親鸞の時間性および自然思想の一考察

――ハイデガーとの比較的観点から[1]――

デニス ヒロタ

親鸞とハイデガーにおける新しい時間性の生起

時間性は、親鸞思想の主要テーマであり、それもまた、それに与えられた解釈とともにその重要性の点で、彼の師法然から、また先行する浄土教の伝統から彼を区別するものである。親鸞は『歎異抄』第二章で以下のように述べている。

おのおのの十余箇国のさかひをこえて、身命をかへりみずして、たづねきたらしめたまふ御こころざし、ひとへに往生極楽のみちを問ひきかんがためなり。しかるに念仏よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんと、こころにくくおぼしめしておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり。もししからば、南都北嶺にもゆゆしき学生たちおほく座せられて候ふなれば、かのひとにもあひたてまつりて、往生の要よくよくきかるべきなり。親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまゐらすべしと、よきひと（法然）の仰せをかぶりて信ずるほかに別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土に生るるたねにてやはんべ

らん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。総じてもつて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまゐらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候ふ。そのゆゑは、自余の行もはげみて仏に成るべかりける身が、念仏を申して地獄にもおちて候はばこそ、すかされたてまつりてといふ後悔も候はめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然の仰せそらごとならんや。法然の仰せまことならば、親鸞が申すむね、またもつてむなしかるべからず候ふか。詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなりと。

この一節には、二つの決定的な時間の側面が表現されている。第一は、親鸞が、法然の教えを受け取ることによって、弥陀の誓願に自分自身を任せることについて語っている点である。別の箇所でも彼が繰り返し説明するように、そのような邂逅は『大経』で釈迦牟尼仏が衆生が阿弥陀の名号を「聞くこと」について語る時に説かれている、と彼は理解する。そのお経の一段に「一念」という語が現れるが、法然はそれを「念仏を称えること」を意味すると解釈した。しかし親鸞はその伝統的解釈を捨て、それを「聞くこと」の時間的性質を表現するものであると解釈する。「一念といふは、信心をうるときのきわまりをあらわすことばなり」（『一念多念文意』：『真聖全』2：605）。「きわまり」とは、最短の瞬間であり、かつ日常的な時間性の破れであることを示す。つまり親鸞の理解は、彼の宗教的生の了解のホーリスティックな性格を反映しているとみることができるのだ。人がいずれ始めることができる、信心の生への転入をもたらすために、時間の点で着手できる過程は存在しないので、その生起は、最も短い

「一念」に、突如現れると言えるのであろう。

さらに、お経の「一念」という語を説明する際、親鸞は、「願力を聞くに由りて報土の真因決定する時剋の極促」（「行文類」：『真聖全』2：22）あるいは「信楽開発の時剋の極促」（「信文類」：『真聖全』2：71）についてのみならず、「往生の心行を獲得する時節の延促について乃至一念といふなり」についも語っている（『浄土文類聚鈔』：強調付加）。信心を獲得する時間は、瞬間的であるのみならず、つまり日常の時間推移からはずされた瞬間であるのみならず、その瞬間から離れることなく現れる新しい時間性の発生にも含まれるのだ。[2] 広がり（延）の時間化（temporalization）もまた、先述の『歎異抄』の一節に表現されている。

自分の弟子たちに対する彼自身の立場を説明する際、親鸞は、後悔のなさ、すなわち「法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ」という見地から彼の宗教的存在について論ずる。後悔は、本質的に、時間意識と関係する。それは、人が過去に力を注ぎ実現しようとしたものが期待したほどではなかったのを見出す、一種の感情的な仮定の投影であるとみなされるだろう。それは、その人の過去に全面的に横たわる仮定された可能性に対する執着であり、今その人の現在を形成しているものの無視である。後悔している人にとって、その人の現在の生を最も決定的に色付けているのは、想定された過去の可能性への執着である。その結果、その人の存在の時間は、過去に囚われている。同様に、ある人が将来後悔することはないだろうというのは、一般に、来るべき何らかの達成を期して、現在その人のもてる力をすべて出し切っていることを意味する。

しかしながら親鸞が彼が将来後悔することはないだろうと言う時、彼は現在に根ざし、行為者としてのあらゆる能力、それらが存在するのが過去であろうと現在であろうとあるいは未来であろうと、それらに対する執着を放棄することを表明しているのである。彼の将来がどうあろうと関係なく、彼は一切後悔しないでいられるのだ。エゴ

的自己の過去の生存には彼が現在しがみつく可能性のある何ものも存せず、したがって異なる未来に対する希望を抱かせる現在の能力も何ら存在しないのである。つまり親鸞の自覚とは、その有限性における自己の存在を、およそ虚偽的な分別意識と無能さに縛られたものであると知覚するようなものである。親鸞の生存は、差異化を欠いている唯一の瞬間へと凝縮する。計算的思惟（はからひ）は消え去り、業の束縛の同一性が明るみに出る。しかしながら、その瞬間、親鸞はまた、自分自身が過去からの他力の働きの時間の流れの内にいるのを発見する。その結果が、「弥陀の本願まことにおはしまさば……親鸞がもうすむね、またもてむなしかるべからず」なのだ。一方で、「欲もおほく、いかりはらだち、そねみねたむこころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえず」（『一念多念文意』：『真聖全』2：618）であり、人はその人の現存在を形成している過去の業的行為を生き抜くのである。他方、信心の人は、「正定聚」に住し、その結果、臨終で浄土へ往生することが完全に決定し、「常行大悲」（「信文類」：『真聖全』2：72）。有限性の認識及び容認は、現在においてそれの内側に全面的に立つことによってのみ起こり得るが、それらは未来（地獄／智慧・慈悲）が過去と現在を満たし転じさせる、変更された二重の時間性へとつながる。阿弥陀仏とその誓願とは、実際、まさにこのダイナミックに転じられた時間性を意味する、と言える。修行者にとって時間は、時の流れの中で、抽象的なつかのまの瞬間であることをやめ、条件づけられた意識の生き生きとした時間となるのだ。

時間性とは、親鸞とハイデガーに見られる、ホーリスティックな有限のパースペクティブの了解の固有面である。(3) なぜなら、両者にとって人間の有限性は、分別意識を特徴とするからである。それはまた、テサロニケ1とそれに対するハイデガーの注釈との両方の中心主題ともなっている。我々は、上に論じたホーリスティックなパースペクティブの性格とのハイデガーの思惟における連続性を、キリスト教徒はキリストの復活を正確にいつ期すべかとい

う疑問に答えている、パウロの手紙の次の一節に対する彼のコメントの中に認めるだろう。「兄妹たち、その時と時期についてあなたがたには書き記す必要はありません。盗人が夜やって来るように、主の日の来るということを、あなたがた自身よく知っているからです」という一節を、ハイデガーはこう批評する。

> 再臨がいつ起きるか？パウロは、世間的な推論ではその疑問に答えない。彼は、認識論的に扱うことから全面的な距離を保つ。だが、彼はまた、その場合、それが不可知であるとも主張しない。パウロは、二様の生を並列して答えを実行する……肝要なのは、実際生活において、私が自身をどう処するかということである。(PRL 69-70/ G 60：99)

我々は、パウロの解説法についてのハイデガーの要約に、日常的な推論の否定と我々が先に考察した具体的な生の様態への注視とを見出す。さて、ハイデガーの次の主張には、時間化する次元がつけ加えられている。パウロにとっては、キリスト教徒はすでに「よく知っている。すなわち、[パウロは、]『あなたは正確に知っている……』と言う。その知識は、その人自身のものでなければならない。なぜならパウロは、テサロニケの人々を彼ら自身へ差し向け、そしてそう成った人々として彼らがもっている知識へと差し向けるからである」(PRL 72/ G 60：103)。つまり未来であるパルーシャが、過去からの成り-終えにおける経験に属する知識の一部として、現在すでに知られているのだ。ハイデガーは、以下でパウロに直接言及する。

> パウロは、特別な心痛を生きている。その心痛は、使徒として、主の二度目の到来を期待しての、彼自身のも

のである。この心痛は、パウロの真正の状況を構成する。それは彼の生のあらゆる瞬間を決定する。彼は絶えず、使徒としての喜びにもかかわらず、苦しみに苛まれる。(PRL 68-69/ G 60：98)

後に『存在と時間』でハイデガーは、日常的な散漫という忘却を真に生きることへと破る人、その人の現存在を形成する上での死の役割を分析することになる。しかしここでの我々の関心からすれば、我々は、ハイデガーと親鸞によって描写されるような有限の人間存在のホーリスティックな性質が、両思想家にあっては、過去から未来へ向かうが現存在に焦点がある一展開としての鋭い時間性の観念を含んでいる点に注意したい。

人間の自覚を可能にする親鸞の〈自然〉とハイデガーのピュシス

ハイデガーとの比較が、親鸞思想を本人が公然とは扱わなかった問題にまで拡張する可能性を明るみに出すであろうトピックの一例として、私は世界についての知識の本質を取りあげたい。近代科学知識に関する諸問題は、浄土仏教の教えに対して、親鸞が当然向き合う必要のなかった難題を突きつけている。宗教的自覚に関して、浄土仏教徒は伝統的に、深心の二側面についての善導の分析に言及してきた。さらに、世界の事物の分別に関しては、親鸞は一方で、浄土菩薩のヴィジョンに対する曇鸞の言葉、「真実の智慧は、実相の智慧なり。実相は無相なるが故に、真智は、無知なり……無知の故に能く知らざることなし」(「証文類」：『真聖全』2：112) も引用する。大乗思想においては、虚妄分別が根絶されるところでは、智慧は、事物それぞれを、それらがあるがままに、その特殊相において知覚するように働く。浄土に往生した人の智慧は、そうである。他方、現存在において無知な人は、分別的で自己中心的なパースペクティブから事物を捉え、それゆえ自己執着による迷妄や歪曲から決して自由ではない。

しかし、すでに述べたように、もし親鸞が彼の信心の立場から執筆したのなら、確かに我々はこう問うてもよかろう。日常生活を送りながら「信心の智慧にいり」（『正像末和讃』34）た人によっては、世界はどう知覚されるのか、それに対してどのような説明がなされ得るのか、と。その説明は、重大である。なぜならそれは、世界と社会における生の営みに関する、実際的で倫理的な含意を伝えるからであり、またそれは、真宗のパースペクティブから科学的知識を脈絡化する仕方を示すからである。ハイデガーが、この場合示唆に富む。というのは、親鸞と同じように、人間の自覚に固有な主体・客体の分別を、対立する二項のどちらの側をも具象化することなく、描写しようとするからである。

ハイデガーのピュシス論—出来事としての真理の発生

ハイデガーは、一九三〇年の彼のエッセイ『真理の本質について』で、知覚する主体の側で、人間存在は自分自身を曝け出すと述べている。と同時に、諸存在あるいは諸事物に関しては、彼はさらにダイナミックな側面を表現する。

> 全体としての諸存在は、自身を、ピュシスすなわち自然として露にする。ここでは、それは、いまだ諸存在の特定の領域を意味せず、むしろ全体としての諸存在そのもの、とりわけ開き現れる現前化の意味である。(WW, 85)

ハイデガーは、世界の事物の能動的な立ち現れ、すなわち特殊形態に先立つ、「全体として」の、諸存在の把握で

きない「世界化しつつ」として区別されるであろう出現それ自体に対してピュシスという語を用いる。そしてその五年後の講義、『形而上学入門』では、彼はさらにこう述べる。

> それ［「ピュシス」］とは、それ自身から出現するもの（たとえば、バラの出現、開花）を言い、それ自身を開示する展開であり、そのような展開における顕現へ向うものであり、それ自身を保ち、顕現において持続するものである。つまり手短かにいえば、出現・滞留しつつ、統治する……ピュシスとは、〈存在〉そのもの、それによって、諸存在がはじめて可視的となり、留まるところのものである。(EM, 11)

ここに、親鸞思想と比較できそうな二つの中心点がある。ピュシスとしての〈存在〉は、了解される事物と理解の対象としての諸存在をして「可視的となり、留まる」ことを可能にする一方、本質的に、具体的な了解あるいは概念的な把握をこえて、全体としての諸存在それ自体の「開き現れる現前化」としてある。これが第一点である。第二は、〈存在〉あるいはピュシスは、それ自身一個の存在ではなく、土台としての実在のような、何かあるものとして把握され得るのではなくむしろダイナミックな「顕現へ向うもの」であるが、にもかかわらずそれは、我々が了解する諸存在のように、「それ自身から出現する」と言われる点である。一方、〈存在〉は、諸存在が我々が知覚し理解するすべてに他ならないのに対して、把握できないものである。他方、ハイデカーの隠喩を借りるなら、〈存在〉は、それ自身から「開花し」、そうすることで諸存在を可視的ならしめ、人間にそれらを了解することを可能とする。

親鸞もハイデガーも、直接的認知の究極の地平の問題、及びそれが、条件づけられた人間存在の方向に向う「内

側」の運動とともに、どのように横断され、かなたから進入されるのかという問題に直面した。そのような「それ自身から出現すること」あるいは「それ自身を開示して展開すること」なくしては、人間の概念に関わるものは、架空の構成物にすぎず、ハイデガーの思想は、根のない観念主義の一つとなってしまうであろう。ハイデガーは、この、受容力の場へと接近していく運動、あるいは「顕現へ向うもの」を、ダイナミックな力（Walten, "sway"）として理解すべきピュシスという用語を使いながら、特定する。

しかしながら、具体化からのこの顕現を保持するためには、微妙なバランスが要求される。「諸存在」を表すギリシャ語のピュシスは、natura というラテン語に翻訳された。しかしハイデガーによれば、それは、初期のギリシャ人にとっては、「諸存在の特別な領域を意味せず、むしろ全体としての諸存在それ自体を意味する」。言い換えるなら、それは、第一に、我々が我々の周囲に知覚する自然環境の諸事物それら自身ではなく、むしろ直接認知できる世界の展開そのものを指すのである。ピュシスの第一義は、「覆蔵されたものから生起してくる、進展の出来事」(EM, 12) に関係する。この、諸事物の直接的認知の出現は、ある地平もしくは「世界」の生起なのだ。それは、それ自身が把握できないものである一方、顕現して内にそれの立場をとるものに従事し、それを理解するためのコンテクストとして機能するのである。

親鸞の自然論―形なきものからの形の出現

親鸞は晩年、実在（真如、法性、無為法身、涅槃など）のための同義語として、〈自然〉を採用した。それは、もともと「自発的に」を意味をもち、後にピュシスのラテン語訳である natura と同様、自然界を表すために使用されるようになった。元来、〈自然〉は、ハイデガーの「バラの開花」の例に見られる、自然に、すなわち人為的

もくろみから自由にそれ自身から自発的に発生する発生の様式を表した。親鸞の〈自然〉の用い方は、ギリシャ語の「ピュシス」についてのハイデガーの議論と、多くの点で呼応する。なぜなら両者の場合とも、それらの用語は、先にあらましを述べた、共有される難題を解決するために中心的に機能する、活動のダイナミックと同一だからだ。人間による、実在するものについて、すなわち真理についての了解を可能にすることを特徴とする、ダイナミックである。

親鸞の〈自然〉の使用についての込み入った議論は、ここでは無理である。ハイデガーのピュシスと対応するであろう幾つかの点について言及するに留める。それによって、ある程度、これら二つの概念が二人の思想家の思想構造において類似の役割をもつことが示唆されるだろう。第一に、親鸞は、人知の及ばぬ実在に対する伝統的な語の同義語として〈自然〉を採用した。それゆえ彼は「無上仏と申すは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬゆゑに、自然とは申すなり」と述べるのである。ハイデガーの〈存在〉のように、〈自然〉は、直接認知の地平を超えて横たわる、と理解すべきなのである。

しかしながら、〈自然〉が、超越的絶対者に言及していると見なしてはならない。この点もハイデガーの〈存在〉と同様である。むしろピュシスとしての〈存在〉の場合のように、〈自然〉の基本的意味は、ダイナミックであり、実際の諸存在と不可分である。つまり、「自然といふは、もとよりしからむるといふことばなり」。親鸞にとって〈自然〉とは、とりわけ、人間の理解の地平を内側へ横断すること、そして直接認知できる形が顕在化することを指す。親鸞にとってのこの運動の根本モデルは、阿弥陀仏である。「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ふ」（『教行信証』「証文類」：『真聖全』2：103：原文は漢文）のである。すなわち〈自然〉とは、人間の概念性を超えた形なきものであるのみならず、形なきものとしての形のダイナミックな顕在化でもあ

るのだ。それゆえ、親鸞はこう述べるのである。

> かたちましますとしめすときは無上涅槃とはまふさず、かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめに弥陀仏とぞききならひてさふらふ。弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり……（『正像末和讃』「自然法爾章」：『真聖全』２：530c-531a）

ちょうど、ハイデガーが「それ自身から出現するもの……、それ自身を開示する展開」として、ピュシスについて語るように、親鸞もまた、形なきものと形とを、もしくは覆蔵と露出とを結びつける、直接認知の地平を跨ぐ連続を指摘する。さらに逆の立場からすれば、知覚するその人に関して、それはその人の自力（はからい）の脱落である。人は他力である智慧にさらされて、他力は信心としてその人自身のものとなる。これは、変容した意識（哲学的思惟、〈存在〉についての思惟）というハイデガーの考えに匹敵するかもしれない。彼はそれを「全体としての諸存在の覆蔵性を捨てることではない穏やかな放下（Gelassenheit）として描写する」（WW, 94）。

我々が親鸞の〈自然〉の潜在的にもつ広い意義を把握するための手段を見出すのが、この点でのハイデガーとの比較においてなのである。真宗の伝統内では、〈自然〉の意味は、およそ、超越的実在から出現し人間に知られるようになる阿弥陀仏の救済論的領域に限定されている。ピュシスを「全体としての諸存在」の出現のダイナミックとしてハイデガーは強調するのだが、その強調をたどるなら、我々は次のような示唆を得るだろう。つまり、〈自然〉を、ダイナミックとしての実在の了解の内における人間の自覚という一層大きな問題との親鸞の取り組みを同じ仕方で表現しているものとして理解する可能性があるということが示唆されるのである。そう理解するとき、世

界の諸事物は、ハイデガーの場合のように、実在に貫かれ、ある意味では神聖化されるのだ。こうして、このビジョンは、倫理的力をもたらすことになる。

分別意識の場に転入すること

親鸞の〈自然〉の概念構造とハイデガーのピュシスの議論には別な類似性もある。両用語とも、主体と客体との非二分性の次元を維持すると同時に、他方では、真実なるものの了解を説明するためにも用いられるのである。さらにこのような思考パターンはともに、具象化と絶対化された二分法とを避けようと努力するときに直面する共通の難題への対処から生じたものでもある。

ハイデガーは、歴史的に、〈心的なもの〉に対立する「〈物理的なもの〉という方向で、ピュシスが狭隘化されたこと」(EM, 13)について語っている。しかし、パルメニデスのような初期ギリシャの思想家にとっては、「〈存在〉と思惟とは、対抗しあうという意味で、一体化されている」のだ。ハイデガーはこう説明する。

> 我々はこのことをどう理解すべきか。様々な観点からピュシスとしてさらに我々に明白となった〈存在〉に、我々の答えの基礎をおこう。〈存在〉とは、光の中に立つこと、顕現すること、覆蔵のうちへ歩み入ること、を意味する。このようなことが生起するところでは、すなわち、〈存在〉が控えとどまるところでは、〈存在〉の了解も控えとどまり、このことは〈存在〉に帰属するものとして起こる。(EM, 106)

ハイデガーは、パルメニデスをさらにこう解釈する。

> 了解は、〈存在〉のために起こる。〈存在〉は、本質的に、顕現することとして、覆蔵のうちへ歩み入ることとして、展開する。ただしそれは、覆蔵が起こり、自己開現が起こるときにのみである……了解は、ピュシスに帰属する。ピュシスの支配は、その支配を了解の働きと、共有する。(EM, 106：強調付加)

つまり、有限の人間存在にとって真理の生起が可能だとしたら、了解は、諸存在の出現の反対の側面として起きなければならない。超越的主体による概念的把握の単なる押しつけとして、ではない。それゆえ、人間の了解は、〈存在〉の展開の一面でもあり、「了解はピュシスに帰属する」と言われるのであろう。その場合、ピュシスそれ自身は、〈存在〉の一次元となる。

さて、親鸞も、彼がこう述べるとき、構造上、同様の主張をなす。

> この如来微塵世界にみちみちてまします。すなはち一切群生海の心にみちたまへるなり。草木国土ことごとくみな成仏すととけり。この一切有情の心に方便法身の誓願を信楽するがゆへに、この信心すなはち仏性なり。この仏性すなはち法性なり。(『唯信抄文意』：『真聖全』2：630)

言い換えるなら、阿弥陀仏の了解としての信心は、それ自身、如来あるいは仏性に帰属するのだ。ちなみに阿弥陀仏とは、諸存在として無上仏が無相であることを知るように導くものである。

ハイデガーが、先に引用したパッセージで「了解は、〈存在〉のために起こる」と述べるとき、擬人化の傾向を帯びるが、それは、人間真理の生起における主体と客体の根底をなす非二分性のダイナミックを表現しようとする

場合、おそらく避けることのできないことである。

親鸞は、〈自然〉の概念を展開する場合この方向をさらに押し進め、〈自然〉が形を取るときの働きは、特に人々を無形相性に目覚めさせることに向けられていると主張する。真理の了解が起きるために、断たれねばならない凡夫の自己執着、その根深さを親鸞は推量り、その結果誕生したのが、諸存在をして無形相性へと目覚めさせる、形（阿弥陀仏、誓願、名号）の積極的創造としての〈自然〉の概念なのであった。「ちかひのやうは、無上仏にならしめん」なのである。ハイデガーは、『真理の本質について』で、一層楽観的であるように見える。彼は、神秘の忘却性の次元への埋没が、「哲学的思惟」へ移行することによって克服され得るとする。つまり「逸脱から神秘を一瞥すること、それが問うということである。諸存在それ自体は全体として何であるのかという、かの唯一的な問い、という意味である」（WW, 93）からだ。にもかかわらず、親鸞における根本的構造の諸要素は、一般的にはハイデガーの方により適用されるそれらと反響し合う。

親鸞は、中国浄土仏教の祖師曇鸞から借用した概念である二種の法身の見地から、直接認知の敷居を跨ぐ運動の両極性を扱うが、その曇鸞はこう述べている。

> 諸佛菩薩に二種の法身有り。一者、法性法身。二者、方便法身。法性法身に由りて、方便法身を生ず。方便法身に由りて、法性法身を出す。（「証文類」：『真聖全』2：111：原文は漢文）

法性法身は、真如あるいはかたちのない実在（cf.『真聖全』2：112）と同義語であり、親鸞は、法身を特に阿弥陀仏に関わる慈悲的方便であるとみなすが、一切衆生の解放を目的とする阿弥陀の誓願とその名号（念仏）は、

概念形態を提供する。すなわち「方便とまふすは、かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり」（『一念多念文意』：『真聖全』2：616）なのである。これまでみたように、親鸞は、「弥陀仏は自然のやうをしらせん料なり」という。〈自然〉のダイナミックを具現し、〈自然〉がそれらの間を移動するところの二つの極はそれぞれ、言葉と概念を超えた無形相性と無分別の次元と、分別的了解・思考・言語の次元と同一視されるのであろう。親鸞にとってもハイデガーにとっても、人々は概して、後者の領域内の実用的な関心にのみ夢中になり、根を切られた、執着する人生を送ることを自分自身に宣告する傾向がある。親鸞は、この態度を、「はからひ」と呼び、ハイデガーは、それを、『真理の本質について』において「逸脱」、「忘却」、「神秘の忘れ去り」と呼ぶ。

広義の〈自然〉と住すること

さて、こう反論する者があるかもしれない。両者の思想は構造上類似してるけれども親鸞の〈自然〉の概念がとりわけ救済論的であるのに対し、ハイデガーは世界の人間存在を啓蒙しようとする場合、あからさまな神学的志向をはっきりと避けるではないか、と。確かに、〈自然〉が諸存在を目覚めに向かわせる実在の働きを意味するのに対し、ハイデガーの思想におけるピュシスは、世界の一般的な「世界する」を示す。このため、親鸞が〈自然〉の概念に出入りする原動力を智慧・慈悲のような擬人化する用語で解釈するのに対し、ハイデガーは支配（Walten）とポレモスという中性の、非人格的概念を用いる。

そのような反論に対して、ここで次の二点について簡単に述べたい。まず第一点は、親鸞に関するものである。人間の了解の場への出現という隠喩は、特に実在（無相の無上仏、真如、法性など）の救済する働きに当てはまるけれども、このことは必ずしも、彼の〈自然〉の概念が、阿弥陀の誓願と名号、釈尊の教えあるいは法然の説法と

いった、仏教伝達の明白な表現に限定されるということを意味しない。「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」〈自然〉はまた、行者の現存在の様態と、人が人生を送る世界の諸事物の存在の様態とを特徴づける。これは、我々がすでに見たように、行者の世界が「この如来（真実、真如など）微塵世界にみちみちてまします。すなはち一切群生海の心にみちたまへるなり。草木国土ことごとくみな成仏すととけり」といわれる世界だからである。「いろもなし、かたちもましまさず」無相の実在は、行者の心と世界の一切の事物を満たすと言われる。行者は、この実在を、信心としてのそれの実現によって了解するようになる。そしてそのような了解において、親鸞はこう述べるのである。

> 慶哉、愚禿仰いで惟れば、心を弘誓の佛地に樹て、情を難思の法海に流す。（『浄土文類聚鈔』：『真聖全』2：447；現代語訳3：47）

「仏地」もしくは「理解を超えた（難思の）法海」は、「微塵世界にみちみちている」無相の実在の次元を指すと言われているのであろう。そしてそこで行者や一切の事物がそれらの存在を有するのである。親鸞にとっては、〈自然〉は、「法則」としての真理の同義語であるといえるだろう。それは、「コトノサダマリテアルアリサマ」（左訓註。『一念多念文意』：『真聖全』2：611）、すなわち、世界の中にそして人間の関わりの中にそれらが本来あるべきところにあるサマ、を意味する。自己によって経験的に観察された計算的思惟の対象としてあるサマではない。それゆえ、「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を法則とはまふすなり」（『一念多念文意』：『真聖全』2：611）と言われるのである。

第二は、ハイデガーが、おそらく親鸞とは逆の道を辿り、出来事としての真理の場所に関する反省から、聖なるものの擬人的な表現へと向かい、人間存在にとっての「大地」の主要な意義を述べる点である。

> ピュシスは、人間が自身の居住をその上に基礎づけるところのものを照らし出す。我々は、それを「大地」と呼ぶ。この言葉がここで意味するものは、物質の塊という観念から、そして惑星という単なる天文学的な観念からも、かけ離れている。大地は、生起する一切のものの生起がその内に引き戻され実際、それが存在するままさにそのものとしてそして庇護されるところのものとして、ある。生起する諸事物のうちで、大地は、護るものとして現前する。(UK, 38；強調付加)

ハイデガーの大地の概念は、真理の二重の性格を、もしくは我々が考察してきた、分別と無分別との非二分性をもつ。すなわち「大地は、立ち現れつつ隠まうものである(Hervorkommend-Bergende)」のだ。一方、「大地のすべての事物、その全体における大地がそれ自身が、相互的調和へと合流し」、他方、「この合流は、輪郭をぼやけさすことではない」(UK, 44)。さらに、〈自然〉のように、「大地は、強いられないものであり、無作為で、倦むことのないものであり」、計算的把握もしくは計略に屈することなく(「大地は、それに侵入しようとするあらゆる試みを粉砕する」)、しかもなお、忍耐強く用心深い心に対しては出現し、その結果大地は、世界に「生起する諸事物において」現前するのである。

そのうえ、「大地は、生起する一切のものの生起がその内に引き戻され……そして庇護される……大地は、保護するものとして現前する」。こうした大地の働きに類似する考え方は、親鸞の思想にも見出せる。例えば「弥陀仏

は自然のやうをしらせんれうなり」である。また、大地は「情を難思の法海に流す」の「法海」のようである。ハイデガーは、こう続ける。「大地の上と内側に、歴史的人間は、世界における居住を見出す」と。この「住」の意味は、同時にあるいは偶然に、諸事物の分別的知覚の場において、そして諸事物に浸透する想像を超えた次元において、親鸞にとってもハイデガーにとっても決定的である。自覚の源泉に触れるそのような居住に応答して、親鸞は深い感謝について語り、ハイデガーは不思議について語るのである。

本稿では、比較研究によって明らかになるかもしれない親鸞の思想におけるいくつかの問題を素描できたにすぎないが、私は、真宗学の真に現代的分野に対するそのような研究の必要性と可能性とを示唆する努力はしたつもりである。

略号

EM　Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*, vol. 40: *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

G60　Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*, vol. 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

PRL　Martin Heidegger. *The Phenomenology of Religious Life*. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, trans. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

UK　Martin Heidegger. "Der Ursprung des Kunstwerkes." Stuttgart: Reclam, 1960.

WW　Martin Heidegger. "Das Wesen der Wahrheit." *Gesamtausgabe*, vol. 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

『真聖全』『真宗聖教全書』

註

（1） 本稿は、岩本明美氏による、英文拙稿の日本語訳である。以下の拙著に関連する内容があるので、参照されたい。「親鸞のホーリズムとその意義―ハイデガーとの比較的観点からの考察」、筑紫女学園大学『人間文化研究所年報』第21号（2010）、pp. 1-13; "Shinran and Heidegger on Truth," in Paul Numrich, ed., *Boundaries of Knowledge in Buddhism, Christianity, and the Natural Sciences* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2008), pp. 59-79; "Shinran and Heidegger on the Phenomenology of Religious Life,"『真宗学』第一九九・一一〇号（平成二一年三月）、pp. 1-30; "The Holistic Apprehension of Religious Life in Shinran and Heidegger: An Experiment in Comparative Shin Buddhist Thought,"『龍谷大学論集』第474-475号（平成22年）、pp. 25-57; "Shinran in the Light of Heidegger: Rethinking the Concept of *Shinjin*," in Rein Raud and James W. Heisig, eds., *Frontiers of Japanese Philosophy* 7 (Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2010), pp. 207-231.

（2） 親鸞の時間についての見解は、アウグスティヌスの *intensio* と *distentio* という概念と比較できるだろう。拙著 *Asura's Harp: Engagement with Language as Buddhist Path*, (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006), pp. 128-132 参照。

（3） 拙稿「親鸞のホーリズムとその意義―ハイデガーとの比較的観点からの考察」、筑紫女学園大学『人間文化研究所年報』第21号（2010）、pp. 1-13 参照。