

浄土の意義について

三 桐 慈 海

大正二年五月一六日
五月二一〇一、式

一、はじめに

浄土教は宗教としての佛教という性格を最も顕著にしているということは、既に先学によって指摘されているところである。それは佛教には思想的な側面と宗教的な側面とがあつて、一般には思想的な面が強調される傾向にあるが、浄土教は比較的宗教的な色彩を濃くあらわしているということの意味する。宗教的な側面が濃く現われるということは、論理化し得ない部分が多く残されているともい得るのであるから、したがつて浄土教について考察をすすめるためには、広い分野からの多角的な検討が必要であらう。もとよりこれは浅学卑才のなし得ることではないが、近頃またそれとは別に、中国における佛教受容より浄土教の成立にいたる過程を眺めるについて、文献の表面には見出しにくいいくつかの事項を一応考慮に入れておいて、浄土教を眺めてみる必要があるのではないかと考えるのである。それは人間が存在するということは、すでに宗教的なものを求める必然性をもつておるということ、そしてその宗教性の域内において輪廻転生という問題を考えざるを得ないということである。中国に佛教が受容されるにあたって、

中国の佛教徒は一度輪廻説を承認し、その上で輪廻からの解脱を求めなければならなかった。そのような過程をただる中に中国佛教の特色が生れてくるのであり、神滅不滅の論争はもとより、頓悟漸悟の論争にもそれを考えることができるようである。浄土往生の意義を眺める上でも、輪廻転生の問題を無視することはできない。それは臨命終時の往生業が、菩薩の化生となるか輪廻の化生であるかの問題にも関ってくるようである。

二、輪廻転生の宗教性

宗教としての佛教ということは、佛教が宗教であるという側面と、そうではない側面とをもつともいえよう。宗教的ではない側面とは、概念化していく側面、すすんでは思想的に体系化していく側面ということになる。われわれが教理としてみるものは、その思想的な側面である。この思想的な側面と宗教的な側面とは、相互に関りをもちつつ展開すると考えられる。それは思想がより高度になるにしたがって、宗教的な面が純化されるという関係が成り立つと考えられるが、その場合も歴史的な流れのうちにおいてそれがみられる場合と、一個人の内に行なわれる場合とがある。一つの宗教的な体験はやがて思索され、教理として思想的に体系化されていく。しかしその体系化がなされ終ると膠着状態をきたして、宗教的な側面からの反省をもたらすことになる。そしてその反省をともなう宗教的体験が深められて、その上でまた思想的な体系化がおこなわれていくのである。インドの初期の佛教においても、法の伝承はすでに形態化されつつおこなわれ、部派佛教のうちに見られるような法の体系化がなされる。そしてその反省を起因として興起した大乘運動においても、やがてその教理の体系化がおこなわれていった。中国においてみられる「宗」の佛教も、経や論の研究を経過した上で、思想的な体系化によるものである。このような歴史的な流れにみられる相互関係と同時に、一個人の宗教性の内にもその二面の関係を見なければならぬであろう。その場合には思想がより高度になるにつれて、宗教的な面が純化される、という関係がより一層成り立つように思われる。また思

想あるいは教法は言語や文字によつて伝承されるが、宗教的な側面はその行為に依つて具体的に表わされて伝えられる。したがつて人に依るといふことになる。思想はそこに著述された文献によつて知ることができるとは、宗教的な側面は伝記に記される事蹟より推測する外はないことになる。中国佛教の中で師資相承が強調されたことの一面には、確かに自己の主張をそれによつて正当なものと權威づけようとしたことのあるのを否定することはできない。しかし宗教的な面が人に依つて伝えられることの現われであることも、忘れてはならないように思うのである。その又、宗教におけるこの三つの側面は、人間が存在することに深く関つていると考えられる。存在するといふことは、存在することがないところからの限定によつて成り立つと考えられるのであるから、したがつて人間が生存するといふことは、その限定を維持していくことになる。その場合に生存を維持しようとする欲求を、本能的なものとして認めるのであれば、その反面において、存在することがないところへの志向的な作用が、そこに本能として同時に具わっていることも、認めなければならぬのではないかと思う。そのような存在以前への志向的な作用は、ただ存在への欲求に対応してあるのみのものであつて、存在を肯定しようとするはたらきでもなく、また生存を否定しようとする作用でもない。もしそれを存在否定の作用であると考えるならば、それは存在維持への欲求の域内での思惑にすぎないと言えよう。宗教における思想的な側面と存在維持への欲求が同一の方向にあるならば、その志向的な作用と宗教的な側面とは一致すると考えられる。したがつて日常的な生存においては、思想的な側面は存在維持の欲求の属性のうちにはたらく、宗教的な側面は思想の過渡的な行きづまりにおいて、時折に露呈するにすぎない。しかし意識するとしなうとにかかわらず、一たび宗教的な自覚がなされると、宗教的な側面の強い活動が起り、存在以前へ復帰しようとする志向的な作用がはたらく。ここに存在維持への欲求は、無限定への志向を意識した限定感を伴ないつつ、その生存を継続していくことになる。このような宗教的な自覚の域内における生存への欲求のあらわれは、志向的な作用を積極的に深化させていくことによるものと、深化させ得ないままに存在維持への欲求のうえにあらわれるものと

が考えられる。前者は宗教的な思想の体系化がおこなわれることであり、その場合には積極的な深化への心的な転換が要求される。それに対して自覚の域内にありながらも、深化させ得ないままにあらわれたものとして輪廻転生を考えてみたい。このように輪廻説は宗教意識のうちにおいて考えるべきものであり、日常的な意識において理解されるものではない。

中国において佛教が受容される過程の中で、輪廻説の影響を無視することはできないのであるが、浄土教の成立においてもまた重視しなければならないことのように思われる。しかも輪廻転生という考え方は、宗教的な自覚の域内においてのみあらわれるとはいえず、存在そのものに根ざす宗教性のうちに現存するものである。たとえ生存の生理的な断絶である死をもって、無に帰すという考え方があっても、それは宗教的な真実についての無知を示すものにはすぎないであろう。死は決して生存の終着を意味するものではないのである。ここに浄土教の成立する所以がある。

三、一音説法について

浄土については多くの大乘經典に説かれており、また浄土經典にはその莊嚴の諸相が示されている。しかし浄土の意義を明らかにしているものには、翻訳者鳩摩羅什が「経の始終は淨国による」と解説しているように、「その心淨きに随つて則ち佛土淨し」の文に代表される維摩經がある。その佛国品第一では菩薩の浄土の行が説かれ、浄土は菩薩行が衆生と関わりるところに成り立つことが明らかにされる。それは直心・深心・大乗心（菩提心）の三心や六波羅蜜などの菩薩行が菩薩の浄土であって、それらの菩薩行が浄まれば智慧も浄まり、智慧が浄まればその心も浄まり、心が浄まれば一切の功德も浄まるから、したがって佛土も浄まるというのである。この経文に依るならば、浄土とは土を清浄にすることであり、清浄にするはたらきが菩薩行であることになる。ここでいう清浄とは無執著を意味するのであるから、執著することのない心が浄土である。また土とは衆生と器の二世間、あるいは依正二報であらわされ

る世界である。それは過去の行為の結果において顕現した、主観と客観の関係において成り立つ認識の状況にあたり、菩薩のあらゆる行為は清浄へ向うものであるから、その結果に現われるのは無執著の世界であることになる。しかもそのような浄土がただ菩薩の心のありようによってのみ成立するはずはないのであり、菩薩に関わるすべてのものが清浄であってはじめて完成することになる。維摩経ではこれを「衆生の類、これ菩薩の佛土」と説いている。この經文についての鳩摩羅什およびその門弟である僧肇と道生の解釈は、三人三様に示されていて興味深い。まず羅什は、浄土が成立する条件として、菩薩の功德と衆生と衆生の功德の三種を挙げ、これが浄まれば浄土が完成するという。菩薩の清浄行が完成するためには、その周辺すべてが清浄とならねばならないのであり、浄土はその三種によって構成されることを明らかにしている。次に僧肇は、如来の浄土は形象をもとうとするものではないが、衆生に依じて形相が示されるのであって、佛土を視る衆生の業報によって、異った相の土が見えてくるものであると述べる。眞実土は無相であるが、佛土を求める衆生の機根に依じて、様々な相の佛土が顕現し得ることを述べるので、如来の自在な慈悲行が強調されることになる。これに対して道生は、浄土の行は浄土をもたらすことはあっても、浄土を造ることにはならないので、浄土を造るのは衆生であると主張する。佛国土は、淨行によって「土を致す」菩薩と、「土を造る」衆生とによって完成されることになる。ここでは浄土の有無は衆生にとっての問題であることが注意されているようである。これら三人の解釈が異った見解を示しているわけではないが、少しく相違のある表現になっており、經文と合せ考えることによって、浄土の意義がほほ明らかになるようである。菩薩は菩提心を起こして、衆生の願いに応じた誓願を立て、清浄（無執著）の行を実践する。したがって浄土は、佛菩薩の清浄行の結果において成立するところの、無執著であり無相の世界である。しかし浄土が完成するのは、佛国土として顕現することによってであり、それは衆生との関わりがあってはじめて言い得ることである。菩薩が清浄行を完成すると佛となるが、そこには誓願に応じた衆生が来生し、佛国土が形成されることになる。その佛土はもともと清浄無相の土であるが、衆生の行業

によってさまざまな相が現わされるのである。維摩経が心浄土浄を説くのは、道生が解釈するような「浄土をもたらず」意味であり、衆生の行業による相土が現われるのは、清浄行の功德から生じた佛の慈悲によるものである。佛国品のこの後の文では、佛の威神力を受けた舍利弗の質問が設定され、この娑婆世界もまた衆生からするならば穢土であるが、もともとは釈迦如来の清浄土であったことが、足指按地によって示されるという、巧みな表現をもちいて浄土を述べているのである。

このような浄土を説く維摩経は、また一音教ともいわれている。それは佛国品に菩薩の浄土の行が説かれる前に、宝積長者子の佛を讚嘆する偈頌があり、その中で佛の神力不共法を称える一連の偈文があることによる。その一偈を挙げれば

佛以一音演説法、衆生隨類各得解、皆謂世尊同其語、斯則神力不共法。

とある。この「類に随っておのおの解を得る」とは、類は衆生の能力またはその種類とも受取られるが、衆生それぞれの方に応じて了解するという意味になる。しかし分に応じての了解が、もしもそれぞれに異なった理解となるならば、それは一音説法の意義がなくなり、神力不共法とはいえないのである。「皆、世尊はその語を同じくすと謂う」とは、自分と同じ言葉で語られた、自分に向って語りかけられたという意味であって、各自が勝手に思い込んだということではないはずである。衆生が分に従ってそれぞれに了解することができて、しかも佛と同じ言葉で語り得たということとは、一音説法があらゆる衆生に共通するところの、根本的な課題であることを示している。一音は無音に通じ、後の入不二門品第九にみられる「時に維摩詰、默然として言なし」の前提となるものであるから、言語を絶した真実の世界を表わしていることは言う迄もない。真実の世界は無限定であり、衆生の言葉は限定することにおいて成り立つ。衆生は限定においてある言葉を手懸りに佛の無限定の世界を知らされ、佛は無限定の真実を無言からの言葉によって衆生に教示する。一音説法の意味をこのように理解することができるであらう。ただ維摩経のこの偈頌は佛の神力を

讚歎するものであったが、涅槃經如来性品では、この偈頌が如来の常住を表わすものとして用いられていることに注意したい。

如来性品第四之七では、一切衆生悉有佛性といわれるけれども、それでは佛と衆生に差別があるのかどうか、ということが問題として提起される。これは乳牛の色と乳色の譬や、衆流の大海に帰するという譬をもって、衆生は未来の世において畢竟衆を得ることができると応答されるが、この佛性に差別ありと差別なしとの関係において、一音説法が用いられている。それは

復次善男子、如来常為一切衆生而為父母。所以者何。一切衆生種種形類、二足四足多足無足、佛以一音而為説法。彼彼異類各自得解、各各歎言、如来今日為我説法。以是義故名為父母。

と説かれているのである。この文においては、衆生の類を種類の意味に表わしている。また如来を一切衆生の父母として、佛の慈悲が強調されている。それはこれに続く經文には、父母が子供を育てるにあたって、子供の生長するに对应して言葉を変えていくように、如来も種々の音声でもって法を説き、衆生を正法に安住させると説かれており、そこには一音説法より種々音声へと、如来の衆生教化が示されていることから明らかである。佛の神力を称える維摩經とこの涅槃經の文とは、その内容からするならば差違はない。しかし彼彼異類や父母のように具体的な事柄を加えることにより、如来の慈悲をより積極的に明らかにしているところに、涅槃經における意味をもつと考えられる。先に如来常住と悉有佛性が説かれていることであり、多足無足の異類を含む一切の衆生が、それぞれに佛の一言を領解するということは、佛性を開發する能力を持つていことを説こうとしている。しかもそれは佛の慈悲によって来世において畢竟衆を得るのであるから、いずれかの佛国においてそれが完成し得るはずである。いかなる衆生でも区別なく佛性をそなえている。佛性とは無執著になろうとする作用であり、その作用はいずれは開發されて発動し、無執著の世界である清浄土に帰入していくのである。維摩經の浄土に関しての一音説法は、この涅槃經において一つの

帰結を見たということができよう。

四、吉蔵の浄土義

隋の嘉祥寺吉蔵（五四九—六二三）は、三論宗の祖とされているように、龍樹の中論に依って無所得中道を標榜し、それをもって教理のすべてを総括していった。それだけに同時代の天台智顛が華麗な思想体系を組織していったのに比して、吉蔵のそれは他家の見解を破斥し否定を繰返していくという、単純化の方向にすすんでいった。しかし当時の多くの文献を博覧する機会に恵まれたことにより、彼の数多くある著述を実質あるものとしている。しかも彼の強調する無所得中道の説は、佛教の帰結するところでもあり、広い見識を通して義理を分別した主張であったから、正当性をもった説得力のあるものとなっている。そこで今、吉蔵の浄土についての見解を手懸りとして、浄土の意義を明らかにしてみたい。

大乘玄論巻第五に所収の吉蔵の浄土義は、通論と別論からなっている。通論とは、多くの經典に説かれ諸家によって解説される浄土の相を、類別し整理していった通説である。それに対して別論は、西方阿弥陀佛国土について述べたもので、吉蔵の観無量寿経疏の中に説かれる浄土の義と共通する。先ず通論としての浄土は「蓋是諸佛菩薩之所栖域、衆生之所歸」と、佛による国土と衆生が帰入していく浄土の二つの面に分けて述べられる。これは既に一音説法と衆生の領解においてもみられたことであった。したがって吉蔵は浄土を、報土を依正二報の意味に、応土を佛の応化土に區別して用いる。諸經典には佛土がさまざまな相で説かれているのであるから、菩薩が善法でもって衆生を教化し、衆生もその善法を受けて善縁を結ぶという純浄土や、また衆生が善惡二業によって淨穢を感じる雜土などがある。これらを淨・不淨・不淨淨・淨不淨・雜土の五種類に類別し、それぞれに衆生の業感による報土と、如来の所現による応土の二面があつて、佛土は五種十土を出ないと説明する。また浄土の衆生については、凡夫と三乗の賢聖が

共住する凡聖同居土、菩薩と阿羅漢辟支佛で構成される大小同住土、独菩薩所住土、諸佛独居士の四種の階位が考えられるとする。器世間としての浄土は、化处浄・化主浄・教門浄・徒衆浄・時節浄の五種浄で説明される場合と、三世間（三界）に対応させて七珍浄土として現わすものと、不土によって現わされる土という、空観による教理的な表わし方の場合とがある。次に佛の応土として三種が挙げられる。法身浄土は中道を体とし、報佛浄土は七珍をもつて体となし、化身浄土は色に応ずるものが体となる。そして報佛と化身は法身の用なのであるから、通じては中道を体としていくことになると説明している。また浄土と穢土については、二处二質であるとか一処二質であるなど、諸家によって種々に論議されているが、経や論に説かれている相は業報の不同や応化のありようによるのであるから、諸義の一边に執られるようなことがあってはならないと述べる。このように縦横に浄土の相を類別することによって明らかにしている。

次に別論として述べられる西方浄土は、広義では酬因による土で報土といえるが、厳密には法蔵菩薩の土であるというので、本迹二門について考えることができるという。すなわち迹門としては、菩薩が凡夫地において誓願を以て土を造るのであるから、その依正二報による報土と言い得る。しかし本門としては法蔵菩薩は十地位であって、願によって業を造るといふことはなく、ただ応現の依正両報なのであるから、応土といふべきであるとするのである。したがって今現在説法の阿弥陀佛の浄土についていふならば、酬因の報土ではなくて佛の慈悲の応現である応土とみるべきで、佛身からすれば報佛の七珍浄土となる。この七宝を地とする浄土は佛の願力によるものであって、応土とみなければならぬ。このように無量寿経に説かれる誓願成就による佛国土は、応中に報応の二土を開いたことになり、しかも報土と応土は別のものではない。これが所化の衆生においても、往生浄土の修因からすれば報土ということになるが、その修因によって阿弥陀佛の応土中に往生することになる。このように吉蔵は、西方浄土の相を區別して明らかにしていくが、その相に応じて浄土の衆生も性格づけられていく。二種生死の關係については、初発

心時の立願によって浄土が造られるという報土では、無量の寿命であるといつても際限があるので、分段生死の世界であることになる。しかし如来の応現の土であるとすれば、変易生死の世界ということになる。この分段と変易とは、土の相をみる立場の相違であるに過ぎないので、どちらとも定めてしまふようなものではない。衆生が往生しようとする蓮華藏世界ならば、分段の変易であり、無量寿佛の応化の佛国土ならば、変易の分段となるという。維摩經佛国品によるならば、この穢土である娑婆世界ですら釈迦牟尼佛の清浄土であった。阿弥陀佛土においてもまた分段生死の世界がなければならぬ。そこで阿弥陀佛の浄土は三界の域で考えられるものかどうかが問題となる。これには佛国土は三界の攝ではないが、衆生の機根に應じて、鐘の三界はなくてもあるいは細の三界が考えられるとする。また浄土に声聞や天・人の名が認められることについても、衆生を浄土へ誘引するための方便であつて、実際にはかつて声聞であつたという名のみが残っているに過ぎないと、同様の立場によつて解釈される。下品の往生についても、臨命終時に善知識が大乗の教を説くのを聞いて、十念念佛の往生の業因によつて往生するということを、その大乗を聞くということにおいて吉蔵は認めており、そこに上品との区別をしてはいない。また下輩が浄土において胎生を受けることについても、「これは胞胎にあらず。花台中において久しく出でず、故に胎生という。実の胎生にあらず」と、穢土の胎生と浄土の花台中の生とを区別している。また四重禁や五逆の罪を犯した者でも往生を得ることはあるが、謗法の闡提はそのままでは、教を信ずることがないから往生できないと、吉蔵の立つ場を明らかにしている。

衆会における釈尊の説法のすがたは、そのまま佛国土の相として写し出され、佛の慈悲として受け取られている。吉蔵においても佛土は応化土の意味を強めてもちいられ、また花台中の生は実の胎生ではないと説明される。その佛国土は衆生の来生を待つてはじめて完成するのであつたが、しかしその衆生が実の生死と固執する存在であることによつて、浄土往生の意義があらためて問題となつてくるのである。中国における浄土教の諸師の苦心もそこにあつたように思われる。