

# 〈意味〉としての浄土

The Pure Land of Amida Buddha as “the Meaning”

秋山博正

くらしき作陽大学・作陽音楽短期大学『研究紀要』

第49巻 第1号 別刷

2016年9月

## 〈意味〉としての浄土

### The Pure Land of Amida Buddha as “the Meaning”

秋山博正

Hiromasa AKIYAMA

#### 1. 問題の所在

親鸞(1173~1262)は『大無量寿経』を釈迦の出世本懐の経である「真実之教」だとする。そして『大無量寿経』は如来の本願を説くことを宗旨とし名号を経の体とする「浄土真宗」だとした(I9)<sup>1</sup>。したがって、浄土真宗という表現は今日一般に用いられているような宗派や教団を表すものではない<sup>2</sup>。それならば、浄土真宗と名づけられた教えはどのようなものであるのだろうか。だが、その前に浄土真宗が「浄土」の「真宗」であることに注意を払わなければならない。だとしたら、浄土と真宗はそれぞれ何であるのだろうか。このような問題意識から、本論では特に浄土の概要を明らかにすることを目的として論考を行う。

さて、親鸞は主著の『顕浄土真実教行証文類』(以下、『教行信証』)において浄土を主題化するほどに浄土を重視している。のみならず、天親(世親)、曇鸞、道綽、善導、源信、法然などの浄土思想における親鸞の先達たちも浄土を希求し、それを主題的に問う。それにもかかわらず、浄土についての理解は今日一般的にも専門家の間でも不鮮明である。一般には浄土を死後の世界とする傾向があるが、自己の立場を浄土真宗と標榜する親鸞においても同様であろうか。

ところで、親鸞の言行録である『歎異抄』の第15条では、この身このままで生前に覚りを開くとする即身成仏説が批判される。そして、その結びに次の親鸞のものとされる言葉が引かれている。

…浄土真宗に[おいて]は、今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらくとならひさふらうぞ(IV29)。

また、この結びに至るまでには「来生の開覚は他力浄土の宗旨」(IV28)という句がある。さらに、次の文もある。

…弥陀の願船に乗じて生死の苦海をわたり、報土のきしにつきぬるものならば[おほよそ、今生においては断ぜんこと、きはめてありがたき]煩惱の黒雲はやくはれ、法性の覚月すみやかにあらはれて、尽十方の無碍の光明に一味にして、一切の衆を利益せんときにこそ、さとりにてはさふらへ(IV28)。

<sup>1</sup> 本文および註の( )内に示したローマ数字は親鸞聖人全集刊行会編『定本 親鸞聖人全集』全9巻(法蔵館、1969年)の巻番号を表し、アラビア数字はその頁数を表す。たとえば(III45)は第3巻の45頁を表している。また、[ ]内は筆者による補足であり、頁表示以外の( )内は筆者による註である。〈 〉は筆者による強調である。さらに、原文が漢文である場合、筆者が書き下して引用した。その際、『教行信証』に関しては星野元豊・石田充之・家永三郎校注『親鸞 教行信証』(岩波書店、1990年)を参考にした。

<sup>2</sup> たとえば『教行信証』では「真実之教浄土真宗」、「謹で浄土真宗を按ずるに二種の廻向あり」(I9)、「念仏成仏是れ真宗」(I51、68)などと述べられている。

これらの文と句が繰り返して強調しているのは、今生には断ちがたい煩惱が断たれて覚りが開かれるのは来生、かの土、報土においてだ、ということである。ここで本論の主題に関わる術語を整理すれば、下記の表のように分けられる。そして、この今生を生前だとすれば、来生が肉体を失う死後だという図式は容易に成り立つ。しかも、報土は親鸞においては浄土のことなので（I 265）、浄土は死後の世界だという解釈が可能である。だが、それは親鸞自身の見解であろうか。

この問題意識から本論では「浄土真宗には、今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらく」という親鸞の言葉だとされる文を手がかりとし、浄土の概要説明という主題に関わる術語を整理して浄土についての親鸞自身の見解の解明を試みることにする。ただし、この文は『歎異抄』の著者が親鸞のものだとしているのであって、親鸞自身の著作に見いだされるものではない。親鸞の言葉であるという信憑性は高いが、それには全面的には依拠できない。したがって、それは本論では親鸞自身の文脈を読解するための手がかりにとどめる。

生	土	様態	変化
今生		生死の苦海、煩惱の黒雲	信
来生	かの土、報土	法性の覚月、尽十方の無碍の光明	開覚、さとりをひらく

## 2. 今生と来生

「浄土真宗には、今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらく」という文を構成する語の順序に従えば、今生と、その対語の来生が問われなければならない。まず今生であるが、親鸞は著作には今生という術語を残していない。そこで「本願を信じて」という句についての考察を先行させ、それを手がかりにして今生とその対語である来生を考察しよう。

さて、本願とは、親鸞では『大無量寿経』に説かれている阿弥陀仏（阿弥陀如来）の48願をまず考えなければならない<sup>3</sup>。本願を信じるについては、『一念多念文意』に「信心は如来の御ちかひをきゝてうたがうこゝろのなきなり」（III 126）と述べられている。すなわち、阿弥陀仏の誓願が明らかになった心だと述べられている。だから、本願を信じることはある種の認識を意味する。比喩的にいえば、それは、本願の教えに込められた南無阿弥陀仏という阿弥陀仏の行の謂われを私たち人間が聞き開いて、南無阿弥陀仏という働きが私たちに至り届いて、私たちの自己肯定の思い（善人意識）が翻されることである。つまり、認識的・価値観的転回が生じることである。これが信心または信である。したがって、信心は私たちが本願の働きを認識することである信知だけでなく、それを受け容れること、すなわち信受でもある。むろん、何かを盲信するようなことでは決してない。

信受について親鸞は『愚禿鈔』において次のように述べている。

本願を信受するは前念命終なり。即ち正定聚之数に入る。即得往生は後念即生なり。即の時必定に入る。又必定の菩薩と名くる也（又名必定菩薩也）」（II 13,66）。

本願を信受することは親鸞においては本願を信じることと同義である。したがって、本願を信じることは前念の命が終わること（「前念命終」）である。前念命終は、覚如が浄土真宗の要義をまとめた『執持鈔』において次のように述べられている。

<sup>3</sup> 親鸞は常に第18願のみを本願とよび（I 96など）、別の願を単独で本願とよぶことはない。だが、第18願は単独では成立しない。したがって、親鸞の意識においては本願という名称には第18願を指す場合と48願全体を指す場合の二通りの使用方法があると考えざるをえない。本文中の「本願を信じて」という用例も「第18願だけを信じて」ということを意味しているのではないであろう。それゆえ、本論では本願という名称が48願全体を指しているものとして論を進める。

…平生のとき善知識のこたばのしたに帰命の一念を発得せば、そのときをもて娑婆のをわり臨終とおもふべし」(IV55)。

すなわち、前念命終は「平生のとき」、つまり生前に穢土の存在としての命が終わるということである。それは穢土にいながらにして世俗的な念(心)が死ぬことである。そして、前念命終したとき「正定聚之数」に入れるのであった。これは生前の獲信の瞬間、必ず滅度(涅槃)に至ることが約束された存在、すなわち正定聚の一員となることである<sup>4</sup>。このことは「必定に入る」とも「必定の菩薩となること」だともいわれている。総じてこれらのことが「即得往生」である。親鸞も即得往生を『一念多念文意』において「とき日おもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまる」ことだと定義している(III128)。だから、正定聚之数に入ること(入正定聚之数)が即得往生であり生前の獲信の内容なのである。

そして、即得往生のとき、ただちに(即)後念が生まれる(「後念即生」)。換言すれば、穢土にありながら獲信を境として、いわば心の在り方が変わるのである。この経緯を宗教哲学者の星野元豊は次のように述べている。

…獲信において俗なる世界から聖なる世界に、人間的世界から如来の世界にはいった…のである。もちろん如来の世界にはいったといっても、なお現実の人間であることには変わりはない。依然として変わるこなき現身の人間でありながら、その[心の]在り方が変わったのである。今まで人間中心的立場、自己中心的立場に立っていたのが如来中心的立場に転じたのである<sup>5</sup>。

さて、今生と来生という問題に戻ろう。獲信が行われるときが今生なので、今生は私たちの生前のことである。したがって、今生が前念に対応する〈時間〉であるのは明らかである。ここから来生は後念に対応する〈時間〉だと考えられる。すなわち、獲信以降の生が来生であると考えられる<sup>6</sup>。

だが、この解釈は問題を孕んでいる。というのは、来生においては煩惱悪障を断絶することである開覚が行われると『歎異抄』第15条に述べられているからである。つまり、来生は獲信後の存命を含むので、煩惱悪障の断絶を生前にできる可能性が生じるからである。

それならば、親鸞の用語法を『歎異抄』のそれから分けて考えるという選択肢もある。だが、それは両者の密接な関係を考えればできない。調停案として可能なのは、今生を獲信前の時間とし、来生を獲信後の生前と死後を合わせた時間だとし、開覚は死後行われるとする解釈である<sup>7</sup>。この解釈の当否を判断するためには別の材料が必要なので、その判断はこの第2章では保留する。

### 3. 此土と彼土

この第3章では「浄土真宗には、今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらく」の「かの土(彼土)」という語を手がかりにして彼土とその対語である此土についての親鸞の見解を考察する。

此土については『教行信証』行巻に「此土にして菩薩の行を修すと言まへり」(I57)という用例がみられる。この句は『大無量寿経』の次の記述を典拠とするものである。

<sup>4</sup> 「前念命終・後念即生」を曾我量深は1961年の「親鸞聖人七百回御遠忌」記念講演において「信に死して願に生きよ」と題して語った。

<sup>5</sup> 星野元豊『講解 教行信証 信の巻』法蔵館、1984年、791頁。

<sup>6</sup> 仏教全体をみれば、来生を死後の世界とする用例は散見できる(中村元『佛教語大辞典』東京書籍、1985年、380頁以下、1404頁)。だが、本論で問題としているのは親鸞自身の用例である。

<sup>7</sup> 『教行信証』行巻には来生を死後に限定する記述がある(I57)。ただし、それは『楽邦文類』から引用されたものであり、親鸞自身が採用した用法ではない。

…二菩薩、この国土にして菩薩の行を修して、命終転化して、かの仏国に生ず（Ⅷ76）

ここには観音と勢至の二菩薩が「この国土（此土）」において菩薩の行を修め、命終して「かの仏国」、すなわち彼土（浄土）に往生したことが説かれている。したがって、二菩薩が菩薩の行を修した「命終」までの「この国土」が此土であることになる。そうであれば、彼土は命終後であることになる。

だが、二菩薩の命終が肉体的な死であるか否かについては当該箇所からは判断できない。しかし、命終後に二菩薩が彼土に往生すること（「かの仏国に生ず」）は明らかである。そして、前の第2章では即得往生が獲信の内容であり生前の出来事であることも明らかになっている。だとしたら、生前の即得往生と二菩薩が遂げたかの仏国への往生の異同を問う必要がある。

往生については、『尊号真像銘文』に「往生といふは浄土にむまるといふなり」（Ⅲ94）という親鸞による簡潔な定義がある。また、『教行信証』真土巻では浄土が「真仏土」と「化身土」とに分けられている（I 265）。そして、観音と勢至の二菩薩が往生した浄土は第18願によって往生する浄土、すなわち真仏土である。この真仏土を親鸞は「無量光明土」とよんでいる（I 265）。したがって、親鸞においては二菩薩の往生は無量光明土への往生である。だが、それだけでは二菩薩のかの仏国への往生と死との関係は解明されない。また、かの仏国への往生と、獲信の内容としての即得往生との関係も不明のままである。これらの問題の検討はしばらく措く。

一方、彼土は此土の定義に倣えば、二菩薩が遂げた往生後の世界（かの仏国）、すなわち無量光明土である。彼土は『歎異抄』では、前述したように覚りが開かれるところだとされている。しかし、親鸞自身における彼土はどのようなものなのであろうか。

彼土での開覚を示す「浄土真宗には、今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらく」という『歎異抄』の文に構造的に類似しており、その根拠とも考えられる文が『教行信証』行巻にある。それは次の文である。

…大悲の願船に乗じて光明の広海に浮かびぬれば至徳の風静かに衆禍の波転ず。即ち無明の闇を破し速やかに無量光明土に到りて大般涅槃を証す（I 70）。

この「大悲の願船に乗じる」とは人が信心を獲て阿弥陀仏の世界に入ることである。そして、大悲の願船に乗れば、この上もない功德の清風がそよぎ、さまざまな禍の波も消えてしまった光明あふれる慈悲の海に浮かぶことができる。一方、大悲の願船に乗れない人はどうかというと、親鸞が「生死の苦海ほとりなし…」（Ⅱ78）と和讃したように、衆禍の波渦巻く生死の苦海に浮き沈みしているのである。

ところが、いったん大悲の願船に乗れば、生死の苦海は一転して光明の広海に変わる。それどころか、人は無明の闇を破って速やかに無量光明土に至って大般涅槃、つまり完全な覚りを開けるのである。すなわち、『歎異抄』においてと同様、親鸞においても信心を獲た者は無量光明土に至り、そこで覚りを開けるのである。この到達は無量光明土への到達なので、観音・勢至の二菩薩が遂げた往生と同じである。それならば、二菩薩が遂げた往生はどの時点で行われたのであろうか。このことを明らかにするためには、「いつからが無量光明土なのか」という問題を解く必要がある。

さて、先ほどの『教行信証』からの引用文によれば、無量光明土に至れるのは無明の闇が破られるときであった。それは大悲の願船に乗船して光明の広海に浮かんだときである。この限りで、獲信の瞬間、無量光明土に至りうることになる。獲信は、前述したように生前に穢土においてなされる。肉体は穢土にあるにもかかわらず、大悲の願船上では至徳の風が静かに吹き、光明の広海では衆禍の波が鎮まるのである。それはまさしく浄土の風光である。

だからといって、穢土が浄土だと主張しているのではない。浄土は穢土に対するものである。また、

穢土が浄土なら、生死の苦海はありえない。だが、生死の苦海がありえないなどということは事実には反する。それにもかかわらず、親鸞は「至徳の風静かに衆禍の波転ず」と明言している。だとしたら、穢土にいながら浄土の光景が現れることになる。これはどういうことであろうか。

この事情を親鸞は『末燈鈔』で次のように説明している。

…光明寺の和尚の『般舟讚』には信心のひとは、この心つねに浄土に居すと釈したまへり。居すといふは、浄土に信心のひとのこゝろつねにゐたりといふこゝろなり（Ⅲ70）。

つまり、信心を獲た人はその肉体が穢土のまっただ中であって煩惱の黒闇に閉ざされていても、その心は大悲の願船に乗託して常に浄土にあるというのである。したがって、無量光明土に至るのは生前の獲信（廻心）のときだということになる。この限りで、観音・勢至二菩薩の往生も即得往生と同義であり、獲信の内容であることになる。獲信以前の穢土が此土であるのはいままでもない。

ところで、ここでまた一つの疑問が生じる。それは彼土が獲信から始まる一様の世界であるとすれば、大般涅槃が証される世界、すなわち涅槃（Ⅲ116）に生前に到達できることになるのではないか、という疑問である。換言すれば、「生前に大般涅槃を証する」という親鸞においてはありえないことが可能になってしまうのではないか、という疑問が生じるのである。なるほど、「正信偈」には「煩惱を断ぜずして涅槃を得るなり」（I 86）という表現がある。だが、これは獲信のとき涅槃に至ることが定まるのを意味しているにすぎず、生前に覚りが開かれるということではない。

ここで生じた疑問を解消するためには彼土が一様ではなく、そこに何らかの境界線があれば好都合である。しかし、それを明らかにする証拠がここにはない。したがって、この問題も保留せざるをえない。けれども、彼土の中に何らかの境界線があり、死や涅槃がその境界線と深く関わっているのではないかという予想は容易にできる。

#### 4. 彼土における開覚

この第4章では「かの土にしてさとり（覚り）をばひらく」という句を手がかりとして浄土の所在を考察し、保留している問題も解決したい。

さて、覚りは通仏教的には教行証の証だとされているが、親鸞においても同様であろうか。親鸞は、天親の『浄土論』の曇鸞による解釈書である『論註』の最後の箇所を『教行信証』証巻に引いて証を「利行満足」として次のように述べている。

…利行満足とは、また五種の門有りて漸次に五種の功德を成就したまへりと、知るべしと。何ものか五門。一つには近門、二つには大会衆門、三つには宅門、四つには屋門、五つには園林遊戯地門なり、と〔天親は『浄土論』に〕のたまへり（I 220）。

利行満足とは自利と利他の行が完成して満ち足りることをいう。『教行信証』証巻においては上記の利行満足の説明の前に、浄土に至るために修すべき五つの行、すなわち因の五念門についての記述がある（I 220）。五念門とは礼拝門、讃嘆門、作願門、観察門、廻向門の五門のことである。これら因の五念門の行を修すれば、その効能が果の五念門を成就するのである。因の五念門が成就し、果の五念門が実を結んだとき初めて五念門は成就する。そして、五念門は自利利他の行であるから、それが完全に成就されたところを利行満足という<sup>8</sup>。

<sup>8</sup> いま念仏行者が浄土往生して自利利他の行を成就できるのは自利利他満足の働きがそのまま衆生の一人ひとりにおいて働いているからである。自利利他満足がすでに成就されているのは、法蔵菩薩の兆載永劫の思惟と修行、すなわち五念門・五功德門の成就によるとされている（星野元豊『講解 教行信証 信(統)証の巻』法蔵館、1986年、1360頁）。

では、果の五念門（以下、五功德門）とはどういうものか。それは近門、大会衆門、宅門、屋門、菌林遊戯地門の五門のことである。その第一の近門とは二度と迷いの世界に退かず、覚り、すなわち無上菩提に近づく門のことである。第二の大会衆門の大会衆は浄土における聖者を意味する。この門に入れば聖者の仲間入りができるのである。第三の宅門は奢摩他（samatha）を成就する門である。奢摩他とは止、すなわち寂靜のことである。宅門の宅は屋敷のことである。寂靜に入るのは阿弥陀仏の屋敷に入るようなことなので宅門といわれる。第四の屋門は毘婆舍那（vipasyana）の位に入る門である。毘婆舍那は觀察を意味し、寂靜の心に対象の相をありありと映し出す覚りの状態をいう。屋門の屋は家屋のことである。宅門という屋敷に入り、さらに屋敷内の家屋の中に入って覚ることが屋門に入ることである。第五の菌林遊戯地門の段階に達すれば、覚りの世界から迷いの菌、すなわち煩惱の林に入って遊ぶがごとくに衆生を教化できる。それゆえ、この門を菌林遊戯地門という。

さて、前述したように、因の五念門の行を修した結果成就するのが果の五功德門であった。親鸞は『論註』における曇鸞の五功德門についての解釈も引いている<sup>9</sup>。『論註』において曇鸞は「この五種は入出の次第の相を示現せしむ」（I 220）と解釈している。すなわち、五功德門は往生を願う者が浄土に入る自利の相とその順次次第、および浄土から穢土へ教化のために出ていく利他の相を示しているのである。

曇鸞は五功德門の第一の近門については「入相の中に初めに浄土に至るは、これ近相なり。謂わく大乘正定聚に入るは阿耨多羅三藐三菩提（anuttara-sam=yak-sambodhi）に近づくなり」（I 220）と解釈している。つまり、第一の自利の相である近門は浄土に入ることであり、それは覚りに近づくことである。というのは、浄土に入ることは大乘正定聚の一員になることである。そして、大乘正定聚の一員になれば阿耨多羅三藐三菩提（無上覚）に近づくことが必ず定まるので、覚りに近づくことになるのである。

浄土に入れるのは五念門の第一である礼拝門という行の結果である。これについての天親の説明がある。それを親鸞は次のように独特の読み方で読んでいる。

…阿弥陀仏を礼拝して、彼の国に生ぜしめむが為にするを以ての故に安樂世界に生まるることを得しむ（以礼拝阿弥陀仏為生彼国故得生安樂世界）（I 221）。

すなわち、礼拝門は、阿弥陀仏が衆生をして阿弥陀仏自身を礼拝させて浄土に生ぜしめんがために造った門であるから、この門に入る者は皆、阿弥陀仏の働きにより浄土に生まれしめられるのである。換言すれば、人は阿弥陀仏の前で頭が下がるようになった（信心成就）とき、その功德として浄土に入れしめられるのである。

第二の大会衆門については、曇鸞は「浄土に入り已わるは、便ち如来の大会衆の数に入るなり」（I 220）と解釈している。つまり、浄土に入れば、ただちに阿弥陀仏の広大な法会の一員になれるのである。大会衆門の因行についての説明が『浄土論』にある。親鸞はそれを次のように読んでいる。

…阿弥陀仏を讚嘆し、名義に随順して如来の名を称せしめ、如来の光明智相に依りて修行せるを以ての故に大会衆の数に入ることを得しむ（I 221）。

すなわち、讚嘆門という行を修することは阿弥陀仏を讚嘆することである。具体的には、それは南無阿弥陀仏という名号の義（謂われ）に随順して、その内実に相応して南無阿弥陀仏と称名するのである。だが、この称名は行者が独力でするのではない。阿弥陀仏の智慧の光明の働きによってなさし

<sup>9</sup> 『論註』の解釈および親鸞のその読み方については星野元豊『講解 教行信証 信(続)証の巻』法蔵館、1986年、1335頁以下、参照。

められる。それは行者が阿弥陀仏の光明世界に摂取されることにほかならない。それゆえ、阿弥陀仏の世界、すなわち浄土にある行者は当然、阿弥陀仏の大会衆の一員になれるのだ、と親鸞は理解している。

この第4章では親鸞における証として五功德門を考えている。その第一の近門は浄土に入って阿耨多羅三藐三菩提、つまり覚りへの接近であった。だが、それは死んでからのことではなく、衆生が信心を獲て阿弥陀仏の前で頭が下がった時のことであった。だから、生前の出来事である。また、第二の大会衆門でいわれる大会衆は正定聚のことであるので、入正定聚も生前の出来事である。それゆえ、人は生前に阿弥陀仏の説法を聴聞できるのである。

だが、それは超常的な出来事を意味しているのではない。具体的にいえば、善知識の教えを通して阿弥陀仏の説法を聴聞するのである。穢土にしながら浄土の教えを聴聞できるのだ。それを浄土に入って大会衆の数に入るといふ。しかし、それは覚りを開くことではない。肉体は依然として生死の苦海にどっぷり浸かっているからである。けれども、『末燈鈔』に述べられていたように、心は「つねに浄土に居す」(Ⅲ70) ことができるのである。この状態を親鸞は浄土に入っている状態だとする。

それでは、その後はどうなるのであろうか。天親は五功德門の第三、宅門を挙げる。それを解釈して曇鸞は「[大会] 衆の数に入り已りぬれば、当に修行安心の宅 [門] に至るべし」(Ⅰ221) と述べる。すなわち、阿弥陀仏の広大な法会の一員になることは阿弥陀仏と、いわば意志の疎通ができるようになることである。そうなれば、心が安定して寂靜三昧になれる。この状況が阿弥陀仏の宅、すなわち屋敷内にある状態に譬えられている。この宅門の因行である作願門についての天親の説明を親鸞は次のように読んでいる。

…一心に専念して作願して、かしこに生じて奢摩他寂靜三昧の行を修するを以ての故に蓮華蔵世界に入ることを得しむ(Ⅰ221)。

つまり、一心に阿弥陀仏一仏を念じて浄土に往生したいと願い、浄土において煩惱の働きがまったく起こらない奢摩他、すなわち寂靜三昧になることによって蓮華蔵世界に入ることができるのである。

ここには重要な問題がある。宅門で、煩惱の働きに妨げられない奢摩他が遂行されるのは、親鸞に従えばもはや肉体がないことを意味する。また、『唯信鈔文意』によれば、蓮華蔵世界は浄土ともよばれる涅槃ともよばれる世界である。そして、より重要なのは、蓮華蔵世界は「無上涅槃のさとり」が開かれる世界だということである(Ⅲ170、201以下)。

無上涅槃については、『教行信証』信巻に「念仏衆生は横超の金剛心を窮むるが故に臨終一念の夕、大般涅槃を超証す」(Ⅰ151) と述べられている。この「大般涅槃」が無上涅槃のことである。したがって、この引用文が意味するのは、念仏の行者は他力廻向の働きによって臨終のとき一挙に無上涅槃の覚りを開けるといふことである。すなわち、死後ただちに無上涅槃の覚りを開けるのである。そして、無上涅槃の覚りが開かれるのは蓮華蔵世界だったので、蓮華蔵世界は死後の世界でなければならない。それゆえ、蓮華蔵世界が開かれる宅門は死後に成立するものであることになる。

五功德門に戻ろう。その第四は屋門である。曇鸞はこれを「宅に入り已れば、当に修行所居の屋寓に至るべし」(Ⅰ221) と解釈している。すなわち、阿弥陀仏の屋敷内に入って寂靜に至れば、客観は自然(じねん)にありありと心に映るので、それをありのままに観察できるのである。いわば阿弥陀仏の屋寓、すなわち家屋の中に入った状態で毘婆舍那という観察を思うがまま楽しめるのである。

この屋門の因行である観察門についての天親の説明を親鸞は次のように読んでいる。

…彼の妙莊嚴を専念し観察して、毘婆舍那を修せしむるを以ての故に、彼の所に到ることを得て種種の法味の樂を受容せしむ(Ⅰ222)。

すなわち、妙莊嚴とは浄土の妙なる 29 種の莊嚴のことである。浄土においてこの妙なる莊嚴をもつば心に思い観察して正しい智慧を起こして浄土を明らかに観察するので涅槃に至ることができ、様々な法を味わい楽しむことができるのである。したがって、親鸞は宅門と屋門を合わせて涅槃とよんでいることになる。そして、それらに至る行である奢摩他と毘婆舍那は肉体があってはできないので、涅槃は死後の世界でなければならない。なお、第五の菌林遊戯地門は本章の主題から外れるので、それについての考察は割愛する。

以上の親鸞における証の検討の結果、親鸞が曇鸞に従って近門、大会衆門、宅門、屋門の全体を浄土とよんでいることは明らかである。しかも、親鸞における浄土は生前に至るうる近門・大会衆門と、死後に至る宅門・屋門とに二分され、後者は涅槃とよばれる。だが、浄土にはあくまでも生前に入りうるのである。このことは銘記しなければならない。

親鸞自身も生前と死後の区別は厳密に行っている。たとえば「正信偈」に次の文がある。

功德大宝海に帰入すれば、必ず大会衆の数に入ることを獲。蓮華藏世界に至ることを得れば、即ち真如法性の身を証せしむ（I 88）。

この文に関して注意すべきは、大会衆の数に入ることは〈獲〉られるのであり、蓮華藏世界に至ることは〈得〉られるのだということである。親鸞はこの区別を「自然法爾章」で次のように説明している。

獲の字は因位のときうるを獲といふ。得の字は果位のときにいたりてうることを得といふなり（II 220）。

因位とは迷いの世界、穢土にいるときをいう。生前のそのときに信心を獲て大会衆の数に入ること、すなわち浄土に入ることを獲るのである。一方、果位は、死後、煩惱が尽き果てて仏になったときをいう。だから、仏になることを、すなわち涅槃（蓮華藏世界）に至ることを得るといっているのである。

以上を踏まえて、これまで保留していた問題を再考しよう。それは二つある。一つは、今生が獲信前の時間であるのに対して、「来生はどこまでをいうのか」という第 1 章の問題である。第 1 章では来生は獲信後の死後を含めた時間ではないかと仮定したが、仮定どおりであった。要するに、獲信後、すなわち往生浄土後の生前と死後の世界を彼土というのに対して、獲信後の生前と死後の時間を来生というのである。

もう一つ保留していた問題は、「彼土が一様の世界だとすれば、生前に大般涅槃を証するという親鸞においては不可能なことが可能になるのではないか」という第 2 章の問題である。これについては、来生が生前と死後とに二分されるように、彼土も生前の浄土と死後の涅槃とに二分される。獲信と証大般涅槃の間には死という厳然たる一線があるので、生前には覚りを開くことはできないのである。

## 5. 浄土と涅槃

前の第 4 章までで、浄土が生前と死後に跨がる世界であり、死後にある浄土が涅槃だということが明らかになった（後掲【浄土と穢土の概念図】参照）。これ以降は生前の浄土を単に「浄土」とよび、死後の浄土を「涅槃」とよぶことにする。だとしたら、浄土と涅槃との関係はどのようなものなのだろうか。また、浄土とは具体的にはどのような世界なのだろうか。この第 5 章ではそれらの問題について考察する。

浄土は通仏教的には「清浄の仏土」という意味である。親鸞においては、仏土の仏は「不可思議光如来（阿弥陀仏）」である。仏土の土については、親鸞は主として「無量光明土」という表現を用いる（I 227）。仏と土との関係をいえば、仏が主体だとすれば、土はいわばその環境（大きくいえば、

その世界)である。仏教では主体を「正報」、環境を「依報」という。そして、正報と依報は「依正不二」の関係にある。それは主体と環境が深く相関しているという意味である。たとえば凡夫という主体があれば、その環境は五濁悪世だということになる。以上で、簡単ではあるが、親鸞における浄土が不可思議光如来と無量光明土から成り立っていることを確認したことにする。次に浄土の具体相の解明を試みよう。

さて、ここに磁石があるとする。磁石は目には見えない磁力という働きをもっている。磁力が及ぶ範囲が磁場である。磁場の中に適当な大きさの鉄釘を置けば、この釘は磁石に引きつけられて釘自体も磁石になる。磁石という主体がある上にその働きが及ぶ磁場という領域があるからである。本論ではそのような領域を世界とよんできた。磁石という主体があるところには必ず磁場という世界がある。磁場は主体である磁石と離れない世界である。両者のそのような関係を依正不二という。

だとしたら浄土は何かというと、仏のいる土であった。仏は不可思議光如来である。その本質はいわば智慧と慈悲という働きである。これらの働きは光に譬えられる。そして、その光が及ぶ世界を土という。それは不可思議光如来という光に満ちた世界である。それゆえに無量光明土という。それが浄土である。

この世界に入った者は不可思議光に照らされる。具体的には、善知識によって自己を知らされる。照らされて照らし破られて自己を明らかにされ、如来の前で申し訳ありませんでしたと懺悔(sange)せざるをえないようになる<sup>10</sup>。だが、それは浄土において如来の働きに包まれているがゆえのことである。そのことはいくら感謝しても感謝し尽くせない事実である。懺悔(機の深信)と感謝(法の深信)という相反する二つの出来事が一人の人格において同時に成立するのである。このことを西田幾多郎は「絶対矛盾的自己同一」とよんだのであろう<sup>11</sup>。

ところで、鉄釘が遠いところに置かれると磁石がそれを引きつけられないことがある。同様に如来の働きが十分には届かないこともある。それは人が「自力の心」といういわば殻の中に閉じ籠もっているときである。そのとき人は如来の働きに背を向けている。この場合、如来の働きがその人に直接及ぶかどうかはその人が殻を出られるかどうかによる。

自力の心は鶏の卵の殻に譬えられる。そして、人は殻の中の黄身と白身と胚に譬えることができる<sup>12</sup>。如来の働きが人に直接届くためにはこの殻が破られなければならない。しかし、闇雲に殻を破れば、黄身と白身がどろんと出て卵は死んでしまう。だから、そのような方法は採れない。一方、殻を破らなくても、卵が親鳥に抱かれて暖められれば、すなわち如来の働きを間接的にでも受け続けられれば、つまり人が教えを聞き続けられれば、胚は殻の中で雛になることができる。同様に人も転回(廻心、すなわち人間形成)に向けて育てられる。そして、時期が来れば殻は内外から啐啄同時に破られ、雛は殻から出られる。そこで直接、如来の働きを受けられるのである。そのときその人はすでに如来の世界、すなわち浄土に入っている(往生している)のである。

それならば、浄土はどこにあるのか。それは特定の物理的場所にあるのではない。人が不可思議光如来、すなわち善知識の働きかけを直接受けるところが浄土である。磁場に相当するのが浄土なのである。磁石は引き、不可思議光如来は照らす。人は照らされる。照らされて照らし切られて人は自分の実態を知らされるのである。身をもつてのこの認識を「機の深信」という。このとき初めて浄土と

<sup>10</sup> 懺悔とは仏教經典に散見される術語である。懺悔の要点は、龍樹(鳩摩羅什訳)の「十住毘婆沙論」(高楠順次郎編『大正新脩 大蔵經 第26巻』大正一切経刊行会、1926年、45頁以下)を手がかりとすると、次の四つにまとめられる。第一に、懺悔は公的な詫げ、謝罪である。特定の個人に謝罪して完結するものなら、それは私的なものにすぎない。ありとあらゆる人に対する謝罪こそが公的な謝罪である。第二に、懺悔は自らが犯した罪の報いを背負い償うという心である。謝罪はするが、赦罪は求めないし期待しないという点で懺悔はローマ・カトリックの懺悔(zange)、すなわち告解(confesio)とは異なる。第三に、懺悔は同じ過ちを繰り返さないという決意を含んでいる。第四に、懺悔は必ず感謝を伴う。罪を知らされなければ永遠に同じ過ちを繰り返さざるをえなかった者に、その罪に気づかせ、いわば再生させようという働きかけがあったことに気づいた者は、その働きかけに感謝せざるをえなくなる。

<sup>11</sup> 西田幾多郎『西田幾多郎全集 第11巻』岩波書店、1965年、418頁以下。小坂国継『西田哲学を読む 1』大東出版、2008年、114頁以下。

<sup>12</sup> 人間形成を説く際、細川巖(1919~1996)が常用した譬喩である。

不可思議光如来の何たるかも明らかになる。身をもつてのこの認識を「法の深信」という（Ⅱ26以下）。

浄土という物理的な場所があるのでは決してない。これに関しては、「石見の妙好人」として知られた浅原才市（1850～1932）の名言が残っている。あるとき彼は尋ねられた、「才市、どこが浄土かい」と。それに対して彼は答えた。「ここが浄土の、なむあみだぶつ」<sup>13</sup>と。南無阿弥陀仏という働きが働いている〈いま・ここ〉が浄土だということである。不可思議光如来が言葉として現れるとき、それは南無阿弥陀仏として現れる。したがって、才市の言葉には不可思議光如来に直接照らされた人の姿が現れている。生きている才市が照らされたのである。死後の才市ではない。

だとしたら、生前に入れる浄土と、死後至りうる涅槃とはどのような関係にあるのだろうか。涅槃はニルヴァーナ（nirvāna）を音写した表記であり、燃え盛る煩惱の火を消し尽くして覚りの智慧が完成される世界をいう。涅槃は多義であるので、法性や一如をはじめとして多くの異名がある（Ⅲ170, 202）。法性と一如の関係については、親鸞は『唯信鈔文意（静岡教覚寺本）』において次のように述べている。

…仏について二種の法身まします。一には法性法身と申す、二には方便法身と申す。「法性法身」と申すは色もなく形もまします、然れば心も及ばず語もたえたり。この一如より形をあらはして「方便法身」と申す<sup>14</sup>。

この引用文の要点だけをあげよう。涅槃という世界（環境）の主体を法性法身という。働きがあるがゆえに「法（dharma）一身」といわれる。この法性法身は色もなく形もないので、形容することも思慮することもできない。当然、法性法身の環境である涅槃も同様である。したがって、涅槃は言亡慮絶の世界である。言亡慮絶の世界とは人間の思慮や認識の及ばない、いわば高次元の世界である。この世界から人間に直接働きかけてくるものがある。それを方便法身という。方便とはサンスクリットではウパーヤ（upāya）という。到達する、至り届くという意味である。

法性法身は方便法身となって人間に至り届こうとする。一如から来たって人間に至り届こうとする方便法身を如来（Tathāgata）といい、阿弥陀仏（Amita Buddha）ともいう。この如来（不可思議光如来）または阿弥陀仏の環境（世界）が浄土である。すなわち、法性法身の世界（次元）を涅槃というのに対して、方便法身の世界（次元）を浄土というのである。

したがって、涅槃と浄土の関係は法性法身と方便法身の関係と同一である。両者の関係は曇鸞が『論註』において適切に表現しており、それを親鸞は『教行信証』証巻に次のように引いている。

…法性法身に由りて方便法身を生ず、方便法身に由りて法性法身を出す。この二の法身は異にして分つべからず、一にして同じかるべからず（Ⅰ210）。

「法性法身に由りて方便法身を生ず」とは次のように考えられる。前述したように、いわば高い次元、絶対無限の世界に法性法身という働きがあり、これは低い次元、相対有限の世界に向かって衆生済度を願ひ近づこうとする。この働きを方便法身という。この意味で方便法身は法性法身から生じるのである。一方、「方便法身に由りて法性法身を出す」とは、方便法身によって初めて法性法身の働きや意味が人間に明らかになるということである<sup>15</sup>。だが、法性法身は方便法身とは異なる。しかし、両者は分離して考えてはならない。両者は一体的ではあるが、混同してはならないのである。というのは、法性法身がいわば言亡慮絶の高い次元の主体であるのに対して、方便法身は人間の思慮の及ぶ世界の主体だからである。

<sup>13</sup> 鈴木大拙『日本の靈性』岩波書店、1983年、249頁。

<sup>14</sup> 島地大等編『聖典浄土真宗』明治書院、1983年、507頁以下。

<sup>15</sup> いわゆる聖道門は方便法身を抜きにして法性法身を直接捉えようとする。

けれども、法性法身は言亡慮絶の高次元に安住することなく、本願を抱いて如来となって私たち人間に近づいてくる。それは人間に理解できるようになるためである。では、どのように理解できるようになるのだろうか。

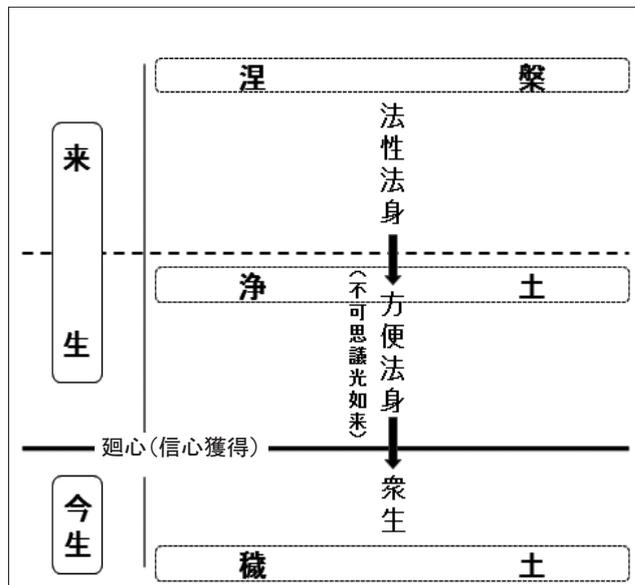
私たち人間のいる穢土は変化の世界、すなわち化の世界である。原因があって、縁があって、結果が生じる。因果律に従って物事が変化していく世界である。一方、法性法身の世界、涅槃は因果の世界ではない。涅槃にはいわゆる変化はない。だから、涅槃は非変化の世界、すなわち「非化」の世界である（I 138）。非化のことは因果律に従う認識しかできない人間にはわかりようがない。だからこそ、方便法身は私たち人間の認識界に入るために化のごとく現れる。化の世界に届くために非化するものが化のごとく現れてくるのである。化のごとくというのを「如化」という（I 138）。如化とはどういうことかということ、因果律に従って現れるということである。その一例が法藏菩薩の物語である。

だが、如化は本来非化であるから化ではない。しかし、如化であるから人間にはわかる。しかも、如化の働きは非化に由来するから人間の迷妄を打ち砕く力をもっている。この力が働く場を浄土というのである。したがって、浄土は涅槃から生じ、涅槃は浄土によって自らを現すのである。だから、涅槃は浄土ではないが、両者は分離してはならない。両者は同じではないが、一体的だからである。

以上の考察から親鸞においては、次の【浄土と穢土の概念図】のように、浄土は衆生済度の働きが直接衆生に働く場であり、涅槃は衆生済度の働きの根源であることが明らかである。とはいえ、言亡慮絶の高次元から衆生救済の働きが届けられるという説明を人はどのように受け取るだろうか。それを神話や形而上学だとする人もいるだろうし、衆生救済の働きかけを超常的な物理現象として捉える向きもあるかもしれない。死後のことはわからないではないかという疑問を抱く人もいるだろう<sup>16</sup>。

このような疑問や疑念を晴らすためにも浄土が何であるかを説明する必要がある。そこで次の第6章では浄土が〈意味〉であることを前提に考察を進める。なお、重要性という語義での意味と区別するため、浄土の属性としての意味は〈意味〉と表記する。

【浄土と穢土の概念図】



<sup>16</sup> 本論では浄土を考察するために『教行信証』における五念門と五功德門についての論考に依拠した。それについて星野元豊は「因の五念門も果の五功德門も、廻心による宗教的な一大転換から成仏して還相のはたらきに出るまでの事からそのものの順序次第をのべている」にすぎず、生前とか死後とかということとは「無関係である」（星野『講解 教行信証 信(統)証の巻』法藏館、1986年、1358頁）と語っている。五念門および五功德門と死との関係については機会を改めて考察する。

## 6. 〈意味〉としての浄土

この第6章では〈意味〉としての浄土について考察する。それは浄土の意味の考察ではない。だとしたら、本論でいう〈意味〉とは何か。まずそれを明らかにする必要がある。

さて、前の第5章で明らかにしたように、浄土の主体である如来には私たち人間の迷妄を打ち砕き人間を済度する働きがあり、その働きが働く世界が浄土であった。如来の働きは物理的なものではなく、ましてや超常的なオカルト的なものではない。そういう類いのものではなく〈意味〉なのである。それでは、〈意味〉とは何であろうか。

たとえば、気に入らない作業に対して「こんなことをして何の意味があるのか」と問う人がいる。この人は「人生には意味があることもあるが、無意味なこと（無駄）もある」という人生観（価値観）に立脚し物事の価値を評価し、ひいては人生そのものの意味を問う。この立場に立つ人は自己の尺度で意味の有無を判断するので、絶望すると人生全体が無意味だという判断を下しかねない。とはいえ、私たちの多くはそのような価値観に立脚し人生を評価しているのではないだろうか。だが、アウシュヴィッツの強制収容所から生還した心理学者として知られるV.E.フランクル（1905～1997）は、彼が彼自身の尺度で人生の意味を問わなかったがゆえ強制収容所から生還できたという<sup>17</sup>。

それならば、フランクルはどのように人生の意味を問うたのであろうか。それについて彼は次のように述べている。

…私たちが「生きる意味（Sinn）があるのか」と問うのは初めから誤っているのです。つまり、私たちは生きる意味を問うてはならないのです。人生こそが問いを出し私たちに問いを提起しているからです。私たちは問われている存在なのです。私たちは、人生が絶えずそのときそのときに出す問い、「人生の問い」に答えなければならぬ、答を出さなければならぬ存在なのです。生きること自体、問われていることにほかなりません。私たちが生きていくことは答えることにほかなりません。そして、それは生きていくことに責任を負うことです<sup>18</sup>。

つまり、フランクルがいたいのは、私たちが人生に意味を見いだそうが見いだすまいが、人生は常に私たちに意味を見いだしているということである。強制収容所においてガス室に送られる直前の人にも、その人の生還を待っている人がどこかにいるかもしれないし、その人を待っている仕事があるかもしれないのである。いつでも、どこにあっても人は問われているのである。そして問われている限り、その人は期待されているのであり、その人の人生には意味があり続けるのである。だから大切なことは「私は人生に何を期待できるか」と問うことではなく、「人生は私に何を期待しているか」と問うことである。こう問えたからこそフランクルはアウシュヴィッツで絶望することなく生き続けられたのだという。

フランクルがいう人に問いを発する人生こそが、本論でいう〈意味〉なのである。換言すれば、「人生からの問い」とは隠喩であり、実際に人生が人に問いを発してくるわけではない。あくまで人が「人生は私に何を期待しているか」と問うにすぎない。だが、いつでも本気でそう問えるフランクルのような人は「人生に問われている」としか感じられないのである。そのように人に感じさせる働きをもつものを本論では〈意味〉とよぶ。だから、〈意味〉としての人生とは、客観的には、人生に問われるという感受能力が備わった人にだけ可能な人生観（価値観）である。なお、フランクルとて一朝一夕にそのような能力を身につけたわけではあるまい。何年もの間漠然と感じていた感じ方が強

<sup>17</sup> その事実は次の彼の代表作において繰り返し述べられている。V.E.Frankl, *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, Verlag für Jugend und Volk 1947 (V.E.フランクル (霜山徳爾訳)『夜と霧』みすず書房、1981年)。

<sup>18</sup> V.E.Frankl, *Trotzdem Ja zum Leben sagen*, Franz Deuticke 1947, S.19 (V.E.フランクル(山田邦男・松田美佳訳)『それでも人生にイエスと言う』春秋社、1998年、27頁以下)。

制収容所での過酷な体験によって徐々に意識化、明確化された結果、人生から問われていると感じずにはいられなくなったのだと推測できる。

そう推測できるのは、浄土がフランクルのいう人生と同様の事情にあるからである。というのは、そもそも私たちは浄土のことなどは考えないし、その主体の働きについては夢想だにしない。だが、何かのきっかけで浄土についての教えやその主体である不可思議光如来の働きについて聞き（聞法）、それを聞いた人が聞法を長年継続すれば、その人は徐々に浄土を通して如来の働きを受けられるようになる。そして遂に、その人の心は清浄の国土である浄土に往生する。そこで如来の働きを直接受けることにより、その心自身が浄の対極にある穢であること、すなわち虚仮不実であることを知らされるのである。だが、そう知らされるのは浄土に迎え入れられ、如来に撰め取られているがゆえである。

どうということかという、如来の眼からみれば、人は通常気づかないまま自己中心に生きている<sup>19</sup>。その自己中心の心を親鸞は「自力の心」とよんだ。自力の心とは「善人意識（自分はいつも正しいと責任転嫁する心性）」、「自己過信（慢心）」、「自己卑下（どうせ自分なんかは、という投げやりな心性）」、「他者の対象化（他者を思いやれない心性）」などが混在した心を指す<sup>20</sup>。そんな心が自分自身の心であるとは私たちは思わないし思えない。ところが、浄土の教えを長年聴き続けると、自分の心が清浄にはほど遠い自己中心の自力の心であることを徐々に知らされるのである。自己認識力が向上すればするほど自己の不十分さが明らかになるのは当然であろう。「実るほど頭を垂るる稲穂かな」という俗諺はそのことも示唆しているのではないだろうか。

いずれにせよ、清浄の対極にある自力の心こそが自分の心だと知らされた人は、文字通り受動的に「知らされた」としか思えないのである。そしてそれを知らせたものこそ如来の働きであり浄土という世界である。だが、繰り返すが、それは如来という実体からの物理的な作用ではない。客観的には、自力の心を知らされた人が自分の心は自力の心だったと能動的に認識したにすぎない。しかし、その人は、主観的には、如来の働きと浄土という世界によって自力の心を知らされたとしか思えないのである。このように、ある種の感受能力が備わった人にだけ捉えられる働きが〈意味〉としての如来であり、その働きが働く世界が〈意味〉としての浄土なのである。

さて、〈意味〉としての浄土において如来の働きを受けた人はどうなるのだろうか。一例をあげよう。「昭和の親鸞」とよばれた住岡夜晃（1895～1949）に「今日も悪く 昨日も悪く 明日もまたいよいよ悪いのである」という言葉がある<sup>21</sup>。〈意味〉としての如来の働きに自己を知らされた人の言葉である。聞法生活の中でこの言葉にふれた人が次のように述べている。

…全く理解不可能なことばであった。

昨日も今日も悪いのはわかる。しかし明日は、自分の中にある煩惱（自力の心）を取り除いてよくなろうと思って生きているのに、「明日もまた悪い」なら生きていけないではないかと。

関先生と細川先生の往復書簡<sup>22</sup>は、生死の闇で迷いに迷いを重ねていた「わたし」を照らし出してくれた。「わたし」の中に煩惱があると思っていたがそうではなかった。「わたし」というのは、煩惱そのものにつけた名前であった。自己中心の思いでしか生きていない煩惱具足の身の事実気づかず、善人づらをして善悪の分別を語って生きてきた自分の迷妄さにはじめて目が覚めた。それが、『歎異抄』で親鸞が言う「悪人」の自覚であった<sup>23</sup>。

ここには、ある往復書簡を通じて現れた〈意味〉としての如来の働きに自己の悪人性を照らし出された人の懺悔（sange）<sup>10</sup>の言葉がある。それは露悪や自己卑下とは似て非なるものである。懺悔には

<sup>19</sup> ただし、ここでの自己中心というのはあくまで自覚における自己認識である。したがって、他者を責めるための材料ではない。むしろ、親鸞における他者は自分が自己中心であることを知らせてくれる善知識（師）である。

<sup>20</sup> 親鸞「唯心鈔文意」（島地大等編『聖典 浄土真宗』明治書院、1982年）506頁。

<sup>21</sup> 住岡夜晃法語集刊行委員会『住岡夜晃法語 讃嘆の詩』真宗光明団、1990年、502頁。

<sup>22</sup> 志慶眞文雄『如来のまなざしの中を』自照社出版、2015年、183頁以下。

<sup>23</sup> 同前書、31頁以下。

感謝と喜びが必ず伴うので、前述の悪人性を照らし出された人は次のようにも述べている。

「『明日もまた悪い』なら、生きていけないではないか」というのは、わが身の事実を知らない単なる思いでしかなかった。実際はその思いに先立って根源のいのち、つまり他力によって生かされていた。髪の毛一本自分でつくったものはなく、私たちは100パーセント与えられて存在する。

(中略)

賜ったいのちを「わたしのいのち」と私物化し、生死に苦しんでいたわたしに、根源のいのちに呼びかけられ、煩惱具足のままに「ただ念仏(南無阿弥陀仏)」して生きる、往生浄土の人生が開かれるとは、思いもよらないことであった<sup>24</sup>。

懺悔と感謝が一体である上述のような境地に到達できる人は〈意味〉としての如来の働きを受けている。そしてそれを受けるのは〈意味〉としての浄土においてである。いずれも実在するものではない。だが、〈意味〉としての人生がフランクフルトをアウシュヴィッツから生還させ心理学者として輝かしい後半生を過ごさせたように、〈意味〉としての如来および浄土も人を介して実効力をもつのである。

以上の考察に対しては皮相で矮小な浄土解釈だという叱責は必定だろう。だが、如来および浄土に〈意味〉という一面があることは多少明らかにできたのではないだろうか。とはいえ、如来および浄土が実在しないのであれば、それらはなぜ2000年以上も伝承されてきたのであろうか。それに、そもそも人は如来および浄土という観念をどこから得たのであろうか。疑問は尽きない。

むろん、この疑問は研究上の動機として重要である。しかし、我が身の現実を知らない者の傍観者的な疑問であるという面もある。というのは、私たち自身の現実を凝視すれば「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没み常に流転して、出離の縁あることなき身」(IV37)という善導(613~681)の言葉に顔かざるをえないからである。自己認識が進めば、少なくとも(実感はできなくても)知的にはそう認識せざるをえない。そのような現実の私たちであるゆえ、せっかく人間として生を享けても何もしなければ、かけがえのない人生を空過してしまうのである。

だとすれば、私たちはその現実はどう対応すればよいのであろうか。独力で進むべき道を切り開ける人はそれでよい。だが、親鸞は人事を尽くしてもそれを切り開けなかった。その峻厳な事実の前に立ち竦まざるをえなかった親鸞に唯一与えられていたのが浄土への道だったのである。しかも、親鸞ひとりのために、それも彼が気づく遙か以前から。そうとしか親鸞には思えなかったのである。その感謝の思いが「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人がためなりけり、さればそくばくの業をもちける身にてありけるを助けんと思召したちける本願のかたじけなきよ」(IV37)という言葉に現れている。

ここでいわれている「弥陀」が〈意味〉としての不可思議光如来であり、その世界が〈意味〉としての浄土である。したがって、本論で考察した〈意味〉は観念の遊戯のようなものでは決してない。親鸞の一生を左右したばかりか、今日まで影響を及ぼしているものである。

【付記】本論は拙論「親鸞における浄土」(小倉貞秀先生喜寿記念論集刊行委員会編『人間観をめぐる諸問題』西日本法規出版、1999年、所収)を大幅に加筆訂正したものである。

<sup>24</sup> 志慶眞文雄『如来のまなざしの中を』32頁以下。

## The Pure Land of Amida Buddha as “the Meaning”

Hiromasa AKIYAMA

Shinran called the teachings of the *Larger Sutra of Immeasurable Life* the “Pure Land teaching.” The purpose of this paper is to clarify what he meant by Pure Land.

The wisdom of human beings is shallow. We also have a short life. Amida Buddha was strongly aware of this and hoped to give people “wisdom” and “life.” This is known as the “Original Vow.” The essence of the Original Vow is that the Amida Buddha gives us wisdom and life through his “living.”

The Amida Buddha’s living acts in the Pure Land. It is the subject of the Pure Land, and the Pure Land is the world where it acts. After birth in the Pure Land, we can receive wisdom and life through the teaching of the teachers of Buddhism. So the Amida Buddha’s living is not a physical power. So to speak, it is “the meaning” that we understand. Because the world of the Amida Buddha’s living is the Pure Land, the Pure Land is also “the meaning.”

As is well known, V. E. Frankl is a psychologist who survived the concentration camp at Auschwitz. He was able to survive because he did not question the value of his own life. He stated, “Life questions the value of us.” However, life does not really seem to question our value. In fact, Frankl had questioned the value of his own life, but was not aware of it. He acted as if life was asking his value. Lives like this are lives that are as “the meaning.” After all, life as “the meaning” is a point of view that only a person with high ability to recognize it can have.

Then the Amida Buddha’s living is a power that only people with a high ability to recognize it can experience. The Pure Land is also a world that only people with the same ability can experience. However, both the Amida Buddha as “the meaning” and the Pure Land as “the meaning” are only one side of them, not the entire story.

