

二〇二二年度 卒業論文

善導の三心釈をめぐる一考察

L090004

渥美 光

【目次】

序論	1
本論	2
第一章 善導における『観経』三心	2
第一節 至誠心	2
第二節 深心	3
第三節 廻向発願心	4
第二章 善導の三心における相互関係	5
第一節 善導の基本的立場	6
第二節 廻向発願心に帰する至誠心と深心	10
第三節 至誠心と深心	11
第四節 小結	15

第三章	親鸞における『観経』三心	1
第一節	法然における三心理解	6
第二節	顕彰隠密	9
第三節	訓み換え	11
結論		23

註

参考文献

序論

浄土真宗において親鸞における信の解釈は最も重要な部分である。親鸞は『教行信証』において善導の三心釈を多く引用しているが、この引用には親鸞独自の訓み換えによるものが多く見られ、親鸞の三心理解が善導の三心解釈をそのままの形で継承していないことは明らかである。本論では、善導の当面における三心解釈を明らかにして、親鸞の三心解釈における己証をより鮮明なものになるよう考察する。

善導における三心とは『仏説観無量寿経』（以下『観経』とする）の上上品に説かれる三心のことである。本論の第一章では、善導の三心解釈について従来の概要を、善導の著作である『観経四帖疏』（以下『観経疏』とする）『往生礼讃』などを中心にして挙げる。

第二章では、一章の内容と善導教学における行道体系などの善導の基本的立場をふまえて、三心のそれぞれの相互関係について考察する。

第三章では、『観経』の三心と『仏説無量寿経』（以下『大経』とする）の三心とを一致させた法然の三心理解と、それらを受けて『観経』三心の主体を阿弥陀仏とした親鸞の三心解釈について従来の概要を挙げて、善導・法然・親鸞における三心解釈について比較していく。

第一章 善導における『観経』三心

善導における三心は『観経』における至誠心・深心・回向発願心のことである。「まず善導の著書である『観経疏』と『往生礼讃』を中心にして善導における三心解釈の概要を挙げる。

第一節 至誠心

善導は至誠心について『観経疏』「散善義」で、

「一には至誠心」と「至」とは真なり、「誠」とは実なり。一切衆生の身口意所修の解行、かならずすべからく真実心のうちになすべきことを明かさんと欲す。外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ。貧瞋・邪偽・奸詐百端にして、悪性侵めがたく、事蛇蝎に同じきは、三業を起すといへども名づけて雑毒の善となし、また虚仮の行と名づく。真実の業と名づけず。㊦

また、『往生礼讃』では、

一には至誠心。いはゆる身業にかの仏を礼拝し、口業にかの仏を讚歎称揚し、意業にかの仏を専念觀察す。おほよそ三業を起こさば、かならずすべからく真実なるべし。ゆゑに至誠心と名づく。㊦

と説いている。善導の至誠心解釈は、虚仮不実を離れた真実心であるとし、浄土往生の行業を實踐するにおいては必ずこの真実心に基づいて修めなければならないとしている。また、自らの内面において虚仮の心を懐いたまま行業を修めたとしても、それは雑毒の善・虚仮の行であり、浄土往生における真実の行業は成立しないとしている。よって至誠心積では内外相應の真実心を発して三業の行業を修めることを勧めている。

第二節 深心

次に深心について『観経疏』『散善義』では、

「二には深心」と。「深心」といふはすなわちこれ深く信ずる心なり。また二種あり。一つには決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二には決定して深く、かの阿弥陀仏の、四十八願は衆生を撰取したまふこと、疑いなく慮りなくかの願力に乗じてさだめて往生を得と信ず。」

また、『往生礼讚』では、

二には深心。すなわちこれ真実の信心なり。自身はこれ煩惱を具足する凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知し、いま弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下十声・一声等に至るに及ぶまで、さだめて往生を得と信知して、すなわち一念に至るまで疑心あることなし。ゆゑに深心と名づく。」

と説いている。善導は深心を深く信ずる心であり、それには二種の内容があるとしている。一つは自己の存在が
出離の縁のない罪悪生死の存在であると深く信知するという機の深信であり、二つには阿弥陀仏の本願によって
自己が撰取され往生することは疑いの余地がないと深く信知するという法の深信である。また、「散善義」では二
種の深信を挙げた後に、それに続いて五種の深信について説いている。

前の二種の深信と後の五種の深信についての関係性については諸説あるが、『往生礼讃』においては二種の深
信について簡潔に示しているうえに、『観経疏』でも、

また二種あり。」

と深信には二種あるとしているということからも、善導の深信に対する基本的理解は二種深信に示されているよ
うに、罪悪生死の存在であるという現実の自己真相を自覚し、阿弥陀仏の本願によってこのような自己も撰取さ
れ往生することができる<sup>と深く信知することであると考えられ、後の五種の深信については、この二種の深信に
ついて開いて説かれたものであると理解できる。</sup>

第三節 回向発願心

次に回向発願心について『観経疏』では、

「三には回向発願心」と。「回向発願心」といふは、過去および今生の身口意業所修の世・出世の善根と、お

よび他の一切凡聖の身口意業所修の世・出世の善根を随喜せると、この自他の所修の善根をもつて、ことごとくみな真実の深信の心中に回向して、かの国に生ぜんと願す。ゆゑに回向発願心と名づく。また回向発願して生ぜんと願するものは、かならずすべからく決定真実心のうちに回向し願じて、得生の想をなすべし。⊗
また『往生礼讃』では、

三には回向発願心。所作の一切の善根ことごとくみな回して往生を願ず。ゆゑに回向発願心と名づく。⊗
と説いている。善導は回向発願心について、自己の修めた過去から現在における世俗的・非世俗的な一切の善根、および他の修めた善根を随喜讃嘆することを回向し、浄土往生を願求する心であるとしている。また善導は、『観念法門』において『観経』三心を、

至誠心・信心・願心[㊦]

と示している。このことから善導における回向発願心は浄土への願生心であることも分かる。

第二章 善導の三心積における相互関係

一章で従来の善導における三心解釈の概要について述べたが、これらの三心の相互関係はどのようなものであったのだろうか。二章においては善導の基本的立場・善導教学における行道体系をふまえ、その上で著述の形式

から三心の相互関係について考察する。

第一節 善導の基本的立場

善導は道綽の門弟として仏門を学び、念仏往生・念仏成仏の道を歩んだが、これらの基盤には曇鸞および道綽の浄土教思想の影響を多分に受けているといえる。

曇鸞の浄土教思想は、龍樹・天親の浄土教思想を重層・統合するという構造をもっているが、往生の行道については龍樹の信方便易行の道ではなく、天親の五念門行の道でもなく、十念相続の道であるとしその中心は称名行・観仏行によるものであった。一方、道綽の浄土教思想には、三時思想における末法思想による影響と曇鸞浄土教の行道の継承といった特徴が見られる。

これらの系譜を受け継いで称名念仏一行を称名正定業として、浄土往生の行と主張したのが善導である。善導は『観経』における浄土教徒以外の諸師による解釈を批判し、『観経疏』において、

『観経』の要義を出して、古今を楷定せんと欲す。☐

と述べて、『観経』における善導独自の解釈を展開した。諸師による『観経』理解は、釈尊が阿弥陀仏とその浄土を観見することを説いた一尊一教の経典として捉え、観仏三昧が説かれていると主張したのに対し、善導は釈尊によって定善散善の行が説かれ、その中において阿弥陀仏による念仏往生の道が説かれているとして、二尊二教

の經典として捉え、当面の義では觀仏三昧を説いているが、本意は念仏三昧であると主張した。

善導における基本的立場とはこのように対外的に称名念仏行による浄土往生の道を主張するものであった。それは、当時の唐・隋における出家者及び特定の知識階級との結びつきが強かった仏教⁵²を批判し、称名念仏の行道が最も易行であったことで一般民衆に浄土教思想が広く流伝したという点からも留意すべきである。

そのような善導の称名念仏の行道とは『往生礼讚』において、

いかんが安心・起行・作業してさだめてかの国土に往生することを得るや⁵³

と明かすように、浄土往生の行道を安心・起行・作業の行道としている。

安心とは『觀經疏』「至誠心積」において、

もしかくのごとき安心・起行をなすものは、⁵⁴

と示しているように、起行と組み合わさった心ということになり、安心は行道実践における心構えを意味することが分かる。そしてそれは具体的に『觀經』に説かれる三心のことという。

起行とは、身口意の三業における行業であり、曇鸞・道綽における称名行・觀仏行および、龍樹の三業奉行・天親の五念門行を引き継ぎ、読誦・觀察・礼拜・称名・讚歎供養の五正行を明かしている。さらに善導は五正行について『觀經疏』において、

一心にもつばら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問はず念々に捨てざるは、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順ずるがゆゑなり。もし礼誦等によるをすなはち名づけて助業となす。⁵⁵

と示し、五正行を正業と助業とに分け、称名行を正定業とし、その他の行は称名行の補助の行として助業とした。作業とは行業の実践における方規であり、善導は『往生礼讃』において、

また勧めて四修の法を行ぜしめて、もつて三心・五念の行を策ましてすみやかに往生を得しむ。¹⁵⁵
と四修を明かしており、四修とは恭敬修・無余修・無間修・長時修のことである。恭敬修とは阿弥陀仏とその聖衆に恭敬礼拝することであり、無余修とは身口意の三業の専修性を明かすものであり、無間修とは三業の行業を絶え間なく相續することであり、長時修とは恭敬修・無余修・無間修のいずれも生涯を通して精進策励することの意味する。

善導は浄土往生の行業において、安心における三心・起行における五正行はこの四修に基づいて行われなければならないとしている。また、善導においてこの四修の中でも専修性としての無余修が中心として強調されている。

このように善導は安心・起行・作業という称名念仏の行道を説いているが、『観念法門』において、

「三昧」というは、すなはちこれ念仏の行人心口に称念してさらに雑想なく、念々心を住め声々相續すれば、心眼すなはち開けて、かの仏了然として現じたまふを見たてまつることを得。すなはち名づけて定となし、また三昧と名づく¹⁵⁶

と明かし、称名念仏の行業の専修相續によって、心眼を開いて見仏三昧に至ることができるとしている。また、『般舟讚』において三昧について、

三昧成ずることを得て心眼開けぬれば 無量楽 諸仏の境界にして凡外に超えたり⁵⁵
と現生において得られる宗教的境界を説くと同時に、『般舟讚』において、

同じく往生を得て三昧を証せん⁵⁶

と述べて、三昧が彼土における究竟の証果として明かしている。

また善導は称名念仏によって滅罪得福の利益を得ることができるとしている。これは「民衆の理解した仏教とは、因果応報、来世転生の思想に集約された仏教であって、人々は造寺造像、読誦写経など、さまざまな功德を修めることによって、現世の福益を祈り、また死後には善処に再生されることを願ったわけである。隋、唐におけるめざましい浄土教の流行も、このような思想背景によるものと思われる。」⁵⁷という、当時の中国における民衆の仏教に、家族制度に基づいた孝道倫理の影響があることが見受けられ、またそれを善導が著作に述べているということは、善導の浄土教は民衆の側に立った立場であったといえる。

以上のことから、善導における行道体系は安心(三心)という心構えを基盤として、起行(五正行)として称名行を中心とした行業を、専修性を中心とした作業(四修)において行うことであり、専修称名念仏の実践によって見仏三昧の境地に至ることを得て、最終的に往生を得るといふ構造である。

また善導は、民衆の側に立った称名念仏の行道による往生を説き、さらにはその称名念仏の行道を対外的に主張する立場であったといえる。

第二節 回向発願心に帰する至誠心と深心

そこで三心が善導にとつては行道実践における心構えに位置づけられることから、善導の三心積における至誠心・深心・回向発願心がその心構えについて説いたものであることが分かる。

『観経疏』「回向発願心釈」において、

真実の深信の心中に回向して、かの国に生ぜん願ず。(中略)かならずすべからく決定真実心のうちに回向し願じて、得生の想をなすべし。²¹

とあるように回向発願心は深信・真実に基づいて発せられるものであるとしている。したがって三心の至誠心・深心は帰するところは回向発願心であり、願生心であることがわかる。

善導は三心について『観経疏』において、

まさしく三心を弁定してもつて正因となすことを明かす。²²

また、『往生礼讃』において

三心を具してかならず往生を得。²³

と明かしているように、三心の一つ一つがいずれも欠けてはならないものであり、浄土往生の行業はその三心の具足によって成立するものとしているが、その三心の中心は帰するところの浄土願生心であった。善導の行道体系において三心は安心であり、安心を前提とした起行が浄土往生の行道であるから、善導にとつて三心は称名念

仏の行道が成立するための願と行における願について明かしていることになり、善導の行道とは願生心に基づいた正定業としての称名行であることになる。

第三節 至誠心と深心

回向発願心が至誠心と深心に基づいたものであり、三心は帰するところ回向発願心に納まるものであったが、その回向発願心の基盤となる至誠心と深心の関係性はどのようなものであろうか。

善導は三心の具足によってこそ真実の浄土往生の行道が成立することから、至誠心と深心には同時成立することが可能な関係であると善導は理解していたはずである。

しかし、至誠心と深心が同時に成立するとするならば、真実心において行われる行業こそが真実の浄土往生の行業であり、そのような真実心に基づいて行業を实践するよう勧める至誠心の内容と、深心のうちの機の深信において自己は出離の縁のない存在であると信知する内容には、出離の縁のない存在とした自己に真実心を発すことのできるのかという矛盾があるようにみられる。²⁴

ここから、善導の至誠心と深心における理解が論理的には同時成立することのできないとする一方で、あくまでもその同時成立が浄土往生においては必要なものであるとする支離滅裂な考え方と、この矛盾点を克服する関係性がこの二つにはあるという考え方がある。しかし前者については、善導が対外的に自分の主張をしようとし

ていたという歴史的背景から、善導が論理的整合性がとれない主張をしていたとは考えにくい。

善導は『往生礼讃』において、「善根薄少」とあるように、自己に多少の善があると解釈していたともみてとれる。また、善導の行道体系において、安心・起行・作業という称名念仏の行道によって見仏三昧に至るとしていることから、善導が真実心は衆生の内に起こりうるものであると理解していたとも考えられる。このことから至誠心と深心とに前後の関係があるという考え方ができるが、二心における関係が前後の関係である場合には二心が前後に入れ替わろうとも二心が同時に成立するには、真実心と機の深信の間における関係の矛盾という問題が生じることになる。それは、先に否定されたことを後において肯定される、もしくは先に肯定されたことを後において肯定される二つのものが同時に成立しようという矛盾が生じることになる。

さらにこの場合では善導の自己内省の徹底が不十分であったということになる。しかし、機の深信において自己が出離の縁がないと明記していることや『観経疏』の結びに、

上來定散両門の益を説くといへども、仏の本願に望むるに、意、衆生をして一向にもつぱら弥陀仏の名を称せしむるにあり。²⁵

と称名念仏が阿弥陀仏の本願に順ずる行道であるとし、称名念仏行による行道を主張している。さらには、阿弥陀仏による救いを疑いなく信じることを法の深信で説き、『観経疏』「玄義分」において阿弥陀仏の救いの対象について、

諸仏の大悲は苦あるひとにおいてす、心ひとへに常没の衆生を愍念したまふ。ここをもつて勸めて浄土に帰

せしむ。また水に溺れたる人のごときは、すみやかにすべからくひとへに救ふべし、岸上のひと、なんぞ濟ふを用ゐるをなさん。²⁶

として愚悪の機が救いの対象であるとし、今まさに水に溺れている人を急いで救うのが大悲の特性であるとしている。このように善導は自己が愚悪の凡夫であり、そのような愚悪の凡夫を救うのが阿弥陀仏の特質であり、その阿弥陀仏の本願に順ずる行道が称名行であるとしているのだから、称名行を勧める立場であつた善導が眞実心を衆生に起こりうるものと理解していたとしても、自己の現実相を内省することを軽視していたというのは考えにくい。

そこで、至誠心と深心が同時成立する考え方として、この二つが同一、もしくは内包的関係のものであるという考え方ができる。『觀經疏』「至誠心積」において、善導は眞実心について自利眞実と利他眞実の二種があるとし、

また眞実に二種あり。一には自利眞実、二には利他眞実なり。自利眞実といふは、また二種あり。一には眞実心のうちに、自他の諸悪および穢国等を制捨して、行住坐臥に一切の菩薩の諸悪を制捨したまふに同じく、

われもまたかくのごとくならんと想ふなり。二には眞実心のうちに、自他凡少等の善を勤修す。²⁷

とあるように自利眞実について眞実心に基づいて悪の廃捨と善を修めることであるとしている。よつて自己の行いとして、具体的には眞実心において廃悪修善を行うことであると述べている。また、『觀經疏』「上品下生積」において、

もし深く生死の苦を信ずるものは、罪業畢竟じてかさねて犯さず。もし深く浄土無為の楽を信ずるもの、善心一たび発りて永く退失することなし。⁸²

と生死の苦を深く信じることで罪業を再び犯さなくなり、無為の楽を深く信じることで善心が相続すると述べている。生死の苦を深く信じるというのは、自己が出離の縁のない罪悪生死の存在であるという機の深信に対応しており、無為の楽というのは法の深信と対応している。つまり、機の深信には止罪としての機能があり、法の深信には善心の相続の機能があることを述べていることになる。これは、至誠心・真実心における廃悪修善と同一の構造を持っていることがわかる。⁸³

真実心において自己が実践するべき行いと、深心による機能が同一であるということは、至誠心と深心とに重複する部分があるということになる。重複をするということは部分的に重複する関係・一方が内包される関係・二つが同一であるという考え方ができるが、部分的に重複するという関係では重複するものは先に挙げた機能的構造上の部分だけであり、真実心と機の深信の同時成立には矛盾が生じたままになる。よって同時成立するためには同一もしくは内包的関係であると考えるべきである。

以上のことをふまえると至誠心は浄土往生の行道の成立条件であり、それを具体的に示したものが深心であるという考え方が妥当であると思われる。つまり、深心は至誠心に内包される関係であり、至誠心積において説かれていることは真実心が浄土往生の行業の成立において必須であるという前提を示し、その真実心の自己の現実相における具体相が深心であると理解するべきであり、これならば真実心と機の深信の間における矛盾は生じな

い。

また、善導が実践行として五正行を挙げながらも、称名行を正定業としていることは、至誠心積からすれば真実に基づけば三業における行はすべて真実の浄土往生として成り立つが、真実心を具体的にすると深心であり称名念仏行が阿弥陀仏によって勧められる行なのであるから、称名行を正定業として修めるべきとする善導の主張とも構造が一致する。

第四節 小結

以上のことから、善導の三心理解というのは真実心において実践される行業こそが浄土往生の行業の成立の前提であり、その真実心とは具体的には深心であり、自己内省によって自己が出離の縁のない存在であると深く信じ、そのような存在である自己は阿弥陀仏に摂取されることで往生することができると深く信知することである。そして、至誠心・深心は回向発願心に帰して、三心は総じて願生心であると理解していた。

このような三心が安心として起行の心構えとなるのであるから、深心において自己が煩惱具足の凡夫であり、そのような存在である自己こそが阿弥陀仏の救済の対象であると知覚したならば、阿弥陀仏の本願に順ずる行が称名念仏行であるから、必然的に実践されるべき行が称名念仏行であるということになり、五正行を挙げないながらも称名念仏行を正定業として他の四行は助業にすぎないとしている善導の主張とも合致する。

第三章 親鸞における三心理解

第一節 法然における三心理解

法然は『選択本願念仏集』(以下『選択集』とする)「三心章」において『観経疏』・『往生礼讃』の三心釈をほぼ全文引用しており、三心章のはじめに、

念仏の行者かならず三心を具足すべき文^㉔と標文し、私釈には、

この三心は総じてこれをいへば、もろもろの行法に通ず。別してこれをいへば、往生の行にあり。いま通を挙げて別を撰す。意すなはちあまねし。行者よく用心して、あへて忽諸せしむることなかれ。^㉕

と称名念仏行および一切の行業において浄土往生には三心が具足であるとしている。ここは善導と同じように三心を浄土往生の行者にとって必要なものであると理解していたと言える。

また、法然は三心について、『観無量寿経釈』で、

今この経の三心は、即ち本願の三心を開く。しかる故は、至心とは至誠心なり、信樂とは深信なり、欲生我^㉖国とは回向発願心なり。^㉗

とあるように、『観経』の三心と『大経』の三心とを一致したものであるとしている。さらに法然は『三部経大意』

において、

三心ハ區二分レタリト云ヘドモ、要ヲ取り詮ヲ撰テ是ヲイヘハ、深心ヒトツヲサマレリ³³

と明かしていることから、法然の三心理解の中心は深心・信樂である。この点は三心の帰結を回向発願心としていた善導とは理解が異なっている。

では、法然は具体的に三心をどのように理解していただろうか。まず至誠心について『選択集』『三心釈』で善導と同じように真実心として定義し、私釈で『観経疏』『至誠心釈』の

外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ³⁴
の部分

外相と内心の不調の意なり。(中略)もしそれ外を翻じて内に蓄へば、まことに出要に備ふべし。(中略)内を翻じて外に播さば、また出要に足りぬべし。³⁵

として、内と外とが一致し虚仮を離れる心が至誠心であると理解している。さらに、『往生大要鈔』に

所詮はただわれらのごときの凡夫、をのをの分につけて、強弱真実の心をおこすを、至誠心となつけたると

こそ、善導の釋の心は見えたれ。³⁶

としてそれぞれの機に応じて真実心を起こすことを説いている。

次に深心について、法然は『選択集』『三心釈』で

深信の心なり³⁷

と定義し、私積で

生死の家には疑をもつて所止となし、涅槃の城には信をもつて能入となす。ゆゑにいま二種の信心を建立して、九品の往生を決定するものなり。⁸⁸

として深信を涅槃の因と説いている。さらに、『往生大要鈔』で、

まづ二種の信心をたつる事は、そのおもむきこれひとつなり。すなはち二の信心といふは、はじめにわが身は煩惱罪惡の凡夫也。火宅をいでず出離の縁なしと信ぜよといひ、つぎには決定往生すべき身なりと信じて一念もうたがふべからず(中略)はじめにはわが身のほどを信じ、のちにはほとけの願を信ずる也。ただしのちの信心を決定せしめんがために、はじめの信心をばあぐる也。⁸⁹

と二種深信の関係について、機の深信が法の深信を成立させる前後関係があるとし、深心の中心は法の深信であると説いている。二種深信の関係については善導においては明確には説かれておらず、真宗の伝統的解釈においては機の深信と法の深信とが並立であるという二種一具の関係であるとする点では善導・法然・親鸞において深心解釈は大きく異なっているとみられる。

次に回向発願心について、『選択集』「三心積」で

別の積を俟つべからず。⁹⁰

と示し、善導の回向発願心理解をそのまま受けるが、『三心科簡』において

過去今生の諸善とは、三心已前の功德を取り返して極樂に回向せよと云う也。全く三心の後に諸善を行ぜよ

と云うには非らざる也。ト

と示していることから、念仏行に帰入する以前に積んだ善根や、以後において縁に依って積むことになる善根は回向するべきではあるが、あえて諸行を修める必要はないとしている。

法然にとって『観経』の三心は、凡夫が具足すべきものとしたうえで、その中心を深心として理解されていた。また、『観経』の三心は『大経』の三心と一致したものとしても理解していた。そして三心のそれぞれに関して具体的には善導の理解を受け入れながらも私釈において法然独自の解釈を加えている。

第二節 顕彰隠密

法然は『観経』三心と『大経』三心とを結びつけたのであったが、表面上では『観経』の三心は自ら発する三心に基づいて行を修めることを説いているようにみられ、『大経』に説かれる他力の信としての三心とは異なるようにみられる。

親鸞は『観経』を理解するにあたって、『観経』は顕彰隠密の經典として解釈している。それは、『観経』流通分に、

仏、阿難に告げたまはく、「なんぢよくこの語を持て。この語を持てといふは、すなはちこれ無量寿仏の名を持てとなり」と。⁴²

と『観経』正宗分において説かれている定散二善の行ではなく、念仏を立てられてあるからである。これは正宗分の第七華座観での住立空中尊に説かれている弘願他力念仏である。

さらに親鸞は『顕浄土真実教行証文類』(以下『教行信証』とする)の「化巻」において、『大経』三心と『観経』三心との一異の問答をおいた後に、

頭といふは、すなはち定散諸善を顕し、三輩・三心を開く。(中略)これはこの『経』(観経)の意なり。すなはちこれ頭の義なり。彰といふは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。(中略)これすなはちこの『経』(観経)の隱彰の義なり。⁴³

とあるように『観経』には表面に定散二善の行による往生について説いているが、裏面には弘願他力念仏について説かれているというのである。つまり『観経』の表面には定散二善が説かれているが、それは要門として仏の本願である弘願他力念仏に誘引するために説かれているに過ぎないとするのである。よって、親鸞の顕彰隱密とする『観経』解釈からすれば、『観経』の三心はそれぞれの心を衆生が起こして浄土往生の行を修めるように説いているが、この経の隱の意からすれば三心は阿弥陀仏によって回向された他力の信心であるとするのである。

そして『教行信証』「化巻」において、

まことに知んぬ、これいましこの『経』(観経)に顕彰隱密の義あることを。二経(大経・観経)の三心、まさに一異を談ぜんとす、よく思量すべきなり。『大経』・『観経』、頭の義によれば異なり、彰の義によれば一なり、知るべし。⁴⁴

と示し、『観経』三心は頭の義によれば『大経』三心と異なるものように説かれているが、『観経』三心の隠の義によればそれは他力について説かれており一致するとしている。さらに、

またこの『経』（観経）に真実あり。（中略）報土の真因は信樂を正とするがゆゑなり。ここをもつて『大経』には「信樂」とのたまへり、如来の誓願、疑蓋雑はることなきがゆゑに信とのたまへるなり。『観経』には「深心」と説けり、諸機の浅信に対せるがゆゑに深とのたまへるなり。『小本』（小経）には「一心」とのたまへり、二行雑はることなきがゆゑに一とのたまへるなり。ま

と示していることから、親鸞は『大経』の信樂・『観経』の深心・『仏説阿弥陀経』の一心が同一であり、三心の中心として理解していたといえる。

よつて親鸞の基本的な『観経』三心理解は、表面においては定散二善の行が説かれているが、仏の本意は弘願他力念仏の法であるとするのである。さらにその中心は深心であり『大経』の信樂と対応していると理解している。

第三節 訓み換え

親鸞の『観経』三心の基本的理解は、『大経』と一致するものであり、『大経』三心の中心は信樂であり、『観経』三心については信樂に対応する深心が中心であった。このことをふまえて親鸞が善導の三心理解をどのように受

容したのかみていきたい。

親鸞は『教行信証』『信巻』において善導の『観経疏』『散善義』から三心について多く引用しているが、これには親鸞独自の訓点の付け方をした訓み換えや省略した点がみられる。まず至誠心について、

かならず真実心のうちになしたまへるを須めんことを明かさんと欲ふ。(中略)内に虚仮を懐いて、貪瞋・邪偽・奸詐百端にして悪性侵めがたし、事、蛇蝎に同じ。⁵⁵

と『観経疏』から引用しながらも訓を換えている。この訓み換えによって至誠心の内容は阿弥陀仏の真実心に基づく行道が往生浄土の行道として成立するのであり、また自己の存在が真実心が起こりうることにない存在であると明かしている。

深心についても『観経疏』『散善義』から引用しているが、

四十八願は衆生を摂受して、疑なく⁵⁶

と訓み換えをし、善導の法の深信では阿弥陀仏によって衆生が摂取されることを信知することであったのを、阿弥陀仏から回向された信によって往生を得ると信じるという構造に転じ、「二種の深信は衆生が信樂を獲得するに先行して、本願の大悲心に基づいた機・法の心としてしているのである。」⁴⁸

回向発願心については、

回向したまえる願を須めて得生の想をなせ。⁴⁹

と訓み換えをし、善導においては、

また回向発願して生ぜん願ずるものは、かならずすべからく決定真実心のうちに回向し願じて、得生の想をなすべし。⁵⁰

と衆生の行為としての回向発願心であったのを、親鸞は主体を転じさせて、回向するのは阿弥陀仏であるとしている。そして回向発願心は欲生心と一致するのであるから、親鸞にとって回向発願心は阿弥陀仏から回向された願生心となる。

親鸞は、『観経疏』「三心釈」に独自の訓み換えを行うことで、『観経』三心を阿弥陀仏の発す心であるということと、自己の現実相がけつして自力では悟ることができないことの二点を強調している。これは同時に『観経』三心を阿弥陀仏の側から見たものとすることで他力の信としての『大経』三心と論理的に一致にさせている。

結論

善導の『観経』三心理解では、至誠心についてはそれが真実心であり、真実心の有無が浄土往生のための真実の行道として成立するための前提条件であるとしていた。深心については深く信じる心と定義して、その内容として二種深心を明かして、自己が出離の縁のない存在であるという真実相について信知する機の深信と、阿弥陀

仏の法によって自己が救われるという法の深信のことを明かしている。回向発願心は一切の善根を回向して浄土往生を願求する願生心であった。

善導の三心の相互関係については、至誠心に深心が内包される関係であり、その二心は帰結するところは回向発願心であり、善導の行道体系からも三心は安心であるから善導は三心を行道の心構えとしての願生心として位置付けていた。

善導は深心の内容として二種深信を挙げ、そのうちの機の深信によって自己の真相を示している。また、『観経疏』「玄義分」で阿弥陀仏の救済対象を示し、『観経疏』の結びで阿弥陀仏の本願に順次した行道が称名念仏であるとしている。よって善導は機の深信で挙げたような自己が修めるべき行は称名行であると主張している。

また、至誠心において真実心に基づいた三業行を修めることを勧めている。これらの行の関係性は深心が至誠心に内包される関係であると考えた場合、三業行に称名行が内包され、それは善導の五正行とそれに内包される正定業としての称名行との関係に一致するようにみられる。

以上のことから善導は三心によって、願生心に基づいた実践行としての称名行を主張していたといえる。

法然においては、善導の三心理解を基本としながらもその中心は深心であると理解し、三心の具足は浄土往生の行道に必要であるとしている。さらに私積で法然独自の『観経』三心観を付け加えている。また、法然は『観経』三心と『大経』三心とを同一と理解していた。

親鸞においては『観経』三心を阿弥陀仏の側からとらえていることから、親鸞の主張は阿弥陀仏の他力によ

る救済が中心であることは明らかである。また、訓み換えによつて自力では悟りを開くことはできないことと、阿弥陀仏による他力の救済を徹底・深化したとみられる。

善導・法然・親鸞において大きく異なっていることは、至誠心と深心の解釈の部分である。まずこの二心の主体については善導・法然では衆生の側として捉えるが、親鸞は阿弥陀仏の側として捉えている。

次に真実心と機の深信について、善導の場合では深心が至誠心に内包されるとするならば、二心の同時成立は可能になるが、あくまでも善導の自己内省が軽視されていないとしても主張の中心は阿弥陀仏の願に順ずる称名念仏の実践にあつたとみられる。法然は、それぞれの機に応じた真実心があることと、二心の同時成立が可能になるが、法然は深心を中心とした信心を重要視していたとみられる。親鸞においては、二心を阿弥陀仏の側から捉えることで、二心は同時成立が可能になり、阿弥陀仏による他力の救済と自力による往生の否定が同時に強調されることになる。

以上のことから、親鸞の三心理解に関する独自性は、三心の主体の視点を明確に阿弥陀仏の側へと衆生の側から転じたことにある。またこれにより、善導・法然において三心は衆生の発すものであり自力としても捉えられかねない部分^②を否定し、一切の自力を否定して他力による救済が真実の浄土往生の道であると強調して主張している。

【註】

1 『観無量寿経』「一者至誠心、二者深心、三者廻向発願心。」（『真宗全』一・六〇頁）

2 『註釈版七祖篇』四四五頁

3 『註釈版七祖篇』六五四頁

4 『註釈版七祖篇』四五七頁

5 『註釈版七祖篇』六五四頁

6 機の深信と法の深信については法然教学においては先が機の深信であり、後が法の深信であるとする前後関係であるとされ、真宗の伝統的解釈では二種一具の同列の関係とされている。また、前の二種深信と後の五種深信の関係については、「この五種の深信は前の二種の深信に摂まるものであるとはしても、それについてはまた従来さまざまな見解が試みられており、後の五種の深信は前の二種深信の全体を開いて明かしたものとす説、後の五種の中第三深信より第六深信までは法の深信を開いて示したものとす説、また後の五種深信すべてが法の深信を開いて明かしたものとす説など、諸説みられる。」（信楽峻磨『浄土教における信の研究』三五五頁～三五六頁）

7 『註釈版七祖篇』四五七頁

8 『註釈版七祖篇』四六四頁

9 『註釈版七祖篇』六五四頁

10 『註釈版七祖篇』六二八頁

11 『註釈版七祖篇』五〇二頁

12 「そこでこの隋、唐の仏教の性格についてみるに、この時代には仏教が隆盛したといっても、それは出家者の仏教として、あるいはまたある特定の知識階級の仏教としてであって、一般の民衆に、その高遠な仏教の教理が

ただちに受容されていったわけではない。(中略)民衆の理解した仏教とは、因果応報、来世転生の思想に集約された仏教であって、(中略)隋、唐におけるめざましい浄土教の流行も、このような思想背景によるものと思われる。」信楽峻磨『講座 親鸞の思想6』一五七頁～一五八頁

13 『註釈版七祖篇』六五四頁

14 『註釈版七祖篇』四五五頁

15 『註釈版七祖篇』四六三頁

16 『註釈版七祖篇』六五六頁

17 『註釈版七祖篇』六二九頁

18 『註釈版七祖篇』七四五頁

19 『註釈版七祖篇』七九二頁

20 信楽峻磨『講座 親鸞の思想6』一五八頁

21 『註釈版七祖篇』四六四頁

22 『註釈版七祖篇』四五五頁

23 『註釈版七祖篇』六五四頁

24 矢田了章氏は「二種深信の教理史的考察 成立とその背景」において、二種深信の相互関係について真宗伝統の二種一具という解釈を、善導の深心解釈に当てはめることによって「善導の三心は、至誠心と回向発願心においては虚仮不実ではない真実なる心での往生行の実践を勧め、深心においては真実なる心の全くないことの信知を説くこととなり、分裂状態に陥る」(矢田了章「二種深信の教理史的考察 成立とその背景」)とし、機の深信と法の深信の機能が止罪・善心相続であり、善導の二種深信解釈を前後関係とすること、至誠心の廃悪修善という構造と一致するとして、至誠心と深心の同時成立の整合性を主張している。

25 『註釈版七祖篇』五〇〇頁

26 『註釈版七祖篇』三一二頁

27 『註釈版七祖篇』四五六頁

- 28 『註釈版七祖篇』四七八頁
- 29 矢田了章「二種深信の教理史的考察」及び「『教行信証』信巻における善導教学の受容について」
- 30 『註釈版七祖篇』一二三二頁
- 31 『註釈版七祖篇』一二四八頁
- 32 『法然上人全集』一二六頁
- 33 『法然上人全集』三二頁
- 34 『註釈版七祖篇』四五五頁
- 35 『註釈版七祖篇』一二四八
- 36 『法然上人全集』五三頁
- 37 『註釈版七祖篇』一二四八頁
- 38 『註釈版七祖篇』一二四八頁
- 39 『法然上人全集』五八頁
- 40 『註釈版七祖篇』一二四九頁
- 41 『法然上人全集』四四九頁
- 42 『註釈版』一一七頁
- 43 『註釈版』三八二頁
- 44 『註釈版』三八三頁
- 45 『註釈版』三九三頁
- 46 『註釈版』一一六頁
- 47 『註釈版』一一八頁
- 48 武田晋「法然と親鸞の『観経』三心観」
- 49 『註釈版』一一一頁
- 50 『註釈版七祖篇』四六四頁

23 善導・法然の主張の中心が他力の救済であり、三心は称名念仏行の論理的成立を示す一部分であったとしても、三心自体には衆生が発すというところに自力的側面がみられる可能性を含んでいる。

【参考文献】

著書

- 岸覚勇 『善導教学の研究』 記主禪師讃仰会 一九六四年
- 桐溪順忍 『教行信証に聞く』 中巻・別巻 教育新潮社 一九七八年
- 大原性實 『善導教学の研究』 永田文昌堂 一九七四年
- 信楽峻麿 『浄土教における信の研究』 永田文昌堂 一九七五年
- 宮城顛・山本仏骨・信楽峻麿 『講座 親鸞の思想6』 教育新潮社 一九七八年
- 藤原幸章 『善導浄土教の研究』 法蔵館 一九八五年
- 信楽峻麿 『親鸞における信の研究』 永田文昌堂 一九九〇年
- 廣瀬杲 『観経四帖疏講義 散善義Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ』 法蔵館 一九九五年
- 村上速水 『教行信証を学ぶ 親鸞教義の基本構造』 永田文昌堂 一九九六年
- 藤原浄彦 『法然浄土教の宗教思想』 平樂寺書店 二〇〇三年

- 藤原凌雪 「善導教学と三心積の地位」 真宗学 三七 一九六七年
- 矢田了章 『教行信証』信巻における善導教学の受容について」 真宗研究 八三 一九七四年
- 稲葉秀賢 「二種深信の意義」 親鸞教学 二八 一九七六年
- 曾我量深 「深く信ずる心」 親鸞教学 三一 一九七七年
- 森三樹三郎 「中国思想史上における善導の地位」 『善導教学の研究』佛教大学善導教学研究会編（東洋文化出版 一九八〇年）
- 坪井俊映 「善導教学における三心積の形成」 『善導教学の研究』佛教大学善導教学研究会編（東洋文化出版 一九八〇年）
- 矢田了章 「二種深信の教理史的考察 成立とその背景」 真宗学 八三 一九九〇年
- 林智康 「真宗の信心と二種深信」 龍谷紀要 一五 一九九四年
- 藤澤信照 「信巻」大信積の研究 三一問答の設意について」 宗学院論集 六八 一九九六年
- 中臣至 「法然と親鸞の三心積」 印度學佛教學研究 四七 一九九九年
- 岡本法治 「本願力回向の開顯 その1 三一問答の縁由」 竜谷教学 三六 二〇〇一年
- 武田晋 「法然と親鸞の『觀經』三心觀」 真宗学 一〇九・一一〇 二〇〇四年
- 林智康 『愚禿鈔』と『觀經疏』三心積」 真宗学 一〇九・一一〇 二〇〇四年

清水谷正尊

「至誠心積における真実の意義」

眞宗研究

五〇

二〇〇六年

安方哲爾

「信卷」三二一問答の背景について」

眞宗研究

五四

二〇一〇年