

学位請求論文

親鸞の還相回向觀

真宗学専攻

岩田 香英

凡例

一、原漢文のものについては、原則として筆者が書き下し、適宜、濁点、句読点を補った。但し、『顕浄土真実教行証文類』における一部の助字について、使用意図を考慮し、原文にしたがって漢字を残したものがある。
例：「之」、「是」、「可」、「応」、「矣」など。

一、引用文については原則として、漢字は通行体に改め、送り仮名のカタカナは平仮名に改めた。但し「回向」・「廻向」については引用文に依拠し、地の文では「回向」を使用した。

一、引用文のうち、左訓のあるものは原則省略した。但し、左訓を表記する場合は（〜）で括って示した。

一、引用文の中略は「……」で示した。

一、筆者が便宜的に補った語については、「」で括って示した。

一、『顕浄土真実教行証文類』の引文については、底本として『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇』（東本願寺出版部）を用いた。但し、欠損箇所がみられる場合は、『定本教行信証』（法蔵館）を用いた。

一、出典は左記のように略記した。

『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇』（東本願寺出版部）↓『翻刻篇』

『定本教行信証』（法蔵館）↓『定本』

『定本親鸞聖人全集』（法蔵館）↓『定親全』

『真宗聖教全書』（大八木興文堂）↓『真聖全』

『浄土宗全書』（山喜房仏書林）↓『浄全』

『浄土真宗聖典全書』（本願寺出版社）↓『浄聖全』

『真宗聖典』（東本願寺出版部）↓『聖典』

『大正新脩大藏経』（大藏出版）↓『大正藏』

一、人物の敬称は原則省略した。

二、註は各章末に通し番号で掲載した。

目次

序	1
第一章 如来二種の回向	1
緒言	13
第一節 回向観の変遷	13
第一項 天親の回向観	14
第二項 曇鸞の回向観	17
第二節 親鸞の回向観	17
第一項 如来回向の開顕	25
第二項 回向の二種相と二種の回向	29
小結	35
第二章 還相回向開顕の意義	35
緒言	42
第一節 顕真実証	42
第一項 標拳の文	43
第二項 発端の言	44
第三項 必至滅度の二側面	47
第二節 必至滅度の願	53
第三節 浄土の莊嚴	60
第四節 往相回向の証果	67
小結	70
第三章 還相回向の内実	70
緒言	79
第一節 往相回向と還相回向	80

第二節	利他教化地の益	82
第三節	顯註論	89
第四節	未証淨心の菩薩	92
第五節	第二十二願文	98
小結		105
第四章	還相の利益	113
緒言		113
第一節	菩薩莊嚴功德成就	114
第一項	還相回向積における敬語表現	114
第二項	如来の自利利他の功德莊嚴成就	118
第三項	菩薩莊嚴功德の成就	120
第二節	淨入願心	129
第三節	善巧摂化	134
第一項	巧方便回向の成就	134
第二項	還相に現れる「教化」と常行大悲の益	138
第四節	巧方便回向成就を知る	143
第一項	菩薩に実現する法門	143
第二項	名義摂対	145
第三項	敬語表現に顯示される「法蔵菩薩」の巧方便回向	147
第五節	利行満足	150
小結		155
結		166
主要参考文献		169

序

親鸞（一一七三—一二六二）自らが立脚する浄土真宗の仏道とは、『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行信証』）「顕浄土真実教文類一」（以下、「教巻」・他巻も同様に略称を用いる）劈頭において、

謹〔ん〕で浄土真宗を按ずるに二種の廻向有り。一には往相、二には還相なり。（『定本』九頁・原漢文）と示されるように、往相回向・還相回向という二種の回向を根幹になすものである。したがって、浄土真宗について考える上で、二種回向の領解は、最も重要な課題であることは言を俟たない。本論文は、親鸞の明らかにする二種回向のうち、特に還相回向について、『教行信証』「証巻」を中心に考察することを目的とする。

そもそも、往相・還相とは、曇鸞（四七六—五四二）が天親（四〇〇—四八〇頃）の『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下、『浄土論』、または『論』）の回向門を註釈する際に、

回向に二種の相有り。一には往相、二には還相なり。往相とは、己が功德を以〔て〕一切の衆生に回施して、共に彼の阿弥陀如来の安樂浄土に往生せんと作願するなり。還相とは、彼の土に生じ已〔り〕て、奢摩他、毘婆舍那を得て方便力成就しぬれば、生死の稠林に回入し、一切の衆生を教化して、共に仏道に向ふ。

（『浄全』一・二三八頁・原漢文）

と明らかにする回向の「二種相」である。曇鸞が、この「二種相」を浄土の菩薩を主体として示すことに対し、親鸞は、

無始流転の苦をすて、無上涅槃を期すること

如来二種の廻向の 恩徳まことに謝しがたし

（『正像末和讃』・『定親全』二・和讃篇・一八二頁）

と詠うように、如来を主体として領解する。また、親鸞が『仏説無量寿経』（以下、『大経』）第十八願成就文を「至心に回向せしめたまへり¹」あるいは「至心回向したまへり²」と訓読すること、如来の「欲生心」を顕

示する『教行信証』「信卷」の欲生積において、その証文として、『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下、『浄土論註』、または『論註』）の往相の文・還相の文を引証すること³。などから、徹底してその主体を「如来」とすることは明らかである。つまり、曇鸞の回向思想を受容しつつも、回向の主体を「如来」とするところに親鸞の独自性が窺えるのである。

親鸞の示す往相回向とは、『教行信証』において、

往相の廻向に就〔い〕て真実の教行信証有り。

〔教卷〕・『定本』九頁・原漢文

謹〔ん〕で往相の廻向を按ずるに大行有り、大信有り。大行〔と〕は則〔ち〕無碍光如来の名を称するなり。

〔行卷〕・『翻刻篇』一七頁・原漢文

謹〔ん〕で往相の廻向を按ずるに大信有り。

〔信卷〕・『翻刻篇』一五一頁・原漢文

爾〔れ〕ば、若しは行、若しは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまふ所に非〔ぎ〕ること有〔る〕こと無し。因無くして他の因の有るには非〔ぎ〕るなりと。知る可し。

〔信卷〕・『翻刻篇』一八五頁・原漢文

然〔る〕に煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するが故に、必〔ず〕滅度に至る。〔証卷〕・『翻刻篇』三三一—三三二頁・原漢文

夫〔れ〕真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり。故に若〔し〕は因、若〔し〕は果、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまへる所に非〔ぎ〕ること有〔る〕こと無し。因浄なるが故に、果亦浄なり。知る応しとなり。〔証卷〕・『翻刻篇』三四一頁・原漢文

などと、「教卷」から「証卷」にわたって詳細に明らかにされる。ここに示されるように、往相回向とは、如来が衆生に「真実の教行信証」を実現するはたらきである。つまり、往相回向によって、「煩惱成就の凡夫」「生死罪濁の群萌」たる衆生に「正定聚に住するが故に、必〔ず〕滅度に至る」ことが、「利益」として実現すると

言えるであろう。一方、還相回向は、

還相の回向と言ふは則ち是れ利他教化地の益なり。

(「証卷」・『翻刻篇』三四一頁・原漢文)

還相の利益は利他の正意を顕すなり。

(「証卷」・『翻刻篇』三八二頁・原漢文)

とあるように、「証卷」一巻の中で主題的に明らかにされる。しかし、ここでは還相回向は、往相回向と異なり、親鸞自身によって詳細な論述はされず、天親の『浄土論』、および曇鸞の『浄土論註』の引文によって明らかにされる。このように、往相回向と還相回向には、その明かされ方に相違が見られる。なぜ、このような相違が見られるのか。それは、注意すべき問題があるためであろう。先に示したように、還相回向とは「利他教化地の益」というはたらきである⁴。「利他」とは一般的には文字どおり、「他を利すること」を示し、「他の人々を利益し、救済につとめること」を意味する⁵。そして「教化」とは、「教導化育すること」を意味する⁶。この「利他」は、「自力」——自ら利益を得ること——と共に大乘仏教において菩薩が兼ね備えるべき理想とされた。しかし、先にも述べたように、浄土真宗とは、「煩惱成就の凡夫」「生死罪濁の群萌」たる衆生が、如来の回向によることで、成仏を果たす仏道である。自ら成仏を果たすこと(「自力」)のできない凡夫に「利他」ということがいかにして成り立つであろうか⁷。このような問題意識は、親鸞の、自身に根拠する衆生教化を戒める表現から領解できる⁸。ただし、ここで気をつけるべきは、親鸞は衆生教化ということについて、注意を払いながらも、還相回向を自らの教学的課題として提示したということである⁹。

さて、そこで親鸞の還相回向に関する先学の理解を窺いたいが、先行研究に鑑みれば、依然としてその解釈は一つに定まらず、様々な説が併存している現状がある¹⁰。池田真はこのような研究の現状を、

すでにいくつかの見解が発表されているが、まさに十人十色の様相であり、したがって、私たちが親鸞の還相回向を理解しようとする上で、少なからず混乱を生じ「わかりにくさ」を感じざるをえないものがある。

(「還相回向論の検討」二二頁)

と述べており、また井上善幸は、

特定の教義概念の諸理解を検討する場合、解釈の歴史の変遷を概観したり、代表的な先哲・研究者の見解を解説しながら議論の展開をあとづける方法などがあるが、還相をめぐる解釈は非常に多様である一方、各説の論者の中で論争が必ずしも展開されていないという現状がある。

(「親鸞の証果論の解釈をめぐって」六九頁)

と述べている。両氏の指摘からも明らかのように、還相回向に関する先学の見解は一様ではない。このような研究の状況は、十分に親鸞の還相回向を明らかにしたものであるとは言い難く、それは最早、親鸞の還相回向理解をより難解なものにしているとすら感じるほどである。

そこで、本論では、

① 近年の先行研究の多くは和讃を中心に論じられており¹¹、『教行信証』「証卷」の還相回向釈は、部分的な言及がされることに留まっている。

② これまでの先行研究では「還相回向」と「還相」との明確な違いが言及されておらず、井上のいう「論争」が展開されない原因ともなっている。

③ 先行研究において、親鸞自筆の『教行信証』（以下、坂東本『教行信証』、または坂東本）「証卷」の還相回向釈において示される、敬語表現に着目し、論を展開する注目すべき見解がいくつか存在する¹²。しかし、還相回向釈の全文を通して、一貫した考察を行うものは未だない。

という三点の問題を中心に、親鸞の還相回向観¹³を改めて尋ねることとしたい。もちろん、和讃や和語聖教における還相回向の言及にも着目する必要があることは言うまでもない。しかしながら、親鸞は「証卷」還相回向釈において、還相回向を主題的に明らかにするのである。そのため、坂東本『教行信証』、「証卷」還相回向釈を中心に親鸞の還相回向観について考察を行う。以下に、本論の展開を述べる。

第一章では、親鸞の還相回向観について考えるに先立ち、親鸞に至るまでに回向の思想がどのように受容され、展開されたのかを概観する。具体的には、親鸞の回向観の要となる、天親『浄土論』および曇鸞『浄土論註』の上に回向の思想がどのように受容され、展開されたのかを確認する。次いで、親鸞において回向がいかなる思想であるのかを概観する。親鸞は、「廻向は、本願の名号をもて十方の衆生にあたへたまふ御のりなり¹⁴」と述べ、「本願の名号」を衆生に与えるはたらきが「回向」であるとする。したがって、往相回向と還相回向は、本来その体は一つであり、切り離して考えることはできず、『教行信証』においてはその著作の性質によって、便宜上、分けて顕かにされていると理解すべきであろう。このような視点から、親鸞の回向観をその著作に尋ねたい。

第二章においては、「証卷」に焦点を当てて、親鸞の還相回向観を明らかにする。その理由は、先にも言及したように、親鸞の還相回向観を考察するにあたっては、往相回向観についてもその対象とすべきためである。よって、『教行信証』において、親鸞が往相回向と還相回向を直接問題にする巻である「証卷」に、二種回向を尋ね、特に往相回向が往相の証果として、還相回向が「還相の回向」と「還相の利益」として、それぞれ「顕真實証」——「真實証を顕す」文脈——の中で初めて明らかにされる意図を考えたい。

第三章では、本論の主題である、親鸞の還相回向観について「証卷」還相回向釈——特に『浄土論註』不虛作住持功德の文——を中心にその内実を尋ねる。「証卷」において親鸞は還相回向を、

二に還相の回向と言ふは、則ち是れ利他教化地の益（マス タスクトモ）なり。則ち「ち」是「れ」必至補処の願より出「で」たり。亦一生成補処の願と名「づ」く。亦還相回向の願と名「づ」く可きなり。註論に顕「れ」たり。故に願文を出「さ」ず、論の註を披く可し。

（『翻刻篇』三四一頁・原漢文・傍線部筆者・山括弧内左訓）

と明らかにする。ここで親鸞は還相回向を「利他教化地の益」と押さえるのであるが、この「利他教化地の益」

が具体的にいかなることを示すのかを考えたい。次いで、「還相の回向」が『浄土論』の五念門中の回向門を教証とすることを念頭におき、「証卷」の文脈における『論註』不虛住持功德の文の意味を考察する。

最後に、第四章では、親鸞の還相回向観において「還相」をいかに考えるべきかを中心に考察を行う。親鸞は、還相回向を明らかにする証文として、『浄土論』の出第五門の文を引文する。ここでは、還相回向が五念門の第五回向門として、

大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示す。生死の園煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯して教化地に至る。本願力の回向を以ての故に、是れを出第五門と名づくと。已上

〔翻刻篇〕三四二頁・原漢文)

と示されるが、ここに述べられる「以大慈悲……至教化地」というはたらきは、

彼の土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那・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むるなり。若しは往、若しは還、皆衆生を抜いて生死海を渡せんが為なり。是の故に回向を首として、大悲心を成就することを得が故にと言へりと。

〔翻刻篇〕三四二—三四三頁・原漢文)

として顕示される『論註』の「還相」の文に重なると思われることができる。つまり、如来の還相回向に示される法蔵菩薩を主体とする「還相」というはたらきと、如来の回向の成就によって信心を獲た衆生に実現する「還相」とは、「重層的関係¹⁾」を以て成立すると考えられるのである。以上のことから、本章においては「還相」の「重層性」という視点に立ち、還相回向釈に頻発する親鸞の敬語表現を踏まえて、前章以降の「証卷」還相回向釈の展開を追っていききたい。

註

1 『教行信証』「信卷」・『翻刻篇』一五五頁・原漢文

2 『翻刻篇』二〇九頁・原漢文

3 『翻刻篇』二〇九―二一〇頁・原漢文

4 「利他教化地の益」が何を意味するかは、本論において後に詳細に検討する。

5 『岩波 仏教辞典』第二版、利他の項参照。また、ここで問題にする「利他」とは衆生の課題としての「利他」であり、仏力としての「利他」ではない。

6 『岩波 仏教辞典』第二版、教化の項参照。

7 廣瀬惺はこのような問題性について、
還相回向が利他の課題について応えるものであると了解されるだけに、還相回向を論ずる場合、ともすれば浄土教の命である凡夫としての大地を離れる危険性を孕んでいると思われるのである。

〔『本願の仏道』一七九頁〕

と述べて、警鐘を鳴らしている。

8 『恵信尼消息』には、

さてこれこそ心へぬ事なれ、念仏の信じんよりほかには、なにごとか心にかゝるべきと思て、よくくゝあんにてみれば、この十七八ねんがそのかみ、げにくしく三ぶきやうをせんぶよみて、すぎうりやくのためにとてよみはじめてありしを、これはなにごとぞ、じしんけう人しん、なんちうてんきやうなむとて、身づから信じ、人をおしへて信ぜしむる事、まことの仏おんをむくあてまつるものと信じながら、みやうがうのほかにはなにごとのふそくにて、かならずきやうをよまんとするやと、思かへして、よまざりしことの、さればなほもすこしのころのありけるや、人のしうしんじりきのしんは、よくくゝしりよあるべしとおもひなしてのちは、きやうよむこととはとゞまりぬ。さてふして四日と申あか月、今はさてあらんとは申せとおほせられて、やがてあせたりてよくならせ給て候しなり。〔『定親全』三・書簡篇・一九五―一九六頁〕

とあり、また『歎異抄』には、
一。慈悲に聖道・浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐゝむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐるごと、きはめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。今生に、いかに、いとをし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば、念仏まふすのみぞ、すゑとをりたる大慈悲心にてさふらうべきと云々。〔第四条・『定親全』四・言行篇(1)・八頁〕

一。親鸞は、父母の孝養のためとて、一返にても念仏まふしたることいまださふらはず。そのゆえは、一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり、いづれもくこの順次生に仏になりてたすけさふらうべきなり。わがちからにてはげむ善にてもさふらわざこそ、念仏を廻向して父母をもたすけさふらはめ。たゞ自力をすてゝ、いそぎさとりをひらきなば、六道・四生のあひだ、いづれの業苦にしづめりとも、神通方便をもて、まづ有縁を度すべきなりと云々。
(第五条・『定親全』四・言行篇(1) 八―九頁)

と伝えられている。このような記述からは、親鸞の師、法然(一一三三―一二二二)が消息において、とくく浄土にむまれて、さとりをひらきてのち、いそぎこの世界に返りきたりて、神通方便をもて、結縁の人をも無縁のものをも、ほむるをもそしるをも、みなことくく浄土へむかへとらんとちかひをおこして……
(『捨遺語灯録』・『昭和新修法然上人全集』五七六頁)

と述べるように、衆生教化は「浄土」に根拠すべきであるとする課題の踏襲を窺うことができる。ただし、法然が直接、「還相回向」(または「還相」ということ)について言及する記述は見られない。

⁹ 法然門下の中で親鸞・証空(一一七七―一二四七)が独自の還相回向義を示す理由を、徳平美月は、「独自の還相回向義を示す証空・親鸞のそれぞれの著作が成立した時期周辺では、嘉祿の法難や寛喜の大飢饉が起こっており、利他を実践することができないということを考えさせられる状況にあったと考えられる」(『親鸞における還相回向の意義——法然門下の還相回向義をめぐって——』一〇九頁)と指摘する。

¹⁰ 親鸞の還相回向観に関する研究はこれまでも数多くなされている。いますべてを紹介することはできないが、主要な研究を挙げれば次の通りである。

- ・香月院深励『広文類会読記』一八〇三年
- ・曾我量深「自己の還相回向と聖教」一九一七年
- ・金子大榮『教行信証講読』一九四〇年
- ・山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』一九五一年
- ・稲葉秀賢『教行信証の諸問題』一九六一年
- ・本多弘之「還相回向と正定聚」一九八二年
- ・一楽真「還相の利益」一九八八年
- ・信楽峻磨「親鸞における還相廻向の思想」一九九一年
- ・寺川俊昭『親鸞の信のダイナミックス——往還二種回向の仏道——』一九九三年
- ・星野元豊『講解教行信証』一九九四年
- ・瀧弘信「親鸞の還相回向観——願文の訓点を手掛かりにして——」一九九六年

・普賢晃壽「還相廻向論」一九九六年
 ・殿内恒「証文類」所説の還相廻向義について」一九九八年
 ・廣瀬惺『本願の仏道』一九九八年
 ・井上善幸「親鸞における還相の思想——死者との共生という視点から——」二〇一三年
 ・長谷正當『本願とは何か——親鸞の捉えた仏教——』法蔵館・二〇一五年
 ・小谷信千代『親鸞の還相廻向論』二〇一七年
 ・藤原智「真宗教学史の転軸点——相伝教学批判たる香月院深励の還相廻向論——」二〇一九年
 ・小川直人「難思議往生——還相廻向釈の展開を通して——」二〇一九—二〇二〇年
 ・加来雄之「還相廻向の成就」二〇二〇年
 このように多岐にわたるため、一々の詳細について示すことは紙幅の都合上難しい。よって、ここでは大きくその概要を示すに留めたい。

まず、本願寺派の領解であるが、代表的見解として、『新編 安心論題綱要』を参照すれば、
 往相とは往生浄土の相であり、往生とは命終わるその時に迷いの生を捨てて悟りの生を得るといふ事態である。還相とは還來穢国の相であり、往生即成仏の証果を得おわた後の自在の救済活動をいう。

と述べられる。また「還相」については、
 〔新編 安心論題綱要』一二八頁）

浄土に往生し、弥陀同体のさとりを証して後の還來穢国の利他活動である。このような利他活動は凡夫には不可能であり、獲信後に還相の利他活動を行うとの考えは明らかに誤りであるといわねばならない。

〔新編 安心論題綱要』一二五—一二七頁）
 と述べられる。このように、本願寺派において還相廻向とは、阿弥陀如来の「回向」として、衆生に「命終に」浄土に往生し、弥陀同体のさとりを証して後の還來穢国の利他活動」が実現すると領解されると考えられる。

一方、大谷派における親鸞の還相廻向理解を参照すれば、注目すべきものの一つに、香月院深励（一七四九—一八一七）に代表する次のような見解がある。

回向と云ふは如来の方から施与し給ふが回向なり。……如来の功德を、これも衆生の為め、此れも衆生の為めと、衆生にめぐらし向はしむるが回向なり。また往相還相と云ふは、衆生の方にあることなり。……往還二相は衆生に約して名を得るなり。回向の言は弥陀に約して、衆生が娑婆より浄土に往生する往相も、浄土から立ち還りて、衆生を濟度する還相も、皆他力回向なり。それを二種の回向と云ふ。

〔集成』一・二四三頁）

このように香月院は如来二種の回向を「回向は如来に約し、二相は衆生に約す」とする。つまり、回向の主体は如来であるが、往還二種の相の主体は衆生にあると領解するのである。この説に疑問を呈して、親鸞の還相回向観を問い直したのが大谷派における近年の還相回向理解である。ここでは特徴的な見解を三つ示す。

まず、還相回向を「獲信の根拠」として捉える説に代表される寺川俊昭の理解（『親鸞の信のダイナミックス』第六章参照）がある。寺川は先の香月院の説に問題提起するかたちで、二種回向の主体を如来と捉え直す。そして還相回向とは、衆生の「獲信の根拠」たる「師教の恩厚」と領解する。寺川説の有用性は、衆生を主体とする教化を否定したところにある。

次に、還相回向を「往相回向の利益」として捉える説に代表される廣瀬惺の理解（『本願の仏道』第三章参照）がある。廣瀬説の特徴は、如来二種の回向を、「如来の事としての往相回向・還相回向」・「衆生の事としての往相回向・還相回向」という二つの側面があるものとして理解することにある。ここでは先に示す寺川の理解も「如来の事としての還相回向」として示されていると考えられるが、廣瀬自身は「衆生の事としての還相回向」に強調点を置き、還相回向が衆生に実現する「利他教化の徳」であると領解している。

次に長谷正當による還相回向の「統合的理解」がある（『本願とは何か』「親鸞の二種回向の問題」3二種回向の統合的理解参照）。「統合的理解」とは、還相回向理解に関する次の、

A 弥陀の廻向成就して 往相還相ふたつなり

これらの廻向によりてこそ 心行ともにえしむなれ（『高僧和讃』・『定親全』二・和讃篇・九三頁）
如来二種の廻向を ふかく信ずるひとはみな

等正覚にいたるゆえ 憶念の心はたえぬなり（『正像末和讃』・『定親全』二・和讃篇・一七〇頁）

B 還相の回向とくことは 利他教化の果をえしめ

すなはち諸有に回入して 普賢の徳を修するなり（『高僧和讃』・『定親全』二・和讃篇・九四頁）
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（『正像末和讃』・『定親全』二・和讃篇・一八三頁）
などの和讃が、それぞれA群Ⅱ（獲信の根拠）、B群Ⅱ（往相回向の利益）として領解されることに対するものである。長谷はこの二群の和讃に明かされる内容を衆生の信前・信後に見ることと統合する。すなわち、衆生が眞實信心を獲得するところには、「獲信の根拠」として還相回向は捉えられ、眞實信心を獲た後には、「往相回向の利益」として、還相回向を捉えることができるものである。

このような寺川・廣瀬・長谷の三者の領解は、いずれも、曾我量深（一八七五―一九七一）の還相回向理解に示唆を受けたものである。曾我の見解を受けた三者の領解が三様となっているのはどうしてであろうか。それは、曾我の還相回向理解が、晩年に至り変化することに起因するものであると考えられる。よって、曾我の見解を参

照する上では、曾我自身の見解を時代順に整理して検討する必要があることをここに一言しておく。

以上、おおまかではあるが、先学の領解を示した。これを大きくまとめれば次の四説となると考えられる。

- a 還相回向を臨終後の衆生のはたらきとして捉える説
↓《臨終教化説》
- b 還相回向を現生に衆生が受ける師教の恩厚として捉える説
↓《師教恩厚説》
- c 還相回向を如来が獲信の衆生に現生に他の衆生を教化させるはたらきとして捉える説
↓《教化利益説》
- d 説b・説cを一衆生の信前、信後に捉える説
↓《信前信後説》

(《内》の名称は筆者が便宜上示したもの)

尚、藤原智は十八世紀末までにおいて真宗教学でなされてきた還相についての思索を、

- ① 『論註』の当面に沿った理解として命を終えて往生し終えた後に、他の衆生を教化する能力が与えられるという理解
- ② 「説①に」未來的に語られている他者への教化が、実は自ずと信心の行者の上に、往相即還相的に現れ
てくるとする理解
- ③ 「説②に語られる」還相を現在の信仰課題としての利他の実践に見る理解
- ④ これまでの自己から他者への教化という方向と異なり、弥陀自身が、もしくは弥陀の力によって浄土の菩薩がこの娑婆に示現し(具体的には法然)、我々を教化するという理解

(「真宗教学史の転軸点——相伝教学批判たる香月院深励の還相回向論——」八一頁・甲括弧内筆者)

と整理している。近世の還相回向理解を検討する上で非常に重要な見解であるため、参照されたい。

このように種々に示される親鸞の還相回向観であるが、筆者はその議論の前提が曖昧なことに親鸞の還相回向観が明確に領解できない原因があると考え。それは、還相回向を考える際に、自らがどの「視点」に立ち、誰を「主体」として「還相」を述べるのかということである。

¹₁ 和讃に基づく還相回向理解とは、先に示した寺川俊昭、廣瀬惺、長谷正當などの領解に顕著である。

¹₂ 還相回向釈における敬語表現の使用に着目する先学の見解については、本文において取り上げる。しかし、後にも言及するが、管見の限りそれらの見解においては、親鸞の敬語用法に一部の例外を認めた上で説を展開するものが多い。この点から、本論では、還相回向釈における敬語表現の使用に、規則性を導き出せるか、否かを問題とした。

¹₃ 本論文において「回向観」という言葉は「回向」の見方・捉え方を意味する。

¹₄ 『一念多念文意』・『定親全』三・和文篇・一二七頁

¹₅ いま特に強調して「重層的関係」という表現を用いる意義は、親鸞の頭らかにする「還相」において、与える者という視点の中に主体の重なりが見受けられるためである。このことは後に詳細に検討する。このようなこ

とを考慮して、本論においては、親鸞の示す「還相」の文の構造から、法蔵菩薩と（見仏を経た「未証淨心の菩薩」）（獲信の念仏者、信心を獲た衆生・凡夫）とが重なるという領解を示すために、仮に「重層的関係」、「重層性」、「重層構造」などの表現を用いることとする。

第一章 如来二種の回向

緒言

親鸞の還相回向観について考えるに先立って、親鸞において回向がいかなる思想であるのかを概観したい。

そもそも大乘仏教において「回向」とは、「回」は「めぐらすこと」、「向」は「さしむけること」を意味し、自らが善行を積んで得た功德を、他の衆生や自らのさとのために「さしむける」ことを意味している。したがって、この場合「回向」する主体は修行者である。しかしながら、親鸞は「回向」の主体を、修行者ではなく、阿弥陀如来（ないし、法蔵菩薩）に展開するという独自の領解をする。一体、このような「回向」の概念は、どのような思索において形成されたのであろうか。第一節においては、その回向思想を天親・曇鸞に遡り、ひいては善導（六一三―六八一）、法然に確認したい。

また、親鸞は、この阿弥陀如来を主体とする回向を「二種回向」として明らかにしている。曇鸞は、『浄土論註』において、「廻向有二種相」として、回向における二種相（以下、〈回向の二種相〉とも）を示すが、親鸞の顕示する「二種回向」は、この〈回向の二種相〉と異なる意味を持つと考えられる。よって、本章第二節では、浄土真宗の仏道の根拠となる「二種回向」の独自性について親鸞自身の言葉に尋ね、考察を行いたい。

第一節 回向観の変遷

第一項 天親の回向観

大乘仏教において「回向」とはいかなるものであろうか。そもそも「回向」とは、サンスクリット語では *pariṇāmana* (パリナーマナー) であり¹⁶、「回」は「めぐらすこと」、「向」は「さしむけること」を意味する¹⁷。この回向思想は、原始仏典の段階においてもあらわれるとされるが、「術語的・思想的な価値」をもって使われていたというわけではないと考えられる。この「回向」の思想が明確に一つの術語、一つの思想としてあらわれるのは初期大乘経典であり¹⁸、その後、様々に展開したとされる。たとえば浄影寺慧遠(五二三―五九二)は、『大乘義章』において、

回向と言うは、己が善法を回して趣向する所有るが故に、回向と名づく。回向は不同なり。一門に三を説く。一には菩提回向、二には衆生回向、三には實際回向なり。菩提回向とは、是れ其の一切智を趣求するの心なり。己が所修の一切の善法を回して、菩提一切の種徳を趣求するを菩提回向と名づく。衆生回向とは、是れ其の深く衆生を念ずるの心なり。衆生を念ずるが故に、己が所修の一切の善法を回して、以て他に与えんと願ずるを、衆生回向と名づく。…三に實際回向とは、是れ有為を厭い実を求むるの心なり。有為を滅して實際を趣求せんが為に、己が善根を以て回して平等如実の法性を求むるを、實際回向と名づく。

〔大正蔵〕四四・六三六―六三七頁・原漢文)

と、三種の回向を説き分類している。ここで示される「菩提回向」とは、自己の善法を菩提へと転換させることを意味し、「衆生回向」とは自己の善法を他の衆生へと転換させることを意味する。そして、「實際回向」とは、自己の善根を平等如実の法性へ転換させることを意味するのである。

また、梶山雄一は「内容転換の回向」と「方向転換の回向」という二種類の回向でその内容を説明している

19。 「内容転換の回向」とは善業の果報である幸福の享受を自身の悟りへと転換させることを言い20。これは前述の慧遠の「菩提回向」を示すものと考えられる。「方向転換の回向」とは他者への回向と言われ、自らの善業の果報を他者に転換するものである21。この回向は前述の慧遠の「衆生回向」であると考えられる。加えて、梶山は、第三の回向として「仏陀の回向」という回向を提示する。この回向の内容は慧遠の「實際回向」と類似しているが、梶山が「第三の回向は仏陀の回向であります」が、これは、一般の人々には、不可能でございまして、仏陀という超人ではないとできないものでございます22。」と述べる点において、慧遠の「實際回向」との間に相違があることには注意が必要である。このように回向思想は大乗仏教において本格的にあらわれたとき、それは業報輪廻の思想からの脱却と同時に、積尊をモデルとした自利利他成就という課題を担ったものであったと考えられている。

さて、話を浄土教に戻せば、「回向」の概念が最初にあらわれるのは、天親の『浄土論』である。『浄土論』において、天親は善男子・善女人という浄土願生者の修める五つの行を「五念門」として明らかにし、その中の第五門に「回向」を示す。そして、曇鸞は天親の「回向」を、『浄土論註』において〈回向の二種相〉に展開させて註釈した。親鸞は「回向」を顕示する際、この二師の思想を受容する。また、還相回向については、その出処たる第二十二願を、『大経』から直接引文するのではなく、曇鸞の『浄土論註』より引文する形をとっている。そのためここでは、親鸞の回向思想を尋ねるに先立ち、まずは天親の『浄土論』において「回向」がどのように示されているのかを具体的に尋ねたい。

『浄土論』の文を参照する前に、参照するテキストについて一言したい。本節の主題は、天親がいかに関向を捉えていたのか、というものである。よって、ここでは天親の回向思想を尋ねるといふ観点から、訓読を行う際には、山口益『世親の浄土論』の巻末の訓読を参照したい23。この訓読は山口自身が天親の立場を通して解釈する際に施したものである。

天親は『浄土論』の長行において、自ら示した偈頌を釈し、

論じて曰く。此の願偈には何なる義をか明す。彼の安樂世界を觀じて、を^レ見たてまつり、彼の国に

生ぜん^レと願ずることを示現するが故に。云何が觀じ、云何が信心を生ずる。若し善男子善女人、五念門を修

して、行成就すれば、畢竟じて安樂国土に生じて彼の^レを^レ見たてまつることを得。何等か五念門なる。

一には礼拝門、二には讚嘆門、三には作願門、四には觀察門、五には廻向門なり。

〔真聖全〕一・二七〇—二七一頁／『世親の浄土論』一九三—一九四頁・原漢文・傍線部筆者)

と述べ、造論の意趣——『浄土論』を記した意義——は「觀彼安樂世界」「見」「願生彼国」の示現にあるとする。そして、それは五念門の実践という方法を通して成就することができる^レと説き示す。したがって、『浄土論』の廻向は、あくまでも、「善男子善女人」という願生行者が成すべき行の一つである「廻向門」として語られる。より詳しく、その内容を確認すれば、『浄土論』の文脈において廻向は、五念門の第五として、

云何が廻向する、一切の苦惱の衆生を捨てずして、心に常に作願するなり。廻向を首として大悲心を成就する^レことを得るが故に。〔真聖全〕一・二七一頁／『世親の浄土論』一九四頁・原漢文・傍線部筆者)

と定義される。『浄土論』の文脈に従えば、ここに述べられる「一切の苦惱の衆生を捨てず」に「心に常に作願して、「大悲心を成就することを得る」主体は「善男子善女人」である。そして注目すべきは、五念門のうち、前四門（礼拝門・讚嘆門・作願門・觀察門）が自身のための行であるのに対して、廻向門は他者のための実践であるということである。具体的内容は、

是の如きの菩薩は、奢摩他と毘婆舍那とを広略に修行して柔濡心を成就すれば如実に広略の諸法を知る。是の如くして巧方便廻向を成就す。何者か菩薩の巧方便廻向なる。菩薩の巧方便廻向とは、謂わく説くところの礼拝等の五種の修行をもて集むる所の一切の功德善根をもつて、自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲するが故に、一切衆生を攝取して共に同じく彼の安樂仏国に生ぜん^レと作願す。是れを菩薩の巧方

便廻向成就と名づく。

〔真聖全〕一・二七五—二七六頁／『世親の浄土論』二〇三頁・原漢文・傍線部筆者）として示される。重複するが、ここでもその主体——「是の如きの菩薩」の菩薩——は「奢摩他と毘婆舍那とを広略に修行」し、「柔軟心を成就」し「如実に広略の諸法を知る」「善男子善女人」を示す。そして、この廻向門に対し、五念門の実践によって五種の功德の成就を説く、五功德門（近門・大会衆門・宅門・屋門・園林遊戯地門）中の、園林遊戯地門を見れば、

出の第五門とは、大慈悲を以て、一切の苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して生死の園、煩惱林の中に廻入し、神通に遊戯し教化地に至る。本願力の廻向を以ての故に、是れを出の第五門と名づく。

〔真聖全〕一・二七七頁／『世親の浄土論』二〇五—二〇六頁・原漢文・傍線部筆者）と、廻向門の成就是「出第五門」として語られている。ここでも文中の「本願力の廻向」は菩薩自身の廻向を示す。「廻入生死園煩惱林中」という具体的な成就の相があらわすように、廻向門と同様、他者のための実践という意が顕されるのである。

以上、簡単ではあるが、天親の『浄土論』に廻向がどのように捉えられたかを尋ねた。繰り返しになるが、天親において廻向は、「善男子善女人」という浄土願生者の修める「五念門」行として説かれ、その実践の成就としての功德も、行者を主体とすると示されていることが理解できる²⁴。

第二項 曇鸞の廻向観

では、天親の『浄土論』を、曇鸞はどのような視点に立って註釈し、『浄土論註』を記したのか。まず、簡単に曇鸞の問題意識を確認する。先述したように天親の課題はあくまでも、大乘菩薩道において浄土願生者が「五念門」を実践することで、自利利他を成就するという所にあった。それが中国において、曇鸞を通すことにより、

当面の課題の内容が変化する。それは、曇鸞が『浄土論』を註釈するにあたり、その文章を一字一句そのまま解釈したことに留まらず、自らの課題を含ませていることから窺える²⁵。具体的には、『浄土論註』上巻冒頭の二道釈や上巻末の八番問答、そして下巻の覈求其本釈などがそれにあたる。どうして、本文をそのまま註釈するという形をとらなかったのか。ここでは『浄土論註』本文に順って曇鸞の問題意識を確認し、その回向思想を尋ねたい。

まず、『浄土論註』冒頭の二道釈において、

謹〔ん〕で龍樹菩薩の十住毘婆沙に案〔ずる〕に云〔く〕。菩薩、阿毘跋致を求むるに二種の道有〔り〕。一には難行道、二には易行道なり。難行道とは謂〔わく〕五濁の世無仏の時に於〔て〕阿毘跋致を求むるを難とす。此の難に乃〔し〕多途有〔り〕、粗五三を言〔い〕て以〔て〕義意を示さん。一には外道の相^修の善、菩薩の法を乱る。二には声聞の自利、大慈悲を障う。三には無顧の悪人、他の勝徳を破す。四には顛倒の善果、能〔く〕梵行を壊る。五には唯是れ自力にして他力の持〔つ〕無し。斯の如き等の事、目に触〔れ〕て皆是〔れ〕なり。譬〔え〕ば陸路の歩行は則〔ち〕苦しきが如し。易行道とは、謂〔わ〕く但、信仏の因縁を以〔て〕浄土に生ぜんと願すれば、仏の願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生することを得。仏力住持して即〔ち〕大乘正定の聚に入る。正定は即〔ち〕是〔れ〕阿毘跋致なり。譬〔え〕ば水路の乗船は則〔ち〕楽〔し〕きが如し。此の無量寿経優婆提舍は蓋し上衍の極致不退の風航なる者なり。

〔浄全〕一・二一九頁・原漢文²⁶）

と、龍樹の『十住毘婆沙論』の引文から、「五濁の世」「無仏の時」を生きる衆生という、時機の問題意識が窺える。「菩薩」が「阿毘跋致」を求める方法には「難行道」と「易行道」という二種類の道があり、その中で「難行道」は「五濁の世」「無仏の時」において阿毘跋致を求めることが難しいと示される。そして、その理由を「五難」として挙げる。対して、「易行道」は、「信仏の因縁を以て」「仏の願力に乗じて」、浄土に往生する

故に「易行」であると述べられている。このように『浄土論』の註釈書であるはずの『浄土論註』において、天親の『浄土論』の上には語られなかった「五濁の世」「無仏の時」という問題意識を、曇鸞は『浄土論註』を記す上での主題としている。ここに、「信仏の因縁を以て願生し、「仏の願力に乗じて」浄土に往生する仏道を開顕するという課題が窺えるのである。

次に、上巻末の八番問答では、曇鸞は、天親の『浄土論』における、「普共諸衆生往生安楽国」の文に注目し、そこから第一問答において天親が「共に」と指す衆生が、いかなる衆生を示すのか、問いを出す。その問いに対し、『大経』の第十七願成就文、第十八願成就文を引文し、「此「れ」を案じて言「う」、一切外道凡夫人、皆往生を得²⁷。」と述べ、次いで『仏説観無量寿経』（以下、『観経』）の下下品の文を引文し、天親の指す「衆生」が「下品の凡夫²⁸。」であると答える。そして、「下品の凡夫」がただ、正法を誹謗しなければ、仏を信じる因縁を以て往生を得ることができると明らかにするのである。ここから、『浄土論註』の主題が「一切外道凡夫人」の為の仏道を顕示するものであることが領解できる。

そして最後に、『浄土論註』下巻觀察体相章において、不虛作住持功德を註釈する際に、『大経』の第二十二願を引文し、曇鸞は大乘菩薩道について次のように述べる。

此の経を案じて彼の国の菩薩を推するに、或「い」は一地从り一地に至らざる可し。十地の階次と言「う」は、是れ釈迦如来閻浮提に於て一応の化の道なり。他方浄土は何ぞ必「ず」しも此の如「く」ならん。五種の不思議の中には仏法最も不可思議なり。若「し」菩薩必「ず」一地従り一地に至「り」て超越の理、無しと言「わば」、未「だ」敢て詳「らか」ならざればなり。 (『浄全』一・二四八頁・原漢文)

ここで曇鸞は、浄土に往生した菩薩を推して、この菩薩たちが必ず「十地の階位」を進むのではないとしている。そして、そもそも、菩薩の五十二位という階次を、「釈迦如来」の「一応化道」であると顕示するのである。

このように曇鸞の課題は、「五濁の世」「無仏の時」における「一切外道凡夫人」の往生にあることが理解で

きる。ここから考えれば、『浄土論』の註釈書である『浄土論註』を「菩薩道の論書」として読むのではなく、「一切外道凡夫人」のための仏道を明らかにする論書と読む視点が、親鸞の回向理解をなす上で重要となる²⁹。このことを考慮して、より具体的に『浄土論註』における曇鸞の回向思想を見ていきたい。

曇鸞は『浄土論』において顕示される「五念門」を、

偈の中に分「ち」て五念門とす、下の長行に積する所の如し。第一行の四句に相い含「み」て三念門有り。上の三句は是れ礼拝、讚嘆門、下の一句は是れ作願門なり。第二の行は論主自「ら」我れ仏教に依「り」て論を造「り」て仏教と相応す。服「す」る所、宗有ると云「う」ことを述ぶ。何が故ぞ此に云ふ優婆提舍の名を成ぜんが為の故に。亦是れ上の三門を成じ、下の二門を起す。所以に之「れ」に次「い」で説「き」たまへり。第三行従り二十四³⁰。行を尽「きる」までは是れ觀察門なり。最後の一行は是れ廻向門なり。偈の章門を分ち竟ぬ。

〔浄全〕一・二二〇頁・原漢文・傍線部筆者)

とそれぞれ『浄土論』の総説分(偈頌)に配当し、註釈している。ここで五念門の第五、回向門は、「我作論説偈 願見弥陀仏 普共諸衆生 往生安樂国」の偈文に当てられ、その内容は、

此の四句は是れ論主の回向門。回向とは己が功德を回「ら」して、普「く」衆生に施して共に阿弥陀如来を見たてまつり、安樂国に生ぜんとなり。

〔浄全〕一・二三四頁・原漢文)

と述べられる。『浄土論註』の文脈を考慮すれば、曇鸞における回向の意とは、自身の功德を回らして、普く衆生に施し、共に阿弥陀如来を見たてまつり、(阿弥陀如来の)安樂国に生まれることである。そしてその回向の行は、『論註』の文脈においては、「善男子善女人」という浄土願生の行者における利他行ではなく、「論主の回向門」と述べられるように、天親菩薩の利他行であると捉えている。加えて、天親の「云何が廻向する、一切の苦悩の衆生を捨「てずして」、心に常に作願し、回向するを首と為て大悲心を成就することを得「るが」故に³¹」という回向の文を曇鸞は、

廻向に二種の相有り。一には往相、二には還相なり。往相とは、己が功德を以て一切の衆生に回施して、作願するなり。共に彼の阿弥陀如来の安樂浄土に往生せんと。還相とは、彼の土に生じ已りて、奢摩他毘婆舍那を得て方便力成就しぬれば、生死の稠林に廻入し、一切の衆生を教化して、共に仏道に向かふ。若しは往、若しは還、皆衆生を抜きて生死海を渡せんが為なり。是の故に回向為首得成就大悲心故と言ふ。

〔浄全〕一・二三九―二四〇頁・原漢文

と、『浄土論註』起觀生信章において、「二種相」に分けて明らかにしている。この曇鸞の領解を受けたところに親鸞の回向思想がある。しかし、ここで気がかりなのは、どうして曇鸞は回向に二種の相を見出したのかである。このことを考えるためには『浄土論』の善巧撰化章を見る必要がある。天親は、善巧撰化章において、

是の如きの菩薩、奢摩他と毘婆舍那とを広略に修行して柔濡心を成就すれば、実の如く広略の諸法を知る。是の如くして巧方便廻向を成就す。何者か菩薩の巧方便廻向なる、菩薩の巧方便廻向とは、謂わく、説くところの礼拝等の五種の修行をもつて集むる所の一切の功德善根は、自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲するが故に、一切衆生を撰取して共に同じく彼の安樂仏国に生ぜんと作願す。是れを菩薩の巧方便廻向成就と名づく。

〔真聖全〕一・二七五―二七六頁／『世親の浄土論』二〇三頁・原漢文・傍線部筆者

と、「巧方便」回向について顕示している。ここで注目すべきは、奢摩他（止）・毘婆舍那（觀）、そして「巧方便廻向」という行を修める主体が「善男子善女人」ではなく「菩薩」と記述されていることである。『浄土論』の文脈では、これらの主体は、願生者を意味することは先に述べた通りである。しかし、そこで想定される行者は、天親の属する瑜伽行唯識学派の者であり、その意味で五念門は作願・觀察を中心とする瑜伽行であり、曇鸞の問題意識における「一切外道凡夫人」とは一線を画す。よって、『浄土論』の文脈のままでは、五念門は「一切外道凡夫」には、実際に行じることのできない高遠難修な行となってしまう。そこで、曇鸞は五念門のうち作

願・觀察・回向の三門を彼此二土に分けて註釈し、善男子・善女人に五念門が成就する背景に、浄土の菩薩の五念門行を見るのである。それは、作願門の註釈における、

云何が作願する、心に常に作願し、一心に畢竟じて安樂国土に往生せんと專念す。如実に奢摩他を修行せんと欲するが故に。奢摩他を訳して止と曰ふ。止は心を一処に止〔め〕て悪を作さざるなり。…奢摩他を止と云〔う〕には、今三義有り。一には一心に阿弥陀如来を專念して、彼の土に生ぜんと願すれば、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。二〔に〕は彼の安樂土は三界の道に過たり、若〔し〕人亦彼の国に生ずれば、自然に身口意の悪を止む。三には阿弥陀如来正覚住持の力をも〔つ〕て、自然に声聞辟支仏を求〔む〕る心を止む。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言〔う〕

〔浄全〕一・二三九頁・原漢文・傍線部筆者)

という「奢摩他（止）」の三義からも窺うことができる。ここで曇鸞は、「一心專念阿弥陀如来、願生彼土」を此土の行として述べ、第二、三義はいずれも、彼土における「止」として明らかにする。また、続く觀察門においては、

云何〔が〕觀察する、智慧をも〔つ〕て觀察す、正念に彼を觀じて、如実に毗婆舍那を修行せむと欲するが故に。毗婆舍那を訳して觀〔と〕曰〔ふ〕。…娑毗舍那を觀と云〔ふ〕は、亦二義有り。一には此に在〔り〕て想を作して彼の三種の莊嚴功德を觀ず。此の功德如実の故に、修行する者、亦如実の功德を得。如実の功德とは決定して彼の土に生ずることを得るを云〔う〕。二には亦彼の浄土に生ずることを得て、即〔ち〕阿弥陀仏を見たてまつれば、未証浄心の菩薩、畢竟じて平等法身を得証することを、浄心の菩薩と上地の菩薩と、畢竟じて同〔じ〕く寂滅平等を得。是の故に欲如実修行毗婆舍那故と言〔う〕。

〔浄全〕一・二三九頁・原漢文・傍線部筆者)

と、「毘婆舍那（觀）」に二義を説き、第一義として、此土における「觀」を示し、第二義として、彼土におけ

る「観」を示すのである。そして先に見た回向においては、「有二種相」として往相と還相の此彼二土における回向の相を示すのである。このことについて、尾畑文正は、

いま作願門・観察門・回向門において彼此二土に分けて積しているが、此土の行は彼土の獲得が目的となっている。『浄土論註』に即して言えば、作願門では「願生彼土」であり、観察門では「得生彼土」であり、回向門では「共往生彼阿弥陀如来安樂浄土」である。…曇鸞が作願以下の三念門を彼此二土に通じる行として分けたのは、五念門の行を願生行者の所修としながらも、その根本的意義は、かえって浄土（第一義諦

妙境界相）の菩薩において究竟することを明らかにするためである。此土を起点に始まる從因向果の仏道

（『浄土論』の当面の相）は、彼土を起点として始まる從果向因の仏道を背景とする。この視点こそ曇鸞の後三念門を彼此二土に通じる解釈であると、見極めることができるのではないか。

（『願生浄土の仏道』二三七―二三八頁・傍線部筆者）

と述べる。尾畑の述べるように、曇鸞の『浄土論註』を見れば、此土における作願・観察・回向の行は、いずれも彼土における作願・観察・回向の行を背景として成立していることが看取できる。つまり、曇鸞は『浄土論』において、「善男子善女人」を主体とするはずの五念門が、作願・観察・回向の行にかぎって、その主体を「菩薩」として表現されることに着目し、この矛盾を彼此二土に分けて註釈することで解消するのである。このように曇鸞は、回向について『浄土論』の「奢摩他と毘婆舍那とを広略に修行して」と述べられる、止観行の実践の成就を、一切衆生を教化し、共に仏道に向かわしめる、「浄土の菩薩」の「還相」に当てる。そして、「巧方便廻向」の、「説くところの礼拝等の五種の修行をもって集むる所の一切の功德善根は、自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲するが故に、一切衆生を撰取して共に同じく彼の安樂仏国に生ぜんと作願す」という部分に、一切外道の凡夫である衆生の浄土往生と、見仏の成就としての「往相」を見るのである。

最後に、回向門の功德である、園林遊戯地門について、出第五門の註釈を見たい。ここで、天親が利行満足章

において、

出の第五門とは、大慈悲を以て、一切の苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して生死の園、煩惱林の中に廻入し、神通に遊戯し教化地に至る。本願力の廻向を以ての故に、是れを出第五門と名づく。

『真聖全』一・二七七頁／『世親の浄土論』二〇五―二〇六頁・原漢文・傍線部筆者）と説く、出第五門の文中に示される「本願力」に曇鸞は着目し、

本願力と言〔ふ〕は、大菩薩法身の中に於〔て〕常に三昧に在〔り〕て種種の身、種種の神通、種種の説法を現することを示す。皆本願力を以〔て〕起せり。譬〔え〕ば、阿修羅の琴の鼓く者無しと雖〔も〕音曲自然なるが如し。是〔れ〕を教化地の第五の功德の相と名〔づ〕く。

『浄全』一・二五四頁・原漢文・傍線部筆者）と註釈する。ここで曇鸞は、天親の示す本願力の回向の主体である「菩薩」を「大菩薩」として押さえ直す。そして、「本願力」について『浄土論註』覈求其本釈に尋ねれば、『浄土論』の、

菩薩、入の四種の門をもって自利の行成就す。知る応し。菩薩、出の第五門の廻向をもって廻向利益他の行成就す。知る応し。菩薩、是の如く五門の行を修して、自利利他して、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得るが故に。

『真聖全』一・二七七頁／『世親の浄土論』二〇六頁・原漢文）という文を註釈し、

問〔うて〕曰〔く〕。何の因縁有〔り〕てか、速得成就阿耨多羅三藐三菩提と言〔う〕や。答〔えて〕曰〔く〕。論に言〔はく〕。五門の行を修して、自利利他成就するを以〔て〕の故に。然るに覈に其の本を求るに阿彌陀如来を増上縁とす。……凡〔そ〕是れ彼の浄土に生ずると及〔び〕彼の菩薩人天の所起の諸行とは、皆阿彌陀如来の本願力に縁るが故なり。何〔を〕以〔て〕か之〔れ〕を言〔う〕となれば、若〔し〕仏力に非〔ず〕んば四十八願便〔ち〕是れ徒に設ならむ。『浄全』一・二五五頁・原漢文・傍線部筆者）

と示している。これらのことから、曇鸞は「善男子善女人」が「五念門」の行を修して自利利他の成就を果たし、「阿耨多羅三藐三菩提」を得る、その根拠を、「阿弥陀如来の本願力」に見ていることが理解できる。つまり、曇鸞は、先の「園林遊戯地門」に示された、「大菩薩」が出第五門の功德を得るということをも、阿弥陀如来の「本願力」に縁るからであると領解するのである³²。

以上、曇鸞の回向思想を簡単に概観した。その内容を整理すれば、曇鸞は回向の主体を、文の当面上では、あくまでも浄土の菩薩の行として、根源的には阿弥陀如来の本願力に縁って成り立つ行であるとして明らかにしている。では、この回向思想が親鸞に至るとどのように展開されるのか。次節からは、天親・曇鸞の回向思想を受けた親鸞の回向思想を確認したい。

第二節 親鸞の回向観

第一項 如来回向の開頭

親鸞は、『教行信証』「教巻」冒頭において、

謹〔ん〕で浄土真宗を按ずるに二種の廻向有り。一には往相、二には還相なり。〔定本〕九頁・原漢文)

として、浄土真宗という仏道に二種の回向があることを顕示する。『教行信証』ではこの後、「往相の廻向に就〔い〕て、真実の教行信証有り³³。」として以下、「教巻」・「行巻」・「信巻」・「証巻」の四巻を通して、往相回向が明らかにされる。次いで還相回向は「証巻」の「二に還相の回向と言ふは、則ち是れ利他教化地の益なり³⁴。」から主題的に明らかにされる。このように、浄土真宗という仏道とは、この二種回向を根幹に成すものであることが理解できる。しかし、親鸞の回向の領解は天親・曇鸞の示す回向と同一ではない点には、注意が必要である。具体的には、天親が回向の主体を「善男子善女人」と領解すること、曇鸞が回向の主体を「浄土の

菩薩」と領解することと、相違する。

そこで、親鸞の回向思想について尋ねると、親鸞は、曇鸞の『浄土論註』起観生信中の回向に対する註釈の、云何が廻向する。一切の苦悩の衆生を捨てず、心に常に作願し、廻向するを首として大悲心を成就することを得「るが」故に。廻向に二種の相有り。一には往相、二には還相なり。往相とは、己が功德を以て一切の衆生に廻施して、共に彼の阿弥陀如来の安楽浄土に往生せんと作願するなり。還相とは彼の土に生じ已「り」て、奢摩他毘婆舍那を得て、方便力成就しぬれば、生死の稠林に廻入して、一切の衆生を教化して、共に仏道に向かふ。若「し」は往、若「し」は還、皆衆生を抜「き」て生死海を渡「せ」んが為なり。是の故に廻向為首得成就大悲心故言「う」。

〔浄全〕一・二三九―二四〇頁・原漢文・傍線部筆者)

という文において、

云何「が」廻向したまへる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、廻向を首として大悲心を成就「する」ことを得たまへるが故にとのたまえり。廻向に二種の相有り。一には往相、二には還相なり。往相は、己が功德を以て一切衆生に廻施したまひて、作願して共に彼の阿弥陀如来の安楽浄土に往生せしめたまふなり。還相は彼の土に生じ已りて、奢摩他毘婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に廻入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向「か」へしめたまふなり。若しは往・若しは還、皆衆生を抜「き」て生死海を渡せむが為に、とのたまへり。是の故に回向為首得成就大悲心故と言へりと。

〔翻刻篇〕二一〇頁・原漢文・傍線部筆者)

と敬語表現を付して訓むことによって、回向の主体を天親の示す「善男子善女人」や、曇鸞の示す「浄土の菩薩」から「法蔵菩薩」へと展開して理解していると考えられる。尊敬の対象が法蔵菩薩を示すことは、『入出二門偈頌文』（以下、『入出二門偈』）の、

菩薩は五種の門を入り出して、自利利他の行、成就したまへり。不可思議兆載劫に、漸次に五種の門を成就

したまへり。何等おか名〔づけ〕て五念門とすると。礼と讃と作願と観察と廻となり。

〔定親全〕二・漢文篇・一一四—一一五頁・原漢文・傍線部筆者）と述べられる文から領解できる。ここで「五念門」は、「不可思議兆載劫に漸次に五種の門を成就」されたものであると記される。「不可思議兆載劫」とは『大経』に、

時に彼の比丘、其の仏の所の、諸天・魔・梵・龍神八部大衆の中に於て、斯の弘誓を発し、此の願を建て已りて、一向に志を専〔ら〕にして、妙土を莊嚴す。修する所の仏国は、恢廓廣大にして、超勝独妙なり。建立常然にして、衰無く變無し。不可思議兆載永劫に於て、菩薩の無量の徳行を積植し、欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず。

〔真聖全〕一・一四—一五頁・原漢文・傍線部筆者）

と説かれるものであり、したがって『入出二門偈』の記述から、「五念門」を修する主体が法蔵菩薩であると領解できる。つまり、親鸞が『浄土論註』の回向の註釈の文に敬語表現を付すのは、その主体としての法蔵菩薩を示すことを意味するのである。

このような、親鸞による、回向主体の展開の根底には、親鸞独自の『浄土論』・『浄土論註』理解がある。親鸞は、『高僧和讃』曇鸞讃において、次のように曇鸞の功績を讃えている。

天親菩薩のみことをも 鸞師ときのべたまわずは

他力広大威徳の 心行いかでかさとらまし

〔定親全〕二・和讃篇・九一頁）

前節においても述べたが、ここに示されるように、天親の『浄土論』は曇鸞の『浄土論註』に依って見ることにより、「大乘の菩薩の仏道」から「他力の仏道」として開顕される。親鸞はこのように曇鸞の功績を仰ぐ。では、曇鸞の功績を讃える親鸞が、どうして曇鸞の示す回向の主体——「浄土の菩薩」——をそのまま受けず、法蔵菩薩として展開したのであろうか。この点を考える上で先に示した、曇鸞の回向思想を改めて確認したい。

曇鸞は、五念門の主体を不虛作住持功德積において、龍樹・天親という浄土に往生し見仏を果たした菩薩——

自身の師教の恩徳——として捉えていた。しかし、『浄土論註』巻末の覈求其本釈において、「彼の浄土に生
「ずる」と及「び」彼の菩薩人天の所起の諸行は皆阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり³⁵。」と述べることで、
その根拠を「阿弥陀如来の本願力」として捉え直す。親鸞はこの点に着目し、『浄土論』の五念門を『浄土論註』
に依って領解し直すのである。また、親鸞のこの回向の領解には、法然の下で『観経』を学んでいたことが影響
していると考えられる。周知の通り、法然は『観経』を、善導の『観経疏』の理解にしたがって、自力による仏
道を説いた經典としてではなく、『大経』に依って他力の仏道を示す經典と理解する。回向に関して言えば、
『選択本願念仏集』二行章に二行の得失を五番相對として挙げる箇所で、

第四に不回向回向対といふは、正助二行を修するは、縱令、別に回向を用ひざれども、自然に往生の業と成
る。故に『疏』の上の文（玄義分）に云く。「今此の観経の中の十の称仏は、即ち十願・十行有りて具足す。
云何が具足する。南無と言ふは、即ち是「れ」帰命なり、亦是発願回向の義なり。阿弥陀仏と言ふは、即ち
是「れ」其の行なり。斯の義を以ての故に、必ず往生を得」と、已上。次に回向といふは、雜行を修する者
は、必ず回向を用ふるの時、往生の因と成る。若し回向を用ひざるの時、往生の因と成らず。故に回向し
て生を得べしと雖もと云へる是「れ」なり。
〔真聖全〕一・九三六—九三七頁・原漢文）

と示す。ここで法然は正助二行を修するならば、衆生に関しては回向を用いることがなくとも、往生を得るとし
ている³⁶。そして、その根拠として、善導の『観経疏』における名号六字釈を引文し、念仏が阿弥陀の本願に
根拠する行であることを示す。親鸞は、この法然の理解を受け、それを展開させ、『教行信証』「行巻」におい
て、法然の『選択集』の「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本³⁷」の文と、総結三選の文を引文した後、

明「ら」かに知「り」ぬ、是「れ」凡聖自力の行に非ず。故に不回向の行と名「づく」るなり。大小聖人・
重軽悪人、皆同じく齊しく選択大宝海に帰して、念仏成仏す応し。

〔翻刻篇〕一〇六一—一〇七頁・原漢文・傍線部筆者）

と、自釈し、念仏を「不回向の行」という言葉で押さえる。このように念仏が「凡聖自力の行」でない故に、「不回向の行」であるということは、如来の回向の行であることを意味している。それは、親鸞の「廻向は本願の名号をもて十方の衆生にあたへたまふ御のり³⁸。」という言葉にも表れているであろう。

第二項 回向の二種相と二種の回向

「不回向」の語は、親鸞による如来の願心の推究である『教行信証』「信巻」三一問答、欲生釈において、次のように展開されている。

次に欲生と言「う」は、則「ち」是「れ」如来、諸有の群生を招喚したまふの勅命なり。即「ち」真実の信樂を以て欲生の体とするなり。誠には「れ」、大小・凡聖・定散・自力の回向に非ず。故に不回向と名「づく」るなり。然「る」に微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心無し、清淨の回向心無し。是の故に如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行「じ」たまふし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、回向心を首として、大悲心を成就「する」ことを得たまへるが故に。利他真実の欲生心を以て諸有海に廻施したまへり。欲生即「ち」是「れ」廻向心なり。斯れ則ち大悲心なるが故に、疑蓋雜

「わる」こと無し。

（『翻刻篇』二〇八―二〇九頁・原漢文・傍線部筆者）

いま親鸞は、『大経』の三心のうち「欲生」について自釈しているが、ここでも「不回向」は「自力の回向に非ず」として、「諸有の群生」「微塵界の有情」に根拠しない意であることが示される。そして、「回向心を首として大悲心を成就することを得たまへるが故に」と記され、「不回向」といわれる所以がここでは、如来の「回向心」として顕示される。この回向心を寺川俊昭は、「回向する願心」と押さえている³⁹。それは、「諸有の群生を招喚したまふの勅命」である「欲生」が「欲生即是廻向心」と顕されることから窺うことができる⁴⁰。つまり、親鸞はここで、「衆生の」不回向の成立を、「如来の」回向に根拠するものであることを示す。

「回向心を首として」と述べられるように、欲生とは、如来の衆生救済の根源的力用である。その「欲生」（回向心）の成就是、二種回向として実現することを、欲生積は明らかにしているのである。このことについては、後に欲生積の引文を含めて再度検討する。

ここまでの確認を通して、親鸞の回向思想を整理すれば、次のように考えられる。親鸞はまず、天親の「回向」を曇鸞の『浄土論註』に基づいて理解した。次にその主体を、善導・法然における『観経』の教えに立った回向理解にしたがって、衆生ではなく、阿弥陀如来因位の法蔵菩薩へと展開したのである。

さて、「信巻」欲生積では、先の自釈に続いて、以下のように引文が置かれる。

是を以て本願欲生心成就の文、経に言はく、至心廻向したまへり。彼の国に生（まれん）と願（ずれ）ば、即（ち）往生を得、不退転に住せむと。唯、五逆と誹謗正法とを除く、と。已上。又言はく、所有の善根廻向したまへるを愛樂して、無量寿国に生（まれん）と願ずれば、願に随（い）て皆生ぜしめ、不退転乃至無上正等菩提を得むと。五無間、誹謗正法及（び）謗聖者を除く、と。已上。

（『翻刻篇』二〇九頁・原漢文・傍線部筆者）

ここで親鸞は、「是以」と文章を改め⁴¹、「本願欲生心成就の文」として『大経』第十八願成就文の後半部分、並びに、『大宝積経』第五会、卷一七・卷一八（以下、『如来会』）の成就文の後半部分を再び引文する⁴²。そして、続けて、

浄土論〔に〕曰〔わく〕、云何〔が〕廻向したまへる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく、廻向を首として大悲心を成就〔する〕ことを得たまへるが故にとのたまへり。廻向に二種の相有り。一には往相、二には還相なり。往相は、己が功徳を以て一切衆生に廻向したまひて、作願して共に彼の阿弥陀如来の安樂浄土に往生せしめたまふなり。還相は彼の土に生じ已りて、奢摩他毘婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に廻入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向〔か〕へしめたまふなり。若しは往・若し

は還、皆衆生を抜〔き〕て生死海を渡せむが為に、とのたまへり。是の故に回向為首得成就大悲心故と言へり。と。已上

〔翻刻篇〕二〇九―二一〇頁・原漢文・傍線部筆者)

と、『浄土論註』下巻の起観生信章から回向門の引文が置かれる。先に述べたように、親鸞は回向門の主体を、「善男子善女人」や「浄土の菩薩」ではなく、法蔵菩薩として顕示する。それは、この『論註』起観生信章の引文に先立つ自釈において、「是の故に如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行〔じ〕たまふし時」と述べられること。起観生信章の引文、直前に『大経』と『如来会』の引文が置かれることから明らかである。つまり、親鸞は、この回向における「二種相」を、敬語表現を用いて「法蔵菩薩の示す二種相」として表わすのである。

伝統的には、回向と相について、回向は如来を主体とし、相は衆生を主体とする⁴³と領解されるが、このような親鸞の訓読に鑑みれば、往還二種の相についても主体が如来にあると領解すべきではないか。もちろん、往相を〔往生浄土の相〕、還相を〔還来穢国の相〕とすれば、その「相」は衆生の上に見られるであろう。しかし、親鸞自身が曇鸞の示す「二種相」について、そのように直接定義していないことを考えれば、

親鸞の示す往相〔衆生の「往生浄土する」相〕曇鸞の示す「往相」の内容

親鸞の示す還相〔衆生の「還来穢国する」相〕曇鸞の示す「還相」の内容

とはならず、往相還相について、すぐに「衆生の相」と領解することはできない⁴⁴。むしろ、親鸞が曇鸞の〔回向の二種相〕を「二種の回向」として明らかにする所以はここにあると考えられる⁴⁵。換言すれば、親鸞は曇鸞の示す「往相」・「還相」を、まずは如来を主体とする回向の内実として、法蔵菩薩の「二種相」と領解したということである。それは、『高僧和讃』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

〔定親全〕二・和讃篇・九三頁)

と詠われることから知る事ができる。この「往相還相」の語には、「わうさうはこれよりわうしやうせさせむとおほしめすゑかうなり⁴⁶。」「くゑんさうはしやうとにまいりはてはふけんのふるまいをせさせてしゆしやうりやくせせんとゑかうしたまへるなり⁴⁷。」と左訓される。「往相還相」が衆生の「相」であるならば左訓にもそのような表現があるべきであろう。しかし、敬語表現が用いられる左訓の記述から、「往相」は、衆生に「これより往生せさせむと思し召す」「回向」（如来の「相」）であり、「還相」は、衆生に「浄土に参り、はては普賢の振る舞いをせさせて、衆生利益せさせん」としてはたらいっている「回向」（如来の「相」）であると領解できる⁴⁸。「往相」、「還相」の左訓として「ゑかう」の語があることに十分留意する必要があるであろう。

『論註』の引文は次のように続く。

又云「わ」く、淨入願心は、論に曰く、又向に觀察莊嚴仏土功德成就・莊嚴仏功德成就・莊嚴菩薩功德成就を説きつ。此の三種の成就是、願心の莊嚴したまへるなりと、知る応しといへりと。応知「と」は、此の三種の莊嚴成就是、本四十八願等の清淨の願心の莊嚴したまふ所なるに由て、因淨なるが故に果淨なり、因無くして他の因の有「る」には非「ざる」なりと知る応しとなりと、已上。又、論「に」曰「く」、出第五門「と」は、大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示して、生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し教化地に至る。本願力の回向を以ての故に。是「れ」を出第五門と名「づ」くとのたまへりと、已上

（『翻刻篇』二一〇—二一二頁・原漢文・傍線部筆者）

ここには、まず『論註』下巻の淨入願心の文が置かれているが、どのような意図があつて、この文が引文されるのであろうか。ここでは、仏土・仏・菩薩という三種の莊嚴功德の成就が、如来の「願心」に根拠することが示されている。前の文脈を考慮すれば、法蔵菩薩の回向の「往相」が、「己が功德を以て一切衆生に廻施したまひて、作願して共に彼の阿彌陀如来の安樂浄土に往生せしめたまふ」相として述べられていた。この往相には、阿

弥陀如来の因位である、法蔵菩薩が、自身の果位としての阿弥陀如来の安樂浄土に往生する、という一見矛盾する内容が述べられている。しかし、この浄入願心の文に窺えるように、阿弥陀如来の「安樂浄土」とは、法蔵菩薩自身の「願心」の莊嚴したまへる三種莊嚴にほかならない。それは法蔵菩薩の「功德」であり、「作願」そのものである。つまり、浄入願心の文は、往相回向の内実を明らかにしていると理解できる⁴⁹。次に出第五門の文であるが、親鸞は『浄土三経往生文類』（以下、『三経往生文類』）において、「二に、還相の回向といふは、『浄土論』に曰はく、「以ニ本願力回向一故、是名ニ出第五門一。」これは還相の廻向なり⁵⁰。」と述べる。また『如来二種回向文』においても同様の表現がみられる⁵¹。これらの文から、『論註』の出第五門の文が、還相回向の証文であることは明らかである。しかし、欲生釈における出第五門の引文には、先の浄入願心の文とは異なり、主体を表わす敬語表現がとられない。もし、出第五門の引文が、還相回向の内容であるならば、浄入願心の文と同様に、行為をあらわす動詞に敬語表現がとられるはずである。にもかかわらず、親鸞が、ここで出第五門の文に敬語を付さないのは、どうしてであろうか。

そこで、いま示した『三経往生文類』と、同様の表現のみられる『如来二種回向文』の記述とを考慮すれば、親鸞は「以本願力回向故、是名出第五門」と明らかにされるように、「出第五門」の内実を還相回向としているのではないかと考えることができる⁵²。つまり、出第五門にあらわされる「大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示して、生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し教化地に至る」という行為は、如来の還相回向が、この現実に信心を獲た衆生を通してはたらくことを示しているのではないかということである。ここに「還相」の「重層的構造」（法蔵菩薩の「還相」と、そのことによって実現される衆生における「還相」）を考える必要性が顕在化するのである。

いま一度整理すれば、欲生釈では、還相回向について、法蔵菩薩の「還相」によって、その「相」が衆生の上にあらわれることが示されていると考えられる。このとき、往相回向を明らかにする浄入願心の文においては、

「願心莊嚴」ということが説かれているが、衆生が浄土に往生する相というような記述はみられない。このことから、あくまでも、欲生積の主題は、衆生にあるのではなく、如来を主体とする二種回向そのものはたらしきを明らかにすることにあると考えられる。換言すれば、欲生積では、一貫して、如来を視点とする回向が、親鸞によつて明らかにされるといふことである。よつて、法蔵菩薩の「還相」——「彼の土に生じ已りて、奢摩他毘婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に廻入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向「か」」 わせるはたらしき——とは、現実の衆生の上に「還相」——「大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示して、生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し教化地に至る」という行為——として実現する、という領解が嚴密であろう。衆生の上にあらわされる「還相」（衆生を視点とする還相）を主題とする問題は、「証卷」還相回向積で展開されていくと考えられるため、本論第三章以降に検討する。

欲生積では、『論註』の引文に続けて、次の善導の『觀經疏』の回向發願心積が置かれる。

光明寺の和尚の云「わ」く、又回向發願して生「ま」るる者は、必ず決定真実心の中に回向したまへる願を須みて、得生の想を作す。此の心深く信ぜること、金剛の若くなるに由て、一切の異見異学別解別行の人等の為に動乱破壊せられず。唯、是「れ」決定して一心に捉て、正直に進「み」て、彼の人の語を聞「く」ことを得ざれ。即「ち」進退の心有「り」て怯弱を生じ、回顧すれば、道に落「ち」て即「ち」往生の大益を失するなり、と。已上

〔翻刻篇〕二一一—二一二頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者）

この回向發願心積の文は、「信卷」において、三一問答の前に既に引文されるが、いま親鸞は「欲生」を明らかにする文脈の中で再び引文する。よつて、ここでは、これまで明らかにされてきた如来の二種回向が、衆生に願生心を実現することを明かす証文として領解すべきであろう。そのことは、坂東本において、「得生の想を作せ」という訓みから、「得生の想を作す」と、訓読が改められている⁵³。ことから窺うことができる。「真実」「清浄」なる回向心をもたない、「微塵界の有情」たる我々に、我が国に生まれんと欲へという「回向心」がは

たらくことで、「得生の想」という願生心が、衆生の質を問わず実現するのである。このように、欲生積においては、如来の回向が、法蔵菩薩を主体とする「二種相」として一貫して明らかにされると領解できるのである。

小 結

ここまで、回向について、天親、曇鸞、親鸞の思想にそれぞれ尋ねた。天親においては、回向は「善男子善女人」を主体とする五念門行として領解されていた。曇鸞に至ると、その主体は、阿弥陀如来の本願力を根拠としつつも、「浄土の菩薩」と示されていた。そのことは、曇鸞が、回向を「浄土」を基点とする「二種相」として明らかとすることから領解できる。この二師の領解を受容し、展開させたところに親鸞の回向思想がある。そこでの独自性は、本文において確かめたように、回向の主体を「善男子善女人」・「浄土の菩薩」として捉えるのではなく、如来として明らかにすること、そして、その如来二種の回向の内実を、法蔵菩薩の「往相」・「還相」という「二種相」として示すことにあった。

しかし、どうして、親鸞は、『論註』に顕示される〈回向の二種相〉をこのように法蔵菩薩の「相」として訓まなければならなかったのであろうか。かかる問題は、還相回向の問題を考えることで明らかになると思われる。そのため、この二つの大きな特徴を念頭に置き、『教行信証』「証卷」を中心に、親鸞の還相回向観の考察へと進みたい。

註

¹⁶ 原語は「変化」「変更」「成熟」「発展」などを意味する。また唯識の教理においては「転変」「能変」などと訳される重要な術語となった。(『岩波 仏教辞典』第二版・八七頁「廻向」の項参照)

¹⁷ 『新版 仏教学辞典』三八頁「廻向」の項参照。尚、藤本晃の、(『パーリ註釈文獻にみられる「pattidana」は「功德を施与すること・功德の施与」などと訳され、自己の善業によって生じた功德を何らかの仕方では者に施与すること、即ち「功德の廻向」と同義であると理解されてきた。』(『pattidana (福德の施与)について』九三四頁・括弧内筆者)

との記述にあるように、原始仏教においても、回向と同義の思想はみられたと考えられている。

¹⁸ 『梶山雄一著作集』六・三四〇頁参照。

¹⁹ 『梶山雄一著作集』六・三四六頁

²⁰ 『梶山雄一著作集』六・三四〇頁

²¹ 『梶山雄一著作集』六・三四二頁

²² 『梶山雄一著作集』六・三四二頁

²³ 本論で参照している『真聖全』の訓読は、親鸞の訓読に依るものである。よって、ここでは出典については便宜上、『真聖全』／『世親の浄土論』の形で示す。

²⁴ ところで、この「五念門」という教義に対する先学の理解は現在においても様ではない。たとえば、山口益は、天親の『浄土論』に展開される行道体系を、「大乘仏教としての瑜伽唯識仏教の行道のそれであった」

(『世親の浄土論』一八六頁)と指摘し、「五念門」が天親当時の瑜伽唯識思想を背景とする特徴を持つと領解する。尚、この山口益『世親の浄土論』に対しては、大竹晋によって次の三点の批判がなされている。

① 菩提流支訳の語彙や構文に注意を払わないこと。

② 浄土真宗の宗学から自由でないこと。

③ インド仏教の任意の教理を『無量寿経優婆提舍願生偈』のうちに恣意的に読み込んでいること。

(『無量寿経優婆提舍願生偈』解題)・『新国訳大蔵経 法華経無量寿経論他』三〇六―三〇七頁参照)ただし、本論において参照した内容について、直接的な批判がなされるわけではないため、ここでは批判があるというを紹介するに留めておく。

また「五念門」が瑜伽行思想にもとづくものであるという見解は、山口の他にも、武内紹晃「世親——唯識思想と浄土論——」、幡谷明『浄土論註』、大竹晋『無量寿経優婆提舍願生偈』解題」などの説に共通している。ただし、その起源については、『十地経論』、『大乘莊嚴経論』述求品、『大乘莊嚴経論』教授品、など、各説

によって異なる。

²⁵曇鸞の『浄土論註』が、『浄土論』の註釈書でありながらも、そのまま受容されなかったか理由については、曇鸞在世時の北魏仏教に関する幡谷明の次の指摘が参考になる。

北魏仏教は、普通四九三年に行なわれた孝文帝の洛陽遷都を基点として、大きく前後二期に分けられる。すなわち、前記（A.D.三九八―四九三）の北魏仏教は、大同を首都とした時代の仏教であり、長安を中心とする鳩摩羅什（A.D.三五〇―四〇一）訳出の般若中観系の諸経典を中心とした仏教と、北涼を中心とする曇無讖（A.D.三八五―四三三）伝来の仏性系の諸経論を中心とした仏教が行なわれていた時代を指す。それに対して後期（A.D.四九三―五三五）の北魏仏教は、いうまでもなく洛陽を中心とした時代の仏教であり、菩提流支・真谛三蔵等によって伝来訳出せられた、無著・世親を中心とする瑜伽唯識思想および如来蔵思想に関する諸経論を中心として、仏教が学ばれた時代をいう。かかる北魏仏教の展開は、そのまま曇鸞教学の思想的展開過程を表わすものであるが、中でも曇鸞の思想的基盤となったのは、前期における羅什系の般若中観の教学であつたことは明らかであり、晩年に至つて菩提流支との邂逅により世親の教学にも触れられたが、それは世親の釈経論に限られたようであつて、瑜伽唯識思想について究められた形跡はどこにも見当たらない。

曇鸞の問題意識を確認するためには、幡谷が述べているように、当時の北魏仏教の状況をも踏まて検討すべき必要があるが、紙幅の都合上、ここでは参照するに留める。

²⁶ここでは、曇鸞における回向を考へるために、義山校本『浄土論註』の訓読を参照する。

²⁷『浄全』一・二三五頁・原漢文

²⁸『浄全』一・二三五頁・原漢文

²⁹『浄土論註』を理解する際に問題となるのが、『論註』をどのような視点で読むのか」というものである。天親の『浄土論』は、大乘菩薩道の論書としての性格を有する書物である。しかし、曇鸞は、一切外道の凡夫のための仏道を明らかにするという撰述意図を以て、『浄土論』を註釈する。したがって、誤解を恐れずに言えば、『論註』には、

- (1) 大乘菩薩道の論書としての『浄土論』を一切外道の凡夫のために（その意味内容を）註釈したもの
- (2) 大乘菩薩道の論書としての『浄土論』を一切外道の凡夫のための仏道を明らかにするために註釈したもの

という二つの視点が存在し、どちらの視点に立つかによって、いかにその思想を領解するのかが異なってくるのである。この問題について、延塚知道は以下のように指摘する。

『浄土論』は大乘菩薩道の論である。したがって、その註釈である『論註』も、インドの大乘仏教の視点で

読めば、菩薩道の論書と読むことも可能である。そこが『論註』の実に読みにくい難解な書である所以である。要するに読む者の視点が定まっていなければ、凡夫の仏道の論書なのか、菩薩道の論書なのか、いつもぶれていくことになる。菩薩道の論書として読めば、廻向は菩薩道の実践行として領解されるし、凡夫の仏道の論書として読めば、廻向は、如来の本願力を根拠として凡夫に成り立つ行信と領解しなければならなくなる。その見定めが明確でないところに、私は親鸞の回向の了解についての混乱があると確信している。

このように、二つの視点を持つ論註であるが、本文でも言及したように、本論は(2)の視点に立って『論註』を理解するものである。

³⁰ 本文には「二十四」とあるが、『論註』本文において觀察門の註釈が「何等世界無 仏法功德宝 我願皆往生 示仏法如仏」の第二十三行まで述べられることから、第三行から二十一行にわたって、という意を示す「二十一」の誤りであると考えられる。尚、『論註』の刊本のうち、該当部分が、「二十四」となっているものは、本文で引用した義山校本『浄土論註』のほかに、本派本願寺蔵版『七祖聖教』所収の『浄土論註』（表記は「廿四行」）であり、両本はどちらも江戸期の刊本である。対して、本派本願寺蔵鎌倉時代刊本（親鸞聖人加点本）、高野山寶寿院蔵鎌倉時代書写本、山口県常満寺蔵室町時代刊本の三本は、「廿一行」となっている。

³¹ 『浄全』一・二三九頁・原漢文

³² 存覚（一二九〇—一三七三）は『六要鈔』において、『教行信証』「行巻」所引の『浄土論註』園林遊戯地門の文の「本願力」について、

「本願力」とは問（う）。是（れ）如来の本願力を指（す）か。將、行者の本願力を指（す）か。答（う）。
願説には先づ行者の本願力を指す、然（り）と雖（も）自利利他成就、偏（に）如来の本願力に依（る）が
故に、功を推して本に帰すれば、只、是（れ）仏力なり。

と述べている。『六要鈔』は、『浄土論註』に対する直接の解釈ではないが、本文で検討した覈求其本釈の文脈を考慮すれば、この存覚の指摘は、親鸞が看取した曇鸞の意図を示すものであると考えられる。

³³ 『定本』九頁・原漢文

³⁴ 『翻刻篇』三四一頁・原漢文

³⁵ 『真聖全』一・三四七頁・原漢文

³⁶ 『三部経大意』には、次のような記述がみられる。

弥陀如来ハ因位ノ時（トキ）、専ラ我（カ）名ノ念セム者ヲ迎ムト誓給ヒテ、兆載永劫ノ修行ヲ衆生ニ回向シ給。

『三部経大意』については、書誌学的な問題があることに留意する必要があるが、『選択集』における不回向の

記述との一貫性が見て取れる。このような、いわば、法然における如来回向の芽——行者の不回向——が、親鸞に至ることで、如来二種の回向として開かれていくのである。親鸞の回向理解は法然門下での学びを受けて、その主体を如来（ないし法蔵菩薩）へ展開させたことが考えられる。

³⁷ 『翻刻篇』一〇五頁

³⁸ 『定親全』三・和文篇・一二七頁

³⁹ 『寺川俊昭選集』第七卷所収『親鸞の信のダイナミクス』第二章参照。

⁴⁰ 先学の中には、この「回向心」について衆生に与えられる心と領解するものがある。しかし、親鸞は『尊号真像銘文』において、「欲生我国」といふは、他力の至心信樂のこゝろをもて安樂浄土に生まれむとおもへとなり」（『定親全』三・和文篇七四頁）と述べている。ここからも「欲生」が如来の「浄土に生まれよ」という呼びかけであることが窺える。そして「欲生」が「廻向心」であることを考慮すれば、「安樂浄土に生まれむとおもへ」という心は如来の「廻向心」であると領解できるであろう。

⁴¹ 安富信哉は「是以」の語について、

まず「是を以て」の文頭の語が注意される。「是以」は仏意釈では、

虚仮諂偽にして真実の信無し。是を以て如来（至心釈）

あるいは、

法爾として真実の信樂無し。是を以て無上功德（信樂釈）

というように用いられる。すなわち「是以」は、文前の衆生の相から、願心の相への転回となる語である。ただ、『教行信証』の他の箇所を見ると、

是を以て如来の本願を説きて経の宗致とす。

『教行信証』「教卷」・『定本』九頁 『聖典』一五二頁

とあるように、一連の流れを受けてそこにおける結論を、とくに強調したい意をもって述べるときに、「是以」という語を用いている。「是を以て本願欲生心願成就の文」といわれるのは、三心釈そのものの強調点がこの欲生心成就文にあるからだといえないだろうか。『真実信の開頭』二三九―二四〇頁

と述べ、三心釈の結論として、欲生心成就の文を強調する意があるという見解を示している。

⁴²

『大経』第十八願成就文と『如来会』願成就文の前半部分は、「信卷」三一問答仏意釈中の信樂釈において、本願信心の願成就の文、経に言はく、諸有の衆生、其の名号を聞〔き〕て信心歡喜せむこと、乃至一念せむと。已上 又言はく、他方仏国の所有の衆生、無量寿如来の名号を聞〔き〕て、能く一念の淨信を發して歡喜せむ、と。已上

と、「本願信心の願成就の文」として引文される。これについて、廣瀬晃は、

『翻刻篇』一九七頁・原漢文

すでに親鸞は「至心信樂之願」（教行信証・信巻・『真蹟集成一』一五八頁）という願名を以て、第十八願、すなわち選択本願の願名を代表せしめていた。そのかぎり、本来、この願成就文のすべてが「本願信心の願成就の文」であることは言うまでもないことである。それにもかかわらず親鸞は、それを二分して明らかにしようとした。しかし、二分したということは、決して単に二つの成就があるということではない。あくまでも「本願信心の願」の成就の至奥に、その根源的事実として「本願の欲生心成就」を確認したのである。すなわち「本願信心の願」の成就是、「本願の欲生心」の成就を根源的事実としているということである。ということは、とりもなおさず、「至心廻向」と「唯除五逆誹謗正法」とのうえに、欲生心成就の深意を領かれたことを物語るものである。

と述べる。廣瀬のいうように、親鸞は「至心廻向」と「唯除五逆誹謗正法」に「欲生心」の成就を見た上で、それを「本願信心の願成就」を成立させる「根源的事実」として明らかにしたと考えられる。

⁴³ たとえば、香月院深励（『集成』一・二四三頁）など。尚、内容については、本論の序を参照。

⁴⁴ 親鸞の示す「往相」「還相」を如来の上に見るべきであるという見解は、寺川俊昭を始めとして、安富信哉、本多弘之も示している。たとえば、寺川は、

もし伝統的用語を用いて語るならば、往還の廻向は如来の分齊であり、教行信証は衆生の分齊といふべきである。通説は廻向を如来の分齊とし、往相、還相を衆生の分齊とするのであるけれども、それは親鸞の見解とはいいいにくい。

（『真宗の大綱』四三頁）

と述べて、「往還の廻向」を「如来の分齊」として領解する。

⁴⁵ 安富信哉は、伝統的な解釈について、親鸞の『三経往生文類』や『高僧和讃』曇鸞讚における「如来二種の廻向」「弥陀の廻向」という表現に着目し、「宗学の伝統的な二種廻向の理解と親鸞のこれらの表現との間には、微妙に齟齬があるように思われる」（『真実信の開顕』二四六頁）と述べる。そして、

生死罪濁の群萌といわれる凡夫に信心が發起するのは、凡夫の分別心によるのではなく、煩惱を突破して呼びかけてくる「招喚したまう勅命」による。欲生心とは、「我が国に生まれんと欲え」という願心の呼びかけである。その呼びかけに、親鸞は、凡夫の雑心が一切介入することのできない大悲廻向のはたらきを窺ったのである。ここに、欲生心を積ずるについて、「証巻」半ばより主題となる還相廻向に先立って、二種廻向の文を引いた意図があったのではなからうか。

（『真実信の開顕』二四七頁）

と述べて、往相廻向の文脈において、回向門における還相の文が引文される理由を示す。安富の見解にもあるように、「欲生」とは「大悲廻向のはたらき」なる「願心の呼びかけ」である。よって、ここでの（回向の二種相）を示す文は法蔵菩薩の願心の内実として示されていると受けとめられるのである。

⁴ 『定親全』二・和讃篇・九三頁・傍点筆者

⁴ 『定親全』二・和讃篇・九三頁・傍点筆者

⁴ 本文において、それぞれの左訓に当てた漢字、および、句読点は、名畑應順校注『親鸞和讃集』を参照した。ただし、還相に対する左訓の「しやうとにまいりはてはふけんのふるまいをせさせて」という箇所について、名畑は「浄土に参り、果ては普賢の振舞ひをせさせて」（『親鸞和讃集』九九頁・傍線部筆者）と注釈しているが、「はては」という表現に対して、「果ては」と漢字を当てることには注意が必要であらう。なぜなら、本論でも述べるように、親鸞において浄土往生とは単に時間的概念のうちに成立するものではないからである。よって、ここでは、その意味を限定しないために敢えて平仮名のまま示すこととした。

⁴ 先学の見解において、欲生積における浄入願心の文が往相回向を明らかにし、出第五門の文が還相回向を明らかにする、と示すものは多くある。たとえば、金子大榮（一八八一—一九七六）は『教行信証講読』において、次のように述べている。

かくして如来の廻向心には、往相還相の二種の相を具ふ。而してその廻向心は即ち大悲の願心である。これに依りて次いで「浄入願心」と「出第五門」の論文が引用せられた。前者は往相廻向の願心成就なることを願はし、後者は還相廻向の本願力なることを彰はすもの如くである。浄入願心の論文に於ける仏土と仏と菩薩との三種の莊嚴は、以て彼岸の浄土の功德を成就するものである。その功德は「本と四十八願等の清浄の願心の莊嚴したまふところ」といふ。しかもその四十八願は、所詮「我が国に生まれむと欲へ」の願心を展開せるものに外ならぬ。されば浄土を莊嚴するものは、欲生我國の願心である。願心深重なるが故に、浄土の莊嚴はまた無辺である。誠に仏土と仏と菩薩との三種の功德も、欲生我國の願心に帰入する。仏と仏土とは「我が国」であり、菩薩は其所に生まれたるものである。而してその菩薩はやがて還相の大悲を行ずるのである。〔金子大榮著作集』七・二一一頁〕

⁵ 『定親全』三・和文篇・二七頁

⁵ 『定親全』三・和文篇・二一九—二二〇頁

⁵ 『如来二種回向文』における、

二に、還相回向といふは、『浄土論』に曰はく、「以ニ本願力回向一故、是名ニ出第五門一。」これはこれ還相の廻向なり。〔定親全』三・和文篇・二一九—二二〇頁〕

という記述には、文中の「出第五門」の語に、「これはこれごねむものうちにゑかうもんなり。これはみだによらいのりたのゑかうなり」と左訓されている。「出第五門」自体が利他の回向を願すことはいまでもない。筆者が主張するのは、「出第五門の文に願される、如来の還相回向というはたらきが、現実において現れるとき、衆生というかたちを通して実現する、ということである。したがって、如来の還相回向によって、衆生の「還相」が、衆生に根拠して成立することを主張するものではない。

⁵ 『翻刻篇』二一二頁参照。

第二章 還相回向開頭の意義

緒言

前章までに確認した通り、親鸞において回向とは法蔵菩薩を主体とする衆生救済の根源的力用であり、「本願の名号をもて十方の衆生にあたえたまふ御のり⁵⁴」である。よって、その回向が衆生の上にはたらくときは、親鸞の顕示する二種の回向も、同時にはたらくと考えるべきであろう。それは、親鸞が回向の恩徳を、

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 (『正像末和讃』・『定親全』二・和讃篇・一八二頁)

と詠う所以である。したがって、親鸞の還相回向観を考える際にも、往相回向観との関わりの中で論じる必要がある。ただし、前述の通り、往相回向は『教行信証』において、「教巻」から「証巻」にわたって顕示されている。いまは、その一々を確認するというよりも、衆生の上に二種回向が、いかに成就しているのか、という視点に基づいて、「証巻」を中心に考察を行いたい。「証巻」は、「教」・「行」・「証」の仏道体系をもつてすれば真実の「証」、いわば、至るべきさとの境地が説かれる巻である。しかしながら、その内容を窺えば、前半には往相回向の証果として、衆生の上に実現する「必至滅度」の内実が、『大経』と『如来会』、『浄土論』・『浄土論註』、そして『安樂集』・『観経疏』の引文において、「住正定聚」を通して明らかにされる。後半では、還相回向という、如来の利他のはたらきとして、「必至滅度」の内実が、『浄土論』・『浄土論註』の引文を通して明かされている。このように、「証巻」は『教行信証』において、唯一、往相回向と還相回向が、同時に主題とされる巻であると考えられる。よって、本論においては、「証巻」の文脈を追う形で考察を行う。

第一節 顕真実証

第一項 標拳の文

まず、「証卷」の次の二つの標拳の文を確認したい。

必至滅度之願

難思議往生

〔翻刻篇〕三三〇頁

「証卷」には、このように二つの標拳の文が掲げられるのであるが、注意する必要があるのは、その記され方である。そこで、『教行信証』の他の巻と比較すると、「行卷」には、

諸仏称名之願

浄土真実之行
選択本願之行

〔翻刻篇〕一六頁

として「浄土真実之行」・「選択本願之行」という二つの語が、「諸仏称名之願」の細註として記されている。次に、「信卷」には、

至心信樂之願 正定聚之機

〔翻刻篇〕一五〇頁

と、「正定聚之機」の語が「至心信樂之願」の細註の形で記されている。また、「真仏土卷」は、

光明無量之願

壽命無量之願

〔翻刻篇〕三九〇頁

と、「光明無量之願」と「壽命無量之願」という二つの語が併記される形で記される。そして、最後に「化身土卷」を見れば、

至心発願之願

無量寿仏觀經之意
邪定聚之機

邪定聚之機
双樹林下往生

至心回向之願

阿彌陀經之意也
不定聚之機

不定聚之機
難思往生

〔翻刻篇〕四六四頁

と、「至心発願之願」に対して「無量寿仏觀經之意」、「至心回向之願」に対して「阿彌陀經之意」と朱で書

かれる。また、「至心発願之願」の下に「邪定聚之機 双樹林下往生」と細註が施され、「至心回向之願」の下には、「不定聚之機 難思議往生」と細註が施される。これらの標挙の文の記され方から、「証卷」に立ち返れば、「必至滅之願」と「難思議往生」は、併記される形で挙げられており、「難思議往生」は「必至滅度之願」の内容を示す、というよりも、むしろ、「証卷」がこれら二つの文を明らかにする巻であると理解できる。したがって、「証卷」の大きな主題である「還相回向」は、「必至滅度之願」と「難思議往生」の内容として顕示されるところであると考えられるであろう。

第二項 発端の言

「証卷」本文は次の文に始まる。

謹〔ん〕で眞実証を顕さば、則〔ち〕是〔れ〕利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり。即〔ち〕是〔れ〕必至滅度の願於り出〔で〕たり。亦証大涅槃の願と名〔づく〕るなり。然〔る〕に煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するが故に、必〔ず〕滅度に至る。必〔ず〕滅度至るは、即〔ち〕是〔れ〕常樂なり。常樂は即〔ち〕是〔れ〕畢竟寂滅なり。寂滅は即〔ち〕是〔れ〕無上涅槃なり。無上涅槃は即〔ち〕是〔れ〕無為法身なり。無為法身は即〔ち〕是〔れ〕実相なり。実相は即〔ち〕是〔れ〕法性なり。法性は即〔ち〕是〔れ〕眞如なり。眞如は即〔ち〕是〔れ〕一如なり。然〔れ〕ば弥陀如来は如従り来生して、報応化種種の身を示し現〔わ〕したまふなり。

〔翻刻篇〕三三一—三三二頁・原漢文)

この文は「眞実証」を明かす一段であるが、ここでは「眞実証」が「謹顕」の語を以て明らかにされる点に注目したい。というのも、『教行信証』の他の巻の「発端の言」⁵⁵」に注目すれば、

謹按浄土眞宗

(「教卷」・『定本』九頁・傍線部筆者)

謹按往相廻向有大行有大信

(「行卷」・『翻刻篇』一六頁・傍線部筆者)

謹按往相廻向有大信

(「信卷」・『翻刻篇』一五一頁・傍線部筆者)

謹按真仏土

(「真仏土卷」・『翻刻篇』三九一頁・傍線部筆者)

謹顕化身土

(「化身土卷」・『翻刻篇』四六五頁・傍線部筆者)

とそれぞれ著されている。「証卷」の「発端の言」に照らし合わせれば、同じ「謹顕」の語が用いられるのは

「化身土卷」のみである。また、往相廻向を明かす文脈の中で、「証卷」の「真実証」の語のみ、「按往相廻向」

の語を伴わず、「顕」の字で明らかにされていることが窺える。この点について、安田理深(一九〇〇—一九八

二)は、

(「謹顕真実証」が「直接的な表現」であることを指摘し) もちろん証といっても往相廻向ではあるが、

そもそも往相廻向の証とは、体は行信に違いないのである。往相廻向は行信に於て代表されているものである。よって証といっても、総じては行、別しては信に包まれる。信に直接しているのである。信と並んで別

に証があるのでない。むしろ信と一体である。信を開いたものである。本来なかつたものをあらためて表すのでなく、直接的に表現されているのは往相廻向の大信として、すでに本来あつたものをいまさらに表して

きたという関係にあるのである。(『教行信証証卷聴記』一・二頁・括弧内筆者)

と述べ、「謹顕真実証」とは「往相廻向の大信」に、「すでに本来あつたものをいまさらに表す意を示す文であると指摘する。安田の指摘から考えれば、親鸞は、衆生が自身の修道の末に、至るべき境地としての「証」と区別して「真実証」と表わし、それを「謹顕」の言で押さえたと考えられる⁵⁶。

では、その「真実証」とはいかなるものであろうか。既に確認したように、「真実証」は「利他円満の妙位」であり、「無上涅槃の極果」であると押さえられている。この「利他円満の妙位」について、先学は『文類聚鈔』と比較し、検討を行っている。それは、『文類聚鈔』が「行」・「信」・「証」をそれぞれ、

行と言ふは則ち利他円満の不行なり。

〔定親全〕二・漢文篇・一三二頁・原漢文

浄心と言ふは則ち利他深広の信心なり。

〔定親全〕二・漢文篇・一三四頁・原漢文

証と言ふは則ち利他円満の妙果なり。

〔定親全〕二・漢文篇・一三五頁・原漢文

と顕示することに依るものである。確かに『文類聚鈔』に明らかにされるように、「証卷」における「利他円満の妙位」は、「利他円満の不行」、「利他深広の信心」に対応したものであろう。しかし、『文類聚鈔』では

「証と言ふは則ち利他円満の妙果なり」と示されており、それが「証卷」の「謹（ん）」で眞実証を顕さば則

「ち」是「れ」利他円満の妙位」という表現と、直接に対応するかは考えなければならない。「証」と示す際には「妙果」と表現し、「眞実証」と示す際には「妙位」と表現するのである。この相違について、鍵主良敬は、

〔『文類聚鈔』では「利他円満妙果」となっていることを受けて）「位」にこだわる必要はないともいえます。しかし、いかなる固定化をも許さない極果の位相が「妙位」であるとすれば、単なる用語の違いとはいえなくなるようにも思われます。そして、その妙位に対応するものとして「三定聚」があるとしみますと、それらの課題の示唆しているところは十分注目に値することになります。

〔『無上涅槃の妙果』四頁・括弧内筆者）

と述べている。鍵主の指摘にあるように、「妙位」という語を、単に「妙果」と同じと領解すべきではないと思われる。また、『教行信証』と、『文類聚鈔』の撰述意図の相違も考慮する必要がある。

そもそも、「眞実証」を顕す「利他円満の妙位」と、「無上涅槃の極果」については、これらの文言が、「利他円満の妙位」無上涅槃の極果」であるという領解と、「利他円満の妙位」と「無上涅槃の極果」を二義とする領解とがある⁵⁷。本論においては、二つの語が記されるということから、「眞実証」の二側面として、それぞれに独立する意があると考えたい⁵⁸。その上で、「利他円満の妙位」と「無上涅槃の極果」とが、いかなる意味を持つかについては、「証卷」の本文を踏まえて検討していきたい。

第三項 必至滅度の二側面

本文に戻れば、親鸞は「真実証」が、『大経』第十一願を根拠とすることを示した後、浄土真宗の仏道において、凡夫に実現する証果の事実を、

然〔る〕に煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するが故に、必〔ず〕滅度に至る。

〔翻刻篇〕三三一頁・原漢文・傍線部筆者

と顕し、すぐに続けて、「必至滅度」の語について、

必〔ず〕滅度至るは、即〔ち〕是〔れ〕常樂なり。常樂は即〔ち〕是〔れ〕畢竟寂滅なり。寂滅は即〔ち〕是〔れ〕無上涅槃なり。無上涅槃は即〔ち〕是〔れ〕無為法身なり。無為法身は即〔ち〕是〔れ〕實相なり。實相は即〔ち〕是〔れ〕法性なり。法性は即〔ち〕是〔れ〕真如なり。真如は即〔ち〕是〔れ〕一如なり。

然〔れ〕ば弥陀如来は如従り来生して、報応化種種の身を示し現〔わ〕したまふなり。

〔翻刻篇〕三三一—三三二頁・原漢文・傍線部筆者

と、転釈を以て明らかにする。この転釈において、「必至滅度」は「常樂」から「一如」までの九語で明らかにされ、「然者」の語を受けて、「従如来生現報応化種種身」へと帰結する。この、いわゆる「従如来生」の文には、従来、先学の間に相違が見られるため詳細に検討したい。

まずは、この「従如来生」の文の内容を確認する。「然〔れ〕ば弥陀如来は如従り来生して、報応化種種の身を示し現〔わ〕したまふなり」とは、「阿」弥陀如来が、「一」如従り来生し、「報応化種種身」という様々なかたちをとってあらわれることを示す。この文の背景には『大経』下巻の次の文があると考えられる。

仏、阿難に告げたまわく、彼の仏国に生ずる諸の菩薩等は、講説すべき所には常に正法を宣べ、智慧に随順して違無く失無し。……仏法を志求し、諸の弁才を具し、衆生の煩惱の患えを除滅す。如従り来生して法の

如如を解り、善く習滅の音声の方便を知りて、世語を欣ばず。樂いて正論に在り。

『大正藏』一二・二七三—二七四頁・傍線部筆者)

この文は、「東方偈」（往觀偈）の後に、浄土に往生した菩薩の徳が説かれる部分である。ここに示される通り、『大経』の文脈では、「如従り来生」するのは「彼の仏国に生ずる諸の菩薩等」である。ところが、親鸞は「証卷」において、その主体を「弥陀如来」と示している。よって、「証卷」の「従如来生」の文を考える際には、主体を阿弥陀へと展開させた親鸞の意図を考慮する必要がある。この点に関しては、「従如来生」の文の内容を確かめた後に詳述する。

先学は、「従如来生」の文の意を確かめるあたり、『唯信鈔文意』の「極樂無為涅槃界」の文に対する註釈を関連させて考えている⁵⁹。ここでも確認の意味を込めてその内容を窺いたい。

法身は、いろもなし、かたちもまします。しかれば、こゝろもおよばれずことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのりたまひて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまふ御かたちおぼ、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。この如来を報身とまふす。誓願の業因にむくひたまへるゆえに、報身如来とまふすなり。報とまふすは、たねにむくひたるなり、この報身より応化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無碍の智慧光をばなたしめたまふゆへに、尽十方無碍光仏とまふすひかりにて、かたちもまします。いろもまします。無碍のやみをはらひ、悪業にさえられず、このゆへに無礙光とまふすなり。無碍はさわりなしとまふす。しかれば阿弥陀仏は光明なり。光明は智慧のかたちなりとするべし。

『定親全』二・和文篇・一七一—一七二頁・傍線部筆者)

この文は、『唯信鈔文意』において善導の『転経行道願往生浄土法事讚』（以下、『法事讚』）「極樂無為涅槃界」の文を、親鸞が註釈する部分であり、「涅槃」の語が転釈で示される。親鸞はここでも、阿弥陀如来が、一如よりかたちをあらわしたることについて顕示している。たしかに、『唯信鈔文意』の文は、『法事讚』に対する

註釈であるため、すぐに「証卷」の「真実証」を顕す文と同一には見られない。しかし、両者ともに、親鸞が「如従り来生する」と顕示する、弥陀のはたらきの内実が見出せる証文として理解できることは確かである。⁶⁰。この『唯信鈔文意』の文において、特に注目すべきは「証卷」で示される「報応化種種身」が、より詳細に述べられている点である。本文を見ると、方便法身である「阿弥陀仏」は、「誓願の業因にむくい」るが故に、報身であることが示され、次いで「応化等の無量無数の身をあらは」すと述べられている。よって、『教行信証』「証卷」と、『唯信鈔文意』の二文を対照すれば、

報〔身〕 ↓ 報仏（弥陀如来）

応化種種身 ↓ 応化等の無量無数の身

と対応することが理解できる。つまり、「証卷」の「弥陀如来従如来生示現報応化種種身」は、一如から来生する「報身」としての「弥陀如来」が、「応化種種身」として「示現」することを明かしている文であると領解できるのである。

「従如来生」の文の意味を確認した上で解釈においての問題を挙げれば、先述したように、「必至滅度」が「煩惱成就の凡夫」「生死罪濁の群萌」という我々衆生に実現する境地として顕されていることに対し、その結びに、「弥陀如来」を主語とする文が示されるという点である。換言すれば、本願の行信に生きる凡夫の上に顕われる「必至滅度」が、突如として、「弥陀」を主体とする妙用として動的に示されている点を、いかに受けとめるべきであろうかということである。これについて、たとえば、円乗院宣明（一七四九—一八二一）は、

此文甚だ難解なり。文は弥陀の証りを顕す言なり。有人は明ニ同化生徳一と科す。主伴不二の徳の所で弥陀の証りも衆生の証りも一味なる事を顕すと云云。如レ是見込むは大経下に浄土の菩薩の徳を嘆じて。菩薩従如来生等とあり。……経文は浄土の菩薩の徳を嘆じて如より来生とあり。今は弥陀如来如より来生とあり。然れば主伴不二の徳をあらはすなり。念仏行者願力の妙で往生すれば報応化種種身を示現する証りを開くな

り。

〔集成〕七・二三八頁)

と述べている。円乗院はここで「従如来生」の文を、先人の「明二同化生徳」と科す説を援用し、証果に至る衆生の徳を示す文であると述べている。円乗院は、その根拠を、本論でも先に引文した『大経』下巻に説かれる「菩薩従如来生等」の文にあると示し、『大経』では、「浄土の菩薩」が主体であることに対して、「証卷」は「弥陀如来」が主体であることから、「主伴不二の徳」と領解する。ただし、円乗院は「然れども然者弥陀如来と仰せらるる趣が知れがたし⁶¹」と述べて、「従如来生」の文が弥陀如来を主体とすることについて、次のようにも述べている。

時これを爰へ挙げ給う祖意は、弥陀仏第十八の誓願を起し給うは何の為ぞや。此さとりに至らしめん為めのみ。無上涅槃と云うものは云何と云うに、心言不及で妙なるが無上涅槃なり。善導も真如広大五乗不測其辺法性深広十聖不究其際と。況んや今日の凡夫豈無上涅槃を知らんや。依りて弥陀仏、形を示現して無上涅槃で知らんと。無上涅槃と云えば寂滅平等で無一物で火の消えた如くと心得る。故に無上涅槃と申すは一実真如の理を悟了して、種種身を示現するを云うと。選択本願をおこすは無上涅槃に至らしめん為めなり。無上涅槃はこの通りと。弥陀のさとりを顕して示し給ふなり。そこで然者とうける。〔集成〕七・二三九頁)

ここで円乗院は「従如来生」の文は、衆生をして、「無上涅槃」に至らしめんために、「弥陀」自身がその「さとり」を示すことを述べる文であると示す⁶²。このように、円乗院は「従如来生」の文を、「弥陀」を主語とすることによって、却って、衆生が至るべき真実の証果が「主伴不二」——阿弥陀如来のさとりそのもの——であることを示すと領解する。しかし、「証」を獲た衆生の徳を、敢えて「弥陀如来」を主体として示すことには、尚、疑問の余地が残る⁶³。

そこで、廣瀬杲の領解を参照したい。まず廣瀬は、親鸞が「往相の廻向に就〔い〕て真実の教行信証有り」と説くことに着目し、「謹〔ん〕で真実証を顕さば、則〔ち〕是〔れ〕利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり」と

いう事柄は「往相の証果」を示すとす⁶⁴。その上で、ここに同時に「然〔る〕」に煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するが故に、必〔ず〕滅度に至る」と顯されることを考慮し、

すなわち、「滅度」は、煩惱生死のただ中に成就する「必至」という事実と離れて、どこかに在るものとして予想される境地ではない。もし「必至」と離れて「滅度」がなんらかのすがたにおいて予想され、そこへ至るというのであるならば、「念仏往生の願因」による「必至滅度の願果」であることはできないであろう。

〔真宗救済論』三〇八―三〇九頁〕

と言及する。そして、「従如来生」の文を「必至滅度」の意味を確認する転積の最後に置かれることを根拠として、「必至」として証知される「滅度」の現行的意義⁶⁵。」と領解する。もう少し、詳しくその内容を尋ねれば、

親鸞が「必至滅度」の転積において「必至^{ルハ}ニ滅度」(教行信証・証卷『真蹟集成一』三三九頁)と訓んでいるのは、こうした滅度の現行性を現そうとするものである。したがって、ここでは「必ず滅度に至れば」でないのみならず、「必ず滅度に至るは」でもない。あくまでも「必、滅度至るは」である。すなわち、願力の自然によって「滅度に至る」ことは、その内実として「滅度至る」という事実の証知があるということであるに違いない。

〔真宗救済論』三一〇頁〕

と述べられる通りである⁶⁶。ここで廣瀬は、自積における「必至滅度」の訓読の差異に意味を見出し、「滅度に至る」ということと「滅度至る」という二側面があると領解している⁶⁷。つまり、廣瀬の見解において「従如来生」の文は、あくまでも「滅度至る」という阿弥陀如来のはたらきそのものを示すものであると理解できる。この廣瀬の言及は重要である。先にも確認したように、そもそも「弥陀如来従如来生示現報応化身種身」とは、一如から来生する「報身」としての「弥陀如来」を主語とする、「応化身種身」の「示現」を明かす文である。

よって、往相回向の文脈といえども、そこに明らかにされる阿弥陀如来の還相回向というはたらきであると領解すべきであろう⁶⁸。それは「証卷」に至って、はじめて、還相回向が主題的に顕かにされることと無関係ではない⁶⁹。

さて、廣瀬杲の領解に示唆を受けて、改めて冒頭の自釈の意義を考えれば、親鸞は、「真実証」を衆生に実現する「証」と、阿弥陀如来のはたらきとしての「証」の、二側面を通して明らかにすると考えられる。つまり、冒頭に示される「利他円満の妙位」と、「無上涅槃の極果」とは、「利他円満の妙位」は「正定聚に住するが故に必〔ず〕滅度に至る」という、衆生に実現する「証」を明らかにし、「無上涅槃の極果」は「必〔ず〕滅度至る」という、阿弥陀如来のはたらきとしての「証」を、明らかにすると領解できる。「必〔ず〕滅度に至る」とを「正定聚に住す」と示し、「必〔ず〕滅度至る」ことを「弥陀」の「従如来生」として示すということである。

さらに、誤解を恐れずに、筆者の推測をここで述べれば、「証卷」では、「必〔ず〕滅度に至る」ということを通して、衆生に実現する「証」が、現実において「住正定聚」という自覚として明らかにされると同時に、「必〔ず〕滅度至る」ということを通して、如来の「還相回向」が明らかにされると、領解できるのではなからうか。このような、大胆な仮説が成り立つならば、往相回向と還相回向が「証卷」において、はじめて、共に顕示される理由も明白となるであろう。詳細については「証卷」本文を通して考察していきたい。

第二節 必至滅度の願

冒頭の自釈に次いで、「証卷」は次のように展開される。

必至滅度の願文、大経に言「わく、設「い」我仏「を」得「たらん」に、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。已上。無量寿如来会に言「わく、若「し」我成仏せむに国の中の有情、若「し」決定して等正覚を成り、大涅槃を証せずは、菩提を取らじ、と。已上

無量寿如来会に言「わく、若「し」我成仏せむに、国の中の有情、若し決定して等正覚を成り、大涅槃を証せずは、菩提を取らじと。已上
〔翻刻篇〕三三二―三三三頁・原漢文・改行筆者)

先にも示したが、まず『大経』第十一願文と、それに相応する『如来会』の願文とが引文されている。その意を確認すれば、『大経』の文では「住「正」定聚」と、「必至滅度」とが、『如来会』の文では「成等正覚」と「証大涅槃」とが、それぞれ誓願として示されていることが理解できる。伝統的に、この願文は、「住定聚の願」や「住必定聚の願」などと呼び慣わされている⁷⁰。ところが、親鸞は先の自釈に明らかのように、「必至滅度の願」と呼称する。どうして、親鸞は、「必至滅度の願」という願名を以て、この願を顕示したのであろうか。次に引文される『大経』第十一願成就文を通して考えてみたい。

願成就「の」文、経「に」言「わく、其れ衆生有「り」て、彼の国に生まるれば、皆悉く正定の聚に住す。所以は何ん。彼の仏国の中には諸の邪聚及び不定聚無「け」ればなり、と。

〔翻刻篇〕三三三頁・原漢文・傍線部筆者)

内容を窺うと、成就文では、「浄土に生まれる」ということが、「正定の聚に住す」という成就の具体相を通して説かれている。ただし、注意すべきは、本願成就文に、願文に誓われていた「必至滅度」について、明らかにされていない点である。このことから、親鸞に至るまでの諸師は、この『大経』第十一願を「住正定聚の願」と

呼称したことが窺える。しかし、何度も言うように、親鸞はこの願文における願意を「必至滅度」に見ている。そうであるならば、ここでは成就文における「住於正定之聚」と、願文における「必至滅度」とが、いかなる関係にあるのかということが重要になるであろう。

そこで、いま一度『大経』第十一願成就文に目を向ければ、親鸞は「生彼国者」を「彼の国に生〔まる〕れば」と訓んでいる⁷¹。従来、指摘される場所であるが、この箇所を坂東本で見ると、「生」に付された「レ」は朱書で書かれており、「者」の字に付された「ハ」の上部には「ノ」の字の抹消の跡が窺える⁷²。このことから親鸞が「彼の国に生まるる者」は、という訓みから、「彼の国に生まるれば」という訓みへと訓点を改めたことが推測できる⁷³。しかしながら、親鸞の著述における第十一願の訓みを概観すれば、左記のように、

其れ衆生有〔り〕て、彼の国に生ずる者は、皆悉く正定の聚に住す。所一以は何んとなれば、彼の仏国の中には、諸の邪聚及び不定聚無〔け〕ればなり。〔『文類聚鈔』・『定親全』二・漢文篇・傍線部筆者〕

其れ衆生有〔つ〕て、彼の国に生まれん者は、皆悉く正定の聚に住せん。所以は何となれば、彼の仏国の中には、諸の邪聚及び不定聚無ければなり。

〔『三経往生文類』・『定親全』三・和文篇・二四頁・傍線部筆者〕

それ衆生あ〔つ〕て、かのくににむまれんとするものは、みなことごとく正定の聚に住す。ゆえはいかんとなれば、かの仏国の中には、もろくの邪聚および不定聚はなければなりとのたまえり。

〔『一念多念文意』・『定親全』三・和文篇・一二九頁・傍線部筆者〕

とそれぞれ訓読される。これらの訓みにしたがえば、「生彼国者」は、「浄土に生まれようとする者」という意となり、「住正定聚」は現生における位となる⁷⁴。親鸞が、「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⁷⁵。」と述べ、古来より、浄土の位であるとされる「正定聚」を、現生における位であると示し、独自の思想を展開する意——現生正定聚——と相応するのである。対して、「証卷」においてのみ、「者」の字

を実字として訓まず、「彼の国に生まるれば」と助字として訓んでいる。この訓読に依るならば、「浄土に往生すると、必ず皆悉く正定の聚に住する」という意となり、従来通り「正定聚」を浄土の位とする見解となるであろう。果たして、親鸞はいかなる意を以て、このように訓読したのであるか。このことについては、先学の間でも議論があるが、いまは「生まるれば」の訓みも、「現生正定聚」を示すものとして付されたと考えたい。

そして、そのように考えられる理由を次の三点から確認する。

まず、はじめに、確かめたいことは、『教行信証』に引文されるこの第十一願成就文の位置である。そもそも、『大経』本文では、

仏告ニ阿難一。其有ニ衆生一。生ニ彼国一者。皆悉住ニ於正定之聚一。所以者何。彼仏國中無ニ諸邪聚及不定之聚一。十方恒沙諸仏如来。皆共讚ニ嘆無量寿仏威神功德不可思議一。諸有衆生聞ニ其名号一。信心歡喜乃至一念。至心迴向願レ生ニ彼国一。即得ニ往生一住ニ不退転一。唯除ニ五逆誹ニ謗正法一。

（『大正藏』一二・二七二頁・傍線部筆者）

というように、第十一願成就文（「其有衆生生彼国者……」）、第十七願成就文（「十方恒沙諸仏如来……」）、第十八願成就文（「諸有衆生聞其名号……」）の次第で説かれている。しかし、『教行信証』では、経文の順に引文されるのではなく、「行巻」に第十七願成就文が、「信巻」に第十八願成就文が、そして「証巻」に第十一願成就文が引文される。

『大経』の成就文の次第

第十一願成就文↓第十七願成就文↓第十八願成就文

『教行信証』の成就文の引文の次第

第十七願成就文↓第十八願成就文↓第十一願成就文

『教行信証』は、親鸞が浄土真宗という仏道を顕示する意図を以て構成したために、経文の次第とは異なる次第

で成就文が顕されるのである。よって、いま「証卷」に引文される第十一願成就文は、第十七願成就文・第十八願成就文の文脈を受けて明らかにされると考えられる。よって、第十七願成就文、第十八願成就文にそれぞれ、

願成就の文、経に言「わ」く、十方恒沙の諸仏如来、皆共に無量寿仏の威神功德不可思議なるを讃嘆したまふ。已上
(「行卷」・『翻刻篇』一八一—一九頁・原漢文)

本願成就の文、経に言「わ」く、諸一有衆生、其の名号を聞「き」て、信心歓喜せむこと、乃至一念せむ。至心に回向せしめたまへり。彼「の」国に生「まれん」と願すれば、即「ち」往生を得、不退転に住せむ。

唯、五逆と誹謗正法とおぼ除く、と。已上
(「信卷」・『翻刻篇』一五五頁・原漢文)

と示されることを勘案すれば、「証卷」所引の第十一願成就文の「其れ衆生有「り」て、彼の国に生まるれば、皆悉く正定の聚に住す」とは、これら二文の内容を受けた訓読であると領解できる。つまり、「十方恒沙の諸仏如来」による「讃歎」のはたらきが実現する「諸一有衆生、其の名号を聞「き」て、信心歓喜せむこと、乃至一念せむ。至心に回向せしめたまへり。彼「の」国に生「まれん」と願すれば、即「ち」往生を得、不退転に住せむ」、という文の意に続くことを考慮して、「其れ衆生有「り」て、彼の国に生まるれば、皆悉く正定の聚に住す」と訓まれたということである。よって、この「生まるれば」という訓読は、〈浄土に生まれると正定聚に住す〉という意を単に示すというよりも、〈諸仏如来の讃嘆によって、名号を聞き、そのはたらきによって浄土に生まれようと願えば、たちどころに往生を得、不退転に住する。そうであるから、浄土に生まれると正定聚に住す〉という意に受け取るべきであろう。

次に、親鸞において「浄土」がいかに領解されるか確かめたい。そこで廣瀬惺の説を参照する。少し長くなるが、この訓読における相違を考える上で重要な示唆を与えられるため、詳しくその意を窺いたい。

思うに、ここには浄土に生まれるということがどういうことであるのかという問題がある。そもそも、浄土は本願酬報の世界であり、衆生に即していえば本願の信を獲得したところに恵まれ開かれる世界である。そ

の意味で、本願に目覚めた人は既に浄土の往生人であるということができるのである。しかし、そうであるとしても、本願の信に生きる人自身において、浄土は決して私の世界とすることが許されない世界である。

…：本願の信に生きる身と浄土との関わりにおいて、「彼の国に生ずる者は、皆悉く正定の聚に住す。」等の読みと、「彼の国に生まれるば、皆悉く正定の聚に住す。」という読みが、同じ事実を意味することになるのである。すなわち、どちらも現生正定聚を意味することになるのである。前者は本願の信に生きる衆生を立場にした読みである。身が穢土にあるところに立って、現生正定聚がいられているのである。それに対して後者は、本願の信によつて開かれる浄土を立場にした読みである。浄土からすれば、信心の人は穢土を生きる身でありながらすでに浄土に生まれているのである。もつて「彼の国に生まれるば、皆悉く正定の聚に住す。」がそのまま現生正定聚を意味することになるのである。

（『浄土文類聚鈔』に学ぶ）一三五—一三六頁・傍線部筆者）
ここで廣瀬は、親鸞において「浄土」とはいかなるものであるか、という視点に立ちながら、「生まれるば」という訓読について考察を行っている。そもそも、親鸞が顕示する「浄土」とは、天親・曇鸞の伝統に立って明らかにされる、「願心の莊嚴」としての「浄土」である⁷⁶。つまり、どこか遠方に想定される「場」ではないこととは言うまでもない。それは、親鸞が穢土において、眞実信心を獲た衆生のことを、

光明寺の和尚の『般舟讚』には、信心の人はこの心すでにつねに浄土に居すと積したまえり。居すというは、浄土に信心のひとのこゝろ、つねにあたりというこゝろなり。これは弥勒とおなじくということをまうすなり。これは等正覚を弥勒とおなじとまうすによりて、信心の人は如来とひとしとまうすこゝろなり。

（『末燈鈔』・『定親全』三・書簡篇・七〇頁・傍線部筆者）
と表現することからも明らかであろう。廣瀬は、この親鸞の浄土観に立ちながら、「生まれるば」という訓みに見られる「浄土に生まれる」という意は、臨終における「住正定聚」を示すのではなく、むしろ、既に「心」

が「浄土」にあることを考慮した訓み——現生正定聚——を顕すのであると領解するのである。しかし、なぜ「証卷」においてのみ、一見すると、「彼土正定聚」を示すと考えられる特殊な訓読をするのか、という疑問は未だ残るであろう。

思うに、廣瀬は直接言及しないが、「生まるれば」と訓むことによつて、親鸞は「眞実証」という法の成就を、「住正定聚」という事実を通して押さえているのではないだろうか。そもそも、この「証卷」における『大経』の引文から、『浄土論』(『浄土論註』)までの引文は、その内容から、「正定聚」についての証文であると領解できる。しかしながら、親鸞は「信卷」において、既に「至心信樂之願正定聚之機」と標挙の文を掲げ、獲信の衆生の具体相を「眞仏弟子」として顕示している。このことから、「証卷」における「正定聚」を示す内容は、「信卷」と重複するように思われる。それは、「大信心」が「証大涅槃の眞因」たる所以であること、「行信」不離と同様に、「信証」もまた不離であることに鑑みれば、ある意味では当然であるかもしれない。しかし、「証卷」の標挙の文には、「必至滅度之願」と「難思議往生」が掲げられる。また、親鸞が『教行信証』に仏道を顕示するという、撰述意図を考慮すれば、「証卷」に明らかにされる「眞実証」とは、単なる境地としての靜的な「証」ではなく、「従如来生」という動的なはたらきを有する「証」として顕されていると考えられる。そして、その「眞実証」たる大涅槃は、本来言葉として表すことはできない。つまり、親鸞が「証卷」において、「住正定聚」を明らかにする証文を示すことには、「眞実証」を、我が身——「住正定聚」の事実——を通して顕示するという意図があると考えられることができる。したがって、親鸞は「証卷」においてのみ「生まるれば」と訓むことにより、願文には直接明記されない「必至滅度」の成就を、「住正定聚」ということを通して表現している⁷⁷と領解できるのである。これが三点目の確かめである。

ところで、古来、「正定聚」と「滅度」とが一つの利益(一益)を指すのか、あるいは二つの利益(二益)を示すのかということについて議論がある。たとえば、蓮如(一四一五—一四九九)は、

問ていはく、正定と滅度とは、一益とこゝろうべきか、また二益とこゝろうべきや。答ていはく、一念發起のかたは正定聚なり。これは穢土の益なり。つぎに、滅度は浄土にてうべき益にてあるなりとこゝろうべきなり。されば、二益なりとおもふべきものなり。

〔御文〕一帖目四通・『真聖全』三・四〇七頁と示し、「正定〔聚〕」を「穢土の益」とし、他方、「滅度」は「浄土にてうべき益」として、「二益」と理解する⁷⁸。ただし、親鸞は自身の思想体系の中で、「一益」、「二益」という言葉を用いて、浄土真宗における「利益」を顕示することはない。このことから、「証卷」における、『大経』第十一願成就文の訓読を考えれば、これらの「正定聚」と、「滅度」とが、現在に至るべき位と、現在において「至る」と確定する未来として、一つの事実の二側面を示すものであると、領解することができるであろう⁷⁹。

ここまで、『大経』第十一願成就文の訓読に焦点を当てて、考察を行った。本節の最後に、ここまで検討した内容が、「証卷」本文において、以下どのように展開されているのか概観したい。本文では『大経』第十一願成就文に続いて、『大経』極楽段の文と、『如来会』の願成就文が引文される。いまは、『如来会』の願成就文に注目したい。

又言〔わ〕く、彼の国の衆生、若〔しは〕当に生〔ま〕れむ者、皆悉く無上菩提を究竟し、涅槃の処に到らしめん。何を以ての故に。若〔し〕邪定聚及び不定聚は、彼の因を建立せることを了知すること能はざるが故なり、と。已上、要を抄〔きいつ〕。

〔翻刻篇〕三三四頁・原漢文・傍線部筆者）
『如来会』の成就文においては、願文の呼称にあった「証大涅槃の願」の典拠となる、「大涅槃を証すること」が「到涅槃処」として示される。そして願文の訓みについて、親鸞の独自の訓読が二点確認できる。

彼の国の衆生、若〔し〕は当生の者、皆悉く無上菩提を究竟して、涅槃の処に到らん。何を以ての故に。若し邪定聚及び不定聚は、了知して彼の因を建立すること能わざるが故なり。

〔浄全〕一・一四頁・原漢文・傍線部筆者）

いま示した訓読と、「証卷」の訓読には、傍線部の「当生者」と「不能了知建立彼因」について、それぞれ相違が見られる。まず、「当生者」を「当生の者」と訓めば、「まさに浄土に生まれた者」という意を示し、「彼の国の衆生」と同様に、「既に「浄土に生まれた者」という意味になる。また、「不能了知建立彼因」を「了知して彼の因を建立すること能わざる」と訓むと、「邪定聚・不定聚」の者は、浄土に生まれる「因」を作ることができないという意味となる。親鸞は、このような訓読をせず、「当生者」を「当に生〔ま〕れむ者」と、「不能了知建立彼因」を「彼の因を建立せることを了知すること能はざる」と訓む。したがって、「当生者」は、浄土に生まれることを願う者——願生者——を表し、「不能了知建立彼因」は、「邪定聚・不定聚」の者が、浄土に生まれられない理由——清浄な因を了知することができないこと——を示すと理解できるのである。この『如来会』の文における「当に生まれむ者」という親鸞の訓読も、先の『大経』第十一願成就文の「正定聚」が、「彼土正定聚」を示すものでないことの証左となると考えられる。⁸¹

第三節 浄土の莊嚴

「証卷」本文では、経文の引文に続いて、『浄土論註』の引文が展開される。本文を見れば、浄土の二十九種莊嚴のうち、「妙声功德」・「主功德」・「眷属功德」・「大義門功德」・「清浄功德」の文が引文されている⁸¹。ここでは、それぞれの功德に明かされる内容を確認し、「証卷」の引文意図を考えたい。まず、

浄土論〔に〕曰く、莊嚴妙声功德成就は、偈に梵声悟深微妙聞十方の故にと言へりと。此れ云何ぞ不思議なるや。経〔に〕言はく、若し人但、彼の国土の清浄安楽なるを聞〔き〕て、剋念して生〔まれん〕と願ぜむものと、亦往生を得るものとは、即〔ち〕正定聚に入る。此〔れ〕は国土の名字仏事を為す、安んぞ思議

す可きや、と。

〔翻刻篇〕三三四—三三五頁・原漢文)

と妙声功德成就の文が引文される。「浄土論〔に〕曰く」とあるが、その内容は曇鸞の『浄土論註』によるものである。「国土の名字仏事を為す」とあるように、この妙声功德では、国土の名が十方に聞こえ、衆生を包むという徳が述べられている。いま、「証卷」では、この妙声功德成就の文が第一に引文されるが、『浄土論註』卷下では国土莊嚴の第十一番目に顕示される。また「証卷」では『論註』の一連の引文において、最後に置かれる清浄功德成就の文は、『浄土論註』では、二十九種莊嚴の総相とされ、国土莊嚴の第一に顕示される。したがって、その引文の次第にも注意を払う必要がある。

この妙声功德の文について皆往院頓慧(一七四八—一八一六)は、

時に此文は正定聚の機を証したもので。現生正定聚の証文なり。後の四文は滅度の証文なり。今此文には滅度の相は一向なし。先ず五文を引く中に清浄功德の文は依報十七種の中第一なるが故に。初めに引き給ふべきを終りに回して。初めに妙声功德を引き給ふ事は現生正定聚が前にある故に。夫を証拠にせん為めに前に是を引き給へり。次第はかまはずと可レ知。……

〔集成〕七・二九四—二九五頁)

として、妙声功德の文のみ「現生正定聚」を示すと述べる。確かに、皆往院の述べるように、妙声功德の文が、現生正定聚を示す文であることは明らかである。ただし、敢えて言うならば、これらの国土莊嚴は、ここまでの考察に示したように、「眞実証」を明らかにするという文脈の中で、「必至滅度」の内実を示すものと領解すべきである。つまり、この妙声功德の文は「正定聚の機を証」すというよりも、嚴密には「正定聚に住す」ということを通して、「必至滅度」を証していると考えるべきであろう。

本文に戻ると、妙声功德成就の不思議たる所以が「若し人但、彼の国土の清浄安楽なるを聞〔き〕て、剋念して生〔まれん〕と願ぜむものと、亦往生を得るものとは、即〔ち〕正定聚に入る」と述べられる。この「剋念願生」は、義山本では、「剋念〔して〕生ぜんと願ずれば。」と訓まれている。しかし、親鸞は、「剋念して生

「まれん」と願ぜむものと」と、訓むことよって、それに続く「亦得往生」と区別する。これは『一念多念文意』に、

『浄土論』〔に〕曰〔はく〕、「経言、若人但聞彼国土、清浄安楽、剋念願生、亦得往生、即入正定聚、此是国土、名字為仏事、安可思議」とのたまへり。この文のこゝろは、もしひと、ひとへにかのくにの清浄安楽なるをきよて、剋念してむまれむとねがふひとと、またすでに往生をえたるひとと、すなわち正定聚にいらるなり。これはこれ、かのくにの名字をきくに、さだめて仏事をなす。いづくんぞ思議すべきやとのたまへるなり。

(『定親全』三・和文篇・一三一頁・傍線部筆者)

と述べられることと同様である。このように、妙声功德では、「妙声」という形で示される「浄土」のはたらきが、「煩惱成就の凡夫」「生死罪濁の群萌」を、現生において正定聚に住せしめるということを通して明らかにされる。

次に、主功德成就の文が引文される。この主功德と次の眷属功德は、『浄土論』・『浄土論註』において、妙声功德に次いで顕示される第十二、十三の莊嚴功德である。まずは文意を窺う。

莊嚴主功德成就は、偈に正覚阿弥陀法王善住持〔の〕故にと言へり。此れ云何が不思議なるや。正覚の阿弥陀、不可思議にまします。彼の安楽浄土は正覚阿弥陀の善力の為に住持せられたり。云何が思議〔する〕ことを得可きや。住は不異不滅に名〔づ〕く、持は不散不失に名〔づ〕く。不朽菓を以て種子に塗りて、水に在くに蘭れず、火に在くに焦がれず、因縁を得て即ち生ずるが如し。何を以〔て〕の故に。不朽菓の力なるが故なり。若し人一たび安楽浄土に生ずれば、後の時に意、三界に生〔まれ〕て衆生を教化せむと願じて、浄土の命を捨てて願に随〔い〕て生を得て、三界雑生の火の中に生〔まる〕と雖〔も〕、無上菩提の種子畢竟じて朽ちず。何を以ての故に。正覚阿弥陀の善く住持を徑るを以〔て〕の故にと。

(『翻刻篇』三三五―三三六頁・原漢文)

ここで主功德においては、浄土の主たる「阿弥陀〔如来〕」の功德が、「彼の安楽浄土は正覚阿弥陀の善力の為に住持せられたり」として、「安楽浄土」が「阿弥陀〔如来〕」の「住持」というはたらきにおいて成り立つと述べられる。そして、「不朽薬」の譬えにおいて、「若し人一たび安楽浄土に生ずれば、後の時に意、三界に生〔まれ〕て衆生を教化せむと願じて、浄土の命を捨てて願に随〔い〕て生を得て、三界雑生の火の中に生〔まると雖〔も〕、無上菩提の種子畢竟じて朽ちず」と、この「住持」というはたらきが、浄土に生ずる者をして、娑婆世界へと「教化」に出させる様相を通して述べられる。

ところで、この主功德成就の文に顕される内容は、先に検討した「眞実証」が、「必〔ず〕滅度に至る」とことと、「必〔ず〕滅度至る」ことの二側面を明かすという領解をする上で、重要な証文であると考えられる。いま、主功德成就の文には、衆生が生ずる「安楽浄土」の根拠が、「正覚阿弥陀」の「善力」「住持」として示される。その「善力」「住持」が、「安楽浄土」に生ずる者に、衆生教化の意欲を生じさせるのである。つまり、この「善力」「住持」には、一方に、「必〔ず〕滅度に至る」ことの所以を「安楽浄土」の根拠として、他方に、「必〔ず〕滅度至る」ことの内実を、衆生教化の意欲を生じさせることとして、それぞれ明らかにされていると考えられるのである。このように、主功德成就の文は、「必〔ず〕滅度に至る」ことが、「必〔ず〕滅度至る」ことを通して「従如来生」の文に帰結することの意味を明らかにするのである。

主功德成就の文に続いて、眷属功德、大義門功德成就の文が引文される。

莊嚴眷属功德成就は、偈に如来浄華衆正覚華化生の故にと言へり。此れ云何ぞ不思議なるや。凡そ是〔の〕雑生の世界には、若〔し〕は胎、若〔し〕は卵、若〔し〕は湿、若〔し〕は化、眷属若干なり、苦楽万品なり、雑業を以〔て〕の故に。彼の安楽国土は、是〔れ〕阿弥陀如来正覚浄華の化生する所に非ざること莫けむ。同一に念仏して別の道無きが故に。遠く通ずるに、夫れ四海の内皆兄弟と為るなり。眷属無量なり。焉んぞ思議す可きや。又言〔わ〕く、往生を願ふ者、本は則ち三三の品なれども、今は一二の殊無し。亦淄澠

食陵の反の一味なるが如し。焉んぞ思議す可きや。

〔翻刻篇〕三三六―三三七頁・原漢文

眷属功德成就においては、この世における、胎・卵・湿・化という四生に対して、「彼の安楽国土」たる浄土の生は、「阿弥陀如来正覚浄華の化生」ただ一つであると説かれる。このことから、因が清浄であり、且つ同一となるため、浄土に生まれる眷属は「四海の内皆兄弟」と表現される。また「証卷」では、この眷属功德成就の文に、『論註』国土莊嚴、第十六の大義門功德成就の文が「又言」と接続され、一部連なって引文されている⁸³。そこで明らかにされているのは、「往生を願ふ者、本は則ち三三の品なれども、今は一二の殊無し」と述べられるように、阿弥陀如来を因とすることにおける、浄土往生の平等性が、願生者に実現することであり、先に引文された『如来会』の成就文と重なることが領解できる。

『浄土論註』の引文の最後には、本来は国土莊嚴の第一、総相として顕示される清浄功德成就の文が引文される⁸⁴。

又論に曰く、莊嚴清浄功德成就は、偈に觀彼世界相勝過三界道の故にと言へり。此〔れ〕云何〔ぞ〕不思議なるや。凡夫人の煩惱成就せる有〔り〕て、亦彼の浄土に生〔まると〕ことを得れば、三界の繋業畢竟して牽かず。則〔ち〕是〔れ〕煩惱を断ぜずして涅槃分を得、焉んぞ思議す可きや。已上抄要

〔翻刻篇〕三三八頁・原漢文

その内容を概観すれば、「煩惱成就」の「凡夫」が、浄土に生まれたならば、欲界・色界・無色界という、流転のきわまりのない世界の繋がりの中にありながら、畢竟して、迷いに牽かれることが無いと説かれ、「煩惱」を断ずることなく「涅槃分を得」と顕示される。言うまでもなく、「煩惱成就の凡夫」「生死罪濁の群萌」が、「往相回向の心行を獲れば正定聚に住するが故に、必〔ず〕滅度に至る」と顕示される内容の根拠であると考えられる。

さて、ここまで、曇鸞の『浄土論註』における、国土莊嚴の文に、その意味するところを尋ねた。その上で、

清浄功德の引文に「已上抄要」という「引文指示語⁸⁵」があることに注目したい。というのも、親鸞の用いる「已上」の引文指示語は、「經典類を引文するに当たつての一応の意味の区切り⁸⁶。」と領解できる。いま、「已上抄要」の引文指示語は「証卷」中の、妙声功德成就の文から始まる『浄土論註』の引文において、最後に置かれる清浄功德成就の文にのみ記されていることが確認できる。そうであるならば、これらの『浄土論註』の引文は、一連の文脈によって意味を示す引文群として領解できるであろう⁸⁷。そこで、『論註』の引文群を通して、親鸞がここにいかなることを示そうとしたのかを考えたい。そこで、安田理深の領解を参照する。

第十一願成就の文を見ると、「其有衆生 生彼国者 皆悉住於正定之聚 所以者何 彼仏国中 無諸邪聚 及不定聚」とあった。必至滅度の機は正定聚である。何故ならば、浄土には邪定聚、不定聚がないということをもって見ると、やはり正定聚というものは、邪定聚、不定聚を転じて回心したものであるということがわかる。∴∴道を求めて迷つたりしたものに始めて正定聚ということがある。迷いもなきものに正定聚はない。よって、

妙声・主功德—生彼国者 皆悉住於正定之聚

眷属功德——所以者何 彼仏国中 無諸邪聚 及不定聚

を明かしていることになる。邪定聚、不定聚のあるところに正定聚がある。浄土には邪定聚、不定聚もないのだから正定聚もない。邪定聚、不定聚のある穢土にこそ正定聚もある。正定聚はここに於ての機の自覚（正定聚として）である。機の自覚に大涅槃を超証することを裏より表している。

『教行信証証卷聴記』I・二七六—二七七頁

ここで安田は、「証卷」に顕示される第十一願成就文に着目し、『浄土論註』の引文群における浄土莊嚴との対応関係を見る。安田の見解を手がかりに「証卷」に顕示される第十一願の成就を示す、『大経』・『如来会』の文を含めて、往相回向の文脈における『浄土論註』引文を検討すれば、次のように理解できる。

まず、「其れ衆生有〔り〕て、彼の国に生まるれば、皆悉く正定の聚に住す」という成就文の内実が、妙声功德において、「国土の名字、仏事を作す」ということと、主功德において、「阿弥陀如来の善力住持」とを通して説かれる⁸⁸。そして、『大経』第十一願成就文に続けて引文される『大経』極樂段の文⁸⁹の「其れ諸の声聞菩薩天人、智慧高明にして神通洞達せり。咸く同じく一類にして、形異状無し」という浄土の衆生の様相は、『如来会』の「若し邪定聚及び不定聚は、彼の因を建立せることを了知すること能はざるが故なり」という文と重ねて、眷属功德、大義門功德において、「如来浄華衆正覺華化生」として明らかにされると領解できる。そして最後に、清浄功德によって、これらの成就の具体相が「煩惱成就の凡夫」が「必〔ず〕滅度に至る」こととして結実されるのである。

つまり、これらの莊嚴功德成就の文は、親鸞が「真実証」——必至滅度の願の成就——を、衆生の上に実現する具体的な相として表現するものとして領解できるということである。したがって、『浄土論註』の引文群を通すことによって、「真実証」たる「必至滅度」は、衆生の自覚内容としては、「正定聚に住す」ることの他にないことが明らかとなるであろう。このことが、「証卷」の往相回向の文脈において「正定聚」が主題となる所以である。「証卷」において親鸞は、「正定聚に住す」ということを通して「必〔ず〕滅度に至る」ということを表現する、という本論の領解は、この『論註』の引文群を通して考えることでより明白になると思われる。

第四節 往相回向の証果

『浄土論註』の引文の次に、道綽（五六二―六四五）・善導の文が、往相回向を明らかにする文脈の最後に置かれている。本節では、この二師の引文を通して、往相回向の証果について考えたい。

安樂集〔に〕云〔わ〕く、然るに二仏の神力、亦斉等なる応し。但、釈迦如来、己が能を申はずして、故に彼の長ぜるを顕したまふことは、一切衆生をして、斉しく帰せざること莫〔か〕らしめむと欲してなり。是の故に釈迦、処処に嘆息せしめたまへり。須らく此の意を知るべしとなり。是の故に曇鸞法師の正意、西に帰るが故に、大経に傍へて奉讃して曰く、安樂の声聞菩薩衆人天、智慧咸く洞達せり。身相莊嚴殊異なし。但、他方に順ずるが故に名を列ぬ。顔容端政にして比ぶ可き無し。精微妙軀にして人天に非ず、虚無の身、無極の体なり。是の故に平等力を頂礼したてまつると。已上

〔『翻刻篇』三三八―三三九頁・原漢文・傍線部筆者〕

『安樂集』の引文においては、まず、二仏（釈迦・弥陀）の神力が斉しいと述べられた上で、「釈迦如来」が、自身の仏法に依らず、阿弥陀如来の仏法のすぐれていることを説くと示される。そして、それは、偏に、「一切衆生をして、斉しく帰せざること莫〔か〕らしめむと欲してなり」と述べられる。仏は一切衆生の救いを課題とする。よって、釈迦如来もそのために、対機説法を以て人々を教化なされた。ただし、「釈迦如来」は永遠に生きられるわけではなく、釈迦入滅の後には、その仏法が滅びてしまう。そうなれば、一切衆生の救いは成立しない。そこで、「釈迦如来」は、阿弥陀如来の仏法を説き示された。ここには、そのことが示されるとともに、『大経』極樂段の文と同様、浄土に生まれた者が、「〔自然〕虚無の身・無極の体」を受けるといふことを通して、阿弥陀如来の「平等力」が顕示されている。

次に、善導の『観経疏』の二つの引文を確認する。

光明寺の疏〔に〕云〔わく〕、弘願と言〔う〕は、大經の説の如し。一切善惡の凡夫、生〔を〕得るは、皆阿弥陀仏の大願業力に乗じて、増上縁とせざるは莫しとなり。又、仏の密意弘深なれば、教門をして曉り難し。三賢十聖測りて闕うところに弗ず。況や我、信外の輕毛なり。敢えて旨趣を知〔ら〕むや。仰〔ぎ〕て惟みれば、釈迦は此の方より發遣し、弥陀は即〔ち〕彼の国より來迎す。彼に喚び此に遣はず。豈去〔か〕ざる容けむや。唯、懃ろに法に奉へて、畢命を期として、此の穢身を捨てて、即〔ち〕彼の法性の常樂を証す可し、と。又云〔わく〕、西方寂靜無為の樂には、畢竟逍遙して、有無を離れたり。大悲、心に薰じて法界に遊ぶ。分身して物を利すること、等しくして殊なること無し。或〔い〕は神通を現じて法を説き、或〔い〕は相好を現じて無余に入る。変現の莊嚴、意に随〔い〕て出ず。群生見る者、罪みな除こる、と。又賛じて云〔わく〕、歸去來、魔郷には停まる可からず。曠劫より來た六道〔に〕流轉して、尽く皆徑たり。到る処に余の樂無し、唯、愁歎の声を聞く。此の生平を畢へて後、彼〔の〕涅槃の城に入らむ、と。已上

〔『翻刻篇』三三九—三四一頁・原漢文・傍線部筆者〕

ここでは、『觀經疏』より、玄義分の文と定善義の水想觀の文が置かれる。前段の玄義分の文では、「信外の輕毛」——「煩惱具足の凡夫」「生死罪濁の群萌」——たる我々衆生が、浄土に生まれることができる理由が、「阿弥陀仏の大願業力に乗じて、増上縁とせざるは莫し」と述べられる。したがって、ここでは、先の道綽の文を受けて、得生の所以が二尊の思し召しとして顕示されると領解できる。

後段では、定善義の水想觀の文によって、浄土が「西方寂靜無為の樂」として顕示される。注意すべきは、ここで顕示される浄土の内容が「分身して物を利する」「神通を現じて法を説き」「相好を現じて無余に入る」「変現の莊嚴、意に随〔い〕て出ず」などと「教化」の様相として表されることである。いま、「証卷」において、往相回向を明らかにする文脈の中に、このような一見すると、還相回向の内容とも受けとめられる「教化」の様相が示されることを、いかに考えるべきであろうか。そこで、先に引文された『浄土論註』主功德成就の文

と関連させて考えたい。なぜなら、主功德成就の文においても、「若し人一たび安樂淨土に生ずれば、後の時に意、三界に生〔まれ〕て衆生を教化せむと願じて、淨土の命を捨てて願に隨〔い〕て生を得て、三界雜生の火の中に生〔まる〕と雖〔も〕、無上菩提の種子畢竟じて朽ちず」という、「教化」に関する文が説かれるからである。

先にも述べたように、主功德成就の文に説かれるのは、淨土に生じた者の「三界に生〔まれ〕て衆生を教化せむと願」う意である。このような、いわば「教化」の願い・意欲が、淨土に生じた者に、「三界雜生」の世界において成立すると示されるのは、それが、「阿弥陀〔如来〕」の「善力」「住持」に起因するものであるからである。一方、水想觀の文に説かれるのは、「分身して物を利すること、等しくして殊なること無し。或〔い〕は神通を現じて法を説き、或〔い〕は相好を現じて無余に入る。変現の莊嚴、意に隨〔い〕て出ず。群生見る者、罪みな除こる」という「教化」の様相であり、それが「西方寂靜無為の樂」において成り立つということである。つまり、これらの二文は、往相回向を明かす文脈において、〈娑婆世界における「教化」成立の根拠は「淨土」にある〉ということを示すものと領解できる。それは、これら二文に通じて、「畢命を期として、此の穢身を捨て、即ち彼の法性の常樂を証す可し」「歸去來、魔郷には停まる可からず」「此の生平を畢えて後、彼〔の〕涅槃の城に入らむ」と、淨土に生まれることを仰ぎ勧められることから明らかである。よって、「証卷」の往相回向を明かす文脈に置かれる『觀經疏』の引文は、現生において、正定聚に住する衆生——必〔ず〕滅度に至る者——に対し、「教化」成立の根拠を「淨土」に求めるべきであることを示す文として、受けとめることができるであろう。

小 結

さて、随文解釈の形をとり、やや煩瑣となりつつも、親鸞の二種回向の思想を示し、『教行信証』「証巻」において、往相回向を顕示する文脈を概観した。この往相回向を明かす文脈は、

夫〔れ〕真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり。故に、若〔し〕は因、若〔し〕は果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまへる所に非〔ざる〕こと有〔る〕こと無し。因淨なるが故に、果亦淨なり。知る応しとなり。

（『翻刻篇』三四一頁・原漢文）

という文によって結ばれる。これまで、「教巻」・「行巻」・「信巻」・「証巻」を通して明らかにされた往相回向の利益は、「真実教行信証」という「如来大悲回向の利益」であり、「阿弥陀如来の清淨願心の回向成就」に基づくことが示される。そして、「清淨願心の回向成就」によるために、因と果とが真に「〔清〕淨」なることが押さえられているのである。

ところで、往相回向の文脈において、衆生の自利の課題として、「真実の教行信証」が実現することは本章で確認した通りである。しかしながら、なぜ、「凡夫」である我が身に、利他の課題としての「教化」が実現するのか、という理由については、未だ明白となったとは言いがたい。このことを、真に明らかとするのが、還相回向積であると考えられる。自らが「必〔ず〕滅度に至る」という事実は、「必〔ず〕滅度至る」という、如来のはたらきの上に成立することも自覚させる。自身の上に、他者と共に仏道へ向うという方向性を与える如来のはたらきを、詳細に明らかにするのが、還相回向積であると考えられる。次章からは、本論の主題となる、親鸞の還相回向観について、坂東本『教行信証』「証巻」還相回向積に沿って考察していきたい。

註

54 『定親全』三・和文篇・一二七頁

55 廣瀬惺は『教行信証』において巻頭に述べられる言葉に着目し、

『教行信証』には、三序六卷それぞれの本文冒頭に「発端の言」が置かれている。それは、親鸞が『教行信証』の各巻を著す姿勢を標している肝要な言である。『教行信証』が、真宗を単に教理として顕した書ではないことを示している。いわば、『教行信証』は行的な書であるといえるであろう。そして、『教行信証』を学ぶ我々に対しては同様の姿勢を開く言であり、さらに、三序六卷の内容をいただいていく上での大きな示唆を与えてくれている言でもある。

と述べ、「竊以」、「謹按」、「謹願」、「夫以」の、四つの「発端の言」を示している。〔『顕浄土真実行文類』講讃』一一〇—一一一頁）

56 廣瀬惺は「発端の言」のうち「謹願」の言について、

「謹願」を発端の言として著されている「証卷」と「化身土卷」は、「行卷」・「信卷」・「真仏土卷」のように、何かを按じて表す必要がない内容であることを示している。現に顕れていることを、経論釈をもつて明らかにしている卷である。「証卷」は、本願の行信に生きる人に現に顕されている証果を表している卷であり、「化身土卷」は、現実世界を二尊の大悲摂化の世界として表している卷である。

〔『顕浄土真実行文類』講讃』一一五頁）

と述べている。

57 『集成』七・二三四—二三五頁

58 先学にも、本論同様に二義を見る見解はいくつかある。たとえば、道隱は『教行信証略讚』において、「利他円満之妙位」「無上涅槃之極果」を次のように領解している。

広本は正定聚及び極果に約す。対起して二句と為す。願文の住正定聚、必至滅度の文、相順ずる故なり。故に利他円満妙位とは菩薩正定聚を指すなり。無上涅槃極果とは妙覚滅度の果を指すなり。祖意を得たりと謂ふべし。〔『集成』七・二五一—二五二頁・原漢文）

59 たとえば、星野元豊『講解教行信証』一一〇八—一一〇九頁など。

60 本文に関連して、「証卷」劈頭の自釈の「従如来生」を理解する上で、いまひとつ重要な証文が、和語聖教に見られる。それは、

一実真如とまうすは、無上大涅槃なり、涅槃すなわち法性なり、法性すなわち如来なり。宝海とまうすは、よろづの衆生をきらわず、さわりなくへだてず、みちびきたまうを、大海のみずのへだてなきにたとえたまえるなり。この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまいて、無碍のちかいをおこしたま

うをたねとして、阿弥陀仏と、なりたまうがゆえに、報身如来ともうすなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり。この如来を、南無不可思議光仏ともうすなり。この如来を方便法身ともうすなり。方便ともうすは、かたちをあらわし、御なをしめして衆生にいらしめたまうをもうすなり。すなわち、阿弥陀仏なり。この如来は、光明なり。光明は智慧なり。智慧はひかりのかたちなり。智慧またかたちなければ、不可思議光仏ともうすなり。この如来、十方微塵世界にみちみちたまえるがゆえに、無辺光仏ともうす。しかれば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり。

〔定親全〕三・和文篇・一四五―一四六頁

という『一念多念文意』の文である。当文は、『大経』の「如来所以興出於世 欲拯群萌惠以真実之利」について註釈する文脈の中で、「一実真如」について註解するものである。本文は直接的には、「従如来生」の文に示される「報応化種種身」と対応するといふことはできないが、報身としての「阿弥陀仏」が述べられていることや、法性と方便の関係性の中で、「阿弥陀仏」が明らかにされることから、『唯信鈔文意』に示される親鸞の仏身理解との一致が見て取れるであろう。

⁶¹ 『集成』七・二三八頁

⁶² 円乗院と同様の見解は、稲葉秀賢によってもなされている。稲葉は「従如来生」の文について、「この言葉は一見非常に唐突の如く見え、先輩の苦心せられた点である」〔教行信証の諸問題〕二八〇頁と、指摘した上で、『文類聚鈔』に、

必ず滅度に至れば、即ち是れ常樂なり。常樂は即ち是れ利他教化地の果なり。……

〔定親全〕二・漢文篇・一三六頁・原漢文・傍線部筆者

と示されることを、「証卷」の転釈と比較し、

涅槃を利他教化地果と釈してみられる。この利他教化地果は、還相廻向を利他教化地益と云はれたのと同じ意味であるから、涅槃は即ち還相廻向の益といふ意味でなければならぬ。されば滅度常樂の証果を得るところに、自ら還相廻向の益を示現すると示すのがこの「然れば弥陀如来云々」の文である。

〔教行信証の諸問題〕二八〇―二八一頁・傍線部筆者

と述べる。そして、「従如来生」の語の根拠を、『大経』下巻に「如依り来生して法の如を解〔す〕」とあることに見た上で、「浄土の菩薩の徳」として解釈する。さらに、「報応化種種身」の語を「証卷」に後出する『浄土論註』利行満足章の出第五門の文と、重ねて領解し、「還相廻向の内容」として受けとめる。そして、稲葉は「従如来生」が「浄土の菩薩の徳」であることを示しつつも、親鸞が「弥陀」を主体として顕していることに疑問を呈して、その理由を、

真実の証が主伴不二弥陀同体の証果なることを示すと共に、その無上涅槃の内面的意義を弥陀に託して示さ

れたのである、まことに真実の証は弥陀同体の証果なればこそ、利他真実の証果たり得るのである。それ故にこの文は還相廻向を開く伏線として、それが「真仏土卷」、「化身土卷」に展開するので、この二巻が「証卷」から開出されるといふのも、それが真実証の展開と見られるからである。

としてゐる。ここで稲葉の「利他教化地果は、還相廻向を利他教化地益と云はれたのと同じ意味である」とする見解は、すぐに首肯することはできない。それは、先にも述べた通り、『文類聚鈔』と『教行信証』との撰述意図が同じではないからであり、『文類聚鈔』では、

必ず滅度に至れば、即ち是れ常樂なり。常樂は即ち是れ大涅槃なり、即ち是れ利他教化地の果なり。……二に、還相廻向と言ふは、則ち利他教化地の益なり。

と記述される。ここから、往相廻向についての文脈において、「必至滅度」の意を明かす際には、「果」の語が用いられ、還相廻向を明らかにする際には「益」の語が用いられることが窺える。よって、稲葉の見解にあるように、すぐに「利他教化地の果」と「利他教化地の益」は同一意味として領解することはできず、むしろ、「果」と「益」の語は、区別しなければならないと考えられる。

⁶³ 円乗院の述べるように「従如来生」の文は、「無上涅槃の極果」の意義を説くものである。しかし、そのことが、そのまま「主伴不二の徳」を示すというよりも、衆生に実現する「利他円満の妙位」と、「弥陀如来」を主体として語られる「無上涅槃の極果」の内実が、「必至滅度」の語として顕されるところに、「主伴不二の徳」という意義があるように思われる。

⁶⁴ 『真宗救済論』三〇八頁参照。

⁶⁵ 『真宗救済論』三一〇頁

⁶⁶ このような廣瀬の知見に示唆を受けて、本論においても「必至滅度」が単なる「滅度」ではなく「必至」という意義をもつ動的な「滅度」であることを示すため、「必(ず)滅度至るは」と書き下した。

尚、内藤知康は、この「必(ず)滅度至るは」という訓読について、

親鸞真蹟本において、「先王無辜横興逆害」(『信文類』浄聖全二・一〇八頁、定親全一・一五九頁)の

「辜」の右には「ミツ」(正しくは「ツミ」と付され、「大王汝昔已於毗婆尸仏」(『信文類』浄聖全二・一二〇頁、定親全一・一七七頁)の「昔」の右には「カムシ」(正しくは「ムカシ」)と付されている。また、「仏告慈氏」(『化身土文類』浄聖全二・一八五頁、定親全一・二七二頁)の「告」と「氏」とのどちらにも二点が付されている等、その訓点は必ずしも完璧ではない。

と述べて、意義を見出すことは難しいと主張する。この主張は、上田義文の論文「往生の思想」(『親鸞の思想』二五七頁)

構造』所収)に對して述べられたものであるため、直接、親鸞の訓点に對しての言及ではない(『親鸞の往生思想』二五六―二五七頁参照)。ただし、内藤が「必〔ず〕滅度至る」という訓点に對して、親鸞の誤りの可能性があることを示唆することは確かであるため、筆者の意見を述べておく。

内藤が主張する、親鸞の訓点が正確でないことの根拠は、經典の引文、および左訓である。しかし、該当箇所は親鸞の自釈であるため、經典の引文と比較することは難しいと思われる。なぜなら、經典に關しては、親鸞が当時、どのような版本を参照したか、ということが問題となるためである。よって、該当箇所が誤りであるかどうかを確かめるためには、『教行信証』の書写本を対校すべきであるが、西本願寺本(『教行信証の研究』四・四七二頁)、高田専修寺本(『高田専修寺本教行信証』三八一頁)にも「必〔ず〕滅度至る」の訓読が認められる。

また、筆者は『文類聚鈔』において、

聖言、明〔ら〕かに知りぬ。煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相の心行を獲れば、即ち大乘正定の聚に住せしむ。正定聚に住すれば、必ず滅度に至る。必ず滅度に至れば、即ち是れ常樂なり、常樂は即ち是れ大涅槃なり、則ち是れ利他教化地の果なり。是の身即〔ち〕是れ無為法身なり。無為法身即ち是れ畢竟平等の身なり。畢竟平等の身即ち是れ寂滅なり。寂滅即ち是れ実相なり。実相即ち是れ法往〔つゝ〕なり。法性即ち是れ真如なり、真如即ち是れ一如なり。爾れば、若〔し〕は因、若〔し〕は果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまふところに非ざること有ること無し。因、淨なるが故に、果、亦淨なり。知る応し。

と述べられることに着目すべきであると考え。なぜなら、『文類聚鈔』では、「必至滅度」が「証」を明らかにする文脈の中で、「必ず滅度に至れば」と訓読され、その帰結は「真如即ち是れ一如なり」であるからである。つまり、『文類聚鈔』の文脈では、「従如来生」の文が示されることがないために、「必ず滅度に至れば」と、訓読されたと領解できるのである。このようなことから、筆者は、「証卷」における「必〔ず〕滅度に至る」と、「必〔ず〕滅度至る」という訓読には、差異を見出すべきであると考える。

⁶⁷ このような見解は、廣瀬自身も示すように、親鸞によつて「必」の語が、
必はかならずという、かならずというは定まりぬというところ也、また自然というところ也。

〔定親全〕三・和文篇・七七頁・傍線部筆者)

と述べられ、また「必」の語を表わす「自然」が、

自はおのずからという、おのずからというは衆生のはからいにあらず、しからしめて不退の位にいたらしむとなり、自然ということば也。
〔定親全〕三・和文篇・七六頁・傍線部筆者)

と述べられていることから窺えるであろう。

⁶⁸ この「従如来生」の文が、還相回向を示すことについて廣瀨自身は「往相廻向の利益として廻入せしめられる還相廻向の意義も窺われるであろう。」(『真宗救済論』三一二頁)と述べている。

⁶⁹ 文中にも示したが、「証卷」の冒頭の自釈は、『教行信証』において、往相回向を明かす文脈である、という批判が想定される。たしかに、「主題的に明らかにされる」という意味において、往相回向を明らかにする文脈であるということに異論はない。しかし、『教行信証』の各巻の劈頭に置かれる自釈は、その巻全体の趣旨が述べられるという性格を有するものである。よって、還相回向が主題的に明らかにされる「証卷」において、そのはたらきを示す文が、還相回向釈に先行して記述されるといふ領解も可能であろう。また、このように「従如来生」の文を還相回向のはたらきと領解すれば、冒頭の自釈の文脈と「証卷」全体の構造が、(往相の証果↓還相回向)として一致する。

⁷⁰ 『集成』七・二六三頁

⁷¹ 文法的に、この訓み方は「生るれ(已然形) + ば」の順接確定条件、中でも恒常的条件を示すとされる。つまり、願文の意味に照らせば、「浄土に生まれると必ず、皆ことごとく正定聚に住する」と領解できるのであるが、この順接確定条件については、中世期以降大きく意味が展開したことが知られ、「仮定的意味」を含むとも理解される。このことについて、亀崎真量は、以下のように詳細に考察を行っている。

「彼の国に生まるれば」は順接の確定条件の中でも恒常的条件(・・・すると、必ず・・・)を表すものであり、(彼の国に生まれると、必ず皆正定の聚に住す)という意味になる。恒常的条件は、前後の二つの事柄がいつでも相伴う場合にのみ用いられるものであるため、換言すれば、一方を欠く場合は条件そのものが成り立たないことを意味する。したがって、「彼の国に生まるれば」という読みは、得生を表すものに他ならないが、それだけではなく、生まれているか否かということが必然的に問われるものであると言える。

(「欲生心の往還」五二頁)

⁷² 『増補 親鸞聖人真蹟集成』一・三四一頁

⁷³ 『翻刻篇』三三三頁、脚注参照。

⁷⁴ 『文類聚鈔』の訓みの厳密な意は「浄土に生まれる者」となるが、ここには時間的制約が記述されていない。よって、『三経往生文類』・『一念多念文意』の記述から、『文類聚鈔』の訓みも「現生正定聚」を意味するものと領解できる。

⁷⁵ 『定親全』三・和文篇・二二頁

⁷⁶ 親鸞の浄土理解については、尾畑文正も次のように述べている。

世親が『浄土論』に説く彼土とは「勝過三界道」としての浄土である。それは三界を超え離れた超越的世界

であつて、決して来世の意味での死後の世界ではない。もともと来世とは現世や過去世と相對する概念で、共に時間の概念である。それに対して彼土（浄土）は時の流れ（生と死との流れ）を断ち切った（beyond 超えた）世界である。それは此土ばかりでなく他界をも超え、現世だけでなく来世をも超えている。つまり時間系列のどこをも超えている、言わば超時間的で超歴史的概念が彼土（浄土）である。それを仏教では国土と表現して彼岸とか彼土と言っている。また教相的にはそれは無我、縁起、空として現すことのできる概念である。そのような語句で表現する出離生死の世界を願生として明らかにするのが『浄土論』における世親の願生浄土の仏道である。〔願生浄土の仏道〕二二六―二二七頁）

また、加来雄之は、

往還二相の思想は、『浄土論註』によるのであるから、その基点である浄土の理解も『浄土論註』によるべきである。曇鸞の浄土理解は、天親の『浄土論』の「浄入願心」章の「三種の成就は願心の莊嚴」という教説を根本として展開している。曇鸞の浄土とは、一切苦悩の衆生を撰取し、穢土における生を仏道として轉じる如来因位（法蔵）の願心が成就した世界である。それは我らの穢土に對峙する他の世界ではなく、此の穢土を包む彼の浄土である。この理解は浄土から穢土へ還えるという相を理解する場合には決定的に重要である。〔還相回向の成就〕一三六―一三七頁）

との理解を示す。両氏の指摘にもあるように、親鸞の浄土観とは、天親・曇鸞の伝統に立ち、「願心の莊嚴」として領解すべきであると考えられる。

⁷⁷ 安田理深は、「証卷」における「必至滅度」について、次のように述べている。

未来は現在の前提になる。現在を頂くところに未来がある。未来は現在の未来である。滅度は未来であるが、必至で滅度は現在にあることになる。「正定聚に住するが故に必ず滅度に至る」と読めば、現在である。次に「必至滅度即是常樂」云々とあるが、これを「必至せる滅度」「必至の滅度は」と現在の未来として読んでゆけば、さらに明らかであろうと思う。〔教行信証証卷聴記〕I・五二―五三頁）

⁷⁸ ただし、蓮如の顕示する「二益」については、その時代背景を考慮する必要があるため、すぐに否定することはできない。この点に関して先学の苦勞がある。講録などは、このことを考慮し「機辺に約すれば二益」、「如来回向の辺では一体」〔集成〕七・二四七頁）という理解が見られる。本論では、「証卷」に顕示される「住正定聚」と「必至滅度」の関係を考慮して、「二益」ととらないことを、ここに付言する。

⁷⁹ 安田理深は、「真実証」が親鸞によって、「即是出於必至滅度之願亦名証大涅槃之願」とあることに注目し、この裏（「必至滅度之願於り出」で）たり、亦証大涅槃之願と名づくるなり」という断言）には「住正定聚の願」ではないことを同時に宣言されているのである。第十一願は曇鸞によられたのであるが、願の内容となるとやや不透明であった。これを正定聚は現生なりと確信をもっていわれた。浄土は大涅槃であるが、浄

土で正定聚に入るのではなく正定聚は現在である。もし第十一願を住正定聚の願とすれば正定聚は未来となる。かかる浄土は方便化土であって、往生と成仏は別々である。正定聚を頂いて修行し、しかる後滅度を取ることになってしまう。親鸞は現在に必至滅度といわれる。(『教行信証証卷聴記』一・六五頁・括弧内筆者)と述べて、親鸞が「必至滅度の願」と呼称する意義を領解している。

⁸⁰この点について池田勇諦は、
惟うに親鸞は『如来会』の成就と『論註』の「克念願生」の文によって、「生彼国者」の「生」の一字に願生と得生の二義を聞きえたのでなかったか。つまり「生まるれば」は「往生をえたるひと」、「得生の位であり、「生まれんとするもの」は「生まれんとねがうひと」、願生の位である。願文に「国の中の人天、定聚に住し、必ず滅度に至らずは」とあることから、兩位の関係が住正聚は能至の機、必至滅度は所至の法である。古来多く「住正聚の願」と読まれていた当願を親鸞が「必至滅度の願」と受けとめたことには、そこに必至滅度の能至の機を明かすことが大前提であつたろう。それゆえに「生彼国者」の「者」を実字(人者)と読むことよって、浄土に「生まれんとするものは」、「この身において」正定聚に住する——「かの仏国の中にはもるもの邪聚および不定聚なければなり——、ゆえに浄土にて必ず滅度に至ると。したがって親鸞にあつては彼土正定聚と言つても、現生正定聚と矛盾するものでないどころか、却つて彼土正定聚も現生正定聚でなければ必至滅度はありえぬとの見開きを意味していたのではなかったか。
(『真実証の回向成就』一〇一頁)

と考察し、「証卷」が「必至滅度の能至の機」を明らかにすると領解している。

⁸¹この五つの国土莊嚴の文のうち、大義門功德成就の文のみ、他の国土莊嚴の引文と異なり一部分に限って引文される。

⁸²『浄全』一・二五頁・原漢文

⁸³このように、大義門功德は他の功德と異なる性質を持つ文であると領解できるが、引文の接続に「又論曰」ではなく「又言」と「引文導入語」が置かれていることは気がかりである。この点については後に、還相回向釈における『論註』不虛作住持功德の引文の考察において述べることにする。

⁸⁴ここでは、再び改めて「又論曰」と「引文導入語」が置かれている。ただし、直前の大義門功德の文の最後に「已上」、「抄要」などの引文締め語がないことから、一連の引文群と考える必要がある。これらのことから、この清浄功德の文は、同じ引文群の中において、独立した意義があることが窺える。

⁸⁵「引文指示語」とは、『教行信証』において親鸞が経論釈を記述した最後に示す「已上」「抄出」などの語であり、重見一行によって命名された術語である(『最終稿本教行信証の復元研究』一四七頁参照)。
⁸⁶『最終稿本教行信証の復元研究』二二二頁

⁸⁷ この部分を、『論註』の引文群として捉える理解は、藤場俊基も提唱する。

この文（「証卷」所引『浄土論註』清浄功德成就の文）の最後に「已上抄要」と締め語があります。一連の『論註』の引文群には締め語はこれしかありませんから、ここまで主題の転換がないまま続いているということですが、

⁸⁸ この主功德の文は、『大経』極楽段の文の「彼の仏国土は、清浄安穩にして微妙快樂なり」という内実をも明かすと、領解できるであろう。

⁸⁹ この『大経』極楽段の文とは、「証卷」所引の次の

又言「わく、彼の仏国土は、清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹之道に次し。其れ諸の声聞菩薩天人、智慧高明にして神通洞達せり。咸く同じく一類にして、形異状無し。但、余方に因順するが故に、人天之名有り。顔貌端政にして世に超「え」て希有なり。容色微妙にして天に非らず人に非らず。皆自然虚無之身、無極之体を受けたるなり」と。

（『翻刻篇』三三三—三三四頁・原漢文・傍線部筆者）
という文を指す。当文は、『大経』第十一願成就文と、『如来会』の願成就文との間に位置づけられることから、「必至滅度之願」の成就を示すと領解できる。

⁹⁰ このことについて、寺川俊昭は、

卒爾としてこれを読めば、曇鸞は一見、還相回向を論じているかのように思われなくてもない。しかしながらこれは還相回向を問う文脈ではないし、還相回向の要件である浄土の菩薩の善巧摂化の力用乃至還相回向の本願について何一つ語っているわけではない。そうではなくてここで曇鸞は、「得往生」の自覚を得た人、それは同時に現生に正定聚の位に住した人であるが、その人に動く教化の志願と、それを支える阿彌陀如来の住持力を語り告げようとするのが、『論註』の意趣であると考えられる。

（『真宗の大綱』一一四頁・傍線部筆者）

と述べている。

第三章 還相回向の内実

緒言

本章の目的は、本論の主題である、親鸞の還相回向観について、坂東本『教行信証』「証卷」の還相回向釈、特に『浄土論註』不虛住持功德の引文を中心に、その内実を尋ねることにある。

親鸞が、還相回向をどのように示したのか、「証卷」に窺えば、

二に還相の回向と言ふは、則ち是れ利他教化地の益（マス タスクトモ）なり。則ち「ち」是「れ」必至補処の願於り出「で」たり。亦一生補処の願と名「づ」く。亦還相回向の願と名「づ」く可きなり。註論に顯「れ」たり。故に願文を出「さ」ず、論の註を披く可し。

（『翻刻篇』三四一—三四二頁・原漢文・傍線部筆者・山括弧内左訓）

と著されている。ここで、親鸞は、還相回向を「利他教化地の益」と押さえるのであるが、この「利他教化地の益」が、具体的にいかなることを示すのかを考える必要がある。というのも、ここで還相回向は、「利益」ではなく、「益（マス タスクトモ）」と示されている。言葉に厳密な親鸞の意を窺えば、還相回向とは、〈利他教化地という、他者を教化する位が獲信の念仏者に利益として与えられる〉という如来のはたらきではなく、〈娑婆世界において利他教化を、衆生を通して実現する〉如来のはたらきを示すのではないか。

この「利他教化地の益」の理解の不明瞭さが、親鸞の還相回向観についての領解を難解にしている一つの要因であろう。本章においては、親鸞が述べる「利他教化地の益」を中心に、「還相の回向」とは如来のいかなるはたらきであるのか、また、「往相の回向」とはいかに異なるのかという着想の下、還相回向釈の構造、および、『論註』に顕れる第二十二願文（不虛住持功德の「即見彼仏……」以下の文）に焦点を当てて考察を行いたい。

第一節 往相回向と還相回向

還相回向釈の考察を行うにあたって、親鸞の還相回向觀をめぐる問題の一つである、『教行信証』における「二種回向」と、その「利益」の顕され方について、いま一度確認しておきたい。先にも示したように、『教行信証』において、二種回向のうち、往相回向は、「教巻」に、

往相の廻向に就〔い〕て眞実の教行信証有り。

〔定本〕九頁・原漢文

と示され、往相回向によつて衆生が得る「利益」は、「証巻」に、

夫〔れ〕眞宗の教行信証を案ずれば如来の大悲回向の利益なり。故に若〔し〕は因、若〔し〕は果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまへる所に非〔ざる〕こと有〔る〕こと無し。因淨なるが故に果亦淨なり。知る応しとなり。

〔翻刻篇〕三四一頁・原漢文

と示されている。そして、再往、還相回向について確認すれば、「証巻」還相回向釈冒頭に、

〔翻刻篇〕三四一頁・原漢文

と「還相の回向」が示され、その「利益」は「還相の利益」として、「証巻」の末に、

〔翻刻篇〕三八二頁・原漢文

と示されている。ここに明らかかなように、「往相の回向」は、「回向」について「眞実の教行信証有り」として、その「利益」について、「大悲回向の利益なり」として、以下のように、

往相の回向——眞実の教行信証

如来の大悲回向の利益——眞実の教行信証

と「眞実の教行信証」が「回向」と「利益」において対応する形で示されている。このことから、敢えて言うならば、往相回向——如来の「眞実の教行信証」——というはたらきとは、衆生に「眞実の教行信証」を「利益」

として与えるということであると領解できる。しかし、「還相の回向」については、「利他教化地の益なり」と示され、「還相の利益」は、「利他の正意を顕すなり」として示される。

還相の回向——利他教化地の益

還相の利益——利他の正意を顕す

つまり、還相回向は、如来の「利他教化地の益」というはたらきであり、還相回向における「還相の利益」が、衆生に「利他の正意を顕す」ことであると領解できる。このように、「往相の回向」とは、記述の仕方が異なっていることが看取できる。また、「利益」において、「往相の回向」では述べられなかった「相」という語が、「還相の」というように記述されている点、「還相回向の利益」ではない点には、注意が必要である。どうして、親鸞は、二種回向それぞれに、このような記述の仕方をとったのであろうか⁹¹。

そもそも、前章において確かめたように、曇鸞は、天親の『浄土論』における五念門中の第五、回向門を、『浄土論註』において、「回向に二種の相有り。一〔に〕は往相、二〔に〕は還相なり⁹²。」と、〈回向の二種相〉として顕示する。その曇鸞の思想を受容し、親鸞は、「教巻」において、「謹〔ん〕で浄土真宗を按ずるに二種の廻向有り⁹³。」と述べ、独自の展開をする。換言すれば、親鸞は、曇鸞の回向思想を踏襲しつつも、それを、すぐに〈回向の二種相〉とは示さず、「有二種廻向」として二種の回向の相に展開させた上で示すのである。そうであるならば、我々は、「二種廻向」と強調して示す親鸞の意図に留意すべきである⁹⁴。よって、先の『教行信証』における「往相の回向」と、「還相の回向」という、二種回向の顕示の仕方は、「二種」として示す「回向の質の異なり」を表現したものであると、受けとめるべきであろう。

では、「往相の回向」と峻別して記述される「還相の回向」の内実とは、いかるものであろうか。次節では「利他教化地の益」という言葉に注目して、その意味を窺いたい。

第二節 利他教化地の益

「証卷」還相回向釈は、親鸞の次の自釈に始まる。

二に還相の回向と言ふは、則ち是れ利他教化地の益（マス タスクトモ）なり。則ち（ち）是（れ）必至補処の願於り出（で）たり。亦一生補処の願と名（づ）く。亦還相回向の願と名（づ）く可きなり。註論に顯（れ）たり。故に願文を出（さ）ず、論の註を披く可し。

（『翻刻篇』三四一—三四二頁・原漢文・山括弧内左訓）

ここで親鸞は、「還相の回向」が「利他教化地の益」であることを示し、そのはたらきの出処が、『大経』第二十二願であることを明らかにしている。そのため、まず、本節では「利他教化地の益」を中心に、親鸞の明らかにする還相回向が、いかなるものであるのか考えたい。

そこで、「利他教化地の益」の意味が重要になるのであるが、ここで言う「利他」、「教化地」、「益」の、それぞれの解釈について、先学の見解は一樣ではない。たとえば、星野元豊は、

「利他教化地」の「利他」について、先輩の間に二つの解釈がある。この利他を仏の他力と解釈する説と利他を他の衆生を救うという意味にとり、自利に対する利他と解する説である。わたくしはこの利他は自利に対する利他と解すべきだと思う。何故ならここは還相の説明だからである。往相が自利を目的としたのであるのに対して還相は利他を目的としているのである。還相は利他教化のはたらきであることを規定したのがこの句である。

（『講解教行信証』一一六四頁・傍線部筆者）

と述べて、ここに明かされる「利他」について指摘している。星野の述べるように、「利他教化地の益」の「利他」については、「自利に対する利他」という解釈と、「他力」——仏力としての利他——という解釈がある。その上で、星野自身は「自利に対する利他」という見解をとっている。次に岡亮二の見解を参照すれば、

利他教化地は、八地以上の菩薩の位で自由自在に迷える衆生を仏道に向かわしめることができる地位。益とは、そのはたらきの一切を可能ならしめる利益。ここではそれを与える阿弥陀仏の回向と、それを受ける菩薩の回向が重ねられている。

〔『教行信証』口述50 講 証の巻』八一頁〕

と言及する。岡は、「利他教化地」の「地」を「八地以上の菩薩の位」と理解し、「益」を「利他教化」のはたらきの一切を可能にする「利益」として領解している⁹⁵。また、皆往院頓慧は、

此利他を樹心には如来利他の回向と解す。往相回向を皆利他利他とある故に。今も弥陀の利他回向とする。此義非なり。今爰は自利に対するの利他なり。……地とは遊戯する処を地と云ふなり。即ち園林遊戯の地なり。論註に即是菩薩自娛樂地なりとあり。

〔『集成』七・三四〇頁〕

と述べ「自利に対するの利他」として、「利他教化地」の「利他」を領解しつつも、「地」については、「遊戯する処」「園林遊戯の地」と理解する。このような皆往院の見解に立てば、還相回向とは「浄土往生後の菩薩が、他の衆生を、娑婆世界という「地」において教化する益」というものとなろう⁹⁶。

ここまで、「利他教化地」について、「利他」を「自利に対する利他」として解す先学の理解を見てきたが、一方で、興隆の『教行信証徴決』には、

利他は他力の謂れなり。行者（の）化物（に）約して解（す）可からず。教化は教化衆生なり。此（れ）行者（に）約（す）。註は還相と称す。唯教化地の果と曰ふ。利他と曰はず。且く利他と曰ふ。仏力を明さん為の名なり。則ち利他の名は他力に約するを正義と為す。地は猶し処と言ふがごとし。益は果に対す。果は体涅槃の体益は用なり。涅槃の用。涅槃経に大般涅槃は能く大義文義を建つと言まう。猶し妙用のごときなり。

〔『集成』七・三四三頁・原漢文〕

と述べられ「仏力」を示すと領解される。そもそも、親鸞の示す「回向」は、如来を主体とするものである。先

に挙げた、「証卷」の往相回向の利益を示す文では「如来、大悲回向の利益なり」と述べられ、あるいは、『三経往生文類』には、「如来、二種の廻向によりて、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⁹⁷。」と示される。これらのことから、その主体が、「如来」とされることは明らかである。したがって、興隆の述べるように、還相回向の内実である「利他教化地の益」の「利他」も、「如来」を主体とするはたらきと見るべきであるように思われる。

ところで、「証卷」還相回向積は、

爾れば大聖の真言、誠に知〔り〕ぬ。大涅槃を証することは願力の回向に籍りてなり。還相の利益は利他の正意を顕すなり。是を以て論主は廣大無碍の一心を宣布して、普徧く雜染堪忍の群萌を開化す。宗師は大悲往還の回向を顕示して、慇懃に他利利他の深義を弘宣したまへり。仰〔い〕で奉持す可し。特に頂戴す可しと。矣

〔翻刻篇〕三八二頁・原漢文)

と結ばれている。このことを勘案すれば、円乗院宣明が、「利他とは如来に約す⁹⁸。」と述べるように、還相回向積において語られる「利他」は、曇鸞の顕示する「他利利他の深義」に適った「利他」（「他利」に対する仏力としての「利他」）、とも考えられる。

このように、二つの理解を参照することで、却って「利他教化地」の「利他」には、「自利に対する利他」と、「仏力としての利他」の両義が認められると考えられるのではなからうか。そもそも、この二つの「利他」の領解は、二義に分けて考えられる問題ではないであろう。「自利に対する利他」——衆生の課題としての利他——とは、如来のはたらきによってのみ、衆生に実現するものである。また、「仏力としての利他」も、現実においては、衆生の上にあらわれるはたらきであろう。換言すれば、浄土真宗において、衆生教化とは、「仏力としての利他」によって、「自利に対する利他」が、衆生の上に実現することを意味するということである⁹⁹。このように、親鸞思想において、「利他」を二義に分けるといふ問題設定自体に、無理があると考えられる¹⁰⁰。

最後に、「利他教化地」の「益」について考えたい。還相回向釈において、その「利益」を親鸞自身が「還相の利益」と示すことから、この「益」には「利益」と区別すべき意図があるように思われる。しかし、「信巻」において、

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超へ、必ず現生に十種の益を獲。

〔翻刻篇〕二二六頁・原漢文

と述べられるように、「益」にも「利益」としての意味が見出せる。一体、どうして親鸞は、「益」の字を以て、還相回向を明らかにしたのであろうか。

そもそも、「利益」とは〈与える者〉と、〈与えられる者〉の関係の上に成立する概念であろう。そうであるならば、それぞれの文脈において、「益」がどのように用いられているかが重要ではないであろうか。本来、「益」の字は、親鸞が、「マス タスクトモ」と左訓する¹⁰¹ように、「あふれる」「みちる」「ます」「たすける」、などを意味する¹⁰²。したがって、「益」の字の用いられ方によって、〈与える者〉を主体とする意——「たすける」等の義——と、〈与えられる者〉を主体とする意——「たすかる」等の義——の両面が認められる。

そこで坂東本『教行信証』において「益」の字について調査すれば、全五十八例を数えることができる¹⁰³。この中で坂東本において左訓が施される箇所は、還相回向釈の「利他教化地の益」を含めて、全部で五例が存在する。「益」の字の使われ方に注意を払いながら、順に確認したい。

まず、「益」の字が「利益」のように熟語として使用される箇所を確認すると、A「勝益¹⁰⁴」、B「所益¹⁰⁵」、C「無益¹⁰⁶」、D「大益¹⁰⁷」、E「増益¹⁰⁸」、F「照益¹⁰⁹」、G「要益¹¹⁰」、H「往益¹¹¹」、の十一例が見受けられる（Dの「大益」のみ四例あり）。このうち左訓はいずれの用例にも施されない。次に、「利益」という用例は全五十八例のうち、二十例が確認できる。この中で左訓が施される箇所は、次の

「マス」という左訓、一例のみ¹¹²である。

① 復、是の六部の経を受持すと雖も、読誦に能はずして、他の為に解説するは、利益〔マス〕する所、無
けむ、是の故に名〔づけ〕て聞不具足とす。

〔化身土巻〕 『涅槃経』引文・『翻刻篇』五三四―五三五頁・原漢文・傍線部／山括弧内左訓
ここでは「利益」が「利益する」という動詞の形で用いられる。つまり、この場合の「益〔マス〕」は、〔与え
る者〕を主体とする意で使用されると領解できる。

「益」の字単体で動詞の形として使用される箇所に着目すれば、四例あり、そのうち左訓は次の二例に施され
る。

② 光明寺の観経義〔に〕云〔わく〕、如意と言〔う〕は二種有〔り〕。…二には弥陀之意の如し、五眼
円に照〔ら〕し六通自在にして、機の度〔す〕可き者を観そなはして、一念之中に前無く後無く、身心等
しく赴き、三輪開悟して、各、益〔タスク マストモ〕すること同じ〔から〕ざるなりと。已上

〔信巻〕 『観経疏』引文・『翻刻篇』一六〇―一六一頁・原漢文・傍線部筆者・山括弧内左訓
③ 如来の観知、歴歴了然として、心に随〔い〕て行を起〔こし〕て、各、益〔タスク〕すること同〔じ〕
からず。業果法然として衆て錯失無し、又称して是とす。故に如是と言〔う〕。

〔化身土巻〕 『観経疏』引文・『翻刻篇』四八五―四八六頁・原漢文・傍線部筆者・山括弧内左訓
②の文では、「タスク マス」として、「マス」「タスク」の二つの左訓が施される。このように二つの左訓が
施される用例は、坂東本において「利他教化地の益」と、②の文の二例のみである。ただし、ここでは、「タス
ク マストモ」と、「タスク」が「マス」に先行して記述される。そのため、「タスク」義が主となる意である
と受けとめるべきであろう。文脈を考慮すれば、②の用例について、「益」は〔与える者〕を主体とする意で用
いられる。次の、③の文では「タスク」の左訓が確認できる。「如来の観知」が主語となっていることから、

「益」は〈与える者〉を主体とする意であると領解できる。

最後に、「益」の字、単体のみの使用に関して、「利他教化地の益」と同じ形——「の益」——で用いられる用例は、

④ 三〔に〕は回向発願心、乃至 又回向発願して生ずる者は、必〔ず〕決定して真実心の中に回向したまへる願を須めて得生の想を作せ。……何に況や仏法不思議の力、豈、種種の益無からむや。……

〔信卷〕『觀經疏』引文・『翻刻篇』一七一頁—一七三頁・原漢文・傍線部筆者)

⑤ 又云〔わく〕、心歡喜得忍と言〔うは〕、此〔れ〕は阿弥陀仏国の清淨の光明、忽ちに眼前に現ぜむ。何ぞ踊躍に勝えむ。茲の喜に因るが故に、即〔ち〕無生の忍を得。……此れ乃〔ち〕玄に談ずるに、未だ得処を標さず、夫人をして等しく心に此の益を憐わしめむと欲ふ。……

〔信卷〕『觀經疏』引文・『翻刻篇』二四三頁・原漢文・傍線部筆者)

⑥ 又云〔わく〕、若念仏者と従り、下、生諸仏家に至〔る〕まで已来は、正しく念仏三昧の功能超絶して、実に雑善をして比類とすることを得るに非ざることを顯す。即ち其れに五有り。……五には、今生に既に此の益を蒙れり。命を捨てて即〔ち〕諸仏の家に入らむ、即〔ち〕淨土是なり。……

〔信卷〕『觀經疏』引文・『翻刻篇』二四三—二四五頁・原漢文・傍線部筆者)

⑦ ……若有合者名為僞想と言へり、是〔れ〕、定觀成じ難きことを顯すなり。於現身中得念仏三昧と言へり、即〔ち〕是〔れ〕、定觀成就の益〔タスク〕は念仏三昧を獲るを以て觀の益とすることを顯す、即〔ち〕觀門を以て方便の教とせるなり。……

〔化身土卷〕自釈、『翻刻篇』四八二頁・原漢文・傍線部筆者・山括弧内左訓)

⑧ 又云〔わく〕、仏告阿難汝好持是語従り已下は、正しく弥陀の名号を付嘱して、遐代に流通することを明す。上より来た定散兩門の益を説〔く〕と雖も、仏の本願の意を望まむには、衆生をして一向に専ら弥

陀仏の名を称するに在り、と。(「化身土卷」『観経疏』引文・『翻刻篇』五二三—五二四頁・原漢文)の五例を挙げることができる¹¹³。このうち、⑤・⑥の用例は、「益」に、「悒」「蒙」という衆生を主体とする動詞が用いられることから、〈与えられる者〉を主体とする意——「利益」の意——を示すものとして領解できる¹¹⁴。ただし、④・⑦・⑧の用例については、〈与える者〉を主体とする意、〈与えられる者〉を主体とする意の、どちらにも取ることができたため、文脈だけで判断することが難しいと思われる。

さて、ここまで「益」の用例を確認したが、左訓の施されている箇所について整理すれば、五例のうち三例(①・②・③の文)に関しては、〈与える者〉を主体とする意で使用されていることが領解できる¹¹⁵。このことを踏まえて「利他教化地の益」に話を戻せば、いま主語は「還相回向」である。還相回向が如来を主体とするはたらきであることは、既に述べた通りである。よって、「利他教化地の益」の「益」は、〈与える者〉を主体とする意——「はたらき」の意——として領解できるであろう。これらのことを勘案すれば、親鸞が「益」の字に左訓を施す場合、〈与える者〉を主体とする意として示すと判別できるのである。また「利他教化地の益」に「マス タスクトモ」と二つの左訓があることに関して、これらの左訓が語義を重ねているものと判断すれば、「マス」(「ふやす」)義を主として、タスク(たすける)義がともに付されていると受けとめられる。

ここまでの検討を踏まえれば、還相回向とは、往生後の衆生に与えられる「利他教化地の(利)益」というよりも、むしろ、「還相」を実現する「回向」としての、如来の「利他教化地」というはたらきそのもの——「益」——を示すと考えられないであろう。つまり、「利他教化地の益」における「利他教化」とは、〈仏力としての利他を根拠とした衆生教化の利他〉を示し、「地」とは菩薩の位ではなく、〈利他教化のはたらく「処」としての「地」〉を示し、「益」は〈「はたらき」そのもの〉をそれぞれ顕すと考えられる¹¹⁶。よって、親鸞の示す「還相の回向」とは、〈如来による、衆生教化が成り立つ地を実現する(利他教化地)はたらき(益)〉であると考えられるのである。

第三節 願註論

冒頭の自釈に戻ると、還相回向が、「利他教化地の益なり」と示されることに続いて、

則「ち」是「れ」必至補処の願於り出「で」たり。亦一生補処の願と名「づ」く。亦還相回向の願と名

「づ」く可きなり。註論に願「れ」たり。故に願文を出「さ」ず、論の註を披く可し。

〔翻刻篇〕三四一—三四二頁・原漢文・傍線部筆者）

と三つの願名が挙げられる。親鸞が挙げる願名を確認すれば、まず、「必至補処の願」と「一生補処の願」がある。この二つの願名は、浄土教の中で従来、呼び慣わされてきた願名である。願意を確認するため、便宜上、

『大経』本文の第二十二願を確認する¹¹⁷と、

設我得仏。他方仏土。諸菩薩衆來ニ生我国^一。究竟必至ニ一生補処^一。除^下其本願自在所化。為ニ衆生^一故被ニ弘誓鎧^一。積ニ累徳本一度ニ脱一切^一。遊ニ諸仏国^一修ニ菩薩行^一。供ニ養十方諸仏如来^一。開ニ化恒沙無量衆生^一。使^レ立^中無上正真之道^上。超ニ出常倫。諸地之行^一。現前修ニ習普賢之徳^一。若不^レ爾者不^レ取ニ正覚^一。

〔大正蔵〕一二・二六八頁・傍線部筆者）

と誓われている。この第二十二願文に、「必至一生補処」とあることを受けて、諸師は、「必至補処の願」・「一生補処の願」と称したのである¹¹⁸。親鸞もそれを承けて、「証卷」に示したと考えられる。

このように、第二十二願は、願文の上より「必至補処」・「一生補処」と呼称されるのであるが、その内容を窺えば、阿弥陀如来の浄土に來生した「他方仏土の諸の菩薩衆」を、「一生補処」に至らしめると同時に、その菩薩衆が「衆生の為の故に」自らの願いによって教化する場合は、補処の位から除かれると誓われている。補処の位に至らしめられる願文の上に、教化を行う菩薩を補処の位から除くという、いわば例外規定が設けられている点を、どのように理解すべきであろうか。この点より考えると、「一生補処の願」・「必至補処の願」という

呼称が、この願に誓われている内容を十分に表明しているとは言い難い。また、この願文は、四十八願の中で、唯一、「他方仏土の諸の菩薩衆」に対して誓われる願である。そのため、この「菩薩」が具体的に何者を示すのが問題となる。

この課題を念頭に置きつつ、親鸞の己証である「還相回向の願」という願名に注目したい。願文を確認してわかるように、「還相回向」という言葉は、第二十二願文の中には全く顕れていない。一体、親鸞は、「還相回向の願」という願意をどのように見出したのであろうか。このことを明らかにする指示こそ、「註論に顕れたり」の語であると考えられる。そこで、『浄土論註』を『註論』と示すことに注目したい¹¹⁹。親鸞は、『尊号真像銘文』において、曇鸞和尚の真像の銘文に「註解往生論」とある文を釈し、次のように述べている。

「註解往生論」といふは、この『浄土論』をくわしふ釈したまふを『註論』とまふす論をつくりたまへる也。
〔定親全〕三・和文篇・九一頁

この文から、親鸞は、曇鸞の『浄土論註』を単なる釈文としてではなく、「菩薩の論書」として理解していることが窺える¹²⁰。いまは、この点を強調し、『浄土論』の単なる註釈書としてではなく、『論註』に顕される曇鸞独自の思想を讃えた表現をとったと考えられる。つまり、『浄土論』の註釈書——『論註』——という側面ではなく、『浄土論』の本義を「顕」わされた「論」である、という意味において、『註論』と強調し示したと考えることができる。それは、和讃に、

天親菩薩のみことおも 鸞師とときのべたまはずは

他力広大威徳の 心行いかでかさとらまし

〔高僧和讃〕・『定親全』二・和讃篇・九一頁

と詠われることから理解できよう。このことから、親鸞は、第二十二願の真意は曇鸞の『浄土論註』に顕示されており、その文意を通して理解すべきであると指示するのである。そのため、「故に願文を出〔さ〕ず。論の註を披く可し」として、『大経』から願文を引文するという形を取らなかったのである。したがって、親鸞の

『大経』第二十二願の理解を確認する上では、親鸞の指示通り、『浄土論註』の文脈に沿って、願文の内容を確認することが不可欠であると考えられる。

このように、親鸞にとって、『浄土論註』に顕示される第二十二願こそ、「還相回向」を明らかにするものであったということは明白である。しかし、親鸞はこの自釈に次いで、以下のように『浄土論』より一文、『浄土論註』より一文を引文する。

浄土論に曰「わ」く、出第五門「と」は、大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示す。生死の園煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯して教化地に至る。本願力の回向を以ての故に、是「れ」を出第五門と名「づ」く、と。已上

論註「に」曰「わ」く、還相は、彼の土に生「じ」已「り」て、奢摩他・毘婆舍那・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」へしむるなり。若「し」は往、若「し」は還、皆衆生を抜いて生死海を渡せむが為なり。是「の」故に回向を首として、大悲心を成就することを得「る」が故にとのたまへりと。
(『翻刻篇』三四二—三四三頁・原漢文・改行筆者)

この二つの引文と、先の自釈の関係を考えるとき疑問が生じる。というのは、親鸞は還相回向の出処として、『大経』第二十二願を明示し、その内容が「註論に顕れ」ていると述べて、「論の註を抜く可し」と記す。そうであるならば、『教行信証』の形式¹²¹に則って、自釈の直後に『浄土論註』に引文される、第二十二願の文を置く方が自然であると思われる。しかし、親鸞は、そのようにせず、『浄土論』の出第五門の文と、『浄土論註』起観生信章の「還相」の文を置くのである。このように考えるとき、この二文は、単に「還相回向」が、いかなることかを示す証文という意にとどまらず、親鸞の自釈と同じ性質を持つ言葉であると受けとめられるであろう。換言すれば、親鸞にとって「還相回向」とは、自身の言葉によって明らかにするよりも、『論』・『論註』に述べられる言葉を、そのままに用いて明らかにする方法により、真に表現できるものであったということである。

さて、このような特徴をもつために、『浄土論』、および『浄土論註』の引文には注意が必要であるため、後に立ち入って考えたい。いまは、還相回向釈の文脈を重視し、続く第二十二願の文を考察することとする。

第四節 未証淨心の菩薩

前章においても言及したように、「証卷」の標挙の文には「必至滅度之願」と「難思議往生」とが、示されている。つまり、還相回向は、「証卷」の「必至滅度之願」と「難思議往生」とを明らかにする文脈の上に顕示されるものであると考えられる。したがって、親鸞の第二十二願理解を尋ねるにあたっては、第十一願との関係について留意する必要がある。そのことを考慮しつつ、本節では、親鸞の第二十二願への視座を見ていく上で、特にその引文の仕方に注目したい。その理由は、重複するが『教行信証』において、他の願文が『大経』から直接引文されるのに対し、第二十二願は曇鸞の『浄土論註』の文から、いわば孫引きという形で引文されるからである。そして、親鸞はその際「註論に顯〔れ〕たり。故に願文を出〔さ〕ず。論の註を披く可し^{1,2}」と指示している。この指示は、『浄土論註』の視角を通して、第二十二願の内容に「必至補処」・「一生補処」という願意のみならず、「還相回向の願」と名づけられる意味を見出そうとするものである。また、『浄土論註』不虛作住持功德の文を「又言」と接続し引文することは、不虛作住持功德の文における「菩薩」の位置づけが、その後引かれる願文を見ていく際の視点となるような意図となると、考えることができるであろう。

以上のことから、本節では、親鸞が『大経』第二十二願をどのように理解したのか、前節において確認した「顕註論」という親鸞の言葉に留意し、「証卷」に顕示される第二十二願文に先立って引文される『浄土論註』の文脈を通して（特に「未証淨心の菩薩」の語に注目し）考察を試みたい^{1,2,3}。以下、「証卷」の還相回向釈の展開を追う形で、親鸞における『大経』第二十二願の理解を尋ねていく。

次に挙げる文以降が、「証卷」に顯示される第二十二願文の内容である。引文自体が大部にわたるため、やや煩瑣となるが、前述の通り、親鸞の「顕註論」という指示にしたがって『論註』不虛作住持功德の文より示される一連の文脈（以下、「即見彼仏」の文とも¹²⁴）の上に、確認を行いたい。

又言「わく」、即「ち」彼の仏を見れば、未証淨心の菩薩、畢竟じて平等法身を得証す。淨心の菩薩と、上地の諸の菩薩と、畢竟じて同じく寂滅平等を得るが故にとのたまへり。平等法身「と」は、八地已上法性生身の菩薩なり。寂滅平等の法なり。此の寂滅平等の法を得「る」を以ての故に、名「づけ」て平等法身とす。平等法身の菩薩の所得なるを以「て」の故に名「づけ」て寂滅平等の法とするなり。此「の」菩薩は報生三昧を得。三昧神力を以て、能く一処、一念、一時に、十方世界に徧じて、種種に一切諸仏及「び」諸仏大会衆海を供養す。能く無量世界に仏法僧ましまさぬ処にして、種種に示現し、種種に一切衆生を教化し度脱して、常に仏事を作す。初めに往來の想・供養の想・度脱の想、無し。是の故に此「の」身を名「づけ」て平等法身とす。此の法を名「づけ」て寂滅平等の法とす。未証淨心の菩薩は初地已上七地以還の諸の菩薩なり。此「の」菩薩、亦能く身を現すること、若「し」は百、若「し」は千、若「し」は万、若「し」は億、若「し」は百千万億、無仏の国土にして仏事を施作す。要らず心を作して三昧に入「り」て、乃し能く作心せざるに非ず。作心を以ての故に、名「づけ」て未証淨心とす。此の菩薩、安樂淨土に生「まれ」て、即「ち」阿弥陀仏を見むと願ず。阿弥陀仏を見る時、上地の諸の菩薩と、畢竟じて身等しく法等し、と。龍樹菩薩、婆藪般豆菩薩の輩、彼に生「まれん」と願ずるは、当に此の為なるべしならくのみと。

〔翻刻篇〕三四三―三四五頁・原漢文・傍線部筆者）

まず、注目すべきは当文の「引文導入語¹²⁵」である。周知の通り、『教行信証』において、親鸞は経・論・釈を引文する際、それぞれ、経には「言」を、論には「曰」を、釈には「云」を用いて接続している。この原則にしたがえば、いま、この『論註』の引文には「曰」が用いられるはずである。しかし、当文は、曇鸞の『論註』

であるにもかかわらず、本来、経典を引文する際に使用される「言」が用いられている。たしかに、この「引文導入語」が、『教行信証』という書物の上で、すべて思想的配慮にしたがって置かれているのかは詳細な検討を要するであろう。しかし、当文に前の二文と区別して「言」という「引文導入語」を置くことは、先に述べた、還相回向積の構造——自積の後に『浄土論』・『浄土論註』の文を置き願文を引文する形——を考える上で、重要な手がかりとなると考えられる。試みに「証巻」冒頭の「真実証」を明かす一段の構造を見れば、

謹顕真実証者——自積

必至滅度之願文大経言——『大経』第十一願文

無量寿如来会言——『如来会』第十一願文

願成就文経言——『大経』第十一願成就文

又言彼仏国土——『大経』の文

又言彼国衆生——『如来会』成就文

となっており、以下「浄土論曰」と釈文証に続いている。このような構造は、他の巻でも同様に見られる。そこで、先の還相回向積における「言」の「引文導入語」に着目し、その構造を整理すると、

二言還相回向者——自積

浄土論曰——『浄土論』

論註曰——『浄土論註』

又言即見彼仏——『浄土論註』

となつてゐる。ここから、還相回向が「利他教化地の益」であることを明らかにし、その直後に引文される『論』・『論註』の二文は、「還相回向」とはいかなるものかを示す根本教証であると受けとめられる。この還相回向の内実を明らかにする文が、親鸞自身の言葉ではないという点こそ、親鸞の還相回向観の真面目であると

考えられる¹²⁶。そして、この構造に明らかなように、その根拠たる第二十二願についての教証は、「又言」と接続される「即見彼仏」の文以下に説示されると領解できる。以降、このような見定めを考慮して本文を窺いたい¹²⁷。

「即見彼仏」の文の主題は、「未証淨心の菩薩」である。「未証淨心の菩薩」とは文中に、「初地已上七地以還の諸の菩薩」と言われる菩薩である。しかし、この「未証淨心の菩薩」を、初地から七地までの菩薩と限定するとき、我々凡夫とは一線を描すことになる。いま、『教行信証』という文脈の上では、いかに考えるべきだろうか。先学は、道綽が『安樂集』において、

『淨土論』（意）に云く。「十方の人天彼の国に生ずる者は即ち淨心の菩薩と無二なり。淨心の菩薩は即ち上地の菩薩と畢竟じて同じく寂滅忍を得。故に更に退転せず」と。

（『真聖全』一・四三二—四三三頁・原漢文）

と述べることから、「未証淨心の菩薩」を押さえている¹²⁸。道綽は、ここで「未証淨心の菩薩」と、「十方の人天」を同格と捉えて理解している。先学は、この道綽の視点を親鸞も踏襲しているものと考え、「未証淨心の菩薩」は凡夫を含むと理解するのである。しかしながら、いま、親鸞はこのような道綽の見解を「証卷」に示すことなく、『淨土論註』を引文している。よって、この見解は、やや強引であることが否めない。では、一体どのように考えるべきであろうか。そこで、考慮しなければならないのが、本文が『大經』第十一願「必至滅度之願」を標挙とする「証卷」の文脈に位置づけられているという点である。「証卷」の冒頭には、
然「る」に煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。
（『翻刻篇』三三一頁・原漢文）

と顕示されていた。そして、その上で『愚禿鈔』を見れば、

「汝」の言は行者なり、斯れ則ち**必定の菩薩と名**〔づ〕く、龍樹大士〔の〕『十住毘婆沙論』に曰はく、

「即時入必定」となり。曇鸞菩薩の『論』には「入正定聚之教」と曰へり。善導和尚は「稀有人なり、最勝人、妙好人なり、好人なり、上上人なり」、「真仏弟子なり」と言へり。

〔定親全〕二・漢文篇・四六頁・原漢文・傍線部筆者）と、正定聚の数に入ること——「入正定聚之教」——が「必定の菩薩」と理解されている¹²⁹。また、このことに関連して、『入出二門偈』には、

釈迦諸仏は是れ真実、慈悲の父母なり、種種の善巧方便を以て、我等が無上の真実の信を發起せしめたまふ。煩惱を具足せる凡夫人、仏願力に由（つ）て撰取を獲。斯の人は即（ち）凡数の撰に非ず、是れ人中の分陀利華なり。斯の信は最勝希有人なり、斯の信は妙好上人なり。安樂土に到れば必ず自然に、即ち法性の常樂を証すとのたまえり。

〔定親全〕二・漢文篇・一二五頁・原漢文・傍線部筆者）と詠われ、信心を獲た凡夫は「凡数の撰に非ず」とされ、また、「人中の分陀利華」「最勝希有人」「妙好上人」であると表現される。これらの言説に鑑みれば、親鸞は「未証浄心の菩薩」を、信心を獲た凡夫を含む意で理解していたと考えることができるのではなからうか¹³⁰。このことは親鸞の消息からも確認できるが、『論註』本文における「好堅樹」の喩えが関わるため後に詳述する。

「未証浄心の菩薩」と、「即見彼仏」の文に示される「浄心の菩薩」や「上地の諸の菩薩」との違いは、「作心」にある。「未証浄心の菩薩」は、無仏の国土において仏事を施作する存在であるが、そこには要す「作心」がある。本文では、「未証浄心の菩薩」が、浄土に往生し阿弥陀仏を見ることによって、「一処一念一時に十方世界に徧じ」て、「往來の想・供養の想・度脱の想」を起こさず「常に仏事を作す」存在である「上地の諸の菩薩」と、「畢竟」じて「身」と「法」とが「等しい」と述べられるのである。

続いて、

問（うて）曰（わく）、十地経を案ずるに、菩薩の進趣階級、漸く無量の功勳有り。多（く）の劫数を径。

然うして後、乃し此「れ」を得。云何ぞ阿弥陀仏を見「たてま」つる時、畢竟じて上地の諸の菩薩と身等しく法等しきや。答「えて」曰「わく」、畢竟「と」は、未だ即「ち」等しと言ふにはあらず「と」なり、と。畢竟じて此の等「し」きことを失せざるが故に、等「し」と言ふならくのみ、と。問「うて」曰「わく」、若し即「ち」等し「から」ずは、復何ぞ菩薩と言「う」ことを得む。但、初地に登れば、以て漸く増進して、自然に当に仏と等しかるべし。何ぞ仮に上地の菩薩と等しと言ふや。答「えて」曰「わく」、菩薩七地の中にして大寂滅を得れば、上に諸仏の求む可きを見ず、下に衆生の度「す」可きを見ず。仏道を捨てて實際を証せむとす。爾の時に若し十方諸仏の神力加勸を得ずは、即「ち」便ち滅度して二乗と異無けむ。菩薩若「し」安樂に往生して阿弥陀仏を見「たて」まつるに、即「ち」此の難無けむ。是の故に須らく畢竟平等と言ふべし。

〔翻刻篇〕三四五—三四七頁・原漢文・傍線部筆者)

と述べられる。ここでは、曇鸞によって問いが二つ設けられ、どうして「畢竟平等」と言われるのか、という理由が説示されている。第一の問答では、『十地経』が挙げられ、なぜ「見仏」を経れば、本来、漸次に超えていくべき菩薩の階位を超えられるのが問われている。この問いに対し曇鸞は、「畢竟」とは「即等」——すぐにひとしい——という訳ではないとし、やがて等しいということにおいて「等し」とするのだと答える。第二の問答では、なぜ、いずれ仏と等しくなる「初地の菩薩」と等しいと言わず、「上地の菩薩」と等しいと言うのが問題となっている。そこで、本文を窺えば、この問いに対する答えとして、「七地沈空の難」の問題が挙げられている。「七地沈空の難」とは、さとりにとどまって、上求菩提・下化衆生という菩薩の課題を放棄してしまふ難である。いま、「未証浄心の菩薩」は、畢竟じて「上地の（諸の）菩薩」と等しいとされることによって「實際を証す」という難を超えたものであると述べられる。この第二の問答の答えに連なる形で、次いで『大経』第二十二願文は引文される。

このように顕示される、「畢竟平等」の語にあらわれる意義は、「浄土真宗」において衆生教化が、いかに成

立するのかわかっていると考えられる。「未証淨心の菩薩」とは、他者のために利他を作すが、そこに「作心」が伴ってしまう存在を示している。これは現実における、我々衆生の課題を述べるものである。そもそも、「未証淨心の菩薩」という存在は、本願との出会いなくしては成り立たない。他者のためという、往來の想い・度脱の想い・供養の想い——「作心」——から逃れられないという自覚こそ、「未証淨心」という気づきである。しかし、本文に示されている通り、このような「未証淨心の菩薩」は否定されるべき存在ではない。むしろ、「未証淨心の菩薩」をして、「淨心の菩薩」「上地の諸の菩薩」、すなわち、無作心に「利他」を行う存在へと「畢竟平等」にさせる原理こそ、「阿弥陀仏」の本願力であることを示しているのである。したがって、信心を獲た衆生とは、「作心」を超えることができないという自覚に立ちつつも、最早、「上地の諸の菩薩」と「畢竟平等」であると示される存在なのである。

自らの意志において、他者のためにはたらきかけることは、その内に、自らを絶対視する危険性を孕んでいる。しかし、この「畢竟平等」の語を通して示される原理は、その危険性を念仏者に気づかせると同時に、「他者のために」という想いを否定せず、そのまま、本願のはたらきの中にあることを自覚させる。このことは「未証淨心の菩薩」を位置づける上で重要となると考えられる。

第五節 第二十一願文

ここまで、親鸞の引文する『浄土論註』の文脈に沿って、その引用意図を考察してきた。「未証淨心の菩薩」が「見仏」を経ることで「作心」を超越し、「上地の諸の菩薩」と「畢竟平等」ならしめられることを踏まえて、次の引文をみたい。

復次に無量寿経の中に、阿弥陀如来の本願に言「わ」く、設「い」我仏を得「た」らむに、他方仏土の諸の

菩薩衆、我〔が〕国に來生して、究竟して必〔ず〕一生補處に至らむ。其の本願の自在の所化、衆生の為の故に、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱せしめ、諸仏の国に遊〔び〕て、菩薩の行を修し、十方諸仏如來を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正眞の道を立せしめんおば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せむ。若し爾らずは正覚を取らじ、と。

〔翻刻篇〕三四七—三四八頁・原漢文・傍線部筆者)

当文が、『論註』の中に引文される第二十二願文である。いま、前段の文脈を通して、願に示される意を考える。と、「他方仏土の諸の菩薩衆」とは「釈迦如來」の「閻浮提」における「未証淨心の菩薩」を示すことが理解でき¹³¹。そして、淨土に生まれた「未証淨心の菩薩」は、「一生補處」という仏の位を補う位に至らしめられる。ただし、「除其本願、自在所化」以下に示されるように、他の衆生の為に教化の願いを起こす者については、除かれると誓われるのである。先に述べたように、この願は一見すれば、「必至一生補處」という願意と「修習普賢之徳」という願意とが、「除」という語によって相対する形で示されていると思われる。しかし、ここまで確認してきたように、『論註』の文脈を通して考えれば、淨土往生した「未証淨心の菩薩」が「一生補處」という位に至らしめられることは、『論註』の文の「見仏」によることと対応する。また、除かれる内容——「除其本願、自在所化」以下——は、『論註』の文脈——「往來の想・供養の想・度脱の想」という「作心」の無い「上地の諸の菩薩」の「一處、一念、一時に、十方世界に徧じ」「種種に一切諸仏及び、諸仏大会衆海を供養し」「仏法僧」ましまさぬ世界において「種種に示現し、種種に一切衆生を教化し度脱し」「常に仏事を作す」はたらしき——と対応する。そのように考えると、第二十二願文の「除」という語の意味する内容とは、「一生補處」の位から除くという消極的例外規定ではなく、衆生の為にと、自らの「作心」を伴う（菩薩自身の「弘誓の鎧」による）供養と教化を超えて——「除」——、無作心（法蔵菩薩の「弘誓の鎧」）による供養と教化を、菩薩になさしめるはたらきとして、領解できるのではかろうか。それは、親鸞によって、

安樂無量の 大菩薩は 一生補処にいたるなり

普賢の徳に帰してこそ 穢国に必ず化するなれ（『讚阿弥陀仏偈和讚』・『定親全』二・和讚篇・一五頁）と詠われることから明らかである。一生補処に至らしめられるが故に、却って、浄土のはたらきによって「他方仏土」に還されていくこととして理解できるのである。

最後に、当文の親鸞の訓読について注目したい。第二十二願文における親鸞の訓読について、「除」の字がどこまでかかるかという点に先学の間では議論がある。それは、親鸞以前の『大経』第二十二願文の訓読においては、「除」の字が「修習普賢之徳」までかかるということに由来するものである。たしかに、サンスクリット訳を参照すると、

世尊よ。もしも、わたくしが覺りを得た後に、かの仏国土に生まれるであろう生ける者どもが皆、（この上もない正しい覺り）に向うものであり、それを得るために（もう一生だけこの世に縛られているだけの身）とならないようであつたら、その間はわたくしは、（この上ない正しい覺り）を現に覺ることがありませんように。ただし、（それは）大いなる（誓願）の鎧を身にまとい、すべての世間の利益のために鎧を身にまとい、一切の世間のために努力し、一切の世間を永遠の平安（ニルヴァーナ）に入らせるために努力し、一切の世界で求道者（菩薩）の行ないを實行しようと思い、一切の目ざめた人々に恭しく仕えようと思い、ガングス河の砂（の数）に等しい（無数に多くの）生ける者どもを（この上ない正しい覺り）に向つて安定させ、さらにその上の行の實踐に向かい、サマンタ・バドラ（普賢）の行を實現することに定まっている求道者たち・すぐれた人々のたもつかの特別な誓願を除いてのことである。（『浄土三部経』上・三九頁）

となつており、サンスクリット訳と対応した訓読は、

たとい、われ仏となるをえんとき、他方の仏土のもろもろの菩薩衆、わが国に來生せば、究竟して必ず、一生補処に至らしめん。（ただし）その本願、自在に化（益）せんとするところの、衆生のためのゆえに、弘

誓の鎧を被り、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊んで、菩薩の行を修し、十方のもろもろの仏・如来を供養し、恒沙の無量の衆生を開化して、無上正真の道に（安）立せしめ、常倫の（菩薩）に超出して、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せんものを除く。もし、しからずんば正覚を取らじ。

（『浄土三部経』上・一五八頁）

となる。よって、「除」の字は、「使立無上正真之道」ではなく「修習普賢之徳」までかかる。しかしながら、親鸞在世時にこのような訓読が、いわゆる「従来の訓み方」といえるのか疑問が残る。たとえば、『浄土真宗聖典全書』では、本派本願寺蔵版本を底本として、いま、示した訓読と同様に「除」の字がかかっている¹³²。ただし、本派本願寺蔵版は、慶証寺玄智が一七七二年に校刻した『大谷校点浄土三部経』を元に、一八一一年に本願寺の蔵版として再刻されたものであり、五百年ほど時を隔てる親鸞の時代と比較するには注意が必要であろう。よって、本論においては、了慧の『無量寿経鈔』や、義山本などの明らかな差異が見出せる訓読に焦点を当てて考察を行いたい。

そこで、まず、了慧の『無量寿経鈔』の第二十二願文の訓読を見れば、

設し我仏を得んに、他方仏土の諸〔の〕菩薩衆、我〔が〕国に來生せば、究竟して必〔ず〕一生補処に至

〔ら〕ん。其の本願あ〔つ〕て自在の化する所、衆生の為の故に、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊〔び〕て、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正真の道を立てしめんをば除く。常倫諸地の行を超出し、現前に、普賢の徳を修習せん。若〔し〕爾

〔ら〕ずんば正覚を取〔ら〕じと。

（『無量寿経鈔』・『浄全』一四・九七頁・原漢文・傍線部筆者）

と訓まれている。ここで重要なことは、親鸞の時代に近い、了慧が「除」の字を「使立無上正真之道」にかけて訓読していることである。次に、『論註』義山本の（「即見彼仏」の文所引の）第二十二願文を見れば、

設し我仏を得たらんに、他方仏土の諸〔の〕菩薩衆、我〔が〕国に來生せんに、究竟して必〔ず〕一生補処

に至らん。其の本願あ〔つ〕て自在の化する所、衆生の為の故に、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊〔び〕て、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正真の道を立てしめんをば除く。常倫諸地の行を超出し、現前に、普賢の徳を修習せん。若〔し〕爾

〔ら〕ずんば正覚を取〔ら〕じと。『浄土論註』義山本・『浄全』一・二四八頁・原漢文・傍線部筆者)

と訓まれている。義山本でも先の了慧の訓読と同様に、「除」の字は、「使立無上正真之道」までかかっている。また、これら二文は、送り仮名に若干の差異があるものの、ほぼ同様の訓みがなされていることが領解できる。

さて、これら二文における訓読と、親鸞の訓読を比較すれば、「超出常倫、諸地之行現前、修習普賢之徳」の文に相違が見られる¹³³。ここから、どのような意義が見出せるであろうか。了慧と義山の訓みにしたがって、願文を見れば「常倫諸地の行を超出し、現前に、普賢の徳を修習せん」となっている。つまり、除かれた菩薩が「一地従り一地に至る」という、つねなみの菩薩の在り方を超出し、現前に普賢の徳を修習することになる。一方、親鸞の訓読にしたがって、「常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せむ」と訓むとき、除かれる菩薩は「阿弥陀仏」のはたらきによって、常倫というつねなみの在り方を超え¹³⁴、自在に諸地の行が現前し¹³⁵、普賢の徳を修習するという意になる。このような訓読の意義も、「除く」の語を積極的に受けとめるべきであるという証左となる。また、本文は、前段の第二の問答の答えに連なって引文される。そのことを勘案すると、先に示された「大寂滅を証」し、「滅度して二乗と異な」らないという難が、具体的には「諸地の行」が「現前」する事実として答えられていると考えられる。まさに、『論註』の文脈に適った訓みであると、理解できるのである。

還相回向釈本文に戻ると、第二十二願文を引文した後、曇鸞は、

此〔の〕経を按じて、彼の国の菩薩を推するに、或〔いは〕一地従〔り〕一地に至らざる可し。十地の階次
と言〔う〕は、是〔れ〕釈迦如来、閻浮提にして、一の応化道ならくのみと。他方の浄土は、何ぞ必〔ず〕し

も」此くの如くせむ。五種の不思議の中に、仏法最不可思議なり。若し、菩薩必「ず」一地従「り」一地に至「り」て、超越の理無「し」と言はば、未だ敢えて詳らかならざるなり。譬「え」ば樹有り、名「づけ」て好堅と曰ふ。是の樹、地より生じて百歳ならむ。乃し具に一日に長高なること百丈なるが如し。日に此「く」の如し。百歳の長を計るに、豈修松に類せむや。松の生長するを見「る」に、日に寸を過ぎず。彼の好堅を聞「き」て、何ぞ能く即日を疑はざらむ。人有「り」て、釈迦如来、羅漢を一聴に証し、無生を終朝に制すとのたまへるを聞「き」て、是れ接誘の言にして、称実の説に非ずと謂へり。此の論事を聞「き」て、亦当に信ぜざるべし。夫れ非常の言は常人の耳に入らず。之を然らずと謂へり。亦其れ宜しかる可きなり。

〔翻刻篇〕三四八—三四九頁・原漢文・傍線部筆者)

という文によつて、「未証浄心の菩薩」が、「上地の諸の菩薩」と「畢竟平等」なる理由を経文に根拠し述べている。曇鸞は、「此の経を按じて、彼の国の菩薩を推するに」として、『大経』に説かれる浄土の菩薩は、一地より一地へと進むのではないとする。そして、「十地の階次と言「う」は、是「れ」釈迦如来、閻浮提にして、一の応化道ならくのみと。他方の浄土は、何ぞ必「ずしも」此くの如くせむ」と明示する。ここから、先に考察した、「未証浄心の菩薩」および「他方仏土の諸の菩薩衆」が具体的にいかなる者を示すのかということ改めて考えることができる。すなわち、ここでは、前述の「菩薩の階次」という内容は、曇鸞によつて、「釈迦如来」による一つの「応化道」であることが言及される。つまり、菩薩の五十二位のどこに身を置くかは、本質的な問題ではないことを意味し、それは、「未証浄心の菩薩」が「阿弥陀仏」に見えることによつて、「十地の階次」を超越することの所以である。また、このことの喩えとして、「好堅樹」という樹の譬喩を出している。この「好堅樹」について、『御消息集』善性本（以下、善性本）、慶信に対する書簡の中、蓮位の添状に、曇鸞の『註』にはく、樹あり、好堅樹といふ。この木、地のそこに百年わだかまりあて、おうるとき一日に百丈おい候なるぞ。この木、地の底に百年候は、われらが娑婆世界に候て、正定聚のくらゐに住する分な

り、一日に百丈おい候なるは、滅度にいたる分なり。これにたとえて候なり。これは他力のやうなり。松の生長するは、としごと寸をすぎず、これはおそし、自力修行のやうなり。また、如来とひとしといふは、煩惱成就の凡夫、仏の心光にてらされまいらせて信心歓喜す。信心歓喜するゆへに、正定聚のかずに住す。

〔定親全〕三・書簡篇・一八―一九頁)

とある。ここでは、「地の底に百年候は、われらが娑婆世界に候て、正定聚のくらゐに住する分」であると述べられるように、「好堅樹」の譬喩が「正定聚」の位に住することに對して示されている¹³⁶。一見すると、先の「証卷」における「好堅樹」の喩えと整合性を欠くように思われるが、そうではないであろう。「証卷」では善性本でいうところの「滅度」以後の話が中心となっており、実際には「滅度」にとどまらないという「還相」のはたらきの意に力点がある。しかし、善性本においては、慶信の書狀に對する返答がその趣旨であり（如来等同、弥勒等同における疑義に對する返答）、したがって、「正定聚」に重きが置かれているのである。そのことよつて、「好堅樹」の喩えについて「証卷」との齟齬が見受けられるのである。いずれにせよ、ここで「正定聚」について、『論註』の「好堅樹」の喩えを持ち出すことを踏まえると、親鸞が「未証淨心の菩薩」を、「初地已上七地已還の諸の菩薩」に限定せず、〈信心を獲た凡夫〉をも含めて捉えている蓋然性が高いと言い得るのである¹³⁷。

以上、これらのことから「証卷」還相回向釈に示される第二十二願には、一貫して「顕註論」という、親鸞の指示が配慮され、その見地から『大經』第二十二願を、「還相回向の願」と名付けたと考えることができるのである。

小 結

還相回向は、親鸞によって明らかにされるように、如来を主体とする回向である。したがって、回向を受ける存在である我々衆生とは（回向する主体）という点において一線を画す。このことに異論はないであろう。その還相回向の内実を尋ねれば、「利他教化地の益」——仏力としての利他において、衆生教化の成り立つ地を実現するはたらき——であった。「如来」は親鸞によって、「いろもなし、かたちもましまさず。しかればこゝろもおよばれず、ことばもたえたり¹³⁸」と示される存在である。よって、如来は、如来のままに、衆生教化を行うことはできない。そうであるならば、現実において成立する衆生教化は、具体的な「相」となって現れると考えることができる。つまり、還相回向の主体は、如来であるが、仏力による衆生教化の主体となる「還相」は、衆生の上に実現すると領解できるということである。このように、親鸞の顕示する「還相の回向」とは、獲信の念仏者という衆生の上に、如来が娑婆世界において衆生教化を実現させる——「還相」——「回向」である。ただし、獲信の念仏者の上に実現するといっても、その根本主体は、如来（法蔵菩薩）にあることには注意が必要である。このことを表現するために、親鸞は、還相回向釈を『論』・『論註』の引文によって構成し、独自の訓読を以て明らかにするという手法をとったのではなからうか。かかる問題は、次章以降において考察したい。

註

⁹¹ 本文で述べたことに加えて、親鸞の二種回向の顕示の仕方には、次のような特徴がある。一つには「回向」と「利益」とが区別して示されていること。いま一つには、「往相の回向」が、「就往相廻向有真実教行信証」と、「就」・「有」の語を以て顕示されることに対し、「還相の回向」は、「言還相回向者則是利他教化地益也」と、「者」・「也」の語を以て示されていることである。親鸞の二種回向について考える際、これらのことを看過すべきではないであろう。

⁹² 『真聖全』一・三一七頁・原漢文

⁹³ 『定本』九頁・原漢文

⁹⁴ 「二種の回向」と親鸞が顕示する点について、寺川俊昭は、

浄土真宗に二種の回向がある。それは「一つには往相、二つには還相である。」と親鸞はいう。勿論これは、親鸞が二種の回向という知見を展開するとき、決定的な教示を得たと考えられる『論註』が、「回向有二種相、一者往相、二者還相」と述べるその文章にそのまま依って、親鸞はこの文章をしるしたのであるが、文章は勿論「一つには往相の回向、二つには還相の回向なり」と、二種の回向をあげているのであり、決して単純に「往相・還相」の二相を述べているのではない。親鸞の二種回向について論考するとき、何故か回向を語らないで専ら往還二相に関心を集中させる問題な傾向がある見解に、私はしばしば遭遇する。しかしながら親鸞は力をこめて、二種の「回向」があると表明しているのであって、このことは最も基本的な知見であるから、絶対に読み誤ってはならない。

〔真宗の大綱〕四一―四二頁

⁹⁵ と曇鸞の顕示する（回向の二種相）との違いに注意している。

この「利他教化地」とは、他者を仏の「さとり」にまで、教化、育成することのできる菩薩の地位のことで、それは真実の証（さとり）の内実としての還相廻向の菩薩について明かしたものである。

と述べて、「利他教化地」における「利他」を自利に対する利他、「地」を「菩薩位」として捉えている。また、普賢晃壽も、信樂の理解と同じく、「浄土に往生した者が滅度を証して後、現実世界に還来して、衆生を教化するはたらきをなす地位を得しめられるのである」（『顕浄土真実証文類講讃』六五―六六頁）と理解している。これらのことから、本願寺派の教学一般において、還相回向―「利他教化地の益」―とは、浄土に往生した者が、他者を教化する利他のはたらきを与えられる、という如来の「回向」であると、領解するものと受けとめられる。⁹⁶ 本論で示したように「利他」を自利に対する「利他」と捉える見解は多い。ただし、藤澤桂珠が、

この文中の「利他」とは、自利に対する利益他のことであり、聖衆の利益他のことである。「教化地」に約就してある利益故、直ちに他力とは云い難きにより、聖衆の利益他のことと解するのである。「教化」とは、教は誨諭、化は転換の義とする。教え諭して外道が仏教に入り、仏教の中では小乗より大乘にうつり、大乘の中では権より実に進み、遂には弘願真実の利を得る。このように誨諭によりて、転進することを化の意とする。「地」とは、菩薩の応趣の場所をいう。教化する境界を指したものである。「益」とは、教化の利益であり、われ等行者の所得の益に三種類がある。一つに正定聚これは現益であり、二つに滅度これは当益であり、三つには還相これは果後の益にして、皆これは願力自然の妙益なのである。

と述べるように、「利他」を自利に対する利他として理解しつつも、「地」を「菩薩位」というよりも、「菩薩の応趣の場所」として理解するものもある。

⁹⁷ 『定親全』三・和文篇・二八頁

⁹⁸ 『集成』七・三四〇頁

⁹⁹ このように考えられる詳細な理由については、次節以降において、還相回向釈の文脈を通して明らかにする。

¹⁰⁰ 「化身土巻」には、次のように、
凡そ一代の教に就「い」て、此「の」界の中にして入聖得果するを聖道門と名「づ」く、難行道と云へり。

此の門の中に就「い」て、大小、漸頓、一乘・二乘・三乘、権実、顕密、堅出・堅超有り。則「ち」是「れ」自力利他教化地方便権門の道路なり。安養淨利にして入聖証果するを淨土門と名「づ」く、易行道と云へり。

とある。この文脈において「利他教化地」は聖道門を主語としてあらわされる文脈に用いられている。このことから、ここでも「利他」の意が衆生教化を意味する語として使用されていると領解できる。

¹⁰¹ 坂東本において「益」の字に「マス タスクトモ」と左訓が施されていることには、加来雄之も注目している。加来は、「利他教化地の益」という表現の意義を、「利他」を「他利」（もしくは「自利」）から、「教化地」を「教化」から、「益」を「利益」から区別して領解すべきとした上で、特に「益」について、

「益」は「利益」と区別すべきである。親鸞は、この「益」に「マス タスクトモ」という左訓を付している。『教行信証』の左訓において「益」には「マス」 「タスク」の二義があるが、ここでは「増益」の意味が中心となること分かる。

と述べ、「マス」 「タスク」のうち「マス」義を積極的に受けとめて「増益」の意味とする。それは『教行信証』「信巻」に、

光明寺の觀經義「に」云「わく」、如意と言「う」は二種有「り」。……二には弥陀之意の如し、五眼円に

照〔ら〕し六通自在にして、機の度〔す〕可き者を観そなはして、一念之中に前無く後無く、身心等しく赴き、三輪開悟して、各益〔タスク マストモ〕すること同じ〔から〕ざるなりと。已上

とあることに注目し、この「信卷」における「益」の左訓は「タスク マストモ」となっており、「タスク」義が重視されていることに対して、「証卷」では「マス」義が重視されると考えるのである（「還相回向の成就」一五四頁）。そして、「利他教化地の益」について、

「利他教化地の益」とは、「衆生に他者を教化する菩薩の境地を恵む利益」という意味ではなく、「如来の利他のはたらきによって衆生を教化する地平を増益することの意味」と理解したい。そして、その地平によって私たちに与えられる「還相の利益」が「利他の正意を顕す」と表現されているのである。

と述べる。「益」を「増益」と受けとめる如来の領解は、先学にはない独自の見解である。また、坂東本によって親鸞の思想を研究するという姿勢は、現代の研究の置かれた状況に鑑みて、極めて重要であると思われる。ただし、加来自身は「増益」について定義していない。「増」が「益」の「マス」義を示すという上で「増益」の「益」が何を示すのか（「益」も「マス」義を示すのか。「益」は「タスク」を意味するのか、またその場合は「タスク」義を重視する「益」とどのように区別されるのか、など）は、重要な問題となるように思われる。また「信卷」において、親鸞は、『大方広仏華嚴経』より、「信は能く最勝智を増益す」（『翻刻篇』二〇三頁・原漢文・傍点筆者）の文を引文する。「益」を「増益」の意味として受けとめるならば、なぜ親鸞がこの「増益」の語に対して、「マス」の左訓を付さなかったのか。あるいは、還相回向を語る上で「増益」の語をどうして用いなかったのかを考える必要があると思われる。

¹⁰² 『全訳 漢辞海』第三版／『角川 新字源』改定新版、「益」の項参照。

¹⁰³ いま「教卷」の「……今問へる所は饒益する所多し。……」（『定本』一三頁・原漢文・傍線部筆者）という箇所記される、「益」については、坂東本において欠損箇所にあたるため対象から除外した。

¹⁰⁴ 『翻刻篇』七二頁

¹⁰⁵ 『翻刻篇』八五頁

¹⁰⁶ 『翻刻篇』一六七、四九七頁

¹⁰⁷ 『翻刻篇』一六八、一七一、二一二、二三九頁

¹⁰⁸ 『翻刻篇』二〇三頁

¹⁰⁹ 『翻刻篇』四五七頁

110 『翻刻篇』五二三頁

111 『翻刻篇』六七三頁

112 該当箇所は、本文に示した「化身土卷」の『大般涅槃經』（以下、『涅槃經』）の引文である。この箇所は「信卷」にも引文されるが、ここでは「利益」の「益」について左訓は施されていない。

113 「の益」の用例のうち、先に示した「（現生）十種の益」については「獲」とあることから、衆生が獲得する「利」益であると同義であるため、いまはその対象から除外した。

114 ただし、「与えらるる者」を主体とする意といっても「与える者」の意が含まれないわけではない。筆者の主張は、あくまでも、その文脈においてどちらの面が強調されているか、ということに意図するものである。

115 この意味で、改めて⑦の文の「定観成就の益」を考えれば、「タスク」と左訓されることから、「与える者」を主体とする意として領解することができるであろう。

116 「益」にはたらきそのもの意義を見出す見解は、先に引文した興隆の『教行信証徴決』にも見られる。

117 ここでは、諸師が第二十二願の願名を「必至補処之願」・「一生補処之願」と呼称することを確認するため、原文を書き下しに改めず、漢文のまま示した。

118 浄土教において第二十二願を、たとえば、良源（九一二—九八五）は、「菩薩究竟一生補処願」（『極楽浄土九品往生義』、静照（？—一〇〇三）は、「必至補処願」（『阿弥陀如来四十八願釈』、了慧（一二四三—一三三〇）は、「必至補処の願」（『無量寿経鈔』）と、それぞれ領解している。

119 このことについて、小川直人は、
また、ここで「註論に頭れたり」と述べつつ、「論の註を披らくべし」と述べているのは、次いで、「浄土論曰」として出第五門の文を引用し、それを受け「論註曰」として回向の還相を語る文、さらに「又言」として不虛住持功德以下の文言を引用していることに呼応したものである。親鸞は、『教行信証』に『浄土論』・『浄土論註』を引用する際、「浄土論」、「論」、「註論」、「論註」など、様々な言葉で書名を示すが、ここでは出第五門の文が「浄土論曰」として引かれ、回向の還相を語る文言以下が「論註曰」として引用されている。これは、出第五門の文が還相回向の全体を包括的に表す「論」の文言であり、以下はその「註釈」だという視点を示していると考えられる。

（『難思議往生（上）——還相回向釈の展開を通して——』五二—五三頁）

と述べ、『論』・『論註』の書名が、各引文と対応していると理解している。

120 このことは『教行信証』において『浄土論註』が原則、「曰」という菩薩の「スピーチレベル」を表す「引文導入語」を用いて接続されることから理解できるであろう。

121 いま『教行信証』の形式と表現したのは、各巻冒頭の自釈の後に、親鸞がその根拠として、願文を引文して

いることを意味する。たとえば、「証卷」においては、冒頭の「真実証」頭わず自釈に次いで、直ぐに『大経』第十一願文と『如来会』の願文とが置かれる。よって、還相回向を頭す自釈はこのような次第とは、明らかに相違する。このことについては次節で詳しく述べる。

¹²² 『翻刻篇』三四一—三四二頁・原漢文

¹²³ 親鸞が『教行信証』において『大経』第二十二願を引く箇所は二箇所ある。それは「行卷」の他力釈における『論註』覈求其本釈の引文（『定本』七四—七五頁）と、本論で考察する「証卷」所引の『論註』不虛作住持功德の文である。本稿においては、「証卷」における第二十二願の頭され方が、他の真仮八願と同様、親鸞によつて願名が挙げられている点に注目するため、「証卷」に焦点を当てる。

¹²⁴ 「証卷」所引『浄土論註』不虛作住持功德の文には定められた名称がないため、本論においては便宜上、「即見彼仏」の文とも呼称する。

¹²⁵ 「引文導入語」とは、「言・曰・云を総称」し、「引文を規定する際に引文を導く語」として鳥越正道によつて提起された術語である（『最終稿本教行信証の復元研究』一四六—一四七参照）。

¹²⁶ 還相回向——「利他教化地の益」——の内実がいかなるものかを、自らの言葉で語らないという点は、親鸞が自身を「還相の菩薩」と位置づけけないことと重なって受けとめられるのではないであろうか。それは還相回向の大部分が、『浄土論註』の文に、独自の訓点を付す形で構成されることから窺える。

¹²⁷ ここで改めて、「証卷」所引の『論註』大義門功德成就の文に、「又言」の「引文導入語」が使用されることを考えると、往相回向の文脈において、これまでとは異なる『論註』引文の構造が考えられるであろう。しかしながら、このことを検討するためには、大義門功德がどうして一部分のみ引文されるのかなど、詳細な考察が要求される。よって紙幅の都合上、この場で言及することができないため、別稿において論じることとしたい。

¹²⁸ たとえば山辺習学・赤沼智善（『教行信証講義』一〇二—一〇二二頁）、星野元豊（『講解教行信証』一九〇—一九一頁）など。

¹²⁹ この文では、善導（六一三—六八一）の二河白道の譬喩にあらわれる「汝」——行者——を本願の仏道に値遇する凡夫とし、その凡夫が「必定の菩薩」であり、「正定聚」の数に入ることが述べられている。

¹³⁰ 小川直人は、「未証浄心の菩薩」について、『入出二門偈』に「観彼如来本願力 凡愚遇無空過者」（『定親全』三・漢文篇・一一四頁）とあることに注目し、

「本願力に出遇うことなくしては作心を超えられない」という課題において、階次を問わず全て「凡愚」であるとするのが、親鸞であると言えよう。従って、「証卷」の文類として見た場合、「未証浄心の菩薩」は、「本願力に出遇うことなくしては作心を超えられない凡愚」を意味すると考えられるのである。

（「現生正定聚——還相回向釈」、「観察体相章」の引文に注目して——）一一一頁）

と述べて、「本願力に出遇うことなくしては作心を超えられない凡愚」と理解する。

¹³¹このことは、『大経』の引文の後に「此〔の〕経を按じて、彼の国の菩薩を推するに、或〔いは〕一地〔り〕一地に至らざる可し。十地の階次と言〔う〕は、是〔れ〕釈迦如来、閻浮提にして、一の応化道ならくのみと。他方の浄土は、何ぞ必〔ずしも〕此くの如くせむ」と、あることから理解できるであろう。

¹³²本派本願寺蔵版本では「除」の字が「修習普賢之徳」までかけられている。〔浄土真宗聖典全書〕一・二六頁・原漢文)

¹³³このことから、親鸞の訓読の特徴は、「除」の字のかけかたにあるのではなく、「超出常倫、諸地之行現前、修習普賢之徳」の訓み方にあると領解できるのである。

¹³⁴一楽真は、この「常倫に超出し、諸地の行現前し」という訓みに対して、

「常倫」というのは世間のことです。「超出」とは、世間を超えて世間に出るのです。超えずにただ出てしまえば、世間に飲み込まれるだけです。世間がありながら世間を超えた眼をもたないといけないのです。

「諸地の行」というのは菩薩が修めて行くべき課題を指します。それが現前するのですから、菩薩の課題をすべて果たし遂げていくことです。そして、仏の慈悲のきわまりを表わす「普賢の徳」を修める。慈悲をもつてこの世に関わっていくということです。「そういうものとさせたい」と言うのです。そして、

「もしそうならなければ、正覚を取りません」と誓っています。〔四十八願概説〕二〇六頁)

と積極的理解を示している。いま、「超出常倫」が世間を超えろということの詳細に検討することはできないが、義山本に訓まれるような「常倫諸地の行超出し……」という、「つねなみの菩薩の在り方を超出する訓み方と峻別する意では、注目すべき見解である。

¹³⁵ 龍弘信は、この部分の訓読に対して、
親鸞はこの「諸地之行現前」に、閻浮提において「諸地の行」、すなわち菩薩の十地の階次を説いた釈尊の「一の応化道」、すなわち利他教化そのものを読み取っているのではないだろうか。

(「親鸞の還相回向観——願文の訓点を手掛かりにして——」六四頁)

として、「諸地の行現前し」という訓みに親鸞の独自性を強調し、利他教化そのものであると指摘している。¹³⁶この消息は、蓮位の添状であり、文章自体は親鸞ではなく蓮位のものである。しかし、消息本文に、

このふみのやうを御まへにて、あしくもや候うとて、よみあげて候へば、これにすぐべくも候はず、めでたく候、とおほせをかふりて候也。
〔定親全〕三・書簡篇・二一—二二頁)

とその意味するところは親鸞のものとして窺うことができる。

¹³⁷尚、善性本第五通、性信(一一八七—一二七五)に対する書状には、
弥勒におなじくらゐなれば、正定聚のひとは如来とひとしともまふすなり。浄土の真実信心のひとは、この

身こそあさましき不浄造悪の身なれども、こゝろはすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべしとせたまへ。
〔定親全〕三・書簡篇・六九―七〇頁
とある。ここで「この身こそあさましき不浄造悪の身なれども」と言われるように、信心を獲た凡夫は「如来」であるというわけではない。しかし、「こゝろはすでに如来とひとしければ」とあるように、「ひとしい」と言い得る側面を持つものである。還相回向釈において述べられる「未証淨心の菩薩」もこのような表現と重なって理解できるであろう。換言すれば、信心を獲た凡夫は決して、その身が「上地の諸の菩薩」となる――「即等」――わけではないが、「不浄造悪の身」のままに、如来の還相回向によつて「上地の諸の菩薩」のはたらきをなす――「畢竟平等」――ということである。このように、善性本からも「見仏を経た「未証淨心の菩薩」には信心を獲た凡夫が含まれる」と領解でき得る。

¹³⁸ 『唯信鈔文意』・『定親全』三・和文篇・一七一頁

第四章 還相の利益

緒言

還相回向に関する議論の問題点は、どこにあるのか。それは、「還相」についての領解にあると考えられる。本章の目的は、親鸞の還相回向観において、「還相」をいかに考えるべきかを明らかにすることにある。

親鸞は、還相回向釈冒頭に、還相回向を明らかにする証文として、『浄土論』の出第五門を引文している。ここでは、先に挙げたように、

大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示す。生死の園煩惱の林の中に回入して、神通に遊戲して教化地に至る。本願力の回向を以ての故に、是〔れ〕を出第五門と名〔づ〕くと。

〔翻刻篇〕三四二頁・原漢文

と示されているが、親鸞は、それをさらに具体的に、

彼の土に生〔じ〕已〔り〕て、奢摩他・毘婆舍那・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〕えしむるなり。若〔し〕は往、若〔し〕は還、皆衆生を抜いて生死海を渡せんが為なり。是〔の〕故に回向を首として、大悲心を成就することを得が故にと言へりと。

〔翻刻篇〕三四二—三四三頁・原漢文

と獲信の念仏者の上に現れる「相」として顕示する。このことは、先にも述べたように、坂東本における敬語表現の有無によって知られる。つまり、如来の還相回向に示される法蔵菩薩の「還相」というはたらきは、獲信の念仏者を通して現れるため、『浄土論註』「還相」の文には、法蔵菩薩と、獲信の念仏者の「重層的関係」が成り立つと考えられる。よって、先の、『浄土論』の出第五門の文においては、

法蔵菩薩の「還相」が獲信の念仏者を通して現れる「相」

大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示す。生死の園煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯して教化地に至る。

還相回向——法蔵菩薩の「還相」というはたらき——

本願力の回向を以ての故に、是「れ」を出第五門と名「づ」く。として、一文の上に、二つの「還相」が明らかにされると考えられるのである。

これらのことから、「還相」の「重層的構造」を考慮して、親鸞の還相回向観を検討する必要がある。本章では、このような視点に立つて前章以降の「証卷」還相回向釈の展開を考えていきたい。

第一節 菩薩莊嚴功德成就

第一項 還相回向釈における敬語表現

「証卷」還相回向釈における、『浄土論註』引文の特徴の一つに、敬語表現がある。特に、『浄土論註』不虛作住持功德「即見彼仏」の文以降には、敬語表現が頻発する。ただし、この敬語表現は、引文全体にわたって用いられていない。よって、還相回向釈において明らかにされる主体が、すべて法蔵菩薩を示すわけではないであろう。このことが従来、還相回向釈の主体をめぐる問題の要因となっている¹³⁹。たしかに、『教行信証』における、親鸞の敬語表現を、厳密に検討するためには、それぞれの巻の執筆年代や、書写本との対校、親鸞の時代における敬語の用法など、書誌学的、歴史的、国文学的な観点を考慮する必要がある。しかし、そうであるからといって、親鸞の敬語表現の使用を看過すべきではない。加来雄之が、「親鸞は漢文原文にはない、敬語・使役などの送り仮名を付すという方法を用いて、隠された主体や意味を掘り起こす¹⁴⁰」と述べるように、親鸞の

敬語表現の使用が、その思想を明らかにする上で重要な鍵となることも事実である。それは、本論でも確認したように、親鸞の『大経』第十八願成就文の訓読を見ても明らかである。よって、本章においては、坂東本における親鸞の敬語表現に着目し、還相回向釈の考察を行う。「証卷」還相回向釈全体にわたる敬語表現に、何らかの法則が見出せるならば、却って、親鸞における敬語の使用に関する思想を紐解く一助となると考えるためである。還相回向釈において、親鸞の用いる敬語表現は、大きく、以下の三つに分類されると考えられる。

敬語Ⅰ——天親・曇鸞に対する尊敬表現

敬語Ⅱ——如来・仏・法蔵菩薩に対する尊敬表現

敬語Ⅲ——如来・仏・法蔵菩薩に対する謙讓表現

本論においては、敬語Ⅱを対象として親鸞の還相回向を考えた¹⁴¹。なぜなら、敬語表現Ⅱは、親鸞が還相回向を表現する際に用いたものであると判別し得るからである。換言すれば、敬語表現Ⅱが用いられるときは、その主体が還相回向する如来（法蔵菩薩）に限定される場合であるということである。このように領解することができれば、還相回向釈における主体が明瞭となると思われる。まずは、いま一度、還相回向釈冒頭の『浄土論』および『浄土論註』の引文を通して、そのように考え得る理由を示したい。

前章においても確認したように、還相回向釈は、『浄土論』の出第五門に顕示される「還相の回向」と、『浄土論註』の起観生信章における回向門の文（以下、還相の文とも）に顕示される「還相」とが、重層的に明らかにされていると考えられる。それはなぜか。いま一度、還相回向釈の最初に引文される『論』、『論註』の文を通してその理由を確かめたい。

親鸞は、還相回向釈冒頭の自釈において、「還相回向」の出処を「第二十二願」に見ていた。しかし、何度も言うように、ここでは『大経』より直接願文を引文するのではなく、「顕註論」という指示を以て「論の註を被く可し」と述べる。したがって、その展開から考えるならば、自釈の次に置かれるのは、曇鸞が『浄土論註』に

において『大經』第二十二願を引文する文のはずである。にもかかわらず、還相回向を顕示する自釈の直後に、

浄土論に曰「わ」く、出第五門「と」は、大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示す。生死の園煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯して教化地に至る。本願力の回向を以ての故に、是「れ」を出第

五門と名「づ」く、と。已上

論註「に」曰「わ」く、還相は、彼の土に生「じ」已「り」て、奢摩他・毘婆舍那・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」へしむるなり。若「し」は往、若「し」は還、皆衆生を抜いて生死海を渡せむが為なり。是「の」故に回向を首として、大悲心を成就することを得「る」が故にとのたまへりと。

〔翻刻篇〕三四二―三四三頁・原漢文・傍線部／改行筆者）と『論』、『論註』の文を置いていることに改めて注目したい。なぜなら、親鸞は還相回向を「利他教化地の益」と顕示し、その証文として『論』の出第五門の文、および『論註』の還相の文を置くことで、その具体的内実を示していると考えられるためである。

先にも言及したが、『三經往生文類』では、「二「に」還相「の」廻向といふは、『浄土論』に曰はく、「以本願力廻向一故、是名ニ出第五門一」これは還相の廻向なり¹⁴²」と述べられている。このことから、親鸞にとつて、還相回向とは法蔵菩薩の出第五門というはたらきであることは明白である。ただし、ここで問題となるのが、『浄土論』出第五門の文に次いで引文される還相の文に、敬語表現が用いられないことである。それは、第一章で確認した「信卷」欲生釈における還相の文が、

還相は彼の土に生じ已りて、奢摩他毘婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に廻入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向「か」へしめたまふなり。若しは往・若しは還、皆衆生を抜「き」て生死海を渡せむが為に、とのたまへり。是の故に回向為首得成就大悲心故と言へりと。已上

〔翻刻篇〕二一〇頁・原漢文・網掛け筆者）

と示されることを見れば明らかである。同じ還相の文に、一方で、敬語表現が用いられ、他方で、敬語表現が用いられない理由をいかに考えるべきであろうか。そこで、注目すべきが『教行信証』の文脈である。「信卷」欲生釈では、如来の願心の推究という主題の中で、「欲生」を明らかにする証文として、還相の文が引文されている。よって、ここでは、法蔵菩薩の「還相」が明らかにされるために敬語表現が用いられる。対して、「証卷」においては、衆生に実現する「真実証」が主題である。還相回向釈までの文脈においては、「正定聚に住す」ることを通して「必「ず」滅度に至る」ことが明らかにされると同時に、「必「ず」滅度至る」として、衆生の上に現れる「真実証」が顕されていた。つまり、還相回向釈における還相の文は、法蔵菩薩の「還相」が現実に衆生を通してはたらくということを示すものであり、そのために敬語表現が用いられていないと考えることができるのである。欲生釈において、引文の次第が〈還相の文↓出第五門の文〉となっていることに対し、還相回向釈では、〈出第五門の文↓還相の文〉となっていることもその根拠となるであろう。つまり、

「信卷」欲生釈

還相の文〈有敬語表現〉——回向における法蔵菩薩の「還相」を示す

出第五門の文〈無敬語表現〉——回向における法蔵菩薩の「還相」が衆生の上にあられることを示す

「証卷」還相回向釈

出第五門の文〈無敬語表現〉——回向における法蔵菩薩の「還相」が衆生の上にあられることを示す

還相の文〈無敬語表現〉——法蔵菩薩の「還相」が衆生の上に「相」としてあらわれることを示す

ということである。「信卷」において真実信心の内実を示す証文であった、出第五門の文が「証卷」還相回向釈において、真実証のはたらきを明らかにする証文として引文されるという展開を看過すべきではない。したがって、還相回向釈においてはじめて、出第五門の文に説かれる法蔵菩薩の「還相」が、具体的に衆生の「相」として示されるのである。ただし、誤解を招く恐れがあるため一言するが、このことは、獲信の念仏者たる衆生が自

ら還相するという意味ではない。あくまでも、如来の還相回向が現実の上にはたらくとき、衆生という「相」を通してはたらくということである。

還相回向釈において、明らかにされる「還相」とは、『論』の上には「大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示す。生死の園煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯して教化地に至る」ことであり、『論註』では「彼の土に生〔じ〕已〔り〕て、奢摩他・毘婆舍那・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〕へしむる」ことである。この二文を通して明らかにされる、「還相」とは、根源的には法蔵菩薩の示す「相」であり、事実としては衆生の上に現れる「相」である。還相回向とは、このような、いわば「重層的関係」において成り立つ如来のはたらきである。還相回向釈における敬語表現の有無は、このことを示すものと考えられる。よって以下、還相回向釈本文に戻って、ここまでの検討踏まえて考察を行いたい。

第二項 如来の自利利他の功德莊嚴成就

前章に引き続き、還相回向釈の文脈にしたがって、親鸞の還相回向観を尋ねていきたい。先の、『浄土論註』不虛住持功德「即見彼仏」の文に続けて、

略して八句を説〔き〕て、如来の自利利他の功德莊嚴、次第に成就したまへるを示現したまへるなりと、知る。此〔れ〕は云何が次第なるとならば、前の十七句は、是れ莊嚴国土の功德成就なり。既に国土の相を知〔り〕ぬ。国土の主を知る。是〔の〕故に次に仏莊嚴功德を觀ず。彼の仏、若し莊嚴を為して、何れの処にしてか座すると。是の故に先ず座を觀ずべし。既に座を知〔り〕ぬ。已に宜しく座主を知るべし。是の故に次に仏、身業を莊嚴したまへるを觀ず。既に身業を知〔り〕ぬ。何なる声名か有すと知る。是の故に次に仏、口業を莊嚴したまへるを觀ず。既に名聞を知〔り〕ぬ。宜しく得名の所以を知〔る〕べし。

是の故に、次に仏の心業を莊嚴したまへるを觀ず。既に三業具足したまへるを知〔り〕ぬ。人天の大師と為〔つ〕て化を受くるに堪へたる者は、是れ誰ぞと知る応し。是の故に次に大衆の功德を觀ず。既に大衆、無量の功德有すことを知りぬ。宜し〔く〕上首は誰ぞと知るべし。是の故に次に上首を觀ず。上首は是れ仏なり。既に上首恐らくは長劫に同〔じ〕きことを知〔り〕ぬ。是の故に次に主を觀ず。既に是の主を知〔り〕ぬ。主何かなる増上か有すと。是の故に次に莊嚴不虛作住持を觀ず。八句の次第成ぜるなり。

〔翻刻篇〕三四九—三五〇頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者

と仏八種の「如来の自利利他の功德莊嚴」が成就していることが示される。一見、還相回向を明かす証文としての意味が読み取り辛いのが、先に述べたように、「又言」から始まる一連の文として領解することで、還相回向釈における意味を読み取りたい。前の文脈を考慮すれば、ここでの主題は、『大經』第二十二願を根拠として、「未証淨心の菩薩」——作心の菩薩——が見仏を経ることで、無作心の教化を為さしめられることにある。したがって、ここでは、なぜ「見仏」を経ると、「未証淨心の菩薩」が、「上地の諸の菩薩」と「畢竟平等」となるのかという根拠が、「如来の自利利他の功德莊嚴」の成就として明らかにされていると考えられる。

「既に三業具足したまへるを知〔り〕ぬ。人天の大師と為〔つ〕て化を受くるに堪へたる者は、是れ誰ぞと知る応し」という文に着目すれば¹⁴³、身業・口業・心業の三業の莊嚴が、成就していることを受けて、「教」化を受ける者と、「教」化の主体とが、大衆功德・上首功德・主功德において、それぞれ展開される。つまり、この三業の功德成就によって、上首功德・主功德へと展開することが、「証卷」に示されている（「必〔ず〕滅度に至る」から「必〔ず〕滅度至る」へ）という文脈と対応すると考えられるのである。そもそも、この如来八種の功德莊嚴成就の文は、「証卷」還相回向釈のみ引文されている。このことを考慮すれば、自身に実現する「正定聚に住す」（「必〔ず〕滅度に至る」ことが決定する）ということを通して、はじめて「必〔ず〕滅度至る」とはいかなるはたらきであるかを知ることになると領解できるのである。

第三項 菩薩莊嚴功德の成就

如来の自利利他の功德莊嚴成就の文に続く形で、菩薩莊嚴功德成就の文が置かれる。

菩薩〔を〕觀ぜば、云何〔が〕菩薩の莊嚴功德成就を觀（ミソナハス）察する。菩薩の莊嚴功德成就を觀察せば、彼の菩薩を觀ずるに、四種の正修行功德成就したまへること有り、知る応し。真如は是〔れ〕諸法の正体なり。体、如にして行ずれば則ち是〔れ〕不行なり。不行にして行ずるを如実修行と名〔づ〕く。体は唯、一如にして、義をして分〔ち〕て四とす。是の故に四行、一を以て正しく之を綯ぬ。

〔翻刻篇〕三五頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者・山括弧内左訓

ここでは、菩薩が「四種の正修行功德」を成就することが説かれている。この四種の功德は、従来、「不動心化徳」・「同時利生徳」・「無余供養徳」・「遍示三宝徳」など¹⁴⁴とそれぞれ呼称される。

この菩薩莊嚴において問題となるのが、ここに示される「四種」相の主体を、いかに考えるかというものである。換言すれば、還相回向を明らかにする一段において述べられる、これらの「常作仏事」の主体たる菩薩が、いかなる者であるのかということである。この菩薩莊嚴の文は、曇鸞が第二十二願の引文の前に、「淨心の菩薩」、「上地の諸の菩薩」の「教化」の具体相を、

此〔の〕菩薩は報生三昧を得。三昧神力を以て、能く一処、一念、一時に、十方世界に徧じて、種種に一切諸仏及〔び〕諸仏大会衆海を供養す。能く無量世界に仏法僧ましまさぬ処にして、種種に示現し、種種に一切衆生を教化し度脱して、常に仏事を作す。初めに往來の想・供養の想・度脱の想、無し。是の故に此

〔の〕身を名〔づけ〕て平等法身とす。〔翻刻篇〕三四三—三四四頁・原漢文

と示すことと対応している。よって、菩薩莊嚴において示される菩薩は、『論註』の文に示される通り、まずは、「八地已上の菩薩」であると考えられる。しかし、「未証淨心の菩薩」は、「八地已上の菩薩」と即等ではない。

よって、「八地已上の菩薩」と考えるならば、これらの「相」は、「未証淨心の菩薩」と無関係となる。また、「証卷」還相回向釈の引文として気がかりなのは、文中すべてに、敬語表現がとられていないことである。親鸞は、『論註』の引文において、天親菩薩に対する敬語表現を用いている。そうであるならば、淨土の菩薩である「八地已上の菩薩」を主体とする上で、なぜ、敬語表現をとらなかつたのであろうか。そこで、還相回向釈における、『論註』引文の意図を考えると、この「菩薩」が、「未証淨心の菩薩」を示すことを考慮し、引文が置かれていると考えられる。ただし、あくまでも「未証淨心の菩薩」は、自らのほからいによる教化をなす者である。したがって、菩薩莊嚴において語られるような功德を、自身の力で作すことはできない。繰り返すが、「未証淨心」の菩薩は、「阿弥陀仏」を見ること（見仏）によって、「上地の諸の菩薩」と畢竟じて等しい存在となり得ることには注意が必要である。

そもそも、曇鸞は、『淨土論註』において、国土莊嚴、仏莊嚴には、それぞれ結積を置いて、自利利他の功德莊嚴成就なることを明らかにしている。しかし、この菩薩莊嚴功德成就の文には、結積が置かれていない¹⁴⁵。ということは、菩薩莊嚴は、仏莊嚴の展開の上に位置づけられていると考えることができるのではないだろうか。安田理深は、

さて、ここに何故「四種正修行」と、「正」といつてあるのか。正修行をもって四種とあつて菩薩莊嚴にいちいちの名がない。正修行とだけである。これはつまり、四種というのが不虛作住持功德以外にないことを表すのである。不虛作住持功德一つにおさまるといふことが大切である。不虛作住持功德一つの功德で四種の義がある。体は一つである。〔教行信証証卷聴記〕Ⅱ・二三六頁

と述べて、菩薩莊嚴の意を領解している。安田が述べるように、菩薩の「正修行」は、「如実修行」であり、「不行而行」という性格を有する如来の行であると明らかにされている。その行の功德の側面を表すために、「四種」として示されることを軽視すべきではない。つまり、菩薩莊嚴は、阿弥陀如来の不虛作住持功德の展開

の上に、その利他行を象徴するもの（従果向因の菩薩の行）として説かれていると領解できるのである。そして、いま、『教行信証』の文脈では、阿弥陀如来の利他行として、因位法蔵菩薩の「還相」が示されるのである。

このように、菩薩莊嚴功德の菩薩の「相」には、法蔵菩薩の「還相」が、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」〉（獲信の念仏者）の「相」として表現されると考えられる。換言すれば、菩薩莊嚴功德における「菩薩」の相は、阿弥陀如来のはたらき（四種の正修行功德の成就）によって、自らの作心を超えて、自然に還相のはたらきを示す「菩薩」の相と領解することができるということである。

また、このことに関連して、菩薩莊嚴功德成就の文における敬語表現に着目する、加来雄之の見解を参照したい。加来は、親鸞が「菩薩の莊嚴功德成就を觀察せば、彼の菩薩を觀ずるに、四種の正修行功德成就したまへること有り」と、知る応し¹⁴⁶と訓読することに対して、次のように述べる。

この文は、一般的には「菩薩の莊嚴功德成就を觀察すとは、彼の菩薩、四種の正修行功德成就すること有りと觀ず、知る応し」と、「彼の菩薩」が「成就すること有り」と「觀ず」と訓むべきであろう。ところが親鸞は引文Ⅲ（還相回向釈における「又言即見」→「是名教化地第五功德相已上抄出」までの引文を指す）において、「彼の菩薩」を觀ずると「功德成就したまへること有」と訓んでいる。敬語表現に着目して検討すると、親鸞は証卷において、応化身を示す大菩薩の四種の功德の内容をあらわす場合、論文でも註文でも敬語を用いることはない。それなのに、この文の「成就」に対してのみ敬語を用いる。それはなぜか。おそらく親鸞は「四種の正修行功德成就したまへる」のは法蔵菩薩であり、その「成就」が有ることによって、大菩薩の四種のはたらきが成り立つことを示そうとしたのである。この論文に対する独自の加点的意図は、教化の大菩薩と法蔵菩薩という二つの菩薩を区別することにある。つまり、この加点的によって、この論文は「大菩薩が応化身を示す」「菩薩の莊嚴功德成就」を觀察するためにあたっては、彼の菩薩を觀じると、「法蔵菩薩が」四種「の内容をもつ大菩薩のはたらきとなるため」の正修行功德成就したまへること有り、

と「このように」知るべきである」という意味で理解しなければならないのである。

（「還相回向の成就」一四三頁・括弧内／傍線部筆者）

加來の見解は、本章の冒頭に示した還相回向における敬語表現を考える上で重要なものである。加來が述べるように、この菩薩莊嚴功德成就の文は、敬語表現の有無によって、四種の正修行成就の主体たる法蔵菩薩と、現実において四種の正修行功德を示す「大菩薩」とを、区別する意図があると考えられることができる。つまり、還相回向の文脈で言えば、法蔵菩薩の「四種の正修行功德成就」というはたらきによって「見仏を経た」「未証淨心の菩薩」は、「大菩薩」として「四種の正修行功德」を示すと領解できるのである。

では、このように示される「菩薩」の具体相とは、いかなるものであるだろうか。便宜上、功德の名を挙げるが、体は一つであることを考慮し、文脈にしたがって「四種の正修行功德」を見たい。まず、

何者おか四とする。一には、一仏土に於て身動揺せずして十方に徧す。種種に応化して実の如く修行して、常に仏事を作す。偈に安樂国は清淨にして、常に無垢の輪を転ず。化仏菩薩は、日の須弥に住持するが如きの故「に」と言へり。諸の衆生の淤泥華を開くが故「に」とのたまへり。八地已上の菩薩は、常に三昧に在「り」て、三昧力を以て、身本処を動ぜずして能く徧く十方に至「り」て、諸仏を供養し、衆生を教化す。

無垢輪「と」は仏地の功德なり。仏地の功德は、習気煩惱の垢無さず。仏、諸の菩薩の為に常に此の法輪を転ず。諸の大菩薩亦能く、此「の」法輪を以て、一切を開導して暫時も休息なけむ。故に常転と言ふ。法身は日の如くして、応化身の光、諸の世界に徧するなり。日と言はば、未だ以て不動を明「か」すに足らざれば、復、如須弥住持と言ふなり。淤泥華とは経に言「わ」く、高原の陸地には、蓮華生ぜず。卑湿の淤泥に、乃し蓮華を生ず。此「れ」は、凡夫煩惱の泥の中に在「り」て、菩薩の為に開導せられて、能く仏の正覚の華を生ずるに喩ふ。諒に夫れ三宝を紹隆して常に絶へざらしむと。

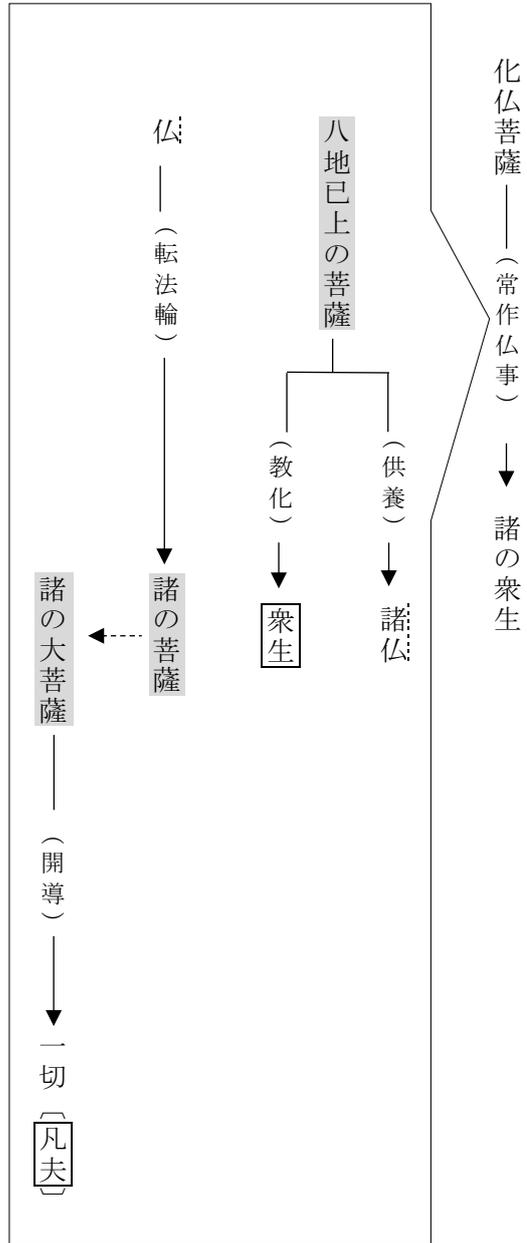
（『翻刻篇』三五二―三五四頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者）

と、菩薩功德の第一「不動応化徳」が説かれている。ただ、この文には「教化」の様相を示す中に、複数の主体が看取できる。そのため、丁寧に文意を確認したい。そこで、煩をいとわず、以下に主体を挙げれば、

- ①、化仏菩薩〔法身の応化身〕
- ②、諸の衆生
- ③、八地已上の菩薩
- ④、諸仏
- ⑤、衆生
- ⑥、仏
- ⑦、諸の菩薩
- ⑧、諸の大菩薩
- ⑨、凡夫

の九つが確認できる。これらの主体は、いかなる関係にあるのか。まず、「化仏菩薩」、「諸の衆生」は『浄土論』の偈文に示される主体である。「不動応化徳」とは「一仏土に於て身動揺せずして十方に徧す」「種種に応化して実の如く修行して、常に仏事を作す」という功德であり、その様相が、偈文において「化仏菩薩」が「諸の衆生」を教化するということとして説かれている。また、文中に「法身は日の如くして、応化身の光、諸の世界に徧するなり」「日と言はば、未だ以て不動を明〔か〕すに足らざれば、復、如須弥住持と言ふなり」とあることから、「化仏菩薩」とは、「法身」の「応化身」であることが領解できる。次に、「八地已上の菩薩」であるが、文中から領解できるように、この菩薩は「諸仏」を供養し、「衆生」を教化する存在である。「仏」は、「諸の菩薩」のために、「無垢輪」を転ずる存在であり、「諸の大菩薩」は、「仏」の「無垢輪」を受けて、一切を開導する存在である。これらの展開を受けて、最後には、「菩薩」による教化のために「凡夫」は「煩惱の

泥の中に在」って「正覚の華を生ずる」と説かれている。このように、文意を確認することによって、九つの主体は、それぞれ別の主体を表わすのではなく、大きく「化仏」・「化菩薩」・「衆生」を示すものであると領解できよう。いま、これらの関係を整理すれば、



と図示することができる。つまり、「不動心化徳」には、「化仏菩薩」の「諸の衆生」に対する「常作仏事」の具体的様相として、「八地以上の菩薩」の供養諸仏・教化衆生が述べられる。そして、その背景として、仏の「轉法〔無垢〕輪」を受ける「諸の菩薩」の様相が明かされ、その「諸の菩薩」は、「仏」の「転〔無垢〕輪」を以て一切を開導する「諸の大菩薩」と表現される。よって、「八地以上の菩薩」と「諸の大菩薩」、教化を受ける「衆生」と開導せられる「凡夫」は、それぞれ同じ主体を指すと理解できるのである。また、「八地以上の菩薩」が供養する「諸仏」は、自らの上に「法輪」を転ずる「仏」となり得る。そして、煩雑となる恐れがあるため、図には示していないが、「八地以上の菩薩」が「教化」する「衆生」は、仏の「転法輪」を受ける「諸の

菩薩」となり得るのである¹⁴⁷。このような円環関係こそ、「常転輪」なる「教化」の様相であり、「三宝を紹隆して常に絶へざらしむ」といわれる所以であると考えられる。

最後に、第一の「不動心化徳」の内容を確かめると、「菩薩」はその身を動かさないまま、遍く十方に常に仏事をはたらくという、教化の空間的な広がりが見られる。また、十方において行われる「供養・教化」の根拠は、「安楽国」たる浄土における、「習気煩惱の垢」のましまさない「無垢輪」にある。つまり、浄土を根拠にする故に、「蓮華の譬え」に明かされている如く、「凡夫煩惱の泥の中に在りて」、菩薩の為に開導せられて、能く仏の正覚の華を生ずることが実現するのである。したがって、「不動心化徳」の内容は、「菩薩」の教化が空間的な制約を受けないこと——「どこにおいても」成り立つ——その根拠が、浄土にあることを顕示するものである。

第二に「同時利生徳」が説かれている。

二には、彼の心化身、一切の時、前ならず後ならず、一心一念に、大光明を放ちて、悉く能く徧く十方世界に至りて、衆生を教化す。種種に方便し、修行所作して、一切衆生の苦を滅除するが故に。偈に無垢莊嚴の光、一念及び一時に、普く諸仏の会を照らして、諸の群生を利益する故にと言へり。上に不動にして至ると言へり。或いは至るに前後有る容し。是の故に復、一念一時無前後と言へるなり。

〔翻刻篇〕三五四頁・原漢文・傍線部筆者)

「不動心化徳」のみでは、教化に時間的な前後が生じる可能性がある。そのため、この「同時利生徳」では、空間的な広がりに加えて時間的な前後を問題としない——「いつでも」成り立つ——ことが説かれている。

そして、第三に「無余供養徳」が、

三に、彼一切の世界に於て、余無く諸の仏会を照らす。大衆余無く広大無量にして、諸仏如来の功徳を供養し恭敬し賛嘆す。偈に天の樂・華・衣・妙香等を雨りて、讚に諸仏の功徳を供養し、

分別の心有「ること」無「き」が故「に」と言へり。無余とは、徧く一切世界一切諸仏「の」大会に至「り」て、一世界一仏会として至「ら」ざることを有「る」こと無きことを明「か」すなり。肇公の言はく、法身は像無くして形を殊にす。並びに至韻に應ず。言無くして玄籍彌布き、冥権謀無くして動じて事と会すと。蓋し斯の意なり。

〔翻刻篇〕三五四―三五五頁・原漢文・傍線部筆者〕と説かれる。ここでは、先の二徳に加え、「徧く一切世界一切諸仏「の」大会に至「り」て、一世界一仏会として至「ら」ざることを有「る」こと無き」と述べられるように、菩薩功徳が「誰の上においても」はたらくことが示されている。また、この功徳に説かれる「肇公の言はく、法身は像無くして形を殊にす。並びに至韻に應ず。言無くして玄籍彌布き、冥権謀無くして動じて事と会すと」には、親鸞によつて独自の訓読がなされている。いま、義山本を参照すれば、

肇公の言「はく」、法身「は」像無くして殊形並び「に」応じ、至韻、言無「く」して玄籍彌く布く。冥権謀無くして動じて事と会ふと。

〔浄全〕一・二五〇頁・原漢文〕

と訓読される。その意は、法身が機に應じて、様々な形を取り、その説法が至極すぐれた音であり、經典はひろく行きわたり、はからいを雑えず、衆生を教化するというものである。しかし、親鸞は、「並びに至韻に應ず」と、「至韻」を切つて訓むことで法身が形をあらわし（身業）、衆生に應じた言葉を説き（口業）、いかなるはからいをも雑えず（心業）、教化する相を示すと受けとめられる。この訓読には、先に示された、如来自利利他の功徳莊嚴成就の文との対応を示す親鸞の意図が窺えるのである。

最後に、第四の「遍示三宝徳」が述べられる。

四には、彼十方一切の世界に、三宝無さぬ処に於て、仏法僧宝功徳大海を住持し莊嚴して、徧く示して、如実の修行を解らしむ。偈に何等の世界にか、仏法功徳宝無さざらむ。我願「わくは」、皆往生「し」て、仏法「を」示して仏の如「く」せむと言へるが故「に」と。上の三句に徧く至「る」と言「う」と雖も、皆是

「れ」有仏の国土なり。若し此の句無くは、便ち是「の」法身、所として法ならざること有らむ。上善、所として善「なら」ざること有らむ。観行の体相は竟りぬ。

〔翻刻篇〕三五五―三五六頁・原漢文・網掛け筆者）

この文では、まず、これまでの三つの功德が、すべて「有仏の国土」の話であるとされ、第四の功德がなければ、無仏の国土は、菩薩の功德の対象外になると示される。すなわち、「遍示三宝徳」は、菩薩の「教化」の対象範囲が「有仏の国土」に限定されることなく、「三宝無さ」ない処（無仏の国土）においてもはたらくということも明らかにするものである。以上のことから、菩薩莊嚴では、それぞれの功德が「どこにおいても」、「いつでも」、「誰の上においても」はたらくということが明らかにされていると領解できる。

以上、あくまでも一試論であることは否めないが、ここで述べた、いわば「重層的理解」をとることで、親鸞が還相回向釈において、「菩薩」の動作すべてに敬語表現を示さなかった意味を受けとめることができる。敬語表現を付すことは、その主体を、如来（法蔵菩薩）に限定することでもある。しかし、現実に「教化」が成立するときは、人間を通してしか成り立たない¹⁴⁸。親鸞は、このような考えの下に、還相回向釈を構成したのではないか。このことを考慮すれば、加來の指摘にもあったように、菩薩莊嚴の最初の「彼の菩薩を觀ずるに、四種の正修行功德成就したまへること有り」と、知る応し」の箇所敬語表現を付し（回向の主体である如来の動作）、その具体的な四つの功德成就の相には、敬語表現を付さない意図が明瞭となるのである。

第二節 淨入願心

菩薩莊嚴の引文に続き、『浄土論註』第四重、淨入願心の文が引文される。淨入願心の文は次のように始まる。已下は「れ」解義の中の第四重なり。名「づけ」て淨入願心とす。淨入願心「と」は又、向に觀察莊嚴仏土功德成就、莊嚴仏功德成就、莊嚴菩薩功德成就を説きつ。此の三種の成就是願心の莊嚴したまへるなりと、知る応しといへり。応知とは、此の三種の莊嚴成就是本、四十八願等の清淨の願心の莊嚴せる所なるに由「り」て、因淨なるが故に果淨なり。因無くして他の因の有るには非ずと知る応しとなり。

〔翻刻篇〕三五六―三五七頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者）
この文では、先に見た、菩薩莊嚴に現われる「教化」の「相」の成り立つ根拠が示されると考えられる。親鸞は、文中に述べられる「三種成就願心莊嚴」を「三種の成就是願心をもって莊嚴せり¹⁴⁹。」と訓まず、「三種の成就是願心の莊嚴したまへるなり」と訓んでいる¹⁵⁰。このことから、「三種二十九種の莊嚴」は、「願心によって莊嚴された」という意を示すのではなく、「願心〔そのもの〕が莊嚴なされた」という意を表すと領解できる。その「願心」とは、「皆悉都見、超発無上殊勝之願¹⁵¹」たる法藏菩薩の発す「本願」にほかならない。つまり、ここでは、「因淨なるが故に果淨なり」と、ここまで示された阿弥陀如来のはたらきが、法藏菩薩の願心（本願）が清淨であること——「本、四十八願等の清淨の願心」——に根拠すると明らかにされるのである。

ただし、敬語表現の有無に注意が必要である。第一章で確かめたように、この文は、「信巻」欲生釈において、又云「わ」く、淨入願心は、論に曰く、又向に觀察莊嚴仏土功德成就・莊嚴仏功德成就・莊嚴菩薩功德成就を説きつ。此の三種の成就是、願心の莊嚴したまへるなりと、知る応しといへりと。応知「と」は、此の三種の莊嚴成就是、本四十八願等の清淨の願心の莊嚴したまふ所なるに由て、因淨なるが故に果淨なり、因無くして他の因の有「る」には非「ざる」なりと知る応しとなりと、已上

と引文される。二つの訓読を比較すると、「清淨願心之所莊嚴」に敬語表現の相違が見て取れる。ここまでの検討を踏まえて考えれば、「信卷」の文脈（往相回向を明らかにする証文）における「清淨願心之所莊嚴」の語は、「清淨の願心」が法藏菩薩によつて莊嚴されることを表すものである。一方、「証卷」の文脈（還相回向を明らかにする証文）における「清淨願心之所莊嚴」の語は、法藏菩薩によつて莊嚴される「清淨の願心」が、現実において、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」〉（獲信の念仏者）を通してはたらいっているということを表すものであると考えることができる¹⁵²。また、「信卷」では、淨入願心の文は、「已上」の語を以て、この部分（いま引用で示した文）のみ引文される。しかし、「証卷」では、淨入願心章の文はすべて引文されている。よつて、このような差異に留意して還相回向を明らかにする証文としての意味を読み取りたい。還相回向釈所引の淨入願心の文は、次のように続けて引文される。

略して入一法句を説くが故にとのたまへり。上の国土の莊嚴十七句と、如来の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを広とす。入一法句は、略とす。何〔が〕故ぞ広略相入を示現するとならば、諸仏菩薩に二種の法身有り。一〔つ〕には法性法身、二〔つ〕には方便法身なり。法性法身に由〔り〕て方便法身を生ず。方便法身に由〔り〕て法性法身を出す。此の二〔つ〕の法身は、異にして分〔か〕つ可からず。一にして同〔じ〕かる可からず。是の故に広略相入して、絃ぬるに法の名を以てす。菩薩若し広略相入を知らざれば、則ち自利利他に能わず。

〔『翻刻篇』三五七—三五八頁・原漢文・傍線部筆者）

ここでは、これまで説かれた三嚴二十九種（国土・仏・菩薩）の莊嚴が、略説すれば「一法句」に入ると述べられる。そして、この「示現広略相入」の理由が「諸仏菩薩」の「二種の法身」として展開する。「二種の法身」とは、文中にあるように「法性法身」と「方便法身」である。「法性法身」は、親鸞が「法身は、いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こゝろもおよばれずことばもたへたり¹⁵³」と述べるように、本来、我々が知

ることができないものである。それが、「方便とまふすは、かたちをあらわし、御なをしめして衆生にしらしめたまふをまふすなり¹⁵⁴」という「方便法身」を通して、我々に具体的にはたらくと示される。また、文中に、「法性法身に由〔り〕て方便法身を生ず。方便法身に由〔り〕て法性法身を出す」とあることは注意される。「方便法身」は、「法性法身」から「生」じ、その「方便法身」は、「法性法身」を顕「出」するものである。よって、ここから、



という関係性が読み取れる。「還相」を示す菩薩は、このような「広略相入を知」るが故に「自利利他」成就するのである。「広略相入」について、本文は以下のように展開する。

一法句〔と〕は、謂わく清浄句なり。清浄句は、謂〔わ〕く真実の智慧無為法身なるが故にとのたまへり。

此の三句は展転して相入る。何の義に依〔り〕てか、之を名づ〔け〕て法とする、清浄を以〔て〕の故に。

何の義に依〔り〕てか、名〔づけ〕て清浄とする、真実の智慧無為法身を以ての故なり。真実の智慧は実相の智慧なり。実相は無相なるが故に、真智〔は〕無知なり。無為法身は法性身なり。法性寂滅なるが故に、法身は無相なり。無相の故に能く相ならざること無し。是の故に相好莊嚴即ち法身なり。無知の故に能く知らざること無し。是の故に一切種智即〔ち〕真実の智慧なり。真実を以〔て〕して智慧に目〔づ〕くることは、智慧は作に非ず、非作に非〔ざ〕ることを明〔か〕すなり。無為を以〔て〕して法身を樹つることは、法身は色に非ず、非色に非ることを明〔か〕すなり。非に非ざれば、豈、非の能く是なるに非ざらんや。蓋し非無き、是〔れ〕を是と曰〔う〕なり。自ずから是にして、復是に非〔ざる〕ことを待つこと無きなり。

是に非ず、非に非ず、百非の喩へざる所なり。是の故に清浄句と言へり。清浄句〔と〕は、謂〔わ〕く眞実の智慧無為法身なり。

〔『翻刻篇』三五八—三六〇頁・原漢文・傍線部筆者〕

ここに述べられるように、「一法句」と「清浄句」と「眞実の智慧無為法身」の三句は、展転して互いに関係し合うものである。そして、いかに展転するのかを「一法句」を「法」と呼び得る理由として、「清浄」を以ての故にと示し、「清浄句」を「清浄」と呼び得る理由として、「眞実の智慧無為法身」を以ての故にと示す。そして、「眞実の智慧無為法身」の説明が以下に詳細に述べられる。「百非の喩えざる所なり。是の故に清浄句と言へり。清浄句〔と〕は、謂〔わ〕く眞実の智慧無為法身なり」とあるように、それは、「非」ということを重ねても領解できるものではなく、「清浄」としてのみ表現できるのである。

此の清浄に二種有り、知る応しといへり。上の転入句の中に、一法に通じて清浄に入る。清浄に通じて法身に入る。今將に清浄を別〔ち〕て二種を出〔だす〕が故なり。故に知る応しと言へり。何等か二種。一〔つに〕は器世間清浄、二〔つに〕は衆生世間清浄なり。器世間清浄〔と〕は、向に説〔く〕が如きの十七種の莊嚴仏土功德成就、是〔れ〕を器世間清浄と名〔づ〕く。衆生世間清浄〔と〕は、向に説〔く〕が如きの八種の莊嚴仏功德成就と、四種の莊嚴菩薩功德成就と、是〔れ〕を衆生世間清浄と名〔づ〕く。是の如きの一法句に二種の清浄の義を撰すと、知る応しとのたまへり。夫れ衆生は別報の体とす。国土は共報の用とす。体用一ならず。所以に、知る応し。然〔る〕に諸法は心をして無余の境界を成ず。衆生及び器、復、異にして一なら〔ざる〕ことを得ず。則〔ち〕義をして分〔かつ〕に異ならず。同じく清浄なり。器は用なり。謂〔わ〕く彼の浄土は、是〔れ〕彼の清浄の衆生の受用する所なるが故に、名〔づけ〕て器とす。浄食に不浄の器を用〔う〕れば、器不浄なるを以ての故に、食亦不浄なり。不浄の食に浄器を用〔う〕れば、食不浄なるが故に、器亦不浄なるが如し。要ず二俱に潔して、乃し浄と称〔する〕ことを得しむ。是〔を〕以〔て〕一の清浄の名、必〔ず〕二種を撰す。

〔『翻刻篇』三六〇—三六二頁・原漢文・傍線部筆者〕

続けて、「清浄」について二種が説かれる。それが、「器世間清浄」（国土十七種の莊嚴）と、「衆生世間清浄」（仏八種の莊嚴と菩薩四種の莊嚴）である。「是の如きの一法句に二種の清浄の義を撰す」と述べられるように、「一法句」には、このような二種の「清浄」が含まれるのであると示されるのである¹⁵⁵。

浄入願心の文の最後に曇鸞は、次のように問いを立てている。

問「うて」曰「わく」、衆生清浄と言へるは、則「ち」是「れ」仏と菩薩となり。彼の諸の人天、此「の」清浄の数に入「る」ことを得むや、いなや。答「えて」曰「わく」、清浄と名「づくる」ことを得るは、実の清浄に非ず。譬「え」ば出家の聖人は、煩惱の賊を殺すを以ての故に、名「づけ」て比丘とす、凡夫の出家の者を亦比丘と名「づく」るが如し。又灌頂王子初生の時、三十二相を具して、即「ち」七宝の為に属せらる。未だ転輪王の事を為すこと能「わ」ずと雖も、亦転輪王と名「づく」るが如し。其れ必「ず」転輪王たるべきを以「て」の故に。彼の諸の人天も、亦復是の如し。皆大乘正定の聚に入「り」て、畢竟じて当に清浄法身を得べし。当に得べきを以ての故に、清浄と名「づくる」ことを得るなりと。

〔『翻刻篇』三六二—三六三頁・原漢文〕

ここでは、先の「衆生清浄」に「諸の人天」が含まれるのか、否かが問題となる。曇鸞は、この問いに対し、「清浄と名「づくる」ことを得るは、実の清浄に非ず」と注意しながらも、「皆大乘正定の聚に入「り」て、畢竟じて当に清浄法身を得べし」「当に得べきを以ての故に、清浄と名「づくる」ことを得るなり」とし、正定聚に入る者は、「畢竟」じて（やがて）清浄となるため、衆生清浄には「諸の人天」が含まれるとする。

以上の文脈を通せば、浄入願心の文は、「還相」における「教化」成立の背景に「願心の莊嚴」があることを、その根拠として明示していると考えられる。また、問答に明らかのように、「広略相入」を知る者（「正定聚に住す」る者）が、「畢竟」じて清浄といわれるのは願心莊嚴のはたらき（「必「ず」滅度至る」）故である。ここでは、そのことが、「三種二十九種莊嚴」と「一法句」の関係を通して明らかにされる。正定聚に入る者

〔証卷〕のここまでの文脈で言えば、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」〉は、「広略相入」を阿弥陀如来の還相回向というはたらきによって「知る」のである。

第三節 善巧摂化

第一項 巧方便回向の成就

淨入願心の文において、「応知とは、此の三種の莊嚴成就は本、四十八願等の清淨の願心の莊嚴せる所なるに由〔り〕て、因淨なるが故に果淨なり」という親鸞の訓読から、筆者は、それが〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」〉——獲信の念仏者——を通して表現されることを意味すると考えた。なぜ、このように考えることができるのか。その根拠となるのが、次の善巧摂化章以降の文である。善巧摂化について、香月院深励は、

先づ善巧摂化の名を釈せば、「摂化」と云ふは摂受化益の義で菩薩の衆生を化益し給ふ事なり、善巧摂化と云ふは善巧に衆生を化益し給ふ事なり。
〔浄土論註講義〕六三七頁

と述べて、その意味を明らかにする。香月院の述べるように、「善巧摂化」とは「衆生を化益」という菩薩のはたらきを示す。このことは、還相回向のはたらきそのものにほかならない。ただし、香月院は、「此の章から下第八の名義摂対の章までの論文は其の義幽玄にして甚だ窺ひ難きなり¹⁵⁶」とも述べて、古来より、この善巧摂化章以降名義摂対には、次の三つの解釈があることを示している¹⁵⁷。

- (一) 『浄土論』に明かされる願生行者の利他回向の相を説く。
- (二) 「証卷」所引の意味する浄土の菩薩の還相回向を明かす。
- (三) 『入出二門偈』の説く法蔵菩薩の利他大悲を明かす。

香月院自身は、(一)と(二)を同義とし、(一)・(二)と、(三)との、二義の意味があるとの立場をとる。

しかし、本論では、既に述べたように、還相回向積が、法蔵菩薩の「還相」と、獲信の念仏者に現れる「還相」を同時に示すという「重層的構造」が持つ意味を考慮して検討を行う。

善巧摂化章は次のように始まる。

善巧摂化とは、是の如〔きの〕菩薩は、奢摩他、毘婆舍那、広略修行成就して、柔濡心なり、とのたまへり。柔濡心〔と〕は、謂〔わ〕く広略の止観、相順し修行して、不二の心を成ぜざるなり。譬〔え〕ば水を以て影を取るに、清と静と相資けて成就するが如しとなり。実の如く広略の諸法を知〔る〕とのたまへり。如実知とは、実相の如くして知〔る〕なり。広の中の二十九句、略の中の一句、実相に非〔ざ〕ること莫きなり。是の如き巧方便回向を成就したまへり、とのたまへり。是の如〔き〕といふは、前後の広略、皆実相なるが如きなり。実相を知〔る〕を以〔て〕の故に、即ち三界の衆生の虚妄の相を知るなり。衆生の虚妄を知れば、即ち真実の慈悲を生ずるなり。真実の法身を知るは、則〔ち〕真実の帰依を起〔こ〕すなり。慈悲と帰依と巧方便とは、下に在り。

〔翻刻篇〕三六三—三六四頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者）

ここで述べられるように、「是の如〔きの〕菩薩」（見仏を経た「未証淨心の菩薩」）は、「広略の諸法を知る」存在である。いまは、そのことが、「奢摩他、毘婆舍那、広略修行成就して柔濡心なり」として、具に明らかにされる。注目すべきは、「巧方便回向を成就したまへり」という訓読である。この訓読から、善巧摂化の文において、「巧方便回向」を成就する主体は、法蔵菩薩であると領解できる。そして、法蔵菩薩の「巧方便回向」の成就によって、「未証淨心の菩薩」に、「真実の慈悲」が生じ、「真実の帰依」が起きると明かされる。引文は次のように続く。

何者か菩薩の巧方便回向。菩薩の巧方便回向〔と〕は、謂〔わ〕く礼拝等の五種の修行を説く所集の一切の功德善根は、自身住持の樂を求めず。一切衆生の苦を抜〔か〕むと欲す^{おぼ}が故に。作願して一切衆生を攝取して、共に同じく彼の安樂仏国に生ぜしむ。是〔れ〕を菩薩の巧方便回向成就と名〔づ〕くとのたまへり。

ここでは、「巧方便回向」の内容が示される。ただし、ここでも親鸞は、独自の訓読によって、隠れた主体を明らかにしている。そのため、まずは、義山本と対照したい。義山本によれば、この箇所は、

菩薩の巧方便廻向とは、謂〔わ〕く礼拝等の五種の修行を集〔む〕る所の一切の功德善根を説〔き〕て、自身住持の樂を求めず。一切衆生の苦〔を〕抜〔か〕んと欲するが故に、一切衆生を撰取して、共に同じく安樂仏国に生〔ず〕と作願す。

〔浄全〕一・二五一頁・傍線部筆者)

と訓読される。義山の訓読では、「巧方便回向」は、

「菩薩」自身が、「五念門」を修することを得る一切の功德善根とは、「菩薩」が、自身住持の樂を求めものではない。「菩薩」が、一切衆生の苦を抜かんとするのために、その功德を、一切衆生の為に用いて、共に彼の安樂仏国に生ずることを作願する。

という意となる。このように、「巧方便回向」の主体は、一貫して「浄土の菩薩」である。しかし、親鸞は先に示したように、「欲」を「オホス」と敬語で訓読し、この文に法蔵菩薩と、〈見仏を経た「未証浄心の菩薩」〉の二つの主体を顕示する。よって、親鸞の訓読の意図を窺えば、

『論』において、先に説かれた「法蔵菩薩の」礼拝等の五念門行によって集められた、一切の功德善根によつて、「見仏を経た「未証浄心の菩薩」が、自身住持の樂を求めるとはならない。「それは法蔵菩薩が、一切衆生の苦を抜かんとされたからである。〔見仏を経た「未証浄心の菩薩」は、法蔵菩薩のはたらきによつて〕作願して一切衆生を撰取して、共に同じく彼の安樂仏国に生まれさせる。

という意となる。親鸞の明らかにする「巧方便回向の成就」とは、一切衆生に「共同生彼安樂仏国」を実現するという法蔵菩薩のはたらきであることが、その訓読によって領解できるであろう。このことは、いま確かめた「巧方便回向」の文に続く、曇鸞の次の註釈からも確かめることができる。

王舎城所説の無量寿経を案ずるに、三輩生の中に、行に優劣有〔り〕と雖〔も〕、皆無上菩提の心を発せざるは莫けむ。此の無上菩提心は、即〔ち〕是〔れ〕願作仏心なり。願作仏心は、即〔ち〕是〔れ〕度衆生心なり。度衆生心は、即〔ち〕是〔れ〕衆生を撰取して有仏の国土に生ぜしむる心なり。是の故に彼の安樂淨土に生〔まれん〕と願ずる者は、要す無上菩提心を発するなり。若〔し〕人、無上菩提心を発せずして、但、彼の国土の受樂無間なるを聞〔き〕て、樂の爲の故に生〔まれん〕と願ずるは、亦當に往生を得ざるべきなり。是の故に、自身住持の樂を求〔め〕ず。一切衆生の苦を抜かんと欲すが故にと言へり。住持樂とは、謂〔わ〕く彼の安樂淨土は、阿弥陀如来の本願力の爲に住持せられて、樂を受〔くる〕こと間無きなり。凡そ回向の名義を積せば、謂〔わ〕く己が所集の一切の功德を以て、一切衆生に施与して、共に仏道に向かへしめたまふなりと。

〔翻刻篇〕三六五—三六六頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者)

ここで曇鸞は、先の文に示された、「不求自身住持之樂」「欲抜一切衆生苦」に対する註釈として、『大經』に説かれる「無上菩提心」を問題とする。そして、『大經』の三輩段において、上輩・中輩・下輩の三者には修める「行」については優劣があるが、三者ともに「無上菩提心」を發すということが共通する点に着目する。この「無上菩提心」は「願作仏心」であり、「度衆生心」であり、「撰取衆生有仏国土心」として明らかにされる。ただし、曇鸞は、この「無上菩提心」を「往生」の要件として示す。当然ながら、「煩惱成就の凡夫」は、自身の力で「無上菩提心」を發すことはできない。そうであれば、どうして、「未証淨心の菩薩」に「無上菩提心」が実現するのかが問題となる。このことは、善巧撰化章に続く障菩提門・順菩提門・名義撰対において明らかとなる。

第二項 還相に現れる「教化」と常行大悲の益

善巧摂化章では、前の「回向」の註釈に続き、「巧方便」の註釈が述べられる¹⁵⁸。

巧便は、謂「わ」く菩薩願ずらく、己が智慧の火を以て、一切衆生の煩惱の草木を焼かむと。若し一衆生として成仏せざること有らば、我仏に作らじと。而るに衆生、未だ尽く成仏せざるに、菩薩已に自ら成仏せむは、譬「え」ば火擗聴念「の」反して、一切の草木を擗聴歴「の」反むで、焼「き」て尽「く」さしめんと欲するに、草木未だ尽きざるに、火擗已に尽きむが如し。其の身を後にして、身を先にするを以ての故に、方便と名「づ」く。此の中に方便「と」言「う」は、謂「わ」く作願して一切衆生を撰取して、共に同じく彼の安樂仏国に生「ぜ」しむ。彼の仏国は、即「ち」是「れ」畢竟成仏の道路、無上の方便なり。

〔翻刻篇〕三六四—三六五頁・原漢文・傍線部筆者)

これは先に、「巧方便回向」が、

何者か菩薩の巧方便回向。菩薩の巧方便回向「と」は、謂「わ」く礼拝等の五種の修行を説く所集の一切の功德善根は、自身住持の樂を求めず。一切衆生の苦を抜「か」むと欲おぼすが故に。作願して一切衆生を撰取して、共に同じく彼の安樂仏国に生ぜしむ。是「れ」を菩薩の巧方便回向成就と名「づ」くとのたまへり。

〔翻刻篇〕三六四—三六五頁・傍線部／網掛け筆者)

と明らかにされた中、「巧方便」について註釈される部分であるが、「作願して一切衆生を撰取して、共に同じく彼の安樂仏国に生「ぜ」しむ」とあることに注目したい。というのも、前項で確認したように、善巧摂化章において、回向には「凡そ回向の名義を積せば、謂「わ」く己が所集の一切の功德を以て、一切衆生に施与して、共に仏道に向かへしめたまふなり」と敬語表現が用いられ、その主体を法蔵菩薩とするのに対し、「巧方便」については、敬語が用いられないのである。したがって、作願して一切衆生を撰取して、共に同じく彼の安樂仏国に生まれさせるということは、法蔵菩薩の「還相」によって実現する、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」〉の

「相」であると領解できる。このように考えるとき、「巧方便」として示される内容が、

往相は、己が功德を以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せしめたまへるなり。
〔行卷〕所引・『翻刻篇』五八頁・傍線部／網掛け筆者

往相は、己が功德を以て一切衆生に廻施したまひて、作願して共に彼の阿弥陀如来の安樂浄土に往生せしめたまふなり。
〔信卷〕所引・『翻刻篇』二一〇頁・傍線部／網掛け筆者

と顕された法蔵菩薩の「往相」の内容と重なることに気づかされる。親鸞の用いる敬語表現から、この二文が、往相回向の文脈の中に法蔵菩薩を主体として明らかにされていることは言うまでもない¹⁵⁹。ところが、いま、確認したように、「証卷」還相回向釈における「巧方便」の記述に関しては、一貫して敬語表現が用いられず、その主体は「見仏を経た「未証浄心の菩薩」を示すと考えられる。そうであるならば、従来、衆生の「往相」と領解されてきた「相」は、還相回向のはたらきによって、法蔵菩薩が衆生に示す「相」の内容であると考えることができるとはなからうか。

本論第一章で「信卷」欲生釈における考察を行った際、筆者は、親鸞の二種回向の思想において、「往相」・「還相」は法蔵菩薩の「相」であることを主張した。そして、法蔵菩薩の「還相」とは、いろもなく、かたちもましまさない存在である如来が、衆生の上に「相」として現れることであると、親鸞の敬語表現の用法を根拠に示した。しかし、この主張の問題点は、法蔵菩薩の「往相」とは具体的にいかなるものかが、不明瞭であるという点である。換言すれば、「還相」は現実の上に、衆生の「相」として現れることに対し、「往相」だけが法蔵菩薩という、いわば宗教的人格を通して明らかにされる点に疑問が生じるということである。しかし、いま、検討したように、法蔵菩薩の「往相」として示される内容は、法蔵菩薩の「還相」として衆生に現れる「相」の内容と重なることと考えることで、法蔵菩薩の「往相」のうち、作願して一切衆生を撰取して、共に同じく彼の安樂仏国に生まれさせることは、獲信の念仏者の上に現れる「相」であると領解することができる¹⁶⁰。

このように考えることができれば、先学の上で議論となる、獲信の念仏者が獲る「利益」における「教化」の様相と、「還相」に示される「教化」の様相との関係が明らかとなる¹⁶¹。親鸞は、『教行信証』「信巻」において、「金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超へ、必ず現生に十種の益を獲¹⁶²」と述べて、獲信の念仏者が獲る「利益」を、「現生十種の益」として示す¹⁶³。この十種の「利益」のうち、第九「常行大悲の益」に注目したい。その理由は、この利益が、獲信の念仏者に能動的に実現するものであるからである¹⁶⁴。「常行大悲の益」は、「信巻」真仏弟子釈において、次の『安樂集』所引『大悲経』の引文によって、その意義が示される。

大悲経に云はく、云何名「づけ」て大悲とする。若し専ら念仏相續して断へざれば、其の命終に随「い」て定「ん」で安樂に生ぜむ。若し能く展轉して相勸「め」て念仏を行ぜしむる者は、此等を悉く、大悲行ずる人と名づく。已上抄出

ここに、述べられるように、真仏弟子は「常行大悲の益」によって、「念仏相續」し、「相勸行念仏」をなすために「行大悲人」と呼ばれるのである。この「相勸「め」て念仏を行ぜしむる」とは、往相回向を明らかにする文脈において語られる、信心の「利益」としての「教化」の様相である。しかし、「教化」といっても、真仏弟子自身の能力によるものではない。それは、続く、『勸一切衆生願生西方極樂世界阿弥陀仏国六時礼讃偈』（以下、『往生礼讃』）の引文から明らかである。

又云「わ」く、仏世甚だ値ひ難し、人、信慧有「る」こと難し。遇、希有の法を聞「く」こと、斯れ復、最も難しとす。自ら信じ人を教へて信ぜしむ、難「き」が中に転た更、難し。大悲、弘く普く化する、真に仏恩を報ずるに成ると。

『翻刻篇』二四一—二四二・原漢文・傍線部筆者）
多くの先学によって指摘されているが、この文における「大悲弘普化」の語は、『往生礼讃』本文においては、「大悲伝普化¹⁶⁵」となっている。しかし、親鸞は智昇の『集諸経礼懺儀』より引文し、「弘」の字を採用して

いる¹⁶⁶。つまり、「常行大悲」というのはたつきは、衆生の自力によって「大悲」が行じられるのではなく、「大悲」そのものが自ずと「弘」がることを意味するのである¹⁶⁷。また、ここに述べられる「仏恩を報ずる」ということについて、青柳英司の次の指摘が注目される。

「仏恩を報ずる」ということの内容は、先の『安樂集』の引文で確かめた、仏道を歩み、「相勸めて念仏を行ぜしむ」という内容と、相違するものではない。ただ先（真仏弟子釈所引）の『般舟讚』の言葉を用いるのであれば、より広く、「長劫に仏を讃めて慈恩を報ずることとして理解できるであろう。「仏を讃め」ということは、弘誓を超発した弥陀と、その弘誓を開示した「本師知識」を讃嘆し、有縁に伝えていくということである。そして親鸞による『教行信証』の執筆も、この讚仏の営みの中に位置づけられるものであろう。

（「親鸞の仏弟子観」九三頁・括弧内筆者）

青柳の述べるように、『往生礼讚』の文における「仏恩を報ずる」という内容は、「念仏相続」ひいては、「仏を讃め」ることを意味する。それは、親鸞によって、「自ら信じ人を教へて信ぜしむ」と訓まれることから明らかである。このように、真仏弟子釈において示される、能動的利益としての「教化」とは、自らの力によって、他者を教え導くというような「教化」ではなく、どこまでも、自らを教え導く「仏」を称讃するということによるものである。「仏恩を報ずる」ということを離れて「教化」があるわけではない点には、注意が必要であろう。そもそも、「真仏弟子」とは、

真仏弟子と言（う）は、真の言は偽に對し、仮に對するなり。弟子（と）は釈迦、諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。斯の信行に由て、必（ず）大涅槃を超証す可きが故に、真仏弟子と曰ふ。

（『翻刻篇』二三四—二三五頁・原漢文）

と親鸞によって示される存在である。「釈迦諸仏の弟子」とあるように、他者に対して、自らを「師」と位置づけるような存在ではなく、どこまでも、煩惱成就なる我が身を悲嘆する「弟子」たる存在である。

他方、還相回向を明らかにする文脈において、獲信の念仏者の上に現れる「教化」の様相は、還相回向釈において、詳細に記されるが、いま、特に菩薩莊嚴功德成就の文に着目すると、「教化衆生」と同時に「供養諸仏」が説かれていることが領解できる¹⁶⁸。ここから考えれば、往相回向の文脈に明らかにされる「教化」と、還相回向の文脈に明らかにされる「教化」とは、〈仏を称讃する〉ということにおいて共通するのである。

よって、これらの考察を踏まえて、先の検討に戻れば、浄土真宗の仏道を歩む凡夫にはたらく往相回向とは、第一義的には法蔵菩薩の「往相」であるが、現実の上には、自らの上に名号を伝える——大行たる——「諸仏」のはたらきであると領解できるのである。

親鸞が、還相回向釈において、法蔵菩薩の「往相」の内実を示す文言に、敬語を施さないのは、還相回向がこの現実において、衆生の上に「教化」を成立させる如来のはたらきであることを、明らかにするためである。そして、このことは、既に「信巻」において「常行大悲の益」を通して、具体的に明らかにされるのである¹⁶⁹。ただし、「信巻」では、先学の指摘にあったように、「教化」を主題としてではなく、あくまでも、「信心」の「利益」として明らかにされる。換言すれば、獲信の衆生という視点において明らかにされるのは、「大悲」を受け取る者となること、そのまま「大悲」を伝える者となるということである。「証巻」還相回向釈では、このようなはたらきが、どうして、凡夫の上に成り立つのかを明らかにすることに主題があると言える。

親鸞が『正像末和讃』において、

南無阿弥陀仏の廻向の 恩徳広大不思議にて

往相廻向の利益には 還相廻向に廻入せり

〔定親全〕二・和讃篇・一八三頁・傍点筆者)

と詠うのは、このように、「往相回向の利益」たる「真実の教行信証」の実現において、衆生は還相回向を示す存在となり得るということを示すものであろう。あくまでも「還相回向の利益に回入する」わけではないことに、注意が必要である¹⁷⁰。

第四節 巧方便回向成就を知る

第一項 菩薩に実現する法門

善巧摂化章に次いで置かれるのが、以下の障菩提門の文である。

障菩提門〔と〕は、菩薩、是〔の〕如き善く回向成就したまへるを
知れば、即〔ち〕能く三種の菩提門相違の法を遠離するなり。何等か三種。一〔に〕は智慧門に依りて自樂を求めず、我心、自身に貪着するを遠離せるが故にとのたまへり。進を知〔り〕て退を守るを智と曰ふ。空無我を知るを慧と曰ふ。智に依〔る〕が故に自樂を求〔め〕ず、慧に依〔る〕が故に我心、自身に貪着するを遠離せり。二〔つに〕は慈悲門に依れり。一切衆生の苦を抜いて、無安衆生心を遠離せるが故にとのたまへり。苦を抜〔く〕を慈と曰ふ。樂を与〔うる〕を悲と曰ふ。慈に依〔る〕が故に一切衆生の苦を抜く。悲に依〔るが〕故に無安衆生心を遠離せり。三〔には〕方便門に依れり。一切衆生を憐愍したまふ心なり。自身を供養し恭敬する心を遠離せるが故にとのたまへり。正直を方と曰ふ。外己を便と曰ふ。正直に依〔る〕が故に、一切衆生を憐愍する心を生ず。外己に依〔る〕が故に自身を供養し恭敬する心を遠離せり。是〔れ〕を三種の菩提門相違の法を遠離すと名〔づ〕く。

〔翻刻篇〕三六八—三六九頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者)

ここでは、いかにして、「菩提」を障げるものを除くかということが述べられる。文中には、初めに、「菩薩」が「善く回向成就したまへるを知」ることによって、「三種の菩提門相違の法を遠離する」とある。ここでの敬語表現の使用と、先の文脈を踏まえると、法蔵菩薩の「巧方便」回向の成就を知ることによって、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」〉は、三種の菩提門相違の法を遠離すると領解できる。具体的な三種の内容とは、「智慧門」、「慈悲門」、「方便門」である。ここで注意されるのは、「方便門」の訓読である。「方便門」では、「一切衆生を憐愍したまふ心」と述べられ敬語表現が用いられる。「智慧門」、「慈悲門」には付されない敬語

表現が、なぜ、「方便門」に限って用いられるのであろうか。このことは、後の名義撰対の文において検討したい。

次に、順菩提門の文において、「回向成就したまへる」を知ること、我心貪著自身・無安衆生心・供養恭敬自身心の三種の菩提の障げを遠離する「菩薩」は、いかにして「菩提」に通ずる法を満足するのが示される。

順菩提門とは、菩薩は、是「の」如き三種の菩提門相違の法を遠離して、三種の随順菩提門の法、満足することを得たまへるが故に。何等か三種。一「つに」は無染清浄心。自身の為に諸樂を求めざるを以「ての」

故「に」とのたまへり。菩提は是「れ」無染清浄の処なり。若「し」身の為に樂を求めば、即「ち」菩提に違しなむ。是の故に無染清浄心は、是「れ」菩提門に順ずるなり。二「つに」は安清浄心。一切衆生の苦を

抜「く」を以ての故にとのたまへり。菩提は是「れ」一切衆生を安穩する清浄の処なり。若し作心して一切衆生を抜「き」て生死の苦を離れしめずは、即「ち」菩提に違しなむ。是の故に一切衆生の苦を抜くは、

是「れ」菩提門に順ずるなりと。三「つ」には樂清浄心。一切衆生をして大菩提を得しむるを以ての故に、衆生を撰取して彼の国土に生「ぜ」しむるを以ての故にとのたまへり。菩提は是「れ」畢竟常樂の処なり。

若し一切衆生をして畢竟常樂を得しめずは、則ち菩提に違しなん。此の畢竟常樂は何に依「り」てか得る、大乘門に依るなり。大乘門は、謂「わ」く彼の安樂仏国土是「れ」なり。是の故に又、衆生を撰取して彼の

国土に生「ぜ」しむるを以ての故にと言へり。是「れ」を三種の随順菩提門の法満足せりと知る応しと名「づ」く。
〔翻刻篇〕・三六九―三七二頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者

冒頭にある「菩薩は、是「の」如き三種の菩提門相違の法を遠離して、三種の随順菩提門の法、満足することを得たまへるが故に」の文から、ここでも、法蔵菩薩の「随順菩提門法満足」を根拠として、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」〉の三種の「菩提」に順ずる意が窺える。その三種とは、「無染清浄心」・「安清浄心」・「樂清浄心」である。香月院深励が「上の章は障菩提門、此の章は順菩提門、体は一つで表と裏なる故合わせて見れば

割符の如く合ふなり¹⁷¹」と述べるように、順菩提門において示される「無染清浄心」・「安清浄心」・「楽清浄心」は、先の「智慧門」・「慈悲門」・「方便門」による、「遠離我心貪著自身」・「遠離無安清浄心」・「遠離供養恭敬自身心」と対応関係にあると領解できる。

第二項 名義撰対

さて、ここまでの展開を振り返れば、善巧撰化章においては、法蔵菩薩の「巧方便回向」の成就が明らかにされ、その成就を通して、〈見仏を経た「未証浄心の菩薩」〉に「真実の慈悲」と「真実の帰依」が実現すると説かれていた。より具体的には、「自身住持の樂を求めず」「作願して一切衆生を撰取して、共に同じく彼の安樂仏国に生ぜしむ」ことが実現するということである。また、それは同時に、法蔵菩薩の「智慧門」・「慈悲門」・「方便門」によって、「未証浄心の菩薩」に、「遠離我心貪著自身」・「遠離無安清浄心」・「遠離供養恭敬自身心」、および、「無染清浄心」・「安清浄心」・「楽清浄心」が実現することでもあった。次の、名義撰対の文においては、いま、ここに挙げた九種の法（「智慧門」から「楽清浄心」までの三門六種）の関係が、曇鸞によって整理される。

名義撰対「と」は、向に、智慧、慈悲、方便、三種の門、般若を撰取す。般若、方便を撰取すと説きつ。知る応しとのたまへり。般若は如に達するの慧の名なり。方便は権に通ずるの智の称なり。如に達すれば、則ち「ち」心行寂滅なり。権に通ずれば、則ち「ち」備に衆機に省くの智なり。備に応じて無知なり。寂滅の慧、亦無知にして備に省く。然「れ」ば則ち智慧と方便と相縁じて動じ、相縁じて静なり。動、静を失せざることは智慧の功なり。静、動を廃せざることは方便の力なり。是の故に智慧と慈悲と方便と、般若を撰取す。般若、方便を撰取す。応知「と」は、謂「わ」く智慧と方便は、是「れ」菩薩の父母なり。若し智慧と方便とに依らずは、菩薩の法則、成就せざることを知る応し。何「を」以ての故に。若し智慧無くして衆生の為

にする時んば、則「ち」顛倒に墮せむ。若「し」方便無「く」して法性を観ずる時んば、則「ち」實際を証せむ。是の故に知る応し、と。向に遠離我心貪着自身、遠離無安衆生心、遠離供養恭敬自身心を説「き」つ。此の三種の法は障菩提心を遠離するなりと、知る応しとのたまへり。諸法に各、障碍の相有り。風は能く静を障ふ。土は能く水を障ふ。湿は能「く」火を障ふ。五黒・十悪は人天を障ふ。四顛倒は声聞の果を障ふるが如し。此の中の三種は、菩提を障ふる心を遠離せずと。応知「と」は、若し無障を得むと欲はば、当に此の三種の障碍を遠離すべしとなり。向に無染清浄心、安清浄心、樂清浄心を説きつ。此の三種の心は略して一処にして妙樂勝真心を成就したまへりと、知る応しとのたまへり。樂に三種有り。一「つに」は外樂、謂「わ」く五識所生の樂なり。二「つに」は内樂、謂「わ」く初禪、二禪、三禪の意識所生の樂なり。三「つに」は法樂五角「の」反樂魯各「の」反、謂「わ」く智慧所生の樂なり。此の智慧所生の樂は、仏の功徳を愛する従り起「こ」れり。是「れ」は遠離我心と、遠離無安衆生心と、遠離自供養心と、是の三種の心、清浄に増進して、略して妙樂勝真心とす。妙の言は其れ好なり。此の樂は仏を縁じて生ずるを以「て」の故に。勝の言は三界の中の樂に勝出せり。真の言は虚偽ならず、顛倒せざるなり。

〔翻刻篇〕三七二—三七五頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者)

まず、先に障菩提門において示された「智慧」・「慈悲」・「方便」が、「智慧、慈悲、方便、三種の門、般若を撰取す。般若、方便を撰取すと説きつ」と述べられる。「方便」の語が二度出てくることから、少し意味が取りづらいが、いま、ここに示されるように「方便」には、「般若」を撰取する「方便」と、「般若」に撰取される「方便」の二種があること理解できる。一方、「般若」は「般若は如に達するの慧の名なり」「然「れ」ば則ち智慧と方便と相縁じて動じ、相縁じて静なり」とあるように名義撰対章の上で「智慧」と展開される。



このような関係性を考えれば、障菩提門において述べられた、「智慧」と「方便」とが、「菩提門相違の法」を遠離させるはたらきとして明らかにされたことに対し、「如に達するの慧」たる「智慧」と、「権に通ずるの智」たる「方便」とは、仏のさとり（根源的なはたらき）として表されていると領解できる。よって、名義撰対では、ここまで詳細に説かれてきた「智慧門」・「慈悲門」・「方便門」が、法蔵菩薩の「権に通ずるの智」たる「方便」というはたらきであることを示すのである。そして、この法蔵菩薩の「方便」としてのはたらきが、「向に無染清浄心、安清浄心、樂清浄心を説きつ。此の三種の心は略して一処にして妙樂勝真心を成就したまへり」と述べられ「妙樂勝真心」の成就として明らかにされている¹⁷²。

第三項 敬語表現に顯示される「法蔵菩薩」の巧方便回向

ここまでの内容と、親鸞の敬語表現を考慮して、還相回向釈における「巧方便回向」の持つ意味を考えたい。そもそも、善巧摂化とは、「是の如〔きの〕菩薩は、奢摩他、毘婆舍那、広略修行成就して、柔濡心なり」と親鸞に訓まれることから明らかのように、「未証浄心の菩薩」に、「柔濡心」を実現させるものである。「柔濡心」とは、「広略の止観、相順し修行して、不二の心を成ぜるなり」「実の如く広略の諸法を知〔る〕」とあることから、「未証浄心の菩薩」にとっては、三種莊嚴が一法句に撰まるといふ「広略の諸法を知」る（「実相を知」る）ことである。つまり、「巧方便回向を成就したまへり」といふ記述は、「未証浄心の菩薩」に「実相」たる「広略の諸法を知」らしめるといふ法蔵菩薩の回向を表すのである。

次に、その「巧方便回向」のはたらきによって「未証浄心の菩薩」は、「衆生の虚妄の相を知」り、「真実の

「真実の慈悲」を生じると明らかにされる。『論註』の文脈に準ずれば、「衆生の虚妄の相を知り、「真実の帰依」を起こすというのは、「願作仏心」たる「無上菩提心」の実現にほかならない。また、「真実の帰依」を起こし、「真実の慈悲」を生じるといふ展開は、「願作仏心」が「度衆生心」たる「撰取有仏国土心」へと展開することと対応関係にあると領解できる。

このように、「柔濡心」の事実たる「知る」ということは、障菩提門以降において、「是〔の〕如き善く回向成就したまへるを知らば」と展開され、「未証浄心の菩薩」が「三種の菩提門相違の法を遠離」すると明らかにされる。そして、順菩提門においては、そのことが、「無染清浄心」・「安清浄心」・「樂清浄心」を満足することとして押さえられる¹⁷³。また、これらの三種の心が満足するという根拠は、名義撰対の文において、「權に通ずるの智」たる「方便」であると明らかとなる。

このような検討を踏まえて、「巧方便回向」が、

禮拜等の五種の修行を説く所集の一切の功德善根は、自身住持の樂を求めず。一切衆生の苦を抜〔か〕むと欲すが故に。作願して一切衆生を撰取して、共に同じく彼の安樂仏国に生ぜしむ。是〔れ〕を菩薩の巧方便回向成就と名〔づ〕くとのたまへり。

〔翻刻篇〕三六五頁・傍線部／網掛け筆者

とあることに改めて注目すれば、いま、ここに示される内容が、「智慧門」・「慈悲門」・「方便門」の満足を明らかにするものであると領解できる。まず、「一切衆生の苦を抜〔か〕むと欲すが故に」とは、法蔵菩薩の「慈悲門」によって、「未証浄心の菩薩」が、「一切衆生の苦を抜」き、「無安衆生心を遠離せる」ことを示す。次に、「作願して一切衆生を撰取して、共に同じく彼の安樂仏国に生ぜしむ」とは、法蔵菩薩の「方便門」——「一切衆生を憐憫したまふ心」——によって、「未証浄心の菩薩」が「一切衆生を憐愍する心を生じ」「自身を供養し恭敬する心を遠離せる」ことを示している。最後に、法蔵菩薩の「智慧門」であるが、この部分に関して敬語の使用が見られないのはなぜか。そこで、名義撰対の次に引文される、願事成就の文を見れば、

願事成就〔と〕は、是〔の〕如き菩薩は智慧心、方便心、無障心、勝真心を以て、能く清浄仏国土に生〔ぜ〕しめたまへりと、知る応〔し〕とのたまへり。応知〔と〕は、謂〔わ〕く此の四種の清浄の功德、能く彼の清浄仏国土に生〔ずること〕を得しむ。是〔れ〕他縁をして生ずるには非ずと知る応しとなり。是〔れ〕を菩薩摩訶薩、五種の法門に随順して、所作意に随〔い〕て自在に成就したまへりと名〔づ〕く。向の所説の如き身業、口業、意業、智業、方便智業、法門に随順せるが故にとのたまへり。随意自在〔と〕は、言ふところは、此の五種の功德力、能く清浄仏土に生ぜしめて、出没自在なるなり。身業〔と〕は礼拝なり。口業〔と〕は讚嘆なり。意業〔と〕は作願なり。智業〔と〕は觀察なり。方便智業〔と〕は回向なり。此の五種の業和合せり、則〔ち〕是〔れ〕往生浄土の法門に随順して、自在の業成就したまへり、と言たまへりと。

〔翻刻篇〕三七五—三七七頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者)

と示されている。願事成就の文では、前段の名義撰対の文までの内容を受けて、「智慧心、方便心、無障心、勝真心を以て、能く清浄仏国土に生〔ぜ〕しめたまへり」、〔此の四種の清浄の功德、能く彼の清浄仏国土に生〔ずること〕を得しむ〕と述べられ、「智慧心」・「方便心」・「無障心」・「勝真心」の法蔵菩薩の四つの功德が、「未証浄心の菩薩」を、浄土に往生させることが明らかにされる。本文では、一貫して敬語表現がとられる。そのため、「願事成就」の主体は法蔵菩薩であると領解できるであろう。それは、『入出二門偈』において、

無碍光仏、因地の時、斯の弘誓を發し、此の願を建てたまひき。菩薩已に智慧心を成じ、方便心・無障心を成じ、妙樂勝真心を成就して、速やかに無上道を成就することを得たまへり。

〔定親全〕二・漢文篇・一一九—一二〇頁・原漢文・傍線部筆者)

と述べられていることから理解できる。このような確認を通せば、「巧方便回向」を明らかにする文において、法蔵菩薩の「智慧門」は、「礼拝等の五種の修行を説く所集の一切の功德善根」であると明らかになるであろう。

この「一切の功德善根」によって、「未証淨心の菩薩」は、「自樂を求め」ることなく、「我心、自身に貪着するを遠離せる」のである。

このように、還相回向における親鸞の付す敬語表現は、一貫して、その動作の主体を法蔵菩薩とすることを意味する。また、「巧方便回向」の文において、「一切衆生の苦を抜〔か〕むと欲すが故に」という部分にのみ、敬語が付されるということは、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」〉に現れる事実としての「教化」の様相が、「自身住持の樂を求めず」「作願して一切衆生を撰取して、共に同じく彼の安樂仏国に生ぜしむ」ということであると受けとめられるのである¹⁷⁴。善巧摂化章にはじまる「巧方便回向」の内実は、このように、障菩提門・順菩提門・願事成就の内容を通すことによって、明らかとなり得るのである。

本節における確かめを通すことで、親鸞は、敬語表現の有無において、還相回向としての法蔵法蔵の「還相」と、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」〉に現れる「還相」とを、重ねて顕示していると考えられることができるであろう。

第五節 利行満足

さて、還相回向における『浄土論註』の引文は、次の利行満足章で終えられる。利行満足章は、

利行満足〔と〕は、復、五種の門有〔り〕て、漸次に五種の功德を成就したまへりと、知る応しと。何者か五門、一〔つに〕は近門、二〔には〕大会衆門、三〔には〕宅門、四〔には〕屋門、五〔には〕園林遊戯地門なりとのたまへり。此の五種は、入出の次第の相を示現せしむ。入相の中に、初〔め〕に浄土に至〔る〕は是〔れ〕近相なり。謂〔わ〕く大乘正定聚に入るは、阿耨多羅三藐三菩提に近づくなり。浄土に入り已るは、便〔ち〕如来の大会衆の数に入るなり。衆の数に入り已りぬれば、当に修行安心の宅に至るべし。宅に

入り已れば、当に修行所居の屋宇尤華の反に至るべし。修行成就し已〔り〕ぬれば、当に教化地に至るべし。教化地は即〔ち〕是〔れ〕菩薩の自娛樂の地なり。是の故に出門を園林遊戯地門と称すと。此の五種の門は、初〔め〕の四種の門は入の功徳を成就したまへり。第五門は出の功徳を成就〔した〕まへりとのたまへり。

〔翻刻篇〕三七七—三七八頁・原漢文・網掛け筆者)

と始まる。ここで、前段の願事成就の文によって示された、五念門の功徳は「漸次に五種の功徳を成就したまへり」と示される。よって、五功徳門の主体は、五念門行を行じる法蔵菩薩にあると領解できよう。そして、「此の五種は、入出の次第の相を示現せしむ」という使役表現を用いた記述から、五つの功徳の「相」は、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」に示されると領解できる。五功徳は、「近門」・「大会衆門」・「宅門」・「屋門」・「園林遊戯地門」とそれぞれ入出の功徳として、「此の入出の功徳は、何ものか是れや。積すらく¹⁷⁵」と述べられ、順に明らかにされる。

入第一門と言〔う〕は、を礼拝して、彼の国に生ぜしめむが為にするを以〔て〕の故に、安樂世界に生〔ずる〕ことを得しむ。是〔れ〕を第一門と名づく。仏を礼して、仏国に生〔ぜん〕と願ずるは、是

〔れ〕初〔め〕の功徳の相なりと。

〔翻刻篇〕三七八—三七九頁・原漢文)

まず、入第一門であるが、文中に使役の助動詞「しむ」が用いられていることが看取できる¹⁷⁶。このことは、いかなることを示すのであろうか。そこで、義山本を対照すると、

入第一門とは、を礼拝したてまつり、彼の国に生ぜんと為〔る〕を以〔て〕の故に、安樂世界に生

〔ずる〕ことを得。是〔れ〕を入の第一門と名〔づく〕。仏を礼したてまつり、仏国に生〔ぜん〕と願ずる

は、是〔れ〕初〔め〕の功徳の相なり。

〔浄全〕一・二五四頁・原漢文)

と訓読されており、使役表現が用いられることはない。よって、義山本の訓みでは、「礼拝」、「生彼（安樂）国」、「得生安樂世界」、「礼仏」、「願生仏国」の主体は、一貫して願生行者になるであろう。しかし、親鸞

の訓みにおいては、「生彼（安樂）国」、「得生安樂世界」について使役表現が用いられている。そうであるならば、親鸞が「近門」で明らかにする内実とは、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」の「仏国に生（ぜん）」と願する「礼拝」（「礼仏」）が、諸の衆生をして「安樂世界に生（ずる）」ことを得しむ」という「功德相」であると領解できるのである。以下、「大会衆門」より、「屋門」まで同様の構造が取られている。

入第二門〔と〕は、を賛嘆し、名義に随順して、如来の名を称せしめ、如来の光明智相に依〔り〕て修行せるを以〔て〕の故に、大会衆の數に入〔る〕ことを得しむ。是〔れ〕を入第二門と名〔づ〕くことたまへり。如来の名義に依〔り〕て讚嘆する、是〔れ〕第二の功德相なりと。入第三門〔と〕は、一心に專念し作願して、彼に生じて奢摩他寂靜三昧の行を修〔する〕を以〔て〕の故に、蓮華藏世界に入〔る〕ことを得しむ。是〔れ〕を入第三門と名〔づ〕く。寂靜止を修せむ為の故に、一心に彼の国に生〔ぜん〕と願する、是れ第三の功德相なりと。入第四門〔と〕は、彼の妙莊嚴を專念し觀察して、毘婆舍那を修せしむるを以〔て〕の故に、彼の所に到〔る〕ことを得て、種種の法味の樂を受用せしむ。是〔れ〕を入第四門と名〔づ〕くとのたまへり。種種の法味の樂〔と〕は、毘婆舍那の中に、觀仏国土清淨味、摂受衆生大乘味、畢竟住持不虛作味、類事起行願取仏土味有り。是の如き等の無量の莊嚴仏道の味有るが故に、種種と言へり。是〔れ〕第四の功德相なりと。

〔翻刻篇〕三七九—三八〇頁・原漢文・傍線部筆者）

使役表現の使用から、「入第二門」の「大会衆門」とは、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」の「如来の名義に依〔る〕」讚嘆〕が、諸の衆生に「如来の名を称」えさせ、「大会衆の數に入〔る〕」ことを得「させる」功德相であることが知られる。「入第三門」の「宅門」では、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」が「一心に專念し作願して、彼に生じて奢摩他寂靜三昧の行を修」することによって、諸の衆生に「蓮華藏世界に入〔る〕」ことを得「させる」という功德相が示される。「入第四門」の「屋門」では、〈見仏を経た「未証淨心の菩薩」が「彼の妙莊嚴を專念し觀察」〕することで、諸の衆生に「種種の法味の樂を受用」させるといふ功德相が述べられる。

さて、このように使役表現に着目することで、「入第一門」から「入第四門」における（見仏を経た「未証淨心の菩薩」）に現れる「教化」の様相——法蔵菩薩の示す「功德相」——を見ることができるであろう。しかし、繰り返し述べたように「未証淨心の菩薩」自身が、諸の衆生を「教化」するわけではない。利行満足章では、このことが、次の「出第五門」において明らかにされる。

出第五門〔と〕は、大慈悲を以〔て〕一切苦惱の衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園、煩惱の林中に回入して、神通に遊戯し、教化地に至る。本願力の回向を以〔て〕の故に。是〔れ〕を出第五門と名〔づ〕くとのたまへり。示応化身とは、法華經の普門示現の類の如きなり。遊戯に二の義有り。一〔つ〕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、為難らざるが如きは、遊戯するが如し。二〔つ〕には度無所度の義なり。菩薩、衆生を觀ずるに畢竟じて有ゆる所無し。無量の衆生を度すと雖も、実は一衆生として滅度を得る者無し。衆生を度すと示すこと、遊戯するが如し。本願力と言〔う〕は、大菩薩、法身の中に於て、常に三昧に在し、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、皆、本願力より起〔こ〕れるを以てなり。譬〔え〕ば阿修羅の琴の鼓する者無〔し〕と雖も、音曲自然なるが如し。是〔れ〕を教化地の第五の功德相と名〔づ〕くとのたまへり。已上抄出

『翻刻篇』三八〇—三八二頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者

ここでは、「大菩薩、法身の中に於て、常に三昧に在し、」という箇所のみ敬語表現が用いられる¹⁷⁷。また、主語に「大菩薩」と示されているが、「種種の身、種種の神通、種種の説法を現することを示す」ことは敬語表現は用いられていない。このことは、いかなることを意味するのであろうか。ここまで確認してきたように、還相回向釈においては、親鸞がその主体を法蔵菩薩として顕示する際に敬語表現を用いたと考えられる。そうであるならば、利行満足章においては、法蔵菩薩の五念門行が成就した「五功德門」としての「功德相」が、具体的に衆生を「教化」する「相」として表現されると、考えることができるであろう。したがって、「法身の

中に於て、常に三昧に在しま^す主体は、還相回向の主体である法蔵菩薩であり、その三昧によって、「未証淨心の菩薩」は、「種種の身、種種の神通、種種の説法現〔ずる〕ことを示〔す〕」のであると領解できるのである。そして、ここに述べられる、「種種の身、種種の神通、種種の説法」とは、出第五門の文に示される「大慈悲を以〔て〕一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し、教化地に至る」という「相」であろう。まさに、「阿修羅の琴の鼓する者無〔し〕と雖も、音曲自然なるが如し」と喩えられる「相」である。この「本願力」の文の領解によって、「還相」の持つ重層性が確かめられるのである。「大慈悲を以〔て〕一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し、教化地に至る」というはたらきは、法性法身たる、阿弥陀如来が衆生を「場」として、利他教化することを示す。このように、利行満足章の文を通すことで、『教行信証』において、出第五門の文に一貫して敬語表現が用いられない意味が明らかとなるのである。

さて、還相回向釈において、『浄土論註』の引文群は、この利行満足章の「本願力」の文で結ばれる。「本願力」の文は、『教行信証』では「証卷」の他に、「行卷」他力釈の冒頭に引文されるのであるが、そこでは、「本願力」の文から引文が始まり¹⁷⁸、以下に、利行満足章の全文が引文されるという構造がとられる¹⁷⁹。このような引文形式に鑑みれば、「証卷」の還相回向釈の確かめが、「行卷」の他力釈へと繋がるように思われる¹⁸⁰。このことは、先に考察した法蔵菩薩の「還相」を示す、獲信の念仏者に現れる「教化」の様相と信心の利益に現れる「教化」の様相が重なることと関係するであろう。法蔵菩薩の「往相」は、「教化」される側からすれば、宗教的人格たる法蔵菩薩によるものである。しかし、その内実は、獲信の念仏者の上に現れる、信心の利益であり、法蔵菩薩の「還相」である。このことが、「必〔ず〕滅度至る」という文脈において明らかとなる構造となっているのである。

小 結

ここまでの展開を通して、「証卷」では、

爾れば大聖の真言誠に知〔り〕ぬ大涅槃を証することは、願力の回向に籍りてなり。還相の利益は利他の正意を顕すなり。是を以て論主は廣大無碍の一心を宣布して、普遍く雑染堪忍の群萌を開化す。宗師は大悲往還の回向を顕示して、慇懃に他利利他の深義を弘宣したまへり。仰〔い〕で奉持す可し、特に頂戴す可しと。

矣

〔翻刻篇〕三八二頁・原漢文

と結びの文が置かれる。ここで注目されるのは、「還相の利益は利他の正意を顕すなり」の文である。本章において、多岐にわたって考察してきたように、還相回向釈の中で「還相」は、還相回向という法蔵菩薩の「還相」として、他方、獲信の念仏者の上に示される「還相」として、重層的に明らかにされる。いまは、そのことを受けて「還相」が「利他の正意を顕す」と押さえられるのである。そして、ここで述べられている「利他」とは、「宗師は大悲往還の回向を顕示して、慇懃に他利利他の深義を弘宣したまへり」とあるように、曇鸞が、

他利と利他と、談ずるに左右有り。若し自づから仏をして言はば、宜しく利他と言ふべし。自づから衆生をして言はば、宜しく他利と言ふべし。今將に仏力を談ぜむとす、是の故に利他を以て之を言ふ。当に知るべし此の意なり。

〔真聖全〕一・三四七頁・原漢文

と示す「利他」である。このことから、還相回向における「還相の利益」とは、我々凡夫に「〔仏力としての〕利他の正意を顕す」とことと考えられる。

以上の考察を通して考えれば、親鸞の明らかにする還相回向とは、法蔵菩薩の「還相」としてのはたらきが、獲信の念仏者を通して、現実の上に衆生教化を実現させるというものであろう。よって、「還相の利益」とは、衆生が如来に根拠する「利他」のはたらきを知り得るということであり、そのことよってのみ、真に衆生教化

が実現するということである。ここに、「還相回向の利益」ではなく、「還相の利益」と示されていることが重要である。あくまでも、我々凡夫が「還相の菩薩」となるという「利益」ではない。

139 還相回向釈における親鸞の敬語表現に関する論文はいくつかある。ただし、そこに一貫する法則を見出すものはいまだない。敬語表現の主体を法蔵菩薩としつつも、敬語表現が付されていないものを例外とみなすものがほとんどである。近年、このことに問題提起を行い、敬語表現を「成就」との関わりにおいて論じる注目すべき論文として、加来雄之「還相回向の成就」(『真宗研究』六四所収)がある。ただ、加来はこの論文は、「成就」という観点において、還相回向釈における敬語表現に一定の法則性を導きだすものの、還相回向釈全体を踏まえた考察は行われておらず「別に論じる」(「還相回向の成就」一五三頁)とされている。そのため、現段階では加来の見解が一貫性を持つ法則とは言い切れない。

140 「還相回向の成就」一五三頁

141 このような考えの下、本論において、還相回向釈に見られる敬語表現Ⅱには網掛けを施した。

142 『定親全』三・和文篇・二七頁

143 親鸞は『高僧和讃』曇鸞讚に、

諸仏三業莊嚴して 畢竟平等なることは

衆生虚へむなし 誑へくるうの身口意を 治せんがためとのべたまう

(『定本』二・和讃・九八頁・山括弧内左訓)

と詠っている。この和讃に知られるように、本文で顕示される身・口・心の三業の仏莊嚴は、衆生の虚誑のためのものである。親鸞はこのように仏莊嚴の展開が「教化」についての展開になると押さえていたと考えられる。

144 いまは一例として神戸和磨『無量寿経優婆提舍願生偈註』読解』三七七―三七八頁を参照した。

145 尾畑文正はこのことについて、

周知のように浄土の莊嚴は国土莊嚴功德・仏莊嚴功德・菩薩莊嚴功德の三種功德に分けることができる。まずその最初の国土莊嚴功德には、十七種の莊嚴功德の相を掲げている。その末尾には、

略説ニ彼阿弥陀仏国土十七種莊嚴成就一。示ニ現 如来自身利益大功德力成就利益他功德成就

一故。(真聖全一・二七三頁)

と、国土莊嚴功德が自利利他円満の示現であることを明らかにしている。次に、国土の主体である仏莊嚴功德には、八種の莊嚴功德の相を掲げている。この末尾にも、

略説ニ八句一示ニ現 如来自利利他功德莊嚴次第成就一。(真聖全一・二七四頁)

と、仏莊嚴功德が自利利他円満の示現であることを明らかにしている。では、最後に残った、菩薩莊嚴功德

であるが、この菩薩四種莊嚴功德だけは、

觀ズルニニ 彼菩薩ヲ一 有リニ 四種正修行功德成就一。 応レ知。 何者ヲカスト為レ四ト。(同)

と述べて、その後には一々の莊嚴功德の得名がない。末尾にも、前二つの莊嚴功德のように自利利他を示現するという意味の言葉が置かれていない。

と指摘した上で、「菩薩全体が専ら利他である。そこに用きとして四つを建てる。不虛作住持功德を体として四つを建てる。だから菩薩は仏から生まれて仏の事業を翼賛する。たすける意をもっている。仏は菩薩を展開することによって、仏自身を成就するという意である」(安田理深講述『願生浄土』二五一頁)との安田理深の見解を参照し、

菩薩莊嚴功德は全体を挙げて菩薩の利他行を象徴することにより、大乘菩薩道の成就を明らかにしている。

(『願生浄土の仏道』二六二頁)

と述べている。

¹⁴⁶ 『翻刻篇』三五一頁・原漢文・網掛け筆者

¹⁴⁷ このような主張が成り立つ根拠は、「不動応化徳」において「仏」に対する行為に敬語表現が付されず、「無垢輪」に対して敬語表現が用いられることにある。つまり、ここで述べられる「仏」に対して、親鸞は自らを教化する諸仏をも含めて領解していると考えることができる。このことは、第二項において論じた「如来の自利利他の功德莊嚴」の成就を明らかにする引文において、

…彼の仏、若し莊嚴を為して、何れの処にしてか座すると。 ……

(『翻刻篇』三五〇頁・原漢文・傍線部筆者)

と、「彼仏」を主語とする文中の「座す」という動詞に対して、尊敬の補助動詞が付されていないことと関係するであろう。紙幅の都合上、このことについての詳細な検討は向後の課題とし、いまは見定めとして提示するに留めたい。

¹⁴⁸ 菩薩莊嚴功德成就の文において、「教化」の主体たる「応化身」の衆生教化の様相が、「光」・「大光

明」・「照」らす、と述べられることは、「応化身」の「教化」が直接的に示されないことを明らかにするもの

として重要であると思われる。

¹⁴⁹ 『浄全』一・二五〇頁・原漢文

¹⁵⁰ このことから、岡亮二は、

「阿弥陀仏は願心によって三嚴二十九種に莊嚴の浄土を建立されたということではなくて、浄土の「三嚴二十九種の莊嚴」という表現は、阿弥陀仏の眞実清浄なる願心のすばらしさを、種々の言葉を通して明らかに

している、という意に解されることになりす。

〔教行信証口述 50 講〕証の巻・一一九頁

と述べて、訓読の差異に注意している。

¹⁵¹ 『真聖全』一・七頁

¹⁵² ここで言う、「清浄の願心之莊嚴せる所」とは、衆生を通して「莊嚴」されることにほかならないが、どうしてこのように表現されるかが不明瞭である。このことは善行撰化章を踏まえて考察する必要がある。ただし、第二十二願成就文に、

彼の国の菩薩は、皆常（マダ）に一生補処を究^レ竟すべし。其の本願の、衆生の為の故に弘誓の功德を以てして自ら莊嚴し、普く一切衆生を度脱せむと欲はむおぼ除かむと。

とあることと無関係ではないであろう。第二十二願成就文が、還相回向釈において引文されないからといって、親鸞が還相回向の成就を明らかにしなかつたわけではない。それは、加来雄之が、

「還相の回向」釈には、「還相の回向」の成就の相が明示されている。第二十二願の成就文が記されていない理由は、願文がそうであったように、願の成就の相もまた、『仏説無量寿経』の願成就文以上に、「註論」「論の註」の文脈においてより適切に顕わされているからであろう。（「還相回向の成就」一四八頁）と述べることから領解できるであろう。

¹⁵³ 『定親全』三・和文篇・一七一頁

¹⁵⁴ 『定親全』三・和文篇・一四六頁

¹⁵⁵ 「一法句」の領解について、近年、小谷信千代は、山口益の「真如法性」の「依事」（『世親の浄土論』一五八頁）とする見解に対し、「二十九種莊嚴の最初の莊嚴清浄功德成就を説く「勝過三界道」の句」を示すと理解している（『真宗の往生論』一〇九―一三三頁参照）。ただし、両者の見解は、あくまでも『浄土論』の著者である天親の立場を前提とするものである。よって、本論では、『論註』の文脈・親鸞の「証卷」における引用意図を考慮し、「略説入一法句」を「三嚴二十九種莊嚴は真如法性をあらわす句である」と領解した。尚、同様の見解は、香月院によっても主張されている（『浄土論註講義』六一五―六一六頁参照）。

¹⁵⁶ 『浄土論註講義』六三七―六三八頁

¹⁵⁷ 『浄土論註講義』六三八頁

¹⁵⁸ この「巧便」の語について、『浄土論註』親鸞加点本（以下、加点本）を参照すれば、この部分は「巧方便」（『定親全』八・一三三頁）となっている。また義山本も同じく「巧方便」（『浄全』一・二五二頁）の記述がある。『教行信証』についても、西本願寺本・高田専修寺本ともに、加点本、義山本と同様である。したがって、

この「巧便」の語に關しては、所覽本の相違、もしくは、誤記の可能性が考えられる。いずれにせよ、意味するところは文脈上「巧方便」であり、追求すべき問題ではないであろう。

¹⁵⁹この二文において看取できる相違に、「廻施」に対する敬語表現の使用の有無がある。この相違は何を意味するのであるか。このことに関連して、「信卷」における『論註』善巧撰化章の引文を見たい。

凡そ廻向の名義を釈せば、謂「わ」く、己が所集の一切の功德を以て、一切衆生に施与したまひて、共に仏道に向かへしめたまふなり、と。抄出

この文は「信卷」菩提心積において置かれるが、敬語表現を確認すれば、「施与」と「向」に付されている。しかし、本文で示したように、「証卷」還相回向積において、この文は「向」のみに敬語が付されている。これらのことを勘案すれば、「信卷」では特に功德を施す——「廻施」「施与」ということに強調点があることが領解できる。それは、「信卷」の主題が、衆生に実現する眞信心であることから明らかであろう。

¹⁶⁰このことは、従来の親鸞の二種回向に關する見解で言えば、「往相即還相」——衆生の往相は同時に還相となる——という理解をとるものであるように思われるかもしれない。しかし、筆者が主張したいのは、「往相即還相」という領解ではない。一衆生の視点に立てば、「往相」とは法蔵菩薩を主体とする往相回向のはたらきであり、「還相」とは、法蔵菩薩が示す「還相」であり、具体的には衆生の「相」をとるものである。よって、獲信の念仏者に対しては、法蔵菩薩が示す「還相」が關わるのみであろう。ただし、還相回向積の文脈に明らかのように、「眞実証」のはたらきを知るところにおいて、自身に大行としてはたらく師の教化に、法蔵菩薩の「往相」のはたらきの具体性を見ることができるといふことである。要するに、筆者の主張は、自らを視点として、同一主体に「往相」「還相」を見ることができないということである。

¹⁶¹たとえば稲葉秀賢は、眞仏弟子の上に実現する利益のうち「教化」の様相を示す「常行大悲の益」を現生における利益と認めつつも、

還相の徳はそのまゝ常行大悲の徳ではないのであつて、それはともに信心の利益でありながら、一は信心の自覚の否定面として実践的に發動し、還相の徳は却て信の内面性として要期せられるものである。

〔教化信証の諸問題〕二七〇頁

と述べて、還相において示される「教化」の様相と區別する。

¹⁶²『翻刻篇』二二六頁・原漢文

¹⁶³「現生十種の益」はそれぞれ「眞衆護持の益」・「至徳具足の益」・「転悪成善の益」・「諸仏護念の益」・「諸仏称讚の益」・「心光撰護の益」・「心多歡喜の益」・「知恩報徳の益」・「常行大悲の益」・「入正定聚の益」の十である（『翻刻篇』二二六頁）。これらの利益について、先学は「顕益」や「密益」、「外益」や「別益」、「総益」などに分類し、整理する。稲葉秀賢は、

然るに、この現生十益に就いては、顕益であるか乃至は密益であるか、重要な問題として議論せられて来た。即ち多くの先輩は、心多歡喜と知恩報徳と常行大悲とは、具体的生活の上に顕現するから顕益であることを許すけれども、冥衆護持と諸仏護念と諸仏稱讃と心光常護とは、それが少くもわれわれの眼に見える具体的事実ではないから密益であるとし、又、至徳具足と転悪成善の両益の如きは、信心の徳を示すものであつて、具体的現実的には愚悪の凡夫である姿に変わりはないのであるから密益でなければならぬとした。蓋し顕益は我々の具体的現実に顕現する利益といふ意味であり、密益とは機相即ち具体的生活に顕れない利益といふ意味である。従つて先に顕益として挙げた心多歡喜と知恩報徳と常行大悲すらも密益として、顕益を全く許さぬ先輩もある。これは如何に考ふべきであらうか。

と述べて、いかに考ふるべきかと疑問を提示する。稲葉自身は、「現生十種の益」が親鸞において「必獲現生」として顕示される点に注目し、「必獲現生の言葉から推究して、現実的な救済の事実を述べられたものであることは動かすことができない」(『教行信証の諸問題』二五四頁)、「十益は広大難思の慶心の具体的内容をなすものであり、信心歡喜の顕現せる事実でなければならぬ」(『教行信証の諸問題』二五五頁)と述べて、十益すべてが信心歡喜の顕現せる事実であるとする。稲葉の述べるように、「現生十種の益」はすべて現実において顕現する、信心の利益であると領解できる。よつて、敢えて「顕益」「密益」などを論じる必要はないであらう。親鸞が「必獲現生十種益」と述べていることからこのように考えられる。

¹⁶⁴ 青柳英司は、この二益について、

現生十益の中でこの二つ(「知恩報徳の益」と「常行大悲の益」)のみが獲信者の能動性として実現する利益なのである。つまり親鸞は真仏弟子の歩みの内実を、この二益として、端的に表現していたと考えられる。

(「親鸞の仏弟子観」八八頁・括弧内筆者)

と述べて、「知恩報徳の益」と「常行大悲の益」は「真仏弟子の歩みの内実」を表現するものと指摘する。本論においては、特に第九「常行大悲の益」に焦点を当てて考察を行う。

¹⁶⁵ 『真聖全』一・六六一頁

¹⁶⁶ このことは「化身土巻」に同じ『往生礼讃』の文を引用するにあたって、親鸞が「弘智智昇法師懺儀文也」(『翻刻篇』五三九頁)と、頭註に記述することから明らかである。

¹⁶⁷ このことについて、伊東恵深は、

信心の利益として衆生自身が大悲を行ずる者となる、と理解すべきではないだろう。大悲の願心が衆生を救い、その救済の事実が衆生を通して他者に伝わっていく。そして他者も同じく大悲によつて救われていくのである。阿弥陀如来に撰取された凡愚は、その愚かな身が大悲を受け伝える場として転じられていく、これが「常行大悲の益」の内実ではないだろうか。

と述べて、あくまでも「大悲」を行ずる主体は如来にあることを注意する。〔「親鸞における信心獲得の内実——「現生十種の益」の文を中心として——」四三頁〕

¹⁶⁸たとえば、「不動応化徳」においては、「教化衆生」と同時に「供養諸仏」が説かれている。このことは、真仏弟子釈における「長劫に仏を讃めて慈恩を報」ずることに重なって領解できるであろう。

¹⁶⁹ただし、ここでの筆者の主張は、衆生の「往相」が他者にとつて「還相」となるというものではない。還相回向によって衆生に現れる「相」が、他者から見た際に、往相回向のはたらきとして受けとめられるということである。これが、自らの「往相即還相」という領解となれば、自らを主体とする「教化」に陥るといふ危険性を孕むことになるであろう。「往相」・「還相」はあくまでも法蔵菩薩を主体とすることをここで述べておく。¹⁷⁰本文における考察に関連して、次の『文類聚鈔』の記述に注目したい。

聖言、明「ら」かに知りぬ。煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相の心行を獲れば、即ち大乘正定の聚に住せしむ。正定聚に住すれば、必ず滅度に至る。必ず滅度に至れば、即ち是れ常樂なり、常樂は即ち是れ大涅槃なり、則ち是れ利他教化地の果なり。是の身即ち是れ無為法身なり……二に還相廻向と言ふは、則ち利他教化地の益なり。

このように、『文類聚鈔』においては、「利他教化地の果」が往相回向を明かす文脈に示され、「利他教化地の益」は還相回向を明かす文脈に示されている。もちろん、『文類聚鈔』の文脈に沿った領解をしなければならぬことは否めないが、往相回向のはたらきの中に「利他教化地の果」があることは、眞実信心の利益として実現する教化のはたらきを示唆するものと受けとめられるのではなからうか。

¹⁷¹『浄土論註講義』六五四頁

¹⁷²「妙樂勝真心」が法蔵菩薩の心であるとするとする親鸞の訓読は、「智慧門」・「慈悲門」・「方便門」の内実たる「遠離我心」・「遠離無安心」・「遠離自供養心」という無障心が、「清浄に増進して、略して妙樂勝真心とす」と述べられていることの意味を明らかとする。『論註』の当面の訓み方では、この「妙樂勝真心」については、「向に説く無染清浄心、安清浄心、樂清浄心を説きつ。此の三種の心を一処に略して妙樂勝真心を成就す。」〔『浄全』一・二五三頁・原漢文〕とあるように敬語が用いられない。よつて、「清浄に増進して、略して妙樂勝真心とす」とは、無障心を清浄に増進させることによつて「妙樂勝真心」となると領解される。しかし、親鸞の訓読によることで、却つて無障心を成り立たせるのが「妙樂勝真心」であると受けとめられるのである。¹⁷³このことは、親鸞の順菩提門における「是名三種隨順菩提門法滿足応知」に対しての特殊な訓みからも領解できるであろう。義山本によれば、この箇所は、「是を三種の隨順菩提門の法、滿足すと名〔づ〕く」と知るべきである。〔『浄全』一・二五二—二五三頁・原漢文〕と訓読される。ところが親鸞は、「是〔れ〕を三種の隨順菩提門の法滿足せりと知る」と名〔づ〕く」と訓読する。親鸞の訓みにしたがえば、「三種の順菩提門の法

「の」満足」が「知る」ということを通して成就すると受けとめられるのである。

¹⁷⁴ 井上善幸は、「証卷」還相回向釈における「欲す」の語について、「還相菩薩の活動相」（『入出二門偈』における五念門行の主体について）一四頁）と領解する。井上は、『教行信証』における百二十五の「欲」の字の使用例を確かめた上で、「明確に「おぼす」という語として訓読する例」は四例であり、「おぼしめす」という訓読は二例認められると示す。そして、計六例のうち、四例は明確に積尊を主体とするものであるとし、残る二例について「行為主体」が不明瞭であると指摘する。この残る二例こそ、「証卷」における「欲す」の訓読である（『入出二門偈』における五念門行の主体について）一一―一四頁参照）。そして、井上は、「証文類」の敬語表現に関して、そのことをもって法蔵菩薩のすがたを説くとする見方があるが、敬語表現の対象は法蔵菩薩には限定されないものであるから、理由としては不十分である。「欲す」という敬語表現に關しては、むしろ法蔵菩薩に限定することなく、仏果証得後の還相摂化の活動をも含め、衆生教化の大悲のはたらきに対して用いられると見なすのが穏当であろう。

（『入出二門偈』における五念門行の主体について）一四頁）
と述べる。仮に、井上の言うように、「欲す」という敬語表現が、「衆生教化のはたらきに対して用いられる」と領解すると、他の部分に敬語を用いない理由が不明瞭となるであろう（たとえば、菩薩四種莊嚴功德の文における菩薩の行為、五功德門の文における菩薩の行為など）。

¹⁷⁵ 『翻刻篇』三七八頁・原漢文
¹⁷⁶ 五功德門の文における「しむ」について、先行研究では敬語の意として解釈するものもある。しかし、来田隆は次のように述べる。

シムはシメタマフの形式で尊敬を表す以外に、単独で尊敬・謙讓・丁寧を表す例というのは一般的には見られないものである。なお、『古典文学大系』や『思想大系』所収の『三帖和讃』の頭注でも単独で尊敬・謙讓の意味を認めた解釈になっている。

来田の指摘にあるように、「しむ」単独で敬語を示すとする見解は、一般的には見られないものである。そして、来田自身は親鸞が用いる判別不明の「シム」について、「特殊用法の「シム」と領解する。この「特殊用法の「シム」とは、一般的な使役表現の文構造が「主語X+X以外を主体とする動詞+シム」となることに対し、「主語X+Xを動作主体とする動詞+シム」という文構造をとるものである（『三帖和讃』のシムについて）五七頁参照）。来田は、「証卷」に引文される入第二門の文における「しむ」についても、「特殊用法の「シム」と領解し、さらに具体的に「被支配的待遇的表現のシム」中の「許容依頼のシム」（『三帖和讃』のシムについ

て」六九頁）と解釈する。しかし、来田の論考が三帖和讃を主題とすること。加えて、入第二門の文における「しむ」が、そのように判別できるという根拠が、文中に明示されないことから、いまは来田の見解を検討することはせず、紹介するに留める。尚、筆者自身は、利行満足章において、

利行満足「と」は、復、五種の門有「り」て、漸次に五種の功德を成就したまへりと、知る応しと。何者か五門、一「つに」は近門、二「には」大会衆門、三「には」宅門、四「には」屋門、五「には」園林遊戯地門なりとのたまへり。此の五種は、入出の次第の相を示現せしむ。

と示される文を、「法蔵菩薩の五種の功德の成就が「未証淨心の菩薩」に「入出の次第の相を示現させる」という意に領解する。よって、入第一門から文中に示される「しむ」は一般的な使役用法と判別した。このことは、入第一門の文以降の文中において「しむ」の用いられる動詞と用いられない動詞があることから判別できるであらう。

¹⁷⁷ 本文においては、ここで指摘する「本願力と言「う」は」以下「第五の功德相と名「づ」くとのたまへり」までの一文を、仮に「本願力」の文と呼ぶ。

¹⁷⁸ 「行巻」において、「本願力」の文は、以下のように引文される。

論に曰はく、本願力と言「う」は、大菩薩、法身の中に於て常に三昧に在しまして、種種の身・種種の神通、種種の説法を現じたまふことを示す。皆、本願力より起「こる」を以てなり。譬「え」ば阿修羅の琴の鼓する者無しと雖も、音曲自然なるが如し。是「れ」を教化地の第五の功德相と名「づ」く。

〔翻刻篇〕一一二頁・原漢文・傍線部／網掛け筆者

「証巻」の「本願力」の文と対照するとき、傍線部に敬語表現の有無に相違が見られる。「行巻」ではなぜ、「種種の身・種種の神通・種種の説法を現じたまふ」と訓読されるのであろうか。おそらく親鸞は、ここでは往相回向を明らかにする証文として引文するために、「現じたまふ」と訓読したと考えられる。往相回向は「信巻」所引の『論註』起觀生信章中の往相の文においても確認した通り、阿弥陀如来を主体として、法蔵菩薩の「往相」と表現される。よって、「本願力」の文では「大菩薩」が示す「種種の身・種種の神通・種種の説法」を法蔵菩薩が「現」ずることに力点が置かれるのである。このように、一見矛盾する敬語表現の相違からも、親鸞が意図的に訓み方を区別していることが窺えるのである。

¹⁷⁹ 『翻刻篇』一一二―一一九頁

¹⁸⁰ 藤場俊基は、還相回向釈における『論註』引文群が「本願力」の文で結ばれることを指摘し、次のように述べている。

『論註』の本文は、これ以後に自利利他とか三願的証という問題が展開していきますが、その部分を親鸞は行巻の他力釈のところから引いています（一九三五六）。つまり、還相回向から行巻の他力の確かめへとつな

がって、（行↓信↓証↓行）という輪になって循環していることがわかります。この循環の輪によって連続無窮の仏事が成就し続けていくのです。

〔親鸞の教行信証を読み解く〕Ⅲ・一一六頁・括弧内は『聖典』の頁数および科文の番号を示す

結

親鸞の還相回向観を坂東本『教行信証』「証卷」を中心に尋ねてきた。そこで確かめられたこととは、親鸞にとって、如来を主体とする還相回向とは「利他教化地の益」——如来のはたらきによって衆生教化が実現すること——であるということである。このような還相回向のはたらきを顕示するために、親鸞はその「主体」に注意を払いながら、還相回向釈を構成したと考えられる。その親鸞の姿勢を明らかにするものが、還相回向釈における主体の不明瞭な敬語表現の用法であろう。本論において確かめたように、一見すると規則性のないように思われる敬語表現とは、法蔵菩薩の「還相」というはたらきを明らかにする際に用いられるのである。ただし、法蔵菩薩とは、衆生にとって宗教的人格であり、現実に実在する人格ではない。よって、衆生に対してはたらきかける際には、衆生という「相」の上にそのはたらきをなすのである。このことを親鸞は、『浄土論註』の起観生信章「還相」の文に法蔵菩薩の「還相」を示す際には敬語を施し、その「相」が現実の上にはたらくことを示す際には、敬語を施さないことで明らかにする。また、ここまでの考察を通して、還相回向釈の『浄土論』の文には、「重層的構造」を持つ「還相」を、一文の上に明らかにするような敬語表現の用法が看取できるであろう。

さて、敬語表現によって明らかにされる「重層的構造」を有する「還相」を、親鸞は現実の上に、どこに見ていたのだろうか。それは、まぎれもなく、師法然であると考えられる。親鸞は、法然との出遇いを「雑行を捨てて、本願に帰す^{1,8,1}」と記している。「烏帽子もきざるおとこ」「十悪の法然房」「愚痴の法然房^{1,8,2}」と自ら名告り、また、浄土に生まれることによって、はじめて、衆生教化が可能となることを語る法然をして、「教化」を成立させるはたらきこそ、還相回向にほかならない。いま、その証左として、法然についての次の二つの和讃を見たい。

智慧光のちからより 本師源空あらはれて

浄土真宗をひらきつゝ 選択本願のべたまふ

〔高僧和讃〕・『定親全』二・和讃篇・一二七頁

ここでは、法然が、「智慧光」という阿弥陀如来のはたらきから頤れたと、親鸞によって詠われる。親鸞は、法然が浄土宗を開宗し、選択本願の道理を説いた、その根源に阿弥陀如来のはたらきを見るのである。また、

阿弥陀如来化してこそ 本師源空としめしけれ

化縁すでにつきぬれば 浄土にかへりたまひにき

〔高僧和讃〕・『定親全』二・和讃篇・一三五頁

という和讃では、より直接的に、還相回向のはたらきの説示が見てとれる。ここでは、親鸞は法然を「阿弥陀如来」の「〔応〕化」身として捉えていると領解できよう。そして、その「化縁」が尽きたことで「浄土」へと還つたと詠うのである¹⁸³。

さて、最後に、本論において考察した「証卷」の文脈を考慮して、親鸞の「難思議往生」ということについて一言したい。前述の通り、「証卷」には「必至滅度之願」と併記する形で、「難思議往生」が標挙に掲げられている。そうであるならば、ここまで考察してきた、還相回向の内容を含めて、「難思議往生」について考える必要があるであろう。親鸞の明らかにする「難思議往生」を「現生に正定聚に住して、命終の後に往生する¹⁸⁴」ものと考えると、還相回向において明らかとなる、獲信の念仏者の上に現れる「還相」が認められなくなる。

また、親鸞が受けた法然による「教化」とは、法然の生死を問題とするものであつたのであろうか。もし、「難思議往生」を臨終に限定して理解すれば、浄土に根拠する「教化」を勧める法然自身が、どうして、親鸞に対して、「教化」を実現できたのが不明瞭となるであろう。このように、親鸞の示す「難思議往生」とは、還相回向と切り離して論ずべき問題ではないと考えられる。ただし、〈「還相」主体¹⁸⁵〉と「難思議往生」についての詳細な検討は、仏身・仏土との関わりの中で論じる必要がある。本論では、この点について考察することができなかつた。向後の課題としたい。

註

¹⁸¹ 『翻刻篇』六六七頁・原漢文

¹⁸² 『和語灯録』・『浄全』九・六〇九頁

¹⁸³ これらの和讃において、法然を「応化身」の具体相と捉える見解は既に先学によって成されている（たとえば、¹⁸³ 龍弘信「真宗仏道の成就」や、寺川俊昭『真宗の大綱』など）。またこれらの先学は法然だけでなく、

大心海より化してこそ 善導和尚とおはしけれ

末代濁世のためにとて 十方諸仏に証をこふ

（『高僧和讃』『定親全』二・和讃篇・一〇八頁）

という和讃によって、善導についても「応化身」と捉えている。

¹⁸⁴ 筆者は、臨終における往生を全く否定するわけではない。文中に示したように、あくまでも臨終に限定することに対して、疑問を提示するものである。親鸞の往生観については、近年盛んに先学によって議論がなされている。したがって、「難思議往生」について考察するためには、それらの議論を参照しつつ、詳細に検討する必要がある。

¹⁸⁵ 本論でも繰り返し述べたように、「還相」とは、根源的に法蔵菩薩を主体とするものである。いまは、「還相」の主体という表現が誤解を招く恐れがあるため、還相回向がはたらく主体を仮に（「還相」主体）と表現した。

主要参考文献

○資料・辞書・辞典

- ・『岩波 仏教辞典』／岩波書店（一九八九年）
- ・『角川 新辞典』改定新版／角川書店（二〇一七年）
- ・『全訳 漢辞海』第三版／三省堂（二〇一五年）
- ・『国訳一切経和漢撰述部』／大東出版社（一九三六―一九八八年）
- ・『昭和新修法然上人全書』／平楽寺書店（一九五五年）
- ・『新国訳大蔵経』／大蔵出版（一九九三―二〇一九年）
- ・『真宗聖教全書』／大八木興文堂（一九四一年）
- ・『真宗新辞典』／法蔵館（一九八三年）
- ・『真宗聖典』／東本願寺出版部（二〇〇六年）
- ・『新版 仏教学辞典』／法蔵館（一九九五年）
- ・『新編 安心論題綱要』／本願寺出版社（二〇〇二年）
- ・『増補 親鸞聖人眞蹟集成』／法蔵館（二〇〇五―二〇〇七年）
- ・『浄土宗全書』／山喜房仏書林（一九七二年）
- ・『浄土真宗聖典 顕浄土真実教行証文類』現代語訳版／本願寺出版社（二〇〇〇年）
- ・『浄土真宗聖典全書』／本願寺出版社（二〇一一―二〇一九年）
- ・『大正新脩大蔵経』／大蔵出版（一九二四―一九三四年）
- ・『定本教行信証』／法蔵館（一九八九年）

・『定本親鸞聖人全集』／法蔵館（一九六九年）

○講義録

・『教行信証講義集成』／法蔵館（一九七五―一九七六年）

○編著・共著

- ・行信の道編輯所編『曾我量深講義集』／彌生書房（一九七七―一九九〇年）
- ・曾我量深選集刊行会編『曾我量深選集』／彌生書房（一九七〇―一九七二年）
- ・寺川俊昭選集刊行会編『寺川俊昭選集』／文栄堂（二〇〇八年―二〇一三年）
- ・寺田正勝、廣瀬杲、伊東慧明編『金子大榮著作集』／春秋社（一九八〇―一九八五年）
- ・中村元、早島鏡正、紀野一義訳註『浄土三部経』上／岩波書店（一九六三年）
- ・内藤知康編『親鸞教義の諸問題』／永田文昌堂（二〇一七年）
- ・名畑應順校注『親鸞和讃集』／岩波書店（二〇〇一年）
- ・吹田隆道編『梶山雄一著作集』／春秋社（二〇〇八―二〇一三年）
- ・蓑輪秀邦編『解説浄土論註』改定版／東本願寺出版部（一九九五年）
- ・山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』／法蔵館（一九五一年）

○単著

- ・池田勇諦『真实證の回向成就——『顕浄土真实證文類』述要——』／東本願寺出版部（二〇〇六年）
- ・石川琢道『曇鸞浄土教形成論——その思想的背景——』／法蔵館（二〇〇九年）

- ・石田瑞麿 『親鸞全集』／春秋社（一九八五—一九八七年）
 - ・一樂真 『入出二門偈頌文』聞記』／東本願寺出版部（二〇一四年）
 - 『親鸞の教化——和語聖教の世界——』／東本願寺出版（二〇一七年）
 - ・稲葉圓成 『往生論註講要』／西村為法館（一九五七年）
 - ・稲葉秀賢 『教行信証の諸問題』／法藏館（一九六一年）
 - ・小川一乘 『『顕浄土真実証文類』解釈——「証」の二重性についての試論——』
- 東本願寺出版部（二〇一六年）
- 『親鸞の成仏道——「証」の二重性と「真実証」——』／法藏館（二〇一八年）
 - ・小谷信千代 『真宗の往生論——親鸞は「現世往生」を説いたか——』／法藏館（二〇一五年）
 - 『親鸞の還相回向論』／法藏館（二〇一七年）
 - 『曇鸞浄土論註の研究——親鸞「凡夫が仏となる」思想の原点——』／法藏館（二〇二〇年）
 - ・小野蓮明 『『顕浄土真実信文類』講讀』／東本願寺出版部（二〇〇二年）
 - ・尾畑文正 『願生浄土の仏道——世親・曇鸞・そして親鸞——』／福村出版（二〇一四年）
 - ・金子大榮 『四十八願講義』／法藏館（一九八六年）
 - ・神戸和麿 『『無量寿経優婆提舍願生偈註』読解』／東本願寺出版部（二〇〇六年）
 - ・香月院深励 『浄土論註講義』／法藏館（一九七三年）
 - ・信楽峻麿 『真宗教義学原論』／法藏館（二〇〇八年）
 - ・末木文美士 『親鸞——主上臣下、法に背く——』／ミネルヴァ書房（二〇一六年）
 - ・田代俊孝 『唯信抄文意講義』／法藏館（二〇一二年）
 - ・寺井教亮 『親鸞における助動詞「しむ」の研究』／法藏館（二〇一七年）

- ・寺川俊昭 『真宗の大綱』／文栄堂（二〇〇七年）
- ・鳥越正道 『最終稿本 教行信証の復元研究』／法蔵館（一九九七年）
- ・内藤知康 『親鸞の往生思想』／法蔵館（二〇一八年）
- ・名畑崇 『尊号真像銘文』敬信記』／東本願寺出版部（二〇〇五年）
- ・延塚知道 『浄土論註』の思想究明——親鸞の視点から——』／文栄堂（二〇〇八年）
- ・長谷正當 『浄土とは何か——親鸞の思索と土における超越——』／法蔵館（二〇一〇年）
- ・幡谷明 『本願とは何か——親鸞の捉えた仏教——』／法蔵館（二〇一五年）
- ・廣瀬惺 『親鸞教学の思想的研究』／文栄堂（一九七六年）
- ・廣瀬惺 『曇鸞教学の研究——親鸞教学の思想的基盤——』／同朋舎出版（一九八九年）
- ・廣瀬惺 『大乘至極の真宗——無住処涅槃と還相回向——』／方丈堂出版（二〇一三年）
- ・廣瀬惺 『本願の仏道』／文栄堂（一九九八年）
- ・廣瀬惺 『浄土文類聚鈔』に学ぶ——序・正釈「散説段」——』／東本願寺出版部（二〇〇四年）
- ・廣瀬惺 『「頭浄土真実行文類」講讀——御自釈——』／東本願寺出版部（二〇一四年）
- ・廣瀬杲 『真宗救済論』／法蔵館（一九七七年）
- ・藤澤桂珠 『教行信証講讀』／永田文昌堂（二〇〇三年）
- ・藤場俊基 『親鸞の教行信証を読み解く』／明石書店（一九九八—二〇〇一年）
- ・星野元豊 『教行信証——大河流覽——』／法蔵館（二〇二〇年）
- ・本多弘之 『講解教行信証』／法蔵館（一九九四年）
- ・安田理深述 『金剛信の獲得』／東本願寺出版部（二〇一四年）
- ・安田理深述 『教行信証 証卷聴記』／文栄堂（一九九六—一九九七年）

・安富信哉 『選撰本願念仏集』私記』／東本願寺出版部（二〇〇三年）

『真実信の開頭』／東本願寺出版部（二〇〇七年）

『親鸞・信の教相』／法蔵館（二〇一二年）

・山口益 『世親の浄土論』／法蔵館（一九六六年）

○論文

・青柳英司 「親鸞の仏弟子観」（学位請求論文）／大谷大学（二〇一四年）

・池田真 「還相回向論の検討」『真宗研究会紀要』二一／龍谷大学（一九八八年）

・井上善幸 『入出二門偈』における五念門行の主体について

『真宗学』一二二／龍谷大学真宗学会（二〇一〇年）

「親鸞の証果論の解釈をめぐって」

『龍谷大学仏教文化研究所紀要』五〇／龍谷大学仏教文化研究所（二〇一一年）

「親鸞における還相の思想——死者との共生という視点から——」

『東アジア思想における死生観と超越』／方丈堂（二〇一三年）

・一楽真 「還相の利益」『親鸞教学』五一／大谷大学真宗学会（一九八八年）

「勅命に二種有り」『親鸞教学』一〇七／大谷大学真宗学会（二〇一七年）

・伊東恵深 「親鸞における信心獲得の内実——「現生十種の益」の文を中心として——」

『東海印仏』六二／東海印度学仏教学会（二〇一七年）

・宇野恵教 「還相廻向の諸問題」『龍谷教学』四八／龍谷教学会議（二〇一三年）

・岡亮二 「親鸞思想に見る「往相と還相」（上）」『真宗学』九一・九二／龍谷大学真宗学会（一九九五年）

- ・ 親鸞思想に見る「往相と還相」（下） 『龍谷大学論集』四四六／龍谷大学（一九九五年）
- ・ 現生正定聚——「還相回向釈」、「觀察体相章」の引文に注目して——

『親鸞教学』八四／大谷大学真宗学会（二〇〇五年）

「還相の利益——「還相回向釈」、「善巧撰化章」から「障菩提門」への展開を中心として——」

『親鸞教学』八七／大谷大学真宗学会（二〇〇六年）

「畢竟成仏の道路——『浄土論註』親鸞加点本に注目して——」

『親鸞教学』一〇一／大谷大学真宗学会（二〇一三年）

「難思議往生（上）——還相回向釈の展開を通して——」

『親鸞教学』一一一／大谷大学真宗学会（二〇一九年）

「難思議往生（下）——還相回向釈の展開を通して——」

『親鸞教学』一二二／大谷大学真宗学会（二〇二〇年）

- ・ 如来雄之

「如来の智慧のなかに生きる意味——還相回向と仏身仏土——」

『智慧の潮——親鸞の智慧・主体性・社会性——Shinshu theology から見えてくる新しい水平線』

武蔵野大学出版会（二〇一七年）

- ・ 亀崎真量

「還相回向の成就」 『真宗研究』六四／真宗連合学会（二〇二〇年）

「如来二種の回向——『浄土論註』の回向論と親鸞の視座——」

『親鸞教学』一〇一／大谷大学真宗学会（二〇一三年）

「欲生心の往還——親鸞における求道の転換——」（学位請求論文）／大谷大学（二〇一六年）

- ・ 来田隆

『『三帖和讃』のシムについて』 『鎌倉時代語研究』一四／鎌倉時代語研究会（一九九一年）

- ・黒田浩明 「還相回向論に関する現代大谷派教学の課題」
『同朋仏教』四六・四七／同朋大学仏教学会（二〇一一年）
- 「親鸞の五念門観——曇鸞の『浄土論』理解を通して——」
『東海仏教』六一／東海印度学仏教学会（二〇一六年）
- ・末木文美士 『教行信証』における往相・還相の問題」
『智慧の潮——親鸞の智慧・主体性・社会性—— Shinshu theology から見えてくる新しい水平線』
武蔵野大学出版会（二〇一七年）
- ・徳平美月 「親鸞における還相回向の意義——法然門下の還相回向義をめぐって——」
『龍谷大学大学院文学研究科紀要』／龍谷大学大学院文学研究科紀要編集委員会（二〇一七年）
- ・殿内恒 「証文類」所説の還相回向義について」『真宗研究』四二／真宗連合学会（一九九八年）
- ・瀧弘信 「真実証——如来回向の利益としての「真宗」——」
『大谷学報』六八（三）／大谷学会（一九八八年）
- 「信に内観される如来——法蔵菩薩永劫修行の内景としての「還相回向釈」——」
『親鸞教学』五一／大谷大学真宗学会（一九九一年）
- 「親鸞の還相回向観——願文の訓点を手掛かりにして——」
『真宗教学研究』一八／真宗教学学会（一九九六年）
- ・幡谷明 「親鸞の還相回向論」『親鸞教学』四三／大谷大学真宗学会（一九八三年）
- 「難思議往生についての試解」『真宗教学研究』／真宗教学学会（一九八四年）
- ・弘中満雄 「無量寿経」における唯除の語義について」『龍谷教学』四六／龍谷教学会議（二〇一一年）
- ・廣瀬惺 「「還相回向」考察の基座——選択から回向へ——」

『同朋大学論叢』六六／同朋学会（一九九二年）

「親鸞の還相回向観」『真宗研究』三七／真宗連合学会（一九九三年）

「還相回向の課題——利他——」『東海仏教』四一／東海印度学仏教学会（一九九六年）

「二種回向の大地——「廟窟偈」から「女犯偈」への展開を通して——」

『真宗研究』四五／真宗連合学会／（二〇〇一年）

「親鸞の二種回向観——特に還相回向について——」

『真宗研究』五三／真宗連合学会（二〇〇九年）

「親鸞における二種回向と菩薩道の課題——『末燈鈔』第八通を機として——」

『同朋大学論叢』九三／同朋学会（二〇〇九年）

・普賢晃寿 「第二十二願論」『仏教と社会・仲尾俊博先生古稀記念』／永田文昌堂（一九九〇年）

「還相廻向論」『真宗学』九三／龍谷大学真宗学会（一九九六年）

・藤本晃 「pattidana（福德の施与）について」

『印度学仏教学研究』五〇（二）／日本印度学仏教学会（二〇〇二年）

・藤原幸章 「還相回向と大悲」『親鸞教学』四七／大谷大学真宗学会（一九八五年）

・藤原智 「真宗教学史の転軸点——相伝教学批判たる香月院深励の還相回向論——」

『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』／親鸞仏教センター（二〇一九年）

・本多弘之 「還相回向と正定聚」『大谷学報』六二（二）／大谷学会（一九八二年）

・松山大 「曾我量深の還相回向領解についての一考察」『閲蔵』七／同朋大学（二〇一一年）

・三木彰円 『『教行信証』研究をめぐる諸課題』

『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』／親鸞仏教センター（二〇一九年）