

椎尾弁匡の浄土教解釈 — 往生浄土と阿弥陀仏について —

齋藤蒙光

一、はじめに

東海学園大学の学祖・椎尾弁匡師（一八七六一—一九七一）が、その豊富な仏教知識の中でも、特に縁起説を重視して「共生」の思想を提唱したことは周知の事実である。しかし近年、縁起説に拠るのみでは、反共生的な有り様も含めて「共生している」という現実態を認めることは成立しても、より積極的に「共生すべき」とする思想は成立しないという指摘もなされている。⁽¹⁾だが、そもそも「共生」とは、中国浄土教の大成者・善導（六一三—六八一）の著『往生礼讚』に記される「願共諸衆生、往生安樂国」を典拠とし、本来「ともにうまれる」という意味の言葉を「ともにいきる」と読み替えたものである。椎尾師における「共生」すなわち「ともいき」とは、善導・法然の浄土教を前提とし、その現代化を試みた思想でもある。よつて「ともいき」の思想構造を解明するためには、師の浄土宗侶としての言動にも目を向ける必要がある。そこで今回は、浄土教関連の著作の中から、「ともいき」思想とも密接な関係にある、「往生浄土」と「阿弥陀仏」の解釈について読み取ってみる。

二、浄土教を解釈する姿勢

椎尾師は、大正一四年（一九二五）、四九歳時の講義録『宗乗の省察』において、「宗乗」すなわち浄土宗内の信仰的学問のあるべき姿について論じている。そこでは「研究の方法」として、（イ）訓詁・註疏・集解、（ロ）達意、（ハ）実践、（ニ）組織という四種の項目を挙げるが、初めの（イ）訓詁・註疏・集解などの伝統的な方法は、真の宗乗研究の補助にすぎないと位置付ける。続く（ロ）達意の学風によってこそ宗旨が顕されると述べ、時代に応じて迷信を取り去る必要があると主張する。次の（ハ）実践については、徳本行者や閩通上人など江戸期の念仏者が宗乗の問題を実践的に考察していることを評価しつつも、「事」（実践）と「理」（教理）とを一致させる必要があると主張する。最後の（ニ）組織においても、浄土教を合理的に解釈することの必要性を説き、そのためには縁起法、より具体的には善導の「本願力増上縁」説に注目すべきだと主張する。また、「宗教は社会の事実である。人間の社会現象である。ゆえに宗教はその社会の統制体でなければならぬ」と宗教の社会性に言及し、善導の「願共諸衆生、往生安楽国」の精神、すなわち「共同往生」、「共生」の精神を日本に現したのが法然の浄土開宗だと論じる。

続く「研究の態度」について、第一に「信仰」を掲げるが、その「信」とは盲従ではなく覚醒であり研究向上だと説明する。そして「儀式も教義も時代とともに素直に変わってゆく。そこに仏教としての生命がある。固定したら間違いである」と、教義の固定化を戒め、時代に相応する新たな表現を探索し続けるよう呼びかける。

このように椎尾師は、善導・法然の浄土教の精神を、新たに現代的、信仰的・実践的かつ学問的・合理的、社会的に表現し直すことに、浄土宗乗研究者としての使命を見出していたようである。

三、前半生における浄土教解釈の変遷

右のような姿勢がいかにして確立したのか、椎尾師の前半生における浄土教解釈の変遷を辿ってみる。師は晩年、浄

土教解釈をめぐる自身の原体験を振り返っている。

十二歳の時新制の高等小学校に編入されて間もなく、「極楽は何処にあるか」と聞かれ「西方にある。」と答えた。「証拠は」「阿弥陀経にある。」「それはほらだ」という争いからその高小を中退した。この問題が今九十歳でも続いている。⁽⁵⁾

こうして学校を中退した師は、名古屋の瑞宝寺に預けられて得度し、浄土宗侶としての道を歩み始める。師はこの体験において、時代に即応した浄土宗義の発展的解釈の必要性を早くも感じ始めたようである。

明治四三年（一九一〇）、学位論文を提出した三四歳時の論文「彼仏今現在世成仏」や講義録「選択本願念仏」⁽⁷⁾において、権尾師は「大乘非仏説」論に反論し、原始仏教や西洋哲学の論理を援用しながら報身阿弥陀仏や西方極楽浄土の実在性を論じている。師は当初、護教的立場からの発展的解釈を試みていたようである。

ところが翌年、明治四四年（一九一一）に発表した論文「往生浄土について」では趣が異なってくる。その文面からは、権尾師に先立ち、現世における「向上発展」を「小往生」と位置付けて、それを命終後の未来往生よりも重要視する「現世往生主義者」が既に出現していたことが読み取れる。具体的な人名は記されていないが、おそらくは山崎弁栄の光明主義運動を指すと思われる。⁽⁸⁾ 権尾師は、その者たちの主張に三点の意義を見出し、賛同の意を表している。⁽⁹⁾ 第一に「現実の信仰」、すなわち現代人は、未来の安楽に期待する「厭穢欣浄」よりも、現世をいかに生きるかという問題の方に関心があり、その時機と相応する教えを展開する必要がある。第二に「自信教人信」、すなわち現世往生主義者は、自分自身の信仰・実践に基づいて思想を表現している。第三に「來世往生信すべからず」、すなわち現世を生きる者が命終後の往生や他方仏土の浄土莊嚴について確信を得ることは不可能であり、確信できないことを他者に説くのは苦痛だという。もっとも師は、同論文において護教的立場からの現世往生主義批判も四点挙げている。すなわち、第一に、永

遠の向上である「未来大往生」を前提とすればこそ、現世の向上発展をも「小往生」と意義付けられる。第二に、みだりに新義異解を立てて自他を欺き、宗内の信仰の統一を乱すことがあってはならない。第三に、浄土列祖による伝統的教義は、それぞれ時処機縁の洗練淘汰を経た大選択の結果であるから、徒に一時代の要求に惑溺して、それらを軽んじてはならない。第四に究竟成仏と未来往生と現世の心行とを混同視すべきではなく、また未来往生を願う念仏行の中から不求自得に生じてくる「安穩不撓」や「息災延命」などの法益を軽んじてはならないという。師はこの時点では、現世往生主義に心引かれながらも、護教的立場を逸脱することに抵抗を感じており、いまだ葛藤の中に在ったようである。

さらに四年後の大正四年（一九一五）、文学博士となって「二灯会」を立ち上げた三九歳時に発表した論文「浄土教門の瑕疵」では、伝統的浄土宗義を批判する側に回っている。ここでは法然および浄土宗教団の思想的欠点を列記し、その第二の欠点に「軽視現生失」を挙げる。続く第三の「元祖大師の時代的影響」において、天変地異や飢饉、戦乱などの中で法然は死後往生を説かざるを得なかったと理解を示しつつも、「世道善徳をも無視する傾向あるはすこぶる戒慎すべき点なり⁽⁹⁾」と批判している。

後に著された『法然と日本文化⁽¹¹⁾』や『法然上人の影⁽¹²⁾』、また椎尾師の宗教的回心に関する林靈法師の記録⁽¹³⁾によると、椎尾師は三七、八歳から四〇歳頃まで、報身弥陀仏の解釈に悩んでいたという。そんな折に、法然が「逆修説法」三七日において、阿弥陀仏の「無量寿」について「己が身を愛惜して長寿の果報を求め給へるにあらず、ただ済度衆生の方便⁽¹⁴⁾」と説明し、寿命をこそ諸の功德の根本と位置付ける文に出会い、「宿夢忽ち覚めたるが如く」、独自の信仰を確立したという。すなわち阿弥陀仏の四十八願は、「寿命無量」の一願のみならず、摂仏身願・撰国土願・撰衆生願の全てが衆生済度のために発されたのだから、酬因感果の仏身・仏土にも相違は無く、「全分度生」の無量寿に統合されるのだと読み取ったという。また師は同時期に、幾度も観経曼荼羅と向き合いながら「彼仏今現在説法⁽¹⁵⁾」の文意について思索してお

り、阿弥陀仏の「説法」つまり動的な活動は、極楽に限定されるものではなく、現世を生きる自分にまで届いているのだと感得したという。これらの体験を通して師は、「全身全土全衆生阿弥陀様の極楽の中に、一切衆生が入っている。みな生かされている」⁽¹⁶⁾という、渾一的な仏身仏土觀を確立したという。

よつて大正五年（一九一六）、四〇歳時の著作『安心生活』では、その冒頭において「浄土門は全く教門に束縛される必要がない、単信以て自らの生活をつかみ、自らの生活を徹底せしめなければならない」と、固定化された教義ではなく、自身の信仰に基づいて「至誠生活」を説くことを宣言し、また「吾人の如く不完全なりしものが既に完全なる弥陀として成仏し、現在すと信ず」という信仰を表明している。⁽¹⁷⁾そして大正一二年（一九二二）、四六歳時に、ついに「共生」の語を掲げるに至る。

四、往生浄土の現世的解釈

「共生会」を立ち上げた二年後の大正一三年（一九二四）、椎尾師は浄土宗立教開宗七五〇年記念講演において、伝統的浄土宗義の枠を超えた「往生」解釈を強く主張する。⁽¹⁸⁾その講演録『開かるるは死か生か』を見ると、講題の通り冒頭において、往生の真の意義とは生と死とのいずれに開かれるのか、という問いを立てる。そして「真に往生すべきものは何ぞというに、今南無阿弥陀仏の中に生きる純真な生活でなければならぬ」⁽¹⁹⁾と現生における往生を主張し、死後往生の信仰を次のように批判する。

真に願うべき極楽は生命の世界であつて単なる物質的結構ではない。ここに生きる生がかしこにさらにさらに生きるいくる往生である。（中略）娑婆から極楽へと物質の位置転換でない。要するに一般の見る祖師も念仏も往生も極楽も物質的怠惰な生命を保つのではないか。⁽²⁰⁾

有相莊嚴の極楽浄土に生まれ変わって、物質的な快樂を享受することだけを願う信仰は「怠惰」だと批判している。また師は、法然の行証の特質は他力と往生とによって顕されたと指摘し、後者については次のように批判する。

完全な生命は瞬間自我の域内にのみ存するものではない。行証がここに完成される筈はない。これに南無阿弥陀仏に活きるものが、未来際を通じて完成される生命であると。しかるに行証を彼に求めたために全く分裂して真生とならないものが生じた。この欠陥に陥らないためには南無阿弥陀仏に活きるようにせねばならぬ。⁽²¹⁾

法然は凡夫のまま救われる教えを説いたため、往生した後に行証が成就すると表現せざるを得ないが、それによって現生における「真生」すなわち「真剣な向上生活」が損なわれてしまったと述べる。

また大正一五年（一九二六）に『共生』に発表した「社会文化の結晶たる浄土教」では、次のように説明されている。弥陀の光明慈悲となり進歩をはかるのが極楽である。仏の心の世界なりとすると大いに立派のようである。しかるに精神の漠々たるものごとくにして色心不二が不明なるゆえ、浄土教は弥陀としてまた往生人として具体的に表されることを示すものである。その点において有相の浄土というのである。すなわち指方立相をいうのである。（中略）浄土と穢土とを対立して考えるとき、信の世界と無信の状態、自然にしばらく存在している世界と文化のうえにある世界、この界と彼国と、たしかに十億の仏土をへだてているのであるが、信あらば正法現前してかの国遠からず、信行具足の前には絶えずその風光に接するのである。されば極楽は永遠の理想境であるが、それは単なる理想ではなくて、一念一念と現実化されるところの理想である。無相離念ではなくて有相である。⁽²²⁾

ここでは、生と死とではなく、信と無信との相違により、浄土と穢土とを区分している。通常、「指方立相」とは、極楽浄土が西方十億仏土の先に有相莊嚴の異世界として存在することを示す語であるが、椎尾師は、その理想境がこの社会に一瞬一瞬、実現されていくことを指すのだと拡大解釈している。⁽²³⁾

このような現世的往生解釈は、第二次世界大戦後も受け継がれていく。昭和三三年（一九五六）の著書『極楽の解剖』では、『阿弥陀経』などに理想の世界として極楽浄土が説かれることの意義を次のように説明する。

「不退転」の世界、すなわち後退やまごつきや行き詰まりのない世界のことであり、どこまでも進歩してやまざる世界ということである。したがって浄土には永遠の、無量寿の発達―無限の進歩―ということが考えられている。⁽²⁴⁾ 文学的・芸術的に表現された美しさや快樂ではなく、永遠に発達進歩していく「不退転」の世界である点が重要な点だという。

また『極楽の解剖』では、法然が死後往生を説いた意図について、現生に絶望する者たちに対して、現生から未来にまで続いていく救いの永遠性を説くためであったと論じ、⁽²⁵⁾ その救いを死後のみに限定する後代の浄土宗の信仰を、次のように批判する。

ところがさらに時代が移って、浄土教ではこの現世の解決が問題にならずしてただ死後の問題だけに限定するようになり、だんだんその真義が明らかにされず死んでしまった。（中略）したがって他力本願ということの正しい実がだんだんなくなってしまうと、他力本願というのはおまかせをする、ずるいやり方であり、本当のものは因果の法則にしたがって善因善果であるから、善い事をしなきゃならんが、それもうまくゆかん、そこで足りないところだけ阿弥陀様の手伝いを頼む、という考え方になってしまった。（中略）みな極楽往生ということは、めいめい極楽へ行つて楽をするということのように理解されていたから、仏教で一番嫌うところの利己的な満足、自分だけ安心立命をすることではいかとの見方までできた。⁽²⁶⁾

自身の善業悪業により個別に報いを受けるという「因果律思想」が再度受容されたことにより、自分さえ往生すればそれでいいとする、利己的な個在主義が蔓延し、⁽²⁷⁾ 浄土教の真意が損なわれたと述べる。

そして椎尾師自身は、浄土を次のように解釈する。

私は始終話しますがいかなるものにも生き死にの二面を見ることができて、生きるといことが個々について見れるように、社会にもこの生きるといことがあつた。社会の死んでゐる姿やゆきづまる姿が穢土であり、社会が進み発展する姿が浄土である。つまりそれは停滞の世界と進歩の世界です。⁽²⁸⁾

利己的な個在主義によつて停滞する社会が「穢土」であり、反対に構成員一人一人が奮励努力することにより発展・進歩し続けていく社会こそが、現実具体の浄土なのだとして解釈している。

五、死後往生の浄土

もつとも、師の著作には、死後の往生に言及する箇所も散見される。『開かるるは死か生か』においては、次のように述べる。

真の大生命阿弥陀仏を憧憬し、帰命する南無阿弥陀仏の中に涯分の努力を捧ぐるものが現在の真生であり、かかる真生者が未来永遠に真実生命の世界に趣入するを往生極楽といふのである。⁽²⁹⁾

同様の表現は、戦後の著書である昭和二七年（一九五〇）の『日本浄土教の中核』⁽³⁰⁾にも見られる。

今イキるばかりでなく、いつもイカされ育てられ、命終も死亡でなく仏の大御命の中、無量寿のイキイキした社会（極楽、真実報土）にイキ往く念仏となつた。⁽³⁰⁾

これらの言葉によると、今生における「真生」と死後における「往生極楽」とは、連続しながらも異なる次元にあるように読み取れる。

ところで、右の一文では命終後の「極楽」が「真実報土」とも記されており、一見すると親鸞的な無相浄土を想定し

ているかのように思われる。だが、大正一四年（一九二五）の著書『共生講壇』の第七講「極楽章」では、次のように記されている。

生あらん限りは真実に真実にと生きて、最後は永遠の理想の世界に入るのであります。この世と未来永遠の世界とはどう異なるのか。この世は真生に都合のよいこともあるがまた都合の悪いときもある。彼の土は一切が真生のために整えられた世界である。これを法蔵菩薩別願所成の土といひます。また、所不退の土といひます。退化なき世界、真生きわみなき世界であります。⁽³¹⁾

今生において「真生」を貫いた者は、死後に「法蔵菩薩別願所成」の「彼土」に往生し、そこでより高度な「真生」の営みを続けると説明されている。また、「極楽の解剖」では次のように説かれている。

仏と菩薩とは紙一重だけの違いであるから名前を別してみるだけの違いであつて、それ以上のなんらの違いもない。知識においても実行においても距たりがない。これを一生補処という。（中略）そういうものの住む世界、換言すればかかる人々の生活の仕方、それが極楽であり、真実報土ともいわれるものです。⁽³²⁾

ほぼ仏と等しい大菩薩の理想的な生活が「真実報土」なのだと言明されている。一貫して社会や生活の有り様を問題とする師においては、命終後の極楽浄土もやはり有相世界として解釈されている。

六、二種深信と阿弥陀仏の解釈

椎尾師の「ともいき」思想を読解する資料としては、右に引用した『共生講壇』が多用される。その前半は通仏教思想に基づく説明がなされるが、後半は善導・法然の浄土教に則つて説明がなされる。その第四講「慙愧章」より第五講「如来章」にかけては、念仏行者の正しい心の持ち様である「三心」の一つ、「深信」すなわち「二種深信」に関する説

明がなされる。

① 信機、自屈反省

第四章「慙愧章」では、「徹底せる自屈慙愧」すなわち自己反省の必要性を説き、善導所説の「罪悪生死の凡夫」の自覚を次のように解釈する。

死は元より死であるが、現に生と思つておることまた同じく死であることを生死といふのであります。(中略)是所に生まれて彼所に死ぬ、元年に生まれて五十年に死ぬ、これを一期の生死とはいはうが、その全体が世間や義理や体裁やにしばらく、眞実の生命を全うせないのを死の姿といふ、生死といふのであります。若しこれを眞生へと覚醒する側から眺め返せば、支柱に生あり、すべてに生を与え、一切に生命を認めて、一乗成仏の道に立つのであります。しかし一般の姿は生を求めて、しかも死へと死にゆく生死であります。⁽³³⁾

「生死」という仏教的課題は、通常「六道輪廻」、すなわち永遠に繰り返される迷いと苦の生き死にとして表現されるが、師はここで義理や体裁などに縛られて「生命」を活かすことを見失つた生き方として解釈している。また師は、地獄界や餓鬼界の苦しみを人間社会の事象に譬え、⁽³⁴⁾また、過去・現在・未来という「三世」の「過去」を日本国の歴史と位置付けて懺悔を促す⁽³⁵⁾など、「罪悪生死」の自覚を現世的に解釈している。

だが、右のような「信機」の現世的解釈のみでは、合理的・現実的である反面、自己の罪悪性の自覚が希薄化するようにも思える。⁽³⁶⁾ 椎尾自身もそれを理解しているようで、次のような死生観も語っている。

しかもこの罪は何時から始まっているのであるうか今日の罪悪死せるがごとき生活は昨日のつづきであり、昨日はまた一昨日のつづきであります。かくして今年は去年のつづきであり、今生は前生のつづきであると順次にその当初を求めてゆきますとき、まったく無始曠劫以来の連続であることに驚かされるのであります。⁽³⁷⁾

生死輪廻説に則って「罪悪生死」を省みること、その自覚が徹底されるのだと説明し、「一切の罪悪はわれにありと突っかかってゆくのが宗教の特色であります」と結論付けている。

② 信法、阿弥陀仏

椎尾師は、右の慙愧、懺悔が「向上発展の初門」となり、第五講「如来章」の「信法」すなわち「渴仰」へと繋がる
と説き、その要旨について、次のように述べる。

われのわれとするものは愚悪の塊りに過ぎない。われのわれならざるところに如来無辺の光寿が現れるのであります。わが今日の生活は一切共同力の上のものであると気づくことが、すなわち「四十八願、摂受衆生、乗彼願力、定得往生」⁽³⁸⁾の要領であります。宇宙の発展が覚醒意志となり、意志の選択決定が願力となり、願力の選択が四十八願意志となった。その願意志には一点も自己のためにし終えるものなく、その身もその浄土もあげて衆生のためであり、私どものためであった。⁽³⁹⁾

自身や人間の罪悪性を自覚することにより我執が打ち破られ、「われのわれならざる」存在の深層と直面する。そこに阿弥陀如来の光明と寿命が現れ、さらに我々衆生のために発された四十八願の意志への気付きが齎されるといふ。

椎尾師は、目前に「如来無辺の光寿が現れる」のを見る、すなわち「見仏」について、次のように解釈する。

さらにこれを通仏教の上に戻して眺めますと「見縁起」者見法、見法者見仏といえます。(中略) この縁起の法が解ればすぐに仏が解る。すなわち反省慙愧から積極的に転ずれば見縁起¹¹見法¹²見仏となるゆえに浄土教にこの転進を「信機と信法」ともいっているのであります。⁽⁴⁰⁾

「見仏」とは阿弥陀仏の身相を見想することではなく、縁起の法を理解することなのだと述べる。そして、その「縁起

の法」とは、個々の存在を「一切の諸縁力の所生」と見なすことだと説明する。全法界の力が「増上縁」として集注することにより、自身をはじめ草木など一々の存在が生じている。よって個々の存在は一切体でもあり、無我であり平等であるから、「如々の実相の来現」すなわち「如来の相」なのだと言く。

平等の根底にたつて差別を建立せねばなりません。平等の力はおのおの差別の姿を通して完全に現されてくるのであります。老人は老人に、子供は子供に、男は男に、女は女に、与えられたる力のままに眞実はより眞実に現わされゆくべきであります。その現わるべきが素直に現われてゆくのが如来であります。(中略)如来なるがゆえにとどまり定まれる死相でなくして生命であり進化であり、またこれ大自然であります。大自然とは山海金石の一々の事相を指すのではなくて、宇宙全体を通じてゆく進化の生命をいうのであります。⁽⁴⁾

個々の存在はただ生滅を繰り返すにとどまらず、その中で自ずと進化を遂げ、より眞実へと近づいていく。その進化の相を現し出す生命の力を、師は「如来の大力」と名付ける。

その「如来の大力」は、人間の心を照らして覚醒を促す「仏光」ともなるといふ。すなわち、自己存在の根底に生命そのものの進化力を見出した者は、歓喜とともに他のあらゆる存在との眞の融合を觀じ、我欲を捨てて自他の向上進化に邁進する。そして、その「眞生」により、社会までもが改良されていくという。この、「情を美化し調和し、意を善化し生化し、組織を進歩せしむる」はたらきを、椎尾師は「仏光の大作」と名付ける。

また椎尾師は、その進化・覚醒が永遠に相續し、末広がりには倍増していくのを「寿王の大生」と名付ける。師は、この「如来」「仏光」「寿王」という三条を具えて、「一切衆生の光明となり一切衆生の寿命となつて、一切衆生とともに生きまします」⁽⁴⁾のが阿弥陀仏だという。

晩年の九〇歳時、昭和四一年(一九六六)に『阿弥陀仏の理解と表現』に寄せた文章の中では、次のような阿弥陀仏

観が記されている。

仮に諸仏の本願思想が色々に違うとみることが出来るが、仏としては全体同一とみれる。四十八願に一切諸仏の別願をまとめたと考え、その四十八願が阿弥陀仏であり阿弥陀仏土、即ち極楽であり、一切の往生、すなわち全人類文化の発達であると考えられる。(中略) 弥陀浄土往生のことは小乗経や大乘の浅深諸経では尽くせない。唯々大悲で考えるべきだ。その大悲とは、深遠微妙、天地の中に一切が覆い載せられるようなものだといっている⁽⁴³⁾。最終的には、「四十八願」に一切諸仏の本願も統合され、また阿弥陀仏や極楽国土、往生、更には衆生の発達していく生命までもが統合されるといい、その根源的意志は「大慈悲」にあると解釈している。

このように、椎尾師は浄土教解釈において、縁起説と善導の「本願増上縁」説とを結び付け、独自の解釈を構築する。すなわち、縁起の法則による自然界や人間社会の生滅変化を、単に「共生している」現実態と認識するに止まらず、根源仏・阿弥陀如来の大慈悲の力、「他力」によって齎される進化と見なすのである。その進化の力に順じて、自他の向上を目指し、より積極的に「共生すべき」だと主張するのが、師の「ともいき」思想である。

七、報身、人格仏としての阿弥陀仏

右のような説明を見ると、阿弥陀仏を宇宙に遍満する法身のように捉えているように思われるが、椎尾師は一貫して、阿弥陀仏を報身仏と解釈している。『宗乗の省察』⁽⁴⁴⁾では阿弥陀仏を法身仏と解釈しようとする者を、次のように批判している⁽⁴⁵⁾。

世にまた、法身仏は信ぜられるが報身仏は信ぜられないという人がいる。誤りである。法身仏は信ずるといふそのいとこの法身仏とは何をさすのか。曰く、大宇宙の妙体なりと。それはまた何をいうか。妙体とは何ぞ。大宇

宙なれば大宇宙というだけでよいではないか。天地の森羅万象、ズバリとならんだその状態が何ゆえに妙体なのか。訳のわからぬものを有難がつて一体どうするのか。法は衆縁和合を相とする。法身の妙体というからには天地を一の和合体とみるのであろう。天地にみつる無数の分子の配列をどうして和合とみるのか。それをまた仏とはどうして名くるのか。(中略) そもそも天地をあげて『大』生命となし、法身の妙体となすことは、報身の実感を根底として成立すべきである。わが一息一息の念仏のうちに現るる真実の大生命、一歩一歩の真生に現るる全分他受用の報身仏、一切時一切所において一切を生かし目醒まし給う願成の仏を信ずることによって、始めて仏ということがわかってくるのである。⁽⁴⁶⁾

念仏や「真生」の実践の内に、「全分度生」の大生命としてはたらかけてくる報身であればこそ、仏として認識し得るのであり、衆生と接触することもなく遍満するだけの法身では認識することなど叶わないという。

また、『共生講壇』では、「如来、仏光、寿王、この三条を具したる人格者を仏教では「阿弥陀仏」というのであります⁽⁴⁷⁾」というように、阿弥陀仏を「人格者」と表現している。師はその「人格」について、次のように説明している。

真の進歩、真の生命、これを暫く人格と呼ぶ。これを人格と呼ぶのは当たらずであります。聖格といったところで、やはり聖人を予想してのことでありますから、むしろ人といった方が私には一番感じが近くて正しいの⁽⁴⁸⁾人格というのであります。

進歩し続けるという動的な生命に「人格」を見出している。このように師は、帰依渴仰の対象として人格仏を受容している。

八、まとめ

今回、椎尾弁匡師の浄土教に関連する著作より、極楽浄土および阿弥陀仏の解釈について読解した。

椎尾師は幼少期より、善導・法然の浄土教を現代的に表現する必要性を強く感じており、三〇代半ばまでは護教的立場からの発展的解釈を試みていた。しかし、山崎弁榮の光明主義運動に刺激を受けるなどして、次第に伝統的浄土宗義に対する批判を強め、前半生の念仏実践および研究・思索の成果として四〇歳頃に独自の信仰を確立した。その信仰とは、阿弥陀仏が「全分度生」の「無量寿」として全存在に宿っており、彼土此土を分けず全時空に遍満しているという、渾一的な仏身仏土観である。それに伴い、伝統的浄土宗義の枠を超えた「往生浄土」および「阿弥陀仏」の解釈を主張するようになった。

「往生浄土」については、師は現世すなわち社会生活に強い関心を持つため、「死後往生」のみに固執する信仰を批判している。来世における物質的快樂を説くことは怠惰に繋がり、また個別の往生を説くことは利己主義に繋がるというのである。それに対して、自己存在の根底に「阿弥陀仏の本願力」、すなわち生命そのものの進化力を見出す者は、利己主義を打ち破って自他の向上を志向し、自身の職務に努力奮励する「真生」に邁進するという。その「真生」によって発展していく社会こそが、浄土の最も具体化された相、「指方立相」の共生浄土なのだと論じる。他方で、師は「真生」の理想郷として、命終後に往生する「彼土」としての極楽浄土を認めてもいる。

「阿弥陀仏」については、師は生命そのものの進化力を「如来の大力」、それに覚醒させることで人々を「真生」へと促し、社会・世界を発展・向上させるはたらきを「仏光の多用」、その進化・覚醒が無際限に続いていくことを「寿王の大生」と名付け、その三条を具えるのが阿弥陀仏だと解釈する。このように、阿弥陀仏を全宇宙、全衆生の内に遍満する生命の力用のように解釈しているが、その一方で帰依渴仰の対象として人格仏を受容している。突き詰めると、師は

縁起説と善導の「本願増上縁」説とを結び付ける中から、自然界や人間社会の生滅変化を、阿弥陀仏の大慈悲の力、「他力」によって齎される進化・向上として解釈し、その力に順じて「共生すべきだ」と説くのである。

- 1 堀内俊郎氏「仏教における共生の基盤の可能性としての「捨 (upeksa)」」(『国際哲学研究』一、平成二四年)参照。
- 2 『椎尾弁匡選集』四、二八八～三二二頁。
- 3 阿弥陀仏の本願力により、念仏行者に現当二世の利益が齎されるという縁。善導は『観経疏』『定善義』の第九真身観の説明において、阿弥陀仏と衆生とを結びつける「三縁」の一つとして「増上縁」を挙げ、「衆生稱念、即除多劫罪、命欲終時、佛與聖衆、自來迎接、諸邪業繫無能礙者、故名増上縁也」(『浄土宗全書』二、四九頁上)と説明する。また『観念法門』では「滅罪」「護念得長命」「見仏」「撰生」「証生」という五種増上縁を挙げている(『浄土宗全書』四、二二七頁下)。
- 4 『椎尾弁匡選集』四、三一六頁。
- 5 藤吉慈海編『往生浄土の理解と表現』(知恩院浄土宗学研究所、昭和四一年)、六九頁。
- 6 昭和三〇年の著作『法然上人のこえ』では、「十三の小学通いの日に、先生が極楽は西の方にあると答えた私の答弁を斥けて、南無阿弥陀仏だから、阿弥陀仏は南にはないが、東にも北にもあるといわれたので、泣いて学校を去った」(『椎尾弁匡選集』五、三〇五頁)と語っている。
- 7 『宗教界』六一一、七〇～二頁。
- 8 望月信道編『浄土宗要十講』(東光社)二四〇～三二四頁。浄土宗本山善導寺における講演録に手を加えたもの。
- 9 林靈法『法然浄土教と現代の諸問題』(百華苑、昭和四六年)三五二～四頁、香川孝雄「明示後半期における浄土学の教学」(『浄土宗学研究』九、昭和五一年)七八頁参照。香川氏によると、光明会が信仰団体として発足したのは大正三年であるが、山崎弁栄自身の信仰が確立したのはそれよりもかなり早く、明治三〇年頃より著書の中でその信仰を発表していたという。

『椎尾弁匡選集』四、三九五～六頁。

- 10 『権尾弁匡選集』四、四〇〇頁。
- 11 文部省教学局編纂『日本精神叢書五六 法然と日本文化』（昭和十五年）一〇〜一頁。
- 12 昭和五年の著作。『権尾弁匡選集』五、二四一〜二頁。
- 13 林靈法「権尾弁匡上人の共生浄土」（『浄土宗学研究』九、昭和五年）、『権尾弁匡先生と共生浄土』（百華苑、昭和十三年）一〇七〜一三一頁。
- 14 正しくは「彌陀如來、發壽命無量願、非爲御身求長壽之果報、爲濟度利生可久、又爲令衆生發欣求之心也」（『昭和重修法然上人全集』二四九頁）。
- 15 『仏説阿彌陀經』「其土有佛、号阿彌陀、今現在說法」（『浄土宗全書』一、五二頁）。
- 16 『権尾弁匡選集』五、二四二頁。
- 17 『安心生活』（良書刊行会、大正六年）、一五〜六頁。
- 18 「共生三十年史」では、「開かるるは死か生か」について「本書は浄土宗内に投ぜられた爆弾的著書である」（『喜寿記念 権尾博士と共生』九〇頁）という説明がなされている。
- 19 『権尾弁匡選集』五、四二二頁。
- 20 『権尾弁匡選集』五、四二二頁。傍線は筆者が付け加えた（以下同）。
- 21 『権尾弁匡選集』五、四四三頁。
- 22 『権尾弁匡選集』四、三七五頁。
- 23 『共生講壇』の「極楽章」では、「浄土とは「浄まった」世界ではなくて「浄めゆく」世界であります」（『権尾弁匡選集』九、二六八頁）と述べている。また、昭和三年（一九二七）の論文「ふたたび指方立相について」においても、「この如来寿光のうちに南無阿彌陀仏し消息する現世の相が選ま（本文ママ）れたる方相である」（『権尾弁匡選集』四、四二八頁）などと述べている。
- 24 『権尾弁匡選集』一、四五二頁。
- 25 『権尾弁匡選集』一、四六一〜二頁。
- 26 『権尾弁匡選集』一、四六二〜三頁。
- 27 権尾師は『極楽の解剖』においても「マルキストと宗教」についても論じており、このような批判の背景には、マルクスの宗教批判

の影響があるものと思われる。同時代人である鈴木大拙（一八七〇～一九六六）は、昭和一九年（一九四四）の著『日本的靈性』において、次のように述べている。「浄土教が教うる「浄土」よりも、その絶対他力のところに、この教えの本質があるのである。此土が穢土だから、彼土で往つて浄き生活が出来る。「さあ往こう」というのは、浄土教の本旨ではない。浄土教が浄土を説くは、浄土では業の繫縛から離れて悟りを開くことが出来るからなのである。浄土往生は手段で、悟りが目的なのである。（中略）浄土を末世観に繋いで、現世の延長のようにするのは、宗教ではない。極めて低級で安易な「物質」主義、「個人主義」の反響である。こんなことで大地の靈を胡魔化さんとするから、唯物論者などから宗教は阿片だといわれるのである。（中略）法然上人に至つて大分宗教の本質に触れて来る。しかし来迎をいわねばならぬところに、なお引つかかりがある」（角川ソフィア文庫版、七四～五頁）。このような浄土宗義批判は、椎尾師一個人のみならず、浄土宗内外の同時代人によつて広く共有されていたようである。

28 『椎尾弁匡選集』一、四六五頁。

29 『椎尾弁匡選集』五、四四六頁。

30 『椎尾弁匡選集』五、一三三頁。

31 『椎尾弁匡選集』九、二七五頁。

32 『椎尾弁匡選集』一、五二七頁。『社会文化の結晶たる浄土教』では、次のように記されている。「極楽は無量寿の世界である。これを涅槃すなわち永遠不滅の世界であり、また生命であるといっている。また経に無為界とある。この無為というのを感違ひして極楽はなにこともせないでよいと考うるものがある。（中略）すなわちこの世にては退縁がある、彼土では菩薩仏道を行することが自由なるを無為というのである」（『椎尾弁匡選集』四、三七四～五頁）。ここでは「極楽」を「涅槃」「無為界」と呼称しているが、その「無為」とは、彼土において自由自在に仏道を行じることだと説明している。

33 『椎尾弁匡選集』九、一六一頁。

34 『椎尾弁匡選集』九、二〇一頁。

35 『椎尾弁匡選集』九、一七〇頁。

36 一九五〇年の著作『法然上人の影』においても、「江戸時代に真宗が報恩念仏のみをいうに對し、浄土宗が常懺悔のみをいうことになつたのは共に偏執である」（『椎尾弁匡選集』五、一九三頁）と述べており、懺悔に偏ることを問題視している。

37 『椎尾弁匡選集』九、一六二頁。

- 38 善導『観経疏』「散善義」（『浄土宗全書』二、五六頁上）。
- 39 『椎尾弁匡選集』九、一八六頁。
- 40 『椎尾弁匡選集』九、一八六～七頁。
- 41 『椎尾弁匡選集』九、一九三頁。
- 42 『椎尾弁匡選集』九、一九九頁。
- 43 藤吉慈海編『阿弥陀仏の理解と表現』（知恩院浄土宗学研究所）三九頁。
- 44 また『宗乗の省察』では、「仏」を説明する際に、「知見とは知らしめることであり、一切衆生をして解脱せしめる度生の姿である」と、衆生に働きかけてくる「解脱知見」として解釈している（『椎尾弁匡選集』四、三二八頁）。
- 45 明治四三年の講演録「選択本願念仏」や大正一六年の著作『人間の宗教』（『椎尾弁匡選集』七、二五二頁）にも法身信仰への批判が見られる。
- 46 『椎尾弁匡選集』四、三三四～五頁。
- 47 『椎尾弁匡選集』九、一九九頁。
- 48 『椎尾弁匡選集』九、二一四頁。

キーワード 椎尾弁匡、共生、浄土宗、往生極楽、阿弥陀仏
 (さいとう) むこう 東海学園大学 共生文化研究所 講師)