

## 『教行信証』三三問答字訓釈における信の主体をめぐる(二)

— 樂、欲生の字訓に即して —

岡田大助

## 序

本稿は、前稿に引き続き、三三問答の字訓釈における三心それぞれの字訓の主体について、通説が衆生とするのを阿弥陀仏へと転換する解釈を示すことにする。前稿では、至心、および信樂の信の字訓について考察した。本稿では、残った信樂の樂と欲生のそれぞれの字訓について見てゆくことにしよう。

## 一 欲生釈 欲の字訓

テキストの記述の順番からすれば、前稿に引き続き、信樂の樂を解釈しておくことが順当である。しかし、論の便宜上、欲生についてを先に考察し、樂については最後に見ることにしよう。

欲生の欲については、「願なり樂なり覺なり知なり」の四つの字訓が付されている。ところで、ただちに注目されることは、はじめの

願と樂および解釈されるもとである欲の三つの字が、信樂の樂の字訓のはじめの欲と願および解釈されるもとである樂の三つの字と対応していることである。このことは、至心釈の至の字訓と、信樂の信の字訓が対応させられていたことを考え合わせるならば、偶然ではなく、親鸞が意図的にそうしていたと見るべきであろう。ところで、そもそも三三問答とは、三心が一心に収まることの論証であった。これらのことから、親鸞が欲生を信樂の樂に収まると理解していたことは明らかである。

## (一) 願樂

はじめに、願の字について見てみよう。深勵によれば、『玉篇』に「欲は願なり」の訓があるという。また、「欲」と「願」とは、それぞれ願文の「欲生我国」(一一九七)<sup>1</sup>と成就文の「願生彼国」(一一九八)とに対応しているという。

また、その意味は、「極樂淨土に参りたいと願ふ事」であるという。

根拠は明記されていないが、その主体を衆生とし、「欲生我国」と「願生彼国」を文字通り解釈するところからそうしているであろう。

しかし、三一問答における三心の主体を阿弥陀仏と見る我々は、ここでも、その主体を阿弥陀仏に転換することが可能である。その根拠は、第二問答との対応に求められる。すなわち、第二問答欲生釈では、「欲生我国」の「欲生」が解釈されるものとしてあり、また、「願生彼国」を含むその成就文の一部が引かれている。そして、その「願」を受けて続けて引かれるのが、『浄土論註』（以下『論註』と略記）からの以下の文言である。

浄土論に曰く、「いかに廻向したまへる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、廻向を首として大悲心を成就することを得たまへるが故に」とのたまへり。

廻向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり。

往相とは、おのが功德を以て一切衆生に廻施したまひて、作願して共にかの阿弥陀如来の安樂浄土に往生せしめたまふなり。  
（以下略）（二―二八、傍点論者、以下同）

ここでは、文脈上、成就文の「願生彼国」の「願」の字を受けて、「作願」という表現が見られる。また、その願は「廻向」の内容とされている。そして、その廻向すなわち作願の内容が、「廻向を首として大悲心を成就することを得たまへるが故に」といわれている。ここで、願を作し、廻向を第一として大いなる慈悲の心を完成なさつ

た主体は、明らかに衆生ではなく阿弥陀仏である。というのも、欲生釈私釈にこの「廻向を首として故に」（二―二七）の文言が、「如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまふし時、三業の所修乃至一念一刹那も」（同前）以下に続けられているからである。

ところで、右の『論註』からの引用では、その廻向作願の内容、すなわち字訓では願に相当するその内容が、さらに二種の廻向として規定されている。ここでは往相についてのみ確認するなら、それは、阿弥陀仏が、自らの功德をあらゆる衆生に廻らし施しなされて、願を作して共に阿弥陀仏の安樂浄土に往生させなさる、というものである。

ちなみに、このような解釈はただちに、対応する願文の「欲生我国」や「願生彼国」の主体が、文字通りの衆生ではなく、阿弥陀仏の願心であることを示すことになる。すなわち「欲生我国」や「願生彼国」とは、衆生が阿弥陀仏の極樂浄土に生まれたいと願うことではなく、阿弥陀仏が衆生をその浄土へと生まれさせると願っていることとなる。<sup>2)</sup>

このように見ると、字訓の「願」の内容は、深勵の言うように、衆生が阿弥陀仏の極樂浄土に生まれたいと願うことではない。阿弥陀仏が、自らの功德を廻らし施して、願を作して、共に阿弥陀如来の浄土へと往生させることである。

次に、樂の字について見てみよう。深勵によれば、出典は『玉篇』の「樂」に「欲なり」の訓があることである。このことから、逆に

欲にも楽があるということになる。また、この楽が出されているのは、信樂釈の樂の字と呼応させ、樂に欲生を収めてしまうためであるという。

深勵は、その意味内容について、樂の字を前の願の字訓を踏まえてねがいと理解し、(衆生が)「極樂淨土に参りたいと願ふ事」であるという。この解釈は、ねがいと理解する点は承認するとしても、主体を衆生とする点については、成り立たないことは明らかである。というのも、すでに見たように、願は阿弥陀仏の願いであつたからである。

では、阿弥陀仏の樂(ねがい)とはいかなるものであろうか。まず、思い起こされるのは、信樂の樂と対応していることである。後に詳しく見るように、樂の訓は、欲と対応する欲と願を除くと、愛ることと、悦、歡、喜、賀、慶というよろこびに関する五つの訓である。このことから、樂とは、阿弥陀仏が、衆生を褒め愛すること、憐れみ与えることと、およびその利他の喜びであることが理解される。次に、樂について、第二問答との対応で注目されるのは、『無量寿如来会』(以下『如来会』と略記)からの以下の引用である。

また言はく、「所有の善根廻向したまへるを愛樂して、無量寿國に生ぜんと願すれば、願に随ふてみな生ぜしめ、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。(一一二二八)

『大無量寿經』(以下『大經』と略記)の成就文を補足して引かれる『如来会』からの引用である。この愛樂は、願文の信樂の樂、および成就文の信心歡喜の歡喜と対応し、それが『如来会』では歡喜愛樂とされ、その後半部分の愛樂がここで引かれるものである。従来の説では、樂や歡喜を衆生の受け止めとするところから、この愛樂も、衆生の受け止めと解釈されてきた。しかし、すでに見たように、第二問答欲生釈においては、阿弥陀仏の願いが問題となつてゐる。したがって、この愛樂も、文脈に照らせば、阿弥陀仏の心となるはずである。そこで、この心が、樂の字訓の内容を覗き知る手がかりとなる。

では、それは阿弥陀仏のどのような心か。ここで想起されるのは、すでに触れた第一問答の樂の釈との対応である。そこで樂は、阿弥陀仏が衆生を褒め、憐れみ、与えることと、その利他の喜びとして語られている。そのことを踏まえるならば、ここでの愛樂も、それと同じことになるはずである。そして、この理解の正しさは、欲生釈私釈に、「如来、一切苦惱の群生海を矜哀して」(一一二七、あわれみ)とあること、あるいは「利他真実の欲生心」(同前、阿弥陀仏が衆生を生まれさせたいという利他真実のねがい)というように、意味内容上対応する箇所があることによって、裏付けられることになる。

## (二) 覚知

次に、覚と知について見てみよう。深勵によれば、『廣韻』『禮部

韻』に「知は覺なり欲なり」の訓がある。知に欲なりの訓があるので、欲にも知の訓があるはずである。また、『兩辭書』には覺の字に「知なり」の訓がある。よって、知にも覺の訓があり、覺の字にも知の訓がある。すでに欲の字に覺の訓があるので、知の訓があるのはもちろんである。よって、転訓の例でこの二訓を出したという。

また、右の訓は、欲は知なりの訓がもととなっており、覺なりという訓は後からついたものである。よって知なり覺なりとの順番になるはずである。が、それが覺知となっているのは、二訓を一緒にして覺知の意とするためであるという。

ここまでで、典拠とその導出する過程についての考察には、したがってよいだろう。

では、覺知とは何か。深勵は、三問答冒頭の問いの部分に「愚鈍の衆生、解了し易からしめんが為に」(一一一一五)とあるが、それが『略文類』の対応箇所では「愚鈍の衆生、覺知し易からしめんが為に」(二一漢文篇——四五)となっていることを根拠として、覺知を、「心に了解覺悟して合点すること」と理解する。そこで覺知とは、極樂に生まれたいと願う欲生心に、いよいよ往生に間違いないと、心に合点することを覺なり知なりの訓で顕している。そして、三問答より前の所に引かれている善導『觀無量壽經疏』からの引用の、廻向發願心の釈のところ、この意味はすでにでているという。すなわち、廻向發願心を他力で解釈するときには、欲生心とは安樂国土に生まれたいと願う心である。そしてそこには「得生の想を作せ」(一一一〇七)とある。欲生と願う心と同時に必得往生の心があ

る。往生は一定であると落ち付く思いが得生の想であるという。

さて、深勵はここでも、三問答は衆生の受け止めであることを前提としている。またそこから派生して、欲生心を衆生が極樂に生まれたいと願う心と解釈する。そして、その延長でこの覺知を解釈しているのである。しかし、すでに多く見てきたように、三問答は衆生の受け止めについて語られているという前提は成り立たない。また、欲生心は、阿弥陀仏が極樂に生まれさせるといふねがいのことであつた。深勵の説は、これまでの論によつてすでに反証されている。なお、欲生心に相当する廻向發願心において「得生の想を作せ」とあることが根拠の一つとしてあげられているが、それは第二問答の欲生釈のところでも引かれており、欲生心を解釈する上での有力な根拠となりうる。しかし、そこではその文言の直前に「必ず決定真実心の中に回向したまへる願を須めて」(一一一三〇)とある。併せて解釈するなら、衆生の廻向した願ではなく、阿弥陀仏の廻向した願によつて、往生できるといふ想いをなさないということである。この文言は、阿弥陀仏が真実心で廻向なさつた願による、というところに焦点があるのであつて、それによつて衆生が往生できるところにではない。このことは、この文脈で欲生についての親鸞自身の規定が端的に示されている第二問答欲生釈私釈においては、主に、願を發せない衆生になりかわつて阿弥陀仏が願を施したことが述べられており、衆生が往生できるといふことについては全く触れられていないことから、明らかである。

では、阿弥陀仏を主体とするところの覺知とは、いかなること

あろうか。ここで注目されるのは、覺に「サトル」の左訓がついていることである。多くの用例が示すように、サトルは、解了の意の他に、仏の覺りの意味で使用されている。主体を阿弥陀仏とするならば、覺は仏の覺りの意となる。そして、知は仏の覺りの知という意味となる。これが、覺知の意であるといつてよいだろう。

そして、ここでも第二問答にその根拠を求めるなら、欲生心私釈には、阿弥陀仏が成就し、施したものととして、「疑蓋雜はること」のない心(一一二八)、すなわち、わずか一瞬たりとも煩惱による覆い隔ての雜わることのない心が示されている。それは、仏の覺りの完全な知を指しているといつてもよいだろう。というのも、衆生にはどのようなにしても雜じってしまう煩惱は、無知無明によって生じるものであり、それが全くない仏の覺りは、その知によってもたらされるものだからである。このように見ると、覺知を、その主体を阿弥陀仏として、前後の文脈と整合性をもって理解することが可能である。

## 二 欲生釈 生の字訓

生には、「成なり作なり為なり興なり」の四つの訓が示されている。

まず成について見てゆく。深勵によれば、成の字は辞書には見られず、意味から生じた訓であるという。様々な仏典から知られるその意味は、生成であるという。

対して、我々は、ここでの成は、成就の意であると理解したい。というのも、第一に、第二問答欲生釈私釈において、「回向心を首として大悲心を成就することを得たまへるが故に」(一一二七)とあるからである。また、第二の根拠として、信樂の信の字の訓の一つに、成があつたことが挙げられる。信樂の二文字において、欲生と対応するのは樂であり、信ではないが、最終的には一つの信心に収まることからすれば、両者は対応し、その連続性を示していると考えられる。

このように見ると、成とは、阿弥陀仏が廻向を第一として大悲心を完成成就した、その完成性を示していると理解できる。

次に、作について見てみることにしよう。ところで、作には、さらに「作の字、則羅の反、則落の反、藏洛の反、為なり起なり行なり始なり役なり生なり」(一一一五)という三つの反と六つの訓が付されている。これは、原文の本文に組み込まれたものではなく、欄外に細註として示されているものである。これは、深勵によれば、『廣韻』と『禮部韻』をほぼそのまま引いたものであるという。

ところで深勵は、典拠とくらべて、三つの音の順番が入れ替わっていることに注目する。すなわち、典拠では最後にくる則羅の反(サの音)が、一番最初に来ているということである。深勵は、作をサと読み、下に仏の字を加えて、作仏の意と取るためにそうしているという。

さて、作をサと取るために順番が変わっているという深勵の説は、鋭い指摘であり、したがうべきであろう。しかし、その主体を阿弥

陀仏とする我々は、作を、作仏というより、作願の意と取りたい。というの、すでに見たように多くの点で第一問答と対応する第二問答において、その欲生釈で引かれる『論註』には、阿弥陀仏の廻向の内容が「心に常に作願すらく、廻向を首として大悲心を成就することを得たまへるが故に」(一一二八)と示されているからである。主体を阿弥陀仏と理解する我々は、ここでの作を、衆生が仏になる、あるいはなろうとすることを意味する作仏というよりは、阿弥陀仏が願を発し常に思い続けることを意味する作願の意と理解すべきであろう。

続けて、欄外に記された六つの字訓の意味について見てみることにしよう。深勵によれば、「為なり」はなすの意であり、「起なり」は座っていた人が起きて事をなす意であり、「行なり」は作の訓であるので行いなすことであり、「始なり」は今までなかったことをはじめてなすという意味であり、「役なり」とは使役と熟して使われてことをなすことであり、「生なり」とは今までなかったものをこしらえつくることである、という。さて、深勵はしかしながら、これらの訓を生訓としては採用しない。というの、もしそうであるなら、字訓にそのまま組み込まれるはずであり、欄外の細註とされているのはおかしいからである。そこで、彼は、この字訓が付された理由を二つ挙げる。第一に、生の字に作なりの訓を出すために、作に生の訓があることを示したことであり、第二に、生の字に、次の為の訓を加えるためである、という。これらの点については、優れた考察であり、そのまましたがってよいだろう。

次に、為の訓であるが、これは細註のところですで見たとように、文字通りなすの意味である。これまでの考察を踏まえるならば、阿弥陀仏が願を発したことを受けて、その願の通りになしたこと、の意であるといつてよいだろう。<sup>5)</sup>

最後に「興<sup>オノス</sup>」について検討してみよう。深勵は、十方衆生は誰でも、浄土に往生すれば皆仏となるのはなぜかといえ、阿弥陀仏因位の若不生者の本願力より興るといふ意味を顕して、興なりといわれているという。

対して、阿弥陀仏を主体とする我々は、阿弥陀仏が願<sup>おこ</sup>を発したことを指していると理解することができる。ここでも、その根拠を求めて、第二問答との対応を見ることにしよう。第二問答では、欲生釈についての經典論釈からの引証がひとまず終わった後、私釈が置かれ、文脈上の区切りがつけられているが、その私釈に続けて、その補足として引かれている『観経疏』玄義分からの文言には、「金剛心」についての議論が展開されている。興すは、その、「金剛の志を発」(一一三二)すことと対応していると考えられる。なお、この「金剛の志を発」すことも、一見すると衆生が発すことであるようにも見えるが、そこでは、衆生が無上の心を発すことは難しいことが示された上で、共に発せとされている。この発すことは、それまでの文脈と考え合わせるならば、第一義的には阿弥陀仏が発していると解釈すべきである。その場合、衆生が発すとしても、単に独力のできるということではなく、阿弥陀仏が発した心を、自ら発すことはできないことにおいて受け入れ、その受け入れた心が発している

そのことを、衆生が共に発す、として理解すべきであり、信心を発す第一の主体が阿弥陀仏であることは一貫している<sup>6)</sup>。

### 三 信楽釈 楽の字訓

#### (一) 欲願愛

最後に、残しておいた信楽の楽の字訓について見てみよう。

楽には「欲なり願なり愛なり悦なり歡なり喜なり賀なり慶なり」の八つの訓が付されている。

まず、欲と願については、すでに欲生の欲の字訓で見た通りである。典拠は『玉篇』であった。それらはそれぞれ、願文の「欲生我國」と、成就文の「願生彼国」を受けており、阿弥陀仏が衆生をその浄土へと生まれさせるとねがう、そのねがいのことをいう。

次に、愛である。深勵によれば、『増修禮部韻』の欲の字の註に、欲愛なりの訓があり、『玉篇』の楽に欲なりの訓があることから、転訓の例で導き出されている。また、この訓が出されている必然性は、十八願成就文を補足して引かれている『如来会』からの引用に、「歡喜愛樂」とあるからであるという。この「歡喜愛樂」は「信樂」の「樂」と対応している。

さて、深勵によれば、その意味は上の二つと同様に、ねがうという意味である。それは、貪愛の愛とは異なり、可意の境においてめでねがう所の愛である。すなわち、『涅槃經』に「大乘の經典を愛樂する」というところの「愛樂」についての淨影の涅槃經の疏に拠り、

「めでねがうところの愛」であるとするのである。

しかし、我々は、衆生を主体とし、衆生が往生をめねがうことであるとする深勵の解釈を採用することはできない。というのも、「愛」に「ヨミス」という左訓があるからである。「ヨミス」とは、通例、褒める、よしとするという意味である。衆生が、往生をねがう、という大筋で解釈する深勵にとって、衆生が往生をめねがうとは、下から上への方向性を持つ願望の意となる。一方、ヨミスは、上から下への方向性を持つものである。その両者を、そのままつなげることはできないのではないだろうか。

対して、阿弥陀仏を主体とする我々は、上から下への方向性をそのまま適用することにしよう。まずは、その左訓を素直に解釈し、阿弥陀仏が、衆生をよしとし、褒めること、と解したい。このような解釈を支持する根拠として、信巻の冒頭の私釈(一一九七)、あるいはその典拠となる經典からの引用(一一九九)に、「諸の聖尊の重愛を獲」とあるのを挙げることができる。信心を獲た衆生は、諸仏菩薩に重んじ愛されるという意味である。ところで、この部分はよく知られた「我が善き親友なり」(一一九八)と釈迦が信心を獲た人を褒めてくださることと対応している。このことから、褒めることと、愛することとの連続性が確保される。

さて、しかしながら、これだけでは、諸仏菩薩が衆生を愛し褒める根拠とはなっても、阿弥陀仏がそうとする根拠とはならない。そこで、阿弥陀仏を主体とする愛についての用例を検討すると、至心釈における『如来会』からの引用には、阿弥陀仏が衆生を愛する

例として「常に愛敬を<sup>ネカフコト</sup>樂むことなほ親屬の如し」(一一一一八)とある。すなわち、阿弥陀仏が衆生のことを「愛」し敬うことをねがいこのんでいたことはあたかも親族のようであったという。ここでは、阿弥陀仏が衆生を愛することが、信樂の樂とも呼応しつつ、愛敬を樂むこととされている。ところで、敬には敬重の意がある。そして、その重において、諸仏の重愛と響き合い、さらに、先の考察を踏まえれば、褒めるとも連続する。ここに、阿弥陀仏が衆生を愛し褒めるとする根拠が確保される。

ところで、右の『如来会』からの引用には、阿弥陀仏の衆生に対する心の内容として、すぐ後の部分に「常に慈忍の心を懷いて」(同前)とある。さて、「愛」の字義は『説文解字』(以下『説文』と略記)に「恵」とあるように、その第一の意義として、めぐむという意味がある。めぐむには、あわれみいつくしむという意味があり、「慈忍」の「慈」と通じている。このことから、愛の字訓の意味内容にも、めぐむこと、あわれみいつくしむこと、という内容を加えることができる。

なお、この「愛」を、をめぐむことに転じて解釈する根拠として、『教行信証』の別の箇所での「愛」の用例を挙げることができる。すなわち、「正信偈」には、「能発一念喜愛心」(一一八六)とある。その「愛」の字の右訓には「ヨミス」とあり、左訓に「メクム」とある。文字が同じであり、右訓が同じであることから、今問題としている愛の訓と連続していると解釈できる。

さらに、我々がこのことを裏付ける根拠を求めるならば、第二問

答至心釈における『大経』からの引用に、阿弥陀仏因位の法蔵菩薩が全く偽りのない清浄な修行によって「群生を恵利しき」(一一一七)とあるのを挙げることができる。

ところで、このメクムは、そのあわれみいつくしむという意味に注目するならば、至心釈私釈では、「一切苦悩の衆生海を悲憫して」(同前)に対応する。また、その与えるという意味に注目するならば、同所の「群生海に回<sup>ホトコスハツストナリ</sup>施<sup>アハレフ</sup>したまへり」(同前)の「回施」に対応している。さらに、信樂釈私釈には、前者がそのまま「悲<sup>アハレム</sup>憐<sup>アハレム</sup>」(一一一二二)として、「回施」は「回施」(同前)使用されており、本章で問題としている信樂の樂との対応を見ることが可能である。以上から、メクムの訓にちなんだ愛の字訓にさらにその意味を加えるならば、(阿弥陀仏が、その清浄な修行によって衆生を浄土に往生させるという願いを)衆生にめぐむこと、すなわち、あわれみいつくしみの心によって、施し発し与えること、となる。

ちなみに、ここでいう、回施が、廻向と呼応していることから、阿弥陀仏の廻向が愛ということにもなる。このように見ると、樂と欲生(＝廻向)との対応も、より明確になる。

## (二) 悦歡喜

以下、よろこびについて、五つの訓が記されている。まず、はじめの悦、歡、喜について見てゆこう。

深勵によれば、以下の三訓はラクの音についての訓である。また、『玉篇』の悦の字の訓には「樂なり」とあり、同じく歡の字の註にも



「樂なり」とある。また、「喜なり」の訓は、『玉篇』の樂の字の註に「喜樂なり」とあるという。ところで、『略文類』の該當箇所には、悦、歡の字訓は略され、対応するのは喜のみである。これは、上の二つは転訓であるので、『略文類』では略してあると考えられる。『略文類』では、ただ『玉篇』のラクの音の註の「喜樂なり」とある註をその下に出して「喜樂なり」(二―漢文篇―一四六)とある。このことから、悦以下の三訓はラクの音についた訓であることが知られる。

では、信樂の樂はギョウの音、ねがうの意であるのに、なぜ、ラクの音の訓である悦、歡、喜が出されるのだろうか。以下、その理由についての深勵の議論を見てみよう。まず、願文における「信樂」(二―九七)の「樂」が、成就文では「信心歡喜」(同前)の「歡喜」とされている。その根拠は、その成就文を補足する『如来会』からの引用に、「歡喜愛樂」(一―九八)とあることである。このことから、成就文の歡喜は願文の樂に対応していることは明らかである。よって、因願と成就とを照らし合わせてみると、信樂の樂の字は願うという意味であるが、ただ願うのではなく、喜び願うことである。本願の生起本末を聞きて信じる中に、有り難いことであるなあと喜び願う心があるので、成就の文には歡喜愛樂とある。よって、この樂の字に歡なり喜なりとなければならない。ところで、歡なり喜なりというのは、身に喜び心に喜ぶこと、すなわち、信巻の後の部分に「歡喜というは、身心の悦予の貌を形すなり」(一―一三八)とある。よって、悦予の意味もあるので、悦の訓を加えたという。

さて、深勵の解釈は、後の部分で問題となる、信心の衆生の受け止めについての解釈を、ここに適用していることが知られる。すなわち、信巻末の冒頭において、成就文の「聞」について、「衆生仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし」(同前)とあることが根拠となっている。その「聞」を、そこに「疑心あることなし」と規定されていることから、衆生の受け止めとしての「信」と同義とする。そこから、直後の「歡喜」についても、衆生の受け止めと解釈するのである。確かに、「聞」は信心の衆生の受け止めの側面と対応するとされる場合もある。しかしそれは、異なるテキストの定義である。一方、『教行信証』において、「聞」の定義に続けられる「信心」の定義には、「本願力廻向の信心なり」(同前)とある。この「信心」の定義を、この文言のみから、衆生の受け止めに即して解釈することは難しい。それはむしろ、後者が阿弥陀仏の廻向としての信心に、前者がその衆生の受け止めの側面に配されていると見るべきではないだろうか。その場合、続けて記される「歡喜」に「身心悦予の貌」とあるのも、少なくとも単に衆生の受け止めと理解することはできないといわねばならない。

すでに多く根拠を挙げて見てきたように、字訓釈における三心の主体は阿弥陀仏である。ここでも根拠を挙げるなら、対応する第二問答信樂釈(一―一二〇以下)の私釈においては、衆生の喜びや願いについては、一言も触れられていない。一方、その私釈に続く引用の一つに、『涅槃經』からのもの(一―一二二)があるが、そこには、「大慈大悲」や「大信心」、「一子地」と並んで、「大喜大捨」を

仏性とする、という内容のものがある。ところで、大慈大悲や一子地は、私釈に「如来の大悲心」等とあることとの対応から、明らかに仏の慈悲についての規定であり、同様に大信心や大喜大捨も、ここでは仏の信心や喜びについての言葉である。このように見ると、ここでの歓喜は、阿弥陀仏を主体として理解すべきであることが明らかになる。ではその場合、悦や歓喜とはいかなる意味であろうか。深勵のいうようにただ願うのではなく、喜び願うことであるのはその通りであろう。そして、願いとは、これまで見てきた欲や願の字訓の解釈から、阿弥陀仏が、衆生を往生させるという願いである。ここでは、そのときの喜びの内実が問題となる。

まず、すでに触れた「大喜大捨」から、「喜」の内容について確認しておくことにしよう。ここで「大喜大捨」とは、「大慈大悲」と並べて使用されている。このことから、その慈、悲、喜、捨が、いわゆる「四無量心」に相当することが理解される。四無量心とは、四つのはかりしれない利他の心のことであり、その一つである「喜」とは、一般に、他者を幸福にする喜びの意である。このことから、ここでの喜びとは、衆生を浄土に往生させ、幸福にする、利他の喜びであるといえる。

次に、「歓喜」の用例から、歓と喜の字訓の内容を覗うことしよう。確かに、多くの用例は、衆生の受け止めに即してそれを語っている。しかし、すべてがそうであるわけではない。我々は、阿弥陀仏を主体とする歓喜の用例として、『正信偈』に阿弥陀仏の光明の別名が「歓喜（中略）光」（一一八六）として挙げられているのを見

ることができる。また、『浄土和讃』の一首では「法喜」という言葉の左訓に、「クワンギクワウブチヲホフキトイフ コレハトムヨクシンイグチノヤミヲケサムレウナリ」とある。ここでは、阿弥陀仏の衆生の欲や怒りといった煩惱を消すはたらきのことが、法喜すなわち法の喜びであり、それが、歓喜光と同じであるとわれている。ここでの喜びの主体は、明らかに阿弥陀仏である。また、「歓喜光」については、『弥陀如来名号徳』に詳しい。以下、その該当箇所を見てみよう。

#### 次に歓喜

光といふは、無瞋ミニコロビニコロニヨロコブナリの善根をもて

えたまへるひかり也。無瞋といふは、おもてにひかりはらだつかたちもなく、心のうちにそねみねたむころもなきを無瞋といふ也。このころをもてえたまへるひかりにて、よろづの有情の

瞋恚憎

嫉

のつみをのぞきはらはむために、えた

まへるひかりなるがゆえに、歓喜光とまふすなり。（三）和文篇

二二八

歓喜光とは、阿弥陀如来が「無瞋」すなわち怒りのない善根によって得なされた光である、という。「無瞋」とは、より詳しくいえば、外面には怒ったり腹立ったりする様相を見せず、心の中にもそねんだりねたんだりする心がないことをいう。そして、そのような心によって得なされた光であって、あらゆる生きとし生けるものの、怒りやそねみねたみの罪を除きはらうために得なされた光であるので

歡喜光という。

ところで、このような歡喜光の内容は、第二問答至心釈で主題的に記され、また三心の私釈のすべてでも触れられている、阿弥陀仏因位のときの修行の様相、すなわち、欲や怒りや愚痴の全くない真実清浄な心での修行と明らかに対応している。このことから、三一問答における歡喜と、歡喜光とが内容上対応していることは明らかであり、字訓における歡喜の主体が阿弥陀仏であることが、より確かなものとなる。また、その歡喜の内容が、いかりやそねみねたみのない心であることが知られる。さらに、右の対応から、その至誠心釈で語られていた法藏因位の真実清浄なる修行についてのあらゆる規定を、この歡喜の内容として加えることができる。

次に、悦について見てみよう。これまで見てきた仏の歡喜というすじみちにおいて、悦の内容を、『教行信証』の用例に求めるならば、教巻における釈尊の「諸根悦予」(一一一一)が注目される。教巻では、これから釈尊「如来の本願」と「仏の名号」について語る『大經』の内容を説くにあたり、その全身は喜びに満ちあふれ、そのすがたは清浄で、その顔は光り輝いていたことが示されている。その喜びは「真実の利」(一一一三)である阿弥陀如来の名号によって、「群盲を拯い恵む」(同前)喜びである。つまり、「本願」「名号」を説くことによって、衆生を利益する喜びが、ここでの喜びの内容とということになる。もちろん、教巻の喜びは、阿弥陀仏の喜びではなく釈迦の喜びである。だが、その釈迦の喜びは、阿弥陀仏の誓願を我が身に体現する喜びであるので、阿弥陀仏の喜びと重なるもので

ある。また、その内容からしても、この喜びは、利他の喜びという点で、先の四無量心の一と呼応する。また、教巻における釈尊の輝きは、阿弥陀仏を身に体現する光という点で、歡喜光が含まれているはずである。このように見ると、悦は、これまで見てきた歡喜と多くの点で呼応しつつ、その内容を補足していることが出来る。

### (三) 賀慶

次に、賀と慶について見てみよう。深勵によれば、賀と慶とは、歡と喜の二字から賀を転出する訓である。とはいっても、辞書にはないもので、意味内容からの訓である。なぜか。以下見てみると、成就文には「信心歡喜」(一九七)といわれるが、その成就文に続けて引かれ、それを補足する經典からの引用には「見敬得大慶」(一九八)というように慶の字がある。さらに、そこから少し後に引かれる『讚阿弥陀仏偈』には「信心歡喜慶所聞」(一一〇一)というように、歡喜と慶の両方が一緒にいわれている。よって、信樂の樂の字が、成就文の歡喜に対応し、それに対して歡なり喜なりの字訓があるところから、ぜひとも慶の訓がなければならないので、「慶なり」の訓を出したという。また、その上の賀の訓は、慶の訓から転出したものである。『玉篇』の慶の字の註には「賀を行ずるなり」とある。また、『廣韻』の慶の字の註に「賀なり」とある。いま、慶なりの訓から賀なりの訓を転出して、この慶の字は賀慶の意味であることを顕すために、賀なり慶なりという順番にしたという。以上、

深勵の、親鸞が賀慶の訓をどのように導き出したのかということについての論を見てきた。ここまでの議論は、精緻なものであり、そのまましたがってよいだろう。

ところで深勵は、右の論に続けて、一つの問答を設けて論を展開する。少し長いが、後の論の前提となるところなので、丁寧に辿っておくことにしよう。

深勵は、右の議論で問題とした二つの引用では、「慶」のみの字があつて、賀はないのに、賀の訓を加え、賀慶の意味をあらわしたのはなぜか、という問いを設ける。そして、その答えとして、親鸞が常にいう歓喜の喜びと慶喜の喜びとの差別をあらわすためであるという。それらは共に信樂の樂にそなわる喜びであるが、歓喜の喜びと慶喜の喜びで意味が違うことがある。歓喜の喜びは得るべきことを得るだろうとかねてさきより喜ぶ心である。それは、歓喜地の菩薩と同様に未来に得ることを思つて喜ぶことである。一方、慶喜の喜びは、すでに我が身に取し得た喜びである。未来にあることをあらかじめ喜ぶことではなく、我が身に得た喜びである。同じ喜びでもこの慶喜はすでにあったことを喜ぶことであり、そこで賀慶の喜びと関わってくる。賀慶とは、何か目出度いことがあったとき、それを賀する喜びである。賀慶という熟字は、『聖教字箋』には『周礼』の春官太宗伯の章を引いてある。十三経の中の周礼の註疏十八の文である。その文に「賀慶の礼を以て異姓国を親しむ」とある。『註疏』にはそれを釈して、賀慶というのは、周の諸侯方が、互いに目出度いことがあれば太夫の者を使わして祝儀の進物を持たせ喜びにゆく

ことをいうと釈してある。よつて、賀慶というのは、未来に何か喜ばしいことがあつても実際のところどうなるか分からないので使者はやらないが、家督相続とか、あるいは婚礼があつたとか、すでにあつたことの喜びが賀慶である。また、そもそも賀の字は上に加の字を書いて下に貝の字をつけた字である。これは中国では銭の布というものがなかったときには、海の貝を遣い物にした。日常においても今の人が銭を遣うように貝を遣つたのである。他人へ喜びをいうとき、今日では一封持参する代わりに貝を進物にしたので貝の字にしたがつている。また、慶の字は、上の方は鹿という字の省略である。中国では、吉例には鹿の皮をもつて贄するとあつて、目出度いときの喜びをいうときには鹿の皮を進物にするのが定まりである。よつて鹿の字にしたがつ、と『説文』にある註を『聖教字箋』に引いてある。さて、いまこの慶なりという喜びは、『御消息集』に「慶喜とまふしさふらふことは、他力の信心をえて往生を一定してむずとよろこぶところをまふすなり」(三―書簡篇―一三二)とあるのと同様である。これは歓喜の喜びのように未来にあることを喜ぶ意味ではない。往生は一定である、有り難いと、往生をすでに我が身に引き受けた喜びである。そこで、この喜びは我が身にすでに得た喜びである賀慶の意味であるということであらわすために、賀なり慶なりと並べ挙げたのであるという。

さて、深勵の説は、親鸞の書簡にある、慶喜の衆生の受け止めとしての側面の規定を踏まえ、それに合わせるかたちで賀慶を解釈したものである。しかし、これまでの文脈に照らすならば、この賀慶

のみ、衆生の受け止めであるとは考えられない。ところで、深勵の説は、『聖教字箋』の注釈がもたっているが、それを衆生の受け止めとしての慶喜の規定と対応させるために、やや強引な解釈をしているように思われる。すなわち、賀慶において使者を使わして進物を贈ることを、慶喜のすでに得たことを喜ぶという解釈に引きつけるために、そのような使者をやるのは、すでにあったことに對してのみである、といっている。だが、そのようなすでに得た喜びを示すために、賀慶を持ち出すのは、『聖教字箋』に示された賀の意味から離れすぎているように思われる。一方、我々がするように、阿彌陀仏を主体とするならば、そのように強引な解釈はしなくても、『聖教字箋』で示された意味をそのまま用いることが可能である。すなわち、阿彌陀仏が、名号、あるいはそこに込めた必ず往生させるという願いを、衆生が往生できることへのお祝いとして、衆生へと遣わしてくださる、そのときの阿彌陀仏の喜びのことを賀慶というのではないだろうか。

#### 四 結 び

以上、本稿で我々は、前稿に引き続いて、三一問答の字訓釈のうち、信樂の樂、および欲生のそれぞれの字訓について、その主体を、通説の多くが衆生とするのに対して、阿彌陀仏へと転換する解釈を提示してきた。

なお、本稿では、右のような解釈を示すにあたり、多くの点で、第

一問答と第二問答とが対応するとの前提に立ち、第二問答の文言をその根拠としていた。その場合、厳密には、第二問答のより詳細な内容の解明が先行されるべきであった。が、本稿では、そこが焦点ではないこともあり、簡単にすませてしまっている。この点については、将来の課題とすることにしよう。

- (1) 本稿での親鸞の著作からの引用は『定本親鸞聖人全集』により、巻数と頁数を記すことにする。なお、原文が漢文の場合、石田瑞磨『親鸞全集』を参照し、適宜書き下すことにする。また、旧字を新字に等、読みやすさに配慮し、表記を適宜改めることにする。
- (2) なお、このような解釈は、願文や成就文についての従来の解釈に重大な変更を迫ることになる。が、本稿では触れるに留め、稿を改めて論じることとする。
- (3) 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』七三八頁には「つぎの『如来会』の文は、「諸有の善根、廻向したまへるを歡喜愛樂して」が主要の文字である。即ち正しく如来の廻向に興る時、歡喜愛樂の念があることを示されるのである。」とある。また、深勵『教行信証講義』(『教行信証講義集成』所収)三〇五三頁には、「上で弁ぜり」とあり、その「上」に相当する二四八頁には、愛樂について(衆生が)「本願名号のいはれを疑ひなく信じて歡喜と喜び。その喜ぶ同時に所信の本願名号を有り難いと愛し好みねがふ心がある夫れを愛樂と云ふなり。」とある。
- (4) 「疑蓋雜はること無し」あるいは「疑蓋無雜」については、拙論「三願転入と信の構造」(博士論文)第五章第一節参照。
- (5) ところで、ここでも、第二引文との対応を見るならば、前の作願や成就の典拠となっている『浄土論註』からの引用には、「廻向を首と為て大悲心を成就することを得たまへるが故に」という表現が見られる。この文言は、欲生私積にも使用されており、欲生積の核となる定義の典拠となっている。為の訓は、この「為首」の為と対応しているとも考えられる。その場合、先とし、第一とするという意味となる。典拠の文脈を考え合わせるならば、一切の苦悩の衆生をその苦しみの世

(6) 界から離れさせる利他の廻向を第一とするという意味となる。  
ちなみに「興」には「発す」のほかに、「力をあはせてもりたてさかんにする」(『大漢和辞典』)の意味がある。このことと、金剛の志をともに発すという議論を考え合わせるならば、ここでの「興」には、阿弥陀仏を第一の主体としつつも、衆生もともに発していることが含意されていると見ることもできる。

(7) 『浄土文類聚鈔』、『教行信証』の略本のような性質の書であるので、『略文類』ともいわれる。

(8) 「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、本願をききてうたがふころなきを、聞といふなり。またきくといふは、信心をあらわす御のりなり。」(『一念多念文意』、三一和文編—一二六)

(9) 一例を挙げれば、『高僧和讃』には「尽十方の無碍光は 無明のやみをてらしつつ 一念歓喜するひとを かならず滅度にいたらしむ」(二—和讃—九五)とある。

(10) 「慈光はるかにかふらしめ ひかりのいたるところには 法喜をうとぞのべたまふ 大安慰に帰命せよ」(二—和讃篇—一一)

(おかだ だいすけ 本学非常勤講師)