

# 浄土について

山口 益

本稿は、昭和四十四年二月十二日、日本学士院の例会で、論文提出として発表した「浄土について」の文章（「日本学士院紀要」第二十七卷第二号所載）に、若干の補訂を施したものである。

## 一 浄土教が佛教であることについて、内外の識者に違和感を抱かせている

京都大学文学部佛教学の梶山雄一氏が、一昨年から昨年六月まで、アメリカのウィスコンシン大学で佛教学の講義をされ、六月帰国早々、六月二十八日の読売新聞宗教欄に、「アメリカにおける宗教運動の一般的な事情」について一文を寄せられた。そこで梶山氏はいわれる。

アメリカの青年たちの間では、キリスト教も佛教も、インド教をも含めた伝統的宗教一般について、批判と新解釈が生まれねばならないことが主張せられている。そして、キリスト教の本質が現代人に対して持っている意味を再発見しようとする運動が、キリスト教を研究する学者たちの間で、かなり大きな力となっている。……そういう状況であるから、彼等の間では、日本の浄土教の僧侶の間にアミダ佛ということも、浄土ということも、「伝統的

にアミダ佛・浄土が実在しているようにいわれている」通りを、その儘受け取っている。つまり、アミダ佛も浄土も、実在しない、と言い切る者が少しも現われない、ということであれば、それは訝かしいことである、と言っている。

という。言い換えれば、佛教としては、「アミダ佛及び浄土が実在している」ということは、佛教の根本的立場から言つて異なることであり、違和感を催す他ないという、言い方なのであるとおもわれる。

アメリカの青年たちが、そういう言い方をするのは、西洋の知識人の間にあって、佛教と言えば、二五〇〇年前のインドにおいて、ゴータマ釈迦牟尼の正覚さとりによって、その歴史を出発した宗教であり、そのゴータマ釈迦牟尼の教説は、一八〇〇年代の後半以来、その教説の誌されているインドの原典が、英、独、佛語などに訳せられ、その概説書も相当出版せられているので、それらを通じて、歴史的に佛教の源みなもとである態、すなわち根本佛教は、一応理解せられていようである。そしてその根本佛教というのは、キリスト教でいふような超越的な神の存在を認めず、といって、人間の心の奥に秘められているとする内在的な神の存在をも認めない、無論(1) (Zarathra)である。根本佛教はドイツの宗教学者エルンスト・ベンツのいう神のない無神論である。であるから、浄土教の如くアミダ佛及び浄土を説く有神論的な教説というものは、そういう根本佛教的理解からは、肯うけがえないといわれるのは、アメリカの青年達にとつてはもっともなことであろうとおもわれる。

このことは、アメリカでの宗教に関心を寄せる青年たちが、始めて日本の浄土教に対して違和感を抱いたのではなく、曾て日本に滞在し、イギリスの駐日大使であったチャールス・エリオット卿も、その著「日本佛教」(3) (Japanese Buddhism) におこつた。

日本における弥陀の崇拜者は数多く繁栄して進歩的であるが、しかしその信仰が佛教と称せられるであろうか。もとよりそれは、疑もなく佛教からの発達であるし、その凡ての発達の段階は極めて明瞭である。しかし、その発

達過程の結果として、まるっきり変形してしまっていて、今や何人も、ゴータマ釈迦牟尼の教と、親鸞の教とに同一の名を適用することはできなくなっているのではなからうか

といった。そこにも浄土教に対する違和感は見られる。

また終戦後、西欧の学者文化人たちが日本を訪れ始めた頃の昭和二十四年秋、京都を訪れた弁証法神学者エミールブルンナーも、京都大学宗教学研究室主催の座談会の席上で

佛陀の正覚ざとの大乗佛教的展開としての般若空の思想、つまり大乗佛教の根本思想と、アミダ佛とは、別であるのではないか

という質疑を呈したことであった。そして、そういうことは、西洋の知識人の間だけでなしに、日本国内にあってても佛教学者でない一般の知識人の間で絶えずいわれる処であって、日本を代表する高名な宗教哲学者も

阿弥陀佛というのは人格的な一面が強いのであって、佛教全体として、浄土門は、一つの特殊な分れである

といわれたこともあるのである。その「特殊な分れである」といわれているのは、一般の佛教とは異っている、というのである。浄土教というのは、佛教一般として、呑みこみ難い、という言い方なのである。

## 二 宗派化した形で伝持せられていた日本の佛教

ところが、そのように浄土教が、佛教の中にあつての特別なものであるとして、違和感をもって眺められるに至っているということの淵源は、実は甚だ古いのである。それはもともと日本の佛教は、それが日本に受容せられる前、すでに宗派化されていた中国佛教が移入せられたので、奈良朝の佛教は古京の六宗・南都の六宗という形で知られたのであった。そしてその宗派化された形態の佛教は、鎌倉時代にその儘もち越されて、鎌倉期の末期、元寇のあった弘安四年に先き立つ頃に在世した学僧凝然が、佛教諸宗派を綱要的に概述して「八宗綱要」<sup>(4)</sup>と書題を付しているところ

ろによっても、当時の佛教が各宗派の教義として知られておいた跡がわかるのである。そのように佛教思想の宗派化の傾向は著るしく、宗派化されない佛教の存在は、殆んど不可能という状態であった。従って「佛教全体の立場が何であるか」ということは見失われて、何時でも「禪宗では」とか、「真宗では」とかいうように、特定の宗派の立場でしか佛教を表わしえないようなことになっていった。そして佛教を説明するに当たっても各宗派の間の相違目<sup>ちがひ</sup>を力説するようになり、徳川幕府の封建的鎮国主義の下において、その宗派化は種々な意味において極まったというようにも思われる。

太平洋戦争敗戦の直後、連合軍の占領治下において、G・H・Qの教育関係の一責任者というような役目であった宗教哲学者であるといわれていたスタールネーカーとかいわれた人が京都大学へ来て、宗教々育に関する審議会のよなものが京大で開かれて、「佛教の研究はどのように行なわれるのであるか」ということが議題に出されたとき、東京から出席していられた東京の佛教学の代表者は

佛教の研究、佛教の学問とは、聖徳太子以来、中国から受容されている佛教各宗の教義を学び、それを研究することである。

と発言せられたことがあったが、そういう発言も、先に言った凝然の八宗綱要的な佛教学のあり方がその形態の儘に報告せられたものであると言ってよいのであろう。そういうような事情であるから、浄土真宗についていえば、浄土真宗の宗義学者は、「浄土真宗は、佛教の中での別途の法門である」という言習わし方をする事になっているのである。従って先に一言した宗教哲学者の如く

浄土門は佛教全体から言つて一つの特異な分れである

というように扱えられても仕方のないことであるといわねばならない。

### 三 浄土真宗における有神論的傾向の起る所以

そういう事情であるから、そこで浄土門、特に浄土真宗が、ゴータマ・ブツダきとりの正覚きとりの展開としての一般の佛教と異って、有神論的、或いは「キリスト教と似たようでもある」一神教的な傾向をもつに至っている事情を、浄土真宗の教義それ自体の上で、少し跡づけることにする。さて、普通浄土真宗は、三部経といつて

- (1) 無量寿経
- (2) 阿弥陀経
- (3) 観無量寿経

の三部の経典と、その三部経の註釈者として、インド、中国、日本に互って輩出した七人の高僧

インド (1) 龍樹 (Nāgārjuna, II~III)

(2) 世親 (天親, Vasubandhu, IV~V)

中国 (3) 曇鸞 (476~542)

(4) 道綽 (562~645)

(5) 善導 (613~681)

日本 (6) 源信 (942~1017)

(7) 源空 (1133~1212)

の釈義によって設定せられることになっている。<sup>(5)</sup>

その三部経の中の(2)阿弥陀経といふのは、私には(1)無量寿経と同じ思想系統のものと思われるのであるが、(3)観無量寿経という経典は、少しくその二者とは傾向が別であつて、いわゆる有神論的な色彩の濃厚な経典であると見られる。そして三部経と七人の高僧の註釈との関係を見ると、大雑把にいつて、(1)(2)(3)の三祖は、何れも無量寿経に重点

を置くのであるが、(4)道綽以後の中国の二祖と、(6)(7)の日本の二祖とは、何れも観無量寿経に重きを置かれるのであって、真宗の宗学では、そのことを、上三祖は無量寿経に依り、下四祖は観無量寿経に依っていると申している。従って、観無量寿経に重点を置いている中国及び日本の浄土教は、有神論的な色彩が濃厚であるということになっていくのである。

因みに吉川幸次郎博士<sup>(6)</sup>によると、宋代に出た朱子という儒学者は、儒教の伝統として神を認めないという立場をとるのであって、その立場から佛教を排撃するのだそうであるが、朱子は佛教では「佛という神」を信ずるのであるという。朱子が、キリスト教の神ということをも、どれだけ理解していたか、また佛教の佛・佛陀ということをどれだけ理解していたか、朱子の儒学について専門的な究明をしたことのない私には何とも言えないのであるが、朱子が「佛という神」ということを認めていたということは、その当時に行なわれていた中国浄土教の有神論的になっていた佛が、「佛という神」として扱えられていたのでないかと思われる。「佛という神」という考え方は、今の世代の日本でも「神も佛も」といって、十把一からげに扱えられているようである。

#### 四 親鸞の真宗には独自のものがあつた

それは且らく別として、親鸞の真宗には独自のものがあつたと思われる。さて前上に述べた、三部経の積義を述べたので、宗祖親鸞が景仰せられる七人の高僧の註釈は、凡て親鸞の伝承する処であるので、浄土真宗も有神論的、更には一神教的であると見られることも一応もつともな点があるのであろう。

高木八尺博士が新渡戸稲造の宗教思想について述べられる中でも、次のようにいわれる。<sup>(7)</sup>「日本の佛教史の中で一大主流をなす浄土真宗をとって見れば、親鸞は教を法然にうけ、法然の他力の觀念の流れは源信の往生要集に到ることは周知の通りであり、更にその淵源を尋ねれば、唐の善導に達することは広く史家の認める処である。そして善

導のいう阿弥陀による衆生救済の大胆新鮮なる教の起源は、中亜アジアを経てシナに來たキリスト教の伝えた神の觀念に求められるとの見解を看過すべきでないと思う」と論じられている。高木八尺博士のいわれる、そういう善導以後の系譜を辿れば、浄土真宗はたしかに一神教的であるといわれる処もあるのであろう。しかし浄土真宗の本典ともいわれている教行信証の劈頭の教巻において、親鸞聖人は、「夫頭眞実教者、則大無量寿経是也」といって親鸞に就ては無量寿経に重点がおかれている。また最も多くの場合、自ら「親鸞」と称している親鸞の名称は、親鸞が、世親と曇鸞とへのひたすらな景仰を示しているのであるから、中国伝承の浄土教的にのみ、親鸞の浄土教を規制して言うことはできない。特に親鸞の浄土教は、世親に依ること非常に多大なるものがあると見なければならぬ。尤も親鸞には、親鸞のその名の如く、世親から曇鸞への伝承が表明せられているが、曇鸞は世親の浄土論の註釈者として、世親の浄土論を親鸞の上に鮮明した点において特に親鸞の浄土教への貢献者という立場にあるから、世親から曇鸞へといつて、親鸞が景仰せられる処の基体となっているものは、曇鸞が註釈を与えた世親の浄土論にあるのである。

つまり、曇鸞によって親鸞は、世親の浄土論を鮮明する手段<sup>てだ</sup>を得たのであったから、親鸞は、言葉をきわめて曇鸞を讃仰せられるのであるが、しかし曇鸞を讃仰せられる基体になっているものは、曇鸞によって註釈せられた世親の浄土論なのである。

そして、その浄土論は曇鸞によってよく註釈せられたのであるが、しかし現在の時点から見ると、曇鸞の時代の中国佛敎界には、世親の著作の基本的なものは、まだ多く伝訳せられていなかったものであった。詳しく言うと、世親の著作の主なもの中国へ伝訳した最初の権威者である眞諦<sup>(8)</sup>は、曇鸞の歿後四年後の西暦五四六年に、西インドから南海路を経て広州（広東）に到着したのである。従つて曇鸞は、世親の思想敎学の根幹的なものに関する著述の中国語訳をまだ参見するに到っていないなかつた。旁々曇鸞は、世親の思想敎学の根幹を十分きわめて世親の浄土論を理解々積したと見られない。従つて、世親の浄土論に対する学問的な理解は、現在の時点から言えば、第一には、曇鸞以後の

時代になって真諦や玄奘などによって夥しく中国に伝訳せられた書物、第二には、今の時代になって、ネパールや西域で発見せられた数々のサンスクリット原典、第三には、西紀九世紀頃以来古い時代のサンスクリットの原典から直訳的にチベット語に翻訳せられて、中国訳のそれに関する書物以上に豊富にわれわれの前に与えられているチベット訳の佛典、それら凡ゆる諸佛典を学問的に研究することができるようになった現在の佛教学——それが近代佛教学と言われるが——その近代佛教学の業績に待たねばならぬものがあるのである。

つまり、現在は、曇鸞が在世せられた千四百年前よりも、浄土論を研究するための書物が余程豊富に与えられているのである。日本でいえば、明治九年頃、南条文雄先生がイギリスにわたって約十年間、当時の梵語学者であったマクスミュラーの下で困苦してサンスクリットを学ばれ、いまもなお、光彩を放っている業績を出してヨーロッパから帰られて以来、西洋の東洋学者が開拓した佛敎の研究の方法が日本の佛敎界に受け容れられている。それでそういう方法によっていまい浄土論を、曇鸞の時代よりもっと直付じかづけに研究できるような、またそのように研究せねばならぬような事情におかれているのである。

## 五 世親の浄土論を具体的に理解するための基盤

そういうことに注意してくると、ここに、私は、世親の浄土論という書物が、どういう思想的な基盤において成り立っているか、ということを書ねばならぬことになる。

さて、世親の浄土論、厳密に言つて、無量寿經優婆提舍(Upadesa)という佛典だけを取り上げていると、いかにも世親という浄土敎の思想家が、別個に在世したように思われる。そしてまた、真宗の宗学者は、浄土論の著者として世親をそのように考えるならわしになっている。少くとも真宗の宗学者は、浄土論を著述したときの世親にあっては、世親のその他の著作の上に頭われているような思想形態を世親が脱却して、世親が全く浄土敎に転向した後



浄土論を著述したのである”というように考えようとする。けれども、近代佛教学の立場から世親の思想教学全体について眺めてみると、世親という人は、弥勒—無著—世親という三人の思想家が連関している態かたの上で考慮されねばならない。そしてその三人の思想家を経て歴史的に著わし出された諸佛典が、瑜伽唯識という四—五世紀頃のインド大乘佛教学の思想体系を展開していることになるのである。そして世親の浄土論という書物は、その大乘佛教学思想体系の立場で、無量寿経という浄土教の経典を理解解釈しているのである。

さて、その無量寿経という経典は、大乘経典が歴史上においてテキストとして記述された初期の大乘諸経典中の一つであって、西暦紀元二世紀の頃に、すでにテキストの形態をとって行なわれていた経典であるといわれるが、世親の無量寿経ウパデーシャ、すなわち浄土論というのは、四—五世紀に大成した大乘佛教学思想体系の立場で、無量寿経を理解解釈したものである。無量寿経の上からいえば、無量寿経を当時の思想教学に近づけて説明した、即ち当時の思想教学の立場でウパデーシャ、(upadesa)した無量寿経の歴史的展開の産物、それが無量寿経ウパデーシャという書物なのである。宗祖親鸞が非常に心酔された浄土論という佛典は、一言でいって、そういう書物なのである。従って親鸞のなされた如く浄土論の上に浄土教の基盤を設定していこうとする限り、時あって学者のいう如く、また真宗の宗学者も、そういわれることを望んでいる如く、「浄土教は一般の大乘佛教学とは特殊に分かれたものである。特別なものである」とは言い切れないのである。言うなればそれは「大乘<sup>(9)</sup>としての浄土」という言葉で表わさねばならないのである。

## 六 大乘としての浄土の歴史的成立事情の一瞥

そこで次に、そういう浄土教が歴史的な立場から眺められて、今いう「大乘としての浄土」ということになるかどうか。すなわち「浄土がゴータマ・ブッダの佛教学の歴史的展開の上に見出されるか、どうか」ということの極めて一

斑を思想史の線の上で、若干の点を拾って、辿ってゆくことにする。

さて、佛伝の記述によれば、ゴータマ・ブッダは二十九歳にして出家せられ、六年の苦行の後、三十五歳の十二月八日の未明に正覚を成し遂げられたといわれるが、その正覚が開発せられる前夜の経過を通じて、ゴータマ・ブッダは、十二縁起の道理を繰返し繰返し思惟観察して、その夜の明ける暁の明星の輝く頃に到って、迷妄の暗黒を退散して正覚が成遂げられた、という。その十二縁起の道理というのは、われわれ凡夫の迷妄のまのあたりの生存が無明を内容とする心の態に依って、老死に代表せられる現在の苦悩が次第に与えられるに至っている次第関連の経過である。<sup>10)</sup>

この十二縁起の示すものは、われわれにおける迷妄の展開する態が、ゴータマ・ブッダによって思惟観察せられたことを示すものであるが、それが迷妄の縁って起る経過であると眺められた根底には、迷妄でないあり方が方軌としてゴータマ・ブッダの上に見出されてあって、その方軌があったから、その方軌の批判力によって迷妄の縁って起る経過が、ゴータマ・ブッダの思惟観察の上に表われたのである。それでは、その迷妄でない方軌になったあり方は、どういふのであるかという、

われわれの具体的な現生存にあっては、見る我れと、見られる物、聞く我れと、聞かれるもの、というような、はたらく者と、はたらく者によつてはたかれる物との相互関連において、われわれが与えられている。それは、恰度、燃やす火と燃やされる薪との相互関連において、火が燃えているという事実が与えられるが如くである。それが何といても具体的な人間存在におけるべきまことの相・如実な相である。それが諸法の法性(dharmatanā dharmatā, the normal condition of states-of-existence)といわれ、人間の生存している諸状態の方軌といわれる。

それが、人間存在のあらゆるものの方軌であるにも拘わらず、われわれ凡夫の日常にあっては、見ている此は、我であり、その見られる物、それは我が物である。この最も大切な我が我の前のその見られる物を我が物として所有している、というように、そこに我に対する執着、我が所有物に対する執着(我執我所執)を起している。そこに、我

「我が物だ」という愛執を起し、愛執がさまたげられるとそれが憎悪・瞋・怨となり、そこに愛執と憎悪という迷妄・汚濁の態が起っている。そういう我執我所執の心がわれわれの迷妄の根本で、それが無明といわれる。すなわち、無明あるによって、次第に迷妄の憂悩が起るといふことである。

そこで、佛陀は、「われわれの具体的な生存に関する凡ての物は、無明を内容とする心によって統べられる。世間は心の作る場所である。それ故に、心が滅すれば凡ては滅する。心がはたらいっているときは、迷妄によって穢されているのであり、心が滅するときには、迷妄の穢れが滅して浄められる」という。そこに佛陀の「心が浄まれば、人間も世間も浄まる」という教説の意味がある。そしてここにいる「心を浄める(citta-vyavadana, 心清浄)」なる語は佛教を通じての重要な用語である。

さて次に、大乘佛教の基本をなす般若経では、直前にいった「燃やす火と燃やされる薪との相互関係によって火が燃えている現実がある」という人間生存の如実な相が強く取り上げられ、従ってそこに、われわれ凡夫が我執し我所執するような実体があるとするのは妄想であるといつて、我執され我所執される物があるとする妄想の否定、すなわち無我・空の実践としての般若(Prāṇa, 智慧)・波羅蜜多(Paramita)の菩薩行が強調される。それは般若経において空思想が展開せられると一般にいわれるところである。けれども、大なる般若経群類の中の大品般若と称せられる佛典にあつては、浄土往生の思想があらわれ、菩薩が般若波羅蜜多を行じて佛果に到達したときには、佛国土として、一切衆生を度脱せしめる完成した状態においてあるといわれる。

そして、この般若経と同じ立場にある維摩経の佛国品においては、佛国土の清浄、すなわち浄土建設のための行が列挙せられた最後において、

もし菩薩浄土を得んと欲せば、当にその心を浄むべし。その心浄きに随つて佛土浄なり

という。ベルギー・ルウヴァン大学の、E・ラモット教授は、今、西欧における佛教思想史研究の最高権威といふべき

学者であるが、ラモット教授は、今わたしが述べて来た佛陀の教説から維摩經の佛国土の成就という佛教思想史上の関連を重要視する。<sup>18)</sup>

ところで、いまいう維摩經佛国品の「心が淨ければ佛国土の淨まることが成し遂げられる」という經文が、五世紀の後半から六世紀の中葉まで在世した安慧 (Sthiramati, 470~550) の中辺分別論積疏<sup>19)</sup>に、「或る經の語」として引用せられている。その場所は、菩薩の修行が進展して、八地という菩薩の行道の完成の近い処に至って、「菩薩は柔軟心を得て国土の清淨を成し遂げる」といつている場所である。つまり「柔軟心を得て淨土を成し遂げる」ということと、維摩經の「心淨まれば、佛国土淨まる」ということが同じ意味である、と安慧はいうのである。<sup>20)</sup> そのようにして、「心を淨めれば衆生も世間も淨まる」という「佛陀の教説」から、般若經・維摩經を経て、安慧に至るまで、「心を淨めること (citta-vyavadana)」という思想が佛教の重要な伝統精神として連綿としていくことが知られる。

そして、現在においては、世親の淨土論の本題として、淨土の構層が述べられている「二十九種の莊嚴功德成就」ということが、世親の実兄であって、大乘佛教の思想体系を設定した無著の撰大乘論<sup>21)</sup>の中に「十八円淨」として出てあって、淨土論の二十九種莊嚴功德成就が無著の撰大乘論の十八円淨を整備したものであることが大略証明せられたのである。

なお、二十九種莊嚴を、淨土論の中に要略<sup>22)</sup>して示した「衆生世間清淨と器世間清淨」というときの「世間」の構成のされ方は、世親の阿毘達磨俱舍論の上にかねて見られるところであるが、瑜伽唯識の立場で、その衆生世間・器世間の考え方が示されたものは、無著に先行する弥勒造「法法性分別論」(Ārya Maitreya: Dharma-dharmata-vibhanga) である。その法法性分別論においては、

或者 (yah) が或処 (yatra) に居する (sampratiṣṭhati) ときの彼者 (saḥ) 及び彼処 (tatra) は法の依処 (pratiṣṭhāna; the visible, empiric world) である。それは次第の如く能依と所依との体であって、衆生世間と器世間とである。

という。いまいう「或者が或処に居するときの彼者及び彼処は法の依処である」という表現は、はたらく者(能)と、はたらかれる物(所)とが相依相待の縁起関係において現生存を保持しているという、いわゆる「諸法の法性」(the normal condition of states-of-existence)を示すものである。その現生存の如実なあり方が、凡夫的生存にあっては、我執我所執なる妄想にとらわれて迷妄汚濁(sanklesa, 雑染)の世界になるのであるが、浄土は、その諸法の法性なる如実なあり方の如くに、迷妄汚濁の清浄化(vyavadana)の行なわれる世界であることを語ろうとする。それが器世間清浄であり、衆生世間清浄である、というのである。

そのようにして、浄土論が、佛陀から始まって、大乘佛教が思想的に体系化された瑜伽唯識の時代においての、歴史的展開の上に成り立っていること、すなわち「大乘としての浄土」ということの意味を、極めて概略ながら説述できたと思う。

## 七 無量寿経における浄土の性格

それで、最後にわれわれは浄土真宗のまさしくの依処としている無量寿経の上で、「大乘としての浄土」の意味を概述していくべきであるとおもう。

無量寿経という経典は、他の大乘諸経典と同じく釈迦牟尼佛陀が説かれたという形態になっているが、釈迦牟尼佛陀は、まさしくその経典の本論といふべきものを開き述べようとするに当って、佛陀は先ず、大寂定23という三昧に入ったという。大寂定の寂とは、寂滅・寂靜であり、般若経の空・すなわち先に闡説した「われわれの我執我所執の無明が起り動いて出る日常世俗の立場を否定した境地」である。我執我所執の拒否された境地というのは、我執我所執とならない認識・正覚24(sambodhi, enlightenment)の境地である。さて、佛陀は自らに到達したその正覚の境地の状況を何時も次のように語る。

生は尽きたり。梵行は成就せられたり。他のかくの如き状態に行くことなしと知る（我生已尽 梵行已立 所作已弁（所作已作） 自知不受後有）

と。

それは佛陀における解脱の自覚の表明である。その自覚は、正覚の智慧であるが、その智慧は、我執我所執なる無明の迷妄のはたらかない境地であるから、われわれの我<sup>が</sup>によって制約せられることはない。従って、自ら解脱した佛陀の眼に映じて来るものは、未だ解脱せずに迷妄に閉ざれている一切衆生という全人類の姿であり、その全人類の迷妄が除かれねばならないという誓願が、おのずからな動向 (natural tendency) としてそこに起こされて来る。佛陀は、一切衆生が未だ解脱せずに迷妄に閉ざれている、その迷妄の解脱のために、自らは六年の勤苦を経て正覚に到達し、解脱の境地に進み入ったのであるから、今は、迷妄に閉ざれている一切衆生の迷妄を打破せねばならないという覚悟にゆり動かされるといふことが、佛陀の自らな動向 (natural tendency) である。それは、全人類の迷妄を自らの悩みとして悩む自他平等の大悲である。維摩經に「衆生病<sup>び</sup>むが故に菩薩は病む」という語がある如く、それが大悲 (Karuna, compassion) と呼ばれ、全人類の悩み (passion = suffering) を自らの悩みとする (to communize) 大悲である。それが菩薩の本願といわれる。その本願に生きることが菩薩精神と称せられるものである。

さて、大寂定に入った釈迦牟尼佛陀は、法蔵という菩薩の上に、そういう本願が発<sup>おこ</sup>され出て来たことを説いていく。その法蔵菩薩は、始めのない過去からの永劫に亘って、数多くの佛陀が、佛陀から佛陀を経て、衆生済度のために、勤苦の労を経過して来た由来の上に、今、法蔵菩薩彼れ自身の本願を起こしたのである、という。人間の立場から言えば、人類が救済せられねばならないという宿題が、始めのない過去から、すなわち久遠劫来から、用意されてあったが、今その宿題を背負って、まさしく人類が救済されねばならないための実践が、法蔵菩薩の本願として出立したということになるのである。法蔵 (Dharma-akara) という語の字義通りに言えば、法蔵とは「功德の鉱脈 (mine of

virtue)」を意味するのであって、功德の鉱脈資源は、それが採掘せられねばならないために、測り知れない往昔いにしよから何時かはそれが採掘せられるであろうという時機を待って、功德を蔵して来たのであるが、時機ようやく順熟して、今まさしく功德の宝が採掘せられねばならない時機に到達した。その功德の宝が採掘し出される時点を出発したことそれが法蔵菩薩の本願がおこされた、ということである。

さて、そういう本願は、我がの制約のない正覚の智慧から出立しているから、無限の世界の中で、無制約に、無限定に、人類の上に、正覚ざつじやくの智慧が拡充せられていくことに向う。それは、日輪の光が隅なく行きわたる如くである点で無限の光明、光明無量と称せられる。また、その本願は、未来に向って、人類の限り無い歴史を窮めて、人類の上に限り無く正覚の智慧の開發せられることを目指していくのであるから、寿命無量といわれる。そういう光明無量・寿命無量の本願が阿弥陀 (Amita) すなわち無量光・無量寿といわれるのである。その意味を誤るときに、阿弥陀佛が有神論的、乃至は一神教的になるのである。

そして、法蔵という菩薩は、そういう本願の意志を実現するために、永劫の修行を重ね、そこに、その本願の修行に報いられた世界が実現せられた。それが無量寿経に説かれる浄土である。であるから親鸞は、その浄土のことを大願清浄の報土ほうどという。本願は、もともと、人類の迷妄の汚濁をきよめ・浄化し purify しようとして起されたのであるから、永劫の修行とは、清浄化するおこない、(vissuddhi, purification) の実践であり、それによって、おのずから報いられた世界であるから自然の浄土・大願清浄の報土という。

そういう浄土の思想が中国に入ると、道教の不老不死の仙境と結びついて、安穩寧楽のユートピア (夢幻郷・理想郷) の如くに考えられようとしたけれども、それは大願清浄の報土の原意とは、大凡異なる。浄土がそういうものではなく、dynamic なものであることは、無量寿経の本文の上に visible に示されている。それは無量寿経の中で浄土の様相を種々と記述した最後に、「浄土とは、その全土が蓮華で周満した世界であって、その蓮華の光が多色を出し、

華の中に多光を出し、その光の中に多佛を出し、その凡ての佛陀が、微妙の法を説いて無量の衆生を済度する」と説かれていた。そのことの現実の姿としては、いま釈迦牟尼佛陀が歴史的世界の中で大寂定に入って、無量寿経を説き無量の衆生を教化し、迷妄を浄化している事実である。浄土とは、現に迷妄浄化の事業が実践せられている、それが浄土である。

親鸞の立場でいえば、その無量寿経の教が三国に互る七祖の積義を経て、今まさしく法然上人から本願のいわれとして承わることができた。そういうことが歴史的に実践せられている。人類の迷妄を浄化している事実がわたしたちに与えられている。それが浄土である。であるから浄土とは、単に向うの方にあるユートピア・夢幻郷・理想郷でなくして、現に衆生の迷妄が浄化せられている歴史的事実である。浄土という語が、西洋の佛教学者によって pure Land と英訳せられているが、私は、それは pure Land でなくして、世界を浄化しているはたらきであるから Land of purification。"土を、世界を、浄化しているはたらきである"と考えたい。そのことを曾て鈴木大拙先生に話したら、先生は、"なるほどそれは、そうでなくてはならないであろう。そして、そういうことであるとすると、浄土は pure Land でなくして、Land of purity というべきであろう"と喜んでくれたことであった。先に閑説した E・ラモット教授のフランス訳維摩経において、E・ラモット教授も、今、鈴木先生が言われたと同じように、浄土を la purification des champs de Bouddha, la pureté du champ の語で表わしている。阿弥陀経に、「阿弥陀佛が現に浄土に在しまして説法している。今現在説法」と説かれているのは、浄土とは、阿弥陀佛が現に浄化するはたらきをしていられる。今現在説法であるという動的なあり方であるという意味である。

そういうわけで親鸞は、無量寿経をもって、本願の生起本末を展開する経典である、という。釈迦牟尼佛陀が歴史世界に出て、本願の生起本末が展開せられたということは、Amida なる本願の実践が初めて実現の緒についたというこの歴史的な証驗である、というのである。



別の言葉で言い換えると、親鸞の大無量寿経和讃に、

如来興世の本意には

本願真実ひらきてぞ

との言葉があるが、「如来」、すなわち釈迦牟尼佛陀が、この歴史世界に、興起<sup>おこ</sup>り出たことの本意は、人類が救済されねばならないことが無始永劫の過去の諸佛以来願われつつ、それが法蔵菩薩の本願となって、まさしくとりあげられたその本願が成し遂げられた。本願の真実<sup>まこと</sup>が釈迦牟尼如来の無量寿経の説法によって、いま人類の上に開発せられたのである、というのである。親鸞が「本願の生起本末」の語で表明したものは、「大乘の佛道体系」という語で表わすこともできるであろう。人類が救済せられねばならないという久遠劫来の課題が、無量寿経の説法という事実によって、歴史の上に証驗せられた、証明せられあかしを立てられた。その一部始終が本願の生起本末であり、大乘の佛道体系である、ということである。無量寿経の説法として、浄土の功德が歴史の上に証明せられ、あかしを立てられなければ、浄土が成就し、Amida が成佛したことにはならないのである。

註(1) 鈴木大拙博士頌寿記念論文集「佛教と文化」(鈴木学術財団・昭和三五年)掲載の拙稿「中観佛教における有神論の批判」、同論文集六八頁以下。

(2) エルンスト・ベントツ氏は、右「佛教と文化」の中に献呈論文を起稿された。「佛教は無神論である」といった同氏の言葉は、「心」(平凡社・昭和三五年三月号)に掲載された「どうしてキリスト教徒は他の宗教を理解しないのか」の中に見られる。

(3) Sir Charles Eliot: Japanese Buddhism (London, 1935) p. 389.

(4) 「八宗綱要」では、先の六宗に、平安朝初期に起った天台と真言とが加えられ、「八宗の他にもまた多くの宗旨はあるが、日本において学者が昔からたがいに許して研究したものは、八宗に限っていた。しかし近頃は八宗の他に、禅宗と浄土教とが盛んに弘まってきた」として、禅宗と浄土教とが付録的に一言せられている。因みに筆者は「八宗綱要」のテキスト

として、柏原祐義著「八宗綱要解説」(京都法文館・昭和二年)を依用した。

- (5) 七高祖の在年代は、大略、藤島達朗、野上俊静編「伝灯の聖者(真宗七高祖伝)」(平楽寺書店・昭和三十六年四月)の年表による。

- (6) 吉川幸次郎全集第十九卷「神様のいない文明」という文明「一一頁など参照。

- (7) 日本学士院紀要、第二十四卷第一号、三〇頁参照。

- (8) この年代については、野上俊静等共著「佛教史概説 中国篇」(平楽寺書店・一九六八年)三六頁による。

- (9) 「大乘としての浄土」という語句は、筆者が、昭和三八年四月に理想社から刊行した小著の題名として用いたものである。筆者はその小著において、龍樹の中観説の当然の展開として、また世親の瑜伽唯識説の当然の展開として、それら二人の大乘思想家の上に、浄土教が説述せられたことの綱要を述べたのであった。筆者はそれによって、佛教思想家たちが、浄土教をもって歪曲せられた意味での方便説であると断定しようとしていたことに対して、一つの批判を提起したのである。

- (10) フーシェーの佛陀伝(A. Foucher: La Vie du Bouddha, Paris, 1949)によれば、伝統的にいわれる十二月八日の未明でなくして、四月十五日満月の夜の暁であるという。

- (11) 老死から始まって無明に至る十二縁起のことは、余りに屢々説述せられているから、列記する必要はないであろう。

- (12) Franklin Edgerton: Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary の用例に従う。

- (13) 佛陀の教説に関するこの一段の説述は、赤沼智善著「原始佛教の研究」(破塵閣書房・昭和十四年)二五七〜二五八頁による。そこに阿舎・尼柯耶の典故も示されている。わたしは以下の説述の中で、この説述に関する説述するとき、それを「佛陀の教説」という語で表わすことにしている。

- (14) 雲井昭善編「巴和小辞典」の *vodana* の項下にこのことに関する佛陀の教説の原文及び漢訳文が引用せられている。

- (15) *prajñā-pāramitā* の語が、モニユル・ウイリアムの梵英辞典には、*“perfection in wisdom”* と訳解せられている。

- (16) 筆者は、般若経における浄土の思想について、このの所述に関し、畏友横超慧日氏(大谷大学教授)から懇切な指示をうけた。

(17) 拙稿「維摩經佛国品の原典的解釈」(大谷学報第三〇巻第三号・昭和二十六年)五三頁参照。

(18) È・ラモット教授は「維摩經に関する労作」L'Enseignement de Vimalakirti, traduit et annoté par Étienne Lamotte, Louvain, 1962 を刊行後程ない頃、いま筆者が引用した維摩經の其処の思想が、先に註(13)、(14)において関説した「佛陀の教説」と関連していることを私信をもっていつてよこされた。そしてラモット教授は、そのことを、維摩經に関する労作の一九九頁に註記すべきであるのに、刊行後に気付いたので、右の個処に註記することを失してまことに遺憾であったと述べていられた。

(19) 山口益訳註「中辺分別論積疏」(昭和一〇年・破塵閣書房)四〇五頁所出。

(20) 安慧が維摩經佛国品のその文章に関説していることに注意せしめられたのは、筆者が、世親の浄土論を講義している時であった。山口益著「世親の浄土論」(昭和四一年四月・法蔵館)一六五〜一六六頁参照。そしてその場所で論究している如く、ここにいう「柔軟心」とは、般若波羅蜜多なのであるから、先の註(19)で関説した般若經の説述とも固より関連することになる。

(21) 撰大乘論については、既往の学界にあって彼れ此れ、その業績が発表せられたこともあるが、文献学的な基礎に立って、今の世代に役立つ体裁をととのえて刊行せられたものは、È・ラモット教授の業績である。La Somme du Grand Véhicule, d'Asaṅga, Mahāyānasūtrāgraha, par Étienne Lamotte, Louvain, 1938.

筆者は、「浄土論の二十九種莊嚴功德成就が撰大乘論の十八円浄を整備したものであることを大略証明した」といっているが、その論究を遂行するに当って、È・ラモット教授の右の業績から裨益せられるところがあった。その「大略の証明」については、註(2)に掲げた拙著「世親の浄土論」九二〜一〇〇頁の所論にゆずる。

二十九種莊嚴功德成就が、撰大乘論の十八円浄に基づくものであろうことは、学界においてかねてから想定せられていたところであったが、それを実証的に論述することができるようになったことは、近代佛教学の文献学的な方法の貢献によるといわねばならない。

(22) この項についても、上記拙著「世親の浄土論」一五二〜一六一頁に仔細に論述している。

ここに引用した法法性分別論の言葉の中「pratiṣṭhāna 依処」なる語は、「世親の浄土論」のその個処の随処に出て

いる。F・エジャートンの佛教混淆梵語辭典では the visible, empiric world というへきであらうと解釈せられるが、わたくしは「世親の浄土論」では、「世間の実用の態」というような言葉遣いをして来た。そういう態の清浄化において語られようとするのが浄土であるから、浄土が実体的な存在をいうものでないことは直ちに知られるとおもう。また先に浄土の「浄」は、浄化するはたらき purification であるへきであるといつたが、purification の原語としての vyavardana の語は「世親の浄土論」の中で頻りに使用したのであるから、それらの用例によって理解せられるとおもう。

なお、この項下で引用した法法性分別論なる書はオバーミラーが究竟一乘宝性論英訳 (E. Obermiller: The Sublime Science of the Great Vehicle to salvation, Acta Orientalia, IX) の序で注意する如く、チベットの佛教学者によれば、弥勒の大乗莊嚴經論、中辺分別論とともに瑜伽唯識説の根本教説に関するものである。その完本としてのテキストは、チベット大蔵経丹殊爾部の中で得られるもので、わたしは、常盤大定博士還曆記念論文集(弘文堂・昭和八年)の中で、一応その全文の訳註を試みた。ここに引用したものは、右論文集五四三頁のそれを今補訂して依用したものである。法法性分別論のチベット原文は、その世親註とともに山口益還曆記念論文集(法蔵館・1956)の中に、野沢静証氏等の労作として校訂出版せられている。いま引用した文章の原文は、そのチベット原文 p. 26 に出ている。

23 釈迦牟尼佛陀が大寂定に入ったことを親鸞の「浄土和讃大経意二十二首」(岩波文庫1937—1938親鸞聖人和讃集、名畑応順校注)の第三首に

大寂定にいらたまひ 如来の光顔たへにして

という。大寂定に入ったことがとりあげられたのは、ここでは親鸞が、一般に用いられる康僧鑑訳の無量寿経を用いずに、唐の菩提流志訳大宝積経「無量寿如来会」の文章(南条文雄著「支那五訳对照梵文和訳佛説無量寿経」平楽寺書店・昭和十三年、一一頁所出)を依用したのによる。このことについては、山口等共著「佛教学序説」(平楽寺書店・一九六一年)一一五—一一六頁にも関説する。そのように、ここに如来会の文章が用いられたことによって、無量寿経が、大乘佛教の基本である般若経と同じ立場から出発されることが、よく表明せられることになって、われわれの注意を喚起せしめる。

24 雲井昭善編「巴和小辞典」Brahmacariya 項下のものを依用する。そこには、この文章の巴利語原文も出されている。

- (25) 維摩經問疾品の語、橋本芳契著「維摩經の思想的研究」(法藏館・昭和四一年)三二六頁に所出。
- (26) 「Dharmakara ; mine of virtue」はモニエル・ウイリアム梵英辞典による。
- (27) Amita ; unmeasured, boundless, infinite である。この光明無量・寿命無量なる本願の意味の基本であることが理解せられないときに、阿弥陀佛が有神論的、乃至は、一神論的にとらえられることになる。
- (28) 教行信証御自釈(住田智見編輯、法藏館・大正二年)三〇左。
- (29) 前註の教行信証御自釈、二九右、「衆生聞佛願生起本末無有疑心」云々という。