

親鸞「即得往生」の構造

荻 原 樂

道元は宋からもどり、こう述べた。「近来空手にして郷に還る。所以に山僧、仏法なし。任運に且く時を延ぶ。朝朝、日は東より出て、夜夜、月は西に落つ。雲収まりて山谷静かに、雨過ぎて四山低し。三年、必ず一閏あり、鶏は五更に啼く」。¹⁾ 私には仏法という特別なものはなく、朝、日は東から出て、夜、月は西に沈む、ただそれだけだ、というのであるが、ごく安直に解釈すれば、「ありのまま」とか「あたりまえ」ということになる。単純なことばであるが、これを生き方の問題に結びつけて、「ありのままに生きる」とか「あたりまえに生きる」という言い方をすると、特に我々日本人には、魅力的なことばであり、またそこに深いものもあるのである。しかし、かといって我々にその内容がきちんと理解されているわけでもない。

「ありのまま」とか「あたりまえ」とは、その一つの意味は、受動的にも、能動的にも、そこに意図的な加工がほどこされていないことであろう。その際、加工をほどこすのは誰かといえば、その当人である。とすれば、「我がはからい」がそこになんかあることが、少なくとも、これらのことがらの内容の主要部分であるといえないことはない。我がはからいのないことは、もちろん「無我」に深く関係する。無我は仏教思想の根幹をなす考え方である。そこに禪にしても、浄土信仰にしても、精錬されたかたちでの仏教において、「ありのまま」「あたりまえ」が、どのようなことばで表現されるかは別として、問題にされる理由があるのである。

以下では、親鸞について、「即得往生」（あるいは「平生業成」）といわれることの構造を検

討することによって、「ありのまま」「あたりまえ」の何たるかについて理解を深めてみたいと思うのである。

I

仏教において、浄土教、浄土信仰とよばれる思想は、紀元1世紀以来成立してきた浄土経典にその根拠を持つ。いま、日本における浄土信仰のよりどころである「無量寿経」によって浄土信仰の標準的考え方を示しておきたい。経によれば、あるとき釈尊はまれにみるすぐれた状態にあって、いろいろな仏（如来）たちのことを思念していた。そして阿難尊者の質問に答えて、法蔵菩薩と阿弥陀仏の因縁について語る。かつてひとりの国王がいた。その国王は世自在王仏とよばれる如来の説法を聞いて発憤し、王位を捨て沙門となる。そして、自ら仏（如来）になって、世自在王仏から示された無数の仏国の、そのすべてのすぐれた特性をおさめとったみずからの仏国をたて、あらゆる有情（生きとし生きるもの）を救済しようと決意する。これが法蔵菩薩である。その際48項目に及んで自らの仏国のあり方についての望みを述べ、それに合わせて誓願をする。48の望みの多くは、自分の仏国がこのようなようになって欲しい、あるいはそこに生まれた有情（生きているもの）にはこのようなことがかなえられてあって欲しい、という仏国の理想的あり方に関するものである。そしてそれぞれの望みを述べた後に、もしそのことがかなえられないならば、自分は正覚をとらない、仏にならない、仏国を主宰しないとい

う誓願のことがつのである。これが弥陀の48願とよばれるものである。その後、長い期間におよぶ修行の後に、正覚を悟って如来となって、現に西方十万億土を経たところにある自らの仏国にいて説法しているというのである。その如来としての名が、無量光仏（アミターバ）、無量寿仏（アミュータス）であり（一般には阿弥陀仏とよばれる）、その仏国の名が安楽国なのである。

48の願のうちで、漢訳で第18、第19、第20願とされるものは、他とちがって、単に安楽国のあり方を示すのではなく、我々と安楽国とのあいだのつながり、我々がそこに至る道を示すものである。その3つは、漢訳の書き下しで示せば、

①「われ仏となるを得んとき、十方の衆生、至心に信樂して（至心信樂）、わが国に生まれんと欲して（欲生我国）、及至十念せん。もし生まれずんば、正覚を取らじ。」（第18願）

これは「至心信樂（しんぎょう）の願」「念仏往生の願」とよばれる。至心信樂、欲生我国、及至十念することによって（心から信じ、弥陀の国に生まれようと欲し、そのことをちょっとでも念じるなら）弥陀の国に生まれることができるというのである。

②「われ仏となるを得んとき、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修め、至心に願を發して、わが国に生まれんと欲せば、寿（いのち）の終わる時に臨みて、（われ）もし大衆とともに圍繞して、その人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ。」（第19願）

これは「修諸功德の願」「臨終現前の願」とよばれる。もろもろの善行をして功德を積むならば、臨終にあたって迎えにいこうというのである。

③「われ仏となるを得んとき、十方の衆生、わが名号を聞いて、念をわが国にかけ、もろもろの徳本を植えて、（それらを）至心に廻向して、わが国に生まれんと欲するに、果遂せずんば、正覚を取らじ。」（第20願）

これは「植諸徳本の願」「至心廻向の願」と

よばれる。これも諸々の功德をつむならばその力によって弥陀の国に生まれるというのである。

もしこれらがなければ、弥陀の安楽国は単に我々のあこがれの、理想の仏国というにすぎず、いろいろな修行、修善の単なる目標ということになる。この3願によって、我々のしかるべき行為と安楽国に生まれることの必然的な結びつきが確保されることになる。しかしここでいういくつかのいわば条件は、文字面からはあまいで、また幅広く解釈されうるものである。そこにはもろもろの善業を積んでその報いとしてということもはいつているし、第18願の「及至十念」の念つまり念仏についても、たとえば世親はその著『浄土論』で礼拝、賛嘆、作願、観察、廻向の5つ（五念門）をあげるが、このうちで賛嘆は阿弥陀仏の名を称えること（称名念仏）を含み、観察は阿弥陀仏の姿を思い浮かべる事（観想念仏）を含む。しかし日本の浄土信仰の発展の中では、法然もしたがって親鸞も第18願を中心におき、そこにおける念仏も中国の善導の解釈にしたがって、南無阿弥陀仏と口に称えること、つまり称名念仏のこととする。したがってそこでは我々が浄土に生まれるための道筋は、称名であり、それは他の諸々からあえて選び取ったものだという事になっているのである。

このようにして、浄土信仰を構成するもっとも重要なタームは、浄土、往生、阿弥陀仏の3つといえる。まず「浄土」とは仏が衆生の救済の場として用意した煩悩のない浄かな世界である。楽のみあって苦のない世界である。ただし浄土あるいは仏国にも弥勒菩薩のもの、薬師仏のもの、観音菩薩のもの、その他いくつもあって、阿弥陀仏の安楽国もそれらのひとつにすぎないのであるが、浄土教とともに用いられるときは浄土とは弥陀の安楽国のことである。次に浄土に生まれることを「往生」という。往生は、発生的には、有情は解脱しないかぎり生死をくりかえし三界六道を順に回らなければならないという輪廻思想のなかで、順に次の世界に生まれ変わる事であるから、そのことはこの世

が終わって後のことがらであることになる。大乘仏教である浄土信仰においては往生は六道の中での輪廻の外に出て、仏の世界に生まれることでこれらとは意味合いが違うのだが、発生の過程を背負ってやはり往生は臨終にともなう来世のことがら、死んで後のことがらと考えられるのが一般である。第3に「阿弥陀仏」。安楽国の主宰者が阿弥陀仏である。法蔵菩薩が阿弥陀仏になったことで、法蔵菩薩の願は成就されており、それ故我々は阿弥陀仏によって往生しようというのである。

そうすると、浄土信仰の、一般的構造はこうなる。

我々が生活している現実のこの世界（穢土）に対して別の存在として阿弥陀仏の仏国である浄土がある。その国に生まれ変わることでよって涅槃（すべての束縛からの解放）を得ようとするのが、信仰の目的である。そのときにその往生の道筋として、煩惱具足の凡夫である我々にとってただひとつ選ばれたものとして、念仏（具体的には称名念仏）とそれへの信があり、それによって我々はこの世を終えてから、来世の問題として、浄土に生まれることができるというのである。

これに対して親鸞の浄土信仰はもう一步踏み込んだものになっている。簡単にいってそこでは、浄土は穢土と区別がなくなり、往生は死後の問題ではなく、生きている今の問題となり、念仏あるいは信心は、己のはからいではなく、弥陀のはからい（廻施された信、他力の信）になり、いわば神話として構成された、この世の事物とは異なった実体としての阿弥陀仏や浄土はある意味では否定され、それらはいわば現実のこの世界そのものの中に埋め込まれて考えられていくことになるのである。

その点を以下見てみたい。

II

浄土教にとってもとより往生は重要な概念である。その際一般の了解は、往生とはこの世と

は別の国である浄土に生まれ変わることであり、それは我々が地上の生命を終わった後のことがらであるとなる。これに対して親鸞は「即得往生」（あるいは「平生業成」）ということを用いる。

即得往生は無量寿経のことばである。

「かの国に生まれんと願ずれば、即ち往生を得、不退転に住せん（願生彼国、即得往生、住不退転）」（『無量寿経』）

これを説明して親鸞は次のように言う（引用文における下線は筆者、以下同じ）。

「即得往生というは即はすなわちという。ときをへず、日をもへだてぬなり。また即はつくという、そのくらいにさだまりつくということばなり。得はうべきことをえたりという。眞実信心をうれば、すなわち無礙光仏の御ころのうちに撰取して、すてたまわざるなり。撰は、おさめたまう、取はむかえとともうすなり。おさめとりたまうとき、すなわち、とき、日をもへだてず、正定聚のくらいにつきさだまるを、往生を得とはのたまえるなり。」（「一念多念文意」）

つまり、眞実の信心を得たときは、「即」、「正定聚のくらいにつく」というのである。通常は往生とは「死んだ後に」、「浄土という別に存在する他の国に」生ずるということであるから両者はいささか違うのである。検討すべき問題は2つある。ひとつは即得往生といっても、ここでは得るのは往生ではなくて正定聚のくらいであること。もうひとつは「即」の意味である。

まず正定聚（しょうじょうじゅ）とは「正（まさ）しく定まっている人」のことで、浄土教の場合は浄土への往生が定まっていることである。補處の弥勒ともいう。したがって正定聚のくらいにつくことはそのまま往生ではない。しかしながら、次の2つのことを考慮すれば、正定聚のくらいにつくことと往生は内容的には同じことになる。

まず第1は心の問題としてである。正定聚に入り、不退転であれば、心境的にはそこで安心（あんじん）が得られるわけであり、我々がめ

ざしたのがその種の安心であるとすれば、正定聚のくらいにつくことで心の問題としては、往生に期待したことがらがすべて成就されたことになる。第2には浄土への関心のもち方である。西方十万億土の弥陀の国、安楽国（浄土）というものに対するいわば神話的関心が薄れ、死後の浄土よりも現世のあり方が第一の関心になれば、焦眉の問題はどのようなかたちで救われるかよりも、救われるかどうかに移る。したがって、正定聚につくことは、救われることの確定であるから、これによってここでも望んだことからは終了したことになる。実際親鸞は浄土の具体相についてはごくわずかしか述べていないし、また死後の往生にこだわっていないことは、次の文からも分かる。

「来迎は諸行往生にあり。自力の行者なるがゆえに。臨終ということは諸行往生のひとにいうべし。いまだ真実の信心をえざるがゆえなり。真実信心の行人は撰取不捨のゆえに正定聚のくらいに住す。このゆえに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまるとなり」（『末灯鈔』1）

かくて、我々にとっては、正定聚のくらいにつくことで、ことがらは十分であって、往生に期待した問題はそこですべて解決しているのである。

次に「即」の意味をどうとるかである。真実の信心を得ることつまり願力をきくことよって、正定聚のくらいにただちにつくという、その即の意味である。次のようにいわれる。

「経には即得といえり。即の言は、願力をきくによりて報土の真因決定する時尅の極促²⁾を光闡せるなり」（『教行信証』行の巻）

しかし「即」に対しては、先の末灯鈔の「とき、日もへだてず」でもこの「時尅の極促」でも表現として不十分であろうと思われる。そこには、臨終、来迎をまつという時間の長さはなくなっているにせよ、時間の流れ、発生的な観点が消えていないからである。ここでいう即は、時間あるいは時間の流れの問題ではなく、論理的問題、定義の問題でなければならないと思

うのである。信心が定まってそして往生が定まるというのではなく、信心が定まるのが往生が定まることなのである。それが、「すなわち」ということで、「信心定まるとき往生もまた定まるなり」といわれる意味である。

このように考えてきたとき第3の問題が生じる。つまり、正定聚のくらいを得てから臨終まで、その間我々は生きているわけだから、まだ穢土にいる。しかし正定聚のくらいに住しているから、上に述べた意味では往生しているといえないわけでもない。つまり浄土にいるわけでもある。穢土にいながら浄土にいる、凡夫でありながら仏である、これはどういうことであろうか。これについて、次の文がある。

「まことの信心をえたる人は、すでに仏にならせ給うべき御身となりておわしますゆえに、如来とひとしきひとと経にとかれ候なり」（『末灯鈔』15）

「しかればすでに他力の信をえたるひとをも、仏とひとしともうすべしとみえたり」（『末灯鈔』18）

「正定聚のひとは如来とひとしとも申なり。浄土の真実信心のひとは、この身こそあさましき不浄造悪の身なれど、こころはすでに如来とひとしともうすこともあるべしとしらせたまえ」（『末灯鈔』3）

これは信心を獲得（ぎやくとく）したひとは、そのままの状態、環境で、即、仏、如来であるというのである。実はここにこそ、即得往生の根本的意味があるように思われる。信心の獲得をさかいとして我々はそのままで仏になる。この現世はそのままで浄土であるということである。そしてそのためには往生を正定聚のくらいにつくことと同じとし、また往生を時間の経過をとまなう実体的変化ではなく定義の問題にする必要があった。

III

即得往生の意味は以上の通りであるとして、しかしそのためには、先の引用文にもいわれて

いるように、

①真実の信心を獲得すること、
そしてそれによって

②弥陀の摂取不捨のもとにはいること
が必要になってくる。

「真実信心の行人は摂取不捨のゆえに正定聚のくりに住す。」(「末灯鈔」1)

「真実信心をうれば、すなわち無礙光仏の御ころのうちに摂取して、すてたまわざるなり。」(「一念多念文意」)

真実の信心とは通常理解では心のあり方の問題として、その信心の強さ、疑いの気持ちのなさ、他の目的の為ではない純粹さが、要求される。これらはいわゆる三信³⁾に合わせていえば、欲生、信樂、至心である。しかしこれらはすべて心のあり方であり、我々の努力にまつことだからであるから、親鸞にいわせれば、自力ということになる、自力の信は大願の信ではないというのが、親鸞が説くところである。

親鸞において、真実の信心とは、他力の信、廻施された信ということである。ここは次のように考えたい。つまり、信心とはここでは弥陀の大願を信じることである。弥陀の大願を信じることは弥陀を信じることである。弥陀を信じることは弥陀の摂取不捨のもとにあることを承認することである。弥陀の摂取不捨とはすべてが弥陀のはからいであることである。すべてが弥陀のはからいならば、したがって我々の信心も弥陀のはからいでなければならぬ。それ故それは、他力の信、弥陀から与えられた信ということになる。

信とは信じる意志の強さでも、信仰の純粹さでもない。これは自力である。自力の場合には信がもし可能としてもそれは我々が作り上げたものになる。それではそこに我がはからいがのこる。すべてが弥陀のはからいであるとする、弥陀の摂取不捨ということが、我々の信の内容であったから、自力の信はここでは不可能なのである。

いいなおせば真実の信心の獲得とは、信心も不信心も含めてすべてが弥陀の摂取不捨のもと

にあるという事実の承認である。ここで、信心の獲得とは、他力の信心であるから、我がはからいを消し去ることであり、摂取不捨とは弥陀のはからいということである。我がはからいの否定と弥陀のはからいの承認は同じことである。それ故信心獲得と摂取不捨は同じことである。ここも即得でなければいけない。信心獲得してそして摂取不捨に入るのではない。信心獲得は摂取不捨に入ることなのである。つまりここでいわれていることは自らはからいの否定という困難を、他力の信によって、弥陀の摂取不捨によって、なしとげようということなのである。

すると親鸞における浄土信仰の構造はこうなる。

我々の世界(穢土)は、みずからはからいを捨てること(他力の信)したがって弥陀にすべてをまかせること(摂取不捨の利益をこうむる)によって、そのまま浄土になる(即得往生)、あるいは我々凡夫はそのままで仏となる。

ここでは、穢土と浄土はちがった存在ではない。穢土はあるとき(信心獲得のとき)から浄土に変わるのである。穢土は消え、浄土が生じるのである。しかしそれはものが入れ変わるのではない。穢土と浄土はあくまでも、いわば同じ材料からできているのである。ただそこで変わるのは、我がはからいから、弥陀のはからい(信心獲得、摂取不捨)への転換なのである。

穢土がそのまま浄土になることはつぎの文に明らかである。

「廻心というは自力の心をひるがえしすつるをいうなり。…自力のころをすつというはやうやうさまざまの大小聖人善悪凡夫の、みづからが身をよしとおもうころをすて、…廣大知慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。」(「唯信鈔文意」)

「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」(「正信心仏偈」)

「信心発すれば、生死すなはち涅槃なりと証知せしむ。」(「正信心仏偈」)

しかしその結果、弥陀の意味も違って来る。ここでは弥陀を我々の世界の外に考えるわけに

はいかない。弥陀や浄土をこの世界と別に考えると、この世界と別な世界を考えると、せっかくの即得往生がこわれてしまうのである。上に述べたように、即得往生がいえるについては穢土はそのまま浄土でなければいけなかった。弥陀に関しては、ここでは弥陀とは弥陀のはからいのことであるとしなければならないのである。弥陀のはからいとは、信心獲得のうえは我々は弥陀のはからいを生きることになるから、我々の生きているこの世界そのものことである。そうしないとこの世界の外に弥陀の世界を考慮してしまうことになる。したがって弥陀とは信心獲得のうえでの、撰取不捨のこの世界そのものことなのである。であるから、この世界を弥陀のはからいとしてみることは、この世界を弥陀としてみることでもある。

「しかるに、煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相廻向の心行をうれば、すなわちのときに大乘正定聚のかずにいるなり。正定聚に住するがゆえに、かならず滅度にいたる。…これ無上涅槃なり、…実相なり、…真如なり、…真如はすなわちこれ一如なり。しかれば阿弥陀如来は如より来生して、報応化、種々の身を示現したまうなり。」(『教行信証』証の巻)

「一実真如の妙理円満せるがゆえに、大宝海にたとえたもうなり。一実真如とまうすは無上大涅槃なり。涅槃すなわち法性なり。法性すなわち如来なり。宝海とまうすは、よろづの衆生をきはらず、さわりなく、へだてず、みちびきたまうを、大海のみづのへだてなきにたとえたまえるなり。この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまいて、無礙のちかをおこしたまうをたねとして、阿弥陀仏となりたまうがゆえに、報身如来とまうすなり。」(「一念多念文意」)

つまり他力の信心を獲得した(往相廻向の心行をうる)うえは世界は無上涅槃界、真如界に変わる。阿弥陀仏(あるいは親鸞では無上仏というよびかたがしばしばなされるが)はこの無上涅槃からかたちをあらわした、来生したもの、つまり無上涅槃に基づくもの、強く解釈してい

えば無上涅槃あるいは一如宝海そのものであるというのである。

このようにして阿弥陀仏は神話的な具体的存在物ではないことになるから、「いろもなく、かたちもない」(『唯信鈔文意』)といわれる。

「無上仏とまうすは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬゆえに自然(じねん)とはまうすなり。かたちましますとしめすときには、無上涅槃とはまうさず。かたちもましまさぬようをしらせんとて、はじめて弥陀仏とまうすとぞききならいてさうろう。弥陀仏とは自然のようをしらせんれう(料)なり。」(『末灯鈔』5)

ついでながらここで自然ということばがでてきた。これは自然法爾(じねんほうに)と続くことばでもある。

「自然というは、自はおのずからという、行者のはからいにあらず、然というはしからしむということばなり。しからしむというは、行者のはからいにあらず、如来のちかいてあるがゆえに法爾という。法爾というは、この如来の御ちかいはるがゆえに、しからしむるを法爾というなり。法爾は、この御ちかいはるゆえに、おほよす行者のはからいのなきをもて、この法の徳のゆえにしからしむというなり。すべて、ひとはじめてはからわざるなり、このゆえに義なきを義とすとするべしとなり。自然というは、もとよりしからしむるということばなり。弥陀仏の御ちかいはる、…はからわせたまたるによりて、行者のよからんとも、あしからんともおもわぬを、自然とはまうすとききてさうろう。」(『末灯鈔』5)

いささか引用が長くなったが、要するに、「自」も「然」も行者の(我が)はからいがないことであって、弥陀のしからしむるということである。「法爾」もまた、如来の御ちかいはるとして、行者の(我が)はからいのないことである。したがって自然法爾とは我がはからいのないこと、弥陀のしからしむることの謂いだといつてよい。そしてそのときそこにあるのは弥陀のはからいだけであるから、自然法爾とはまた弥陀のはからいあるいは弥陀ということでも

ある。そう理解した上で、無上仏とは自然のことで、阿弥陀仏とは自然の名（自然のようをしらせん料）だというのである。

そこで親鸞の浄土信仰はあらためていいなおせばこうなる。

現実にあるのは我々のこの世界だけである。この世界を、我がはからいでなく、弥陀のはからい（弥陀）としてみること（他力の信心）によって、この世界はそのまま無上涅槃の世界（浄土）に変わる（即得往生）。

このときそこにあるのは、我がはからいから弥陀のはからいへの転換（これが信心である）だけであって、他にはなにもない。

「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけまいらすべしと、よきひとのおおせこうむりて信ずるほかに、別の子細なきなり。」（『嘆異抄』）

そこでは他の要素は、弥陀も浄土もこの構造の中に組み込まれてしまうのである。実体あるいは事実の問題から論理の問題にかわるのである。これはある意味では浄土教の非神話化⁴⁾ということかも知れない。しかし非神話化とは神話の否定ではない。神話なくして非神話化はありえないからである。浄土教は無上涅槃の獲得を、弥陀という神話、浄土教という伝統の中で、行おうとしている。それはまったく正しい道なのであるが、しかしこの神話は、単なる神話ではなく、ある必然性のもとにあることの主張が、親鸞のなそうとしたことだと思ふのである。それは浄土信仰を空観のもとにおくことで、その点については次節に述べる。

この稿の最初に「ありのまま」ということをいった。ありのままとはとりあえず、我がはからいのないことであるとしても、それがどういったことかであるかについては、いろいろな説明が可能になる。親鸞にしたがっていえば、それは（弥陀の）摂取不捨ということであり、自然法爾というような言い方もそれに関係するものであった。ここで分かったことは、簡単に考えると、ありのままとは我々にもっとも近いことからのようでもあり、また現に我々のその

ままの生活のことでもあるが、しかしそれがあるのままであるためには、他力の信心というひとつのハードルを越えることが必要であるということなのである。

IV

「空観（くうがん）」とはこの世界を「空」としてみるという見方のことである。そこで「空」とは何か問題の中心になる。空観を構成する基本タームとしては、分別、法、無自性、縁起をとりあげることができる。

通常我々は、我々のこの世界をいろいろな要素の集まった全体だというふうにとらえている。この意味での要素を仏教では「法」という。ただし仏教で法が要素だというのは、科学がこの世界は素粒子の集合であるという場合の素粒子が世界の要素であるのとは違う。法は素粒子のように実在という意味での存在物にかぎらず、ものの性質（例えば、赤さ、やわらかさ、…）、もっと抽象的な概念（例えば、うらみ、怒り、命、変化、悟り、…）、そして心自体（心王）、こういったものを含めて、世界を構成する要素という意味である。

そしてそのとき、法は、単に構成要素であるということにとどまらず、それぞれが、独立した存在物であり、固有の存在性をもつとされる。いかにいえば、それぞれの法は、我々がそれをそのようなものとして認める以前に、そのようなものとして存在しているということである。我々がそれをそのようなものとして認めるとは、それをことばとして扱うことが可能になるということだが、その意味では法はことば以前に存在していたものであるということである。このような法のもつ固有の存在性を「自性」という。『中論』⁵⁾はこの自性を、「つくられたものでないものであり、また他に依存しないものなのである」（15.2）と定義している。つまり最初からあるもの、あるいは事前にあるものと考えられるということである。

世界が要素としての法の全体であるなら、そ

それぞれの法は世界の中でしかるべき位置をしめしている。つまり他とのある関連のもとに存在する。この他と関連してある、それは全体の中にあるということと同じなのであるが、もののそのようなあり方を「縁起」という。

以上は、法、縁起、あるいはこの世界の成り立ちについての、我々が納得しやすい説明である。しかしこういった世界の理解はまちがいであるというのが空観という見方なのである。

まず空観の眼目は、法はあるにしても自性をもたないとするところにある。あるいは法から自性をおとせというところにある。自性のないことを「無自性」というから、法はあるとしても本来無自性であるというのである。

ところで法はもともと「分別」から生じたものである。分別とはこの世界に切れ目をいれることである。概念化といってもよい。しかしこういういい方をすると、分別の前に、分別をする主体が考えられ、分別はその主体の作用として生じることになる。しかしその際、考えてみれば、分別をする主体自体が分別の産物であるから、そこに分別が先か分別の主体が先かの循環論が生じる。空観の立場からは、この循環は、分別が先である、分別自体が発発点である、まず分別が与えられているとすることによって、断ち切れなければならない。なぜなら、分別の主体は分別に際して、事前に存在するものと考えられるから、それは「つくられたものでなく、他に依存しないもの」であり、したがって自性を持ち、否定されるべきものであるからである。この意味での発発点としての分別は、事前に何も前提とせず、ただ与えられているだけだから、具体的にいえば、この世界が現に我々の目の前にあるようにある、そのことをさすといつてもよい。法という考え方は、この分別の結果である一つ一つの要素に、固有の存在性つまり自性を認めたものである。つまり法は分別のうえに自性をかさねてできあがっているといえる。であるから、分別がなければ法はないのだが、分別と自性は本来別のことがらなのである。それにもかかわらず、確かに我々の日常

は分別と自性の結合としてのこうした法から出発し、その全体として世界を考えているのである。

ところで空観は、そのうえで、法から自性をおとせというのである。分別と自性からなる法から自性をのぞけば、残るのは分別だけである。我々の日常生活の誤解は、分別に自性を張りつけて考えていたことにある。法に自性を認めると法は事前の存在として、分別より前に存在することになり、分別は事前に存在する法の写しとして後から生じたものになる。そしてそのことから正しい分別とまちがった分別などの区別がでてきたりする。『中論』は法に自性を認めることからくる数々の矛盾を指摘する。そこでいわれるのは、法に自性を認めると、我々の世界は我々の考えているような形では成立しなくなるというのである。例えば、自性を前提とすると、ものの運動や変化も成立せず（「去来品」）、火が燃えるというようなありふれたことも成り立たなくなる（「可燃品」）というのである。しかしそれにもかかわらず、我々が自性を考えてしまうのはどういうことか。『中論』の注釈家である月称は、本来成立していない自性を成立しているように認めるのは、眼病にかかったひとが目の前に幻影である毛髪をみるがそれは眼病でないひとにとっては存在しないのと同じであるという。⁶⁾ つまり自性をみるのは我々の病なのである。病は癒さなければならない。

ところでそれでは法から自性をとりさった分別のみの世界とはどんな世界なのだろうか。そこは分別だけがそれだけとしてある世界である。そこにある分別には自性がないから、我々が日頃思っているように、ものに、事前の存在性、固定性はない。それは分かりやすくいえば夢、幻と同じ状況である。「施設」⁷⁾、仮設の世界といわれる。そしてその世界は、我々の力で分別する世界ではないから（そうだとすると分別の前に分別する主体という自性を認めることになってしまう）、本質的に我々の思うようにはならない、ある意味ではたよりない世界なので

ある。語の根本的意味において「無常」ということである。この世界のこのあり方がまた「縁起」といわれる。縁起は一般的な理解では、ものがよりよって存在すること、相依性であるという。ものがあるしかしものは孤立しているのではなく、相い依るあり方をするとされる。しかし空観で説く縁起は、相依性ということばを用いれば、無自性のもとの間にある相依性、あるのは相依性のみという意味での相依性である。通常理解に逆らって、自性を持ったものどうしの間には真の関係は存在しえないというのが、『中論』の主張なのである。

しかし無自性なるもの間の相依性、ないもの間に関係だけあるというのは理解しがたいものである。それは相い依るといような本来、存在するものについていえる関係を、無自性なるもの世界に無理に持ち込むからである。従来縁起の説明の分かりにくかった理由である。ここはこう理解すべきである。無自性は自性の否定である。自性は否定されても分別は残る。残された分別のみの世界をまた縁起の世界と名づけるのである。したがって自性が否定されたとき、世界が変わるのではない。世界は分別のもとにそのままにある。ただしそこに自性は考えられていない、ということである。自性の否定は「無我」ともいわれる。無我到2方面がある。ひとつは分別の主体としての我の否定であって、これが本来の無我である。もうひとつは法における自性の否定である。これも無我とよばれる。我の否定された世界、無自性の世界、縁起の世界は涅槃の世界である。あらゆる束縛は執着から生じ、執着は根本的には我執、自性から生じるからである。しかしながら自性が否定された世界は分別の世界でもあった。分別の世界とは我々が現に生きている世界である。したがって分別の世界は無自性と承知することに

よって涅槃の世界にそのまま変わるのである。『中論』に、「もし俗諦に依らざれば第一義を得ず 第一義を得ざれば 即ち涅槃を得ず」（『中論』観四諦品）とある。それを青目は注して「第一義は言説に因る。言説はこれ世俗なり。この故に、もし世俗に依らざれば第一義はすなわち説く可からず。もし第一義を得ざれば、いかんが涅槃に至ることを得んや。」という。俗諦とは分別の世界のことで、またことばの世界のことででもある。第一義や涅槃は特別な別の世界ではなく、そのままそこにあるということである。

「涅槃と世間と少しの分別もあること無し、世間は涅槃と亦少しの分別も無し」（『中論』観涅槃品）

世間とは我々のこの世界のことで、分別とはここでは違いということである。

すると空観の構造はこうなる。⁸⁾

我々の生きているこの世界は、分別と、自性を認めることによって成立している。そこで自性を否定すれば（無自性という見方をすれば）、そこには分別だけが残され、分別のみの世界が現れるが、それが縁起の世界である。この縁起の世界が求める理想界、すべての束縛から解きはなされた涅槃の世界である。

ここで親鸞の浄土信仰との構造上の類似はあきらかである。親鸞では穢土は我がはからいを捨てることによって、そのまま浄土に変わった。もっともこの我がはからいを捨てるために親鸞は弥陀を必要としたのである。弥陀を必要としてはいるが、根本的にはそれが空観の論理に基づくものであったことは上の比較からもあきらかである。そして撰取不捨あるいは弥陀の世界という「ありのまま」はここでは無自性なる縁起の世界として成立しているのである。

注

- 1) 『永平広録』（門鶴本）第1巻。
- 2) 時間の極めて短いこと。
- 3) 阿弥陀仏から開示された三種の信。第一八願

の「至心信樂、欲生我国」にあてはめていう。

- 4) R. プルトマン等の概念を厳密ではなく用いた。
- 5) 三枝充恵編『中論偈頌総覽』第三文明社。

6) 月称釈『プラサンナバダー』三枝編前掲書.

7) 漢訳青目釈『中論』三枝編前掲書.

8) 拙論「『中論』の論理」『国際商科大学論叢
——商学部編』第32号, 1985, 参照.