

『大乘起信論』の一心二門と親鸞の二種法身観

位田佳永

序 仏教文献にみる「自然」という語を考察するにあたって

現代社会においては、地球規模のレベルや国際社会、国や地域、家庭や個人のレベルに至るまで、自然環境問題はもとより多種多様な問題が噴出して、喫緊の課題も量・質共に深刻さが増しているようである。そのような中、「共生」というテーマのもと、多彩な議論が重ねられて久しいが、近年では、例えば、2024年に東京大学で、バーグルエン（民間国際研究所）中国センター主催、東京大学東アジア藝文書院共催の共生会議が行われた¹。その会議の背景には、ヨーロッパで二度提起されたコンヴィヴィアリティ宣言があるという。それは、気候の温暖化、生態系の破壊、資源の枯渇、貧困の拡大、新自由主義による民主主義の否定、紛争の増加、国際戦争リスクの高まり、過度な安全意識による不安定の増幅などの現状に対し、コンヴィヴィアリティ²という概念を打ち出して、人間同士の、そして人間と世界の関わり方を問い直そうという試みだったという。

ここで、共生にみる自己と他者の捉え方を考える上で、「自然」という語に注目してみたい。自己と他者（人・自然・絶対者）との関係、あるいは、自己と世界の関係に

¹ 東京大学東アジア藝文書院編『裂け目に世界をひらく 「共生」を問う 東大リベラルアーツ講義』（東京大学出版会、2024年、まえがき）参照。なお、同書によると、2021年、バーグルエン研究所（中国センター）で共生哲学の試みが始まった同時期に、高雄（台湾）では、中山大学でグローバル中国学フォーラムが設立され、共生をテーマに挙げた共同研究が始まったという。そして、2024年、東京で開催されたこの共生会議で合流することになったという。

² コンヴィヴィアリティに関しては、イヴァン・イリイチが『コンヴィヴィアリティのための道具』（渡辺京二・渡辺梨佐訳、筑摩書房、2015年〔初出1989年〕、40頁）の中で、「人間的な相互依存のうちに実現された個的自由であり、またそのようなものとして固有の倫理的価値をなすもの」と述べている。また、コンヴィヴィアリズムの定義を要約すると、次のようにいえる。つまり、コンヴィヴィアリズムとは、人間がより協力的になるために競い合い、世界を大切にしようとする気づかいを共有する人間となるように仕向けるための原理を求めようとするあらゆる考え方、智慧のすべてに対して与えられる名前である。それは、人類の未来に対するいくつもの脅威に直面せざるを得ない極めて緊急的な事態に立って様々な思想が相互に問いかけ合おうとする運動である、と。（同書参照。）

ついて、他者あるいは世界をどうみるかという世界観は、「自然」という語をどのように捉えるかという「自然」観にも反映されるように思われる。現代日本語の「自然」は、元来「おのずから」という人為のないはたらきやあり様を言い表す漢語で、副詞あるいは形容詞的用法であったが、明治期に、「人為でない」という意味を持つことから名詞 *nature*³ の翻訳語として採用され、次第に元来の「おのずから」の意味と *nature* の意味合いとが混在した語として用いられてきた⁴。

nature に相当する諸語と、その翻訳語として用いられる以前の「自然」の意味との共通点については、「人為」でないということが挙げられる⁵。しかし、柳父章も指摘するように、*nature* に相当する諸語は、「人為」である人間の主体的行為と対立する客体的な世界を指し、作為する人間ではなくその操作される対象物として捉えるという仕方、「人為」を不可欠な対立項として持ち合わせる。それに対して、伝統的に用いられてきた「自然」は、人為、非人為（あるいは所人為）にみる「人為」という枠組み自体を否定したもので、ここに *nature* に相当する諸語との大きな意味の隔たりがみられる。

一方、漢訳經典中の「自然⁶」という語は、対象化された山川草木などの総称の意味

³ 「生み出す」「育てる」「形成される」という意味のピュオーという動詞からきたギリシャ語のピュシス(*physis*)は、「誕生」「生まれたもの」「生まれつきの性質」という意味を持ち、生み出されたもの、つまり、「自然」と、生まれたままの性質、つまり、「本性」という概念を表現するようになる。「生まれたままの性質」とは加工される前の性質であるから、ピュシスは人為ないし作為と対立し、それ以前の天然のものを意味する。このピュシスの翻訳語として採用されたのが、「生まれる」という意味の *nascor* の名詞形であるラテン語の *natura* である。‘*nature*’の語源であるラテン語 *natura* は、物の本性という意味でほとんど使われていたが、E. ベーコンのころから自然界の事物の全体を *nature* と呼ぶようになる。やがて、‘*nature*’は質料そのものを示して、身体を除いて人間を締め出した対象の総括のことを表すようになる。(『世界大百科事典』(平凡社、1955 年)、大森莊蔵他編『新・岩波講座 哲学 5 自然とコスモス』(岩波書店、1985 年)他参照。)

⁴ 「自然」が ‘*nature*’に相当する諸語の翻訳語として採用された理由及び歴史、またそれによって生じた誤解等については、柳父章著『翻訳の思想—「自然」と *NATURE*—』(平凡社、1977 年)に詳しい。

⁵ 柳父章著『翻訳の思想—「自然」と *NATURE*—』平凡社、1977 年、48～50 頁参照。

⁶ 漢訳大乘經典の「自然」に対応する原語においては、主に *svabhāva* や *svayambhū* が挙げられる。*svabhāva* は、本性・実体という意味で「自性」と訳されることが多いが、「自然」と訳される場合の *svabhāva* の用法は「あり方」というような意味合いで、その内実は「実体をもたない (*a-svabhāva* : 無自性)」というあり方 (*svabhāva*) を表す。つまり、あらゆる存在は相互連関(縁起)によって成り立ち、他に依らず独立して成り立つものはないというあり方を「自然」と訳す。

一方、*svayambhū* は、一般には「他の力に依らず独存していること、あるいはそのような人の意」に解される。もっとも、「自然」と訳される場合の *svayambhū* は、智や法

では使われず、むしろはたらき・状態をあらわす語として用いられる。仏教の真理観においては、人も山も川も生態系もそれ自体で存在しえず、それ以外のすべての存在があって初めて成り立つとし、一瞬として同じ状態ではありえないと考えるが、特に大乘仏教では、この空観が「自然」観の根底にある。

そこで、大乘仏教文献における「自然」という語が表す内容に注目してみたい。従来、大乘仏教の経典・論書にみる「自然」の語義考察については、主に漢訳経典に出てくる「自然」の用語が中心に取り上げられた。『無量寿経』『般若経』『法華経』、その他古訳時代の諸経論などについてはすでに多くの研究がなされている。これらの先行研究の「自然」は、主に *svabhāva* [本性、自性] の訳語（「自然」と訳される場合、内実、無自性というあり方の意）や *svayaṃbhū* [独存(者)、自在(者)] の訳語（「自然」と訳される場合、それ自体で存在するものがないという他者との連関性に気づかされること(者)の意）として問題にされることが多いが、対応語のない「自然」も多い。

他方、論書に関しては、主題としてあまり検討されておらず、*anābhoga* [努力なしの、無功用] とその類語の漢訳として『宝性論』の「自然」が取り上げられ、同じ意味で用いられている『大乘起信論』（以下、『起信論』と記す）の「自然」⁷と比較される程度である。

そこで、本稿では、*anābhoga* を原語とする漢訳「自然」の系統として、*anābhoga*（無功用）の漢訳と同じ意味で用いる『起信論』の「自然」と、至るところで「はからいがない」と言及される親鸞の「自然」を取り上げ、そこにみる自己と他者（仏）と「自然」との関係をそれぞれ考察し、最後に両者の比較検討を行いたい。この *anābhoga* の漢訳系統の「自然」の語義考察は、仏教文献における「自然」の語義考察の一助になるであろう。また、『起信論』と親鸞の「自然」比較を通して、両者が自己及び他者、世界をどのように捉えているか考察することは、両者の共生思想を知る

の性質・状態を表す語として用いられる。つまり、独存(者)の意味するところは、それ自体で存在するものがないという他者との連関性に気づかされること（あるいは気づかされた者）であって、自己の実体視の否定を表す。

その他、如来蔵思想の論書には、「努力なしの・はからいのない」という意の *anābhoga* に「自然」という訳語を当て、後得智のはたらきを「自然」と表現する。後得智とは、物事を対立した二項に分けないあり方において初めて得られる智慧のはたらきのことで、この智慧のはたらきが「自然」と表現される。例えば、『宝性論』では、いつどんな時も各々の能力・特徴に応じて無数の仕方で真実の恵みをもたらすはたらきを「自然」と表す。つまり、自他の救済の妨げを取り払う智慧がはたらいているさまを「自然」と表現し、『宝性論』ではそれを仏のはたらき（仏業）として論じる。

⁷『起信論』の「唐訳」と言われるテキストでは多く「任運」が用いられていることも、このことを示すであろう。もっとも、『起信論』の撰述においてはインド撰述とも中国撰述とも言われ、いまだ明らかではないが、いずれにせよ、『宝性論』の「自然」の意味内容は、『起信論』の「自然」とあい通じていると考えられる。

手がかりともなろう。それは、様々な問題を抱える現代人に、なんらかの問題解決の鍵を与えてくれるのではないだろうか。

そこでまず、第一章で『大乘起信論』の主題と衆生心の根本体系を考察した後、第二章で『大乘起信論』の「自然」観を検討し、第三章で親鸞の「自然」を考察する。そして、最後に、第四章で『大乘起信論』の一心二門及び「自然」という語が表す内容と、親鸞の二種法身及び「自然」という語が表す内容との比較検討を行う。

一 『大乘起信論』の主題と衆生心の根本体系

まず、『起信論』において「自然」という語が表す内容を考察する上で、『起信論』の主題である「摩訶衍⁸（大乘）」と、その当体である衆生心（一心ともいう）の根本的な構造化を概観する。

『起信論』の主題』『起信論』のテーマは、「立義分」で論じるように、「摩訶衍（大乘）」という法⁹（当体）とその義（内容）である。以下、少し長いが、『起信論』の「立義分」を引用する。

摩訶衍とは、総説せば二種有り。云何が二と為す。一には法、二には義なり。言う所の法とは、謂く衆生心なり。是の心は則ち一切の世間と出世間との法を摂す。此の心に依りて摩訶衍の義を顕示す。何を以ての故に。是の心の真如の相は、即ち摩訶衍の体を示すが故なり。是の心の生滅の因縁の相は、能く摩訶衍の自の体と相と用とを示すが故なり。言う所の義とは、則ち三種有り。云何が三と為す。一には体大、謂く、一切法の真如は平等にして増減せざるが故なり。二には相大、謂く、如来蔵は無量の性功德を具足するが故なり。三には用大、能く一切の世間と出世間との善の因果を生ずるが故なり。一切の諸仏の本乗ぜし所なるが故なり。一切の菩薩も皆な此の法に乗じて如来地に至るが故なり。（『起信論』五七五下、五七六上）

『起信論』によると、「摩訶衍（大乘）」という法の当体は衆生心で、一切の世間と

⁸ サンスクリット語 mahā-yāna（大乘）の音写。

⁹ 「『大乘起信論義記』研究（三）」が指摘するように、『起信論』では「立義分」以前で特に問題にしていたのは「発起序」の「法」である。この「法」が「因縁分」の最後の問答でも取り上げられ、「如来の広大深法」であることが示されている。本稿も、「立義分」で言われる大乘の「法」は、文脈からいってこの「如来の広大深法」のことと解釈する。

出世間との法を摂し、これによって「摩訶衍（大乘）」の内容（三大：体大・相大・用大）が示される。なぜなら、この衆生心を「心の真如の相」（心真如門¹⁰）と、「心の生滅因縁の相」（心生滅門¹¹）という二つの観点からみたとき、前者の心真如門は「大乘」それ自体（体）を示し、後者の心生滅門は「大乘」それ自体（体）とその様相（相）及びそのはたらき（用）を示すからだという。そして、その示された「大乘」それ自体やその様相、はたらきは「大」（淨の意）であり、如来地へと至る「乗」りものであるという。そのような信を起こさせることが、『起信論』の眼目である。

このように、「大乘という法の衆生心は、如来地に至る大きな乗り物（三大）である」というのが、『起信論』の主旨である。言い換えれば、どんな凡夫もみな、如来地（自利利他円満が成就された境地）へと向かう乗り物の当体ということでもある。それは、どういうことであろうか。これについて『起信論』では、次のような形で、衆生心を二つの観点から論じる。

顕示正義とは、一心の法に依りて二種の門有り。云何が二と為す。一には心真如門、二には心生滅門なり。是の二種の門は皆な各一切法を総摂す。此の義は云何。是の二門は相い離れざるを以ての故なり。心真如とは即ち是れ一法界にして、大総相、法門の体なり。[中略]

心生滅とは如来蔵に依るが故に生滅心あるをいう。謂う所は、不生不滅と生滅と和合して、一にも非ず異にも非ず。名づけて阿頼耶識と為すなり。（『起信論』五七六上中）

『起信論』では、一切法を総摂した一心を、一つには心真如門という観点から、もう一つには心生滅門という観点から論じる。なお、「心真如」とは、心真如門で論じる衆生心の一観点で、「心生滅」とは心生滅門で論じる衆生心のもう一つの観点で、この二つは、同じ一切法（一心）を異なる二つの観点からみたものである¹²。

¹⁰ 「是の心の真如の相は、即ち摩訶衍の体を示すが故なり。」については、『海東疏』や『海東別』では「総挙真如門」と釈し、『義記』もこれを借用して、「是の心の真如と言うは、総じて真如門を挙げる」（『義記』二五〇下）と釈す。

¹¹ 『義記』（二五〇下）「是心生滅とは、薫に随いて変動するが故に、総じて生滅門を挙げ」参照。

¹² 『起信論』では、心真如門の当体を「心真如」と記し、単に「真如」とも記される（『起信論』五七六上参照）。また、心生滅についても、「真如」（覺）は論じられる。例えば、心生滅には「覺」と「不覺」の二側面があるが、その異同に関しては、共通項（同相）として「真如の性と相」（『起信論』五七七上）を挙げる。また、法の薫習については、妄心及び「真如」（『起信論』五七八上）の薫習する内容を論じたり、その他「真如の自の体と相」や「真如の用」（『起信論』五七九上中）を論じたりする。つまり、「真如」は、心真如門の観点からの論述もあれば、心生滅門の観点からの論述もあ

〔心真如〕次に、心真如門という観点からみた衆生心（心真如）の内容を確認する。

心真如は即ち是れ一法界にして、大総相なる法門の体なり。謂う所の心性は不生不滅なり。（『起信論』五七六上）

心真如とは、「真如門の所依の体¹³」、即ち衆生心（一心¹⁴）と表現される一法界のことで¹⁵、それは「不生不滅」であり、端的に言えば、後に解説される「如実空」の論述箇所からも明らかなように、「空性」という¹⁶。『起信論』の本文の続きは次の通りである。

一切の諸法は唯だ妄念に依りてのみ差別有り。若し心念を離るれば即ち一切の境界の相無し。是の故に一切の法は本より已来、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等にして変異あること無く、破壊すべからず、唯だ是れ一心のみなり。故に真如と名づく。一切の言説は仮名にして実無く、但だ妄念に随うのみにして、不可得なるを以ての故に、真如と言うも亦た相有ること無し。謂く、言説の極、言に因りて言を遣る。此の真如の体は遣るべきもの有ること無し、一切の法は悉く皆な真なるを以ての故なり。亦た、立すべきものも無し、一切の法は皆同じく如なるを以ての故なり。當に知るべし、一切の法は説くべからず念ずべからず。故に名づけて真如と為すと。（『起信論』五七六上）

心真如門からみた真如とは、妄念を離れた、一切の対象界の相がなく、事象を対象的に把握する立場から離れている。それは一心としかいいようがなく、真如と名づけてはいるが、無相であって、言葉を用いて言葉を否定する。他方、言葉を絶する真如をあえて言葉によって表すと、次のように、「如実空」と「如実不空」の内容があるという。

復た次に真如とは、言説に依りて分別するに二種の義あり。云何んが二と為す。一には

る。ただ、「心真如」という語は、心真如門で論じた「真如」に限り、心生滅門で論じる「真如」には、この語は用いない。

¹³ 『海東疏』二〇七上。

¹⁴ 『浄影疏』（一八〇上）や『海東疏』（二〇七上）では「一心」と注釈し、『義記』（二五二上）では「無二の真心」と釈す。

¹⁵ 『海東疏』「一心は即ち是れ一法界なるが故なり」（二〇七上）参照。

¹⁶ 竹村牧男も、「端的に言えば空性」と解説する（『『大乘起信論』を読む』54頁参照）。

如実空、能く究竟して実を顕わすを以ての故なり。二には如実不空、自体有りて無漏の性功德を具足するを以ての故なり。言う所の空とは、本より已来、一切の染法は相応せざるが故なり。謂わく、一切の法の差別の相を離れたればなり。虚妄の心念無きを以ての故なり。当に知るべし、真如の自性は有相にも非ず、無相にも非ず、非有相にも非ず、非無相にも非らず、有無俱相にも非ず、一相にも非ず、異相にも非ず、非一相にも非ず、非異相にも非ず、一異俱相にも非ず。乃至、総説せば、一切の衆生に依るに、妄心の念念分別して皆な相応せざること有るを以ての故に、説きて空と為す。若し妄心を離るれば、実には空すべきもの無きが故に。言う所の不空とは、已に法体は空にして妄無きを顕わせるが故なり。即ち是れ真心にして、常と恒と不変と浄法と満足するが故に不空と名づく。亦た相のとりべきものあること無し。離念の境界は唯だ証とのみ相応するが故なり。(『起信論』五七六上中)

このように、あらゆる汚れたもの（染法）は相応していなく、すべての現象の差別相を離れている¹⁷。とはいっても、一相という意味ではない。一相か異相か（あるいは双是か双非か）という（四句の）分別自体から離れている。取り払う妄念がないので、妄念を取り払う様相やはたらきもここでは論じない。だからといって、虚無というのではなく、分別を離れているからこそ、万物の相互関連にみる浄法が満ち満ちているという。そのような衆生心の一視座が心真如門である。

【心生滅】次に、心生滅を『起信論』の本文に沿って確認する。

心生滅とは、如来蔵に依るが故に生滅心有り。謂う所は、不生不滅と生滅と和合して、一にも非ず、異にも非ず、名づけて阿黎耶識と為す。此の識には、二種の義の、能く一切の法を摂し、一切の法を生ずる有り。云何んが二と為す。一には覺の義なり。二には不覺の義なり。(『起信論』五七六中)

一切法を摂する心真如の当体（衆生心）は、他方で心生滅として論じられ、それは不生滅（空性）の心¹⁸に依って生滅の心があるという。すなわち、心生滅は不生不滅という側面と生滅という側面があり、竹村牧男もいうように、この二側面は、相は異な

¹⁷ 宇井伯寿・高崎直道訳注 『大乘起信論』（岩波書店、1994年）183頁参照。

¹⁸ 『義記』「不生滅の心無明の風に因りて動じて生滅と作る。故に生滅の心は不生滅の心に依ると説く。」（二五四中）参照。また、『義記』では、「自性清浄心を如来蔵と名づく」（二五四中）とも注釈する。

るが体は同一である¹⁹。そして、その体を阿黎耶識と名づけ、不生不滅の側面を「覚」の義、生滅の側面を「不覚」の義として二側面から論じられる。

言う所の覚の義とは、謂わく、心体の念を離るるなり。念を離るるの相は、虚空界に等しく、徧ねからざる所無く、法界に一相たり。即ち是れ如来の平等法身なり。此の法身に依りて、説いて本覚と名づく。何を以ての故に。本覚の義とは、始覚の義に対して説けり。始覚は即ち本覚に同ずるを以てなり。始覚の義とは、本覚に依るが故に、而も不覚有り、不覚に依るが故に、始覚有りと説くなり。(『起信論』五七六中)

覚（真如）とは、「念（分別、執着を伴う対象的認識²⁰）」を離れていて、如来の平等法身であるという。この法身に依拠して本覚と呼ばれる。なぜかという、本覚は始覚に対して説かれるが、始覚と本覚は全く同じもので、本覚があるからこそ不覚があり、不覚があるからこそ始覚があると論じる。

言う所の不覚の義とは、謂く、如実に真如の法の一なるを知らざるが故に、不覚の心起こりて而も其の念有るなり。念に自相無く、本覚を離れず。猶お迷人の方に依るが故に迷うも、若し方を離るれば、則ち迷うこと有ること無きが如く、衆生も亦た爾り。覚に依るが故に迷うも、若し覚性を離るれば、則ち不覚無し。不覚の妄想心有るを以ての故に、能く名義を知りて真覚と説くを為す。若し不覚の心を離るれば、則ち真覚の自相として説く可き無し。(『起信論』五七七上)

他方、不覚とは、真如なる法（真実在）が「一」であることを如実に知らないこと（無明）により生じるという²¹。しかし、その分別には実体がなく、不覚は本覚と別体ではない。覚と不覚は相対関係で、覚があるからこそ不覚があり、覚がなければ不覚もない。不覚があるからこそ、本覚が説かれるのである。不覚の心がなければ、本覚も説かれないという。つまり、「覚」も「不覚」も心生滅を表した内容で、「覚」と「不覚」は一方が他方を前提として初めて成り立つ。こうして、心生滅は、無明ゆえにすでに妄のはたらきが起こっているところでの妄の様相やはたらきと、その妄を取り除く真の様相やはたらきが同時に成り立つ起動の観点²²から論じられる。

¹⁹ 竹村牧男著『大乘起信論読釈』山喜房仏書林、1985年、165～169頁参照。

²⁰ 同、179頁。なお、「念」に関する説明は『起信論』にはないが、念の原語については、同書の237～240頁に詳しい。

²¹ 同、235頁参照。

²² 元曉及び法蔵は、生滅門のことを「起動門」と注釈する。

二 『大乘起信論』の「自然」観

次に、『起信論』における「不覺」(生滅する心)と、大乘という法である衆生心(一心)と、「自然」という語で表現される内容との関係を考察する。『起信論』で論じられる「真如」は、心真如門で論じる「真如」(心真如)と心生滅門で論じる「真如」(覺)があるが、この真如に対する二つの観点の捉え方は、古くから現代にいたるまで注釈者によって解釈にゆれがある。そこで、この二つの観点の違いを確認した上で、一心二門の関係を検討し、それを踏まえて『起信論』の「不覺」(人)と「法」と「自然」との関係を論じる。

〔心真如と覺の観点の違い〕まず、心真如門で論じる真如(心真如)と心生滅門で論じる真如(覺)の異同について考察する²³。前述の通り、心真如と覺の共通点は、どちらも当体は同じ一切法(衆生心)ということである。というのも、『起信論』によると、「一切の世間と出世間との法を攝す」る衆生心は、心真如門と心生滅門の二門から論じられるが、「是の二種の門は皆な各一切法を総攝す」という。そして、覺(真如)は心生滅門で論じられるが、心生滅の二義である覺と不覺も、観点は違うが体は同じで、それは、心真如の当体でもある衆生心だからである。(衆生心はこのようにいろいろな観点から論じられる。)では、心真如門で説く真如(心真如)と心生滅門で説く真如(覺)の違いは何であろうか。

大乘の法である衆生心について、『起信論』の「立義分」で引用した箇所を再度挙げる。

是の心の真如の相は、即ち摩訶衍の体を示すが故なり。是の心の生滅の因縁の相は、能く摩訶衍の自の体と相と用とを示すが故なり。(『起信論』五七五下)

玉城康四郎も指摘するように、体相用の三大と二門との分科関係については注釈書の間に異説があり、『曇延疏』『慧遠疏』『海東疏』『海東別記』では、体相用の三大を二門とは別に説かれたものとして取り扱い、『義記』や智旭の『起信論裂網疏』において

²³ 例えば、井上克人は、「心真如には不変と随縁の二つの側面があって、心真如そのものは不起不変の絶対静の在り方をしているが、その絶対静は随縁起動の動を離れたものではない」(『詩と哲学のあわい 宗教哲学・比較思想論攷』関西大学出版部、2023年)という。しかし、不変と随縁の二側面があるのは「真如」であって、心真如門で説かれる心真如には随縁の側面は見られないように思われる。

は、これを生滅門の中で扱っている。また、三大と二門との意味上の関係については、『浄影疏』では、体・相二大を心真如門、用大を心生滅門に配し、『海東疏』では、体大を心真如門、相・用二大を心生滅に配する考え方と、三大をとともに心生滅門においてみる考え方があり、不徹底であるという。これに対して、法蔵は、体・相・用の三大は心生滅門の所説としてみるべきであるという見解を、『義記』の随所にいたって強調している²⁴。

『義記』では、「真如門の中には大乘の体を示し、生滅門の中には具さに三大を示す」という。実際、『起信論』では、心真如門で論じる心真如は「一切の境界の相」がないといい、真如の様相（相大）やはたらき（用大）が論じられるのは、心生滅門という観点からみた真如（覚）に関する箇所だけのようである。覚は不覚を前提とした真如で、無明なくしては論じられない。それは、妄念に対しての不生不滅のあり方であり、妄念を前提としてみせる様相、はたらきも論じられている。それに対して、心真如は、妄念から離れていて、妄念を取り払う様相やはたらきもないので、法蔵の見解がもっとも整合性がとれているようである。

〔一心と二門の関係〕次に、心真如と覚の異同を踏まえて、『起信論』の根本体系である一心二門について考察する。『大乘起信論義記』研究（四）²⁵が指摘するように、『宝性論』などのインドの経論が説く如来蔵思想は、界・真如を根拠として染浄・迷妄が成り立つことを基本的構造とする。同じ如来蔵思想を説く『起信論』はそれを、本覚を根拠とする不覚と始覚の成立という生滅門における心の構造とし、それよりもより根源的な区別として衆生心が二門でなければならないと説くという。これは、大乘仏教でも、空の立場はもとより、唯識の立場でも問題になっていなく、なり得ないが、如来蔵論では不可避の根本問題であるという。また、この一心がどうして二門なのか、この問いを最も意識したのは元暁であると指摘する²⁶。

法蔵の解釈にもほとんど取り入れられている元暁の一心二門観は、丹治昭義「元暁の『起信論』注釈の一考察」（以下、「元暁」と記す）に詳しい。それによると、元暁は、「一心の法に依りて二種の門有り」という一心二門を空の論理、即ち排中律の否定の論理として解釈する。つまり、元暁は、一心を四句分別の第四句に当たる「真如（門）でもなければ生滅（門）でもない」とし、二門を第三句に当たる「真如（門）でもあ

²⁴ 玉城康四郎訳『大乘起信論義記』（国訳一切経和漢撰述部・諸宗部四下）、大東出版社、1978年、42頁参照。

²⁵ 『大乘起信論義記』研究（四）117、～119頁参照。

²⁶ 一心二門に関する古注釈の解釈については、神秘主義研究班（井上克人・丹治昭義・吾妻重二）編『大乘起信論義記』研究（四）（以下、「義研四」と記す）に詳しい。

り生滅（門）でもある」として、一心と二門を同事と解釈することで、絶対否定が即絶対肯定であることを論じるという。言い換えると、大乘という法は、①「心生滅門」でもなく（第一句の否定）、②「心真如門」でもない（第二句の否定）。また、③「心生滅門であり心真如門である」二門でもなく（第三句の否定）、④「心生滅でもなければ心真如でもない」一心でもない（第四句の否定）。このように、心生滅か心真如かという分別を前提とした四つの捉え方（四句分別）をすべて否定し、特定の視点に立たないからこそ、大乘の法は、一心である（即ち、心真如でもなければ心生滅でもない）と同時に、二門でもある（即ち、心真如であり心生滅である）という、それぞれの視点を大肯定する視座が開かれる。

この点を詳しく検討すると、まず、①のように、一心の内容が「心生滅門」ではないというのは、『起信論』からも窺える。なぜなら、覚の義と不覚の義を併せ持つ心生滅という観点は、不覚を前提としたものの見方と覚を前提とした見方を兼ね備えた見方で、真か妄かという二者択一を迫るものではないものの、真と妄が有るという視座であり、心真如門という観点をも持ち合わせる一心とはそぐわない。また、真と妄が有ると捉えてしまうと、そこに、不覚あるいは覚の絶対化、あるいは如来蔵の絶対化が生じ、いずれも衆生心を実体視する誤解を孕む。それは、人やものを他と切り離す分別の徹底的な否定を論じる『起信論』の主旨²⁷や、真如が無自性であることも矛盾する。また、②のように、一心（の全貌）は「心真如門」でもないというのも、その通りであろう。なぜなら、覚の内容も不覚の内容もない心真如という見方は、心生滅門を併せ持つ一心のあり方とは異なるからである。

さらに、一心は、③「心生滅門でもあり心真如門でもある」と断定することもできない。なぜなら、前述の通り、「心生滅でもなければ心真如でもない」という側面を持つからである。だからといって、一心は④「心生滅でもなければ心真如でもない」かという、それも断定できない。一心に依って二門があり、二門とも染浄通じた一切法を論じ、一心の一観点をそれぞれ論じたものだからである。このように、真（覚）と妄（不覚）との分別を前提とした四つの見方すべてを否定するからこそ、分別を前提とする特定の見方ではない一心には、各々（①～④）の見方が成り立ち、二門として論じられる。

ちなみに、この二門の考え方は、「元曉」によると、思想の上では中観派で自覺的に取り上げられた世俗と勝義の二諦説と根底において相通じる。

²⁷「解積分」の「対治邪執」では、誤った見方として、人我見と法我見を挙げて解説する。

『起信論』の「不覺と一心と「自然」」最後に、一心二門の関係を踏まえて、「不覺」（凡夫）と「一心」（法）と「自然」という語で表現される事柄との関係を考察する。まず、「自然」と表現される内容を確認する。

『起信論』では、心生滅門の観点から論じる真如、即ち「覺」は、妄に対する真で、「離念の相」で「法界一相」であり、「如来の平等法身」とも表現されるが、その随染本覺には二種類あるという。それは、「智淨相」という智慧の浄化作用の特色と、「不思議業相」（業：はたらきの意）という浄化された智慧による不思議なはたらきの特色で、不覺という迷いの中での覺（真如）のあり方として論じられる。この不思議業については、『淨影疏』では「自然業とは是れ不思議作業なり²⁸」と注釈され、『義記』でも、「不思議の業用を起こすを自然の業と名づくるなり²⁹」と解説されるように、「自然業」（「自然」なはたらき）と同義語と考えられる。

では、「自然」と表現される不思議業とはどのようなはたらきであろうか。まずは、智淨相から確認する。

智淨相とは、謂く、法力の薰習するに依りて、如実に修行して方便を満足するが故に、和合識の相を破し、相續の心の相を滅して、法身の智の淳淨なるを顕現するが故なり。（『起信論』五七六下）

「智淨相」については、法蔵が「還淨之相³⁰」と注釈するように、『起信論』では、法のはたらきかける作用（法力薰習）によって如実に修行して、成仏への手立てがすべて完了するために、生滅し相續する相を破り滅して、智慧の淳淨であることが顕わになるという。

不思議業相とは智の淨なるに依るを以て、能く一切の勝妙の境界を作すをいう。謂う所は無量の功德の相は常に断絶することなく、衆生の根に随うて自然に相応し、種種に而も現じて利益を得しむるが故なり。（『起信論』五七七下）

他方、「不思議業相」とは、「智淨相」によって、即ち、智慧の淳淨であることが顕わになって、一切の極めて優れた領域を作るさまをいう。無量の功德の様相は常に断絶することなく、衆生の資質・能力に随って相当してさまざまに現れ、利益を得させるという。このように、『起信論』では、衆生のあり方に応じて利他を成就していくこのはたらきを「自然」と表現する。

²⁸ 『淨影疏』一九一中。

²⁹ 『義記』二七一中。

³⁰ 同、二五九下引用。

また、『起信論』では、智淨相と不思議業相との関係は次のように、真如根本智と自然業智の関係と対応しているようである。

染心という義は名づけて煩惱礙と為す。能く真如根本智を障するが故なり。
無明という義は名づけて智礙と為す。能く世間の自然業智を障するが故なり。
(『起信論』五七七)

真如根本智とは根本無分別智で、自然業智は後得智と解される³¹。そうであれば、無分別智でなく、後得智において無明が除かれることになり、『起信論』におけるさとり
の究極的なあり方とは、真如根本智で取り除かれなかった智礙（無明）が除かれる自然業智において成就する。つまり、智淨相は、煩惱礙を取り除く真如根本智（根本無分別智に対応）の成就を表し、不思議業相は、自然業智（後得智に対応）のはたらきで、それは、物事を対立した二項に分けない、「分別」そのものを徹底的に否定した「無分別」の状態で見られる、利他の不思議なはたらきをいう³²。なお、法蔵は、真如根本智を智淨相、世間業智を不思議業相とし、世間業智こそが根本無明を除く智であることを認める³³。

三 親鸞の「自然」観

以上、『起信論』の主題と根本体系を確認した後、一心二門の関係を踏まえて、『起信論』の「自然」の内容を確認した。次に、親鸞の「自然」観について考察する。まず、親鸞が影響を受けた曇鸞の二種法身観を考察した後、親鸞の二種法身観を確認し、最後に、親鸞の法身観、ひいては自然観における人と仏の関係を考察する。

〔曇鸞の二種法身観〕徳永道雄によると、大乘仏教の二大潮流の一つである中観派の祖、龍樹の二諦観は、不可説の真理の第一義諦と、それを指し示す、あるいはそれに導き入れる教説の世俗諦との乖離を踏まえて、言葉を真理のさとり的手段として説く³⁴。そして、第一義諦は言語を絶するだけでなく、ことばによって説き示されうる

³¹ 平川彰著『大乘起信論』大蔵出版、1973年、193頁参照。

³² 拙論「漢訳仏教論書における「自然」について—『宝性論』と『大乘起信論』を通して—」（日本仏教学会編『仏教と自然』平楽寺書店、2003年所収）参照。

³³ 『義記』二六八中下。

³⁴ 徳永道雄「論註の二諦」（『宗学院論集』第四三号、1975年）参照。

こと、換言すれば、世俗諦がただ第一義諦を説示するための方便という意味から、第一義諦そのものの内容という意味をもつに至る。この二諦相即の立場は、特に曇鸞が属する三論系に顕著であったという。このような二諦説が浄土経に適用されて浄土・阿弥陀仏に関して明確に説かれたのが、曇鸞の『浄土論註』（以下『論註』と記す）であるという³⁵。

親鸞が依拠した曇鸞の『論註』は、『浄土論』の注釈書であるが、『浄土論』では、仏国土や仏・菩薩の功德の成就是願心によって莊嚴される。これは一法句（一如の依拠。句(pada)は依拠の意³⁶。第一義諦に対応）に「入る」ためという³⁷。この、仏国土や仏・菩薩が莊嚴される理由句に対して、『論註』では、浄土の三嚴二十九種の「広」を方便法身、一法句の「略」を法性法身で示して次のように解釈する。すなわち、『浄土論』において、仏国土や仏・菩薩を莊嚴する方便法身が一如の依拠である法性法身に「入る」といわれるのは、法性法身によって方便法身が生じるからだ³⁸。そして、その方便法身によって法性法身が顕れるという「広略相入」の法が解き明かされる³⁹。

³⁵ 曇鸞が南朝の二種法身觀の影響を少なからず受けたであろうことは容易に推察される。曇鸞の仏身觀そのものは明らかに二身説の立場ではある。しかし、インドの大乗仏教の三身説も曇鸞の二身觀の生じる背景の一つとなっている。詳しくは、拙論「親鸞の「自然」と阿弥陀仏・名号—「自然法爾」法語を中心に—」（関西大学哲学会『哲学』第二十四号、2004 年所収）を参照。

³⁶ 竹村牧男著『『大乗起信論』を読む』春秋社、2017 年、187 頁参照。

³⁷ 『浄土論』本文、「又向説觀察莊嚴仏土功德成就、莊嚴仏功德成就、莊嚴菩薩功德成就。此三種成就願心莊嚴。応知。略説入一法句故。一法句者謂清浄句。清浄句者謂眞実智慧無爲法身故。此清浄有二種。応知。何等二種、一者器世間清浄、二者衆生世間清浄。器世間清浄者如向説十七種莊嚴仏土功德成就。是名器世間清浄。衆生世間清浄者如向説八種莊嚴仏功德成就、四種莊嚴菩薩功德成就、是名衆生世間清浄。如是一法句攝二種清浄義。応知。」（『真聖全』一、二七五）参照。

³⁸ 「上の国土の莊嚴十七句と如来の莊嚴八句と菩薩の莊嚴四句を広と爲す。入一法句を略と爲すなり。何の故にか広略相入を示現したまふとなれば、諸仏菩薩に二種の法身有（まします）。一者法性法身、二者方便法身なり。法性法身に由て方便法身を生ず、方便法身に由て法性法身を出す。此の二の法身は異にして分つべからず、一にして同ずべからず。是の故に広略相入して、統ずるに法の名を以てす。菩薩若し広略相入を知らざれば則ち自利利他に能はず。」（『真聖全』一、三三六～三三七）参照。

³⁹ 『浄土論』では、徳永道雄が指摘するように、確かに有相から無相へ（広から略へ）という方向はみられるが、その逆の方向は明示されてはいない。しかし、曇鸞が「法性法身に由りて方便法身を生ず」と注釈することから見て、無相から有相への方が展開される契機は含んでいたのではないだろうか。もしそうであれば、その萌芽は、『浄土論』の「一法句者謂清浄句。…此清浄有二種。…一者器世間清浄、二者衆生世間清浄。…（如是一法句攝二種清浄義。）」（『真聖全』一、二七五）と、第一義諦の一法句は清浄句である三嚴二十九種の莊嚴の依拠と述べる箇所にもみられよう。（拙論「親鸞の「自然」と阿弥陀仏・名号—「自然法爾」法語を中心に—」（関西大学哲学会『哲学』第二十四号、2004 年所収）参照。）

こうして、方便法身は、否定されるべき仮名（方便）の言説であると同時に、一方で度衆生心という法身であるので、衆生のための顕現（世俗に立ち返ること）を要せられることから、法性法身が自己顕現したものとして語られる。つまり、方便法身は仮名であると同時に法身であるために、方便法身の「方便」の意も、真実を指し示す仮の言説であると同時に、真実を体現した法身そのものとして解釈される。それに対して、親鸞はどのように曇鸞の二種法身觀を継承したのだろうか。

〔親鸞の二種法身〕『唯信鈔文意』では、光明と言われる智慧を「阿弥陀仏」と呼んで、二種法身を用いて説き明かす。

しかれば仏について二種の法身まします、ひとつには法性法身とまうす、ふたつには方便法身とまうす。法性法身とまうすは、いろもなし、かたちもまします。しかればこゝろもおよばず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身とまうすその御すがたに、法蔵比丘となのりたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり。この誓願のなかに、光明無量の本願、寿命無量の弘誓を本としてあらはれたまへる御かたちを、世親菩薩は尽十方无碍光如来となづけたてまつりたまへり。この如来すなはち誓願の業因にむくひたまひて報身如来とまうすなり、すなはち阿弥陀如来とまうすなり。…ゆへに尽十方無碍光仏とまうすひかりの御かたちにて、いろもまします、かたちもまします、すなはち法性法身におなじくして、無明のやみをはらひ、悪業にさへられず、このゆへに无碍光とまうすなり。无碍は有情の悪業煩惱にさへられずとなり。しかれば阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとするべし。（『真聖全』二、六三〇、六三三）

すなわち、智慧そのものである真如の仏は、色もなく形もなく概念化できない法性法身であり、また、智慧の仏は、そこ（一如）から法蔵比丘と名乗って本願をおこすというかたち、即ち阿弥陀仏如来という方便法身となって顕れる。その方便法身は、「智慧またかたちなければ」というように、色も形もない法性法身に同じで、無明の闇を払い、悪業に遮られないという。

また、親鸞が著した『一念多念文意』にも、『大無量寿経』の一節（如来が世に興出する理由文）に対する注釈に、親鸞の二種法身觀がみられる。

この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆへに報身如来とまふすなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり、この如来を南无不可思議光仏ともまふす

なり。この如来を方便法身とはまふすなり、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。すなはち阿弥陀仏なり。この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり、智慧またかたちなければ不可思議光仏とまふすなり。(『真聖全』二、六一六)

これによると、一如宝海よりかたちをあらわした報身如来を方便法身という。また、方便というのは、形をあらわして名を示して衆生に知らせることで、それは阿弥陀仏(という名)のことであるという。ここで方便法身と言われる阿弥陀仏は、法性法身の一如へと誘う仮の手段としてではなく、一如から顕現した報身如来である。つまり、阿弥陀仏は、自力の善行としての往相的な方便ではなく、一如より光明という智慧のかたちを現して名を示し衆生に知らせる方便であるという。

換言すると、親鸞は、言葉も絶えた一如を無相の法性法身であると同時に、衆生のために方便法身という智慧の形となって顕れると説く。顕れた方便法身が智慧というかたちをとるとというのは、法性法身が無相であることを実現しているのであろう。このように、徳永道雄も指摘するように、二種の法身関係においては、『論註』が『浄土論』に対して「広略相入」を説くために、かえって法性法身から方便法身への展開を強調し、それを受け継いだ親鸞は、「略」(法性法身)から「広」(方便法身)の方向性のみを説いているようである。ただ、衆生のために顕れた方便法身は何が顕れたかといえ、法性法身であろう。つまり、親鸞の法性法身から方便法身への展開には、方便という名(阿弥陀仏)を示して衆生に知らせるという限りでは、一如の依拠は方便によって初めて顕れるということが前提になっている。

〔親鸞の人と阿弥陀仏と「自然」〕最後に、親鸞の二種法身観を踏まえて、親鸞の人と阿弥陀仏と「自然」との関係を検討する。まず、親鸞の「自然」について概観する。

〔前略〕如来の本願を信じて一念するに、かならずもと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を法則とはまふすなり。

この『一念多念文意』の一節⁴⁰によれば、如来の本願を信じて一念すると、必ず求

⁴⁰ 『真聖全』二、六一一。

めなくとも無上の功德を得させ、知らないうちに広大の利益を受けるという。これは、さまざまなさとりをひらく法則という。「法則」とは、親鸞の左訓によると、ことの定まっているあり様⁴¹で、人のはからいではないという。一念信心を得る人が不思議な利益を受けるありさまを「自然」といい、それを法則といっている。

また、本願とは、菩薩が過去世に修行していたとき起こした（もとの）願いで、インドでは過去の誓願を表す。親鸞のいう本願とは、具体的には阿弥陀仏の本願で、その内容は端的にいうと、一切衆生が悉く皆救われることである。親鸞によると、「如来の誓願は不思議にましますゆへに、仏と仏との御はからいなり、凡夫のはからひにあらず。[略] 如来の誓願には義なきを義とす [略] ⁴²」というように、誓願は人のはからいではない。また、次の『唯信鈔文意』の「観音勢至自来迎」釈によると、本願への信、即ち本願への自覚が起こること自体も人のはからいではないという。

はじめて功德をえんとはからはざれば自然といふなり、誓願真実の信心をえたるひとは、摂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、金剛の信心となるゆへに正定聚のくらゐに住すといふ。このころなれば憶念の心自然におこるなり。この信心のおこることも釈迦の慈父、弥陀の悲母の方便によりて無上の信心を發起せしめたまふとみえたり。これ自然の利益なりとするべし。

(『真聖全』二、六二三、六二四))

このように、親鸞は、徹底的に人為が否定された本願の自覚及びそれを成就させるはたらきを「自然」と表現する。それは、(無自性である) 相互関連しあった万物の、ひいては自己の最深でもある自利利他円満の願いを自覚させるはたらきで、その本願に気づかされ身を委ねたとき、求めもしないのに無上の功德を得させ、どこまでもその成就の過程を歩み続けさせる⁴³ 不思議なはたらきをいう。このように、親鸞は、(相互関連する) 生きとし生けるものすべてが救われる、人智を越えた(自利利他円満の) はたらき、及びそれがはたらく場(浄土の様相⁴⁴)を「自然」と表現する。

⁴¹ 親鸞は、「法則」の左訓に「コトノサダマリタルアリサマトイウコトロナリ」(『真聖全』二、六一一)と記す。

⁴² 『末燈抄』の「諸仏等同と云事」「[前略] 他力とまふすことは、義なきを義とすとまふすなり。[中略] 如来の誓願は不可思議にましますゆへに、仏と仏との御はからひなり、凡夫のはからひにあらず。補処の弥勒をはじめとして、仏智の不思議をはからふべきひとは候はず。しかれば、如来の誓願には義なきを義とすとすとは、大師聖人のおほせに候き。」(『真聖全』二、六六七) 参照。

⁴³ 『尊号真像銘文』の「自致不退転」の釈(『真聖全』二、五七九) 参照。

⁴⁴ 『高僧和讃』の善導讃、「自然はすなはち報土なり」(『真聖全』二、五一〇) や『教行

次に、「自然」を集約的に述べた「自然法爾法語」（卷子本）の一節を引用する。

無上仏とまふすは、かたちもなくまします。かたちの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、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むとて、はじめて弥陀仏とぞききならひて候。みだ仏は自然のやうをしらせむれうなり。

これによると、無上仏・無上涅槃⁴⁵はかたちがないため、「自然」という。かたちもないさまを知らせようとして、あらためて「弥陀仏」という。阿弥陀仏は自然の様相を知らせる名⁴⁶（方便）である、と。もっとも、「方便」といっても前述の通り、真実を知らせる手段ではなく、真実が衆生のために顕わになった、法性法身の実現態という意で用いられる。

このように、親鸞は、はからいが徹底して否定された「おのづからしからしむる」如来の本願力、即ち、無自性である連関しあった万物が悉く生かされ合う究極的な救済のはたらき、あるいはそれがはたらいている場を「自然」と表現する。そのあり様は、阿弥陀仏という御名によって知らされ、阿弥陀仏は智慧というかたちなきかたちという。親鸞にとっては、言葉も絶えたありのままの事象（一如）が人を場にして自然に現れるとき、それが名号（南無阿弥陀仏：南無は帰依の意）であろう⁴⁷。また、「自然法爾法語」（卷子本）は、「獲得名号」の語義説明と「自然」の法語から成り立っているが、名号を獲得すること自体も「自然」ということであろう。

四 『大乘起信論』の一心二門と親鸞の二種法身

信証』真仏土巻の「自然即是弥陀国」（『真聖全』二、一四〇）という言葉から窺えるように、「自然」は上述の本願他力の働きだけでなく、それが働いている場をも表現する。⁴⁵「無上涅槃は即ちこれ無為法身なり、無為法身は即ちこれ実相なり、実相は即ちこれ法性なり、法性は即ちこれ真如なり、真如は即ちこれ一如なり」（『教行信証』証巻）

なお、無為法身とは法性法身と呼ばれることもある（相良亨著『超越・自然 相良亨著作集 6』ぺりかん社、1995 年、138 頁参照）。

⁴⁶「れう」（料）とは、原義は「何かの用に当てる物」で、そこから「物事に使う（ための）物」「材料」「もととなるもの・根拠」などの意味が派生する。親鸞における「れう」は、4 例しかないが、いずれも仏名・願名について用いていることと原義を考え合わせると、安藤光慈の指摘するように、「～するはたらきにあてたもの（名）」という意味が親鸞の「れう」の用法の基本にあると思われる。

⁴⁷「自然法爾」法語（卷子本）参照。

最後に、『起信論』の大乘という法である衆生心（一心）と二門との関係と、親鸞が「自然」と表現する法と二種法身の関係とを比較検討し、「自然」という語で表現される内容の異同についても考察したい。まず、『起信論』における衆生心（一心）の根本体系を再確認した後、親鸞の「自然」という語が表現する事柄や法性法身、方便法身が『起信論』の（大乘という法の）衆生心のどの側面に対応するか仮説を提示し、対応する事柄を比較検討する。そして、最後に、『起信論』の「自然」という語が表現する内容と、親鸞が「自然」という語で表そうとした内容を比較検討する。

『起信論』の根本体系と親鸞の二種法身』 まず、『起信論』のいう「衆生心（一心）」の根本体系を改めて確認する。

『起信論』のテーマである「大乘」という法の当体は衆生心で、一切の世間と出世間との法を撰する衆生心は、心真如門という観点からと心生滅門という観点から論じられる。この二門は、観点は違うが、論じる当体は同じ「法」で、各々一切法を総撰するという。そして、一方の心真如門では、「離言（真如）」を論じると同時に、あえて真如を言葉にして「如実空」と「如実不空」が論じられる（依言真如）。それによると、心真如は大乘それ自体を示し、念（分別）を離れているため、一切の対象界（境界）の相がない。だからといって「無相」という相があるのではなく、無相か有相かの前提にある「相」、言い換えると、分別（執着を伴う対象的認識）自体を絶する。あえて言葉にして真如と名づけるも、それは対象化されたものではない。また、「法体は空にして妄無き⁴⁸」を顕わすが、だからといって虚無ではなく、「唯（ただ）証とのみ相応⁴⁹」し、浄法に満ちているという。

他方、心生滅門では、心真如門で妄念を離れた空なる法体と論じたその同じ当体（衆生心）を、今度は阿黎耶識と名づけて、妄念を前提とした生滅の側面（不覚）と、それに応じた不生不滅の側面（覚）から論じる（心生滅）。そして、生滅の因縁や生滅の相を論じて、正に生滅の世界のあり方について解説する。また、薫習論についても説き、大乘という「法」を明らかにする。さらに、その大乘の「義」（内容）として、如来蔵説や仏身論等も説く⁵⁰。

このような体系のもと、（衆生心を心生滅門の観点からみた）心生滅には、（妄を前提とした）「覚」の観点と（真を前提とした）「不覚」の観点があるが、この不覚

⁴⁸ 『起信論』五七六中。

⁴⁹ 同。

⁵⁰ 心生滅門の構成の概観については、竹村牧男著『大乘起信論読釈』（山喜房仏書林、1985年、164頁）参照。

を前提とした覚（真如）が、親鸞のいう方便法身に対応しているようである。また、心真如門で論じる「離言真如」の側面は、親鸞のいう法性法身に対応しているように思われる。ちなみに、真如をあえて言葉にすると（依言真如）、『起信論』の場合は「如実空」と「如実不空」であったが、親鸞の場合は、「自然」といえる。あるいは、『起信論』のいう心真如門が親鸞のいう法性法身に対応し、『起信論』の心生滅門が親鸞のいう方便法身に対応するとも言えそうであるが、どうであろうか。以下、これらの点を順次検討していく。

〔親鸞の二種の法身と『起信論』の二門〕最初に、親鸞の方便法身と『起信論』の心生滅門との比較を行う。その際、まず、親鸞の方便法身と『起信論』の（心生滅門中で論じられる）「覚」を比較考察する。親鸞の二種法身については、前述の通り、法性法身で表現される一如から顕現したのが報身如来である阿弥陀如来という。それは、「ひかりの御かたち」で、いろもかたちもない点で法性法身と同じで、無明の闇を払い、悪業に遮られないという。また、方便法身の「方便」というのは、衆生に知らせる名で、それが「阿弥陀仏」ということから、一如が「阿弥陀如来（仏）」という名を示して衆生に知らせたのが方便法身で、その内実は、法性法身と同じ色も形もない智慧（かたちなきかたち）で、具体的には本願（万物の救われ）のはたらきをいう。

一方、『起信論』の「覚」（真如）は、不覚を前提とした真如のあり方で、染に応じた機能として「智浄相」と「不思議業相」があるが、その内実は、法のはたらきによって如実に修行して、成仏への手立てがすべて完了するために、生滅し相続する相を滅して、智慧の淳浄であることが顕わになる（智浄相）。そして、煩惱礙を取り除く真如根本智が成就することによって、一切の極めて優れた領域を作るさま（不思議業相）をいう。この利他を成就する自然業（不思議業）智のはたらきは、物事を対立した二項に分けない、「分別」そのものを徹底的に否定した「無分別」の状態で見られる。これは、『起信論』の「立義分」で論じられた、如来地へと至る大きな乗り物の「義」（内容）の一部（大用）に当たり、如来の智慧（のはたらき）という点で親鸞の方便法身に対応しよう⁵¹。

ただ、親鸞の場合は、報身如来、具体的には本願を成就した阿弥陀如来（仏）の智慧のはたらきが方便法身の内実であるが、『起信論』の「覚」の場合は、特に、阿弥陀如来に限定しない。「如来の平等法身」（『起信論』五七六中）とだけいう。ま

⁵¹『浄影疏』では、智浄相は法仏の性、不思議業相は報仏の性と注釈する。（『浄影疏』一八四下）

た、親鸞の方便法身の場合、報身法身という還相的な方便である阿弥陀如来をいうが、『起信論』の場合、「分別事識に依るもの、凡夫と二乗との心を見る所の者」にとっては「応身」、「業識に依るもの、諸々の菩薩の初発意より、乃至、菩薩の究竟地までの心を見る所の者」にとっては「報身」という⁵²。

また、親鸞の方便法身と『起信論』の心生滅門を比較した場合、その異同はどうか。『起信論』の命題は、「大乘という法の衆生心は、如来地に至る大きな乗り物（三大）」ということである。『起信論』は、それを論証すべく二門を論じている。心真如門では体がそれを示し、心生滅門では、心生滅の体と相と用が「大」であることを論じることで、その命題を立証する。心生滅では、ありのままの真如が無明によって千差万別に分別されて認識されるため、生滅の姿が描かれるが、生滅がみられるのは、分別から離れた真如（覚）それ自体とその様相、及びそのはたらき（三大）があるからである。心生滅門にみる三大も、如来地へと至る大きな乗り物であるという『起信論』の主旨を踏まえると、不覚の身に及ぶ三大を示す心生滅が親鸞の方便法身と対応すると考えても差し支えないはないであろう。ただ、心生滅門では、不覚の側面も論じられるが、親鸞の方便法身は『起信論』でいうところの「覚」の側面だけに言及する。

次に、親鸞の法性法身については、「こゝろもおよばず、ことばもたえたり」といわれるように、『起信論』の心真如門で論じられる心真如（特に、離言真如）と相通じる。なお、「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きならひて候。みだ仏は自然のやうをしらせむれうなり。」（「自然法爾法語」）というように、かたちもない様相を知らせようと、智慧というかたちなき形となって顕れた阿弥陀仏は、「自然」の様相を知らせる名（方便）であって、「自然」と表現されるかたちなき一如が言葉になっ（て顕れ）たのが「阿弥陀仏」という。これを踏まえると、『起信論』の場合、心真如をあえてことばで表現すると、如実空・如実不空であったが、親鸞の場合、言葉も絶えた法性法身をあえてことばで表現すると、「自然」であり、また「阿弥陀仏」（あるいは、「光明」「智慧」）であろう。

『起信論』の「衆生心」観と親鸞の「自然」観 最後に、『起信論』の一心二門の体系と親鸞の表現する二種法身の構造とを比較検討する。まず、最初に親鸞の二種法身の関係性を改めて確認する。

⁵² 『起信論』五七九中。

親鸞は、はからいが徹底して否定された「おのづからしからしむる」他力⁵³、あるいはそれがはたらいている様相を「自然」と表現し、その法身観においては、『論註』がいうところの「一法句」（一如の根拠）を、無相（真空）でありながら有相（妙有）となって顕れる構造として理解する。すなわち、一如は言説できない法性法身でありながら、方便法身として顕れ、その顕れた方便法身である阿弥陀仏はかたちのない智慧と解釈される（A）。もしそうであれば、一如である法身とは、衆生のために顕現するので単なる目にみえない法身にしかすぎないのでもなく、また、「阿弥陀仏にはかたちがない⁵⁴」というからには単なる有相の方便法身ということでもない（B）⁵⁵。親鸞は、この両方（A・B）が同時に成り立つところの法身を表そうとしたのかもしれないが、注釈文としては、一如の根拠である本願名号は法性法身をもって方便法身として顕れ、方便法身をもって法性法身とする⁵⁶ということまで明確に説いているようである。

それに対して、『起信論』の一心二門の構造はどうであろうか。不覚を前提とした覚（真如）を心生滅門で論じ、その同じ（一切法を総摂した）体をまた心真如門を立てて論じる。心生滅門とは観点が違うからこそ、それとは別に門を立てたのである。その心真如門では、相を絶して体（のみ）を示すとあって、心生滅とは逆に、妄もみられなければ、妄を取り払う真如の様相やはたらきも論じられない。対になる真妄の双有を心生滅門で論じるならば、心真如門は対になる真妄の双無の立場であり、一心は、この真妄の有（心生滅）でもなければ、真妄の無（心真如）でもなく、この両門を併せ持つところを表現する。

これを親鸞の二種法身観と比較すると、親鸞の場合、曇鸞のいう一法句（一如の依事）を無相の法性法身であると同時に、衆生のために方便法身という智慧の形と

⁵³ 「他力と言ふは、如来の本願力なり。」（『真聖全』二、三五）。（以下、『教行信証』の引用は、適宜書き下し文に改めて記す。）なお、他力の「他」は、自己と対峙した他者という意味では決してない。それは自他の対立項そのものを否定した無義、即ち、（対概念である）自でもなく他でもない自他を越えた「他」で、如来のことである。「力」は、はたらきの意。

⁵⁴ 「すなわち阿弥陀如来ともうすなり。〔略〕ゆへに尽十方無碍光仏とまうすひかりの御かたちにて、いろもましまさず、かたちもましまさず」（『真聖全』二、六三〇・六三三）参照。」

⁵⁵ 『教行信証』（証巻）でも、『論註』の次の箇所がそのまま抄出される。すなわち、「無為を以てして法身を樹つことは、法身は色にあらず非色にあらざることを明かすなり。」（『真聖全』二、一一二）。

⁵⁶ 「すなはち阿弥陀如来ともうすなり。…ゆへに尽十方無碍光仏とまうすひかりの御かたちにて、いろもましまさず、かたちもましまさず、すなはち法性法身におなじくして、無明のやみをはらひ、悪業にさへられず、このゆへに无碍光とまうすなり」（『真聖全』二、六三三）参照。

なって顕れ、その方便法身は法性法身と同じと釈して、二種法身を相入関係で論じる。他方、『起信論』の一心二門の場合、覚（真如）を不覚と相対関係に置き、覚と不覚の双是の心生滅門とは別に、覚と不覚を双非した心真如門を立て、大乘という法である一心を、覚（真如）を体とする心生滅門と、覚も不覚もない相を絶した心真如門のどちらか一方ではなく、二門が同時に成り立つところとして表現する。

最後に、『起信論』の一心二門の体系と親鸞の二種法身観を踏まえて、親鸞の「自然」観と『起信論』の「自然」観について比較考察する。親鸞は、法性法身及び方便法身のあり方やはたらきを「自然」と表現するが、それはまた「他力」（如来の本願力）といって、人のはからいを徹底的に否定する。この成就された自利利他円満の「自然」と表現されるはたらきのうちに、人と法身の「非一」をしかと見届ける。だからこそ、親鸞によると、すべての衆生に通底する成就された本願のはたらきに促されて顕れるのが名号（南無阿弥陀仏）であり、その成就された本願への帰依のうちに、「我」の不覚と同時に、本願を成就する智慧のはたらき（阿弥陀仏）が知らされる。

他方、『起信論』の「自然」は、心生滅門で論じられる覚（真如）のはたらきを表し、それは分別が徹底的に否定された状態でみられる利他の不思議なはたらきである。この、他を如来地（自利利他円満が成就された境地）へと至らせるはたらき（「自然」）は、無明のため真如を知らず、分別して対象界を立てる不覚に対するはたらきで、不覚がなければ、このはたらきも論じられない。

このように、親鸞の「自然」は、『起信論』の「一心」に対応し、他方、『起信論』の「自然」は、心生滅門中の真如（覚）のはたらきを表現していて、親鸞の方便法身に対応している。なお、親鸞における（報身である）方便法身の阿弥陀仏は、人（衆生）を前提とした智慧のはたらきである。もし、そうであれば、心生滅門の覚（真如）と相通じるが、親鸞のいう法性法身は、相を絶するという点では『起信論』の心真如門に対応するものの、『起信論』の心真如門という真妄（覚・不覚）の双非の内容（如実空・如実不空）とどこまで同じかは、さらなる検討を要するであろう。

結 『大乘起信論』の一心二門と親鸞の二種法身観

以上、仏教文献の「自然」という語に注目し、『起信論』の「自然」と『親鸞』の「自然」を取り上げ、そこにみる世界観（法観）から自己と他者（法・法身）との関係を比較考察した。『起信論』の場合は、「大乘」という法の当体が「衆生心」で

あるとし、衆生心が「大乘（如来地に至る大いなる乗り物）」という義（三大）であることを心真如門と心生滅門の二観点から論じる。そして、心真如門では、空性である万物のありのままの相互連関を対象化しない観点から、空性ゆえに浄法に満ち満ちていると論じる。他方、心生滅門では、心真如門の当体（空性である万物のありのままの相互連関）全体を、一つには覚の視座から、もう一つには不覚の視座から論じる。その覚と不覚は相対関係で、妄念があるからこそ念を離れた真如（覚）の体相用が論じられる。

すなわち、一心とも言われる衆生心（一切法）とは、心真如門のことでもなく、覚と不覚の和合した心生滅門のことでもなく、ましてや覚や不覚のことでもない。それは、二門を同時に成り立たせている事象（空性である万物のありのままの相互連関）である。それゆえ、一切の対象界の相がない一法界（心真如）でありながら、そこには、無明により執着を伴う对象的認識（念）を起こして苦しむ不覚の心に対し、苦を生じさせる染心（煩惱礙）や無明（智礙）を取り除く機能（智淨相・不思議業相）がみられる（心生滅）。この不覚に対する覚の機能のうち、分別を徹底的に取り払った状態でみられる利他のはたらき（不思議業相）を『起信論』では「自然」（無功用）と表現する。

他方、親鸞の「自然」は、はからいがないという意で、本願のはたらき（他力ともいう）を表している。すなわち、自己の最深の願いでもある本願（無自性である相互連関しあった万物が共に生かされ合う自利利他円満の成就）を自覚させ、それをどこまでも成就させていくはたらきを「自然」という。また、（法性法身ともよばれる）無上仏・無上涅槃はかたちがないため「自然」というが、そのあり様は阿弥陀仏（方便法身）という名によって知られるという。つまり、親鸞の場合、「自然」の様相をことばにしたのが、阿弥陀仏（ということば）である。親鸞の法性法身と方便法身は相入関係で、一如宝海は無相の法性法身であると同時に、衆生のために方便法身（報身法身の阿弥陀仏）という智慧の形となって顕れると説く。なお、親鸞にとっては、言葉も絶えたありのままの事象（一如）が人を場にして「自然に」現れるとき、それが名号（南無阿弥陀仏）であろう。

このように、『起信論』の心真如は親鸞の法性法身、『起信論』の心生滅（あるいは覚）は親鸞の方便法身に対応する。また、『起信論』の「自然」は心生滅門中の覚（真如）の大用を表現するのに対し、親鸞の「自然」は法性法身や方便法身の様相及び二種法身の間接関係を表す。そして、親鸞の「自然」を『起信論』に対応させた場合、心真如門と心生滅門の覚、即ち、『起信論』の二門で論じる「真如」に当たるともいえる。逆に、『起信論』の「自然」を親鸞の二種法身に対応させた場合、方便法身に対応する。

また、対応するそれらの異同については、最も大きな違いとして、『起信論』の心生滅が覚だけでなく不覚を論じるのに対し、親鸞の方便法身は『起信論』でいう覚の側面だけを表すことが挙げられる。また、親鸞は二種法身を相入関係として解釈し、一如を「法性法身であり、方便法身である」とする。それに対して、『起信論』の場合、二門を一心の二つの観点として論じ、一心は「心真如門でもあり、心生滅門でもある」という側面だけでなく、「心真如門でもなければ、心生滅門でもない」という側面を持ち合わせている。一心は、どちらか一方の門だけでなく、二門を同時に成り立たせているものだからである。

なお、今回、anābhoga を原語とする漢訳「自然」の意味系統として、『起信論』の「自然」という語と親鸞の「自然」という語を取り上げて比較考察したが、anābhoga の漢訳「自然」の変遷としての内容整理は、今後の課題として後日に期したい。また、この研究ノートの動機は、自己と他者（人・自然・絶対者）との「共生」の智慧、あるいは手がかりを暗示することであったが、この点も合わせて今後の課題としたい。

【略号表及び主要参考文献】

[略号表]

- ・『起信論』 『大乘起信論』（真谛訳）大正 No.一六六六
- ・『唐訳』 『大乘起信論』（実叉難陀訳）大正 No.一六六七
- ・『曇延疏』 『大乘起信論義疏』（曇延撰）卍統藏経七一
- ・『浄影疏』 『大乘起信論義疏』（隋・慧遠撰）大正 No.一八四三
- ・『海東疏』 『起信論疏』（元暁撰）No.一八四四
- ・『海東別』 『大乘起信論別記』（元暁撰）No.一八四五
- ・『義記』 『大乘起信論義記』（法蔵撰）No.一八四六
- ・『義記別』 『大乘起信論義記別記』（法蔵撰）No.一八四七
- ・『浄土論註』 早島鏡正他著『浄土論註』大蔵出版、1987 年
- ・『真聖全』 真宗聖教全書編『真宗聖教全書』大八木興文堂、1941 年
- ・『親鸞体系』 信楽峻麿他編『親鸞体系 思想篇』法蔵館
- ・『親鸞全集』 石田瑞麿訳『親鸞全集』（第一～四巻）春秋社、1985~1986 年
- ・大正 大正新脩大蔵経

（尚、引用する際には、適宜、常用漢字に改めて書き下し文で記した。）

[主要参考図書]

- ・井上克人著『詩と哲学のあわい 宗教哲学・比較思想論攷』関西大学出版部、2023 年
- ・竹村牧男著『『大乘起信論』を読む』春秋社、2017 年
- ・北村文雄『親鸞の二諦説とその展開』法蔵館、2011 年
- ・日本仏教学会編『仏教と自然』平楽寺書店、2003 年
- ・平田厚志『真宗思想史における「真俗二諦」論の展開』同朋舎、2001 年
- ・末木文美士著『仏教一言葉の思想史』岩波書店、1996 年
- ・相良亨著『相良亨著作集 6 超越・自然』ぺりかん社、1995 年
- ・柏木弘雄『大乘とは何か—『大乘起信論』を読む』春秋社、1991 年
- ・高崎直道『「大乘起信論」を読む』岩波書店、1991 年
- ・平川彰編『如来蔵と大乘起信論』春秋社、1990 年
- ・竹村牧男著『大乘起信論読釈』山喜房仏書林、1985 年
- ・玉城康四郎訳『大乘起信論義記』(国訳一切経和漢撰述部・諸宗部四下)、
大東出版社、1978 年
- ・宇井伯壽著『宝性論研究』岩波書店、1959 年
- ・武邑尚邦『大乘起信論講読』百華苑、1959 年
- ・望月信亨『講述大乘起信論』富山房、1938 年

[主要参考論文]

- ・神秘主義研究班編『『大乘起信論義記』研究 (五)』
(『関西大学東西学術研究所紀要』第三十八輯、2005 年、31～52 頁)
- ・神秘主義研究班編『『大乘起信論義記』研究 (四)』
(『関西大学東西学術研究所紀要』第三十六輯、2003 年、115～132 頁)
- ・神秘主義研究班編『『大乘起信論義記』研究 (三)』
(『関西大学東西学術研究所紀要』第三十四輯、2001 年、63～79 頁)
- ・神秘主義研究班編『『大乘起信論義記』研究 (二)』
(『関西大学東西学術研究所紀要』第三十三輯、2000 年、1～26 頁)
- ・神秘主義研究班編『『大乘起信論義記』研究』
(『関西大学東西学術研究所紀要』第三十一輯、1998 年、51～78 頁)
- ・梯實圓「自然の法義について—『獲得名号自然法爾御書』の考察(その 3)—」
(『行信学報』第十四号、2001 年)
- ・梯実圓「「獲得自然法爾」の字訓—「獲得名号自然法爾御書」の考察(その 2)—」
(『行信学報』第十三号、2000 年)
- ・梯実圓「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 1)—」
(日野照正博士頌寿記念論文集『歴史と佛教の論集』自照社、2000 年所収)

- ・安藤光慈「『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—」(『印度学仏教学研究』第四九号一、2000 年)
- ・安藤光慈「親鸞の和讃中のシムの用法に関する問題 (四) —自然法爾法語の解釈—」(『印度学仏教学研究』第四七号一、1998 年)
- ・小妻道生「『獲得名号自然法爾』についての一考察」(『高田学報』八五輯、1997 年)
- ・遠藤美保子「親鸞の自然法爾法語と名号・阿弥陀仏論に関する一考察」(『東海仏教』四二輯、1997 年)
- ・船山徹「六朝時代における菩薩戒の受容過程—劉宋・南斎期を中心に—」(『東方学報』京都第六七冊、1995 年所収)
- ・徳永道雄「親鸞の自然法爾思想」(『日本仏教学会年報』第五十五号、1990 年)
- ・佐藤正英「親鸞における自然法爾」(相良亨他編『講座日本思想』1、東京大学出版会、1983 年所収)
- ・武内紹晃「二種法身についての一試論」(『浄土教の研究』永田文昌堂、1982 年)
- ・徳永道雄「仮名有について—曇鸞から親鸞へ—」(『石田充之博士古稀記念論文『浄土教の研究』』1982 年)
- ・徳永道雄「親鸞の二諦思想について—「弥陀仏ハ自然ノヤウヲシラセンレウナリ」をめぐって—」(『真宗研究』二五、1981 年)
- ・徳永道雄「論註の二諦」(『宗学院論集』第四三号、1975 年)
- ・田村芳朗「自然と実相」(『印度学仏教学研究』第一九号二)
- ・山口益「アーラヤ識の転依としての清浄句」(『大谷学報』四〇—二所収)
- ・竹内宜啓「獲得自然法爾御書小引」(『高田学報』一二号、1932 年)