

還相の利益

一 楽 真

はじめに

親鸞自ら法然との値遇を「愚禿釈の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に帰す」と確かめているように、よき人との値遇は、一切衆生を救わんとする阿弥陀如来の選択本願との値遇であった。それは、無始已来煩惱に覆われ続けている人間には仏道成立の根拠が全く無いことが明らかになったことであり、人間の努力による一切の行為が雜行であると領いたことであった。親鸞の教学的営為の基点はここにある。自身に起った事実が、単なる個人の経験に止まるものではなく、いつでも、誰においても、人間の如何なる差異も簡ぶことなく成就する道であることを公開しようとするのである。

親鸞は師法然を「真宗興隆の大祖」と仰ぐ。それは教理のみが先行する仏教に訣別し、「凡夫念じてさるとる」^①真の大乗の仏道を現に証ししたことによる。その意味で、

法然の果した仕事の意味を生涯を尽して宣揚しようとした親鸞においても、凡夫という存在の大地性は恒に憶念されていたと言わねばならない。このことを忘れるならば、『教行信証』は高遠な教理書とはなっても、現実の我等に呼びかける声とはならないであろう。

『教行信証』教巻は、

謹按^{ヲラスルニ}淨土真宗^ニ有^リ二種^ノ回向^一、一者^ハ往相^ニ、二者^ハ還相^{ナリ}。

(親全一・九頁)

の言葉を以て始まる。法然は、一点の真实性も確保し得ない人間には仏道成立の根拠がないことを「不回向」と押え、如来の選択本願のみが人間に真実の功德を成就することを見定めた。親鸞はこの法然の意を承け、選択する願心の表現として、如来の二種回向をここに据えている。法然によって証しされた仏道[〓]淨土真宗の根本原理を二種回向に見出したのである。

往相と還相という二つの方向性は、一見すると全く別の事柄の如くである。しかし二種の回向ともに、凡夫が念じてさるとるという念仏成仏道の原理であることを考えるならば、本願との値遇という一事実に、二回向の成就という内実を見なければなるまい。和讀では、このことが二回向との値遇として語られている。

往相還相の回向に まうあわぬ身となりにせば
流転輪回もきわもなし 苦海の沈淪いかげせん

『正像末法和讃』親全一・和讃篇一八二頁

無始流転の苦をすてて 無上涅槃を期すること

如来二種の回向の 恩徳まことに謝しがたし

(同右一八二頁)

ここに流転の超克は往還二種の回向によって果されることが明確に示されている。逆に言うならば、往還二回向を根本原理としなければ流転を超克することができない人間の問題があるのである。親鸞は法然を通しての本願との値遇を、この往還二回向の成就であると押えようとしているのである。

ところが、往還二回向については従来からしばしば論じられてはいるが、往還の二つが切り離されて、往相の時間的延長上に還相が考えられたり、或は往相に先立つ根拠として還相を実体的に捉えたりすることが多かったように思われる。しかし二回向との値遇を語る親鸞の意^③からすれば、二種の回向は、回向成就という一事実における二つの面と見なければならぬ。

この小論では、「還相の利益は利他の正意を顕す」(親全一・二三三頁)という「証卷」の言葉を念頭に置きなが

ら、我々にとって如来の回向が二種に開かれた意義はどこにあるのかを確かめ、還相の利益とは具体的に何を意味するのかを尋ねたい。

一 大乘の課題

周知のごとく、大乘仏教は自利利他円満を課題とし、菩薩の名においてその成就の道を説いている。それは人間の苦悩が単に個人的なこととして起っているのではなく、歴史的及び社会的関係を生きているが故の苦悩であると捉えたことによる。更に言えば、人間は苦悩の世界からただ逃れたいのではなく、真に関係の事実を生き抜きたいという要求を根に持っていることを見抜いたのである。自利利他円満とは、様々な関係の中で、自障障他してしか生きていない者に、真の救済とは関係の事実立つ以外にないことを教えている。

このことは勿論浄土教においても課題とされてきたことである。浄土は決して他界を意味するものではない。関係の中で苦しみ、生きあぐねている者に、生きる方向を与えるはたらきである。『大経』をはじめ、祖師達において、いかに「この世」ということが問題にされているか、銘記しなければならない。

それでは、龍樹が「菩薩の死」「畢竟して仏道を遮す」とまで言う、菩薩道における二乗の問題とは何であろうか。一言で言うならば、修道における自己満足性である

と思う。たとえば本来「声聞」とは仏の声を聞く者という意味であり、仏弟子ということを表わしている。言葉自体に貶しめられる理由はない。しかし、真に仏の声を聞いてゐるか否かは、自己自身が一切の怖畏から解放されることを以てしか証明することができない事柄である。自分が正しく仏の声を聞き止めているということ、少しでも論理で弁明しなければならぬとすれば、その根底には大きな不安・畏れが横たわっていると云わねばならない。ましてや、意見の合った者同志が徒党を組まねばならないとすれば、それは怖畏心の表現以外の何物でもない。これでは現実から遊離しないことを願ったとしても、個人的自己満足の世界に閉じこもることは必然である。龍樹は『十住論』の序品において、

軟心の者は生死を怖畏して自ら念えらく。何が為に
久しく生死に在りて諸の苦悩を受くるや。如かず、
疾く声聞辟支仏乘を以て速かに諸苦を滅せんには。

(大正蔵二〇・二二a 原漢文)

と述べ、声聞・辟支仏が、生死を怖畏するが故の逃避の

結果であることを押えている。生死の現実が自己満足の世界を破ってくることを知っているが故に、常に怖れなければならぬのである。

大乘菩薩道は、必ず仏果に至ることを内実とする不退転地の獲得を課題としてきた。それは具体的には、個人的安住に止まって自利利他の課題を持たない二乗地への退転の危機を克服しようとするものである。関係を生きながら関係の事実の全体を自らの存在と領き得ないならば、自らの存在そのものを否定することになると教えるのである。とすれば、二乗は「己が利を成ず」と言われるが、関係の事実には立ち得ず、怖畏心から完全に解放されていないことからすれば、本当の意味で「利」ということはできない。単なる個としてでなく、「衆生」と教えられるような自己の存在に立つ時、他と切り離した「己が利」の空虚性に気づかざるを得ない。これに対して自利利他円満の課題から退転しない大乘の菩薩とは、生死の現実から逃避することなく、関係存在としての自己を全うせんとするものと言えよう。

しかし、ここに更に大きな問題が起ることになる。即ち、修道論において菩薩が高く位置づけられた結果、菩薩道は特別に選ばれた者の道になっていったという問題

である。たとえば三乘共通の十地^⑥を見ると、声聞は凡夫地を超えたところに、辟支仏地はその上の第八番目に位置づけられる。そして菩薩は更に上位に置かれる。成仏道の厳しき、課題の大きさが示されることからすれば当然と言えよう。しかしその段階を具体的に捉え、順次に修行していくというように考えるならば、その修道は歴劫迂回という質を免れない。そこに起るのが、我々において不退転地の獲得は、いかにして現実のものとなるのか、という問いであろう。この問いに答え得ないならば、いかに菩薩十地を以て実践の道程が体系づけられようとも、画餅に終らざるを得ない。更に言えば、墮二乗地を克服する論理を見出したことでさえ、自分が菩薩道を志向する者であるということの弁明に使われることになっていく。つまり、歩んでいるという思いの全体が、新たな自己満足に墮していく危険を孕んでいるのである。龍樹が、「疾く阿惟越致地に至ることを得る」^⑦易行道を請うことに対して、「懦弱怯劣」と叱責しながらも易行道を説かねばならなかったのはこの故である。このことはまた、『十地経論』を著した世親が『無量寿経優婆塞舍願生偈』を造って、阿弥陀の浄土に願生したという事実にも窺える。大乘の二大論師が大乘菩薩道の実践を『十地経』に

見ながら、その成就を共に阿弥陀の浄土に見出していったことは注意しなければならない。それは十地の実践体系が不完全であるからというのではなく、易行道、そして阿弥陀の浄土を語らなければ、菩薩十地として表わされる大乘の課題を、彼方の理想に終らせていく人間の問題を見抜いたからである。この問題は曇鸞によって、易行道の必然性を確かめる中で浮き彫りにされてくる。

『浄土論註』は、龍樹によって掲げられた易行道こそが大乘の課題に真に答え得るものであると見定め、その易行道開頭の使命を受け継がんとする書である。その冒頭に、菩薩道が難行道となっていかにざるを得ない理由を押えている。

難行道者、謂於五濁之世於無仏時一求阿毘跋致^⑧為難。(真聖全一・二七九頁)

ここに世と時が問題にされるのは、時代・社会を生きているのが人間であることを押え、不退転地を求めるといことが時代・社会を生きる只中での要求であることを確かめるためである。ところが、自らが生きている現実を「五濁の世・無仏の時」と見定めた途端、不退転地を求めること自体が難となるとはどういうわけであろうか。曇鸞は五つの難を以て具体的に押えているが、今はその

根本的理由と思われる第五の難に注意したい。

唯是自力、無他力持。(真聖全一・二七九頁)

先にも述べたように、菩薩道は歴劫迂回という質を持っている。「阿惟越致地に至るは、諸の難行を行ずること久しくして乃ち得べし」と述べられる通りである。その場合、久しき修道を支えるものは、積尊によって証明された成道の事実であり、自分にもその可能性があるという確信である。しかし、その修道が仏意にかなう如実修行であることは、何を以て証明できるのであろうか。もし、自らの歩みを自らが確信することによって証明しなければならぬとすれば、どこで自己満足と峻別し得るのであろうか。そこには、自らの成仏の可能性が無批判に前提されているという問題がある。曇鸞の「唯是自力」という言葉は、たとえ教えに依って修行すると言っても、教えをも自力の思いで捉えていることを明示している。これが積尊が涅槃したもうた「無仏の時」の具体的事実である。行が行としての意義を持っていることを証明する根拠が全く無くなってしまったにもかかわらず、行じているという思いだけが残っているのである。

このような曇鸞の確かめによるならば、難行道とは単に不退転地に至るのが困難であるという意味ではなく、

不退転地に至る道であること自体、証明し得ないという意味を持つ。それまで修道の階位に執われ続けてきた者にとつては、自分の立場が消滅してしまう問いかけであったに違いない。五濁・無仏の現実に目覚めた者には、菩薩道の実践体系は何の頼りにもならない。どこで成仏道であると決定できうるかという出発点こそが問題となるのである。

易行道者、謂但以信仏因縁願生淨土。乘仏願力、便得往生彼清淨土。仏力住持、即入大乘正定之聚、正定即是阿毘跋致。(真聖全一・二七九頁)

との言葉は、「但信仏因縁願生淨土」という出発点が明らかになるところに、不退転地は仏願力によって成就することを語っている。ここに、彼方の理想に押し込められていた求不退転地の課題は、五濁の世・無仏の時を生きるすべての者の課題として取り戻されたと言える。それは曇鸞が「煩惱成就の凡夫」という事実から一歩も離れずに大乘の仏道を求め続けたことによる。この曇鸞の教示がないならば、我々は「凡から聖へ」というような修道の実体観を払うことができずに、歩んでいるという夢を見ながら、関係存在の事実から逃避し、自己満足の世界に沈むより外なかったであろう。

二 他利利他の深義

曇鸞にとつて菩提流支との出遇いは、親鸞も注目しているように、重要な意味を持っている。

本師曇鸞和尚は 菩提流支のおしえにて

仏経ながくやきすてて 浄土にふかく帰せしめき

(親全一・和讃篇八六頁)

この和讃の出処と思われる『統高僧伝』の記述に関しては、種々の問題が出されているが、ここで大切なことは、「やきすてて帰した」と言われる曇鸞の回心である。たとえいかなる理由があろうとも、寿命の延長を願うことは自己の存在の事実を忘れ、未来に夢を托することに外ならないことを覚ったのである。それは、五濁の世・無仏の時を生きる衆生に齊しく成就してこそ大乘の仏道と言ひ得ると領いたことであつた。それ故『浄土論』を註釈していく際にも、五濁の世・無仏の時を生きる我において、今成就する仏道を宣揚するといふ一点を外さない。たとえば、上巻末の所謂八番問答においては、「普共諸衆生 往生安楽国」と述べられる衆生とは何を指すのかを問題にしている。これは大乘の課題に応えようとする世親が、自らをどういふ立場に置いていたかを確かめ

ようとするものである。更に言えば、世親が『無量寿経』の優婆提舎として造らねばならなかった『浄土論』が説く浄土とは、いかなる浄土か、いかなる衆生が往生するのかを確かめようとしているのである。

その中、第一問答において曇鸞は、『大経』の本願成就の文を引くことにより、世親の説く浄土が「一切外道凡夫人」が往生できる境界であることを押えてくる。更に曇鸞は、『観経』の「下下品の教説に依つて、「外道凡人」を「不善業たる五逆十悪を作り、諸の不善を具す」下品の凡夫である」とまで確かめている。

明知、下品凡夫但令下不誹謗正法、信仏因縁、皆得往生。(真聖全一・三〇八頁)

という結びは、世親の説く浄土が、下品の凡夫をも簡ばない大乘の仏道を成就するものであることを明らかにしている。下品の凡夫において証しされる道が開かれないならば、大乘とは言ひ得ないのである。この文章が、巻頭に易行道を述べる中の「信仏の因縁」を承けていることを考えるならば、求不退転地という大乘菩薩道の課題が実は下品の凡夫をも貫く一切衆生の課題であることがわかる。『大経』の本願成就文に立った曇鸞の解釈により、易行道は下品の凡夫に開かれた道であることが明白

になったと言える。

この易行道がいかにして大乘菩薩道の課題に応えているのかを、その成立根拠から確かめているのが、下巻末のいわゆる覈求其本釈である。曇鸞はそこに、

問曰。有三何因縁一言^{ノコトヲ}速得成就阿耨多羅三藐三菩提^{ノコトヲ}。(真聖全一・三四六―七頁)

という問いを出して、世親が一論の帰結として述べる「速得」が成立する理由を問い直してくる。にもかかわらず、これに対しては『浄土論』自身の言葉を以て、

答曰。論言。修五門行^ヲ以自利他成就^ニ故^ニ。(同右・三四七頁)

と答えるという、言わば循環論証になっている。この一見無駄とも思える確認は何のためかと言えば、世親が述べる「五念門を修し、自利他成就し、速かに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得る」菩薩とは何であるかを改めて確かめようとしているのである。つまり、菩薩に対する予定概念を以下で問い直そうとしているのである。この確かめを抜きにするならば、菩薩は人間の延長上に夢想され、実体的に捉えられることを免れない。その意味で、以下に述べられる覈求其本釈は、自利他成就が人間の努力の延長上にないことを徹底して押えよう

とするものである。

然覈^ニ求^ニ其本^ニ阿弥陀如来^ヲ為^{シテ}増上縁^ト。(同右・三四七頁)

という一文は、自利他が阿弥陀如来によって成就することを先ず押えている。そして更に、そもそも利他ということ自体、人間には全く成り立たないことが述べられてくる。親鸞が「ねんごろに他利利他の深義を弘宣したまえり」と讃仰する一段である。

他利之与^ニ利他^一談^{ズルニ}有^ニ左右^一。若自^レ仏而^レ言^{ハスニ}宜^{シク}言^フ利他^一、自^レ衆生而^レ言^{ハスニ}宜^{シク}言^フ他利^一。今^レ將^ニ談^ニ仏力^一、是^レ故^ニ以^テ利他^一言^フ之^ヲ。当^レ知^ル此^ノ意^也。(同右・三四七頁)

ここで曇鸞は、利他が仏にのみ成り立ち得ると見定めることよって、衆生の分際を教えている。先学が指摘するように、諸経論においては他利も利他も意味の上で區別はない。しかし、衆生の自力性を徹底して問題にしようとする曇鸞の意図を考えるならば、衆生に利他がないことを押えるために、あえて他利という言葉を立てていると見なければならぬ。その意味で他利とは、自分のために行ったことが偶々他人のためになることもあるという意味であって、衆生においては「他を利する」という課題を荷うことができないということを教えている。

實際、「他のため」と言いながら、結局のところ自利の追求に明けられて、他を傷つけ続けているのが我々の現実であろう。しかし、そのような自利は、関係の事実を断ち切っていくことにはかならず、自利ということすらできない^④。事実としては自損損他に外ならない。この事実を忘れて自利利他を成就しようとすることは、全く分際を知らないことであり、虚偽・顛倒と言わねばならない。

このような自己の発見こそ、阿弥陀如来の本願力との境遇の内実である。自己が煩惱成就の凡夫であることが見えない限り、聖なる者への期待は立場を失わない。大乘菩薩道が生死の現実を生き抜くという課題を持つていながら、彼方の理想になっていく所以である。自己の中に少しでも聖なる者の可能性を見る限り、現実の世界から逃避することは必然である。してみれば、阿弥陀如来の本願力とは、彼方に夢を見、現実から逃避していく者をして、真に関係の事実に立たしめるはたらきである。関係の事実立つことに衆生の根源的要求があることを、衆生に先立って見抜き、そして表現しているのが如来の本願なのである。曇鸞は次に、十八・十一・二十二の三願を、衆生における自利利他成就の証明として置いてい

る。それは、一切衆生を利益せんとする如来の願心に触れることにおいてのみ、衆生は自らの努力意識を離れ、如来の利他に帰することができることを語っている。我、ひと共に如来の利他に帰す外に、自損損他を超克し得る道はないのである。我々は「衆生」として本願に誓われ、呼びかけられてある自己の存在に頷くことにおいて、彼方の夢から関係の事実を引き戻されるのである。ここに衆生の課題は、如実に五念門を修し得る者となったり、自利利他を成就する者となることにあるのではなく、自力の無効を信知して如来の本願力に帰していくという一事にあることが明らかになる。

この覈求其本釈から返って読むことによって、不虛作住持功德から開かれてくる菩薩の四種功德は、人間の努力の延長上にあるものではなく、如来利他の具体的成就であることがはっきりする。更に善巧撰化章以下に述べられる菩薩の利他行も、如来の利他の現前を表わしている^⑤と読まねばならない。たとえば、『浄土論』は、菩薩の菩薩たる意義を出第五門として説くのであるが、以上のことからすれば、菩薩の課題の成就は、阿弥陀如来の本願力を根拠として見えてくる。

出第五門^{トイハ}者、以^テ大慈悲^ニ觀^ニ察^{シテ}一切苦惱衆生^ヲ、示^ス

応化身^ニ回^ニ入^ル生死園^ノ煩惱^ノ林中^ニ遊^ビ戲^シ神通^ニ至^リ教化
地^ニ以^テ本願力^ノ回向^ス故^ニ是名^ニ出第五門^ト。(眞聖全一
・三四五頁)

従来から、この「本願力回向」の主体についてよく論じられるが、如来の本願力と離れたところに菩薩を考へるならば、この文章は読むことはできない。曇鸞の意に従うならば、本願力回向は衆生における自利利他を成就せんとする大悲心の表現であり、それによって菩薩は菩薩たらしめられるのである。「本願力」について曇鸞が「本願力を以て起すなり」と¹⁸積している文を、親鸞は更に「本願力より起れるを以てなり」と¹⁹読んでいる。自利利他成就が如来の本願力回向であることを更に徹底しようとした読み方であると言えよう。

親鸞が『大経』本願成就文の「至心回向」を「至心に回向したまえり」と²⁰読んだことはよく知られている。しかしその端緒は、曇鸞が衆生の他利に簡んで如来の利他を述べ、仏に対しての衆生の分際を明らかにしたことに²¹あると考へる。

論主の一心ととけるをば 曇鸞大師のみことには
煩惱成就のわれらが 他力の信とのべたまふ

〔浄土高僧和讃〕親全一・和讃篇・九四頁

曇鸞が「煩惱成就のわれら」という立場を明確にしたこと²²によって、「願生傷」の一心は本願力の回向成就であり、それ故に「あまねく雑染堪忍の群萌を開化す²³」る「广大無碍の一心」であることが明らかになったのである。

三 還相の利益

曇鸞による易行道の開頭は、高遠な理想に閉じ込められていた大乘菩薩道の課題を、一切衆生に広開した。それは、生死流転を超克し難い原因を衆生自身の自力性に見定め、衆生の課題が如来の本願に帰すという一点にあることを明らかにするものであった。そこに衆生は、自利利他を成就し得るといふ夢から覚まされ、本願に帰すことを以て、共に生死流転を超克していかんとする存在たらしめられる。本願力の回向成就といっても、衆生においてこのような立場の転換が起ること以外に、²⁴具体的事実はないと考へる。

それでは、曇鸞が回向を往還の二種相に見開いた意義は、どのように領解すべきであろうか。曇鸞自身「若は往、若は還、皆衆生を抜て生死海を渡せんが為なり」と²⁵語っているように、往還ともに生死海を渡さんとする如来の願心の表現である。しからば、生死海を渡すという

一つの課題の成就のために、往生浄土のみでなく、還來穢國が問題とされるのは何故であろうか。

これについて、親鸞が「信巻」欲生心釈に、回向について語る『論註』の文を、往還を離さずに引いていることが注意されねばならない。

云何回向。不捨一切苦惱衆生心常作願。回向為首得成就。大悲心一故。回向有二種。一者往相二者還相。往相者以己功德回施一切衆生。作願共往。彼阿彌陀如來安樂淨土。還相者生彼土已得奢摩他毘婆舍那方便力成就。回入生死稠林教化一切衆生共向。仏道。若往若還、皆為下。拔衆生二渡中。生死海上是故言。回向為首得成就大悲心故。(親全一・一二八―九九頁)

今、三心一心の問答について述べることはできないが、「如來、諸有の群生を招喚したもうの勅命なり」と言われる本願欲生心の成就を押えようとする部分に置かれている意味は大きい。この文は一応は、欲生心が如來の回向心であることを語っていると見える。しかし再応考えしてみると、往還二相として如來招喚の勅命があることを押えようとするのが、親鸞の引文の意図であると思われる。

とすれば欲生心の成就といっても、往還二相を以ての呼びかけが聞えた事実以外にないことを語る文章ではなからうか。往還の二相は如來自身には不要である。二相を以て呼びかけられなければならない生死海を渡ることができない衆生の問題があるのである。親鸞はこの問題に突き当たったところに、「大悲往還の回向を顯示」する曇鸞の意に触れたのである。

その衆生における問題とは何であるか。一言で言うならば、本願に値遇しながら「樂の為の故に生れんと願」ずる、いわゆる為樂願生の問題として押えることができる。為樂願生とは、単に現実から逃れてユートピアを待望することを指すのみではない。自身住持の樂を求め在り方を押えようとしている。それは本願に値遇したところにも起ってくる問題である。否、曇鸞が「住持の樂」について、本願力の住持による樂であると釈していることから考えるならば、かえって本願に値遇したところ止まろうとする問題として為樂願生が言われているのである。具体的に言えば、人間は如來の本願との値遇において、初めて自分が何を課題とすべきかが明らかになる。即ち「共に彼の阿彌陀如來の安樂淨土に往生せしめ」んとする願心に触れることによって、共に往生せんとする

課題を生きる者となるのである。しかし、人間の自我意識は無底の深さを持っている。「共往生」を課題とすると言っても、「共に」ということ自体、自我関心でしか捉え得ないのである。そこでいくら「共」を標榜したとしても、自身の楽のために他を利用することにはかたくなていかない。その証拠に、利用できる者とは徒党を組み、利用できないとなると信心の名のもとに切り捨てるということが起ってくる。「共」といっても一歩も個人性を出ておらず、信心に名を借りた現実逃避以外の何物でもない。このような、往生における個人性への顛落が為楽願生の問題である。

この為楽願生性を超えしめんとするのが、如来の回向の、還相として語られる面である。そこには「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えしめ」とする願心に触れなければ、「共往生」をも自身住持の楽に閉塞していく人間の問題が見究められている。「生死の稠林」という迷いの世界に自己を没し切る願心に値遇することによって、「共往生」は現実のあらゆる関係の只中で証しされなければならない課題であることはつきりする。この意味で、還相は往相と離れてあるのではなく、「共往生」が真に成就する契機である。還

相が開かれたことによって、「共往生」はその質を吟味され、現実逃避に陥る危機を克服し得る根拠をもったのである。

このような衆生における問題を、親鸞は「証卷」還相回向釈の中で主題的に取り上げている。還相回向釈はそのほとんどが『論註』の文に託して述べられている。その中で、個人的証果に止まっていくな衆生の問題が、大乘菩薩道においても七地沈空の難として見定められてきたことに注意している。そして、大乘菩薩道の課題は如来の本願力との値遇によってのみ成就すると述べられる。

即見^レ彼^ハ仏^ニ未^レ証^ス淨^ク心^ヲ菩薩^ノ畢竟^ニ得^ル証^ス平等^ノ法^ヲ身^ニ與^フ淨^ク心^ヲ菩薩^ニ與^フ上^ニ地^ノ諸^ノ菩薩^ニ畢竟^ニ同^ク得^ル寂滅^ノ平等^ノ故^ニ

(親全一・二〇二頁)

この文章に始まる一段は、仏莊嚴を結ぶ不虛作住持功德の内容を確かめるものである。つまり、「観仏本願力」において何が実現するのかを確かめているのである。ここに出る未証淨心の菩薩とは、「作心」を離れ得ないが故に未証淨心と言われる。作心とは、自と他が根源のところで分別されているが故に、他を課題としようとする時には絶対必要となる努力意識である。それは、個人の救いを拡大していくことが衆生の救いになると考える立

場である。それ故、仏事を施作するといつても、往來の想・供養の想・度脱の想が及ぶ範圍、続々間に限られ、たとえ量的には百千万億の無仏の國において仏事を施作しようとも、「常作仏事」という質は持ち得ない。質として「上に諸仏の求むべきを見ず、下に衆生の度すべきを見ず」と疲倦していくことを免れない。生死の現実を生きているという課題の無限性に直面すれば、必ず「仏道を捨てて實際を証せんとす」る危険を孕んでいるのである。しかし、かと言って作心を単に捨てようとすることは、「施作仏事」そのものの放棄、つまり菩薩であることを放棄することにしかない。ここに自分では絶対に超えることのできない大乘菩薩道の関門がある。この関門を超える道を見出さないならば、菩薩道は成仏道であることを決定できなくなる。

「見阿弥陀仏」と語られる本願力との値遇は、自らが未証淨心であるとの自覚を發起せしめる。自らが頼りとしていた作心の無効を知らされるのである。それは、無作心に常作仏事する者となったということではない。衆生における自利利他が如來の本願力によってのみ成就することを領いたことであり、作心を離れることができないうという未証淨心の自覚に立って、常作仏事したもう如

來の本願力に乗托することである。未証淨心の菩薩が八地已上の菩薩と「即等」とは言えないにもかかわらず、あえて「畢竟平等」と述べられる理由がここにある。

「見阿弥陀仏」においてはじめて、菩薩道は「仏道を捨てて實際を証せんとす」る危機が克服され、成仏道であることが確保されるのである。「畢竟成仏の道路」であることと決定できるならば、「即等」はあえて言う必要のないことになる。未証淨心の自覚に立って本願力に乗托するところに、本願力の常作仏事が現前するのである。

このことを重ねて証明する文として、『大經』第二十二願が次に置かれている。

設我得_ニ仏_一他方_ニ諸菩薩衆來_ニ生_一我國_ニ究竟_ニ必_ニ至_ニ一生補処_一除_レ其本願自在所化爲_ニ衆生_一故被_ニ弘誓_一積_ニ累_ニ德_ニ本_ニ度_ニ脱_一一切_ニ遊_ニ諸_ニ佛_ニ國_ニ修_ニ菩薩_ニ行_一供_ニ養_ニ十_ニ方_ニ諸_ニ佛_ニ如_レ來_ニ開_ニ化_一恒_ニ砂_ニ無_ニ量_ニ衆_ニ生_ニ使_レ中_ニ無上_ニ正_ニ眞_ニ之_ニ道_一超_レ出_ニ常_ニ倫_一諸_ニ地_ニ之_ニ行_ニ現_ニ前_ニ修_ニ習_ニ普_ニ賢_ニ之_ニ德_一若_レ不_ニ爾_一者_ニ不_ニ取_ニ正_ニ覺_一（親全一・二〇四頁）

「除く」という言葉は、文章から見れば「普賢之徳」までかかるとも言える。しかしその場合、除かれる内容は一生補処と無關係になり、第二十二願は第十一願と願事が同じになり、改めて立てられる意味がなくなってしまう

う。何故ここに、これほどまで厳密に、除かれる内容が押えられねばならないのか。その積極性を読み取ったのが親鸞である。親鸞の読みによって、「究竟必至一生補処」は単に至りつくべき結果ではなく、「超出常倫諸地之行現前修習普賢之徳」と現前する事柄であることがわかる。即ち、一生補処は単に生死を出離する結果に止まるものではなく、常倫に超出するという積極的意義を持つているのである。「除く」とは、一生補処が併せ持つこの二面性を語ろうとしているのである。第二十二願は他方仏土の諸菩薩衆をも包んで、「来生我国」の一点において「必至一生補処」と、その内実としての「修習普賢之徳」の成就を誓っているのである。

ところが、我々はややもすると、「必至一生補処」の成就だけを言い、凡夫の身においては「修習普賢之徳」は成り立たないと言おうとする。一見謙虚なようではあるが、一生補処の内実として「修習普賢之徳」を位置づけようとする親鸞の意図を無視するものである。それは「修習普賢之徳」と別に自己の救済が成り立つと考えている。更には言えば他者との関係を切り離れたところに自己が存在すると考えているのである。親鸞の読み方は、「必至一生補処」は「修習普賢之徳」と切り離せない、

換言すれば、あらゆる関係の事実を一步でも離れるならば自己の救済は成り立たないことを教えている。ここに第二十二願は「還相回向の願」という意義を顕わにした。この願心に触れることがないならば、いくら「共往生」の課題を荷うと言おうとも、個人的満足に止まり、その結果現実逃避に陥ることは必然なのである。還相回向とは、本願力に値遇する者の上に「修習普賢之徳」を成就してくるはたらきと言わねばならない。

この点からすれば「修習普賢之徳」が衆生に成り立たないと言ふことは、凡夫や菩薩の実体的概念に固執しているにすぎない。それは課題を示すために「一応化道」として菩薩の階位を説いた釈尊の意を理解しないものであるだけでなく、衆生における自利利他成就のために往還二相を以て呼びかけている如来の願心に背くものである。

ここで注意しなければならないのは「修習普賢之徳」の内実である。

還相の回向とよくことは 利他教化の果をえしめ
すなわち諸有に回入して 普賢の徳を修するなり

『浄土高僧和讃』曇鸞讃 親全一・和讃篇・九四頁
と和讃されるように、「諸有に回入して普賢の徳を修す

る」とは、如来の「利他教化の果」としてある。衆生が利他教化できる者となる——言わば、利他教化の因を得る——ということでは決してないのである。前述したことで言えば、未証淨心の菩薩は上地の菩薩と、決して「即等」ではないのである。しかし「見阿弥陀仏」において自らの作心の無効を自覚し本願力に乗托するならば、本願力の「常作仏事」が現前するのである。自らの作心に少しでも有効性を認める限り、本願力が「常作仏事」せる事実には遇うことはできない。この意味で「普賢の徳を修する」とは、作心を離れることができないという自覚にどこまでも立って、あらゆる關係を生きる只中で、本願力を証ししていく課題を与えられたことに外ならない。業縁が尽きるまで、限らない生死の現実のすべてが、本願力がはたらいていることを証しする場となるのである。自分が思うよりもはるかに深い自己の存在の意義を語るのが、還相回向の利益としての「修習普賢之徳」でないか。

還相回向の積は「証卷」において展開されている。それは淨土真實証が往還二回向の成就であることを示すとともに、還相回向は真實の証果として顕現することを物語っている。還相回向の具体性は、往相回向の利益とし

ての「共往生」が「共向仏道」の内実を持つという利益としてあるのである^④。

「穢を捨て淨を欣」う衆生にとって諸有に回入せんとする還來穢国は、当面の課題とはなり得ない。教行信証の四法が往相回向に就いて述べられる所以である。衆生の求道の歩みとしては、往相回向の利益として共に往生せんとするところに還相の回向に触れるのである。「往相回向の大慈より還相回向の大悲をう」とは、その次第を述べている。しかし次第といっても時間的前後を意味するわけではない。還相回向の利益としての「共向仏道」という課題が見出されない限り、「共往生」は真に成就したとは言えないのである。「往相回向の利益には、還相回向に回入せり」^⑤とは、還相回向にすでに回入しているという裏づけの上に往相回向の利益があることを述べる言葉である。

本願との値遇は、このような往還二回向との値遇であるが故に、現実世界を穢土と自覚し、しかも逃げることなく穢土を生き抜かんとする者を生み出すのである。

註

④ 『淨土高僧和讃』善導讀（定本親鸞聖人全集——以下、親全と略称す——二・和讃篇一一二頁）

- ② 『選択集』二行章参照。
- ③ 先に挙げた和讃の外に、「弥陀の回向成就して 往相還相ふたつなり これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ」(『浄土高僧和讃』親全二・和讃篇九三頁)、「如来の二種の回向によりて、真実の信樂をうる人は、かならず正定聚のくらゐに在するがゆへに、他力とまふすなり。」(『浄土三経往生文類』親全三・和文篇二八頁)など多く見ることができぬ。
- ④ 『十住毘婆沙論』易行品(真宗聖教全書——以下、真聖全と略称す——一・二五三頁)
- ⑤ 同右二五四頁。
- ⑥ 『大品般若経』卷十七(大正蔵八・三四六b)参照。
- ⑦ 真聖全一・二五三頁。
- ⑧ 同右二五三頁。
- ⑨ このような事実を教えようとするところに、正像末の三時を説く釈尊の意がある。詳しくは拙稿「親鸞の時機観」(親鸞教学第四十八号)を参照いただければ幸いである。
- ⑩ 真聖全一・三一九頁、親全二・漢文篇・一四三頁参照。
- ⑪ 道端良秀博士『中国浄土教史の研究』、野上俊静博士『中国浄土三祖伝』。
- ⑫ 真聖全一・三〇七頁。
- ⑬ 同右三〇七頁。
- ⑭ 同右三〇八頁。
- ⑮ 親全一・二二三頁。

- ⑯ 香月院深励『浄土論註講義』七〇三—七〇五頁。
- ⑰ 『論註』では、「利他に由るが故に則ち能く自利す。是、利他に能わずして能く自利するには非ず」と述べられている。(真聖全一・三四六頁)
- ⑱ 真聖全一・三四五頁。
- ⑲ 親全一・二二三頁、七二頁。
- ⑳ 同右二二三頁。
- ㉑ 真聖全一・三一七頁。
- ㉒ 親全一・一二七頁。
- ㉓ 本多弘之氏「還相回向と正定聚」(『大谷学報』第六十二卷第二号)に大きな教示を得た。
- ㉔ 親全一・二二三頁。
- ㉕ 親鸞は「信巻」の菩提心釈、そして「証巻」の還相回向釈でこの問題を取上げている。今、参考までに文章を挙げておく。
「案王舍城所説無量寿経、三輩生中雖行有優劣、莫不皆發無上菩提之心。此無上菩提心、即是願作仏心。願作仏心即是度衆生心。度衆生心即是撰取衆生有仏国土心。是故願生彼安樂浄土者、要發無上菩提心也。若人不發無上菩提心、但聞彼国土受樂無間、為樂故願生亦當不得往生也。是故言不求自身住持之樂欲拔一切衆生苦故。住持衆者、謂彼安樂浄土、為阿弥陀如来本願力之所住持受樂無間也。」(真聖全一・三三九頁)
- ⑳ 親全一・二〇二—四頁参照。

⑲ 真聖全一・三四〇頁。

⑳ 第二十二願をうけて次のように述べられている。「この経を案じてかの國の菩薩を推するに、或は一地より一地に至らざるべし。十地の階次というは、これ釈迦如来閻浮提にして、一つの応化道ならくのみ」(親全一・二〇五頁)

㉑ 「証卷」で往相の証果としての真実証が述べられる中で、

『論註』の主功德成就の文は、明らかに還相回向の利益をも話っている。(親全一・一九七頁)

㉒ 『正像末法和讚』親全二・和讚篇・一八四頁。
同右一八三頁。