

タイトル	中世浄土宗における正統と夢
著者	鈴木, 英之; SUZUKI, Hideyuki
引用	北海学園大学学園論集(189・190): (9)-(20)
発行日	2023-03-27

## 中世浄土宗における正統と夢

鈴木英之

### 一、はじめに

仏教の東漸に基づく世界観である「三国観」の中で、釈迦が仏法を説いたインドから遠く離れた日本の仏教者は、自らの教学がインドから連綿とつづく正統な教え・宗派であることの証明を常に追い求めてきた。教理的な保証を經典に求め、さらにはインドから中国を経て日本へとつづく法脈・血脈を示すことが重視された。真言宗ならば、教主である大日如来から始まる血脈を受けつぐ中国の恵果阿闍梨から、弘法大師空海へと付法されたことでその正統を示し、天台宗は、中国国清寺において天台六祖道邃から最澄への伝授を示す。曹洞宗ではインドの釈迦仏から正伝の仏法を受け継いでいるとし、中国如浄禪師から道元が直接教えを受けていることを誇った。

諸宗とは異なり、インドや中国に直接廻りうる師資相承の系譜を有していなかったのが浄土宗である。浄土宗の立教開宗は、承安四年（一一七四）もしくは安元元年（一一七五）に、比叡山の黒谷にある経蔵で、法然（一一三三～一二二二）が善導の『観無量寿経疏』を見だし、本願念仏に帰入した時に始まったという。法然は独学で浄土教学を修めたのであり、インド・中国にいる師から教えを受けたのではないため、浄土宗は正統性がないとして他宗から強く批判されることになった。後に、虎関師錬が浄土宗を「寓宗」、すなわち一宗としての形式を備えていないとして糾弾していたのも、釈迦仏から続く法系を重視する禅僧の立場からすれば、当然の態度といえるだろう。

法然自身も浄土宗にはインド・中国に遡る相承がないことを自覚しており、後に五祖や九祖をあげ、インド以来の伝灯の系譜を他宗に示すようになっていった。だが、中国の浄土祖師と直接的な相承関係がないことに変わりはなく、他宗からの批判が止むことはなかった。そこで中国の祖師と日本の法然とを結び付けるために説かれたのが、いわゆる「二祖対面（夢中対面）」である。一四世紀前半成立の『法然上人行状絵図』（四十八巻伝）によれば、

雲の中より一人の僧出て、上人の所にきたり住す。そのさま腰よりしもは金色にして、こしよりかミは、墨染なり。上人合掌低頭して申し給はく、これ誰人にましるぞやと。僧答給はく、我ハ是善導なりと。何のために来給ぞやと申給に、汝専修念仏をひろむること、貴がゆへに来れるなりと宣ふ、と見て夢さめぬ。<sup>\*2</sup>

と、法然の夢に、身体の半分が金色に光輝く僧侶が現れて自らを「善導」だと名乗り、法然が念仏を布教していることは尊いことだと語ったという。

善導は中国浄土教の大家で『観無量寿経疏』の作者として高く尊崇される人物である。二祖対面は夢を媒介とすることで、十二世紀の日本に生きた法然と、七世紀に中国で活躍した善導との間に直接的な面授があった証明としている。法然自身は二祖対面について直接的には語っておらず、これが実際にあった宗教体験なのかは議論があり、評価は定まっていない。例えば田村圓澄は「二祖対面を、念仏宗に師資相承なしとする聖道門の非難に答えるため、法然の入滅直後、法然の門流によって、善導との夢中対面や三昧発得の伝説が流布した」と伝説であるとの見解を示す。ただし法然諸伝には、法然没後かなり早い時期から二祖対面が説かれており、宗内において同説が広く受容されてきたことは間違いない。<sup>\*3</sup>

インドや中国ではなく、日本で立ち上げられた浄土宗の正統をどこに求めればよいのか。小稿では、夢に依拠した浄土宗の正統をめぐる議論を、法然から室町期に至るまで概観し、夢を軸とした正統形成の過程について考えていきたい。

## 二、法然と師資相承

まず師資相承に対する考え方を法然の『阿弥陀経釈』から見ていく。『阿弥陀経釈』は、法然が東大寺で行った浄土三部経の講説をまとめたものとされる。興味深いのが、『阿弥陀経釈』には、善導と法然との二祖対面を想起させる記述が記載されていることである。

法然は、建久元年（一一九〇）に東大寺で浄土三部経の講説を行った。その際の講義をまとめたものとされる『阿弥陀経釈』（恵空本）の末尾には、

就中義解称説之道不同<sub>レ</sub>表白唱導之師<sub>一</sub>。於<sub>レ</sub>経論者得<sub>レ</sub>甚深旨<sub>一</sub>、於<sub>レ</sub>師資者必有<sub>レ</sub>相承<sub>一</sub>。口懸<sub>レ</sub>如流之弁<sub>一</sub>、意生<sub>レ</sub>繫蒙之知<sub>一</sub>。<sup>\*4</sup>

と、經典の意味を理解しそれを説明するためには、経論の深い趣旨を知り、師から弟子への相承が必要だとの認識が示される。だが、爰於<sub>レ</sub>善導和尚往生浄土宗者、雖<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>経論<sub>一</sub>、无<sub>レ</sub>人<sub>ニ</sub>於<sub>レ</sub>習学<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>疏尺<sub>一</sub>、无<sub>レ</sub>倫<sub>ニ</sub>讚仰<sub>一</sub>。然則无<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>相承血脉法<sub>一</sub>、非<sub>レ</sub>面授口訣義<sub>一</sub>。と「善導和尚」の教学に基づく「往生浄土宗」は、「経論」があっても習学する人はおらず、「疏尺」があってもそれを讚仰する人もいなかった、だから「相承血脉法」は存在しないし、他宗のような「面授口訣義」でもないのだと、法然は、浄土宗に師資相承の系譜・直接面授の

形が欠如していることを認めていた。<sup>\*5</sup>

さらに法然は講義を行った感想を次のように述べる。

唯浅探<sup>レ</sup>「仏意」、疎窺<sup>レ</sup>「聖訓」、任<sup>レ</sup>「三昧発得之輩」、宣<sup>レ</sup>「二分往生之義意」。愚見誠不<sup>レ</sup>敏、深理何可<sup>レ</sup>当<sup>レ</sup>之。何況雖<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>「章疏」、魚魯易<sup>レ</sup>迷、雖<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>「疏釈」、文字難<sup>レ</sup>見。不<sup>レ</sup>遇<sup>レ</sup>「善導」者、決智難<sup>レ</sup>生、不<sup>レ</sup>訪<sup>レ</sup>「唐方」者、遺訓難<sup>レ</sup>了。然則必<sup>レ</sup>「三経講讀之仁」、開<sup>レ</sup>「三日講讀之会事」。<sup>\*6</sup>

ただ浅く仏智を探り、あらあら聖訓を窺うには、「三昧発得の輩」に任せて、わずかばかり往生の義を宣べるしかない。愚見はまことに鈍く、甚深の真理をどうして明かすことができようか。ましてや、たとえ章疏や疏釈などの注釈書があつたとしても記述は難解で誤読しやすい。「善導」に出逢わなければ決智を生ずることはできないし、「唐方」（中国）を訪問しなければ遺訓を理解することも難しいという。

善導に会わなければならないという『阿弥陀経釈』の主張は、否応なく二祖対面を想起させる。二祖対面の時期には諸説あり、立教開宗した承安四年（一一七四）、または安元元年（一一七五）頃、『選択本願念仏集』を撰述した建久九年（一一九八）頃とされる。東大寺における浄土三部経の講説は建久元年（一一九〇）もしくは翌二年とされるため、おおむね対面後の出来事と言えそうだ。

「三昧発得」とは、禅定（念仏）を通じて正しい智慧が生じて、その結果として阿弥陀仏の相好（姿形）や極楽浄土の光景を目の当たりにすることをいう。善導が三昧発得の行者だったことは良く知られている。法然は『善導十徳』の第二で、善導の三昧発得の力を讃嘆し、さらには『観無量寿経釈』において、数多くいる浄土祖師の中で善導だけを師とした理由として、善導が三昧発得の人であることを挙げる。

問曰、浄土祖師其数是多。謂弘法寺迦才・慈愍三蔵等是也。何不<sup>レ</sup>依<sup>レ</sup>「彼等諸師」唯用<sup>レ</sup>「善導一師」哉。此等諸師雖<sup>レ</sup>宗<sup>レ</sup>「浄土」未<sup>レ</sup>發<sup>レ</sup>「三昧」。

善導是三昧発得之人。於<sup>レ</sup>道既有<sup>レ</sup>「其証」故専<sup>レ</sup>依<sup>レ</sup>用<sup>レ</sup>之。<sup>\*7</sup>

なお『阿弥陀経釈』には諸本あり、構成や記述に異同が多くあることが知られている。<sup>\*8</sup> 義山校訂本など後世の改変があることも指摘され、ここで取り上げた箇所も諸本によって差異がある。それゆえに『阿弥陀経釈』の記述も、法然自身の考えというよりも、二祖対面をはじめとした宗の内外に向けての伝統・正統創出の営みの一貫として記されたものと考えるほうが適当かもしれない。とはいえ『阿弥陀経釈』に見られる法然の発言がたとえ後世の増補だったとしても、浄土宗における判断としては「三昧発得之輩」は善導のことを指していると考えており、二祖対面が伝統形成において重要な位置を占めていることは間違いない。<sup>\*9</sup>

『阿弥陀経釈』に、後世の増補・改訂がどれほど加えられたのか、現時点では判然としないが、この記述が二祖対面を暗示していること、後の伝統創出へと繋がることは注目される。このように法然と善導との間には対面を超えた見えざる伝授が重要な位置を占めているのである。

### 三、夢と三昧

二相対面に限らず、夢と浄土宗との関わりは深い。ここからは夢の浄土教学上の位置づけを、善導から良忠まで概観する。善導は『観無量寿経疏』で次のように述べている。

八就<sub>レ</sub>像観中<sub>二</sub>亦先举、次弁、後結。即有<sub>三</sub>其十三<sub>一</sub>。(中略)言<sub>三</sub>入衆生心想中<sub>二</sub>者、乃由<sub>下</sub>衆生起念願見<sub>三</sub>諸仏<sub>一</sub>、仏即以<sub>三</sub>無礙智<sub>二</sub>知上、即能入<sub>二</sub>彼想心中<sub>一</sub>現。但諸行者、若想念中若夢定中見<sub>レ</sub>仏者即成<sub>三</sub>斯義<sub>一</sub>也。<sup>\*10</sup>

『観無量寿経疏』は善導による『観無量寿経』の注釈書である。善導は『観無量寿経』「像想観」の「入一切衆生心想中」という文に注釈を施し、衆生が諸仏を見ようとする、仏がこの上ない智慧によってそれを知り、すぐに人々の心の中に入って姿を現すとし、行者は「想中(観想中)」もしくは「夢定中」で仏を見ることができるといふ。

『観無量寿経』では阿弥陀仏と極楽浄土を観想する方法(十六観)が説かれる。注釈が付けられた十六観のひとつ「像想観」の「入衆生心想中」の箇所を見ると、

仏告阿難及韋提希、見<sub>二</sub>此事<sub>一</sub>已、次当<sub>レ</sub>想<sub>レ</sub>仏。所以者何。諸仏如来是法界身。遍入<sub>三</sub>一切衆生心想中<sub>一</sub>。是故汝等心想<sub>レ</sub>仏時、是心即是三十二相八十随形好。是心作<sub>レ</sub>仏。是心是仏。諸仏正徧知海從<sub>二</sub>心想<sub>一</sub>生。<sup>\*11</sup>

と、夢についての記述はないため、観想と夢を結び付けたのは善導だと考えられる。

善導は『観無量寿経』の「入衆生心想中」という表現に強い関心を示した。『般舟三昧経』の注釈書である『般舟讚』でも、

三明六通常自在 徧入衆生心想中

仏身相好依心起 随念即現真金仏

真金即弥陀相 円光化仏現人前<sup>\*12</sup>

と、聖者になって「三明六通」(阿羅漢が最初の悟りで得るといふ三つの智慧と六つの神通力のこと)が自在になると「入衆生心想中」して、仏の姿形が心の中からたち起り、念仏に従って真金仏(阿弥陀仏)を現すると述べている。また『般舟三昧経』では、戒を保ちながら七日七夜一心に阿弥陀仏を念じることによって、夢中で阿弥陀仏を見ることができ(見仏の果報が得られる)との説も見られる。

『般舟三昧経』は題目からもわかるように三昧行を説く経典であり、善導は『観無量寿経』における見仏を三昧のひとつとして考えていた。<sup>\*13</sup>夢に仏や菩薩を見る(見仏する)ことは、『無量寿経』下輩段(浄全一、二〇頁)やその異訳である『平等覚経』一輩段(浄全一、八五頁下)にも認められ、浄土教において夢と見仏が非常に近いものだったことがわかる。

ここで注目したいのが、善導が「夢」ではなく「夢定」と表現していることである。管見の限り、法然や浄土宗第二祖・聖光房弁長の著作に「夢定」という語の用例は認められない。だが、浄土宗第三祖・然阿良忠（一一九九―一二八七）の『観経疏伝通記』によれば、

若想念中若夢定中等者、修観行者定中見仏故云「想念中」。若在「夢中」見所念仏故云「夢定中」。修定者夢。故名「夢定」。此異「不修而夢見」境。故加「定字」。経云「入心想中」即此義也。<sup>\*14</sup>

と、夢といっても単なる夢ではなく、観想を修行している者の夢の中に現れるもので、普通の夢とは「定」の字を加えることで区別するという。「定」とは禅定・三摩地・三昧のことで、三昧を行うことによって瑞夢を得ることであり、『観無量寿経』にいう「入心想中」のことだという。良忠によって善導の解釈が精緻化されているのである。

禅定・観想行を行う行者の心に仏が入り、夢の中で阿弥陀仏が姿を現すというのだが、ただ夢に見るのではない。きちんとした修業の結果見えるというのだから、夢を通じて三昧を発得することこそが、正統な行者がしなければならないことだったことがわかる。夢は教理的にも浄土三部経からこのかた重要な位置を占めていたのである。

なお浄土宗第七祖・了誉聖罔（一三四一―一四二〇）は、

於是本朝遺弟恵心・禪林寺并悲異域少生不得口授<sup>上</sup>。幸我高祖源空上人於夢定中奉謁半金色大師、宗教并承心行俱決。雖下大師滅後四百五十三歲末弟、親写瓶相承。<sup>\*15</sup>

と、法然以前の著名な浄土教者であった源信や永観は、「異域」つまり中国から離れた日本に生まれたため、直接伝授を受けることが出来なかった。しかし、法然は「夢定中」で善導と対面して口授を受けることができたのだから、法然は、善導大師の死後四百五十三年目の末弟なのだと、日本の浄土教祖師の中でも特別の存在であるとする見解を示す。

また浄土宗第八祖・西誉聖聡は

観経文偏有念仏。一家自西河稟承也。爰高祖上人於夢定中以光明面受深習極之也。其所伝但心欲往生極楽口唱南無阿弥陀仏之外無別子細習極也。<sup>\*16</sup>

と、善導（光明）から法然（高祖上人）への夢中対面を「夢定中」に起きたものだと考えていた。こうした記述からは、善導・良忠以来の夢の教理上の位置づけが、後の鎮西流の祖師たちに引き継がれていることを知ることができるのである。

#### 四、良心の夢解釈

藤田派心性の弟子である良心（持阿弥陀仏。一二六二―一三二三）は、夢中対面に対する疑義について教理的な反論を行っている。この

良心の解釈は、室町期の了誉聖阿もほぼそのまま引用して夢中相承に対する批判への反論を行っており、中世浄土宗におけるスタンダードな解釈だったことがわかる。以下、良心の反論について見ていきたい（本章における引用はすべて連続したひと続きのものだが論述の都合上分けて論じる）。

難云、和尚受<sup>三</sup>弥陀。上人受<sup>三</sup>大師云。共是夢中所見也。何足<sup>三</sup>信用。俗典云、真人無<sup>三</sup>夢。以無<sup>三</sup>妄想也<sup>云</sup>。首楞嚴云、修<sup>三</sup>三摩提。想陰尽者、是人夢想消滅寤寐恒一。覚明虚静猶如<sup>三</sup>晴空<sup>上</sup>。故知。夢者唯是妄想陰病。誰是信<sup>三</sup>実義<sup>耶</sup>。<sup>\*17</sup>

ある人が難じることには、善導は阿弥陀仏から、法然は善導から浄土教を伝授されたが、どちらも夢中の出来事であり、誰が「実義」と信じることができようか、という。善導の『観無量寿経疏』執筆の際の霊夢と、二祖対面が念頭にある記述だが、夢の不確実性を思えば当然の批判だろう。

夢による師資相承を認めない経証としてあげられるのが「俗典」（『莊子』）と『首楞嚴経』である。両書は夢の不確実性を説くものとしてたびたび引用された。原典を確認すれば、『莊子』では、

古之真人、其寢不<sup>レ</sup>夢、其覚無<sup>レ</sup>憂、其食不<sup>レ</sup>甘、其息深深。<sup>\*18</sup>

と、古の真人は雑念がないため眠っている時に夢を見ないという。

また『首楞嚴経』では釈迦仏が阿難陀に告げた言葉として、

阿難、彼善男子、修<sup>三</sup>三摩提<sup>想陰尽者、是人平常夢想銷滅寤寐恒一。覚明虚静猶如<sup>三</sup>晴空<sup>上</sup>。</sup><sup>\*19</sup>

と、「三摩提」（禪定）を修して「想陰」を滅し尽くした者は、平常の「夢想」は消滅して、「寤寐」（目が覚めている時・眠っている時）が常と同じ状態になり、意識が澄み渡り静かに落ち着いていることは晴れた空のようであるという。「想陰」とは五蘊のひとつで、認識対象からその姿かたちの像や観念を受動的に受ける表象作用のことだが、『首楞嚴経』によれば、三昧（禪定）の境地に入ったものは夢想が消滅するという。

要するに『莊子』『首楞嚴経』ともに、真人や三昧人のような高い段階にあるものは夢を見ないというのだが、良心はこれに対して、

答。誠夢事雖<sup>レ</sup>通<sup>三</sup>実虚<sup>一</sup>、然仏教盛説<sup>レ</sup>之。

と、夢が虚実両面に通じること認めるが、仏教ではこれを繰り返して説いていることに意味があると考え、経論と漢籍を用いて反論する。

まず『出生菩提経』『持世経』『金光明最勝王経』『大般若経』を引用し、仏教における善夢や成仏の前兆夢、夢中での修行や仏の姿を夢に見た例を示す。これに加えて、

加之晋朝道安法師夢見<sup>三</sup>梵僧頭白眉長<sup>一</sup>。即語<sup>レ</sup>安云、君所解殊合<sup>三</sup>道理<sup>一</sup>。必弘通。又大唐澄観法師依<sup>三</sup>文殊夢教<sup>一</sup>造<sup>三</sup>華嚴疏<sup>一</sup>。和国慈

覺大師感得瑞夢弘三伝金剛頂蘇悉地経疏。何偏不信受夢境。

と、道安や澄観、慈覺大師円仁が、それぞれ夢で自らの著作の保証や執筆を促された事跡を述べ、古来より夢告の例は多いのにどうしてかたくなに夢の境界を信じないのかと批判する。このうち澄観と慈覺大師の用例については法然の『善導十徳』にも指摘があり、浄土宗における伝統的な夢理解の例だったことがわかる。<sup>\*20</sup>

さらに良心は、『莊子』と『首楞嚴経』の解釈についても言及する。

真人無夢者、是簡異相遊戯夢標吉凶非遮兆。此故黃帝夢馬變成龍。乘之見登天。又夢赤蛇遶身、八十日登位。唐堯夢以口夢見祗天。又夢眉髮等見、一百日登位。殷湯王夢以手撥天見上。漢高夢赤龍含臂赤蛇見廻腰。并是蹈帝位瑞相也。夢則夢陽氣遠標方來無異想及病患。是其所見必不可有誤。経尽想陰説、同簡戯論妄想。況既云寤寐恒一。豈論夢覺異乎。

『莊子』では「真人」は夢を見ないというが、それは「異相遊戯夢」を省いたため、すなわち妄想の夢を嫌ったためだという。<sup>\*21</sup>したがって吉凶を示す際に用いられる夢の兆しを妨げるものではないとして、黄帝や堯、殷の湯王、漢の高祖たちが、後に帝位につく「瑞相」を夢に見たことを例としてあげる。さらには夢が遠く未来を示すこと、異想や病氣・疾患がなければ夢で見たことに誤りはなく、『首楞嚴経』で「想陰」をなくすというのも『莊子』の真人と同じく妄想の夢を嫌うことだという。ましてや「寤寐恒一」（目が覚めている時も眠っている時も常に同じ状態）だというのだから、夢中と覚醒時の違いを論じる必要はないと断じる。さらに『首楞嚴経』に「寤寐恒一」となる者を、「三摩提」を修した人とすることに着目し、

又経云修三摩提。上人既発得三昧。彼所見何混平常人。定知、非想陰妄夢云又有口伝云と、法然上人も三昧（三摩提）を発得しているのだから、「平常人」と一緒にして考えるべきではない。『首楞嚴経』にいう「想陰」から生まれる「妄夢」ではないのだという。

このように良心は、各経典を経証とし、法然の三昧発得人としての能力を前提として、相承の正しさを述べるのである。

## 五、浄土宗における夢の重視

浄土宗における夢の例は数多い。法然の孫弟子に当たたる了慧道光（一二四三―一三三〇）によれば、いちいちふれていると煩雑なので載せなかったと述べるほど「感夢」が多かったという。

又諸人感夢惟多。有人（本宗禅門）夢弥陀再誕。有人（敬蓮社）夢善導化身。有人夢持地菩薩權化。有人（竹節莊礼九郎）夢上人來告

曰、我は八度再生者也（云云）感夢雖多恐繁不載矣。<sup>\*22</sup>

浄土宗の学僧たちは、自らの流派・教学の正統を証明するものとして夢を重視した。夙に玉山成元が指摘するように、善導や法然、師僧などが夢に登場することで、自流の教義が正統であると主張し、その正しさが夢によって裏付けられるのである。<sup>\*23</sup>

たとえば『法然上人行状絵図』では、弁長が「一卷の書」をあらわしたところ「善導大師まのあたりに道場に影現し給ふことあり」と、善導が弁長の眼前に出現し、それによって弁長は自説の正統を確信したとされる。

また良忠『決答授手印疑問鈔』巻上「末代念仏授手印事」では、

近比彦山有住侶。心中思成念仏者而慮可誰為師、可西山為師、可善導寺為師。如令思惟之処夢感、高僧來示云、善慧房義虛空面形様也。聖光房（※弁長）製作授手印末代可放於光之書也（云云）依之、件僧善導寺來詣遂本意而帰畢。是故此手印末代惡世指南念仏往生目足也。尤以可珍重。<sup>\*24</sup>

と、「彦山の住侶」の夢に高僧があらわれ、浄土宗第二祖・聖光弁長が製作した『末代念仏授手印』は末代に光を放つだろう書物であると述べたという。

さらに道光によれば、嵯峨に住む貴女が、

御ゆめに、善導和尚一卷のまき物もちてこれはこと葉のともしひといふふみ也。これをみて念仏申さは、決定往生すへしとて、さつけさせ給へば、世にうれしくおほえて、うけとらせ給へば、夢さめぬ。<sup>\*25</sup>

と、夢の中で善導から、それを見て念仏を称えたならば必ず往生できるといふこと葉のともしひといふふみという一巻の巻物を受け取ったという。その後、貴女が現実とその書物（『語灯録』のこと）を見た夜には北野天神と平野大明神がそれを守護する夢を見た。これを聞いた道光は

善導の御さづけ、神明の御守護、かたがた頼もしく覚えて、憚りながらこれを記す所なり。<sup>\*26</sup>

と、自らが収集した『語灯録』には善導の御授けに加え、神明の守護もあると頼もしく思ったという。

聖聡は、師・聖岡から六通の切紙相承を認められた夜に「瑞夢」を見たとし、

右先師相伝之趣具以如斯。爰西管上人於被認此六通切紙之終功当夜感瑞夢云、長六尺計光明大師影向枕上立華盆中。感嘆銘肝數以拜見。師夢覺云、今此書者相叶一家大師内証。文義亦至要也。（中略）最足信用云爾。上來夢想西管上人御物語。了

暁於私筆記之。<sup>\*27</sup>

「長六尺許の光明大師」すなわち善導が枕元にあらわれたという。夢から覚めた西管は、自分が受けた切紙が善導の悟りの内容と合致する、最も信用に足ると自信を深めていた。

次に、より積極的な夢と学僧との関わりを見ていきたい。ここまでは自ら著した書物に善導や法然のお墨付きが与えられるというものが、今度は一歩進んで、教学書の執筆をうながし、さらには執筆の指南・教授を行うという例である。

聖阿『伝通記糅鈔』によれば、

然阿良忠上人者、顕密優長・内外明匠也。（中略）遂便驚他瑞夢請方作報夢鈔。鈔記部帙五十余帖。<sup>28</sup>

と、良忠は、他人の瑞夢をきっかけとした執筆の要請に驚き「報夢鈔」と総称される五十余部にも及ぶ著作をあらわしたという。

良忠は「報夢鈔」の概要について次のように述べている。

亦筑後国有要阿弥陀仏者。日中睡夢、清水華台房来云、善導寺上人示云、文者見入諸仏教意、義者言極惡罪人往生様也。此言

係心殊貴覚也（云云）又善導寺上人有光臨。要阿述前言。即上人答云、此言実爾也。又今度談義者、余委悉之間、僻事自相交。

雖然然発起衆（然阿）為器量人之間、後日可書直之也。然要阿夢覚即時染筆、此夢書付自房柱之後、請略鈔於然阿未遂其本意之条、懈怠之甚也。然則予所存不可違善導寺上人意趣歟。依之今乍憚染筆而已。<sup>29</sup>

「要阿弥陀仏」が日中に夢を見たところ、善導寺上人（弁長）が現れ、今度の談義の内容は難しいので間違っても混じってしまうだろう。だが、発起衆のひとりである然阿（良忠）は優れた人物であるから、然阿に談義の内容を正確に書き直させろという。夢から醒めた要阿は、夢の内容をすぐに自房の柱に書き付けて、然阿に実際に書き直しを求めたが、然阿はまだ書いていなかった。だが善導寺上人の意向に背く訳にはいかなかったので憚りながら本書を執筆したのだという。

また別の箇所では、年老いた良忠が、夢告を頼りにして師僧の願いを思つて記すだけだと、夢告によつて執筆するという意識が前提として見られることが注目される。

然間去正月十七日在阿尋来草庵。手擎手印疑問一口請一口伝決答。然阿齡逼六旬、目闇手振。雖然然感来問之志、思利生之多、凌余寒之風、走類齡之筆、載先聞之趣、答後輩之疑問、畢。（中略）恣決是非、其憚不少、今憑夢告、又憶師寄、愁以記之耳。<sup>30</sup>

良忠にとつて、夢のお告げは教学書を執筆するうえで必要不可欠なものだったのである。

この記述だけでは誰の夢告かはつきりしないが、名越派の学僧・理本良栄（一四二二）の書から、その内容を類推することができる。

欲記録十六箇條見聞、先題名計記、初置其夜夢、黑衣着老僧一人来、取愚僧手、可書旨教、奉問誰人、傍人答云、是黑谷法然上人申。愚僧思。然阿上人、記五十余帖之抄記始夜、夢中黑谷上人来、取然阿上手、教伝承、今亦如是。此事不思議喜悅心住思、夢即覚（云云）。夢覚後、夢有虚実、如何思惟打置。師良天語申、実夢故、為末代可書見聞、被仰故記畢。<sup>31</sup>

良栄によれば、とある書物を記録しようと題名を書いたその夜に、夢に黒谷上人（法然）が現れ、法然みずから手を取つて書くべき旨を

教えてくれたという。それは然阿（良忠）が「報夢鈔」を著す際に、夢中に法然が示現し、然阿の手を取り教示したのと同じだったという。つまり良忠は法然の教授を受けながら、自らの著作を著していったというのである。報夢鈔は、師である聖光房弁長が要阿弥陀仏を通じて、良忠に記させたものだが、その執筆に際しては、黒谷上人すなわち法然の教授があったのだという伝説が追加されていることがわかる。

このように夢を介した高僧の教え導きによって教学書を著していくという類型は、善導の『観無量寿経疏』に既に見ることができ。善導は、智慧が浅短なため著述が難しく、夢中に仏菩薩や極楽の諸相を見せて欲しいと請願した。日々經典を誦誦し、念仏に励んだ結果、その願いは叶い、諸相を見ることができた。その後、毎夜夢の中に一人の僧侶があらわれ、『観無量寿経疏』執筆の手助けをしてくれたという。これは示現した僧侶や仏の違いはあれども、良忠や良栄とまったく同じ類型といえる。

## 六、おわりに

如上、浄土宗における夢と伝統形成の過程の一端を見てきた。中国やインドに遡る直接的な師承関係をもたない浄土宗は、二祖対面を説くことで、法然と中国の善導との間で師資相承があったことの証明とした。夢は浄土教学の展開上重要な位置を占めており、浄土宗の学僧たちは、法然と善導との二祖対面、善導の『観無量寿経疏』執筆時における高僧（阿弥陀仏）の示現と教授という伝統的なふたつの夢のモチーフを繰り返し追体験しながら、自らの教理や流派の正統性に対する確信を深めていた。先徳祖師たちとの夢を介した交感こそが、諸派林立する中で、自らの正統を主張するために必要不可欠な宗教体験のひとつだったとすることができるのである。

聖聡『選択口伝口筆』では、諸宗派の相承について師である聖阿の説が紹介される。

依<sub>二</sub>一心専念之文<sub>一</sub>自解<sub>二</sub>仏願之奥旨<sub>一</sub>専師<sub>二</sub>善導<sub>一</sub>（依<sub>二</sub>此経卷相承<sub>一</sub>也）。其後於<sub>二</sub>夢定中<sub>一</sub>謁<sub>二</sub>半金色人<sub>一</sub>。（中略）若依<sub>二</sub>此說者直受也。（中略）今此夢定口伝決定相承也。（中略）若他宗以<sub>レ</sub>非直受<sub>二</sub>被<sub>レ</sub>偏執<sub>一</sub>、当宗又可<sub>レ</sub>云。天台宗龍樹・慧文之間、天竺与<sub>二</sub>唐国<sub>一</sub>、遙隔、上代与<sub>二</sub>後世<sub>一</sub>世又隔也。何為<sub>二</sub>依用<sub>一</sub>哉。又真言宗血脈龍樹与<sub>二</sub>金剛薩埵<sub>一</sub>証人無<sub>レ</sub>之。又華嚴宗龍樹菩薩自<sub>二</sub>龍宮<sub>一</sub>涌出（云云）偏執者何用<sub>レ</sub>之。雖<sub>レ</sub>然皆受伝以<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>子細<sub>一</sub>言之。今亦可<sub>レ</sub>然。尤可<sub>二</sub>仰信<sub>一</sub>（已上）<sup>\*32</sup>

すなわち、善導と法然との間に直接的な伝授がないとして浄土宗を批判するならば、天台宗や真言宗、華嚴宗も似たようなものであり、浄土宗だけを非難するのは「偏執」であるという。

聖阿の言うとおり、ルーツを考えれば浄土宗とそれ以外の宗派との違いは乏しい。天台宗は、龍樹（二一三世紀）の著作（鳩摩羅什訳）によって、六世紀北齊の僧侶・慧文が一心三觀の理を悟ったことに始まる。したがって両者の直接的な面授はない。<sup>\*33</sup> また真言宗は、付法の八祖ならば大日如来から金剛薩埵・龍猛・龍智・金剛智・不空・惠果・空海へと法脈がつづくが、金剛薩埵のような尊格から、人間である

龍猛がどのように血脈を受け継いだのかを歴史的に証明することはできない。龍樹は竜宮から『華嚴經』を持ってきたというが、こちらも同様に確固たる証拠を示すことは不可能である。つまり、浄土宗を批判している天台宗や真言宗であっても、宗の伝統の根幹は伝説に立脚しているというのである。

聖岡の見解には説得力があり、たしかに諸宗の相承も浄土宗のそれと大差ないように思える。それにも関わらず浄土宗が批判されつづけた理由は、やはり法然自身が入宋しなかったこと、そして何よりも浄土宗が新しい宗派であり、虚実入り混じった夢を媒介とした相承が認められるほどの歴史を有していなかったことにあると考えられる。浄土宗の学僧たちは夢をひとときわ重視するがゆえに、その批判に対し様々な反論を試みたのである。

【注】

- \* 1 『選択本願念仏集』『類聚浄土五祖伝』で五祖（曇鸞・法上・道綽・善導・懷感・少康）を、『逆修説法』で九祖（菩提流支・惠寵・道場・曇鸞・法上・道綽・善導・懷感・少康）を示す。
- \* 2 『本朝祖師絵詞』、『黒谷源空上人伝』（十六門記）、『四十八巻伝』（法然上人行状絵図）など参照。
- \* 3 田村圓澄『日本佛教史』別巻（法藏館、一九八三）参照。
- \* 4 『昭和重修法然上人全集』、一四五頁。惠空本（古本系）は比較的古形を留めるとされる。義山校訂本は字句がかなり整えられており、使用には注意が必要である。
- \* 5 義山校訂本には「粵於善導所立往生浄土之宗。雖有<sub>レ</sub>經論讚仰之無<sub>レ</sub>人。雖有<sub>レ</sub>疏書習学之無<sub>レ</sub>倫。是以疎<sub>レ</sub>相承血脉法<sub>レ</sub>乏<sub>レ</sub>面授口訣義」（浄全九、三二九頁下）とある。「无有」が「疎」、「非」が「乏」に書き換えられるなど「相承」「面授」がないことに対する表現が弱められていることは興味深い。なお聖岡は、浄土宗は面授ではなく口伝もなく、善導『観経疏』に基づき法然自ら建立した法門であるから信用できない、という非難に対し、「上人是三昧発得師也。親見<sub>レ</sub>彼土依正」と法然は三昧発得して極樂浄土と阿弥陀仏を目の当たりにしているので誤りなどないとの見解を示す（『決疑鈔直牒』巻三、浄全七、四九七頁上）。『阿弥陀経釈』の同文が浄土宗批判の依拠資料となっていたことがうかがえる。
- \* 6 『昭和重修法然上人全集』、一四五頁。
- \* 7 法然『観無量寿経釈』（浄全九、三五六頁上）。『漢語灯録』二所収。法然『選択本願念仏集』（浄土宗全書）七、七一頁）には同文が認められる。
- \* 8 諸本のひとつ、寛永九年（一六三二）刊本では、先掲した「三昧発得之輩……」のくだりは存在せず、代わりに、『選択集』とほぼ同文の善導一師選択の記述が載せられている。
- \* 9 あるいは「輩」と複数人であることを考慮して、善導と懷感のことを指すとも考えられる。なお『観無量寿経釈』では先の引用につづけて、善導の弟子である懷感も三昧発得の人とされるが、師と弟子では解釈に差異があるため懷感を師とはしない旨が語られる（浄全九、三五六頁上）。
- \* 10 善導『観無量寿経疏』（浄全二、四六頁下～四七頁上）。

- \*11 『観無量寿経』第八観「像観」(浄全一、四三頁上)。第八観では、諸仏如来は法界身であり一切衆生の心相の中に入る、心の中に入るのだから、人間が仏を観想すると、心中に仏の相好が現れ、さらには仏となり、心そのものが仏になるという、いわゆる己心の弥陀について議論がなされる。
- \*12 善導『般舟讚』(浄全四、五四〇頁下〜五四一頁上)。
- \*13 廬山慧遠は同士とともに白蓮社を興し、『般舟三昧経』所説の行法によって見仏を期したという。『般舟三昧経』「当念彼方仏不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>欠<sub>レ</sub>戒。一心念、若一昼夜、若七日七夜、過<sub>二</sub>七日<sub>一</sub>以後、見阿弥陀仏。於<sub>二</sub>覺不<sub>レ</sub>見。於<sub>二</sub>夢中見<sub>レ</sub>之。」(大正十三、九〇五頁上) 参照。
- \*14 良忠『観経疏伝通記』定善義記第二(浄全二、三四三頁下)。
- \*15 聖阿『釈浄土二藏義』卷第二十九(浄全一一、三三二頁下)。
- \*16 聖聡『三卷名目不審請決』(浄全十、四二六頁上)。
- \*17 良心『選択決疑抄見聞』(浄全七、七〇八頁下〜七〇九頁下)。
- \*18 『莊子』「大宗師篇」(新釈漢文体系七「老子・莊子」、二四七頁)。
- \*19 『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴経』(楞嚴経／大仏頂経) 卷第十(大正十九、一五一頁中下)。
- \*20 法然『善導十徳』(了惠集録「黒谷上人語灯録」卷第九、浄全九、四三二頁下〜四三三頁上)。
- \*21 聖阿は良心の説を引用するが「簡異相遊戯夢」を「是嫌妄想夢」と表現を変えている。小稿では聖阿の解釈に従った。
- \*22 道光『聖光上人伝』(浄全十七、三九三頁下)。敬蓮社は要阿のこと。善導の化身とは、善導寺上人〓聖光房弁長のことをいう。
- \*23 玉山成元「中世浄土宗教団と夢」(『日本仏教史学』十六、一九八一・二)。
- \*24 良忠『決答授手印疑問鈔』卷上「末代念仏授手印事」(浄全十、二八頁上)。
- \*25 道光『拾遺和語灯録』「語灯録瑞夢事」(浄全九、六五六頁下)。
- \*26 道光『拾遺和語灯録』「語灯録瑞夢事」(浄全九、六五七頁下)。
- \*27 聖聡『教相切紙拾遺徹』下「跋文」(了暁記)(浄全七、一七四頁下〜一七五頁上)。
- \*28 聖阿『伝通記糅鈔』序文(浄全三・五三頁下)。
- \*29 良忠『決答授手印疑問鈔』卷下(浄全一〇、二七頁下〜二八頁上)。
- \*30 良忠『決答授手印疑問鈔』卷上(浄全十、二七頁上下)。
- \*31 良栄「良栄夢想」(『良天口筆』所収。続浄全一〇、四〇五頁上)。注23前掲玉山論文参照。
- \*32 聖聡『選択口伝口筆』(浄全七、六三四頁下〜五頁上)。『浄土三國仏祖伝集』下(続浄全十七、三三八頁下)にも同文が認められる。
- \*33 龍樹から受け継いだ慧文の悟りを弟子の慧思が引き継ぎ、さらに天台智顛が法華三昧を軸にして天台宗を開いた。この場合、竜樹が天台初祖とされ、二祖慧文、三祖慧思さらに天台智顛が天台宗を開いたとされる。最澄は天台六祖・道邃から付法を受けている。
- \*34 真言八祖には付法の八祖と伝法(伝持)の八祖がある。付法の八祖は、大日如来・金剛薩埵・龍猛・龍智・金剛智・不空・惠果・空海の八祖をいい、伝法(伝持)の八祖は、龍猛・龍智・金剛智・不空・善無畏・一行・惠果・空海をいう。