

# 莊嚴と廻向 (6)

安 田 理 深

『撰大乘論』の中に、浄土の徳が語られています。浄土の徳というのは、浄土の法ですね。世親はそれを受けて、二十九種の莊嚴功徳を立てている。この二つに共通した点は、浄土というものは転識得智の世界であるという。こういう点は瑜伽の論家として共通であると思う。

願心莊嚴ということだが、それは成程『無量寿經』というものを承けているのですけれども、そういう表現がやはり瑜伽の論家でなければ出ないものがあると思うのです。瑜伽の論家、つまり瑜伽教学というものの、それが前提となつて、願心ということが出ていると思う。願心莊嚴というのは、云つて見れば、浄土というものが心を離れて別にあるというのではないものだ。心を離れて浄土というものがあるというなら、浄土は外境ですね。浄土は外境じゃない。願心莊嚴だということには、浄土は外境じゃないという裏の意味があるのじゃないか。

曇鸞は『浄土論』を解釈したけれども、曇鸞の教学というものは、龍樹の教学であつて、願心莊嚴というようなところは、曇鸞の教学では注意されないものがあつたのではないかと思ひます。浄土は外境ではない。願心の莊嚴である。唯識の教学から云えば、浄土も穢土も心ですね。『十地經』の中に「三界は虚妄にして但だ是れ一心の作なり」ということが出ております。あのことを受けて、世親は『二十唯識論』の巻頭に「契經に三界唯心と説くを以てなり」といって、一切唯識というものの根本教証として契經を挙げる。契經というのは『十地經』です。第六現前地の

経文を出しています。これは、世親が出したというよりは、無著自身が『摂大乘論』にちゃんと出している。『十地経』の三界唯心の経文と、『解深密経』の分別瑜伽品の経文を挙げています。心というのは、心の表現するところをその対象とする。所現をもって、所縁となす。心の表現するところ、そこに心は働く。つまり心というのは、心自身を対象とする。自己自身を対象とする。心を離れたものを対象とするのじゃない。対象自身として独立に存在するものじゃない。対象というのは心の表現するところであり、それを心は志向しているのだと。こういう『解深密経』の経文と、今いました三界は唯心という『十地経』の経文と、この二つが根本教証になっていますね。もっとも、分別瑜伽品の場合には、この心というのは定心、三摩地の状態にある心ということが出ていますが。

とにかく、三界唯心とか三界唯識ということが無著や世親の教学でいわれている。『浄土論』でも、三界も心を離れてないならば三界を超えた勝過三界も心を離れたものじゃないと。こういう意味があるだろうと思います。『浄土論』の語っている世界は、三界を勝過するところの世界である。『十地経』が語っている三界というのも、これは三界の諸法は心の外に存在しないと。心というのも識というのも同じものを表わしている。やはり、三種の成就、国土と仏と菩薩というこの三種の功德成就というのは、願心の莊嚴するところであると、あくいうような表現というのは、三界唯心というような瑜伽の教学でなければありえない表現だろうと思う。まあ云って見れば、龍樹教学なんかからは出てこない表現だろうと思う。

まあ二十・三十の唯識論は、大体三界の方を主にしてある。それに対して『願生偈』の方は勝過三界というのが主になる。三界といえば識の流転である。勝過三界は識の解脱であると。そういう立場から浄土というものを考える。三界を勝過した世界というものも識を離れないという場合、その識は智慧というものになりますね。だから智慧の表現したところ、そこにまた智慧が働く。そういう意味において、勝過三界の世界を行境界という。浄土というのは、智の行境界である。『無量寿経』に法蔵菩薩のことばとして「我が境界に非ず」という、あれと同じことです。

ない場合を識という。識というのが我が境界である。だから世親は二十唯識論の最後に自分は自分の力によって三界唯識ということを成立したと、しかしこれがすべてではない。真の唯識というものの甚深の境界というのは、我が境界に非ず。これは仏智の行境界だ。あるいは妙境界という。勝過三界の世界は、智の行ずる境界である。境界、これは *visaya* という。境という字は、*artha* ともいう。識というときには、外境はない。あるものは識のみと。境というものは識と離して考えることはできない。意識というのは、何かの意識だと。その何かを表わすのが *artha* です。何かを有するのだと。*artha* には、境という意味もあるけれども、また同時に義という意味もある。意義ですね。意識というものが何かを意識しているのだということは、何かを意味しているのだと。それが意識作用である。そういうような意味で *artha* という字が使われる。*artha* とか *visaya* ということばがあり、境界とか境ということばがある。境も境界も同じことで、境を境界ということもあるし、境界を境ということもあるけれども、区別すれば境界と翻訳される場合には *visaya* ということばが使われている。*artha* の方は、対象という字になる。一応区別すれば、境界の方は、対象というよりも領域といった方がいいんじゃないか。

彼の世界というのは、智の働らく領域である。そういうところから住持ということがいえる。不虛作住持という場合の住持です。智によって統理されている世界。彼の世界というのはそういうことである。智に属する世界である。こういう点が、世親の『浄土論』にしても、無著の『摂大乘論』にしても共通していると思います。『浄土論』というのはいくつかの意味があって、瑜伽の教学をもって『無量寿経』に相應せんと。与仏教相應と。「願偈を説いて、総持して、仏教と、相應せん」と、こういうのは瑜伽の教学をもって相應せんという意味がある。だから神話のような形で説かれている『無量寿経』の浄土というものは、智の行境界であると、こういう具合に明らかにしてくるのは当然だと思います。

智というものを象徴するものは何であるかといえば光です。光の世界というのはそこからくる。親鸞の場合でもそ

うですね。光は智慧の形である。智慧に形がないなら、光にも形がない、というようなことを親鸞が云っている。彼の世界というのは、超越した世界という意味で、やはり光の世界であると、こういうことがあるわけです。『無量寿経』にも、光明無量の願とある。あれは一つの智の行境界である。

だから『撰大乘論』の十八円浄の中で「最極自在の浄識を相と為す」（玄奘訳）ということがあって、これは「最清浄自在唯識為相」（真諦訳）とも訳され、これは、清浄なる唯識智をもって浄土の体となすのであると云われている（世親釈論・真諦訳参照）。ここに唯識智ということが出てくる。転識得智の唯識智です。唯識であることに目覚めた識です。外境はなく、識のみがあるということを目覚めた識です。唯識智ということを目覚めた識です。般若 Prajñā という。般若のことを瑜伽の教学では無分別智という。どういふことかという、識というのは虚妄分別するものである。虚妄分別の識に対して清浄なる無分別智という。そういう意味が唯識智である。

これはどういふ所にあるかという、果にある。十八円浄の中の果円浄である。果円浄、これは因円浄に対する。因円浄は『浄土論』にも出ていて、「正道の大慈悲は出世の善根より生ず」とある。大慈悲である。大慈悲というのは因円浄である。浄土は大悲の心から大悲を因として生れて、智慧によって統理されている世界である。これによって三界と区別する。三界は何かというと、苦諦である。四聖諦の中の苦諦です。苦諦というのは何かというと集諦である。これは渴愛による。愛ですね。三界は愛というものによって集起された。愛というのは仏教ではあまり良い方に使われない。つまり貪愛ですね。三界は愛から生れた世界である。浄土は悲から生れた世界であるといふ。ある。そして、何をもって果となすかという、三界というものの果は苦である。愛から生れて、苦として成り立っているのが三界である。苦悩の世界ですね。つまり苦集二諦というものによって考えられる世界がある。それに対して勝過三界というのは、まあ滅道二諦というものです。道諦から生れて滅諦を果とするといふことになりましよう。

大慈悲というものは、智慧には違いないけれども方便智というものです。無分別の分別です。無分別によって分別する。分別後得智ともいいます。方便般若ともいう。方便般若が大悲というものです。方便般若から生れて、根本般若をもって果となす。寂滅涅槃というのは根本般若の内容だと。こういうわけで苦集二諦の三界に対して、勝過三界は滅道二諦をもって因果となす。こういうようなことが語られている。それでちょうど均整のとれた考え方です。

ところが果円淨は、『撰大乘論』の方にはあるけれども、世親の『願生偈』の方は削ってしまったている。世親の『願生偈』では、正道の大慈悲だけは残っている。これを因功德といわずに性功德といっている。何かこういうふうには修正したのじゃないかと思えます。大慈悲を因として生れたから、それだから従って大慈悲を体となすのだと。大慈悲を本質となすのだと。大悲というものから生れたからして、また大悲をもって本質となす。こういうような言い方です。

清淨なる唯識智を体となすということが無著には出ている。淨土というものは、唯識智の世界である。無著の『撰大乘論』でも、そう考えられています。世親はこれを削っているが、無意味だというので削ったのじゃないだろうと思う。やはり、「願心莊嚴」というところには、唯識智をもって体となすというような意味があればこそ、こういう表現が出て来ているのだらうと思う。いずれにしても、これは果円淨だから、智というものは果に当るものです。こういうことが大事です。世親の場合には、『唯識三十頌』などでは、第三十頌において、仏身とか仏土とかというものを語っている。そこにおいて仏身とか仏土とかいうものを、唯識という立場から明らかにする。唯識じゃなくても淨土というようなことはあるんですからね。しかし、唯識という立場を離れずに淨土という問題にふれてくる。それが第三十頌、一番最後ですね。これは果ということがあるわけです。智の世界は果なんです。こういうことが、世親にしても無著にしても、唯識の論家として共通の点である。

ただそこで違ふところはどこかという、これが大事な点であって、「願」ということです。願心です。心を転じ

て智慧を得た。その心を願という智には違いなければ、智と云わずに、智である心を願というところに、『摂大乘論』にはないけれども、『浄土論』というものにはあるものが出ている。だから、世親の『願生偈』も唯識論の意味をもっていますけれども、しかしそうかといって、無著とは確かに違った点がある。願心というとき、その心という点は唯識の論家でなければできない点です。けど願心の願という点は唯識論から出てこない。

これは『無量寿経』から来ている。『浄土論』は論自体が『願生偈』と名告っている。つまり願生心です。無著にはなくして、世親の『浄土論』にあるものはそこなのです。無著の浄土の説というものと感銘が違うのはそういうところだと思う。

転識得智の世界というものは、みな共通点をもっている。だからそれは必要なことですけれど、それだけでは充分じゃない。必要だけでもそれだけではまだ充分に世親の『願生偈』というものを捉えることはできない。願というところが大事な点です。願といわれているのは『無量寿経』だけれども、それを承けて心という表現を与えているのは唯識です。こういうわけで、願心莊嚴ということはどこでもあるように思うけれども、非常に不思議なことばじゃないかと思う。

智というのが光だというなら、願は何かといえば闇じゃないかと思う。智の世界が果であるなら、願の世界は因である。だけど因といえば、大慈悲心が因ではないかということになる。しかし、悲といえば因が表わされてはいるが、……。悲というのは、果から考えられた因であって、やはり智慧のはたらきですね。智慧というものはたらき。因といっても、智慧のはたらきという意味になるのじゃないかと思うのです。別に『無量寿経』じゃなくても、智慧と慈悲というようなことは云うことです。仏教であろうがキリスト教であろうが、智慧と慈悲ということをやわらないことはない。しかし、願という表現は独特のものだと思うのです。浄土教の教学から宗教哲学とか宗教学とかいうもの

が生れるなら、願というものをどういうように考えるかということが大きなことじゃないかと思ひます。

智が光だという場合に、その因は悲だといつてもよいけど、やはり悲願というもの、悲よりもっと深い根として、願が因であると思う。願というときには、因位の因というだけではない。本願というように、本という意味がある。だから智慧を光というなら闇といつてもよいのではないか。闇だけど、いわゆる光よりもっと……。光のない闇というものじゃなしに、光の根であるような闇ですね。単なる光のない闇というよりも、むしろ光というものもそこから生れてくるような闇。Abgrund ということがあるね。深淵ですね。光の深淵というようなもの、これは神秘主義のことばですけれどもね。光の深淵、光がやく闇なのです。光というようなことは、例えてみたら、啓蒙期の哲学によく使われていますね。啓蒙ということが光でしょう。光はものを現わすのですからね。普通じゃ光というものは理性を表わす。けど理性よりもっと深い智慧だ。理性の光からみればむしろ闇なのだ。けどそれは理性よりもっとと明るい。光の深淵。そういうことがある。自覚よりもっと深い無自覚というもの、自覚をするというような意識の自覚よりも、もっと深い自覚です。本能の自覚というような意味を表わすのじゃないか。そういうものを表わすのが願というものじゃないかと思う。

自覚がないということも、自覚がないと云えない。自覚がないということも、大いに深い自覚じゃないか。自覚というものは、底があったら成り立たない。だからして、自覚するということも、さらに自覚されなければ自覚は成り立たない。もし自覚というものが、どうしても自覚できないようなものを措くなら、それは実体というものだ。我が自覚する、自覚するものがあって自覚する、それなら自覚は成り立たない。自覚するものは、やはり自覚なのだ。仏教で証自証分というのをいうのはそれなのです。自証ということが自覚である。

自証ということはどうして成り立つか。自証というものは、自証を証する証自証分によって成り立つのだ。それは交互的である。自証を自証するものは証自証分、証自証分を自証するものは自証分である。こういうのが自覚の構造

ですね。つまり鏡と鏡との関係です。鏡は鏡を照らす。ということも鏡で照らされる。西田先生が、『自覚に於ける直観と反省』という本で自覚ということを取扱われているが、その時、ロンドンにあってロンドンの地図を描くようなもので、無限に発展して止まぬものだというロイス (Royce) の言葉を引いておられますね。自覚というものは、無限に進行して止まぬということが西田先生の本の中によく繰返されている。これはつまり、鏡と鏡とが対応しあうというと、停止するということがない。無限に進行して止まぬという、こういう構造です。照らすものは、やはり照らされる。照らすだけで照らされないものは実体です。Substanz です。だから自覚したということも、自覚ということも、自覚ということがなければ云えないことである。

「私は懺悔しました」と云ったら大いに厚かましい話じゃないか。懺悔道という本を書いた人もいますがね。親鸞はそんなことを云わない。無慚無愧といっている。人に懺悔せよというようなことは云わないですよ。出来ないこととなんですから。「お前、悪いじゃないか。懺悔せよ。」というようなことを云うのは、意味のないことです。出来ないことは要求しないことになっている。ただ念ぜよと云うのだ。ああいうじゃないか。意念せよ。根源を憶念せよと、根源に呼び返す。

Abgrund に帰れ。そのときに出来ない懺悔が成り立っているのだ。無慚無愧である、無慚無愧の身であるというような自覚ですね。自覚することができないということも、やはり自覚でないと云えない。云い換えると人間の自覚ではなしに、人間もそれから見だされてくるような自覚ですね。人間を超えて人間を包むような自覚、人間から出発する自覚じゃなく、人間というものもその内面の限定とするような、人間というものを自己限定とするような一つの存在の自覚ですね、そういうのが願といわれるものです。誰かがあってそれから自覚するというのはじゃない。自覚するものなき自覚です。無我の自覚ですね。Subjektlos です。そういう立場に立った自覚です。

「わしは自覚した。わしは阿呆だということが分った」といって、頭を上げるのです。「お前は未だ分らんだろう」



と。それは頭を上げた阿呆じゃないか。そういうものを我々は克服できないのです。わしゃ自覚したとき、自覚したぞというものが残る。それを自覚は克服することができない。それは頭を上げた馬鹿というものじゃないか。どうにもできないでしょう、それは。その最後の根を切り落さなければならぬ。自覚も自覚されなきゃいけない。無自覚の自覚ですね。そのときに初めて、人間に全存在を投げ出すような意味をもった自覚が成り立ってくるのです。そうでないと誰とも話ができないじゃないか。あいつは未だ駄目だとか、そんなことを云っている間は話ができないじゃないか。自覚したならそんなものは、目糞と鼻糞で同じことじゃないか。そういうところで初めて、誰とも話ができるじゃないか。だから本当に Abgrund の自覚というものが、始めて明朗なのだ。実に明朗で光り輝くのです。

自覚したということを誰かが自覚したら暗いのです。暗いのなら灰色だ。憂鬱というのはそれだ。憂鬱なのは、自覚が深いことじゃない。我が残っているから憂鬱なのである。本当に深い自覚は明朗なのだ。近代人というのは光りでもないし、闇でもないし灰色のところにおるのじゃないか。謙譲どころじゃない。最後の傲慢が残っているから灰色になる。投げ出せないからそれで灰色なのだ。自覚した自覚というものがあるといって、必ず人を責めるようになる。宗教家が嫌われるのは、皆それなのだ。何かを教えているのだ。何か教訓を垂れている。世の中にそれほどいいなものはないだろう。それは信仰の有っている毒素じゃないか。

願というものから考えてみると、光というものは、偉いものだというのじゃない、無邪気な世界です。願の世界は無邪気な世界である。『浄土論』では無心という。無有分別心といって。これは厳密に云えば無分別智ということとです。無有分別心、分別の心のあることなし、これはつまり無分別智です。『浄土論』は偈ですから、うたですから、無有分別心という。けれどもその無心ということを取れば、日本語じゃないか。無心というのはどこにもあるような表現だけど、無心という表現を取ったのは鈴木大拙ですね。ここに一つの日本語を作ったのじゃないだろうか。

もともと無心というのは、無邪氣という意味ですね。無邪氣という意味を有っている日本語を、智慧にまで深めたのです。これによって無心という字は浅くも受けとれるし、どんなに深くも理解できることばになったわけです。

浄土というは無心の世界です。信仰というものが無心の世界というものを見つけ出したときに安んずることができる。人に教訓を押しつける必要がなくなる。

僕はこういう意味で、智の世界は果から見た世界、果の方向を転じて因に向うのが願の世界であると思う。智というものも、願というところに根をもっている。願は闇かも知れぬけれども、単なる闇じゃない。光の根であるところの闇だ。つまり光の母体だという訳です。光の母体としての闇ということばほど、宗教的本能を表わす適切なことばではないでしょう。本能といったら暗いものだ。しかしそういう暗い本能じゃなしに、光の根であるような本能であると。宗教的本能というものを非常に適切に表わす概念ですね。本能といえは生理学の概念です。生理学の概念というものを哲学の概念にすれば、願ということになるのじゃないかと思えます。

世の中には色々な宗教論があるけれど、願というものに立った宗教論が欲しいですね。あなたの方の中にも宗教学や宗教哲学をやる人がおられるなら、そういう点をやったら意味があると思う。愛ぐらいでは足りない。愛ならキリスト教でもアガペーということ云う。

無著は唯識の論家であつたけれども、安楽浄土というものに対する願生をしなかった。弥勒の浄土に願生した。同じ唯識の論家ならみな願生浄土というわけでもない。そういうところに世親の『願生偈』の独特の意味がある。願生ということば、これで宗教心というものを表わした。

親鸞は世親のいう願心ということばに深い注意をした。曇鸞はこれを見出さなかった。『浄土論』を解釈しているのだけでも、一番近い曇鸞は願心というようなところに注意しなかった。まあ、願力ばかりに注意し、願力という

ところに止まった。曇鸞は、世親の『願生偈』を解釈したけれども、曇鸞の教学は龍樹の教学ですからね。それを親鸞が再び願心ということばに着眼した。願力廻向ということをやわずに、願心の廻向成就という。僕は真宗学を別にやったわけでもないから知れないけれど、真宗学の学生で願心ということに注意した人が居るのだろうか。これを注意したということはどうか。

願心について、親鸞が深い注意をするのは、欲生心ですね。欲生心、欲生我國の心。願心莊嚴というのは、欲生心が莊嚴するところである。これが親鸞教学の一番大事な点でしょうね。そこに廻向成就ということが出ているのです。これは莊嚴という問題よりも廻向という問題になるのですけれども、廻向ということ語るのは、やはり『浄土論』の解義分です。『浄土論』の解義分に五念門ということが出て来る。五念とは、礼拝・讃嘆・作願・觀察・廻向で、初めの四が入、廻向は出、それで入出二門といわれている。

世親は『無量寿経』というものによって『願生偈』を作り、『願生偈』の解釈として五念門というものを施設した。五念門と果の五功德門ですね。こういうことは『無量寿経』というものに劣らぬほどの意義をもっている。そこに作願・觀察・廻向と次第して出ているが、実は作願・觀察の方がこの廻向の中に含まれている。どういうことかというと、廻向の釈のところに、「如何が廻向する、一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく」と、やはり作願が入ってますね。これは五念門ですが、それに対して五功德門に来ると、「出第五門というのは、大慈悲をもって一切苦悩の衆生を觀察して」ということが出ています。因の廻向門では作願ということが出ている。果の第五功德門では、觀察が加えられている。そうすると、作願・觀察ということが二度繰返されている。作願・觀察のない廻向ではない。ただ方向が違っていて、初めの作願・觀察は彼の世界に作願し、彼の世界の相を觀察する。ところが廻向になると、この世界を觀察する。この世界に向って作願・觀察する。方向転換ですね。

廻向ということは、廻は廻転という意味であるし、向は趣向するということのだけれども、方向ということがあるので

はないか。梵語からいうと、parinama というのは廻というだけの意味でしょうけどね。廻転という意味でしょう。しかし転ずるとか変ずるとかいえば、転ずるとか変ずるとかいうことが非常に問題ですね。転ずるとかいうことが重大な概念です。転ずるとかいうことに注意した哲学者は、西田さんでしょう。西田哲学では最初から出ている。赤い色がどうして青に変ずるのかと。これは視覚現象ですが、意識の問題として考えられている。そこで転ずるとかいうことを考える。

変わるということですから、変わるというところには方向があると思う。青い色が赤い色に変わる。しかしながら、そういうときには青から赤へと方向が変わる。しかし青いものが三角に変わるということはいえない。青が三角に変わるということは云えない。青が三角に変わるということは云えない。青が赤に変わるということは云える。そういう時に、青も色であるし、青が赤になってもやっぱり色である。だから変わるといっても全然ほかのものになってしまうのではない。全然ほかのものになってしまいうなら、変わるとも云えない。やはりそこに色一般者というものがある。一般者というものを措かなければ、変わるということが云えない。一般者の限定として変わるということが成り立つ。色自体を失わずして他となる。他となったままがやはりそれ自体である。こういうように、転ずるとかいうのは何か知らないけれども、矛盾を含んだ概念ですね。

そこに方向というものがあって、向という字を翻訳のときに加えたのだらうと思いますね。方向とは云わずに趣向というのかも知れない。廻転趣向といいますね。廻転の転には向きを変えろという意味がある。彼の世界というものを、此の世界へと方向を転ずる。彼の世界というものに対する作願観察を、此の世界の作願観察にと方向を転ずる。つまり作願・観察が二度あるわけです。だから廻向の中の作願観察は利地ということになる。自利の作願観察に対して、利地の作願観察である。作願といっても、何かそこには苦悩の衆生ということがある。これは先に云ったように、権力への意思でもないし、生命への意思でもないし、意味の意思でもないし、何か救済への意思というようなも

の、救済意思というものが、何かそこに方向転換ということがある。方向転換ということは、別のものになるというのではない。こういう意味が廻向というところにある。

この廻向ということについていうなら、願というところに何か一つの方向転換があると思う。それはもっと大きな方向は、まあいつて見れば空ということばで表わすのだけれども、無から有へというような、仏教のことばでいえば無我というが、その無から有への方向転換がある。根元的に広くいえば、無から有への方向転換です。仏教は無であると言うことが流行っていますが、そうではない。有に方向をもった宗教だ。十分云えないけれども、莊嚴・廻向ということは何を表わすかという、東洋の有を表わすのだ。鈴木大拙は東洋的無ということを云ったけれども、これは東洋的有なのです。ヨーロッパの有ではない。東洋的有です。有の教学です。それが莊嚴・廻向の意味です。

無から始まるのです。無を理想として無へ向うのではない。無は到達点ではない。出発点です。無から出発するのだ。無へ向って出発するのではない。そういう方向転換ですね。目的を転じて、かえってそれを背景に転ずる。無から出発する、そういうときに本当の有ということが成り立つ。だから無に向って方向する有は遍計所執なのです。無から出発する有は、莊嚴された有なのです。莊嚴された有であり、また廻向で表わされるような有です。莊嚴・廻向というのは、無から出発した有を表わす概念である。だから有の教学なのである。こういう意味があるのじゃないかと思う。有の教学を代表するものが、密教と念仏の教学ですね。密教と浄土教とが共通するのは、莊嚴ということである。

密厳浄土ということもある。けれども密教と念仏が違うのは、一方には廻向がない。加持みたいなところに止まっている。莊嚴は共通で、密厳世界、密厳浄土というのですが、それだけです。廻向というところに念仏の意義があるわけです。そういう意味で、無から出発した有というのが広い意味の象徴ということ。あるいは表現です。それが東洋的有、仏教の有なのです。Substanz という意味の有じゃない。象徴とか表現の世界、これが有なのです。こういう有を妙有と言ってもよい。真空妙有ということがあるが、真空というのは、絶対無を目標にするなら、それは無し

やない。絶対無を目標にするなら無だと思ったものは、かえって無じゃない。大いなる有です。かえって無が無じゃないところにあるのですからね。だから妙有というところに、初めて真空が完成するのです。そういうような妙有というものを表わすのが莊嚴であり廻向です。だから愛とか慈悲ということよりも、さらに願ということが出てくるといって有になる。愛だけでは十分でない。願というところに有ということが成り立つ。

『無量寿経』の中に、何かそこに般若をこえる世界がある。それは「東方偈」という偈文があって、「覺了一切法・猶如夢幻響・滿足諸妙願・必成如是刹」とある。一切の法は夢の如く、幻の如く響きの如しと。一切諸法は実体のないものだ。法というものは、法の法とすべき実体はない。こういうふうには覺了する。これを般若という。覺了するけれども、もうものの妙願を満足して、必ず是の如き刹を成ぜんとする。一切の法が夢幻響の如くならば、淨土とかそんなものはないはずなのだ。求むべく願うべき淨土もないし、仏もない。仏を考えているのは、仏を実体化しているのだ。仏の仏となすべきものはないのだ。それにまた助けなければならぬ衆生もない。迷いもない悟りもない。それが本当の空というものだ。悟ったものをつかまえているのは、悟りを固執した話です。それだから一切の法は夢幻響の如しを覺了するのだ。けれども、諸の妙願を満足して、このような刹を成ぜんとする。莊嚴淨土の願ですね。夢幻響の如しと覺了して願を起す。これは空から生れているのだ。空なら止めておきそうなものだけれども、一切の法は夢幻響の如しと覺って、しかもこういう願を成就したい、淨土を成就したいと、こういうのでしょう。こういうところに大きな廻転があるじゃないか。そういう廻向によって初めて悲というようなものも成就する。願というようなものが、無を転じて有とする。こういうような廻転という意義をもっているのが、願とか欲ということ。親鸞は『浄土論』の廻向をどういうように解釈するかというと、「苦悩の衆生を捨てずして心常に作願すらく、廻向を首として、大悲心を成就することを得たまへるが故に」という。これは論の上では、「廻向を首としたまへり」と切らねばならないところである。「大悲心を成就することを得たるが故なり」と、これは理由句ですね。それを親

戀は続けて、「廻向を首として大悲心を成就することを得たまへるが故に」と、二つ一諾にして読んでいる。

ここに大悲心という。大悲の心です。廻向は何かといえば、廻向は行なのです。廻向は五念門の行です。廻向は行を表わす。何の行かと云えば、大悲心の行です。だからして大悲廻向ともいう。廻向の心は大悲心であり、大悲心の行は廻向なのです。だから大悲心というものは、廻向の行というものを生み出し、その廻向の行によって大悲が自己を成就し満足する。大悲が大悲を満足する方法が廻向である。ただ永遠に痛むというように、痛みが痛みに止まっておらずに、痛みが徹底するのです。衆生を痛む心が徹底するのです。それが廻向なのです。そこに大きな問題があります。

例えば、相手を痛むということはどうか。人間を痛むということはどうか。相手を痛むということがどうしてできるか。相手を痛むというが、相手を向うにおいては痛まない心じゃないか。同情ということが無慈悲な心じゃないか。同情というようなことは、むしろ無慈悲ということを隠す動作じゃないだろうか。「ああお気の毒に」ということは、冷たい言葉じゃないか。縁を切りたいのじゃないか。早く縁を切りたい。「お気の毒に」ということは縁を切る。安あがりじゃないか。それくらい人間というものは冷たいものなのだ。「ああお気の毒に」といって縁を切っていく。だから同情ということが問題だ。

痛むということはどうかということなら、自分自身が痛まれるものになる。相手を痛むのではない。相手自身になる。苦悩の衆生を痛むのじゃない。苦悩の衆生になることです。そこに大きな方向転換があるでしょう。痛むということとは、痛まれるものをもって我となす。我を我とせぬ。我と彼があったら愛は成り立たない。普通じゃ、やはり我と彼という立場で愛ということを語っている。しかし我はない。だから彼をもって我となす。だから廻向ということによって初めて大悲が成就するのです。我と彼とが静止している間は大悲が成就しない。我と彼とが方向を転じてくる。廻向の行、大悲の心というような関係です。

ところが親鸞は「信巻」の欲生心の解釈で、この『浄土論』のことはを自分のことばにして、「廻向心を首として」という。普通なら「廻向の行を首として」と云わなければならない。「廻向心を首として大悲心を成就することを得たまへるが故に」という。親鸞が自分のことばにする場合に、廻向行を廻向心と考える。廻向心といったら大悲心というようだけれども、しかし大悲心だけじゃなしに大悲心というものを成就する心ね。大悲は大悲で成就しない。大悲心というものから更に廻向心というものを展開する。この廻向心という概念は、これは欲生心ですね。こういうところで初めて願心というものを押えることができた。願心莊嚴の願心というのはだからして、欲生心である。欲生心は廻向心ですね。『浄土論』に莊嚴という。この願心莊嚴に、親鸞は願心廻向というものを見出してきたのです。これは『浄土論』にはないことですね。親鸞教学というものがそこにあるのです。(統)

(本講は、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)