

浄土莊嚴の現代的意義

——曇鸞の『浄土論註』を中心に——

尾 畑 文 正

第一章 浄土を求める精神

親鸞において浄土真宗と名告られた仏教は、文字通り、浄土を真実の「宗」とする「教」えである。その仏道を解くキーワードが「浄土」であることは、浄土真宗の名告りそのものが我々に教えている。しかし、その浄土は、その言葉が用いられる頻度の数ほどには我々において自明のことではない。それはあるときには死後の世界であったり、あるときには理想の世界であったり、あるときには内面的な精神世界であったり、あるときには悟りの世界であったり、あるときには聖道門仏教に対する言葉であったりと、いろいろな意味あいでも理解されている。しかし、そのいずれにおいても、親鸞が「大無量寿経 真実之教 浄土真宗」といわれた、その浄土真宗の名告りの文脈でいわれる浄土を的確に言い当てるものではないであろう。それを明らかにするためには親鸞の『教行信証』全体の文脈の中であらためて検討されなければならない。しかし、今回はただ親鸞が鎌倉という時代の中で、「浄土真宗」と名告られた、その浄土とはいかなる事柄であったのか、それはまたどのような現代的な意義をもつものなのであろうか、という問題意識を先行させて考えていきたい¹⁾。そこで本論文では、世親の『浄土論』を解釈した曇鸞の『浄土論註』によりながら、特に現代という時代において浄土の莊嚴が我々においてどのような意義を持つのかという

ことを中心にして明らかにしていきたい。

ところで世親の『浄土論』の主題は、世親自身が『浄土論』の解義分（長行）において、「此の願偈は何の義をか明かす。かの安楽世界を觀じて、阿弥陀如来を見たてまつり、かの国に生まれんと願ずることを示現するがゆえなり」¹⁾と述べているように、「觀見願生」ということである。そして、その觀見願生を成り立たしめる行が、同じ箇所「云何が觀じ、云何が信心を生ずる。もし善男子・善女人、五念門を修して行成就しぬれば、畢竟じて安楽国土に生まれて、彼の阿弥陀仏を見たてまつることを得となり」²⁾と述べられているように、五念門の行である。往生浄土の行としての五念門の行は、身業としての禮拜門、口業としての讚嘆門、意業としての作願門、智業としての觀察門、方便智業としての回向門である。觀見願生という主題から言えば、当然、五念門の中心は觀察門であるが、それを修行するには、奢摩他・毘婆舍那という止觀行を成就しなければならない。このような奢摩他・毘婆舍那という高遠難修な行が往生浄土の行として説かれているのが、曇鸞が注釈した『浄土論』である。

その曇鸞は『浄土論』を注釈するに際して『浄土論註』の冒頭に、龍樹の『十住毘婆沙論』を引用して、この『浄土論』の意趣が、龍樹の『十住毘婆沙論』において課題にされていた大乘菩薩道を歩む不退轉地の獲得を仏願力を根拠にした願生浄土の仏道として提示したことにあると明らかにした。曇鸞はその結論を「『無量寿經優婆提舍』は、盖し上衍の極致、不退の風航なるものなり」³⁾と、簡潔に述べている。それによるかぎり、この『浄土論』に現された願生浄土の仏道は、その文面に見える高遠難修性にも関わらず、ある特定の人の限られた仏道ではなく、「煩惱成就の凡夫人」といわれるような善男子・善女人の仏道であることを明らかにしたのである。その意味で、曇鸞が『浄土論註』を著されなければ、世親の『浄土論』はある特定の限られた人たちだけの仏道に終わってしまったであろう⁴⁾。

このようにして曇鸞は龍樹が『十住毘婆沙論』で明らかにした信方便の

易行道が、世親の『浄土論』において、願生浄土の仏道として明らかにされていることを確認したのである。しかし、龍樹においても課題にされていた大乘菩薩道を歩む仏道が、いまなぜ願生浄土の仏道として明らかにされたのであろうか。そこに龍樹において提起された信方便の易行道を仏願力に乗ずる願生浄土の他力易行道として見いだしていった曇鸞の独特な視点が存在するのである。それが明確に現われているのが、難行道に対する曇鸞の解釈の仕方である。龍樹は菩薩道が難行であるのは「諸・久・墮の三難」と言われているように、菩薩道を歩む行そのもの（行体）に見いだしていた。しかし、曇鸞は「難行道は、いわく五濁の世・無仏の時にいて阿毘跋致を求むるを難と為す。此の難にいまし多途あり、粗五三を言いて以て義の意を示す」⁵⁾と述べて、菩薩道が困難な理由は、「五濁の世・無仏の時」という時代社会の環境そのもの（行縁）に存在することを明らかにしている。このような曇鸞の難行道理解は、仏教と時代社会を切り離さずにとらえる考え方であり、願生浄土の仏道が時代社会の課題を背負って登場していることを明らかにするものである。時代社会そのものが菩薩道を閉塞しているという曇鸞の指摘は、時代社会そのものが救済されなければ、人間が人間であることが成り立たないということを言外に現すものである。そのような時代社会の認識が清浄の国土として現された浄土を課題化するのである。なぜなら、時代社会を「五濁の世・無仏の時」として見いだす認識は、個人的な救済を求めるものではなく、時代社会そのものの、よりの確に言えば、あらゆる人々の救済を課題にする浄土を求める精神を表出しているからである。

だから、曇鸞は『浄土論』に現された浄土の二十九種莊嚴を解釈するのに、「器世間莊嚴」においても「衆生世間莊嚴」においても、我々の現実世界としての穢土の問題に即して明らかにしている。このような方法論は親鸞においても継承されている。親鸞は、『愚禿鈔』の中で、「至誠心について、難易対、彼此対、去来対、毒薬対、内外対」⁶⁾と述べて、その中の「彼

浄土莊嚴の現代的意義

此対」について、「彼とは浄邦なり、此とは穢国なり」⁶⁾と、浄邦と穢国という言葉で浄土と穢土との対応関係を明らかにしている。しかし、この対応関係とは、二つの事柄が両立しているといったようなものではなく、親鸞が『教行信証』信巻の中で真仏弟子を解釈して「真の言は偽に對し、仮に對するなり」⁷⁾と述べているように、両者の間の緊張関係を現す批判的対応関係である。つまり、曇鸞が世親の『浄土論』に展開された浄土の二十九種莊嚴を解釈するのに、我々の現実世界を穢土として認識して、その中から浄土を莊嚴する阿弥陀の大慈悲心を明らかにしていった方法論は、現実世界との明確な批判的対応を通して、浄土教仏教の宗教的生命が初めて明確になることを我々に提起するものである。その意味で、このような曇鸞の方法論に学びながら、『浄土論註』を通して浄土莊嚴の現代的意義を考えていきたい。

註

- 1) 浄土真宗の名告りを『略本私考』（『真宗相伝義書』第五卷十六頁・東本願寺出版部刊）では、「浄土と云うは、聖道浄土二門待対の浄土に非ず。此彼対にして此の穢土に對して彼を浄土というて、穢土に對したる処の浄土なり」と、聖浄対に對して淨穢対を明らかにしている。
- 2) 『浄土論』真宗聖教全書1－P270
- 3) 『浄土論』真宗聖教全書1－P270
- 4) 『浄土論註』真宗聖教全書1－P279
- 5) 親鸞は『高僧和讃』において、世親の『浄土論』の真意を開頭した曇鸞の功績を「天親菩薩のみことをも／鸞師ときのべたまわずは／他力広大威徳の／心行いかでかさとらまし」と述べて讃えている。
- 6) 『浄土論註』真宗聖教全書1－P279
- 7) 『愚禿鈔』真宗聖教全書2－P477
- 8) 『教行信証』信巻・真宗聖教全書1－P75

第二章 浄土莊嚴の現代的意義

第一節 浄土の総相としての清浄功德

浄土莊嚴の現代的意義といった場合、浄土莊嚴に関わる現代という時代がいかなる時代であるのかが問われなければならない。しかし、我々が現代という時代を考える尺度は、我々人類全ての現代というよりは、西欧の近代社会の果てに位置づけられた現代ということであって、アジア・アフリカはもとより、よりグローバルな意味においての共通した現代というものではないであろう。「先進諸国」の収奪の対象であった、いわゆる第三世界の国々の伝統的な文化や社会的な人間関係までも先行した近代社会のゆきずまりに引きずり込んで、現代という時代枠の中で問うことは、問題の本質を歪曲するものであろう。その意味では、南北問題を媒介にした、現代という時代の再認識が行われなければ、現代という時代の問題が、富の収奪と集積をほしいままにした、北側のいわゆる「先進諸国」の経済的・文化的・政治的・社会的、総じて人間のゆきずまり現象を問うことにならないで、人間一般のエゴイズムの問題に集約されていくことになるだけであろう。現代という時代の問題は、それらの「先進諸国」による帝国主義的経済・政治・文化侵略化によって、南側のいわゆる「発展途上国」と呼ばれる国々までもが、まさしく西欧近代社会をモデルとして「発展途上」の「国」として位置づけられ、有無を言わさずに終末論的な世界構造の中に押し込められて、類としての人間の終わりを向かえさせようとしていくことである。

かつて、V. E. フランクルは『時代精神の病理学』の中で、「戦争のおかけである仮の生き方はまだ影をひそめません。今日の人間は相変らずそれに支配されています。実際それは——一種の原爆恐怖症を最も際立った特徴

とする「世紀半ばの気分」ともいうべきものです。今日の人間は一般にますます将来の原子爆弾を気にしながら、絶えずその方をぬすみ見ながら生きています。それを不安な面持で期待しています。人間はまさに仮の無為の生活を始めますが、自分がその際すべてを投げやりに行っていることに気づきません¹⁾と警告を発しているように、地球を何回でも滅ぼしてしまうような核爆弾や原子力発電所の存在が現代社会を生きるものの内に宿る無意識のニヒリズムを看過するわけにはいかない。しかし、それらの人類の愚行に対して、最も被害を蒙っている人々とは、それらを発明し使用する人々であるよりは、自分たちの生活や思想のどこを探しても核爆弾や原子力発電所を必要としない人々である。全く現代の文化文明にあずかり知らない人々をも同時代に引きずり込んでしまうところに現代の悲劇が存在するのである。つまり、現代という時代が宗教の次元において問題になるということは、ひとえに、そのような底知れない闇を構築する人間の底の底を見いださない限り、根本的に人類が救済されないということにある。

その意味では、人類が救済されるとは、そのような現代の外に置かれた「もうひとつの現代」から人類が問われることなくして成り立たない問題なのである。それを浄土教仏教の文脈の上でいえば、差別被差別・支配被支配の全構造を問う視点としての「浄土」を見いだすということである。真宗仏教の教学的なアプローチから言えば、浄土真宗の名告りを宗派の名告りから、穢土に対応する批判的精神の名告りとして明らかにすることである。先にも述べたように曇鸞が我々の時代社会を「五濁の世・無仏の時」として相対化することができたのは、人類の歴史の上に明らかにされてきた「浄土」という名において見いだされてきた自由と平等を求める「銀河を包む透明な意志」²⁾にふれたからである。仏教思想的に言えば、長生不死の法を求めて仙經に学んだ曇鸞が、浄土教仏教にふれて、「縦ひ長年を得て、少時死せざるも、終には更に三有を輪廻せんのみ」³⁾という人間の

現実に目覚めて、「此れ大仙の方なり、之に依りて修行せば、当に生死を解脱するを得べし」と教えられ、「齋らす所の仙方は並びに火もて之を焚く⁴⁾」という決断がよく物語っているであろう。言葉を換えて言えば、それは空しく過ぎていく人生に長生不死を掲げて応えていこうとした曇鸞が、文字通り、「仏の本願力を観ずるに、遇うて空しく過ぐる者なし、能く速やかに功德の大宝海を満足せしむ⁵⁾」道を明らかにする世親の『浄土論』にふれて、三界を流転する「我と我が世界」の現実を見つめ、そのただなかに叫ばれている阿弥陀如来の本願力を仰いでいったことに明らかにされている問題である。そのレポートが『浄土論註』として結実していったのである。

その意味で、我々は直ちに『浄土論註』における二十九種莊嚴の解釈を通して、浄土莊嚴の現代的意義を明らかにしていきたいと思うのであるが、その中でも特に、我々の環境社会を明らかにする国土十七種莊嚴によつて考えてみたいと思う。しかし、ここで国土十七種莊嚴のみに言及するからといって、仏八種・菩薩四種莊嚴を無視するのではない。もとより、仏教においては環境（土）と主体（身）とは切り離して考えられるものではない。『浄土論』における浄土の二十九種莊嚴は器世間清浄と衆生世間清浄の二種清浄として説かれているが、曇鸞は、それらの関係が交互成就的であることについて、「夫れ、衆生は別報の躰と為す、国土は共報の用と為す。体用一にあらざるゆえを応に知るべしと。然るに諸法は心をして無余の境界を成ず。衆生および器、復異を得ず一を得ず。一にあらざるは則ち義をして分つ。異にあらざるは同じく清浄なればなり。器は用なり。謂く彼の浄土は是れ彼の清浄の衆生の受用するところなるが故に名ずけて器となす。浄食に不浄の器を用いれば器不浄なるを以ての故に食亦不浄なり。不浄の食に浄器を用いれば食不浄なるが故に器亦不浄なるがごとし。要らず二つ俱に潔くしてすなわち浄と称することを得。是を以て一つ清浄の名に必ず二種を撰す⁶⁾」と述べている。つまり、国土十七種莊嚴が環境社会を

浄土莊嚴の現代的意義

明らかにするといいても、それは人間の外に人間と無関係に対置されているような客観的環境というのではなく、衆生に受用されている環境世界である。その意味では、それは衆生を取り巻く自然環境と、衆生と衆生とが織り為す人間関係を現す社会環境というものである。つまり、我々が国土十七種莊嚴を取り上げて、浄土莊嚴の現代的意義を考えようとするのは、そこに環境を生きる主体の問題、主体において在る環境の問題というダイナミックスが原理的に内包しているからである。⁷⁾

ところで、その国土十七種莊嚴の総相といわれる清浄功德は、稲葉円成師の『往生論註講要』によれば「清浄は煩惱の垢を離れた無漏に名くる語である。先の二種功德を明す下に菩薩智慧清浄業より生ずるとある清浄がそれである。その清浄業より生じた浄土の果も亦清浄である。一略一法蔵の無漏清浄の智業より生じたる浄土なれば、依正のすべてが清浄相である。清浄是總相といふがこれ。されば此功德は唯十七種のみならず二十九種全体の總相である⁸⁾」と述べられているように、国土十七種莊嚴冒頭の清浄功德莊嚴は、国土十七種莊嚴のみならず、二十九種莊嚴の中心的莊嚴である。だから、この清浄功德の構造を明らかにすることにおいて、浄土がなぜ如来において莊嚴されなければならなかったのか、という浄土教仏教における根本的原理を我々は知ることができるのではなからうか。そういう問題意識に立って、浄土莊嚴の総相といわれる清浄功德を通して、まず最初に浄土莊嚴の論理的構造を考えてみよう。

曇鸞の『浄土論註』の清浄功德積には、「仏本此の莊嚴清浄功德を起したまう所以は⁹⁾」と、浄土がなぜ莊嚴されなければならなかったのかと、如来の根本精神を明らかにする問いが設けられている。この問いの施設は清浄功德だけではなく、二十九種莊嚴の全てにわたっている。その意味では、「清浄は是れ総相なり⁹⁾」という確認からしても、清浄功德の莊嚴の構造を把握することによって、浄土莊嚴の意義を明らかにすることができるといえる。では、浄土はいかなる理由で莊嚴されなければならなかったの

であろうか。曇鸞はそれを明らかにするために、「三界は是虚偽の相、是輪転の相、是无窮の相にして、蝼蟻の循環するがごとく、蠶繭の自ら縛る如く、哀れなるかな、衆生、此の三界転倒の不浄に締るを見そなわして⁹⁾と、如来が三界の衆生の現実を「虚偽の相・輪転の相・無窮の相」として認識され、その衆生をして「不虚偽の処に、不輪転の処に、不無窮の処に置いて、畢竟安楽の大清浄処を得しめんと欲め⁹⁾したと述べている。

つまり、なぜ如来によって浄土が莊嚴されなければならなかったかと言えば、まず最初に如来による三界に対する透徹した現実認識があって、その現実認識から衆生救済の意欲が掘り起こされ、そこから「畢竟安楽の大清浄処」たる浄土の莊嚴が展開されているのである。このような現実認識→救済意欲→浄土莊嚴という清浄功德の展開過程は、『浄土論註』下巻の「善巧摂化」章において、利他を明らかにする「巧方便回向」の内実を解釈して、「前後の広略・皆・実相なるが如し、実相を知るを以ての故に、則ち、三界の衆生の虚妄の相を知るなり、衆生の虚妄なるを知る、則ち、真実の慈悲を生ずるなり、真実の法身を知ぬれば、則ち、真実の帰依を起す¹⁰⁾と述べられているように、どこまでも仏教における利他の課題を明らかにするものである。つまり、清浄功德とは、我々に、浄土の莊嚴が「三界の衆生の虚妄の相」に対する如来の利他の精神を象徴するものであり、衆生の無明の黒闇に大悲する如来の欲生心であることを明らかにするものである。因みに、親鸞は、「欲生心」に対して、「則ち是れ如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり¹¹⁾と述べている。その意味では、浄土の莊嚴とは、衆生を救済せんとする如来の国土的表現であるといっても過言ではないと思う。如来が国土として現されていることにおいて、「但信仏の因縁を以て浄土に生ずと願ず¹²⁾とか、「仏願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生をう¹²⁾といわれる他力易行道としての仏道が、決して我が身一人の救済を求めるような個人的な「こころ」の安心を明らかにするものではないことが理解される。また、それは文字通り「清浄の土」として、あらゆる人々

と共に生きる世界に立ち上がることを救済として明らかにする仏道として公開されるのである。

第二節 浄土の別相としての十六句

清浄功德が浄土の總相であるならば、量功德以下十六句の莊嚴功德は、浄土の別相といえる。順次、問題に即して検討していきたい。しかし、我々の問題意識は、浄土莊嚴の現代的意義ということであるので、親鸞が、『入出二門偈頌』において、この量功德を「彼の世界を觀ずるに辺際なし。究竟せること廣大にして虚空のごとし」¹³⁾と述べて、浄土の徳を明らかにしたような視点は、浄土を真実の宗とする真宗仏教においては本質的なものであるが、ここでは特に浄土莊嚴の現代的意義ということに限定して量功德に展開された象徴的な意義を実際的に考えていきたい。この量功德について、曇鸞は、『浄土論註』において、「仏本此の莊嚴量功德を起したもう所以は、三界を見そなわずに、陸・小・墮・陁・陪・陁にして、或は宮觀迫迳なり。或は土田逼隘なり。或は志求路促り、或は山河隔ち障え、或は国界分部せり。此の如き等の種々の拳急の事有り。是の故に菩薩此の莊嚴量功德の願を興したまえり」¹⁴⁾と述べている。

これは我々の世界の自然環境が「陸・小・墮・陁・陪・陁」とか「土田逼隘」とか「志求路促り」とか「山河隔ち障え」とか「国界分部せり」といわれるように様々な障害をもっていて、あらゆる人々が自由に行き来することも定住することも困難な状態であることが指摘されている。衆生が空間の世界において疎外されている状況が述べられている。特に「国界分部せり」というような表現によって、我々の世界が国境という人為的な線引によって、人間の自由で平等な交わりが失われている現実を想起させる。このように量功德は、あらゆる人々を差別なく受けとめる世界を明らかにしなければならないという、政治的社会的な現代の課題が、その実、人間

の根本問題であることを我々に提起している。

次に性功德を通して現代の問題を考えてみたい。この性功德も親鸞においては『教行信証』真仏土巻で、浄土の根源を明らかにする莊嚴として引用されているが、量功德と同じような理由で割愛する。以下の莊嚴功德の一々についても浄土莊嚴の現代的意義という観点から解釈するものとする。ところで、この性功德は、『浄土論註』では「仏本何が故ぞ此の莊嚴を起したもう。有る国土を見そなわすに、愛欲を以ての故に欲界有り。禪定を攀厭するを以ての故に則ち色無色界有り。此の三界は皆是れ有漏なり。邪道の所生なり。長く大夢に寝て稀出を知ることなし。是の故に大悲心を興したもう」¹⁵⁾と述べられている。この中に「此の三界は是れ有漏なり、邪道の所生なり」といわれるように、我々の現実世界が直接的に煩惱を表現する人間の欲界のみならず、ある意味での精神世界を現す色界・無色界でさえも、人間的迷妄の三界の世界とされていることは、現代における人間的所産の全てが、如来の大慈悲心と呼ばれる自他平等の根源的精神から、批判され、検討されなければならないことを指摘することと同じことである。どれほど綿密に計画され立案された衆生救済のプロジェクトであっても、それが人間の計画立案であるかぎり、「有漏」の表現であること、「邪道」であることの自覚こそが、そこから漏れる人々の叫びに耳を傾けさせていくことになるのである。まさしく性功德は「正道の大慈悲心なる出世の善根」¹⁵⁾を根拠として、自分の欲望を貪欲に求めて他人を傷つけることを厭わない自己中心主義的な現代社会をあぶりだしている。

次に形相功德莊嚴であるが、『浄土論註』では、「仏本此の莊嚴功德を起したもう所以は、日の四域に行くを見るに、光三方に周からず。庭燎宅に在るに、明らかなること十刃に満たず。是を以ての故に浄光明を満さんと願いを起したまえり」¹⁶⁾と述べられている。これは「清浄な光明を満足」する願である。我々の世界における物質的な光明は限界があるが、浄土の光明は全てを照らすことができる。なぜこのような莊嚴功德が建てられた

浄土莊嚴の現代的意義

のかと言え、人間の知性の限界を明らかにするためである。人間の知性の限界について、真宗仏教に基づいて早くから警鐘を鳴らしていた人に作家の高史明氏がいる。同朋学会公開講座（1984年）で高史明氏は人間の知性の限界を「しかしながら、その智恵が同時に人間が人間を食べるという事態を生み出させている。人間が人間を殺す、平和を求めて核爆弾をふやすという事態につながっている。そういう向かい合わせの智恵、その智恵を親鸞聖人は「自力」といわれました¹⁷⁾と述べて、そのような核爆弾製造を競い、原子力発電所を必要としていくような人間の知性を現代の根本的な問題として提起された。そういう現代という時代が象徴している倒錯した人間の知性をどこまでも照らしだす働きが浄土の形相功德である。

次に種々事功德成就であるが、『浄土論註』では、「仏本何が故ぞ此の莊嚴を起したまえる。有る国土を見そなわすに、泥土を以て宮の筋と為す。木石を以て華観と為す。或は金を彫り玉を鏤む、意願充ず。或は百千を備うれば、具に辛苦を受く。此れを以ての故に大悲心を興したもう¹⁸⁾」と述べている。つまり、我々の居住空間は泥や土や木や金や玉などの様々なもので作り上げているが、それによって少しも満たされることがない。もし、それを満足させようとするれば、多くの辛苦を受けなければならない。この問題は無限大の欲望を満足させようとする我々の生活空間の自縄自縛の矛盾を明らかにして、「必ず珍宝具足し、嚴麗にして自然に余有ることを相い忘れ、自ら仏道を得しめたまえり¹⁸⁾」とあるように、我々の生活空間が我々に執着されるものではなく、かえって、自然に人間回復を課題化するものでなければならないことを明らかにしている。

次に妙色功德であるが、『浄土論註』では、「仏本何が故ぞ此の莊嚴を起したもう。有る国土を見そなわすに、優劣不同なり。不同なるを以ての故に高下以て形とす。高下既に形なれば是非以て起る。是非既に起れば長く三有に淪む。是の故に大悲心を興して、平等の願を起したまえり¹⁹⁾」と述べている。この問題は、我々の現実世界が、「優劣不同」という言葉で表

わされているように、あらゆるものが優勝劣敗という競争原理に基づいて成り立っていることを明らかにするものである。しかも、その「優劣不同」の現実が、人間関係の中に上下関係をもたらし、それが是非善悪尊卑の差別感情を生み出して、自損損他の迷いの世界を作り上げている。その我々の世界を根源的に批判するものが阿弥陀如来の「平等の願」である。

次に触功德であるが、『浄土論註』では、「仏本何が故ぞ此の莊嚴を起したもう。有る国土を見そなわすに、宝金玉を重くすと雖も衣服と為ることを得ず。珍らしく明鏡を翫べども敷具に議きこと無し。斯れに縁て目を悦ばしむれども身に便りならざるなり。身眼の二情豈銜榘せざらんや。是の故に願じて言わく。我が国土の人天の六情、水乳に和して、卒に楚越之勞を去らしめんと。所以に七宝柔軟にして目を悦ばしめ身に便りならんと」²⁰⁾と述べている。この触功德は「目を悦ばしむれども身に便りならざるなり」という文章が的確に表現しているように、我々の現実世界においては、目を喜ばせるものがそのまま身体も喜ばせるものにはならないことを明らかにしている。これを現代の問題に置換してみれば、マス・メディアによって煽られた我々の消費文化批判として理解することができる。我々の視覚を刺激して消費意欲を煽るマス・メディアは、我々に必要以上の物質的精神的な欲望を起こさせる。その結果、我々は「染着の樂を生」ぜしめられて、『大無量寿經』にも説かれているように「田有れば田に憂」い、「田無けば亦憂へて、田有らんことを欲う」²¹⁾というような苦惱を身に蒙ることになる。つまり、この触功德は、目を喜ばせても人間の身を喜ばすことのできない穢土の物質的な生活環境に対して、浄土の莊嚴が人間の全体を喜ばす「法喜の樂を生」ずるものであることを掲げることによって批判するものである。

次に水・地・虚空の三種功德であるが、いずれも自然現象を通して人間の生活環境が問題にされている。水功德においては、特に水害による被災が問題にされ、地功德においては、特に峻しい地勢が問題にされ、虚空功

浄土莊嚴の現代的意義

徳においては、特に塵煙・雲霧・稲妻・大雨が問題にされている。このように自然環境が国土莊嚴の問題としてあげられることによって、いかに深く浄土の莊嚴が、具体的に人間の問題を捉えようとしているかが明らかにされる。つまり、国土の問題は人間の社会的環境だけではなく、人間の自然的環境もまた問われなければならないのである。その意味では、浄土の莊嚴は、水・地・虚空のいずれにおいても、自然と人間との調和的關係が明らかにされている。それらとの調和を保つことのなかに人間が人間として生きる世界が現されているのである。その意味では、今日、世界的な規模で環境破壊が問題になっているが、それらの多くは、利潤追求という企業の論理によって、自然環境が全く無視された「開発」の結果であることは誰の目にも明らかである。自然と共生し共存する浄土的生き方が現実から求められているのではないだろうか。

次に雨功德であるが、『浄土論註』では、「仏本何が故ぞ此の莊嚴を興したまう。有る国土を見そなわずに、服飭を以て地に布き、所尊を延請せんと欲う、或は香花名宝を以て用て恭敬を表せんと欲う。而して業貧しく感薄くして是の事果さず。是の故に大悲の願を興したまへり。願わくは我が国土には、常に此の物を雨ふらして衆生の意に満ん²²⁾と述べている。『浄土論』に「花衣を雨ふらして莊嚴し²²⁾とあるように、この雨功德は「供具自在の願意²³⁾が明らかにされている。しかし、この問題を「供具」ということだけに限定せずに、浄土においては、我々に必要なものが必要な分だけ、適時に無理なく与えられると解釈することが許されれば、この雨功德は、先進諸国と第三世界諸国との間に横たわる経済的不均衡の中で、構造的に飽食と飢餓の状況を作り出している我々の現実世界を問うものとなる。

次に光明功德であるが、『浄土論註』では、「仏本何が故ぞ此の莊嚴を興したまうと。有る国土を見そなわずに、復項背に日光ありと雖も愚癡の為に闇まざる。是の故に願じて言く。我が国土の所有の光明は能く癡闇を

浄土莊嚴の現代的意義

除いて、仏の智慧に入らしめて、無記之事を為さじと²⁴⁾と述べている。親鸞は「光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり²⁵⁾」と、光明が智慧を象徴するものであることを明らかにしているが、この光明功德はまさしく人間の現実世界の癡闇を照らしだす働きとして莊嚴されている。その意味では、国土十七種莊嚴の中でも、最も簡潔に浄土莊嚴の意義を明らかにするものといえる。癡闇とは愚癡によって作りだされる闇の世界である。親鸞の言葉では、無明の闇ということである。癡闇にしる無明の闇にしる、そこには癡闇・無明の闇と呼ぶしか言い表しえない我々の具体的な実態があるはずである。それを解析しているのが一々の莊嚴相であるといえる。ここでは総論的に我々の世界の無明性が明らかにされている。

次に妙声功德であるが、『浄土論註』では、「仏本何が故ぞ此の願を興したまうと。有る国土を見そなわずに、善法有りとも雖も、名声遠からず。名声有りて遠しとも雖も、復微妙ならず。名声有りて妙に遠けれども、復物を悟らすこと能わず。是の故に此の莊嚴を興したまへり²⁶⁾」と述べている。つまり、穢土においては「善法」を言い当てる「名声」があっても、その「名声」が人間を悟らすことができないというのである。言い換えれば、宗教的言語表現が真実に存在そのものを開示することができない状況といえるだろうか。現実社会の問題に重ねてみれば、それは人間の数ほど宗教が存在する「神々の陳列館」と化した日本の宗教状況として捉えることができるのではないだろうか。あちらにもこちらにも宗教的言語表現が氾濫しているけれども、それらが例えば「人間とは何か」というような根本的な問いに本当に応えることができない。つまり、「我と我が世界」を言い当てる言葉を見失しなっている現実を通して、真実に存在を開く言葉とは何かを妙声功德は明らかにしている。

次に主功德であるが、『浄土論註』では、「仏本何が故ぞ此の願を興したまうと。有る国土を見そなわずに、羅刹を君と為せば、則ち率土相敬ず。宝輪殿に駐まれば則ち四域虞無し。之を風の靡くに譬う。豈に本無からん

浄土莊嚴の現代的意義

や。是の故に願いを興したまへり。願わくは我が国土には常に法王有して、法王の善力に住持する所ならんと」²⁷⁾と述べている。この主功德は浄土の「主体」を明らかにするものであるが、なぜ主体が問われなければならないのかと言え、主体と環境は不二的な関係であるからである。言うまでもなく、浄土とは、清浄な人間関係を明らかにする世界であり、それを象徴するものが法王としての阿弥陀如来である。しかし、穢土として見いだされている我々の現実世界においては、主体であってはならないものが主体となって、人間関係を切断し、抑圧し、閉鎖している。その意味では、この主功德は、我々の環境社会がいかなる主体によって形成されているかを問うものである。例えば、日本の戦前の天皇制（本質的には戦後の象徴天皇制も同じである）国家は、帝国憲法第一条「大日本帝国は万世一系の天皇之を統治す」という条文が端的に示しているように絶対不可侵の現人神としての天皇を主体としていた社会体制であった。そういう社会においては天皇制国家体制の政治を批判するものは全て非国民ということで社会生活から排除されていった。その結果、八紘一宇の旗印のもとで侵略戦争を行い、アジア太平洋地域に二千万人ともいわれる戦争犠牲者を生み出していったのである。このように国土の主体が誰であるかという問題は、社会的環境を生きるものにとって死活の問題である。

次に眷属功德であるが、『浄土論註』では、「仏本何が故ぞ此の願を興したまうと。有る国土を見そなわすに、或は胞血を以て身器と為す、或は糞尿を以て生の元と為す、或は槐棘の高き圻より猜狂之子を出す、或は豎子が婢の腹より卓犖之才を出す。譏誚之に由て火を懷き、恥辱縁として以て氷を抱く。所以に願じて言わく。我が国土には悉く如来浄花の中より生じて眷属平等にして与奪路無らしめんと」²⁸⁾と述べている。ここで曇鸞が課題にしている問題は、『浄土論』で「如来浄華の衆は正覚の花より化生す」²⁸⁾という偈文であるが、それを解釈するのに、娑婆世界の差別、特に出自による差別に注目して、「譏誚之に由て火を懷き、恥辱縁として以て氷を抱く」

現実を問題にしている。ここに現された比喩は極めて差別性の強い表現である。人間に恥辱感を抱かせる現実描写の中に、時代社会の差別的現実が露呈されている。曇鸞の意図としては、社会関係の中で、「出自」が問題にされることによって、胸の震えるような被差別感情が生み出されることへの問題提起であるから、我々はこれを現代においても顕著な「出自」による差別とみなして、そういう現実に対する批判として理解していきたい。

次に、受用功德であるが、『浄土論註』では、「仏本何が故ぞ此の願を興したまうと。有る国土を見そなわずに、或は巢を探りて卵を破り、饑饉之饑と為す、或は沙を懸け帛を指し相慰むの方と為す。嗚呼諸子実に痛心すべし。是の故に大悲の願を興したまへり。願わくは我が国土、仏法を以て、禪定を以て、三昧を以て食と為し、永く他食之勞を絶ん」²⁹⁾と述べている。この受用功德によって我々は浄土の莊嚴が現実世界の矛盾に対応させて説かれていることをはっきりと知ることができる。おそらく曇鸞は「嗚呼諸子実に痛心すべし」と現実に起きている飢饉による中国民衆の危機的な状況のただなかで、この受用功德を解釈しているのであろう。そのとき浄土の莊嚴は、我々衆生の歴史的社会的現実を大悲する（根本的に問う）超越的な批判原理として現されることとなる。だから、同じく曇鸞は、この受用功德を『浄土論註』下巻において、「仏願に乗ずるを我が命と為す」³⁰⁾という言葉によって、超越的な批判原理に照らされた者の生きざまを阿弥陀の本願に生きる姿のうえに確認している。

次に、無諸難功德であるが、『浄土論註』では、「仏本何が故ぞ此の願を興したまうと。有る国土を見そなわずに、或は朝には袞寵に預かって夕には斧鉞に惶く。或は幼くしては逢黎に捨てられ、長じては方丈を列ぬ。或は笳を鳴らして出ることを道き、歷經して還りを催す。是の如き等の種種の違奪有り。是の故に願じて言わく。我が国土は安樂相續して畢竟して間無からしめんと」³¹⁾と述べている。つまり、曇鸞は無諸難功德を解釈するに際して、人間世界における種々の違奪（ちぐはぐなこと）状況を掲げて、

仏教が明らかにする「諸行無常」なる現実を指摘し、そこに固執するかぎり心身の苦悩から解放されないことを明らかにしている。ここで曇鸞は「身悩は飢渴・寒熱・殺害等也。心悩は是非・得失・三毒也」³¹⁾と『浄土論』の「身心の悩」を身と心に分けて分析している。それらの「身心の悩を離れ」ることのなかに浄土莊嚴の功德が明らかにされていることは、浄土莊嚴がまさしく衆生の現実的な具体的な苦悩、政治・経済・社会・自然・精神の次元における様々な問題のただなかに見いだされてきた人間解放の願いを象徴するものであることを明確にするものである。

次に大義門功德であるが、『浄土論註』では、「仏本何が故ぞ此の願を興したまうと。有る国土を見そなわずに、仏如来賢聖等の衆有すと雖も、国濁せるに由るが故に一を分て三を説く。或は眉を拓て諂りを致すを以てし、或は指語に縁って譏りを招く。是の故に願じて言わく。我が国土は皆是れ大乘一味にして平等一味ならしめん。根敗の種子畢竟じて生ぜじ。女人根欠の名字亦断たんと」³²⁾と述べている。この莊嚴功德は「大義門功德」という名告りそのものが課題を明確にしているように、「女人・根欠・二乗」という譏嫌（差別）される現実を「大乘一味にして平等一味ならしめん」という如来の願いをもって批判的に問うている。つまり、この大義門功德は、仏教の課題である大乘の法が、「大乘一味平等一味」の浄土莊嚴であることを「女人及び根欠・二乗の種は生ぜず」³²⁾として明らかにするものである。その意味では、我々の現実世界に存在している、部落差別・「障害者」差別・民族差別・人種差別・女性差別など様々な形で現された差別の問題を浄土莊嚴の課題として取り上げられている。しかし、その中で浄土にはその実体も名前もないとされた「女人及び根欠」の存在は、それらが歴史的にも社会的にも不当な差別を被ってきたという認識は確かに大事な指摘である。けれども、「女人及び根欠」を負の存在として排除するかぎり、それは「青色青光、白色白光…各各安立」³³⁾する浄土の世界に逸脱するのではないか。「女人及び根欠」の存在が問題なのではなく、その存

在を劣位におき差別し無視し排除してきた人類の性差別・「障害者」差別の歴史が問題なのであって、それらの存在に被差別の原因を求めるべきではない。浄土がこのように表現されるかぎり、大越愛子氏が「フェミニズムに浄土は無縁だ。インド由来の浄土思想によれば、浄土に女性は存在せず、女性の居場所は地獄しかないというのだから」³⁴⁾と指摘する問題提起に答える道はないであろう。

次に一切所求満足功德であるが、『浄土論註』には、「仏本何が故ぞ此の願いを興したまう。有る国土を見そなわすに、或は名高く、位重くして潜処するに由無し。或は人凡性鄙くして出んと怖うに路靡し。或は修短繁業制するに己れに在らず。阿私陀仙人の如きの類なり。是の如き等の業風の為に吹かれて自在を得ざること有り。是の故に願じて言わく。我が国土各所求に称うて、情願を満足せしめんと」³⁵⁾と述べている。この一切所求満足功德において、国土十七種莊嚴を閉じるのであるが、曇鸞はこれを注釈するに際して、衆生がそれぞれに生きている社会的存在の矛盾及び生物的存在の矛盾を通して、真実に「自在」であること明らかにすることが浄土の莊嚴であることを確認している。それは則ち我々が歴史的社会的現実の中で、我々自身を見失っていることの反証である。ある時には社会的地位によって自らを誇り、ある時にはそれによって自らを卑下し、ある時には思いに任せることのできないわが身を悲しむ。それらの全てが、自らに生きる根拠を見いだすことのできない現実を問うているといえる。その意味では、浄土の莊嚴は、我々に生きる「根拠」を明らかにする世界として象徴されている。それが一切所求満足功德である。

註

- 1) V. E. フランクル著『時代精神の病理学』（みすず書房『フランクル著作集』第3巻—P27）
- 2) 宮沢賢治著『農民芸術概論綱要』（築摩書房『宮沢賢治全集』第12巻—P17）
- 3) 『統高僧伝』巻6曇鸞伝（大正蔵50巻—P470）
- 4) 『統高僧伝』巻6曇鸞伝（大正蔵50巻—P470）

浄土莊嚴の現代的意義

- 5) 『浄土論』 真宗聖教全書 1 - P 270
- 6) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 338
- 7) 尾畑文正「浄土莊嚴の意義」(同朋大学同朋学会『同朋大学論叢』第57号参照)
- 8) 稲葉円成著『往生論註講要』 P 103- P 104
- 9) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 285
- 10) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 339
- 11) 『教行信証』 真宗聖教全書 2 - P 65
- 12) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 279
- 13) 『入出二門偈頌』 真宗聖教全書 2 - P 480
- 14) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 286
- 15) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 287
- 16) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 288
- 17) 高史明「いのちをみつめて-親鸞と漱石」(『同朋仏教』第18号-P 214)
- 18) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 289
- 19) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 289
- 20) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 290
- 21) 『大無量寿経』 真宗聖教全書 1 - P 31
- 22) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 292
- 23) 金子大栄著『浄土三部経と浄土論の概要』 P 214
- 24) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 293
- 25) 『一念多念文意』 真宗聖教全書 2 - P 616
- 26) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 293
- 27) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 294
- 28) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 294
- 29) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 294
- 30) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 325
- 31) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 295
- 32) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 295
- 33) 『大無量寿経』 真宗聖教全書 1 - P 23
- 34) 大越愛子「フェミニズムからの浄土解体論」・季刊『仏教』No.11 (1990・4)
- P 149
- 35) 『浄土論註』 真宗聖教全書 1 - P 298

第三章 現実問題と浄土莊嚴

我々は以上、『浄土論註』に現わされた国土十七種莊嚴の解釈を通して、試論的に現代の問題としての「浄土建立の志願」を曇鸞の方法論によって伺ってきた。『浄土論註』に現された曇鸞の方法論とは、いかなるものかと言えば、浄土を浄土だけで考えるのではなくて、現実の問題を媒介として浄土を考えるという在り方である。稲葉円成師は『往生論註講要』で「建願の積相」と称して「その因願に約する積相は文科に出て居る如く、先づ選捨の境を挙げ、次に選取の願を説いてある。一中略—此に注意すべきは註主がいかに浄土を考へて居つたか。又いかに現實人生の上に浄土を味つて居つたか。換言せば浄土なしには一日も日が暮れない、熱烈な浄土思想の純情さが著者の満身を支配して居つたことを讀むべきである。その選捨の境を擧ぐる現實人生に就いて、或は国土の災害をとき、生活の苦悩を叙し、人情の浮薄を歎ずるに、事例を擧げて示す。若しこれだけを切り離して見るならば、現實人生の深刻なる描寫である。註主の生々とした人生觀がそこに盛り上げられてある」¹⁾と述べられている。

この稲葉円成師の見解が明らかにしているように、浄土の莊嚴は、どこまでも我々の現実世界の問題、それは『浄土論註』冒頭の「文前玄義」の難行道解釈によれば、「阿毘跋致」を求めることを困難にしている「五濁の世・無仏の時」として現されているが、その人間の精神を奪ってくるような現実を明確に認識するなかで自覚されてきた阿弥陀如来の大慈悲心に他ならない。それは換言すれば、浄土の莊嚴は、我々の「我と我が世界」を根本的に批判する原理なのである。そのことに注意をしてみれば、浄土莊嚴の原点である、阿弥陀の四十八願がいかに懇切丁寧に「我と我が世界」を根本的に批判する原理として表現されているかにいまさらながら驚くことである。例えば、龍樹の『十住毘婆沙論』で追求され、曇鸞においても

『浄土論註』で課題化された「阿毘跋致」の問題を阿弥陀の四十八願では、どのような文脈で明らかにされているかという点に言及して若干の説明を試みたい。

先ず『大無量寿経』の四十八願において、最初に我々の現実世界が「地獄・餓鬼・畜生」として批判され(第一無三惡趣の願・第二不更惡趣の願)、さらには、その差別と抑圧と支配の世界の実態が特にインド社会のカースト差別を媒介にして(第三悉皆金色の願・第四無有好醜の願)、そこからの解放が阿弥陀の本願として明らかにされている。そして、次に、そのような「我と我が世界」の実態をごまかさずに直視していくことを六神通をもって明らかにしている。つまり、第一願から第四願までに明らかにされた「我と我が世界」の実態を正しく知るために、そこにおいて我々の寿命や生存がどのようなものであったのかを歴史的に正確に認識すること(第五宿命通の願)。また、その世界の実態をごまかさずに見通すこと(第六天眼通の願)。また、その世界の悲しみや苦しみの叫びを耳を塞がずに聞き通すこと(第七天耳通の願)。また、その世界に絶望して心を閉ざした他人(ひと)の心に思いを馳せること(第八他心通の願)。また、その世界の中で差別と抑圧と支配を被っている人々と共に生きること(第九神足通の願)。また、それらの全てが自分を勘定にいれずに行われること(第十漏尽通の願)。これが四十八願の文脈で考えられる「六神通の願」である。

このように考えれば、この「六神通の願」が先の差別と抑圧と支配を明らかにする冒頭四願に直接する願文であることはもはや疑うことができない。それはどこまでもごまかさずに三惡趣の現実に向かう力を開く願文である。そこに仏道から退転しない、文字通りの「阿毘跋致」の生活が語られているのである。その意味では、次に語られる第十一願(必至滅度の願・住正定聚の願)は、そのような現実に立ち上がる主体(阿毘跋致)を明らかにしている願文として理解することができる。つまり、批判原理としての浄土が我々に明らかにしている問題は、我々が理想の世界としての浄土

浄土莊嚴の現代的意義

をどこかに打ち建てて、それを思い描いて安心するということではない。むしろ、批判原理としての浄土に照らされて、我々の世界を穢土として自覚して、その穢土としての現実世界から逃避せず、居直らず、無視せずに、見据えて、批判的に「我と我が世界」を問う歩みであることを明かにしている。つまり、このような「批判原理としての浄土」は、既に菱木政晴氏が「浄土が批判原理であるとは、理想の国土の建設として言われるのではなく、現実の批判としてあるのである。経典に書かれた「四十八願」は、一定の歴史の制約を受けた批判運動の現れとして読むべきで、不変の教条と見るべきではない。そして、批判の運動を起こさせる現動力（ホワイトヘッドの言うクリエイティビティ）に、書かれざる「本願」を確信すべきである²⁾と述べているように、どこまでも時代社会の無明の闇を切り開く現実批判の原理として、現代において、新しく本願の意義を再解釈しながら、あらためて学ばれていかなければならないものである。

註

- 1) 稲葉円成著『往生論註講要』P99-P100)
- 2) 菱木政晴「解放の真宗の前提」(同朋大学仏教学会『同朋仏教』25・26合併号-P182) 本論文の基軸になっている「浄土は批判原理である」という確認は、菱木政晴氏の提言を受けたものである。

尾畑 文正 (本学教授・真宗学)