

宗教的人格に関する一考察 (II)

——青年期親鸞に関する問題提起——

加 藤 智 見

問 題 点

前稿において、私は親鸞の「非僧非俗」の態度を問題にし、かような態度の内にみられる宗教的な人格の特質の一端を導出し、検討してみた。

本稿では、さらに親鸞の人格の特質を顧慮しつつ、いかにしてこのような人格が形成されたのであるか、すなわち僧であることに反逆し、同時に俗であることにも反逆し、しかもそこに心の安定を得るといふ、一般の人格とは異なった宗教的人格はいかにして形成されるか、という側面から考察してみたいのである。

人格の形成という側面からの考察という場合、当事者の幼少年期、特に青年期の考察は重要であるが、周知のごとく親鸞の青年期についての直接資料はきわめて少ない。本稿は親鸞の宗教的人格の形成過程を検討するために、この青年期をとりあげざるを得ないのであるが、このように資料の少なさを考えるとき、大きな危惧の念を感じる。しかし歴史的事実を尊重し、社会、文化的背

景との関連を留意しつつも、本稿はその歴史的資料の不足分を現在発展しつつある心理学的研究や精神医学的研究を援用することによってわずかでも埋めるべく、問題提起をしたいと思います。すなわち歴史的な考察を縦系にし、心理学的、精神医学的な研究を横系にし、宗教の中に生きる宗教的な人格の内的構造をダイナミックスに導出し考えられれば、と思うのである。

そこでまず、具体的な方法論を設定し、次には青年期を有機的に把握するために前期、中期、後期の三段階に区切ってみたいが、この点は複雑な問題をはらむので慎重に取り扱わねばならない。そしてその後心理学、精神医学等を援用しつつ、青年期の人格がいかにして宗教的人格へと形成されていくかを、史的問題と関連させつつ論及してみたい。

一 方 法 論

(1) 本稿で用いる「人格」(パーソナリティ)という言葉の意味をここで明らかにしておきたいが、これは本邦でいういわゆる有徳な人格者という場合の「人格」とは異なる。また生物学的な「人間」を指すものでもない。

オルポートは、「人格(personality)とは、個人内において、その人間の特徴的な行動と思考とを決定するところの、精神身体的体系のダイナミックな組織体である」¹⁾と定義している。私は端的にこのパーソナリティと私の言う宗教的人格のパーソナリティを同一の意味と定義するものではないが、共通する面があるので一

応この定義に従っておきたい。すなわち、宗教学的に価値中立的で、しかも宗教的人格の独自性を導出するには、この個人性を認めることは重要であり、精神性と肉体性の双方を動的に問題にする方法は、宗教における精神と肉体を同時に問題化する態度の考察に有効であると思えるからである。オルポート自身、「この用語は、人格が全然心的なものでも、神経的（身体的）なものでもないことを指す。その組織は『心』と『身体』（“mind” and “body”）の両方の機能が絡み合った統一を形成していることを意味する」と言っている。このような見方は、たとえば親鸞が純粹に精神的な救いを求めつつも、愛欲や名利に苦しみ、心と肉体の双方の救済を求め、聖俗両面を超えて非僧非俗の境地に到達していく過程とその人格の解明に役立つと思えるので援用し、方法論の一つにしたい。

(2) また本稿では、青年期親鸞の苦悩と挫折の姿を問題にし分析するため、いわゆるアイデンティティ (Identity) の理論を援用したい。エリクソンは自我同一性 (ego identity) について、自我のさまざまな総合方法 (the ego's synthesizing methods) に与えられた、自己は連続しているし変わらない存在であるという事実と、このような総合方法が同時に自分の属する集団に対して「自分の家族」、「自分の民族」というように一体感をもつ事になる、と指摘する。また自我のアイデンティティを総合出来なくなると破綻すなわちアイデンティティの危機に陥り、特に青年期にはその拡散 (diffusion) と葛藤 (conflict) が頂点に達する

時期である、という。「自分は何者か」、「自分は何になるのか」、「自分はいかなる方向を選ぶべきか」の問いかけは、西欧と日本という空間的、また現代と中世という時間的な相違を考慮に入れても親鸞にも強烈であったと言える。エリクソンは、歴史上の人格の考察に関して「心理—歴史的アプローチ」(psycho-historical approach)を試みるが、親鸞の場合、少ない歴史資料を検討しつつ人格を探索するためには有効性をもつと思え、この立場も援用したい。

(3) 次に私は、親鸞の青年期を検討するにあたって、直接資料の不足を彼の晩年の作品の検討によって埋めると同時に、現代の精神医学における気質の分析、体型と性格の相関関係等の研究を主としてクレッチュマーの研究を援用し、側面的に資料不足を補いたい。たとえば気質は「パーソナリティの中核をなす」³⁾という見方もあり、親鸞の体型が「闘士型」(athletischer Typus)⁴⁾であり、「粘着質」の気質に親和するという点が考えられる故、このような側面からの探求によっても親鸞青年期の人格形成の問題にアプローチしたいと思う。

以上三側面からの検討を、歴史的解明に加えて援用したいのであるが、このような考え方、方法論は主としてキリスト教圏において、しかも現代になって生まれたものである。これらが仏教的な、特に古代から中世という時期の宗教的人格探求にどれほど妥当するか、という問題が当然生じてくる。この点に関しては随所でその妥当性と限界性を検討せねばと思うが、それぞれの専門の

方々からの御教示も賜らねばならない。

二 青年期親鸞の問題点

(1) 青年期区分の問題

親鸞の生涯は一般に四期に区分される。たとえば鈴木宗忠は、「四期とは、京都時代、越後時代、関東時代、帰洛時代がそれである」⁵⁾とする。本稿は青年時代の宗教的人格の形成という側面から問題にするゆえ、この京都時代を細分化し、ダイナミックに相関させ形成の過程を考えてみたいが、一応仮説的に青年期を次のような三期に区分してみる。

- ① 九歳の出家から約十年間、伝説的な「磯長の夢告」があったとされ、また堂僧になる十九歳頃まで（青年前期）。
- ② それ以後二十九歳で下山するまでのほぼ十年間の堂僧時代（青年中期）。
- ③ 下山から三十三歳頃と思われる妻帯までの時期（青年後期）。

勿論この区分は歴史学的にも心理学、生理学的にも問題をはらんでいる。少なくとも次の三点が特に問題である。第一に、九歳という年齢を青年期に入れること、第二に「磯長の夢告」は現在の学界ではほとんど認められていず、さらにこの頃で一つの区分をするということ、第三に、二十九歳という年齢、ましてや三十三歳頃を青年期とする点、特に当時の時代を考慮に入れた場合は如何であるかという点である。

第一の点、つまり九歳という年齢に関してであるが、青年期は生理学的には十四、五歳から二十四、五歳頃までを指すといわれるが、心理学的には自意識、内省的傾向は十一歳頃から始まり「前青年期」(preadolescence)とされ、かなり早期にその起点がおかれている。また親鸞の当時には、一般に人生のサイクルが早かったこと、出家するということはすでに保護さるべき単なる幼少年期としては扱われず、意識的には人間として自立すべき状況に置かれたこと等から考え、九歳をもって青年期の開始期と判断して大過ないと思える。

次に第二の点、すなわち十九歳の九月、「河州石川郡東条磯長聖徳太子の御廟に参詣しましたし（中略）第二の夜夢想を蒙りましたふ」（親鸞聖人正統伝）という、現今歴史学的には問題にされない時点で一端青年前期を区切る考えについてであるが、この点に関しては仮説的に次のごとく考えてみたい。確かに叡山時代二十年間についての資料は、妻恵信尼の書状にみられる「堂僧」の記述だけである。しかし「僧になるには成年に達しなければならず」⁶⁾とされるように、当時入山後は十年が過ぎ修学期から僧になる転機にさしかかり、「堂僧としての彼の生活がいつ、どこで始められたか不明であるが、かりに出家後十年とすれば建久二年（一一九二）親鸞十九歳」⁷⁾ともいわれるように、修学の成果とともに自分の今後進むべき方向を決着すべき時期にあたっていた。加えてこの期には精神的、肉体的にもかなり成長しさまざまな苦悩、アイデンティティの危機等が生じていた筈であり、磯長の夢想のような伝

説が史実か否かの問題以前に、かような伝説に秘められた宗教的、心理的動揺の意味が問われねばならないと思う。エリクソンは、「我々は、なかば伝説的なもの (half-legend) をなかば歴史的なもの (half-history) として受けとる。つまり伝えられた出来事が他の立証された事実と矛盾せず、真実の響きを伝え、心理学的理論と一致する限り、そうすることができる⁸⁾」というが、青年期のダイナミックな把握のために、この時期に大きな青年期の波があったのではないかと仮定し、この期を区切ってみる。

さらに第三の点、すなわち二十九歳という年齢はすでに青年期の終焉に当り、まして三十三歳頃までを青年期に入れるのは問題ではないか、という点であるが、私見によれば、後述するごとく精神医学的側面からみれば彼の性格は粘着気質的傾向が強い。これは物事に対する注意力とその固執性が非常に大きく、転換性が小さい。それゆえ環境への機敏な反応性が遅い等の性格から考えて青年期が遅延する傾向がある。これは「真の創造性は、社会的適応性と逆相関する」⁹⁾ことに通じることもあるが、エリクソンは、三十歳前後を指して「遅延したアイデンティティの危機」(delayed identity crisis) をもつ才能ある人間にとっては重要な年齢である¹⁰⁾と指摘する。親鸞のような性格は容易に周囲に対して妥協出来ず、さまざまなアイデンティティ危機に陥り、青年期が非常に長くなり遅延すると思え、「若年症」(ジュヴェニリズム)を残存させた人間の一人であったと考えられる。しかしそれゆえに青年期の苦悩が激しく深く体験され、強い絶対帰依への回心が

為されたとも考えられる。

かかる観点から、仮説的に親鸞の青年期を長期にとり、三段階に区分しつつ、その長く重い青年期の流れを相関的、有機的にとらえていきたいと思う。この流れの底流に彼の宗教的人格形成の意味と個性的な特性の一端を導出し得ると思えるし、以後九十年の生涯を支える原動力の一面も考え得ると思う故である。

(2) 青年期の人格の特質

親鸞青年期の宗教的人格の考察にあたり、史的資料の不足を補うために、仮にここでは先に述べたように精神医学的側面からの研究を援用し、主としてドイツのクレッチュマーの気質の分類、体格と性格の相関性の研究を応用してみたいが、その場合少なくとも次の三点が問題になる。

第一に、ヨーロッパ特にドイツを中心に研究された結果を日本人に適用する場合の問題であるが、「すべての体格群に関するドイツ人と日本人の数値が一致しているのは驚くほどで、この一致は種族研究に根本的意味をもっている。この場合にもまたわかることは、体質が種族を横に貫いて通用するということである」¹¹⁾とクレッチュマーが述べており、この点は日本の研究者との連絡を保ち、その研究者も「体格と性格との間の関連が、日本人にもあてはまることを明らかにしている」¹²⁾としているので、援用し得ると思われる。

第二に、このような研究はクレッチュマーが対象とした現代の人間についての研究から出現したものである。されば七〇〇年前

の親鸞に適用し得るか否かの問題が生じる。しかし、私見によれば、人類の大きな歴史の流れの中で体格や性格の問題は七世紀の相違によって決定的に検討不可能になるものではないと考えられる。むしろ問題はその当時の家族関係、師弟関係、人間関係、社会、文化との接触の影響の方が大きいと思う。したがってこの点を厳密に考察することをもってすれば、大きな危険はないと考えられる。

第三に、親鸞の体格について推測する場合、肖像画「鏡御影」「安城御影」等によらざるを得ないがこれは彼を忠実に描いているか、またこれらから青年期の性格を考え得るかの問題である。「鏡御影」は鏡に写したように似ているといわれ、「安城御影」は彼自身が自ら鏡を見て白髪の数まで同じであると云ったところから、一応両方ともに彼の姿を忠実に伝えていると思われる、さらに双方の画像が互によく似た面影を残していることからかなりの信憑性が考えられるので適用してみる。ただ前者は彼の初老の姿を、後者が八十三歳の姿を描いたとされるゆえ、これらから青年期を適確に類推することには問題が残るが、闘士型、粘着質は生涯大きな変化はないと分析されるので、年とともに多少の変化はあっても基本的かつ根本的な変化は少ないと思え、以上二幅の肖像からの推測もかなりな妥当性が考えられる。いずれにしても以上のような前提の上に立つという点でそのような限界がある点は断っておきたい。

さてこのような点を了解しておき、分析に入りたいが、私の主

観を避けるため先学によるさまざまな描写を使用する。

山辺習学は、親鸞の容貌を指して「だいたいの顔の輪郭は三角形を倒まにしたもので、法然上人の肖像とは全く逆である。これは下ぶくれで、いかにも明るい慈愛にみちた徳者の相好であるが、頭が大きく頬がこけて、顎骨が突き出ている聖人の容貌は決して長者、徳者の風貌でない」と指摘するが、クレッチュマーの分類によれば法然は肥満型 (pyknicischer Typus) の体格、親鸞は闘士型の体格に分類されることが予測できる。以下少しく詳細に分析してみたい。まず角ばって「上額からやや陰しく後へ拡がる頭」、¹⁴⁾ がっしりとした上半身に位置する「ふといくび」¹⁵⁾ は、「がっちりした高い頭が自由に動く首の上にまっすぐに乗り、そこは斜の線を描いた丈夫な僧帽筋が正面からみると首から肩にかけて特色あるかたちを与えている」¹⁶⁾ 闘士型と、また「とびだしたほほ骨」¹⁷⁾、「割合に顎骨が出て頬のやせた」¹⁸⁾ 頬がこけて、顎骨が突き出ている¹⁹⁾ 顔は、「骨の輪郭は多くの場合彫刻的に (plastisch) 造り出され、そのために骨ばった上眼窠弓の隆起した陰影、堅い輪郭を描いている頬骨やがっちりした下顎骨の様子がよく認められる」²⁰⁾、「いかつい、骨の凸凹がはげしい顔面で、顎の先がとがっている」²¹⁾ 闘士型の顔と、また御影の衣の中にかくされた頑健そうな体、年の割に筋肉質と思える肉体、がっしりした肩、「日蓮ともくらぶべき頑丈な体軀」²²⁾、「筋骨逞しい闘士型の体軀」²³⁾、「幅広い、がっしりした両肩」²⁴⁾、「ごつごつした骨格」²⁵⁾をもつ闘士型の体型に通じると考えられる。加えて特色ある「ふとく怒ってはねあがった

眉²⁶⁾、「太く、八の字にはね上り²⁷⁾」、「濃い眉毛が八字を倒まにしたようにね上っている²⁸⁾」といわれるような濃い眉は、八十三歳に至って頭は白髪ながらなお髪を失っていないことから考えて「ゆたかな頭髮²⁹⁾」をもつ闘士型に妥当する点が推察できる。クレッチュマーによれば体格と性格は相関性を有するゆえ、次には性格の側面を検討してみたい。

闘士型の体型をもつ人間は、その性格において「ねばりのある気質³⁰⁾」つまり「粘着性気質」(epilephym)に親和性を有する。これについて親鸞的特徴的な事例をとりあげ、クレッチュマーの研究と対比しつつ検討したい。クレッチュマーは、「総じて闘士型の人は、静かな、慎重な、素朴な考え方をする傾向があり、それが才能のある人の場合には、たとえば学問的な仕事などにおいて、静かな堅実さと確実さという印象をもたらす³¹⁾」と指摘するが、体系的かつ厳密な『教行信証』を著わし、「その研究は学的態度で一貫していた³²⁾」といわれる親鸞の性格に通じると思えるが、以下比較検討する。

この気質は、クレッチュマーによれば精神運動の面で、「たいいていの場合、静かで、緩慢で、思慮深く³³⁾」、「注意力の固執性が大きく、それに応じて転換性が小さい³⁴⁾」、また「闘士型にとって不利なのは、状況が機転や、活発さや、迅速な調整を要求する場合で、こういう時には彼は鈍重で頑固にふるまう。それに反して、神経質や多血質の人があまりに激しく動揺するような刺激的な状況におかれた場合には、彼の気質の大きな安定性は、性格の強さ

や動揺することのない心の平静さを形づくる重要な一つの要素となる³⁵⁾」と指摘される。

二十年も比叡山にとどまり、自己に固執し、迷いぬき、同時代の道元のごとく在叡一年で方向を転換することも出来ず、日蓮のように浄土教、禅を学び叡山に入山し、さらには三井寺、高野山、四天王寺、奈良諸大寺を歴訪し自身に合致する教えを求める転換性も希薄である。加えて二十四歳ですでに『三教指帰』を著わす空海のようなタイプとも異なり、当時としては晩年というべき年齢に至ってはじめて『教行信証』を述作する姿はこの型が顕著といえる。後に指摘したいが、叡山時代すでに早く法然の名は聞いていた筈であるが、すぐには行かなかった。しかし一端法然の下に行きその人格にひきつけられると、親鸞は自分が八十歳を過ぎ、「鎌倉仏教は、ようやく第二の段階に入ろうとしつつあった時代になお親鸞は生きながらえていたのである。しかもそうした歴史のあわただしい変化の中であって、なお彼は二十九歳の『棄難行兮帰本願』した『偏依源空』の態度を依然として持ち続けて生きていたのであった³⁶⁾」とされるように固執性、徹底性の中に生きる。一步立入って考えてみると、クレッチュマーは、「堅忍不拔の傾向³⁷⁾」が他の型に比べ強く、「こまかいことを集めるおどろくべき根気とエネルギーとが強く現われ³⁸⁾」、これが粘着質的な性格であると指摘するが、晩年に至ってもなお『教行信証』にみられる厳密な思索、多数の資料の探索による体系化の根気とそのエネルギーをもつことは堅忍不拔の傾向を有し、ここには「なにかものか

を徹底的に追求して止まないという決意の固さを知る³⁸⁾といわれるように粘着性気質が確認出来ると考えられる。

さらにこの気質における日常生活の特徴を考えるに、クレッチュマーによれば、「控え目で」、「ある程度の受動的な態度が人との交際やユーモアに関してさえしばしば認められ、これに転換性の鈍重さが結びついている」³⁹⁾、そしてこの型のうちで「もっとも有能な人たちは、確実さと均衡性と誠実、および恒久的な友情や夫婦関係を結ぶ能力において、断然人にすぐれている」⁴⁰⁾といわれる。親鸞には「花々しい色彩を持ったものから避けやうとせられる風がある」⁴¹⁾と指摘されるように、人との交際を臨気応変にこなすところがない。重大な決断の前に「夢告」があったというようなことは、自己を強く抑え容易に人に頼ることのなかったことを示しているのではないか。しかし一端、心を開き、「師」となり、「妻」となる人間を発見すると、恒久的かつ深く交わりをもつ。法然および妻惠信尼との関係がこれを示す。またクレッチュマーによれば、「言語はたいいてい非常にことば数が少なく、非情緒的で素朴である。余計なことを決して言わず」⁴²⁾と指摘されるが、『教行信証』における親鸞自身の言葉は非常に少なく、そのほとんどを原典の引用に当てる態度はこの特徴を示し、当時の浄土教系統の作品に比べ、情緒的な内容、表現が少ないこともこれを証すると思える。

別の角度からも考えてみたいが、クレッチュマーは色彩感に關して、この型は「色に対して無関心であることは注目に値する」⁴³⁾

というが、親鸞においては浄土教的な色彩性、すなわち西方浄土あるいは来迎という色彩に満ちた当時の一般的な感覚性はほとんどない。かような側面は思想表現、描写の特徴としても現われる。クレッチュマーは、「描写の方法は全然感情がないというのではないが、控え目で、いくらかまじめな知的色彩をおび、理性的な観察態度をとっている。(中略) 思想の運びは精力的で、重みがあり、力強い表現力を持っている」⁴⁴⁾とするが、親鸞の特徴を考えると、感覚的というより、「きわめて知的であり、また論理的である。むしろ、ある意味で冷徹なくらい知的な語り方である」⁴⁵⁾この点は『教行信証』に明らかである。

右に挙げた諸点を総括すれば、静かさ、注意力の集中性、固執性、転換性の小ささ、几帳面、堅忍不拔、徹底性、いわゆる巾の広さや骨太さというより誠実さによる人との結合、情緒的であるより知的である点等の諸側面が彼の人格の基盤になっていると思える。たとえば「親鸞は——没落したとはいえ——貴族出身の知識人タイプの人である。法然のような、武士の家に生れたたくましい骨太さはない。(中略) 教団勢力を拡大するよりも、少数の弟子たちを相手にして、自分の思索の結果をしづかに語るというやり方をとったのではあるまいか」⁴⁶⁾という態度には、静かさ、確実さ、知的な面、社交性の薄さがみられ、「賢者の意識の浸潤していた比叡の山に、彼は二十年も生活していたのである。そこで、そうした賢者の意識を骨の髄からすっかり除去してしまふことは容易なことではなかったはずである。これから五十年も

経た八十三歳の時に至っても、彼はなお『愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり』と賢者の意識が心の間隙をねらっては、勃然とその姿をあらわにすることを悲歎述懐しているのである⁴⁷⁾とされる態度には固執性、粘着性、潔癖性、徹底性、非妥協性がみられ、さらに五十九歳の折発熱した際に再び四十二歳頃の衆生利益のための三部經千部読誦の執心に陥ったのであるが、「一七、八年も前に思い込んだ事が、最後にあのような生活部面に姿を表わしうるほどのねばり強い性格⁴⁸⁾」と指摘されるように、非転換性、粘着性、注意の固執性が確認され、かような側面から青年期特に叡山期にどのような青年として生きてきたかが、直接資料は少なくともある程度考えられ得るのではないか。厳しい修行に耐え静かに徹底的に修学していたであろうが、同時にたとえば「彼のよう集中性の強いタイプには、こうした性欲の衝動も激しかったことは想像するにたたくない⁴⁹⁾」とされる面も、それゆえに青年期の苦悩の問題にかかわってくる。吉水時代の「僧綽空⁵⁰⁾」の筆跡から察せられる「如何にも几帳面な性格に終始」する性格であればある程、以上のような諸特性は時代の苦悩と相俟って青年期にはなまのままだに一身内でぶつかり合い傷つけ合い、苦悩は深まったと思えるが、ここに宗教的人格の形成の過程とその根拠を考えねばならないと思う。

最後に留意せねばならない点は、クレッチュマーが、「闘士型の気質の中には静かな粘着性の対極として、確かに一種の爆発的な傾向がひそんでいる⁵¹⁾」とする点である。静かで寡黙でねばり強い

性格の対極に爆発的傾向がある、という点である。中沢見明は、「法然上人はその立教開宗に就ても当時の諸宗に向て遠慮して居られたやうである。(中略)親鸞聖人は真面目に師法然の教を信仰して、而かも師法然の云ひ得なかったことを、思い切て露骨に云ひ現して居られるやうである⁵²⁾」と指摘するが、「主上臣下」、「洛都の儒林」、さらには「この世の本寺本山」への強烈な批判が爆発する面があり、善鸞義絶等もこれに無縁ではないと思えるが、この点は青年期の内的葛藤の考察に看過し得ず、聖俗両極の対立とその苦悩という青年期的問題の検討に深くかわかると思えるので留意しておきたい。

三 親鸞における宗教的人格の形成

本稿は親鸞青年期の宗教的人格の形成過程を検討するのが主題であることと、紙数の関係とによって、幼少期の考察を割愛せざるを得ない。オルポートは、気質、知能、性格というパーソナリティを形成する三要因は「すべてが遺伝因子によって強く決定されており (gene-determination)⁵³⁾」というように、また現代心理学は幼児期早期の心的印象が人格に与える影響を重視するように、出生および乳児期、幼少年期の詳細な検討は必須であるが、残念ながら省略し、青年期の叙述の中で出来るだけ触れてみたい。ただ次の点のみ指摘しておきたい。

一つは、親鸞の出生した日野家の系統は代々儒者の系統であり、

気質、性格はこの点と深くかわっているのではないか、という点である。几帳面、律儀、勤勉、潔癖、理論性という要素もかような家系と遺伝因子に関係あるとも考えられる。もっとも母方の系統が定かではないので断定できないが、九歳まで当時の伝統の中に儒家の家系の血を引き教育されたことは無視できない。と同時に他の一つは、祖父経尹に関する最近の研究によると、「経尹は、『放埒の人』として公家社会でレッテルをはられた人⁵⁴⁾」であったといわれる。どのような意味で放埒であったかという点は今後の研究をまたねばならないが、ただここで問題は、儒者の系統の中にかような爆発性を秘めた人がいた、という点である。そしてこのような血が親鸞の中にも流れていたであろうと推測される点である。この点はいくまで推測の域を出ないが、一応考慮に入れておきたい。この他母と源氏の関係、親鸞の出家の動機、さらには父の隠棲、舎弟四人の出家、母の入滅時等も関係するが今は割愛する。

(1) 青年前期

ここでは先にあげた理由により、九歳の出家より十九歳頃までを青年前期とし、この期に生ずる主として四側面でのアイデンティティの危機を指摘し問題にすることによって、宗教的人格形成の初期の段階を考察したい。

(a) 出家入山した親鸞は、天台教義の研究に専念した。「或る一のものに對した時、それを徹底的に解決しなければ、容易に承知せない性格であった⁵⁵⁾」こと、先に指摘した粘着質的な気質から

考えても、まずはひたむきな研鑽がなされた筈である。父有範の選択と期待に従い、文章博士の伯父宗業等の血を受け、養父といわれる文章生範綱の影響、これに旺盛な知識欲、さらには理論的、知的、合理的、几帳面、安静な強靱性、寡黙、凝り性という性格的な素因が相俟って修学の道に進み入ったことは相違ないであろう。

問題は、やがていわゆる思春期に入り、たとえばシュプランガーの言う「自我の発見」(die Entdeckung des Ich)⁵⁶⁾の時期に至るときである。妥協を許せない性格が次第に目覚める「自我」の問題に遭遇し、固執しはじめるときである。父親の忠告を尊敬し受け入れ、自身の知識欲を充たし「理想としての自己」を形成していると確信しているその自我の中に、自然で生身の自己の姿を見出し、「端的な修学によっては聖化され得ぬ、理想としての自己とは分裂した自己」に気づくとき、適度なバランスと妥協性をもてない気質の人格は、アイデンティティの拡散(diffusion)・葛藤(conflict)・混乱(confusion)に直面する。転換性の遅い粘着質のタイプにはより深刻なものになる。存覚が、「ここにすらくく出要をうかがひて、この思惟をななく、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。しかるに一息つがざれば千載になくゆく。なんぞ浮生の交衆をむさぼりて、いたづらに仮名の修学につかれん⁵⁷⁾」と象徴的に述べた内的情況もその萌芽はすでにこの期にあったのではないか。出家後十年に近い頃、沙弥から僧へ、修学期から何らかの叡

山内の地位(結局は堂僧になるが)につく以前に、かような内的危機に直面しているのではないか。磯長の夢告に象徴される点もここに一つの根拠が考えられるが、これは後述する。エリクソンは、「私は青年期の主要な危機をアイデンティティ危機(identity crisis)と名づけた。それは青年が自分の幼児期に得た重要な心理的要素と、期待していた大人への希望から、中心的な見通しと方向、および实际的に役立つ統合力を自分のためにつくりださねばならない時期におこる」⁵⁸⁾とするが、この問題をまず指摘しておきたい。

(b) 次に第一の点が主として観念的であったのに比し、更に現実的な危機感をもったと思える点である。親鸞は後に『教行信証』で「名利の太山に迷惑して」⁵⁹⁾と自己を恥じ傷んでいる。しかしその原点はすでにこの時期に生まれたのではないか。後の越後、関東、帰洛時代は、ひたすら下層の庶民と交わり、静かに教え、著作に没頭しているのであって、名利の太山に直接迷惑するということは希薄ではなかったか。むしろこれは「愛欲の広海に沈没」⁶⁰⁾したと並べていることから青年期の名利、愛欲の姿の原点を執拗に問題にしていると解釈すべきであると思える。したがって当時天台教学への厳しい探求と同時にやがては堂僧にしかねないという名利の煩悩に苦悩したと考えることも妥当ではなかろうか。粘着質の性格は怨み、妬み等のマイナスの要素にも激しく固執する。彼はいわば没落貴族の出であり、学者の系統ではあるが経尹のことも手伝い父有範は正五位下、皇太后大進であっ

たし、親鸞は源氏の血も引いていた。必死の修学も叡山では公平に評価されなかったといわれる。いわゆる名門の出の後輩が高位に進みゆく。父の期待に沿うべく努力してきた彼にとっては大きな挫折感になった筈である。愛欲や名利と闘いつつ九十年の生涯を生きぬくには強靱な精神力、肉体の力が考えられるが、逆にそのことは煩悩の強さ、業の深さを示す。八十六歳に至って「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のわが身にて 清浄の心もさらになし」⁶¹⁾と述懐した親鸞においては、青年前期に芽える自我への我執も大きかった、と考えられる。清僧のイメージや聖性への志向のみをこの期にあてはめようとすることは、かえって宗教的人格の意味を歪曲することになると思える。かような状況の中で、精進を重ねて来た自己と、相応の評価を願う俗的な自我が、これを嫌悪しつつも否定できず分裂するというアイデンティティの危機に陥っている面が考えられる。後に触れる聖徳太子への人間的思慕と夢告もこれに無縁ではないと思う。

(c) さらに第三に、「物心のつかない幼い時に出家したもののがよくやく成人して、經典を学んで出家の意義を知り、棄欲に徹しようとして持戒に励みかけたところに青年期がやってくる。当然の事実として愛欲の思いが高まって、道を求める真剣な心をさいなんでやまない」⁶²⁾問題である。後に女犯が浄土の真宗の教義に矛盾するものでないことを探求し、公言し、妻帯に踏み切った彼において、この問題を避けて通ることは出来なかった。ことに律儀に理論化せねば実際の行為行動に移れない性格においてはそうであ

る。さらに代々続いた儒家の家庭の出であればなおさらであった
 と思える。心理学的に分析すれば、ひたむきに純粋な修学生活に
 進めば進むほど、逆に無意識の底から突き上げてくる「イド」と、
 一種の閉鎖された宗教的環境で形成された諸々の禁止、抑制ある
 いは規範、当為を要求する「超自我」の圧力との間にあって、彼
 の「自我」は苦しみを増していった。換言すれば、僧たるべき自
 我と、その自我内から生まれ来る破戒への避け難い衝動をもつ自
 我が分裂し、アイデンティティの危機を生んでいると考えられ
 る。強迫的なほど潔癖で完全癖な傾向をもつこの型の人格には心
 内の重い核になる。後に「行者宿報設女犯」の偶を受け、「破戒の
 論理の存在しない妻帯」⁶³⁾を執擁に求めた原点はこの期に萌芽する
 のではないか。

(d) 第四に、父有範が期待した理想像と自分の姿が一致してい
 ないこと、修学によって至るべき境地と現在の自己の内面、精進
 を重ねた自己と叡山内での評価、聖性への志向と愛欲の目覚め等
 の亀裂から来る統合的な自我の分裂がこの期の末に生じたと思わ
 れる。すなわち自我が自我を統一し切れなくなったのではない
 か。二十九歳で下山に至ることは周知のことであるがすでに十代
 の終わり、修学期から本格的な僧となる時期に、思春期を通過し
 つつ観念的に自我を求め、純粋であるがために逆に俗性に傷つき、
 危機の大きな波に襲われているのではないか。久安六年、十八歳
 の法然はやはり名利のための学問に陥ることを苦しみ、西塔黒谷
 の叡空の下に隠遁しようとした。九歳にして父時国が夜襲され負

傷し死した姿を眼前に見、切実な無常感に打たれた法然の境遇と
 親鸞を同一の次元で比することは問題であり、武士的な即断的実
 行力をもった法然と粘着質で転換性の遅い親鸞をそのまま比較す
 ることは出来ないが、十九歳頃の親鸞に、ある意味でこのまま僧
 たるべく叡山にとどまるか下山するかという意識が出現したこと
 は否めないと思う。したがってこの期に法隆寺や太子廟に参詣滞
 在したことも無理な推測ではないと思うが、いずれにしてもこの
 期にアイデンティティ拡散の大きな波があったことは留意してお
 かねばならないと思う。

なお、いわゆる「磯長の夢想」というのは、良空によって著わ
 された『正統伝』の十九歳の項に、磯長の聖徳太子廟へ参詣し三
 日間参籠して第二の夜、夢想を蒙り、聖徳太子があらわれ、「汝命根
 応十余歳 命終速入清浄土 善信善信真菩薩」⁶⁴⁾と告勅されたとい
 うものである。この内容は実際これより後十余年を経て浄土の教
 えに帰することからして出来すぎた内容であり、すでに中沢見明
 も「聖人十九歳の夢告は『教行信証』後序所載の夢告の変形で、
 存覚師時代より、もっと後世に生じた伝説であろう」⁶⁵⁾とし、現在
 の史学界でもおおむね伝説視されている。私も史実としてはやは
 り認められない。しかしこのようなことがあったとは考える。

『在叡時代から『感通集』や『松子伝』が流行してあるのを見て
 いられて、太子と仏教弘通、太子と法華、太子と観音、法華と観
 音、太子と浄土教等連想して考へられたのであろう」⁶⁶⁾といわれる
 点、当時広く太子信仰が普及していた点、在俗のまま俗性を否定

せず妻をもち修学し仏教者として生きた太子を生涯思慕した彼にとって、青年期の苦悩に至り、「山上二十年の生活のうちに、親鸞聖人は磯長の太子廟に参籠せられたと伝えられるのも、いわれなきことではない」⁶⁷⁾とされるように、何らかの意味は考えられる。

さらにこれが伝説であつても後世の人が共感し追体験し事実であると信じた裏には少なくとも心理的な意味が考えられる。歴史学的な考証は他日を期したいが、ただ側面的に次の問題に触れておきたい。すなわちそのような苦悩を抱きながら何故にこの頃法然の下に行かなかつたかという点である。当時少なくとも法然の名ぐらいは聞き知っていたにちがいない。法然はすでに五十九歳、一向専修の念仏門に入り十六年、大原談義からはば五年、九条兼実にも授戒しその名は著名であつた。しかし私見によれば、親鸞の苦悩は未だ実存的というより観念的なものであつた。それが実存的にぬきさしならぬものとなるにはさらに青年中期の実存的苦悩を通さねばならなかつたと思える。すなわち未だ修学しながらおこつてくる苦悩であつて、肉や煩惱の中から湧きあがつてくる主として二十代の苦悩とは質的に異なる面がある。十九歳頃の親鸞にあつては、父の忠告による叡山での研学を放棄して法然の下へ走る程極端なものではなかつたと思える。まずは法隆寺や太子廟にて、修学との溝から生ずる悩みを解決せんという性格のものであつたと思える。苦悩の深淺という点ではなく観念的か実存的かという質の違いが問題である。そのような側面から、仮に一時叡山を出て法隆寺、太子廟へ行つたことを考えても大きな間違い

はなく、またそれが実存的でなく観念的傾向が強かつたがために、もう一度叡山で研学修行に努むべく帰山したと仮説的に考えておきたい。潔癖な性格をもつこの型はあまりに純粹に観念的に考える故に妥協できず一端は外に飛び出すが、粘着性をもつが故に帰山し堅忍不拔的に再び粘り強く同じ問題を追求深化する側面があると考えられるからである。

(2) 青年中期

親鸞の青年中期はほぼ堂僧時代にあたる。恵信尼の消息によれば、「殿のひへのやまにだうそうつとめておはしましける」⁶⁸⁾とされ、「だうそう」つまり堂僧であつたことは歴史的に認められている。この堂僧について問いたいのが、『中右記』の嘉永二年十二月十六日の記に、「從去年十二月以山堂僧十二人三ヶ日被行不斷念仏也」、保延元年七月十九日の記に「從此曉□日、被行不斷念仏、山堂僧十二人召也」⁶⁹⁾とあることから、堂僧とは叡山で不斷念仏を修し、主として常行堂に出仕したあまり身分の高くない僧であつた。当時常行堂の不斷念仏は、阿弥陀仏の名を念じ、仏像の周囲をめぐり、三カ日とか七カ日の間行ずるものであり、これによって心を対象に集中し、三昧の境地に入るものであつた。この堂僧については問題が多いが今は触れない。ただ不斷念仏を修したことは後の浄土教帰入の外的機縁になったことは否めない。この不斷念仏を修しつつ、彼の内面の苦悩は如何様に展開していったか。

『教行信証』化身土巻の「三願転入」の文をとりあげたい。「こ

こをもて、愚禿釈の鸞、論主の解義をあふぎ、宗師の勸化によりて、ひさしく万行諸善の仮門をいでて、ながく雙樹林下の往生をはなる、善本徳本の真門に廻入して、ひとへに難思往生の心をおこしき。しかるに、いまことに方便の真門をいでて選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心をはなれて、難思議往生をとげんとほちす。果遂のちかひ、まことにゆへあるかな。⁷⁰⁾ これは親鸞自身の信仰獲得過程を告白したものである。論主天親の『浄土論』の解義をおおぎ、宗師善導の勸化によって、自力の万行諸善を教える第十九願の要門を出、方便化土への往生をながくはなれ、自力の念仏を教える第二十願の真門に入り難思往生の心をおこしたが、方便の第二十願を出、選択本願たる第十八願に転入した。難思議往生をとげんと欲したからであり、この果遂の誓いはまことに由のあることである、というのが大意である。問題は、二十九歳に至って下山し法然に出会い吉水に入室するのであるが、すでにこの青年中期にかなりな程度にまで浄土教に通じ、これを不断念仏に徹しつつ行じていたと考えられる点である。元来理論的な裏づけがないと実際に行動することのできない性格をもつ親鸞においては、不断念仏を修するために、不断念仏の理論的根拠を相当程度研鑽していたはずであり、法然に出会う前に、かなり研究を進めていたものと考ええる方が妥当である。山田文昭は、「要門時代が叡山であったことはいふまでもない。論主の解義を仰ぎ宗師の勸化によって真門に入ったのもまたこの常行堂時代ではなかったであろうか。(中略) されば弘願転入以後の聖人のみが価値ある

のでなくして、弘願に入るべき過程としての在叡時代の聖人にもまた同等の価値を認めねばならぬ」と指摘している。⁷¹⁾ いずれにしても、青年前期は叡山の正統たる天台教義を、青年中期に至っては堂僧として天親、善導等の書物を通じ次第に浄土教系統に傾斜していったものと考えられる。粘着気質においては、一端傾斜しはじめるとそれが徹底されることになる。エリクソンは、「独創的な思想家はしばしば印象を受けるのに時間がかかるだけでなく、それに対する反応(reactions)をおこすにも、長い時間がかかる⁷²⁾」というが、この約十年間のいわば「心理的モラトリウム」の時期に、先にあげた少なくとも四種のアイデンティティの危機の問題は徹底的に深められていくと思えるので、その展開過程を考えてみたい。

(a) 修学すべき自我と次第に目覚めてきた自我の分裂に発する第一のアイデンティティの危機は如何様な展開を示すか。当時は権威を主とする公家社会から力を主とする武士社会へと移行していた。因みに鎌倉幕府の成立は親鸞二十歳のときであった。彼の性格や関心が外界より内面に向う気質であることから、必ずしも社会の変革に敏感に影響されたとは考えられないが、下級貴族の出の故に堂僧にしかねなかった彼において、血統よりも実力を主とする時代に変化していく面は、ある意味で感慨を深くしたであろう。彼は自己の眼をさらに自己という「個」に向けていった。一方で時代の関心は、権威から「個」の力へと移行していた。彼も叡山といういわば高い権威をもった修学の場合への全面的依存か

ら、やがては「個」たる自己の救いへと関心を集約していったのではないか。磯長の夢想も、ある意味で青年の焦燥と同時に「個」たる自己の救いへの希求がシンボライズされたものではないか。このような外的状況と内的状況から来る「個」の問題化の契機は、かえって「堂僧」となったことに大きな意味を与える。一度は根こぎ (uprootedness) の体験をしても、逆にこれが現実的挫折を強いバネとして内面凝視を鋭くすることになったのではないか。すなわち当時の叡山上層部への道たる「学生」^{がくしやう}の眼ではなく、堂僧たる一介の自己に対する眼、修学する「学生」^{がくしやう}にとっての真理ではなく、煩惱に身を焼き生死流転せる我身にとっての真理へとその関心が集約されていったのではないか。シュプランガーは青年の宗教的発達について、自己発見 (Selbstfindung)・自己解明 (Selbstklärung)・自己形成 (Selbstformung) の段階を指摘するが、「自己形成」の段階を指して「随伴的な体験性質を通して『それは自己の真理 (meine Wahrheit) である』という感じがある。(中略) 今や始めて自己の神 (mein Gott)・自己のキリスト (mein Christus)・自己の確信根拠 (meine Gewissensquelle) が問題になる」⁷³⁾という。もちろんこれはキリスト教圏における現代の研究結果によるものではあるが、一面で青年期の特質を表わしているのではないか。まだこの期の親鸞は「自己発見」から「自己解明」に進む段階であるが、次第に自分にとっての真理、自分にとっての救い、經典、仏への志向が集約されていった、と考えられる。堂僧としての不断念仏への精進、三願転入の文にみ

えるように天親や善導に導かれつつ浄土教の教えと經典の探求に向かったのではないか。特に『教行信証』の經典至上主義的な面からも、不断念仏の意義、常行堂の不断念仏の伝統を形成した源信への探求、念仏門の高僧、原典への研究がこの期にはなされたと考えられる。以上の点から、前期の「理想としての」修学すべき自我と自然的自我の分裂が、煩惱に苦悩する「自己にとっての」修学、真理への探求に転ぜられるのがこの期の特質ではないか。そして前期の分裂は、煩惱に眼をさえぎられたその自己とその自己にとっての救いはあり得るかの分裂に転換する。クレッチュマーによれば、粘着性気質の行動は「控え目」であることから堂僧に甘んじ、「注意力の固執性が大きく」、「根気と熱心とエネルギー」⁷⁴⁾があることから、この問題の解明に没頭した姿が考えられる。

(b) 次に名利に関する第二のアイデンティティ危機の問題であるが、親鸞は八十六歳に至ってなお「こころは蛇蝎のごとくなり」と告白し、名利、名聞利養の強さを悲歎述懐する。『教行信証』化身土巻に『起信論』を引いて「まさにつとめて正念にして、とらず著せずして、すなわちよくこのもろもろの業障を遠離すべし。しるべし、外道の所有の三昧は、みな見愛我慢の心をはなれず、世間の名利恭敬に貪著するがゆへなり、と」⁷⁶⁾と述べる。彼の引文がすべて自己の体験、己証を踏まえているといわれることから、これは意味深い。勿論叡山で外道を修していたのではないが、我愛にかられ名利恭敬に貪著していたことを彼は悲歎しているのではないか。そして最晩年に至ってもそれが免がたい人間の本

性であると告白していることは、次のような意味をもっていると思われる。すなわち青年前期においてはこのような名利は否定すべきものであった。しかるに中期に至り約十年の間これを直視し浄土の教えを究明していく過程で、端的に拒否するものではなく人間必具の自然性としてむしろ肯定し、これを包摂した救いへの志向に向かったのではないか。次の第三の愛欲の問題も否定し切れず法然のもとに持ち込んだように。後に『歎異抄』で「あやまて学問して、名聞利養のおもひに住するひと、順次の往生、いかあらんずらんといふ證文もさふらふ」⁷⁷⁾法然の教えを思い出していることもこの証左になるのではないかと思える。ここにこの第二のアイデンティティの危機は、名利を端的に否定せず、堂僧たることを端的に嫌悪せず、名利というものに固執する自我の煩惱を認めつつ、それを究明していくという方向に転質されたのではないか、という点を指摘しておきたい。

(c) 次に愛欲、特にこの期にははっきりと肉体に定着する性欲と自我の問題である。

「身口意の三業を以て弥陀を念ずるのが常行三昧で、これは固より天台の観法を修する一の手段として設けられたものであるが、その中殊に口業の念仏が次第に独立するやうになった」⁷⁸⁾「観念から称念へ、現実から来世へ」⁷⁹⁾移っていく念仏は次第に官能性を帯びてきたと思える。官廷の女性にも賛美されたこともこれと関係する。ひたむきな観念的な修学に徹すればある程度愛欲に向う自我を制御し得たかも知れないが、官能性を帯びた口称念仏を

誦し仏のまわりをめぐるとき、本来理論的な性格の中にも、しばらく感能、情緒的な面が頭をもちあげてきたと推察される。「ことに常行三昧堂の堂僧はよく招かれて貴族の邸に行つて不断念仏を行なうことが多かった」⁸⁰⁾こともこの面を助長したであろう。おそらく、愛欲による苛立たしさと修学的良心、不断念仏への精神集中と持戒への焦りから、アイデンティティの散漫と敗北感を強く感じたであろう。気晴らしや妥協の出来ないこの型の人間は特にそうであるが、エリクソンはこのような人間に関して、「崩壊の直前までいった自身の傷 (trauma) と自身のアイデンティティを殺す直前までいった人生の恨みを、彼の創造性の年代にまで、更には晩年にまで背負っていくのである」⁸¹⁾というが、親鸞においてはこの苦悩が後年へのバネになる。すでに述べた三願転入の経路に沿つて、愛欲の問題は端的に否定されるのではなく、肯定されていく。その根拠は浄土教系統への探求、そして後に法然という愛欲を拒否せず包摂せんとした人格を選んだということ、六角堂夢告、妻帯の経路を踏むこと等から考えられる。従つてこの期には愛欲の苦悩から肉性の確認、肯定、これを包摂する救いの志向へと動いていったと考えられる。すなわち「生への接近、かかる現実性、肉体的さへいひ得るものが彼の思想の著しい特色をなしている」⁸²⁾といわれるように、これは愛欲の否定でなく、肯定を通して人間を求める態度と無縁ではない。この問題は静かに深く濃度濃く圧縮されていき、粘着質の性格に沿つてやがて六角堂夢告に

において爆発すると思えるが、この点を指摘しておきたい。

(d) 僧にも俗にもなりきれない第四のアイデンティティ危機はこの期において両面を包含してそこに救いを希求していく態度に変化していったと思う。万行諸善の仮門にとどまるならば俗性を否定し尽さねばならない。しかしそれが善本徳本の真門に回入して、さらに建仁元年二十九歳にして本願に帰するまでには聖性も俗性も包含され、「全体」としての人間であるという意味に至っていなければならない。前期のアイデンティティ危機が苦悩を通して一段高い次元で問題にされるようになったと思える。常盤大定の指摘する「罪惡のままにして、而かも絶対の救済に接したい。この矛盾せる要求」⁸³⁾は、罪惡に沈む俗性を否定せずして聖性を求める態度に立たねばならないからである。聖性への志向が強い程俗性への眼は鋭くなり、これはまた高度な次元で聖性を求めざるを得なくなる。ここにひたすら聖性を志向し俗性を否定しようとした前期の在り方からの転換が考えられ、これはやがては非僧非俗の在り方に通じることになると考えられるが、この点を推察しておきたい。

さて以上の側面を考えるに、前期における俗性否定の傾向は深い俗性の直視により所詮肯定せざるを得なかった。しかし同時に聖性への志向は強く、結局は聖俗間に心の動揺は続いた。仮に聖性を否定し俗性のみに関心を持てば即座に法然の下に走ったかも知れない。聖性も否定できず俗性も肯定せざるを得なかったところに中期の長い苦悶があったが、両側面から「全体」としての人

間をみる態度は、即座に下山もできず、さりとて純粹に修学のみで没頭することもできなかった。やはり源信にひきつけられたと推測される。松野純孝は「親鸞の思想で最も特色あるものの一つは、『煩惱即菩提』『生死即涅槃』『氷とけて水多し』『信の人は如来と等し』などといった思想であろうが、このことごとくが源信にすでに言われていることは注目し値する」⁸⁴⁾と指摘するが、煩惱と菩提、生死と涅槃という、いわば俗性と聖性の二面を包含し統合しようとする想いは、その間に立つて分裂苦悩するアイデンティティ危機を統合せんとする彼の意識に一致する。この理由で彼の青年中期においては、法然の名を耳にしながら、まずは源信を目標にし、じっくりと厳密に理論的に三願転入の経路を歩んでいたと察せられるが、転換性の遅い粘着質の性格がこれを裏面から支えていたと思える。単に天台の教義を捨て法然の下に帰したという解釈では、親鸞の重い人格を把握出来ない。伝統的天台教義を学び浄土教を探索し、「俗人の師」であると同時に「天台の戒師」として聖性を守って生きていた法然に次第に関心をもっていったと解すべきであろう。親鸞の非僧の面のみをみて非俗の側面を軽視すると宗教的人格の重要な側面を看過する。二十九歳に至り、六角堂の夢告によって法然のもとに行きながら、「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」⁸⁵⁾といわれるように、その間、修学の結果と問題意識を確認しているのである。単に苦しみをのがれ、聖性への固執を放棄するために法然の下へ走ったのではない。中期の長い苦悶とアイデンティティ危機

の解決を確認するためには百日の日参は長くはない筈である。

(3) 青年後期

親鸞自身『教行信証』後序に、「しかるに愚禿釈の鸞、建仁辛酉の暦、雄行をすてて本願に帰す」⁸⁶⁾と述べたように、法然の弟子になり、本願に帰した。その契機となったものは何か。

妻惠信尼が覚信尼に送った書状に、「やまをいでて、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくたいしのもんをむすびて、じげん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にあいまいらせんとたづねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて」⁸⁷⁾とある。ここで問題は、「聖徳太子の示現の文」が何を指すか、という問題である。惠信尼は覚信尼に同日の書状の中で本文を送ったというが残存しない。従って学界にはさまざまな説が提起されているが、大別して「行者宿報設女犯」という「親鸞夢記」の偈を指すというものと、いわゆる「廟窟偈」を指すという見解が有力であるが、私は一応後者をとり、前者は法然の弟子になってからおこったと考えたい。その理由は、アイデンティティの問題からまずに考察してきたごとく、当時の彼にあつては、(一)、「行者宿報設女犯」に象徴されるような愛欲特に性欲のみに固執していなかった。(二)、客体的修学から主体的修学へと展開し、名利に苦悩し愛欲に苦しみ、しかも聖への志向を否定せず俗への沈潜も肯定し、僧俗両面の救い、いわば矛盾せる姿のままの救いを求めて下山した。これを性的な夢告と直接

結びつけるのは、その問題の大きさと深さおよびその本意を充たせない。(三)、性格の側面から考えるに、僧俗性、聖俗性双方の救いが大前提となるべきであり、性的側面という小前提のみの解決を求めることは親鸞の理論的気質およびその徹底性を満足させ得ない。(四)、「廟窟偈」は阿弥陀仏が最上位に置かれ、不断念仏を修した彼の主対象であり、法然のもとに参入し専修念仏に進むことに内的関連性を有する。(五)、「廟窟偈」では、聖徳太子の在家性が象徴化され、僧俗両面を内包しており、法然の聖俗性に通じる、等の点によってである。以上の点から六角堂での太子示現の文は「廟窟偈」ではないかと考えられる。しかし夢告というものの性格上突発的な素因が考えられる故、理詰めでは理由づけが不可能でもあるので、この点はあくまで仮説である点を断わりたい。

「廟窟偈」とは全文七言二十句で太子の磯長の廟に関するものであり、そのうち八句だけを彼が抜き出しこれが残存している。「我身救世観音、定恵契女大勢至、生育我身大悲母、西方教主弥陀尊、為渡末世諸衆生、父母所生血肉身、遺留勝地此廟窟、三骨一廟三尊位」がそれである。これによれば、太子は救世観音、妻が勢至、母は弥陀であり、末世の衆生を救うために父母から受けた血肉の身をこの廟窟にとどめおくという意であつて、阿弥陀仏の位が中心になっている。十年にわたり堂僧として不断念仏を修し阿弥陀仏のまわりをめぐる。さらに三願転入の過程をたどって浄土教を追究し、聖俗共なる救済に志向し太子の在家にして聖性を求めた姿を想い、これに関連しつつ聖者として戒師としてし

かも俗人の中に教えを説く姿に強烈な関心をもっていった親鸞が、下山し六角堂に参籠していたときこの偈が夢の告として現われたと解することは、心理的にも自然であると思われる。この時に「行者宿報設女犯」の偈があったことは、彼の重い性格を考えるとき無理があると解される。夢といっても一種の「検閲作用」が働き、無意識的な願望が完全に顕われることは少ない。むしろ法然に会った後、女犯が破戒でないことを教えられ、その後にかかる夢告が素直に顕われたと考える方が妥当ではないかと思う。

かくして「廟窟偈」の弥陀の救いを確信して法然のもとに行くのであるが、もともとすでに叡山での研学によって弥陀の救いは一応理論的に解していたであろう。しかし私は次のように考えた。すなわちその弥陀についての夢告を得た歎びが、弥陀の救いを説く法然の下へ行く契機を生み、さらに理論的には知っていた救済の論理が、その中で実際に生きていた法然の宗教的人格を通して、彼を強い回心に至らしめたと思うのである。すなわちさまざまな矛盾するとき諸側面をもちつつ弥陀を信じるというよりは、それをもちつつ信じ生かされている法然の姿を眼前に見、その宗教的な人格に触れてよりおこったのではないか。矛盾を解決し終って弥陀に帰依するというのでは絶対的な信順にはならない。身を俗塵に置きつつも清僧として捨戒せず高位の貴族にも授戒する。敵対者から二重人格、表裏ある人間として攻撃されながら動じない。かような態度の根底には、「念仏ノサマタゲニナリヌヘクハ。ナニナリトモヨロヅライトヒステテ。コレヲトトムヘ

シ。イハク。ヒジリテ申サレズハ。メヲマウケテ申ヘシ。妻ヲマウケテ申サレズハ。ヒシリニテ申スヘシ」というごとく、すでに善惡の論理性、名利、愛欲、聖俗の対立が超えられ自己が弥陀の中に生きている態度がある。『歎異抄』の「たとひ法然上人にすかされまいらせて、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」の直前に、「念仏は、まことに浄土にうまるたねにてやはんべるらん。また地獄に、をつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり」というのもこの点を表現しているのではないか。知識としては叡山時代に法然の教えを知っている、やがてかような法然の姿に接するうちに、善惡を超え念仏に生きる人格に傾倒していった。シュプランガーは、「宗教的な情熱 (religiöse Glut) は、書物よりも人間によって遙かに強く燃え上る」と述べるが、ある意味で通じるものがある。すでに述べたように親鸞と異なり法然は少年期に眼前に修羅場を見た。しかし親鸞の前に現われた法然は弥陀への信によって人間の善惡を超え聖俗を超え本願に生かしめられる姿であった。ここに理論の眼、観念の眼からみた本願ではなく、本願によって人を生かしめるその本願の例証たる姿を見、親鸞の眼は弥陀の側に摂取され転換されていったと思われる。脇本平也が、「世界や人間や自己を眺める眼が、いわば自分の眼から神や仏の眼へと転換される。神や仏の眼で眺めてみると、世界の風光は一変する」と指摘する境位ではないかと思える。法然の膝下で、二十年間の青年前期、中期の長い苦悩をふり返りつつ慎重に徹底的に信に生きる姿

を見すえ、自己のアイデンティティの危機を解きほぐしていったと考えられるが、この点について考えてみたい。

(a) 第一のアイデンティティの問題、すなわち客体的修学から主体的修学に展開した態度は、法然を宗教的人格として生かしめている如来の選択本願を体験し、それを主体的に己証する修学態度に変わっていった、と考えられる。これは『教行信証』の学的態度の萌芽と基礎になると同時に青年期の修学と自我の間のアイデンティティ危機からの脱却につながる。かような修学は自己を救済し、その救済の確証が真なる修学となるからである。法然のもとのこの態度の執拗な徹底は、やがて廻向の主体をも如来の側に転換するという独自性をも生むと考えられるが、これは青年期以後の問題故、今は触れない。

(b) 第二の名利に束縛される自我とそれを悲歎する自我の分裂は、法然の下に参じ、消去されるのではなく超えられる方向に向った。すなわち名利の有無は、専修念仏のもとには究極的な「さわり」つまりさまたげにはならない。廃悪修善の場にあつては致命的な問題であるが、如来の本願の前では念仏が主であつて、名利の有無は端的に否定肯定の次元を超え包摂されていく。後に至っても親鸞は名利の太山に迷い惑うと悲歎述懐するが、これは一面で悲歎でもあるが、同時にそれ故の弥陀の本願を讃歎していることでもある。かように名利の問題に関する観点も転換されている。

(c) 第三の問題、愛欲に関しては歴史的な問題に触れねばなら

ない。『教行信証』後序に、元久二年法然に『選択本願念仏集』の書写を恩恕され、さらに法然自ら、「南無阿弥陀仏往生之業念仏為本、釈綽空」と書き、同日ゆるしを得て法然の真影を図画したこと、この真影に法然が「南無阿弥陀仏」および善導の文を書き与えた、という記述がある。吉水入室後の真摯さが認められた結果であろう。

問題は、その記述に続き「またゆめのつげによりて、綽空の字をあらためて、おなじき日、御筆をもて名の字をかかしたまひをはんぬ⁹²⁾」とある点である。「ゆめのつげ」すなわち六角堂で救世観音から「行者宿報設女犯」の偈を夢告され、その中で自分が善信と呼ばけられたことによつて綽空の名を改めて善信とすることを認め書いたというのである。この夢告について考えねばならないが、宗昭が『親鸞夢記』をもとにして書いた『親鸞伝絵』第三段に次のようにある。「建仁三年癸亥四月五日夜寅時、聖人夢想の告まし／＼き。彼記に云く、『六角堂の救世菩薩、顔容端嚴の聖僧の形を示現して、白衲の袈裟を著服せしめ、広大の白蓮華に端座して、善信に告命してのたまはく、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。救世菩薩、善信にのたまはく、これはこれわが誓願なり。善信この誓願の旨趣を宣説して、一切群生にきかしむべしと(云々)。(以下略)』⁹³⁾。もつともこの夢告が実際に建仁三年であつたか否か等の史学的問題は決着がついていないが、ここで問題は、とにかく元久二年までに親鸞が法然にかような体験を告白し善信と改名する許可を

求め、許された、という点である。身の内からつきあげてくる愛欲の問題がシンボライズされた夢告の体験を告白し、それが認められたのである。愛欲が破戒にならぬこと、否定すべきものでないことを法然自身の言葉で認めて欲しかったのであろう。辻善之助によれば、「親鸞の頃には、僧侶の妻帯は寧ろ普通の事であった」⁹⁴⁾。しかしそれは妥協である。金子大栄が言うように「妻をもつことが、かえって純潔であるときえおもわれたであろう」⁹⁵⁾親鸞においては、愛欲、性欲、妻帯すら正當に根拠づけられ、弥陀の本意に適合せねばならない。クレッチュマーによればこの型は、「理性的な觀察態度」をもち、「批判的な堅実さとか静かな謙虚さ」を示す。すなわち妥協が出来ず、粘着質のもつ「爆発性」つまり夢告によって顕現しても、それを正當に根拠づけねばならなかった。そして「女犯」が臨終に「引導生極楽」となることが認められたことは、愛欲、性欲が究極において念仏の道にそむかず、法然の言うように念仏生活の中にそれが行なわれるならば、師の本意にもかなうものになる。ここに至り愛欲に自我を分裂させられたアイデンティティ危機が解決され、公然と妻帯に踏み切る決意が生まれる。

(d) 最後に自我内での僧たるべきことと俗性の分裂、聖性と俗性の対立の苦悩についてであるが、これは法然自身が僧として聖性としての戒師と、俗を否定せず専修念仏をすすめる双方の立場に立って生きていたその生きざまによって大きな示唆を受けたと考えられ、第四のアイデンティティ危機はかかる面から解決の方

向に向かうと思える。しかし完璧にこれを理論化せねば了解出来ない親鸞においては、胸中深くにはある種の疑問が残ったのではないか。すなわち法然は戒師たる聖性の側面と俗性を肯定する側面をその宗教的人格として包含していた。しかしある意味でその両面は並行しているものであって真に超えられていない面があるのではないか、という点が残る。これは流罪を契機として俗人とされ、妻子を伴って在俗生活をしながら、更にその宗教的人格が深められつつ、俗性の徹底とそれを通しての聖性の究明によって、やがて「非僧非俗」という端的な形式論理的な論理とは異なる論理化と実践化によって深められていくと考えられるが、今は触れない。いずれにせよ俗性を有することが救いの障害にならぬことを身をもって法然に知らされることにより、この危機を脱したことは確認できると思う。

長い青年期の苦悩の中にあって、いまだかなり観念的なアイデンティティ危機の解決の形ではあるが、これは以後約六十年間の壮年期、老年期に深められていく。最晩年に至っても「恩愛はなはだちがたく」⁹⁷⁾と告白する。宗教的人格形成はある意味で一生涯くのではあるが、青年期の考察は一応この段階で区切ってみる。本稿は仮に四つのアイデンティティの危機をとりあげ、その側面から問題提起したにすぎない。人格はさまざまな側面が複雑に絡み合った複合的なものであり、さらに多面的かつ総合的に考察されねばならない。加えて親鸞の青年期の歴史的資料はきわめてわずかであり、この点に関しても更に関連資料を厳密に検討せねば

ならない。この点を考え、先学の御教示を賜わりつつ、別の側面からも今後考察を続けていきたいと思う。本稿はただ宗教的人格の一面を問題提起したにすぎない故、詳細は改めて他日を期したい。

註

- 1) Allport, G. W.: Pattern and Growth in Personality, Holt, Rinehart and Winston, 1963, p. 28.
- 2) Ibid., p. 28.
- 3) 宮城音弥、「天才」、岩波新書、一〇〇頁
- 4) Kretschmer, E.: Körperbau und Charakter, Verlag von Julius Springer, Berlin, 1931, S. 21.
- 5) 鈴木宗忠、「親鸞の生涯とその体験」、明治書院、四八頁
- 6) 三枝充憲、「歎きの章、親鸞および歎異抄の研究序説」、青土社、現代思想第七巻七号所収、一五四頁
- 7) 赤松俊秀、「親鸞」、吉川弘文館、三五頁
- 8) Erikson, E. H.: Young Man Luther, Faber and Faber LTD, London, 1958, P. 34.
- 9) 宮城音弥、前掲書、一八三頁
- 10) Erikson: Ibid., p. 195.
- 11) Kretschmer, E.: 相羽訳「体格と性格」、一五二頁
- 12) 同右
- 13) 山辺習学、「わが親鸞」、法蔵館、『親鸞』所収、三〇頁
- 14) 同、三二頁
- 15) 服部之総、「親鸞ノート」、福村出版、七六頁
- 16) Kretschmer: Ibid., S. 22.
- 17) 服部之総、前掲書、七六頁
- 18) 宮崎円遵、「続親鸞とその門弟」、法蔵館、『親鸞』所収、二七頁
- 19) 山辺習学、前掲書、三〇頁
- 20) Kretschmer: Ibid., S. 52.

- 21) クレッチュマー、前掲書（相羽訳）、一五頁
- 22) 服部之総、前掲書、七六頁
- 23) 小西輝夫、「精神医学からみた日本の高僧」、牧野出版、一一四頁
- 24) クレッチュマー、前掲書、一五頁
- 25) 同右
- 26) 服部之総、前掲書、七六頁
- 27) 宮崎円遵、前掲書、二六頁
- 28) 山辺習学、前掲書、二九頁
- 29) クレッチュマー、前掲書、一五頁
- 30) 同右、二五一頁
- 31) 早島鏡正、「親鸞入門」、講談社現代新書、二〇頁
- 32) クレッチュマー、前掲書、二四九頁
- 33) 同右、二五一頁
- 34) 同右、二五二頁
- 35) 松野純孝、「親鸞—その生涯と思想の展開過程」、三省堂、二八頁
- 36) クレッチュマー、前掲書、二五一頁
- 37) 同右
- 38) 早島鏡正、前掲書、一七頁
- 39) クレッチュマー、前掲書、二五二頁
- 40) 同右
- 41) 中沢見明、「史上の親鸞」、文献書院、一六三頁
- 42) クレッチュマー、前掲書、二四九頁
- 43) 同右、二五〇頁
- 44) 同右、二五一頁
- 45) 湯浅泰雄、「歎異抄の親鸞と日本思想史」、青土社、現代思想第七巻第七号八八頁
- 46) 同右、八七頁
- 47) 松野純孝、前掲書、四七頁
- 48) 山辺習学、前掲書、三八頁
- 49) 松野純孝、前掲書、四三頁
- 50) 松野純孝、「親鸞」、『日本仏教思想の展開』（家永三郎編）所収、

- 平楽寺書店、一四三頁
- 51) クレッチュマー、前掲書、二五五頁
- 52) 中沢見明、前掲書、一八六頁
- 53) Allport: Ibid., p. 33.
- 54) 笠原一男、「親鸞」、筑摩書房、二五頁
- 55) 中沢見明、前掲書、五六頁
- 56) Spranger, E.: Psychologie des Jugendalters, Verlag Quelle & Meyer, Leipzig, 1927, S. 38.
- 57) 「嘆徳文」、親鸞全集第四集、講談社、三七五頁
- 58) Erikson: Ibid., p. 12.
- 59) 金子大栄編、「親鸞著作全集」、法蔵館、一三九頁
- 60) 同右
- 61) 「正像末和讃」、同右、四五七頁
- 62) 赤松俊秀、前掲書、六〇頁
- 63) 笠原一男、「親鸞と蓮如—その行動と思想—」、評論社、四四頁
- 64) 「親鸞全集」第四集、講談社、二四〇頁
- 65) 中沢見明、前掲書、五八頁
- 66) 同右、六九頁
- 67) 館熙道、「回心の時期について」、講談社、親鸞全集第四集、一四一頁
- 68) 「親鸞著作全集」（金子大栄編）、六五八頁
- 69) 山田文昭、「親鸞とその教団」、法蔵館、四六頁
- 70) 「親鸞著作全集」、二七八～二七九頁
- 71) 山田文昭、前掲書、五五頁
- 72) Erikson: Ibid., p. 171.
- 73) Spranger: Ibid., S. 306.
- 74) クレッチュマー、前掲書、二五一頁
- 75) 「正像末和讃」、「親鸞著作全集」、四五七頁
- 76) 「親鸞著作全集」、三二三頁
- 77) 同右、六八二頁
- 78) 山田文昭、前掲書、四九頁
- 97) 同右、五〇頁
- 80) 赤松俊秀、前掲書、六〇頁
- 81) Erikson: Ibid., p. 145.
- 82) 三木清、「親鸞」、近代日本思想大系二七所収、筑摩書房、四〇八頁
- 83) 常盤大定、「日本仏教の研究」、春秋社、二九二頁
- 84) 松野純孝、前掲書、一四頁
- 85) 「恵信尼消息」、「親鸞著作全集」、六五九頁
- 86) 「親鸞著作全集」、三四〇頁
- 87) 「恵信尼消息」、「親鸞著作全集」、六五九頁
- 88) 「黒谷上人語燈録」、大正蔵、第八三卷、二三八頁
- 89) 「親鸞著作全集」、六七四～六七五頁
- 90) Spranger: Ibid., S. 300.
- 91) 脇本平也篇「講座宗教学2」、東大出版会、一〇七頁
- 92) 「親鸞著作全集」、三四一頁
- 93) 「親鸞全集」第四集、二〇二頁
- 94) 辻善之助、「日本仏教史」、第二卷中世篇之一、岩波書店、三九五頁
- 95) 金子大栄、「親鸞の人生観—教行信証真仏弟子章」、二四六頁
- 96) クレッチュマー、前掲書、二五三頁
- 97) 「高僧和讃」、「親鸞著作全集」、四二五頁