

根源的「時」の開けとしての「念」 …『一念多念文意』考

高 柳 正 裕

凡例

聖典＝真宗大谷派宗務所出版部発行 真宗聖典

真聖全＝大八木興文堂発行 真宗聖教全書

はじめに

『一念多念文意』の跋文には「康元二歳丁巳二月十七日」とある。注目すべきは、そのわずか八日前の康元二歳（1257）丁巳二月九日夜に親鸞聖人は夢告を見聞され、それを『正像末和讃』の冒頭に次のように記しておられることである。

寅時 夢に告げていはく

弥陀の本願信ずべし 本願信ずる人はみな

摂取不捨の利益にて 無上覚をばさとるなり [聖典 500 頁]

親鸞聖人が『正像末和讃』を書き起こすことになったのは、承元の法難（1207年）から丁度五十年ということが機縁となっているという主張もあるが、この夢告が大きなきっかけとなったことは否定できないだろう。

この夢告は、誰の声なのか。それは『正像末和讃』の選号「愚禿善信集」から観音菩薩だと、一応は受け取ることはできるだろう。(他にも法然だという主張や、親鸞聖人の著作の前後関係から聖徳太子だという主張もあるが)。しかしそれは、他ならぬ親鸞聖人自身の精神の奥底の底(法蔵菩薩)からの声である。¹ この夢告を聞見せられた前年、建長八(1256)年に、親鸞聖人は長子・善鸞を義絶しておられる。そして、その直後、康元一年に『往相回向還相回向文類』を著され、その翌年にこの夢告を見聞されたのである。

善鸞義絶後に親鸞聖人が著されたものには、他に『尊号真像銘文(広本)』『正像末和讃』等があるが、例えば『尊号真像銘文』については、その『略本』が書かれたのは義絶・夢告以前の83歳の時であるから、夢告の後の著述(『上宮太子御記』等の書写本等を除けば)は、実質的には『正像末和讃』(康元二年二月脱稿とされる百十四種の聖徳太子にかかわる和讃の一部を含む)と『一念多念文意』のみだと言える。このような時系列(後に触れるが、ここで言う「時系列とは、物理的時間としてのクロノスの意味ではなく、実存時間としてのカイロスの意味である)において、親鸞聖人に現れた夢告は、どのような意味を持っているのであろうか。そのことを尋ねようとする時、見つけなければならない親鸞聖人自身の重要な二つの発言・表現がある。

一つは、『歎異抄』にある「親鸞におきては、ただ念佛して弥陀にたすけられまらすべしと、よきひとの仰せをかぶりて信ずるほかに別の子細なきなり。」「聖典627頁)であり、もう一つは『教行信証』「後序」の「愚禿釈の鸞、建仁辛酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す。」である。

「建仁辛酉の暦」つまり、建仁元年(1201)親鸞聖人29歳の時に親鸞聖人に起こった「雑行を棄てて本願に帰す」(聖典399頁)という「回心」という出来事は、直接的事実としては、『歎異抄』第二条に表わされているように、「ただ念佛して弥陀に助けられまいらすべし」と法然上人が仰った言葉が「発遣の声」として聞こえ、且つ、そこに同時に「召喚の勅命」に帰した

ということが起こったということである。しかし、その言葉が聞こえた親鸞聖人の回心の精神的事実の本質は、「雑行を棄てて念佛に帰す」ではなく、「本願に帰す」だったのである。(実存的意味での出来事としては、「念佛もうさんとおもいたつところ」が親鸞聖人において起こったのであるが。)

法然上人の言葉は、親鸞聖人に向かってだけ発せられたものではなく、他の弟子たちに向かっても平等に言われたものであろう。つまり、音声情報としては多くの弟子たちが、法然上人のその言葉を聴いたに違いない。しかし、親鸞聖人以外の法然上人門下の人々は皆、その言葉を字義どおり、形式的行為として「念佛して弥陀にたすけられまいらすべし」と受け取ったのである。

ここには、「精神的事実」と「客観的事実」の位相の違いが存在する。「念佛もうさんとおもいたつところがおこる」とは、「本願に帰す」ことだということに自覚的であったのは、法然門下の中で親鸞聖人一人だけであった。それだけではなく、親鸞聖人に縁を結んだ関東の同行たちさえも、そのことが不鮮明であったのである。だからこそ、善鸞が第十八願(本願)のことを「しほめるはな」〔聖典 612 頁〕と言った時に、それを聴いて動揺をきたしたのである。(実はこのことは、親鸞聖人在世の問題であるだけではなく、現代においても同じだと言わなければならない)

ここに、親鸞聖人がこの夢告を受けて、『一念多念文意』を『正像末和讃』とともに、最晩年に著さなければならなかった必然的な理由がある。

本小論は、そうした視点を内在化しながら、親鸞聖人が最晩年に『一念多念文意』を著さなければならなかったのは何故か。親鸞聖人から法名をたまわった私自身に聞こえて来た、その一端を記す機会とさせていただこうとするものである。²

本 論

■法然上人の回心の意味

法然上人は43歳で回心の「時」を得られたのであるが、その感動の大きさ深さは、「余が如きの下機の行法は、阿弥陀如来の法蔵因位の昔、かねて定め置かるやと声高にと唱へて、感悦髓に徹り、落涙千行なりき」〔『法然上人伝全集』796頁「十六門記」〕と伝えられている。

法然上人に起こった回心の事実、それは『観経疏』散善義「就行立信」(正行) 釈の

一心に専ら弥陀の名号を念じて 行住坐臥に時節の久近を問わず、念念に捨てざる者、是れを正定の業と名づく。彼の佛の願に順ずるが故に。

〔真聖全一、538頁〕

の文(この文を親鸞聖人が『一念多念文意』の「多念」の釈で取り上げられているのは、「多念」とは、単に十八願³の「十念」ということではなく、この善導の文の「念念」のことだという理解があったからであろう。)との遭遇であったことは、『選択集』「二行章」から知られるところであるが、この「散善義」の文にある「彼の佛の願」とは、第十八願のことである。

『選択集』「特留章」で法然上人は、「四十八願の中に、すでに念佛往生の願を以て、本願の中の玉と為す」〔真聖全一、955頁〕と言われ、その理由として「およそ四十八願、皆本願なりといえども、殊に念佛を以て、往生の規と為す。故に善導は『釈』に云く、弘誓多門にして四十八なれども、偏に念佛を標して、最も親しとす」〔真聖全一、955頁〕と言われている。

この「念佛往生の願」とは無量寿経の第十八願を指す。しかしそれは、単

純に曹魏・康僧鎧訳の『佛説無量寿経』に説かれた第十八願を限定的に意味するのではない。「順彼佛願」の「願」とは、善導大師が自らの本願了解として記した、所謂「本願加減の文」等と呼ばれる文に表わされた、四十八願全体を支える本願の根本精神である。法然上人は、『拾遺語灯録』巻中「示或人詩」で「この文をつねに、くちにもとなへ、心にもうかべ眼にもあてて」（真聖全四、727頁）や、此文は四十八願のまなこ也、肝なり、神也」（真聖全四、728頁）とも言われているのであるが、それが、限定的に第十八願を指すのでなく、本願加減の文に精神に法然上人が触れられたことは、『選択集』「本願章」によって知られることである。

『選択集』「本願章」冒頭では、まず曹魏・康僧鎧訳の『佛説無量寿経』の第十八願文が引用され、その直後に『観念法門』から通称「本願加減の文」と、『往生礼讃』から通称「自解本願の文」（この文も「本願加減の文」と呼ばれることが多い）が連引されている。

『観念法門』

若我成佛 十方衆生 願生我国 称我名字 下至十声 乘我願力
若不生者不取正覚 [真聖全一、635頁]
(『教行信証』「行巻」、『尊号真像銘文』にも所引)

『往生礼讃』

若我成佛 十方衆生 称我名号 下至十声 若不生者 不取正覚
彼佛今現在成佛 当知本誓重願虚 衆生称念 必得往生
[真聖全一、683頁]
(『教行信証』「行巻」「後序」、『唯信鈔文意』『唯信鈔』にも所引)

注目すべきは、両文に共通する傍点の箇所「称我名字 下至十声」「称我名号 下至十声」である。善導のこの文を既知っている後世の我々は、第十

八願の「加減の文」「自解の文」（曾我量深師は「還元の文」とも呼ばれる）として、この文を当たり前のように受け取っているが、そもそも、第十八願文は

設我得佛 十方衆生 至心信樂 欲生我國 乃至十念 若不生者 不取
正覺 唯除五逆 誹謗正法 〔真聖全一、9頁〕

であって、そこに「称我名号」、つまり「称名」が直接誓われているわけではない。そこに現れているのは「十念」だけである。この「十念」の「念」を善導大師は「称名」と受け取られた。それ故に法然上人は、この第十八願を「念佛往生の願」、実質的には「称名念佛往生の願」と呼ばれたわけである。

その背景に、今見た善導の『観念法門』の『往生礼讃』の文があることは明らかである。これは法然上人が、善導の『観念法門』の『往生礼讃』の文は、第十八願の精神、更に言えば、本願全体の根源的精神そのものだと受け取られたことを意味する。

■善導大師と法然上人における称名念仏の了解

翻って、善導大師は第十八願文の「十念」とは十念の「称名」であると受け取られるのであるが、その「称名」は「散善義」（就行立信積）において、往生浄土を実現する正しい行として押さえられた「五正行」（読誦、観察、礼拝、称名、讃嘆供養）の中でも、それによって必ず浄土に往生できることが定まる真に正しい行、すなわち「正定業」とであると押さえられていた。つまり、そこでは「十念」の「念」の意味が、「念」の直接的意味である「佛を憶念する」ということから踏み込んで、「称名」でなければならないとされたのである。

翻って、天親菩薩自身の『浄土論』の「五念門」すなわち「礼拝門・讃嘆門・作願門・観察門・回向門」にあっては、その一門一門の行に価値的差異

があるわけではなく、その一つ一つ、そして全体が「如実修行」によって成就する（親鸞聖人は『和讃』で、「如実修行」が当に「如実」であるのは、その主体が「眞実信心」であるからだと押さえられた。）とされた。それは安田理深師の了解に依るならば、五念佛門、つまり、念佛を五つに開いたのが五念門であって、五念門全体が念佛そのものであるということである。

ところが善導大師は、自らの著作については「一句一字加減すべからず」〔真聖全一、560頁〕と言いながら、天親菩薩自身が自らが造した『願生偈』は「優婆提舍」つまり「佛説である」と宣言しておられるにも関わらず、『往生礼讃』において「五念門」の順序（作願門と観察門）を勝手に変更してしまっている。更に善導大師は『観経疏』おける「五正行」の表明において、「五念門」では平等に「如実修行」の行とされていた「礼拜」「観察」「讃嘆」を、それらは「助業」であって、まさしく浄土への往生を実現する業ではないとされてしまったのである⁴。

何故、善導大師はそこまでして、ある意味、天親菩薩の「五念門」を換骨奪胎、否、更に言えば、否定せざるを得なかったのか。それは、天親菩薩の『浄土論』の「五念門」は「菩薩行」という性格を否定することができないからであろう。「実業の凡夫」の視点に徹底して立たれた善導大師からすれば、『浄土論』に説かれる「善男子・善女人」による五念門の修業、更には「菩薩五種の門を入出して」という表現は、いわゆる「聖人」の臭いをぬぐい去れないと感じ取られたに違いない。しかし『浄土論』を身をもって注解された曇鸞大師においては、「称名」はあくまで「五念門」の「礼拜門」を潜った所に起こる「讃嘆」においてこそ成り立つことであった。つまり「称名」は、あくまでも「五念門」の中のことであった。善導大師は、自身にとっての直接の師である（善導大師自身の道綽禪師観には批判的視点が存在するという、微妙な問題はあがあるが。）道綽禪師を通してそのことを知っていたにもかかわらず、敢えて、「五念門」から「称名」を取り出したのである。こ

ここに善導大師の徹底した凡夫の自覚、時機の見つめるまなこの深さがあると言えよう。つまり、善導大師の「称名」の受け取りにおいては、第十八願の「十念」、さらにはその成就文の「一念」は、あくまでも凡夫としての「衆生が行ずる」行であるということが、絶対にはずせない前提となっているのである。その善導大師の精神は、「偏依善導一師」の立場に立たれた法然上人に受け継がれた。それが、『選択集』「本願章」において、法然上人の第十八願成就文の訓みに如実に反映し表されることとなったのは、必然だと言わなければならない。

然則 念佛之人 皆以往生

以何得知

即念佛往生願成就文云

諸有衆生 聞其名号 信心歡喜 乃至一念 至心廻向 願生彼国 即得往生住不退転 是也

しかれば則ち 念佛の人 みなもつて往生す。

何をもつてか知ることを得る。

即ち念佛往生の願成就の文に

「もろもろの衆生ありて、その名号を聞いて信心歡喜して、乃至一念、心を至して回向してかの国に生ぜんと願すれば、すなはち往生を得て不退転に住す」

と云ふ是れなり。

〔真聖全一、946頁〕

と訓んでおられる。

このように法然上人は、「至心回向」を「至心に回向して」と訓んでおられる⁵のであるが、「正定業」としての「称名」を行ずるのは、菩薩でも佛で

もなく、実業の凡夫だというのが善導の立場であることは、『観経疏』散善義「下下品」の釈で明らかである。それ故に、「下下品」の念佛を法然上人は源信僧都の『往生要集』に重ねて受け取られ、その文を『選択集』に、次のように引かれたと考えられる。

『往生要集』に、

「問ふて曰く、

一切の善業おのおの利益ありて、おのおの往生することを得。何が故ぞ唯念佛一門を勧むるや。

答へて曰く、

今念佛を勧むることは、是れ余の種々の妙行を遮せんとにはあらず。只是れ男女・貴賤、行住坐臥を簡はず、時処諸縁を論ぜず、之を修するに難からず。乃至、臨終に往生を願求するに、その便宜を得ることは念佛にしかざればなり」と。

故に知りぬ、念佛は易きがゆゑに一切に通ず。諸行は難きが故に諸機に通ぜず。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為したまうか。〔真聖全一、944頁〕

この『往生要集』の引文に、法然上人の念佛の受け取りの立場を見て取ることができる。念佛は、機の貴賤・時処諸縁を選ばず称えることができる。何の取り得もなく、善行・功德を積むこともできない者も、念佛一つで平等に往生できる。念佛は「易きがゆゑに」、機を選ばず往生を実現する力があるからこそ、善導がいわれるように、「正定業」なのであり、その念佛の力を信頼するという精神構造である。そしてそうした念仏の本質が端的に現れたのが『観無量寿経』「下下品」の臨終の十念であり、自らが功德を積み回向するということが不可能な「臨終」という限界状況において「ただ（称名）

念佛のみ」にすぎる（そこに自力を投げ捨てるということも起こりうるのだが）ということが「下下品の十念」の念佛であり、その時こそ念佛が真の威力を顕現するという受け取りである。ここ（十念）に善導大師、そしてそれを承けた法然上人は、第十八願に誓われた「十念」の衆生における究極の発現、踏み込んで言えば、成就を見られたのである。

そうした法然上人の視座は、『選択集』の「三選の文」に以下のように、はっきりと現れている。

それすみやかに生死を離れんと欲はば、二種の勝法のなかに、しばらく聖道門を闊きて、選んで浄土門に入れ。

浄土門に入らんと欲はば、正・雑二行のなかに、しばらくもろもろの雑行を抛うちて、選んで正行に帰すべし。

正行を修せんと欲はば、正・助二業のなかに、なほ助業を傍らにして、選んで正定をもっぱらにすべし。

正定の業とはすなはちこれ佛の名を称するなり。

称名はかならず生ずることを得。佛の本願によるがゆえに。

〔真聖全一、990頁〕

この文は、法然上人自身の宗教的体験の実感に基づいて率直に、且つ的確に表現されたものであったに違いない。しかしここに、親鸞聖人が『一念多念文意』を著さなければならなかった必然性がある。それは、どれほど臨終を究極とする不回向の立場であろうと、念佛という「行」によって往生するという、「衆生が称名という念仏行を行う」という立場がそこには否定しがたくあり、ここには決定的問題が潜在しているのである。

■行為としての念仏理解に潜む「疑」と「時」の問題

「衆生が行う称名」という念仏行は、それが往生を実現する「正定業」であるとされる時には、往生浄土する「為」という意味、つまり、称名念佛が手段化することを否定しえないが故に、「今」という「時」は空洞化する。と同時に、「往生」は期待・予想であって、それが確実であるという保証は無い。「称名はかならず生ずることを得」ることができる、それは「佛の本願によるがゆえに」と道理・原理として言われても、行じている「今」においては、往生は未来の事、正に未だ来たらざる事とならざるを得ない故に、どれほど「往生を確信する」と力んでみても、根源的不安と空しさが心の奥底にあることを否定し去ることはできない。それが、衆生の行ということ（それが「自力」の現行であるが）の根本問題である。ここに念佛に対する、否、本願への「疑い」が必然することになる。浄土宗の後継者が諸行往生に陥ったのも、ここに根本原因がある。十念の念佛では根源的不安は解消され得ないから、あらゆる諸行を動員せずにはおれないことが必然するのである。これは浄土宗の問題であるだけでなく、現代の真宗関係者に、更にはあらゆる宗教者に、そのまま当て嵌まる問題である。ここに、親鸞聖人が「弥陀の本願信ずべし」の夢告を得たからこそ、『一念多念文意』を著さなければならなかった必然性、言い換えれば使命がある。

こうして一応は、「念佛」を衆生の行ずる「行」としてしまふところに問題があるのだが、だからと言って、一念・十念は、衆生の行ずる「行」ではなく本願を信じる「信」だと（教義的に、「行の一念（十念）」ではなく、「信の一念（十念）」だと）言ってみても、根本の問題の解決には全くならない。「一念・多念」の問題は、そうした解釈・教義問題なのではなく、「念」の問題は、衆生自身、否、端的に言えば、自分自身が、自分を前提として、自分の「時間」に閉ざされているのか、自分自身が破られ、無量寿という如来の時間に開かれ、帰入するかという、「時（時間）」の位相の転換の問題、

存在の在り方そのものの問題なのである。

親鸞聖人は、『一念多念文意』の冒頭に善導大師の『往生礼讃』から、次の文を引かれているのだが、それは「時」こそが「一念多念」ということを受け取る鍵になると見抜いておられたからである。その「時」とは、時計で量る物理的時間（クロノスの時間）という意味ではなく、『教行信証』『教巻』に引かれた『大経』で言えば「去来現の佛、佛佛相念」の時間、永遠に開かれたカイロスの・実存的時間である。

「恒願一切臨終時 勝縁勝境悉現前」といふは、

「恒」は、つねにといふ、「願」はねがふといふなり。いまつねにといふは、たえぬころなり、をりにしたがうて、ときどきもねがへといふなり。いまつねにといふは、常の義にはあらず。常といふは、つねなること、ひまなかれといふころなり、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。

「一切臨終時」といふは、極楽をねがふよろづの衆生、いのちをはらんときまでといふことばなり。

「勝縁勝境」といふは、佛をもみたてまつり、ひかりをもみ、異香をかき、善知識のすすめにもあはんとおもへとなり。

「悉現前」といふは、さまざまのめでたきことども、めのまへにあらはれたまへとねがへとなり。〔聖典 534 頁〕

『往生礼讃』で、この「恒願一切臨終時 勝縁勝境悉現前」という文が置かれているのは、『往生礼讃』の正式名称である『勸一切衆生願生西方極樂世界阿弥陀佛国六時礼讃偈』に示された「六時」の第一である「日没礼讃」において〔真聖全一、656 頁〕である。「六時礼讃」という作法は、善導大師だけのものではないが、『往生礼讃』全文を読めば、ある意味これが善導

大師の信仰告白の書であることは明らかである⁶。そのことが知られる端的な表現は「前念命終 後念即生」〔真聖全一、652頁〕であり、先に触れた所謂「本願加減の文」である。その「前念命終 後念即生」の「時」、それが「日没礼讃」の「日没」という「時」である。その「日没」こそが、『一念多念文意』の冒頭に引かれた文の「一切臨終時」の「臨終」という意味であり、「一切臨終時」こそが「一念」の「時」である。それは『歎異抄』で言えば、「念佛もうさんとおもいたつところのおこるとき」の「時」であり、それは去来現に開かれた永遠の今という時である。「念佛もうさんとおもいたつところのおこる時」が、「前念命終 後念即生」の時である。つまり「前念命終 後念即生」の「時」とは、過去のいつかの、経験した時あるいは、生物学的意味での臨終の時のことではないのである⁷。

親鸞聖人がこの文を『一念多念文意』の冒頭に置かれたということと、この小論の冒頭で触れた善鸞義絶後に見られた「夢告」は深く繋がっていると考えられる。それはどういうことか。親鸞聖人は、当時関東の同行の中に起こった動揺を静めるために善鸞を名代として関東に送ったが、善鸞は同行たちに、あなたたちが父、親鸞から聞いていた本願は萎める花にすぎないと言ひ募ってしまった（それが史実であったかは、学者によって見解が異なることであるが）。そのことが関東の同行に更なる動揺を呼び起こすことになった訳だが、問題は、善鸞のそうした所行によって、どうして同行達は動揺したのかである。それは、『歎異抄』第二条と第一条を照らし併せて見ることから、伺い知ることができる。

『歎異抄』第二条に説かれる親鸞聖人の「親鸞におきてはただ念佛して弥陀にたすけられまらすべしと、よきひとの仰せをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。」だけを見ると、念佛だけをすればたすけられる、往生できるということを言っておられるように受け取られる。ところが親鸞聖人は引き続いて「念佛は、まことに浄土に生るるたねにてやはんべるらん、ま

た地獄におつべき業にてやはんべるらん。総じてもつて存知せざるなり。」とおっしゃった。これは、念佛を手段として往生を得るという発想を根底から打ち砕く言葉である。念佛を手段とする心は実は、本願をあてにする心である。何故なら、念佛さえすれば浄土へ往生できると誓っているのが阿弥陀の本願（第十八願）「念佛往生の願」であり、その本願に頼ればよいという受け取りが、その底にはあるからである。その本願について善鸞が、それは萎める花であり、父・親鸞の教えの真髄はそこにはないと言った。それ故に同行は、自分たちが頼みにしていた命綱が断ち切れ、大地が崩れたような衝撃を受け、動揺をきたしたのである。

■「去・来・現」（＝永遠）の開けとしての「南無の一念」

しかし、そもそも念佛と本願について、親鸞聖人はどうおっしゃっていたのか。『歎異抄』第一条で親鸞聖人は、「弥陀の誓願不思議にたすけられまゐらせて、往生をばとぐるなりと信じて念佛申さんとおもひたつこころのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり」とおっしゃっていた。ここには、未来の救いなど説かれていない。要（かなめ）は、「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて往生をばとぐるなりと信じ」「念佛申さんとおもひたつこころのおこる時」である。誓願を信じることにおいて念佛申さんとおもいたつこころがおこる（そこに時間の差異があるのではなく、一つのことである）その「時」、即「撰取不捨」の利益に、現に（「ただちに」というような時間差の問題ではない）あずかる、得ること、それがその「時」、実現していると言われるのである。そのことを親鸞聖人は『一念多念文意』で、「真実信心をうれば、すなはち無碍光佛の御こころのうちに撰取して捨てたまはざるなり。撰はをさめたまふ、取はむかへると申すなり。をさめとりたまふとき、すなはち、とき・日をもへだてず、正定聚の位につき定まるを「往生を得」とはのたまへるなり。」と、押さえておられるのである。

すなわち、「本願を信じる」ことが「念佛申す」ということであり、そこに即、往生が得られているのであって、念佛が未来の往生の手段などではないことをはっきりとおっしゃることによって、「念佛すれば往生できる」という発想・立場（それは「今」と「未来」の分裂である）を打ち破っておられるのである。

しかし、何故、「正定聚の位につき定まる」ことが「往生を得」ることになるのか。その前に、そもそも「往生」とは一体如何なることなのか。それは未来が開かれて、「今」を生きるということである。未来が単なる期待であったり、確信であったりするのではなく、必ず「当来」する、既に未来との回路が開かれた「時」を生られるという意味である。その「時」が端的に現れているのが、「教巻」に親鸞聖人が引かれた『佛説無量寿経』の、いわゆる「五徳現瑞」の文である。そこには、初めて阿難が、偉人としての釈尊ではなく、「去来現」の「佛佛相念」の「時」に住しておられる世尊、偉人としてではなく、佛としての世尊を初めて見た。否、遇ったことが説かれている。「遇った」とは、本願を信じ、去来現の佛を念ずるという「去来現の時の開け」が阿難に開け起こったということである。それを親鸞聖人は『一念多念文意』で『浄土論』の「不虛作住持功德」を釈して

「観」は願力をこころにうかべみると申す、またしるといふころなり。
「遇」はまうあふといふ、まうあふと申すは本願力を信ずるなり。
「無」はなしといふ、「空」はむなしくといふ、「過」はすぐるといふ、
「者」はひとといふ。むなしくすぐるひとなしといふは、信心あらんひと、むなしく生死にとどまることなしとなり。〔聖典 543・544 頁〕

と、押さえておられるのである。ここで言われる「願力」とは「成就」ということだ（「願以成力 力以就願 願不徒然 力不虛設 力願相府畢竟不差

故曰成就)と曇鸞大師は仰ったのであるが、願が成就したとは、佛を見るということが起こったということ、それが「不虛作住持功德」の「觀」であり「遇」に他ならないと親鸞聖人は受け取られたのである。これが、阿難が釈尊を初めて佛として見る事ができたことが「眞實教」の明証だとされた意味なのである。長い間釈尊に随行していた阿難において、初めて釈尊を偉人としてではなく、「去・來・現の佛とあひ念じたまへ」〔聖典7頁〕る去來現の時の開けの中の存在として見える「時」が得られたという事実である。これこそが「時機純熟の眞教」の事実であり、明証なのである。

この「今日」の「今」という「時」とは、「去・來・現の佛、佛と佛とあひ念じたまへり。」と阿難が見ることができた「時」なのである。それは、過去⇒現在⇒未来へと流れる時ではなく、今において永遠の過去と未来が開かれている「時」である。この「時」こそ、弥陀の誓願不思議を信じるという智慧の眼(まなこ)が開け、念佛もうさんとおもいたつところが起こった「時」である。「むなしく生死にとどまる」とは、「生」と「死」、「今」と「過去・未来」が分裂しているということであり、「むなしく生死にとどまることなし」とは、「生死一如の時間」が開かれることなのである。それが「眞實教の明証」の事実、言いかえれば、教理ではない、自身においてリアルに実現してくる本願成就の事実である。

『一念多念文意』の「一念」の釈で、法然上人が「行」であると受け取られた第十八願成就文の「一念」について親鸞聖人は、「「一念」といふは、信心をうるときのきはまりをあらはすことばなり。」〔聖典535頁〕と仰っている。この「一念」については信心を意味するということで「信の一念」とも言われるのであるが、そのかなめは「時の極まり」にある。信心とは、時が極まるということ、更に踏み込めば、「私」という認識判断主体(佛教ではそれを自我と言ったり、自力と言ったりするのであるが)の必然としての自分が所有し、消費する、過去⇒現在⇒未来という時間が破られ、無量寿と

いう去来現の永遠の時間が開かれ、その開かれた時間に帰入するということである。それが、『一念多念文意』の「多念の釈」に引かれた善導大師『散善義』の「時節不問」に、親鸞聖人が読み取られた意味なのである。

どうしても「念佛」というと、善導・法然、そして『歎異抄』の第二条に記された文言に「情動的」に縛られ、行為としての行と人間は受け取ってしまう。そうではなく、「念佛」の「念」に「時」に変わり目、「永遠の時の開け」があり、その「永遠の時」への帰入こそが「念仏」すなわち「南無・阿弥陀佛」である。「念仏もうさんとおもいたつころのおこる」その「時」こそが、「日没の時」なのである。「日没」とは「見えている」「聞こえている」「理解できる」「わかっている」という、その「ひごろの心」「自見の覚悟」すなわち「自力」が翻される「時」である。その「時」こそが、「南無」と頭が下がる「念佛」の「念」、「時尅の極速」なのである。

■夢告から『一念多念文意』が生まれた必然性

この小論は、冒頭で触れたように親鸞聖人が義絶後に見聞された「弥陀の本願信ずべし」の夢告の意味するところを聞き取ることを目的としたものなのだが、以上のように善導大師・法然上人の念仏領解を辿ると、親鸞聖人において息子・善鸞のことが「見えている」「わかっている」と思って自身の名代として関東の同行へ善鸞を派遣したという、その「自見」こそが弥陀の本願を疑う自力の執心であったが故に親鸞聖人に現れた夢告であったということ、をはっきりと頷くことができる。善鸞を名代として送ったという「行為」は、善鸞なら大丈夫だという「認識」と「判断」が親鸞聖人に働いたということである。それは、「念仏という「行為」をすれば浄土に往生できる」という精神構造と同一である。つまり、行為の根には、自分の認識・判断、言い換えれば、自分の知恵がその根にはあるということなのである。

『撰大乘論釈』（真諦三蔵訳）巻十〔大正大蔵経 No.1595〕で天親菩薩は

「願」について「清淨意欲を以て其の體と為す。般若に依るが故に清淨を得。大悲に依るが故に意欲有り。」と、その本質を押さえている。「願」の当体は、如来の「智慧」と「大悲」だと言われるのである。親鸞聖人が、「善鸞なら大丈夫だ」という認識・判断し名代として送るという行為をしてしまったということは、自分の知恵を頼りにし、如来の智慧である本願を信じていなかったということ証左であった。親鸞聖人は五十代の時、三部経読頌の夢を見られ、自身の自力の執心に驚かれたわけだが、この自力の執心はいつか消えるようなことではないこと、その底なしの深さを、最晩年の自身において、この夢告の衝撃を通して、身に染みて受け取られたが故に、そこに懺悔の究極としての『一念多念文意』と「正像末和讃」が生まれることとなったのである。

結びに代えて

教学研究所に入所後暫くした頃、当時の所長であった嶺藤亮師から「「教学する動機」ということが肝要であると私は考えている」ということをお聞きした。それ以来、真宗の教学とは何かということ、私自身、三十年以上考えてきたが、嶺藤師をはじめ有縁の先輩方の真摯な学び姿勢を目の当たりにしたり、叱咤激励されたりするなどして教えられ、今、「教学とは、自らが恒に新しく、臨終の一念に開かれて、宿業共震の衆生海すなわち本願海に帰入することだ」という実感を持っている。それは換言すれば、親鸞聖人が遺された著作や消息、更には同行に伝承される親鸞聖人のことば（『歎異抄』や『恵信尼消息』）等の情報を多く知り、解析（今風に言えば「読み解く」）し、論理を組み立て、見取り図を創作し、それを「論証」と称して自己正当化することではなく、自身の存在を賭けた問いをもって親鸞聖人につけ、応答の声を尋ね聞き抜き、南無の一念において邪見がいよいよ深く懺悔され、去・来・現の時空に開かれていくということである。その意味で、親鸞聖人

の聖教の前に立つ時、常に自らの全存在が問われるのである。

今、自分は、自分の存在を賭けた問いにおいて、親鸞聖人に真向かっているのか。自分の主張・見解（思い付き）を正当化するために親鸞聖人の情報をまとめ、解釈しているのではないか。そうした根性が一点でも混じっている限りは、遠離さるべき「ゆゆしき学生」（でさえもあり得ないが）に墮し、親鸞聖人、そして去来現の諸佛・同行との出遇いの時空に開かれ住することなく、国王として自分だけの閉じた世界を構築することに空しく時間を消費することとなってしまうであろう。

幸いにして、私の前には親鸞聖人、有縁の師だけでなく、この同朋大学においても、先輩の木村大乘師が真摯な求道の生き様を示してくださった。その姿はまなこに焼き付いて離れることはなく、常に現に励まして下さっていることを感じている。

親鸞聖人がその生涯を終えるに当たり、念仏を正しく受け取ることができず迷う同時代の人々だけではなく、現代に生きる私たち、そして未来世の一切衆生のため、まさに「行に迷ひ信に惑ひ、心昏」い闇を照らし導きとなる灯（ともしび）として著された『一念多念文意』に込められた親鸞聖人の声を聞き取らんとした今回の小論が、一人私における親鸞聖人との新たな出遇いの一步となるだけでなく、読者が親鸞聖人に出遇っていかれる機縁とならんことを念ずるものである。

註

- 1 この夢告を親鸞聖人が獲られたのは、承元の法難から50年ということをお案ずれば、夢告の主は、師の法然上人であるとか、この前後に親鸞聖人が作られた著作から推論すれば聖徳太子であるとかという主張がある。しかし、こうした主張は、どれほど精密な文献的根拠に依る論証（それはどこまでも推論に過ぎない）であるとしても、またそれが宗教的衣装を纏っていようと、本質的にはそうした主張をする自分を、夢告の外側に置いて行、科学者の観察者の姿勢において為されるものであり、この夢告が自分自身の身に聞こえていると

ころから為されているものとは言えない。では夢告の主はだれか。それは親鸞聖人のみならず、一切衆生の存在の根底である法蔵菩薩である。そのことが自身に聞こえて来るには、南無の門を潜り、更に人生の悪戦苦闘を潜って、自身の底に潜む仏智疑惑の心、即ち本願を疑う自力の執心の深さを全身で懺悔する「時」が熟することを必須とするのである。つまりこの夢告は、親鸞聖人という個人に起こった客観的出来事という他人事ではなく、智者の自分が投げ出され、一文不知の、本当に何もわからぬ愚痴の大地に倒れ、即、立つ時、自身の事として「今」聞見され、存在全体が震わされるという、必然的実存的（宗教的）普遍的出来事なのである。このように夢告は、たとえそれが和讃の文言上、観音菩薩であったり、有縁の師として表現されていたとしても、その主は一切衆生の内なる法蔵菩薩すなわち、阿弥陀の心である。それが釈迦（権化）・弥陀二尊の教勅ということの宗教的実存の意味であり、親鸞聖人に起こったこの「弥陀の本願信ずべし」の夢告が、そのことをはっきりと具現しているのである。

- 2 私に、「そのまま」（南無せよ）という声が聞こえてきた、と同時に、「私」という強固な塊が溶けるということが起こった、その機縁となったのは、藤田ジャクリンさんという念佛者の「そのまま」という声であった。ジャクリンさんに後日、法名をつけて下さるようお願いしたところ、和紙に法名を記して持ってきてくださったのだが、その時ジャクリンさんは「これは私が附けたものではありません。親鸞さまが夢に出てこられて、親鸞さまがこのようにしなさいとおっしゃったのです。」と言われたのである。
- 3 ここでいう第十八願は、無量寿経經典群のうち、直接は曹魏・康僧鎧訳の『佛説無量寿経』と唐・菩提流志訳の『無量寿如来会』に記された四十八願文中の第十八願を指す
- 4 法然門下の浄土宗後継者の殆どは、善導大師は「助業」を無駄だとは言っていないという解釈をして諸行往生を認めてしまったが、善導大師においては往生の要である「正定業」は「称名」ただ一つある。それは、「称名」だけが往生浄土を実現する行であることをはっきりさせるために、曇鸞大師がその著『浄土論註』において「讃嘆門」を「称名」と受け取り、「讃嘆」に五念門の中心があるとされたにもかかわらず、わざわざ「五念門」の「讃嘆門」を「称名」と「讃嘆（供養）」に分離し、「讃嘆」をも「助業」としてしまったことから明らかである。
- 5 蘆山寺所蔵『選択集』および當麻往生院蔵『選択集』では「至心ニ回向シテ」と送り仮名が付されている。また「至心」については、『黒谷上人語灯録』（和語）所収『浄土宗略抄』には「いよいよ心を至して申す」、同じく『黒谷語灯録』（和語）所収『百四十五箇条問答』にも「心を至し実を上げむ」とあるので、浄土宗の伝統においては、「十念」は衆生の「至心回向」の行であること

は自明のこととされている。ただし、これらの文献は厳密には、法然上人自身が筆をなしたものではないので、法然上人がそのように十八願成就文を訓んでおられたと断定することはできない。しかし『歎異抄』と同じく、法然上人がそのようにおっしゃっていたと推定できるに足る有力文書であることは間違いないであろう。また、諸先輩は、法然上人は成就文の「一念」を「行の一念」としていると言われることが多いが、文献的に「行の一念」という言葉が浄土宗において現れるのは、浄土宗総合研究所によれば、江戸時代に成立した義山述『和語灯録日講私記』にあるのが初出とのことであるので、これについても法然上人自身が「一念」を「行の一念」と呼ばれたかどうかは、断定できない。更に、親鸞聖人が「行の一念」と言われる場合の「行」とは「大行」を意味するのであって、浄土宗で伝統的にいわれる「行の一念」とは、全く視点が異なる。ただし、『一念多念文意』を親鸞聖人が著されたのは、このことが不鮮明なることも人間に動乱を必然するという洞察があったからだとは私は考えている。

- 6 善導大師の主著である『観経疏』は、観想行の説かれた経典としてしか見られていなかった『観経』の根本精神を根源的に開示した、まさに「古今楷定」の宗教書、あるいは思想書であることは確かである。それ故に先達らは、善導大師の宗教精神の本質を理解しよう、受け取ろうして『観経疏』に集中してきたのであろう。それに対し『観経疏』以外の『法事讃』『観念法門』『往生礼讃』『般舟讃』は、単に浄土教の儀礼・実践を明らかにした書にすぎないと、十把一絡げに『具疏』と呼ばれ、真正面から取り組んだ考察は極めて稀である。もちろん親鸞聖人が『教行信証』等に引かれた、それらの書物の中の言葉、(それは極めて宗教的に深い意味を持っているわけであるが)について注意されることはあっても、善導大師その人の信仰の立場がどこに顕現しているかという視点で見られたという形跡が殆どないのである(例外的に元専修学院院长の竹中智秀がそうしたことを書いている文は見たことがある)。では、『往生礼讃』が何故善導大師の信仰告白の書と言えるのか。それはこの書が「懺悔」に貫かれているからである。(もちろん『法事讃』にも「罪の無窮なるを露露懺悔せよ」とか「心を披きて懺悔する」と言う表現があり、『観念法門』にも「懺悔至誠の方法なり」と、それぞれ何々所かにあったりするのであるが、『往生礼讃』は、その全体が懺悔なのである。懺悔に貫かれているのである。本文においても触れたが、「往生礼讃」は一般名詞であり、それは「六時礼讃」という作法でもある。しかし、善導大師の「往生礼讃」(書物ではない)は単なる作法ではない。それは日没、つまり「前念命終 後念即生」においてのみ始まる。そしてその「日没礼讃」の中に、「礼讃」とは「礼懺」であるということが、はっきりと述べておられるのである〔真聖全一、656頁〕。終日の懺悔、言い換えれば、人生の一切が懺悔であるということが「六時礼讃」と表現されているのである。では「懺悔」はどこに起こるのか。それは阿弥陀の前において初めて

成立する、南無・阿弥陀佛の「南無」である。キリスト教神学者のアウグスティヌスの『コンフェッション』の直接の意味は「神の前での告白」である。それ故この書は、アウグスティヌスの「信仰告白の書」と呼ばれる。そしてこの書は『懺悔録』と、キリスト教の信仰空間では呼ばれるのである。なぜか。それは、信仰告白とは、自身全体の懺悔以外に有り得ないからである。ちなみに、この『往生礼讃』を法然上人は吉水の草庵での勤行で勤め、親鸞聖人自身も大切に勤めておられたという説は、『往生礼讃』に真向かえば、歴史学的文献（情報）に依存した論証がなくとも、事実であったであろうことが頷かれて来るのは、鈴木大拙が「『教行信証』の「証」、**「真実教の明証」**の「証」を realize（「悟る」「理解する」ではなく、姿を現す、実現する、理ではなくリアル（実）になる、というニュアンス）と英訳せずにはおれなかった、その宗教精神世界に通底しているからである。

- 7 この「臨終」については、この人生が終わる時だという解釈もあるようだが、それでは、「一切臨終時」の「一切」を受け取ることはできない。ただし、善導大師の意識においては「臨終」という言葉にそうしたニュアンスが混在していたことを否定することはできない。