

法然・親鸞における廻心の基本的意義

石 田 充 之

『歎異抄』の作者は、その第二章に、「親鸞にをきては、たゞ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとの仰をかふむりて、信ずるほかに 別の子細 なきなり。……法然聖人にすかされ まいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず、さふらふ。……いづれの行もおよびがたき身なれば とても地獄は 一定すみかぞかし。弥陀の本願 まことに おわし まさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことに おはしまさば、善導の御釈 虚言なるべからず。善導の御釈 まことならば、法然の仰 そらごとならんや。法然のおほせ まことならば、親鸞がまうす むね またもて むなしかるべからず さふらふか。」と親鸞晩年（建長四年、一二五二、八十歳頃）の心境をつたえている。その作者の受けとめの仕方の問題もあるであろうが、親鸞の念仏実践の生涯は法然への絶対随順の生涯であ

った。親鸞の名著『教行信証』が、その後跋によれば、法然の名著『選択本願念仏集』の念仏義開頭以上にならないことを明示することなどに顧みるも明らかであろう。その法然が偏（もっぱ）ら善導一師に依るの態度に終始したこともいうまでもない。しかも、法然も親鸞も、叡山より、その後の山を降りての生涯の実践が、善導と同様に、人間（法然、親鸞自身）の真実に生きる道を指示するものとして、釈尊の仏説の真意、本願の真実を求めつづけてやまなかった求道の歩みであったこともいうまでもない。その辺、『歎異抄』の作者は、よく親鸞の心境を伝えているともいえる。そこには、釈尊・善導・法然・親鸞の間に、本願の真実の流れを通して、人間としての生き血の交流する宗教的体験の息吹きが感じられる。しかるに、法然の宗教的な生き方、体験の究極点は、『選択集』の第二章や『大経釈』などの法語を中心に明示するようになり、専ら善導の「一心専念弥陀名号……順彼仏願」なる念仏専修の実践にあつたのである。それは「順彼仏願」な

る専ら本願の誓いに依るといふ選択本願の称名念仏一行の実践に徹底する生き方である。本願に誓われない余他の行即ち雑行を全く廃して、単念仏一行を立てる(『選択集』第四章、『大経釈』等参照)体験である。法然の四十三歳(承安五年即ち安元元年、一一七五)のことと伝えられる、(源空聖人私日記)山を降りる宗教的廻心が、その点にあつたことはいうまでもない。それは偏(もっぱ)ら善導の指示による廻心であり、善導の教示による『大無量寿経』の釈尊の教説に示される本願(第十八願)による廻心である。叡山を降りて法然によつた親鸞が、『教行信証』の終りに「建仁辛酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す。」と、端的に、その建仁元年(一一〇一)二十九歳の廻心の内容を示すのは必然的なことである。

二

かような法然や親鸞の廻心は、全般的には、天台円教の三諦円融の実相の理念を、自己の一心の上に体験して、その理念を現成してゆく、一心三觀なる天台的な觀念念仏の実践の場より、浄土教的な善導主唱の本願称名念仏実践の場への廻心であると云いうる。それは、自己の現存在に即して、そこに自他相互に円融する証(まこと)りを自らの力で修行し実現してゆくという、聖者的な、いわゆる聖道門的な実践の場より、本願の誓い、本願の誓いの力(本願力)、他力によつて称名念仏し

法然・親鸞における廻心の基本的意義(石田)

て、浄土に往生し、自他相互に円融する証りを実現してゆくという浄土門的な実践の場への転換である。聖者道より凡道道へ、觀念念仏の実践より称名念仏の実践へ、自力道より他力道への徹底した大いなる転換である。日本天台の創唱者最澄(七六七—八二二)が天台円教の実践法として取上げた四種三昧法の中の常行三昧の実践の中に既に弥陀称名念仏の行があるが、その口称念仏は最も初歩の行で、それは觀念念仏即ち天台止觀の行の完成に、実践の終局目的がおかれているのである。源信(九四二—一〇一七)が、『往生要集』で、天親の『浄土論』によつて觀察(觀念)中心の念仏の実践を勧めつつ、その終りに「若し相好を觀念するに堪えざること有らば、或は帰命の想に依り、或は往生の想に依て、一心に称念すべし。」(大門第四正修念仏門下の第四觀察門、三雜略觀の下)と示す如き、かような叡山の念仏の実践の伝統を承けるものであることは明かである。法然も親鸞も叡山の出身者として、かような念仏の実践の伝統を承けつつ、その最も初歩なる口称念仏を取上げ、しかもその実践が証りの真理それ自身の躍動する本願を選び誓われた、単なる易行というだけでない所の最も勝れた真実の絶対的な仏教的実践行であることを体認して(『選択集』第三、本願章など参照)、自力の觀念念仏中心の実践より他力の本願称名念仏の実践へと廻心し転換したのである。かような転換廻心の糸口が「予が如き頑魯(がんろ)の者」と自

称して『往生要集』を書いた源信の如き人によつて既に明示されてきていたことはいうまでもない。それは、要するに、「聖道門ノ修行ハ智慧ヲキワメテ生死ヲ離レ、浄土門ノ修行ハ愚痴ニ還リテ極楽ニ生ル」〔西方指南鈔〕下本・『和語灯』巻五等參）と明確に意識される、聖道門自力道より浄土門他力道への廻心である。

しかるに、上に言及したように、かような廻心の大転換に当つての、基本的な実践理論として、そこに、自他相互に円融してゆくことを実現するという、三諦円融実相の理念、それは縁起円融の理念というか、円融縁起の理念というべきか、かような天台伝統の根本理念が亦深く介在せしめられていることに注意させられる。法然や親鸞がよく依用する『往生要集』の「大文第四正修念仏門」下の「第四觀察門」の阿弥陀仏総相観の下で、「微妙浄なる法身に、諸の相好を具足したまえり。一一の相好は即ち是れ実相なり。実相は法界を具足して無滅なり。不生・不滅にして去来なし。不一不異にして断常に非ず。有為・無為の諸の功德、此の法身に依りて常に清浄なり一切の諸仏とその体同一なり（法身）。是の故に、三世十方の諸仏の三身、普門塵数の無量の法門、仏衆法界の円融万徳、凡そ無尽の法界備えて弥陀の一身に在れば、不縱不横、亦一異に非ず。実に非ず。虚に非ず。亦、有無に非ず。本性清浄にして心言の路絶えたり。……所観の衆相は

即ち是れ三身（応身・報身・法身）即一の相好光明なり。諸仏同体の相好光明なり。万徳円融の相好光明なり。色即是空の故に、之を真如実相と謂う。空は即ち是れ色なるが故に、之を相好光明と謂う。一色一香も中道に非ずということなし。……我所有の三惡道と弥陀仏の万徳と本来空寂にして一体無礙なり。」と説明される如き、不生・不滅、不一・不異、本来空寂、一色一香無非中道、万徳円融、一体無礙の理念である。生は滅に縁り、滅は生に縁り、一は異に縁り、異は一に縁り、万象すべての一色、一香も縁起し、一体無礙にして円やかに融合せざるなしとする如き理念である。又それは、その前の「第三作願門」下に、「一切の諸法は本来寂靜なり煩惱即ち菩提なり。……無明變じて明と為り、氷解けて水と成るが如し。」と説き、後の「大文第五助念方法」下の「第四止惡修善」の下で、「中論の第一の偈に云わく、諸法は自より生ぜず、他より生ぜず、共ならず、無因ならず、是の故に知んぬ無生なりということ。今我が惑心に八万四千の塵勞門を具足せり。彼の阿弥陀仏は八万四千の波羅蜜門を具足したまえり。本来空寂にして一体無礙なり。貪欲即ち是れ道なり。悲癡も亦是くの如し。水と水との性、異処に非ざるが如し。故に経に云わく、煩惱、菩提、体無二、生死涅槃は異処に非ずと。」等と示し、さらに「大文第六別時念仏門」下の「第二臨終行儀」の下に、「当に知るべし、生死即ち涅槃、

煩惱即ち菩提なり。円融無礙にして無二無別なり。而るを一
念の妄心に由つて生死の界に入りしより来た、無明の病に盲
いられて、久しく本覚の道を忘れたり。但し、諸法は本より
来た、常に自ら寂滅の相なり。幻の如くして定まれる性無
し、心に随つて転変す。」と展開される如き、氷水一味、生
死即涅槃・煩惱即菩提と端的に示される本来空寂、一体無礙
なる円融無礙の理念である。

『往生要集』に示される、かような円融無礙の理念が天台
伝統の三諦円融の理念の基本路線を踏襲するものであること
はいりまでもないが、法然の上に顧みる場合、その法語『逆
修說法』四七日説法の下（『古本漢語灯』巻八始め）『西方指南
鈔』の「法然上人御説法之事」の下に欠く所）では、阿弥陀如来
の別徳を讃歎する下で、明かに「依_テ三_心御意_ニ」等と示しつ
つ、源信の『阿弥陀仏白毫観』（恵心僧都全集三）によつて、
『中論』により、三諦円融の理念を阿弥陀仏の白毫の徳とし
て説明してくるのである。そこには選択本願念仏の往生を誓
う根源体としての阿弥陀仏の存在性が基本的には、一切諸法
畢竟空、無相の理念、即空即仮即中なる三諦円融の理念を内
容とするものとして把握されているのである。親鸞の場合、
『教行信証』の行巻に、念仏行の本質を説明して他力釈、
一乗海積などを展開して、念仏が、他力本願力躍動の南無阿
弥陀仏行であり、誓願一仏乗の行として逆誘闡提の無明の海

水を大悲智慧真実大宝海水と転成する。煩惱の氷解けて功德
の水たらしめる行であることなどを力説して、「本願一乗海
を按ずるに円融満足極促無礙絶対不二の教なり。」と歎じ、
又信巻に至るや、念仏に内在せしめられる他力廻向の信を歎
じて、「極促円融の白道、真如一実の信海なり。」と述べ、
その曇鸞和讃の下で、「本願円頓一乗ハ、逆悪撰スト信知シ
テ 煩惱菩提体無ニト スミヤカントクサトラシム」等と讃
ずる如き、如何に、その念仏実践の基本理念に円融の理念を
介在せしめられているか、容易に、その一端を推測しうるで
あろう。又その著『愚禿抄』上巻に「本願一乗は頓極頓速、
円融円満の教なれば、絶対不二の教なり。……真中の真な
り、円中の円なり、」等と説き、「円頓」を説明して、「円は
円融円満に名づく」等と説明される如き、亦その意は明らか
である。

聖道門より浄土門へ、自力より他力へと大いなる廻心転換
をみるのではあるが、そこには、その仏教的思想の郷里であ
る天台的な念仏の伝統につき、又天台教学的な円融の基本理
念について、廻心後も深く拘り関係するもののあることを付
度せしめられるのである。ただ、念仏の実践内容に関し、
又その円融の根本理念において、廻心により大いなる浄土教
的な他力念仏者のな再体認が新しく行われてくることを考え
ざるを得ないのである。

三

しかるに、源信の示す如き天台教学伝統の究極的な実践理念としての三諦円融の理念、それは、既に上引のように、『中論』の、「諸法は自より生ぜず、他より生ぜず、共ならず、無因ならず、是の故に知んぬ無生なり」と説き、又「因縁所生法、我説即是空、亦名為_二假名_一、亦是中道義。」（『阿彌陀仏白毫觀』惠心僧都全集三・五四二頁、『逆修説法』古本漢語灯卷八・六頁）などと示す如き、大乘仏教的な諸法縁起因縁生の理念に根拠し、釈尊仏教の根源に根ざすものであることは容易に理解されうる所である。しかも、それは、上に、本来空寂一体無碍とか、生死即涅槃・煩惱即菩提とか、又は本覚の道などといった説明用語で示されてくる、現在する諸現象即ち諸法についての本来的存在性、本来的存在として自覚される本覚的存在性として認容されてくる究極の実践理念である。生は死に依つてあり、死は生に依つてあらしめられて、生と死とは相依相成し縁起して、生と死とが二即一、一即二と現成されている自覚に立ち、生死界に処し、生死界を生きてゆくことは、最も生と死との本来的存在性をよく自覚した、その存在性に即した生き方である。自他對立し相尅し、煩わしく苦惱する人間存在を、自他の二者対立相尅に即して、自は他に依つて存在せしめられ、他は自によつて存在せ

しめられて自他相依縁起し、二者即一者であり、一者即二者としての自と他とであると体験してゆくことは、自と他との本来的存在性をよく自覚し、その存在性に即した自覚の生き方の体験である。かような生・死の本来の生き方の自覚が生死即涅槃と示され、又かような自他の本来の生き方の自覚が煩惱即菩提と示され、さらに本来空寂一体無碍と説かれ、かような意味を展開し拡充する多即一とか・一即多とか、差別無差・無差別と示すといった諸法縁起の本来の究極の生き方の実践理念が円融の理念、円融縁起の理念として打出されてきていることは明らかであろう。

したがつて、三諦円融の理念、円融縁起の生き方に徹することは、諸現象諸法の本来の本覚の道であつて、それは本来自然の生き方、本来自然法爾の生き方に徹底するものであるともいえるであろう。仏教的な縁起の生き方、縁起空の生き方、その拡充された円融の生き方が、本来自然法爾の実践の生き方であり、自然爾法の実践理念を示すものであることは喋喋するまでもないことであろう。かような円融縁起の自然法爾の生き方を自ら自覚し、その実践的理念の生き方に徹しようと観念修行する天台の自力道より、かような円融縁起の自然法爾の本来的存在性の躍動性活動力の中に導かれ生かされて本来のな生き方に徹底せしめられてゆくこととした浄土教的他力道への廻心、転換が法然、親鸞の廻心の基本的

な意義をなすものと考えられる。円融縁起自然法爾の存在に生きてゆこうとする立場より、円融縁起自然法爾の本覺道に生かされてゆく立場への転換である。

法然の選択本願念仏の実践的立場が、その奥底に深く、本来円融縁起自然法爾の理念を湛えるものと推測されることは、上に『逆修説法』（古本漢語灯巻八・四頁）の阿弥陀仏観について言及した。ただ廻心以前の円融縁起なる天台の実践理念は、諸法についての静的存在理念であるに對し、廻心後のそれは阿弥陀仏選択本願の救済を展開する基底理念としての動的活動性を孕む存在理念であることが考えられる。円融縁起的存在理念それ自体が本來的に仏教的実践的究極理念として動的傾向性を多く内在せしめられるというべきかも知れないが、強いて比較的にいえば、そのような差異が廻心を契機として考えられうるかと思われる。いずれにせよ、法然の場合、かような円融縁起自然法爾の実践理念をもつことによつて、『和語灯』巻四「十一問答」（二七頁）には、「心ニ念ジ、口ニ称スルニ物ウカラズ、……自然ニ三心ハ具足スル也。」と明かし、同巻「五諸人伝説詞」の下に、「源空ハサセル因縁モナクシテ、法爾法然ト道心ヲ発スガ故ニ、師匠名ヲ授ケテ法然ト名付玉ヒシナリ。」（二五頁）と述べ、「又云、本願ノ念仏ニハ独リ立チヲセサセテ助ヲサメヌ也。……善人ハ善人ナガラ念仏シテ、只生レ付ノマ、ニテ念仏スル人ヲ、念仏ニ

助サ、ヌトハ申也。」（二八頁）と、善悪人のままの本願念仏を勧め、又「又云、法爾道理ト云事アリ、炎ハ空ニ登リ、水ハ下リサマニ流ル。……此等ハ皆法爾ノ道理也。阿弥陀仏ノ本願ハ名号ヲ以テ罪惡ノ衆生ヲ導ント誓玉ヒタレバ、只念仏ダニ申セバ仏ノ来迎ハ法爾ノ道理ニテ備ハルベキ也。」（二八頁）と、法爾来迎の念仏を説き示されるのであろう。又この下ではさらに、「又云、現世ノ過グベキ様ハ、念仏ノ申サレシヤウニ過グベシ。……聖リデ申サレズバ妻ヲ儲ケテ申サレテ申サレズバ、同朋ト共ニ申スベシ、共行シテ申サレズバ、一人籠居テ申ベシ。」（二八頁）と説き、妻帯の有無・一人数人などに拘らない抱擁性の広い念仏の実践を勧められるのであろう。『選択集』の第八三心章下で、善導の『觀經疏』散善義の至誠心積下の「外に賢善精進の相を現じ、内に虚偽を懷くことを得ざれ、」と示される文につき、「外とは内に対するの辞なり。外相と内心と調ざるの意なり。……若し夫れ外を翻えして内に蓄るは、まことに出要に備えつべし、……若し夫れ内を翻えして外に播さば亦出要に足りぬ可し。」と、「翻レ外蓄レ内」と「翻レ内播レ外」の二釈を展開されるのであるが、それは前者は、「賢者は内外一致賢者のまま」という意味を、後者は、「愚者は内外一致愚者のまま」という意味を明かされているようで、かような解釈の展開される

所、そこには、善人は善人のまま、悪人は悪人のままに念仏せよとの意向を打出されるもので、亦復、本来法爾、自然法爾の念仏を勧められる意向が窺れわる。かような本願他力随順の自然の念仏を勧められる所、そこには、その奥底に、本来円融縁起なる、ゆとりのある実践理念を介在せしめられていることを考えざるを得ない。

親鸞の他力廻向の念仏実践の場合、かような法然の意向をさらに徹底化して、上に言及したように、『教行信証』の行巻で、念仏を語れば、「真如一実の功德宝海」とし、その本質的意義を明らかにしようとしては他力積一乗海積下では逆謗闡提無明海水の大悲智慧真実大宝海水への転成を説き、氷水一味を語り、さらに「本願一乗海を按ずるに円融満足極促無礙絶対不二」と讃述し、その行巻にて、念仏の信を語れば、「選択廻向の直心……証大涅槃の真因、極速円融の白道、真如一実の信海なり。」と歎んじ、その著『愚禿鈔』上巻には、横超の教とされる阿弥陀如来の選択本願一乗につき「本願一乗は頓極頓速円融円満の教、絶対不二の教、一実真如の道なり。……真中の真なり、円中の円なり。一乗一実は大誓願海なり。」と説き示される。そこには、円融縁起の理念が念仏の本質的実践理念として再体認され、自己葉籠中のものとして、その実践理念の基礎的内容づけとされていることが容易に理解される。さらに曇鸞和讃などに至るや、曇鸞の竜

樹などより承ける大乘仏教的な理念なども勘案して、上述のように、「本願円頓一乗ハ、逆悪摂スト信知シテ、煩惱菩提体無ト、スミヤカニトクサトラシム。」と説き、さらに「往相ノ廻向トトクコトハ、弥陀ノ方便トキイタリ、悲願ノ信行エシムレバ、生死スナワチ涅槃ナリ。」とか、「罪障功德ノ体トナル、コホリトミズノゴトクニテ、コホリオホキニ、ミゾオホシ、サワリオホキニ、徳オホシ。名号不思議ノ海水ハ、逆謗ノ死骸モトドマラズ、衆悪ノ万川掃シヌレバ、功德ノウシホニ一味ナリ。」等と讃述される。そこには、『往生要集』に示されるような天台的な円融縁起の実践理念が如何に積極的に再体認して出されてきているか、その一斑を容易に理解しうるであろう。かような円融縁起的な理念の強調される延長線上に、その最後晩年頃になる『唯信鈔文意』の「マタ自ハ、ヲノツカラトイフ、ヲノツカラトイフハ自然トイフ、自然トイフハシカラシムトイフ、シカラシムトイフハ行者ノハシメテトモカクモハカラハサルニ過去今生未来ノ一切ノツミヲ善ニ転シカヘナストイフナリ、転ストイフハ、ツミヲケシウンナハスシテ善ニナスナリ、ヨロツノミツ大海ニイレハ、スナハチウシホトナルカコトシ。」等と示される自然法爾転成の理解を示されてくるのである。「行者ノハシメテハカラハサル」とか、「ツミヲケシウシナハスシテ善ニナス」とか、円融縁起の理念が本来法爾自然の理念として徹底的に親鸞の廻

心の中に再体認されてくる趣きを窺わしめられる。かような自然法爾の理念を究極するものとしては、最後晩年の『自然法爾の文がみられてくるが、「自然トイフハ自ハオノツカラトイフ行者ノハカラニニアラス シカラシムトイフコトハナリ 然トイフハシカラシムトイフコトハ 行者ノハカラヒニアラス 如来ノチカヒニテアルカユヘニ 法爾トイフハ コノ如来ノオムチカヒナルカユヘニシカラシムルヲ法爾トイフ 法爾ハコノオムチカヒナリケルユヘニ スヘテ行者ノハカラヒノナキヲモテ コノ法ノトクノユヘニシカラシムトイフナリ スヘテ人ノハカラハサルナリ コノユヘニ他力ニハ義ナキヲ義トストシルヘシトナリ。」等と示される、行者、人の「ハカラヒ」の徹底的に排除される他力自然法爾の実践の生き方の指示に顧みれば明らかである。『唯信鈔文意』や『自然法爾の文』などに明示されるように、円融縁起的な実践理念の具体的な救済活動としての阿弥陀仏の選択本願の救済活動は、南無阿弥陀仏なる名号の因に降り果に上る、因果に亘る、いわゆる名号本願（因）力（果）自然法爾なる救済活動としてまで展開されてくるのである。乃ち、^{すな}ここでは、円融縁起の理念は極悪人のつみをけし失わずして転ずる絶対他力自然法爾の救済活動を展開する基本的実践理念としてまで再体認されてくるのである。そこには、自他相尅をつくしてやまない、いわゆる迷妄的な徹底的相反相尅の存在者——それ

は自他一者たらんとして自他二者たらんとし、自他二者たらんとして自他一者たらんとする、矛盾果てしないような矛盾的存在者——を相反相尅的存在のまままで、相尅相反（多・差別・自由）即無相尅無相反（一・無差別・平等）、無相尅無相反（一・平等）即相尅相反（多・自由）の者たらしめるような、いわゆる相反性的円融縁起の理念として再構成し再体認されてくる意向が窺われる。

それは法然により再体認された自然法爾の円融縁起の理念をさらに徹底的に究極的に再体認するものかと考えられる。いずれにせよ、法然・親鸞の廻心の基本的な意義としては、以上のような天台教学的な実践理念としての円融縁起の基本的な再体認再構成が考えられてくる。それは結果的には、有為自然（迷妄の衆生的存在の本来性）に徹して無為自然（証悟の仏的存在の本来性）に徹し、無為自然に徹して有為自然に徹する如きものと理解されてくるかも知れない。

（一九七二・九・一七）