

場所的論理と親鸞の回向の思想

長谷正當

西田哲学と浄土仏教との関わりについては、近年言及されるようになってきたが、それまではあまり注目されることがなかった。その理由の一つに、西田は浄土仏教について何も書かなかったということがある。西田は若い時期に「愚禿親鸞」という、親鸞について深い理解を示した小文を書いているが、以後、最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」を書くに至るまで、浄土仏教に関しては完全な沈黙を守った。

それは西田が親鸞の思想や浄土仏教に関心がなかったからではない。親鸞の思想を本格的に語りうる素地、つまり論理を、西田はまだ掴んでいなかったことがその理由だと思ふ。その論理を西田は最晩年の「場所的論理と宗教的世界

界観」を書く段になってやっと掴んだ。そして、それによって浄土真宗の核心に迫り得るといふ確信を得たのである。それゆえ、西田の沈黙は、その論理を掴むに至るまでの忍耐であったとすることができる。では、西田が、浄土真宗、つまり親鸞の思想の核心を掴みうると確信した論理はどのようなものであったか。そして、それによって、西田は親鸞の思想のいかなる点に照明を与えたのか。ここでは、そのことをめぐって私見を述べてみたい。

場所的論理と仏の呼び声

周知の通り、西田は「場所的論理と宗教的世界観」を書

くにあたって、友人や知人に「私は生命といふものを書き終わり、……今又数学の基礎論を書いてゐますがこれがすんだら一つ浄土真宗の世界観といふものを書いてみたいと思つてゐます」といい、また「浄土真宗は場所論的によつてのみ説明される」と語っている。そして、その「宗教論」において、西田は「仏の呼び声が聞かれぬものは浄土真宗ではない」と述べている。

いったい、西田は、「浄土真宗は場所論的のみに説明される」とか、「仏の呼び声が聞かれぬものは浄土真宗ではない」ということで、どのようなことを言おうとしたのか。

それを明らかにするための手掛かりとして、これは以前にも紹介したことがあるが、まず一つの逸話取り上げておきたい。それは西田の弟子の島谷俊三が「西田先生に叱られた話」ということで語っているものである。だが、叱られたのは島谷でなく、暁烏敏を師と仰ぎ、また暁烏が師と仰いでいた清沢満之に関して『清沢満之先生』という書を著している西村見暁という人物である。その西村が島谷に

連れられてわざわざ鎌倉くんだり西田をたずねて叱られる羽目になった。西村は清沢について研究していたので、恐らく清沢について何かを質問したものと思われる。

何のために研究するんだ（西田）

師匠暁烏先生を中心であられるからです（西村）

（大声一番）おまえはそんなことで学問をしているのか。清沢さんや暁烏君にへばりついてどうするんだ。なぜ、直接に如来にぶつからんか（西田）

師匠が如来です（西村）

いや違う。親鸞はそんなことを言っているが違う。親鸞はもつと如来と直接している（西田）

しかし、道元も……（西村）

いや道元は何といったつて絶対に違う。貴様はなぜもつと直接に如来をみないのか。如来が貴様の首つ玉をつかんでいるのがわからんのか（西田）

（大喝）どうじゃ、こりや、わからんか、如来に直談判をせよ。私のおまえにいうのはこの一言だ（西田）

島谷は、西田の劍幕に肝をつぶして、このような会話の調子は私のいまだ知らなかつた先生の世界だと語っているが、ここで注目し、考えてみたいと思うのは、西田は「如來に直接に直談判しろ」とか、「如來が貴様の首つ玉を掴んでいるのがわからんのか」ということで、どのようなことを言わんとしたのかということである。

それは、一見考えられるように、直接経験とか、自他不二とか、あるいは、自己と如來との神秘的合一というようことではない。「如來が貴様の首つ玉を掴んでいる」ということで西田が言おうとしたのは、如來が自己の正面に現れてこれと対面するのではなく、自己の背後に影のように現れては自己にたらしきかけてくるということだと思ふ。これが私が如來と関係する唯一の仕方である。如來は形を変えて衆生の世界に現れ、私に気づかれることなく、私の足下あるいは背後から接近してくる。それゆえ、如來は絶対無の深淵でもある。そのことを、西田は後に、「絶対が自らを否定して、相對に身を翻して現れる」といい、そこで

の絶対と相對との關係を「逆対応」と捉えた。西田は、ここではまだその「逆対応」という概念を掴むにいたっていないが、如來と自己とのそのような關係に思いを致して、「如來に直談判をしろ」とか「如來が貴様の首つ玉を掴んでいるのがわからんのか」といったのだと思ふ。

ところで、西田は、宗教の「場所論理的把握」とはどのようなことかについて方々で説明している。その核心を端的に表明しているのは次の言葉であると思ふ。「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身のなかに絶対的自己否定を含むものなるがゆえに、自己自身によつて有るのであり、絶対の無なるがゆえに絶対の有であるのである」(西田幾多郎全集、I: 398)。しかし、この言葉は何か分かつたようで分らない。それで、もう少し説明が必要と思われる。

宗教の場所論的把握とは、「絶対が自己を否定し、自己を相對へと翻して、限定された場所、つまり相對界に形を変えて現れ、相對を通して自己を表現すること」である。

それは、超越が内在となることであり、神や仏が超絶的な天空ではなく、われわれ衆生の住む大地に姿を変えて現れることである。そのことは、浄土仏教の言葉でいうなら、「法性法身」（絶対無）としての如来が自らを否定して、阿弥陀如来という「方便法身」となって現れることであり、さらには、阿弥陀如来が自らを否定して、法蔵菩薩、あるいは本願となって衆生の宿業の世界に、そして、衆生の心の内奥に現れることである。西田はそのことを、絶対無の場所が相対無の場所に自らを映し、限定することであると

して、「表現」となづけた。その絶対無の自己限定は、浄土仏教の概念でいうなら、「回向」ということになる。「回向」という概念は曖昧ではつきりしないところがあるが、厳密には、絶対無ともいうべき如来が自らを否定し、相対の世界に形を変えて現れはたらきかけてくること、つまり「表現」ということである。親鸞は、この如来の回向ということがあって、衆生の救いが成立するとした。その意味で、西田のいう「宗教の場所論的把握」は、浄土仏教の救済を

成立させるものとしてその根幹におかれた「回向」の概念に論理的表現の形式を与えるものであったということができるのである。

このような絶対者の特性を最もよく説明しているのは、西田の次の言葉である。「絶対は何処までも自己否定において自己を有つ。どこまでも相対的に、自己自身を翻へす所に真の絶対があるのである。真の全体的一は真の個物的多において自己自身を有つのである。神は何処までも自己否定的にこの世界に於いてあるのである。此の意味において、神は何処までも内在的である。故に神は、此の世界に於いて、何処にもないと共に、何処にもあらざる所なしと云ふことができる。……私は此にも大燈国師の億劫相別、而須臾不離、尽日相對、而刹那不對といふ語を思ひ起すのである。単に超越的に自己満足的なる神は真の神ではなからう。一面に又何処までもケノシス的でなければならぬ。何処までも超越的なると共に、何処までも内在的、何処までも内在的であると共に、何処までも超越的なる神こそ、

真に弁証法的なる神であらう。真に絶対と云ふことができ
る。神は愛から世界を創造したと云ふが、神の絶対愛とは、
神の絶対的自己否定として神に本質的なものでなければな
らなく、opus ad extraではない。私の云ふところは、万有
神論ではなくして、寧ろ、万有在神論 Panentheismusとも云
ふべきであらう。併し私は何処までも対象論理的に考へる
のではなく」(同所 398～399)。

注目すべきことは、西田は、絶対者は自らのうちに自己
否定を含むことによって絶対者である、としていることであ
る。「主語的超越的に君主的 Dominus なる神は創造神で
はない。創造神は自己自身の中に否定を含んでいなければ
ならない。しからざれば、それは恣意的な神たるにすぎな
い」。そして、「我々の個的自己、人格的自己の成立の根底
には、絶対者の自己否定と云ふものがなければならぬ。
真の絶対者とは単に自己自身の対を絶するものではない。
何処までも自己自身の中に自己否定を含み、絶対の自己否
定に対することによつて、絶対の否定即肯定的に自己自身

を限定するのである。かかる絶対者の自己否定に於いて、
われわれの自己の世界、人間の世界が成立するのである。
かかる絶対否定即肯定と云ふことが神の創造と云ふことで
ある。……絶対に対する相対と云ふことは、否定の意義を
もつてゐなければならぬ」(同、409)と述べている。

このように捉えられた絶対者は、浄土真宗においていわ
れる如来であるが、それはまたキリスト教の神(ヴェイユ
の捉えた)でもある。神の創造は、一般に神の意志の表明、
神の自己顕示と考えられるが、ヴェイユは神の創造とは神
の自己否定であるとする。一にして全であった神は創造す
ることで、その完全性を捨てて、不完全なものとなった。
神は創造する以前は絶対であり、全能であり、あらゆる可
能性であった。ところが、創造することでも有限なもの、相
対的なもの、不完全なものを作り出し、それらに縛られ、
それらを担い、それらの責任をもつことで、自らを貶める
ことになった。創造しなければ完全でありえたのに、創造
することによつて有限で、相対的なものに成り下がったの

である。したがって、創造は神の退位である。それなら、神は創造しなかった方がよかったのか。しかし、創造しない神は神ではない。とするなら、神の創造のうちにはたっているのは、自己否定の行為としての神の愛である。神の愛とは神の自己否定である。

「神にとって、創造の行為は、自己を拡大することではなく、むしろ自己を放棄すること、ないし、退位することであった。宇宙は、神が退くことと引き換えに存在するようになったのであり、宇宙の存在は、神のうちには差異を生じさせたのである。(神が創造することで自らのうちに生じさせた差異は、神の自己否定にはかならない)」（『シモーヌ・ヴェイユの哲学』 Mikros Yetto, 27)。……それゆえ、「創造は神の自己拡張するための手段ではなく、神の側の犠牲である。神が被造物に自らを贈与するために、神の愛がとった形である。創造においてあふれ出るのは、神の権能ではなく、神の愛である。……創造<以前>、神は<一>にして全<で>であった。しかし、今や<神の外に>何物かがある。

創造<以前>は、<永遠なるもの>はその完全な現実性であり光り輝く不変の中心でやすらっていた。しかし、<今>、神は無数の振れた糸で、宇宙と呼ばれるかの存在者たちの群がりにつながれている。いかにしてこのようなことが起こったのであろうか」（同、28）。それは、神が自己を否定したからである。その神の自己否定は神の有限性によるものではなく、神の無限性によるものである。それが神の愛である。

神の創造の行為を、神の自己放棄、自己断念と捉えるとき、神の二つの相貌が見えてくる。「権能の神」と「愛の神」、「君主的・超絶的な神」と「自己犠牲的、自己放棄的神」である。西田はそれを「捌く神」に対して「絶対的救済の神」、すなわち、「超越的内在の神」に対して「内在的超越の神」とする。「愛としての神」はこれまで「権能の神」によって押しつけられ、踏みこじられてきた。われわれが見てきたのは、神の「力」の面である。しかし、「力としての神」に「愛の神」がとって代わらねばならない。愛と

しての神は、うちに自己否定を含む神である。

逆対応

宗教の場所論的把握とは、絶対が自己を否定し、自己を翻して相對界に現れ、相對を通して自己を示すことである。それは超越が内在となることであり、神や仏が天空ではなく、われわれ衆生の住む大地に姿を変えて現れることである。そこに「創造」ということがあるが、西田はその「創造」をまた「表現」と捉えた。

したがって、宗教の場所論的把握とは、一見考えられるように、人格的な神や仏が消え去り、それに絶対無という非人格的な場所がとって代わることではない。それは場所論の一面である。絶対の無の場所が、衆生の相對的世界に形を変えて自らを現すということがもう一つの側面である。場所論の眼目は、神が絶対的無の場所となつて姿を消すことではなく、絶対無としての神が自らを否定して、相

對的無の場所に限定された個物として、自らを自らのうちに映すことにある。それが「表現」ということである。

したがって、宗教の場所論的把握の眼目は、そこにおいて神や仏が現れ方を変えらるということである。神や仏は、衆生の外、あるいは前方に絶対者として立つのではなく、衆生の足下、あるいは背後に形を変えて現れるということである。西田は、そこで成立する絶対と相對との關係を「逆対応」と捉えた。そこでは、絶対は自己の背後に形を変えて現れるがゆえに、衆生と絶対は後ろ向きに接することになる。そこでは、絶対は無限の深淵となるともいいうる。

西田は、その逆対応の關係を最もよくあらわすものとして、「億劫に相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず」という大燈國師の言葉を挙げたのである。西谷先生は、大燈國師のこの言葉が表す境界はもはや近代人が知り得ないものであるといわれるが、それは、神は至るところにあって、どこにもなし、とか、神の沈黙が神の声であるというようなことが近代人には分からなくなっているとうこと

でもあろう。

いずれにせよ、宗教の「場所論理的把握」と「逆対応」の概念は一つに結び付けて捉えられなければならない。ということは、逆対応に注目しない宗教の場所論的把握や、場所論を踏まえない逆対応の捉え方は、西田の考えの半分しか捉えておらず、したがって、西田の考えの中心に適合していないことである。その証拠に、西田は、神を「絶対無の場所」として、八不的・否定神学的に捉える見方、あるいは、人格を超えた「神性」(Gottheit)と捉えるような見方は自分の考えではないと、注意を促している。宗教の場所論的把握の特色は、そこにおいて、絶対と相対との関係が消え去り、無くなるのではなく、「正・反」あるいは「表・裏」の関係となるということである。これを体験的に掴もうとするなら、大燈国師の言葉になるのである。絶対が自己否定的に相対の世界に自らを翻して現れるとき、絶対は相対の前ではなく、相対の足下あるいは背後に現れることになる。そこでは、相対は絶対を見ることはで

きない。「絶対はどこにもなくて、至るところにある」ということになる。こうして、相対と絶対との関係は対面ではなく、背中合わせの関係となる。西田が「如来が貴様の首つ玉を掴んでいるのがわからんか」ということで言わんとしたのは、そのような自己と如来との表裏の関係であった。そのとき、絶対と相対は直接しつつも、絶対的隔たりを有し、内に深い亀裂と断念を含んだ関係となる。そこでは、ヤコブ・ベーメがいうように、神は翻った目で見られなければならない。注目すべきことは、ここでは直接見ることはできない神、あるいは仏は「呼び声」となって相対の心の底に到来するということである。西田が「仏の呼び声が聞こえないものは浄土真宗ではない」ということと言わんとするのは、仏と衆生とのそのような「逆対応」の関係である。

「西田は親鸞をどのように見たか」ということで明らかにしようと思うのは、西田は親鸞の思想のどこに注目したかということである。先に、西田は「仏の呼び声を聞く」ということで、如来と衆生との「逆対応」の関係を示していると述べた。一方、西田は宗教の「場所論的把握」を、絶対が自らを否定して、相対の世界に身を翻して現れることと捉えた。こう捉えることで、西田は親鸞の「回向」の思想の要を押さえたということができると思っているのである。

いったい、「回向」ということで、親鸞はどのようなことを示そうとしたのか。それには、いろいろ議論があるが、親鸞が回向の思想の要に捉えたのは法蔵菩薩の出現ということであると思う。阿弥陀仏は阿弥陀仏のままで衆生にはたらしかけることはできない。阿弥陀仏が衆生を救うためには、自らを否定して衆生の世界に、衆生の相をまとった法蔵菩薩となつてあらわれるのでなければならぬ。阿弥

陀如来が自己を否定し、法蔵菩薩となつて衆生の世界に現れるところに、親鸞は回向の要を捉えた。そのことを、曾我量深は「如来我を救うか」と問い、「如来我となつて我を救いたまふ」と言い、「如来我となるとは、法蔵菩薩の降誕のことなり」と述べた。

回向の思想の要がここにあることを精確に掴まなければならぬ。回向は一般には、如来がその功德を衆生に回施することとされてきた。ここでは、回向とは、如来が気前よく衆生にものを施すというふうなことになる。しかし、ここでは、回向の要は捉えられていない。回向とは、阿弥陀如来が法蔵菩薩となつて衆生の世界に現れることであり、その要は「絶対者の自己否定」にある。西田は、絶対者が自己を否定して、相対の世界に身を翻して現れるところに、「絶対者の場所論的把握」を捉え、それを「表現」と呼んだ。この「表現」が「回向」ということである。阿弥陀如来が法蔵菩薩に形を変えて、衆生の世界にあらわれることを、曾我は阿弥陀如来の「回向・表現」と捉えた。

表現とは、あるものが、自己を別のものによって表明することであり、「代表」(re-presentation)することである。¹⁾

「境界線は二つの部屋を仕切る一枚の板に似てゐる。板がA室に向かつてゐる面Xは、A室の境界を表示するものとして、B室を代表する。X面はその「本質」において、Aに現はれたBの表現であるとも言へる。しかし同時に、Bの表現である同じX面は、A室の一部としてA室に所属する。Aに現はれた限り、「現象」としてはAのものであり、Aの構造契機である。同様なことはその板がB室に向いてゐる面Yについても言へる。Y面はB室の、Bとしての構造に属し、「現象的」にはBといふ現象の一部である。しかも同時にそのY面は、AからBを限界付けるものとして「本質的」にはAをBのうちで代表し、Bに現はれたAの表現である。一般に「限界」といふことには、裁断が接合でもあるといふ意味が含まれてゐる。そしてその接合は、差別されたものの間の相互投射とか相互浸透とさきと呼んだやうな連関として成り立つのである。このやうな構造を

「回互的」と呼べば、回互的な連関の場合に重要なことは、一つには、本質的にAに属するものがBのうちへ自らをうつす(映す、移す)とか投射するとかして現象する時、それがBのうちでAとして現象するのではなくBの一部として現象するといふ点である。言ひ方を換へれば、A「体」がB「体」へ自らを伝達する時、それはA「相」においてではなくB「相」で伝達される。Aは自らをBへB相で分与(mitteln)し、BもAからそれをB相で分有(teilhaben)する。これがBへの自己伝達というAの「用」である。Bの側からのAへの伝達においても同様である」(西谷啓治著作集、13:132)。

この比喩で西谷先生がA室とB室の関係で示しているのは、絶対と相対、あるいは如来と衆生との関係でもある。この関係で注目すべきことは、Aが自らをBに映(移)すときは、Aとしてではなく、B相のもとにあるということである。そのことは、阿弥陀如来は衆生の世界に自らを映(移)すとき、如来としてではなく、衆生の世界の相を

とって現れるということ、つまり、阿弥陀如来は衆生の世界に法蔵菩薩として現象するということである。西谷はこの関係を「回互」的と呼んでいるが、それは「回向」の関係でもある。

親鸞の「回向の思想」の要となるところを、西田の場所的論理を介して捉えようとしたのは、親鸞が回向の思想の要とする「法蔵菩薩」の出現が、「絶対者の自己否定」を意味するものだからである。ところが、「回向」の概念は、その意味が精確もしくは厳密に捉えられなかった。その理由は、「法蔵菩薩の出現」が何を意味するのかがはっきり掴まれてこなかったからである。

回向のサンスクリットの原語は「パリナーマナ (pari-namana)」であり、「転変すること」、「形を変えて現れること」を意味した。それは、牛乳がヨーグルトに変ずるように、あるものが熟して別のもの転ずることを意味した。それはまた、唯識において「識の転変」を意味するものとして用いられてきた。この「パリナーマ」という語が「回向」と

漢訳されて仏教に取り込まれ、「自ら修めた功德を他者のために振り向けること」、または「他の目的のために変換すること」として用いられ、これが回向の一般的な意味として固定され、大乘仏教の中心概念として用いられるようになったのである。そして、浄土仏教においても、回向という概念は「自分の修めた善行の功德を衆生にめぐらし向けて、ともに悟りをうるように期すること」を意味するとされてきた²⁾。

しかし、そこに問題があった。というのは、回向の意味はパリナーマナで、「形を変えて現れる」ということであり、如来が自己を否定して、衆生の世界に「形を変えて現れる」というところにあった。それが漢訳されて「功德をめぐらす」という意味になったのであるが、そこに意味の変質が生じたということである。というのは、回向の意味を、自分の修めた功德を他にめぐらすこととして捉える場合、回向は「もののやり取り」のようになるということである。如来が一方的に与えるものを、衆生が手をさし

だして受け取るというようなことになる。そのとき、回向とは、祭りの餅撒きのように、如来が高いところから衆生に餅を撒くようなことになる。そのとき、如来はなるほど気前はよいが、自分の気の向くままにはらまくわけで、その気前のよさには、如来の自己顕示欲、自己満足、恣意性のようなものがまといついている感は消しがたい。そこでは、衆生は功德を施されて有り難いとしても、それほど有り難くはない。なぜなら、気まぐれに外から与えられたのであれば、気が変われば与えられないかも知れないからである。

したがって、大切なことは、「功德をめぐらす」という、結果としての行為ではなく、その行為の因としての、「自己を空しくする」という、自己否定の「心」において回向を捉えることである。その心に触れるところに救いがある。回向とはバリナーマ（形を変えて現れること）であるということとは、繰り返すが、阿弥陀如来が自らを否定し、法蔵菩薩となって衆生に世界に現れるということである。西

田はそのことを、場所論的に、絶対者が自己を否定して、相対の世界に身を翻して現れることと捉えた。こうして、西田の場所的論理は、親鸞の思想の根本におかれた「回向」の思想をその要のところを照らし出すものという意味をもつものとなったのである。

一切群生海の心としての法蔵菩薩

西田の場所論的宗教把握が明らかにしたのは、親鸞の回向の思想の要であると述べた。回向とは、阿弥陀如来が自己を否定して、衆生の相対の世界に相対の相をとって、つまり、法蔵菩薩となって現れることであった。

したがって、注目すべきことは、絶対、あるいは如来は超絶的天空にあるのではなく、衆生の世界の底に潜んで呼びかけているということである。いいかえるなら、法蔵菩薩はその願を成就して阿弥陀仏となって、西方十万億土の浄土に安らっているのではなく、逆に、西方浄土をすてて、

法蔵菩薩となつて衆生の世界に現れたということである。この方向に阿彌陀仏を捉へることは、「從因向果」(法蔵菩薩↓阿彌陀仏)に対して、從果向因(阿彌陀仏↓法蔵菩薩)と云われる。

そのようなものとして、親鸞は法蔵菩薩を「一切群生海の心」と呼んで、この心「十方微塵世界に満ち満ちたまえり」と述べた。そして、その心について、『教行信証』「信卷」の「三心一心問答」の「仏意釈」において、次のように記している。

「仏意測り難し、しかりといえども竊かにこの心(一切群生海の心=法蔵菩薩の心)を推するに、一切の群生海(衆生)、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。こをもつて如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、一念・一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。如来、清浄の、真心をもつて、円融無碍・不可

思議・不可称・不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心をもつて、諸の一切煩惱・悪業・邪知の群生海に回施したまへり。すなわち、これ利他の真心を彰す。かるがゆえに、疑蓋まじわることなし」(『聖典』225)。

曾我は親鸞のこの記述に注目して次のように述べている。「しかるに信卷の三心釈を拝読すると、その神話的法蔵菩薩が正しく歴史的現実として描きだされてゐるといふことはまことに驚くべきことであり、また感激に堪へぬことである。實際信卷の三心釈の如きは古今独歩といふべきである。あの法蔵菩薩を、神話の如く『大経』には描かれ、伝へられている法蔵菩薩を現在にお出でになる仏として、現在の法蔵菩薩として聖人は感得してゐられる。そして法蔵菩薩の内面、法蔵菩薩の御心を目に見えるやうに具体的に書きしるしてをられる。あ、いふ仏の内面、仏の御心を具体的に描写したといふあの手腕は実に驚嘆に余りあるものである。これは他にない事である」(選集第六卷「歎異抄聴記」64～5)。

曾我はここで、私の内面、私の御心を具体的に描写している親鸞の手腕は実に驚嘆すべきものと述べている。親鸞は、ここで回向の要ともいふべき法蔵菩薩の自己否定の精神に立ち入り、それを清浄心、真心と捉えている。これは、西田の絶対無の描写であるということもできる。絶対無を絶対の自己否定として捉えるならば、それは清浄心、真心となるのである。

註

① 西谷先生はこの回向・表現とポイントとなることを次のような比喻で示されている。先生は超越者のわれわれの世界における現れ、あるいは如来の衆生の世界における出現の仕方一枚の板で仕切られた二つの部屋の譬えて示されている。

② 梶山雄一氏は、多様な仕方を用いられている回向の概念を整理して、それを二つにまとめている。一つは「方向転換」の回向であり、もう一つは「内容転換」の回向である。方向転

換とは、「本来ならば、自分にしか返ってこないはずの自分の善行の功徳を、方向を替え、他人に回らし与える」（梶山雄一著作集「第六卷「浄土の思想」250）ことであり、「内容転換」とは、「自分の為した善行の功徳を、自分の幸福というような世間的なものに成熟させるのではなく、質を転換して、出世間的なさとりのためのものとする」（同）ことである。そして、前者が「衆生回向」といわれるなら、後者は「菩提回向」といわれ、方向転換が「振り向ける（ふりむける）」といわれるのに対して、内容転換は「振り変える（ふりかえる）」といわれるとしている。回向はこの二つのいずれか、あるいは両方を意味する。

はせ・しよとう
京都大学名誉教授