

学位請求論文

親鸞の行信における「乃至一念」の意義

真宗学専攻 常塚 勇哲

【凡例】

一、引用文における漢字は、原則として通行体に改めた。（一部、例外がある。回と廻、弁と辯、徧と遍など）

一、引用文における原典の左訓・右訓・ルビ等は、必要な場合を除いて省略した。

一、引用文における傍点、傍線、網掛け、番号（①②など）は筆者によるものである。

一、人名は敬称を省略した。（ただし、文脈で必要な場合は残している）

一、漢文の引用については、原則として依拠本の訓点によって筆者が書き下した。また句読点・濁点・空白・改行を『真宗聖典』（東本願寺出版部）を参考に筆者が適宜補った。

特に筆者が訓を補った場合は（ ）で示した。

一、原文カタカナの典籍は、カタカナ表記が必要である場合（固有名詞・外来語等）を除き、原則としてひらがなに改めた。ただし、左訓はカタカナで残した。

一、『顕浄土真実教行証文類』は『教行信証』と略記し、『教行信証』各巻の題号については、「顕浄土真実行文類二」↓行巻のように略記した。（ただし、文脈で必要な場合は残している）

一、『教行信証』は『定本教行信証』（親鸞聖人全集刊行会編、細川行信新訂、法蔵館、一九八九年）から引用した。ただし、坂東本の訓読や、特徴に注目する場合には、最新の研究成果を踏まえて、『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇』（大谷大学編、真宗大谷派宗務所発行、二〇一九年）のページ数もあわせて示している。

一、それ以外の親鸞の著述は、諸本との対校の便から、基本的に『浄土真宗聖典全書』（浄土真宗本願寺派総合研究所編、本願寺出版、二〇一一・二〇一八年）から引用した。

一、『唯信鈔文意』は真筆本（正月二十七日日本）を、『尊号真像銘文』は正嘉本（高田専修寺蔵）を、『浄土三経往生文類』は広本（興正寺蔵）を用いている。

一、以下の著述は次のように略記した。（ただし、文脈で必要な場合は残した場合がある）

- ・ 『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』
 - ・ 『仏説阿弥陀三耶三仏薩樓仏壇過度人道経』↓『大阿弥陀経』
 - ・ 『仏説無量清浄平等覚経』↓『平等覚経』
 - ・ 『大宝積経』↓『如来会』
 - ・ 『無量寿経優姿提舍願生偈』↓『浄土論』
 - ・ 『無量寿経優姿提舍願生偈註』↓『論註』
 - ・ 『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門一卷』↓『観念法門』
 - ・ 『往生礼讃偈』↓『往生礼讃』
 - ・ 『観経玄義分巻第一』↓『観経疏』玄義分（他巻も同様に略す）
 - ・ 『選択本願念仏集』↓『選択集』
- 一、主な出典は以下のように略記した。
- ・ 『真宗聖典』（東本願寺出版部、一九七八年）
 - ↓『聖典』
 - ・ 『大正新脩大蔵経』（大正新脩大蔵経刊行会、一九六〇―一九七九年刊行）
 - ↓『大正蔵』

- ・『真宗聖教全書』（真宗聖教全書編纂所編、大八木興文堂、一九八〇―一九八五年）
↓『真聖全』
- ・『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇』（大谷大学編、真宗大谷派宗務所発行、二〇一九年）
↓『翻刻篇』
- ・『昭和新修法然上人全集』（石井教道編、平楽寺書店、一九五五年）
↓『昭法全』
- ・『定本教行信証』（親鸞聖人全集刊行会編、細川行信新訂、法蔵館、一九八九年）
↓『定本』
- ・『浄土真宗聖典全書』（浄土真宗本願寺派総合研究所編、本願寺出版、2011～2018年）
↓『浄真全』
- ・『浄土宗全書』（浄土宗典刊行会編、一九七二年復刻）
↓『浄全』
- ・『専修寺本 顕浄土真実教行証文類』（生桑完明、平松令三編法蔵館、一九七七年）
↓『専修寺本』
- ・『教行信証講義集成』（法蔵館、一九七五年）
↓『集成』
- ・『曾我量深選集』（彌生書房、一九七〇、一九七二年）
↓『曾我選』

一、注は各章の章末に通し番号で掲載した。

目次

凡例	1
目次	4

序章―問題の所在―

第一節	本論文の根本課題―親鸞の仏道における「一回性」と「相続性」の課題―	9
第二節	本論文の視点―親鸞の仏道における「乃至一念」	12
第三節	本論文の構成	16

第一章 法然における「乃至一念」の意義

緒言	25	
第一節	法然の「選択本願念仏」の開頭	27
第二節	法然における「乃至一念」の意義―『選択集』を中心に―	
第一項	「本願章」における「乃至」―「平等の慈悲」の顕現―	33

第二項	「利益章」における「乃至一念」の意義―絶対の一念と方便の課題―	37
第三節	一念多念の諍論―「一回性」と「相続性」の混乱の本質―	46
小結		50
第二章 「選択本願の行信」の内実		
―「行信」の「一念」に実現する摂取不捨の自覚―		
緒言		56
第一節	大行―「諸仏称名の願」とその成就―	
第一項	大行の根本原理―「諸仏称名の願」という名称の意義―	57
第二項	「功德」の成就―「諸仏称名の願」実現の二側面―	65
第二節	大信―「至心信樂の願」とその成就―	
第一項	信巻開頭の課題と視座	
	―「別序」と『論註』「讚嘆門釈」の注目を通して―	72
第二項	「至心信樂の願」とその成就―三心一心問答概略―	81
第三節	行信の一念の自覚―「一心一行」に実現する摂取不捨の自覚―	96

小結・・・ 104

第三章 親鸞の「行」の課題における「乃至一念」の意義

―行における「一回性」と「相統性」―

緒言・・・ 116

第一節 「行の一念」の「顕開」―「選択易行の至極」の「一回性」の意義― 118

第二節 「行」の課題における「乃至」の意義―「一多包容の言」― 122

第三節 「乃至」に「包容」される「多」の課題―「方便の御誓願」の意義― 127

第四節 『安樂集』「十念相統」注目の意義―親鸞の「十念」観― 135

小結・・・ 140

第四章 親鸞の「信」の課題における「乃至一念」の意義

―信における「一回性」と「相統性」―

緒言・・・ 147

第一節 信楽の一念の顕彰

	——「聞」に実現する「時剋の極促」と「廣大難思の慶心」——	
第一項	「信一念釈」の位置づけ……………	149
第二項	信樂の一念の二側面——「時剋の極促」と「廣大難思の慶心」——……………	153
第三項	「聞」の内実——「信」の課題における「一回性」の本質——……………	161
第二節	「信」の課題における「乃至」の意義——「多少之言を撰する也」——	
第一項	坂東本「多少之言を撰する也」の意義……………	166
第二項	「信一念釈」から「唯除五逆誹謗正法」への展開 ——悲歎述懐と「夫れ」に注目して——……………	176
第三節	「信」の課題における「相統」の内実 ——衆生における「多少」の関心と「十念相統」——	
第一項	衆生における罪の構造 ——「八番問答」における「五逆罪」と「誹謗正法」——……………	182
第二項	他力の「実体化」の課題と仏道の歩み ——本願成就の仏道における「多少」と「十念相統」——……………	186
小結	……………	202

結章

第一節	親鸞の仏道における「一回性」と「相続性」の意義―「聞」の仏道―	215
第二節	今後の課題	216
参考辞典・参考文献・参考論文		219

序章―問題の所在―

第一節 本論文の根本課題

―親鸞の仏道における「一回性」と「相続性」の課題―

本論文は、浄土真宗という仏道における宗教的経験の具体相を、「一回性」と「相続性」という視点から明らかにすることを目的としている。その課題を、法然（一一三三―一二一二）の選択本願念仏の伝統を継承した親鸞（一一七三―一二六二）の思想に窺いたい。それは筆者が親鸞を、私たちが宗教に出会い、それに生きるという、宗教的経験全体の課題を正面から受け止めた仏教者であると考えからである¹。

まず親鸞の生涯におけるふたつの出来事を取り上げて、「一回性」と「相続性」という本論文の視座の意味を明らかにしたい。よく知られるように、親鸞の宗教的経験の根源は、『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）のいわゆる「後序」に記された二十九歳の時の師法然との値遇にある。

然（る）に愚禿積の鸞、建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す。

（『定本』三八一頁）

ここには二十年もの間、比叡山において聖道の「断惑証理²」の修学に励みながらも、その修学を断念した親鸞が、法然の説く「たゞ念仏して、弥陀にたすけられまひらすべし³」という教えに出遇った意義が語られている。そこには確かに、親鸞が長らく求め続けてい

た「生死いづべきみち⁴」が、法然との出遇いを通して、「本願に帰す」として明らかになった実感がある。その出来事を厳密に表現しようとする営みは、ここで「帰」した対象を「雑行」に対する「正行」「念仏」でもなく⁵、また客観的な事実である「法然」とも記さないことに窺える。それは法然との出遇いを通して、身を煩わし、心を悩ますという煩惱を断じる仏道から、煩惱と共に生きる「本願」の仏道への翻りの転換点を表現するものである。この一文は非常に短いながらも、伝統的に親鸞における「たゞひとたび。」の「自力の心をひるがへし、すつる⁷」という「回心」に位置付けられる。この出来事を通して、親鸞は「たゞ念仏」の仏道に立たしめられ、その仏道を歩む者となる。

しかし親鸞の仏道の歩みにおいて、その「回心」の「行」と「信」が動揺した出来事がある。それは親鸞の妻恵信尼が伝えるいわゆる「寛喜の内省」である。その概略を示せば、親鸞が五十九歳（寛喜三年）の時に、病床に伏した中で、絶えず『大経』を読んでいたことから始まる。親鸞は自身のその行為に対して、「念仏の信心より外には、何事か心にかゝるべき」と不審に思い、十七・八年程前の出来事（建保二年）が思い出されたという。それは飢饉に直面している衆生を利益するために、三部経千部読誦を試みたが、「名号の他には、何事の不足にて、必ず経を読まんとするや」と思い、中断したということであった。そして親鸞は、その出来事を思い返して、「人の執心、自力の心は、よくよく思慮あるべし」と内省し、病床における『大経』の読誦を中断したという内容である。⁸

ここに示されている二回の經典読誦中断の問題には、親鸞の宗教的信念の揺らぎと回復の事実が、行と信、二つの側面から語られている。それは一回目（建保二年）の三部経千部読誦は、「名号の他には何事の不足にて」と「行（名号）」の問題として読誦を中断し

ていること、また二回目の読誦（寛喜三年）は「念仏の信心より外には」「人の執心、自力の心は、よくよく思慮あるべし」と内省し、「信（心）」の側面から中断していることから窺えるものである。つまり親鸞は、法然との値遇を通して、「たゞ念仏」の一道に帰しながらも、その仏道のあゆみの中で、「行」と「信」の側面から揺らぎ、そして回復するという出来事があったのである。

では、この「寛喜の内省」のような宗教的信念の揺らぎの問題が起こったことは、親鸞の「回心」が不十分であった、もしくは法然との値遇である「帰本願」なる出来事は、「回心」ではなかったと論じられるべき課題なのであるか。そのような見方もあるだろうが、筆者にはそのような受け止めることはできない。それは先に確かめたように、親鸞が十分な配慮をもって、法然との値遇を厳密に「帰本願」と明らかにし、そこにはつきりと自身のあゆむべき仏道の根柢を「本願」に見定めることに由来する。つまり筆者は、親鸞の生涯における「寛喜の内省」と呼ばれるような出来事は、確かに「本願」に「帰」していたからこそ起こった課題、法然の明らかにした「たゞ念仏」の一道に生きんとする故に生じた課題、として受けとめるべきと考えるのである。

そのため、これら二つの出来事の関係性を明らかにするためには、親鸞の仏道における「帰本願」「回心」という宗教的経験の根源となるような出来事の本質を明らかにすること、またその根源的事実に基づいた宗教的生の歩みの本質を明らかにする必要があると考える。本論文では、このような課題を、親鸞の仏道における「一回性」と「相続性」の課題と表現する¹⁰。簡単に本論文の宗教的経験の「一回性」と「相続性」を定義すれば、以下のようなになる。

「一回性」：宗教的経験を一貫するような根源の時が持つ性質（強調したいのは決して単なる思い出・回数ではないこと¹¹）

「相続性」：「一回性」に基づいた宗教的経験のあゆみの持つ性質（強調したいのは「一」と別に「相続」があるのではないこと¹²）

本論文は、以上のような視点から、親鸞の本願の仏道における宗教的経験の「一回性」と「相続性」の関係の解明を根本課題に据えて、特にそれを「行信」の側面から考察し、仏道の内実を明らかにすることを目的とする。

第二節 本論文の視点―親鸞の「行信」における「乃至一念」―

このように本願の仏道における宗教的経験の「一回性」と「相続性」を課題とした時には、法然門下において一念多念の諍論¹³が起こったことが注目される。これは法然が明らかにする「念仏往生」の一道において、「一回」の念仏のみで往生業が円満することを強調する一念義と、臨終の往生を期待して念仏行を「相続」すべきことを強調する多念義の諍いである¹⁴。この諍論は、後に「水火相分¹⁵」と形容され、激しい諍いとなるが、その本質は「念仏往生」という宗教的生における「一回性」と「相続性」の関係の混乱と言えるだろう。

この諍論において、それぞれの立場で根本的な経言に用いられたのが、『仏説無量寿経』（以下『大経』）に説かれている「乃至一念」と「乃至十念」である。周知の通り、親鸞はその中でも、特に「乃至一念」について、主著『教行信証』行巻・信巻で、『大経』弥

勒付属の文、第十八願成就文を引証とした「一念釈」を設けて、それらを独自に「行」と「信」の枠組みから明らかにしている。つまり親鸞は、本願の仏道における「一回性」の本質は、「行」と「信」の側面から、それぞれに明らかにされるべきと受け止めたのである。

しかしその一方で、「相続性」を重視する多念義の立場から注目される「乃至十念」は、『教行信証』で主題的に展開されていないように見受けられる¹⁶。このような特徴から、究極的には、親鸞を一念義とする見解もある¹⁷。もちろんその見解は妥当なものではないが¹⁸、親鸞が「乃至十念」や「四修」などの法然教学で中心的に扱われたような「相続性」の課題を、『教行信証』で主題的に扱っていないことはよく指摘されることである。それでは親鸞の「相続性」の課題をいかなる概念を通して明らかにすることができるだろうか。

本論文では、宗教的経験における「一回性」に対する「相続性」の課題を、親鸞の「乃至」の受け止めを通して明らかにしたい。そもそも「乃至」とは、〈梵文無量寿経〉において、「極点」或いは「遍」の意義を持つ antasas (アンタシヤス) に基づき、「上の句を承けて其の所至の至極を示す語」と解説される¹⁹。それ故に「下より上に至るを上至、上より下に至るを下至と称する」という、いわゆる「従多向少」と「従少向多」という二つの用い方がることが指摘されている²⁰。

このように「乃至」は、「上に至る」や「多に向かう」ことを含む表現であることから、親鸞独自の「一念」に対する「相続性」の課題は、「乃至」の理解を通して受け止められてきた²¹。しかし管見の限り、筆者にはこれまで明らかにされてきた先学の解釈では、

親鸞が「乃至」に込めた意図を十分に汲み取っているとは言いがたいと考える。それは端的に言えば、「乃至」の解釈の上でも、「一念」と同様に「行」と「信」の課題の区別を十分にすべき、というものである。その必要性を窺うために、親鸞の「乃至」の解釈を以下に引用する。

【教行信証】

『経』に①「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。②復乃至とは、一多包容の言なり²²（行巻）

③乃至と言（ふ）は多少之言を撰する也²³（信巻）

【一念多念文意】

④「乃至」は、称名の徧数のさだまりなきことをあらわす²⁴（弥勒付属の文）

⑤「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、さきおものおも、みなかねおさむることばなり²⁵（本願成就文）

【浄土文類聚鈔】⑥『経』に言（は）く、「乃至」は上下を兼ねるなり、中を略する之言なり²⁶

この中で、特に「行」と「信」を明確に分けた課題にあるのは、『教行信証』②③の解釈と、『一念多念文意』④⑤の解釈である²⁷。

このような親鸞の解釈例を踏まえた上で、先学の「乃至」の受け止めの問題点を、二つ指摘したい。第一には、親鸞が「信」の課題の中で明らかにした本願成就文の「乃至」を、多くの先学が「行」の「称名のこと²⁸」という枠組みに位置づけることである。特に『教行信証』で示される「一多」と「多少」という表現を、どちらも「称名」のこととし

て受けとめ、表現の差異に注目しないことがほとんどである²⁹。しかし筆者には、例えば『一念多念文意』の表現を通してみれば、弥勒付属の文の「乃至」と、本願成就文の「乃至」の解釈が全く同一のことを課題とする表現とは到底思えない³⁰。

また先学の中には、「多少」は「憶念」を内容とすると受けとめる者もいるが³¹、それでも十分ではないと考える。その理由は、「多少」が「憶念」を課題とする表現であったとしても、「行」の「乃至」で示される「一多」でもよいし、親鸞が「信」の「乃至」を「多少」として表現した必然性までは明らかとならないからである。つまり親鸞は『教行信証』においては、明確に「行」と「信」から「一念」を分けて受け止めることに関わって、「相続性」を明かす「乃至」は、「行」は「一多」、「信」は「多少」と厳密に受け止められるべき課題があると考えていたことが推測されるのである。

またその展開の上で、第二に指摘したいのは、親鸞真筆である【坂東本】の第十八願成就文の「乃至」の解釈に振られた特徴的な訓読の問題である。

【坂東本】言ニ乃至^ト一者^ハ撰^{スル}ニ多少^ス之言^一也（『翻刻篇』二二五頁・『定本』一三八頁）
【高田本】言ニ乃至^ト一者^ハ撰^{スル}ニ多少^ヲ一之言^ハ也（『専修寺本』上・二六〇頁）

詳細は本論で考察するが、ほとんどの先学は、【坂東本】の「多少之言（を）撰する」という独特な訓読の意義に注目せず、親鸞八十三歳の時の訓読とされる【高田本】の訓み方を採用する³²。またその異なりを指摘する先学もいるが、「不可³³」もしくは「大義は皆同じ³⁴」とする。しかし、西本願寺本でも尊連書写本・寛文本（共に大谷大学図書館蔵）でも、【坂東本】と同様の訓読をしており、筆者はこの訓読を、明確に親鸞の意図があるものと考ええる。その意義は、親鸞が「信」の「相続性」をいかなる内実を持つものと

受け止めているかを明らかにする上で、重要な視点となる。

ここでは、主に「信」の側面から展開される第十八願成就文の「乃至」の先学の解釈の問題点を指摘したが、このような視点に立てば、「行」の側面から明かされる弥勒付属の文の「乃至」も、「一多包容の言」として親鸞が受け止める意義を厳密に考察する必要がある。それは当然「行」の「相続性」の課題、ひいては一念多念の諍論についての親鸞の理解を窺う上でも重要な視点を提起するだろう。

以上のような問題から、本論文は「親鸞の行信における「乃至一念」の意義」と題して、親鸞の仏道における宗教的経験の「一回性」と「相続性」の内実を窺うことにしたい。次節では、その具体的な論考の展開を述べる。

第三節 本論文の構成

本論文は、次の四章から構成される。

第一章 法然における「乃至一念」の意義

第二章 「選択本願の行信」の内実―「行信」の「一念」に実現する摂取不捨の自覚―

第三章 親鸞の「行」の課題における「乃至一念」の意義

―行における「一回性」と「相続性」―

第四章 親鸞の「信」の課題における「乃至一念」の意義

―信における「一回性」と「相続性」―

各章の詳しい概要と課題は、それぞれの章に「緒言」を附しているため、そちらで示すが、

ここでは本論文の大まかな展開の次第を確かめておきたい。

まず第一章では、法然における「乃至一念」の意義を考察する。先に確かめたように、親鸞の仏道に決定的な影響を与えたのが生涯の師法然である。「よきひとのおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり³⁵」とまで語る親鸞にとつて、その著述の内実は徹底した師教聞思に基づいている。そこでまず第一章では、親鸞独自の「乃至一念」解釈の背景を明らかにするために、『選択集』における「乃至一念」の意義を考察し、法然の仏道における「一回性」と「相続性」の内実を考察する。そしてその上で、法然が「念仏往生」における「一回性」と「相続性」の関係の混乱である一念多念の諍論を、いかなる本質をもつ問題として受けとめているかを窺い、親鸞の課題を明らかにする。

第二章以降は、法然の「選択本願念仏」の「乃至一念」の解釈を承けながらも、親鸞が「選択本願の行信」という視点から「乃至一念」を展開する意義を考察する。親鸞は法然が特に注目した流通分の「乃至一念」を「行」の側面から明らかにする前に、「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³⁶」と述べる。これは親鸞がまず「往相回向の行信」という視点を踏まえて、「一念」の課題が確かめられるべきことを明示していると言える。

そこで第二章では、ここでいう「行信」の内実を明らかにするために、親鸞が行巻冒頭で「謹（ん）で往相の回向を按ずるに、大行有り、大信有り³⁷」と述べる、「大行」「大信」の意義を、「諸仏称名の願」「至心信樂の願」とそれらの成就から考察する。その上で、親鸞が「行信」の「一念」という宗教的経験の「一回性」の事実において、何が具体的に実現すると確かめているかを考察する。

そして第三章では、前章で明らかとなった「行信」の「一念」の宗教的経験の「一回性」の事実を踏まえて、親鸞が「行」の側面から『大経』流通分の「乃至一念」を明らかにする意義を考察する。この流通分の「乃至一念」は、法然が『選択集』『利益章』で重視するものである。そのため、「行一念釈」の内実は、法然の確かめが色濃く反映されており、特にこの章では、法然の「乃至一念」理解の継承と展開という視点が重要になる。

その中で親鸞は「行の一念」を「称名の徧数」という概念における「選択易行の至極」として明らかにする。ここでは「行」の「一回性」の意義を、親鸞が「一念」を「選択易行」という課題における「至極」と表現することに注目して考察する。

また「行」の「相続性」は、親鸞が『選択集』における「乃至」「下至」の関係性を明らかにする説示を引き継ぎながらも、弥勒付属の文の「乃至」を「一多包容の言」と独自に展開することに注目する。その親鸞独自の「乃至」解釈における「相続性」の課題は、「多」という表現にある。親鸞はその「多」の内実を、「行一念釈」において、『安楽集』「十念相続」の引用を通して明らかにしている。親鸞はなぜ先達に様々ある称名念仏の相続を明かす「多」の表現の中から、『安楽集』「十念相続」を選ぶのか。その引用意図を窺うことで、「行」における「相続性」の内実が明らかとなる。

最後に第四章では、親鸞の本願成就文の「乃至一念」解釈を通して、「信」の「一回性」と「相続性」の内実を明らかにする。はじめに親鸞が、本願成就文の「一念」を「信楽開發の時剋の極促」と「广大難思の慶心」という二つの側面から確かめる意義を考察する。その上で、親鸞がそのような二側面を持つ「一念」を「聞」と関係付けて確かめることに注目する。親鸞は「信一念釈」において、『大経』や『涅槃経』などの引用を承けた自釈

を通して、「聞」の内実を明らかにしている。その関係性を明らかにし、親鸞の「信」における「一回性」の本質に迫る。

次に親鸞が「信」の「相続性」を明かす本願成就文の「乃至」を【坂東本】で「多少之言（を）撰する也」と示す意義を考察する。それはすなわち「行」の「一多」という表現、また「久近」や「先後」などの表現³⁸、高田本に示される「多少を撰するの言」という訓読では、何が「信」の「相続性」を明らかにする上で課題化されないのか、という視点からの考察である。その課題を、【坂東本】における「之言」と「多少」の用例を検討すること、また「行」の「包容」という表現に対して、なぜ「信」の「乃至」のはたらきを「撰」という漢字で表現するのかを考察し、明らかにする。

本論で詳述するが、【坂東本】で示されている「信」の「乃至」の解釈を厳密に窺った時に見出されてくるのは、「行」の「相続性」同様「信」の「相続性」も、「十念（相続）」という教言を通して親鸞が明らかにしていることである。親鸞は「信」の「相続性」を、信巻巻末で『論註』「八番問答」を引用して、その具体相を明らかにしている。最後にその意義に注目することで、親鸞の示す「信」の「相続性」の内実を窺う。

1 ここで筆者が「正面から受け止めた」と表現するのは、本論で明らかにするよう親鸞が衆生の罪悪性や煩惱性の課題を深く見つめた仏教者であることに由来するものである。² 親鸞が比叡山でどのような在り方をしていたのか議論もあるが、ここでは「断惑証理、愚鈍の身成じ難く、速成覚位、末代の機單び難し」（『報恩講私記』『浄真全四』六四頁）という表現に依った。

3 『歎異抄』第二章（『浄真全二』一〇五四頁）

4 『恵信尼消息』『浄真全二』一〇三一頁

5 この文はおそらく『選択集』における「然れば西方の行者、須く雑行を棄てて、正行を修すべきなり」（『真聖全一』九三八頁）や「立ちどころに余行を捨てて云に念仏に帰しぬ」（『真聖全一』九九三頁）などを念頭になされた表現である。

6 『歎異抄』第十六章（『浄真全二』一〇六九頁）

7 『唯信鈔文意』（『浄真全二』六九七頁）

8 『恵信尼消息』第五通（『浄真全二』一〇三五—一〇三七頁）ここでは特に「自力のしん」が「信」なのか「心」なのかという議論があるが、ここでは『聖典』を参考に「心」としている。

9 杉岡孝紀は、『恵信尼消息』の記述によって主に歴史学者の方からいわゆる「三願転入」の問題と関わって、二十九歳を第十八願成就の時期とすることに対しての疑義が出され、多くの新説が出されたことを指摘している。（『親鸞の解釈と方法』二二九—二四〇頁）

10 そしてそのような問題は、決して親鸞の個人的な問題ではなく、門弟たちの間にも念仏往生に対する「不審」（『歎異抄』第九章『浄真全二』一〇五八頁）の問題として伝えられていた。また隆寛の言説として受け止められている『後世物語聞書』第一問答において、「念仏」への「おもひ」が定まらないことを述べている。（『浄真全二』一一二三頁）¹¹より詳しく言えば、ここでいう「一」は、法としては「一如」「一実真如」というような真理性をイメージしている。また機としては「一唯」はたゞこのことひとつをいふ、ふたつならぶことをきらふことばなり」（『唯信鈔文意』『浄真全二』六八三頁）、「二行無きことを形すなり」（『教行信証』行巻『定本』七〇頁）というように二つ並ぶことが無いような絶対的な唯一性、二つとない一つの根源的な事実というように「根源性」などをイメージしている。また「回」は法としては「回向」というのはたゞき、機としては「回心」という方向性の転換、自身の仏道の根柢の転換をイメージしている。¹²より詳しく言えば、「一」なきところに「相続」はないと考えている。例えばそれは

武内義範が「瞬間」と瞬間ということと相続というものは、ほんとうの意味では一つでなければならぬ。一つ一つの瞬間がほんとうに生きた新しいものになったときに、その一つ一つの瞬間がほんとうにつながって相続というものになる（『武内義範著作集第一卷』三三三頁）と述べることは、筆者のイメージする内容とも近い。つまり「相続性」は分解すれば絶対的な「一」である。親鸞は「相続」に「アヒツグ」（『西方指南抄』）「浄真全三」一〇二二頁）と左訓している。この「相次ぐ」は「一」が相次ぐのであって、二、三、四と

¹³ 本論文では「諍論」を「相論」に區別して使用している。それは「相論」について、『歎異抄』蓮如書写本で、有名な信心一異の相論を「御相論」（『浄真全二』一〇七二頁）と表現するように、「相論」は否定される事柄として用いられていないことが挙げられる。それに対して「諍論」は、「諍論のところにはもろもろの煩惱おこる。智者遠離すべきよしの証文さふらふにこそ」（『浄真全二』一〇六二頁）と言われ、また「諍」には「言いあらそうの意味」（『大漢語林』一三〇四頁）があり、基本的に否定的な意味を持つ漢字である。親鸞は、「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」（『御消息集』広本『浄真全二』八二八―八二九頁）と断じており、そのような親鸞の「一念多念のあらそひ」に対する否定的な姿勢から、本論では「一念多念の諍論」と表現する。¹⁴ 一念義・多念義の立場は様々あり複雑化している。それは山上正尊『一念多念文意講讚』八一頁に詳しい。ここでは梯實圓「行の一念と信の一念」（一一〇―一一一頁）の説示を参考に、大まかに受け止めた。

¹⁵ 『浄土宗名目問答』（『浄全十』四一―三頁）

¹⁶ 筆者がここで「見受けられる」と表現するのは、親鸞は「乃至十念」の課題を、『論註』や『安樂集』に示される「十念相続」という視点から展開していると考えられるからである。しかし、それは本論で注目する「乃至」の展開の上に位置づけられるものであるため、本論でその意義を明らかにする。

¹⁷ 望月信亨『浄土教の研究』「元祖法然上人門下の異議」参照 また松野純孝は成覚房幸西と親鸞が関係づけられ、一念義として結び付けられたことを指摘している。（『増補親鸞』一三〇頁参照）

¹⁸ 松野純孝は先の注で示した望月信亨の研究について「博士が親鸞を一念義と断じた背景には鎮西派聖光が一念義を蛇蝎の如く嫌悪して排斥に努めた伝統があったようである」と指摘している。（『増補親鸞』一一三頁）

¹⁹ 『望月仏教語大辞典』第四卷 三九八〇頁参照 その中で吉蔵の『勝鬘宝窟卷中本』にある「乃至は還た是れ窮到の辞なり」（『大正蔵』三七卷・三四頁。段）が

anatasas (アンタシヤス) の義意をよく表している。懐感(20)は『釈浄土群議論』において、「乃至十念」と「乃至一念」の関係が明らかになる。問答において、「乃至」について従多向少・従少向多という二側面があることが指摘されている。(『大正蔵』四七卷・七二頁)

21 岡亮二は、例えば第十八願成就文の「乃至一念」と「一念」について以下の表現を述べる。「乃至一念」と「一念」とをよく混同しているのは、これは一つなのです。表現は違いますが、ということに注意してください。ところがそれには、この言葉が付きまとい、瞬間であり、一つの心を表すのです。信を得た瞬間の眞実信が、その後ずっと続くことを示しているのが「乃至」という言葉の意味です。「相續性」の課題として「乃至」を重要で止め、「乃至」(下)三四頁)岡はここで信の「相續性」の課題として「乃至」を重要で止め、「乃至」(一念)と「一念」を区別すべきことを述べている。この指摘は坂東本(2)で「多少之言(を)後に言及するが、この岡の指摘は、信の「乃至」が親鸞に「包んでいない」。従多向少の二撰する」として受けとめられなければならぬ。この指摘は「乃至」の意義に「一定めて以下の二義があることを示して、その中の「従少向多」を「乃至一念」の意義に見定めて以下の二うに述べる。「少ないものを挙げて、多くの物を収める。乃至一念」の意義に「一定めて以下の二一念を挙げて、乃至に多念を収めて置く。この最小の称名をせよ」と、少ない念を挙げ給うので、第一の目的として救済し給うのであるから、その大悲の至極からいえば、多念の称名をせよと、多念を挙げるよりは、一念二念の最小の称名をせよと、少ない念を挙げ給うのである。それ、如来の御手許からいう時は、この乃至という語は、少ない念を挙げ給うので、多念を略取している意味になる。「多念」の意味を収めて講義「教行の卷」三九三、三九四頁)このように、「乃至」に「多念」の意味を収めて講義「教行の卷」三九三、三九四頁)この

『定本』六九頁

『定本』一三八頁

『浄真全二』六六八頁

『浄真全二』六六二頁

『浄真全二』二六三頁

27 『浄土文類聚鈔』は、行信を明確に分けると言う視点からの書物ではない。先学は物という性格が窺えることを指摘している。「願成就文」しか引用されないことから信心を中心にした語った書など)本論文は、親鸞が「乃至一念」を「行」と「信」に明確に分けたという視点から考

察するため、『浄土文類聚鈔』の「乃至一念」の受け止めは今後の課題とする。
²⁸ 円乗院宣明『集成』「信証Ⅱ」四五頁

²⁹ 最も古い「乃至」の解釈としてあげられるのは、存覚の『浄土真要鈔』である。それは因願文には「十念」、成就文では「一念」とある中で多くの諸師が「十念」を「行要」として「おほよそ」が問われ、それをに依る中で「乃至」について以下のように述べている。

「おほよそ」乃至「の」ことばをけるゆへに、一念のつもれるは十念、十念のつもれるは一形、一形つゞむれば十念、十念をつゞむれば一念なれば、ただこれ修行の長短なり。かならずしも十念にかぎるべからず」（『浄真全四』五〇四頁）ここで「乃至」を「十念」「一念」といった数にこだわることなく念仏を積むべきという教言として位置付けられ、最終的には「一形」「十念」「一念」などの数を単に「修行の長短」を明かすものであると「行」の課題の上に「乃至」の意義を指摘している。また親鸞の「行信の「一念」という論ずるところ」と述べ、また信心については「ただ一念開発の信心をはじめ、みな行について論ずるところ」と述べ、また星野元豊は「乃至」という言葉は、多いの少ないのみなかねおさめることをいうのであって、善導が「上み一形を尽し、下十声に至る」といったのと同じで、多ければ一生の間称える称名であり、短かければ十声でも一声でもよい。それらすべてをおさめて乃至といっているのである」（『講解教行信証』「信の巻」七八五頁）と述べて、「行」の課題として位置付ける。

山辺習学・赤沼智善も「乃至」というは多少を撰めていう言で、今は一生の間申す念仏から、下は十声一声までの称名をすつかり収めて信の一念に対して乃至というのである。（『教行信証講義』「信証の巻」七八三頁）と述べて、「乃至」を行の枠組みで論じる。また梯實圓も「乃至」といふは、多少を撰すること積されたもの、「乃至」といふ言葉が、一念と多念を包摂する意味を持って積すること積されたもの、「乃至」と述べており、「多少」と「一多」に区別を見ない。（『聖典セミナー』「教行信証」「信巻」・三二八頁）

³⁰ 『一念多念文意』に示される「おほきをもすくなきをも」という受け止めにおいても、「是多少対。上尽一形下至一声に至るまで収むるゆへに多少対なり」（開悟院靈住師『一念多念証文記』「真宗大系」二二卷・一一頁）や「初めにおおきをもすくなきをも」とある。称名の偏数に約して釈する（香月院深励『集成』「信証Ⅱ」四五五頁）などと称名の意義で解釈されることが多い。

^{3 1} 道隱は「言乃至物多少之言とは祖釈の中に凡そ三説あり。一つには云はく。乃至と下
^{3 2} 至と其の言は異なりと雖も其の意は惟れ一つなり。二に云。乃至は一多包容の言なり。三
^{3 3} には云はく乃至と云ふは上下を兼ねて中を略する之言なり。今第二釈と同じ。憶念相統を
^{3 4} 多と為し、開發の一念を少と為す。多少を撰するを乃至といふなり」(『集成』「信証Ⅱ」
^{3 5} 四五八頁)と述べ、「憶念」の意義をみているが「一多」と「多少」の問題は区別されて
^{3 6} いない。
^{3 7} 石田瑞麿は「多少の言を撰するなり」という箇所について、「数の多・少をおさめて
^{3 8} いるもの親鸞はこれを「撰ニ多少之言」と書いているが、「撰ニ多少之言」と書いて
^{3 9} たつもりなのだろう」(『親鸞全集第一卷』補注(信卷)三十頁)と指摘している。また
^{3 10} 『聖典』も高田本の訓みを採用し(『聖典』二四〇頁)、坂東本の訓読は注に示されてい
^{3 11} る。(『聖典』一〇三六頁)
^{3 12} 香月院深励は坂東本と同じ訓読をする寛文本を「寛文本の点は不可なり。御延書の如
^{3 13} く多少を撰するの言なりと点をつくべし」(『集成』「信証Ⅱ」四五六頁)と述べる。
^{3 14} 興隆は「読文坊間の四本。言従り撰に至り。言の字を以て所撰の多少に属す。延書並
^{3 15} びに会本は少従り撰に至る。言の字を以て能撰の乃至に属す。二読並びに通ず」と指摘す
^{3 16} るが、「大義は皆同じ」としている。(『集成』「信証Ⅱ」四六〇頁)
^{3 17} 『歎異抄』第二章(『浄真全二』一〇五四頁)
^{3 18} 『定本』六八頁
^{3 19} 『定本』一七頁
^{3 20} 『一念多念文意』の本願成就文の「乃至」の解釈を見れば、「久近」「先後(もしく
^{3 21} は前後)」(『浄真全二』六六二頁)という表現もある。

第一章 法然における「乃至一念」の意義

緒言

本章では、法然における「乃至一念」の意義を考察することを通して、その仏道における「一回性」と「相続性」の課題を考察する。「よきひとのおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり³⁾。」と言い切るように、親鸞の生涯は師法然の「おほせ」の聞思に徹するものである。その姿勢から、親鸞が「行信」という独自の視点から、「乃至一念」の課題を受け止める思想的営みの根幹には、法然の思想教学があることは間違いない。

多くの先学が指摘するように、法然思想を窺う上で、課題となるのは資料問題である。そもそも法然自身が筆を取ることが少なく、現存する法然直筆の資料は非常に少ない⁴⁾。そのため法然の多くの法語は、門弟の聞書という形で残っている。また法然は、遠方の地で起こっている教義理解の混乱に対して、数多くの消息を送るが、それらは相手の教学的課題に応じた、対機説法的色合いが濃く、法語が説かれる背景や場面などを十分に考慮して、内容を受け止める必要がある。

そのため本章では、法然の主著である『選択集』を考察の中心に用いる。それは『選択集』が、法然の思想を体系的にまとめている書物であることに加えて、基本的に『選択集』で説かれた内容を展開したものととして、消息や聞書を受け止められるからである。そのた

め法然の「乃至一念」理解の基礎に、『選択集』の説示を位置づけ、消息や聞書の内容を、『選択集』の内実をより具体的に受け止めるための補助的資料として取り扱うことにする。その『選択集』では、第五章「利益章」で、『大経』流通分の「乃至一念」を根本教証に位置付けて、主題的に明らかにしている。法然はその中で、下輩文や第十八願成就文の「一念」にも言及しており、それらの関係を窺うことで、法然の「乃至一念」理解を明らかにすることができる。また第三章「本願章」では、第十八願文「乃至十念」を、善導の「下至十声」や「念仏往生の願」という本願解釈との関係で取り扱っている。この「本願章」の説示も、法然の「乃至」や「一念」理解を明かす上で重要な視点を提起するだろう。上記のような『選択集』における「乃至一念」の意義を窺うためには、まず『選択集』全体の課題である「選択本願念仏」の内実を明確にしておく必要がある。特に「予は選択の一義を立てて選択集を造る也⁴¹」という良忠伝聞の言葉があるように、その核心は「選択」にある。よって、まず『選択集』における「選択」の意義を考察し、その「選択」の対象である「念仏」の意義を、先学が「念仏法門の真実義を明示⁴²」すると指摘する「勝劣の義」「難易の義」から考察する。そしてこれらの考察の上で、「本願章」で明らかにされる「乃至十念」「下至十声」に関わる課題を考察し、本願の「乃至」の意義を窺う。そして「利益章」の「乃至一念」理解を考察し、法然における「乃至一念」の意義を明らかにする。

最後に法然の「念仏往生」の仏道における「一回性」と「相続性」の関係の混乱である、一念多念の諍論の本質を、法然がどのように見ていたのかを確かめて、親鸞が「乃至一念」を「選択本願の行信」として展開させる課題の一端を明らかにする。

第一節 法然の「選択本願念仏」の開頭

本節では、『選択集』の課題を窺う為に、「選択本願念仏」の意義を考察する。そもそも浄土の教えや、念仏それ自体は法然が注目する以前から、広く信じられ、行じられていた。しかし、その意義はあくまでも「寓宗」という位置付けにあり、中心的ではなかった。法然はそのような状況の中で、『選択集』冒頭に、

南無阿弥陀仏 往生之業は念仏を本と為す。

(『真聖全一』九二九頁)

と掲げ、「往生之業」の根本に「念仏」を据えて、浄土宗の立教開宗を果たしていく。その課題において中心的な役割を果たすのが、法然の「選択」への注目である。

法然は『選択集』全体を通して、「選択」の意義を明らかにするが、特に主題的にその課題を取り扱うのが、第三章「本願章」である。その端緒は『大経』の以下の文にある。

(前略)時に彼の比丘、仏の所説を聞きて、嚴淨の国土、皆悉く觀見し、無上殊勝の願を超發す。その心寂靜にして志所著無し、一切の世間に能く及ぶ者無し。五劫を具足し莊嚴仏国の清淨の行を思惟して撰取す。

(『真聖全一』九四一頁)

ここで法然は、(法蔵)比丘があらゆる国土を「觀見」し、「無上殊勝の願」を「超發」したことを確かめる。そしてその「觀見」「願」を承けて、法蔵比丘が「五劫」という長い時間「思惟」し、「清淨の行」を「撰取」したと示している。

それに続けて法然は、『大経』の「撰取」に注目し、『大阿弥陀経』『平等覚経』に照らし合わせ、以下のように述べる。

又『大阿弥陀経』に云（は）く。「其の仏即ち二百一十億の仏国土の中の諸天・人民の善悪、国土の好醜を**選択**して為に心中所欲の願を**選択**せしむ。樓夷互羅仏 此世自在王仏（を）云（ふ） 経を説きたまふこと畢りて、曇摩迦、 此（れ）法蔵（を）云（ふ） 便ち其の心を一にして即ち天眼を得て、徹視して悉く自ら二百一十億の諸仏国土の中の諸天人民の善悪、国土の好醜を見て、即ち心中の所願を**選択**して、便ち是の二十四願経を結得すと。」 『平等覚経』亦復之同（じ） この中に**選択**というは、即ちこれ取捨の義なり。謂（わ）く二百一十億の諸仏の浄土の中において、人天の悪を捨てて、人天の善を**取り**、国土の醜を捨てて、国土の好を**取る**なり。『大阿弥陀経』の**選択**の義かくのごとし。『双巻経』の意、また**選択**の義有り。（中略）**選択**と**撰取**とその言異なりと雖も、その意これ同じ。然れば不清浄の行を**捨**てて、**清浄**の行を**取**るなり。

（『真聖全一』九四一、九四二頁）

法然は『大阿弥陀経』『平等覚経』に説かれている「**選択**」に注目し、そこには「**取捨**の義」が顕れていることを示している。そしてその「**選択**」は、『大経』の「**撰取**」に重なる内容として、『大経』で示されている法蔵比丘による「**清浄**の行」の「**撰取**」は、「**不清浄**の行」を「**捨**て」、「**清浄**の行」を「**取**る」という意義を持つことを確かめている。法然はこのように異訳經典にまで遡り、「**撰取**」を「**選択**」と重ねることを通して、『大経』の「**撰取**」とは「**取捨**の義」を内包することを明らかにする⁴³。

このように「**選択**」の意義を確かめたのに続けて、法然は『大経』より第一願から第四願を引用して「**選択**」の具体相を明らかにする。法然はそれぞれの願を通して、二百一十億の諸仏国土における「**麤悪**」と「**善妙**」という視点から、何を「**取捨**」したかを示し、

そのような「選取」と「選捨」があるからこそ「選択」と呼ぶと明らかにする⁴⁴。

そしてその「選択」の確かめは、第十八願「念仏往生の願」に至って、「往生の行」の「選択」の課題へと展開する。法然は第十八願の「選択」の内容を確かめる箇所においては、「種々不同」なる諸行があることを述べて、これまでの四つの願の確かめるときよりも、より丁寧に「選捨」の内容を明らかにする⁴⁵。その確かめを踏まえて、法然は第十八願「念仏往生の願」について、

即ち今前の布施・持戒乃至孝養父母等の諸行を選び捨てて、専称仏号を選び取る。故に選択と云ふ也。
(『真聖全一』九四三頁)

と述べて、様々な諸仏国土において説かれてきた往生の行を「諸行」としてまとめ、それらを「選捨」し、また「専称仏号」を「選取」することを明らかにするのである。

法然は、このように『大経』とその異訳の表現の差異に注目し、「選択」という言葉を通して、特に「取捨の義」を持つことを強調して明らかにする。そのことを通して、法然は『大経』で示される「清浄の行」を「撰取」という営みは、「専称仏号」を「選」び「取」り、「諸行」を「選」び「捨」てるという意義があることを明らかにしている⁴⁶。

法然はこのように「選択」の内実は、「選取」と「選捨」にあることを明確にした上で、次に、なぜ「念仏の一行」を「往生の本願」とするのか、という課題へと展開する。

問（ふ）て曰く。普く諸願に約して麤悪を選び捨てて、善妙を選び取ること、其の理然るべし。何が故ぞ、第十八の願に一切の諸行を選び捨てて、唯偏に念仏の一行を選び取りて、往生の本願と為したまふか。答（へ）て曰く、聖意測り難し。輒く解する

に能はず。然りと雖も今試（み）に、二義を以て、これを解せば、一には勝劣の義、二には難易の義なり。（『真聖全一』九四三頁）

法然はここで第十八願において、阿弥陀如来が「一切の諸行」を「選捨」し、「唯偏に念仏の一行」を「選取」することを「聖意測り難し」と述べながらも、それを「今試み」に「勝劣の義」と「難易の義」から確かめる。

まず法然は「勝劣の義」について、以下のように述べる。

勝劣とは、念仏は是（れ）勝、余行は是（れ）劣なり。所以はいかん、名号は是（れ）万徳の帰する所なり。然れば則ち弥陀一仏の所有四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆悉く阿弥陀仏の名号の中に撰在す。故に名号の功德、最も勝れたりとする也。余行は然らず。各一隅を守る、是を以て劣れりとす。（中略）然れば則ち仏の名号の功德は、余の一切の功德に勝れたり。故に劣を捨て勝を取りて以て本願としたまふか。

（中略筆者『真聖全一』九四三・九四四頁）

法然はここでまず「念仏」を「勝」、「余行」を「劣」として確かめる。そしてその理由を、阿弥陀仏の様々な「内証の功德」や「外用の功德」が、「阿弥陀仏の名号」の中に撰在されており、それ故に「名号は是（れ）万徳の帰する所」と明らかにしている。またそれに対して「余行」は、「各一隅を守る」という断片的な質として確かめ、「功德」の側面から「劣」なる余行を捨て、「勝」なる念仏を取り、「本願」としたと明らかにする。

この中で、十分に注意を払わなくてはならないのは、法然が「念仏」と「余行」という「行」の対比を冒頭に示しながらも、その「勝」れたることの根拠を、「阿弥陀仏の名号」

に明らかにする点である。つまり法然は、「勝劣の義」から明らかにする念仏の功德とは、念仏の行自体が余行と比較して超過するのではなく、まして衆生における念仏という行為そのものに価値を置いているのではない。あくまでも称えられる「名号」が「万徳の帰する所」であり、「余の一切の功德に勝れ」ていることに、念仏が「勝」として確かめられる由来がある。法然が「選択本願念仏」を「勝」と確かめることが、人間の行為性に基づくものではないことは、十分に確かめておく必要がある⁴⁷。

またそれに続けて、法然は念仏の選択の意義を、「難易の義」から明らかにする。

次に難易の義とは、念仏は修し易く、諸行は修し難し。(中略)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。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うか。(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、普く一切を授せんが為に、造像起塔等の諸行を以て往生の本願となしたまわず、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『真聖全一』九四四頁・九四五頁)

ここでまず法然は、「念仏」は「修し易く」、「諸行」は「修し難し」と押さえる。そしてその意義を、念仏は易修であるから一切衆生に通じるが、一方で諸行は難修であるから通じない「諸機」があると確かめる。そしてこのような衆生の事実があるから、法蔵比丘は「平等の慈悲」に基づいて、一切衆生の「平等往生」を実現するために、「造像起塔等」の「諸行」を捨てて、「易」なる「称名念仏の一行」を「本願」としたと明らかにする。

このように法然は、「称名念仏の一行」を「易」と明らかにするが、これまでの仏教の歴史において、誰にでも行じ易いことは、相対的にその価値は低いものとされてきた。そ

これは例えば『十住毘婆沙論』で、易行開示の要請に対して、「怯弱下劣の言⁴⁸。」と叱責され、また明恵の『摧邪輪』や、貞慶起草の『興福寺奏状』では、「称劣観勝」の視点から、「劣」なる機に対して説かれた称名念仏と位置づけられることから窺える⁴⁹。

しかし、法然が明らかにする「選択本願念仏」の「易」の精神は、「余行」ができないために、仕方がなく「念仏」を「選択」したという次元のものではない。法然がここで「称名念仏の一行」の意義を、「易」と明らかにするのは、法蔵比丘が「普く一切を撰せん」とした「平等の慈悲」顕現の相としての「易」である。それは例えば『漢語灯録』「大経釈」において、『選択集』「本願章」同様に、称名念仏の勝劣・難易の義を確かめたのに続けて、「月」が水の浅深を問うことなく映り、また「太陽」が大地の高低を選ばずに照らすと譬えられる質を持つものである。つまり「万機」や「千品」という機の在り方を一切差別せずに「撰」し「納」めるのが本願の「易」なのである⁵⁰。このように単なる機における行の堪不を超えた⁵¹、本願の「平等の慈悲」の精神に基づく「易」を明らかにすることに、法然が「難易の義」から明らかにする「選択本願念仏」の課題がある

52。

法然はこのように「試み」として「選択本願念仏」の意を、「勝劣の義」「難易の義」から明らかにしたが、この二側面からの確かめは、「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」を根本課題とする中において、必然的かつ不可欠な確かめであった。それは「勝」であっても「易」でなければ、その行は一部の人のための特殊な行に留まり、そこに「往生」の平等性や普遍性は実現しない。また「易」であっても「勝」でなければ、「往生」実現のためには「称名念仏の一行」が絶対性を持つことはなく、「一行」で十分とは決して言え

ない。このように「勝」であり「易」であることは別々の事柄としてあるのではなく、「選択本願念仏」を明らかにする課題において、根本的な二側面を明らかにするものであった。

第二節 法然における「乃至一念」の意義——『選択集』を中心に——

第一項 「本願章」における「乃至」の意義——「平等の慈悲」の顕現——

法然は「本願」による「念仏」の「選択」の根源的意義を、「勝劣の義」「難易の義」という二側面から明らかにした。法然は続けて「本願章」の中で、第十八願文の「乃至一念」を善導が「下至十声」と解釈することについて問答を設けて⁵³、その関係を確かめる。法然はまず『大経』の「十念」を、善導が「十声」と解釈することを、『観経』下品の文などを根拠に示しながら⁵⁴、それを「念声は一⁵⁵」と示し、「念」と「声（唱）」を「一」と明らかにする。またそれに続けて、「乃至」と「下至」について以下のような問答を設けて、その関係を明らかにしている。

問（ふ）て曰（は）く、『経』に「乃至」と云ひ、『釈』に「下至」と云へる其の意如何。答（へ）て曰（は）く、「乃至」と「下至」と其の意是（れ）一なり。『経』に「乃至」と云へるは、多従り少に向ふの言なり。多と言ふは上一形を尽くすまでなり。小といふは、下十声・一声等に至るまでなり。『釈』に下至と云へるは、下とは上に対するの言なり。下とは下十声一声等に至るまでなり。上とは上一形を尽くすま

でなり。上下相對の文、其の例惟れ多し。(中略)上の八種の願に例するに、今此の願の「乃至」といふは、即ち是(れ)下至なり。是の故に今善導の引積したまふ所の下至の言は、其の意相違せず。(中略筆者『真聖全一』九四六―九四七頁)

ここで法然は、『大經』に説かれる「乃至」と、善導の「下至」の關係を問い、それに対して、端的に「其の意是(れ)一なり」と述べる。そして法然は、『(大)經』に「乃至」とあるのは、「多従り少に向ふの言」という、いわゆる「従多向少」の言葉であると押さえる。そして「多」の内実を、「上一形」という生涯を「尽くす」まで、また「少(小)」は「下十声・一声等」に「至る」までと述べる。そして善導の『釈』の「下至」は、「下」は「上」に対すると押さえて、「下」は「下十声一声等に至るまで」、「上」は「上一形を尽くすまで」と述べて、「乃至」の「多少(小)」の内容と重なるものとして明らかにしている。そして本願の中にあるいくつかの「下至」の例を用いて、「多」から「少」に至るものがあることを示しながら、善導の「下至」と、本願の「乃至」を「其の意相違せず」と確かめる。

ここは善導の「下至」の解釈が、『大經』の「乃至」と「相違」しないことを確かめる箇所なので、法然は「従多向少」の意義から「乃至」を受け止めている。しかし序章でも確かめたが、「乃至」は方向性として、「従多向少」のみならず、「従少向多」の課題を含めている表現である⁵⁶。一方で「下至」は、「従多向少」を基本とする表現である⁵⁷。当然「乃至」「下至」どちらも「多」も「少」も包んだ表現ではあるが、「下至」は「多」から「少」へと向かうことを課題とする表現なのに対して、「乃至」は「多」と「少」両方に向かうことを表現することは注意しておく必要がある。いずれにせよ、法然はここで

善導の「下至」の表現が、「従多向少」として『大経』の「乃至」と重なる言葉であることを明らかにするのである。

ここまでの確かめは、『大経』に説かれる「乃至十念」を、善導が「下至十声」と解釈することを、単に会通するだけにも見える。しかし法然がこれらの確かめを通して、最終的に明確にしたかったのは、以下に続く「念仏往生の願」の内実であろう。

但し善導と諸師と其の意不同なり。諸師の釈には別して十念往生の願と云ふ。善導独り総じて念仏往生の願と云へり。諸師の別して十念往生の願と云へるは、其の意即ち周ねからざるなり。然る所以は、上一形を捨て、下一念を捨つるが故なり。善導総じて念仏往生の願と言へるは其の意即ち周し。然る所以は、上一形を取り、下一念を取るが故なり。

(『真聖全一』九四七頁)

法然は先に『大経』の「乃至十念」と、善導の「下至十声」を、「其の意相違せず」と確かめたが、ここでは「但し」と翻って、善導と諸師の意を「不同」と指摘する。法然はその課題を、諸師が第十八願について「十念往生の願」とし⁵⁸、善導がただ独り「念仏往生の願」と受け止めることにあると指摘する。法然はその理由について、諸師の「十念往生の願」という理解では、「上」は「一形」という一生涯の称名念仏の相続を「捨」て、「下」は「一念」を「捨」てる理解なのに対して、善導の「念仏往生の願」という受け止めは、「上一形」を「取」り、「下一念」を「取」という本願の意を十分に明らかにするからであると述べる⁵⁹。

法然はここで「念仏往生の願」の内実について、「上一形を取り、下一念を取る」と示すように、その願意はたとえ「一形」であつても「一念」であつても、「念仏」する者に

「平等往生」を実現することにある。それは先に「乃至」「下至」の問答で、「上一形を尽くすまで」から「下十声・一声等に至るまで」と「乃至」を確かめたことを踏まえれば、数を限定することなく、「念仏」に「往生」を実現する「念仏往生の願」という確かめの根拠には、「乃至」の教言があることが窺える。

前節で確かめた「選択本願念仏」の根本義に即して考えれば、このような「乃至」に基づいた「念仏往生の願」の確かめは、特に「易」の課題の中にあるといえるだろう。つまりいかなる者であっても称え易く、行じ易い「称名念仏の一行」であるからこそ、衆生において称える数が問題となる。しかし先に確かめたように、その「易」の「選択」は、一切の衆生の在り方を差別することなく、「平等に往生せしめん」とする「平等の慈悲」に基づいている。そこには当然、念仏をどれほど行じた者に「往生」を実現するかという衆生の行為に基づいた差別はない。

そのことを踏まえれば、法然が「念仏往生の願」の根本原理に据える本願の「乃至」は、衆生の称名念仏の在り方を一切差別しないことを示す「平等の慈悲」顕現の教言と言える。それは「十念」という本願念仏に「乃至」があるからこそ、どれほど多くであっても、また一回であっても、「本願」は「念仏」する者に「往生」を実現させる「念仏往生の願」なのである⁶⁰。それは衆生の意識から言えば、称名念仏の数にこだわる在り方から解放し、本願の「平等の慈悲」の精神に帰らしめる教言として、「乃至」を位置付けているともいえる。

以上のことから、法然が「本願章」で明らかにする「乃至」は、「選択本願念仏」の根本義に即せば、易行を中心的な課題とした「平等の慈悲」顕現の教言であり、また衆生に

「念仏」において「往生」を実現するという「念仏往生の願」の精神に帰らしめる教言として位置付けられるのである。次節では、そのような「本願章」で明らかにされた「乃至」の受け止めを踏まえた上で、「利益章」における「乃至一念」の意義を考察する。

第二項 「利益章」における「乃至一念」の意義

―絶対の「一念」と方便の課題―

『選択集』第五章「利益章」は、「念仏利益の文」と標章され、その結論で「何ぞ無上大利の念仏を廢して、強ちに有上小利の余行を修せんや。」⁶¹と述べられるように、念仏と余行を功德の内容から明らかにし、念仏を修すべきことを勧める章である。法然はその「利益章」の根本教証として、以下の『大經』流通分の文を据えている。

『無量壽經』の下に云（は）く、「仏弥勒に語りたまはく、其れ彼の仏の名号を聞くことを得て歡喜踊躍して、乃至一念せんことあらん。当に知るべし、此の人は大利を得と為す。則ち是（れ）無上の功德を具足するなりと。」

（『真聖全一』九五―九五二頁）

法然は「利益章」の中で、この流通分に説かれる「乃至一念」の句に注目するが、それは『大經』三輩文と念仏の関係を確かめる中から展開されている。法然はまず三輩文の行の説示を通して、「機に従ひて一往」説かれた余行と、「正直に唯念仏を説かん」とする仏の本意を示し、その中で既に「余行」は、善導の意に従って廢されたことを確かめる⁶²。その上で法然は、三輩の「浅深」を念仏の上に区別すれば、そこに「觀念の浅深」と「念

仏の多少」という視点があることを提示する。

浅深とは上に引く所の如し。「若し説の如く行ぜば、理上上に当たれりといふ」、是（れ）也。次に多少とは、下輩の文の中に既に十念乃至一念の数有り。上中兩輩此（れ）に準じて随ひて増すべし。『観念法門』に云（は）く、「日別に念仏一万徧せよ、亦須らく時に依て浄土の莊嚴の事を礼讚す、大（い）に須らく精進すべし。或は三万・六万・十万を得る者は、皆是れ上品上生の人なり」と。当に知るべし、三万已上は是（れ）上品上生の業なり、三万已去は、是（れ）上品已下の業なり。既に念数の多少に随ひて、品位を分別することは是（れ）明（ら）けし。

（『真聖全一』九五二頁）

法然は既に三輩と九品の関係を「開合の意⁶³」と確かめており、これらに本質的異なりを見ていない。ここで「観念の浅深」については「三輩章」でも引用された『往生要集』の文を通して、ただ説かれたように行じれば、上品上生に当たるとのみ示す。また「念仏の多少」については、『大経』下輩に「十念乃至一念」という数があることや、善導の『観念法門』に「三万・六万・十万を得る者は、皆是れ上品上生の人なり」とあることを根拠にしながら、「三万已上」は「上品上生の業」、「三万已来」を「上品已下の業」と明らかにする。そして法然はこの確かめを通して、「念数の多少」によって機の「品位」が「分別」されることが明瞭であると述べる。

先学はこの箇所の解釈に様々な説があることを示しているが⁶⁴、いずれにせよ、ここで法然は、どのように念仏を行じるかで、衆生に三輩・九品という「品位」の「分別」が生じることを確かめている。特に「念仏の多少」として明らかにされることは、数多くの

称名念仏をして、より上位の品位を目指すように勸励しているように受け止められる。もちろんここで「上品上生」でなければ、「往生」が実現されないと示されるわけではない。しかし、先に「本願章」で確かめたような、あらゆる衆生に一切の差別なく、平等往生を実現しようとする「念仏往生の願」の精神とは反する内容であると感じられる。このように「念仏」を通して、衆生の差別を生み出すような説示を、どのように受け止めるべきであらうか。

その課題は、『西方指南抄』下本所収の「十一箇条問答」で「九品」について以下のよう

に述べることが参考となる。

問ふ。極樂に九品の差別の候事は、阿弥陀仏のかまへたまへることにて候やらむ。答ふ。極樂の九品は弥陀の本願にあらず、四十八願の中になし。これは釈尊の巧言なり。善人悪人一处にむまるといはゞ、悪業のものども、慢心をおこすべきがゆえに、品位差別をあらわして、善人は上品にすゝみ、悪人は下品にくだるなど、ときたまふなり。いそぎまかりてみるべし。

(『浄真全三』一〇二頁)

ここで明らかにされるように、法然は「九品」を「弥陀の本願」「四十八願」の意とするのではなく、「釈尊の巧言」という方便の言説として受け止めるべきとしている。そして「九品」が説かれる意義を、「善人悪人」が同じ「一处」に生まれると言え、悪業のものどもが「慢心」を起こすと述べ、「九品」の説示は、衆生が「悪」に留まる問題が念頭に置かれていることを明らかにする。このような法然の「九品」の位置づけを踏まえれば、「念仏の多少」に基づいた「品位」増進の課題は、衆生の罪惡の現実に対する方便の課題として位置付けていることが窺える。

このように「觀念の浅深」や「念仏の多少」による品位増進に「念仏利益」の本質を見
ていない法然は、ここで「利益章」の根本教証に示される流通分の「一念」に言及する。

今此に一念と言ふは、是（れ）上の念仏の願成就の中に言ふ所の一念と下輩の中に明
（か）す所の一念とを指すなり。願成就の文の中に一念と云ふと雖も未だ功德の大利
を説かず。又下輩の文の中に一念と云ふと雖も亦功德の大利を説かず。此の一念に至
りて説きて大利と為し、歎じて無上と為す。当に知るべし、是（れ）上の一念を指す
なり。

（『真聖全一』九五二―九五三頁）

法然はここでまず『大経』に説かれる三カ所の「一念」の關係を問題とし、『大経』流通
分の「一念」は、第十八願成就文と下輩文に説かれる「一念」を指すと述べて、これら三
カ所の「一念」に基本的な質の区別を見ていないことを確かめる。しかし法然は、それら
の「功德」の側面に注意すれば、願成就文の「一念」にも、下輩の「一念」にも「功德の
大利」は記されないが、流通分の「一念」に至って「大利」と示され、「無上」と讚歎さ
れることを指摘する。そしてその流通分の「一念」は、「上の」願成就・下輩の「一念」
を指すと念を押して確かめる。

法然がここで流通分の「一念」を、願成就・下輩の「一念」を指すと明らかにする意義
を、先の「三輩」「九品」と「念仏の多少」の關係を示した上での確かめであることを踏
まえれば、それは下輩の一念を流通分の一念と重ねることに強調点があると思われる。つ
まり最も少ない「念数」に示される下輩の「一念」と、流通文の「一念」を重ねることで、
下輩の「一念」にも、「大利」「無上」の功德が具わることが示され、衆生の行為に基づ
いた「念仏の多少」による品位増進の論理が、「念仏利益」の本質ではないことを暗示す

るのである。

法然はその「大利」「無上」の功德を、続けて以下のように展開していく。

此の大利といふは、是（れ）小利に対するの言なり。然れば則ち菩提心等の諸行を以て而も小利と為し、乃至一念を以て而も大利と為すなり。又無上の功德といふは、是（れ）有上に対するの言なり。余行を以て而も有上と為し念仏を以て而も無上と為すなり。（『真聖全一』九五三頁）

法然はここで「大利」は「小利」に対し、「無上」は「有上」に対すると押さえる。そもそも「大利」「無上」とは何を実現することとして確かめられているのであろうか。法然は「利益章」の根本教証に、『大経』流通分と並べて、善導の『往生礼讃』を引用し、「歡喜至一念皆当得生彼^{6.5}。」と示すことから、「念仏利益」の「大利」「無上」とは、基本的に「往生」が実現することにある^{6.6}。ここで注目されるのが、どこにそれらの「大利」「無上」の「念仏利益」が実現すると確かめられているかである。法然は「小利」は「菩提心等の諸行」に、「有上」は「余行」に実現すると示しているが、ここで「大利」は「乃至一念」、「無上」は「念仏」において実現すると確かめている。

特になぜここで「乃至」が附せられた「乃至一念」において「念仏利益」の「大利」が示されるかは重要な確かめである。法然は先の『大経』三カ所の「一念」の関係を明らかにする中では「乃至」を付けずに、「一念」に実現する内容として「大利」「無上」の功德を位置づけていた。しかしここで「念仏利益」の内実を規定する中においては、「乃至一念」に「大利」、「念仏」に「無上」が実現すると明らかにする。その意義をどのように押さえるべきであらうか。

まず「乃至」は基本的に、数は問わないという精神を示している。つまり「念仏利益」を課題とする中で「一念」に「乃至」を附すことで、功德の実現を数の限定しない問題として明らかにする意図がある。法然は『西方指南抄』「法然聖人御説法之事」で、

次に流通にいたて、「其有得聞彼仏名号、歡喜踊躍乃至一念。当知此人為得大利。則是具足無上功德」といへり。善導の御こゝろは、「上尽一形下至一念」無上功德なりと。

(『浄真全三』九〇二頁)

と述べるように、流通分に説かれる功德を、善導の意に従えば、「上尽一形下至一念」無上功德」と明らかにし、「上」は一生涯の念仏から、「下」は「一念」に至るまで、全て「無上功德」と確かめる。先の「本願章」での「乃至」と「念仏往生の願」との関係の確かめも踏まえれば、「乃至一念」に「大利」があると示したことを承けて、それは「念仏」において「無上」の功德があることとして押さえ直すのであろう。

そして法然は、その「乃至一念」の確かめを踏まえて、念仏相續に伴った功德の内容を展開していく。

既に一念を以て一無上と為す。当に知るべし、十念を以て十無上と為し、又百念を以て百無上と為し、又千念を以て千無上と為す。是の如く展転して少従り多に至る。念仏恒沙なれば、無上の功德復応に恒沙なるべし。

(『真聖全一』九五三頁)

ここでまず法然は「既」に「一念」において「一無上」という功德が成立することを明確に確かめる。そしてその功德が、「一念」に限定されずに「十念」「十無上」「百念」「百無上」「千念」「千無上」として「少従り多に至り」、果ては「念仏恒沙」なれば「無上の功德」も「恒沙」とまでなることを示している。

ここで「是の如く展転して少従り多に至る」と示されることから、この念仏相続に基づく「無上功德」の展開は、「乃至」の「従少向多」の側面から展開されている課題と受け止められる。しかしここで疑問となるのは、「乃至」に基づいて「少従り多に至る」念仏の数が、「十念」「百念」「千念」と増えていく中で、また同時に「十無上」「百無上」「千無上」と明らかに数が増えて示されている「無上の功德」に、法然は差異を見ているか、ということである。『念仏往生要義集』にある以下の文は、その関係を窺う上で参考となるものである。

問ていはく、一声の念仏と、十声の念仏と、功德の勝劣いかむ。答ていはく、たゞおなじ事也。疑ていはく、この事又不審なり。そのゆへは、一声十声すでにかずの多少あり、いかでかひとしかるべきや。答、このうたがひは一声十声と申す事は最後の時の事なり。死するとき一声申ものも往生す、十声申すものも往生すとい（ふ）事なり、往生だにもひとしくば、功德なんぞ劣ならん。本願の文に、設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我国、乃至十念、若不生者不取正覺。この文の心は、法蔵比丘、われほとけになりたらん時、十方の衆生、極樂に生まれんとおもひて、南無阿弥陀仏と、もしは十声、もしは一声申さん衆生をむかへずは、ほとけにならじとちかひ給ふ。かるがゆへにかずの多少を論ぜず、往生の得分はおなじき也。本願の文顕然なり。なんぞうたがはんや。

（『昭法全』六八六頁）

法然はここで、「一声」と「十声」の念仏の「功德の勝劣」について問いを起こし、端的に「たゞ同じこと」と述べている。しかし質問者は、念仏の数の上では既に「多少」の差があることから、なぜ同じと言えるのかと続けて問う。それに対して法然は「往生」とい

う一点から、その功德の内容を見定めて、数の「多少」を論じず、ただ「往生の得分」は同じであると明らかにするのである。

この問答から窺えるように、「一念」「十念」と念仏の数が増えて、「一無上」「十無上」と「無上」の数が増加していくことは「往生」実現という課題においては、それほどの意味が見出されない。法然はここで「既に一念を以て一無上と為す」と述べるように、「一念」で「既」に往生のための「無上」の功德は絶対的に満足することを示している⁶⁷。それではなぜその「一念」に「乃至」を附して、数を限定しないことを示す必要があるのか。そこには「往生」以外の問題があることが窺える。

ここで流通分の「一念」が展開される端緒となっていた三輩・九品と「念仏の多少」の関係を思い起したい。先に確かめたように、法然は「念仏の多少」を通して、品位が増進することを示していた。しかし法然は、九品を「釈尊の巧言」と押さえ、また流通分と下輩の「一念」を重ねることで、下輩の「一念」に「大利」「無上」の功德があることを明かし、「念仏の多少」と品位の増進が、仏の方便の課題であることを暗示していた。そしてそれは、衆生が「慢心」「悪業」に留まるという問題が念頭に置かれており、そこに留まる者に対しての現実的な課題があることが窺われた。

それを踏まえれば、今ここで「一念」に「乃至」が附されることも「一念」に「往生」が実現することに執着する衆生の罪悪の問題を見据えた方便の課題と言えるのではないだろうか。先に確かめたように「一念」「一無上」から始まり、「十念」「十無上」「百念」「百無上」と展開し、それが「恒沙」の功德とまでなっても、「往生の得分」においては、何ら変わらない。しかしこれらの功德が等しいことを強調し、「一念」に停滞するならば、

衆生の「慢心」「悪業」という罪悪の問題が惹起する。法然はここで「念仏利益」の内実を規定する箇所、「乃至一念」と示すことで、「往生」実現の絶対の「一念」に留まらせずに、「乃至」を附して念々の念仏へと展開することで衆生の罪悪の課題に応じるのである。

それは、「乃至一念」では「乃至」に含まれる内容である「十念」の法然の受け止めからも窺うことができる。基本的に法然は「十念・一念」を少ない数を顕すものとして受けとめている⁶⁸。しかし衆生の罪の問題と関わった時には、『西方指南抄』所収の消息には、以下のような言説もある。

衆生の称念するもの、一人もむなしからず往生することをう。もししからずは、たれか仏になりたまへることを信ずべき。三宝滅尽の時なりといふども、一念すればなほ往生す。五逆深重の人なりといふども、十念すれば往生す。いかにいはむや、三宝の世にむまれて五逆をつくらざるわれら、弥陀の名号をとなえむに、往生うたがふべからず。

(「上野太胡太郎実秀の妻への御返事」『浄真全三』九八八頁)

法然はここで称名念仏の所には、あらゆる者に漏れなく「往生」が実現すると確かめ、その課題を「三宝滅尽の時」や「五逆深重の人」という具体相を通して明らかにする。ここで法然は、「三宝滅尽の時」に対しては、「一念すればなほ往生す」とするが、一方で「五逆深重の人」にあつては、「十念すればなほ往生す」と述べて、罪の重さに関わって、その数が増えて明らかにされている。法然は「三宝の世」にあり、「五逆をつくらざるわれら」として自身を位置付けるが、このような「一念」「十念」の数の異なりに注目した言説を踏まえれば、「往生」絶対満足の「一念」に「乃至」が附されて、念々の念仏へと

展開していくことは、衆生の罪の現実が課題とされていることが窺えるのである⁶⁹。以上のことから、「利益章」における「乃至一念」の意義は、まず「念仏利益」の「往生」が「一念」において絶対的に実現されることが明らかにされているものである。そしてその絶対の「一念」に「乃至」が附されることで、衆生の罪悪の現実を見据えて、「一念」の「一回性」に留まらせずに、念々の念仏という仏の大悲方便の「相続性」の課題が展開するものなのである。

第三節 一念多念の諍論―「一回性」と「相続性」の混乱の本質―

しかし、このように明らかにされた「念仏往生」の仏道における「一念」の絶対の功德と念々の相続に執着して起こったのが、法然門下における一念多念の諍論である。この諍論は序章でも述べたように、「念仏往生」という宗教的生における「一回性」と「相続性」の課題の混乱である。

この諍論は、後にいわゆる「一念義」が主張したとされる「造悪無碍」などで大きな問題になるにも関わらず、「一念義」・「多念義」がそれぞれのような教義を主張していたか、誰が主唱者と言えるのかでさえ明確でない⁷⁰。その理由は、一口に「一念義」「多念義」と言っても多種多様な説があり⁷¹、またそこに資料的な課題や対論者の思惑も入り混じって⁷²、正確な教義を把握することが難しいことにある。本論は、諍論の詳しい内実を明らかにすることを課題とするものではないため、ここでは大まかに一声の念仏によって往生業が円満することを強調する立場を「一念義」とし、多く念仏を称えて臨

終の往生を期待する立場を「多念義」とひとまず押さええて⁷³、「念仏往生」の仏道における「一回性」と「相続性」の混乱を、法然がどのような質の問題として受けとめたかを確かめる。

さて、これまで明らかにしてきた法然の『選択集』『本願章』『利益章』の「乃至十念」や「乃至一念」の確かめを踏まえれば、「一念義」や「多念義」は「念仏往生」の仏道を正しく受け止めているとは言えない。ここでは『西方指南抄』所収の消息と問答を手掛かりに、その課題に対する法然の視座を明らかにする。まず法然が越中国の光明房宛に送った以下の消息から確かめたい⁷⁴。

一念往生の義、京中にも粗流布するところなり。おほよそ言語道断のことなり、まことにほとおど御問におよぶべからざるなり。詮ずるところ、『双卷経』の下に「乃至一念信心歡喜」といひ、また善導和尚は「上尽一形下至十声一声等、定得往生、乃至一念無有疑心」といえる、これらの文をあしくぞみたるともがら、大邪見に住して申候ところなり。乃至といひ下至といえる、みな上尽一形をかねたることばなり。しかるをちかごろ愚痴・無智のともがらおほく、ひとへに十念・一念なりと執して上尽一形を廢する条、無慚・無愧のことなり。まことに十念・一念までも仏の大悲本願、なほかならず引接したまふ無上の功德なりと信じて、一期不退に行ずべき也。(後略)

(『浄真全三』一〇一四—一〇一五頁)

この消息には、法然が京に蔓延する「十念」「一念」という数に執着する「一念往生の義」を「言語道断」として厳しく諫める様子が記されている。法然はここで『大経』「乃至一念、信心歡喜」と善導の「上尽一形下至十声一声等、定得往生、乃至一念無有疑心」とい

う証文をあげて、これらの「乃至」や「下至」は、どちらも「上尽一形をかねたることば」と押さえる。そして法然は、「乃至」「下至」の意義を見失い、「十念・一念」に執着している。「一念往生の義」の者を、「愚痴・無智のともがら」「無慚・無愧」と厳しく批判する。そしてその上で、「仏の大悲本願」は「十念一念まで」必ず「引接」する功德と「信」じて、「一期不退」に「行」ずべきとして本願念仏の正しい在り方を明らかにするのである。

ここに示されている「一念往生の義」の者のように、具体的な数に執着することは、法然が「本願章」で課題とした「十念往生の願」という諸師の理解と同質の問題である。法然はその諸師の理解に対して明らかにした、善導の「念仏往生の願」の受け止めは、本願の「乃至」に基づいた解釈であり、それは「上一形を取り、下一念を取る」という本願であることを確かめていた。そのような「念仏往生の願」の受け止めが、この光明房宛の消息においては、「乃至」「下至」に「上尽一形」を含んでいると押さえることに始まって、本願念仏の正しい在り方を、「十念・一念までも」及ぶという「信」と、「一期不退」に「行ずべき」という「行」の関係の問題へと展開され、明らかにされている。

このように「信」と「行」という視点から、この諍論の課題に応じることが、法然の常教となっていく。その「信」と「行」の関係を「一念義」の立場からだけでなく、法語に基づいた「一念義」「多念義」の立場の問題として確かめるのが、以下の問答である。

問。『礼讃』の深心の中には「十声一声必得往生、乃至一念無有疑心」と釈し、また『疏』の中の深心には「念念不捨者、是名正定之業」と釈したまへり。いずれかわが分にはおもひさだめ候べき。答。十声・一声の釈は、念仏を信ずるやうなり。かるが

ゆへに、信おば一念に生るととり、行おば一形をはげむべしとすゝめたまへる積也。
また大意は一発心已後の積を本とすべし。
(『浄真全三』一〇二三頁)

ここで問われているのは善導の積に基づいた二つの立場である。それは「十声」「一声」であつても必ず往生を実現するという『往生礼讃』の積と、「念念不捨」を「正定業」と名付ける『観経疏』の積から、どちらの立場を自己の領分とすべきかとしているものである。これは明らかに「一念義」の立場と、「多念義」の立場を示すものである。このように善導の積義に基づいていても、どちらの主義・主張は成り立つのである。

法然はこの問答においても、先の消息と同様に、「信」と「行」の立場からそれぞれを受け止め、「信おば一念に生るととり、行おば一形をはげむべし」と述べて、「一念」において往生が実現することを「信」の立場とし、その上で「一形」の間、「行」ずべきと明らかにする。このように法然は一念多念の諍論の問題に対して、「信」と「行」の正しい関係性を明確にすることが、本質的な課題であることを提示するのである。

その関係性が「信」「行」の関係性から混乱し、偏った理解をすることについて、法然は以下のように述べる。

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。

(『真聖全四』六三三頁)

ここで一念義のような「一念十念」において「往生」が実現するとして「念仏を疎相に申す」在り方は「信」が「行」を妨げると示し、また多念義のような「念々不捨」として「一念十念」を軽んじるような在り方を「行」が「信」を妨げることとして明らかにする。

このように法然は一念多念の諍論を、単純な数の問題から、「念仏往生」という本願の仏道における「乃至」の意義を見失ったこととして明らかにし、それを「信」と「行」の関係の混乱に、その問題の本質があることを明らかにしているのである。

小結

以上の確かめを通して、法然における「一回性」と「相続性」の意義は、「往生」実現の絶対的な「一念」と、「乃至」に基づいて展開する念々の念仏であり、それは衆生の罪の現実に応じた方便として確かめられた。

その内実は、主に「利益章」で明らかにされているが、法然はその中で「念仏利益」の「大利」「無上」が「一念」に実現することが明かさながらも、「大利」「無上」の内実を規定する中では、「乃至」が附された「乃至一念」の「念仏」に「念仏利益」が実現することを示している。それは衆生の罪や懈怠（悪業・慢心）の現実の故に「一念」に留まらせることなく、「十念」「百念」「千念」果ては「恒沙の念仏」へと展開していくことが願われる仏の大悲方便の課題を、法然は見据えているのであった。しかし現実の衆生は、その「乃至」の仏意を見失い、「一念」か「多念」かという数の諍いに終始している。法然はその課題の本質を、「念仏往生」の仏道における「信」と「行」の関係性の混乱と明らかにしていた。

このように法然が「選択本願念仏」という課題の中で明らかにする「乃至一念」の意義と、その混乱の課題を踏まえれば、親鸞が「選択本願の行信」として展開した「乃至一念」

の意義も、衆生の罪悪の問題との関係に確かめていく視座を持つべきことが窺える。周知の通り、親鸞は衆生の罪悪の課題に深く向き合った仏教者であり、おそらく親鸞の「乃至一念」理解を踏まえる上では、法然以上に重要な視点となるだろう。――

次章以降では、以上のような課題を踏まえながら、親鸞が「選択本願の行信」という視点から確かめる「乃至一念」の意義を明らかにする。

³ 『歎異抄』 『浄真全二』 一〇五四頁
⁴ 梯實圓は「もともと法然には、自筆の消息はあつたが、自筆の著書はなかつたようである。主著の『選択集』でさえも、後にのべるように門弟たちによつて筆者されたものであつて、殆どの書は法然の講義、あるいは法話の聞書という形式をとつてゐる」（『法然教学の研究』二二頁）と指摘している。

⁴ 『昭法全』七六二頁

⁴ 石井教導『選択集全講』一八八頁

⁴ 安富信哉は、法然の「撰取」と「選択」の注目について、「出離生死の念を心より懐いた法然、必死の思いで修多羅に肉薄し、仏陀釈尊の正意がどこにあるのかを明確にせずにはいられなかつた。その法然の烈々たる信仰的要求から問い直されたのが、法蔵比丘の「選択」の行為であつた、法蔵比丘は何を選び、何を捨てたのか。法然にとつて、法蔵比丘の「選択」の意味を明らかにすることは、とりも直さず、經典の真意を明らかにすることと他ならなかつた」（『『選択本願念仏集』私記』八五頁）と述べて、「仏陀釈尊の正意」「經典の真意」に肉薄せんとする姿を明らかにする。

⁴ 『真聖全一』九四二―九四三頁

⁴ 法然は六波羅蜜行に加えて、菩提心、六念、持経、孝養父母、奉事師長などの行があることを示している。

⁴ なぜ法然はわざわざ異訳經典から「選擇」を内包する「選択」の表現を採用し、その意義を中心とした教学を構築する必要があつたのだろうか。それは「あれも、これも」という精神に立っている既成仏教に対して、「あれか、これか」という主体的な選びをすべきという問題提起がある。先学はこのような何を「選」び「取」り、何を「選」び「捨」てるかという「対象的選択」の根本には、自己自身を「選択」するという「自己選択」の意義があると指摘する。それはおそらく法然には、現実に展開されている既成仏教が、何を「選」び「捨」て、何を「選」び「取」り、自己の依り所とするかという、主体的な「選択」を見出すことが出来なかつたことを意味する。法然は「選択」の意義を明らかにすることを通して、全仏教者に「汝はいかなる仏教者としていきるのか」と厳しい問いかけを發するのである。（安富信哉『『選択本願念仏集』私記』九六―九七頁参照）

⁴ 光川眞翔「法然における立教開宗」一〇八頁参照

⁴ 『真聖全一』二五四頁

⁴ 『興福寺奏上』（『日本思想大系 鎌倉旧仏教十五』三八頁） 『摧邪輪』（『鎌倉旧仏教十五』三六二頁）

⁵⁰ 原文は以下の通りである。「一月の万水に浮（かび）て水の浅深嫌（うこと）無きが如く、太陽世界を照らして地の高低を選らばざるが如し。（中略）万機を一願に撰し、千品を十念に納む、此の平等の慈悲を以て、普く一切を撰するなり」（『真聖全四』二七〇―二七一頁）

⁵¹ 『西方指南抄』所収「二位の禪尼に答ふる書」に、その具体相がよく顕れている。この手紙は、念仏往生の教えを理解しない者が熊谷の入道と津の戸の三郎が無智であるから、法然が他の行をさせずに念仏をさせたことについて、「二位の禪尼（北条政子）が問ひ合はせ、それに法然が答えるものである。」「まづ念仏を信ぜざる人々の申候なる事、くまがへの入道・つとの法然が三郎は無智のものである。」「念仏を信ぜざる人々の申候なる事は、法然房はすすめたれと申候なる事、きはめたるひがごとそ余行をせさせず、念仏ばかりおぼは、もとより有智・無智をえらばず。弥陀のむかしよりちかひたまひし大願は、あまねく一切衆生のため也。無智のためには念仏を願とし、有智のためには持戒・破壊・貴賤・男女もなし。十方世界の衆生のためなり。有智・無智・善人・悪人・持戒・破壊・貴賤・男女もへだてず。もとは仏の在世の衆生、もしは仏の滅後の衆生、もしは釈迦末法万年ののちに三宝みなうせてののちの衆生まで、たゞ念仏ばかりこそ現当の祈禱とはなり候へ。（『浄聖全三』九七二―九七三頁）」ここに有智・無智という法然を見ることのできる。法然の精神を窺うことを「きはめたるひがごと」と厳しく断じる法然を見ることのできる。法然はその事例を通して、「念仏の行」があらゆる在り方を問わず、「あまねく一切衆生」のための「大願」であることを確かめ、善悪・戒・貴賤・男女などのあらゆる機を区別を越えた精神であることを明らかにするのである。

⁵² 梯實圓『法然教学の研究』二二二―二三三頁参照

⁵³ この「下至十声」は「本願章」冒頭（『真聖全一』九四〇頁）にある『観念法門』

⁵⁴ 『往生礼讃』両方の「下至十声」のことを指しているであろう。

⁵⁵ 『真聖全一』九四六頁

⁵⁶ 同右

⁵⁷ 法然は『浄土宗略要文』において『観経疏』散善義上品上生の文意に基づいて従多向少・従少向多の二義あることに注意して以下のように述べている。「十七に行浄業を修する時節延促の文 観経疏の第四云 上尽一形、下至一日一時一念等。或従一念十念、至一時一日一形。大意者、一発心已後、誓畢此生無有退転。唯以浄土為期」（『昭法全』四〇二頁）

⁵⁷ 桐溪順忍は、「乃至」と「下至」について「（乃至は）少から多にうつるときも（乃至十）、また、多から少にうつるときにも（十乃至一）もちいることばである。下至と

はそのなかの、多から少にうつる場合の中略の意味しかなないのである。すなわち十乃至一というもちいかたしかなないのである」（『教行信証に聞く』「上巻」二八五頁）と指摘している。

⁵⁸ 法然は直接に言及していないが、石井教導は第十八願を「十念往生の願」と呼称する諸師を紹介している。（『選択集全講』二一四頁）

⁵⁹ 一般的に、この箇所は「第十八願々名論」（石井教導『選択集全講』参照）と分科されることから窺えるように、諸師と善導の第十八願に対する「願名」理解を確かめていると理解される。しかし善導の著作の中に、第十八願を「念仏往生の願」と表現するものはないことから、先学はこれを単なる固有名詞として理解するのではなく、善導が独り第十八願を「念仏して往生する願」と受け止めたと理解すべきと指摘している。（角野玄樹『選択集』の教理構造基礎論（2）第三章「四七頁参照」）

⁶⁰ 松野純孝は、例えば『西方指南抄』所収の「一念にかならず往生すべしといへり」
「ただ称名念仏の一行を修して一声まで往生すべしといへるなり」などの様々な法語を示して、法然が「一念」の「往生」を強調していたことを指摘する。（『増補親鸞』一二〇―一二一頁）しかしこの「本願章」における「乃至」や「念仏往生の願」の確かめは「一念」に「往生」が実現することに強調があるというよりも、「上一形を取り、下一念を取る」という本願による「平等往生」の実現を明らかにする意図があるように窺える。むしろ「一念」に「往生」を実現することを強調するのは、次節で考察する「利益章」であろう。

⁶¹ 『真聖全一』九五三頁

⁶² 『真聖全一』九五二頁

⁶³ 『真聖全一』九五二頁

⁶⁴ 石井教導『選択集全講』二六三頁

⁶⁵ 『真聖全一』九五二頁

⁶⁶ それはこの「利益章」の結論において、「諸の往生を願求せんの人、何ぞ無上大利の念仏を廃して有上小利の余行を修せんか」（『真聖全一』九五三頁）と述べるように「往生を願求せんの人」に対して「無上大利の念仏」を勧めることから明らかである。

⁶⁷ そして法然においては「一念を不定におもふものは、念々の念仏ごとく不信の念仏になる也」（『真聖全四』六三三頁）と述べるように、「一念」無くして、「念々の念仏」は存在しないのである。

⁶⁸ 「十念・一念までも仏の大悲本願、なほかならず引接したまふ功德なりと信じて、一期不退に行ずべき也」（『西方指南抄』『浄真全三』一〇一四、一〇一五頁）と述べるように、「仏の大悲本願」の前では「一念」「十念」は少ない数であることを示している。

⁶9 このような念仏の相続性の課題は、「仏恩報謝」の念仏の課題とも関わっている。例
 えれば法然は『西方指南抄』中末に「弥陀の本願を縁するに、一声に決定しぬと、こころの
 そこより真実に、うらうらと一念も疑心なくして、決定心をえてのうへに一声不足なしと
 おもへども、仏恩を報ぜむとおもひて、精進にねんぶつをせらるゝなり」（『浄真全三』
 九六七頁）と述べるように二念以降の念仏に「仏恩を報ぜむ」という意義を見ている。そ
 のような主張は、『西方指南抄』所収の基親と一念往生を主張する者との間で問答を語
 る手紙においても、以下のように述べられている。「上人御房七万返をとなえしめましま
 す。基親御弟子の一分たり、よてかずおほくと存じ候なり、仏の恩を報ずる也と
 申す。すなわち『礼讃』に「不相続念報彼仏恩故、心生輕慢。雖作業行、常与名利相応故、
 人我自覆不親近同行善知識故、樂近雜縁、自障障他 往生正行故」云云 基親いはく、仏
 恩を報ずとも、念仏の数返おほく候はむ」（『浄真全三』一〇一七―一〇一八頁）この
 『往生礼讃』の表現によつて、二念以後の念仏に仏恩報謝の念仏の意味を見ながらも、
 「心に輕慢を生ず」という課題や、「常に名利と相応する」という課題を見ていたことが
 窺われるのである。これは松野純孝の受け止めを参考にした。（『増補親鸞』一二六頁）
⁷0 梯實圓『玄義分抄講述』十九頁参照
⁷1 山上正尊『一念多念文意講讚』八一頁に詳しい。
⁷2 松野純孝『増補親鸞』一一二頁参照
⁷3 この「一念義」と「多念義」の大きな受け止めは、梯實圓「行の一念と信の一念」
 一一〇―一一一頁を参考にしている。また「一念義」「多念義」という呼称であるが、こ
 れらを明確に対応させて言及しているのは、おそらく凝然の『浄土法門源流章』（『浄全
 十五』五九一・五九四頁）であろう。しかし『浄土法門源流章』では、「一念義」を幸
 西・「多念義」を隆寛として位置付けているが両師を異義として押さえるべきではないこ
 とが先学により指摘されている。（梯實圓『法然教学の研究』四四二・四五〇頁参照）
⁷4 この手紙の最後に「越中国に光明房と申しひじり、成覚房が弟子等、一念の義をた
 て、念仏の数返をとめむと申て、消息をもてわざと申候。御返事をとりにて、国の人々に
 みせむとて申候あひだ、かくのごとくの御返事候き」（『浄真全三』一〇一六頁）と付さ
 れて、この手紙の背景が示されている。

第二章 「選択本願の行信」の内実

―「行信」の「一念」に実現する摂取不捨の自覚―

緒言

前章では、法然が明らかにした「選択本願念仏」の仏道における「乃至一念」の意義を考察し、「一回性」と「相続性」と表現される課題があることを確認した。そしてそれを課題としなければならぬ理由には、衆生の罪悪の問題と、行と信の混乱があることを明らかにした。

親鸞はそのような法然が開いた「選択本願念仏」の仏道における行と信の混乱の課題を見据えて、「乃至一念」という教言を、以下のように述べて明らかにしていく。

凡そ往相回向の行信に就いて、行に則（ち）一念有り、亦信に一念あり。

（『定本』六八頁）

親鸞はこのように「乃至一念」という教言を明らかにする前提として、「往相回向の行信」という枠組みを提示し、その枠組みにおける「行」と「信」から「一念」を受けとめるべきことを明らかにしている。そのため行と信の「乃至一念」を、それぞれに確かめる前に、まず親鸞の述べる「行信」の内実を明らかにし、その「行信」の「一念」とはいかなる事実を指しているかを考察する必要があるだろう。

親鸞はその「行」と「信」の根本原理を以下のように述べている。

凡そ誓願に就（い）て真実の行信有り。亦方便の行信有り。其の真実の行願は諸仏称名の願なり。其の真実の信願は至心信樂の願なり。斯れ乃ち選択本願の行信なり。

（『定本』八四頁）

この文で親鸞は、「真実の行信」についての誓願と、「方便の行信」についての誓願があり、その二つは明確に区別されることを確かめている。そして「真実の行願」は第十七願「諸仏称名の願」、また「真実の信願」は第十八願「至心信樂の願」と押さえて、これらを「選択本願の行信」の根拠としている。そして親鸞はこれら二願を行巻・信巻の標挙に据えて、「行」と「信」それぞれの根本原理に位置付けて、それらを「大行」「大信」として明らかにしていく⁷⁵。

本章では、親鸞が「大行」「大信」として理解する「行信」の内実を「諸仏称名の願」「至心信樂の願」とその成就から確かめ、それを承けた「行信」の「一念」として明らかにする「一回性」の本質を考察する。

第一節 大行―諸仏称名の願とその成就―

第一項 大行の根本原理―「諸仏称名の願」という名称の意義―

さて、改めて言うまでもなく、親鸞が「教行信証」という「行信」の次第で仏道を明らかにしたことは、非常に独創的なことである。それは例えば、道元が『正法眼蔵』で、「正信修行⁷⁶」というように、一般的な仏道の次第は、教義を「正」しく理解し、それ

を「信」じて「修行」を実践するという内容である。そのため親鸞が、本願の仏道を「行信」と次第する意義は、十分に注意されるべきものである。本節では、親鸞が「大行」の根本原理として位置付ける「諸仏称名の願」とその成就を考察する。

親鸞は行巻冒頭で「謹んで往相の回向を按ずるに、大行有り、大信有り」と述べた後に、特にその中の「大行」を取り上げて、以下のように述べる。

大行は則（ち）無碍光如来の名を称するなり。（『定本』十七頁）

この一文は『論註』讚嘆門釈の「称彼如来名」とはいわく、無碍光如来の名を称するなり⁷⁷」を典拠としている。親鸞はそれを受けて、端的に「大行」を「無碍光如来の名を称するなり」と明らかにするのである。

まずここで十分に注意されるべきは、親鸞が「大行」を「無碍光如来の名を称する」と規定する中で、主語を示さないことである。これは従来から、親鸞の「大行」理解を窺う上で問題にされ、種々様々な説があるが⁷⁸、親鸞が「諸仏称名の願」を標挙とする意義を鑑みれば、「諸仏」が主語と示されるべきとも思われる⁷⁹。しかし親鸞は現実に「大行」を規定する箇所、主語を示さない。これはおそらく誰であっても、「無碍光如来の名」が「称」される事実そのものを「大行」として押さえる親鸞の意図がある。

また先学は、親鸞がここで「大行」と述べることは、『摩訶止観』の「大心を発し、大行を修し⁸⁰」が背景にあると指摘する⁸¹。つまり親鸞が長らく修行した場である天台への意識から、称名念仏こそ「大行」であると主張する親鸞の意図を指摘するのである。

もちろんそのような対外的な側面もあるだろう。しかし筆者は、親鸞が「大行」を規定した後、「斯の行は大悲の願より出（で）たり⁸²」と述べること、また行巻所引の

『十住毘婆沙論』で「一切衆生の為に仏道を求（む）るが故に名（づけ）て大と為す⁸³」と示すことに注目したい。親鸞は「大悲」について、真仏土卷所引の『論註』で、「無縁これ大悲なり⁸⁴」と示している。それらを踏まえれば、親鸞が「無縁」の衆生にまで及ぶ如来の「大悲」性あらわすために、「大行」と表現したと理解すべきであると考ええる。またそれに加えて、親鸞は、

斯の行は即（ち）是（れ）諸の善法を撰し、諸の徳本を具せり。極速円満す。真如一実の功德宝海なり。故に大行と名く。
（『定本』十七頁）

と述べ、「真如一実の功德宝海」と譬えられるような「功德」性を持つから、「大行」と名づけるとしている。つまり親鸞の「大行」理解は、「大悲」性と「功德」性にこそ根拠がある。

前章で確かめたように、法然は「称名念仏」の功德の「勝」行性を「阿弥陀の名号」に明らかにし、「易」行性を法蔵比丘の「平等の慈悲」に基づくと確かめていた。親鸞は「大行」と押さえることで、この法然の「選択本願念仏」の根本的な二義を余すことなく受け止めたのである。

親鸞は、このように「大行」の功德性を明かした後、根拠とする願を確かめていく。斯の行は大悲の願より出（で）たり。即（ち）是（れ）①諸仏称揚の願と名（づ）け、復②諸仏称名の願と名（づ）く、復③諸仏咨嗟の願と名（づ）く、亦④往相回向の願と名（づ）く可し、亦⑤選択称名の願と名（づ）く可きなり。

（①～⑤筆者『定本』一七頁）

先述したように、親鸞はここで「斯の行」たる大行は、無縁の衆生にまで及ぶことを願う

「大悲の願」を根拠とすると示している。そして親鸞は、その「大悲の願」の願名を五つ示している。つまり①「諸仏称揚の願」、②「諸仏称名の願」、③「諸仏咨嗟の願」、④「往相回向の願」、⑤「選択称名の願」である⁸⁵。

ところで、親鸞はなぜ様々な願名がある中から、②「諸仏称名の願」を選んで、行巻の根本原理とするのであろうか。その強いこだわりは、親鸞が五つの願名を示した後に、

諸仏称名の願 『大経』に言はく、設(い)我仏を得むに、十方世界の無量の諸仏、
悉(く)咨嗟して我(が)名を称(せ)ずは、正覚を取らじと。已上

(『定本』一八頁)

と改めて「諸仏称名の願」と明示し、願文を引用することからも窺える。つまり親鸞は、第十七願が、様々な願名で押さえられることを踏まえた上でも、「大行」や行巻の根本原理としては、「諸仏称名の願」と呼称されるべきと示すのである。そこで改めて、親鸞が挙げる前の五つの願名を比べてみれば、特に①③には「諸仏」が共通し、区別される内容は、①「称揚」③「咨嗟」である。

そもそもこの第十七願への注目は、親鸞の独断ではなく、先人に基づくものである。例えば法然は『三部経大意』で、第十八願「念仏往生の願」で「名号」を「因」としたことを「一切衆生にあまねくきかしめん」という目的で、「諸仏称揚の願」が建てられたと明かし、「十方諸仏称讃」の故に、第十八願で誓われた「名号の因」が聞こえないところはないと押さえている⁸⁶。ちなみに法然のように、第十七願を「諸仏称揚の願」として注目することは、親鸞の兄弟子である聖覚にも見出される⁸⁷。

このような先人の呼称を踏まえれば、法然・聖覚が用いている①「諸仏称揚の願」とい

う呼称を親鸞も採用しても良いように思われる。実際に五つの願名を列挙する中でも、親鸞は「諸仏称名の願」に先立って、「諸仏称揚の願」という願名を挙げる。おそらくこの願名の次第は、法然・聖覚の確かめの中に、親鸞の第十七願理解があることを示唆するものであるろう。また③「諸仏咨嗟の願」も「諸仏称名の願」と同様に願文に基づいた願名である⁸⁸。

親鸞はなぜ「諸仏称名の願」という名称に強いこだわりをみせるのか。その理由を窺うことは、親鸞の「大行」理解を明らかにする上で手掛かりとなる。以下、考察していく。まず三つの願名に共通する「諸仏」を、親鸞はどのように捉えていたのだろうか。当然、親鸞にとって具体的な「諸仏」は、師であり「善知識」でもある法然であろう⁸⁹。しかし親鸞は、その「諸仏」「善知識」を決して固定化しない。親鸞は法然を「阿弥陀如来化してこそ本師源空としめしけれ⁹⁰」や「智慧光のちからより本師源空あらわれて⁹¹」と詠うように、「阿弥陀如来」の化身、もしくは「智慧光」より現れた存在と押さえている。おそらくその理解の根拠は、願文の「十方世界の無量の諸仏」が、願成就文では「十方恒沙の諸仏如来⁹²」「十方世界・無量・無辺・不可思議の諸仏如来⁹³」と、「諸仏」が「諸仏如来」として押さえ直されることにある。つまり親鸞は、「諸仏」を、ある枠組みに限定することを否定した「無量・無辺・不可思議」なる「如来」なる存在と押さえて、その「諸仏如来」による「称名」は、時代・社会・場所・個人などに限定されない普遍的な「行」であることを「大行」として明らかにするのである⁹⁴。

次に①「称揚」③「咨嗟」と区別される②「称名」の課題を窺いたい。親鸞は第十七願文の「咨嗟」に「ホムルナリ⁹⁵」と左訓し、『一念多念文意』では「咨嗟」とまふす

は、よろづの仏にほめられたてまつるとまふす御ことなり。⁶」と述べている。つまり「諸仏」が阿弥陀仏をほめることを強調する願名が、「諸仏咨嗟の願」である。なぜ親鸞は、法然や聖覚が用いる「称揚」を願名に採用しないのか。その理由は、聖覚が『唯信鈔』で「諸仏称揚の願」として注目する以下の箇所に見える。

これによりて一切の善悪の凡夫ひとしくむまれ、ともにねがはしめむがために、たゞ阿弥陀の三字の名号をとなえむを往生極樂の別因とせむと、五劫のあひだふかくこのことを思惟しおはりて、まづ第十七に諸仏にわが名字を称揚せられむといふ願をおこしたまへり。この願ふかくこれをこゝろふべし。名号をもてあまねく衆生をみちびかむとおぼしめすゆへに、かつがつ名号をほめられむとちかひたまへるなり。しからずは、仏の御こゝろに名譽をねがふべからず。諸仏にほめられてなにの要かあらむ。

「如来尊号甚分明 十方世界普流行 但有称名皆得往 観音勢至自来迎」といえる、このこゝろか。 (『浄真全二』一〇八六一—一〇八七頁)

聖覚は第十七願を起こされた意義を、「名号」を通して衆生を導こうとするために阿弥陀仏は仕方がなく（かつがつ〓ともかくも、なにはさておき⁷）、名号（阿弥陀の三字）を諸仏にほめられることを誓っていると確かめる。聖覚は、仏は自身の「名譽」から諸仏にほめられることを願うのではない、と念入りに確かめて、『五会法事讚』「如来尊号甚分明 十方世界普流行 但有称名皆得往 観音勢至自来迎」を、その「こゝろ」を示す証文として引用する。

親鸞は書写した『唯信鈔』の「称揚」に、「トナヘラレホメラレムトイフ⁸。」と左訓をする。つまり親鸞は「称揚」に、名号をとなえられることを通して、「諸仏」に「阿弥

陀」がほめられるという構造を見ている。しかし聖覚は、諸仏にほめられることを願うのは、あくまでも「名号」を通して、衆生を導こうとする手段なのであって、本質的な目的でないことを強調している。

このような聖覚の姿勢から、親鸞が「諸仏称名の願」として、「大行」の根本原理を位置付ける課題を見出すことができる。つまり第十七願の本質は、「咨嗟」や「称揚」にあるのではなく、「名号」そのものにあることを示す親鸞の意図がある。よく知られるように、親鸞の「名号」理解は非常に独特である。聖覚は『唯信鈔』では、「阿弥陀の三字」を「名号」と示しているが、親鸞は「南無阿弥陀仏」の六字を「名号」として明らかにし、特に「南無」に独自の意義を見出している。

南無之言は帰命なり（中略）帰命は本願招喚の勅命なり。（『定本』四八頁）

「南無」の原語は「namas（屈する）の音写⁹⁹」であり「帰命」はその漢訳である。そして一般に意味するところは、「まごころをこめて仏や三宝に帰順して信をささげること¹⁰⁰」である。しかし親鸞はその意義を、衆生の行為性として捉えるのではなく、「本願招喚の勅命」という如来の絶対命令として受けとめる。つまり衆生に実現する「南無」・「帰命」は「本願」が招き（マネク）喚ばふ（ヨハウ）¹⁰¹という本願からの「呼びかけ¹⁰²」の絶対命令（勅命¹⁰³）に基づくという確かめである。ここに親鸞の「名号」理解の独自性がある。

それは、親鸞が『唯信鈔』の漢文法語を註釈する『唯信鈔文意』で、前にあげた聖覚が第十七願の「こゝろ」を示すために引用する『五会法事讚』を、以下のように解釈することからも窺える。

「如来尊号甚分明」、このころは、「如来」とまふすは無碍光如来なり。「尊号」とまふすは南無阿弥陀仏なり。「尊」はたふとくすぐれたりとなり。「号」は仏になりたまふてのちの御なをまふす。名はいまだ仏になりたまはぬときの御なをまふすなり。この如来の尊号は、不可称不可説不可思議にましまして、一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめたまふ大慈大悲のちかひの御なり。この仏の御なは、よろづの如来の名号にすぐれたまへり。これすなわち誓願なるがゆへなり。

(『浄真全一』六八四頁)

親鸞は、聖覚が「阿弥陀の三字の名号」とした「尊号」を、「南無阿弥陀仏」と押さえ直し、さらに「号」を「仏になりたまふてのちの御な」と果位の位から、「名」を「いまだ仏になりたまはぬときの御な」と因位の位として明らかにする。そしてその「如来の尊号」を「一切衆生をして無上大般涅槃にいたらしめたまふ大慈大悲のちかひの御な」として、あらゆる衆生を「無上大般涅槃」に至らせる本願からの因果のはたらきとして明らかにする。またその「御な」は「よろづの如来の名号にすぐれ」ており、その理由は、阿弥陀の「誓願」に根拠すると確かめる。このように親鸞は、「誓願」の「名号」に如来の因果のはたらきを見ているのである。

親鸞はこのような「南無阿弥陀仏」の「名号」が持つはたらきに重要な意義を見出し、それが「称」えられるからこそ、単に「諸仏」が「阿弥陀」をほめることを重視した願名ではなく、本願のはたらきである「名号」を「諸仏」が「称」えることを強調した「諸仏称名の願」の名称に、「浄土真実行」の根本原理を見出して、行巻の標挙としたのである、

第二項 「功德」の成就―「諸仏称名の願」実現の二側面―

次に親鸞は行巻で「諸仏称名の願」の願文に続けて、「又言（はく）」と願文の確かめとして重誓偈の文を引用する。

又言（はく）①我仏道を成（る）に至（り）て、名声十方に超（へ）む。究竟して聞（こ）ゆるところなくは、誓う正覚を成らじ、と。②衆の為に宝蔵を開（き）て広く功德の宝を施せむ。常に大衆（の）中にして説法師子吼せむこと¹⁰⁴。抄要

（①②筆者『定本』一八頁）

親鸞は、本来別の箇所にある重誓偈の①②の文をつなげて引用する¹⁰⁵。注目されるのは、その「引文指示語¹⁰⁶」は「已上」ではなく「抄要」であり¹⁰⁷、次の「願成就の文」にも確かめの課題が継続することが示されることである。このことから、この重誓偈の文は、行巻の文脈上では、願文と願成就文に関わる重層的な意義が与えられていることが窺える。

①の文章は、「我：正覚を成らじ」とあり、特に「諸仏称名」の願意を重ねて確かめている内容といえる¹⁰⁸。つまり「諸仏称名の願」の内容を、「名声超十方」「究竟塵所聞」と確かめることで、「諸仏称名」によって「名」が「声」となり、あらゆる所に「超」えて、「聞」こえない所がないようにするためと明らかにしている。このことから、「諸仏」が「名」を「称」えるのは、「名声」となって衆生に「聞」かせようと願うことがわかる。またそれに続く②の文は、おそらく「願成就の文」に直接的に続いていく内容として引用される。親鸞はここで『大経』原文では「法蔵¹⁰⁹」となっている箇所を、「宝蔵」に

変更する。それは「衆のために宝蔵を開（き）て、功德の宝を施せむ」という「功德の宝」に対応し、その確かめは「願成就の文」の「無量寿仏威神功德不可思議なるを讃嘆する」に展開していくことから窺える。親鸞は『一念多念文意』で「眞実功德とまふすは名号なり¹¹⁰」と述べるように、「功德」とは「名号」そのものを与えることにある。そのことから②の文は、願文から願成就文の関係を、「功德」という視点から、その内容を展開する意義があることが窺える。そしてその内実は、いつでも「常」に「大衆」のただ中において、「獅子」が「吼」えるが如くに「名号」を「説法」する諸仏・善知識のはたらきにあるのである。

これらをまとめると、親鸞は①②の文を合わせた重誓偈の引用を通して、「諸仏称名の願」として願う内容を、衆生に「名」を聞かせるために「名声」となり、十方に響き渡らせることを課題とすると押さえ、そしてその具体的な成就の内実は、「名号」が内包する「功德」を「施」すために、「常」に善知識・諸仏が「説法」し続けることとして明らかにするのである。

親鸞はこの重誓偈の確かめを踏まえて、続けて「願成就の文」を引用する。

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讃嘆したまふ。已上（『定本』一八頁）

先の「諸仏」や「重誓偈」の確かめを踏まえば、この「諸仏如来」の「威神功德不可思議」を「讃嘆」する「願成就」の事実とは、時代・社会・場所・個人を限定しない「諸仏如来」としての善知識が、衆生に阿弥陀如来の「名号」を聞かせるために「名声」として呼びかけ、「名号」「不可思議」の「功德の宝を施せむ」とすることである。

また親鸞は「願成就の文」に続けて、東方偈の直前にある积尊が阿弥陀の威神を讃える文¹¹¹、さらに以下の東方偈の文を引用している。

又言（はく）、其の仏の本願力、名を聞（き）て往生せむと欲へば、皆悉く彼の国に到て自ら不退転に致ると。已上
（『定本』十八頁）

この文の意義は、「諸仏称名の願」成就が衆生の「聞名」にあり、そこに「功德」の成就があることを示すものである。親鸞はこの文を、『尊号真像銘文』で詳細に解説するが¹¹²、特に「聞」を「如来のちかひの御なを信ずとまふす¹¹³」と述べるように、「聞」を「如来のちかひの御な」を「信」ずる事実として示している。

先に確かめてきたように、親鸞は「諸仏称名の願」を「名」に注目して標挙とし、その「諸仏称名」を通して、「名号」を衆生に「聞」かせる「呼びかけ」となることに主題があると示していた。そしてその願成就を、衆生の「聞名」に実現する「信」の成就として確かめることで、「諸仏称名の願」成就は衆生の「聞名」なくして成り立たないことを示しているのである。

親鸞はこのように「願成就の文」を確かめた後にも、『大阿弥陀経』や『平等覚経』などの異訳經典から第十七願文・第十八願文に相当する内容を示して¹¹⁴、衆生の「聞名」として実現する「大行」の意義を確かめていく。その「信」の内実を、親鸞は「真実の信願」である第十八願「至心信樂の願」を標挙に据えた信巻で、「大信」として明らかにするのである。

ここで本来であれば、次に信巻に場所を移して、「大信」の内容を確かめていくところであるが、その前に本論文が課題とする「相続性」と関連して、親鸞が「経文証」の最後

に引用する『悲華經』の内容と、それを承けた自釈を確かめておきたい。

『悲華經』大施品の二卷（に）言（はく）、曇無讖三藏訳、願（はく）は我阿耨多羅三藐三菩提を成（り）已らむに無量無辺阿僧祇の余仏の世界の所有の衆生我が名を聞（か）む者、諸の善本を修して、我（が）界に生（まれん）と欲（は）む。願はくは其れ捨命之後、必定して生を得しめむ。唯（だ）五逆と聖人を誹謗せむと正法を廢壞せむとを除かむと。已上（『定本』二三頁）

親鸞はここで『悲華經』に説かれる五十一の誓願の内の一つを引用している。この文は、第十八願相当の内容として受けとめられ、一般的には、他の異訳經典同様に第十七願と第十八願との「聞名」の連関を示すための引用として理解されている¹¹⁵。ここには確かに第十八願に相当する表現（「唯除」の文や「我が名を聞（か）む」）があり、そのような意義を見出すことも十分に可能であろう。

しかし親鸞は、『大阿彌陀經』や『平等覺經』の引用では、第十八願相当の表現に加えて、第十七願相当の文も併せて引用している。また『悲華經』にも同様に、第十七願相当の文がある¹¹⁶。もし単に第十七願と第十八願の連関を示すために、『悲華經』を引用するのであれば、『悲華經』の引用でも、これまでの異訳經典同様に第十七願相当の文を用いても良いだろう。筆者にはこのような親鸞の引用の仕方から、単に第十七願と第十八願の連関を示すためだけに、『悲華經』の文を引用したとは考えにくい。

またこの文には、第十八願の内容のみならず、「諸の善本を修して」という第二十願の課題を含む表現や¹¹⁷、「捨命の後」という第十九願において展開するような課題¹¹⁸も示されている。周知の通り、『教行信証』において、第十九願・第二十願の内容が主題的

に展開されるのは「顕浄土方便化身土文類六」である。親鸞がここで「諸仏称名の願」成就の内容に示される第十八願文を基本とする中において、「方便」の課題を含んだ文を引用するのはなぜだろうか。

これらの問題を考える端緒として、まず注目したいのは、親鸞が示す『悲華経』出拠の表記の仕方である。ここで親鸞は、「大施品」からの引用とするが、現存する『悲華経』では、この文は「諸菩薩本授記品¹¹⁹」にある。親鸞所覧の『悲華経』を確定できないので、この品名の変更が親鸞の意図であるかは明確に決定はできない¹²⁰。しかし、『教行信証』において品名などを示さない引用例は数多くある¹²¹。このようなことから、少なくとも親鸞に、この『悲華経』の文が、「大施」という精神の中で説かれた文であることを明示する意図があった、と言うことはできるだろう。

おそらく親鸞がここで「大施」という表現するときには、念頭にあったのは、先の「重誓偈」に示されていた「名号」という「功德」を「広く衆生に「施」すことを確かめていたことにある。その内容を踏まえれば、ここで「大施品」として押さえられる第十八願文を基本とした『悲華経』の「聞名」に実現する内容は、「諸仏称名の願」の「成就」に「施」される「功德」として押さえる意義があるのではないだろうか。

親鸞がここで第十七願相当の文を引用しないのは、おそらく諸仏の称名という意義に簡んで、衆生の称名という課題を確かめるためであり、さらには衆生の称名には、化身土巻で示す第十九願・第二十願の内容に基づく称名念仏の課題や、命終るまで（捨命）¹²²、念仏を「相続」するという「方便」の課題を含んでいることを示すためと思われる。

また親鸞はその『悲華経』の引用を通して、「大行」の「方便」の側面を明らかにして

から、「経文証」の確かめを以下の自釈で結んでいる。

爾（れ）ば名を称するに能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ。称名は則（ち）是（れ）最勝真妙の正業なり。正業則（ち）是（れ）念仏なり。念仏則（ち）是（れ）南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏即（ち）是（れ）正念なりと、知（る）可しと。
（『定本』二三頁）

ここで親鸞は、これまでの内容を「爾（れ）ば」と承けて、「名を称す」れば、衆生の一切の無明を破し、また一切の「志願」を満たすはたらきがあることを明らかにする。この文は、「大行」の典拠にもなっている『論註』「讚嘆門釈」の「如彼名義欲如実修行相応」は、彼の無碍光如来の名号は能く衆生の一切の無明を破す、能く衆生の一切の志願を満てたまふ¹²³」という文に基づいている。ここで親鸞は原文の「彼の無碍光如来の名号」を「名を称するに」と変更している。これは当然これまで明らかにされてきた「大行」の確かめを承けての変更であろう。行巻冒頭で確かめたように、「大行」は「無碍光如来の名」が「称」されている所にある事実である。そのような「称名」の所に「無明」を破り、「志願」を満たすはたらきがあると、親鸞はこれまでの確かめを承けて述べるのである。

親鸞はその「称名」を「正業」「念仏」「南無阿弥陀仏」まで「則是」で転釈し、そして「南無阿弥陀仏」を「即是」で繋いで、「正念」で結んでいる。ここでは特に「南無阿弥陀仏」と「正念」の関係に注目したい。ここで両者をつなぐ「即」の字は、前後の内容の「同一性」を「強調¹²⁴」し結ぶものである。再三確かめてきたように、親鸞がこれまでに第十七願「諸仏称名の願」を根本とする「大行」に確かめてきたのは、衆生に「南無阿

弥陀仏の「名号」の「呼びかけ」を実現する一点にあった。そしてその「呼びかけ」は、ここで示されるように、衆生に「正念」として実現するのである。

先学は「正念」は、場所によって（1）定善の正念（2）称名（3）信心の三義があると述べて、ここでは「第三の信心の義である」と指摘している¹²⁵。もちろん「願成就の文」として「聞名」との関係が示されることや、『末灯鈔』に「正念といふは、本弘誓願の信樂さだまるをいふなり¹²⁶」と示されることから「信心」としての確かめもあるだろう。しかしここでは『愚禿鈔』に、「正念の言は選択摂取の本願也、又第一希有の行也、金剛不壞の心也¹²⁷」とあることを参考にして、「行」と「信（心）」の両方の課題を指すものとして「正念」を受け止めたい。

その理解は先に確かめたように、「諸仏称名の願」の「願成就」による「名号」の「功德」成就の事実には、諸仏の「称名」と衆生の「聞名」という「眞実」の行信の実現と、衆生の称名念仏相続という「方便」の行信の実現という、二側面を含んでいることに由来する。また親鸞が編集した『西方指南抄』で、法然が「四種往生事」をあげて、「一正念¹²⁸念仏往生 『阿弥陀経』の説なり¹²⁸」と述べるように、親鸞が「方便」の經典として受けとめる『阿弥陀経』に説かれている内容は、「正念」という表現を取る伝統があるのである。

その具体的な意義は、親鸞の「行」の課題における「相続性」の問題として「乃至」の解釈を通して明らかにされるので後に確かめるが、ここで親鸞は「行」と「信」の両方の課題を内包する表現である「正念」を「南無阿弥陀仏」と「即」の関係で示すことで、「大行」によって実現する内容が、衆生にとって「聞名」に基づく「信」の実現と、衆生

の称名念仏の相続という「方便」の「行」を展開するということ明らかにするのである¹²⁹。

親鸞は行巻では、主に「聞名」として展開されていた「信」の課題を、行巻に続けて信巻を設けて「大信」として明らかにしている。次節では「真実の信願」である「至心信樂の願」とその成就に、「大信」の内実を確かめる。

第二節 大信―至心信樂の願とその成就―

第一項 信巻開頭の課題と視座

―「別序」と『論註』『讚嘆門釈』の注目を通して―

親鸞は行巻で「大行」を明かしたことに対応して、信巻冒頭では以下のように述べる。

謹（ん）で往相の回向を按ずるに、大信有り。

（『定本』九六頁）

親鸞はここで、信巻では「大信」を主題として明らかにすることを示している。本節では、親鸞が「真実の信願」と示す第十八願「至心信樂の願」とその成就を考察することを通して、親鸞の明らかにする「大信」の内実を考察する。

その具体的な内実の確かめに入る前に、親鸞が信巻を開頭するには、いかなる課題があったのかを確かめておきたい。その課題を窺う上で、手掛かりとなる『歎異抄』所収の有名なエピソードがある。それはまだ親鸞が法然の下で善信房と呼ばれている時に、勢観房源智などの上足の弟子と「往生の信心¹³⁰」について論じあったものである。そこでは親

鸞が「善信が信心も、聖人の御信心もひとつなり¹³¹」と述べることに對して、疑難を受けることより始まる。親鸞はその疑いに對して、明確に「聖人の御智慧才覚ひろくおはしますに、一ならんとまふさばこそ、ひがごとならぬ。往生の信心においては、またくことなることなし、たゞひとつなり¹³²」と応じるが、周囲より納得は得られない。そのため法然の下に赴き、ことの是非を確かめるといふものである。そこで法然は以下のように明らかにする。

源空が信心も、如来よりたまはりたる信心なり。善信房の信心も、如来よりたまはらせたまひたる信心なり。さればたゞひとつなり。別の信心にておはしませんひとは、源空がまひらんずる浄土へは、よもまひらせたまひさふらふはじとおほせさふらひし。

(『浄真全二』一〇七三頁)

ここで法然が述べた「如来よりたまはりたる信心」という根本原理において、「たゞひとつ」と明らかにされたことが、親鸞の「信」への眼差しを決定したに違いない。またここで同時に明らかになるのは、「別の信心にておはしませんひと」が居るといふ現実である。

この二つの視点が、親鸞が信巻を開顕する際に、特別に設けたいわゆる「別序¹³³」(顕浄土真實信文類序)の内実につながって、明らかにされている。親鸞は以下のように「別序」を始める。

夫れ以みれば、信樂を獲得することは如来選択の願心より發起す、真心を開闡することは大聖矜哀の善巧より顕彰せり。然(る)に末代の道俗、近世の宗師、自性唯心に沈(み)て浄土の真証を貶す、定散の自心に迷(ひ)て、金剛の真信に昏し。

(『定本』九五頁)

親鸞はここでまず法然より「如来よりたまはりたる信心」と示教された内実を、「如来選択の願心」と「大聖矜哀の善巧」に基づく「信樂の獲得」として明らかにする。つまり「如来よりたまはりたる」という「如来」の内実を、弥陀の「願心」と釈迦の「善巧」という二面から確かめるのである。そしてその上で、親鸞は「然るに」と翻って、「自性唯心に沈み」「定散の自心に迷う」という当時の仏教界における宗教的信の現実を、「末代の道俗」「近世の宗師」の姿に、法然が明らかにする「別の信心にておわしまさんひと」の具体相を確かめている。

ここで親鸞が「自性唯心に沈み」「定散の自心」に迷うと押さえる中には、法然の「念仏往生」を偏って受け取った一念多念の諍論の課題も含まれるのである。特に「自性唯心」には「生仏不二」を説くような「一念義」に¹³⁴、「定散の自心」には自らの行為性を往生の根拠に置くような「多念義」に課題を配当することもできるように思われる¹³⁵。いずれにせよ、親鸞はここで「如来よりたまはりたる信心」に立つことが出来ない当時の仏教界における宗教的信の現状を提示するのである。

そして親鸞は、その信の現実を承けて、自身の確かめの方法を述べていく。

爰に愚禿積の親鸞、諸仏如来の真説に信順して、論家・釈家の宗義を披閱す。広く三経の光沢を蒙（り）て、特に一心の華文を開く。且く疑問を至して、遂に明証を出す。

（『定本』九五頁）

親鸞はここで、『教行信証』においては非常に数の少ない自身の「愚禿積の親鸞」という名を以て、主体的な「信樂獲得」の推求の方法を表明する。それは「諸仏如来の真説に信順し」「論家・釈家の宗義を披閱す」という仏説と先人の言葉に基づいた思索である。

そこには恣意的な確かめを超え、先人の言葉を聞思することを通して、自身に「獲得」される「信樂」を明らかにしようとする親鸞の真摯な姿が窺えるものである。そしてその具體的な確かめの内実は、浄土三部經（大經・觀經・阿彌陀經）の「光沢」を承けて、「特に『浄土論』の「一心」に基づいた問答という方法を取ると明らかにする。つまり親鸞は法然が設けた「三經一論¹³⁶」という枠組みに基づいて、「且く疑問を至し」、「如来よりたまはりたる信」という法然の師教に「遂に明証を出す」のである。

親鸞はその課題を信巻において、「至心信樂の願」に示される本願の三心（至心信樂欲生）と『浄土論』の「一心」の関係を問う三心一心問答を通して明らかにしていく。しかし『浄土論』の「一心」に注目するという視座の決定において、曇鸞が果たした役割は限りなく大きい。先にも述べたように、法然は「三經一論」という枠組みを設けたが、『浄土論』については、その教学でほとんど展開していないからである。親鸞は『高僧和讃』「曇鸞讚」において以下のように述べる。

論主の一心ととけるおば 曇鸞大師のみことには

煩惱成就のわれらが 他力の信とのべたまふ

（『浄真全二』四二二頁）

つまり親鸞は『浄土論』に説かれる「論主の一心」を「煩惱成就のわれら」に実現する「他力の信」と明らかにする功績を、「曇鸞大師のみこと」に見出しているのである。親鸞は信巻の中で『論註』「讚嘆門釈」の問答を引用して、その曇鸞に基づく「他力の信」の視座を明らかにしている。

「別序」の第二段が、当時の仏教界における宗教的信仰の現状を契機とする、外的な視点からの確かめであれば、この『論註』による確かめは、親鸞の「行信」という仏道の次第

における内的な確かめといえるだろう。以下、信卷所引の『論註』『讚嘆門釈』の問答を確かめる。

「如彼名義欲如実修行相応」は、彼の無碍光如来の名号能く衆生の一切の無明を破す、能く衆生の一切の志願を満てたまふ。然（る）に称名憶念有れども無明由ほ存して所願を満（て）ざるは、いかんとならば、
（『定本』一〇〇頁）

曇鸞はここで「如彼名義欲如実修行相応」の確かめから展開して、「無碍光如来の名号」に「衆生の一切の無明を破」し、「一切の志願を満」たすはたらきがあることを確かめる。これは先に、親鸞が行卷の「経文結釈」において確かめていた「称名」の「大行」に実現する内容の典拠となっている箇所である。親鸞はその確かめに続けて、曇鸞が「名号」を「称名憶念」する所にあるはずのはたらきが、自己の身に実現しない現実への問いを引用しているのである。

親鸞はこの問いに、「大行」として明らかにされていた「浄土真実行」が我が身の事実とならない課題を見出したのであろう。曾我量深は、親鸞が行卷の終わりに「正信念仏偈」を置いて、『大経』及び三国七高僧に対する自身の領解を示すことから、教卷・行卷を「伝統相承の卷」、信卷以降を「親鸞聖人の「己証」の卷」と位置付けて明らかにしている¹³⁷。つまり本願念仏の伝承が、いかに自己の身の事実として証明されるかという課題が、信卷以降に展開するという指摘である。その親鸞の「己証」の課題が集約されているのが、この『論註』『讚嘆門釈』における曇鸞の問いである¹³⁸。

曇鸞は続けて、自己の身の問題を、以下のように確かめていく。

実の如く修行せざると、名義と相応せざるに由るが故なり。云何が不如実修行と名義

不相応とする。謂（は）く如來はこれ実相の身なり、これ物の為の身なりと知らざるなり。又三種の不相応あり。一には信心淳からず、存せるが若し、亡ぜるが若きの故に、二には信心一ならず、決定なきが故に。三には信心相続せず、余念間つるが故に。この三句展転して相成ず。信心淳（か）らざるを以（て）の故に決定なし、決定無きが故に念相続せず、亦念相続せざるが故に決定の信を得ず、決定の信を得ざるが故に心淳からざるべし。

（『定本』一〇〇頁）

曇鸞はここで「不如実修行」と「名義不相応」の内容を、衆生が「如来」を「実相の身」「物の為の身」であること知らないこと（不知如来）、また「信心」が「不淳」「不一」「不相続」（三不信）であることに確かめている。これらの関係を『六要鈔』では、「不如実修行」が「三不信」に対応し、また「名義不相応」が「不知如来」と対応することが指摘されている¹³⁹。これはどのような意義を持つのであろうか。

まず「名義不相応」を「如来」が「真如实相そのものをその身体とする仏¹⁴⁰」（実相身）であり、「衆生（物）のために方便として現れた仏¹⁴¹」（為物身）であることを知らないと押さえる課題から確かめる。その課題を窺う上で『唯信鈔文意』の以下の説示は参考となる。

涅槃おぼ滅度といふ、無為といふ、安樂といふ、常樂といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ、仏性すなわち如来なり。（中略）法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こゝろもおよばれず、ことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ

御かたちおぼ、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけられたまつりたまへり。

(『浄真全二』七〇一―七〇二頁)

ここで親鸞は「涅槃」から始まって、「実相」「法身」「一如」「如来」などと転釈している。そして「いろもかたちもましまさず」と押さえられる「法身」(実相)から「かたち」をとって現れ出るものこそ、「方便法身」として押さえられる為物身であり、世親菩薩が「尽十方無碍光如来」と名付けた名号であることを明らかにしている。このように、実相身と為物身が別々のものでなく、「実相」たる「法身」から「方便法身」として形をあらわすのが、為物身の「尽十方無碍光如来」の名号であるから、「不知如来」が「名義不相応」と押さえられるのである。

また「不如実修行」が「三不信」に対するのは、親鸞が『高僧和讃』「曇鸞讚」で、
不如実修行といえること 鸞師釈してのたまはく

一者信心あつからず 若存若亡するゆえに

二者信心一ならず 決定なきゆえなれば

三者信心相続せず 余念間故とのべたまふ

(国宝本『浄真全二』四二八頁)

と述べることから、親鸞が「不如実修行」の内容が、三不信に対すると見ていたことは明らかである。曇鸞は「信心淳からず」ということ理由を、「存せるが若し、亡ぜるが若きの故に」と述べる。親鸞は「曇鸞讚」の「若存若亡」に「あるときには往生してんざと思ひ、ある時には往生得せじと思ふを、若存若亡といふなり¹⁴²」と左訓し、その時々々の状況で「往生」の「信」が揺れ動くことに「不淳」なること具体相を見ている。また「信心」が「一ならず」というのは「決定なき」ことに、また不相続なることは「余念」

がまじること、それぞれの原因があることを明らかにしている。そしてこれら三不信は、「展転して相成ず」と述べるように、互いに展開しあって成り立っている。つまり一つでも「不」なる在り方をするならば、「信」全体が三不信に転落するという確かめである。そしてその確かめを受けて曇鸞は

これと相違せるを如実修行相応と名く。この故に論主建めに我一心と言へりと。已上

(『定本』一〇〇頁)

と述べる。ここで曇鸞は不実なる衆生の在り方と根本的に「相違」するのが、「如実修行相応」であり、それを「論主」たる天親は「我一心」と述べたと押さえるのである。

では、このような「三不信」の現実を生きる衆生に「如実修行相応」「一心」はいかに実現するのか。それを示すのが、親鸞が『論註』に続けて示す『讚阿弥陀仏偈』の文である。

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

(『定本』一〇一頁)

この文は、曇鸞が第十八願成就文を独自に表明し直したものである¹⁴³。親鸞はこの文をわざわざ「曇鸞和尚造也」と記して引用する。この親鸞が述べる「造」は、曇鸞が『論註』で「造は亦作なり、人に因て法を重んずることを庶ふが故に某造と云ふ¹⁴⁴」と述べることを踏まえられているのであろう。つまり曇鸞という「人」によって受け止められた第十八願成就文を、「真実の信願」の実現の「法」の事実が顕れていることを「重」んじて示

すのである¹⁴⁵。

また親鸞は、『讚阿弥陀仏偈』に示されている第十八願成就文を独自の訓読をして示している。一般には「諸の阿弥陀の徳号を聞(け)は、信心歓喜し所聞を慶ぶ。乃(し)一念至心の者に暨(ぶ)まで回向して生(まれ)んと願(ず)れば、皆生(を)得¹⁴⁶」と訓読されるように、「一念至心の者」が行うことを内容として「回向」があると受け止められる。しかし親鸞は『讚阿弥陀仏偈』の文を、「信心歓喜して聞く所を慶ばむこと、乃至一念に暨ぶまでせむ。至心の者^{ヒト}回向したまへり」と訓読し、「信心歓喜」の「慶」びを内容とする「一念」理解を示し、また敬語表現を付して「至心の者^{ヒト}」である阿弥陀仏による「回向」として明らかにするのである。

後に言及するが、親鸞はこの『讚阿弥陀仏偈』から、『大経』第十八願成就文の「乃至一念」を「信」の内容として明らかにする上で多くの影響を承けている。またこの文は「至心回向」の主体を阿弥陀仏であることを示す証文ともなるのである。

周知の通り、親鸞はこの『讚阿弥陀仏偈』と同様の思索を、『大経』第十八願成就文において示している¹⁴⁷。親鸞は『一念多念文意』において、第十八願成就文の「至心回向」を釈して以下のように述べる。

「至心廻向」といふは、「至心」は真実といふことばなり、真実は阿弥陀如来の御こゝろなり。「廻向」は本願の名号をもて十方の衆生にあたへたまふ御のりなり。

(『浄真全二』六六二頁)

親鸞はここで「至心」に「阿弥陀如来の御こゝろ」という「真実」性を見出し、「廻向」の具体相を「本願の名号」を「十方衆生」に与えることを見ている。つまり前節で明らか

にした「大行」の「諸仏称名の願」に基づく「名号」のはたらきの根源が、ここで第十八願成就文における「至心廻向」の一句において明らかにされているのである。

その内実と構造は、特に信巻・三心一心問答において、本願三心の「至心信楽」と「欲生」の関係を示す中で、本願成就文を「本願信心の願成就の文」「本願の欲生心成就の文」と二分することで示されている。特に「至心廻向」の課題は、「欲生釈」において「大悲回向の心」として明らかにする中で具体的に示されるものである。

このように「別序」と、「曇鸞大師のみこと」を通して明らかになった信巻開頭の課題は、共に信巻・三心一心問答へと確かめの視座が展開している。次項では、その三心一心問答を通して、「至心信楽の願」とその成就に実現する「大信」の内実を明らかにする。

第二項 「至心信楽の願」とその成就——三心一心問答概略——

さて、改めて確かめれば、信巻・三心一心問答は、『浄土論』において、天親が「世尊我一心」と表明した「一心」と、本願の三心（至心・信楽・欲生）の関係を推求するものである。その問答は、いわゆる「字訓釈」と「仏意釈」の二つの問答から構成される。まず「字訓釈」から確かめる。

問ふ。如来の本願已に至心信楽欲生の誓（い）を發したまへり。何を以（て）の故に論主一心と言ふや。答（ふ）。愚鈍の衆生、解了易（か）らしめむが為に、弥陀如来、三心を發したまうと雖も、涅槃の真因は唯（だ）信心を以てす。この故に論主三を合して一と為る歟¹⁴⁸

（『定本』一一五頁）

親鸞はここで本願にはすでに「至心信樂欲生」という三心の「誓」いがおこされているにも関わらず、なぜその成就を「一心」として押さえるのかを問う。その問いに対して、親鸞は「愚鈍の衆生」が「解了」しやすくするためであって、「涅槃の真因」を「唯（だ）信心」とする。そしてそのような理由から、「論主」天親は、「三を合して一」としたと確かめる。

この問答の方向性は、本願の「三心」から「一心」（三↓一）に向かうものである。その確かめの内容を端的に言えば、如来の「三心」は、結局のところ衆生に「一心」の「唯（だ）信心」を実現するために起こされたことを明らかにするものである。

次に親鸞は「その意何んとなれば¹⁴⁹」と述べて、三心の一々を三十三訓にわたって、詳細に字訓をしている¹⁵⁰。しかし、それは単なる字義の解釈ではなく、一字一字を確かめることを通して、本願の三心の本質を究明しようとする親鸞の強い意思が感じられる。それは字訓を承けて述べられる以下の「字訓融会」で確かめられる。

明（らか）に知（り）ぬ、至心（は）即（ち）是（れ）眞実誠種の心なるが故に・疑蓋雑（わる）こと無きなり、信樂即（ち）是（れ）眞実誠満の心なり・極成用重の心なり・審驗宜忠の心なり・欲願愛悦の心なり・歓喜賀慶の心なるが故に・疑蓋雑（わる）こと無きなり、欲生即（ち）是（れ）願樂覚知の心なり・成作為興の心なり・疑蓋雑（わる）こと無きなり。

（『定本』一一五、一一六頁）

ここでは字訓で確かめられていた内容を、四字にまとめ、三心それぞれの持つ質を明らかにし、また共通するものとして、「疑蓋雑（わる）こと無き」という性質

を見出している。その中で、特に字訓にはない「大悲回向の心」という意義を、「欲生」に見出す所に、その本願の心の深意を明らかにする営みを見出すことができるだろう¹⁵¹。これは先に確かめたように「至心廻向」の根本原理を、本願の欲生心を解釈する「欲生釈」において明らかにすることを示している¹⁵²。

そして親鸞は字訓の確かめを承けて、次のような結釈を導きだす。

今三心の字訓を按ずるに、真実の心にして虚仮雑（わる）こと無し、正直の心にして邪偽雑（わる）こと無し。真に知（り）ぬ、疑蓋間雑無きが故に、是（れ）を信樂と名づく。信樂（は）即（ち）是（れ）一心なり・一心即（ち）是（れ）真信心なり。是の故に論主建めに一心と言（え）るなり、と。知るべし。（『定本』一一六頁）

親鸞は「三心の字訓」を「按」ずることを通して、それら本願の三心は「真実」「正直」の心であり、そこには一切の「虚仮」「邪偽」も「雑」わらないことを明らかにする。そして「疑蓋無間雑」という側面において、その本願の三心は「信樂」に統一され、それは「一心」「真信心」として「論主」天親が表白する「一心」に結実すると確かめる¹⁵³。そしてその「字訓釈」を承けて展開されるのが、次の「仏意釈」である。

また問（ふ）。字訓の如き、論主の意・三を以て一と為る義、その理然るべしと雖も、愚悪の衆生の為に、阿弥陀如来已に三心の願を發したまへり、云何が思念せむや。答（ふ）、仏意惻り難し、然（り）と雖も、竊かに斯の心を推するに、

（『定本』一一六頁）

親鸞はここで「字訓」釈で明らかになったように、「三（心）」が「一（心）」として確かめられるのは、道理として頷くことが出来たとは言っても、既に「愚悪の衆生の為」に

「阿弥陀如来」が「三心」を起こしている意味をどのように捉えるべきか、と問いを起こしている。つまり「字訓釈」で明らかになった「三↓一」という流れを踏まえて、「仏意釈」は「一↓三」と「字訓釈」に連関して問いが起こされている。それに対して親鸞は、「云何が思念せむや」と述べてから、「答ふ。仏意惻り難し」と一度「仏意」の「惻」り「難」きことを確かめてから、「竊かに斯の心」を「推する」ことで問答を進めることを示している¹⁵⁴。

親鸞はこのような「問答」の姿勢を確かめた上で、「至心釈」「信楽釈」「欲生釈」と仏の三心の内実を詳細に確かめていくが、ここでは主に「本願の名号」との関係に絞って考察を進めたい。それは先に確かめた第十八願成就文「至心回向」を、『一念多念文意』で「本願の名号を十方衆生にあたへたまふ」と解釈していたことに加えて、親鸞が三心の根源に「至徳の尊号」を見出しているからである。それは、

斯の至心は則（ち）是（れ）至徳の尊号を其の体と為るなり

（至心釈『定本』一一七頁）

利他回向の至心を以て信楽の体と為（る）なり

（信楽釈『定本』一二〇頁）

真実の信楽を以て欲生の体と為るなり

（欲生釈『定本』一二七頁）

と述べるように、その関係性を「体」という言葉で確かめていることから窺える。この「体」は、先学が、

体とは実体ではなく、生きて働く基体（起因）を表象している。

（安富信哉『真実信の開顕』二二二・二二三頁）

と述べるように、「生きて働く」ことよって「起因」となることを顕している。つまり

本願の三心が「体」という表現によって、「至心」「信樂」「欲生」と展開する三心の根源には、「活きて働く」「至徳の尊号」があることを示しているのである。

また先学はこれら本願の三心釈を概観すれば、その次第に共通性があると指摘している。各三心の叙述の展開には、共通する内容をみることができると指摘している。すなわち(1)衆生は清浄なる心が欠落している、(2)如来は、その衆生のために三心を成就した、(3)如来は、その成就した三心を衆生に回施した、というのである。(中略)各三心の叙述は、共通した次第順序で展開する。宗学の伝統では、この三段の展開は(1)機無、(2)円成、(3)回施、と呼ばれるようである。(安富信哉『真實信の開顯』二一〇頁)

このように(1)機無、(2)円成、(3)回施という三つの内容を共通して確かめていることが指摘されている。それぞれの釈における強調点は異なるが、この三つの視点を押さえ、また「体」という言葉に注目して、「三心」と「至徳の尊号」の関係性を考察する。まず「至心釈」からである。

(1)一切の群生海・無始自(り)已來乃至今日今時に至(る)まで、穢惡汚染にして清浄の心無し。虚仮諂偽にして真實の心無し。(2)是を以て如来、一切苦惱の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行(じ)たまふし時、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざること無し、真心ならざること無し、如来、清浄の真心を以て、円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり。(3)如来の至心を以て、諸有の一切煩惱惡業邪智の群生海に回施したまへり。則(ち)是(れ)利他の真心を彰す。故に疑蓋雜(わる)こと無し。斯の至心は則(ち)是(れ)至徳の尊号を其の体と為るなり。

(1)(2)(3)筆者『定本』一一六・一一七頁)

「至心」とは『尊号真像銘文』に「至心は真実とまふす¹⁵⁵」とあるように真実心を顕している。この「至心積」の特徴は、(1)で「穢悪汚染にして清浄の心無し」「虚仮諂偽にして真実の心無し」と明らかにされる衆生の姿を「是を以て」と承けて、法蔵菩薩の修行の理由として(1)の内容を位置付ける点にある。つまり「如来」の修行は、衆生の不実なることを理由に起こされているのである。

親鸞はその修行の内容を、(2)において、法蔵菩薩の「不可思議兆載永劫」の修行として明らかにし、「三業の所修、一念一刹那も清浄ならざること無し、真心ならざること無し」という修行によって「円融無碍不可思議不可説の至徳を成就」したと確かめている。この「至徳」の内容が、「至心」の「体」として位置付けられる「至徳の尊号」たる本願の名号である。そして(3)においては、その「至心」を「諸有の一切煩惱悪業邪智の群生海」に「回施」することを確かめている。

ここで親鸞は「至心」が「至徳の尊号を其の体とする」と述べているが、これはどのような事実を確かめているのであろうか。親鸞は「至心積」の自積の後に、『大経』勝行段とそれを助顕する『如来会』、そして『観経疏』「至誠心積」を引用した後に¹⁵⁶、以下のように述べている。

爾(れ)ば、大聖の真言、宗師の積義、信に知(り)ぬ、斯の心則(ち)是(れ)不可思議・不可称・不可説、一乘大智海・回向利益他の真実心なり。是(れ)を至心と名く。
(『定本』一一九頁)

ここで親鸞は「大聖の真言」「宗師の積義」を承けて、「斯の心」たる「至心」は「一乘大智海」「回向利益他」に基づく「真実心」であると確かめている。特にここでは「一乘

大智海」という表現に注目したい、親鸞は『唯信鈔文意』で以下のように述べている。

おほよそ十方世界にあまねくひろまることは、法蔵菩薩の四十八大願の中に、第十七の願に、十方無量の諸仏にわがなをほめられむ、となえられむとちかひたまへる、一乗大智海の誓願成就したまへるによりてなり。（『浄真全二』六九一頁）

ここで親鸞は第十七願成就の内容を「一乗大智海の誓願成就」として押さえている。つまり、「至心」が「至徳の尊号を其の体とする」と述べることは、第十七願「諸仏称名の願」成就の「名号」のはたらきによって成り立つ如来の「真实心」であることを明らかにしているのである。

その「利他回向の至心」を「体」としているのが、次に述べられる「信楽」である。

(1) 然（る）に無始従（り）已来・一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて清浄の信楽無し。法爾として真实の信楽無し。是（こ）を以て無上功德、値遇し難叵（く）、最勝の浄信、獲得し難叵（し）。一切凡小・一切時の中に貪愛の心常に能く善心を汚し、瞋憎の心常に能く法財を焼く。急作急修して頭燃を炙うが如くすれども、衆て雑毒雑修の善と名（づ）く。また虚仮諂偽の行と名（づ）く。真实の業と名（づ）けざるなり。この虚仮雑毒の善を以て無量光明土に生（まれむ）と欲する、これ必ず不可なり、(2) 何を以（て）の故に、正しく如来、菩薩の行（じ）たまふし時、三業の所修、乃至一念一刹那も疑蓋雑（わる）こと無きに由てなり。この心は即（ち）如来の大悲心なるが故に、必ず報土の正定の因と成る。(3) 如来、苦悩の群生海を悲憐して、無碍廣大の浄信を以て諸有海に回施したまへり。

ここで分量においても、また(1)の内容からも明らかのように、「信樂積」で特に強調されるのは、徹底した衆生の不実性の確かめであり、その自力の行に基づいた往生を「必不可」とまで自覚させることである。しかし(2)において、その否定は一転して、如来の修行に基づいた「大悲心」である故に、「必ず報土清淨の因となる」と述べられ、(3)で「如来」はそのような実相にある「苦悩の群生海を悲憐」し、「無碍広大の淨信」を「回施」したことを明らかにしている。

ここにまず明らかになるのは、「信樂」とは自身の心や行為の延長からは絶対的に断絶した心であることである。そしてそれは否定に否定を重ね、往生「必不可」とまで押さえられた所に至って、初めて「必定」として展開される心でもある。曾我は親鸞の「信樂」に対する思索を以下のように確かめている。

往生を肯定する所の論理が信樂の論理か、かう尋ねるとそうではない。往生を否定するところの論理が信樂の論理である。さうして其の結果、信樂は如来の大悲心、大いなる悲しみである。此の信樂といふものは、その如来の大なる悲しみに同感すること、如来の底知れない所の大いなる悩み、大いなる悲しみ、大いなる痛みに本当に同感し、真実に共鳴する、其の心が即ち信樂である。

(「如来表現の範疇としての三心観」『曾我選五』二〇五頁)

曾我がここで「往生を否定するところの論理が信樂の論理」と指摘することは重要である。それはこの「信樂積」を「必ず報土清淨の因となる」というような、最終的な結論ありきで読んでいくことに対する厳しい指摘であるようにも思える。それは「如来の大いなる悲しみ」「大いなる痛み」に本当に同感するとはいかなることかをはっきりすることなく、

「信樂」を受け止めることに對する問題提起ではないだろうか。

しかし私たちの思いの延長線上に「信樂」がなく、またそれほどまでに深い自己存在の確かめを一体何が実現するのか。それは「利他回向の至心を以て信樂の体」とし、また「斯の至心は則（ち）是（れ）至徳の尊号を其の体」として展開する「至心」「信樂」の根源にある「至徳の尊号」のはたらきである。

親鸞は『尊号真像銘文』で「尊号」について以下のように述べている。

「真實功德相」といふは、「真實功德」は誓願の尊号なり、（『浄真全二』六一九頁）
親鸞はこのように「真實功德」を「誓願の尊号」と確かめている。またこの「真實功德相」は『論註』で、以下のように明らかにされている。

真實功德相は二種の功德あり。一つには、有漏の心より生じて法性に順ぜず。所謂、凡夫人天の諸善、人天の果報、若しは因、若しは果、皆是れ顛倒す、皆是れ虚偽なり。是の故に、不実の功德と名づく。二には菩薩の智慧・清浄の業より起こりて仏事を莊嚴す。法性に依て清浄の相に入る。是の法顛倒せず、虚偽ならず、名づけて真實の功德とす。云何が顛倒ならざる、衆生を摂して畢竟浄に入らしむるが故に。

（『定本』三七頁）

ここで「真實功德相」において「不実功德」も包んでいることは注目される。つまり「真實功德」として示される「誓願の尊号」は、衆生の「顛倒」・「虚偽」なる不実性を照らし出すはたらきと言える。そしてそのはたらきを「体」として実現するのが、「至心」であり、その「至心」を「体」とするのが、衆生における自力の「往生」を否定され尽くされた所に成り立つ「信樂」なのである。つまり「往生を否定するところの論理が信樂の論

理」という曾我の指摘は、「至徳の尊号を其の体」とする所の「至心」の確かめを明確に受けた「信楽」という展開に注目した解釈といえよう。

以上のように確かめた後に、親鸞は「信楽釈」の自釈に次いで、『大経』『如来会』の第十八願成就文の前半のみを以下のように引用する。

本願信心の願成就の文『経』に言はく諸有の衆生、其の名号を聞（き）て信心歡喜せむこと乃至一念せむと。已上（『定本』一二一頁）

ここに親鸞が「本願信心の願成就の文」と示すように、この本願成就文の前半の内容が、「本願信心」が、衆生に「願成就」した事実を明らかにするものである。それはこの「本願信心の願成就の文」に「聞其名号」があるように、第十七願成就文の内容を受けて実現することを示している。親鸞は例えば『三経往生文類』で、第十七願成就文と第十八願成就文を以下のように連引している。

称名信楽の悲願成就の文、『経』に言わく、十方恒沙の諸仏如来、皆共に無量寿仏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、至心に回向したまへり、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。唯だ五逆と正法を誹謗するを除くと（『浄真全二』五七八頁）

ここで親鸞は「称名信楽の悲願成就の文」というように、これらの内容を一体の成就として受けとめている。つまりここで実現する「本願信心の願成就」は、第十七願「諸仏称名の願」成就に基づいて成立するとの確かめであり、その中でも「乃至一念」までを「本願信心の願成就」の内容として受けとめているのである。

ここで注意されるのは、親鸞が「本願信心の願成就の文」を「至心釈」「信楽釈」の後

に引用することである。その課題は、親鸞が『尊号真像銘文』で「至心信楽」を以下のよ
うに解釈することから窺える。

「至心信楽」といふは、「至心」は真実とまふすなり、真実とまふすは如来の御ちか
ひの真実なるを至心とまふすなり。煩惱具足の衆生は、もとより真実の心なし。濁悪
邪見のゆへなり。「信楽」といふは、如来の本願真実にましますを、ふたごゝろなく、
ふかく信じてうたがはざれば、信楽とまふす也。この「至心信楽」は、すなわち十方
の衆生をしてわが真実なる誓願を信楽すべしとすゝめたまへる御ちかひの至心信楽也、
凡夫自力のこゝろにはあらず。
(『浄真全二』六〇三―六〇四頁)

親鸞はここで本願の三心である「至心信楽欲生」の中から、特に「至心信楽」を離さずに
一つの課題として解釈している。これはつまり「至心」と「信楽」は別々の課題ではない
ことを強調した受け止めである。つまり「至心」という「如来の御ちかひの真実」である
「如来の本願」を「ふたごゝろなく、ふかく信じてうたがは」ないことが「信楽」であり、
これらは「至心信楽」の二つの側面を以て、「本願信心」を顕す課題であることを示して
いる。それ故に、親鸞は「至心釈」「信楽釈」の後に「本願信心の願成就の文」として引
用し、「至心信楽」が「本願信心の願成就」であることを明らかにするのである。

ここに親鸞が信巻冒頭でいくつか示された第十八願の願名の中から¹⁵⁷、なぜ信巻の標
挙として「至心信楽の願」を掲げたのかも明瞭となる。つまり「至心信楽」とは凡夫の上
に実現しながら、「凡夫自力のこゝろにはあらず」と確かめられる、如来に基づいた真実
信心を端的に顕す言葉である。それ故に、親鸞は信巻の標挙として、「至心信楽の願」を
掲げて、「至心信楽」の「本願信心」を明らかにする巻として、第十八願を信巻の根本原

理として位置付けたのである。

そして「至心積」「信樂積」という確かめを承けて、最後にあるのが「欲生積」である。次に欲生と言（ふ）は、則（ち）是（れ）如来諸有の群生を招喚したまふの勅命なり。即ち真実の信樂を以て欲生の体と為るなり。誠に是れ大小・凡聖・定散自力の回向に非ず。故に不回向と名るなり、然（る）に(1)微塵界の有情・煩惱海に流転し生死海に標没して、真実の回向心無し、清浄の回向心無し、(2)是の故に如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行（じ）たまふし時、三業の所修乃至一念一刹那も、回向心を首として大悲心を成就（する）ことを得たまえるが故に。(3)利他真実の欲生心を以て諸有海に回施したまへり。欲生即（ち）是（れ）回向心なり。斯れ則ち大悲心なるが故に。疑蓋雜（する）こと無し。 (1)(2)(3)筆者『定本』一二七頁

「欲生積」は、これまでの「至心積」「信樂積」と比較すれば、より如来からはたらきが強調されて明らかにされている。親鸞はその性質を端的に、「欲生」を「回向心」と明らかにすることで示していると言える。

まず「欲生積」では、冒頭で「欲生」を「如来諸有の群生を招喚したまふの勅命なり」と押さえて、「如来」が、衆生を「招き（マネキ¹⁵⁸）」「喚ぶ（ヨフ¹⁵⁹）」「絶対命令¹⁶⁰」（勅命）であることが明らかにされている。前節で確認したように、この絶対命令は行巻の「帰命字訓釈」で、

南無之言は帰命なり（中略）帰命は本願招喚の勅命なり。 (『定本』四八頁)

というように衆生における「南無」「帰命」を実現する根源的な呼びかけの意義として明らかにされている。親鸞はその具体的な「勅命」の内容を、「欲生」に関わっては、

「欲生我国」といふは、他力の至心信樂のこゝろをもて、安樂浄土にむまれむとおもへど也。
(『尊号真像銘文』『浄真全二』六〇四頁)

と述べるように、「他力の至心信樂のこゝろ」によつて「安樂浄土」に「むまれんとおもへ」という内実を持つ呼びかけであることを明らかにしている。それを親鸞は「欲生」を「勅命」として確かめたのに続けて、「即ち真実の信樂を以て欲生の体と為るなり」と述べて、「真実」(至心)の「信樂」を「以」て¹⁶¹、「安樂浄土にむまれむとおもへ」という絶対命令を「欲生」の内容とすることを明らかにしている。

そして親鸞は次にその呼びかけを「回向」の課題として確かめていく。それは親鸞が「欲生釈」において、「誠に是れ大小・凡聖・定散自力の回向に非ず。故に不回向と名なり」と述べるように、法然が念仏行について「不回向」と押さえた意義を¹⁶²、衆生における「自力の回向」を徹底的に否定した確かめを契機として、その内実を尋ねることを示している。

それは(1)で、「微塵界の有情・煩惱海に流転し生死海に標没して、真実の回向心無し、清浄の回向心無し」と述べられるように、衆生における迷いの事実を、「真実」「清浄」の「回向心」が「無い」ことから確かめられる。そして(2)で「是の故に」と衆生の現実を承けて、法蔵菩薩の修行によつて「回向心」を首として大悲心を成就したことを述べる。そして最後に(3)で、「利他真実の欲生心」を衆生に「回施」し、その「欲生」は「回向心」の「大悲心」であることを確認するという展開になっている。

親鸞はここで典拠になった『浄土論』五念門行では、「回向を首として」と述べていたことに「回向心を首として」と「心」の一字を加えて明らかにしている。先学はその意義

を、欲生心とは「回向する願心¹⁶³」であると指摘し、「回向」の主体が「願心」であることを明瞭にするためと指摘する。そしてその意義は、親鸞が本願成就文の後半を、「本願の欲生心成就の文」として引用することへと繋がっていく。

本願の欲生心成就の文、『経』に言わく、至心回向したまえり。彼の国に生(まれん)と願(ずれ)ば、即(ち)往生を得、不退転に住せむと。唯五逆と誹謗正法とを除く、と。已上 (『定本』一二八頁)

親鸞はここで「至心回向」以降の文章を、「本願の欲生心成就の文」として引用している。特に「至心回向」に敬語表現をすることで、その主体を阿弥陀如来とする独自の思索を示している。その内実は、これまでも何度か確かめてきたように、「廻向」は本願の名号をもて十方の衆生にあたへたまふ御のりなり¹⁶⁴と明らかにされる「本願の名号」の「回向」である。ここで「至徳の尊号」を、その「体」として展開してきた「本願信心の願成就の文」の根源には、「本願の欲生心成就の文」があることがわかる¹⁶⁵。つまり、その「至徳の尊号」の「本願の名号」の根源には、「本願の欲生心成就」があり、それは具体的には、「諸仏称名の願」成就としてはたらしき、衆生においては「聞其名号」を実現するのである。

親鸞は以上のような「至心釈」「信楽釈」「欲生釈」の確かめを通して、以下のように述べる。

信に知(り)ぬ。至心信楽欲生、其の言は異なりと雖(も)、其の意惟れ一なり。何を以(て)の故に、三心已に疑蓋雜(わ)ること無し。故に真実の一心なり、是(れ)を金剛の真心と名(づ)く、金剛の真心、是(れ)を真実の信心(と)名(づ)く。

眞実の信心は必ず名号を具す。名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり。是の故に論主建めに我一心と言へり。また如彼名義欲如実修行相応故と言へり。

(『定本』一三二頁)

ここで親鸞は三心釈の一々において、「疑蓋雜」わることのない如来の心であることを確かめたことを承けて、「至心信樂欲生」と「言」は「異」なっているとは言っても、その意味は「一」であると述べる。それはつまり本願の三心とは、「眞実の一心」「金剛の眞心」「眞実の信心」と示される如来の心を、衆生に実現するという課題に貫かれていることにおいて、「一」であると明らかにするのである。

そしてその「眞実の信心」は、「仏意釈」において三心の「一体」を「至徳の尊号」と確かめてきたように、「必ず名号を具す」と明らかにされる。これを安田理深は、「大行」を「呼びかけ」と押さえたことに対応して、「呼び覚まされた心¹⁶⁶」「目覚め¹⁶⁷」と表現する。まさに「呼びかけ」の「大行」に応じて、実現するのが「眞実信心」の「目覚め」なのである。それ故に、親鸞は「名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」として、その「呼びかけ」にも「目覚め」がなければ、そのはたらきが満足しない現実があることを提示するのである。

この課題が、『論註』「讚嘆門釈」で提起されていた「大行」のはたらきが自身に実現しないという問いに応じる意味を持つ。そうであるから、ここに「眞実信心」が「如彼名義欲如実修行相応故」「我一心」の意義を持つことを示し、『論註』の問題提起に應える心であることを示しているのである。

再度その課題を、本願成就文を引用して確かめたい。

称名信樂の悲願成就の文、『經』に言わく、十方恒沙の諸仏如来、皆共に無量寿仏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、至心に回向したまへり、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。唯だ五逆と正法を誹謗するを除くと（『浄真全二』五七八頁）

親鸞は衆生における第十八願成就の「聞其名号」の「信樂」の事実は、第十七願成就文における「諸仏如来」の「威神功德の不可思議なるを讚嘆」することに基づいて実現すると示している。この「聞其名号」に実現する心こそ、「至心信樂の願」とその成就に実現する「大信¹⁶⁸」なのである。

このように親鸞が「諸仏称名の願」を標挙とした「大行」の「呼びかけ」と、「至心信樂の願」を標挙として明らかにされた「大信」の「目覚め」は、それぞれに分際があることを示しながらも、その誓願の「成就」を「選択本願の行信」として一体の事実として明らかにするのである。

第三節 行信の一念の自覚——「一心一行」に実現する摂取不捨の自覚構造——

ここで再び親鸞の「一念」理解の基本となる文に返ってみたい。

凡そ往相回向の行信に就いて、行に則（ち）一念有り、亦信に一念あり。

（『定本』六八頁）

冒頭に「往相回向の行信」とあるように、ここで親鸞は明確に、阿弥陀如来の誓願である「諸仏称名の願」と「至心信樂の願」の成就に基づいた「行信」という視点で、「一念」

を論じることを示している。親鸞は「行信」の「一念」を「行」と「信」の課題に分けて、それぞれに明らかにするが、そもそも「行信」の「一念」を具体的にいかなる事実として見出しているのだろうか。

その課題を窺うために、親鸞が「行一念釈」「信一念釈」において、共通して善導の「専心専念」を引用することに注目したい。親鸞は「行一念釈」「信一念釈」において、それぞれ善導の言葉として、以下のような引用をしている。

【行一念釈】光明寺の和尚は下至一念と云へり、又一声一念と云へり、又専心専念と云へりと。已上
(『定本』六九頁)

【信一念釈】光明寺の和尚は一心専念と云ひ、又専心専念と云へりと。已上
(『定本』一三八頁)

このように親鸞は「行一念釈」では「下至一念」「一声一念」を、また「信一念釈」では「一心専念」という文を引用するが、「専心専念」については両方の「一念釈」に共通して引用している。つまり親鸞は、本来は一つの事実である「行信」の「一念」を、「行一念釈」「信一念釈」と分けて解釈するために、それぞれに独自の表現を採用するのであるが、善導の「専心専念」という言葉だけは、それぞれの「一念」に共通する事実を示す証文とするのである¹⁶⁹。

また親鸞は、単に「専心専念」を共通して引用するだけではなく、それぞれの「一念釈」で「専心専念」を以下のように解釈している。

【行巻】『釈』に専心と云へるは、即(ち)一心なり、二心無(きこ)とを形すなり。専念と云へるは、即(ち)一行なり、二行無きことを形すなり。(『定本』七〇頁)

【信卷】宗師の專念と云へるは、即（ち）是れ一行なり。專心と云へるは即（ち）是れ一心なり。（『定本』一三九頁）

一見して分かるように、親鸞は、いずれの解釈においても共通して「專心」を「一心」、「專念」を「一行」としている。しかし解釈の仕方に微妙な相異も見られるのであり、この解釈の相異を手掛かりとして、親鸞の「行信」の「一念」の具体相を明らかにすることができると思われる。親鸞は、「專念」の「一行」を「行一念釈」で、「專心」の「一心」を「信一念釈」で、共に「一念」という課題に関わって、それぞれ明らかにしている。以下その内実を考察していく。

まず「專念」としての「一行」を明らかにする「行一念釈」を確かめる。

行の一念と言（ふ）は、謂はく、称名の徧數に就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、歡喜踊躍して乃至一念せむこと有らむ。当に知るべし、こ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―六九頁）

親鸞は「行の一念」とは、「称名の徧數」を通して「選択易行の至極」であることを顕開するとしている。つまり選択本願にもとづく易行の最も究極なありかた（至極）を、「行の一念」はあらわすのである。そして、その証文に『大經』流通分の文を引用している。

繰り返しになるが、親鸞は「行一念釈」の中で、善導の言葉として「下至一念」「一声一念」「專心專念」を引用し、特に「專心專念」を解釈して以下のように述べる。

『釈』に專心と云へるは、即（ち）一心なり、二心無（きこ）とを形すなり。專念と云へるは、即（ち）一行なり、二行無きことを形すなり。（『定本』七〇頁）

親鸞はここでまず「専心」とは「一心」であり、その意味で「二心無（きこ）」と「形」すとし、また「専念」とは「一行」であり、その意味で「二行無きこと」を「形」すと押さえる。ここで用いられている「形」の字は、「ものを象ったかたち¹⁷⁰」と解字されることから、親鸞は「一行」「一心」とは「二行無き」「二心無き」という「かたち」としてあらわれることを明らかにしている。

「専心」は信の問題であり、「専念」は行の問題である。それでは「行一念釈」において「専念」、つまり「二行無き」「一行」の「かたち」とは具体的に何を指すのであろうか。ここで親鸞が「行の一念」を、「選択易行」という課題の中で明らかにしていることに注目したい。第一章で確かめたように、「選択易行」とは、法然が『選択集』本願章で法蔵比丘が「平等往生」を実現せんとして、「唯（だ）称名念仏の一行」を易行として「選択」したことを明らかにするものである。

このような法然の確かめを踏まえた「行の一念」解釈であるから、親鸞の述べる「一行」とは、他の行（二行）では往生を実現することができない現実を見据えて、衆生に「平等往生」を実現するべく「選択」した大悲の精神を顕し、「唯（だ）称名念仏の一行」こそ、衆生に往生を実現する「唯」「一」の「行」であることを示している。つまり、「一念」を「一行」と表現するのは、その大悲の精神が「唯一」絶対の「行」という究極的なあり方、「至極」であることをあらわしているものなのである。

次に、「専心」である「一心」を明らかにする課題をもつ「信一念釈」では、「一念」が以下のように述べられている。

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なり。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）

親鸞は「真實信樂」を「按」ずれば「信樂」に「一念」があると確かめ、それは「信樂開發の時剋の極促」を「顕」し、「廣大難思の慶心」を「彰」すと述べている。つまり時間的な究極と如来の名号にめざめた心をあらわすのが「一念」であるとしている。そして、その証文に第十八願成就文を引用している¹⁷¹。

次いで、親鸞はその「一念」を確かめていく中で、善導の言葉として「一心専念」と「専心専念」を引用し、特に「専心専念」を以下のように自釈する。

宗師の専念と云へるは、即（ち）是れ一行なり。専心と云へるは即（ち）是れ一心なり。
（『定本』一三九頁）

ここで親鸞は「行一念釈」同様に、「専念」は「一行」、「専心」は「一心」と解釈している。しかし「行一念釈」の解釈と比較すると、「二行無き」「二心無き」という具体的表現はなく、ただ「是れ一心なり」と非常に簡潔な表現になっている¹⁷²。このような簡潔な表現は何を意味しているのだろうか。親鸞は「信一念釈」で、「一心」を「二心無き」こととして以下のように述べている。

一念と言（ふ）は、信心二心無きが故に一念と曰ふ。是（れ）を一心と名（づ）く。

（『定本』一三八頁）

親鸞はここで『大経』に「言」われている「一念」は、「信心二心無」いことを理由に

「一念」と「曰」うとし、そしてこれを「一心」と「名」づけるとする。つまり親鸞は「信一念積」では「一心」の「二心無き」ことを、特に「一念」との関係にあることを強調して明らかにしているのである。

ここで親鸞の「言」「曰」の使い分けに注目したい。よく知られているように、親鸞は仏の言葉である經典を引用する際には「言」、菩薩の論を引用する際には「曰」、人師の積を引用する際には「云」を用いる¹⁷³。ここで最初の「一念」には「言」を使い、その受け止めを示す「信心二心なきが故に一念と曰ふ」という「一念」には菩薩の論の位を指す「曰」を使って示している。これはつまり『大経』に「言」われている「一念」を「一心」と「名」づけると確かめていく展開では、論の位にある何らかの書物が親鸞の念頭に置かれていることが窺える。それを踏まえれば、親鸞が信巻の中で、曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』を「曰」を使って引用し、「一念」を示すことが注目される。

『讚阿弥陀仏偈』（に）曰（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。至心の者ヒト回向したまへり。生（まれむ）と願ずれば、皆往を得しむ。唯（だ）五逆と謗正法とおぼ除く。故に我頂礼して往生を願ずと。
（『定本』一〇一頁）

ここで親鸞は『讚阿弥陀仏偈』を「曰」で引用し、菩薩の論の位にある書物として示している。つまり親鸞は、この曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』が示す「一念」に「信心二心無き」とを示す課題を読み取ったのである。

既に確かめたように、親鸞は信巻所引の『讚阿弥陀仏偈』における第十八願成就文に、『論註』「讚嘆門積」の問題提起に応える「如実修行相応」「我一心」の意義を読み取っ

ている。特に親鸞が「信心一念釈」で「信心二心無きが故に一念と曰ふ」とする説示を踏まえば、「三不信」の中の第二番目において「二には信心一ならず、決定なきが故に」と確かめられていたことに注目したのである。つまり「一心」ではない「二心」の具体的な相とは「決定」がないことであり、それと「相違」するのが、曇鸞が『讚阿弥陀仏偈』で「曰」う「一念」であり、それは「決定心¹⁷⁴」なのである。

このように確かめれば、行と信の両一念釈で共通して「専心専念」と引用し、それを一心一行と解釈される内実は、「選択易行」としての「称名念仏の一行」と、「信心二心」無き「決定心」の「一心」がその具体相となる。この二つの具体相を持つ出来事を、親鸞の生涯で確かめるならば、『歎異抄』第二章で示される以下のような出来事である。

親鸞におきては、たゞ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。（『浄真全二』一〇五四頁）

ここにまさしく「よきひと」法然の「おほせ」である「たゞ念仏」（称名念仏の一行）に絶対的に帰する（決定心）ことがあらわれている。またこの「一心一行」ということで明らかにされる事実は、親鸞二九歳の「よきひと」法然との値遇の出来事を親鸞自身が記す次の言葉にも確かめることができる。

然（る）に愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す。

（『定本』三八一頁）

「雑行を棄てて本願に帰す」という「回心」と呼ばれる出来事に明確に重なるのである。しかし、このような親鸞の生涯の「帰本願」「回心」を「行信」の「一念」という「一行一心」と押さえることで何が明らかになるだろうか。親鸞は『唯信鈔文意』で「一行一

心」について、以下のように述べている。

この一行一心なるひとを「摂取してすてたまはざれば阿弥陀となづけたてまつる」と、光明寺の和尚はのたまへり。（『浄真全二』七〇五頁）

親鸞はここで「一行一心なるひと」に実現する事実を、「阿弥陀」と名づけられる摂取不捨の光明のはたらきにあることとして押さえている。つまり「帰本願」「回心」を「一念」として明らかにした時に見出されてくるのは、その出来事が、阿弥陀仏の摂取不捨の光明に照らされていることへの目覚めの根源的事実であることである。

それは「二行なき」「二心なき」という「かたち」として「唯一」への「決定」という性質を持ち、それは摂取の光明に照らされていることへの自覚という、これまでの迷妄の生き方とからの根源的転回という意味で「一回」という性質をもつ。この「帰本願」「回心」という出来事において実現されている事実が、決して過去の体験とならない根源的事実への目覚めとして、「一回性」というべき性質をもつことを、親鸞は「行信」の「一念」として表現するのである。

また親鸞は、一心一行に自覚される「摂取不捨」の内実を、「摂取不捨の御めぐみのこゝろをあらわしたまふ¹⁷⁵」「念仏衆生、摂取不捨」のこゝろを釈したまへるなり¹⁷⁶」と位置付ける以下の源信の文によって受け止めている。

我亦彼の摂取の中に在れども、煩惱眼を障へて見（たて）まつるに能（わ）ずと雖も、大悲倦きこと無くして常に我（が）身を照らしたまふと。（『定本』一一四頁）

ここに語られるのは、阿弥陀仏の光明が衆生を無倦に包んでいる事実があるにもかかわらず、衆生の立場からは煩惱性のために光明を直接にみる事が出来ないという、光明と凡

夫との根本的な矛盾構造である。しかしそのような矛盾的な構造がありながらも、「大悲」は確かに「常¹⁷⁷」に凡夫の「我が身」を「無倦」に「照」らし続けているという自覚として、「摂取不捨の御めぐみ」「念仏衆生、摂取不捨」は成立するのである。

このように親鸞の仏道において「行信」の「一念」として明らかにされる「一回性」の本質とは、「摂取不捨」のはたらきの中にあるという根源的自覚なのである。いわば、「一行一心なるひとを摂取してすてたまはざれば」と言われることは、「一行一心」の人の生涯を、「一回性」の事実が貫くこと、源信の表現で言えば、「大悲」が「無倦」に、衆生の宗教的経験の全体を貫いて、「常」に照らし続けていることへの目覚めの事実であることをあらわすのである。

小結

以上、親鸞が「選択本願の行信」と表現する「一念」の事実を確かめてきた。親鸞は「乃至一念」を「行」と「信」の側面から明らかにしているが、その「行」と「信」を「選択本願の行信」として、諸仏の行（呼びかけ）・衆生の信（目覚め）に配当し、仏と衆生との分限があることをあきらかにしている。

親鸞は行巻で「諸仏称名の願」を標挙に位置付けて、「諸仏称名」によって、「本願招喚の勅命」というはたらきの「呼びかけ」となること、またその「功德」成就においては「真実」の聞名の実現と、「方便」の念仏相続の二側面が「成就」することを示している。また信巻では、第十七願成就の「至徳の尊号」を根源とすることを「体」という概念を

用いながら、本願の「三心」が衆生に「信樂」「一心」の「目覚め」として実現することを明らかにする。親鸞はその関係を、三心一心問答において、第十八願成就文を二分し、「至心信樂」では「本願信心の願成就」の事実を明らかにし、「欲生」では「本願の名号」の「回向」を内実とする「本願の欲生心成就」の根源的事実を明らかにする。また親鸞は、その「名号」と「信心」の関係を、「真実の信心は必ず名号を具す」と示すことで、「選択本願の行信」という「呼びかけ」に基づく「目覚め」として一体の成就であることを確かめているのであった。

そしてその「行信」の確かめの上で、親鸞が「行信」の「一念」をいかなる事実として明らかにしているのかを「専心専念」の引用と親鸞の解釈に窺った。その考察を通して明らかになった「行信」の「一念」とは、「称名念仏の一行」への「決定」という質を持ち、具体的には「撰取不捨」のはたらしきの中にある自覚として明らかにされていた。

それは「帰本願」・「回心」という「一回性」の出来事の本質を、「撰取不捨」の光明に照らされている事実への目覚めとして明らかにし、衆生と光明の矛盾的關係を包んで、「大悲無倦常照我身」と表現する衆生の全生涯を貫いた自覚をもたらすものである。親鸞は、このように「方便の行信」とは異なる「真実の行信」の本質を、「一念」という経言を通して明らかにする。つまり「行信」の「一念」こそ、選択本願の仏道における真実の「一回性」をあらわすのである。

次章以降では、親鸞が「行」と「信」それぞれから「乃至一念」を受けとめることを考察し、「一回性」と「相続性」が「行」と「信」からいかに示されているかを窺う。

⁷⁵ 親鸞はその「行」と「信」について行巻冒頭で、「謹（ん）で往相の回向を按ずるに、
⁷⁶ 大行有り、大信有り」（『定本』一七頁）と述べて、「大行」「大信」と表現している。
⁷⁷ 『正法眼蔵』弁道話（『大正蔵』八二卷・二五八二頁^段）
⁷⁸ この一文は信巻にも引用される『論註』讚嘆門釈「称彼如来名」とはいわく、無碍
⁷⁹ 光如来の名を称するなり」（『定本』九九頁）に基づくものである。
⁸⁰ 星野元豊『講解教行信証』「教行の巻」八五頁参照
⁸¹ その理由は、標挙に「諸仏称名の願」が示されていることに加えて、親鸞が「諸仏称
⁸² 名の願」を以下のように訓読して引用することにある。「諸仏称名の願」『大経』に言は
⁸³ く、設（い）我仏を得むに、十方世界の無量の諸仏、悉（く）咨嗟して我（が）名を称
⁸⁴ （せ）ずは、正覚を取らじと。已上」（『定本』一八頁）先学はこの文には二つの訓読が
⁸⁵ あることを指摘している。（加来雄之「如来の四十八願」第十六講・一九二頁参照）それ
⁸⁶ は①「諸仏が我が名を咨嗟し称して」というものと、②「諸仏が我が名を称する者を咨嗟
⁸⁷ して」という訓読である。①の訓みでは、「諸仏」が阿弥陀の名を称えることになり、②
⁸⁸ の訓みでは「諸仏」は称名する衆生を咨嗟するという意味になる。親鸞は行巻の引用では、
⁸⁹ ①の「諸仏」が名を称えるという訓みを採用しており、「諸仏」による「称名」であるこ
⁹⁰ とを明らかにしている。それ故に、特に「諸仏」による「称名」を「大行」の意義として
⁹¹ 示しても良いように思われるのである。
⁹² 『大正蔵』四六卷・四頁
⁹³ 梯實圓『聖典セミナー』「教行信証「教行の巻」』一七〇―一七一頁参照
⁹⁴ 『定本』一七頁
⁹⁵ 『定本』二九頁
⁹⁶ 『定本』二五二頁
⁹⁷ ちなみに①②③は願文に基づき、「亦可名」と接続される④⑤は、親鸞の己証の願名
⁹⁸ である（山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』「教行の巻」一四九―一五一頁参照）
⁹⁹ 原文は以下の通りである「つぎに名号をもて因として、衆生を引撰せむがために、念
¹⁰⁰ 仏往生の願をたてたまへり。第十八の願これなり。その名を往生の因としたまへることを、
¹⁰¹ 一切衆生にあまねくきかしめむがために、諸仏称揚の願をたてたまへり。第十七の願これ
¹⁰² なり。このゆへに、釈迦如来のこの土にしてきたまふがごとく、十方におのおの恒河沙
¹⁰³ の仏をたてて、おなじくこれをしめしたまへるなり。しかれば、光明の縁あまねく十方
¹⁰⁴ 世界をたてて、おなじくこれをしめしたまへるなり。誓不成正覚」とちかひたまひし、このゆ
¹⁰⁵ なし。「我至成仏道、名声超十方、究竟靡所聞、誓不成正覚」とちかひたまひし、このゆ

へなり」(『三部經大意』『浄真全三』一〇八二頁)

⁸⁷ 『浄真全二』一〇八六頁

⁸⁸ 「称揚」は、『悲華經』第三卷・第十七願文相当の「十方諸仏をして我が名字を称揚し讚嘆せしめん」(『大正藏』第三卷・一五七頁)とあることに依る願名である。

⁸⁹ 親鸞は化身土巻で『涅槃經』を引用して、「諸仏菩薩」を「善知識」として押さえている。「諸仏菩薩を善知識と名(づ)く。善男子譬(え)ば船師の善く人を度すが故に大船師と名(づ)くるが如し。諸仏菩薩も亦復是の如し。諸の衆生をして生死の大海を度す。是の義を以(て)の故に善知識と名(づ)くと。抄出」(『定本』三〇六頁)

⁹⁰ 『浄真全二』四六三頁

⁹¹ 『浄真全二』四五五頁

⁹² 『定本』十八頁

⁹³ 同右

⁹⁴ 安富信哉は法然と親鸞の出遇いについて、以下のような指摘をしている。「言うまでもなく、親鸞が終生善知識と仰いだのは、法然房源空である。だが二人の出会いが、もしたんに個人的な次元における出会いであるかぎり、私たちはそこに普遍的な意義を見出すことはできない。私たちが普遍的な意義を見出すのは、そこに私的な出会いを超えて、一つの眞理性をみるからである」(『新訂増補 親鸞と危機意識』一四七頁)ここに法然を固定化せず如来のはたらきとして明らかにする親鸞の意図があるといえるだろう。

⁹⁵ 『定本』一八頁

⁹⁶ 『浄真全二』六七〇頁

⁹⁷ 『全訳古語辞典』「かつがつ」参照

⁹⁸ 『浄真全二』一〇八六頁

⁹⁹ 中村元『仏教語大辞典』「南無」の項目(一二七七頁参照)

¹⁰⁰ 同右

¹⁰¹ 親鸞は行巻の「帰命字訓釈」では「招」に「マネク」と左訓し「喚」には「ヨハウ」という左訓をしている。(『定本』四八頁)一方、信巻の「欲生釈」では「諸有の群生を招喚しまふの勅命なり」の「招喚」に「マネキヨフ」と同じ字に異なる左訓をしている。特に「帰命字訓釈」の「喚」に「ヨハフ」と左訓する意義は、「よばふ」四段動詞「呼ぶ」の未然形「よば」に上代の反復・継続の助動詞「ふ」が付いて一語化したもの」と言われるように「何度も呼ぶ。呼び続ける」(『全訳古語辞典』「よばふ」参照)ことを強調するものである。

¹⁰² この「呼びかけ」という表現は安田理深の以下の指摘を参考にしている。「我々に

対する呼びかけを本願といえばかたはなすが、そのかたはなない願心をかたはをもつてあらわしたのが南無阿弥陀仏である。だから記号ではなく、呼びかけの言葉なのである。そこに「名声」という経典の言葉もある」（『安田理深講義集1』四〇頁）

¹⁰³ 「勅命」には「天命。また天子の命令」（『漢辞海』一八四頁）という意味がある。安富信哉は「招喚とは呼びかけ、勅命とは絶対命令である。親鸞は自らの宗教体験に照らして、衆生に発起する願生心に「我が国に生まれんと欲え」という願心招喚の絶対命令を見出したのである」（『真実信の開顕』二三四頁）と指摘している。これは直接には「欲生釈」の解説であるが、重なる課題であるため、それを参考に逆らう事のできない「絶対命令」と受けとめた。

¹⁰⁴ 高田本では「説法師子吼せむと」（『専修寺本』上・二八頁）となっている。

¹⁰⁵ 『真聖全一』十四頁

¹⁰⁶ 鳥越正道は「引文指示語」という言葉を作り以下のように述べる。「この（引文指示語）という術語は、今まで使用された術語の中で適当な語がないので、本論を展開するに当たり命名したものである。（中略）浄土真実の教行証を顕す（要文を引文する際にある意味を指示する語）という意味で、（引文指示語）という術語を使用することにする」（『最終稿本 教行信証の復元研究』二一七頁）と述べている。

¹⁰⁷ 前掲書で、鳥越は「已上」と「抄要」について以下のように述べている。「「已上」の語は經典類を引文するに当たっての一応の意味の区切りと了解できよう」（鳥越・前掲書・二二頁）。「この語（抄要）は「乃至」の語を伴う場合、または「乃至」の語がなくとも乃至されている場合に限って使用されている。このことは信巻に「鈔要文」とあり、その左訓には「ヌクエラフトモ」とあることから推察されるように（中略）「抄要」は（要文を抄す）という意味である。つまり、文中に「乃至」の語がなくても乃至して引文する場合には、「抄要」が使用されるのである」（丸括弧内筆者・鳥越・前掲書・二二六頁）このように鳥越は、「已上」と「抄要」の役割を明確に区別し、「已上」に「意味の区切り」の意味を見ている。

¹⁰⁸ ちなみに①の文は、前項で引用した法然が『三部経大意』で第十七願を「諸仏称揚の願」として明らかにする中でも引用し、注目するものである。

¹⁰⁹ 『真聖全一』十四頁

¹¹⁰ 『浄真全二』六七四頁

¹¹¹ 先にも注目したが、親鸞はここで「又言（はく）無量寿仏の威神極無し。十方世界・無量・無辺不可思議の諸仏如来、彼れを称嘆せざるはなしと。已上」（『定本』一八頁）と引用し、「諸仏如来」の具体相を「十方世界・無量・無辺・不可思議」と確かめて

いる。

¹¹² 『浄真全二』六〇七頁

¹¹³ 同右

¹¹⁴ 親鸞は『大阿弥陀経』『平等覚経』を引用して第十七・第十八願文相当の内容を示している。（『定本』一九二〇頁）

¹¹⁵ 山辺習学・赤沼智善は「この『悲華経』の文は大経の第十八願文に当たる願文である。『悲華経』にも『大経』の第十七願に当る「諸仏咨嗟の願」はあるが、今は、その第十七願の文を引かずに、第十八願に当る文を引き給うたのである。何故にかくの如くなし給ふたのであるかといえ、第十七願文は、既に正依の経にて幾度も因願成就ともに引き終つたが、名号讚嘆の文はいくら引いても引き足りぬ。それで今、この第十八願に当る願文を引いて称うるばかりでたすけ給う御謂れのある名号の大利益を斯くして讚嘆したまうのである。あわせてまたこの第十八願を引き給うところに二願不離の關係を示し給ふことは前々のおりである」（『教行信証講義』「教行の巻」一七九頁）と指摘している。

¹¹⁶ 『悲華経』の第十七願相当の文は「願我成阿耨多羅三藐三菩提已、令十方諸仏稱讚我之名号」（『大正蔵』第三卷・一八四頁・σ段）とある。

¹¹⁷ 親鸞は化身土巻「真門釈」で「善本は如来の嘉名なり。此の嘉名は万善圓備せり。一切善本の本なり。故に善本と曰（ふ）なり」（『定本』二九五頁）と確かめている。

¹¹⁸ 親鸞が化身土巻の標挙に位置づける『大経』第十九願では、「命終の時に臨（み）て」（『定本』二七〇頁）と示される。

¹¹⁹ 『悲華経』の「諸菩薩本授記品」は「『大正蔵』第三卷・一五七頁・σ段」から始まつており、親鸞引用の文は「同卷・一八四頁・σ段」にある。

¹²⁰ 例えば、星野元豊は「この文は『悲華経』では授記品の文である。それで先輩のうちには親鸞の誤りであろうというもの、あるいは所覽の経がそうなっていたのかもしれないとする者がある。どちらでも全体の意味に問題はなからう」（『講解教行信証』「教行の巻」一一八頁）と述べ、積極的に意味を見出ししていない。

¹²¹ 例えば『悲華経』の後の御自釈を挟んで引用される龍樹の『十住毘婆沙論』では、一切の品名を示さずに引用する。（『定本』二四・三二頁）

¹²² 『悲華経』の「捨命」という表現を、ここでは命終するまでという表現として受けとめた。それは親鸞が『一念多念文意』において「一切臨終時」といふは、極樂をねがふよろづの衆生、いのちおはらむときまで、といふことばなり」（『浄真全二』六六一頁）と解釈することに依つたものである。もちろん「捨命」と「臨終」と表現は異なるが、そこには共通した確かめがあると考えられる。

^{1 2 3} 『真聖全一』三一四頁
^{1 2 4} 『漢辞海』二一七頁参照
^{1 2 5} 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』「教行の巻」三四二頁参照
^{1 2 6} 『浄真全二』七七七頁
^{1 2 7} 『浄真全二』三〇六頁
^{1 2 8} 『浄真全三』一〇二七頁
^{1 2 9} 『浄土文類聚鈔』には「称名はすなわちこれ憶念なり、憶念はすなわちこれ正念なり、正念はすなわちこれ正業なり」（『浄真全二』二六三頁）などの確かめもあり、ここでは「称名」と「憶念」の転釈の中に「正念」はある。――
^{1 3 0} 『浄真全二』一〇七二頁
^{1 3 1} 同右
^{1 3 2} 同右
^{1 3 3} 「『教行信証』の三序を総序・別序・後序と呼称したのは存覚である。存覚は「別序」について「是れ安心の巻、要須たるが故に此の別序あり」（『浄真全四』一〇九七頁）と述べている。つまり信巻は「安心の巻」として「要」であるから「別序」を設けたという理解であり、「（特）別（な）序」の意味である。
^{1 3 4} 開華院法住は、自性唯心説について一念義であると指摘している。（『教行信証金剛録』『真宗大系』八・二三頁）――
^{1 3 5} 親鸞は『一念多念文意』において「一念多念のあらそひをなすひと」を「異学・別解のひと」と押さえている。そこでは「助業をこのむもの、これすなわち自力をばげむひとなり」とも述べ、また「自力といふは、わがみをたのみ、わがこゝろをたのむ、わがちからをばげみ、わがさまさまな善根をたのむ」（『浄真全二』六七二頁）ことに一念多念の本質を見ている。もちろんこれは一念多念両方にかかる内容なのであるが「助業」を好む、「わがさまさまな善根をたのむ」などの表現は「多念義」的な意味合いが強いようにも見える。それは『一念多念分別事』では「多念」を否定する人を「異学・別解」の人と呼んでいるに對して、『一念多念文意』では「多念」の人も含めることに「多念義」に對する「自力」の課題を強くみていたことが窺えるものである。
^{1 3 6} 『真聖全一』九三一頁
^{1 3 7} 『曾我選八』十三・十四頁参照
^{1 3 8} 本多弘之は以下のような指摘をしている。「愚鈍なる衆生に、大悲の願が一切の佛法の功德を準備し恵みたいと言っても、それに対応する純粹な信心の意識が衆生に起こらない。この問題が曇鸞の『論註』による問題提起として、親鸞に受け止められたのである。

「称名憶念あれども、無明なお存して所願を満てざるはいかん」という問題である。「無碍光如来の名号、能く衆生の一切の無明を破す、能く衆生の一切の志願を満てたまふ」という名号のはたらきは『大無量寿経』に説かれる仏説の体、すなわち選択本願の名号の具体的内容である。このことを「行巻」で徹底的に解明した親鸞が、曇鸞の讚嘆門釈に置かれたこの問いを「信巻」を開く端緒にしている（『金剛信の獲得』五―六頁）

¹³⁹ 『六要鈔』（『真聖全二』・二七六頁参照）

¹⁴⁰ 石田瑞麿『例文仏教語大辞典』「実相身」四六一頁参照

¹⁴¹ 同右「為物身」五六頁参照

¹⁴² 『浄真全二』四二八頁　なお漢字の割り当ては名畑応順校注『親鸞和讃集』一〇六頁を参考にした。

¹⁴³ 親鸞は、この曇鸞の独自の表白に、第十八願成就文の「一念」理解において多大な影響を承けている。その内実は、第四章で注目する。

¹⁴⁴ 『真聖全一』二八一頁

¹⁴⁵ 親鸞は『浄土和讃』で「讚阿弥陀仏偈」曰　曇鸞御造」とするが、親鸞がそれに基づいて作成した「讚阿弥陀仏偈和讃」は「愚禿親鸞作」と示し、「造」と「作」を使い分

¹⁴⁶ 『浄真全一』三三五―三三六頁

¹⁴⁷ 『浄真全一』二二―二頁

¹⁴⁸ 良く知られているように親鸞の第十八願成就文の訓読は独特である。「本願成就の文に『経』に言（は）く、諸有衆生、其の名号を聞きて信心歡喜せむこと乃至一念せむ。至心に回向せしめたまへり。彼の国に生（まれむ）と願ぜば、即（ち）往生を得、不退転に住せむ。唯（だ）五逆と誹謗正法とをば除くと」（『定本』九七―九八頁）ここには親鸞の厳密な確かめがある。一般的な漢文訓読では、本来「信心歡喜して乃至一念、至心に回向して」（『浄真全一』一九頁）と一続きに読むべきところを「乃至一念せむ」と区切り、一念の内容を「信」として受けとめている。そしてそのように区切られた先の「至心回向」を、「至心に回向せしめたまへり」と敬語表現を附して明らかにする。そのことによつて、一般的には「諸有衆生」の行為の内容として続けて読まれる「聞其名号、信心歡喜、乃至一念、至心回向」から「至心回向」を独立させ、如来の「至心回向」として受けとめるのである。このような表現を通して、私たちが「乃至一念」の念仏をして、それを「至心」に「回向」するというような、こちらの行為の要素を全く消し去って明らかにしている。

¹⁴⁸ ここで用いられる「敷」は『選択集』「本願章」（『真聖全一』九四四頁）において、仏意を窺う際に用いられるものである。親鸞は『教行信証』では、ここでしか「敷」を用いておらず、親鸞の仏意を窺う姿勢が法然に基づくこと、またこの箇所的重要性が確

かめられる一字である。
149 『定本』一一五頁

150 親鸞は「三心の字訓を窺うに、三（は）即（ち）一なるべし。其の意何んとなれば、至心と言（う）は、至は即（ち）是（れ）真なり、実なり、誠なり。心は即（ち）是（れ）種なり、実なり。信樂と言（う）は、信は即（ち）是（れ）真なり、実なり、誠なり、満なり、極なり、成なり、用なり、重なり、審なり、驗なり、宣なり、忠なり。樂は即（ち）是（れ）欲なり、願なり、愛なり、悦なり、歡なり、喜なり、賀なり、慶なり。欲生と言（う）は、欲は即（ち）是（れ）願なり、樂なり、覺なり、知なり。生は即（ち）是（れ）成なり、作なり、為なり、興なり」（『定本』一一五頁）と述べるように、「至心の計二十訓」、「欲生」の「欲」に四訓、「生」に四訓の計八訓の合計三十三訓を確かめている。

151 曾我はこの「字訓釈」について「大体、字訓釈というのは象徴である。やはり漢字は象形文字であるからにして、三心は純粹な感情でしよう。即ち大涅槃といふようなものでしよう。純粹感情である。「涅槃の真因は唯信心を以てす」と仰せられるのも、そういう意味をもって作られているのである。「至心・信樂・欲生」、これは私共の自力の分別、自力の意思でもって作り上げたものである。人間は、人間の行でもって作り上げたものではない。（中略）字訓釈を読む人、これを講釈する人の多くの人は、人間の分別をもつて解釈されたと考えている。そういう講録が昔から多いものでなかろうかと思ふのである。そういうことであるならば、そういう字訓釈は意味のないものであつて、即ち本願の思し召しには非ざるものといわざるをえないのである」（『曾我選八』二四七―二四八頁）と述べて、特徴的な「象徴」という指摘をしている。

152 本多弘之は「文字を並べて集めても、親鸞が欲生の意味に「大悲回向」を入れてくることは、ここからだけではちよつと無理なように見える。これは、次の仏意釈の中から導き出された意味を、先駆け的に表したのであるうか」（『金剛信の獲得』八二頁）と指摘する。

153 ここで注意されるのが「字訓釈」の結釈で、これまで「我一心」と確かめてきた天親の表白の言葉を、親鸞が「我」を外した「一心」として明らかにすることである。先学はその意義について、「天親の個人的な心ではなく、普遍的な心であること」（安富信哉『真実信の開顕』二〇三頁）を示す意義があると指摘する。つまりこの字訓釈の営みを通して、親鸞は「三心」は「信樂」に統一される心として明らかにし、そして衆生において「一心」として、普遍的に成就する心であることを示しているのである。

154 「仏意積」は「字訓積」と比較すると、主に「答」え方において、いくつの特徴が確かめられる。まず「字訓積」においては、「私に三心の字訓を闡ふに」として自身の立場を根拠にしていたのに対して、「仏意積」では「阿弥陀如来」の願心に問うことを「仏意惻り難し」と確かめてから、「答」えている。それは本願の三心を窺うという、人智を超えた願心を確かめるに当たったの必然的な言葉ともいえるだろう。また「仏意惻り難し」と押さえられた後に、「然（り）」と雖も「と確かめる」「斯の心」が何を指すのかも重要である。これまで「斯の心」は、「斯心とは三心なり」（円乗院宣明）「教行信証講義」八〇頁）や「総じては三信を指し、別しては至心を指すと見るが善い」（香月院深励）「教行信証講義」八二―八三頁）など、「三信」もしくは「至心」と確かめられてきた。一方、曾我量深や金子大榮は以下のように述べている。

「斯ノ心」といふのは何を抑へて居るか、「斯ノ心」といふのは其の信心自体を指すので詰りこゝでいふならば宗教的自覚の体相を抑へるのである。だから斯の心といふのはやはり信樂の一信心を抑へて居る。詰り涅槃の真因は唯信心を以てす、とはつきり抑へていくのでありますからして、三心を此の具体的信仰経験の中に求めて一心といふ、

（「曾我量深」如来表現としての範疇としての三心観」『曾我選五』・一七二頁）
「こゝに「斯の心」といふのは、恐らく論主の「一心」であらう。本願を領受せる一心を内観して、本願の三心を測るのである。帰命の「一心」の根源を究めて、本願三心の意を領知せんとするのである。」

（金子大榮）「教行信証講読」信証巻・『金子大榮著作集』七・一四六頁）
曾我や金子は第一問答の「字訓積」の展開を推しながら、親鸞の具体的信仰体験である自己に発起した「一心」を「斯の心」の内容として押さえるべきことを提言している。これはどこか外に対象化した願心を想定した推求として、この三心一心問答を推している。こはなく、親鸞自身の対象化した願心を想定した推求として、この三心一心問答を推している。三心問答を位置付けようとする試みであると言える。

155 『浄真全二』六〇三頁

156 『定本』一七―一九頁

157 親鸞は信巻冒頭の「大信積」において「斯の心即ち念仏往生の願より出（で）たり。

斯の大願を選択本願と名づく。亦本願三心の願と名（づ）く。復至心信樂の願と名（づ）く。亦往信心の願と名（づ）く可きなり」（『定本』九六頁）と述べるように、第十八願について五つの願名を提示している。

158 『定本』一二七頁

159 同右

160 安富は「招喚とは呼びかけ、勅命とは絶対的命令である。親鸞は自らの宗教体験に照らして、衆生に發起する願生心に「我が国に生まれんと欲え」という願心招喚の絶対命令を見出したのである」(『真實信の開頭』二三四頁)と指摘している。

161 安富は「信樂を体とする」とはいわずに「信樂を以て欲生の体とするなり」というのは、信樂を基にするの意を含んでいるのである(『真實信の開頭』二三五頁)と指摘する。

162 法然は『選択集』「二行章」「正雜二行に就て五番の相對有り」と述べて、第四番目で「不回向回向対といふは正助二行を修するは縱令別に回向を用ひ不れども自然に往生の業と成る」(『真聖全一』九三七頁)と述べており、親鸞が「不回向」と述べる背景として想定される。

163 寺川俊昭『親鸞の信のダイナミックス』「第二章」参照

164 『一念多念文意』『浄真全二』六六二頁

165 「欲生心成就」についての曾我量深の以下の指摘の意義は限りなく大きい。「至心信樂に始めなし、至心信樂は欲生我国に始るとかういふ。至心信樂に始めはない。欲生こそ至心信樂の始めをしめすものである。至心信樂を開頭するところのその門は欲生である。即ち真宗教相の根源は欲生にある。この欲生我国に依って浄土真宗は開頭される」(『歎異抄聴記』『曾我選六』四二頁)

また廣瀬杲は「本来、この願成就文のすべてが「本願信心の願成就の文」であることは言うまでもないことである。それにもかかわらず親鸞は、それを二分して明らかにしようとした。しかし、二分したということは、決して単に二つの成就があるというだけではな

い。あくまでも「本願信心の願」の成就の至奥に、その根源的事実として、「本願の欲生心成就」を確認したのである。すなわち「本願信心の願」の成就は、「本願の欲生心」の成就を根源的事実としていうことである」(『真宗教済論―宿業と大悲―』二八一頁)と指摘している。

166 『安田理深講義集1』四四頁

167 同右

168 親鸞は信巻冒頭において、「謹(ん)で往相回向を按ずるに、大信有り」と示し、そして「斯の心即ち是(れ)念仏往生の願より出(で)たり、斯の大願を選択本願と名(づ)く、また本願三心の願と名(づ)く、また至心信樂の願と名(づ)く、また往相信願」より出るものであることを確かめている。

169 この「専心専念」の言葉は善導の著作の中で直接的に確認できるものではなく、親鸞による造語であると思われる。先学は『観経疏』「散善義」の「専心念仏」の言い換え（円乗院宣明『集成』「信証Ⅱ」四四〇頁）、もしくは「専心念仏」と「専念専修」の組み合わせなどと指摘する。（香月院深励『集成』「信証Ⅱ」四四〇頁・星野元豊『講解教行信証』「信の巻」七八三・山辺習学『赤沼智善』「教行信証講義」「信証の巻」七八二頁など）

170 『漢辞海』（四八八頁）「形」の「なりたち」参照

171 ここには「唯除五逆誹謗正法」の文がない。その意義は第四章で注目する。

172 またここでは「行一念釈」と比較すると「専念」「専心」と順番を逆転させている。このことについて梯實圓は「行一念では、専心、専念の次第で明かされたのは、すぐそれを承けて行一念の転釈を行うためであり、信一念の信相釈が、専念、専心の次第で釈されているのは、すぐその専心の釈を承けて信一念の転釈を行うためであったと考えられます」（『聖典セミナー』教行信証「信巻」三五五頁）と指摘している。

173 鳥越正道『最終稿本 教行信証の復元研究』二一三頁参照

174 親鸞は第十八願成就文の「一念」を「願成就の一念」と明らかにし、それを転釈する中で「決定心」と押さえている。（『定本』一三九頁）

175 『尊号真像銘文』『浄真全二』六三六頁

176 『浄真全二』六三六頁 この「念仏衆生、撰取不捨」は本来『観経』第九真身観の内容である。親鸞はそれを「一心一行」の人に実現する内容として受けとめおしている。177 親鸞は『一念多念文意』で「常」について「常といふは、つねなること、ひまなかれというこゝろなり。ときとしてたえず、ところとしてへだてずきはぬを常といふなり」（『浄真全二』六六一頁）と述べている。

第三章 親鸞の「行」の課題における「乃至一念」の意義

―行の「一回性」と「相続性」―

緒言

前章では、行巻・信巻に「選択本願の行信」の内実を確かめながら、本願の仏道における「一回性」の本質を、「行信」の「一念」という撰取不捨の自覚として明らかにした。

本章では、親鸞が「行」の課題として位置付けた『大経』流通分の「乃至一念」を通して、「行」の「一回性」と「相続性」の内実を窺う。第一章で確かめてきたように、『大経』流通分の「乃至一念」は、法然が『選択集』『利益章』で主題的に扱っているものである。親鸞は「行一念釈」で法然の確かめを多くの点で承けながらも、独自の視点から「行」の課題における「乃至一念」の意義を確かめている。

第一節では、「行」の「一回性」の意義を明らかにするために、親鸞が「行の一念」を「称名の偏数に就て選択易行の至極を顕開す」と確かめる内実を考察する。特にここでは「選択易行の至極」という表現に注目する。これまで確かめてきたように、「選択易行」は、法然が『選択集』で明らかにする念仏法門の根本義の一つである。親鸞はその確かめを承けて、「行の一念」を、特に「選択易行」という課題における「至極」として受け止めている。第一節では、親鸞が「一念」を「至極」として表現する意義を、「行一念釈」に引用する『集諸経礼懺儀』に注目して考察する。

第二節では「行」の「相続性」の意義を、親鸞独自の「乃至」の受け止めを通して考察する。親鸞は、法然が『選択集』で「乃至」と「下至」の関係性を確かめる内容をほぼ同文で示している。しかし親鸞は、法然の確かめに重ねながらも、「乃至」に独自の「一多包容の言」という意義を与えて表現を展開している。ここでは特になぜ「一多包容」として「行」の「乃至」を明らかにするのかを考察する。

この親鸞独自の「乃至」解釈の中で「行」の「相続性」の課題は、「多」という表現にある。親鸞は「行一念釈」で「多」の課題を、道綽の『安楽集』の引用を通して示している。その『安楽集』の意義を窺うことで、「行」の「相続性」の内実を明らかにすることが出来る。第三節では、特に「行」の「乃至」が「一多包容の言」と示される中での「多」の意義を窺うことを通して、「行」の「相続性」を、親鸞がいかに捉えているかを考察する。

また親鸞は、先人に様々ある称名念仏の「相続」の言説から、『安楽集』「十念相続」に注目して、「多」の内実を展開している。数ある称名念仏の「相続」を明かす教言の中から、親鸞はなぜ「十念相続」を選ぶのか。その意義を考察することで、親鸞が「行」の「相続性」にいかなる課題を見出しているのかが明らかになる。その課題を、親鸞が「十念」という教言を和語聖教でいかに受け止めているかを端緒に考察し、親鸞が「行」の「相続性」に見出している課題に迫る。

第一節 「行の一念」の顕開―「選択易行の至極」の「一回性」の意義―

親鸞は「往相回向の行信」という視点で「行に則ち一念有り、亦信に一念有り」として関係を明らかにしたのに続けて、以下のように「行の一念」を解釈する。

行の一念と言（ふ）は、謂わく称名の徧数に就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、歡喜踊躍して、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・六九頁）
ここで親鸞は、「行の一念」を「称名の徧数」という概念における「選択易行の至極」と示し、その証文に『大経』流通分の文を引用している。

まずここでいう「行の一念」を、どのように受け止めるかが問題となる。ある先学は「信の上の最初の一声の称名を行の一念¹⁷⁸」と解釈する。つまり衆生が称名をする「行」として「行の一念」を押さえているのである。しかし前章で確かめてきたように、親鸞が行巻で標挙に掲げて、主題的に明らかにするのは「諸仏称名の願」であり、その意義は「名」が「称」えられることよって「名声」となり、衆生に「目覚め」の信を実現する「呼びかけ」のはたらきとなることである。再三示してきたように、親鸞は「行信」の課題の中における「行の一念」であることを、冒頭に「往相回向の行信」と押さえることで明確に示している。そのため「行の一念」とは、「諸仏称名」によつて「名声」のはたらきとなる「呼びかけ」の「一声¹⁷⁹」を課題とすると確かめることができる¹⁸⁰。

そして親鸞は「行の一念」を、「称名の徧数に就て選択易行の至極」と述べる。まず「称名の徧数」は、特に「徧」の義が注意される。この「徧」は「ゆきわたったさま」「あまねし」「すべて」「いたるところ」¹⁸¹などの意味を持っている漢字である。それを踏まえれば、「徧数」は「全ての数・全部」という意味と受け止められる。つまり「称名の徧数」とは「あらゆる数の称名」という意味であり、称名における数の概念全てを包んでいる表現と受け止められるものである¹⁸²。

そのようなあらゆる「称名」の数を含んだ概念において、親鸞は「行の一念」を「選択易行の至極」と受けとめている。これまで何度か「選択易行」の意義を、『選択集』から確かめてきたが、ここでは主題となる問題なので、今一度引用して確かめておく。

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。然れば則ち一切衆生をして、平等に往生せしめん為に、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、普く一切を撰せんが為に、造像起塔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『真聖全一』九四四―九四五頁）

法然はここで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、「普く一切を撰せん」とする「平等の慈悲」に基づく選択であることを確かめている。つまり親鸞が、「行の一念」を「選択易行」の課題として示すのは、あらゆる衆生に通じ、仏道を実現しようとするために、「称名念仏の一行」を「選択」したという大悲の精神の課題の中にあると受けとめたのである。

では「行の一念」が、「選択易行」というあらゆる者に仏道を実現することを課題とす

る中で、最も究極的な「至極」の意義であるとは、いかなる事実をあらわすのであろうか。そこで注目したいのが、親鸞が『大経』流通分・善導の釈¹⁸³を引用した後に示している、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）眞実の信心なり。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（む）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）

この文を通せば、「行の一念」には、善導の『往生礼讃』所収のいわゆる二種深信の自覚が伴うことが窺える。すなわち「行の一念」のはたらきの自覚において、「自身は是（れ）煩惱を具足せる凡夫」という機の事実の「信知」と、阿弥陀の「本弘誓願」が「定むで往生を得しむ」という法の事実への「信知」という二つの内実がある。

ここで注目されるのは、親鸞がこの二種深信の内容をあえて、智昇の『集諸経礼懺儀』に依って引用していることである。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¹⁸⁴」と指摘する。

筆者は、この特徴とされる「弥陀の本弘誓願」のはたらきを確かめる「行」への言及において、特に「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一声等¹⁸⁵」となっている。しかし『集諸経礼懺儀』では、「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¹⁸⁶と解釈するが、おそらく

親鸞は智昇による「聞」への変更注目して、引用したのである。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」を解釈する箇所
で以下のように述べることから、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
(『浄真全二』六二七頁)

ここで親鸞は「下至十声」を「名字をとなえられむ」という称名において、「しもとこゑせむもの」と文面通りに一度受け止めている。そして「下至」の解釈の中で、直接『観念法門』にはない「聞名のものおも」という文言を付しているのである。

改めて言うまでもなく、親鸞において「聞」は「聞」といふは如来のちかひの御なを信ずとまふす也¹⁸⁷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¹⁸⁸と述べるように「如来のちかひの御な」に基づく「信心」を示すものである。このことから先学は、「行一念釈」における『集諸経礼懺儀』の引用は、「行信不二」を示す為と解釈する¹⁸⁹。前章で明らかにしたように、「行信」は一体の成就であり、『集諸経礼懺儀』でも「深信」を「真実の信心」と示すことから、そのような意義は十分に確かめることができる。

しかし、ここで特に『集諸経礼懺儀』で「聞」が示されることは、『尊号真像銘文』の「下至」の解釈に、「往生にもらさずきらわぬ」とある意義に注目した受け止めをすべきではないだろうか。つまり親鸞が『集諸経礼懺儀』の「下至十声聞等」に注目するのは、念仏を称えることさえも出来ない、もしくは称えることを一切問題とせず、「往生」を

「もらさず」に実現しようとする、「選択易行」の究極的な「至極」を「聞」を示すことで明らかにするのである。それ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ことに、「選択易行の至極」として明らかにする「行の一念」の意義を示しているのである。その具体的事実は、『歎異抄』第一章の以下のような事態である。

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。
(『浄真全二』一〇五三頁)

ここにはまさに「念仏まふさんとおもひたつころ」が起こる時に、即座に「撰取不捨の利益」に含まれるという「一念」の構造が示されている。つまりここでいう「念仏まふさんとおもひたつころ」として起こった「称名」の心が、「聞」の称名として押さえられる「選択易行」の「至極」の意義なのである。

このようなことから、「称名の偏数」という、あらゆる数の称名を包んだ概念において、衆生からの能動的な行為を一切要求しない「聞」の所にまで、「行」のはたらきが実現することを究竟して明らかにするのが、親鸞が「行の一念」を「選択易行の至極」として明らかにする「行」の「一回性」の絶対的意義なのである。

第二節 「行」の課題における「乃至」の意義

—「一多」を「包容」する「乃至」—

親鸞はこのように「行の一念」の「選択易行の至極」の内実を、『集諸経礼懺儀』「下

至十声聞等」に確かめたのに続けて、『大経』弥勒付属の文の「乃至」と『釈』の「下至」の関係について以下のように自釈している。

『経』に「乃至」と言ひ『釈』に下至と曰へり。乃下其の言異なりと雖も、其の意惟一なり。復乃至とは、一多包容の言なり。
(『定本』六九―七〇頁)

親鸞はここでまず、『大経』弥勒付属の文の「乃至」を、『釈』の「下至」との関係で確かめている。そこで親鸞は、「乃至」「下至」と言葉の上では異なっているけれども、その意味する所は「一」であると述べる。

この「乃至」「下至」の関係を示す文は、第一章で確かめた、『選択集』本願章でほぼ同文で展開される内容である。しかし、ここで親鸞が更に「乃至」について、「かさね¹⁹⁰」の意味がある「復」の字で接続し、『選択集』には直接見られない独自の「乃至」は一多包容の言」であることを重ねて示している。親鸞はなぜ『選択集』の表現から展開して、独自の「一多包容の言」として「乃至」を確かめる必要があったのであろうか。

その課題を明らかにするために、法然の『選択集』において「乃至」と「下至」の関係をどのように示しているかを、改めて確かめておきたい。

問(ふ)て曰(は)く、『経』に「乃至」と云ひ、『釈』に「下至」と云へる其の意如何。答(へ)て曰(は)く、「乃至」と「下至」と其の意是(れ)一なり。『経』に「乃至」と云へるは、多従り少に向ふの言なり。多と言ふは上一形を尽くすまでなり。小といふは、下十声・一声等に至るまでなり。『釈』に下至と云へるは、下とは上に対するの言なり。下とは下十声一声等に至るまでなり。上とは上一形を尽くすまでなり。上下相對の文、其の例惟れ多し。(中略)上の八種の願に例するに、今此の

願の「乃至」といふは、即ち是（れ）下至なり。是の故に今善導の引積したまふ所の下至の言は、其の意相違せず。（中略筆者『真聖全一』九四六―九四七頁）

傍線を引いた箇所が、親鸞が「乃至」「下至」の関係を「乃至」の言異なりと雖も、其の意惟一なり」と確かめる典拠である。第一章でも確かめたように、法然のこの問答における主題は、善導が「乃至」を解釈する「下至」の「従多向少」の確かめが、本願文の「乃至」と「相違」しないことを明らかにすることにある。

しかし、親鸞は『選択集』の表現を踏まえながらも、端的に「乃至」と「下至」の関係を「其の意惟一なり」としか示していない。つまり『選択集』で示されている「多従り少に向かう」という意味で、「下至」と「乃至」は重なる、一つであるとするような具体的な内容までは展開していないのである。おそらく親鸞の基本的な確かめは、既に見たように『集諸経礼懺儀』で「聞」にまで至ると明かされる「下至」の課題が、「乃至」の内容とも別ではないことを端的に示すことにある。その確かめを、『選択集』の言葉に基づいて「乃至」の言異なりと雖も、其の意惟一なり」と示すのは、「行」のはたらきが「聞」にまで至ることを顕す「下至」の確かめは、法然の受け止めとも相違しないことを端的に示すためであろう。

それではそれを踏まえて親鸞が独自に、
復乃至とは、一多包容の言なり。（『定本』六九―七〇頁）

と述べて「乃至」を「一多包容の言」と確かめる課題とはいかなるものなのか。

先学の中には、先の『選択集』の確かめが「従多向少」の課題であることから、「従多向少」の意も従少向多の意も。かね入るるが乃至の言¹⁹¹ということを顕すためであると

指摘している。確かに「下至」は「従多向少」という方向性を持つ言葉であり、「乃至」は「従多向少」「従少向多」の二義を持つ。しかしそれならば、『選択集』の言葉に基づきながら、「従多向少」「従少向多」という表現を用いて「乃至」を示せばよいし、もし「少」を「一」に変えたところでも結局は同じことである。もし単純に「一念」に留まらずに、「念仏」を「相続」していくべきことを示すことだけが課題なのであれば、「従少向多」を用いて「乃至」の解釈を示せば良いだろう。

このようなことから筆者には、「従多向少」や「従少向多」という受け止めからでは、親鸞が「一多包容」という表現で、「行」の「乃至」を受け止める必然性は明らかにならないと考える。やはりここには親鸞が「乃至」を「一多包容の言」として示す独自の意義が見出されるべきである。それは親鸞が「一多」と表現することと、「包容」と表現をすることから厳密に受け止められるべき課題である。

ここでその手掛かりとして、親鸞が「包容」に振る左訓から考えてみたい。親鸞はここで「包」に「カヌ」、「容」に「イル」と左訓を振っている。「カヌ」は「両方をおかねる」¹⁹²の意味、また「イル」は「中に入れる」¹⁹³という意味である。つまり親鸞独自の「乃至」の解釈では、「一」も「多」も「両方」兼ねて「中に入れる」ことを明らかにするのである。そこでは「一」も「多」も両方とも平等に、「乃至」に入れることが強調される。その解釈では、基本的に「一」から「多」に向かうという関心や、「一」や「多」に優劣の関係は見出されない。

「一（念）」と「多（念）」が平等であること、これは法然も親鸞も「念仏往生」という言葉で述べることである¹⁹⁴。しかし、ここで親鸞がいう「一」とは、先に確かめた絶

対的・究極的な「行」のはたらきが実現する「一」である。それが「多」と平等であるとはいかなる意味なのか。もし「一念」に「往生」が実現するのが「行」のはたらきの「至極」であるから、そのような意義で「一」であつても「多」であつても平等という趣旨ならば、殊更に「多」の課題を展開する必要性もないだろう。そうであれば結局のところ「一」だけで十分であるし¹⁹⁵、重要性としては、やはり「一」の方が重いと言わざるを得ない。しかし親鸞は、例えば『御消息』（善性本）で「一念にとゞまるところあしく候¹⁹⁶」と述べるように、「一念」に留まることを明確に戒める。それは「多」の重要性、その意義を見出しているからに他ならない。これは一体どのような事実を明らかにするのであろうか。

おそらくその「多」の課題は、本論文の序章で「寛喜の内省」という出来事に確かめたように、生涯の歩みの中で「行」のはたらきを見失うという事実にあるのであろう。親鸞は四二歳の時に、衆生利益のために三部経千部読誦を試みた。しかし「名号の他には、何事の不足にて、必ず経を読まんとするや」と述べて中断した。ここに「名号」と述べられるように、親鸞は「行」のはたらきが「聞」の「一念」にまで至る事実（「何事の不足」もない事実）を見失い、三部経千部読誦を試みたが、それをまた「名号」のはたらきによって回復したのである。

このような親鸞における「行」の「相続性」を課題とする出来事の流れを見るだけでも、「一」と「多」の関係は、単なる回数的な問題でないことは十分に予想されることである。その意義は、親鸞の「多」の受け止めを通して、「一」と平等として確かめられる意義を明らかにしていく他ない。親鸞は「乃至」に「包容」されている「多」の課題を、「行一

念積」に道綽の『安楽集』を引用して確かめている。

次節では、親鸞における「多」の意義を窺うことで、「一」の「一回性」と平等に位置づけられる「相続性」の課題を確かめる。

第三節 「乃至」に「包容」される「多」の課題

—「方便の御誓願」の意義—

親鸞は「乃至」に「包容」される「多」の課題を、『安楽集』の文を通して以下のように示している。

『安楽集』に云（は）く、①十念相続とは、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。②又云（は）く、もし久行の人の念は多く此（れ）に依るべし。もし始行の人の念は、数を記する亦好し。此（れ）亦聖教に依るなりと。已上

ここで親鸞が引用した『安楽集』の引用は、文中で①②と示したように、大きく二つの確かめがある。そのどちらの内容も、信巻巻末で引用される『論註』「八番問答」の第八問答¹⁹⁷を承けて展開されたものである。以下、①②と順に、その内容を確かめていく。

ここでまず①において、「十念相続」とは、「聖者」たる積尊が示した「一（つ）の数の名」であることを示している。それはここで「数の名」というように「十」を指しているのである。つまり「十念相続」とは、「十」という数に固執すべきことを明かすので

はなく、「十念」とは「念」の「相続」を本質的な課題とする、という確かめである。また更に親鸞は、『安樂集』原文では「但能積念¹⁹⁸」となっていた所を、「即能積念」に変更し、「十念相続」の内容を続く文が明確に承けることを示している。つまり「十念相続」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のである。そしてその上でわざわざ「頭数¹⁹⁹」を記して称名念仏をしないように、と注意している。

ここで確認しておきたいことが、いわゆる「多念義」と言われるような、ひたすら念仏を相続せよとする在り方と、ここで親鸞が『安樂集』を通して明らかにする内実と、どのように区別されるかということである。もちろん基本的に「多念義」は、自らが修した善根を基にして、臨終に往生を期するという在り方であるから、その点でひとまず親鸞が明らかにする仏道とは明確に異なる。しかし、念仏の「相続」において、「能く念を積み、思（い）を凝らして、他事を縁ぜざれば」とある『安樂集』の言葉をみれば、なりふりかまわずに、ひたすらに念仏を積むというような定善の念仏のようにも見える。親鸞は「思（い）を凝らして、他事を縁ぜざれば」と示す称名念仏の「相続」をいかなる事実として受けとめているのであろうか。

その課題は、『安樂集』が「十念相続」として展開する目的を「業道成辯」として押さえることから窺える。この『安樂集』で示された「業道成辯」とは、典拠となっている『論註』では「業事成辯」である。一般的に「業事成辯」と「業道成辯」は「往生のため」の業がまったくととのったこと²⁰⁰と受け止められて、それらは「同じ²⁰¹」と解釈されることが多い。しかし、親鸞は信巻で引用する『論註』「業事成辯」の「辯」には「ワ

キマウ」と左訓し、『安樂集』「業道成辯」の「辯」には「スナハチ」と同じ字に対して別の左訓をしている。このことから、親鸞が「業事成辯」と「業道成辯」を全く同じ内容とせず、区別していると考えられる。つまり『安樂集』の「十念相統」は「業道成辯」という「道」の問題として捉えるべき課題を有していると親鸞は見えていたのである。

親鸞は「道」について、『観経疏』の二河白道の譬喩における「白道」に注目し、「黒路」と対応させながら、以下のように述べている。

白は即（ち）是（れ）選択摂取の白業、往相回向の浄業なり。黒は即（ち）是（れ）無明煩惱の黒業、二乘人天の雑善なり、道の言は路に對せるなり。道は則（ち）是（れ）本願一実の直道、大般涅槃無上の大道なり。路は則ち是れ二乘・三乘・万善諸行の小路なり。（『定本』一三〇—一三一頁）

ここで親鸞は、「道」の内容を、「本願一実の直道」「大般涅槃無上の大道」と押さえる。つまり「道」は「本願」の仏道であることを顕している。また「白」は「選択摂取の白業」「往相回向の浄業」と示されるように、「業」との関係で明らかにされることも注意される。親鸞は「本願名号正定業²⁰²」と受け止めることから、自釈で「業」と「道」から「白道」を押さえた内容と、『安樂集』の「業道成辯」の内容の重なりが窺われる。すなわち「業道成辯」とは、衆生における「本願」の「たゞ念仏」の仏道（業道）の完成（成辯）を意味するのである²⁰³。

そのように「業道成辯」の意義を押さえられれば、『安樂集』における「能く念を積み、思（い）を凝らして、他事を縁ぜざれば」という表現を、先学が指摘するように、衆生における「一向専修」の意義として受け止めることもできるだろう²⁰⁴。親鸞は『一念多念

文意』で「一向専修」について、以下のように述べている。

一向は、余の善にうつらず、余の仏を念ぜず。専修は、本願のみなを、ふたごゝろな
くもはら修するなり。
(『浄真全二』六七頁)

つまり「思いを凝らして」とは「ふたごころなく」、「他事を縁ぜざれば」とは「余の善にうつらず、余の仏を念ぜず」という衆生における「一向専修」の称名念仏の在り方を明らかにしているのである²⁰⁵。親鸞は『安樂集』「十念相統」の「業道成辯」を課題とする表現を通して、衆生において「たゞ念仏」の仏道（業道）を完成（成辯）し、それを「一向専修」に歩む意義を明らかにしているのである²⁰⁶。

また②では、「又云（は）く、もし久行の人の念は多く此（れ）に依るべし。もし始行の人の念は、数を記する亦好し。此（れ）亦聖教に依るなり」と述べている。つまり久しく念仏行してきた者（久行の人）は、先に確かめたように、「多」く称名念仏を「積」むべきであるが、一方で初心者（始行の人）は、「数」を記しながら称名念仏するのも「亦好し」とし、それは「聖教」を根拠にすると明かしている。

先にも述べたように、この『安樂集』の内容は、『論註』「八番問答」の第八問答の内容を承けている。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²⁰⁷」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²⁰⁸。

先学は『安樂集』が「始行の人」への言及を、「亦好し」と結んでいることの意義を「傍及の言」と押さえ、「数を記せざるを正とし。かたはらに数を記すのも亦よしと云ふ

こと²⁰⁹」と指摘する。つまりその意義は、明確に「方便」をあらわすものである。親鸞は『論註』で示されていた「方便」の内容を、「始行の人」の課題として展開した『安楽集』の言説に注目し、とにかく衆生が称名念仏を身につけることを願うのである。

このように、親鸞は『安楽集』「十念相続」という「教」にこだわることなく称名念仏せよという事と、曇鸞の「方便」の教言を「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て、「乃至」に「包容」された「多」の課題を展開している。しかし、未だに「選択易行の至極」として明らかにされた絶対的な「一」と平等なる「多」と押さえられる意義は見出されない。ここまで『安楽集』を通して明らかにされてきた「多」の内実は、明確に衆生の行為の上で「念」を「積」むことを願うものであるからである。

そこで注目したいのが、親鸞が『安楽集』の文を引用した後に、以下のような自釈をしていることである。

斯（れ）乃（ち）真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、至極無碍の太行なり。知る可しと。（『定本』七一頁）

親鸞はここで「斯（れ）乃（ち）真実の行を顕す明証なり」と述べる。この表現は、教巻巻末の「此の顕真実教明証なり²¹⁰」に対応しており、これまで行巻で確かめられてきた真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、「真実の行を顕す明証」や「至極無碍の太行」などとして、その意義を押さえているのである。このことから、「真実行」や「太行」を明らかにする営みの中に、『安楽集』の内容はある。

その意義を窺う為に、親鸞が行巻「経文証」の末において、『悲華経』の文を引用し、

それを承けて「正念」を示していたことを思い起こしたい。親鸞は『悲華經』で「大行」の「大」いなる「施」しが、衆生の「聞名」に実現する内実として、信行の称名念仏の「相続」の課題があることを提示していた。そこで明らかにされていたのは、第十九願や第二十願の表現を含んで内容が示されていたように、「大行」実現の所に展開される方便の称名念仏の相続の課題である。そしてそれを承けた「經文結釈」では、『西方指南抄』で『阿彌陀經』の説²¹¹として法然に確かめられる伝統がある「正念」が、「南無阿彌陀仏」の名号と「即」で結んで示されていた²¹²。

これらの確かめを踏まえれば、親鸞が「大行」の根本原理である「諸仏称名の願」について、『御消息集』で『阿彌陀經』の説と関わって、「方便の御誓願」として示す以下の内容に注目することも許されるであろう。

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えたり。また十方衆生の疑心をとゞめん料ときこえてさふらふ。『阿彌陀經』の十方諸仏の証誠のやうにてきこえたり。詮ずるところは、方便の御誓願と信じまいらせさふらふ。

(『御消息集』『浄真全二』八四九頁)

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ゞめん」という二つの意義があることを明らかにしている。そしてそれは『(阿)彌陀經』のいわゆる六方便の「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いらせさふらふ」と述べている。つまり親鸞は御消息で、『阿彌陀經』の六方便の説示に基づきながら、「十方衆生」に対して「すゝめ」、「疑心をとゞめん」とするところに、「諸仏称名の願」の「方便」のはたらきの意義を見出しているのである。そ

の具体的な意義を明らかにすることで、親鸞が『安樂集』で「始行の人」の課題を展開してまで、衆生に称名念仏の「相続」を要請する本質的な課題を見出すことができると思われる。

ここで親鸞の『阿弥陀経』理解を、「方便」と「真実」という視点から簡単に確かめておきたい。周知の通り、親鸞は『阿弥陀経』の意を「顕浄土方便化身土文類六」において、第二十願「至心回向の願」に基づいて説かれた経と受け止めている²¹³。その『阿弥陀経』の内容は端的に言えば、「一日乃至七日名号をとふべし²¹⁴」という日々「念仏せよ」という釈尊からの御言を、六方の諸仏が誠実な言葉で証明（十方諸仏の証誠）し、その仏道の歩みを護る（恒沙如来の護念）という内容である²¹⁵。

親鸞はそのような『阿弥陀経』の内容を、化身土巻において「顕彰隱蜜」という經典解釈方法をもって確かめている。すなわち、經典の表面上に顕された「顕の義」は、機である衆生に対して「自利の一心²¹⁶」で念仏に励むことを「勸」めると明らかにし、親鸞はこれを「真門の中の方便²¹⁷」と位置づける。またそれに対して、その經典の「隱」された意義である「隱彰の義」は、「真実難信の法²¹⁸」を「彰」し、「無碍の大信心海に帰せしめむと欲す²¹⁹」という、深い「法」としての意義があると見ている。

それは『御消息』に「十方諸仏証誠のやう」というように「恒沙の勧め²²⁰」によって、衆生に「恒沙の信²²¹」を実現することに本質がある。つまり親鸞が、『御消息』の中で「諸仏称名の願」の「方便の御誓願」という「十方衆生」に対して「すすめ」「疑心をとぐめん」とする内容は、「顕の義」と「隱彰の義」の二側面から確かめられるのである。それは「顕の義」で言えば、「自利の一心」で称名念仏の仏道を歩んでいくことを「すす

め」「疑心をとどめん」という内容であり、その「法」の深い意義を「隱彰の義」から確かめれば、「無碍の大信心海に帰せしめむ」というはたらきの中を生きることである。つまり称名念仏を相続していくことを通して、「無碍の大信心海」という「信心」の事実立ち「帰」えることが願われているのである²²²。

この確かめによつて、親鸞が「乃至」の「多」の内実を、『安樂集』を通して、とにかく称名念仏を身につけるべきと示す意義が明らかとなる。つまり親鸞は、「称名念仏」の「相続」を通して、「信」の事実立ち「帰」らせ続けること、衆生に「聞」の事実立ち「帰」り続ける歩みを願うのである。すなわちそれは「念仏もうさんとおもひたつころのおこるとき」という「一念」「聞」の撰取不捨の事実立ち「帰」ることである。

このように親鸞は「乃至とは、一多包容の言なり」と「一」と「多」の両方を兼ね「包み」「容」れることを明らかにすることで、共に「聞」の「撰取不捨」の事実立つということにおいて、「一」と「多」の平等なることを明らかにするのである。それはまさしく親鸞が法然の「念仏往生」の仏道を受け止めて、以下のように表明することに通じている。

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。
(『一念多念文意』『浄真全二』六七八頁)

親鸞がここで明らかにするように、「浄土真宗のならひ」においては、「一念往生」「多念往生」でもなく「光明撰取²²³」ということで「念仏往生」と表現されるべきものなのである。親鸞は、法然が第十八願を「念仏往生の願」として受けとめた意趣を、「乃至とは、一多包容の言なり」と展開すること、²²⁴「聞」の「撰取不捨」の事実の上で、「一(念)」「多(念)」の関係の平等なることを明示するのである。

第四節 『安樂集』 「十念相続」 注目の意義―親鸞の「十念」観―

しかし、ここで最後に残った課題がある。それは親鸞がなぜ「十念相続」という言葉で、称名念仏の「相続」の課題を示すのかということである。すでにこの『安樂集』の引用の本質が、称名念仏の「相続」に基づく「聞」の撰取不捨の事実へ立ち「帰」らせるところにあることが明らかになった。しかし、称名念仏を生涯「相続」せよという教言は、浄土教の伝統においては、ここで引用された『安樂集』の説示以外にも様々ある²²⁴。親鸞はなぜ「称名念仏」の「相続」の課題を、「十念相続」という教言で確かめる必要性を感じていたのか。ここに再度『安樂集』 「十念相続」の内容を引用しよう。

『安樂集』に云（は）く、①十念相続とは、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。

（『定本』七〇―七一頁）

先に確かめたので詳細は省くが、結局のところは「十念相続」から展開して、称名念仏をひたすらに「相続」せよということを示すのが、この箇所の内容である。

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「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えむことをすゝめたまふに、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ぼしめして、乃至のみことを十念のみにそえてちかひたまへるなり。」 (『浄真全二』六〇四頁)

(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。称名の徧数さだまらずといふことを。」 (『浄真全二』六六九―六七〇頁)

(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。この文のころは、乃至十念のみなをとえむもの、もしわがくにむまれずは、仏にならじとちかひたまへる本願なり。「乃至」は、かみしもおほきすくなき、ちかきとおきひさしきおも、みなおさむることばなり。多念にとまるところをやめ、一念にとまるところをとめむがために、法蔵菩薩の願じまします御ちかひなり」 (『浄真全二』七一三―七一四頁)

「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なふべしとすゝ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、たゞくちに十返となふべしとなり。③しかれば撰本願には、「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、とこゑまでの衆生みな往生すとしらせむとおぼして十声とのたまへるなり」

(『浄真全二』七一五頁)

これらを概観すると、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 「称名の時節や徧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」の解釈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」の根本課題としては、「如来のちかいの名号をとなえむことをすすめ」と示している。その中で、特に「乃至」に、称名念仏を称えることの「徧数」と「時節」を「さだめざる」ことを知らせる、二つの意義があると明らかにしている。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「徧数」を定めずに「如来のちかいの名号をとなえ」よ、という側面を承けて展開していることがわかる。

しかし、この『安樂集』「十念相統」の元を尋ねれば、『論註』「八番問答」に出てくる曇鸞の造語を承けており、それは『觀經』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『安樂集』で、「十念相統」という言葉を、『大經』の第十八願文を『觀經』の下下品の經意で照らして解釈する箇所でも用いていた²²⁵。それを踏まえれば、親鸞は『安樂集』「十念相統」を、『大經』「乃至十念」と『觀經』「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²²⁶。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『安樂集』「十念相統」の語を通して、数に拘らずに称名念仏を相統せよと示すのは、『大經』「乃至十念」と『觀經』「具足十念」の經言が持つ両方の課題を見据えていたためであろう。特に『安樂集』で展開されている、衆生が称名念仏を「相統」という「方便」の課題は、親鸞の『觀經』「具足十念」の解釈を通せば、よりその課題が明らかとなる。

先引したように、親鸞は『唯信鈔文意』で、『觀經』「具足十念」を、「一念」で十分に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。親鸞は化身土巻で、『觀經』に、『阿弥陀經』同様、「方便」の經の位置づけを与えている。つまり『安樂集』「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、『觀經』「具足十念」の課題である衆生の五逆の罪の重きことの自覚の呼びかけを見据えているのである。

第一章で明らかにしたように、「十念」に罪惡の問題を見出す視点は、法然においても確かめられるものである。そしてその意義もまた「方便」の課題にあるものであった。そのため、親鸞が例えば法然の「行をば一形はげむべし」というような言説ではなく、「十

念相続」という「十念」を含んだ形で、称名念仏の「相続」を展開するところには、法然も見出していたように、「十念」と衆生の罪悪の課題があることが窺える。

しかし『教行信証』において、衆生の「罪悪」の問題が主題的に展開されるのは、信巻巻末においてである。特に「十念」の内実が罪との関係で示されるのは、『安樂集』の「十念相続」の典拠でもある『論註』「八番問答」である。もちろん「行一念釈」でも『集諸経礼懺儀』の引用において、「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」という、いわゆる「機の深信」なる内容が示される。しかしこれまで確かめてきたように、「行一念釈」で親鸞が中心的に明らかにするのは、「弥陀弘誓」のはたらきが「聞」にまで至ることを明かす「行」の内実である。おそらく、ここで確かめたような罪悪の課題と関わる親鸞の「十念（相続）」の注目の意義は、信巻引用の『論註』「八番問答」の確かめの中において明らかとなる課題なのである。

いずれにせよ、親鸞は『安樂集』「十念相続」を引用することで、「十念」という教言に基づいた「相続」の課題を見出していることが確かめられた。それは『大経』「乃至十念」を基にした「徧数」にとらわ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」とする呼びかけの意義を見出しているのである。

小結

以上、「行一念釈」において、親鸞が『大経』流通分の「乃至一念」をどのように明らかにしたかを窺い、「行」の「一回性」と「相続性」の内実を尋ねてきた。そこで明らかになったのは、「行」の「一回性」と「相続性」は、共に衆生に「聞」を実現するという関心によって貫かれていることである。

親鸞は「行の一念」を「称名の偏数」における「選択易行の至極」をあらわすものとして示すことで、行者による行為を一切求めない他力の「行」の意義を明らかにし、その「至極」を「聞」の実現に見出している。それは親鸞が『集諸経礼懺儀』の「名号を称（する）こと下至十声聞等」に注目することで、念仏を口で称えることさえも出来ない、もしくは衆生が口で声を出して称えるかどうかを一切問題とせずに、「往生」を「もらさず」に実現する行、「選択易行」の究極的な「至極」の行の意義を明らかにしていた。

一方「相続性」において「聞」を実現することは、「乃至と言うは一多包容の言」という解釈から展開されて明らかにされる。それは親鸞が「包容」に〈カヌ〉〈イル〉と左訓を振ることに注目すれば、親鸞は「一（念）」と「多（念）」の平等性を強調しているものであった。

ここでは絶対的な「一」と平等として語られる「多」の意義を、『安楽集』の引用に窺った。その考察で明らかとなったのは、衆生における称名念仏の「相続」という「大行」の「方便」の課題である。親鸞は「大行」が課題とする衆生の称名念仏の「相続」の深い

法の意義には、諸仏咨嗟のはたらきによる「聞」の事実への還帰、すなわち「無碍の大信心海に帰せしめむ」とするはたらきの中を生きることを確かめていた。

このようなことから「乃至」は「一（念）」の「聞」の実現の事実と、「多（念）」の「聞」の事実への還帰という意義において、「一多包容の言」として、平等に語られる必然性があるのである。

また注意されたのが、そのような「聞」への還帰の内容を持つ、称名念仏の「相続」が、「十念」という経言を通して語られることである。それは「信」の課題の中で展開される衆生の「五逆」の問題が見出されていることが窺われるものであった。

これまで「選択本願の行信」や「二種深信」と示されていたように、親鸞における「行」と「信」の課題は決して別にあるものではない。おそらく親鸞が「行」の「相続性」において「十念相続」に注目した意義は、「信」の「相続性」の課題に深く関わるのであろう。次章ではその視点を踏まえながら、「信」の課題における「一回性」と「相続性」を、親鸞の本願成就文の「乃至一念」の受け止めより考察する。

180 そのような「名号」の呼びかけとしての「行の一念」の確かめは、親鸞が「行一念

積」で「一念転釈」を示す以下の箇所からも窺える。

今弥勒付属の一念は即（ち）是（れ）一声なり、一声即（ち）是（れ）一念なり・

一念即（ち）是（れ）一行なり・一行即（ち）是（れ）正行なり・正行即（ち）是（れ）

（れ）正業なり。正業即（ち）是（れ）正念なり。正念即（ち）是（れ）念仏なり。

則ち是（れ）南無阿弥陀仏なり、（『定本』七〇頁）

ここで親鸞は「今弥勒付属の一念」から始めて、「即是」で「一声」「一念」「一行」

「正行」「正業」「正念」と転釈し、最後に「則是」で「南無阿弥陀仏」と承けている。

この「一念転釈」から見出せる親鸞の「行の一念」の意義を二つ指摘しておきたい。一つ

目は、「南無阿弥陀仏」への注目である。親鸞はここで「弥勒付属の一念」を一々に転釈

していく中で、最後に示されている「南無阿弥陀仏」のみ「則」の字を使い、また「念仏

則是（れ）南無阿弥陀仏なり」とするのではなく、「則ち是（れ）南無阿弥陀仏なり」

としている。廣瀬惺はこの課題について以下のような指摘をしている。

「即是」の「即」は「当体全是」の「即」であり、「則是」の「則」は前を受けて

「そうであるならば法的にこれである」と後の事柄を示す場合に用いられる。「則」

である。このことから「弥勒付属の一念」から「念仏」までは、前を受けて「その

ままに後に記しているもの」であることが述べられているのに対して、「南無阿弥陀

仏」のみが、前に記されていることと他のものではなく、「法的に南無阿弥陀仏」

であることを示している。（中略）そしてさらに「南無阿弥陀仏」が前の言葉、すな

わち「念仏」を反復せずに「則ち是れ南無阿弥陀仏」と記されていることについて、

あるが、このことは「南無阿弥陀仏」が直前の「念仏」を受けているのみならず、

積まれている一々の語を受けて、それらすべて「南無阿弥陀仏」であるとの意を込

めて示しているものであると推察されるのである。（『中略筆者』「顕浄土真実行文類」講讚」二〇四―二〇五頁）

廣瀬は、ここで親鸞が直前の「念仏」だけを受けるものとせず、

ら始まって転釈されている一々の「念仏」から「念仏」まで全体が「南無阿弥陀仏」

ことを指摘するものなものである。

名号を内容とするものなものである。

1 8 4 廣瀬惺『顕浄土真実行文類』講讚』一九八頁

1 8 5 『真聖全一』六四九頁

1 8 6 『六要鈔』『集成』『教行Ⅲ』三六四頁取意

1 8 7 『尊号真像銘文』『浄真全二』六〇六頁

1 8 8 『唯信鈔文意』『浄真全二』六九三頁

1 8 9 星野元豊『講解教行信証』『教行の巻』三〇五頁

1 9 0 『唯信鈔文意』『浄真全二』七〇五頁

1 9 1 円乗院宣明『集成』『教行Ⅲ』三八四頁、また山辺習学・赤沼智善も「従多向少」と

「従少向多」の内容を示した上で「かくの如くこの乃至という語は上下多少を兼ねて弥陀
大悲の至極より生ずる義と衆生報謝のまことからする二種の義をふくんでいるのである」

（『教行信証講義』『教行の巻』三九四頁）と同様の内容を指摘している。

1 9 2 『全訳古語辞典』『兼ぬ』参照

1 9 3 『全訳古語辞典』『入る』参照

1 9 4 親鸞は『一念多念文意』において「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」（『浄真全二』六七八頁）と述べている。

1 9 5 星野元豊は「乃至」という言葉は、多いの少ないのみなかねおさめることをい
うのであって、善導が「上一形を尽くし、下十声に至る」といったのと同じで、多ければ

一生涯の間称える称名であり、短ければ十声でも一声でもよい。それらすべてをおさめ
乃至といっているのである。ともあれ往生は信一念に決定するのである」（『講読教行信

証』『信証の巻』七八五頁）と述べている。これは「信」の課題における「乃至」への言
及であるが、星野は「一多」と「多少」を区別していないので参考にあげている。つまり

結局は「一念」で十分という見解を取っているのである。

1 9 6 『浄真全二』八五九頁

1 9 7 『定本』一八九頁

1 9 8 『真聖全一』四〇一頁

1 9 9 親鸞は「頭」に「ハシ」と左訓をしている。「ハシ」には以下のような意味がある。
「ハシ（端）」①へり。ふち、先端②縁側③物事の端緒・発端④一部分、断片、きれは

し⑤中間、中途半端」（『全訳古語辞典』参照）ここでは③「物事の端緒・発端」という
意味であろう。つまり初めから数を数える意味として「頭数」ということである。

2 0 0 『解読浄土論註』一四五頁

2 0 1 香月院深励『集成』『教行Ⅲ』四〇五頁、『解読浄土論註』一四五頁

2 0 2 『正信念仏偈』『定本』八六頁

²⁰³ 親鸞が『安樂集』の「辯」に「スナハチ」と左訓するのはおそらく「名」^①即刻。即座」(『岩波古語辞典』七一九頁)の意味なのである。すなわち「即座」に「たゞ念

²⁰⁴ 仏」の仏道が完成することを意味する。
²⁰⁴ この解釈は、開華院法住の以下の受け止めを参考にしていて、「積念」とは念仏の数を唱へ積むことなり。「凝思」とは一向専修になりて、他力一筋に心をふりむくことなり。「不縁他事」とは余仏余菩薩に心をかけず、余行余善に思ひをよせず、唯他力を一筋にたのむことなり」(『続真宗大系』第七卷『教行信証金剛録』二九二頁)

²⁰⁵ その意義は、後に注目するように第二十願との関りが窺われるものである。親鸞は『愚禿鈔』において「弥陀定散の念仏、是を浄土の真門と曰ふ、亦一向専修と名くる也、知る応し」(『浄真全二』三〇一頁)と述べて、「一向専修」と「浄土の真門」を重ねて明らかにしている。

²⁰⁶ 「業事成辯」と「業道成辯」との関係については、円乗院宣明が以下のように述べることを参考にしていて、「業道成辯とは論註上巻終には業事成辯とあり。業道の道は遊履の義なり。道は一足二足とあゆむもの。今は業が遊履するを業道と云ふ。本願名号正定業の業が口へ南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏と称へ踰るるが遊履するといふものなり」(中略)事は依託すること。本願名号正定業の業が依託する処を業事と云ふ。其業事成辯は決定心にあり」(『集成』「教行Ⅲ」四〇四頁)

²⁰⁷ 『定本』一八九頁
²⁰⁸ ちなみに永観の『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(『浄全十五』二二一頁)。親鸞は信巻末に『往生拾因』を引用しているので、恐らくこの文の存在も知っていたと思われる。つまり永観が明らかにするような意義として『論註』で示される「方便」の内容を見るべきではなく、「始行の人」の課題として受けとめるべきと親鸞はみていたのである。

²⁰⁹ 円乗院宣明(『集成』「教行Ⅲ」四〇二頁)

²¹⁰ 『定本』一五頁

²¹¹ 『浄真全三』一〇二七頁

²¹² また『浄土文類聚鈔』には「称名はすなわちこれ憶念なり、憶念はすなわちこれ正念なり、正念はすなわちこれ正業なり」(『浄真全二』二六三頁)として「称名」「憶念」の転積の中における「正念」という位置づけもある。

²¹³ 親鸞は『教行信証』「化身土巻」の標挙として「阿弥陀経の意なり 至心回向の願」(『定本』二六八頁)とあげている。

²¹⁴ 親鸞が『一念多念文意』「多念をひがごととおもふまじきこと」において『阿弥陀

經』の言として、この表現を採用している。(『浄真全二』六七〇頁)ちなみに「七日もしは一日、名号をとなふべし」(『浄真全二』六七七頁)という反対の表現もある。²¹⁵『一念多念文意』には『阿弥陀経』の六方段の内容を「諸仏選択の本願、十方諸仏の証誠、諸仏出世の素懐、恒沙如来の護念は、諸仏咨嗟の御ちかひをあらはさむとなり」と述べている。(『浄真全二』六七〇頁)

²¹⁶『定本』二九三頁

²¹⁷同右

²¹⁸同右

²¹⁹同右

²²⁰同右

²²¹同右

²²²同右

²²³同右

²²⁴同右

²²⁵同右

²²⁶同右

²²⁷同右

²²⁸同右

²²⁹同右

²³⁰同右

²³¹同右

²³²同右

²³³同右

²³⁴同右

²³⁵同右

²³⁶同右

²³⁷同右

²³⁸同右

²³⁹同右

²⁴⁰同右

²⁴¹同右

²⁴²同右

²⁴³同右

²⁴⁴同右

²⁴⁵同右

例えば、「一念」の内容と対応させて、すぐに考えつくのは、法然の「行をば一形はげむべし」である。²²⁵『真聖全一』四一〇頁

²²⁶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」と説かれていたことを念頭に、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』講讚』二一〇頁)と『大経』『観経』両方の「十念」の課題が念頭にあると指摘する。

第四章 親鸞の「信」の課題における「乃至一念」の意義

― 信における「一回性」と「相続性」 ―

緒言

前章では、親鸞の『大経』流通分の「乃至一念」の受け止めを考察し、「行」の課題における「一回性」と「相続性」の内実を窺った。これまで確かめてきたように、親鸞の仏道における「一回性」と「相続性」の課題は、衆生の生涯を貫く根源的事実として、決して別物ではない。親鸞は本願成就文の「乃至一念」解釈を通して、「信」の「一回性」と「相続性」をいかに明らかにしているだろうか。

第一節では、「信」における「一回性」の意義を明らかにするために、「信一念釈」に示されている「一念」の内実を考察する。まず信巻における「信一念釈」の位置付けを明らかにする。そのために、親鸞が坂東本で「信一念釈」の直前に改行をすること、また「夫れ」という注意を促す言葉を置いていることに注目する。次にその位置づけの上で、親鸞が「信楽」の「一念」を「信楽開発の時剋の極促」を「顕」し、「廣大難思の慶心」を「彰」すとして、「時」と「心」の二側面から、「一念」を明らかにする意義を考察する。そして親鸞が「一念」を、『大経』『涅槃経』等の引用を通して、「聞」に注目する意義を窺い、「信」の「一回性」の本質に迫る。

第二節では、「信」における「相続性」を明らかにするために、親鸞が本願成就文の

「乃至」を、【坂東本】で「多少之言（を）撰する也」と示す意義を考察する。序章で示したように、この「信」における「乃至」の確かめには、二つの課題がある。まず親鸞はなぜ「多少之言（を）撰する也」【坂東本】と表現するかである。つまり「多少を撰するの言也」【高田本】との区別の問題である。二つ目は、なぜ『教行信証』信巻で「乃至」を「多少」に注目して明らかにするかである。これは「久近」「先後」（『一念多念文意』）や「一多」（「行一念釈」）との区別の問題である。

これら二つの課題を明らかにするために、まず坂東本における「之言」と「多少」の用例を検討し、親鸞が「多少之言（を）撰する也」と明らかにする意図を考察する。その意義を窺った上で、親鸞がなぜ「撰」という字で、「信」の「乃至」のはたらきを示しているかに注目する。第二節では、これらの考察を通して、親鸞が「信」の「乃至」を「多少之言（を）撰する也」と表現しなければならぬ仏道の課題が、衆生の罪の問題と関わっていかに展開しているかを、信巻の構造の上に窺う。

第三節では、前節での確かめを踏まえて、『論註』「八番問答」の第六問答以降で展開される「十念（相続）」に注目し、「信」における「相続性」の内実を考察する。第三章で考察したように、親鸞は「行」の「相続性」の課題を、『安樂集』「十念相続」という教言に注目して明らかにしている。実は第二節で注目した「信」の「乃至」を【坂東本】で「多少之言（を）撰する也」と表現する意義を厳密に受け止めた時に見出されるのは、「行」の「相続性」と同様に、「信」の「相続性」が「十念（相続）」という教言と密接に関わって明らかにされていることである。第三節では、それを踏まえて「八番問答」第六問答以降に主題的に展開されている「十念（相続）」に「信」の「相続性」の内実を窺う。

第一節 信樂の一念の顕彰

— 「聞」に実現する「時剋の極促」と「廣大難思の慶心」—

第一項 「信一念釈」の位置づけについて

本節では、親鸞が本願成就文の「一念」を「信」の「一回性」として明らかにした意義を考察する。親鸞は、「信一念釈」を以下のように始めている。

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。
(『定本』一三六—一三七頁)

ここで親鸞は「信一念釈」冒頭に「夫れ」と注意を促してから、「真實信樂」を「按」ずることを示している。そして続けて「信樂」に「一念有り」と示し、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」すと確かめている。

この「信一念釈」の内容を考察する前に、この箇所の信巻での位置づけを確かめておきたい。一般的に「信一念釈」は、第二章で確かめた「三心一心問答」の展開の中に位置付けられる²²⁷。しかし筆者には、その視点のみでは、親鸞が信巻で「信一念釈」に与えた位置付けを十分に明らかにしているとは言い難い²²⁸と考える。

そこでまず注目しておきたいのが、親鸞真筆である坂東本で、「信一念釈」直前で改行をしていることである²²⁸。そもそも坂東本『教行信証』において、改行は頻繁にあるものではない。つまりここで親鸞が改行したことは、「信一念釈」の位置づけを窺う上で重

要な視点となる。この坂東本の特徴に注目した先学に藤場俊基がいる。

私たちが文章を書く際には、章・節・項という分段の切り方をしますが、『教行信証』をそれに当てはめると、巻が章、行改めが節、締め語が段落に相当すると考えればいいのではないかと思います、ですから『教行信証』の中で行改めがある部分は、現代的な感覚で言えば、中見出しが付くような比較的大きな区切りの意味があると思います。

（『親鸞の教行信証を読み解くⅡ―信巻―』一―二―一三頁）

藤場は改行（行改め）について、「比較的大きな区切りの意味」という指摘をしている。この藤場の見解を踏まえれば、親鸞は「信一念釈」とそれ以前において、一つの「大きな区切り」があると受け止めていると考えられる。

また改行に加えて注目されるのは、「信一念釈」冒頭に「夫れ」という発端の辞が置かれることである。よく知られているように、親鸞は『教行信証』において、要所に「夫れ」を配置している。安富は『教行信証』の「夫れ」の用例に注目しながら、以下のような指摘をしている。

『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。たとえば「教巻」の「夫れ真実の教を顕さば、則ち『大無量寿経』是れなり」というときの「夫れ」は、「往相の廻向に就て、真実の教行信証有り」という前の文を承けている。また、「証巻」の「夫れ真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり」というときには、「夫れ」は、前の往相回向の四法（教行信証）を結んでいるのである。それでは、別序の「夫れ」は何を承けているのだろうか。明らかに「行巻」全体の意趣を承けたものであるろう。すなわち「信巻」に別序が

おかれるとは言っても、教・行・証の三法から独立して、それとは無関係に新たに「信巻」が論述されるのではなく、「行巻」の必然的な帰結として「信巻」が別開されるということを示すものである。（『真実信の開頭』七七―七八頁）

この安富の指摘をまとめれば、『教行信証』で「夫れ」は、それ以前まで確かめられてきた内容を承けた上で、その内容を踏まえた「必然的な帰結」からの展開であることを示すために置かれる辞ということである²²⁹。

このように坂東本の改行に注目して、この段を位置付ければ、「信一念釈」以前と以後では「大きな区切り」の意義が見出される。また「夫れ」に注目すれば、「信一念釈」はこれまでの「必然的な帰結」を「承け」て展開していると言える。筆者は、これら二つの「信一念釈」の位置づけは、矛盾するものではないと考えている。まず「改行」に大きな意義を見出す藤場は、「信一念釈」以降の課題を以下のように押さえる。

これから見ていく第三分段（信一念釈以降²³⁰）は、本願の名号が衆生に回施されて、それが衆生の上に成就するとどうなるか、本願成就の果はどういう内容を持つか、あるいはそれによってどういう存在が誕生するのか、ということをおさえるのが主な内容です。それをまとめて「本願成就の果相」と言ってもいいのではないかと思います。

（丸括弧内筆者『教行信証を読み解くⅡ―信巻―』一八五頁）

ここで藤場は、「信一念釈」を「本願成就の果相」を示すものと押さえている。ちなみに藤場は、これ以前の「三心一心問答」までを「本願の救済原理を成り立たせている精神を確かめている²³¹」と指摘する。つまり「信一念釈」と以前と以後で「本願の救済原理」の因と果の確かめの「大きな区切り」を見出した位置付けといえるだろう²³²。

また「夫れ」に注目し、「信一念釈」が三心一心問答を明確に承けることに注意すれば、親鸞が「信一念釈」の確かめを踏まえた上で、以下のように述べることに注目される。

故に知(り)ぬ、一心、是(れ)を如実修行相応と名(づ)く。即ち是れ正教なり、是(れ)正義なり、是(れ)正行なり、是(れ)正解なり。是(れ)正業なり。是れ正智なり。三心即(ち)一心なり。一心即(ち)金剛真心の義、応へ竟ぬ、知る可しと。
(『定本』一四〇頁)

親鸞は、ここで「三心即(ち)一心なり」と述べるように、「信一念釈」の確かめの内容を踏まえて、三心一心問答を結んでいる。先にも言及した信巻の伝統的な受け止めにおいて、「信一念釈」を三心一心問答の課題の中に位置づけるのは、この親鸞の文を重視した受け止めと言える²³³。これは第二章第三節でも確かめたように、本願成就の「一念」こそ、三心一心問答で推求してきた「一心」であることを確かめて、初めて三心一心問答を結ぶことが出来るということなのであろう。

このように「信一念釈」は、改行に注目すれば「本願成就の果相」を明かす、それ以降の展開における根源的な意義であり、また「夫れ」などの親鸞の言葉に注目すれば、三心一心問答の内容を承けて、それを結ぶという二重の意義がある。

これら二つの受け止めをまとめれば、親鸞が「信一念釈」に本願とその成就という関係における「成上起下²³⁴」のような役割を与えているといえよう。つまり、信巻において「信一念釈」は「三心一心問答」の結論であり、また同時に、それ以降の展開の根本的な始点と受け止められるのである。

第二項 信樂の一念の二側面―「時剋の極促」と「廣大難思の慶心」

さて、親鸞はそのような二重の意義を与えた「信一念釈」において、「一念」の内実を確かめていく。

夫れ眞実信樂を按ずるに、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。
(『定本』一三六―一三七頁)

ここでいう「眞実信樂」は、三心一心問答を踏まえた表現(至心信樂)であるが、親鸞はその「信樂」を「按」じれば、「一念」が「有」と示し、その内実を「信樂開發の時剋の極促」と「廣大難思の慶心」という二側面から確かめている。本項では、この内容を窺っていく。

まず親鸞は、「一念」を「信樂開發の時剋の極促」を「顕」すと述べて、如来の心である「信樂」が、衆生に「開發」される「時」は、「時剋の極促」と呼ぶべき質の「時」であることがはっきり(顕)あらわれていると示している。

ここで親鸞が述べる「時剋の極促」とは、いかなる「時」を「顕」しているのだろうか。『浄土文類聚鈔』には、「乃至一念」を「往生の心行を獲得する時節の延促につきて、乃至一念と言うなり²³⁵」と述べて、「時剋の極促」によく似た「時節の延促」という表現をしている。『浄土文類聚鈔』の表現は、流通分と本願成就文の「乃至一念」を受け止めた解釈だが、「一念」と関わって親鸞が言及している「時」の性質をあらわす言葉である。そのため、この「時節の延促」という表現と比較しながら、親鸞が「信」の「一念」を

「時剋の極促」と示す「時」の質を明らかにしたい。

まず「時節」と「時剋」というように、「時」を「節」と「剋」と表現する際の違いから考察したい。はじめに「節」は、「竹十ひざを折った人」で、ひざをふしとして足が区切れるように、一段ずつ区切れる竹のふし²³⁶と解字されるように、「区切り²³⁷」を意味する漢字である。親鸞は『一念多念文意』で「節はときなり、十二月、四季なり²³⁸」と述べるように、「月」や「季（節）」というような期間を持った「とき」として「節」を確かめている。つまり「時節」とは、時間的幅を持った「時」の区切りを持つことを強調する表現と言える。

それに対して「剋」は、「刀十（音符）克」で、克の原義をあらわし、また刻（ちか）らをかめてきざむ²³⁹に通じて用いる²³⁹と解字されるように、「きざむ、きざみつける²⁴⁰」を意味する漢字である。親鸞は「剋」に、行巻で「キワム²⁴¹」と左訓をしており、「限度まで行かせる、極限に至らせる²⁴²」という意味をみている。つまり「時剋」とは、「時節」のように幅を持つ「時」であることを強調する概念ではなく、「時」を刻みつけて「極限に至らせる」ことを強調する表現なのである。

次に「延促」と「極促」の表現の差異を確かめる。ここでは特に親鸞の「促」の受け止めが重要になる。そもそも「促」は「人十（音符）足」で、幅や時間を短縮すること²⁴³と解字されるように「長さや幅がぐっと縮む²⁴⁴」ことをあらわし、基本的に「延」（のびる、のばす）と対応するものである。つまり「延促」は対応する言葉である「延」と「促」を合わせたものであり、幅を持った時の区切りを意味する「時節」の中での延び・縮みをあらわすものといえる。それに対して、この「促」の解釈において「極促」は、

「極」限まで「縮」んだ相を顕すことになる²⁴⁵。

また親鸞には「奢促対」という用例がある。親鸞は『尊号真像銘文』で「機」について、「奢はおそきこゝろなるものあり」と「促はときこゝろなるものあり」と述べており、「遅い²⁴⁶」「疾き（速い）²⁴⁷」という対比の中で「促」を用いている²⁴⁸。つまりこの意味で「極促」を受け止めれば、「極」限に「速」という意味になる。高田本・行巻では「極促」に「キワメテトキナリ²⁴⁹」と左訓があり、また西本願寺本には、「信一念」の「促」に「トシ」と左訓もあるので²⁵⁰、親鸞が「促」を「速い」という意味でも受け止めていたことが窺える。

これらをまとめれば「一念」の「顕」なる側面として明らかにされる「時剋の極促」とは、「時剋」という「時」の究極（剋）の中においても、更に極限まで「縮」んだ「時」であると共に、極限に「速」い「時」であることを「顕」すのである²⁵¹。

ここで疑問になるのは、親鸞はなぜ「一念」を、「時剋の極促」という究極的な「時」として「顕」す必要があったかである。親鸞が信巻巻末に引用する『論註』「八番問答」の第七問答は、「念」と「時」の関係を窺う上で示唆を与える内容である。

問（ふて）曰（く）。幾ばくの時をか名（づけ）て一念とするや。答（へて）曰（く）、百一の生滅を一刹那と名（づ）く、六十の刹那を名（づけ）て一念と為す。

此の中に念（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、所観の縁に随（ひ）て、心に他相無くして十念相続するを名（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「一念」を、一般的な「六十の刹那」を「一念」とする「此の時節」ではなく、「念」を「阿弥陀仏」の「総相」や「別相」を「憶念」することとしている。つまりここで言う「念」は、「阿弥陀仏」を「憶念」する「時」をあらわすのである²⁵²。

この内容を踏まえれば、親鸞が、これほどまで「時」の究極性（速さ・縮まり）を強調するのは、曇鸞が明かすような絶対的な「阿弥陀」のはたらしきに出遇う事実（憶念）の持つ「時」の質を表現するためなのであろう²⁵³。その出遇いの事実は、『歎異抄』で、

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。

（『浄真全二』一〇五三頁）

と語られるように、「念仏もうきんとおもひたつこゝろのおこるとき」であり、それは「すなわち」阿弥陀の「撰取不捨の利益」に出遇う、絶対的・究極的な「とき」（時剋の極促）なのである。

また親鸞は続けて、この「信樂」の「一念」を「廣大難思の慶心」を「彰」すとす。つまり「念」は「心」を「彰」すと押さえるのである。親鸞はここで「慶心」という表現が、直接に本願成就文に出てくるものではない為か、「内ニアラフス²⁵⁴」という意味を持つ「彰」の字で、その内容を示している。それはおそらく「慶心」という表現が、本願成就文直接に由来するものではなく、曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』にある本願成就文の解釈で「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」に依ることを示すものである²⁵⁵。

また、このように親鸞が、「一念」を「慶心」と示すことは、『一念多念文意』で流通

分の文を解釈する際に、「慶はうべきことをえてのちによるこぶこゝろなり。樂はたのしみこゝろなり、これは正定聚のくらゐをうるかたちをあらわすなり²⁵⁶」と解釈することに通じている。つまり、經文に直接あらわれていないが、親鸞は「信樂」の「一念」に実現する内容として、ここで「正定聚のくらゐをうる」ことを「慶心を彰す」という表現を通して明確に押さえるのである。

周知の通り、そもそも「正定聚」は、証卷の標挙である第十一願「必至滅度の願」成就の内容である²⁵⁷。しかし親鸞は、その「正定聚」の内容を、第十八願成就の事実として押さえている。親鸞は『唯信鈔文意』において、第十八願成就文の後半部分「願生彼国、即得往生、住不退転」を釈して、以下のように述べている。

『大經』には、「願生彼国、即得往生、住不退転」とのたまへり。「願生彼国」は、かのくにに生まれむとねがへとなり。「即得往生」は、信心をうればすなわち往生すといふ。すなわち往生すといふは不退転に住するをいふ。不退転に住すといふはすなわち正定聚のくらゐにさだまるとのたまふ御のりなり。これを即得往生とはまふすなり。
(『浄真全二』六九〇頁)

ここで親鸞は、第十八願成就文の「即得往生」を「信心をうればすなわち往生す」と押さえて、それを「不退転に住する」と明らかにする。そしてその上で「不退転に住する」とを、「すなわち正定聚のくらゐにさだまる」と明らかにし、この「正定聚」の事実を「即得往生」に実現する内容として明らかにするのである。

このように親鸞は、「必至滅度の願」成就としての「正定聚」の事実を、「至心信樂の願」成就の「即得往生、住不退転」の内にあることを示している。つまり親鸞は「信一念

「積」において「信心」をうる所に実現する「正定聚」の事実を、特に「一念」の「廣大難思の慶心」の事実として明らかにするのである。またそのことは「信一念積」で示される現生十種の益の中でも、特に第十番目に示される「正定聚に入る益²⁵⁸」と信樂の「一念」の関係が非常に深いことを「彰」すといえる。

このように親鸞が「信」の課題における「一念」を「慶心」を「彰」すものとし、「入正定聚」の事実として明かすことは、親鸞が「信一念積」で、次のように第十八願成就文を引用することに展開している。

是を以て、『大経』に言はく、諸有衆生其の名号を聞（き）て、信心歡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）と願ずれば即（ち）往生を得、不退転に住せむと。（『定本』一三七頁）

冒頭述べられる「是を以て」とは、「一連の流れを受けてそこにおける結論を、とくに強調したい意をもって述べるとき²⁵⁹」に用いられる表現である。つまり親鸞は、ここで「一念」の確かめを承けて、特に強調したい内容を、これ以降で展開していくことを「是を以て」の一言で示して、『大経』の文を引用するのである。

親鸞はその最初の引用に「唯除」の文を省いた本願成就文を引用している。この引用には、二つの視点から確かめるべき問題がある。まずなぜ「至心回向、願生彼国、即得往生、住不退転」を引用するのか、ということである。先に確かめたように、親鸞は三心一心問答の内容を明確に承ける「夫れ」を示して、「眞実信樂を按ずるに」と述べていた。それを踏まえれば、ここでいう「眞実」は、三心で言えば「至心」であり、これは「至心信樂」を「按ずるに」と述べていることと同義と言える。そのように確かめれば、親鸞が「至心

積」 「信樂積」の後に本願成就文の前半部分を引用することが思い起こされる。

本願信心の願成就の文 『経』には諸有の衆生、其の名号を聞（き）て信心歓喜せむこと乃至一念せむと。已上（『定本』一二二頁）

親鸞はここで「本願信心の願成就の文」として「聞其名号、信心歓喜、乃至一念」までを引用して、「至心信樂」の成就の内容として受けとめている。そのような受け止めから言えば、親鸞が「信一念積」でも「乃至一念」まで引用を止めたとしても、何ら不思議ではない。

しかし親鸞は、「信一念積」では「願生彼国、即得往生、住不退転」までを引用し、「一念」の内容として受けとめている。それは親鸞が「廣大難思の慶心を彰す」としていたように、「一念」に実現する内容として「住不退転」「入正定聚」の事実があることを示す引用なのであろう。そしてその「正定聚」の内実は、親鸞が「改行」をしていたように、「信一念積」以降において、「本願成就の果相」をあらわすものとして、「横超積」「真仏弟子積」などとして展開されていくのである²⁶⁰。

次に、なぜ「信一念積」の本願成就文には「唯除」の文を引用しないのかである。親鸞の師である法然は、本願文や成就文を引用する際には、基本的に「唯除」の文を引用しない。しかし親鸞は、本願文から本願成就文に至るまで、「唯除」の文を含めて引用する。それは例えば親鸞が「信一念積」の前に「欲生心積」で、

本願の欲生心成就の文、『経』に言はく、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、不退転に住せむと。唯五逆と誹謗正法とを除く、と。已上（『定本』一二八頁）

と示すように、本願成就文の「唯除」の文まで含めて引用していることがあげられる。先に確かめたように、親鸞が「信一念釈」冒頭に「夫れ」と述べて、三心一心問答を明確に承けることを踏まえれば、ここで本願成就文の引用から、何の意図もなく「唯除」の文を省くとは到底思えない。本多弘之は「欲生心釈」の引用や、「信一念釈」の引用を踏まえて、以下のような指摘をしている。

総じて信心自体とは、本願成就文によって「諸有衆生、聞其名号」を基礎として、唯除の自覚を包んで、凡夫を「正定聚・不退転」に住せしめるものであると、親鸞は明示された。そうであるから、信樂には、内に「至心回向」を受けとめて、「信の一念」という意味があることを示そうとされるのであると思う。だから、まず、「不退転」までが「一念」の内に与えられる意味なのだ、ということ、信の一念の願成就文として「不退転」までを引用されるのであろう。

（傍点筆者『金剛信の獲得』一四四頁）

本多が「信心自体」に「唯除の自覚を包んで」いると指摘することは、「本願の欲生心成就の文」に「唯除」の文を含めて引用することを受け止める上で重要な視点であろう。つまり本願成就の「信心」の事実においては、「唯除」の自覚が包まれているのである。それは例えば加来雄之が、

親鸞聖人は「唯除」もまた本願の成就であると見られたのです。つまり「唯除」という呼びかけをしつかりと受け止める私が誕生したことなのです。親鸞聖人が源空上人の「浄土宗の人は愚者になりて往生す」という仰せを伝えていきます。それに倣えば「唯除」の成就とは「浄土真宗の人は五逆誹謗正法となりて難思議往生す」という自

覚であると言ってもよいかもしれませんが。（「如来の本願」第十九講 二〇三頁）と述べるように、「唯除」される存在である「五逆誹謗正法」という在り方をしているという自覚を、「信心自体」が包むことを示すのが、本願成就文にある「唯除」を親鸞が受け止める意義なのであろう。しかし親鸞が、「信一念釈」に唯除の文を引用しないことから、本多が指摘するように「一念」に与えられる意味においては、「ま、ず、は、不、退、転、ま、で」が、その内容なのである。つまり「一念」には、「唯除」の自覚までは直、接、的、に、包、ん、で、い、る、わ、け、で、は、な、い、こ、と、を、親、鸞、は、示、し、て、い、る、の、で、あ、る²⁶¹。後述するが、その課題は「乃至」を「多少之言（を）撰するなり」と押さえる「信」の「相統性」の中で展開する問題となる。

いずれにせよ、親鸞は「一念」の内実を、「是を以て」と承けて、本願成就文を「住不退転」まで引用し、「一念」が「廣大難思の慶心」として「彰」される根拠として示し、「一念」に実現する内容として明示するのである。

第三項 「聞名」の内実―「信」の課題における「一回性」の本質―

しかし、親鸞は「是を以て」と承けた内容を、『大経』第十八願成就文を示すのみでは終わらずに、続けて以下のように引用し、展開していく。

是を以て、『大経』に言はく、

① 諸有衆生其の**名号を聞**（き）て、信心歡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。

② 又他方仏国の所有の衆生、無量寿如来の名号を聞（き）て能く一念の淨信を發して歡喜せむと言へり。

③ 又其の仏の本願の力を名（を）聞（き）て往生せむと欲へと言へり。

④ 又仏の聖徳の名を聞くと言（へり）。已上（①）④筆者『定本』一三七頁）

まず注意したいのは、親鸞がこの四文を引用してから「已上」という締め語を置いている点である。つまり親鸞は、この四文一まとまりで、一つの主題を確かめている²⁶²。これらを一読して分かるように、この引用を貫いている課題は「聞名」である。ここで、この一まとまりの引用が、最終的に「仏の聖徳の名を聞く」に集約されていることは重要である。つまり最も長く確かめられる①の内容から言えば、最終的に残るのは「聞其名号」だけである。これは「信」の「一念」の事実が、究極的には「聞其名号」の一事に集約されていることを押さえる確かめといえよう²⁶³。

また親鸞は、次に『涅槃經』の文を引用することを通して、その「聞名」の意義を別の形から問い直してくる。

『涅槃經』には云何が名（づけ）て聞不具足と為る。如来の所説は十二部經なり。唯だ六部を信じて未だ六部を信ぜず。是の故に名（づけ）て聞不具足と為す。復た是の六部の經を受持すと雖も、読誦に能はずして、他の為に解説するは利益する所無けむ。是の故に名（づけ）て聞不具足と為す。又復是の六部の經を受け已（り）て論議の為の故に勝他の為の故に、利養の為の故に、諸有の為の故に、持読誦説せむ。是の故に名（づけ）て聞不具足と為すとのたまへり。已上

親鸞はここで『涅槃經』を引用して、「聞不具足」の内実を展開している。ここでは主に三つの内容が確かめられている。一つには、「十二部經」ある「如来の所説」を半分の六部のみを信じて、もう半分を信じない、というものである。二つには、先の「六部の經」を「受持」したとは言っても、それを本当に「読誦」することも出来ず²⁶⁴、またそのよくな在り方でありながら、自身を省みることもなく、「他」の人に解説するようなどころに「利益」が無いというものである。そして三つには、その「六部の經」を「論議の為」「勝他の為」「利養の為」「諸有の為」というような世間的関心に役立てることを目的として、「持読誦」するというものである。

このように説かれる『涅槃經』「聞不具足」の内容を、翻って「聞名」を明らかにするという視点で押さえ直せば、「名」を「聞」くことは「如来の所説」の十二部經を全て受け止めることであり、そこに「利益」が実現し、世間的関心（論議・勝他・利養・諸有）を超えた在り方であることがわかる。またこの三つの「聞不具足」は、「如来の所説」である「十二部經」の中の「六部の經」のみを、「信」ずるということから展開されており、その在り方は傍線で示したように、全体に共通して示されている。つまり、こちらの価値観を基にして、「如来の所説」を選び好みするような「聞」き方が、そもそも「聞」を成り立たせない人間の根本原因であることを示しているのである。

その根本的意義を、ここで『涅槃經』が「十二部經」を「如来の所説」と示すことから窺えば、仏説を「如来」の言葉として受けとめていない在り方を示していると言えるだろう。それ故に「聞名」という事実は、「如来の所説」という「十二部經」の根本を「聞くこと、つまり「十二部經」の根本にある「如来」を受けとめることとして明らかにして

いると言える²⁶⁵。

親鸞はそのように衆生の「聞不具足」の根本的な課題を、「如来」に明らかにした上で、「聞」の内実を次のように示している。

然（る）に『経』に聞と言ふは、衆生仏願の生起本末を聞（き）て疑心有（る）こと無し。是を聞と曰ふなり。（『定本』一三八頁）

ここで親鸞は、これまで『大経』に「言」われてきた「聞」は、「衆生」が阿弥陀仏の本願である「仏願」の「生起本末」を「聞」いて、「疑心」が存在しないことと明らかにしている。つまりここでは「衆生」が「聞」く「名（号）」の内実が、「仏願の生起本末」として押さえ直されている。そしてその上で親鸞は、そのような内実を持つものを「聞」と「曰」うと明らかにしているのである。

この「仏願の生起本末」が具体的に何を指すかについて、先学は様々な解釈を提示している²⁶⁶。その内容に示唆されることも多いが、筆者は、親鸞がここでも「言」と「曰」を使い分けて「聞」を明らかにしていることに注目したい。それは、親鸞が「経に聞と言ふは」と経の「聞」を「言」から押さえて、それを「衆生仏願の生起本末を聞きて疑心有ることなし」と確かめた後に、「是を聞と曰ふなり」と表現することから、これも曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』の第十八願成就文の解釈を、念頭においた受け止めであることが窺えるのである。いかに親鸞の「一念」理解に、曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』が影響を与えているかわかる²⁶⁷。

そのように押さえれば、『讚阿弥陀仏偈』の第十八願成就文解釈が受ける『論註』の問題提起において、「名義不相応」と対応して「不知如来」の課題が展開されていたことが

思い起こされる。『論註』では「如来」が「実相身」「為物身」であることを知らずということが、「名義と相応せざる」こととして明らかにされていた。つまり「名義」と「相応」するとは、「如来」が「実相身」「為物身」であることを知ることである。そしてそれを親鸞の『唯信鈔文意』の解釈を通せば、「法性法身」から「方便法身」としてはたらく「尽十方無碍光如来」の名号のはたらきが「如来」の事実であることが窺われた。

親鸞はここで『涅槃経』「聞不具足」の経説を通して、「聞」を実現しない根本原因を、「如来の所説」である「十二部経」を受け止めることができないうことにあると提示し、そしてそれを承けて「聞」を「仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし」として明らかにしている。つまり親鸞は、『涅槃経』「聞不具足」の引用から反顕された「如来」の事実を受け止めることに、「聞不具足」の根本原因があることを示したのに加えて、曇鸞が「名義不相応」と対応して示していた「不知如来」の確かめを念頭に「名号」のはたらきを、本願を根本としたはたらきとして「仏願の生起本末」と表現するのである。それはまさに親鸞が二十九歳の時の法然との値遇の意義を、

然（る）に愚禿積の鸞、建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す。

（『定本』三八一頁）

と語る事実に通じている。つまり親鸞は、法然に具体化された「仏願の生起・本末」である「（諸仏）如来」「名号」のはたらきに出会い、そのはたらきの根源にある「本願」に「帰」したことを表現するのである²⁶⁸。親鸞はここで衆生に実現する真実なる「聞」の在り方を、「仏願の生起本末」という表現を通して、「如来」の事実と押さえ、その「一念」の持つ「一回性」の根源的意義を、「如来」との値遇として明らかにするのである。

第二節 「信」の課題における「乃至」の意義―「多少之言を撰する也」―

第一項 坂東本「多少之言を撰する也」の意義

さて、そのような信の「一回性」に対して、信の「相続性」はいかに明らかにされているだろうか。ところで親鸞は、「願成就の一念」を転釈する中で、「一念」に「相続心²⁶⁹」という意義を与えている。これは『論註』で、「不相続心」を「信心相続せず、余念間つるが故に²⁷⁰」と述べることを承けるものである。つまり「願成就の一念」が、「相続心」の意味を持つことは、「余念間つる」ことが無いことを意味するのである。

しかし、親鸞の仏道において「余念間つる」ことが無いことを具体的に受け止めるのは意外と難しい。例えば先学は、「相続心」を「決してなくなることなく持続する心²⁷¹」と解釈したり、「昨日も今日も面かわりせず、ひたすら如来を憶い奉る²⁷²」として「憶念」と関わって解釈している。確かに親鸞は『浄土和讃』で「弥陀の名号となえつつ憶念心まことにうるひとは憶念の心つねにして仏恩報ずるおもいあり²⁷³」と詠い、「憶念の心つねにして」と述べる。しかし、親鸞の生涯における「寛喜の内省」という出来事が示すように、「回心」の後にも私たち凡夫の心は揺れ動く。それは先に述べたような「一念」が「相続心」の意義を持つことと矛盾することなのであるだろうか。

親鸞の行における「一回性」と「相続性」の課題では、「乃至」が「一多包容の言」であることを厳密に確かめた時に見出されてきたのは、「一」と「多」の平等性であった。

それは「一（念）」と「多（念）」を、「聞」が貫くこととしての平等であったし、「行」の「乃至」は「一多包容の言」と押さえられるべき質を有しているものであった。

おそらく「行」の「相続性」を窺ったときと同様に、親鸞の「信」における「乃至」の解釈を厳密に確かめることで、「信」の「一回性」と「相続性」の内実を窺う上で重要な視点を得ることができよう。それはまた、私たちが一般的に想像するような信心の量的な「相続」とは異なった視点を与える予想され、「一念」が「相続心」と押さえられる具体相もそこで明らかになるだろう。以下、「信」の課題における「乃至」の意義を確かめていきたい。

さて「信」における「乃至」解釈の【坂東本】の特徴と課題については、「序章」で既に言及したが、ここで再度確認しておきたい。この訓読の特徴は、【高田本】と比較することにより明確となる。

【高田本】言ニ乃至^ト一者^ハ撰^{スル}ニ多少^ヲ一之言^ハ也 （『専修寺本』上・二六〇頁）

【坂東本】言ニ乃至^ト一者^ハ撰^{スル}ニ多少^ノ之言^一也（『定本』一三八頁・『翻刻篇』二二五頁）
このように【高田本】では、「乃至」を受け止めるに当たって、「乃至と言（ふ）」は多少を撰する之言なり」と訓点を振っている。【高田本】の訓読では、「乃至」が「多少」を「撰」するという「言」（ことば）であることを示している。一方【坂東本】では、「乃至と言（ふ）」は多少之言（を）撰する也」と訓点を振る。このとき、「乃至」は「多少」という「言」（ことば）を「撰」するという意味になる。【高田本】では「乃至」が「言」であることを強調し、【坂東本】では「乃至」が「撰」するのは「多少」という「言」であることを強調して示すものとなる。親鸞はなぜ【坂東本】でこのような訓点を振るので

あろうか。

このような【坂東本】の訓読の意味を、「信」の「乃至」の課題として厳密に窺う上では、二つの視点から確かめられるべきことがあると考える。一つ目は、なぜ「多少之言（を）撰する也」と表現されねばならないのかであり、二つ目はなぜ「多少」が選ばれたのか、である。

一つ目の課題を明らかにする為に、まず確かめなければならないのは、親鸞が「言〇〇」とする場合と、「〇〇言」もしくは「〇〇之言」とする場合で区別することである。最も分かりやすい用例が、以下に引用する行巻の「帰命字訓釈」であろう。

爾者、南無之言^ハ帰命^{ナリ}帰言^ハ（中略）命言^ハ（中略）是以^{ツテ}帰命者^ハ本願招喚^{セウクワン}之勅命也

（帰命字訓釈『翻刻篇』七七頁・『定本』四八頁）

又云言^ニ南無^ト一者^ハ即是^{ナリ}帰命

（行巻所引『観経疏』「玄義分」「六字釈の文」「翻刻篇」七五頁・『定本』四七頁）
良く知られているように、親鸞は行巻で『観経疏』「玄義分」の文を基にして、「南無之言は帰命なり」から始めて、特徴的な「帰命は本願招喚の勅命也」という解釈をしている。注目したいのが、親鸞がこのような独特な解釈をするに当たって、「南無之言」という表現を用いることである。併せて引用したが、元々の『観経疏』の文章では、「言南無者」となっていたものを、親鸞はわざわざ「南無之言」と変更し、解釈をしている。つまり親鸞は「南無」を受け止めるに当たって、意図的に「言」の位置を変更して「南無之言」とすることが窺われるのである²⁷⁴。

特に「之言」とする意義に注目すると、坂東本の自釈で、先に示した「南無之言」と

「多少之言」を除いて、「○○之言」と表現している例が以下の通りある。

① 復乃至者・一多包容之言言大利者对小利之言一言無上者对有上之言

(行卷『翻刻篇』一〇九頁・『定本』六九頁)

② 白道者白之言对黒一也、白者即是選択摂取之白業往相回向之浄業也黒者即是無明煩惱之黒業二乘人天之雑善也、道之言对二路一道者則是本願一実之直道大般涅槃無上之大道也、路者則是・二乘三乘万善諸行之小路也

(信卷『翻刻篇』二二二―二二三頁・『定本』一三〇―一三一頁)

③ 言二横超断四流一者横超者横者对二竖超竖出一超者对二迂一対二廻一之言竖超者大乘眞實之教也

(信卷『翻刻篇』二三〇頁・『定本』一四一頁)

④ 夫雑行雑修其言一而其意惟異於二雑之言一撰二入万行一対五正行有二五種雑行一雑言人天菩薩等解行雑故曰二雑一自本一非二往生因種一廻心回向之善故曰二浄土之雑行一也、

(化身土卷『翻刻篇』五〇七頁・『定本』二九〇頁)

⑤ 経言二執持一亦言二一心一執言彰三心堅牢而不二移転一也、持言名二不散不失一也、一之言者名二無二一之言也、心之言者名二眞実一也、斯経大乘修多羅中之無問自説経也、

(化身土卷『翻刻篇』五一二頁・『定本』二九三―二九四頁)

これら坂東本による用例に基づけば、親鸞が「之言」と表現する時には、多くは仏言に對して附している(①⑤)ことがわかる。②③の用例は、仏言ではなく善導の二河白道の譬えにおける「白」と「道」を「白之言」「道之言」とし、「横超断四流」の「超」を「之言」とするものである。しかし、これは「黒」と「路」に「対」する言葉として「白之言」「道之言」を用いており、また「超」も「迂」と「廻」に「対」する言葉として示されて

いる。これらの用例も、おそらく親鸞の意図があると思われるが²⁷⁵、これは別の語と対比することを課題とする中で用いられる表現であるため、親鸞が「乃至と言（ふ）」は多少之言（を）撰する也」と表現する確かめとは少し趣旨が異なる。

そこで注目したのは、④の用例である。ここで親鸞は、仏言ではない「雑行」の「雑」を「雑之言」と表現している。そしてその「雑之言」に「万行を撰入す」と示している。つまり「雑」という「言」（言葉・表現）を強調し、その「言」において「万行を攝入」することを示すものとして、「雑之言」を用いているのである。

このような「之言」の用例は、親鸞がなぜ【坂東本】で「多少之言」と訓読するかにも示唆を与えてくれる。【高田本】の「乃至と言（ふ）」は、多少を撰する之言也」という訓読では、「乃至」が「多少」を「撰」するという語義をもった「（仏）言」であることが示されるに留まる。しかし【坂東本】の「乃至と言（ふ）」は多少之言（を）撰する也」という訓読では、「乃至」が「撰する」のは「多少」という「言」（言葉・表現）であることを強調し、その「多少」という「言」で表現される内容を「撰」する意味として「乃至」を受け止めることが出来るのである。その場合、「多少」は「多」と「少」として別々の内容ではなく、「多少」という一つの「言」（言葉・表現）として受け止められるべきものとなる。

もちろん先学が指摘するように、その他の多くの用例から、【高田本】の訓読が正しいとの見解もある²⁷⁶。つまり坂東本の訓点には、親鸞が誤って附したという見解である。しかし筆者は、親鸞が「信」の課題における「乃至」が「撰する」のは「多少」という「言」で表現される課題であることを、「多少之言」として強調する、という明確な「親鸞からの

メッセージ²⁷⁷」として受け止めたのである。

その時に、次に問題となるのが、親鸞が「多少」という「言」を強調することで何を明らかにするのか、ということである。特になぜ「多少」という「言」で、「信」の「乃至」が「撰」する内容を受け止める必要があるのかが課題となる。それは例えば「行」の「乃至」の解釈で示されていた「一多」との区別であり、また『一念多念文意』で、本願成就文の「乃至」を、

「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。
(『浄真全二』六六二頁)

と述べるように、「久近（ひさしきおもちかきおも）」・「先後（さきおものちおも）」という概念との比較である。つまりなぜ親鸞は「一多之言を撰する」、「久近之言を撰する」、「先後（前後）之言を撰する」と「信」の「乃至」では示さないのか、という疑問である。

ここでは二つの視点から、その意義を窺いたい。一つ目は「多少」という言葉が、あらゆる概念を量的に課題とすることが出来る表現であることから立てられる視点である。先の『一念多念文意』の解釈に示されていた「久近」や「先後（前後）」という概念は、時間の長さや、過去や未来という時間的な在り方を中心とする表現である²⁷⁸。一方、「多少」は次に引用して示す信巻の用例のように、様々な概念に対して、量的な表現として用いることが出来るものである²⁷⁹。

① 信巻『観経疏』・深信釈「就人立信」（『定本』一〇六頁）

「一切の凡夫、罪福の多少・時節の久近を問はず、但能く上百年を尽（く）し、下

日・七日に至（る）まで、一心に弥陀の名号を専念して、定（む）で往生を得（る）こと、必（ず）疑い無き也」

② 「大信嘆徳」（『定本』一三二頁）

「凡そ大信海を案ずれば、貴賤・縑素を簡ばず、男女・老少を謂はず、造罪の多少を問はず、修行の久近を論ぜず（中略）多念に非ず・一念に非ず、唯（だ）是（れ）不可思議・不可説・不可称の信樂なり」

③ 『論註』 「八番問答・第六問答」（『定本』一八七頁）

「汝、五逆十惡繁業等を重と為し、下下品の人の十念を以て軽と為して罪の為に牽かれて先づ地獄に墮して三界に繁在すべしとは今当に義を以て、輕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ざるなり」

④ 『論註』 「八番問答・第八問答」（『定本』一八九頁）

「問（ふて）曰（はく）、心若し他縁せば、これを撰して還らしめて、念の多少を知るべし。但多少を知（ら）ば、復間なきにあらず。若し心を凝らし想を注めば、復何に依てか念の多少を記（す）ことを得べきや。答（へて）曰（はく）、『經』に十念と言（ふ）は、業事成弁を明（か）すならくのみと。必（ずしも）須（ら）く頭数を知るべからざるなり」

これら信巻の用例を通せば、「多少」には以下のような三種類の内容が確かめられる。

（1）「罪」の「多少」（①『觀經疏』「罪福」②「大信嘆徳」「造罪」自釈）

（2）「時節の久近・多少²⁸⁰」（③『論註』第六問答）

（3）「念の多少」（④『論註』第八問答）

つまり親鸞が「久近」や「先後（前後）」と区別して「多少」を選んだ一つの理由として、（1）「罪」（2）「時節」（3）「念」というような様々な内容を「多少」が想定できることに見出すことができるのである。

二つ目は、「信」の「乃至」を「摂」という字で、そのはたらきを明らかにしていることから立てられる視点である。前章で確かめたように、親鸞は「行」の「乃至」を「包容」というはたらきを持つものとして明らかにしている。そこで考察したように、親鸞は「包容」に「カヌ」「イル」^レと左訓を附すことで、「一」と「多」を平等に入れることを示していた。しかし親鸞は、「信」の「乃至」を明らかにする中では、「包容」ではなく、「摂」という表現で、そのはたらきを示している。その意義は「信」の「乃至」を、「行」の「乃至」と厳密に区別して受け止める上では重要な課題を含むと思われる。

そもそも「摂」は、「取り持つこと」「二つの事を一にすべ括りて勤むること²⁸¹」を字義とするものであるが、親鸞はそのような一般的な字義を超えた意味を「摂」に見ている。親鸞は『浄土和讃』「『弥陀経』意」（国宝本）において、「摂」を含んだ以下のうな和讃を詠んでいる。

十方微塵世界の 念仏の衆生をみそなわし

摂取してすてざれば 阿弥陀となづけたてまつる （『浄真全二』三七九頁）

この中で親鸞は、「摂取」に「シユハムカエトル オサメトル ヒトタビトリテナガクス
テヌナリ セフハモノ、ニグルヲオワエトルナリ セフハオサメトル」（取は迎えとる。
おさめとる、ひとたびとりて、長く捨てぬなり。摂はものゝにぐるを追わえ取るなり。摂
はおさめとる²⁸²）という左訓をしている。つまり親鸞は、摂取不捨という光明のはたら

きを明らかにする中において、「撰」の字は「モノ（衆生）」が逃げてもどこまでも追いかけて、「撰」め取ることを課題とする表現と受けとめるのである。

ここで親鸞が【高田本】と区別して【坂東本】で「多少之言（を）撰する也」と解釈することとの関連で受け止めれば、親鸞の「多少」の用例の中で、『論註』「八番問答」③「時節の久近・多少」（第六問答）④「念の多少」（第八問答）という「言」があることが注目される。特にこれら二つの用例が、「一念」に対せば「乃至」の内容となる「十念（相続）」と関わって用いられている「言」であることは興味深い。

後に詳述するが、親鸞が信巻巻末で引用する「八番問答」の第六問答以降では、「五逆」と「十念」の「軽重の義」についての問答を展開している。その中で「多少」は、「十念（相続）」を量的に捉えるような衆生の執着をあらわす「言」として用いられている。しかし、曇鸞は「十念」は「多少」という「言」で示されるような量的な側面からではなく、いわゆる「三在釈」や「業事成辯」という質の側面から受け止めるべきことを明らかにしていく。つまり曇鸞は「八番問答」の中で「多少」という「言」を、衆生が量的に「十念」を捉え、それに執着する課題を表現する「言」として用いているのである。そして「多少」という基準から捉えることと本質的に相違する「十念」の意義を、第六問答以降で明らかにするのである。

このように信巻巻末所引の『論註』で示されている「十念」と「多少」という「言」の関連と、親鸞が「撰」で、「信」の「乃至」のはたらきを表現することに注目すれば、【坂東本】に示された独特な訓読による「乃至」の解釈は、『論註』「八番問答」で表現される「多少」という「言」と関係づけた受け止めといえるのではないだろうか。

つまり、親鸞が「撰」という字から「信」の「乃至」のはたらきを明らかにするのは、どこまでも「撰」め取ろうとする撰取不捨の光明のはたらきが「乃至」のはたらきであることを表現する。そしてそのような撰取不捨の力用から「逃ぐる」衆生の本質を、「多少」という「言」で表現される衆生の量的な執着の課題として具体的に示し、その衆生をどこまでも追わえ取り「撰」することを、「乃至」の内容となる「十念」と関わって、【坂東本】で「多少之言（を）撰する也」と表現するのである。

もちろん「信」の課題にある「乃至」の「撰」に、このような左訓が直接あるわけではない。そのため、『浄土和讃』の「撰」の左訓の解釈を、直接に当てはめることは問題もあるだろう。しかし第二章第三節で明らかにしたように、「一念」の「一回性」の本質は、阿弥陀という撰取不捨の光明に照らされていることへの自覚である。それに加えて、親鸞は「相続性」を明らかにする「乃至」が「撰」する対象を、「一念」に對せば「乃至」の内容となる「十念（相続）」と関わっている「多少」という「言」を強調して示しているのである。

それらの関りに注目すれば、親鸞が「信」の「乃至」を「多少之言（を）撰する也」と示すことの意義を、『浄土和讃』の左訓を手掛かりとすること、『論註』「十念（相続）」と「多少」という「言」で示されている課題との関連で窺うことも許されるのではないだろうか。親鸞は信巻巻末で示される『論註』「十念（相続）」の本質を確かめることを通して、「多少」という「言」で確かめられている衆生の執着の在り方を、いかに正しい在り方へと「撰」して、「追わえ取る」かを明らかにする営みを見出しているのである。

以上のような展望に立てば、「乃至」を「多少之言（を）撰する」とした具体相は、

『論註』で示される「多少」と「十念（相続）」の確かめを通して明らかにすることができ。その「十念」と「多少」の問題は、『論註』「八番問答」において、本願成就文の「唯除」の文を発端とする中で展開される。先ほども述べたように、親鸞は「信一念釈」に引用する本願成就文に「唯除」の文を引用しない。

そこで次項では、親鸞が「信一念釈」から、『論註』「八番問答」を引用する信巻巻末までの展開を、いかに明らかにしているかを考察する。その考察を通して、親鸞が「信」の「乃至」を「多少之言（を）撰する也」と示した課題が、信巻の構造の上でいかに展開しているのかを明らかにしたい。

第二項 「信一念釈」から「唯除五逆誹謗正法」への展開

― 悲歎述懐と「夫れ」に注目して ―

それでは「信一念釈」から『論註』「八番問答」の引用までをいかなる展開として受けとめることが出来るだろうか。ここで親鸞が「本願成就の果相」の一つとして示す「真仏弟子釈」から、「仮」「偽」の課題を受けて明らかにする²⁸³、信巻・悲歎述懐の文に注目したい。

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、傷む可しと矣。

（『定本』一五三頁）

ここで親鸞は、これまでの確かめより「誠」に「知」られたことを表白する上で、「愚禿

「親鸞」と自己を位置付けている。つまりそれは仏弟子の表明である。「釈²⁸⁴」の一字を入れることができない自己の現実相が明らかとなったということである。

ここで親鸞が、「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」と表白することに注目したい。これは先学が指摘するように、単なる自己反省と言った次元の悲歎ではない²⁸⁵。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、親鸞においては、「定聚の数に入る」「真証の証に近づく」ことが確かに成就したからこそ、それを「不喜」「不快」なる自己の事実への悲歎なのである。つまりこの悲歎述懐の文は、親鸞が「一念」の「彰」の側面で、「慶心」として「正定聚のくらゐをうる」ことが成就した事実について、「不喜」「不快」という表白なのである。

それを踏まえれば、この悲歎述懐は「一念」の「信」の本願成就によって知らされた内容として受け止めることができるだろう。実はこの「悲歎述懐」の内容も、撰取不捨の力用と深い関係があるものである。親鸞は「信一念釈」において、現生十種の益を以下のよう示している。

何者か十と為る。一（つ）には冥衆護持の益、二（つ）には至徳具足の益、三（つ）に

は転悪成悪の益、四（つ）には諸仏護念の益、五（つ）には諸仏称讚の益、六（つ）に

は心光常護の益、七（つ）には心多歡喜の益、八（つ）には知恩報徳の益、九（つ）

には常行大悲の益、十には正定聚に入る益なり。（『定本』一三八―一三九頁。）

ここで親鸞は「一念」の「金剛の真心」において実現する内容として十種の益をあげている。その中で第十番目の「正定聚に入る益」は「総益」と位置付けられ、その他の「益」

は「正定聚に入る益」の内容として明らかにされる。そしてこれらは先学によって、それぞれ対をなす「益」と受け止められている。

その中で第六番目に「心光常護の益」、第七番目に「心多歡喜の益」が示されていることは注目される。先学はこれら二つの利益について、「如来の心光が吾等に表れて此の歡喜となる²⁸⁶」と受け止める。つまりこれは「心多歡喜」が「心光常護」のはたらきによって成り立つことを明らかにしているのである。ここで親鸞が「心光常護」と示すように、「撰取の心光²⁸⁷」のはたらきは「常²⁸⁸」という絶えることのないはたらきである。つまりそのはたらきによって、「心多歡喜」というよろこびはいつでも成り立つはずなのである。

しかし、親鸞は「悲歎述懐」において、本来いつでもよろこぶべき事実を、「不喜」「不快」なる身の現実があることを告白し、それを「恥ず可し、傷む可し」とまで述べている。まさに「撰取」のはたらきの中に「常」にありながらも、自身の現実を鑑みれば、それをよろこべず、たのしめず、「悲哉」と述べるしかない事実があることを、本願の成就によってかえって知らされたのである。このように「一念」の撰取不捨の自覚は、その仏道の歩みにおいては、悲歎の自覚として展開する。

また本願の仏道の歩みにおいて、その成就を「喜」ぶことができない「こゝろ²⁸⁹」の問題は、『歎異抄』第九章の著名なエピソードがある。それは唯円が、「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」と親鸞に問いかけ、それに対して「親鸞もこの不審ありつるに」と応じる所からはじまる。親鸞はそれに続けて以下のように述べる。

よくよく案じみれば、天におどり地におどるほどによるこぶべきことをよろこばぬにて、いよいよ往生は一定おもひたまふなり。よろこぶべきこゝろをおさへてよろこばざるは、煩惱の所為なり。しかるに仏かねてしろしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、他力の悲願はかくのごとし、われらがためなりけりとしられて、いよいよたのしくおぼゆるなり。(後略) (『浄真全二』一〇五八―一〇五九頁)

親鸞はここで天地に踊るほどよろこぶべきことを、よろこばない、よろこべない「こゝろ」の原因を、「煩惱の所為」と押さえている。つまりこれを踏まえれば、親鸞が悲歎述懐として述べる内容は、「煩惱具足の凡夫」に根本的な課題が確かめられるのである。

『歎異抄』では、親鸞は続けて、そのような「煩惱具足の凡夫」の「われらがため」に起こされた「他力の悲願」であることを述べて、「いよいよたのしくおぼゆる」と受け止める。しかし親鸞は「悲歎述懐」においては、『歎異抄』で示したような「煩惱具足の凡夫」に起こされた「他力の悲願」ということまでは示していない。『教行信証』で悲歎述懐に続けて展開されるのは、以下の『涅槃経』の文である。

夫れ仏、難治の機を説(き)て、『涅槃経』に言はく迦葉、世に三人有り。その病治し難し。一(つ)には謗大乘、二(つ)には五逆罪、三(つ)には一闡提なり。(後略) (『定本』一五三頁)

ここで冒頭「夫れ」と示すように、親鸞は先の悲歎述懐の「必然的な帰結」を承けて、『涅槃経』の引用を始めることを示している。つまり親鸞は悲歎述懐で示されていた「煩惱具足の凡夫」の事実を承けて、それを「難治の機」として、「謗大乘」「五逆罪」「一闡提」という衆生の罪悪の問題として課題を展開し、深めているのである。

その「難治の機」の具体相を、親鸞はこれ以降『涅槃経』の阿闍世王の物語を通して示していく。その内容を簡単に述べれば、父殺しで地獄に落ちなくてはならないと苦しむ阿闍世が、世尊との出遇いを通して、全く自己に根拠することのない「無根の信²⁹⁰」が發起し、「諸の衆生の為に苦悩を受けしむ（とも）、以て苦とせず²⁹¹」とまで述べるものである。そして親鸞はそのような『涅槃経』の引用を受けて、以下のように述べる。

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べし。本願醍醐の妙薬を執持すべきとなりと、知る応し。

（『定本』一八三・一八四頁）

親鸞はここで阿闍世を、「難化の三機」「難治の三病」の代表として受けとめ、「大悲の弘誓」を「憑」んで、「利他の信海」に「帰」すれば、「病」「機」が「治」「療」されることが明らかになったことを示している。

つまり親鸞は、『涅槃経』の引用を通して、『歎異抄』で確かめられていたように、「他力の悲願」が「煩惱具足の凡夫」の「われら」のために用く事実であることを、衆生の罪悪の問題（謗大乘・五逆・一闡提）として展開し、まさしくそれが「大悲の弘誓」「利他の信海」という本願のはたらきを通して、救済の事実が成り立つことを明らかにするのである。

ここまでの確かめで、「一念」の「慶心」に実現する「正定聚」について、「不喜」「不快」なる課題が一度結ばれるように見受けられる。しかし親鸞はそこで終わらずに

「弥陀の弘誓」によって「煩惱具足の凡夫」の身、「謗大乘」「五逆」「一闡提」の身が救われることが明確になって、初めて本願にある「唯除」という但し書きが課題とされてきたことを明らかにする。親鸞は以下のように示す。

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。『觀経』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。報へて遵はく、『論の註』に曰く（『定本』一八四頁）

ここで冒頭また「夫れ」と示すことは、これまでの確かめの内容である「大悲の弘誓」で救済される、という親鸞の確信を承けることが明確に示されている。しかしその確信があるからこそ、「今」課題となったのが「諸大乘」に説かれている「難化の機」という「教化し難い²⁹²」機があることとして述べる。そして「今」、その典型例として『大経』の「唯除五逆誹謗正法」の本願と本願成就文にある但し書きが課題となることを明らかにするのである。つまり父殺しの「五逆罪」を犯した阿闍世までも救う「弥陀の弘誓」の内容に、「唯除五逆誹謗正法」があるのはなぜか、という切実な問いかけである。

そして親鸞はここで『大経』の「唯除五逆誹謗正法」の「五逆罪」は「無間惡業」、
「誹謗正法」は「及諸聖人」の意義を含むべきであることを、『如来会』の「唯除造無間惡業誹謗正法及諸聖人」を合わせて引くことで指示している²⁹³。またその『大経』に説かれる「唯除五逆誹謗正法」の課題を受け止める具体的な方法として、『觀経』には「五逆」の「往生」は「明」かすが、「謗法」の往生を「説」かないこと²⁹⁴、また『涅槃経』には「難治の機と病」という内容が「説」かれていることを示している²⁹⁵。つまり親鸞

は特に『大経』と『観経』の経説の矛盾をきつかけとして、「斯れ等の真教云何が思量せむや」と述べて、以下『論註』「八番問答」等を引用するのである。

このように信巻の構造を確かめれば、親鸞が「信一念釈」に「唯徐」の文を引用しないのは、「一念」の事実を「不喜」「不快」なることから、本願成就文の「唯徐」の課題が展開される関係にあることを明かすためと窺える。

次節では、その本願成就の「唯除」の課題を展開する『論註』「八番問答」の考察を通して、親鸞が「信」の課題における「乃至」を「多少之言（を）撰する也」とした意義を考察し、「信」の「相統性」の内実を窺う。

第三節 「信」の「相統」の内実

—衆生における「多少」の関心と「十念相統」—

第一項 衆生における罪の構造

—「八番問答」における「五逆罪」と「誹謗正法」—

「八番問答」で「十念」と「多少」の問題が示されるのは、第六問答以降であるが、親鸞はその前に、第二問答から第五問答までを引用している²⁹⁶、簡単に確かめておきたい。第二問答は、親鸞が自釈で直接出していたように、『大経』の本願成就文の「唯除」の文²⁹⁷と『観経』の下々品の往生の教説の矛盾が問われる。それに対して『大経』の内容は、「五逆」と「誹謗正法」が複罪であるが故に「生を得」ずとされ、『観経』のよう

に「五逆罪」単体であれば、「正法」を「誹謗」しないことを理由に「生を得」と明かされる²⁹⁸。それに続く第三問答は、「誹謗正法」単罪の「生」を問い、「誹謗正法の罪極重なる」ことを指摘する。そしてたとえ「誹謗正法」単罪であつても、そこには「願生する」という「理」がないから「生」を「得」ないとする²⁹⁹。

このように第二問答と第三問答では、自釈で示された『大経』と『観経』の経説の矛盾を基本とした問答が展開され、「誹謗正法」の一点に「往生」の得否があることを明かしている。もし親鸞が冒頭の『大経』と『観経』の経説の矛盾を問題とするだけであれば、ここで引用が終つていてもおかしくはない。しかし親鸞はここで引用を終えずに、以下の問答を続けて引用し、罪の内実を確かめていくのである。

第四問答・第五問答は、第六問答以降の内容と直接関わるので、引用して確かめる。

問（ふて）曰（く）、何等の相か是（れ）誹謗正法なるや。答（へて）曰（く）若（し）無仏・無仏法・無菩薩・無菩薩法と言はむ。是（の）如き等の見をもて若（し）は心に自ら解り、若（し）は他に従ひて其の心を受けて決定するを皆誹謗正法と名（づ）くと。
（『定本』一八五―一八六頁）

曇鸞は第三問答までの確かめで、「往生」の得否は「誹謗正法」の一点にあると明らかにしたが、第四問答では、その確かめを踏まえて「極重」なる「罪」である「誹謗正法」の具体相を明らかにする。曇鸞はそれを「無仏」「無菩薩」「無仏法」「無菩薩法」という「見」に立ち、自己の勝手な解釈や他者（邪師・邪教³⁰⁰）の考えをもつて決定していく在り方を「誹謗正法」と押さえている。

ここで示されるのは、一般的に「誹謗正法」と聞いて想像される「師をそしり、善知識

をかるしめ、同行をもあなづりなむどしあはせたまふよし³⁰¹とは少し異なるものである。つまりここで曇鸞が問題とするのは、法も無ければ得道の人も「無」と押さえるような「見」の課題である。つまり第四問答が「誹謗正法」として明らかにするのは、具体的な行為としてではなく、内面的、思想的在り方という「見」としての「誹謗正法」なのである。

その「見」を根本とする「誹謗正法」は、第五問答で「五逆罪」との関係で展開される。問（ふて）曰（く）是（の）如き等の計は、但是（れ）己が事なり。衆生に於（い）て何の苦惱有れば、かの五逆重罪に踰へむや。答（へて）曰（く）、若し諸佛菩薩世間出世間の善道を説（き）て、衆生を教化する者無しまさずは、豈に、仁義礼智信有ることを知らむや。是（の）如き、世間の一切善法皆断じ、出世間一切賢聖、皆滅しなむ。汝但五逆罪の重たることを知て、五逆罪の正法無き従り生（ずる）ことを知らず。是の故に謗正法の人は其の罪、最も重なりと。（『定本』一八五―一八六頁）

ここで曇鸞は誹謗正法と言っても、結局は自己一人の内容（己が事）であって、他の衆生に苦しみを与えるわけではないと述べる。しかしそうであるのに、なぜそれが「五逆重罪」に超えるのかと問う。曇鸞はそれに対して「諸仏菩薩」が「出世間の善道」を説かなければ、どうして人々は「仁義礼智信」を知ることができようか、とする。またもし「諸仏菩薩」が「善道」を説かなければ、「出世間」における「一切善法」は皆消滅し、あらゆる賢者・聖者は滅びると確かめる。そしてこの問いを出す者を「汝」と呼び掛けて、「五逆」の重きことは知っていても、その「重罪」は「誹謗正法」から生ずることを知らないとして、
べて、「五逆罪」は「誹謗正法」より「生」ずるといふ基本的な構造を確かめるのである。

これはおそらく世間一般の倫理観に非常に近いものである。私たちが本来持っている「罪」の先入観とも言えるだろうか。ここで曇鸞は一般的に重いと捉えられる「五逆罪」の根本には「誹謗正法」があり、根源的な罪であることを、「汝」と呼びかけながら押さえるのである。

しかし第六問答以降は、このように「罪極重」と押さえられ、根本的と示された「誹謗正法」はただの一度も出てこない。第六問答以降は「五逆罪」が「十念」との関係で論じられている。これほどまで「誹謗正法」を根源的課題と押さえおきながら、なぜ第六問答以降は「五逆」を問題とするのであろうか。安田理深は「五逆」について、以下のよう
な指摘をしている。

五逆を起こそうと思つて起こすものはいない。業の縁によつて五逆を起こすのである。だから、業の縁に触れた人間は、五逆という道德のあやまりにおいて道德の問題を悩んでいるのではなく、人間そのものを悩んでいるのである。我執が人間そのものとなれば、人間存在というものの罪を悩んでいるのである。人間性の罪を道德の過失において悩んでいるのである。（『安田理深講義集3』一八〇頁）

安田がここで述べる「五逆」という道德のあやまりを通して、「人間そのものを悩んでいる」という指摘は重要である。つまり「五逆」という「道德の問題」を通して、「人間性の罪」「人間存在というものの罪」である「誹謗正法」に触れるという指摘である。

この見解を参考にすれば、第六問答以降では「五逆罪」と「十念」の課題が確かめられるが、それは第五問答までの「誹謗正法」を根源とする確かめを踏まえた上で、「道德的な過失」という現実的な課題（五逆罪）を明らかにすることが、「人間存在というものの

つみ」（誹謗正法）に通底する確かめとなるのである。つまり第六問答以降は、「十念」による「五逆」の罪人の往生の根拠を確かめるとは言っても、その根本にある「誹謗正法」の課題が見据えられているのである。

以上、第二問答から第五問答までの考察を通して、第六問答以降の前提となる衆生における罪の構造を考察してきた。次項では、その罪の構造を踏まえながら、「十念（相続）」と「多少」の関係に、「乃至と言（ふ）」は多少之言（を）撰する也」とされた具体相を窺う。

第二項 他力の「実体化」の課題と仏道の歩み

―本願成就の仏道における「多少」と「十念相続」―

それでは第六問答以降の確かめに入っていく。

問（ふて）曰（く）『業道経』に言（は）く、業道は秤の如し。重き者先づ牽くと。

『観無量寿経』に言（ふ）が如し、人有（り）て五逆十悪を造り、諸の不善を具せらむ。悪道に墮して多劫を徑歴して、無量の苦を受くべし。命終の時に臨（ん）で善知識教えて南無無量寿仏と称せしむるに遇はむ。是（の）如き、心を至して声をして絶えざらしめて、十念を具足すれば便（ち）安樂浄土に往生を得て、即（ち）大乘正定の聚に入（り）て畢竟して不退ならむ。三塗の諸の苦と永く隔つ。先牽の義、理に於

（い）て如何ぞ。又曠劫より已來備に諸の行を造れる、有漏の法は三界に繫属せり。

但十念を以て阿弥陀仏を念じて便（ち）三界を出でば、繫業の義復云何が欲せむとす

るや。

(『定本』一八六—一八七頁)

これまでの問答と比較すると非常に長い問いだが、基本的に『業道経』と『観経』を比較することを主な内容としている。それは『業道経』によれば、業が「重き者」を「牽く」という道理があるが、『観経』の内容はそうになっていない、という問いから始まる。つまり『観経』下下品の「五逆十悪」「諸の不善」という「悪道に墮」て「無量の苦」を受けべき存在が、「命終の時」にたった「十念」、「善知識」の教える「南無無量寿仏」を「称」せば³⁰²、大乘の究極的な証果（得往生浄土・即入大乘正定聚・不退）を得るのは、「先牽の義」に反するのではないか、という問いである。

またそれに続けて問者は、『観経』の内容が、「繋業の義」にも反していると述べる。つまり『観経』の下下品の機は、「有漏」の行為を遥かな昔（曠劫以来）より造り続けており、本来であれば「三界」の迷いの世界に「繋属」するはずである。しかし『観経』には、「但十念」だけ「阿弥陀仏を念」ずれば、その「三界」を「出」と書かれている。それは「繋業」の道理と反するのではないか、という問いである。

以上のように第六問答は、『業道経』に基づいた二つの視点から、『観経』の経説に対して問いを出している。一読すれば分かるように、基本的に問者は、『観経』の内容に否定的であり、『業道経』に説かれる義を重んじるべき、という立場である。

この問いにおいて注目したいのは、曇鸞の「時」への注目と問者の証果への関心である。曇鸞は問者の問いの内容を、「五逆十悪」と「十念」との関係で押さえる中で、「臨終の時」「曠劫より已来」と述べるように、時間に注目した形で「業」の在り方を押さえている。つまり時間の長さを通して、「業」の量を論じるのである。

また曇鸞は「十念」に実現する証果の内容に、問者の問題意識があることも示している。曇鸞はここで『観経』下下品の内容を要約した文章を示しているが、注目されるのは、「即（ち）大乘正定の聚に入（り）て畢竟して不退ならむ」という、『大経』本願成就文の「即得往生、住不退転」を承けた内容を組み込むことである。つまりここで曇鸞は、「十念」において、究極的な大乘の証果が実現することを問題とする問者の意識を浮き彫りにするのである。その中でも、特に「大乘正定の聚に入る」があることは、親鸞の「信」の「一念」の受け止めとも関わって注意すべきである。

このような曇鸞の確かめの注目は、問いに応じる答えの中でも明確に押さえられる。

答（へて）曰（く）汝、五逆十悪繁業等を重と為し、下下品の人の十念を以て軽と為して罪の為に牽かれて先づ地獄に墮して三界に繫在すべしとは、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ざるなり。（『定本』一八七頁）

曇鸞は冒頭において、その問いの内容を要約して押さえる。まず「汝」と述べて³⁰³、「五逆十悪繁業等」を「重」とし、「下下品の人の「十念」を「軽」として、先牽の義と繁業の義を受け止めることを問題とする。そこで「今」すべきことは「義」によって「軽重の義」を明らかにすること、そしてそれは「心に在り、縁に在り、決定に在り」という三在にあり、「時節の久近・多少に在るにはあらざるなり」と押さえる。

三在の内容はこれ以降に押さえられてくるが、ここで注目されるのは、曇鸞が問者の「十悪・五逆」と「十念」を比較する基準を、「時節の久近・多少」という言葉で表現していることである。

まずその内容を窺う上で注意されるのは、「時節の久近・多少」として、わざわざ「時節」を付けることである。先に確かめたように「多少」という表現は様々な概念に用いることができるが、「久近」は基本的には時間を中心とした概念である。つまり「時節」がなくても「久近」は「時」を問題とすることが理解できる表現なのである³⁰⁴。おそらくここで曇鸞がわざわざ「時節」を付けて明らかにするのは、様々な概念で用いることが出来る「多少」の課題も、ここでは時間的な側面から押さえようとする曇鸞の意図がある³⁰⁵。

それは問いの中で「命終の時」「曠劫より已来」とあるように、時間的な側面を強調して業の軽重を押さえていたことから窺える。「時節」とは、先に「時刻」との対比の中で押さえたように、節があること、つまり「区切り」の意味を持つものである。曇鸞はおそらくそのような「時節」の「区切り」の意味も踏まえて、衆生が時間の「区切り」の「多」い「少」ないという基準から判断することを見据えて、「業」の軽重における先入観の内容を、特に「時」の問題から受けとめることを強調し、「時節の久近・多少」と表現するのである。

また次に課題としたいのは、曇鸞が問者の大乘の証果に対する問題意識を、『大経』の内実を通して明らかにしていたことである。特にその中で「正定聚」に入ることを見出していた。そしてその問いに対する答えでは、問者の根本的な問題意識を、「時節の久近・多少」に基づいて、業を判断することに明らかにしていた。

このように曇鸞が、「正定聚」実現を疑う問者の根本的な問題意識を「時節の久近・多少」から押さえることを踏まえれば、親鸞が悲歎述懐において「入定聚之數」「近真証之

証」を「不喜」「不快」とする根底には、「時節の久近・多少」と表現されるような量的な側面にとらわれる人間の根源的な課題があるとと言えるのではないだろうか。つまりたった「十念」で「正定聚」に入ることとを疑うことと、正定聚にあることを「不喜」「不快」なることには、同じ質の通底した課題があるように感じられるのである。安田理深は、「時節の久近・多少」という課題について、以下のように述べている。

問題は十念で重罪を消してしまうということは判らぬ、それは業道を否定するものであると、それに対してそういう考えは間違っている。軽重というのは全て十念も業も量的に考えている。量的に考えている根本には実体化がある。質的に考えていない。両者は質的差異によるのである。時節とか多少とかそういうことで軽重を定める標準にはならない。外的標準を以て内面の標準としようとするものである。「時節の久近多少には非ざるなり」それ以下在心、在縁、在決定、三標準を以て形而上をはかる標準を出されたわけである。(『自己に背くもの』八四・八五頁)

安田はここで「十念」と「五逆」の差異は、「質的差異」に基づいて考えるべきであると指摘し、「時節の久近・多少」は「量的に考えている」と指摘する。そしてその上で、「時節の久近・多少」で「業」の「軽重」を見定める課題性を、「根本には実体化がある」と表現している。この指摘は重要である。

つまり「十念」を「実体化」すれば、それは単に「臨終の時」の短い時間において十回念ずることであるし、「曠劫已来」に「業」を積み重ねてきた量には遠く及ばない。また「一念」という絶対的な事実・「如来」との値遇の意義を、仏道の歩みの中で「実体化」してしまふのならば、「念仏をしながら他力をたのまぬ」相、つまり「ひとつなることを

ふたつにわかちなす³⁰⁶」(一念多念のあらそいをなすひと)ことになるのであり、それは「一念」の撰取不捨の絶対的事実を見失っているのである。

親鸞が悲歎述懐において、「一念」の事実を「不喜」「不快」と表現したことには、このような「実体化」と呼ぶべき自らの量に対する執着という課題が見出されているのであろう。それは「寛喜の内省」において、親鸞の「念仏の信心」が動揺した病床における二回目の經典読誦で、目の前に「きららかに、つぶさに」文字が出てきたことを思い合わせれば、自身の無意識の内に深く根差す「人の執心・自力の心」の課題と言える。親鸞は、曇鸞が第六問答において、本願他力を疑う者の本質を「時節の久近・多少」と表現したことに、深い「人の執心・自力の心」の課題性を見出し、「一念」の事実を見失う課題を表現する「言」として、【坂東本】で「多少之言」と表現するのである。

そのような「時節の久近・多少に在らざる」ことを踏まえてから、「十念」の本質を明かす第六問答以降は、親鸞においては「多少之言(を)撰するなり」と押さえられるような「モノノニグルヲオワエトル」「オサメトル」営みであるといえる。つまり「時節の久近・多少」という「実体化」とは根本的に相違する「十念」の本質を確かめることで、「人の執心・自力の心」といかに向き合っていくかを明かし、その本質に立つべきことを指し示すものとなるのである。それはまさに「乃至」の「オワエトル(追わえ取る)」「オサメトル(撰め取る)」という「撰」のはたらきの具体相となる。その課題は、「十念」の本質を確かめる以下の「三在釈」から始まり、続けて「十念」の実践的課題を確かめる第七・第八問答に続く内容である。まず「三在釈」から確かめる。

ここで個別の釈に入る前に、「三在釈」全体を概観してみると、共通して確かめておく

べきことが二つある。一つ目は、「在心」「在縁」「在決定」の「在」の意義である。つまり曇鸞は「在」という一字で、この確かめの共通性を明かしている。先学は「在」について「おいてみること³⁰⁷」と指摘する。つまり「三在釈」それぞれにおいて、「五逆」と「十念」の関係を、「心において考える」「縁において考える」「決定において考える」という視点から、「十念」と「五逆」の質の差を確かめるのである。

二つ目は、曇鸞による「依止」と「依」の表現の使い分けである。曇鸞はそれぞれの釈において、「依止」と「依」を使い分けて、「十念」「五逆」の関係を明らかにしている。先学は、「依止」を「因」、「依」を「縁」に分けて明らかにするとみている³⁰⁸。

本論でもこの二つの視点を採用しながら、三在釈の内実を窺い、「十念」と「十悪五逆繋業等」の「質的差異」を確かめる。まず「在心」からである。

云何が心に在ると。彼の罪を造る人は自ら虚妄顛倒の見に依止して生ず。此の十念は善知識方便安慰して実相の法を聞かしむるに依て生ず。一は実、一は虚なり。豈に相比ぶることを得むや。

(『定本』一八七頁)

曇鸞はここでまず「彼の罪を造る人」は、「虚妄顛倒の見」に「依止」して心が「生」じていること、また「此の十念」は「善知識方便安慰して実相の法を聞かしむる」ことに「依」て心が「生」じること確かめる。そして一方(十念)は「実」であり、一方(五逆)は「虚」であり、それらは比べることもできないと述べる。

ここで「彼の罪を造る人」の「依止」(因)を「虚妄顛倒の見」という「見」として押さえることは、第四問答で明らかにされていた「誹謗正法」を生み出す「見」が想起されているのであろう。それに対して「十念」の(心)は、「善知識方便安慰して実相の法を

聞かしむる」ことに「依て」生じると確かめている。この内実は、続けて以下の譬喩として語られる。

譬ば千歳の闇室に光若し暫く至れば即便明朗なるが如し。闇豈に室に在る事千歳にして去らじと言（ふ）ことを得むや。是を在心と名（づ）く。（『定本』一八七頁）

ここで千年ものあいだ闇に閉ざされた中においても、「光」が至れば、一瞬の内に明るくなるという譬喩が示されている。これは先に示されていた「時節の久近・多少」に直接応じる内容を持つものである。「曠劫より已来」と言われるような、どれほど長い間迷っていたとしても、「実相の法」を領受する時には、その闇は瞬間的に晴れるのである。また、これは「善知識方便安慰して」と押さえられたことを踏まえれば、師との値遇の内実を明かす意義があるだろう。

しかし注意しなくてはならないのは、ここでは「十念」の心の内容を、「依」からのみ確かめて、「依止」は示されないことである。それはおそらくここで生じると確かめられた十念の依止となる心は、次の「在縁釈」において展開されることを示唆するものである。

云何が縁に在ると。彼の罪造る人は自らが妄想の心に依止し、煩惱虚妄の果報の衆生に依て生ず。此の十念は無上の信心に依止し、阿弥陀如来の方便莊嚴真実清浄無量の功德の名号に依て生ず。（『定本』一八七—一八八頁）

ここで曇鸞は「在縁」では、「彼の罪を造る人」は「妄想の心」に「依止」することを因とし、「煩惱虚妄の果報の衆生」に「依」ることを縁として生じると述べる。一方で「此の十念」は、「無上の信心」に「依止」することを因とし、「阿弥陀如来の方便莊嚴真実清浄無量の功德の名号」に「依」ることを縁として「生」じると述べる。

ここで先に「在心積」で暗示されていた心が、「無上の信心」という、十念の「依止」として示されている。また「清浄」なる「功德」の「名号」が「依」て「生」ずる縁としても確かめられている。これは親鸞がこれまで明らかにしてきた行巻・信巻の文脈においては、「行信」の実現を指し示すものといえよう。それは次に示されている「在縁」の譬喩を通せばより明確となる。

譬ば人有（り）て毒の箭を被りて中る所筋を截り骨を破るに滅除薬の鼓を聞けば即（ち）箭抜け毒除こるが如し。『首楞嚴経』に言く、譬（へ）ば薬有り。名（づけ）て滅除と曰（ふ）。若し闘戦の時に用以て鼓に塗るに鼓の声を聞（く）者（の）箭出け毒除（こ）るが如し。菩薩摩訶薩も亦復是の如し、首楞嚴三昧に住して其の名を聞（く）者、三毒の箭、自然（に）拔出すと。豈に「彼の箭深く毒厲しからむ。鼓の音声を聞（く）とも、箭を抜き毒（を）去（る）ことあたわじ」と言（ふ）ことを得可けむや。是を在縁と名（づ）く。（『定本』一八八頁）

ここで曇鸞は、「名号」のはたらきについての譬喩を述べている。まず曇鸞は、冒頭に譬喩の内容をまとめ、それが『首楞嚴経』でも同様に確かめられることを示している。そのおおよその内容は、戦場で「滅除薬」を塗った「鼓」の「声」「音」を「聞」けば、即座に「箭」が「抜」けて、「毒」が「除」かれ、治療されるといふものである。

この比喩が何を問題としているかは、すぐには把握しづらいが、ここでは特に「鼓」の「声」「音」を「聞」くことが強調されている。つまり「名号」を「薬」に譬えて、その「薬」を塗った「鼓」の「音」「声」を「聞」くことで治療されるとは、諸仏の称名によつて「名声」となり、衆生に「聞其名号」を実現することを明かす第十七願・第十八願成

就の内実を指し示していると窺える。ここでは主に「名号」のはたらきの内容が示されているが、そのはたらきによって生じる心の内実は、次の「在決定」に展開している。

云何が決定に在ると。彼の罪を造る人は、有後心・有間心に依止して生ず。此の十念は無後心・無間心に依止して生ず。是（れ）を決定と名（づ）く。

（『定本』一八八頁）

曇鸞はここで「彼の罪を造る人」の決定は、「有後心」「有間心」に「依止」しているのに対して、「此の十念」の決定は、「無後心」「無間心」に「依止」していると確かめる。ここで「十念」が「無後心」「無間心」に依止して「決定」することを、『観経』の場面を受けて、「命終の時」であるから成り立つ心とする先学も多い³⁰⁹。しかし親鸞において「決定心」とは、「願成就の一念」に実現する内容であり、「一心」の根本的事実である³¹⁰。そのためここで明らかにされている「決定」は、先の「在縁」の内容を承けた「一念」の事実「依止」しているものと言えよう。

このような「三在釈」の一連の確かめを踏まえれば、曇鸞は「此の十念」の本質を、第十八願成就文にもとづいて確かめていると言うことができる³¹¹。曇鸞は以上のような確かめを踏まえて、以下のように述べる。

三の義を校量するに十念は重なり。重き者先ず牽きて能く三有を出づ。両経一義なるならくのみと。

（『定本』一八八頁）

曇鸞は在心・在縁・在決定の「三の義」を受け止めて、「十念」の本質を「重」とすることによって、『観経』の説が先牽・繋業の義に反しないことを確かめ、『観経』と『業道経』の道理を「一義」と明らかにするのである。

このように『観経』の「十念」の本質が、本願成就の「行信」に根差す「念」であることが「三在釈」を通して確かめられる。しかしそれが未だ「十念」であることの必然性までは明らかでない。その課題が、次の第七問答・第八問答の「十念」の確かめへと展開していくのである。

問（ふて）曰（く）、幾の時をか名（づけ）て一念と為るや。答（へて）曰（く）百一の生滅を一刹那と名（づ）く。六十の刹那を名（づけ）て一念と為（す）。此の中に念と云ふは、此の時節を取らざるなり。但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、心に他相無くして十念相續するを名（づけ）て十念とすと言ふなり。但し名号を稱（する）ことも亦復是の如し。

（『翻刻篇』三一六頁・『定本』一八八頁）

まずここでどれほどの長さを「一念」とするかを問い、それに対して、「六十の刹那」という「念」の一般的な時間としての解釈を示している。その上で、ここでいう「念」とは、「此の時節」の意味ではないとし、「十念」はただ阿弥陀仏の全体か一部の相（総相・別相）を「憶念」して、「觀」じられた「縁」に「隨」い、「心」に他相無く「十念相續」することと明らかにする。さらに「但し名号を稱することも亦復是の如し」とも述べている。

この第七問答を通して、先学はこれまで「十念」の「念」の内実が、「憶念」であるか、「称名」であるかを様々に論じてきた³¹²。その理解は、未だに決しているとは言いがたい。確かに曇鸞の「十念」理解であれば、訓読によって様々に理解できるし、非常に解釈は難しい。しかしここでは『教行信証』信巻の文脈であること、また親鸞の訓点・左訓等を手

掛かりにして、親鸞の「信」の課題の中での「十念」理解の内実を窺うことが出来る。

まず注意しておきたいのが、曇鸞が「念」の内容を規定する際に、「此の」という一言を附していることである。その点については、岡亮二が次のように指摘している。

「まず此の中に念と云ふは」の「此の」は、「この第七問答」を指しており、「中」とは、この問答の中で説かれている時間論、「六十刹那を名づけて一念となす」を示しているといえる。そして「念と云ふは」は、その一念の「念」を意味している。では「此の時節を取らざるなり」はどうであろうか。「此の時節」は明らかに「六十刹那」を指しているとみななければならない。されば「取らざるなり」は、この「一念」を「六十刹那」だとする「時間の意」を取らない、という意味になる。決して「時間」そのものを否定しているのではない。（『浄土教の十念思想』九二頁）

岡の指摘は、この箇所「念」の内容を論じる上では、「此の」という一句に注目しなければならぬというものである。岡はここでいう「此の」は、第七問答で一般的な時間論として示されている「六十刹那を名づけて一念となす」を指すと理解し、「決して時間そのものを否定しているのではない」という解釈を提示している。

岡の指摘は曇鸞の十念思想を論じる中での解釈であるが、「此の」への注目は、親鸞が「八番問答」の「十念」をどのように受け止めたかを明らかにする上でも重要なものであろう。この岡の指摘のように、第七問答で課題とする「念」が、「時間」的な側面を否定する意味ではない「念」とすれば、そのあとに示される「但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、心に他無くして十念相續するを名（づ）けて十念とす」という文の意味は、「阿弥陀仏」の相を「憶念」する時間の「相續」を

「十念相統」とし、それを名付けて「十念」とすると確かめていることが窺える³¹³。

そしてその「憶念」の「相統」の時間は、「但し名号を称（する）ことも亦復是の如し」として、称名との関りがあると示される。これもどのよう³¹⁴に解釈するかは非常に難解で、様々な受け止めがある³¹⁴。武田晋は、親鸞の信巻と『論註』加点本の訓読の相違を示した上で³¹⁵、信巻では「但し」と訓読することに注目し、「名号を称することもまたまたかくのごとし」を敢えて強調するような訓読になっている」と指摘する³¹⁶。

この「但し」は、第一義に【副】「ただ」の意を強めていう語」と、第二義として【接】「前文を受けて「ただし」から始まる後文が例外となる条項であることを示す」という意義がある³¹⁷。どちらの理解を取るかで、この箇所³¹⁸の解釈が大きく変わるが、筆者は親鸞が「名号を称（する）ことも亦復是の如し」と訓読することに注目したい。つまり「二つ以上のことをあわせ述べる」「同じ類のものを一つ付け加える³¹⁸」という内容として、親鸞が「も」を附していると受けとめたい。このように親鸞は「但し：も」と訓読することで、先の「憶念」の内容を否定する受け止めではなく、「名号を称することも」「憶念」の「十念相統」と同様の課題を持つと強調するのである。

なぜここで親鸞は、あえて「憶念」を「相統」する時間において、「名号を称すること」を同様の課題を持つと強調する必要がある³¹⁹のであろうか。ここで親鸞が「行」の「相統性」を明らかにする内容として、特に『安楽集』「十念相統」を通して示していたことが思い起こされる。そこで確かめたように、親鸞は「衆生の称名」に、①「方便」の側面を見出し、「無碍の大信心海に帰せしめむ」と「信」に立ち「帰」らせるはたらきの中を生きる意義、また②「十念相統」を通して示す所には、「五逆のつみのおもきほどをしらせ

む」とする意義があることが確かめられた。

②の意義は特に第八問答で示されるので後に確かめる。ここでは特に「憶念」と「称名」という関係の中で、「信」に立ち「帰」らせる衆生の「称名」の課題が展開されるのである。それは「三在釈」で明らかにされていた「十念」の本質、つまり「聞其名号」の「如来」との値遇を本質とする「一念」の「時」（時剋の極促）に立ち「帰」り続けるといふ課題である。親鸞はその「憶念」の「相続」の時を成り立たせる原理が、「但し名号を称（する）ことも亦復是の如し」と強調して訓読することで、称名念仏にあることを明らかにするのである。

またその「十念」の意義は、続く第八問答の内容においても確かめられている。

問（ふて）曰（く）、心若し他縁せば之を撰して還らしめて念の多少を知る可し。但多少を知（れ）ば復問無きに非ず。若し心を凝らし想（い）を注めば、復何に依てか念の多少を記（す）ことを得可きや。（『定本』一八八―一八九頁）

ここで曇鸞は問いとして、十念という以上は、「念の多少」を知るべきという問いを出している。しかし問者は「多少」を「知」ろうとすれば、その心は「間無きに非ず」と述べる。そしてもし十念の心が、「心を凝らし想（い）を注め」というものならば、どうして「念の多少」を知ることが出来るのか、と問うのである。

ここで「念の多少」という表現で、「十念」の内容を窺おうとするところには、曇鸞が第六問答で、「時節の久近・多少」と受けとめた同質の課題を「念の多少」が表現することが窺える。つまり他力の「十念」の事実を、「念」の「数」として「実体化」して執着する問題である。

そしてその問いを承けて、曇鸞は「十念」について以下のように述べる。

答（へて）曰（く）、『経』に十念と言（ふ）は、業事成辯を明かすならくのみと。

必（ず）須く頭数を知るべからざるなり。蟋蟀春秋を識らず、伊虫豈朱陽の節を知らむやと言ふが如し。知る者の之を言うならくのみと。十念業成とは、是亦神に通ずる

者の之を言（ふ）ならくのみと。但念を積み相続して他事を縁ぜざれば便ち罷みぬ。

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。已

上（『翻刻篇』三一六頁・『定本』一八八―一八九頁）

曇鸞はここで『（観）経』に「十念」と言われているのは、「業事成辯」という事実を明らかにするのであって、必ずしも「頭数」を知る必要がないと述べる。そしてそれを夏蟬が「春秋」を知らない以上は、「朱陽の節」であることも知ることができないという譬えから、「念」の「頭数を知る」のは、それを知ることのできる者が言うだけであると押さえる。また「十念業成」は、仏（神に通ずる者）のみが言うことであり、衆生は「念の頭数」を知る必要はなく、ただひたすらに「念」を「積」み「相続」すべきと確かめている。この第八問答では、「念の多少」に関わって、「十念」について二つの内容を確かめている。つまり「十念」とは「業事成辯」の事実を明らかにすること、そしてその「十念業成」とは、「但念を積み相続し他事を縁ぜざれば」というところに成り立つことである。これはいかなる具体的事実を明らかにするのであるか。ここで親鸞が「業事成辯」の「辯」に「ワキマウ」と左訓して³¹⁹、「わかっ」「ただす」などの語義³²⁰と区別していることが注目される。つまり「十念」という業の事実が成就することは「弁える（物の

道理を理解する)³²¹という内容を持つのである。では何を「弁える」のか。ここで親鸞が『観経』の「十念」を『唯信鈔文意』で、以下のように解釈することが思い起こされる。

「具足十念、称南無無量寿仏、称仏名故、於念念中八十億劫生死之罪」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なふべしとすゝ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、たゞくちに十返をとなふべしとなり。(『浄真全二』七一五―七一六頁)

先にも確かめたが、ここで親鸞は「一念」において、「と八十億劫のつみ」を消さないわけではないが、あえて「十念」を求めるのは、「五逆のつみのおもきほどをしらせむがため」に「十念南無阿弥陀仏となふべし」と押さえている。

つまり「十念」の「念」とは「南無阿弥陀仏となふ」という称名念仏であり、また「十」の意義は重き罪である「五逆」の身を生きていることを知らせることである。親鸞は「ワキマウ」と左訓することで、これら二つの「十念」の内容を「弁える」ことを「業事成辯」は内実とすることを示すのである。

このように押さえられれば、「十念(相続)」が「称名念仏」によって成り立つ「憶念」の「相続」の時間であるというのは、「如来」との値遇の絶対的な「一念」「聞」(時剋の極促)の事実³²²に立ち帰り続けることであり、また「五逆のつみ」の身を生きている者が、その身の事実を弁え続けることを示していると受け止められる。

以上のように親鸞が「十念」を受け止めたことを踏まえれば、親鸞が「信」の課題にお

ける「乃至」を「多少之言（を）撰する也」とする具体相も明らかになる。曇鸞は「五逆」の罪を実体化する根源を、「時節の久近・多少」という表現によって押さえた。つまり親鸞の「多少之言」とは、「多少」という「言」で表現されているような、「一念」を実体化し、その絶対的な真実から「逃ぐる」衆生の「執心・自力の心」の現実を示している。また「乃至」が「撰」するとは、その「一念」という真実から「逃ぐる」衆生をどこまでも追いかけて「撰」めることを、「十念（相続）」という称名念仏によって憶念相続せしむることで、「一念」「聞」の根源的事実に立ち帰らせ続けるという大悲の精神を内実とするものなのである。

小結

以上、親鸞の本願成就文の「乃至一念」の受け止めを通して、「信」における「一回性」と「相続性」の内実を確かめてきた。それは「行」の課題と同様に、「聞」の内実を明らかにし、「聞」の事実立ち帰らせることに貫かれるものであった。特に「信」の確かめの中では、衆生の「罪」の問題との関りが、より色濃く展開されていた。

親鸞は「一念」の「一回性」の事実を、「信樂開發の時剋の極促」と「廣大難思の慶心」という二つの側面を有するものとして明らかにする。そしてその事実には、「聞名」という「如来」との値遇を本質とすることを明らかにしていた。

しかし、その「一念」の事実を見失う衆生の現実がある。それが親鸞をして「乃至」を「多少之言（を）撰する也」と坂東本で厳密に表現させることへと繋がっていた。それは

絶対的な「一念」の事実から、「逃ぐる」衆生の現実を「多少」という「言」が表現し、その衆生をどこまでも「追わえ取」り「撰」めるといふ撰取不捨の大悲のはたらきを明らかにするものであった。

そしてその大悲撰取のはたらきは、信巻巻末の『論註』「八番問答」で、その具体的内実が展開されている。『論註』「八番問答」では、「時節の久近・多少」（第六問答）「念の多少」（第八問答）という衆生の執着の具体相として明らかにされ、それと相違する「十念（相続）」を示すことを通して、いかに「乃至」のはたらきが「一念」「聞」の事実には立ち帰らせ続けるかを説明するのである。

このような考察を通して、親鸞の「信」の課題における「一回性」は、「如来」との値遇を本質とする「一念」「聞」の絶対的な「一回」であり、「相続性」は、その事実を見失う衆生を「乃至」のはたらきが撰取し、立ち帰らせ続けるという内実を持つことが明らかとなるのである。

2 2 7 『聖典』の科文では、二章「三心一心問答」の二節「第二の問答、三心別相積（仏
2 2 7 意積）」三節「問答結帛」の三項に「信一念積」を位置付けている。つまり「三心一心問
2 2 8 答」の確かめの一部として「信一念積」があるとみている。（『聖典』九九六頁）

2 2 8 『翻刻篇』二二三頁

2 2 9 この安富の見解のまとめは、難波教行の「斯れ等の真教云何思量せむや」問いの性
2 3 0 質―「三九頁を参考にまとめられている。

2 3 0 藤場が「第三分段」と述べているのは、「信一念積」から「八番問答」が展開され
2 3 1 る「夫れ諸大乘に拠るに」（『定本』一八四頁）の前までの範囲のことである。（『教行
2 3 1 信証を読み解くⅡ―信巻―』一八四―一九二頁）

2 3 1 『教行信証を読み解くⅡ―信巻―』一八五頁

2 3 2 ちなみに改行は「専修寺本」でもされ、その上欄には「末始」と書かれている。こ
2 3 2 の特徴も「信一念積」の前後で親鸞が「大きな区切り」の意味を見ていたことを示すもの
2 3 3 と言えるだろう。（『専修寺本』257頁）

2 3 3 『聖典』九九六頁参照

2 3 4 『真聖全一』二八九頁

2 3 5 『浄真全二』二六三頁

2 3 6 『漢和大字典』「節」九六三頁「解字」参照

2 3 7 同右

2 3 8 『浄真全二』六七―七一頁

2 3 9 『漢和大字典』一四五頁「剋」参照

2 4 0 同右

2 4 1 『定本』四九頁

2 4 2 『全訳古語辞典』「キワム」参照

2 4 3 『漢和大字典』「促」七六頁参照

2 4 4 同右

2 4 5 山本攝叡は『浄土文類聚鈔』の「時節の延促」を明らかにするにあたって「時節」

の概念を検討し、「時節」はどれほど縮まっても、たとえ刹那までなっても、時
節である。時節の長さがなくなることはありえない。もし時節の長さが無くなった時は、時
それは時節の概念そのものが意味を失うときである。時節というのは、その長短に関わら
ず、必ず「長さ」を表す概念なのである」と指摘している。（「信一念義」九一頁）

2 4 6 『全訳古語辞典』「おそし」参照

247 『全訳古語辞典』「とし」参照

248 他には行巻の「奢促対」（『定本』八二頁）に、左訓で「奢」（オソシ）促（トシ）とあることがあげられる。

249 『専修寺本・上』九〇頁

250 『定本』一三七頁

251 坂東本では、高田本や西本願寺本のような左訓はしていないので（『定本』一三七頁）、あえて「促」の意義を限定することを避けたとも見ることができ。おそらく両方の意味を含む表現として「促」を受け止めたということであろう。

252 八番問答の第七問答を考察する際に注目するが、岡亮二はこの問答の主題を「相統」の「時」の問題として理解している。ここではその解釈によって受け止めている。（『浄土教の十念思想』九二頁）

253 親鸞は「信一念積」で「願成就の一念」を転積する中で「憶念」を示している。（『定本』一三九頁）

254 『定本』二九二頁

255 香月院深励は「この成就の一念を大慶喜心と云ふは三十行の偈に拠る。偈にこの一念をば見敬得大慶とあり。其得大慶とを成就の文にもて来る拠は。上に引いたる讚阿弥陀偈なり。信心歡喜所聞とある。あの慶が得大慶の慶の字なり」（『集成』「信証Ⅱ」四二三頁）と指摘している。

256 『一念多念文意』『浄真全二』六六八頁

257 『定本』一九四頁

258 『定本』一三九頁

259 安富信哉『真实信の開頭』二四〇頁

260 『聖典』科文は「横超釈」以降を「重釈要義」として押さえているが、安富信哉は、この一段を標挙の「正定聚の機」と対応していると見るべきと提言している。（安富信哉『真实信の開頭』一一二—一一三頁）

261 ここで「一念」には、「唯除」の自覚までは直接的に包んでいないわけではなく、と「直接的」を強調するのは、信における「一回性」と「相統性」の課題の異なりがあると考えているからである。もちろんこれまで明らかにしてきたように、それら「一回性」と「相統性」の事実は仏道の事実として決して別物ではない。しかし後に詳述するように、親鸞は「一回性」の目覚めの「時」から展開する問題として、本願成就の「唯除」の課題を見ている。つまり「一念」の「一回性」に直接「唯除」の課題を包んでいなくても、「信」の「相統性」、仏道の歩みの問題として、本願成就の「唯除」の課題はあると親鸞

は見出ししているのである。その意味で「信心自体」には「唯除」の自覚は含まれている。²⁶²「已上」は第二章第一節でも示したように、「已上」の語は経典類を引文するに²⁶³当たつての一応の意味の区切り」（『最終稿本 教行信証の復元研究』二二頁）という鳥越の指摘を参考にしている。

²⁶³ その共通した「聞名」の確かめの課題の中でも、それぞれに主題となつてゐるこゝとがある。その一部を引用しては、①の内容から言えば「聞其名号、信心歡喜、乃至一就」までの引用である。これは親鸞が「一念」を「信」として押さえる際、根本的な証文として注目したものである。つまり親鸞は第十八願成就文を引用する際には、必ずこの「如来会」の文を併引してゐる。つまり親鸞は「如来会」の「一念の淨信」に注目したのである。それを②で示すことと、「信心歡喜せむこと乃至一念せむ」と信の内容として「乃至一念」を受け止めることの証文としたことを明らかにしている。

また③は『大經』「東方偈」の文であるが、これは①②で示されてゐる「一念」の「信」の事実が「至心回向」の「欲生心」によつて成り立つことを明らかにする引用である。それはこの文が「行巻に願成就の文として引用されてゐる」と比較すればよく分かる。行巻の引用では、「其仏本願力聞名欲往生」以降の「皆悉到彼国自到不退転」（『定本』十八頁）まで引用されており、行巻では「名を聞きて往生せむと欲へば」と続くが、「信一念釈」では「名を聞（き）て往生せむと欲へ」と命令形で終える。

その意義は、第二章で確かめてきたように、親鸞独自の「本願招喚の勅命」としての「名号」理解がある。親鸞は『尊号真像銘文』で、この箇所を「其仏本願力」といふは、弥陀の本願力とまふす也。「聞名欲往生」というのは、聞というは、如来のちかいの御なを信ずともうすなり。欲往生というは、安樂淨利にうまれんとおもえとなり」と示しており、その意義を「安樂淨利にうまれんとおもえ」という命令として受けとめることを明らかにしている。このようなことから、③の引用は「名」の内容を「至心回向」の「欲生心」の勅命として押さえる意義があることが窺える。

また④は、「名」を「聖徳」という「徳」を具することとを明らかにしている。それは「諸仏称名の願」成就が「名号」の「功德」成就そのものであるという確かめとも言える。また法然が『選択集』本願章で「勝の義」として「内証の功德」も「外用の功德」も「皆悉く阿弥陀仏の名号の中に撰在す」（『真聖全』九四三―九四四頁）という確かめを踏まえてゐるとも見える。このように四文それぞれで独自の確かめを見出すこともできるが、大きな主題として、これらの引用を通して、「聞名」の一事に、「一念」の「信」の内²⁶²容が極まつてゐることを明らかにしているのである。

²⁶⁴ 先学が指摘するように、『国訳一切経』の訓読と、坂東本に示されている訓読を比較すれば、親鸞の訓読は「読誦」に重きを置いた受け止めであることが窺える。(石田瑞磨『親鸞全集』第一巻・補注(信卷)三〇頁参照)

²⁶⁵ 存覚は『六要鈔』で、「これ聞とは、ただ耳に触するのみにあらず、能く仏願を聞き、て信解を生ずる義を顕わす」(『浄真全四』一一三〇頁)と指摘している。

²⁶⁶ 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』「信証の卷」七八四頁参照

²⁶⁷ 親鸞は自身の特徴的な「一念」理解があらわれている和讃を、『大経讚』などではなく、『讚阿弥陀仏偈讚』で二首詠んでいる。(『浄真全二』三四八・三五〇頁参照)

²⁶⁸ この「帰本願」の記述は、「後序」に続いて示されている『選択集』書写の記録に比べれば、日時などの詳細は記されずに、非常に簡潔な示し方がされている。おそらくこれは「帰本願」や「回心」という「如来」との出会いを本質とする「一回性」や「一念」は、

つまり自己の生涯の根柢を決定的に「本願」に見定めたこと、仏道における方向性の転回

の事実が成り立ったこと、それさえはつきりしているならば、いっどこで、ど

に、誰によって成り立ったのかということは本質的な問題ではないのである。つまりどのよう

に、誰によって成り立ったのかということは本質的な問題ではないのである。つまりどのよう

に、誰によって成り立ったのかということは本質的な問題ではないのである。つまりどのよう

に、誰によって成り立ったのかということは本質的な問題ではないのである。つまりどのよう

に、誰によって成り立ったのかということは本質的な問題ではないのである。つまりどのよう

に、誰によって成り立ったのかということは本質的な問題ではないのである。つまりどのよう

に、誰によって成り立ったのかということは本質的な問題ではないのである。つまりどのよう

に、誰によって成り立ったのかということは本質的な問題ではないのである。つまりどのよう

に、誰によって成り立ったのかということは本質的な問題ではないのである。つまりどのよう

の言葉の上にあるわけである。聞いて合点してそれで修行してから得るのではない。真如一実が語られるから、言葉の上に行信証がある。教行信証一体である。言葉以外にない。ゆえに真言という。我々に欲しいものは真言のみ。迷えないものがついでに実行や生活をとかくいうのは、人間の言葉で人間をみているのであって、真に求道していかないものである。暇のある考え方である。善導の文に「言」を使用したのは、善導の言葉とせざ本願の言葉といたされた。親鸞一人に引き受けて聞かれたのである。「言」に改められたわけである。「言」はいいかげんの言葉でない真語とすることである。「名号釈」七二頁）

²⁷⁵ 加来雄之「対偽・対仮」の営み」一五五頁参照

²⁷⁶ 石田瑞磨『親鸞全集第一巻』補注（信巻）三十頁参照

²⁷⁷ 藤場俊基は「漢文訓読法には、官僚の間で使われた「博士訓み」という儒教系統の学者の訓読方法と、仏教僧の間で用いられた「仏家訓み」と言われた訓み方があったところですが。『教行信証』に親鸞が付けてあるのは、どちらの訓み方から見ても型破りなところがたくさんあります。悪く言えばデタラメな訓み方をしていて、どこかから出てくるわけです。昔は、このことについて、親鸞はまったく教養のない人だという評価をする人もいたようです。私は、これは親鸞がそういう具合に訓めという指示をしているのだと思っております。

ので、親鸞からのメッセージがそこに込められているという前提で読んでおります」

²⁷⁸ 「ひさし」：「①長い時間がたったさま。長い間である②ある状態が長く続く様③久しぶりだ」（九四一頁）「ちかし」：「①（時間的・空間的・数量的・心理的に）①へだたりが少ない。近い②血縁関係がちかい。近親である。③物事の内容・性質の似ているさま。近い」（七二四・七二五頁）「さき」：「①先端。はし。末端②先頭、前。先陣③第一、上位④前途、将来⑤以前、過去」（五〇四頁）「のち」：「①あと、次、以後②子孫③未来、将来④死後」（八八四頁）以上『全訳古語辞典』参照

²⁷⁹ 信巻以外の用例は以下の通り。行巻「比較対論」「しかるに教について、念仏・諸善、比較対論するに、難易対、頓漸対、横堅対、超涉対、順逆対、大小対、多少対、勝劣

対、親疎対、近遠対、深淺対、強弱対、重軽対、広狭対（後略）」（『定本』八十一頁）真仏土巻『論註』「また云わく、不可思議力とは、すべてかの仏国土の十七種莊嚴功德力、不可思議なることを指すなり。諸經に説きて言わく、「五種の不可思議あり。一つには衆生多少不可思議、二つには業力不可思議、三つには龍力不可思議、四つには禅定力不可思議、五つには仏法力不可思議なり。この中に仏土不可思議に二種の力あり。（『定本』二五三頁）

行卷「多少対」は、念仏が「多」、諸善が「少」という比較の中にあり、乃至の解釈の枠組みとは異なる。真仏土卷は「衆生多少不可思議」と示されており、「衆生の数が無限でいつまでも尽きない不思議」（『解説浄土論註』八四頁）を明らかにすることを踏まえれば、こちらも「乃至」の「多少」の課題とは異なるものである。

280 『論註』第六問答の「多少」を「業」として受けとめる見解（香月院深励『浄土論註講義』三六〇頁）もある。しかし曇鸞がここで「久近」という時間を中心とする概念に、わざわざ「時節」と付けて示していることを踏まれば、ここで中心的に課題とするのは「時節」であることを示していることが窺える。もちろんそれは「業」の内容を排除するものではない。後に詳述するように「八番問答」は「時」への関心が非常に高い。そのため本論では、「時節」の「多少」をあらわすものとして受けとめる。

281 『大字典』「撰」一〇〇一頁参照。また後半は同訓異義語の「兼」一九三頁参照

282 名畑応順『親鸞和讃集』五八頁注参照

283 「真仏弟子と言（ふ）」は、真の言は偽に對し、仮に對する也」（『定本』一四四頁）

284 『尊号真像銘文』「釈」というは、釈尊の御弟子をあらわすことばなり」（『浄真全二』六二三頁）参照

285 星野元豊『講解教行信証』「信証の卷」九一三頁参照

286 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』「信証の卷」七九二頁

287 正信念仏偈「撰取の心光常に照護したまふ」（『定本』八六頁）

288 『一念多念文意』において「常」は「常といふは、つねなること、ひまなかれといふことなり。ときとしてたえず、ところとしてへだてずきはぬを常といふなり」（『浄真全二』六六一頁）と解釈されている。

289 親鸞は『一念多念文意』において「喜」を「こころによるこぼしむる」（『浄真全二』六六二頁）と解釈している。

290 『定本』一七四頁

291 同右

292 「難化」：「教化し難いこと」（『例文仏教語大辞典』八二四頁参照）

293 親鸞は『大経』には唯除五逆誹謗正法と言ひ、或は唯除造無間惡業誹謗正法及聖

人と言まへり」（『定本』一八四頁）と述べて、『大経』に加えて『如来会』の因願文の

「唯除」の文を引用している。このことから先学の中には、親鸞が課題とするのは願文の

「唯除」であるとの指摘もある。（難波教行「本願の仏道における唯除五逆誹謗正法の意

義」一〇一—一〇二頁）しかしこは「或」と接続しており、『如来会』であることも示

されていない。おそらくこの『如来会』の引用意図は、『大経』の内容を願文として限定

するのではなく、その内容を補足する意味であると思われる。つまり「五逆」は「無間悪業」として、「誹謗正法」は「及諸聖人」という内容として理解すべきことを、親鸞は指示しているのである。本論では、この意義まで十分に触れることはできないので、注での指摘にとどめ、今後の課題としたい。

²⁹⁴ 親鸞は『大経』には「言」、『観経』『涅槃経』には「説」で示す事で、言説レベルを区別している。つまり『大経』の「唯除」の文を「思量」する中で、『観経』『涅槃経』に「説」かかれている内容に注目するのであり、主題は『大経』の「唯除」の文にある。²⁹⁵ 親鸞がここで『涅槃経』を示して「一闡提」の課題を示すことは、「一闡提」に注目してきた善導の伝統における「唯除」の課題を示すためであろう。信巻巻末引用の『法事讃』では「謗法・闡提回心すればみな往く」（『定本』一九一頁）とある。しかし、ここでは本願成就文の「唯除」の展開における「多少」と「十念」に注目するため、この注『八番問答』を考察する。善導の文を通じた親鸞の「唯除」の受け止めは、今後の課題としたい。

²⁹⁶ 曇鸞は「八番問答」「第一問答」を、世親が『浄土論』の廻向門末で「普共諸衆生往生安楽国」（『真聖全』三〇七頁）とする「普共諸衆生」はいかなる存在か、という問いを端緒にして展開している。この問いに対して、曇鸞は『大経』第十八願成就文の「諸有衆生」、また『観経』下下品「一切外道凡人」であることを示し、「謗法罪」を犯した以外の衆生は「信仏の因縁」によって「皆往生を得しむ」と示している。しかし親鸞は、この「第一問答」を引用しない。そもそも曇鸞の「八番問答」は、「第一問答」から展開されるから、親鸞が「第一問答」を引用しなければ、曇鸞の問題関心とは異なつた視点から「八番問答」を引用しているといえる。

安田理深はこの問題について、「悪人正機に一番先に触れたのが曇鸞大師だと思う。これは大体からいえば、機の問題ということになる。大体論註は法というものが中心となつている。浄土論自体が法の問題を主題としている。機の問題も大切であるが、法の真実を明らかにするの論註の立場である。その法の問題が機というものが、法は中心となつて、明らかなるの論註の立場である。その法の問題が機というものが、法は中心となつて、機の問題について歴史を通して明らかになる問題に端緒がつけられた。と角こじめ端緒をみると、これからの全部の文を引用しておられるかと思う。自己に背くもの『二六・二七頁』と指摘している。

また藤場俊基は「第一問答では本願力回向とその成就という、非常に重要な提起をして引かれないのはなぜか、これは『教行信証』を読むうえで、どうしても重要なものであるにもかかわらず「信巻」

一、五四頁）と指摘している。本論文は、これら安田・藤場の指摘に、大きな示唆を受けている。

²⁹⁷ 『論註』「八番問答」第二問答では「往生を願ぜむ者皆往生を得しむ、唯五逆と誹謗正法とを除くと」（『定本』一八四頁）というように、本願成就文の表現（願生彼国・即得往生）が見られるので、本願成就の「唯除」の課題を示しているを受け止められる。

²⁹⁸ 『定本』一八四頁
²⁹⁹ 『定本』一八五頁

³⁰⁰ 円乗院宣明『集成』「信証Ⅲ」一六九頁参照

³⁰¹ 『御消息集』（広本）『浄真全二』八二〇頁

³⁰² 曇鸞は『觀經』原文で「称南無阿弥陀仏」（『大正藏』十二卷一三四六頁B段）となつている箇所を、『浄土論註』で「称南無無量寿仏」（「八番問答」「第一問答」）と

六問答」と変更している。ちなみに後に注目する『唯信鈔文意』で引用される文（『唯

信鈔』も同様）も「称南無無量寿仏」（『浄真全二』七一五頁）となっており、『論註』

の「十念」理解を意識したものと推測される。

³⁰³ この冒頭には、第五問答で、「誹謗正法」と「五逆」の関係を問う中でも示されて、

いたように、「汝」という呼びかけがある。それは単に知的な問いに応じるだけではなく、

問者の先入観・意識そのものに問いかける意義が感じられる。

³⁰⁴ 曇鸞の著作に「久近」はこれ以外の用例がないが、善導には「時節」の置かない

「久近」の用例（『往生礼讃』『真聖全一』六五六・六八〇頁）もある。

³⁰⁵ 曇鸞の『略論安楽浄土義』には「少時」（『真聖全一』三七二頁）という表現もある。

³⁰⁶ 『浄真全二』六七一―六七二頁

³⁰⁷ 香月院深励『浄土論註講義』三六〇頁

³⁰⁸ 同右・三六二頁

³⁰⁹ 香月院深励『集成』「信証Ⅲ」一八四頁

³¹⁰ 第二章・第三節「行信の一念の自覚―「一心一行」に実現する撰取不捨の自覚構造

―」参照

³¹¹ またこの確かめを『歎異抄』第二章に伝えられる親鸞の言葉に配当することも許さ

れるだろう。それは「親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、

よき人のおほせをかぶりて信ずる他に別の子細なきなり」（『浄真全二』一〇五四頁）で

ある。この親鸞の言葉を「三在釈」の内容に配当すれば、「よきひと」法然からの説法

「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」（在心）を「かぶりて信ずる」（在

縁)、「他に別の子細なきなり」(在決定)と押さえられるだろう。このように曇鸞の「三在釈」を通して「十念」の本質とは師の説法と出遇い、それを受け止めて、それに生きることに決定することであることを示すのである。

³¹² 信楽は①「称名」②「憶念」③「称名と憶念の両義」④「往生を願う心の状態」などの理解があることを指摘する。(『改訂浄土教における信の研究』二四四―二四九頁)³¹³ 岡の理解は、この第七問答の「念」の内容を、単に「時節」を否定して「憶念」か「称名」かという議論がされてきた中で、新たな視点を提示するものである。最近の研究ではこの意義が再評価されている。(遠山信証「往生論註における十念の語義と位相」参照)しかし「此の」への注目以降は、筆者と岡の解釈は微妙に異なる。本文でも述べているが、岡の解釈は「曇鸞の十念思想」を論じる中でのものである。岡は「十念」と同義語なのは「心無他相」であると述べて、その「心」は「憶念」「称名」によって生ぜしめられる関係にあると指摘する。そして「十念相続の状態」を「憶念して心が無他相になる、そのような「心無他相」の十念が相続する時間を、「十念相続」と名づけるのだとされたのである。「(『浄土教の十念思想』九六頁)と述べている。本文で後述するように、筆者は親鸞の「但し」という訓読に注目して「十念」を称名念仏によって成り立つ「憶念」の「相続」を基本とするものと受け止める。そのため筆者と岡の解釈は微妙に異なる。しかし「心無他相」の「相続」と「憶念」の「相続」は、特に親鸞の受け止めの上では別物でないと考ええる。親鸞は「願成就の一念」を転釈する中で「憶念」を示しており、また「一念」は「二心無き」ことであると述べている。このような親鸞の「一念」解釈に注目すれば、「憶念」の「相続」とは、「二心無き」ことの「相続」とも受け止められる。もちろん「心無他相」と「二心無き」ことは、ただちに一つになるものではない。しかし「心無他相」であれば「二心無き」ことを内容とするであろうし、それらは決して別物でないということができるだろう。

³¹⁴ 武田は以下の四説に大別して示している。「①名号を称する場合にも時節(時間)が問題となるのではない、という意味なのか。②名号を称することも十念を意味して、念とは称名を意味するのか。③名号を称する場合にも他相ない憶念相続の心(憶念)を必要とするのか。④名号を称する場合にも他相ない心の状態(信)を必要とするのか」という四説である。(武田晋「『往生論註』の十念思想の一考察」二六七―二六八頁)

³¹⁵ 加本本では「但し」と訓読されない。(『浄真全三』三八一頁)つまり信巻の文脈でこそ「但し」と訓読する必然性を親鸞は見出ししていたのである。

³¹⁶ 武田晋「『往生論註』の十念思想の一考察」二六七―二六八頁参照
³¹⁷ 『古語大辞典』九九七頁「ただし」参照

3	3	3	3
2	2	1	1
1	0	9	8

『全訳古語辞典』「も」参照
 『定本』一八九頁、『翻刻篇』三一六頁
 『大字典』二一九五頁参照
 『全訳古語辞典』において「わきまふ」
 ③「弁ふ」は、「①ものの道理を理解する。始末をつける」と示
 ②「見分ける。判別する。区別する。」
 ①「わきまふ」は、「弁償する。始末をつける」と示
 ③「つぐなう」は、「弁償する。始末をつける」と示
 ②「見分ける。判別する。区別する。」
 ①「わきまふ」は、「弁償する。始末をつける」と示

結章

第一節 親鸞の仏道における「一回性」と「相続性」の意義——「聞」の仏道——

以上、四章にわたって、親鸞の独自の思想体系である行信における「乃至一念」の意義を考察し、親鸞の仏道における宗教的経験の「一回性」と「相続性」の課題を尋ねてきた。各章での考察内容は、章末の「小結」で確認してきた通りなので、再度その内容を確かめることはしない。ここでは、本論での考察内容を踏まえて、親鸞の仏道における「一回性」と「相続性」の意義を少しく確かめ、今後の課題を述べることにする。

親鸞が「乃至一念」を「行信」という視点から明らかにしたこと、
「一回性」と「相続性」に共通して見出されてきたのは、衆生の行信の仏道が「聞」の一事に貫かれていることである。つまり本願の仏道における「一回性」の本質は、衆生において「聞」が実現すること、「相続性」の本質は、「聞」への還帰にある。

親鸞はその中の「一回性」の課題を「選択本願の行信」という視点からそれぞれ明らかにする。それは自身に成り立つ「聞」を「行」（呼びかけ）と「信」（目覚め）の二つの側面を内実とするものとして、厳密に語るためであった。

また「一念」のみではなく「乃至」が必要とされるのは、衆生が「一念」の絶対的な事実を見失うという課題があるからである。親鸞の生涯における「寛喜の内省」は、親鸞が仏道の現実的実践の中において、まさに「乃至一念」の仏道の歩みの事実を具体的に明ら

かにするものであった。つまり「一念」の「聞」の事実の中にありながらも、その事実を見失い、見失いながらも、またその事実を回復していくという歩みを支える大悲のはたらきを、「乃至」という仏言に仰いでいるのである。

親鸞はその「一念」を見失う衆生の現実を見据えて、「乃至」が「一念」に付されている事実を、「行」については「一多包容の言也」、「信」については「多少之言（を）撰する也」と厳密に表現し、衆生の「一念」もしくは「聞」という事実への還帰の課題を、特に「十念相続」という言葉に託して明らかにするのである。

以上のような考察から、親鸞の仏道における「一回性」と「相続性」の意義は、本願の仏道を「聞」の仏道として一貫して明らかにするものである。

第二節 今後の課題

さて、残った課題は山積みであるが、ここでその一端を記しておきたい。

まず仏道の課題から言えば、「方便」の問題を十分に取り扱うことができなかった。本論では、「乃至」から展開される「十念（相続）」に、第二十願の課題を見出して考察してきた。本論でも、その一端には触れたが、親鸞は化身土巻に「真門釈」を設けて、第二十願を主題的に確かめている。周知の通り、浄土教の伝統において、第二十願に教学的重要な位置を与えて明らかにしたのは、親鸞が初めてである。これまで親鸞教学における第二十願の意義は、第十八願・第十九願・第二十願のいわゆる「機の三願」という関係の中から考察されてきた。本論も、もちろんその枠組みから外れるものではないが、今回明らか

かになった親鸞の行信における「乃至一念」の意義を踏まえれば、また別の角度から第二十願の課題を確かめることができるだろう³²²。

また本論では、法然と親鸞の「乃至一念」の受けとめしか考察できていない。法然門下でも一念多念の諍論があつたように、「乃至一念」には様々な受け止めがある。また浄土門外からは、例えば明恵の『摧邪輪』においては、法然の「乃至一念」解釈が批難の対象となっている。これら法然・親鸞以外の「乃至一念」理解を通せば、その独自性や親鸞の課題もより浮き彫りになると思われる。

そして最後に、本論では「一回性」と「相続性」の課題を、本願の仏道における対内的な課題として考察してきた。しかし当然、浄土門の仏道においては、聖道門の仏道とは異なつて、凡夫として末代濁世を生き、他者と共に仏道を歩む課題がある。このことから特に対外的な「相続性」の課題、つまり念仏者と他者との関係の課題を考察しなくてはならないだろう。それは例えば、親鸞は獲信の念仏者に「真仏弟子」という位置づけをして「偽」に対し、仮に対する³²³「³²³」という課題を与えることや、「還相回向」や「利他教化」の課題にも通じていくことであると思われる。

このように残された課題は多いが、今後本論文の成果を踏まえて、真摯に取り組んでいきたい。

³とづく「憶念」の「相続性」の内実を、第二十願の称名念仏と第十七願のはたらきにも
²文における親鸞の時の改訂にも通ずる課題と受け止められる。ここで筆者が念頭におい
³ている「三願転入」の時の改訂の問題は、加来雄之「入願海」方便化身土を開顕する
³意義―」五四・五六頁を参照されたい。
³『定本』一四四頁

【参考辞典】※五十音順

- 『学研 漢和大事典』学習研究社 一九七七年
『広説 仏教語大辞典 縮刷版』東京書籍 二〇一五年
『古語大辞典』小学館 一九八三年
『全訳漢辞海』三省堂 二〇一三年
『全訳古語辞典』旺文社 二〇〇三年
『大漢語林』大修館書店 一九九二年
『大字典』講談社 一九六五年
『例文仏教語大辞典』小学館 一九九七年

【参考文献】※著者五十音順

- 『教行信証講義集成』第一巻〜第七巻 法蔵館 一九七五年
『真宗叢書一』「真宗百論題」大八木興文堂 一九三〇年
浅井成海 『法然と親鸞―その教義の継承と展開―』永田文昌堂 二〇〇三年
安藤光慈 『唯信鈔文意講読』永田文昌堂 二〇一一年
家永三郎 『中世仏教思想史研究』法蔵館 一九五五年
石井教導 『選択集全講』平楽寺書店 二〇〇〇年
石田瑞麿 『親鸞全集第一巻』春秋社 一九八五年
石田充之 『日本浄土教の研究』百華苑 一九八三年
稲葉秀賢 『選択集試解』東本願寺出版部 一九七一年

岡亮二 『親鸞の念仏思想』 永田文昌堂 一九八七年

『浄土教の十念思想』 法蔵館 二〇一三年

『教行信証口述50講』 「第一卷 教行の巻」 教育新潮社 一九九三年

『教行信証口述50講』 「第三卷 信の巻（下）」 教育新潮社 一九九九年

尾畑文正 『願生浄土の仏道』 福村出版 二〇一四年

小野蓮明 『親鸞の信仰と思想』 法蔵館 二〇〇七年

『『顕浄土真实信文類』 講讚』 東本願寺出版部 二〇〇二年

加来雄之 『『大無量寿経』の讚歌と問答』 東本願寺出版部 二〇一二年

『清沢満之と如来』 清沢満之記念館 二〇一八年

梯實圓 『法然教学の研究』 永田文昌堂 一九八六年

『聖典セミナ―教行信証「教行の巻」』 本願寺出版社 二〇〇四年

『聖典セミナ―教行信証「信の巻」』 本願寺出版社 二〇〇八年

『一念多念文意講讚』 永田文昌堂 一九九八年

『玄義分抄講述』 永田文昌堂 一九九四年

金子大榮 『教行信証講読』 信証巻 春秋社 一九八一年

木越康 『『後世物語聞書』 聴記』 東本願寺出版部 二〇一七年

桐溪順忍 『教行信証に聞く』 「上巻」 教育新潮社 一九六六年

香月院深励 『浄土論註講義』 法蔵館 一九七四年

信楽峻磨 『教行証文類講義』 「第二卷 行巻」 法蔵館 二〇〇〇年

『教行証文類講義』 「第六卷 信巻Ⅲ」 法蔵館 二〇〇四年

- 『改訂 浄土教における信の研究 信楽峻磨著作集1』法蔵館 二〇〇七年
- 杉岡孝紀 『親鸞の解釈と方法』法蔵館 二〇一一年
- 曾我量深 『曾我量深選集 第二卷』彌生書房 一九七一年
- 『曾我量深選集 第五卷』彌生書房 一九七〇年
- 『曾我量深選集 第六卷』彌生書房 一九七〇年
- 『曾我量深選集 第八卷』彌生書房 一九七一年
- 武内義範 『武内義範著作集第一卷』法蔵館 一九九九年
- 寺川俊昭 『親鸞の信のダイナミックス』草光舎 一九九三年
- 鳥越正道 『最終稿本 教行信証の復元研究』法蔵館 一九九七年
- 内藤知康 『聖典セミナー 一念多念文意』本願寺出版社 二〇一四年
- 名畑応順 『親鸞和讃集』岩波書店 二〇〇一年
- 松野純孝 『増補親鸞』真宗大谷派出版部 二〇一〇年
- 廣瀬惺 『浄土文類聚鈔』に学ぶ』東本願寺出版部 二〇〇四年
- 廣瀬惺 『「顕浄土真実行文類」講讃』東本願寺出版部 二〇一四年
- 廣瀬晃 『真宗救済論』法蔵館 一九八二年
- 藤場俊基 『親鸞の教行信証を読み解く』I 明石書店 二〇〇〇年
- 『親鸞の教行信証を読み解く』II 明石書店 二〇〇〇年
- 『親鸞の教行信証を読み解く』IV 明石書店 二〇〇〇年
- 『大河流覧』法蔵館 二〇二〇年
- 星野元豊 『講解教行信証』「教行の巻」法蔵館 一九七七年

『講解教行信証』 「信の巻」 法蔵館 一九九四年
『講解教行信証』 「信（続）証の巻」 法蔵館 一九七九年
本多弘之
『一念多念文意講讃』 法蔵館 二〇一二年
『親鸞の名号論』 法蔵館 二〇一四年

『金剛信の獲得』 東本願寺出版部 二〇一五年
『教行信証「信卷」の究明』 法蔵館 二〇一七年
『解説浄土論註』 東本願寺出版部 一九八七年
箕輪秀邦

望月信了
『浄土教の研究』 佛書研究会 一九一四年
安田理深
『自己に背くもの』 文明堂 一九六八年

『教行信証講義ノート 名号釈』 東海閣法学习会 一九九七年
『安田理深講義集1』 「呼びかけと目覚め」 大法輪閣 二〇〇〇年
『安田理深講義集3』 「仏教の人間像」 大法輪閣 一九九九年
『安田理深講義集6』 「親鸞における時の問題」 大法輪閣 一九九八年
安富信哉
『「選撰本願念仏集」私記』 東本願寺出版部 二〇〇三年
『新訂増補 親鸞と危機意識（新しき主体の誕生）』 文栄堂 二〇〇五年

『真實信の開頭』 東本願寺出版部 二〇〇七年
山上正尊
『一念多念文意講讃』 為法館 一九五六年
山辺習学・赤沼智善
『教行信証講義 教行の巻』 法蔵館 一九四一年
『教行信証講義 信証の巻』 法蔵館 一九四一年

『法然と親鸞—シンポジウム—』 法蔵館 一九九七年

【参考論文】

青木玲 「願生道―親鸞における「果遂の誓い」の意義―」学位請求論文 二〇一一年

青柳英司 「親鸞の「仏弟子」観」学位請求論文 二〇一四年

「必可超証大涅槃」『親鸞教学』一〇七号所収 二〇一七年

『印度学仏教学研究』六卷第二号所収 一九五八年

安藤光慈 「多念ヲヒガクトオモフマジキクト」考」『親鸞と人間』第四卷所収

二〇〇二年

安藤文雄 「法然の『無量寿経』観」『大谷学報』七三号所収 一九九四年

「浄土真宗における「業・宿業」の問題」『親鸞教学』六六号所収

一九九五年

「『選択集』と『摧邪輪』」『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』

第一四号所収 一九九七年

石川琢道 「『往生論註』における十念について」『大正大学大学院研究論集』

三十二号所収 二〇〇八年

井上善幸 「親鸞の行信一念理解について（一）」『龍谷大学真宗学会』一一五卷所収

二〇〇七年

「親鸞の行信一念理解について（二）」『龍谷真宗学会』一一五卷所収

二〇〇七年

稲葉秀賢 「信楽の一念について」『大谷学報』第四七卷所収 一九六七年

ウィックストローム・ダニエル 「行信論の再考―行信一念釈をめぐって―」『行信学報』

二九卷所収 二〇一六年

大田利生 「浄土教における十念思想」『真宗学』九一・九二合併号所収 一九九五年

大平真理 「信の一念について」『親鸞教学』第二四号所収 一九七四年

岡亮二 「十念の研究（上）」『顕真学苑論集』五一号所収 一九六〇年

「無量寿経における「十念」と「一念」」『真宗研究』一二号所収 一九六七年

「「行巻」行一念釈の一考察」『龍谷大学論集』第四一七号所収 龍谷学会

一九八〇年

「親鸞の十念思想」『真宗学』一〇七号所収 二〇〇三年

「親鸞思想にみる十念と一念」『日本浄土教の形成と展開』所収 法蔵館

二〇〇四年

小川直人 「現生正定聚―撰取不捨の視点から―」『真宗教学研究』三二卷所収

二〇一一年

小野蓮明 「念仏往生の「主体性」」『親鸞教学』一一号所収 一九六七年

「信一念の時間性」印度學佛教學研究 一七卷一号所収 一九六八年

「如来の本願と「唯除」―大悲の論理―」『親鸞教学』三二号所収

一九七八年

加来雄之 「名を称う」『聞光』第二三号所収 聞光学舎 一九八三年

「名を称う（2）」『聞光』第二五号所収 聞光学舎 一九八五年

「入願海―方便化身化土を開顕する意義―」『真宗研究』五十六卷所収

二〇一二年

- 「対偽対仮」という営み」『現代と親鸞』三五号所収 二〇一七年
- 「如来の本願―『大無量寿経』の四十八願に学ぶ―第十六講」第十七願 名を称う(二)」『大法輪』八四卷四号所収 二〇一七年
- 「如来の本願―『大無量寿経』の四十八願に学ぶ―第十八講」第十八願 真実の信心(二)」『大法輪』八四卷六号所収 二〇一七年
- 「如来の本願―『大無量寿経』の四十八願に学ぶ―第十九講」第十八願 本願成就」『大法輪』八四卷七号所収 二〇一七年
- 「親鸞聖人の一念多念観」『龍谷教学』一三号所収 一九七八年
- 「法然聖人における一念多念の問題」『親鸞と浄土教信楽峻廬教授還暦記念論集』所収 永田文昌堂 一九八六年
- 「法然の念仏観」『浄土教学の諸問題 上巻』所収 一九九八年
- 「行の一念と信の一念」『浄土教学の諸問題』「上巻」所収 一九九八年
- 「隆寛律師の一念多念観」『北畠典生博士古稀記念論文集 日本仏教文化論業』所収 永田文昌堂 一九九八年

梶村昇

- 「一念多念論」『浄土学』二五卷所収 一九五七年

角野玄樹

- 「『選択集』の教理構造基礎論(2)第三章」『仏教大学仏教学部論集』

第一〇二号 二〇一八年

- 「『選択集』の教理構造基礎論(3)第四章・第五章」『仏教大学仏教学部論集』

第一〇三号所収 二〇一九年

神谷正義

- 「『選択本願念仏集』と消息類―念仏相続の問題を中心として―」

『東海仏教』第四四卷所収 一九九八年

金子大榮 「正定聚の機」『親鸞教学』一〇七号所収 二〇一七年

黒田浩明 「本願成就の一念について」『印度学仏教学研究』第六三卷所収 二〇一四年

小林昭英 「行一念釈・信一念醒」『印度学佛教学研究』二〇号一卷所収 一九七一年

信楽峻磨 「曇鸞教学における十念の意義」『龍谷大学論集』第三七一号所収

一九六二年

末木文美士 「一念の源流―鎌倉浄土教理解の為に―」『仏教学』第六号所収 一九七八年

杉岡孝紀 「浄土教の象徴的行為」『宗教哲学研究』第三七号所収 二〇二〇年

鈴木善鳳 「法然における念仏の「相続」について」『印度学仏教学研究』

第四〇卷第一号 一九九一年

曾我量深 「選択本願の行信」『親鸞教学』第一七号所収 一九七〇年

武田晋 「法然と親鸞の「十念」・「一念」理解」『印度学仏教学研究』五二号所収

二〇〇三年

「『往生論註』の十念思想の一考察」『真宗学』一二三・一二四号所収

二〇一一年

「親鸞における『往生論註』十念思想の受容と展開」『印度学仏教学研究』

六〇卷所収 二〇一一年

武田未来雄 「本願成就文について―親鸞における時の問題―」『真宗研究』四四卷

二〇〇〇年

田村晃徳 「「詮無き」論争―親鸞の一念多念観―」『大谷学報』八五卷所収

二〇〇六年

塚寄拓也

「謗法論・序説―『浄土論註』「八番問答」を通して―」

『大谷大学大学院研究紀要』二十五卷所収 二〇〇八年

常塚勇哲

「親鸞の「多念」観における「乃至十念」の意義」

『真宗教学研究』第四〇号所収 二〇一九年

遠山信証

「往生論註における十念の語義と位相」『真宗研究』第六四号所収

二〇二〇年

殿内恒

「『浄土文類聚鈔』の位置づけに関する一考察―「乃至一念」の解釈を契機として―」『真宗学』第一一九・一二〇号所収 二〇〇九年

中村真人

「親鸞における一念の考察」『大谷大学大学院研究紀要』第二四号所収

二〇〇七年

難波教行

「本願の仏道における「唯除五逆誹謗正法」の意義―親鸞の視点から―」

学位請求論文 二〇一五年

「其れ等の真教云何思量せむや―問いの性質―」『親鸞教学』一〇五卷所収

二〇一六年

八力広超

「中国浄土教における「十念」の系譜」『真宗研究』四十五号所収 二〇〇一年

藤田宏達

「念仏と称名」『真宗学』第九四号所収 一九九六年

藤原智

「金剛心の源泉―親鸞の摂取不捨観―」『親鸞教学』九九卷所収 二〇一二年

「曾我量深 晩年の思索―第十七願と第二十願との対応―」『曾我教学』所収

二〇一六年

- 藤元雅文 「真实信・一切衆生に成就する涅槃の真因」 『大谷大学大学院研究紀要』
第二一号所収 二〇〇四年
- 本多弘之 「本願における欲生心と唯除の意義」 『真宗研究』四十九卷所収 二〇〇五年
「瞬間と持続―行の一念を問う―」 『教行信証の研究』所収 一九七三年
- 丸山博正 「法然上人における一念と多念」 『浄土教―その伝統と創造Ⅱ―』所収
一九八四年
- 光川眞翔 「法然における立教開宗」 学位請求論文 二〇一三年
- 山本攝叡 「信一念義」 『行信学報』第十六号所収 二〇〇三年
- 義盛幸規 「唯除と果遂」 『真宗研究』五十一卷所収 二〇〇七年