

回向と凡夫

藤原正寿

1. 二種回向の課題

浄土真宗と親鸞が領いた仏道は、二種の回向によって成り立つ仏道であることは、『教行信証』「教卷」冒頭の文「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。」（『真宗聖典』（以下『聖典』一五二頁））により明らかである。しかしながら、往相の回向については、「真実の教行信証あり」と記され、『教行信証』全体を通して確かめられているのに対し、還相の回向については、第四卷目「証卷」の後半に、「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』に顕れたり。かるがゆえに願文を出ださず。『論の註』を披くべし。」（『聖典』二八四頁）と『教行信証』に挙げられる他の願文とは全く扱いを異にして、突如という形で、この言葉が述べられるのみである。しかも、『論註』に顕かであるから、『論註』を披きなさいという、受け取りようによっては、自らの責任を放棄したかのような書き方にも見える表現がとられている。この還相の回向が述べられる「証卷」は標拳として「必至滅度の願」を挙げ第十一願および

第十一願成就文を「行巻」「信巻」のそれぞれ十七願、十八願の取り上げ方と同じ形で記している。したがってあくまでも「証巻」の柱となる願は、「国の中の人天、定聚に住し、必ず滅度に至らずは、正覚を取らじ」という第十一願である。必ず滅度にいたるということが、正定聚に住する、つまり信心獲得の端的に方向性が開かれてくる。このことが「証巻」の中心課題なのである。

それでは何故還相回向の願が、この「証巻」の中に敢えて別解されることなく収められ、尚かつ『論註』の文を披らくという指示がなされているのか。『論註』の文については、「行巻」の三願的証の文や不虚作住持功德の引文とこの「証巻」の文とを併せて確かめねばならない。それはまたの機会に譲るが、今は「証巻」つまり真実証ということとを頭かす課題の中に、還相回向の願が収められていることについて、述べたい。第十一願必至滅度の願は、親鸞が「証大涅槃の願と名づくるなり」(『聖典』二八〇頁)と呼んでいるように、まさに涅槃を証する釈尊と等しい証りを信心の果として得ることを誓う願である。一言で言えば、凡夫が凡夫のままに仏になることを明かす願であると親鸞は語るのである。凡夫が凡夫のままに仏になるとは、仏に成ってしまつて凡夫でなくなると言うことではない。凡夫の罪濁の事実の上に向大涅槃という人生の方向性が示されるという形で、仏の願いがはたらき続ける人生をたまわるといふことである。

しかしそれは、単に仏になる方向性が示されるだけではない。「その本願の自在の所化、衆生のためのゆえに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱せしめ」(『聖典』二八六頁)という還相回向の願の内容である「菩薩を生む」ということが真実証の内容であると親鸞は語るのではないか。したがってここからは、私たちが仏法に遇うということは、仏と同じ証りを頂くと同時に菩薩としての生き方を恵まれるということになる。私たちが仏や菩薩に成つたという話ではない。そういうのはたらしに遭遇することが二種回向の浄土真宗なのである。

2. 凡夫と仏の相応

業縁存在として生きているという凡夫のいのちの事実を自らの存在の内容とし、あらゆる衆生が救われる境界を歩み続けるのが仏である。このことは、慧遠が『大乘義章』に、仏の性格を、

既能自覚。復能覺他覺行窮滿。故名為仏。

（『大正大藏經』四十四・八六四頁C）

と、規定することからもうかがうことができる。仏とは、他者を自己と深い関わりをもつものと自覚したものである故に、その自覚は、単に覺他するのみではなく、覺行窮滿せずにはおかぬのである。しかし、「自覚・覺他・覺行窮滿」という仏の本質的規定を承けつつ、善導は、「玄義分」に、

言自覺者簡異凡夫。此由声聞狭劣唯能自利闕無利他大悲故。言覺他者簡異二乘。此由菩薩有智故能自利、有悲故能利他、常能悲智雙行不著有無也。言覺行窮滿者簡異菩薩。此由如来智行已窮、時劫已滿、出過三位故名為仏。

（引用文の返り点等は省略した。以下同じ。『真宗聖教全書』一卷、以下『真聖全』一・四四三～四四四頁）

と注意している。これは、自覚覺他の仏道を覺行窮滿するという仏、すなわち仏道の究極において、仏道の仏道たる意義を見出していたことを意味するものである。すなわち、自覚なき者を凡夫といい、自利のみにして利他なきを二乗といい、自利利他があっても、窮滿することがなきを菩薩という、そのあり方を一つ一つ挙げて確認し、「簡異」するのは、覺行窮滿という自他が不二である境界を歩むのは、仏のみであることを明らかにすることにおいて、凡夫のみでなく、二乗・菩薩にも、真実の救済の仏道は確立していないことを示そうとしたものであろう。

もちろん、善導が、このように仏のみを覺行窮滿であると示して、他のあり方と明確に区別する背景には、「玄義分」序題門の冒頭に、

竊以真如廣大、五乘不測其辺。法性深高、十聖莫窮其際。

（『真聖全』一・四四二頁）

と挙げるような、真如が広大であることと、法性が深高であることへの深い尊敬があったからであろう。この深い真如への尊敬は、善導が「散善義」において、古今を楷定するにあたってに、まず、

南無帰命尽虚空徧法界一切三宝

〔真聖全〕一・五五九頁

と表白するように、善導の『観無量寿経』解釈のすべてが、全仏教の真髓にかなう普遍の大道そのものであるという確信と相応するものである。したがって、真如の広大さと、法性の深高さへの確信は「玄義分」に、

無尽法界凡聖齊円

〔真聖全〕一・四四二頁

とあるように、法界が凡聖に齊しく平等に与えられているという了解と同じ意義を持つものである。真如法性は、広大無辺にして、深高無際であるがゆえに、世間・出世間の一切の諸法が存立するための根源的事実なのであって同じく「玄義分」に、

真如之体量、量性不出蠢蠢之心

（同右）

というように、たとえ蠢蠢の心であつてもあまねく遍ぜざるものはないのである。⁽²⁾

したがって、善導が仏の存在を他と区別することは、単に仏にならない限り、救済が成就しないというようなことを意味するものではないと思われる。法界は、凡聖を区別なく齊しく円かであるが故に、善導は、一切衆生が、

門余八万四千、漸頓則各称所宜、随縁者則皆蒙解脱。

〔真聖全〕一・四四三頁

と、それぞれがそれぞれの縁において、行ずれば、必ず解脱を蒙ると認めているのである。このように、善導が、仏と凡夫ともに解脱を得るということを認めつつも、あえて仏の存在について、仏と凡夫を区別し、凡夫等を簡異する理由はどこにあるのであろうか。

この一切衆生の解脱を認めつつも、仏と凡夫を区別する理由こそ、同じく善導が「玄義分」に、

然衆生障重取悟之者難明、雖可教益多門凡惑無由徧攬。

（同右）

と示されるように、「凡惑」は、「無由徧攬」つまり、どれほど教えに利益が多くても、それをあまねく、とりあつめることができない、自らの力でつかめないという、障りが重いという自覚によるのである。

つまり、仏を定義するうえで、凡夫を自覚なきものとするのは、凡夫の存在そのものが、救済の可能性を持たないものとして生きているという罪障の自覚によるのである。しかしながら、平等不変の真如に裏付けられつつ、しかも凡惑をその罪障性のゆえに「無由徧攬」と自覚するということは、凡惑がその存在の自覚に立って、相応する仏道を求めるということであろう。

それゆえ、この障重における凡夫性が、『観無量寿経』に説かれている韋提希をして実業の凡夫と位置づけ、凡夫である韋提希の求めによつてはじめて、

然娑婆化主因其請故、即広開淨土之要門、安樂能人顕彰別意之弘願。

〔真聖全〕一・四四二～四四三頁

と、浄土は開示されることとなると示されていることを見開くこととなるのである。それは、善導が、序題門を結んで、仰惟釈迦此方發遣、弥陀即彼国來迎、彼喚此遣、豈容不去也。唯可勤心奉法畢命為期、捨此穢身即証彼法性之常

樂。

〔真聖全〕一・四四三頁

というように、『観経疏』の最初の門でまず明らかにするのは、凡惑の自己自身に法性の常樂を証するという、主体的な態度だったのである。したがって、序題門に続き、仏の名を釈するにあたって、善導が、仏の性格に即して、凡夫と同様に二乗、さらには菩薩をも簡異するのは、凡夫の救いが、仏道に依らない限り決して成就しないことを示したものであろう。同時に、凡夫が救われる仏道のみが、二乗、菩薩が斉しく救済される唯一の仏道であるという積極的な意義をも示したものであるといえるのではなからうか。そのために、善導は、凡夫が救われる根源を、決して二乗や菩薩の行願に求めることなく、端的に「順彼仏願故」、「隨順仏願」、「本願相應」というのであろう。

考えてみると、善導が、仏の名を釈するときに、凡夫を自覚なきものと定義するのは、同時に自覚がないことにお

いて、自利のみの二乗にもなりきれず、かといって利他に徹する菩薩にもなり切れないという、凡夫の現実を示しているのではないであろうか。自利のみに生きる二乗は、煩惱と涅槃とを峻別して、妥協することなく一步一步自己の煩惱を克服していこうとする厳しい道である。しかし、いかに厳しくとも、二乗が個人としてなすべき道を成し遂げる道であるとするならば、本来苦悩を逃れようとする凡夫にとつては、もつとも身近な道であるはずである。それにもかかわらず、凡夫が二乗地において救済されないのはなぜか。それは、二乗がどれほどわかりやすい方法で、尊敬されるような方法であつたとしても、それが個人的な救済を出ることができないからではないだろうか。この事實は、心想事成の凡夫の代表である韋提希の救済の道が、即時に、未来世の一切衆生の救済の道であつたことを想起すれば明らかである。こうして、利己的な関心を破ることができない凡夫が、二乗において救済を求めることができないならば、菩薩道にその方途を求めることになるのであろう。それにもかかわらず、凡夫が利他の道に邁進できないのは、凡夫の行為がどこまでも個人性を出ることができず、そのためにたまたま利他的関心が動き、ながしかの利他的な行為をしたとしても、外道の相善となつて、かえつて菩薩の法を乱る結果に終わるからであらう。すなわち、自覚なき凡夫は、いかにしても我と他、彼と此の分別を離れることができないために、個人を主にしても、あるいは、社会を主にしても、結局は自損損他に帰せざるを得ないのである。ここにボランティア等の社会的実践がそのまま仏道たり得ない理由が明確に示されている。

しかし、生死無常のことわりは、凡聖を通じた、万人に平等の原則である。ここを押さえるならば、凡夫はたとえ二乗にも菩薩にもなりきれない、言い換えれば、個人主義にも利他主義にも徹底できないとしても、生死を離れる要求を起さざるを得ない存在である。むしろ、二乗にも菩薩にもなりきれない凡夫であるからこそ、仏道を求めずしては、生きていくことも死んでいくこともできないのであろう。それゆえに、業縁存在を無視することも、軽々と超えていくこともできない凡夫の救済される道は、三乗ではなく、一乗、つまり、大乘の仏道でなければならぬので

ある。善導が、「玄義分」「勸衆偈」に、

我依菩薩藏 頓教一乘海

〔真聖全〕一・四四一～四四二頁

と、一乘海に依るといつているのは、このことを教示したものであろう。すなわち業縁存在として生きていく凡夫は、一乘海に依らない限り、仏のころと相応することはできないのである。

したがって、このような二乗・菩薩ともに不可能という自覚に立つことによって、「頓教一乘海」の救済を求める限り、業縁存在が救われる地平は、どこまでも一切衆生が平等に救われる場所でないならぬ。もし、業縁存在のものが救われる地平が、一切衆生をして平等に往生せしめる報土でないならば、業縁存在であることを止めて、往生浄土するということになる。それゆえに、業縁存在に開示される場所は、必ず本願に酬報された報土でなければならぬのである。しかし、その報土は、業縁存在であるがゆえに、簡単には感得し難いというのが、業縁存在に苦しむものの率直な感情でもある。そして、このことは、率直な感情であることにとどまらず、おおよそ仏教を求めた先達にとつても大きな課題としての問いであったのであろう。善導は、「玄義分」和会門において、

問曰。彼仏及土、既言報者、報法高妙、小聖難階、垢障凡夫云何得入。

〔真聖全〕一・四五九頁

と、業縁存在であるから報土でしか救済されないが、同時に報土であるから、垢障の凡夫は入り難しという、問いを起している。

この問いに応じて見出された仏道が、

答曰。若論衆生垢障実難欣趣。正由託仏願以作強縁、致使五乘齐入。

〔真聖全〕一・四五九頁

である。「五乘齐入」という弥陀の仏願力に全面的に託する道、すなわち、一乘海であったのである。つまり、凡夫が報土に入ることのできるのは、報土が願力の成就の土であり、その報土の、本質が涅槃であることによって、はじめて可能となるのであって、そうであるからこそ、善導は、報土の報を積して、

凡言報者、因行不虛、定招來果、以果応因、故名爲報。

〔真聖全〕一・四五八頁

と、断言するのである。こうして、二乗にも菩薩にも徹しられない存在としての凡夫は、そうであるからこそ、五乗齊入せしめる仏願力に依るといわれる一乗海でなければ救済されないといわれるのである。後に親鸞は、「化身土卷」に、先に挙げた「玄義分」の「門余」について

「門余」と言うは、「門」はすなわち八万四千の仮門なり、「余」はすなわち本願一乗海なり。

〔聖典〕三四一頁

と押さえている。このように、業縁存在である凡夫を根源的に救済する法、凡夫こそが救われる法は、「門余」のもの、つまり八万四千の門を超えて、一切の門をして門たらしめている本願一乗海でなければならぬと押さえられるのである。したがって、凡夫に相應する救済の道理として、「頓教一乗海」「本願一乗海」といわれる仏道は、もはや二乗・三乗・ないしは五乗的な存在を選び、自力格別の道を区別するところの多くの道の中の一つの道という意味に終わらないのである。「五乗齊入」といい、「門余」の道を超えろといわれる一乗海は、すべての存在が同体であり、一味とされるといふ事実を指すのであって、一乗海に依るといふ善導の表現は、それが二乗にも菩薩にもなることができぬ、なる必要のない凡夫の救済のすべてであるということなのである。

こうして、業縁存在である凡夫が救済される道理は、一乗海、『浄土論註』に

同一念仏無別道故

〔真聖全〕一・三三五頁

といわれる本願一乗海の道理であることにおいて、凡夫しか存在しない、「時機」に相應した仏道となることができるのである。したがって、出遇いを成就せしめる法、すなわち業縁存在である凡夫に相應した仏の法が、本願一乗海だけであることをさらに明確にするためには、一乗海の法が「凡夫に相應した教」であり、同時にそれは「時機に相應」したものであるという、課題の中で見出されてきた内容に注目しなければならないであろう。

3. 時機相応

内には、儂弱怯劣、外には五濁無仏という自覚において、相応した仏道を求めることは、「時」に相応した法を求めるといふことでもある。曇鸞の伝統を承けた道綽が、『安樂集』第一大門に、

約時被機勸帰浄土者、若教赴時機易修易悟、若機教時乖難修難入

〔真聖全〕一・三七八頁

と、教の意義を時機相応ということに求め、浄土門こそ時機相応の法であると了解したのは、この意義を開顕したものである。この業縁存在の凡夫そのものに、時機相応する仏道を求めるという、道綽の姿勢は、第三大門に、

一切衆生皆有仏性。遠劫以来応値多仏、何因至今仍自輪廻生死不出火宅。

〔真聖全〕一・四一〇頁

と、問うところに見ることができると。菩薩道が、自覚覚他の道として、生命をかえりみず修行されてきたところには、すべての人間には仏に成るべき性があり、遠劫以来多くの仏に値ってきたはずであるといふ確信があったからに相違ない。しかし、この確信は、自身だけでなく、他も同時に迷いの境界に在るといふ事実に基づいていない。現在の事実に基づかない確信は、理への固執以外のなにもでもないのである。したがって、値ってきたはずの仏に今値えないのかという認識が現前するのは、ある意味で当然である。しかも、この認識が、生死流転の迷いの事実によつて支えられている限り、理は生死流転という事実の前に崩壊せざるを得ないのである。この理の崩壊が、機の自覚の内容そのものとなるのである。

道綽は、この火宅を出ることができないといふ、事実をどうするのかという問いに対して、まず、迷いの事実を「今時」と主体的に受け止める形で答へようとする。

其聖道一種今時難証。一由去大聖遙遠。二由理深解微。

（同右）

そしてこのように、釈尊が遙かむかしに去つてしまつて、その在世に生まれていないものは、仏に直接遇うことが

できないことによって、凡夫の身であれば、聖道は証し難しというのである。つまり、「今」この「時」にしか存在し得ない業縁存在としての実存は、釈尊在世の過去へ戻ることもできず、それ故に、解が微である存在である身であることによって、未来にも希望をつなぐこともできないというのである。そして、そうであるからこそ、この「今時」と押さえる存在に相応する仏道は、浄土門だけであると明かすのである。これについて、『大集月藏經』を取意して、

我末法時中億億衆生、起行修道未有一人得者。当今末法、現是五濁惡世、唯有淨土一門可通入路。 (同右)

と述べ、聖道浄土の二門を決判するのである。「当今末法、現是」と、聖道の伝統において、聖道そのものもはやり成り立ち得ないという危機を見出すのは、億億の衆生が起行して、修道するにもかかわらず、一人も得道していないという五濁惡世の末法という時代認識によるものである。⁽³⁾ 自身だけでなく、億億の衆生も救済の道を得ることができないという、「今時」の内観に立って、救いを明らかにした「唯有淨土一門可通入路」という、確認は、まさに業縁存在という凡愚の時代性と自己の存在の事実に対応する仏道ということである。そうであるから、「唯有淨土一門可通入路」の文は、外凡という諸衆生の行である曇鸞の十念念仏を承けて、『觀無量壽經』下々品の

具足十念称南無阿弥陀仏 (『真聖全』一・六五頁)

に注意した、いわゆる、

大經云。若有衆生縱令一生造惡、臨命終時十念相統称我名字、若不生者不取正覺。 (『真聖全』一・四一〇頁)

という『大無量壽經』の取意の文といえるのである。つまり、道綽は、憶念念仏の伝承の中にあつて、自らの救済が明確でないにもかかわらず、億億の衆生と共にあることを忘れることのできない凡夫の実相を『觀無量壽經』下々品の逆惡の臨終の機に見出すゆえに、時に相応する「唯有淨土一門可通入路」の行は、称念念仏のみであるとしたのである。

一生造悪の自覚において本願の大道を開顕することは、深い業縁存在の自覚なのである。そこで、「当今末法、現是」と、時機に覚醒し、称名念仏を以って「可通入路」と開示することは、深い業縁の自覚を示すものであって、決して、末法という時代への責任転嫁ではないのであろう。換言すれば、「当今末法、現是」と、時代を的確に把握して、末法に相応する行を明らかにすることは、同時に末法における自らの存在の事実がいかなるものであるのかを問うことにおいて、真実の救済の道理を開顕することなのである。

善導が、「玄義分」の「勸衆偈」において、

眩劫来流転

〔真聖全〕一・四四一頁

という現実の相を、

我等愚痴身

（同右）

と、自らの存在の事実の内に見出して、

今逢釈迦仏 末法之遺跡 弥陀本誓願 極楽之要門

（同右）

と、末法の遺跡は、弥陀の本願であると確認しているのは、このためであらう。こうして、時代を時代だけの問題と見ないで、自己の内に内観し、受け止めていく系譜は、善導の『観無量寿経』解釈、特に「三心釈」に伝統されている。善導の「今日今時」における、

貪瞋邪偽、奸詐百端、悪性難侵、事同蛇蝎

〔真聖全〕一・五三三頁

という、きわめて厳しい自己内観は、後に道綽の伝統を承けて『観無量寿経』の「流通分」を注目させ、さらに、

上來雖説定散兩門之益、望仏本願意、在衆生一向專称弥陀仏名

〔真聖全〕一・五五八頁

という形で、教えの意義が「称弥陀仏名」にあると、開顕することを促すのである。もちろん、「称弥陀仏名」という教えの意義の確認は、韋提希を聖者ではなく、業縁存在に悩む実業の凡夫と見る善導の確かめの、追体験によるも

のである。しかし、善導が、簡明に韋提希を実業の凡夫であると語ることに関しては、釈尊の説法そのものが、韋提希をして、他を顧みるということのない「心想羸劣」の凡夫と指摘しつつも、そこに説かれる教えが、常に、

教韋提希及未来世一切衆生

〔真聖全〕一・五一頁

という呼びかけ、すなわち業縁存在として生きるものすべてへの深い慈悲として等流していたことも、忘れてはならないであろう。言い換えるならば、下々品に至って、「具足十念称南無阿弥陀仏」と説く釈尊の説法そのものが、業縁存在への深い慈悲を根本とするがゆえに、業縁存在の身に領いた善導は、釈尊の末法の遺跡を、弥陀の本願である「称弥陀仏名」と確かめたのである。

したがって、善導が、就行立信を明らかにする、

一心専念弥陀名号、行住坐臥、不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業。順彼仏願故。

〔真聖全〕一・五三八頁

という正雜二行の決判は、仏道を求める自らの上に、ついに出離の縁を「無」とせざるを得なかった、機の深信につきるのであるが、この機の深信は、他への善も結局雜毒の善に帰するという、業縁存在における罪障の自覚でもあるのである。これによって、法然は、善導の称名を「正定之業」とすることについて、「二行章」に自問自答して、

順彼仏願故。意云、称名念仏、是彼仏本願行也。故修之者、乘彼仏願、必得往生也。

〔真聖全〕一・九三五―九三六頁

というのである。法然は、称名念仏が正定之業であるのは、自覚するための二乗の行でも、覚他するための菩薩の行でもなく、自覚覚他覚行窮満の根源から等流した、本願の行であるからであるとするのである。称名念仏は、自覚覚他覚行窮満である仏をして、仏たらしめた彼の仏の本願行なのである。そうであるからこそ、二乗と菩薩への理想を求めつつ、最後には両方の道を断念せざるを得なかった業縁存在者の救済の道理は、一心専念弥陀名号つまり、念仏

以外にないのである。したがって、本願の行としての、専修念仏は、二乗行や、菩薩行のような自己を信頼した上で行じる行でもなければ、行の功徳を積み重ねることによって、往生するというような、手段的な行でもない。どこまでも、仏願に順じて本願の行を修することが、そのまま仏願に乗ずることなのである。そうであるから、必ず往生するのであるといわれるのである。

こうして、法然が、善導の開顕した称名の伝統を承けて、専修念仏を本願の行であるとするのは、選択が撰取の意義であることを発見したことによるものである。選択について、「本願章」には、

即今選擇前布施・持戒乃至孝養父母等諸行選取專称仏号

〔真聖全〕一・九四三頁

と、押さえられている。これは、如来自身が自らの存在の意義を規定するものであると理解できる。つまり、本願の行とは、二乗にも菩薩にも徹底しきれない一切衆生の個別性において、能力の差別を見出した如来が、その不徹底性と差別を超えて、一切衆生を平等に救済しようとする如来自身の存在規定としての行であることを意味すると思われる。したがって、専修念仏を如来自身がその存在の意味を規定したと了解した法然は、さらに、

聖意難測、不能輒解。雖然今試以二義解之

（同右）

と、厳しく問いを出して勝劣と難易の二義を試解し、特に名号の勝徳を挙げて、本願の行であるという意義を明示するのである。

しかし、聖意への問いの厳しさは、同時に自らへの問いの厳しさでもある。したがって、この勝劣と難易という二義を確かめる内面的な理由は、

若夫以造像起塔、而為本願則貧窮困乏之類、定絶往生望。然富貴者少、貧賤者甚多。乃至然則弥陀如来、法蔵比丘之昔、被催平等慈悲、普為撰於一切、不以造像・起塔等諸行、為往生本願、唯以称名念仏一行、為其本願也。

〔真聖全〕一・九四五頁

という状況の認識に立つからであって、それはまさしく法然が、十悪であり、愚痴である自己内観によって、底辺で喘ぐ、衆生の道を求めたことを示すものである。もしこの勝劣と難易を、業縁存在の自覚を抜きにして理解しようとするならば、勝劣の二義において、念仏を「万徳の所帰」と言ったとしても、それは、単なる行の主観的な価値判断に過ぎないのである。難易の二義において、念仏を易行としようともし、それは「一切衆生の平等往生」を盾にとつた自己弁護という意味しか持たないのではないか。それ故、如来自身の存在規定である選択本願を身をもって証するのは、造像起塔、智慧高才、多聞多見、持戒持律を要請するのがもし本願であるならば、凡愚の救済は絶望であるという、差別性を超えることのできない業縁存在の具体性でなければならなかったのである。

このように、称名念仏、専修念仏という行は、まさに自己の存在の意味に無自覚な凡夫の業縁存在の地平に立脚した時機相応の法として、本願海中から一切の余行を選び捨て、選び出されたのである。そうであるから、凡夫相応の念仏は、如来の無縁平等の大悲、すなわち一乗海より出ずるものであり、十方の衆生を斉しく転成し、往生せしめる普遍の法であるということが可能になるのである。

以上、極めて概括的に述べてきたように、浄土教の歴史をくぐって、専修念仏として独立するという意義をもった浄土宗は、業縁存在における「機」と「時」の自覚において、そこに相応する救済の法を、「行」と「信」との上に明らかにしてきた「凡夫相応」の仏教史観であり、それは釈尊の教説の上に本願の等流を見出してきた本願との出会いに領きをもってきた、出遇いの系譜の等流であるということもできるのである。

4. 救済の自覚

業縁存在を生きるものの救済の法を明示するものこそ、『選択本願念仏集』が引用された直後にある、「行巻」の親鸞の次の言葉ではないだろうか。

明らかになりぬ、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。大小の聖人・軽重の悪人、みな同じく斉しく選択の大宝海に帰して、念仏成仏すべし。

〔聖典〕一八九頁)

つまり、「大小聖人、重軽悪人」という人間存在の差別的状況において、「皆・同・斉」という形で、救済する仏道は、凡聖という一切の人間の修道的なあり方における行をもつて本とする立場ではあり得ない。もし、個別的な修道的人間の立場において、一切衆生が、「皆・同・斉」に救済される行を論じるならば、それは、不回向の行と名付けるべきものである。それゆえに業縁存在の実存が、皆、同じく、平等に救済されるのは、選択の大宝海に帰して、念仏成仏すること以外にはないのである。

しかしなぜ、ここで「皆・同・斉」ということをいわなければならないか。それはすでに述べてきたように、業縁存在としての凡夫は、個別性を持つということにとどまらず、一個の凡夫としても、時には自利のために奔走し、時には他のために自分を省みないというあたかも二乗や菩薩道に立ちえるのだという幻想の中にあるという、業縁存在の虚妄性のゆえであろうか。皆といわれなければならない理由は、十方衆生といわれる業縁存在の凡夫に相應することを明らかにするためであり、同とは、同一念仏無別道という凡夫の機に同一の法を開示するということであり、斉とは、凡夫しか存在しない時に相應して開示された同一念仏の斉しさを表現したものである。

こうした、業縁存在をして皆、同じく、斉しくという形での救済が不回向の行であるということは、その行は、選択の大宝海から等流した本願力回向の行であるということである。今挙げた「明知是非凡聖自力之行」から「念仏成仏」までの親鸞の言葉は、「行巻」において七祖の論釈、および諸師の釈文を引用した後、親鸞の「行」ということについての本願の教えを内観したうえで表明された回向理解である。念仏が不回向の行であるが故に、皆、同じく、斉しく大宝海に帰入するという「皆・同・斉」ということは、業縁存在の自覚であると共に、他力としての本願力回

向の大行として念仏を讃嘆するという意味を持つともいえるのであろう。つまり、「皆・同・斉」とは、本願への讃歎であると同時に、凡夫という機の自覚という内容を持つものであると理解される。

ここにおいて、浄土教の歴史が、単なる救済の歴史でも、単なる自覚の歴史でもなく、つねに凡夫という業縁存在の境界に深く根を下ろした、救済の法と自覚の信の応答、出遇いの歴史であったことが領かれてくるのである。言い換えれば、救済の自覚の内容が念仏であり、信心なのである。本願の成就である他力回向の行信とは、この懺悔⁽⁴⁾をくぐった救済の自覚ということを示したものであるといえるのではないだろうか。

註

(1) 『教行信証』における本願文の挙げ方について、「行巻」から「証巻」までが「出於」であるのに対し、「真仏土巻」「化身土巻」では、それぞれ「既而有願」「既而有悲願」であることが二種回向了解においても大切な意義を持つことが先達によって指摘されている。今後の課題としたい。

(2) 偏は、遍と同義語である。

(3) 『安樂集』における『大集月藏經』所引のいわゆる「五五百年」説に依って、親鸞が末法という時代を押さえ、それが浄土真宗開頭の要義となっている。これについても今後詳察していきたい。

(4) 懺悔という言葉を凡夫の自覚内容として使用したが、この言葉を使用するには本来さらなる確かめが必要である。次稿において考察する。