

「還相回向」考察の基座

——選択から回向へ——

廣瀬 惺

はじめに

阿弥陀の本願に立脚する浄土教は、親鸞による往相・還相の二種回向開顯によって、大乘の仏道としての意味を全開したといえるであろう。人間であることを、真に尽くしうる仏教として確立されたのである。親鸞は、

大乘は、二乗・三乗あること無し。二乗・三乗は、一乗に入らしめんとなり。一乗は即ち第一義乗なり。唯是れ、誓願一仏乘なり。⁽¹⁾

と言ひ、また、

浄土真宗は大乘のなかの至極なり。⁽²⁾

と言ふ。

親鸞の、このようなわずきの実質内容はどのようなことであるのか。すなわち、浄土教が大乗仏教であるとうなずきの中身である二種回向とは何か。なかならず、大乗仏教が、特に利他の課題に応える仏教であることにおいて大乘といわれるかぎり、二種回向のうち、特に、利他の課題に応答するものといえる還相回向とはどのような事であるのかを明らかにしたいと願う。本稿においては、前稿〔同朋仏教〕第二十五・二十六合併号所載「還相回向考察の基座——常没の凡愚・流転の群生——」に引き続き、親鸞の還相回向観を尋ねる前段として、法然による浄土宗立宗の持つ意義、ならびに、法然に深く帰依した親鸞によって二種回向が開顕されてくる伝承の必然性を尋ねることを通して、今一度、還相回向を考察していく基座・方向を確認しておきたいと思うのである。

一

浄土宗は、法然によって、聖道門仏教の寓宗としての位置を脱して浄土宗として独立をした。独立の意義について、法然自身、

われ浄土宗をたつる心は、凡夫の報土に、むまるることを、示さんがためなり。⁽³⁾

と語ったと伝えられている。この言葉の意味するところは、一応は、「聖者」に対する「凡夫」の救済を示す為の立宗と了解されるであろう。しかし、さらに深くは、一切の人間の質が凡夫であるというところに立脚して、真実の人間の救済を明示せんがための立宗であるといわねばならない。そのことは、浄土宗立宗宣言の書『選択

本願念仏集』に一貫して流れている法然の主張である。その主張は、

夫れ速やかに生死を離れんと欲わば、二種の勝法の中に、且く聖道門を闍きて、選びて浄土門に入れ⁽⁴⁾との、いわゆる「総結三選の文」に結帰されていく。

そもそも、それまでの我が国の仏教は、具体的な個人の救いではなく、鎮護国家を共通の使命として、その事を中心とする仏教であり、国家仏教であった。それに対するに、法然の立宗は、自らの遇法の確かさを立場にして、そのような仏教の現状を打破して、我が国に、始めて具体的な一人ひとりの宗教的要求に応える仏教が誕生したことを意味するものであった。

法然は、『選択集』の本文を、『安楽集』の次の問いをもつて起筆する。

問うて曰く。一切衆生に皆仏性有り、遠劫より以来応に多仏に値うべし。何に因つてか今に至るまで、仍し自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや⁽⁵⁾。

この問いは、そのような仏教の現況の中で、法然にとって、自らの、また時代の人々の、出離を求めて止まない宗教心そのものの叫びを表明するものであったといえるであろう。いわば、「一切衆生悉有仏性」という仏説への信頼のもとに、にもかかわらず何故にその仏説の意義が開かれ、救いが明らかにならぬのかとの、本能の深みからなる宗教心そのものの問いであり、一人ひとりの宗教的要求に応えてこなかった聖道として伝承されてきた過去の全仏教を問い返しているのである。その、求めてやまない宗教的要求こそが、国家仏教に対して興起した浄土宗の立場である。その意味において、法然・親鸞の仏教は、国家の安寧祈願を中心とする聖道仏教に対

して、徹底して一人ひとりの救済を課題とするものであった。

法然にしても、親鸞にしても、法との値遇・宗教的覚醒の一点に関してきわめて繊細な注意を払うが、それは、救済を求める実践的関心に立った具体性を示すものである。法然は、

さとりたがひてあらぬさまならん人などに、論じあふ事などはゆめゆめあるまじき事也。たゞわが身一人まづよくよく往生をねがひて、念仏を上げみて、位たかく往生して、いそぎ返りきたりて人々を引導せんとおもふべき也。⁽⁶⁾

異解の人々の余の功德を修するには、財宝あひ助成しておぼしめすべきやうは、我はこの一向専修にて決定して往生すべき身なり、他人のおき道をわがちかき道に結縁せさせむとおぼしめすべき也。その上に専修をさまたげ候はねば、結番せむにもとがなし。⁽⁷⁾

等と述べる。また、親鸞は、

至誠心のなかには、かやうに悪をこのまんには、つゝしんどとをざかれ、ちかづくべからずとこそとかれて候へ。善知識・同行にはしたしみちかづけとこそときをかれて候へ。悪をこのむひとにもちかづきなんどずることは、浄土にまいりてのち衆生利益にかへりてこそ、さやうの罪人にもしたしみ、ちかづくことは候へ。⁽⁸⁾等と述べる。

これらの言葉に感ずることは、いかに宗教的覚醒の一事が困難かということである。そして、その困難性に対

する法然・親鸞の配慮の深さである。宗教的な覚醒は、極めて緻細な配慮のもとに、徹底して一人ひとりの事として成就される事柄である。その意味において、宗教的眞実の普遍性とは、並列的な一般性に簡んで、徹底して一人における事が有する普遍性であるといえるであろう。具体的な一人を突き抜けて開示される普遍性である。

『大無量寿経』において、阿難の、諸天（外縁）によらない徹底して一人の内からなる問いをもって、仏陀が、

善いかな阿難、問えるところ甚だ快し、深き智慧、真妙の弁才を發して、衆生を愍念せんとして、この慧義を問えり。⁽⁹⁾

と、讚嘆することくである。

そのような、一人ひとりの具体的な救いを課題とした法然の浄土宗は、南都・北嶺の旧仏教教団から度重なる弾圧を受けたけれども、それは、いみじくも親鸞が、承元の法難について『教行信証』「後序」に記述するに、

然るに諸寺の釈門教に昏くして真仮の門戸を知らず、（中略）斯[。]こ[。]を[。]以[。]て[。]興福寺の学徒……⁽¹⁰⁾

と書き始める如く、仏教の本来の意味を見失い、単なる国家の下僕としてのみ存在しえていた仏教教団が、当然に必然せしめた事態であったといえるであろう。承元の法難の直接の引き金となった『興福寺奏上文』には、吉水教団の過失として第一条目に「新宗を立つる失」が取り上げられているが、その内容は、宗教性に暗く、国家に隷属してある当時の仏教教団の姿を、端的に現している。そこには、

たとひ功あり徳ありと雖も、すべからく公家に奏して以て勅許を待つべし。私に一宗と号すること、甚だ以て不当なり。⁽¹¹⁾

と記されている。

二

親鸞が、法然を、

真宗興隆の大祖源空法師⁽¹²⁾

と讃することく、法然による浄土宗立宗は、我が国に、始めて人間にとつての真実なる宗（成仏の根拠）を明らかにした仏教が樹立されたことを意味するものであった（親鸞は「真宗」の語に対して、「マコトヲ ムネトス」と左訓を付している）。

その法然の主張は、開宗宣言の書『選択本願念仏集』の題号が顕わしている如く、「選択本願念仏」に尽くされる。すなわち、法然自身、『選択本願念仏集』の跋文において、自らの回心について、

貧道、昔茲の典を披閱して粗素意を識り、立ちどころに余行を捨てて云に念仏に帰しぬ。⁽¹⁴⁾

と述べる如く、他の一切の行を捨てて、阿弥陀の本願によって選択された称名念仏一行に立脚して生きるということに尽くされるものである。そこに、法然は、

現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりともよろづをいとひすて、これをとゞむべし。いはく、ひじりで申されずば、めをまうけて申すべし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。住所にて申されずば、流行して申すべし。流行して申されずば、家にい

て申すべし。自力の衣食にて申されずば、他人にたすけられて申すべし。他人にたすけられて申されずば、自力の衣食にて申すべし。一人して申されずば、同朋とともに申すべし。共行して申されずば、一人籠居して申すべし。衣食住の三は、念仏の助業也。これすなはち自身安穩にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業也。⁽¹⁵⁾

と述べる。ここには、念仏に立脚して生きることが、唯一の生きることであるという徹底したうなずきがある。そのうなずきを受けたところから親鸞の歩みが始まる。それは、「選択本願念仏」という法然のうなずきを、さらに、内に向かつて掘り下げていく歩みであり、二種回向開顯に至る展開である。その展開は、法然において明らかになされた念仏の救いを、さらに深く人間の大地に徹底せしめ、その全き性・大乘性を開顯するものであった。

法然においては、その表現を見るかぎり、念仏に対する確証が、行の根拠である本願そのものの方向には求められず、何故に称名念仏が正定業なのかと、どこまでも、行に中心的立場を置いて尋ねられているといえる。さらにはまた、そのことと付随することであるが、利益によって信仰を保証しようとする事への関心が払拭されていないといえる。まず、法然は、

問うて曰く。何が故ぞ五種の中に、独り称名念仏を以て正定業とするや。⁽¹⁶⁾

と、何故称名念仏が正定業であるのかを問う。そして、善導を継承して、

答えて曰く彼の仏願に順ずるが故に。意に云わく、称名念仏は是れ彼の仏の本願の行なり。故に之を修する

者は、彼の仏願に乗じて必ず往生を得るなり。⁽¹⁶⁾

と述べる。さらに、法然は、では何故に阿弥陀の本願は称名念仏を正定業とするのかを尋ねていく。そして、

聖意測り難し、輒く解するに能わず。然りと雖も今試みに二義を以て之を解せば、一には勝劣の義、二には難易の義なり。⁽¹⁷⁾

と述べて、勝劣・難易の二義をもって応えている。ここには、念仏を正定業と決定した本願の意が尋ねられていることにおいて、善導を内に一步進めて問いが立てられ応えられているといえるが、どこまでも、行に立脚して念仏の確証が問われていることに変わりはない。

また、念仏の利益によって信仰を保証しようとする関心が払拭されていないことは随所に見られるが、『歎異抄』第九条に相当するといえる、次の文に、親鸞と対比して特徴的に伺うことができるであろう。

問うていはく、往生をねがはぬにはあらず、ねがふといふとも、その心勇猛ならず。又念仏をいやしと思ふにはあらず、行じながらおろそかにしてあかしくらし候へば、かかる身なれば、いかにもこの三心具したりと申すべくもなし。さればこのたびの往生をばおもひたへ候べきにや。

答ていはく、浄土をねがへどもはげしからず、念仏すれども心のゆるなる事をなげくは、往生の心ざしのなきにはあらず。心ざしのなき物はゆるなるをもなげかず、はげしからぬをもかなしまず、いそぐみちはあしのおそきをなげく、いそがざるみちにはこれをなげかざるがごとし。又このめばおのづから発心すと申す事もあれば、漸漸に増進してかならず往生すべし。⁽¹⁸⁾

ここで、法然は、念仏への不審に対して、『歎異抄』第九条の親鸞が、「よくよくあんずるに」⁽¹⁹⁾と、いま、この言葉をもつていうなら、「浄土をねがえどもはげしからず、念仏すれども心のゆるなる」身の事実をそのまま受けとめて、むしろ、そのような身の事実を場・契機として本願の方向に立ちかえて応えていくのに対して、どこまでも「往生」という利益の方向に関心を向けて応えていくのである。利益への関心が払拭される一点が聞かれないなら、その信仰は最終的に不安を超越しえないといわなければならないのではないか。親鸞の「よくよくあんずるに」は、利益への関心を払拭する一点である。

勿論、そのように述べたからといって、法然の宗教体験が、親鸞に比して不十分だったというのでは決してない。法然自身における体験の事実としては、本願との値遇・憶念の一事に救いの確かさが置かれていたことは疑いようがない。親鸞は『西方指南抄』に、法然の言葉として、次のごとき文を記している。

往生の業成は、念をもて本とす。名号を称するは、念を成ぜんがためなり。もし声をはなるととき、念すなわち懈怠するがゆえに、常恒に称唱すれば、すなわち念相続す。心念の業、生をひくがゆえ也。⁽²⁰⁾

しかし、表現上、法然において、念仏の確証が、何故念仏が正定業なのかとして、どこまでも行で押さえられ、また、利益によって信仰を保障しようとする方向への関心が払拭されていない表現がとられているについては、既に諸先学によって指摘される如く、そこに、法然の歴史的立場と役割があったといえるであろう。従来から、法然の教学が、行々相對の教学であるといわれるところである。聖道門仏教に対して、浄土門仏教を建てなければならぬという歴史的立場にあった法然にとって、仏教の具体的表現としての行において浄土教を宣揚し、ま

た、利益が宗教に求められることの直接的な内容であるかぎり、利益への要求に即応して応えていくことは、ある意味で止むを得ないことであつたといえるであろう。そこに、宗教体験の純粹な意義を開くことを後に託した法然の立場があつたといえるのである。

では、選択本願念仏を掲げた法然の浄土宗が、さらにその意義を全開して、まさしく真宗として確立するため、明らかにされなければならない課題とは、どのような課題であつたのであろうか。それは、一方からいうなら徹底した罪業の機の自覚であり、一方からいうなら本願の因位としての意味の徹底、すなわち、衆生の根底の事として本願を明瞭に位置づけるという課題であつたといえるであろう。そのことが明らかにされるとき、念仏の正定業であることは、自然の道理としてうなずかれるであらうし、また、利益に信仰の保証を求めようとする意識から解放されることとなるのである。そこに、法然の教えを領受することを自らの生涯とした親鸞が担った課題があつたのである。

三

その課題が直接的に取り上げられているのが、『教行信証』「信卷」である。親鸞が「信卷」一巻で明らかにしようとするのは、「別序」冒頭の、

夫れ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心自ら発起す⁽²¹⁾。

の語に尽くされる。信樂、すなわち、念仏の信心が人間の心ではなく、如来の願心が発起した事実であることを

明らかにすることにある。

称名念仏が正定業であることを明らかにすると同時に、念仏の心根を課題としたのが善導であった。それは、『仏説観無量寿經』の次の経説による。

若し衆生有りて、彼の国に生まれんと願ぜん者は、三種の心を發して、すなわち往生す。何等をか三とす。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向發願心なり。三心を具するは、必ず彼の国に生ず。⁽²²⁾

ここには、願生の行者が、その願いを達成する上での眼目になる事柄として、至誠心・深心・回向發願心の三心が求められている。善導は、この経説と対座し格闘した。その苦闘の記録が、『散善義』の「三心釈」である。三心の経説、並びに善導の三心釈は、当然、法然も随所で取り上げている。『選択集』「三心章」には、『散善義』の「三心釈」のほぼ全文を引文し、

三心は、是れ行者の至要なり。⁽²³⁾

と、記するところである。そのように、善導・法然において、称名念仏の心根として経説される「三心」が、念仏了受する上で「至要」のこととして取り上げられているわけであるが、その意が充分鮮明にされているとはいいがたい。むしろ、苦闘の後を深くにじませているといった方が相応しく感じられる。善導・法然を受けて「三心」の経説の意義を鮮明にしたのが親鸞である。

親鸞は、

且く疑問を至して遂に明証を出だす。⁽²⁴⁾

と述べるごとく、自らの念仏への疑念を通して、教相・法の側面からは、曇鸞の『浄土論註』における実相身・為物身の二身説を指南として（この点については、『同朋仏教』第二十・二十一合併号所載「親鸞の二種回向観」で論述した）、そして、実践的・自覚的側面からは、この『観経』の三心の経説、なかならず、善導・法然の格闘の記録に導かれて、その疑念を突破していったといえるであろう。

結論的にいえば、親鸞は、「三心」の経言に、機の自覚を「無有出離之縁」にまで徹底せしめて念仏する心に付随する自力心を払拭せしめ、もって、念仏の根本原理である選択本願を衆生の現実の根源なる事として見出さしめんとする、浄波璃鏡の如き経説としての意義を見開いたのである。親鸞の言によれば、まさしく、「三心」の経説は「大聖矜哀の善巧」の経説である。「若し衆生有りて、彼の国に生まれんと願すれば、三種の心を發してすなわち往生す。何等をか三つとする。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向發願心なり。三心を具すれば、必ず彼の国に生ず。」の経言を前にするとき、念仏に関わろうとする一切が否定されて、「無有出離之縁」なる自身に徹せしめられ、その自身の根源なる事としての如来の願心に期せずして値遇せしめられる。念仏の心が、自己の根源なる如来の回向成就の心であることが明らかにされるのである。このうなずき、「別序」冒頭の、「信樂を獲得することは、如来選択の願心自り發起す」である。

ここに、親鸞における二種回向開頭の原因がある。二種回向については、私は先に、親鸞の表現からみて二つの側面があることを述べた（同朋仏教第二十・二十一合併号所載「親鸞の二種回向観」）。すなわち、根本的側面として、智慧の如来が本願の如来として衆生の根源に成就する相が如来の還相回向。その如来が衆生と共に生死

を超えていく相が如来の往相回向であると述べた。そして、衆生の利益的側面からの二種回向として、衆生が、如来に撰取されて生死を超えしめられていく相が往相。その生死を超えしめる往相を成立せしめている還相回向成就なる本願を尋ねていく歩みのところに、衆生の意識を超えて、利益として与えられるのが還相ということであった。如来の二種回向を根本原理として、衆生の上に往・還の二種相が与えられるのである。そのような二種回向開頭の原点が、衆生の現実の根源なる事として、如来を明確に見出したということである。

四

親鸞による二種回向の開頭、すなわち、衆生の根源なる事としての如来の明確な位置づけによって、法然による選択本願念仏の主張が、さらには浄土教の歴史が明らかにしようとしてきた事柄が全現されたといえる。

まず、浄土教に付随してきた救済の未来性が完全に払拭されたのである。それは、特に、臨終来迎に象徴されてきた事柄である。法然においても、なお、残存せしめているものであった。法然の語った言葉として、随所に見出されることである。たとえば、次の如くである。

善導の御心にては、極楽へまいらんと心ざして、おほくもすくなくも念仏申さん人の、いのちつきん時は、阿弥陀ほとけ聖衆と、もにきたりてむかへ給ふべしと候へば、日ごろだにも御念仏候はゞ、御臨終に善知識候はずとも、ほとけはむかへさせ給ふべきにて候。⁽²⁶⁾

つねに念仏して往生に心をかけて、仏の引接を期して、やまひにふし、死におよぶべからんに、おどろく心なく往生をのぞむべき也。⁽²⁷⁾

これらの、法然における臨終来迎の表現は、様々な人々を對手とした法然の言葉の持っている具体性を無視することはできない。しかし、先に述べた如く、行に立って念仏が何故救いの行なのかを明示することを課題とするところに歴史的任務があり、それゆえに、また救済の利益の方向への関心を払拭し得なかった法然の立場からくる課題性があったといえる。そこに、浄土教に纏わる救済の未来性を超克するには、親鸞による二種回向の開頭を待たねばならなかったのである。親鸞は、

来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆへに、臨終といふことは諸行往生のひとにいふべし、いまだ眞実の信心をえざるがゆへなり。⁽²⁸⁾

と、言い切る。

この断言は、完全に臨終来迎の思想が払拭され、利益を追い求める有り方から解放されたことを知らせている。この一言がいわれるところには、内面に仏道の一大転換がある。衆生の根底に、仏道の因としてはたらく還相回向成就の如来を見出したことにより、果を求める仏道から、因を尋ねる仏道への転換である。すなわち、先学によって指摘されるごとく、信行道（教を信じて教に則って未来なる果を求めて行修する仏道）から、行行道（教を縁として本願の表現行に値遇し、その行の根源なる本願を尋ねていく仏道）への仏道の転換である。信行道の終わりを宣する言葉が、

常没の凡愚・流転の群生、無上妙果の成じ難きにあらず、眞實の信樂實に獲ること難し⁽²⁹⁾。

である。そして、行信道の何であるかを端的に示すのが、

衆生仏願の生起本末を聞きて疑心あること無し。是れを聞と曰う⁽³⁰⁾。

の語である。すなわち、

如来已に發願して、衆生の行を回施したまう⁽³¹⁾。

と述べられる如く、一切に先立って回施されている名号・南無阿弥陀仏を通して、どこまでも仏願が發起された始源へ、立ち返りつづける歩みである。その道は、自身の「無有出離之縁」を信知しきつたところに開かれる道である。なればこそ、衆生の根源に回向成就したまえる本願なる如来に値遇することができ、また、未来なる結果への方向ではなく、回向の願心に帰りつづける歩みが始まるのである。

さて、しかし、そのような道を歩むことは至難である。なぜなら、我々の自己肯定の念は強盛であることこの上ないからである。我々は、どこまでも自己を肯定し、自己を立場にして、未来なる果を夢見て生きようとする。如来回向の願心すらも肯定した自己の具にして、利益を追い求めていこうとするのである。そこに、如来回向に開眼した親鸞が生涯凝視しつづけた課題があった。親鸞は、かかる自己肯定の心を、痛切な言葉で以て披瀝する。眞に知りぬ。専修にして雑心なる者は大慶喜心を獲ず。故に宗師は、彼の仏恩を念報すること無し、業行を作すと雖も心に輕慢を生ず。常に名利と相応するが故に、人我自ずから覆いて同行・善知識に親近せざるが故に。楽みて雑縁に近づきて、往生の正行を自障障他するが故にと云えり。悲しきかな、垢障の凡愚、無際

より已来、助正間雜し、定散心雜するが故に、出離その期無し。自ら流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。良に傷嗟す可し、深く悲歎す可し、凡そ大小聖人・一切善人、本願の嘉号を以て己が善根とするが故に、信を生ずること能わず、仏智を了らず。彼の因を建立せることを了知すること能わざるが故に、報土に入ること無きなり。⁽³²⁾

さらに、また、

大小・凡聖・一切善悪、おのおの助正間雜の心を以て名号を称念す。良に教は頓にして根は漸機なり、行は專にして心は間雜す、故に、雑心と曰うなり。定散の専心とは、罪福を信ずる心を以て本願力を願求す。⁽³³⁾

と述べる。

しかして、そこに、親鸞に見出されてきたのが、第二十願の意義である。親鸞は、果遂の誓いと願名を呼ぶ。設い我れ、仏を得んに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、もろもろの徳本を植えて、心を至し回向して我が国に生まれんと欲わん、果遂せずば、正覚を取らじ。⁽³⁴⁾

この願文には、如来の回向を否定して、みずから立場にした回向心をもって名号に救いを求め、未来に夢見ていこうとする在り方が説かれている。それは、勿論意図的なものではない。人間の本性としての自力疑心である。その意味において、親鸞における第二十願の願意の開頭は、如来回向開頭と同時的である。第二十願の願意開頭なくして、本願力回向に立つ仏道は成立しえないのである。自己肯定を性としている存在が人間である限り、自らの根底に如来を見出した本願力回向の仏道は、本願に立ち帰る否定契機として、第二十願を内に有すること

によって、始めて成立するのである。第二十願こそが私の現実なのであろう。どこまでも自己を肯定してやまない者が、名号を通して本願に帰らしめられる。そこに、十八願の機に転ぜしめられるのである。親鸞は、横超とは、本願を憶念して自力の心を離るる、是れを横超他力と名づくるなり。⁽³⁵⁾

と言う。その意味で、十八願への転入は、常に今なることである。親鸞は、

善本・徳本の真門に回入して、偏えに難思往生の心を発しき。然るに今、特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思義往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由あるかな。⁽³⁶⁾

と、今なることとして、純粹な願心への転入を記す。

かくして、如来回向に立つ行信道としての仏道は、行の願である第十七願、信の願である第十八願、否定契機として信に内含する第二十願の三願を核として衆生の上に現実として実働する仏教として、親鸞によって大成されたのである。

むすび

以上述べてきたように、法然によって選択本願念仏として開顕された浄土教が、親鸞によって本願力回向の仏道として内に徹底され、その意義が全開された。それは未来に方向づけられた行信道に対して、根源へ源帰していく行信道である。自力疑心を否定契機として、どこまでも「無有出離之縁」の身にかえり、本願に立ち返り続

けていくことを唯一の歩みとする仏道である。その仏道を親鸞は「大乘のなかの至極なり」というのである。

大乘というかぎり、自利利他性を円満せしめる仏道を意味することはいうまでもない。それは、どのような事柄なのであろうか。「無有出離之縁」の身の自覚に立つ仏道であることにおいて、自利利他ともに、自己を立場にしたものでないことはいうまでもない。徹底して無有出離之縁の身において帰依した法が開く自利利他性であるというほかはない。そこに、利益的側面としての往相・還相の二種回向がある。親鸞は、『如来二種回向文』において、

自利・利他ともに行者の願樂にあらず、法蔵菩薩の誓願なり。他力には義なきをもつて義とすと大師聖人はおほせごとありき。よくよくこの選択悲願をこゝろえたまふべし。⁽³⁷⁾

と述べて、如来の回向によって成就する往還としての自利利他は、全くの本願の働きであることを指摘する。

さて、それではそのような、如来の回向によって成就する二種回向、なかならず還相回向とはどのような内容であるのか。さき（『同朋仏教』第二十・二十一合併号所載「親鸞の二種回向観」）に、衆生のうえに往相を成立せしめている還相回向成就なる本願を尋ねていく歩みのところに、衆生の意識を超えて、利益として与えられるのが、衆生に開かれる利益としての還相であることを論述したが、さらに、そのことの有する内容を、次稿において尋ねたいと思う。

註

(1) 『定本親鸞聖人全集』第一卷七九頁

- (2) 『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇六二頁
- (3) 『法然上人伝全集』二七頁
- (4) 『真宗聖教全書』一一九九〇頁
- (5) 『真宗聖教全書』一一九二九頁
- (6) 『真宗聖教全書』四一六二四頁
- (7) 『定本親鸞聖人全集』第五卷二〇三頁
- (8) 『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇一一九頁
- (9) 『真宗聖教全書』一一五頁
- (10) 『定本親鸞聖人全集』第一卷三八〇頁
- (11) 岩波書店刊『日本思想体系』一五卷三三頁
- (12) 『定本親鸞聖人全集』第一卷三八〇頁
- (13) 『定本親鸞聖人全集』第二卷和讃篇一一二頁
- (14) 『真宗聖教全書』一一九九三頁
- (15) 『真宗聖教全書』四一六八三頁
- (16) 『真宗聖教全書』一一九三五頁
- (17) 『真宗聖教全書』一一九四三頁
- (18) 『真宗聖教全書』四一六三四頁
- (19) 『定本親鸞聖人全集』第四卷一一頁
- (20) 『定本親鸞聖人全集』第五卷一二三頁
- (21) 『定本親鸞聖人全集』第一卷九五頁
- (22) 『真宗聖教全書』一一六〇頁
- (23) 『真宗聖教全書』一一九六六頁
- (24) 『定本親鸞聖人全集』第一卷九五頁
- (25) 『定本親鸞聖人全集』第一卷九五頁

「還相回向」考察の基座

- (26) 『真宗聖教全書』四―七七〇頁
- (27) 『真宗聖教全書』四―七四三頁
- (28) 『定本親鸞聖人全集』第三卷書簡篇五九頁
- (29) 『定本親鸞聖人全集』第一卷九六頁
- (30) 『定本親鸞聖人全集』第一卷一三八頁
- (31) 『定本親鸞聖人全集』第一卷四八頁
- (32) 『定本親鸞聖人全集』第一卷三〇八頁
- (33) 『定本親鸞聖人全集』第一卷二九五頁
- (34) 『真宗聖教全書』一―一〇頁
- (35) 『定本親鸞聖人全集』第一卷二九〇頁
- (36) 『定本親鸞聖人全集』第一卷三〇九頁
- (37) 『定本親鸞聖人全集』第三卷和文篇二二〇頁

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