

「詮なき」論争

——親鸞の一念多念観

田 村 晃 徳

末法の世となることは、人間の機根、質が問われる時代となることである。しかし、それは同時に仏教自体が問われることでもあった。何故ならば、人間を救うことのできない仏教、それは仏教の生命力が失したことを同時に意味することに他ならないからだ。しかし、親鸞が目の当たりにしていたのは、人間を救えない仏教が厳として存在していた事実であつた。『教行信証』の「後序」における有名な一文がそのことを示している。

竊ヒカニオモシレハ以リ 聖道諸教行証久シクスケレ 廢ハ 浄土真宗証道今盛ナリ（一）

表面は教としての体裁を保ち、人を悟りへと導く「行証」を有しているように見えながらも、その実は「久廢」、つまり証果の得られない仏教。これこそが「行証久廢」と断言される聖道門仏教の実質なのであった。それは末法となつた今、衆生を救うことができるのは浄土の教え、換言すれば法然により教えられた選択本願の仏教のみであったことを意味する。「浄土真宗証道今盛」とはそのことを指すに相違ないが、その意味で親鸞が本願の教えを世に伝え、広めなければならない、との使命感を抱いていたと推測することも可能であろう。『教行信証』にも引用される、道

緯の『安樂集』の次の言葉を想起したい。

当今末法^{ニシテ} 是五濁惡世^{ナリ} 唯有^チ淨土一門^ニ可^キ通入^ス路^{ナリト}(2)

親鸞は「末法」に於ては「淨土一門」が「通入」すべき「路」であるとする。ここであるという「淨土一門」とは親鸞にとり、抽象的なものではなく、その念頭には法然から教えられた念仏の教説があつたのである。淨土教の眞理性、換言すれば念仏の教への眞理性こそが「末法」における親鸞の確信であり、衆生救済の唯一の「路」としてあつたのである。

先に、親鸞には使命感があつたのではないかと書いた。もちろん、その通りであろうが、何もこの感情は親鸞のみに限られたものではなかつたとも言ひ得るであらう。つまり、法然を通じ念仏の教説に出遇つた者、殊に吉水で法然と共に生活した門下生たちには少なからず共通に流れていた感情であつたと推測できる。事実、親鸞も大切な先覚として尊敬していた隆寛などを想起するだけでも、法然門下が持つていた使命感、つまり選択本願の教説を正しく広めたいという思いの強さを看取できる。嘉禄の法難は隆寛の『願選択』の著述に因を持つものであつたことを想起したい。定照の『彈選択』に反論するために隆寛は『願選択』を著した。その著作が、比叡山を怒らせ、法難の一因となつた。そのような結果とはなつたのだが、隆寛は『選擇集』の眞義を伝える強い責任感を感じていたのである。

では吉水の門下生、つまり一時期法然の下に集い、共に法を聴聞していた同行は、親鸞のそのような願い、つまり末法の時代に於いて法然上人の教えを人々に伝えなければならないという願いを共に果たしていったのであろうか。

親鸞自身の言葉による限り、その答えは残念ながら否であらう。その理由は次の『教行信証』の記述、また消息の言葉から推測できる。

然末代道俗近世^ニ宗師沈^ニ自性唯心^ニ貶^{ヘン}眞証^ニ迷^ニ定散^ニ自心^ニ昏^シ金剛眞信^ニ(3)

浄土宗の義みなかはりておはしましあふてさふらふひとくも、聖人の御弟子にてさふらへども、やうく義をもいひかへなどして、身もまどひ、ひとをもまどはかしあふてさふらふめり。あさましきことにてさふらふなり。京にもおほくまどひあふてさふらふめり。おなかはさこそ候らめと、こゝろにくもさふらはず。⁽⁴⁾

法然聖人の御弟子のなかにも、われはゆ、しき学生など、おもひあひたるひとくも、この世には、みなやうく法文をいひかへて、身もまどひ、ひとをもまどはして、わづらひあふてさふらふめり。⁽⁵⁾

今、この文章に対する詳説は必要ない。確認したいのは、親鸞当時の状況に於いては、浄土の教えは「貶」されているということである。「この余の念仏の義はやうくにはかりあふてさふらふめれば」とも親鸞は書簡で述べているが、親鸞が法然から聞いてきた念仏の義とは異なる教えが当時広まっていたことを伝えてくれている。親鸞から見れば、念仏の教えを伝えることが聖道、浄土の二門を問わずに、僧侶に与えられた使命であった。しかし末法における唯一の「路」であった浄土の教えは、すでに「かはり」てしまひ法を聞くべき多くの民衆に対して届いていなかったのである。人々に対し浄土の門は閉ざされていた、そのようにも表現できよう。さらには先にあげた消息からは親鸞の悲しみが嘆息とともに伝わってくる。共に法然の下に集い、聞法を続けた同士たち。しかし、彼らが今行っていることは「みなやうく」に法文をいひかへて、そしてあるうことにか「ひとをもまど」わせていたのである。

浄土の教えが「貶」されていた、この様な事実を親鸞が感じていたことを、右記の文章から看取することは容易である。では、浄土の教えを「貶」すこととなる、具体的現象とは何であったのか。その一つの例としていわゆる「一念多念の諍論」をあげることができる。親鸞は書簡でそのような論争があったことを述べていた。

京にも一念多念なんどまふすあらそふことのおほくさふらふやうにあること、さらくさふらふべからず⁽⁶⁾
後に見ていくように、親鸞はこの論争の根底にあるもの、それを見極めようとしていた。換言すれば論争のおこる所

以を親鸞は問題としてくるのだが、それを考えるためにも「一念多念の諍論」について確認してみたい。

「一念多念の諍論」がどのような人物により、また具体的にどのような意見の応答があったのかについて詳しく述べている資料はほとんど残されていない。では、法然門下に於ける私的な論争であり、当時の世間に広まることは無かったのかといえれば決してそうではなかった。そのことは、次の文章に記されている。⁽⁷⁾

後鳥羽院、聖覚法印参上したりけるに、近來専修の輩、一念多念とて、たてわけてあらそふなるは、いづれか正とすべき、と御尋ありければ、行をば多念にとり、信をば一念にとるべきなりとぞ、申侍ける。⁽⁸⁾

ここに見られるように、その論争は法然門下でひっそり行われたものではなく、当時の都に於いて幅広く関心を持たれ、ついには後鳥羽上皇までが、ことの次第を聖覚に尋ねるに至ったのである。

先学の研究に拠れば、一念義、多念義それぞれ更に細かく分類されることもできるようである。その中でも、一念義の代表者といえ、法本房行空、成覚房幸西が、そして多念義の代表といえ、隆寛と空阿があげられている。都で一念、多念について争っていたのは、法然門下であることは親鸞の消息に拠れば明らかではあるにせよ、具体的に誰が関わっていたのかはよく分からないことは先に述べたとおりである。だが、いずれにせよ法然の教えが種々に理解され、伝承されたことは右の諸師が法然門下に於ける重要な人物であったことから分かるであろう。

同時に注意しなければならないのは、高弟でさえも、そのように様々に理解していたのであれば、その他の門弟に至っても教えの理解に幅があったことは容易に推測できるということだ。事実、「一念多念の諍論」は決して京都の法然門下のみに起こった問題ではなかったのである。それは、親鸞が消息で示しているように、東国の、つまり関東の門弟にも同様に起こっていた問題でもあった。「ゐなかはさこそ候らめ」と親鸞は先にあげた消息で述べていたが、その他にも次のような返信も残されている。

……かならず一念ばかりにて往生すといひて、多念をせんは往生すまじきとまふすことは、ゆめ／＼あるまじきことなり、(中略) 一念こそよけれ多念こそよけれなんどまふすこと、ゆめ／＼あるべからずさふらふ⁽⁹⁾。

「教忍御房御返事」と記されるこの消息は「さてはこの御たづねさふらふことは、まことによき御うたがひどもにてさふらふ」との言葉があることから、関東の門弟から一念多念についての問いが親鸞に寄せられていたことを告げている。そのような点から言えば、門弟間においては「一念多念の諍論」は単なる徒な論争ではなく、信仰を問う宗教的な問題としてあつたのであろう。

「一念多念の諍論」はその内容を端的に述べるのであれば、念仏と往生に関する論争の一形態である、と表現できる。つまり、人は如何に念仏によつて往生できるのかに関する論争の一つなのであつた。周知の通り、念仏と往生に関する論争はいくつも存在してきた。例えば善導の撰論宗への応答、また法然と南都諸寺院との論争などを想起することができよう。ここでは念仏と往生に関して熾烈な議論が交わされてきた。「一念多念の諍論」もそのような論争の範疇に位置づけることは可能である。だが、今回の「一念多念の諍論」は上記の諸論争と異なる点もいくつか有している。それを試みに整理してみたい。

一つは念仏による往生は可能であることが前提としてかけられていたという点だ。この点は過去の論争と比較すればその相違は明瞭である。何故ならば右記の様々な論争は思想的立場の異なる者同士により行われたものであつた。例えば善導と撰論宗の両者は思想的に対峙していた。一方は念仏による往生とは「唯願無行」であり、念仏の時と往生の時とは異なるという、いわゆる別時意趣の難を論じた。それに対して善導は「願行具足」であるから往生は念仏の時、ただちに必ず得ることができるとする。ここで善導の思想について詳しく論じることが本論から離れるので行わないが、この二つの言葉、「唯願無行」「願行具足」だけを比較しても、思想的立場の差異は明らかであらう。それは

念仏に対すると同時に、阿弥陀の本願に対する信順の差でもある。

それに対し「一念多念の諍論」は性格を異にする。それは都においての法然門下、また関東における親鸞の門弟という同門出身者、つまり念仏の教えを信じる者たちにより行われたことから分かるように、念仏による往生は既に確定した真実であつたのである。問題は如何にして往生をより確固たるものにするのか、という点にあつた。

二点目としては、この場合の念仏とは称名念仏を指す、という点である。それまでの念仏に関する論争といえ、念仏の定義付けの問題でもあつた。その代表的一例としては「興福寺奏状」があげられる。今、ここで確認のために「興福寺奏状」の念仏に関する該当箇所を記してみたい。

……次に能念の相について、或いは口称あり、或いは心念あり。(中略)浅深輕重、前は劣、後は勝なり。しかば、口に名号を唱ふるは、觀にあらず、定にあらず、是れ念仏の中の麁なり浅なり⁽¹⁰⁾

これは「第七 念仏を誤る失」に見られる一文である。ここに表れているように、念仏についての争論といえ、
「口称」か「心念」かという、念仏の方法についてが論点であつた。

だが、「一念多念の諍論」はそうではない。念仏といえは「称名」、つまり弥陀の名を称えることである。「念声是
一」(善導)の言葉に第一に拠り、念仏といえは称名なのである。

第三点としては、称名の回数、つまり何度弥陀の名を称えれば往生はより確実なものになるのか、が最大の論点であつたことである。それまでの念仏といえは「心念」、具体的には如何にして仏の姿を觀想することができるか、が問題なのであり、それによつて往生が可能となつていたのである。しかし、「一念多念の諍論」は数こそが問題であり、形態は先に見たとおり、「口称」に他ならなかつた。換言すれば先の二点目において確認したように、念仏を称名として定義したからこそ惹起した問いであつたと言えるのである。

では親鸞が初めて「一念多念の諍論」を知ったのは、いつ頃であらうか。そのことを教えてくれる正確な文書は残存していないので知ることはできない。先に、親鸞が消息で論争について言及しているのを見てきた。消息が書かれたのは、京に戻った後であるから、親鸞が論争について門弟から聞いたのは、少なくとも五十代後半以降となる。だが、それは親鸞が「一念多念の諍論」を、あるいは論争とまではいなくても、念仏の回数が問題となることを生涯で初めて知った時期ではないだろう。何故なら、法然在世中にも一念多念についての問いは存在していたからである。『和語燈録』からの次の文章がそのことを伝えてくれる。

又云、一念・十念にて往生すといへばとて、念仏を疎相に申せば、信が行をさまたぐる也。念々不捨といへばとて、一念・十念を不定におもへば、行が信をさまたぐる也。かるがゆへに信をば一念にむまるととりて、行をば一形はげむべし。

又云、一念を不定におもふものは、念々の念仏ごとに不信の念仏になる也。そのゆへは、阿弥陀仏は、一念に一度の往生をあておき給へる願なれば、念々ごとに往生の業となる也。⁽¹⁾

これは禅勝房⁽¹²⁾への法然の応答となつてゐる。この他にも、法然の法語や門弟から法然のもとへ、称名について質問をする消息などが残されている。この点からも、一念・多念に関する疑問は法然在世中からあったことが確認できる。つまり、親鸞も若い時期から、一念・多念という疑問が念仏の教説には起こり得ることは承知していたのではないだろうか。『歎異抄』などから、私たちは吉水門下に於いて、法然在席の下で、門弟同士の教義について論を戦わせたことがあったことを知っている。その点からすれば、記録に残されていないせよ、一念・多念について同様の問答があったと想像することもできるかもしれない。しかし、いずれにせよ称名念仏あるところ「一念多念の諍論」あり、とさえも言えるほどであつて、親鸞にとつても関東の門弟間における疑難は、古くて新しい問題であり、また再燃し

てきたかとの思いを感じていたことであろう。

それでは、親鸞は関東・京と場所を問わずして起こっている、「一念多念の諍論」に対してどのような認識を抱いていたのだろうか。その点について親鸞が端的に述べている文章があるので、それを次に見てみよう。

なにごとよりは如来の御本願のひろまえたまひてさふらふこと、かへすぐめでたく、うれしくさふらふ。そのことに、をのくところぐに、われはといふことをおもふて、あらそふこと、ゆめくあるべからずさふらふ。京にも一念多念なんどまふすあらそふことのおほくさふらふやうにあること、さらくさふらふべからず。(中略) 一念多念のあらそひなんどのやうに、詮なきこと論じごとをのみまふしあはれてさふらふぞかし。よくくつゝしむべきことなり。⁽¹³⁾

ここで、親鸞は「一念多念の諍論」について「さらくさふらふべからず」と述べて、さらには「詮なきこと論じごとをのみまふし」合っていると断言している。そのような「詮なき」論争は「つゝしむべき」であるのも当然の帰結であろう。辞書的な説明では「詮なき」の「詮」には「中心となる重要なところ、眼目、要点」等の意味を含み、翻って「詮なき」とは「無益である、仕方がない」という意味になる。⁽¹⁴⁾つまり、親鸞は「一念多念の諍論」は無益なものであり、そこからは何も生まれない、非生産的議論であると看取していたのである。これは、どのように考えたらいいのであろうか。如何なる動機があるにせよ、その論争を行っている当人達は、念仏、あるいは法然の教えについて重要な点についての議論であると思っていたのではないだろうか。法然亡き後に、念仏の教えを広めねばならない。私はそのような門弟の感情を「使命感」と先に書いた。念仏の教えについてより深く理解したい、そして人々に知らせていきたい、そのような感情から当初は一念・多念について論争を繰り返すこととなったのかもしれない。それは門弟達にとり法然の教えを如何に理解すればよいのか、との大問題であったのであろう。

しかし、親鸞はそうは見えない。たとえ、如何なる動機によりその論争が始められ、また現に行われているとしても、それは「詮なき」もの、無益なものなのである。何故、念仏の一念・多念について討論することは「詮なき」ものなのか。親鸞がそこまで言い切る理由とは何なのであるか。その点について考察していきたい。

親鸞の一念・多念についての考え方は、隆寛の『一念多念分別事』の注釈の体裁をとる『一念多念文意』から理解できよう。親鸞は冒頭「一念をひがごととおもふまじきこと」、また中頃に「多念をひがごととおもふまじきこと」と書いている。この点から、一念・多念いずれか一方に固執する姿勢は「ひがごと」であると親鸞は認識していたことが分かる。それでは親鸞に於て一念・多念の認識は如何なるものであったのだろうか。「一念」については『大経』の「信心歓喜乃至一念」の經文を解説する箇所次第のように述べていた。

一念といふは、信心をうるときにきわまりをあらわすことばなり⁽¹⁵⁾

この文章は『教行信証』の「信巻」の次の文章がもたになっている。

夫按^{スルニ}「真実信樂^ツ」信樂有^リ「一念」一念者斯顯^シ「信樂開発^フ時剋之極促^ツ」彰^ス「广大難思^フ慶心^ツ」也⁽¹⁶⁾

また、「一念多念文意」では同じく『大経』から「歓喜勇躍、乃至一念」の文を引いて、「一念」について述べていた。乃至は称名の遍数のさだまりなきことをあらわす。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。⁽¹⁷⁾

「一念」には「万徳」が備わるのである、という親鸞の理解であるが、先の文と同様に、私たちはこの文章からも『教行信証』「行巻」の次の文章を想起することができるであろう。

大行者則称^ハ「無礙光如来名^ヲ」斯行即是撰^シ「諸善法^ヲ」具^{セリ}「諸徳本^ヲ」極速円満真如一実功德宝海^{ナリニク}故名^ニ「大行」⁽¹⁸⁾

一念についてのこれらの文章から、あらためて見受けられることは、親鸞は回数の問題を一念理解の中心とはしてい

ない点である。そこから分かるのは、一念を信心の問題と関連させる、あるいは称名そのものと関連させつつ理解する親鸞の思考である。例えば先の「信巻」からの引文では一念とは「眞実信心」であり、「きわまり」を表す言葉であるとされた。さらに、後の文章からは一念とは「功德のきわまり」であり、「万徳ことごとくそなわる、よろづの善みなおさまる」のであるとされる。これは、「行巻」の記述と併せてみれば、名号そのものの説明であることは容易に理解できるであろう。

この一念と信心、あるいは名号を連関づけて理解する親鸞の思考は、多念についての見解をみれば、よりいっそう明瞭になると思われる。次に、親鸞が多念についてどのように述べているか確認してみたい。

『一念多念文意』の多念を解説する箇所、気づかされる第一の点は親鸞が「称名の遍数」は問題ではないことを幾度か強調していることだ。親鸞は『大無量寿経』と『法事讃』の文言を次のように解説する。

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、一念にかぎらずといふことを。いはむや乃至とちかひたまへり、称名の遍数さだまらずといふことを。この誓願はすなわち易往易行のみちをあらはし、大慈大悲のきわまりなきことをしめしたまふなり。⁽¹⁹⁾

「十念三念、五念のものもむかへたまふ」といふは、念仏の遍数によらざることをあらはすなり。⁽²⁰⁾

多念の説明をするにあたり、経文（『大経』）、あるいは善導の文章（『法事讃』）を用いつつ、念仏とは「遍数」を救済の条件とはしていない、とする親鸞。このような見解は多念といえは、多く回数を重ね、念仏する姿がイメージされることへのいわばアンチテーゼとしていふことは明らかである。「遍数」、つまりは念仏の回数が重要なのではない、そのことを親鸞は何とか伝えたかったのであろう。だが、多念とは念仏の回数ではないとするならば、一体何なのか。その疑問が新たに起こってくるのは不可避である。親鸞は多念をどのように考えるのか。

その答えは次の『唯信鈔文意』の一文が教えてくれる。

「但使回心多念仏」といふは、但使回心はひとへに回心せしめよといふことばなり。回心といふは自力の心をひるがへしつるをいふなり。実報土にむまるゝひとは、かならず金剛の信心のおこるを、多念仏とまふすなり。多は大のこゝろなり、勝のこゝろなり、増上のこゝろなり。大はおほきなり、勝はすぐれたり、よろづの善にまされとなり、増上はよろづのことにすぐれたるなり。これすなわち他力本願無上のゆへなり。⁽²¹⁾

これは『五会法事讃』の文である「彼仏因中立弘誓 聞名念我総迎來 不簡貧窮將富貴 不簡下智与高才 不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深 但使回心多念仏 能令瓦礫變成金」を解釈する箇所である。注意されねばならないのは、「多念仏」の理解である。右に見られるとおり、親鸞は「多念仏」の「多」を回数に解していない。確認するのであれば「多念仏」とは「実報土にむまるゝ人、つまり淨土へ生じる者は「かならず金剛の信心」が発起することを表しているのに他ならないのだ。その場合、「多」に通常とは異なる意味が付与されることもまた当然であろう。親鸞によれば「多」とは多、大、増上の「こゝろ」であるとされる。そして、それらの「こゝろ」を内に含む「多」の念仏とは「よろづの善にまさ」る質を有するのである。それは「他力本願無上」であるからに他ならない。

繰り返すが、この右のような解釈は「多」を回数とする発想からは、生まれようがないことは明らかである。また読む側としても「多」に対する発想、つまり「多」を回数と連関づける発想を根底から変えないと、親鸞が言わんとしていることを見逃し、あるいは誤解するであろう。だが、先に見た親鸞の「一念」の解釈と併せつつ考察するのであれば、理解の端緒はつかめそうである。

私は先に親鸞は「一念」と信心、または名号を連関づけて理解している、と書いた。もちろん、これも独自の理解であるが、多念に関してはどうであろう。それは言うまでもなく、「多」も同様に念仏、名号と連関させつつ親鸞は

認識していたのである。「大はおほきなり」、「勝はすぐれたり」そして「増上はよろづのことにすぐれたるなり」との説明、これらは「多」が回数ではなく念仏の質、いわば念仏の真实性を表す意味を託されていることに気付かなくてはならない。このような親鸞の解釈の背景には『教行信証』の次の言葉が存しているのであろう。⁽²²⁾

称名則是最勝真妙正業⁽²³⁾

称名とは「最勝真妙」の「正業」である、このように親鸞は称名に「最も勝れている」との意味を見ていたのである。「勝」とは念仏の質を示す表現であることはこの一文からも明瞭に伝わってこよう。

さらには「多念仏」とは「実報土」にうまれようとする者には必ず誕生する信心、「金剛の信」を示すともされていた。これらから、親鸞が「一念」と同様「多念」についても、念仏、名号そして信心との関連で理解していたことが看取できよう。親鸞において一・多とは称名の回数を示すのではなく、称名、つまりは念仏の真实性を表現する言葉としてあったのである。

以上のように理解することができるのであれば、親鸞が門弟に読むように勧めていた本についての理解も深まるのではないだろうか。親鸞が消息などで門弟に、数冊の書物を紹介していたことは今更言うまでもない。例えば『唯信鈔』『一念多念分別事』『後世物語聞書』『自力他力事』などである。それはこれらの書物の著者が「この世にとりてはよきひとぐ」であり、「法然聖人の御をしえを、よくく御こゝろへたるひとぐ」⁽²⁴⁾であったからに他ならない。そのなかでも最も多く登場するのは『唯信鈔』である。ここで、興味深いのは親鸞がおそらく一念・多念について話題となっている書簡において紹介している書物である。何故ならば親鸞は『唯信鈔』などと共に、『後世物語聞書』『自力他力事』も同時に門弟に勧めている例が見られるからだ。確認のため、再度その消息を見るのであれば、

京に、一念多念なんどまふすあらそふことのおほくさふらふやうにあること、さらくさふらふべからず。たゞ、

詮ずるところは『唯信鈔』・『後世物語』・『自力他力』、この御文どもをよく／＼つねにみて、その御ころにたがへずおはしますべし。⁽²⁵⁾

また、先述の通り親鸞が一念多念について関東門弟から問われたことを承けて書かれた消息では『唯信鈔』を推薦していたこともある。しかし、注意されるべきは、幾度か勧められている隆寛の『一念多念分別事』以外は、いずれの書物も決して「一念多念」について中心的に書かれているものではないことだ。例えば、『後世物語聞書』、『自力他力事』の両著には一念多念を如何に考えるのかについては書かれていない。『唯信鈔』についてはどうであろうか。確かに、『唯信鈔』において聖覚は一念多念についての考え方をその著で示してはいる。しかし、『唯信鈔』において一念多念について割かれているのは、最終章のみであり、あとは何よりもその書名が示しているとおり―信心、念仏について書かれているのであって、そちらが主旨であろう。これらのことは何を示しているのか。

私見によれば、これらの書物は親鸞の主眼を示唆しているであろう。語を換えるのであれば、親鸞が真に問題と見据えていたものを、これら一連の書物から推察することもできるのではないだろうか。つまり、親鸞は「一念多念の諍論」という事象の沈静化をはかったり、解決案を門弟に示すことが目的ではなかったのである。親鸞の主眼は、何故そのような現象が起ったのか、その現象の背景にはどのような事由があったのか、そのような点を見据えることにあったのであろうと思われる。親鸞が「一念多念の諍論」がおこる理由として把握していたもの、それは念仏理解の変節であり、さらには変節させてしまう人間の姿であった。

親鸞の消息類を読むと、ほぼ共通に述べられている話題、更に言えば論点は「念仏」についてであったことが分かる。門弟から寄せられる質問、報告をもとに親鸞は念仏について答えている。例えば、次のような記述は、当時関東門弟に於いて何が念仏理解に関して問題となっていたかを如実に伝えている。

また有念・無念とまふすことは、他力の法文にはあらぬことにてさふらふ。聖道門にまふすことにてさふらふなり。みな自力聖道の法文なり。阿弥陀如来の選択本願は、有念の義にもあらず、無念の義にもあらずとまふしさふらふなり。(中略)常陸国中の念仏者のなかに有念・無念の念仏沙汰のきこへさふらふは、ひがごとくにさふらふと、まふしさふらひき。たゞ詮ずるところは、他力のやうは行者のはからひにてはあらずさふらへば、有念にあらず、無念にあらずとまふすことを、あしふき、なして、有念・無念などまふしさふらひけるとおぼへさふらふ。弥陀の選択本願は行者のはからひのさふらわねばこそ、ひとへに他力とはまふすことにてさふらへ。⁽²⁶⁾

この消息は先にあげた「よき御うたがひ」と親鸞が述べていた一通、つまり一念・多念について親鸞が解釈していた一通である。その一念・多念の問題にとどまらず、念仏を「有念」「無念」の側面からの理解について質問があったのであろう。親鸞は念仏を有念・無念として理解するのは「自力聖道の法文」であり、「他力の法文」ではないと語っている。では、親鸞の言うところの「他力の法文」とは、換言すれば他力の教えによる念仏とは何なのであろうか。それは、表現にはいくつか幅があるだろうが、親鸞が心に抱いていた念仏の教え、それは法然から聞いた「ただ念仏せよ」との教えではなかったか。『歎異抄』の余りにも有名な箇所を引いてみたい。

親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり⁽²⁷⁾

「ただ念仏」、ここに法然から聞いた念仏の教えの確信があるはずだ。また親鸞は法然の教えをこうも伝えている。「念仏は無義をもつて義とす」と。親鸞はこれらの言葉を自身の念仏観の根底として、法を説いてきたつもりであつたろう。しかし、現実はどうだったか。今、親鸞が見聞する念仏の状況は京にしろ、関東にしろ自分の思いとは背反する結果となつている。親鸞はこの様に感じたかもしれない、「念仏の教えが伝わっていない」と。

一念・多念、あるいは聖道門的念仏理解が幅を利かすなど、念仏をめくり種々の現象が起こっている。しかし、それらはいわば派生してきた問題であり、誤解をおそれずにいえば枝葉的なものである。問題の根幹を捉えなければ、今後も同様の問いは惹起することであろう。その問題の根幹とは念仏の教えが門弟の心身に伝えられていなかった点にあるに相違ない。親鸞はこのような認識を抱いたからこそ、『唯信鈔』、『一念多念分別事』の他に『後世物語聞書』⁽²⁸⁾『自力他力事』など様々な書物を送り、もう一度念仏の教えそのものを伝えようとしたのではないだろうか。消息からはそのような親鸞の意図がうかがえるのである。

この様な事態をむかえ、親鸞は悔恨の念にかられていたかもしれない。自分の関東時代の布教活動は何だったのか、自分では力不足であつたか。『教行信証』には善導の『往生礼讃』から自信教人信の言葉を引いていた。

自信教^{ラシテ}人^ワ一^{ムルコトノ}信^{ニウク、マタシ}
難中⁽²⁹⁾転、更難

「自ら信じ人を教えて信ぜしむること、難の中に転たまた難し」、親鸞は関東門弟の現況を知るにつれ、幾度となくこの言葉を回想したのではなからうか。

しかし、それに併せて、あるいはそれ以上に痛感させられたのは、念仏の教えを信じることの困難性ではなかったか。先にも述べたように法然の教えの根幹は「ただ念仏すべし」であり、「念仏には無義をもつて義とす」にあつた。しかし、「ただ」という唯一性は人間にある種の不安を起す場合もある。仏道の修行に於いては尚更であろう。念仏の功德は法然の教えを通じ、よくわかった。しかし、本当に念仏だけでいいのか、本当に口に称えるだけでいいのか。このような問いが念仏の教え、換言すれば本願他力の教えに生きる者にとり起こってくるのであろう。「無義の義」にしても同様である。念仏は「無義」を「義」とすると言われる。しかし、人間に「無義」であることなどできるのであろうか。答えは、否に近いであろう。何故ならば、現に念仏に「義」を加える姿が「一念多念の諍論」であ

り、有念・無念としての理解であった。何よりもその具体的事象に人間が他力の教え、念仏の教えに対し、どのような行為にでるかについて如実に表されている。

注意しなければならないのは、このような行為は法然が弾圧など様々な困難に遭いながらも、八十年の生涯をかけて明らかにした浄土宗の教え、つまり人間は念仏するだけで救われると顕示した教えが、再び聖道門的念仏理解に後退していることである。⁽³⁰⁾ 親鸞が様々な念仏理解について「聖道門」を引き合いに出すのも、右のような懸念を抱くが故であろう。一念・多念について争う人々は「聖道・外道におもむく」者であると、親鸞は述べている。⁽³¹⁾ 他力の念仏について論じているつもりでも、その実は聖道門の仏教を論じることとなっていた人間の姿を看破しているのである。末法に生きる凡夫の身でありながら往生できる道、それは阿弥陀の本願による称名念仏しかない。親鸞はこの点は決して譲らなかったのである。

親鸞が「一念多念の諍論」を「詮なきもの」と一蹴するのも、右のような事情と密接に連関を有している。この小論の初めの方に書いたように、「一念多念の諍論」は天皇にまでその風評が届くほど、話題となっていた。しかし、親鸞は幅広く関心を持たれていたその論争に対しても、賛意を示すどころか無益なものであると一蹴する。それは、親鸞がその論争に、念仏に「義」を加える人間の姿、他力の教えに「行者のはからひ」を与えている人間の姿を看取していたからに他ならない。『教行信証』の「行巻」によれば、念仏とは「大悲の願より出」てきたものである。つまり、仏が人間を分け隔て無く救済したい、という願いにその行は由来するのである。そのような称名念仏であるのに、何故人間がそこに「はからひ」を加え、「一念か多念か」などと救済に条件を付けなければならないのか。法然によって説かれた教え、浄土の真の教えはそのようなものではなかったはずである。

浄土真宗のならひには、念仏往生とまふすなり。またく一念往生・多念往生とまふすことなし⁽³²⁾

右の『一念多念文意』の結語からは、親鸞の憤り、悲しみなど様々な感情を読みとることができるであろう。浄土真宗は「念仏往生」をその根幹とするのである。決して称名の数などで、救済に条件をつけるような本願ではないのだ、親鸞が伝えたかったのはその点であろう。そのような念仏であったはずなのに、そこに「はからひ」によって解釈する姿勢は、それが如何なる崇高な動機により始められ、どれほど高尚な議論が積み重ねられようと、「詮なきもの」以外の何物でもない。『教行信証』『信巻』では次のような引文を『涅槃経』からしていた。

又復受^ケ是^レ六^ノ部^ヲ經^ヲ已^チ爲^ス論議^ニ故^ニ爲^ス勝^ニ他^ニ故^ニ爲^ス利^ニ養^ニ故^ニ爲^ス諸^ノ有^ニ故^ニ持^ニ誦^ニ誦^ニ說^ニ是^ニ故^ニ名^ニ爲^ス聞不具足⁽³³⁾上^ト已^ニ

これは「聞不具足」の説明の箇所である。この経文によれば「論議のため」、「勝他のため」等に「持誦誦説」するのは「聞不具足」であるとされる。現代風に言えば、論議のための論議、あるいは自説を披露するためだけにある論議のようなものであろう。そのような議論は「聞不具足」なのである。「聞」とは「信」を指すことを想起するのであれば、『教行信証』『信巻』、「聞不具足」とは「信」の「不具足」、つまり信心が伴っていない状態であるとも表現できようか。

親鸞が「一念多念の評論」をする人々の底に見ていたのも、以上のようなあり方から説明できるのではないだろうか。いくら、議論を積み重ね、理論を構築していても、そこに信心が伴っていないければ、戯論にすぎない。法然の教え、念仏の教えを信じていると口では言っても、実際に行っている行為に信が伴っているとは限らない。いや、更に語を加えるのであれば、信心を生じていない、あるいはどこかで、疑いを抱いているからこそ、様々に「義」をたてたり、人間の「はからひ」により、念仏を解釈しようとするのである。親鸞はこのように現象の背景を睨んでいたのである。そのことは、次の『教行信証』の一文が見事に言い当てている。

凡^ソ大小^ノ聖人^ヲ一切^ヲ善人以^テ本^ノ願^ヲ嘉^ス号^ヲ爲^ス己^ニ善^ノ根^ト故^ニ不^レ能^ハ生^{コト}信^ヲ不^レ了^ラ三^ノ智^ヲ不^レ能^ハ了^{スル}知^{コト}建^セ立^セ彼^ノ因^ヲ故^ニ

無^キ入^{コト}報^ニ土^ニ也⁽³⁴⁾

阿弥陀仏が人々を救うために、建立した本願、そして回向された「本願の嘉号」さえも、人は自分の「善根」としてしまふ。換言すれば、自分の私的な所有物と錯誤している。私的な所有物とするから、さまざまな解釈を加えるのである。それ故に、信心が生じることがなく、仏の智慧を知ることもない。そして、「報土」に入ることもないのも当然であらう。このことは、逆もまた真である。つまり、真実に信心を生じていないからこそ、「本願の嘉号」にはからいを加えるのである。親鸞は、「一念多念の諍論」をはじめとする、様々な念仏への解釈を見聞してきた。その根底に、親鸞が見ていたもの——それは念仏への信の不徹底性、不純性であった。親鸞の人間観の一端をよく示すものであるだろう。

以上、親鸞が浄土門、ことに念仏観についてどのような認識を有していたのかについて、確認・考察してきた。以上の考察を通じて見えてきた第一のことは、念仏の教えを真に信じることの困難性であった。「難信」との言葉が示すように、人間にとり、他力の教えを信じることが如何に難しいことであるか、そのことを「一念多念の諍論」は私たちに告げている。大切なのは人はどこかで、念仏の教えを信じ切っていない、つまり「疑」を抱いていることであらう。親鸞が『仏智疑惑和讃』などにより、行者の「疑」の問題を述べていたことは言うまでもない。そこでは「自力称名⁽³⁵⁾」と呼ばれるように、「疑」と「自力」とは大きな関連を有していたのである。

もちろん親鸞においても「自力」の問題は他人事ではなかった。恵信尼は「人のしうしんじりきのしんは、よくくしりよあるべしとおもひなし⁽³⁶⁾」たという親鸞の言葉を伝えているし、先の「難信」との言葉も、自分の体験を通じて実感されていたに相違ない。そこで、次に親鸞が自身についてどのように認識していたのかについて考察が必要となる。しかし、それは別の機会に譲りたい。

註

- (1) 『定本教行信証』（以下『定本』と略記）三八〇頁
- (2) 同前三一三頁
- (3) 同前九五頁
- (4) 『定本親鸞聖人全集』三卷（以下『定親全』と略記）法藏館 一一〇—一一二頁
同前一四—一五頁
- (5) 同前一二五頁
- (6) 同前一二五頁
- (7) 資料については各種の先学の指摘による。例えば梯実圓『一念多念文意講賛』（永田文晶堂）八頁
- (8) 『古今著聞集』卷二『新国史大系』一九 五〇頁
- (9) 『定親全』三卷一二一—一二三頁
- (10) 『鎌倉旧仏教』岩波書店 三八頁
- (11) 『真宗聖教全書』四卷拾遺部上 六三三頁
- (12) 法然の門弟の一人。当初は比叡山で天台教学を学ぶが、後に法然の門下に入る。
- (13) 『定親全』三卷二二五—二二六頁
- (14) 『全訳古語例解辞典』（小学館）四五七、四五九頁
- (15) 『定親全』三卷 一二七頁
- (16) 『定本』一三六—一三七頁
- (17) 『定親全』三卷一二七頁
- (18) 『定本』一七頁
- (19) 『定親全』三卷 一三九頁
同前一四三頁
- (20) 同前一六七頁
- (21) 同前一六七頁
- (22) 親鸞の「多」「勝」「増上」は次の引文から何か示唆を受けたのかもしれない。それは『教行信証』「行巻」における龍樹

の『十住毘婆娑論』である。

又云信力増上者何名有所聞見必受無疑増上名殊勝問曰有二種増上「一者多」者勝今說何者答曰此中「二事俱說菩薩入初地得諸功德味故信力転増以是信力籌量諸仏功德無量深妙能信受是故此心亦多亦勝深行大悲者愍念衆生徹入骨体故名爲深爲一切衆生求仏道故名爲大慈心者常求利事安穩衆生慈有三種（『定本』二八—二九頁）

ここでは「増上」の種類として「多」「大」があげられている。「行巻」つまり念仏に関する巻における引文、「信力」に関して述べる文脈、この次の引文から「易行品」の「名号」に関する記述が始まる点など、先の親鸞の「多」理解と共通する箇所も見受けられる。確定的なことは分らないが、何らかの参考にしたとの想像もできようか。

(23) 『定本』一三三頁

(24) 『定親全』三卷一〇七—一〇八頁

(25) 同前一二五—一二六頁

(26) 同前一二三—一二三頁

(27) 『定親全』四卷五頁

(28) 『唯信鈔』の内容自体が関東の門弟に於いて疑問を引き起こした事実もあるようである。詳細は明らかではないが、親鸞は書簡に「この『唯信鈔』、かきたる様、あさましうさふらへば、火にやきさふらふべし」と述べていた。この事情について石田瑞麿が論を残している。石田『法然と親鸞』（秋山書店）参照のこと

(29) 『定本』三〇七頁

(30) 「回帰」とも表現できようが、末法においては聖道的念仏ではすくわれない、とするのが親鸞の立場であるから、「後退」の方が適切であろう。

(31) この言葉は『一念多念文意』に述べられている。（『定親全』三卷一四一頁）

(32) 『定親全』三卷一五一頁

(33) 『定本』一二七—一二八頁

(34) 同前三〇九頁

(35) 「自力称名のひとはみな 如來の本願信ぜねば うたがふつみのふかきゆへ 七寶の獄にそいましむる」『定親全』二卷一

(36) 九一頁
『定親全』三卷一九六頁

(本学専任講師 真宗学)

へキーワードへ念仏、はからひ、信心