

親鸞とハイデガーとの「対話」

——「自然」の概念を巡って——

マルクス・リュウシュ*

はじめに：親鸞とハイデガーとの「対話」

I. ハイデガーの立場：ピュシス（*φύσις*）とテクネー（*τέχνη*）

II. 親鸞の人間観と救済の構造

III. 親鸞の自然説

1. 自然の根本的な意味

2. 自然と阿弥陀

3. 自然と信心

4. 自然と浄土

5. 自然と救済

IV. 自然のはたらきの構造

V. 自然を基にした生活

1. 自然による導き

2. 自然による発動

おわりに：親鸞とハイデガーの救済論

はじめに：親鸞とハイデガーとの「対話」

「自然^{じねん}」は親鸞の救済論において重要なキーワードである。親鸞思想において人間の信仰対象になる阿弥陀と、阿弥陀の救済対象になる人間との相互的な関係を表すのが自然^{じねん}だといえるだろう。その思想をハイデガーと「対話」させることは可能だろうか。もし可能だとすれば、その「対話」はどのような意味で親鸞思想の新たな側面を引き出すことができるだろうか。

* まるくす りゅうしゅ ベルリン自由大学日本学科博士後期課程、京都大学人文科学研究所研究員

本稿においては親鸞とハイデガーの思想を関係史の観点から扱うことはしない。それらを歴史的に把握しようとすれば、単なる比較になってしまうだろう。われわれはむしろ親鸞とハイデガーをそれぞれの歴史性から解放された状態で「対話」させたい。『日本国語大辞典』によれば、「比較」は二者を比べ合わせた上で、それらの立場を考察する作業である。それに対して「対話」は二者が直接に向かい合う場面である。この定義を踏まえると、「対話」の結果として「対話者」の立場は固定されるとともに、それらの「対話者」は自分の立場を考え直すことができると考えられる。「比較」はそれぞれの立場を固定する段階に止まるだろう。とはいえ、本稿では二人の「対話者」は対等ではなく、親鸞が中心であり、ハイデガーは「対話」を可能にする者である。つまり問う者がハイデガーで、答える者が親鸞である。両者の「対話」とおして親鸞の自然説を明らかにすることが本稿の主な目的である。

ただそのような「対話」が可能であるとしても、それだけで本テーマが十分に意味づけられるとはいえない。西洋哲学の中心人物の一人であるハイデガーを日本の仏教思想史の中心的存在の一人である親鸞と「対話」させることをつうじて本稿が目指すのは、以下の四点である。一つは、主に安田理深の親鸞研究を参照しつつ、従来の親鸞教学（真宗学）でなされてきた自然解釈をさらに深めることである。親鸞教学あるいは思想史研究の主な目的は親鸞が使用した概念の関係を明らかにすることであろう。ただそうした研究は、おおむね仏教用語のみを使用するため、仏教用語を用いない学問領域の接続点を欠く可能性がある¹⁾。本稿の目的は、他の学問領域へ橋を架けることでもある。親鸞教学は、明治期から西洋哲学の概念を用いて親鸞の著作を解釈してきた。その中の重要な参照項がハイデガーである²⁾。このアプローチへも何らかの貢献をもたらしたい。二つ目はハイデガーの思想によって、親鸞教学とは違う視点から親鸞の思想を照射することである。ハイデガーとの対照という方法とおして親鸞思想それ自体をより良く理解することができると思われるからである。その点は第一点で述べた、ハイデガーを参照する親鸞教学の先行研究と同じ目的を持つ。しかし、本稿では従来のそうしたアプローチで注目されていない親鸞の救済論のキーワードである「自然」という概念を取り上げる。第三は自然という概念を自然・Natur・ピュシス（φύσις）から区別することである。ハイデガーは後者をいくつかの論文のなかで問題にしており、それは親鸞の自然説を掘り下げるにあたって参考になる。四つ目は、普通異なる分野に属していると思われる思想家を「対話」させることによって、特定の分野（真宗学にせよ、哲学にせよ）の壁を取り払い、親鸞の救済論をいかに一般的に理解すべきか、それに基づいていかに他の分野にとってテーマとして成立させることができるかを明らかにすることである。以上の四点は互いに繋がっている。そこから親鸞思想に対する新たな観点、または単なる比較ではない「対話」の可能性を呈示すること——それが本稿の目的である。

本稿は五章からなる。第Ⅰ章においてはハイデガーの立場を必要な範囲で議論する。ハイデ

ガーが問う者としていかなる基本的観念を持っているのかを明らかにすることが本章の目的である。第Ⅱ章は答える者の立場に移り、親鸞の人間観を解釈する。親鸞の自然説は彼の救済論のキーワードであり、救済論の対象が人間だからである。それに基づいて、第Ⅲ章では親鸞の自然説を論じ、自然の重要なアスペクトを明らかにする。第Ⅳ章では、ピュシスに関するハイデガーの問いとの関連で、自然の場所性を論じる。「自然」は“nature”の明治期の翻訳語であるため、鎌倉時代に使用された「自然」と同意味だとは言えないものの、まったく異なる意味だとも言えない。相良亨は、「明治三十年代以降における自然は、一面において nature の翻訳語であろうとしつつ、他面においては、なお伝統的な自然観を継承するものであったということになる」と述べている³⁾。本稿ではその翻訳語の議論には直接言及しないが⁴⁾、近代以前の代表的な自然理解を提示する親鸞をテーマにすることで、これにも間接的に触れることになるだろう。この観点から親鸞の自然説の今日使用されている諸概念における役割が明らかになるだろう。と同時に、自然はそうした歴史性を帯びることになる概念であるため、そこから生まれる疑問に答える必要があると思われる。この理由から、nature にみられる空間的理解との相違点と一致点をテーマにする。第Ⅴ章においては真宗学によっても現時点まで明らかにされていないと思われる新たな観点を議論する。それは自然がいかに人間の生活と関わるかという問題である。自然はこれまで親鸞思想の概念として何回かとりあげられたが、救済論を明らかにするキーワードとしては、人間の生活におけるその位置が十分解明されていないと思われる。しかし自然概念の救済論的含蓄は根本的であり、そこから宗教的な実践（信仰の実践）の道が開かれるのである。「おわりに」ではハイデガーのピュシス説に親鸞の自然説が直接対置される。そこでハイデガーは、人間がすべき生活に対して新しい問いを提起している。それを検討するなかで、問う者と答える者が互いに近づいていくと同時に、二人の立場の相違もまた明らかになるだろう。

I. ハイデガーの立場：ピュシス (φύσις) とテクネー (τέχνη)

本稿では、親鸞の自然説をハイデガーの思想で照射するため、ハイデガーのピュシスについての著作⁵⁾と放下 (Gelassenheit) についての講義⁶⁾を使う。前者は本章で、後者は「おわりに」で論じる。ハイデガーの論文「ピュシスの本質と概念とについて：アリストテレス、自然学 B, 1」はアリストテレスの思想におけるピュシスについて論じたものである。この論文は次のように始まる。

ローマ人はピュシスを「natura」という語に翻訳した；その「natura」は「nasci」（生まれる、起源する [entstammen]、ギリシア語の γεν から来ている；「natura」：それ自身から

起源せしめるもの。

それ以来「自然 [Natur]」という言葉は、西洋の歴史的人間が、「彼ではない存在者」と「彼自身である存在者」とに関わる本質的諸関聯を名づけている根本語である⁷⁾。

以下に詳しく説明するが、ピュシスはこの時点で親鸞の自然に極めて近い。ただ、大きな違いも現れる。natura はすべての存在者 (Seiendes) を生み出す根本的な実質を意味する。natura は生を欠く、絶対的なものである。すべてのものを成り立たせる実質である。続いてハイデガーは自然を三つの意味に分ける。第一に、ハイデガーはキリスト教の解釈に基づいて悲観的な自然解釈を行なっている。キリスト教によると、善い人間は自分の自然に負けない者である。激情のような、人間の悪い面はすべて自然によるものと見なされる。自然は最初から人間に与えられているものの、同時にもっとも導いてはならない力である。第二の意味は、ニーチェに基づいている。これはキリスト教の解釈と真逆であり、人間の目指すべき状態を示す。激情と衝動によって突き動かされた人間生活も善いものだと解釈される。ここでは激情もむしろ人間的だと解釈される。人間は激情をつうじた解放をとおして自分の環境とともに生きることができるからである。しかし、そうした共生はおのずから闘争的な世界観に繋がる。なぜならば、こうした共生の目標は権力を握ることだからである。最後の第三の意味は、超越的な意味である。それは主にヘルダーリンの讃歌の解釈に基づいている。超越的な意味においては、自然が最上のものであり、神々をも超えるものである。したがって、人間あるいは人間が表象したものを超えるのは自然である。自然は従来から常にあって、一切のものを自然の下に有らせる力である⁸⁾。

特に最後の意味では、自然は存在者性 (Seiendheit) への直接的なアクセス、または存在への間接的なアクセスと考えられている。それゆえハイデガーは、西洋の歴史においては自然の解釈は根本的に変わっていないと主張し、自然が「全体としての存在者 [das Seiende im Ganzen] の解釈を含んでおり」、さらに「自然は本質的に先手 [Vorhand] を取って優先している」⁹⁾ ものであると言っている。換言すれば、ハイデガーが強調するのは、存在や存在者を問おうとすれば、自然という概念を優先的に論じなければならない、ということである。自然はつまり単に常にあるわけではなく、常に最初からあるものである。したがって、存在者の基礎を問おうとすれば、まず存在と存在者の関係を確定する必要がある。その確定へ導くのは自然である。自然への問いは基礎的に優先すべきである。

ハイデガーは存在と存在者の理解にあたって、ピュシスを鍵概念のように扱う。ピュシスは存在の基礎であるからこそ、いかに相応しく扱うかという課題が現れてくる。自然がほかのものと同じように明確に人間存在と区別することができるものであれば、その取り扱いは一簡単だろう。ただ、自然の場合には、その取り扱いそれ自体がすでに自然と絡み合っているため、そ

の区別は解釈学的に決して単純な課題ではない。この課題のキーワードはテクネー (τέχνη) である。ハイデガーは「投げ送り (Das Zuspiel)」においてピュシスとテクネーという概念を論じる。これら二つの概念は基本的に異なるが、同時にテクネーはピュシスと本質的に関係を持つ¹⁰⁾。ピュシスの基本的な定義に従えば、テクネーをとおして存在者を理解することは不可能である。テクネーは自分の理解対象に対して距離を保ち、問いをとおして近づこうとする。ピュシスはそれを否定するため、テクネーと対立してしまう。ハイデガーは「真理 (ἀλήθεια)」を「立ち現われ (Aufgehen)」または「本質現前 (Anwesenung)」と訳す。その立ち現われはおのずから起こる。そうした理解は存在者へ向かう必要がなく、従来から存在者のそばにあった。それに対して、テクネーは自分の問いへ向かう必要がある。しかし、テクネーは本来的にピュシスより勝れた理解方法ではないとすれば、なぜテクネーを議論する意味があるかという疑問が生まれる。これに対するハイデガーの答えは、私たちが存在者性を問えば問うほど、換言すれば存在者とは何か (τί τὸ ὄν;) という問いが固定されればされるほど、「技術 (τέχνη) は [問いの] 観点を定めるものとして採用されなければならない」というものである。つまり両概念は同じようにはたらくが、直接性が違う。「形相 (εἶδος) に精通する先見、形相を表一象して [Vor-stellen] 目前に引き寄せること」はテクネーを説明するのに対して、ピュシスは「存在者としての存在者 (ὄν ὡς ὄν) において」テクネーがなすはたらきをおのずから行なうのである。テクネーは道具のようなものであるのに対して、ピュシスは存在の根拠からおのずから起こる。しかし、テクネーが必要になるのは、ピュシスが存在者とおのずから関係を持ってないからである¹¹⁾。

なぜこの関係は本稿において重要となるのだろうか。人間の根拠を問うためには、ピュシスから出発しなければならない。それに基づいて存在者へのさまざまな問いを展開してゆくことができる。この二段階の構造が分かったからである。いわば、思惟は存在者へ進み出し (Sich-aufmachen zum Seienden)¹²⁾、その思惟自体を対象にする者は技術的な解釈方法をとおして存在者を把握する。そこから存在への問いも始まる。そこで人間の存在を問う観点は定まってくる。つまりピュシスを明らかにすることで、存在者における人間の技術的世界関係を理解することができる。無論、ハイデガーは親鸞と異なり宗教的な救済論を立てなかった。それは重要な相違点である。ただ、彼らの一致点は次のとおりである。人間には人間の相対性を超えた無条件的な原理がはたらく。ハイデガーの場合それはピュシスであり、親鸞の場合は自然である。ハイデガーと親鸞のそれぞれの概念を使えば、その原理をとおして存在者・衆生は存在・真如と何らかの関係を保つが、その原理を直接捕えることはできない。ハイデガーによれば、人間の原理はテクネーをとおして間接的に捕えることはできる。親鸞の場合にもそうした原理の解明は中心にあるといえよう。あえていえば、親鸞は自然のためのテクネーを探ろうとする。親鸞は、人間はこの原理を自分では把握できないといい、そうした意味でテクネーと根本的に違う

方法をとっている。それは以上に述べた救済論を立てる親鸞とそれを立てないハイデガーの相違点に由来し、要するに人間の他に第三者（如来）を想定するか否かの違いである。しかし親鸞は根拠であることへいかに進み出すことができるかという課題を立てる。それは親鸞が行なう自然^{じねん}の議論である。以下ではこの点について論じたい。

II. 親鸞の人間観と救済の構造

親鸞¹³⁾の人間観は末法期と密接に繋がっている。人間の修行効果は、末法において絶対的に否定されるため、人間は救済に関して人間を超えたものを必要とする。そうした絶対他力思想にともなう、救済主は人間から阿弥陀に移る。阿弥陀は四十八願を立て、そこで一切の人間の救済を誓う。自然^{じねん}という概念を含め、救済・真実・智慧といった概念はすべて阿弥陀を前提した上でしか議論できない。阿弥陀はこれらの概念の共通項である。阿弥陀-如来は、その名のとおりに、根本的存在（真如・一如）から来たものだからである。金子大榮が指摘するように、「その如より来るもの、それが如来であって、それが本当の智慧である」¹⁴⁾。自己目的的智慧は阿弥陀如来から生まれるしかない。

安田理深によると、阿弥陀は自分の国（浄土）を建てるとともに、人間が帰する、安楽な場所を保証する¹⁵⁾。ただ、阿弥陀はすでに来たものであって、もはや来る必要はないのだから、人間がいかに阿弥陀のそばに行けるかは問題ではない。親鸞の救済論の要点は、人間がいかに阿弥陀に相応しい存在様式に転ずることができるかという課題である。救済はこの場所（穢土）からあの場所（浄土）へ渡る経過を示すのではなく、むしろ何かに対する態度である。そう考えると、親鸞の救済論における「即得往生」に表現される直接性の意味が明らかになる。親鸞はいわば、「即」を時間的に解釈する。それにしたがって「即得往生」を「往生を今すぐに得る」と訳していいだろう。親鸞は漢文の一般的な読下しにあたる「往生を即ち得る」ではなく「往生を時をへず日をへだてず得る」と解釈する¹⁶⁾。その説によれば、人間は死ぬ前に往生することができる。

しかし救済については、阿弥陀に対する人間の存在様式を取り上げるだけでなく、人間に対する阿弥陀の関係も問わなければならない。本来的存在を意味する阿弥陀は同時に人間を必要とし、両者は相互的な関係を持つ。無論、人間は自分の力で自分の根拠に近づけるわけではなく、根拠自体が人間に呼びかけるのである（そのはたらきを名号という）。ただこの呼びかけは呼びかけられているものの自覚を前提とする。その「自覚」は哲学でいう自己意識（Selbstbewusstsein）であるより、自分の本来存在の意識を意味する。安田が指摘するように、基本的な観点からいえば、阿弥陀のはたらきは絶対的であるが、他面では人間の自覚によるという意味で相対的である¹⁷⁾。

ここで、自然と密接にかかわる重要な点が現れる。阿弥陀は自分の根本を保つが、人間に対しては根本をもたらずのではなく、それを成り立たせる。換言すれば、動かす力である。阿弥陀は人間を迷いの世界から動かせ、逃げさせる力である。人間は迷いの世界の中にいる限り、自分の本来性にはいない。「迷い」の状態にいる。安田によれば、人間はその世界において「自己を喪失」し、存在忘却のまま浮遊している。人間の存在は「未覚存在」である¹⁸⁾。以上のように、人間性は人間のはからいから生まれたものだと考えることができない。アルフレード・ブルームが指摘するように、親鸞の思想においては、どんな疑問でも自力のはからいとして見なされる¹⁹⁾。

ここまで、人間と阿弥陀の基底的な関係を明らかにしてきた。次章では、いかに阿弥陀は動かすか、また人間はいかに動かされる様式へ導かれるか、ということ論じたい。「人間」と「阿弥陀」との二点の間を繋ぐ線は自然である。なぜならば、その線は単なる領域の中の位置を表現するだけでなく、その二点は互いにどういうかたちで結ばれ、共存するかを語るからである。これまでのところで人間はどういう意味で阿弥陀に救済的に依存するかが明らかになってきた。ただ、人間は具体的にいかに阿弥陀に関与できるかということはまだ明らかではない。この関与は親鸞の自然説をとおしてしか説明できない。ハイデガーの言葉を借りれば、自然の問いは救済に関して決して勝手な、ただ可能なだけの問いではなく、もっとも緊急の問いなのである。

Ⅲ. 親鸞の自然説

自然は非常に根本的な概念であるからこそ、簡単に定義することはできない。したがって本章では、自然のもっとも重要な意味を少しずつ展開しつつ、自然の意味を全体的に論じる。和田真雄によれば、自然は『無量寿経』において三つの意味で使用されている。すなわち「無為自然」「業道自然」「本願力自然」の三つである。そのうち本願力自然は親鸞の独特な解釈である²⁰⁾。この意味での自然は、悪い行為を予防し、善い行為をもたらずのではなく、善悪という二元性を超越したものと理解されている。和田はそれを阿弥陀の「平等無差別の大慈悲」という²¹⁾。上記の三つの意味は相互的に繋がっている。それらを論じるため、Ⅲの1で自然の根本的な意味を明らかにする。この理解に基づいて、2から5まで「阿弥陀」・「信心」・「浄土」・「救済」という概念を論じ、自然の意味を分析する。

1 自然の根本的な意味

親鸞の自然理解を説くものとしてもっとも知られているのは、親鸞が著した『三帖和讃』の「正像末浄土和讃」の末尾にみられるいわゆる「自然法爾章」である。親鸞は自然を説く前に、

「獲得」と「名号」の概念を説く。親鸞は、両方の概念が阿弥陀のはたらきだと強調する。「獲得」と「名号」は因果論と関係する。「獲」と「名」は因にあたるもので、「得」と「号」は果にあたるものである²²⁾。寺川俊昭によれば、その「獲得」・「名号」・「自然」の解説は親鸞の名号論を成立させると考えられる²³⁾。「自然法爾章」は次のとおりである。

自然といふは自はおのづからといふ行者のはからひにあらずしからしむといふことばなり
然といふはしからしむといふことば行者のはからひにあらず如來のちかひにてある
[……] 他力には義なきを義とすとしるべきなり自然といふはもとよりしからしむるとい
ふことばなり彌陀佛の御ちかひのもとより [……] 南無阿彌陀佛とたのませたまひてむか
へんとはからはせたまひたるによりて行者のよからんともあしからんともおもはぬを自
然とはまふすぞときゝてさふらふ [……] 先上佛とまふすは [……] かたちもましまさ
ぬゆへに自然とはまふすなり [……] この道理をこゝろあつるのちにはこの自然のことは
つねにさたすべきにはあらざるなり [……] なを義のあるべしこれは佛智の不思議にてあ
るなり

『定本』Ⅱ，前 220-223（正像末法和讃），下線引用者

この引用を分析すれば、「自然」は次のような意味を持つ。

- | | |
|-----------------|--------------------|
| -行者のはからいではない | -阿弥陀の誓願に同じ |
| -義なき義である | -(真如の) もとより呼びかけている |
| -(行者に) 念仏を称えさせる | -(行者に) 往生を願わせる |
| -善悪の二元性を超える | -無上仏に同じ |
| -形を持たない | -論議（沙汰）の対象になれない |
| -仏智の不思議を表す | |

親鸞の著作では、それに加えて自然は必²⁴⁾、他力²⁵⁾、安樂²⁶⁾、報土²⁷⁾という意味も持つ。さらに、親鸞は自然の絶対性を蓮華（淤泥華）の比喩で説明する。

淤泥華ト者「經」ニ説言マハク高原ノ陸地ニ不_三ズ生ニゼ蓮_一ヲ卑濕淤泥ニ生_二ズ蓮華_一ヲ
此ハ^{タトフルナリ} 喩_下凡夫在_二煩惱ノ^{アテ}泥_ノ中ニ生_中ズル佛ノ正覺ノ華_ヲ斯^{レハ}示_二ズ如來ノ本弘誓 不
可思議力_ヲ即^レ是_レ 入出二門ヲ名_二ク_一トノタマヘリ他力_ト

『定本』Ⅱ，後 121-122（入出二門偈頌）

親鸞は蓮華の比喩をとおして、穢土という人間世界で生まれる二元性の超克を解釈する。阿

弥陀の願はその超克を实践させるはたらきであり、そこで絶対性が成り立つ。なぜ絶対だといえるかといえ、それは蓮華のあり方が環境とは関係なく安定しているからである。親鸞の主著である『教行信証』には次のように書いてある。

作_ニシテ善_ヲ願_ニセヨ生_ヲ因_ニテ善_ニ即_テ成_{シタマヘリ}不_ニラムヤ自_{ミツカラ}28)獲_ニ果_ヲ故_ニ云_ニフ自然_ト
不_ニス簡_ニ貴賤_ヲ皆_{得_ニシム}往生_ヲ故_ニ云_ニフト_{チヤク}箸_ニ无上下_ト

『定本』I, 56(教行信証 行巻)

本節の最初に引用した文章と同じように、自然は因果および獲得という概念が含蓄する二元性を表現する。親鸞は、一切の善い行為を阿弥陀のはたらきとして考えなければならないということに注目する。すべての文章と議論においては、阿弥陀が常に含蓄的な主語(第一動者)である。直接には言及されないが、尊敬語(成シタマヘリ)または使役(得シム)の使用によって間接的には登場する。次に自然と阿弥陀の関係を明らかにする。

2 自然と阿弥陀

親鸞は自然と阿弥陀との関係を一体的に解釈し、特に次の二つの引用で説明する。

如来よりたまはりたる信心をわがものがほにとりかへさんとまふすにや。かへすがへす
[原文は「かへすべ」]も、あるべからざることなり。自然のことはりにあひかなはず、
佛恩をもしり、また師の恩をもしるべきなりと云々。

『定本』IV, 前10(歎異抄)

この引用によれば、信心は阿弥陀が授けるものであり、人間の行為とはまったく関係を持たない。信心は阿弥陀によって人間に与えられたものでもなく、信心を保つことそれ自体も阿弥陀のはたらきである。もし誰かが、信心を保つ自分を強調すれば、それを自分を善くするために与えた信心と見なすことになるので、誤解を招く。先述の泥の比喻を再び引けば、蓮華は泥を清めるのではなく、泥は泥のままであり、蓮華は泥の中で生きている。そうした意味での蓮華は泥の中で存在しているとはいえ、周りにまみれずに基本的に自立しているものである。清性・浄性は蓮華の存在様式からしか理解できない。泥は蓮華に与えるものを一つも持たない²⁹⁾。したがって、「蓮華性を持つ泥」とはいえず、泥と蓮華は存在様式からみれば根本的に違うものだと言わなければならない。阿弥陀のはたらきは人間の群の中で生きている。しかし、それは人間の行為を変えるはたらきではない。阿弥陀と阿弥陀のはたらきは自然と同じである。以下に詳しく論じるが、阿弥陀のはたらきは人間を動かすものというより、それを牽くものである。

自然が阿弥陀によって表現されているという考えは、次の引用で述べられている。

誓願眞實の信心をえた人は、攝取不捨の御ちかひにおさめとりてまもらせたまふによりて行人のはからひにあらず、金剛の信心をうるゆへに憶念自然なるなり、この信心のおこることも釋迦の慈父・弥陀の悲母の方便によりておこるなり、これ自然の利益なりとしるべし。

『定本』Ⅲ，前 191（唯信鈔文意 光徳寺本）

釈迦と阿弥陀は真如のもとより来たという位（如来）についている³⁰⁾。自然はその真如から呼びかけるものである。『唯信鈔文意』の引用は自然が与える実践にも言及する。阿弥陀は人間にとってもっとも人間的（本来的）な行為をもたらす。「行人」というから、行為する主体は人間である。ただ、その行為に基づく判断（はからい、つまり行為を選択するまでのプロセス）は自然によって行なわれる。換言すれば、人間は自ら行為する。それゆえ、人間が自分の行為に非本来的なものを加えるということはない。先述の引用では、阿弥陀と信心は密接に繋がっていることが分かった。自然のはたらきに関与するまでの経過、またそれに続く自然から生まれる実践は信心という概念をとおして説明しなければならない。

3 自然と信心

親鸞は信心に関して、特殊な法則性を論じる。

法則といふは、はじめて行者のはからひにあらず、もとより不可思議の利益にあづかること、自然のありさまとまふすことをしらしむるを、法則³¹⁾とはいふなり、一念信心をうるひとのありさまの自然^{ママ}なることをあらわすを、法則とはまふすなり。

『定本』Ⅲ，前 137-138（一念多念文意）

自然という法則（定まった状態）の意味は、阿弥陀の本願力を疑いを持たなく信じれば一念（すぐ）に信心を得ることができるということである。信じることは信心の条件であるため、ここには循環的な矛盾がある。したがって信・信心は、二元性を超越する自然を必要とする。先述の文章の前半は与えられた信心を語り、後半は保たれている信心を語っている。疑惑がないことの必要性は二つの意味で表現される。一つ目は、自然それ自体は人間の知識で知ることができないということである。人間ではなく阿弥陀が自然の知識を与えるのである。二つ目は、自然は不可思議なはたらきだということである。人間は不可思議（神秘的）なことに対して論弁的な知恵を持つことができない。不可思議なことを直感的に、そのまま言葉を使わずに知る

ことしかできない。人間の関わる神秘的なものについては、ウィトゲンシュタインが『論理哲学論考』において明瞭に分析しているが、これは親鸞思想と重要な共通点である³²⁾。「神秘的なの (das Mystische) は世界がいかにあるかではなく、世界があるということなのである」(傍点原著者)³³⁾。世界がないというような想定は、人間の想像力を超える。したがって、人間はその想定を事実として言葉で表現することができない。人間は「世界がある」という想定否定も、「世界がある」ということそれ自体も言葉で表現できない。そうするためには、世界を超えたもの(世界の外側)を説明する必要があるからである。しかし、言語は世界内の事実しか対象にできないのである。ただ、親鸞と同じく、ウィトゲンシュタインは神秘的(不可思議)なことの直感・直観・直解を認める。親鸞は世界の外側への接触を自然で説明する。そうした直解は人間の絶対的な受容に基づく。法則に従うということは、信心を得た状態である。信心を得させるのは自然である。親鸞はそうした疑惑の不在(つまり自力の絶対的な否定)を以下のように強調する。

おのづからといふは自然といふ、自然といふはしからしむといふ、しからしむといふは行者のはじめてともかくもはからはざるに、過去・今生・未来の一切のつみを轉ず。もとめざるに一切の功德善根を信ずる人にえしむるがゆへにしからしむといふ、はじめではからはざれば自然といふなり。

『定本』Ⅲ、前 191 (唯信鈔文意 光徳寺本)

疑惑の不在(はからいのない状態)は信心を得るための根本条件である。しかし、信心を得た人は結局いかに変わる(転ぜられている)だろうか。自分の存在に対する関係はどうなるだろうか。親鸞は次のように述べる。

『自致不退轉』といふは、自はおのづからといふ、[...] しからしめて不退のくらゐにいたらしむとなり [...]。致といふは、いたるといふ、むねとすといふ、如来の本願のみな[御名]を信ずる人は、自然に不退のくらゐにいたらしむるむねとすべしとおもへと也。[...] これすなわち、正定聚のくらゐにいたるをむねとすべしと、ときたまへる御のりなり。

『定本』Ⅲ、前 76-77 (尊號眞像銘文 廣本)

自然は人間を特定の存在様式へ導く。しかし、その導きは信心の取得のうえで実現されている。人間は信心を得た時点から、絶対的な安心の状態にいる。その状態はなぜ成立するかといえば、それは人間の存在が救済の面からみれば上と下から確保されているからである。上への

方向は正定聚（仏になる安心）の位によって定められている。下ることは不退転（今まで到った地位を失うことはないという安心）の位によって免れられている。さらに、その救済的な過程で人間は自分の本来性に到着すると親鸞は説く。したがって、人間が上に進むという経路は、人間が徐々に自分の本来性から離れる意味ではなく、逆にそこに戻り、本来性に「帰する」過程である。しかし末法思想にともなって、人間は迷い、自ら自分の故郷に帰することができない。帰する過程のなかで導く者が必要であり、それは阿弥陀である。導く方法は自然であるので、人間は自然によって自分の本来性に帰することができる。

自然は単に人間を迷う状態から解放するだけでなく、自然の与えた信心は人間を人間の本来性に戻すのである。したがって、阿弥陀を信じることは、人間の本来性を信じることと切り離すことができない。人間はそうした意味で、本来的に阿弥陀性を保つ。帰する故郷は浄土である。その国土の根本的な意味を呈示したい。

4 自然と浄土

浄土も自然と根本的に繋がっている。よくみられる表現は「自然の浄土」である。親鸞は一首の和讃において次のように述べている。

ねむぶちじやうぶち しんしゆ
念佛 成 佛 此れ眞宗 [ママ]

まんぎやうしよぜん けもん
萬 行 諸善 此れ假門

こんじちしん け
權實眞假をわかずして

じねん じやうと (ママ) をえぞしらぬ
自然の浄土

『定本』Ⅱ，前 44（浄土和讃）

ここでは自然と真実が同等にされている。自力に基づく聖道門は諸々の善い行為を行なうが、それは実際には仮の行為に過ぎない。それに対して念佛者の浄土門は真実である。自然は浄土の構造的な実質である。人間を導く自然は浄土のはたらきを表すから、浄土はすでに穢土においてはたらいっている。「自然の穢土」とは言えないから、穢土ではたらいっている自然と浄土である自然とに分けられる。ここでも自然の二元性が現れている。故郷に帰させる自然と故郷に居させる自然である。その浄土滞在が『教行信証』では次のように説明されている。

西方^ニ進^{ムコト}道^ニ勝^ニタリ娑婆^ニ

成佛^ニ不^ス勞^ニイタハシクセ諸ノ善業^ニヲ

五濁ノ修行^ハ多ク退轉^ス

到^ニレハ彼^ニ自然^ニ成^ル正覺^ニヲ

縁^ニテナリ无^キニ五欲及邪魔^ニ

華臺^ニ端^{ナラシ}座^ニシテ念^ニ彌陀^ニヲ

不^ス如^シカ念佛^{シテ}往^ニ西方^ニ

還^ニカヘリテ來^ニ苦界^ニ作^ニナラム津^ニ梁^ニヲ

『定本』Ⅰ，51-52（教行信証 行巻）

自然^{じねん}は浄土のはたらきそのものを示している。その人間の基本的態度は自ら生ぜられたものであるから、その態度の有効性は外部にある何ものかによっては妨げられない。それは絶対自主である。なお、別のところでは「自然」の文法的に新しい使い方を認めることができる。形容詞的あるいは副詞的な用法に対して、『教行信証』に名詞的な用法がある。

從^{シタカヒテ}佛^ニ逍遙^{シテ}歸^ス自然^ニ自然^ハ即^チ是^{ナリ}・彌陀國^{ナリ}无漏^ニ无生^ニ還^テ即^チ眞^{ナリ}

『定本』 I, 263 (教行信証 眞佛土卷)

ここでいう「自然^{じねん}」は「自然^{じねん}の浄土」の略とも考えられるが³⁵⁾、場所としての自然^{じねん}はこの引用の重要な意味ではなく、むしろ真実における存在様式にこそ注目すべきである。自然^{じねん}は阿弥陀の国(浄土)であるとは書かれているが、それによって自然^{じねん}をある空間的な広がりとして考えるより、阿弥陀の国を根本的にはたらきとして考えるほうがいいだろう。その解釈に従えば、以上あげた用法とも矛盾にならない。さらに「帰する」という言葉は使われているから、人間は自然^{じねん}・浄土で自分の本来性、自分の故郷に帰ることが分かる。人間自体は変更されていないが、人間を巡る境遇が異なるのである。障碍となるものがまったくなくなることによって、人間は初めて自分自身でありうる。それゆえ、自然^{じねん}の浄土が人間の存在の故郷と呼ぶことができるのである。

5 自然^{じねん}と救済

ここにいたって、以上に挙げた自然^{じねん}のそれぞれの面が救済論によって互いに結ばれることが明らかになる。この命題を補強するために、以下の親鸞の二著作から引用する。

顯 ^ニ 示 ^{シテ} 難行ノ陸路苦 ^{キコトヲ}	信 ^ニ 樂 ^{セシム} 易行ノ水道樂 ^{キコトヲ}
憶 ^ニ 念 ^{スレハ} 彌陀佛ノ本願 ^ヲ	自然 ^ニ 即 ^チ 時入 ^ル 必定 ^ニ
唯能 ^ク 常 ^ニ 稱 ^{シテ} 如來ノ号 ^{ミナ} ^ヲ	應 ^ニ シトイヘリ報 ^ス 大悲弘誓ノ恩 ^ヲ

『定本』 I, 88 (教行信証 行卷)

往^ニ生^{スレハ}阿彌陀佛國^ニ横^{キリ}截^ニテ於^テ五惡道^ヲ自然^ニ閉塞^ス昇^ニ道^ニ之^{コレ}无^シ極^{マリ}易^{クシテ}
往^ニ无^シ有^{コト}人^ニ其ノ國土不^ニ逆違^セ自然^ニ之隨^{トロコナリト}牽^{ヒク}

『定本』 I, 142 (教行信証 信卷)

一形[一生^{あく}涯]悪をつくれども
 専^{せんじやう}精[一心一向]にこゝろをかけしめて
 つねに念佛^{ねむぶち}せしむれば
 諸^{しよしやう}郭^{じ ねん}自然^{じ ねん}にのぞこりぬ

『定本』Ⅱ，前 106（浄土高僧和讃）

ここにみえるように、救済に関して自然^{じ ねん}は主に五つの意味を表現する。その五面は親鸞の救済論の構造である。

- ① 自然^{じ ねん}は善悪の二元性を超越する。したがって、宿業による救済への障碍を克服せしめる（横に載る，横超）。人間の救済に関しては、従来の善い行為も悪い行為も影響を与えない。
- ② 自然^{じ ねん}は煩惱がもたらす妨げや迷いから人間を守る（閉塞）。人間がこれらと関係を絶つことができるのは、煩惱がなくなったからではなく、①と同じく超越することを示す。換言すれば、それらの妨げとは穢土・娑婆でははたらくが、救済されている人間はそれらと無関係になる。
- ③ 自然^{じ ねん}は、人間が救済的な段階を下りることを阻止する（不退転）。
- ④ 人間は単に障碍から守られ、下がることができないだけでなく、実際に救済が完成することも確保されている（正定聚）。自然^{じ ねん}は③と④において、救済的に昇る必然性と救済より離れる過程を、上下から守護するということが明らかになる。
- ⑤ 自然^{じ ねん}は、阿弥陀あるいは阿弥陀の願力が救済への船を動かすことを示している（易行の水道）。ここでは、救済的な過程における人間の受動性が表現されている。

すべての概念の共通点は「牽く」という言葉にある。そのような導きは根本的に「牽かれ^ひる」はたらきであるゆえ、人間は絶対的な受動性にいなければならない。人間は最初にその導きを獲得する必要があるとはいえ、その獲得それ自体も同じ導きによるものである。親鸞は乗船の比喩をとおして、その道・行の容易さを表現するが、その方法、つまり受動性に自分を投げ出すということこそ、水道の反対である陸路と変わらない難題である。親鸞自身はそれを「難中之難」と呼ぶ³⁶⁾。そうした難は親鸞の思想から生まれる実践的な側面だけでなく、親鸞の思想そのものの難でもある。頼住光子によれば、「矛盾と相即が反転しあっていく」。親鸞は、人間の自力を否定すると同時に、その人間による「本来的に『おのずから』なる『はたらき』のなかにあるという自覚（信心）」を想定する³⁷⁾。この難題は、人間を媒介にした自然^{じ ねん}から発生する行為と人間そのものから発生する行為との区別にある。そうした矛盾と相即を含む反転は親鸞の思想における未解決の問題ではなく、その思想の特徴だと言えよう。自然^{じ ねん}のはたらきが人間に信心を授けると、その人間は必ず自然^{じ ねん}のはたらきに関与し、そうして救済の過程に入る。

IV. 自然のはたらきの構造

そのはたらきは二元的である。①自然は浄土のはたらきの表現である。自然といわれているものは、その国土において純粹に現れる。②それと同時に、自然は浄土だけでなく穢土にもはたらいている。人間は浄土へ牽かれるということがそのはたらきを表現する。穢土において自然は本来の領域にはない。ただ、「自ら然らしむる」はたらきであるゆえ、穢土においても妨げられなく、影響を与えることができる。蓮華の比喩に伺われるように、自然のはたらきは外部に対して闘争的な態度をとらないとはいえ、同時にそれとは反対の態度を持つ。自然は穢土がもたらす障碍に反対し、そうした障碍が存在しない浄土に人間を牽く(導く)ことを目的とする。

しかし、浄土における自然と穢土における自然とは、二つの国土の存在論的な相違を語るわけではない。人間は最初に障碍に惹かれるが、自然によって障碍との関係から解放される。その解放それ自体は浄土へ入ることである。したがって、浄土は空間を持つ場所ではなく、人間は周りにあるものに対して新たな存在様式を築くのである。周りにあるものは人間にとって新しい重要性を持つようになる。人間は世界を違う世界として見始める³⁸⁾。違うものは重要になる。自分の行為を自然のみによる世界として見始める。自然は何らかの空間的な広がりを超え、ものに対する人間の存在様式を意味するから、非場所を示す。しかしその一方で、人間は自然の中にいるものとして生きるから、自然は場所を示す。したがって自然あるいは自然に表現されている浄土は非場所的な場所である。妨げるものは人間の周りにある(場所的である)と同時に、人間は自然のうえで生き、自立的に安穏な態度のままでそれらを観察している。その観察において人間は自分についても他者についても判断せず、はからわない。人間の存在は場所的に決まっているものではない(非場所的である)。これに関して親鸞は「横超」という言葉を使っているが、それは単に今いる場所から離れることを意味しない。同じ場所にいながら、違う場所にいるというのである。蓮華たる人間は他者を自分の世界観へ参加するよう招いている。上に引用したように『教行信証』には、「苦界に還りて、津梁とならむ」とある。人間は光っている。自然は形を持たないが、場所を与える。

以上に説明してきた救済構造、自然の二元性、または自然の浄土の非場所的な場所性に基づいて、次章では自然上の人間生活をどう考えるべきかを論じたい。

V. 自然を基にした生活

自然を基にした人間生活も二つの段階もしくは二面に分けることができる。まずは新たな生活に到る道を問わなければならない。換言すれば、浄土に入るまでの経過を対象にする必要が

ある。それに続く問いは自然^{じねん}の救済の本質によって明らかになる。それは救済された者が他の世界から離れた生活をするのではなく、浄土のままで穢土とともに生きるということである。要するにその根本は、得たばかりの世界観に基づいて、ただちに新たな行為をさせる。

1 自然^{じねん}による導き

親鸞の思想とそれにおける救済論の重要な概念は「横超」であり、それは人間行為の二元的な判断の超越に関する。ただ、本論において横超という概念を詳しく説明する余裕がないので、ここでは人間がすでに信心を得た状態を前提とする。つまり、横超に代表的に表されている信心を得る過程を除いて考える。しかも、自然^{じねん}による導きを話題にする時点で、その話題の対象になる人間はすでに迷いの状態を離れている。それはその人間が往生したということである。佐藤正英の言葉を借りれば、「衆生たるわれわれが往生することが、おのずからそのようにあらしめられているのである」³⁹⁾。信心を得たことを条件にすることができれば、自然^{じねん}による導きの構造が以下のとおりとなる。

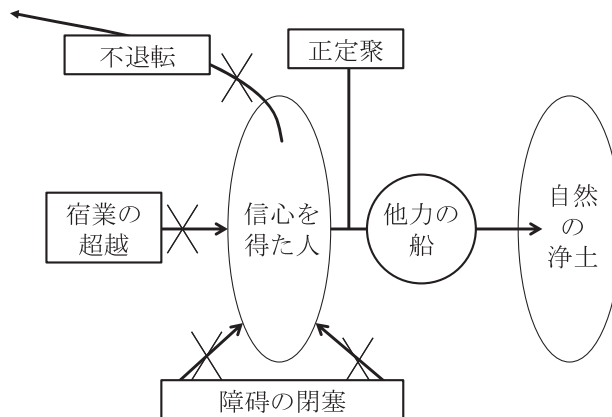


図 世界観としての自然

この図から分かるように、自然^{じねん}をあらかじめ持っているものとして理解してはならない。自然^{じねん}は人間を自分の本来性に導くとはいえ、その本来性は人間の元々の状態を語っているわけではない。こうして自然に基づく世界観へと到るプロセスを認めることができる。そのプロセスは「往相回向」という概念で表現される。自然^{じねん}は超越論的であるため、過去・現在・未来、すべての時を覆う。それらの時における障碍や未来に関する絶対的な善い効果は自然^{じねん}によって確保される。

この構造によって理解できるのは、自然^{じねん}が人間の自覚に基づくはたらきであるということである。ここに紹介された五観点の効果は根本的に人間の特定の態度に依拠する。安田の言葉に

よれば、「人間が自覚しなければ成就することがない」⁴⁰⁾。しかし、ここで使われている「自覚」は自己それ自体を強調するものではない。逆に和田が指摘するように、「飽く迄も自己肯定の無い信[である。][...]如来浄土によって否定された自己が、大慈悲によってありのままに摂取され正機として願われてあるという実感によって、衆生は始めて自己を肯定しなくてもすむ心を獲得できる」⁴¹⁾。自然に導かれている自己は浄土へ自ずから移る。ただ、その時点では救済された人間はまだ経過の途中段階にいる。外部に積極的に向かっていないため、人間は自分の自己を観察することに過ぎない。

安田は明確にするように、如一來という名づけには「来る」だけではなく、「去る」ことも含まれている⁴²⁾。そのように人間の能動的な世界観は転ずることができるのである。人間一人しか立っていない本来性⁴³⁾に到った時点で転回が始まる。そこに辿り着いた瞬間にその自己は休むのではなく、転じて行動する。

2 自然による発動

そうした転回によって、以前動かされた者は動かす者になる。動かすはたらきと一緒にするため、その動かす者はもはや一つの自己ではなく、むしろ自然のはたらきの一部となる。自己を自然から区別することは不可能である⁴⁴⁾。その動かす者は自らはたらき、自身をそうした状態へ導いたものと同じ利益を他に与える。自然はつまり発動力になる。そのような救済的な目標に基づいた発動は還相回向と呼ぶことができる。動かす者は動かさないことが概念的に出来ず、常に衆生の周りにある。

ここではすべての行為は自己目的を持つため、それは人間に本来的な活動をする存在への帰着だと言うことができよう。しかし、これを機械のような自動的な活動と同一視してはならない。実は逆である。自動的な活動はいつも何らかの目的に対して反応する⁴⁵⁾。それは「～のために(um-zu)」構造からなる。それに対して、自然の活動は自分の内から生まれ、自分を目的にした構造からなるのである。

要するに、重要なのは自然の世界観があるか否か、および自然の救済的な過程へ牽かれたか否かである。人間はその過程に牽かれれば、すでに自然の存在様式の中にいる。親鸞がいうように、時間が経たない⁴⁶⁾。往相回向と還相回向の循環は同時に成り立つ。自然の世界観への過程というが、親鸞はその間をもっとも短い期間(一念)と考えているから、「過程」は概念的なタームに過ぎないと思われる。

さらに上の分析では「Ⅲ. 親鸞の自然説」で挙げた自然のさまざまな意味の内の二つの意味をまだ入っていない。それは「即」(Ⅲ.5)と「法則」(Ⅲ.3)である。前者は自然のはたらきの時間性を示す。「自然に即の時、必定に入る」ゆえ、自然はその瞬間にただちに効力を発揮するはたらきである。後者はそのはたらきの全体を示す。これは自然のありさまである。した

がって、以上の意味の総合的な概念である。法則はすべての事情を覆うのである。

往相回向と還相回向は世界観と実践的な行動の二元性を時間的に区別するものであるというより、むしろこの二面を同時に表している言葉である。しかし結局その二面を一体として理解しなければならない。自然による世界観は自ら外部に転じ、自然を基にした活動は自然の世界観に基本的に依拠するのである。

おわりに：親鸞とハイデガーの救済論

上に述べた二元性はピュシスとの違いを明瞭に表している。自然を問う緊急性は、救済論の基本概念であることからなるのに対して、ピュシスを問う緊急性は存在者の理解によるのである。後者の目的は、世界に関わる概念の定義を議論することである。それに対して自然を基にした活動は世界ではたらしながら根本的に世界を超越することを目的とする。簡単に言えば、そこには宗教者の親鸞と哲学者のハイデガーの違いがあるといえるだろう。

これらの二つの概念の関係を明らかにするために、第Ⅰ章であげたハイデガーによるピュシスの三つの意味を思い出そう。ピュシスは一つ目の意味で激情を象徴するものであった。自然は逆に煩惱という激情から守るはたらきである。自然は正定聚と不退転の位を保証するもの、つまりあるべき状態を表す。二つ目の意味ではピュシスの闘争的なニュアンスが中心であった。しかし自然はそれにとまなう闘争的な部分を含めない。激情に対して無関心の態度を保っている。自然は、人間に対して権力を主張することがなく、完全に開放的なものである。したがって、自然はピュシスの三つ目の超越的な意味とも異なる。自然は人間の存在をもたらしものではなく、基本的に人間より位の高いものではない。自然はそうした比較を超え、基本的に人間と自然の同一性を目的にする。自然の世界観を得た後、自然に導かれている人間は単に自ら存在する。そうした人間は意図的ではなく、自ずから外界に影響を与える。その所与は何らかの権力を表す行動ではなく、それぞれの事情に対して自ら相応しくはたらく。その人間は安穏な態度を持つ。それは自然による行動である。

自然は人間存在の本質である。その存在の本質は特定の実質を意味するわけではなく、動かすものであり、安田によれば「人間を人間として成り立たせ」るはたらきである⁴⁷⁾。そのはたらきの具体的な現象の一つは称名念仏である。したがって、称名念仏は自然のはたらきに関与する方法ではなく、逆に自然によって得た世界観とそれに基づく実践的な活動の具体的な象徴である。つまり称名念仏は何も目的としない。それ自体が目的である。

そうした目的のない存在関係を持つ自然に対しては、ハイデガーが論じる放下 (Gelassenheit) が呼応する。その概念はピュシスよりも自然に近いのではないと思われる。ハイデガーは『放下』で技術 (Technik) と人間との関係を問題にする。技術は現代の人間の日常生活

において徐々に大きな意味を持つようになった。そうした状況にあって人間はいかに自分の人間性が失わないように生活できるかがハイデガーの基本的な問いである。ハイデガーによれば、人間は技術を自分の本質と関わらない事物としてそのままに放置する(auf sich beruhen lassen)ことができる。ハイデガーが求める技術に対する適切な態度とは、技術の利点を認めつつ、人間性に合致しないところを否定する態度である。ハイデガーはそうした技術世界に対する同時的賛否(gleichzeitiges Ja und Nein)をものに対する放下という⁴⁸⁾。

これは自然^{じねん}に基づく態度と同じく、人間性を欠く世界に参加すると同時に、その世界と本質的に関わらないということである。しかし、重要な相違点も現れてくる。ハイデガーは放下という概念を技術に関して論じている。親鸞は技術ではなく人間を妨げるものを論じている。親鸞の場合はつまり末法期に生まれる、悪い境遇が中心である。ハイデガーと親鸞の議論は、その基本的な関心——前者においては発展しつつある技術の影響、後者においては「悪時」の影響に対して人間がとるべき態度——を巡るものである。その「べき」という様相命題は、ハイデガーの場合は人間学、親鸞の場合は救済論への関心を基に意味づけられている。親鸞によれば、人間は悟りを得ることができない、あるいは自分の力によって自分を救うことができない境遇にある。その意味で、ハイデガーの議論と違って、人間性と異なるものとの共存ではなく、それを超越することが親鸞の関心である⁴⁹⁾。しかし、同時的賛否は両方の概念において肝要である。自然^{じねん}は穢土において常に人間を転じ、そうした意味で穢土を肯定する。自然^{じねん}の世界観は穢土を超えることで、それを否定する。したがって、親鸞の思想には、人間が日常生活へ参加することを根本的に含蓄するといえる。人間はその世界から逃げる必要があれば、その行動自体が自然^{じねん}の概念の相対性を表現し、人間が穢土との繋がりを切っていない状態を暴露する。

前述のとおり、自然^{じねん}はあらゆるものを自分の下に有らせるはたらきではない。むしろ、自然^{じねん}はそれらを超えることによって、上下を表すのではなく、ものの平等性を主張する。自然^{じねん}はすでに人間を包むため、人間が帰する場所を設ける。それはピュシスとの重要な違いである。存在者の本質を対象にするピュシスに対して、自然^{じねん}の目標は人間が帰する態度である。親鸞の思想においては、人間が根本的に悪い存在であるため、その帰するところが人間の根本に到ることではない。

ハイデガーは『放下』で真の人間創造の条件について、それは「何らかの故郷の大地における根づけ(Verwurzelung im Boden einer Heimat)」であると述べている⁵⁰⁾。無論、そうした場所は単なる生まれ故郷ではなく、人間が人間らしく生きられる場所を意味する。故郷の大地は、人間が自分の自己を生かせる場所である。親鸞の場合に当て嵌めれば、自然^{じねん}は人間を人間の救済的な故郷の大地に根づかせるはたらきである。そうした根づけがなければ、人間はさまようしかない。そうした意味で、自然^{じねん}は人間存在の故郷の根拠なのである。ここで人間は真実の境

地に入る。その「真実」は親鸞の主著の中心的関心である。『教行信証』の正式な表題はまさに『顕浄土真実教行証文類』である。

同じく第Ⅰ章で触れたテクネーに戻ると、そこでは存在者に近づく方法が論じられていた。テクネーはピュシスと密接に繋がっている概念である。しかし、自然の場合は、テクネーのような扱いが不可能である。ハイデガーによれば、ピュシスを議論する形而上学はピュシスの知（エピステーメ（ἐπιστήμη））である⁵¹⁾。つまりピュシスを対象にする学問も知を目指している。換言すれば、ピュシスは人間の本質を語るものの、その本質は人間が（知的に）理解できるものである。これに対して自然は知を否定する。存在者のテクネー的な扱いは、自然の世界観あるいは自然の活動の根拠にはなりえない。そこでは知の可能性は三つの意味で否定されている。第一に、自然は「義なきを義とす」。しかし知はそうした矛盾から成り立つことができない。第二に、自然は沙汰してはならないものである。それに反して知は沙汰・論議をこそ必要とする。第三に、知は人間が保ち、使う特技であるから、自力に基づいた行為である。

人間は世界と自分に対して特別な態度をとる必要がある。菊藤明道によれば、自然の世界は「相反相剋本質疎外態としての自己が、本来的主体、真の自由性、無碍性を回復せしめられることを意味する」⁵²⁾。ここでは自然の救済論的な意味を明らかにする。人間は自然のはたらきによって救われるのである。人間はそれによって自分の本来性、あるいは存在の故郷に導かれる。その状態において人間は常に発動的である。この過程においては人間自身の本質が表現されている。それゆえ、真の人間は自然を基に考えるしかない。自然による浄土のはたらきは非場所的な場所を設けるということである。自然は人間を特定の場所に居させると同時に、その場所はどこでもありうるのだ。その場所は特定であると同じ意味で普遍的である。自然の人間は自分の世界観をとおして世界内存在でありながら、超世界存在なのである。世界関係の変更とともに、人間が理解するのは、もともと以前から存在した場所がすでに故郷であったということである。それは仏教用語でいえば「一如」の体験である。

親鸞とハイデガーの課題は基本的に同じである。いかなる行為が人間を人間たらしめるのか、その課題の原点である。もう一つの共通点は、人間の存在およびその様式から問う立場である。しかし、そこから方向が違ってくる。無論、ハイデガーの分析はいわゆる穢土の範囲でされている。しかしそうした関心の違いを確認することで、親鸞の立場はより明らかになった。自然は人間性をなくそうとするはたらきではない。つまり、人間性が保証できるはたらきはあるのである。それはハイデガーも肯定するところである。しかし、その本来性を目指すにあたって何が必要だろうか。それに答えるのが救済論である。ハイデガーの場合、それは放下だと考えられる。親鸞の自然説は放下に近いとはいえ、浄土・穢土の対立に基づいて、その放下は二元的に意味づけられている。そこから宗教的な救済論が出発する。

謝辞 本論文の作成にあたり、長期にわたって京都大学大浦康介教授に多くのご教示を賜りました。
この場を借りて厚く御礼申し上げます。

注

- 1) 一例を挙げれば、佐藤正英は「親鸞における自然法爾」(相良亨, 尾藤正英, 秋山虔編『講座日本思想 第1巻』東京大学出版会, 1983年所収)において親鸞の「自然」観を詳しく論じているが、さまざまな概念は基本的に仏教用語だけで説明されている。同論文はそれまでの「自然」あるいは「自然法爾」の理解のまとめともなっている (p. 144)。
- 2) 安田理深『親鸞における時の問題—歴史』(安田理深講義集 6, 彌生書房, 1998年)や長谷正當『本願とは何か: 親鸞の捉えた仏教』(法蔵館, 2015年)などはハイデガーの概念を使用する上で、親鸞を解釈する。ただ、ハイデガーと親鸞の立場は十分区別されていないと思われる。
- 3) 相良亨「はじめに」『講座日本思想 第1巻』, p. v。
- 4) その点は柳文章『翻訳の思想: 『自然』と nature』(平凡社, 1977年)で詳しく論じられている。
- 5) マーティン・ハイデッガー『道標・ハイデッガー全集第9巻』辻村公一訳, 創文社, 1994年 (Heidegger, Martin: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976), とマーティン・ハイデッガー『哲学への寄与論稿・ハイデッガー全集第65巻』大橋良介・秋富克哉訳, 創文社, 2005年 (Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989)。
- 6) Heidegger, Martin: *Gelassenheit*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008。
- 7) ハイデッガー『道標』(前掲), p. 293 (Heidegger: *Wegmarken* (a. a. O.), p. 239)。ただし、日本語訳の『ハイデッガー全集』の引用に際しては訳を若干改め、基本的にハイデガー研究でよく使われているハイデガー用語を使う (例: 有るもの性→存在者性)。
- 8) その三つの意味がハイデッガー『道標』(前掲), pp. 293-295 (Heidegger: *Wegmarken* (a. a. O.), pp. 239-240)で紹介されている。
- 9) ハイデッガー『道標』(前掲), p. 295 (Heidegger: *Wegmarken* (a. a. O.), p. 240)。
- 10) ハイデッガー『哲学への寄与論稿』(前掲), p. 206 (Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (a. a. O.), p. 193)。
- 11) ハイデッガー『哲学への寄与論稿』(前掲), pp. 201-202 (Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (a. a. O.), pp. 190-191), 傍点原著者。
- 12) Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (a. a. O.), p. 190 (日本語は見いだせない)。
- 13) 親鸞著作の引用は全部『定本親鸞聖人全集』(法蔵館)により、本稿において『定本』で略す。ローマ数字は巻を、アラビア数字はページを示す。巻のページ数が途中から1から始まる場合、「前・後」を加える。著作名を括弧して加える。例: 『定本』II, 前23(浄土和讃)。
- 14) 金子大榮「自然の実相: 第三の人生観 (三)」『親鸞教学』77, 2001年, p. 75。
- 15) 安田理深「存在の故郷」『安田理深選集第1巻』文栄堂, 1988年, p. 388。
- 16) 『定本』III, 前161(唯信鈔文意 専修寺本)。上記は直接的な引用ではない。全文は「即得往生は、信心をうればすなわち往生すといふ、すなわち往生すといふは不退轉に住するをいふ、不退轉に住すといふはすなわち正定聚のくらゐにさだまるとのたまふ御のりなり、これを即得往

- 生とはまふすなり。即はすなわちといふ、すなわちといふはときをへず日をへだてぬをいふなり。」という。
- 17) 安田理深『願心莊嚴』法蔵館, 1988 年, pp. 111-112。
- 18) 安田「存在の故郷」(前掲), p. 388。
- 19) Bloom, Alfred: „Shinran’s Philosophy of Salvation by Absolute Other Power“, in: *Contemporary Religions in Japan* 5(2), 1964, p. 132。
- 20) 和田真雄「自然 —— 他力の救済 ——」『親鸞教学』40/41, 1982 年, pp. 216-217。
- 21) 和田「自然 —— 他力の救済 ——」(前掲), p. 224。
- 22) 「獲^{ぎやく}の字は因位^{いんゐ}のときうるを獲^{ぎやく}といふ得^{とく}の字は果位^{くわゐ}のときにいたりてうることを得^{とく}といふなり名^なの字は因位^{いんゐ}のときの名^なといふ號^{ごう}の字は果位^{くわゐ}のときの名^なを號^{ごう}といふ」『定本』Ⅱ, 前 220 (正像末法和讃)。
- 23) 寺川俊昭「親鸞における自然法爾の思想」『大谷学報』65(3), 1986 年, p. 53。
- 24) 『定本』Ⅲ, 前 77 (尊號眞像銘文): 「必^{ひつ}はかならずといふ、かならずといふはさだまりぬといふこゝろ也、また自然といふこゝろ也」。
- 25) 『定本』Ⅳ, 前 31 (歎異抄): 「念佛もまふされさふらう。これ自然なり。わがはからはざるを、自然とまふすなり。これすなはち、他力にてまします」。
- 26) 『定本』Ⅱ, 後 121 (入出二門偈頌): 「煩惱成就^{セル}凡夫人 不^フズシテ斷^{ダン}ンゼ煩惱^ヲ得^{エシム}涅槃^ヲ 則^{スレバ}チコレ安樂自然ノ徳^{トクナリ}」。
- 27) 『定本』Ⅱ, 前 118 (浄土高僧和讃): 「信^{しん}は願^{ぐわん}より生^{しやう}ずれば 念佛^{ねんぶつ}成佛^{じやうぶつ}自然^{じねん}なり 自然^{じねん}はすなはち報土^{ほうど}なり 證^{しやうだい}大涅槃^{だいねはん}うたがはず」。
- 28) 「オノツカラ」という振り仮名も付いてある。
- 29) この比喩は象徴的に理解する必要がある。生物の世界では泥・水が蓮華と関係することは無論であるが、ここでは外から観た形が中心になる。蓮華が泥と同じ池にあるので、そういう意味で互いに関与するが、この例では蓮華を絶対者と見なさなければならない。もし蓮華が泥に支えられているものとすれば、阿弥陀が人間に関与するものになってしまい、矛盾になる。ただ、泥がなければ、蓮華もないというのは、阿弥陀・人間の関係の場合にもいえる。
- 30) 『定本』Ⅱ, 前 32 (浄土和讃) などでの名づけがみられる。
- 31) 左に次の振り仮名が付いている: 「ことのさだまりたるありさまといふこゝろなり」。
- 32) ウィトゲンシュタインは『論理哲学論考』において言語を論理的に分析するが、最終的な関心はそうした神秘的なものにあり、その部分が特に後期ウィトゲンシュタインの思想と関係すると考えられる。ウィトゲンシュタインの神秘に関する考察は、言語をもって表現できるものから出発し、そこから言語をもって表現できないものに移行するため、その点で親鸞の他力思想に近い。ウィトゲンシュタインによれば、人間を本来的に感動させるものはあるが、その感動を言葉で表現することはできない。ここでの引用は、こうした共通点に基づく。
- 33) ルートヴィヒ・ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』「ウィトゲンシュタイン全集 1」奥雅博訳, 1990 年, p. 118 (第六・四四章) (Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011, p. 84)。
- 34) 左に次の振り仮名が付いている: 「ウルワシ」。
- 35) ただ省略として考えたら、恒真式にすぎない。自然=浄土; 弥陀国=浄土なら、「自然即是弥陀国」は「浄土は即ちこれ浄土」に書き換えることができる。
- 36) 「一代諸教の信^{しん}よりも

弘願くぐわん しんげうの信樂しんがくなをかたし
難中なんちゅう しなん之難しなんとときたまひ
无過むくわしなん此難しなんとのべたまふ』『定本』Ⅱ, 前 43 (浄土和讃)。

- 37) 頼住光子「親鸞の『他力』思想：『自己』と『他力』の反転をめぐって」竹内整一、金泰昌編『『おのずから』と『みずから』のあわい：公共する世界を日本思想にさぐる』東京大学出版会、2010年、p. 239。
- 38) 「として見る (Sehen als)」という表現はウィトゲンシュタインの、主に『哲学探究』の後半に書かれたアスペクト知覚論に基づく。
- 39) 佐藤「親鸞における自然法爾」(前掲), p. 158。
- 40) 安田『願心莊嚴』(前掲), p. 121。
- 41) 和田「自然 —— 他力の救済 ——」(前掲), p. 234。
- 42) 安田『願心莊嚴』(前掲), p. 122。
- 43) 無論, 「一人」は一人・二人のような人間の数を示すのではなく、複数な一人を考える必要がある。
- 44) この関係を親鸞の著作においてよく表しているのは水と海の比喩である(『定本』Ⅱ, 前 169, 178 (正像末法和讃) また『定本』Ⅰ, 86 (教行信證) など参照)。
- 45) 一つの機械は概念的に「～のために」ある。目的を持たない機械を考えることはできない。さらに、その目的を決める創造主を持たない機械も考えられないものである。
- 46) 上記注釈, 『定本』Ⅲ, 前 161 (唯信鈔文意 専修寺本) 参照。
- 47) 安田『願心莊嚴』(前掲), p. 119。
- 48) Heidegger: *Gelassenheit* (a. a. O.), p. 23。
- 49) 〈Hirota, Dennis: „The Awareness of the Natural World in ‚Shinjin‘: Shinran’s Concept of „Jinen”, in: *Buddhist-Christian Studies* 31, 2011, p. 197〉は「Gelassenheit」と「自然」の違いを明らかにする。
- 50) Heidegger: *Gelassenheit* (a. a. O.) p. 14。
- 51) ハイデッガー『道標』(前掲), p. 296 (Heidegger: *Wegmarken* (a. a. O.), p. 241)。
- 52) 菊藤明道「自然法爾と Gelassenheit: 親鸞とハイデッガーの思想について」『印度學佛教學研究』27(1), 1978年, p. 393。

要 旨

日本仏教を代表する一人である親鸞とヨーロッパ哲学の第一人者であるハイデガーはよく比較思想の研究対象になる。そうした研究はさまざまな新たな観点を生み出してきた。ただ、従来の研究においては、親鸞とハイデガーとの思想を比較しつつも、両者のアプローチの違いに十分言及してこなかったと思われる。本論では二人の「対話」を試みたい。「対話」ということは、共通点だけでなく、それぞれの固有の立場を確認することでもある。本論では、親鸞思想のキーワードの一つである「自然」を取り上げることで、ハイデガーの観点から親鸞思想の特徴を明らかにする。明治期に nature の翻訳語のベースであった「自然」は西洋概念の「自然」とどこまで異なるだろうか。この問いをもとに、最初にハイデガーによるピュシスの解釈を検討する。そして親鸞の自然説を、ピュシスとテクネーの対立を参照しながら分析する。次にそうした問いかけに基づいて、自然を主に四つの概念との関係から説明する。その概念とは「阿弥陀」、「信心」、「浄土」、「救済」である。その次に自然のはたらきを表現する浄土の場所性を論じる。通常、人間は阿弥陀によって信心を得ることで救済され、浄土に入ると説明されるが、親鸞思想の難解さは、浄土が非場所的な場所であるところから来る。この二元的な救済構造は、自然の世界観と実践とに結びついている。これが、ハイデガーの問いを受けた問題提起に基づく本論の親鸞思想の最後の分析である。その後は再び親鸞の立場をハイデガーの立場と突き合わせつつ、ハイデガーのいう「放下」の概念に基づいて、二人の思想家の救済論を明らかにする。自然は放下の考え方と同じように、人間が自分の故郷に帰れたことを想定する。しかし、ハイデガーが考える世界理解のための知的な技法と、親鸞が考えるありのままの世界を肯定する自然の違いは認めなければならない。その違いは、人間が世界内存在であるか、それとも超世界存在であるかの違いに由来するものと考えられる。

キーワード：親鸞、ハイデガー、自然、対話、救済論

Abstract

Shinran and Heidegger — both major figures in their respective fields of Japanese Buddhism and European philosophy — have been the object of a long range of comparative philosophical investigations. Therefore, many new insights into the similarities between their two different traditions of thought have been acquired. However, such comparative research has overlooked adequately showing the differences in the approaches of these two thinkers. This article brings them into dialogue. As with every dialogue, the purpose will not be only to show their similarities, but also to draw out clearly the differences of their two positions. I will choose *jinen*, one of the keywords in Shinran's thought, as the foundation of the dialogue to clarify Shinran's thought based on Heidegger's standpoint. The kanji for *jinen* was first used as a translation of the western notion of "nature" in Meiji period. The same kanji has since this time come to be read not as *jinen*, but as *shizen*. So, the question is, then: what is the difference between *jinen* and "nature"? I will first introduce Heidegger's interpretation of the term *physis*, and then discuss Shinran's understanding of *jinen* as it relates to the antipodes of *physis* and *techné*. My analysis of *jinen* shows it to be strongly connected to four other terms: "Amida," "faith," "Pure Land," and "salvation." After a clarification of these connections I will discuss the nature of the Pure Land as a place, i. e., as an expression of the action of *jinen*. The common explanation of the salvation of humans is based on a view that holds that humans get their faith from Amida and therefore can be born in the Pure Land. However, the complexity of Shinran's thinking lies in his understanding of the Pure Land as a non-placed place. This two-fold structure of salvation involves a worldview and practice in order to *jinen*. I will, in the next part, in connection with this analysis of Shinran's thinking based on Heidegger's question, let the positions of these two thinkers again become closer together. I will discuss their soteriologies in connection to Heidegger's understanding of *Gelassenheit*. *Jinen* — as well as the notion of *Gelassenheit* — presupposes a return to a homeland by humans. But, here the difference in their assumptions must be considered: Heidegger relates to the world based on knowledge, while Shinran sees *jinen* as a way of accessing the world, which accepts it as it is in a specific moment, meaning one receives the world unconditionally. This difference has its origin in understanding humans either as Being-in-the-world or Being-over-the-world.

Keywords: Shinran, Heidegger, jinen, dialogue, soteriology