『唯信鈔文意』における三心の解釈についての一考察

――「観経の三心をえてのちに」を中心に――

近藤義行

序論

親鸞（一一七三―一二六二）には、順縁・逆縁を問わず、信心獲得へ関わってくる全ての人を「還相の菩薩」として受け止めていく思想がある。そのことと関連して、『教行信証』「化身土巻」には次のような文言がある。

凡就二一代ノ教一、於二此界中一入聖得果名二聖道門一、云二難行道一。就二此門中一、有二大・小、漸・頓、一乗・二乗・三乗、権・実、顕・蜜、竪出・竪超一。則是自力利他教化地、方便権門之道路也①

「自力利他教化地、方便権門之道路」という言葉があることに注目したい。右の引文では、「利他教化地」という還相の位相にある菩薩が、衆生を真実に導く為に仮に用いる教えが、聖道門の教えであると説示されている。②安冨信哉は、

仏教が方便門を持ち、またプロセス的な意味を持っているということは、わたしたちがこれから宗教というもの、浄土真宗の信仰を世界の方々に語っていくときに非常に大切な意味を持つのではないかと思います。③

と述べている。そして、親鸞の教学を「「方便引入の教学」といってもいいかと思う④」と説示する。「方便引入」とは、あらゆる手段をめぐらして、人びとを真実の仏道に引き入れることである。⑤筆者は、安冨の視点に示唆を受けて、親鸞浄土教の利他思想を考察する際に、方便引入としての「要門」「真門」といわれる法門が建てられている事実にこそ、利他・慈悲の力点があると考えてみたい。筆者は、「方便引入の教学」という視点から親鸞の著作を読み込むことで、親鸞浄土教における利他・慈悲の構造を窺っていきたいと構想している。以上のような問題意識を持ちつつ、親鸞の著作を確かめていきたい。本論ではその手続きの一環として、『唯信鈔文意』にある「『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを、一心をうるとは申すなり⑥」という言葉について考察する。

次に、本論の目的と方法を述べる。親鸞の『唯信鈔文意』は、法

然門下の先輩にあたる聖覚（一一六七―一二三五）の著作である『唯信鈔』について、註釈を施した書である。『唯信鈔文意』は、『唯信鈔』全体の解説というより、『唯信鈔』のなかに引用されている漢文の註釈となっている。しかし、その内容は『唯信鈔』と大きく異なる。例えば、善導（六一三―六八一）『往生礼讃』の前序の文「具此三心　必得往生也　若少一心　即不得生」⑦についての解釈する箇所に関して、『唯信鈔』の文脈では『観無量寿経』（以下『観経』）の三心および一心のことを述べているにもかかわらず、親鸞はその一心を、『無量寿経』（以下『大経』）に説かれる信心として、意味を転じて釈している。聖覚が『唯信鈔』で説示した意味とは異なっていることが注意される。さらに、「『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうる」の中に「えてのちに」とあるように、時間的前後関係があるように読めることも、『唯信鈔』には見られなかった点である。本論は、親鸞が説示する「『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを、一心をうるとは申すなり」の文言をどのように理解すべきか、親鸞の意図を考察することを目的とする。また、三心と一心の問題について、聖覚・親鸞のそれぞれがどう理解したかについて比較しつつ考察することを本論の目的とする。その際、まずは聖覚『唯信鈔』、親鸞『唯信鈔文意』における三心理解の説示を窺う。そして、先行研究において「観経の三心をえてのちに」がどのように理解されてきたかということを確かめていく。

一章　『唯信鈔』と『唯信鈔文意』の本文

考察に入る前に、あらためて今回取り上げる文言が現れる『唯信鈔文意』および、『唯信鈔文意』に対応している『唯信鈔』の箇所について、本文を確かめたい。

《聖覚『唯信鈔』》

つぎに念仏を申さんには、三心を具すべし。ただ名号をとなふることは、たれの人か一念・十念の功をそなへざる。しかはあれども、往生するものはきはめてまれなり。これすなはち三心を具せざるによりてなり。『観無量寿経』にいはく、「具三心者必生彼国」といへり。善導の釈にいはく、「具此三心必得往生也　若少一心即不得生」といへり。三心のなかに一心かけぬれば、生るることを得ずといふ。世の中に弥陀の名号をとなふる人おほけれども、往生する人のかたきは、この三心を具せざるゆゑなりとこころうべし。⑧

と述べられており、それ以降『観経』に説かれる至誠心、深心、回向発願心のそれぞれについて説明が加えられていく。ここで語られているのは、あくまでも『観経』の三心と一心である。

《親鸞『唯信鈔文意』》

「具三心者必生彼国」といふは、三心を具すればかならずかの国に生るとなり。しかれば善導は、「具此三心　必得往生也　若少一心即不得生」とのたまへり。「具此三心」といふは、三

つの心を具すべしとなり。「必得往生」といふは、「必」はかならずといふ、「得」はうるといふ、うるといふは往生をうるとなり。「若少一心」といふは、「若」はもしといふ、ごとしといふ、「少」はかくるといふ、すくなしといふ。一心かけぬれば生れずといふなり。一心かくるといふは信心のかくるなり、信心かくといふは、本願真実の三信心のかくるなり。『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを一心をうるとは申すなり。このゆゑに『大経』の三信心をえざるをば一心かくると申すなり。この一心かけぬれば真の報土に生れずといふなり。⑨

ここでの一心は『観経』の至誠心・深心・回向発願心の三心の一心ではなく、『大経』の十八願に説示される、至心・信楽・欲生の三信心である。この真実信心によらなければ真実の報土へは往生できないと示されている。もともとの『往生礼讃』の文では『観経』の三心のことを論じる内容であった。また、『唯信鈔』でもあくまで『観経』の三心と一心について話していたのに、親鸞は『大経』に説かれる信心の話にスライドさせている。どのような意図で『唯信鈔』の意味を転じて説かれたのかという疑問が出てくる。また、親鸞思想の中には、『観経』、『大経』それぞれに対応する「三心」、「一心」という概念が存在するため、意味を取る際に、注意を必要とするといえよう。次に、聖覚の三心の理解を確かめたい。

二章．聖覚の三心理解

一節．二つの三心

先に述べたように、『唯信鈔』にある三心は、『観経』に説かれる三心のことである。『観経』に、

「上品上生」というは、もし衆生ありて、かの国に生まれんと願ずれば、三種の心を発してすなわち往生す。何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり。三心を具すれば、必ずかの国に生ず。⑩

と説かれるがごとく、至誠心・深心・回向発願心の三つである。一方、親鸞は『大経』法蔵菩薩の誓願の第十八願に、

たとい我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信楽して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれずは、正覚を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く。⑪

と説かれる、至心・信楽・欲生のことを三信心と示していく。『教行信証』「信巻」に三信心について詳しく説示されているが、三信心のことが「三心」ともいわれる。⑫

二節．聖覚の三心理解

次に、聖覚の『唯信鈔』における、三心の理解を確かめる。聖覚の三心に関しての説示のいくつかを見てみたい。⑬

① 念仏をもうさんには、三心を具すべし。ただ名号をとなうるこ

とは、たれの人か一念・十念の功をそなえざる。しかはあれども、往生するものはきわめてまれなり。これすなわち三心を具せざるによりてなり。[14]

② 『観無量寿経』にいはく、「具三心者必生彼国」といへり。善導の釈にいはく、「具此三心　必得往生也　若少一心　即不得生」といへり。[15]

③ 三心の中に一心かけぬれば、うまることをえずという。世の中に弥陀の名号をとなうる人おおけれども、往生する人のかたきは、この三心を具せざるゆえないとこころうべし。その三心というは、ひとつには至誠心…中略…ふたつに深心というは、信心なり…中略…みつには回向発願心……[16]

①③で、念仏をするとしても、三心（至誠心・深心・回向発願心）を備えなければならないという。つまり、三心の中の一心でも欠いたら浄土に生まれることは出来ないと説くのである。聖覚は②の部分で、『観経』の「三心を具すれば、必ずかの国に生ず」の文を引用する。先行研究では、これは、往生のためには、ただ口業に念仏を称えるのみでは、十分ではなく、三心を具足しなければならないということを教証としてあげたものとおさえられている。[17]

つづけて、聖覚は、『唯信鈔』の中で「善導の釈にいわく」として、善導（六一三―六八一）の『往生礼讃』の文「具此三心　必得往生也　若少一心　即不得生」を引用し、念仏に伴う心として、三心が不可欠であることを重ねて注意していくのである。

では、三心を備えるにはどうすればいいのか、聖覚は『唯信鈔』の中で次のように語っている、

信心決定しぬれば、三心おのづからそなはる。本願を信ずることまことなれば、虚仮のこころなし。浄土まつこと疑なければ、回向のおもひあり。このゆゑに三心ことなるに似たれども、みな信心にそなはれるなり。[18]

三心の中の「信心」つまり、「深心」に三心がおのずから具わると説いている。至誠心・深心・回向発願心は三つの心が分かれているのではなく、それらすべてが深心に帰すると説示されるのである。

先行研究では、法然が深心を三心の中心に考えることを受けて、聖覚は法然とほぼ同様の立場を示していることが指摘されている。[19]

以上、簡単ではあるが聖覚の三心理解を確かめた。

三章．親鸞の三心理解

一節．『唯信鈔文意』における親鸞の三心理解

本節において、親鸞の三心理解を確かめていきたい。

一項．和語の聖教における「えてのちに」「のちに」の用例

親鸞著作における「えてのちに」・「のちに」という言葉の意味を確かめておきたい。まず「のち」の語意について、一般的了解を確かめてみよう。①時間的に、ある時点のあと。後刻。②将来。行く末。③特に、死後。④来世。後世。⑤後胤。⑥二つあるもののうち、

時間・順序などについての後者。（『角川古語大辞典』第四巻[20]）

親鸞著作の和語の聖教に限って、「えてのちに」の用例を確認すると、『尊号真像銘文』に一回、『一念多念文意』に一回、『唯信鈔文意』に五回見られる。

『尊号真像銘文』には「「大慶」は、おほきにうべきことをえてのちによろこぶといふなり。[21]」という形で「えてのちに」があらわれる。ここでは、得なければならないこと、つまりここでは信心をすでに得て、大いに喜ぶということの次第を表しており、古語辞典でいえば、「時間的に、ある時点のあと」に当てはまる用例といえよう。

『一念多念文意』のにおいて、次のように述べている。

「歓喜踊躍乃至一念」というは、「歓喜」は、うべきことをえてんずと、さきだちて、かねてよろこぶこころなり。「踊」は、天におどるという、「躍」は、地におどるという、よろこぶこころのきわまりなきかたちなり。慶楽するありさまをあらわすなり。「慶」は、うべきことをえて、のちによろこぶこころなり。「楽」は、たのしむこころなり。これは、正定聚のくらいをうるかたちをあらわすなり。[22]

親鸞はここで、歓喜というよろこびが、われわれが正定聚のくらいを得ることにかかわってのよろこびであると説示しているが、「慶」に関しては、うべきこと、つまり信心をえてそののちによろこぶこころだという。やはりここにも、時間的な次第があらわされている。これも、「時間的に、ある時点のあと」の意味え「のちに」が使われているといえよう。

『唯信鈔文意』の用例も確かめておきたい。

かやうのさまざまの戒品をたもてるいみじきひとびとも、他力真実の信心をえてのちに真実報土には往生をとぐるなり。みづからの、おのおのの戒善、おのおのの自力の信、自力の善にては実報土には生まれずとなり。[23]

さまざまな戒律をたもっている立派な人々であっても、本願他力の真実を得て、はじめて真実の浄土に往生を遂げることができるということが語られている。信心を得て、そして往生を遂げるという事の次第、順序を表している。これも①の意味といえよう。また、

この信心うるを慶喜といふなり。慶喜するひとは諸仏とひとしきひととなづく。慶はよろこぶといふ、信心をえてのちによろこぶなり。喜はこころのうちによろこぶこころたえずしてつねなるをいふ。うべきことをえてのちに、身にもこころにもよろこぶこころなり。[24]

と語られる。親鸞はここでまず「慶」と「喜」を分けて解釈していく。「慶」をまず、信心をすでに得て、喜ぶことだと説示する。そして、慶喜とは、えなければならないものをうることが出来たのだと、えて後に身にも心にもよろこぶこころであるという。やはりここにおいても「えてのちに」はあきらかに、時間的な次第、つまり①の意味を表しているのである。『観経』の三心をえてのちに『大

経』の三信心をうるを、一心をうるとは申すなり」に関しては、後に取りあげることとして、残りの一か所は、

雑行雑修して定機・散機の人、他力の信心かけたるゆゑに、多生曠劫をへて他力の一心をえてのちに真実報土に生るべきゆゑに、すなはち生れずといふなり。[25]

ここで親鸞は、さまざま行を修めて浄土に往生しようとする自力のものは、他力の信心が欠けている。そのために、多くの生まれ変わり死に変わりをしてはかり知れない時を経て、他力の一心を得た後に真実の報土に生まれることができると説いているのである。これもやはり「時間的に、ある時点のあと」の意味となっている。

また、「のち」という言葉が和語の聖教にあらわれる個所を確認すると、既に上記の「えてのちに」で示される部分を除いて十四か所ある。そのうち、十三か所に関して「時間的に、ある時点のあと」の意味で使われている。一か所、『御消息集』十三通において、「②将来。行く末。」という意味で「のち」という言葉が使われている部分がある。「念仏を御こゝろにいれてつねにまふして、念仏そしらんひとびと、この世・のちの世までのことを、いのりあはせたまふべくさふらう[26]」と示されている。

このように、親鸞が「えてのちに」と用いる場合、基本的には「時間的に、ある時点のあと」という意味だと考えられる。以上、親鸞著作における「えてのちに」の用例について確かめてきた。このことを念頭に次に、親鸞の三心理解を確かめていきたい。

二項.『唯信鈔文意』における親鸞の三心理解

あらためて、『唯信鈔文意』を確認する。親鸞は、先に挙げた『唯信鈔』に引用される、『往生礼讃』の漢文「具此三心…中略…即不得生」を註釈していく部分で、次のように述べるのである。

「具三心者必生彼国」といふは、三心を具すればかならずかの国に生まるとなり。しかれば善導は、「具此三心　必得往生也若少一心　即不得生」とのたまへり。…中略…一心かけぬればうまれずというなり。一心かくるというは、信心のかくるなり。信心かくというは、本願真実の三信のかくるなり。『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを一信をうるとは申すなり。このゆえに大経の三信心をえざるをば一心かくると申すなり。この一心かけぬれば真の報土に生まれずといふなり。[27]

ここで、親鸞がいう一心は『観経』の至誠心・深心・回向発願心の三心中の一心でなく、『大経』十八願文中の至心・信楽・欲生の三信心である。[28]この『大経』所説の真実信心に依らなければ、真実報土へは往生できないと示されている。元の『往生礼讃』の文では『観経』の三心のことを論じていた。また『唯信鈔』でもあくまで『観経』の三心について論じるのだが、親鸞は『大経』の三信心と一心の話にスライドさせている。以下、なぜこのように説くのかという点について考察したい。

その前に、前提として、親鸞義においては、『大経』十八願に説かれる三信心は、信楽の一心に摂まることが知られている。例えば、

普賢晃寿は、本鈔当該部の一心について、

『大経』第十八願の至心・信楽・欲生の三信である。この三信心は他力回向の信であり、名号を領納する信楽の一心のほかはない。その信楽の義を開出したのが、前後の至心と欲生の二心であり、この二心は信楽の一心に摂まるのである。[29]

と論じている。以上の前提をおさえたうえで、本鈔における親鸞の三心理解を考察する。

多くの先行研究において、親鸞が一心を『大経』十八願に説かれる信心としたことの理由は「化身土巻」に述べられていると指摘される。[30]「化身土巻」に次の文言がある。

釈家の意に依って、『無量寿経観経』を案ずれば、顕彰隠密の義あり…中略…

二経の三心、顕の義に依れば異なり。彰の義に依れば一なり。[31]

親鸞は、『観経』について隠顕を見ていく。[32]三心を隠彰義において見るならば、『大経』の三心と『観経』の三心とをいずれも他力の三心と見るのである。[33]『無量寿仏観経』（『観経』）を読み解けば「顕彰隠密の義」、つまり表面的な意味とは別に隠れた意味があるという「顕」つまり経典に顕著に読みとられる表面的な意味においては『大経』の三信心と『観経』の三心は異なっているが、「彰」つまり、経言の裏に隠された釈尊の真意からすれば同一だという。

親鸞は『観経』の仏の説法を「顕」の立場においては以下のような内容としてとらえている。

「顕」というは、すなわち定散諸善を顕し、三輩・三心を開く。[34]

仏は韋提希に向かって定散の諸善と三輩・三心の説法をしていると捉えるのである。親鸞は『一念多念文意』において、定善・散善を次のように規定している、

定善は、十三観なり　散善は、三福九品の諸善なり[35]

そして、定善・散善について「化身土文類」で、

しかるに二善・三福は報土の真因にあらず、諸機の三心は自利各別にして利他の一心にあらず。[36]

『唯信鈔文意』では、『観経』の隠顕の立場からこの三心を解するのである。『観経』の三心は顕では、定機、散機の自力の三心であって自利各別。[37]これに対して、「隠」では、利他の一心と示されていて、『大経』の三信と同一であるとする。いまここでは、親鸞は一心がかけるとは本願真実の三信の欠けることであると説明している。親鸞は一心について、次のように述べている、

この一心は横超の信心なり。横はよこさまといふ、超はこえてといふ、よろづの法にすぐれて、すみやかにとく生死海をこえて、仏果にいたるがゆえに超とまふすなり。これすなわち大悲誓願力なるがゆえなり。この信心は摂取のゆへに金剛心となれり。これは『大経』の本願の三信心なり。[38]

この信心は凡夫の自力の心ではなくて、他力であり、横超の金剛心であるという。

『観経』と『大経』の三心（三信）については『愚禿鈔』（下）に

も、

おおよそ心について二種の三心あり。一には自利の三心、二には利他の三信なり。また二種の往生あり。一は即往生、二は便往生なり。ひそかに『観経』の三心往生を案ずれば、これすなわち諸機自力各別の三心なり、『大経』の三信に帰せしめんがためなり、諸機を勧誘して三信に通入せしめんと欲うなり。三信とは、これすなわち金剛の真心・不可思議の信心海なり。また即往生とは、これすなわち難思議往生、真の報土なり。便往生とは、すなわちこれ諸機各別の業因果成の土なり、胎宮・辺地・懈慢界・双樹林下往生なり、また難思往生なりと、知るべしと。[39]

このように説かれており、『観経』の三心の説示は諸機を勧誘し、『大経』の三信に通入せしめんとするものだとおさえられている。また、同じく『唯信鈔文意』で、

『観経』の三心は、定散二機の心なり。定散二善を回して、『大経』の三信をえんとねがう方便の深心と至誠心としるべし。[40]

と語られるように、『観経』の三心を方便であり、『大経』の三信を真実とする。「『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを、一心をうるとは申すなり」ということは、『浄土和讃』に「定散諸機各別の　自力の三心ひるがえし　如来利他の信心に　通入せんとねがうべし」[41]と説かれるが如く、自力の三心をひるがえして、『大経』の三心に通入するのであり、親鸞は『観経』の三心を方便と位置付けている。『観経』の三心については、「化身土巻」において以下のようにおさえられている。

諸機の三心は自利各別にして利他の一心にあらず。如来の異の方便、欣慕浄土の善根なり。これはこの経（『観経』：筆者註）の意なり。[42]

「諸機の三心」とは、『観経』に説かれる定散諸善を修する諸々の機根の者という意味である。それは自力で起こした各自バラバラの心であるとまず説かれる。しかし、その三心はまた、如来の特別な方便であり、浄土を願い慕わせる善根であると示されている。

こうした説示からも、親鸞は『観経』の三心を自力の心と見ていることが明らかであるが、単に廃捨したということではなく、そこに如来の利他・方便の意義を見出しているといえよう。[43]

さて、以上の議論を受けていえることは、「『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを、一心をうるとは申すなり」という釈は、聖覚の三心理解を受容しつつ、三心に隠顕を見ていくという、親鸞独特の解釈であるということである。親鸞は、『大経』の三心と『観経』の三心の上に真仮を見るのである。そして、『観経』の三心は真仮に通じており、定散二善と重なる三心は方便の自力の三心と見るのである。一方で、『大経』の三心は三心が即一した、他力の三心と親鸞は見ているのである。[44]

二節．先学における「えてのちに」解釈の諸相

ところで「『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを、一心をうるとは申すなり」の文言中、「えてのちに」の受け止めに関して、先学がどのように解釈しているのかを確かめていく。

まず江戸後期の真宗大谷派の学僧、易行院法海（一七六八―一八三四）の『唯信鈔文意辛巳録』の解釈を見てみたい。法海は、次のように述べている。

コレハ観経ノ三信ハ自利ノ三信。大経ノ三信。利他ノ三心ナリ。コレニ就テ衆生ノ機ニ直入ト廻入トニ二類ガ分レテ。直入ノ機ハ方便ヲヘズニ。本願名号ノ謂レヲ聞キテ。直チニ利他ノ三信ヲウル。又廻入ノ機ハ初ハ観経ノ三心ヲオコシテ。ソレカラ後ニ利他ノ三信ニ通入スル。モト観経ニ説クトコロノ三心ハ。ソノ廻入ノ機ノ為ニ説キタマフモノニシテ。自利ノ三心ヲ説クガ。仏ノ本意デハナイ。如来利他ノ三信ニ通入セシメンタメニ。シバラク表ニ自利ノ三心ヲ説キタマフナリ。今ココハ観経ノ具三心者ノ文ヲ釈スル善導ノ釈文ヲ釈シタマフトコロユヘニ。廻入ノ機ニ約シテ釈シタマフ。ソコデ観経ノ三心ヲエテノチニ等トノタマフ。若少一心ノ一心ハ。大経ノ三心ヲ合シタル信心ノ一コノコトニシテ。コレハ観経ノ説ニ順ジテ。廻入ノ機ニ約シテ云フトキハ。観経ノ自利ノ三心ヲエテ後ニ。大経ノ利他ノ三信心ヲウルヲ一心トノタマフナリト釈シタマフココロナリ。[45]

法海は衆生の機類に二種類あるという。「直入の機」の者は、方便なしですぐに利他の三信を得る。ところが、「廻入の機」の者は最初に『観経』の三心を起こして、その後に、『大経』の三心に入るという。「廻入の機」の者は、どうしても方便の教えを受けて後に、真実の教えを受けるという。そして、仏がしばらく表に説く法が『観経』の三心であるという。「えてのちに」は、「廻入の機」に約したものだという。その後の研究の多くが、この法海の理解を引き継いでいると考えられる。[46]

例えば、吉谷覚寿（一八四三―一九一四）は、『唯信鈔文意略述』の中で次のように述べている。

観経ノ三心ヲエテノチニ大経ノ三信心ヲウル等トハ観経ノ三心ハ要門ヨリ弘願ニ入ラシメンカ為ニ説キタマヘル方便ナレハ漸教廻心ノ機ハ先初ニ観経顕説ノ自力ノ三心ヲ発シソレヨリ後ニ廻心シテ弘願ニ入リ大経ノ三信ヲ得ル其三信即一心ナレハ三信ヲウルヲ一心ヲウルト云ナリ禿鈔下二十三按二観経三心往生一者是則諸機自力各別之三心也為帰二大経三信一也等トアリ知ルヘシ

コノユヘニ大経ノ三信ヲエサルヲ一心カクルトイフナリトハ三信ト一心トハ開合ノ異ナレハ開キタル三信ノ闕ケタル者ナレハ合シタル一心モ闕ケルコト勿論ナリ[47]

吉谷は、漸教廻心の機のものは、まず、観経の「顕説」の自力の三心を起こしてその後に、回心して、大経の三心を得るという。そして、三信と一心は「開合の意」なので、三信が欠ければ一心も欠けると説示する。法海の解釈とほとんど違いは見られない。

また、梅原真隆（一九一九―一九六六）は、

> 然るに、観経に三心を説きたまふは云何、これ大経の三信に帰せしめんための階程（ママ）である。依って「観経ノ三心ヲエテノチニ、大経ノ三信心ヲウルヲ一心ヲウルトマフスナリ」とのべ、さらに「観経ノ三心ハ定散二機ノ心ナリ、定散二善ヲ廻シテ大経ノ三信ヲエムトネガフ方便ノ深心ト至誠心トシルベシ」と辨ぜられてある。[48]

と述べ、観経の三心を説いたのは、大経の三信に衆生を帰せしめるための「階程」であると指摘する。「えてのちに」を「階程」、ある意味で「段階を踏むこと」としてとらえている。[49]

可西大秀[50]は「要門から弘願へ廻入する漸教回心」の機に約して釈したものであるという。『観経』の自利の三心をえて後に、『大経』の利他の三心を獲得するのを一心を獲たというと解釈している。可西も法海・梅原同様、「段階を踏むこと」としてとらえている。普賢晃寿[51]も、自力執心のために真実に直入できない者のための方便の教えが『観経』の三心であると説示する。普賢も階梯という理解をしているといえよう。

阿磨利麿は、

> 「三信心」、なかでも「信楽」＝「一心」は、「仏心」そのものであり、先にふれたようにサンスクリットでいえば「澄浄心」のことである。この「仏心」を手に入れるためには、『観無量寿経』に説く「三心」を一度手に入れてから、あらためて、「信楽」（「澄浄心」）を「称名」によって手に入れる、という経過が、念仏者には必要だと考えられていたのである。なぜ『観無量寿経』の「三心」を経験する必要があるのか、それは「他力」が分かるためであろう。「他力」の必要性は、「自力」を尽くし、挫折した経験があってはじめて了解できる。つまり「他力」にいたるプロセスとして、「自力」の「三心」を経験してみよ、というのである。[52]

と述べており、「えてのちに」に関して、『観無量寿経』の「三心」を一度手に入れたうえで、「挫折した経験」があってはじめて他力の三信心を了解できるという。阿磨もやはり法海・梅原と近い理解をしているが、「自力」を尽くし」「挫折する経験」を他力の理解に至るためには必須と見ている。

また、梯実圓は、

> 「『観経』の三心をえてのちに」とは、いまいったように従仮入真したことを意味しています。この「のち」とは従仮入真、仮より真に入る。『観経』の三心は真仮両通、真仮に通じています。それから『大経』。『大経』でも第十八願の三心は真実に限ります[53]

と述べており、『観経』の三心を「従仮入真」の法として解釈している。従仮入信とは、伝統的に浄土真宗の教学の中で用いられてきた言葉である。未熟の機に応じて仏が施設された教えによって、衆生が仮より真に入らしめられることをいう。

他方、近年、以上の諸理解とやや異なるとらえ方も提出されている。

親鸞仏教センター著『現代語　唯信鈔文意　親鸞思想を読み解く』では、「えてのちに」という言葉は「翻意」というニュアンスの言葉であり、『観経』の三心を翻して、『大経』の三信心をうると理解すべきであり、「順を追ってとか、段階を踏んでという意味ではない」と説示される。[54]なぜそのように考えるのだろうか。まず同書は、『唯信鈔文意』を現代語訳するという課題をもって発行されたものである。同書には、現代語訳化会議での研究員同士の議論のパートが収録されている。また、人物A～Dという四人の対論の形式で表現されているが、注意書きには、「人物A～Dが登場するが、実際の議論の参加者数は変動したため、必ずしも特定の四人とは合致しない。」とある。[55]また、「現代語訳化過程のすべての議論を取り上げたのではなく、特に大切と思われる箇所や、議論が白熱し興味深いと思われた箇所を抜粋し、加筆修正したものである。」と注意されている。現代語訳の完成に至るまでの、途中段階の議論も含んだ表現がなされる同書の性格を考慮しなければならない。しかし、同書には有益な議論を提供してくれる言及が多々見られる。[56]そのため、本論でも、同書の議論を参照したい。

同書では、本論でも見てきたように、三心と三信心をやはり、「顕彰隠密の義」で見る点は変わらない。つまり、表面的な意味では三心と三信心は異なるが、彰の意味からすれば同一と見る。しかし、そのあとに、三心と三信心の同一と、真実信心、一心の関係はどのようなものかという問答が設けられる。そして次のように説示される。

（所員Bの発言と示される個所）最終的には、称名念仏（南無阿弥陀仏と称えること）こそが「一心（真実信心）」であると親鸞はいいたいのでしょう。往生の絶対条件は「真実信心」ですが、称名念仏はその表現なのです。「南無阿弥陀仏」と称えたところに『大経』の「三信心」と『観経』の「三心」が重なっている。だから、称名念仏は「真の報土」に生まれるための「行（おこない）」であるといいたいのでしょう。……称名念仏において「三心」と「三信心」が重なっている、というのが親鸞の考えだとすれば、少なくとも順を追ってとか、段階を踏んでという意味ではなさそうですね。[57]

（所員Aの発言と示される個所）「一心をうる」ことは「『大経』の三信心をうる」ことであり、「この一心かけぬれば、真の報土にうまれずというなり」とありますから、「『大経』の三信心をうる」ことが真の報土に生まれるうえで決定的なことなのですね。「『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうる」という文中でも、「『大経』の三信心をうる」ことに重きが置かれているとすると、「えてのちに」という言葉には「翻意」のニュアンスが含まれているのかもしれませんね。たとえば「『観経』の三心を翻して、『大経』の三信心をうる」とか。[58]

まず、称名念仏において「三心」と「三信心」が重なっているというのが親鸞の考えだと指摘される。また、「一心をうる」ことは「『大経』の三信心をうる」ことであるので、『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうる」の文中でも「『大経』の三信心をうる」ことに重きが置かれているとする。そうすると、「えてのちに」も「翻意」としてとらえるべきであるとされる。[59]やや難解な議論であるが、おそらく、『大経』の三信心と『観経』の三心の重なりの面に力点が置かれており、称名念仏において『大経』の三信心と『観経』の三心は重なることが強調されている。その理解の上で、観経の三心の根底にある、本願他力の信に目覚め翻意するというニュアンスで当該部分を読もうとしていると考える。そうであれば順を追ってとか、段階を踏んでという理解では、親鸞が「えてのちに」と示した意図が読み取り切れないのではないかという主張であろう。なるほど、そうした見方もできると考えるが、同書で「ニュアンス」といわれているように、実際のところ階梯的なとらえ方との違いはやや分かりにくい。例えば、親鸞は『浄土和讃』「観経讃」において、「定散諸機各別の　自力の三心ひるがえし　如来利他の信心に　通入せんとねがふべし」[60]と説示する。親鸞は、『観経』を自力の信心の在り方を示しながらも、自力にとどまってはならないということを説いている経典だと読みとった。そして、『観経』の信心を門として、他力の真実信心の世界に入りたいと願う人になってほしいと説かれた経典が『観経』であると受け止めたのである。

様々な行を説きながら、一先ずは自力の道を歩かせて他力の信に入れしめんという阿弥陀如来の方便があるという見方であろう。[61]ここでは「自力の三心をひるがえす」ことが重要なことであるが、その歩みを「段階的なもの」と読み取ることも不自然なことではないであろう。ただし、まさにそうした「自力の三心」が法として説かれている所に大悲の用きがあると親鸞は受け止めたのだと考える。[62]

このように、「えてのちに」にはいくつかの解釈が存在する。[63]諸師の解釈を概観していえることは次の二点だと考える。①方便として『観経』が説かれており、その方便が真実に誘引していくという点は、どの解釈にも共通している。②しかし、「『観経』の三心をえてのちに」の説示を階梯や段階を踏むことと見るのか、それとも、翻意と見るのかという部分で違いがある。[64]しかし、階梯や段階とみることを翻意ととらえることをあえて分けて、どちらかを廃する必要はないのではないだろうか。両者の理解は重なりを持って、「えてのちに」の表現の中に含まれていると考えることも許されるのではないだろうか。[65]いずれにせよ、先行研究においても、「えてのちに」と説示されるところには、阿弥陀如来の慈悲・方便の意義が読み込まれていると捉えられているといえよう。

三節　方便として『観経』の三心が説かれる背景にある「人間」の問題

以上確かめてきたように、親鸞は、『観経』の三心の上に真仮を

見る独自の論を展開していた。本節では、方便の三心が説かれるに至る人間（衆生）の問題を『唯信鈔文意』に窺いたい。なぜなら親鸞が「『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを、一心をうる」と述べた意図を知るためには、衆生の側の問題（機の問題）もより詳細に検討する必要があると考えるからだ。では、同鈔で衆生の機根についてはどのように説かれているか確認していこう。

『唯信鈔文意』では、「『観経』の三心をえてのちに」の註釈のすぐ後に、

雑行雑修して定機散機の人、他力の信心かけたるゆえに、多生曠劫をへて、他力の一心をえてのちうまるべきゆえに、すなわちうまれずというなり…中略…三信をえんことを、よくよくこころえねがうべきなり。[66]

という文言がある。「えてのちに」に直接関連している機とは定機・散機の人である。定機・散機つまり、『観経』の三心にとどまっている人は、いまだ、観想や道徳的徳目の実践によって浄土に生まれようという自力の心にとどまっており、他力の信が欠けている。[67]そのために、多生曠劫を経て他力の一心を得たのちに浄土に往生できる。であるからこそ、他力の三信心を得るようねがうべきであると説かれていく。また、『唯信鈔文意』では、自力について次のように説かれていた。

自力のこころをすつといふは、やうやうさまざまの大小の聖人・善悪の凡夫の、みづからが身をよしとおもふこころをすて、身をたのまず、あしきこころをさかしくかへりみず、また人をよしあしとおもふこころをすてて、ひとすぢに具縛の凡夫・屠沽の下類、無碍光仏不可思議の誓願、広大智慧の名号を信楽すれば、煩悩を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり。[68]

自力とは、「世の仏号を称念し、余の善根を修行して、わがみをたの」む者と示されている。また、「わがこころをたのむ」というように、仏道実践において自分の努力を頼むという外面的な在り様をいうばかりではなく、仏道を尋ねる自己の心の奥に潜む深い執着・執心[69]でもある。[70]「自力」について親鸞著作では次のように説示されている。

まづ自力と申ことは、行者おのおのの縁にしたがひて、余の仏号を称念し、余の善根を修行して、わがみをたのみ、わがはからひのこころをもて、身口意のみだれごころをつくろい、めでたうなして浄土へ往生せむとおもふを自力と申なり。[71]

自力といふは、わがみをたのみ、わがこころをたのむ、わがさまざまの善根をたのむひとなり。[72]

定機・散機の人が頼んでいるのは、「わが身」であり、「わが心」であり、わが「善根」なのである。また、『唯信鈔文意』の異本（高田派専修寺藏鎌倉時代書写本）には、

この世のひとはいつわり、へつらいのこころのみなりときこえたり。よをすつるも名のこころ、利のこころをさきとする[73]

と、説示される。自己の心には全く真実が欠けていることが示され

ている。そうした自力・不実の心では、一見善に見える行為を積み重ねたとしても、浄土往生は不可能であるという。同鈔には繰り返し、他力真実の信心を得ることが、浄土往生には不可欠と説かれる。

他力真実の信心をえてのちに真実報土には往生をとぐるなり。みづからの、おのおのの戒善、おのおのの自力の信、自力の善にては実報土には生まれずとなり。…中略…真実信心をうれば実報土に生るとをしへたまへるを、浄土真宗の正意とすとしるべしとなり。[74]

以上のように、定機散機の人の中にある執心の深さと、他力真実の信心と自力の信を分けなければいけないことが強調されていくのである。[75]『観経』の定散諸機は、「化身土巻」に、

『観経』の定散諸機は、極重悪人、ただ弥陀を称せよと勧励したまへるなり。[76]

とあるように、定善・散善の機根のものは、極重の悪人は唯だ弥陀を称えよと、勧め励まされているのである。以上の道理が、「『観経』の三心をえてのちに」の後にある、「散善義」の「不得外現賢善精進之相内懐虚仮」の親鸞の註釈にも示されていく。

「不得外現賢善精進之相」といふは、あらはに、かしこきすがた、善人のかたちをあらわすことなかれ、精進なるすがたをしめすことなかれとなり。そのゆへは「内懐虚仮」なればなり。「内」はうちといふ。こゝろのうちに煩悩を具せるゆへに虚なり、仮なり。「虚」はむなしくして実ならぬなり。「仮」はかりにして真ならぬなり。このこゝろはかみにあらわせり。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。しかれば、われらは、善人にもあらず、賢人にもあらず。賢人といふは、かしこくよきひとなり。精進なるこゝろもなし、懈怠のこゝろのみにして、うちはむなしく、いつわり、かざり、へつらうこゝろのみつねにしてつねにして、まことなるこゝろなきみなりとしるべしとなり。[77]

釈されているのは「散善義」至誠心釈の文章である。『唯信鈔』においては、「不得外現賢善精進之相内懐虚仮」の文章は、至誠心とはどのようなものか説明する文脈で引用される。[78]『唯信鈔』においては至誠心が真実の心であり、真実心というものは、不信実の心を捨てて、真実の心をあらわすべしとされる。そして、内心に今生の名利に執着しながら、外相には、世を厭うようなふりをして、外側に善の心があるような尊い人のようなふりをして、内側には不善の心があり、放逸の心もある。こうしたありかたを虚仮の心といい、真実心とは正反対のものであると示す。そしてこうした虚仮の心をひるがえして、真実心の意味を推察してほしい、と示されるのである。続けて、真実心というのは、浄土を求め、汚れた娑婆世界を離れようと願い、「仏の願を信ずること、真実のこころにてあるべしとなり」と、真実心の内容について示されていくのである。そしてその証文として、「不得外現賢善精進之相内懐虚仮」の文章が示さ

れている。『唯信鈔』においては、「外に賢人や善人の精進のすがたを現わして、内に虚仮を抱いてはいけない」という意味で読まれている。

一方、親鸞の理解を確かめると、『教行信証』「信巻」において、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて」[79]と読んでいる。内に虚仮を懐いてはいけないという、元の読み方とは意味が変わってくるのである。『唯信鈔文意』においても親鸞は「信巻」の読みと同様に読んでいる。そして、『唯信鈔文意』では、「不得外現賢善精進之相」と「内懐虚仮」の二句に分けて釈されていく。まず、「あらはに、かしこきすがた、善人のかたちをあらわすことなかれ、精進なるすがたをしめすことなかれとなり」[80]と示されていく。外側に賢い姿や善人の姿や、精進なる姿を示しても、それは偽りでしかありえないという。なぜならばそれは、「内懐虚仮」つまり、「「内」はうちといふ。こゝろのうちに煩悩を具せるゆへに虚なり、仮なり。「虚」はむなしくして実ならぬなり。「仮」はかりにして真ならぬなり」だという。内側に煩悩を具足しており、真実が欠けているからである。このことを親鸞は、「しかれば、われらは、善人にもあらず、賢人にもあらず。賢人といふは、かしこくよきひとなり。精進なるこゝろもなし、懈怠のこゝろのみにして、うちはむなしく、いつわり、かざり、へつらうこゝろのみつねにしてつねにして、まことなるこゝろなきみなりとしるべしとなり」[81]と説示する。ここで、「われらは」といわれるように、個人的な問題ではなく、人間存在の在りようが凝視されているのである。「まことなるこゝろなきみ」と語られるように「身」の問題とされる。真実が欠けているということは、人間存在の厳粛な事実として捉えられているのである。自分持ちの信心がおおよそ成り立たない、不信実なる「身」を抱えている存在である「われら」が救われていく道が、如来から回向される信心であると説示される。つまり、「このこゝろはかみにあらわせり。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」[82]という形で自己存在の事実の悲嘆とともに、涅槃の真因が同時に示されているのである。

衆生の機根の問題に関連して、『唯信鈔文意』の文言をもう一ヵ所取り上げたい。『観経』の「具三心者必生彼国」の釈の直前に、『大経』の「若聞斯経信楽受持　難中之難無過此難」を釈する文言がある。それは以下のようなものである。

この文のこゝろは、もしこの経をきゝて信ずること、かたきがなかにかたし、これにすぎてかたきことなしとのたまへる御のりなり。釈迦牟尼如来は、五濁悪世にいでゝこの難信の法を行じて無上涅槃にいたるとときたまふ。さてこの智慧の名号を濁悪の衆生にあたえたまふとのたまへり。十方諸仏の証誠、恒沙如来の護念、ひとへに真実信心のひとのためなり。釈迦は慈父、弥陀は悲母なり。われらがちゝ・はゝ、種々の方便をして無上の信心をひらきおこしたまへるなりとしるべしとなり。おおよ

そ過去久遠に、三恒河沙の諸仏のよにいでたまひしみもとにして、自力の菩提心をおこしき。恒沙の善根を修せしによりて、いま願力にまうあふことをえたり。他力の三信心をえたらむひとは、ゆめゆめ余の善根をそしり、余の仏聖をいやしうすることなかれとなり。[83]

ここでは、十方諸仏の証誠、恒沙如来の護念の方便によって、信心を与えられると説かれる。また・釈迦・弥陀二尊の方便により、「われら」に信心をひらきおこしてくださったと、知るべきであると説示される。このように『大経』の信心の根底に種々の諸仏の方便があることが語られている。

次に、「おおよそ過去久遠に、三恒河沙の諸仏のよにいでたまひしみもとにして、自力の菩提心をおこしき。恒沙の善根を修せしによりて、いま願力にまうあふことをえたり」と、われわれが、久遠の昔から、無数の諸仏方が世に現れてきた中において、自力の菩提心を起こしてきたと説かれる。さらには、そうした背景に基づいて、いま本願の働きに遇うことができたと説示される。われわれが過去久遠から自力の菩提心を起こしてきたが、真実信心を獲得するには至らなかったという機のおさえがあることを指摘できよう。ここには、「かたきがなかにかたし」といわれることと響きあうような、他力を信じることのできない、自力の執心の深さが表現されているといえないだろうか。一方で、「恒沙の善根を修せしによりて、いま願力にまうあふことをえたり」という表現にはは、善根の修行が「無駄であった」ということとは違う意味が示されている。さまざまな宿縁があって、「いま」阿弥陀如来の本願の働きに遇い難くして遇うことができたという感動の表現といえよう。[84]以上見てきた、「おおよそ過去久遠…中略…まうあふことをえたり」の部分においては、自力の行に迷う執心の問題とともに、本願に遇いながら他力の信心に直入できない衆生のために、善根を修する自力の行道も方便として、慈悲・利他の意味をもって読み込まれていると推察するのである。であるからこそ、続けて、「他力の三信心をえたらむひとは、ゆめゆめ余の善根をそしり、余の仏聖をいやしうすることなかれとなり」[85]という教誡が置かれるのである。信心を獲得したことは、諸々の宿縁によるのである。方便なくしては、決して他力の真実に至ることができ無かったという深刻な機の自覚が語られているのである。自力執心の「われら」を他力の三心に目覚めさせる方便・如来回向の利他の用きが仰がれていると窺う。[86]

結論

本論では、『唯信鈔文意』にある、「『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうる」の文言について、親鸞の説示の意図を考察した。また、三心と一心の問題について、聖覚・親鸞のそれぞれがどう理解したかについて比較しつつ考察した。また、先学が「『観経』の三心をえてのちに」の教説をどのように解釈したか概観し、解釈の意義を検討した。

聖覚は、念仏の行者は至誠心・深心・回向発願心の三心を必ず具えていなければならないと説いていた。三心の中の一心でも欠いたら浄土往生はできないと説いた。三心の中の「信心」つまり、「深心」に三心がおのずから具わると説いていた。深心を三心の中心と見ていた。

親鸞は、『観経』の三心に隠顕・真仮を見ていた。『観経』の三心を仮とし、『大経』の信心を真とする。『唯信鈔文意』では、『観経』の三心は、自力の心であり、『大経』の三信心を得るための方便であるととらえた。これは『唯信鈔』の説示には見られないものである。

「えてのちに」の理解においては、そこには『観経』の三心が『大経』の三信心を得るための方便ととらえる意図が見られる。先学の「えてのちに」解釈には、「階梯」と見る理解や、「翻意」として受け止めていく理解が見られた。筆者は階梯や段階とみることを翻意ととらえること分けて、どちらか一方を廃する必要はないと考えた。両者の理解は立体的な重なりをもって「えてのちに」の表現の中に含まれていると考えることも許されるのではないだろうか。

方便として『観経』の三心が説かれる意義の背景としてある親鸞の人間観を窺った。そこには三心を観念の中に取り込んでしまうという衆生の問題があると考察した。親鸞の上においては、諸々の宿縁によって他力の三信心の獲得があると見つめられていた。方便なくしては、他力の真実に目覚めることは不可能であったという機の自覚が語られていた。「『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうるを、一心をうるとは申すなり」という説示の中には、自力執心の「われら」を他力の三心に目覚めさせる如来の方便・如来の利他の悲願力が仰がれているのである。

『唯信鈔文意』における三心の解釈に関連して、以下のような点が検討課題として残されている。

一つ目に、なぜ親鸞は法然が言及していない方便について、深く追求したのか。その意義について考察する必要があるだろう。

二つ目に、聖覚の『唯信鈔』が『観経』に依って三心を勧めている一方、親鸞の『唯信鈔文意』では、『大経』の三信心を真実の信心とみており、両者の三心理解には違いがある。にもかかわらず、親鸞が晩年に至るまで繰り返し、門弟や門徒に『唯信鈔』を勧め続けたことの意義も考慮する必要があるだろう。

三つ目に、『唯信鈔文意』における三心一心の問題についての議論の構造が、ある意味で『教行信証』「信巻」（また「化身土巻」）の三心一心の議論をコンパクトにまとめたものになっていると捉えることもできるのではないだろうか。『唯信鈔文意』の三心一心の議論の構造と、「信巻」の三心一心の議論の構造をより詳細に比較・検討することで『唯信鈔文意』の当該文言の意義も再検討できるのではないかと考える。以上の点については今後の検討課題としたい。

註

① 『浄土真宗聖典（注釈版）』（以下、『註釈版』）三九四頁。『浄土真宗聖典全書』Ⅱ（以下、『浄真全』Ⅱ）・一九六頁。

② 「利他教化地」をどう理解するかに関しては、留意が必要である。近年、「利他教化地」の意義を再検討しようという論考が発表されている。例えば、岩田香英は、「証巻」にある「利他教化地の利益」は「利他教化地という、他者を教化する位が獲信の念仏者に利益として与えられる」という如来のはたらきではなく、「娑婆世界という場において利他教化を行う」如来のはたらきそのものを示すのではないかと主張している。同論文では「利他教化地益」という言葉に関しての理解の不明瞭さが、親鸞の還相回向観についての領解を難解にしている一つの原因であると指摘されている。岩田香英「親鸞における「応化身」の領解」、『大谷大学大学院研究紀要』第三六号、二〇一九年、三八頁を参照。

③ 安冨信哉『親鸞・信の教相』一〇〇―一〇一頁。

④ 安冨信哉『親鸞・信の教相』一〇一頁。

⑤ 『浄土真宗用語大辞典』の「方便引入」の項目には以下のように書かれている。『浄土和讃』「観経讃」によると―真聖全、宗祖部四九五頁―「大聖おのおのもろともに　凡愚底下のつみびとを　逆悪もらさぬ誓願に　方便引入せしめけり」とあり、この方便引入の意は蓮如上人の『御文章』四の三に次の如くある。―真聖全、歴代部四七八～九頁―「……これすなはち末代の五逆・女人に安養の往生をねがはしめんがための方便に、釈迦、韋提・調達・闍世の五逆をつくりて、かかる機なれども不思議の本願に帰すれば、かならず案養の往生をとぐるものなりとしらせたまへり……」とある文に通ずる。方便は「こしらふ」引入は「みちびく」の意味といわれる（『上掲書』中巻、四九二頁）。

⑥ 『註釈版』七一四頁。『浄真全』Ⅱ・七一〇頁。

⑦ 『浄土真宗聖典全書』Ⅰ（以下、『浄真全』Ⅰ）・九一二頁。

⑧ 『註釈版』一三四六頁。『浄真全』Ⅱ・一〇九一頁。

⑨ 『註釈版』七一三―七一四頁。『浄真全』Ⅱ・七〇九―七一〇頁。

⑩ 『註釈版』一〇八頁。『浄真全』Ⅰ・九二頁。

⑪ 『註釈版』一八頁。『浄真全』Ⅰ・二五頁。

⑫ 『唯信鈔文意』、『註釈版』七一四頁。『浄真全』Ⅱ・七一〇頁。

⑬ ①、②、③の番号は発表者が便宜上付したものである。

⑭ 『註釈版』一三四五―一三四六頁。『浄真全』Ⅱ・一〇九一頁。

⑮ 『註釈版』一三四六。『浄真全』Ⅱ・一〇九一頁。

⑯ 『註釈版』一三四六―一三五〇頁。『浄真全』Ⅱ・一〇九一―一〇九五頁。

⑰ 安冨信哉『『唯信鈔』講義』、一四二頁。

⑱ 『註釈版』一三四九頁。『浄真全』Ⅱ・一〇九五頁。

⑲ 那須一雄「聖覚と法然・親鸞」、『真宗研究』六号、一四四頁。

⑳ 『角川古語大辞典』第四巻、角川書店、一九九四年、九八六頁。

㉑ 『註釈版』六七三頁。『浄真全』Ⅱ・六五四頁。

㉒ 『註釈版』六八四―六八五頁。『浄真全』Ⅱ・六六八頁。

㉓ 『註釈版』七〇六頁。『浄真全』Ⅱ・六九六頁。

㉔ 『註釈版』七一二頁。『浄真全』Ⅱ・七〇六―七〇七頁。

㉕ 『註釈版』七一四頁。『浄真全』Ⅱ・七一〇頁。

㉖ 『註釈版』八〇七頁。『浄真全』Ⅱ・八四四頁。

㉗ 『註釈版』七一三―七一四頁。『浄真全』Ⅱ・七〇九―七一〇頁。

㉘ なお、『大経』の十八願文の「至心信楽欲生我国」という言葉を三心と見たのは、歴史上法然が初めてとされている。法然は『観経』の三心と対応するものとして『大経』十八願文の「至心信楽欲生」を見た。至心が至誠心に対応し、信楽が深心に対応し、欲生が回向発願心に対応すると見たのである。親鸞の三心、および三信心理解は、そうした法然の解釈を受けたものだということである。この点に関しては、梯實圓『第一〇九回専精舎本講『唯信鈔文意』』（『行信学報』、三五号）に詳しく論述されている。なお、法然は

『観無量寿経釈』で以下のように述べている。次上上品又有念佛。爾者『經』（觀經）云、「一者至誠心、二者深心、三者廻向發願心。具三心者必生彼國。」凡三心通萬行故、善導和尚釋此三心、以正行・雑行二行。今此『經』三心、卽開本願三心。爾故「至心」（大經卷上）者至誠心也、「信樂」者深心、「欲生我國」者廻向發願心也。（『浄土真宗聖典全書』Ⅵ・三六六頁）。

㉙ 普賢晃壽『聖典セミナー『唯信鈔文意』』、二一五―二一六頁。

㉚ 安藤光慈『唯信鈔文意購読』二一〇―二二〇頁など。

㉛ 『註釈版』三八一―三八三頁。『浄真全』Ⅱ・一八七―一八九頁。

㉜ 『真宗新辞典』六五頁、一三七頁。

㉝ 安藤光慈『唯信鈔文意購読』、二一〇―二二〇頁。

㉞ 『註釈版』三八一頁。『浄真全』Ⅱ・一八七頁。

㉟ 『註釈版』六九〇頁。『浄真全』Ⅱ・六七三頁。

㊱ 『註釈版』三八一―三八二頁。『浄真全』Ⅱ・一八七頁。

㊲ 定機・散機については、小端静順『唯信鈔文意』において、次のように説明されている。「定善を修する人を定機と略していい、散善を修する人を散機と略していう。定善は、『観経』に説かれている往生浄土の行で、雑念をやめて、心を凝らしておこなう観法のことである。『観経』正宗分十六観の中、前十三観を定善とする。自力の善である。散善は、心の散り乱れるままで、悪を廃し善を修する浄土往生の行で、『観経』正宗分十六観の中、後三観を散善とする。自力の善である。定散自力の信心で、自力の定善・散善の功徳を自力廻向して、浄土往生の果報を得ようとする自力のはからい心であるから、弘願他力の真宗では、「定機・散機の人、雑行雑修して三信心かけたるゆへに、多生曠劫をへて大経の三信心を得てのちに真実報土にむまるべきゆへに、すなはちむまれずといふなり。」と、しりぞけられる。このご教示は、「三信をえんことをよくくこゝろえてねがふべきなり。」のご注意とおすすめである。」（『上掲書』二一三頁）。

㊳ 『註釈版』七一一―七一二頁。『浄真全』Ⅱ・七〇五―七〇六頁。

㊴ 『註釈版』五四一―五四二頁。『浄真全』Ⅱ・三〇七―三〇八頁。

㊵ 『註釈版』七一四。『浄真全』Ⅱ・七一〇頁。

㊶ 『註釈版』五七〇。『浄真全』Ⅱ・三七八頁。

㊷ 『註釈版』三八一。『浄真全』Ⅱ・一八七頁。

㊸ 例えば、田代俊孝も、このことについて、「自力の三心をまったく廃捨したのではなく、それに方便の意義を見出している」と述べられている（田代俊孝『唯信鈔文意講義』、一二〇頁）。また、直接『唯信鈔文意』に関して論じたものではないが、加来雄之は、「化身土文類」における三願転入の議論に関して、以下のように述べている。「第二十願は「功徳蔵」という教えとなって、真文における自力の心（仏智疑惑・罪福信）に気づかせ転じていくのである。第二十願の真門に入った親鸞にとって第十九願の要門はもはや用済みになったと理解すべきであろうか。私には、そうは思えない。親鸞は「仮令の誓願良に由有る哉……いよいよ明らかなり」とみずからもまた濁世を生きる群萌・道俗の一人として感謝しつづけていたに違いない。私たちはみな、第十九願の悲願の成就の「福徳蔵」によって教化されるものである。」加来は、真門に入った後も、十九願が単に過去の通過点として用済みとみなされたのではないと説示する。十九願の教化の事実に感謝し続けていったのではないかと問題提起をしている。筆者は、加来の議論に首肯し、大きな示唆を受けた。（加来雄之「入願海―方便化身土を開顕する意義―」（『真宗研究』五六号、二〇一二年、五二―五三頁））。

㊹ 親鸞が、「『観経』の三心をえてのちに、『大経』の三信心をうる」と、『大経』の三心に関しては三信心と言い換えていることにも注意が必要であろう。

㊺ 法海『唯信鈔文意辛巳録』（『真宗大系』二二巻、四〇三―四〇四頁）。

㊻ 『唯信鈔文意』に関する近世の講録を確かめると、本論で扱う、

『観経』の「具三心者必生彼国」についての考究をなされているものは多くない。管見の限り、『唯信鈔文意』についての、最も初期の講録は履善『唯信鈔文意義概』（一八一八年）である。本書では、『観経』の三心については講義されているものの、「えてのちに」の解釈については触れられていない。『義概』の三年後に講述された、法海『唯信鈔文意辛巳録』では「えてのちに」について解釈されている。香月院深励『唯信鈔文意録』においても、本論で扱う、『観経』の「具三心者必生彼国」の考究に至らずに終えている。琢成『真宗仮名聖教関典録』は親鸞著作中の典拠を考察した書であり、内容を解説するものではない。そのため、やはり、「えてのちに」の解釈については触れられていない。霊伝義門『唯信鈔文意講説』においては、『唯信鈔文意』全体が扱われるが、主に字義についてのみ述べられており、やはり、「えてのちに」についての釈はされていない。おそらくはそうした理由もあり、当該部分に関して、後の研究の多くが、法海『唯信鈔文意辛巳録』の理解を引き継いでいると考えられる。

㊼ 吉谷覚寿『唯信鈔文意略述』、四〇丁左―四一丁右。

㊽ 梅原真隆『唯信鈔文意講義』、一六三頁。

㊾ 梅原のいう「階程」という言葉は国語辞典や仏教辞典でも見つからなかった。しかし恐らくは「階梯」のことを意味すると考える。『大辞林』第三版によれば、階梯とは、「物事を学ぶ段階。また物事の発展の過程。」のことである（『上掲書』四一五頁）。

㊿ 可西大秀『唯信鈔文意講読　昭和二十九年安吾』二五五頁。

(51) 普賢晃壽『聖典セミナー『唯信鈔文意』』、二一六―二一七頁。

(52) 阿満利麿『唯信鈔文意』八〇頁。

(53) 梯實圓『第一〇九回専精舎本講『唯信鈔文意』』（『行信学報』三五号、一四五頁）。

(54) 親鸞仏教センター『現代語　唯信鈔文意　親鸞思想を読み解く』二四四頁。

(55) 親鸞仏教センター『現代語　唯信鈔文意　親鸞思想を読み解く』一四頁。

(56) 例えば同書には、「あえて「一心」の意味を限定せずに訳したほうがよいかもしれません。違和感を持ちながら、行きつ戻りつ読むことも大切でしょう。」という言葉もある（親鸞仏教センター『現代語　唯信鈔文意　親鸞思想を読み解く』二四六頁）。

(57) 親鸞仏教センター『現代語　唯信鈔文意　親鸞思想を読み解く』二四三―二四四頁。

(58) 親鸞仏教センター『現代語　唯信鈔文意　親鸞思想を読み解く』二四四頁。

(59) 親鸞仏教センター『現代語　唯信鈔文意　親鸞思想を読み解く』二四四頁。

(60) 『註釈版』五七〇。『浄真全』Ⅱ・三七八頁。

(61) 「観経讃」の解釈に関しては、澤田秀丸『浄土教の教え』下巻、七二―七三頁、大峯顕『生命環流　浄土和讃を読む』下巻、五一頁を参照した。

(62) 「順を追って」、「段階を踏んだあとに」全く必要のないものと見なされるという受け止め方は親鸞の意図とは違うように思う。

(63) あるいは、もう少し細かく見ていくと、階程と考える諸師の中でも、挫折の経験を必要とするかどうかということも違いもあるといえるかもしれない。また、本文には書いていないが、村上通明の指摘も参考になるものである。村上は、「自力の経験によって、自力心の離れ難く、除き難きを知るのである。自力心の離れ難く除き難きによって、弘願他力の真実信心を信じ、阿弥陀如来の本願の不思議を信じて行くのである。その反省によって、自から三願の三心の思召しが知られて来るのである。故に『大経』に、第十八願（至心・信楽・欲生）、第十九願（至心・発願・欲生）、第二十願（至心・廻向・欲生）と分けられたる本願の思召しを、われわれ凡夫が領受して行く道としてお説きになった教を、『観経』と了解し、そ

れが即ち、『観経』の三心である。故に、「『観経』の三心をえてのちに『大経』の三信心をうるを一心をうるとはいふなり。」と仰せになったのである。」と述べている。村上は、自力の経験によって、自力心の離れがたいことを知らされ、他力の真実信心に成ると捉えている。その反省によって、三心の思召しが知られてくるという。これはどちらかといえば翻意に近いと考えられるが、思召しが知らされてくる契機として、『観経』の三心をみている。（村上通明『唯信鈔文意論考』下巻、三八四―三八五頁）。

他にも、例えば、平原晃宗は、「『観経』をえてのちに……」は表面的な心の違いを見ていくのではなく、心の深い部分における質を問うているのだという見方をしている。「隠顕」は表面的な心の違いを見ていくのではなく、質を問うていくことを見つめている。それは『観経』の三心によって無自覚である凡夫の実相が写し出され、そこにおいて自力無効が信知され、始めて真心が開闡されてくる自覚の内面的展開過程を示すともいえるだろう。…中略…『観経』の三心をえて後に『大経』の三信をうるを一心なりと言われているように、『観経』の三心を徹することにおいて、『大経』の三信、すなわち一心に帰入することができる。それは自力無効の信知を通してのみ、真実信心が開闡されることをあらわしている。「隠顕」は方便なくして真実に至ることのできない、自力執心について徹底した懺悔においてみられたものであり、「善巧方便摂化」に頷くことができることによって始めて見出される」と述べている。（平原晃宗「『教行信証』における三心釈の隠顕について」（『印度學佛教學研究』二六巻一号、二八頁））。

(64) その際、考察するべき点として以下のことが考えられる。まず、親鸞仏教センター訳・解説『現代語　唯信鈔文意　親鸞思想を読み解く』の論考においては、『観経』の三心を「階梯としてのみ」とらえる解釈では不十分であることを提起するような読み方がされていた。それに関連して、上掲書では、次のような指摘がある。「改めて原文を見ると、『観経』の三心から『大経』の三信心へと翻る、その間に「一心」という言葉がある…中略…つまり「一心」を媒介として「三心」（『観経』）と「三信心」（『大経』）を切り結んでいるイメージです。「一つの心」の意味で読んでいた「一心」が、気がつけば「真実信心」の意味に変わっている。…中略…そうであれば、あえて「一心」の意味を限定せずに訳したほうがよいかもしれません。違和感を持ちながら、行きつ戻りつ読むことも大切でしょう」（『上掲書』二四六頁）。一心が、『観経』と『大経』を切り結ぶ働きをしており、『観経』と『大経』のどちらの一心か意味を限定せずに読むことも可能なのではないかということが示唆されている。こうした視点を踏まえつつ、「三心」と「三信心」の重なりについて、あらためて検討していきたい。

(65) 筆者は、階梯という表現が、レベルが上がるという意味で使われる場合は問題があると考える。隠彰顕密の理論は、経典のレベルを言っているのではない。『観経』の表向きに現れているもの「顕」の背後に、『大経』と同じものが現れている「彰」という意味である。『大経』と『観経』の重なりをいっているのである。「階梯」という表現よりも、「プロセス」や「過程」という表現がより適切なのではないかと愚考する（参考：安田理深『安田理深講義集二巻　親鸞における主体の問題　信心』五八―六一頁）。

(66) 『註釈版』七一四頁。『浄真全』Ⅱ・七一〇―七一一頁。

(67) 雑行雑修については、小端静順『唯信鈔文意』において、次のように説明されている。「アミダ如来大悲衆生救済の本願名号法を信じて念仏する以外の、種々の善行を雑え修めて、浄土往生を願う行為を雑行雑修という（『上掲書』二一三頁）。

(68) 『註釈版』七〇七頁。『浄真全』Ⅱ・六九八頁。

(69) 『恵信尼消息』には、「風邪心地すこしおぼえて、その夕さりより臥して、大事におわしますに、…中略…臥して二日と申すより『大経』を読むことひまもなし。…中略…名号の他には、何事の不足に

て、必ず経を読まんとするやと、思いかえして……人の執心、自力の心は、よくよく思慮あるべし……」（『註釈版』八一五―八一六頁。『浄真全』Ⅱ・一〇三六頁）とあり、親鸞が自力の執心がいかに強いかを表白していたことが知られる。

⑦⓪ 矢田了章『親鸞の人間論その教理史的展開』四一九頁を参考にした。

⑦① 『末灯鈔』、『註釈版』七四六頁。『浄真全』Ⅱ・七七九―七八〇頁。

⑦② 『一念多念文意』、『註釈版』六八八頁。『浄真全』Ⅱ・六七二頁。

⑦③ 『浄真全』Ⅱ・七一二頁。

⑦④ 『唯信鈔文意』、『註釈版』七〇六―七〇七頁。『浄真全』Ⅱ・六九六―六九七頁。

⑦⑤ 藤場俊基が、親鸞の三心の真仮理解に関して述べている次の指摘は重要なものだと考える。

私たちが至誠心・深心・回向発願心という三心を具足しようとするならば、そのとたんに三心という観念が私たちの主観の中に取り込まれてしまう……法蔵菩薩を阿弥陀如来たらしめる精神の中核に「至心・信楽・欲生」の三心を位置づけているのです。それは私たちの想念の中に取り込まれてしまうような小さなものではない。私たちの想念をはるかに超えて、私たちを包んでいる。どこまでも阿弥陀如来の側からのはたらきかけとして成り立つものであって、私たちが努力してそれを身に付けようとする精神ではありません。この違いが問題になっているのです。ですから二つの三心は、辞書的な意味はほとんど同じであるけれども、そこに込められている意味が違うのです。

私達が、真実に対して誠実に生きようとしても、その真実が人間の想念の中にある真実や誠実になってしまうと指摘されている。各人によって、真実や誠実の中身がバラバラになってしまうのである。一方、大経の三信心は、我々の想念に取り込まれてしまうような小さなものではなく、どこまでも阿弥陀仏の側からの働きかけによって成り立つと親鸞は見ていたのではないかと藤場は指摘している（藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』Ⅳ、九五―九六頁）。「化身土文類」では「諸機の三心は自利格別にして利他の一心にあらず（『註釈版』三八一頁。『浄真全』Ⅱ・一八七頁）」と示されていたように、各々が起こすような三心とは質の違う、利他の一心への目覚めへの契機がどうしても必要とであることが親鸞の上で考察されていたのだと窺う。

⑦⑥ 『註釈版』三八一頁。『浄真全』Ⅱ・一八七頁。

⑦⑦ 『唯信鈔文意』、『註釈版』七一四―七一五頁。『浄真全』Ⅱ・七一一―七一二頁。

⑦⑧ 『註釈版』一三四六―一三四七頁。『浄真全』Ⅱ・一〇九二―一〇九三頁。

⑦⑨ 『註釈版』二一七頁。『浄真全』Ⅱ・七一頁。

⑧⓪ 『註釈版』七一四―七一五頁。『浄真全』Ⅱ・七一一頁。

⑧① 『註釈版』二一七頁。『浄真全』Ⅱ・七一二頁。

⑧② 『註釈版』二一七頁。『浄真全』Ⅱ・七一二頁。

⑧③ 『唯信鈔文意』、『註釈版』七〇七―七〇八頁。『浄真全』Ⅱ・七〇七―七〇八頁。

⑧④ 「もうあうことをえたり」というのが、感動表現であるということについては、親鸞仏教センター『現代語　唯信鈔文意　親鸞思想を読み解く』の説示に示唆を得た（『上掲書』一三三頁）。

⑧⑤ 『註釈版』七一三頁。『浄真全』Ⅱ・七〇八頁。

⑧⑥ ところで、法然の法語、消息などを集成した『西方指南抄』巻中（末）「決定往生三機行相」に次のような言葉がある。

（筆者註：法然が）答いはく、念佛を相續して、相續より往生をするは、またく自力往生にはあらず。そのゆへは、もとより三心は本願にあらず、これ自力なり。三心は自力なりといふは、本願のつなにおびかれて、信心の手をのべてとりつぐ分をさすなりとこゝろうべし。今念佛を相續して信心を守護せむとする

に、三心の中の深心をはげむ行者也。相續の念佛の功德をもちて、廻向して往生を期せば、まことに自力往生をのぞむものといはるべきなり。また念佛はすれども、常に信心もおこらず、願を緣ずる事のつねにもなければとて、往生を不定におもふべからず。そのこゝろなけれども、たゞ自力を存ぜず、すべて疑惑のこゝろなくして常に念佛すれば、我こゝろにはおぼえねども、信心のいろのしたひかりて相續するあひだ、決定往生をうるなり。しるべし、そのこゝろは、たとへば月のひかりのうすぐもにおほはれて、滿月の體はまさしくみえずといゑども、月のひかりによるがゆへに、世間くらからざるがごとし。

（『浄真全』Ⅲ・九七一頁）

ここで法然は、「三心が自力だというのは、本願の網に引かれて、行者が信心の手を伸ばして本願にとりつこうとすることを指すのだと心得なさい」という趣旨のことを述べている。行者が信心の手を伸ばして「本願にとりつこうとすること」が自力であると法然はいう。これは、親鸞が『唯信鈔文意』で説示していることとの類似性が見られる。人間の自力執心の問題が、法然の上にも、親鸞の上にも追及されているといえよう。

ところで、法然「十八條法語」には、

『觀經』の「三心」、『小經』の「一心不亂」、『大經』（卷下）の願成就の文の「信心歡喜」と、同流通の「歡喜踊躍」と、みなこれ至心信樂之心也と云り。これらの心をもて、念佛の三心を釋したまへる也と云々り。

（『浄真全』Ⅲ・九三二頁）

との説示がある。法然も、『大経』『観経』の三心の同一を説いており、根底には弘願の真実心があるということでは親鸞の解釈と同じである。田代俊孝によれば「（二経の三心について）法然においては、詳細な解釈をしなかったというだけで、彼自身はあやまりなく善導の真意を領解し、利他真実に帰していたと思われる」と指摘している（田代俊孝『唯信鈔文意講義』一三二頁）。つまり、親鸞は法然と違うことを述べているのではなく、法然があまり深く言及しなかった点について『唯信鈔文意』等で深く追及しているのであるということも考えられそうである。こうした点にも注意が必要であろう。この点についても、今後考察していきたい。

参考文献

阿満利麿『唯信鈔文意』、筑摩書房、二〇一三年

木邊円滋『『唯信鈔』と『唯信鈔文意』』、善本社、二〇一三年

梯實圓「第一〇九回専精舎本講『唯信鈔文意』」（『行信学報』三五号、二〇二二年、二〇〇四年講述）

西島達也「聖覚と親鸞の信心―「よき人」の『唯信鈔』を読む―」（『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』三八号、二〇二二年）

宮城顗『〝このことひとつ〟という歩み『唯信鈔』に聞く』、法蔵館、二〇一九年

細川巌『新装版唯信鈔文意を読む　信は人に就く』、法蔵館、二〇一九年

宇野弘之『『唯信鈔』を読む―信仰心・心の糧の宗教哲学―』、山喜房佛書林、二〇一九年

普賢晃壽『聖典セミナー『唯信鈔文意』』、本願寺出版社、二〇一八年

親鸞仏教センター『現代語　唯信鈔文意　親鸞思想を読み解く』、朝日新聞出版、二〇一八年

澤田秀丸『浄土和讃のおしえ』下巻、法蔵館、二〇一七年

竹村牧男「三心と本願の関係について　法然・親鸞・一遍の世界」（『東西宗教研究』一六号、二〇一七年）

矢田了章『親鸞の人間論　その教理史的研究』永田文昌堂、二〇一四年

大峯顕『生命環流浄土和讃を読む』下巻、法蔵館、二〇一四年

安冨信哉『親鸞・信の教相』、法蔵館、二〇一二年

田代俊孝『唯信鈔文意講義』、法蔵館、二〇一二年

加来雄之「入願海―方便化身土を開顕する意義―」（『真宗研究』五六号、二〇一二年）
安藤光慈『唯信鈔文意講読』、永田文昌堂、二〇一一年
寺川俊昭『唯信鈔文意』（『寺川俊昭選集』第八巻、文栄堂、二〇〇九年、初出一九八四年）
安冨信哉『唯信鈔』講義』大法輪閣、二〇〇七年
河智義邦「聖覚の行実の評価をめぐって―法然・親鸞との連続・非連続―」（『真宗研究』五〇号、二〇〇六年）
嵩満也「親鸞における「浄土真実」と「浄土方便」の構想」（『真宗学』一〇九・一一〇号、二〇〇四年）
島義厚「親鸞教学における「方便」の考察」（『真宗研究』四六号、二〇〇二年）
安田理深『安田理深講義集　二　親鸞における主体の問題　信心』、大法輪閣、二〇〇〇年
村上通明『唯信鈔文意論考』下巻、中外日報社出版局、一九九九年
小端静順『唯信鈔文意に聞く』、教育新潮社、一九九九年
中西智海『唯信鈔文意講讃』、永田文昌堂、一九九七年
平原晃宗「『教行信証』における三心釈の隠顕について」（『印度學佛教學研究』二六巻一号、一九九七年）
内藤知康「「方便化身土文類」の意義」（『真宗学』九一・九二合併号、一九九五年）
蓬茨祖運『教行証の歴史のもとに―唯信鈔文意講義―』、文栄堂、一九九四年
林水月『唯信鈔文意講話』、教育新潮社、一九八五年
藤田恭爾「親鸞の善導受容の態度」（『印度學佛教學研究』二四巻二号、一九七六年）
那須一雄「聖覚と法然・親鸞」（『真宗研究』六号、一九六一年）
可西大秀『唯信鈔文意講読　昭和二十九年安居』、東本願寺、一九五四年
梅原真隆『唯信鈔文意講義』、親鸞聖人研究発行所、一九三七年
吉谷覚寿『唯信鈔文意略述』、護法館、一九〇三年
義門『唯信鈔文意講説』（『真宗全書』第五巻、一八三二～一八三六年、一八三二～一八三六年の間の講述）
琢成『真宗仮名聖教関典録』（『真宗全書』第四八巻、一八三二年）
香月院深励『唯信鈔文意録』（『新編真宗全書』教義編一三巻、一八二六年）
易行院法海『唯信鈔文意辛巳録』（『真宗大系』第二二巻、一八二一年）
芳淑院履善『唯信鈔文意義概』（『真宗全書』第四七巻、一八一八年）