親鸞における対象喪失（下）

～親鸞思想とグリーフケアとの接点を求めて～

打本弘祐

承前

前稿では、真宗学の四分野の中でも伝道学、特に実践真宗学にとって注目すべき仏教者によるグリーフケア活動の動向や真宗学におけるグリーフケア関連の先行研究を概観し、それらの基礎として、フロイトを嚆矢とする基本的な対象喪失や、近年の対象喪失に関連する新たな概念について論じた。その中では、葬式仏教と揶揄される日本の仏教だが、国内外のグリーフケア研究の進展によって、その機能に新たな光が当てられていることにも触れた。

葬送儀礼とグリーフケアについては、米国のグリーフケア研究者であるウォーデン（James William Worden 1932～）が、「葬儀は喪失（死）の事実を現実化あるいは社会化」し、「遺された人が故人への思いや感情を語るよい機会」となることを述べ、葬儀に参集した人々と遺族との間に構築される社会的サポートネットワークが個人の「悲歎を促進する上で大きな役割を果たす」と指摘しているように、対象喪失に伴う悲嘆反応に対して、宗教儀礼は効果的に機能する。[1] この視点から仏教／真宗の葬送儀礼とグリーケアを論じることも十分可能であろう。

しかし、筆者はまずグリーフケアに関わろうとする者自身が経験している対象喪失と、それに伴う悲嘆を自覚し

ておく必要性があると考える。例えば高橋聡美は援助者（ケアギヴァー）自身の喪失体験の自覚化の重要性を次のように指摘している。

> 喪失体験のない人など存在せず、誰しも自分の大切な人や大切なものを失う体験をもっている。この喪失体験はグリーフケアを実践するにあたって、大切な人を亡くした人の心理を理解し共感できる感性を育む一方で、自分の喪失に感情がとらわれすぎて遺族の話をありのままに聴けないというリスクもはらんでいる。(2)

大切な人との離別や死別や大切なものの喪失体験は、実際に相手の心情理解を助け、共感する感性を育むが、他方で援助対象者の喪失の語りに自分の喪失体験が重なり、必要以上に感情が揺さぶられすぎて、遺された人の声をあるがままに聞けなくなることがある。グリーフケアに関わる者は、それを避ける為に自分の喪失体験を自覚化し、援助対象者の悲嘆の語りを聴いていく中で湧き上がる自分の感情を今しばらく傍らに置き、あるがままに聞くことが求められる。自分自身の対象喪失の経験とそれに伴う悲嘆を自覚することは、グリーフケアに関わる者にとって不可欠なことなのである。

このような論点が、これまでの仏教者あるいは真宗者におけるグリーフケアが論じられる中において十分に指摘されてこなかった。筆者の視座は、前稿において述べたように臨床宗教師教育の源流となる臨床牧会教育（Clinical Pastoral Education：以下ＣＰＥ）で行われている生育歴の観点から、親鸞思想とグリーフケアとの接点を述べることにある。なぜならば、そもそもＣＰＥの生育歴の中には、上記に述べた対象喪失の自覚化のプロセスが含まれているからである。(3)

筆者はその観点に立って、仏教学・真宗学を基調としてグリーフケアに関わる実践者自身が、自らの対象喪失を見つめ、経験した悲嘆を自覚化するプロセスを経た上でケアに関わる者となることが重要であると考えている。ＣＰＥにもとづくこの視座を支える見解として、ＣＰＥのスーパーヴァイザーであり、日本のスピリチュアルケア／グリーフケアの人材養成に携わる伊藤高章は、次のように述べている。

> ケアは、技術ではなく、ケア提供者の存在を資源とする営みである。ケアを志す個人も生育歴を背負った苦しむ人間である。スピリチュアルケアやグリーフケアの提供者は、自らのスピリチュアルな痛みや悲嘆を押し隠して、ケア提供者として成長することはできない。自らがケアされることを通してケアの意味を知る。臨床的教育法は、自分が素材の学びである。(4)

伊藤が「ケアを志す個人も生育歴を背負った苦しむ人間である」と述べるように、往々にして人は、家族を含む人間関係、宗教、文化など生まれ育った環境や、愛する人との別れなどの喪失体験を重ねて成長するとともに、心の中に様々なえも言われぬ葛藤や課題を抱えながら今日の生を営んでいる。ＣＰＥの流れを汲むケア提供者養成教育の目的は、ケア提供者を目指す者が、自分を学びの素材としてそれらの課題や葛藤をグループワークやスーパービジョンの中で、メンバーやスーパーヴァイザーからケアを受けることによってケアする者へと成長していくことでもある。(5)

これらの見解を受け継ぎつつも本稿においては筆者の対象喪失について考察することではなく、親鸞の生涯における対象喪失を取り上げようとする意図についてさらに補足をしておきたい。

グリーフケア専門職は、教育の中で自分自身を素材とし、一個人の物語を深めてケアの現場に関わる事になる。だが筆者は、宗教者の場合、さらに自分が信仰する宗教宗派が持つ伝承されてきた開祖や祖師たちの生き方を学び、一つのモデルとすることによって、生育歴における自分の人生の（喪失の）物語とは異なるもう一つの物語を深めていると考えている。言い換えれば宗教者は開祖や宗祖といった宗教的先達らの人生譚を一つのメタ物語として自らの人生の物語に編み込んでいるのである。[6] 例えば、真宗者の場合であれば、浄土教における阿弥陀仏が衆生すなわち私を救済するための過程を描いた物語を有し、さらに少なくとも宗教者自身と開祖・宗祖らの人生という二つ以上の物語を有したケア提供者としてケア対象者に関わる点で、他のグリーフケアに関わる専門職とは異なっていると考えているからである。

このようなことを念頭に置きながら本稿では、親鸞の対象喪失を論じるために、近代以降の親鸞思想研究の見直しを図る近年の親鸞研究の動向を参考にする。近年の親鸞研究には、厳密な史料批判に基づく実証主義的歴史学の立場と、伝承や伝記などの物語的伝記を活用する伝記研究の立場とがあり、両者間で実証主義と思想主義の問題が交錯しながら活発な議論が交わされている。[7] それらの議論を十分に参考にしながら論を進める。

なお、親鸞の生涯における対象喪失の具体的な時期場面は極めて多様に考えられるため、本稿では人間の心身の変化を発達段階として捉えるライフサイクルの最も簡明な枠組みを援用したい。すなわち①幼少期（出生から十二歳頃まで）、②青年期（十二歳頃～二十代後半まで）、③成人期（二十代後半～六十歳もしくは六十五歳まで）、④老年期（六十歳もしくは六十五歳～亡くなるまで）という宗教心理学的立場を考慮した四つ区分設定を用いる。[8] そのなかでも生育歴に大きな影響を与える①～③の前半、すなわち誕生から三十歳代後半までを取り上げ、それらの時期における親鸞の対象喪失を論じる。[9]

一　親鸞の幼少期における対象喪失

ライフサイクルの枠組みにおいて幼少期は誕生から十二歳頃までとされ、その期間の人間関係や生活環境、社会状況はその後の生育歴に大きな影響を与えると言われる。本節では、親鸞における幼少期の出来事である誕生から出家までの期間を取り上げて、まずは社会状況を考察し、続いて出生とその背景にある家系の問題、そして家族関係について諸研究を整理し、親鸞の幼少期における対象喪失について述べることとしたい。

親鸞が誕生した時代はいわゆる院政期にあたり、貴族政権の衰退とともに武家社会の到来する頃であり、保元の乱や平治の乱、源平の争乱などによって社会的に不安定な時期であった。また、親鸞誕生間もない養和元（一一八一）年から二年にかけて大飢饉があったことが『方丈記』によって知られている。[10] まずここで親鸞幼少期の社会状況として、大きな事故や事件によって社会の安全性への感覚が失われるという社会生活の安心・安全の喪失を看取することができる。

また、親鸞は承安三年四月一日（グレゴリオ暦では一一七三年五月二十一日）に、京都郊外の日野に生まれた。親鸞の幼少期、特に出生に関して自らが語った史料は存在しないが、その家系について書かれた覚如の『御伝鈔』には以下のような記述がある。

> それ聖人（親鸞）の俗姓は藤原氏、天児屋根尊二十一世の苗裔、大織冠［鎌子内大臣］の玄孫、近衛大将右大臣［贈左大臣］従一位内麿公［後長岡大臣と号し、あるいは閑院大臣と号す。贈正一位太政大臣房前公孫、大納言式部卿真楯息なり］六代の後胤、弼宰相有国卿五代の孫、皇太后宮大進有範の子なり。しかあれ

ば朝廷に仕へて霜雪をも戴き、射山にわしりて栄華をもひらくべかりし人なれども…[11]（以下略）

ここに親鸞が藤原一族に連なる日野有範の子であることが知られる。このことは大筋において『尊卑分脈』や昭和二十八（一九五三）年に専修寺から発見された「日野氏系図」によって確認できる。これらで確認されているように日野有国以降、日野家は儒学を家職として文章博士を出す家柄であった。ただし、それは日野家の嫡流においての出来事であり、親鸞は日野家の傍流であった。

また親鸞の祖父にあたる経尹が「放埒の人」であったため親鸞の一族は没落しているにも関わらず、覚如は「栄華をもひらくべかりし人なれども」と記し、朝廷内で栄華を誇るべき家柄であるとしている。末木文美士によれば、こうした描き方は「世俗の貴種性を強調することで、それを捨てて達成された宗教的偉人性を浮かび上がらせるという聖人伝特有の表現」であるという。[12]歴史学の立場からもこの『御伝鈔』の記述は誇張であり、史実であるとしても親鸞は貴族出身ではあるがやはり下流貴族に過ぎないとされる。[13]もしも親鸞が栄華を誇るべき家柄に生まれ、その後も順調な人生を歩んでいたならば、当然親鸞は出家し、その後の「生死いずべき道」を求める人生を歩む機縁はなかったであろう。祖父経尹の放埒による生家の没落が、皮肉にも親鸞を出家の道へと進ませる一つの逆縁になったともいえる。

次に親鸞は、養和元年（一一八一年）の春、叔父の日野範綱に付き添われ、当時の慈円の坊舎であった三条白川坊で、慈円を師として数え年九歳にて出家したとされる。[14]出家の理由を覚如は「興法の因うちにきざし、利生の縁ほかに催ししによりて」[15]と記しているが、伝承によって、父母との死別が機縁となったとも語られてきた。例えば、乗専の『最須敬重絵詞』巻一には父を幼いときに父を亡くしたとされ、また『親鸞聖人正明伝』には、親鸞は父有

範とは四歳の時に死に別れ、母である吉光女（貴光女）は親鸞八歳の時に死に別れているとされる。これらの記述から、父あるいは両親の早世が出家の理由とも考えられたが、父の早世説は本願寺所蔵の存覚による『無量寿経』書写本の識語から否定されている。[16] また母については、「願照寺本親鸞絵伝」には危篤状態の母が親鸞を枕元に呼び寄せて何かを諭している場面が描かれており、その後の出家との関連が暗示されるが、「万福寺本親鸞絵伝」では親鸞の出家を見送る母が描かれており、こちらからは親鸞出家まで母が存命であったと考えられることから親鸞の母が没した時期については判然としていない。[17] これらの点から母の死別を理由とした出家は留保されるものの、少なくとも父との死別が親鸞の出家の機縁となったとは言えない。

こうした親鸞の出家の理由に関連することとして、四人の弟たちもそれぞれ出家しているが、平松令三は『尊卑分脈』を紐解いても兄弟全員の出家は珍しく、「親鸞の出家にまつわる異常といえば、日野氏系図に見える親鸞の兄弟四人がみな僧侶となっているのも異常である」と評している。[18] 平松令三はそうした異常とも言える日野家の出家事情を「父有範の所領没収あるいは日野家本家への悔い返しによって、すべての所領を失い、生活の資を絶たれたことから、親鸞と兄弟全員を出家させた」という。[19] この見解のように、覚如が記す如く親鸞に仏法興法による利生の意思があったとしても、実際の出家理由は父の所領喪失に伴う家庭の困窮という仄暗い事実があったのであろう。

ここまで概観してきたように、親鸞の幼少期は物語る確実な史料がごく限られており、親子関係や兄弟関係がどのようなものであったについても僅かな史料からしか窺い知ることしかできない訳だが、本論考の視座からはいくつかの対象喪失を認めることができる。

親鸞は出家によって、幼少期に生まれ育った故郷日野から離れることになる。ここに生まれ育った土地から離れ

るという環境の喪失が見られる。また、中流貴族の家柄に生まれた親鸞とって将来像の大きな変化を余儀なくされた出家は、目標や自己イメージの喪失であったと捉えることができ、出生以来有してきた貴族の地位を出家によって失ったという意味で所有物の喪失があったと言えよう。加えて、出家に伴って多くの人物との離別という対象喪失があったことは想像に難くない。

このように当時の社会情勢や大飢饉など社会の安心・安全が喪失した世に親鸞が誕生したこと、そしてそれらと関連して親鸞には家庭環境が崩壊したことによって地位という所有物の喪失や、出家に伴う目標や自己のイメージの喪失に加え、両親兄弟との離別による人間関係の喪失があったことを確認することができる。

このような幼少期における親鸞の多くの対象喪失を鑑みるとき、森省二が子どもの対象喪失が大人とは五つの点で異なる事を指摘している中の特にその第一、第二が親鸞の幼少期の対象喪失に該当すると思われるので挙げておきたい。

特徴1

子どもは幼ければ幼いほど生活全般にわたって保護と世話を必要とし、養育する・養育されるの関係を通して、母親あるいはその代理者に依存し、愛着する存在である。そのために、もしそういう養育を担う愛情対象が目の前から消えるとすれば、それ自体、生存が脅かされる体験となり、強い対象喪失反応が起こりうる。(20)

特徴2

子どもはまだ人生経験が少ないために、出会うもの何もかもが新鮮であり、必ずしも養育関係でなくとも、身

近な対象に対して強い愛着を示しやすく、それらを失うときも、対象喪失反応が起こりやすい。たとえば、飼っていた金魚が死んでしまったり、友達から仲間はずれにされたりしたときなどに、子どもは強い寂しさや悲しさに襲われる。したがって、大人が気づかなかったり、ほとんど感じないようなことでも、子どもでは大変な対象喪失につながりうる。(21)

親鸞の幼少期に関する史料から対象喪失した事実は窺い知ることができるものの、それの対象喪失に伴う悲嘆反応がいかなるものであったかは慎重に吟味しなければならない。しかし、出家に伴う出生地や地位、将来といった環境・所有物・自己のイメージの喪失や、養育関係の父母や弟らとの離別という人物の喪失など多くの対象喪失を経験した幼少期の親鸞は、森が述べるような強い寂しさや悲しさを味わったに違いない。

また、もし仮に出家が当時は珍しくなかったとしても、家庭環境など種々の要因による出家は、親鸞にとって自ら望まずに養育を担う父母を喪失し、愛着ある弟らと引き離される経験であった。いわば「強いられた対象喪失」であるが故に、喪失（離別）した人物への思慕の念は強かったとも考えられる。(22)殊にその要因を作った父有範に対しては、思慕と同時に怒りや憎しみなどといったアンビバレントな感情が生じたこともあろう。(23)

以上述べてきたように親鸞の幼少期において多様な対象喪失を考える事ができる。特に、愛着ある養育者である両親や、その暖かな庇護のもと共に成長し合う四人の弟たちとの離別という人物の喪失は、森が述べるように養育関係にある対象の喪失であり、「生存が脅かされる体験」といった危機的体験である。それに伴う悲嘆反応として、親鸞は悲しみ、寂しさや思慕といった感情的悲嘆を経験したと捉えておきたい。

二　親鸞の青年期における対象喪失

出家以降、二十九歳までの二十年間に渡る比叡山での修行生活を物語る史料は、『親鸞伝絵』や「恵信尼消息」、そして高田専修寺に伝わるいわゆる「三夢記」[24]が挙げられるが、ここでは『親鸞伝絵』と「恵信尼消息」の記述に沿って青年期における親鸞の行状について確認し、その期間における対象喪失を論じていきたい。

まず『親鸞伝絵』の絵詞である『御伝鈔』を紐解けば、出家以降の親鸞の修学は次のようなものであったという。

> それよりこのかた、しばしば南岳・天台の玄風を訪ひて、ひろく三観仏乗の理を達し、とこしなへに楞厳横川の余流を湛へて、ふかく四教円融の義にあきらかなり。[25]

この記述によれば親鸞の修学は、南岳慧思と天台智顗を祖師とする天台学を学び、空仮中の三諦を観じるほど天台教学の深奥を極めたということになろう。また、比叡山の中でも横川の首楞厳院と場所が特定されているが、これは横川の常行堂が慈円の関係深いところであったことと、親鸞が七高僧の一人として讃仰する恵心僧都源信が住していたことから、源信の浄土教の流れの中に親鸞を位置づける覚如の意図が反映されていると言われる。[26]

では、具体的に親鸞が比叡山修行の中で何を行っていたのだろうか。それを示す重要な一文が「恵信尼消息」に見える「殿の比叡の山に堂僧つとめておはしましけるが」[27]という箇所である。ここから親鸞は比叡山において堂僧を勤めていたことがわかる。この堂僧とは、円仁が入唐して法照から授かった不断念仏を常行三昧堂で行う僧侶である。

また親鸞の修学の一端としては、『教行信証』「化巻」に引かれる『摩訶止観』や『天台四教儀』などは比叡山で読んだものと考えられ、字訓釈や転声釈なども比叡山修学の影響とされる[28]。このように比叡山時代の親鸞は、堂僧という儀礼実践者であると共に、天台における厳密な文献主義的態度を培った者でもあったと捉えられる。

しかし周知の通り、親鸞は比叡山の定められた行法によって転迷開悟することはかなわなかった。存覚の『嘆徳文』の一文には「定水を凝らすといへども識浪しきりに動き、心月を観ずといへども妄雲なほ覆う[29]」と記され、覚如の『報恩講私記』には、「しかれども色塵・声塵、猿猴の情なほ忙はしく、愛論・見論、痴膠の憶いよいよ堅し。断惑証理愚鈍の身成じがたく、速成覚位末代の機覃びがたし[30]」と親鸞の比叡山時代の悩みが記されている。これらの文に譬喩として表現されているように、叡山修行時の親鸞の心象風景は、しきりに押し寄せる煩悩の波浪によって揺れ動き、心は晴れ間なく煩悩の雲に覆われていた。時にその心模様は猿猴の心のようにせわしく、無益で愚かな見解にかたくなる心情であった。とても末世ではこの愚鈍の身のまま迷いを断って真理を悟り、速やかに覚りの仏位に至ることなどできないという思いであった。

その結果、親鸞は二十九歳の時に決意して二十年の修行生活を止め、比叡山を降りることになる。現在、下山の理由にはいくつか考えられている。比叡山の世俗化を嫌ったことを理由にする見解もあるが、当時の比叡山では法然のように世俗化を嫌って別の場所に遁世した例もあり、なぜ親鸞がその道を選択しなかったか疑問の余地が残る[31]。やはり出家の理由として、先の覚如・存覚の記述にあるように煩悩を断ずることができなかったことや[32]、さらに踏み込んで、具体的に性欲の問題が親鸞を悩ませたと考えられている[33]。

青年期における親鸞の行状を概観する時、貴族の子として生まれ育った親鸞が出家後に比叡山で一気に宗教的生活に没頭していた様子が窺える。親鸞にとっては比叡山下山後の六角堂参籠による夢告によって吉水入室へ至る宗

教的転換点となる訳だが、[34] その前に比叡山上での宗教的生活からの離脱に伴う多くの対象喪失があることを十分に思量する必要がある。私見では、親鸞は青年期の一大事である比叡山下山に伴い、多様な対象喪失を経験している。この点について、グリーフケアにおいて言われる一般的な対象喪失とともに、筆者の提唱する「宗教的なことがらの喪失」を重ね合わせながら、親鸞の青年期における対象喪失について大きく四つにまとめておきたい。

第一に、人物の喪失と「宗教的なつながりの喪失」がある。親鸞が二十年以上帰属した集団との決別は、多くの人との離別も含まれていたと考える事が自然であろう。特に、宗教的指導者やともに不断念仏に取り組む堂僧仲間といった人物とのつながりの喪失は、比叡山がかつてよりは世俗化していたと雖も、俗世間の社会的集団とは異なる宗教集団であったことは間違いない。このことから考えれば、親鸞の比叡山下山は、非常に大きな「宗教的なつながりの喪失」でもあったと言えよう。[35]

第二に、環境の喪失ならびに「宗教的環境の喪失」と「宗教的機会の喪失」がある。環境の喪失には、引っ越しや転勤、移住などによって引き起こされる親しい人物との離別による親密感や一体感の喪失や、生活環境の喪失がある。親鸞にとって二十年間も生活した比叡山から離れることは、見慣れた山上からの風景や山中の空気感を失うとともに、親しい一体感のあった山上を、今後は戻ることのできない場所として市井から見上げなければならないということでもある。同時に、比叡山下山は親鸞においては横川の常行三昧堂など慣れ親しんだ宗教儀礼を行う場所の喪失や、不断念仏を行う機会も失うことになる。すなわちそれらは「宗教的環境の喪失」であり、「宗教的機会の喪失」である。

第三に、目標や自己イメージの喪失が考えられる。家庭環境による致し方ない出家であったとは言え、親鸞は比叡山修行に打ち込み悟りを開くことを求めた。しかし、煩悩や性欲の問題によって真理に到達することはできなか

った。すなわち仏道修行による転迷開悟という目的を達することができず、大きな挫折を経験したのである。自ら思い描いていた自己の目標と達成するイメージの喪失経験は非常に大きかったと考えられる。

第四に、所有物の喪失がある。比叡山上での堂僧であれば、役職や官僧の身分、二十年の戒臈によって築いていたはずの地位、また官僧として保証されていた衣食住や租税や年貢の免除といった社会的優遇制度を有していた。しかし、法然のように遁世僧の道という選択もあったにもかかわらずその道を選ばなかった親鸞は、比叡山を下山に伴って、身分・地位・優遇制度といった社会的な所有物の喪失を経験することになったと言える。また、当時の比叡山が仏教総合大学的な色彩も有していたことも考慮に入れれば、比叡山で出会った信仰を共にする仲間を失う「宗教的共同体の喪失」を経験し、堂僧として横川の常行堂における役割を離れることになるという「宗教的役割の喪失」も経験したことになる。

このように親鸞の青年期における対象喪失は数多くかつ重層的である。それらの対象喪失を経てもなお親鸞は比叡山を下りたわけである。先に見たように親鸞の下山には、大きく三つの下山理由が考えられているが、「恵信尼消息」に「山を出でて、六角堂に百日籠らせたまひて、後世のこといのりまうさせたまひける…」[36]や「後世のたすからんずる縁にあひまゐらせんと、たづねまゐらせて、法然上人にあひまゐらせて…」とあるように、比叡山を下りた親鸞が六角堂に参籠し、後に法然に出遇う道程で求めたものが、「後世のこと」「後世のたすからんずる縁にあひまゐらせん」ということであったことを思えば、親鸞の下山理由の中核に、「生死いずべき道」を希求する心があったことは疑いなく、以上に述べてきたような多様で重層的な対象喪失を経験してもなお求道を選択したところに、親鸞の苦悩の深さと決断の重みが窺い知れるのである。

さて、本節を終える前に、松尾剛次による親鸞の出家に関する指摘に対して、若干本稿の視点から私見を補足と

して述べておきたい。松尾によれば、親鸞は九歳の時に慈円の元ですぐに出家したのではなく、まず童子として慈円に入室し、十五、六歳で登壇受戒したとしている。当時の童子は、師僧の元で仏教と学びつつ仏・菩薩に給仕するが、師僧の身の回りの世話や夜には同衾し性的関係も持ったと考えられていることから、松尾は次のように述べる。

> 親鸞も、童子として慈円に仕えていたのであるとすれば、そうした状況下に置かれていたと考えられるのである。親鸞が慈円のことをまったく語らないのも、そうしたいまわしい過去があったからかもしれない。(37)

当時、師僧の男色の対象として童子が位置づけられることが当然であるとするなら、「当然のことであったから何も語らなかった」とも論じることも可能であり、親鸞自身がなにも「いまわしい過去」であったと捉えていたとも限らないのではないかと筆者は考える。だが、歴史学者である松尾の見解を受けた上で本論の視座からみた場合、男色対象として当然ではあったが「語れない何かがあった」と看取することができよう。さすれば、親鸞は筆者が前稿で触れたケネス・ドカによる「公認されない悲嘆」のうちの「認められない関係」を経験していたと指摘することができよう。やや牽強付会な議論となったようにも思うが、一応付言しておきたい。

三　親鸞の成人期における対象喪失

ここではやや広範になるが、ひとまず二十代後半から六十歳もしくは六十五歳頃までを成人期として捉えて、親鸞の行状と対象喪失について論じていくこととする。

この時期の親鸞の対象喪失には、先の青年期同様に非常に多くの対象喪失を考える事ができる。流罪による京都から新潟への流罪、その後の関東移住から京都への帰洛によって住居を転々とするという環境の喪失、それに伴う人物の喪失、法難による法然門下での充実した念仏生活継続という自己のイメージの喪失や宗教的な環境・役割・人物・つながりの喪失など、非常に多様で重層的な対象喪失が考えられる。それらを論じる意義は十分に感じるところであるが、今回は冒頭に述べたように生育歴で重視される四〇歳までの中でも、特に親鸞の宗教上の師・法然との出遇いと別れ、すなわち人物の喪失を軸とし、関連する対象喪失に絞って論じることにする。

すでに概観したように青年期に道を求めて葛藤し、多様な対象喪失を経験した後の親鸞の行動は、第一級史料である『恵信尼消息』によれば次のようであったとされる。(38)

> 山を出でて、六角堂に百日籠らせたまひて、後世をいのらせたまひけるに、九十五日のあか月、聖徳太子の文を結びて、示現にあづからせたまひて候ひければ、やがてそのあか月出でさせたまひて、後世のたすからんずる縁にあひまゐらせんと、たづねまゐらせて、法然上人にあひまゐらせて、また六角堂に百日籠らせたまひて候ひけるやうに、また百か日、降るにも照るにも、いかなるたいふにも、まゐりてありしに、ただ後世のことは、よき人にもあしきにも、おなじやうに、生死出づべき道をば、ただ一すぢに仰せられ候ひしを、うけたまはりさだめて候ひしかば、「上人のわたらせたまはんところには、人はいかにも申せ、たとひ悪道にわたらせたまふべしと申すとも、世々生々にも迷ひければこそありけめ、とまで思ひまゐらする身なれば」と、やうやうに人の申し候ひしときも仰せ候ひしなり。(39)

親鸞は、当時観音が夢告を授けるとされた六角堂に、百日間参籠していた九十五日目の暁に夢告を受けた。[40]その後、法然の元を訪れ彼の説く「生死出づべき道」を聞き心打たれ、さらに百日間通い法然門下の一人となった。ここに記されるように、親鸞は法然の教えに出遇ってすぐに帰入を即決したのではなかった。百日の間、いかなる天候不順の時も法然の元へ通った親鸞の胸の内には、二十年に渡る叡山修行を止め、様々な対象を失ったことの重みを思うと共に、比叡山とは隔絶の開きがあった法然の専修念仏の教えに全託するか否かを慎重かつ真摯に選択しようとしていたことが窺える。

親鸞は法然との出遇い以後、選択本願念仏一筋に歩むことになるのであるが、親鸞が法然門下に入った時期は、「建仁辛酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す」と『教行信証』「後序」に示される通りであり、建仁元（一二〇一）年、親鸞二十九歳の時である。

入室後の親鸞は、法然門下の一人として約六年間の学びの歳月を得る。その勉学の成果の一端は『観無量寿経註』や『阿弥陀経註』から窺える。

また、吉水時代の親鸞の具体的な様子は、『御伝鈔』に「信行両座（第六段）」「信心諍論（第七段）」に描写されている。[41]前者は一念・多念に関わる問題であり、後者は行者の自力信心と如来から賜る他力信心との問題であるが、これらの背景に当時の法然門下内で教学理解の相違が議論されたことと、[42]多くの門弟たちの中でも入室間もない親鸞が法然の真意を正しく受け取っていたことが窺える。門下になって日が浅いものの、法然門下の中で非凡な才覚を有し、法然との強固な師弟の絆を結んだ親鸞の立場を裏付けるのは、何よりも『教行証文類』「後序」にある次の箇所である。

しかるに愚禿釋の鸞、建仁辛酉の歴、雑行を棄てて本願に帰す。元久乙丑の歳、恩恕を蒙りて『選択』を書しき。同じき年の初夏中旬第四日に、『選択本願念仏集』の内題の字、ならびに〈南無阿弥陀仏　往生之業　念仏為本〉と〈釋綽空〉の字と、空の真筆もって、これをかかしめたまひき。同じき日、空の真影申し預かりて、図画したてまつる。同じき二年閏七月下旬第九日、真影の銘は、真筆をもつて「南無阿弥陀仏」と「若我成仏十方衆生　称我名号　下至十声　若不生者　不取正覚　彼仏今現在成仏　当知本誓重願不虚　衆生称念必得往生」の真文とを書かしめたまふ。(43)

ここで親鸞は、法然門下に入って四年になる元久元（一二〇五）年に、『選択集』書写を許され、そこに『選択本願念仏集』の内題及び「南無阿弥陀仏　往生之業　念仏為本」と「釋綽空」の字を法然の真筆で書き加えて頂いたと記している。続いて、法然から加筆を頂いた日に、法然の肖像画を預かって模写し、その図画にもまた法然の手によって「南無阿弥陀仏」と善導による『往生礼讃』のいわゆる「本願加減の文」を書き加えて頂いたことを述べている。こうした『選択集』書写と加筆付与や真影図画の認許は、当時の法然門下でも限られた者にしか許されておらず、師弟関係の構築・強化による一種の教団統制施策とされる向きもあるが(44)、親鸞にしてみれば、感情を赤裸々に吐露して書き残すほど感動的な出来事であったことが先の文に続く次の箇所から理解される。

年を渉り日を渉りて、その教誨を蒙るの人、千万なりといへども、親といひ疎といひ、この見写を獲るの徒、はなはだもつて難し。しかるにすでに製作を書写し、真影を図画せり。これ専念正業の徳なり、これ決定往生の徴なり。よりて悲喜の涙を抑へて由来の縁を註す。(45)

長い年月のうちに法然から教授された千万人の人々の中でも、『選択集』と真影の書写を許された人は数少ない。親鸞は『選択集』の書写と真影の図画を共に許されたことは、専修念仏に帰依した徳であり往生が定まった徴であるから、悲喜の涙をこらえて恩師との法縁・絆を記しておくと述べている。末木文美士は「親鸞自身は、その出自や比叡山時代について一切語ることをしていない。親鸞の自己認識としては、その人生は法然との出会いから始まるのである」[46]と述べているが、親鸞にとって法然との出遇いが人生の画期であったことへの的確な表現であろう。『歎異抄』に「たとひ法然聖人にすかされまゐらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候ふ。」[47]と記されているように、法然が説く選択本願念仏の道は、親鸞にとって比叡山上での修行生活では感得するに至らなかった生死の問題を解決する一筋の白道であり、もし騙されその教えによって地獄に墜ちたとしても後悔しないと他者に語るほどに深く信順していたのである。

また、親鸞にとって法然との出遇いは、今生の問題に限定して捉えられていた訳ではなかった。『高僧和讃』に「曠劫多生のあひだにも　出離の強縁しらざりき　本師源空いまさずは　このたびむなしくすぎなまし」[48]と詠われるように、曠劫より流転してきた自分が、今生での師・法然との出遇いによって、空しく過ぎる生ではなくなったのである。そうしたつながりは、現在一般に考えられている時間感覚における師弟関係を超えた師弟関係であり、「いわば永遠の時空のなかで生き生きとはたらく人間関係のモデル」[49]と言われるほど理想的な宗教的人間関係であった。

しかしながら、我々はこの重大な師弟の出遇いが、同時に別離を予感させる人物の喪失への序奏であったことを続く「後序」の法難に関する箇所から知らされる。次に法難による別離の悲嘆について考えてみたい。

「後序」の法難の箇所については、元号などの詳細な記載があることなどから、法然門下在籍時に親鸞が当時つ

けていた記録が元になっているのではないかとする見解もある。しかし、「後序」後半に親鸞が「慶ばしいかな」と嘆じており、『一念多念文意』における「慶」の左訓に「慶はうべきことをえてのちによろこぶこころなり」[50]と付していることを考慮すれば、親鸞が法然門下に入り得がたき教えに出遇ったことを追憶して「慶ばしい」と記しているのであるから、やはり流罪以降に回想して「後序」全体を統一して書いたとみてよいだろう[51]。手元の記録を元にこれらの一連の出来事を回顧した時、師である法然がすでに往生し、この世に不在であるという現実や、自分自身がたどってきた数奇な歩みを振り返った時、瞼の裏に溢れんばかりの「悲喜の涙」がこみ上げてきたのではなかろうか。

この「悲喜の涙」という表現は、自分のことを僅かしか述べなかった親鸞自身の手によって書かれた悲嘆反応が記されている箇所として捉えることができる。『本典研鑽集記』[52]等の註釈書では、「悲喜の涙」を法然との邂逅や『選択集』書写などの出来事を「慶喜して涙した」と解釈しているが、筆者は「悲喜の涙」をそのまま親鸞の感情表現として注目し、親鸞の対象喪失と悲嘆反応として考察してみたい。

ウォーデンによれば悲嘆反応は感情・身体感覚・認知・行動の四つのカテゴリーに分類されるが[53]、この「悲喜の涙」という表現には、字句のごとく対象喪失に伴う二つの感情としての悲嘆反応と行動的反応が表現されていると窺うことができる。

まず喜は、悲嘆反応としての個人への思慕と捉えることができる。敬愛する法然との在りし日の思い出をいわばライフレビューとして振り返り、師と出遇ったことを思慕し喜ぶ意味での涙である。そこには『選択集』の書写や法然の真影の模写を許された事の喜びは勿論、同じ阿弥陀仏の浄土に往生し再会を期すことができる教えを頂いているという喜びも含まれている。

次に悲には、師・法然がすでに往生し、今生ではもはや会うことができないという死別の悲しみが込められている。倶会一処の教説が胸中にあると雖も、今生で恩師の謦咳に接することが叶わないという喪失の悲しみは残る。こうした喜びと悲しみとが同時に親鸞の感情に沸き上がり、「悲喜の涙」という一言に凝縮されていると窺うことができよう。このように二つの感情が内包されて悲喜の感情が涙となった。ただ、「涙を抑えて」という表現からは、親鸞の身体的な悲嘆反応として、涙が溢れそうになりながらも、こぼれ落ちる寸前でこらえるような感情が、親鸞の悲喜という感情であったことが推察されるのである。(54)

このように「後序」には、筆者は親鸞にとっての深く大きな対象喪失として、法然という人物の喪失があり、親鸞自身の悲嘆反応が「悲喜の涙」として表現されていると窺うことができる。

さて、それらを引き起こしたのは承元の法難(55)であったが、同じく「後序」に法難に親鸞の義憤が示されている。この箇所から法難に関連した親鸞の対象喪失を考える事ができるので引用しておきたい。

> ここをもつて、興福寺の学徒、太上天皇［後鳥羽院と号す、諱尊成］今上［土御門院と号す、諱為仁］聖暦、承元丁卯の歳、仲春上旬の候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿りを成し怨みを結ぶ。これによりて、真宗興隆の大祖源空法師ならびに門徒数輩、罪科を考へず、猥りがはしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜うて遠流に処す。予はその一つなり。空師（源空）ならびに弟子等、諸方の辺州に坐して五年の居諸を経たりき。(56)

この箇所に依れば、親鸞の師である法然をはじめその門下が罪人とされ、死罪になった者や、法然や親鸞のよう

に遠流に処された者がいたことが明らかにされている。歴史家によれば、安楽・住蓮・性願・善綽といった僧侶らが死刑に処されたことは前代未聞の出来事であり、その後僧侶の死刑は継承されなかったことから、公的手続きを踏まない後鳥羽院による私憤による私刑であったという。[57] また、この法難によって法然が讃岐に流され、浄聞房・禅光房澄西・好覚房・法本房行空が流罪になった。親鸞も僧籍を剝奪され、俗名として藤井善信の名が与えられ、越後に流罪させられた。[58]

これら一連の法難が親鸞に多くの対象喪失をもたらしたことは想像に難くない。この事態で考えられる対象喪失を挙げておけば、法然門下でより長く継続した教授を期待した親鸞にとって目標や自己のイメージの喪失がある。また、法然という人物の喪失のみならず、法然のもとで共に学び「信心諍論」など専修念仏に関する本質的議論を繰り広げるほど切磋琢磨して学ぶことのできた門下生との離別という人物の喪失や、勉学に専念できる環境など「宗教的共同体の喪失」、生まれ育った京都を流罪によって失うことなどの環境や安心・安全の喪失もあった。さらに敷衍すれば「宗教的なことがらの喪失」のうち、「宗教者とのつながりの喪失」を経験していることも対象喪失の観点から解釈できるのである。

親鸞にとって、不当な私刑によってもたらされたこれらの対象喪失は、「強いられた喪失」であり、「強いられた喪失」であったからこそ喪失後の悲嘆反応である怒りが明確に生じていると捉えることができる。一般的に悲嘆は、悲しむイメージが先行しがちであるが、怒りを伴うことをここから再認識しておく必要がある。親鸞もこうした喪失に伴う怒りという悲嘆反応を経験していたことを、我々は「後序」から確認することができるのである。

まとめ

以上、生育歴の観点から親鸞の幼少期・青年期・成人期の行実を三十歳代後半まで概観し、折々で起こった対象喪失について論じてきた。親鸞は流罪までの人生までに多様な対象喪失を経験していたこと、対象喪失に伴う悲しみや思慕などといった悲嘆感情の生起や、「悲喜の涙」に象徴されるような両面価値的な悲嘆感情も味わっていたことが明らかとなった。勿論、今回取り上げなかった親鸞の成人期における他の出来事や帰洛後の老年期においても多くの対象喪失が認められる。本稿では詳細に論じる事ができなかったが、ここに列挙して指摘しておきたい。

例えば成人期の親鸞における人生の出来事として、恵信尼との結婚や善鸞や覚信尼ら子どもの誕生がある。前稿で触れたように、本来人生の歓迎すべき転機である結婚や子どもの誕生であっても、自由が束縛され、自分の時間や空間などの環境の喪失を伴う出来事である。家族関係に関連する喪失として言えば、晩年に経験した恵信尼や子供たちとの別居生活や善鸞の義絶はボーリン・ボスが提唱する「曖昧な喪失」に比することができよう。

老年期においては、関東の門弟たちとのやりとりである『親鸞聖人御消息』に見られるように、親鸞自身、肉体の老化を吐露しているところは身体の一部分の喪失にあたる。また、長命であった親鸞にとって先に往生した弟子との死別は、人物の喪失として深い悲嘆を経験させた。この弟子との死別については、すでに親鸞の愛別離苦の姿勢として詳細に論じられているが[59]、私見では弟子との浄土での再会を語る心境は、デニス・クラスが指摘するところの「継続の絆」に通じ、また悲嘆反応への浄土真宗独特の宗教的文化的文脈による適応として意味再構成理論の観点からも興味深く捉えられるところである。これらについては機会を改めて論じたいと思う。

さて、本稿のはじめに「仏教学・真宗学を基調としてグリーフケアに関わる実践者自身が、自らの対象喪失を見

つめ、経験した悲嘆を自覚化するプロセスを経た上でケアに関わる者となることが重要である」と述べた。人生は喪失の連続であり、人は悲嘆と共に生きていかなければならない。それは時代を超えた真実である。鎌倉時代を生きた親鸞の悲嘆は、時を超えて現代を生きる我々や未来のすべての人たちが経験する悲嘆にどこか似かよい、時に重なり合うものである。こうした親鸞の生育歴における対象喪失を確認することは、対象喪失に伴う親鸞の悲しみや嘆き、思慕や怒りに思いを馳せ、それらを経験しながらも親鸞が弘誓の仏地に立って人生を歩んだことを再確認することでもある。悲嘆を抱えながら弘誓の仏地に立脚する親鸞の姿こそ、「仏教学・真宗学を基調としてグリーフケアに関わる実践者自身」が目指すべき一つのモデルとなる。

ただし「一人ひとりの悲嘆は誰の悲嘆とも似てはいない」[60]とウォーデンが述べるように、我々が親鸞と全く同じ対象喪失をしたとしても、我々が全く同じ悲嘆を経験するものではないことと同様に、私と他者との間にも同じ事が言える。すなわちケア提供者が似たような喪失体験と悲嘆を経験していることが、相手の悲嘆を理解する為の必要条件なのではない。自らの悲嘆の経験を相手の悲嘆に同化させて投影し、個別性を失わせるような関わりはグリーフケアにおいて避けなければならない。その起こった感情はあくまでも似ている別個の感情と弁えて、自らの感情を傍らに置きつつ、相手に関わることがケア提供者に必要になってくる。自らの内に沸き上がってきた感情を傍らに抱きながらも、その感情にのまれず、また自らの感情を押しつけず、また安易に相手に同情するのでもない。だがしかし時にケア提供者の感情の機微に従って、相手の隠された深奥の感情に触れるための問いかけをしながら、ケア提供者は自分とは異なった相手の文化的社会的状況や宗教的背景、人間関係、身体性、個別性の差異を丁寧に配慮し、あるがままに感情を受け取り、聞こうとする姿勢を絶えず育んでいかなければならない。ケア提供者のそのようなあり方が、他者の喪失体験を物語る意欲を支える。そして物語る意欲を支えられた他者は、語ることによ

って、表現したことによって自らの悲嘆に気づき、整理し、納得していく経験を得る。そのプロセスを傍らで共にしながら見守る証人のような関わりが、ケア提供者の姿勢として求められる。対象喪失の悲嘆が四苦八苦の中の愛別離苦に収斂されるとしても、相手の悲嘆に耳を傾けず聖典の言説をこちらが先回りして伝えることが、必ずしも他者の悲嘆の直接的解決に結びつく訳ではないのだから。

【付記】本研究は、平成三十年度科学研究費助成事業基盤研究（C）課題番号 JP18K00093（研究課題名「医療現場における宗教者による「無宗教」者支援の実態と可能性」研究代表者山本佳世子）の助成を受けた成果の一部である。

註

（1）J.W.ウォーデン（山本力監訳、上地雄一郎・桑原晴子・濱崎碧訳）『悲嘆カウンセリング―臨床実践ハンドブック』（誠信書房、二〇一一年）、一二六～一二七頁。

（2）高橋聡美編著『グリーフケア―死別による悲嘆の援助』（メヂカルフレンド社、二〇一二年）、二三六頁。またウォーデンも、悲嘆カウンセラー自身の人生における重要な喪失体験の振り返りが「喪の過程を体感する最も良い方法」であり、「遺された人が利用できる外的・内的資源について明確な認識を持つことができる」「これまでの喪失体験で未完了なやり残しの課題が何かを同定できる」「カウンセラーやセラピストは、自分が扱えるクライエントの特質や悲嘆の状況を認識し、自らの限界を知ることができる」という利点のあることを示している。（ウォーデン前掲書、二六四～二六五頁。）

（3）臨床宗教師教育の指導者である谷山洋三は生育歴について著書の中で次のように語っている。「スピリチュアルケアや宗教的ケアを提供する者にとっては、自分の生育歴を見つめることが大切です。私たちの人間関係、コミュニケーションの方法には、子どもの頃から経験した様々なことが影響しています。専門職としてスピリチュアルケアに関

わるときには、相手の内面に触れることになるのですから、自分自身の内面にも触れておいてほしいと思います。」（谷山洋三『医療者と宗教者のためのスピリチュアルケア―臨床宗教師の視点から―』中外医学社、二〇一六年、三頁。）

（4）伊藤高章「人材養成の理念と方法―現象学的ケア教育の試み―」『グリーフケア』創刊号（上智大学グリーフケア研究所、二〇一二年）、六〇頁。

（5）こうした人材養成教育の詳細な論考として、窪寺俊之・伊藤高章・谷山洋三編『スピリチュアルケアを語る第三集―臨床的教育法の試み―』（関西学院大学出版会、二〇一〇年）、葛西賢太「傾聴者の意識と体験」『身心変容技法研究』第七号、二〇一八年）がある。

（6）ここで言う物語という概念全般は、リタ・シャロン（斎藤清二・岸本寛史・宮田靖志・山本和利訳）『ナラティブ・メディスン―物語能力が医療を変える―』（医学書院、二〇一一年）に依っている。

（7）前者の代表的な研究には、赤松俊秀『親鸞』（吉川弘文館、一九六一年）や、それを継承する平松令三『親鸞』（吉川弘文館、一九九八年）、平雅行による『親鸞とその時代』（法藏館、二〇〇一年）および『歴史の中に見る親鸞』（法藏館、二〇一一年）と同氏の近著『鎌倉仏教と専修念仏』（法藏館、二〇一七年）がある。また後者には今井雅晴『親鸞をめぐる人々』（自照社出版、二〇一二年）、『親鸞とその家族』（自照社出版、一九九八年）、同氏『親鸞の伝承と史実―関東に伝わる聖人像―』（法藏館、二〇一四年）、同氏『親鸞と東国』（吉川弘文館、二〇一三年）、松尾剛次『親鸞再考―僧にあらず、俗にあらず―』（NHK出版、二〇一〇年）、同氏『山をおりた親鸞　都をすてた道元―中世の都市と遁世―』（法藏館、二〇〇九年）、同氏『知られざる親鸞』（平凡社新書、二〇一二年）がある。また松尾は『知られざる親鸞』において西岸寺（京都市伏見区）にある玉日の墓の考古学的研究成果の活用を試みている。また末木文美士はこうした歴史学者諸氏の見解に対し、聖人伝（ハギオグラフィー）と伝記（バイオグラフィー）との違いを指摘し、「研究者の間でも意見が割れるような問題に関しては、無理に事実は一つとしてどちらに決めなくても良いのではないだろうか。あるいは、それは歴史学者にとっては大きな問題かもしれないが、歴史学が専門でない筆者にとっては、いずれの説を採ればよいか、下手な判断は下し難い。むしろそれ以前に、基本となる伝記史料の意図や性格を明らかにすることの方が重要なことのように思われる。」としている。本稿も親鸞伝の歴史学的研究に対しては、基本的に末木氏の見解と同じ姿勢を取っている。（末木文美士『親鸞―主上臣下、法に背く―』ミネルヴ

ァ書房、二〇一六年）。

（8）ライフサイクルは、主としてアメリカで活躍したE・H・エリクソン（Erik Homburger Erikson, 1902〜1994）による人格発達理論の用語であり、それぞれのステージには課題があることを示されている。エリクソンのライフサイクルは、ジークムンド・フロイト（Sigmund Freud, 1856〜1939）の唱えた口唇期・肛門期・男根期（エディプス期）・潜伏期などの幼児期における性的リビドーの満足という観点による精神―性発達理論に社会適応の概念を加味し、生涯にわたって各時期に発達課題とそれを乗り超えられない時に心理―社会的危機が生じるとした八段階である。他によく知られた発達段階として、ピアジェ（Jean Piaget, 1896〜1980）による認知発達段階がある。本稿で用いた区分設定である幼少期は、出生から満二歳くらいまでの乳児期、二歳から五〜六歳くらいまでの幼児期、六歳頃〜十二歳頃までの児童期を含んでいる。なお、発達段階やこの四つの区分については松本滋『宗教心理学』（東京大学出版会、一九七九年）、五〇〜五二頁、氏原寛・亀口憲治・成田善弘・東山紘久『心理臨床大辞典』（培風館、二〇〇四年）、一三〇五〜一三〇七頁、井上ウィマラ・葛西賢太・加藤博己編『仏教心理学キーワード事典』（春秋社、二〇一二年）、二〇〇頁などを参照している。なお、エリクソンのライフサイクルにもとづいて親鸞の人間関係を論じた論考に寺川幽芳「親鸞のライフサイクルと人間関係」（『親鸞の思想―宗教心理学の視点から―』所収、法藏館、二〇〇五年）があり、本稿執筆にあたって益するところが大きかった。

（9）例えば谷山は前掲書において、自分の誕生から三九歳までの生育歴を綴っている。

（10）本願寺史料研究所編『増補改訂本願寺史』第一巻（本願寺出版社、二〇一七年）、三頁。

（11）『浄土真宗聖典註釈版（第二版）』（本願寺出版社、二〇〇四年）、一〇四三頁。以下、『浄土真宗聖典註釈版』は『註釈版聖典』と略す。

（12）末木前掲書、五三頁。

（13）平雅行『歴史の中に見る親鸞』（以下、平前掲書と略す）、二五頁。

（14）一般には京都東山粟田口の青蓮院とされるが、そのころの青蓮院は比叡山山上にあり、なおかつ住持は慈円の師である覚快であったことから、親鸞の得度が慈円のもとであるならば、その場所は三条白川坊となる。（赤松俊秀前掲書ほか参照。）なお、親鸞の慈円入室には中沢見明や平松令三らをはじめ、現在も疑問の声がある。近年では平雅行が（一）慈円の関係史料（『門葉記』等）に尋有の名は見えるものの親鸞の名前が見えないこと（史料の問題）、（二）

建永の法難の際に慈円が親鸞の身柄を預からなかったこと、（三）親鸞の家格からして直接門跡への入室は考えられないこと、（四）親鸞の出家名に師僧であるはずの慈円に関する字が入っていない、という四つの問題があることから慈円入室説を虚構であると論じている。（平前掲書、三〇～三七頁参照。）

（15）『註釈版聖典』、一〇四三頁。

（16）松尾剛次『親鸞再考―僧にあらず、俗にあらず―』（ＮＨＫブックス、二〇一〇年）、五〇～五一頁ならびに本願寺史料研究所編『増補改訂本願寺史』第一巻（本願寺出版社、二〇一七年）、六～七頁参照。

（17）小山正文は、これらの親鸞絵伝の各場面は法然絵伝を参考に挿入されたものであり、「史実性とは切り離して味わうべき性質のものである」と提起している。（小山正文「絵伝に画かれた幼少時代の親鸞」『親鸞と真宗絵伝』所収、法蔵館、二〇〇〇年、一五～二四頁。）

（18）平松令三『親鸞』（吉川弘文館、一九九八年）、二七頁。

（19）平松前掲書、二七～二九頁。

（20）森省二『子どもの悲しみの世界―対象喪失という病理』（ちくま学芸文庫、一九九五年）、三八～三九頁。

（21）森前掲書、三九頁。

（22）ウォーデンがまとめたところによれば、思慕の増大は対象喪失に伴う通常の悲嘆反応の一つであるが、それが小さくならずいつもまでも続く場合は「外傷性悲嘆（traumatic grief）」が起きている医学的サインの可能性があるという。（ウォーデン前掲書、二二頁。）

（23）今井雅晴は、出家に際しての親鸞の感情を推して「あわれなのは親鸞である。父の出家の翌年の九歳のとき、比叡山延暦寺に送られ、出家させられた。幼いながら、いろいろと思うところがあったに違いない。」と述べている。（今井雅晴『親鸞とその家族』、自照社出版、一九九八年、三一頁。）

（24）高田専修寺に伝わる「三夢記」やそれを開版した五天良空による『親鸞聖人正統伝』には、青年期の親鸞のエピソードとして磯長と大乗院での夢告が記されている。だが、このあたりは歴史学者によって史料の信憑性に疑義が出され、どのように用いるか議論が分かれているところである。伝親鸞作の「三夢記」には、①親鸞十九歳の建久二（一一九一）年九月十四日の夜に、河内国磯長の聖徳太子廟で聖徳太子から受けた夢告（磯長の夢告）、②正治二（一二〇〇）年十二月に叡南無動寺大乗院で如意輪観音から受けた夢告（大乗院の夢告）、③建仁元（一二〇一）年四月五

日に六角堂で聖徳太子から受けた夢告（六角堂夢告）が記載されている。今日の研究では、①と②は歴史的事実とは言い難いことから「三夢記」は少なくとも江戸時代に創作された伝承と位置づけられている。ただし、松尾剛次は『親鸞聖人正明伝』との関連からそれぞれの夢告をひとまず事実として認め、史料として用いている。（山田雅教「伝親鸞作『三夢告』の真偽について」『高田学報』七五輯、一九八六年。同氏「再論伝親鸞作『三夢記』の真偽について」『高田学報』九二輯、二〇〇四年。小野一之「聖徳太子墓の展開と叡福寺の成立」『日本史研究』三四二号、一九九一年。『増補改訂本願寺史』第一巻一九五～一九七頁、平前掲書四六頁。松尾前掲書六七～七五頁および同氏「知られざる親鸞」平凡社新書、二〇一二年、六五～七六頁。）

(25) 『註釈版聖典』、一〇四三～一〇四四頁。

(26) 末木前掲書五八～五九頁。

(27) 『註釈版聖典』、八一四頁。

(28) 末木前掲書五八頁および『増補改訂本願寺史』第一巻一四～一五頁等参照。

(29) 『註釈版聖典』、一〇七七頁。

(30) 『註釈版聖典』、一〇六七頁。

(31) 宮崎円遵「親鸞の生涯」（『宮崎円遵著作集第一巻親鸞の研究（上）』所収、思文閣出版、一九八六年）五頁。本願寺史料研究所編『本願寺史』第一巻（浄土真宗本願寺派宗務所、一九六九年）四一頁。なお『本願寺史』では、当時の比叡山の有り様を「開祖の精神を見失って、世俗化し門閥化し民族宗教化し、下層に無頼の濫僧を擁する荘園領主となっていた」と表現し、親鸞下山の理由を比叡山の世俗化に求めている。

(32) 梯実圓『親鸞聖人の生涯』（法蔵館、二〇一六年）、二三頁。

(33) 赤松俊秀は、親鸞が青年期特有の性欲・愛欲の問題に苛まれたとする。そしてそれが生じたのは常行三昧堂の堂僧は貴族の邸宅に招かれて不断念仏を修することから、親鸞は女性が活躍する俗世間に触れやすかったから、としている。（赤松前掲書、六〇～六一頁）。平松令三は赤松を継承し、『嘆徳文』の文言を挙げて人間的な性欲の問題として解釈するのが最適としている。（平松令三前掲書、五二頁。）ただ、平雅行によれば、六角堂夢告における「行者宿報偈」の内容理解と、当時の比叡山において僧侶の妻帯が一般化していた事実からすれば、赤松の理解には問題があるとしている。（平前掲書、五九～六四頁。）

（34）親鸞の夢告について、六角堂夢告は史実であることは疑いがない。だが『高田正統伝』や『親鸞聖人正明伝』には六角堂夢告の他に磯長夢告と大乗院夢告があったとされ、古田武彦が「三夢記」を親鸞真作と発表して以降、議論が再燃し、近年でも松尾剛次がそれを支持している。しかし、磯長夢告については、小野一之による詳細な論考によって「京都六角堂参籠の説話によった案出」であり信憑性は薄いと論じられている。また、大乗院夢告に関しては、山田雅教によって親鸞に夢告をしたはずの「如意輪観自在大士」が当時の大乗院に安置されていなかったことが論証されており、大乗院夢告が史実とは考えられない。（小野一之「聖徳太子墓の展開と叡福寺の成立」『日本史研究』三四二号、一九九一年。山田雅教「伝親鸞作「三夢記」の真偽について」『高田学報』第七十五輯、一九八六年。同氏「再論　伝親鸞作「三夢記」の真偽について」『高田学報』第九十二輯、二〇〇四年。）

（35）ただし、親鸞の弟である尋有は、一生涯天台僧であり僧都まで勤め、晩年帰洛した親鸞を自らの里坊に住まわせていることから、一時期つながりの失われた時期もあるが、晩年は交流のあったことが窺われる。

（36）『註釈版聖典』、八一四頁。

（37）松尾前掲書、六二頁。松尾は他でも親鸞が男色の環境を免れなかったと指摘している。（松尾剛次『破壊と男色の仏教史』平凡社新書、二〇〇八年、一七八頁。）

（38）存覚の『嘆徳文』によれば「近くは根本中堂の本尊に対し、遠くは枝末諸方の霊崛に詣でて、解脱の径路を祈り、真実の知識を求む。ことに歩みを六角の精舎に運びて、百日の懇念を底すところに、親り告げを五更の孤枕に得て…」とあり、親鸞は根本中堂や諸地域の霊験所へ参詣したが、特に六角堂に参籠して告げを受けたとされる。『梁塵秘抄』によれば、当時の霊験所として「観音験を見する寺、清水石山、長谷のお山、粉河近江なる彦根山、ま近く見ゆるは六角堂。」と詠まれており、六角堂以外に遠近各地の夢告を受けられる場所が示されているが、親鸞が実際に六角堂以外の根本中堂や諸地域の霊験所に参籠したかどうか定かではない。（佐佐木信綱校訂『梁塵秘抄』岩波書店、一九四一年、五九頁。）

（39）『註釈版聖典』、八一一～八一二頁。

（40）六角堂において親鸞が受けた夢告の内容は、『恵信尼消息』に「御示現の文」として添付され、覚信尼に送られたことがわかるものの現存していない。よって親鸞真蹟の断簡が残る「廟窟偈」なのか、もしくは真仏が書写したものが残る「行者宿報偈」なのかいまだ定説を見ない。

(41) 『註釈版聖典』、一〇四八～一〇五一頁。なお、「信心諍論」については『歎異抄』「後序」（『註釈版聖典』、八五一～八五二頁）にも同様の記載があり、史実として親鸞が門弟に語っていたと考えられているが、「信行両座」が実際の出来事であったかについては疑問視されている。例えば平松令三は、「信行両座」に関しては『親鸞伝絵』作成の過程で関東門弟集団に伝わっていた「伝承」を覚如が記したのであって、史実とは言い難いとしている（平松前掲書、一二九～一三四頁）。また、小山正文によれば、『親鸞伝絵』「信行両座段」と『拾遺古徳伝絵』「七箇条起請文連署段」の絵は寸分違わないことから「信行両座段が覚如によって法然絵伝の七箇条起請文連署の風景を利用して創作された可能性の高いことを意味するものにほかならないとおもう」と、覚如の創作である可能性が高いと述べている（小山正文「『拾遺古徳伝絵』の成立と展開」小山前掲書所収、法蔵館、二〇〇〇年、三四三頁）。また、松尾によれば、「信行両座」は親鸞の進言ではなく、安居院聖覚や法蓮房信空の進言によってなされたのではないかと疑問を呈している。（松尾剛次『親鸞再考』、九三～九六頁参照。）

(42) その他に、覚如の『口伝鈔』には法然在世時に親鸞と証空との間で「体失不体失の往生の事」が議論され、法然によって親鸞の不体失往生こそが念仏往生の立場であると判決されたと伝える。『註釈版聖典』、八九六～八九八頁。

(43) 『註釈版聖典』、四七二～四七三頁。

(44) 平松前掲書、一〇八～一一三頁参照。

(45) 『註釈版聖典』、四七三頁。

(46) 末木前掲書、五九頁。

(47) 『註釈版聖典』、八三二頁。

(48) 『註釈版聖典』、五九六頁。

(49) 寺川幽芳前掲書、二三〇頁。

(50) 『註釈版聖典』、六八五頁。

(51) 近年では「後序」が執筆時期の異なる四つの文章をつなぎ合わせたとする古田武彦に対して、末木文美士が詳細に検討を加え、「後序」は第一に親鸞の法難への糾弾と非僧非俗・愚禿の宣言であり、第二に親鸞による法然の正統的継承者であることの位置づけを明確にしたものと批判している。（末木前掲書、一〇一～一一一頁。）

(52) 宗学院『本典研鑽集記』「下巻」（永田文昌堂、一九六四年）、五六〇～五六一頁。赤沼智善・山辺習学『教行信証

講義』「真仏土・化身土の巻」（法蔵館、一九五一年）、一五八七頁。

（53）ウォーデン前掲書、一八頁。

（54）悲喜は、表記上矛盾するような感情である。批評家である若松英輔はこのような矛盾するような二つの感情を次のように論じている。「歓喜にあふれた悲しみを経験したことがある。表記からすれば矛盾を通り越して無意味にすら思われるかもしれない。だが、こう書いてみなければ分からない情感は確かに存在する。すでに逝き、もう二度とその姿を認識することができないと思っていた人の存在を、悲しみに中に見いだしたとき、そう感じた。姿は見えず、ふれることも、互いに言葉で語り合うこともできない。しかし、確かに実在する。悲しみのなかに生きている。そうはっきりと書き得たとき、歓びと悲しみは、同じ心情の二つの顔であることを知った。歓愛と悲愛は、消えることのない一つの情愛を呼ぶ、二つの名前であることが分かった。」（若松英輔『悲しみの秘義』ナナロク社、二〇一七年、一四三～一四四頁。）

（55）歴史学の見地からは建永の法難とする方が、元号上正確であると指摘されているが、本稿では親鸞の記述に合わせて承元の法難と表記した。（平雅行「建永の法難と親鸞」平前掲書所収、七四頁。）

（56）『註釈版聖典』、四七一頁。

（57）平雅行「建永の法難と親鸞」平前掲書所収、七五～七八頁。なお、吉水入門間もない親鸞が流罪の対象となったことについては、親鸞の妻帯が処罰の原因とするものがある。しかし、宮崎円遵によって親鸞の流罪は妻帯という個人的な出来事ではなく親鸞の専修念仏教団における地位に由来するとの指摘がなされ、また近年では、平雅行が顕密仏教僧にも妻帯者がいたが処罰されていないことから、親鸞の妻帯が流罪の原因であるとは言えないと指摘している。（宮崎円遵『宮崎円遵著作集第一巻、親鸞の研究（上）』永田文昌堂、一九八六年、二一頁他。平雅行「付論　建永の法難の史料学」『鎌倉仏教と専修念仏』所収、法蔵館、二〇一八年、二八五～二九二頁。）

（58）承元の法難についての記録は、蓮如書写本『歎異抄』に「流罪記録」として付されている。（『註釈版聖典』、八五五～八五六頁。）

（59）鍋島直樹「親鸞における愛別離苦への姿勢」『真宗学』第九九・一〇〇合併号、一九九九年。

（60）ウォーデン前掲書、九頁。