

浄土莊嚴の内景

—性功德を中心にして—

尾 畑 文 正

1、問題の所在

世親は『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下『浄土論』と略す。またその註釈書『無量寿経優婆提舍願生偈註』については『浄土論註』と略す）冒頭において、「世尊、我、一心に尽十方無碍光如来に帰命して、安楽国に願生せん」^{〔1〕}と、目覚めた人、世尊の教言を受けて、自らの内に発起した宗教的主体の自覚的な内面的展開を「一心」「帰命」「願生」の言葉をもって明らかにしている。それは「我一心」として発語した宗教的主体の宗教心の自覚的表現が「一心」から「帰命」を開き、「帰命」から「願生」を開いて、その「一心」「帰命」「願生」の言葉で表される宗教心が、阿弥陀仏の国土を表す「安楽国」に往生する心として具現化している。

これについては『浄土論』『浄土論註』を背景にして、親鸞が『教行信証』真仏土巻に、この『浄土論』冒頭の、古来より「建章の四句」と称される帰敬序をもって、つまり、「我一心」と表白される信心において開かれた自覚的世界として「真土」が明らかにされていることに、「一心」「帰命」「願生」において開かれる「安楽国」の

意義をみる事ができる。「建章の四句」で表現された世親の浄土願生の心において開かれた「安樂国」については、曇鸞が「其れ安樂の義は具に下の觀察門の中に在り」^②と述べるように、『浄土論』において「三蔵二十九種莊嚴」として表われている。この世親が記した「三蔵二十九種莊嚴」を内容とする「浄土莊嚴」について、曇鸞は、『浄土論註』においてその一々の莊嚴に対して、「仏本この莊嚴功德を起こしたもう所以は」(取意)と問うて、その浄土莊嚴の根源的な意趣を掘り起こしていることは周知の通りである。こういう問いにおいて「浄土莊嚴」の内面的光景を明らかにするのが、曇鸞の『浄土論』に対する独自の解釈である。

本論文においては、世親の「浄土莊嚴」を取り上げ、その根源的な意義と内実を考察するために、曇鸞の『浄土論註』における「安樂国」(浄土)に対する独特な解釈方法を取り上げて検討していきたい。そのなかでも本論文においては、中心的には『浄土論』に説かれた第三「性功德」を考察することを通して、「浄土莊嚴」が現実存在としての人間において、いかなる意義と内実を有するものであるのかについて、あらためて問題提起するものである。

2、浄土莊嚴の基本的構造

世親は『浄土論』において自らが願生せんとする「安樂国」について国土十七種莊嚴、仏八種莊嚴、菩薩四種莊嚴の「三蔵二十九種莊嚴」をもって表している。それは論主世親が「我一心」と表白し、「尽十方無碍光如来」

に「帰命」し、「安楽国」に「願生」せんとするその「安楽国」の内景の一端である。それでは世親はその「三蔵二十九種莊嚴」をどういう世界として認識していたかと言えば、『浄土論』解義分の「淨入願心章」において、「三種の成就は、願心をもつて莊嚴せり、知るべし。」^③と述べて、それは「願心莊嚴」の世界であると表している。それを曇鸞が『浄土論註』において、「知るべし」とは、この三種の莊嚴成就は、本四十八願等の清淨願心の莊嚴したまへるところなるによりて、因淨なるが故に果淨なり。無因と他因の有にはあらざるを知るべしとなり。」^④と註釈して、「三蔵二十九種莊嚴」が阿弥陀如来の四十八願を根拠にしていることを明確にしている。

その立場で、曇鸞は「安楽国」としての「浄土」が莊嚴された根本意趣を尋ねるのである。それは先に記したように、「浄土莊嚴」の一端に「如来、本、この莊嚴功德を起こしたもう所以は」（取意）と問いを立てるのである。

本論文においては、先ず、その浄土建立の根本志願を検討することを通して、『浄土論』『浄土論註』において記述され註釈された「浄土莊嚴」の意義について確かめていきたい。特に、本論文では、「三蔵二十九種莊嚴」の内、浄土の根本（性）を明らかにする第三「性功德」莊嚴を通して、「浄土莊嚴の内景」と題して、浄土とはいかなる世界であるのか。その世界は私たちにおいていかなる意味をもつのか。その「浄土莊嚴」の意義と内実について論究するものである。

最初に「浄土莊嚴の基本的構造」と題して、なぜ人間の救済が「浄土」として現されているのか、その理由と根拠を尋ねてみたい。元来、浄土教仏教における救済は、個人の能力・資質による自助努力によって救済が成り立つのではない。それが救済の根拠ではない。周知のごとく、それは阿弥陀の本願においてその救済は成り立つ。

それが浄土教仏教の根本である。それがどうして「浄土」を必要とするのか。それについては人間の救済が人間の実存に深く関わっているからである。人間は「間主体的存在」であるとか、「間柄的存在」であるとか、様々な定義されるように、関係の存在である。その人間認識は、仏教においてはより本質的な人間理解である。それは仏教における存在認識に根ざしている。仏教は人間を個人としてみるのではなく縁起としての存在とみる。それは個人が救われるとは、世界が救われることであり、世界が救われるとは個人が救われることである。それは世親が『浄土論』総説分末尾において、自らの願生心を語るに「普共諸衆生」と述べる所以でもある。

『浄土論』において、人間が縁起としての存在、関係存在として受けとめられていることに関しては、そこにおける「安楽国」の構造についての記述を見ることによって知ることができる。その場合、世親は『浄土論』で、「この清浄に二種あり、知るべし。なんらか二種。一には器世間清浄、二には衆生世間清浄なり。器世間清浄とは、向に説くがごとき十七種の莊嚴仏土功德成就なり。これを器世間清浄と名づく。衆生世間清浄とは、向に説くがごとき八種の莊嚴仏功德成就と四種の莊嚴菩薩功德成就となり。これを衆生世間清浄と名づく。かくのごとく一法句に二種の清浄の義を撰す、知るべし。」^⑤と記して、「浄土莊嚴」が、三嚴二十九種莊嚴として表され、それが「二種世間」として概括されていることに注意を払いたい。

浄土が三嚴二十九種の器世間と衆生世間の「二種世間」として、二重の構造として表されていることの意味は、それが、衆生が持つところの問題、つまり、人間が持つところの基本的な構造に根ざしているからに他ならない。人間の存在が環境と主体の相互補完的、相互成就的構造において成り立つ限り、その人間の救済もまた、この構

造において課題化されなければならないことは言うまでもない。

それは『浄土論註』において、曇鸞が器世間と衆生世間との関係を「それ衆生を別報の体となし、国土を共報の用となす。体・用一にあらす。故に「知るべし」といふ。しかるに諸法は心をもつて成ず。余の境界なし。衆生および器、また異なることを得ず、一なることを得ず。一ならざればすなはち義をもつて分つ。異ならざれば同じく「清浄」なり。「器」とは用なり。いはく、かの浄土は、これかの清浄の衆生の受用するところなるが故に名づけて器となす。淨食に不淨の器を用ゐれば、器不淨なるをもつての故に食また不淨なり。不淨の食に淨器を用ゐれば、食不淨なるが故に器また不淨なるがごとし。かならず二ともに潔くしてすなはち淨と稱することを得。ここをもつて一の清浄の名にかならず二種を撰するなり。」⁶と明らかにして、器世間が不淨であるのに、衆生世間が清浄であることはなく、また衆生世間が不淨であるのに器世間が清浄であることがない。主体と環境の相互に共存する関係が明らかにされている。

こういう捉え方は深く仏教に根ざしたものであって、仏教の「諸法無我」の根本的原理から言っても、人間の存在をただそれだけで存在する実体的存在としてではなく、縁起的存在として、縁起として見る限りにおいても、人間の存在を環境と主体の相互成就的に認識する人間観は仏教そのものである。この問題については既に『浄土莊嚴の救済構造の意義』と題して『東海仏教』（第56輯）において発表したところである。つまり、浄土教仏教において、人間を救済する「法」として「浄土」が見出されてきたことについては、人間存在の基本的な構造に基づいて、「浄土の莊嚴」が発起されたということがある。

つまり、浄土教仏教が人間の救済を「往生浄土」として表現し、「往生」と「浄土」をもって、救済の根本を明らかにしてきたのは、それが人間存在の基本的構造に基づいての救済であるからである。それではそのような人間存在の基本的な構造に対応して建立されたところの「浄土」について、世親の『浄土論』を解釈する曇鸞の方法論の確認から考えていきたい。

3、曇鸞の『浄土論』解釈の方法論

曇鸞の『浄土論』解釈の方法論を明らかにするために、先ず曇鸞の『浄土論』解釈の基本方針を尋ねたい。曇鸞の特徴として、その解釈の骨子になっている曇鸞の宗教観は、時代と社会の中で人間を問うということである。それは時代社会の問題が宗教的課題であることを明確にしたことである。それが曇鸞の基本的な姿勢である。それについては二点を抽出して確認しておきたい。先ず一点は事例としては曇鸞の難行道解釈をあげることができ。周知のごとく、曇鸞の難行道解釈と龍樹の難行道解釈は、明確に異なる。先行する龍樹の難行道解釈は伝統的な用語で言えば、「行体の難」であり、曇鸞の難行道解釈は、「行縁の難」である。

つまり、曇鸞は菩薩道を問題にする際に、「難行道」とは、いはく、五濁の世、無仏の時に於いて阿毘跋致を求むるを難となす。^①と述べて、「五濁の世、無仏の時」に行ずることの困難さを指摘している。このような曇鸞が時代社会の問題を宗教的（信仰的）課題にしたことの問題について、宮城顕は「すなわち、曇鸞が『論註』

の根底にすえている人間は、そのような五逆・謗法の徒としてしか生きえない存在である。ただそれが、丈夫志幹の徒にたいする懦弱怯劣、というような人間のなかの一つの在り方としてではなく、人としてこの世に生きていくかぎりそうとしてしか生きていない事実として、五逆・謗法の徒が見出されているのである。それはもはや、個人の上にみられる弱さなどというものではない。いかに丈夫志幹の者といえども、越えることのできない難の状況、五濁の世・無仏の時という痛切な危機感にたつて、曇鸞は他力易行の道を追求しているのである。個人として、どれほどの意志と力とをもつて修道しても、その努力の一切を虚仮・諂偽なるものとしてしまふような状況のきびしさが、そこには認識されているのである。」^⑧と述べて、曇鸞の難行道理解の根底にある曇鸞の人間観と世界観を明らかにしている。つまり「五濁の世、無仏の時」と認識する視点は、自らを煩惱成就の凡夫人とみる認識と同じである。この世界を「五濁の世、無仏の時」と見出して難行道を問う時、初めて、時代社会が宗教的（信仰的）課題となったといっても過言ではないであろう。

このようにして、曇鸞は龍樹の「信方便易行」道を明らかにするに際して、龍樹の『十住毘婆沙論』には「難行」の言葉はあつても「難行道」の言葉はないにも関わらずに、『浄土論註』冒頭において、難行道とは、「五濁の世、無仏の時に阿毘跋致を求むるを難と為す」^⑨と解釈するのである。いうなれば曇鸞は龍樹が菩薩道を「諸・久・墮の三難」の内容で解釈するのは違つて、「五濁の世、無仏の時」の時代社会そのものを難行道の内容としたのである。その曇鸞の解釈は仏道を時代社会から切り離すのではなく、時代社会との関わり中で、特に、大乘の仏道を明らかにしていく視点である。この曇鸞の時代社会、つまり、主体の生きる環境を課題にする解釈の方

法論が見事に反映されているのが、難行道解釈に見られる曇鸞の『浄土論』解釈の方法論である。

更には、もう一つの事例としては、曇鸞の「浄土莊嚴」解釈の方法論である。曇鸞は『浄土論註』において世親の『浄土論』に説かれた三嚴二十九種莊嚴の一端を解釈している。その曇鸞の解釈の方法論は、現実の時代社会を媒介にして難行道を解釈したように、「浄土莊嚴」もまた現実社会を看過しないで問うものである。ここでは、二十九種莊嚴の最初に説かれ、器世間清浄の「総相」と記された「清浄功德」について、その独特な方法論の基本的な構造を確認して、続いて、「性功德」を通して、「浄土莊嚴」を考えていきたい。

4、曇鸞の「浄土莊嚴」解釈の基本的構造

曇鸞は「觀彼世界相 勝過三界道」を掲げて、「この二句はすなはちこれ第一の事なり。名づけて觀察莊嚴清浄功德成就となす。この清浄はこれ総相なり。」^⑩と説き、続いて、「仏本この莊嚴清浄功德を起したまへる所以は、三界を見そなはずに、これ虚偽の相、これ輪転の相、これ無窮の相にして、虱蟻の循環するがごとく、蚕繭の自縛するがごとし。あはれなるかな衆生、この三界に締られて、顛倒・不浄なり。衆生を不虚偽の処、不輪転の処、不無窮の処に置きて、畢竟安樂の大清浄処を得しめんと欲しめす。この故にこの清浄莊嚴功德を起したまへり。」^⑪と述べる。

曇鸞が「この清浄はこれ総相なり。」と確認しているように、この清浄功德は国土莊嚴十七種功德の総相である。しかし、浄土の清浄性は、先に述べた器世間と衆生世間の二種清浄の相互成就性から言えば、それは衆生世

間にも共通する功德性である。一応は国土十七種功德の総相であるけれども、再往は二十九種莊嚴功德の総相である。従つて、この清淨功德に対する曇鸞の「淨土莊嚴」を解釈する方法論は以下の莊嚴功德にも、当然、該當して考えることができる。その意味で、清淨功德によつて曇鸞の解釈の視点を尋ねてみたい。

曇鸞は周知のように、二十九種莊嚴功德の一々に淨土建立の志願を問うことによつて、それらの「淨土莊嚴」がいかなる理由でたてられたかを明らかにしている。この清淨功德においても、「仏本この莊嚴清淨功德を起したまへる所以は、」と問いをたてて、それに応えて、「三界を見そなはずに、これ虚偽の相、これ輪轉の相、これ無窮の相にして、（以下略）」と述べて、「三界を見そなはずに」と、衆生の現実が直視され分析されている。この「三界」とは言うまでもなく、「欲界・色界・無色界」としての我らが迷いの現実である。曇鸞は「清淨功德」の後半において、それらの迷いの世界の現実相を赤裸々に現して、「この三界はけだしこれ生死の凡夫の流轉の闇宅なり。また苦樂小しき殊なり、修短しばらく異なりといへども、統べてこれを觀するに有漏にあらざるはなし。倚伏あひ乘じ、循環無際なり。雜生触受し、四倒長く拘はる。かつは因、かつは果、虚偽あひ襲ふ。」¹²と解釈している。曇鸞が指摘するこれらの現実相こそが、冒頭部分で三界を説明するのに総括された「これ虚偽の相、これ輪轉の相、これ無窮の相」の三相で現された衆生の現実的存在のリアリティである。

つまり、曇鸞はこの衆生の「三界」を深く認識する如来の現実認識こそが如来をして「淨土莊嚴」を發起せしめた根本原因とするのである。如来が、衆生の、いかなれば、自己を見失つた、人間を見失つた現実相を直視することにおいて、如来自身の大慈悲心から、これらの衆生を「不虛偽の処、不輪轉の処、不無窮の処に置いて、

畢竟安樂の大清淨処を得しめんと欲しめす」ところに、世親がいう「安樂國」、曇鸞がいう「淨土」を建立したのである。従つて、曇鸞の『淨土論』解釈の方法論とは、先の難行道解釈がそうであつたように、衆生の生きる現実社会、歴史的社会的現実を看過しないで、むしろ、その世界を宗教的（信仰的）課題として、人間回復の道を明らかにするものである。この曇鸞の『淨土論』解釈の方法論に導かれながら、次に、「淨土莊嚴」の根本を明らかにする『淨土論』の「性功德」を曇鸞がいかに解釈したかを考察することを通して、「淨土莊嚴」の意義を明らかにしていきたい。

5、性功德を考える背景

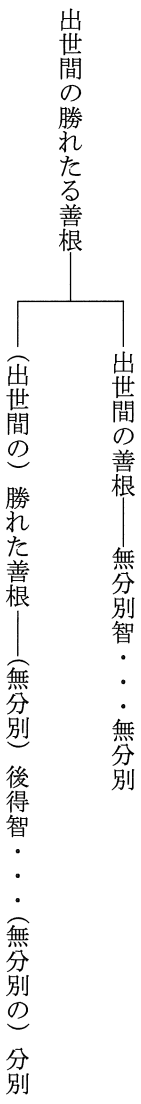
世親の『淨土論』における「性功德」の意義を考えていくために、世親が影響を蒙つた無着の『撰大乘論』における「因円淨」について、識者の考究を参考にしながら、「性功德」を考える背景について確認していきたい。具体的には『淨土論』における淨土の二十九種莊嚴と、『撰大乘論』における十八円淨との関係である。この問題について幡谷明はその著『曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―』において、「この二十九種莊嚴の依り所については、従来から世親の註釈もある無着の『撰大乘論』果智分に説かれた十八円淨―玄奘は円満と訳し、笈多は具足と訳す―が指摘されている。そこに法身の十義が説かれる中の第九に、菩薩は法身をいかに念ずるかという問いについて、法身の七種の徳を念ずることと並べて説かれたものである。特に玄奘訳世親釈では、その七種

を報身の円満としており、『浄土論』の仏莊嚴と対応するものと考えられるが、内容的には両者の関連性は明らかでない。(中略)『解深解脱経』(五卷)があるので、『浄土論』との対応性を考慮して、『解深密経』—『仏地経論』を含む—と、『撰大乘論』およびその世親釈に示された十八円満の対照表を掲げておくことにする。¹³⁾と述べて、その関係を詳細な対照表にして研究の便に寄与している。

この労作によって浄土の二十九種莊嚴の思想的背景を伺うことができる。その対照表によれば、『浄土論』に「正道大慈悲出世善根生」として記された第三性功德は『撰大乘論』の第五因円淨(因円満・因具足)に対応し、真諦訳では「出出世善法功能所生」¹⁴⁾であり、玄奘訳では「勝出世間善根起」¹⁵⁾であり、笈多訳では「出世上上善根所生故」¹⁶⁾である。おそらくはこのような思想的背景を持つ世親の『浄土論』の「浄土莊嚴」を考える場合、特に、この莊嚴功德が後に曇鸞の解釈を通して考察するように、それが浄土の根本を指し示していること、また『撰大乘論』等の先行する諸論における十八円淨(円満・具足)においての因円淨(因円満・因具足)に対応しているとするならば、この因円淨と性功德との関係を考察することによって、「浄土莊嚴」の意義も一層深く明らかにすることができる。

曇鸞の性功德の解釈は後述するとして、この性功德に対応すると考えられる『撰大乘論』の因円淨、特に真諦訳の「出出世善法功能所生」¹⁴⁾を巡って、「浄土莊嚴」の根本的な意義に注意を払って、如来が莊嚴する浄土の意義に触れておきたい。『撰大乘論』の因円淨について、各訳語の違いあるけれども、それらに一つの一貫した内容があり、それらが浄土の莊嚴の根本構造を明らかにしていることに注目して、浄土の莊嚴について論究したの

が島津現淳の「浄土の一考察—『撰大乘論』並びに『釈』を中心として—」（同朋大学論叢第三十三号）の問題提起である。島津現淳は『撰大乘論』について、その「浄土の因」が玄奘訳では「勝出世間善根」¹⁵とあり、笈多訳には「出世上上善根」¹⁶とあり、真諦訳には「出出世善法功能」¹⁷とあり、仏陀扇多訳には「過出世間上善根」¹⁸とあり、西蔵訳には「かの出世間の勝れたる善根」¹⁹とあること。また『撰大乘論釈』については、『無性釈』では『撰大乘論』の因円浄を註釈して、玄奘訳では「出世間善根為因及後得勝善根为因浄土生起」²⁰とあり、西蔵訳では「出世間の善根とは無分別「智」であること。その勝れたる善根とはその後得「智」であって、その因によって生ずる」²¹とあること。また『世親釈』については、玄奘訳では、「出世間無分別智及後得智。此後得智説名為勝、此後得故、從此二種善根所起」²²とあり、笈多訳出は「出世無分別及彼出世無分別後得二種善根所生諸善為因」²³とあり、真諦訳では「二乘善名出世、從八地已上乃至仏地名出出世。……無分別智無分別後得智所生善根名出出世善法」²⁴とあり、西蔵訳では「出世間の無分別「智」とその勝れたる後得「智」とそれら二つの善根より生ずる善根が因である」²⁵とあること。以上は島津現淳論文からの参照引用であるけれども、このように島津現淳は『撰大乘論』及び『撰大乘論釈』の各種の訳を検討して、次のように「浄土の因」を要約的に確認している。²⁶



つまり、島津現淳は『撰大乘論』の因円淨（論文では「因円満」）の意義を尋ねて、『無性釈』と『世親釈』を要約して、因円淨として、淨土の莊嚴が根本無分別智と後得智によって表されていることを確認した上で、『撰大乘論』に記されている十八円淨の淨土について、「淨土は無分別（根本智）の世界であると同時に分別（後得智）の世界である。即ち見るもの（能縁）と見られるもの（所縁）とが平等である（根本智）と同時に見るもの（能縁）と見られるもの（所縁）とが分かれている（後得智）世界である。分けないでしかも分かれている。即ち無分別の分別である。淨土はそうした根本智・後得智によって成立する（根本智・後得智を因とする）即ち無分別の分別によって成立する世界であり、無相であると同時に有相の世界である。根本無分別智に基く後得智（根本智であると同時に後得智）（後でのべる極清淨識・唯識智）によって見られた無の有としての世界が淨土であり、あるがままに知られた如実の境、真如の世界が淨土であると思われるのである」²⁶と結論づけている。勿論、『撰大乘論』の淨土は諸仏の淨土であって阿弥陀仏の淨土ではない。しかし、淨土の根本構造を考察するにあたって大きな示唆を受けるものであることは言うまでもないことである。

6、性功德の位置づけ

『撰大乘論』における因円淨の意義を島津現淳の論考を手がかりにして確認した。更にこの展開を通して、世親の『淨土論』、更には曇鸞の『淨土論註』における性功德の意義を考えてみたい。周知のように『淨土論』に説か

れた性功德は「正道大慈悲出世善根生」²⁷である。しかし問題はこの『浄土論』に説かれた「出世善根生」もまた『撰大乘論』及び、『釈』によって確認されたような意味での根本無分別智と後得智を表しているものと解釈することができるかどうかである。『浄土論』の「正道大慈悲出世善根生」の「出世善根生」が根本無分別智であることは、先の文献から承認出来るであろう。しかしそれが後得智も含んで表されていると言えるのかが本質的な問題である。

なぜならそれは『浄土論』が大乗菩薩道として成り立つかどうかの問題として存在しているからである。島津現淳の論文においてもその結論は先送りされている。この問題を明確にするために、根本無分別智と後得智を以て因円浄を表している『撰大乘論』に表記されている文言、つまり、「勝出世間善根」（玄奘訳）、「出世上上善根」（笈多訳）、「出出世善法功能」（真谛訳）、「過出世間上善根」（仏陀扇多訳）、「かの出世間の勝れたる善根」（西蔵訳）の「勝出」、「出世上上」、「出出」、「過出」、「かの出世間の勝れたる善根」に注意を払うならば、こういう表現を通して、根本無分別智と後得智が表されていると考えられないかということである。²⁸

「出世間」とは文字通り、世間を出ること、煩惱に汚染された人間的分別心を出る（超える）ことである。しかし世間（人間的分別心）を超えることによって真理そのものの世界に入ったことにおいて完結するならば、それは「二乗の善を出世と名づけ」²⁹るといふことで、それこそが大乗菩薩道を否定することとなる。むしろ、『浄土論』の課題は、曇鸞が『浄土論註』文前玄義で明確にしたように、龍樹の大乗菩薩道の課題を荷負する願生浄土の仏道であるのならば、出世間とどまるものではない。その出世間を超えていく歩みでなければならない。

それが文言としては「出出世間」つまり「出出世善法功能所生」^⑧として表される仏道である。いま『浄土論』に説かれた三嚴二十九種の内、第三性功德には「正道大慈悲出世善根生」と「出世善根生」と表されている。この問題を考えるのに、先に既に確認した浄土の二十九種莊嚴の「総相」としての第一清淨功德に注意を払いたい。

清淨功德には「觀彼世界相勝過三界道」と説かれている。ここの「勝過」を「出出」として受けとめれば、『撰大乘論』において確認された根本無分別と後得智としての浄土と相応する世界觀となる。つまり、「觀彼世界相勝過三界道」とは、阿弥陀仏の国土は三界を勝過していることを表していることは言うまでもないことである。しかしそれは単に三界を超えている世界を表しているだけではない。「勝過」出出、「出出世間」として三界の世界を超えて、三界の世界に働く世界を阿弥陀仏の国土として表したものである。言葉をかえて言えば、三界を出て三界に出る世界を表しているのである。しかもそういう清淨功德で表された「彼の世界の相」はそれが「総相」として三嚴二十九種莊嚴全体に通じる浄土の根本構造であれば、『浄土論』第三性功德の「正道大慈悲出世善根生」もまた根本無分別智と後得智において理解することができる。

その限り、曇鸞が『浄土論註』において「正道大慈悲出世善根生」について、「大悲はすなはち出世の善なり。安樂浄土はこの大悲より生ぜるが故なり。故にこの大悲をいひて浄土の根となす。故に「出世善根生」といへり。」^⑨という解釈もまた、根本無分別智を根拠にした後得智の現行として理解することができるのである。そういう浄土の大悲性を余すことなく問題にするのが性功德である。なお、このような性功德の受けとめ方は既に金子大榮著『彼岸の世界』に「されば今この『願生の歌』に於いて出世の善根といふものは、かの『撰大乘論』

に於いて出出世の善根といふものと同一である。彼にありて出世といふのは単に世を厭離せるのみで更らに世に出でざる故に大慈悲がない。然るに此には正道の大慈悲といふが故に、それは彼の無分別智と無分別後智とであらねばならむ。」³²と明らかにしているところである。これを踏まえて、次に、『浄土論』性功德に對する曇鸞の解釈を考察することを通して「浄土莊嚴」の意義を明らかにしていきたい。

7、曇鸞の性功德解釈

世親の『浄土論』第三性功德を考察する前に、この「正道大慈悲出世善根生」の読み方を確認しておきたい。親鸞の『浄土論註』加點本によれば、親鸞は「正道の大慈悲は、出世の善根より生ず。」³³と読んでいる。この読み方は、器世間莊嚴十七種の一々の主語を「浄土」とする場合、浄土を説明する言葉として理解することが難しい読み方である。そこで識者は様々な領解を持つて読み込んでいる。一例を挙げれば、宮城顛講述『浄土論註講義―量功德・性功德―』では、金子大榮は「安樂浄土は正道の大慈悲即ち出世の善根より生ずと」³⁴といい、曾我量深は「正道ノ大慈悲ハ出世ノ善根ナルヨリ生ズ」³⁵と紹介している。

これらの問題意識を総括して、いま論じてきた『撰大乘論』と『浄土論』における対比をふまえて、しかも親鸞の読み方を考えるならば、親鸞の「正道の大慈悲は、出世の善根より生ず」³⁶という読み方は、実は、浄土莊嚴（後得智）の根源は出世の善根、つまり根本無分別智にあるとの表現であることが理解される。文字通り、親

鸞においては『浄土論』に表された浄土こそが報土としての「正道の大慈悲」の現実であったのである。

それでは以下、曇鸞による性功德の解釈を考察していきたい。曇鸞は先ず「仏本何が故へぞこの莊嚴を起したまへる。」³⁴と、性功德がなぜ如来によって建立されなければならなかったかを問う。それに対して、「ある国土を見そなはずに、愛欲をもつての故にすなはち欲界あり。攀厭禪定をもつての故にすなはち色・無色界あり。この三界はみなこれ有漏なり。邪道の所生なり。長く大夢に寝ねて出でんと怖ふを知ることなし。この故に大悲心を興したまへり。」³⁴と性功德が起された所以を明らかにしている。迷いの世界にあって、そこが迷いの世界であることに気づかないものに「大夢に寝ねて出でんと怖」わしめるために、「大悲心を興し」て莊嚴された功德である。

続いて曇鸞は、世親が「性功德」と名づけたその「性」について検討する。つまり、「性」はこれ本の義なり。いふところは、この浄土は法性に随順して法本に乖かず。事、『華嚴経』の宝王如来の性起の義に同じ」と。³⁵と掲げて、「性」の四義を明らかにしている。

この曇鸞の「性」の四義については先行する論文も多くあり、それらの論考の成果に学びながら本論文の課題である「浄土莊嚴」の意義について考察を進めていきたい。この四義について、稲葉圓成は『往生論註講要』において、第一は「真如法性を體性とする義」、第二義は「法蔵の因行を體性とする義」、第三義は「法蔵の發願を體性とする義」、第四義は「如来の果徳を體性とする義」³⁶と要約している。以下、この四義観を通して「浄土莊嚴」の意義について明らかにしていきたい。先ず、「性」の第一義について、稲葉圓成が「真如法性を體性とする

る義。此時はもとより具へて居る本分の性の義で、性是本義とある。」⁽³⁶⁾と述べるように、浄土は真如法性を根本として「法性に随順して法本に乖か」ないことを根本性格とする世界である。しかもそれは『華嚴経』の宝王如來の性起の義に同じである。なぜ曇鸞はこの「性起」に注意を払ったのか。それについて、宮城顕は『浄土論註講義』のなかで、「性起というのは、これはどこまでも本来性にのみ関して使われる言葉でございます。本来性の展開をあらわす概念が性起ですね。(略)性起は一口で本性という意味、つまり本性というのは、それがそれである根本性格というふうなものです。」⁽³⁷⁾と述べて、その根本性格を尋ねて「浄土が浄土であるという根本の性格はどこにあるか、それは大慈悲によってつくられた国だということにあるというのが、この性功德の第一の意義です。」⁽³⁷⁾と確認している。

このように『浄土論』に表された性功德が真如法性を根本としつつ、「正道の大慈悲」と現されることは、先に確認したように、根本無分別智と後得智との関係において、つまり、真理と真理の自己限定として「浄土莊嚴」が展開されていることを現すものである。それは幡谷明が「出世の善根は、智慧と慈悲、出世間無分別智と後得清浄世間智の両者を含むものである。如來の大慈悲は、諸法平等の大道 (Both) を証った出世間無分別智の智慧から生起したものであり、それが仏道の正因であり、その後得清浄世間智としての大慈悲も、出世の善根であつて浄土の性起せられた根本であると領解してよいのではなからうか。」⁽³⁸⁾と確認するところでもある。

つまり、「性是本義」という曇鸞の「性」の第一義は「浄土莊嚴」が真如法性を根本としつつそれがそのまま如來の大慈悲を現す世界であることの確認である。性功德をまとめるにあたって曇鸞が「大悲はすなはち出世の善

なり。安樂浄土はこの大悲より生ぜるが故なり。故にこの大悲をいひて浄土の根となす。故に「出世善根生」といへり。」³⁸と述べる所以である。次に曇鸞は、「法蔵の因行を體性とする義」としての「性」の第二義について、「またいふところは、積習して性を成ず。法蔵菩薩、諸波羅蜜を集めて積習して成ずるところを指す。」³⁹と積習性の義を出している。更に同じく「法蔵の發願を體性とする義」としての第三義について、「また「性」といふは、これ聖種性なり。序め法蔵菩薩、世自在王仏の所において、無生法忍を悟りたまへり。その時の位を聖種性と名づく。この性のなかにおいて四十八の大願を發してこの土を修起せり。すなはち安樂浄土といふ。これかの因の所得なり。果のなかに因を説く。故に名づけて性とす。」⁴⁰と聖種性の義を出している。そして最後に「如来の果徳を體性とする義」としての第四義について、「またいふところは、「性」はこれ必然の義なり、不改の義なり。海の性の一味にして、衆流入ればかならず一味となりて、海の味はひ、かれに随ひて改まらざるがごとし。また人の身の性は不浄なるが故に、種々の妙好の色・香・美味、身に入ればみな不浄となるがごとし。安樂浄土はもろもろの往生するもの、不浄の色なく、不浄の心なし。畢竟じてみな清浄平等無為法身を得ることは、安樂国土清浄の性、成就せるをもつての故なり。」⁴¹と表している。

この四義について、いま一々の解釈を考究することをしないで、この四義の關係を通して、「浄土莊嚴」の意義について考えてみたい。問題は曇鸞自身が既にこの性功德積において、この性功德が「この性のなかにおいて四十八の大願を發してこの土を修起せり。すなはち安樂浄土といふ。これかの因の所得なり。果のなかに因を説く。故に名づけて性とす。」⁴²と押さえているように、「性」の第一義として「事、『華嚴經』の宝王如来の性起の

義に同じ」と記し、その上で、第二義、第三義、第四義と更に「性」の意義を確かめる中で、「積習性」と「聖種性」と「必然・不改」を明らかにしている。そのなかで、曇鸞は、上記したように「この性のなかにおいて四十八の大願を発してこの土を修起せり。すなはち安樂淨土といふ。」と述べて、「性」の意義を確かめるに、「性起」に対して「修起」の語を用いて、淨土莊嚴の能動的意味を明らかにしている。

つまり、この「性起」と「修起」との関係によって、曇鸞は「淨土莊嚴」のもつ衆生救済のダイナミズムを確認しているのである。この「性」の四義における性起と修起との関係については、幡谷明は「曇鸞は、その性起 [tatagata] gotra-sambhava, janna-sambhava, upattisambhava) の意味に着いて、(一) 道理と、(二) 因—(a) 積習と(b) 種性の二義を含む」と、(三) 果の三面から解釈している。すなわち、始めに、淨土の本質的意義について、(一) 「性は本義言此淨土隨順法性不乖法本」と示し、『華嚴經』の如来性起品の意味において解釈している。淨土は、他の何物をもまたずして、その本性に随って (dharumatapratibhena) 自然に出現すべくして出現したのであり、そこに淨土が、「依法性順二諦」ずる自然の淨土として真実功德相と表される所以がある。しかし、(二) その自然の性起 (upattisambhava) は、願力自然による修起という内実を伴ったものであることを、(a) 「又言積習成性指法藏菩薩集諸波羅蜜積習所成」(b) 「亦・言性者是聖種性序法藏菩薩・於世自在王仏所悟無生法忍、爾時位名聖種性は是性中發四十八大願修起此土即曰安樂淨土是彼因所得果中說因故名為性」と表している。これが真実功德積において「從菩薩智慧清淨業起莊嚴仏事」と表されたものにあたることはいままでもない⁴³と述べて、「淨土莊嚴」の能動性を明らかにしている。

このように曇鸞の「性功德」の解釈は、論主世親における「我一心」の自督において開かれた「安楽国」への「願生」が、人間的我欲において求められた恣意的な「為樂願生」でもなければ、「仏道を捨てて實際を証せん」とするものでもなく、実に本願成就の「安楽国」としての浄土に願往生することであった。

それは、文字通り、「願心莊嚴」の世界として、菩薩法蔵において願われ行ぜられた、その意味で、「修起」され、「酬報」された「報土」としての阿弥陀仏の世界そのものであった。その「報土」としての阿弥陀仏の世界こそが、修起と性起の交互成就の関係において成り立つ世界であり、その意味において、「我一心」としての宗教的自覚において開かれる、根源的かつ能動的世界である。その限り、『浄土論』に表され、曇鸞において註釈された「浄土莊嚴」は、我執我所執する衆生が忘失している自らの根源（法性）そのものが、大悲を契機として、衆生の内に、菩薩法蔵として現れ、衆生の外に「浄土莊嚴」の形をとって、限りなく衆生を呼び覚ます能動的世界でありつつ、衆生の内に超越的な根源的世界としての内実を明確にするのである。

註

- (1) 『浄土論』真宗聖教全書1―269頁
- (2) 『浄土論註』真宗聖教全書1―283頁
- (3) 『浄土論』真宗聖教全書1―275頁
- (4) 『浄土論註』真宗聖教全書1―336頁
- (5) 『浄土論』真宗聖教全書1―275頁
- (6) 『浄土論註』真宗聖教全書1―338頁

- (7) 『浄土論註』 真宗聖教全書①—279頁
- (8) 『曇鸞(論註、讚阿弥陀仏偈を中心にして)』 『講座 親鸞の思想』 (教育新潮社) 第六卷所収60頁
- (9) 『浄土論註』 真宗聖教全書1—279頁
- (10) 『浄土論註』 真宗聖教全書1—285頁
- (11) 『浄土論註』 真宗聖教全書1—285頁
- (12) 『浄土論註』 真宗聖教全書1—286頁
- (13) 幡谷明著『曇鸞教学の研究—親鸞教学の思想的背景—』 (同朋舎出版) 95頁
- (14) 『大正大藏経』 31卷—131頁c
- (15) 『大正大藏経』 31卷—151頁a
- (16) 『大正大藏経』 31卷—318頁a
- (17) 『大正大藏経』 31卷—111頁c
- (18) 『影印北京版西蔵大藏経』 113卷235頁3—7 8
- (19) 『大正大藏経』 31卷—446頁a
- (20) 『影印北京版西蔵大藏経』 113卷48頁2—2 3
- (21) 『大正大藏経』 31卷—377頁a
- (22) 『大正大藏経』 31卷—318頁b
- (23) 『大正大藏経』 31卷—263頁b
- (24) 『影印北京版西蔵大藏経』 112卷306頁5—1 3
- (25) 島津現淳「浄土の一考察」 『撰大乘論』 並びに『釈』を中心として— 同朋大学論叢第33号—49頁
- (26) 島津現淳「浄土の一考察」 『撰大乘論』 並びに『釈』を中心として— 同朋大学論叢第33号—49頁
- (27) 『浄土論』 真宗聖教全書1—269頁
- (28) 以上の出典に関しては全て島津現淳の同上の論文による。煩瑣を恐れてここに一々を表記しない
- (29) 『大正大藏経』 31卷—263頁b
- (30) 『大正大藏経』 31卷—131頁c

- (31) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1—288頁
- (32) 宮城顛講述 『浄土論註講義—量功德・性功德—』(北海道高德寺発行) 56頁
- (33) 『浄土論註』 親鸞聖人全集・第八卷加點篇(上) —17頁
- (34) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1—287頁
- (35) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1—287頁 288頁
- (36) 稲葉圓成著 『往生論註講要』 109頁
- (37) 宮城顛講述 『浄土論註講義—量功德・性功德—』(北海道高德寺発行) 102頁
- (38) 幡谷明著 『曇鸞教学の研究—曇鸞教学の思想的基盤—』(同朋舎出版) 162頁
- (39) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1—288頁
- (40) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1—287頁
- (41) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1—287頁 288頁
- (42) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1—287頁
- (43) 幡谷明著 『曇鸞教学の研究—親鸞教学の思想的基盤』(同朋舎出版) 163頁