

回 向

安 田 理 深

『親鸞教学』について、私はこの雑誌は、大事な使命をもっておる雑誌であると思うています。

教学といっても、広い意味の宗教でしようけれども、大谷大学へ入ってから、宗教を学ぶということはあり得ないことじゃないか。大谷大学の講義を聞いて宗教心を発すということがありますか。それをあなた方考えてみなさい。宗教心をもった人間が大谷大学へ入るんですよ。大谷大学へ入ってから宗教心を発すということはあり得ないことじゃないか。宗教の *Paterland* は現実なんだ。教室じゃないんです。それを考えて欲しいです。だから、教室の学問というだけなら、学報と同じことになるんじゃないか。『親鸞教学』がもっておるのは、宗教という問題は困り抜いている現実が故郷なんだ、静かな講義を上品に整えるというところには故郷はありません、そういうことが一番先にくるものでしょう。

今回の話の題目は回向ということですが、浄土教を真宗にするのは回向ですし、回向ということによって真宗ということが出てくるわけですからね。だから非常に大事な概念です。「謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。」

と、こういう具合に掲げているのですから、真宗教学においては根本概念になっているわけですね。問題はね、僕はどう思うのです。浄土の真宗にとって回向が大事だというのは、回向の概念の問題ではなく、ものが違う、違う、違う、違う、違う、概念が違うのではない。ものが全然違うのだということが大事なことでしょ。概念が違うのであれば回向という言葉は使えないでしょ。他の言葉を使わなくてはならない。だから、回向を問題にするにしても、概念ではなく、ものが違うのだということが大事ではないかと思うのです。

『大無量寿経』には本願という言葉が出ていますが、本願の文章を読んでみればそこに三願の三心ということがあって、一貫しているものは至心が一貫していますし、欲生我国が一貫していますけれども、真ん中は信樂・発願・回向と変ってゆきます。初めと終りは一貫していますが真ん中が変わっています。そこに何か展開がありますね。ああいうことを手掛かりにして回向という概念が明らかになるのではないだろうか。そこに回向ということが出ていますが、その回向の前に発願があります。発願回向と。ただ回向だけがあるわけではなく、発願があるのです。

回向という概念は葬式とか法事とかをおこなって、その読経の功德を回向するという言葉にまで一般化している概念です。回向という言葉が、民族の風習としての宗教にまで用いられている概念ですね。それ程一般化している概念です。回向ということには何かそこに善根ということがあるのでないでしょうか。回向するということは何かを回向するわけですからね。無を回向するわけにはいかないでしょう。それは善根を回向するのでしょうか。『浄土論』に「正道大慈悲出世善根生」という言葉がありますね。あれも二つの文章が一つになっているから非常に読みにくいけれどもですね、正道の大慈悲は出世の善根であると、そして、浄土はこの善根から生ぜられたのだと、こういう意味でしょう。そこに善根という言葉があるわけです。善根を積むということには目的がはいってくるのでしょうか。積んだ善根を何のためにということがあるわけですが、その何かのためということを与えるのが回向でしょう。善根の

ために善根を積みはしません。積んだ善根を何かのためにするのでしょう。それが回向でしょう。だから、善根を回向するわけですがその善根を積むのはこれは努力じゃないですか。そうでしょう。あるものではないのです。努力で勝ち取ったものが功德でしょう。功德は身についたことです。だからして、功德を落とすはありません。金を落としたりということとは、それは銀行にある金が懐に移っただけですから身についていないわけです。『浄土論』から落とすのです。身についたものを落とすはずがないでしょう。だから、それが功德という意味です。『浄土論』に五念門と五功德門とあるように、五念門は行ですし、五功德門は行によって勝ち取ったものです。つまり、身についたものです。その功德ということがなければ回向することはできません。

では何に向って回向するのかといえは、そこにやはり願というものがあるのではないのでしょうか。願が決めるのです。だから、回向の前に発願ということがあるのはそういうことですね。発願からおこった努力によって得たものを発願が目的を与えるわけです。それに向って回向するわけですね。

行というものは、雑行と雑という字が出てきてですね、これも非常に大事な字でしょう。雑行雑修というような。

この雑という一語を頭からそう悪い方ばかりにとらわずにですね。莊嚴という言葉がありますが、功德をもって莊嚴されたのが浄土なのです。莊嚴という言葉も、これは雑華莊嚴といって色々な雑華で莊嚴するのです。だからそういう意味から言うとは雑華ということも大事なことです。雑でないものは真理だけです。けれども真理は形がないのです。その形のない真理に形を与えるものは雑華でしょう。雑華で形を与えるわけです。色々ある、豊かという意味でしょうね。だから、やっている行は雑華であるけれども、それを一つのものに方向を与えるのです。それが願でしょう。雑華で一如を莊嚴するわけです。そういうものが願というものではないのでしょうか。発願・回向という言葉が出てきていますのはこういう意味だろうと思うのですね。

これは皆さん学校で聞いておられると思うのですけれども、回向のものと言葉は *pariṇāna* です。これはどういう意味かと言うと、回向とも翻訳されるけれども、転変とも翻訳されます。これは非常に大事な概念です。これは何かというと、『浄土論』は世親菩薩の製作の論ですけど、世親は瑜伽の論家で、龍樹とはちょっと違っています、無着を継承した瑜伽の論家ですね。瑜伽教学というものの一番大事な問題は、一切唯識ということですね。諸法唯識ということが瑜伽教学というものの根本命題です。世親の瑜伽の論には二十の頌から出来ているものと三十の頌から出来ているものとの二つの唯識論があるわけですが、その二十唯識論の一番巻頭には「安立大乘三界唯識」と掲げてあります。けれどもこれは漢文で読む場合にはちょっと困るのではないのでしょうか。「大乘では、三界唯識であると安立する」と読むなら、大乘の下に安立を置かなくてはならない。そしてそれは、大乘では三界は識のみと立てるのであり、大乘以外では三界は識のみと立てないのだという意味になります。けれども大乘という言葉が後にくるとですね、どうもそういうわけにはいかないでしょう。「大乘では」というのでは具合が悪いのではないのでしょうか。大乘のためには三界は識のみと安立するのだということでしょう。「大乘では」でなしに「大乘のためには」ということでしょうか。「大乘教学のためには」と、こういう具合に読まないという意味が通じないのではないですかね。そしてその次にですね、今度は「契経に三界唯心と説くが故に」と。これは經典をもって証明するわけです。論では「三界唯識」教証は「三界唯心」です。心も識も同じ意味だけれども、そういう使い分けがあるということは、これは「心意識相品」といってですね、心・意・識という概念があるのです。これは、もとは『解深密経』ですが、心と言っても意識というような意味での心だという意味なのです。意識でない心もあります。中心というような概念は心という字が使っていますけれども意識ではないでしょう。中心は *Kern*、つまり今日でいう核です。核心です。 *Kernpunkt* です。その場合の心とこの場合の心とは違うのです。中心は形而上学的概念ですが、意識は形而上学では

なく、存在の概念です。これは Seele と言わなくてはならないのです。それだけの区別も考えておかなくてはなりません。

『二十唯識論』は大乗を成就する立場を建設するのです。一切唯識という立場に立って大乗の教学を確立するのですが、さて、どういうように確立するかというと、これに答えているのが『三十唯識論』ですね。『二十唯識論』は立場です。『三十唯識論』は組織です。その『三十唯識論』の初めに「仮に由って我法と説くに、種々の相転ずること有り」とあります。仮に由って我法を説くのに種々の相がそこに起こると。転という字は起こるといふ意味です。転起するといふ意味です。そして「彼は識所変に依る」と。識転変ですね。これは一番大事な言葉なんです。『三十唯識論』の初め一頌半で一切唯識という命題を掲げているわけですが、唯識ということに完全に言うために一頌半必要なんです。この一頌半の中心になる概念が識転変です。「彼」といふのは仮説カセツですから、色々なものが説かれていてもそれは言説に過ぎないと。「由仮説我法」。この我法という概念が、これが一切の存在を尽している概念です。一切の存在を尽くす概念、そういう概念を他では持ち合わせないのじゃないでしょうか。儒教だろうが、なんだろうが日本の思想の中に、ほかにはないでしょう。インドから入ってきた仏教学だけが一切の存在をあらわすような言葉をもっているのです。それは我法でしょう。人法とも言いますね。その我法という存在は、これは仮に由って説かれたものであると。そこに「由」という字がありますが、何故この「由」が大事かというのと、「説」よりも「仮」が大事だという意味です。仮立したものだという意味です。我法があるから我法と説くのではなく、仮立の言カセツに由って我法を説くのであると言ふのです。言説、ことば、それは広く言えばロゴスでしょう。言ということが非常に大事にされているのです。これは大事なことでしょう。「仮に由って我法を説く。種々の相転ずる有り」という二句を「彼」という一字で受けてきたのですね。だからして、仮説されたる我法は実の我法があるから我法と説くのではないのです。

それではどこで説くのか。仮といえ、実がなければ仮は成り立たないではないかという疑問がすぐにおこるでしょう。ところが、仮は仮だけれども、実を必要としないというのです。何を必要とするかと言うと、識転変を必要とする。識転変に依って、そこに仮説されるという根拠がある。依は根拠でしょう。この識転変という字が、これがさっき言った *parinama* です。転変と回向は、インド語としては同じ言葉です。その使い分けです。この使い分けは何処からくるのでしょうか。ここに何が出てくるかと言うとですね、ここに、存在概念と実践概念との区別が必要なんです。存在に関する概念と、実践に関する概念と。実践は *Practice* です。行でしょう。行という字も、漢字ではですね、行という字だけでは分らないのです。だから、修という字をつけると、行が実践という意味になる。諸という字をつけると、行は実践という意味にはなりません。これは、有為法というような、諸行無常というような場合です。諸行と言えば有為法になるし、修行と言えば実践になるわけです。そこらもはっきりしておく必要がありますね。これは非常に大事なことです。それで、修行という場合は、英語では *Practice* でしょう。ところが、諸行と言えば *Practice* ではなく、存在概念です。有為法、すなわち形成されたものという意味です。そのものが本来在るものではなく、在るのは成り立って在るのだと、作られてあるのだというわけです。だから無常であることがその本質であり諸行無常という意味ですね。無常というようなことは存在概念でしょう。修行はそうではなく、実践概念です。それだけの区別はしておかなくてはいけません。だから、識転変というような場合もですね、これは存在概念なんです。識が我法に似て転変するのです。だからして、我法に似て転変した識に依って我法を立てることができる。そうでないと、我法を立てる場所がない。実の我法はないのですから。仮説する根拠がないでしょう。我法として転変する識があるから、それに依って我法を仮説することができるのです。だから、この転変という概念は存在概念です。存在概念としての *parinama* です。けれども回向はそうではないでしょう。これは実践概念です。

その存在と実践のどちらが先にあるかという点と、存在が先にあるでしょう。だから識を転じて智慧を得ることができるとは、智慧を転じて識を得るのではない。そのところを考えるとね、智慧は実践によって成就したものです。初めから智慧があるのではない。あるのは、識があるのです。迷っている識があるのです。迷っている智慧というのは成り立たないでしょう。迷わないようになったのを智慧と言うのです。智が識に成るのではなく、識が智に成る。だから、実践に先立つものは存在でしょう。こういう区別が非常に大事だと思うのですね。これまで、存在というようなことは考えなかったのではないのでしょうか。実践のことはよく分っているけれども、儒教も実践ですからね。ただ、出世間の無い実践です。世間の実践、それが儒教です。同じ倫理と言っても moral という範囲の倫理です。しかし、人間は moral でない意味の倫理も持つでしょう。何のために生まれてきたか。生まれてきたことの責任感があるでしょう。それは moral の責任感ではない。存在の責任感です。それを宿業と言うのでしょうか。もっと広い意味の責任感。生きている者には、生きているだけの責任があるでしょう。宿業というのは実存概念でしょうね。

修身の意味の倫理は、倫理学の概念であり、儒教はその範囲しか取り扱わない。また取り扱わないところに自分の限界を置いているというところに、儒教が健康なんです。自分の限界を忘れないのが、儒教のいいところなんだ。だけど、人間の問題はそれで済まないでしょう。かえってそこから飛び出すのは、老子の方じゃないか。これは危ないんじゃないか。老荘の流れの人のことを仙人といいますね。世捨て人です。世捨て人なら、本当に世を捨てていればいいけど、世捨て人という形で世間的に野心を持っている。なかなか人間というのはただでは済まさんもんだ。そういう時に、非常に大事なことは、暴露ということなんです。評論というようなものは、そういう意味でしょう。評論の使命というのは暴露でしょう。これは非常に大事なことです。着物と内容とは違うんだ。正反対だ。油断ができ

んのです。そこには暴露が必要でしょう。暴露の精神を持っているのが評論ですね。だからして、老子のようなものには評論が必要だけれど、儒教は必要ない。非常に健康です。けれど、それは人間の問題が狭いですね。こういうことになっているのではないでしょうか。

学問そのものというものも、学問の方法も、全部が貰いものであっては、他人の言葉で話をしていくことになる。西田幾多郎という人がいますが、皆さん知っておられるように、西田哲学というものがあるでしょう。何故西田哲学とつけるか。カント哲学とか、ヘーゲル哲学とかいう具合に言わずにですね。新カント派とか言わずにね。田辺さんの方は弁証法ですから、これははっきり、田辺哲学とは言いませんね。けれど、西田哲学は西田哲学と言うでしょう。何故かという、西田哲学においては自分の哲学を自分の概念で語っているからです。他人の概念を用いずに。自分の言葉で自己を語っているから、西田哲学という呼び方しかできない。ヘーゲルやカントで自分を語るとるんじゃないんだ。私のこの点をヘーゲルはこう言っているんだと。私のこの点をカントはこう言っているんだと。そういう言い方です。そうでしよう。他の人はみんなそうではないんだ。かえてカントやヘーゲルで自己を語ろうとするでしょう。自己はないでしょう。西田哲学はそれが無い。だから西田哲学という名前しか付けようがない。そういうような自己で自己を語るといふようなことを、我々の近い範囲で求めていけば、清沢満之、曾我量深というような人が、そう。曾我先生の概念は、曾我先生の言葉で自己を語っているでしょう。借りものの言葉じゃない。曾我先生が本願と言えば、本願に生きたるんだ。本願という概念を借りとるんじゃない。本願に成つとるでしょう。だから、言葉は共通しとるようだけれど、内容を検討してみると違うのです。言葉というものは、無限にあるものではないからね。言葉は制限されたもんだ。制限されないような言葉はありません。制限されないような言葉があるとすれば、それは

記号でしょう。記号は内容を捨ててしまふんだ。内容を表現する言葉が記号になった場合は、内容を捨象するんだ。そうではなく、内容自身が自己を形成するような言葉は何か。それは象徴でしょう。Symbolでしょう。Symbolと記号とは言葉の両極でしょうが。思想の自己形成だ。よそから見た形式で自己を語るんじゃない。内容自身が自己を形成していくんだ。それが象徴だ。文学的には莊嚴です。

僕が学生時代、万法唯識というようなことを曾我先生の講義からよく聞いていましたけれど、僕は、どうもこの万法唯識という言葉は本格的でないというような疑問を持っていました。千も万もあるものは法ではない。ものです。だから、法と言えば、せいせい十八界です。十八が法界で、万でも千でもない。だから、万法唯識という場合は、法という言葉を使いながら法という概念を知らないのでしょうか。法をものだと思っている。だから、これは非常に仏教学的でない言葉だと学生時代から思っていました。万法を万法たらしめるものを法というのです。法が万もありはしません。十八です。その十八の法をもって万法を尽くすのです。万や千の存在を尽くすのです。ものをものたらしめているものは、ものではない。法でしょう。ものの法でしょう。

思い出したから言っておきますが、僕はこう思うのです。道元禪師は、念仏はうるさいと、こう言ったんです。ブンブン言っって蠅のように騒いでいるだけだと。そういうことを外国で求めれば、ニーチェがそうです。市場の蠅だとかう言ったのです。そのように言うのは何かというと、道元禪師やニーチェの貴族性がそういう発言をするのです。貴族性とはどういうものかと言うと、人間性を男性で支配しようとする。だから家は皆んな長男が継いでいくのですけれども、母性はそうではない。正反対です。母性は、一番兄貴だけを大事にするということはありません。劣った子供程大事にするものです。それが母性というものです。上下はありませうまじん。そしてみると、騒がしく念仏を称えて

いる親鸞の教えは母性的ではないでしょうか。女性系ではないですか。こういうことが言えると思います。だから、嫁に行くのではなく、婿をとるのです。それが母性系の本質です。

何が一番大事かと言うと、分けることが大事なのではなく、一つのことだということが大事なのでしょう。一つはそのものです。人間そのものです。そのものという言葉を使ったのはカントでしょう。Ding an sich といいます。そこに男女の区別はありません。ものそのものです。Ding an sich です。ドイツ観念論はそれを捨てたのです。捨てたから観念論の哲学になったのです。Idealism としての観念論になったのです。そして、それが逆にマルクスを呼びおこしてきたのです。主観的観念論の最後の到達点がヘーゲルです。ヘーゲルに対する反駁としてマルクスが生まれてくるでしょう。Ding an sich というところにカントの哲学というものが非常に健康なものです。Ding そのものは何かと言えば、悟性のはたらきがそれを形成していくのです。ものそのものを規定するのは悟性や感性ですけれど、それにしても、規定されるものがなければ規定することはできません。無を規定することはできません。何かを規定するのは、何かがあるかを規定するのは感性や経験ですけれど、何かというものがなければなりません。何かそのものがなければなりません。それが Ding an sich です。

種子というようなことを立てるのが瑜伽の教学です。普通では因果という概念ですけれども、瑜伽の教学では、種子現行、あるいは種子熏習とかいう用語を使います。これは仏教の中で瑜伽だけです。ヨーロッパでは、アリストテレスだけです。プラトンにはありません。プラトンはイデアを分有すると言いますし、分有といったら二元論です。

二元論を嫌ったのがアリストテレスです。アリストテレスの学問は植物です。植物の種から植物が生まれて、生まれた種がまた植物を生んでいく。連続性を持つでしょう。ヨーロッパの思想では、アリストテレスが種子論の元祖です。

仏教では瑜伽の教学が元祖です。般若からは出てきません。これから、こういう意義もだんだんわかってくると思うのです。今、カントの哲学自身でさえ、新しい解釈が生かれていますから。カントの哲学は認識論ですから、それを存在論に還元していくのです。そういうのが現代の世界の思想問題ですからね。仏教でも、存在論は識転変です。その時にですね、共相ということがあります。山川草木というようなものは、私にとっても山は山であり、川は川である。あなたにとっても山は山であり、川は川であると。これ共相でしょう。いつでも、どこでも、誰にでも共通するものです。漢民族は山川草木というような表象を用いますが、それは何かといえますと、僕は Natur だと思ふのですよ。一番いいのが「自然」と訳されています。山川草木というのは Natur を表わすのではないのでしょうか。自然科学ではないですよ。自然学です。ギリシア語では physik といいますね。physik の後に metaphysik というのが出てくるのであって、physik は、ヨーロッパの言語に翻訳すれば Natur でしょう。Natur というものが人間の前に人間を包んでいるものではないですか。人間の母胎ではないですか。Natur の内から人間が理性を持って独立してくるのですから。仏教でも、法爾自然と、願力自然と、業道自然という、三自然というような非常に素晴らしい思想を持っているでしょう。あの自然は Natur でしょう。人間を超えて人間を包んでいる。包越しています。ギリシア語では physik と言うわけですが、アリストテレスは別に metaphysik というのを学問の名前にしませんでした。アリストテレス学派が metaphysik という名前を使ったのです。アリストテレス自身はどういうかというのと、physik の後に来たるものを神学という名前と呼んだのです。神学はキリスト教の神ではない。アリストテレスという哲学者が使った神学は、原因という意味です。ものをしてものたらしめる原因、それを神と言ったのです。決してキリスト教のような意味の personal な、personlich な神ではない。救世主とか、創造主とか、そういうような三位一体の神ではない。キリスト教の神は三位一体です。三位というけれど、三面でしょうね。三面あるけれど、神は一

体であるということでしょう。三つの神があるのではなく、三つの面があると、これだけの話なんです。これが理屈に合おうが合うまいが、そうなっています。これを承認するところにキリスト教があるわけです。アリストテレスの言う神学はそういう意味の神じゃない。原因という意味です。

仏教では神というような言葉は使わないでしょう。種子と言っているだけです。まあ、仏教の中にも後には如来性仏性ということが出てきます。如来性が一切の存在の根本概念であるというような教学が仏教の中にも生れてきています。けれどもこれは瑜伽の教学ではないですね。瑜伽の教学は阿頼耶識というのであって、蔵識ですけれど、諸法を蔵しているのであって、如来を蔵しているのではないのです。如来蔵とか仏性とかいう概念も仏教の中に生まれて来ています。これは非常に有力な思想ですけれど、特色がありません。思想に個性がないですね。考えやすい思想です。けれど、植物の種子、これはなかなか考えにくい考えです。よくそういうところを見つけたなと思うのです。種子現行と言いますが、種子というような概念は、今日の言葉で言えばエネルギーでしょうけれども。これは、瑜伽の教学というのは、仏教の中でも独自性をもっています。

瑜伽の論家である世親が同時にまた浄土教の論家になっているわけです。おもしろいことでしよう。瑜伽の論家にとって大事な概念は識転変です。parinama ということは、識転変である。ところが、『浄土論』の論家の方になると、転変ではないのです。回向というような概念に変わってしまう。それだけ変わってしまう。つまり、そういうことはどういうことかという、仏教では、認識の問題は実践に属するということです。存在に属さない。仏教では、認識の問題は実践論なんです。その名前が、教行信証というのです。教行信証と言えば、顕浄土とか、真とか言う必要がない。教行信証という名は唯一無二の名前です。教行証は共通ですよ。問題は、教行証の三つの中に、信は何処に入れるかです。多くの場合は教の下、行の前に置くのが一般的なのです。教を信ずるのでから、そして実践するので

すから。ところが、親鸞は、行の後に信を置くでしょう。信行と言わずに行信と言いますね。これまでにないことでしょう。だからものが違うのです。概念が違うのではないのです。ものが違うのだということが大事でしょう。その点を非常に強調したのが曇鸞大師だと思ふのです。『浄土論』の意義を明らかにしたのです。行の中に信を収めています。行に外から信を加えたのではない。行の中に信が収まっています。外から信を加えると、そうすると第三の弁証法になってしまうでしょう。つまり、行と信とを結合するのは何かということになると媒介概念が必要でしょう。媒介概念を入れたら弁証法になってしまう。思弁になってしまう。思弁というものを重ねて、もっと深くもっと深く行ったら、森を越えて街に出てしまった。それがドイツ観念論の結論です。唯物論というところまで出てしまった。深い深いというものが、一番浅いものに落ちいった。そういう運命なんです、思想はですね。

弁証法を使っても、媒介概念のない弁証法ということになると、これはケルケゴールでしょう。断絶的弁証法ですね。断絶的弁証法でないと、宗教の概念にならない。断絶的弁証法と言えば、死して生きるのです。死と生と媒介するものはないでしょう。人間に死ぬること、それが人間に生きる唯一の道なのです。だから、宗教では否定ということが一番大事です。人間が一番恐がるのが否定なんです。否定をあらわすのは死でしょう。ゼロになってしまふ。そうではないでしょうか。生きている者にとって一番見たくないものが死でしょう。見たくないけれど見なくてはならない。けれども見る勇氣はない。そこで他人の死で自分の死を隠すのです。「ああ気の毒だなあ」という形で自分の怖れている死を隠してしまうのです。自己欺瞞です。二種深信というようなことを善導が言ったのも、死して生きるということしかありません。断絶的弁証法です。媒介はありません。媒介を許さない。思弁を許さない。そうでないと人間は思弁の陰に隠れるのです。そういう具合にならざるを得ないのです。回向という字は、これは他力ということを使ったのです。他力ということをや曇鸞大師が言うでしょう。回向という概念が違ふのではなく、回向

といわれるものが違うのだという意味で他力というのです。しかしまた、言葉の欠点もありますね。『浄土論』は他力などとは言いはしません。『浄土論』は利他ですね。利他ということはですね、他が違うのです。他力の他は如来を他と言うのですし、利他の他は衆生を他と言うのです。全然方向が違うのです。一方は如来を他と言っているのですし、一方は衆生を他と言っているのです。利他は如来の言葉ですし、他力は人間の言葉です。それだけ言っておかないと、「他力か、ああそうか」ということで済んでしまいます。利他を注意するために他力と言ったのです。だから、曇鸞大師が他利と利他は違うのだぞと言ったことを、親鸞が深義だと言ったのです。極めて大事な深義の意義があると云ったのです。他利・利他を深義だと言ったのは、親鸞が言ったのです。曇鸞が言ったのではない。感動したのです親鸞は。利他によって、他も利し、自分も利するのですから、利他は自他を超えているでしょう。深義です。親鸞しか深義と言わないのです。そういうような言葉は、これ皆んなものが違うということでしょう。

道元、日蓮、法然と、こういうのが仏教における小さい規模だけれども、宗教改革です。ヨーロッパの宗教改革はルッター等が出たのは蓮如上人の時代ですけど、こちらはもっと先の時代に宗教改革を行っているわけです。そこで親鸞はどうかというと、第八祖になろうということは考えなかった。法然の旨趣を真宗と、こう言った。法然の旨趣を徹底して、法然の浄土宗を徹底して真宗として明らかにするというのが親鸞の役目です。法然に代ってというように無茶はしないのです。それだからして、結婚生活をしたわけです。つまり、非僧非俗という生活を送った。非僧非俗という言葉、これも面倒な言葉です。非僧非俗という言葉を使っているのは親鸞だけではない。道元も使っています。悟りの世界に俗も僧もありません。そうでしょう。だからして、道元の場合は、非僧非俗は証の上で語っているのです。教行信証の証です。証が立場でしょう。親鸞はそうではない。信の立場で非僧非俗と言っている。信心を獲得した時に非僧非俗になる。信心を抜きにしては非僧非俗は成り立たない。信心を抜きにすれば、非俗と言えは坊主にな

るだけでしよう。従って、坊主をやめにすれば俗人になる。月給取りになるだけでしよう。常識概念としての非僧非俗はそういうことです。けれども、そうではないのです。信心だけが非僧非俗なのです。それでは、形はどうなるかと言うとですね、親鸞以前の人は山に隠れたのです。喧嘩な騒がしい世界を避けて、瞑想の世界に入ったのです。親鸞はそうではない。街の中に隠れたのです。庶民の中に埋没したのです。だから、親鸞の晩年は、何処に住んでいたか分らないのです。決して、金がなかったわけではない。貧乏して隠れていたわけではないのです。山の中に隠れず、民衆の中に隠れたのです。「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑し」。名利の太山に迷惑するということは、誰とも変っていないということですが。誰とも変っていない生活に悠々と生きることが出来た。それは利他でしよう。利他回向じゃないですか。ものが違うのです。よろこんで死ぬことが出来るというのは、信心だけなんです。情けなくして自殺するのが信心じゃないんです。感激して死んでいける。死んでいけるといえるのは否定ですね。よろこんで自己を否定できるのは信心じゃないですか。そこだけに回向が使える。だから、『浄土論』の第五功德の一番終りに「本願力回向を以っての由に」という言葉があるのです。あなた方は、本願力回向ということは何処にもあるように思うでしょう。真宗学を勉強した人から見るといって、珍しくもなんでもないのでね。ところが、『大無量寿経』と、それからその唯一の論である『浄土論』の経と論とのその中でただ一ヶ所しかないのです。第五功德門のところだけに「本願力回向」という言葉があるのです。本願でも、至心に回向ですから、至心に回向するのです。漢文で文字通り読めば、「至心に回向したまへり」とは読めないでしょう。そして、經典でもなしに、『浄土論』の中に「本願力回向」という言葉が出ています。だから親鸞はそれを改めて「広由」と、この「由」をここにもって来た。「広由本願力回向」と。概念を改めて。内容は変わりませんが、この概念は違わないけれど、ものが違うのです。利他回向なんです。だから、我々から言えば、不回向と、こう言うのが正しいのです。法然上人が

非常にすぐれていたのはですね、法然上人は不回向と言ったのです。これは革命的な思想ではないでしょうか。発願回向があたり前なんです。あらゆる人間の努力の立場から言えば、作願回向するのがあたり前なのです。ところが、念仏に遇ってみたら、作願回向する必要がないと。不回向だと。無回向ではない。不回向と、こう言っている。それは素晴らしい見解ではないですか。不回向の教学というのが法然上人。その精神を、親鸞が明らかに成就して、本願力回向だとあらわしたのです。そうでしょう。本願力回向があるからして、不回向です。本願力回向がないなら、不回向じゃない。無回向です。本願力回向ということが一ヶ所しかないということを、あなた方は注意されなくてはいけませんね。本願力回向から逆に經典の方を読み返すのです。それで「至心に回向したまへり」と、こういう具合に読みかえることができる。だから、僕は不回向というのは消極教学というのです。本願力回向は積極教学です。積極教学というものが親鸞なのです。消極教学を受けて、不回向をやめたのではない、不回向の根拠を明らかにしたのです。本願力回向に由るが故に、回向する必要がないと。これが親鸞の積極教学でしょう。

回向法というものがあるのだと思います。回向法は名号でしょう。名号は行ですね。回向心というのは、これは信心です。回向された心ですね。回向心を獲るのは我々が獲るのですけれど、回向心を与えるのは、回向法で与えられるのではないですか。回向法によって回向心が与えられるのではないですか。だから、回向法ということ、回向心ということの区別も必要です。時期到来して与えられる。無理に押しつけるのではない。

それから、宗教ということですが、宗教の故郷は何かと言えば、見たくない現実が宗教の故郷です。これは我慢出来ないという、その現実が宗教を呼びおこすのです。それが大事なんです。現実が唯一の故郷なんです。穢土が。そうでしょう。ところが、今日では、穢土という考えを持っている人間は一人もおりません。当り前の世界だと思っ

ているでしょう。それは、無宗教だから当り前なのです。穢土とか凡夫とかいう自覚はありません。俗を追い払うというのは気分ですからね。嫌でたまらないというその気分を追い払う一番手短かな方法は酒ではないですか。徹底したら、自分が信心をもつことですけれど、信心がもてない場合は酒しかありません。酒は、気分です。うのですから理論で払うのではありません。信心は智慧が払うのです。だけど、智慧でなしに払おうとすると気分です。自分の気分から脱出したいのです。そうすると、手っ取り早いところは酒ではないでしょうか。だから、墮落というものから呼びおこすものが信心です。墮落することから逃げたら、信心もおこりません。そういうような墮落が、墮落を超える唯一の道だという、論理的には絶対矛盾の自己同一です。これはクザーヌスという人が言った言葉です。そういう現実があるのではないのでしょうか。

福祉というような形で、キリスト教が力があるようにすけれども、それだけにキリスト教というものは、俗界的な人ではないですか。それでは仏教の方がいいかと言うと、「私等は宗教の世界に生きているのだからそういうような俗びた解放運動というものとは関係がない」という風に逃げた形になっています。超越するのではなく逃げた形になっているのが仏教の欠点ですね。そして、自分の使命を忘れて、福祉ということに熱を入れているのはキリスト教の欠点でしょう。両方とも欠点があると思います。こちらは無関心ですから、関心以下です。向こうでは有関心ですけれど、それは世間的関心ですね。そこにキリスト教の積極性があるけれど、同時にまたキリスト教の弱点があるので、それではないですか。つまり、福祉といたら、ある人間の状態から人間を解放することです。解放ということは解脱ということでしょう。解脱というのは仏教の用語ですね。だから、本当の解脱は、涅槃しかありません。こういうのが仏教の立場です。それを、ある状態から人間を解放して、別の状態に置くというのが福祉という意味でしょう。ところ

が、仏教はそうではないのです。人間という状態から人間を解放する。人間のある状態ではなく、人間そのものから人間を解放するのが仏教の解放です。これは涅槃でしょう。そこに仏教の大事な使命がある。それは菩提心でしょう。流行するということなことを超えているのはいいことですけれど、けれどもそれは無関心ではないでしょうか。そうではなく、関心をもっと徹底するという意味でなければなりませんね。仏教の欠点は、無関心になるということのようです。それから、仏教の教えは広めにくいといわれますが、広めるのでなく、広まっていくというのが仏教なんでしょう。広める必要がない。広めようとすると返って逆になってしまふ。広まっていくのだからということが、本当の意味の大道ということだと思ふのです。広まっていくという道はですね、それは非常にさびしいものですが、一番強いものだと思うのです。広めていくのは、これは坊主主義ですね。これは必ず押し付けますね。

解脱ということがありますが、解と云うのは、これは知的作用です。理解する、正解というような意味ですね。だから、解脱ということも、正解というようなことを止めてしまつて実践が大事である、という具合にとると間違ひではないでしょうか。脱はこれ実践でしょう。脱出させるのですから。解放させるのですから。解は知的なものです。けれども、解脱ということは、解は知的だから駄目であり、実践の行こそ大事なのだという意味ではないだろうと思ふのです。そうではなくて、解を止めて脱にしたのではない、解だけが脱出させるのだ、本当に人間を脱出させるのは正しい解だと、こういう具合に考えなければならぬのではないかと思ふのです。

ものが生まれてくるのは過去から生まれて来るのではない。未来から生まれて来るのです。未来が現在になり、現在が過去になっていくのです。それは存在の時間です。過去が現在になり、現在が未来を規定するのは宿業の時間です。時間が、過去から出発するのと、未来から出発するのでは大變な違いでしょう。ものは未来から生まれて来る

のではないでしょう。可能性の世界から。未来が間違になるのは、死後だと考えるから間違になる。死後が未来ではない。可能性の世界が未来です。時間と空間というのを、我々は同じように考えるけれども、空間を超えているのが時間なんです。空間は区別できませんが、空間には連続はない。時間は連続させますね、二つの世界を。だから、縁がなければ未来は出て来ません。どうなるかという、縁がなければ未来は永遠に未来にとどまってしまう。縁があれば響くのです。打てば響くのです。打つという事で響いてくる。響いてくるものは、本来あるものが響くでしょう。未来にあるものが。ちょっと考えてみると、石なんかほど程叩いても響かないと思っていますし、だから、石を叩くのは馬鹿だという具合に考えますけれど、石が動くということがあります。それは、絶対矛盾の自己同一です。石すら動くのだという、そういう告白をしたのが阿闍世です。毒草から香りの高い花が咲いたという表現をしていますけれど、これを外国で言えば奇蹟だということでしょう。自分が信仰を得たというのは奇蹟であると。自分は石のような人間であり、その石が頷いたということは、それは奇蹟というより仕方がないと。

こうなのが阿闍世の懺悔です。阿闍世の懺悔というのは、外国に例を求めれば、アウグスティヌスしかないと思っています。アウグスティヌスの『懺悔録』です。それに匹敵するものが阿闍世の告白です。そこに貴重なことが出ています。石すら動いたということが。

回向は方便ですけど、真実、方便というような概念も、色々これから考えていかなければいけないですね。方便はいけないというそういう真実は、痩せ細った精神です。それは二乗です。阿羅漢がもっとも代表しています。真実ばかりでしょ。ところが、方便というものを生んだところに大乘教があるのです。真実から方便を生んで、その方便の中に真実を与えるのです。それが利他回向です。大方便です。あの回向というのは、巧方便回向というでしょう。方便という字が付くでしょう。権方便ではなく、善巧方便です。だから、方便という概念が大乘仏教の面目なんです。

す。もっと具体的には願生心なんです。願生心が大菩提心なんです。大菩提心を発したら願生などはしないというのが普通の概念です。常識なんです。けれど、願生心が大菩提心なのです。それで横超というのです。横超の横という字は横着の横です。横着なんです。立場を変えることなんです。努力を変えることではなく、全く新しいものに触れることなんです。横着なんです。自分が努力して如来になるのではない。如来を盗み取るだけのずるさが、それが横超でしょう。何もせずに。する余地が与えられないのです。横超の横は横着の横ですね。おもしろいことではありませんか。

回向に二相が開かれるということは、これは、二種の回向があるというのではなく、回向に二種の相があるということでしょう。一つの回向に相が二つあるのであって、回向が二つあるという意味ではないでしょう。如来回向という一つの回向がある。それは、自分が往く、だからして、それは世界が動いてくるのではないですか。自分が往けば自分以外のものが来るのです。世界が流動してくる。それで、回向の回というのは回転というような意味ですけど、*parinama* ということは、転変というようにですね、転変、変現という、変ずることが言語の意味です。だから、回向の回は回転ということで、その回転の場合に向という字が付くから、方向ができるでしょう。ただ、バタバタ動いているのではない。動き方の方向ができる。その方向が往還ではないですか。回向を、文法を超えて仏教学にするとですね、二つあるのです。往と還と。どちらも大事なのです。両方がないと教学にならないのです。自分が往けば、自分以外の世界が来ているのです。そういうような厳密な概念です。だから、如来ということ、一語で尽くされるわけです。如来ということが回向なんです。去と来と二つあるでしょう。如来と如去と。そういう厳密な仏教学の概念になるわけです。ただ、概念は仏教学の概念でもあるけれども、仏教に反対する立場でも概念は同じです。そうでしょう。だから、悟っている人間が悟りのままで迷っている人間に言葉を話しても通じません。それは陀羅尼

というのです。呪文ですね。言葉というのは対話の形式ですから、迷った人間を目覚ますためには、迷った人間に共通する言葉より他に道がないでしょう。迷った人間に悟った言葉を言っても通じません。だから、迷いにも通じ、悟りにも通じるのが、これが文法です。

回向の相に二種あるというけれど、唯一の回向ですね。動くということが非常におもしろいですね。世界が静止しているのではない。自分が往くなら、自分以外のものは全部来ている。それが同時です。行きついてからまた出かけて来るのではない。だから、往相は我々の前景です。還相は我々の背景です。人間は如来を背景としているのです。如去・如来を背景として人間が成り立っている。そういう構造でしょう。そういう人間の自覚です。

(本稿は、昭和五十六年十一月二十六日、安田先生の御宅に御伺いしての特別講義「回向」の筆録である。文責 編集部)