

存在論的要求としての願生

——願生論(一)——

安 田 理 深

願生浄土というのは特殊な表現ですけども、しかしその一般的な意味は宗教心をあらわしているのです。宗教心、つまり信仰心です。願生は宗教心、信仰心のもとになるものです。堅い言葉でいうと願とは宗教心をして宗教心として成り立たせている原理です。また、その原理を自覚した内容でもあるわけです。宗教心が宗教自身を成り立たせている原理を自覚して、その自覚内容として願があらわされている。自覚という面から見れば宗教心ですから信心というんですけれども、信心が信心自身を成り立たせている原理を自覚してあらわしているんですから、原理という面から見れば願というわけです。

この願生ということ。これを仏教の根本問題として、仏教についてのある一つの付属した問題というのではなく仏教の根本的な問題として取り扱い、それを主題としているのが世親の『浄土論』です。その『浄土論』の基づくところは『浄土論』そのものがすでに「無量寿経優婆提舍願生偈」と言っている。今度、山口益さんの講義も一緒にあるようですが、「無量寿経優婆提舍願生偈」と言っている。ですから、基づくところはやはり『無量寿経』にあるわけです。『浄土論』では「願生安楽国」と言うんですが、その基づくところは『無量寿経』において「願生彼国」とい

う言葉であらわされている。しかも、『浄土論』は『無量寿経』に関する唯一の論です。ですから、経と論との一貫する問題です。経と論との一貫する問題は「願生」にあるわけです。

これはやはり『浄土論』の最後を結んだ言葉ですね。「願生偈」を世親自ら製作するとともに、またそれを解釈するわけです。その解釈の一番最後の帰結の言葉として、「菩薩、かくのごとく五門の行を修して、自利利他して速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得たるがゆえに」と、こういう言葉で結んである。これが最後の言葉、帰結の言葉ですね。阿耨多羅三藐三菩提は言ってみれば「無上仏道」という意味です。こういう言葉で結ばれているんですから、願生とはやはり無上仏道の根本問題を扱ったものだと言うことができます。だから、この『浄土論』、願生浄土論という論を註解した曇鸞は、浄土をもって「畢竟成仏の道路」「無上の方便」と、こういう具合に言っています。この「道路」ということ。道路とは「方便」でしょう。方便といったら道路、ひとつの方法でしょうね。この阿耨多羅三藐三菩提という仏道は一般に大乘と言われておるんです。

僕はこう思うんです。大体、『浄土論』は大乘仏教の論です。この願生における無上仏道は大乘仏教の根本問題という意義を持つておる。この大乘仏教とは簡潔に言えば一切衆生が本来如来であるという、そういう自覚をあきらかにするところに大乘仏教があると思います。一切衆生本来如来であるという、そういう一つの自覚を成就する。こういうふうに言っていると思いますね。これは表現にはいろいろあるでしょうけど、『涅槃経』では「一切衆生悉有仏性」ということがあります。

この『浄土論』を製作した世親にもやはり『仏性論』という論もあります。これはまた触れるかもしれませんが、一切衆生悉有仏性、つまり一切衆生が本来如来であるという、一切衆生の本来性ですね。これは世親の『仏性論』を読みますと、仏性とは衆生性。衆生性を仏性と言っているわけです。衆生の本来性を仏性と言っている。ですから、仏性という言葉如来蔵という概念で言いあらわしている。仏性とは「如来性」と言ってもいいと思うんですけど、

如来性ということは衆生の本来性を如来とあらわすんですから、したがって衆生の本来的構造です。構造としてあらわすと衆生の本来性が如来性であるが故に、したがって衆生は如来においてあるという構造を持っているということです。構造としてあらわす場合には如来蔵と言っております。如来蔵については世親にもいろいろ解釈があるけれども、根本的なその意義は衆生は如来においてあるという構造です。『仏性論』の中に「一切衆生悉く如来智内にあり」といわれています。「如来智」ですね。「智慧」の「智」です。「智内にあり」と。衆生の中に如来があるということも言えないことはないでしょうけど、もつと根源的にはそうでなく、むしろ衆生が如来においてある、と。如来は衆生においてあるというのではなく、衆生が却って如来の中にあると。

今日、ハイデガーの哲学で人間存在というものを「世界内存在」と言う。そういう在り方といえますか存在の仕方、人間の Dasein としての存在の仕方を「世界内存在」という具合に言っています。それに倣って言えば衆生は「如来内存在」ですね。こういうのが人間の本来的な構造である。こういうことが大乘仏教というものを言いあらわしています。そういう自覚を成就するのが大乘仏教と言えると思います。

大体、大乘と言いますのは皆さんご承知と思いますが、いわゆる小乗とは何であるかと言えば、小乗で仏と言えば釈迦ですね。仏を釈迦仏に限るのは小乗です。しかし、よく考えてみると釈迦仏が成立したということ。つまり、ゴータマが仏陀に成ったということ。そういうことはゴータマ自身にとって意味のあることではないですね。ゴータマ自身がより優れた人間に成ったという意味ではないですね。ゴータマという人間が仏に成ったということは人間が人間に目覚めた。目覚めた人間に成った。仏に成ったということですね。それはゴータマ個人に限った個人的意義に尽きるものではないですね。言ってみれば、人間の世界に仏というものが成就した。人間の世界の中に人間を自覚した人間が生まれたということです。そういうことは人間の意義が変わることですね。人間が人間のある状態からある状態に変わった、愚かなる人間が賢くなった、ということとは違うわけです。そうではない。人間がより優れた人間

に成るという意味でもないし、それに人間が人間でないもの、神に成るということでもないですね。

仏とは人間が真に真の自己を見出した人間に成る。ということは仏でなかった場合には、人間はその状態にあって自己を失った状態であった。その人間が自己を見出したということの意義ですね。それは人間がいわゆる Descartes としては、自己自身を失った状態である人間ということが見出されたことでしょう。つまり、真の自己を見出したということと同時に、これまでの自己、一般の人間の現実というものは自己を失った人間だと、自己を喪失した人間だという意味になります。そうするとそれは人間というものの見方といえますか、存在の根源的改革になるわけですよ。そういうふうに考えてみれば、人間とは何であるのかということとは決めにいくことではないですかね。理性をもったものが人間だとか、道具を造るものが人間だとか。今日は人間学という学問があります。そういう意味で生物的存在であるとか、それだけではないやはり社会的存在であるとか、いろいろと人間は考えることができるでしょう。しかし、それらでは規定できない。それだけでは根源的に人間の意義というものは尽くされない。何か、仏ということによって、人間が仏として自分を自覚したことによって、そこにあらゆる人間観を一変するような意義があるわけです。神になった。そういうことは言えないのかもしれないけれど、仏に成るとは神になったということでもない。人間が全く人間自身を失って他になつてしまったということでもないし、人間がより一層高い人間になった、こういうわけでもない。つまり、そこには「迷悟」という概念が初めて出てくるのでしょうか。迷うとか悟るとかね。こういう全く新しい人間存在についての範疇が生まれてくる。人間を迷いの存在としてあるもの、自己自身に迷つてあるものだということは、仏が生まれ得ない前にはないことですね。迷っているということは野蛮ということではない。非理性的ということでもない。迷うということは人間が自己自身を失った状態であり、悟るとは人間が自己自身を回復した状態です。こういう意義が人間に出てくるのです。このように人間観が一変してくるのです。ですから、ゴータマが仏陀になったということは、言ってみれば、人間が人間たる限りの人間ですね。人間が人間である限りの人間の意義

というものをあきらかにしたことになる。それは人間が何かとして在るといふ意味ではないですね。社会人として在るとか、経済的人間として在るとか、男性として在るかとか、女性として在るかという意味ではなく、仏とは人間が真に人間である限りのそういう意義を見出したということですね。つまり、ゴータマが仏陀に成ったということは、ゴータマだけに意味があることではない。およそ人間である限りの人間に意義のあることでしよう。人間である限りの人間というものを見出し、また、その見出す方法も見つかったということですね。人間が仏であることを見出され、またその仏と成る道も発見されたということでしょう。そういうことは人間そのものに、人間が人間である限りの人間に意味のあることですね。つまり人類的な意義を持つことですね。

Anthropology という言葉は、昔は人類学という言葉で呼ばれていた。今は人間学という言葉で訳されます。人間が人間としてある限りの意義が人間学、人間学的意義ですね。それは人類的に意味のあることです。誰にも意味のあることですね。男性でも人間、女性でも人間。人間ということの意義です。男性であるか、女性であるかということに先立って、人間そのものであることの意義ですね。それは、女性である人間にも男性である人間にも意味のあることです。だから、そういうことから仏は釈迦一仏ではない。仏といえば釈迦一仏というのはいわゆる小乗の立場でしょう。大乘仏教はあらゆる人間が仏であるとともに、仏であることをあきらかにする道ですね。あらゆる人間が仏であるという自覚を生み出す道ですね。ゴータマが仏陀に成ったとはそういうことが成立したということです。証明されたということですね。だからそこに一切諸仏というように、仏が複数になつてくる。仏が単数ではない。仏が複数になる。一切衆生、全ての人間ということと同じく全ての仏、一切諸仏がそこに生まれてくる。こういう立場に立つのが大乘仏教ですね。だから、小乗仏教をやめたということではないですね。ゴータマ一人が仏であるということの意義を推せばそうなるということですね。ゴータマ自身が仏と成ったということは、ただゴータマだけに意味のあることではない。あらゆる人間が仏であり、また仏と成り得る道が発見されたということです。そういうことを大乘仏教

ということです。それが無上菩提。「無上」というのは、賢いとか、愚かだとか、あるいは貧困であるとか富んだとかいうようなことではなく、人間が真に人間自身を自覚したということです。そういうことを今日の言葉では実存と言います。それは人間が真に人間自身を自覚した時に人間は最高の意義を勝ち取る。そういう意味で「阿耨多羅」という言葉がつくわけです。それは、その状態において動かされ得ない、人間がいかなる状態、あるいは状況、situationにあるかによって動かされない、存在の最高の意義を持つことになります。それが無上仏道です。

しからばその一切衆生が仏であるということはどうして実現できるか。そういう問題に応えたのが「願生」です。無上仏道という問題からまた無上仏道を成就する方法ですね。そういうところに願生ということがある。この願生浄土が『無量寿経』の根源的な主題です。それがやがてまた、『浄土論』の主題です。つまり、この『浄土論』は『無量寿経』から出て、また『無量寿経』の意義を完成する。経と論とは地位が違うけれども思想的事業というもの、つまりテーマは同じ「願生」がテーマです。願生という一つの根本問題を主題とするわけですね。それだからこの「無量寿経優婆提舍」は、「無量寿経優婆提舍願生偈」という。「優婆提舍」とは本来これは修多羅の名前、経の名前です。十二部経といまして、経の持つている名前の一つですね。だから、本来、経をあらわす名前であるけれども、世親はそれを自己自身の「論」の名前にするわけです。「優婆提舍なる願生偈」であると。だから、優婆提舍とは、もと仏の経です。仏経をあらわす名前が同時に仏経によって制作された論の名前とされた。だから経と論とは地位は違うけれども、立っているところは同じということです。論は経から出て、しかも経から生まれ経を完成する。経と論とで一つの事業を成就しようとする、こういうことです。この願生は、『無量寿経』の唯一の論として、世親の『浄土論』にあらわされている問題ですね。

それで、いま申しましたように、仏教、特に大乘仏教は一切衆生が如来であるという一切衆生の本来的構造ですね。一切衆生悉有仏性ということとは親鸞も『教行信証』で取り扱っている。また、道元の『正法眼蔵』にも取り扱われて

いる。だから「空有」というのは「有」ということに非常に大事な意味がある。こういう点は道元禪師の『正法眼蔵』。その道元の『正法眼蔵』では「有」という概念に非常に注意している。「有時」ということは『正法眼蔵』における最も哲学的な意義をもっている。有時とは言葉からいっても面白いんだけど、たとえてみたらハイデガールの Sein und Zeit ゼイン ウント ツァイト。これは有を Sein でおっしゃっています。有時の「有」、悉有の「有」ということが非常に注意されている。悉は「ことごとく」という字ですけれども、悉有ということが世親自身には「本有」と言われていますね。悉く有ると、本来有るということですね。或る時には有って或る時には無いとか、或る者には有って他の者には無いとか、そういうことではない。だから、有る無いを超えて「有る」というね。そういう意味の「有る」ですよ。有る無いを超えて「有る」というような、本有ということであらわされている概念ですね。世親自ら本有と。有る無いという意味ではない。有る無いを超えて「有る」。だから、ある意味からいうと、そのことを「般若」という言葉であらわしますし、仏教ではまた「空」という言葉であらわしている。本有とは「有」といっても、本有とは却って空である。この「本」とはやはり一切衆生悉有仏性ということであり、「有」という概念は非常に大切な概念です。

大乘仏教は、一切衆生が如来である、という本来的構造を自覚し説明していくことにあるわけです。そういう点から考えていけば仏教の問題とは、いま言いましたような人間の本来性ですね。人間の本来性に関する問題です。それは、仏というものがあって、如来というものがあって、そうして人間というものもあると。人間の他にもう一つ仏というものもあると。この人間と仏との二つの関係。普通はそういうものを religion レリジョン と言います。人間というものは有限的な存在だと。仏というものは絶対的な存在だと。こういうことによつて救済とか、信仰とかというのが語られている。そういう考え方はよそからきた考え方ですね。仏教はそういうふうには考えられてはいない。仏は人間の他者ではない。Another アナザー ではないですね。そういう人間の他者ならば、むしろ神と言った方がいいですよ。仏教はそういうものではないですね。そういうのは仏を仏教的に考えたことにならないと思います。むしろ仏ということをキリ

スト教的に考えていることになります。だから、仏という本来の人間性ね。仏というのも人間ですよ。人間と他の者との関係ではない。人間の構造ですね。人間が本来性を失っているところに凡夫といわれる。人間が自己の本来性を失っておるところに凡夫という状態がある。それを人間が自己の本来性を回復するところに仏という意味がある。これ原則ですよ。

凡夫というものは *das Mann* としての人間ですね。この日常的世界のなかに壊れていく状況です。人間が自己の実存を失つてあるような状態ですね。それを凡夫という。この自己の本来性を失つてある状態。そういう人間が、非本来を非本来と自覚することによって、自己の本来性をあらわす。非本来と本来とは反対ですけども、しかしながら、非本来ということは非本来というかたちで、本来はそこで実有になっています。だから、非本来ということを実覚することの他にまた本来ということはないですね。人間が自己の本来性を自覚した、それによって実存している人間。そういうことが成仏という意味ですね。これはさきに申しましたように、人間が不幸であるとか幸福であるとか、野蠻であるとか文化であるとか、そういう問題ではない。人間が何かとしてある問題ではない。不幸なる者としてある問題ではない。人間が人間である限りの問題ですよ。人間が何かとしてあるのではない。人間が人間である限りの人間の問題ですね。人間そのものに関わる問題です。だから、仏教はそういう人間存在をして人間存在たらしめているような人間存在の問題。言うなれば存在論的課題というものがあわけですね。仏教で考える宗教の問題はそういうものだと思うんです。

これはさきほど言ったように、法の法たる性、法性。『法性論』という論もあります。この存在論的課題というのは仏教の術語 *technical term* であらわせば、「法性」というようなことですね。法性ということが人間の本来的構造をあらわす言葉でしょう。人間をして人間たらしめているところの法。その法が法たる限りの本来性。法性ですね。こういう法性論という概念が生まれてきたんですね。存在論をあらわす概念だと思います。これを

Dharmadharmatā とごうね。Dharmadharmatā theory です。その dharma。仏法で法とは人間存在の存在をして存在たらしめているものの法です。その法の法たる性ですね。それだけではわからないかもしれないけれど、これが dharma とか dharmadharmatā とかという、そういう一つの教説でしょう。dharmadharmatā theory です。もつと別の言葉で言えば諸法の法の法性。あるいは「実相」という言葉で訳されますね。これは翻訳の違いですけど、玄奘、羅什という三蔵は実相という言葉で翻訳しています。諸法実相ですね。実相と法性というのと同じ言葉でしょう。『諸法実相論』とか『法法性論』とかというのは一つの存在論的表現ですね。

そこでさきほど申しましたように、『浄土論』ならびに『無量寿経』の願生という表現は宗教心をあらわしているんですね。大乘の宗教心です。小乗の宗教心ではない大乘の宗教心をあらわしている。ですから、一つの宗教という自覚ですね。宗教心といっても宗教の心理的分析ではない。宗教心とはやはり自覚とか要求とかですね。宗教心という言葉の心という言葉の中に宗教的自覚、あるいは宗教的要求というものをあらわしている言葉です。宗教的自覚といえは「信」。信心の信という言葉です。宗教的要求といえは「願」という言葉があらわしている。この心といっても、宗教心といっても、別に宗教心理学の話ではないですね。

宗教的自覚、あるいは宗教的要求というものは、哲学的な表現で言い換えるならば、存在論的要求です。宗教的要求は存在論的要求です。存在するものが存在を見出し、自覚して存在する。自覚ですから、信仰とはある意味から言う存在論的自覚ですね。つまり実存という言葉であらわされる。そういう問題だと思えますね。宗教、この仏教のいわゆる願生というと、非常に特殊な表現ですけども一般には宗教心。宗教とは一体どういうものか。人間の或る状態が問題ではない。人間が幸福であるか不幸であるかというものは人間の或る事が問題になる状態でしょう。人間が何かとしてあるということ、あるいは人間が何かとしては不幸であるという問題でもない。人間が在ること自身が問われるような問題でしょう。つまり宗教的不安とは地盤が動揺する問題ですね。

原始仏教には一切は苦であるという言葉があるのですが、その苦という言葉は、ただ痛いとか、痒いとかという意味の苦ではないでしょう。医者に行けば治る苦ではない。今日では苦悩という言葉はあるけれども、それは寒いとか暑いとかという苦ではない。一切は苦であるということ。人間存在の存在の仕方が苦という存在の仕方であるということですね。だから一切です。苦もあれば楽もあるという意味の苦ではない。痛いとか暑いとかというのは楽もあり苦もある場合の苦ですね。つまり、一切苦とは生きていることが苦であるという意味の苦でしょう。これは有限性の自覚をあらわした言葉ですね。人間の存在の相をあらわしている言葉です。そういう問題に触れてくるところに宗教というものがあるのでしょうか。

今日では、そういうことを不安という言葉であらわしますね。不安です。不安といえば何か人間の前提が動くことですね。人間の立っているところが動くことです。これは言い換えたら、宗教問題は存在論的要求であるという意味です。宗教問題は表面に出ているものではないんですよ。あなたの方の場合どうだろう。表面に出ている問題は恋愛だとか貧困だとか、そういうものならいろいろ出ているでしょうね。宗教問題が裸で出ているということはない。だからと言って、たとえば神、あるいは如来という宗教概念を用いても、光という概念を用いても、全てそれが宗教的体験というものでもない。宗教概念を用いてあらわされている場合でも宗教的になつているという保障はないですね。宗教問題はそれ自身が裸で出ていない。あらわれていないというかたちであらわれておる。それはどこにもあるけれども、ある特殊な問題として出ているわけではない。そういうものが根本問題というものです。根本に横たわっているけれども、しかし、特殊なかたちで出ているわけではない。特殊なかたちで出ている問題ではなく、いわゆる諸問題のかたちで出ている唯一の問題です。諸々の問題のかたちで出ている唯一の問題。そういう意味では隠れているけれども、そういうことが宗教問題の本質です。宗教問題の本質は頭が悪いからわからないのではない。隠れているんですね。見つかからないのは頭が悪いからというわけではない。そういうことが宗教問題の本質です。それは、いつで

もあるというような問題です。

僕は宗教の問題というものは気長に考えないといけないと思う。封建主義とか、資本主義とか、目先のところで変わったり消えたりするような問題ではないと思いますね。これは時によると無視されがちです。世の中は忙しいから無視される。無視するのは生きるためです。生きるというのは経済力でしよう。経済力とか政局とか。代表的なことと言えば資本主義の構造ということです。そういうのは一つの暴力ですね。いかなる暴力をもっても解消することのできない問題、それが宗教の問題の本質ではないかと思うね。だから、宗教の問題はあらゆる諸問題に先立っておる究極的な問題です。先立っているとは時間的に先立っているという意味ではない。構造的に先立っているということです。時間的には前でも後でもない。構造として先立っている。カントの哲学の言葉で言えば先験的。先験性と言えば宗教の問いは意義を持つようになる。

考えてみてください。人間が自分の存在が問題になるということは究極的な問いです。あるものがあるものであることに疑問を持つということがね。それは不幸であるということのような、何かであるということが疑問になるのではない。そういう場合は恐れと言わずに恐慌という。恐慌というのは経済的な場合ですから、そういう表面にあらわれている場合には恐れではなく恐慌です。そういうのではなく、もつと不安定な、矛盾なものです。自分の根底が揺らぐんですから。つまり、そういう意味で根底の問題ですね。根底に横たわっている究極的な問題です。究極的な構造についての問題です。仏教には「一大事因縁」という言葉がありますね。一大事因縁と。一大事因縁という言葉であらわされているのが宗教問題をあらわす言葉です。ultimateという、究極的にという意味です。願生心というのも、そういう人間の究極的な構造に関する究極的な問題、そういう存在論的な意味を持ったものですね。僕は、大体、願生ということを、ただ『浄土論』や何かを持ってきて話をするのではない。願生という問題が人間の存在の構造に関する存在論的な問題だということをあきらかにしたいというのが僕の考えているところです。どこまでできるかわからない

ですけど。

願生というのは信仰心をあらわしている。その信仰とは認識でも感情でも意識でもない。そんなこと言ってみても何も決まらない。信仰とは人間の存在的構造の自覚ですね。だから、信仰によって人間は初めて実存になるんです。願生によって、実存を失った人間を実存たらしめるわけです。認識といっても、その認識のあらわすような真理というのは幾何学の真理や自然科学の真理ではないわけです。実存的真理ですね。その実存的真理を知らないのはただ損だという意味ではない。それを知らないことによって人間が生命を失うようなことね。それを知ることによって生命を勝ち取るような真理ですね。そういうことを実存真理という。自然科学の真理を知らない場合どうなるか。損するだけではないですか。不便というだけではないですか。自然科学の真理を知らなくても別に命はなくなるらない。しかし、実存的真理はそれを知らなければ命はない。それを知ることによって自分の命を回復するね。つまり実存的真理ですよ。これはただ漠然と興味があるという真理ではないでしょう。情熱を懸ける真理でしょう。自己が自己となろうとする要求でしょう。そういう意味を願生という言葉はあらわしている。自己が真に本来の自己であろうとする根源的意欲ね。人間が人間たらんとする願です、要求です。そういうもの他に宗教を考えられますか。宗教問題、願生という問題は存在論的要求としてあきらかにしなければならぬ問題です。

この「願生論」という言葉の意味ですね。題目の意味。見事にそれをはつきりと語っているのが『無量寿経』であり、それから『浄土論』です。そういうのが親鸞の教学でしょうね。今、さしあたり世親の場合を言ってみましょう。世親の場合、願生とはさしあたり世親自身の願です。「願生」の願とは何であるか、生とは何であるか。少し概念分析すると、願生とはさしあたり世親自身の願です。世親自身が願生と、願生の信を表白している。「願生偈」は論というけれども、一つの信仰表白ですね。『無量寿経』を通して、自己に目覚めた世親の信仰の表白なんです。願生は世親自身の言葉ですから、一応それは世親自身の願です。しかし、大事なことは世親自身の願には違いはないけれど

も、正確にいうと世親に我々人間が代表される。それは世親の願には違いないけれども、世親が願生と叫びた時に、願生という願をもった世親は、願生という願をもたない世親とは違ってくるということです。その違い方がいま言ったように根源的な違いなんですね。ただ、これは根源的の違いであって、願生によってより良き状態に変わったということではありません。そういうものではない。こういうことを非常に区別すべきです。

願生という問題について、今日、私が実存ということをやかましく言うのは、宗教が文化的な立場から考えられて誤解されていることがあるからです。文化的立場。それを我々は破らなければいけない。宗教が文化的な立場から観念論的なものになってしまう。主観的な事件ということになる。願生という願は世親のもった願には違いない。しかし、世親が願生という願をもった場合には、願生という願をもたなかった世親とは根源的に違ってくるのです。それはもとの世親にかえるわけにはいかないですね。世親が願生という願をもつことによって変えられた。それは世親がより良くなったのではない。願生をもたない世親と願生という願をもった世親は、同じ世親ではないのです。同じ世親であるとするのが文化です。文化というのはいや、生せいの常識でしょう。これは常識に基づいて、生の同一性に基づいている。そういうものでは宗教は考えられない。世親がもった願によって、世親はもとの世親ではなくなるということです。もとの世親ではないとは日常的な存在としての世親ではないということです。願生の願をもった場合の世親です。そういうことが大事ですね。

世親は「願生偈」において「我」と言ってますね。その我とはどういう我か。これは願生の自覚においてある自覚的我でしょう。自覚を失った日常的な我ではない。日常的我ではなく自覚的な我です。これは世親があつて願生したのではない。願生によって世親が成り立つ。願生によって世親が生まれてきた。願生より先に世親があつたのではない。願生によつてはじめて我が生まれた。そういうことが大事なことです。我があつて願生するのではなく願生によつて我が生まれた。生まれたということは、生まれる前の我は破れた。死んだわけです。だから、願生とは単に変わ

ったという意味ではない。もう再びもとの自分に帰るわけにはいかない。そこにやはり死んで生きたということがある。願によって死して生きるといふかね。死して生きると。自然的存在としての我に帰して、自覚的存在としての我が生まれくる。死して生きるといふ意味をもたなければならぬ。

こういう世親の我とは日常的自己ではない。実存的自己だね。日常的自己を破った意味。願生とは日常性を破って現れたものだね。願生によって、日常的存在の世親が廻転された。日常的存在としての世親はそこで破られ、そして実存的世親というものがそこへ転ぜられた。こういう意味です。だから、願といっても日常的な世親から起こった願ではない。日常的世親を破ってあらわれた願です。つまり、世親に起こったけれども世親から起こったのではない。世親の根源から起こった。私に起こったけれども私から起こったのではない。もつと言えば、私よりもつと近い私から起こっている。もつと近い、私よりもつと近い私に近いものがある。それが根源ですね。私よりもつと私に近いものね。そういうものが根源にある。だから、起こったといつても、ただ時間の中にものがあらわれたという意味ではないね。私の意識が覆っている。日常的意識が覆って、閉鎖しているのが取り除かれた中からあらわれた。そういうことが願生です。だから外から見れば開示、内から言えば発起。願生心自身から言えば発起した。実存的自己が日常性を破って名のつた。こういう意味ですね。実存的自己が発起した。それは外から、日常性の方から、破られた方から言えば開かれたということになる。日常性の側から言えば実存的自己は開かれた。実存から言えば日常性を破って実存が発起した。それはただ生じたというのではない。発起とは超越的です。『無量寿経』に「超発」といふ言葉がある。超発、あるいは能発とかね。こういう言葉が使われている。

『歎異抄』には「おぼしめしたつ」といふ言葉、あるいは「念仏もうさんとおもいたつ」といふ言葉があります。これは超越した、おぼした起こし方ですね。起こり方が超越的なんです。超越的なのが起こったという場合は超越的なものであるが故に、起こり方が超越的ですね。そういうことを破るといふのです。ただ自然にでてくるとかとい

うものではない。時間の中に時間的に起こるのではない。時間の根源が時間を破って起こる。そうでしょう。時間の根源。今日では時間に対して永遠という言葉を使いますけどね。永遠とは eternal なものね。eternal なものが eternally に起こるわけですよ。永遠のものが時間的に起こるといふことはない。時間を越えたものが時間を破ってあらわれるわけですね。そういうことが大事です。超越的。つまり、「発」といふのは超越的契機ですね。先見的超起ということであらわす。

これは世親よりずっと後の善導がいう「衆生貪瞋煩惱中能生清淨願往生心」ですね。いま、我々が願生心というのを善導の言葉では願往生心と言っている。願往生心が起こる。これはどこに起こるかといえば衆生貪瞋煩惱中です。「中に」とは「於いて」という意味がある。中とか、あるいは中とかかという意味です。中に於いてです。だから、衆生の外の方に起こってもしかたがない。この衆生貪瞋煩惱中において起こる。つまり願生心は世親において起こる。人間において起こる、けれども人間から起こるわけではない。人間よりももっと根源から起こるのです。人間であるよりも、もっとも人と人間に近い根源。本来性から起こるわけです。人間に起こる、衆生に起こる、中に起こるけれども中に起こるといふことは突破したということですね。衆生の中に衆生を破って起こる。超起。この場合この言葉の中の「貪瞋」とは「染汚」ですね。染汚と書いて「ぜんま」と言います。染汚心に対して清淨心ですね。煩惱は人間を染汚させる方向を持つ。貪とか瞋とか、まだ他にもあるけれども、貪とか瞋とかかというのは人間のひとつのバトスですよ。そういうものは人間を染汚させる。染汚させる性格ですね。染汚という存在で共通している。だから、染汚の中にあられた清淨ですね。これはもう矛盾です。染汚の外に清淨があるのではない。染汚の中にその染汚を破って起こった清淨。そして、染汚を清淨にするのです。染汚からあらわれる。染汚の中に染汚を超えてあらわれて、しかも染汚を清淨にする。こういう概念です。

それは、つまり言ってみれば超越的概念はひとつの価値をあらわす。染汚とか清淨というのは、いわゆる悪とか善

とかとは違って、もっと高い。善悪というのは価値の範疇です。染汚・清浄というのはもっと高い、宗教的範疇です。善悪とは人倫の範疇です。そういう価値がある。染汚・清浄というのは価値的超起です。価値的に超越的であるということですね。価値的に超越的であるのだけでも、存在的に超越的でもあるんですね。存在的に超越的であるけれども、今、善導の言葉は価値的に超越的であることをあらわす。価値的に清浄なのです。だから存在的に清浄という清浄なる願とっている場合は価値的に説いてある。存在的にあらわす場合は如来の願、衆生の中に如来の願が生じたということですね。それは存在的に超越です。今は価値的に超越な清浄です。こういう意味がある。今日はここまですべてしておきます。

（本稿は、一九六三年四月二七日の大谷大学における講義「願生論」を筆録整理したものである。文責編集部）