

ホワイヘッドの「ハイブリッドな神」と  
親鸞教学における「方便法身」

菱 木 政 晴

I 仏教思想の中の親鸞の特徴

親鸞思想を仏教思想の中でどのように位置づけるかという問題を考えるとき、最大の問題は、妙な言い方になるが「それがいったい仏教といえるのか」という問いであろう。それは、浄土教という「仏教」が、仏になった人（目覚めた人）の教えを根拠として自分も仏になる（成仏する）ことを目指す「普通の」仏教の中で、明らかに異質、または、逸脱と見えるからだとも言える。浄土教においては、目覚めは個人が浄土という環境に身をおいてからでないとはじまらない。浄土に行くこと（往生浄土）は、成仏ではなくその前段階にすぎないのである。ただ、中国や日本において中世以降浄土教が大きな勢力を持ち、それが一定の位置を占めるようになると、たとえ逸脱であるとしても無視できない

ものになってはきていた。しかし、それでも浄土教は建前としてはあくまで仏教の主流ではなかった。

ところが、親鸞（一一七三～一二二六）に先立つ法然（一一三三～一二二二）の名著『選択集』（一一九八？）によって明らかにされた仏教とは、阿弥陀如来の名を唱えて、阿弥陀如来の国土（浄土）に往生して成仏することを要とするものであり、それ以外は捨て去れというものであった。この「それ以外」の中に、「菩提心」や「六波羅蜜」などの、通常、仏教の基本的な実践法と考えられているものが入っていることから、法然浄土教は当時の仏教界から厳しい批判を受けた。すなわち、縁起を悟る「智慧（無分別智）」やそのための「持戒」「禪定」などの実践を不要として否定し、かなわないまでもそこにいたろうとする真摯な求道心たる「菩提心」を否定するのは、仏教からの逸脱どころではない、それはもはや仏教ではない、ということである。このような批判の代表的なものが明恵（一一七三～一二三二）の『摧邪輪』（一二二二）と貞慶（一一五五～一二二三）らの『興福寺奏状』（一二〇六）である。

これらの激しい批判は、今日ではほとんどその重大性が意識されることはないが、親鸞の同時代人にとっては、きわめて切実な問題であった。

このため、これらの法然批判が出された後に書かれた親鸞の名著『教行信証』（一二二四ころから）の主題のひとつは、法然が明らかにした浄土教は間違いなく仏教であるということにならざるをえない。

この場合、法然と親鸞が主張する仏教が、仏教の真髄とも言うべき「菩提心」を浄土往生の要件として実際に否定するものではなく、批判者が問題にするようなことが単なる誤解であるということならば、逸脱しているという批判に対しては誤解だと弁明すれば事足りる。しかし、法然の主張と明恵の主張は、互いが互いを誤解しているということでは

なく、きちんと嘯み合つてなおかつ相容れないというものであったから、親鸞の議論は、「浄土教が仏教の逸脱なのでなく、むしろ、通常仏教だと思われるものが逸脱なのだ」というところへ踏み込まざるを得ない。

実際、『教行信証』は、そのような構成をとって叙述されている。すなわち、「教・行・信」の最初の三巻において、親鸞が法然から受け継いだ浄土教とはどういうものであるかを明らかにし、つづく「証・真仏土」において、それがまちがいなく仏教であることを明らかにし、最後の「化身土」の巻でこれまで通常仏教だと考えられてきたものがどのよう「逸脱（仏智疑惑）」なのか、さらに、それがどの境界で単なる逸脱を超える詐称なのかを明らかにするという構成である。<sup>(1)</sup>

## II 親鸞教学における「方便法身」という問題

仏教において、いわゆる「仏身論」という領域がある。もともとは、「悟りを開いた釈迦（仏陀）」の生身と、悟りそのものの、すなわち、仏陀を仏陀たらしめている「法」または「真理」とを区別し、後者を法身ほっしん（dharma-kaya）と名づけたことに始まる。そして、歴史の中に実在する釈迦が悟りを開いたことは、この法身が一定の条件にもとづいて顕現したものと考えられるようになる。このような顕現を、法（dharma）自身の必然性から生じたという観点を取ると「報身ほうしん（samhoga-kaya）」と「うごことになり、歴史的現実に対応するためにこの世に出現したという観点からは「応身おうしん（nirmana-kaya）」と呼ばれる。通常は、「法身」「報身」「応身」を仏の三身という。

ホワイヘットの「ハイブリッドな神」と親鸞教学における「方便法身」

したがって、「法身」とは、真理そのものを意味し、仏教においては、「無上涅槃」だとか「第一義空」だということになる。仏教は、自らが仏になることを目標とする宗教であるから、仏道を目指すものは、何らかの形でこの「法身」（すなわち、「無上涅槃」だとか「第一義空」）を目指すべき対象とせざるを得ない。しかし、同時に、私たちの通常の「理性」「分別」においては、涅槃や空は、本質的にそれを経験したり認識したりすることはできないものとされている。それは超越的な智慧（仏智・無分別智）によってのみ悟られるものとして、あるいは、それと一体化するものとして、説明されている。したがって、「無上涅槃」だとか「第一義空」などは、通常の理性の範囲においては、いわば「想定」されたものである。言い換えれば、それは、私たちが「話題」にすることはできるが、直接に「経験」することは不可能なものである。<sup>②</sup>

この論考の表題の「方便法身」とは、曇鸞（四七六〜五四二）に由来する概念で、「法性法身」と対<sup>ひ</sup>にして用いられる。経験できない「法身」、すなわち、本質としての法身を「法性法身」とした上で、話題にすることが可能な「法身」、すなわち、方便（手立て）としての法身を「方便法身」と名づけるものである。そして、それが阿弥陀如来であるときされる。

さらに、この阿弥陀は、「報身」であるとされる。<sup>③</sup>「報身」とは、生身の釈迦を「衆生の願いに応じてこの世に出現した仏」とみなすという観点から「応身」としたことをさらに普遍化して、「さまざまの願いに応じて（報いて）出現するさまざまな仏」と考えるところから出てきた概念である。また、このように普遍化された応身、すなわち、報身仏は、現実の歴史の中に生じた応身たる釈迦のように生死するのではなく、不生不滅であるとされる。

阿弥陀は、まさにそのような願に報酬された不生不滅の仏の代表格である。

### III ホワイトヘッドの「ハイブリッドな神」との対比

ホワイトヘッドは、神を「原初的本性 (primordial nature)」「揚棄体的本性 (superjective nature)」「結果的本性 (consequent nature)」の三つの本性からなるものとして説明している<sup>(1)</sup>。これが、仏身論における仏の三身にほぼ対応しているとみなすこともできるかもしれないが、私が注目したいのは、神の三つの本性と密接にかかわっているがそれとはまた別の概念であるところの、「ハイブリッドな神<sup>(5)</sup>」である。

神は世界の創造的進化に対して、みずからの「原初的本性」であるすべての永遠的客体をデータとして提供する(揚棄する)役割を果たすが、その際、純粹な可能態である「すべての永遠的客体」「すべてのいまだ実現せざる理想」をそのまま提供するとはできない。現実的存在 (actual entity) である人間は、「存在論的原理 (ontological principle)」によって存在しないものを把握することはできないからである。神は、したがって、身を捨ててこの世にハイブリッドな存在として出現しなければならない。すなわち、神の理想を感じ取った具体的現実的な存在を通して世界に語りかけなければならない。また、このようなかたりかけは、一方的に(ホワイトヘッドの用語を使えば、「専制君主」の命令のように)なされるのではなく、人びとの苦しみや願いに応じて (consequently) 説得的に、粘り強く行われるものでなければならない。

私は、このようなハイブリッドな神を、たとえば、預言者や教祖、あるいは、仏教で言う「善知識」のようなものとして理解してよいと思つてゐる。ただし、それは一般人と異なる特別の存在ということではない。厳密に言えば、あらゆる人間、あらゆる存在は程度の差はあるにせよみなハイブリッドな存在である。ホワイトヘッド哲学における「神」は、消滅しないという特徴を除けば、他のあらゆる存在と同等の現実的存在である。消滅しないのは、原初的本性が保持する永遠的客体の性格から来るものであって、世界に超越しているわけではない。そして、世界がエントロピー増大の法則に逆らつて経験の密度を高めている以上、このような「神」が想定され語られざるをえないが、人間を含めてあらゆる存在は、誰も神そのものであったり、神と直接接する特権を有しない。それは、いわば共通の「話題」になるだけである。

したがつて、「ハイブリッドな存在」は、私たちが神や無上涅槃といった超越的なものにかかわる際の平等原則を担保しているともいえるのである。私たちは、神や無上涅槃を話題にしうるといふ意味で、神や法身とハイブリッドな存在なのである。これは、私たちが直接に神の原初的本性を経験したということではない。しかし、私たちは、神や無上涅槃とハイブリッドな存在であるという側面において、神や無上涅槃と同等の働きを演じてしまうこともあるのである。

#### IV 問題の所在

さて、仏教において不生不滅とされるものは、無上涅槃だとか第一義空などの真理そのものしかありえない。八功德

水があふれ迦陵頻伽が飛び交う浄土に今現在説法をする阿弥陀如来は、われわれの普通の理性や感情でもイメージすることはできる。普通の感覚に生じるものは、不生不滅ではありえない。すなわち、阿弥陀如来は真理そのものではなく、真理を体現するものとして想定された話題にしうる真理にすぎない。

法然・親鸞の思想も宗教思想、あるいは、少なくとも宗教的な超越性を「話題」にする思想であるから、そこへいたるための「智慧」「禅定」「持戒」などを捨て去れとするのはいかにも奇妙なことであるように思われる。したがって、これらを捨て去っても浄土教は仏教である、いや、捨て去れという阿弥陀の選択本願に相應してこそ仏教なのだということが書かれている『教行信証』、とりわけその「証・真仏土」の二巻を正確に読み解くことが、親鸞思想の理解にとっときわめて重要なことになる。<sup>7)</sup>そして、さらに、真摯に「智慧」「禅定」「持戒」などよって真理そのものを体得しようとするのが、かえって仏教からの逸脱なのだとする「化身土巻」が重要になる。

私見によれば、親鸞は、自分が法然から受け継いだ浄土教こそが仏教なのであって、それを仏教からの逸脱であるとする立場こそ、かえって逸脱なのだ<sup>8)</sup>と明瞭に主張している。どうしてこのようなことが言えるのだろうか。この問いは、つぎのように問うこともできる。

法然は、なぜ通常それこそが仏教だと考えられているものを「捨てよ」と言ったのか。

私は、この問いに対する応答が親鸞の主要な仕事だったのだと思う。法然が捨てよと言ったもの<sup>8)</sup>について、親鸞は、大きく二つに分けている。第一のグループは、不可能であるにもかかわらず真理そのものを直接に体得しようとする態度、いわば「誠実な傲慢」である。第二のグループは、体得の不可能を半ば自覚しながらあくまでそれに固執し、自分

も他者をも欺き、仏教的なるものを単なる看板や手段に貶め、それによって、仏教を権力者や金儲けの具に墮さしめるふるまいである。仏教からの逸脱には、この二種類がある。

前者は、『教行信証・化身土巻』の前半の二つの問答において、後者は同じく後半の二つの教誡によって示されている。<sup>(9)</sup>

## V 「方便法身」と「ハイブリッドな神」の意義

前者のタイプの逸脱は、宗教的理想を求めるものにおいて避けられないプロセスであるともいえる。それは、私たちが宗教的なものに触れる際に避けられない一種の危険であるということができる。しかし、だからといって、誠実ではあるが不可能を可能と言い張る「傲慢」は、現実の社会の中では、それを看板にしてヒューマニスティックで理性的な人びとを黙らせる、有無を言わず頭を下げさせること、あるいは、到底受け入れがたいことや受け入れるべきでないことを、「信仰」や「無分別智」によって平然となさしめることにしか使えない<sup>(10)</sup>。そうやってしまえば、それは前者の領域を超えて後者の態度に入っている。それは、もはや逸脱というよりは、許すべからざる詐称であり、親鸞においては、「教誡」の対象である。

私は、親鸞が「逸脱」に関して、前者のタイプの逸脱に対する「問答」にとどまらず、後者のタイプに対しては「教誡」という厳しい対応をするのは、後者が人びとの平和と平等の希望を阻害するからであると思う。危険は本人だけに



とどまらないのである。人知の及ばないような「無上の」「絶対的な」「究極的な」ものは、それがたとえ平和と平等を修飾する言葉として使われたとしても、希望や話題のレベルにとどめておかねば、現実の（その意味では絶対的ではない限定的な）平和と平等さえも損なう。

その意味で、親鸞の「方便法身」とホワイトヘッドの「ハイブリッドな神」は、私たちが宗教的なもの超越的なものに触れる際の危険を緩和する役割を果たすものとして重要な意義を有するように思われる。この両者の概念は、いずれも、形容矛盾すれすれの言葉で表されている。現実的で有限な手立てという意味の「方便」と超現実で無限の真理それ自体を意味する「法身」との組み合わせ、不純混合の「ハイブリッド」と至純至高の「神」との組み合わせである。

しかし、私たちが経験するのは、法身ではなく方便であり、神そのものではなくハイブリッドな存在である。法性法身や神の原初的本性へは他力でも信仰でも激しい修行でも届かない。また、届こうとする必要もない。じぶんも聞き、相手にも聞こえ、その反響が再び自分にも届く説得的 (persuasive) な「称名念仏」があれば、それで十分である。なぜならば、直接経験できていないことであっても、それが控えめな説得として作用するからである。

絶対的なものに到達しえない凡夫、すなわち、普通の人は、想定された絶対者に対して対等な立場で係わり合い、それを話題にするにすぎない。しかし、このような想定、話題という方法は、厳しい修行や深い信仰によって到達した（と錯覚、または、偽った）絶対的なものによって互いに相手を自説に従わせようとして、かえって互いを傷つけあうような間違いを犯す危険性は少ない。むしろ、想定された絶対者に対してともに謙虚で、互いに対等な個人として、互いを説得するという働きを持つ。そして、それが絶対者からの説得と同等の働きを示すことがある。

そしてまた、この「同等の働き」は、普通の人の個人的な意図や思惑によって起こるのではなく、不思議にも起こるとしか表現しえない。絶対者が「姿も形もまします」というのはこういうことである。説得の根拠はないといえはいいのだが、あるといえはある。こういう言い方は非論理的であるが、この「ないといえは」のほうが「法性法身」、「あるといえは」のほうが「方便法身」だといえるだろう。

普通の人にはすぎない念仏者は、説得の根拠を「無限に到達した（と錯覚、または、偽った）自己」や「教祖」に置くのではなく、対話の双方によって想定され話題にされている無限の愛や絶対的な平和への願いに置いている。このとき、「教祖」も含めて普通の人である私たちが到達したと錯覚するところのものは、法性法身でないことはもちろん、方便法身でもない。いずれにしても私たちはただの凡夫ではない。ただし、凡夫を超え出たと錯覚する者は凡夫たる自覚の薄い始末におえない凡夫である。そして、「想定され話題にされている無限の愛や絶対的な平和への願い」なるものは、方便法身であるとみなしてもよいが、けっしてそれを実体化してはならない。深い信仰や厳しい修行は、往々にしてこれを実体化する。願いを聞くこと（聞名）が個人的な信仰経験として「命令」として実感されたとしても、それを他者に強いてはならない。実感された願いに応じてなされる表現は、願いに対する賛意の表明（称名）以上のものであってはならない。それは、「命令」ではなくあくまでも控えめな「説得」にとどまるのである。

この説得の実践は、無限の愛にも絶対的な平和にも到達していない、それどころかそれに反する過ちもたびたび犯す「普通の人」に、絶対的なものへの真摯な求道者と伝達者という、信じられないような大きな働きをも果たさせるのではないだろうか。<sup>(11)</sup>

注

(1) 『教行信証』の解釈については、藤場俊基著『親鸞の教行信証を読み解く』（全五巻、明石書店、一九九八年～二〇〇一年）に依拠するところが多い。

(2) 親鸞の『唯信鈔文意』には、つぎのように示されている。

「涅槃」をば、滅度という、無為という、安楽という、常樂という、実相という、法身という、法性という、真如という、一如という、仏性という。仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち、一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身は、いろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれず。ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして（以下略）。

(3) 前注の後略した箇所には以下のように述べられている。

「この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのりたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたまつりたまえり。この如来を報身ともうす。誓願の業因にむくいたまえるゆえに、報身如来ともうすなり。報ともうすは、たねにむくいたるなり。この報身より、応化等の無量無数の身をあらわして、微塵世界に無碍の智慧光をはなたしめたまうゆえに、尽十方無碍光仏ともうすひかりにて、かたちもまします、いろもまします。無明のやみをはらい、悪業にさえられず。このゆえに、無碍光ともうすなり。無碍は、さわりなしともうす。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」。

(4) A. N. Whitehead "Process & Reality" corrected edition 1978 The Free Press, Newyork

(5) 注(4) 提示の書籍 246-247 p. 250 p 参照。

(6) 拙著『非戦と仏教』（白澤社、二〇〇五年）五七ページ～五九ページ参照。

(7) 『教行信証・証卷』のテーマである「還相回向」や「利他教化地の益」などについての詳論は割愛せざるをえないが、要するに、平和と平等の希望に賛意を示す声（称名念仏）が声を発するものにも傍らで聞くものにもその希望を促す働きをするといふことであろう。そして、「真仏土巻」は、真理はそのように「話題（声）」になっていれば十分なので、真理そのものを経験

しようとも目指す必要がないという意味で、それが通常の理性で及ばないものだと示す巻である。

ただし、通説は、これら二巻が、主体性を放棄して他力という「魔法」に身を任すことによって、真理そのものがわれら凡夫にも訪れるのだ、ありがたいことだということを示すものと解釈する。このような解釈は、『教行信証』全体、とりわけ、「化身土巻」と整合しないと思われる。「化身土巻」では、いわゆる「自力」によって真理の体得を目指すことのみならず、一心不乱に他力を頼むような念仏も、いずれも本願に沿わないもの、すなわち、仏教からの逸脱であるとされているからである。私見に関しては、『親鸞における「仏智疑惑」とは何か』（『真宗研究』第五〇輯、二〇〇六年一月）、『教行信証・証巻』の課題（『同朋仏教』四二掲載予定）参照。

(8) 『選択集』において、この「捨てよ」の対象がもつとも明瞭に現れているのはつぎの一節である。

「もしそれ造像起塔をもつて本願となさば、貧窮困乏の類はさだめて往生の望みを絶たん。しかも富貴のものは少なく、貧賤のものはなはだ多し。もし智慧高才をもつて本願となさば、愚鈍下智のものはさだめて往生の望みを絶たん。しかも智慧のものは少なく、愚痴のものはなはだ多し。もし多聞多見をもつて本願となさば、少聞少見の輩はさだめて往生の望みを絶たん。しかも多聞のものは少なく、少聞のものはなはだ多し。もし持戒持律をもつて本願となさば、破戒無戒の人はさだめて往生の望みを絶たん。しかも持戒のものは少なく、破戒のものはなはだ多し。自余の諸行これに准じて知るべし。

まさに知るべし、上の諸行等をもつて本願となさば、往生を得るものは少なく、往生せざるものは多からん。しかればすなはち弥陀如来、法蔵比丘の昔平等の慈悲に催されて、あまねく一切を撰せんがために、造像起塔等の諸行をもつて往生の本願となしたまはず。ただ称名念仏一行をもつてその本願となしたまへり」。

(9) この議論の詳細については、前注(4)の拙著『非戦と仏教』二二七ページ以下参照。

(10) 私は、ここで、殺し殺されることを厭わぬ「靖国信仰」や「一殺多生」の仏教、教育基本法への愛国心とセットの宗教的情操教育の導入をイメージしている。

(11) この最後の部分は、親鸞においては、「利他教化地の益」として表される「還相回向」で説明されている。ホワイトヘッドにおいては、「客体的不死 (objective immortality)」に相当すると思われる。

もっとも、親鸞においては称名念仏と無上涅槃自体とのちがいが、すなわち、「話題にできるもの」と「直接経験できないもの」の峻別が明瞭であるが、ホワイトヘッドはそれほどではない。したがって、本論文は、ホワイトヘッドの哲学の中にある神の

専制君主的絶対性を和らげるいくつかの概念の中から「ハイブリッドな神」という、ある特殊な概念に注目し、それを親鸞の「方便法身」の概念を用いて生かすことを目指したにすぎない。けっして、親鸞の浄土教とホワイトヘッドの哲学が全体として似ているなどということをおうとしているのではない。

ホワイトヘッドの「ハイブリッドな神」と親鸞教学における「方便法身」