

親鸞の還相回向論

幡 谷 明

曠劫多生のあいだにも

出離の強縁しらざりき

本師源空いまずは

このたびむなしくすぎなまし

この極めて感銘深い一首の和讃に、九十年に及ぶ親鸞の生涯におけるもっとも深い謝念が語り尽されている。よき人法然上人との値遇、それによる空過の超越、それが親鸞における決定的な出来事であることが、そこに告げられている。「建仁辛酉曆、雜行を棄てて本願に帰す」と、その回心の内景を表白した親鸞にとって、以後の六十年の苦難に充ちた人生は、真の仏弟子として、師教を聞思し、本願の真実を開顕してゆくことに捧げられた。親鸞は、その行証道において明らかにされた世界を、「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり、一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について、真実の教行信証あり」と表明している。この極めて簡明直截な表現でもって示された浄土真宗の大綱は、浄土真宗を大乘至極の宗教として明確に位置付け、仏道としての真理性を世に公開したものである。殊に、往生浄土の道＝往相が、還相の力用を成就する道であることを決定したことは、法然の浄土宗を浄土真宗として開顕する上で、極めて重大な意義をもつものであった。小論では、親鸞において問題にせられた還相回向論につい

て窺い、浄土真宗が大乗至極の宗教といわれる意義の一端について、考察してゆくことにしたい。

1

回向 (pariṇāmana change development) とは、辞書的な意味では、本来、変化・転回を意味する語であるが、大乗仏教における一般的な意味では、「自己の善根を」他にふり向けること (merit turning over)^①を表わす概念として用いられている。この場合の他とは、究極的には菩提を指すが、その菩提への回向という仏道における究極的課題がなし遂げられてゆく上で、他なる衆生への回向ということが重要な課題となる。それは、菩提が自利利他の円満ということとを、その本質とするものであることによるが、より現実的には、菩提を志向する人間存在それ自身が、衆生として愛憎違順する自他の業縁関係において、その業縁関係における救済を必要とするものであることに基因する。その回向という語が、仏教が仏道としてその普遍性を明らかにしてゆく上で、重要な教学概念として注目されたのは、大乗仏教においてであり、『八千頌般若経』がその最初であるといわれている^②。先学の指摘によると、回向思想は、それまで支配的観念としてあった自業自得という、厳しい自己責任の観念に基づく倫理的な領域における因果関係を、無上の菩提に向けて転回するものであり、それによって倫理観による束縛から解放される道を開くものであったといわれている^③。『般若経』では、専ら菩提への回向について、善根を回向するという認識の用く限り有毒の回向であって、法性の回向＝實際回向ではあり得ないことが強調されている^④。それが他のすべての衆生に向けての回向という意味を担ってくるのは、歴史的・文献的にはその後であり、『華嚴経』がその代表的なものであることは、周知のところである^⑤。『大無量寿経』は、大乗仏教において新しく提起せられ、大乗菩薩道の根本的立場を表わすものとして明らかにせられてきた回向思想について、それを阿弥陀如来の因位である法藏菩薩の本願の行として見出し、その宗教的現実性をもっとも深いところにおいて純粹に開顕された經典である^⑥。それは『大無量寿経』弘通の歴史的展開そのもの

を通して証明されてきたところであるが、この經典に拠って回向の教学を確立した親鸞によって、極めて適確に表わされている。親鸞は『教行信証』の「教巻」にそれを次のように述べている。

この經の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法藏を開きて、凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することをいたす。釈迦、世に興して、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに眞実の利をもつてせんと欲してなり。ここをもつて、如来の本願を説きて、經の宗致とす。すなわち、仏の名号をもつて、經の体とするなり。

ここに、『大無量壽經』はまさしく回向を根本の主題とするものであること、しかもそれは、群萌の上に回思回向という宗教的自覚としての回向を成就する根源的な回向の力用を、本願の名号という、如来によって選択されたものとも純粹な法において明らかにしたものであることが、示されている。しかし、親鸞によって、『大無量壽經』の宗教的眞実性が、このように適確に捉えられ、余すところなく開顯し尽されたのには、それまでの三国にわたる浄土教の歴史的背景があり、親鸞自身における悪戦苦闘ともいべき求道の歷程があった。浄土教の歴史的伝統を創造してきたものは、時機相應の法を問うという、苦悩に充ちた現実の中から発動する宗教心であった。それが八万四千に余る仏教の中から、眞実の宗教としての浄土教を選択してきたのである。法然の『選択集』に示された出離の要道についての総結三選の文は、その歴史を法然自身の求道の歷程を通して総括したものである。法然は、時機の自覚に立脚して選択されてきた念仏の法が、実は如来の本願による選択の行であるという、根源的な選択の願心に立脚することによって、浄土宗の独立という眞宗興隆の偉業をなし遂げた。法然の説くところは極めて明確であり端的である。

「ただ、往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申して、疑なく往生するぞと思とりて申す外には、別の子さい候わず」。釈尊の教えに随って如来選択の願心を領受し、唯仏名を称すること、それが我々に与えられたすべてであり、念仏を如来に回向することは、凡夫の分齊を超えものとして全く不必要であると決断する。そこに徹底した現実認識に基づいて一切の觀念性を拒絶する廃立の厳しさがある。しかし、他面においてその選びの厳しさが、選り取られ

た念仏の法を我が行とし、我が善としてゆくことともなりかねない。親鸞は、その信仰における自我心の問題を、もっとも深く自己に問わざるを得なかった人である。先学は、法然において、「自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す」聖道門に対しては徹底的な批判がなされたが、「定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し」ということについての教誡は、必ずしも十分に徹底したものとはいえないのでないかと指摘されている^⑧。『選択集』の「三心章」には、「生死の家には、疑をもつて所止となし、涅槃の域には、信をもつて能入となす」と説かれ、証大涅槃の真因としての信心の獲得について指教せられている。それを教学として徹底することが『選択集』の付属によって親鸞に委託された課題であり、親鸞教学は、それを、「観經の三心をえてのちに、大經の三信心をうるを、一心をうるとはもうすなり」という方向において究明したものである。『教行信証』殊に「化身土巻本巻」は、その徹底した信仰批判の記録であり、正雜二行と專雜二修についての煩瑣とも思える程の綿密な分析は、浄土異流に対する批判であるとともに、親鸞自身における執拗な自力心を露出したものである。そこに三經の体である金剛の真心を獲得することがいかに至難なことであるか、その問題を主体的実践的に厳しく追求した親鸞の悪戦苦闘の跡をみることが出来る。自力の行に破綻してもなお、自力の心を放棄することはない、人間におけるもっとも深い自我心、それが親鸞における最大の問題であった。親鸞はその根源的罪障を、自我心による罪福信として捉え、それが不了仏智の疑惑であることを、深い悲歎の中に突き詰めてゆく。それは親鸞において晩年に至るまで一貫して問い続けられた問題であるが、そのことは、親鸞において、念仏は不回向の法であるという法然の指教が、いかに重いものであったかを示しているといえよう。親鸞はそこにおいて、世親の『浄土論』に示された本願力回向という語に出会うことを通して、念仏が不回向の法であることの決定的根拠を確定するとともに、根源的罪障としての自我心が破られ、無上涅槃に向けて横超の直道を生きる金剛の真心が、不断に信の初一念として開示されてくる根源的能動力を感得するに至っている。それは、本願力回向こそは、自我心によって辺地懈慢疑城胎宮という方便化土を仮構している立場を、その根源から解放して、三宝を

見せしめるものであり、無量光明土としての眞実報土に往生せしめるものであるという確信として表わされている。すでに触れたように、回向は、本来、心を翻えして（回心）菩提に向うことを意味し、しかもそこにおいて回向という認識が全く働かないことにおいて、それは眞実法性の回向であり得るものである。本願力回向は、そのような回向を我々に回向してくる根源的能動そのものであるといえるのではなからうか。もしそういえるとすれば、『般若経』においては、有毒の回向を無毒の回向たらしめるものとして、空思想の体認が説かれていたが、その空を自証せしめる働きが、空用としての本願力回向であるという、大乘仏教の道理に基づく領解が可能となるであらう。事実、曇鸞の『浄土論註』は、そのことを明らかにしたものに他ならないのであり、それによって浄土教が大乘至極の宗教であることが教学的に開顯されたのである。

二

曇鸞は、『浄土論註』の冒頭に、五濁無仏の時に於いて不退転地を求める至難の道は、すでに龍樹・世親によって問われたところであるとして、そこに明らかにせられた他力易行道について、「易行道は、いわく、ただ信仏の因縁をもって浄土に生まれんと願ず。仏願力に乗じて、すなわちかの清浄の土に往生を得しむ。仏力住持して、すなわち大乘正定の聚に入る。正定はすなわちこれ阿毗跋致なり」と示している。この易行道積が、『大無量寿経』の本願成就文を表わしていることは明白である。曇鸞はそれによって、龍樹・世親によって開顯されてきた浄土教の歴史は、本願成就文を自証してきた歴史に他ならないという仏教史観を提出し、大乘菩薩道におけるもっとも重要にしてしかも至難な不退転地の獲得という課題に応える大乘經典としての『大無量寿経』を優波提舎した『浄土論』は、眞に大乘の至極を明らかにするものであると決択している。いうまでもなく、大乘の不退転地 (avivartya-dhūmi) は、ただ輪廻による空過を超えるだけでなく、菩薩の死として求道における決定的な致命傷とされる二乗地をも超える仏地を

指示するものである。すなわちそれは、無住処涅槃(aparīṣṭhanirvāṇa)の行を成立せしめる用きをもった立脚地でなければならぬ。そのような完全な立脚地を獲得することが、まさしく大乘の正定聚に入ることとして、小乗の正定聚と明確に区別されるものである。それは浄土に往生することを通して、生死罪濁あるいは三界雜生といわれる穢土を仏道行証の場として生き尽すことにおいて不退転であることをいう。すなわち大乘正定聚ということは、不住生死よりもむしろ不住涅槃において正定聚不退転であることを表わすと了解すべきであろう。無住処涅槃という大乘菩薩道の立場は、歴史的には空、般若波羅蜜の思想に基づきながら、それを修道論の上に具体的に展開した瑜伽行唯識学派において確立されたものといわれている^⑩。その瑜伽行派の論師である世親において、『大無量寿経』が優波提舍(Upadesa)され、無住処涅槃の行が善男子善女人の道として明らかにされたことの意義は、極めて重大である。『大無量寿経』は、経道滅尽の時の将来を告知した上で、群萌の依るべき大地を弘誓の仏地として開示されたものである。そうである以上、『浄土論』に説く願生の行者としての善男子善女人は、五濁無仏の世を生きる群萌でなければならぬ。曇鸞はそれを、本願成就文に説かれた煩惱成就の凡夫人である諸有の衆生と領解し、『観無量寿経』の下々品に説かれた一生造惡の凡夫であると指摘する。『浄土論』は、その凡夫が無住処涅槃の行を行ずる菩薩として化生してゆく道を明らかにするものであるというのが、『無量寿経』に立脚した曇鸞の『浄土論』観であるというべきであろう。換言すれば、『浄土論』がまさしく『無量寿経』の優波提舍であること、『浄土論』はどのような意味において『無量寿経』の全体を総説し優波提舍したものとと言えるのか、それを『無量寿経』によって証明する、それが実は曇鸞による優波提舍であり、それによって大乘至極の宗教が願生浄土の道として開かれてあることが、真に解明されることとなるのである。

故に曇鸞は先の易行道釈に引続き、『無量寿経』について、それを浄土の三経と決択し、「大衆の中にして、無量寿仏の莊嚴功德を説きたまう。すなわち、仏の名号をもって経の体とす」と説いている。この経体は、称名、乃至

聞名の重要性を強調した龍樹の『十住論』易行品の示唆に依るところが大きいとみられるが、それと共に、先に述べた願生の行者を諸有の衆生、乃至下々品の機と見定める視座に立って、明らかにされたものと思われる。いづれにしても、『無量寿經』全体の主題を、「名号爲体」と把握した曇鸞の指摘は、驚嘆する他はない、極めて卓越したものであり、決定的意義をもつものであるといわざるをえない。そこにおいて、曇鸞の課題は、その名号の徳用が、『淨土論』においてどのように展開されているかを明らかにすることに集約されてゆくこととなる。曇鸞は、『淨土論』に願生の仏道として施設された五念門について、その中心を讃嘆門に見定め、そこに説かれた称名念仏の如実修行によって開かれるものが、破闇満願を内実とする我一心という自督の安心に他ならないことを証明する。讃嘆行としての称名念仏が如実修行であり得るのは、尽十方無碍光如来として用く如来の名号であることを、如実に信知することによる。それは名号が実相（智慧）＝爲物（慈悲）の身である方便法身の現動相そのものであることを知ることにある。曇鸞は八番問答において、「この十念は、善知識、方便安慰して実相の法を聞かしむるに依って生ず」といい、「この十念は、無上の信心に依止し、阿弥陀如来の方便莊嚴、眞実清淨・無量功德の名号に依って生ず」と述べている。称名において本願の名のりを聞く、それが称名讃嘆における如実修行であるとするのが、曇鸞の真意であろう。五念門の中心が称名念仏という讃嘆行にあることが明確化されることによって、奢摩他(samatha)・毗婆舍那(vipassanā)という止観を説く作願、観察二門の内容も大きく変わってくる。すなわち、作願門の奢摩他について止に三義ありとし、「一つには一心に阿弥陀如来を専念し、彼の土に生れんと願ず、此の如来の名号、及び彼の国土の名号、能く一切の悪を止む」と述べ願生心を奢摩他の行たらしめるのは、如来および淨土の名号であるとして、その主語が衆生から如来に転換されている^⑪。しかもここに「此の如来の名号」とあるのは、先の讃嘆門に示された称名念仏として現行している此の如来の名号を指示し、それが「彼の国土の名号」との関連において表わされているのは、彼岸の淨土の徳を現行するものという意味がこめられていると領解することが可能であろう。曇鸞はその后、それによって展

開される浄土における止の完成について二義を説き、「此の三種の止は如来如実の功德より生ず、是の故に欲如実修行奢摩他故と言う」と結んでいる。五念行が無上の信心を開発してゆく如実修行であり得るのは、我々の側における努力によるのではなく、全く如来の如実功德の力用、すなわち本願力回向によるものであるという。称名念仏において回向せられる如来の止観の用き、それが親鸞の表現をもってすれば、智恵の念仏による信心の智恵といわれるものに他ならない。願生の行者における五念行は、その信心の智恵でもって本願力の功德を止観し信知してゆくことの他にはない。曇鸞は、止の第三義に如来の住持力が二乗心を止めることを挙げ、観の第一義に三種莊嚴を想観する者は決定して浄土に生ずることを得と説き、その第二義として浄土において見仏する得生者は、淨心・上地の諸菩薩と畢竟して同じく寂滅平等を得ると示している。ここに説かれた浄土の止観の功德は、全く不虛作住持功德の内容と同じのものである。そこに、称名念仏における止観は観仏本願力の他にないことを明らかにするものであり、それが二乗心を破って寂滅平等の法を証し、還相の働きを行ずる菩薩として化生せしめるものであることを示している。五念門の最後に挙げられた回向門は、その前四門を総括するもの、逆にいえば回向門の内容が前四門であり、称名念仏であることを示している。曇鸞はその念仏による願生道は、願生者の上に必得往生の確信を決定付け、還相の功德を願力の自然として約束する如来如実の功德の用きそのものであるから、曇鸞は次のように、回向門に往相と還相 (gata-pratyagata) の二種の相を具足すると言いつつ切ったのである。

往相は、己が功德をもつて一切衆生に廻施して、作願して共に彼の阿弥陀如来の安樂浄土に往生するなり。還相は、かの土に生じ已りて、奢摩他・毗婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かえしめるなり。もしは往、もしは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんがためなり、このゆえに回向為首得成就大悲心故と言えり。

曇鸞が往相釈において、「己が功德」といっているのは、如来の如実功德より生じた己が功德である。それは、「凡

夫人天の諸善・人天の果報、もしは因、もしは果、みなこれ顛倒す、みなこれ虚偽なり」と断定せられた不実功德とは全く異なる。我々の側からする功德はすべて全く顛倒・虚偽以外の何物でもないことを真に徹底的に自覚せしめるもの、それが我々に回向せられる如来の真実功德に他ならないのであり、そこには信仏因縁における罪障懺悔という意味―後に善導が念々称名常懺悔と表白したもの―がこめられているといつてよいであろう。この往相釈は、表現としては、『般若経』および『華嚴経』等に説かれた大乘仏教一般における回向釈と全く同一であるが、『般若経』等においては、ここに説かれているように、我々の善根そのものを徹底して有漏雑善であり、不実であると絶対的に否定する決定論的な立場は見出されない、ただ回向についての認識の執われがあくまでも空ぜられるべきものであることが繰返し強調せられているにとどまる。その点において浄土教は大乘仏教の立場を更に徹底したものといわなければならないであろう。

往相釈に即して表わされた還相釈は、浄土論に五念行の証果として説かれた五功德門の中の第三宅門、第四屋門、第五園林遊戲地門の三種功德門に拠って示されたものである。願生者の上に奢摩他毗婆舍那による方便力の全き成就が得られるのは、浄土に生じ已わつてであると説かれているのは、素直に領受されるべきものであろう。ただそれを成就せしめる根源的力用としての如来および菩薩の奢摩他毗婆舍那による方便力は、名号として現行し、そこに往相回向を開示して止まないものであることは、すでに論註において曇鸞が明らかにしたところである。そうである限り、往相回向の歩みが展開してゆくこと、それ自体の内面に還相回向の徳用が漸次に成就せられてゆくことを示すものではない。

曇鸞は、その還相の回向を説く第五功德門について、次のように釈明している。

示応化身とは、法華経の普門示現の類のごときなり。遊戲に二の義あり。一には自在の義、菩薩、衆生を度す。

譬えば師子の鹿を搏つに所為難らざるがごときは、遊戲するがごとし。二には度無所度の義なり。菩薩、衆生を

観ずるに畢竟して所有なし。無量の衆生を度すといえども、実は一衆生として滅度を得る者なし、衆生を度す
示すこと、遊戲するがごとし。本願力と言うは、大菩薩、法身の中において、常に三昧にましまして、種種の身、
種種の神通、種種の説法を現ずることを示すこと、みな本願力より起これるをもつてなり。譬えば阿修羅の琴の
鼓する者なしといえども、音曲自然なるがごとし。これを教化地の第五の功德相と名づくとのたまえり。

この解釈の背景に、そこに挙げられた『法華経』以外に、『智度論』に説かれた般若空の思想、および『華嚴経』
に示された菩薩行の思想等がその思想表現の素材としてあることは明白である。還相の行は、特にそこに示された阿
修羅の琴の喩にもっとも象徴的に表わされているように、無作の作あるいは無回向の回向として、凡夫のいかなる思
議をも超絶した願力自然の用きそのものとして領解されるものである。もしそこに「己れ」という意識が作用するな
らば、それはもはや實際としての菩提回向の内的必然としての還相の行とはなり得ない。それは『般若経』に説く有
毒の回向でしかあり得ないこととなる。回向ということの上にくく自意識、それが限りなく打ち崩かれてゆくこと、
その自我の絶対否定道こそ、回向ということの本来的意義であり、還相は本願力に乗托して往相道に徹してゆく、そ
のことの他にはあり得ないというのが、そのもっとも具体的な真実義であらう。曇鸞が『浄土論註』を結ぶに当って、
他利々他の問題を提起しているのは、利他が自利と相対的に捉えられているところには、利他はあり得ないこと、利
他は自利そのものとして成就するものであり、その自利において利他を成就する根源的な利他行が如来の本願力であ
ることを決断するためであった。曇鸞は、その本願力回向の具体相が名号であり、そこに回向成就される道が、必至
滅度⇨還相回向の往還道であることを、『浄土論』が『無量寿経』の優波提舍であることを説明してゆく中で、明ら
かにしたのである。

親鸞の回向論は、世親の『浄土論』、および曇鸞の『浄土論註』に展開された回向論に拠っているが、そこでもっとも重要な事柄は、往還の二回向を本願力回向によると明確に決定したことである。本願力回向の語は『浄土論』の第五功德門にのみ用いられた言葉であり、文の当面としては浄土の菩薩の本願力、『大無量寿経』に還えすと第十五願眷属長寿の願、およびその広説である第二十二願還相回向の願に示された菩薩の本願の用きを表わすものである。しかし、それが不虚作住持功德に示された仏の本願力に縁することは、『論』の構造および『論註』の要求其本釈に照して明らかである。ただその点を明確に捉え、本願力回向の意味を回向成就という救済の事実に立って、徹底的に自証したところに、親鸞教学の積極性をみるべきである。すなわち、親鸞教学の原点は、法然との値遇による信心の獲得という事実について、それを証明する本願成就文の解明を通し、その普遍的意義を開顕することにあった。親鸞はそこで獲信の根拠となった聞名の内面に、「諸有の群生を招喚したもう」如来の至心回向の用きを見出し、その意味を徹底的に推求してゆくことにそのすべてをかたむけ尽された。『教行信証』の「信巻」に明らかにせられた三信釈は、宿業の身に感得された如来因位の相である法蔵菩薩との出会いにおいて、如来の本願力回向の意義を明らかにせられたものである。それについてここで注意せられるのは、『入出二門偈』において、五念門の行は煩惱成就の凡夫に浄土の五功德を名号の徳として回向成就するという志願のもとに法蔵菩薩による永劫の修行として積習せられたものであるという、親鸞独自の領解が示されていることである。すでに述べたように、『論註』においても、五念行は如来の如実功德より生ずるものであり、名号の不虚作住持功德力によるものであることは指摘せられていた。親鸞の領解は、更にそのことを徹底したものであり、親鸞の深い内面的な自証が、決して独断でないことは、『大無量寿経』の「嘆仏偈」、および「信巻」の三信釈においても注意せられた勝行段の上に、その相を見出すことが出来ることによ

って裏付けられる。恐らくそれは「信巻」の三信釈から必然的に展開したものと推測して誤りでなかろう。その如来の至心回向は、如来の欲生心が大方の名のりを通し、限りなく凡夫自力の回向心を否定する用きとして現行してくる相そのものを表わしている。親鸞はそのことを「信巻」の欲生釈において

欲生と言うは、すなわちこれ、如来、諸有の群生を招喚したもうの勅命なり。すなわち真実の信樂をもつて欲生の体とするなり。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なり。

と説き、我々に真実清淨の回向心なきことを、回心における如来の回向心の成就として、表わされている。念仏が不回向の行であると言い切った法然の指教に対しては、すでに『教行信証』『行巻』において、「これ凡聖自力の行にあらず、かるがゆえに不回向の行と名づくるなり」と説き、『浄土文類聚鈔』においては、「凡夫回向の行にあらず、これ大悲回向の行なるがゆえに、不回向と名づく」と示している。しかし、この欲生釈の不回向論は更にそれを内面に向けて徹底し、それを決定的に根拠付けたものであり、公案ともいうべき法然の不回向論に対する親鸞の見事な応答を示すものである。親鸞はそのような衆生における欲生心が、如来の大悲回向心の成就であることを明らかにするために、その下に『論註』の回向門釈を引用している。ただその引用文では、「己が功德をもって一切衆生に回施したまいて……安樂浄土に往生せしめたまうなり」と、他力回向の信心の自証に基づく親鸞独自の領解が示されている。そこでは欲生心は往還二種の回向によって賜わったものとして、回向の主体はもはや願生者ではなく、如来の本願力回向に求められている。この仏意釈に先立って、「信巻」の字訓釈では、「欲生はすなわちこれ願樂覚知の心なり、成作為興の心なり」と示し、それが願作仏心・度衆生心として展開する浄土の大菩提心であることを明らかにした後、字訓には見出されなかった「大悲回向の心なるがゆえに、疑蓋雜わることなきなり」という領解が示されている。それは欲生心が、十方衆生に対して、「若不生者不取正覚」と誓う、如来の大悲回向心そのものであることを表わしている。そのように本願三信の意味を根源的に把握した親鸞は、「信巻」末巻に本願成就の一心を転釈し、それが浄土

の大菩提心であることを明らかにした後、「この心すなわちこれ無量光明慧に由って生ずるがゆえに。願海平等なるがゆえに発心等し、発心等しきがゆえに道等し、道等しきがゆえに大慈悲等し、大慈悲はこれ仏道の正因なるがゆえに」と述べている。この大菩提心の本質を明らかにする言葉は、もとは『論註』の性功德釈において、聖種性の位にある法蔵菩薩の積習した行によって建立せられた浄土について、その体質である如来の願心の等流を明らかにするものとして説かれたものであるが、親鸞はそれを衆生の上に回向せられた浄土の大菩提心の本質を明らかにするものとして転用しているのである。そこに親鸞が、我々に發起せられた信心は、本願力回向成就の信心であることを明らかにすることに、いかに細心の努力を払っているかを窺い知ることが出来る。そのような綿密周到な配慮は親鸞の著作の随所に見出すことが出来るものであり、「信巻」と「証巻」において、獲信と得証につきそれが無因他因の何れでもないことを明らかにするに当って、『論註』においては浄土莊嚴の意義を表わすために説かれた、「阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまうところにあらざることなし」という語を、衆生往生の因果を明らかにする語として転用しているところにもみられる。それは如来浄土の徳を衆生の上に開示してくるものが、本願力回向の行信であることを表わしている。

では、還相回向について、親鸞はどのような領解を提示しているであろうか。還相回向を直接問題にしているのは、『教行信証』の「証巻」であり、そこに、

二つに還相の回向と言うは、すなわちこれ利他教化地の益なり。すなわちこれ必至補処の願より出でたり。また一生補処の願と名づく。また還相回向の願と名づくべきなり。註論に願れたり。かるがゆえに願文を出ださず、論の註を披くべし。

と示し、『論』・『論註』の文を引用している。『教行信証』における還相回向論の位置について、先学は二回向論を柱とする以上、以下はすべて還相回向について明らかにするという意義をもつものであり、「証巻」の所明はその直

接的表現、真実証から開かれた「真仏土巻」はその回向の働く根源を明らかにしたものである。その根源的表現、「化身土巻」はまさしくその具体的表現とみられることを指摘せられているが、十分に傾聴すべき指摘である。^②その直接的表現と見做される「証巻」において、ここで注意したいと思うのは、必至補処―一生補処(ekajātipratibaddha)をどのように了解するかという点である。第二十二願によると、「我が国に來生して、究竟して必ず一生補処に至らん」とあり、淨土に往生して得られる位とされ、『論註』においても、利他教化地について示す第五功德門は、「彼の土に生じ已わりて」得られる功德とされていた。そのことについては、すでに触れたところであるが、それについてここで注意すべきことは、『教行信証』の「信巻」に次のように説かれていることである。

真に知りぬ、弥勒大士、等覺金剛心を窮むるがゆえに、龍華三会の曉、當に無上覺位を極むべし。念仏衆生は、横超の金剛心を窮むるがゆえに、臨終一念の夕、大般涅槃を超証す。かるがゆえに便同と曰うなり。しかのみならず、金剛心を獲る者は、すなわち韋提と等しく、すなわち喜・悟・信の忍を獲得すべし。これすなわち往相回向の真心徹到するがゆえに、不可思議の本誓に藉るがゆえなり。

親鸞がここで明らかにしているのは、金剛心の行人である真の仏弟子は、煩惱具足の身でありながら、すでにして大般涅槃を超証することに決定した者であり、補処の弥勒と同じ徳を賦与せられた者であるという、仏弟子の高貴性ともいふべき誇り高き自覚である。正定聚不退転の者は、弥勒と同じことは、すでに宋の王日休の『龍舒淨土文』において指摘せられたところであり、親鸞の思想がそれを継承するものであることは、『教行信証』の「信巻」に右に引用した御自釈に先立ってそれが引用されていることによって知られる。その限り、普賢による還相の徳も、そこに賜わるものといふやいものがあるように思われる。そして、それは『大無量壽經』の梵本に、

およそ菩薩たちにして、そこにすでに生まれ、現に生まれ、やがて生まれるであらうものすべては(この)一生(だけ迷いの世界)に縛られているものであり、その次(の生)にこそは、この上ない完全な正覺をさとるであ

ろう。ただし、誓願の力によって（みずから迷いの世界にとどまって）、大いなる獅子吼をなし、広大な（慈悲の）鎧を身にまとい、すべての有情の完全な涅槃のために専心している菩薩たちは別として、である。^⑭

と説かれていることと内容的に一致するものである。金剛心の行人が、還相の本願に生きる一生補処の菩薩であることについて、先学が、その金剛の信心は、法蔵菩薩の願力によって回向成就されたものであり、その意味において法蔵菩薩の分身となることであると指教せられたことを注意しておきたい。^⑮ その点から考えるならば、還相回向について述べる『教行信証』の「証巻」の御自釈で重要なのは、それが如来の利他行である本願力回向に乗托した利他教化地の益であり、一生補処、必至補処の願の益、すなわち一生補処の菩薩とされる金剛心の行人に与えられる徳であることを示した前の部分にあるということがいえるのでなかろうか。少なくとも、そのことへの充分な配慮によって、還相回向についての了解も現実性をもった展望が可能となるように思われる。

親鸞において、如来等同思想の先駆をなす便同弥勒の思想が高調されるに至ったのは、建長年間における善鸞事件を契機としてであるといわれている。^⑯ 当時の仏教界において弥勒等同思想が問題とされていたという歴史的背景がそこにあったことは周知のところであるが、『正像末和讃』の「五十六億七千万、弥勒菩薩はとしをへん、まことの信心うるひとは、このたびさとりをひらくべし」の一首にも窺われるように、親鸞における便同弥勒の思想には、金剛心の行人は「このたびさとりをひらく」のであって、五十六億七千万を待たないという菩薩蔵、頓教の立場に立脚した自覚が表明されていることを注目すべきである。そこには、難信の法によって金剛の真心を獲得するに至った慶喜心と、仏弟子の責任において本願念仏の歴史的伝統を承け継ぐという、知恩報徳の心に基づく常行大悲の志願が、改めて確認されていたことと考えられる。親鸞はその確信と志願に促されて証大涅槃の道を生きる、所謂眞実報土に向けて不断に難思議往生を遂げてゆく過程において直面する、難思往生といわれる第二十願の境位について、徹底的な洞察を加えている。それは罪福信にとらわれて公明正大な仏法を見失う、仏法の私有化の状況であり、仏智疑惑

の罪として、もともと根源的な罪障とされる。その具体的な在り方として、不見三宝という疑城胎宮の相が示されている。それが大乘の菩薩道において、七地沈空の難と説かれたものであるが、その境位を破るものは、三宝が現に働いている世界への開眼、広大無碍の志願に生きる諸仏との出会いの他にはない。そこに第二十願の境位と第十七願の世界との深い関わりがあるが、それと併せて、第十七願と第二十二願との密接な関係が注意される。すなわち第十七願の世界は、念仏者による称名讃嘆と、念仏成仏の証人としての諸仏による証誠護念を表わすが、罪福信を離れ難い二十願の機にとって、その諸仏の証誠護念がなければ、それを超えることの出来ないものである。そのことは、親鸞が『教行信証』の「化身土巻」真門釈において、「良に勧めすでに恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり、かるがゆえに「甚難」と言えるなり。」と説き、『浄土和讃』弥陀経意、『正像末和讃』等においても繰返し述べているところである。その第十七願は念仏者としての諸仏に限られるのに対して、第二十二願の還相行は、更に拡大化された意味において領解される。そのことは、『教行信証』の総序において、提婆・阿闍世・韋提希等、およそ浄土教興起に関係したすべての者を権化の仁として捉えていることによって知られる。自己をして往相回向の行人たらしめる背後や周囲に還相回向の世界を発見して生きた親鸞は、更に聖道門に対しても、それが時機に背くものであり、正道を碍げる群賊悪獣の役割を果していることへの覚醒を願って批判すると共に、「(聖道門・難行道は)すなわちこれ自力、利他教化地、方便権門の道路なり」という独自の領解を示している。『末灯鈔』によると「聖道」というのは、すでに仏になりたまえるひとの、われらがころをすすめんがために、仏心宗……三論宗等の大乘至極の教なり。」といわれているから、それは、聖道自力の不可能であることを教示し、願生浄土の仏道に帰入することを勧励せられるものとして、そこに還相の意義を見出していたことを表わしている。五濁無仏の世界であり、煩惱濁乱の世界である人生の只中に、往相・還相の廻向を発見して生きる親鸞の世界観は、『正像末和讃』を始め『入出二門偈』、『往還二回向文類』、『浄土三経往生文類』等の晩年の著作において、愈々明確化されてゆくように思われる。『正像末和讃』は、『浄

士和讃』、『高僧和讃』が「愚禿親鸞集」とあるのと異り、「愚禿善信作」となっている。その理由としては、従来指摘されてきたように、元久二年・康元二年の夢告、およびそこに太子和讃が収められていること等との関係から、特に太子との関係が考えられているが、それと共にそこには、后述する還愚の思想が表わされているのではないかと私考する。何故ならば、善信の名のりは確かに観音の化身である太子の夢告に捉されているものであったにせよ、それを自身の信念を表明する名として選んだのは、愛欲名利の煩惱が渦巻く人生を、仏道修行の場として選び取るという、煩惱への捨身ともいわれる決意があったからに他ならない。それが承元の法難を契機として、更に無戒名字の比丘である愚禿として生きることへの明確な態度決定となっていたといえるであろう。『正像末和讃』における善信の名のりは、親鸞の名のりのもとに真宗開頭という教学的な使命を担って思想的営為の限りを尽してゆくと共に、晩年愈々愚の世界に向けて沈潜していったことと深い関わりがあると思われる。『正像末和讃』は、時機の悲歎を通して自身の懺悔を表白すると共に、そこに開かれる如来の本願を信すべきことを深い謝念をこめて讃歎せられ勸励せられたものである。その内容はそこに収められた疑惑罪過、悲歎述懐とともに、殊に『教行信証』の「化身土巻」と深く対応していることは先学によってすでに指摘せられたところである。親鸞はそこで、浄土の大菩提心は弥陀智願の回向によること、如来二種の回向によって流転輪廻を超え無上涅槃をさること、名号の利益としての往相回向は必ず還相回向に回入し、大悲心を成就するに至ること等々、二回向に対する限りない謝念を表明している。私にとってここで殊に注意されるのは、「弥陀智願の回向」によって「往相回向の大慈より還相回向の大悲をう」と表わされている点である。この和讃に、「智願」、「智願海水」、「智慧の念仏」、「信心の智慧」等、智の語が数多く依用されているのは、『浄土和讃』・『高僧和讃』に対して、一つの顕著な特色となっている。それは疑惑罪過において仏智の不思議が強調され、悲歎述懐において愚禿の悲歎が述べられているのと無関係ではない。更にそれは、八十八才の書である『自然法爾』の結びに、

自然をさたせば義なきを義とすということはなお義のあるべし、これは仏智の不思議にてあるなり

よしあしの文字をもしらぬひとはみな

まことのころなりけるを

善惡の字しりがほは

おほそらごとのかたちなり

是非しらず邪正もわかぬこのみなり

小慈小悲もなければ

名利に人師をこのむなり

と表わされたこと、あるいは晩年の消息に「浄土宗の人は愚者になりて往生す」という師教への深い頷きが認められていること等とも無関係ではない。それは、「善惡のふたつそうじてもって存知せざるなり」という還愚の祖語にも窺える、善惡の彼岸に開かれた愚の世界に落在してゆく親鸞において、その極北に明星のごとく透明に光輝くものとしてみえてきた世界であったと思われる。専修にして雑心と厳しく問い正された罪福信の問題に苦悩し、それと鋭く対決してきた親鸞であっただけに、それを照破する智願の恩徳が深く領知されたものといえるであろう。その智願の回向、端的にいえば智慧の念仏による還愚の道、それが果遂の誓によって不断に煩惱具足の身に果し遂げられてゆく難思議往生といわれる願生道である。そこにおいてはもはや往相と還相は、超越と内在の相即、まさしく生死即涅槃という入不二の法門として説かれる一無碍道そのものであり、横超の直道における二面として別の用きではないであろう。ただし、

南無阿弥陀仏の回向の

恩徳廣大不思議にて

往相回向の利益には

還相回向に回入せり

という和讃において、その両者の關係が回入という語によって示されていることが問題になる。先学によると、大乘において菩薩の「不可思議回向の生」(acintya-pariṇāmya-upapatti)が「不可思議變易生死」と訳される場合があり、回向が變易として領解されていることが指摘されている。^⑩ いまの回入の語もそのような意味として解釈することが恐らくは妥当であろう。ただ回入という語によって、そこに三願転入の表白において要門から真門への転進が、回入、すなわち回心懺悔を通しての翻りと表わされていることとの関連において、「小慈小悲もなき身にて 有情利益はもうまじ」と表白された懺悔道をそこに窺うことが出来るように思われる。菩薩の法式として、罪障懺悔、隨喜功德、請轉法輪が説かれるのは常軌であり、先学の指摘によれば、普賢行は懺悔と深く結びついているとのことであるから、^⑪ そのように領解することは、決して誤りではなからう。如来の本願力回向は、衆生においては回心という態をとって成就するのであり、その回心の相において還相の回向は開けてゆくというべきである。南無阿弥陀仏は、その回向の法であるとともに回心の相である。いまはその南無阿弥陀仏による願力自然の用きを表わすものと考えたい。弥陀智願の回向―すなわち帰命尽十方無碍光如来なる名号の用きの他にはない―において、往相回向の大慈が還相回向の大悲にまで徹してゆくことは、われ一人における信心の自覚において、同一念仏無別道故というわれらの世界が開けてゆくことではないであろうか。無縁の大悲が無有出離之縁の大地に徹し、二乘人天の雜善だけでなく、いかなる逆惡・逆謗の屍骸もとどめない、いかなる煩惱の氷をも融解し、菩提の功德の水に転じていく、そのような本願円頓一乗の世界が表わされていくことを明らかにするものと思われる。親鸞が『正信偈』・『高僧和讃』の天親章、曇鸞章において強調しているのは、その二祖によって、二種の回向を煩惱成就の凡夫の上に成就する本願力回向において、煩惱即菩提・生死即涅槃という真の一仏乗は開顯されているからである。そこには、源信によって提起された天台淨

土教の本覚思想が、凡夫の上に理としてでなく事として開かれる道を明らかにすると共に、浄土真宗が大乗至極の宗教であることを明確にする意図があったものといわれている。

なおここでそれとの関連において注意せられるのは、『唯信鈔文意』に示された「如来尊号甚分明十方世界普流行但有称名皆得往観音勢至自来迎」という『五会法事讃』の文についての次の註釈である。少しく長文にわたるが引用しておきたい。

観音勢至自来迎というのは、南無阿弥陀仏は智慧の名号なれば、この不可思議光仏の御なを信受して、憶念すれば、観音・勢至は、かならずかげのかたちにそえるがごとくなり。この無碍光仏は、観音とあらわれ、勢至としめす……来迎というのは、来は、浄土へきたらしむという。これすなわち若くは不生者のちかいをあらわす御のりなり。穢土をすてて、真実報土にきたらしむとなり。すなわち他力をあらわす御ことなり。また来は、かえるという。かえるというは、願海にいりぬるによりて、かならず大涅槃にいたるを、法性のみやこへかえるともうすなり。法性のみやこというは、法身ともうす如来の、さとりを自然にひらくときを、みやこへかえるというなり。……このさとりをうれば、すなわち大慈大悲きわまりて、生死海にかえりいりて、普賢の徳に帰せしむともうす。この利益におもむくを、来という。これを法性のみやこへかえるともうすなり。迎というは、むかえたもうという、まつというところなり。選択不思議の本願、無上智慧の尊号をききて、一念もうたがうところなきを、真実信心というなり。金剛心ともなづく。この信樂をうるとき、かならず摂取してすてたまわざれば、すなわち正定聚のくらいにさだまるなり。このゆえに信心やぶれず、かたぶかず、みだれぬこと、金剛のごとくなるがゆえに、金剛の信心ともうすなり。これを迎というなり。

ここには来迎を智慧の名号の用きとして領解する親鸞独自の見解が提示せられている。来迎は臨終来迎として説かれるのが常套である。それは法然において、臨終来迎思想の上に成立した天台浄土教を克服するために是非共明らか

にされなければならない問題であったにもかかわらず、それがなされないままで残された問題であった。そのような歴史的意味の上からしても、親鸞の解釈は全く画期的であり、革命的な意義をもつものである。親鸞において、臨終来迎は、諸行往生の人についていわれるものと明確に決択された。それに対して、選択本願の真宗の上で来迎が示されるとすれば、それは常に摂取不捨の用きとして現行する智慧の名号の他にはあり得ないとする。そしてその内容として、来迎に往相と還相の二種があることを示すものであり、しかも、摂取不捨の用きによって真実信心を獲得し現生正定聚の位に即くことを迎の意味として規定したのは、全く破天荒の事という他はない。来迎を二種回向として解釈し、金剛心成就のところにその現在性を見出した親鸞の来迎観によって、従来の来迎観は完全に克服されるに至ったというべきである。それが浄土宗を浄土真宗として開顕する歴史的偉業における一つの重大な問題であった。

前上論述してきた還相回向について、ここで一応の結論を出すとするれば、それは『論註』に依用された阿修羅の琴の喩が見事に語っているように、まさに無作の作、あるいは無回向の回向という他はないであろう。たとえ無仏の世界において仏事をなすということであっても、もしそこに行ずる者の作心が介入するならば還相とはなり得ない。そのことは、すでに『論註』の不虚作住持功德釈において、龍樹・世親における願生の必然的理由を問うという態をもって明らかにせられたところである。そうである以上、還相とは限りなく自我否定道としての往相回向に帰入していくことの他にはない。それが還相の用きを成就するか否かは、本願力回向それ自体の展開である念仏の歴史の証明に委ねるべきであろう。

- ① 長尾雅人著『中観と唯識』第一部六、転換の論理、二六〇頁、尚、俱舍論真諦訳では *abhiṅga* を回向と訳している。但、この場合は平静の心である捨 (*upekṣā*) は「所縁に心を向けないこと」であることを説いているものであり、(校部建著『俱舍論の研究』二八四頁) 今の場合の善根の回向とは異なる。

② 梶山雄一著『般若経』一六七―一七三頁

尚、回向の語が、大乘仏教以前においては、特に仏教学的な意味をもった術語としては用いられなかったことについては、渡辺照宏著『仏教』（岩波新書・第二版）二〇三頁、舟橋一哉著『曇鸞の浄土論註』八六―九四頁参照。ただし、舟橋博士は、そこにバーリの律蔵には后世の回向という意味に近い使い方でこの語が使われていることを指摘されているが、大乘仏教の回向思想の特色である「他なる衆生への回向」という意味では用いられていないことを注意せられている。

③ 梶山雄一著『般若経』一七一―一七三頁、梶山雄一著『さとりと「廻向」』一四八―一七八頁

④ 大乘仏典3『八千頌般若経』第六章随喜と回向一六四―二〇二頁

⑤ 金子大栄著『華嚴経概説』七〇―七三頁

坂本幸男著『仏陀の智慧』一〇三―一三六頁に回向の論理について詳細に論述せられている。一二三頁―一二九頁に、華嚴経十回向品所説の十回向について解説し、それを次のように図式されている。



華嚴経では、十回向の一人に實際・菩提・衆生の三種回向があるとされる。十回向の初めの七種の回向は、現象差別の事を会して真如平等の理に向わしめる回向であり、第八の如相回向は事が尽きて理が自然に顯われる回向であり、第九の無縛著回向は理に従って用を起すところの回向であり、第十の法界回向は体と用が混融無碍たる回向であるといわれる。華嚴経孔目章卷二（正藏四五卷五五頁b）には、十回向の名目を列挙した後、回向の本質について、無回向の回向ということが

指摘されている。般若経に説く回向についての認識を離れた法性の回向に相当するであろう。佐々木月樵著『真宗概論』には、第六の回向に自らの骨肉を回向するものとして法蔵菩薩の名が示されていることを注意されており、大乘仏教の実践行はすべて原始仏教における施の思想の展開であることを強調せられている。

- ⑥ 拙稿「大無量寿経における回向思想」(親鸞教学第四〇—四一号所収) 参照

尚、この事實は、多くの仏教学者によって承認されている既成の事実であり、長尾雅人『中観と唯識』二七〇頁。武内義範・梅原猛編『日本の仏典』所収の梶山雄一博士の「浄土三部経」の解説においても、そのことが指摘されている。

- ⑦ ただし *Sukhāvati vyūha* においては、*pariṇamana* の語は、衆生・菩薩の側からの善根回向について示され、如来の側からの回向については用いられていない。如来の側からの回向を表わす語としては、(*pūva-praṇidhāna*) *adhiṣṭhāna* の語が用いられ、それは無量寿仏 (*Amitayus*) について示されている。しかし、経典全体の意趣が、如来法蔵菩薩の回向を開顯することにあることは、明らかである。

- ⑧ 曾我量深著『教行信証「信巻」聴記』六一頁

- ⑨ 舟橋一哉著『曇鸞の浄土論註』四、阿毘跋致・正定聚・無生法忍参照

そこには、阿含・ニカーヤにおいては、不退転地の語が仏教術語として用いられた例は少いこと、ただ *avinivartaniya* は、原始仏教における *a-vinipata-dhamma* (不墮法の者) と思想的に深い関係をもち、その展開としてみられるものであることが指摘されている。『教行信証』行巻には、親鸞が他力攝取不捨の用きによって初歡喜地を得ることを、預流の位との対比において明らかにしていることが注意される。

- ⑩ 平川彰著『大乘起信論』(仏典講座22) 三二—三三頁

「無住処涅槃」という思想は、「中辺分別論」や「大乘莊嚴經論頌」など、弥勒の論書に現われ、無著の「撰大乘論」に受け継がれている。「宝性論」にも説かれる。「起信論」の思想もこれらの流れに属するものである。……無住処涅槃は思想としては、初期大乘仏教からすでに存在していたといつてよい。しかし教理用語としては、弥勒の論書などが最初かと思われる。

- ⑪ 舟橋一哉著『曇鸞の浄土論註』三六頁、奢摩他 (*samatha*) を語根 *śam* にまで遡って理解すれば、そこには確かに「止める」「遮止する」という意味があることが注意されている。

- ⑫ 稻葉秀賢著『教行信証の諸問題』第九還相回向の表現二七一—二三六頁

尚、近年相伝義書の中に、教行信証六巻を往還二回向に分けて科文し証巻以下を還相回向とみる説のあることが注意されているが、その意味については論理的に解明されているとは言えない。

- ⑬ 平川彰著『初期大乘仏教の研究』には、一生補処について随所に論述されている。

一生補処の思想の原型はバーリの「最后生」(antima-jāti) にも見出されるものであり、その理念はバーリ上座部にもあったものと考えられるが、その用語はバーリ仏教では用いられていない(二九八頁)。智度論では種々の解説を加えているが、次生に成仏する菩薩という意味以上に特別の説明はなされていない。ekajātiprabaddha は、一生だけ輪廻に束縛されている、すなわち、一生たてば生死の束縛を脱するという意味であり、玄奘の一生所繫の訳語はそれを示している。

- ⑭ 大乘仏典 6、『浄土三部経』六八頁、足利本四八―四九頁

bodhisattvaḥ pratyajātaḥ pratyajāyante pratyajānisyante vā, sarve ta ekajātiprabaddhās tata evāntaram samyaksambodhim abhisambhotsyante ; śtāpayivā prañidānavasēna ye te bodhisattvā mahāśīhanādanādītā udārasamāhasamnadhāḥ, sarvasattvaparinirvāṇābhilyuktās ca.

- ⑮ 曾我量深著『教行信証「信巻」曉記』四六頁

- ⑯ 松野純孝著『親鸞』四七九頁、

「弥勒等同」は建長七年頃より高調されていたが、康元二年正月二十七日の「唯信鈔文意」を境として、康元二年二月十七日の「一念多念文意」から、大きなうねりをもって強く打ち出されるようになったと結論しうるのである。

- ⑰ 名畑応順校注岩波文庫『親鸞和讃集』解説三三三―三三四頁。

- ⑱ 長尾雅人著『中観と唯識』二六一頁

- ⑲ 山口益稿「懺悔について」(仏教学セミナー第九号)

そこには本田義英博士の所説(『法華経論』)として、普賢は業障懺悔の権化であることが紹介され、それに基づいて、智恵の文殊から慈悲の普賢への展開の上に、大乘仏教の展開、殊に華嚴経から大無量寿経への展開における仏道体系完成の必然的過程が論証されている。尚、菩薩の法式については、智度論に説かれているが、大乘經典の中でも最古のものである『三品経』は懺悔・随喜・勧請を説く經典であることが、平川博士の『初期大乘仏教の研究』一二四、五一五頁、『仏教通史』三〇頁等に指摘されている。