

莊嚴と廻向 (3)

安田理深

「願心莊嚴」ということばは、御承知のように、『浄土論』の中にあるのですが、中にあるといっても、ただあるというのみでなく、重要な位置におかれていることばです。

それにつきましては、『願生偈』のことをお話ししておかなければなりません。インドの論というものの一つの性格として、『論』という名がつけてあるからといって、散文というわけではなく、むしろ偈文の方が論の実質をなしているということがあります。『浄土論』も本来の名前は、『無量寿経優婆提舍願生偈』という。『偈』というのが、本来の名前です。

これは、その他の論を見ればすぐ分ることでありまして、同じ世親の作で『唯識論』というのがあります。二十頌から成る唯識論と、三十頌から成る唯識論というものがあ

るいは三十の頌をもって、唯識を成立するという。二十、三十の唯識論というものが、成唯識という意味をもってあります。十大論師の三十頌の解釈を編集して『成唯識論』といっていますが、本論自身がすでに成唯識です。二十、三十の頌をもって、唯識という理を成立するという意味をもつ。

二十頌の方は、一切唯識という根本命題を確立する。根本的立場というものを現わすのが、『唯識二十論』です。これが非常に困難なことです。

一切唯識ということばの中には、何かそこには、デカルト的な自覚というものが表わされている。やはり、根本直覚というものがある。単にこれまでである既成の考えをもって言っているわけじゃない。つまり、厳密な意味において、根本的立場というものを表わすことばです。それはやはり容易なことですね。

西田幾太郎先生にしても、われわれが思想をいただいている曾我先生にしても、ある共通点がある。曾我先生の親鸞教学というものは、かえって西洋哲学をやった人によって、承認されている。親鸞のことを書いたもののは、西哲の人に読まれているというようなことはないのであるけれども、曾我先生のもものは、かえって仏教学者よりも、むしろ西哲をやった人に評価される。そこには、何かやはり通ずるものがある。

それはどういふことかという、西田先生のことばに、「それからそれへ」といふことばがあります。それといふのは何かといえ、具体的なものである。具体的なものから、抽象的なものへ。いかに抽象であっても、具体的なものの外に出ない。かえって具体が自己を抽象化することによって、具体を完成していく。どんなに抽象的であっても、その抽象の中に具体性をもつ。例えていえば、最近のヤスパースの『大思想家』という著述の中に、ニコラウス・クザーヌス (1401~64) を取り上げた大きな本が出ています。近代哲学というものも、どこから始まるか問題ですけれども、大体においてクザーヌスから始まるといわれています。この間、日本へ来ていましたティリッヒなどでも、近代哲学というのはクザーヌスか

ら始まると言っています。ああいう古典は、現代でもほとんど研究が発表されていますね。そのクザーヌスですが、彼に *coincidentia oppositorum* ということばがある。有名なことばです。反対するものの一致ということばです。西田先生が早く『善の研究』に、それを見出して高く評価しておられる。今日、いわゆる西田哲学といわれているものの原理がそこにある。絶対に矛盾するものが同一であるということですね。絶対に矛盾するものが自己同一である。こういうのが、いわゆる西田哲学の理論です。出発は純粹經驗かも知れないけれども、純粹經驗の論理、それが矛盾するものが同一であるということである。「それからそれへ」といふそれは、「絶対矛盾の自己同一」です。それがどんなに抽象化しても……。

つまり、客観とか主観とかいふものが、体験の基礎になります。客観的なものが、同時に主観的であるといふことは、矛盾の同一です。しかし、しばらく主観の面をゼロにして客観の面を見るとか、客観の面をゼロにして主観の面を見るとか、こういうことがあるわけです。しかし、いかに主観といっても、その主観の中にやはり客観と同一であるという自己矛盾といふべき構造をもっている。どんなに抽象化してもです。それがあの論文が、

くり返し巻き返し同じことを反復しているように見える
所以なんです。どれだけ抽象化しても、具体の抽象化で
す。具体が自己を抽象化する。だからして、抽象的なも
のの上にやはり具体という意味をもつ。

こういう「それ」から「それ」へということ、曾我教
学と共通するものがあるのは、その点だと思います。曾
我先生がいわれるように、親鸞の教学は本願成就とい
うのが、その立場です。単なる本願が立場というのでない。
本願成就が立場なんです。成就したのは結果ですけど、
実はそれが出発点だ。本願が成就したところが出発点で
す。本願は原理であり、成就是その事実なのです。本願
は、これからわれわれが成就していくのではない。本願
に本願の現実がある。本願が本願自身を証明するところ
の現実の事実、そういうものがなければ何もない。どん
なに展開しても、それから出て、それへ帰っていく。円
環運動を描いて、本願成就が本願成就自身を証明する原
理を、本願成就の中に見出していくことによって、自己
を完成していくわけです。こういうことが、それからそ
れへです。こういう点が、かなり似ているでしょう。

まあ、哲学にしても宗教にしても、あらゆる考え以前
ですね。哲学にしても初め、Anfangということが問題

になる。如何なる限定もない初めです。そういうのが絶
対現実というものです。絶対現実というものの論理が、
矛盾するものの同一です。

それでなければ、ほとんど戯論になるわけですね。自
分はだまされておらんというが、根本的事実を忘れると
いうことが、だまされるといふことだ。宗教問題とい
うのは、最も近い。最も近いが最も遠い意義をも
っている。宗教の問題はどこまで展開しても、たとえそ
れが人間を超越するといつても、現実の人間を離れない。
そういう根本的事実というものを見出すということが、
これが容易でない。唯識ということがそうです。唯識と
いうことは、悟る根拠であるよりも、むしろ迷う根拠な
んです。われわれは迷うというけれども、どうして迷え
るのかというのを明らかにしなければいけない。迷う
ということとは、どうして成り立っているのか。その根拠
をはっきりしなければ、悟ってみようがない。迷いか
悟りかということを考えるのですけれども、そういうと
ころから出発したなら、永遠に迷うこともできないし悟
ることもできない。迷いもこれによって成り立ち、だか
らざとでもこれによって成り立つというのを押えなけ
れば、話になりませんね。迷いもそこから迷う、だから

悟りもそこから始まる。そういう迷いとか悟りとかいうことが、あい対立するものとすれば、迷うこともそれによって成り立ち、悟ることもそれによって成り立つというそれは、第三領域です。まあ、いつてみれば、「Da」(Da-seinにおける)ということです。「Da」ということがなければならぬでしょう。唯識ということは、そういう「Da」と言い表わされるような根本的事実というものの発見です。それによって、無限に深い迷い、無限に遠い悟りというもの、それ全体を見通す視野をそこに見出したということです。それは非常に容易ならぬことです。『二十唯識論』というのはそういう意義をもつ。

それも容易でないことですが、その立場に立って、しかもその立場を動かさずして、宗教とか哲学とか……。そういうものは、みな人間の問題ですね。カントの『第一批判』に、「わたしは何を知ることができるか」:「Was kann ich wissen?」「わたしは何を為さねばならぬか」:「Was soll ich tun?」「わたしは何を願い得るか」:「Was darf ich hoffen?」と言い。更に『論理学』においてこの三問に加えて、結局、「人間とは何であるか」:「Was ist der Mensch?」と問うている。こういうような意味ですね。こういう人間の問題をつくす。

つまり、根本的立場に立って、人間の問題を問う。普通、人間が人間を考えるより、人間は深いものだ。人間を人間より深く問い、また人間の考えを超えてそれに答えていくというような、そういう人間の問題を、根本的立場を動かさずに答えていく。これがまたなかなか容易ではない。根本的立場を発見するというのも容易ではないけれども、その立場を動かさずして人間の問題に答えるということも容易でない。

人間というものは弱いものであって、自分以上の考え方がでてくると、それに乗り移るのですね。乗り換えるということが人間にはあって、それが、もう全部、流転です。思想の流転です。思想の道は、ある意味からいうと、寂しい道なのです。われわれが、考えるということ徹底するなら、そこにおいてわれわれはあらゆる人に会おうのです。考えるという立場に立ってみると、カントにもヘーゲルにも、誰にでも出会う。しかし、出会うところはまた、別れるところです。「さらば再び！」というわけで、挨拶を交して別れていかなければならない。思想するものは、その寂しさに耐えなければならぬ。出会ったからといって、おんぶしてもらおうというわけにはいかないのです。しかし人間というものは弱いもので、

すぐ乗換えていく。その孤独に耐えるということが、大事です。

ぼくは、こう思うのですよ。世の中に頭のいい人は、いくらでもおりましよう。だけどいくら頭が悪くても、自分には考えるという宿業があるんです。自分に与えられた運命ですね。ぼくも大分年が寄って、今年は停年ですけれど、言っていることをよく考えてみるというのと、学生時代に考えた問題を出さないのですよ。何をして来たのかと思うけれどもね。そんなものですよ。青年期というのは大事なものです。その時に持った疑問が、やっぱり何年たっても負わされている。だから、思想というものは、聖胎長養ということがありましてね。禅の言葉ですけれど、持った問題をいかに長く持ちつづけるか、そういうことが大事なのです。悟ったらすぐに解決してしまうというわけではない。それをいかに長く持続するか。一年でも、二年でも三年でも、一生持続するのが、聖胎長養ですね。

そういう問題があるのですよ。だから、若いときから何も進歩しとらんじゃないかというけれど、そういうふうに、持った問題を何年も忘れずに暖めてやる。そういうことが無ければ、時において機をつかむということが

できないのです。時というものにおいて機をつかむ。聖胎長養の背景があるからして、機をつかむ。だから、そういう場合に初めて、感得ということばがあるのです。聖胎長養において機をつかむの感得というのです。何もせずに感得するということはありません。

だから根本的立場に立つということが、容易ならぬこととすけれど、その根本的立場に立つて、しかもそれを完成する。完成するというのは、人間の問題に答えていくことです。それが容易でない。答えられないということ、立場が変えなくなるものです。根本的立場を堅持して、しかも問題に答える。問題に答えるというのは、答えられる範囲だけ答えるというのではなく、答えられない問題に答えていく。

そういうことが容易でない。はじめの、根本的立場を見出すということは、根本智の困難であり、その立場に立つて問題に答えるというのは、後得智の困難です。困難には、根本智の困難もあるけれども、また後得智の困難もある。根本智というのは一念です。一念が根本智、後得智は多念です。一念というものは、それが一念であるということが多念が証明してくる。多念というのは、一念に加えるものではない。いつでも一念ですね。いつ

でも一念というのが多念です。現在から現在へ。決して過去から現在へとか、現在から未来へということをやっているのではない。現在から現在へというのが多念です。現在から現在へということはつまり、いつでも根本的立場というものを捨てないということである。

『二十唯識論』というのは、根本的立場の発見であり、『三十唯識論』はそれにおいて、人間の問題に答えていく。こういうのが世親の教学ですね。『二十唯識論』も『三十唯識論』も偈で書いてある。しかし、偈で製作したものを散文で解釈するということがある。『二十唯識論』には、本論は偈文であると共に、散文の解釈が加えられている。『三十唯識論』の方が偈文だけです。だから偈文というものが、論を成り立たせるのであって、散文の解釈の方はあってもなくてもよい。無い場合も可能ですが、それでも偈のない論というのはない。龍樹の場合でもそうである。『根本中論』というのは、やはり偈文だけです。偈というのは、うたという意味ですけど、単なる芸術的な動機からでているうたというのでなしに、暗誦とすることがあります。インドの一つの特色ですね。文字で書かずに暗誦する。その点ではインド人は天才です。紀元以前のヴェーダの偈文というようなものは、みな千

年以上の暗誦を通して伝承されたものです。書いたものはかえって信用されなかった。書き加えがあるからです。それほど暗誦ということに確信をもっていた。そういう暗誦ということがあるために、偈文という形式が出ているのではないかと思う。ただ普通のうたというような味じゃない。だから経でも論でも散文で述べてあることを再び同じ内容を偈文でくり返す。やはり、偈文ということに伝承ということができる意味があると思います。

それはインド独特の話で、特殊な話のようだけれども、実は必ずしもそうではないと思う。暗誦できるということとが簡潔ということですね。簡潔なものになるということとが、思想内容が完成することではないかと思う。いろいろ言わなければならぬというのは、未だ思想が完成していない。だから、形が簡潔になればなるほど、内容が厳密になってくる。形が冗長だということは、内容が未だ洗練を欠いているということだ。

これはいま、西田先生の話で思いましたのですけれど、西田先生は古典の中で、ライプニッツの『モナドロジー』という論文を、非常に深く愛された。あんな簡潔な形で思想をまとめてみたいと。『モナドロジー』というのは短いものです。けれど、人間の思想があれだけ

簡潔な形にまとめられるということは容易でない。それからみると、西田先生の論文というのは繰返しが多いだけ、まだ完成していないということでしょう。あれが簡潔になるということは、容易でないけど、簡単になるものを簡単にするなら何でもないけれども……。

古典というものが、一ぺん読んだら終りというのではなく、読めば読むほど新しい意味がでてくるというのは、内容が簡潔な形を取っているからだといえよう。例えばデカルトの「我おもうが故に我あり」ということばでもそうです。あの言葉が古典の位置をもっているということとは、いくらでも解釈の余地があるからです。あれにはフランス語ということもあるかも知らんけれども、デカルトの頭の良さということもあるでしょう。ああいうことをドイツ人に言わしたら、何十頁にも伸ばして書くのではないか。我おもうが故に我あり……。いくら考えてみても、後から後からまた出てくるのです。偉いものだなあとぼくは思うんですよ。

ああいうことばでも、また一切唯識でもそうです。一切唯識という場合に大事なことは、裏には外境なしということがある。外境なし、一切は識であると。しかし一切は識のみという肯定の上には、識を離れた何もものもな

いという否定を含んでいる。だから、ある意味からいうと、識を離れた境はないと。あるものは識があるのだと。そして、一切唯識というも、裏に否定を含んでいる肯定だから、一切唯有識だと。外境はない、あるのはただ識のみと。

ここで考えなければならぬのは、識であるという言い方と、識があるという言い方とは、非常に違うということです。識であるならコブラというものです。主語と客語とを繋ぐコブラ、判断の繋辞です。「である」つまり *is* だね。識があるということになると、それは *exists* でしょう。AはBであるというあるではない。AとなっておるBがある。「がある」です。「である」というようなあるじゃない。これはちよつと当り前の話なんだけれども、有識というのは識であるというのじゃない。識があるのだと。識といっても、主観というような概念のことをいっているのではない。「ある」というあるという限り、これは縁起したものだ。それが阿頼耶縁起というわけです。識というものがあある限り、あるものは条件によってある。唯識ということから、縁起ということがどうして出てくるかといえ、識があるからです。識であるなら縁起ということはない。識があるので

しょう。あるものとしてあるものが成り立つ条件が縁起です。縁によってある。

阿頼耶識によって一切があるというけれども、阿頼耶識そのものも、あるのですから、阿頼耶識もまた一切によって縁起せられている。一切は阿頼耶の縁起だけでも、阿頼耶自身もまた一切によって縁起せられたものだ。このようなことが言えてくるわけです。

話が横に飛びましたけれども、これも願心莊嚴ということに無関係じゃないのです。世親の『唯識論』の中には、一語として世親が新しく加えたものはないといってよい。世親は、無著を通して弥勒の名によって伝承された瑜伽の教学の完成者ですけれど、完成しながらいって、世親が新たに加えたのかというと、新たに加えたものは少しもない。これが、もう驚くべき天才ではないか。何か新しく加えるのを天才というのではない。加えたものは一語もない。そういうことも考えてみなければならぬことですね。親鸞の『教行信証』といっても、親鸞の用語はことごとく三国の高僧の中の用語に見出される。その意味からいうと、一語も親鸞の加えた言葉はない。こうも言えるのです。世親の場合もそうですね。

『願生偈』の場合でも、驚くべき簡潔なものです。

三国の七高僧の論疏はいろいろあるけれども、『願生偈』だけなら一頁でも済んでしまう。一枚か二枚の文章です。ああいう簡潔な形でまとめられたということ……。偈文というものは、暗誦する便宜ということ、外的に見ればそういうことがあるが、内容的に見れば簡潔になればなるほど厳密になり、思想が完成していくのである。

思想と文章のスタイルというのは、別なものではない。思想と文体とは、二つのものではないでしょう。独創的な思想家には、独特の文体がある。だから二・三行読めば、だれの文章かということが分る。今頃のインテリの書いた文は、署名を見ないと誰の文章か分らない。署名を見て初めてああこの人の文章かと分る。あとはみな他人の言っていることばかりだ。その人の用語が無いです。鈴木大拙にしても、西田先生にしても、独特の文体があるね。文章というものは、思想の結果ではない。かえって思想の道具でしょう。思想が完成した結果が文章になってるのではない。文章のことはで思想されていることばというものは、思想の結論ではない。結果ではない。むしろかえって原因なのだ。考えるということとは、ことばで考えるのです。考えた結果がことばではない。だから日本人の思想が生れてくる為には、思想に耐え

るような日本語がないといけない。これは努力しなければいけないことです。思想に耐えうるような日本語がないと、思想するということはできない。いつまでも外国人のことは借りていたのでは、日本人の思想にならない。

だから、西田さんでも、日本語が生れています。「おいてあるもの」というのは、西田哲学以後に生れてきた日本語なのです。「おいてあるもの」というようなことばは、それまでの字引にはなかった。西田先生が「自覚における直観と反省」と言われるが、自覚というのは一番簡単にいえば、自己が自己を知ることです。それをだんだん考えてみると、「自己が自己において自己を知る」ということである。知る自己も自己においてある。あらゆる自己は自己においてある。「おいてある」ということは、たいしたことでは。それが初めは場所ということばでいい表わされていたが、最後には世界ということばで言われる。弁証法的世界という。

『願生偈』に特色があるのは、簡潔だということ。
『願生偈』をみれば、初めに、「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂國」とある。この中の一語で

もげずることができらうか。一語をけずったり一語を加える余裕があるか。ないでしょう。洗練しきったものですね。文章に贅肉がない。韻文というものは、だからして文章からいうと格が高いわけですね。韻文は解釈以上である。解釈するということになると、解釈文といってこれは散文をもってしてある。これは格からいっても大分低いものだと思います。

例えてみれば、偈文の上に「我」という字が四つ置いてある。それ以上は必要ないが、それ以下は足りないと。龍樹菩薩に『十二礼』というのがあるけれど、一行一行に我という字が置いてある。しかしあまりあると忘れてしまふ。四箇所に置くということが、それぞれ意義をもっている。序分に二つ、これは序分が二つの意義をもっている。序分ということ、それから総説分、結分とに一語ずつある。四箇所の我という字が、ちゃんと文章の素質を現わしている。つまり言ってみれば『願生偈』というの、我を述べたことばです。我をあらわすことばです。そういう意味で、Bekentis（信仰表白）というような意味がある。表白、告白というような意味がある。自己を述べたことばは告白です。ところが、解義分には我という字が一語もない。だから世親からいえば、解義分

は無用である。偈文をもって十分に我は述べ尽されてい
るのだから、何も世親自身は散文を必要としない。だけれ
ども、解釈を加えてある。何かそこに他のためということ
があるのかも知れぬ。それは非常に意味の深いことです。

『願生偈』は、世親の信仰表白ですけど、告白の内
容はまことに絢爛たる文章としてでています。「彼の世
界の相を観ずるに、三界の道に勝過せり」というように
展開されている。それが何を現わしているのか、ちよっ
と意味が分らないですね。何か意味深いものを感じるけ
れども、的確にその意味を押えることができない。耳あ
るものはきけ、眼あるものは見よというのが偈文という
ものだ。だけど、耳もない、眼もないものには分らない
何か意味の深いものを感じるけれども、何を一体語ろう
とするのか分らない。その為に世親は、自ら解釈を加え
る。その解釈の内容が二十九種莊嚴という。二十九種の
意味を現わすのだと。二十九句ということばで表わされ
る。略していえば、三種の成就。開けば二十九種となる。
そういう内容が語られてある。

それは、一語にして何を語っているかとなれば、如来
を語っているのです。「世尊我一心 帰命尽十方 無碍
光如来」という。尽十方無碍光如来を語っておるのだ。

三類二十九種の全体が如来を語る。如来をどういう具合
に語るかといえ、如来が浄土として語られている。浄
土たる如来です。単に如来たる如来でなしに、浄土たる
如来、そういうものが語られている。その世界は、人間
を越えたという意味で、「彼」という字が置いてある。

「彼の世界の相を観ずるに」という。彼の世界というも
のは、彼の如来の世界であり、彼の如来というのは、彼
の浄土の如来である。この彼という字、これが浄土教の
教学の特色を表わすのです。これが大事な点です。禅の
人はそういうことが分らないから、彼というのでなく、
この世のものが浄土だというようにことをいっているけ
れども、問題はそんなことではなく、この世のものが浄
土だといっても、この世のものが浄土になるかならぬか
が問題だ。言ったからそうなるというものではない。即
身成仏と言ったからといって即身成仏になっているとい
う証明はどこにもない。むしろ彼ということによって、
初めて即身成仏を語りうる。問題は言ったことばであげ
足を取るといふようなことではないのです。

結局、偈は何をあらわすかといえ、安心ということ
を現わすのです。安心というのは、これも彼もないのが
安心です。此れも彼もないところを安心という。安心と

いうものは、純粹ですけれども、純粹であればあるほど汚れ易い。汚れることを防止する為に、わざわざ彼という字を置いてある。

なにか人間には、いくら自覚しても、自覚に余ったものがあるのだ。『大経』では非我境界というね。また、『唯識二十論』の最後に世親はいつている。我はずでに自らの能に随ってほぼ唯識の義を明らかにした。しかし、唯識の道理はこれに尽きるものではない。余るところは思議できるところではない。ただ仏智の境界であると。ああいうことばは何かいことばではないですか。わたしは努力してここまでいったということばは、努力があったらそれで十分というのでなしに、われわれに言える場合には限界があるのだと。人間としてはこうだといえる。存在そのものを語るわけにはいかない。われわれが存在を語る場合には、自覚された限りの存在を語る。しかし、自覚された存在が存在のものではない。存在はいかに自覚しても、その底が無いのが存在というものだ。そういう無限に言い切れないものを、わたしはこう言い切ったのだと。言い切ったところに言い切れないものが表わされておると。こういうような意味があって、非我境界という。何かそういうものなのです。

そういうようなことを、西洋哲学の概念では、イデーといふのかも知れない。言い切れないもの、言い切れないけれども、何か方向のあるもの、それをイデーといふのかも知れない。経験を越えているもの、経験に尽くされないものがある、経験で全部済んでしまうものではない。これを彼の世界といふことで語っている。

偈文は、世親が自己をあらわした表白の文章である。自己をあらわしたことはだからそこに我といふ字がおいてある。自己の表白、自己を述べた文章である。しかし自己をあらわすといふのだから、自己を提出するかといふとそうではない。それを見ると、自己を越えたものがあらわされている。彼の世界が現わされている。

世親の信仰というものは、やはり世親の自覚である。そこで「世尊よ、我は」といふ。その私の分限はどういふものか。何か分限がなければ我とはいえない。我といふことはどういふ分限をあらわしているのか。我といふのはどういふ我をあらわすのか。我一般では話にならない。世親がどういふつもりであったかといふことは一寸分らない。しかし世親では分らないからこういうふうな想像するといふのではまた話にならない。

世親の信仰というものは、『無量寿経』の本願によって

成り立っておる。『無量寿経』の本願というものを自分の信仰体験として表白した。だからして、本願も世親の『浄土論』を通して理解せられるけれども、世親の言葉をとおさえるためには、『無量寿経』の本願にさかのぼっておさえるしか仕方がない。そこで交互に照らしていく。そうでないと、ただ自分はこう思うというようにこと以外なにも分らないことになる。

『無量寿経』にさかのぼってみれば、「諸有の衆生、其の名号を聞いて信心歓喜すること、乃至一念せん」とある。諸有の衆生と書いてある。諸有というのは簡単にいえば、業報の身というように意味ですね。宿業の身というように意味です。諸有の衆生、つまり凡夫ということとです。世親は非常に勝れた思想家ですから、今でいえばインテリです。けれども、立っている立場はインテリではない。『浄土論』の信仰の立場は、インテリに立っているのではない。本願の前に立つということ、人間ははだかになる。はだかになった存在、それが諸有の衆生です。

ぼくは、西田先生でもそうであろうと思うのです。西田先生は勝れた思想家ですけれど、西田哲学というものを理解するには、生の哀愁というものに触れなければな

らない。生きていくことの哀愁だね。それが西田哲学というものの大事な要素です。そういうことを表面に言われない。けれども、自分は動物よりも劣ったものだという、そういう自覚が西田先生にはあると思いますね。犬や猫をおとしめるわけにはいかないと。犬や猫よりも自分は劣ったものだ、こういうものがあると思います。のんきな、のんびんだらりとしたものではないと思う。論理で自己を忘れるような哲学ではない。人生の深いいたみとか、悩みとか暗さとかいうものが、西田哲学の根底を流れているものです。ただ単なる論理の展開じゃないものがある。

曾我先生でも同じである。学者などというところに立って、話をしていてのではない。かえって、その弟子というようなことを言っている人の方が、学者の立場に立って話している。曾我量深自身は、そこにに幾らでもいる珍らしくもない凡夫の立場に立っている。そういうものが、大事な点じゃないかと思う。それは無理に立つのではない。本願に触れた場合に、人間ははだかになるのです。はだかの存在になる。もったもので飾らない自分になる。

だから世親といっても、『無量寿経』の本願というも

のを述べる場合には、はだかの凡夫となって語っておるわけです。だからそのはだかの世親の上に、一心というものが、信仰というものが、表白される。もしはだかの世親でなかった場合には、その信仰はさとりというべきなのです。けれど、はだかの世親で語っている場合には信仰である。証ということばでは言わないのであって、信ということばで表わされる。しかしつきつめれば、信も証も同じものである。同じものだとすることを表わすのです。だから、はだかの世親によって語られた信仰は信なのです。世尊我一心の心は、信心を表わしている。そこ

には、はだかの世親において、世親を超えた如来が、語られているわけです。それが証です。『願生偈』というものは、信において証を語っている。証を信で表わしている。証ということになると、これはもう穢土もないし凡夫もない。そういうものを穢土の凡夫であらわ

している。それだから信仰という。つまり、本願に触れたときに、世親は凡夫に帰されたのでしよう。凡夫に帰されたところに、帰された世親の上に、本願は自己を語るのです。それは、如来の名号でしょう。

根元に帰った世界、それが我が国でしよう。脚下の根元、人間の根元に帰れば、そこには人間を超えた世界が開かれる。脚下に帰ればそこにおいて人間を超えた世界が自己を開く。根元自身が自己を開く。それが彼の世界である。人間の脚下は、人間を超えた意義をもつものだということをそれで証明する。そういう構造が『願生偈』です。如来の世界を、凡夫の身で語ってある。凡夫の身を離れずして、しかも如来の世界を語ってある。大きな矛盾のようだけれども、そういう構造をもって『願生偈』というものが成りたっているのです。

（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。）
文資 本多弘之