

# 『教行信証』三三問答字訓釈における信の主体をめぐって（一）

——至心、信の字訓に即して——

岡田 大助

## 序 問題関心

論者は、日本倫理思想史研究における信の研究、ひらたくいえば、日本人は何を信じ、何を拠り所として生きてきたのか、という研究の一環として、親鸞の信を、『教行信証』を精読することを通して理解しようとするものである。本稿では、主著『教行信証』信巻三三問答字訓釈における信の主体について従来の説を大きく転換する解釈を提示したい。

## 一 通説への疑問

よく知られているように、三三問答とは、『教行信証』信巻における、『大無量寿経』の第十八願の三心と天親菩薩の『浄土論』の一心との同等性についての一連の問答のことである。問答は大きく二つに分かれている。第一のものは、字訓釈と呼ばれるもので、經典に

示される三心をなぜ天親菩薩は一心としたのかという問いのもとに、三心の一字一字について字訓を施してゆき、それらを「疑蓋無雜」の一心に収斂させ、三心と一心との同等性を論証するものである。第二のものは、法義釈ともいわれるもので、その一心を、なぜ仏は三心としたのかという問いのもとに、それぞれの内容と、それら相互の関係が、私釈と經典論釈からの引証を通して示され、三心即一心が、第一問答とは別の視点から論証されるものである。

さて、問題となる三三問答における三心の主体についていえば、通説は大きく二つに分かれる。まず、第一のものは、第一、第二問答ともに、その主体を、衆生とするものである。<sup>1</sup>第二のものは、深勵の解釈を淵源とするもので、第二問答におけるそれらの主体を阿弥陀仏とし、第一問答におけるその主体を衆生とするものである。<sup>2</sup>いずれにせよ、それらは第一問答におけるその主体を衆生とする。そして、その理解のもとでは、三心の字訓におけるすべての主体が衆生として解釈されることになる。対して、近年、岡亮二によって、

第三の立場として、二つの問答における三心の主体はすべて阿弥陀仏ではないかという説が提示されている。この理解のもとでは、当然、三心の字訓の主体もすべて阿弥陀仏として理解されることになる。

では、どの立場が正しいのであろうか。まず、第一の立場について見てみよう。これはおそらく、親鸞の他のテキストの三心解釈をそのまま適用しているところから導き出されたものであろうが、第二の立場が示しているように、第二問答信楽私積において、その文言が明らかにその主体を阿弥陀仏としているところから、直ちに成り立たないことが理解される。

次に、第二の立場についていえば、第一問答についてはほぼ同意できるが、第一問答における三心の主体を衆生と受け止めることについては賛同できない。というのも、素朴には、三一問答という共通する問答の中で近接しており、また、用語においても多く呼応する二つの問答において、同じ三心として語られるそれぞれの内容やその主体が分けられていると考えることはあまりにも不自然だからである。このように見ると、第三の立場が指摘するように、第一問答における信心の主体もまた、阿弥陀仏と理解すべきであるように思われる。<sup>(8)</sup>

ところで、深勵に代表される第二の立場では、一心すなわち疑蓋無雜の信心の主体を衆生とするところから、字訓のそれぞれについても、その主体は衆生であるという前提のもとに解釈されている。その際、親鸞の使用した辞書とされている『廣韻』や『玉篇』、『禮

部韻』等を踏まえ、それぞれの字訓が導き出されるプロセスにまで踏み込んだ、精密な解釈が試みられている。<sup>(9)</sup>そしてそのことが、深勵の説を強固なものとしている。

しかし、我々はこれまでで、むしろすべての主体は阿弥陀仏であるという考えによりそってきた。その主張を一貫させるためには、通説に対して、字訓のそれぞれの主体の転換がなされなければならない。<sup>(10)</sup>以下、深勵説を踏まえつつ、その乗り越えをはかるような仕方で見えてゆくことにしよう。

## 二 至心釈 至の字訓

はじめに、少し長いが、問題となる部分を引用しておくことにしよう。

私に三心の字訓を闕ふに、三即ち一なるべし。その意いかんとなれば、至心と言ふは、至は即ちこれ真なり実なり誠なり、心は即ちこれ種なり実なり。信楽と言ふは、信は即ちこ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、<sup>ミツ</sup>楽は即ちこれ欲なり願なり愛なり悦なり飲なり喜なり賀なり慶なり。欲生と言ふは、欲は即ちこれ願なり樂なり覺なり、知なり、生は即ちこれ成なり作「作の字、則羅の反、則落の反、藏洛の反、為なり起なり行なり役なり使なり始なり生なり」なり為なり興なり。<sup>オコス</sup>(一一一一五)

三心の第一は、「至心」である。その「至」については、「真なり実なり誠なり」の三つの訓がなされている。

まず、「真」について見てみよう。深勵によれば、それは辞書の訓ではなく、信巻ですでに引かれた善導の『観経疏』『散善義』からの引用において、その至誠心の解釈のところで「至は即ち真なり」とされているところから来ているという。至心と至誠心は対応していることを考え合わせても、妥当な指摘であり、したがってよいだろう。

次に「実」は、『玉篇』に「虚仮ならざるなり」と注してあり、虚仮ならざるとは、実である。さらに、『古今韻会』に真は実なりの訓が出ていることが、このことを裏付けているという。

続けて、「誠」は『廣韻』に「実は誠なり」の訓があることから来ているという。

つまり、「散善義」の至の定義をおおもととして、真は実、実は誠と転じて訓ずることによって、様々な意味を加えているということになる。

ここまで、深勵の説について見てきたが、総じて字訓の出典とその派生の仕方については、したがってよいであろう。

ところで深勵は、それらの主体について「安心にかけて弁ずる」という。すなわち、少し後のまとめの箇所では、至心が疑蓋無雜とまとめられる。深勵は、その疑蓋無雜を、『唯信抄文意』の「信はうたがひなきところなり」(三一和文篇—一五五)の言葉を受けて、衆生の受け止めとする。そこから、この至心もまた、衆生の受け止

めと解釈するのである。しかし、すでに見たように、我々は、第一問答と第二問答とを多くの点で呼応する一つのまとまりと見ることにしよう。その場合、対応する第二問答の至心釈においては、衆生の心が「虚仮諂偽にして真実の心なし」と規定され、それと対照的に、阿弥陀仏が施した心が「如来の至心」とされている。この文言に照らして見るならば、至心が阿弥陀仏の施した心を指し示していることは明らかであろう。このように見ると、真実誠にしてうそ偽りのない心とは、衆生の受け止めについてではなく、阿弥陀仏の施した心についていわれていると理解するべきであろう。

### 三 至心釈 心の字訓

続けて、「至心」の「心」について「種なり実なり」の二つの訓が施されている。

まず「種」であるが、深勵は『観無量寿経疏』(以下『観経疏』と略記)「玄義分」において『浄土論』のいわゆる二乗種不生の文を解釈するところで、「種と言ふは、即ち是れ其の心なり。」とあり、この意味によって、この訓を施したという。ではなぜ心が種となるのか。心は『観経』における無上道心、つまり菩提心のことであり、菩提心は仏果の因、すなわち種子(たね)であることから、こういわれるという。<sup>11)</sup>

次に、「実」であるが、上の「種」の訓から出て、種は物の実であるので、このようにいうという。そしてその根拠として、『浄土和讃』

の「真実明」の左訓に「たねはもののみゆえにまたじつなり」<sup>(14)</sup>とあるという。<sup>(15)</sup>

ここまでで、種とは仏果の種子であること、および実はそのものであることについては、したがってよいだろう。

しかしながら、第一問答のすべてを衆生の受け止めに集約させて理解する深勵は、この種と実もまた、衆生の受け止めと解釈する。<sup>(16)</sup>しかし、例えば心が種実であること、すなわち仏果の因であることは、第二問答に照らせば、阿弥陀如来が衆生を憐れんで長きにわたって真実にして清浄なる修行をしたこと、すなわち「清浄の真心」<sup>(17)</sup>に相当する。<sup>(18)</sup>その種実を、衆生の受け止めに集約させて理解することはできないといわねばならない。<sup>(19)</sup>種の根拠は菩提心であることを承認するとしても、そもそも菩提心とは親鸞においては、他力の菩提心である。それは、「願力廻向の信楽」(一一―一三三)すなわち、阿弥陀仏がその願によって施し与えた信楽という意味である。このように見ると、ここでも、その主体は、阿弥陀仏と見るべきであるということになる。

#### 四 信楽釈 信の字訓

「信楽」の信には、「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宜なり忠なり」<sup>(20)</sup>の十二の訓がある。

はじめに、典拠を確認しておく。深勵によれば、この字訓は『廣韻』『禮部韻』の去聲の「震」の韻の下の信の項目に「信息晋反、忠

信なり驗なり極なり用なり重なり誠なり」とあるのが典拠となっている。忠信は意味内容からして真実誠に通じ、驗以下の五訓は、十二の訓は、これを土台として、それを補足しながら展開されてゆく。

続けて、それぞれの字訓について、解釈の便宜上、いくつかのまとまりに分けて見てゆくことにしよう。

##### (一) 真実誠

まず、「真」と「実」について見てみよう。さて、「実」は、深勵によれば、『廣韻』『禮部韻』の「信」の字の訓に「忠信なり」とあることから来ているという。「忠信」とは、主君に仕えたり朋友と交わるときに、二心がないことである。また、『禮部韻』についての書物に『増修禮部韻』というものがあるが、その「忠信なり」の註には、「誠信愨実」とある。ここから信に実の訓が出ているという。さらに、すでに見たように「実」の字には「真」の訓があるので、「実」から「真」が導き出されることになる。

次に、「誠」については、先に見た五訓の最後から来ているという。

ここで注目されることは、深勵も指摘するように、五訓では最後の「誠」が、ここで前に来ているということである。ところで、至心釈の至の釈でも、「真なり、実なり、誠なり」という訓があった。このことと比べるなら、親鸞は明らかに、至心釈と信釈を対応させ

るために、典拠の字訓の順番を変えて、三つの字訓をそろえていることが知られる。忠信の規定を真、実と置き換えているのも、そのためであろう。ちなみに、信樂の樂と欲生の欲についても、それぞれのはじめの二訓が、明らかに対応させられており、三心が信樂に収まるという全体の構造を、親鸞が意図的に示していることが知られる。

さて、ここまでの三訓において、導出のプロセスおよび字義については、深勵を承認することにしよう。ところで深勵は、真実誠を、その主体を衆生として、あたかも忠臣が二君に仕えないように阿弥陀仏一仏に帰することと理解している。しかし、その主体を阿弥陀仏と見る我々は、はじめの三訓については、至誠心積との対応から、阿弥陀仏が二心なき真実心を施したと理解することができる。このことの正しさは、第二問答信樂私積（一一二〇以下）において、信樂が至心を体とするとされていることから確かめることができる。

このように見ると、「真実誠」の「忠信」という規定は、臣下の主君に対してというような下から上への方向ではなく、阿弥陀仏が衆生に対してという上から下へのものと転換すべきであるということになる。その場合、「真実誠」すなわち「忠信」とは、阿弥陀仏の衆生に対するまことの心ということになる。なお、この「忠信」の忠については、信樂の信の字訓の最後に位置する「忠なり」の字訓のところで、再び論及することにしよう。

## （二）満

次に「満」について見てみよう。深勵によれば、満は信の字の訓にはないが、『廣韻』『禮部韻』の実の字の訓に満なりの訓があるので、ここから出ている。その意味は、物の実のことで空虚ではなく、実がいっぱいみちみちたことの意味であるという。承認してよいだろう。

ところで、第二問答との対応を重視する我々が、満ということでは直ちに想起するのは、信樂私積において、「信樂と言ふは、如来の満、大悲、円融無碍の信心海なり」（一一二〇、傍点論者）と規定されていることである。ここで満足大悲には、「如来の」と冠されており、ここでは阿弥陀如来の心であることが知られる。また、他のテキストの用例を参照すると、『尊号真像銘文』（広本）では、「満足」について、「如来の功德のきわなくひろくおほきにへだてなきことを、大海のみづのへだてなくみちみてるがごとしとたとへたてまつるなり」（三）和文篇一八九とある。このことから、そのみちみちた心とは、阿弥陀仏の功德の限りのない広さ大さ隔てなさをあらわしていることが知られる。

ところで、この参照部分の直前には、「よく本願力を信樂する人はすみやかにとく功德の大宝海を信ずる人のそのみに満足せしむるなり」とある。ここでは、「満」が「信樂する人」の「満足」することというように、衆生の受け止めに即して説明されている。この参照部分では、満の主体は二重の相で理解されていることが知られる。ただし、そのように衆生を満足させる主体は、「せしむる」とあるよ

うに、阿弥陀仏であり、阿弥陀仏が主体であることはゆるがない。そして、先の規定にこのことを加えてまとめるなら、阿弥陀仏が、その無限に広大で隔てるもののない功德によつて衆生の心を満足させること、すなわち、あたかも実がつまるように衆生の身にその功德をみちみちさせること、これが、満の意味となる。

### (三) 極成

次に「極」であるが、これは五訓の一である。ところで、続く「成」は五訓になく、「用」は五訓の一であるので、「成」は「極」か「用」を補足する為に引かれていると推測される。さて、「成」には「極」と併せて「極成」という用語がある。よつて、ここでは「極成」の意とするために、「成」が続けて引かれていると考えられる。では、「極成」とはいかなる意味か。深勵によれば、因明（古代インドに成立した論理学）に、極成不極成ということがいわれる。その因明の極成というのは、立論するものと、論敵とが、両方とも互いに許して、なるほど違いないと許すことである。ところで、なるほど違いないと許すということは、今までは疑っていたけれど、なるほど違いないと許すことであるので、極成というのは、疑わず信じることになる、という。

さて、しかしながら、「極成」とはもう一つの意味として一般に「至極成就」という意味がある。<sup>20</sup>深勵が前提としている、信樂とは衆生が疑いなく信じることであるという考えを括弧に入れるならば、論者は、むしろ「至極成就」の方が相応しいと思われる。というの

も、第一に、前の字訓「満」の無限性と、至極という意味内容において響き合い、そこから導き出されていると考えられるからである。また、第二の理由として、第二問答との対応を見ると、信と対応する至心についての私釈において、「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」（一一一七、傍点論者）とあるからである。ここでは、阿弥陀如来が至徳（名号およびそれに内在する信心）を「成就」したことが記されている。このように見ると、極成においても、その主体を転換し、阿弥陀仏がその限りのない功德を成就完成したことを理解することができる。

### (四) 用

次に「用」について見てみよう。これも五訓の一である。ところで、用にはユウと読む訓とヤウと読む訓があるが、深勵は、ヤウの訓を採用する。深勵によれば、ユウと読む場合には、力用はたらしめの意味となるが、今はそのような意味ではない。これは用いるという意味である。これは信の字の訓で信用することである。疑えば用いない。かの人の薬でなければならぬと信用するのが薬を用いることである。つまり、信用することを用という、という。

さて、ここで問題としなければならないのは、深勵がヤウの訓を採用している点である。というのも、最も信頼すべき真筆の板東本では、ユウの訓が付されているからである。深勵は、おそらく主体を衆生とする前提から、はたらきの意を除外していると考えられる。しかし、その主体を阿弥陀仏と見るならば、その心のはたらきを意

味していると理解する方が相応しいと考えられる。

### (五) 重

次に、「重」について見てみよう。これも、五訓の一つである。深勵によれば、それは敬重という意味である。あの人は徳のある人であると思ふので、その人を敬い重んじる、そこで、信の字に重の訓がある。そして、その根拠として、「正信偈」の「獲信見敬大慶喜」(一一八七)の文言を挙げ、信を獲たところには、敬う心がある。また、『高僧和讃』に「恭敬の心に執持して」(二一和讃篇一七八)とあるのも敬うことであり、これが信じるところにそなわるという意味であるという。

さて、主体を阿弥陀仏と理解する我々は、敬うとはいっても、下位のものが上位のものを敬うという意味ではなく「てあつゐ」の意に取することにしよう。根拠として『廣韻』の上声の「重」の訓の一つに「厚なり」とあることが挙げられる。また、我々は、信巻の冒頭の私釈における「諸の聖尊の重愛を得るなり」(一一九七)という、仏の側からの愛について重の字と重ねて熟されている用例があること、かつまた、信樂の樂の字訓の一つに愛があることを、このことを支持する根拠として提示することができる。

### (六) 審

次に、「審」について見てみよう。深勵によれば、これは信の字訓には挙げられておらず、上の誠の字の字訓から転出したものである。

また、これをここに出すのは、下の驗の字を成り立たせるためである。その意味は、審決というもので、はっきりと決定することである。どのようなものであれ、疑っているのであれば不審であるが、疑いが尽きてはつきりと決定したところが審の訓であるという。

さて、まず導出の根拠についてであるが、審と驗とは審驗という熟語もあるように親しい関係にあることを考え合わせても、したがってよいであろう。意味内容については、驗と併せて見ることにしよう。

さて、「驗」は、五訓の一つである。深勵によれば、行巻の「証」の字の訓に「驗」の字があるために<sup>(2)</sup>違う。ただし、驗には証拠に立つという意味があるが、それとは異なる。信の字の訓であるので、驗の字はかんがえみることである。すなわち、証拠を吟味してこれに違いはないとはつきりとあきらめることである。ところで、驗の字の上に審の字を加えて審驗と熟するときには、これに違いはないとはつきりあきらめることとなり、信の字の疑わず信じるすがたを明らかにするために、審の字と並べて挙げているという。

さて、我々は例によって、その導出の根拠には賛同できる。ただし、深勵はここでも、信樂を衆生の疑いない心という前提から、字訓の解釈をしている。主体の阿弥陀仏への転換をはかる我々は、別様の解釈をさぐることにしよう。

まず、審の字であるが、「ツマヒラカナリ」の左訓がある。『廣韻』の「審」の訓には「詳審なり」とある。つまり、詳しい、あるいは詳しく明らかにするという意味である。

なお、行巻の「必得往生」の「必」の字への訓の一つには「審なり」(二―四九)とあり、その右訓には「ツハヒラカなり」、左訓には「アキラカなり」とある。右訓がほぼ対応していること、かつまた、名号と信心、行と信との不離の關係から、この箇所と照応していることが知られる。そして、この照応から、いま問題としている「信」についてのつまびらかさが、往生できることについてのつまびらかさ、あきらかさであることが知られる。

次に、「驗」であるが、その左訓には「シルシ」とある。シルシには、あかし、証拠の意がある。『廣韻』「驗」の字訓に「証なり、微なり」等とあることを踏まえてのものであろう。ところで、先に深勵が否定した解釈に、証拠に立つという意味があった。これは、シルシ、証拠という意味と矛盾しない。衆生を主体とするという前提を取り払い、阿弥陀仏を主体とするときには、そのまま採用することができるよう思われる。よって、「審驗」と熟するときは、阿弥陀仏が、衆生が往生できることを、詳しく証拠に立つて明らかにする、ということになる。

そして、このような解釈は、信巻において、三一問答以前に引かれた『観経疏』に、信心を説明するものとして引かれる、いわゆる「二河白道」の比喩の以下の文言と照応する。すなわちそこでは、「弥陀の願意」としての阿弥陀仏の呼び声が「なんぢ、一心に正念にして直ちに來れ、われよく汝を護らむ。すべて水火の難に墮せむことを畏れざれ」(二―二〇)とある。ここでは明らかに、阿弥陀仏が衆生の往生を証拠だてているのを見てとることができる。

## (七) 宣

次に、「宣」である。五訓にはない。深勵は、「此字訓知れ難し」という。ただし、『樹心録』の解釈を参照して、『廣韻』の「宣」の字の訓に「明なり」とあることから、明の意味かもしれないとしている。

ところで深勵は、ここで否定すべき説として僧撰の『蹄涔記』の一説を挙げている。すなわち、ここに宣なりという訓があるのは、この信の字が音信と熟するときには使いをやって訪れることである。そこでむかしは使いのことを信ということがあった。そのときにはこの信の字は使いが向かった行き先で口上を述べ顕すという宣説という意味がある。そこで宣なりの訓を出したという。また、行巻には帰命の命の字に、信なりの字訓があり、信の字は命の字の釈である。このことから、宣とは、阿弥陀如来の方からおとずれ命じなさるところの音信の意味である、というものである。対して、深勵は、信を音信と取することは、親鸞にないわけではないとして、その説にそれなりの根拠があることは認める。しかし、衆生の受け止めを問題とする信樂の釈に、阿弥陀仏の音信の意味があるはずがないとして、この説を退ける。しかし、衆生の受け止めという前提をはずせば、この説はむしろ、意味、根拠ともに、そのまま適用して全く問題がないように思われる。帰命は名号の信心に相当する部分であり、そこでの解釈と、信心の核心たる信樂は、むしろ相即してしかるべきである。

そして我々は、この帰命釈との対応から、さらにこの「宣」の内



容を覗うことができる。すなわち、親鸞は、その「帰」の字の解釈において、「帰」は「帰説」の意であり、「説」には悦・税の二つの音があり、その二つの音は告げることであり、また述べることであり、総じて人の意図することを「宣述」することであるという。主体を阿弥陀仏としてこのことの意味を解釈するならば、阿弥陀仏が衆生のところにおとずれ、その意図するところを述べて下さる、という意味となる。<sup>(23)</sup>

### (八) 忠

最後に「忠」について見てみよう。これは信の字訓の最初に出ていた忠信の忠の訓が、全体の総括として、最後に出ていていると考えられる。忠信がはじめの三訓とも対応していたことを考え合わせるなら、この忠によって、信の訓が縁取られているといってもよいだろう。

ところで、深勵は、この忠について、忠の字が心の中と書いて心の中より二心のないまことの心のことであるという。二心のないということは疑わないからである。たとえ主人と頼りにしても我が敵かもしれないと疑っているのは、忠義を尽くすことはできない。私に大恩ある主人であると疑わないので忠義を尽くす。よって、忠の字にも疑わないで信じるという意味がある、という。つまり、衆生が阿弥陀仏の本願を、二心なく心の中より疑わないことであるというのである。

しかし我々は、ここでの主体も阿弥陀仏であると考える。まず、左

訓に注目すると「ココロザシ」とある。ところで、ココロザシとは、真心を尽くすという意味がある。また『廣韻』の忠の字の訓の一つには、「厚なり」とある。この場合、右の意味を考え合わせるならば、厚情、手厚い情けという意味となる。阿弥陀仏が、衆生に対して、真心を尽くし、手厚い情けをかけて下さること、これが、忠の意味であると解釈できる。<sup>(24)</sup>

このことを根拠づけるのは、第二問答の至心釈で、その私釈を根拠づける經典からの引用に、これと意味内容上明らかに対応する文言があることである。すなわち、『如来会』からの引用には「諸の衆生において、常に愛敬を樂ふことなほ親属の如し。」(一一一一八)とある。この文言はまさに、阿弥陀仏が衆生に対して、真心、厚情を尽くしているすがたと見ることが出来る。なお、このような解釈は、すでに見た重の字訓の解釈とも照応する。

以上、我々はまず、至心釈、および信樂釈のうちの信の字訓について考察してきた。続く樂および欲生の字訓については、稿を改めることにしよう。

(1) 親鸞研究において最も権威ある辞書の一つである『真宗大辞典』の「疑蓋無雜」の項目では、信巻の疑蓋とは(衆生が)「阿弥陀如来の願力を疑ふ心」であるとされる。

(2) 深勵『教行信証講義』(以下、深勵『講義』と略記。頁は仏教大系による。)参照。なお、今日でも最も多く参照されるとされる山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』(以下、山辺・赤沼『講義』と略記)は、この点において、明らかに深勵の説にしたがうものである。

(3) 岡亮二『教行信証口述50講』(以下『口述』と略記)第二卷二二六頁以下参照。

(4) 『尊号真像銘文』(広本)には「信樂といふは、如来の本願真実にましますを、ふたごころなくふかく信じてうたがはざれば、信樂とまふす也。」「(定本親鸞聖人全集)」(以下、親鸞の著作からの引用はこれにより、巻数と頁数を付す。なお、原文が漢文の場合書き下して記すことにする。また、読みやすさに配慮し旧字を新字に等、表記を適宜改めることにする)三一和文篇―七四とある。

(5) 深勵『講義』三〇三四頁以下参照。

(6) なお、厳密に言えば、深勵の説に対して論者の立場は、阿弥陀仏を主体とするという点では同じでも、疑心がないということの内実については異なる。詳しくは、拙論『三願転入と信の構造』(博士論文)第五章第一節参照。

(7) 対応の例をいくつか挙げておくなら、①第一問答において、三心の字訓はすべて「疑蓋雑はること無し」に収斂するとされる。また、第二問答における三心についてのそれぞれの親鸞の私積にも、「疑蓋雑はること無し」が含まれている。②第一問答のまとめにおいて、真実の対概念として用いられ、疑蓋と同様に「雑はることなし」とされる「虚仮」や「邪偽」は、第二問答至心積私積、および信樂私積において「虚仮諂偽」とされている。③第一問答の欲生についての字訓のまとめの箇所には、「大悲回向の心なるが故に、疑蓋雑はることなきなり。」とまとめられている。また、第二問答欲生積は、「欲生即ちこれ廻向心なり。これ則ち大悲心なるが故に、疑蓋雑はることなし。」とまとめられている。前者の「大悲回向の心」は、字訓そのものではないので、それまでの字訓をまとめたものであると考えられる。両者はそのまとめにおいて明らかに呼応している。

(8) ところで、第二の立場は、天親菩薩の一心を衆生の受け止めと理解し、第一問答を、阿弥陀仏の三心を、衆生が一心として受け止めるものと押さえるところからきている。この大枠のとらえ方からすれば、一心が衆生の受け止めとなり、それと連続して一つになるとされる三心と、そのそれぞれについての字訓の主体もまた、衆生とすべきであるということになる。

対して、論者は、その一心の主体を阿弥陀仏とし、三一問答の問いを、阿弥陀仏の施した三心が同じく阿弥陀仏の施した一心に収まるのはどうしてか、という問いに変えることにしたい。すなわち、阿弥陀

仏が誓願として施した三心を、衆生が一心になって受け止めるというように、三心を阿弥陀仏の施す心に、一心を衆生の受け止めに配するのではなく、三心一心ともに阿弥陀仏が発す心とし、三が一同じであるとはどうしていえるのかを問うていると理解するのである。そうすることで、三一問答における信心の主体を衆生から仏へと転換をする前提を確保しなければならない。

さて、三一問答でいわれる天親菩薩の一心については、信巻のそれ以前の部分の『浄土論註』からの引用(一九九以下)の中に記されており、ごく自然に考えて、その一心を受けていることは疑いない。ところで、一心はそこで淳心、一心、相続心の三信として展開され、それらの心は従来、衆生の受け止めのあべきすがたとされてきた(山辺・赤沼『講義』等)。しかし、すでに石田慶和『親鸞『教行信証』を読む』や岡亮二『口述』に指摘されているように、それは衆生の受け止めではありえない。というのも、例えば、岡の指摘するように『浄土論註』からの引用の直後に引かれる、善導の『観無量寿経疏』(以下『観経疏』と略記)「至誠心積」(二一〇一以下)で示される衆生の真実の心との断絶という内容と、明らかに矛盾をきたすからである。『教行信証』の前後の文脈に照らせば、それは、むしろ衆生がいかにしてもそうあることのできない心であり、そこにおいて受け入れられるべき、阿弥陀仏の心である。このことは、信巻において繰り返し語られている論理であり、それは端的には、第二問答の信樂私積(一一二〇以下)に、衆生の心の真実との断絶と、それを憐れんで阿弥陀仏が真実の心を施したこととして示されている。よって、天親菩薩のいう一心の主体もまた、阿弥陀仏であることになる。

(9) 深勵『講義』二八九六頁以下参照。

(10) 字訓のそれぞれの主体を阿弥陀仏に転換して解釈した先行研究として、岡前掲書が挙げられる。しかし、岡の論は、講義形式という方法的制約もあり、字訓については左訓を下に一言程度で解説が加えられているに留まっている。それは確かに、主体の転換という大きな方向性を示しているという点で画期的なものである。しかし、我々はさらに、その字訓の解釈を、深勵の説に対抗しうるほどに精密なものへと仕上げてゆかねばならない。

(11) 「一切の群生海、無始よりこのかた、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし。これを以て如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して不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をなし、真心ならざることなし。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。如来の至心を以て諸有の一切煩惱悪業邪智の群生海に回施したまへり。則ちこれ利他の真心を彰するがゆへに疑蓋雜はることなし。」(一一一六以下、傍点論者)。

(12)

『国訳一切経』和漢撰述部、經疏部一、三九九頁。

(13)

ところで、『聖教字箋』には、第八阿頼耶識を心といい、種子識ともいうところから、種の訓を出している解釈、あるいは、実に堅実の訓があることから、梵語で心を意味するカリダヤ、すなわち如来蔵心・仏性心、常住不変であるかたい心とする解釈がある。だが、深勵はこの解釈を否定する。なぜなら、心は梵語でシッタの意味、すなわち、縁となる認識対象によってあふ思ったりこう思ったりする心の意もあるものであり、十八願の三信心は我々の信じる心であるので、シッタに当たらないからである、という。

さて、深勵はここでも三心を衆生の受け止めた心とすることを前提としているが、その前提をはずして見れば、種実はまさに仏性を意味するのではないだろうか。というのも、対応する第二問答の至心についての經典論釈の引用の中に、『涅槃經』を引いて、「眞実」を「仏性」とする(一一二〇)とされているからである。

深勵は、たとえ阿彌陀仏の施した心に集約させても、衆生のために成就した心であるので、如来蔵ではなくシッタであるというが、阿彌陀仏が施した心が常住不変の仏性であることには、何ら問題がないように思われる。

(14)

なお、深勵はこのように理解するが国宝本、顕智書写本には、ともに「じちといふはかならずもののみとなるをいふなり」とあり、やや異なる表現となっている。

(15)

種実をたねとみと解釈する根拠に、以下の文言を加えることができる。「この信心はまことの浄土のたねとなりみとなるべしと、いつわらずへつらわず、実報土のたねとなる信心なり。」(『唯信抄文意』三「和文篇一七九」)。なお、この文言で「いつわらずへつらわず」とあることに注目すると、第二問答の至心釈私釈に「虚仮諂偽」とあることと呼応しており、このことが、第一問答と第二問答の呼応関係を裏付けることにもなる。

(16)

このことは、深勵が、種の字義を解釈するにあたって、それを如来蔵心、すなわち常住不変の仏性と解釈する説を反駁するときに、「今第十

八願の三信心は我等衆生が本願を信じ。弥陀をたのみ奉る心」として、いることから明らかである。

(17)

註(11) 参照。

(18)

また、種実は種(因)実(果)と解釈する可能性も残されている。その場合、種は阿彌陀仏の清浄眞実なる心が相当し、実にはそれを受け入れた衆生が結果としてその功徳を完成させて頂く(「諸の衆生をして功徳を成就せしむ」一一一八、第二問答至心釈「大經」引文)という意となる。そこには、衆生の受け止めが含まれるとも解釈できる。しかし、たとえそうであるにせよ、ここでの文脈において主題的に語られていることが、阿彌陀仏を施し発す主体とする眞実心であるということにはゆるがない。

(19)

想定される反論として、以下のものが考えられる。なるほど、第二問答と対応することを承認するとしよう。しかし、それならば、第二問答至心釈に続けて引かれる經典論釈からの引用の中に、善導の『觀經疏』「散善義」の文(一一一九)がある。そこには、「眞実心の中に作したまへるを須いて」という有名な読みかえがあるように、阿彌陀仏の施した眞実心を、衆生がもちいることについての言及があるのではないか。その場合、これまでの論を承認するとしても、それがそのまま、衆生の受け止めへと転換されるのではないか、というものである。しかし、「眞実を須いる」が、「内外明闇を簡はず」と併せて用いられていることからすれば、ここで眞実を用いている主体は、阿彌陀仏であるとも考えられる。というのも、「内外明闇」はしばらく後に補足して引用と定義(一一二〇)がなされているが、そこには内が出世、外が世間、明が出世、あるいは智明、闇が世間、あるいは無明であるとされる。このような世間や出世、智慧の明かりや無知の暗がりを問題とせずに、眞実をもちいることができるのは、仏であって、衆生ではありえないからである。このように見ると、もちいるの主体は、少なくともここでの文脈においては、阿彌陀仏というべきであろう。あるいは、そもそも「須」は「もちいる」と訓じるときには、「条件のそろいのを待つ」あるいは「必要とする」の意味であるとされている。したがって、ここで「須いる」というとき、衆生のある受け止めであることを承認するとしても、それは衆生が主体的に阿彌陀仏の本願を用いるということではなく、阿彌陀仏の眞実の心を必要とする、という意味となる。いずれにせよ、ここに、衆生の主体的な行い、受け止めを入れる余地はないといわねばならない。

(20)

中村元『仏教語大辞典』「極成」の項目参照。

(21)

「証の字、諸応の反、驗なり」(一一一九、行巻、『如来会』引文)

(22)

「命の言は(業なり、招引なり、使なり、教なり、道なり、信なり、計なり、召なり)」(一一四八、行巻、帰命釈)

(23)

少し先取りして見通しを示しておくなら、帰説の説の字に悦エツの音があり、その左訓に「ヨロコブ」と付されていることから、それはよろこびとして、樂および欲生の解釈へと連続することになる。そこからさらに、仏のよろこびであり、衆生にとつてもあるべき本来の願望として、それが願作仏心、度衆生心ともつながってゆくことになる。詳細は、後の論を待つことにしよう。

(24)

ところで、「ココロザシ」の主体が阿弥陀仏であることを根拠づける文言として、『浄土和讃』『大經の意』における第十九願に対応する和讃において、「至心発願欲生」という十九願の心について、「わあみだによらいのおむころざしなりむまれとおもふひとのころをすすむる也」(二一和讃篇—三九、顕智書写本)とあることが挙げられる。この文言では明らかに、阿弥陀如来からのほたらきかけが、ココロザシとして記されている。

(おかだ だいすけ 本学非常勤講師)