

# 大乘の至極

——往生浄土から大般涅槃道へ——

## 延 塚 知 道

はじめに

大学院でゼミを担当するようになってから、ほぼ十年くらいになる。大学院の学生になるとさすがに学部学生とは違って、担当する箇所について調べられるところは、ほぼ完璧に調べてくる。『教行信証』の坂東本と西本願寺本や高田本との違い。さらに親鸞が原本を敢えて読み替えているのは何故か、親鸞が乃至している文章はどんな内容か、乃至という言葉がなくて乃至しているのはどのような意図か等々、テキストに関するものから『教行信証』の思想内容に迫るものまで多岐にわたる。

だから、私個人で学ぶより多くのことを学生に教えられ、私の『教行信証』研究も大学院のゼミと共に深められてきた。しかしその一方で、学生の発表になぜか少しずつ違和感を感じ始めた。『教行信証』の言葉の読み替えや移動については教えられることが多いが、親鸞の思想内容についてはどうも承服しかねるところが多い。それはなぜなのか、その原因がどこにあるのか、私の課題としてずっと考え続けてきた。

最近特に思われることは、学生が拠って立つ参考書ほとんどが香月院などの江戸の講録と山辺習学、赤沼智善両

師の『教行信証講義』に依つてゐるからではなからうか。講録は『教行信証』を科文によつて了解していくが、そもそも科文の建て方はそれでいいのであろうか。科文のほとんどが『教行信証』の解釈という視点で建てられていて、『教行信証』の思想研究という視点で見れば違った考え方があり得るのではなからうか。山辺・赤沼の『教行信証講義』も大正時代に書かれたもので、発表の時期が早すぎたために、曾我量深に始まった『教行信証』の近代の思想研究の成果を踏まえるには至つていない。だからその内容は、江戸の講録の科文を踏襲して、講録をわかりやすい現代的な言葉で表現し直したものである。それを両師は次のように述べる。

古来講者学者の心血を注がれた解釈は、積んで山の如くあるけれども、用語があまりにも専門的で、かつ講義の脈絡等が、不完全であるために、到底『教行信証』を現代に生かす役には立たぬのである。私共はこれを非常に遺憾に思つておつた。今や機会は来た。私共は覚悟をした。罪はこれに荷う。責罰はこれを受ける。然し願くば、微力をつくして、及ぶ限り、心眼ある青年者の友となつて、もろとも『教行信証』を色読体読せんと決心した。『六要鈔』の御指南を初め、古来の講者先輩のいのちがけの研究を重んじて、私共の小さな心に味われるだけ味わうて発表した。

〔教行信証講義・教行の巻・六頁〕

この記述で分かるように、『六要鈔』や講録を分かり易い言葉に了解し直したものであると、記している。両師は言うまでもなく清沢満之の門下であり、満之が大切にされた実験や宗教体験を強調しながら『教行信証』の講義を進めている。しかし、宗教体験の深い道理を教学として表現するというよりも感情面で訴えることが多く、いまだ教学として充分に表現されているわけではない。

もちろん私は、両師の『教行信証講義』に多大な学恩を被つてこれまで研究を進めてこられたわけだから、両師の心血を注がれたご苦労にはただただ頭が下がるのみである。しかし「近代人として生きるわれわれが親鸞の仏道に直参しようとするならば、清沢満之以前に帰つてはなりません」という師の教えを、いつも念頭に置きながら研究を続

けてきた者にとつては、曾我量深に始まる『教行信証』研究の成果を踏まえなければ『教行信証』は読めないのではなからうか。近代以前のものに依るのではなく、そろそろ近代教学の成果に立つて『教行信証』を読み直す時期にきているのではなからうか。

講録等に依つて学生が発表するのを聞きながら、なぜか違和感を覚える原因がその辺にあるのではないかと、私は思われるのである。

## 一 眞宗研究の方法論

現代までの『教行信証』研究の歴史は、大きくいつて二つの伝統がある。ひとつは、江戸期のいわゆる宗学としての研究で、その成果は現代では講録として残っている。もうひとつは、清沢満之に始まるいわゆる近代教学の伝統である。それは曾我量深・金子大栄を初めとする諸先輩の著作として残っている。しかしその二つの伝統には、方法論に大きな違いが見られる。

江戸期の眞宗研究、特に『教行信証』研究は、存覚の『六要鈔』を指南書として、会説、会通という方法で研究が進められる。例えば円乗院宣明は『教行信証』講義の「文前玄義」で

（『教行信証』の）文義を学ばんとするには、六要の指南によりて御素意通りを伺うと云うが末学の心得なり。（中略）格別に玄談を設けて弁ずるにも及ばぬ。六巻の書の大意は存師の『教行信証大意』と云う仮名書き一卷あり。文義は『六要鈔』あり。講釈と云うではない。六要を以て斯様でもあらうかと伺うなり。

（『教行信証講義集成』・第一卷・二二―四頁）

と、述べている。「六要の指南にすることが末学の心得」という研究方法は、『六要鈔』の枠内では『教行信証』研究ができなかつたことを意味している。そのような宗学は、当時の宗派の教権と複雑に絡んで、枠からはみ出した者

を宗義違反として裁くこともなった。したがって『六要鈔』やそれに連なる先輩の了解は、はずしてはならない宗学の前提となつて權威的に受け継がれたのである。われわれが大学院の学生であつた頃でも、『教行信証』は博士課程になつてからしか読めなかつたし、そのゼミも『教行信証』を直接読むのではなく、『六要鈔』をテキストとして読み進めることが習わしであつた。

また、香月院深励は、

『六要鈔』を始めとして。その外の末註のあとさを弁ずるのなり。ときに講釈ではない。ただ会読をするのじやによて、文前の玄談としては弁ぜぬなり。一部の大綱を総括して弁ずるなどと云うことは、恐れ多きことなり。

(『教行信証講義集成』第一巻・五頁)

と言つて、『教行信証』全体に渉る思想研究というよりも、会読・会通という方法を探ることが明言されている。

会読とはもともと当時の研究の方法を表す言葉で、講者と問者に分かれて対座し、特定の論題について討究することである。しかし大谷派においてはそれがやがて安居講義の形式、つまり本講、内講、副講、会読という講義の名前になつた。会読は、今でいう擬講かそれ以上の学力を持つものに当たらせられた安居の講義の名である。したがつて香月院がここで会読といっているのは、本講ではなくて安居の末端の会読という講義を担うのだから『教行信証』全体を総括することは出来ないが」と謙遜の意を表したのである。そしてその意味は、『教行信証』全体の核心を掴むというのは恐れ多いから、『六要鈔』を指南として一部の解説を担うと言つているのである。

それに対して会通とは「和会疎通」を意味するもので、『教行信証』の中で一見矛盾するかに見える文章や言葉を取りあげてその意味を尋ね、共通の意味を見いだすという方法論である。もともと仏説は、時代やその社会の人間にに応じて説かれるので千差万別の説き方をしているが、その全てでは迷いの人生を超えて涅槃に導くための教説であるから、一見矛盾するかに見える教えでもその真意は一つである。本来はそれを明らかにしようとする方法が会通である。

しかし江戸時代の会通は、言葉の意味やその典拠という解釈学的な関心が強くて、それに終始していたのである。

このような『六要鈔』や先輩の講説を重んじる江戸期の解釈学的な真宗の研究方法を、清沢満之は、

是非正不の標準は広本の明文に在りて、先輩の講説に在らざればなり、若し必ず先輩の講説を待ち、然る後始めて聖教を窺ふべしとせば、先輩の講説を会得するにも、亦た他の講説を待たざるべからず、他の講説を会得するにも、更に亦た他の講説を待たざる可からざるに至らん、此の如くにして註疏の上に註疏を重ね、解釈の上に解釈を加へ、本を捨てて末に趨り、源を忘れて流を趁ひ、反て益々聖教の正意に遠ざかるもの、是れ実に仏学者の通弊なり、

〔清沢満之全集〕・第七卷・一六六頁

と批判する。さらに『六要鈔』や先輩の講義の枠内で行われてきた研究方法に対しては、宗義と宗学を混同してはいけないと主張し、次のように言う。

夫れ宗義と宗学とは截然其の区別あり、決して混同すべきものに非ざるなり、宗義は宗祖の建立に係り宗学は末学の討究に成る、一は所釈の法門にして一は能釈の言句なり、故に宗義は一定不易ならざる可らずと雖も、宗学は發達變遷あるを妨げず、我真宗の宗義は載せて立教開宗の聖典たる広本六軸の中に在り、其文炳として日星の如し、誰か之を動かすを得んや、かの宗学なるものは此宗義を学問の方面より討究するものにして、其解釈の深淺優劣如何に拘らず、均しく末学の私見たるに過ぎざるなり、

〔清沢満之全集〕・第七卷・一三三頁

と、宗義と宗学を明確に分けて、

先輩の一学轍を標準として、是非正不を決せんとするが如きは、不法の甚だしきものにして、毫も其理由なきものなり、而して諸氏が此の迷篇の裏に彷徨して自ら小にし、広闊なる自由討究の天地に遊びて、大いに宗義を發揮すること能わざる所以のものは、蓋し其宗義と宗学とを混同するの謬見に基因せずんばならず。(中略)故に宗学の境界に於ては討究上充分の自由を与え、決して束縛を加ふべきものに非ざるなり

と明言し、先輩の学轍を標準にするのではなく近代的な自由討究という学問の方法によって、親鸞の明らかにした本願の道理に直入することを主張するのである。このように清沢は、親鸞が明らかにした浄土真宗という仏道をわが身に実験し、世間の分別や解釈を破って出世間の真実そのものへ肉薄するという態度を貫いて、親鸞に帰ろうとしたのである。

## 二 近代教学の『教行信証』研究

清沢満之の真宗研究の方法論を継承し、『教行信証』の思想的な研究に生涯を尽くしたのが曾我量深である。曾我は清沢から「如来我を救うや」という実存的な求道の課題を引き継ぎ、やがて『地上の救主』でその問いに応答する。そこで曾我は「如来は我なり」を感得し、さらに「如来我となりて我を救い給う」、「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」と言つて、自己の信心と法蔵菩薩とは別物ではないという了解を示す。

これは『観無量寿経』を説く釈尊が、人間の地平にまで降りてきて、人間の相対的な考え方に合わせて説いた『観経』の説き方とは違っている。『観経』は、如来の大悲による実業の凡夫の救いが摂取不捨と示される。そして、その信心が二種深信と説かれて、機と法の二面から明らかにされる。さらに仏道の全体は、凡夫が阿弥陀の浄土に往生していく念仏往生と説かれる。このように『観経』の仏道の全体は、実業の凡夫と如来の大悲との対応という人間の相対的な考え方に合わせて説かれていく。

それに対して『大経』は、救いが本願の成就と説かれて、人間の相対的な分別を破る宗教体験の道理そのものを表そうとする。したがって本願成就の信心は、『論註』の不虚住持功德の註釈にあるように、

「不虚住持功德成就」は、蓋し是阿弥陀如来の本願力なり。(中略) 本法蔵菩薩の四十八願と今日の阿弥陀如

来の自在神力とに依るなり。願以て力を成ず、力以て願に就く。願徒然ならず、力虚設ならず。力願相符つて畢竟して差わざるが故に成就と曰う。

（『聖法全』第一卷・二二三頁）

と、因の本願に立つ信心ではあっても果の仏力あるいは浄土が位を異にするままに、信心のところに働くと説かれる。つまり、本願成就の信心は凡夫の上に発起するが、その信心と阿弥陀如来の境界とは別なものではないと言っているのである。

親鸞の『教行信証』で言えば「信卷」の「三一問答」で、衆生の信心と如来の本願とは別物でないという本願の道理が推究されているが、曾我は本願成就の信心に立って、その信心とは本願の主体である法蔵菩薩の降誕のことであると云うのである。曾我のこのような方法論は、彼独自のものというのではなくて、親鸞そのひとの『教行信証』の方法に学んだのである。

親鸞が法然門下にいた頃は、『観経』を中心とする念仏往生の仏道を徹底的に学んだ。「偏依善導一師」と標榜した法然の下で学ぶのだから、『観経』と善導の『観経疏』を中心に学んだことも想像に難くない。『観経』は苦惱する凡夫の救いを、宗教体験の事実（回心）として説く教典だから、法然との出遇いによって回心した親鸞にとっては、実によく分かったであろう。善導の「二種深信」や「二河白道の譬」や「六字釈」なども、体験の事実立って手に取るように理解出来たに違いない。

しかし親鸞は、おそらく越後の流罪の中で『大無量寿経』と『浄土論』・『浄土論註』によって、自らの仏道を改めて学び直す。そして自身の宗教体験の事実を個人の体験に止めないで、本願の道理に返して推究する。つまり、誰に回心の体験が起こったとしても、必ず帰すこととなる本願の道理とは何かを学ぶのである。

『大経』では回心の体験を、第十一願・必至滅度の願（証卷の標章）と、第十七願・諸仏称名の願（行卷の標章）と、第十八願・至心信楽の願（信卷の標章）、の三願の成就と説く。全体は『大経』（教卷の標章）の教説だから、親鸞はこ

の本願成就文に立って『教行信証』を、『大経』の仏道の核心を明らかにする本願論として撰述したのである。

『教行信証』は言うまでもなく、法然の『選択集』の真実義の開顯のために書かれたものである。法然は宗教体験の事実立って、廃立という方法で『選択集』を書いたために、浄土教があたかも聖道門と対立するかのような誤解を生んだが、本当は対立するものではなく大涅槃を証得する道であることを説くのが『教行信証』である。したがって親鸞は体験を超える『大経』の本願の成就文に立って、法然に教えられた念仏往生の仏道が、涅槃に至るべき仏道として大乘の仏道であることを本願論として証明したのである。曾我量深はこのような『教行信証』の親鸞の立脚点と方法論に立とうとしたのである。

清沢満之が明治三十六年六月六日に亡くなってから、浩々洞の門人たちは、満之の偉大さに酔っていくことになる。「全ては如来の天命である」を合い言葉のように繰り返し、『観経』を中心とする恩寵主義に酔っていくのである。それを暁烏敏は『更生の前後』で次のように言う。

先生が世を去られまして後は、大部加はつてきた友人達と共に、先生の名を、先生の徳を、先生の教えを世に伝えることに努力しました。日本の精神界の改造のため、仏教の改造のために大気炎を上げました。そうして五六年もするうちに、日本中に響くようになり清沢宗なるものが出来るらしい勢力となりました。

〔暁烏敏全集〕第二部第三卷・七頁

しかしこのような信仰は清沢のように自立した信仰ではないために、やがて洞人達はそれぞれに苦しんでいき、やがて浩々洞は瓦解してことになる。郷里の越後に帰った曾我量深は、食雪鬼という精神界の苦闘を通して、大正二年『地上の救主―法蔵菩薩出現の意義―』を発表し、『大経』の本願成就の信心に立ち返っていくことになる。さらに暁烏敏は同じ大正二年に、「かくして私は凋落して行く乎」を書いて恩寵主義から脱していく。西方浄土の天の阿弥陀仏に救いを求めた暁烏は、仏に救われれば仏に縛られる、神に救われれば神に縛られる。神も仏もあるものかと大



地に自分の身を投げ出したとき、大地の方から湧き上がってきた本願に蘇る。暁鳥は、それを師の清沢に「先生、敏は地の意義であります。」（『暁鳥敏全集』第二部第二卷・十七頁）と告白して、『大経』に立ち返っていくのである。

このような二人の苦闘は、『親経』から『大経』へ学びを深めていった親鸞の追体験という意味を持ったのである。曾我量深はこのような求道の闇を経て精神界の夜明けとともに、親鸞の仏道の方法論と立脚地に立つこととなった。

### 三 曾我量深の『教行信証』の了解

曾我は本願の成就に立って『教行信証』を了解し、親鸞の仏道の全体が、『三経往生文類』でも明らかかなように、観経往生・阿弥陀経往生に選んで大経往生にあることを明らかにする。その大経往生は、『三経往生文類』では次のように記されている。

大経往生というは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力ともうすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらいに住して、かならず眞実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相廻向の真因なるがゆえに、無上涅槃のさとりをひらく。これを『大経』の宗教とす。このゆえに大経往生ともうす。また難思議往生ともうすなり。

（『聖典』四六八頁）

このように説かれる大経往生を曾我は、親経往生のイメージが強い浄土教の往生観を破るために、大乘の仏道に返して『成唯識論』に説かれる「転識得智」と捉え直す。

私は年の若いときに、『成唯識論』を少しばかり学んだ経験をもっておるのでございますが、『成唯識論』には「転識得智」ということを言う。「転識得智」——すなわち、迷いの有漏の識（心）を転じて、そうして無漏のさとり智慧を得る。識を転じて智を得る——それを「転識得智」というのでございます。

こう語り出した曾我は、大経往生とは「流転の身」から「必ず涅槃に至るべき身」に転成することである。その意味で『成唯識論』でいう「転識得智」であると言うのである。そしてこの「転識得智」によって得る智慧に四つある。第一は「大円鏡智」、第二は「平等性智」、第三は「妙觀察智」、第四は「成所作智」、の四つである。この四つの智慧について曾我は次のように言っている。

大体、平等性智とそれから妙觀察智というのは、このころのさとりでであると、こう言うことが出来る。それからして、大円鏡智と成所作智というものは心と身と一体になった、身心一体のさとりである。これはすなわち仏になるときにはじめて一時に頓に成就するものである。(中略)つまり、平等・妙観の二智というものは往生の智慧である。それからして、大円鏡智と成所作智とは成仏の智慧である。 (『曾我選集』第十二巻・一九七―八頁)

このように曾我は「転識得智」を、「このころのさとり」・「往生の智慧」と「身心一体のさとり」・「成仏の智慧」の二つに分ける。このように大経往生といっても、大乘の知見に返せば転成である。それを踏まえて大経往生を「往生は心にある」が、「成仏は身にある」という画期的な了解を表明するのである。

それを曾我は

今のような時代には、少なくとも往生ということだけは、この現生に成就しなければならんと思うのであります。現生正定聚ということを教えてくださいだされてるのであるけれども、往生も成仏も、命の終わるときにはじめて往生も成仏も同時にあるものであって、それはつまり同一のことである。名は二つあるけれども、事実はただ一つである――こういうように昔からそういうように真宗教学は決定されておるようでございますけれども――(中略)往生というものはこのころにある。こういうふうに領解すべきものであろう。「心つねに浄土に居する」と、こうお示しなされてあるわけでございます。

(『曾我選集』第十二巻・一九三頁)

このような従来の宗学の往生即成仏という領解に対して、曾我は現生の往生を強調しながら、「往生はこのころにあり、

成仏は身にある」と言うのである。「成仏は身にある」とは、この煩惱の身が終われば必ず大涅槃を超越すると言うことであるから、大経往生は死によって実現する涅槃の覚りへ至る道程であると捉えているのである。

さらに曾我は大経往生は、往生という限り果としての浄土はかならず未来である。しかしわれわれの日常的・平面的な時間の未来ではなくて、純粹未来として果としての浄土の功德が本願成就の信心に働くのである。つまり「願以て力を成ず、力以て願に就く。(中略)力願相符つて畢竟じて差わざるが故に成就と曰う」というように、因の本願の信に果の浄土の莊嚴功德が未来のままはたらく。そのような、立体的な時間の概念を純粹未来という言葉で強調するのである。

だから、観経往生のようにやがて未来の浄土に往生するというニュアンスが残る「往生」という言葉よりも、大経往生は『論』・『論註』に帰って、信心に開かれた浄土の功德を生きていく「願生浄土」という方が適切であると主張する。そして、親鸞の仏道の最も積極的な意味は浄土の功德を地獄一定のこの世で証明していく「願生浄土」にあると、捉えるのである。だから曾我は「浄土に救われたのならば、浄土を背負って立ち上がれ」と鼓舞して、浄土の功德をこの娑婆で生きていくこうとするところに、ごごかしいわれわれの自我を超えて「人間が人間以上のあるものになつていこうとする」(清沢満之) 仏道が実現すると、説くのである。したがって曾我量深は、大経往生という親鸞の仏道を、『論』・『論註』によって願生浄土の仏道と尋ね当てた言うことができよう。

#### 四 寺川俊昭の『教行信証』の了解

曾我量深以降優れた先輩達によって親鸞の仏道が、立つべき信心は本願成就の信心であり、その仏道は願生浄土の仏道にあることが繰り返し尋ねられた。その中から、信心に自覚的に生きられていく浄土の莊嚴功德、特に眷屬功德のはたらしに、近代の個を超える意義が見いだされて僧伽論が展開されたり、曾我が強調した法蔵魂を生きることが、

真宗大谷派の同朋会運動の原動力として提唱されたりした。

それらの努力の中から寺川俊昭が曾我量深の仏道了解に導かれながら、親鸞の仏道の根源的な意味は大般涅槃道であることを尋ね当てた。もちろん浄土の仏道は第十八・至心信樂の願でも往生が誓われているのだから、その眼目は往生浄土にあることはいうまでもない。しかし曾我が尋ねていたように、大経往生は涅槃に至る道程として説かれているのだから、大経往生の根源的な意味は大般涅槃道であると言っているのである。

曇鸞の『浄土論註』では浄土の莊嚴功德と涅槃との関係が、広と略つまり方便法身と法性法身として註釈されて、「法性法身に由りて方便法身を生ず、方便法身に由りて法性法身を出す」と、浄土の功德としての方便法身は法性法身としての涅槃そのものはたらきであると説かれる。このような曇鸞の了解を受けて親鸞は『唯信鈔文意』で、

法身は、いろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり。

(『聖典』五五四頁)

と、阿弥陀如来は涅槃そのものが名告り出たものと了解している。だから、尽十方無碍光如来に帰命するという往生浄土の信心には、そのまま果徳としての清浄功德の涅槃分を実現することは当然である。「よく一念喜愛の心を発すれば、煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり」とか「惑染の凡夫、信心発すれば、生死即涅槃なりと証知せしむ」と詠われる通りである。しかし、寺川に依って親鸞の仏道が大般涅槃道であると明確に見定められたことには、画期的な意義があると思われる。

そもそも親鸞は、法然から教えられた念仏往生の仏道が、そのまま大乘の至極であることを論証しようとしたのが『教行信証』である。大乘の旗印は生死即涅槃だから、大経往生の根源的な意味はそれを証知する大般涅槃道であ

ると尋ね当てたところに親鸞教学、就中、「教行信証」研究の一つの到達点があると思われる。もちろんこれから、その大般涅槃道の意義が様々な視点から推究されていくと思われるが、清沢満之に始まった近代教学が、親鸞教学の核心は大乗の至極としての大般涅槃道であると尋ね当てたことは、親鸞の『教行信証』の核心をついた一つの頂点と見ることができよう。

## 五 今後の課題

涅槃を仏身仏土と説いて親鸞が直接問題にするのは、言うまでもなく「真仏土卷」である。山辺・赤沼は、その講義に、

古来、「真仏土卷」は、「証卷」から開出せられたもの、「化身土卷」もおなじく「証卷」から流出したものの、「真仏土卷」は、「証卷」から開出せられて、上に向かつては、上来前四卷が能帰の機に約して、衆生往生の因果を明かしたるに對し、所歸の身土をしめし、下「化身土卷」に對しては要弘對、真弘對を以て、真化の義を證明し給うたものとしている。(中略)今この「真仏土卷」に就いて、上来の四卷が能帰の機に約し、本卷が所歸の真土を明すというは、『六要鈔』主の指南であつて、正当な分科であると思う。

(『教行信証講義』・真仏土の卷 化身土の卷・一〇七九頁)

と言う。これまでの真仏土卷の了解は、『六要鈔』に従つてほとんどがこういう解釈をしてきている。要するに真仏土卷は、証卷から開かれたものであつて、教、行、信、証を得た者が本来に往生していく真実の仏土と了解されている。証卷はわれわれが感得する浄土の莊嚴功德の感動であるが、真仏土卷は往生していく仏土そのものであると言ふ。ここに示される、本当に往生すべき真実の浄土という了解は、親鸞の仏道の全体を往生浄土と捉えた時の了解であるが、それだけで涅槃界を表す真仏土の意義を充分に捉えたことになるのであろうか。

寺川のように親鸞の仏道の全体を大般涅槃道と捉え直した時には、われわれの教、行、信、証のそれぞれが大涅槃に直結したものでなければならぬ。そこにわれわれの教、行、信、証の全てが大涅槃に向かう仏道の意味を確保するのである。それを言おうとしたのであろうが、山辺・赤沼両師は行巻は念仏の法を表す巻だから真仏土巻と直接関係していることに注意して、次のように記す。

「真仏土巻」を以て、只「証巻」から開出されたものとして、それで片づけておくことは、少しく義をつくさな  
いように思う。私共が「教行信証」前四巻を知れば、「真仏土巻」の来由もおのずから知れるというたのはこの  
ことである。私共は、「真仏土巻」を「行巻」に關係せしめて見たいのである。 (同上)

このように、山辺・赤沼は真仏土巻と行巻の關係を注意しているが、親鸞の仏道を大般涅槃道と捉え直した時には  
真仏土巻は行巻のみと關係しているのではなからう。

浄土教は涅槃の方から開かれてくる仏道なのだから、当然、真実教は涅槃のはたらきである如来の二種回向に依ら  
なければ成り立たない。教巻が、如来の二種回向から始まるのは、浄土真宗の全体が涅槃の方から開かれた他力の仏  
道だからである。

行巻は、念仏が実現する法を誓願一仏乗と説き、それを絶頂とする。そこには当然、涅槃のはたらきが直接「転  
成」と「不宿」として語られてくる。「一乗海積」の後に、『論註』の不虚住持功德積が「転成」、大衆功德積が  
「不宿」として引文されるのは、それを証明するためである。親鸞は『唯信鈔文意』で、その涅槃のはたらきを

如来の御ちかいを、ふたごころなく信樂すれば、(中略) かならず大涅槃のさとりをひらかしめたまうは、すな  
わち、りょうし・あき人などは、いし・かわら・つぶてなどを、よくこがねとなさしめんがごとし

と、「転成」は大涅槃の働きそのものであると説いていることによって知ることができる。

(『聖典』五五三頁)

信巻ではわれわれの信心が本願と別物ではなく涅槃界に直接通じているという思索が「三一問答」として展開している。信巻前半では、われわれの信心が涅槃と直結していることを証明するが、後半はそうではない。

三一問答を通じてずっと懺悔の身が語られるように、凡夫の身が信心によって涅槃に触れると、「唯除の機」となるのである。信巻の後半はこの唯除の問題に費やされて、行巻で述べた「不宿」の問題を明らかにしていくのである。証巻は、われわれの証として実現する浄土の功德はそのまま涅槃界に触れた感動であると説かれる。『論註』下巻の清浄功德釈の

凡夫人の煩惱成就せるありて、またかの浄土に生まるることを得れば、三界の繋業畢竟じて牽かず。すなわちこれ煩惱を断ぜずして涅槃分を得、いづくんぞ思議すべきや

（『聖典』二八三頁）

という引文が、それを示すものである。

このように、教・行・信・証の全体が涅槃に直結しているから浄土真宗という親鸞の仏道は大乗の至極なのである。二乗や阿羅漢でも証は証である。しかしいかに優れた証であっても、涅槃と直結しなければ大乗の仏道にはならない。したがって真仏土巻は、われわれの教・行・信・証の全てが大涅槃と直結していることを明らかにする巻として、『教行信証』の扇の要の意味を持つ重要な巻である。われわれが往生していくべき真の仏土というだけでは、大般涅槃道という意味が十分に捉えられないので、親鸞の仏道は、大経往生と大般涅槃道の二つの意義を重層的に考えなければならぬであろう。

その真仏土巻から化身土巻が開かれて、第十八願と第十九願との関係、さらに第十八願と第二十願との関係を尋ねながら、人間の相対的な自力の分別を徹底的に批判をしていく。したがって、相対分別の徹底的な歎異を通して相対的に真実を表わすのが化身土巻であるが、それに対して教・行・信・証・真仏土巻の真実五巻は、絶対真実を表わす巻である。そこに真実と方便という意味があるが、方便を通して大乗の真実に導くという意味を持つのが化身土巻で

ある。

このように寺川が親鸞の仏道を大般涅槃道であると尋ね当てたことは、これからの『教行信証』研究に大きな意義、つまり親鸞の大乗の仏道を明らかにする時の決定的な視点を与えたことになると思う。

以上のことから私は清沢満之に始まった方法論に立ち、近代教学の先輩達が尋ね当てた成果を踏まえて、『教行信証』をもう一度初めから、現生正定聚に立つて難思議往生と大般涅槃道という二つの視点で読み直さなければならぬ状況に來ていると強く思うものである。