

「還相回向」考察の基座

——常没の凡愚・流転の群生——

廣 瀬 惺

はじめに

阿満利磨氏は、今日、仏教が当面している課題を、次のように指摘している。

宗教と社会倫理の関係をまったく無視して、単純な「安心」を訴えるだけの宗教論は、もはや成立しがたい、
と云ってよいであろう。社会倫理の問題は、科学との関係とならんで、宗教が直面している、もつとも今日的
な問題なのである。日本仏教がこの問題にどのような答えをだすことができるかは、将来の日本仏教の根幹に
かわる⁽¹⁾。

現代は、一人ひとりが思考し、判断を下し、関わりを持たなければならぬ範囲が、かつてと比較にならないほど飛躍的に拡大した。そこに、一人ひとりを主権者とする社会体制、あるいは、そのことを基本として提供される、

過重ともいえる情報量を有する現代という時代があるのであろう。そのような状況の中で、宗教の信心が、単に、個人の内面に限定された課題に応答すればいいというに止まらず、自己の外なる諸課題（自己の社会的存在性の課題）をも包みこみうる事として、明確化されることが迫られているのである。そして、そのような課題を問う場合に、親鸞の仏教においては、特に「還相回向」の教学語の上に、そのことが尋ねられてきたのである。

親鸞は、自らが帰依した仏道である浄土真宗について、

浄土真宗は大乗のなかの至極なり。⁽²⁾

と明言する。大乘とは、いうまでもなく、自利利他円満を課題とする仏道である。灰尽滅智に象徴される如く、小乗の単なる個人的な解脱に止まる仏道に対して、人間存在が、個人であると同時に関わりを生きる関係的存在でもあるという人間の本来なる在り方に立脚して、その事のうえに人間の解脱・救済を求める仏道である。その限り、親鸞の「浄土真宗は大乗のなかの至極なり」との言葉は、浄土真宗が、自利利他の課題に対して、充分に答えるものであることを言明している語であるといわなければならない。そして、浄土真宗は、親鸞が、

謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の廻向あり。一つには往相、二つには還相なり。⁽³⁾

と述べる如く、往相回向・還相回向の二回向に尽くされるわけであるが、そのうち、特に利他の課題に應えるものが還相回向であることは（往相回向が利他性を含まないという意味ではない）、

往相の回向とつくことは 弥陀の方便ときいたり

悲願の信行えしむれば 生死すなはち涅槃なり

還相の回向ととくことは 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⁽⁴⁾

の和讃に明らかである。しかし、ここで大切なことは、還相回向の利他の内実である。還相回向が、どのような内実をもって利他の課題、すなわち自己の社会的存在性の課題に応えるのかということである。

本稿は、直接に還相回向について論じようとするのではない。その課題を尋ねる端緒として、前稿〔同朋学園 仏教文化研究所紀要〕第十三号所載「法然・親鸞の仏教の特質」⁽⁵⁾と重複する点もあるが、前稿でのべた、特に折原脩三氏の、

浄土教が世界の包括的説明を志す理論仏教ではなく、ただ墮ちるものを救うという事相的立場を守ものである。⁽⁵⁾
との語の意味内容を、今一度、親鸞をはじめとする浄土教祖師達の言葉に立ち帰って押さえ直し、浄土教の基盤を確認しようとするものである。そのことをもって、還相回向を考察するに当たっての基本的な座を明らかにしておくとするものである。

—

親鸞の仏教の特質として、現実の諸課題に対する直接的な対応がほとんど見られないことが、これまでも指摘さ

れてきた。その事を端的に示す事例として、たびたび『末燈鈔』の、次の文が引き合いに出されてきた。

なによりも、ごぞ・ことし、老少男女おほくのひとびとのしにあひて候らんことこそ、あはれにさふらへ。ただし、生死無常のことはり、くはしく如来のときをかせおはしましてさふらふうへは、おどろきおほしめすべからずさふらふ。まづ、善信が身には、臨終の善悪をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ、正定聚に住することにて候なり。さればこそ、愚痴無智のひとも、おほりもめでたく候へ。如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとまふされ候ける、すこしもたがはず候なり。としごろ、をのをのにまふし候しこと、たがはずこそ候へ。⁽⁶⁾

ここで親鸞は、悲惨な飢饉の現実を前にして、その事への直接的な感情・関心を断ち切るかの如く、「おどろきおほしめすべからずさふらふ」と述べて、課題を信心決定の有無へと、一挙に転換しているのである。このような姿勢は、親鸞の著述を一貫するものであるといえる。その点を、日蓮教徒の丸山照雄氏は、

親鸞においては歴史社会の現実とは一線を画する地点において、「人間」解放の根拠を定めたのであった。日蓮からみればそれは歴史に対するニヒリズムと見えたであろう。⁽⁷⁾

と述べて、端的に日蓮と対比して親鸞の仏教の思想的特質を指摘するのである。⁽⁸⁾

そのように、人間の現実を超えたところに立脚し、唯一その事のみを示教しつづけたのが親鸞であり、また、純正浄土教の祖師達であったといえるであろう。法然・親鸞は、純正浄土教に簡ぶ他の仏教を行で押さえて、「雑行」の仏教というが、その雑行の「雑」の字義について、

雑とは、是れ純ら極樂の行に非ず。人天及び三乗に通じ、亦十方淨土に通ず。故に雑と云うなり。⁽⁹⁾

雜の言は、人天菩薩等の解行雜せるが故に雑と曰えり。本より往生の因種に非ず。⁽¹⁰⁾

と述べて、人間内の事柄との際があいまいであり、不純正を雜している仏教である事を指摘する。それに対して、正助二行に立つ純正淨土教は、

正助二行を修するは、純ら是れ極樂の行なり。⁽¹¹⁾

と述べて、全く人間内の一切から超絶したところに立場を有する仏教であることを述べるのである。超絶しているが故に、人間の狀態・在り方等を一切選ぶことなく関わりを有しうるのである。

そこには、淨土教の祖師達が値遇した法そのものの特質があるといわなければならないが、何よりも、そのような法に値遇したところには、そのような質の法に値遇せざるを得なかった、淨土教祖師達が担い凝視した人間の課題があつたのである。そして、仏教の法が、単なる客観的な真理ではなく、どこまでも、人間の苦惱・課題に应答する具体的真実である限り、何よりも、親鸞をはじめとする淨土教の祖師達が、何を課題として仏教を求めたのかを尋ねることが、法の特質を押さえ、私達自身がその法に値遇する上で、最も大切な事であるといわなければならない。法然は、

教をえらぶにはあらず、機をはからふなり。⁽¹²⁾

と述べて、いたずらに教法をはからうのではなく、自らに立ち返り、自らの課題を明らかにすること（さらにいえ

ば、課題としての自己に遭遇すること）が法との値遇の道であることを示す。

曾我量深師が、親鸞教学の中心になる言葉として、『教行信証』「信巻」の、

常没の凡愚流転の群生、無上妙果の成じ難きにあらず、真実の信楽実⁽¹³⁾に獲ること難し。

を挙げているが、この語は、親鸞にまで到る浄土教の特質を凝集する語であり、それゆえに、これまでの仏教の法に訣別して、純正浄土教の法を開顕するに象徴的な意味を有する一句であるといえるであろう。『歎異抄』の第一条には、端的に、

罪悪深重煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にまします⁽¹⁵⁾。

と、浄土教の法である本願発起の契機となる衆生の質が「罪悪深重煩惱熾盛の衆生」と示されているが、そのことを衆生の現相として表現するなら「常没の凡愚・流転の群生」である。「罪悪深重煩惱熾盛」を質とするが故に、「常没の凡愚・流転の群生」という相をとるのである。そのようなものとして自己の現実を捉えざる自覚の眼が開かれたとき、始めて仏道が大きく転回し、そこに値遇されるのが浄土教の真実である。それは、無上妙果・成仏を目的とする仏教から、成仏の因である信楽を獲得することを目的とする仏教への転換である。親鸞及び浄土教の祖師達にとって、（成仏を求めて）何を修行するかが問題であったのではなく、それに先立つ一切の行為の主体としての自己そのものが課題であったのである。そういう自己を言い当てた言葉が「罪悪深重煩惱熾盛の衆生」であり、「常没の凡愚・流転の群生」である。

親鸞の著述を繙くとき、惑い・迷いの深さ、果てしなさが凝視されつづけていることを思う。そのような現実を

どのように超え、破るのが中心的な課題であったといえる。主著『教行信証』「総序」には、

穢を捨て浄を欣い、行に迷い信に惑い、心昏く識寡なく、悪重く障多きもの、特に如来の發遣を仰ぎ、必ず最勝の直道に帰して、専ら斯の行に奉え、唯斯の信を崇めよ。⁽¹⁶⁾

と述べられている。仏道（真に生きること）を求めながらも、迷惑する他はないという嘆きを有する人々への呼び掛けをもって著わされた書が『教行信証』である。他の著述も同様である。親鸞の著述には、いつも具体的な対手がいる。

そのような親鸞の課題を思うとき、特に注目させられるのが、善導の『往生礼讃』の四得十三失の文に対する親鸞の独自の読み方である。まず、原文は次の如くである。

若能如上念念相統。畢命為期者。十即十生。百即百生。何以故。無外雜緣得正念故。与仏本願得相応故。不違教故。随順仏語故。若欲捨專修雜業者。百時希得一二。千時希得三五。何以故。乃由雜緣。亂動失正念故。与仏本願不相応故。与教相違故。不順仏語故。係念不相統故。憶想間斷故。廻願不懇重真實故。貪瞋諸見煩惱來間斷故。無有慚愧懺悔心故。⁽¹⁷⁾（論旨上十失以下略す）

この文は、一般的には、

若し能く上の如く念念相統して、畢命を期とする者は、十即十生、百即百生なり。何を以てのゆえに。外の雜緣無く正念を得たるが故に、仏の本願と相応を得るが故に、教に違せざるが故に、仏語に隨順するが故なり。若し專を捨てて雜業を修せんとする者は、百は時に希に一二を得。千は時に希に五三を得。何を以ての故に。

いまし雜縁乱動して正念を失するに由るが故に、仏の本願と相應せざるが故に、教と相違せるが故に、仏語に順ぜざるが故に、係念相統せざるが故に、憶想間断するが故に、回顧愍重眞実ならざるが故に、貪瞋諸見の煩惱来り間断するが故に、慚愧懺悔の心あること無きが故に¹⁸⁾。

と読まれるべきものである。意味するところは、念仏を行ずる者は全て往生を遂げることができるとを言い、その理由として「外の雜縁無く正念を得たるが故に」以下の四つの事柄を挙げる。また逆に、念仏を捨てて、他の行を修する者は、希にしか往生を遂げることができないと言い、その理由として「いまし雜縁乱動して正念を失するに由るが故に」以下の十三の事柄が挙げられているのである（当面、親鸞の引文上からは九つの事柄）。そこにおいては、「無外雜縁」及び「雜縁乱動」の語は、それぞれ「正念」・「失正念」の内容説明の語としての意味しか有していない。ところが、親鸞は、この文を次の如く読む。

若し能く上の如く念念相統して、畢命を期とする者は、十即十生、百即百生なり。何を以てのゆえに。外。の。雜縁。無。し。正念を得たるが故に、佛の本願と相應を得るが故に、教に違せざるが故に、仏語に隨順するが故なり。若し專を捨てて雜業を修せんとする者は、百は時に希に一二を得。千は時に希に五三を得。何を以ての故に。いまし雜縁乱動す。正念を失するに由るが故に、仏の本願と相應せざるが故に、教と相違せるが故に、仏語に順ぜざるが故に、係念相統せざるが故に、憶想間断するが故に、回顧愍重眞実ならざるが故に、貪瞋諸見の煩惱来り間断するが故に、慚愧懺悔の心あること無きが故に¹⁹⁾。

この、親鸞の読みになると、「無外雜縁」及び「雜縁乱動」の語がクローズアップされる。そして、それぞれ「正

念・「失正念」の語から独立して、「無外雜縁」及び「雜縁乱動」が、往生必定・往生不特定の具体的内実を示す事柄となり、「得正念故」・「失正念故」以下の、それぞれ四及び十三（当面、親鸞の引文上からは九つ）の理由が、「無外雜縁」及び「雜縁乱動」の根拠説明となるのである。

そのように、「無外雜縁」及び「雜縁乱動」が往生必定・往生不特定の具体的内実を示す語として取り上げられているところに、「雜縁乱動」ということが親鸞の身の現実であり、そのことを超えることが親鸞の課題であったことが知られるのである。ちなみに、親鸞は、『往生札讀』の文にもとづいて、

利他の信樂うるひとは 願に相應するゆへに
教と仏語にしたがへば 外の雜縁さらになし⁽²⁰⁾

本願相應せざるゆへ 雜縁きたりみだるなり

信心乱失するをこそ 正念うすとはのべたまへ⁽²⁰⁾

と和讃している。また、さらに私には、『尊号真像銘文』の、次の文が合わせて想起される。

「信珠在心」といふは、金剛の信心をめでたきたまにたとへたまふ。信心のたまをころろにえたる人は生死のやみにまどはざるゆへに、「心照迷境」といふ也。⁽²¹⁾

そのように、親鸞にとつての課題は、何をするかではなく、行為の主体そのものとしての自己が課題であったといえる。傍観的な表現をとるなら、親鸞は主体が問題となるところまで、より深く現実を課題とし、凝視し尽くし

たといつてもよいであろう。その意味において、親鸞が求め明らかにした法は、自己を離れた対象、あるいは到達されるべき目的としての法ではなく、一切に先立って、自己の主体として働く法であった。まさしく、「常没の凡愚・流転の群生」の身において、徹底して、(仏道の)主体を課題としたところに、浄土教の祖師達がいるのである。今、そのことを道綽の『安樂集』に見てみたい。

北周武帝による廃仏のただ中を生き、自らも還俗を余儀なくされた道綽の『安樂集』を繙くとき、そこに感ずることは、「一生造惡」・「暴風駛雨」⁽²²⁾等の語に象徴される如き、その凄まじさである。提出されている問題の生々しいともいえる具体性、それに対する応答の直接性・簡潔性である。今、還相回向との関わりにおいて、特に、利他行について述べている箇所を挙げておく。道綽は、自らに立場をおいた利他行について、問答をもって次の如く自己確認をしている。

問うて曰わく。人有りて言わく、穢国に生まれて衆生を教化することを願いて浄土に往生することを願わずと、是の事云何。答えて曰わく。此の人亦一の徒有り。何となれば若し身不退に居して已去雜惡の衆生を化せんが為の故に能く染に處すれども染せられず惡に逢えども変せず、鵝鴨の水に入れども水湿すこと能わざるが如し。此の如きの人等能く穢に處して苦を抜くに堪えたり。若し是れ実の凡夫ならば、唯恐らくは自行未だ立たず苦に逢えば即ち變じ、彼を濟わんと欲せば相い俱に没しなん。鷄を逼めて水に入らしむるが如し。豈能く湿さざらんや。是の故に『智度論』に云わく。「若し凡夫発心して即ち穢土に在りて衆生を拔濟せんと願うをば聖意許さずと。」何の意か然るとならば、龍樹菩薩釈して云わく。「譬えば四十里の水にもし一人有りて一升の熱

湯を以て之に投ずれば、當時は少しく減ずるに似たれども若し夜を経て明に至れば乃ち余の者よりも高きが如し。凡夫の此に在りて発心して苦を救うも亦復是くの如し。貪・瞋の境界違順多きを以ての故に、自ら煩惱を起こして返つて悪道に墮するが故也⁽²⁴⁾。」

この文は、今日的にいうならば、浄土願生というような、一見消極的で利他性を欠落させたような生き方ではなく、もっと積極的に穢土の問題に取り組み、利他の精神に生きるべきではないのかと自問し、それに対して、凡夫としての自己にあつては、そのような在り方は一貫することが不可能であり、結果的にかえつて悪道に墮することになると自答しているものである。そこには、凡夫としての自己の質が徹底して凝視されているのである。

以上の如く、「罪惡深重煩惱熾盛」を質とするが故に定まるところがなく、外縁に翻弄される他のない者として自己を認知し、その自己を誤魔化しなく了納するところに始めて値遇されるのが、浄土教の法・真実である弥陀の本願である。その意味において、本願としての法は、定まるところのない自己にとって定点であり、惑乱常なる自己にとっての真実主体にまで成つて働く法であるといえる。

親鸞は、直接的に光明としての阿弥陀を説かない。因位として、衆生の主体として働く本願を通しての光明を説く。曾我量深師は、親鸞が真実の教とした『大経』の特質について、

『大経』の原理はその果成の一切現象を因なる本願に還帰せしめるにある⁽²⁵⁾。

と指摘しているが、親鸞にとって、光明である果位の阿弥陀は、どこまでも因位である本願に酬報した報仏である。それが、親鸞の仏教の基本的な如来観であり、主著『教行信証』を貫くものである。親鸞は、『教行信証』の要所

でそのことを確認するかの如く記す。

『教行信証』の冒頭には、まず

窃かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり。⁽²⁶⁾

と記す。また、「行巻」の、従来から「重釈要義」と科文される一段の直前、すなわち「行巻」の一応の結釈ともいふべきところでは、

爾れば、大悲の願船に乗じて光明の広海に浮かびぬれば、至徳の風静かに衆禍の波転⁽²⁷⁾す。

と述べる。そして、『教行信証』を結ぶに当たって、「後序」では、

慶ばしいかな、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す。⁽²⁸⁾

と述べる。「念を難思の法海に流す」の「念」については、様々に解釈されているが、『浄土文類聚鈔』のこの文に相当する言葉が、

慶ばしいかな、心を弘誓の仏地に樹て、情を難思の法海に流す。⁽²⁹⁾

となっており、「情」と表現されている。仏教では「情」は一般に迷情・妄情を意味するところから、この「念」は妄念と了解するのが妥当といえる。であれば、「念を難思の法海に流す」とは、「心を弘誓の仏地に樹て」ることによって、無明が晴れた有り様、すなわち光明撰取の体験を機の側から表現したものであるといえる。また、さらに「後序」では、

信樂を願力に彰わし、妙果を安養に顕わさん。⁽²⁹⁾

とも述べる。この語は、信心の方向を示す言葉として私は了解する。すなわち、信心は妙果である光明の方向ではなく、因位の願力に向かうべきであることを示すものであろう。「信樂を願力に彰わ」すことが、「妙果を安養に顯わ」すことになるというのである。前の、「慶ばしいかな、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法海に流す」の文の、さらなる表現である。この文の直後に、「総序」の最後に「イヒオハルコトハナリ」と親鸞自身ルビをふって記している「矣」の字を同じく記していることから、おそらく親鸞は、『教行信証』を結ぶに当たって、浄土真宗の実践上の眼目を銘記したのであろう。

以上の如く、「常没の凡愚・流転の群生」の自覚において、むしろ、そのことを唯一の契機として新たな主体を求めざるをえない要求のところに、始めて本願を法とする浄土教の真実が開かれるのである。そうであるかぎり、親鸞における往相・還相の二種回向が、特に往相が自利、還相が利他の課題に応えるものであるとして、その還相の利他性が、微塵たりとも、私に立場をもった行為としての利他性ではないといわなければならない。なぜなら、「常没の凡愚・流転の群生」の自覚において新しい主体を見出したものにとって、自己において為されるべきことは、その主体に立脚する事のみが、自らが生きることであり、唯一の根本課題となるからである。

私を立場にした利他と、還相回向として応えられる利他とは、そこに、深い断絶を踏まえた異質性が押さえられなければならないであろう。今、浄土教の教理を理論的に示した最初のものといわれる、龍樹の『十住毘婆沙論』⁽³⁰⁾の易行道開頭の一段に、どのようにして浄土教が開示されるのかを伺うことを通して、異質性を確認しておきたい。

一一

自利他成就を課題とする大乘菩薩道を求める龍樹は、厳しい自責と逡巡を内容とする自問自答を経て、易行道である淨土教を開顕している。次の如くである。

問うて曰く。阿惟越致の菩薩の初地先に説くが如し。阿惟越致地に至るは、諸の難行を行ずること久しくして乃ち得可し。或いは声聞辟支仏地に墮す。若し爾らば是れ大衰患なり。『助道法』の中に説くが如し。

若し声聞地及び辟支仏地に墮する、是れを菩薩の死と名づく。則ち一切の利を失す。若し地獄に墮するも是の如き畏れ生ぜず。若し二乗地に墮せば、則ち大怖畏と為す。地獄の中に墮すとも、畢竟じて仏に至ることを得るも、若し二乗地に墮せば、畢竟じて仏道を遮す。

(中略)

是の故に若し諸仏の所説に易行道の疾く阿惟越致地に至ることを得る方便有らば、願わくは為に之を説きたまえ。答えて曰く。汝が所説の如きは是れ寧弱怯劣にして大心有ることなし、是れ丈夫志幹の言に非ざるなり。何を以ての故に、若し人願を發して阿耨多羅三藐三菩提を求めんと欲して未だ阿惟越致を得ず、其の中間に於いて身命を惜しまず晝夜精進して頭燃を救うが如くす。『助道』の中に説くが如し。

菩薩未だ阿惟越致に至ることを得ざれば、応に常に勤精進して猶し頭燃を救い重擔を荷負するが如くす。菩

提を求むる為の故に。常に応に勤精進して懈怠の心を生ぜざるべし。声聞乘・辟支仏乘の求むる者の若き、但、己が利を成ぜん為にだも、常に応に勤精進すべし。何に況んや菩提に於いて、自ら度し亦彼を度せんをや。此の二乗の人よりも、億倍して応に精進すべし。

大乘を行ずる者には仏是の如く説きたまえり。發願して仏道を求むるは三千大千世界を挙ぐるよりも重し。汝阿惟越致地は是の法甚だ難し、久しくして乃ち得可し、若し易行道の疾く阿惟越致地に至ることを得る有りやと言わば、是れ乃ち怯弱下劣の言なり、是れ大人志幹の説に非ず。汝若し必ず此の方便を聞かんと欲せば、今當に之を説くべし。³¹⁾

自利利他円満成就を課題として大乘の不退転地を求める歩みの甚難性からくる転落の危機の中で、墮二乗への恐れをもって易行道が求められている。そして、度重なる自らへの叱咤を経て始めて易行道である浄土教が開かれることになる。この自問自答には、まさに開かれんとする易行道が、難行道・自力の立場からするならば、「仏道を遮す」と恐れられる、利他性を廃捨した二乗にも等しいものではないかとする、深い危惧の念が蔵されていることが示されている。故に、これほどの叱責と逡巡が伴うのである。いかに、墮二乗への恐れの中に、墮二乗を越える道として易行道が予感されているとしても、予感され求められている易行道は、難行道に立ち場を置いてある限り、自利利他円満道を遮すのではないかという係念を深く有しているのである。「發願して仏道を求むるは三千大千世界を挙ぐるよりも重し」の仏言を前にしての「易行」の語はその事を示して余りあるものであり、また、「寧弱怯劣」「怯弱下劣」等の語は、行者自身の仏道廃捨への恐れを、端的に示している。まさに、易行道への転換は安易に可

能なのではなく、内にそのような仏道廃捨の危機を孕むものなのである。それは、今日的にいえば、自己の社会的存在性を遮るのではないかという危機感である。この問答は、易行道が難行道と並列的に在って、あれかこれかを選ぶような形で安易に選び取られるものではなく、一人ひとりにおける仏道廃捨の危機の中で身に徹する内観の徹底を通して、各自の絶対責任において難行道が廃捨され、その内から開かれるのが易行道であることを示すものである。

さて、しかしまた、易行道が危機意識の中で難行道の終わりを待って開かれるものではあっても、自利利他性を満足せしめるものでなければならぬこともまた当然のことである。自利利他の成就に課題を一度見出した者にとって、いかにしても、その事が叶えられなければ、決して易行道に着地することはできないからである。そして、また、何よりも、大乘仏教が提起した自利利他圓滿成就ということは、人間が個的存在であると同時に關係的存在でもあるという、我々の意識に先立つ人間の在り方そのものに立脚したところからの課題性だからである。

では、自己に立場をおいた難行道に簡ぶ、易行道における利他性の満足とは、いかなる内実を有するものであるか。そのことについて、龍樹は、易行道が仏名を称する道であることを言うのみであって、何も言っていない。しかし、易行道がどのようにして利他性の課題に応えるのかは、易行道を選び取った者にとって、易行道が眞の人間救済の道であることに領き切るためにも、明らかにされなければならない課題であるといわなければならない。ある意味で、易行道として開かれた浄土教に対する内外からの利他性への疑難を受けて、利他性の内実を尋ね開き続けてきたのが、その後の浄土教の歴史の主要な一面であったといえる。そして、そのことに対する一つの結論が、

親鸞による往相・還相の二種回向への開眼、なかならず還相回向への開眼であるといえるであろう。

むすび

親鸞の「還相回向」は、人間の關係存在としての側面、すなわち、社会的存在性の課題に応えるものである。しかし、そのことの内実は、以上述べてきた如き、「常没の凡愚・流転の群生」であることの自覚において、私に立場をおいた利他性との厳しい断絶、すなわち、私からするならば、利他性が廃捨されるのではないかという恐れをくぐって開かれるものである。まず、そのことを徹底して踏まえた上で、親鸞の還相回向が明らかにされていかなければならない。その確認が曖昧であるとき、利他性の課題として還相回向を取り上げることによって、凡夫の救済を標榜して興起した浄土教の大切な命が見失われていく危険性があると思うのである。

親鸞は、『如来「種回向文」』において、

他力の還相の回向なれば、自利・利他ともに行者の願樂にあらず、法蔵菩薩の誓願なり。⁽³³⁾

と記している。親鸞のこの語は、還相回向を考察していくうえで、大切な一語であることを思う。蓮如も、同じく『正信偈大意』において、

往相・還相の二種の回向は凡夫としては更におこさざるものなり、ことごとく如来の他力よりおこさしめられたり。⁽³³⁾

と述べている。これら、親鸞・蓮如の語をどのように了解していくかに、還相回向考察のポイントがあるといえるであろう。

本稿では、還相回向について考察するに先立って、まず、浄土教が興起した原点を伺い、もって、還相回向考察の基座を確認したことである。

註

- (1) 『法然の衝撃』（人文書院刊）二二七頁
- (2) 『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇六二頁
- (3) 『定本親鸞聖人全集』第一卷九頁
- (4) 『定本親鸞聖人全集』第二卷和讃篇九三頁
- (5) 『ひとつの親鸞』（研文出版刊）二〇六頁
- (6) 『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇七四頁
- (7) 『伝統と現代』三九号一二〇
- (8) 『同朋学園仏教文化研究所紀要』第十三号所載拙論「法然・親鸞の仏教の特質」参照
- (9) 『真宗聖教全書』一一九三八頁
- (10) 『定本親鸞聖人全集』第一卷二九〇頁
- (11) 『真宗聖教全書』一一九三八頁
- (12) 『定本親鸞聖人全集』第六卷三三一頁
- (13) 『定本親鸞聖人全集』第一卷九六頁
- (14) この事については、随所で指摘しているが、今、「本願の内観」〔『曾我量深選集』第一〇卷所収〕の文を挙げておく。
私は親鸞聖人の教学の中心、教学の中心課題は何であるか、親鸞の言葉についてそれを証明し得るか、と云うやう

なことにつきまして、不図一兩年前に気が附きました。(中略)ただその一つの言葉が親鸞教学の中心を衝いて居る、かう云ふことを氣附かせて頂きまして、それから御縁あれば折々そのことをお話をし、又自分は何のお話をしますについても常にそれを念頭に置いてお話をさせて戴くと云ふことになってゐるのであります。

その言葉と云ふのは外ではありませぬ。『教行信証』の第三卷信の卷の初めにあるお言葉であります。

「然ルニ常没ノ凡愚流転ノ群生、無上妙果ノ成ジ難キニアラズ、真実ノ信樂実ニ獲ルコト難シ」

かう書いてあります。(二二九頁)

- (15) 『定本親鸞聖人全集』第四卷言行篇四頁
- (16) 『定本親鸞聖人全集』第一卷五頁
- (17) 『大正新脩大藏經』第四十七卷四百三十九頁
- (18) 『昭和新修法然上人全集』三一六頁にもとづく。
- (19) 『定本親鸞聖人全集』第一卷四三頁及び二八四頁
- (20) 『定本親鸞聖人全集』第二卷和讃篇一一六頁
- (21) 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇一〇五頁
- (22) 『真宗聖教全書』一一四一〇頁
- (23) 『真宗聖教全書』一一四一〇頁
- (24) 『真宗聖教全書』一一三九五頁
- (25) 『曾我量深選集』第四卷七六頁
- (26) 『定本親鸞聖人全集』第一卷五頁
- (27) 『定本親鸞聖人全集』第一卷七〇頁
- (28) 『定本親鸞聖人全集』第一卷三八三頁
- (29) 『定本親鸞聖人全集』第二卷漢文篇一三九頁
- (30) 『仏典解題事典』(春秋社刊) 一七頁
- (31) 『真宗聖教全書』一一二五三頁
- (32) 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇二二〇頁

「還相回向」考察の基座

(33) 『真宗聖教全書』三―三九五頁

(注記) 引用文については、原文が漢文のものも、註の(切)を除いて書き下し文に改めた。
また、旧漢字は文脈上必要がないかぎり、新漢字に改めた。