

親鸞思想における「乃至一念」の意義

—「相統」への展開を踏まえて—

常塚勇哲

【凡 例】

一、原則として敬称は省略した。

一、引用文献にある傍線、網掛けは全て筆者によるものであり、それは筆者による強調箇所をあらわす。

一、以下の著述は、次のように略記した。

『仏説無量寿経』 ↓ 『大経』、『仏説観無量寿経』 ↓ 『観経』、『仏説阿弥陀経』 ↓ 『阿弥陀経』

『顕浄土真実教行証文類』 ↓ 『顕浄土真実行文類二』 ↓ 『教行信証』行巻（他巻も同様に略す）

『無量寿経優姿提舍願生偈註』 ↓ 『論註』

『選択本願念仏集』 ↓ 『選択集』

一、以下の引用文献は、次のように略記した。

『定本教行信証』親鸞聖人全集刊行会、細川行信新訂 法蔵館、一九八九年 ↓ 『定本』

『定本親鸞聖人全集』親鸞聖人全集刊行会、法蔵館、一九六九年 ↓ 『定親全』

『真宗聖教全書一』真宗聖教全書編纂所編、大八木興文堂、一九四一年 ↓ 『真聖全一』

『真宗聖典』真宗聖典編纂委員会 東本願寺出版部、一九七八年 ↓ 『聖典』

一、『教行信証』の科文の呼称は、基本的に『聖典』に依るが、筆者が変更する箇所は適宜注を入れて示した。

一、原漢文のものは、必要に応じて『聖典』を参考に筆者が書き下した。

一、清濁点なども『聖典』を参考に補正し、原文にない訓は○で補った。

一、原則として左訓は省略した。

一、原則として漢字は通用体に変更した。

はじめに——問題の所在——

筆者の根本的な課題は、法然浄土教の伝統を継承した親鸞が、選択本願念仏の仏道における宗教的生活の實際を、どのように確かめたかを明確にすることにある。本論は、その課題を、特に「相統^①」という概念を通して考察したい。法然において「相統」の課題は、次の文のように、主に称名念仏の「行」の側面から示された。

問。日別の念仏の数返は、相統にいるほどは、いかゞはからひ候べき。答。善導の釈によらば、一万已上は相統にてあるべし。たゞし一万返をいそぎ申て、さてその日をすごさむ事はあるべからず、一万返なりとも、一日一夜の所作とすべし。総じては一食のあひだに三度ばかりとなえむは、よき相統にてあるべし。それは衆生の根性不同なれば、一准なるべからず、こゝろざしだにもふかければ、自然に相統はせらるゝ事なり。

〔『西方指南抄』下本『定親全五』二八三—二八四頁〕

ここで法然は、まず日々の称名念仏はどれほどの「数返」で「相統」とすることが出来るのかと問う。それに対して、法然は善導の解釈に依れば「一万返」とするが、しかし「一万返」と言っても、称名念仏は一日を通して行うべきこととであり、急いで数をこなすことはないようにと戒める。更に法然は、一般的には「一食のあひだに三度ばかりとなえ」ることを「よき相統」とするが、「相統」の課題は衆生の根性がそれぞれ異なることを理由に、一律ではないとし、志が深ければ称名念仏は「自然に相統」とすると明らかにする。このように法然は「相統」の課題を、称名念仏の「行」の側面から、基本的に受け止めたのである。

ここで問いにあげられる称名念仏の「数」を通した「相統」への関心は、法然教学を受けとめようとする者には、常に大きな問題となつた。それは生涯の称名念仏を修する「数」を問題とした一念多念の諍論である。本論は、この諍論を主題的に扱うものではないため、深くは立ち入らないが、この諍論に対する法然の基本的立場は、「信おば一念に生るととり、行おば一形はむべし」という説示にある。つまり一声の念仏である「一念」に浄土に生まれることを「信」の内容としながら、一生涯（一形）の間、称名念仏の「行」を「相統」すべきものである。しかし、この法然の「一念」と「一形」の説示からは、一念に浄土に生まれるにも関わらず、なぜ称名念仏を一生涯相統すべきなのかという問いが起こつた。おそらくここにこそ親鸞が担つた思想的な課題があり、一般に「信行（信じて行ずる）」と次第する仏道を、親鸞独自の視点から受け止めた必然性が窺えるのである。

親鸞は、『大経』から「眞実の行願」として第十七願を、「眞実の信願」として第十八願を据え、「選択本願の行信」という「行信」の次第で確かめた。法然は基本的には第十八願を中心とした一願建立の教学であつたが、親鸞は「行」と「信」の根本原理としてそれぞれの願を据えて、課題を明確に分けた。またその一方で、衆生における「行信」の「願成就」は、次の文のように、一体の事柄として確かめた。

称名信樂の悲願成就の文、『経』に言はく、十方恒沙の諸仏如来、皆共に無量寿仏の威神功德不可思議なるを讚嘆したまふ。諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歡喜して、乃至一念せむ、至心回向したまへり、彼の国に生まれむと願ずれば、即ち往生を得、不退転に住せむ。唯だ五逆と正法を誹謗するを除くと⁽⁴⁾

親鸞は「至心回向」に敬語表現を附し、その「回向」の主体を「如来」とする独自の思索を示す。また「乃至一念せむ」と一度区切り、「信心歡喜」が「乃至一念」の内容であることを明らかにした。親鸞はこの第十八願成就文の

「乃至一念」を、『教行信証』信巻で、諸仏の讃歎する「名号」を、衆生が「聞」く所に実現する「信楽」の「一念」と明らかにした。また、第十八願成就文の「乃至一念」理解に対して、行巻で『大経』流通分の「乃至一念」を「行の一念」と受け止めた。親鸞は、法然教学や一念多念の諍論において、基本的に「行」の枠組みでしか語られることのなかった「乃至一念」について、行と信の二側面からを受け止め、その分際を明確にしたのである。

このように親鸞が明らかにした「行信」の教学において、上述した「相統」の課題はいかに受容され、確かめられてきたのか。「相統」の代表的な解釈に、いわゆる「信心正因 称名報恩」という理解がある。それは覚如が『口伝鈔』で、「下至一念は本願をたもつ往生決定の時剋なり、上尽一形は往生即得のうへの仏恩報謝のつとめなり」と述べることなどに由来する。また「仏恩報謝」を「報謝のために称名つかまつ」とし、信心獲得後は報恩のために称名念仏を「相統」すると捉えている。覚如は『正信偈』龍樹讚の「憶念弥陀仏本願 自然即時入必定 唯能常称如来号 応報大悲弘誓恩⁽⁷⁾」を根拠と示すように、確かに親鸞の仏道において「相統」は、「称名報恩」を課題とする側面があると言える。

しかし法然の「行」を中心とした説示から、親鸞は「行信」として、その課題とする所を分けて明らかにした。それを踏まえた上で、「称名報恩」という「行」の側面のみで、親鸞の仏道における「相統」の課題は、十分に明らかになるだろうか。筆者にこの問いが起こるのは、例えば『歎異抄』第九章で、唯円が「念仏まふしさふらへども、踊躍歡喜のこゝろおろそかにさふらふ⁽⁸⁾」と述べることや、『後世物語聞書』にて、「かゝるあさましき無智のものも、念仏だにまふせば極楽にむまるゝとうけたまはりて、そのゝちひとすぢに念仏をまふせども、まことしくさもありぬべしともおもひさだめたることも候はぬ⁽⁹⁾」というような、専修念仏に生きんとする者全体に通じる「こゝろ」や「おも

ひ」に関わる実践的な課題があるからである。親鸞においては、『恵信尼消息』に伝わる、親鸞四十二歳の時に、衆生利益の為に始めた三部経千部読誦を中断したという事が、同質の課題を持つものとしてあげられるだろう。つまり、他力に帰した身に生じる仏道のあゆみにおける自力の問題である。その本質は、『恵信尼消息』で、「人の執心、自力の心は、よくよく思慮あるべし」⁽¹⁰⁾と親鸞が内省したと伝わるように、特に他力に帰してもなお問題になる「自力」の「心」、もしくは「信」の課題である。⁽¹¹⁾しかしその「信」の「相統」の課題も、専修念仏の「行」に生きようとする中で生まれる問題であり、「行」の「相統」との関係も窺う必要がある。このように親鸞の仏道においては、「行信」それぞれで「相統」を課題とすべき事柄があるといえる。

本論では、上述した「行」と「信」それぞれにある「相統」の課題を明らかにするために、親鸞が明確に「行」と「信」に分けた「乃至一念」と「相統」との関係を考察する。特に親鸞の「乃至」の受け止めに注目したい。なぜなら法然は、称名念仏の「相統」を課題とする「上尽一形」を否定した「一念往生義」の者に対して、「乃至」や「下至」を「みな上尽一形をかねたることば」⁽¹²⁾と述べており、一生涯の「相統」を課題とする言葉と受け止めるからである。法然は、基本的には「行」の枠組みの中で「乃至」の課題を受け止めたが、親鸞は「行信」にわたる「一念」理解を明かす中で「乃至」に注目しており、「行信」それぞれの「一念」から「相統」への展開を踏まえる上で重要な手掛かりとなると考える。

したがって、本論では以下のような次第で考察を進める。

まず親鸞が「行」の課題において引用する『大経』流通分「乃至一念」の意義を、「相統」の関係を踏まえて考察する。最初に、行巻における「行一念釈」の位置づけを確かめ、親鸞が「行の一念」を、「称名の偏数に就いて、選

択易行の至極を顕開」とするとした意義を考察する。その上で、親鸞の「行」の課題における「乃至」理解を考察し、「一念」から「相統」への展開を、「行一念釈」に続けて引用される『安樂集』の文に確かめる。

次に、親鸞が「信」の課題において引用する第十八願成就文「乃至一念」の意義を、「相統」への展開を踏まえて考察する。ただし、信巻では「一念」と「相統」の課題が直結して表現されているわけではない。そのため、まず親鸞が「一念」について、「信樂開発の時剋の極促を顕」し、「廣大難思の慶心を彰」すとした意義を確かめる。そして坂東本・信巻の「乃至」の解釈に振られた、親鸞の独特な訓読に注目して考察する。それらの確かめを踏まえて、「信一念釈」と「唯除釈」¹³⁾の関係を考察する。後述するが、親鸞は「信一念釈」に引用する第十八願成就文では、「唯除五逆誹謗正法」の文（以下「唯除」の文と適宜略記）を引用しない。その意義は、「相統」の課題と深く関わっており、第十八願成就文の「乃至一念」と「相統」への展開を考える上で、重要な視点となることを提言したい。

一 「行」の課題における「乃至一念」の意義

— 大行実現の「一念」と「相統」の二側面 —

まず親鸞が「行」の課題とした『大経』弥勒付属の文の「乃至一念」の意義を、「相統」との関係で考察する。

行巻全体において「行一念釈」は、どのように位置づけられるだろうか。親鸞は行巻冒頭で「大行は則（ち）無碍光如来の名を称するなり」と述べて、行巻を始める。親鸞はその自釈に続けて、『大経』から、行巻の標拳でもある第十七願「諸仏称名の願」を引用し、様々な異訳の経文、三國七高僧などの論文・釈文を引用する。親鸞は「行一念

「釈」直前の自釈でそれらの引用の中の文言を根拠にして自釈を示している。⁽¹⁵⁾ そしてその確かめの上で、親鸞真筆である坂東本で「行一念釈」直前で改行をし、行の一念を明らかにしている。

凡そ往相回向の行信に就いて、行に則（ち）一念有り、亦信に一念有り。行の一念と言（ふ）は、謂わく称名の徧数に就（い）て選択易行の至極を顕開す。故に、『大本』に言（は）く、仏、弥勒に語りたまはく、其れ彼の仏の名号を聞（く）を得て、歓喜踊躍して、乃至一念せむこと有らむ。当に知るべし、此の人は、大利を得とす。則ち是（れ）無上の功德を具足するなりと。已上
（『定本』六八一―六九頁）

先述したように親鸞は「行一念釈」直前まで、これまで引用されてきた文言を根拠に自釈をしていた。それに対して、「行一念釈」は、新たに『大経』弥勒付属の文を引用し、自釈の根拠にしている。つまり親鸞は「行一念釈」を、一度改行して区切り、これまでとは異なった視点から自釈することを示している。金子大榮は、「行一念釈」の直前までを「大行そのものの意味内容」⁽¹⁶⁾を押さえるものと位置づけ、また「已上の叙述に依りて七高僧の釈文に対する親鸞の領解は、一先づ終を告げたのである」⁽¹⁷⁾と指摘した上で、「行一念釈」について以下のように述べる。

それは明かに行実現の直接なる状態を説くものである。一声念仏に於て、大行のあらゆる功德は領会せらるゝ、ことを顕はすものである。
（『金子大榮著作集六卷』三二三頁）

金子がここで「行一念釈」を、「行実現の直接なる状態を説くもの」と指摘することは重要である。親鸞は「大行」が「大行」たる理由を、行巻で「斯の行は即（ち）是（れ）諸の善法を摂し、諸の徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり。故に大行と名（づ）く」⁽¹⁸⁾と述べ、また『大経』流通分の「一念」を、『一念多念文意』で「一念は功德のきわまり、一念に万徳ことごとくそなわる、よろづの善みなおさまるなり」⁽¹⁹⁾と受け止めている。つまり大行

に具わる「功德宝海」が、衆生に実現する状態を示すのが「功德のきわまり」の「行の一念」なのである。このことから金子の指摘のように、行巻「行一念釈」は大「行実現の直接なる状態」を示す箇所といえる。

このような行巻における位置づけの上で、親鸞は「行一念釈」を「凡そ往相回向の行信に就いて、行に則（ち）一念有り、亦信に一念有り」と始める。親鸞は、ここで「往相回向の行信」と述べるように、第十七願・第十八願成就に実現する「行信」について、「行」には「則」ち「一念」があり、「信」にも「亦」、「一念」があると示している。ここで「行」と「信」の「一念」が並列に並んでいるようにも見えるが、親鸞はここで「行」については「則」ちと接続し、「信」については「亦」と接続することが注意される。つまりこれは「行」に法「則」として「一念」があるならば、「信」にもまた（亦）「一念」があるという「信一念」を成り立たせる「行の一念」という基本的な構造を示している。⁽²⁰⁾それはここで「行の一念」を解釈するといっても、それは「信一念」と別々に存在するものではなく、衆生に実現する「行信」の「一念」の「行」の側面を明らかにすることである。

このような「行信」にわたる「一念」の基本構造を確かめてから、親鸞は具体的に「行の一念」を、「称名の徧数に就（い）て選択易行の至極を顕開す」と確かめていく。先学の中には「信の上の最初の一声の念仏を行の一念と

いうのである」⁽²¹⁾とも言うが、冒頭の「往相回向の行信」についての「一念」の説示を踏まえれば、その理解は妥当ではない。先述したように、ここで問題となっている「行の一念」とは、「信一念」を成り立たせる「行の一念」である。親鸞は、この「行の一念」を「弥勒付属の一念」とし、それを転釈する中で「一声」⁽²²⁾とも押さえる。このようなことを思う時、親鸞がここで「行の一念」というのは、諸仏の称名で「名声」⁽²³⁾となつて用き、衆生に「聞其名号」を実現する「一声」を明かしていると窺えるのである。

ここで親鸞は、「行の一念」を「選択易行の至極」とまで表現しているが、その意義をどのように捉えるべきか。親鸞が「選択易行」と言及する時には、法然の『選択集』本願章の以下の文が想起されている。

念仏は易きが故に一切に通じ、諸行は難きが故に諸機に通ぜざることを。然れば則ち一切衆生をして、平等に往生せしめんが為に、難を捨て易を取りて本願となしたまふか。(中略) 然れば則ち弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を摂せんが為に、造像起塔等の諸行を以て往生の本願となしたまはず、唯(だ)称名念仏の一行を以て、その本願となしたまへり。(中略筆者『真聖全』九四四―九四五頁)

ここで法然は、法蔵比丘が易行である「称名念仏の一行」を本願とするのは、「普く一切を摂せん」とする「平等の慈悲」に基づく選択と明らかにしている。つまり親鸞が、「行の一念」を「選択易行」と示すのは、あらゆる衆生に通じ、仏道を実現しようとするために「易行」を「選択」したという大悲の精神を顕しているのである。

また筆者が、「選択易行」が「至極」とまで表現されることで注目したいのは、親鸞が『大経』流通分の文、並びに善導の釈義を引用した後示される、智昇の『集諸経礼懺儀』の文である。

智昇師の『集諸経礼懺儀』の下巻に云(は)く、深心は即(ち)是(れ) 真実の信心なり。自身は是(れ) 煩惱を具足せる凡夫、善根薄少にして、三界に流転して、火宅を出でずと信知す。今、弥陀の本弘誓願は名号を称(する) こと下至十声聞等に及ぶまで、定(ん)で往生を得しむと信知して、一念に至(る)に及(ぶ)まで疑心有(る) こと無し。故に深心と名(づ)くと。已上 (『定本』六九頁)

この文は、善導の『往生礼讃』所収のいわゆる二種深信を明らかにするものである。しかし親鸞は、この文をあえて、智昇の『集諸経礼懺儀』に依って引用している。この文について、先学は「文中に行が述べられていることを特徴と

している」と指摘している。筆者は、この特徴とされる「行」への言及の中において、「聞」が示されることに注目したい。元々の『往生礼讃』では、この箇所は「名号を称すること下至十声」⁽²⁵⁾ととなっていた。しかし『集諸経礼懺儀』では、それが「名号を称(する)こと下至十声聞等」と変更されている。『六要鈔』は、「行一念釈」では「一声」が肝要であるのに、それを引用しないのは誤写と解釈するが、おそらく親鸞は智昇による「聞」への変更に注目して引用したのであろう。それは親鸞が『尊号真像銘文』(広本)において、『観念法門』の「称我名字 下至十声」を釈す箇所、同様の注意を払うことから、その意図が窺える。

「下至十声」といふは、名字をとなえられむことしもとこゑせむものと也、下至といふは十声にあまれるものも、聞名のものおも往生にもらさずきはぬことをあらはししめすと也。(『定親全三』「和文篇」九五頁)

ここで親鸞は「下至」の解釈を明らかにするのに、直接『観念法門』にはない「聞名のもの」という文言を付している。親鸞において「聞」とは、「聞といふは、如来のちかひの御なを信ずとまふす也」⁽²⁷⁾とあることや、「聞はきくといふ、信心をあらわす御のりなり」と述べるように、「信心」を示すものである。このことから先学には、「行の一念釈」における『集諸経礼懺儀』の引用は「行信不二」を示す為との解釈もある。⁽²⁸⁾

しかし、『尊号真像銘文』の「下至」の解釈に、「往生にもらさずきはぬことをあらわししめす」とあることから、『集諸経礼懺儀』の「下至」に、法蔵菩薩の精神としてあらゆるものを救うことを示した「選択易行」の大悲の精神を見出せないだろうか。つまり『集諸経礼懺儀』に「名号を称(する)こと下至十声聞等」とあるのは念仏を称えることさえも出来ない、もしくは称える前の「聞名のもの」でさえも「もらさず、きはらずに救わんとする大悲の「至極」を明かす意義として、親鸞が『集諸経礼懺儀』の文を引用しているように思われるのである。それはつま

り具体的には、『歎異抄』第一章にある以下の文を指すような事態である。

弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつこゝろのおこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり。
 (『定親全四』「言行篇」三―四頁)

つまり、ここでいう「念仏まふさんとおもひたつこゝろ」として起こった「称名」の心を、「聞」の「称名」と表現しているのである。⁽³⁰⁾ あらゆる衆生に通じることを課題とした「選択易行」の展開において「聞」を示すことは、衆生からの能動的な行為を、一切求めずに仏道を実現する「至極」を象徴するといえよう。

親鸞はこのように「行の一念」の「選択易行の至極」の意義を、『集諸経礼懺儀』に確かめたのに続けて、『大経』弥勒付属の文の中のいくつかの言葉を下のように自釈する。

『経』に「乃至」と言ひ『釈』に下至と曰へり。乃下其の言は異なりと雖も、其の意惟一なり。復乃至とは、一多包容の言なり。大利と言ふは、小利に對せるの言なり。無上と言(ふ)は、有上に對せる言なり。信に知(り)ぬ、大利無上は一乘真実の利益なり。小利有上は、則(ち)是(れ)八万四千の仮門なり(『定本』六九―七〇頁)ここで親鸞は、『大経』弥勒付属の文の「乃至」「大利」「無上」などをそれぞれ解釈している。ここでは「行」の課題における「乃至一念」を「相続」との関係で確かめるために、親鸞が流通分の「乃至」を解釈する箇所注目する。まず親鸞は、『大経』の「乃至」と『釈』の「下至」について、言は異なつても、その意(こゝろ)は、「一」であると述べる。親鸞は、「下至」に、特に「聞名のもの」までも「もらさず、きらわず」という精神を見ているから、その意義を「乃至」にも見出していたのである。ちなみに「乃至」「下至」が、「其意惟一」とされる解釈は、法然が『選択集』本願章でほぼ同文に述べる⁽³¹⁾ことから、この表現は法然の課題を引き継ぐものである。

そこから親鸞が更に「乃至」について、「かさぬ」の意味がある「復」の字で接続し、法然の文言からは直接に見られない独自の「乃至とは一多包容の言」と重ねて示すことは注目される。先学が、この「包容」について、「包は物をつつみこんで容るること」⁽³³⁾と押さえ、「容」は「器の中へ物を入れて夫に止まらして外へ出さずにおく」⁽³⁴⁾と解釈することを参考にすれば、「一（念）」のみならず「多（念）」という、称名念仏の「相続」も全て「包」み「容」れて捨てない他力の用きを象徴する言として、親鸞は「乃至」を捉えたのである。

その「乃至」に包み容れられた「多」の課題は、「行の一念」について解釈した直後の『安楽集』の引文によって示される。しかしまず注意すべきは、親鸞が『安楽集』の文を引用したすぐ後に示す以下の自釈である。

斯（れ）乃（ち）眞実の行を顕す明証なり、誠に知（り）ぬ、選択摂取の本願、超世希有の勝行、円融真妙の正法、至極無碍の不行なり。知る可しと。（『定本』七一頁）

親鸞はここで「斯（れ）乃（ち）眞実の行を顕す明証なり」と述べる。この表現は、教巻末の「此の顕眞実教明証なり」⁽³⁵⁾に対応しており、これまで行巻で確かめられてきた眞実行を顕す営みを結ぶことが示されている。つまり親鸞は『安楽集』の文までを含めて、「眞実の行を顕す明証」や「至極無碍の不行」などとして、その意義を押さえている。このことから、眞実行や不行を明らかにする営みの中に『安楽集』の文はあり、それは、「乃至」を通して、「一念」の不行が実現する直接なる状態と共に「包容」されている課題として受けとめられるのである。親鸞は、ここで『安楽集』の文を通して、「多」の内実を具体的に展開する。

『安楽集』に云（は）く、十念相続とは、是（れ）聖者の一（つ）の数の名ならくのみ。即（ち）能く念を積み、思（い）を凝らして、他事を縁ぜざれば、業道成辯せしめて、便ち罷みぬ。亦、勞しく、之を頭数を記せざれと

なり。又云（は）く、若し久行の人の念は多く此（れ）に依るべし。若し始行の人の念は、数を記する亦好し。此（れ）亦聖教に依るなりと。已上

〔『定本』七〇—七一頁〕

ここでまず「十念相統」とは、「聖者」たる釈尊が示した一つの数の名でしかないと示している。また更に親鸞は、『安樂集』原文では、「但能積念」⁽³⁶⁾となっていた所を、「即能積念」に変更し、「十念相統」とは、とりもなおさず（即）よく称名「念」仏を「積」み、思いを凝らして、他のことに目を向けなければ、「業道成辯」することにあると示している。そしてその上で、わざわざ数を記して称名念仏をしないように、と注意している。

しかし、この『安樂集』「十念相統」の「数」を記すことなく称名念仏せよとした後に、「又云（は）く」と続けて、久しく念仏行をしてきたもの（久行者）は、そのように「多く、ただひたすらに称名念仏を「積」むべきだが、一方で初心者の者（始行者）は、数を記しながら称名念仏するのもまた良しとし、それは「聖教」を根拠にすると明かしている。この『安樂集』の内容は、信巻の「唯除釈」に引かれる、曇鸞の『論註』八番問答の第八問答の内容を承けたものである。特に後半の「始行の人」への言及は、『論註』で「復何ぞ仮に念の頭数を知（る）ことを須いむや。若し必（ず）知（る）ことを須いば、亦方便有り。必（ず）口授を須いよ、之（を）筆點に題（する）ことを得ざれと」と述べられる「方便」の意義を、「始行の人」の課題として明らかにした『安樂集』独自の理解である。親鸞は『安樂集』の「十念相統」という「数」に拘ることなく称名念仏せよということと、曇鸞が「方便」と位置付けたことを「始行の人」の課題として展開した道綽独自の思索に注目し、この文を引用したと思われる。⁽³⁸⁾

ところで、なぜ親鸞は「始行の人」に対する「数」を記す「方便」を展開してまで、称名念仏の「相統」を願うのか。しかもこれは先述したように「大行」や「真実行」を明かす上で重要な意義を持つのである。おそらくそれは、

親鸞が第十七願に「方便」の側面を見ることに由来する。親鸞は『御消息集（広本）』で以下のように述べる。

諸仏称名の願とまふし、諸仏咨嗟の願とまふしさふらふなるは、十方衆生をすゝめんためときこへたり。また十方衆生の疑心をとゝめん料ときこへてさふらふ。『弥陀経』の十方諸仏の証誠のやうにてきこへたり。詮するところは、方便の御誓願と信じまひらせさふらふべし。

（『定親全三』「書簡篇」一五五頁）

ここで親鸞は「諸仏称名の願」には、「十方衆生をすゝめんため」と、「十方衆生の疑心をとゝめん」という二つの意義を明らかにしている。そしてそれは『（阿）弥陀経』のいわゆる六方段の「十方諸仏の証誠のやう」であるとし、第十七願を「方便の御誓願と信じまひらせさふらふ」と述べている。つまり親鸞は、この第十七願に、衆生に称名念仏を「すゝめ」、また「疑心をとゝめん」という「方便」の側面を見出しているのである。

このことを思えば、親鸞の『安楽集』の「始行の人」に至るまで称名念仏を「相続」せよとする引用の趣旨は、第十七願を根本として実現する大行・真実行の「方便」の側面を明らかにするものといえよう。親鸞が『御消息集』で、第十七願と「顕浄土方便化身土文類」にて展開される『（阿）弥陀経』の「六方段」の意と重ねるように、「十方衆生」が称名念仏を「相続」することは、私たちが「真実」に出遇うための「方便」を課題とするといえる。

ここで親鸞が「多」の課題を展開するに当たって、『安楽集』の「十念相続」を通して明らかにする理由を窺ってみたい。そもそもこの「十念」という語は、『大経』の第十八願文と下輩文の「乃至十念」、また『観経』下下品の「具足十念」などに基づき、それらは浄土教の伝統において、往生の原理を明かす教言として非常に重要視されてきた。しかし親鸞は、『教行信証』で、行信それぞれの「一念」を詳細に論じるが、「十念」については、自身の言葉で論じていない。しかしいくつかの和語聖教では、『大経』の「乃至十念」、『観経』の「具足十念」などを次のように

解釈している。(引用中の傍線は、筆者が親鸞の十念の解釈で注目すべきと考える所、①②③はその分類を示す)

(一)『尊号真像銘文』「①「乃至十念」とまふすは、如来のちかひの名号をとなえむことをす、めたまふに、徧数

のさだまりなきほどをあらはし、時節をさだめざることを衆生にしらせむと、おほしめして乃至のみことを十念のみなにそえてちかひたまへるなり。」(『定親全三』「和文篇」七四頁)

(二)『一念多念文意』「①多念をひがごととおもふまじき事。本願の文に、「乃至十念」とちかひたまへり、すでに十念とちかひたまへるにてしるべし、一念にかざらずといふことを。いはむや乃至とちかひたまへり、称名の徧数さだまらずといふことを。」(『定親全三』「和文篇」一三九頁)

(三)『唯信鈔文意』「①「乃至十念若不生者不取正覚」といふは、選択本願の文なり。この文のこゝろは、乃至十念のみなをとなえむもの、もしわがくに生まれずば仏にならじと、ちかひたまへる本願なり。乃至はかみしもと、おほきすくなき、ちかきとおき、ひさしきおも、みなおさむることばなり。多念にとゞまるこゝろをやめ、一念にとゞまるこゝろをとゞめむがために、法蔵菩薩の願じまします御ちかひなり。」(『定親全三』「和文篇」一八〇頁)「②具足十念称南無無量寿仏、称仏名故於念念中、除八十億劫生死之罪」といふは、五逆の罪人はそのみにつみをもてること、と八十億劫のつみをもてるゆへに、十念南無阿弥陀仏ととなふべしとす、めたまへる御のりなり。一念にと八十億劫のつみをけすまじきにはあらねども、五逆のつみのおもきほどをしらせむがためなり。十念といふは、たゞうちに十返となふべしとなり。③しかれば選択本願には、「若我成仏十方衆生、称我名号下至十声、若不生者不取正覚」とまふすは、弥陀の本願は、ところまでの衆生、みな往生すとしらせむとおほして十声とのたまへるなり。」(『定親全三』「和文篇」一八一—一八二頁)

この解釈を概観すると、引用で①②③と示したように、三種類の親鸞の「十念」に関わる解釈があることに気づく。

- ①「称名の時節や偏数にこだわらずに称名念仏せよ」：『大経』「乃至十念」
- ②「五逆の罪の重さを知るために十念（十声）せよ」：『観経』「具足十念」
- ③「弥陀の本願は、十念（十声）だけでも必ず往生させる」：善導・法然の解釈、本願加減の文

これら親鸞の三種の「十念」に関する解釈を踏まえれば、『安楽集』「十念相続」は、①『大経』「乃至十念」に非常に近い内容である。特に『尊号真像銘文』の解釈は、「十念相続」が「乃至十念」の何を承けるのかを明確にする。

親鸞は「乃至十念」の根本的課題として「如来のちかひの名号をとなえむことをすすめ」ことを示している。その中で、特に「乃至」に、称名念仏を称えることの「偏数」と「時節」の二つを「さだめざる」ことを知らせる意義があると示す。このことから『安楽集』「十念相続」の、数にこだわらずに称名念仏せよというのは、特に「乃至」の「偏数」を定めずに「如来のちかひの名号をとなえ」よ、という側面を承けて展開していると言える。

しかし、この『安楽集』「十念相続」の元を尋ねれば、『論註』上・八番問答に出てくる曇鸞の造語を承けており、それは『観経』の「具足十念」の課題から展開されたものである。これらの関係性をいかに捉えるべきか。道綽は『安楽集』で「十念相続」という言葉を、『大経』の第十八願文を『観経』の下下品の経意で照らして解釈する箇所でも用いていた。⁽³⁹⁾ それを踏まえれば、親鸞は『安楽集』「十念相続」を、『大経』「乃至十念」と『観経』「具足十念」両方の課題を包む教言として見出しているのではないだろうか。⁽⁴⁰⁾ 親鸞が他にも様々に称名念仏すべしとする説示がある中で、あえて『安楽集』「十念相続」の語を通して、数に拘らずに称名念仏を相続せよと示すのは、『大経』「乃至十念」と『観経』「具足十念」の経言を持つ両方の課題を見据えていた為であろう。特に第十七願の大行の「方便」の

課題は、親鸞の『観経』「具足十念」の解釈を通せば明らかとなる。

先引したように、親鸞は『唯信鈔文意』で、『観経』「具足十念」を、「一念」で罪が消えるのにも関わらず、「十念」を求めるのは、衆生に「五逆のつみのおもきほどをしらせむ」ためと示している。また親鸞は化身土巻で、『観経』に、『阿弥陀経』同様、「方便」の経の位置づけを与えている。つまり『安楽集』「十念相統」の文を通した第十七願の「方便」を明らかにする称名念仏の「相統」の根底には、『観経』「具足十念」の課題である衆生の五逆の罪の重きことへの自覚の呼びかけを見据えているのである。もし自らの称名念仏の「相統」それ自体に価値を置き、その行為に執着すれば、自力の行に墮し、いはゆる多念義へと陥る。しかしおそらく親鸞は、その危険を承知しながらも、称名念仏の「相統」を求める。それは第十七願の「方便」の課題であり、その根底には、衆生の五逆罪の重きを知らせんとする呼びかけがあることを、親鸞は『安楽集』「十念相統」の教言に見出していたのである。

以上のことから、「行」の課題における「乃至一念」の意義には、「乃至」に包み容れられた「一念」と「相統」の二側面がある。「一念」は、「選択易行の至極」が「聞名のもの」をも救わんとする法蔵菩薩の大悲の「至極」を明かす側面であり、また「乃至」は、第十七願の「方便」の側面である称名念仏の「相統」を包容する。その称名念仏の「相統」の課題は、道綽の『安楽集』「十念相統」が持つ『大経』「乃至十念」と、『観経』「具足十念」の二つの内容から明らかになった。それは『大経』「乃至十念」に基づく「徧教」にこだわらずに称名念仏せよという呼びかけと、その根底にある『観経』「具足十念」の「五逆のつみのおもきほどをしらせむ」とする呼びかけであった。

このように「行」の課題における「乃至一念」から展開される「相統」の課題は、衆生の罪の問題に通底していることが窺える。衆生における罪の課題は、『教行信証』では、信巻末「唯除釈」に主題的に示されている。その視点

を持ちながら、次に「信」の課題における「乃至一念」の意義を、「相続」への展開を踏まえて確かめる。

二 「信」の課題における「乃至一念」の意義

—「相続」への展開を踏まえて—

ここでは「信」の課題の中で引用される第十八願成就文の「乃至一念」の意義を、「相続」への展開を踏まえて考察する。まず親鸞が「信一念釈」をどのように明らかにしているかを確かめる。

夫（れ）真實信樂を按ずるに、信樂に一念有り。一念は斯れ信樂開發の時剋の極促を顕し、廣大難思の慶心を彰す也。是を以て『大経』に言（は）く、諸有衆生、其の名号を聞きて信心歓喜せむこと乃至一念せむ。至心回向したまへり。彼の国に生（まれむ）と願すれば、即（ち）往生を得。不退転に住せむと。

〔定本〕 一三六—一三七頁

ここで親鸞は、如來の「真實信樂」を「按」じれば、その「信樂に一念」があると示している。そしてその「一念」は「信樂開發の時剋の極促」を「顕」し、「廣大難思の慶心」を「彰」すという二側面から示して、その引証に「唯除」の文を省いた第十八願成就文を引用している。

ここで親鸞は、まずその信樂の一念を、「信樂開發の時剋の極促」を「顕」すと押さえる。親鸞は『尊号眞像銘文』で「促」を、「奢」と対応させながら「促はときこころ」⁽⁴⁾と解釈するから、この「一念」は、衆生に如來の心である「信樂」が「開」き「発」る「時剋（時間）」が、極めて速いこと（極促）を「顕」している。またこの「一念」は、

信卷末「唯除釈」に引用される『論註』八番問答・第七問答の以下の文を承けている。

問（うて）曰（く）。幾ばくの時をか名（づけ）て一念とするや。答（えて）曰（く）百一の生滅を一刹那と名（づ）く、六十の刹那を名（づけ）て、一念となす。この中に念（と）云（ふ）は、此の時節を取らざるなり。但（だ）阿弥陀仏を憶念して、若（し）は総相、若（し）は別相、所觀の縁に隨（い）て、心に他想無くして十念相續するを名（づけ）て十念とすと言ふなり。但し名号を称（する）ことも亦復是の如し。〔定本〕一八八頁

ここで曇鸞は、「六十の刹那」を「一念」とすると述べるが、今問題としている「念」は、このような時計で計測されるような単位の「一念」ではないと示し、「念」は阿弥陀仏を「憶念」することとする。つまり「信一念釈」で「一念」が「時剋の極促」を「顯」すとされることは、『論註』で示されるように時計的な速さを超えた信樂開發の「憶念」の「時」の「極促」性を示すものである。

また親鸞は続けて、信樂の一念を「廣大難思の慶心を彰す」とする。親鸞はこの「慶心」を、直接に本願成就文に出てくるものではない為か、「内ニアラハス⁽⁴²⁾」という意味を持つ「彰」の字で、その意義を示している。それは信巻にも引用される曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』の本願成就文の解釈に依るものである。

『讚阿弥陀仏偈』（に）曰（は）く、曇鸞和尚造也、諸もの、阿弥陀の徳号を聞（き）て、信心歡喜して聞く所を慶ばむこと、乃し一念に暨ぶまでせむ。至心の者回向したまへり。生（まれむ）と願すれば、皆往を得しむ。唯（だ）五逆と謗正法とおば除く。故に我頂礼して往生を願ずと。〔定本〕一〇一頁

親鸞は、曇鸞がここで第十八願成就文を解釈するに当たって「信心歡喜して聞く所を慶ばんこと、乃し一念に暨ぶまでせむ」と述べたことに注目したのであろう。特に親鸞が信樂の一念を「慶心」と示すことは、『一念多念文意』で

「慶はうべきことをえてのちよろこぶこゝろなり、樂はたのしむこゝろなり、これは正定聚のくらゐをうるかたちをあらわすなり」と解釈することに通じている。つまり、経文に直接あらわれていないが、信樂の一念に実現する内容として、ここで「正定聚のくらいをうる」と親鸞が明確に押さえたのである。またそれは「信一念釈」の中で示される現生十種の益の中でも第十番目に示される「正定聚に入る益」と信樂の一念の関係が深いことを示している。

親鸞はこのように信樂の一念には、「信樂開発の時剋の極促」と「廣大難思の慶心」という二側面があることを示している。それでは、親鸞は第十八願成就文の「乃至」をどのように確かめるのだろうか。

言「乃至」者、撰スル「多少之言」也

（『定本』一三八頁）

親鸞の真筆である坂東本には、この箇所の特徴的な訓点が振られている。高田専修寺本では「言「乃至」撰スル「多少」之言、也」とされており、先学は、この坂東本の訓読を「不可」と退けたり、高田本の訓み方で考察することが多い。しかし流布本である寛文本・尊連書写本（共に大谷大学図書館蔵）や西本願寺本でも坂東本と同じ訓読をしており、筆者はこの訓読に、親鸞の意図がないとは思えない。親鸞は「多少之言を撰する」という表現で何を明らかにしようとするのであろうか。先学は、「言」が上にくる「言南無者」などと区別して、親鸞が「○○之言」とする時は、「おほせ（仰せ）」というような重要な意義があると指摘する。⁽⁴⁶⁾つまりこの解釈を踏まえれば、親鸞が「乃至」の解釈をする上で「多少之言」に、「多少のおほせ（仰せ）」という意味を見出していたといえる。

そこで次に問題となるのは「多少」が何を指すのかということである。多くの先学は、この「多少」を「称名のこと」と解釈する。⁽⁴⁷⁾しかし、「行一念釈」では「乃至」を「一多包容の言」と解釈すること、また「一念多念文意」でも、「大経」流通分の「乃至」と、第十八願成就文の「乃至」とは厳密に使い分けられているので、⁽⁴⁸⁾筆者には単に「称名の

こと」という側面のみでは受け取れない。先述したように、親鸞の「十念」に関わる和語聖教の解釈の中で「乃至」は、称名念仏の「徧教」と「時節」を定めなことを「しらせむ」とする二つの意義があった。

おそらく親鸞がここで「多少之言」という表現を取るのには、信樂の一念を「時剋の極促」を「顕」すものとしたように、⁴⁹⁾「乃至」にも「時節」の側面があることを強調するためであろう。一般的な感覚では、「多少」に「時節」の意義を見出しづらいが、それは次に引用する『論註』八番問答の第六問答を踏まえた解釈である。この第六問答では、『業道経』に示される「重き者先づ牽く」⁵⁰⁾という道理と、『観経』の「具足十念」の軽重の問題から起こされる。それに対して、曇鸞は以下のように答える。

答（えて）曰（わく）、汝、五逆・十悪・繋業等を重とし、下下品の人の十念を以て軽として、罪の為に牽かれて先ず地獄に墮して、三界に繋存すべしと謂わば、今当に義を以て軽重の義を校量すべし。心に在り、縁に在り、決定に在り、時節の久近・多少に在るにはあ（ら）不る也
 （『定本』一八七頁）

ここで曇鸞は繋業と十念の軽重を衆生の行為に基づいて判断するのではなく、「義」から「校量」すべきと述べる。そして「十念」の義は、在心・在縁・在決定にあり、「時節の久近・多少」にはないと明かしている。

親鸞が「乃至」を「多少之言を撰する」とするのは、『論註』の「時節の久近多少に在るにはあ（ら）不る」を承けるのであろう。曇鸞は否定的に「時節の久近・多少」で「校量」すべきでないとした。しかし親鸞は、

乃至は、おほきおも、すくなきおも、ひさしきおも、ちかきおも、さきおも、のちおも、みなかねおさむることばなり。一念といふは、信心をうるときのきわまりをあらわすことばなり。

と『一念多念文意』で述べるように、多少（おおき・すくなき）・久近（ひさしき・ちかき）・先後（さき・のち）という衆生におけるあらゆる「時」の概念の中で「多少」を示し、それらを皆、摂め取することを明かす「ことば」として「乃至」を受け止めている。このことから、親鸞が坂東本・信巻で「乃至」を解釈する中で示した「多少之言」は、ここで「多少」「久近」「先後」と表現された、専修念仏者に課題となる、あらゆる「時」の在り方を収める仰せの意義が窺えるのである。以上のことから、「信」の課題としてある第十八願成就文の「乃至一念」は、あらゆる「時節」を「摂」する「乃至」を伴った、「一念」の「信心をうるときのきわまり」の「時」を明らかにするのである。

さて、この「乃至一念」の「時」は、「相続」とどのように関係するのであろうか。ここで一つ注目されるのが、「信一念釈」に引用される本願成就文に「唯除」の文が省かれることである。親鸞は基本的に、本願文のみならず本願成就文でも「唯除」の文を含めて引用しており、本願が成就しても失われることのない「唯除」の課題を見出していた。また筆者が先に注目した「十念相続」も、信巻「唯除釈」『論註』八番問答で示されている。これらのことから「一念」と「唯除」の関係を考察することで、本願成就の「時」である「乃至一念」後の「相続」の課題を窺えると思われる。⁽⁵¹⁾ 親鸞は、本願文の「唯除」の文を、『尊号真像銘文』で以下のように釈している。

「唯除五逆誹謗正法」といふは、唯除といふはたゞのぞくということば也、五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむと也。このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむとなり。

（『定親全三』「和文篇」七五―七六頁）

ここには主として二つの要素がある。つまり①「五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむ」ということと、②「十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむ」と、二つを「しらせむ」とする本願からの呼びかけで

ある。先学は、衆生に本願が成就することを明かす「信一念釈」に「唯除」の文が引用されない理由に、信巻「難治の機」釈を説く『涅槃経』引用後の次の自釈との呼応関係をあげている。⁽⁵²⁾

是を以て今大聖の真説に拠るに難化の三機、難治の三病は大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、斯（れ）を矜哀して治す、斯（れ）を憐憫して療したまふ。喩へば醍醐の妙薬の一切の病を療するが如し、濁世の庶類、穢悪の群生、金剛不壊の真心を求念す応し。本願醍醐の妙薬を執持すべきと也と、知る応し。

〔定本〕 一八三—一八四頁

この文は、確かに逆誘闡提の機である難治の機が、「大悲の弘誓を憑」むことよって治療されることを示している。このことから、本願が「乃至一念」に「成就」することを明かす「信一念釈」において、親鸞が「唯除」の文を省略する理由の一端を見出すことが出来るだろう。これはおそらく『尊号真像銘文』の本願文「唯除」の解釈である②「十方一切衆生みなもれず往生すべしとせしらせん」ことが、「乃至一念」に成就したことを明かすものと見える。

しかし、この受け止めのみでは、善導・法然の伝統で、ほとんどの場合、採用されない「唯除」の文を、本願文のみならず本願成就文に至るまで、あえて引用する親鸞の意図が明確になるとは思えない。それは①「五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせん」とする本願からの厳しい呼びかけと、信樂の一念がどのように関係するかという問題である。その確かめは、先学が「信の一念の光景」と指摘する、信巻・悲歎述懐の文に顕れている。

誠（に）知（りぬ）、悲（しき）哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入（る）ことを喜ばず、真証の証に近（づ）くことを快しまざることを、恥ず可し、傷む可しと、と。夫れ仏、難治の機を説（き）て、『涅槃経』に言わく、

〔定本〕 一五三頁

この文は、親鸞が仏弟子の表明である「釈」⁽⁵⁴⁾を入れずに「愚禿鸞」と表明するように、仏弟子を名乗ることなど出来ないという親鸞の痛烈な自己の罪障性への歎きがあらわされている。筆者がここで注目したのは、「定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし、傷むべし」という文言である。この悲歎述懐の文は、自分自身で起こすいわゆる自己反省といった次元の悲歎の表白ではない。⁽⁵⁵⁾ここに「定聚の数に入ること」「真証の証に近づくこと」とあるように、親鸞に「定聚の数に入る」「真証の証に近づく」ことが確かに「成就」しているからこそ、それを「喜ばず」「快しまざる」という悲歎である。つまりこの悲歎述懐の文は、親鸞が信樂の一念で「慶心」として示した「正定聚のくらいをうる」ことを「不喜」「不快」なる機の表白なのである。

そしてこの悲歎述懐の文に続けて、親鸞が「夫れ仏、難治の機を説きて、『涅槃経』に言わく」と述べるように、悲歎の自覚を「夫れ」と承けて、次なる『涅槃経』の引文群である「難治の機」釈が展開される。更に、「難治の機」釈を終えてからも、また「夫れ」と承けて、以下の「唯除釈」は示されている。

夫れ諸大乘に拠るに、難化の機を説けり。今、『大経』には唯除五逆誹謗正法と言ひ、或(い)は唯除造無間惡業誹謗正法及諸聖人と言へり。『観経』には五逆の往生を明(か)して謗法を説(か)ず。『涅槃経』には、難治の機と病とを説けり。斯れ等の真教云何が思量せむ邪。報へて善はく、『論の註』に曰く(『定本』一八四頁)親鸞は、ここで『大経』には五逆・誹謗正法の者は、その救済から除かれるが、『観経』では五逆の者が救われるという『大経』『観経』の教説の矛盾について問いを起こしている。そして『大経』と『観経』の課題に、更に『涅槃経』『難治の機と病』も加えて三経の問答とし、この問いに「報へ」るものとして、「十念相続」の課題も展開する『論註』八番問答を引用する。ここで、後の『論註』等の引用に直接関係しない『涅槃経』の「難治の機」の課題も

含めて自釈を示すことから、この冒頭の「夫れ」とは、明確に「難治の機」釈の『涅槃経』引文群を承けることがわかる。先述したように、「難治の機」釈の『涅槃経』引文群は、信樂の一念の「慶心」を「不喜」なる自覚である悲歎述懐の文を承けている。つまり、信巻「唯除釈」が展開されてくる最も根源には、信樂の一念の「時」に実現する「慶心」を承けた「悲歎」があるのである。

このようなことから、「相統」への展開を踏まえた時に見出される「信」の課題における「乃至一念」の意義とは、衆生の痛ましい現実に本願が呼びかける「唯除五逆誹謗正法」が、衆生の「乃至一念」に自覚され、その上で、更に信巻「唯除釈」として展開される、根源の「時」と位置付けることができるだろう。

むすびにかえて

親鸞思想における「一念」と「相統」の課題は、従来「信心正因 称名報恩」という視点から語られることが多かった。しかし念仏者における「一念」が「相統」へと展開しなければならない必然性や、その「相統」の内実は必ずしも明らかになっていなかった。それは親鸞が、「行」と「信」に「一念」を分けたことが重視されて、「相統」においてはその視点が十分でなかったためであろう。本論で、選択本願の行信それぞれの「一念」を、「乃至一念」として「相統」への展開を窺った時に、共通して見出されたのは、衆生の痛ましい現実の真相であった。

「行」の「相統」は、「乃至」に「包容」された「多」と示されており、その具体的な内容は『安樂集』「十念相統」の引用を通して、『大経』「乃至十念」と、『観経』「具足十念」の二側面から確かめられた。それは『大経』「乃至十

念」を基にした「偏数」にとられることなく称名念仏せよという呼びかけであり、更にその根底には、『観経』「具足十念」の「五逆のつみのおもきほどをしらせむ」とする呼びかけがあった。

それに対して「信」の「相統」は、あらゆる「時節」（多少之言）を「撰」する「乃至」と、その「乃至」を伴う「一念」の「時」の極まりを根源としていた。その具体的な内容は、「乃至一念」の「時」に実現する「慶心」を「不喜」なる「悲歎」が、衆生に「唯除五逆誹謗正法」の課題を展開するという信巻の構造があった。ここに親鸞は、専修念仏者が「乃至一念」の本願成就の後に、どのようにその生涯を退転せずに生きるかという「相統」の課題へと展開しなければならなかった「機」の実相を見据えていたといえる。「乃至十念」を誓う本願文のみならず、本願成就文でも「唯除五逆誹謗正法」の経言を受けとめなければならなかった親鸞の課題はここにある。

以上のことから、親鸞思想における「乃至一念」の意義は、衆生の実相を見据えた時に、「相統」へと展開しなければならなかった教言と受け止めることが出来るのである。

本論では、衆生の「五逆」「誹謗正法」のそれぞれの罪のあり方と、「相統」との関係を探ることは出来なかった。信巻「唯除釈」『論註』では、「五逆罪」の根底に「誹謗正法」が示され、また信巻は『往生拾因』からの「誹謗正法」を含んだ「大乘の五逆」の引用で終えられる。すでに先学によって、「唯除」の問題は、第二十願との関わりが指摘されている。⁵⁷⁾ 本論で提示した「行」の「相統」と「五逆」の関係性も、「大行」の「方便」の側面を課題とし、それは「方便」の経である『阿弥陀経』の六方段と重なるものであった。この「行信」それぞれの「乃至一念」と「相統」の関係は、「選択本願の行信」を課題とする行巻・信巻と、「方便の行信」を課題とする化身土巻との関係性を窺う上で重要な視点となる。今後の課題としたい。

註

- (1) 本論では、親鸞が「相統」に「アヒツク」（『西方指南抄』『定親全五』一九五頁など）と左訓することから、「遺産相統」などの「相統」（先代に代って家や財産などを受け継ぐこと）（『角川古語大辞典』「第二卷」六二二頁）と区別して、「相次ぐ（物事を続けて行うこと）」（同上）という意味で「相統」を用いる。
- (2) 『定親全五』二八四頁
- (3) 『定本』八四頁
- (4) 『浄土三経往生文類』広本『定親全三』「和文篇」一二二頁
- (5) 『定親全四』「言行篇」一一九頁
- (6) 同右一〇七頁
- (7) 同右一〇九頁
- (8) 同右一一頁
- (9) 『定親全六』「写伝篇（2）」九四頁
- (10) 『定親全三』「書簡篇」一九六頁
- (11) 『忠信尼消息』原文（『定親全三』「書簡篇」一九六頁）では「じりきのしん」となっており、「自力の心」か「自力の信」かは決定できない。先の引用は、『聖典』で使用されている漢字に拠っている。
- (12) 『定親全五』二七〇頁
- (13) 『聖典』では親鸞が信巻末の「唯除五逆誹謗正法」について言及する箇所を「逆謗撰不の問答」と呼称する。しかし先学が、信巻末で既に『涅槃経』の阿闍世の救いが本願力によってもたらされることを示しており（『定本』一八三―一八四頁）、五逆と誹謗正法の者が救われるか否かを論じている箇所ではないと指摘する。（難波教行「本願の仏道における唯除五逆誹謗正法の意義」学位請求論文 一〇五頁参照）そのため、本論では同箇所を「唯除釈」と呼称する。
- (14) 『定本』一七頁
- (15) 親鸞は龍樹の「心多歡喜」「即時入必定」や、『五会法事讚』「念仏成仏是真宗」などを承けて自釈を示す。

- (16) 『金子大榮著作集第六卷』（法蔵館 一九八一年）三二三頁
同右
- (17) 『定本』一七頁
- (18) 『定本』一七頁
- (19) 『定親全三』「和文篇」一三七頁
- (20) 曾我量深は「行と信とを互角に扱ってあるけれども、行の方には「則ち」といわれ、信の方は「亦」と仰せられてある。これは行の一念ということがあるから、亦信の一念も成立するのであって、行の一念なくして信の一念というものはないのである。行の一念を拠り所として、初めて信の一念が成立する。」と指摘している。『曾我量深選集第八卷』（彌生書房 一九七一年）三四〇頁
- (21) 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義―教行卷―』（法蔵館 一九四一年）三八五頁
- (22) 『定本』七〇頁
- (23) 親鸞は諸仏称名の願の引用に続けて、重誓偈を引用し、諸仏称名で「名声」となると明かす。（『定本』一八頁）
- (24) 廣瀬惺『顕浄土真実行文類』講讀』（東本願寺出版部 二〇一四年）一九七頁
- (25) 『真聖全一』六四九頁
- (26) 『六要鈔』『教行信証講義集成―教行Ⅲ―』（法蔵館 一九七五年）三六四頁取意
- (27) 『尊号真像銘文』『定親全三』「和文篇」一七六頁
- (28) 『唯信鈔文意』「専修寺本」『定親全三』「和文篇」一六四頁
- (29) 星野元豊『講解教行信証―教行の卷―』三四八頁参照
- (30) これまでは廣瀬惺『顕浄土真実行文類』講讀』（一九三―二〇〇頁）の解釈に依って多くを展開している。
- (31) 『真聖全一』九四六頁
- (32) 『唯信鈔文意』「専修寺本」『定親全三』「和文篇」一七三頁
- (33) 『教行信証講義集成―教行Ⅲ―』三八四頁
- (34) 同右

- (35) 『定本』一五頁
- (36) 『真聖全一』四〇一頁
- (37) 『定本』一八九頁
- (38) 永親の『往生拾因』に、この『論註』の「方便」に注目した具体的な方法が示されている（『浄土宗全書十五』二十一頁）。親鸞は信巻末に『往生拾因』を引用しているから恐らくこの文の存在も知っていたと思われる。
- (39) 『真聖全一』四一〇頁
- (40) 廣瀬惺は、『安樂集』引用を「行の一念」との関係において、『大経』の第十八願文に「乃至十念」とあり、また『観経』の下々品に「具足十念」と説かれていることを念頭に、そのことの意味を明らかにすべく引いていると思われる」（『顕浄土真実行文類』講讀』二二〇頁）と述べて、『大経』『観経』両方の「十念」の課題が念頭にあると指摘する。
- (41) 『尊号真像銘文』『定親全三』『和文篇』一一一頁
- (42) 『定本』二九二頁
- (43) 『一念多念文意』『定親全三』『和文篇』一三七頁
- (44) 『定本』一三九頁
- (45) 香月院は坂東本と同じ訓読をしている寛文本の訓読を退けている。『教行信証講義集成信証Ⅱ』四五六頁
- (46) 廣瀬惺『顕浄土真実行文類』講讀』第二章 真実行を顕す 第二節 親鸞の名号釈』一五一―一五六頁参照
- (47) 円乗院『教行信証講義集成』「信証Ⅱ」四五―一頁
- (48) 流通分の「乃至」は「称名の偏数のさだまりなきことをあらわす」（『定親全三』『和文篇』一三七頁）とされ、成就文の「乃至」は「おおきをも、すくなきをも、ひさしきをも、ちかきをも、さきをも、のちをも、みな、かねおさむることはなり」（『定親全三』『和文篇』一二七頁）とある。
- (49) しかし「時節」の「多少」と限定しているわけではないので、「偏数」を排除しているわけではない。
- (50) 『定本』一八七頁
- (51) 先学は、信巻「唯除釈」の課題を、願文の「唯除」にあると指摘する（先掲・難波・学位請求論文 一〇一―一〇二頁参照）。

しかし筆者は、少なくとも「十念相統」がある『論註』八番問答は、第二番問答冒頭に、本願成就文の「唯除」の文があるから（『定本』一八四頁）、本願成就文の「唯除」の課題を親鸞は探求していると考ええる。

- (52) 藤元雅文「本願における欲生心と唯除」（『真宗研究』四十九卷所収 二〇〇五年）五―六頁参照
- (53) 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義―信証卷―』（法蔵館 一九四一年）八六七頁
- (54) 『尊号真像銘文』「釈といふは釈尊の御弟子とあらはずことは也」（『定親全三』「和文篇」九二頁）参照
- (55) 星野元豊『講解教行信証―信卷―』（法蔵館 一九九四年）九一―三頁参照
- (56) 安富信哉は「夫れ」について「『教行信証』で「夫れ」という語が用いられるのは、一般に、以前に述べたことを承けている場合である」と指摘している。『真実信の開顕』（東本願寺出版 二〇〇七年）七七―七八頁
- (57) 廣瀬杲『真宗救済論』（法蔵館 一九七七年）二三〇―二三八頁参照

（常塚^{とこが} 勇哲^{ゆうてつ} 大谷大学大学院文学研究科博士後期課程第三学年 真宗学専攻）