

廻向の論理

救濟成立の論理

桐 溪 順 忍

親鸞教學においては、救濟の成立は阿彌陀如來の名號廻向により、絶對他力を説き、無條件救濟を主張するのである。しかも、これは淨土眞宗の教學の根底をなすものであり、その最も大切な、動かすことの出来ない根源の教義である。然るに、その廻向成立については、如來と衆生とは本來生佛一如であるから廻向が成立し、生佛共通の場が救濟成立の論理であると説かれるのであるが、それでは淨土眞宗の絶對他力、無條件救濟が成立するのであるか。少なくとも、絶對他力という思想は、衆生本來のものとして、自力的なもの、向上的なものを無限に否定して行くところに成立するものであるから、衆生本來のものとして、生佛一如という根源的なものを許さないものであり、生佛一如はあくまでも證果の内容、目的的なものとして取り上げられるものでなくてはならないのである。これが淨土眞宗の教學的基礎であり、救濟教の性格として必然的な結果だと思ふのである。

この意味で廻向成立の根源的なものは、果して生佛一如という共通の場なのか、外にも問題になるものがあるのではないか。それがこの小論文の問題點であり、それを如來の「願心」にもとめて行くのが、結論である。

廻向とは 廻向とは何かということになると、古來種々の解釋もあるが、その中心をなすものは廻轉趣向の義であり、挾善趣求の意味であつて、善根の目的變更であるということが出来るであろう。即ち、善根本來の目的を廻轉して他の目的に趣向せしめることで、例えば、世善の因である五戒を廻轉して、出世善である菩提の因とすることである。その意味で、發願と廻向との相違は、慧遠（五三三―五九二）の觀經疏に示すように、願は直爾趣求であり、廻向は挾善趣求であつて、善根がなくては廻向が成立せないのである。

その目的によつて、慧遠は大乗義章に三種廻向を立ておるが、これは廻向の分類としては代表的なものである。その三

種廻向というは、一には菩提廻向、二には衆生廻向、三には實際廻向である。第一の菩提廻向というは、自己の一切の善根の目的を佛果菩提に廻向することであり、第二の衆生廻向というは、自己の善根の功德を他の衆生に廻向することであり、第三の實際廻向というは、一切の善根の目的を有爲を厭うて、平等實相の眞如實際に廻向することである。即ち、自己の善根の目的を、佛果菩提にするか、他の衆生にするか、眞如實際にするかによつて、廻向の名稱も異なつてくるのである。

しかも、この三種廻向のなかで、いま當面の問題となるのは衆生廻向である。それは、阿彌陀如來の他力廻向、名號廻向によつて、私が往生成佛するという教義に立つ淨土眞宗では、阿彌陀如來が私に名號を廻向するということは、今の場合、衆生廻向の一つであるから、この成立の論立を極めることが救済成立の論理を追究することとなるのである。また、現實においても大衆の間で、廻向という言葉が用いられておる場合も、衆生廻向が中心となつておるのである。勿論、佛道修行者、菩薩道の實踐者にとつては、菩提廻向が中心であつて、一切の善根は佛果菩提を得るために修せられるものであり、自力修行では、利他行というても、深く追究するときにはやはり菩提廻向の自利に還歸する意味も多分に含まれておるものである。この意味で菩提廻向を第一に示した慧遠の意

圖も理解されるのである。しかし、聖道門においても、菩薩道としての利他の意味が深くなり、實際問題としても、民衆の間には追善供養の思想が強く動くようになり、衆生廻向がその重要性が増して來たとも考えられるのである。この意味で、大乘義章の九卷において、廻向の意味を詳細に示すときには、一菩提廻向、二衆生廻向、三實際廻向と示しながら、第十四卷にいたると、一衆生廻向、二菩提廻向、三實際廻向と順序が變つておるのにも、思想的重點の動きが考えられるのではないだろうか。

いづれにしても、廻向とは挾善趣求といわれる如く、善根を挾さんで趣求することであり、あくまでも善根の目的變更であるということが出来るのである。

衆生廻向の成立問題 衆生廻向の成立に關しては、他作自受、他因自果でないかという疑問は、衆生廻向という用語をはじめて用いたと思われる慧遠自身が問題にしておるのである。即ち大乘義章卷九に、衆生廻向を説明した後には、

衆生廻向とは、是れ其の衆生を深く念ずるが故に、己が所修の一功の善法を廻して以て他に與えんと願するを衆生廻向と名く。問うて曰く、佛法は自作して他人報を受くることあることなく、他も亦他作して自己、果を受くることなし。菩薩何ぞ須く己が善法を廻して他人に施與すべき。設令これを與うるも、他人云何がこの善利を得ん。解して言く、佛法は自業して他人果を受くること

なく、亦他業して自己報を受くることなしと雖も、彼此互に相助縁することなきに非ず。相に能く捨てず、衆生を利益して助けて善を修せしむ、故に須く廻向すべし。

と、他作自受を許さないから衆生廻向は不可能でないかと問題をおこし、その解答は出してあるが、論理は明瞭でない。「彼此互に助縁する」「相に能く捨てず」という表現は、縁起關係、自他不二の共通性に立つもののものであり、「助けて善を修せしむ」という表現は教化を示すものだとも考えられる。この自他不二の立場は、後世には衆生廻向成立の論理として最も重要なものとなるが、衆生廻向を單に「衆生を利益して助けて善を修せしむる」教化することであると見れば、「衆生廻向とは中略己が所修の一切の善法を廻して以て他に與えんと願するを衆生廻向と名く」という初めの文と矛盾するのではないか。また、慧遠より年代的に先輩である曇鸞大師（四七六一五四三）の往生論註下（5）には、往相廻向、還相廻向を説いて「往相とは己が功德をもつて、一切衆生に廻施して、作願して共に彼の阿彌陀如來の安樂淨土に往生するなり」とある（還相廻向の釋には「教化すること」であるとも示されてある）。だから、衆生廻向ということは「教化」の意味もあるが、己れの修した善根を他の衆生に與えることであるというべきである。

このことは佛教思想として最も古くからある布施思想の中

に、異門足論卷九に如く、飲食、衣服等の財施の外に法施を説いており、華嚴經には菩薩には單に廻向だけではなく、大悲代受苦の説を出してある（華嚴經大正九、四八九參照）

この代受苦の思想は、他の衆生に善根を廻向するという意味よりも、一層、形式的因果律にそむくものということができるのである。それは他の衆生の「苦しみを代つて受ける」という思想であるから、衆生廻向を、假りに他の衆生を教化することが出来ないものであろう。この故に、衆生廻向は自己の善根を他の衆生に與えることであるということが出来るであらう。この思想は四無量心（慈・悲・喜・捨）や、布施、隨喜、代受苦の思想と連關して、自己と他の衆生との間に、善根または苦の問題について連關のあることを示すものである。今はその衆生廻向の成立の論理が中心問題であるから、他のものについては抄略することとする。

衆生廻向の成立の論理 この衆生廻向の論理について、賢首大師（六四三—七一）は華嚴探玄記卷七に一一の論理を示し、一菩薩の修行は衆生による。二菩薩は必ず度生のためなるに由るといい、代受苦の成立論理については、「眞如により、如に同じての願を以て中略同體の願力に約す」と説いておる。これは、廻向の成立は、菩薩の修行は必ず衆生を救うためであるからと「願」を強くいい、その願は眞如により、

如に乗じた、生佛不二の上に立てられた願心であるからであると説くものと見ることが出来る。即ち、生佛一如の共通の場から生起しておる願心によるものであると説くもので、成立の論理としては、生佛不二の共通の場がその基礎的なものであると見ることが出来るのである。

如來の立場からいえば、同體の大悲として衆生の苦惱を自らの苦惱として願をおこすということも出来、如來の平等の證果の立場に立つときは、自他不二、生佛不二の立場も成立するのであるが、被救済の邊から見て、生佛不二の立場で救済が成立したということになれば、自力的なものの無限否定である絶対他力の思想とは矛盾するものがあり、如來と衆生とは絶対異質的であり、救済は如來の一方的な活動によるものだという、衆生本有の佛性を否定する學轍にとつては私の上にも生佛一如の性格が本來あつたのだという思想は許さきものである。救済の可能性である佛性も、如來所證の眞如の理が遍滿したものであつて、自己の所有とはなつておるが、如來より與えられたものであると主張する思想は、救済成立の根源を衆生本來のものとしては許さないのである。かくの如き論理も、救済教の性格として、當然の結論というべきものであるから、生佛不二の立場は如來の立場としては考えられ、道振（一七七三—一八二四）も、無自性佛性説を説きながら、それはあくまでも「佛知見」によるものだと力説するの

この理由によるものだということが出来るのである。

しかし、救済者である如來の立場では、同體の大悲、摩訶止觀輔行六ノ二に示すが如く、同體の大悲とは「衆生の苦を見ること、己れの苦と同じくするを同體となす」というが如く、自他不二の立場、他の衆生を自己と同一の場におく所に生ずるものであるが、それは被救済者たる私の立場からいえば、全く如來の大悲、如來の意志によるものであるということが出来るのでないか。如來の願心こそ救済成立の最も根源的なものではないだろうか。

救済をあくまでも救済者である如來の立場で見るときは、賢首大師の考えの如く、如來の同體の大悲によるものだということが出来よう。しかし、被救済者である私の立場からいえば、絶対他者である私の上に如來との同一性、共通性の存在は許されないものである。絶対は常に相對を超えながら包攝する一面がなくてはならない。相對と對立した絶対ならば、それは待對の法であつて、天臺などという絶待の法とはいえないのである。絶対はあくまで相對を包攝していなければならない。しかし、絶対の中に、相對が相對のままの態として存続するならば、それは絶対とはいえないのである。相對が絶対に包攝せられた場合は、相對は絶対によつて、その相對性が否定されて絶対性の立場に立つものといわなくてはならないのである。従つて、絶対の如來によつて相對の私が救

われるということは、絶對と相對の關係でいえば、絶對の如來の立場からは相對が含まれているから、同體の大悲の成立は可能である。しかし、絶對に包攝された相對は、すでに相對性を否定されたものであるから、凡夫の私という立場でなしに、如來によつて佛凡一體となり、私の煩惱性を否定された正定聚の機の立場となるのである。しかも、相對からは、絶對への方向においては絶對に斷絶しており、絶對他者なのである。相對はいかに積み重ねても相對であつて、決して絶對とはならないもので、絶對の概念は、いつも相對の積集の方向とは全く反對の方向から、絶對それ自身であられるものである。故に如來の救濟は、常に如來の一方的活動によるもので、衆生からは絶對に不可能であるというべきである。

この意味からいえば、如來の立場に立つ同體の大悲、生佛不二の共通性というも、それはあくまでも「如來より」の問題であつて「衆生より」のものではないのであろう。故に相對も絶對に包攝されるということは、あくまでも絶對の立場でいうものであつて、相對の立場からいえないものである。絶對とか、眞如とかという、理的な立場に立つ場合はそれによいが、その眞如絶對を阿彌陀如來という、知恵、慈悲、願心のある佛陀とする淨土眞宗の教學においては、救濟の根源となり、救濟の論理は如來の「願心」であるということが出来るのではないか。勿論、その願心のおこる根底には、同體

の大悲のおこり得る共通性の存在は許されるが、救濟活動としての源泉は同體の大悲ではないだろうか。とくに被救濟者の私にとつては、私の救われて行くのに、生佛不二などは考えられないものであり、如來の一方的な活動による救濟であるならば、その救濟が活動する最初の動きである大悲の願心にもとむべきではないか。

因果を變えるもの 衆生廻向の成立に對する疑問の根底になるものは、大乘義章にも示してあるように「佛法は自作して他人報を受くことなし」という、自己の行爲の結果は自己が受くべきで、他人がその結果を得ることは、佛敎の因果律に反するという因果關係が中心になつて疑問がおこされておるのである。しかし、因果關係というものは、全く自由のない機械的因果關係だけのものであろうか。そうした因果必然の關係だけなら、倫理も自力修行の宗教も意味をもたなくなるものであつて、精神的因果關係には、何らかの態で因の選擇の自由性が認められなくてはならない。故に物理的因果は問題でないにしても、目的因果、佛敎でいう流轉還滅の因果にはこの自由性がなくてはならないものとなるのである。佛道修行の根本的因果である異熟因果は、因是善惡、果は無記といわれ、善因果、惡因果と説き、因と果とは異類にして熟すると説くのである。これは因によつて果を生じたらその因は一應（全面的ではないが）果を感じる力を失い、次

の果を引くには新しい因が行ぜられるという、選擇の自由性が認められておるのである。廻向思想においても、善根が成立するまでには因果關係はあつたが、成立した善根を更に次の果の因になる場合にも、自由性があつてよいのではないか。そこに衆生廻向の成立する自由も存在するのである。しかも、廻向思想で、今は特に衆生廻向を問題にしたが、菩提廻向、實際廻向についても、本來目的の異なつた善根の目的を菩提や實際に變更するということも、それがどうして可能であるかは、同じ問題となるのである。だから廻向思想も、布施思想、異熟因果、四無量心、世善を轉じて出世善にすること、隨喜善・隨喜惡などと共に、佛教における因果を變更する思想の一として考えてよいのであろう。

この因の方向を變ずる力となるものは願心である。元來願心は一般的にいうても、非存在を存在化せんとする意志、願いであるというてよいのであろう。理論的にいうたら、その願心のおこる根底には、その願心のおこり得る可能性の存在は豫想されてよいだろうが、救濟された場合、布施を受けた場合の心情として、それは救濟さるべき共通の場があつたからとか。布施されたら受ける可能性が私にもあつたからとかいう思想は、救濟に對し、布施に對する反逆の心にほかならないのではないか。救濟の成立はあくまでも如來の一方的活動であるというべきであらう。

執筆者紹介(一)

- 宮本正尊(早稻田大學教授 文博)
 小野正康(日本大學教授 文博)
 桐溪順忍(龍谷大學名譽教授)
 水野弘元(駒澤大學教授 文博)
 土橋秀高(龍谷大學助教授)
 柏原祐泉(大谷大學助教授)
 柳田聖山(花園大學教授)
 小川弘貫(駒澤大學教授 文博)
 福井康順(早稻田大學・大正大學教授 文博)
 兒山敬一(東洋大學教授 文博)
 遠藤孝次郎(早稻田大學卒)
 藤謙敬(新潟大學助教授 文博)
 木村日紀(立正大學名譽教授)
 山崎次彦(三重縣立大學助教授)
 増田英男(明治藥科大學講師)
 藤井智海(同朋大學教授)
 關口眞大(大正大學教授 文博)
 芳村修基(龍谷大學教授 文博)
 橋浦寛照(寺院住職)
 長谷部好一(正眼短期大學助教授)
 渡部孝順(寺院住職)
 東隆眞(駒澤學園女子高等學校教諭)
 山田行雄(龍谷大學佛教文化研究所助手)
 福田亮成(東洋大學大學院)