸞(1173-1262)、鎌倉時代の一遍(1239-1289)といった浄土教関係の人たちが見た夢を素材として、宗教者における夢の機能について吟味してみたい。ちなみに、これらの人たちの生活史ならびに教理面の特徴、さらにこれらの人たちが見た夢の内容と心理・社会的な意味については既に発表してあるので詳細は略し(名島, 1992, 1993, 1996, 1997, 1999, 2002, 2003a, 2005ab)、本稿では特に夢の機能という点に焦点を絞って比較検討してみたい。ただし、各夢の心理・社会的な意味について既に発表してあるとは言っても、本稿執筆の機会にそれぞれの夢の意味を再度推敲し、深化させてある。

本稿では、歴史的かなづかいは和歌・和讃以外は原則として現代かなづかひに変更し、漢文や漢文の読み下し分はできるだけ現代語訳にした。原文は適宜括弧のなかに入れて示した。なお、各夢のタイトルは筆者がつけた。

法然の場合、『西方指南抄』(親鸞聖人全集刊行会編, 1980)に収録されている「三昧発得記」がある。そこには、法然が別時念仏中に見た仏・菩薩や極楽浄土の光景などが記されている。それらは睡眠中の夢なのか覚醒夢(覚醒時のイメージ現象)なのかをめぐって論議があるが、基本的には夢ではなくて覚醒夢だと思われるので(名島, 2005c)、ここでは省略する。

Ⅱ 宗教者の夢の機能

1. 善導

中国浄土教の大成者である善導が書いた『観無量寿経疏』（親鸞聖人全集刊行会編，1969a）には興味深い夢がいくつも記されている。当時40代の善導は、『観無量寿経』の大切な意味を明らかにし、従来の誤解をただそうと思う。もしも三世の諸仏・釈迦仏・阿弥陀仏などの大悲の願意にかなうなら、夢のなかで浄土のすべての境界の諸相を見させていただきたい」と仏像の前で願を結び、毎日『阿弥陀経』（中村ら訳註，1991）を3回読誦し、阿弥陀仏を3万遍念じながら一心に願った。そして、「色とりどりの宝の山と種々の光明のなかにいろいろな仏や菩薩たちを見る夢」（D1）を見て大喜びし、『観無量寿経』（中村ら訳註，1991）の解釈（義門）を1つ1つ書きとめた。それ以後は毎夜、「1人の僧が経文の奥深い意味（玄義）を教示してくれる夢」（D2）を見た。さらに善導はこの『観無量寿経疏』を脱稿した後、7日を期して毎日『阿弥陀経』を10遍読誦し、阿弥陀仏を3万遍念じ、初夜と後夜に阿弥陀仏の国土の飾りなどの姿を観想して、誠実な心で帰依して、もっぱら前に述べたとおりにした。すると、善導はその夜から三夜続けて3つの夢を見た。

一番目は「3台の石臼が回転するなかを白いラクダに乗った人がやって来て善導に忠告してくれる夢」（D3）。忠告の内容は、「あなたはまさに努力し、心を決めて往生すべきだ。退転するな。この世界は醜悪で苦が多い。歓楽を貪って心を苦しめてはいけない」というものであった。二番目は「七宝の樹の下の金の蓮華の上に座る阿弥陀仏とそれを取り囲む10人の僧を善導が拝観している夢」（D4）。三番目は「5色の旗がかかった高くて大きい2本の旗竿を人々が眺めている夢」（D5）であった。ちなみに善導は『観無量寿経疏』の奥書においてこれら3つの夢の内容を述べた後、「以上、夢の中の靈相について述べたのはあらゆる衆生のため（物の為）にしたものであって、自分自身のためではない。既に靈相をこうむったので、あえて隠さない。（中略）私を書いた『観無量寿経疏』は既にこのような靈相によって証明（証定）されおわったものなので、一字一句も加えたり減らしたりしてはいけない。この『観無量寿経疏』を書きしようと思う人は、もっぱら仏典の教えのように扱うべきである」と述べている。

善導が見たD1は、『観無量寿経』についての従来の解釈を正して善導なりの解釈を行おうとすることが三世の諸仏や釈迦仏や阿弥陀仏の意に叶うのであれば極楽浄土の有様を見せてほしいという願を仏像の前で結んだ後に見たものである。D1は結局、『観無量寿経』の新解釈を打ち出そうする善導の意図をいろいろな仏や菩薩たちが承認した形となっているので、これは承認の夢と言ってもよい。実際、彼らに承認されて大喜びした善導は、『観無量寿経』の新しい解釈という作業に没頭していくことになる。

D2は教示の夢である。善導が覚醒時において『観無量寿経』の経文の意味についてあれこれ考えた事柄が、夢のなかでは1人の僧からの教示という形で取捨選択されて示されている。

D3は、善導のこれからの生き方についての忠告と激励の夢である。なお、白いラクダの「白」は、『観無量寿経疏』の「散善義」のなかの二河白道のたとえで善導が、水（貪愛＝貪欲）と火（瞋憎＝憎悪）の中間にある白道は「清浄の願往生の心」と述べているので、往生を願う清浄な心を表していよう。

D4とD5は、善導自身がこのような靈相によって証明されおわった云々と述べているように、善導の作品（『観無量寿経疏』）の認証である。D5の「5色」について言えば、善導自身は色名を記していないが、5色は青・黄・赤・白・黒の5色であろう。もともとこれらの色を持つ

五色光は、五道の衆生を益することの表示であるとされてきたからである（『観無量寿経』より）。

余談ながら、これらの夢のなかには数字象徴がいくつも出現している。能動的夢分析の立場（名島, 2003b）に立脚して善導自身の内的枠組みから検討すれば、それらの意味は、①1人の僧などの「1」（D2, D3）は阿弥陀仏（D4では文字通り阿弥陀仏）、②回転する3台の石臼の「3」（D3）は善導が重視した至誠心・深心・廻向発願心の三心、③10人の僧の「10」（D4）は十声（善導は『無量寿経』＜中村ら訳注, 1990＞の法蔵菩薩の第18願のなかの「十念」を「十声」と解した）、④5色の旗の「5」（D5）は読誦正行・観察正行・礼拝正行・称名正行・讚歎供養正行の五種正行、⑤2本の旗竿の「2」（D5）は信機と信法の機法二信（罪悪生死の凡夫という機の自覚と、阿弥陀仏の本願によって救済されるという法の立場）というものであった（名島, 1999を参照）。したがって、例えばD5の「5色の旗がかかった高くて大きい2本の旗竿を人々が眺めている夢」は、数字象徴からすれば、「善導自身が重視した5種類の正しい修行法と機法二信を人々が仰ぎ見ている夢」ということになる。

2. 智光

元興寺の智光は晩年のころ、夢のなかで見た浄土の光景を画工に描かせたという。その夢は「阿弥陀仏が智光に極楽浄土の光景を見せてくれる夢」（D6）で、慶滋保胤（?-1002）が永観2年（984）に編纂した『日本往生極楽記』（井上ら校注, 1974）の第11話に記されている。夢の内容は大略以下のようなものである。

無言行をして死んでしまった頼光が死後どうなったのかといぶかしく思っていた智光は、夢のなかで頼光の所に到った。そこを見ると浄土に似ていた。智光が「ここはどこなのか」と質問すると頼光は、「これは極楽だ。お前の心は煩惱によって散乱し、よい結果を招くような善き行いもごくわずかである。いまだ浄土に生まれる因となるには足りない」と言った。智光はこの言葉を聞いて泣き悲しみ、「どうしたら必ず往生できるのだろうか」と質問した。すると頼光は「仏に問うべきだ」と言って、智光を引き連れて仏の前に詣でた。智光が仏に「この浄土に生まれるにはどのような善を修すればよいのでしょうか」と聞くと、仏は智光に、「仏の相好、浄土の莊嚴を観ずべきである」と告げた。智光は、「この浄土の莊嚴は大きくて広く、しかも微妙なので心眼も及びません。浅はかな凡夫がどうしてこれを観ることができましようか」と言った。すると仏は右の手を挙げて、その掌のなかに小さな浄土を表した。

智光は、この夢から覚めるとすぐに画工に命じて夢に見た浄土の光景を描かせた。そして、一生の間これを観じて、ついに往生を得たという。智光が画工に描かせた浄土の光景は、後に人々から「智光曼荼羅」と呼ばれるようになった。

このD6では、阿弥陀仏は智光に対して、「仏の相好、浄土の莊嚴を観ずべきである」と述べている。つまり、浄土に往生するための修行法としての観想念仏を勧めている。智光は三論宗の学僧でありもっぱら三論教学を研究して『浄名玄論略述』『法華玄論略述』『肇論述義』『玄音論』などを書いたが、その晩年には『無量寿経論釈』（世親の『浄土論』を注釈したもので、日本最古の浄土教典籍）と『観無量寿経疏』を書いている（末木, 1982）。D6は智光晩年の浄土教学への志向性を惹起させるとともに、観想念仏という念仏修行に駆り立てるものであった。

3. 空也

空也は41歳か42歳のころに「蓮華の上に坐して極楽界を眺める夢」(D7)を見た。この夢は、源為憲(935ころ-1011)が書いた最古の空也伝である『空也上人誄』(石井, 2002)に記されている。その内容は以下である。

始めて本尊の阿弥陀如来にお祈りして、自分がこれから生まれることになる国を見たいと願った。するとその夜の夢のなかで極楽界に到り、蓮華の上に坐した。(そこから見ると)国土の莊嚴なることは経(『観無量寿経』と推定される)に説くものと同じであった。

空也はこの夢から覚めたあと、心からありがたいと思って和歌を詠んだ。それは、「ごくらくははるけきほどとききしかど つとめていたるところなりけり」というものであった。この和歌の意味についてはいろいろな説があるが、ここでは「つとめて」をそのまま「早朝」と取って、「極楽という世界は遙か遠くにあると聞いていたけれども、必死で念仏を唱えてお祈りすれば、朝早く夢のなかで行き着ける所であったことよ」としておく。『空也上人絵詞伝』(東京大学史料編纂所編, 1965)のなかにある「夜々仏の来迎を待ち」という夢中見仏もこの和歌と一脈通じているものと思われる。

空也がD7を見た明確な日時は資料がないために特定できないが、時期的には空也が京都の東市の市門の卒塔婆に、「一たびも南無阿弥陀仏といふ人の 蓮のうへにのぼらぬはなし」(一度でも南無阿弥陀仏と称えた人は皆、蓮の上に登ることができる=極楽界に往生できる)という和歌を書きつけたころである。この和歌は、空也の没後20数年後に藤原公任(966-1041)が撰した『拾遺抄』に収録されている(石井, 2002)。

世の人々から「阿弥陀聖」「市聖」と親しまれた空也は生涯市井にあって、野原にうち捨てられた死体を焼却・供養したり、橋を架けたり、水路を切り開いたり、井戸を掘ったりした。D7に代表される往生への確信は、空也のこのような利他行の内的動因になったものと思われる。

4. 源信

『往生要集』(石田校注, 1970)を撰集した源信は、生涯において4つの夢を見ている。それらは、①『首楞嚴院二十五三昧結縁過去帳』(東京大学史料編纂所編纂, 1957)のなかに記されている「僧が源信に曇った小さな鏡を横川に持って行って磨きをかけろと勧める夢」(源信が少年のころ)(D8)、②『大日本国法華経験記』(井上校注, 1974)巻下の第83に記されている「観世音菩薩と毘沙門の夢」(源信44歳)(D9)、③『大日本国法華経験記』の巻下の第83に記されている「最澄が源信に合掌する夢」(65歳)(D10)、④『首楞嚴院二十五三昧結縁過去帳』のなかに記されている「死ぬ間際の源信の許に1人の僧がやって来る夢」(76歳)(D11)である。

(1) D8の「幼い源信が見た鏡の夢」：源信は少年になってから、年に三度の齋戒を行っていた。このとき高尾寺で夢を見た。それは、堂のなかの蔵に種々の鏡があり、鏡は大小・明暗さまざまであった。1人の僧がそのうちの1つの小さな暗い鏡を取って源信少年に与えた。源信少年は、「この小さな暗い鏡は何に使うんですか。私はあの大きい明るい鏡がほしい」と言った。そこでその僧は、「あれはお前にやる分ではない。お前の分はこの小さな暗い鏡だ。これを横川に持って行って磨きをかけなさい」云々と答えた。

以上のように、幼い源信は年に3回、1月・5月・9月の各月の前半、高尾寺に1人で籠もって八齋戒を守るという修行をしていたとき、夢のなかで1人の僧から小さな暗い鏡を与えられ

たわけである。「1つの小さな暗い鏡」（原文では一小暗鏡）とは鏡面が曇った小さな鏡であるが、僧は、それを横川（比叡山の北端部の地方）に持って行って磨きをかけなさいと源信に勧めている。源信は後にこの夢の通り、「事の縁あって」（『首楞嚴院二十五三昧結縁過去帳』より）、良源（912-985）の許に弟子入りすることになる。

ここで、「暗い鏡を磨く」という隠喩表現が用いられていることは大変興味深い。鏡は天台で言う仏性（自性清浄心）であろう。仏性はそのままで曇ったままであって光らない。原文には「可加磨瑩」、つまり「磨瑩を加う可し」とある。「磨」は砥石ですりみがくという意味、「瑩」は光り輝くとか明らかという意味なので（貝塚ら編, 1959）、「磨瑩を加う」というのは石や玉が光り輝くようにすりみがくということになるだろう。まさに、仏性が光るには磨かれなくてはならないのである。

夢のなかで僧が、「鏡を横川に持って行って磨きをかけなさい」と述べたことも大変興味深い。暗く隠された仏性を1人だけで磨くことはきわめてむずかしい。仏性を磨くには、適切な磨き方を教えてくれる善知識（仏教の指導者）が必要となろう。

もともと横川の地の開発は、天長10年（833）、円仁（794-864）が40歳のときに病気になり、死期を感じて横川に草庵を設けたのが最初である。円仁はそこで3年間練行して元気となり、45歳のときには唐に留学して（師の最澄には欠けていた）本格的な密教を学んだ。この円仁の没後横川は人影もないほどに荒廃してしまっていたが、天曆3年（949）に円仁系の良源（当時38歳）が横川に移ってから横川は興隆した。源信が10代前半に横川に入ったころには、首楞嚴院・定心院・法華三昧堂・真言堂・妙香院といったいくつもの建物があつたという（速水, 1988）。源信の師の良源は12歳で入山、17歳で得度受戒、39歳で東宮護持僧、40歳で阿闍梨、53歳で内供奉十禅師、そして康保3年（966）8月、55歳という若さで第18代の天台座主になった人である（平林, 1976）。主著は『極楽浄土九品往生義』1巻。

D8の「横川」は実質的には、横川に建てられている寺院に住んで日夜修行に励む善知識のことを指していよう。夢のなかの僧は源信少年に、仏性を磨き光らせるためには横川に住む善知識を求めよと忠告したのである。

(2) D9の「観世音菩薩と毘沙門の夢」：源信が44歳で『往生要集』を撰集したとき、夢のなかで観世音菩薩が微笑して金蓮華を源信に授け、毘沙門が天蓋を捧げて源信の前に立ったという。

夢のなかで観世音菩薩が微笑して金蓮華を源信に授けたり、毘沙門（筆者注：毘沙門天のこと）が天蓋を捧げて源信の前に立ったりしたのは、源信自身の心のなかに潜んでいた認可への欲望、つまり、比叡山におけるそれまでの研鑽の集大成とも言うべき『往生要集』をきわめて価値あるものとして祝福されたいという源信の欲望をこの夢は反映していよう。この点は、『観無量寿経疏』を書いた唐の善導とよく似ていよう。ちなみに、観世音菩薩と毘沙門は比叡山の横川中堂に安置されているもので、横川の守護神のような性格を有している。源信にとっては大変馴染み深いものであった。

(3) D10の「最澄が源信に合掌する夢」：源信が65歳で『一乗要決』を表して「定性無性不成仏」（声聞と縁覚と無仏性の人は仏になれないという法相宗の主張）という偏った考え方を排したとき、馬鳴と竜樹がこのことを大変喜んだり、最澄（767-822）が源信に向かって合掌して、「比叡山の仏法は長くあなたに付属する」と言った夢を見たという。

インドの馬鳴（紀元前1世紀ころ）と竜樹（龍樹）（150-250ころ）が喜んだのはともかくとして、なぜ最澄が源信に向かって合掌して、「比叡山の仏法は長くあなたに付属する」と言っ

たのだろうか。

もともと最澄は、中国の天台大師智顛が57歳のときに荊州の玉泉寺において講説した『摩訶止観』（関口校注, 1966）の第2巻において智顛が詳述している「四種三昧」という止観行を日本に導入した人である。『摩訶止観』は天平勝宝5年（753）に日本にやってきた鑑真（688?-763）が携えて来たのが最初であるが、最澄はその鑑真将来本を閲覧し、延暦7年（788）には比叡山に修行場である一乗止観院を創設した。さらに最澄は延暦23年（804）に唐に留学したさいにも、天台山において道邃から『摩訶止観』の書写本を入手している。智顛の言う四種三昧とは、①常坐三昧、②常行三昧、③半行半坐三昧、④非行非坐三昧の4つである。

ところで最澄は弘仁9年（818）8月27日、朝廷に「勸奨天台宗年分学生式」（いわゆる八条式）（安藤ら校注, 1974; 福永責任編集, 1983）を提出している。それによると、天台宗の修行学生は『梵網経』の説く菩薩戒（梵網戒）を受けて以後12年間、山門を出ることなく修行する。最初の6年間は仏教の教えを聞き、あとの6年間は思索と修行を正課とする。その場合、止観業（法華経思想を学ぶ学科）の学生には四種三昧を修めさせ、遮那業（大日経思想を学ぶ学科：遮那=毘盧遮那=大日如来）の学生には密教の3部門である胎藏界（大日如来の慈悲の部門）・金剛界（大日如来の智慧の部門）・蘇悉地（胎藏と金剛の両界を合一した法）の念誦を習わせるといった計画であった。最澄はさらに弘仁11年（820）には「上頭戒論表」（安藤ら校注, 1974）のなかで、遮那業を専攻する学生も四種三昧を修すると述べている。このように最澄は四種三昧を非常に重視した。

この四種三昧のなかで阿弥陀仏が関係するのは常行三昧である。常行三昧とは『般舟三昧経』に基づくもので、仏立三昧とも言う。90日間常に行んで休息することなく、口には常に阿弥陀仏の名を唱え、心には常に阿弥陀仏を念じる（具体的には阿弥陀仏の頭頂から足裏の千幅輪相までの32相を心に思い浮かべる）。

この常行三昧について奈良（2002）は詳細な文献研究に基づき、次のことを主張している。①『比叡山延暦寺元初祖師行業記』『建立十六院別当三綱状』『山門堂舎記』などからすれば、最澄の生前においてすでに常行三昧が行われていた可能性がある。②仮にそうでなかったとしても、最澄の弟子の円仁が唐に留学する前には既に常行三昧が行われていた。つまり、円仁は入唐の2年前の承和3年（836）4月2日に「首楞嚴院宛行諸院預事」を書いているが、そのなかには、常行三昧院を弟子の真与に預けるという文句が見られる。円仁が唐に渡ったのは承和5年（838）であったから、このようにしてみるとそれ以前から常行三昧は行われていた。

さて、この常行三昧と「不断念仏」（いわゆる「山の念仏」）との関係はどのようなものであろうか。源為憲（?-1011）が984年に書いた『三宝絵』（出雲路校注, 1990）の下巻には諸寺の法会を集録したなかで8月の「比叡不断念仏」を紹介して、「念仏は慈覚大師のもろこしより伝えて、貞観七年より始め行えるなり。四種三昧の中には常行三昧となづく。仲秋の風すずしき時、中旬の月明なるほど、十一日の暁より十七日の夜にいたるまで、山の上の二千余りの僧を分ちて四番に結びて、七日七夜不断に行わしむるなり。身は常に仏を廻る。身の罪ことごとくうせぬらん。口には常に経を唱う。口のとがみなきえぬらん。心は常に仏を念ず。心のあやまちすべてつきぬらん。『阿弥陀経』に云わく、『もし善心をおこせる善男女ありて、阿みだ仏の名号を聞き持ちて、もしは一日もしは二日もしは三日乃至七日、一心不乱、臨終の時に心顛倒せずして、すなわち極楽に生る。』七日をかぎれる事は此の経によてなり」と述べている。つまり、比叡不断念仏は慈覚大師円仁が唐から日本に伝えて、貞観7年（865年）から開始したというのである。もっとも、円仁は864年に死去しているため、正確に言えば円仁の死後1

年して円仁の遺言に基づいて開始されたということになる。しかも『三宝絵』ではそれを常行三昧とも呼んでいる。このように常行三昧と比叡不断念仏との混同が伺える。

先に述べたように『摩訶止観』の常行三昧では90日間阿弥陀仏の名を唱えるが、不断念仏では『三宝絵』にあるように7日間不断に『阿弥陀経』を唱える。『阿弥陀経』（中村ら訳註、1991）には実際、「舍利弗よ、もし善男子・善女子ありて、阿弥陀仏（の名号）を説くことを聞き、名号を執持せんに、もしは一日、もしは二日、もしは三日、もしは四日、もしは五日、もしは六日、もしは七日（の間）、一心不乱ならば、その人命終る時に臨んで、阿弥陀仏、もろもろの聖衆とともに現じてその前に在さん。この人（命）終る時、心、顛倒せず。（命終るや）すなわち阿弥陀仏の極楽国土に往生することをえん」と述べられている。

さらにまた、『摩訶止観』における常行三昧の「念仏」は阿弥陀仏への信仰を深めたり極楽浄土に往生するためのものではない。それは本来、「諸法即実相、煩惱即菩提」の理を悟る止観を成就するために行うものである（速見、1988）。一方、不断念仏は身の罪・口のとが・心のあやまちを消し去り、その上、何よりも死後に極楽に至るためのものである。このように常行三昧と不断念仏とは、期間もやり方も目的も異なっている。

ところで、源信自身はどうであったのか。源信は『往生要集』のなかで確かに常行三昧を強調している。実際、『往生要集』の中巻の大文第六（筆者注：第6章の意）は「別時念仏」というタイトルが付けられているが、そこには『摩訶止観』に書かれている常行三昧の詳細がそっくりそのまま採録されている。

しかしながら、源信は大文第五「助念の方法」の末尾において、身業・口業・意業の三業を護るといふのは悪を制止する止善であり、「仏を念じてその名を称えん」といふのは（仏を称念するは）進んで善を行う行善であり、そして、菩提心と願がこの二善を助ける、それゆえにこれらの行法を往生の要となす、と述べている。また、上述の大文第六「別時念仏」においては、別時念仏（特定の時間を限って行う念仏）を①「尋常の別行」と②「臨終の行儀」の二つに分けている。具体的に言えば、①の「尋常の別行」では、「日々の行法では常に勇進することはできないので、1・2・3日、ないし7日、あるいは10日ないし90日、願いに従って修すべきである」とし、『般舟三昧経』を引いて、「道場のなかではたえず阿弥陀仏を専念し、心と声離ればなれにならないようにせよ。ただ坐るか立って、7日のうちは眠ってはならない」「『阿弥陀経』を誦すること十万遍の願を立て、日別の念仏は一万遍、誦経は十五遍でも二十遍、三十遍でも力の多少に任せ、浄土に生まれんことを誓い、仏の撰受を願うべきである」とし、『大般若経』を引いて「7日の間沐浴して身を清め、清潔な衣をまとして花や香を供養し、如来の功德と大威神を一心に正しく念じれば、命が終わろうとするときに必ず仏を見ることができよう」とし、迦才の『浄土論』を引いて、「道綽禪師はよく念仏して一心不乱に百万遍以上に及ぶ者は、必ず往生することができると言われた」云々と述べている。そして、このような記述の後に90日間の行法である常行三昧の詳細を紹介している。次に、②の「臨終の行儀」では善導の『観念法門』を引いて、「命が終わろうとするときには念仏三昧の法によって身と心を正しく整え、面を廻らせて西に向け、心を専注して阿弥陀仏を観想し、心と口と相応して念仏の声を絶やすことなく、往生の想、華台の聖衆がやって来て迎接する想を起すべきである」云々と述べている。

結局、源信にとっての常行三昧はさまざまな助念の方法（念仏を助けるための方法）の1つにすぎないものである。源信はあくまでも、極楽往生するためにさまざまな行法を用いて行う観想念仏と称名念仏とを推奨したのである。その意味では、源信の念仏は不断念仏であったと

言えよう。ちなみに、「横川首楞巖院二十五三昧起請」において源信は、毎月15日の一晚、二十五三昧の結衆がうち揃って不断念仏を修することと述べている。ここでは「不断念仏」という言葉が使われている。その内容は、午後7時から念仏を始めて午前7時に結願となるが、その間、一同で12巻の経文を読み、2000遍あまり仏号を称える。つまり、1巻の経文を読みおわるたびに廻向をとえ、それが終わったら皆で声を合わせて108回の念仏をとえ、それから五体を地になげうって阿弥陀如来を礼拝する、また、死に臨んで極楽往生が疑いないことを願う礼拝を行うというものである。

以上のように見てくると、最澄と源信とはそれぞれ異なっており、源信の夢のなかで最澄が源信に向かって合掌して比叡山の仏法が長く源信に付属すると述べたのは分かりにくい。ただ、あえて推測すれば、実質的な師を持たず、僧としての栄達から目を背け、さまざまな経典や注釈書を繙くことによってひたすら往生の理論と方法を追求した源信にとって、既成仏教から向けられたさまざまな妨害を排して天台法華宗を確立していった最澄は尊敬すべき「心の師」のようなものではなかったかと思われる。

この夢は、法華一乗思想の中核たる「一切衆生悉有仏性」を強調する『一乗要決』を源信が書いたところに見られたものである。最澄と源信の2人はすべての人に仏性が宿っているという見方を共有しており、その点でも源信は最澄に対して親近感を抱いていたのではないかと推測される。実際、『大日本国法華経験記』の巻下の「源信伝」によると、源信は臨終間近のころ慶祐阿闍梨に対して、「年来の間、一乗の善根、事理の功德をもて、西方に廻向し、極楽の上品下生に往かんことを願えり」と述べている。源信はこのように最後まで法華一乗思想に依拠していたのである。

(4) D11の「死ぬ間際の源信の許に1人の僧がやって来る夢」：源信は寛仁元年(1017)の6月2日から飲み物や食べ物を受けつけなくなった。そして、6月5日に源信は、「1人の僧が現れて、そばの人が『あなたはどなたですか』と聞くと、僧は、『自分が来たのは正しく憶念させる(正念させる)ためである』と答えた夢を見た。これはもう臨終の前兆であろうか」と語ったという。

源信が死亡したのは6月10日なので、この夢は源信が語った通り臨終の前兆であったのかもしれない。ただし、「自分が来たのは正しく憶念させるため」という僧の言葉は、死の床にあった源信の心の揺らぎを反映しているように思われる。

そもそも人間にとって最もむずかしいのが臨終の時である。例えば『宝物集』(小泉ら校注, 1993)の巻第7によれば、無空律師という尊い聖人は臨終のさいに自分の部屋の天井に銭一万貫文を置いているのを思い出したという妄念によって、無空律師は往生できずに蛇になったという。このように、臨終のさいに妄念が起こってしまうと極楽往生ができなくなるので、正しく憶念することが重要であった。言い換えれば、死ぬ間際でも心を乱さないで一心に仏を念じつづけることが大変重要であった。ちなみに、『首楞巖院二十五三昧結縁過去帳』によれば、源信は死の前日、弟子たちに対して自分の顔に悪死の相が出ているかどうかを尋ねている。ここにもやはり、死後に極楽往生できるかどうかについての源信の不安がうかがえよう。

5. 法然

浄土宗の祖である法然(法然房源空)は43歳のころに「善導と法然が対話する夢」(いわゆる「二祖対面の夢」)(D12)を見ている。この夢は親鸞の『西方指南抄』(親鸞聖人全集刊行会編, 1980)の中本に収められている「法然聖人御夢想記 善導御事」に記載されている。唐

の善導と法然が夢のなかで対話するというものである。

法然がこの夢を見た年齢については大きく分けて43歳（ないしその前後）と66歳という2つの説がある。詳細は略するが、『九卷本法然聖人伝絵（琳阿本）』や『黒谷源空上人伝』、さらには『西方指南抄』の中本に収録されている「源空上人私日記」などによれば、この夢は法然が比叡山を下りる直前、43歳のころになる。一方、『捨遺語灯録』のなかの『拾遺漢語灯録』に収録されている「夢感聖相記」（三枝樹，1992；中野，1994）の奥書には「建久九年五月二日記之源空」とある。建久9年（1198）は法然が66歳のときで、この年の春に法然は主著の『選択本願念仏集』（大橋校注，1971）を撰述している。また、『法然上人行状絵図』（浄土宗聖典刊行委員会編，1999）の第7巻にはこの夢についての詳しい記述があり、第11巻には「この書（筆者注：選択本願念仏集のこと）を選進せられて後、同年五月一日（筆者注：1198年5月1日）、上人の夢の中に、善導和尚来応して、『汝、専修念仏を弘通する故に、殊更に来れるなり』と示し給う」云々とある。このように夢を見た年齢には43歳ころと66歳という二つの説があるが、筆者としてはこの夢の内容から見て43歳のころとしたい。

「善導と法然が対話する夢」は、大略以下のようなものである。

大きな山の中腹に立つ法然（源空）の許に紫色の雲のなかから1人の僧が降りてきた。この僧は、上半身は肉身（生身）で墨染の衣をまとい、下半身は仏の身体のように金色に輝いていた。この僧に対して法然が「どなたでしょうか」と尋ねると、僧は「善導です」と答えた。次に法然が「何のためにやって来られたのですか」と問うと、僧は、「あなたが専修念仏のことをおっしゃるのが大変尊いから」と答えた。そして、最後に法然が「専修念仏の人は皆往生できるでしょうか」と質問したが、法然がまだその答えを聞かないうちに忽然として夢は消え去った。

法然よりも約500年前に生きた唐の善導は、法然自身が後に『選択本願念仏集』や、「正如房へ御消息」「大胡太郎へ御返事」「津戸三郎殿御返事」といった手紙（以上、『西方指南抄』＜親鸞聖人全集刊行会編，1980＞の下本に収録）のなかで強調しているように、「弥陀の化身」「阿弥陀仏の化身」であった。これは善導に対する理想化というよりも法然の宗教的確信である。もっとも、D12における3回目の法然の問いである「専修念仏の人は皆往生できるのかどうか」は、阿弥陀仏である善導に対する法然の取りすがりを示している。しかし、その答えが得られる前に夢から覚めたことは、善導に取りすがりではなくて、法然自身が実社会における宗教的実践のなかで身をもってその答えを見いだすべきであることを暗示している。その意味ではD12は、法然の自覚と覚悟を促すものであったものと思われる。

法然が称名念仏に帰命したのは承安5年（1175）の春、法然43歳のことであった。比叡山の黒谷の報恩蔵に収蔵されている一切経（仏教のあらゆる經典）を繰り返し読んでいたうちに、唐の善導が書いた『観無量寿経疏』のなかの「散善義」にある一文、「もっぱら一筋に阿弥陀仏の名号を念じ、時間の長短を問わず、日常いつも念じつづけて捨てないこと、これを正定業と名づける。かの阿弥陀仏の本願に順じているから」（一心に専ら弥陀の名号を念じ、行住坐臥に時節の久近を問わず、念念に捨てざる、是を正定の業と名づく。彼の仏の願に順ずるが故に）という文句に出会い、それによって法然は称名念仏に帰命したのである。法然がD12を見たのはこの出来事の少し後のことではなかったかと思われる。

余談ながら、称名念仏に帰命した法然はそれからまもなく、承安5年の春に比叡山を下り、

当初は遊蓮房円照（1139-1177）の縁で西山の広谷に住み、約2年後に東山の吉水に住居を移した。そしてその後、①大原談義（法然54歳）、②東大寺大勧進職の俊乗房重源の依頼で南都の東大寺にて浄土三部経を講義（58歳）、③九条兼実（1149-1207）の要請によって『選択本願念仏集』を撰述（66歳）、④親鸞が法然の許に入門（69歳）、⑤延暦寺の衆徒が専修念仏停止を天台座主の真性に強訴し、法然はこれに対して「七箇条制誡」をまとめて天台座主に提出（72歳）、⑥興福寺の衆徒が法相宗の貞慶（1155-1213）を代表として、専修念仏の停止を求める「興福寺奏状」を後鳥羽院（1180-1239）に提出（73歳）、⑦後鳥羽上皇による法然門下の住蓮房・安楽房遵西・善綽房西意・性願房の合計4名の死刑と、法然自身の讃岐国への配流（75歳）、⑧勅免によって四国を出て、摂津国の勝尾寺（大阪府箕面市）の西の谷に草庵を結んで約4年間居住（76-79歳）、⑨建暦元年（1211）11月17日に帰洛の宣旨を受け、20日に東山の太谷の禅房（現在の知恩院の勢至堂）に入る（80歳）といった出来事を経て、⑩翌年の建暦2年（1212）1月25日、太谷の禅房にて81歳で入滅した。70歳代以降は苦難の連続であったが、法然は死ぬまで称名念仏（専修念仏）を貫き通したのであった。

6. 親鸞

浄土真宗の祖である親鸞の場合、①建久2年（1191）9月14日、親鸞19歳のときに河内国の磯長にある聖徳太子廟において見た「磯長の夢告の夢」（D13）、②正治2年（1200）12月30日、28歳のときに比叡山の無動寺に属する大乘院において見た「大乘院の夢告の夢」（D14）、③建仁元年（1201）4月5日、29歳のときに京都の六角堂において夢のなかで救世菩薩から夢告を受けた「六角堂の夢告の夢」（D15）、④康元2年（1257）丁巳2月9日の夜、寅時（午前4時ころ）、85歳のときに見た「康元2年夢告和讃の夢」（D16）の4つが知られている。

D13・D14・D15は建長2年（1250）4月5日に親鸞（当時78歳）が娘の覚信尼にあてた手紙、いわゆる「建長2年文書」に記載されている（古田，1975を参照）。また、浄土真宗高田派の五天良空（1669-1733）が書いた『親鸞聖人正統伝』（生桑原文注釈，1975）にも記載されている。なお、三つの夢のうちD15は親鸞の弟子であり、しかも親鸞よりも先に死去した真仏（1209-1258）が書写した「親鸞夢記」（親鸞聖人全集刊行会編，1969b）にも記されている。最後のD16は、親鸞が書いた『正像末法和讃 草稿本』（親鸞聖人全集刊行会編，1969c）に記載されている。

(1) D13の「磯長の夢告の夢」：聖徳太子が親鸞に対して次のように言う。「わが三尊（筆者註：阿弥陀仏・観音菩薩・勢至菩薩）はちりのようなこの世界を教化する。この日本は大乘仏教にふさわしい地である。よく耳をすませて私の教えを聞きなさい。お前の命はあと10年あまり。その命が終わると、お前はすみやかに清らかな浄土に入るだろう。（そのためには）真の菩薩をよく信じなさい」（我が三尊は塵沙の界を化す。日域は大乘の相応の地なり。諦に聴け諦に聴け我が教令を。汝が命根はまさに十余歳なるべし。命終わりにて速やかに清浄土に入らん。善く信ぜよ善く信ぜよ真の菩薩を）。

この夢の意味は、お前の命はあと10年あまりだが、真の菩薩をよく信じれば死後に清浄土に入るだろうということである。真の菩薩とは本当の菩薩、本物の菩薩という意味であるが、この場合の菩薩とは善知識、つまり仏教のよき指導者のことを指していよう。聖徳太子は夢のなかで親鸞に対して、本物の仏教指導者を深く信じろと勧告しているのである。このような夢告を受けた親鸞としては、信ずべき本物の仏教指導者を探し求めたことと思われる。ただし、これは容易なことではない。実際、親鸞自身後に、『浄土和讃』（親鸞聖人全集刊行会編，1969d）

のなかの「大経意」において、「善知識にあふこともをしふることもまたかたしよくきくこともかたければ行ずることもなほかたし」と述べている（文中の「かたし」は「難し」）。

(2) D14の「大乘院の夢告の夢」：如意輪観自在大士が親鸞に対して、「よいかな、よいかな。お前の願いはまもなく満たされようとしている。よいかな、よいかな。私の願いも満たされようとしている」（善きかな善きかな汝が願い將に満足せんとなす。善きかな善きかな我が願いまた満足す）と言う。

D14はD13の10年後の夢である。夢告のなかの「お前の願いはまもなく満たされようとしている」とは、親鸞がまもなく、信ずるに足る本物の仏教指導者に出会うことを意味している。その意味ではこのD14は、予告の夢と言ってもよい。

(3) D15の「六角堂の夢告の夢」：白い衲袈裟を着た僧形の救世大菩薩が夢のなかで親鸞に対して、「行者（修行僧）が過去の因縁の報いとしてたとえ女性と肉体関係を結ぶようなことがあるとしても、そのときには私（救世大菩薩）が玉のような女の身体となって犯されてあげよう。そして、行者の一生を輝かしいものにし、臨終に際しては行者を引き導いて極楽に生まれさせてあげよう」（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）と告げた。そしてさらに、「この文句は私の誓願なのである。一切の人々（一切群生）にこれを説いて聞かせるべきである」と告げた。そう告げられた親鸞は、救世大菩薩の言葉を数知れない世の人々（数千万有情）に聞かせたところで目が覚めた。そして、親鸞はこの夢を見た後、後世の助かるような縁を求めてあちこち尋ね歩いた末に吉水の法然（当時69歳）を訪れ、法然の許に100日間通い詰めた後、法然の弟子となった。

この六角堂の夢告の夢は古来「六角夢想」と呼ばれており、「行者宿報設女犯」から「臨終引導生極楽」までの文句は「女犯偈」とか「六角堂四句文」と呼ばれてきている。

夢告の主の救世大菩薩は、「救世観音菩薩」「救世観音」とも言う。平安時代末期成立の『六角堂縁起』によれば六角堂の本尊の如意輪観音はもともと聖徳太子の守本尊、『阿毘曇抄』によれば本尊の如意輪は救世観音、『拾芥抄』によれば如意輪は聖徳太子である（名畑, 1963を参照）。このように聖徳太子—如意輪—救世観音という三者は同一なのであるが、親鸞自身は、晩年に作成した『正像末法和讃』（親鸞聖人全集刊行会編, 1969e）のなかの「皇太子聖徳奉讃」においては救世観音大菩薩とか救世観世音という言葉を用いており、如意輪観音という言葉はまったく見られない。もともと救世菩薩（救世観音菩薩）というのは特定の観音菩薩の名前ではない。実際、6観音・7観音・28観音などのなかに救世菩薩という名前はない。救世、つまり「世を救う」という言葉は世のなかの人々の苦悩や悩みを救うという意味であり、これは観音菩薩一般の基本的性格なのである。救世菩薩という特定の名称が出現し、しかもその救世菩薩が聖徳太子のことを指しているのだという太子信仰が確定したのは、藤井（1995）の考究によれば『聖徳太子伝暦』（917年成立）以降である。太子信仰は鎌倉時代に入るとますます高まっていく。親鸞の場合、太子信仰という時代思潮の取り入れ以外に、聖徳太子に対するより個人的な思いが強く働いていたものと推測される。

ところで、この六角堂の夢告を時間軸から見てみると、①僧の形をした救世大菩薩の出現→②救世大菩薩の包容性（女犯の罪の引き受け）と主導性（引導）の提示→③一切群生へ説き聞かすべしとの救世大菩薩の告命→④告命に対する親鸞の受諾（態度決定）→⑤親鸞による大衆への告知となる。②が女犯偈の部分であるが、ここには親鸞に対する救世大菩薩の積極性（包容性と主導性）が際立っている。隠喩的には、聖（僧形や戒）—性（女犯や玉女）—一生と死（臨終）という三つのテーマが重なり合っている。

女犯偈の意味についてはこれまで諸家によって、「性欲の悩み」「妻帯への許可」「人間存在にまつわる宿命的で避けがたい罪悪」など、さまざまな説が提出されている。

吉水時代、つまり親鸞が吉水に住んでいた法然の弟子となっていた6年間における親鸞の結婚・妻帯の様態がどのようなものであったのかは資料がないので推測がむずかしいが、しかし、古田（1970）が言うように親鸞が吉水時代に恵信尼と結婚したとすれば、その前段階として親鸞が女犯の問題に苦慮したことが考えられる。これが在家信者の優婆塞であれば妻以外の者と性交してはならないが（不邪淫戒）、親鸞は9歳で出家して以来比叡山で20年間も修行した一人前の僧侶なので、一切の女性と性交してはならないのである（不淫戒）。

僧の形をした救世大菩薩は夢のなかで自分が玉のような女の身体となって犯されてあげよう、その上、親鸞の一生を輝かしいものにし、臨終に際しては親鸞を引き導いて極楽に生まれさせてあげようと述べている。親鸞からすれば、不淫戒を犯してなおかつ極楽往生ができるということになる。しかし、僧侶としての親鸞の意識からすれば、破戒すれば極楽往生は不可能である。これでは後世（後の世＝来世）についての不安が生ずるのも当然である。だからこそ親鸞は六角堂の夢告を受けた後、親鸞の妻の恵信尼（1182-1268?）が娘の覚信尼（1224-1283?）にあてて弘長3年（1263）2月10日に送った手紙（親鸞聖人全集刊行会編、1973a）にあるように、「ごせのたすからんずるえん」（後世の助かるような縁）を求めてあちこち尋ね歩いたのであろう。

ところで今、上述の③以下に焦点をあててみると、女犯偈を民衆に説き聞かせよという救世大菩薩の告命を親鸞が夢のなかで受諾して、民衆に説き聞かせたという点が浮かび上がってくる。ここには、救世大菩薩の告命を受諾したという親鸞の側の態度決定がうかがえるし、夢のなかでの親鸞の意識の転換、つまり個から他へ、個から多への転換が見られる。この夢はまた、将来との関係でみた場合、魂の治療者という（後年の）宗教同一性を確立する途上において生じた危機的転回点、つまり夢のなかで救世大菩薩の告命を受諾して民衆に説き聞かせたことを、今度は親鸞自身が、夢ではなくて彼の実人生のなかに生かすか捨てるかという分岐点をも意味していよう。

(4) D16の「康元2年夢告和讃の夢」：これは夢のなかで親鸞が、「弥陀の本願信ずべし本願信ずる人はみな 撰取不捨の利益にて 無上覚おぼさとするなり」という和讃を受けたというものである。和讃の意味は、「阿弥陀仏の本願を信じるべきである。本願を信じる人は皆、すくい取って捨てないという利益によって、この上ない悟りを得ることになる」といったものである。ここで阿弥陀仏の本願とは、『無量寿経』（中村ら訳注、1990）のなかの法蔵菩薩の第18願「たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生まれんと欲して、乃至十念せん。もし生まれずんば、正覚を取らじ。ただ、五逆と正法を誹謗するものを除かん」を指している。

D16は和讃のみのごく短い夢なのであるが、親鸞はこの夢を見た後、「この和讃をゆめにおほせをかぶりてうれしさにかきつけまいらせたるなり」と記している。文中の「おほせをかぶりて」は濁点を加えると「おほせをかぶりて」である。「かぶりて」は「かうぶりて」の音便であり、結局これは現代風に表記すると、「夢のなかで仰せをこうぶりて＝夢のなかで仰せをこうむりて」となる。

夢のなかで親鸞に和讃を与えたのは、①親鸞が「おほせ」（仰せ）という言葉を使っていること、②親鸞が康元元年10月から2年1月2日にかけて法然の言行録である『西方指南抄』を撰述していることから考えると、常磐井（1978）が主張するように、夢告の主は法然とみなす

のが妥当であろう。それにしても、なぜ親鸞85歳というこの時期にあって弥陀の本願や往生が問題となるのか。また、なぜ法然から与えられた夢告和讃が親鸞にとって、「うれしさにかきつけまいらせたる」ほどうれしいものであったのか。

その理由として考えられるのは「善鸞事件」、つまり関東の念仏者たちの動揺・争いを鎮めるために、親鸞が建長4、5年（1254、1256）のころに関東へ派遣したと言われている親鸞の実子の善鸞（?-1286?）の背信である。背信の内容は、①善鸞の教えは親鸞が夜、善鸞1人だけに特別に教えたものであると常陸・下野の人びとに嘘をついたり、②親鸞にとって最も大切な法蔵菩薩の第18願を萎める花にたとえたり、③領主・地頭・名主らと組んで親鸞面授の門弟たちを迫害したりしたことである。このような善鸞に対してやっとな真相を悟った親鸞は、建長8年（1256）5月29日に善鸞に「義絶状」（親鸞聖人全集刊行会編、1973）を発し、同時に、関東の門弟たちを代表して鎌倉幕府での訴訟処理にあたっていた性信（1187-1275）にもそのことを知らせた。そして、それから約5か月後の康元元年（10月5日に改元）10月13日には、『西方指南抄』の上末を校了している（『西方指南抄』全6冊のなかでは上末が最初の校了）。おそらく親鸞は、善鸞への義絶状を書いた直後のころから『西方指南抄』の書写に取りかかったのであろう。

この善鸞事件は晩年の親鸞にとって最大の危機であった。わが子善鸞の裏切りもさることながら、善鸞の策謀によって関東の門弟たちが動揺し、疑義の解答を京都の親鸞に求めてきたからである。もっとも、これは正確に言えば、もともと門弟たちの間に潜在的にあった疑念が善鸞の動きによって顕在化したのである。逆に言えば、親鸞の他力の教えは親鸞以外の人びとにとっては分かりにくいものであった。おそらく、親鸞自身にとっても言葉では的確に表現できないようなものであった。しかも、小山（2003）が指摘しているように、親鸞自身その著作においてしばしば自力的な表現を用いている。門弟たちの疑念をはらす試みは同時に、親鸞自身のあいまいさを明確にし、親鸞自身の疑念をはらすことに通じたものであった。善鸞は表面的にはもちろん、親鸞が去った後の関東教団を自分の手に掌握しようとしたということになるのであろうが、心理的に見た場合、彼は親鸞の陰の部分の体現したものではなかったのか。それに、善鸞はもともと親鸞の実子であるし、関東に善鸞を派遣したのも親鸞本人であった。

さて、この危機に際して親鸞は、諸仏等同の教説、つまり弥陀の本願を信ずる念仏者はもろもろの仏と等しい位にいたるという教えを強調しはじめる。この諸仏等同はもともと『華嚴経』のなかにあった考えを親鸞が取り入れたものであり、親鸞はそれを既に『教行信証』（星野校注、1971）のなかで引用している。しかし、親鸞にあってこれが強調されはじめたのは建長7年（1255）から正嘉元年（1257）の2年間である（赤松、1961）。つまり、善鸞の策動・終焉（義絶）・その後の1年間である。もちろん、諸仏等同の強調は門徒の間に新しい疑念、つまり自力による即身成仏を意味するのではないかという疑念をひき起こしたが、親鸞は彼らの疑問に答えるなかで思想を深め、最後に「自然法爾」に行き着く。

自然というのは、自はおのずからという、行者のはからいにあらず、然というのはしからしむということばなり。しからしむということは行者のはからいにあらず、如来のちかいてあるがゆえに法爾という。法爾というのは、この如来のおんちかい（御誓い）なるがゆえにしからしむるを法爾というなり。

この文章は『末燈鈔』（親鸞聖人全集刊行会編、1973b）のなかに収録されているが、親鸞が

正嘉2年(1258)12月14日、86歳のときに親鸞の弟の尋有に語った言葉を顕智が書き記したものである。ここには諸仏等同ではなくて、むしろ師の法然がかつて述べた「他力にあっては自分のはからいがないことを第一義とする」(他力には義なきを義とす)という言葉が親鸞自身の言葉で記されている。

諸仏等同の強調は親鸞の宗教同一性の危機に対する防衛であろう。親鸞は諸仏等同を強調しつつ、法然に対する依存性を強め、『西方指南抄』の撰述に没頭する。

以上を要約すれば、「善鸞事件」は親鸞の考え方のなかに含まれていたあいまいさや矛盾に対する疑念の象徴的な集大成であり、それはまた、いろいろな仏典や浄土教の祖師たちの言葉に依拠していた親鸞に大変革を迫るものであった。この危機にさいして親鸞は、思想面では『華嚴経』の諸仏等同を強調し、心理的には「康元2年夢告和讃の夢」に見られるように法然に対する依存性を強めるという二重性によって対処したが、最終的には彼独自の「自然法爾」を打ち出すことによって危機を脱したものと見えよう。

7. 一遍

時宗の祖である一遍がその晩年に見た夢として、「弘安11年の御夢」(D17)がある。これは一遍が弘安11年(1288)1月21日の夜、49歳のときに見た夢で、『一遍上人語録』(大橋校注, 1971)のなかに記されている。夢であることに気づいて考えたことが実はまた夢のなかでのことであったという二重構造の夢である。夢を見た場所は『一遍上人語録』にも『播州法語集』(大橋校注, 1971)にも記載されていないのでよく分からない。『一遍聖絵』(大橋校注, 2000)によれば、弘安10年から11年(正応元年)にかけては安芸国(広島県)から伊予国(愛媛県)へと向けて移動中なので、どこかの道場としか言えない。一遍はこの夢を見た次の年の8月に死亡しているので、この夢は一遍の晩年の夢である。夢の内容は以下。

私は夢と現実とを夢に見た。<弘安11年1月21日の夜に上人がご覧になった夢である。>自分がさまざまに変化して遊行しているなど思っていたら、それは夢であった。目が覚めてみると、私は今いるこの道場(修行したり法問したりする場所)を少しも動いていない。不動なのが自己の本分であると思っただけ、しかしそれもまた夢であった。

以上がD17であるが、一遍はこれに続いてこの夢についての感想を以下のように記している。

このことは結局、夢も現実もともに夢なのである。今の世の人々が自分は悟ったなどとやかましく騒ぎ立てているのはこの類のものである。まさに生き死にに迷う夢(生死に迷う夢)から覚めなければ、そのような悟りはただの夢にすぎない。まことに生き死にに迷う夢を覚まそうとするには、ただただ南無阿弥陀仏なのである。

一遍のこの感想からも伺えるように、D17は、「南無阿弥陀仏」という六字の名号至上主義の立場に立つ一遍の宗教的境地を改めて再確認してくれるものであった。

『一遍上人語録』には、「心は妄心なれば虚妄なり。たのむべからず」「凡夫のこころには決定なし。決定は名号なり。しかれば決定往生の信たらずとも、口にまかせて称せば往生すべし。是故に往生は心によらず、名号によりて往生するなり」「名号は、信ずるも信ぜざるも、となうれば他力不思議の力にて往生す」「もとより名号即往生なり。名号の所には一念・十念という数はなきなり」「その身に仏性の火有といえども、われと煩惱の薪を焼滅する事なし。名号

の智火のちからをもて焼滅すべきなり」「称名即来迎と知ぬれば、決定来迎あるべきなれば、却て待るるなり。およそ名号の外は、みな幻化の法なるべし」「一代聖教の所詮はただ名号なり」などとある。人の心というものはもともと虚しく妄りがましいものであって、頼りにはならない。たとえ信ずる心がなくても南無阿弥陀仏と称えさえすれば、人は即座に往生できる。往生は心のあり方によらず、名号による。人の身のなかに仏性があるとしても、それで煩惱を焼き尽くすことはできない。焼き尽くすには名号という火が必要である。名号以外はすべて幻のようにはかなく流転する。釈迦が一生をかけて説いた教えは名号である。

一遍は以上のように主張する。善導・智光・空也・源信・法然・親鸞にあっては阿弥陀仏という一神教信仰なのであるが、一遍においては南無阿弥陀仏という六字の名号至上主義であり、善導たちに比べてより抽象化され包括化されている。つまり、六字の名号のなかに人も仏もすべて包摂されている。これはもはや阿弥陀仏信仰ではなくて、「名号信仰」（渡辺, 1996）と言ってもよい。