

如来二種の回向

——『浄土論註』の回向論と親鸞の視座——

亀 崎 真 量

はじめに

親鸞は『教行信証』において、
謹案ニ 浄土真宗有ニ二種回向ニ一者往相ニ二者還相ナリ

〔定本教行信証〕九頁

というように述べて、本願念仏が一切衆生に大乘を開くものであることを明らかにしていく。このことは、仏教が時代の流れと人間の我欲によって荒廃しその命が失われていく中であって、

竊以 聖道諸教行証久廢 浄土真宗証道今盛

〔同前三八〇頁〕

と宣言し得た根拠が「二種の回向」にあることを示している。

しかし、本願の正機としてその存在の全体を煩惱成就

の凡夫と自覚する念仏者において、二種回向が具体的にどのような意味を持つのかということについて、親鸞は余り多くを語らない。明らかに述べることは、それが「如来二種の回向」であるということである。はたして、親鸞はここに何を見出し何を明らかにしようとしているのであろうか。

この問題については先学によって様々な角度から検討がなされているが、拙稿においては親鸞の著作を背景としながら、二種回向の典拠である『浄土論註』そのものの中においてそれがどのような意味をもつのかということとを考察の焦点として「如来二種の回向」の内実に迫ろうと思う。

一、入出二門と往還

(同前一四五—一四六頁)

まず問題となるのは、『浄土論』において一切衆生を荷負し大悲心を成就するための行として示される回向について、

回向有二種相一者往相二者還相往相者以三功德回施一切衆生作願共往生彼阿彌陀如来安樂淨土還相者生彼土已得奢摩他毘婆舍那方便力成就一入生死稠林教化一切衆生共向一若往若還皆為下拔衆生二渡生死海是故言回向為首得成就大悲心故

(『定親全』八(加點篇二)七九—八〇頁)

というように、「回向に二種の相有り」という形で曇鸞が「往相」と「還相」を見出したこと自体にどのような意義があるのかということである。ここでは、それを明らかにする上で注目したい点について触れることにする。そもそも、『浄土論』において礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向からなる五念門は、前四門が浄土往生を内容とする「入の功德」の成就を、そして回向門が、

出第五門者以大慈悲觀察一切苦惱衆生示三皈依身入生死園煩惱林中遊戯神通至教化

地以本願力回向故是名出第五門

とあるように生死に回入し教化することを内容とする「出の功德」を成就するものとして示されている。その中であつて、五念門の意義については、

若善男子善女人修五念門一行成就畢竟得三生下安樂国土見彼阿彌陀仏

(同前七〇頁)

というように述べられているため、「入」と「出」というように位置づけが二分されてはいても、それらが得生と見仏を中心に展開するものとして一貫していることが分かる。このことは、換言すれば、回向門が生死に回入するという形で示されているものであつても、それが得生と見仏の範疇を出るものではないということを表わしている。

曇鸞はこの五念門を八番問答や三願的証に見られるように念仏往生の門として確かめている。『浄土論註』撰述の旨趣は、五濁無仏の時世において大乘正定聚に入る易行道を『浄土論』の思想に見出し、その核心が本願を根拠とする称名念仏にあることを明らかにするところにある。このことは、一見各々独立しているように見える五念門が、実際には称名を軸に展開しそこに収束するこ

とを示している。この中で曇鸞は、

問曰大乘經論中處處說三衆生畢竟無生 如二虛空三云
何天親菩薩言二願生一耶答曰說三衆生無生 如二虛
空一有_レ二種一者如二凡夫二所謂一実衆生如_レ凡夫所_レ
見一実生死上此所見事畢竟無_レ無_レ有_レ如_レ龜毛_レ如_レ
虛空二者謂諸法因縁生故即是不生 無_レ有_レ如_レ
虛空二天親菩薩所_レ願一生者是因縁義 因縁義故仮名_レ
生_レ非_レ五_レ如_レ凡夫謂_レ有_レ二実衆生実生死一也問曰依_レ何
義_レ說_レ往生_レ答曰於_レ此間仮名_レ人中_レ修_レ五念門_レ前念
与_レ後念_レ作_レ因_レ穢土仮名人浄土仮名人不_レ得_レ決定
一_レ不_レ得_レ決定 異_レ前心後心亦如是_レ何以故若_レ一
則無_レ因果_レ若_レ異_レ則非_レ相統_レ是義觀_レ二異門_レ論中
委曲_{ナリ} (同前九—一〇頁)

というように往生について二番の問答を設けることで、
往生が我法二執によって妄想されるような実体的なもの
ではないとして概念的に往生という行為を分別すること
を否定するとともに、実体執が破斥された仮名人として
穢土と浄土の不一不異に処するところにその往生の意味
を確かめている。前述したように、『浄土論』が示す
「入」「出」は得生と見仏の範疇におさまるものであつ
たが、『浄土論註』のこれらの指摘は、「入」「出」に

「次第の相⁽³⁾」があると述べられてはいても、それが実体
執によって予想されるような空間的なあるいは時間的な
前後入出の關係を表わすものではないことを教えている。
その上で曇鸞は、

門者入_レ出_レ義也如_レ人得_レ門_レ則入_レ出_レ無_レ碍_上 前_レ四念_レ是人_レ
安樂浄土_二門_レ後_レ一念_レ是出_レ慈悲教化_二門_レ (同前七一頁)

というように、門を得たならば「安樂浄土に入る」こと
と「慈悲教化に出でる」ことの出入が無碍であると述べ
る。それは、念仏往生の門を得ることが人をして生死を
超えさせ、しかも「出」という方向性をもつて生死に立
たしめることを内容としていることを表わしている。そ
の意味において、回向門はどこまでも回入教化の出門に
他ならないのである。

この視点に立つならば、「回向に二種の相有り」とい
う曇鸞の確かめにおいて注目すべきは、内容的に回入教
化という出門に符合する還相ではなく、『浄土論』では
直接提示されていない「己が功德を以て一切衆生に回施
して」という往相が見出されていることである。曇鸞が
いわゆる五念配釈という形で「願生偈」に五念門を配当
し、「我作論説偈 願見弥陀仏 普共諸衆生 往生安樂
国」という末尾の一行が回向門であると確かめていく中

で、

此四句は論主回向門、回向者回己、功德、普施、衆生、
共見、阿弥陀如来、生、安樂國、
(同前六〇頁)

というように、出門と符合する還相ではなく、往相をもつて「論主の回向門なり」と言い切っていることも、これと関連するものであると考えられる。したがって、往相にこそ曇鸞が明らかにしようとした回向の在り方の重要な視点があるのであり、その意味において、回向門に往還の二種が見出される意義に迫る鍵は曇鸞が明らかにする往生の内容にあると言えるのである。

二、往生と教化

往生についての二番の問答にあるように、曇鸞は往生を「因縁の義の故に仮に生と名づく」と確かめているが、この因縁生の具体的な内容に直接関わるのが「仏の因縁法」によって起こされたものとして確かめられる浄土の莊嚴功德である。ここでは、その中の仏国土の莊嚴功德に焦点を当てて因縁生の意味を尋ね、それが回向門の内容である回入教化とどのような関係にあるかについて考察することにする。

まず確かめておきたいことは、『浄土論』において莊

嚴功德は五念門の中の一つである観察の対象として提示されており、これについて曇鸞は、

一者在_レ此_レ作_レ想_レ觀_ニ彼_三種_レ莊嚴功德_ヲ此_レ功德如_レ実_{ナルカ}
故修行_レ者亦得_ニ如_レ実_ノ功德_ヲ如_レ実_ノ功德者決定_レ得_ニ生_ニ
彼_レ土_ニ二者亦得_ニ生_ニ彼_レ淨土_ニ即見_ニ阿_レ弥陀_レ仏_ヲ未_レ証_ニ淨
心_ノ菩薩_ノ畢竟_{シテ}得_ニ証_ニ平等_ノ法身_ヲ与_ニ淨_ノ心_ノ菩薩_ト与_ニ上_ニ地_ノ菩
薩_ト畢竟_{シテ}同得_ニ寂滅_ノ平等_ヲ
(同前七八頁)

というように二義において確かめているが、この観察という行そのものが具体的にどのような意味を持つものかということである。

五念門は念仏往生の門であると前述したが、八番問答に示されているように曇鸞はこの念仏往生の根柢を依止の転換に確かめており、そこに「名号に依つて生ず」とおさえられていることから、五念門の中心がそれと対応する讚嘆門に見出されていることは明らかである。ただし、ここで注意すべき点は、その依止するところの名号が、

阿_レ弥陀_レ如来_ヲ方_レ便_ニ莊嚴_ノ眞_ニ實_ノ清_ニ淨_ノ無_レ量_ノ功_レ徳_ヲ名_レ号_ニ

(同前六六頁)

というように莊嚴功德の名号としておさえられていることである。このことは、莊嚴功德を観察するということ

が、名号によって往生が成り立つ具体的な根拠（すなわち「功德」と言われる事柄の内実）を明らかにする行業であることを示唆している。

また、観察が「智業」として確かめられていることに注意を要する。例えば、礼拝・讃嘆・作願はそれぞれ身・口・意業に配当されているが、それは衆生の虚偽顛倒の業ではなく、あくまでも依止の転換によって明らかになる清浄業として言われているものである。⁽⁷⁾したがって、このことは観察の智業においても同様であり、その行相が「此に在りて想を作して」と述べられてはいても、それが妄想の心の延長線上に予想され得るものではないことは論を俟たない。依止の転換は讚嘆門釈に確かめられているように光明によって無明が照破されることを内容とするものであるが、その光明を指して「智慧の相」と確かめられていることから、ここで言う智業は仏智を根拠とするものに他ならないと言える。一方で、莊嚴功德については、国土莊嚴の総相として位置づけられる清浄功德において、

仏本所^ハ三^ニ以^テ起^スニ 此莊嚴清浄功德^ヲ者^ハ見^ル下 三界^ハ是^レ虚
偽相^ニ是^レ輪^ノ転^ノ相^ニ是^レ無^ク窮^ク相^ニ如^ク二^ニ帛^ノ蠖^ノ修^ル環^ノ一^ノ如^ク白^ク
至^ル繭^ノ自^ラ縛^ル哀^ム 哉^ニ衆^ノ生^ノ締^ム中 此三界顛倒不^レ浄^ク
上

欲^ク下 置^ク衆^ノ生^ヲ於^テ三^ニ不^レ虚^ク偽^ク処^ニ於^テ三^ニ不^レ輪^ノ転^ノ処^ニ於^テ三^ニ不^レ無^ク窮^ク
処^ニ得^ル中 畢竟安樂大清浄処^ニ是^レ故^ニ起^ルニ 此清浄莊嚴功
徳^也
(同前一二一四頁)

とあるように、仏が虚偽不実の相に纏縛されている衆生の相を智見し浄土を得させるために起こしたものであるとおさえられている。曇鸞はこの不実の相を仏事が開かれる根源として「不実の功德」とおさえ、それが本願の名号に依止するところの機の自覚相であることを表わしているが、このことから、智業観察は仏智によって白日の下に晒される不実の相を自覚することを軸に、莊嚴功德所起の因縁を作想し了知することを内容とするものであると言える。

これらのことは、曇鸞が明らかにしようとする五念門の観察がいわゆる理観や事観のことを指しているのではないことを物語っている。莊嚴功德の因縁が、

心^ヲ知^ル下 此三種莊嚴成就^ハ由^テ三本四十八願等清浄願心^ノ
所^ニ莊嚴^一 因^レ淨^ク 故^ニ果^ニ淨^ク 非^ズ 無^レ因^ニ他^ニ因^ニ有^ル上^也
也

(同前一二五頁)

と確かめられていることから、念仏往生を成り立たしめるところの莊嚴功德の内実とその所起の因縁を了知することを内容とする観察は、願心莊嚴の道理を聞思する

聞思観であると言ひ換えることができるであらう。⁽¹⁰⁾

さて、因縁生についてであるが、曇鸞は仏国土の莊嚴功德十七種を註釈した直後に、往生についての二番の問答と呼応する形で「願生安楽国」の意味について次のように論を展開している。

云何起^ス次^ハ建^{シメ}章^ヲ言^フ 歸命無得光如来願生安楽国^ト
此中有^レ疑^ニ疑^言 生^ヲ為^ス有本衆累之元^ニ棄^ス生願^ヲ生^ス
生^ノ可^キレ^ク尽^ス為^レ疑^ニ此^ニ疑^ハ 是^レ故^ニ觀^ル彼^ノ淨土莊嚴功德成就^ト
明^ニ 彼^ノ淨土^ハ是^レ阿^彌陀^如來^清淨^本願^無生^之生^非
如^レ三^有虚^妄生^也何^ヲ以^テ言^フ 之^ハ夫^レ法^性清^淨 畢^ニ
竟^無生^言生^者是^レ得^生者^之情^耳 (同前一〇三頁)

ここで重要なことは、生を願うということが迷いの生の連鎖を招くものではないかという実体執の疑義を解くものが観察であると位置づけられ、さらに二番の間答では具体的に述べられなかった浄土の意味について「阿弥陀如来の清浄本願の無生の生なり」とおさえられていることである。このことは、前述したような不実の自覚に基づくという観察の在り方を踏まえるならば、浄土の莊嚴功德を観察することが衆生をして不実の自覚に徹底させ限りなく虚妄分別を否定するという形で生に対する実体執の束縛から解放せしめるものであるということを示唆

すると同時に、それを通して浄土が功德として法性より開かれているという質を明知することそのものに願うところの「生」の在り方があることを表わしている。曇鸞がこの「生」を指して「得生の者の情」の一点においておさえ切っていることから、浄土の生は浄土の本質を「明けし」と領くところの実体執を超えた「情」に「得生の者」の境界として開かれるものであると言える。この中であつて注目したいのは、無生の生が実体執から逃れ難い下々品においては成立し得ないのではないかと問いが立てられ、次のように願生心においてその解決が見出されていることである。

又如下^シ氷^ニ上^ニ燃^レ火^火猛^ト 則^チ氷^解氷^解 則^チ火^滅火^滅 彼^ノ下^品人^雖レ^不知^ニ法^性無^生 但^チ以^テ四^称三^仏名^一力^三作^ニ往^生
意^ヲ願^シ生^ニ彼^ノ土^ニ彼^ノ土^是無^生界^見生^之火^{自然}而^滅
(同前一〇六一—一〇七頁)

ここには、下々品における実体執の問題が「仏名を称する力」によつて生じる願生心において自然に滅せられるということが示されているが、曇鸞は五念門を得生を實現する力用を具備する「五念力」⁽¹¹⁾として捉えているため、ここで言われている「仏名を称する力」は莊嚴功德の名号に依止することを内容とするものに他ならない。した

がって、そこに生起する願生心において「得生の者の情」としての無生の生が成り立つという曇鸞の指摘は、願生心の生起そのものに浄土の功德が作用していることを示唆するものであり、そこに莊嚴功德の功德たる所以があると言える。その意味において、曇鸞が言う願生心とは、浄土を無反省に遠称的とし射程に入れ希求するというようなものではなく、彼土という形で三界を超越する彼方に浄土を見定めながらも、法性より功德として作用する力によって得生という覚醒を内に湛えて展開するものであると言うことができ、それが不実の自覚に基づくものであるからこそ実体執は限りなく否定され続けるとい態をもつて「自然に滅する」とおさえられていると考えられる。

したがって、曇鸞は、

第一義諦者^ハ仏因縁法也此諦^ハ是境義^ハ是故莊嚴等^ハ十六句^ヲ稱^ス為^ス三妙境界相^ト (同前一〇二—一〇三頁)

というように、空性真如を指す第一義諦を「仏の因縁法」とおさえて、功德として開かれる莊嚴の因縁の上その意味を見出しているが、これは空性における空用の面を表わすものであると指摘されていることからも、曇鸞のこの確かめは、莊嚴功德そのものに真如の境界であ

る無生を「生」という質をもつて衆生に成り立たしめる用(はたらき)があることを示すものであると言える。

その意味で、本願による功德の莊嚴という因縁法自体に願生心の生起の因縁があるのであり、あるいはそれは、願生心は本願が浄土を莊嚴する因縁法によってその功德を受用するという形で莊嚴された(かざられた)もの、すなわち願心莊嚴それ自身が願生心の莊嚴であるとも言うことができるであろう。ここに、仮に聞思観と名づけた観察が願生心自体の行的展開に他ならないということを確認することができるとともに、曇鸞が願生と得生の分限を明確に分けつつ、「仏の因縁法」の名のもとにその不可分性を明らかにすることで確かめようとした因縁生の内実を見ることが出来る。

この因縁生と教化の関係という問題について直接言及されているものとして、仏国土の十七種の中では次の主功德についての曇鸞の確かめを挙げる事ができる。

正覚阿弥陀不思議^ハ 彼安樂淨土^ハ為^ス正覚阿弥陀善力^ノ住持^セ云何可^キ得^ニ思議^{コト}耶住名^ハ不異不滅^ニ持名^ニ不散不失^ニ如下^ニ以^テ不朽藥^ヲ塗^リ種子^ニ在^ニ水^ニ不^レ爛^一在^ニ火^ニ不^レ焦^一得^ニ因縁^ヲ即生^上何以故^{シテ}不朽藥力^ハ故^ハ若人^一一生^ニ安樂淨土^ニ後時意願^{シテ}下生^ニ三界^ニ教中

化^{セド}衆生^ヲ捨^テ淨土^ノ命^ヲ隨^テ願^ニ得^テ生^ヲ雖^ニ生^ト三^ニ界^ニ雜^シ、
火^中一^ニ無^ク上^ニ菩提^ノ種子^ヲ畢竟^ニ不^レ朽^ク何^ニ以^テ故^ニ以^テ選^ツ正^ノ覺^ヲ阿^彌
彌陀^ノ善住持^ニ故^ニト
(同前九七—九八頁)

ここで曇鸞は、住持の意味を煩惱の只中においても教化の心を散失させない仏力として確かめている。そこには、因縁生を得る者に教化の志願を与えそれを徹底させるところに仏力の本質があることが表わされているが、ここにおいて注意すべき点は、その「衆生を教化せん」という菩提心の発起が因縁生と即時ではなく「後の時」とおさえられていることである。すでに見たように、曇鸞が言う因縁生とは仏の因縁法によって生起した願生心において実態執を自覚的に超えて、しかも慈悲教化のために「出」という方向性をもって生死に処することを内容とするものであるため、「浄土の命を捨てて」「三界雑生の火の中に生ず」ということは願生心に直ちに備わる本望と言うべきものではなくである。しかし、その中にあって教化を「後の時」とあえて述べることは、願生心と教化心が不可分なものでありつつも、その教化の実践が願生心とは即一的ではないことを示唆していると考えられる。

このような願生心と教化との関係については、眷属功

徳について次のように確かめられているところにも見ることができらる。

彼安樂国土^{ハシ}莫^シ非^ズ是阿彌陀如來正覺淨花之所^ニ化^ス
生^ス同一^ニ念^シ無^ク別^ニ道^ニ故^ニ遠^ニ通^ス夫四海之内皆^ニ爲^ス兒^ト
弟^ト也眷属無量^{ナリ}焉^{キヤ}可^シ思^フ議^ス
(同前九八頁)

ここで曇鸞は眷属の意味を「同一念仏」というところに見出しているが、このことは、願生者が浄土の眷属であるか否かの分かれ目が、名号に依止することを通して自身が同一念仏の眷属であることを自覚するか否かということころにあることを表わしていると言える。そもそも、曇鸞は往生の機を『觀經』下々品に説かれる十悪五逆の愚人とおさえ、それを煩惱成就の凡夫の自覚において徹底しており、願生者が正定聚に入る因縁を教化ではなく「国土の名字仏事を為す⁽¹³⁾」という一点においておさえていることから、浄土の眷属を生む仏事が自己の役割として見出されるということはその自覚内容においてあり得るものではない。これに対して、願生心に二次的にはあるが教化実践の志願が発起することは、一切衆生を摂取しようとする如来の本願がそれによって連続無窮に浄土の眷属を新生させて願を成就しようとするからに他ならず、あくまでも教化の志願は浄土の功德によって与

えられるものである限りにおいて、願生者その人が機分際を忘却してそれを自らがなした仏事であると誤謬したならばその瞬間にすでに浄土の眷属である根柢は失われていると言える。

したがって、繰り返しになるが、五念門は一念仏門の五相であるとも言い得るため、回入教化を内容とする回向門は念仏往生の内容に具備するものとして位置づけることができるが、曇鸞のこれらの確かめは念仏者になることと教化するということが同一線上にありつつもその自覚において一線を画すものであることを表わしていると考えられる。

しかし、二次的にはあつても教化の志願を發起する願生者において、それが果たされるか否かにまた大乘の仏道の開題を宣言しようとする曇鸞の課題の成否が問われてくると言える。ここに、回向門において殊更に功德を回施するという往相が確かめられていく意義があると考えられる。

三、作心の超克と功德の回施

曇鸞は觀察の第二義として見仏によって「未証淨心の菩薩畢竟して平等法身を得証す」ということを提示して

いるが、その具体的な内容については菩薩における教化成立の問題に焦点を当て論を展開している。ここでは、それに関わる仏・菩薩莊嚴以降の箇所を通して、曇鸞が教化をどのように捉えているのかについて尋ね、回向門に往相が見出される意義に迫ることにする。

曇鸞は仏の八種莊嚴の中で不虛作住持功德を「これ阿弥陀如来の本願力なり」と確かめているが、その不虛作住持功德が起こされる意趣を、

仏本何故起^二此莊嚴^一見^ニ有如來^一但以^ニ声聞^一為^ニ僧^一無^レ求^ニ佛道^一者^三或有^レ下^ニ値^ニ佛^一而不^レ中^レ勉^ニ三塗^一上善星提婆達多居迦離等是也又人間^ニ佛名号^一發^ニ無上道^一心^一遇^ニ惡因緣^一入^ニ声聞辟支佛地^一者^三有^レ下^ニ如^ニ是^一等^三空過者退没者^一是故願^レ言^ニ使^レ我成^ニ佛^一時值^ニ遇^一我^一者皆速疾^ニ滿^ニ足^一無^レ上大宝^一

(同前五二頁)

とあるように、空過や名号に依止して菩提心を起こしながらも退没してしまうという問題に確かめていることから、見仏によって未証淨心の菩薩が平等法身を畢竟得証すると述べられることも、「我(仏)に値遇せん者」がその功德によって退没からまぬがれ菩提を成就していくということの具体的な内容を明らかにするところに焦点があることが分かる。

この平等法身と未証淨心の菩薩について、曇鸞は前者

を「八地已上の法性生身の菩薩」と、また後者を「初地已上七地已還の諸の菩薩」というように位置づけて、それぞれのことについて以下のように述べる。

初無往来想供養想度脱想是故此身名為平等法

身此法名為寂滅平等法也

要須作心入三昧乃能非不

名未得淨心

(同前二一五頁)

これによって知り得ることは、両者の差異は仏事をなすにあつたの「作心」の有無であり、したがって、見仏において退没を脱却するという事柄の核心は、この作心を超克するところにあると云うことができる。

平等法身の菩薩は具体的には菩薩の四種莊嚴のことを指しており、内容としては本処を動ぜずに十方に至り、時間の前後も残余も無く一切を教化し三宝を紹隆するといふように示されているが、曇鸞は特に第四の「無三宝の処」¹⁷⁾においての教化に重要な意味を見出している。それは、五濁無仏の時世を自己の在処とする曇鸞にとつての特別の注意であると考えられるが、それらを指して、

真如是諸法正体 体如而行 則是不行 不行而行

名如実修行 体唯一如 而義 分為四

(同前二二〇頁)

というように不行而行之境界であると述べるのであるから、それは教化意識である作心がある未証淨心の菩薩とは明らかに隔絶したものである。曇鸞が、

願生安樂淨土即見阿弥陀仏一見阿弥陀仏一時

与上地諸菩薩畢竟身等法等龍樹菩薩婆藪槃頭

菩薩輩願生彼者當為此耳

(同前二一五—二一六頁)

と述べることから、『淨土論註』において大乘不退の菩薩道の回復を課題にするにあつたの枢要が見仏による作心の超克にあることは明らかである。そうであればこそ、両者の隔絶は必ず突破されなければならないが、一見その隔たりは解消しようの無いもののように見える。そこで注目したいのは、曇鸞が未証淨心と平等法身との「畢竟平等」という関係性について、

言畢竟者未言即等也畢竟不失此等 故言等

耳

(同前二一六頁)

というように「即等」ではないと断つた上で、畢竟じて等しいということが失われぬことを指して「等」と言うのであると指摘していることである。この「畢竟不失」に「等」の意味を確かめているところに、得生者に

おける作心の超克と教化の実態を明らかにする鍵が示されていると考えられる。曇鸞はこの「畢竟平等」について、

問曰若不_レ即_レ等_二復何待_一言菩薩_一但登_レ初地_二以漸増進_一自然当_レ与_レ仏等_二何仮言_一与_レ上地菩薩_一等上_二答曰菩薩於_レ七地中_レ得_レ大寂滅_一上不_レ見_レ諸仏可_レ求_レ下不見_レ衆生可_レ度_一欲_レ捨_レ仏道_一証_レ於_レ實際_一

(同前一二六頁)

というように、菩薩は漸次に進趣階級して自然に仏と等しくなるにも関わらず、仏ではなく八地已上の菩薩と等しいと述べられることについて問いを立て、未証淨心の菩薩が二乗地に墮して仏道を捨てる可能性があるからであるかと答えていく。このことは、曇鸞が未証淨心の菩薩における作心そのものを否定しようとしているのではなく、作心にはその有功用という在り方においてそれを徹底し得ず挫折せざるを得ないという問題があることを指摘し、その問題を超越する道を明らかにしようとしていることを示唆している。その中で、

菩薩若_レ住_レ生_一安樂_一見_レ阿弥陀仏_一即無_レ此難_一是故須_レ畢竟_一平等_一

(同前一一六一―二七頁)

というように得生と見仏においてその問題が解消される

と述べた上で、次のように第二十二願に依拠してその「超越の理」⁽¹⁸⁾について明らかにしようとしている。

無量寿經中阿弥陀如来本願言_一設我得_レ仏他方仏土諸菩薩衆來_レ生_一我國_一究竟_一必至_一一生補処_一除_レ下其本願自在_一所_レ化_一為_レ衆生_一故被_レ弘誓鎧_一積_レ累德本_一度_一脱_レ一切_一遊_レ諸仏國_一修_レ菩薩行_一供_レ養十方諸仏如來_一開_レ化_一恒沙無量衆生_一使_レ立_レ無上正眞之道_一超出_レ常倫_一諸地之行現前修_レ習_一普賢之德_一若不爾者不_レ取_レ正覺_一案_レ此經_一推_レ彼國菩薩_一或可_レ不下_一從_レ一地_一至_レ中_一一地_一上_一

(同前一二七頁)

この第二十二願は当面は得生者が一生補処に「究竟必至」することを表わしているが、もう一方で、「除く」と言われている箇所において「弘誓の鎧」を被着する者における教化の実践がその「必至」の道程から除外される形で示されている。一生補処は究竟位の菩薩であり無功用の境界であるため、菩薩道における挫折の問題はすでに解決されているとも見ることができが、前の曇鸞の言葉を借りれば、自然に究竟位の菩薩に至るのであれば教化の実践ということが殊更に取り上げられる必要はないはずである。したがって、注意しなければならぬことは、「必至」という形で一生補処が約束されている

中において、教化の実践が「弘誓の鎧」を被着する者において果たされることが願われていることであり、ここに、作心の超克を課題にする中で「等」の意味を「畢竟不失」においておさえた曇鸞の確かめに一貫する視点があると考えられる。すなわち、第二十二願における「除く」は、一生補処に究竟必至するということが平等法身に即等することではないという中であって、本願力の特徴が未証淨心における作心教化を限りなく完遂に肉迫させるところにあることを示唆しているものであり、そのことこそが得生者を一生補処に究竟必至させることを誓う

第二十二願の本質と言うべきであろう。このことは、言い換えるならば、得生者は本願力によって作心そのものを徹底せしめられ続けることによって、平等法身と即等ではなくともその同一線上に立つて教化を果遂し、退没の危機を超越得ることを表わしている。その意味において、得生者は不虛作住持功德によって回向門の成就に限りなく必然する態を得るのであり、前に作心がその性格から退転の危険に纏縛されていることをもって作心を超克することが課題になっていると述べたが、それは無作心になることを問題の解決とするものではなく、作心が本願の住持力によって維持されることにおいて退転その

ものを超えていくことを指して作心の超克と言うべきである。

その上で、曇鸞は『浄土論』に、

菩薩巧方便回向イフハクク者謂説礼拝等五種修行ワシテノアラムル所集

一切功德善根ワシテス不レ求メ自身住持之樂オモエカク拔ニ一切

衆生苦ワニ故作ニ願セリ撰ニ取シテ一切衆生共同ニ生シ彼安樂ニ仏

國ニ是名ニ菩薩巧方便回向成就ト (同前一三二頁)

というように示される五念門行における衆生撰取の実態を、

凡ソ積セハ回向名義ヲ謂テ以ニ己レ所集一切功德ヲ施シテ与ニ一切

衆生ニ共同ニ仏道ト (同前一三二―一三三頁)

というように往相に符合する形で功德の施与として確かめている。『浄土論』は五念門によって一切衆生を撰取する行者を「菩薩」と名づけるのであるから、そのままの意味でとらえるならば、ここで言われている菩薩は出門を体現し生死に回入して無功用に衆生を教化する八地已上の菩薩のことを指していることが出来る。あるいは、前述したような超越の理によって教化を果遂せしめられる未証淨心の菩薩とも位置づけることができ、いずれにしても菩薩における教化を内容とするものとして捉えても問題が無いように思われる。しかし、注目す

べきは、曇鸞がこれについてただちに、

案^{スルニ}王舎城所説無量壽經^ニ三輩生中^ニ雖^ニ行有^ニ優劣^ニ莫^レ不^ニ皆^レ發^ニ無上菩提之心^ニ此無上菩提心^ト即^ニ是願作^ニ仏心^ト願作^ニ仏心^ト即^ニ是度衆生心^ト度衆生心^ト即^ニ是撰^ニ取^ニ衆生^ト生^ニ有^ニ仏国土^ト心^ト是故願^ニ生^ニ彼安樂淨土^ト者^ト要^ニ發^ニ無上菩提心^ト也若人^レ不^レ發^ニ無上菩提心^ト但聞^下彼^ノ国土受^レ樂無^レ間為^レ樂故願^ニ生^ニ亦當^レ不^レ得^ニ往生^ト也

(同前一一三頁)

というように願生心に菩提心が必具することに言及し、その菩提心の具体的な作用を前のように衆生への功德の施与として明らかにして、教化について直接は言及していないということである。一見、全体の流れからすると唐突な感があるこの指摘にこそ、『浄土論』が五念門行における衆生撰取の内容を往生を共同するという形で述べたことを承けて、願生心における自覚の内実に注意し、そこに開かれる回向行の実態を明らかにしようとする曇鸞の視点が表わされていると考えられる。

すでに述べたように、得生者は不行而の菩薩行に必然する。それは、得生者が仏・菩薩と同様に清浄の教に入るか否かについて問いを立て、

答曰得^ル名^{コトヲ}清浄^ト非^ス実清浄^ニ(中略)皆^テ入^テ大乘正

定之聚^ニ畢竟^{シテ}當^レ得^ニ清浄法身^ヲ以^レ當^レ得^ニ故得^ル名^{コトヲ}清浄^ト(同前一一九頁)

というように、清浄法身を「畢竟當得」することを根拠に清浄の「名」を得ると確かめられていることから明らかである。しかし、注意しなければならないことは、それは「畢竟當得」であるという点において「実の清浄に非ず」とおさえられるのであるから、得生者は菩薩の「名」を得つつも実質的には無功用に教化を實踐し自利利他を成就する菩薩自体ではないということである。このことは、得生によつて未証浄心の菩薩として教化を實踐することが、その自覚においては善男子善女人から菩薩へと転じたことを自負するということには繋がらないことを示唆している。すなわち、未証浄心の菩薩における衆生教化の作心が本願力によつて發起し維持されていることで無功用の境界へと限りなく必然せしめられているという事実は、却つて自己の分際が本願の機としての凡夫であることの証左となり自覚となる。その意味において、曇鸞が巧方便回向を願生心の領域としておさえ、菩提心を伴わない願生心においては往生を得ることはできないという形で為樂願生を制していることも、願生心において得生の境界に覚醒しそこにおいて教化が果遂さ

れていく道理を了知することは、翻つて願生心の質が常に自樂に没する危険性を有していることへの自覺を通してそれを否定するという形で内に展開することを表わすものであり、それこそが願生心が得生の境界に根ざしていることを反顕するものであると考えられる。したがって、功德の回施という形で確かめられている回向行は、五念門における菩薩行が願生者の自覺において展開する態を表わすものであり、前に願生心は同一念仏の眷属の自覺のもとに莊嚴されるものであると述べたが、そこに展開する菩提心の發揮は「国土の名字」を回施しその功德によつて往生を衆生と共同しようとするところにあると言えるのである。

ここに、回入教化という出門を基底とする回向について功德を回施するという往相を見出し、大乘菩薩道の復興という目下の課題に対し、凡夫の自覺のもとに往生を共にするところに大乘が開かれていることを明らかにしようとした曇鸞の視点があると考えられる。その意味において、回向門における往相は願生者の実際的な行道として自覺的に開かれているものであると位置づけることができ、「願生偈」の「普共諸衆生 往生安樂国」の意味が功德の回施という往相において確かめられ、「論主

の回向門なり」と決定される意義もここに見出すことができると言える。

四、本願力の信知としての如来二種の回向

曇鸞は『浄土論註』を結ぶにあたって、『浄土論』が五念門によつて自利利他が成就すると述べることに付いて、

曇鸞は『浄土論註』を結ぶにあたって、『浄土論』が五念門によつて自利利他が成就すると述べることに付いて、
問曰有^{テカノ}何^ノ因^ノ縁^ニ言^フ速^ニ得^ル成就^ス阿^ノ耨^ノ多^ノ羅^ノ三^ノ藐^ノ三^ノ菩^ノ提^ト
答曰論^ニ言^フ修^ス五^ノ門^ノ行^ヲ以^テ自^リ利^ス他^ヲ成^ス就^ス故^ニ然^ル歟^ト
求^ル其^ノ本^ヲ阿^ノ弥^ノ陀^ノ如^ノ來^ヲ為^ス增^ス上^ノ縁^ト (同前一四九頁)

と問答を立て、自利利他が阿弥陀如来を増上縁として成り立つことを明らかにしていく。ここでは、覈求其本釈に焦点を当て二種回向が「如来二種の回向」と確かめられる意味を考察しようと思う。

曇鸞はこの自利利他という問題について、利他の語に注目して以下のように述べる。

他利^ト之^ヲ与^フ自利^ト他^ト一談^ス有^リ三^ノ左^ノ右^ノ一若^シ自^ラ仏^ト而^{シテ}言^フ宜^シレ^バ
言^フ自^リ利^ス他^ヲ一自^ラ衆^ヲ生^シ而^{シテ}言^フ宜^シレ^バ言^フ自^リ利^ス他^ヲ一今^ニ将^シレ^バ談^ス私^ト
力^ニ是^レ故^ニ以^テ自^リ利^ス他^ヲ一言^フ之^ヲ当^ル知^ル此^ノ意^也 (同前一四九頁)
仏の立場で言えば「利他」と、そして衆生の立場では「他利」と言うべきであるというこの指摘は、そもそも

五念門行において行者が阿耨多羅三藐三菩提を速得する所以を明らかにすることを前提として言われているものであるため、ここで言われている仏と衆生以外に利せられる衆生を想定し、その衆生を利益する主体について言及しようとするものであると言えるが、もとより他利と利他は言語上では意味に大きな違いはないと指摘されていることからも、単純に自利に対応するのは他利であるため『浄土論』に言われている利他がそれとは異なるというような言葉上の不一致のみを根拠にその差異を指摘しようとするものではないことは論を俟たない。

すでに述べたように、五念門における菩提心の成就が本願によつて莊嚴されるところの願生心を起点にするものであるという意味において、仏における利他は衆生における願生心の発起自体にその意味が見出されると言うことができる。このことは、『浄土論』において、

略説^{シテ}彼阿^ノ弥^ト陀^ノ仏^ノ国^ノ土^ノ十^七種^ノ莊^嚴功^徳成^就示^{スルカ}現^ニ
如来自身利益大功德力成就利益他功德成就^ノ故^{ナリ}

(同前一〇一—一〇二頁)

というように、浄土の功德自体に如来の自利利他の意味が確かめられているところにも表わされている。そして、衆生に発起する菩提心はその浄土の功德によつて願生心

に刻まれ維持されるものである限りにおいて、ここで言われている衆生における他利は仏の利他心が衆生に作用し変容したものに他ならず、他を利するという行態の成立が衆生自体を根拠になされるものであることを言おうとするものではないことは明らかである。それは、曇鸞が「今まさに仏力を談ぜんとす」と述べた上で、

凡^ソ是^レ生^ニ被^レ淨^ス土^ニ及^レ彼^ノ菩^薩人^天所^レ起^ノ諸^行皆^ハ緣^{ルカ}阿^彌陀
如来本願力^ニ故^{ナリ}

(同前一四九頁)

というように、往生を得ることも浄土の菩薩人天が起す行も全てが「本願力に縁る」とし、その全体を自力に對して他力とおさえ直して「他力の乗すべきこと」⁽²⁰⁾を勸励していることから分かることである。したがって、曇鸞が利他の語に注目してこのような指摘をするのは、衆生を利益するということが仏力以外においては成り立ち得ないことを明白にしようとするからであり、その意味において、衆生を主語とする他利は利他の本質を明らかにするために否定される概念として仮設されていると言つても過言ではないであろう。⁽²¹⁾

ここにおいて注目したいのは、出第五門において生死に回入し衆生を教化することが「本願力の回向を以ての故に」と述べられることについて、

言^{イフ}本願力^ト者^ハ示^ス大菩薩^於法身^ノ中^ニ常在^ニ三昧^ニ而^テ
現^ル種^ト種^ト種^ト神^ト通^ト種^ト種^ト説^フ法^ヲ皆^テ以^テ本願力^ヲ起^ス
ハシ^中種^ト種^ト種^ト神^ト通^ト種^ト種^ト説^フ法^ヲ皆^テ以^テ本願力^ヲ起^ス
譬如^下阿修羅^ノ琴^ノ雖^レ無^ト鼓^ト者^ノ而^モ音^ノ曲^ノ自然^上

(同前 一四六頁)

というように「大菩薩」の行相として確かめられていることである。これは心行寂滅して衆機に通じるといふ方便力を成就した還相の具体的な態を表わすものに他ならないが、その意味において、前に見た巧方便回向の菩薩行とは明らかに内容が異なっている。したがって、『浄土論』においては一貫して「菩薩」と述べられているところを、曇鸞が巧方便回向の菩薩とは一線を画すように「大菩薩」として位置づけることは、願生者にとって慈悲教化という回向門の当体が本願力によって転入せしめられるものでありつつも、しかもその自覚においては非我境界の如来行であることを示唆するものであると考えられる。

また、この視点に立つならば、往相において注目すべきは衆生に回施するところの功德が「己が功德」というようにおさえられていることである。ここに、願生者における回向の内実を示す重要な視点が表わされていると考えられる。すでに確かめたように、往相は願生者に

おける回向門の実際的な行道として同一念仏の眷属の自覚のもとに開かれるものであるが、そもそも、曇鸞が願生心を表白するところの「我」を自大邪見ではなく「流布語²²」として確かめていることから、「己が功德」を単に自己の功德あるいは自己所有の功德という意味で捉えるならば、そういった概念は一切存在しないはずである。したがって、曇鸞が「願生偈」を「己心を申²³ぶ」と確かめていることを踏まえれば、ここで言う「己」は浄土の功德によって願生心を發起するところの自己に他ならず、菩提を果遂せしめる功德力を現に体現している者というより積極的な意味において「己が功德」というように示されていると考えられる。と同時に、あるいは利己心の増長を招きかねない「己」というところにこそ、「己が功德」を衆生に回施するという態によって、却って回向心を私有化するところの驕慢を限りなく否定して、同一念仏の眷属の自覚に徹底する基点があると言える。したがって、前に他利は否定されるために仮設されていると述べたが、それは利他の本質を明らかにするための単なる批判材料として無反省に捨てられるものという意味ではなく、「己」という能動的態によって自覚的に否定されるものであると言える。その意味において、往相も

やはり願生者の自覚において如来行として決定されるものに他ならないのである。

おわりに

『浄土論註』において回向に往還の二種が見出されることは、本願に莊嚴されるところの願生心に展開する菩提心が同一念仏の眷属の自覚を軸に果たされていくという点において、願生者は本願力によって限りなく還相に転入せしめられつつも、その自覚に開かれる実際的な行道が本願の名号を共有し往生を共同しようとする往相にあることを示すものであると考えられる。そして、繰り返しになるが、それが如来の功德によって發起維持されるものである限りにおいて、回向はそれ自体が如来の願行に他ならないのであり、そこには例えば回向の主体が如来なのか衆生なのかということは問題にされていない。あるのは本願の機としての凡夫の自覚の一点である。そして、これによって分かることは、例えば「恩徳」⁽²⁴⁾や「南無阿弥陀仏の回向」⁽²⁵⁾と述べられることが示すように、回向そのものの動態を名号の功德の一点に収束し、自身を名号の功德によって念仏者たらしめられる者として徹底しているところに、親鸞の確かめにおける重要な

点があるということである。すなわち、『浄土論註』における回向は願生浄土に開かれる実践行に他ならないが、親鸞はそれを願生浄土が開かれる根拠として確かめ、連続無窮に念仏者が誕生する母体としているという点において、その意味がより積極的に展開していると言うことができる。したがって、前に願生心は願心莊嚴されたものであると述べたが、親鸞の自覚においてそれは如来によって回向されたものに他ならないのである。あるいは、この視点に立つて自身を念仏者たらしめる善知識の側面で回向をおさえるならば、親鸞が師法然を弥陀勢至の化身として確かめたことが示唆するように、それは同一念仏の眷属として共に願生するところの往相の凡夫であると同時に、その姿は自己にとつて現に仏道を「翼讚」⁽²⁶⁾する先往の者であるという点において、得生の境界を先験し生死に回入するところの還相の大菩薩として見ることで、その意味において、『浄土論註』で述べるところの往還をより具体的に捉えることができる。ここに、大乘の菩薩道と煩惱成就の凡夫という一見隔絶する二つの事柄は、本願の機の自覚の一点において収斂され、大乘の旗標を掲げ続けた仏教界が実際には「行証久廢」して非大乘化しているという中であって、群萌の

名のもとに「証道今盛」を宣言し得た道理があると言え
る。

ただし、親鸞における二種回向の理解については、『教行信証』ひとつをとっても一義的ではなく、例えば還相については「註論に顕れたり」と述べるに留めてその意味するところについては詳述していないことなど、様々な課題が山積している。このことについては今後の課題としたい。

註

- (1) 『定親全』八〈加点篇二〉一四三頁
- (2) 同前一四三頁
- (3) 同前一四二頁
- (4) 觀察の意味については、作願(奢摩他)と合わせて瑜伽行で言われる止観双運と関連するものとして注目されるが、すでに指摘されているように、曇鸞においては止観が瑜伽行的な意味としては捉えられてはいない。それは、幡谷明氏の言葉を借りれば、止息を意味する奢摩他は遮止(悪)として用いられ、法の簡括を意味する毘婆舍那は決定往生と畢竟成仏の確信というところに焦点が当てられていることから分かることである(『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』一八六―一八八頁参照)。また、延塚知道氏によって、それらが曇鸞によってそれぞれ此土行と彼土行に分類される形で注釈されて

おり、その相互関係に讃嘆門を中心とする願生道成立の根拠が見出されると指摘されている(『浄土論註』の思想究明―親鸞の視点から―一二〇―一三三頁参照)が、この彼此の分限と相互関係というところに曇鸞の五念門観を紐解く鍵があると考えられる。したがって、拙論はそれらを踏まえながら觀察の意味内容の検討を試みるものである。

- (5) 『定親全』八〈加点篇二〉六六頁
- (6) 同前一四一頁
- (7) 五念門については、『入出二門偈』に見られるように、法蔵菩薩を行主体としておさえていることが親鸞の視点として注目される。本論中で述べた清浄業もその意味において用いたものであるが、その具体的な意味内容については『浄土論註』加点本・『教行信証』・『入出二門偈』それぞれで異なることが文脈や訓点の状況からうかがえる。五念門と五功德門の関係性という点でも重要な問題であり、本論で指摘した智業觀察にも直接関わる事柄であるが、詳細については稿を改めて論述したい。
- (8) 『定親全』八〈加点篇二〉七三頁
- (9) 同前一二頁
- (10) 『聞思観』は香月院深劬が『群疑論』等をもとに觀察門を註釈する際に用いている(『浄土論註講義』四五〇―四五八頁参照)。ただし、この場合、散心のままに浄土の莊嚴を思い浮かべ、対境としての浄土の形相に心を專注するという事観の意味で用いられているため、『浄土論』が浄土を「功德」という形で表わし、『浄土論

註」がその功德を二諦に順じ衆生を撰取する法蔵菩薩の
仏事として確かめたこととは論旨がずれる。そこで拙論
では深助が紹介した「聞思観」という言葉を手掛かりに
しながら、親鸞が「聞と言は、衆生、仏願の生起本末
を聞きて疑心有ること無し」（『定本教行信証』一三八
頁）や「観は願力をころろにかかみるともせず、また
しるところなり」（『定親全』三（和文篇）一四七
頁）などと述べることをもとに、願心莊嚴の道理（作用
道理）を聞思するという意味でそれを用いた。

(11) 『定親全』八（加点篇二）七〇頁

(12) 山口益『世親の浄土論』一一四頁、幡谷明『曇鸞教学
の研究―親鸞教学の思想的基盤―』一六七頁

(13) 『定親全』八（加点篇二）九六―九七頁

(14) 同前一―三頁

(15) 同前一―四頁

(16) 同前一―五頁

(17) 同前一―三頁

(18) 同前一―八頁

(19) 幡谷明『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』
二一六―二一七頁

(20) 『定親全』八（加点篇二）一五一頁

(21) 「他利」と「利他」の意味について、例えば『解説浄
土論註』（東本願寺出版部）では「他（仏）に利せられ
る」を他利の意味として捉える説を筆頭に、先学の諸説
を四系統に分類しまとめている。同書はそれらの諸説を
他利と利他にあえて意味の区別を立てようとするもので

あり、諸経論と会通しようとする訓詁学の域を出ないと
した上で、「他利とは利他不能の言」であると注意しつ
つ、利他は本願力回向によるものであるから他利はその
回向を蒙る衆生における利他行を指すものではないかと
指摘している（『解説浄土論註』巻下一六三―一六四頁
参照）。もちろん、この指摘のように、本願力の回向が
衆生にとつて利他行を実践し得る増上縁となるという意
味においては、他利が衆生における利他行を指している
と見ることもできる。しかし、そうであればこそ衆生に
おける他利心は我執の温床として徹底的に否定し尽くさ
れなければならぬ。なぜなら、如来の利他を功德とし
て受ける衆生に菩提心が発起することは、その自覚とし
ては利他が如来の境界以外には存在し得ないと決定する
ことに繋がるからであり、もし翻つて他利 \parallel 利他と捉え
てしまえば、曇鸞があげて言語上は利他と相違無い「他
利」を提示し、「利他」が仏力の境界であることを明ら
かにしようとした意図が不明瞭なものとなってしまう。
このことについては本論中に述べた通りであるが、この
視点に立つならば、曇鸞があげて他利という言葉を出
するのは利他という行為を概念的に虚妄分別しそれが衆
生にも成り立つという謬見を否定するためであるとも言
うことができ、その意味において、同書が指摘する「他
利は利他不能の言」という側面がより強調されなければ
ならないと思われる。

(22) 『定親全』八（加点篇二）七頁

(23) 同前八頁

- (24) 『定親全』二〈和讃篇〉一八二、一八三頁
- (25) 同前一八三頁
- (26) 『定親全』八〈加點篇二〉五三頁
- (27) 『定本教行信証』二〇一頁