

## 親鸞における「自己」と「他力」——その連続性と非連続性をめぐって——

頼住光子

### はじめに

親鸞の思想体系の中心に位置する概念は、「他力」である。親鸞の全思想は、この「他」なる力の直覚を出発点としていたと言えようし、また、その著作のすべての叙述は、この「他力」を明らかにせんとする営為であったとも言える。

その著『唯信鈔文意』冒頭に「本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを唯信といふ」(『全集』三・一五五)<sup>(1)</sup>とあるように、親鸞は、自己に由来するすべてを捨て去り、ひたすらに、他力に帰依することをもって自らの信仰の中核とした。親鸞は「他力」を、「本願他力」とも呼んでいる。これは、以下のような法蔵神話における阿弥陀仏の誓願によって発動する力として、とりあえずは理解される。

はるか遠い過去世において、世自在王如来の下で出家した法蔵菩薩は、衆生の苦しみを見て、すべての衆生を成仏させたいと願った。そのための手立てを五劫の間考えて(五劫思惟)、無始無終の輪廻転生を繰り返す衆生をみな西方浄土に救い取る四八の誓願を立てた。その中心に位置する誓願が、王本願ともよばれる第十八願で、その内容は、「浄土往生を願って念仏する衆生が全て往生するまで、自分は成仏すまい。」である。そして、法蔵神話においては、このような誓願を立てた法蔵菩薩は、今より十劫の

昔に成仏して阿弥陀仏となったとされるから、念仏を称える衆生は、法蔵菩薩(因位の阿弥陀仏)の誓願によって既に救われているということになる。法蔵菩薩がこのような誓願を立てたのは、それ以外の方法によってでは衆生は成仏することが不可能だからなのである。

この神話が語るのは、輪廻の中で苦しむ衆生にとつて、輪廻を解脱した救済者であるという意味で、「他」なる存在である法蔵菩薩(因位の阿弥陀仏)がどのような経緯で救済力を持つに至ったかである。同時に、神話には、なぜ衆生が救済されるために阿弥陀仏に帰依しなければならないのか、なぜ念仏を称えらるると救われるのかも説明する。法蔵菩薩が念仏する衆生を救済しようという誓願を立てたから、念仏すればその誓願の力によって往生でき救済されるというのである。もちろん、このような説明の仕方が誤っているわけではなく、親鸞自身、このような説明方法に則って叙述する場合も、その著作や書簡には少なからずあるのだが、しかし、親鸞の思想の真骨頂が、このような、ある意味、図式的で常識的な他力の捉え方にはないということも言えるのである。つまり、さらに深化した他力なり阿弥陀仏なりの捉え方が親鸞の思想にはあり、むしろ、そのような捉え方にこそ、親鸞思想の真価が発揮されていると言うことができるのだ。

本稿は、親鸞の特徴的な「他力」理解を説明することを狙いとす。検討にあたっては、まず、通仏教的には自力修行の文脈において捉えられる諸概念が、親鸞によって、絶対他力的観点から読みかえられる過程を、「念

仏「仏性」に焦点をあてて明らかにする。それを通じて、親鸞のいう「他力」とは、自己の本来的次元としての「空・縁起」なる次元を成立せしめ、そこに働く力、つまり「根源力」であることを示す。そして、その上で、「他力」と自己との矛盾的、非連続的關係についても、欲望（煩惱）や身体（身）をてがかりとして検討する。最後に、日本倫理思想史研究の上で重要な分析概念となっている「おのずから」と「みずから」という観点から、本稿の趣旨をまとめる。

## 第一章 念仏と「他力」

開祖である釈迦の菩提樹下の瞑想修行による開悟成道という原事実はその後の仏教の展開の中でつねに導きの糸となった。仏教信者たち、とりわけ大乘仏教の信者たちは、釈迦に倣って、修行をして真理（ダルマ＝法）を悟り、仏（ブツダ＝覚者）となることを目指した。大乘仏教の中でも最初に生れた派の一つであるとされる浄土仏教においても、阿弥陀仏への帰依による救済が希求されたとはいえ、瞑想修行は依然としてその信仰実践の中心であった。阿弥陀仏を説く現存する最古の経典である『般舟三昧経』からも窺えるように、インドの浄土信仰者たちは、瞑想によって達成した三昧の境地の中で、西方浄土の莊嚴や浄土の教主たる阿弥陀仏の相好の数々を、イマジネーションによって幻視する修練を重ねた。浄土経典に登場する浄土や阿弥陀仏についての叙述は、まさに、瞑想内容の提示なのである。修行者たちは、死後に赴く浄土において親しくまみえるはずの阿弥陀仏の姿を、瞑想の中でありありと見たのである。

中国浄土教においても、般舟三昧等の瞑想修行が行われ、「念仏」と呼ばれた。中国語の「念」には、思念する、心の中に思い描くという意味に加えて、口をあまり開けずに低い声で読むという意味があったことも

手伝って、観想念仏と並んで口称念仏が盛んになった。「念」の二義性が、インドでは観想念仏中心であったのが、中国では口称念仏が発達したことの背景で作用したと考えられる。

中国浄土教の祖師である、曇鸞、道綽、善導は、いずれも末世の劣機、罪悪深重の凡夫のために、易行としての口称念仏を唱導したが、同時に、般舟三昧等の観想念仏をも重視していた。日本浄土教においても、中国天台の智顛による阿弥陀仏信仰の系譜を受け継ぐ叡山天台では、常行三昧（般舟三昧）が行われ、阿弥陀仏の像の周りを七日ないし九十日間、阿弥陀仏の姿を心に念じ、念仏を称えながら歩行する修行が行われたのである。以上から分かるように、瞑想のうちに阿弥陀仏やその姿をありありと幻視する観想念仏は、インドから中国、日本へと、口称念仏をはじめ多様に展開した浄土信仰における、いわば通奏低音でもあったのだ。

しかし、この自らの力によって行う瞑想修行としての念仏は、罪悪深重であり機根の低劣な末世の凡夫には不可能であることを強く主張したのが、専修念仏を説いた法然であり、その弟子の親鸞である。彼らが祖師として仰いだ曇鸞、道綽、善導らが、易行としての口称念仏を主張しつつも、必ずしも観想念仏を否定したわけではなかったのに対して、彼らは、観想念仏のみならず、戒律の遵守や礼拝等をも含めたあらゆる自力による作善の不可能性を主張し、ひたすらに阿弥陀の他力＝救済力に帰依しその名を称えること（専修念仏）を説いた。とりわけ、親鸞は、自力を徹底的に否定した。親鸞は、衆生の側のどのような行為も浄土往生に対しては何ら有効性を持たないとした。つまり、往生のために必要なのは、阿弥陀仏の「本願他力」、すなわち、念仏する全ての衆生を救おうという阿弥陀仏の誓願（とりわけ第十八願）に基づく他力という救済力への帰依のみであり、それ以外の自己に由来する何者も救済にとっては意味を持たないというのが親鸞の主張である。

では、完全に自力を否定しようとした親鸞にとつて「念仏」とはどのようなに可能であるのか。何らかの言葉を口に出して称えるという行為に「自力」は全く関わらないと言えるのか。自力で念仏するのでなければ、何によって念仏が可能となるのか。これらの疑問に対して、親鸞の名著『教行信証』の「行」巻をてがかりとして考えてみよう。

『教行信証』「行」巻冒頭において親鸞は次のように言う。

謹んで往相の廻向を案ずるに、大行あり、大信あり。大行は、すなはち、無礙光如来の御名を称するなり。(中略)しかるにこの行は大悲の願より出たり。すなはちこれ「諸仏称揚の願」となづけ、また「諸仏称名の願」となづく。また「諸仏咨嗟の願」となづく。また「往相廻向の願」となづくべし。また「選択称名の願」となづくべきなり。

『全集』一・一七

引用文に関して、当面の議論とのかかわりで注目しておきたいのは、「往相の廻向」という言葉、行と信とが並べられて用いられていること、そして、念仏が「諸仏の念仏」として捉えられていることである。

まず、「諸仏の念仏」から考えてみよう。親鸞は、『教行信証』「行」巻で「行」を検討するために、まず、第十七願、すなわち「諸仏の称名念仏」から議論を始める。第十七願とは、「たとひ、我、仏を得たらんに、十方世界の無量の諸佛、ことごとく咨嗟して、我が名を称せずんば、正覚を取らじ」というもので、本来は諸仏が阿弥陀仏を讚美するよにという誓願であつて、必ずしも口称念仏ということではなかつたのであるが、称名念仏信仰の流れの中で、「諸仏に念仏を称させよう」という誓いとして理解されるようになった。

そもそも「行」とは、開悟成道して仏(真理に目覚めた覚者||仏陀)と成るための修行であるから、もし、称名を「行」とするのであれば、まず、修行者が念仏を称えることこそを問題にするべきである。しかし、親鸞

は、諸仏の称名念仏を前面に出して来る。阿弥陀仏の誓願に基づいて、十方世界の無数の菩薩が阿弥陀仏の名を称え、衆生は、その諸仏の念仏に触発されて、自らも念仏を称える。たとえば、「行」巻においては、『無量寿経』から「かの仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍して乃至一念せんことあらん」(一・六九)と、曇鸞『讚阿弥陀仏偈』から「もし阿弥陀の徳号を聞きて歡喜讚仰し心に帰依すれば、しも一念に至るまで大利を得」(一・四一)(道綽『安樂集』所載)と、善導『往生礼讚』から「名を聞きて歡喜し讚すれば(中略)聞きて一念せむ」(一・四五)と引用され、諸仏の念仏を聞いて念仏を称えることが主張される。ここでは、自力で念仏を称えるのではなくて、先行する諸仏の念仏に引き出されるかたちで、自らも念仏を称えるという受動性が強調されている。つまり、親鸞は、衆生が称える念仏に先立つて、諸仏がすでに阿弥陀の本願他力によって念仏せしめられ、その念仏を聞くことによって衆生の念仏が引き出されると言う。ここには、衆生は諸仏によって、諸仏は阿弥陀仏によって、念仏せしめられているという二重の受身の構造が見取れるのである。

そして、信と行とが並置されていることも注目すべき点である。機と法の二種深信という「信」の捉え方からも窺えるように、親鸞にとつての信とは、端的に言つて、自力の断念と他力の自覚とを意味していたのだが、この信も自発的に起こすものではなくて、「(阿弥陀)如来よりたまはりたる信心」(『全集』四・一〇)であり、その意味で受動的なものである。そして、その信はただちに念仏という行を呼び起こすとされる。念仏する者を救うとした阿弥陀仏の誓願を信じるならば、信に念仏はおのずから伴うのである。念仏は、阿弥陀仏により信じせしめられ、その信によって行が引き出される。つまり、信との関係においても念仏は、阿弥陀の本願他力を源泉とする、二重の受身の構造の中にあるのだ。

さらに、引用文の冒頭の一文からも窺えるように、このような信も行も、

阿弥陀仏による「往相廻向」に支えられている。親鸞は、曇鸞以来の二種廻向の説に、独自の解釈を加える。一般的な廻向の捉え方では、廻向とは、自己の積んだ功德を他者に振り向けることであり、大乘仏教で重視された利他行の一環とされる。曇鸞も、このような、自己の功德を他者に振り向けるという理解に依拠して、浄土信仰の帰依者は、自己が念仏を称えて積んだ功德を他者に振り向けて、ともに西方浄土に往生し、浄土に往生後はそこに安住することなく、衆生済度のためにふたたび穢土たる現世に戻ってくる、という二種廻向を主張する。

このような廻向説に対して親鸞は、不廻向説を唱える。不廻向とは、自力による修行の道の断たれている衆生には廻向は不可能であり、廻向できるのは阿弥陀仏だけであるということである。つまり、往生したり（往相）、現世に戻ってきたりするのも（還相）、すべて阿弥陀仏がその力を差し向けてくれているから（他力廻向）なのだ。一般に、「諸仏称揚の願」「諸仏咨嗟の願」「諸仏称名の願」と呼ばれる第十七願を、あえて親鸞が「往相廻向の願」「選択称名の願」とも呼ぶ真意は、まさに、念仏という行が、通常思われているような自力の行ではなくて、阿弥陀仏が念仏を選び（選択称名）、それを衆生に称えさせ往生させるべく誓願を立てて、「他力」を廻向して念仏せしめ、浄土往生へと導いた（往相廻向）ということなのである。

衆生は、阿弥陀の他力に乗ずることで、かろうじて往生が可能になる。他力とは、衆生を往生させ、さらに現世に戻らせ利他行へと促すはたらきである。つまり衆生は、「みずから」念仏を称えるように見えたとしても、実は「みずから」ではなくて、「他」なる力によって称えさせられている。つまり、「他」なる力が「自己」において顕在化するのである。では、この「他」なる力とは一体どのような力なのであろうか。

次章においては、「他」なる力の内実について、親鸞の思想において重

要な意味を持つ「仏性」理解を手がかりとして考えてみよう。

## 第二章 仏性と「他力」

さて、「仏性」とは、一般的には、「仏の本質」「成仏の可能性」として理解されている。「仏性」については、インドから中国へという大乘仏教の展開の中で、一切の衆生が仏性を持つか否かというかたちで問題とされ、大きな論争を引き起こした。主著『教行信証』をはじめとする親鸞の著作にも、この「仏性」という言葉は散見するが、衆生の側の成仏への努力をすべて無効とし、「罪悪深重の凡夫」という人間観のもと、一切の自力の業を否定する親鸞にあつては、「仏の本質」「成仏への可能性」と一般に捉えられる「仏性」は、果たしてどのように理解されるのだろうか。親鸞の特徴的な仏性観の解明を通じて、さらに「他力」について検討してみたい。<sup>3)</sup>

さて、インドでは、仏性は「如来蔵」という言葉で問題とされることが多かった。インドにおける如来蔵思想の展開について、ここでは、紙幅の関係上、詳述できないが、<sup>4)</sup>当面の議論との関係で確認しておきたいのは、インドから中国へという大乘仏教の流れの中で、如来蔵が、「能蔵」「所蔵」「隠覆蔵」の三側面から捉えられていたという点である。

「能蔵」とは、衆生が如来を蔵するという意味で、衆生の心の中に仏の本質があるということである。仏の本質を潜在的に有しているということは、それ故に修行すれば開悟が可能であると展開され、衆生の中に成仏への可能性があると捉えられる。

それに対して、「所蔵」とは、衆生が如来により蔵されるということである。このような理解は、大乘仏教思想の発展の中で顕著になってきた如来概念の拡張と連動している。当初は、「如」（真理）の世界に「来」たっ

て再び輪廻の世界には戻らないと考えられていた「如来」、すなわち修行完成者は、後には、「如」より迷苦に満ちた輪廻の世界へと「来」たるものとして解釈される。これは、菩薩があえて成仏をせず現世にとどまり、衆生を救済するという大乘の利他行の思想の展開と重なる。このような如来概念の拡張に支えられて、如来蔵を「所蔵」として理解する説が成立したのである。つまり、如来は、迷いの世界を解脱して悟りの世界へと到達した者であるが、そこに留まらず、もう一度迷いの世界へやって来て衆生を救い、衆生界を仏の世界へと化そうするのであり、その意味で、仏によって衆生界が包み込まれる（所蔵）とすることができるのである。<sup>(5)</sup>

そして、如来が衆生の中に隠れて現れないという「隠覆蔵」は、すでに仏によって蔵されている（所蔵）ことによって、仏の本質を蔵している（能蔵）にも拘らず、実際には、その本質は、煩惱によって覆い隠され表われていないことである。しかし、修行し開悟することによって、本来の仏の本質を顕現することができるのである。

ここで、後の議論との関連で留意しておきたいのは、「如来」を「蔵する」とか「有する」とかと言っても、それは決して、私たちが常識的にイメージしがちである、何らかの物体を所有することとしては捉えられないということである。仏教的な思维方法に基づくならば、世俗の世界は、本来、実体化できない存在を、固定的なものとして実体化し、それに執着（煩惱）することで成り立っており、実体化し得ないものを実体化するという顛倒をおかしているがゆえに、迷い苦しみに満ちているとされる。とすれば、如来蔵を、何か固定的な物体が衆生の心に宿っているという方向で捉えるのは誤りなのである。では、どのようなかたちで「蔵」という事態が成り立っているのか、また、そもそも蔵したり蔵されたりしている「如来」とは何かという問題が浮かび上がってくるが、これについては、親鸞の仏性理解と関わらせて後述したい。

さて、インドで興隆した如来蔵思想は、中国に伝播し、大いに発展した。用語としては、『涅槃經』所載の「仏性」が多く用いられ、五性各別説の法相宗と一切皆成説の天台宗の間で、仏性の有無を巡って盛んな論争が起った。中国の仏性思想の中で本稿の論旨との関係で確認しておきたいのは、浄土思想の系譜の中で主張された闡提成仏説である。

中国では、涅槃宗隆盛という時代背景の下で浄土思想が発達したために、曇鸞、道綽、善導などの浄土思想家も仏性思想を自らの思想体系に取り入れ思想を構築した。<sup>(6)</sup>とりわけ善導は、第一八願中の「唯除五逆謗法」という但し書き（念仏する衆生はすべて救うが）、ただし五逆罪を犯したり、仏法を誹謗したりした極悪人については、救いから排除する」を、「抑止門」、すなわち、これから悪事を起こさせないための抑止のための方便の文章であって、実際には闡提であれ、五逆謗法の者であれ、往生、成仏が可能であると言う。つまり、仏性を持っていると言うのである。中国浄土教においては、どのような者であれ一切衆生に成仏の可能性が主張され、無仏性であるとされた闡提（断善根の悪人）すら、自力での成仏は不可能ではあるものの、阿弥陀仏によって救済され成仏できるとされたのである。源信、法然などの日本浄土教者もこの一切皆成説と闡提成仏説とを受け入れ、親鸞も『歎異抄』の悪人正機説に見られるように、さらにそれを深化、展開したのである。<sup>(7)</sup>

親鸞の名著『教行信証』は、浄土經典以外では『涅槃經』の引用が最も多いことで知られているが、特に注目されるのが、「真仏土」巻における、「犯四重禁、作五逆罪、一闡提等みな仏性あり」という『涅槃經』の引用の仕方である（『全集』一・二四三）。『涅槃經』本文の文脈では、「仏の説法は対機説法であるから、闡提等の無仏性の者も救われると述べることもあれば救われないと述べることもある」と説かれているのだが、親鸞は、「救われる」というところだけを取り出し他のところは省略し文脈をあえ

て変えて引用している。<sup>8)</sup>この引用の仕方からも、親鸞が一切皆仏、悉有仏性、闡提成仏という主張を強く打ち出していたことが窺える。

さて、ここで、この仏性という言葉について、改めて、その意味するところを確認しておこう。この言葉は、先行する如来蔵という言葉の説明するために作られたものであり、『涅槃經』が初出で、そのサンスクリット原語はブッダ・ダートゥ Buddhā dātu である。ダートゥとは、『華嚴經』系の思想の基本概念「界」である。界とは、通仏教的には、たとえば地水火風空識を六界というように構成要素を指すのであるが、『華嚴經』では、法界、すなわち真理の顕現されたものとしての全世界を指す。そして、その全体世界では、法界縁起によりあらゆる事物が互いを縁となしながら融合、交流する。この世界は、縁起という関係によって成り立つ非実体的世界であるという意味で、「空―縁起」なる場である。そして、この場においては、あらゆるものが関係しあって成立しているがゆえに、一即一切、一切即一が成立している。部分である「一」と全体とは相即し、全体がなければ「一」もないし、「一」がなければ全体もない。それ故に、「一」としての衆生が、すなわち、真理としての全世界の成立にとって不可欠であると言ふことが可能であり、そのことを「一」が真理を宿すとも言い得るのである。この「一」に宿された、縁起する「空―縁起」なる場としての真理のことをブッダ・ダートゥ（仏性）といい、衆生に宿された仏の本質、成仏への可能性とされた「界」としての仏性説は、本来、先述の三種如来蔵説の「所蔵」の側面を基本としつつ「能蔵」へと展開するものであったといえる。

以上のような仏性思想の展開を踏まえて親鸞の仏性説を改めて検討してみよう。親鸞の仏性論には、大きく分けて、①『教行信証』総序や「信」巻の阿闍世成仏の引用に顕著に見られる闡提成仏論と、②『教行信証』「真仏土」巻等に見られるように、如来常住説と関わらせて、真如や仏の法身

を仏性と捉える文脈がある。前述の三種の如来蔵説に対応させるならば、①は凡夫における種子としての仏性の有無を問う点で「能蔵」に対応し、②は「所蔵」となる。仏性説にとつてはこの両者ともに不可欠な要素であるが、①については上で若干ではあるが言及したので、ここでは紙幅の関係上、②について集中的に検討することにしたい。まず、『唯信鈔文意』の次のような一節を検討してみよう。

涅槃おぼ滅度といふ、無為といふ、安樂といふ、常樂といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、真如といふ、一如といふ、仏性といふ、仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまへり。すなはち一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆへに、この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちおぼ、世親菩薩は尽十方無礙光如来となづけたてまつりたまへり。この如来を報身とまふす。(中略) この報身より応化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無礙の智慧光をはなたしめたまふゆへに、尽十方無礙光仏とまふすひかりにて、かたちもまします、いろもまします、無明のやみをはらひ悪業にさえられず、このゆへに無礙光とまふすなり。無礙はさわりなしとまふす。しかれば阿弥陀仏は光明なり。光明は智慧のかたちなりとしるべし。(『全集』三・二七〇―二)

この引用文において仏性は、涅槃、無為、実相、安樂、常樂、法身、法性、真如、一如、如来などと並置されている。まず、「涅槃」とは、本来は釈迦が八十歳で入滅（滅度）し完全な悟り（無余涅槃）に到達し、輪廻転生を解脱したこと、すなわち、仏の死を指していたが、『涅槃經』は、

釈迦の肉体の死を超えて、仏としての本質（仏性）は永遠であるとして、「如来常住、無有変易」（如来は常住にして変易あることなし）と説いた。つまり、涅槃は、永遠の真理であり、真実の姿、「（真如）」「法性」「実相」「一如」であり、それを感覺的な言葉で表すならば永遠の安らぎ（安楽）「常楽」なのである。「無為」とは涅槃と並べて使用されることの多い言葉で、因縁によって作られたのではない不生不滅のものという意味であり、また、真如を説明する言葉である。

そして、この引用文の「如来」は、真如や無為等と並置されており、たとえば『無量寿経』等の浄土經典に登場する阿弥陀仏などの人格的存在者ではない。それは、「微塵世界」（非常に微細な世界）にまでも遍満しており、「一切群生海の心なり」と言われるように、衆生が輪廻転生する、迷苦に満ちた生死の海の全体をも包越するものとしての「心」である。この場合の「心」とは、もちろん個人的な心理作用や靈魂を意味するのではなくて、たとえば『華嚴経』で「三界唯一心」などといわれる「空一縁起」なる場である。

つまり、阿弥陀仏をはじめとする如来も、仏性、涅槃、無為、実相、安楽、常楽、真如、一如、心も、究極的には、「空一縁起」なる場を意味しており、それを、各々の角度から言い取ったものであるとすることができ。そして、阿弥陀仏の「他力」とは、まさにこの「如来」等としての「空一縁起」なる次元に働くとともに、それを成立せしめる力である。阿弥陀仏という人格的存在者がいて、その存在者に衆生を救済する力が宿っていると言うのではなく、根源的にあるのは、「空一縁起」なる場であり、（あとで仏身論に関連して述べるように）「空一縁起」なる場それ自体が自己展開して、自らを具体化するその一つの形が「阿弥陀仏」なのである。そして、このような自己展開を支えるものとしての「他力」について、親鸞は、「自然法爾章」において、「をのづから」「しからしむる」力であると

している（『全集』三・七二）。

さて、この「空一縁起」の体得は、通仏教的に言うところ成仏、すなわち悟りである。しかし、浄土教の立場では、末世の凡夫は煩惱ゆえに、現世において自力で悟ることは不可能であり、それゆえに、阿弥陀仏に帰依し、浄土往生してのちに開悟成道しなければならない。つまり、現世で衆生のなすべきことは、阿弥陀仏による救済、すなわち「誓願他力」を信じることである。

この誓願他力を信じることは、決して、何か非合理的なものを、理性に逆らってあえて信じるということではない。信とは、親鸞にとつては本来性の自覚である。「この心（一切群生海の心）に誓願を信樂するがゆへに、この信心すなわち仏性なり」とあるように、自己の心が、本来は、この「空一縁起」なる次元に立脚しているからこそ、自らが本来あるべき「空一縁起」なる世界への還帰が可能となる。そのような還帰を願う心こそが、阿弥陀仏の誓願への信心であり、成仏を可能にする仏性であり、それは、衆生の本来性の自覚である。そして、その自覚は、「空一縁起」なる次元に働く「他力」によって可能となるのである。

さらに、引用文において親鸞は、仏性すなわち「空一縁起」なる場について、如来（仏）の「法身」として説明する。法身とは、報身や応化身と並ぶ仏身の一つである。報身や応化身が感覺的具體性において把握される仏身であるのに対して、法身は、不生不滅の仏の本質である。このことを親鸞は、「法身はいろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたへたり。」と説明している。法身とは、感覺的にも捉えられないし、認識によって対象化することも、言語化することも不可能だと言うのである。しかし、その法身は、単なる何も無い虚無ではなく、「この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまます御すがたをしめして」と言われているように、つねに自分自身を具體的形象として顕現

する。

また、引用文の方便法身とは、二種類の法身のうちの一つである。これと対をなす法性法身の方は、あらゆる感覚や対象化作用を越えた法身そのものともいべきもので、「空―縁起」なる場であり、さらにそこに働く作用である。これは働きに満ちた動的な場とも言えよう。つまり、この場は、スタティックな、場に属するものと属さないものとを分別し、属さないものを排除するようなものでは勿論なく、働きにみちた全体世界、次元ということであり、その意味で、すべてを包み込み生動する「動的な場」であると言うことができる。

それに対して、方便法身とは、認識を超越した法性法身が、自らを何らかのかたちあるものへと表したものである。この二つの法身は、別々のものとしてあると言うよりも、作用そのもの（他力）と、その作用を具現するもの（方便）として分かち難く結びついている。その意味で一つの事態を異なる角度から言い取ったものである。

方便法身の「方便」とは、一般に衆生の機根に応じて教化するための手立てを指す。ここでは、感覚を超越した「空―縁起」なる動的場を、衆生が感得可能な形にして示し教えることである。方便を通じてこそ、穢土における煩惱的存在として、「空―縁起」の次元に自己が本来立脚することを忘却してしまい、本来、空なる存在を实体化し執着する衆生に、自らの本来の空性を自覚させることが可能となるのである。

そして、親鸞において、方便法身とは、まず法蔵菩薩であり、法蔵菩薩が成仏してなった阿弥陀仏である。裏を返して言うならば、人格的存在者としての法蔵菩薩も阿弥陀仏も、その真実態は、「空―縁起」なる場の作用（他力）により具現された「かたち」である。「かたち」を通じて、その働きを自覚させることで、衆生を「空―縁起」なる次元、すなわち浄土へと導こうというのが法蔵菩薩の誓願なのである。言語超越的な場は、自

らに「法蔵菩薩」「阿弥陀仏」という名を与え、それを称えることで、衆生に自らが本来的にその場に立脚していることを自覚せしめようとしているのである。

また、親鸞において阿弥陀仏は、最終的には光そのものとして、また無限の慈悲と智慧として捉えられる。何ものにも妨げられず全てを平等に照らし出す光とは、「空―縁起」なる「他力」を具体化したものである。「空―縁起」なる次元においては、縁起によって全てのものが結び付き合い作用し合いながら、動的な場が形成されていく。このような動的次元の、結び合うという特徴を強化する徳性を慈悲といい、そのような場自体を自覚し、他者へと伝達する徳性を智慧という。智慧と慈悲とは「空―縁起」なる動的次元の作用であり、「他力」そのものである。「空―縁起」なる動的場の作用、他力としての智慧と慈悲は、光として具体化され顕在的なものとなり、さらにその具体性を強めて、人格的存在者としての法蔵菩薩や阿弥陀仏として形象化されると言うことができるのである。

さらに、親鸞は、阿弥陀仏を方便法身であると同時に、「この如来（阿弥陀仏）を報身とまふす」という言葉からもわかるように、「報身」としても捉える。本来、浄土信仰の伝統では、阿弥陀仏は基本的に報身と捉えられ、衆生の機根に応じて自らの身を変化させて示現する応化身とは区別されるが、少なくとも、先に引用した『唯信鈔文意』の「この報身より応化等の無量無数の身をあらはして」という一節では、報身と応化身とは連続的なものであり、その違いは、具体化の度合いの違いとしてしか捉えられていない。つまり、法身↓報身↓応化身というように、抽象的、超越的な「空―縁起」なるはたらきが、穢土の現実在即して濃度を変えて顕現され具体化されていくのである。このような「空―縁起」なる次元とは、前述のように、如来蔵思想そのものの中に、「所蔵」というかたちで組み込まれていた、全体的世界である。親鸞は仏性を「空―縁起」なる動的場



として捉えることによつて、インドから中国へという如来蔵・仏性思想の展開の中で、次第に、実体化され内在的なものとされ、その有無などということのみに関心が矮小化されがちであつた仏性理解をもう一度、その本来の姿に戻したと言えるのである。

### 第三章 「他力」と自己——絶対的不可能性を媒介とした関係

以上述べたように、親鸞は、「空—縁起」なる動的次元のはたらきとしての「他力」を自覚することを信心決定と言い、信心決定した念仏者を、「弥勒同等」とした。この「弥勒同等」については、親鸞の弟子への手紙を集めた『末燈抄』において、次のように書かれている。

真實信心の行人は、撰取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし。来迎たのむことなし。信心のさだまるるとき往生またさだまるなり。来迎の儀式をまたす。正念といふは、本弘誓願の信樂のさだまるをいふなり。この信心うるゆへに、かならず無上涅槃にいたるなり。(『全集』三・五九〜六〇)

ここで親鸞は、信心決定し、「空—縁起」なる次元へと連なる人、すなわち阿弥陀仏の他力を自覚する人は、臨終来迎をまたす、その信心決定の瞬間、すなわち、「正念」の起こる瞬間に、次生において成仏することを約束された弥勒菩薩と等しい存在となるという。一般に、浄土信仰においては、臨終の際に儀式を行い阿弥陀仏の来迎を待つという臨終来迎が信じられ、臨終正念が重視されてきたが、親鸞は、自己が「他力」を自覚するその瞬間こそ「正念」であり、往生が定まるのであるから、来迎を期する必要はないと言ふ。つまり、親鸞においては、もはや、浄土へ往生する必須の前提として、来迎や臨終正念に殊更こだわることなく、自己の本来性としての「空—縁起」なる場とその働きである「他力」の自覚によつて、

人はこの世においてその場に連なり、その連なりにおいて、弥勒菩薩と同等の存在になると言われるのである。

さて、このような弥勒同等の考え方は、ある種の即身成仏の状態を想起させるが、しかし、親鸞は、「弥勒同等」をそのような方向性では考えない。つまり、弥勒同等であり、「空—縁起」なる場に連なりつつも、やはり、全面的にその場に合一しきることはできないと言ふのである。そのことは、同じく『末燈抄』の次のような文章からも分かる。

浄土の真實信心のひとは、この身こそあさましき不淨造惡の身なれども、こころはすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべしとせたまへ。(中略) 光明寺の和尚の『般舟讚』には、信心のひとはこの心すでにつねに浄土に居すと釈したまへり。居士といふは、浄土に、信心のひとの心つねにゐたり、といふころなり。これは弥勒とおなじといふことをまふすなり。(『全集』三・六九〜七〇頁)

この文章から窺えるように、親鸞は、心と身とを分け、信心決定の者は、弥勒のように次生における成仏が定まつており、その心は如来と等しく「空—縁起」なる場を自覚しているが、その身は依然として、「不淨造惡」のままであると主張するのである。先に述べたように、仏教においては真理を悟るために修行をすることが求められる。「身心一如」という観点から、身と心とを調べ、最終的には瞑想の三昧体験の中で真理と合一すること、すなわち、前述の言葉で言えば「空—縁起」なる場に自己の身心そのものが変容することが目指される。それに対して、親鸞は、心は、本来性の自覚というかたちで「空—縁起」なる場に連なることができるが、他方は、その場から疎外されていると考えた。

このような親鸞の身の捉え方は、親鸞において自力が全く否定されていたことと密接に関わっている。つまり、親鸞においては、身は、決して、

修行を通じて、「空―縁起」なる次元に対して開かれていくものではない。

身は、この世の中にあつて、俗世の關係を抜きがたく背負われ、俗世を構成する一つの要素として固定化され実体化されている。仏教における第一の罪惡とは、「空―縁起」から背反して自己を実体化することである。そして、その実体化した自己を維持し強化しようとする志向性は煩惱と呼ばれる。このような実体化された自己、すなわち、「我」と、「我」を基盤とする欲望を捨て去り、無我となること、すなわち、「空―縁起」なる場を顕現することが、仏教がそもそも目指した理想であり、通常は、そのために身心をあげて修行をするのである。

しかし、親鸞は、教えのみがかるうじて残つてはいるものの、それに基づいた修行も悟りも衰滅した末法の世を生きる衆生には、そのような身心をあげての修行はもはや不可能であると考ええる。親鸞における身は修行不可能性を刻印された身であり、その不可能性の自覚は自力の全き断念となり、さらにそれは、断念によつて縁取られたというかたちでの他力の自覚へと反転する。心は、「空―縁起」なる場、他力を自覚しつつも、身はその場や力から徹底的に疎外されているのである。そして、心に他力を自覚する故に、翻つて身の疎外を意識し、身の疎外を意識するが故に、さらに、他力を心に自覚するというように、両者の間を反転しつつ、親鸞は、他力へと限りなく接近しようとするのである。

人は、この世俗に自己完結的な「我」として日常生活を送っている。しかし、ある時、そこに、念仏の聲が響いているのに人は気付く。法然が親鸞にとつて勢至菩薩であつたのと同じ意味で、念仏を聞かせてくれる人は仏に他ならない。そして、念仏は浄土の教えの精髓であるから、それは浄土の教えと等価でもある。念仏すなわち浄土の教えを通じて、人は、自己のいる世界の根源に、「空―縁起」なる次元とそこに働く阿弥陀仏の力があることを知る。しかし、人は、自力では絶対にそこに辿り付けないこと

も同時に知る。

この自力の絶対不可能性を知るとは、自力発動の主体、自己がこれまで自己完結的な一つの単位として依拠してきた「我」の無効性を知ることであり、また、そのような「我」によつて支えられる世俗世界の無根拠性が露わになることである。つまり、それによつて、觀念世界においては、「我」が破られ、また、世俗世界が突破される。「我」や「世俗世界」は、みずからの根拠である「空―縁起」なる場やそこに働く他力を隠蔽してきた。遮蔽物が除去されることと、人が他力をそしてその力が働く「空―縁起」なる場を自覚できることは同時である。

そして、その自覚が、おのずから形をとり念仏の声となる。このとき念仏を称えるのは、人であるのだが、さらに、「空―縁起」なる場とそこに働く他力が称えさせるという意味において、全体世界が念仏を称えていると言つてもいい。自覚と念仏とは、一つに結びついているのである。

しかし、人は、自覚において、本来性としての「空―縁起」なる場とそこに働く「他力」に連なりつつも、一方で、身であることを免れられない。「こころはすでに如来とひとし」と言えるにも関わらず、身は依然として、「あさましき不浄造惡の身」に留まるのである。「かなしきかな、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に在ることをよるこぼす、真証の証にちかづくことをたのしまざることを。はずべし、いたむべし、と。」(『全集』一・一五三)と「悲嘆述懐」されるように、実体化されたこの身をさらに強固なものにしようとする名利と、同じく実体化された他者に執着する愛欲は、身としてこの世にあるかぎり抜き難いものであり、自分の力では如何ともし難い、と親鸞は言う。また、恵信尼文書によれば、親鸞は回心のあとも、衆生利益のために三部経読誦する悪夢にうなされるなど、抜き難い自力の思いに苦しんでいたと言ふ<sup>1)</sup>。自力否定を貫くことができるならば、それは自分の思い通りのことを貫けるという意

味で、自力となろう。しかし、それを貰けない、如何ともし難きに、親鸞は、衆生の自力の不可能性を見た。

このような如何ともし難さ、すなわち、絶対的不可能性は、すでに他力による救済を成就しながらもその救済さえも喜ばないということ、その極限形態とする。たとえば、『歎異抄』所載の、親鸞と弟子唯円との救済をめぐる対話である。その対話において親鸞は、弟子唯円の「念仏を称えても踊躍歡喜の心は一向に湧いてこず、淨土に早く往生したいという心も起こらない」という訴えに対して、「自分も同じであり、喜ぶべきを喜ばせないのは煩惱の所為であるが、そのような煩惱具足の凡夫を救うというのが阿弥陀仏の他力であるから、喜ばないということによってさらに往生は確実なものとなる」と答える。つまり、煩惱をいかんともし難いという絶対的不可能性こそが、翻って救済の根拠となるのであり、だからこそ、「正信偈」において「煩惱を断ぜずして涅槃をうるなり」（『聖典』一・八六頁）と言われるのである。

「みずから」の絶対的不可能性の基盤である、俗世に独りある、実体化された固定的な要素としてのこの身は、絶対的不可能性を自覚することによって、依然として煩惱的存在でありつつも、「空一縁起」なる次元とその働きの中へと導かれていく。凡夫が身としてこの世にある限り、免れられず生まれる煩惱は、自力によつては断ぜられないまま、自覚を媒介としながら絶対他力の救済の働きの中に包み込まれていくのである。

## おわりに

最後に本稿の論旨を、日本倫理思想史研究の重要な分析概念である「おのずから」と「みずから」と関係させながらまとめよう。<sup>10)</sup>日本仏教に限らず、東洋思想においては、「みずから」と「おのずから」、すなわち、「能

動」と「受動」とも、またさらには「自己」と「世界」、「内在」と「超越」とも展開可能な二者の相即の主張が見られる。この相即において、自己は大いなるもの、根源的なものとの繋がりを自覚し、その自覚のうちに、ともに根源につながる他者との連帯の地平が開かれると言っているのである。しかし、この二者は、ただそのままに調和的に融合するわけではない。その意味で「みずから」と「おのずから」の「間」は、矛盾と葛藤に満ちたものであるといえる。この「間」における矛盾・葛藤は、それぞれの思想家によつて、さまざまに受け止められ、表現される。

たとえば、親鸞とほぼ同時代の道元の場合は、両者の間の矛盾は、「自己」と「法（空一縁起）」との間に存在するものであった。そして、「法もし身心に充足すれば、ひとかたは足らずとおぼゆるなり」（『正法眼蔵』「現成公案」）と言われるように、法が身にも心にも満ちているときには、むしろ足りなく思え、足りなく思えるからこそ修行へと動機付けられる。両者の間の矛盾こそ、仏向上、すなわち、仏が仏を超えてさらに仏に成るといふ修行の原動力に他ならないのである。

それに対して親鸞の場合は、いわば道元とは反対の方向に、矛盾と相即が反転しあつていく。二重の受身の構造によつて、自己と他力、「みずから」と「おのずから」とは、自己は本来的に「おのずから」なる働きの中にあるという自覚（信心）において相即する。しかし、そもそも、その自覚の根拠でもあつた、自力の否定、自己の不可能性ゆえに、人は、自力否定に徹することができない。このことを親鸞は、心は自覚しつつ、身は煩惱を離れられないと表現する。身のいかんともし難さは、一方では、他力救済の根拠でありつつ、その不可能性故に、煩惱にみちた身は限りなく救済から遠ざかるうとする。しかし、親鸞は、そのように如何ともし難いが故にこそ、救済が確証されると反転させる。「間」において無限に反転を続けることこそが、親鸞にとつての救済であつたといえる。

和讃の「かならず煩惱のこほりとけ、すなわち菩提のみづとなる」(『全集』二・九五)「罪障功德の体となる」(『全集』二・九六)「大慈大悲の願海に、煩惱の衆流帰しぬれば」(『全集』二・九七頁)「煩惱菩提一味」(『全集』二・二六九)という一節からも分かるように、親鸞は、煩惱は、信心決定によって涅槃に包まれると言う。また、「正信偈」では「よく一念喜愛の心を発すれば、煩惱を断ぜずして涅槃をうるなり。凡聖逆誘ひとしく廻入すれば、衆水、海に入りて一味なるがごとし。」(『全集』一・八六頁)とする。「一念喜愛の心」とは、決定した信心であり、その決定の瞬間、この身は「煩惱を断ぜずして涅槃を得」、煩惱は菩提へと転じる。つまり、絶対的可能性の自覚というかたちにおいて、人は「空—縁起」なる場に、逆説的ではあるが、連なることができる。

しかし、それはあくまでも「逆説的に」というかたちであり、「煩惱即菩提」つまり自力の不可能性の自覚に基づく他力の救済は、すぐに「菩提即煩惱」へと反転する。時間とともにある身は、無時間的「菩提」に留まることができず、菩提は、みずからの根拠である「煩惱」へと反転せざるを得ない<sup>13)</sup>。このように、煩惱と菩提、自己と他力の「間」の矛盾葛藤を原動力として、つねに、煩惱を転じ、涅槃を転じゆくことこそが、自己が他力の働きへと一体化することであり、それこそが、親鸞が目指した絶対他力の救済に他ならなかったのである。

## 注

- (1) 『定本親鸞聖人全集』(法蔵館、一九六九年)第三巻の一五五頁を示す。以下同じ。ただし、原文を読み下して、送り仮名や漢字字体などの表記は私見により適宜改変した。
- (2) ここでいう「諸仏」とは、親鸞に即して敷衍するならば、親鸞を

念仏信仰へと赴かせた法然などの七高僧やその他、教え導いてくれた人々をすべて含む。親鸞は、彼らを仏が苦しむ衆生を教化するためにこの世に姿を現した「化身」であると捉えていた。

- (3) 親鸞の仏性思想に関して詳細は、拙稿「親鸞の仏性思想について——その源流と展開」(『人文科学研究』第三巻、お茶の水女子大学、二〇〇七年、一〇—一三頁)、「道元と親鸞の「仏性」観をめぐる比較思想的探究」、『いのち』の流れ』峰島旭雄先生傘寿記念論文集編集委員会編、北樹出版、二〇〇九年、八三頁—九八頁)を参照されたい。

- (4) 如来蔵思想のインド、中国における展開に関して詳細は、「道元の仏性論——「仏性」思想展開の観点から」(『日本仏教総合研究』第五号、日本仏教総合研究学会、二〇〇七年、二八七頁—二九二頁)を参照されたい。なお正確には、能蔵、所蔵、隠覆蔵という三概念への展開は漢訳經典において見られるものであり、サンスクリット語原典に即するとさらに問題は複雑になる。ここでは議論を分かりやすくするために三概念に絞って論述した。この問題について詳しくは、注3、4に挙げた拙論を参照されたい。

- (5) 親鸞に即して言うならば、親鸞が『教行信証』「真仏土」巻において引用した『涅槃経』の「仏性は虚空のごとし」という論点がこの仏性の「所蔵」の側面に関わっている。

- (6) この問題に関して詳細は、横超慧日「中国浄土教と涅槃経」(『涅槃経と浄土教』平楽寺書店、昭和五六年所収)を参照されたい。本書には、親鸞の仏性理解に関する論文も含まれ参考になる。

- (7) ただし親鸞高弟である唯円が著した『歎異抄』に関しては、親鸞の思想を正しく表現したものでかどうかについて近年疑義が出されている。論者は、『歎異抄』の思想は親鸞の思想をすべてカバーしているわけではないが(たとえば親鸞の思想の中心軸となる往相還相等に触

れない)、唯円が聞いた限りでの親鸞の思想をよく伝えており、基本的に両者に齟齬はないものと考えている。

(8) 星野元豊『講解教行信証 証の巻真仏土の巻』一四六九〜七〇頁(法蔵館、平成六年)参照。

(9) たとえば、同じく浄土信仰を説いた一遍は、念仏を唱えることで念々に往生すると説き、この世において往生成仏が可能であるとした。

(10) 『教行信証』「真仏土」巻において、親鸞は『涅槃経』の「仏性未来」という言葉を引いて、現世の汚れた身には仏性の完全なる開顯は未来に持ち越されると示す。前掲星野『講解』一四五〜一六二頁参照。

(11) 親鸞の妻である恵信尼が残した手紙に、「親鸞五九歳の寛喜三年四月に親鸞が悪性の風邪に罹り経典を読誦する夢にうなされたが、これはそれより一七、八年以前に起きた、衆生利益のために三部経を千部読もうとしたが「執心自力」の業だと思い返して止めたという出来事が心に残っていたからだろうと親鸞が語っていた」(『全集』三・一九四〜七)とある。

(12) この問題に関して詳細は、窪田高明編『相良亨著作集第六巻 超越・自然』(ベリかん社、一九九五年)所収の「おのずから」形而上学」「おのずから」としての自然」を参照されたい。

(13) この「煩惱即菩提」を、無時間的にスタティックに固定したものがいわゆる天台本覚思想である。親鸞門下に起こった異端説である「造悪無礙」説(すでに煩惱をもったままで救われており、煩惱こそが救済の因であるから、悪を思うままに行うことが許されている、むしろ悪人を救おうという仏の願いであるのだから、悪を行った方がよいとする説)も、菩提をスタティックなものとして捉えている点で天台本覚論と軌を一にしていると言えるだろう。