

莊嚴と廻向(1)

安田理深

親鸞の『教行信証』は、文類といわれているのですが、「信巻」以下には問答ということがあります。その為に「信巻」には「別序」という特別な序が付き、別して開くという意味をもっているのです。その「信巻」ですが、信文類が終ったところ、問答が始まる直前のところに、文類を結ぶことばとして「若しは行、若しは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の廻向成就したもうところに非ざることあることなし、因なくして他の因のあるには非ざるなり」ということばが出ております。若しは行、若しは信というのは「信巻」でいうのですが、「行巻」にはこのことばはない。しかし「行巻」をうけているのである。それから「証巻」には「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廻向成就したもうところに非ざることあることなし、因浄なるが故に果もまた浄なり」と。「若しくは因、若しくは果」ということばが出ています。さらに親鸞は『教行信証』

の後で『浄土文類聚鈔』——普通『略文類』と呼ばれています——これを製作なされていますが、そこにもこういうようなことが出ています。ただ「信巻」では「若しは行、若しは信」、「証巻」では「若しは因、若しは果」とありますが、さらに『略文類』の上では「若しは往、若しは還、一事として如来清浄願心の廻向成就したもうところに非ざることあることなし、応に知るべし」と。文類が省略された上に、こういうことがはっきり目立つて加えられております。

それらは、「清浄願心の廻向」ということばで総合されているわけです。行信、因果、往還一事として如来清浄願心の廻向成就したもうところに非ざることあることなしと、行信・因果・往還を如来清浄願心の廻向成就とする。こういうようなわけで、願心の廻向ということばが出ています。願力の廻向というのではなく、「願心の廻向成就」という。そういうことばが出ております。「行

「卷」にはこういうことはない。「行巻」をうけて、行信を合せて、清淨願心の廻向成就といつてあるわけです。

これは「行巻」にはありませんけれども、その替りに「行巻」では、他力ということを明らかにするために、『論註』を引いてあります。他力ということはいわれたのは曇鸞ですから、やはり曇鸞をして他力を語らしめてあるのです。他力というのは、仏本願力というのを承けたのである。本願力、これは「解義分」の最後に出るのとばです。五功德門の第五は、利他教化地の益といわれていますが、ここに本願力廻向ということばがでてくるそれを解釈して「菩薩は、第五門に出て廻向利益他に行、成就したまえり」と。やはり、曇鸞大師が他力といわれるのは『浄土論』としては利他ということばですね。利他をもって他力となす。第五門に出て、そこに廻向利益他ということばがあります。廻向は利他の行ですね。利他ということばを、曇鸞は深く注意して、自利利他というのですけれど、利他という場合には特別の意義をもっていることを注意しておられる。自利ということばの相对概念は他利といわなければならないと。自利他利と。しかし、自利他利というべきところを自利利他といつてある。こういうことを注意しておられるのですが、

利他というのも他利というのも文法上の問題であつて能動形 active か受動形 passive かというような、ちよつと見ると文法上の問題のようである。しかし、文法上の問題を手がかりとして、何か文法をこえた意義を曇鸞大師が明らかにしておられる。利他という概念が非常に大事である。利他という概念は人間の上には成り立たない概念である。人間の上でいうならば、自利、他利ということはいえるけれども、利他という概念は人間においては全く成り立たないということを、文法の問題を手がかりとして、文法をこえた問題を提起しておられる。

そういう点を親鸞は深く注意して「自利利他の深義」とたたえておられる。まあ曇鸞大師の教学上の功績を、廻向を往還に開かれたということと、他利利他の深義を明らかにしたという二点に絞つて、曇鸞大師の『論註』の思想的事業というものを要約して語つておいでになる。それまでは誰も深義とは思わなかつた。深義というのは、親鸞がいうのです。深義とは甚深の意義という意味で、文法の問題なら甚深でも何でもない。文法上の問題を手がかりとして文法をこえた意義を見出す。これを深義という。うっかりすると、他利も利他も変りがない。それは文法上で、能動形で表わすか、受動形として表わす

かだけの違いだ、こういう具合に我々は読みすごしてしまいがちである。それでわざわざ啓蒙的な意味で他力という。他力ということばでそれを注意し啓蒙した。利他は他力である。利他ということばが純粹なことばでしようけれど、それを見のがすものだから啓蒙的に他力だという。

他力という場合の他というのは、同じ他でも如来を指す。やはり衆生から如来を見た立場である。しかし利他といえば、如来から衆生を見る立場である。衆生をこえて衆生を見る立場である。他力という立場は、人間から如来を見る。如来を如来として見ない。まさに人間的な立場から如来というものを考える。人間をこえた立場にも色々あるけれども、世界という概念を使うなら、立場が世界になっていない。まだ主観的立場を出ないことになりましょう。

それに対し、利他という概念は、世界という立場に立つという意味です。これは大事な点ですけど、信仰というものは浄土をもつ。浄土のない信仰というものを考えられるかも知れないけれども、念仏の信心という時は、浄土というものがある。浄土があるところに、信仰を安心という。信仰が安心といえるのは浄土をもつからです。

その浄土を、『浄土論』の中に世界ということばで表わしてある。「彼の世界の相を観ずる」と。この世界ということばは、今日でも多義的であって、一義的ではない。しかし世界ということばに本当に注意を置くならば、世界というところに主観をこえて出ているという意味がある。主観をこえてある。主観的立場をこえているという所に世界ということばがあるわけです。主観的世界ということばは、ほとんど意味をなさないのでしょう。主観をこえた世界というものをもつところに、信仰が安心となる意味がある。だから信仰が浄土をもつということばは、信仰が世界観の意義をもつ。信仰というものが、主観の心理をこえて世界の立場に立ったという意義が、信仰における浄土のもつ意味じゃないでしょうか。だからこれまでも主観をこえるというものがあるけれども、自性唯心ということばが親鸞にあるように内在的なのである。自性唯心ではなしに浄土の真証だという。夢の中の証りでではなしに、浄土の証りで。浄土の心境をもつところに、安心ということができるとは意味ではないか。世界ということばも、ただ文学的表現以上に意味をもとうとするなら、そういうものがあるのではないかと思う。つまり、信仰というものは、世界観の意義をもったものである。

る。単なる個人心理の問題ではないのですね。

利他というのは、そういう世界の立場に立つということとばです。その場合に他といっても、何を現わすかといえば、衆生です。衆生を他という。如来が衆生を他という。他力という場合は、衆生が如来を他という。やはり、人間の立場というものからいうことばである。だから啓蒙的なのである。人間から世界を見ているので、世界から人間を見ている立場になっておらん。こういうことができる。それで啓蒙的である。他力ということばによって、真に利他という立場に注意を促すことができる。そういうことが『浄土論』の利他にはありますね。廻向というのは利他の行を現わすものであると。第五門というのは、利他廻向の行を現わすものであると。五功德門です。利他廻向の行を現わしているのであると。曇鸞はそういうふうにいっている。五功德門というのは五念門の果を五功德門という。だから第五功德門は利他教化地という名前ですけれど、因の方の五念門の行としては廻向門である。だから、廻向門の行の行事として、利他教化地の益ということが成り立つのである。一応こういう配当がある。そこらには問題がありますけれども――。

実際は、本当をいったら因果一如なんですしょうけれど

もね。本当いったら因果で語ることでできないものを因果で表わしたのである。今日でも、因果というのは、御承知のように元はアリストテレスにあるにしても、大体は自然科学の範疇ですね。しかしながらそれに対して精神的因果ということがあります。自然界の範疇としての因果でなしに、自然の因果ですね。精神の因果というものを表わすものが五念門、五功德門でしょう。だから因というものと果というものがあるわけではない。一つのものの因果である。意義として因果を分けるのであって、ものに二つがあるのではない。一つのものの意義である。だからそこには因によって果を明らかにすると同時に、また果によって因を明らかにする。一つのもののダイナミックな構造を現わすために、因果が交互的であるという。因果が交互的ということもやっぱり精神的因果でいえるのではないかと思います。因果ということが一つの円環を描く。一如というものの因果。一如というものは、動かんもののいのですけれども、動かんものが動くという。動かんものが、それを止めて動くのでなしに、動かんままが動く。如何に動いても、それは動かぬ。こういうことが精神の世界の因果を現わす。五念門、五功德門ということで、そういう意義が明らかになりますね。

そこに、曇鸞大師が廻向門の因によって利他教化地の果を得ると、広くいえば、五念門の因によって五功德の果を成就するとあります。「若しは因、若しは果、一事として利他に能わざることあることなし」と。こういうことが曇鸞の註釈の中ででてくる。親鸞が「若しは行、若しは信」「若しは因、若しは果」「若しは往、若しは還」一事として如来清淨願心の廻向成就したもうところに非ざることあることなしといわれるが、こういう用語のひとつの原型、資料としての原型は『論註』にあるわけですね。「若しは因、若しは果、一事として利他に能わざることあることなし」と出ている。それから曇鸞大師が還相廻向を明らかにする時に「若しは往、若しは還、皆衆生を抜き生死海を渡せんがためなり」と、「若しは往、若しは還」ということばも出ている。こういうふうに『論』や『教行信証』のあちこちに出ていることばを、親鸞がまとめて『教行信証』に、行信・因果・往還について「如来清淨願心の廻向成就したもうところに非ざることあることなし」といわれる。それで行信については、「若しは行、若しは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の廻向成就したもうところに非ざることあることなし、因なくして他の因のあるには非ざるなり。」この後の方は『淨

土論』のことばです。それから因果のところには「若しは因、若しは果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の廻向成就したもうところに非ざることあることなし。因淨なるが故に、果もまた淨なり。」この後の方も『淨土論』です。それをまとめて、それらを総合する原理として「願心の廻向成就」という。行信・因果・往還を願心の廻向成就ということで押える。願心という原理に総合してある。

大体いうと、行信・因果・往還というのが、これが教行信証ですね。行信・因果、教行信証といってもよいが、それを往還二廻向というような、そういうものに包んであるわけです。行信・因果というのは、往還二廻向の内容です。行信とか因果ということが、つまり教学というものです。教学ということも押えて行けば自覚ということとを明らかにするのでしょうか。念仏の教学というのは、一体どういうものであるかといえば、廻向の教学である。自覚といっても、廻向の自覚である。廻向として自覚が成り立つのである。自覚ということの色々いうけど、廻向成就として、今日的に言えば存在の成就として廻向ということ、自覚ということが成り立つのである。

しかるにそれを願心ということばで表わす。これはつ

まり自覚の原理ということでしょう。願心の廻向成就と非常に特色ある表現ですね。『浄土論』を見ても、本願力廻向ということは出ておる。だから曇鸞においても、他力廻向、願力廻向という表現は用いられているのです。けれども願心の廻向という表現は、ちょっとないのではないかと思います。願心の廻向というのは、親鸞独自の表現ですね。

ところが願心ということばは、莊嚴と一諸に使われている。願心莊嚴と。廻向といてあるけれども、願力の廻向である。それが、願心が莊嚴であると共に廻向だと、そういう形を与えているのが親鸞の『教行信証』ですね。しかし、願心の廻向成就ということばの元は、『浄土論』の願心莊嚴である。願心の廻向ということばは、その願心莊嚴に基づいているけれども、親鸞独特の表現になっているのではないかとおもいます。そういうところから願心ということを中心にして、一つは莊嚴ということと、一つには廻向ということがある。願心莊嚴をやめて廻向というのではなく、願心莊嚴と同時に廻向というものがある。こういう意味で莊嚴と廻向というのは共通原理です。莊嚴するところにまた廻向ということが見出せる。そしてしかも、莊嚴と廻向ということが、根本

からいえば『無量寿経』というものの全体を代表している概念である。やがてまた親鸞の『教行信証』を代表し、全体を尽くす概念ではないかと思っています。

莊嚴と廻向は、莊嚴の方は如来及び世界にかかわる概念ですね。「三種成就は願心莊嚴なり、応に知るべし」とありますから、先にいいましたように世界にかかわる概念です。そうすると廻向というのは何にかかわるかという、如来にかかわるというよりも、衆生にかかわる概念である。行信因果を包んだ廻向ということは、行にしても信にしても、因にしても果にしても、皆な衆生にかかわる概念である。それで自覚を明らかにするといったわけです。自覚というのは衆生にあるのです。

人間について新訳では「有情」ということばを使っている。satvaを衆生と訳したのを、玄奘以後に有情ということばに変えられている。衆生というと何か凡夫という意味しか現わすことができない。しかし『浄土論』を見れば、衆生世間莊嚴といて仏や菩薩を衆生といっている。だからそうなると訳語が非常に不純粋である。衆生というのは衆多の生死、多くの生死をもったもの、それで衆生という。多くの生死をもったものは、これは

凡夫です。そういう概念で仏莊嚴とか菩薩莊嚴を現わすのは不適当である。そういうようなことから有情という有情といえ、有情に対する概念である。器世間というのは非情世間、器世間つまり環境は非情世間である。それに対し、仏とか如来とかいわれるものは、有情世間である。

有情というときの情というのは情識、情識をもったものです。識というのは、今日のことはでは意識です。意識というのは自然現象というようなものではない。意識というものの本質は、精神現象である。こういうところに、今日のヨーロッパの学問でも、志向性 *Intentionalität* ということがいわれる。物質現象というものとどこまでも区別したところに、意識の本質を志向性であるというように考えてくる。心理学の対象となっていてるところの意識というのは、いわば物質現象と変らない。意識には志向ということがある。意味とか意義とかを志向しているところ、ここに精神現象ということがあるわけです。意識というのは意味がはたらく場所なのです。

そういう意味から情識というのは、精神現象としての意識、それは人間の意識です。この *Intentionalität* というのは、意識の立場ですけどこれを存在の問題に移

した場合のことは、関心 *Sorge* です。人間存在というのは関心的存在である。ハイデッガーの *Sorge* は意識の志向性というものを、存在学の概念に生かして来た場合である。人間はいろいろな関心とか配慮をもって生きているものであると。世界に対する配慮をもって生きているものだ。そうでなしに人間を対象化して、対象化された存在の意識というものを考えても、それは対象化された意識にすぎない。そういう対象としての意識ではなく、生きている人間の意識、現実の世間に生きている人間、つまり実存としての人間の意識、そういうものを取り扱うというのである。そういうものを取り扱うからこそ煩惱とか、バトスの心理とか、信ずるとか疑うとか、ああいうものが注意されてくる。あれは実存の心理である。実験心理学であんなものは出てこない。仏教学でも意識、心理が取り扱われているけれども、その場合の意識の前提となっている人間というのは生きた人間ということ。生きた人間といっても、世間に埋没しているのが生きた人間ではない。世間に目覚めているのが真に生きた人間である。つまり水平化された人間ではない。実存というのはある意味からいえば覚存です。そうでないと仏や凡夫という名が成り立たない。仏教で人間を取

り扱うのにプロレタリアとか経営者とか、そんな人間が取り扱われているのではない。凡夫とか仏とかいう形の人間の段階が取り扱われる。自己が目覚めるというが、目覚めることが人間の存在の偶然ではなしに、人間というのを目覚めた自己をもって生きているものだ。自己に目覚めるということが、人間の根元的な生き方の一つになる。そうでないと生きたという意味が分らない。自己をもって生きるなら、一日生きても充分である。自己をもって生きないなら百年生きても生きないのと区別できない。そうでしょう。だからそういう意味で仏とか凡夫とか菩薩とか、そういう名前で表わされるような人間、そこに実存というものがある。目覚めた意識でないなら眠ったということも成り立たん。凡夫というのは眠っているということですね。眠っているのは世間、目覚めたのは出世間、だから仏教の人間は、世間・出世間というものを通じた人間、非常に射程距離の長い人間です。我々が考えるような、単なる幸福追求というようなそういう人間は射程距離が短い。向う三軒両隣というようなことになってしまふ。そうでなく、下は地獄の底から、上は仏果を超えて包むような人間、射程距離の大きな人間、無限に豊かな内容を孕んでいるような、そういう生きた

人間の意識を情識という。

これは今日でも、人間観というものが色々かましくいわれますけれども、人間観にも色々な立場がある。色々な立場を前提とした人間観がある。人間人間というけれども、人間が分らなくなったところに現代の問題があるのですから、その場合に色々な世界観の前提なしに、最も具体的な人間に立たなければいけない。最も具体的人間です。生きていることに不安をもっているようなことが一番具体的です。不安があるというのは、生きているというが、本当に生きているのではないのだと、本当に生きているというのは何だろうか――。人間というのは、自分自身に問題をもっているのが一番現実的である。そこで迷っている人間とさっている人間が交わっている。単に迷っている人間には、迷うということもない。迷うということなしにさとするというのは意味がない。分らん話である。そういう具体的な人間の意識をおさえて、有情という。有情、これは今日のことでいえば人間 Mensch ですな。

人間は意識をもったものだ。意識が今いったような立場である。デカルトの意識でも「われおもう、故にわれあり」という。そのおもうということばは、向うの人がよ

くいうように、知情意ということの分れない意味のおもうですね。"cogito"といってもそれは論理的思考という意味ではない。おもうという、おもいというのは非常に豊かな内容をもったものですね。日本語のおもいということはもうかも知れない。「おもい切つてやれ」というのは意思を表わす。「あんたのおもいはどうですか」という場合には知識、思想になる。「おもいそめた」というのは感情になる。日本語のおもいということばでもなかなか複雑である。だから知情意全部兼ね備えているのが本当のおもいですね。さらにそれから煩惱も念仏も信心も懷疑も、皆な孕んでくる。そういうのを情識というのです。だから人間が意識をもったということの意味は、そこに迷うということもあるけれども、結局その迷いを翻えしてさとする。自覚というところにある。

人間に運命があるという。この運命ということばを厳密に神話性をこえて存在論的にいえるとするなら、人間が意識をもっているということも運命ではないか。一番厳粛な意味でね。意識をもっているということはどうにもならない。どうにもならぬ人間が、どうにもならぬままに、それを生かした場合が自覚である。人間が意識をもって迷うということは、ただ徒らに迷っているのでは

ない。自覚せよということがささやかれている。自覚せよという在存の命令がそこにあるのです。ただ徒らに迷っているのではない。迷っているという意味は、さとるべきものということが志向されている。そういう衆生というものに関係した概念が廻向です。如来に関係する概念でなしに、衆生に関係する概念である。莊嚴の方は如来に関係する概念である。それも、厳密にいうとそこに議論があるかも知れませんが、如来と衆生とを包んでいるところに『大無量寿経』の教学とか、『教行信証』の教学の全展望があるわけです。如来と衆生とを両方包んでいる。『教行信証』で、教・行・信・証までは衆生に関係する。その第五巻に「真仏土巻」というのがあるが、これは仏に関係した概念である。仏身仏土である。ここには廻向ということはいってない。教行信証ということは廻向によって成り立つ。だから「若しは行、若しは信」「若しは因、若しは果」「若しは往、若しは還」といって、特に還相のところでは「若しは往、若しは還、皆な衆生を抜いて、生死海を渡せんが為なり」といってある。

これは、曇鸞大師が『浄土論』の廻向文を解釈するところに、廻向について往還の二相を分った。これは非常

に大事な事業である。その往相と還相と分けてあるけれども、それによって衆生を全うする。人間は往相だけでは完成しない。還相だけでも完成しない。往相は仏道である。往相というのは人間が仏になるということである。それから還相というのは衆生となることです。仏が衆生となることです。往相というのは衆生が仏となる。還相は仏が衆生となる。往相によって自己が成就するけれども、還相によって他を成就する。自己および世界を成就する。これでないと人間は完成せんのです。人間は一人では一人ということも成り立たない。それでないと人間に間という字を使えない。人間はあいだの存在である。人間が完成するということは、世界が完成しなければ人間も完成しない。往と還とをもつて人間が根源的に完成される。若しは往、若しは還、衆生を抜いて渡さんが為だといつてある。衆生を済度するというのは、衆生が如来になることで、それによって衆生を度するといふのですけれども、それだけではない。それだけなら精神的エゴイズムというものが残る。それをさらに克服するところに還相ということがあるわけです。こういう具合に、衆生にかかわる概念であるということが、廻向の大事な意味です。

それから莊嚴というのは如来にかかわる概念である。如来および世界というけど、そうではない。如来および浄土というけどそうではない。二つというけど、本当は如来を世界として莊嚴するのでしよう。如来が単なる如来でなしに、如来を世界として成就するということが莊嚴ということでしょう。やはり自己を世界として莊嚴するということですね。莊嚴という意味は、自己が単なる自己ではない、自己が世界となるということを経験するということばで表わしているのだと思う。自己が単なる自己では自己が完成しない。世界を成就することによって、自己を成就するのだと。こういう具合に自己および世界ということが廻向の側にも付いているし、莊嚴の側にも付いている。莊嚴の側の方は、自己ということが如来の自己ですね。如来自身というような意味である。それから廻向の方の自己は、迷っている衆生でしょう。とにかく、こういう関係で莊嚴と廻向ということが全体を尽くしているのではないか。それ以外に第三はない。また一つだけでは不充分である。衆生と如来との全体を包んで莊嚴と廻向という。それを総合している概念が願心である。(続く)

(本稿は、昭和四十一年八月石川県信行寺における講義の筆録である。)

文責本多弘之