

菩薩的人間

——願と信の考察の一節——

安田理深

一

如来と衆生という概念は、それによって二つの存在を表すというよりも、衆生という概念でもともと如来による構造を語るものであり、如来というのもまた衆生としての構造を語るものであるといえよう。衆生としての如来とか、如来としての衆生ということであって、如来としての衆生というところに、衆生の眞理性を表わすものとしての如来を考へることができると思う。如来は、従

如来生といわれているのであるが、この生は衆生ということである。この衆生としての如来というところに、如の現実性がある。如は如理といわれている如く、もとより無我性なる存在それ自身の眞理を表わす言である。衆生の本来的眞理性が如という言で表わされている。眞理

というものが現実性をもつところに、衆生というものの意味がある。また衆生の現実というものは、単に対象的に考えられるものである以上の意味、眞理の表現としての意味をもつ。如来としての衆生として、始めて人間存在の本来性にふれることができる。

衆生という外延も広いのであるが、衆生は日常的には凡夫性としてある。衆生の日常的な在り方は、凡夫である。それは本来的には如に於てありつつ、しかも現実的には如を失っているものである。しかし、いかに如を失っても、そのために如とのかかわりを離れてあるのではない。即ち、その関係は矛盾的な関係である。衆生は衆生それ自身に矛盾である。それ自身に背反しつつ、しかもそれ自身に同一である。このように凡夫的ということは、衆生が自己自身の本来性を喪失しつつ、しかもそ

れに関係するというように、そこには人間の存在構造の根源的な矛盾が示されている。人間は、自己自身に矛盾に関係している。そういう構造の自覚が不安といわれるところのものである。全体的にいえば宗教心というものである。人間にとって人間自身が問題になると、即ち不安であることの根拠は、人間の存在構造にあるのである。

だから凡夫的ということとは、衆生であることを自覚しない衆生といい得る。衆生が、自己自身に対して不覚的にある。それを自覚する場合を菩薩というてよかる。矛盾にありつつ、しかも矛盾の意識がないのが凡夫である。その矛盾的な構造を自覚してくるところに菩薩という立場がある。だから、人間の実存というものは、日常的には自己自身を失っている。人間が、日常性の中に解体して平均化されているわけである。その日常性を破つて、本来の実存の自覚をとりかえしてくるところに菩薩の人間がある。菩薩であって始めて自覚的存在であるといえるのである。つまり実存は、同時に覚存でなければならない。

このように、自己自身を喪失して日常性の中に現象しているという存在の仕方を、流転という。この流転とい

うことの真実の意味が如来である。つまり衆生は、衆生としての如来としてある。しかしながら、如来の流転でありつつ如来の流転であることを知らずして、流転しているのが凡夫である。それに対して、流転を自覚するということとは、ただ流転がなくなるということではなくして、流転を転ずるという意味がある。流転の廻転というところに、流転の積極的意義がある。言葉が矛盾しているようにあるが、いわば自覚的に流転するというのである。「過失多き有為法は、それゆえ和合の因縁を具せしめてはならない、と共にまた畢竟して滅すべきではない、衆生成就の為の故に」とも説かれている。

自覚というものは、流転を断絶するという消極的な意味だけではなしに、流転を積極的な意味に於て転ずるということがある。そこに現実を引き受けてゆくということとがある。衆生の現実を引き受けてゆくものとしての如来がある。現実を回避せずに引き受けるところに、流転を超えて流転するということがある。流転を超越すると共に、また流転に超越する。そこに流転の積極的な意義がある。ここでは衆生というものは、現実を引き受けた如来であると考えることができる。

だから、菩薩 (bodhisatva) というのは、ただ流転

を絶したものである。流転を引き受けた如来という自覚をもつ衆生である。そこに大乘の教学で悲願といわれるものがあるのである。他の表現をかりていえば、運命愛(amor fati)としての人間の在り方である。つまり悲願というものは、運命愛という如き積極的意味をもったものといわなければならない。運命愛という如き積極的な愛である。

願によって成立する人間が、菩薩である。願というのは、本来的自己が非本来的自己を本来的自己に呼びかえす呼びかけといってよい。人間をして菩薩的人間たらしめる人間の根元になるものとの意味で本願である。根元が根元に呼びかえずのである。そして信というのは、それが呼びかえされた人間の応答としての、根元の自覚である。こうして願というのは、菩薩という人間の成立つもとである。人間が菩薩たる根拠は、やはり人間の本来性にあるといわなければならない。日常性の中に平均化されたある実存の覆蓋を破って、実存の本来性——宗教的実存を成就するものが願である。そして、それが成就された自覚を信というのである。

一一

大小の教学を通じて、運命とか流転とかという人間性を表わすものとして、業(karma)という概念が用いられるが、業は存在者の存在者たる存在範疇ではなくして、特に人間の存在をして現実存在たらしめる意味をもつ。したがって業は、人間の実存的理解という点から重要な意味を荷なっている。流転とか運命というのは、一つの実存概念であるが、業は、そうした実存に於ける実存範疇の意味をもつものといえることができる。

業によって、可能存在たる人間は現実存在となるのである。所謂 *Da sein* の *da* を成立たしめるのである。存在をして現実的たらしめる現実性の範疇が業というものであると考えることができる。つまり、現実の存在としての人間は、何時か、何処かに、誰かとしてある。Here I am. Now I am. の here とか now が現実を示している。人間は、いまここに、然も何かではなくして誰かとして存在する自己である。このように自己というものは、here とか now とかという範疇によって現実的になつてゐる。だから、この範疇は、存在者に於ける存在を表わすところの、たとえば、思惟性とか延長性、仏教の古典的表現によれば五蘊といわれる如き存在の範疇ではなしに、実存としての範疇、現実性として

の範疇である。

この業という問題に就ては、既に大小の教学に於ては古来、大きな問題とされたところである。世親の教学に於ても、業を主題とした『大乘成業論』という論があるほどであるが、その世親によって完成された瑜伽の教学では、人間の実存というものを考えるのではなくて、観る、というのであるが、つまり人間存在を意識に還元してそれに於て人間の实存を開き顕わしてくるような識を、阿頼耶識——阿頼耶 (alaya) と名づけられる識として見出し、所謂、意識の深層構造を説明している。人間の实存というものを、阿頼耶識によって明らかにしたのである。勿論、人間は考えるものである。「我思う、故に我あり」といわれるが、考える人間が人間に問題となる時、その考えるということをやめて、考えているところの人間を観る。そこに思う我というものを包む実存が現われてくる。種々なる対象を思うのではなく、種々なるものを思う我を思う。こういう識は末那識 (manovijñāna) と云う。manas は考えるという意味で思量といわれる。つまり意識である。これは意と識とがあるわけではなく、意という意味の識である。考えるという意味の識である。勿論、考える (denken) といつても、論理

的に考えるということではなく、知情意を含めての具体的人間の思惟である。

このように、瑜伽の教学では、考えることをやめて観る、考えるということが問題となる場合、考える我をも更に還元して観なくてはならない。思う自己よりも、更に生きている自己の方がより根源的である。「我思う、故に我あり」ということも「我生けるが故に我あり」ということよって成立している。だから「我思う、故に我あり」ということだけでは、人間の存在をいい尽すことはできない。人間というものは、「我思う」というに先立って既に生れておるもの、生きておるものである。この生きておることを証明するものが身体である。人間は、思うという意識だけで生きているものではなく、身体をもって生きている。その身体の意識を明らかにするものが業である。生は身体にあることであって、考えるということにあるのではない。この身体をもつということに人間の現実がある。身で現わされる我が生きた実存の我である。身が here とか now とかを決定しているのである。

そういう意味で、阿頼耶識のことを異熟識という概念で表わしている。阿頼耶識に於てのみ始めて業の異熟が

根拠づけられるとの意味である。可能性としての我——何時でも何処でも誰でもありうる我をして、今此処に決定するものを業という。つまり自己の存在に現実性を与えるものである。この異熟ということが *da sein* の *da* の意味を表わしているのである。「異熟は、いかにして可能か」そういうことが始めて明らかにされたものが阿頼耶識である。それは「我思う、故に我あり」という意識では、異熟を基礎づけることはできないのであって、更に意識を深く尋ねて、異熟を成立たしめるものとして阿頼耶識を見出したのである。

異熟ということは、業によって異に熟したということである。もとの状態と異って成熟した。実存 (*existenz*) ということも、語原的には、から立ち出る (*ex-sistere*) といわれる。つまり *out-set* という意味である。それは異にして熟したということ、もとの状態とは異って、今、此処に熟したということである。これを宿業の身とも表わすのである。宿業の身が現に生きている自己であるが、そういうものを成立たせる識——それを阿頼耶識というのである。だから、現実がこうなっているということは、偶然にこうなっているのではなく、また自己以外の何かが決めたものでもない。自己を現実の自己に決

定したものは、やはり自己である。人間は、人間自身によって人間になる。他の何ものをも借りたのではない。人間は、人間自身によって自己を創造するものである。このように、自己によって自己を創るという人間の真相が、阿頼耶識に於て明らかにされたのである。そして、可能性としては色々にありうる人間を、現実状況のこの人間に決めたものを異熟ということであらわすのである。阿頼耶識は、いわば自己によって自己を創れる人間の生活歴である。

三

ところで、業論には色々の問題があるのであるが、世親の教学には、経量部の考えが強く影響しているといえる。世親は、この経量部の考えによって、説一切有部を批判しているのである。それによってみると、業は、語そのものとしては行為ということであるが、この行為の本質は意思である。意思のないところには行為はない。これが経量部の主張するところである。同時に、業の熏習ということを考えてのも経量部の教学である。業の熏習ということによって、人間の生活歴が成立つ。

行為というものは、ある時、ある処で、誰かがするも

のである。つまり時に於ける人間の事件である。単なる運動ではなく、誰かの時に於ける動作である。そこに行為というものの重い意味がある。行為というものは、意思の決断によるものである。行為するには、どちらかに決定せねばならぬ。意思というものを分析すれば、それは選択とか決断とか、表現とかという過程であるといわれているが、その決断を明日に延すことはできない。その時その時に、決定しなければならぬ。もし、どちらにも決めないならば、決めないということを決めたことになる。そこに行為というものの嚴肅性がある。その時その時に出遇うことがらに対して、人間は意思をもって決定せねばならぬ。そういう点では、意思には自由がある。選択は、意思の自由を前提とする。

ところが、その決定は、その時に於てあり、またその時に於て滅する時間の経験である。しかし同時に、その行為したという意味・意義は、時を貫いて残る。行為したという意思経験は、時に於て起り時と共に滅するけれども、意思したということの意義は、時を貫いて残る。つまり責任があるわけである。自由を為した行為には、責任がある。自由のあるところに責任がある。だから、選択は時に於てあるけれども、選択したことの意義は時

と共に消えない。つまり、為すことは自由であるけれども、為した限りの責任は負わねばならぬ。その負わねばならぬという意味からすれば、それは必然である。自由にして、しかも必然である。この自由にして必然であるという総合概念が業である。それが人間の現実を表わしているわけである。

我々が今行為することによって、必然は我々を拘束する。行為することは自由であるが、行為したことの責任は負わされる。負わされるというのは、それを果すまで負わされるということであって、したがって、それは我々の未来を約束する。行為するのは今であるが、行為したことの意味は、未来を引き、未来を限定する。このように、人間の二々の行為には、自己の未来がかげられてある。つまり、未来は運命的に決定されてある。

いま、必然という言葉を用いたのであるが、今日では必然ということよりも、運命という概念が多く用いられるようである。必然という概念は、歴史的に自然科学の範疇であって、因果必然という場合の因果は、自然界の範疇である。したがって、自然的存在ではなく、人間の存在を考える場合には、運命 (destiny) という概念がより適切とされている。だから、自由と運命ということでは

人間に於ける人間性を表わすことができるであろう。

このように、現在の行為は現在を決定するのではなくして、未来を決定する。したがって、現在は過去の約束に答えたものである。だから、我々が生れたというところは、過去の自己に答えたことである。今生きているということは、過去に為した行為の責任に答えていることである。このように、業とは、生存の責任感を表わす言葉である。この場合の責任は、勿論、倫理的責任ということに限定されるのではなくして、むしろそれを包む実存的な意義に考えられねばならない。生きておくことにはどこまでも責任があるのである。しかし、既に述べたように、我々が生れたということは、運命の如く我々を決定しているものである。この決定された中で、我々は、自由に行為してゆく。だから、単なる自由というものはないのであって、あるものは運命の中に於ける自由である。この自由というものがまた自己の運命を決定する。自己の運命を自己が創造してゆく。功罪共に自己に背負うのである。

ハイデッガーの実存分析では、投げ出されてあること (Geworfenheit) と共に、投げかけてゆくこと (企投 Entwurf) とが、この投げかける (werfen) という

ことはパスカルの賭の思想を想起せしめるものがある。ともかく人間は、自己の未来を現在の行為の中に賭けている。投げかけている。このことから考えると、異熟というものは、投げ出されてある存在である。もと異熟してある。それは過去の意識に於ては自由であるが、今の意識にとつては運命の如くである。その投げ出されてある状態から、また投げかけてゆく。異にして熟されたまた異にして熟してゆく。そういうことを無限に繰返している存在——それを流転というのである。状況から状況へと移ってゆく。そこに実存としての自己がある。

このような実存としての自己を成立たしめる識を、異熟識という。異熟識は宿業識である。実存的に思惟するということは、このような異熟識の自覚である。異熟識を意識に浮び出させることである。人間を对象的に認識することではなく、あるがままの実存としての人間を自覚に開くのである。人間は、いかにしてもこの現実から離れることはできない。如来を人間の本来性であるといつても、如来は、宿業で表わされるような現実を離れるならば、現実性をもたぬことになる。単なる如として抽象化された理念であるに過ぎない。つまり、衆生は如来の現実的構造である。如来の実存的な構造を示すものが

衆生である。しかし、あるがままの宿業ということの中には、如来の現実という意味が含まれている。現実は、どこまでも真理の現実である。したがって、宿業を自覚するということは、宿業を消しなくすることはなく、むしろ宿業を意識に開き、開かれた現実を生きていることである。宿業の自覚には、現実を引き受けるといふ積極的な意義をもっている。ただ流転を自覚すれば流転が消滅するという消極的な意味ではなく、流転という意味が変ってくる。流転させられる、流転でなく、むしろ流転する、流転になる。その流転する衆生となれる如来、現実性たる如来は、本願として信の意識に自覚されるのである。かかる願というものに於て、始めて業の積極的意味は明了となる。業は、願に於て、むしろ行として止揚されるであらう。

四

人間存在の現実、生と死をもつ生存として表わされる。生は、人間の過去の業の責任に答えるの意味であり、死は、その責任を果すという意味をもつ。人間は、自己の責任を果さぬかぎり、いかに死を欲しても死ぬことはできない。このような凡夫の生死を分段生死という。投

げ出され、また投げかけてゆくというような、如来が如来自身たる如を失って、衆生として現象しているという消極的な意味での生死である。業と生とは、プラスとマイナスの関係であって、一度作つた業が永遠に我々を支配するというならば、それは宿作外道として批判されているものにほかならない。だから、運命ということも、運命という独立した形而上学的な概念としての運命ではなくして、いまいうのは人間の実存条件としての運命である。形而上学的な運命の概念は、宿作という直線で表わされるものであらう。そういうものではなしに、我々の生死は円環を描いて反復されている。これを分段生死と表わすのである。このように円環を描いてゆくことを受尽相という。業を受け、またその業を尽す。業を受け果すのである。

これに対して、生死せしめられる生死を転じて、自覚的に生死する生死となる。生死を引き受け、ことを変易生死という。分段生死は凡夫としての在り方であり、変易生死は菩薩としての在り方である。これは二つの在り方であるというよりも、凡夫の方では運命であるものを菩薩はそれを運命愛として引き受けるのである。その場合は、生死を引き受けるといふ積極性をもってくる。変

易というのは、意味の転換（廻転）であるといつてもよい。生死というものを、それを超えてそれを包む、更に深い根元から自覚するといつてもよい。衆生を如来として自覚するのである。自覚は、いわば廻転という意味をもつ。生死が断絶するのではなく、生死が廻転される。つまり、それが悲願の内容としての生死であろう。

分段生死は、人間が実存を失って、日常性の中に頽廢している生死であり、変易生死は、実存を自覚したところの生死、覚存的な生死である。それは善悪共に引き受けるという如の生死である。如の心のみが異熟を引き受けるのである。それは、ただ流転が還滅となるということではなくして、流転を引き受け、流転を更に廻転する行という積極的な意味をもつのである。菩薩にとっては流転の場が同時に自己成就の道、場（道場）になる。自己自身たる如を実現する道の場合になるのである。つまり、業というものを消し失わずして、その本来性の根元より自覚することによつて、本来性を実現する場となる。その場となった人間を菩薩という。

ところが、業（現実）が如（真実）を映す影とならざるに、それを覆うているものが自我意識である。「我思う故に我あり」という思う立場にとどまり、我を固執する

意識が、如来としての現実から如を閉している。その閉された自我の意識によつて、人間は自ら業を作り、そして自らを受け取っているのである。むしろ、自己によつて自己を創らしめられているのであって、それ以外に人間の在り方、生き方はないが、人間の生を積極的に引き受け、それを本来的自己の自己限定、自己実現のために転ずるためには、本来的自己の呼びかけによる我を思う自我の突破がなければならぬのである。突破された自己は開かれた自己である。業に開かれ業を超える自己である。引き受けるとは、閉された自我を突破して、業を超えるの意味である。ここでは業を引き受けるということと業を超えるということは、同じことを表わすのである。先に業ということを表わすのに、自由とか運命という言葉をもつてしたが、業を超え、業を超えるということとを表わすためには、むしろ自在というべきかと思う。菩薩は、真に宿業の有碍を引き受けて、しかも有碍に無碍である。このように、生存在に積極性を表わしてくるものが願である。願は開かれた自己である。願によつて業は行に転成し生存は実存として成就するといひうる。

五

以上述べたとおり、実存をして実存たらしめるものは願であり、そして実存たりえた意識は信である。願とか信とかをもつて実存を表わすのであるが、実存とは、実現さるべくして、実現されたものであるということである。つまり、実存を実現するのは願であり、実現されたものは信である。実存は、ただあるものではなく、成就し獲得せられるべきものである。ただあるものではなく、なるものである。なることよって、真にあることを証明するものである。

願とか信というものを、一般的にいえば大乘の宗教心であるが、この大乘的宗教心というものの根源的な側面を願といい、その意識面を信という。つまり、宗教心によって、始めて人間の考え（自我意識）に覆われている

自己の根源を、意識面に浮びあがらせることができるのである。閉された自己の根源が、閉している考えを破ることによって、その根源を意識面に浮びあがらせる。それは単にあるものではない。単にあるものは、実存の日常性である。実存は、かちとらるべきものである。獲得され、また成就されるものである。成就することよって証明される。願の成就の信として証されるもの、願が行ずることよって信じ証されるものである。このように、宗教心によつて、始めて実存の人間が成立つのである。宗教心即ち願と信によつて、真の人間の宗教的実存が成立つのである。