

# 自力としての分別を越える試み —『歎異抄』第3条の問題—

An Attempt to overcome Discrimination as Reliance upon One's Own Merits  
—Problems of Art. 3 of *Lamenting the Deviations (Tan-nisho)*—

秋山博正\*  
AKIYAMA Hiromasa

## Abstract

Our conscious activity is a cognitive one that recognizes phenomena inside and outside the mind. Cognitive activity is mostly evaluation activity. We evaluate what we recognize as good and evil, likes and dislikes, profit and loss, etc. Art. 3 of *Lamenting the Deviations (Tan-nisho)* deals with good and evil and the salvation of Amida Buddha. It contrasts a good person and a bad person and shows that a bad person is a target of salvation. Being a bad person is the premise of salvation, and being a good person is an obstacle to salvation. It is necessary for a good person to "be turned around" to turn into a bad person. Then, what is a bad person, and what is a good person? What is wrong with a good person?

The conclusion is this. A good person is someone who has the consciousness to be a good person. This consciousness is supported by "idealism," which is based on reason. Reason divides oneself and others, puts others away (objectification), and tries to manipulate them as desired. These actions of reason are called "discrimination". (Discrimination is synonymous with "reliance upon one's own merits" in Shinran.) Therefore, a person who has the consciousness to be a good person is not a target of salvation because he/she discriminates. If so, what is wrong with discrimination? How should we overcome discrimination? The purpose of this paper is to clarify these problems.

Keywords : Consciousness to be a good person, reliance upon one's own merits, discrimination, vijñapti-mātrata  
鍵概念 : 善人意識、自力、分別、唯識

## はじめに

私たち人間の意識活動の大部分は内外の現象を認識する活動である。認識活動はほぼ評価活動であり、私たちは認識した対象に善悪、好悪、損得などの評価を意識的または無意識的に下している。その善悪及び救済を主題的に扱っているのが『歎異抄』第3条である。ここでは善人と悪人とが対比され、悪人こそが阿弥陀仏の救済の対機であることが説かれている。「悪人であること」が救済の前提とされているのである。そして「善人であること」は救済の障碍であり、善人が悪人に転じるには「廻（ひるがえ）し」が必要だとされている。それならば、悪人とは何であり、善人とは何であるのだろうか。特に善人は何が問題なのであろうか。

結論を先取りすれば、善人とは「自分が善人だと意識している人（善人意識の人）」のことである。善人意識は「私は善悪の判断を適切に行えて善事を完全に遂行できる」という「理想主義」に支えられている。理想主義は、自他を分け、他であるものやことを対象化して推理したり結論を出したりする「理性の働き」に基づいている。この働きは、仏教においてのみならず一般においても「分別」と呼ばれる。分別を起す「分別心」は親鸞においては「自力の心」と同義である。

人類は分別の能力を身に付け、それを発達させたがゆえに今日の文化や文明を築くことができた。一方で、分別の働きである対象化、自己中心化、繋がりへの裁断、恣意的評価などは戦争、環境破壊、

\*くらしき作陽大学 子ども教育学部 Faculty of Childhood Education, Kurashiki Sakuyo University

精神の荒廃などの要因となっている。それらが分別に由来するのであれば分別の何たるかを解明して対策を講じることは私たちの喫緊の課題である。

「分別心」を「自力の心」と読み替えれば「善人意識の人は救済の対機ではない」という図式は容易に成り立つ。だが自力の心、つまり分別をする分別心が救済の障碍になるのはなぜであろうか。そしてその障碍を乗り越えるにはどうすればよいのだろうか。それらは分別が孕む影響力を含めて本論において考えなければならない問題である。それが本論の論題を「自力としての分別を越える試み」とした所以である。

なお筆者は数年前より分別についての考察を続けており、その成果の一部はすでに公表している<sup>1</sup>。本論はその続編である。そのため本論には前作と重複する箇所が少なからずある。

## 1. 救済の障碍である善人意識

まず善悪を主題的に論じている『歎異鈔』第3条の現代語訳を記しておく。

善人でさえ浄土に往生できる（救われる）、まして悪人が往生できないはずはない。しかし世の中の人は通常「悪人でさえ浄土に往生する。そうであれば、善人が往生できないはずはない」と言う。この言い分は道理に適っているように見えるが、阿弥陀仏の本願の働きの趣旨に反している。なぜなら自力を恃んで（阿弥陀仏を無視して）善を実行しようとする人は、阿弥陀仏の働きに身を委ねる心が欠けている限りは、阿弥陀仏の本願の対象になれないからである。けれども自力の心を一転させて、阿弥陀仏の働きに身を委ねれば、阿弥陀仏の浄土に往生することができるのである。煩惱にどっぷり浸かった私たちは、どんな善行によっても生死流転の苦悩から離れられない。そのことを憐れまれて私たちを救おうという本願を起こされた阿弥陀仏の本意は、悪人が仏に成ることにあるから、阿弥陀仏の働きに身を委ねる悪人であることこそ、まさしく往生浄土の正因なのである。それゆえ（親鸞聖人は）「善人でさえ浄土に往生する。だから悪人はなおいっそう往生できる」とおっしゃったのだ<sup>2</sup>。

『歎異鈔』第3条冒頭の「善人」とは自分を善人だと意識している人という意味での善人である。それは自己の能力を肯定し、それに基づいて善ができることを前提とし、事実、自分は善を実行していると判断している人のことである。だが善がなされているという客観的な保証はない。したがって善人は必ずしも客観的に善をなしている人を意味するのではなく、あくまでも「善人意識をもっている人」のことである。

善人意識は「理想主義」によって支えられている。理想主義とは人間には善を行う能力があるので工夫と努力を重ねれば善を実行できるとする考え方である。換言すれば、理想主義とは人間には生まれながら理性が備わっているので、善悪の区別は誰にもできるし、善の実現もできるとする考え方である。ここでいう理性とは物事を推理して判断を下す心的能力を意味する。「理性により善悪の区別も善の実現もできる」と私たちは一般に考えるし、それがいわゆる常識の基礎になっている。そして理想主義の考えに基づいて、悪事を働いた人を「なぜそんなことをしたのか、悪いのがわからないはずはない」などと言って責める。それは多くの人が行っていることである。それだけでなく理想主義に基づいて大がかりに行われていることがある。それがいわゆる教育である。善と悪の区別は幼児でもできるし、誰でも善悪の区別に基づいて行動できるという考え方が前提とされ、指導や支援がなされている。

したがって理想主義に関しては異論の余地はない。だが善悪の区別は誰にでもでき、善を実現し悪をなくせるという理想は実現されたことがない。それにもかかわらず、私たちは善悪の区別ができ、

<sup>1</sup>拙論「自力としての分別（対象化）の功罪」（くらしき作陽大学・作陽音楽短期大学『研究紀要 第51巻第2号』2019年、3～14頁）。

<sup>2</sup>唯円『歎異鈔』（島地大等編『聖典 浄土真宗』明治書院、1982年）546頁。

善を実現して悪をなくせると思い込んでいる。むしろ善悪の区別や判断に間違いがないように努めるのは当然であるが、善悪の区別は私たちに完璧にできるだろうか。また善を貫くことができるだろうか。これらの問題を考える手がかりになるのが石川五右衛門の最期に関するエピソードである。五右衛門の最期については諸説あるが、その一つに次のものがある。それは五右衛門がその子とともに釜茹でになって茹で殺されたという説である。五右衛門は、初めは子を延命させようとして頭上に差し上げて自分だけが熱湯の中にいた。だが最後は熱さのあまり子を踏み台にしてしまったという。

事の真偽は定かではないが、『歎異抄』第13条で「さるべき業縁の催せば如何なる振舞もすべし」と指摘されているように<sup>3</sup>、私たちには何をしでかすかわからない自己中心的な面があることは知っておく必要がある。もちろん人間には自己犠牲的な行為も可能である。しかし私たちにも我が子を踏み台にした五右衛門と同じ心性があり、同じことをしでかす可能性があることは否定できない。

とはいえ、この可能性を我が事として受容できるか否かは各人の自己認識の程度による。だからといって、筆者は、自分自身の内に五右衛門のような自己中心性を見いだせる人は客観的にも自己中心だと主張しているのではない。主観における自己認識とその人の客観的な在り方とは区別する必要がある。その点については第5章で述べる。

いずれにせよ、善悪の適切な区別とそれに基づく廃悪修善が実現可能であれば貧困も戦争もなくなり、人類は平和で幸福に暮らしているはずである。けれどもそのような世界は実現されたことがないし、実現される見込みもない。したがって理想主義は楽天主義であり現実離れしている。それゆえ理想主義で現実変革を押し進めるのには無理があり、事態は期待されるようには好転しない。

ただし理想主義は誤っているわけではない。だが考え方が幼い。というのは、「私は善悪を区別でき、悪を止めて善を行える」という理想主義の考え方をする人は自分の能力を過大に評価している（自己過信している）からである。それはちょうど幼児が自分自身を適切に認識できず、自己相対化ができないようなものだからである。だからこそ私たちは理想主義から脱却することが求められる。

とはいえ、理想主義は私たちが思考する際の基盤である。したがって、それからの脱却は容易ではない。しかも理想主義は様々な形で現れ、多くの発想の基礎になっている。たとえば合理的に考えて活動すればうまくいくという発想も理想主義の現れの一つである。そしてその発想は中世の暗黒時代から人間を解放するなど一定の成果をあげてきた。

その上、それらの成果は近代においては自然科学的な方法で物事を実行していけば必ずうまくいくという楽観的な見方を成立させた。自然科学的な（合理的な）見方の本質は「諸事象に潜んでいる法則性を見いだして実証し、それを応用すれば人間は幸せになれる」とする理性への素朴な「信仰」にある<sup>4</sup>。この「理性信仰」に基づいて人間は科学技術を発展させ生活を便利にしてきた。

科学技術の発展を支えている思考法は、理性により相手や事物を向こうに置いて対象化し、その現象を解明して利用しようとするものである。この場合の理性の働きが「分別」といわれるものである。人は分別により自分と自分でないものとの分ける（対象化）。分けられたものは客観視できるようになる反面、分けられたものとは別にある、分ける主体である自分自身へのこだわりが生じる。このように見ると、分別は理性の主要な機能であり、科学技術の発展を支えてきただけでなく、人類発生以来、人類の知的活動の大部を占めてきた働きでもあることは明らかである。したがって今日の人類の物質的繁栄の基盤は分別にあるといっても過言ではない。それならば、分別とはどのような働きであるのか。分別に由来すると考えられる出来事を次章で概観する。

## 2. 善人意識の基盤としての分別

前章では分別の功績を垣間見たが、分別に由来する産物は私たちにとって都合の良いものばかりではない。というのは、分別に由来するいくつかの問題が時間の経過とともにいよいよ深刻化している

<sup>3</sup>唯円「歎異抄」552頁。

<sup>4</sup>秋山博正・原田和男・松田正典「文明のダイナミズム」(くらしき作陽大学・作陽音楽短期大学『研究紀要 第41巻 第1号』2008年) 5頁以下。

からである。それらは少なくとも三つある。それは「戦争の問題」、「環境汚染・破壊や資源消尽という問題」及び「ニヒリズム＝エゴイズム＝快樂主義という問題」である<sup>5</sup>。これら三つの問題は分別が孕む弊害が三様に現れたものである。

第一の戦争の問題について述べる。人は幼時より、言葉により「〇〇ちゃん」などと固有名詞で呼ばれて育ち、やがて「私」等の代名詞で自分を表すことを覚える。それを核にしてものを見る能力が身につけていくと、他者から分離して独立した「自分」がいるような気がするようになる。そしてそれが深層意識の奥に確立されると、命も「命と命でないものとの繋がりの中の流れ」としてではなく、自分固有の独立した命として感じられるようになる。また家族や群れの構成員の間で言葉によって経験や知識などが交換・伝達されると、それらはその集団固有の文化になる。そうなるとその文化を共有する集団・文化圏の構成員は、それを共有しない集団・文化圏を自分たちとは関係のない、あるいは敵対する他者と感じるようになるだろう。このようにして人は誕生以来「言葉→分別→自我→固有の文化圏（E.H.エリクソンのいう「擬似種」）の形成」という過程を辿る。言葉と分別には物事をバラバラに捉える傾向があるので、言葉と分別によって形成される自我と集団・文化圏も相互に分離・分裂し、それらはさらに排他の傾向を帯びることになる。

この言葉と分別を基にした集団・文化圏が小さな群れや部族のレベルを越えて大規模化するにつれて、軍事技術の発展とも相俟って、戦争の規模も拡大したと考えられる。むろん戦争の原因は多様である。だがあえて単純化すると、彼我の集団・文化圏が分かれているという認識がなければ戦争は起こりえない。その彼我が分離しているという認識に利害関係等が加わって戦争は起こる。つまり戦争は、彼我の集団・文化圏を相互に分離した別物として捉える分別の産物だといわざるをえない。別の見方をすれば、分別という働きを放置する限り対立や戦争はなくなるであろう。

第二の「環境汚染・破壊や資源消尽という問題」も分別に由来する。自然や地球環境は私たち人間から分離した対象であり、それらは人間の都合に合わせて加工できるし、加工してよい、という考えが人間の経済活動の基本にある。経済活動が小規模なうちは環境汚染や資源消費はそれほど問題視されなかった。しかし産業革命以降、経済活動が大規模化してくると、地球環境の自己浄化力には限度があり、資源にも限りがあることが私たちに徐々に実感されるようになってきた。このような状況を招いたのは、私たちが人間と自然とは相互に分離した別物だと考えていることが要因である。両者が繋がっていると実感していれば、自然の毀損は私たち人間の毀損になるゆえ、自然の毀損は容易にはできないはずである。

だからといって、分別を諸悪の根源として断罪しようとしているのではない。前述したように、人間は分別により無知、迷信、貧困、疾病、災害などを克服してきた。また地球の資源にも浄化能力にも限界があることを明らかにできたのも分別による。それらを忘れてはならない。

第三の「ニヒリズム＝エゴイズム＝快樂主義という問題」も分別に由来するものである。だが上述の二つの問題とは異なり、私たちの内面に関わるものである。私たちは分別により、意図せず自己と他者とを分離して繋がりを断ち切っている。それは、自己を絶対者の立場に置き他者を自分に都合のいい物（道具）とみなす自己中心的な見方にほかならない。そこには自己を超えて自己を包むようなものを想定する余地はない。また他者を物とみなすとき、すなわち「道具化する」とき、物化する自分自身も物になりさがる。そのような状況下で支配的になるのは「人間は物であり、人間を超える大いなるものなどは存在しないので、絶対的な善悪はなく、人生に意味はない。死んでしまえば終わりだから、生きたいように生きるしかない」というような虚無的な人生観や世界観であろう。人間を超えるものが存在しなければ絶対的な善悪はありえず、あるのは物だけという人生には精神的な価値はないことになる。それがニヒリズムである。さらに欲望の赴くまま自分が生きたいように生きればエゴイズムに陥ってしまう。そして「死んだら終わり」ならば、目先の欲望の刹那的な満足を追求しがちになるだろう。それが快樂主義である。

<sup>5</sup> 岡野守也『唯識のすすめ』NHK出版、2012年、386頁以下。

以上は分別という働きに由来する問題の一端を概観したにすぎない。だが問題は決して小さくない。いうまでもなく、分別＝知性の功績は大きい。しかも私たちは分別には功績しかないかのような印象を抱いている。しかし分別ゆえの戦争や環境破壊は地球を滅ぼしかねない。ニヒリズム＝エゴイズム＝快楽主義は私たちの精神を荒廃させるし、戦争や環境破壊の原因にもなっている。それゆえ分別の弊害は看過されてはならない。だとしたら、分別とはそもそも何なのであろうか。この問題の解明は次章でサンガラハ教育・心理研究所主催者である岡野守也の論考<sup>6</sup>にもつづら基づいて行う。

### 3. 分別という心の働き

前述したように、分別の主要な働きに対象化がある。ヒトは主体と客体とを分離させ客体を客観化する能力（知性）を獲得し、それを発達させたがゆえに人となることができ、今日の文明や文化を築きえた。特に西洋文明は、誤解を恐れずにいえば「対象化に基づく活動」の偉大な成果である。一方、インドが発祥の地である仏教ではすでに4世紀には分別の弊害が問題視され、それは弥勒、アサンガ（無着）、ヴァスバンドゥ（世親）などによって論じられている。そこで本章では仏教、特に「唯識思想」における分別の捉え方を手がかりにしてその何たるかの解明を試みることにする。

#### 1) ものについての3種類の見方

仏教は釈尊に始まるが、その入滅後、多くの学派や思想が生じた。その一つに「唯識思想」と呼ばれるものがある。唯識思想は、端的に言えば「世界はすべて心の現れだ」と説く。したがって唯識説によれば、人も物も含む「もの」についての私たちの見方が即、世界の在り方であることになる。そして「ものについての見方＝世界の見え方＝世界の在り方」はアサンガが著した『撰大乘論』が示すように3種類あるとされる<sup>7</sup>。ただし唯識説は世界の在り方が実際に3種類あるとするのではない。2種類は錯誤に基づくものであり、事実としての世界の在り方は1種類にすぎないとする。しかし私たちはいわゆる常識から考えざるをえず、その場合、錯誤による2種類の在り方も認めざるをえない。その結果、仮に3種類の在り方があるとするのである。

3種類の「ものについての見方＝世界の在り方」の出発点になるのは私たちのものについての日常の見方である。私たちは覚醒して意識して活動している間は、その意識している状態の基本に「自分」があると思っている。より正確に表現すれば、「そう思っている」ことさえ気づかないほど自明のこととして「自分」を前提としている。たとえば起床時に倦怠感があれば「なぜ今日は会社に行かなければならないのか」と思うことがある。この場合、すでに「私・自分」があることが前提とされて意識活動が行われている。また「会社を休めば上司に叱られる」あるいは「欠勤すれば家族を養えない」と思う場合もあるかもしれない。その場合もまず「私」が前提とされている。そして「私」とは別に上司や家族の存在が個々に前提とされている。さらに私たちは出宅前に洗面所で身支度を整えるだろうし、朝食を摂り歯も磨くであろう。その際、洗面所、朝食、歯ブラシなどが別々にあることを前提としている。このように私たちが日常的にものを考え感じているときは、それぞれのものがバラバラに分離して別々にあることを前提としている。私はあなたではない、あなたは車ではない、朝食は歯ブラシではない、というように人も物もすべてがバラバラにあるとしている。自分、人、物が分離して別々にあることを前提としているのである。

この見方は異常ではないし当たり前前の見方であり感じ方である。ところが唯識説はこの当たり前前の見方や感じ方が事実即してないとする。そしてこの見方の性格を、自分、人、物をバラバラに分けて、別れているものとして認識するという意味で、真諦三蔵訳の『撰大乘論』では「分別性」と呼ぶ<sup>8</sup>。しかも私たちは自分を見ても人を見ても物を見ても、すべてがバラバラだと見て、その見方に深く執

<sup>6</sup> 岡野守也『唯識のすすめ』NHK出版、2012年、120～152頁。

<sup>7</sup> 無着（真諦訳）『撰大乘論』（高楠順次郎監『大正新脩大藏經第31巻』大正新脩大藏經刊行会、1970年）118頁。

<sup>8</sup> 無着（真諦訳）『撰大乘論』113頁。

<sup>9</sup> 無着（玄奘訳）『撰大乘論』（高楠順次郎監『大正新脩大藏經第31巻』大正新脩大藏經刊行会、1970年）133頁。

着している。その点を踏まえて玄奘訳の『撰大乘論』はその見方の性格を「遍計所執性」と呼んでいる<sup>9</sup>。「遍く思い計り執着された性格」という意味である。つまり「俺がいて、お前がいて、物があるのは当たり前なことだ、何を疑う必要があるのか」と私たちは深く思い込んでいるのである。そう思い込んでいることに気がつかないほどに深く。

しかし考えてみると、ほかのものとバラバラに分離している自分だけでは何も起こらないことは明らかである。たとえば起床するにしても、床がなければ体を横たえることも起こすこともできない。出宅して会社に行く場合も、家がなければ出宅できないし、道がなければ歩けないし、会社がなければ勤務できない。家、道、会社及びそれらを作った人たち、そういう物や人との繋がりの中で私は出勤できるのである。

これらのことは改めて言われると誰も否定できないだろう。そして繋がりがあることも理解できるし、繋がりがなければ何も起こらないことも理解できる。つまり私たちが繋がりによって生きていることは、少なくとも頭では理解できる。

すべてが繋がって起こっていること（在り方）を通仏教的には「縁起」という。そのようにものを見る見方や、そのようにあるもの（世界）の在り方を真諦訳の『撰大乘論』では「依他性」という<sup>10</sup>。すべてのものは他に依っているという意味である。玄奘訳では「依他起性」という<sup>11</sup>。この訳語には一種の動き、すなわち物事は起こったり変化したりしているというニュアンスが含まれている。他に依って起こる性質という意味である。

ところで私たちは日常においてものを見る時、まずすべてはバラバラであるという見方から始める。それとともに、繋がりがなければ何事も起こらないことも何となく理解している。しかしどちらの見方が先かという、すべてはバラバラにあるという見方が先にあり、その見方においても他から分離した「自分」を前提としている。そして、こう思っている。まず自分がいて、その自分から分離した様々な他人がいる。また分離した様々な物がある。分離してバラバラにある人や物はその後繋がりが、関係し合って様々なことが起こる、と思っている。一例を挙げると、私は私で独立していて、乗車した電車の運転士と私とはまったく無関係であったが、私がたまたま電車に乗ったがゆえに、私と運転士との間に同じ電車に乗り合わせているという繋がりが生じたのだ、と思っている。これがバラバラから繋がりを見る見方である。だが唯識説によれば、これは錯誤なのである。

この見方をより詳しくみれば、多くの方は、まず自分がいて、その自分が世界の中心であるかのような気がしている。しかもその自分の好悪の尺度や価値観が世界を計る規準（物差し）として絶対に正しいかのように思い込んでいる。そしてそのような自分の好悪の尺度や価値観でもって他者に接し、好きな人・いい人と、嫌いな人・悪い人と、関係ない人・どうでもいい人としてそれぞれを知らず識らず区別している。むろんこの区別にはグラデーションがあり、最も濃いところから最も薄いところまで切れ目なく続いているので、単純には割り切れない。だが私たちは多くの場合、このようにものを分けて見て区別している。

そのようにものを分けて見る見方は必ずしも間違いではない。だが事実には即してはいない。妄想である。というのは、筆者は今、研究室で文章を書いているのであるが、最寄りの駅まで運んでくれた電車の運転士がいなかったならば筆者はここにはいなかったからである。また筆者を支えている椅子がなかったならば筆者はここに座っていなかったからである。確かに言葉では筆者と運転士と椅子は区別できる。けれども筆者と運転士と椅子との間に繋がりがなかったならば、筆者はここに座ってはいない。様々なものが繋がっているがゆえに筆者はここで座っていただけるのである。

つまり私たちは各瞬間において必ず繋がって存在している。すべての人や物が繋がりが、繋がりによって存在しているのである。あらゆるものが果てしなく繋がっているのであれば、あらゆるものは区別はできるかもしれないが、完全には分離できない。繋がっているという意味で「一つ」と表現せざる

<sup>10</sup> 無着（真諦訳）「撰大乘論」113頁。

<sup>11</sup> 無着（玄奘訳）「撰大乘論」133頁。

をえない。そしてあらゆるものが果てしなく繋がっていて、すべてのものが一体であれば、繋がっていない外側などはないことになる。つまり「一」に比肩するもう一つ別の「一」はありえない。そうであれば、すべては「一つ」とするより「ひとつ」とした方が表記として適切であろう。それゆえ今後は「ひとつ」という表記を用いる。

さて「すべては繋がってひとつという在り方」は通仏教的には「空」と表現されてきた。それは真諦三蔵訳の『撰大乘論』では「真实性」と表現されている<sup>12</sup>。玄奘三蔵訳では「円成実性」と表されている<sup>13</sup>。ものごとの円満に完成した真実の性質という意味である。したがって「真实性」も「円成実性」も意味するのは「空」と同じことである。ただし「真实性」及び「円成実性」の方が「すべてが繋がっているのが事実だ」ということを表現する点において「空」よりも肯定的なニュアンスが強い。

## 2) ものの見方の進化

以上のように、もの見方は3パターンある。3通りのもの見方は次のように整理できる。すなわち第一は、私たちはものを見る時、まずそれがバラバラにあると見る（ものがバラバラにあると見える見方をする）。この見方の性質が「分別性」または「遍計所執性」である。第二は、ものはすべて繋がっている、繋がりにしには何も起こらないと見る見方（見え方）である。この見方の性質は「依他性」あるいは「依他起性」といわれる。第三は、すべてはひとつあるいは「空」と見る（見える）見方である。これが「真实性」または「円成実性」と呼ばれる性質の見方である。

このように、ものを見る見方は、端的に言えば「バラバラに見る」、「繋がりを見る」及び「ひとつとして見る」という3種類に大別できる。そして私たちは3種類の見方のそれぞれでもものを見ることができ、だがそれだけではなく、3種類の見方を組み合わせて見ることもできる。というのは、私たちは「すべてがバラバラであることを前提として繋がりを見る見方」ができるだけでなく、「すべてがひとつであることを前提として繋がりを見る見方」もできるからである。

たとえば前者の「すべてがバラバラであることを前提として繋がりを見る見方」によって、他者とは分離して存在しているはずの私が友人と関わっている、あるいは敵と関わっていると見ることができ、つまり私は私、他者は他者というようにバラバラに存在している人々を友人どうし、あるいは敵どうしと見ることができるのである。これが「バラバラから繋がりを見る見方」である。

その上、人はすべてがバラバラであることを前提としてものを見る時、見えたものを自分の価値観や好き嫌いなどに基づいて評価し扱う。多くの場合、人の意欲や欲求はその人自身が有利なように、自分に快が与えられるように働く。したがって「バラバラから繋がりを見る見方」は単なる認識の仕方であるだけでなく、ものを感じる感じ方や、ものへの欲求の仕方をも含んだ「心の働き方」である。そして「バラバラから繋がりへという方向」でもものを見たり感じたり欲求したりするのは「空」観の対極にあるので、仏教では「迷い」とされる。

とはいえ「バラバラから繋がりへという方向」でもものを見たり感じたり欲求したりすることこそ私たちの通常のものを見る見方、すなわち知性によるもの見方である。そして私たちが常識的に知性だと考えている心の働きは、すべてのものを対象化して分けていく。分けた結果、私にとっての善悪や好悪の尺度で他者や世界を計り、そこからさらに私たちにとっての善悪や好悪の尺度で他者や世界を計り、計るだけでなく、その結果に基づいて他者や世界を評価し扱う。それが人間の知性の働きである。それを仏教では「分別知」と呼ぶ。したがって「分別知」は他者や世界を都合のいいように見る「迷い」であり、それゆえ他者や世界をあるがままには捉えられないのである<sup>14</sup>。

<sup>12</sup> 無着（真諦訳）「撰大乘論」113頁。

<sup>13</sup> 無着（玄奘訳）「撰大乘論」133頁。

<sup>14</sup> 主体と客体とを分け、主体の立場に立ち客体を対象化する、つまり分別する立場を徹底して一つの頂点に達したのが「西洋文明」である。それを支える哲学の泰斗であるヤスパースが「分別知」の限界や弊害を指摘しているのは興味深い（K.Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1958, SS.28-37）。

さて「バラバラに見る」、「繋がりを見る」及び「ひとつとして見る」という3種類の見方のうちの2種類の組み合わせには上述の前者の「バラバラから繋がりを見る見方」とは別の組み合わせがあった。それが後者の「ひとつから繋がりを見る見方」である。本来、宇宙はひとつである（少なくとも唯識説ではそう捉えられている）。私も他者も物も区別はできるが分離はできないという意味でひとつである。しかしひとつではあるが、何の区別もできない真っ平らな混沌としたひとつではなく、それぞれの多様性はしっかりとある。それぞれの形や現れ方の多様性は確かにあり、しかもそれらは繋がり関係し合って起こっている。この事実に基づいて現象を見る見方が「ひとつから繋がりを見る見方」である。「バラバラから繋がりを見る見方」が「迷い」であれば、「ひとつから繋がりを見る見方」は「覚り」の見方である。

すべてはひとつであると見る見方、すなわち「空」を見る知、換言すれば分別されない世界を捉える智慧は、唯識思想成立以前の仏教では「無分別知」と呼ばれた。その原語に当たるサンスクリットは「prajñā」であり、それを音写したものが「般若」である。したがって「般若」は「無分別知」のことである。この般若の智慧（「無分別知」）を体得できれば「すべては区別さえないひとつと見る見方」を基に「区別されながら繋がっている世界」を見ることができ、「ひとつ」を体験できる般若の智慧を得た後で再び、「繋がっていないながら区別されているそれぞれ」を見ることができると呼ばれる智慧は「般若後得智」と呼ばれる。

それならば、私たちのものの見方、言い換えれば知は、まず「分別知」を得て、それから「分別知」が妄想だと知って「無分別智」に至るプロセスを経ることができ、ただし「無分別智」しかなければ、私と他者とが分かれ、私と物も分かれている世界では活動できないかもしれない。そうならないように、仮に分かれている世界、仮に区別された世界を見られる「般若後得智」を得ることができ、したがって人間の知は「分別知」→「無分別智」→「般若後得智」というように知から智慧へと深まりうるのである。

歴史的にみれば、人類全体の知も個人の知の成長と同様、分別のできない混沌状態から少しずつ分別ができるようになってきている（「分別知」の段階）。だが分別しているだけでは世界のあるがままの姿は見えないから、無分別の世界を知る必要がある（「無分別知」の段階）。しかし無分別の世界しか見なければ区別の中では暮らしていけないかもしれない。区別のある世界で生活するためには、さらに「般若後得智」を得る必要がある。このように知が智慧へと進化・発展するのが人類史ではないだろうか。

そうであれば、現代は「分別知」が極度に発達して限界に達している段階であろう。だとしたら、人類は「無分別智」を獲得し、さらに「般若後得智」に至るというように人類全体の知のレベルを進化させなければ、これ以上前には進めないことになる。人類はそういうターニング・ポイントに達しているのではないだろうか。

### 3) 言葉と分別

前述したように、私たちが「すべてのものはバラバラにある」と見る見方は錯誤であった。では、私たちはなぜそのような錯誤に陥るのであるだろうか。換言すれば、人間は妄想である「分別知」をなぜ得たのであろうか。この節ではこの問題について考察する。

人間はものを認識したり考えたりするとき言葉を使う。むろん感覚的な把握とか直観による理解というようなものもある。だが私たちは基本的には主として言葉を使ってものを考え認識を深めている。たとえば私たちが春に桜の花を目にしたときは心の中で「桜の花が咲いている」という言葉を使いながら、それを見ているのではないか。一方、感覚で捉えているのは一定の形をした白や桃色の薄片や、それらと繋がっている枝や、その枝を生やしている幹や、その幹を支えている大地や、その周辺の木々や、それらを包んでいる空間や、それらの背景など、その辺りの物すべてである。ところが私たちが桜の木の前に立ったときはたいい「桜の花」という言葉が心の中に浮かび、付近一帯の一部だけしか認識しない。つまり「桜の花」という言葉を使って認識した瞬間、花が花だけで存在しているよう

な錯覚に陥る。

しかし花は枝に付いているから、枝がなければ花はない。枝は幹に繋がり、幹は大地に根を下ろしている。したがって根がなければ幹はなく、幹がなければ枝はなく、枝がなければ花はないことになる。ところが「桜の花」と言葉を用いて認識してしまうと、私たちは花を支えるものやそれらの周辺を認識しない（認識できない）。むしろ私たちの認識の如何に関わりなく桜の花は厳然としてそこにある。だがそこに花があると見えるのは、陽光があり、それが桜の花に反射して私の目に入るという繋がりがあるからである。それとともに、陽光により光合成が行われるから蕾は花になれば、そこにあるのである。また桜の花には水分が含まれているが、根が大地から水分を吸収しなければ桜の花は存在しえない。その水分は雨が大地に染み込んだ結果である。だとすると雨がなければ花はないことになる。

このようにすべてのものは果てしなく繋がっているのです、その繋がりの一つひとつを丁寧に認識していくと語っても語っても終わらなくなる。それが存在の実態である。しかし私たちが「桜の花」と思ったとたん花だけがあるように見えてしまう。言葉を使う、特に名詞を使ってもものを見ると、名詞が指す対象とそれ以外が分かれてしまい、対象以外は私たちの意識から抜け落ちてしまう。それゆえ名詞を始めとする言葉を使うことが私たちが分別をする要因だと考えられる。

「花」という言葉を使うと、あるがままの花が別な物として見えてくる。「花」は言葉であり、言葉は「生き物」である。したがってその用法や「ハナ」という発音は変化するし、使われなくなることもある。しかし私たちは「花」という言葉から、それが指す物がずっと変わらないで存在し続けるかのような印象を抱く。だが桜の花は数日間咲いた後には散る。散ると「桜の花」は「花吹雪」になる。花吹雪は地面に落ち、落ちた花びらはやがて「ゴミ」になる。ゴミはさらに微生物に分解されて「有機成分」になる。有機成分は地中に染み込み、事によると隣の桃の木に吸収されて翌年は「桃の花」の一部になるかもしれない。そのように変化するのが「諸行無常」といわれる存在のあるがままの姿である。ところが私たちは「桜の花」という言葉を使ったとたん、その花だけがいつまでもあるかのような錯覚に陥るのである。

以上の「分別知」についての記述はアサンガの説に基づく。彼の説は「分別知」と言葉との関係を体系的に捉えるものである。そこで、ここでは改めてアサンガの説に戻り、「分別知」と言葉との関係を整理しておこう。さてアサンガはその著『撰大乘論』において下記の問題を提議する。

どのようにして分別作用は依他性の世界を万物というすがたに思いなすのか。どんな対象を対象化し、どのような姿があると執着するのか。どのように考え、どのような縁によって起こり、どのように言語化し、どのように妄想をふくらませるのか<sup>15</sup>。

この引用文の要旨を次に述べる。アサンガは次のように自問する。私たちの心の分別作用が、繋がっている世界を様々なもの（万物）がバラバラにある世界として見てしまうのだが、それは何を対象とし、どのような姿をしていると執着するのか。それはどのような繋がりで見起こり、それをどのように言語化して妄想を膨らませていくのか、と。そしてそれに答えて次のように自答している。

名前などの対象により、依他性の中に相があると執着することにより、判断によって見解を起こし、思惟によって言語が縁起し、見ることなどの四種類の働きによって言語化し、実体としては外界はないのに、実体としてあると考えて、妄想をふくらませる。こうした原因によって分別するのである<sup>15</sup>。

何を対象とするかという、アサンガによれば「桜の花」によって例示したように、私たちは世界

<sup>15</sup>無着（真諦訳）『撰大乘論』119頁。

の一部にまず名前をつけ、それを対象とする。名前をつけることによって、繋がっている世界を切断する。そして「桜の花」という特定の固定した相があると見てしまう。それにより他の花ではない、また桜の枝でもない「桜の花」だと分別する。この分別という判断によって「あれは桜の花だ」という見解を起こす。その上、自分の心の中で桜の花、美しい花、好きな花、欲しい花…と言葉が連想されていく。そういう心の働きによって桜の花は自分の心から離れ、木から離れ、大地から離れ、空気から離れ、太陽から離れ…心の外側にそれ自体で存立する実体である「桜の花」として捉えられる。だがそれは妄想が膨らんでいるだけのことである。そういう心の働きにより私たちは分別するのだとアサンガは分析している。

一般に「分別がつく」という言い方がある。分別がつけば私たちは「大人になった」あるいは「一人前の見方ができるようになった」と他者から認められ、自分でもそう自認する。しかし仏教・唯識思想によれば、ものの名前を使い、ものごとの分別ができるようになっただけでは世界をあるがままに見えるようになってはいない。むしろそれらにより世界のありのままの姿が見えなくなっている。それが普通の大人になること、つまり「凡夫」になることである。そして自分自身も他者も世界もがありのままに見えないがゆえに、私たちは不適切な、場合によっては過度の喜怒哀楽に執られる。そして憎み争い、殺戮さえ行う。それらの多くは「分別知」だけでもものを見ていることに起因する。

ここで「思考実験」を行ってみよう。すなわち「分別知」の弊害を避けるために言葉を使わないで、つまり分別しないで世界をありのままに直観し「ひとつの世界」・「空の世界」を認めたとしよう。その場合、世界が完全にひとつであれば、そこには善悪も美醜も好悪もなく、ただ世界があるだけになるのではないかという疑問が生じる。そうであれば世界は虚無になる可能性が高い。またひとつの世界は、私たちに見えているこの区別のある世界とどのように調停されるのであろうか。少なくとも、この二つの疑問が生じる。しかし二つの疑問は唯識説によればどちらも外的外れである。その理由を次に述べる。

ありのままの世界はひとつであるが、唯識説は前述したように、それぞれが関わり合っている世界、すなわち「縁起の世界」・「依他起性の世界」を一応認める。他方、あるがままの世界は本論ではこれまで「区別はできるが分離はしていない」状態にあると表現してきた。それはさらに「分節できる状態でひとつである」と換言できる<sup>16</sup>。それがどういうことかを竹の譬喩を手がかりにして説明しよう。

竹には節があり、それぞれの節は一応分かれている。しかし一応分かれているが節と節と節…と繋がって1本の竹になっている。そうすると竹は節によって分かれてはいるが、分離しているのではなく分かれながら一つである。これと同様に、世界もひとつであるが、分節された状態、分節できる状態でひとつなのである。それが「真实性」から「依他性」を見たときの「分節された世界の見え方」である。

ところが世界の真相はひとつであるにもかかわらず、**「依他性」の世界に目を向け言葉、特に名詞を使って認識しようとする**と、バラバラに分離した世界が見えてしまう。すなわち「分別性」・「遍計所執性」の世界がそこに実在するかのように見えてしまう。そうすると、迷いの心も覚りの心もどちらも同じ「縁起の世界」・「依他起性の世界」を見ているのだが、見え方がまったく異なっている。迷いの心は「分別性」・「遍計所執性」つまり「バラバラ」の方から「縁起の世界」・「依他起性の世界」を見ている。覚りの心は「真实性」・「円成実性」つまり「ひとつ」の方から「縁起の世界」・「依他起性の世界」を見ている。迷いの心も覚りの心も同じ「縁起の世界」・「依他起性の世界」を見ているのであるが、見ている方向がまったく逆なのである。その結果、同じ一つの世界が「嘘と迷いの世界」に見えたり「実と覚りの世界」に見えたりするという違いが生じる。

つまり「バラバラ・分別性・遍計所執性の世界から繋がり・依他性・依他起性の世界を見る見方」が迷いである。これに対して「ひとつ・真实性・円成実性の世界から依他性・依他起性の世界を見る見方」が覚りなのである。

<sup>16</sup> 八木誠一の表現による（岡野守也『唯識のすすめ』145頁）。

#### 4) 分別の弊害

世界では、あるいは人々の間では複雑な様々なことが起こっているように見える。それらはほぼすべて、ものごとをバラバラに分けて捉える心の働き、すなわち分別によって行われている。そして「私は私であって、あなたではない、私の国は私の国であって、あなたの国ではない、人間は人間であって、人間以外の自然とは別だ…」というように思い込んでいる私たちのものの見方・分別が私たち自身に人間と人間との「分離」や人間と自然との「分離」を意識させている。

これらの意識された分離は多くの場合「分裂」に深まる。分離・分裂はさらに「差別」に繋がるし、分かれて争うという意味の「分争」になっていく。つまりものごとをバラバラに分けて捉え、私と私以外のもの、あるいは私たちと私たち以外のものというように分けて捉えるものの見方・分別が対立、闘争、自然に対する収奪・破壊・汚染などの要因なのである。

逆に考えてみよう。他者を自分とは異なる別の味方、敵、あるいは関心がない誰かというように分別する働きが、もし私たちの心の中になかったとしたら、分裂や分争はありえただろうか。分裂や分争がないとしたら、憎しみや戦争や環境破壊は生じただろうか。これらの問いに対しては、私たちが分別をしなければ憎しみや戦争や環境破壊は生じなかつたろう、と答えざるをえない。ただし人間に分別する能力がなかったならば今日の科学技術や文明もなかったことは銘記しておかなければならない。

要するに、重要なのは「分別知」だけでは私たちは調和的・持続的には生きられないということである。「分別知」を越えた智慧に基づく生き方が私たちに求められているのである。

#### 4. 自力としての分別

分別という心の働きの何たるかを解明しようとした前章からは善悪、善人意識、阿弥陀仏の救済などに関しては少なくとも下記の5点が明らかになった。

- ①分別という心の働きは自他を分離して他者を対象化する。それは他者との繋がりを断ち切ることである。それどころか私たちは言葉の使用により自分自身さえ対象化し繋がりを断ち切ることがある。分別する主体は対象との繋がりがわからないので、何の痛みもなく他者を任意に扱う。その中には比較、差別、殺戮なども含まれる。
- ②他者を分別により対象化する際、分別者は自分自身が世界の中心であり、かつ無謬であることを意識的・無意識的に前提とし、自分の価値観でもって他者を評価する。自分は無謬であるので、問題はすべて他者に起因することになる。それゆえ責任転嫁が平然と行われる。
- ③言葉の使用が分別を可能にするだけでなく、上記のような分別の働きを強化する。
- ④分別には功績もあるが、分別だけでは世界をあるがままには捉えられない。それゆえ分別の見方は仏教的には迷いの見方である。よりよく生きるには「分別知」を越えた智慧が必要である。
- ⑤善人意識が救済の障碍として問題視されるのは、善人意識の人が「善悪の区別ができる、善を完遂できる、自分を無謬とした上で他者を評価する」などの理想主義に立脚していることが主たる理由であった。前章の分析から、理想主義を成立させ、それを強化するのが分別や分別心であるのは明らかである。

分別は、端的にいえば対象化する働きである。分別し olmayan 人は、魚を見れば魚を金儲けの手段と見る。鶏を見れば早くたくさん卵を産ませようとする。そして産まなくなれば廃鶏にして処分する。鶏を自分と同じ生き物としては見ず、卵を産ませるための道具、あるいは肉を取るための材料として見る。このように分別は相手や事物を道具や物として見る。つまり分別は「道具化する」働きでもある。相手を物として見る限り、その経済的価値や損得しか見えない。だから分別する人は鶏と一体化しようとする態度は取れない。一方、私たちが鶏との繋がりを多少なりとも感じられれば、その卵や

肉を食べるにせよ、何の感謝も痛みもなく食べることはできないだろう。

対象化や道具化は、意識下の強烈な自己肯定を前提として行われる。自己肯定は同時に自己過信でもある。この場合の自己肯定・過信の多くは、いわゆる深層心理のレベルで行われていることである<sup>17</sup>。したがって随意的なものではなく、当人にも通常は意識されない。ただし対象化や道具化が思うようにならない場合や、それらが否定されそうな場合、自己肯定・過信は「自分は悪くない」という思いとして心中に現れる。自己肯定・過信の働きは強烈なので、自己を守るために責任転嫁をし、それができなくなると現実から逃避する。これらはまさしく善人意識の人の行動パターンである。自他を区別し、自分を棚上げして他者を対象化した上で責任転嫁するのが善人意識の人の行動パターンであるなら、善人意識の本質は、分別という働きの中でも特に対象化にあることになる。

それだけではない。対象化、自己肯定、自己過信という心の働きは、親鸞が「自力（の心）」と名づけた心性にほぼ一致する。ただし『唯心鈔文意』における自力の定義には、前述の三つの働きのほかに自己卑下があったが、それは分別にはまだ見いだせていない。だが自己卑下は自己過信の裏返しであるし、両者の間での往還は十分起こりうることである。いずれにせよ、親鸞は『一念多念証文』においては自力を「我が身をたのみ我が心をたのみ・我が力を励み我がさまざまの善根をたのみ」心性だと定義している<sup>18</sup>。つまり自己肯定と自己過信が自力の本体だと捉えている。自己肯定と自己過信は当然、対象化を前提としている。したがって分別は自力という心性の主要な働きであることになる。

それならば、分別という媒介により善人意識と自力がほぼ一致することは明らかである。だからこそ善人意識の人は自力ゆえに阿弥陀仏の本願の対象にはなりえないのである。そして本願の対象になるには「自力を廻す」必要があるのである。だとしたら、自力を廻すとはどういうことだろうか。この問題の解明は次章以降で「善人」を手がかりにして試みることにする。

## 5. 善人の本質としての悪人の自覚

本章では「善人」を手がかりとして「自力を廻すこと」の解明を図る。ただし善人について考える際には「主観における善人」と「客観における善人」との区別に留意する必要がある。というのは、客観的に善人である人は主観においては自分自身を善人として肯定できないからである。神ならぬ自己を客観的にみつめられる人ほど自己を肯定できなくなるからである。たとえば物理学者のニュートンは「私は真理の大海を前にして海辺で小石や貝殻を見つけて遊んでいる子どもにすぎなかった」という意味の言葉を残している<sup>19</sup>。それは彼の主観における自己評価である。しかし客観的にはニュートンは歴史に残る偉業をなした大学者であった。それと同様に、主観において自分は悪人だとわかっている人においてこそ、かえって客観的な善人が成立するのである。逆にいえば、善人と自称するのは自分自身が何者かをわかっていないと公表しているようなものであろう。

ここで伝統的な意味における客観的な善人について考察する。親鸞が依拠した龍樹の『十住毘婆沙論』の「序品」に「善人は略説するに十法あり」とある。その十法とは「一には信、二には精進、三には念、四には定、五には善身業、六には善口業、七には善意業、八には無貪、九には無恚、十に無癡である」<sup>20</sup>。いわば十の福德がある人が善人だと述べられている。

第一の「信」は自己への目覚めを意味する。それは悪人という自覚である。自分自身が、たとえば親不孝者であり冷血漢であることへの目覚めである。信とは他者と比べての自己認識ではない。キリスト教においては、人は神の前に立つと自らが罪人であることが明らかにされるといふ。同様に、仏教においても人は大なるもの（阿弥陀仏）の前に立ったときに初めて自己に目が覚めるのである。この自覚は仏の側から見れば善人の誕生である。

<sup>17</sup> ここでいう深層心理は唯識説がいう「マナ識」である。「アーラヤ識」を含めた深層心理についての論考は別の機会に行う。

<sup>18</sup> 親鸞「一念多念証文」（島地大等編『聖典 浄土真宗』明治書院、1982年）495頁。

<sup>19</sup> 『ニュートンの思い出（*Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*, 1855）』。

<sup>20</sup> 龍樹『十住毘婆沙論』（高楠順次郎都監『大正新脩大藏経第26巻』大正新脩大藏経刊行会、1976年）22頁。

第二の「精進」についていえば、主観における悪人の自覚者は自分自身の不十分さを知るがゆえに必ず精進する。精進とは教えを聞いて進展しようと努めることである。精進の反対は放逸懈怠である。放逸とは、たとえば口では言い放題、身では悪事をし放題、やりたい放題をいう。仏の前を生きる者は常に仏の教えを聞いていこうとする。それを不放逸という。懈怠とは聞法や勤行を懈たり怠けることである。

第三の「念」とは臆念のことである。心の中に臆念するものをもっているということである。人生において世事（仕事）に精を出す一方で仏法僧を臆う。親鸞においては、仏は阿弥陀仏、法は南無阿弥陀仏、僧は善き師善き友であった。

第四の「定」は禅定であり心の安定をいう。第五の「善身業」は善き行いである。目覚めの深化に応じて行いが善きものになっていく。第六の「善口業」は善き言葉をいう。第七の「善意業」は善き心をいう。大いなる世界と交流すると、行い、言葉、心が徐々に善きものへと変わる。第八の「無貪」は貪欲が打ち砕かれていることである。第九の「無恚」は瞋恚が打ち砕かれていることをいう。第十の「無癡」は愚癡が打ち砕かれていることである<sup>21</sup>。したがって『十住毘婆沙論』によれば、十法の基が「信」であるので、客観的な善人の本質は「信」にあることになる。それゆえ信の人、すなわち自己の罪惡に目覚めた人こそ善人である。

このことを説明するのに説法場でよく引かれるのが耳四郎のエピソードである<sup>22</sup>。耳四郎とは平安末期に京都を騒がせた極悪非道の大泥棒である。この耳四郎があるとき盗みに入った宿坊の縁の下で隠れていたところ、その上で法然の法座が始まった。聞くともなく聞いているうちに聴き入ってしまい、彼はそれを機縁に念仏を喜ぶ人になったといわれる。ところが盗品は後で返すようになったが、盗みは最後まで止められなかったそうである。この耳四郎は信心の人か否かと問われる。

聞法者を含めて多く的人是は耳四郎を信心の人だとは思わないだろう。それは耳四郎を向こうに置いて対象的に考えるからである。それが他でもない理想主義（分別心）の見方である。だが判断の要点は私、つまり自分自身にある。自分はどうか。仏法を聞いて何か短所が改められたか、と自問すれば答は明白である。高名な聞法者でさえ、長年聞法しても主観においては短所は改善されないという。だからといって、上述の自問は、自分ができないことを他者に求めるのはフェアではないから妥協して、耳四郎を信心の人として承認しなければならない、というようなことを意味しているのではない。自分を棚上げして善悪で他者を裁いて、自他ともに損なわれてしまうのが理想主義の人であった。したがって理想主義の、つまり分別の弊害を越えるためには、私たちは自分自身の現実に目覚めなければならないのである。結論からいえば、私たちが自分自身の現実に目覚めること、より厳密に言えば、目覚めさせられること、それが「廻し」である。

耳四郎は泥棒をしていたが、信心の人かどうか、善人か悪人か。客観的な善悪の判断と、自分自身の自覚における善悪についての判断は区別しなければならない。私たちは常識的には、耳四郎が念仏を喜ぶのならば泥棒はしないはずだと考える。しかし考えなければならないのは私たち自身の心根である。

私たちは皆、阿弥陀仏の前では悪人ではないのか。耳四郎ひとりが悪人なのではない。イエスは姦淫した女性を責める群衆を前にして「罪なき者まず石を擲（なげう）て」と言った。だが誰も石を投げられなかったという<sup>23</sup>。私たち自身は罪人に石を投げられる者であるのかどうか。私たちが耳四郎を信心の人かどうかと穿鑿する前になすべきは自己を問うことである。

とはいえ、自己を問うのは難しいし、自分が罪を負う者であることは受け容れがたい。それが私たちの現状である。その事実はどう受け取ればよいのだろうか。いずれにせよ、この第5章では主観に

<sup>21</sup> こだし善人になれば欲が起らなくなるのかというと、そうではない。腹が立たなくなるのかというと、そうでもない。愚癡も出る。だが貪欲、瞋恚、愚癡の根本は打ち砕かれている。打ち砕かれてはいるが、習気（じつけ）という残滓が残っている。魚を魚籠に入れると、魚を取り出した後でも魚籠に魚の臭みが残る。それと同様である。

<sup>22</sup> 龍谷大学『仏教大辞彙 第6巻』富山房、1976年、4288頁以下（『真宗法要典拠 巻26』）。

<sup>23</sup> 「ヨハネによる福音書」8.7（『新約聖書』日本聖書協会、1954年、150頁）。

おける悪人の自覚こそが客観における善人の前提であるという説を確認したことにする。だが私たちはそのことに納得できるだろうか。それについては次の第6章で論考する。

## 6. 分別を越える道

ブーバーの『我と汝』によれば、私たち人間の在り方は2種類あるという<sup>24</sup>。一つは「私-それ (Ich-Es)」の私であり、もう一つは「私-汝 (Ich-Du)」の私である。私が入、こと、ものを向こう側において対象化するとき、そのときの私は「私-それ」の私である。対象化とは分別の主要な働きである。そしてそれは相手を向こうに置いて見る見方であり、相手を物質、道具、手段などの物にしてしまう見方、すなわち「道具化」である。人を見ても善いか悪いか、役に立つか立たないか、と見る。それは血も涙もない冷やかな見方である。だが私たちの多くがたびたびしてしまっている見方ではないか。贈り物をもらっても感謝ではなく値踏みをしてしまっている。相手を道具化すると、そのものの全体的な価値を見失う。その上、私たちは相手を道具化するとき善し悪しをいう。自分を善人（無謬者）の立場に置いて相手を冷やかに見下すのである。しかも相手を道具化するとき、道具化する私自身も物と化する。これが分別の実態である。

分別について曇鸞は「衆生は邪見を以ての故に心に分別を生ず。若しは有、若しは無、若しは非、若しは是、若しは好、若しは醜、若しは善、若しは悪、若しは彼、若しは此、是くの如き等の種種の分別有り。分別を以ての故に長く三有に淪（しず）む」と述べている<sup>25</sup>。つまり曇鸞は分別の出自を「邪見」、すなわち間違った見方だと捉えている。分別が邪見であるのは分別する人が自分と他人とを分け、自分は善人意識の上に立って無反省に自己を絶対視して他者の善悪や損得を裁断するからである。その邪見性の根本は自己過信と対象化にある。自己過信についていえば、分別する人は自分の是非を吟味せず無反省にその正当性を前提として他者を裁いている。つまり無反省な自己過信のゆえに邪見といわれるのである。しかも自分が正しいことを前提とした場合、その後は事を順調には運べないであろう。結局は「欲界・色界・無色界の迷いの世界に沈まざるをえない」と曇鸞は指摘している。

対象化についていえば、私たちは身近な存在、たとえば身内の者はあまり対象化しない。だから善悪についても比較的口にしない。ところが縁遠い者なら対象化して善悪を言う。人は自分の娘と息子の嫁とは同等視しないといわれている。「赤の他人」という表現があるが、これは非常に冷たい見方であり、この見方自体が邪見である。それは「私-それ」の関係にほかならない。一方、私たちには我も人も人間として様々に繋がっており一体的である面がある。この世に同じ人間として生まれ、縁あって同時代を共に生きている。その私たちが連帯して生きることができれば、赤の他人などというような見方はありえない。共に人間であるという広い世界が成立し、そこには温かいものが流れよう。そういう世界に立てれば、善いとか悪いとかといった対象化は払拭され、善人意識は打ち砕かれる。

そのような広い世界における私が「私-汝」の私である。関わりある人と連帯し「友よ、兄弟よ (Du)」と呼べる関係を結んでいるのが「私-汝」の私である。だがそのような私にはなかなかない。というのは、私たちは、いわば狭い殻の中にいるからである。その殻を「分別心」という。分別心の働きが分別である。分別心は自己中心的であり、常に自己過信している。また私たちはこの分別心に基づいて他者を対象化して善い悪いと評価する。したがってこの殻の中にいる限り、私は「私-それ」の私でしかない。いつも相手を対象化し、向こう側に置いて冷たく裁く。

しかし分別心という殻が破れると、私たちは広い世界に出ることができる。この広い世界は私を「汝！」と呼ぶ人、すなわち善き師善き友の仰せを通して開かれる。その呼びかけは『歎異鈔』第1条では「弥陀の本願」の念仏、すなわち「南無」として説かれている。南無は「狭い殻を出て広い世界へ出でよ」という私への呼びかけである。

<sup>24</sup> M. Buber, *Ich und Du*, Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1979, S.9ff. (M.ブーバー (植田重雄訳)『我と汝・対話』岩波書店、1979年、7頁以下)。

<sup>25</sup> 曇鸞『往生論註』(真宗聖教全書編纂所『真宗聖教全書1』大八木興文堂、1985年) 330頁。

「汝！」という私への呼びかけは、具体的には「よきひとの仰を被りて」、すなわち釈尊－善導－法然－親鸞という善き師の伝承を通して届けられる<sup>26</sup>。それが説かれているのが第2条である。そして「汝！」という呼びかけがついに私に届くでしょう。それは私において、いわば「汝！」という呼びかけの種子が蒔かれることである。このことが説かれているのが第3条である。この種子が発芽して殻を破ったとき「汝！」という呼びかけが私に成立する。そのとき初めて私は他者を善悪で裁かずにはいられない。なぜなら善し悪しで見ていたものが「宿業」だと知らされるからである<sup>27</sup>。

それでは、宿業とは何か。通仏教的には過去の行為とされるが、本論では過去の因縁による現実、すなわち「現前の事実」として用いる。たとえば背が高い、あるいは低いのは当該の人物の現前の事実である。それらは、どうしようもないものであり、いわば個性である。それを「業」という。ある人がのんびりしている、仕事が遅い、やり方が粗い、とすると、私たちはその人を、見ていてイライラする、役に立たない、やり方が悪いなどと裁断する。だがそれらはその人の個性である。それらが業だと知らされると、その人の個性だとわかって善し悪しで裁けなくなる。その結果、好きか嫌いか、損か得かという見方は廢れる。

狭い殻の中で相手を対象化し善悪を評価し好き嫌いを言っているのが善人意識の私である。その自己中心の私が「汝！」と呼びかけるものによって育てられ、ついに分別心という殻が破られたら、他者の業がわかる。そして人は皆それぞれの現実を背負っており、それが善悪ではなく業だとわかるとき、相手を受け容れ包めるようになるのである。そこに成り立つのが「私－汝」の関係である。

それは関係ではあるが、その関係の中で私は生きるのであるから、それを世界と表現しても差し支えはないだろう。そうすると、私たちには「殻の中にいて善悪で他者を裁くしかない世界」と「他者を包める広い世界」の二つの世界があることになる。私たちは物心がついて以来、第一の狭い世界の中で善人意識に依って相手を裁いて生きている。しかし広い世界に出されると、相手と繋がり相手を包んでいくことができる。私も業を背負っており、相手も業を背負っており、そして共に呼びかけられている存在であることが明らかにされる。そこに分別による分離・分裂からの解放があり、「友よ、兄弟よ」という関係が成立する。それが「自力が廻させられること」である。

つまり「私－それ」の私は、私を「汝！」と呼ぶ呼びかけによって「私－汝」の私に変わることができる。それは分別の弊害が廢ることであり、私と相手とが繋がることである。その瞬間、それまで自身の罪悪には毫も気づかなかった私が自身の罪悪に気づかされる。これが「悪人」の誕生である。主観的善人から主観的悪人への転換が生じるのである。それが「廻し」である。主観的悪人においては、もはや他者を対象化し善悪を振りかざして斬罪するようなことはありえない。自身もまた罪悪深重の凡夫であり、それにもかかわらず救済が願われた存在であるからである。この覚醒が「自力を廻す」ことである。そしてその発端となったのが、善き師善き友からの「友よ、兄弟よ！」という呼びかけである。そしてその淵源が南無阿弥陀仏なのである。

## おわりに

私たちにとっての他者である耳四郎が信心の人かどうかを穿鑿する前に、それを穿鑿する私たちを、特に私自身を問い、私自身が何者であることを明らかにされる必要があることを第5章で指摘した。私自身が明らかにされるとは「宿業」<sup>27</sup>がわかることであつた。宿業とは、ある因縁の下で人が直面せざるをえない現実である。そして私の宿業がわかるとは、善悪を振りかざして他者を裁いている私が阿弥陀仏によって許されていることに目覚めることである。

善悪でもって他者を裁く限り対立は消えないし、他者を道具化する私自身が他者によって道具化される。その対立や乖離は日常レベルで生じるだけでなく、果ては地球レベルの問題として現れている。そこには一体感や連帯が成り立つ余地はない。だとしたら、それら善悪の問題を根本的に解決

<sup>26</sup> 唯円「歎異鈔」546頁。

<sup>27</sup> 唯円「歎異鈔」551頁。

するためには私と他者との関係が改められなければならない。そのための方途が「廻し」である。むしろ悪事を働いた者は許されてはならないという考えはある。また客観的な悪や法的な悪は別に論じる必要がある。

しかし他者を高みから善悪でもって裁く私は何者であるのか。私もまた無垢ではありえない。その私に「助けんと思召したちける本願」がかけられている<sup>28</sup>。そのこと自体が、私が許されていることである。私が誰かを許すかどうかと考える遙か以前に私を許しているのが阿弥陀仏である。その事実が目覚めさせられると、つまりそのように価値観が変容させられると、善悪に対する私の見方は根本的に変わらざるをえない。それが「廻し」である。

「自力の廻し」は、『歎異鈔』第3条によれば、私自身が分別の塊であることを知らせ、分別を越えさせようという私に向けられている働きによるという。私が知ろうが識るまいが、私を救おうとする働きがあることが示唆されている。この働きを受け容れることができれば、相手や事物を見る見方は変わらざるをえない。相手や事物を向こうに置いて冷ややかに対象化する見方から、「友よ、兄弟よ」という呼びかけをもって一体化しようとする見方に変わらざるをえないのである。したがって厳密に言えば、「自力を廻す」のではなく、自力は「廻させられる」のである。

なお分別は唯識説によれば、深層心理である「マナ識」や「アーラヤ識」に関わっている。だが本論ではその点に触れることができなかった。また深層心理と信心との関係も考察できていない。いずれも今後の課題とする。

---

<sup>28</sup> 唯円「歎異鈔」557頁。