

『教行信証』における「一念の淨信を發」す主体をめぐって

岡田 大助

序 問題関心

本論考では、日本倫理思想史研究^①において、親鸞の『教行信証』を讀み直す作業の一環として、「一念の淨信を發」す主体^②について考察する。併せて、そこから生じるいくつかの問題について論ずることしよう。

まず、議論の前提となる『教行信証』の論理を最低限押さえておく。周知のように、『教行信証』の論理的骨格は、『大無量寿經』（以下『大經』と略記）の願文解釈によって形成されており、とりわけ、十八願文がその中心となっている。

至心信樂の本願の文、大經に言はく、

「設ひわれ仏を得たらむに、十方の衆生、心を至し信樂してわが国に生れむと欲ふて乃至十念せむ。もし生れざれば正覺を取らじと。ただ五逆と誹謗正法を除く」と。已上（信卷四）^{③④}

親鸞はその十八願文を、十八願成就文に基づいて解釈している。

本願成就の文、經に言はく、

「諸有衆生、そ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。かの国に生れむと願せば、即ち往生を得、不退転に住せむ。ただ五逆と誹謗正法とおぼ除く」と。已上（信卷六）^⑤

問題となる一節「一念の淨信を發」すを含む文言は、その成就文を補足するために引かれたものである。

無量寿如来会に言はく（菩提流支）、

他方の仏国の所有の有情、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しめ、所有の善根回向したまへるを愛樂して、無量寿国に生れむと願せば、願に随ふてみな生れ、不退転乃至 無上正等菩提を得むと。五無間・誹謗正法および謗聖

者を除く」と。已上(信巻七、⁽⁶⁾傍点論者)

引用は、『大経』の異訳本である『無量寿如来会』(以下『如来会』と略記)から引かれたものである。傍点を付した問題となる部分の一部「一念の浄信」は、十八願文の至心・信樂・欲生我國の三信のうち、信樂の信に対応する。ところで、願文の信樂は、成就文では「信心歡喜せむこと乃至一念せむ」といわれる。その「信心」および「乃至一念」に相当するのが、傍点部分「一念の浄信」である。⁽⁷⁾従来の説では、この「一念の浄信を發」す主体は、衆生であるとされてきた。この理解は正しいのであろうか。以下、検証する。さて、『教行信証』において、「一念の浄信を發」すことが含まれる『如来会』からの引用は、全部で三箇所ある。そのそれぞれについて、詳しく見てゆくことにしよう。

一 第一引文 通説への疑問

第一の用例は、序で引いた『如来会』の文である。以下、第一引文と呼ぶ。

さて、先にも触れたが、従来の説では、この浄信を發す主体は、「有情」(願文、成就文で対応するのは「衆生」)すなわち人々であるとされている。例えば、石田『全集』該当箇所⁽⁸⁾の現代語訳では、「この人たちによく、一念の清浄の信心を起こして喜びをいだかせ」(傍点原文)と、浄信を起こす主体を「この人たち」と補った現代語訳がな

されている。もちろん、ここで使役として訳されていることから知られるように、浄信を起こさせる主体は阿弥陀仏と理解されている。「歡喜せしめ」の「せしめ」を使役とすると、それを起こさせる主体は阿弥陀仏以外に考えられないからであろう。浄信の他力性は押さえられている。しかし、その阿弥陀仏の信心を起こさせるはたらしきによつて、浄信を起こす主体は、あくまで人々であるとされている。

ところで、石田の現代語訳には、主体に関する解釈上の根拠が明記されていない。おそらく、前からの文章の流れを自然に受けて、一念の浄信を發す主語を、「所有の有情」であるとしているのだろう。また、伝統的な議論を踏まえてのものであるとも考えられる。ここでは、その伝統的な解釈の代表的なものであり、一念の浄信を發す主体を、根拠を明記して解釈しているものとして、深勵『教行信証会説記』(以下『会説記』と略記)を参照することにしよう。さて、深勵によれば、『教行信証』の別の箇所⁽⁹⁾で引かれる善導『般舟讚』の「われらが無上の信心を發起せしめたまへり」(信巻一六)と併せて解釈することで、この一念の浄信を發す主体が「行者」すなわち人々となるという。⁽¹⁰⁾ただし、「浄信」の「浄」と「能く一念の浄信を發して」の「能」の解釈から、それが、他力回向の浄信であることは確認されている。なお、今日でも多く参照される山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』(法蔵館 昭二六 以下、山辺・赤沼『講義』と略記。巻数は省略し、通しの頁数のみを付す。)該当箇所⁽¹¹⁾の解釈は、「浄信」の「浄」に注目し、浄信の他力性を押さえつつも、その他力の浄信を衆生が起こすとされており、概ね石田・深勵説に類する解釈

である。以上のように通説を押さえた上で、いくつか疑問点を挙げ、吟味してみることにしよう。

疑問① 文脈から生じる疑問。第一引文が置かれている文脈は、主に信心の他力性を論証する文脈にある。すなわち、信巻冒頭の願文の引用からしばらく続く經典論釈からの引用(信巻四一―一九)¹²⁾は、「しかれば、もしは行もしは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまふ所にあらざるることあることなし。因なくして他の因のあるにはあらざるなりと、知るべし」(信巻二〇)¹³⁾で結ばれている。この文脈において、淨信を衆生が發するという内容は、すっきりと位置づかないのではないか。

疑問② 文言の解釈上の疑問。前からの文章の流れを自然に受けてというだけでは、一念の淨信を發す主語を「有情」・人々である根拠とすることはできないのではないか。というのも、「一念の淨信を發して」の直後にある「歡喜せしめ」の「せしめ」は、主体の有情から阿弥陀仏への強い転換を示しており、それが歡喜のみならず、一念の淨信を發すことにまでかかる可能性は否定できないからである。つまり、一念の淨信を發す主語は阿弥陀仏であるともとれるのである。

疑問③ 深勵の根拠についての疑問。すでに見たように深勵は根拠として『般舟讚』からの引用「われらが無上の信心を發起せしめたまへり」の文を挙げている。しかし、「信心」と「淨信」は、用語として全く同じではない。したがって、「信心」を「われら」が發起するという用例があるからといって、「淨信」を人々が發す根拠とは

ならないのではないか。

以上のように疑問点を並べ、吟味してみると、一念の淨信を發す主体を衆生とする従来の説の根拠は疑わしく、それを發す主体は阿弥陀仏である可能性が開かれることになる。

二 歡喜と愛樂

能く一念の淨信を發して、歡喜せしめ、所有の善根回向したまへるを愛樂して

以上の疑問点を踏まえ、問題としている文言の直後に注目すると、不自然な読み替えが見出される。すなわち、よく指摘されるように、¹⁴⁾原文では歡喜と愛樂の言葉はひと続きのものとして続けられているにもかかわらず、それが歡喜と愛樂の二つに分けられているのである。両者は願文の「信樂」の樂、成就文の信心歡喜の歡喜に対応しており、意味内容上、ひと続きのものとして解されるべきである。にもかかわらず、なぜ分けられているのか。

深勵によれば、上下を貫通させるためであるという。すなわち、歡喜と愛樂を二つに分けることで、「能く一念の淨信を發して」と「所有の善根回向したまへるを」の両者に「歡喜愛樂」をかけたのである。¹⁵⁾では、そのように両者にかけることで、何を明らかにしようとしたのか。問題となる部分を二つに分けて並べてみることにしよう。

能く、一念の浄信を發して、歡喜せしめ

所有の善根回向したまへるを、愛樂して（傍点論者）

このように並べてみると、歡喜と愛樂を二つに分けて両者にかけることで、両者の何らかの同等性を明らかにしようとしていることが浮かび上がってくる。では、何が同じなのか。先に見たようにこの部分の文脈で論証しようとしてされていることを踏まえるなら、信心の他力性が強調されているのではないだろうか。この理解は、「歡喜」と「回向」の直後に「せしめ」「したまへる」という主体を強く転換している読み替えとも照応する。すなわち、ここで「歡喜」と「愛樂」を二つに分けることで、一念の浄信を發すことと、所有の善根を回向することが、共に阿弥陀仏によることが示されているのではないだろうか。

以上を踏まえるなら、問題として「一念の浄信を發」す主体は、阿弥陀仏であると推定される。確かに、少し前にある主語は「所有の有情」であることを、ごく自然に受ければ「有情」である。しかし、すでに見たように、「歡喜」に続く「せしめ」という強い主体の転換は、「一念の浄信を發」すことにまでかかる可能性は否定できない。ここでは、信心の他力性が強調されていることを踏まえるなら、衆生よりは、阿弥陀仏としてしまった方がよいと考えられる。また、このように理解すれば、並ぶ（阿弥陀仏が）「所有の善根回向したまへる」ことと、（阿弥陀仏が）「一念の浄信を發」すことが主体

においても呼応関係にあることになり、歡喜と愛樂を二つに分けたことで示そうとされている両者の同等性が、より明確になる。なお、この説に立つ場合、直前に引かれ、この『如来会』の「一念の浄信」と呼応する成就文の、「信心」の主体も阿弥陀仏ということになる。このことは、以下の第二引文、第三引文の読みから導き出されることとも照応する。

三 第二引文

問題として一節を含む『如来会』の文言が引かれる第二の箇所は、三一問答第二問答における信樂私積に続く一連の經典からの引用において、成就文に続けてそれを補足して引かれる文である。以下、第二引文と呼ぶ。

また言はく、

「他方仏国の所有の衆生、無量寿如来の名号を聞きてよく一念の浄信を發して歡喜せむ」と。已上（信卷三四）¹⁶

ここでの「一念の浄信を發」す主体は誰であろうか。通説によれば、ここでもそれは衆生である。例えば、石田『全集』該箇所は、この文言を直訳し、その主体を衆生であると理解している。また、深勵『会読記』¹⁷では、第一引文に関する説明ですでに論じたこととされ、詳しく解釈することはなされていない。したがって、先と同様

の根拠で衆生と解しているということになる。

しかし、ここで文脈に注目すると、そのように理解することはできないことが明らかになる。

一切群生海、く中略く 最勝の淨信、獲得し難¹⁸。く中略く
如来、苦悩の群生海を悲憐して、無碍広大の淨信を以て諸有海
に回施したまへり。く以下略

(信卷三二、傍点、略論者)

文脈上先行する信樂釈私釈において、人々は「淨信」を獲得することは難しいとされ、そのような人々を憐れんで「淨信」を施した主体は、阿弥陀仏であるとされている。『如来会』からの引用は、この信樂釈私釈と明らかに内容上ひと続きの文脈に置かれており、内容上呼応しているはずである。したがって、一念の淨信を發す主体は、ここでも、阿弥陀仏と解されねばならない。

この理解は、信樂釈に続く一連の經文からの引用においてしばらく後に引かれる『華嚴經』からの引用を見ると、より確かなものとなる。

華嚴經に言はく、

「この法を聞きて信心を歡喜して、疑ひなき者は、く以下略」
(信卷三八、略論者)

「一念の淨信」は成就文の「信心歡喜せむこと」の「信心」に対応していた。その「信心歡喜」と、この『華嚴經』からの引用の「信心を歡喜して」は、表現からして明らかに呼応している。したがって、「一念の淨信」と、この「信心を歡喜して」の「信心を」は対応していると考えられる。

さて、この引用では、「この法を聞きて」と「信心を歡喜して」は読み下しの対応から対となつてしていると推測される。ところで、「聞く対象である「この法」とは、成就文の「その名号を聞きて」との対応から、名号のことである。また、名号と信心とは、親鸞においては、表裏のものである。²⁰ 以上から、「この法」と「信心」の同等性が確保され、先の推測は確かなものとなる。したがって、ここで「歡喜」する対象である「信心」とは、人々が自ら發す信心ではなく、阿弥陀仏が人々に施したとされる名号²¹と同様、阿弥陀仏の与え施す信心と解されねばならない。よって、信心・淨信は、自ら發すものではなく、阿弥陀仏の施した信心・淨信となる。

以上の考察から、第二引文においても、一念の淨信を發す主体は、衆生ではなく阿弥陀仏であるという結論が導き出されることになる。

四 第三引文

また、

「他方仏国の所有の衆生、無量寿如来の名号を聞きて、よく一念の淨信を發して歡喜せむ」と言へり。(信卷六六)²²

問題として一節を含む第三の引用は、信巻末において、願文の信樂の一念についての親鸞自身の私積に続く、経文からの引用の一部である。第三の引用は、私積、成就文に続けて、それを補足するものとして引かれている。

では、一念の浄信を發す主体は誰か。通説では、ここでも衆生であるとする。石田『全集』該当箇所現代語訳はそのまま直訳しており、衆生が主語とされている。山辺・赤沼『講義』該当箇所の現代語訳も同様である。しかし、本論考でこれまでの見てきた他の用例の考察を踏まえれば、ここでも、阿弥陀仏と解すべきとも考えられる。だが、『教行信証』解釈において、文脈を踏まえずに、他の用例から導き出した解釈をそのまま適用することは、誤りであることがある。他の用例の考察による解釈をここでの文脈を踏まえずに適用することには、慎重でなければならない。以下、前後の文脈から、ここでの主体を考察することにしよう。

第一に、それ以前の文脈を確認する。はじめに、問題となる引用を含む一連の部分の冒頭に位置する、親鸞自身の信樂についての私積を確認することにしよう。

それ真実の信樂を按ずるに、信樂に一念あり。一念とはこれ信樂開發の時剋の極促を顯し、廣大難思の慶心を彰すなり。(信巻六四)²³

従来の説では、²⁴信樂開發の主体は、主に衆生とされてきた。通説

の根拠の有力なものとして、『浄土文類聚鈔』(以下『文類聚鈔』と略記)の以下の文言が挙げられる。

煩惱成就の凡夫人、信心開發すれば即ち忍を獲(『文類聚鈔』四〇、傍点論者)²⁵

文章を自然に読めば、「信心開發」の主体は、直前の「凡夫人」であると考えられる。この「信心開發」は『教行信証』の「信樂開發」と、表現がほぼ呼応しており、後者の主体も「凡夫人」すなわち、衆生であるというのである。しかし、同じく「開發」の言葉が下についているからといって、「信樂」と「信心」は全く同じ言葉ではない。両者の意味内容は、時に重なることもあるが、前後の文脈に応じて、異なることもある。したがって、『浄土文類聚鈔』の「信心開發」の主体が凡夫であるからといって、ただちに『教行信証』の私積の「信樂開發」の主体が衆生であるということにはならない。

では、この私積と前後する『教行信証』の文脈はどうなっているのか。まずは、この私積までの文脈を確認する。

さて、この私積までの文脈は、大きく、三一問答と呼ばれる問答が置かれている。ここでその詳細を論ずる余裕はないが、以下、簡単に確認する。すなわち、三一問答では、阿弥陀仏の施す至心信樂欲生我國の三信が、一心に収まることが論証される。ところで、そのことが論証されるプロセスにおいては、何らかのかたちで、衆生の受け止めについても言及されている。そのプロセスの解釈には諸

説あるが、いずれにせよ、阿弥陀仏の心としての信心が、衆生に受け止められる総体が、三信即一心として示されていると解することに異論はないであろう。ところで、信樂は、至心を体とし、欲生我國の体となっており、三信の結びつく点に位置している。したがって、三信が収まっていると解される。よって、信樂は、三一問答での論証の後では、阿弥陀仏の施した心であり、かつ、何らかの衆生の受け止めが含まれていると解されねばならない。

このようにそれまでの文脈を押さえると、「信樂開發」の主体は、阿弥陀仏が施した心を、衆生が何らかの仕方を受け止めるという、二重の相で理解すべきであるということになる。

では、その場合、第三引文の「一念の淨信」の主体は誰か。「淨信」を「信樂」と同義とすれば、これも二重の相で解されるべきである。しかし、「淨信」は厳密には「信樂」の「信」と対応していると考えられる。その場合、「信」は阿弥陀仏の施す心に、「樂」は衆生の受け止めと解すれば、「信樂」の主体の二重性と矛盾しないことになる。

また、信樂の信を二重の主体と押さえることも可能性としては考慮しなければならない。というのも、「樂」・「歡喜」・「歡喜愛樂」の主体は、第一引文において（阿弥陀仏が）²⁶「歡喜せしめ」（衆生が）²⁷「愛樂して」というように二つに分けられており、「信」・「信心」・「淨信」の主体も、同様に二重の相を持つ可能性も捨てきれないからである。以上、まずは先に引いた私釈までの文脈から、信樂の信および一念の淨信を發す主体を、阿弥陀仏あるいは阿弥陀仏と衆生との

重なり合いであると押さえておく。

第二に、先に引いた私釈以降の文脈を確認する。さて、私釈に続けて、『大經』および『如來會』からの四つの引用、『涅槃經』からの引用、善導の著作からの二つの引用が引かれ、そこまでが文脈上明らかにひと続きとなっている。直後に、成就文についての私釈が置かれる。それは、「しかるに」とはじめられていることから、文脈上それまでと区切りがつけられていることは確かである。が、それまでの經文の引用に成就文が含まれることから、文脈上、少なくとも、成就文とは連続しているはずである。

まず、後に置かれている成就文についての私釈の内容から先に押さえる。

しかるに經に「聞」と言ふは、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。「信心」と言ふは、則ち本願力廻向の信心なり。（信卷七二）²⁸

ここで、「淨信」に対応する成就文の「信心」は、阿弥陀仏の本願の力が廻向したと言われているように、明らかに、阿弥陀仏が施すという側面に重点が置かれている。ただし、もちろん、信心には衆生の受け止めとしての意味があり、それがここでも含まれている可能性は否定できない。しかし、ここでさらに注目されるのが、「聞」の規定である。そこでは、「衆生」が、「仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし」とされている。ところで、この「聞」の規定は、『一

念多念文意」(以下、『一多』と略記)の成就文の「信心」についての親鸞自身の規定である「信心は、如来の御ちかひをききてうたがふこころのなきなり」と、内容上呼応するものである。したがって、ここでは、信心の衆生の受け止めの側面が、「聞」と対応していると解されるのである。よって、ここでは、成就文の「信心」がその阿弥陀仏の施した側面に、「聞」がその衆生の受け止めの側面に配され、両者を併せて、信心が二重の相で表現されていると考えられる。続けて、少し前に戻り、先に問題とした信樂についての私釈に続く経文からの二つの引用を見てみよう。

ここを以て大経に言はく、

「諸有衆生、その名号を聞きて信心歓喜せむこと乃至一念せむ、至心に廻向したまへり。かの国に生れむと願すれば、即ち往生を得、不退転に住せむ」と。(信巻六五)²⁹⁾

また、

「他方仏国の所有の衆生、無量寿如来の名号を聞きて、よく一念の浄信を發して歓喜せむ」と言へり。(信巻六六)

先の成就文私釈についての考察を踏まえれば、右に引いた成就文の引用は、信心を二重の相で押さえ、「聞きて」が衆生の受け止めとしての側面に、「信心」が阿弥陀仏の施す側面に配されていると解釈できる。また、その成就文を補足する『如来会』の引用文では、「聞きて」がそのまま成就文の「聞きて」と対応し、また、「一念の浄信」

が「信心」に対応している。したがって、「一念の浄信」の主体は、阿弥陀仏であるということになる。

以上、信樂についての私釈に続く文脈から、「信樂」の「信」の主体を二重のものとして押さえた。すなわち、その信が「信心」・「浄信」と「聞く」に分けられていることから、信も二重の相で理解され、前者が、信心の阿弥陀仏の施す側面に配され、後者がその衆生の受け止めとしての側面に配されていた。ところで、先に信樂についての私釈まで文脈から、「浄信」の主体を、阿弥陀仏、あるいは、阿弥陀仏と衆生との二重の重なり合いとして押さえておいた。が、その後の考察を踏まえるならば、主体を二重に押さえる場合は、「信心」・「浄信」と「聞く」の二重性がそれに対応することになる。したがって、「一念の浄信を發」す主体は、単一で阿弥陀仏であるということになる。

これまでで、「一念の浄信を發」す主体について、三つの用例をそれぞれ考察してきた。前後の文脈から読み解くと、通説とは異なり、いずれも、その主体は阿弥陀仏であると解する方が妥当であるということになる。

五 「浄信」の親鸞自身の言葉における用例

ここで、今まで見てきた『如来会』からの引用ではなく、親鸞自身の言葉の部分で、「浄信」の言葉を使用している例についても確認しておくことにしよう。

まず、『教行信証』における「淨信」の用例は、全部で十例あるが、そのうち親鸞自身の言葉は五例ある。以下、列挙する。

- ① 真実の淨信、億劫にも獲がたし（総序）⁽³²⁾
- ② 易往無人の淨信（信巻一）⁽³³⁾
- ③ たまたま淨信を獲ば（信巻三）⁽³⁴⁾
- ④ 最勝の淨信、獲得し難叵し（信巻三二）⁽³⁵⁾
- ⑤ 無碍広大の淨信を以て諸有海に回施したまへり（信巻三二）⁽³⁶⁾

まず、①③④に注目すると、「淨信」が衆生との関わりにおいて記される三つの用例は、すべて「淨信」を「獲る」あるいは「獲得」という表現がなされている。ここに、「淨信」の衆生の側からの受け止めが、「發」ではなく「獲る」というように、異なる表現が意識的に選取られているのを見て取ることができる。このことは、「一念の淨信を發」す主体が衆生ではないことの傍証となる。

また、先にも触れたが、⑤では明らかに、「淨信」は、衆生が「發」するのではなく、阿弥陀仏のめぐらし施すものとして使用されている。

次に、『教行信証』以外のテキストの用例も参照すると、『文類聚鈔』には、すべて親鸞自身の言葉で、「淨信」の用例が九例見られる。今は四例挙げると、

- ① 低下の群生、淨信獲叵く（『文類聚鈔』一七）⁽³⁷⁾

- ② 真実の淨信、実に得難し（同右）⁽³⁸⁾
- ③ 真実の淨信を獲れば（同右、一八）⁽³⁹⁾
- ④ 真実の淨信、億劫にも獲叵し（同右、三六）⁽⁴⁰⁾

これら四例には、「淨信」にすべて「獲る」の表現が付されている。一方、他の用例も含め、典拠にしたがえばそうあってしかるべき「發」が付されているものは一例もない。このことは、先の論の傍証となる。

また、用例の一つには

- 七）⁽⁴¹⁾ しかるに本願力の廻向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり。往相に就いて大行あり、また淨信あり。（同右、

とある。ここで「淨信」は「本願力の廻向」すなわち阿弥陀仏のめぐらすはたらきの側面である往相の一部として示されるものである。このことは、「淨信」が、阿弥陀仏がめぐらしほどこすものであることの傍証となる。

六 成就文の「信心」の主体

ところで、問題としてきた『如来会』の引用は、成就文を補足する意図で引かれている。「一念の淨信を發」す主体が阿弥陀仏である

ことから、ただちに派生することは、それと対応する成就文の「信心」の主体が、阿弥陀仏となるということである。このことは、第一から第三までのいずれの用例においても同様である。

従来のいくつかの説では、『一多』の成就文への親鸞自身の解釈に「信心は、如来の御ちかひをききてうたがふころのなきなり」とあることを根拠に、『教行信証』の成就文の「信心歓喜」の「信心」の主体もまた、衆生であるとされてきた。しかし、『教行信証』解釈においては、他のテキストの規定より、『教行信証』の読みから導き出された結論が優先されねばならない。すでに見たように、第一引文は信心の他力性が論証される文脈にあり、そこでなされる読み替えも、それに即したものであった。そして、「一念の淨信を發」す主体が阿弥陀仏であるとすれば、それと呼応する「成就文」の「信心」の主体も、それと同様になる。第二引文の文脈でも、信樂釈私釈の強調点、および『華嚴經』引用文との呼応から、「一念の淨信」「信心」を發し施す主体は阿弥陀仏である。第三引文の少し後の成就文への私釈では、「信心」は、衆生の受け止めとしてではなく、「願力廻向の信心」といわれ、信心が阿弥陀仏の願力によって廻向されたものであることが示されていた。いずれも、成就文の「信心」が、衆生の受け止めとしてではなく、阿弥陀仏はたらきとして使用されている。他のテキストの規定を基に、『教行信証』の成就文引用の「信心」を、主に衆生の受け止めとして解釈する従来の説は、訂正されねばならない。

なお、「信心」の衆生の受け止めの側面は、すでに見たように、第

三引文の後の成就文私釈においては、「聞」に配されていた。そしてその規定は『一多』の「信心」の規定と照応していた。つまり、『教行信証』と『一多』の規定は、配される言葉は異なるものの、言われている事柄の総体は同じであるということになる。したがって、親鸞自身の中に矛盾があるのではない。両者は、テキストとしての性質の違い、あるいは文脈の違いから、論理の運びや用語に配される意味内容が異なるにすぎない。

結 び

以上、本論考では、『教行信証』において十八願文、成就文を補足する『如来会』からの引用の「一念の淨信を發」す主体について考察してきた。その主体は、従来の説では衆生とされてきたが、阿弥陀仏に訂正されねばならない。また、そこから派生して、『教行信証』における成就文の「信心」の主体も、阿弥陀仏となる。従来の説の多くは、『教行信証』の文言を解釈するにあたり、『教行信証』以外のテキストの用語の定義を、『教行信証』に内在する文脈を顧みずに適用し、それらの主体を衆生と解釈していた。しかし、本論考での考察から、それらの主体は、阿弥陀仏であることが明らかになった。通説は、訂正されねばならない。なお、本論考での考察に連続する問題として、信心の衆生の受け止めの側面である「聞く」の内実、あるいは、淨信・信心を裏からいった「疑蓋無雜」の主体とその内実等の問題が浮かび上がってくる。将来の課題とすることにしよう。

【註】

- (1) 日本倫理思想史の研究領域については、和辻哲郎『日本倫理思想史』および佐藤正英『日本倫理思想史』参照。
- (2) 本論考で使用する主体という言葉は、素朴に、ある動作をなすもの、という意味で使用する。西洋哲学で様々に議論され、それらの議論を背景として含み持つ「主体」の意では使用していないことを確認しておく。
- (3) 以下『教行信証』からの引用は、石田瑞磨『親鸞全集』（春秋社 昭六〇）六一以下、石田『全集』と略記。第一、第二巻による。ただし、解釈の必要に応じて、ひらがなで書き下されたものを原文の漢字に戻す等、表記を適宜改めることにする。巻数と頁数は省略し、代わりに信巻や真仏土巻といった原典の巻名と、石田『全集』に付される通し番号を付す。また、原文参照のため、註で『定本親鸞聖人全集』第一巻（以下、『定本』と略記）の頁数を付す。
- (4) 『定本』九七頁。
- (5) 同右、九七頁以下。
- (6) 同右、九八頁。
- (7) 十八願文、成就文、『如来会』による補足の対応、および成就文、『如来会』に基づく願文解釈の詳細については拙論「三願転入と信の構造」第四章参照。なお、本論考で扱う問題は、同論での問題の一つに焦点を当て、その考察をさらに進めたものである。
- (8) 「有情」は文字通りは心有るもの、すなわち「感情や意識を有するもの」（中村元『仏教語大辞典』）の意であり、動物等も含まれる。が、我々にとっては人が問題であるので、それに限定する。
- (9) 『定本』一一三頁。
- (10) 『教行信証講義集成』（法蔵館 昭五〇）以下『集成』と略記。巻数は省略し、通しの頁数のみを付す。二四七九頁以下参照。
- (11) 山辺・赤沼『講義』五七二頁以下。
- (12) 『定本』九七頁～一一四頁。
- (13) 同右、一一五頁。
- (14) 深勵『会説記』（『集成』二四八〇頁以下）参照。
- (15) 同右。
- (16) 『定本』一二二頁以下。
- (17) 『集成』三〇五三頁。
- (18) 『定本』一二〇頁以下。
- (19) 同右、一二四頁。
- (20) 『末燈鈔』一一には「信の一念・行の一念、ふたつなれども、信をはなれたる行もなし。行の一念をはなれたる信の一念もなし」（石田『全集』第四巻、三四二頁）とある。
- (21) 行巻三六には「發願回向と言ふは、如来すでに發願して衆生の行を回施したまふの心なり。」（『定本』四八頁）とある。
- (22) 『定本』一三七頁。
- (23) 同右、一三六頁以下。
- (24) 山辺・赤沼『講義』七七五頁。
- (25) 石田『全集』第三巻、二四頁。なお、『文類聚鈔』からの引用は、石田前掲書の記述にしたがい、通し番号を付す。
- (26) ここでは、「せしめ」に注目して（一）で主語を補った。
- (27) ここでは、先との対比で「して」に注目して（一）で主語を補った。
- (28) 『定本』一三八頁。
- (29) 石田『全集』第四巻、二九〇頁。
- (30) 『定本』一三七頁。
- (31) 親鸞の著作の用例については、『親鸞聖人著作用語索引 縮刷版』（龍谷大学真宗学会研究室、平八）を参照する。
- (32) 『定本』六頁以下。
- (33) 同右、九六頁。
- (34) 同右、九七頁。
- (35) 同右、一二一頁。
- (36) 同右。
- (37) 石田『全集』第三巻、一三三頁。
- (38) 同右。
- (39) 同右。
- (40) 同右、一九頁。
- (41) 同右、九頁。

（おかだ だいすけ 本学非常勤講師）