

浄土教と神話

——祖型・反復の視点から——

安やす 富とみ 信しん 哉や

(大谷大学)

浄土教の根本思想を明らかにした最も重要な経典は『大無量寿経』である。この経典は、浄土教の本質を美事に説き示し、数ある浄土教典のなかでも一きわ光彩を放っている。それゆえに『大無量寿経』は、天親の『無量寿経優婆提舍願生偈』、これを解釈した曇鸞の『浄土論註』を始めとして、古来、慧遠、吉蔵、元曉、環興など多くの釈家によって解釈されてきた。のみならずこの経典は人生を照らす法灯として、無数の人々の胸のなかに輝き続けてきたのである。

親鸞もまた『大無量寿経』の伝統に帰命した仏教者であった。聖人は『教行信証』「教卷」において「夫れ真実の教を顕さば、則ち大無量寿経是れなり」と宣言し、「如来興世之正説、奇特最勝之妙典、一乘究竟之極説、速疾円融之金言、十方称讚之誠言、時機純熟之真教なり」と最高の讃辞をこめて結嘆されている。親鸞聖人の実存の全体は『大無量寿経』にかかっていた、といっても決して過言ではないのである。

このような「生命の書」である『大無量寿経』は、一方で人間の常識を越えたような表現が随所にみられる。それ

は「神話的」という言葉をもって表しても差支えないであろう。この經典における神話的な表現に触れるとき、現代人には、それは古代インド人の空想であるように思われるであろう。そしてこの神話性ということが現代と浄土教が会合するという場合の大きな障害になっているのである。一体『大無量寿経』の神話的表現をいかに領解すべきなのか。このような関心から、最近この神話性という問題をめぐって様々な論議が展開されている。そしてそれにはドイツの新約学者、ルドルフ・ブルトマン (Rudolf Bultmann 一八八四—一九七〇) の提起したキリスト教の「非神話化」論(た とえば "Kerygma and Myth") が大きな刺激となっていることは周知のところである。今ここでこの論争について論及するスペースはないが、ともかくもわれわれは『大無量寿経』の神話的表現の背後を流れる論理をさぐりあてなければならぬ。

ところで『大無量寿経』の中核となっているのは、言うまでもなく法蔵菩薩の発願修行と浄土建立の物語である。いまそれを簡単に整理すれば次のようなものになる。

- (i) 一人の国王が仏の説法を聞いて心に悦びを懐き、国を棄てて王を捨てて沙門となった。
- (ii) 法蔵比丘は、世自在王仏のみもとで、一切衆生を度脱せんがために五劫の間仏国を莊嚴すべき清浄の行を思惟し撰取した。四十八願を發起し、この本願が成就しなければ正覚を取らないと誓った。
- (iii) 不可思議兆載永劫に於て、菩薩の無量の徳行を積み、無数の衆生を教化し安立して、無上正眞の道に住せしめた。

(iv) 法蔵菩薩は十劫以前に已に成仏して、阿弥陀仏(無量寿仏)と号し、ここを去ること十万億刹の西方安樂国におられる。

以上が法蔵比丘の物語の要約である。このように法蔵は、(i) 国王、(ii) 比丘、(iii) 菩薩、(iv) 仏、という四段階の自覚の

歷程を歩まれたのである。この物語は神話的である。その理由として何よりもまず、この物語にある時間観念と空間観念を挙げる事ができよう。

最初に時間の観念について触れてみると、神話を神話でないものと区別する決定的な要因は、神話のもつ時間観念にあるとされる。いかなる神話も原古の出来事について述べるが、いま法蔵説話もまた遙かに遠い過去の物語として描かれる。〈五劫〉とか〈永劫〉とか〈十劫〉という時間単位は、人間の時間意識では把えることのできないような宇宙的な拡がりをもっている。

一方空間的観念からすると、〈十万億刹の西方安樂国〉という距離の単位もまた人間の想像を絶している。法蔵説話を説き終って、釈尊は阿難尊者に浄土の莊嚴について語られる。この「浄土略讚」として描かれる浄土の華麗な光景は、もし文章を素直に受けとめるならば、ユークリッド的な空間の観念とは異っており、あるいは「安樂」国という表現からすれば、一種のパラダイス神話と見做されるであろう。

以上のことを総合してみると、『大無量寿経』の内容は、根本的な仏教からは大きく変形した神話的思想にも思われ、そこに様々な批判が生ずることにもなるのである。

浄土教に限らず、仏教の神話的表現については古来幾多の批判を呼んでいるが、二、三その批判の代表的なものを挙げてみよう。

日本においては江戸後期の思想家で、神・儒・仏を歴史的に批判した富永仲基（一七一五～一七四六）の説がまず注目される。仲基は日本の精神風土に適合するか否かという観点から仏教を批判するが、とりわけ後期仏教については「大乘非仏説」という論法をもってするのである。

仏道のくせは、幻術なり。幻術は今の飯繩いづなの事なり。天竺はこれを好む国にて、道を説き、人を教ゆるにも、これをまじえて道びかざれば、人も信じてしたがはず。されば釈尊はいづなの上手にて、六年山に入て修行せられたるも、そのいづなを学ばんとてなり。……生死流転因果をとき、本事本生未曾有をとき、奇妙なる種々の説をせられたるも、皆人に信ぜられんがための方便なり。是は天竺の人をみちびく仕方にて、日本にはさのみいらざる事也。

〔翁の文〕

飯繩とは、管狐(くだぎつね)を使って行なう術で、長野県の飯繩山の神によって与えられた不思議な魔術であるといわれる。仲基は仏教がそのような魔法を使って人々を導くことを批判し、また因果の法や、本生譚などの説を日本の風土に合わないとして斥けるのである。仲基の批判がむけられた經典は『維摩經』であるが、ここに近世人と仏教が衝突する一例がうかがわれる。

西洋では、仏教の研究は近代になって始まった。ところが仏典に見える仏陀像があまりに人間の姿とかけ離れているために、はたして仏陀が歴史上に存在したかどうかということさえ疑われたような時期があった。後期經典よりもパーリ仏典の方を尊重するという態度が根強いのは、そのような背景によるものであろう。ドイツのインド学者として著名だったオルデンベルク(H. Oldenberg 一八五四～一九二〇)の場合を例にとってみると、

インド本国では仏典は数世紀の間に新しい運命を経験し、原始教会の儀礼は、後代の詩と創作の背後に徐々に消えていった。しかしセイロンの教会は単純でやばくさい「老人の言葉」(テラバーダ)に忠実であり続けた。

〔仏陀〕

として歴史的仏陀の研究にパーリ仏典をとり上げるのであるが、神話的仏陀の出現については次のように述べる。

僧侶や俗信徒において、仏陀の尊さを示して説かれたいくつかの特色が、やがて沢山の媒体によってかような

ことに連なっていくとしても驚くにあたらない。それは、幾世紀も昔、ヴェーダ時代の牧夫や農民の間で、またそれより以前のインド・ギリシア・ゲルマン族の名もない祖先たちの間で、人々が空想的に歌のなかで、大陽英雄、すべからく現世の英雄の光輝に満ちた姿と連想したものであった。(前掲書)

一方にはイエス・キリストの歴史的性格に比して、釈尊の存在には歴史観が欠如しているとの批判もある。スイスの神学者エミール・ブルンナー(Emil Brunner 一八八九—一九六六)は後期の仏典について次のような意見を述べている。

初期の仏教にとつては、仏陀が実在したかしないかは、結局においては全くどうでもよいことなのである。というのは、かれの「道」はかれの人格に結びついているのではないからである。後期の仏教は、たしかに、仏陀の化身に重大な意義を認める。しかしこれは多くの化身のうちの一つにすぎないし、この一つの化身においても、歴史的仏陀は、神話的・伝説的粉飾に蔽われて、ほとんど全く識別しがたくなっている。

(『一回的なものと実存の性格』)

右のような批判は枚挙にいとまがないであろう。たしかに後期の經典がペーリ仏典に比して神話的色彩が濃厚である事実は否定できない。〈三十二相八十随形好〉の大相好、仏特有の〈十八不共法〉などの超人的風貌、〈十方諸仏〉あるいは〈過去七仏〉というような超越的仏陀像の觀念は、後期の經典に顕著な神話的表現である。だがそれ故に仏教が変質したということはできない。むしろ仏教は後に大乘思想が展開されるに及んで一層根源化され、真理化され、結局宗教化されたと理解されるべきであろう。仏教の神話化の背後には、そこに到る歴史的な必然と思想的な論理がある。この点にわれわれは十分に眼をむけなければならない。『大無量寿經』の神話的表現もその路線の上にあったのである。

大乘仏教の修辭法は、一言でいえば、仏教を普遍的かつ永遠的な価値にまで昇華しようとすることに起因している。そこに釈尊の入滅という歴史的事件が大きな動機となっていることは注意されねばならぬ。その代表的な例は『涅槃經』である。この經においては仏入滅の場面が背景として選ばれるが、そこに、「仏は畢竟して涅槃に入り給はず」ということが、繰り返し強調されている。〈如来常住〉や〈悉有仏性〉という教説は、仏陀の入滅という深刻な事件を契機として、法が超越的・普遍的・超時間的な真理であるとの自覚が興起したということであらわすものであろう。ところで過去・現在・未来の三世諸仏という仏陀観は、原始仏教や部派仏教にみられるが、とりわけ「本生譚」(ジャータカ)は過去仏の思想を表わす典型的な文学である。また有名な「七仏通戒偈」では、過去の七仏がすべて次のような偈を説かれたとする。

諸悪莫作 衆善奉行

自淨其意 是諸仏教

この「七仏通戒偈」は『増一阿含經』にその原型が見られるとされるから、仏教は初期においてすでに過去仏の思想を胎んでいたことが知られる。過去仏思想の展開は、仏が仏たるところの根源、最終竟のものを尋ねようとする思想の方向を示している。

このような〈尋源〉の思想は、『法華經』における「仏々同道」の信念にも明確にみとめられる。『法華經』には、過去無量無辺不可思議劫に出られた日月燈明仏もまた、この『法華經』を説いたと述べられている。そしてその日月燈明仏が説法される時に現われた奇蹟が、同様に釈迦仏の時においても現われていることを述べて、ここに「古今一致」が表明されるのである。(横超慧日『法華思想の研究』四二頁参照)。

問題を『大無量壽經』の場合に移してみよう。浄土教にも『阿弥陀經』六方段に典型的にみられるような多仏思想

と同時に、『大無量寿経』には過去五十三仏が説かれ、過去仏思想が明瞭にあらわれている。周知のように、『大無量寿経』は重層的な構造によって成り立っている。物語の外側では、釈尊が対告衆の代表である阿難に説法されるという光景が叙べられている。また物語の内側では、世自在王仏が法蔵比丘に教を説き、それに随って法蔵比丘が発願・修行されるという有様が描かれている。ところが両者のテーマは、本質的に異ったものではないことが気付かされるのである。(弥勒菩薩と釈尊の場合も同様である)。物語の外側と内側との関係は、例は適切ではないかもしれないが、上蓋をあげると中に小箱が入っている重箱を想い起させるものがある。しかも法蔵菩薩以前にも五十三の諸仏が世に出興されたということであるから、さらに無窮にこの対応関係が連続していることが暗示されるのである。

どこまでも過去に溯源する限り、時間の観念もまた宇宙的なスケールにまで拡大されざるをえない。釈尊と阿難の出会い、更はその祖型が尋ねられてゆくことになる。釈尊と阿難は祖型的モデルを世自在王仏と法蔵菩薩に捜しあつてるのである。すなわち『大無量寿経』もまた「仏々同道」の思想を表明しているのである。阿難尊者が釈尊に出会い、本願に覚醒され、最後に自立する——という経緯は、世自在王仏に邂逅し、それによって四十八願を感得された法蔵比丘の姿にその祖型的モデルがある。釈尊と阿難は、いわば原光景、原初のドラマを反復し再現しているというように理解できる。「仏々同道」とは、〈同一構造の反復〉であろう。われわれは『大無量寿経』に「祖型と反復」(archetype and repetition)とどう、神話に特有の論理を見出すのである。

人間の身体は、原形質とか細胞というような基礎物質から成り立っており、その構成要素を基本として生命活動が営まれているといわれる。これは生物学による一種の人間祖型論であろう。それでは人間の祖型ということについて、仏教はどのような洞察を説いているだろうか。たとえば生老病死の四苦は、人間である以上例外なく引き受けねばな

らぬ現実であると教えられるが、これは仏教的な祖型論の一例である。人間はこの祖型を永遠に反復する。それが輪廻である。善導大師は、「自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と道破された。〈罪悪生死〉とは人間の祖型であり、〈常没流転〉は永劫の反復、そして〈無有出離之縁〉とはその必然的な結果としての絶望的な未来である。ここに流転門から見た人間本性（機）構造がある。

一方仏教では、涅槃の本願に還帰することが説かれる。それが還滅門である。還滅門はどこまでも根源に溯ってゆくという従果向因の方向性を有する。法において祖型・反復とは、如来に示された根源的な人間姿勢を回復することである。本来の面目とはその姿であろう。流転の真の自覚は、還滅への真の契機となる。

すでに見たごとく、やがて仏教には、神話的な仏陀像の觀念が登場するが、それは、仏陀の超人性を讃嘆し、あるいは諸仏の遍在を説くということと同時に、仏をして仏たらしめたところの源泉を尋ねるところにもたらされた。歴史に出興された釈迦牟尼は、如来の流れを汲んだ存在として了解される。ここに無師独悟という旧来の考え方は大きな転回を遂げるのである。かつて曾我量深師は「釈迦以前の仏教」という説を述べられた。それは、仏教が決して二千五百年前に誕生された釈尊をもって起源とするのではなく、世に出興される以前も以後も変らざる法を起源とするとの道理を語るものである。法蔵菩薩すら自らを法の始祖と呼ぶことはない。「歎仏偈」に「願はくば我作仏して、聖法王に斉しく、生死を過度して、解脱せざる靡けん」と決意される。法蔵菩薩もまた世自在王仏のみもとにあって聞思されるのである。「歎仏偈」は仏道の伝統に帰依し、自ら成仏せんとの志願を表明する頌である。

「伝承と己証」は仏道の根幹である。それは換言すれば「祖型と反復」である。「祖型と反復」は、神話一般に通有する本質的な原理であるといわれる。アメリカの神話学者であるミルチア・エリアーデ (Mircea Eliade 一九〇七～) は、次のように述べている。

伝承文化に属する人々にとって、生きるとは何を意味するか。それは何よりも先づ超人間的モデルに従い、祖型と一致して生きることを意味する。…祖型を除いて真にリアルなもの（真实性）は何物も存在しないのであるから、それはリアルの中において生きることを意味するのである。祖型に合致して生きることは、「法」を尊重するにひとしかった。なぜなら法は唯一の原初の聖なるものであり、存在規範の *nilo tempore* におけるあらわれであり、神もしくは神話的存在者によって露顕せしめられたものだからである。（『永遠回帰の神話』）

法蔵菩薩の物語を架空の出来事としてではなく、現前の事実として世俗の生活のなかに受け入れること、それが浄土教徒の生き方である。神話と人間の間にある問題は更に吟味を要する。この点において、本多弘之氏は深い洞察を示しておられるが、いまここで論考する余裕はない。（参照『親鸞の救済観』二八四頁）。ただ想い起されるのは、『歎異抄』後序の親鸞聖人の有名な言葉、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」という御述懐である。ここには、名号の信心において、十劫という時間の距離が廃棄されて、法蔵比丘や阿難が聴聞された時と同じように、仏の会座に加わるといふ宗教的現実の世界が見事に語りつくされている。南無阿弥陀仏を信樂する一念において、輪廻の業苦に沈む人間の現在が、神話的な過去と共時的になり、そこに法悦が成就されるのである。信仰における自己の連続的な生命の蘇えりは、「永遠回帰」(eternal return) ということでもできるであろう。

親鸞聖人をして「夫れ真実の経を顕さば、則ち大無量寿経是れなり」とまで断言せしめた根拠は何か。それは何よりも本願の真実の自覚であろう。聖人においては、法蔵菩薩の物語はただのフィクションではなく、真実の物語であった。神話は神話にとどまらず現実に来きたのである。

そのことに関してわれわれに大きな示唆を与えてくれるのは聖人の和讃である。たとえば「高僧和讃」において、

師法然は次のように讃えられている。

智慧光のちからより 本師源空しよんくうあらはれて 浄土真宗をひらきつつ 選択本願のべたまふ

阿弥陀如来化してこそ 本師源空しよんくうとしめしけれ 化縁すでにつきぬれば 浄土にかへりたまひにき

曠劫多生のあひだにも 出離の強縁しらざりき 本師源空しよんくういままさずば このたびむなしくすぎなまし

源空存在しよんくうせしときに 金色の光明はなたしむ 禅定博陸まのあたり 拜見せしめたまひけり

この和讃には、阿難が釈尊に五徳現瑞を拜見し、法蔵比丘が世自在王仏を光顔巍巍々と讃えられたときの感動と同質の内容がある。もしこの和讃を句面の通り受けとるならば、われわれの眼には、師法然は超人的な存在であると映る。だが現実には歴史のなかで生きた法然上人は決して神の化身ではなく、人間の運命に随順した一介の凡夫である。にもかかわらず親鸞にはこのように讃嘆されるのである。聖人は師法然に如来の姿を仰いだのである。このような人間観は、恐らく仏教特有のものであろう。

この和讃に、われわれは〈同一構造の反復〉という実例を見ることができる。宗教的感動の世界をこのような神話論の図式で解釈することは、あるいは適當でないかも知れない。しかし釈尊と阿難、世自在王仏と法蔵比丘の出会いという『大無量寿経』に描かれた事柄は、親鸞においては、師法然との邂逅という自己の宗教経験に逆照射されることになっているのである。このときには親鸞は、法蔵比丘や阿難と共時的にある。ここにわれわれは、浄土教における「神話と現実」の一端を窺い知ることができるのである。