

# 浄土莊嚴の意義

——唯除の自覚——

尾 畑 文 正

(一)

浄土莊嚴の事業を客観的な經典解釈上の対象論的な理解ではなく、我々衆生における実存論的な課題として解明することの要求は、真宗教学史のうえにおいては、とりわけ近代教学ともいべき名称の思想的営為のなかで多くの先者によって取り組まれてきた。本論文はそれらの主体的な浄土理解をふまえながら、そのなかでも浄土莊嚴における衆生救済の課題を具体的な形で示したいという我々の問題意識のなかで展開したものである。浄土莊嚴をそのような意味で明確にしていく基本的な視座は浄土真宗なる親鸞の仏教によって考えていくものとする。親鸞の仏教では、浄土の問題はその著に明確に『顕浄土真実教行証文類』と書かれ、しかもそのなかで浄土真宗として我々衆生の宗（根本課題）を提起されていることから、それは親鸞にとって本質的な問題であった。いま、その浄土莊嚴の衆生における主体的な意義を我々は、親鸞が、そこにおいて真実の教として決定した『大無量寿経』（以

下『大経』と略す)に現わされている唯除の問題をてがかりにして考えていきたいと思う。

(一)

『大経』には浄土莊嚴のテーマが法蔵菩薩乃至阿弥陀仏の名において発起されている。簡単に概説してみるならば、錠光如来より現わされた五十三仏の伝統、これはいわば仏による衆生の救済史であるが、それを背景とした現働態としての世自在王仏との出会いによって、煩惱具足の凡夫の夢想する理想態である国王なるものが、国を棄て王を捨てて仏道を歩む法蔵になるという出来事をもって語りだされる。この法蔵菩薩の物語りは、いわば五十三仏の伝統によって象徴される超越的根底としての仏法の、神話的表現をとった「超歴史」仏のそれである。空間的、時間的限定を被るという意味の、文字通りの歴史仏(史的仏陀)というのではなく、「超歴史」として現わされた超越的根底の象徴である。言い換えれば、仏教的真理を現わすダルマ(法)が、法蔵と名告った(具象化した)ともいえる。この法蔵菩薩の物語りは、『大経』を忠実に読むかぎり、それがそのまま浄土莊嚴の事業になっている。それは『大経』に

唯然り、世尊、我無上正覚の心を発せり、願はくは仏、我が為に広く経法を宣べたまへ、我まさに修行して、  
 仏国を攝取し、清浄に無量の妙土を莊嚴すべし<sup>①</sup>

と、説かれているように、「無上正覚心」の発起によって展開されることになった宗教心の現実態として了解されるべきものである。つまり、ここで問題にされる浄土莊嚴は、我・我所の想をなして「身を貧計」するばかりの主我

的生き方としての国王存在が、法界の歴史を象徴する世自在王仏の説法を聞くことによって（時有国王、聞仏説法）、生活全体が転換せしめられて法蔵と名告っていく（心懐悦豫、尋発無上正真道意、棄国捐王、行作沙門、号曰法蔵）、その法蔵菩薩によって発願された宗教的要求の核心的な概念である。それは『大経』の展開にそっていうならば、やがて四十八の大願として結実されていく阿弥陀の本願の具体的な内容となるものである。言い換えれば、本願莊嚴の純粹内容となるものが浄土の莊嚴である。その浄土莊嚴を内容とする『大経』の四十八願の願文に、親鸞によって、本願解釈の伝統をふまえて、念仏往生の願とよばれ、至心信樂の願とよばれ、往相信心の願とよばれる第十八願文がある。この「本願中之王」<sup>⑤</sup>（選択集）ともいわれる第十八願に「唯除五逆誹謗正法」<sup>⑥</sup>の文が置かれている。

この唯除の文は善導大師によって抑止門とよばれているものであり、古来より多くの先哲が注意されているものである。この唯除の文は、親鸞においては、真宗仏教における救済論を明確にするものとして「信巻」の後半に諸大乘による「難化の機」<sup>④</sup>を現わすものとしてあげられている。最近、この「難化の機」として「信巻」であげられている五逆誹法について古田武彦氏の新しい見解がある。古田武彦氏は『親鸞思想―その資料批判―』のなかで、「逆謗闡提」の理解について、たとえば、曾我量深師が、

自分の善のたのみにならぬことは自分も知ってはいる。また自分の罪の深いこと、自分が五逆誹謗正法だということ、宿業がもよおすならば、どのようなことをしてかすか分らぬ危険なものだ、自分の意識とか意志などに到底あてにもならず、信することもできないと知っている。<sup>⑦</sup>

と述べているような真宗仏教においての代表的な思维形式に対して、次のように述べている。

親鸞にとつて、「逆謗闡提」とは、約言すれば「極悪」なる「道俗」のことであった。原始専修念仏運動と親鸞の全生涯に対し、本質的に迫害の手をゆるめようとしなかった、反、専修念仏体制そのものことにほかならなかつたのである。<sup>⑥</sup>

この古田武彦氏の見解については、親鸞の仏教の核心にふれる問題を提起するものであり、別の形で考えてみたいということもあるので、今回は、「五逆謗法」解釈の重要な問題提起として紹介にとどめたい。ともかく、この唯除の文は、親鸞によつて、

それ諸大乘に抛るに、難化の機を説けり。今『大經』には「唯除五逆謗正法」と言い、あるいは「唯除造無間惡業謗正法及諸聖人」（如来会）と言えり。『觀經』には五逆の往生を明かして謗法を説かず。『涅槃經』には、難治の機と病とを説けり。これらの真教、いかが思量せんや<sup>⑦</sup>

と、問題がだされている。そして、これらの真実の教法による問題提起に思量を与えるものとして、曇鸞の『浄土論註』から八番問答が第一問答をのぞいてほぼ全文引用されている。（この八番問答については『東海仏教』第二十七号掲載の「願生浄土の仏道」を参考にしていたければ幸いである）。その外、善導の『觀經四帖疏』散善義が引用され、己造、未造の問題が提起されている。続いて『法事讚』が引用され、「謗法闡提、廻心すれば皆往く」<sup>⑧</sup>との結論的な理解が示されている。そして、あらためて「五逆」の概念規定が述べられ、五逆罪の現実的な理解を予想せしめる解釈が細かく引用されている。このような親鸞の展開をふまえて、ふたたび我々は「唯除五逆謗正法」といわれる唯除の文のもつ宗教的課題に注目していこうと思う。

いうまでもなく本願の文に唯除の文がある。しかも、その本願の文は浄土の莊嚴を内容としている。つまり、阿彌陀の本願は、「一切の恐懼に、ために大安を作さん<sup>⑧</sup>」という本願の課題（志向性）を浄土莊嚴でもって明らかにするものである。しかも、その浄土を莊嚴することをもって十方衆生の苦惱に応答しようとする阿彌陀の本願に「唯除」という制限句が設けられているのである。そして、この唯除の文は、阿彌陀の本願文のみならず、『大経』下巻の、いわゆる第十八願の成就文とよばれる箇所にも設けられている。十方衆生を「我」とする阿彌陀の無条件の大悲心に条件がつけられている。この唯除の問題を我々はどのように理解すればいいのであろうか。しばらく、浄土莊嚴の意義を唯除の文を通して考えてみたい。

(三)

先にも述べたように、この『大経』第十八願文の唯除の問題を親鸞は「信巻」において、曇鸞、善導の二師によって明らかにされようとしている。そのなか善導の文章、とりわけ『法事讃』の「謗法闡提、廻心すれば皆往く<sup>⑨</sup>」の文は、謗法・闡提の自覚をうながすという意味では、転迷開悟の仏教的道理の範疇に即した考え方ではある。しかし、それよりも先に引用されている曇鸞の『浄土論註』の八番問答の意図がいましばらく不明である。かつて我々は、曇鸞の八番問答の課題を次のように要約した。

つまり、八番問答のなか第一番から第五番までに出されていた謗法不生の問題がいわゆる十念往生の法理を明らかにするところから問答の表層にピタリと出なくなったのはなぜであろうか。それはこの謗法が出世間的な罪で

あるために我々の世間的な日常の自覚意識とならないからである。我々の世間的な自覚意識にまでそれが現象するには、何らかの表象を手がかりとしなければならぬ。それが結論的にいえば、唯除の文に語られる五逆罪である。出世間的な罪である謗法罪の自覚主体は実相の法に出会い、その実相の法を受けとめる、いわゆる本願の主体（一心の我）でなければならぬ。ここでいう一心の我とは限りない自我肯定の罪に死んだ主体である。それはあたかも明治の先覚者によって「此の自力の無効なることを信ずるには、私の智慧や思案の有り丈を尽して、その頭の挙げようのない様になると云ふことが必要である」<sup>⑥</sup>（清沢満之『我が信念』）といわれた意味における自力無効の自己を深信する主体である。そのような主体にあって始めて我々は全的（無疑無慮）に如来の本願に乗託する自己（乗彼願力の自己）を発見することができる。しかし謗法罪が出世間的な罪であり、超理性的超經驗的な罪であるからといって、それは我々の具体的な現実的な存在と別個のものではない。つまり我々の現実存在を離れた抽象的な罪であるのではない。それは我々の歴史内部の出来事として現象する、いわばこの五逆を手がかりに、我々は超歴史的な、その意味では三世を貫徹する無有出離の我が身に出会うのである。この我が身は具体的な罪を生きる我が身である。そのかぎり、かの三在釈のところでいわれた「造罪者」は、一応は『観経』の下々品の凡夫に相違ないのであるが、再应考虑してみれば、それは下々品の凡夫の根底に位置する誹謗正法の主体であるといえる。では一体なぜ曇鸞は最後まで『観無量寿経』（以下『観経』と略す）下々品の凡夫に固執したのであろうか。それは、推測が許されるならば、下々品の凡夫こそが実人生を生きる衆生（実存）のリアリティーに他ならないからである。我々衆生の自己喪失的実存の現実形態に他ならないからである。<sup>⑦</sup>つまり、謗法の自己とは現実的には五逆の自

己として表出されるのである。煩惱成就の凡夫の救済を問題とする曇鸞ならではの展開である。このように曇鸞の八番問答の課題を我々が確認するならば、そのうえにたつて「信巻」引用の善導の『散善義』『法事讃』を読んでいくならば、親鸞の唯除の問題をとりあつかう課題のたてかたが、いかにも衆生の大地を離れない現実主義的なそれであることを我々は知ることができるのである。

#### (四)

次に我々はこの唯除の文が構造的には『大経』下巻の「悲化段」と「智慧段」に相当することに注意をはらいたい。唯除の文を『大経』全体の構造のうえに読みとることによって、『大経』の主題である浄土の莊嚴の意義を唯除の文によって考えていくという我々の視座を再度確かめてみたい。幡谷明氏は『親鸞教学の思想史的研究』のなかで、いま、唯除の文に相当するといった「悲化段」と「智慧段」について、

両者の関係は、前者が、物質生活による精神生活の放棄という、人間疎外の問題を明らかにするものであったのに対し、後者は、精神生活の恢復を目指しつつ、それが倫理的な観念の世界や、自意識化された信仰の領域に留まって、無我の体認による真の宗教的実存の確立にまで至っていない。宗教における自己疎外の問題を明らかにするものであるといえよう。その点からみても、後者の問題が、前者に比べてよりいっそう根源的であることは明らかであるが……(略)<sup>⑧</sup>

と述べている。しかし、我々は先にも確認したように自己喪失的実存の現実形態に問題の焦点をあてることによつ

て、宗教的救済のリアリティーを考えていきたいと思う。そこで『大経』の「悲化段」であるが、この『大経』下巻のかなりの部分をしめる「悲化段」は、幡谷明氏も曾我量深師の言葉をもって指摘されているように、「煩惱具足の凡夫（三毒）と火宅無常の世界（五悪段）」という人間観と人生観を明らかにされたもの<sup>④</sup>であるといわれている。しかし、この三毒段、五悪段から成り立っている「悲化段」の教説は經典成立史の文献学的な批判によると、「もともと『無量寿経』の原本に説かれていなかったものをこの『壽経』の翻訳者によって附加されてきたものである<sup>⑤</sup>」ということが学界の常識になっている。

『大経』における「悲化段」の経文の中国附加説は、萩原雲来、望月信亨などの諸先学に加えて、津田左右吉氏にみられる中国学の視点から有力な論究がなされてきた。また、それらの研究成果をふまえて近来においては、村元氏の「仏典漢規に影響を及ぼした儒學思想」〔中村元選集〕第九巻の論文が、漢訳仏典に対する中国の変容についての資料に基づく論証がなされている。この中村元氏の研究成果をふまえて『大経』に應用して指摘されたのが藤田宏達氏の『原始浄土思想の研究』の第二章「原始浄土思想の成立」のなかの一節である。そこで藤田宏達氏は、いわゆる『大経』（論文では『無量寿経』）の原点を考える場合の問題として経文のもつ中国の変容を指摘されている。<sup>⑥</sup>

このような明治以降における原典批判の研究成果が大勢として、『大経』の「悲化段」が創作であるとの見解に対して、松原祐善氏は、

現在の梵本をはじめとして所謂後期無量寿経に属する唐訳の『如来会』宋訳の『莊嚴経』にその経文を缺いているということまで、初期無量寿経の呉訳の『大阿』の経文にもなかったものであると推量することは如何



なものであろうか。<sup>⑩</sup>

と疑問を提出されている。そして、松原祐善氏の結論として、この『大経』の「悲化段」の附加説に対して、

われわれは『大阿』並びに『覚経』の原文に、それは胡本であったかもしれないが、必ずや五悪段の経文のあったことを疑い得ないのである。<sup>⑪</sup>

と述べられている。このような松原祐善氏の見解は、「悲化段」の経文が、それぞれの異訳の『大経』の梵文が消失して現存していない現在においては決定的な主張にはなりえないのであるが、経典が成立してくるなかで、経典自身が時代社会のなかで再生産されてくることの意義を明確にされたことは傾聴されなければならないと思う。松原祐善氏は「経典は如何に聞思さるべきか」と題して、経典理解の視座を問うて、

この経が漢譯されて中国人の佛典としてはじめて普及されるについては、中国固有の儒教道徳、道教思想の用語をも使用し、またその思想の粹にも包みこまれて翻譯されねばならなかったのは己むを得ざることであり、ましてそれが個人の翻譯と異り、国家的な事業として幾多の翻譯についての共同者、助言者を得て果遂されることでもある。謂わば中国人の佛典を産み、中国の民衆を教化し救済することを目的として経典を新しく編纂したともいうべきものである。それはまた中国の時代民衆の切実な要望に随い、民衆の宗教心に應える所以でもあったのである。<sup>⑫</sup>

と述べて、経典が民衆の歴史に呼応することによって、新しい経典自身の歴史を獲得することを明らかにしている。そして、その経典が民衆の歴史となっていく精神を、経典を産みだしてくる仏陀世尊のさとりであるという。

總じて佛典は單なるインドの古典ではない。少くとも佛陀世尊のさとりとさとりへの道を傳える教法であり、同時にわれら衆生をしてその道を行證せしめることを目的とし、そのことを中心の願いとしているのである。すなわち一如の清淨法界等流の教法であり、その言葉、その名のりである。<sup>⑧</sup>

つまり、仏説と名づけられた経典は、その仏説によって仏のさとり境界が現わされているのであり、その仏のさとり境界を現わす教法によって、いかに目覚ましめられるかという問題こそが仏典成立の根本問題であることをいうものである。その意味では、仏陀の教法への目覚めを信の一念として理解した親鸞の『教行信証』『信卷』にあつては、その目覚めの内容ともいえる「愚鈍の衆生」としての自己の自覚を、經文によって、「唯除五逆誹謗正法」の我として了解することの自覚の信の深まりを看過することができない。その第十八願文に附加せられた唯除の制限句を『大經』全体の構造のうえにとらえるなら、先にも一言したようにこの「悲化段」に集約的に現われていると思われる。しばらく「悲化段」を我々衆生の現実を照破するものとして、その意味で中国的変容を受け、中国的思维形式をとりながらも、我々衆生の五逆の実態を現わす經文としてみていきたい。

(五)

『大經』における「悲化段」の教説は仏教一般に広く用いられている善惡因果による業道の論理や、インド古来の輪廻の思想を軸にして、中国的変容としてみられる儒教の色彩の強い五戒や十善道を説きながら、本質的には佛教の根本課題である「出離生死」が追究されている。たとえば「悲化段」では「出離生死」を明らかにする仏道と

して、

一世の勤苦は須臾の間なりといえども、後には無量寿仏の国に生じ、快樂極まりなし。長く道德と合明にし、永く生死の根本を抜き、また貧・患・愚痴・苦惱の患えなし。⑤

と表わされている。したがって、この『大經』の「悲化段」は中国的変容を受けて儒教的倫理道德観に裏つけられているといえども、その論理の底を流れているのは、正しく「出離生死」の仏道といえよう。そのような宗教的課題を導き出してくる思想として展開されているのが、「悲化段」の各所に見ることのできる善因善果、悪因悪果である。いましばらくアトランダムに抽出してみよう。

一、善惡、禍福、追<sup>ヒテ</sup>命所<sup>ナリ</sup>生<sup>ズル</sup>。或在<sup>ハ</sup>樂處<sup>ニ</sup>、或入<sup>ル</sup>苦毒<sup>ニ</sup>。⑥

二、今世現有<sup>ニ</sup>王法牢獄<sup>ノ</sup>。隨<sup>ヒテ</sup>罪趣向<sup>シ</sup>、受<sup>ク</sup>其殃罪<sup>ヲ</sup>。因<sup>テ</sup>其前世不信<sup>ニ</sup>道德<sup>ヲ</sup>、不<sup>ル</sup>修<sup>ニ</sup>善本<sup>ヲ</sup>、今復<sup>ス</sup>為<sup>レ</sup>惡<sup>ヲ</sup>、天神剋識<sup>シ</sup>、別<sup>ニ</sup>其名藉<sup>ヲ</sup>。⑦

三、不<sup>レ</sup>信<sup>ニ</sup>作<sup>レ</sup>善得<sup>レ</sup>善<sup>ヲ</sup>、為<sup>レ</sup>惡得<sup>レ</sup>惡<sup>ヲ</sup>。⑧

四、善惡報<sup>シ</sup>、禍福相承<sup>シ</sup>、身自當<sup>ル</sup>之<sup>ニ</sup>。無<sup>ク</sup>誰代<sup>ス</sup>者<sup>ヲ</sup>。數之自然<sup>ナリ</sup>。應<sup>シ</sup>其所行<sup>ニ</sup>、殃咎追<sup>ヒテ</sup>命無<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>縱捨<sup>ス</sup>。⑨

五、善惡變化<sup>シ</sup>、殃福異<sup>ニ</sup>處<sup>ニ</sup>。宿豫<sup>アラカシメ</sup>嚴待<sup>シテ</sup>、當<sup>ニ</sup>獨趣入<sup>ス</sup>。遠致<sup>ク</sup>他所<sup>ニ</sup>、莫<sup>シ</sup>能見<sup>ル</sup>者<sup>ヲ</sup>。⑩

とあるように典拠に暇がない。ここに現わされている善惡の基準が、この「悲化段」では五戒、十善業であることは教説の内容からみて明白である。ではこのような、いわゆる「阿含仏教以来の仏教独自の仏教倫理」を内容とする「悲化段」の教説を我々はどのように受けとめていけばいいのであろうか。そしてまた、この「悲化段」の教説

によって、いかなる真宗救済の動態が明らかにされえるのか。はたまた、そのことが我々の当面の目的である浄土莊嚴の意義とどのように関係するものであるのか。問題は多義にわたっているが、どこまでも我々衆生の自己喪失的実存の現実をいかに了解していくのかという点に的をしぼって考えていきたい。

(六)

従来より、『大経』の「悲化段」(三毒、五悪段)の教説は、本願文の釈迦の抑止を広説したものと<sup>⑧</sup>いわれている。しかし、『大経』の教説はもともと、

今日、世尊、諸根悦豫し、姿色清淨にして光顔巍々たること、明淨なる鏡の影表裏に鴨るが如し。威容顕耀にして超絶すること無量なり。未だ曾て殊妙なること、今の如きを瞻観せず。<sup>⑨</sup>

という尊者阿難の未曾見の驚きから発起されたものである。そして、その驚きの内容である釈尊の奇特の瑞相が仏出世の本懐の法を説く相であるといわれるように、釈尊の弥陀寂定三昧中に説かれた教法であるかぎり、ただ単に釈尊の悲化抑止といわれるよりも、その背後にどうしても弥陀の悲化抑止ということを考えざるをえないのである。

いまこの点に注意して、『大経』の「悲化段」を考える視座を本願文にかえてみるならば、やはり第十八願文における撰取の言葉と抑止(唯除)の言葉に注意してみる必要がある。この撰取と抑止、包摂と拒絶の関係と構造を考えるなかで、阿弥陀の大悲心の挙体的な表現である浄土莊嚴の意義をより深く知ることができるであろう。つ

まり、阿弥陀の本願は、とりわけ撰衆生の願といわれる第十八願、第十九願、第二十願の三願には、願の対象を明確に「十方衆生——不取正覺」として無条件的、無制約的な大悲摂化そのものが表現されている。しかし、なぜか第十八願のみに唯除の条件、制約が存在する。これをどのように了解していけばいいのであろうか。古来よりいい伝えられてきた問題ではある。参考のために先学の次のような抑止と撰取に関する伝統的な解釈をみてみたい。仏教学会蔵版の『浄土三部経講義』の「大無量寿経講義」には、

因に抑止攝取といふことは誰れが為さる處なるやを述べ置かう、元來我が宗にて抑止といひ攝取といふのは、もと善導の散善義に両經通釈に就て初めて出たことで、共に釈尊説教の上にて設けられた名目である、即ち釋尊が大經を説かる時の惡人未だ出でず未造業なりしより方便して彌陀の願意を隠して逆謗は除くと抑止せられ、觀經に來りては、已に提婆阿闍世等の惡人出でて已造業なりしより釋尊が彌陀の願意を打ち明けて、五逆の者も往生し得るぞと取り込まれたことを攝取といふのであれば、攝取も抑止も共に釋尊である、そのことは散善義の文を見れば明らかである、若し然らば彌陀に抑止攝取はなきやといふに尅實すれば彌陀にも已造罪の機を攝取せらるる意のあることは勿論、惡人を正機とする處にはその機に對し未造の惡業を誠むる意の無き筈はない、あればこそ釋尊も抑止し攝取されたのである、されば彌陀に攝取のあるは論はないが、抑止の意もあるはあるけれども、それは唯彌陀の願意に存するのみでありて夫れを願文に配釋して唯除等を彌陀の抑止としてはならぬ。<sup>⑧</sup>

と書かれてある。ここでは撰取も抑止も釈尊であると結論されている。しかし、『大經』の經文を素直に読むかぎ

り、四十八願のどこをとっても、「比丘、仏に白さく、唯聽察を垂れたまえ。我が所願のごとく当に具にこれを説くべし」と、法蔵によって説かれる以外のなものもないのである。また、『大経』を「真実之教、浄土真宗」と決定した、親鸞の『教行信証』の「信巻」では、その冒頭に「夫れ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す」とうたいあげて、その如来選択の願心こそが、「至心信樂の本願の文」に現わされているといひあてていることは疑うことができない。またさらに、この「至心信樂の本願の文」とは、いかなる文であるかについて親鸞ははっきりと「信巻」において、

『大経』に言わく、設い我仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれざれば正覚を取らじと。唯五逆と誹謗正法を除く、と。

と表わしている。つまり、親鸞にとって、信心獲得の事實は、如来選択の願心の発起によることであって、それ以外のなものでもないし、また、その如来選択の願心とは、明確に唯除の文をふくめた第十八願全文を指し示していたと思われる。そのかぎり、また唯除の文も弥陀の願心を現わすなにもかでありうるのである。そのように積極的に唯除の文を受けとめることが許されるならば、先に撰衆生の三願によって典型的に示された、無条件的、無制約的な弥陀の大悲の現実的な発動が、実は、条件的、制約的な唯除の文に存在するといえないであろうか。唯除ということで我々の現実存在の自覚が要求されているのである。そこにしか阿弥陀の本願と我々衆生とが自覚的に出会う場所はない。つまり我々が弥陀の本願に出会う唯一の契機は、この唯除として現わされた大悲抑止にこそ存在するという意味である。

そして、それはそのまま唯除の文を広説したといわれる、五濁惡時惡世界の現実的具体相を描写した「悲化段」(三毒、五惡)の教説の意義でもある。しかし、この「悲化段」における無明な衆生の現実的な具体相を表現するあまり、差別的な表現がみられることの問題は、近藤祐昭氏が「仏教と部落差別」のなかで、「差別にもとづく比喩はそれ自体差別である」といわれるように、この「悲化段」はまた別の角度から、あらためてとらえられる必要があると思われる。ここでは「悲化段」を、火宅無常の世界を生きる煩惱具足の凡夫の現実を象徴している教説として了解していきたい。その意味では、我々衆生が絶対無限の表現点である本願に正しく出会う場所は、本願に背むき続ける自己の発見、この場合は、「悲化段」的な衆生の現実の発見にしかないと思われるのである。因に「悲化段」における本願文の五逆にあたる箇所は、人間存在の根本煩惱としての貧欲、瞋恚、愚痴を説示する三毒段と、殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒という人間の一切惡を述べている五惡段である。これはまた、中国の儒教思想である五常(仁、義、礼、智、信)の反対の行為に相当するものであるともいわれている。また謗法は、「悲化段」の後の「智慧段」に明示されている仏智疑惑に相当するものと思われる。

つまり、このようにして唯除の文は本願成就文においても至尊にあらためて確認された後にも、さらに弥勒菩薩を対告衆として、我々人間存在の日常生活にまず掘り起されて具体的に展開されるのである。

## (七)

唯除の文として現わされた「五逆」「誹謗正法」は、我々衆生の日常生活にまで引き延ばされて「悲化段」(三

毒・五悪)となり、また「智慧段」の仏智疑惑の現実となって表現されていると我々はみることができるといえる。それは我々衆生の歴史内部におけるあらゆる矛盾の総露出である。それはあたかも我々が歴史内部にのみ我々の生の中心を確保しようとする自己肯定的生の破滅的な現実の描写でもある。このような我々の歴史内部の矛盾を經典ではなく、論の註として提起したのは曇鸞である。曇鸞は『浄土論註』冒頭の、いわゆる文前玄義において菩薩道を難行道たらしめる理由を五難という時代情況にもとめている。時代情況そのものが、人間が人間らしく生きることを疎外している。その五濁の世、無仏の時における自己喪失的時代情況を「目に触るに皆是なり」と当時の歴史社会の現実として看破している。そして、その根拠を「唯是自力にして、他力の持つなし」と、そこにおいてくわしく謗法不生について述べている。また善導は、抑止門の五逆と謗法について、『觀經』所説の阿闍世の現実的な逆悪を背景として、五逆については已造業であるからこれを撰取すると述べている。さらに謗法については未造業であるからこれを抑止すると述べている。つまり、曇鸞にしろ、善導にしろそれぞれ展開の仕方に相違があるが、五逆に比していうならばより根底的な衆生救済の課題であったことが、謗法の「不生」、「抑止」ということによつて理解することができる。しかし、先にも言及したように、『浄土論註』の八番問答の文脈からいえば、五逆の根底には謗法がある。その謗法は出世間的な罪であるために我々の世間的な日常の自覚意識とはなりえない。その意味では下々品の凡夫(五逆罪の主体)こそが実人生を生きる衆生のリアリティーである。古来より、「悲化段」の教説が真宗教化の実践的な教説として用いられてきたゆえんもそこにある。しかし、その教説がどこまでも出世間的な自己の罪を掘り下げる現実的契機であるにもかかわらず、ときとしてそれが実体化されることによつて、差別の構造をおおう役割りを演



じてきたのも事実である。そのような「悲化段」、なかなか唯除の存在する意味とはなんであるのか。

先にも述べたように、弥陀の本願は、「十方衆生——不取正覚」として無条件的、無制約的な大悲攝化を以てその本質となしている。いま、その本願海中に唯除の問題がある。なぜか。端的に言って、唯除の文は「十方衆生——不取正覚」の後にある。阿弥陀の本願の全面的な無条件的救済の後にあることに我々は注意をはらわなければならぬ。つまり、それは本願にふれたところに弥陀の無条件的、無制約的な大悲に背むいている「唯除」の自覚があることを意味しているのである。このことによって人間存在の現実が仏の「抑止」をもって、「逆罪」の歴史として所照されてくるのである。かくして弥陀の大悲は、逆罪を逆罪と信知せしめる如来回向として、唯除の「我」の自覚を無明を生きる我の内に成立せしめるのである。そのことを親鸞は、『尊号真像銘文』に第十八願の抑止文を解釈して、

唯除といふはただのぞくということばなり。五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむとなり。

このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむとなり<sup>⑧</sup>

と述べられている。このような唯除の「我」の自覚において、五逆謗法の衆生が弥陀の本願海中に「謗法闡提、廻心すれば皆往く」ものとして誕生する道が切り開かれてくるのである。その意味では、唯除の文を広説したといわれる『大経』の「悲化段」の教説は、歴史内部のみに人生の基礎を置くことによって、我が身ひとつを自己とする、世界と切り離された自我肯定的生に執着して生きる我々の煩惱の真相を徹頭徹尾表現しつくすことにおいて、どこまでもそのような存在が、阿弥陀の本願に背むく「唯除」の機たることを明らかにするものである。しかもこの唯

除の機を明確にすることにおいて、本願自身の課題をも明らかにするところに唯除の文の独自の意味が存在するのである。そして、そのことはそのまま阿弥陀の本願による浄土の莊嚴の課題がなんであるのかをそれとして、我々に明らかに示すものとなっているのである。まさしく浄土莊嚴において荷なわれている課題が、穢土をつくり穢土を生きる我々衆生の救済であることを知ることができる。

## (八)

浄土莊嚴とは極めて象徴的な概念である。その浄土莊嚴の意義をたずねるのに、我々は唯除の「我」の自覚という、一見すると文脈のない方法のなかで考えてきた。しかし、曇鸞の『浄土論註』でもそうであるが、選取の境に対して選捨の境が現わされているように、浄土は穢土に対応して説かれている。しかも、浄土莊嚴の現実には浄土往生人を想定するように、穢土の事態は煩惱成就の凡夫人を明確にする。いわば浄土を莊嚴することによって、煩惱成就の凡夫人としての自覚を我々に、それは与えるのである。つまり、浄土莊嚴は煩惱成就の凡夫、この論文の脈絡でいえば、唯除の機たる我々衆生の宗教的救済を象徴する概念である。それは浄土莊嚴の論理的構造を明確にする『浄土論註』の浄入願心章をテキストとして考えればよく了解できる。ここでは浄土莊嚴の論理的構造が、浄土の二十九種莊嚴と一法句（真如・法性）との広略相入の関係としての二種法身論として展開されている。つまり、浄土莊嚴が法性法身と方便法身との不一不異的關係を現わす二種法身論でもって説明することができるということである。かつて曾我量深先生は、この二種法身論を象徴と表現という概念で説明された。これは思考も言語も及ば

ない法性法身に由って、方便法身を生起するという象徴性と、表現や言語にまでなった方便法身に由って法性法身を顕出する表現性とが相依相成することを意味するものである。<sup>⑧</sup>また曾我量深先生の重要な宗教言語として、莊嚴は象徴なり、回向は表現なり、といわれる思惟形式はつとに有名である。それを応用して二種法身論を説明すれば、法性法身による方便法身の象徴性は莊嚴を意味することになる。また、方便法身による法性法身の表現性は回向を意味することになる。つまり、このことによって我々は、浄土莊嚴ということが、どこまでも莊嚴として如來に關係する概念であると同時に、それは不二不異的に、回向として衆生に關係する概念であることが了解される。<sup>⑨</sup>先に述べたように、浄土莊嚴が浄土にふれる衆生に、衆生の凡夫としての自覚をうながすものであることはこの意味においてである。言い換えれば、浄土莊嚴とは無限的な世界を限定するという意味において、それはどこまでも莊嚴を現わす象徴概念であるが、それはまた同時に、我々衆生の宗教的課題を明確にするという意味において、限定的な自己が無限的な世界に開放されるという回向を現わす象徴概念でもある。つまり、浄土莊嚴が我々にとって文字通り、記号ではなくして象徴でありえるのは、絶対に浄土ではないこの穢土としての現実的世界において、我々のうえに浄土莊嚴に呼応する願生浄土という、自我の思いを突き破って露出してくる宗教心が、それによって喚び起されてくるからである。<sup>⑩</sup>しかも、その願生浄土なる宗教心は『大經』下巻の本願成就文の文面からいえば、「諸有衆生」と一応はよばれ、「唯除五逆誹謗正法」と再応に抑止される唯除の「我」の自覚において見いだされた超世希有の心である。『浄土論』において浄土の二十九種莊嚴が自大と邪見にあらざる無我の、その意味で自他平等のいのちを生きる、世尊我一心の名告りにおいて展開されることの意義が考えさせられる。

註

- ① 『大無量寿経』真宗聖教全書（以下真聖全）一ノ七頁
- ② 『選択集』真聖全一―九五五頁
- ③ 『大経』真聖全一―九頁
- ④ 『教行信証』真聖全二―九七頁
- ⑤ 曾我量深『教行信証』信卷「聴記」二五頁
- ⑥ 古田武彦『親鸞思想』二一〇頁
- ⑦ 『教行信証』真聖全二―九七頁
- ⑧ 『法事讃』卷上五六七頁
- ⑨ 『大経』真聖全一―六頁
- ⑩ 『法事讃』真聖全一―五六七頁
- ⑪ 『清沢満之全集』第六卷
- ⑫ 尾畑文正「願生浄土の仏道」―『浄土論注』八番問答を中心に―『東海仏教』第二十七号、二十二頁
- ⑬ 幡谷明著『親鸞教学の思想史的研究』一〇三頁
- ⑭ 幡谷明著『親鸞教学の思想史的研究』一〇二頁
- ⑮ 松原祐善著『大無量寿経講讀』九二頁
- ⑯ 松原祐善著『大無量寿経講讀』八三頁から九一頁まで参照。
- ⑰ 松原祐善著『大無量寿経講讀』九三頁
- ⑱ 松原祐善著『大無量寿経講讀』九四頁
- ⑲ 松原祐善著『大無量寿経講讀』九四頁
- ⑳ 『大経』真聖全一―三五頁
- ㉑ 真聖全一―三五頁

- ②② 真聖全一―三七頁
- ②③ 真聖全一―三九頁
- ②④ 真聖全一―四〇頁
- ②⑤ 真聖全一―三二頁
- ②⑥ 松原祐善著『大無量壽經』九四頁
- ②⑦ 松原祐善著『大無量壽經』九二頁
- ②⑧ 真聖全一―四四頁
- ②⑨ 仏教学会蔵版『浄土三部經講義』中島覚亮著「大無量壽經」一二五―一二六頁
- ③① 『大經』真聖全一―八頁
- ③② 『教行信証』真聖全二―二頁
- ③③ 『教行信証』真聖全二―四七頁
- ③④ 『教行信証』真聖全二―四八頁
- ③⑤ 『教行信証』真聖全二―四八頁
- ③⑥ 近藤祐昭「仏教と部落差別」『同朋学園仏教文化研究所紀要』創刊号四五頁
- ③⑦ 真聖全一―二七三頁
- ③⑧ 真聖全一―二七三頁
- ③⑨ 曾我量深「名号本尊として表現する根本本願」(大谷大学真宗学会)『親鸞教学』第一号六頁から七頁にかけて参照。
- ④① 安田理深「莊嚴と廻向」(大谷大学真宗学会)『親鸞教学』第十三号五三頁
- ④② 尾畑文正「浄土莊嚴の内面的構造―『論註』真実功德相を中心として―」(同朋学園佛敎文化研究所紀要)創刊号)七四頁参照。