The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	浄土の性格
Author(s)	大矢, 正昭
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1975, 8, p. 31-48
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/12715
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

浄土の性格

大矢正昭

一

金・銀・瑠璃を始め、種々の珍宝で美しく荘厳され、妙なる音曲や薫香が人々を楽しませる。心に思いさえすれば、百味の飲食がただちに現前する。そして清浄なる水で満たされた浴池、迦陵頻伽鳥の和雅の声。

無量寿経や阿弥陀経等に説かれたこのような阿弥陀仏の浄土である極楽世界（以下単に浄土と称ぶ）の像を、我々は心の中に抱いている。かかる浄土がいかなる性格のものかについて考察してみよう。浄土をどのように解するかは、その人の、浄土教のみならず仏教全体に対する根本的態度に関わる重要な問題である。

さて、浄土がいかなる位置に属するかについて諸論は、多くこれを欲界・色界・無色界のいわゆる三界を超えたものとして考えている。竜樹の大智度論巻三八には、

是の如き（他方国土の）世界は、地の上に在るが故に色界と名づけず。欲無きが故に欲界と名づけず。形色あるが故に無色界と名づけず。(1)

とある。他方国土を阿弥陀の浄土と解すれば、かかる浄土に欲無しという点、問題があるが、これについては後に触れることにする。世親の浄土論になると明瞭に、

彼の世界の相を観ずるに、三界の道に勝過せり。(2)

と述べられている。曇鸞の往生論註では、世親の「論」を承けてさらにこのことが詳述されている(3)し、道綽の安楽集では、

問ふて曰はく。安楽国土は三界の中に於て、何れの界の所摂ぞや。答へて曰はく。浄土は勝妙にして体世間を出づ。此の三界は乃ち是れ生死凡夫の闇宅なり。また苦楽少しく殊に、修短異有りと雖も、統如之を観ずるに、有漏の長津に非ざること莫し。倚伏相乗じて循環無際なり。(中略)是の故に浄土は三界の摂に非ず(4)。

と、述べられている。

浄土が三界の所摂に非ず、三界を超えるものとすると、当然それは実相界、涅槃界を意味するものでなくてはならないであろう。諸論にも、

又、彼の浄土に言ふ所の相とは、即ち是れ無漏の相、実相の相なり(安楽集)(5)

前の如く、三種の差別有りと雖も、皆是れ弥陀浄国の無漏真実の勝相なり。(善導、観経四帖疏)(6)

彼の界は位是れ無漏無生の界なり。豈に生死漸長の義あらんや。(同右)(7)

等々と説かれている。

浄土が法性清浄の実相界を意味するなら、そこに往生することは、当然輪廻という現象的生死を超えて、不生不滅の涅槃界へ帰入することであり、浄土に往生すること即無上菩提を證することでなければならない。往生と證菩提と、

その間に寸刻の間隙もあってはならない。然るに、観無量寿経では、上品・中品・下品の三輩に等しく往生を認めながらも、たとえば中品中生の項では

行者自ら蓮華土に坐せるを見る。蓮華即ち合して西方極楽世界に生れ、宝池中に在り。七日を経て蓮華乃ち敷く。華既に敷き已りて開目し合掌して世尊を讃歎す。法を聞き歓喜し、須陀洹を得。半劫を経已りて阿羅漢となる。(8)

と説かれている。これ即ち、浄土に往生しても、無上菩提を證するには、なおいくばくかの時間的経過を要するということである。かく解すれば、浄土即涅槃界、往生即證菩提と一概には言い切れないことになろう。浄土を涅槃界と考えるなら、それと同時になお無上菩提を證するための行を修する場、もしくは信不及の徒の一時住する場として、いわば途次的段階としての世界が認められなければならない。浄土には、究竟地としての涅槃界と、そこに至るための途次的段階という二つの側面があることになる。源信の往生要集において、浄土に報土・化土(懈慢界)の別が、親鸞の教行信證において、真仏土・化身土の別が明瞭に説かれるようになったのは、浄土のかかる二面性がはっきり自覚されるようになった故であろう。呉の支謙訳の大阿弥陀経に、

中に地に在りて経を講ずる者、経を誦する者、経を説く者、口づから経を受くる者、経を聞く者、経を念ずる者、道を思ふ者、坐禅する者、経行する者有り。(中略)未だ須陀洹道を得ざる者は即ち須陀洹道を得、未だ斯陀含道を得ざる者は即ち斯陀含道を得、…(乃至)…未だ阿惟越致を得ざる菩薩は阿惟越致を得るなり。各々自ら経を説き、道を行じ、悉く皆道を得て歓喜し踊躍せざる者莫し。(9)

と、説かれている。この場合の浄土は、明らかに無上菩提に至る途次的段階としての性格を示している。而して、この途次的段階としての浄土は、生死相対の差別観が未だ滅していない者の住する場であるから、当然、形ある世界で

なくてはならない。

今日、有相の浄土について、その存在性が顧みられることはあまりないようである。金子大栄博士は「浄土の諸問題」の中で、

『教行信証』の真仏土巻には、真の仏国には色も形もないといわれてある。お経に色・形が説いてあるのは象徴というものである。（中略）浄土が有るか無いかを問題にする人は、純粋精神の国であることを忘れて、そうしてやはり色とか形とかいうものをつかもうとする。そこに間違いがあるのでないであろうか。[10]

と、述べておられる。稲葉秀賢博士もやはり、

浄土が七宝荘厳として説かれるのは、如来の願心が此土を選捨の境として選取せられた絶対の境地を示すものであるから、それは願心の具体性を示すと共に、それに依って一如法界のまことを象徴せるものと云うことができる。それ故に、七宝荘厳は、あくまで、象徴的表現であって、それを実体化、観念化してはならない。[11]

と、解しておられる。浄土を、三界に勝過した涅槃界に位置せしめる場合、有相の浄土はこのように象徴的表現と解さざるを得ないことになろう。そして浄土を実際に存するものとして考えることは許されないことになる。しかし、象徴的乃至譬喩的表現と解すれば、古来、善導や懐感等の善知識を始め多くの浄土教の信者が感見したという浄土の荘厳相を正当に説明し得ないことになるのではなかろうか。稲葉博士は、さらに、

今日浄土の問題に関する躓きは、この指方立相の浄土であって、殊に浄土を存在の世界として、その有無を問題にする時我々は遂に救うべからざる泥沼に陥るであろう。[12]

と述べておられる。竜樹の見解に従って有相の浄土を、三界を超えた涅槃界に位置せしめようとすれば、このように

考えざるを得ないことになる。しかし前述の如く、途次的段階としての有相の浄土を、涅槃界を意味する浄土とは一応区別して考えることにより、その存在の有無を問い得る立場を開くことができるであろう。以下、無量寿経の魏訳及び梵本を中心に唐訳を参照しつつ、そのことについて考えてみよう。

二

まず、浄土の荘厳について、魏訳では、

清浄なる荘厳は、十方一切の世界に超踰す。衆宝の中の精にして、その宝猶し第六天の宝の如し。(13)

処る所の宮殿・衣服・飲食・衆の妙なる華香・荘厳の具は第六天の猶し。(14)

と説いている。浄土の種々のきらびやかな環境や資具は、第六天、即ち欲天界の最高地たる他化自在天のそれに等しいというのである。この点は、梵本にも

またこのような一切の受用の具を円満すること、他化自在天の如し。(15)

と説かれているので変るところはない。ところが魏訳では、浄土の住人について、

仮令、天帝を第六天王に比ぶれば、百千億倍も相類せざるなり。設ひ、第六天王を無量寿仏国の菩薩・声聞に比ぶれば、光顔容色の、相及逮ばざること、百千万億不可計倍なり。(16)

と説かれている。これは浄土の環境及び資具が、第六天のそれと等しいとする前述の個所と一貫していない。しかし、梵本では、

アーナンダよ、そ（容色）の点において、極楽世界の人々は、他化自在天の諸天の如しと見るべきである。(17)

世尊曰わく、「アジタよ、他化自在天の諸天と、極楽世界の諸人とに、何らかの相違ありと考えるか」アジタ曰わく、「世尊よ、私は何らの相違をも認めません[18]」

と説かれている。唐訳でも同様に、

阿難よ、応に知るべし。彼の国の有情は、猶し他化自在天王の如し[19]。

とある。梵本及び唐訳では、宮殿や宝池、或いは種々なる荘厳の具に相応して、浄土に住する人天の容色は、他化自在天の天人と全く異なるところがない、つまり依正二報ともに、一貫して他化自在天に等しいという。浄土の依正の間に不相応を認める魏訳[20]に対して、梵本及び唐訳の表現の方に一貫性が見られる。どうしてかかる相違が生じたかは明らかでない。或いは魏訳及び旧訳の依拠した梵文原典の伝承に、何らかの事情で紛れが生じていたのかもしれない。しかし、魏訳独自の立場を認めるなら、魏訳では浄土の住人をできるだけ高い位置に置こうとしていることになる。そのことは、

（浄土の住人は）顔貌端正にして、世に超えて希有なり。容色微妙にして天に非ず、人に非ず。皆自然虚無の身無極の体を受く[21]。

という表現に明瞭に見られる。自然・虚無・無極という語は、旧訳を承けたものであるが、これを涅槃を意味すると解すれば、自然虚無の身、無極の体を受くとは、菩提を證して法身を得ることに他ならない。しかし、梵本にはこの語は見られない。さらに魏訳には、旧訳を受けて、

彼の仏国土は清浄安穏にして微妙快楽なり。無為泥洹の道に次し[22]。

と説かれている。浄土を涅槃界として捉えようとする意向が汲み取れる。しかしこれも梵本には見られない。

これを要するに、魏訳では、浄土を無為涅槃界として捉えようとする傾向と、有為界として捉えようとする傾向が混在しているといえよう。ところが梵本では、浄土を有為界のものとして捉えようとする傾向が強い。梵本に徴してみれば、経典に美しく荘厳された浄土は、欲天の最高位たる他化自在天に相当する世界である。梵本によるかかる解釈は、魏訳の立場とも矛盾するものではなく、むしろ魏訳では曖昧になっていた有為・無為の浄土、有相・無相の浄土の意味を明確ならしめるであろう。

やや煩雑な手続きで、有相の浄土が六欲天の最上位たる他化自在天に相当する世界であることを論じたわけである。もちろんそれは、往生したばかりの者から、菩提をまさに證せんとする菩薩をも含んだ世界であるから、一概に論ずることはできないが、基本的な性格は飽くまで欲天相当と解すべきである。四十八願の内容をみても、たとえば第三願には、浄土の住人の身体を金色（suvarṇavarṇa）ならしめん、[23] と説かれてある。これを、自然・虚無・無極の法身の象徴的表現と解する必要はない。禅定において金色の光を放った菩薩の姿は実際によく感得し得るところである。これは欲天に示現した菩薩の姿である。また、浄土の衣服には、洗濯・乾燥・裁縫・染色を要しないという第三十九（魏訳第三十八）願[24]等も、浄土が欲天界相当であることを知らなければ、うっかりその意義を見落としてしまうであろう。

ところで、先に述べたように、竜樹は、大智度論において、

是の如き世界は、地の上に在るが故に色界と名づけず。欲無きが故に欲界と名づけず。形色あるが故に無色界と名づけず。

と論じている。この所論を承けて後の論者は、有相の浄土をも三界を超えたところに位置せしめようと試みたわけで

ある。しかし有相の浄土を問題とする限りでは、この論を肯うわけにはゆかない。何故なら、無量寿経に、

実にまたアーナンダよ、極楽世界の衆生は粗末な食事を摂らない。而してどのようなものでも、食べようとさえ思えば、その通りのものを摂っているように感じ、身も心も飽足するのである。彼らはこれ以外のものを身に取り入れる必要がない。[25]

と説かれている故に。象徴的表現とする[26]解釈を排して素直にこれをみれば、浄土の住人にはなお、食事に対する執着がごくわずかながら残っているといえる。もちろん心に思えばそれで満足するというのであるから、食欲といっても、我々のそれと比べれば、ごく微細にして優雅なものではあるが、しかし、たとえいかに優雅なものであろうと、食に対する欲であるには違いない。色天に至れば、既に食に対する欲は完全に克服されている故に、心に食せんと欲することもないのである。

三

かくして、有相の浄土は、欲天の最高位たる他化自在天に相当する世界として建立されたものであるということができよう。そして、その世界へは、阿弥陀仏の願に乗じて死後赴くことになっている。従って、それは霊的世界の一部ということになる。霊的世界とは、肉体の機能が停止してもなお存続するいわゆる霊魂の属する世界という意味である。

しかし、かかる霊魂を、肉眼によって捉えることはできない。それ故、その存在を全く否定するか、或いはその存否を断定し得ない以上、不問に付そうとするのが、霊魂に対して多くの人々の取る態度であろう。有相の浄土が、神

話的表現、乃至象徴的表現と解される理由の一斑はそこにある。そこで大智度論に曰わく、

問ふて曰はく、死生の因縁あることなし。何となれば、人は死して滅に帰すればなり。滅に三種あり、一は火に焼かれて灰となり、二には虫に食はれて糞となり、三には終に土に帰す。今は但だその滅を見るのみにして、更に生づる者ありて、後身を受くるを見ず。見ざるを以ての故に則ち無と為すことを知る。(27)

これは常識的立場の者の素朴な疑問である。これに対して論者はまず、種々の経験的事象から帰納して、霊魂の存在及び輪廻転生の事実を論証しようとする。霊魂が存在せず、先世というものがなければ、どうして生まれたばかりの小児が啼いたり笑ったり、或いは仔牛が母牛の乳を吸ったりすることがあろうか。これらは永い輪廻の過程で習熟した性である。また肉眼には見えずとも音や臭いは存する。従って眼に見えぬからといって、それが存在しないということはできない云々。しかし、いかに論証を重ねたところで、問者の疑問を根本的に解決することはできないであろう。事実、今日の我々はかかる論証によって霊魂の存在を納得することはできない。そこで論者は、問者自身の立場を一転せしめようとする。

生あり死ある法も、亦見る可く亦知る可し。汝は肉眼の故に見ざるなり。天眼の者は了了に能く見る。是の人の一房より一房に出入するが如く、此の身を捨てて後身に至るも亦是の如し。(28)

天眼を得た者にとって、霊魂の存在及び、その転生である輪廻は、単なる空想でもないし、種々の事象から帰納的に導き出された結論でもない。それは了了に見ることのできる具体的な事実である。霊魂及び輪廻についての様々な論証も、天眼によってそれを見るという経験を基になされたものである。従って、疑いなからしめんとすれば、自ら仏道を修して親しくそれを見る他はない。ここでは我々も、及ばずながらかかる霊的世界を見通す眼を得たという立

場に立って考えを進めてみよう。

仏教では、世界を有為と無為とに区分し、迷いの世界である有為界を欲界・色界・無色界に分別している。そしてこの三界は、それぞれさらに何段階かに分けられている。すべての霊魂はこのいずれかの段階に属しているわけである。究極の立場に立てば迷いはなく、従ってそれに対する悟りもない。有為無為の相対は本来あり得ないわけであるが、凡夫の立場からは、やはり現実に苦の世界、迷いの世界は確固として存在しているように思える。この迷いの深浅に応じて霊的世界に様々な段階が生ずるのである。衆生済度の仏の働きも有為界である霊的世界でなされる。

霊魂というと、我々の心を離れた独立の固定的実体と解され易いが、そうではない。我々の心を離れた何か或るものが輪廻するとしても、それは我々自身にとって何の関係もないことになろう。輪廻の主体である霊魂は、即ち我々の心そのものでなければならない。そしてそれが肉体を脱して存するものである以上、肉体とは異なった何らかの体(たい)を有していなくてはならない。体といっても固定的なものでなく一瞬一瞬変化しつつ同一性を保つものである。霊魂という言葉には、色々なイメージがまつわっているため不都合な点もあるが、ここではこのまま用いておこう。

ところで、霊的世界の特徴を一言にして言うならば、心で思ったこと、意識したことが、そのまま具象化するということである。たとえば前述のように、浄土では、かくかくのものを食べたいと欲すれば、その思いのみで飽足する。或いは、無量の衆宝が念に応じて現前する。仏を供養しようと思えば華香等の供具が直ちに現われる。時間・空間の制約を超えて、十方無量の諸仏の前に往詣して説法を聴聞することができる。我々の世界では神通力と称せられるこれらの事象が、霊界では、ごく普通のこととして、経典に説かれている。しかし、肉眼の所見である物質界においては、我々の心作用（意識内容）が直接具象化することはあまりない。もちろん皆無ではない。心配事があれば、肉体

に不調を来すという例がそれに相当するであろう。しかし自分の肉体以外の物質に対する心作用の影響はごく微弱である。普通は、これを無視しているし、また無視してもたいした問題は生じない。ところが霊的世界ではこれを無視することができない。というより、霊的世界を構成する主因は、心作用そのものなのである。浄土は、法蔵菩薩の五劫にわたる思惟によって建立されたと説かれている。心作用が具象化した最も顕著な例であろう。

このことをより具体的に検討するために、唯識二十論に説かれている地獄の例を引いて考えてみよう。地獄では、そこに堕ちた者を苦しめるために、獄卒や鉄の山、鉄刺林、さらには針の山等々が存する。経量部では、これら地獄の環境は、

彼ら地獄に堕した者達の業（karman）[29]

によって生じたところの、

特別な色・形・量・力を備えた特殊な物質（bhūta viśeṣa）[30]

であり、

これらの物質が転変して（pariṇamanti）、手を振り上げるなどの、いろいろな動作をしているように見え、恐怖を生ぜしめる。[31]

と説く。世親は、このような業から生じた物質という考えを排して、

彼らの業によって、ただ識がそのように転変するのだと、どうして考えないのか。なぜことさらに物質などを想定するのか。[32]

と論駁している。唯識説では、環境は識の外に実在しているものではなく、識自体が変異したものに過ぎないと説く。

経量部の説にしろ、唯識説にしろ、かかる所説は禅定による実際の霊界観察に基づいたものであり、そのいずれを取るべきかにわかには断じ難い。しかし、この両説の共通点として導き出せることは、獄卒や鉄刺林等の地獄の環境が予め固定的に定まっているのではなく、当人の業に対応して現ずるということであろう。業といっても霊魂においては、心作用乃至意識内容に他ならぬから、霊的世界において諸環境は意識の内容に対応して生ずるということになる。当人の意識の中に地獄に堕すべき要素があれば地獄の環境が生ずるし、天界に生ずべき要素が強ければ天界が現ずる。これを徹底して言えば、天界を思えば天界の環境が生じ、地獄を思えば地獄が対応して生ずるということになる。

四

阿弥陀の浄土が、欲天に相当する世界に建立されたというところに、その最も注目すべき特質がある。けだし、普通の人間の願うところは、まず自己の肉体を安楽に保つことであろう。肉体に対する執着は実に根深く、抜き難いものである。我々にとって肉体は、あまりにも近しい存在であり、すべてそれを基準にして思惟し行為しているため、何がいったい肉体執着であるかさえ分らない状態にある。これは死後、肉体を脱した状態になっても同様である。従って、かかる執着を超えた世界など、なかなか考え得ないであろうし、またそこへ生じようとする真剣な願いも起こらないであろう。衆生の機根を熟知した仏は、その機根に応じて、彼らのおよそ考え得る限りの美しく快適な安楽国土を建立して、衆生を摂引しようとされたのである。もちろん、仏の浄土建立の願の真実の意味は、ただ安楽国土に衆生を迎え取って遊ばせることにあるのではない。彼らに真に菩提心を発させ、而して無上菩提を證せしめることにあるのは言うまでもない。阿弥陀経に、

彼の国には常に種種奇妙なる雑色の鳥有り。白鵠・孔雀・鸚鵡・舎利・迦陵頻伽・共命の鳥なり。是の諸衆の鳥、昼夜六時に和雅の音を出す。其の音は、五根・五力・七菩提分・八聖道分、是の如き等の法を演暢す。其の土の衆生、是の音を聞き已りて、皆悉く仏を念じ、法を念じ、僧を念ず。[33]

とある。通常の欲天においては、その安楽を楽しんでいる間にそれに執着を起こし、遂には再び苦界に転ずるのに対し、浄土では、鳥の声を喜び、宝樹の風に吹かれて出す音を聞き、心楽しく遊んでいる間に、それがそのまま無上の仏道の修行になっているのである。この点、浄土は欲天界に相当するといっても、通常の欲天とは異なる。浄土に生ずれば仏の導きにより成仏することは約束されており、この意味で浄土の住人はすべて不退転にして一生補処の菩薩であるということができる。

さて、有相の浄土に生ずるためには、ただそこへ生まれたいと願いさえすればよい。阿弥陀仏の四十八願の眼目と言われる第十八願では、

設ひ我仏を得んに、十方の衆生、至心に信楽して我が国に生ぜんと欲ひて乃至十念せん。若し生ぜずんば正覚を取らじ。唯、五逆と誹謗正法を除く。[34]

と説かれている。至心に信楽して往生せんとする衆生の願と、衆生を自らの国土に迎え取らんとする阿弥陀仏の願とが結びつくわけである。心作用が具象化する霊的世界の不思議である。これを衆生の側からいうならば、往生せんとする願い（心作用）に対応して、浄土が眼前に現われたということになる。仏の側からは衆生を救い取ろうという願の成就である。往生の要因は、このように仏の願と衆生の願との二である。この他に、善根を積んだり、行を修したりすることは、往生のために必須ではない。[35] 然るに曇鸞は浄土論註で、

是の故に彼の安楽浄土に生れんと願ずる者は、要ず無上菩提心を発するなり。若し人無上菩提心を発せずして、但彼の国土の楽を受くること間無きを聞きて、楽の為の故に生を願ずるは、亦当に往生を得ざるべきなり。(36)

と述べている。曇鸞は、往生を、三界に勝過した涅槃界へ帰入する意味に解している故、かかる所論となったのであろう。しかし、我々は今、浄土が欲界第六天に相当する世界なりとする立場に立つ。この立場からは曇鸞のこの論をそのまま肯うわけにはゆかない。何故なら、ただ楽を聞いて往生せんと願う者を、まず救い取ろうというのが仏の願であるから。浄土が欲天界相当の世界に建立された意義はそこにこそあるのではなかろうか。往生に色々な条件をつけることは、浄土への入口を自ら狭めているようなものである。(37)

さて浄土へ生ずることを願いさえすれば、往生間違いなしと固く信ずることができれば、大いなる安心が生ずるであろう。この安心感は、現世的な何ものか、たとえば社会的な地位や財産、或いは人間相互の信頼などによって得られるそれとは比較にならぬほど大きなものである。信ずることは、単に信ずる側の一方的な心的態度に終るものではない。必ず相手方との対応関係を生ずる。浄土往生を信じ、浄土の相及びそこに住したもう仏や菩薩衆を念ずることは、これらの諸尊と対応関係に入ることを意味する。観無量寿経に、

若し善男子及善女人、但仏の名と二菩薩の名を聞くすら、無量劫の生死の罪を除く。何に況んや憶念せんをや。若し仏を念ずる者は当に知るべし、此の人は是れ人中の芬陀利華なり。観世音菩薩と大勢至菩薩は、其の勝友と為りたまふ。(38)

とある。仏や菩薩衆の相を具体的に見ることができなくとも、心の深い部分ではこれら諸尊と交流しているのである。浄土往生を信ずることによって生ずる歓びと安らぎは、これらの諸尊と心のチャンネルが通い合って生ずるものであ

る。

ところで、死後に霊魂が肉体を脱却し、浄土に赴いて、親しくその荘厳の相を見、聞き、かつ触れ得るものなら、肉体が滅せずとも、現生にそれが可能でなければならない。浄土の相を直接見ることができなくとも、それを信ずるのみで心は安らぐのだから、もし面の当りにそれを拝することができれば、その歓びや置く能わざるものがあろう。しかし、此土では、霊魂は肉体と密接な相互依存関係にあり、一瞬一瞬肉体から直接に作用を受けているため、これを脱却しようとすれば、強い抵抗が生ずる。欲天界は、我々に身近で比較的感見し易い霊界であるが、それでもやはり、これを親しく拝するには、ただ見たいと願うのみでは不十分であり、肉体執着の抵抗を克服するために、余念を混じえず、経典に説かれた浄土の相を長時にわたって念じ続けなければならないという。般舟三昧経に、

聞く所に随って当に念ずべし。此を去ること千億万の仏の刹にして、其の国を須摩提と名づく。一心に之を念ずること、一日一夜、若しは七日七夜せよ。七日を過ぎ已って後、これを見たてまつらん。(39)

とある。この場合も、行ずる者の念の力のみにてよく見得るのではない。見たてまつらんとの願いに応じて、仏・菩薩衆の威神力が加えられるのである。

浄土は西方千億万土の彼方に在りと説かれているが、感見する場合にはこの空間的距離は問題にならない。般舟三昧経では、この座を離れずして、はるかに隔たった浄土を見ることができると説いている。仏教の霊界認識には、常にこの形式が説かれている点注意すべきであろう。まことに霊的世界は、我々の時間・空間の尺度では測り得ない。けだし、我々の時間・空間の尺度は、肉体感覚が基準となっている故に。

我々は、多様にして重層的な無限に深いともいうべき霊的世界の中に住し、常に多数の霊魂の影響を受けながら、

肉体執着に妨げられて、これらを見通すことができない。肉眼では世界のごく皮相的な部分を、しかも非常に不完全な形でしか認識することができない。従って、仏教の教義を具体的に知るためには、かかる世界を見通す眼を養わねばならない。阿弥陀仏の浄土を知ることは、その最もよい足掛りとなるであろう。

結び

無量寿経、阿弥陀経等に説かれている有相の浄土は、法蔵菩薩の五劫にわたる思惟によって、欲天の最高位たる他化自在天に相当する世界に建立されたものである。このように解することは、それをできるだけ高い位置に置こうとした諸論師の努力に逆行するように思われるかもしれない。しかしそれが、欲天に建立されたというところに、仏の深い配慮と慈悲とを見るべきではあるまいか。それは、誰でもが願いさえすれば往くことのできる具体的な世界である。浄土教の篤信者なら、仏の願に随順して生じた所が欲天界であっても、腹を立てることはあるまい。そこで鳥の声を楽しみ、種々の安楽を享受しながら、無上菩提を證すればよいのだから。生天と涅槃とは次元が異なったものであり、本来矛盾するものではない。

なお、無色界以下の霊的世界は、霊魂の執着の程度に対応して生じたものである故、もし一切衆生が成仏すれば、これらの種々なる差別はすべて解消して、一法界に帰するであろう。しかし、宇宙一杯に衆生の数は無量無辺であり、尽きることはない。従って阿弥陀の願も尽きることがないのである。

注

(1) 大正大蔵経第二五巻、三四〇頁、上。

(2) 真宗聖教全書（大八木興文堂）、昭47、第一巻、二六九頁。（以下真聖全と略称）

(3) 真聖全一、二八五頁。（4）同上、三八八頁。（5）同上、四二九頁。（6）同上、四四四頁。（7）同上、五〇九頁。

(8) 大正十二、三四五頁、中。（9）同上、三〇五頁、下。

(10) 金子大栄「浄土の諸問題」（あそか書林）昭43、一二四頁。

(11) 稲葉秀賢「真宗概論」（文栄堂書店）昭48、二二二頁。（12）同上、二〇九頁。

(13) 大正十二、二七〇頁、上。（14）同上、二七一頁、中。

(15) evaṁ rūpaiś ca sarvair api bhogaparibhogaiḥ samanvāgatāḥ tad yathā api nāma devāḥ paranirmitavaśavartinaḥ.

荻原雲来、梵和対訳無量寿経、浄土宗全書、（山喜房書林）昭47、第一三巻、八四頁。

(16) 大正十二、二七二頁、上。

(17) tatra ānanda yathā devāḥ paranirmitavaśavartina evaṁ sukhāvatyāṁ lokadhātau manuṣyā draṣṭavyāḥ. 荻原、前掲書、八六頁。

(18) bhagavān āha, tat kiṁ manyase ajita asti kiṁcin nānātvaṁ devānāṁ paranirmitavaśavartināṁ sukhāvatyāṁ lokadhātau manuṣyāṇāṁ vā. ajita āha, ekam apy ahaṁ bhagavan nānātvaṁ na samanupaśyāmi. 荻原、前掲書、一三二頁。

(19) 大正十二、九七頁、中。

(20) これは、後漢・呉の二訳でも同様。魏訳はこの点について恐らくこの旧二訳に拠ったのであろう。ここでは魏訳に代表させる。

(21) 大正十二、二七一頁、下。（22）同上。

(23) 荻原、前掲書、二四頁。（24）同上、四〇頁。

(25) na khalu punar ānanda sukhāvatyāṁ lokadhātau sattvā ※audārika yūṣaphāṇikārāhāram āharanti api tu khalu punar yathārūpam eva āhāramākāṁkṣanti tathārūpam āhṛtam eva saṁjānanti prīṇitakāyāś ca bhavanti prīṇitamānāḥ, na teṣāṁ bhūauḥ kāye prakṣepaḥ karaṇīyaḥ. 荻原、前掲書、八四頁。※の部分、荻原博士は、西蔵本によりて kavalīkarāhāra と作るべしとしておられる。訳はこれにしたがう。なお、足利惇氏校定の大無量寿経梵本（法蔵館）

昭40、三七頁では、kavaḍīkārāhāra となっている。

(26) 世親は浄土論に「如来浄華の衆、正覚の華より化生す。仏法の味と禅と三昧とを愛楽して食と為す」(真聖全一、二六九頁)と述べているが、ことさらに、浄土における食を、禅や三昧の象徴と看做す必要はない。

(27) 大正二五、三三八頁、上。(28) 同上。

(29) Sylvain Lévi ; Vijñaptimātratāsiddhi. Paris. 1925, p. 4. (30) 同上、p. 5. (31)、(32) 同上。

(33) 大正十二、三四七頁、上。(34) 大正十二、二六八頁、上。

(35) 梵文第十九願(魏訳第十八願に相当)では、ye sattvāḥ mama nāmadheyaṁ śrutvā tatra buddhakṣetre cittaṁ prer-ayeyur upapattaye kuśalamūlāni ca pariṇāmayeyus te tatra buddhakṣetre nopapadyeraṁ antaśo daśābhiś cittotpāda-parivartaiḥ… とあり、往生には、善根を積むことが要求されているように解し得るが、観無量寿経に、五逆罪を犯した者の往生を説いているところから推して、必ずしも修諸功徳は往生の要因ではない。

(36) 真聖全一、三三九頁。

(37) 法然は、念仏為先の立場から、発菩提心も往生の必須要件とは考えていない(選択集、三輩章、真聖全一、九四八頁)。

(38) 大正十二、三四六頁、中。(39) 大正十三、八九九頁、上。

(大学院博士課程学生)