

自力の菩提心・他力の菩提心

——チベット仏教から見た親鸞の教え——

吉村 均

序

鎌倉新仏教という言葉が示すように、従来、親鸞の教えはキリスト教の宗教改革者との対比で捉えられることが多かった。たしかに類似性は存在し、すでに安土桃山時代に来日した宣教師によってもそのことは指摘されている。

「この宗派はルーテルの宗派に似て、救われるためには阿弥陀仏の名を称えるだけでよい。その行に依って己を救おうとすることは阿弥陀仏を侮辱するもので、ただ阿弥陀仏の功德だけを頼りとすべきであると説いている。」

(フランシスコ・カブラル書簡)

「彼等(仏僧)は、阿弥陀や釈迦が、人々に対していかに大いなる慈愛を示したかを強調し、(人間の)救済は容易なこ

とであるとし、いかに罪を犯そうとも、阿弥陀や釈迦の名を唱え、その功德を確信しさえすれば、その罪はことごとく浄められる。したがってその他の贖罪(行為)等はない。必要がない。それは阿弥陀や釈迦が人間の為に行なった贖罪を侮辱することになると説いている。これはまさしく(マルティン・)ルーテルの説と同じである。」

(ヴァリニャーノ『日本巡察記』⁽¹⁾)

この説明は親鸞の教えの要約としてはよくできたものだと思うが、しかし注意しなければならないのは、仏教においては、キリスト教とは違い、教えは一義的に確定されたものではないということである。釈尊の教えは相手の機根に応じて説かれた対機説法であり、親鸞も他の道——自力を否定して、他力による救いを主張したわけではない。むしろある教えを唯一絶対のものと思ひ他

を否定することは、仏教を正しく理解できていない証拠である。親鸞から親しく教えを受けた唯円の手になる『歎異抄』は、親鸞没後に生じた異義のひとつとして、諸善廻向や自力念仏による辺土往生者は最終的には地獄に墮ちるとする説を挙げ、厳しく批判している。³⁾

「一、辺地往生をとぐるひと、つひには地獄におつべしといふこと。この条、なにの証文にみえ候ふぞや。学生だつるひとのなかに、いひいださるることにて候ふなること、あさましく候へ。経論・正教をば、いかやうにみなされて候ふらん。信心かけたる行者は、本願を疑ふによりて、辺地に生じて疑の罪をつぐのひてのち、報土のさとりをひろくとこそ、うけたまはりて候へ。信心の行者すくなきゆゑに、化土におほくすすめいられ候ふを、つひにむなしくなるべしと候ふなるこそ、如來に虚妄を申しつけまゐらせられ候ふなれ。」

と、いって仏教と名が付けば何でもよいというのでは、もちろんない。逆に正しい教えであったとしても相応しくない相手に説けば、よくない結果が生じかねない。仏教の教えは、それがどういう人に対しての教えなのかを注意しつつ、他の教えとの関係を正しく理解していかなければならない。仏教内部での比較思想的な視点が必要なのである。親鸞の信仰集団は小さなもので、それを大教団に発展させたのは蓮如（本願寺八世。一四一五〜九九）だが、他力の信を得ることのできる者がわずかであることを承知してお

り、仏教一般と親鸞独自の教えの二段階で教えを捉え、後者を誰彼かまわず説くことを禁じていた。⁵⁾ 現存の『歎異抄』写本は蓮如の書写になるものだが、蓮如は奥書に「右この聖教は、当流大事の聖教となすなり。無宿善の機においては、左右なく、これを許すべからざるものなり」と記している。

親鸞の教えを仏教全体の上で正しく位置づける鍵となるのは、菩提心である。悟りの心であり悟りを目指す心でもある菩提心は大乗仏教の実践の核であり、親鸞のいう自力・他力とはこの菩提心をめぐる区分である。親鸞自身、菩提心を自力（堅）と他力（横、相対（出）と絶対（超））によって計四種類に分類し、それを聖道門と浄土門、漸悟と頓悟に対応させ、次のような比較仏教的な整理をおこなっている（『教行信証』信巻、『愚禿鈔』）。

菩提心 悟り 実践

堅出 聖道門・漸悟 法相など

堅超 聖道門・頓悟 禪（「仏心」・真言・法華・華嚴など

横出 浄土門・漸悟 自力念仏（観無量寿経）など

横超 浄土門・頓悟 他力念仏（大無量寿経）

本稿では、日本と同じ大乗仏教の系統に属し、仏教を体系的に学習・実践するチベット仏教との対比において親鸞の教えを捉え、親鸞の意図するところを明らかにしたい。

菩提心の困難さ

——『入菩提行論』と親鸞の「悪人」——

シャーンティデーヴァ（六九〇―七五〇頃）の著『入菩提行論』（漢訳『菩提行経』）は、漢訳に問題があり日本ではほとんど知られていないが、インド・チベットでは極めて重視されている論書である。特にチベットでは、シャーンティデーヴァの生まれ変わりとなたえられたバトウル・リンポチェ（ウゲン・ジグメ・チュウキ・ワンポ 一八〇八―一八八七）がこの書をチベットでポピュラーな菩提心の祈り「宝の如き至高なる菩提心、生じていない者は生じますように、生じたならば減退することなく、ますます増大しますように」と結びつけ、一―三章が菩提心を生じさせる章、四―六章が生じた菩提心が衰退しないための章、七―九章が菩提心を増大させる章と解釈し（二〇章は廻向の章）、現在に至るまで強い影響を与えている。

この書の前提として、菩提心が生じることが奇跡のようなものであること、生じたとしてもそれを失うことなく増大させることができわめて困難なことであるという認識がある。

「電光が夜を割いて、その光のなかで、暗闇の雲が隠してきてすべてを照らし出すように、そのように、仏力によって、

まれに、わずかで、しばしの間ではあるが、有徳の思いが世間に生ずる。徳の弱さを見よ。完全な菩提心の心をのぞいて、

巨大で圧倒的な悪の力に、耐えうるものはない。」

（一章5―6）

菩提心は「不浄なこの身体を勝者のお体という宝に変える」錬金術の妙薬（一章10）であり、それが生じるのは「盲人がゴミの山から宝をみつけた」（三章28）ようなことである。しかし、それを保ち続けるのは容易ではない。「私」の実体視（我執）に基づく怒りや貪りはたちまち菩提心を蝕み、失わせる。シャーンティデーヴァは繰り返し反省する。

「怒りや愛欲などという敵たちは、手足などが無いように、勇敢でもなければ賢くもないのに、どうして、彼らは私を奴隷にできたのか。私の心に住みつっ、ほしいままに私を傷つける、その「怒りや愛欲など」に対して憤らずに忍耐するとは、場違いな忍耐よ、見下げたものだ。」（四章28―29）

「何千劫にもわたって積んできた、布施や善逝（一仏）への供養などの、福德のすべてが、一度の腹立ちで無に帰する。怒りほどの悪はなく、忍辱ほどの難行はない。それゆえ忍辱を一生懸命に、さまざまな方法で身につけるべきである。望まぬことがなされたり、望んだことが、ささぎられると生ずる、不快という食料を得て、怒りが強まり、自分を滅ぼす。」（六章1―2、7）

親鸞は常々「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」と語っていたという（『歎異抄』）。

悪人正機を説く『歎異抄』三条は「善人なほもつて往生を遂ぐ。いはんや悪人をや」が誰の言葉であるかということを含め解釈に問題のある条だが、この言葉を踏まえるならば「悪人」は何よりもまず親鸞自身のことと考えるべきである。悪人とは、前世に菩提心を起こしたにも関わらずそれを失って輪廻の中を未だにさまよっている自分自身のことである。

「三恒河沙の諸仏の、出世のみもとにありしとき、大菩提心おこせども、自力かなはで流転せり。」（親鸞『正像末和讃』）浄土真宗の七里恒順（一八三五―一九〇〇）師は法話の中で、自力の実践（六波羅蜜）の困難さを説き、前世で舍利弗が菩提心を失ったという『大智度論』の物語を引く。¹⁰⁾

「彼婆羅門の請によりて、舍利弗が眼を抜いて、遣りました時婆羅門が其眼を手に取り、お前の眼は立派なと思ふたが、手に取りて見れば血ぬるめである。此様な眼は不用であると、土足に掛けて踏みにぢりました。處が舍利弗は是を見て、一念瞋りを出したれば、恐ろしいかな六十小劫の修行が、からりと破れました。布施の行なら眼も抜かねばならぬ。」

『入菩提行論』も一旦おこした菩提心を失うことがいかに大きな罪であるかを説き（四章4、8）、例外として菩提心を失ったにもかかわらず解脱して阿羅漢となった例を挙げるが、パトゥル・リンボチュエから教えを受けた『入菩提行論』ケンポ・クンベル註は、それを舍利弗のこととし、インドラ神から手を所望され、右手を

切って渡したが、右手はないためそれを左手で持って渡したことを不淨な手で差し出したと難じられたため、怒りを覚えて菩提心を失ってしまったという、極めて似た話を紹介している。

極楽往生における頓と漸

——『チベットの死者の書』・ポワ——

興味深いのは、このような悟りを目指す菩提心は世俗菩提心と呼ばれ、それとは別に勝義菩提心が考えられていることである。例えば、ニンマ派に伝わるゾクチェン（大究竟）は、師僧によって直接、概念を超えた「心の本質」（＝空性）に導かれ、瞑想中瞑想後を問わずその境地にとどまりつつけるという実践だが、この「心の本質」が勝義の菩提心である。有名な『チベットの死者の書』（これは欧米で紹介された際にエジプトの『死者の書』にならって付けられた名で、正しい書名は「中有における聴聞による解脱」）は、ゾクチェンの「寂靜尊と憤怒尊の修習による自己解脱」の体系の一部で、死者の意識に向かって、体験するさまざまなビジョンが「心の本質」の現れに他ならないことを悟って解脱すべきことを説き聞かせるものである。

この教えは欧米でまだチベット仏教が普及していない時期に紹介されたため、誤解も多く、臨死体験者の語る光の体験と重ねて解釈されたりすることもあるが、ソギヤル・リンボチュエ『チベットの生と死の書』（講談社）は、生前に「心の本質」をはっきり

知ってその境地にとどまることができている者でなければ、それを正しく捉え解説することはできないことを強調している。死者に対する『チベットの死者の書』の読誦で実際に期待されるのは（原理的にはともかく）、仏縁によるよい生への生まれ変わりである。

日本で知られている別のチベットの死の儀礼としてポワ（遷移の瞑想）がある。一般的なものは阿弥陀仏を本尊とする密教の形式の極楽往生の瞑想で、生前に菩薩の誓いを立てた上で灌頂と伝授を受け、死に際して瞑想するか、それができなければ高僧か修行仲間に瞑想してもらおう。これは「三つの概念のポワ」（意識を旅人、瞑想を旅、極楽を目的地とする）とも呼ばれ、この行で可能なのは、極楽に生まれることで、そこで阿弥陀仏から教えを受けて修行し、さらに次の生で仏陀となることが可能になるとされている。『チベットの死者の書』で説かれているような、ビジョンを「心の本質」の現れに他ならないと悟って直ちに解脱することとは、より高次のポワとされている。

中国や法然・親鸞以前の日本でも一般には極楽往生は阿弥陀仏の瞑想をしたり念仏を唱えたり、善を積んでそれを極楽往生に廻向して阿弥陀仏の仏国土に生まれることで、そこで教えを受けて修行し次の生で仏陀となることが目指される（源信『往生要集』ほか）。それに対して親鸞は、往生即成仏即（阿弥陀仏の誓願の働きによる）還相を説き（『歎異抄』五条ほか、諸善廻向や自力の念

仏による往生は他力の中の自力、阿弥陀仏への不信であって化土という宝の牢獄にとどめられるとしている。

「自力称名のひとはみな、如来の本願信ぜねば、うたがふつみのふかきゆゑ、七宝の獄にぞいましむる。…自力諸善のひとはみな、仏智の不思議をうたがへば、自業自得の道理にて、七宝の獄にぞいりにける」（親鸞『正像末和讃』誠疑讃）チベットでも両様がみられ、しかも死の瞬間の解脱がより高次の実践とされていることは興味深い。

このように、チベット仏教の考えから見ると、親鸞の教えは勝義菩提心の修習として位置づけることができる。¹³ 実際、親鸞は、阿弥陀仏の誓願は三阿僧祇劫の修行によって完成された完全な菩提心（金剛心）であり、それを廻向されることによって往生が可能になると考えていた。

「能生清浄願心」といふは、金剛の真心を獲得するなり。本願力の回向の大信心海なるがゆゑに、破壊すべからず。これを金剛のごとしと喩ふるなり」（『教行信証』信巻）

親鸞は、世親『浄土論』の説く、浄土信仰の五功德門（近門・大会衆門・宅門・屋門・園林遊戯地門）とその因である五念門（礼拝・讚嘆・作願・觀察・回向）をすべて、阿弥陀仏の誓願によつて実現するものと解釈している（『入出二門偈』、『教行信証』行巻）。親鸞は『高僧和讃』で次のように世親（天親）をたたえ

「尽十方の無碍光仏、一心に帰命するをこそ、天親論主のみに
ことには、願作仏心とのべたまへ。願作仏の心はこれ、度衆
生のころなり。度衆生の心はこれ、利他真実の信心なり。

信心すなわち一心なり。一心すなわち金剛心、金剛心は菩提
心、この心すなはち他力なり。願土にいたればすみやかに、
無上涅槃を証してぞ、すなはち大悲をおこすなり。これを回
向となづけたり」

親鸞は他力の信の獲得を歡喜地（菩薩の十地の初地）であり不
退転の境地とするが（『教行信証』行巻）、それは私たちの不完全な
菩提心と違って、他力が阿弥陀仏の完全な菩提心の廻向による働
きだからである。

まとめと見通し

チベット仏教の各宗派では、ラムリム（菩提道次第）に基づい
て仏教の学習・実践をおこなう。世俗の幸せを望む者（下土）に
は十不善をおこなわないことを説き、輪廻を厭う者（中土）には
解脱を説き、有無の二辺を離れることを願う者には仏陀の境地
（無住処涅槃）を説いたのが釈尊の教え方で、チベットではこれ
を順を追って学び、習得するのである。『入菩提行論』は発菩提
心と六波羅蜜を説くが、パトゥル・リンポチュエはおそらくは『現
觀莊嚴論』の影響下に、全体系の中に上土の実践が位置づけられ
た書として解釈している。九章は般若の章で、それが一八章で

説かれた実践の目的とされているが、その概念的思考を超えた般
若（仏陀の智慧）を体験的に学ぶのがゾクチェンであり、「心の
本質」を知るに至らなかった者が死に際して実践するのが（三つ
の概念の）ボワである。

チベットの伝統では、歡喜地は空性を直観的に捉え、粗い煩惱
を滅した聖者の境地である。もともと浄土門は般舟三昧のように、
仏陀に出会うことよって空性を直接体験するものだった（龍樹
『十住毘婆沙論』）。

チベット仏教における「心の本質」の導きの一例として、次の
ようなパトゥル・リンポチュエが弟子を導いた様が紹介されている
（ツギヤル・リンポチュエ『チベットの生と死の書』）。

「パトゥル・リンポチュエが言った。「あの空の星が見える
か?」「はい」「ゾクチェン僧院で犬が吠えているのが聞こえ
るか?」「はい」「わたしの話している声が聞こえるか?」

「はい」「そうか。ゾクチェンの本質はこれだよ。ただこれだ
けのことだ」ニョシユル・ルントクはそのとき起こったこと
をこう語っている。「その瞬間、わたしは確かな内側からの
覚醒にいたった。それであること、や、それでないこと」
の束縛から解放され、原初の智慧に、〈空〉と〈生来の覚醒〉
の裸の合一に目覚めた。偉大なるインドの師サラハが、彼の
心に師の言葉が流れこみ、彼は真理を手中の宝のように目の
当たりにする／と言ったように、わたしは師の加護によって

この覚醒に導かれたのだ」

禅宗の見性を思わせる体験だが、親鸞の教えを重ねあわせるならば、阿弥陀仏の誓願は、阿弥陀仏が自分の完全なる菩提心を廻向することによって、阿弥陀仏が直接「心の本質」の導きをおこなうものということになるだろう。これは聖道門（堅）と浄土門（横）の違いはあるものの、親鸞が禅宗と自分の教えを共に「超」の菩提心の実践と位置づけていることも一致する。ソギャル・リンポチェはゾクチェンについて、煩惱を雲、心の本質を青空に喩え、雲の下では青空があるように見えないが、飛行機で雲の上に出れば青空が広がっている（雲＝煩惱を滅するのではなく捉われないようになる）と説明しているが（『チベットが生と死の書』）、これが親鸞の正信偈における他力の信の形容と似ているのは、おそらく偶然ではない。

「よく一念喜愛の心を発すれば、煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり。凡聖・逆誘齊しく回入すれば、衆海水に入りて一味なるがごとし。摂取の心光、つねに照護したまふ。すでによく無明の闇を破すといへども、貪愛・瞋憎の雲霧、つねに真実信心の天に覆へり。たとへば日光の雲霧に覆はるれども、雲霧の下あきらかにして闇なきがごとし。信を獲て見て敬ひ大きに慶喜すれば、すはなち横に五惡趣を超越す。」

それにしても、少なくとも自力念仏や諸善を積んで廻向して往生、というのは阿弥陀仏の誓願にある（二〇願・一九願）のに、

なぜそれを「仏智疑惑の罪」とことさらネガティブに捉えるのだろうか。一八願の方が核心だ、というのは、凡夫の私たちには仏国土に生まれるだけの功德を積むことが不可能だから、わかるのだが。⁽¹⁶⁾

これは大乘仏教が凡夫の実践としては無理があるからではないだろうか。大乘仏教の実践である六波羅蜜は、本生譚（ジャータカ）に説かれている釈尊の前世でのおこないに基づいている（『一切有部毘奈耶・棄事』、『入菩提行論』二・三章で説かれる菩薩の誓いにおいても）過去の善逝が菩提心おこし学処を順次に学ばれたように……（三章23）、と諸仏の前世の実践を履んでいくことが説かれている。たとえば布施波羅蜜の先例として有名な捨身飼虎の物語があるが、それは今の私たちには容易な実践ではない。

凡夫には我執があり、我執があれば恐怖・苦痛を感じるからである。だからこそ、菩提心の実践には勝義菩提心＝空性理解が欠かせない。シャーンティデーヴァも、初心者は捨身すべきでなく、自然にできるようになるまで心を訓練していくべきと言う（五章87）。

だからそのような菩提心が心に生じるのは奇跡というほかなく、「盲人がゴミの山から宝を見つけたように、偶然、この菩提心が私に生じた」（三章28）というのは、まさにその通りであり、「電光が夜を割いて、その光のなかで、暗闇の雲が隠してきたすべてを照らし出すように、そのように、仏力によって」（一章5）

——この「仏力を受け」という表現は大乗經典によく出てくるが——それは仏陀の働きによるものだという。釈尊や阿弥陀仏も過去仏と出会い、そのようになりたいと願って菩提心をおこしたとされている。

大乗仏教の実践は誓願と六波羅蜜と廻向だが(龍樹『宝行王正論』)、廻向も、空性の理解(三輪清淨)がなければ、真に廻向することは本当は不可能である。パトゥル・リンポチェはそのことを指摘し、シャーンティデーヴァが一〇章¹⁷で「入菩提行論」を書いた徳の廻向を説いていることに触れて、私たちがこの『入菩提行論』を学ぶことで積んだ徳もすでにシャーンティデーヴァが廻向してくださっていると考えて廻向すべきであると説いている。菩提心をまじめに考えれば考えるほど、凡夫の実践は他力ということにならざるをえない。逆に、もし十分菩提心をおこしている菩薩であれば、衆生の苦を救うために「蓮池の白鳥(が池に潜る)ように、無間地獄にも入る」(八章¹⁸)のであり、そのような者に極楽の安楽は必要ないだろう。菩提心をおこして極楽往生を願うという「常識」に疑いをいだく根拠はそこにある。阿弥陀仏の誓願は劣機の衆生のための誓願と考えなければならぬ。

しかしそのような誓願があってもなお、それを受け入れることは容易ではない。私たちの心はそのような広大無辺の誓願を捉えることができないからである。そのため阿弥陀仏はわざわざ方便の願を立て、これこれを実践すればクリアといったような概念的

認識が可能なものに置き換えてくれているのだが、にもかかわらず、さらにそこで手段と目的の取り違えをおこし、念仏を何回唱えること、この經典を学ぶこと、この願想をおこなうことこそが「正しい」仏教修行で、それでなければ救われなときめつけ、他を論難する。⁽¹⁸⁾ 親鸞は、この、仏陀の智慧を果てしなくねじまげ矮小化していく私たちの心のメカニズムの危険性に敏感で、だからこそそれを「仏智疑惑の罪」と呼んだのではないだろうか。

(1) 真宗海外史料研究会『キリシタンが見た真宗』東本願寺出版部。

(2) 比較宗教の観点からみるならば、これこそが仏教の特徴といえる。拙稿「空における言葉と実践―般若心経小論―」科研報告書『時間論をてがかりとした道元の思想構造の総合的研究』(研究代表者頼住光子)所収を参照。キリシタン禁制の理由のひとつは日本人には強引にみえる布教方法にあった(黒住真「キリシタン禁制と近世日本」『復讐性の日本思想』ベリかん社)。神の言葉の世界の隅々まで伝える宣教という発想は、仏教にはないものである。

(3) 以下、浄土真宗関係の引用で特記なきものは『浄土真宗聖典―註釈版―』本願寺出版社による。

(4) 「本願ほこり」の意義は親鸞在世中におきた。拙稿「弥陀の本願に出会うということ―日本の浄土信仰(親鸞を中心に)―」『東方』一九号を参照。

(5) 『蓮如上人御一代記開書』五〇、蓮如『御文章』文明八年正月二七日、文明九年丁酉正月八日ほか。

(6) 拙稿「チベット・ネパール仏教の実践」『仏教の事典』朝倉書店(近刊)を参照。人間に生まれたことを喜ぶことからはじめる七里

- 恒順師の教え(『村田静照言行録』百華苑)や仏教一般を学んだ上で読むことを許されたという『教行信証』の伝授法(亀井鏡「埋もれた蓮如教学」『大法輪』六二巻三号)を見ると、浄土真宗でも伝統的には理解の度合いに応じた教え方がされていたことがわかる。
- (7) 『ダライ・ラマ 至高なる道』春秋社。このダライ・ラマ法王の講義録に訳のあるものはそれにより(谷口富士夫訳、一部改変)、ないものはチベット語から訳した。
- (8) 仏教の考える苦しみの原因については、拙稿「仏教における神秘主義」頼住光子ほか『人間の文化と神秘主義』北樹出版を参照。
- (9) 諸説の整理と検討は佐藤正英『歎異抄論註』青土社を参照。
- (10) 『七里和上言行録』大八木興文堂。
- (11) 『入行論』詳解(蔵文版)『四川民族出版社』。
- (12) 『クンサンラマの教え』を参照。英訳がある("The Word of My Perfect Teacher", Shambhala)。
- (13) チベットの浄土思想については紙幅の都合で詳しく検討できなかった。別稿に譲りたい。
- (14) 三章31、32、一〇章2、3を三土に対応させている(『吉祥ラマの詳細な口伝』)。筆者は日本在住のニチャン・ケントゥル師による講義とその後の勉強会に参加させていただくことができた。
- (15) 因幡の源左のような妙好人の信の獲得の体験も、このような解釈と一致する。七里師の弟子の村上静照師と親交のあった臨済宗の朝比奈宗源師も、他力の信の獲得を禅の見性と同じものと捉えている(『覚悟はよいか』P H P 研究所)。
- (16) 『教行信証』信巻所引善導『観経疏』。
- (17) 『吉祥ラマの詳細な口伝』。
- (18) それが『歎異抄』が問題とする異義の数々である。