

『歎異抄』における『莊子』的自然觀

- 「無義をもて義とす」の無為自然性 -

(2)

小 島 基

「人は、大地が考えるように、水が考えるように、森が考えるように、思考しなければならない ...

無為は何世代にもわたってこの中華の民の心に埋め込まれた。不可思議で神秘的な形をとって民衆の心の中に拡がっていくことだろう。そしてお前たちは西方浄土で白雲に乗って遊び、龍涎香の芳しさにたっぷり浸るだろう。」

『王倫の三跳躍』 - A. デプリーン

前回拙論(1)¹⁾の結語部分で、「自然においてはじめて、あらゆる衆生が弥陀仏の誓願に包み込まれる。親鸞は>弥陀仏<と>自然<との関係をそのように解そうとしている。それは親鸞の言葉として>自然法爾<という言葉が残っているからだ」、そのように書いた。今回はその「自然法爾」における「自然」と『莊子』における「自然」觀との比較・吟味を試みる。しかし、もとより親鸞は鎌倉時代の宗教者であり、莊子は古代中国の哲人である。単純に「自然」といっても、その立場によって、時代によって、その含むところが違っている。それにも拘わらず、両者の間には共通項があり、根本において通底している。また、「自然法爾」の語は実際、『歎異抄』に現われてこない。しかし、拙論(1)でも指摘したように、親鸞の「絶対他力」は、「自然法爾」の表現に収斂しているといってよい。従って、今回はこの語に関する私論から入り、そこから親鸞の「自然」を設定し、『莊子』の「自

然」観へと言及していくことにする。

「自然法爾」の語は、親鸞の死後に、1333年、従覚によって整理され、親鸞の書簡を集めた「未燈抄」第5通にある²⁾ - その文面は既に拙論(1)³⁾に書いたので、ここでは省略する。「未燈抄」の文面を一読すると、前段部と後段部に分けることができる。前段部は「もとよりしからしむるといふことば(言葉)なり。」までである。私見に因れば、前段部は「自然法爾」という語の説明に終始しており、後段部は「弥陀仏」と「自然」との関係に力点を置いて親鸞の見解が述べられているように見える。しかも難解であるといえよう。

まず、順序に従って前段部から入る。「自然法爾」の語は一語であって、「自然」と「法爾」とを分離して考えるべきでない。そのことは、その説明内容を見れば一目瞭然だろう。また元来、『歎異抄』の中で、既に見た通り⁴⁾、親鸞の「自然」は「山」、「川」、「木」、「水」のような具象的な「自然」物を指していない。敢えて言えば、それは具象ではなく抽象であり、一種の「態」である。「自然」の「自」は「をのずから」という意味で、「然」は「しからしむ」という言葉である、と言っている。「しからしむ」からには、誰が誰を「をのずから」「しからしむ」のかという問題になる。親鸞の場合、それは当然「弥陀仏が衆生を」という図式に他ならない。そのことが、「法爾」と繋がっている。「法爾」は如来の「ちかひ(誓い)」(法蔵菩薩の48大願)⁵⁾であるから、そうのように呼ぶのである、としている。次の「法爾は、... この法の徳ゆえに、しからしむといふなり。」の文句で、「しからしむ」は、その前の「自然」と直接連結している。「しからしむ」とは、親鸞の言質では勿論、阿弥陀如来が衆生を輪廻(死生)の苦海から解き放ち、西方浄土に往生せしめることである。「しからしむ」、即ち「そのようにあらしめる」とは、この場合、この意味以外にありえないだろう。衆生の側からすれば、彼らがそのようにあらしめられている、阿弥陀如来によって往生させてもらえるように「あらしめられて」いる、それが「しからしむ」の内実である。その前にある「この法の徳ゆえに、」は、「ゆえに(故に)」とある

から、「しからしむ」の理由、または根拠である、といわなければならない。「法の徳」があるから、「しからしむ」が成立している、と解する。「法の徳」があるから、衆生は西方浄土に往生させてもらえるのである。この「法」は、「法爾」の「法」であり、「名号」のことである⁶⁾。「名号」とは法蔵菩薩が阿弥陀如来の位を獲得したことを指す。48の大願をかけた菩薩が如来の位へ上がった、つまり「名号」を獲得したのである。それは同時に、48願がすべて成就したことを意味している⁷⁾。また「徳」は、敢えて言えば一種の働き、作用のようなもので、大願の不可思議な至徳を指し、衆生の「信」と直結している。「信」とはその「徳」を無条件に受け入れることである。そして、この「法の徳」故に衆生の往生は可能となるのだから、ひと(衆生)は何も「はからはない」のである。否、はからってはならないのである。自ら宗教的に一切何もしてはならない。これが「絶対他力」である。従って、親鸞においては「不義をもて義とす」、つまり「何もはからはないこと」をもって「一つのはからい」とするのである。その次に来る「自然といふは、もとよりしからしむといふことば(言葉)なり。」という文面と「しからしむといふは、... 如来のちかひにてあるが故に法爾といふ。」とう文句からも明白のように、「自然」と「法爾」とは内容的に重なっている。つまり、弥陀仏の法の徳によって行われる衆生への救済(往生)は、「自然」であるということになる。別の言い方をすれば、48の大願の働き(徳)は、「自然」であるということだ。だからこそ前述のように、「自然」は具象ではなく一種の「態」である、といわなければならない。

後段部では、弥陀仏は「念仏」を契機として、あらゆる衆生を、その善人悪人の別を問わず「往生」させようとする。これをも「自然」だとしている。確かに48願は、「十方の衆生」⁸⁾を救済するがための願である。衆生を「無上仏(眞実の仏)」「(=法身仏)ならしめることを目指している。それが、「誓ひのやうは、無上仏にならしめんと誓ひたまへるなり。無上仏とまふすは、かたちもなくまします。」の内容である。「無上仏」は形を持っていないという。また更に、「かたちもましまさぬゆへに自然とはまふすなり。」

と続く。そしてその上で、「かたちもましまさぬようをしらせ(報せ)んとて、はじめて弥陀仏とまふす。」と言い、「弥陀仏は、自然のようをしらせ(報せ)んりょう(料)なり。」と結ぶ。ここでの「自然」は明らかに、前段部の「自然」と様子が微妙に違う。つまり、「自然」が「仏の世界」との係りで引用されている。後段部最初の「自然」は、前段部の意味に近いとしても、それ以降では仏そのもの、或いは仏の世界(無上涅槃)と「自然」とを結びつけて説かれている。衆生が「無上仏」という「仏」になると、形がなくなる。形がないから「自然」だという。「弥陀仏」も当然「仏」であり、だから形を有さない。しかし、元来「形」のない「弥陀仏」が形を伴って現れるのは、「形もましまさぬよう」をわれわれ衆生に報せようとするが故なのである、という。「形もましまさぬよう」とは、次の文{「自然のよう」を報せるための「りょう」(料=手段)である}の文脈から推測できよう。形を持たぬ仏がどのようなものか、五感しか有しないわれわれ衆生に報せんがため、仕方のない手段として仮の「形」を取って顕れたのである。従って、「よう」とは仮の「ありよう」、「様態」、「姿」ということではないか。また、仏の住む世界も形を有さない。「自然のよう」とは「形のないもののありよう、つまり様態」のこと。また、仏のみならず、仏の世界、曼荼羅の世界もまたわれわれ衆生にとって「形なき世界」であり、従って見えない。

確かに、浄土三部経の一つである『大無量寿経』では、西方浄土についてさまざまに具体的な形が述べられている。例えば「仏国土(浄土)は、自然の七宝、金、銀、瑠璃、珊瑚、琥珀 …… 合成して地とせり。」講堂、清舎…みな七宝莊嚴にして、自然に化成す。」「四時、春夏秋冬夏なし。」「宮殿、衣服、飲食 …… 第六天の自然のもののごとし。もし食せんと欲ふときは、七宝の盃器、自然に前に在り。」「百味の飲食、自然に盈満す。」⁹⁾など。形なく目に見えないはずの浄土が、現世的な「形」によって表現されている。親鸞は『教行信証』で『大無量寿経』を「真の経」とし、拠って立つべき經典であるとしているが、しかし、本来「形」を伴わない「西方浄土」をこのように具体的な「物の形」で表現している個所に対しては、「七宝講堂 ……

方便化身の浄土なり。」¹⁰⁾とする。つまり方便に過ぎないことを強調している。親鸞自身、現世の具体的な事物をもって「西方浄土の世界」を描写すること自体、極力退けているように思える。親鸞の『浄土和讃』を読むと、仏国土を現世的な事象で例示することに意図的な拒絶反応を感じるのは、筆者だけでないだろう。

さて、上段部の「自然」は、「おのずからしからしむ」の意であり、その内容は「弥陀仏が衆生を浄土に往生させしめる」ことである。そしてその根拠となっているのが、弥陀仏の大願である。その48願の「徳」(不可思議な働き)もまた「自然」ということに他ならない。後段部における「自然」は、眼に見えないものであり、現世の事象を表現する言葉を越えたものである。また、上段部、下段部に共通しているのは、「自然」の語がいずれも、「不可説、不可称、不可思議」であり、言による解説を超えたものとしている点だ。『大無量寿経』の中の「浄土」を表現している上記例文に見えている「自然」(下線部)の語は、まさに超越的内容を含んでいる。「講堂が自然に成る」とか「盃器が自然に目の前に現われ出る」とか「食事や飲み物が自然に食器に満ち溢れてくる」など、浄土世界が描かれているのだが、「自然に」の表現が今、「誰の手も加わずに」、「何の仕掛けもなしに」、「自ずから」と訳せるとすれば、それは現世における「自然」の語ではない。「物の世界」(現象世界)では、異常で、あり得るはずのない、不可能なことである。ここでいわれている「自然」は、決して現世における「当たり前」や「当然」の意ではなく、むしろ逆に、「超越的な」という意味を強烈に内包している。「物の世界」からみれば、ある意味でパラドックス的に使っているといえよう。「盃器が自ずから目の前に現われ出る」ことなど、現世ではあろうはずがない。それを「自然」というのは、「当たり前」ではありえない。しかし、このことは、『歎異抄』における「自然」の語と本質的な用法で少しも齟齬がない。「超越的な」はしばしば、言葉による説明を超えてしまう。だから「この自然のことは、つねにさた(沙汰)すべきにあらざるなり。つねに自然をさたせば、義無きを義とすといふことは、なお義のあるに似たり。」と

親鸞は最後に付加しているのである。この「自然」は、つまり48願の「徳」や「無上仏」、「無上涅槃」のありようは、ひとがその言葉によって沙汰（議論）してはならない。論議することは元来、「自力」の範疇に属することであり、そうすればそれは、究極的に本来「超越的な」ものを「現世」の現象世界に引きずり込むことになってしまう。

さて、ここまでで親鸞の「自然」観を充分説明したとも思えないが、紙面の制約上、これまで述べてきたことを『莊子』の「自然」観と重ねてみる作業に移ろう。莊子の「自然」観の根底をなすものは「道・Tao」である。そして、それは「實在」するものとしつつも、その存在は論議の外にある、言語能力の範囲を超えている、従って、証明や説明の対象でない、という。この意味で、『莊子』は議論の積み上げによって構成された書ではない。「道」の何たるかを間接的にも報せるための「逸話」「例示」等々が、さまざまな仕方で暗示的に、教訓的に、そして時にはユーモラスに書かれている。それは論理の深化でなく、「道」を語るための「逸話」「例示」「対話」の並列、つまりそれらの繰り返しである。著者が莊子一人でなく、複数いたと思われることも、その原因だろう。『莊子』をどのように莊子の思想とするか、それは既に拙論（1）で述べた¹¹⁾。親鸞は宗教者であり、そのため、いかに衆生を救済するかが主題であった。従って「自然」の語に関しても、その対象は人間（衆生）であり、衆生が救済される世界、即ち浄土との係りで使われる場合が圧倒的であった。莊子はこの点、「自然」の対象を人間のみならず、宇宙にまで拡げる。そしてその対象を「万物」と名づけた。「万物」とは眼に見え、耳に聞こえ、肌で感じ得るものは無論のこと、夢や知識など事物でないものをも含む。そして、この「万物」を万物として成り立たせているものを「道・タオ」と呼ぶが、それが「何か」は必ずしも明言していない。「道」とは人の「言」を越えた實在とするからである。見たり、聞いたり、伝えたり、受けたりすることはできない「何か」である。当然、論理の外に存する。人知にとって「超越的な何か」と言わざるを得ない。

「道は聞くべからず、聞けば而ち非なり。道は見るべからず、見れば而ち非なり。道は言うべからず、言えば而ち非なり。(知北遊篇)
「形を形とするもの形あらざるを知らんか。道は名に当らず。」(同上)

「天地に先だちて生ずるもの有り、物ならんや。物を物とするもの物に非ず。物出でて物に先んずることを得ざるなり。猶お其れ物有るや、猶其れ物有りて己むこと無し。」(同上)

そもそも万物を万物として成り立たせているものを、道家(莊子)は何故求めたのだろうか？ それは上記「形を形とするもの形あらざるを知らんか。」
「物を物とするもの物に非ず。」の中に現われているように見える。ある物を成立させている(構成している)ものが、さまざまな別の物によることは、当時といえども既に体験的に認知していた。「木」は幹と葉と根から成っている。単純であっても、この認識がなければ、上記の文句は出てこないはずである。万物の「始め」や「実根」を求めて止まぬ人の自然的な欲求があった、そう考えるしかない。しかし、眼前に表出している(万)物を、その本質的な実根へ掘り下げていっても、その答が「物の領域」に留まっている限り、その試みは永遠に続く。終りなく、無限である。その物がどんな別物から成り立っているのか、更に問わざるを得ないのである。従って、万物の最終的な存在根拠は、それを問う限り、「物の領域」を離れざるを得ない。そこで、そこに「道」なる根拠を想定した。それが道家の主張する「道(タオ)」ではなからうか。「道」は、しかし、万物の存在根拠であるが、万物を創造した「神」のように、「万物」の外側にあるのではなく、物の内¹²⁾にあるとされる。従って、物が有る限り、「道」はどこにでも有る。

「道はあらざる所無し。」(知北遊篇)

「夫れ道は、情のはたらき有り、はたらきの信しは有れども、為すこと無く形無し。… 自らに本ずき自らに根ざし、未だ天地有ら

ざるときにして、古え自り以て固く存す。」(大宗師篇)

「道」は万物個々の内側に存し、万物を成立させているが、その働きは働きの結果が眼に見え、耳に聞こえ、即ち人の五感で捉えられるとしても、その働きを主宰する「道」自身は捉えられない。だから、人にとって、「道」は無為であり、無形である、とする。何かを行為として具体的に為したり、また定形を有するものでない。ただし「道」自身、万物の存在根拠であるから、それ自体は存在の根拠を持たない。上記の「はたらきの信」における「働き」とは、万物の「変化」「自化」のことである(後述)。「道」は万物に存すれども、現象世界を超えているから、それ自身本来「名」(「道」という名前)すら有しない。だから、「道は名に当らず」(知北遊篇)、「道の名たる、仮にて行うところ」(則陽篇)である。つまり「道」という呼称は方便に過ぎない。そこで荘子は実際、人の言葉で論じられない「道」を、詩的な表現、或いは象徴的・比喩的言い方、もしくは逆説・反語的な言い回しで、さまざまに婉曲表現を駆使してみせるものの、「道」を言葉(ロゴス・論理)によって直接断じることが拒否する。『老子』第一章にある「道の道とす可きは常道にあらず。」¹³⁾の文句が、このすべてを物語っている。それにも拘わらず、人は現実、「道」の何たるかを知りたいと願う。

「道は問うこと無く、問うも応うること無し。問うこと無きに之を問えば、是れ空を問うなり。応うること無きに之に応うれば、是れ内無きなり。内無きを以て空を問うを待つ、是くの若き者は、外は宇宙を觀ず、内は大初を知らず。」(知北遊篇)

「吾れ之が本を觀るに、その往くや極まり無く、吾れ之が末を求むるに、其の来るや止まる無し。窮まる無く止まる無きは、言の無きところなり。」(則陽篇)

「鶏鳴き、狗吠ゆるは、是れ人の知る所。大知有りと謂えども、言

を以て其の自化する所を測う能わず。又た意を以て其の將に為らんとする所を測る能わず。斯きて之を折てば、精は倫無きに至り、大は困むべからざるに至る。之を使しむる或ると、之を為しむる莫きと、未だ物を免れず。而ち終に以て誤てりと為す。使しむる或るは、則ち物の実、為むる莫きは、則ち物の虚。名有り実有るは、是れ物の居。名無く実無きは、物の虚に在り。」(則陽篇)

上記引用文ある如く、莊子は言葉による「道(タオ)」の存在分析を拒絶する。言葉もまた「物の世界」に属するものであり、万物の存在根拠を「物の世界」の手段で突き詰めていっても、それは所詮「物の世界」に止まらざるを得ない。物の成立要素をデカルトの「要素還元論」的にどこまで細分化しても、それが「物の世界」に止まる限り、究極の存在根拠に至ることは不可能である。既述の如く、その細分化は際限なく続くからである。それが「窮まり無く止まる無きは、言の無きところなり。」の意であろう。「道」とは、無限の細分化の、そのまた先にある実在である。「道」はまさに、「名」なく「実」(物としての実体)なく、ただ物の「虚」に存している¹⁴⁾。それにも拘わらず、その「虚」に実在しているものを言語に求めんとすれば、「精は倫無きに至り」(精 = 微小、倫無き = 無限)そして、ついには誤謬、誤認に陥ってしまう、という。更に、その「倫無き」状態に陥った者は、物の内なる微小な原初を知らないばかりか、それが最大のものに通じていることも理解しない(「外は宇宙を觀ず、内は大初を知らず」)。

「万物は生ずること有りて其の根を見ること莫し。出ずること有りて其の門を見る莫し。人は皆な其の知の知る所を貴ぶも、而も其の知の知らざる所を恃みて而る後に知ることを知るもの莫し。大疑と謂わざるべけんや。」(則陽篇)

人間は知的な存在である。その特質を活動させて、地上で最も華麗な繁栄を

享受してきた。自然科学の発達、科学技術の進歩はその最たるものであろう。人間はこれからも、「知」を養い育て、尊び、活用して進むに違いない。莊子はその方向を必ずしも肯定していない。それは上記にあるように、「知」の知らざるところのものが実在することを知った上での「知」の展開ではないからである。だから「大疑と謂わざるべけんや」（「疑」は「惑（惑い）」に同じ）¹⁵⁾ という。それでは莊子は、宇宙世界をどのような「物」と解しているのか。

まず、「万物」は変化する、という。「是万物之化也」（人間世篇）である。大宗師篇には「化すれば常無し」ともある。つまり、万物は常に変化して、一時もその変化は停滞しない、ということであろう。「変化」という以上、道家は時間の経過をはっきり意識している。変化しない物は「物」に属さないわけだから、この変化していることこそが、万物の「存在」である。そして万物が変化していることが、万物がまさに「あるがままにあること」である。「あるがままにある」とは、停滞や持続を意味しない。変化そのもののである。その変化している万物の「存在」は、「現在」又は「今」であり、「現在」、「今」とは正に変化の最中にある。「現在」は、「過去」と「未来」とを引き裂く所に位置し、常に「未来」に向かって移動している、変化している。しかし、「過去」と「未来」とを引き裂く所（現在）は、ある意味で「瞬時」、「刹那」に過ぎない。万物が存在している以上、その「存在」としての「現在」は確かに有るはずで、それを「無し」とはできない。だが、厳密に考えれば、その「現在」は果てしなく「無 = 永遠」に近づく「刹那」に過ぎない。物の「現在」は有るはずだが、無限に「無い」に近づく刹那である。その「刹那」は、例えば写真に撮って刻印することは可能かも知れないが、限りなく「無の瞬間」に過ぎない。その意味で、人が物に対して目で見、耳で聞き、肌で感じているのは、その物の「残り滓」「残影」「死骸」「抜け殻」かも知れない。これが、既述の「鷄鳴き狗吠ゆるは、是れひとの知る所、大知有り」と雖も、言を以て其の自化する所を読む能わず。又た意を以て其の將に為らんとする所を測る能わず。¹⁶⁾（則陽篇）の意味する

ところではないか。万物におけるその「自化」をその内側から支えているものが「道」であるが（「道」は万物の枢に存す）この「自化」を主宰する「道」（＝自化する所）を言葉で捉えることは不可能だとする。そのように、万物の変化を認めれば、変化する万物に冠せた「名」（言葉、記号、式、印など）は、主観的で、一時的なかりそめに過ぎない。人が利便さのため勝手に冠せた相対的なものでしかない。「万物」それぞれに冠せた「名」は、瞬時に変化している「物」を固定化する。「名」は絶対的であり得ない。しかし世俗世界の人々は、その「名」に絶対的信頼・価値を置き、自らの心を惑わせる。万物の個物AとBとを区別し、別々の名を与え、その相違を強調する。または、AとBとの差異から、Aの方がBより価値あるものと見なし、Aに固執し、Bを蔑ろにする、或いは拒絶する。『莊子』は、そのような人に対し、万物における表層的な違い・差異を見ずに、万物の存在の「根」を見よ、と教える。その「根」こそ不変の実在であり、そこから万物を見れば「万物は一」（同じ）ではないか、と主張する。『莊子』は次ぎのように言う。

「其の異なるものより之を視れば、肝胆も楚越なり。其の同じきものより之を視れば、万物も皆一なり。それ然るが若き者は、且に耳目の宣しとするところを知らずして、心を徳の和しきところに遊ばしめんとす。物は其の一なる所を視て、其の喪う所を見ず。」（徳充符篇）

「物は彼に非らざるは無く、物は是れに非らざるは無し。… 故に曰く >彼は是れに出で、是れもまた彼に因る。 <と。彼と是れと方び生ずるの説なり。… 彼と是れとその偶を得ること莫き、之を道の枢と謂う。枢にして始めて其の環の中に得りて以て窮まり無きものへと応く。」（斉物論篇） 下線は筆者

万物の差異という視点から視れば、万物はそれぞれ違うが、「道」という視

点からすれば、万物はそれぞれ差異がなく、皆同じである。万物は「一つ」である。「彼」と「是」は異なっていると見えるが、その違いは相対的に過ぎず、「彼」は「是」の存在なしに成立しない。逆もまた同じである。つまり、「彼」も「是」も、相手の存在に寄り掛かっており、立場が変われば「彼」は「是」となり、「是」もまた「彼」となる。両者は、絶対的な違い・差異ではない。「万物は皆一つ」の視点は、相違、差異を視てしまう耳目によって万物に対峙するのではなく、「心の徳」¹⁷⁾、つまり「心の完璧な静けさ」の働きによって初めて得られるものである、という。そこでは「生・死」も「可・不可」も「是・非」も、すべて区別はない。そして、荘子は、このような万物の区別、差異を失い尽くした地点を「道枢」と呼んでいる。福永光司はこの「道枢」を次ぎのように説明している¹⁸⁾。

「>道枢<の>枢<とは、とぼそのことである。枢とは本来扉の開閉の軸をなす>とぼそ<のことであるが、この枢がそれを受け止める環い輪の中にぴったり嵌って、扉が自由に開閉するように、道の枢もまた一切の対立と矛盾を超えた>絶対の一<に立脚して、千変万化する現象世界に自由自在に応じるのである。」

(下線は筆者)

実際、人間は、その誕生以来、万物に名を与え、結果、万物を区別し、「知」を養い、充用してきた。「知」があればあるほど尊ばれ、人はその「知」を活用して、延命する手段を開発し、>自然界<を自分の都合に合わせて便利ように変形し、支配範囲を拡大してきた。その成果として、なるほど確かに、高度な文明、文化を創造してきたといえるかも知れない。しかしその反面、今日、「環境問題」「自然破壊」「人口増加と食糧問題」「天候異変」など、今日の問題を抱えることになった。それは、変形され破壊された>自然界<から人が反撃を受けている、と形容することも可能だろう。そして、R・デカルト、I・ニュートン以来の「機械論的自然観」を「有機体(生命体)的自然観」へ転換させようとする、コスモロジー再考が俎上にのせられてい

る¹⁹⁾。これは宇宙の全体を「一つ」の「生命体」として捉えようとする試みである。万物を個物に分離してしまうのではなく、個々が相互に関係し合い、繋がり合っている一つの「生き物」として捉える。『莊子』における万物の「絶対の一」(万物は一つ)も、ある意味でこの宇宙観と共有するところがある。莊子は、万物全体を「個物」にばらばらにするのを嫌う。個々の事物をそれぞれ孤立した独自の事物と観るのでなく、全体として「一つ」の「ハーモニー(調和)」と捉える。勿論、莊子は万物がそれぞれ異なっている耳目の視点を否定するものでない。莊子にとっても「石」は「石」であり、「木」は「木」であろう。それは形も違うし、重さも成分も違う。その限りにおいて、それぞれ異なっている。しかし、変化、自化「=万物の化」という万物の「存在」原因から見れば、「万物は皆一たり」(徳充符篇)、「万物は我と一なり」(斉物論篇)、「万物は一馬なり」(斉物論篇)である。そういう視点があるではないか、と莊子は主張する。耳目によれば異なって在る諸物を、「道」の視点から「一」と見なすのだから、「一」は異なる諸物をまるごと包み込む、一枚の大きな風呂敷の視点である。風呂敷の中身は、それぞれ変化することによって存在しているごちゃまぜの個物(=万物)である。だからその風呂敷は一様ではないだろう。一様ではないとしても、全体としての調和を保つ。その力が「天理」である。また、この「絶対の一」は一つの「混沌」と表現できなくもない。『莊子』の「混沌帝の逸話」はあまりに有名である。

「南海の帝を儵と為び、北海の帝を忽と為び、中央の帝を渾沌(混沌)と為ぶ。儵と忽と、ある時相与に渾沌の地に遇りあえり。渾沌の之を待すこと甚だ善し。儵と忽と、渾沌の徳みに報いんことを謀りて曰く、>人は皆七つの竅有りて、以て視、聴き、食らい、息するに、此れ独り有ること無し。嘗試みに之を穿たん。<と。日ごとに一つの竅を穿ちしが、七日にして渾沌死せり。」(応帝王篇)

「渾沌」は、例えばのっぺらぼうな顔である、恐らくただ丸いだけの顔か？それは取りも直さず「一」を表現している。そこに儻と忽とが「七つの竅」を開けた。それは眼、耳、口、鼻であり、人間の顔になった、と解するのが穏当だろう。かれら二帝が「渾沌帝」を人間に変えたのである。すると「渾沌帝」は即座に死んでしまった。七つの竅の揃った人間、「渾沌帝」は、もはや「一」の視点を持って万物を観ることができなくなった、そのため死んでしまった。ちょっと強引な逸話である気もするが、これが『莊子』の視点を収斂する話として認知され、古来受け継がれてきた。いずれにせよ、「渾沌」はこの場合、未分化な存在であった。人は万物に「名」を与え、「知」を活用し、分析、分解し、細分化を通して物を捉えようとする。物と物との間に境界線を敷き、相互に無関係なものとして孤立させる。人は更に、その孤立させた個々の物を自分の都合に合わせて関係づけ、創造し、文明を打ち立ててきた。それは人の「知」の勝利であるとされる。莊子はその逆を主張する。万物個々の「根」「門」、即ち「虚」なる所を、「心の徳」という働きによって見よ、という。物を分解、分析した更にその先に在る「存在の根拠」、つまり「道」を注視せよ、と。その「道」から視れば、換言すれば、万物を自化の相からすれば、すべてが「一つ」である、万物を「万」に隔てている個物相互間の「境界線」が取り払われる。そういう視点がある、と主張する。万物の個々を個々としてそのまま包み込み、なお「一つ」であるとする巨大な風呂敷があり、その風呂敷を認識する視点を養え、と教える。そうすれば、「生」も「死」もなく、「美」も「醜」も、「大」も「小」もない地平が拓ける、というのである。「道」は、万物を微細に観察することから始まって、それが万物の全体をも包むという認識である。「道」とは無限に「微小」であり、同時に無限に「巨大」である。これは原則的にいえば、理性的な「知」と衝突する。論理的な説明を可能にする理性を拒否する。そこで莊子は、理性や合理性の基づく「知」、その知を産み出す「心」から離れることを推奨する。「無心」が強調される所以である。

「人の為す所を知る者は、其の知の知る所を以て、以て其の知の知らざる所を養う。」(大宗師篇)

「知有るを以て知る者有りとは聴けども、未だ知無きを以て知る者有りとは聴かず。」(人間世篇) 下線は筆者

「知」は知識を堆積することだけでは意味がない。「知」の展開は、それによって「知」では知ることの出来ないところがあることを知って、初めてその意味を持つ。「知」は「物の世界」を離れ、物の「枢」にあるものを自覚するためにある。知識の蓄積だけなら、むしろ、「知」を去れという。その意味で、莊子は「無知の知」²⁰⁾を強調する。上記の「未だ知無き … 聴かず。」とはその意味で言われている。莊子特有のレトリックである。

「顔回曰く：> 回は益めり。 < と。

仲尼曰く：> 何の謂いぞや。 < と。

曰く：> 回、仁義を忘れてたり。 < と。

曰く：> 可なり。されど猶未だし。 < と。

它日、復び見えて曰く：> 回は益めり。 < と。

曰く：> 何の謂いぞや。 < と。

曰く：> 回、礼樂を忘れてたり。 < と。

曰く：> 可なり。されど猶未だし。 < と。

它日、復び見えて曰く：> 回は益めり。 < と。

曰く：> 何の謂いぞや。 < と。

曰く：> 回、坐忘せり。 < と。

仲尼蹙然として曰く：> 何をか坐忘と謂う。 < と。

顔回曰く：> 肢体を墮り、聰明を黜け、形を離れ、知を去てて、大いなる通と同じくなる。 此れを坐忘と謂う。 < と。

仲尼曰く：> 同じくなれば則ち愛憎無く、化つになれば即ち常わるること為し。

而は果たして其れ賢なるかな。丘や請う、而じの後に
従わん。と。 (大宗師篇)下線は筆者

「坐忘」は、坐りながらにしてすべてを忘れ、「通」即ち「道」と共になること。福永光司の解説によれば、「肢体を墮棄し、心知を放下し、心身一切の束縛を脱却して>道<と一体となった境地である。要するに齊物論篇にある>忘我の境地(後述)<である。また、禅家のいわゆる心身を打失した境地に他ならない。」と書いている²¹⁾。莊子はこの「知」の宿るところを「心」としている。だから、当然「無心」を高く評価する。そして「聴くに心を以てする無くして、之を聴くに気を以てせよ。聴くことは耳に止まり、心は符るに止まる。気は虚しくして、物を待るるものなり。唯だ道は虚に集る。虚しきことこそ心の斉みなれ。(人間世篇 下線は筆者)と莊子は述べる。「心の斉み」とは「心齋」のことであり、それは万物の「一」を体得し、その「一」に基づく宇宙の「一気」に乗って逍遙することに他ならない。大宗師篇に「天地の一気に遊ぶ」の表現があるが、「一」と同体になれば、万物の区別はもはや意識することがないから、人は好嫌愛憎もなく、天地(宇宙)を流れる「気」に乗りて何の苦もなく自由に飛翔できる、とする。つまり人は、自己を宇宙的な自己にまで止揚できるのである。「老莊思想」でいう所のいわゆる「遊び」(=逍遙遊)とはこのようなものであろう。耳目や心の働きで得られる「知」は「小知」に過ぎない、人が何故、「万物の一」を体得する「大知」を得て、大鵬²²⁾の如く「天地の正に乗り、六気の辯を御つり、以て窮まり無きせかいに遊」(逍遙遊篇)ばないのか、莊子は不思議に思う。「夫れ物に乗せて以て心を遊ばしめ、已むを得ざるものに託ぎて以て中なるものを養わば、至し。」(人間世篇)と考えるからである。

莊子は、万物の個がそれぞれ異なった具象、事象であることを否定しない。個々の物がそれぞれの存在であることを認識している²³⁾。ただそれは、人の耳目の能力にのみ寄り掛かるからだ、という。また人は、その個々の物を、「名」や「知」によって判断しがちである。或る物を「然り」とし、

また或る物を「然らざる」と断定する。莊子は、その判断が相対的、一時的、主観的なものに過ぎず、判断根拠、断定するための絶対的拠り所はどこにもない、と主張する。それを莊子は次の言い方で証す²⁴。「物」の「然り」と「然らざる」との判断は、その「物」を区別、区分することである。しかしその際、「然り」という言葉は、その論理的帰結として常に必ず「然らず」という否定に依拠している。否定語を予定せずして、「然り」は成り立たない。「然らず」を予定するからこそ、「然り」が成立するという関係にある。そうであれば、否定語の「然らず」もまた、更なる「>然らざる<無し」の否定語を予定し、その語もまた次の否定語「>然らざる無し<も無し」を予定せずには成立しない。こうして、この否定語の予定は、永久に続く。無限の否定の繰り返しである。もし、「然り」が絶対であるなら、その反対の「然らず」を予定するはずがない。また「然らず」が絶対的「然らず」であれば、その否定を予定しない。そもそも或る物を「然り」とか「然らず」とか、どちらかに断定することなどできないのだ、という。だから莊子は、万物をそれぞれに「あるがまま」受け入れようとする態度を強弁する。「物は然る所有り … 物として然らざる無し」(齊物論篇)である。つまり莊子は、「物の世界」において、万物はあるがままに肯定するしかない、物が「あるがままにあること」をそのまま「是」(よし)とするのである。物の「あるがまま」を受け入れるとは、物の「然り」をそのまま肯定するだけでなく、「然り」を否定する「然らず」もまたもう一度否定されて「然らざる無し」と肯定の強調(二重否定)が行われるのみである。それを「心を淡らかなるに遊ばしめ、気を漠かなるに合え、物の自然に従う」(応帝王篇)といっているのであろう。「物の自然」とは、「物のあるがまま」ということであり、人はそこに賢しらな「知」や「為」を差し挟むべきでないとし、「無知」や「無為」を殊更に強調する。そして更に一步進んで、「無為の業に逍遙す」(大宗師篇)となる。これは『莊子』に表われている理想の人間:「至人」「真人」の「無為」に関する特徴的な表現である。「無為」とは道家の場合、「無為の業」とある如く、ただ何もしていない状態を意味するのではない。む

しろ逆である。「無為」は必ずしも「為」の反意語ではない。積極的な一種の行為と見なす。その最高が「道」の「無為」である。

「万物は理を殊にして、道は私せず。故に名無し。名無きが故に無為、無為にして為さざる無し。」(則陽篇)

「天地は無為にして而も為さざる無し。」(至楽篇)

(下線は筆者)

「無為」であるのに「すべてを為す」のレトリックは、「天道篇」にみえている「天道運りて積む所無し。故に万物成る。」及び天運篇の冒頭にある「天其れ運るか、地其れ処るか、日月其れ争うか。」で具体的に現われている。つまり自然物の一つとして太陽(天道)は年中、東に昇り西に没する。その不断の繰り返しで地上のあらゆる物を産み育て、収穫をもたらしている。万物を生かし、人に恵みを与える。天道は意志・意図(心)を用いてそれを行っているわけでない。正に「自然」の運動である。太陽と月はそれぞれ天を運行するが、互いに場所を争うこともない。この意志や意図の無い「自然」の運行(行為)も「無為」とする。だから人もその賢しらの意志や意図に基づく行為を棄て、天道のような「無為」を規範とすべし、と教える。そうすれば「何でも」できる。「無為にして、而も為さざる無し」である。「無為自然」こそが最良の「行為」であるとする所以である。「無為」を「為」としているのは「天道」だけでなく、人間を除く万物は「無為」を実践している、と荘子はいつているように見える。そこには、それ故に天地の「調和」が保たれているのだが、人のみが意志・意図、つまり「心」の働きに基づく自分勝手な「行為」を振舞い、「物の自然」を壊している。その結果、自分自身をも苦しめる。だから荘子は、「物の自化を命(天の定め)とし」(徳充符篇)、「物の一なる所を視て」(徳充符篇)、「(物の)宗を守り」(徳充符篇)、「物の自然」にただただ順い、「無為自然」を実践するがよい、と論ずる。

しかし、この「無為自然」は、人にとって一種の「自己否定」を意味している、何故なら人は元来、知的欲求の備わった存在であるからだ。ところが、この知や欲求をすべて破棄し、「物の自然」の如く振舞え、と教える。「絶対の一」を悟り、「石」や「木」や「水」がするように、「無為」の「為」をなせ、と人の振舞(為)に関して説く。そうい人の姿を、『莊子』の第二章「斉物論篇」の冒頭で次ぎのように描写している。

「南郭子綦は机に隠れて坐り、天を仰いで嘯つけり。嗒焉としてうつろなさまは、其の耦に喪にわかれたる似し。顔成子游、立ちて前に侍りしが、問うて曰く、>何が居されし乎。形は固より槁れ木の如くならしむ可く、心は固より死灰の如くならしむ可きか。今の机に隠れし者は、昔の几に隠れし者とは非なれり。<と。

子綦曰く、> 隰よ。亦に善からずや而の問えること。今は、吾れ我を喪れたり。

汝之を知れるか。<と。

(下線は筆者)

南郭子綦は「天籟」を聴いている。「籟」とは地上の「音」のことである。風の音を「地籟」といい、口笛などを人の音を「人籟」という。それらを合わせて総ての「音」を「万籟」(あらゆる音)と呼ぶ。古代中国では、風が起こるのは大地が「噫び」するからだと考えられていた。「地籟」と「人籟」とは別物である。しかし、南郭子綦は「地籟」を「地籟」として聴き、「人籟」を「人籟」として聴きつつも、同時にその「籟」を成り立たせているものを視ている。「万籟」の響きはことごとく、「其の自ずからに取るなり」(自己自身に基づいて音を出している)である。その「自ずからに取る」を視て、「万籟の一」なる所感得している。それを「南郭子綦は天籟を聴く」といっているのである。その形は、枯れ木の如くであり、その心は冷たくなった灰の如くである、と形容される。肉体は枯れ木の如く、心はその働き

を止めている。それが正に「忘我(吾れ我を喪れた)の境地」²⁵⁾である。「天籟」を聴ける境地にいることを示している。南郭子綦は、もはや何も為さない、何も企てない。万物(自然界)の区分・区別が尽く消え、>自然(音)<を「あるがままに」受け入れる(=「万籟」を「天籟」として聴くの意)のである。そこでは「忘我の境地」が「無為自然」と結びついている。

人にとって「無為自然」は、如何なる益があるのだろうか? 「何でもできる」(=為さざる無し)とは、一体何を指しているのか? それは恐らく、「絶対的な自由」を手に入れるということではなかろうか。荘子は周囲の世界を、或いは自分自身を凝視し、観察するところから始めた。その結果彼が捉えたものは、「囚われ」の状態にある「生」の惨めさであった。さまざまな現象に囚われ、その価値観の桎梏に呪詛されて身動きならない「生」の現実であった。それは、万物の区分・区別による対立、不安と絶望に苛まれた人間の惑溺であった。荘子はそうしたどうにもならない人間の、或いは自分自身の惑溺の現実を超克するために、新たな容で「解脱」を図った。それが万物の観察の結果辿り着いた「道」であろう。道は実在であり、「生きてる渾沌」 - つまり、あらゆる対立と矛盾をそのまま自らに包み込む巨大な「無秩序」とでも表現すべき何か(エトヴァス、etwas)である。そこでは、生と死、醜と美、大と小、貴と賤など、すべての対立や価値の偏見が解消する。生きるもよし、死ぬもまたよしとする、強烈な「肯定」を基盤とした新しい世界が出現する。その世界は、生滅する変化の「万物自然」(変化)に自己を虚しくする、即ち与えられた現実を必然とし、これを「よし」として肯定し、受け入れていく。そこに荘子特有の一切の「自由」がある。人の一生は実際、究極的に、与えられた現実をよしと肯定して行く他ないのである。「生きて渾沌」と一体になり、囚われのない現実を生きる、これが荘子の言う「絶対的自由」であろう。歪められ、矮小化された現実から解脱した「絶対的自由」の世界である。大鵬の如く、にである(註22を参照)。その世界こそが荘子にとって「至れ尽くせり」なのであろう。

さて、親鸞の「浄土真宗」は、中国六朝時代の慧遠、曇鸞を経て、唐時代

の道綽、善導によって大成された中国「浄土教」を日本に輸入し、日本化したものである。この過程の中で中国「浄土教」が、土着の思想であった「道家」と触れ合ったのは、歴史の当然である。「浄土教」の經典である『浄土三部経』が漢訳された際に「道家」の表現が、それが土着の考え方であったがために、少なからず使われた。そのことは拙論(1)の「序文」で既に触れた²⁶⁾。ちなみに『大無量寿経』を読むと、「自然」の語が四十回登場してくる。そのうち、三十六回はいわゆる「三毒五悪段」の中である。この段は、既述の通り、サンスクリット原典がない²⁷⁾。つまり、漢訳者が「解説」として書き込んだものだろうと一般的にはいわれる個所である²⁸⁾。その他に「無為自然」が二回、「無窮無極」や「無彼無我」などの老荘的表現が訳語に使用されている。道綽、善導は法然、親鸞に影響を与えたとされ、『選択本願念仏集』や『教行信証』で彼らの書：『安樂集』『法事賛』がしばしば指摘・引用されている。そこにもまた、「道家」的表現が見えており、森三樹三郎は「それらは『大無量寿経』に誘われて出てきたものであろう」²⁹⁾と書いている。従って、『教行信証』などでは「道家」が否定的に扱われているもの³⁰⁾、親鸞が好むと好まざるとに拘わらず、道綽、善導の影響下にある限り、『安樂集』『法事賛』の見解を尊重する限り、老荘思想の影響もまた受けざるをえなかったといえよう。そこで、本論ではまず、親鸞の「念仏否定」を可能にした「大願(48願)の「徳」と「道」<と>道<、そして更に、親鸞の「自然法爾」と莊子の「無為自然」とを比較検討してみることにしたい。

親鸞の「真宗」が日本の仏教史で特異なのは、「絶対他力」という点にある。「絶対他力」は師法然が選択した「本願念仏」をも、そこに微かな「自力」を看破し、これを否定したことに起因する。親鸞は「念仏否定」により、ひとの側からのあらゆる宗教上の「はからひ」(行為)を拒絶した³¹⁾。「念仏」は阿弥陀如来の「はからひ」であって、行者の「はからひ」ではない³²⁾。衆生は往生のために何もしてはならない。それが「不義をもて義とす」である。ただ「大願の「徳」<を心底より固く「信」じることのみである。48の大願は既に成就している、従って衆生は既に救済されている、従っ

て弥陀仏からの「念仏」は必ず衆生のところに湧き起こるはず。この構図を「信」ずるのである。「徳」とは、この構図が信ずるに値するというに他ならない。「徳」は、弥陀仏大願の「徳」であるから、不可称、不可説。これを沙汰(論議)してはならない。親鸞自身、弟子を持たず、教団を所有せず、非僧非俗となった。「真宗」では、弥陀仏と各衆生個人との宗教的關係しか存在しない、ともいい放った³³⁾。何故「徳」はそのように「信」に値し、沙汰してはならないのか。>大願の「徳」(法の徳)<の在り様は、『歎異抄』の中にある「誓願不思議」と同義である³⁴⁾。「徳」は「不思議」である。或いはまた、『自然法爾』の奥書において、「義無きをもて義とす」の係り、「仏智の不思議」³⁵⁾なりともいっている。この「不思議」は言(言葉・説明)を超えている。それが「沙汰すべきにあらず」ということ。更にそのことを「自然」だ、としている。この「自然」は、弥陀仏の>誓願(48願)の「徳」<、つまりその働き、効力を指す以外にないだろう。「徳」は言葉・説明を超える。それを「有る」とか「無い」とか、そのような「言」の次元で沙汰すべき対象ではない、「有無」の区別を超えて存在している。「徳」はひとえに「信」に属すしかない実在である。このように>大願の徳<の「不思議」は、ひとの「知」(理解)を拒む。この在り様は実は、『莊子』の「道」のそれと同類ではないだろうか。「道」もまた万物の変化する「枢」に隠れ、人の「知」で捉えられない実在だとしている。「道」もまた不可称、不可説であるといって、何の不都合もない。

いま「スマレが道端に咲いている」。その「咲いている」現象は人の知るところである。如何にスマレが咲いているかは、人の「知」によって分析、理解が可能であろう。しかし、何故そこに、そのように「咲いている」のか、スマレの存在理由は解らない。スマレは常に変化している。やがて枯れて、土に還る。それもまた、スマレの変化である。スマレの存在は、その変化の中で「物」として成立している。その変化は外からの影響に因るのでない。だから変化こそが「自然」である。自ずから「そのように在る」のである。『莊子』では、その「咲いていること(変化)」を可能にしているものを

「道」と仮に名づけた。従って、「道」は「自然」の内に隠れて存する³⁶⁾。万物は「道」による変化の働き、即ち「自然」によって存在している。「自然」の語には妙なところがある。「自然」は「自然環境」「自然保護」といった場合、花鳥風月のような「自然物」を指している。しかし、「自然な、の」や「自然と、に」の場合、つまり形容詞や副詞として用いた場合、意味が微妙にずれてくる。「自然物」は人の耳目、五感の対象物、理解の範疇にある。しかし形容詞、副詞として使われると、そこに神秘的な、「知」を超えた意味合いを帯びてくることがある。「自然にそうなった」という場合、しばしば「何故か解らないが」「説明つかないが」の内容を含む。莊子や親鸞の「自然」は、主として後者の「神秘自然」である。それは自然の「様態」である。自然、つまり「あるがままにある」こと。「あるがままにある」ことは、停滞、状態でなく、変化そのものである。人はその変化する所(枢=とぼそ)を、言葉で解説することはできない。その意味で、人の「言」や「知」を超えている。この「道」の在り様は>大願の「徳」<のそれと重なる。

『莊子』の「無為自然」は万物の在り様を示す言葉。人はその在り様を「行為」の規範とすべし、とする。「無為」は「為」の反意語でない。一種のレトリックである。「無為にして為さざる無し」であるからして、「無為」は「為」の積極性を示している。「無為」はまた、「あるがままに」あって、意図的な行為をしていないこと。親鸞の「自然法爾」も、ひとの計らいを棄てることである。しかし、これは「無為自然」と違い、ひと(衆生)の在り様を示す言葉である。つまり>自然界全体<でなく、ひとに関する表現でしかない。つまり「計らない」ことが衆生の在り様。そこでは、何も計らないことが、むしろ「往生」(救済)を約束する。ただし、衆生は何も「計らない」が、その結果、自己を弥陀仏に完全に託す、或いは委ねる。「念仏」すら「計らない」。「絶対他力」である。しかし、「自然法爾」に「すべてひとのはじめて計らわざるなり。この故に義無きを義とすと知るべしなり。」³⁷⁾(下線筆者)とあるからして、「計らない」こともやはり、「無為」「無義」と同様、「計らう」ことの積極性を誇示しているのではないか。つまり、「計らない」

ことが浄土に往生するための不可避な要因であるとしているのだから、「計らない」ことが積極的な「計らい」であるというレトリックを、親鸞もまた想定しているのだろう。いずれにせよ、莊子も親鸞も人間の「あるがままにあること」を善とし、「人為」を激しく遠ざける。人間の意志・意図に基づく行為は強く拒絶される。人為を棄てた所にむしろ、事柄の成就が潜んでいる、と両者は主張している。

次に、「無為の為」「無義の義」或いは「無知の知」「無用の用」などの反語表現は文章中両者に好んで多用され、それが一定の意味を帯びている。つまり、前部分に否定を伴った後ろ部分の言葉は、もはや前部分のそれと同じ言葉と質的に全く異なる、ということだ。「無義の義」における「無義」の「義」と、その次の「義」は内容的に、質的に全く違っている。その質的違いを強調するための表現であったといえる。「義」は文脈からして「計ること」である。「無義」は「計ること無き」で、もし「義」が同質であれば、「計ること」は「計らぬこと」であるとなり、矛盾である。従って同質であるはずがない。「無義」の「義」は普通一般に通用している「計らい」「自力」の義である。後者は現象世界の「知」によっては把握できない、否、そのような世俗的な「知」を棄てた所に顕れ出てくる超越的な「義」を指している。これらの表現形式においても莊子と親鸞は重なる。莊子と親鸞は、哲人と宗教者の立場の違いに起因する相違点はあるものの、その「自然」観の基底において類似する思考が少なくないと断定できる。そのことは恐らく、A・デプリーンも指摘するように、「無為は何世代にもわたってこの中華の民の心に埋め込まれ」、「不可思議で神秘的な形をとって民衆の心のなかにひろまり」、ひいてはそれが、鎌倉期の親鸞の「浄土」観にまで影響をもたらしたのだ、といえまいか。

(了)

註)

- 1) 『歎異抄』における『莊子』的自然観 (1)、『人間文化研究』(紀要) 2000、111 - 142 頁
- 2) 「自然法爾」の語は、『末燈抄』以外にも、専修寺蔵『古写書簡』(顯智著) 及び蓮如開板文明本『正像末和讃』の巻末にも見えている。なお、これら三書の内、『古写書簡』が最も古く、その奥書に「獲得名号自然法爾御書」とあり、「獲字は、因位のときうるを獲といふ。得字は、果位のときにいたりうることを得といふなり。名字は、因位のときのなを名といふ。号字は、果位のときのなを号といふ。」の文で始まっている。ただし、この文面は、『末燈抄』にも『正像末和讃』にもない。
- 3) 註1)の拙論(1)を参照。128 - 129 頁
- 4) 同上 拙論(1)の註37)を参照。
- 5) 同上 拙論(1)の113 - 114 頁
- 6) 『唯心抄文意』(第三卷和文篇)で、親鸞自身が「法は名なり」と述べている。
- 7) 『大無量寿経』の48願すべての末尾には、「正覚を取らじ(= 如来にならない)。」とある。下記の註8)も参照。
- 8) 例)19願:「たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修め、至心に願を発して、わが国に生れと欲せば、寿の終わる時に望みて、(われ)仮令、大衆とともに圍繞して、その前に現ぜずんば、正覚を取らじ。」(下線は筆者) 18願に関しては、拙論(1)の114 頁を参照。
- 9) 『大無量寿経』: 中村元他訳、1981年、147 頁を見よ。
- 10) 『教行信証』の「化身土巻」を参照。この他、「これ定散の諸善は、方便の教たることをあらはす。」などがある。岩波文庫、親鸞著、金子大栄校訂、1995年、334 頁
- 11) 拙論(1)の「序文」を参照。『莊子』(中国古典選): 福永光司著 朝

日新聞社 昭和 41 年版。

「内篇」_レ、「外篇」_レ、「雑篇」より成る。

- 12) 『莊子』の「秋水篇」に次の文がある：「言を以て論ずべきものは物の粗なるものなり。意を以て致むべきものは物の精なるものなり。言を以て論ずる能わざるところのもの、意の察致むる能わざるところのものは、精粗を期とせず。」

ここでは、言や意の能わざるもの、精粗を期としない「何か」を想定するところがある。

- 13) 『老子』：福永光司著 朝日新聞社 1997 年版 29 頁。
- 14) 「道は小成に隠り、言は栄やかに華るに隠る」(「斉物論篇」下線は筆者) とある。
- 15) 『莊子』：福永光司著 202 頁。 著者は「則陽篇」の注釈で、「> 大疑と謂わざるべけんや < は、斉物論篇の > 大哀と謂わざるべけん <」をもじった言い方。 > 疑 < は惑に同じ。」と述べている。
- 16) 引用文の下線中にある「意」は、この文の後に、「言うべく、意うべく、言いて愈いよ疏なり。」とあり、これと連動している。福永光司は「意うべく」を「憶測する」と訳している。『莊子』の「則陽篇」 222 頁を見よ。
- 17) 「心の徳」：福永光司は「徳充符篇」の注釈で、「徳」に関して、「美醜好悪の感覚的な判断を超越して、心を徳の渾然として融和している境地、すなわち万物が一つである道の根源に遊ばせ、…」と説明する。『莊子』徳充符篇 194 頁を見よ。 なお、同篇に「徳は成き和かさの脩えらしさまなり。徳の形れざる者は、物離ること能わざるなり。」とある。ここは、徳は心が完全な平静の状態にある境地で現われ、徳が現われないうちは、物の世界から解脱できないのだ、と解説したい。
- 18) 『莊子』：「斉物論篇」 51 頁を見よ。
- 19) 「コスモロジーの闘争」：『新・哲学講義 8 巻』岩波書店 野家啓一他 1997 年

- 20) 「老荘」には、「無為にして為さざるはなし」(老子)とか「無為を為す」(老子)のような表現が少なくない。『莊子』にはその他、「不言の弁」・(斉物論篇)「不道の道」(同左)・「無用の用」(逍遙遊篇)など多数ある。この場合、否定されている語と、それに続く同じ語とは、質的に全く異なる内容を持つ。
- 21) 『莊子』:「斉物論篇」の解説 287 頁を見よ。
- 22) 「大鵬」は、北の海にいる大魚、鯤が「自化」(変化)して鳥になる。その名前を「鵬」というのである。鵬の背は幾千里あるかわからない大鳥である、大鵬である。その大鵬が天がければ、翼が天を覆う雲のようだとする。そして、南の海に、つまり天が創った「池」へ飛んでゆく。その時の表現である。
- 23) 「其の異なるものより之を視れば、肝胆も楚越なり。」(徳充符篇)がそれに当たる。
- 24) 『莊子』:「斎物論篇」 69 - 71 頁を見よ

「有始也者。有未始有始也者。有未始有夫未始有始也者。有有也者。有無也者。有未始有無也者。有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣。而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣。而未知吾所謂之其果有謂乎。其果無謂乎。」

福永光司の訳：

「始というもの有り。未だ始より始も有らずというもの有り。未だ始より、夫の未だ始より始も有らず、も有らずというもの有り。有というもの有り。無というもの有り。未だ始より無も有らずというもの有り。未だ始より、夫の未だ始より無も有らず、も有らずというもの有り。俄かにして有無あり。而も未だ有無の果たして孰れか有にして孰れか無なるを知らざるなり。今我れ則ち已に謂えること有り。而も未だ吾が謂う所の其れ果たして謂えること有りや、其れ果たして謂えること無きや、我知らず。」

同氏の解説概略：

「始」という概念は、その論理的否定概念として、「無始」という言を成立させ、その「無始」という言は、さらにその論理的否定概念として「無無始」という言を成立させる。また一方、「有」という言は、その否定概念として「無」という言を定立し、この「無」はさらに上述の「始」という言と結合して否定されるところに、「無無」という言を定立する。しかるにこの「無無」という言がさらに否定されると、「無無無」という言になり、その論理的追求は際限なく続いて止まるところを知らない。… 一般に「言」は、それがどんなに否定的な判断であろうとも、其の根底には「有 無」という一対の純粹概念を予想せざるを得ない。

- 25) 南郭子綦の「忘我の境地」は、既述の顔回の「坐忘」の境地に近いと言えるだろう。

本論の 9 - 10 頁を参照。

- 26) 111 - 114 頁を見よ

- 27) 拙論(1)の註 10) と註 11)を参照。

- 28) 『無の思想』：森三樹三郎著 講談社現代新書 昭和 48 年版 165 頁
 「この三毒五悪段の部分は、漢人が『大無量寿経』の解説として書いたものが、誤って本文にまぎれ込んだものであろう、という説が有力になっている。印刷術が発明されるまでは、本文も注釈も筆で書かれているため、両者が混同されるという例は、他にも珍しくない。」

- 29) 拙論(1)の註 10)を参照

- 30) 『教行信証』：親鸞著、金子大栄校訂 岩波文庫 1995 頁
 「老子帝にあらず、皇にあらず、四種のかぎりにあらず。」(428 頁)
 「開土いはく、莊子の内篇にいはく、老聘死して秦佚とぶらふ。…

…

いふところは、はじめ老子をもて免縛形の仙とす。いますなはち非なり。嗟そのいつわれる典、ひとのこころをとる。かるがゆへに死をまめかれず。わが友にあらず。」(431 頁)

「かるがゆへに莊周公また大覚あればしかうしてのちにその大夢をしる。

郭(『莊子』編集者)が註にいはいく、覚は聖人なり。いふところは、患
 ころにあるはみな夢なり。註にいはいく、夫子と子游といまだことばを
 わすれて神解することあたはず。かるゆへに大覚にあらず。」(437頁)
 (本文の()内は筆者)

- 31) 拙論(1)の[論旨]を読んで欲しい。
- 32) 同上 註26)を参照。「念仏のまふさるも如来の御はからひなり。」
- 33) 同上 註34)を参照。
- 34) 同上 註12)を参照。「弥陀仏の誓願不思議にたすけられまひらせ
 て…」
 不思議 = acintaya
- 35) 同上 註38)を参照。「これは仏智の不思議なり。」
- 36) 『莊子』 - 中国古代の実存主義：福永光司著、中央公論社 1995年
 131頁
 福永は「>道<は万物の自生自化を呼ぶものに他ならない。道は万物の
 自生自化を離れて別個に存在するものではありえない。(下線筆者)と
 しているが、「自生自化」とは万物の「変化」「自化」を指している。だ
 が、変化そのものが「道」とは考え難い。道は「変化」の「枢」(とぼ
 そ)にあり、「隠れて存する」ものであることからすれば、その「変化
 を可能にする何か」と設定する方が適当と考える。無論、万物の変化と
 離れて実在するものではない。
- 37) 拙論(1)の128頁を見よ。
 『歎異抄』では、「念仏には、無義をもて義とす。不可称、不可説、不可
 思議のゆへに。」とある。(下線筆者)
 この言い回し(下線部)は元来、「法然」から継承したものである。『消
 息文』に次の文が見えている：「弥陀の本願を信じさふらひぬるうへに
 は、義無きを義とすところそ大師聖人(法然)のおほせにてさふらへ。」
 ()内は筆者