

仏教における浄土教の位置

——出家道のレールの上に在家道の列車を走らせたのが浄土教である——

舟 橋 一 哉

一、出家道と在家道における宗教性

と道徳性

漢・巴の阿含・ニカーヤを資料とする所謂原始仏教の範囲において、仏陀の説法は、つねに出家道と在家道との相異を意識して、なされていたと思われる^①。この場合、出家道^②とは、梵行を行じて、阿羅漢のさとりを得ることを目的とする教えであり、在家道とは、布施を行じ五戒を守って、死後天界に生れることを目的とする教えである。出家に対してはつねに出家道が説かれており、在家に対しても稀れには出家道が説かれることがあったが、大体においては、在家に対しては在家道が説かれている。出家道の大綱は、普通「戒・定・慧」の三学によ

って示されるが、しかしそれよりも更に基本的な形をわれわれは「如実智見・厭離・離貪・解脫・解脫智見」という型の上に見ることができる。更にこの「如実智見」を三学の「慧」にあてて見るならば、ここに両方の型を一つに纏めて、

戒↓定↓如実智見(慧)↓厭離↓離貪↓解脫↓
解脫智見

というように示すことも可能である。この中で「戒」は、出家してそれぞれ定められた戒を守ることであり、それは即ち教団人としての必須の条件であるから、ここに「戒」という語で、仏教の教団へ入ることが示されていると見られる一面があり、そうすると、仏教の教団に入るのには、まずもって仏・法・僧の三宝に対する信が

1 (舟橋)

必要となって来るから、この「戒」の前にもう一つ「信」をおいて、「信↓戒↓」というように順序を立ててもよいであろう。何れにしてもこれらは初めに言ったように「梵行を行じて阿羅漢のさとりを得ること」を教えるものである。何となれば、戒も定も慧も、厭離も離貪も梵行の内容として理解せられ、また解脱の最高位は阿羅漢であるからである。そしてこの場合出家に対して説かれるところの説法の具体的な内容は、四諦・十二縁起・八聖道・三法印・四法印というようなものであった。

これに対して在家道はどうであるかといえば、わたくしは、在家道の大綱を所謂五法の上に見ることができると思う。五法とは、信・戒・聞・施・慧の五であって、ここに「信」と「施」が説かれている所に、在家道の特色が見られる。「信」は出家道においても、極めて初歩的なものとして説かれていないわけではないが、「施」は出家道において説かれるということはまずない。何故ならば、原始仏教における施は、つねに在家が出家に対して行うところの布施であって、それ以外の布施（つまり広義の布施、慈善的行為という意味の布施）を、「布施(dāna)」という言葉で示すことは、原則としてはないからである。この在家道の大綱において、最後に「慧」を

説いているところに、在家道も最後は智慧によるさとりを目ざしていることを示しているが、しかしさし当ってなされるべきことは布施と持戒である。在家に対する説法が「施論・戒論・生天論」という形で示されているのも、そのためである。この場合、布施と持戒は因で、生天はその果であるから、「施論・戒論・生天論」ということは、「布施を行じ、在家の戒を守って、死後は天の世界に生れよ」と教えるものに他ならない。

さて、出家道と在家道とを以上のように規定すると、ここに次のことが言えるようである。「何が、行ぜらるべきであるかという点からいうと、出家道こそは宗教であるが、在家道は道徳にすぎない」と。何となれば、出家道はさとりを目的とするものであったが、「さとりを目的とする」ということは、迷いの生を超えるということであり、すなわち転迷開悟であって、人間でありながら或る意味で人間を超えた立場に立つことである。そういうことが要求せられているのが出家道であって、そこに宗教性の一面を見ることは、恐らく何人も異論のないところであろう。ところが、在家道において強調せられるところの布施や持戒は、後の大乘仏教でいうところの波羅蜜行(さとりへの道)ではなくて、ここではすべて福

徳 (punya, puñña) の内容とせられている。福徳^④とは有漏の善行であり、三界繫の善業である。其は迷いの生を超えしめるものではなくて、迷いの生の中にあつて比較的樂しみの多いところの天界へ生れしめるものである。

「三界繫」ということは、そういうことを示す言葉である。このように、在家に対しては福徳を行ぜよと教えられるのに対して、反対に罪惡 (pāpa) は行ずるな、と誡められる。すなわち、罪惡を捨てて福徳を行ぜよ、と教えるのが在家道である。ここに「罪惡」とは、不善の行業のことで、三惡道の苦果を引くものであるから、このような罪惡が有漏であり、三界繫であることは言うまでもない。そうすると、このような在家道は勸善懲惡の道徳でしかないことになる。出家道における無漏の梵行は、この罪惡と福徳とを二つながら超えた意味をもっている。「無漏」ということはそういうことである。出家道において「罪惡と福徳とを捨てて梵行を行ぜよ」と教えられているのは、そういう意味である。

さて、梵行によってさとりを得る場合の「梵行とさとりの関係」を、福徳によって天界の果報を得る場合の「福徳と果報との関係」と較べて考えてみると、両者の間に大きな相異があることに気がつく。すなわち梵行は

さとりの代償ではなくて、さとりを得ることのきっかけを与えるにすぎないが、福徳は果報の代償である。阿毘曇の教学でいうならば、さとりは釈滅无為であり、離繫果である。これに対して梵行は聖道であり、無漏業である。この場合、聖道は釈滅无為に対して直接的には因果の関係をもちえない。無為法は不生不滅の常住法であるから、聖道が釈滅を生ぜしめることはできないからである。それでここに離繫得^⑤というものを考えて、聖道は直接的にはこの離繫得を生ぜしめるはたらきがある、という。離繫得は、離繫果すなわち釈滅无為をわたくしに繋ぎとめておく力であるから、この離繫得を媒介として、わたくしと離繫果との間に関係がついたことを、「わたくしは釈滅を得した(すなわちさとりを得た)」というのである。こういう言い方は、つまり梵行とさとりとが交換条件ではなくて、梵行はたださとりを得ることに對して、一つのきっかけを与えるにすぎない、ということであろう。

これに対して、福徳と果報との関係は、阿毘曇の教学でいえば、異熟因に対する異熟果の関係である。これは因と果との間が交換条件になっていて、果を得るために因をその代償として支払わなくてはならない、という

関係である。そういうことは、善・不善の業因に通じていわれ得ることである。つまり、因と果との間につり合いのとれた、平均された状態がなくてはならぬ、ということである。たとえば異熟因・異熟果の関係は、善因業果・悪因苦果の関係であるが、その場合、大善は大業を引き、小悪は小苦を招くのであって、その大小の程度も、因の程度に応じて果の程度が決まる、という関係である。同じく「業」という言葉を使っても、無漏業とさとりとの間の関係は前者に属し、有漏業と果報との関係は後者に属する。そしてこの場合「果報」はつねに「三界における果報」であって、迷いの生に属するものであることを忘れてはならない。わたくしは、平たい言葉で言えば、「無漏業」は「仏の業」であり、「有漏業」は「人間の業」である、と言ってもよいのではないかと思う。そして更に大切なことは、一般に「業論」というときの「業」は、無漏業ではなくて有漏業を指している、ということである。このことは、たとえば「惑・業・苦」というときの「業」がどのような意味をもつ業であるかということ、また俱舍論九品の中で「業品」の占める位置がいかなるものであるか、ということなどを考えて見たら、一目瞭然である。

さて、前に言ったように、出家道と在家道において、何が行ぜらるべきであるかという、いわば「仏教の本すじ」の問題になると、出家道は多分に宗教的であるが、在家道は道徳に近いものであった。ところが出家道と在家道とにおいて、如何に行ぜらるべきであるかということから来る、いわば「仏教の性格」の問題になると、今度は逆に、出家道の方が多分に道徳的で、在家道の方にこそ宗教的な面を多く見出すことができるようである。すなわち、出家道における梵行の内容は、前に言ったように「如実智見・厭離・離貪・解脱・解脱智見」という形で示すことができたが、「厭離・離貪・解脱」は要するに我欲を離れることであり、欲望を制御することであり、換言すれば、欲望に正しい方向を与えることである。出家たる者は、そういうことに自ら精進努力して、心の修練に力を尽さなくてはならない。それは所謂「七仏通誡の偈」でいえば「自浄其意」であり、その「自浄其意」が具体的な行動となって表われるときは「諸悪莫作・衆善奉行」となるのであろう。そうすると、出家道は道徳的行為の流れ出て来る源泉をおさえて、その実践を勧めるものであり、そういう意味では、多分に道徳的な性格をもっている、と言わねばならぬ。出家道にお

いて、戒律が重要な役割を占めているのも、こういう点から考えて見るならば、至極当然なことである。

ところが在家道はどうであろうか。ここでは「信」が強調せられ、「三宝帰依」が重要な役割を占め、そしてつねに「死」が問題とせられ、われわれの経験をかえたところの天界の存在を認めて、そこに生れることが勧められる。これは、われわれが今日「宗教」の名をもって呼んでいるものの内容と、一致する点が多い。「信」は出家道の実践道の体系においては、わずかに入門的役割した与えられていなかった。信に始まって智に終るといのが、出家道の実践道の体系である。三宝に対する帰依も、大体において信と同じ仕方理解することができ

る。「死」に対する問題のとりあげ方も、出家道においては、他のいろいろな苦しみとならべて、それらの苦しみの中の一つの苦しみとしてのみ考えられていた。四苦・八苦というのがそれである。これら四苦・八苦の中で、とくに「死苦」だけを別出して、他の三苦・七苦とは質の異なる苦しみとして、取り扱うということはなかった。同じ次元において四苦八苦がならべられていた。従って、出家道においては、死を問題とすることは不可欠

の要件とはなっていない。死を問題としなければ、出家道としての仏教は成り立たない、という性質のものではない。それは一つには、原始仏教における出家道では、死後の生存を問題として論ずることが、その他の超経験的なことがらについて論ずることと同様に、釈尊によって「無記」として却けられていたことにも関係がある。

その意味で、原始仏教における出家道の教えは、輪廻その他の超経験的なことがらを予想しなくても立派に成り立つはずのものである。そして、「死の問題」に対するこういうとり上げ方は、ただ原始仏教だけのものではないであろう。なるほど後の仏教になると、一応輪廻を肯定して、その上に立って教えが説かれる、という形をとるようにはなるが、しかしその場合においても出家道においては、死を問題とすることが不可欠の要件とはなっていない、と思われる。それは死をも含めて、すべて迷いの生に属するものを超えて、さとり、の立場に立つことが出家道の本旨であったから、とくに「死の問題」だけを、他の迷いのものから切り離して考えるということがなかったためである。

とくに小乗仏教においては、阿羅漢のさとりにおける無余涅槃を所謂「灰身滅智」として理解し、死後の生存

が全く無に帰することが完全なざとりに、であると考えられている。これは必ずしも死の問題を見つめ、主体的に掘り下げていったことから出て来た結果ではない。そうではなくて、「迷いの生を超える」ということの意味を、

「具象的な輪廻転生の滅」と理解したために起った結果である。しかしこういうことは、今日われわれが常識的に考えるところの宗教的感情と、果して一致するであろうか。むしろその面だけをとって考えるならば、唯物論的であるようにすら思われるが、どうであろうか。ところが在家道においては決してそうではない。すでに原始仏教において、在家道では死後の世界のあり方が重要な問題となっている。「天界」というわれわれの経験を超えた世界に生れることが、その目的であったからである。以上のように、出家道と在家道における宗教性と道徳性を規定したとき、「浄土教」というものは、出家道の宗教性の上に更に在家道の宗教性を加重して、仏教が「宗教」として最も完全な形態をとってあらわれたものである、というのがわたくしの結論であって、そういう意味を副題に示して「出家道のルールの上に在家道の列車を走らせたのが浄土教である」といったのである。すなわち浄土教は、何が行ぜらるべきであるかという仏教

の本すじの上からいうならば、明かに出家道の側に属するものであって、ざとりに至ることが目的であり、その意味において多分に宗教的な一面をもっていると見られるが、更に如何に行ぜらるべきであるかということから来る仏教の性格の上からいっても、極めて宗教的な面をもっていて、この点ではそれ故に在家道的である、と考えられるのである。

一、浄土往生の思想の起原とその意義

浄土に往生するという思想は、原始仏教における生天思想に由来するものであると考えられる。ただその場合「生天」といっても、在家道における所謂生天ではない。出家道における生天である。在家道における生天は、阿毘達磨仏教の言い方というならば異熟の因果であって、有漏の善業によって天界の果報を交換的に求める、という形のものであった。これに対して出家道における生天は、生天そのものが目的ではなく、無漏の善業である梵行を行じて、ひたすらにざとりにへ道の道を進みつつある者が、不幸にして途中において命が終ったとき、死後、天の世界に生れて、更に梵行の精進を継続する、という意味の生天である。だからこれを「生天」といってよいか

どうか疑問があるが、とにかく天の世界に生れることには変りはない。これは恐らく、無漏の梵行を修したことを因として天界に生れるのではなくて、梵行と共に修せられた有漏の善行（福德）によって、天界の果報を引くのであろう。無漏の業が果報を引くことは許されないからである。そして、そういう意味の生天は、所謂声聞の四果に関連して、普通次のように説かれている。預流果に至れば、最大限七度人界と天界とを往復する間には、必ず最後の阿羅漢果にまで到達し得るが（これを「極七返生」とか「極七返有」とかいう）、一来果の者は天界と人界とを一生づつ経過しなくてはならず、不還果の者は天界の一生を受けるのみで、そこにおいて最後の阿羅漢果に達し得る、と。

浄土に往生するという思想が生れた直接の動機は、この世は無仏の世界であり、この世界においては梵行の完成が不可能となったから、他方の仏土に生まれて、そこにおいて現身の仏のもとにおいて梵行を行じ、さとりを得よう、ということであったと思われる。そうすると、往生思想に先行して、他方仏土の思想がなくてはならぬ。それは、世界觀の拡大によるものであった。そしてこのようにして、梵行の完成を次生に期するということ

は、おそらく修行者みずからの、自己反省の結果から生まれたものであったにちがいない。修行者みずからが、修行の過程において、みずからを反省してみればみるほど、さとり、の世界は理想の霞に隔てられて、ますます遠のいて行くように感ぜられたことであろう。ここにおいて、遂には、この世においては到底究極のさとりには到達できないとの自覚を生み、そこで他方の仏土に往生して、更に梵行をつづけよう、ということになったのである。そうしてみると、浄土に往生するという思想は、出家道における生天と、その目的において等しいものがある。そしてわたくしは、出家道における生天もまた、修行者の謙下なる自己反省の結果生まれたものであると考えている。すなわち、初めは如実智見¹⁰の位がそのまま解脱涅槃であったのであって、そのことは、積尊における菩提樹下の成道がまさしくそういう意味の如実智見であったことに思いを致すならば、容易に了解できる事である。ところが時代がたつにつれて、如実智見者みずからの自己反省から、如実智見の位は次第にその位置を顛落していった、遂には実践道の階位において「見道」という、極めて低い位しか与えられないことになり、これと対照的に、解脱涅槃の位は阿羅漢果として、極めて高い

ものと考えられるようになり、その中間に一來果と不還果とおいて、ここに所謂「声聞の四果」という形が整うようになったのである。そしてこの四果が生天と直接結びついて説かれていることは、前に述べた通りである。

浄土に往生するという思想が、原始仏教における生天思想から生まれた、というところ、だから浄土教は仏教の本流に位置するものではない、と考えられ勝ちである。それは「生天」といえば、一般には在家道における「生天」を指していることが多いからである。けれどもいまはそうではない。出家道における生天は、仏教の本流に位置するものであり、そこから浄土教が生まれたと考えることは、やはり浄土教を仏教の本流の中に置いて考えたことになる。このようにして、浄土教に対して、仏教としての正しい位置を与えることが、まずもって必要なことである。

仏教において何が行ぜらるべきであるか、という仏教の本すじから見ると、浄土教は「出家道」という本流に位するものであった。ところが、如何に行ぜらるべきであるか、という教そのものの性格の点になると、浄土教は多分に在家道的である。信が強調せられ、帰依が

重要視せられ、「死の問題」が不可欠の要件としてとりあげられる。そうしてこういう側においてこそ、仏教における宗教味ゆたかな一面を見ることができるのであって、そのことは前に述べた通りである。更に、浄土教が在家道的であることについては、そこに説かれている往生の行が、主として在家道の側に属するものであることを見脱がしてはならない。「信」も「帰依」も、一応これを往生の行として見ることができ、更に「念仏」が採用せられ、「称名」が勧められ、「十善業道」のよいうな福德がとり上げられ、「三福」までが往生の行とせられるに至っている。これらはすべて在家道に属するものであり、とくに福德(三福)は在家道の看板であって、出家に対して福德が説かれるということは、原則としてはあり得ない。このことについては、前に述べた。

このように、往生の行業として、主として在家道の側に属するものが採用せられていることには、どのような意味があるかといえば、わたくしは、仏教の大衆化ということであろうと思う。こういう傾向は、ただ浄土教だけのものではない。小乗仏教から大乘仏教への発展の段階においても亦、見られるところのものである。例えば、大乘仏教において説かれるところの六波羅蜜の徳目

は、阿^⑤含経では、在家の者が行うべき徳目とせられている。そういうことは、仏教が、「出家」というような一部の特権階級にだけ門戸を開放して、一般大衆は、ただ「在家道」という脇道の教えに甘んじていたのが、それでは満足できないことになって、「出家」とか「在家」とかいうような、そういう生活様式の相異を超えて、日常的な人間生活の上に仏教の精神を引きおろして味う、という方向に向って進んでいったことを示している。われわれは、出家であり在家であるより先きに、まずもって人間である。この人間であることの自覚に立脚して、人間道を教えたのが大乘仏教であり、とくに浄土教である。そのためには、教えの門戸が万人に平等に開放されていなくてはならぬ。浄土教が、主として在家道的な行をもって往生の行としたことには、そういう意味があったと思われる。

一般に小乗仏教は戒律仏教と目されている。戒律の目的は、罰則でもって人間の生活をしばっていくことであるから、戒律仏教は、「これもなすべからず」「あれもなすべからず」という、「べからず仏教」の性格をもつ。これに対して大乘仏教では、戒律は小乗仏教ほどに重要な位置を与えられてはいない。これはすなわち、「べか

らず仏教」から「べし仏教」への展開を意味する。そうして、小乗仏教においては、出家道の立場から、なすべからざることとして規定せられ、教えられていたことが、大乘仏教では、人間道の立場から、積極的に行ぜらるべく勧められるようになった、というような事は屢々あるが、われわれは六波羅蜜の第一に位する「布施」のとり扱い方の相異の上において、その顕著な例を見ることができる。

以上のように見て来るならば、浄土教において往生の業とせられているものが、主として在家道の側に属するものであることには、「仏教の大衆化」という意味が含まれていた。けれども、それらは本来的には有漏の業であり、いわば「人間の業」であって、さとりへの道ではなかった。この点を「罪福信」として厳しく批判して、有漏業であり、福德の根本であった念仏を、無漏業に昇華させた——すなわち人間の力をたのむ我執のこころを徹底的に排除した——のが、親鸞であったと見られる。こういう意味からいふならば、一応浄土教に至って仏教は真に宗教たり得たものではあったが、更に、親鸞をまっとうその浄土教が、本当に「さとりへの道」として完成したことになる。

註

① 林屋友次郎「出家教理と在家教理との交渉——特に在家教理の展開を中心として——」(日本仏教学協会年報第十年) 九二頁参照。

② 宮本正尊「仏教の根本真理」一七八頁以下、一八九頁以下参照。

③ 巴利の中ニカーヤ一四二經「施分別經」においては、布施についていろいろな角度から分類がなされており、その中に含まれているものは、必ずしも在家から出家への布施と限られてはいない。例えば「外学の諸の欲において離食せる者に対する布施」や、「凡夫の戒を具する者に対する布施」「凡夫の悪戒者に対する布施」「畜生に対する布施」などは、広義に理解して、「慈善的行爲」という意味で「布施」という語を用いているようである。この場合の「布施」は *dāna* ではなく *ḍakkhina* であるが、しかし *dāna* と *ḍakkhina* とは同じ意味に用いられている例もあるから(餓鬼事註一八頁、中ニカーヤ一四二經)、両者の間に根本的な相異があるとは考えられない。しかし、やっぱり原則としては、布施は在家から出家への布施であって、それ故に、出家に対して「布施を行ぜよ」と勧められることも、原則としてはないのである。それはどうしてであるかといえば、原始仏教では、「我執を離れた布施」「さとりへの道としての布施」すなわち「布施波羅蜜多」というものを考えておらず、「布施」といえばつねに「生天」の因としての福德の内容をなすものと考えられていたからである。

④ 「福德」を定義して、大義釈 (*Mahāniddeṣa*) 九〇頁では「凡そあらゆる三界に属する (*te-dhātuka*) 善行 (*Kusala-bhisaṅkhara*) が福德と言わる」と言っている。

⑤ 「この世において福德と罪惡との両方の執着を超越し、愁なく塵垢なく清浄なる者、彼を我れは婆羅門と呼ぶ。」(法句經四一二)

「この世において福德と罪惡とを捨てて梵行を行じ、熟慮して世間を行くところの者、彼こそ比丘と称せらる。」(巴利相應ニカーヤ七・二・一〇、法句經二六七)

⑥ 阿毘達磨俱舍論三・一五右以下参照。

⑦ 「報身」の「報」は *saṃbhoga* であって、「受用身」を「報身」とも訳するのである、と一般に考えられていたのに対して、西尾京雄氏は「起信論における仏三身の原語を論ず」(宗教学研究新六卷三号)の中で、梵文楞伽經や十地經等に拠って、起信論の「報身」は *vipākā-kāya* であつたと思われることを論証した。このことは、「果報」が「迷いの生に属するもの」であることを念頭において考えると、報身仏の性格を決める上において、重大な意味をもって来ると思われる。すなわち、従因向果の仏においては、「報身仏」ということは成り立たず、ただ従果向因の仏においてのみ、「報身仏」が有り得ることになる。

⑧ 俱舍論九品三十巻の中で、初めの二品すなわち界・根二品は総説であり、次の世間品から定品までが別説であり、最後の破我品は附録と見られる。別説の中で、世間品・業品・随眠品は順次に迷いの果と因と縁とを説くものであって、これら

が次の賢聖品(悟りの果)・智品(悟りの因)・定品(悟りの縁)の三品に相対しているとせられている。

⑨「仏法の大海には信を能入となし、智を能度となす。」(大智度論卷一)

⑩「四類十種の難」とか「十四無記」とか称せられるものの中に、「如来は死後有りや无なりや」という問題が含まれているが、この場合の「如来」は「衆生」の意味である、とせられている。そして大智度論においては、そういう意味の場合には、「如来」と訳さずに、「如去」と訳している。南伝仏教でもこのように理解している。

⑪辻本鉄夫「原始仏教における生天思想の研究」。舟橋一哉「原始仏教における出家道と在家道——往生思想の起原に關して——」(印度学仏教学研究三・一)。

⑫舟橋一哉「原始仏教思想の研究」一二六頁以下。

⑬最も古い形式の大無量寿経では、第十八願の「乃至十念」の「十念」に当たるところが、「十善」になっている。森二郎「無量寿経の研究」(印度学仏教学研究四・一)

⑭観無量寿経は、経の説相に即していえば、三福往生を説くものである。この三福(世・戒・行)が、原始仏教における三福業事(施・戒・修)からの発展であることは間違いないと思われるのに、望月辞典でも竜大の辞典でも、両者を関連させて説明はしていない。

⑮六方礼経(六一・二五一下)に次のように説かれている。

「沙門道士当以六意視凡民。一者教之布施不得自慳貪。二者教之持戒不得自犯色。三者教之忍辱不得自恚怒。四者教之精進不得自懈怠。五者教之人心不得自放意。六者教之黠慧不得自愚癡。」これらは後世六波羅蜜と称せられるものの徳目と一致するが、いまはそれらが沙門道士みずからの行として掲げられているのでなく、沙門道士が凡民に教えるべき徳目として説かれているのである。

(昭和三十八年度文部省科学研究費による総合研究成果の一部)