



筑紫女学園大学リポジト

仏教宇宙論と親鸞の思想

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2014-05-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小山, 一行, OYAMA, Ichigyo メールアドレス: 所属:
URL	https://chikushi-u.repo.nii.ac.jp/records/291

仏教宇宙論と親鸞の思想

小山 一行

Buddhist Cosmology and Shinran's Thought

Ichigyo OYAMA

はじめに—問題の所在—

石田慶和氏は、その著『教行信証の思想』第十章「浄土真宗と現代」の中で、次のように述べている。

現代の特色を一つの言葉で言うとするれば、「世俗化」ということであろう。

現代は、仏教やキリスト教やイスラムなどの世界宗教といわれるものにとって、きわめて厳しい時代であると言わねばならない。その背後にあるのは、世界観の根本的な変化という事態である。その新しい世界観は、現在はおお一般化していないとしても、いずれグローバルな規模で一般化し、個々の宗教には関わらない、人々の共通の知識となって過去の宗教的世界観を崩壊させてしまうであろう。

そうした状況を生んだ最大の原因は、何なのか。それは、科学的世界観の普及ということである。¹

いわゆる「世俗化」に伴うこうした危機感は、キリスト教神学者の間では早くから共有されてきた。芹川博通氏によれば、世俗化という概念は、もともと教会管轄の司教区や財産などを世俗の諸侯の支配に移す過程を指すものであったが、やがて教会の宗教的・信仰的思想財そのものの問題へと拡大され、キリスト教会内部では、世俗化は変えることのできない歴史的な帰結であると受け取り、現代社会とのコミュニケーションによって、この変動過程に入ろうとする神学的試みが現れてきたという。²

その試みの中で最もよく知られているのが、ブルトマンRudolf Bultmann (1884~1976) による「非神話化」の提唱であろう。その詳細をここに検討する余裕はないが、石田慶和氏の指摘に従って要約すれば、それは、新約聖書が前提としている神話的世界像は果たして現代人に受け入

れ可能であるかという問題意識に立ち、神話的世界像に依存しない真理を明らかにする新しい神学の樹立のためには、神話論を実存論的に解釈する「非神話化」が必要であるという提言であったということになる。3しかし、ブルトマンのいう非神話化は、決して新約聖書中の神話を排除して合理的に理解しようとするのではなく、むしろ神話の持つ意味を内面的信仰的に理解しようとの提言であったことは、藤吉慈海氏も指摘しているとおりである。4

ここで注意しなければならないのは、こうした危機感は単に伝道上の問題であるにとどまらず、宗教的真理そのものを現代という状況の中でどう捉えなおすかという、思想の根幹にかかわる問題だということである。ブルトマンの提唱した「非神話化」は、キリスト教神学界に大きな影響を与えたが、同じような課題を抱えているはずの仏教、とくに浄土教においては、どのような応答がなされてきたのだろうか。

一般に、科学的世界観が伝統的な仏教界に新たな葛藤を生じさせたのは、明治近代のことと理解されているが、柏原祐泉氏は「明治の近代仏教は、江戸時代の仏教が荷った最も大きな教学的課題を継承した」と述べ、その最大の課題とは浄土論に関連する須弥山否定の問題と大乘非仏説論との二問題であったとする。そして、幕末維新期に強い護法意識をもって強調された須弥山説擁護論が近代科学思想の普及によって挫折し、歴史的研究に基づく文献批判によって大乘經典の成立事情が明らかとなった後も、科学的な立場を認めて須弥山説を愚者のための方便と位置付けることや、大乘經典は非仏説であっても宗教の本質は主観的事実にあるとする主観主義に立つことにより、明治仏教は近代の歴史的な場に仏教を位置づけることができたという。5その後の展開、とくに浄土教に関連する問題については、稲垣眞美氏によりの確な概観が示されているのでここでは省略する。6

こうした近代との葛藤はその後も継承されたが、現代でもなお解消されたとはいえない。筆者は1989年11月6日、龍谷大学創立350年記念のシンポジウムに出席する機会を得、そこでハーバード大学神学部教授のゴードン・D・カウフマン氏による「宗教的多様性と真理問題」と題する講演を聞いた。その詳細は既に報告書が出版されているからそれに譲るとして、7その時カウフマン氏が提起した浄土真宗への4つの疑問について触れておきたい。それはおおよそ以下のよう要約できよう。

- (1) 現代の科学的な宇宙論に照らして見ると、浄土真宗で語られる「浄土」はどのように理解されるべきか。
- (2) 阿弥陀仏の「誓願」という神話的な象徴は、いったい何を意味しているのか。
- (3) 浄土と現世の対比といった、浄土真宗的な考え方の底に流れる根源的な二元論、および究極的にはそれを否定する「生死即涅槃」は何を意味するのか。
- (4) いかなる意味で、またどのような理由で、浄土真宗の主張を真実であるとみなすことができるのか。

このカウフマン氏の問題提起が、決して異教徒から発せられた素朴な疑問というものでないことは、氏の業績を見れば明らかである。その後、何人もの研究者によって氏の発言に対する応答

が繰り返されてきたのも、それが親鸞の思想を現代世界における普遍性をもつものとしてどう理解するかという問題であると受け取られたからである。

上田義文氏は、カウフマン氏の問い(1)に対して、科学的世界観が普及した現代人にとって、従來說かれてきた「死後に往く至福で平和な他のある場所」という浄土の観念は理解しがたい受け入れ難いものになっているとしながら、ではどのように説けばこの思想がもっていた宗教的真理が現代人に受け入れられるものとなるか、ということになると、はっきりとした答えはまだできていない、という。そして、その解決は容易ではないが、まず親鸞自身の考えがどうであったかを確認することが必要である、と述べている。⁸

また、徳永道雄氏は、「カウフマンは「神」を創造主としそれ以外の存在を被造物とするという図式に見られるキリスト教の二元論を脱却しようとして、キリスト教神学の再構築を目指しているのだが、それはとりもなおさず、人間の対極にあるものとして「神」を実体的にとらえてきた従来の神学がもはや現代に通用しがたくなっているからである。」と述べ、「キリスト教において、伝統的に説かれてきた擬人的な神が現代的思考と抵触する傾向があるように、浄土教においても阿弥陀仏とかその浄土という概念が現代人の思考方法では受け入れ難く、したがって教学の側においてその扱いに困り果てているのは事実である。」という。⁹

さらに、武田龍精氏は、「カウフマンが提示した四つの疑問の根底にある基本的立場は、宗教と科学の問題において、科学が宗教にもたらした決定的な世界観の転換に対して、浄土教はいかに答えるのかという課題である」とし、「浄土教は現代に生ける宗教として、科学哲学の歴史的批判的自覚の上に立たなければならない。もはや死を媒介にして穢土を捨てて浄土に往生するという二世界観は捨てられなければならない。浄土教のうちにこれまで含まれていた古い形而上学的教説は、少なくともそれが従来持っていたであろう、苦悩する民衆を救ってきた宗教的力を今や喪失してしまった。従来の浄土観・往生観・仏身観という浄土教の根本教説は、根底から再解釈し直さなければならない。」という。¹⁰

こうした課題に応えるためには、パウル・ティリッヒ Paul Tillich の『組織神学』¹¹に相当する膨大な思想的営みを要すると思われるが、もとより筆者の力の及ぶところではない。本稿は、「今や、宇宙空間の神秘が否定されつつある現代にあって、仏教の宇宙観をいかに理解すべきかという問題が、改めて我々の日常的体験を通してただされているものと考えるのである」¹²という広瀬智一氏の指摘に沿って、「仏教宇宙論と親鸞の思想との関係」という視点から問題点を整理し、考察を進めていく方向を見定めようとする準備ノートである。

1. ブッダの「無記」と宇宙論

ブッダの教説が多くの場合問答形式によってなされることは、初期仏教から大乘經典に至るまで一貫しているように思われる。問いかける者なしに語られる法句や感興の偈はむしろ例外で、『仏説阿弥陀經』が伝統的に「無問自説經」と呼ばれてきたのも、他の諸經典が問答形式をとっていることを前提としたことによるものであるといえよう。

にもかかわらず、ブッダはしばしば問いに対して沈黙して語らない場合があった。六師外道や六十二見といわれるように、バラモン教の伝統的権威に異を唱える沙門が数多く登場した当時において、仏教がその思想の独自性を示すには、明確な言説が必要だったはずである。アピダルマ仏教の必然性もそこにある。しかし、ブッダが質問に答えず沈黙を守ったという記述は經典の隨所にみられ、その伝統はまた大乘仏教においても継承されている。

そもそも正覚を得た直後のブッダが、説法を躊躇した後、梵天の勸請によってその座を立ち、説法のために鹿野苑に向かったという出来事は仏伝の重要な一場面として伝えられている。また、たとえば「マーガンディヤよ。『わたくしはこのことを説く』、ということがわたくしにはない。諸々の事物に対する執着を執着であると確かに知って、諸々の偏見における(過誤を)見て、固執することなく、省察しつつ内心の安らぎをわたくしは見た。」(Sn.837)¹³という『スッタニパータ』の言葉もよく知られている。こうしたブッダの沈黙をどのように理解すべきかということについては、研究者の間で長い間議論が繰り返されてきた。それは、「仏の沈黙をどう解釈するかが仏の教説を理解する上で不可避の関門であり、原始仏教思想解明の鑰となる根本問題であることを意味する」¹⁴からである。

丹治昭義氏によれば、ベックH.Beckはブッダの沈黙を「(一般的な)沈黙」と「超越的問題に関する沈黙」との二面から解説し、成道後説法を躊躇したという伝承は前者の範疇に入れているから、それは単にブッダのさとの内容たる法dhammaが世人には難解で理解しがたいという意味の沈黙であったとも解される。¹⁵また、前掲の『スッタニパータ』は、その後に「一つの見解(偏見)に固執する者は慢心に陥り迷いから解脱できない」という趣旨の言葉が続いているから、その沈黙は執着を離れよという一種の教説であったと解することもできよう。より根本的な問題は、ベックのいう「超越的問題に関する沈黙」すなわち「無記」に関することがらである。¹⁶

この「無記」の内容については、經典によって様々なバリエーションがあり、三枝充憲氏により綿密な資料の整理分析がなされている。¹⁷ここでは袴谷憲昭氏に従い、『中部經典』により初期仏教經典に頻出する「十無記」をIとして掲げ、最も完成されたものと考えられる「十四無記」をプサン編の『プラサンナパダー』に基づきIIとして紹介しておくにとどめる。¹⁸

- I (1) ①世界は常住なりや sassato loko iti pi
②世界は無常なりや asassato loko iti pi
(2) ③世界は辺有りや antavā loko iti pi
④世界は無辺なりや anantavā loko iti pi
(3) ⑤靈即身なりや tañ jīvañ tañ sarīrañ iti pi
⑥靈と身と格別なりや aññañ jīvañ aññañ sarīrañ iti pi
(4) ⑦タターガタは死後も存するや hoti tathāgato param-maraṇā iti pi
⑧タターガタは死後存せざるや na hoti tathāgato param-maraṇā iti pi
⑨タターガタは死後存し亦存せざるや
hoti ca na ca hoti tathāgato param-maraṇā iti pi

⑩タターガタは死後存するにもあらず、亦存せざるにもあざざるや
n' eva hoti na na hoti tathāgato param-maraṇā iti pi ¹⁹

- II (1) ①世界は永遠である śāśvato lokaḥ
②世界は永遠でない aśāśvato lokaḥ
③世界は永遠でもあり、永遠でもない śāśvataś cāśāśvataś ca lokaḥ
④世界は永遠でもなく、永遠でないのでもない nāiva śāśvato nāśāśvataś ca lokaḥ
- (2) ⑤世界は有限である antavān lokaḥ
⑥世界は無限である anantavān lokaḥ
⑦世界は有限でもあり、無限でもある antavāṃś cānantavāṃś ca lokaḥ
⑧世界は有限でもなく、無限でもない nāivāntavān nānantavāṃś ca lokaḥ
- (3) ⑨如来は死後に存在する bhavati tathāgataḥ paraṃ maraṇāt
⑩如来は死後に存在しない na bhavati tathāgataḥ paraṃ maraṇāt
⑪如来は死後に存在もし、存在もしない
bhavati ca na bhavati ca tathāgataḥ paraṃ maraṇāt
⑫如来は死後に存在するのでもなく、存在しないのでもない
nāiva bhavati na na bhavati ca tathāgataḥ paraṃ maraṇāt
- (4) ⑬靈魂と肉体は同一である sa jīvas tac charīram
⑭靈魂と肉体は別異である anyo jīvo ' nyac charīram ²⁰

I と II とでは (3)、(4) の命題の位置が入れ替わっているが、内容として異なるものではない。I ではタターガタ（如来）に関する命題にのみ、いわゆる「四句分別」が掲げられているのに対し、II では(1)、(2)にまで拡大している。全体としての整合性という観点からすれば、(4)においても「靈魂と肉体は同一でもあり、別異でもある」や「靈魂と肉体は同一でもなく、別異でもない」という語句が付されていてもよいかと思われるが、そうならなかった理由としてどのような思想的展開過程が背景にあるのか、定かではない。

(1) と (2) の命題は、明らかにlokaすなわち世界の生滅と構造に関する問いであるから、まさしく仏教の宇宙論に直結する問題であると見ることができる。これに対して、I の (4) すなわちII の (3) にいうタターガタ（如来）の意味については諸説あるが、輪廻からの解放を実現した者についての問いであるとすれば、衆生の輪廻一般を問うものではないということになる。しかし、それは逆に輪廻と解脱の関係をどう考えるかという問いと深くかかわるという点で、世界観の問題と無関係ではないとも考えられる。I の (3) すなわちII の (4) に掲げる靈魂と肉体の問題は、世界観というよりむしろインドの伝統思想で論じられてきた「我ātman」に関する問いのように見えるが、輪廻の主体との関連で考えれば、これもまた仏教の世界観、宇宙論と無縁ではありえないということになる。

諸行無常を力説し、諸法無我を繰り返し説いたはずのブツダが、なにゆえにこれらの問いに関して無記の態度を守ったのかということについて、これまでなされてきた議論のすべてを網羅し

て検証することはここではできないが、要約すれば、

①無記は、ブッダが哲学的（形而上学的）議論を斥けたことを示している。

②一つの見解に固執すれば真の認識に至らないから沈黙した。

③究極の真理は言語によっては表明できないことを示した。

という三つの見解に大別することができると思う。

①の見解は古くヨーロッパの研究者たちの間で提唱されてきたものであり、その根拠として、しばしば引用されるのが『中部經典』の「マールンキャ小経」である。すなわち、上掲の四つの命題に疑問を持ったマールンキャブッタという仏弟子が、これに答えが与えられなければ還俗するとまで申し出たのに対して、ブッダは「毒矢の喩」をもって応じたというのである。その時ブッダは、「毒を塗った矢に射られた者が、矢を射た人はだれか、その弓および弓の弦は何からできているか、矢に付いている羽は何という鳥の羽か、等々のことがらを知らない間は矢を抜いてはならぬと言えば、彼は死んでしまうであろう。」と語り、無記とされた命題は苦悩の滅をもたらさず、涅槃に導かないがゆえに無記とするのだと答えている。²¹これに続いてブッダが四諦を説いたという記述があることから、ブッダは苦の原因を探究しその消滅への道を歩むという実践的な理由から、形而上学的な議論を避けたとする見解である。

②は①に対する反論を意味するもので、無記は決して形而上学の否定や拒否を示すものではなく、ブッダには矛盾対立する見解の一つをとることでは達せられない、さらに高い哲学的見地があったとするものである。この立場を代表する者としてしばしば言及されるのが和辻哲郎『原始仏教の實踐哲学』（岩波書店、1927）であるが、その後多くの研究者によって批判が加えられている。²²

③は後に展開した大乘仏教の教理、とくに龍樹Nāgārjunaによって確立された中観思想に見られる論理構造によって、ブッダの無記の意味を解釈しようとするものである。こうした視点を最も早く提唱したのは宮本正尊氏の『根本中と空』（第一書房、1943）であろう（同書、p.474以下参照）。²³

これらの見解は、いずれも一定の根拠をもつものであるが、同時に相反する意見も発表されており、どれかがすべての疑問を解消するという段階には至っていないように思われる。それは、根拠とする經典そのものの表現に曖昧なところがあり、それらの資料の扱い方にも立場の相違があつて、それが解釈の違いを生ぜしめるという事態に陥っているからである。その結果、そもそも形而上学、哲学とは何かという議論に発展し、畢竟ブッダの根本思想をどう見るかということに帰せざるを得なくなる。

しかし、筆者はここで、ブッダの無記は外教の信奉者に対してのみならず仏弟子たちの間にも長く課題として残されたということを指摘しておきたい。世界の構造や生滅について断固として無記を貫いたブッダの意思に反して、初期の經典からすでに宇宙論に関する説明が登場することがそれを物語っている。そして、仏教はその後も無記の立場を守りつつ、独自の宇宙論を形成していったと考えるのである。

2. 仏教宇宙論の成立と展開

ブツダによって無記とされたはずの世界の成り立ちに関して、徐々に様々な説明が語られるようになった理由を、岡野潔氏は次のように述べている。

仏陀の「十四無記」の答え方とは「沈黙」であり質問の無視であった。しかしこのような態度は仏陀だけがとれるもので、仏弟子には許されない。そのため『梵網経』は「沈黙」とらずに、仏教徒による宇宙生成神話を示すことで、正面攻撃に出る。部分的永遠論つまり創造神だけは永遠であるという主張が真の宇宙神話への無知によるものであることを明らかにするため、真の宇宙神話が説かれる（ただしこの宇宙神話は実は「十四無記」と矛盾するものではない）。こうして、仏陀の「十四無記」から宇宙神話へ進む道が拓かれた。²⁴

この『梵網経』とは『長部経典』のBrahmajāla-Sutta (DN. 1) のことで、岡野氏はその他『パーティカ経』 Paṭika-Suttanta (DN.24)、『アッガンニヤ経』 Aggañña-Suttanta (DN.27)、『転輪聖王師子吼経』 Chakkavatti-Sihanāda-Suttanta (DN.26) 等に説かれる断片的な神話が、のちの包括的コスモロジーを形成する土台となったと述べている。

漢訳の『阿含経』において、宇宙論が体系的に説かれるのは①『大樓炭経』(大正No.23)、②『長阿含第四分・世記経』(大正No.1)、③『起世経』(大正No.24)、④『起世因本経』(大正No.25) であるが、それはLoka-utsthānasūtraともいべき経典からの同本異伝で、①が最古で②③が続き、④が最も発展した型とされている。²⁵それらが整備されて、やがて『俱舍論』世間品における精密な宇宙論に結実するのである。²⁶筆者は以前『世記経』の訳註に携わる機会があったので、これに基づき初期仏教における宇宙論の概略を紹介しておこう。²⁷

『世記経』における宇宙論の中核は、いわゆる「須弥山説」である。この世界の中心には須弥山Sumeruという高い山がそびえており、その周りを海と山脈が交互に幾重にも囲んでいる。海の中には、東西南北にそれぞれ形の異なる島があり（四洲）、南方の閻浮提Jambu-dvīpaがわれわれの住む世界である。須弥山の中腹に四つの峰があり、四天王が住んでいる。頂上には三十三天があり、さらにその上に種々の天界がある。また、須弥山を囲む山脈のうち、一番外側にある金剛山と大金剛山との間には地獄がある。須弥山の周りを太陽と月が回っており、大地は水輪に支えられ、水輪の下には風輪がある。……

こうした宇宙論は、もちろん仏教の独創ではなく、マハーバータやプラーナ文献にまで受け継がれるインドの神話的世界観と密接な関係があることは既に指摘されておりである。²⁸小倉泰氏は、「世界の中心としての聖山メールは、ヒンドゥー教だけではなく、仏教やジャイナ教の宇宙論にも、それぞれある程度のヴァリエーションを持ちながらも共通して記されている。」と述べている。²⁹では、仏教の宇宙論の特色といべきものはどこに見られるのだろうか。

『世記経』の描き出す宇宙論は、『俱舍論』ほどに整備されたものではなく、経典中の表現も不統一なところが残ってはいるが、そこには既に後の仏教に受け継がれていく仏教宇宙論の本質が示されている。これについては、先に拙論を発表しているのでそちらを参照されたい。³⁰

ここで指摘しておきたいのは以下の点である。

①仏教宇宙論は単に客観的世界の構造を示すものではなく、解脱すべき苦の世界の現実として説かれているということ。

「閻浮提州品」は、須弥山上の三十三天から無所有処智天にいたる天界の説明をした後、次のように述べている。

此を齊（かぎ）りて、衆生辺際衆生世界と名づく。一切衆生は生老病死して、陰を受け有を受くること、此を齊りて過ぎず。³¹

また、「忉利天品」は、閻浮提の人の寿命は百歳であって、上位の天界ほど寿命が長くなり、有想無想天の寿命は八万四千劫に及ぶと述べた後、同じく次のようにいう。

此れを齊りて衆生と為し、此れを齊りて寿命と為し、此れを齊りて世界と為し、此れを齊りて、名づけて生、老、病、死して往来する所趣、界、入、聚と為すなり。³²

すなわち、行為の善悪によって生まれる世界に上下はあるが、それはいずれも苦の世界を超えるものではないということである。それゆえに、

②解脱、すなわち仏のさとり境界は、輪廻の世界としての三界を超えていることが暗示され、同時にその世界が仏の働く世界と認識されていること。

「忉利天品」では「欲界の衆生に十二種あり」、「色界の衆生に十二種あり」、「無色界の衆生に四種あり」として簡潔にその名を掲げるのみであるが、「閻浮提州品」では須弥山を中心とする一世界が千個集まって小千世界となり、小千世界が千個集まって中千世界となり、さらに中千世界が千個集まったのが三千大千世界であって、それが一仏の教化の及ぶ仏刹buddha-kṣetraであるとされているから、ブッダは苦の世界を超越しながらこれを包摂するものとして受け止められていると考えることができよう。

一の日月は四天下を周行し、光明が照らす所の如く、是の如き千の世界あり。(中略)

一の小千世界の如く、爾（そ）の所に小千世界あり。是れを中千世界と為す。一の中千世界の如く、爾の所に中千世界あり。是れを三千大千世界と為す。

是の如くに世界は周匝し、成敗せり。衆生の所居を一仏刹と名づく。³³

こうした考え方は初期仏教ではまだ明瞭ではないが、『俱舍論』に至るとより整備されたものとなり、大乘仏教においてさらに発展していくのである。

広瀬智一氏は『俱舍論』に説かれる器世間が衆生の業と不可分の関係にあることを指摘し、「アピダルマ宇宙論の体系化は有情の信仰体系と不可分離に関係にあったはずである。存在論的にも〈bhajana-loka〉は我々人間の存在に〈対してある〉存在ではなくて、むしろ〈ためにある存在〉ということができ、従って対立的世界ではなく常に〈人間の交渉に係わる存在〉なのである。」という。³⁴

小倉泰氏が「小乗仏教の須弥山宇宙像は、ヒンドゥー教の宇宙像と同じく層状の構造をしているが、そこでは生物が自らの行為の結果として輪廻を繰り返す場としての宇宙の意味が強調されている。したがってここでは宇宙の空間構造に対する倫理化はより強まっているように思われ

る。」と述べているのも同様の趣旨であろう。³⁵

大乘仏教の中から生じた浄土教もまた、このような仏教宇宙論の展開の歴史の上に成立したものであることを見逃してはならないと思う。

3. 仏教の宇宙論と親鸞の思想

仏教宇宙論の中核として確立された須弥山世界像は、衆生の行業によって生死を繰り返すという輪廻思想に具体的認識を与えるものとなった。解脱・涅槃にいたる道を示そうとする仏教において、輪廻の生という認識は修道の前提をなすものだったといえる。

ところが、輪廻思想は仏教本来のものではなく、古代インド思想が仏教に混入したもので、それはブッダの教説ではないとする主張は古くから繰り返されてきた。³⁶小谷信千代氏は「輪廻説を釈尊の仏教から排除し、その影響を今日まで及ぼしたのは、和辻哲郎博士の「原始仏教の縁起説」(『原始仏教の實踐哲学』所収)である。」と述べ、それは仏教の根本教説である縁起説の理解の相違に起因することを指摘している。³⁷

確かに、輪廻思想は仏教の独創ではなく、当時のインド思想を背景としていることは否定できないだろう。しかし、それは決して輪廻説が仏教の付随的な思想であることを意味しない。初期仏教の経典において、輪廻は迷えるものの状態を示す切実な実感として繰り返し語られているからである。

眠れない人に夜は長く、疲れた人に一ヨージヤナ〔の道〕も遠い。正しい教えを知らない患者たちには、輪廻〔の道〕は長い。(Dhp.60)³⁸

その輪廻を生み出すものは、愛執と、その奥にある無明であるとされる。

愛執を友とする人は、この状態からかの状態へと、永い期間、〔現に〕輪廻して、輪廻を超えることがない。(Sn.740)³⁹

かれは無明に誘われ、修養を積んだ他の人を苦しめ悩まし、煩惱が地獄に赴く道であることを知らない。

実にこのような修行僧は、苦難の場所に陥り、母胎から母胎へと生まれ変わり、暗黒から暗黒へと赴く。死後には苦しみを受ける。(Sn.277-278)⁴⁰

それ故に、無明の滅すなわち明らかな智慧によって、再生の苦から解放されると説くのである。

この無明とは、実に大いなる迷妄である。それによってこの永い輪廻が始まっているのである。しかしながら、明知に達した者たちは、再生を受けることがない。(Sn.730)⁴¹

その他、輪廻を前提として解脱を求めよとする例は枚挙にいとまがない。さとりに至った者の心境を表す「生まれは尽きた。清らかな行は完成した。なすべきことはなしおえた。再びここ〔輪廻〕の状態をうけない」(Sn.82) という宣言が、初期経典の随所に定型句として現れるということもよく知られていることである。⁴²

結局「このようにみえてくると、輪廻思想は単に仏教教説に付加的に組み入れられた“本来ならざる”思想として、不本意にあるいは方便として容認されたとのみ解するのは妥当でないことに

なる。ある意味において、輪廻思想を土壌として仏教(仏陀の教説)は解脱の道をみいだしていったということが出来る。」⁴³という中祖一誠氏の説に、筆者は賛同するものである。それは、「簡明に言い切れば、迷える者には輪廻があり、迷いを離れた者に輪廻はない、というのが仏教の立場である。」⁴⁴ということになるであろう。輪廻は宇宙論と不可分に結びつき、仏教徒の現実認識の中心をなす重要な世界観となったのである。ここでは、そうした背景を確認したうえで、親鸞においてもその思想構造の根底を成すものとして明瞭に受け継がれていることを指摘しておきたい。

親鸞の思想形成は、法然との出会いによってそれまでの仏教観が根本的に転換したことに始まるということは大方の首肯するところであろう。親鸞はこの時の経験を、「曠劫多生のあひだにも／出離の強縁しらざりき／本師源空いまさずは／このたびむなしくすぎなまし」(『高僧和讃』源空讃)⁴⁵とうたっている。それは、法然によって示された本願念仏の道が、永遠の過去から流転してきた輪廻からの解放を意味するものとして受け止められたということである。

ああ、弘誓の強縁、多生にも値ひがたく、真実の浄信、憶劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ。もしまた疑網に覆蔽せられば、かへつてまた曠劫を経歴せん。(『教行信証』総序)⁴⁶

という述懐も、親鸞におけるコスモロジーとして、輪廻が大きな位置を占めていることを示している。そして、往生浄土に対する親鸞独自の思想の核心も、こうした現実認識の上に成立しているということを見逃してはなるまい。

親鸞の浄土観については、筆者も先にささやかな考察を発表したことがあるので、⁴⁷ここではその結論のみを簡潔に掲げ、宇宙論との関係という視点から考察を加えてみたい。

親鸞の浄土観の特質として、筆者は次の三点を指摘しておいた。その第一は、「涅槃界としての浄土」ということである。即ち、親鸞にとっての浄土は他方世界として対立的にとらえられたものではなく、ブツダのさとりによって明らかとなった法そのものとして洞察されており、それは解脱の宗教としての仏教の根源に還ろうとする試みであったということである。第二は、「如来出現の本源としての浄土」ということである。それは、親鸞の浄土は静的な場所にとどまらず、「如来」というはたらきと一体となっているから、仏身論をはなれては論じられない側面を持っているものであることを意味する。第三は、「往くべき世界としての浄土」ということである。つまり親鸞にとっての浄土は、現実世界の虚妄性を明らかにし、苦悩の人生を究極の安らぎに向かう願生道として意味づけるものだったということである。

このような浄土観が体系的に示されるのは、『教行信証』の第五「真仏土巻」であることはいうまでもない。しかしながら、仏教の宇宙論との関係という視点から見れば、重要なのは「化身土巻」をどう位置づけるかということであろう。親鸞がその思想の全体を体系的に著述した『教行信証』は、「教巻」「行巻」「信巻」「証巻」「真仏土巻」「化身土巻」の六巻より成る大部の著作であるが、前五巻が「真実」を直接に顕すものであり、「化身土巻」は真実に至る前段階、あるいは真実を如実に領解できない境界を示す付随的な巻と位置付けられてきたため、これまで比較的注目される

ことは少なかったといえる。そうした中で、武内義範氏の『教行信証の哲学』⁴⁸は、「化身土巻」を親鸞の思想解明のための重要な巻として取り上げた数少ない業績のひとつとして高く評価されている。しかし、武内氏の研究は「化身土巻」の前半において展開された「三願転入」を対象とするもので、後半部の内容については触れられていない。

周知のように「化身土巻」は本末両巻に分かれており、「真・仮・偽」の教判論のうえから見れば、「化身土巻（本）」は「仮」すなわち方便として真実に至る階梯を示し、「化身土巻（末）」は、冒頭に「それもろもろの修多羅によって、真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば」⁴⁹とあることから、真実ならざる邪偽を捨て去るべきものとして添えたと解されるようである。しかし、本末両巻の別は一応の設定で、いずれも第六巻として収められており、その分量が極めて大きいことからしても、果たして単なる捕捉に過ぎないと見るだけでよいのかという疑問が残る。

筆者にはまだ「化身土巻（末）」の全体を検証する用意はできていないが、村石恵照氏が「この巻は顕かに、前五巻および第六化身土巻本において示された宗教的内面世界の真実と方便に対して、歴史的世界の「偽」の現象を開示する。」と指摘し、「浄土の真実に照射された歴史的世界の虚無は、浄土の真実に摂取されてはじめて現象してきたのであって、世界の意味の全相（真・仮・偽）の秩序の内部において自らの一定の位置を了解することにより、念仏者は自らの生命の道程の意味を確認するのである。」⁵⁰と述べていることに注目したい。村石氏の所説は難解で、筆者の誤読かもしれないが、それは「偽」なる立場をも含めて、すべてが如来の働く場所として意味を与えられていくのが親鸞の宇宙論、コスモロジーというべきものであったという意味に受け止められる。そう考えれば、仏教宇宙論における非神話化の営みは、すでに親鸞において試みられていたともいえるのではなかろうか。

結びにかえて

以上、無記を標榜したはずの仏教経典において、詳細な宇宙論が展開された意味をめぐって考察し、それが親鸞の思想においてどのような意味を持つものであったかということについて概観してきた。はなはだ不十分な検討ではあるが、結論として、筆者が確認したかったのは次の点である。

1. ブツダの無記は、究極的真実（法）は言説による論議の外にあることを示している。
2. これに対して仏教の宇宙論は、真実を知らないわれわれが迷妄の中にいることを明らかにし、この迷妄の世界を如実に認識することが究極的真実との出遇いにつながることを示している。
3. 親鸞は、こうした仏教宇宙論の伝統に立脚しながら、究極的真実が迷妄を迷妄と知らしめ、帰すべき世界へ導くはたらきをもつことを明らかにし、そのダイナミズムの中で、われわれの迷妄すら意味を与えられることを示そうとした。
4. 現代に生きるわれわれにとっては、科学的宇宙論を踏まえうえて、改めて親鸞の出会った究極的真実がいかなるものであったかを確認することが重要である。「近代人がいったん

覗いてしまった、意味も目的もない物質の世界というものを、われわれは見ないふりをするわけにはいきません。もし本当の宗教なら、そうした世界の真っただ中でなお、人間存在の意味や目的を回復できなければならないはずです。』⁵¹という大峯顯氏の言葉は、今後の方向を示唆するものといえるだろう。

最後に、仏教宇宙論の終末論の意味について付記しておきたい。須弥山説を中心とする仏教の宇宙論は、世界の構造を説明するという点では空間的世界観を示したものであるが、それは同時に、衆生が転生していく世界という意味で時間的側面をもっており、この世界そのものの生成と消滅を説く部分は一種の終末論と見ることもできる。梶山雄一氏はこの点に早くから着目し、仏教宇宙論に説かれる世界の終末はブツダの神変と深い関連があるとして、世界の滅亡期における衆生救済という思想に他力思想の淵源を見るという注目すべき論考を重ねている。⁵²

確かに、親鸞の思想を考える時、末法という時代認識がどのような意味をもつかを考察することは重要である。「釈迦如来かくれましまして／二千余年になりたまふ／正像の二時はをはりにき／如来の遺弟悲泣せよ」(『正像末和讃』)⁵³という親鸞の悲嘆は、現実世界を「無仏の世」と見る宇宙論的認識を基盤としているといえる。しかし、それは大乘仏教における仏身論の展開と密接に関連する問題であり、これについては他日を期せざるを得ない。

註記

- ¹ 石田慶和『教行信証の思想』法蔵館、2005、p.334
- ² 芹川博通『現代人と宗教的世界』北樹出版、1999、pp.146~149
- ³ 「ブルトマンは、新約聖書の世界像は神話的世界像であると言い、現代のわれわれの思惟が科学によってかたちづくられている以上、それを受容せよという要求を信仰の要求とすることは、知性の犠牲を強いることになるとして退け、神話の意義は、客観的世界像を与えることにあるのではなく、人間自身が自らをいかに理解しているかを表現するところにあるとして、神話の実存論的解釈を提起している。」(石田慶和『前掲書』p.41)
- ⁴ 藤吉慈海『浄土教思想の研究』平楽寺書店、1983、p.512
- ⁵ 柏原祐泉「明治期における近代仏教の歴史的形成」(『印度学仏教学研究』30(15-2)、1967、pp.548~555)
- ⁶ 稲垣真美「近代化にともなう教学論議—とくに浄土思想の解釈をめぐる—」(『仏教思想史』5<仏教内部における対論>、平楽寺書店、1982、pp.223~252)ここで稲垣氏は、野々村直太郎の『浄土教批判』、金子大榮の『浄土の観念』、友松円諦による「指方立相」解釈の問題を取り上げ、大正から昭和期に至る浄土教と近代思想との格闘の経緯を詳細に論じている。
- ⁷ 龍谷大学三五〇周年記念学術企画出版編集委員会編『人間・科学・宗教』思文閣出版、1991 武田龍精編『親鸞浄土教とキリスト教』龍谷大学仏教文化研究所、1996
- ⁸ 上田義文『親鸞の思想構造』春秋社、1993、p.177
- ⁹ 徳永道雄「指方立相考—ゴードン・カウフマンの浄土教批判に就いて」(『中西智海先生還暦記念論文集：親鸞の仏教』永田文昌堂、1994)
- ¹⁰ 武田龍精「浄土教・キリスト教の相互転換における方法論と可能性」(南山宗教研究所『キリスト教は仏教から何を学べるか』、法蔵館、1999) pp.121~123
- ¹¹ パウル・ティリッヒ『組織神学』(第1巻上・下、鈴木光武訳 1955・1959、第2巻、谷口美智雄訳

- 1969、第3巻、土井真俊訳 1984) 新教出版社
- ¹² 広瀬智一「アビダルマ宇宙論の基本的性格をめぐって」(『論集』3、東北印度学仏教学会、1972、p.84)
- ¹³ 中村元訳『ブッダのことば』岩波書店、1991、p.186
- ¹⁴ 丹治昭義『沈黙と教説』(序章 佛の沈黙に関する研究史概観) 関西大学出版部、1988、p. 1 (氏はここで、ベック、オルデンベルク、ムルティ等の海外の研究者、および和辻哲郎、武内義範、中村元、上山春平等の論考を詳細に紹介しながら、この問題を綿密に検討している。)
- ¹⁵ 「我に依りて証得せられたるこの法は甚深にして見難く悟り難く、寂靜微妙にして、思念の領域を超え、深妙にして賢者のみの知るべきものなり。又この人々は阿頼耶を楽しみ、阿頼耶を喜び、阿頼耶に踊る。阿頼耶を楽しみ、阿頼耶を喜び、阿頼耶に踊る人々に依りてこの理は見難し、この理とは即ち此が縁に依るといふこと、即ち縁起なり。」(『南伝大蔵経』12「相応部經典1」、p.234、SN.,Vol. I.,p.136)
- ¹⁶ 金龍煥氏は、ヘルマン・ベックはブッダの無記に積極的な一面を認めた最初の人ではないかと述べ、ベックが『ブッダ』の中で「他の宗教において様々に説かれる最高の神=精神的なものは、仏陀にとっては沈黙であった」とし、「この沈黙の意義を正しく理解することは仏教を全体として理解するのに極めて重要である」と述べていることを紹介している。(「仏陀と形而上学—無記説に対する諸解釈を中心に—」『パーリ学仏教文化』9、1996、pp. 73~74) なお、ベックの『仏陀』については、渡辺照宏訳、岩波文庫、1962参照。
- ¹⁷ 三枝充恵『初期仏教の思想』、東洋哲学研究所、1978、pp.45~57
- ¹⁸ 袴谷憲昭「釈尊私観」(『日本仏教学会年報』50、1985、p.21 およびp.43註(6))
- ¹⁹ 『南伝大蔵経』10「中部經典2」p.222、MN.,Vol.I.,p.426
- ²⁰ L. de la Vallee Poussin (ed.) , *Mūlamadhyamakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV, 1970, p.446
- ²¹ 『南伝大蔵経』10「中部經典2」pp.226~231 同じような表現は「長部經典2」も見られる。「ボッダパーダよ、実にこれは、利益を伴わ (attasaṃhita) ず、法を伴わ (dhamma-saṃhita) ず、根本梵行 (ādi brahmacariyaka) ではなく、厭離 (nibbidā)、離貪 (virāga)、滅尽 (nirodha)、寂靜 (upasama)、証智 (abhinñā)、正覚 (sambodha)、涅槃 (nibbāna) に導かない。それ故に、それを私は無記 (avyākata) とする。」(DN.,Vol.I.,pp.188~189) 茨田通俊「無記説と外教思想」『仏教学セミナー』57、1993、p.23による。
- ²² 袴谷氏前掲論文もその一つといえる。
- ²³ 長尾雅人「仏陀の沈黙とその中観的意義」(『哲学研究』430、1955)、丹治氏前掲書などもこの系譜に入れてよいと考える。
- ²⁴ 岡野潔「初期仏教のコスモロジーと善悪」(『日本仏教学会年報』65、2000) p.228
- ²⁵ 坂本要「極楽浄土と世界観」(『極楽の世界』北辰堂、1997) p.617 そのほかの『阿含経』に説かれる断片的な記述については、牧達玄「阿含経典中に散在する器世間関係の資料整理 (一)」(『印度学仏教学研究』56 (28-2) 1980、pp.202~204)「同 (二)」(『印度学仏教学研究』58 (29-2) 1981、pp.150~151)「同 (三)」(『印度学仏教学研究』61 (31-1) 1982、pp.120~121) に詳しい。
- ²⁶ 『俱舍論』の所説については、山口益・舟橋一哉『俱舍論の原典解明：世間品』法蔵館、1995を参照。これに基づく発展した仏教宇宙論については、定方晟『須弥山と極楽』(講談社、1973)、同『仏教に見る世界観』(第三文明社、1980)、大橋俊雄『仏教の宇宙』(東京美術、1986)、W・ランドルフ・クレツリ、瀧川郁久訳『仏教のコスモロジー』(春秋社、2002) に詳しい。
- ²⁷ 拙訳『長阿含経Ⅲ』「世記経」(『新国訳大蔵経』阿含部3、大蔵出版、1995)
- ²⁸ 坂本氏前掲論文、p.616 広瀬氏前掲論文、p.82

- 29 小倉泰『インド世界の空間構造』(春秋社、1999)
- 30 拙論「輪廻と解脱—『長阿含経』第四分「世記経」を中心として—」(『論叢』6、筑紫女学園大学国際文化研究所、1995)
- 31 前掲『新国訳大蔵経』阿含部3、p.53
- 32 同上、p.137
- 33 同上、p.50
- 34 広瀬氏前掲論文、p.84
- 35 小倉氏前掲書、p.237
- 36 たとえば舟橋尚哉氏は「仏教の開祖、ゴータマ・ブッダの頃には、インド一般に輪廻転生の問題が当然のこととして正統派の思想の中では認められていたので、仏教も当然その影響を受けたものと思われる。しかしゴータマ・ブッダ自身は十四無記を説くことから、全面的に輪廻説を認めていたとは考えられない。ただ一般大衆である知識の低い人々にもわかりやすいように譬喩的に説かれたものと思われる。」という。(「輪廻思想と仏教」『仏教学セミナー』59、1994、p.13)
- 37 小谷信千代「和辻博士の縁起説理解を問う—釈尊の輪廻説と縁起説—」(『仏教学セミナー』76、2002、pp.1~19)
- 38 早島鏡正「初期仏教における生死観」(『日本仏教学会年報』46、1981) p. 5
- 39 同上。
- 40 中村元訳前掲書、p.61
- 41 早島氏前掲論文、p.10
- 42 同上、p.18 このほか、Mhp.28、Sn.486、SN.,Vol.I.,p.70、また『増一阿含経』31(大正2、p.671下)、『根本有部律』「破僧事」(大正24、p.124中)等にも同様の表現が見られる。
- 43 中祖一誠「仏陀時代における時代精神と世界超越“不死より涅槃へ”」(『日本仏教学会年報』46、1981) p.51
- 44 櫻部建「輪廻について」(『仏教学セミナー』72、2000) p.16
- 45 『浄土真宗聖典』註釈版(本願寺出版社、1988) p.596
- 46 同上、p.131~132
- 47 拙論「親鸞の浄土観」(『筑紫女学園大学紀要』10、1998、pp.1~15)
- 48 法蔵館、2002、初刊行は1941である。
- 49 前掲『浄土真宗聖典』p.429
- 50 村石恵照「教行信証化身土卷末の意義—親鸞浄土教史観—」(『印度学仏教学研究』90(45-2)1997) p.583,584
- 51 大峯顯『親鸞のコスモロジー』法蔵館、1990、p.102
- 52 梶山雄一「仏教の仏陀観と宇宙論」(『仏教文化研究所紀要』33、1994、pp.255~261)、同「仏教終末論ノート—『世記経』と『俱舍論』」(『渡辺隆生教授還暦記念論文集：仏教思想文化史論叢』1997、pp.344~331)、同『「さとり」と「廻向」：大乘仏教の成立』人文書院、1997
- 53 前掲『浄土真宗聖典』p.600

(おやま いちぎょう：アジア文化学科 教授)