

『教行信証』の核心

延 塚 知 道

延塚と申します。本日は学会大会ということで、お話する機会を頂きまして、大変ありがたく思っております。あまり時間がないのですが、『教行信証』の核心」という、少し大きなテーマを出させていただきました。この時間でお話できるようなことではありませんので、十分お話しできるかどうか心配なのですが、今日は『教行信証』という親鸞聖人の主著が、どういう課題をもって書かれたのか。法然上人の『選択集』の課題を受けて書かれたと言えますけれども、その際に、『選択集』のどういう課題を引き受けて、どんなふうに展開していったのか。それらを中心にしながら、『教行信証』の核心の中の一つだと思われます、三一問答について少しお話をさせていただければ、と思っています。

ところで十一月二十四日でしたか、博物館の方で『教行信証』のお話することになっておりまして、その時も同じテーマを出させてもらいました。そちらの方はまた違った視点からお話をしようと思imasので、二つ合わせてお聞きいただければ少しはおわかりいただけるかなと、思っている次第でございます。

建暦二年の一月二十五日に法然上人がお亡くなりになりますね。八十歳でした。その年の九月に弟子たちによって、主著であります『選択集』が公開されることになります。ところが公開されてすぐに、十一月の二十三日付で明恵房

高弁が、ご存知のように『摧邪輪』を書いて、『選択集』に対する批判を公にするわけです。明恵は大変学力のある方で、次の年の六月の二十日付で、『摧邪輪』に次ぐ『摧邪輪莊嚴記』を書くのです。その中で『選択集』の内容について十六の過失を立てて、公に浄土門の思想を批判します。もちろん明恵は、『華嚴経』にのっとった自力の仏者でありますから、聖道門の自力の立場から、法然の『選択集』を批判するのです。したがってそれを契機にして、聖道門と浄土門との思想的な違いが顕在化し、闘いが激しくなっていくことになります。

親鸞聖人はちょうどその時に四十歳ですから、おそらく越後で流罪が許されてすぐの頃だと思われます。親鸞の『教行信証』がいつ頃書かれたのか、これは大問題なのですが、通説に依りますと、「化身土巻」に「我が元仁元年」という年紀が、末法の時代の計算の基点になる年として出されているわけです。その年は、親鸞が五十二歳になるのですが、この年はちょうど法然上人の十三回忌に当たります。この年には「延暦寺大衆解」という奏状が受理されて、後堀川天皇によってたまたも念仏停止の宣旨が下るのです。この比叡山からの「延暦寺大衆解」という奏状は、「興福寺奏状」が出されてからほぼ二十年たっていますが、内容はほとんど変わっていません。何年たっても、依然として法然上人は誤解を受けたままなのです。その「大衆解」の一つの論点は、いまだ末法万年には至っていないのだから、『大無量寿経』が活躍する時代ではないと主張します。しかもそれらのことを盾にとって、念仏教団をまたも弾圧したのです。親鸞にとつては、これこそが末法の兆し以外の何物でもありません。だから末法の算定の基点の年にしたのだと思われます。

この年紀には、「我が元仁元年」と「我が」と付いておりますので、おそらく『教行信証』の構想が五十二歳の頃には、大体出来上がっていたのではないかと推測されているわけです。そうすると、四十歳で流罪が許されて、その後関東に行かれますから、その間はずっと『教行信証』を書くために勉強なさって、五十二歳の頃に大体の構想が出来ておられた。それを完成させるために、六十歳を過ぎてから京都にお帰りになったと考えられます。

そうすると、親鸞聖人が『教行信証』を書こうと思ひ立たれてから、構想が出来上がるはぼ十年余りの間、今申し上げましたように『摧邪輪』を契機にして、聖道門と浄土門との思想的な闘いがずっと続いております。そして親鸞が五十五歳の時に、またも嘉祿の法難がおこります。比叡山の定照という学僧が『彈選択』を書いて、法然の弟子の隆寛の下に送りつけたと、伝えられています。隆寛はそれに反駁して『顕選択』を書き、その中の文がもとで嘉祿の法難がおこります。

ですから、『摧邪輪』が公にされてから嘉祿の法難が起こるまで、思想的な闘いが激化するわけですが、それを引き受けられて親鸞聖人は『教行信証』をお書きになったと考えられます。親鸞の『教行信証』の中に、「明恵」という言葉も『摧邪輪』という言葉も一度も出てきません。しかし、全くその影響がなかったと考える方が少し無理ではないでしょうか。当然、親鸞は越後にいたとしても、『摧邪輪』が出たことは承知しておられて、それを取り寄せてすぐに食るように読んだでしょう。ですから、そういう思想的な課題を引き受けて、『教行信証』が書かれたと考える方が自然でしょう。

『選択集』は、大乘の仏教を称名念仏のところに収斂させて顕揚します。ですから称名念仏一つで救われていくという先鋭的な主張が繰り広げられている書物です。法然以前の源信は、聖道門に立っておられて、法然のような浄土門を立てて聖道門を廃するという、潔癖な態度をとったわけではありません。したがって法然上人がお出ましになるまでは、日本の伝統の中に法然の説くような形の浄土門はなかったと考えていいわけです。法然が言うように道綽・善導の称名念仏を継承したわけですから、今の言葉で言えば、法然は外国の思想を直輸入した、そう言ってもいい天才的な仏者でした。しかも、念仏一つを立てて他を廃する「廃立」という方法で浄土門を立てたために、日本の八宗がこぞって総攻撃を始めたわけです。それは当然の成り行きであったかもしれない。

大乘の仏道は明恵が主張するように、十信・十住・十行・十回向・十地・等覺・妙覺という、所謂『菩薩瓔珞經』

や『十地経』で説かれる自力の修道体系（菩薩道）が、背景にあります。だから明恵が主張するのは、称名念仏によつて大乘のさとりである無上涅槃が実現するはずがない。「涅槃の域には信を以て能人と為す」（『聖全』一・九六七頁）と法然が主張しなくても、明恵は他力の信心（自力無効）がわかりませんから、称名念仏によつて大乘のさとりが手に入ると言われても、全く不可解だったのでしょうか。だから明恵は、称名念仏ではなくて菩提心が大切であると主張するのです。菩提心が修道の中で鍛えられ、菩薩の十地を越えてやがて等覺の金剛心を獲て涅槃を覺ると主張します。それは浄土教以外の大乗仏教の基本的な考え方です。それに対して法然は、自力の菩提心はいらない称名念仏一つでいいという主張です。だからそれに明恵が全面攻撃をするわけです。菩提心がなくて仏道がどこに成就するのだ、称名念仏、そんなところに涅槃の覺りが実現するはずがないという明恵の批判です。批判の論点のとらえ方が非常に大雑把ですけれども、時間がありませんので。

『摧邪輪莊嚴記』では三つの過失を挙げて『摧邪輪』と合わせて十六の過失を立てています。その中で最も批判の中心になる論点は、菩提心發撫の過失です。法然が菩提心はいらないと言ったことについて、それは誤りだということ。もう一つは、二河白道の比喻に群賊悪獸が出てきますが、それを聖道門に喩えたことに対する批判です。『莊嚴記』では十六の過失が、この二つの過失にまとめられますから、この二つが明恵の批判の中心になります。とくに菩提心論に多くの紙数を費やしますので、それが明恵の批判の中心です。今申し上げましたように大乘の修道体系の中では、菩提心を見捨てるようなことは考えられません。しかも称名念仏によつて涅槃を得る、そういうことは考えられないという批判です。

これは、明恵の『選択集』に対する激しい批判として出ていますけれども、しかしよく考えますと、これは現在にも通じる批判です。念仏が何の役に立つか、念仏によつて救われる、そんな馬鹿なことがあるかと、これは現代人のほとんどがもっている疑問です。その意味で明恵の批判は所謂人間の常識がいつの時代であっても持っている疑問で

す。向上的な理性主義に立った人類の疑問ですね。なぜ本願の念仏によって人が救われるのか、なぜ本願の念仏によって浄土に往生し、浄土で涅槃というお釈迦様のさとりと同じものが手に入るのか、そんなことがあるはずがないというのは現代でも通じる批判です。親鸞は明恵の批判を受けて、人類の課題を解こうとされた。人間の持っている向上的な分別を超える世界が仏道であることを、『教行信証』全体で明らかにしていこうという課題を持たれた。ですから『教行信証』は、そういう意味では、法然上人の聖道門を廃して浄土門を立てる「廃立」という方法をも包んで、もっと大きな大乘の仏道という土俵で、言葉を変えれば人類の課題というようなところで、『教行信証』を書いていかれた。その中心は群萌の救いを説く『大無量寿経』の真理性、これを『教行信証』で明らかにしていこうとなさったのだと考えられます。

親鸞にとりましては、明恵の批判は随分大きな誤解です。確かに称名念仏一つで往生浄土が決まると、法然上人は仰っていますし、菩提心はいらないと仰っています。けれどもそれは、自力の菩提心について否定しているのであって、念仏を信じる信心、これがなければ仏教は始まらない。法然上人の回心を決定した善導の「一心専念弥陀名号」というあの文章も、最後は「彼の仏願に順ずるが故に」でしょう。ですから法然が主張する称名念仏は、本願を信ずる信心と必ず一つとして離れないわけです。実際の法然上人その人は、大変立派でして、他力の信心に生きた方という風格を持っていました。それが証拠に、法然上人のものを読みますと、第十八念仏往生の願を中心として、他の本願の推究が様々な所に散りばめられています。むしろ『選択集』の方が、法然の思想を第十八念仏往生の願一つに先鋭化している書だと思われれます。

あまり詳しく申しあげることとは出来ませんが、親鸞聖人がとりあげられる本願は、法然上人は『選択集』以外の著作で、ほとんど取り上げています。つまり、本願を推究するということは、本願を信じる信念の人だということとです。「彼の仏願に順ずるが故に」、仏の本願に依って浄土に往生し、本願のはたらきに依って涅槃を得るのだ。そ

れを感得するのは当然名号を信じる本願の信心。ですから、法然上人を後ろで支え、『選択集』を後ろから支えているものは、法然の他力の信心に違いないわけです。

ただ法然上人が取り上げていない、特徴的な願があります。それは第二十二願、これは、どの著作にもその内容についての言及はありません。ですからおそらく、第二十二願の還相回向の問題は、その了解を巡って親鸞聖人独自で思想的な苦勞をなされたと考えられます。それから第二十願の問題につきましては、法然上人は十分承知しておられます。源信の『往生要集』の講義が四篇残っております。『往生要集詮要』『往生要集料簡』『往生要集略料簡』『往生要集釈』そのうち一番最初の講義である『往生要集詮要』には、第二十願の問題を懐疑の『群疑論』から取り上げておられます。ところが二回、三回、四回と歳を取るにつれて、その部分を落としています。おそらく、法然上人は念仏一つを立てて浄土宗を独立させなければならない、こういう使命と責任に立つてお書きになったのが『選択集』です。おわかりになりますように、法然のお弟子さんは三百八十余名おりますけれども、これは全員本は聖道門です。それまでは本願の伝統はないわけですから、ほとんどの方が聖道門の学僧でしょう。それを一つにまとめて、浄土宗を独立させなければならない。そういう使命に立った時には、第二十願の問題は、本願の信心の純・不純の問題です。だから、対外的な問題ではなくて、浄土門流内の問題であって、それを追及していくと内輪もめの種類になります。おそらくそういう問題を分かちていて、法然は信心を表に出さなかったのではないかと考えられます。そのように『選択集』は、非常に先鋭的に称名念仏一つを立てますけれども、信心の問題は後ろに置いておいて、表立って議論はしません。親鸞聖人が信心同一の問答を法然門下でなさった時に、「如来よりたまわりたる信心」ということに賛同した人は誰もいないでしょう。信心に重きを置いて議論すると、法然門下は内部分裂します。ですから、法然上人は十分承知の上で、称名念仏の旗印のもとで、三百八十余名を結集して、浄土宗を独立させようとしたのではないのでしょうか。これが、法然が背負った使命と責任であった。そのために書かれたものが、あの独立の宣言

書である『選択集』だと考えられます。ですから、法然のものを全部読めばすぐわかります。『選択集』の方が称名念仏一つに先鋭化されている。『選択集』は王本願として第十八願一つを取り上げるのですが、法然その人は第十八願一つを取り上げているわけではありません。先ほど申し上げましたように、第二十二願の内容についてはありませんが、親鸞が取り上げるあとの本願については言及しています。

ですから、親鸞聖人の立場で言うとは、法然は菩提心がいらないと確かに言った。けれどもそれは、自力の菩提心について言ったのであって、本願の信心については、いらないどころか、それが最も大切である。念仏を信じるという本願の信心に、浄土往生が決定し、浄土で涅槃を得る。こういう意味で大いなる誤解だと親鸞聖人は思われたでしょう。ですから、今日お話しする三問答ですね。その「信巻」の三問答がおわるとすぐに、菩提心について堅（自力）と横（他力）の判釈をくぐって、他力の信心こそ本願に因る「横超の菩提心」なのだという言葉を使って、『摧邪輪』の批判に応えようとしておられると考えられます。

そしてその後、親鸞聖人は「信の一念釈」を置き、「行巻」には「行の一念釈」を記されます。あのころ、法然門下は一念多念の問題で混乱しているわけですから、『教行信証』で一念釈などを書けば、親鸞は一念義なのかという疑問を持たれます。けれども、あれをよく読んでみますと、一念多念の一念の問題ではありません。そうではなくて、法然が称名念仏を、『大経』の「乃至一念」という言葉で確認していることに由来しているのです。『選択集』で法然が取り上げる「乃至一念」が『大経』の下巻には三回出てきます。その「乃至一念」を法然上人は全部称名念仏と読み通すわけです。ところが、明恵はそれを全て称名念仏と読むのは誤りであり、大いなる偏執であると非難します。

『大経』は信心を説く經典なのだから、称名念仏ではなくて内心としての信心の方が大切なのであって、内心のない称名念仏は空念仏ではないかと非難します。

親鸞はその批判を受けて、「行の一念釈」・「信の一念釈」を設けたのだと考えられます。法然が言っている「乃至

「一念」は、本願の念仏を信じる行の一念と信の一念と、二つが離れないということをどうしても言わなければならなかった。ですから、『教行信証』の「乃至一念」の註釈箇所を見ますと、行の一念の方には、法然が取り上げた「弥勒付属の一念」の文章が出てきます。信の一念には、第十八願の成就文の「乃至一念」の文、それを信と信と二つに分けて了解しています。しかもその行信は、「念仏もうさんとおもいたところ」として離れないのであると論証していかれまです。おそろくあの辺は、明恵を意識しながら聖人がお書きになっているところではないかと推測されるわけです（注・三輩章の「乃至一念」は、化身土巻に自力の問題として親鸞は取り上げる）。そのように『摧邪輪』と『選択集』との間で問題になる課題を受けて『教行信証』が書かれていくわけですけれども、そもそも『教行信証』は『選択集』からどのような課題を継承していったのか、それを少し考えてみたいと思います。

ご存知のように、『教行信証』の中で、『選択集』の文章が引文されるのは一箇所だけなのです。「行巻」に、龍樹から七祖がずっと引用されますね。あの一番最後に法然上人の引文が出てくる。これは七祖の引文ですから、師の法然の文章が最後に引文されるのは当然でしょう。

『選択本願念仏集』源空集　に云わく」とあって、「南無阿弥陀仏　往生の業は念仏を本とす」、これは『選択集』の題号です。そしてその後に、「また云わく、それ速やかに生死を離れんと欲わば」というこの文章が一文引用されます。この最後のところに、「正定の業とは、すなわちこれ仏の名を称するなり。称名は必ず生まることを得、仏の本願に依るがゆえに」、ここがとても大事な文章ですね。これは「総結三選の文」と言われている文章です。『選択集』の結釈、まとめの文章になるわけです。「それ速やかに生死を離れんと欲わば」という言葉から始まるように、教理や教学ではなくて実践の仏道としての救い、それが述べられているのです。その際、聖道門と浄土門とあるけれども、浄土門を選びなさい、これが一つ。次に、その行の中に正行と雑行とがあるけれども正行を選びなさい、これが一つ。最後に、正定の業と助業がある、その正定の業を選びなさい、これが一つ。それが三つの選びですから「総

結三選の文」というのです。その最後に先ほど申しましたように「正定の業とは、すなわちこれ仏の名を称するなり。称名は必ず生まるることを得、仏の本願に依るがゆえに」、ここがとても大事なのです。つまり実践としての生死いずべき道、人類の救われる道は、仏の本願によって遂げられるのです。

これが、親鸞聖人が『教行信証』で『選択集』から一文引用される文章ですが、意味は、『歎異抄』の第二章の「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらずべし」という「よきひとのおおせ」と同じ意味です。漢文ですけれども、弥陀の本願に依って往生が決定する、だから本願の念仏を称えなさいということでしょう。ですから、『歎異抄』の第二章の「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらずべし」という言葉を、親鸞聖人は法然上人から真実教としていただいたんだと考えることができます。

そして、その後に重要な御自釈がなされます。この御自釈は引用ではなく親鸞聖人の書下ろしということですが、「明らかに知りぬ、これ凡聖自力の行にあらず。かるがゆえに不廻向の行と名づくるなり。大小の聖人・重軽の悪人、みな同じく齊しく選択の大宝海に帰して、念仏成仏すべし」、この文章です。仏道は、人間の自力が届かないのです。人間の能力・努力・資質、そんなものは何の意味もない、それが「不廻向の行」という意味です。この文章は、「不廻向の行」という語にポイントがあり、そこに重要な意味があると思われます。人間の能力とか資質とか努力などは必要でない、本願の名号一つで、念仏成仏する。「大小の聖人・重軽の悪人」を問わないで「みな同じく齊しく」大般涅槃道という成仏道が実現する。これは、常識では意味がわかりません。人間は、どんなことが起こっても努力して解決しようとするわけですから、私たちからすると不思議なことですし信じられません。法然の説く念仏の行は自力ではない、だから能力・資質を問わない。優れた方も劣った方も、悪人であっても、人間的な資質を一切問わないで、本願の名号一つで念仏成仏が決まる。この「仏の本願に依るがゆえに」という如来の本願の無理解こそが、明恵の批判の源泉になります。明恵をはじめとする人間の常識では、なぜ念仏成仏なのか、不可解です。この不廻向の行

をめぐる疑問を親鸞聖人が受けられて、『教行信証』でやがて、『論』・『論註』に依って本願力回向を開顕してくるのです。如來の本願力回向によって往生が決定するのであって、自力ではないのです。「不回向の行」だけではその意味が分かりませんから、如來の本願力回向によって成仏道が実現する、と言い換えていくのが『教行信証』です。その課題となる言葉が、この「不回向の行」ということになります。

七祖の中で、龍樹・天親・曇鸞の上三祖は、『大經』に依られた祖師です。それに対して、特に道綽・善導・源空の伝統は『觀經』に依られたのです。しかし『觀經』に依っておられても、『大經』の本願の教えは当然傳承している。ところが、道綽・善導・法然の伝統をよく見ますと、本願力回向という形では傳承せずに、「増上縁」という言葉で本願力のはたらきを伝承いたします。この「増上縁」という言葉は、曇鸞大師の『淨土論註』の一番最後に出ています。『論註』は、五念門を、礼拝・讃嘆・作願・觀察・回向と実践してきて、最後に「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」と説かれます。衆生の五念門が成就して、速に「阿耨多羅三藐三菩提」を得る、こういうふうに読めます。『論』を読んでみますと、礼拝から讃嘆・作願・觀察・回向と五つの行を順々に行じてきて、ようやく涅槃を得る、と読めるわけです。そういうふうに見る仏教の見方を「漸教」といいます。実はそうではないということを一番最後の巻末にきて、曇鸞がひっくり返してしまふ。「漸教」のように見える仏道を、「頓教」に変えるのです。「頓教」とは、本願力によって横さまに超える「横超」ということです。自力によって段階的に涅槃の覺りに近づいていくという「漸教」の仏道が説かれているように見える『論』を、本願力によって涅槃の覺りを「速得る」と「頓教」の仏道に転換してしまふところが、いわゆる『論註』の「覈求其本釈」と言われているところなのです。そこに、「速に阿耨多羅三藐三菩提を得る」とはどういうことなのかと問うて、「五門の行を修して以て自利利他成就したまえるが故に」と、こう言つたいて「しかるに、覈に其の本を求むれば、阿弥陀如來を増上縁とする」と出てきますね、ここに「増上縁」という言葉が出てきます。「阿弥陀如來を増上縁とする」のだと、こういう言葉です。そしてさらに、こ

ここでは、「他利利他の深義」を経てさらに、衆生の仏道の成就是阿弥陀如来の本願力に縁るということを、第十八願、第十一願、第二十二願の三願を挙げて証明します。それを「三願的証」といいます。その「三願的証」の後です。「これをもって他力を推するに増上縁とす」と、ここにまた「増上縁」という言葉がでています。この「増上縁」という言葉は実は、『論註』に三度出てきますが、おそらくこの辺から、『観經』の祖師たちは本願力を「増上縁」として継承していくことになるのでしょう。ですから、道綽禪師、善導大師、法然上人のものを読みますとこの「増上縁」という言葉がよく使われます。誰も「本願力回向」とは仰らないのです。善導大師に一箇所くらいありますけれども、ほとんど「増上縁」です。

『観經』は釈尊が靈鷲山から人間の方に下りてきて、人間の分別に合わせてそれを尽くさせる教えです。ですから、「衆生と如来」、「浄土と娑婆」、「宿業と大悲」というように、人間の相対分別に合わせて説かれています。したがって「増上縁」という言葉もそのように了解されて、自分の全体を乗せ支えてくれる大きな仏の働きと理解されます。その限り相対的な外縁です。それを「乗彼願力」と表現します。そのような意味として伝統された本願力を、親鸞は『論』『論註』によりながら、「本願力回向」に転換して明恵をはじめとする常識的な人間の分別を破ろうとするわけです。

『大經』は『観經』と違って相対分別を破った一如の道理を直接説いている經典です。「衆生に起こった信心が如来の本願だ」というのですから、常識を超えています。増上縁という外縁を表す言葉ではなくて、『大經』による本願力回向という言葉は、信心の内を推究して我を生かしている根源力としての如来の本願力を言うのです。したがって本願力回向の推究は、信心の内因を問うているのですから、分別の理解を越えているということをよくご理解ください。

さてこのように増上縁を『大經』『論』『論註』によって本願力回向に位置づけなおすのが親鸞の『教行信証』です。

が、その際の課題が「不回向の行」という重要な言葉です。これは、後ほど申し上げますが、三一問答に実はそのままでてくる言葉ですから、親鸞は三一問答でおそらく本願力回向の課題を解こうとしておられるのだと考えられます。私は勉強不足で恥ずかしい話ですが、法然上人の引文は、この「行巻」の引文が一つだと長い間思ってきたのですが、確かにそう参考書などにも書いてありますから、そう思ってきたのですが、最近そうではないと思います。もう一つ重要な言葉があります。それは「正信偈」に、「生死輪転の家に還来ことは、決するに疑情をもつて所止とす。速やかに寂靜無為の樂に入ることは、必ず信心をもつて能入とす、といえり」という偈です。これは「正信偈」ですから、語数を統一するために多少の出入りはあるのですが、よく見ると、法然上人の重要な言葉を、ほぼそのまま引用しておられます。ですからこれは、『選択集』からの引文に当るのだらうと思います。法然の『選択集』の中では、今私が申し上げた「正信偈」の文章は、実に重要なところに出てきます。

法然上人あるいは善導大師の仏道の核心は、『観経』「三心釈」の「二種深信」の、特に「機の深信」にあります。善導大師の「三心釈」、つまり「至誠心」・「深心」・「回向発願心」という、あの文章を『選択集』に引用なさるのですが、その時に、所謂「深心釈」ですがそこに、「次に深心というは、謂く深信の心なり」と、善導大師の言葉を引用になられます。その後に、深信に「また二種あり」とあって、一つには「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず」という機の深信と、二つには、「かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して、疑いなく慮りなくかの願力に乗じて、定んで往生を得と信ず」という法の深信が、出てくるわけです。ところが、法然上人は、機の深信と法の深信を「当に知るべし、生死の家には疑い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」と、ご自身の言葉に完全に入れ替えておられるわけです。したがって『選択集』の仏道の重要な核心になる言葉だと思われます。

まず一つ注意しなければならないことは、先ほど私が申し上げましたように、『選択集』は称名念仏によって涅槃

が実現するという主張をしていると『摧邪輪』は批判しますけれども、これは分かる通り二種深信は、信心です。ですから大涅槃を超証するのは、明恵が言うように単純な称名念仏ではなくて、本願の信心です。そこに「涅槃の城には信を以て能入と為す」と、法然上人がはっきり書いています。

それからこの法然の記述でもう一つ注意しなければならないことは、私たちは「涅槃の現成」とか「空のさとり」とかいうと、何のことかよくわかりません。何か浄土教とは異なることを言っているような印象を持ちます。親鸞聖人の言葉で言えば、「いろもなし、かたちもなし、ことばもたえたり」、こう言われるととりつくしまがないから、何のことか分からないわけです。ところが、法然上人はさすがです。信心に涅槃が開かれているという感動をここで語っているわけです。二種深信に涅槃が開かれているといってもいいし、二種深信の信心が涅槃に通じていると、言ってもいい。また逆に涅槃は本願の信心として実現するが、その際、機の深信と法の深信を開く、とも理解できます。ともかく本願の信心は涅槃と直接関係しているわけです。その時に涅槃のはたらきとはどういうことかと言うと、『論註』に「真実功德相」の解説があります。「真実功德相」は「真実」と「不実」を包んでいる。つまり単純に言うと、機の深信、人間が愚かであるということを決定的に照らし出すはたらき、それが涅槃の現成なのです。法然はそう言っているのではないのでしょうか。決定的に人間の愚かさを打ち破って、涅槃が現成してくる、それが二種深信です。そんなふうに考えるべきだと思います。『論註』の「真実功德相」の釈、それから善導の二種深信、さらに法然上人の二種深信の了解、そういうものをよく見ますと、人間の愚かさを丸ごと照らし出す真実の働きこそ涅槃の現成である。親鸞聖人はそういう意味で「涅槃」という言葉を使っておられるのです。

それで特に、「必ず信心を以て能入とす」という文章はもととは『大智度論』に出てくる言葉です。『大智度論』では、先ほどの明恵が言う意味と同じ意味で使われます。菩薩道は十信・十住・十行・十回向、十地、等覺・妙覺というふうに、信心から始まります。ですから、仏を信じるという信心が、仏教の一番初歩的な出発点なのだと、それ

がやがて鍛えられて、仏の覺りにまで到達することができる。だから信心は、大乘仏教の大前提なのだという意味で使われます。それは当たり前でしょう。信心がなかったら出家もしません。信心がなかったらお釈迦様の教えも聞きません。だから信心は、大乘仏教の最も基本的な一番の大前提なのだという意味で、『大智度論』では使われるわけです。

ところがその言葉を、曇鸞は『論註』の最後に引用し、意味を転換させているのです。『論註』の「三願的証」の後に、「自力・他力釈」が出てくるのですが、その後に「無量寿修多羅の章句、これによつて義を解し竟りぬ」と出てきます。つまり、ここまでで『浄土論』の註釈が終わります。ところがすぐに「経の始に如是と称するは、信を彰はして能入とする」という文章を引かれるわけです。その時には、この「経の始に如是と称するは、信をもつて能入とする」という言葉は、『大智度論』が言っているような、仏教の前提の信心ではなくて、同じ文章を持つてきてもまったく意味を換えています。曇鸞は『論註』では他力の信心を言っているわけです。このように『大智度論』の言葉を、曇鸞大師は換骨奪胎して、他力の信心という意味にかえてしまうのです。その重要な転換点がこの「経の始に如是と称するは、信をもつて能入とする」という文章です。

それを、法然が、先ほどの二種深信のところに持つてきているわけです。だから、「信をもつて能入とする」という言葉は『大智度論』から始まりますが『大智度論』、『論註』、法然、親鸞と継承されていく言葉ですね。そして『論註』のところで大きく自力から他力に転換してしまふ。そういう重要なキーワードなのです。それを、法然上人は二種深信のところに、「信を彰はして能入とする」ともつてこられるのです。法然は優れた方です。さすがだと敬服致します。そしてそれをうけて、その言葉を、親鸞聖人は「正信偈」で偈われるのです。

ですから、『選択集』から親鸞聖人が継承した課題は二つだと考えられます。一つは、「不回向」ということ。もう一つは、信心に涅槃が実現するということ。この二点を、『教行信証』で明らかにしていかなければならない責任が、

親鸞にはあったのだと思います。

それは私が申し上げると言うよりも、『尊号真像銘文』を開きますと、法然上人のところには、「比叡山延暦寺宝幢院黒谷源空聖人の真像」とあって、そのあとに、不回向をあらわす「総結三選の文」と、今申し上げました「生死の家には疑いをもつて所止となし、涅槃の城には信をもつて能入とす」と、この二つの文章が掲げられます。ですからこれは、親鸞聖人がこの二つの文章で『選択集』の課題を引き受けたのだと考えられます。

実は、この二つが、「三一問答」に出てきます。三一問答は、「問う。如来の本願、すでに至心・信樂・欲生の誓いを發したまえり」、第十八願には、「至心に信樂して我が国に生まれんと欲え」と、如来の願心が誓われているわけです。なのに、「何をもつての故に論主「一心」と言うや」と、それなのになぜその本願に應えた世親は、「世尊我一心帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」と「一心」で応えたのか、こういう問いなのです。その問いに答えて、「答う。愚鈍の衆生、解了易からしめんがために、弥陀如来、三心を發したまうといえども、涅槃の真因はただ信心をもつて」と述べられます。ここに重要な言葉が出てきますね。本願の「至心に信樂して我が国に生まれんと欲え」というこの願心は、衆生の方に届いた時には、「世尊我一心」という信心として表明されるのである。世親はそういう本願成就の「一心」を表明して下さったのである。なぜなら、その信心に、涅槃が開かれるからだ、こういう言葉で三一問答は始まります。よくご承知いただきたいのですが、三一問答は、本願の名号に帰した信心について推究している思索です。ですから、なんととっても、本願の名号に帰すということから始まっているわけです。その時に、今申し上げた、名号に帰した信心に涅槃のはたらきが本願の道理として自然に、衆生の方に沸き上がってくる。それは何故かを、信心の内に問うているのです。それは先の外縁としての増上縁とは少し違うと思われれます。

三一問答の「至心釈」は、人間の中にはどこにも真実などない。涅槃の働きが名号として立ち上がって、虚仮不実の私自身を照らし出して下さったのである。本願の名号が、われわれに真実を恵んでくれ、それによって人間の愚か

さを照らし出す。そういう感動がなぜ、本願の名号に帰したところに起こっているのでしょうか。その本願の道理を信心の中に問うているのです。要するに一言でいえば、本願の名号に帰した信心に、なぜ涅槃のはたらきが働き出ているのであるか、その不思議さを信心の内に問うているのです。これまでの解説書を読むと、三心が一心だとか、一が三、そんなことばかり解説していますが、それは教理学の関心です。そうではなくて、念仏に帰した時に、救われたという感動の道理を本願に直接問うているのです。

その感動を、親鸞は明確に記しているでしょう。「行巻」の「大行釈」に、「謹んで往相の回向を案ずるに、大行あり、大信あり」とまず言っておられます。「行巻」ですから、「大信」を言う必要はないようにも思われますが、「大行あり、大信あり」と始まります。「大信」という信心こそが如来のはたらきである行を受けとる心ですから、「行巻」にも「大行あり、大信あり」と明確に記す必要があるのでしょう。この行・信が、念仏に帰した親鸞聖人の立脚地なのです。これが観念論や教理学ではなくて、実験の仏道として大切なのです。

このように親鸞聖人の立脚地が行・信として確められた後に「大行とは無碍光如来の名を称するなり」と、大行が定義されます。そして、「この行は、すなわちこれもろもの善法を摂し、もろもの徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり」、これが親鸞聖人の「大行釈」ですね。大行の親鸞独特の領解なのです。大行には「諸仏称名の願」が、標拳に挙げられるでしょう。そして、「選択本願の行」、この標拳が法然から伝統された念仏の行だという意味です。さらに「浄土真実の行」という言葉がもう一つ挙げられる。この「浄土真実の行」が、親鸞独特の大行の了解なのです。浄土の真実功德を開く行という意味ですね。浄土の真実功德である涅槃を開く行、それが大行なのです。だから大行とは「もろもろの徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり」、こういう親鸞独特の行の了解をいたします。ですから、念仏に帰した信心に涅槃が実現している感動、凡夫のままでなぜ涅槃のはたらきが実現するのか、その感動を信心の内に推究していく、これが三二問答です。ですから三二問答の最初に、「涅槃の

真因はただ信心をもつてす」という大切な言葉が掲げられています。

それでこの字訓釈に、本願の三心とわれわれの一心は、如来の本願と衆生の信心と位相は違うけれども、願力の回向によって、本願の方が一心として成就してくれている。本願の三心と衆生の一心とは、位相は違っても同質であるということを探ね当てていきます。その根拠は、本願の三心である至心、信樂、欲生は疑蓋無雜という言葉、つまり真実で一貫されます。しかもそれらは信樂に凝集されます。それはこちらから言えば、われわれの信心は、人間が愚かであるということをごくまでも見抜いてやまない真実である。それが、名号に帰するという信心なのです。この字訓釈では、如来の三心も衆生の一心も、如来の真実に貫徹されていることが明らかにされています。

ところが、どうして如来の真実がわれわれの信心として実現するのか、その回向の道理を推究しようとするのが、次の「仏意釈」になります。本願が自力無効の目覚めと即一に信心として成就した、これは分かる。だけど、どうしてそうなるのか、その本願の道理を「仏意釈」のところで問おうとします。もちろんこの三一問答は、親鸞聖人の本願に帰するという感動です。ですから第十八の本願の成就文に立つて推究しているわけです。

本願の成就文を、仏意釈のところでご二つにわけるでしょう。「あらゆる衆生、その名号を聞いて信心歡喜せんこと、乃至一念せん」、それが前半です。そこは至心・信樂の成就です。「至心釈」には、「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、穢惡汚染にして清淨の心なし。虚偽諂偽にして真実の心なし」と、人間のどこを見ても、真実などないと述べられて、「ここをもつて」とうけて「如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して」と、真実心をもつて本願を建てたもうと述べられます。真実と不実との対応として出てきます。それが、「信樂釈」になると今度は、対応を超えてしまつて、如来の大悲によって法藏菩薩が一切苦悩の群生海に身を捨てて、われわれと一つになつて、信心として名乗り出てくれたという如来の大悲が推究されていきます。ですから、今申し上げました本願の成就文に立つて、信樂の一心として、如来真実の大悲が実現してくる、こういうことが「至心・信樂釈」のところで言われてく

るのです。その、「至心・信樂釈」の一番最後のところに、もう一度、先ほどの、「また言わく、經の始めに「如是」と称することは、信を彰して能入とす」という重要な言葉が、掲げられます。

今日は時間もないので、詳しくは申し上げませんが、この同じ文章が化身土卷にも引用されます。三經一異の問答が一応終わって、『大經』・『觀經』・『阿弥陀經』の三部經は、表向き（顕）にはそれぞれ内容的に異なっているように見えるが、釈尊の大悲としての彰穩密の意味から言えば、『大經』の他力の一心に導くためであることが明らかにされて、その結釈に先の重要な文章が引文されます。その後は第二十・植諸徳本の願の意味を尋ねて、三願転入の文に展開していくのです。教理学的に考えれば、信卷と化身土卷とは遠く離れていて、まるで別のことを言っていると思われがちですが、決してそうではありません。生きた信心がこの世を實際に生きていく時は、必ず信卷の三問答で分かるように、一方では真諦（涅槃）の意味を明らかにしていく。他方では、信心が娑婆をどのような意味を持って生きられていくかという、俗諦を明らかにしていくのです。つまり己証として實現された信心の二面性が、真諦と俗諦という紙の裏表のような意味を持つのです。だから信卷と化身土卷とは生きた信心の二面性である。親鸞はそれを知らせるために、先の同じ文を兩卷に引文しているのでしょう。こういう事は生きた信心の伝統である清沢満之・曾我量深をよく読んで教えられることです。

ですから、さつき申し上げました法然上人の、二種深信の了解ですね、「信をもつて能入とする」という、あの信心の了解が本願の成就文で言えば前半のところに当たるのでしょうか。そこに「經の始めに「如是」と称することは、信を彰して能入とす」と、他力の信心には涅槃が開かれると示唆されます。そして「至心・信樂釈」が終わっていくのです。そして、その次に、それではなぜ、本願の至心・信樂が一心として實現し、凡夫のままに涅槃が開かれるのか、その道理を問うのが、次の「欲生釈」です。

そこに「欲生」と言うは、すなわちこれ如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり。すなわち真実の信樂をも

つて欲生の体とするなり」と述べられた後に「誠にこれ、大小・凡聖・定散・自力の回向にあらず。かるがゆえに「不回向」と名づくる」という言葉が出てきます。これは『教行信証』を読む場合には、注意してもしすぎることがない文章でしょう。親鸞は『選択集』の「総結三選の文」を「不回向の行」として受けていました。あの同じ文章が「欲生釈」に出てくるわけです。だから、本願成就文で言うと、「至心に回向したまえり」という本願力回向を、開顕してくるのがこの「欲生釈」なのですから、そこに、「総結三選の文」のあとにあつた親鸞聖人の御自釈の文が出てくるわけです。だから、『選択集』では明らかにしていない「不回向」を受けて、この「欲生釈」では、本願力の回向と言い直していいこうとするところです。

この「欲生釈」には、「利他真実の欲生心をもつて諸有海に回施したまえり。欲生はすなわちこれ回向心なり」と、「回向心」という言葉がここにでています。ですから、本願招喚の勅命、それが欲生心です。本願の名号として、われわれに本願招喚の勅命を恵んでくれる。それは、如来の願心でいえば欲生心のはたらきです。しかもそれは回向心なのだと言って、名号も信心も如来の本願力回向によるのだということを、信巻ではこの後の『論』・『論註』の引文によって開顕していきます。それが、その後の文章です。欲生心の後に「『浄土論』に曰く」とあつて、これは有名な『浄土論註』の往相回向・還相回向の言葉ですね。ですからこの欲生心の推究が、「至心に回向したまえり」という、親鸞聖人の独特の本願力回向を開顕していきます。この本願力の二種回向という親鸞独特の了解は、三一問答の欲生釈から展開していくのが『教行信証』なのです。

そうしますと、法然上人から受け継いだ二つの課題、「不回向」と「涅槃の城には信をもつて能入と為す」という課題は、三一問答で明確に押さえられている。この二つの課題を法然上人から継承しながら、三一問答で答えておられます。繰り返すようですが、信巻の三一問答で、『選択集』の課題を引き受けられて、親鸞聖人はご自身の己証で、明確に答えようとされたのです。そうすると、これはやはり『教行信証』の中の重要な核心になる、それが三一問答

だろうと考えられるわけです。

くどくで申し訳ありませんが先ほど申し上げました「経の始めに「如是」と称することは、信を彰して能人とす」という言葉は、化身土巻にも出ていました。三經一異の問答です。それを受けて三願転入が説かれます。三一問答と、三經一異の問答は、生きた信心の二面性として紙の裏表なのです。三一問答は真諦、如来の真実について推究している。三經一異の問答は、俗諦です。清沢先生の言葉で言えば、私たちの信心はこの娑婆で生きていくのですから、必ず真諦と俗諦の二つの面を持っている。だから、信巻に三一問答が開顕されますが、それと同じ言葉が化身土巻の三經一異の問答に出てくるのです。おそらくこれは三一問答の方が阿弥陀如来の大悲に対する応答です。三經一異の方は釈尊の大悲に対する応答です。『大経』の大意は、弥陀の招喚と、釈尊の發遣です。これが、凡夫を仏道に目覚ませるはたらきなのですから、当然、己証としては弥陀の大悲に対する恩徳と釈尊の大悲に対する恩徳、これが三一問答と三經一異になっているのでしょうか。

さらに言えば、凡夫に仏道がひらかれてくるのは、お釈迦様を根本教主とする七祖の方たちがわれわれに念仏を伝えて下さった、何と言ってもこれ以外にない。諸仏称名の願の伝統です。だから、そういう意味で言えば、行巻の七祖の引文。さらにそれを受けた親鸞聖人の「正信偈」です。ですから、「正信偈」と三一問答と三經一異の問答（三願転入）、これが親鸞聖人の『教行信証』の己証の核心だと思います。極端な言い方かもしれませんが、親鸞聖人はおそらく「正信偈」の偈頌だけでよかったのだと思います。「正信偈」の依経分の解義を表したものが、三一問答です。さらに依積分の解義を表したものが三經一異の問答です。私はそう確信しています。なぜなら、『文類聚鈔』を見て下さい。

『文類聚鈔』は、『教行信証』のダイジェスト版でしょう。今日はもう時間がありませんから後で確認して下さいと幸いです。『文類聚鈔』では真実の教・行・信・証というふうに往相・還相の二つの回向による真実の巻の推究が

終わりますと、己証の偈頌の「正信偈」にあたると「文類偈」が始まります。そしてその偈が終わりますと、何の連絡もなく三一問答が始まります。そして三一問答がおわると、何のことわりもなく三經一異の問答が始まって、そこで「文類聚鈔」が終わっていきます。ですから親鸞聖人の己証の部分をあらわすところは「正信偈」と三一問答と三經一異の問答、これに尽きるんだと、それが『教行信証』の核心だというふうに、私は学んでいるところです。

何か教えていただいたら大変ありがたいと思います。これでちょうど、時間内におさまったと思います。どうもありがとうございます。

（本稿は、二〇二二年十月二十五日に開催された真宗学会大会の講演記録を加筆したものである。）