

浄土莊嚴の意義

尾 畑 文 正

(1)

釈尊によって明らかにされた仏教は、人間が真実に生きるとはどういうことであるのかを我々に指し示す。その場合、それは常に「老・病・死を見て、世の非常を悟り、国と財と位とを棄て、山に入りて道を学ぶ⁽¹⁾」といわれるように、我々のごくありふれたこの世の生活そのものに疑問を感じる意識において開かれるものである。その意味では、仏教の成り立ちそのものが我々の人間としての生活と切り離しては考えることのできないものである。仏教が示されるということと生活に問題を感じるということとは密接不可分の関係にある。人間の現実生活の諸矛盾を抜きにして仏教の生まれてくる土壌を我々は考えることができない。浄土教仏教の根本經典である『大無量寿経』に展開されている阿弥陀仏の本願は、我々の現実生活を地獄・餓鬼・畜生と押さえ、それからの解放を本願の第一番目の課題にしている。ここにも我々の生活現実と切り離して仏教を考えることのできない実例がある。

しかし、我々が普通、仏教とは何かを考える場合、先程の仏典の言葉を仏教のもつ現実生活とのかかわりとして見るのではなく、逆に仏教が人間の現実生活を切り離すなかに意義を見いだしてきたという実例とみる。つまり、我々の衣食住が満たされることは生きることの条件ではあっても、生きることの目的ではない。すくなくとも仏教の文脈の中では、衣食住をかなぐり捨てて、人生の意味を求めて歩む姿が宗教心の発露として受けと

一
八
八

浄土莊嚴の意義

められてきた。釈尊の出家ひとつをイメージするだけで首肯できる仏教の典型的な了解であると思われる。

このようにして仏教はひとつの固定化されたイメージを我々に与えてきた。それは衣食住という言葉によって象徴される人間の現実生活とは別に、道（真理）を求める宗教（求道）生活が存在するのだという考えかたである。しかも、それは単なる人間生活の二極化ではなく、それがそのまま一方を俗として卑しめ、他方を聖として崇めるといった価値観を我々に生み出していった。俗なる人間の現実生活は卑しくて、聖なる宗教（求道）生活は尊いといったような聖俗の序列化の中で、宗教（求道）生活はいよいよ人間の現実生活から除外されていった。

その結果、宗教は人間の現実生活を問題にするのではなく、人間の精神生活を問題にするのだという意見に代表的に現れている宗教の心理主義的な理解をうみだしてきたのである。元来は、人間の心理的な側面だけからではなく全人的な立場で人間の成就を語る仏教もまた、そのような見方の中で誤解されてきたのではなからうか。人間の心の持ちようで現実生活を生きていこうとする思考の中に仏教の理解も埋没してきたのではなからうかと思う。

釈尊の出家は単純に居食住を捨てたのではなく、象徴的に言えば、旧い形式の居食住を捨てて、新しい形式の居食住を生きたのではないか。元来が出家という在り方は『人間』であることの現実生活を捨てたのではない。我々が織り成す『家』というものによって象徴される人間の欲望の体系としての現実生活を捨てることによって、全く新しい価値体系に則った現実生活を生きようとしたのではないのか。浄土教仏教の文脈で言えば、「仏願に乗ずるを我が命と為す⁽²⁾」とか、「仏の捨て遣めたまうをば即ち捨て、仏の行ぜ遣めたまうをば即ち行ず、仏の去て遣めたまう処をば即ち去つ。是を仏教に随順し仏意に随順すと名づく、是を真の仏弟子と名づく⁽³⁾」とか、

浄土莊嚴の意義

「雑行を棄てて、本願に帰す⁽⁴⁾」とか、といわれる表現に我々はその実際を見ることができる。

つまり、宗教生活というものを現実生活の外に切り離して考える思考形式は仏教本来のものではなく、それは現実生活の矛盾を直視することを避けようとする人間の思考形式の産物ではないのだろうか。これらの浄土教仏教の言葉によって、我々の主観的な意識を「我」として現実生活を生きるのではなく、阿弥陀の「本願」を「我」として現実生活を生きる生活形式が明らかにされている。言葉を換えて言えば、生老病死は人間の現実生活である。その生老病死の問題を普遍的な人間の事実として突き詰めるところに仏教の思想の特徴があり、生老病死を主観的な意識の問題に置き換えるところには仏教は存在しない。つまり、人間が生きるということはどういうことであるのかという問題に、仏教は本来の意味で現実的に応えようとしてきたのであって、空想的に観念的に現実を無視して応えようとはしなかったのである。

そのような人間の現実的な問題に根本的に応えようとしたところに浄土教仏教における『浄土』の思想が存在するのである。浄土とは後に詳しく述べるように仏の本願力によって住持された世界である。世親の『浄土論』でそれが「世間の実用」として表現されているような意味でひとつの生活概念である。衆生の現実問題に応えたところに浄土の面目があるのである。

たとえば、親鸞の語録である『歎異抄』は全部がそのような人間の現実問題への応答に終始している。それは、『歎異抄』が「ひそかに愚案をめぐらしてほぼ古今を勘うるに先師の口伝の真信に異なることを歎き⁽⁵⁾」とあるように、先師口伝の真信を明確にする課題を時代社会（ほぼ古今）を通して述べていること、また、「一室の行者に信心異なることなからんためになくなくふでをそめ⁽⁶⁾」といわれるような教法社会における人間関係に基づいて書かれているといったような事情だけではないと思われる。

浄土莊嚴の意義

それは、『歎異抄』に流れている親鸞思想に本質的なものであるにちがいない。それはまた、そのような親鸞思想を形成している浄土教仏教にとって本質的なものであるにちがいないと思われる。

いましばらく仏教が現実生活を切り離さないで、むしろ衆生の現実生活に応えてきたことを『歎異抄』第二章を手掛かりに考えてみたい。そこには関東の同行たちが生命を賭けてはるばる十余ヶ国のさかいをこえて親鸞のもとに集まってきたすがたが書かれている。親鸞は自分たちの現実生活を本質的に問題にするために現実生活を顧みないで（生命を賭けて）たづねてこられた関東の同行たちに向かって述べる。「おのおの十余ヶ国のさかひをこえて、身命をかえりみずしてたづねきたらしめたまふ御こころざし、ひとへに往生極楽のみちをとひきかんがためなり⁽⁷⁾」と。

これは既に多くの識者によって指摘されているように関東の同行たちの内面に奥深く潜んでいる、その意味で関東の同行たちの思いも及ばない、彼らの本当の問題意識を「ひとへに往生極楽の道をとひきかんがためなり⁽⁸⁾」と言い当てている言葉である。つまり、自分たちの日常の現実生活を投げ捨てても明らかにされなければならない現実生活とは、実に「往生極楽の道」を明らかにすることであることを親鸞が看破した言葉である。現実生活を捨てて本当の現実生活を求めるところに人間が生きることの課題の全部が存在するのだというものである。

親鸞が「往生極楽の道」といった、その「往生極楽の道」こそ、実は浄土教仏教が人類の歴史の至奥より見いだしてきた人間の根源的欲求を満足させる唯一の道であったのである。思えば、『大無量寿経』における法蔵菩薩の物語りに展開されている浄土莊嚴の発起もまた、「時に国王有り、仏の説法を聞いて、心に悦予を懐き、無上正真道の意を発し、国を棄て王を捐て、行じて沙門と作り⁽⁹⁾」とあるように、国を棄て王を捐てるところから始まっている。

浄土莊嚴の意義

衆生の現実生活の問題に応えた阿弥陀仏の浄土建立は衆生の現実生活である「国とその国の主体である王」を棄（捐）てるるところから始まっている。ここにおける「棄」とか「捐」は衆生の現実生活である「国とその国の主体である王」を徹底的に問題にするという意味であろう。このように了解することによって我々は、旧き国を棄てて新しき国を求めた法蔵菩薩の浄土莊嚴の精神の問題が奈辺にあるかを推察することができる。国王によって代表されるような権力的国家を廃棄して阿弥陀によって象徴されるような非権力的な連帯関係を生きる国家、それはもはや国家といわれるような政治的概念では現しえないものであるが、そのような意味における真制の共同体を求めたといえるのである。

つまり、このように我々が浄土教仏教の文脈であらためて現実生活と宗教（求道）生活ということを考えてみるのが許されるならば、宗教（求道）生活といっても、それは現実生活と切り離されて、ただにそれだけで孤立して存在するというものではないということが明白である。それは本来の現実生活を求める、いわば我々の日常の現実生活を問いただしていく批判生活（ただ単に自分を正義のものとして立てて、他を批判していくという批判生活ではないことはいうまでもないから、正確には歎異生活と呼ぶべきところであろうか）を宗教（求道）生活といえるのではなかろうか。

その意味で、法蔵菩薩の精神をいま宗教的精神と呼ぶことができるのなら、ここでいう法蔵菩薩の宗教（求道）生活というものが現実生活を無視した個人の主観的な心理状態というものではないことは一目瞭然であると思う。そのような意味において浄土教仏教は、浄土莊嚴の意義を求道の歴史の上で衆生の現実生活と切り離さないで解明してきたことにおいて、インド大乘の課題を真っ向から明らかにしたものと言える。

そのかぎり、浄土教仏教の本質的な意義を考えるなかでは浄土の問題は

浄土莊嚴の意義

避けて通ることのできないものである。従来の浄土教仏教の研究の傾向をみると、浄土莊嚴そのものを取りあげるよりも、浄土往生の問題に言及する場合が圧倒的に多い。浄土往生の主体の問題を重点的に取りあげるあまり、肝腎の浄土教仏教の課題が看過されてしまいがちであった。その結果、浄土教仏教における浄土の思想が人間の现实生活とダイナミックに関係している事実を忘れて、個人的な救済の問題に矮小化されていったのではなかろうか。仏教の根本課題である悟りということでも、浄土教仏教では「浄土のさとり」といつてきた。浄土として現された「さとり」が我が身ひとつの「さとり」を現すことでないことは、誰しもが理解できることであると思われる。

その意味においても、浄土教仏教がインド大乘の精神を継承し、その普遍的な課題を歴史の内に展開してきた、文字通りの仏教思想であることを今ひとたび素直に確認しなければならないであろう。浄土教仏教はインド大乘を離れてありえない。また、インド大乘の高邁な思想も、浄土教仏教を無視しては、その精神の現実的な展開は事実としてありえないであろう。それゆえに、我々はあらためて浄土教仏教における浄土の問題を人間の现实生活の問題と切り離さないで明らかにすることによって、浄土教仏教の現代における普遍的な意義を考えていく必要があると思う。

つまり、我々にとって浄土とは何であるのか。その主体的な問いかけの中に我々自身がまず入り込んで、大乘仏教の歴史の上に展開してきた浄土の意味論があらためて考えられなければならないのでなかろうか。このような問題関心は、言葉を換えていえば、次のようにも我々はいうことができる。仏陀の教言は、浄土の表現において、我々のいかなる問題を明らかにしようとするのか。端的に言って、なぜ浄土なのか。なぜ仏陀はあらゆる存在の救済を浄土の莊嚴として現したのか。このような素朴な問題意識を通して、我々はあらためて浄土の莊嚴とは何であるかを実体的には

浄土莊嚴の意義

なく意味論的にあきらかにしていく必要を感じるのである。

とりわけ今回はそのなかでも、浄土の二十九種莊嚴の構造を考察するなかで、浄土教仏教における宗教的課題が決して個人の主観的な心理の操作を明らかにするものではなくて、むしろ個人の主観的な心理を破って「広大会⁽¹⁰⁾」の実現をこそ明らかにするところに存在することを、世親の『浄土論』、および、そのたぐいまれなる注釈書である曇鸞の『浄土論註』を通して考えてみたいと思う。

(2)

世親の『浄土論』は正しくは『無量寿経優婆提舍願生偈』といわれているように、『無量寿経』を優婆提舍する願生の偈（うた）である。『無量寿経』と呼ばれている仏陀の経教に基づいて表現された願生浄土の思想が展開されている。その著書の一等最初には論主世親の信仰的告白とでもいうべき帰敬の言葉（序）が高らかにうたいあげられている。そのことから我々が理解できるように、ただ単に『無量寿経』という經典を対象的に論議した教理書であることよりも、論主世親の宗教的精神の自覚を明らかにしたものである。そのことを端的に示すものが優婆提舍の語であろう。

『浄土論』の題目に掲げられている優婆提舍とは、曇鸞においても『浄土論註』で詳細に解釈されているように、論義経という一般的な翻訳語では『浄土論』の持つ求道的な性格を適確に現すことができないものである。そのため訳者は梵語の音をそのまま写して優婆提舍という。これは『無量寿経』の精神を明らかにするための主体的な解釈の方法である。曇鸞によれば優婆提舍の思想は、「若し復仏の諸の弟子、仏の経教を解きて仏義と相応せば、仏亦許して優婆提舍と名づく、仏法の相に入るを以ての故に⁽¹¹⁾」といわれるように、大乘仏教の仏陀観が、釈尊が見いだした真理（法）に

浄土莊嚴の意義

目覚めたものは、いかなる時代のいかなる場所のいかなる人であっても全て仏陀であるとする考えであると同じような意味において、法界等流の歴史的展開を明らかにするものである。

つまり、それは仏陀の教言を客観的に解釈するのではなく、仏陀の教言である「仏法の相」に自ら没入しうることによって、仏陀の教言に生きる（相応する）ことを明らかにする主体的な解釈の方法である。そのような意味において『無量寿経』の精神を主体的な信仰の告白をもって現したのが世親の『浄土論』である。それであるから、この世親の『浄土論』に明らかにされる願生浄土の仏道は、いうまでもなく仏陀の経教としての『無量寿経』の精神の具体的な表現なのである。言葉を換えていえば、『無量寿経』の精神に深く没入し、『無量寿経』の精神に生きるなかで作られたのが世親の『浄土論』である。

このような世親の『浄土論』を解釈するに際して曇鸞は、題目の名乗りにおいて一応はすでに明らかであるはずの所依の經典である『無量寿経』をあえて自明のこととせずに再検討を行う。曇鸞はいわゆる発起序の解釈のところで「我依修多羅真實功德相」の「修多羅」について、「修多羅とは十二部経の中の直説の者を修多羅と名づく、謂く四阿含、三蔵等なり。三蔵の外の大乗の諸経を亦修多羅と名づく。此の中に「依修多羅」と言うは、是れ三蔵の外の大乗の修多羅なり、阿含等の経には非なり⁽¹²⁾」と、論主世親の依拠する仏陀の教言が、どこまでも大乗の修多羅であることを確認する。世親が『浄土論』で明らかにする願生浄土の仏道が大乗の修多羅に相応した大乗仏教の内から必然的に展開した仏道であることの確認をあえてしなければならないところに浄土教仏教のおかれていた寓宗的立場が物語られている。

その意味で逆にいえば、世親の『浄土論』を通して会いえた浄土教仏教の大乗仏教としての真髓に対する曇鸞の深い感動が表現されている。しか

浄土莊嚴の意義

し、曇鸞は論主世親の依拠した世界をもっとはっきりと明らかにする。同じく発起序の解釈で曇鸞は、三依釈をほどこすのであるが、そこで願生浄土の仏道の根拠を修多羅ではなく、その修多羅において明らかにされた修多羅の真実功德相に存在することを看破するのである。いわば、修多羅は釈尊の言教である。真実功德相はその釈尊の言教によって語られた所説の法であり、釈尊が生きた所証の法である。いわば、釈尊をして釈尊たらしめる阿弥陀（永遠普遍）なる仏陀（法）そのものである。

そのことは後に親鸞が「真実功德相といふは、誓願の尊号なり⁽¹³⁾」と『尊号真像銘文』でいう所以である。この親鸞の解釈は、曇鸞の『浄土論』の題号釈である、「無量寿は是安楽浄土の如来の別号なり。釈迦牟尼仏王舎城乃び舎衛国に在して大衆の中に於いて無量寿仏の莊嚴功德を説きたまへり。即仏の名号を以て経の体と為す⁽¹⁴⁾」というところから展開されたものに違いない。ここにも釈尊の根源がなんであるかが説かれているのである。その釈尊を成り立たしめている根源が「無量寿仏の莊嚴功德」として表現されているところに「大衆の中に於いて」説かれた浄土の莊嚴の意義を考えることができるのである。

つまり、釈尊（歴史）をして釈尊（歴史）たらしめている阿弥陀（超歴史）の法（真理）が浄土の莊嚴として説かれることによって、浄土教仏教における宗教的信の自覚の問題が飛躍的に深さと広がりをもって明らかにされてくるのである。その限り、浄土の莊嚴を立脚地にして立ち上がっている「世尊我一心」という宗教的信の自覚とは、もはや我れ独り高みに昇るといような二乗の阿羅漢の証りではなく、大乘思想そのものの表現として展開される自他平等の地平を切り開く自覚的世界（浄土のさとり）を明らかにするものであるとあって決して過言ではないと思われる。

その意味で、浄土教仏教の内実である願生浄土の仏道を明らかにするためにも、それを成り立たしめる根源的な根拠であると曇鸞によって解釈さ

浄土莊嚴の意義

れた真実功德相の意義を、それを開いて表現された三嚴二十九種莊嚴にまで広げてその意義をあらためて考えていく必要があると思われる。つまり我が身ひとつを自己として生きるような個人の狭い世界を生きるのではなく、我も他（ひと）も共にひとつ世界を生きようとする、いわば「広大会」の浄土を生きる宗教的信仰の確立を、その成立根拠である三嚴二十九種莊嚴の構造を考えるなかで明らかにしていきたい。

世親の『浄土論』の構造を煩をいとわずに確認するならば、『浄土論』は偈頌と長行に大きく区分することができる。インド大乘の一般的な傾向としては長行よりも偈頌のほうが本文であることは、龍樹等の著述の形式やこの『浄土論』の「無量寿経優婆提舍願生偈」という題号及び世親の「無量寿修多羅章句我れ偈頌を以て惣説し竟ぬ⁽¹⁵⁾」という言葉からも推察することができる。つまり、世親は『無量寿経』と呼ばれる仏陀の経教を偈頌という形式でもって惣説（総説）したのである。仏陀の教説の形式を現す十二部経のひとつである偈頌とは、単に仏陀の教言を要約した短詩形というよりも仏陀の精神を簡潔に念持していこうとする行的表現であるといった方が的確であると思われる。

それは曇鸞が「往生浄土の行」である五念門を偈頌の上に見いだしていくなかで、『浄土論』を五念門偈として扱うときの五念配釈の方法論を成り立たしているのも、偈頌のもっている行的側面の見定めであった。このようにして偈頌が、『浄土論』の中心であり、行的表現であるとき、それはおそらく天親の依拠する瑜伽唯識の止観の行法の中で円成実性の世界を内観せしめていく総持の言葉として位置づけられていたに違いないものと思われる。しかし、その内観の教法が外でもなく浄土の二十九種莊嚴として展開されていることの意義が何であるかは、決して現在においても学的に明確にされているとはいいがたいところがある。

つまり、それはどういうことであるかといえば、「世尊我一心」といわ

浄土莊嚴の意義

れるような宗教的信の自覚を成り立たしめているものは、永遠普遍の真理であるダルマたる法であることはいうまでもないことである。そして、それを浄土教仏教では、その仏教的真理である法を阿弥陀として表現してきた。つまり、阿弥陀なる法である。阿弥陀なる法を明らかにすることに釈尊の出世の本懐もまた語られるのである。そのような文脈の中で、いまの問題を考えていくなれば、曇鸞の『浄土論註』では、そのような宗教的信の自覚をささえる法を「無量寿仏の莊嚴功德」たる浄土の二十九種莊嚴功德をもって現されている。このように表現されていることの意義に我々は注意を払う必要があると思われるのである。

その点をもうすこし掘り下げて見てみるならば、親鸞の『正信偈』では、そのことを端的に「如来世に興出したまう所以は、唯弥陀本願海を説かむとなり⁽¹⁶⁾」と現している。阿弥陀なる法を本願海として表現するところに親鸞の独自性があるが、浄土教仏教の歴史にかえてその意味を考えてみれば、それは曇鸞によって指摘されているように「無量寿仏の莊嚴功德」として具体的に現することができるであろう。それは後に法然によって「浄土の三部経」としていいあてられる『無量寿経』、『観無量寿経』、『阿弥陀経』の三部の経典は、曇鸞によれば「無量寿仏の莊嚴功德」を説くことにその全体的な意義があるとされる。

そして、曇鸞はその経典の体（本質）は仏の名号であるとする。仏の名号とは出世間の法を象徴している。それが経典の体（本質）であるというのは、仏陀の教言が出世間の法であることを押さえているのである。その出世間の法を本質（体）とする『経』が浄土の二十九種莊嚴といわれるような有的な世間的な表現をもって展開されていることの意義を問うていくところに我々の問題関心が存在するのである。

つまり、我々は浄土莊嚴の意義を尋ねるに先立って、浄土莊嚴が我々の宗教的信（安心）の立脚地（所安の土）であることを『浄土論』の構造の

浄土莊嚴の意義

上から確認することができるのである。浄土を立脚地とするところに浄土教仏教における宗教的信の自覚が語られているのである。その意味で、我々は、「浄土のさとり⁽¹⁷⁾」として表現される浄土教仏教の宗教的信を明らかにするためにも、その立脚地である浄土の莊嚴相にまで遡源することにおいて考えてみるところに先ず問題関心を絞っていきたい。

(3)

世親の『浄土論』に展開された浄土の二十九種莊嚴を正宗分として取り扱っている偈頌をどのように解釈していったらいいのか、先づ世親自身の解釈の仕方から考えてみる心要がある。惣説分としての偈頌を世親は解義分としての長行の中で、次のように確認している。「此の願偈は何の義を明す⁽¹⁸⁾」のであるかと自問して、「彼の安楽世界を觀じて阿弥陀仏を見たてまつり彼の国に生ぜんと願ずることを示現するが故なり⁽¹⁹⁾」と答えている。ここで世親が偈頌の大意を觀見願生とおさえていることの意味はなんであるのだろうか。

世親は自らこの偈頌を「願偈」と呼んでいるが、この「願生偈」の意義というものが「觀見願生」であるとは、一体全体、どういう問題を明らかにするものなのであろうか。因に回向門に該当する「願生偈」本文には、「我れ論を作り 偈を説きて、願わくは阿弥陀を見たてまつり、普く諸の衆生と共に安楽國に往生せん⁽²⁰⁾」とあって、觀察門を通して見仏が成就されていく次第が語られている。つまり願生偈の大意を明らかにする觀見願生の思想は、觀の成就として見を明らかにすることによって、結局のところ見仏思想を展開しているとみることができるのである。このことが三嚴二十九種の浄土の構造を解き明らかにしていくキーポイントであるように思える。

浄土莊嚴の意義

その意味では、観見願生の大意から言えば、「願生偈」で展開されている浄土の二十九種莊嚴は、その一々の莊嚴が平面的に横一列に羅列してあるのではなくて、立体的に縦に掘り下げられていくべき内容をもっていると考えられる。浄土の二十九種莊嚴の観察の成就が「見阿弥陀仏」を明らかにするということに、世親の『浄土論』に現された願生浄土の仏道が、大乘仏教の本流として存在していることの自負を我々は伺い知ることができるのである。

元来、浄土の三部経によって理解することのできる浄土教仏教の念仏思想は、たとえば「仏仏相念⁽²¹⁾」であるとか、「唯仏独明了⁽²²⁾」とかの言葉で確認しえるように「唯仏与仏の智見」によって明らかにされるものである。その意味では世親の『浄土論』が見仏をもって、願生浄土の仏道を成就していくことの正当性は論を必要としないものである。しかし、我々の問題関心は、世親が見仏を成就していくのに、先ずもって「彼の安楽世界を觀」じることから、内に深く展開されていったことの意味である。見仏という、いわば唯仏与仏の体験を彼の安楽世界を觀ずるといふ、觀の成就において明らかにされてきたことの中に我々の問題意識である浄土教仏教における宗教的信の自覚の内景（質）がなんであるかを明らかにする手懸かりを感じとるものである。

従って、我々の論文も世親の觀察の対象である浄土の二十九種莊嚴へと必然的に展開されなければならないであろう。世親の『浄土論』における浄土の莊嚴の構成は、世親自らが、「彼の觀察に三種有り。何等か三種。一者彼の仏国土の莊嚴功德を觀察す、二者阿弥陀の莊嚴功德を觀察す、三者彼の諸の菩薩の莊嚴功德を觀察す⁽²³⁾」と分析するように、仏国土の莊嚴と仏の莊嚴と菩薩の莊嚴との三種莊嚴より成り立っている。そしてそれぞれに十七種、八種、四種が数えられて、合計二十九種の浄土莊嚴の一々の相がとりあげられている。先ほども少し述べたように、国土・仏・菩薩と

浄土莊嚴の意義

いう三種類の二十九種莊嚴功德は横に平面的に記述されたというよりは、縦に立体的に展開された莊嚴相であるということに留意するとき、国土莊嚴から仏莊嚴、そして仏莊嚴から菩薩莊嚴への順序次第に我々は、先ほどの観見願生の願生偈の大意を重ねてみていかなければならないであろう。

また、二十九種莊嚴の内、「観」の一字が付いている莊嚴相は『浄土論』自身の分類による国土莊嚴相の清浄功德と、仏莊嚴相の不虚作住持功德の二箇所にみられることを思うとき、国土の観察が仏の観察へと展開していく次第の中に、仏教における重大な課題が現されていることを確認することができる。いまその点を特に留意して考察するに際して、我々は、浄土の莊嚴相の変遷を世親の『浄土論』に先立つ、同じく瑜伽唯識思想に立脚した無着の『撰大乘論』をテキストとして考察することの必要性を見出すことができる。

世親は浄土教経典である『無量寿経』によって、浄土の莊嚴相を偈頌の形式で『浄土論』において展開する。しかし、その浄土の莊嚴相は、ただ単に詩的な言語表現でもって叙述されたというだけでなく、そこには整然としたひとつの組織をもって構成されているのである。それは解義分である長行において世親自らが偈頌を解釈するに際して、浄土の莊嚴相の一々に二十九種の名称をもって現されていることをはじめとして、三種莊嚴、二種清浄の構造的理解の方法をもって解義されている事実からしても了解できることである。

このような浄土の莊嚴の組織性を考えるなかで、浄土の莊嚴が我々においていかなる意味を開示しているのかを考える課題が我々の当面の問題関心である。この問題を考えるために先ほど言及した無着の『撰大乘論』を取り上げるならば、この世親の『浄土論』の二十九種莊嚴と無着の『撰大乘論』の十八円浄とは深い関係によってつながれていることが、既に多くの先学によって考察されている。

浄土莊嚴の意義

1980年度の真宗大谷派の安居講本である幡谷明氏の『浄土論註』には世親釈に示された十八円満の対照表を掲げられて、『浄土論』と『撰大乘論』の関係を、「恐らく浄土論は、解深密経一撰大乘論の十八円浄を参照し、その他に特に菩薩莊嚴と密接な関連性をもつと見られる十地経等も勘案して、無量寿経に説かれた如来の浄土を、二十九種の態に整備せられたものと考えてよいであろう⁽²⁴⁾」といわれている。その他、稲城選恵氏は『浄土論序説』のなかでおなじく『撰大乘論(釈)』の十八円浄と『浄土論』の二十九種莊嚴との関係について、やはり対照表を掲げた後に、「この表によって知られる如く、国土十七種中、光明功德や妙声功德に該当するものが欠けていることは阿弥陀の功德を中心に説かれた浄土三経によるものとの相違するところであろう。又、仏功德中最も重要な不虛作住持功德のないも解深密経、撰大乘論、仏地経論等とその立場を異にしているからであろう⁽²⁵⁾」と述べている。

このように『浄土論』が浄土経典に依拠しながらも、諸経論の浄土説を参考にしていることが理解されるのである。その意味で、極めて深い関係をもっている二十九種莊嚴と十八円浄との関係を我々の問題関心にそってあらためて問いなおしていくなかで、十八円浄から二十九種莊嚴にと展開されてきた浄土莊嚴の意義を考えてみたい。

いま問題にする『浄土論』の三嚴二十九種莊嚴と『撰大乘論(釈)』の十八円浄とを考察の為の便宜から煩をいとわずに列挙してみる。

浄土の二十九種莊嚴

国土十七種莊嚴功德

- 一. 清浄功德
- 二. 量功德
- 三. 性功德
- 四. 形相功德

浄土莊嚴の意義

- 五. 種々事功德
- 六. 妙色功德
- 七. 触功德
- 八. 三種功德 水功德
 地功德
 虚空功德
- 九. 雨功德
- 十. 光明功德
- 十一. 妙色功德
- 十二. 主功德
- 十三. 眷属功德
- 十四. 受用功德
- 十五. 無諸難功德
- 十六. 大義門功德
- 十七. 一切所求満足功德

仏八種功德

- 一. 座功德
- 二. 身業功德
- 三. 口業功德
- 四. 心業功德
- 五. 大衆功德
- 六. 上首功德
- 七. 主功德
- 八. 不虛作住持功德

浄土莊嚴の意義

菩薩四種莊嚴功德

- 一.
- 二.
- 三.
- 四.

攝大乘論（釈）真諦訳

- 一. 色相円浄
- 二. 形貌円浄
- 三. 量円浄
- 四. 処円浄
- 五. 因円浄
- 六. 果円浄
- 七. 主円浄
- 八. 助円浄
- 九. 眷属円浄
- 十. 持円浄
- 十一. 業円浄
- 十二. 利益円浄
- 十三. 無怖畏円浄
- 十四. 住处円浄
- 十五. 路円浄
- 十六. 乘円浄
- 十七. 門円浄
- 十八. 依止円浄

浄土莊嚴の意義

無着の『撰大乘論』に説かれている浄土は諸仏の浄土についての相を明らかにしたものである。世親の『浄土論』に展開された浄土は言うまでもなく阿弥陀仏の浄土である。しかも、それは世親によって「此の三種の成就は願心をもて莊嚴す⁽²⁶⁾」といわれているように願心莊嚴の浄土である。『浄土論』の所依の経である『無量寿経』において鮮明であるように、阿弥陀仏の本願莊嚴の具体的な内容とされているのが、浄土の莊嚴である。その浄土の莊嚴を明らかにするのに、諸仏の浄土である『撰大乘論』の十八円浄を基礎に置いて、その思想を継承し独自に展開しているところに『浄土論』の二十九種莊嚴の浄土の特徴がある。

先に記述した『撰大乘論』と『浄土論』の浄土の相貌を表す名辞を比較してみるならば、『撰大乘論』の十八円浄は、『浄土論』の三嚴二十九種莊嚴の内、国土莊嚴十七句に相当しながらも、その中に他の二種莊嚴（仏莊嚴八句・菩薩莊嚴四句）の意義を含めている。それはちょうど世親の『浄土論』が、その国土莊嚴十七句の内に意義として他の二種莊嚴（仏莊嚴八句・菩薩莊嚴四句）を含んでいる構造と同じである。

しかし、『浄土論』の二十九種莊嚴の場合は国土莊嚴という「依報莊嚴」のみならず、はっきりと仏、菩薩の莊嚴をいわば「正報莊嚴」として明確にしているということが特徴的である。つまり、『浄土論』は、『撰大乘論』が明らかにしている国土莊嚴からさらには、仏・菩薩の莊嚴を明らかにしたというところに重大な意義をみてとることができる。そのことを世親は『浄土論』において「此の清浄に二種有り。応に知るべし。何等をか二種。一者器世間清浄、二者衆生世間清浄なり⁽²⁷⁾」といて、「器と衆生」との概念によって浄土の構造を明らかにしている。

このようにして『浄土論』に明らかにされた二十九種莊嚴の浄土の構造が、国土莊嚴、仏莊嚴、菩薩莊嚴の三種莊嚴のみならず、器世間清浄と衆生世間清浄のいわゆる二種清浄というものをもって成り立っていること

浄土莊嚴の意義

に、我々は、多くの注意を払う必要があると思われる。三種莊嚴だけではなく二種清浄として浄土の構造を了解されていくところに存在する問題を明らかにすることによって、浄土莊嚴の根本的な課題を考えていくことができると思われる。その意味で、いますこし、『撰大乘論』と『浄土論』の比較のうえで浄土の構造を考えてみていきたい。

(4)

『撰大乘論』と『浄土論』との比較の中で浄土の構造を我々の現実問題と切り離さないで思索された安田理深先生の講述記録である『願生浄土』には、『浄土論』は、『撰大乘論』の十八円浄に存在しないものを加えたのではなくて、本来、『撰大乘論』の十八円浄のうえに見ることのできた意義を整理し構造化したものであることが論証されている。その了解を踏まえていましばらく二つの論に展開された浄土の相貌についての名辞を手掛かりにしてその構造を検討をしてみたい。

因に、以降の展開の為に概略的に十八円浄と国土莊嚴十七句との関係を藤吉慈海氏の『浄土教思想の研究』から引用してみよう。藤吉慈海氏は、十八円浄と十七句を対比して、「色相円浄は妙色功德に、形貌住処円浄は三種功德や種々事功德に、量円浄は量功德に、処円浄は清浄功德に、因円浄は性功德に、主円浄は主功德に、眷属円浄は眷属功德に、持円浄は受用功德に、利益、無怖畏円浄は無諸難功德に相当する。なおこれ以外のものも、大体において、果円浄は一法句の文に、助円浄は菩薩四種功德の文に、業円浄は国土莊嚴の所求満足功德ないし菩薩四種莊嚴中の教化利生のことに、路、乗、門円浄は五念門ないし国土莊嚴中の大義門功德に該当し、依止円浄を釈して如来願力所感宝蓮華藏というのは、『往生論』の正覚および蓮華藏に相当する⁽²⁸⁾」と述べられている。

浄土莊嚴の意義

この他にも多くの先学によって比較検討がこころみられていることは周知の通りであるが、いまは、比較検討の是非よりも、『撰大乘論』の十八円浄を継承して『浄土論』の二十九種莊嚴が展開され構造化されたことが明らかになることに論文展開の比重があるので藤吉慈海氏の要約でもって確認していくことにする。このように対比されたのを概観するだけでも『撰大乘論』と『浄土論』の内面的な交渉というものの深さをうかがえるわけである。しかし、我々があえて、その継承展開のところに視点を見定めるといふならば、十八円浄のなか、主円浄、助円浄、眷属円浄に注意を払う必要があると思われる。なぜなら、それらの名辞はやがて『浄土論』の国土莊嚴十七句に関係しつつ、しかも仏莊嚴八句、菩薩莊嚴四句へと展開していく浄土の莊嚴相を現すものであるからである。

つまり、『撰大乘論』の十八円浄のなかの主円浄、助円浄、眷属円浄の三つの莊嚴相は、『浄土論』の三種莊嚴の概念を用いて説明するならば、衆生世間の問題なのである。それが十八円浄としてここに現されているということは、国土莊嚴のところ既に衆生世間の問題が含まれているということの意味しているのである。それは総じて言えば浄土の莊嚴、別して言えば国土莊嚴十七句が、衆生の問題と重なりあうことによって明らかにされているということである。国土といっても衆生を切り離しては考えられない。衆生といっても国土を切り離しては考えられない。国土において衆生を見、衆生において国土を見るといったダイナミックな関係構造をこれによって我々は読み取ることができるのである。

また、国土が自然環境のみならず社会環境をも含めて国土として成り立っていることを明らかにしているのが、十八円浄におけるこの三つの莊嚴相である。現実問題として我々の国土がいかなる国土であるのかは、単に人と自然との関係だけでなく、人と人との関係を無視しては考えることができない（この点の理解に関して前記の安田理深先生の『願生浄土』にお

浄土莊嚴の意義

ける国土莊嚴十七句の解釈に負うことが多大である)。人と人との関係が親和的・共生的であるのか敵対的・支配的であるのかということは、環境としての国土の性格を決定にするものである。

その意味において、十八円浄によって明らかにされる国土がいかなる国土であるかを説明するのが『浄土論』の概念でいう「衆生世間」を意味する主円浄というものの意義である。それは『浄土論』における国土莊嚴十七句における主功德の果たしている意義と同じである。どちらの莊嚴相も国土を現すところに置かれていることによって、主円浄・主功德が当該の国土の性格を決定づけるものになっているのである。だから、主円浄の「主」及び主功德の「主」が、何であるかによって国土の性格が限定されるがゆえに、『撰大乘論』の浄土が諸仏の浄土であり、『浄土論』の浄土が阿弥陀仏の浄土であることが明らかにされるのである。たとえば、『浄土論』では「正覚の阿弥陀法王善く住持したまへり⁽²⁸⁾」とあるように阿弥陀法王という、いわば「有情の徳をもって、国土の徳をあらわ」されていることによって、それらの意義が明瞭に我々に知らされるのである。

つまり、浄土がいかなる国土であるのかを山川草木といったような自然環境だけに求めるのではなく、人と人との関係とでもいべき社会環境を通して明らかにするところに『撰大乘論』と『浄土論』の莊嚴相の特徴がある。しかし、『浄土論』ではそれをさらに仏莊嚴と菩薩莊嚴とに展開して施設することによって、浄土が構造的に了解されているところに『撰大乘論』よりも立体的な浄土莊嚴の相貌を我々は見ることができるのである。

図式的に言えば、『撰大乘論』の十八円浄の中の主円浄は、『浄土論』においては一層明瞭な形でその意義を仏莊嚴八句として展開されている。また同じく助円浄は、菩薩莊嚴四句として展開されている。つまり、世親の『浄土論』では国土莊嚴としての十八円浄の問題を器世間清浄と衆生世間清浄とに開いて三種莊嚴、あるいは二種清浄として構造化しているのであ

浄土莊嚴の意義

る。その原初的な意図は既に『撰大乘論』において明らかにされていることを十八円浄の主円浄、助円浄、眷属円浄の三つの莊嚴相によって我々は知ることができるのである。

この国土莊嚴に衆生世間を包んで浄土を現す『撰大乘論』の思想を継承し展開したのが、世親の『浄土論』の三嚴二十九種莊嚴であり、二種清浄である。世親が浄土の莊嚴二十九種を国土・仏・菩薩という三種莊嚴として明らかにしたり、器世間清浄（国土）、衆生世間清浄（仏・菩薩）という二種清浄として明らかにしているのは、既に先学において指摘されているように、世親の浄土観が世親の依拠する瑜伽唯識思想において構想されているからに外ならないと思われる。その意味で、山口益氏は三種清浄で現される世親の浄土について、

証悟の世界とは、雑染の識を転じて、清浄の依としての智を得ている転識得智した態である。その態は、雑染の場合におけると同じく世間の実用 (empirical practice) の態であって、ただ、苦悩する態の雑染 (saṃkleśa) に対して、これは、vyavadāna (purification) なる「清めるはたらきのある態」である。そしてその依事 (vastu; substance) が智である。そこでそういう智も、識の性格と同じく、外なる対象の形相を具して顕われることが、その智のはたらきの基本であって、それがアーラヤ種子識の転依態として鏡智と称せられる。外なる対象 (所) の中では、大地・器世間が、衆生やその他のものの所依となっている如く、いまも鏡智が器世間清浄 (bhājanaloka-vyavadāna) として根本の所依となっている。そして、その鏡智に依って他の三智が衆生世間 (能) 清浄 (sattva-loka-vyavadāna) として顕現する。vyavadāna (purification) ということは、そういう証悟としての能所の世間の実用態としてありえられるので、それが浄土である。そこに若し寂光浄土などという抽象的な浄土が考えられようとするなら

浄土莊嚴の意義

ば、それは、仏教における証悟の世界の具体性を無視しようとする究理に過ぎた考え方であるといわねばならない。⁽²⁹⁾

と、述べられて転依の究竟せられた世界として浄土を明らかにしている。このように瑜伽唯識思想のうえで浄土をみていけば、「証悟としての能所の世間的実用態」を四智（成所作智・妙觀察智・平等性智・大円鏡智）に配当してみることができるだけでなく、浄土が「単なる客体的な浄土の様相でなくて、vyavadana（清浄にするはたらきのある態）の基本的なあり方なのであるから、それは阿弥陀如来の自利利他の功德の成就ということに他ならないのである⁽³⁰⁾」ということが明確に示されるのである。

このような浄土の瑜伽唯識思想における浄土の動的な意義をふまえて、我々は浄土が観念的な静止的な概念でなく、阿弥陀の能動的な働きを象徴する場であることを確認するのである。その意味で次に我々は先ほどから述べてきた器世間と衆生世間との関係において浄土が展開されていることを我々の問題意識である、「広大会」を生きる信心の確立という観点に限って考えていかなければならないであろう。

(5)

浄土の二十九種莊嚴が器世間清浄と衆生世間清浄とに分類されている問題を我々は無着の『摂大乘論』を継承し展開してきたものとして概括してきたのである。そして、この二種清浄の施設はただ単に横に並列的に置かれたということではない。それは先にみた瑜伽唯識思想の解釈においても明らかなように、器世間（所）清浄と衆生世間（能）清浄は、「証悟としての能所の世間的実用⁽³¹⁾」として浄土を明らかにするものであるから、その文脈に沿って考えても、それは並列的な分類概念ではなく、「浄土を顕らかにする⁽³²⁾」立体的な展開する概念でなければならない。

浄土莊嚴の意義

その意味で、先に提起した浄土の二十九種莊嚴における觀察（観）の問題を通してあらためてその立体性について考えてみたい。曇鸞の『浄土論註』の解釈によれば、浄土の二十九種莊嚴は往生浄土の行である五念門中の觀察門の内容である。そして、それは既に見てきたように国土莊嚴、仏莊嚴、菩薩莊嚴の次第をもった三種莊嚴としての二十九種莊嚴である。この三嚴二十九種莊嚴の浄土を曇鸞が觀察門として見いだしてきたのは、おそらく、この二十九種莊嚴を代表する清浄功德と不虛作住持功德に「観」の字を発見したからではなかろうか。特に、「此の清浄は是れ総相なり⁽³³⁾」といわれる清浄功德に表現された「観彼世界相 勝過三界道⁽³⁴⁾」という文句は決定的でなかったかと推察される。

ここに述べられている「彼の世界の相」を「観」ずることといわれる「彼の世界の相」とはいうまでもなく、三嚴二十九種莊嚴の浄土に外ならない。この三嚴二十九種莊嚴の浄土の觀察を成就することによって、一体全体、何が生み出されるのであろうか。それを明らかにするものが、もう一つの「観」である。仏莊嚴の不虛作住持功德は「観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海⁽³⁵⁾」といわれて、「仏の本願力」が「観」の対象になっている。浄土の觀察が浄土を莊嚴する仏の本願力へと觀察が展開している。このところをもうすこし厳密に考えてみていこうと思う。

先にも述べたように最初の清浄功德は曇鸞によって「此の清浄は是れ総相なり⁽³⁶⁾」と位置づけられている。そして、以下の十六句との関係を「十七句の中に総別二と為す初の句は是れ総相なり、いわゆる是れ清浄仏土、三界の道に過ぎたりといへり。彼の三界に過ぐるといふに何なる相か有ると、下の十六種の莊嚴功德成就の相是也⁽³⁷⁾」と述べているように曇鸞は国土莊嚴十七句を総別をもって解釈している、その総相にあたるものが清浄功德である。また、不虛作住持功德は仏莊嚴八句を総括するものであり、次の菩薩莊嚴四句を生み出してくるものである。従って、それは仏莊嚴

浄土莊嚴の意義

八句を成就し、菩薩莊嚴四句を発起するものであり、いわば、衆生世間清浄の中心にあって役割として成上起下の位置にあるものである。その意味で、「観仏本願力」という、阿弥陀仏の本願力との出遇いにおいて、無始以来の流転を重ねるものが始めて「空過」無き本願を生きる菩薩として新しい人生を獲得されてくるという構造になっていることに我々は注意を払う必要がある。

このように『浄土論』に表された「観」の字によって清浄功德と不虚作住持功德の関係をみていくならば、安田理深先生が『願生浄土』(第二巻)において、「この観という字から見ると総じては、清浄功德におさめるが、その中心は、不虚作住持功德にある。浄土の中にあつて、浄土の中にある自覚を明らかにしている。これをおさえぬといかぬのである⁽³⁸⁾」と明解に浄土莊嚴の中心軸を不虚作住持功德にしぼっていいあてておられる。その言葉の中の「浄土の中にあつて、浄土の中にある自覚を明らかにしている」といわれるところに、「観仏本願力 遇無空過者」と偈頌される「仏の本願力」との出遇いという体験的事実の確さのもつ意義を了解することができる。

つまり、「観」の中に更に「観」を設けることによって二種世間の分齊を明瞭にするだけでなく、二種世間の重層性を明らかにするのである。そのことは『浄土論』の長行(解義分)で、世親が自問自答して、この「願(生)偈の大意」を説いて、「彼の安楽世界を観じて阿弥陀仏を見たてまつり彼の国に生ぜんと観ずることを示現するが故に⁽³⁹⁾」と述べられているように、「観」の成就としての「見」の問題として課題的には存在すると思われる。つまり、「観」の中に更に「観」を設けることによって、しかも、それが国土から国土の主体へと展開していく次第において、浄土の三嚴二十九種莊嚴を観察することが、そのまま見仏の問題に因應することになるということである。だから、偈頌においては、仏をして仏たらしめる本

浄土莊嚴の意義

願力の語をもって見仏の問題が本願力との出遇いとして現されているが、長行でははっきりと「即ち彼の仏を見たてまつれば、未証浄心の菩薩畢竟じて平等法身を証することを得て、浄心の菩薩と上地の諸の菩薩と畢竟じて同じく寂滅平等を得るが故に⁽⁴⁰⁾」と述べられていて願生浄土の課題が見仏として語られていることを我々は知ることができるのである。

しかし、我々がこのように分析的に願生浄土の仏道を大乘仏教の文脈の上で、とりわけ「見仏」の思想をもって考えることの中に、実際的な願生浄土の仏道が存在するという事よりも、かえって偈頌において言及せられた「仏本願力」との出遇いという設定の方法の中に願生浄土の仏道の独自の意義を見出すことができると思われるのである。

曇鸞はこの不虛作住持功德を解釈するに際して『浄土論註』下巻において明確に、「蓋し是、阿弥陀如来の本願力なり⁽⁴¹⁾」と不虛作住持功德の中心問題を明瞭に現している。つまり、国土莊嚴の観察を通して国土莊嚴を成り立たしめているものとは何であるかをはっきりと見いだしてくるのである。つまり、二十九種莊嚴の浄土がただ単に鑑賞的に我々に説かれたのではなく、衆生の現実の問題を担う阿弥陀如来の本願力によって成り立っていることを看破するものである。また、その解釈によって『浄土論』の観見願生の意義を浄土教仏教の展開においてとらえかえしたといえよう。それは言葉を換えていえば、浄土を観察することによって、浄土をして浄土たらしめている阿弥陀如来の本願力に出遇った（見仏）ということであろうか。

しかし、ここで我々が注意しなければならないことは、見仏が観察の成就として現されているということである。浄土の観察において見仏が明らかになるということは、浄土の問題、それは事実として浄土の莊嚴として課題にされている人間における現実生活の問題を無視して、仏教における根本問題としての見仏が成り立たないということである。なぜなら、浄土

浄土莊嚴の意義

の莊嚴は曇鸞においては、その一々の相が「仏本何が故にこの莊嚴を起こしたまう⁽⁴²⁾」と問いを起こされる中で、莊嚴の根本を明らかにされているように、それは人間の現実に深く根を降ろす中で莊嚴されたものである。その限り、それは人間の現実生活を除外して考えることのできないものであるからである。

その意味では浄土の問題がまず国土から展開されるところに現実に即した問題の立て方が伺えるのである。国土の総相でもある清浄功德には清浄功德が起こされてくる根本に衆生の現実である三界の相が「是れ虚偽の相、是れ輪転の相、是れ無窮の相⁽⁴³⁾」であると押さえられて、その現実的な姿が、「蜈蚣の循環するが如く、蠶繭の自ら縛（まつ）わる如くなり⁽⁴⁴⁾」と現されている。そして、その現実を如来が「衰れなるかな衆生此の三界顛倒の不浄に締（まつ）わるるを見そなわして⁽⁴⁵⁾」と認識され、その上で、「衆生を不虚偽の処に、不輪転の処に、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（おぼ）しめず⁽⁴⁶⁾」という如来の根源的な欲求が説かれている。その限り、国土の莊嚴は苦悩の衆生の救済がその根本的な課題なのである。

先に一言したように国土の莊嚴は国土の莊嚴だけにおいて完結するものではなく、その中に既に衆生世間の莊嚴が含まれているように、国土といってもそれは衆生において生きられるべき国土である。いかなる国土において衆生が真に生きることができるのであろうか。我々からすれば、いかなる国土を求めて生きていこうとするのか、そういう問題に応答しているところに浄土莊嚴の実存的な意味が見いだされるのである。いましばらく、その構造に従って考えて見たい。

我々は既に『撰大乘論』の十八円浄において、浄土莊嚴の構成が器世間と衆生世間とによって成り立っていることを知ったのであるが、それを明確な形で組織化した世親の『浄土論』では、その器世間と衆生世間の二種清

浄土莊嚴の意義

浄が仏教的真理の究極である一法句に摂まるべきことが述べられている。

『浄土論』に沿って言えば、「一法句とは謂く清浄句なり。清浄句とは謂く眞実の智慧無為法身なるが故に。此の清浄に二種有り。応に知るべし。何等を二種。一者器世間清浄、二者衆生世間清浄なり。器世間清浄とは向に説きつるが如くの十七種の莊嚴仏土功德成就なり。是を器世間清浄と名づく。衆生世間清浄とは、向に説きつるが如きの八種の莊嚴仏土功德成就と、四種の莊嚴菩薩功德成就と。是を衆生世間清浄と名づく。是の如く一法句に二種の清浄の義を摂す。応に知るべし⁽⁴⁷⁾」と述べられるところである。この文において明らかなように二種清浄は一法句に摂まるのであるが、同時にそれは一法句よりの展開である。二種清浄としてどれだけ具体的な態で現されていても、それは一法句の表現であるということが文意であることを我々は見過ごしてはならないであろう。

つまり、これは有相をもって表現せられた浄土の三種莊嚴が眞実智慧無為法身の清浄一法句に帰することを明らかにしているものである。しかし、我々がここで注意しておかなければならないことは、山口益氏が『世親の浄土論』の中で、清浄句を説明するのに、「それは、清浄にするはたらきのある態が、そのまま眞如法性の世間的顯現の事体であるということである⁽⁴⁸⁾」と確認された上で、浄土の二十九種莊嚴、つまり、器世間清浄・衆生世間清浄の二種清浄が「清浄世間智の現在前する位態⁽⁴⁹⁾」であること、そして、さらにそれがそのまま、「清浄句は眞実智慧無為法身⁽⁵⁰⁾」と言われているように「無分別智眞如の等流的性格⁽⁵¹⁾」であることを明らかにされていることである。

これらの解釈によって阿弥陀の浄土が阿弥陀の挙体的な精神の現実態であることが了解されるのである。つまり、清浄の「土」は清浄の「身」の表現であるということである。換言すれば、清浄の「身」が清浄の「土」を獲得するのである。ここにはっきりと仏教における身土不二の考え方が

浄土莊嚴の意義

如実にしめされている。これは後に曇鸞が『浄土論註』において、『浄土論』のこの箇所を解釈するに際して、「夫れ衆生は別報の体と為す、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ず⁽⁵²⁾」と述べられているが、そこにおける曇鸞の論理展開の基調もまた身土不二の考え方である。

ところで、このように『浄土論』及び『浄土論註』が身土の分齊を明確に論じつつ、身土の不二を語るなかに、我々はそこで現された浄土の構造が、そのまま衆生の現実的な存在の構造を言い当てていることを知らなければならぬ。曇鸞の『浄土論註』では仏国土を現す器世間を「共報の用」として衆生の共通に酬報される用きとして解釈されている。現代的に言い換えれば、人間における環境世界のことである。しかし、環境世界といっても、それは人間の外に人間と無関係に対置されたものではなく、国土莊嚴十七句の中の受用功德によって明らかにされているような「人間という主体に関係する」環境である。後にも一言する予定であるが、この受用功德は先学においても特に大事に取り上げられて、「浄土は環境であるが、ただ環境があるのではない。環境はそこに主体がなければならぬ(略)。その主体と環境との関係はどうか、それをあらわすのが受用功德である⁽⁵³⁾」と述べられているように環境世界といっても、それは客観的な外なる環境というものではなく、衆生の生活環境である。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成す人間関係を現す社

浄土莊嚴の意義

会環境というものが存在するのである。

だから、国土を考える中で先に論述した器世間における莊嚴功德相の構造が注意せられるのである。『浄土論』で器世間清浄として括られる国土莊嚴十七句は、『浄土論註』で曇鸞が「器」の概念を、「器は用なり。いわく彼の浄土は是彼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為す⁽⁵⁴⁾」と解釈されているように単なる認識論的な対象ではなく、「仏法味を愛樂して、禅三昧を食となす⁽⁵⁵⁾」といわれる受用関係である。つまり、器という形式において衆生の具体的な生活が現われているのである。それであるから、器世間を現代語でもって環境と現わしても、それは衆生の生活環境を意味しているのである。

とはいっても、『浄土論』に現わされる生活環境は「彼の清浄の衆生の受用する」とあるように凡夫ではない仏・菩薩の生活環境である。仏・菩薩の生活環境を明らかにすることにおいて、凡夫において形成される「不浄の器⁽⁵⁶⁾」である「五濁の世、無仏の時⁽⁵⁷⁾」なる凡夫の生活環境が課題化されているのである。それは莊嚴の一々の相において、「仏本何が故に此の莊嚴を起したもうか」と設問をして、浄土の莊嚴が問われていることにおいても明らかである。そのようにして生活環境が現され、しかも器世間において既に現われている衆生世間の問題をあらためて衆生世間として独立して施設する天親の浄土莊嚴の表現を考えるとき、『浄土論』の冒頭で掲げられた一心帰命の信心の課題が単なる個人の内面的心理の問題ではなく、環境と共にある主体の問題、主体において在る環境の問題というダイナミックな主体と環境との相互成就性において明らかにされなければならない問題であることを我々は知るのである。

一五九

つまり、世親の課題が一心帰命の信心の確立であることは論をもたないが、その一心帰命の信心の確立が世界から孤立したものでもなければ、他者からも孤立したものではない。それは敢えて我々がいうまでもなく、偈

浄土莊嚴の意義

頌の流通分の文章である「普共諸衆生⁽⁵⁸⁾」に「願生」せんとする精神に現れている。それは己が独り高みに昇る抽象的な個人心理の追究ではなく、諸の衆生と共に生きる主体の確立であることを明示するものが、世親における一心帰命の信心であることを、一心帰命の信心において明らかにされる浄土の莊嚴の相において我々は知ることができるのである。その意味では、世親が『浄土論』で明らかにしている主体とは、諸の衆生と共に生きる主体の確立というよりも、諸の衆生と共に生きるということ以外には主体というものは原理的に在り得ないものであることを「我一心」として浄土を背景にして語ったところに深い意義があるのではなからうか。

従来、仏教における主体の確立ということは、ともすれば時代社会の問題（生活環境）を無視して成り立つかのような考え方が支配的であったと思われる。しかし、もともと浄土教仏教は、その成立要件に正像末三時史観という歴史認識を必要としてきたものである。そのような伝統的な理解が無視されて、浄土教仏教の中から時代認識が欠落されることによって浄土教における信心の確立が抽象的、個人主義的になっていることの問題を感じるのであるが、世親の『浄土論』の浄土莊嚴の構造を考えてみると、確かに正像末三時史観のような歴史認識はないが、そこに苦悩の衆生に触れる生活感覚が現されていることを我々は曇鸞の『浄土論註』を通して知ることができるのである。

つまり、たとえ『浄土論』の主題が世親自らが明らかにしているように観見願生という、観の成就としての見仏にあるとしても、また、その浄土の莊嚴がくりかえして述べてきたように清浄功德から不虛作住功德へ縦に深まっていく次第であったとしても、その見仏なり、また、不虛作住に象徴される本願力の出遇いにあるとしても、それらが総て、それだけで成就するのではなく、どこまでも衆生における生活環境との関わりのなかで主題が明確化されていることを我々が虚心にみていくことができれば、衆生に

浄土莊嚴の意義

おける生活環境（時代社会）を無視して、一心帰命の信心の問題が語られないことを何人も承認せざるをえないのでなかろうか。そういう視点を我我にはっきりと与えるところに曇鸞の『浄土論』解釈の精神というものが存在することを我々は忘れてはならないであろう。

注

- (1) 『大無量寿経』真宗聖教全書（以下真聖全と略す）1の3
- (2) 『浄土論註』真聖全1の325
- (3) 『散善義』真聖全1の534
- (4) 『教行信証』真聖全2の202
- (5) 『歎異抄』真聖全2の773
- (6) 『歎異抄』真聖全2の793
- (7) 『歎異抄』真聖全2の773
- (8) 『歎異抄』真聖全2の774
- (9) 『大無量寿経』真聖全1の6
- (10) 『浄土和讃』真聖全2の487
- (11) 『浄土論註』真聖全1の280
- (12) 『浄土論註』真聖全1の284
- (13) 『尊号真像銘文』真聖全1の584
- (14) 『浄土論註』真聖全1の279
- (15) 『浄土論』真聖全1の270
- (16) 『教行信証』真聖全2の43
- (17) 『歎異抄』真聖全2の776
- (18) 『浄土論』真聖全1の270
- (19) 『浄土論』真聖全1の270
- (20) 『浄土論』真聖全1の270
- (21) 『大無量寿経』真聖全1の4
- (22) 『大無量寿経』真聖全1の27
- (23) 『浄土論』真聖全1の271
- (24) 幡谷明著『浄土論註』73
- (25) 稻城選恵著『浄土論序説』47

浄土莊嚴の意義

- (26) 『浄土論』 真聖全1の275
- (27) 『浄土論』 真聖全1の275
- (28) 藤吉慈海著『浄土教思想の研究』 256
- (29) 山口益著『世親の浄土論』 102
- (30) 山口益著『世親の浄土論』 110
- (31) 山口益著『世親の浄土論』 102
- (32) 『教行信証』 真聖全2の1
- (33) 『浄土論註』 真聖全1の285
- (34) 『浄土論』 真聖全1の269
- (35) 『浄土論』 真聖全1の270
- (36) 『浄土論註』 真聖全1の285
- (37) 『浄土論註』 真聖全1の327
- (38) 安田理深講述『願生浄土』 第2巻の24
- (39) 『浄土論』 真聖全1の270
- (40) 『浄土論』 真聖全1の274
- (41) 『浄土論註』 真聖全1の331
- (42) 『浄土論註』 真聖全1の285
- (43) 『浄土論註』 真聖全1の285
- (44) 『浄土論註』 真聖全1の285
- (45) 『浄土論註』 真聖全1の285
- (46) 『浄土論註』 真聖全1の285
- (47) 『浄土論』 真聖全1の275
- (48) 山口益著『世親の浄土論』 159
- (49) 山口益著『世親の浄土論』 160
- (50) 『浄土論』 真聖全1の275
- (51) 山口益著『世親の浄土論』 160
- (52) 『浄土論註』 真聖全1の338
- (53) 安田理深講述『願生浄土』 第3巻の148
- (54) 『浄土論註』 真聖全1の338
- (55) 『浄土論』 真聖全1の269
- (56) 『浄土論註』 真聖全1の338
- (57) 『浄土論註』 真聖全1の279
- (58) 『浄土論』 真聖全1の270

(本学助教授・真宗学)