

## 念仏？

伊 藤 益

### 1

毎朝毎夕「南無阿弥陀仏」をとなえるようになってから、もう二十数年もの時が過ぎた。きっかけは重い鬱情態に陥ったことにある。憂愁と不安にとらわれ身動きがとれなくなったとき、藁にもすがる思いでとなえたのだ。北国の街の一遇に小さな仏具店があり、その店先に置かれた一体の阿弥陀如来像にむかって「南無阿弥陀仏」ととなえると、暗黒の世界が空色のあかるい世界へと変転し、重く沈んだころの底から、じわじわと晴れやかな気分が湧きだしていた。爾来「南無阿弥陀仏」をとなえることが日課となった。法然によれば、「弥陀たすけたまえ」と念じて「南無阿弥陀仏」ととなえさえすれば、弥陀の願力によってすべての人が浄土への往生を約束されるという。わたしが浄土に往生することが決まったかどうかはわからない。しかし、すくなくとも念仏をとおして、わたしが重い鬱情態から解放されたことだけは事実である。「南無阿弥陀仏」は、まちがいなくわたしを救ったのだ。

だが、わたしの念仏は正しい念仏だったのだろうか。いまわたしがとなえる念仏は、実をいえば惰性の域を出ない。かつて自分を救ってくれた阿弥陀仏への感謝の念が消えたわけではない。ありがたさの感覚は、いまもなおこころの底にしっかりと残っているし、親鸞や蓮如の説く報恩感謝の念仏を実践しているのだという自覚もある。けれども、「弥陀たすけたまえ」という痛切な願いはもうどこにも宿ってい

ない。「弥陀たすけたまえ」という思いから痛切に発せられた念仏は、すでに遠い過去のものとなっている。その意味で、現在のわたしの念仏は単なる日常の習慣と化しているといつてよいであろう。こうした、ただの惰性の日課となってしまった念仏に関して、正しいか否かを問うことは、おそらく無意味でしかない。しかし、重い鬱のさなかに救いを求めておのずからに発せられたあの念仏については、それが正しいものであったかどうかを問う意義があるように思う。法然は、「南無阿弥陀仏」には、真実のところで、深く弥陀を信じ、次生での往生を切に願う気持ち、すなわち「三心」が伴っていないなければならないという。わたしのあの最初の念仏は、はたして三心に基づくものだったのかどうか。いまにして思えば、そこに何かしら不純なものがなかったとはいえないように思えてならない。

いまから五年ほど前のこと、わたしは、一面から見れば邪よこしまというしかない念仏をとなえたことがあった。次女の第一志望の大学の合格発表の日のこと。インターネットで合格者の受験番号が発表される十五分ほど前から、わたしは仏壇の前に正座して「南無阿弥陀仏」をととなえつづけた。その何百遍かの念仏は、ひたぶるに娘の合格を祈るものであり、愚かな親ごころのあらわれにすぎない。娘が受験を終え、採点と集計とが終わった時点ですでに合格が決まっていることを思えば、合格発表当日の念仏など「あとの祭り」を祈る愚行でしかないとはいえよう。しかし、わたしはかつてなかったほどに真剣だった。その真剣な念仏が弥陀のころを動かしたのだろうか、娘は無事に合格していた。嬉しかった。娘に祝福のことばを投げかけたあと、わたしは再び仏壇の前に正座して、弥陀に感謝の念仏を捧げた。そのとき、わたしはつと何かしら嫌な感覚にとらわれた。娘が合格して欣喜雀躍しているということは、その蔭に絶望して涙にくれている一人の受験生がいるということだ。わたしはいまさらながらにそのことに気づいたのだった。娘の合格を祈ってとなえた念仏は、同時に見知らぬだれかの不合格を願ったものでもあったのだ。それに気づいたとき、自分の念仏がこのうえもなく邪悪なもののように思えた。そのときわたしは知ったように思った。「南無阿弥陀仏」には、正しいものと邪なものとがあることを。

そうすると、北国の街の仏具店の店先でわたしがとなえた最初の念仏に関しても正邪の判断が可能ということになる。最初の念仏の際、わたしは心底鬱から解き放たれることを願った。一見、そこには何ら邪なものは見あたらないようだ。「弥陀たすけたまえ」という切実な祈りとしての念仏に邪心があるはずはない。それにもかかわらず、現在のわたしは、その最初の念仏が決定的に正しいものであったと断定することができない。法然のいう「三心」が、とりわけ、次生での往生を願う気持ちがそこには欠けていたからだ。「弥陀たすけたまえ」

という切なる祈りと「三心」とのあいだに距離が生じていたのだ。その距離が念仏を邪なものにしてしまうとすれば、そもそも「正しい念仏」とはどのようなものなのか。「三心」を備え、間断なくとなえられる（「四修」の）念仏だけが正しく、それ以外のものはすべて邪なのだろうか。かりにそうだとすれば、煩惱具足の凡夫にすぎないわたしのごとき者は、生涯正しい念仏をとえられないことになってしまう。それは、弥陀の真意にかなうことなのであるか。弥陀は何を以て「正」となし、何を以て「邪」とするのか。あるいは、念仏について正邪を判定しようという試み自体が無意味なものなのか。この文章では、そうした、口称の念仏の本質に関わる事柄を問うてみたい。

## 2

さきほど来、わたしは念仏と「南無阿弥陀仏」とを等号で結んできた。しかし、それは念仏に関する厳密な理解とはいえない。曇鸞以来の浄土教の伝統のなかでは、念仏とはおもに「仏」のすがたを「念」ずること、すなわち観想を意味していたからだ。いいかえれば、仏とその本来の住みかである浄土の在りようなどをこころのうちはつきりと思ひ浮べることこそが、元来「念仏」と呼ばれる行為であった。浄土教の歴史のなかで口でとなえる念仏、すなわち口称の念仏が観想の念仏よりも重視されはじめた時期は、さほど古いものではない。管見では、口称の念仏に重きを置いた浄土教の最初の思想家は善導である。善導は、無量寿経の法蔵菩薩（弥陀）の四十八願のなかから第十八願をもっとも重要な願（本願）として取り上げ、そこで述べられた「十念」を口称の念仏と解した。第十八願とは、「人々がわたしの国、浄土に生まれることを願って、かりに十遍なりとも念仏したならば、わたしはその人々を摂（おさ）め取って捨てない」という誓いである。善導はいう。念仏とは一心に「南無阿弥陀仏」ととなえることである、これを十遍ほども実行した者を、すべからず浄土に迎え取ろうというのが弥陀の願いであり、この願いはすでに五劫という気の遠くなるほどの長い年月をかけて成就しているのだから、当然万人が救われうる、と。ただし、善導は無条件にすべての人間が救われると説いているわけではない。善導が引用する無量寿経の第十八願には例外規定がある。「ただし、父母を殺すなどの大罪（五逆）を犯す者と仏法を誹謗する者とを除く」という規定がそれである。善導はけっしてこの規定の枠から逸脱しようとはしない。したがって、善導が仏（弥陀）への信をもたない者でさえもその願力によって救われるというような、甘い認識に

立っていたとはとうてい考えられない。万人が救われうるといふ善導の救済論は、こころの底から弥陀の願力を信じ、切実なこころもちで「南無阿弥陀仏」をととる者にのみあてはまるものといえよう。しかも、善導は、弥陀の願力を信じることと、弥陀のすがたや在りどころを観ずることを結びつけている。すなわち、口称の念仏の重要性を強調すると同時に観想の念仏にも依拠すること、そこにこそ善導の真意があつた。

口称の念仏と観想の念仏とを二つながらに重視する態度は、わが国の浄土教の祖師源信にも認められる。源信の主著往生要集は、「南無阿弥陀仏」ととなえることを、どのような人間にも可能な易行として評価しつつも、その一方で、弥陀のすがたや浄土の在りようを思い浮べることを往生の必須条件とすることを忘れてはいない。往生要集は説く。常日ごろから観想の念仏を怠ることなく実践し、そこに口称の念仏を加える者こそが、臨終の際に弥陀、観音、勢至の三尊の来迎にあずかることができる、と。往生要集は、地獄についての鮮烈な描写で知られる。この書が公家階層のみならず一般の文盲の庶民にまで知られたのは、その鮮烈な地獄の描写が多数の絵師たちによって絵画化され、末端の寺院にまで流布したからにはかならない。源信自身に、己れの思想を民衆にまで広めようという意思があつたかどうかはわからない。しかし、地獄の恐ろしさに関する認識が、往生要集を媒介として衆庶にまで伝わったことは疑いえない。地獄を恐れるということとは、それに対して対蹠的な位置にあるとされる極楽浄土を求めることにつながる。その意味で、往生要集は、公家階層のみならず一般庶民をも浄土へと導く、いわば手引きの書となつたといえよう。

この手引きの書のなかで観念の念仏と並んで口称の念仏が重視されたことは大きな意味をもつ。文字を知らず、それゆえに仏のすがたを思い浮べることができない多くの庶民が、ただ「南無阿弥陀仏」ととなえさえすれば往生の道が開けることを確信し、そこに自己自身の究極の救いを見いだすことができたからである。源信は、わが国の革命「的」な浄土教思想家であつたといえよう。しかし、彼は真の「革命者」ではなかつた。口称の念仏を重視するその態度は、つまるところ観念の念仏に重きを置く立場に吸収され、ほかならぬ源信自身が仏のすがた・かたちを観想する三昧発得の境地で臨終を迎えたからである。では、真の革命者とはだれか。さしあたって、それは、源信の往生要集を媒介として善導の観経疏が説く弥陀の第十八願の重要性を再確認した思想家、法然と見るべきであらう。

法然は、善導が、第十八願にいう念仏をただ口称の念仏のみを意味するものととらえ、観念の念仏への志向を捨てている、と解した。そ

のうえで、ただひとり善導にだけ依拠する態度、すなわち「偏依善導」こそが浄土教の在るべきすがたであると説いた。法然はいう。口で「南無阿弥陀仏」ととなえることは、弥陀自身が案じいだした行為であり、他のいかなる宗教行為にも増してたやすい「易行」である、それは善行を積みかさねながら浄土への往生を願う人々はもとより、煩惱にまみれ、ともすれば悪事にはしりがちな底下の凡夫にも実践することが可能である、と。善導が念仏をただ口称のそれとしてみとらえていたことを確実に示す客観的な史料はない。しかし、法然は、底下の凡夫の救済ということにこだわるがゆえに、いいかえれば、極重の悪人にさえ浄土への往生の可能性がひらかれていることをあきらかにするために、あえて善導のいう念仏を口称以外の何ものをも意味しないと解したのである。

悪人こそが往生するという考えかたが、親鸞のいわゆる悪人正機説（歎異抄第三条）によってあらわにされたことは、巷間に広く知られている。だが、この考えかたは、ひとり親鸞にのみ帰せられるべきものではない。それはすでに親鸞の師法然によつて説かれたものである。そのことを端的に証するのが、親鸞と同門の高弟源智の手になる法然上人伝記である。そこにおいて、源智は、「善人尚以て往生す、況や悪人をやる事。口伝これあり」と伝えている。法然は、底下の凡夫、極悪無道な悪人の往生に強烈な関心を寄せるがゆえに、善導の説く念仏をもつぱら口称の念仏のみを意味するものととらえたのだといえよう。では、なぜ法然はそこまで悪人の往生ということにこだわったのだろうか。九条兼実や北条政子などの貴顕の人々と交わり、上層階級（寺々に「布施」という「善行」ができる人々）を主たる布教の対象としていた彼が、悪人の往生ということに強い関心をいだいた理由はどこにあったのか。念仏に関する法然義の真実の在りようを探るためには、この問いに対して何らかの回答を示しておく必要があるだろう。

### 3

法然には多くの伝記がある。史料上の信憑性が高いものが多く、親鸞などにくらべてその生涯に謎は少ないといえよう。諸種の伝記や書簡史料などを博搜した文献としてもっとも著名なものは、没後ほぼ百年を経て公刊された法然上人行状絵図（勅修御伝）である。これは、鎮西派、すなわち聖光の系統の正統性を誇示する部分があり、その取り扱いには慎重を要する。また、法然に関する空想めいた伝説を記し



しており、客観性に欠ける面があることも否定できない。しかし、選択集の核心や現存の消息等を網羅するこの書が、法然の人生そのものを緻密に再現するものではないにしても、そのおおよそのおもむきを伝えるものとも確実な史料であることはたしかである。

この書によれば、法然はその幼年期に苛酷な体験をしている。法然は、長承二年（一一三三年）四月七日に、押領使漆間時国うるまときくにの嫡男として美作国久米に生まれた。母は秦氏、幼名を勢至丸といった。竹馬で遊ぶ年齢のころからすでに賢明な性を示し、ともすれば西方にころを傾ける風情があったという。その勢至丸が九歳のとき、事件は起こった。すなわち、時国が、日ごろ不仲であった近隣の武士明石源内武者定明の夜討ちに遭い、深手を負ったのである。勢至丸は、父が討たれるさまを目のあたりにした。そのころの傷には深いものがあつたと推察される。復讐の決意に燃えたかもしれない。ところが、父時国は、臨終の床で勢至丸につきのようにいい残したという。「お前は、父が討たれたことを恥辱として、仇を怨んでならない。父が今討たれて死んでゆくのも宿業のゆえである。もし遺恨に思つて仇を討つようなことがあれば、殺し殺されるという連鎖がどこまでもつづいてしまう。早々に俗世を逃れ、わたしの菩提を弔い、かつは己れの解脱を求めよ」と。

勢至丸、すなわちのちの法然は、このことばに従い、母秦氏の弟（叔父）が住職をつとめる菩提寺で仏門に入り、後に比叡山延暦寺に移った。延暦寺では、源光、皇円、叡空らの指導のもとに学問的研鑽を積み、のちには「智恵第一等の法然房」と称されるまでになったという。ところが、叡山での勉強は、法然にとって十分に納得のゆくものとはならなかった。行状絵図によれば、法然は将来の座主として期待されていたという。しかし、これは、行状絵図の創作であろう。権門・貴顕の家に生をうけた者のみが、僧として立身出世の道を歩む当時の叡山にあって、いつかいの田舎武士の子にすぎない法然には、学僧の域を大きく超えることなど期待しようもなかったからである。

もとより、法然自身に、僧としての立身出世を求める気持ちがあつたとは考えられない。天台以外の諸宗にも多くを学んだ法然は、父の遺言どおりに己れの解脱の道をこそ求めていたものと推察される。しかし、大乘仏教の精神を学べば学ぶほどに、法然は「慈悲」ということをめぐつてよりいっそう真剣に思索せざるをえなくなった。大乘仏教の精神とは、仏が衆生に楽を与えその苦を取り除こうとするのと同様に、現世を生きる僧侶が一般庶民を物心両面から救済することを求めるものだったからである。権門・貴顕のうしろだてを持たない法然には物質的な面で衆庶を救う手立てはなかった。彼にできることは、精神的な面で衆庶を支えることだけだった。だが、具体的に何をすれ

ば衆庶を精神面で救うことになるのか、青年期の法然には分からなかった。

智恵第一等とはいえ、それは学問上でのことにすぎない。天台やその他の諸宗の教学をいかに深く理解しようとも、その知識は、直接に衆庶を助けるよすがとはならなかった。法然は悩んだ。しかも、その苦悩は、己れの無力を責めるにとどまるものではなかった。幼年期に父を近隣の武士に殺害されるという体験をした彼は、人間の醜さと悪性とをいやがうえにも自覚せざるをえなかったからだ。天台教団は、最澄以来の伝統として、すべての人間には仏性があり、仏になれると説いてきた（本覚論）。おそらく、法然は、仏性ある人間同士がなぜ殺し合うほどに互いに憎悪をみなぎらせ合うのか、という疑問をいだいたに違いない。彼自身はもとより、衆庶もまたその内面に度しがたい悪性をかかえこんだ存在だった。そうした悪性の巢窟ともいべき人間、すなわち「悪人」をどうすれば救うことができるのか。それこそが、青年期から中年期にかけての法然にとつて、もっとも大きな課題となった。そしてその課題に一つの解決がもたらされたのは、四十三歳のころ、延暦寺の書庫で天台浄土教の聖典往生要集を読んでいたときのことだった。

法然は、源信が善導の観経疏に触れながら悪人の往生に言及していることをあらためて確認し、観経疏そのものを再読してみた。するとそこでは、弥陀の第十八願が底下の凡夫のための本願として取り上げられていた。口称の念仏を十回ほどとなえれば、いかなる悪人であろうとも往生できるというのが、第十八願の真意であると善導は説いていた。そのとき法然は「これだ!」と思った。十回ほど「南無阿弥陀仏」ととなえることは、どのような人間にも可能である。他の生きものを殺して食べ、ときには殺人さえも辞さない悪人、あるいは種々の煩惱にまみれ、仏のすがたを思い浮べることなどとうていできない衆庶も、「南無阿弥陀仏」ととなえることくらいはできる。「南無阿弥陀仏」をとこなることだけで救われるとすれば、どのような人間に対しても救済の可能性がひらかれる。法然はそう考えた。幼年期の苛酷な体験を経て、人間の悪性を痛感していた法然は、自身がようやくまったき意味での「慈悲」を実践しうることを確認した。そして、彼は決意した。「念仏を口でとなえさえすれば、どのような人間でも弥陀の浄土に往生することができる」という一事のみを強調する一宗を立てることを。

この一宗、すなわち「浄土宗」を樹立して、叡山を降った法然は、吉水の草庵を拠点として布教活動を展開する。智恵第一等と称された法然は、その際「愚痴」に還った。ただほればれと弥陀の名をとなえること以外に何もなすべきことはない、学理を究めることはもとより

のこと、教義にこだわることすら無用である。そのように考えた法然は、公家や上級武士たちのみならず、一般の庶民にむかって、ただ「南無阿弥陀仏」をとこなえることのみを勧めた。この易行の勧めに多くの人々が胸をうたれた。己れの悪性を自覚し、このままでは救われえないと苦しむ人々、あるいは、南都北嶺の傘下にある寺々に一紙半銭も寄進すること（布施）ができず、精神面でのよりどころを持ちえなかった人々が、愚痴に還った法然の教えに帰した。行状絵図によれば、漁師や遊女でさえも嬉々として法然の教えにしたがったという。浄土宗は、京の都を中心に幅広い層に広まり、やがて南都北嶺の権威を切り崩すほどの大きな勢力をもつに至る。

法然の布教活動を支えたものは、彼がとこなえる日に数万遍を超える念仏だった。法然は、東大寺で観無量寿経などの講説をしたり、九条兼実の求めに応じて選択集（選択本願念仏集）を著わしたりもしている（ただし、弟子による口述筆記）。浄土宗の教義を人々に知らしめることを怠っていたわけではない。しかし、彼の生活の中核をなすものは、あくまでも口称の念仏であった。門弟たちは、一心に「南無阿弥陀仏」ととなえつづける彼の姿に圧倒され、かつは彼に対する敬仰の念を深めていった。法然の愚痴は、「南無阿弥陀仏」に徹することとして、その極限に達したといえよう。だが、その愚痴は、ある一瞬に、ときすまれた叡知へと変貌してしまう。日に六万遍、七万遍にもおよぶ口称の念仏は、それをとこなえる者を俗世から切り離してしまうからである。すなわち、際限なくくりかえされる念仏のさなかに、法然は弥陀のすがたと浄土の様相とを目のあたりにしてしまう。彼はいわゆる「口称三昧」という境地に立ったのだった。法然は、悪人の往生（救済）ということを真剣に思索することをおして、観念の念仏と訣別したはずだった。ところが、どのような悪人にも可能な口称の念仏を実践するさなかに、ふたたび彼は叡知の極みともいべき観念の念仏に、その精神の志向性を帰着させてしまったのである。

法然は、選択集のなかで、なぜ善導を浄土宗の祖師とし彼以前にまで遡らないのかという問いを立て、それに対してつぎのような回答を与えている。すなわち、「三昧発得」を達成したのは善導ひとりだからだというのである。「三昧発得」とは、こころを鎮めて観仏すること、要するに弥陀のすがたを思い浮べつづけることにほかならない。この境地を志向するとき、法然の口称念仏は、だれにでも可能な易行の念仏から一部の選ばれた者にしかないえない難行の念仏へと変移していたといっても過言ではないであろう。もとより、法然は悪人としてしか在りえない一般衆庶にまで「口称三昧」や「三昧発得」を求めたわけではない。不断の念仏を是としながらも、機会にめぐまれなければ生涯一度の念仏でもかまわないとする彼は、衆庶に対してやさしいまなざしを投げかけた宗祖であった。その慈愛に満ちた温顔は、一般の



門徒たちに深い安心を与えたことであろう。

しかし、彼が己れに求めたものは、あまりにも厳しすぎる観念の念仏であった。彼は、口称が観念に変わる瞬間を求めて「南無阿弥陀仏」をとなえつづけた。その峻烈さは、ほとんどだれにも真似のできるものではなかった。ちなみに、選択集に接して怒り心頭に発した明恵は、摧邪輪において、法然には菩提心がなく、そうである以上浄土宗はもはや仏教の名に値しないと批判している。たしかに、選択集には菩提心に関する記述は見あたらない。だが、「口称三昧」や「三昧発得」が菩提心なしに可能になるとは思えない。覺りをひらくことへの切実な願いが、日に六万遍、七万遍という念仏を実践させ、法然を観仏の境地へと至らしめたのではなかったか。おそらく、法然の念仏とは、強烈な菩提心に支えられつつ命がけで浄土を欣求するもの、いいかえれば、ごく一部の限られた人間にしか実践できないこのうえもなく峻酷な「行」であった。

くりかえし強調するが、法然はそれを一般の信徒にまで求めたわけでない。近侍する高弟たちにさえ求めなかったであろう。しかし、念仏に関する彼の真意が、まのあたりに仏のすがたに接し、あまつさえ浄土の様相を思い浮べるものであったとすれば、この世に生きる人間のなかでいったいだれがそれを志向することができるのか、疑問であるといわざるをえない。すくなくとも、己れの利益を求めてとなえられる念仏が、法然の真意からはずれるものであることは否定できないであろう。だとすれば、法然以外の多くの人間の念仏は、その本来の在りようから逸脱していることになるのではないか。

## 4

わたしたちは、何らかの窮地に陥ったとき、「弥陀たすけたまえ」ところのなかで、あるいは口に出して念仏をとなえる。たとえば、癌の手術に臨む直前や合格の可能性の低い入学試験の発表に臨んだ際などに。そのような場合、わたしたちが求めているのは己れの利益だけである。そこには他者に対する配慮はほぼ完全に欠落している。自分の手術の成功が家族のためになるとか、自分が合格することによって父母が喜ぶとか、そういう気持ちが伴うこともあるのは事実であろう。しかし、手術や合格発表の直前に他者を気遣う者はいないであら

う。わたしたちは、自身の命が助かること、自分が合格することのみを祈っているにちがいない。そのような祈りとして発せられる念仏を、法然義はいつたいどうとらえるのであろうか。

管見では、法然関係の著作には「還相廻向<sup>げんそうえこう</sup>」ということばは見えない。しかし、法然が随所で、浄土に生まれた人間の衆生教化の必要性を説いていることは否定できない事実である。法然には、その弟子親鸞と同様に、往相還相二種廻向<sup>おうそう</sup>という考え方があったといえよう。そうすると、法然義における念仏とは、ひたすら自己の往生を求めるにとどまるものではなく、いまだ弥陀の救いにあずかっていない衆庶の救済を志向するものということになる。癌手術の成功や入学試験の合格を祈ってとνεえられる念仏は、衆庶の救済を求めるものではない。そのような念仏は、本来在るべからざるものということになるであらう。

だとすれば、わたしたちのとνεえる念仏はほぼ例外なしに邪なものと見なされても致し方がない。けれども、わたしたちのような悪しき性を帯びた人間には、自利と利他とを兼ね備えた念仏をとνεえることなどほとんど不可能に近い。手術の成功や試験の合格を祈って念仏をとνεえることが、ともに暮らす家族の幸せを祈ることと同義だという意味で利他的であることはありえよう。しかし、手術の機会を独占することが他の患者を排除する可能性や自分の合格が別のだれかの不合格を願うことにつながる可能性に着目するならば、そうした念仏が真に利他を志向するものとは考えられない。窮地からの脱出、あるいは己れひとりの僥倖を願って発する念仏は、すべからく邪なものにほかならないと断定してもさしつかえないように思われる。だが、わたしたちのようなごく一般的な人間にとっての「正しい念仏」とは何なのか。はたしてそのような念仏がありうるのだろうか。

選択集を中核とする法然関係の著述は、残念ながら直接この問いには答えてくれない。法然が何をもって正しい念仏ととνεえ、何をもって邪な念仏ととνεえていたかは謎である。ただし、法然関係の著述のなかにその判断を暗示するものがないわけではない。法然は、「南無阿弥陀仏」の名号は、弥陀が五劫思惟の願をとおして、衆庶にとνεえやすいように案じいだされたものである、という。すなわち、法然によれば、念仏とは弥陀からわたしたちに与えられたものであつて、わたしたちがみずからの手前勝手な思念によつて考案したものではない。だとすれば、わたしたちが窮地からの脱出や自己の僥倖を祈って発する念仏も、本来わたしたちに属するものではなく、弥陀の本願に由来することになる。そうした念仏に関して人間が正邪の判断をくだすことは、浄土宗の本質から見ても、弥陀の権能を犯す僭越と考えられる。

自分がとねる念仏が正しいか、あるいは邪かは、わたしたち自身が判断すべき事柄ではない、というのが法然の認識であったといっても失当ではあるまい。

法然は、そこまでは断言しない。しかし、親鸞によれば念仏と一体であるところの「信心」は、わたしたち人間が主体的にもつものではなく、弥陀から与えられたものであるという。親鸞がその生涯にわたって、法然の忠実な弟子として思索しつづけた事実を重く見るならば、こうした考えかたは、元来法然のものでもあったと推察される。一見、「信」と「行」のいずれにより重きを置くかに関して、法然と親鸞とのあいだには微妙な温度差があるように見える。親鸞が「行」の基底に「信」を見る立場を強調するのに対して、法然は念仏の「行」を不断に実践すべきことを主張してやまないからである。だが、このことは、法然が「行」のみを重んじ、親鸞が「信」のみを重視したことを意味するわけではない。

親鸞が「信心」を浄土真宗（この場合、法然から継承した真の「浄土宗」という意）のかなめとしつつも、それと念仏の「行」との一体性を強く主張するように、法然も「行」の根底に「信」をみとめている。「信」と「行」の関係をめぐる思索に関して法然と親鸞とは、ほぼ一致した見かたをとっていたといってもよいであろう。したがって、法然と親鸞は、ともに、「信」「行」いずれも弥陀から人間に付与されたものという見解に立っていたと考えられる。法然や親鸞の文脈に即して念仏の正邪について思いをめぐらすならば、その思いそのものが人間の限界を超えた僭越として斥けられることになろう。ならば、わたしたちには、安んじてありとあらゆる種類の念仏をとねること

が許されているのであろうか。

この文章の1にも書いたように、わたしは五年前のある日、次女が第一志望の大学に合格することを祈願しつつ弥陀の像の前で懸命に念仏をとねた。それは、次女が合格すればよい、他のだれが不合格となろうとも自分には関係がないという思いでとねられた念仏だった。法然によれば、弥陀は平等の慈悲を発するという。万人を別け隔てなく慈しむことが弥陀の本来の在りようだとすれば、ひたぶるに次女の合格のみを祈るわたしの念仏は、弥陀の聞きいれるところとはなりえなかったはずだ。否、そもそもわたしの念仏は、弥陀にとつてはとうてい容認しがたい念仏であったのではないか。

平等の慈悲の主体である弥陀にとつては、念仏は認めうるものと認めがたいものとに截然と区別されているのではないだろうか。あらゆ

る種類の念仏が弥陀によって許されると考えることは、いかにしても不可能であるように思われる。しかし、弥陀の視点から見ても（道義上）認めがたい念仏も、「弥陀たすけたまえ」という切実な願いから発せられていることがある。わたしが鬱情態を脱するためにとなえた念仏は、自利のみをめざすものではあっても、「弥陀たすけたまえ」という衷心からの祈りを基底に置くものだった。法然は、「弥陀たすけたまえ」と心底から念ずれば人間はかならず救われると断定した。そうであるならば、たとえわたしが認めがたい念仏をとなえたとしても、弥陀はそれをあえて許容してくれるのではあるまいか。

「弥陀たすけたまえ」というところが備わっているかぎり、どのような念仏であろうと、それはけっして弥陀によって拒絶されはしないと考えることができる。とすれば、念仏には邪なものなどないことになる。念仏を正邪に分かとうという考えかた自体がまちがっているのかもしれない。だが、もし念仏が憎悪する相手の惨死を願うような、あきらかに道義のうえで問題のある念仏であった場合はどうなるのだろうか。平等の慈悲ということを第一義とする弥陀が、そのような念仏を容認するとは、常識的に見てとうてい考えがたい。しかし、憎悪する相手を呪詛する念仏も、「弥陀たすけたまえ」という痛切な祈りを伴っていることがある。この場合には、その切実な祈りは無意味なものとして斥けられることになるのだろうか。すくなくとも、法然義に依拠するかぎり、呪詛の念仏も弥陀によって一応は受け入れられると見なさざるをえないように思われる。

ここまで書いてきて、結局わたしは、この文章の1において掲げた念仏に関する諸問題をまったく解決できずにいる。わたしは、法然ならばどう考えるのか、あるいは親鸞ならばどうか、といった視点から問題の解決を図ってきた。ところが、法然や親鸞は、邪心の念仏や憎悪の念仏にはまったく言及していない。そもそもそのようなものを念仏とは認めていないからだとも考えられるけれども、煩惱まみれの底下の凡愚の弥陀の願力による救済ということを自己の思想の中核に置く彼らにとって、煩惱に満ち満ちた念仏を否定することは妥当な振る舞いといえるのだろうか。例外なしにどうしようもない悪人として在る人間の浄土への往生を、救いとして追い求める法然や親鸞は、煩惱の念仏、邪念の念仏を真っ向から否定する論理をもたないように見うけられる。

ならば、つまるところ、浄土教においては、あらゆる種類の念仏が容認されるという結論を導かざるをえない。だが、そうした結論を導くとすれば、わたしのここにはどうしても割り切れないものが残る。そして、その割り切れなさは、法然や親鸞の思想的文脈にしたがう

かぎり、その終焉に至るまでわたしの生涯につきまとうことであろう。正直に告白しよう。わたしには、目下の段階では、この文章の1に掲げた諸問題をどうしても解くことができない、と。問題を残置したまま稿を閉じることは、いかに厚顔無知なわたしといえども慚愧に耐えない。わたしは、法然や親鸞の思想的文脈を離れて思索しなくてはならないのかもしれない。それは、わたしが、直接弥陀と向き合い、弥陀の思いを付度することを意味している。

弥陀は、キリスト教の神とはまた別の意味で超越者である。キリスト教の神は万物の創造者であるけれども、弥陀はこの世界を創ったりはしていない。唯一、絶対、全知、全能といったような形容語は、キリスト教の神には当てはまるが、弥陀はそれらとは無縁である。しかし、弥陀は、五劫という人知を絶した年月をかけて本願を案出し、無限の未来にわたって悪性に満ちた人間を救いつづける。その意味で弥陀が超越性をもつことを否定するわけにはゆかない。そのような超越的な存在に関して、その思いを付度するということは、傲岸不遜である前にとうてい不可能な営みであるとしかしいようがない。したがって、つまるところわたしは、この文章を、何の結論も与えることなく閉じざるをえない。わたしは、己れの無力を恥じる。しかし、他者の生命を奪い、他者を押し退けて生きざるをえないという点において、どうしようもない悪性に貫かれた人間が、無力であることは致し方のないことでもある。法然や親鸞をさらに深く読みぬけば、もしかするとわたしはこの無力を脱することができるのかもしれない。いまはその可能性を夢見ながら、とりあえずこの文章を閉じることにしたい。

(二〇一三年十二月八日稿)

## 補記

この文章はいわゆる論文ではない。筆者の実存を支えるものとしての念仏について、おもに法然や親鸞の思想を追思しつつ、その意義を探究した随想である。読者としては、専門の学者ではなく、浄土教思想に関心を寄せる一般の人々を想定している。それゆえ、法然や親鸞たちの思想に触れる際には、極力専門用語の使用を避け、筆者なりの解釈に基づく日常語を用いた。また、出典を具体的に明記せず、脚注等による精細な説明、先学の学説の引用なども避けた。随想を学術誌上に発表することに対しては批判もあるであろうことは、重々承知して



いる。しかし、この文章の内容は、筆者が「即今（いまここ）」を生きることの意味に直接関わるものであり、いかにしても、学術論文の体裁ではいいあらわすことができない。読者には、是非ともこの点を理解していただきたい。学術論文の体裁を避けたことによって生じた不備は、今後熟慮を重ねたうえで、別の機会に補訂を加えることにしたい。

（筑波大学人文社会系教授）