

## 阿弥陀仏の非神話化の試み

梶 村 昇

一

浄土教所依の經典である大無量壽經には、阿弥陀仏の説話が次のように説かれている。

昔、それも久遠無量劫というように、測り知ることのできない程遠い昔に、錠光如来という仏がおられた。その後、光遠等の五十二仏が相次いで世にいで、ついで、世自在王如来が世に現れた。その時に一人の国王がいて、世自在王如来の説法を聞き非常に歡び自分も悟りの心をひらこうと決意して、王位を棄てて、沙門となり、法蔵と名のり、世自在王如来の所に至り、仏を讚歎し自ら浄仏国土の法を修行しようとする決意を述べた。仏はそれに対し、法蔵の志の深広なることを知り、法蔵のために二百一十億の浄土の真相をお示しになり、その浄土に往生すべき因行を説かれた。法蔵はその中で国土清浄にして修行の極易なるものを選択しようと、五劫という長い間、思惟熟慮し、四十八の大願を述べ、その後、兆載永劫の間（非常に長い間）功を積み、徳を累ねて、遂に十劫以前に正覺を成ぜられ、現に西方極樂世界に在りて、大衆のために説法しつつある仏であると説かれている。

大阿弥陀経等の異訳の諸経に記すところも、過去仏の数や本願の数、願文等に差異はあつても、本筋においてはこの説話と変るところはない。ところで、この經典の解釈に當つて、さまざまな立場が認められる。第一は經典は絶対であるという立場を堅持して、信仰的立場から、この記述そのものを事実として受けとつていこうとする人々である。たとえば、久遠無量劫という言葉一つにしても、仏教では一劫を「譬えば鉄城あり。方一由旬（インドの里程の名であつて、計數に異説あり軀を牡牛に附載して一日に旅行できる距離をいう）にして、高下も亦爾り。中に芥子を満つ。人あり百年に一芥子を取りて其の芥子を尽くすも、劫は猶お竟らざるが如し」（雜阿含經第三十四）とあるように、劫とは時限の悠久を示し、數をもつて計ることのできないものである。一劫でもこの有様であるから、久遠無量劫、五劫、兆載永劫ともなれば、およそ歴史上の時間とはいえないことは明かである。また、西方十万億土の淨土にいまして、現に今説法し給うということも、具体的事実として、靜的な宇宙の中の一点と解することが、いかに誤りであるかということは、現代科学に照らせば明かなことである。信仰的解釈の立場にたっている人々も、決して、これを知らないのではない。しかし、それに触れないのである。そして「盲者は太陽が見えないけれども、陽光は赫々として輝いているのと同じである」として、信仰的立場を強調するのである。伝統的淨土教学も、この立場であるといつては反論を受けるであらうか。もちろんこれらを笑うべき迷信として捨て去らうというのではないが、現代的知性の立場からの疑義に対して、単に信仰的立場を堅持しているだけでは、これらは現代人にとって大きな躓きの石となるであらう。これに対し伝統的淨土教学に依るすべての人々が無為無策であつたというのではない。時には、西方に淨土があるという指方立相論に疑義をいだし、新しい解釈を樹立しようとした方もあり、また、阿弥陀仏は釈尊の本門であり、釈尊は阿弥陀仏の化身であると解して、釈迦・弥陀同體説を述べた方もいた。しかし、これらの説は、宗團の行政上の処分を受けたり、あるいは異説として黙殺されたりして、依然として、信仰的解釈の立場が伝統教学とな

っているのである。しかし、伝統教学が阿弥陀仏の解釈に一指も触れないというのではない。仏教においては古來仏身を論じ、二身、三身、四身、十身等に分けているが、中でも、無着・世親の教学に、しばしば論ぜられた三身論が最もよく依用されて、阿弥陀仏を報身であるとしているのがそれである。三身論とは仏陀を法身・報身・応化身の三身に分けて考えようとするものであって、法身とは宇宙の本体、あるいは万有の本源を仏身とみることであり、報身とは、衆生救済のために限らない時間にわたって修行し、その功德に報われて現成した仏身をいい、応化身とは、衆生の機類に應じて、自在にその相を変化する仏身をいうのである。阿弥陀仏は大無量寿經に説かれているように、永劫の間修行をし、その因に報われて、無量寿・無量光の仏陀となったのであるから報身であるとしているのである。

宇宙の本体、万有の本源を仏陀とみることは、理として当然のことであり、この意味においては、法身はすべての仏身の本体であるといえるのであるが、宗教心理の上からいうならば、法身は理知の対象であって、宗教心を十分に満足させるものではない。同時に、応化身は一時的化益の現象であって、時空を超越した無限を要求する宗教心を十分に満足させるものではない。ここに限りない光明と寿命とをもって、現在なお説法をつづけている仏としての阿弥陀仏が報身として長く仰がれる理由がある。

このように、伝統浄土教学は阿弥陀仏の仏身を論ずるのであるが、それはあくまでも、經典の説話をそのままに受け取った上でのことであって、經典の表象しようとしている意味内容を味あうというものではない。今日までの一般の阿弥陀信仰というものは、このようなものであったといってもよからう。たとえば、生身の弥陀の信仰というものもそうである。阿弥陀仏の仏像の胎内に、布類で五臓六腑をつくって報身の弥陀の具象化を試みたり、あるいは、現に慈悲行を行っている姿として立像の弥陀がつくられたりしてきた。そして、これらは信者にとっては、この上なく貴い仏として信じられてきた。これらは經典の説話としての報身の弥陀が、神話の世界から境界を無視して現実の世

界に入りこんでしまったものであって、合理的知性を重んずる現代人にとっては、極端に言えば、偶像崇拜であり、迷信以外の何ものでもないと思われるもいたしかたないものがある。といつて、これを迷信であると断定してしまうことは、また逆に知性万能の迷信に陥っているといわれるのであろう。とすると、大切なことはこの阿弥陀仏説話は神話であるということをまず第一に認め、次に、この神話の意味するところを考える。すなわち、非神話化の作業を試みるのが、伝統宗乗学のなすべきことではなからうか。ところが現状においてはこれを仏教神話とみること自体が非常な異端として退けられるのであろう。

キリスト教界において、今日激しい論争の種となっているルドルフ・ブルトマンによって提起されたキリスト教の非神話化 (Entmythologisierung) の問題は、仏教界においても当然起るべき問題でなければならないのであるが、キリスト教においては、非神話化に反対する人々でさえ、

超越的なリアリティが時間・空間的な世界へ触れてきた場合、そのリアリティを表現するためには、この世界のこゝとがらを藉りて象徴するよりほかに道がない。神話はそこから必然的に生じたものである。それ故神話が、科学に浸透された近代人の知性にとつて躓きになっているという理由は、神話が旧い世界像に基づくとしたことにあるのではない。むしろ、超越的なリアリティに対して盲目である近代人の知性自身にこそ問題がある。(西谷啓治「仏教

とキリスト教」所引・現代仏教講座第四卷一四六ページ)

といつて、ともかく、反対論者も、宗教は神話的表象を藉りなければならぬという必然性を認めているし、これは当然キリスト教にも多くの神話が含まれていることを認めていることになる。

同様なことは仏教でもいえるのであって、ここに問題としている阿弥陀仏の説話にしても、明らかに歴史的事件ではない。歴史的事件でないから神話であると規定することには問題があろうが、そうなると神話とは何かという問

題まで掘り下げなくてはならなくなる。ブルトマンも「彼岸的なものの此岸化」ということが「神話的表象の特質」であるといつて、反対論者から、その規定は余りに漠然として批判されている（同上書）が、今はその正確な概念規定をうんぬんするよりも、今まで述べたような經典の信仰的解釈に対し、彼岸的説話であった阿弥陀仏説話を此岸化するという点において新しい解釈がなされることにより大きな根本問題である。

## 一一

阿弥陀仏がまだ法蔵比丘であった時に、五劫というとほうもなく長い時間をかけて思惟熟慮し、四十八の大願……それはすべての生きとし生けるものを救い取ろう、もしそれができなかったならば、自分は仏にはならないという誓願……をたて、その大願成就のために兆載永劫にわたって修行をし、遂に正覚に達し、阿弥陀仏という仏になられた。

これが阿弥陀仏誕生の骨子である。かつて、仏教は宗教ではなく、一つの修行論にすぎないといわれたことがあるように、仏教がキリスト教と異なる最も大きな点は、仏教では人間が修行して仏となることができると説いている点である。釈尊も悉達多という釈迦族の一皇子が修行して仏となったのであり、阿弥陀仏も一国王が法蔵という沙門となり仏となったのである。ところが、法蔵が阿弥陀仏になるには、五劫の思惟と、兆載永劫の修行を要したのである。五劫といい、兆載永劫というのは、先に述べたように、とても歴史上の時間とは思われない長い長い時間である。しかし、それは法蔵にとつては有限の時間であった。なぜならば、有限でなければ、思惟が終り、修行が完成することはあり得ないからである。しかし、それはわれわれにとつては数をもって数えることのできない時間である。すなわ

ち、無限であり、永遠である。仏教では輪廻の思想があり、幾たびか生れかわって修行するということであるが、それにしても、測り知ることのできない時間ということは輪廻の尽きることのないことであって、それは永遠に不可能であるということである。ここに、弥陀の四十八願によって救われるという信仰が生れるわけであるが、自らの修行によって仏となる道は閉ざされたことになる。

それはともかくとして、阿弥陀仏は、われわれにとつては無限の時間を、有限な時間として思惟を完成し、修行を成就したことになる。これは何を意味しているかといえ、阿弥陀仏そのものが人間の思議を絶したるものということではなからうか。阿弥陀仏は梵語で *Amitābha*, *Amitāyus* といわれる。Amita は無量または無限の意味であり、*abha* は光明、*aya* は寿命であるから、阿弥陀仏の訳名は無量寿無量光となる。無量とは量り知れないということであるが、何をもって量り知れないかといえ、われわれの能力をもってしては量り知れないことであろう。すなわち、ここにも人間の思議を絶したるものの意が含まれている。浄土教におけるこのような人間の思議を絶した表現は至るところにみられるのであって、むしろ、これが浄土教の特質であるといっても過言ではなからう。これについては佐藤賢順博士が「浄土教における類比的思惟」として詳細に論じられている。(宗教の論理と表現二六八ページ以下)そして博士はつづけて「浄土教に現われている類比的表現は一方に現実的な形像によって現実を肯定しながら絶対的なものを表わそうとし、他方にこの形像が表わす現実を否定しなければ絶対的なものを表わすことができないとしてこれを超越する、という肯定と否定超越の二重性を持っている」(同書二七九ページ)と、この不可思議なるものの表現の意味を述べている。

たしかに、不可思議なるものは現実の肯定と否定超越の二重性をもっているのであるが、それにしてもなお現代的知性はこの二重性が現実の人生、社会にどのような働き方をするかを、そしてまた、われわれはこの二重性をいかに

受取っていかなくてはならないかに疑問を持つのである。そこに非神話化の作業が依然として行なわれなければならない意味がある、しかし、もし非神話化という作業が理性の立場においてなされなければならないならば、それは思議を絶したるものを、思議によって把握しなければならぬという矛盾に陥らなくてはならない。そこで、思議を絶したるをも把握できる智はあり得ないものかということから仏教的な般若の智が現れてくる。確かに般若 (Pratīya) は解脱智として宗教的証にして、かつ智である。

しかしながら、その解脱智というものは、いかにして得られるかといえ、法蔵比丘ほどの人が五劫の思惟と兆載永劫の修行によって得られるものであり、それは今まで述べてきたように、現実のわれわれにとっては不可能なことからあることを阿弥陀仏説話は述べているのである。解脱智を否定することは仏教の大半を否定することになってしまう。しかし、少くとも実存哲学的用語を借りれば、憂愁、不安、孤独、絶望におかれている人間にとつては、実現不可能な智である。解脱智をうんぬんすることは、絶対完了の世界を望んでやまない自我の欲望の投射として、無限の可能的実存としての人間を仮定し、教学の独自の論理的展開によって成立した現実遊離の観念といわなくてはならない。こういえば、大乘仏教教学がそれこそ全力をあげて研究しつづけてきたすべてのものを否定する結果になってしまう。しかしながら、現実の人間の救われた姿というものは、仏教教学のいう絶対智などとは程遠いものである。

たとえば、悟りきった覚者のように思われがちである道元禪師が

身心に法いまだ参飽せざるには法すでにたれりとおぼゆ。法もし身心に充足すれば、ひとかたは足らずとおぼゆるなり (正法眼蔵現成公案)

といっている。「未だ得ざる人」がかえって「われ得たり」「われ証せり」と思うのであって、常に「ひとかたは足

らず」と思われてこそ法の身心に充足した人であるというのである。未得の人は客観的にみて絶対智を得ていないのであり、既得の人は主観的に絶対智を得たとは思われないのである。とすれば、いずれも絶対智は雲上のかなたの存在ということになるのではないか。臨濟禪においても、たとえば、径山の大慧すいじゆ宋杲禪師（宋1080～1163）は

大悟十八度、小悟其の数を知らず（東嶺「宗門無忌灯論」第三所引）  
といっている。何度悟れば絶対智に到達するというのであろうか。

それ故に、絶対智そのものが思議すべからざるものなのである。その思議すべからざる絶対智を、教学が今日まで思議し、たとえば、絶対智によって到達した絶対の境地が「常楽我淨にして乃ち名づけて大涅槃となす」（涅槃經）と説かれているからといって、そこに到達できると考えたところに、仏教が現実遊離の觀念に過ぎないといわれる所がある。

さて、絶対智が觀念の所産であるとすれば、思議すべからざるものとしての阿弥陀仏の非神話化は何によってなされるであろうか。非神話化があくまでも思議の範疇においてなされなければならないとすれば、それは不可能である。といって、非神話化を宗教的信によってなそうとすることもまた、否定しようとするものを、否定しようとするもので証明するという矛盾に陥ってしまう。

ここに残された道は、現代的知性の助けを借りて、しかも、それを超えるという方法だけである。「不条理なるが故に信ず」というのではなく、不条理なるものの意味するところを知性をもって追及し、しかも、そこに知性の限界を知性自らが認めて、あくまでも知性をもって解釈しようとするのではなく、それを超えて、あとはただ全生命的に随順していくという道である。これは信仰的解釈に知性の媒介が加わることによって、単なる信仰的解釈から脱皮した、しかも、信仰の立場を離れない高次化された信仰的解釈といえるであらう。



五劫といひ兆載永劫といひ、西方十万億土ということは、以上みてきたように、われわれの知性にとつては時間空間を超越した世界である。しかし、經典では、時空超越の世界における一つのことながら述べられているのである。これを否定してしまうことは、知性の万能を認めることであり、全面的に肯定することは知性のよく許すところではない。ここに、經典の意味するところは、知性を超えた、知性をもって思議することのできない世界があることを知性に知らせることにある。それはただ「思議することのできないもの」とだけいふべきであつて、それを宗教とか、神とか、阿弥陀仏とかいふと、今日まで人間がつくりあげてきた一つのイメージ、たとえば、宗教といへば仏教・キリスト教などの既成宗教教団、もしくは、それらの信条・行事等が思いだされ、それらを絶対なものとしてしまふ錯覚を起させる。また、神といつても阿弥陀仏といつても、時には絵画、像等につくられた神仏を想像するようになるのである。これらは、あくまでも有限の世界における有限なものにすぎない。そうではなくして、あくまでも「思議すべからざるもの」「不可思議なるもの」としてのみ考えなくてはならないものである。

しかし、宗教は現実の世界と無関係なる世界であつてはならない。「不可思議なるもの」が現実の世界に没交渉であるならば、われわれにとつて、それは無縁の存在に過ぎない。そこで、この「不可思議なるもの」がわれわれにいかにか交渉してくるかが次の課題になつてくる。伝統的浄土教学が阿弥陀仏を報身とする意味はここにある。すなわち、宇宙の本体とか万有の本源として阿弥陀仏をみた場合、それは現実のわれわれにとつて無関係とはいわなければならぬ誠に冷やかな存在である。そうではなくして、現にわれわれに働きかけ、われわれを救うべきものでなければなら

ないのである。そこに報身の意味がある。

それでは不可思議なるものがいかにわれわれに働きかけるのであろうか。いかなる形でわれわれの眼前に現れるであらうか。

まず第一に、不可思議なるものは現実における救いでなければならぬのであるから、それは個人の生活を包含した歴史の中に現れなければならない。それは歴史の内部に一貫して流れているものでなければならぬ。歴史の流れに一貫している不可思議なるものは何であらうか。それは歴史の流れそのものといえないであらうか。歴史の流れとは人智をもって計量することのできないものである。人は歴史の流れに何らかの原則を見いだそうとする。そして多くの歴史観が生まれ滅んでいった。歴史とは神化の過程であるとみた人もいる。また歴史とは理念の展開であるとみた人もいる。マルクスの唯物史観もその一つである。唯物史観は人類の歴史を原始共同社会から社会主義社会に至るまでを、六つの発展段階に分けて説き、いずれもの段階が、それぞれに特有な生産力と生産関係との矛盾対立により、発生し、成熟し、崩壊し、最後の社会主義社会においては、社会の自己組織が完成し、生産手段が社会化し、社会所有となり、労働者は、その労働の全収穫を自身に享受できるようになるというけれども、歴史は、その次にどのような展開するといふのであろうか。歴史とは終結のないものではなからうか。もし社会主義社会がわれわれの理想としている永遠なるものであるというならば、ティリッヒが批判しているように、すべての時間の否定であるところの永遠なるものが実現されるべき場所を、否定された時間のうちの未来の一点に置いたという内的矛盾のために崩れ去っていくのである (Paul Tillich, *The Religious Situation, Living Age Books* p. 112)。唯物史観をも含めた諸歴史観が、生まれてきた時は、あたかも絶対の真理であるかのような顔をしていながら、いつとなく自然に崩壊していった。歴史の流れがすべての歴史観を否定し去ってきたのである。この事実は何を示すものであろうか。歴史の

進行というものは人智によって測り知ることのできないものであるということではなからうか。歴史的諸事実の帰納的方法を用いて生みだされた歴史観ではあるが、その帰納的方法の過程において、歴史の外にたつ予定された哲学的思索の結論を当てはめようとする傾向が先だつて、結局は、抽象が実在を規定していこうとする結果に陥つてしまふのである。科学的歴史観とはいつても、今日、事実がこれを証明しない以上、誤つた哲学的思索といわざるを得ないのである。すなわち、歴史とは人智を超えて進行するものであるということである。進行するとは諸々の事実が展開しつつ進むことである。すなわち、不可思議なるものが歴史の場に啓示しつつ進行するということである。

以上は、不可思議なるものが、歴史の運行において現れるということ述べたのであるが、個人の生活においてはどうかといへば、個人は歴史の中今の一点において歴史と離れることなく現実に働くものである。大乘仏教の究極の悟りは何かといへば、簡単にいって一即一切の体得であるといわれる。これを説明すれば長い紙数を要するもので、今は省くけれども、一即一切とは個が全と一体となることである。大乘仏教の悟りは、ややもすると個が絶対者の前において、いかに決断するかというように解されて、実存哲学的方向をとりやすいのであるが、縁起の理を離れて仏教は成立しないのであるから、個と絶対者ではなく、個と一切との関係において悟りの究極を考えなくてはならないのである。この場合、一切とは時間と空間とのつながりであつて、具体的には歴史的社會というべきである。個が歴史的社會に働き、一体となることが究極の悟りであるということは、個が「不可思議なるもの」としての歴史的な生命を体得することにおいて一体となることである。現実には、個が全の中に働くことよつて起るところの生きていることの実感、言葉を換えれば「いのちを感得」することに救いがあるのである。決して、前に記したような涅槃經の常楽我淨の境地に到達することのような不可能事ではないのである。いのちを感得するということは、逆にいへば、不可思議なるもの、すなわち、阿彌陀仏の慈悲が、われわれにおいて生かされているということである。

人生を不可思議と信じ、歴史の流れを思議すべからざるものと信じ、人生と歴史の流れに随順していくところに、阿弥陀仏が現実には働いているといえるのである。

第二に、不可思議なるものは現実の否定において働きかけるといふことである。一即一切が大乗仏教の究極の悟であるといふ、個が歴史的社会に働きかけ、それと一体となることであるといつたが、この場合、最も注意すべきことは、歴史的社会が不可思議なるものの啓示の場所であるということをお忘れしないことである。これを忘れると、歴史的社会は有限なるものとして受け取られ、世俗主義に陥る可能性がある。多くの人々は、いわれるまでもなく、力一杯現実に向つて働いている。形からだけみるならば、それは一即一切の大乗仏教と変りはない。ただちがう点は、有限なるものに奉仕しているという点である。それは金銭であり、名誉であり、地位であるかも知れない。見方によつては、それらが宗教の役割を果しているとも言えるであらう。それらの人々は、既成の諸宗教をも有限なるもの追求に利用しているのである。拜めば金が儲る式の形において。

また、そうではなくして、人間の根源的欲求である社会倫理的欲求に基づいて、ある理想の実現のために身を挺して働いている人々もいる。これは世俗主義が宗教的実体をも包含した強烈な擬似宗教といふことができる。その良い例が共産主義である。多くの青年が共産主義に走るのは、その根本に、貧しいものを救うという社会倫理観が横たわっているからである。そして、理想社会をこの現実にもたらそうとする夢があるからである。しかし、私はここに二つの疑問を呈したい。一つは彼らのいつている理想社会とは、果して全人類の望んでいる理想的な社会であらうかという点、二つには、そのような社会が現実に完成することが可能なのかという点である。その二つとも答えは否定的である。前者については、簡単にいっても、それは自由の概念は違ふかも知れないが、少くとも、彼らのいう社会には、民主主義的自由は存在しないということである。人間社会では、いずれの方面でも自由なしでは本當の人間的生

活が営まれないのである。しかも、民主主義的自由とはいっても、これは世俗の自由であり、その上、西欧的概念の自由、すなわち、他から加えられる制圧的・限定的なものから解放されるというような対峙的・相関的な自由に過ぎない。その自由すら認められない共産社会が、宗教的自由、特に仏教的自由、すなわち、自主的・本具的・創造的自由な社会からみて、理想社会と称することは誠におこがましいことである。しかも、そのような社会すら現実には実現不可能であることは、ソ連や中共の事実が物語っていることである。

もし、彼らがわれわれの目指す社会は理想社会であるというならば、先に引用したティリッヒの批判が適用されるであろうし、また、そうではないと否定すれば、それは有限なものを絶対と考えているという矛盾につきあたるのである。

同様なことが、ナチズムやファシズムやナシヨナリズムにも適用できる。世俗の何ものかの上に絶対性を認める誤りである。アメリカのデモクラシーさえ、この意味においては世俗主義である。世俗の有限なるものの上に絶対性を認め、神聖視し、それに反対するものを、そのものの名において罰しようとするのである。教会を神聖視し、神仏の像を崇拜の対象とし絶対化するのも、宗教の世俗化であり、実は宗教の名を冠してはいるものの、世俗文化と何ら変りないのである。

真の宗教が世俗と相違する点は身を捧げるものが永遠なるものか有限なるものかによる。それでは永遠なるものは何か。といわれて再び神や宗教にもどってはならない。それは思議することのできないものであり、常に有限なるものの否定として働くものである。浄土教が厭離穢土欣求浄土を標榜するのは、決して世に厭世教ではなく、浄土、すなわち、永遠なるものを欣求するということは、世俗の有限なるものに執らわれてはならないということであって、常に有限なるもの、すなわち、此土の否定において成立するということであり、厭離穢土と欣求浄土とは

この意味において同意語の反覆なのである。聖徳太子の有名な「世間虚仮唯仏是真」という遺語も、永遠なるものからみれば、世間は常に虚仮なのであるということである。親鸞の「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもてそらごとたはごと、まことあることなきにただ念仏のみぞまことにおはします」（歎異抄）も永遠なるものに帰一する（念仏）点からみれば、よろずのことはみなたわごとそらごとにと過ぎないのである。このように不可思議なるものは現実の否定として、現実を働かせるものであって、われわれが永遠なるものを求めるということは、常に現実の否定において求められなくてはならないのである。

しかし、これを形式論理として追っていくならば、われわれは再び平安朝末期の浄土教信者のように、身を殺して浄土を求めなければならない結果になる。ここに宗教が論理を超越しなければならない世界がある。すなわち、不可思議なものへの随順という、身をまかせざる態度である、しかも、その態度は、概念的に不可知的などという思弁からの所産ではなく、それを超えた内的実経験におけるものである。ここに宗教があくまでも宗教的实践に基づくものであり、他の諸科学によって代ることのできない所以がある。

阿弥陀仏の非神話化に当っては、なお多くの問題が残されている。しかし、今、ここではその基本となるべき性格についてのみ論究した。

(四一・八・二〇)