

修 士 論 文

# 浄土教における一念多念問題についての考察

三重大学大学院 教育学研究科 修士課程  
人文・社会系教育領域 212M027

穂積 淳章

平成26年2月13日

## 目次

序章	1
第一章 浄土教とその思想	3
1-1 阿弥陀仏の誓願と本願	3
1-2 浄土教	3
1-3 観想念仏と称名念佛	4
1-4 聖道門と浄土門	4
第二章 一念多念問題の背景	7
2-1 一念多念問題の有無	7
2-2 一念義・多念義の定義	9
2-3 一念多念問題の起こり	11
第三章 法然の一念多念問題に対する見解	14
3-1 法然の念佛観	14
3-2 『選択本願念佛集』における行	15
3-3 法然の考える信心	16
3-4 信と行の関係	18
第四章 法然門弟の高僧の信心における見解	20
4-1 隆寛の信心における見解—『一念多念分別事』—	20
4-1-1 隆寛の念佛観	20
4-1-2 一念多念問題に対する見解	22
4-2 聖覚の信心における見解—『唯信鈔』—	24
4-2-1 聖覚の念佛観	24
4-2-2 聖覚の考える信心	25
4-2-3 一念多念問題に対する見解	27
4-3 親鸞の信心における見解—『一念多念文意』—	28
4-3-1 親鸞の念佛観	29
4-3-2 一念多念問題に対する見解	32
終章	36
<参考文献>	38
謝辞	39

## 序章

「浄土教」とは阿弥陀仏を信じ、阿弥陀仏の名を称えること（称名念仏）を中心的な行とすることで浄土に生まれることを説いた教えのことである。浄土教は中国で始まり、のちに日本に入ってくる。日本に入ってきた後、その思想は「阿弥陀仏を信じ、称名念仏を中心的な行とすることで往生できる」というものから、「阿弥陀仏を信じ、一向に専ら阿弥陀仏の名を称えることで往生できる」というものになる。この「一向に専ら阿弥陀仏の名を称えることで往生できる」という思想を説いた人物が法然<sup>1</sup>である。この思想を「専修念仏」と言い、法然特有の思想とする。

しかし、「阿弥陀仏を信じ、称名念仏のみで往生できる」としたとき、阿弥陀仏を信じる心である「信心」と称名念仏を称えるという「行」のどちらの方に重きを置いたらよいのかという疑問が法然門下の間で生じた。この二つの疑問に『無量寿経』に説かれている「乃至一念」（わずか一回の念仏）、「乃至十念」（わずか十回の念仏）などの言葉や浄土教の祖師の思想が入った結果、「一念多念問題」が生じることとなった。

一念多念問題は一般的に隆寛<sup>2</sup>の記した『一念多念分別事』と、この著書についての註釈書である親鸞<sup>3</sup>の『一念多念文意』の研究で取り上げられる。比較的新しい研究として深川宣鴨氏の『一念多念文意講読』がある。以下、『一念多念文意講読』から一念多念問題について引用する。

「一念・多念の諍論とは、一念をもって往生が決定するのであるから、多念は無用であるとして『一念』に偏執する『一念義』の主張と、往生は臨終のときに決定するのであるから、生涯をかけて念仏を相続し、多念にはげまねばならないとして『多念』に偏執する『多念義』の主張との論争であったといえる。」<sup>4</sup>

これらの論争の原因は法然の思想にあるはずである。本論では法然が比叡山を下り、浄土宗を作ったことから、法然の思想が行中心ではなく、信心中心であると考え、主に信心についてまとめる形で論を展開する。ただし、法然については論争を巻き起こす原因があると思われるため、行についても取り上げ、法然にとっての行と信心との関係について明らかにしたい。また一念多念問題に対する一般的に取り上げられる著書である『一念多念分別事』とこれの註釈書として位置付けられている親鸞の『一念多念文意』、また一念義の意見が載っている著書である聖覚<sup>5</sup>の『唯信鈔』も取り上げる。これら三人についても主に信心についてまとめる形を取ることにする。

信心についてまとめた結果、彼らの見解が一念多念問題に対し、どのような間違いを指摘しており、どのようになるのが良いと考えているのかを明らかにし、その答えの中から一念多念問題に対する解決を考えたい。

- 
- <sup>1</sup> 生没年は 1133-1212 年。浄土宗の開祖。元々は天台宗の僧侶であったが、1175 年、法然 43 歳のときに黒谷の経蔵で善導著の『観経疏』と出会い、その中の「一心専念弥陀名号」の文により心眼を開き、専修念仏に帰した。その後、比叡山を下り、東山吉水においてあらゆる階層の人々に浄土念仏の教えを説き、感化を蒙る人が激増した。主著に『選択本願念仏集』がある。
- <sup>2</sup> 生没年は 1148-1227 年。浄土宗長楽寺流の祖。比叡山で伯父皇円や範源に師事し、青蓮院の慈円に仕えた。北京三会准講を経て 1205 年に権律師となり翌年には大饑法院の供僧に補された。その間、洛東の長楽寺に住して法然と交流し、『選択本願念仏集』の披見を許された。1225 年定照が『弾選択』を著して『選択本願念仏集』を批判すると、『顕選択』を著して反論した。
- <sup>3</sup> 生没年は 1173-1262 年。浄土真宗の開祖。9 歳で出家し比叡山にのぼる。山では常行三昧堂の堂僧を勤めていたといわれる。20 年間の修行は悩みを解決してくれず、29 歳、六角堂に参籠し、95 日の暁に聖徳太子の示現を得て吉水に法然をたずね、自力雑行を棄てて他力本願に回心した。1207 年、念仏弾圧によって越後（新潟県）に流される。1211 年赦免され、1214 年に家族とともに常陸（茨城県）に移住する。それから京都に帰るまで約 20 年間、関東各地で布教した。主著は『教行信証』である。
- <sup>4</sup> 『一念多念文意講読』 p.2
- <sup>5</sup> 生没年は 1167-1235 年。法然の高弟で、『四十八願釈』や『唯信鈔』を著した。これらは親鸞に大きな影響を与えたものである。

## 第一章 浄土教とその思想

一念多念問題を考察するにあたって基本的に押さえておかなければならないことは法然の思想である。なぜなら一念多念問題は浄土宗で起こったこと、つまり法然門下の間で繰り広げられた論争であるからである。論争が生まれたということは法然の思想に疑問を投げかけるところがあったためだと考えられる。本章では法然を知るために必要な語句を抑えていくこととする。

### 1-1 阿弥陀仏の誓願と本願

まず、浄土教を信仰している者たちがなぜ称名念仏をすれば往生できると考えているかについて記す必要があるだろう。それは「阿弥陀仏の本願」によるものである。阿弥陀仏の本願とは『無量寿経』<sup>1</sup>巻上に載っている阿弥陀仏が因位<sup>2</sup>の法蔵菩薩<sup>3</sup>の時に、仏になるにあたって必ず成し遂げようと誓った願いである四十八の誓願があり、その中でも第十八願を浄土教では阿弥陀仏の本願としている。第十八願の内容は「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」である。これを書き下すと「たとひわれ仏得たらんに、十方の衆生、至心信樂して、わが国に生ぜんと欲ひて、乃至十念せん。もし生ぜずは、正覺を取らじ。ただ五逆と誹謗正法とをば除く。」<sup>4</sup>である。「至心信樂 欲生我國 乃至十念 若不生者 不取正覺」すなわち「真心から信じ喜び、仏の国に生まれたいと望んで、わずか十回、念仏して、もしそれで生まれることができないなら、私は仏になるまい」というところで、仏を信じて念仏をすれば往生できると言っている。これらの誓願が成就しているということについては『無量寿経』巻下の願成就文<sup>5</sup>にて釈尊が徒者に仏を信じて念仏をすれば往生できると言っていることから四十八の誓願が成就しているという証明されている。よって、本願である第十八願も成就していることが分かるため、阿弥陀仏の本願を信じて念仏すれば往生できると法然を含む浄土教を信仰している者たちが確信しているのである。次節ではこれらを信仰する浄土教について述べることとする。

### 1-2 浄土教

一念多念問題は称名念仏で往生を願うで浄土宗において挙げられた問題であるため、一念或多念の「念」は称名念仏のことを指す。この称名念仏は浄土宗開祖である法然が初めて称えたものではない。それはまだ浄土教が日本に入る前から修行として実践されてきたことである。日本に入ってきた浄土教を法然は「阿弥陀仏を信じ、称名念仏のみで往生できる」という形で解釈するが、法然がこのように解釈するまでの浄土教の歴史を以下で見えていく。

中国に2世紀後半から浄土教関係經典が伝えられ、5世紀の初めには廬山の慧遠が般舟三昧經にもとづいて白蓮社という念仏結社を作った。やがて浄土三部經を中心として曇鸞<sup>6</sup>が『浄土論註』、道綽<sup>7</sup>が『安樂集』、善導<sup>8</sup>が『観無量寿經疏』を著し、称名念仏を中心とする浄土教が確立された。7世紀前半に日本に浄土教が伝えられた。9世紀前半に円仁が中国五台山の念仏三昧法を比叡山に移植した。やがて良源が『極楽浄土九品往生義』、源信が『往生要集』を著して、天台浄土教が盛行するにいたった<sup>9</sup>。

法然は源信の『往生要集』の注釈を4つも著している<sup>10</sup>ことから天台浄土教を学んでいたことが分かる。では源信は『往生要集』の中で称名念仏をどのように扱っているのか。それは仏の姿を観想する念仏と称名念仏と二つを立てて観想に優位を与えたものだった。では観想する念仏と称名念仏とは何か。次節にて述べる。

### 1-3 観想念仏と称名念仏

現代で念仏と言えば「南無阿弥陀仏」と称えることと同義とされているが、そもそも念仏は称名念仏のみを指すものではなく、意味も種類も用法も様々だった。念仏とは心に仏を念ずる意味である。こちらは「観念」に近いものである。なぜなら観念とは対照に心をこらし、その姿を思い描くことであり、また仏や浄土のすがたを心に思い描き念ずることであるからである。

ではなぜ観念ではなく、称名念仏が一般的な念仏と言われるようになっているのか。それは法然に原因がある。法然は善導の著書を読んで回心したため、善導の思想が強く入っている。その善導が念仏を称名念仏として大成させた人物なのである。善導は<念声是一>（憶念<sup>11</sup>と口称は同一である）を主張して<称名念仏>を念仏の中心にすえた。法然は善導の『観經疏』にある「一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近、念々不捨者、是名正定之業、順彼仏願故」<sup>12</sup>を見て、称名念仏に救いを見出し、自ら浄土宗を名乗ることとなる。

法然が称名念仏を自らの思想の中心に置いた理由は善導の『観經疏』にあった一文だけではなく、称名念仏が修めやすい行であるということもその理由の一つとなっている。その点については次節にて見ていくこととする。

### 1-4 聖道門と浄土門

道綽は『安樂集』にて釈尊の教えを2種に分ける。それは「聖道門」と「浄土門」である。聖道門は自力の行をはげんでこの世で悟りを開くことを目指す聖者の道のことを指し、浄土門は阿弥陀仏の本願を信じて念仏して浄土に生れ、来世に悟りを得ようとする凡夫の道を指す。そして道綽は聖道門を今のような末法<sup>13</sup>の世の中では悟りを得難いものであるとして否定している。法然も道綽に同意している。それは『選択本願念仏集』の第一章の

題目が「道綽禪師、聖道・浄土の二門を立てて、しかも聖道を捨てて正しく浄土に帰するの文」となっていることから分かる。さらに法然は道綽の聖道門と浄土門が「難行道」と「易行道」と同じである言う。「難行道」と「易行道」とは曇鸞が『往生論註』にて釈尊の教えを 2 種に分けたときの分け方である。難行道は自らの衆生実践によって悟りに至る方法を指し、易行道は諸仏の名を称えることによって悟りに至る方法を指す。法然は阿弥陀仏が称名念仏を本願として選択したのは、易行道であり、かつ聖道門に対して浄土門が「勝行」であるからとした。よって称名念仏を中心として他の行を行うのではなく、称名念仏のみで往生できると法然は考えたのである。

- 
- <sup>1</sup>法然の読んだ『無量寿経』は曹魏の康僧鎧訳のものだと考えられる。なぜなら 19 世紀にネパールで『無量寿経』のサンスクリット語の原本が発見されたが、そこには誓願が 47 願しかなく、もしサンスクリット語のものを法然が読んでいたとしたら、法然が著した『無量寿経釈』でも 47 願でなくてはならない。しかし、法然は『無量寿経釈』で誓願を 48 願で書いているため、原本ではなく、康僧鎧訳のものを使用したと推測できる。
- <sup>2</sup> 仏道の修行の過程において、まだ修行中の状態を＜因位＞という。
- <sup>3</sup> 阿弥陀仏の修行時の名。『無量寿経』によると、むかし世自在王仏が出現したとき、一人の国王が説法を聞いて菩提心をおこし、王位を捨てて沙門となった。これが法蔵菩薩で、菩薩はその後にも修行に努め、限りなくがない間思索にふけて（五劫思惟）、四十八願を立て、願成って無量寿仏（すなわち阿弥陀仏）になったという。
- <sup>4</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.18
- <sup>5</sup> 「仏、阿難に告げたまはく、『それ衆生ありてかの国に生るるものは、みなことごとく正定の聚に住す。ゆゑはいかん。かの仏国のなかにはもろもろの邪聚および不定聚なければなり。十方恒沙の諸仏如来は、みなともに無量寿仏の威神功德の不可思議なるを讃嘆したまふ。あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと乃至一念せん。至心に回向したまへり。かの国に生れんと願すれば、すなはち往生を得、不退転に住せん。ただ五逆と正法を誹謗するものとをば除く』と。」『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.41
- <sup>6</sup> 生没年は 476－542 年とするが、明らかでない。曇鸞の『浄土論註』は世親の『往生論』の注釈で、末法無仏の時代には他力の信心による浄土往生成仏以外にないと説いた。
- <sup>7</sup> 生没年は 562－645 年。609 年に石壁玄中寺に曇鸞の碑文を見て浄土教に回心した。観無量寿経を講ずること二百回、日に七万遍の念仏を称えたという。著作には『安樂集』がある。
- <sup>8</sup> 生没年は 613－681 年。17 歳－24 歳の間に山西の道綽をたずね、観無量寿経を授かった。その後 10 年余、道綽に師事し、浄土の行業につとめた。道綽滅後、きびしい修行に励み、その後庶民の教化に専念した。著釈には『観無量寿経疏』（観経疏）があるが、本書は称名念仏を重視した特異な観経解釈を示していた。
- <sup>9</sup> 『岩波仏教辞典第二版』 p.537
- <sup>10</sup> 現存しているのは『往生要集釈』のみ。『往生要集釈』の成立時期は法然回心後の 43 歳から東大寺における三部経講説を行った 58 歳までの間に書かれたものとされている。
- <sup>11</sup> 憶念とは浄土教において、阿弥陀仏や阿弥陀仏の功德、あるいはその本願を思って忘れぬこと、しばしばそれを思い起こすことの意に用いられる。
- <sup>12</sup> 「一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥、時節の久近を問わず、念々に捨てざるもの、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順ずるが故に」『法然上人絵伝』（上） p.56
- <sup>13</sup> 仏教における時代観ともいうべき＜正法＞＜像法＞＜末法＞の三時思想の第三時。教えの実践（行）とそれによって得られる悟り（証）が衰退し、教えだけが残る、人がいかに修行して悟りを得ようとしても到底不可能な時代をいう。



## 第二章 一念多念問題の背景

前章で浄土教に関する必要な語句をおさえた。次に行うべきことは一念多念問題で対立しているのは何か。なぜ対立することになったかを明らかにすることが必要だろう。まず第一節で一念多念問題が本当にあったのかどうかを法然在世、法然滅後の文献から検証する。第二節で一念義、多念義の定義を考察し、そして第三節でなぜ一念多念問題が生まれたのかを考察する。

### 2-1 一念多念問題の有無

一念多念問題が法然在世から滅後も存在していたかということを本節で検証する。そのためにまずは法然在世に一念多念問題が存在していたかどうかを検証するための文献として法然の『黒谷上人語灯録』を挙げる。さらに法然滅後に一念多念問題が存在していたかを検証する文献として聖覚の『唯信鈔』、親鸞の『親鸞聖人御消息』を挙げる。そして最後に鎌倉時代の説話集である『古今著聞集』<sup>1</sup>からも一念多念問題が存在していたかどうかを検証する。

まずは法然在世の頃に一念多念問題が存在していたかどうかを法然が送った手紙を集めた書物である『黒谷上人語灯録』から検証する。この『黒谷上人語灯録』の中でも「禅勝房にしめす御詞」をここでは引用する。

「一念十念にて往生すといへはとて 念仏を疎相に申せは 信力か行をさまたくる也 念  
念不捨といへはとて 一念十念を不定におもへは 行か信をさまたくる也 かるかゆへに  
信をは一念にむまるととり 行をは一形はけむへし」<sup>2</sup>

一念、十念で往生できるといっても、念仏をおろそかにすれば信の力が行を妨げることになる。念仏を捨てないといっても、一念、十念では往生できないと思えば、それは行が信を妨げることとなる。だから一念で浄土に生まれると信じて、一生行に励むべきだところで法然は述べている。つまり、法然在世、当時に一念、十念で往生できるといって称名念仏をおろそかにする者や、称名念仏が重要だから一念、十念では往生できないという者がいたということである。よって一念多念問題は法然在世から一念多念問題が存在していたということになる。

次に法然滅後に一念多念問題が存在していたかを聖覚の『唯信鈔』から検証する。『唯信鈔』は1221年8月14日に書かれたものであるとされている。法然の生没年は1133-1212年であるので、法然滅後に書かれた書物である。内容は法然より相承する念仏往生の要義を述べて、ただ信心を専修念仏の肝要とすることを明らかにしたものである。本書の後半部分で一念、多念についての不審を挙げているので、その部分を以下に引用する。

「つぎに念仏を信ずる人のいはく、『往生浄土のみちは、信心をさきとす。信心決定しぬるには、あながちに称念を要とせず。『経』にすでに＜乃至一念＞と説けり。このゆゑに一念にてたれりとす。遍数をかさねんとするは、かへりて仏の顔を信ぜざるなり。念仏を信ぜざる人とおほきにあざけりふかくそしる』と。」<sup>3</sup>

当時の念仏を信じる人の言っていることがここには書かれている。その人たちは「往生浄土の道は信心が先である。信心が決定したのであれば、決して称名念仏を必要としない。『無量寿経』に＜乃至一念＞とあることから、一念すること足りる。そのため、何回も念仏するものは逆に仏を信じていないこととなる。念仏を信じない人がいるので、大いに嘲り、深く非難する。」と言っている。信心があれば一念で往生が決まるのだから称名念仏は必要ないと一念を主張する者が多念を行っているものを批判している。つまり、法然滅後の1221年には一念多念問題が存在していたのである。

続いて法然滅後に一念多念問題が存在していたかを示す文献として親鸞の送った手紙を集めた書物である『親鸞聖人御消息』を挙げる。この『親鸞聖人御消息』の中でも「真浄御坊」を挙げる。この手紙は京都で一念多念問題が起こっていたことを示す内容が書かれており、またそれらを親鸞が戒めている。以下にこれらを引用する。

「京にも一念・多念など申すあらそふことのおほく候ふやうにあること、さらさら候ふべからず。ただ詮ずるところは、『唯信鈔』・『後世物語』・『自力他力』、この御ふみどもをよくよくつねにみて、その御ところにたがへずおはしますべし。」

「一念・多念のあらそひなんどのやうに、詮なきこと、論じごとをのみ申しあはれて候ふぞかし、よくよくつつしむべきことなり。」<sup>4</sup>

京都に一念・多念の争いが多くあるが、そのようなことはするべきでない。『唯信鈔』・『後世物語』・『自力他力』、これらの文をよく読んで、その心と違わないようにしなさいと親鸞は言う。さらに一念・多念の争いのように意味のないこと、論じごとを言い合うことはよくよく慎むべきことであると言う。ここから京都で一念多念問題が起こっていたことが判断でき、さらにこの手紙が書かれたのは聖覚の『唯信鈔』が書かれたあとであるということも判断できる。よって法然滅後である1221年以降にも一念多念問題は存在していたのである。

最後に『古今著聞集』から一念多念問題が存在していたかを検証する。本書から検証する理由は、一念多念問題が僧侶の間だけの話でなく、僧侶でない人にも興味を持たれていたかどうかを知りたかったためである。本書の中で後鳥羽上皇が聖覚に一念多念のことについて質問するところがあるため、以下にその部分を引用する。

「後鳥羽院聖覚法印参上したりけるに、近來専修のともがら一念多念とわけてあらそふなるは、いずれか正とすべきと御たづねありければ、行をば多念にとり、信をば一念にとるべき也とぞ申侍ける。」

ここで後鳥羽上皇が「最近専修念仏をしている者たちが一念多念と分けて争っているが、どちらが正しいのか」と聖覚に尋ねている。本文にて「後鳥羽院」と呼ばれていることからこの話は院政を始めてからの話であるので、1198年から1221年の間にされた話であると考えられる。つまり、この当時一念多念問題は存在しており、また、上皇が話題にするほど一念多念問題は一般的に大きな問題であったと考えられる。

以上より一念多念問題は法然在世から存在し、それは法然滅後も続いていたと言える。

## 2-2 一念義・多念義の定義

本節では2-1で親鸞が述べていたような「一念・多念のあらそひ」をしていた人たちのことについて考察する。この「一念・多念のあらそひ」において一念を支持するものを「一念義」と言い、多念を支持するものを「多念義」という。まず、一念義についての考察を加える。

深川氏は一念義を「一念をもって往生が決定するのであるから、多念は無用であるとして『一念』に偏執する」<sup>5</sup>者であると定義付ける。この見解はおそらく聖覚の『唯信鈔』に書かれている一念義の人の意見を参考に説かれたものだと考えられる。これに対し、梯 實圓氏は『一念多念文意講讀』において一念義を「称名の一念によって往生が決定すると説き、多念の称名を往生の因として認めず、称名の相続を軽視する、あるいは廃するもの」<sup>6</sup>と定義付けている。これらの二つの見解の相違点は一念義が「多念を軽視するもの、あるいは廃するもの」であるのか、「多念を廃するもの」のみであるのかである。これらのどちらが正しいかは一念義の祖と言われる幸西の記した『玄義分抄』において理解できる。幸西の『玄義分抄』において「三部ノ経旨正ク称名念仏ヲ宗トス。」<sup>7</sup>と述べている。つまり幸西は三部経の旨が称名念仏にあると考えているのである。このように考える者が多念を否定するとは考え難い。なぜなら、もし幸西が多念を否定したならば、経を否定することとなり、経を否定することは仏の言葉を否定することとなるからである。よって一念義の祖である幸西は一念を最も重要視しただけであり、多念を排斥したわけではないと考えられる。ただし、一念を最も重要視するということは多念を軽視することにつながるため、多念を軽視するという点については誤りではないと考えられる。以上より一念義についての見解は梯氏の論が正しいと考える。

ではなぜ一念義の者は一念で往生できると考えるのか。その論拠は何か。それは『無量寿経』にある。『無量寿経』巻下に「あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと

乃至一念せん。至心に回向したまへり。かの国に生れんと願ずれば、すなはち往生を得、不退転に住せん。」とある。これを訳すと、「あらゆる生きとし生けるものは、無量寿仏の名を聞いて、信じ喜び、わずか一回でも仏を念じて、心からその功德をもって無量寿仏の国に生まれたいと願う人々は、往生することができ、不退転の位に至るのである。」<sup>8</sup>となる。つまり、一回の念仏で往生するために必要なことが「信じ喜び」ことであると『無量寿経』に記されている。そのため、一念義では「信心」が重視される。そのため、称名の一念によって信心を獲得し、それによって生きながら不退転に住すという「平生業成」<sup>9</sup>の思想が一念義の特徴となる。

しかし、先にも述べたようにこの一念義は称名念仏を軽んじる傾向があり、称名念仏を軽んじるということはすなわち、行を軽んじるということである。この当時は天台宗をはじめ、諸宗で行を修めることで善を積み、その積んだ善によって往生するという方法を取っており、行の軽視とは諸宗の批判につながる行為である。そのため、一念義は諸宗からの批判を浴び、一念義の中心であった幸西、行空ともに流罪となる。また、一念義が弾圧されるその他の要因として、一念義の異義を言っているものたちがおり、その異義が「信心あるものはどのような悪を作っても良い」というものであったためでもあるだろう。このことについて記された文献は『七箇条制誡』<sup>10</sup>である。『七箇条制誡』とは1204年に諸宗の非難・圧力に対して法然とその弟子が連署して誓った文書のことである。その中の第四条に「一。可停止 於念仏門号無戒行、専勧婬酒食肉、適守律儀者名雑行。憑弥陀者本願者説勿恐造悪事」とある。書き下すと「念仏門において戒行無しと号して、もっぱら婬・酒・食肉をすすめ、たまたま律儀を守るものを雑行と名づけて、弥陀の本願を憑む者、造悪を恐ることなかれというを停止すべき事。」となる。つまり念仏門には戒行なしとして、婬・酒・食肉をすすめたり、造悪を恐れるなど言ったりするなどとなる。このように法然が止めなければならなくなるほど、一念義の異義が世の中に横行していたのである。

これらの諸宗の思惑と世の中の治安的な意味からも一念義を含む浄土宗全体の弾圧へつながっていったのである。そのため、浄土宗はこののち、多念義が主派となっていく。しかし、2-1でも述べたように、法然死後も一念多念問題は続いていたことから一念義はなくなることなく浄土宗の中に一思想としてあり続けたのである。

次に多念義についての考察を加える。深川氏は多念義を「往生は臨終のときに決定するのであるから、生涯をかけて念仏を相続し、多念にはげまねばならないとして『多念』に偏執する」<sup>11</sup>者と定義付ける。これに対し、梯氏は多念義を「多念の称名を実践することによって、往生を確実ならしめようとする」<sup>12</sup>者と定義付け、この多念が『臨終業成』<sup>13</sup>と結びついたとき異義となる」と記す。これらの二つの見解の相違点は「多念義のすべてが臨終業成と結びついている」のか、「臨終業成と結びついた多念義のみ異義であり、そうでない多念義もある」のかである。この点において、私は二人と違う見解を取りたい。それは「多念義自体が異義である」という見解である。多念義は深川氏の見解でも、梯氏の見解でも「念仏の相続」が最も重要視されている。それはつまり、一念の軽視につながる

ものである。

法然が浄土宗を開いた理由は当時の天台宗に対するアンチテーゼであったことは間違いない。でなければ法然は比叡山を下りることはなかったからである。その比叡山が重視しているのが一念義のところでも述べたように、行である。多念義は「念仏の相続」が重視される、つまり行が重視されているのである。これは天台宗への回帰につながるものである。よってそれは避けられねばならないものであるはずである。信心ある一念に重きを置いた上での多念でなければならぬはずである。にもかかわらず、多念義は「念仏の相続」という行が重視されている。よって私は「多念義自体が異義である」という見解を取る。

しかし、一念義が上記の理由により浄土宗内で抑制されたため、多念義が台頭してくる。多念義は先に記した通り、天台宗に似たところがある。例えば、天台宗の基本的な行である「四種三昧」の一つである「常行三昧」である。常行三昧は90日を一期として、阿弥陀仏造のまわりを歩き回りながら口に念仏を唱え、心に阿弥陀仏を念ずるものである。これは一生涯ではないにしろ、「念仏の相続」を目的として90日間行われるわけであるため、多念の実践と言えるだろう。このように多念義は天台宗と似ているため、多念義は批判されることなく、のちに「西山派」、「鎮西派」という多念義的な派閥が浄土宗では中心となっていくのである<sup>14</sup>。

法然の思想から考えると、天台宗への回帰は誤りであるため、行を重視した多念義は一般的に誤りであると私は考えるので、第三章、第四章において法然及び法然門弟の各高僧の思想を見るにあたって各個人の考える信心について考察することとする。しかし、その前にそもそも一念多念問題がなぜ出てきたかを見る必要があるだろう。次節に一念多念問題が起こった理由を考察することにする。

## 2-3 一念多念問題の起こり

そもそも一念と多念の対立はどこから出てきたのか。対立が生じる原因は二点あると考えられる。一点目は経にある念仏をすべて称名念仏としたことである。観想念仏を行っていたときは容易に回数を数えることはできなかったはずである。しかし、称名念仏は容易に実践が行えて、さらに声に出すという行為として回数を数えることができてしまう。そのため、『無量寿経』巻上で第十八願で「乃至十念」、願成就文で「乃至一念」と書かれていることを「十回の念仏」、「一回の念仏」と回数で考えられるようになってしまった。この原因は善導が念と声とを同じものとして扱っているためである。法然はそれをそのまま取り入れたため、一念多念問題が生じるきっかけとなったと考えられる。

二点目は法然の「乃至一念」の「乃至」の解釈にあると考えられる。法然は『選択本願念仏集』で「乃至」と善導の『観経疏』に書かれている「下至」についての話をする。結論的にこれらは同一のものであると法然は言うが、「乃至」の解釈が「下とは下十声、一声等に至るなり。上とは上一形を尽すなり」と最低一声、限度は死ぬまでという言い方をす

る。さらにその続きに第十八願についての言い方で善導と諸師の違いをあげている。それは諸師は「十念往生」の願と言うが善導は「念仏往生」の願と言い、「念仏往生」の願だと最低限の一声も含み、死ぬまでを限度とした念仏も含む言い方であるが、「十念往生」だと、十回の念仏のみのことを言うため、最低限の一声も死ぬまでを限度とした念仏も含まない言い方なので、善導の言い方がよいと言う<sup>15</sup>。もし諸師の言う「十念往生」の願というならば、十回の念仏を往生の因としてることから一念或多念という考えは出てこないだろう。しかし、法然は最低限は一声、最大限は死ぬまでという言い方をしているため、一回でいいのか、死ぬまでやらなければならないのかを明確にしていない。このように「乃至」という語に法然が幅を持たせているため、一念でいいという意見と多念が必要という意見とが出てきたと考えられる。

- 
- <sup>1</sup> 鎌倉時代の説話集。20 巻 30 編。橘成季撰。1254 年（建長 6）成る。今昔物語集・宇治拾遺物語・江談抄・十訓抄などの説話をも採り入れ、わが国の説話を題材別に分類収録。
- <sup>2</sup> 龍谷大学仏教文化研究所編集『黒谷上人語灯録』 p.637
- <sup>3</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.1354
- <sup>4</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.775
- <sup>5</sup> 『一念多念文意講読』 p.2
- <sup>6</sup> 梯 實圓著『一念多念文意講讀』 p.10
- <sup>7</sup> 『鎌倉期の浄土教における一念多念の問題』 p.160
- <sup>8</sup> 『浄土真宗聖典 浄土三部経』 p.71
- <sup>9</sup> 平生不断において、他力の信心を獲得したその時に往生の業因が成就し、浄土に生れる身にさだまること。
- <sup>10</sup> 諸宗の非難・圧力に対して、1204 年 11 月 7 日付で、法然とその弟子 190 名が連署して誓った文書。
- <sup>11</sup> 『一念多念文意講読』 p.2
- <sup>12</sup> 『一念多念文意講讀』 p.13
- <sup>13</sup> 臨終に際して心を正し、弥陀の来迎、浄土への往生を期とすることを＜臨終正念＞という。平安時代には、人が命終るときに心乱れず、平静な心をもって死を迎えることが重視され、身近な人びとが念仏をともに唱えて、その人が平静な心に住することを助けた例が多い。こうした臨終の行儀は『往生要集』に説くところがある。
- <sup>14</sup> 島田 裕巳著『浄土真宗はなぜ日本でいちばん多いのか―仏教宗派の謎―』 p.114
- <sup>15</sup> 「但し善導と諸師と、その意不同なり。諸師の釈には別して十念往生の願と云ふ。善導独り、惣じて念仏往生の願と云ふ。諸師の別して十念往生の願と云ふは、その意即ち周からず。しかる所以は、上一形を捨て、下一念を捨つるの故なり。善導の惣じて念仏往生の願と言ふは、その意即ち周し。しかる所以は、上一形を取り、下一念を取るの故なり。」『選択本願念仏集』 p.60

### 第三章 法然の一念多念問題に対する見解

第二章でも述べた通り、法然は天台宗の行を重視した考えでは往生できないと考えたために比叡山を下り、浄土宗を開いた。そのため、法然の思想は行を重視したものではなく、信を重視したものでなければならない。しかし、法然自身は行を重視していると思われるような行動を多くしていたことが分かっている。例えば、毎日七万回の念仏を称えていたり、戒律をしっかりと守っていたことなどがあげられる。これらの行為は天台僧の修行とほぼ変わらないと言える。この行為は信を重視している法然の思想とは矛盾しているように見えるが、この法然の行為が信とどのようにかかわりがあるのかも本章にて明らかにしたい。

そこで本章では『選択本願念仏集』を使って法然の考える信心とは何かを考察し、法然がなぜ一見、行を重視した者の取る行為を行っているのかを考えるために『黒谷上人語燈録』の「禅勝房にしめす御詞」も取り上げたい。これらから一念多念問題に対する法然の見解を推察することができると考えている。

#### 3-1 法然の念仏観

法然の念仏観は序章でも述べた「専修念仏」である。「専修念仏」は浄土教に元々あった思想ではなく、法然から始まった思想である。浄土教は行の中心に称名念仏を置き、それを助ける行を四つ挙げていた。それは善導の『観経疏』に書かれているので、以下に引用する。

「行に二種あり。一に正行、二に雑行。正行と言ふは、専ら往生の経によつて行を行ずるもの、これを正行と名づく。何のものは是や。一心に専らこの観経・弥陀経・无量経等を読誦し、一心に専ら思想を注めて、かの国の二報莊嚴を観察し憶念し、もし礼せば即ち一心に専らかの仏を礼し、もし口称せば即ち一心に専らかの仏を称し、もし讃歎供養せば即ち一心に専ら讃歎し教養す。これをなづけて正とす。」<sup>1</sup>

称名念仏を正定業として、読誦・観察・礼拝・讃歎供養を助業として位置付けていた。助業はそれだけでは往生の行とはならず、正定業と一緒にすることで往生の行となるものである。それに対して正定業はそれだけで往生の行となるものである。称名念仏を正定業と言う理由は阿弥陀仏の本願に順ずるためであるという。正定業と助業以外の行を雑行と言っていた。

しかし、法然は称名念仏のみが正行で他は助業も含めてすべて聖道の行として切り捨てる。なぜなら、弥陀の誓願は阿弥陀仏がまだ法蔵菩薩だった頃に立てた願いであり、仏になるまでの非常に長い間で、いくつもの浄土で様々な行を見ている。その仏が一切の諸行



を選捨て、念仏の一行を選択したため、称名念仏のみが正行であると言う。

では阿弥陀仏はなぜ念仏を選択したのか。それは「聖意測り難し」と法然が言っているように、仏の心は人間では測り知ることにはできないため、分からないという。しかし、法然は二つの義を使って「阿弥陀仏がなぜ念仏を選択したか」の理解を試みる。その二つの義が「勝劣の義」と「難易の義」である。勝劣の義では名号は「万徳<sup>2</sup>の帰する所」であるため、念仏が勝であり、余行は一部の功德しか得られないため、劣とする。難易の義では念仏はどのような人も平等に往生でき、どのような機根であっても修すことができるため「易」とし、余行はある一部の人しか往生できず、さらにすべての機根に通ずるものではないため、「難」とする。阿弥陀仏が念仏を選択したのはこれらのためであると法然は言う。

以上より称名念仏のみを正行とし、余行を雑行として切り捨てたため、称名念仏のみが往生するために必要なこととなり、それを法然が「一向に専ら無量寿仏を念ず」と表したために「専修念仏」と呼ばれるようになった。これが法然の念仏観の「専修念仏」である。

### 3-2 『選択本願念仏集』における行

『選択本願念仏集』から信心について述べる前に法然が『選択本願念仏集』でいくつか、行について記しているため、そこをまず取り上げておきたい。

『選択本願念仏集』は天台宗に対するアンチテーゼとして書かれた本であるため、信心について述べられた本であると言っても過言ではない。にもかかわらず行についてがしっかりと書かれている。この行が信心と関わりがあると考えられるため、ここで行について主に書かれている章を扱いたいと考える。

取り上げたいところは『選択本願念仏集』の中でも特に行について示されていると思われる「念仏利益の文」と「念仏の行者は四修の法を行用すべきの文」である。以下にそれらを挙げることにする。

まず「念仏の利益」について記すにあたって法然は『無量寿経』の弥勒付属文を取り上げているので、以下にも引用する。

「仏、弥勒に語げたまはく、『それかの仏の名号を聞くことを得て、歓喜踊躍して乃至一念せんことあらん。まさに知るべし、この人は大利を得とす。すなはちこれ無上の功德を具足するなり』と。」<sup>3</sup>

これと同じく「乃至一念」と書かれた文章が『無量寿経』の下輩<sup>4</sup>文と第十八願成就文に示されているが、「念仏の利益」について示されているのはこの弥勒付属文だけであると法然は言う。そして、この弥勒付属文に書かれていることから一念には大いなる利益があり、無上の功德を備えたものであると言う。一念、つまり「一回の念仏」で無上の功德が備わっているのだから、十回の念仏では十の無上の功德が備わる、百回の念仏では百の無上の

功德が備わると法然は言う。これらの文から多くの念仏をやればやるほど多くの功德が具わるため、多くの念仏を行った方が良いと法然が言っていると考えることができる。

次に念仏の行者が行うべき「四修の法」について記す。「四修の法」の説明を以下に引用する。

「四修の法を勸行す。何ものをか四とす。一は恭敬修。いはゆるかの仏および一切の聖衆等を恭敬礼拝す、故に恭敬修と名づく。命畢るを期として誓うて中止せざる、即ちこれ長時修なり。二は無余修。いはゆる専らかの仏の名を称して専念し専想し、専らかの仏および一切の聖衆等を礼讃して、余業を雑へず、故に無余修と名。畢命を期として誓うて中止せざる、即ちこれ長時修なり。三は無間修。いはゆる相続して恭敬礼拝し、称名讃歎し、憶念観察し、廻向発願し、心々に相続して、余業をもつて来たし間へず、故に無間修と名づく。また貪嗔煩惱をもつて来たし間へず。犯せむに随ひ、随つて懺ぜよ。念を隔て時を隔て日を隔てず、常に清浄ならしめよ。また無間修と名づく。畢命を期として誓うて中止せざる、即ちこれ長時修なり。」<sup>5</sup>

「四修の法」とは「恭敬修」、「無余修」、「無間修」とこれらを命終わるまで行うという意味の「長時修」である。「恭敬修」とは仏や聖衆等を恭敬礼拝することである。「無余修」とは余業を交えずに専ら阿弥陀仏のみに念仏を称えるということである。「無間修」とは余業を交えず、相続して恭敬礼拝や称名讃歎などを行うことである。これらを行用せよと法然は言う。

これらの記述だけから見れば、法然が行に重点をおいた思想を『選択本願念仏集』で述べているようにしか見えない。しかし、法然の考える信心を知れば、これらの行と信との関係が見えるだろう。そのため、次節において法然の考える信心について記すこととする。

### 3-3 法然の考える信心

法然の考える信心は三心である。法然は三心を念仏行者は必ず具えるべきであるとして『選択本願念仏集』で一章を丸々使って説明している。なぜ念仏の行者は三心を必ず具えるべきであると言っているかという、善導が「三心を具えれば、必ず浄土に往生できる」と言っているためである。

では「三心」とは何か。それは「至誠心」、「深心」、「廻向発願心」の三つである。「至誠心」は真実心を表す。善導は「かの阿弥陀仏の因中に、菩薩の行を行じたまひし時に、ないし一念一刹那も、三業に修するところ、皆これ真実心の中になしたまひしによるなり。」と言う。「法蔵菩薩のときに、仏になるための行をすべて三業<sup>6</sup>において修すとき、すべて真実心の中で為した」と訳せる。つまり、「至誠心」とは仏と同じ心を持つことだと言える。「深心」とは「深信の心」である。この「深心」については後にさらに詳しく考察するこ

とにする。「廻向発願心」とは自分が修めた善根を他にも振り向けて、自他ともに往生しようと願う心のことである。この心は深心の中に生まれるものである。法然は善導の言葉を使ってこれらを説明した後、「至誠心」と「深心」について、自らの見解を付け足している。「至誠心」については真実心と行との一致について述べており、行は真実心に合わせるべきだということが述べられている。「深心」について法然は善導の文に対する解説ではなく、独自の考えを記す。以下に法然の「深心」についての見解を引用する。

「深心とは、謂はく深信の心なり。まさに知るべし。生死の家には、疑ひをもつて所止とし、涅槃の城には信をもつて能入とす。」<sup>7</sup>

「生死の家」とはこの世のことで輪廻の輪の中のことである。「所止」とは土台という意味である。つまり、「生死の家には、疑ひをもつて所止とし」とは「疑うことがこの世に留まる土台となっている」という意味である。「涅槃の城」とは浄土のことである。「能入」とは「第一の要具」という意味である。つまり、「涅槃の城には信をもつて能入とす」とは「浄土に往生するには信心が最も必要である」という意味である。ここから法然は三心の中でも特に「深心」を重視していることが理解できる。また「深心」が「第一の要具」であると示していることから「深心」が「至誠心」、「廻向発願心」を得るために必要なものであると法然が示していると考えてもよいだろう。次に「深心」について詳しく述べていくことにする。まずは善導の言葉を引用する。

「深心と言ふは即ちこれ深信の心なり。また二種あり。一は決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず。二は決定して深く、かの阿弥陀仏の、四十八願をもつて衆生を摂受したまふこと、疑ひなく慮りなく、かの願力に乗つて、定んで往生を得と信ず。」<sup>8</sup>

「深心」とは深信の心であり、これは二種に分類される。一つは自分が罪深い人間であり、遠い昔から輪廻を出られずにいて、今も輪廻を出るための縁がないと信じることである。もう一つは阿弥陀仏の四十八の誓願によって生きとし生けるものすべてを救い取ったと疑いなく思い、この願力によって往生を得られたと信じることである。これは一つ目が「至誠心」に結びつく「深心」で、二つ目が「廻向発願心」に結びつく「深心」と言える。

またこの二種の信心によって「九品<sup>9</sup>」の往生が決まると法然は言う。法然がこうに言う理由は、九品の最も上である「上品上生」に三心が説かれていることと、九品の中の最も下である「下品下生」の中に「心を至して、声に出して十回の念仏を称える」という記述があるためである。この「心を至して」は「至誠心」のことである。この「至誠心」は先に述べた通り、「深心」を得たことによって得ることができるものである。よって「下品下生」も「深心」を得ることが往生するために必要であると分かる。つまり、二種の信

心を得ることで九品の最も上と最も下の往生ができるということは九品すべてにこの二種の信心は当てはまり、往生するにあたって「深心」が最も大事になるということである。また「深心」は異学・別解によって失われたり、揺り動かされることのないものである。

以上より理解することができた。法然の考える行はすべて真実心と一致した行となっている。そしてその真実心は「深心」によって得ることができる。つまり、行はすべて「深心」から起こるものであるということができる。

さらに法然の考える信と行の関係を示す資料として、『黒谷上人語燈録』の「禅勝房にしめす御詞」を次節では見る。その後、まとめを記すこととする。

### 3-4 信と行の関係

『黒谷上人語燈録』の「禅勝房にしめす御詞」から信と行に関する記述について以下に引用する。

「一念十念にて往生すといへはとて 念仏を疎相に申せは 信力か行をさまたくる也 念  
念不捨といへはとて 一念十念を不定におもへは 行か信をさまたくる也 かるかゆへに  
信をは一念にむまるととり 行をは一形はけむへし」<sup>10</sup>

「一念十念で往生できるというて、念仏をおろそかにすれば、信心が行を妨げる。念仏を続けると言っても、一念十念で往生は定まらないと思えば、行が信心を妨げる。だから信は一念で生まれると考え、行を一生励むべきだ」と法然は述べている。これはつまり、往生するために必要な信心と無上の功德が具わった念仏である行が一体になっていることが必要だと述べているのである。そのため、この文章のあとに「一念を不定におもふものは 念念の念仏ことに不信の念仏になる也」という文章が続いているのである。これは訳すと「一念で往生が定まらないと思うものは、念仏をするごとに不信の念仏になる」となる。「一念で往生が定まらないと思うもの」が行う念仏は真実心とは一致していない念仏である。どころか「一念で往生が定まらない」と思っている時点で真実心を得ていないとも言える。真実心と一致していない念仏を続けても不信の念仏が積もるだけで往生はできないというのが法然の見解である。

以上ではっきりと分かった。法然は「深心」を重視している一つ目の理由は、「深心」を得ることによって三心が具わってくるためであり、三心が具われば往生することができるためである。もう一つの理由は行は真実心、つまり信心と一致したものでなくてはならず、その信心は「深心」を得ることから出るためである。

これらの法然の考えを一念多念問題にあてはめて考えてみると、まず多念義は間違いであるとすぐに理解することができる。多念義は行を重視したものであり、信を軽視する考えである。よって法然は多念義に対しては批判的だったと考えられる。

では一念義に対してはどうだっただろうか。一念義の信心を重視する考えは法然の考えとは一致している。そのため、一念義を全面的に批判してはいなかったと考えられる。しかし、法然は行を軽視していたわけではなく、あくまで信と一致した行をすることにこだわっていたので、「信を是一念にむまるととり 行をは一形はけむへし」と言って、本当に一念だけで念仏を止めることに対しては苦言を呈していたのではないだろうか。だからこそ、『選択本願念仏集』において「念仏利益の文」のところで多くの念仏をすればより多くの功德が得られるという文章を記しているのだと考える。

---

<sup>1</sup> 『選択本願念仏集』 p.23

<sup>2</sup> 阿弥陀仏が因位にあったとき（法蔵菩薩のとき）に修したすべての功德はことごとく六字名号に摂められているため＜万徳＞という

<sup>3</sup> 『浄土真宗聖典』 p.81

<sup>4</sup> 三輩とは3種に類別される人たちで、無量寿経は、阿弥陀仏の浄土に往生する人びとを、修行や徳行の浅深によって＜上輩＞＜中輩＞＜下輩＞に区別している。上輩とは、世俗を棄てて出家し、悟りを求めて一心に阿弥陀仏を念ずる人。中輩とは、出家せずに悟りを求める心を起し善を修める人。下輩とは、悟りを求める心を起すがただ阿弥陀仏を念ずる人をいい、いずれも阿弥陀仏の浄土へ生れることができると説いている。観無量寿経に説く九品は、この三輩をさらに詳しく展開したものである。

<sup>5</sup> 『選択本願念仏集』 p.119

<sup>6</sup> 一切の行為を3種に類別したもの。一般的には＜身業＞（身体的行為）、＜口業＞（言語表現）、＜意業＞（心意作用）の3種の行為をさす。

<sup>7</sup> 『選択本願念仏集』 p.117

<sup>8</sup> 『選択本願念仏集』 p.93

<sup>9</sup> 『観無量寿経』に説かれたもので、凡夫が生前に積んだ功德の違い、またそれに応じて異なる浄土往生の仕方9種類をいう。この功德によって異なる9段階の往生を＜九品往生＞といい、上品・中品・下品のそれぞれを上生・中生・下生に細分する。

<sup>10</sup> 『黒谷上人語燈録』 p.637

## 第四章 法然門弟の高僧の信心における見解

ここでは法然門弟の高僧である隆寛、親鸞、聖覚の信心について考察する。ここで取り上げる著書は隆寛の『一念多念分別事』、聖覚の『唯信鈔』、親鸞の『一念多念文意』である。これらの著書を取り上げる理由として、隆寛は著書がその名の通り、一念多念問題に対して書かれたものであるからであり、親鸞はこの著書が隆寛の『一念多念分別事』の注釈として書かれたものであるからである。聖覚を取り上げる理由は『唯信鈔』の中に一念について述べている人、多念について述べている人の言葉が書かれており、それが一念多念問題にかかわる記述であるからである。このように一念多念問題に対する著書から各高僧の信心を考察することで、一念多念問題に対して何を批判しているのかが見えてくると考えられる。

### 4-1 隆寛の信心における見解—『一念多念分別事』—

隆寛は多念義の祖と一般的に言われている。本当に多念義的であるのかも含め、本節では隆寛の一念多念問題に対する見解を隆寛の信心から考察していきたい。

『一念多念分別事』では前半に隆寛自身の念仏観について述べ、後半に一念多念問題について述べている。まず隆寛の念仏観について先に述べることにする。この念仏観の中に隆寛は自らの考える信心についての記述が見られるため、これも考察する。

#### 4-1-1 隆寛の念仏観

隆寛の念仏観は「臨終正念における功德の重視」と「信心獲得」である。一般的な臨終正念とは第二章の注釈にも記したが、「臨終の時に心を乱さずに念仏すれば、阿弥陀仏が来迎し、往生できる」というものである。「往生ができる」ということは人をこの世に繋ぎ止める原因である煩惱が臨終正念によって除かれているということであり、それは臨終正念にそれだけの功德（善）が備わっているということになる。隆寛はそこに着目する。この臨終正念について書かれたところを『一念多念分別事』から引用する。

「多念はすなはち一念のつもりなり。そのゆゑは、人のいのちは日々今日やかぎりとおもひ、時々にはただいまやはりしとおもふべし。」<sup>1</sup>

「ただいまにてもまなこ閉ぢはつるものならば、弥陀の本願にすくはれて極楽浄土へ迎へられたてまつらんとおもひて、南無阿弥陀仏となふことは、一念無上の功德をたのみ、一念広大の利益を仰ぐゆゑなり。しかるに、いのち延びゆくままには、この一念が二念、三念となりゆく、この一念かやうにかさなりつもれば、一時にもなり二時にもなり、一日

にも二日にも、一月にも二月にもなり、一年にも二年にもなり、十年、二十年にも八十年にもなりゆくことにてあれば、いかにして今日までいきたるやらん、ただいまやこの世のをはりにてもあらんとおもふべきことわりが、一定したる身のありさまなるによりて、善導は、『恒願一切臨終時 勝縁勝境悉現前』とねがはしめて、念々にわすれず、念々に怠らず、まさしく往生せんずるときまで念仏すべきよしを、ねんごろにすすめさせたまひたるなり。」<sup>2</sup>

これらの隆寛の言葉は臨終正念のことを述べている。「人のいのちは日々に今日やかぎりとおもひ、時々にはただいまやをはりしとおもふべし」や「ただいまにてもまなこ閉ぢはつるものならば」という言葉から「臨終時」について述べていることが分かる。また「今、命が終わると思って」一回の念仏を称えることは、臨終正念の「心乱れずに念仏する」ことを述べているのであり、「無上の功德をたのみ、一念広大の利益を仰ぐゆゑなり」というのも、臨終正念の「阿弥陀仏の来迎」についてを述べている。

隆寛の述べている臨終正念と一般的な臨終正念には共通点と相違点がある。まず共通点を挙げる。一般的な臨終正念は臨終時にする行為である。隆寛も「今、命が終わると思って」念仏を称え、本当に今死んだら、それは一般的な臨終正念と同じで、阿弥陀仏が来迎し、往生することができる。

次に相違点を挙げる。それは「今、命が終わると思って」念仏を称えるということなので、この念仏が臨終時でなくてもよいという点である。これによって一般の臨終正念の思想からは出てこない問題が生じる。それは隆寛が本文で述べている「いのち延びゆく」場合である。「今、命が終わると思って」念仏を称えても、命が延びて死ななかった場合、どうするか。これに対し、隆寛は「この一念が二念、三念となりゆく」と述べている。つまり、「今、命が終わると思って」念仏を称えても死ななかったら、また次に「今、命が終わると思って」念仏を称える…というように続いていくと言うのである。それが本当に死ぬときまで続くため、多念となっていくのである。これが一般の臨終正念との相違点であり、これが多念義の祖と思われる原因であると考えられる。

次に隆寛の考える信心について考察する。「今、命が終わると思って」念仏を称えるということを繰り返すという隆寛特有の臨終正念を続けた結果、「いかにして今日までいきたるやらん、ただいまやこの世のをはりにてもあらん」と思うのが当たり前になると隆寛は言う。この「いかにして今日までいきたるやらん、ただいまやこの世のをはりにてもあらん」を訳すと「どのように今日まで生きてきたのだろうか、今がこの世の終わりであるだろう」となる。「どのように今日まで生きてきたのだろうか、今がこの世の終わりであるだろう」と考えるということは、「今死ぬ」と思うことによってどのような行をしても救われることはなく、仏の救いに頼るしかないという他力の思想である。これは3-3で記した二種の「深心」の中の後半の「阿弥陀仏の四十八の誓願によって生きとし生けるものすべてを救い取ったと疑いなく思い、この願力によって往生を得られたと信じる」ことにつながる考え方

である。よって「どのように今日まで生きてきたのだろうか、今がこの世の終わりであるだろう」と当たり前に見えるようになったとき、信心を得たと隆寛は考えていると推察できる。

さらに隆寛のこの考え方が平生業成であると言える。一般的な臨終正念では「臨終の時に心を乱さずに念仏する」ことが往生するために必要なことであると考えられている。「どのように今日まで生きてきたのだろうか、今がこの世の終わりであるだろう」と当たり前と思うことは、臨終の時でなくても心を乱さないことである。つまりそれは「どのように今日まで生きてきたのだろうか、今がこの世の終わりであるだろう」と当たり前に見えるようになったら往生が決まったのと同義であるということである。つまり隆寛の言っていることは平生業成の思想である。

以上より、隆寛はあくまで臨終時における一念を重視しており、一念を積み重ねた結果、信心が決まり、それと同時に往生も決まるという平生業成の考え方をしていることから、多念義の祖というのは誤りであると言える。

#### 4-1-2 一念多念問題に対する見解

「多念は一念の積み重ね」であるなら、一念と多念は独立して存在していないことになる。そのため、隆寛は『一念多念分別事』の後半で「一念と多念に偏執する者」を批判する。批判するにあたって、隆寛が「一念をたてて多念をきらひ、多念をたてて一念をそしる、ともに本願のむねにそむき、善導のをしへをわすれたり」と記しているように、本願の旨に背いているということと、善導の教えを忘れていているという二つの観点から批判する。以下、その部分を引用する。

「ひとへに多念にてあるべしと定むるものならば、『無量寿経』のなかに、あるいは『諸有衆生 聞其名号 信心歓喜 乃至一念 至心回向 願生彼国 即得往生 住不退転』と説き、あるいは『乃至一念 念於彼仏 亦得往生』とあかし、あるいは『其有得聞 彼仏名号 歓喜踊躍 乃至一念 当知此人 為得大利 則是具足 無上功德』と、たしかにをしへさせたまひたり。善導和尚も『経』のここらによりて、『歓喜至一念皆当得生彼』とも、『十声一声一念等定得往生』とも定めさせたまひたるを、用ゐざらんにすぎたる浄土の教のあだやは候ふべき。かくいへばとて、ひとへに一念往生をたてて、多念はひがことといふものならば、本願の文の『乃至十念』を用ゐず、『阿弥陀経』の『一日乃至七日』の称名はそぞろごとになしはてんずるか。これらの経によりて善導和尚も、あるいは『一心専念 弥陀名号 行住坐臥 不問時節久近 念々不捨者是名 正定之業 順彼仏願故』と定めおき、あるいは『誓畢此生無有退転 唯以浄土為期』とをしへて、無間長時に修すべしとすすめたまひたるをば、しかしながらひがことになしはてんずるか。浄土門に入りて、善導のねんごろのをしへをやぶりもそむきもせんずるは、異学・別解の人にはまさりたるあだにて、



ながく三塗の巢守としてうかぶ世もあるべからず、こころうきことなり。」<sup>3</sup>

まずは一つ目の本願の旨に背いているということは、一念のみか多念のみかを掲げる者は経の言葉と違うことをしていると隆寛は考えているということである。そのため、隆寛は『無量寿経』の言葉や『阿弥陀経』の言葉を挙げる。多念のみが大事だという者には『無量寿経』の中の第十八願成就文、三輩往生の下輩文、付属文に書かれている「乃至一念」で往生できるとする文を挙げる。一方、一念のみが大事だという者に対して『無量寿経』の第十八願の「乃至十念」と『阿弥陀経』の「一日乃至七日」の文を挙げる。もし、多念だけに偏れば、「乃至一念」が書かれた経に背くことになり、一念だけに偏れば、「乃至十念」や「一日乃至七日」という経に載っている文と異なることとなり、結果、経に背くこととなる。本願は経に載っているので、経に背くということはそれは本願に背くということである。これが一つ目の本願の旨に背いているということである。

二つ目に善導の教えを忘れている者のすることだという証明として、善導の言葉を挙げる。多念のみが大事だという者に対して『往生礼讃』の中の「歓喜至一念皆当得生彼」を挙げ、さらに「十声一声一念等定得往生」という文を挙げる。多念のみだと先に挙げた文の「至一念」、すなわち「一念に至るまで」が満たせず、また後に挙げた文の「一声一念等定得往生」、すなわち「一声、一念なども決まって往生を得られる」というところが満たせない。また一念のみが大事だという者に対しても同様に『観経疏』から「一心専念弥陀名号 行住座臥不問時節久近 念々不捨者是名 正定之業 順彼仏願故」を挙げ、さらに「誓畢此生無有退転 唯以浄土為期」という言葉を挙げる。一念のみだと先に挙げた文の「念々不捨者」、すなわち「念仏を捨てずに継続する」というところを満たせず、また「唯以浄土為期」、すなわち「ただ浄土をもって終わりとすること」というところが満たせていない。これらの文を忘れて一念、多念のどちらかに偏執しているために善導の教えを忘れていると隆寛は言っている。

これらの隆寛の指摘はすべて一念、多念のどちらかに偏執してはいけないというものである。本項に挙げたものでは本願の旨に背いていること、善導の教えと違うことをしていることの二点を指摘として挙げている。これらを挙げた理由は本書を読んだものが自らの間違いに気付きやすくするためにこれら二点を挙げたのではないかと推察する。なぜならこれらの文章が先に挙げた隆寛の念仏観と直接関係があるように記されていないためである。そのため、先に挙げた隆寛の念仏観から一念多念問題に対する見解を推察することにする。

一念義は信心を得ているために、一念で往生できると説く。この論は隆寛の考えからは成り立たない。なぜなら、隆寛の考える信心は「今、命が終わると思って」念仏を称えるということを繰り返すことによって、「どのように今日まで生きてきたのだろうか、今がこの世の終わりであるだろう」と当たり前に見えるようになることであるからである。隆寛の場合、まずは臨終正念があつて、その継続によって信心が生まれてくるという考えであ

る。しかし、決して一回の念仏を軽視しているわけではない。臨終正念の功德はとても大きい。そのため、本当の「臨終の時に心を乱さずに念仏する」ことができた場合、往生できると隆寛は考えている。ここが多念義と圧倒的に違うところである。ただし、「今死ぬ」と思い、念仏を称え続けることによって得られる信心を得た方が、より本当の臨終時に心を乱さずに念仏できるという思惑も隆寛にはあるようにも考えられる。

以上より、隆寛は一念義に対しては一回の念仏では信心が得られないという点で批判をしておき、多念義に対しては一回の念仏でも「心を乱さずに念仏」できれば往生できるという点で批判していると理解できる。

## 4-2 聖覚の信心における見解—『唯信鈔』—

本書は隆寛の『一念多念分別事』や親鸞の『一念多念文意』のように一念多念問題を中心に書かれた著書ではない。しかし、後半で四つの不審についての答えを記しており、その四つの不審の中に一念多念問題における一念義の者の考えに対する聖覚の答えが書かれており、さらに前半には聖覚の念仏観が示されており、そこから聖覚の考える信心についてが理解できるため、本節ではまず、第一項に聖覚の念仏観について記し、第二項で聖覚の考える信心について取り上げる。第三項に一念多念問題に関する聖覚の見解を記し、本項の最後にまとめを記すこととする。

### 4-2-1 聖覚の念仏観

前半に書かれた「念仏往生」についてが聖覚の念仏観を表すものである。本項では聖覚の考える「念仏往生」について考察する。

聖覚の考える「念仏往生」を検討するために、まず、聖覚の考える「念仏往生」が浄土教の中のどこに位置づけられているかを本書から検討し、聖覚の「念仏往生」が親鸞とどう違うかを考察する。

まず迷いの世界を離れる仏道には二つの道があるとして、「聖道門」と「浄土門」を挙げる。聖道門、浄土門の説明は第一章で記した通りである。聖覚も「末法にいたり濁世におよびぬれば、現身にさとりをうるごと、億々の人のなかに一人もありがたし」<sup>4</sup>と云っていることから、道綽と同じように聖道門は今の世の中では悟りを得難いものであると考えている。それに対し、浄土門のことを「この門は末代の機<sup>5</sup>にかなへり」と言い、聖道門ではなく、浄土門を勧める。

この浄土門にも二つの門があると聖覚は言う。それは一つが「諸行往生」、もう一つが「念仏往生」である。「諸行往生」は字のごとく、諸々の行（戒をたもつ、天台の止観を行う等）をすることで浄土に往生しようとするものである。これらは「みづからの行をはげみて往生をねがふ」ため、「自力の往生」という。これは行がもし不十分であるならば、往生を遂

げにくいものであると聖覚は言う。それに対し、「念仏往生」は「阿弥陀の名号をとなへて往生をねがふ」ものである。これは「ひとへに弥陀の願力にひかるる」ために、「他力の往生」という。この二つでは「念仏往生」の方が良いとするが、それを良いとする理由を『五会法事讃<sup>6</sup>』から引用しているため、それを以下に引用する。

「彼仏因中立弘誓 聞名念我総迎來 不簡貧窮富貴 不簡下智与高才 不簡多聞持淨戒  
不簡破戒罪根深 但使回心多念仏 能令瓦礫變成金」<sup>7</sup>

これを書き下すと「かの仏の因中に弘誓を立てたまへり、名を聞きてわれを念ぜばすべて迎へ來らしめん。貧窮と富貴とを簡ばず。下智と高才とを簡ばず。多聞と淨戒を持てるを簡ばず。破戒と罪根深きとを簡ばず。ただ回心して多く念仏せしむれば、よく瓦礫をして変じて金と成さしむ」となる。「阿弥陀仏が誓願を立て、阿弥陀仏の名を聞いて、阿弥陀仏を念ずれば、すべての者を浄土に連れていく」と言い、それに必要なことが「回心して多く念仏」をするということだけである。「回心」とは「自力の心をひるがえして、本願他力に帰すること」である。つまり阿弥陀仏の本願を頼り、多く阿弥陀仏を念ずれば、どのようなものであっても往生できるということである。これが「念仏往生」の方が良いという理由である。

この念仏往生もまた二つの行に分かれるという。それは「専修」と「雑修」である。専修とは、「極樂をねがふところをおこし、本願をたのむ信をおこすより、ただ念仏の一行をつとめてまつたく余行をまじへざる」ことである。雑修とは、念仏を中心とするが、「余の行をもならべ、他の善をもかねたる」ことである。この二つでは専修を優れたものとする。なぜなら善導が「専を捨てて雑におもむくものは、千のなかに一人も生れず、もし専修のものは、百に百ながら生れ、千に千ながら生れる」と言っているからである。聖覚も「阿弥陀仏を念ずるほかに他事を交える必要がない」と言っている。

以上より、聖覚の「念仏往生」が浄土門の中の「専修念仏による念仏往生」を指していることが分かる。「専修念仏による念仏往生」をするために必要なことは「本願を頼む信心を起こすために称名念仏の一行のみを行い、他の行を交えない」ことである。

これらが聖覚の念仏観である。

#### 4-2-2 聖覚の考える信心

信心については念仏観のところで「本願を頼む信心を起こすために称名念仏の一行のみを行い、他の行を交えない」と記したとおり、称名念仏のみを行うことで本願を頼む信心を起こすことができると聖覚が考えていることが分かる。ここだけ見ると、念仏の相続によって信心を起こすことができると言っているように見える。しかし、専修についての疑問を言う人に対して聖覚が答えを示しているところに信心についての見解が記されている

ため、その部分を細かく考察する。まず、専修についての疑問を言う人の文を以下に引用する。

「たとへば、人ありて、念仏の行をたてて毎日に一万遍をとなへて、そのほかは終日にあそびくらし、よもすがらねぶりをらんと、またおなじく一万を申して、そののち経をもよみ余仏をも念ぜんと、いづれかすぐれたるべき。『法華』に＜即往安樂＞の文あり、これをよまんにあそびたはぶれにおなじからんや。『薬師』には八菩薩の引導あり、これを念ぜんはむなしくねぶらんに似るべからず。かれを専修とほめ、これを雑修ときらはんこと、いまだそのころをえず」<sup>8</sup>

これらを訳すと「念仏の行を毎日一万回称えて、そのほかに一日遊んで暮らし、夜通し眠る人と、同じく一万回称えるが、そのあと経も読んで、他の仏も念ずる人と、どちらが優れているのだろうか。また『法華経』の＜即往安樂＞の文を読むと、遊びたわむれることと同じではない。『薬師琉璃光如来本願功德経』には八菩薩の引導<sup>9</sup>があり、これを念ずることは無駄に眠ろうとすることと似ていない。にもかかわらず先を専修と褒めて、後を雑修と嫌うことの意味がいまだに分からない」となる。これに対する聖覚の答えを以下に引用する。

「いままたこれを案ずるに、なほ専修をすぐれたりとす。そのゆゑは、もとより濁世の凡夫なり、ことにふれてさはりおほし。弥陀これがかがみて易行の道ををしへたまへり。終日にあそびたはぶるは、散乱増のものなり。よもすがらねぶるは、睡眠増のものなり。これみな煩惱の所為なり。たちがたく伏しがたし。あそびやまば念仏をとなへ、ねぶりさめば本願をおもひいづべし。専修の行にそむかず。一万遍をとなへて、そののちに他経・他仏を持念せんは、うちきくところたくみなれども、念仏たれか一万遍にかぎれと定めし。精進の機ならば、終日にとなふべし。」<sup>10</sup>

これを訳すと「今また専修について考えてもなお専修が優れている。その理由は、自分たちは濁世の凡夫であるため、特に悪が多くある。悪が多いため、阿弥陀仏は易行道を説いてくれたのである。一日中遊びたわむれるのは、散乱増<sup>11</sup>のものであり、夜通し眠るのは、睡眠増<sup>12</sup>のものである。これらはすべて煩惱のせいであるため、断つのは難しく、屈服させるのも難しい。そのため、遊びやんだら念仏を称え、眠りから覚めれば本願を思い出せばよく、これは専修の行に背くものではない。しかし、修行する素質があるのに一万回念仏を称えたのちに他経を保持し、他仏を念じようとするならば、念仏は一万回に限れと定められていないので、他経を保持し、他仏を思うのではなく、一日中名号を称えるべきである。」となる。この文章で重要なことは「修行する素質」である。「修行する素質のある者ならば、一日中称えるべき」と言っていることから「修行する素質」は各個人違う

ということである。よって念仏の回数は素質に左右され、素質あるものは多く、素質なきものは少なくとも良いと聖覚が考えていることが分かる。素質ないものは散乱増がやんだときに念仏を称え、睡眠増がやんだときに念仏を称えれば往生できる。それは修行する素質がないだけで専修念仏であることに変わりがないからである。逆に素質あるもので、一万回以上、念仏を称えれるのに他の経を保持したり、他の仏を念ずることは専修念仏ではないので、専修念仏でない限り往生するのは難しくなる。

ここで先に記した信心について振り返る。聖覚の考える信心は称名念仏のみを行うことで得られるというものだった。ここで記した「修行する素質」は念仏を称える回数を左右するものであった。そしてそれは同時に悪、煩惱の多さによって念仏を称える回数が左右されるということでもある。つまり、聖覚は信心を得るために必要なのは称名念仏のみを行うことであり、その回数は悪、煩惱の多さに左右されるため、一回で自らの悪、煩惱の多さに気づき、信心が得られる者もいれば、毎日1万回しなければ信心を得られない者もいるという考えを持っているということになる。

また、聖覚も法然と同じく、『観無量寿経』の「具三心者必生彼国」<sup>13</sup>という言葉を用いし、「三心が具われれば必ず往生できる」といい、この三心は信心が決まることによって備わると言っていることから、信心をかなり重要視していることが分かる。ここでまた法然の「深心」についての記述を振り返る。「深心」は二種類の信心に分類できた。一つは自分が罪深い人間であり、遠い昔から輪廻を出られずにいて、今も輪廻を出るための縁がないと信じることである。もう一つは阿弥陀仏の四十八の誓願によって生きとし生けるものすべてを救い取ったと疑いなく思い、この願力によって往生を得られたと信じることである。聖覚は悪、煩惱の多さによってできる念仏の回数が変わってくると言っている。これは悪、煩惱の多さが多いほど、自らの悪、煩惱に気づきやすく、「深心」の前者を信じやすいため、念仏の回数が少なくても信心が得られ、往生できるという意味であると考えられる。また、称名念仏のみで往生できると断言する聖覚の主張の裏には「深心」の後者の阿弥陀仏の救済を疑わずに信じるということがある。結果、「深心」の後者は称名念仏を称えるとき、すでについている信心であり、「深心」の前者を「修行する素質」にあった回数の念仏を称えることで自らの悪、煩惱に気付くことで得る。これが聖覚の考える信心である。

#### 4-2-3 一念多念問題に対する見解

ここではまず一念義の人の言葉を挙げ、それに対する聖覚の意見を以下に記す。まずは念仏を信じる人の言葉を以下に述べる。

「往生浄土のみちは、信心をさきとす。信心けつていしぬるには、あながちに称念を要とせず。『経』にすでに<乃至一念>と説けり。このゆゑに一念にてたれりとす。遍数をかさねんとするは、かへりて仏の願を信ぜざるなり。念仏を信ぜざる人とおほきにあざけり

ふかくそしる」<sup>14</sup>

これを訳すと、念仏を信じる人は「往生浄土の道は信心が先である。信心が決定したのであれば、決して称名念仏を必要としない。『無量寿経』に＜乃至一念＞とあることから、一念することですりる。そのため、何回も念仏するものは逆に仏を信じていないこととなる。念仏を信じない人がいるので、大いに嘲り、深く非難する。」と言う。

これに対して聖覚はまず「専修念仏といって、もろもろの大乘の修行を捨てて、つぎに一念の義を立てて、みずから念仏の行をやめることはまことに魔界の便りを得て、今の末法の世に生きる者をたぶらかすものである」と非難する。しかし、聖覚は念仏を信じる人の言う説には得失があると言う。浄土へ行き生れるための業因は一念ですりるというのは、そのことわりは間違っていないが、念仏の数を重ねるのは不信であると言うのは言い過ぎである。かといって一念を少ないと思って、念仏の数を重ねなければ往生しにくいと思うならば、それは本当の不信であるというべきであると言う。以下に本文を引用する。

「この説ともに得失あり。往生の業、一念にたれりといふは、その理まことにしかるべしといふとも、遍数をかさぬるは不信なりといふ、すこぶるそのことばすぎたりとす。一念をすくなしとおもひて、遍数をかさねずは往生しがたしとおもはば、まことに不信なりといふべし。」<sup>15</sup>

多念については善導が「ちからの尽きざるほどはつねに称念す」と言っていることから多念をしている人を不信の人とはしない。一念についてはすでに『無量寿経』に書かれていることである。これを信じないのは仏の言葉を信じないことである。よって「一念決定死ぬと信じて、しかも一生おこたりなく申すべきなり」と聖覚は言うのである。

これに加え、聖覚の考える信心から一念多念問題に対する見解を推察すると、各個人が行う念仏の回数は「修行する素質」に左右されるため、一念で「深心」の前者を得ることができる人もいれば、もっと多くの念仏を称えなければ「深心」の前者を得られない者もいる。よって一念で往生できる、多念でしか往生できないではなく、阿弥陀仏に救済されるということを信じて称名念仏を行うことで、自らの悪、煩悩に気付き「深心」の前者を得て、それによって往生が決まるということが聖覚の見解である。

#### 4-3 親鸞の信心における見解—『一念多念文意』—

『一念多念文意』もその名の通り、一念多念問題に対して書かれた書物である。本書は隆寛の『一念多念分別事』の注釈として書かれたものであるが、前半の「一念をひがこととおもふまじき事」では『一念多念分別事』からの引用は三文のみであり、後半の「多念をひがこととおもふまじき事」では五文ほどしか引用されていない。しかもその引用され

ている言葉が隆寛の言葉を引用したのではなく、隆寛の引用した経や祖師の言葉を引用している。ここから本書が単なる隆寛の注釈ではなく、親鸞の思想が色濃く入った著書であるということができる。

本書は上記したように前半に「一念をひがこととおもふまじき事」として述べており、後半に「多念をひがこととおもふまじき事」として分けて述べてはいるが、全体を通して親鸞の念仏観が説かれており、この念仏観に沿わして一念と多念が間違っていないということを述べている。そのため、まずは親鸞の念仏観について述べる。

#### 4-3-1 親鸞の念仏観

親鸞の念仏観は「信の一念」である。これを述べるためには親鸞にとっての信心と他力の関係性を押さえる必要があるため、この二点を以下に示していく。またその際、自力についても述べることとする。なぜなら浄土教の祖師と親鸞では考えが違い、自力について親鸞特有の考えを持っているからである。

親鸞の考える信心が記されているところは『無量寿経』の第十八願成就文について説いているところである。以下に引用する。

「『諸有衆生 聞其名号 信心歓喜 乃至一念 至心回向 願生彼国 即得往生 住不退転』と説きたまへり。『諸有衆生』といふは、十方のよろづの衆生と申すころなり。『聞其名号』といふは、本願の名号をきくとのたまへるなり。きくといふは、本願をききて疑ふころなきを『聞』といふなり。またきくといふは、信心をあらはす御のりなり。『信心歓喜乃至一念』といふは、『信心』は、如来の御ちかひをききて疑ふころのなきなり。『歓喜』といふは、『歓』は身をよろこばしむるなり、『喜』はころによろこばしむるなり、うべきことをえてんずと、かねてさきよりよろこぶころなり。『乃至』は、おほきをもすくなきをも、ひさしきをもちかきをも、さきをものちをも、みなかねをさむることばなり。『一念』といふは、信心をうるときはまりをあらはすことばなり。『至心回向』といふは、真実といふことばなり、真実は阿弥陀如来の御ころなり。『回向』は、本願の名号をもつて十方の衆生にあたへたまふ御のりなり。『願生彼国』といふは、『願生』は、よろづの衆生、本願の報土へ生れんとねがへとなり。『彼国』はかのくにといふ、安楽国ををしへたまへるなり。『即得往生』といふは、『即』はすなはちといふ、ときをへず、日をもへだてぬなり。また『即』はつくといふ、その位に定まりつくといふことばなり。『得』はうべきことをえたりといふ。真実信心をうれば、すなはち無碍光仏の御ころのうちに摂取して捨てたまはざるなり。摂はをさめたまふ、取はむかへとると申すなり。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』とのたまへるなり。」<sup>16</sup>

これらに細かく考察を加えることにする。まず、『聞其名号』といふは、本願の名号をきくとのたまへるなり。きくといふは、本願をききて疑ふころなきを『聞』といふなり。またきくといふは、信心をあらはす御のりなり。」という文についてだが、これは『教行信証』の「信巻」の「しかるに『経』に『聞』といふは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし、これを聞といふなり。」<sup>17</sup>という文から来た言葉である。「仏願の生起本末」とは「仏が衆生救済の願をおこされた由来と、その願を成就して現に我々を救済しつつあること」である。この「仏願の生起本末」を聞くことによって「疑う心がなくなる」ことを「聞」と言い、「疑う心がなくなる」ため、信じることができるということから「聞く」は「信心」をあらはす言葉としている。

次に『信心歓喜乃至一念』といふは、『信心』は、如来の御ちかひをききて疑ふころのなきなり。『歓喜』といふは、『歓』は身をよろこばしむるなり、『喜』はころによろこばしむるなり、うべきことをえてんずと、かねてききよりよろこぶころなり。」について、この説明は『教行信証』の「信巻」に書かれている「信楽」の説明から来ている。「信楽」とは「すなはちこれ真実誠満の心なり、極成用重の心なり、審驗宣忠の心なり、欲願愛悦の心なり、歓喜賀慶の心」<sup>18</sup>であると説明しており、この中の「歓喜賀慶の心」が『一念多念文意』に記された「歓喜」を表す言葉である。「歓喜賀慶の心」とは「信楽のよろこびのすがたをいったもの」である。つまり、ここでは「信楽」についての話をしていると考えても良いだろう。

この「信楽」は『教行信証』において親鸞が重視している三心の一つに数えられている。親鸞は法然らの考えている三心（至誠心、深心、廻向発願心）ではなく、至心、信楽、欲生を三心と置く。至心、欲生については法然らの考える至誠心、廻向発願心とほぼ同義であるが、信楽については全く違う捉え方をし、この三心の中で信楽が最も重要であると親鸞は言う。『教行信証』の「信巻」で信楽の土台となるものは「利他回向の至心」<sup>19</sup>であると言う。「利他回向の至心」とは「回向利益他の真実心」の言い換えであり、「回向利益他の真実心」とは「仏よりふり向けられ、与えられた真実の心」のことである。つまり、信楽は至心（真実心）と欲生（利他回向の心）の二つをすでに含んだものとしてあるため、親鸞は信楽が最も重要だとしたのである。これを親鸞は「三すなはち一なるべし」<sup>20</sup>と表現している。そして「歓喜」している者とはこの信楽の心が身に表れたものであるため、この「歓喜」している者には至心、信楽、欲生の三心が具わっていると言える。

以上より、阿弥陀仏の名号を聞くことによって「利他回向の至心」が得られ、これが得られたことによって疑う心がなくなり、信楽の心が生まれる。この信楽の心こそ親鸞の考える信心である。

このような親鸞の考える信心を得るためには前提が必要となると考える。なぜなら自ら行を修め、それでもって往生できると考えている者は親鸞の考える信心にたどり着きにくいと考えられるからである。その前提として必要となることは「阿弥陀仏に頼る以外に自分は救われない」と思うことである。つまり、「他力に頼る」ことである。親鸞の考える「他



力に頼る」ということはどのようにすればよいのか。これについては『歎異抄』第二章の親鸞の言葉が最も分かりやすいものだと考えられるため、以下に引用する。

「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土にむまるるたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり。たとひ法然上人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。そのゆへは、自余の行もはげみて仏になるべかりける身が、念仏をまふして地獄にもおちてさふらはばこそ、すかされたてまつりてといふ公開もさふらはめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。」<sup>21</sup>

念仏が本当に浄土に生まれるものであるか分らない。もしかしたら地獄に落ちる業となるかもしれない。しかし、自らはどのような行もおよばないような悪を身に備えているので、念仏を称えなくても地獄に落ちることは決まっている。だからただ念仏をして阿弥陀仏に助けにいただきたいと法然が言ったのを信じて念仏するのみである。つまり、親鸞は自らはどのような行をしても地獄に落ちることは避けられないという自覚を持っているため、念仏して仏に頼ることしかできないと言う。これは自らの悪業の重さに気付くことが他力を頼むためには重要であると示している。親鸞の思想の代表と言われる「悪人正機」も煩惱多き悪人であるほど自らの悪業の重さに気付きやすく、自らの悪業の重さに気付きやすいということは他力を頼むことにたどり着きやすいため、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という論理になるのである。

以上より、自らの悪業の重さに気付き、どのような行を修めても自らの悪業は消えないと考え、阿弥陀仏の誓願の不思議な力に頼る、すなわち他力に頼ることが信心を得るにあたって重要となっている。

他力に対する言葉は自力である。自力について『一念多念文意』で親鸞独自の見解が記されているため、以下に引用する。

「一念多念のあらそひをなすひとをば、異学・別解のひとと申すなり。異学といふは、聖道・外道におもむきて、余行を修し、余仏を念ず、吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむものなり、これは外道なり、これらはひとへに自力をたのむものなり。別解は、念仏をしながら他力をたのまぬなり。別といふは、ひとつなることを、ふたつにわかちなすことばなり、解はさとりといふ、とくといふことばなり、念仏をしながら自力をさとりなすなり。かるがゆゑに別解といふなり。また、助業をこのむもの、これすなはち自力をはげむひとなり。自力といふは、わが身をたのみ、わがころをたのむ、わが力をはげみ、わがさまさまの善根をたのむひとなり。」<sup>22</sup>

ここでは「一念多念の争いをしている人を異学・別解の人」と言っている。異学とは、

聖道・外道に赴いて、念仏とは他の行をしたり、阿弥陀仏以外の仏を念じたりする人で、別解とは、念仏をしてはいるが、他力を頼まない人のことで、どちらも自力を励む人であるとしている。これについて違う証文では他力の「正定聚」に対応させ、異学の人のことを「邪聚」と言い、別解の人のことを「不定聚」と言っており、これらはどちらも浄土にはいない人たちであると示す。

親鸞はこの文で自力について独自の見解を展開させている。それは異学の中に聖道と並んで外道が入っている点である。祖師たちは自力を聖道門と対応させて説いているため、仏教内での話で完結させているが、親鸞は「吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむ」と仏教以外のものも批判している。ここからはや他力をさまたげるものは仏教内でも、仏教外でもすべて自力の行いであるとしてまとめているということが分かる。

最後に「信の一念」について記述する。先に挙げた『無量寿経』の第十八願成就文のところで記した一念が親鸞の言う「信の一念」である。「『一念』といふは、信心をうるときはまりをあらはすことばなり。」という文は『教行信証』の「信巻」の「それ真実の信樂を案ずるに、信樂に一念あり。一念とはこれ信樂開発の時剋の極促を顕し、廣大難思の慶心を彰すなり。」という文章がもとになっている。「信樂開発の時剋の極促」とは信心が開けおこる最初の時をあらわす言葉であり、「廣大難思の慶心」とは広大で思いはかることのできない法をいただいたよろこびの心という意味である。つまり、「信の一念」とは単なる一回の念仏という意味ではなく、自らの悪業に気づき、他力に頼ることで「利他回向の至心」が得られ、疑いの心がなくなり、信心が得られるまさにその時のことを表す言葉であり、よろこびの心を示す言葉である。これが親鸞の念仏観である「信の一念」である。

#### 4-3-2 一念多念問題に対する見解

まず、一念については 4-3-1 で記した通り、親鸞は一回の念仏と考えているのではなく、信心が得られたまさにその時のことを示す言葉として考えている。そのため、一念義の述べている一回の念仏で良いという一念に関する主張が全くあてはまっていない。親鸞のこの考え方は称名念仏が数えられるという一念多念問題が生じることとなった原因に対するアンチテーゼのように見える。多念についての親鸞の見解を見ることで一念多念問題が生じることとなった原因に対するアンチテーゼとして親鸞が念仏を捉えているかを以下で検証していきたい。

まず、『一念多念文意』の中の多念を説明しているところで親鸞が「称名の遍数」についていくつか取り上げているところがあるため、それにあてはまる部分を見ていくこととする。一つ目は『無量寿経』の中の弥勒付属文についての説明で「称名の遍数」について述べているので、以下に引用する。

「『歡喜踊躍乃至一念』といふは、『歡喜』は、うべきことをえてんずと、さきだちてかね

てよろこぶところなり。『踊』は天にをどるといふ、『躍』は知にをどるといふ、よろこぶところのきはまりなきかたちなり、慶樂するありさまをあらはすなり。慶はうべきことをえてのちによろこぶところなり、樂はたのしむところなり、これは正定聚の位をうるかたちをあらはすなり。『乃至』は、称名の遍数の定まりなきことをあらはす。『一念』は功德のきはまり、一念に万徳ことごとくそなはる、よろづの善みなをさまるなり。」

二つ目は「多念をひがこととおもふまじき事」と後半の多念についてが始まるところで「称名の遍数」についてが述べられているため、以下に引用する。

「本願の文に、『乃至十念』と誓ひたまへり。すでに十念と誓ひたまへるにてしるべし、一念にかぎらずといふことを。いはんや乃至と誓ひたまへり、称名の遍数さだまらずといふことを。」

最後、三つ目は「上尽一形」についての見解を述べているところで「称名の遍数」について述べられているため、以下に引用する。

「『上尽一形』といふは、『上』はかみといふ、すすむといふ、のぼるといふ、いのちをはらんまでといふ。『尽』はつくるまでといふ、『形』はかたちといふ、あらはすといふ、念仏せんこといのちをはらんまでとなり。『十念・三念・五念のものもむかへたまふ』といふは、念仏の遍数によらざることをあらはすなり。」<sup>23</sup>

以上で「称名の遍数」について述べているところはすべてであるが、このすべてにおいて親鸞は「称名の遍数」は問題ではないということを述べている。では多念を念仏の回数としないというのならば、親鸞にとっての多念とは一体何であるのか。その答えは『唯信鈔文意』に記されている。

「『但使回心多念仏』といふは、但使回心はひとへに回心せしめよといふことばなり。回心といふは自力の心をひるがへしすつるをいふなり。実報土にむまるるひとは、かならず金剛の信心のおこるを、多念仏とまふすなり。多は大のころなり、勝のころなり、増上のころなり。大はおほきなり、勝はすぐれたり、よろづの善にまされるとなり、増上はよろづのことにすぐれたるなり。これすなわち他力本願無上のゆへなり。」<sup>24</sup>

ここに「多念仏」の理解が示されている。「多念仏」とは金剛の信心がおこることであると親鸞は述べている。「多」とは「大」であり、「勝」であり、「増上」であるとし、「大」は大きいということであり、「勝」は優れていて、どのような善よりも優れていることであり、「増上」はどのようなことよりも優れているということである。つまり、「多念仏」と

は大きく、どのような行よりも、どのような善よりも優れている金剛の信心を得ることであると親鸞は示している。

以上で明らかになった。一念を信心が得られたまさにその時とし、多念をどのような行よりも、どのような善よりも優れている金剛の信心を得ることとしている。つまり、親鸞は一念においても、多念においても回数として捉えていない。よって一念多念問題における論争自体が意味をなさないどころか、一念義、多念義というものの自体が全くの見当違いの思想を持っているというのが親鸞の一念多念問題に対する見解である。

- 
- <sup>1</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.1371
- <sup>2</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.1371-p.1372
- <sup>3</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.1372-p.1373
- <sup>4</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.1337
- <sup>5</sup> 末法の時代に生きる人
- <sup>6</sup> 唐の法照の著。念仏を五音（宮・商・角・徴・羽の中国の音階）の曲調にのせて修する五会念仏の行儀作法を述べ、三十九種の讃文を集めたもの。
- <sup>7</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.1341-p.1342
- <sup>8</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.1344
- <sup>9</sup> 迷える衆生を悟道に導くこと
- <sup>10</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.1345
- <sup>11</sup> 心をかきみだす煩惱が強いこと。
- <sup>12</sup> 意識がぼんやりして身心の反応がおこりにくい状態。心の鈍重なこと。煩惱の一。
- <sup>13</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.1346
- <sup>14</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.1354
- <sup>15</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.1355
- <sup>16</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.678
- <sup>17</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.251
- <sup>18</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.230
- <sup>19</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.234
- <sup>20</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.229
- <sup>21</sup> 『歎異抄』 p.20
- <sup>22</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.688
- <sup>23</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.689
- <sup>24</sup> 『浄土真宗聖典（註釈版）』 p.707

## 終章

一念多念問題は一念義と多念義の論争だった。一念義は信心で往生が定まると考えるため、平生業成の思想を取る者である。しかし、信心に偏執するため、称名念仏は一回で良いとし行をおろそかにしている者でもある。多念義は称名念仏の積み重ねによって臨終時に往生が定まると考えるため、臨終業成の思想を取る者である。しかし、称名念仏に偏執するため、信心をおろそかにしている者でもある。これらは第二章で述べたことである。

これに対して第三章、第四章で法然、隆寛、聖覚、親鸞は様々な見解を考察してきた。ここで一度これらを整理して比較してみることにする。

まず法然は「深心」を重視し、「深心」という信心と一致した行をすることを推奨していた。そのため、多念義に対しては信心軽視という考えが批判され、一念義に対しては一念だけでなく、信心と一致した行を一生涯やるべきだという意見を出していたと考えられる。

次に隆寛は臨終正念における功德を重視する。そのため、「今命が終わる」と思いながら行う一回の念仏を特に重要視する。しかし、それで死ななかつたらまた一回の念仏を行う必要があるため、この一回の念仏が積み重なって多念となっていくというプロセスを取る。しかし、念仏を積み重ねることによって「どのように今日まで生きてきたのだろうか、今がこの世の終わりであるだろう」と当たり前に思えるようになり、このように思えるようになることが信心を得たことにつながる。隆寛は多念によって信心が獲得できると考えているため、一念義の信心があれば一回の念仏でいいという考えを批判する。また本当の「臨終の時に心を乱さずに念仏する」ことができた場合、往生できると考え、念仏の相続を主に考えていないことから多念義の思想も批判する。

次に聖覚は「専修念仏による念仏往生」を重視する。「専修念仏による念仏往生」をするために必要なことは「本願を頼む信心を起こすために称名念仏の一行のみを行い、他の行を交えない」ことであると言う。ここで記された「本願を頼む信心」とは法然のところで記された二種類の「深心」のうちの前者のことを指し、「自分が罪深い人間であり、遠い昔から輪廻を出られずにいて、今も輪廻を出るための縁がない」という信心を得るために各個人の「修行する素質」に合った回数の「専修念仏」を行うということが聖覚の考えである。二種類の「深心」の後者である「阿弥陀仏の四十八の誓願によって生きとし生けるものすべてを救い取ったと疑いなく思い、この願力によって往生を得られたと信じる」ことは専修念仏を行う時点ですでに得ているものであると聖覚は考えている。これらから各個人が行う念仏の回数は「修行する素質」に左右されるため、一念で往生できる、多念でしか往生できないではなく、阿弥陀仏に救済されるということを信じて称名念仏を行うことで、自らの悪、煩悩に気付き「深心」の前者を得て、それによって往生が決まるということが聖覚の見解である。

最後に親鸞は「信の一念」を重視している。「信の一念」とは単なる一回の念仏という意味ではなく、自らの悪業に気付き、他力に頼ることで「利他回向の至心」が得られ、疑い

の心がなくなり、信心が得られるまさにその時のことを表す言葉であり、よろこびの心を示す言葉である。そのため、一念義の述べている一回の念仏で良いという一念に関する主張自体を批判している。また多念についてはどのような行よりも、どのような善よりも優れている金剛の信心を得るとのこととしているため、こちらも回数として捉えられていない。一念多念問題における論争自体が意味をなさないどころか、一念義、多念義というものの自体が全くの見当違いの思想を持っているというのが親鸞の一念多念問題に対する見解である

ここで整理したように、法然と法然門下の高僧ですら意見が全くと言っていいほど違う。法然と法然門下の高僧は一念多念問題自体を戒めているという点については一致しているが、対立の何がいけないのかが四人で大きく異なる。今ここで取り上げた以外にも一念多念問題を戒めていた人物がいたかもしれない。このように戒めている側の意見が異なっていたことは、逆に一念多念問題を起こしていた人たちにとっては好都合だったのかもしれない。各々が好きに解釈をし、自らの陣営に引き込み、さらに論争を繰り広げていたのではないだろうか。戒めていた側の意見が異なっていたこと、これが一念多念問題が治まらなかった一つの要因であり、浄土宗の中で派閥が生じる原因だったのではないだろうか。そのような現状を見ていたため、親鸞は一念多念問題が起こる原因となった称名念仏は数えられるという概念を根底から覆したのだと考えられる。しかし、これもおそらく一念義側によって都合良く解釈され、論争における意見の一つとして使われてしまったのではないだろうか。

もう一つの要因は一念多念問題が起こっていた頃に高僧たちの多くが流罪に処せられ、問題の渦中にいなかったことも挙げられるであろう。一念多念問題についてが法然や親鸞の書状として残っているということは書状にして送らなければならないところで問題が大きくなっていたということである。信心のようにはっきりと形で示しにくいものについて書状で書き示すというのは非常に難しいと私は考える。だからこそ、戒めるために書かれた書状の内容も読む者によっていかようにも変化し、一念多念問題の中の一意見として放り込まれていったのだろう。

一念多念問題の解決について個人的な意見を記す。個人的な考えでは親鸞の思想は他の三名に比べてかなり奇抜であるが、それなのになにを得たものとなっていることに驚いた。問題を解決させるなら親鸞の思想を取り上げるのが最もよい方法であると考え。ただし、問題が治まらなかった要因でもあるように信心のように形のはっきりと示せないものを文章にするとどうしても曖昧になってしまい、読み手が勝手に解釈してしまう。読み手の解釈を正すために親鸞自身が対面して問題に対する答えを説けばよかったのだろう。しかし、親鸞が『一念多念文意』や『唯信鈔文意』、『教行信証』等を書き記したにも関わらず、一念多念問題が治まらなかったのは浄土宗内での親鸞の位置が悪かったこと（結局浄土宗からははじかれる形となるため）、浄土宗が多念義に向かっていたことという二点から親鸞の著書が浄土宗内で重視されなかったためであろう。

### <参考文献>

- ・『一念多念文意購読』 深川 宣鴨 著 永田文昌堂 2012 年
- ・『浄土真宗聖典一註釈版一』 真宗聖典編纂委員会 編 本願寺出版部 1989 年
- ・『岩波 仏教辞典 第二版』 中村 元 福永 光司 田村 芳郎 今野 達 末木 文美士 編  
岩波書店 2012 年
- ・『黒谷上人語燈録（和語）』 龍谷大学仏教文化研究所 編 同朋舎出版 1996 年
- ・『一念多念文意講讃』 梯 實圓 著 永田文昌堂 1998 年
- ・『鎌倉期の浄土教における一念多念の問題』  
別段 瑞生著 龍谷大学大学院研究紀要編集委員会 1989 年
- ・『浄土三部経』 浄土真宗教学研究所 編 本願寺出版社 2002 年
- ・『浄土真宗はなぜ日本でいちばん多いのか』  
島田 裕巳 著 幻冬舎新書 2012 年
- ・『選択本願念仏集』 法然 著 岩波書店 2013 年
- ・『歎異抄』 唯円 著 梅原 猛 全訳 講談社学術文庫 2009 年



## 謝辞

本研究に関して終始ご指導ご鞭撻を頂きました秋元ひろと教授に心より感謝致します。秋元ひろと教授には仏教を研究したいという私の身勝手な要望を承諾して頂いたこと、またいつもいつも拙い内容の発表であったにも関わらず熱心に指導して頂いたこと、重ね重ね感謝致します。

お忙しい中、本論文をご精読頂き、有用なコメントを頂きました大坪慶之准教授、馬原潤二准教授に深謝致します。

そして私の研究生生活を様々な面で支えてくれた数多くの先輩、友人、後輩に心より感謝の意を表します。

最後に、大学院まで進学させてくださった両親、進学にあたってアドバイスをくださった兄に心より感謝致します。