

親鸞における自然

杉 岡 孝 紀
(龍谷大学)

一

親鸞における自然については、所謂「自然法爾法語」を中心に既に多くの研究がなされてきた。では親鸞の自然（法爾）とは如何なる思想なのかというと、必ずしもその理解は多様であって一致しない。この理解の多様性には様々な理由が考えられるが、大きく三点を指摘することができる。すなわち、第一に、「自然」という言葉自体がもつ多義性という面⁽¹⁾。第二に、「自然法爾法語」に見る「獲得名号」の釈と「自然法爾」の釈との関係をどのように理解するのかという問題。そして第三に、同じく法語に見る「すべて行者のはからいにあらず」の「すべて」の語が指示する内容の解釈問題である。小論では、はじめに自然法爾をめぐる研究史の一端を窺い、そこから上に挙げた問題点を鮮明化すると共に、あらためて「自然法爾法語」の解釈に一考を加えるものである。

二

自然法爾思想の成立時期に関しては、戦後、森竜吉氏が親鸞最晩年形成（己証）説を主張された⁽²⁾。以降これに類す

る多くの説が表れ、長く支持されてきた。例えば、石田慶和氏は自然法爾とは「晩年の親鸞の円熟した境地を表現する言葉であろう」と述べ、また「親鸞の究極的に達した立場は、所謂平常底―親鸞はそれを「自然法爾」と表現する」と解説されている。⁽³⁾ また玉城康四郎氏は「自然法爾は親鸞の晩年の思想であり、彼の思想の中では、独自のものを示している。しかし仏教思想の全体から見れば必ずしも独自のものではない。」と語る。⁽⁴⁾ 更に中西智海氏も、「自然法爾法語」は「（親鸞）自らが激烈な求道を通して到達した信の最終的境地を端的に吐露した法語である。…全生涯をあげての宗教的思惟と実践の結晶とも云うべきものである」と述べられる。⁽⁵⁾ 以上の如く、自然法爾とは親鸞晩年の円熟した宗教的境地を表白するものであるとする理解が広くなされてきた。

しかし、今日、最晩年形成（己証）説は否定される傾向にある。すなわち、佐藤正英氏は、顕智本によりながら、法語の頭初に記されている「獲得名号」の内容がこの法語の中でもつ重要性を指摘し、それは自然法爾の有り様を語るものであるとし、また自然法爾は自然の語に置き換えて理解すべきで、法爾は自然の語に何ら新しい意味を付加するものではないことを指摘する。そして自然は親鸞教義の中核をなす語であり、「真実の浄土を正面から捉える語」として沈澱していったものと理解された。⁽⁶⁾ また佐藤氏とはほぼ同時期に寺川俊昭氏は、自然法爾という道理が実現する場こそが「獲得名号」の事態であるとおさえ、「獲得名号」の具体的事実は、「帰命尽十方無碍光如来」と表白される、衆生に獲得された「一心帰命の信」に他ならず、自然法爾とは、「名号に帰し、名号を根本的立脚地とする自覚の確立、更にいへば本願の名号を畢竟の依止とする生の確立の、確信に満ちた鮮明な表白にはかならない」と明らかにされている。⁽⁷⁾ また、市川浩史氏は自然法爾の思想内容は『教行信証』以下の諸著述の中に悉く還元しうる思想であり、親鸞は自然を「往生（極楽）に親近させて理解」したが、その自然法爾は非常に観念的、抽象的であったため、最晩

年に至り布教上から現実的救済論としての、「如来等同」説を形成し、同時に最晩年の重要な側面を形作っていったという理解を示されている⁽⁸⁾。

以上の如く、今日では、自然法爾は親鸞晩年の円熟した思想であることは認めなければならないものの、最晩年に至ってはじめて生まれてきた思想であると断言することは困難であるとするのが一般的な理解である。そして、佐藤氏並びに寺川氏によって示された如く、「自然法爾法語」において「獲得名号」について説示される内容は、自然（法爾）を説示する上で重要な契機としての必要性をもつものであり、一見文章的に繋がりのないように見えるが、両者は実は極めて深い関係があると了解されるのである。ただし獲得の主体をめぐっては、衆生とする見方と阿弥陀仏とする見方があるということになる。

三

以上の如き定説的理解に対して、つい最近、梯実円氏は新しい見解を示された。氏は所謂「自然法爾法語」の諸本（①『獲得名号自然法爾御書』・顕智本〈卷子本・『見聞』本、『聞書』本〉、②文明本『三帖和讃』の末尾に収録されている文、③『末灯鈔』〔第五通〕所収本・「自然法爾事」を対照し校異され、この法語の研究は顕智本（卷子本）によらなければならないことをあらためて提示する。加えて、『末灯鈔』に収録されている法語は、顕智上人自筆の「獲得名号自然法爾御書」系の法語に、恐らく門弟の誰か（蓮位房か）が聖人の許可を得て、手を加えて現存の形態にした改訂版であると考えられる。そして自然法爾という熟語は鎌倉時代や南北朝時代の浄土真宗の文献には用いられていないことを示した上で、顕智本において、「獲・得・名・号・自然」それぞれの釈の書き出しが行頭から始まっているが、自

然の釈の二行目からは六字程下げてある。そして「弥陀仏の御ちかひの」からは再び行頭から書かれている点に着目し、次の如き見解を示される。すなわち、この法語は、親鸞が自ら一つの法義を述べたものではなく、願智の二つの質問に対する応答であるという。二つとは、「獲・得・名・号」の因果対配に関する質問に答えた部分と、「自然」の読み方（字訓釈）と語義に関する質問に答えた「自然といふは…」以下の部分（法義釈）とに分かれるのであり、『末灯鈔』本において「獲・得・名・号」の解釈部分が存在しないのはそのためであると考えられている。そして、全体としては念仏成仏の成立根拠を自然あるいは法爾という言葉で表そうとされたものであると論述されている。⁽⁹⁾

梯氏の所論は、これまでの書誌学的研究の成果を踏まえた上での新しい解釈であり、注目されてよいだろう。ただし、もし願智の質問が「自然」の読み方と語義に関するものであったならば、何故その法義を示す部分がわざわざ六字下げで書かれているのかという疑問はやはり残り続けるように思われる。「獲得名号」の部分は聞き書きとは言いがたいとする見解もあるが、既に安藤光慈氏も指摘するように、⁽¹⁰⁾六字下げの部分は「獲・得・名・号」と同様に本来一行書きされる部分であるにもかかわらず、その語義解釈が長くなったがために、以下述べられる「弥陀仏…」と明確に分けるためになされたものと解することにより矛盾はなくなると考える。それでは願智の質問は何だったのだろうか。この点に関して安藤氏は、「自然」という語自体については、すでに『尊号真像銘文』あるいは『唯信鈔文意』や『一念多念文意』などにおいて、この法語の語義解釈部分と同様の説明がなされていることに注目し、「自然」それ自体への質問ではなかったのではないかと推測される。そしてこの法語の成立背景は、願智が何らかの形で発した「弥陀仏」という仏名に関する質問に対して親鸞が「自然」という内容をもって答えた、或いは、何らかの形で「弥陀仏」あるいは誓願と言った内容と「自然」との関係を尋ねた願智の質問に対して、親鸞が答えたものではないかと

の見解を示されている。⁽¹²⁾ 指摘される如く、確かに「自然」ないし「自」の解釈はこれら和語聖教の中に数多く見られる。例えば、『尊号真像銘文』には、

・「自致不退転」といふは、自はおのづからといふ、おのづからといふは衆生のはからいにあらず、しからしめて不退のくらゐにいたらしむとなり、自然といふことばなり。致といふは、いたるといふ、むねとすといふ、如来の本願の御名を信ずる人は自然に不退のくらゐにいたらしむるをむねとすとおもへとなり。

(真聖全二、五六一―五六二頁)

・「必得超絶去往生安養国」といふは、必はかならずといふ、かならずといふは自然といふことなり、得はえたりといふ、…

(真聖全二、五六二頁)

・真実信心をえたる人は大願業力のゆへに自然に浄土の業因たがはずして、かの業力にひかるゝゆへにゆきやすく无上涅槃にのぼるにきわまりなしとのたまへるなり、しかれば自然之所牽とまふすなり、他力の至心信樂の業因の自然にひくなりとなり。

(真聖全二、五六三頁)

と述べられているし、『唯信鈔文意』にも

「観音勢至自来迎」といふは、南无阿弥陀仏は智慧の名号なれば、この不思議光仏の御なを信受して憶念すれば、観音・勢至はかならずかげのかたちに見えるがごとくなり。：「自来迎」といふは、自はみづからといふなり、…また「自」はおのづからといふ、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善に転じてかへなすといふなり。

(真聖全二、六二三頁)

などと説かれる。また『一念多念文意』にも、

「即」といふは、すなわちといふ、のりとまふすことばなり、如来の本願を信じて一念するに、かならずもめざるに无上の功德をえしめ、しらざるに広大の利益をうるなり、自然にさまさまのさとりをすなわちひらく法則なり。法則といふは、はじめて行者のはからひにもあらず、もとより不可思議の利益にあずかること、自然のありさまとまふすことをしらしむるを法則とはいふなり、一念信心をうるひとのありさまの自然なることをあらわす法則とはまふすなり。

（真聖全二、六一―頁）

と説かれている。自然（の法則）とは衆生のはからいではなく、如来の本願力の必然的なたらきを意味することが明かされている。そして、親鸞は同じことを何度も繰り返し真宗の肝要を書き付けているのであるから、反対に願智の質問は具体的にこれら和語聖教の記述内容に基づいてなされたものであったと考えることも可能だと思われる。殊に、「自然法爾法語」の日付より約半年前の正嘉二年六月二十八日付けの親鸞真筆の『尊号真像銘文』（広本）と、これより約一年前の康元元年一月十一日付けの同じく真筆の『唯信鈔文意』（異本）に別筆ながら「釈願智」という袖書きがある点を考えるならば、願智に既に書き与えられていたこの二つの聖教に関する質疑に答えた法語と推測することもできる。或いは、専修寺蔵の十字名号（籠文字）の銘文と『尊号真像銘文』（略本）との内容の一致を考え合わせ⁽¹³⁾るならば、名号本尊の銘文に記された語義の質問であったと推測することも許されようか。いずれにしても、親鸞においては「獲得名号」、「自然法爾」という熟語は他にも見られないのであるから、願智の質問は具体的な文によりながら、「獲得」と「名号」、そして「自然」の語義を質問したと考える方が自然ではないか。ところで、親鸞は自然を「念仏成仏自然なり」（真聖全三、五一〇頁）等というように念仏成仏と関連して述べられる。その意味で名号との密

接な関係を見て取れるのであるが、しかし、それを以て「獲得名号」を「名号を獲得する」と読み、この四字熟語が前提となって「自然法爾」が説かれていると見ることに疑問が残ると言わなければならない。

四

以下、「自然法爾法語」の文を掲げ検討することにした。検討の都合上、全文（跋文を除く）をA―Eの段落に分けてその内容を見ていくこととする。

A 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て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。

B 「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す。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す。如来のちかひにてあるがゆへに。「法爾」といふは、この如来のおむちかひなるがゆへに、しからしむるを「法爾」といふ。このおむちかひなりけるゆへに、すべて行者のはからひのなきをもて、この法のとくのゆへに、しからしむといふなり。すべて人のはじめてはからざるなり。このゆへに、他力には義なきを義とすとしるべしとなり。「自然」といふは、もとよりしからしむといふことばなり。

C 弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらすして、南无阿弥陀仏とたのませたまひてむかへむと、からはせたまひたるによりて、行者のよからむとも、あしからむともおもはぬを、自然とはまふすぞときゝて候。ちかひのやうは、无上仏にならしめむとちかひたまへるなり。

D 无上仏とまふすは、かたちもなくなします。かたちもましまさぬゆへに、自然とはまふすなり。かたちましますとしめすときには、无上仏とはまふすさず。かたちもましまさぬやうをしらせむとて、はじめて弥陀仏とぞ、きゝならひて候。みだ仏は、自然のやうをしらせむれうなり。

E この道理をこゝろえつるのちには、この自然のことは、つねにさたすべきにはあらざるなり。つねに自然をさたせば、義なきを義とすといふことは、なほ義のあるになるべし。これは仏智の不思議にてあるなり。（傍線筆者）

先ずAの段落では、「獲・得」と「名・号」とがそれぞれ因果に対配されて解釈されている。しかし、各々の語には原意として因果という意味を見出せないし、少なくとも文献上、因と果に分けて解釈するという例は見あたらず、親鸞独自の解釈であると考えられる。因みに親鸞における「獲」「得」の用例をみると、「獲」を衆生往生の因に用いる例としては、「信を獲れば見て敬ひ大きに慶喜すれば」（真聖全二、四四頁）、「亦現生に無量の徳を獲」（同、四四八頁）、「必ず現生に十種の益を獲」（同、七二頁）があり、「得」を衆生往生の果に用いる例としては、「煩惱を断ぜずして涅槃を得」（同、四四頁）、「蓮華藏世界に至ることを得れば」（同、四五頁）等がある。また反対に「獲」を果位、「得」を因位において用いる例もある。例えば、「疑を除き証を獲しめる真理なり」（同、一頁）、「極悪深重の衆生、大慶喜心を得」（同、四八頁）が挙げられる。その他、「獲」と「得」を区別しないで用いる例も、「信樂を獲得すること」（同、四七頁）、「金剛の真心を獲得すれば」（同、七二頁）と見られ、必ずしも厳密な使い分けがなされているわけではないようである。だからこそ頭智が質問したとも考えられるが、『尊号真像銘文』に、

「勢至獲念仏円通」といふは、勢至菩薩念仏をえたまふとまふすことなり。獲といふはうるといふことばなり、うるといふはすなわち因位のときさとりをうるといふ、念仏を勢至菩薩さとりうるとまふすなり。

というように、法語を想起させるよく似た文がある。『銘文』の冒頭には第十八願文の解釈がなされており、「設我得仏」の「得」(仏が得る)と、ここでの「獲」(菩薩が獲る)の違いを尋ねたとも考えられる。

また、「名」と「号」についても、文献上で直接的に因果に対配する理解はないが、『唯信鈔文意』には、

「尊号」とまふすは南无阿弥陀仏なり。尊はたふとくすぐれたりとなり、号は仏になりたまふてのちの御名をまふす、名はいまだ仏になりたまはぬときの御名をまふすなり。

(真聖全二、六三九頁)

と同様の記述が見られる。このように、名を因位の誓願の中での用語とし、号を果徳を表す果号とされたのは、従来より『大經』などの用例によられたものと考えられている。従って、名を因位の法藏菩薩としての名、号を果位の阿弥陀仏としての号と限定して理解するのではなく、どちらもその主体は阿弥陀仏であって、因位において成仏した時、「阿弥陀」を名とし、その誓願の通り正覚を成就したのだから「阿弥陀」と号したと理解すべきなのであろう。⁽¹⁴⁾ このAの段落は、『末灯鈔』所収本には存在しない。誰が削除したのか。梯氏が主張されるように、親鸞の許可をえて門弟が削除したものであるか否かは、資料の制約もあり判断し難い。

Bは「自然」の語義を明かす一段であるが、「自然」の語は、「自」も「然」もアIIエ、イIIウと記されるように、行者のはからいではなく、如来の本願により「おのづからしからしむ」ことを意味する。ここで注意しておきたいのは、ア・エに「はからいが無く」でなく「はからいに非ず」と述べられる点である。つまり、はじめに行者の「はからい」の存在の有無ではなく、「行者のはからい」が絶対否定されているのであり、「自然」の語は行者自らの意なく、阿弥陀仏の誓願のはたらきであることが明示されるのである。そして「法爾」はキ・サIIイ・ウ、ケIIア・エ、

ク「オ・カ」と「自然」と重なり、コ「この法のとく」とは前文の「如来の誓願」を指すことは明らかなので、同じく如来の本願を根拠とするものであるから、すべて行者のはからいを問題とすることなく、おのづからしからしむる動態を表す言葉となる。またこれは法然の言葉とされる、ス「他力には義なきを義とす」の意であることが示されるわけである。ここで注意したいのは、ケ・シに見る「すべて」の語である。如何なる事態を指して「すべて」と言うのか。この点が次に述べられる。

すなわち、CではBで明らかにした「自然」の語義を踏まえて、すべてが行者のはからいでないことを、自然の成立根拠たる本願の内容を示すことによって示される。阿弥陀仏の本願はセ・ソと記されるように、衆生に称名念仏せしめ浄土へ迎えること、すなわち无上仏にならしめることにあり、かかるはたらきすべてが、本来行者のはからいでないと説かれるわけである。それはまさしく「証卷」に、

夫れ真宗の教行信証を案ずれば、如来大悲回向の利益なり。故にもしは因もしは果、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまへる所に非ざることあることなし。因浄なるが故に、果亦浄なり。

（真聖全二、一〇六頁）

と説かれる如く、教行信証の因果すべてが、一事として阿弥陀如来の本願を根拠としないものはないということである。従って、この「すべて」の内容を誤って、一切のことがらとし、さらに「法の徳」の法の語を一切諸法と解するときに、親鸞の「自然」＝「おのづからしからしめる」が「おのづからしかる（状態）」、すなわち、「すべてがはじめからそのようになっている」、また「そのように受けとめる衆生の境地」と解され、ひいては理解の多様性を生じることになるのである。

そして、EではDにおいて言われた「无上仏」について説明される。従来一般的に、タは願力自然を示し、チは無為自然を明かしたのだと解釈されるが、しかし親鸞自身は自然に関してそのような概念規定をしていない。「おのづからしからしむ」という一つ概念規定の中で解釈すべきであろう。

最後に、Fにおいて、仏智の不思議と了解すべき自然を、ツ「つねにさたすべきにはあらざるなり」と、自然をつねに沙汰することが誠められる。普通この「つねに」は前に「のち（後）」には」とあるため、時間的な意として解されるのであるが、むしろ（当時の）一般常識的に「理解することを誠めるものと了解すべきように思われる。それは例えば、田村芳朗氏が、

まず、共通背景の本覚思想について見ると、『蓮華三昧経』に「普門塵数の諸三昧、因果を遠離し、法然として具す」とうたわれ、『枕双紙』には「無始本有として一切の諸法は、皆三身の体なり。仏の作にあらず、修羅人天の作にあらず。法爾自然」（第九、本地無作三身事）、「天真独朗の体なり。作意造作の法にあらず。…煩惱生死、菩提涅槃、皆天然の法位なり」（第三十二、止観伝不伝中何耶）、「天真独朗とは、本体不生なり。…道理法爾法然なり」（三箇宗要）と説かれている。事物（法）が作為をこえて（無作）、本来自然に存することをいったものである。これに類する説は、中世の仏教者の全てに見られる⁽¹⁵⁾。

と述べられる如く、中世において自然の語、即ち「おのづからしかる」が「事物がおのづからそのままにあること」意味する語として、当時の共通理念としてあったとすれば、そうした中で、親鸞における如来の誓願のはたらきを意味する「自然」¹⁶「おのづからしからしむ」は、そうした一般的な理念、ともすれば運命論につながる老荘の自然、或いは無批判な現実肯定ともなりかねない本覚思想を背景にした自然、「おのづからしかる」と異なることが法

語で明確に述べられていると見ることが出来る。

本論文の最初に述べたように、「自然」の語は今日、実に多義的な用語として用いられており、ひとつにはそれのために親鸞の「自然（法爾）」の理解も実に多様になっていると考えられるのであるが、まさに頭智は親鸞が「自然」という語を用いて明らかにするところを尋ねたと考えることができるのではないだろうか。

注

- (1) 今日私たちは、「自然」という言葉を、*nature* と同じような意味に解している。人間及び人工的なものに対するものとして、いわゆる山川草木、人間以外の動植物、或いはまた日月そして宇宙にまで拡大して、総称して自然と呼んでいる。しかし名詞としての「自然」という言葉が、一般的に定着して用いられるようになったのは、明治二十年代の後半、あるいは三十年代に入ってからのことである。それまでは、形容詞・副詞としてのみ用いられてきたのであり、客観的な対象としての「自然」という概念も、言葉も日本にはなく、またその哲学的反省もなかったのである。*nature* という英語に「自然」という訳語をあてたために、多くの混乱が生じることになったことは、既に、柳父章著『翻訳の思想』（ちくま学芸文庫、一九九五）、大野晋著『日本語の年輪』（有紀書房、一九六一）、相良亨著（『誠実と日本人』、ペリカン社、一九八〇）、大河内了義著『自然の復権』（毎日新聞社、一九八五）、木村敏著「自然」について（『木村敏著作集3憂鬱病と文化／ポスト・フェストウム論』、弘文堂、二〇〇一）などに詳しい。大会発表時には、かかる自然の多義性に関して、老荘の自然、日本思想の自然などを比較して表したところであるが、論文にするにあたり、紙数の都合で省略することにした。

- (2) 森竜吉著「自然法爾」消息の成立について（史学雑誌六〇―七、一九五一）参照。
- (3) 石田慶和著『信楽の論理』（法蔵館、一九七〇）、一〇七頁。
- (4) 玉城康四郎著「自然法爾の比較思想論究を通じて」（宗教研究一八一、一九六五）、七二頁。
- (5) 中西智海著「自然法爾」消息の意味するもの（相愛女子大学研究論集二三、一九七〇）、一頁。

- (6) 佐藤正英著「親鸞における自然法爾」(『講座日本思想Ⅰ 自然』、東京大学出版会、一九八三)、一五二頁以下。
- (7) 寺川俊昭著「自然法爾考」(『大谷学報六五—一、一九八〇)、二—九頁。
- (8) 市川浩史著『親鸞の思想構造序説』(吉川弘文館、一九八七)、二二五頁。
- (9) 梯実円著「いわゆる『自然法爾』法語について—「獲得名号自然法爾御書」の考察(その1)—日野照正博士頌寿記念論集『歴史と仏教の論集』、二〇〇〇)、同「獲得名号自然法爾」の字訓—「獲得名号自然法爾御書」の考察(その2)—」(『行信学報一三、二〇〇〇) 参照。
- (10) 常磐井慈裕著「親鸞聖人御消息」(『影印高田古典 三 顕智上人集中 解説』、二〇〇二)、六一五頁。
- (11) 安藤光慈著「弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」考—自然法爾法語の解釈の一視点—」(『印仏研四九—一、二〇〇〇)、一二八頁。
- (12) 同上、一二八頁。
- (13) 宮崎円遵著「本尊としての十字尊号」(『初期真宗の研究』永田文昌堂、一九七二) 参照。
- (14) 慧剣著『正像末和讃管窺録』六(『真宗大系』二〇)、五六二—五六四頁。深励著『唯信鈔文意録』二一(『真宗全書』四二)、二〇二—二〇五頁。柏原祐義著『三帖和讃講義』(平楽寺書店、第一七版、一九九二)、九三三—九三五頁。村上速水著『親鸞教義の研究』(永田文昌堂、一九六八)、二二二頁。
- (15) 田村芳朗著「日本思想史における本覚思想」『講座日本思想Ⅰ 自然』(前掲)、一二八—一二九頁。

(付記)

大会発表時、京都女子大学教授、徳永道雄先生より「阿弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」の解釈をめぐって御教示いただくとともに、元大谷大学教授、寺川俊昭先生には発表終了後、本法語のもつ意義について長時間にわたり御指導いただいた。今回は発表時の内容をほぼそのままに原稿にしたが、あらためて両先生には感謝申しあげる次第です。

