

[書評] 浄土の位置づけをめぐる

宗教哲学の見地から¹

浦井 聡

はじめに 近代日本の中の親鸞

本稿では、藤田正勝著『親鸞——その人間・信仰の魅力』を〈近代日本の中の親鸞のエッセンス〉と位置づけつつ、特に浄土の概念を切り口として取り上げることにしたい。それに際し、個人的な背景から問題提起を始めることをお許しいただきたい。

評者は大谷大学で真宗学を学んだ後、大学院では宗教哲学を研究手法とする研究室へと進学した。評者が一回生の時から惹かれていたのが聖典の中の親鸞ではなく、近代日本の哲学者たち——清沢満之・西田幾多郎・鈴木大拙など——が語る親鸞だったからである。右も左も分からない学部生にとっては、親鸞自身の著作よりも彼らが親鸞を自分自身の血肉となる形で紡ぎ直してくれることが魅力的に映った。本書には、まさにその頃に評者が魅せられていた〈近代日本の中の親鸞〉のエッセンスが凝縮されている。

しかし、なればこそ近年評者が〈近代日本の中の親鸞〉に対して少しずつ抱き始めている違和感のようなものを本書にも感じずにはいられない。評者が考える「近代日本」は一例として以下の西田の宗教に関する記述に現れている。

中世時代の非とすべきは世界を宗教的に考えたということにあるのではない。それが迷信的であったが故である。却って真に宗教的でなかった故である。近代の科学的文化は我々に物質的要求の手段を教えたと言うにあるのみでな

¹ 本稿は2022年11月13日に求真会の書評会で発表予定だったものが元となっているが、企画当日は評者が新型コロナウイルス感染症に罹患し病床にあったため発表が叶わなかった。企画当日のことに、登壇者・学会事務局各位に心よりお詫び申し上げます。

く、その我々人間の極限を知らしめる所に、却って我々に真の宗教を与えろと云うことができる。²

ここで示されている宗教理解は一言で言えば本質主義ということになるだろう。西田は「近代の科学的文化」を手にして以降の人間こそが迷信ではない「真の宗教」を手にしたと言う。このような見地は西田のみならず大拙・田辺元なども持っていたことは、両者もまた好んで「真の宗教」「宗教の本質」を語ったことから窺うことができる。彼らの宗教に対する言明からは〈然々の機能を具える段階に到達した特定の宗教・宗派こそが真に「宗教」の名を冠するに相応しいものである〉と考える傾向が見て取れる。

この態度に基づけば、「迷信的」な要素は「真の宗教」にとっての夾雑物とならざるを得ない。親鸞解釈においては、一例として清沢満之が阿弥陀仏による救済にとって念仏の口称を非本質的な契機と見なしたことが挙げられるだろう³。実際、現代を生きるわれわれにとって——評者だけなのかもしれないが——〈十回念仏すれば救われる〉という言葉を文字通り受け取ることは不可能の業に近い。そこで例えば〈真の念仏〉という切り口を導入して親鸞における救済を境涯の問題にしてしまう。「十回ナムアマダブツと口称してみよ、それで救われたか——そうでないなら本当の念仏ではなかっただけのことだ」——こういったやりとりはおそらくこれまでに数え切れないほど繰り返されてきただろうし、何よりも〈十回念仏しても救われた実感がない私の現実〉を説明する根拠として合理的なのである。言うなれば、ここには自己の現在の生にとって合理的な仕方では自己を超えるものを切り取ろうとする意図が働いている。

このような類の受け取り直しは親鸞の著作と渾然一体となりわれわれの内に根付いてゆく。自分の中の実感を言い当てられれば言い当てられるほど、テキスト

² 『西田幾多郎全集』第6巻、岩波書店、2003年、332頁（傍点評者）。

³ よく知られているように、清沢は最晩年の暁鳥敏宛書簡で「先日ハ漢和灯録ヲ御読ミニテ一層口称へ御傾キノ様子結構デショーケレトモ成ル可ク御制止ノ方然ルベク思ヒマス」と記し、口称念仏を控えるよう暁鳥に伝えている（『清沢満之全集』第9巻、岩波書店、2003年、304頁）。「制止」という言葉は口称を念仏の救済にとっての本質的契機と見なしている限りは言えないはずである。

はそのようにしか読めなくなってゆく。例えば、曾我量深や鈴木大拙などの魅力的な宗教者の言葉の中に自身が実感できるものを見出せば——評者自身まさにそうであるが——そのパラダイムに読解を支配されることになる。いわゆる実存的な親鸞理解の特質がここにある。しかし、それは次のような功罪両面を具える。すなわち、前者は〈彼らの口を通してこそ親鸞の教えが私の血肉となった〉、後者は〈それは親鸞自身が本当に言おうとしたことなのか〉。

近年、評者は近代以降の親鸞理解においては浄土が居場所を奪われてしまったのではないかと考え、田辺元と武内義範⁴を手がかりに浄土概念の再考を行ってきた⁵。本書評論文の目的は、これまで評者が浄土をめぐる考えてきた事柄を、本書で大拙や曾私の言葉を通して示される近代の粹と言うべき浄土理解と付き合わせることを通して、新たな浄土理解を模索する端緒を開くことである。この手続きを通して浮かび上がってくるのは、武内義範の浄土理解が持つはずの特異性であり、これが伝統教学および他の近代日本思想のそれとは異なる地平のものであることである。まずは、本書で示される浄土、延いては近代日本思想に特徴的な浄土理解を明らかにすることから始めたい。

一 近代における浄土概念——『親鸞——その人間・信仰の魅力』を通して

先に評者は〈近代では浄土が居場所を奪われてしまったのではないかと述べた。その根拠を評者は本願と浄土が重要な局面において交換可能な概念になってしまったことに見出している。言うまでもなく、本願と浄土は親鸞を理解する上では別の概念であり（教科書的には両者は因果関係にあるはずである）、両者を混同しようものならば初歩的なミスを犯していると見なされるに違いない。しかし

⁴ 『武内義範著作集』（法蔵館、1999年）から引用する際には(T2.37)のようにして、略号Tの後の数字で巻数を、その後ろの数字で頁数を示した。

⁵ 詳しくは拙稿「武内義範の親鸞研究の視座——教行信証の論理」（『眞宗研究』第62輯、2018年）、「超越をめぐる武内義範の思惟——「将来する浄土」の背景」（『眞宗研究』第66輯、2022年）、「浄土が〈ある〉ことをめぐって——田辺元と武内義範を手がかりに」（『親鸞教学』第115号、2022年）を参照されたい。

ながら、この交換可能性は殊に近代以降、親鸞の実存的解釈においては違和感なく扱われてきたように思われる。そのことを、主に本書第5・7・9章に描かれる浄土概念を手引きにして示していきたい。この手続きを通して引き出されるのは、著者が曾我量深の「新しい浄土の生」(98, 214 など⁶)という言葉に依りつつ、これに鈴木大拙・久松真一の解釈を結びつけて示す浄土の捉え方である。

第5章では往生の文脈で浄土が言及されている。往生が何を指す言葉か、という論争は近年に至るまで繰り返し囁く行われてきたものであるため本稿では詳細には立ち入らないが、この問題に関して著者は「[親鸞は] 往生は遠い将来のいつかどこかで叶うという考え方をしていない」(90)という立場を取っている。具体的には、浄土への往生は現在よりも後のことではなく、「阿弥陀如来の名号を聞き、それを称える、その「いま・ここ」が「浄土」である」(94)、したがって「信心が得られた場所が、そのまま浄土になっている」(94)という立場である。この立場の根拠として、主に善導『般舟讚』の「信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す」(91)、そして大拙『浄土系思想論』の「吾等はいつも浄土に居る」(92)などが示されている。そして、このような「いま・ここ」の浄土往生を、曾我量深の著名な講演「信に死し願に生きよ」の言葉を用いて「新しい浄土の生」(98)と表現している⁷。

第7章では、大拙の浄土解釈に依拠しつつ、浄土と娑婆の関係が言及されている。ここで著者が大拙を通して引き出すのは、浄土と娑婆の「相互映発」(154)である。この関係を著者は「浄土と娑婆とが一体のものであるという大拙の議論」(166)とも表現しているが、これは決して単なる静的一元化ではなく、両世界の不一不二の関係である。しかもこの関係においては浄土が娑婆に「映る」のであるから、浄土は表象として——本書で引かれる大拙のメタファーを借りれば「光」として——娑婆に顕れている。すなわち、浄土と娑婆は互いに彼土の光景を此土に引き入れる相依関係によって成立しているのである。そして、穢土において浄

⁶ 以下、『親鸞——その人間・信仰の魅力』(法蔵館、2021年)からの引用は()内の数字で頁数を示す。

⁷ 第5章では武内義範の「将来する浄土」の概念も扱われているが、これについては次節で扱うこととした。

土の映発が実現するのは「時間と空間の枠」(152)によって表現されるどこかではなく、正覚の光が照らし出す場所においてである。著者が引く大拙の「浄土は時間的に死後に往くべきでなく、また空間に西方に遠くを隔てて旅すべきでないの」である。自分がこの筆を動かし、この文を草する、この時ここで、浄土に往還している」(154)という言葉は、先に見た〈「いま・ここ」の「浄土」〉という考え方と響き合っている。

第9章では、還相回向の文脈で浄土が言及されている。還相回向もまた議論の多い概念であるが、著者は「親鸞の信仰の大きな特徴として、「還相回向」が重視されている」(197)という立場を取りつつ、近代日本の思想家たちの思索を手引きにしてこの概念が持つ射程を広げていく。還相回向の解釈としてこの箇所特に重要なのは久松真一と田辺元の解釈であろう。著者が導入している田辺の絶対還相・相対還相という区分を用いるならば、本章では後者の意義が重視されている。相対還相(凡夫の凡夫に対する利他行為)は、一般的な親鸞における還相回向理解では還相行とは見なされない。だが、著者は久松の還相行に関する解釈、つまり還相行(相対還相)とは「現実的な人間を、謂わば浄土的な人間に転ずる」(213)ものとする見解を高く評価している。そして、相対還相を實踐して「真実の信心とともに「新しい浄土の生」を歩むということが、浄土真宗のめざすものである」(214)ことが主張される。すなわち、われわれが生きているまさに「「いま・ここ」のなかで「利他満足」を成就する」(213)者をこそ、著者は「「新しい浄土の生」を歩む」者と捉えているのである。

ここまで見てきた曾我・大拙・久松の見解から引き出されるのは、浄土の概念を宗教的生——本書の言葉を借りれば「それまでとはまったく異なったあり方」(79)——それ自体の実現と結びつけて捉える解釈である。実際、「浄土の生」について曾我は「我々が生きているこの生の、もう一つ本にある尊い真実の生」⁸と説明して、「常住真実、まことの生、涅槃、仏の生」⁹と並置している。このような〈高次の生としての浄土〉という見解は、本書にも引用されている『帖外和讃』

⁸ 『曾我量深選集』第11巻、弥生書房、1973年、347頁。

⁹ 同上。

の「心は浄土にすみ遊ぶ」(71)あるいは『般舟讚』の「信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す」(91)といった表現における心と浄土の関係を強調して解釈すれば確かに可能なものである。そして、そのような手続きから導き出されるのが、曾我が講演「信に死し願に生きよ」で示す「新しい一つの心境としての浄土」¹⁰であろう。

とは言え、このような解釈においても他界としての浄土が失われていないのは、これが本書の中でも随所で言及されていることから明らかであろう。もちろん、この「どこか彼方」(97)にある浄土と「いま・ここ」にある心境としての浄土の二重性もまた、親鸞自身の言葉から導き出し得る解釈である。しかしながら、このような浄土概念の二重性が認められた上で、他界としての浄土概念が疎外されつつあるのが近代的な親鸞解釈の特徴ではないだろうか。すなわち、死後の世界としての浄土はあくまでも説話的規定として、曾我が言う「新しい一つの心境としての浄土」が実存的規定として、しかも前者は後者の方便として位置づけられる向きが近代の親鸞解釈にはあるように思われる。少なくとも、曾我・大拙・久松の解釈には明確にその傾向が看取できる。

このような傾向が生まれてくる背景には、冒頭でも触れたように、浄土を死後の世界ではなく心境として理解した方が現世に生きる自己にとって実感を持った概念となるからであろう。だが、「心境としての浄土」は、自己の心に内在する「世界」となって自己の規定に収斂するか、如来に与えられる心境として如来の規定に収斂するかのどちらかではないだろうか。このような理解に立った時、親鸞の思想世界は如来と自己の二者関係に不当に切り縮められはしないか。何よりこの時、「心境としての浄土」はひとつの世界として固有領域を持つものではなく、この仕方で理解された親鸞の思想は本当に浄土教と呼ぶことが出来るだろうか。このように、他界としての浄土のままであれば生じなかつたはずの問題が、近代的な浄土理解には付随している。

この問題は主に往生の解釈に伴うものである。確かに「即得往生」の〈即得〉を強調すれば、著者が「親鸞は〔……〕往生を遂げるためには臨終を待つ必要は

¹⁰ 曾我上掲書、77頁（傍点評者）。

ないし、来迎をあてにする必要もないことを明確に述べている」(89)と指摘するように、往生を「新しい浄土の生」と結びつけることが出来る。つまり、この解釈は他ならぬ親鸞の著述から引き出し得るのである。しかしながら、評者の関心は〈新しい本願の生〉(あるいは〈本願に導かれた新しい生〉)と言えは十分な文脈で——何より曾我自身が講題に「信に死し願に生きよ」と掲げているにもかかわらず——本願の語を用いずにあえて浄土の概念を拡張して「浄土の生」という表現を用いなければならないのか、という点にある。また、「心境としての浄土」も単に信の一語で十分なはずである。この曾我の思考には内的な理路があるとしても概念そのものに必然性はないため、概念の不当な拡張という非難がすでに投げかけられてきたのは当然であろう。

無論、評者は教学や近代仏教の専門家ではないため、特定の宗派に肩入れして曾我の見解が過ちであると言いたいわけでも曾我が立つ前提や文脈に即して擁護したいわけでもない。それよりも——かつて近代日本の思想家たちがそうしたように——この問題を教学以外の文脈に置くことを通して、新たな浄土理解の可能性を模索したい。先に示したように、本稿が取り上げるのは田辺元と武内義範であるが、その理由は彼らが社会や浄土に中心的な役割を担わせつつ自身の哲学的思索を展開していったからである。節を改めて、田辺が提唱し、武内が継承した「存在論の第三段階」を手引きにして浄土に関する考察を進めていきたい。

二 浄土と〈存在論の第三段階〉——田辺元と武内義範を手がかりに

まずは「存在論の第三段階」が何かを見ていきたい。これは、田辺が自身の社会存在論「種の論理」(1934-41年)に与えた西洋哲学史上の位置付けである。これは1935年に公表された同名の論考によって提示されるだけでなく、1946年の私講義「哲学的思考」でもその意味するところが説かれているため¹¹、田辺が『懺悔道としての哲学』(1946年)の後も持っていた哲学史観であると考えてよい。この哲学史観では、存在論の第一段階は古代ギリシャの自然存在論、第二段階は

¹¹ 『田辺元全集』第15巻、筑摩書房、1964年、276-7頁。

デカルト以降の人格存在論であり、第三段階はヘーゲルに始まる社会存在論である。ただし、ヘーゲル以降の哲学者がすべて第三段階にあるのではないことは、田辺がハイデガーや西田を第二段階に属すると見なすことから明瞭である。したがって、この哲学史観は単なる時代区分ではなく、その哲学者が持つ根底的な図式による区分である。

田辺が社会存在論を通して問題提起したことのひとつは、絶対者と自己の間にその媒介者として〈現実の社会〉があるにもかかわらず十分に顧みられてこなかったのではないか、ということである。〈絶対者による救済〉ないしは〈絶対者への信〉を語ろうとする時、往々にして絶対者と自己の関係ばかりが沙汰される。そこで田辺は、現実の社会を仲立ちとする絶対者と自己の関係を厳密に考察するために、アリストテレス以来の類・種・個の範疇を改鑄して自身の社会存在論の範疇に仕立て上げた。田辺においてこの三項は「世界と国家と個人」¹²および「神と国と人」¹³という二重の内容を持っている。本稿の文脈では後者の意味、すなわち類・種・個が絶対者・国土（娑婆/浄土）・衆生に対応することが分かれば十分であろう。

田辺が存在論の第三段階の特徴としたものを本稿の文脈に即してごく簡単に示せば、国土と衆生が相互影響関係にありつつもそれぞれが自立しているためにどちらかがどちらかに吸収・還元されてしまうことはない、ということである¹⁴。逆から言えば、第一段階・第二段階では、どちらかがどちらかの範疇に解消されてしまう。したがって、存在論の第三段階においては曾我のような「新しい一つの心境としての浄土」¹⁵という考え方、すなわち種（国土）を個（衆生）の規定の一部へと還元することは原則的にできない（この見解は存在論の第二段階に属する）。存在論の第三段階における浄土は、類（絶対者）のはたらきが種（国土）に宿ったもの（類化された種）に当たり、個や類の何らかの性質に収斂すること

¹² 『田辺元全集』第8巻、筑摩書房、1964年、326頁。

¹³ 同上。

¹⁴ 便宜的にここでは基体・主体の関係に言及しなかった。詳しくは拙訳“Tanabe Hajime: The Third Stage of Ontology” (*European Journal of Japanese Philosophy*, No.7, 2022)の Translator's Introduction を参照されたい。

¹⁵ 曾我上掲書、77頁。

はない。

この田辺の立場に対し、武内は論考「教行信証における教の概念」(1943-44年)で「存在論の第三段階」として新しい時代の哲学(T1.191)と言及している。武内がこの立場から田辺の類・種・個の図式を下敷きにして自己の思索の展開を試みたことはすでに思想的・思想的の両面から示したので本稿では立ち入らない¹⁶。ここでは、武内が『親鸞と現代』(1974年)で「超越には超越者と実存と世界の三つの契機があ」(T2.33)と言う時に、それぞれが類・個・種に対応していることだけ確認しておきたい。すなわち、武内における超越には①絶対者、②個人の救済という超越作用(あるいは救済された個人)、③世界超越という三契機がある。これらは田辺の表現を借りるならば「三一の構造」を持っているため、いずれかがいずれかに解消されることはない。何より、本書でも取り上げられているように(105)、武内が二重の超越者、すなわち絶対者と「世界超越」(T2.33)、つまり「将来する汝」(T1.368; 2.353)と「将来する浄土」を考えつつ後者を強調することこそ、武内において種が自立していることの証左であろう。以上の見解を踏まえれば、武内が田辺の社会存在論を受け継ぎつつ「将来する浄土」を中核とする〈国土存在論〉と呼ぶべき思索を展開したと見なすことは決して過誤ではないだろう。

ここまで、武内の浄土理解の立場を見てきた。このような立場から提出される「将来する浄土」は、先に示したように、その規定から曾我の「心境としての浄土」とは明確に異なるものでなければならぬはずである。実際に、武内は自身の浄土理解が曾我量深のものと異なるものであることを大谷大学での講演で表明している。

彼岸の世界、すなわち極楽浄土ということも、私は非常に保守的な浄土教の信者でありまして、曾我先生とかその他の方々よりも、もっと指方立相というものの持っている超越性ということを考えます。¹⁷

¹⁶ 詳しくは注5で挙げた拙稿を参照されたい。

¹⁷ 武内義範「宗教的行為としての「大行」——『教行信証』の一考察」(『親鸞教学』第12号、

武内が言う「保守的な」立場というのは検討を要する言葉であるが、ここではその保守性が指方立相の温存という形で表れている。そして、指方立相、すなわち西方浄土の「西方」の解釈として示される概念が将来する浄土である。もちろん、西方を〈将来する〉として捉え直すことを、武内自身「西方浄土の意味を非神話化しているということができるかもしれない」(T2.35)と譲歩しているが、「世俗化された世界では、念仏は称えられない」(T2.36)という可能性を考えている武内にとっては西方を解釈せずそのままに残すことは出来ないはずである。

また、武内は浄土と娑婆をひとつと見る考えも斥けている。「将来する浄土」は「現在がすなわち浄土であるというような神秘主義の立場ではない」(T2.120)と述べているからである。ここで武内が退けているもののひとつに本書第7章で示されたような大拙の浄土理解を挙げてよいだろう。すでに見たように、大拙は浄土を「時間と空間の枠」(152)に嵌らないと言っていたが、武内が「将来する浄土」を考える時には、〈現在の娑婆〉に将来する〈未来の浄土〉を対として考えていた。つまり、「将来する浄土」は文字通り常に未来の性質を持っている。この立場は後年になってから初めて示されたのではなく、その骨子はすでに『教行信証の哲学』(1941年)の中で「われわれの側からの「現在から未来へ」の道が、仏の側からの「未来から現在へ」将来する道と、道交感応するところに救済が成立する」(T1.35)と表明されている。ここで単なる死後の他界としての伝統的な浄土概念も棄却されていることは言うまでもないだろう。

以上のような諸種の浄土理解の棄却を通して、武内は伝統教学や近代的な浄土理解の枠に嵌らないものを模索していたと考えてよいだろう。ただし、残念ながら武内の著作には(著作集に収録されているものですら)未完のものが非常に多くあり、その思索が持っていた可能性が十分に展開されたとは言えない。特に要となる世界超越の概念を宗教哲学的に彫琢するはずの局面ではその予告が為されるだけで(T4.7-10)、結局この概念に基づく体系の構築はおろかその厳密な論証す

1968年)、103頁。なお、この箇所は文言を少しだけ変更して『親鸞と現代』に収められている(T2.32)。

らも行われなかった。加えて、すでに『教行信証の哲学』——「三願転入の論理」(T1.145)の解明——の中で予告されている「浄土真実」の論理」(T1.26)としての「信楽の論理」(T1.10, 140-141)は、武内は『親鸞と現代』の中で示したと言うものの(T2.4)、それは美文の背後に隠れてしまい、初期の著作のような形で十分に示されたとは評者には思えない。武内はその長命に比して書かれるべきものが書かれなかった哲学者である。したがって、武内の思索の断片として残された遺産を紐解いて(あるべかりし武内の宗教哲学)をその基本理念から再構築する仕事はわれわれの手に委ねられている。

その一步として、本書で引かれた近代的な浄土理解と武内の浄土理解を付き合わせれば以下になるだろう。見てきたように、「将来する浄土」が伝統教学や曾我・大拙の理解と異なる地平で考えられたのであれば、つまり単なる未来の世界でもなく現在の娑婆にある浄土でもないのであれば、その〈将来する〉という規定が一層詳しく解明されねばならない。武内は〈将来する〉について「未来にある浄土が、いつでも現在に未来から来ているということであって、それも「未だ……ない」という否定を含んだ形で将来している」(T2.120)、「往相・還相の廻向というものの中で浄土はつねに此所・現在に将来してきている」(T2.122)、「浄土が、阿弥陀仏が、ここにあなたとして来ている」(T1.373)などといった規定を示しているが、それ以上のことは十分に示されていない。しかし、もし武内が大拙の示すような浄土が娑婆に「映る」事態を語ろうとするだけであれば、曾我や神秘主義の浄土理解を斥ける必要がなかったはずである。また、浄土と娑婆の間に「名号が架橋せられる」(T2.34)事態を示すだけならば「将来する汝」(T1.368; 2.353)を語れば十分だったのではないか。そうであるにもかかわらず、「超越が徹底的に考えられ」(T2.129)た時には「超越の世界というものを含んだ形で超越というものではなければならない」(同上)と言い、三一的な超越を語ろうとしたのであれば、そこには従来の浄土概念を刷新するようなものが眠っているのではないか。

もちろん、世界超越の概念は武内自身が言及した当時の西洋哲学やキリスト教神学との繋がりからも明らかにされねばならない。だが、田辺との繋がりから見

た時にこそ、本稿で示してきたような武内の浄土理解が持つ特異性が見えてくるように思われる。日本思想は元より広く西洋哲学に通暁し、武内門下のひとりでもある著者の目には武内の浄土理解の持つ可能性がどのように映るかお伺いする次第である。

(うらい さとし)

日本学術振興会 特別研究員 PD (北海道大学)

*本研究は JSPS 科研費 22KJ0039 の助成を受けたものである。