

# 親鸞晩年の回向論

延 塚 知 道

本来ならば『親鸞教学』百一号の「親鸞と法然との出遇い（上）」に続いて（下）を掲載しなければならないところであるが、その内容については『教行信証―その構造と核心―』（法藏館）に既に発表済みであるし、『親鸞教学』百二号にも真宗学会大会の講演録が掲載されているので、（下）の内容はそれに替えさせていただきます、ここでは最近考えていることを執筆してみたい。そのため論文としては（上）（下）の形になっていないがご容赦いただきたい。

## 一 善鸞事件以降の親鸞の思想的な課題

親鸞の『教行信証』は、七十五歳の時に弟子の尊蓮に書写が許されている。したがって、その頃には一応完成しており、主たる門弟の間ではそれが読まれていたと考えられる。第二作目は『浄土和讃』『高僧和讃』であり、難しい『教行信証』の内容を歌にして、田舎の人々に伝えようとされたのであろう。したがって『教行信証』と浄土・高僧の和讃とは同時に構想されたものとして、親鸞の第一期の著作と考えることができよう。そのほかの膨大な著作は、ほとんどが八十歳以降に書かれたものであるが、特に八十三歳以降に、第二期の著作期と言ってもいいほど集中して

書かれている。主なものを略記すれば以下のとおりである。

八十三歳 『尊号真像銘文』（略本）・『浄土三経往生文類』（略本）・『愚禿鈔』・『皇太子聖德奉讚』・『浄土文類聚鈔』  
八十四歳 『入出二門偈』・『四十八誓願』・『如来二種回向文』（『往相回向還相回向文類』と内容は同じ）  
八十五歳 『一念多念文意』・『大日本国粟散王聖德太子奉讚』・『浄土三経往生文類』（広本）

それぞれの著作年次については異論があるが、今は主題ではないのでそれには触れない。八十三歳といえれば現代でも高齢である。にも拘わらず、これ程までに沢山の著作を残さなければならなかったのは、親鸞によほどの理由があったからであろう。老体にむち打って著作に向かわせた、親鸞の思想的な責任が何であったかを、親鸞を巡る当時の状況から探ってみたい。

『親鸞聖人御消息集』、『末灯鈔』、『血脈文集』等に残されている親鸞の書簡は、七十九歳以降のものである。その全体は親鸞の私信というよりも、浄土真宗の教義に関する公の書簡であることにその特徴がある。それらの書簡から、当時の関東の門弟達の思想的な動向が手に取るように透けて見える。親鸞と門弟との御消息の中で特に目に付くことを目安として、箇条書きの形で挙げてみよう。

一、無明の酒に多ひたるひとによく多ひをすゝめ、三毒をひさしくこのみくらふひとによく毒をゆるしてこのめとまふしあふてさふらふらん、不便のことにさふらふ。  
〔定親全〕三・書簡篇一一二―一一三

二、なによりも聖教のをしへをもしらず、また浄土宗のまことのそこをもしらずして、不可思議の放逸无慚のものど

ものなかに、悪はおもふさまにふるまふべしとおほせられさふらふなるこそ、かへすぐあるべくもさふらはず。

(同前一〇〇)

三、京にも一念多念なんどまふすあらそふことのおほくさふらふやうにあること、さらくさふらふべからず。

(同前一二五)

四、誓願・名号と申て、かはりたること候はず候。誓願をはなれたる名号も候はず候。名号をはなれたる誓願も候はず候。

(同前三七)

五、信の一念・行の一念ふたつなれども、信をはなれたる行もなし、行の一念をはなれたる信の一念もなし。

(同前八六)

六、有念・無念とまふすことは、他力の法文にはあらぬことにてさふらふ。聖道門にまふすことにてさふらふなり。

(中略) 有念・無念の念仏沙汰のきこへさふらふは、ひがごとくにさふらふ

(同前一一三—一三三)

七、法然聖人の御弟子のなかにも、われはゆゝしき学生など、おもひあひたるひとくも、この世には、みなやうくくに法文をいひかへて、身もまどひ、ひとをもまどはして、わづらひあふてさふらふめり。(同前一一四—一一五)

八、かまへて学生沙汰せさせたまひ候はで、往生をとげさせたまひ候べし。故法然聖人は「浄土宗のひとは愚者にな

りて往生す」と候しことを、たしかにうけたまはり候

(同前七五)

九、慈信がまうしさふらふ法文の様名目をもきかず、いはんやならひたることもさふらはねば、慈信にひそかにをしふべき様もさふらはず。またよるもひるも慈信一人に、人にはかくして法文をしへたることさふらはず。

(同前一六九)

十、第十八の本願をば、しほめるはなにたとえて、人ごとに、みなすてまいらせたりときこゆる (同前四二四三)

十一、奥郡のひとつの、慈信坊にすかされて、信心みなうかれあふておはしましさふらふなること、かへすぐあはれにかなしふおほへさふらふ。(中略) 慈信坊がまふすことによりて、ひとつの日ごろの信のたぢろきあふておはしましさふらふも、詮ずるところは、ひとつの信心のまことならぬことのあらはれてさふらふ、よきことにてさふらふ。

(同前一四九—一五〇)

十二、往生はなにごとく凡夫のはからひならず、如来の御ちかひにまかせまいらせられたればこそ、他力にては候へ。(中略) また他力とまふすことは、義なきを義とす、とまふすなり。義とまふすことは、行者のをのくのはからふことを義とはまふすなり。如来の誓願は不可思議にましますゆへに、仏と仏との御はからひなり。

(同前七七—七九)

十三、信心をえたるひとは、かならず正定聚のくらゐに住するがゆへに等正覚のくらゐとまふすなり。『大無量寿

『經』には、撰取不捨の利益にさだまるものを正定聚となづけ、『無量寿如来会』には等正覚とときたまへり。(中略)等正覚とまふすくらるは補処の弥勒とおなじくらるなり。(中略)しかれば弥勒におなじくらるなれば、正定聚のひとは如来とひとしともまふすなり。  
(同前六八一六九)

(注 御消息の大切だと思われる文章を抜き出したもので順番や番号は便宜上筆者が付したものである。)

細かな内容になると、この他にも挙げねばならないが、ほぼこれらの内容が懇切丁寧に何度も繰り返して門弟たちに書き送られている。

この親鸞の応答の概略を追ってみれば、浄土真宗は本願の實踐であるにもかかわらず、いつの間にか觀念化されて学問沙汰・分別沙汰がなされ、それが現実的には造悪無碍として露呈していたようで、その戒めが盛んに繰り返されている(一)(二)。

また、『教行信証』の撰述以降、それを読んだ門弟たちの動向に、親鸞は大きな責任を感じていたと考えられる。例えば、『教行信証』の中に「行一念釈・信一念釈」があるが、これは明確に明恵を意識して設けられた項である(詳細は『教行信証』その構造と核心―(法藏館)第三章『選択集』と『摧邪論』を参照)。しかし、そのせいで親鸞は一念義であると誤解された節がある。そのことが法然門下と同じように関東の門弟たちの間にも、一念多念の争いが再び起こった理由であると思われる(三)。

それと同様に、「信巻」に別序を設けて別開し、信心を強調するあまり、行と信が別であると考ええる異義(五)、さらには『歎異抄』に称名別信計と言われているように称名と本願とが別であるという異義が起こったのではないかと思われる(四)。

先にも一言したように、現代では親鸞教学として他力の仏道の内容が明確にされているが、『教行信証』が門弟の

間で読まれていた当時は、『教行信証』に記されていることを理解しようと仏教を学べば、その内容は聖道門の教理体系しかない。だから例えば他力の信心は二種深信として大涅槃を超証するという仏道の核心に関わる問題を、この世の事象を諦観する有念（機の深信）と、真理を諦観する無念（法の深信）であると、聖道門の教理学に戻して考えられていたことが推察される（一六）。親鸞はこのような大乘の教理学を一切排除して、実践という一点から本願の仏道に立てと、門弟たちに諭すのである。

『教行信証』は明恵を代表とする聖道門との思想戦への応答という課題の下に、独自の形式をもって記された書である。聖道の教理学を排して、本願力による実践の仏道として表わされているため、教理として理解した門弟たちの間で誤解を生じていたことが窺われる。そのような門弟たちは、「雑行を棄てて本願に帰す」という実験でしか本願の信心は体得されなにかかわらず、本願の仏道を分別として捉えていたこと、またせつかく体得したとしてもいつの間にか信心の観念化が起り、分別沙汰、学匠沙汰が蔓延していたことを表している（七）（八）。このような門弟たちの信心が孕む問題が、現実問題として一挙に噴出する契機となったのが善鸞事件であった（九）（十）（十一）。

善鸞事件は、善鸞その人の問題、親鸞自身の問題、それを取り巻く門弟たちの問題等、さまざまな問題を露出する。善鸞は関東の門弟たちを混乱させ、親鸞の仏教に背いた。親鸞は八十四歳の時、彼を育てた父親の責任を親子の義絶という形で表明するが、このような決着の仕方は、社会的な責任の表明に過ぎない。それは、八十四歳の老体にとつては身を切るような痛みであったろうし、善鸞にとつては生活権に関わるような痛みであったとしても、仏法領における思想の問題としては何の解決にもならない。親鸞はその責任の取り方に悩んだのではなからうか。何よりも全ての人を真実に導き入れることが、親鸞の責任であった。そのためには第一に、『教行信証』の思想表現に対して、誤解を招いてはならなかった。特に法然から継承した念仏往生の仏道について、『教行信証』には明確な定義が欠け

ていたという反省があったのではなかるうか。第二に、門弟たちの信心の観念化が挙げられるであろう。善鸞事件に関わった関東の門弟たちの問題は何処にあったのか、それに親鸞は目を凝らしたのであるう。改めて善鸞事件を伝える親鸞の書簡を見てみよう。

それも日ごろひとりの信のさだまらずさふらひけることのあらはれてきこへさふらふ、かへすべし不便にさふらひけり。慈信坊がまふすことによりて、ひとりの日ごろの信のたちろきあふておはしましさふらふも、詮ずるところは、ひとりの信心のまことならぬことのあらはれてさふらふ、よきことにてさふらふ。(同前一五〇)

ここで親鸞が言うように、関東の門弟たちの問題の核心は、信心が観念化し、分別沙汰学問沙汰に転落していることにあると見抜いていたのである。したがってこの義絶事件をきっかけにして明確にしなければならなかった親鸞自身の思想的な責任は、第一の課題に対しては、第十八願による大経往生と観経往生・阿弥陀経往生との違いを明らかにし、どこまでも願力自然による大経往生に立つことを表明することにある(十二)。

『教行信証』には往生について正確に規定している箇所はどこにもない。聖道門との思想戦の中で書かれたものであるから、往生という浄土教独特の言葉で仏道を表わすよりも、往生の内実を大乘の目標である証大涅槃として表わすことに課題がある。「難思議往生」を標拳に掲げる証巻でも、その内容は大概涅槃道である。そのことがかえって浄土門内の往生理解をあいまいなものにしたのかもしれない。したがって善鸞事件以降、難思議往生について改めて明確にしなければならない責任が、親鸞にはあった。それこそ、善鸞が「第十八願をしほめるはなにとへた」思想的な責任であろうし、親鸞をして『浄土三経往生文類』の略本と広本の著作に向かわせたのではないかと思われる。

第二の課題に対しては、先の一念多念の問題に加えて、親鸞の『教行信証』が「信巻」を別開していかにも信心を強調しているようにも見える、ということである。しかし、信心といっても念仏の信であって師法然の「ただ念仏」以外には何も無い。実践の仏道にとつては、それを改めて強調する必要があったのであろう。親鸞の晩年の著作は師

法然の教えへの回帰が顕著であり、『浄土文類聚鈔』等の著作は、「往生につきて大行あり、また浄信あり」さらに「念仏正信偈」と行を前面に出して信をそれに収めるのは、その辺に理由があると思われる。さらに『教行信証』が門弟たちの間で読まれていくうちに、聖道門の教理体系に凋落して、往生道と成仏道に関する疑問を生んだのではなかろうか。それに対しては、師の教えである「ただ念仏」の信心に、正定聚に住して弥勒と等しい、あるいは如来と等しいものとなると、主張するのであろう。

この弥勒と等しい、如来と等しいということについて、ここでは簡単に説明しておきたい。親鸞の門弟たちには浄土の仏道が、法然に順って往生浄土として伝統されていた。この本願力によって浄土に生まれていくという仏道理解だけでは、大乘の仏道から見れば充分ではない問題が残される。例えば成仏という問題は、浄土往生後にやがて仏に成ると説かれて、いかにも消極的にしか理解されない。もしそうなら大乘で言われる「煩惱即菩提」とか「生死即涅槃」という積極的な成仏の概念と浄土往生とはどう関係するのか。おそらくこのような疑問に対して、親鸞は、「能発一念喜愛心 不断煩惱得涅槃」とか「惑染凡夫信心発 証知生死即涅槃」と歌い、現生正定聚に住する他力の信心は「如来と等しい」と、成仏道を積極的に教えるのであろう。

今一つの往生浄土の問題点は、仏道の実践・生活の課題が何も規定されていないことである。要するに往生浄土とは、この世でどのような念仏生活を送ればいいのかという問題である。それに関する『御消息』をいくつか挙げてみたい。

めでたき仏の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことどもをもし、おもふまじきことどもをおもひなどせんは、よく／＼この世のいとはしからず

(同前一〇九)

としごろ念仏して往生をねがふしには、もとあしかりしわがこゝろをもおもひかへして、とも同朋にもねん



ごろにこゝろのおはしましあはゞこそ世をいとふしるしにてもさふらはめ

(同前一一一一二二)

もともこゝろのまゝにて悪事をも、ふるまひなんどせじと、おぼしめしあはせたまはゞこそ、世をいとふしるし

(同前一一一八)

ここでいう「世をいとふしるし」が往生浄土の実践を表す言葉である。具体的には、造悪無碍のいましめと本願による同朋の関係をまつとうせよと勧められている。それを大乘の学では、自利他成就の菩薩道というのである。親鸞は善導の二種深信を潜つて大経往生を説くので、菩薩という言葉全て法蔵菩薩に譲るが、しかしその願心を生きる大経往生には、自然と菩薩道の実践が備わるのである。それを自力の菩薩道を全うする「弥勒と等しい」という言葉で繰り返し教えるのではなからうか。

このように大乘の教理学で言われている成仏道や菩薩道の課題は、法然の説く本願力による往生に全て尽くされている。それが「弥勒等同」とか「如来と等し」という言葉を、親鸞がくり返す理由だと思われる(十三)。

以上述べてきたように善鸞事件を契機とする複合的な状況の中、それを思想として突破していこうとする親鸞は、法然の教えに回帰するのである。その師の教えを親鸞は次のように言う。

また他力とまふすことは、弥陀如来の御ちかひのなかに、選択摂取したまへる第十八の念仏往生の本願を信樂するを他力とまふすなり。如来の御ちかひなれば、他力には義なきを義とすと、聖人のおほせごとにてありき。

(同前六四)

親鸞が言うように、「義なきを義とする」という教えは、第十八の誓願の不思議をこの身に実験することに他ならない。そこに分別沙汰、学問沙汰を寄せ付けない実践の仏教の眼目がある。衆生からいえば回心であるが、法の本願からいえば回向である。したがって師の「無義為義」の教えを、親鸞は『大経』に依つて「願力自然」・「本願力回

向」として己証したのである。親鸞は、善鸞事件を契機にして改めて法然の教えに帰る必要があったが、それは同時に願力自然としての二種の回向を明確にし直す責任でもあった。そこに『教行信証』製作時とはまた違った課題を持った、親鸞晩年の明快な回向論が展開することになるのである。

## 二 『浄土三経往生文類』

くり返すが、親鸞の『教行信証』には、往生を主題的に扱ったところは見られない。「証卷」に難思議往生と標挙されるが、その内容は大般涅槃道として著されている。それは大乘仏教の土俵で、浄土教の往生道を涅槃道に根源化して『選択集』の誤解を解くことに主眼があったからだと思われる。そのため、往生については法然の『選択集』を見てほしいと言わんばかりの書き方である。しかし改めて、善鸞事件を契機にして、第十八願の難思議往生を明確にしなければならぬ思想的な責任を担った。それが老体の親鸞をして、『浄土三経往生文類』の著作に駆り立てたのである。

『浄土三経往生文類』には、略本と広本とがある。略本は八十三歳の時に書かれるが、広本は八十五歳の年記がある。略本を書いた後、その大経往生の記述に本願力回向の思想を書き加えたものが広本である。観経往生・阿弥陀経往生についてはほとんどその内容に違いはないので、大経往生についてのみ広本と略本を比べてみたい。

略本の方ではまず最初に、大経往生の定義が広本と同じように、次のように記される。

大経往生といふは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力とまふす。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ゐに住して、かならず眞実報土にいたる。これは阿弥陀如来の往相回向の眞因なるがゆへに、無上涅槃のさとりをひらく、これを『大経』の宗とす。このゆへに大経往生とまふす、また難思議往生とまふすなり。

この大経往生の定義は、広略共に同じ内容である。その次に略本では、『大経』と『如来会』の至心信樂の願文・必至滅度の願文、至心信樂の願成就文・必至滅度の願成就文、それに続けて『浄土論』曰」の後に、妙声功德・眷属功德・清淨功德と挙げて、最後は「いまこの真文をよくくこ、ろえて、難思議往生の義をしるべしとなり」で締め括られる。信・証の因願と成就文に「証卷」とほぼ同じ浄土莊嚴が挙げられるという、難思議往生についての親鸞の己証のみの記述で、広本に比べていかにもシンプルである。

それに対して広本の方は、大経往生の定義の後「この如来の往相回向につきて、真実の行業あり」という言葉の後に、諸仏称名の因願、称名信樂悲願成就文、至心信樂の因願、必至滅度の因願が記される。したがってまず、如来の往相回向について行・信・証があると行われ、往相回向から教が省かれている。その点は言うまでもなく『教行信証』の往相回向とは異なるところである。さらに注意しなければならない点は、称名信樂悲願成就文を中心に、行・信・証の因願が選ばれているということである。師教との出遇いの体験を遙かに超えた本願の道理、つまり『大経』下巻の第十一・第十七・第十八願の成就文がなければ四十八の本願の中から行・信・証の因願は選べないことが示されている。このように親鸞は、『大経』の本願成就の経説に則つて標拳となる因願を選んだのであって、私意ではない点が重要であろう。ここに『大経』に完全に相応する実践道があるのである。

その後には広本では、第十八と第十一の願成就文が挙げられて、略本にない次の文が記されている。

この真実の称名と、真実の信樂をえたる人は、すなわち正定聚のくらゐに住せしめむとちかひたまへるなり。この正定聚に住するを等正覺をなるともたまへるなり。等正覺とまふすは、すなわち補処の弥勒菩薩とおなじくらゐるとなると、ときたまへり。しかれば『大経』には「次如弥勒」とのたまへり。

(同前二四―二五)

このように、如来の往相回向による称名信樂悲願成就の信を因として、正定聚に住し補処の弥勒菩薩とおなじ位になるという第十一願成就の果を獲る、そこに先に述べたような大乘の仏道の至極があると説かれる。

その後は略本と同じように妙声功德・眷属功德・清淨功德が説かれるが、略本のようにそれで終わるのではなく、次の文が大幅に追加されている。

この阿弥陀如来の往相回向の選択本願をみたてまつるなり。これを難思議往生とまふす、これをこゝろえて他力には義なきを義とすとしるべし。二還相回向といふは、『浄土論』曰。「以本願力回向故、是名出第五門。」これは還相の回向なり、一生補処の悲願にあらわれたり。大慈大悲の願。『大經』にのたまはく、「設我得仏、他方仏土諸菩薩衆、來生我國究竟必至一生補処、除其本願自在所化為衆生故、被弘誓鎧積累德本、度脱一切遊諸仏国修菩薩行、供養十方諸仏如来開化恒沙無量衆生、使立無上正真之道。超出常倫諸地之行現前修習普賢之徳、若不爾者不取正覺。」文この悲願は、如来の還相回向の御ちかひなり。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住するがゆへに、他力とまふすなり。しかれば、『無量壽經優婆提舍願生偈』曰。「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故。」これは『大無量壽經』の宗致としたまへり。これを難思議往生とまふすなり。 (同前二六一—二八)

如来の往相回向による行・信・証に、難思議往生という仏道が実現する。それは本願力の回向に依るのだから、「他力には義なきを義とする」という師法然の教えに依ると言うのであろう。この往相回向の証が終わってから、二に還相回向が建てられて『浄土論』の回向の重要な文が記される。この文から曇鸞は往相・還相の二回向を開いてく。親鸞は「信卷」の三一問答の欲生釈で欲生心を回向心と捉え、曇鸞のこの二回向の註釈を元にして二種の回向を開くことになる。

これまで見てきたように、『浄土三經往生文類』の広本と略本との違いは、如来二種の本願力回向を追加していることにある。略本の大經往生に、それを成り立たしめる二種の本願力回向を付加して広本にしている。ところが広本の回向の考え方と、『教行信証』のそれとは少し違っている。それを纏めておくと、まず『教行信証』では「往相の

回向について、真実の教行信証あり」と、往相回向の中に教が入られているが、『三経往生文類』では往相の回向は行・信・証になっていて、教がそれから省かれている。

さらに『教行信証』では、還相回向が「証卷」の中に組み込まれているのに対して、『三経往生文類』のそれは、証が終わってから往相回向とは別に還相回向が開かれる点にある。この『浄土三経往生文類』に見られる親鸞の回向の考え方は、『浄土文類聚鈔』・『如来二種回向文』等の晩年の著作に共通するものである。『浄土文類聚鈔』が『教行信証』の前に書かれたのか、それとも後に書かれたのかという議論があるが、私はこの回向の考え方を始めいくつかの思想的な観点から、『文類聚鈔』は『教行信証』撰述後の親鸞の思想的な責任から書いたものであると確信する。しかし、それについては本題でないのでここでは詳説を避けたい。

また、『浄土三経往生文類』の略本は親鸞が八十三歳の時の作であり、八十四歳で『如来二種回向文』が書かれる。この回向論を付加して、八十五歳の時に広本が書かれたと推察される。とすると親鸞晩年の回向論の核になる著作は、『如来二種回向文』であろう。この著は『往相回向還相回向文類』とも呼ばれるが、ここでは『如来二種回向文』の名で、その思想内容を尋ねてみたい。

### 三 『教行信証』と晩年の回向論

『如来二種回向文』では、『浄土三経往生文類』広本の一番最後に書かれている『浄土論』の回向の文から始まる。『無量寿経優婆提舍願生偈』曰。「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」故。」文 この本願力回向をもて如来の回向に二種あり。一には往相の回向、二には還相の回向なり。往相の回向につきて、真実の行業あり、真実の信心あり、真実の証果あり。

(同前二二七)

ここでは曇鸞の二回向を開いた『浄土論』の文がまず掲げられて、この文から親鸞の二種回向が開かれる。そして

往相の回向から『三経往生文類』と同じように教が省かれている。しかしこの展開は、よく考えると『教行信証』で開かれる回向の考え方に、実に忠実ではあるまいか。先にも一言したように、「信巻」の三一問答の欲生心積から親鸞の二種回向が展開してくる。

その欲生心積を少し見てみよう。

次言<sup>ニ</sup>欲生<sup>ニ</sup>者<sup>ト</sup>則<sup>レ</sup>是<sup>・</sup>如来招<sup>セ</sup>喚<sup>マ</sup>諸有<sup>ノ</sup>群生<sup>ノ</sup>之<sup>レ</sup>勅命<sup>ナリ</sup>即以<sup>テ</sup>眞実信<sup>ヲ</sup>樂<sup>スル</sup>爲<sup>ニ</sup>欲生<sup>ノ</sup>体<sup>ト</sup>也、誠<sup>ト</sup>是非<sup>ト</sup>大小凡聖定<sup>ス</sup>散自力<sup>ノ</sup>之<sup>レ</sup>回向<sup>ニ</sup>故名<sup>ニ</sup>不回向<sup>ト</sup>也

〔定親全〕一・二二七

ここから欲生積が始まるが、まず欲生の願心とは「如来諸有の群生を招喚したまうの勅命」と言われる。この三一問答は、至心、信樂、欲生と第十八の因願文の次第に順つて展開しているから、別々の願心を探しているように見えるがそうではなく、名号に帰すという一事実の他には何も無い。一心帰命の信心の内に、本願の最も根源的な意味を欲生心に尋ね当て、「本願招喚の勅命」と言うのである。だから「眞実の信樂を欲生の体とする」と言い、さらに遡つて「至心はすなわちこれ至徳の尊号をその体とせるなり」と言うのである。

次に記される不回向の文は、「行巻」に『選択集』の総決三選の文を一文だけ引文するが、その後の親鸞の御自釈の文とほぼ同じ内容である。この不回向という法然の教えを受けて、親鸞は、一切の衆生には眞実の回向心も清浄の回向心もないと記す。その後に、

是<sup>レ</sup>故<sup>ニ</sup>如来<sup>ノ</sup>歿<sup>ス</sup>哀<sup>シテ</sup>一切<sup>ノ</sup>苦惱<sup>ヲ</sup>群生<sup>ノ</sup>海<sup>ニ</sup>行<sup>マシ</sup>苦<sup>シ</sup>薩<sup>ヲ</sup>行<sup>フ</sup>時<sup>ニ</sup>三業<sup>ヲ</sup>所<sup>レ</sup>修<sup>ス</sup>乃至<sup>一</sup>念<sup>ノ</sup>一刹<sup>ノ</sup>那<sup>ノ</sup>回<sup>向</sup>心<sup>ヲ</sup>爲<sup>シ</sup>首<sup>ト</sup>得<sup>ト</sup>成<sup>ス</sup>就<sup>ス</sup>

大悲心<sup>ヲ</sup>故<sup>ト</sup>

(同前)

と続ける。この後半の文は『浄土論』の「回向を首として大悲心を成就したまえるが故に」という文であり、『如来二種回向文』の最初に掲げた文である。この回向に親鸞は「心」を付けて回向心と読み替え、欲生心こそ如来の回向心であると言っているのである。この如来の回向心を受けて『論註』の二回向の文が引用され、親鸞独自の二種回向が開か

れるのである。

このような展開から見ても、『教行信証』の二種回向は本願に帰すという行信、特に「信卷」の三一問答・欲生心積から開かれてくる。したがって『教行信証』でも往相の回向に行・信・証が開かれるのであって、教がそれから除かれてもよいのではなからうか。その点は『教行信証』をよく読めば、親鸞の晩年の回向論が変更しているのではない。変更しているどころか、むしろ忠実であると言うべきであろう。それならばなぜ『教行信証』の方は、「往相の回向に教行信証あり」と言うのであろうか、むしろそちらの方を問題とすべきであろう。

親鸞の『教行信証』は大乗の教理学や学問沙汰・分別沙汰を一切排除して、本願の実践という一点から、『大無量寿経』の仏道を開顕した書である。それが大乗の教理学に立った明恵の『選択集』批判に対する、親鸞の応答の方法であり、回答でもあった。教理や教学は一つの問題についてあらゆる方向から論じることができるとは、それが誠実であり、真面目な学問的態度であらう。したがって明恵を代表として『選択集』を批判する聖道門の勢力もあったし、それとは反対に擁護する法然門下の者たちもいた。親鸞はそのどちらも教理学として排除した。教理学で救われるのなら、法然も親鸞も比叡山を下りる必要がなかったからである。一切の教理では救われない宿業の身に、ただ一つ応えた大悲心こそ阿弥陀如来の本願力である。この宿業の身を場とする本願力の実験のみが二人を救い、師弟の感応道交を可能にしたのである。要するに学問的な態度はいかに誠実であったとしても、自分が属している状況によっていつでも変わる。その限りいかに誠実そうに見えても、無責任窮まりないと親鸞は見たのである。宿業の身に実験された本願力による証は、この世の状況がいかに変わろうとも動かない。善導が、群賊悪獣に惑わされないことが金剛心の行人の証拠であると言うのも、実にその点に眼目があるからである。

親鸞は、この本願力による証を基に『大無量寿経』の仏道を体系化しようとする時に、何よりも大聖釈尊の経説によるのである。「教卷」を読めば分かるように、『大経』発起序の釈尊と阿難との出遇い、つまり真実教との出遇いか

ら本願の仏道が開かれてくる。したがって衆生の求道的視点から言えば、『大経』を真実教としてその行証道に立つ、そこに生きて働く仏道がある。その実働する仏道の宣言が『顕浄土真実教行証文類』という名告りである。教行証とは、求道心が勝ち取った、生きて働く仏道の名である。

私はかつて大乘仏教の研究者から、親鸞の『顕浄土真実教行証文類』という書名はそれ自体が奇妙な題であって、『撰大乘論』とか『大智度論』とか『大乘起信論』というのが大乘の論書の名であるが、親鸞はなぜこのような特異な書名を付けたのか、という質問を受けたことがあった。事程左様に、我々はこの書名自体に願力回向によって生きて働く教行証の実践道を読み取らなければなるまい。つまり親鸞は、これまでの大乘の教理学を解体して、求道心による実践の仏教という一点から『大経』の仏道を組立て直したのである。それが『顕浄土真実教行証文類』という書名が意味していることである。

明恵の『選択集』批判は菩提心を中心として展開するが、大乘の教理学に立った自力の仏教からの批判である。その批判と『教行信証』の思想的な応答とを詳細に検討すると、ある意味で明恵が批判する内容について、親鸞はほぼそのまま受け入れているようにも見える。その上で明恵の自力を本願力の利剣で切って、法然と親鸞との立場の違いを明確にしているのである（詳細は「教行信証―その構造と核心―」（法藏館）第三章「『選択集』と『推邪論』」を参照）。言っていることだけを取り上げれば、明恵の批判でも（第十九願）法然門下の擁護（第二十願）でも、右か左かの表面上の違いであって、自力という意味では同質である。問題は立っている立場が、自力か本願力（第十八願）か、迷いか目覚めかと、全く質が異なることである。その異質性を明確に批判できることが、求道心によって本願の仏道に立った、仏者親鸞の批判精神である。

したがって親鸞は、まず生きて働く仏道を宣言するために『顕浄土真実教行証文類』と名告らなければならなかった。さらに『大経』による教・行・証の全てが二種の回向に依ることを明らかにして、自力とは決定的に異質である



ことを明確にする必要があった。その際、真実教は実に微妙な問題を孕んでいる。衆生の求道という視点から言えば、『大経』が説くように、その出発点は真実教との出遇いであり、教・行・信・証と次第しなければならぬ。しかし本願力による証から見直せば、真実教は証である浄土から還相した釈尊あるいは師しか説くことができない。なぜなら浄土の教えは、浄土を知っている者からしか説くことができないからである。この還相回向の問題については、後に改めて考えていたのでここでは留めておきたい。

要するに親鸞の『教行信証』は、『法華経』を中心とする大乘の教理学に対して、求道心が勝ち取った『大無量寿経』の実践の仏道を明確にする学問的な責任を担った。したがって書名といい、教理体系といい、実に実践的な教・行・証という言葉で著さなければならなかった。さらにその立脚地が、明恵のような我執に根ざした自力に依るのか、それとも仏の覚りに根ざした本願力に依るのか、それを明確にする責任のために、「往相の回向について、真実の教行信証あり」と定義して、仏道の全体が本願力（他力）によって成り立つことを明確にする必要があった。さらに、初めから真実教に還相回向の概念を入れると、衆生の求道の歩みという点が混乱して、教理学に転落するため、衆生の成仏への歩みという意味を外してはならなかったのだと思われる。

さて、『如来一種回向文』に戻って考えてみよう。往相の回向を成り立たしめる本願が、諸仏称名の悲願、念仏往生の悲願、必至滅度の悲願と挙げられて、往相回向が閉じられる。その往相回向をまとめる文が次のように述べられる。

この悲願は、すなわち真実信樂をえたる人は決定して等正覚にならしめむとちかひたまへりとなり。等正覚はすなわち正定聚のくらゐなり。等正覚とまふすは、補処の弥勒菩薩とおなじからしめむとちかひたまへるなり。これらの選択本願は、法蔵菩薩の不思議の弘誓なり。しかれば真実信心の念仏者は、『大経』には「次如弥勒」とのたまへり。これらの大誓願を往相の回向とまふすとみえたり。弥勒菩薩とおなじといへりと『龍舒浄土文』に

はあらわせり。

〔定親全〕三・和文篇二一九

この文は、真実の信心によって正定聚の位に住し、補処の弥勒菩薩と同じようにしたいと誓った本願によって大乗仏教を究竟すると述べられる。これは、『浄土三経往生文類』の往相回向をまとめる文とまったく同じ意味である。これで「往相の回向につきて、真実の行業あり、真実の信心あり、真実の証果あり」と言われた行・信・証が閉じられる。

#### 四 還相の回向

『如来二種回向文』では、往相の回向が終わると、証とは別立てで還相回向が述べられる。それを見てみよう。

二、還相回向といふは、『浄土論』曰。「以本願力回向故是名出第五門」と、これはこれ還相の回向なり。

このころは一生補処の大願にあらわれたり。大慈大悲誓願は『大経』にのたまはく、「設我得仏、他方国土諸菩薩衆、来生我国、究竟必至一生補処、除其本願自在所化、為衆生故、被弘誓鎧、積累徳本、度脱一切、遊諸仏国、修菩薩行。供養十方諸仏如来、開化恒沙無量衆生、使立無上正真之道。超出常倫諸地之行現前、修習普賢之徳。若不爾者、不取正覚。」文これは如来の還相回向の御ちかひなり。これは他力の還相の回向なれば、自利・利他ともに行者の願樂にあらず、法蔵菩薩の誓願なり。他力には義なきをもて義とすと大師聖人はおほせごとありき。よくよくこの選択悲願をこゝろえたまふべし。（同前）

まず「還相回向といふは」とはじまり、『浄土論』の、浄土から還相して衆生の教化に向かう、出第五門の蘭林遊戯地門の菩薩の本願力回向についての文が引かれる。そして『大経』ではそれが第二十二願の還相回向の願として誓われており、これは他力の還相回向だから、自利利他共に衆生の分際ではなく如来の働きである、と確かめられた後に、「他力には義なきをもて義とすと大師聖人はおほせごとありき。よくよくこの選択悲願をこゝろえたまふべし」

と、還相回向が締めくくられるのである。

ここに明確に示されているように親鸞が言う還相回向とは、端的に師法然の「無義為義」の教えである。先にも述べたように、『教行信証』において教は往相回向に含まれているが、欲生心積から二種回向が開かれることに着目すれば、晩年の回向論と同様、真実教は往相の回向には含まれていない。とすれば、親鸞の真意は還相回向こそ真実教を成り立たしめる根拠であるということであろう。つまり、この最後の還相回向の記述から、改めて最初の真実教に返るのである。親鸞は、釈尊あるいは師の法然が第二十二願の還相回向の願に乗托して、浄土から親鸞一人のために教化に出現して下さった、その善知識を還相の菩薩と仰いでいるのである。したがって、往相回向の真実の行、真実の信、真実の証が終わったところから、改めて還相回向が別立てされて、真実教の根拠が如来の還相回向にあることが尋ね当てられているのである。

なぜなら、真実教といっても最初から真実教なるものがあるのではない。「念仏もうさんと思いたつところ」という行信に、大涅槃の真実証が望まれてこそ、教が涅槃からの真実教として決定する。教えを聴聞する者の真実の証にこそ、真実教を決定する資格がある。親鸞が「教巻」に『大経』の発起序を引き、釈尊の出世本懐の教を決定したのは、阿難の問いの方にあると言う理由はそこにある。もし教えを聴聞する方に真実の証の大涅槃が恵まなければ、「師」と言っても残念ながら世間のお世話になったというだけで、仏道の善知識にはならない。師の教えに思想的な責任を持って命がけで背負わなければならない必然性は、その教えによって大涅槃の風光が恵まれたからに他ならない。大涅槃の真実の方から、思想的な責任を担わされ、命がけにさせられるのである。もしそうでなければ、世間的に師を利用するだけに終わろう。そこに往相回向の行・信・証が終わってから、その後別に還相回向が建てられる理由があるのであろう。

無始流転の苦をすて、

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

報土の信者はおほからず

化土の行者はかずおほし

自力の菩提かなはねば

久遠劫より流転せり

南無阿弥陀仏の回向の

恩徳広大不思議にて

往相回向の利益には

還相回向に回入せり

往相回向の大慈より

還相回向の大悲をう

如来の回向なかりせば

浄土の菩提はいかゞせむ

(『定親全』二・和讃篇一八二―一八四)

と、親鸞が和讃している通り、「往相回向の利益」として「還相回向に廻入」するのであろう。そこに往相回向の行・信・証が終わってから別に還相回向が建てられる理由があるのではなからうか。

それでは『教行信証』の方はなぜ、教が往相回向に組み込まれ、還相回向が「証巻」の中に収められているのであろうか。今一度確かめておきたい。『教行信証』は先にも述べたように、聖道門の教理学に対して浄土門の行学の体

系を、学的に著すという責任があった。したがってそれを著す時、親鸞は求道的・実践的な方法で教・行・証を明確にしなければならなかったし、『顕浄土真実教行証文類』という書名として宣言しなければならなかった。浄土教を求道として著すには、我々の仏道としては真実教との出遇いからしか始まらない。教・行・信・証と次第する願生浄土の全体を成り立たしめる根源力を、如来の往相回向と規定する他にはなかったであろう。なぜならすでに述べたように、教えを聞く方に大涅槃の証が恵まれなければ真実教とはなり得ない。法然の教えを真実教としたのは、教えを聴聞した親鸞の方に目覚めという証拠があるからである。もし親鸞に涅槃の風光が恵まれなければ、法然は世間の優れた人という意味に止まって、親鸞は法然とすれ違ったであろう。その実に有ることが難い真実教との出遇いを無視して、最初から還相回向による真実教から始めれば、求道や実践という意味を一遍に失って、仏道が観念化し教理学に転落する。

もう一点は、還相回向がなぜ「証卷」に収められたのかという問題であるが、これも上記のことと無関係ではなからう。聖道門にはそもそも本願力がわからないのだから、還相回向を証から別立てすれば、大乘の学問ではそれが一体何のことかわからなくなる。生きて働く仏道は教・行・証しかないのだから、「証卷」の中で往相回向の利益として還相回向を表す以外にはなかったのであろう。親鸞の還相回向の記述をよく見ると、『論註』善巧撰化章以下の文章を丁寧引文し、浄土から教化に向かう菩薩を全て尊敬語で読んで法蔵菩薩としている。そこには一切親鸞自身の文はない。曇鸞の文章に頭を垂れて聴聞し、師の法然を還相の菩薩と仰ぎその根源力を法蔵菩薩の本願力と見定めて、手放しで仰いでいる。この手放しで仰ぐという姿勢に、還相の菩薩を師の教えと見ていることがよく分かることである。

## ま と め

そもそも菩提心のない凡夫が、どうして仏道に立てるのか。これが『摧邪輪』を書いた明恵の根源的な疑問であり、それは現代の我々にとっても大問題である。親鸞の『教行信証』は、その人類の疑問に答えようとした書であろう。善導は『観経』によって、それを釈尊の發遣と弥陀の招喚の二尊教によると説く。称名念仏の内から「我が国に生まれよ」と呼ぶ弥陀の本願の招喚と、外からただ念仏せよと説く釈尊の説法によって、凡夫がはからずも白道を歩む者にさせられる。仏道はこの二尊の恩徳の他には何も無い、親鸞の著作はその謝念に満ち溢れている。その恩徳を『大経』による仏道として著す責任があつた親鸞は、釈尊の發遣も弥陀の招喚もどちらも如来の本願力の回向と捉え直したのである。言うまでもなく真実教である釈迦の發遣が還相回向であり、行・信・証の弥陀の招喚が往相回向であつて、凡夫の仏道の全ては他力である。大経往生の全てが如来の往還の二種回向に依つて成り立つ。そこに親鸞の二種回向論の真意があると思われる。『教行信証』と晩年の著作とは、当時の状況を踏まえて、親鸞が当面した課題は異なる。しかし浄土真宗という仏道に流れている思想は、一貫しておぼれていない。親鸞の二種回向の思想内容については、寺川俊昭師の詳細な検討を読んで頂きたい。私は、曾我量深・寺川俊昭と明らかにされてきた親鸞の二種回向論に付け加えることは何もない。この論文がその多少の証左になれば幸いである。