

たまわりたる主体

安 田 理 深

今日は、「たまわりたる主体」ということについて考えてみたいと思います。少し矛盾するようですが、たまわるということは主体が知るのですけど、また、たまわるということを知る主体もやはりたまわったものである。そういう、二重の主体の関係なんです。

聖典にもとづいていえば、『教行信証』「信巻」別序のはじめに、

「夫れ以れば、信樂を獲得することは如来選択の願心自り発起す。真心を開闢することは大聖矜哀の善巧従り顯彰せり」

という言葉があります。そこに、二尊ということが出ている。「信樂」というのも、「真心」というのも同じものなんです。一方では「選択の願心自り発起す」といい、一方は「大聖矜哀の善巧従り顯彰せり」といわれている。「大聖」とは、いうまでもなく釈迦如来のこと、つまり釈尊の発遣です。それに対して、「如来選択の願心」というのは阿弥陀如来因位のお心。具体的にいえば、そこに欲生心というものがあります。欲生心は選択の願心、選択廻向の願心です。そういうものですが、そこに二尊ということがいわれております。

これは仏教を一貫する伝統でありまして、発遣と招喚とは二つ離れてあるものではない。招喚が、発遣とは別に空中にあるわけではない。招喚は発遣を超えておる、しかし招喚は発遣に包まれてある。こういうわけであります。こ

これは仏教を一貫した伝統でありまして、こういうところにキリスト教と違うところがあるんじゃないかと思う。今日では、キリスト教と無関係に考えるわけにいきませんが、キリスト教では発遣と招喚の区別がはっきりしていない。そういうところがあるんじゃないかと思います。いつてみれば、釈迦というのはキリストというより、むしろソクラテスの位置にあるといえる。教主と教主とが、はっきりと限界を異にしているわけです。

歴史上に生まれたナザレのイエスが、同時にキリストであるという。そういうところに史的イエスということがキリスト教では非常にやかましいのですが、特定の歴史的な一点を絶対化するというような危険があるのじゃないかと思う。それに対して仏教の方はどうかというと、一応釈迦牟尼仏に代表されるのですが、しかし釈尊ばかりじゃない。「去来現の仏、仏と仏と相い念じたまえり」というわけで、仏は一人じゃない。仏々相念であって、一人を絶対化するということはありません。ですから、具体的にいえば三国の高僧というのも、みな釈迦と同じ意味だといっているでしょう。原理的な違いというものはないんじゃないかと思う。釈迦は世から出たといわずに「世に出興した」、世に出たという。人間じゃない、しかし人間と無関係ではない。人間に出たという。しかし、それは釈迦だけじゃない。「龍樹大士出於世」というように、龍樹も世に出興せられたんです。だから、仏教ではある特定の現実的な人を絶対化するということはないんです。

これはキリスト教ばかりでなく、ユダヤやイスラムもみなそうですが、絶対は一つだという一神教的絶対性の考え方が発想の根底にあるわけです。それに対して、仏教は特定のある一つのことを絶対化するのではない。そういう意味では、絶対化を拒否する。相対化してしまうのです。つまり、一々の相対を支えているものが絶対という意味であって、ある特定の一点が絶対なのではない。そこに、あらゆるものが絶対として考えられてくるのです。

歴史というものの上において非常に大事なものは、キリストは「我れに來れ」というが、釈迦でも三国の高僧でも「我れに來れ」ということはできないということです。歴史において出た者が、また歴史においてある他に対して「我

れに来れ」ということはできない。ただ、「行け」ということがいえる。それは発遣です。「汝自身の根源に帰れ」という人は、また同じ根源から出ているわけです。そこに、根源から出た者同士が対話している。そういう意味からいえば、絶対というのは一つの絶対でなく、無数の絶対というものです。絶対は唯一ではない、無数にある。唯一のものが無数にある。そこに、一々のものがみな絶対尊厳であるという意味が出てくるんじゃないかと思う。絶対は唯一のものだと考えるところに、イスラムとかユダヤとか、大雑把に言えば砂漠地帯の思考法、砂漠的な風土の限定があるのではないかと思う。しかし、それが悪いというんじゃない。そういう厳しさがないと砂漠地帯では生きられないのです。だから、絶対唯一という主義も砂漠地帯という一つの相対性においてある。こうなれば対話ができるのではないかと思います。そうでなしに、ただ自分のところだけが絶対だといえ、それは大きな独断であって、そこに排外主義というものが伴ってきます。

それは、絶対というものがないものではない。それでは相対主義、歴史主義というものになってしまいます。一々が絶対といえますか、こういうことが一般的にいえるわけです。だから、「我れに来れ」というんじゃない。いってみれば、「行け」、「汝自身行け」ということが外からいえる。それに即して、汝は無数にありますけど、各々の汝が自己の中にひとつの声を聞く、「我れに来れ」という声を聞くのでしょう。その声を聞くのに資格はない。老少善悪の人を選ばない。しかし、その声を聞いて我れを見出す人は稀といわなければならない。そういうところに、目覚めるには時というものがあるわけでしょう。

とにかく、別にめずらしいことでなく、皆さん知っておられることですが、内には招喚、外には発遣ということがあります。これは善導大師に出ている。ただ、親鸞の場合には順序が転倒しています。善導の場合には発遣・招喚というが、親鸞は招喚・発遣という。親鸞の教学というのは、発遣によって招喚に触れ、触れた招喚から発遣する。到達点から発遣するのです。そういうのが、従果向因という考え方でしょう。また廻向ということになるんですけど、

結局、ユペルニクスの転回というものが親鸞にはあるのではないかと思います。人間から根源を見るのでない。そう
なれば聖道も浄土も同じことです。そうではなく、逆に根源から人間を見ていこうとする。根源から出発するわけ
です。

親鸞は、『略文類』にも「信巻」にも引いておりますが、善導大師の非常に感銘の深い言葉があります。それはど
ういうことかといいますと、

「敬いて一切往生の知識等に白さく、大きに須^{すべ}く慚愧すべし。釈迦如来は実に是れ慈悲の父母なり、種々の方便
をして我等が無上の信心を發起せしめたまえり」

という言葉です。ここに、「慚愧すべし」というような強い言葉で感激を表わしています。深い感動を、「慚愧すべ
し」という言葉で表わしている。これは何かというと、教えというものの意義でしょう。後で申しますが、我々にな
いは教えだけじゃないかと思えます。教え以外のものはちゃんと持っている。しかし、それを見出す教えがない。
そういうところに、教法というものはいかなる意義をもつかという、非常に重要な意義がある。

教は確かに言葉ですけど、ただ言葉というわけでない。これは無著の言葉ですが、浄法界等流性ということをい
います。教は確かに言説なんですけど離言の言説なんです。離言の法界から等流した。離言が言になったわけです。そ
れは、等流でなしに異熟といわなければならないように思いますけど、やはり等流なんです。そういうものを見ると、
教法というものがよくわかります。それで、等流というのは証、教行信証の証ですね。証は如を証する。如が法界で
す。教行信証とありますが、その証から言が出てくるわけです。それが、教として一番最初に出ているわけでしょう。
教というのは、根源から出て根源へ呼び帰す、如から出て、しかも如に帰すような言葉です。そのように、教とい
うのは非常に大事な意味をもっているわけですが、等流という言葉についてはよく考えてみなければなりません。

まあ、我々は法界の中にありながら、「慚愧すべし」というところには、ひとつの反逆ということがあるんじゃないですか。自己自身に反逆するわけです。内に摂められているにもかかわらず、すべてに満足しているにもかかわらず、勝手に外へ出る。勝手に外へ出たのなら、勝手に帰って来いというのではない。むしろ、外へ出たものを追いかけて来る。そういうところに発遣・招喚というものの基礎がある。丁度、キリスト教と反対です。「迷った者よ、来い」というのでない、迷った者を追いかけていくのです。こういうところに、仏教の思考法というものがあるのではないのでしょうか。人間が神を追いかけていくのではない、一念一刹那も間断なく神の方が人間を追いかけて来る。こういうことを自覚したから、「慚愧すべし」というような、非常に強烈な表現が出てきているんだと思います。

この善導の言葉を、親鸞は二つに分けたんです。「種々の方便をして」というのが、「真心を開闡することは大聖矜哀の善巧従り顕彰せり」ですね。「善巧」というのは方便。方便にはいろいろありますが、こういう場合の方便は善巧方便です。それから「顕彰」ということは、方便と真実と合せたところにいる。教法というものには顕彰という意味があるわけです。ただ真実だけなら「顕」であって、「彰」ではないが、真実から方便を開き、方便によって真実に帰すというところに「顕彰」という意味があるのです。善導が『観無量寿経』を解釈して、「如意」に二つの意味があるということをいいます。「一には衆生の意の如く」、「二には弥陀の意の如し」ということです。如来が衆生に随うことによって、衆生を如来に随わしめていく。これが、先にいった追いかけるということでしょう。こういうのは、やはり顕彰ということなんです。これは、教えというものの意味です。

それに対してもうひとつ、「我等が無上の信心を發起せしめたまえり」というのを開いて、親鸞は、「信樂を獲得することは如来選択の願心自り發起す」という。善導では両方とも「善巧」にかけてあるんですけど、それを親鸞は、「方便」と「発起」の二つに分けたんです。釈迦・弥陀二尊に分けた。それは、善導では『観経』の釈尊の教えを通して『大無量寿経』の本願の精神に遇うわけですからそうなるのですが、まだ、本願成就の経文が見つかからない時代

の話です。

親鸞の場合は、本願成就というところへ高められてくる。如来選択の願心は欲生心ですが、それに対して、釈尊の教えというものは願生心というものでしょう。「欲生」というのは「来れ」ということ、「願生」というのは「行け」ということです。そのように、親鸞の場合には「本願成就文」の立場から語られてくるわけであります。

「本願成就文」というものは知らない者はないんですけど、しかし、成就といっても、本願が成就したという意味で本願からみている。親鸞の場合は、本願を成就するのだ、と。「本願の成就」の「の」という言葉は、「本願が成就する」という意味に使われる第一格の意味の第二格でなしに、あくまでも、「本願を成就する」という第四格の意味の第二格です。そういう立場から、親鸞は善導の言葉を見ておられるのだろうと思います。

とにかく、親鸞は釈迦・弥陀二尊に分けて、『略文類』にはその言葉を受けて、

「明らかに知んぬ、二尊の大悲に縁りて一心の仏因を獲たり」

とっています。このように、「信楽」とか「真心」というものが、「一心の仏因」になる。「一心」というのは、本願成就の一心です。「成就文」には「一念」という言葉で表わしていますが、『浄土論』に照して「一心」という。『経』と『論』とは非常に意味があって、「一念」をやめて「一心」にしたわけではありません。

『無量寿経』では、上巻の本願では「十念」と説いています。ところが、下巻の方にくると、初めの方に二ヶ所と終わりに一ヶ所、都合三ヶ所に「一念」という言葉があります。「乃至一念」です。「十念」も「一念」も、念仏を表わす言葉でしょう。それをやめたというのではありません。それに即して、つまり念仏の一念に即して信心の一念というものの、一心というものを表わしてくるのじゃないかと思えます。やはり、信が念々不断というのは、信ではないと思う。念という行の力が、信を継続させていくのでしょうか。

「弥陀の名号となへつつ 信心まことにうるひとは」

と『和讃』に詠われていますように、「弥陀の名号となへつつ」ですからね。「信心まことにうる」ということは、まことの信心を獲るんですが、獲方がまことなんです。「弥陀の名号」がまことなんです。「弥陀の名号」というものが反復されることによって獲る、そういう獲方が真実なのです。そういうことによって信が成り立つという、信の中に行為が憶念相続してくるのです。

いかにはっきりしているといっても、すぐにまた迷ってしまうのが人間です。そういう人間の弱点をどこまでも静かに見る。ですから、人間の信仰は浅いといってもいいのです。我々が如来を信じるといっても、それは人間の信心だから浅い。こういうことを平気で言えるところに信楽というものがあるんでしょう。信楽というものは願心です。

つまり、如来が我々衆生を信賴しているんです。十八願というのは、人間がどんなに流転しても駄目になったといわない、如来の信賴感です。ですから、我々が如来を信じるのは浅いが、浅いのは当然だ。しかし、如来が衆生を信ずる心は深いのです。その深い心に帰っていくんです。我々の信ずる心は浅いけれども、その浅い心を縁として、深い心へ帰っていくんです。

そこで、「一心の仏因を獲たり」というところから題を見つけた。一心というのは、「たまりたる主体」、大悲廻向によってたまりたる主体でしょう。それから、教えというものも廻向です。他の人はいませんが、曾我教学では還相廻向なのです。これは、ちょっと気がつきませんが、「教巻」には二廻向四法ということがあります。ところが、往相廻向の最後の「証巻」で、往相の極致である必至滅度が転積されて、最後には「如」というものに帰着せしめてあります。そして、それが終わったところに「従如来生」、つまり如来ということが出ています。まあ、如というものと、証というものと二つの関係を考えるのはありませんから、言葉としては、「如から」というのは厳密な学問的表現としてはまずいのではないかと思う。如から来るのではない、如にして来るとか、如のまま来るとかいわね

ばならない。不来にして来なのです。ですから、来たのは何も来たのではないのです。厳密に言えば、そのようにいわなければならぬわけです。それが、先にいった等流です。しかし、これは学問的表現でなく、『無量寿経』の經文として文学的表現ですから、「從如來生」ということが出ているんだろうと思います。浅くも理解できるし、深くも理解できる。まかせてあるような言葉です。

「滅度」を転釈していくんですが、「滅度」は「証」、それから「如」になる。親鸞の言葉づかいというのは非常に厳密です。こういうところは、『論』なんかの思想です。涅槃については、有余涅槃とか無余涅槃、あるいは無上涅槃とか大涅槃など、一般には四種の涅槃といいますが、大・小乗の教学において各々いろんな涅槃を立てる。それはどこで立てるかという点、如において立てるんだと、こういうことが出ています。

ここでは如と証は一つなんですけど、ただ同じではない。如を証まことするんですが、証られた如は証らなくても如なんです。証られた如は、証られることによって増えも減りもしない。証らなくても如はある。ここに、やはり等流ということがある。如を証れば、証の中に如が等流してくる。如は、べつに流れない。来たらずして来るわけです。これは非常に大事な点です。

こういう問題は、神学や哲学では非常に大事な思想なのですが、新プラトンの思想として、エマナチオン (Emanation) という思想があります。これはどういう意味かといいますと、等流と同じ意味で「流出」という意味です。「流出」とか「発出」と訳されています。つまり、先の「発起」です。僕は思想史についてはあまり知りませんが、これは多分、東洋から来た思想であるという批評があります。エマナチオン (Emanation) という思想は、東洋的思想に非常に類似性をもっています。これを仏教に求めれば『起信論』です。つまり、実在が流出してくるが、一挙に流出するのではなく、秩序を追って流出してくる。『起信論』に、一心・二門・三大 (体・相・用)・四信・五行という

具合に、一・二・三・四・五と展開していきます。それは、秩序をもって實在が現象に展開していくのです。『起信論』というものが、仏教にあるエマナチオン (Emanation) であるといえます。こういうのは、人間のもっている形而上学的要求というものでしょう。形而上学的思弁への要求を誰れでももっているのです。

そういうことに近いようですが、区別したいと思う。区別するのは唯識論です。『起信論』の思想が唯識論と違うのは、こういうところにあるのです。なぜこのように違ってくるのかというと、唯識論の思想は法相的なのです。一如が随縁する、縁に随って出て来るというのは法相の混乱ということになる。「出て来る」となると、ひとつの唯心論的形而上学になる。唯心というのは、ひとつの形而上学です。存在論にならんです。このような形而上学的思弁が、真宗学の中へもみんな入っているんです。そういうことは、文学的表現なら味があつていいんですが、学問的表現としては混乱です。こういうことは、だんだんお話していかねばなりません。

「別序」には、「信楽」、「真心」と述べて、「然るに」という以下は批判が入っています。

「自性唯心に沈んで浄土の真証を貶し、定散の自心に迷うて金剛の真信に昏し」

とある。どちらも、「自心」ということを批判してるんです。なにか、「心」という字を非常に否定しています。そして、「定散の自心」の方は「真信」、「自性唯心」の方は「真証」となっている。これは、一番最後に作られたものでしょうが、「総序」では、

「難信金剛の信楽は、疑いを除き証を獲しむる真理なり」

といわれています。疑いを除いて信楽を獲るのじゃない、信楽というものが能なんだ。疑いというものは所なんです。疑いは捨てられ、除かるべきもの、つまり所除です。それから、証は証まことられるべきもの、所証です。能というのは信楽。こういうのが「真理」なんです。これは、元は『楽邦文類』の言葉ですが、『楽邦文類』では、「真理」という

のは念仏、名号です。これなら誰れでもよく分ります。南無阿弥陀仏の道理ですから。真理が除く、と。ところが、親鸞は「真理」という言葉を信心に用いた。信心が真理だ、と。こういうところに、やはり主体性という問題があるわけです。

つまり、主体性だから「心」という字を使うんですが、主体性は必ずしも主観性ではない。真理というものは空中にあるわけではない。真理を見つければ、見つけた心の中に真理は自己を開示してくるのです。そういう心です。それは主体性でしょう。そのように、いつてみれば「信巻」の問題は主観性の克服なんです。そういうことが、この用語例の中に親鸞の気持として出ているでしょう。一面では「心」という字を否定しながら、やはり「心」なんです。それは、超越論的な主体性です。ズブエクト (Subject) という言葉は、主観とも主体とも同じことをいうんですから、それは言葉の問題ではない。内面の問題です。

つまり、どうしても心ということ、主体性というものがないと人間が成り立たないのです。主体性というもので、はじめて実存ということが成り立つのです。主体がないと実存というものがなく、道具になってしまします。人間存在というものは主体性をもった存在であるというところに、主体性という概念を欠くことができません。しかし、主体性は主観性というものではない。カントは認識論のかたちで先験的主観ということを考えただけで、なにかこういうところに、認識論の問題というより存在論として、存在論的先験性ということを考えられるのじゃないかと思えます。そこに、超越論的主体性というものが明らかになります。

願心莊嚴というようなことでも、願心というものは浄土を造る主観、主体です。しかし、往生は浄土を造るのではない、造られた浄土へ生まれるのです。つまり、往生する主体は経験的主観ですけど、それを包むところの主体は先験的主観なんです。ですから、先験的主観というものは、経験的主観というものと矛盾しない。ですから、浄土は有であると考えて願生するならば、願生の開く無生の火が、有生の迷執を破る。即ち、氷上燃火の説話です。だから、

無生の生ということは、悟りを開いて浄土へ生まれよというのではない。悟りを開くことができるものは浄土へ生まれる必要はないのです。有生の心のままで本願に随うならば、本願自身が有生を転じて無生に帰す。これは先驗主観でしょう。

先にいいましたように、「証巻」に「如」ということが出ていますが、実は、あれは往相の極致、還相の出発点に置くべき文章じゃないかと思えます。つまり、

「然れば、弥陀如来は如従り来生して、報応化種々の身を示現したもう」

とありますが、この「示現したもう」というところから還相がはじまるわけです。ですから、往相の極致、還相の出発点というところに如があるのでしょうか。如から来るんですし、如に帰るんです。それで、ちょっと気がつかないですけれども、実はこの言葉は、「教巻」の巻頭に対応しているんじゃないかと思えます。二廻向の源泉です。そうすれば、『教行信証』の組織が二廻向の教学として別に考えられるのではないかと思う。如から出て、如へ帰る、非常に簡潔な構造です。

ここで、主体性といえば「我」ですが、「我」というものはないんだけれども立てる、仮立するのです。「我」はあるのでない、信において「我」を立てる。そこらのところが大事です。そうでなければ、主体性というのは、ただの自己主張になります。近代的な西洋思想の主体性になってしまふ。現代人が考える主体性は、それ以外にはないのではありませんか。理性などが自己を主張しているだけです。仏教では、道元禪師が、

「仏道を習うというは自己を習うなり、自己を習うというは自己を忘るるなり」

といわれるように、我れを忘れるということが出てきます。

けれども、それは凡夫なのです。我れを忘れたのが凡夫です。自己主張をほとんど撤回してしまつて、ある意味か

らするなら、人間は主体でない、物質だといってもいいでしょう。業によって流転するということは、人間が物質なんだ。それは、物体の如く存在しているということでしょう。マルキシズムでは歴史的物質というけれども、仏教の物質は宿業存在なのです。そういうことからしますなら、宿業存在というのは、投げ出された存在です。投げ出されているのです。そういう意味では、「我れ」というのは立てるものです。しかし、主観というものでは立たない、「我れ」を立てるような信を見出してこなければなりません。

唯識論では、阿頼耶識と末那識ということがある。自己主張する「我」は末那識です。阿頼耶識は「我」というわけにはいきません。「我」とされているものです。だから、阿頼耶識は実存です。我々は、それを本当に知らないのなら「我れ」という言葉があるはずがない。しかし、本当に知っておるのなら、グラグラとして迷っているはずがない。だから、知っているということもいえるし、また、知らないということもいえるわけです。我れの存在というのは考えるものじゃない。むしろ、考える先に感じているのです。そういうものは身です。我れの存在というのは理論では分りません、身が感じているものです。存在感覚です。その身という言葉を深めたのが阿頼耶識です。阿頼耶識は身体の形而上学です。ですから、阿頼耶が存在しておる、我れが存在しておるというのは身の感覚であって、デカルトのように「我れ思う故に我れあり」というものではありません。それを実体化する、つまり、感覚を実体化し、思弁化する、それが末那識です。ですから、末那識の否定を通して、我れが我れに帰るわけです。

我々は、阿頼耶識を全然知らないわけではない。感じているんですが、自覚にならないのです。それを妨げているのは、「我れ」という独断です。そして、その「我れ」という独断は自分で破ることができないものではないかと思う。破る力も、その独断の「我れ」に支えられて破るからです。だから、破るものは絶対他者でなければなりません。それは宿業です。どうにもならないことだけが「我れ」を破っていくのです。独断を破るのは現実なのです。そのような自己否定を通して、本当の阿頼耶識に立つのです。

阿頼耶識は凡夫なのです。末那識が我執を起せば我執に随っていくし、我執が開ければ智慧に随っていく。智慧だけが好きて、我執を起されたら迷惑だということをいわない。人間がどうあろうとも、人間の思いのままに随って、しかも、それを超えているものです。そういう構造が、先にいった追いかけるという構造です。誤解されたら迷惑だとはいわない、どんなに騙されてもさしつかえない、こういうところに凡夫というものがあるのでしょうか。本当の凡夫というものの深い意味を開示しているのが阿頼耶というものです。自己否定を通して、自己に帰っていくのです。

それで、「我」というものを立てるには、やはり、信ということをいわなければならぬわけですが、そこに、「選択の願心」と「選択の信心」という具合に、「我」というものが、信と願とに分けられてくるのです。主体が分けてきます。つまり、いつてみれば、阿頼耶識と末那識というように、信に構造があるのです。西洋の例をかりるなら、ショウペンハウエルは「意志と表象」という。そういう構造で世界を考えるわけです。それを阿頼耶識に翻訳して、「意思と現識」と、「現識」は『起信論』の用語です。「表象」という語を、「現識」という言葉で表わしているのです。意思も現識もみな識に違いはいけれども、阿頼耶識はあらゆる識の根源であり、またそれ自身識であるものです。だから本識といわれます。こういうことから考えて、識というものはどこまでさかのぼっても、識でないものに根拠をもつわけにはいきません。識が真如から、というわけにいかない。識はどこまでさかのぼっても識であって、識でないものから識を拈出するわけにいきません。

それから、タイプニッツではモナドということをいう。あらゆるものがモナドの表象である。モナドは実在、それに対して表象です。こういうような構造はどこでも考えられます。べつに唯識だけじゃありません。これは、つまり主体でも意識に違いはいけれども、意識というものには層があるということです。根源というものがあるということ、つまり、根源となるような識、識の根源です。それは、願です。

願は無自覚なんでしょう。阿頼耶識は無分別といわれます。阿頼耶識が計らいを起すということはありません。身をもって生きているということの自覚が阿頼耶ですけど、それは、俺は生きているんだと判断しているのではない。生きているということ自身が自覚なのです。直感です。ですから、願というのは無意識といってもいいのではないかと思います。しかし、無意識ということになるとフロイドのような心理学になって、あまり面白くないですね。まあ、無意識という言葉は今日の用語では、深層意識という用語になっています。それよりも、先に言ったシウベンハウエル意志というものでしょう。いうなら、むしろ無趣味という方がいい。無意識でなくて、無趣味なんです。つまり、できる、できないということを相場に入れて、できるものならやる、できないものならやめとこうというものでない。できる、できないを超えて願う。つまり、できる、できないを超えてせずにおれないという分別以前の意識です。無意識というんじゃないけれど、無にして一切を包んでいるような意識です。そういうものが、根源的意識の構造ではないかと思えます。こういうものが、願というものです。

それに対して、信という場合は自覚になります。信と願、人間の自覚意識と根源意識、いずれも主体です。信は、信知するとか信解するとかいわれますように、知的主体です。願は知的主体ではない、行的主体です。実践的主体です。願というのは実践的概念なんです。

先程言った、如というようなことは、二空所願の如ということがいわれますが、龍樹の教学では二空が性だということです。唯識では空は性でなく、二空によって顕わされるものが性だといいます。龍樹の方は空性です。唯識の方は、二空によって顕わされるものが性だという。ですから、唯識の場合は無我というようなことをいっても、それは阿呆になるということではない。いってみれば、我執を否定するんです。唯識では無我といっても、ニヒト (Nicht) ということをしているのではない。ザイン (Sein) でもないけど、ニヒト (Nicht) でもありません。そこに非常に意

味がある。いかにしても、如ということを形而上学化させないわけです。これは、仏教の一番大事なところではないですか。つまり、一点も形而上学の残滓を残さないのが仏教の教学です。先に言ったように、絶対化を許さないのです。

性ということでも、現代語でも理性という言葉を使います。理論理性とか実践理性とかいう。しかし、普通では理性というのはひとつの能力を表わすのでしょうか。仏教の場合はそうではない。理としての本質、理的本質を表わすのです。どこでも変らないという、真理性です。誰れにあって、どこにあって、いつでも変らないものが理的本質でしょう。こういうようなものをもったような主体性ですね。

だから、如という問題は考えられるものではない。考えて、全然知れないものではないのですが、考えて把握されるものではありません。考えを放棄せよ、そうすれば向うから来ている。それで空ということです。空を考えたら大間違いです。空に進むという方向が、かえって空を遠ざけるのです。そういうものが自己ということです。「自己とは何ぞや」ということは、自己についての定義を聞こうというのではない、自己そのものに成りたいのです。自己の概念規定を求めているのではない。ですから、成仏というのです。それを知ることが、それに成ることなんです。自己に帰って自己を知る、それが根源的な知り方です。対象的に知るのでない。表象化して把えるのでない。自己と成って自己を見るのです。つまり、これが止観なのです。ですから、如ということは思弁の対象にならないのです。思弁の対象にしたから、華嚴や天台になってしまった。我々は、念仏の信心として自己に帰るのです。実践問題なんです。

如は我れじゃない、我れよりもっと我れに近いものです。それはどういうものかという、顕わされるものです。如は生ぜられるものでなく、顕わされるものです。それに対して、理は顕わされるものじゃない、生ぜられるものです。ですから、同じ「得る」といっても、如は所生得というものでなく、所顕得というものです。八正道でいえば正

見道です。しかし、如を知る智慧は所生得です。ですから、信心というものは所生得です。「聞其名号」という方法によって得るものです。しかし、真如とか実相というものは願わされるものです。これを混乱すると法相の混乱です。学問としての混乱です。厳密に区別しなければなりません。

西田哲学では、「働くものと見るもの」というようなことになります。やはり、信は知るというものです。それに對して、願は知るというものでない、生産するものです。願は行の主体です。行においてもものを造る、信は造られたものを知る。つまり、願が信の理、空性を造る。仏教の言葉でいえば莊嚴するのです。願は、莊嚴世界というものの原理、基礎になるものです。『瑜伽師地論』に「建立因」という言葉があります。建設因ですね。非常にいい言葉です。アリストテレスの言葉でいえば、動力因でしょう。願はものを建立するところの因、根拠なのです。知る根拠ではない。建立されているのを知るのは信です。だから、願は行を通して、衆生の中に信というものを呼び起すのです。そうすると、信は行を通して行の根源に触れる。願に帰っていくんです。こういうわけで、願即行ということがいえます。

ところが、「自性唯心」にも、「定散の自心」にも発願廻向ということがある。発願廻向というのは意思、願です。つまり、発願廻向というものが意識の上に出ておるのです。そのために、信は出ていません。ですから、そこにおける発願廻向は經驗的意志であって、超越的意志ではありません。信とっているが、何か欲しいのです。いわば、願が不燃焼して煙をはいているのです。信といっても、信じゃない。本当に我れを忘れたときには、願は完全燃焼するんです。願即信です。つまり、如来の廻向発願心なのです。そういうところに、願によって信をたまわったというのです。善導によって、「信は願より生ずる」ということがいわれています。招喚の方からいえばそういうことです。

願があるときは信でないし、信があると願が消えてしまったというのではない。信として願が成就すれば、願が消え

るのでなく、成就した願になるのです。信によって、はじめて成就した願になるわけです。つまり、願のままで満足しているのです。満足しているということが、無限に追求していくのです。

願の主体の「我」、即ち「設我得仏」の「我」が、「世尊我一心」の「我」に転成してくるのです。名号という言葉を通して、呼びかける主体が聞く主体に転成してくるわけです。主体の廻向ということがありますが、これが非常に面白いことじゃないかと思う。主体の廻向というのは、願心というものに触れんと主体の廻向にならんです。表現された名号、つまり廻向の法を通して廻向心に触れるわけです。所廻向の法を通して、能廻向というものに目覚めていく、こういう構造です。

それで、「如来選択の願心自り発起す」ということですが、これは因縁でしょう。縁によって発起する、因縁です。「大聖矜哀の善巧従り顕彰せり」とか、「如来選択の願心自り発起せり」ということは、つまり、我々の主体性の確立は因縁によって成立したということです。奇跡ではないのです。これは、非常に大事なことです。こういうのが、一点の形而上学性もはらまない信仰というものです。誰れからもらったというのではない、みんな自然なんです。縁起なんです。ところが、諸法は縁起ですけど、諸法の法性は縁起というわけにいきません。それは開顕されるものです。

だから、ただなにかが廻向されたというのではない、自己が廻向されるのです。主体の廻向なんです。なにかのものをたまわったというのではない、たまわることを受け取る自己がたまわったのです。こういう構造です。これがつまり、たまわったという主体性というものです。そういう意味で、ただ、ものというよりも、性というものです。開かれるという意味があるのは。それは、目覚めるということ。目覚めずにたまわったのではない、性に目覚めるということがたまわったのです。目覚めずにたまわったというなら、それは異熟です。だから、宿業というのは宿業の因縁なんです。異熟果なんです。しかし、今いっているのは、性に目覚めるような自覚が廻向されたということです。つまり、

主体性の自覚です。そういうのが、廻向心、廻心というものでないかと思えます。

時間がないので言えませんが、御承知のように、廻向ということは『浄土論』ですが、普通は廻向は大悲の行でしょう。大悲は心、廻向は行です。大悲の心が廻向という行を起して、その廻向の行によって、大悲の心が成就されるわけです。そういうのが『浄土論』の文章上の構造です。ところが、親鸞は「信巻」で、欲生というのは廻向心であるといわれています。廻向の心にしたんです。それは「言南無」釈でも、

「発願廻向というのは、如来已に発願して衆生の行を廻施したもうの心なり」

というて、「心」という字をつけています。ですから、欲生というのは如来の廻向発願心なんです。それで、本来は「行」といわなければならないところを「心」としてあります。だから、大悲も「心」だし、廻向も「心」です。そういうように、大悲の信樂から欲生心を展開し、欲生心によって信樂が満足される、これが三心の構造になるわけです。こういう働きが南無阿弥陀仏によっておこる。南無阿弥陀仏は至心です。

たまわりたる主体とは、南無阿弥陀仏によってたまわった主体です。ですから、そういうときには廻心というのです。主体の廻向というのは、廻心です。つまり、廻転です。信は廻転された心、願は廻転する心です。廻転する心と、廻転される心、次元が違います。だから一致する。こういうわけです。これはつまり、名号を通して名号の根源に信が帰って来ると、その名号にたまわった信に、名号する心が涌出してくるのです。「涌出」という言葉は、先にいった建立因ということを表わすのに一番適当な言葉でないかと思えます。願心というのは事行的主体、涌出です。地下水を射当てると、射当てた心に地下水が涌出してくるのです。そこに、信全体が願になるのです。こういうような構造が成り立つのではないかと思えます。

（本稿は昭和四十九年度、相応学会における親恩講講話の筆録である。文責桐葉部）