

欧米人の浄土仏教研究

—— 浄土教の問題点 ——

岡 邦 俊

序 説

ヒュー教授によれば、今日世界には十一の宗教が活在しているが、これらの諸宗教を類型的に見れば、結局はキリスト教型と仏教型との二つになるであろう。即ち、キリスト教型の宗教は、神と祈禱とを中心とする有神論的宗教である。これに対して、仏教型の宗教は、神と祈禱とを説かず、宇宙の真理としてのダルマを身証し、体験せんとする無神論的宗教である。換言すれば、宇宙万物を無から創造し、これを支配する唯一なる超越の人格神を崇拜対象とし、かゝる神への祈禱、神の愛の恵み、罪の許し、救済によって永遠の平和と浄福とを理想とする宗教はキリスト教型である。これに対して宇宙人生を一貫する真理としてのダルマを崇拜対象とし、そのダルマを修道工夫の自己啓培によって身証し、現実の憂悲苦悩からの解放としての解脱、最高の自由と平和としての涅槃ニヴァーナを究竟の理想とするものは仏教型の宗教である。キリスト教型の宗教にあっては神が出发点であり、仏教型の宗教にあってはむしろ人間が出发点となっている。更に、前者は神と人間とを全くの異質的存在とし、超越としての神が人間に内在化するところに究

極の理想を体験しようとする。これに対して、後者は神と人間とは本質的には全く同質的存在であり、人間の中に超越が既に内在していることを体験しようとするものである。神人懸隔教型と神人同格教型と云ってもよからう。

欧米の宗教学者の中には、キリスト教的宗教観の伝統と影響とによって、神の存在を否認するが如きものは宗教に非ずとし、従って、無神論的なる仏教を宗教に非ずと主張した学者もすくなくない。

宗教史家メンチースは仏教の宗教性を否定して次の如く述べている。

「吾々は歴史的目的から仏教を宗教として分類することは出来るが、仏教は実際には宗教的観念を欠除して居り、宗教の名を受くるに値しない」⁽²⁾

仏教研究家モニア、ウィリアムも亦仏教の宗教性を否定して次の如く述べている。

「少くとも、最も初期に於ける、そして最も真正なる形での仏教は、全く宗教ではなくて、人生に対する庄世主義的理論の上に築き上げられた単なる道徳及び哲学の体系である」⁽³⁾

フランスの印度学者ビュルヌフも「神を持たぬ道徳的組織及び自然なき無神論」と述べ、独乙の仏教学者オルデンベルグも仏教の無神論を強調した。欧米人の宗教観に基いた仏教の見方を知る最も典型的な態度が、宗教学者ゼーボンスの次の言葉の中にはっきりと現われている。

「実際のな人生問題の解決としては、神の信仰は無用であった。仏陀は神信仰を排除した。救済は人間自身から来なければならぬ。理想は苦悩からの離脱であり、その理想に導くところの道は人間自身が踏まねばならぬものである。神は無視されてもよいものである。かくて仏陀の教義は本質的には非宗教的である。若しも信者達がこの教へに忠実であったならば、いかほど仏教そのものは重要なものであっても、恐らく宗教とはなり得なかつたであろう。仏教には崇拜もなく神も無い。併し、実際には仏教は宗教である。なぜならば、仏教は一人の人格神を持っている。仏

教の基底モトは仏陀自身の人格である。而も仏陀の人格は仏教思想の發展に従つて先づ理想化され次いで神格化された。仏陀が弟子達に対して、人間が苦惱から離脱するためにはいかなる神をも崇拝すべきではない、とつとめたにもかかわらずこのことがなされたのであった⁽⁴⁾」

ライシヤウア博士もキリスト教思想について、次の如く述べている。

「キリスト教思想にあつては、神と人間との間には明確クラアなる区別ディステクンクシオンがある」⁽⁵⁾

博士は又同書に於て西欧的宗教の理解について次の如くに述べている。

「吾々西欧の宗教思想によれば、神なき宗教と云ふものは宗教とは恐らく考へられないであらう」⁽⁶⁾

ともあれ、このような特異の性格を持つ仏教への興味と関心とはまことに深く、多くの仏教学者が欧米には相次いで活躍している。特にサンスクリットやパーリの原典を中心とする原始根本仏教の研究、それからの發展としての大乗仏教の研究もすこぶる盛んであり、その学的業績も極めて大きい。併し、浄土仏教の研究者は甚だすくない。その理由はいづこに存するであらうか。

さて、極わめて興味あり、且注目すべきことは、無神無祈禱を根本性格とする仏教(7)の中に、一見してキリスト教的一神教に全く類似せる浄土仏教の存在することであろう。救済者アマダ仏の慈悲によつて、如何なる罪と悪の人間も救われて仏になる、ことが出来るとの教へである。このようなアマダ仏信仰は、謂はば仏教らしからざる仏教と欧米人には見られてゐるのではあるまいか。余りにもキリスト教と類似せるため、浄土仏教はキリスト教やゾロアスター教の如き異教の影響を受けたのではなからうか、との推測を下す者もある。而もかかるアマダ仏信仰の歴史は古い。少くとも文献的に見ても印度の竜樹(8)、天親(9)、更に、中国の曇鸞(10)、道綽(11)、善導(12)へと發展し、日本に於て於いて源信(13)、法

然⁽⁴⁾、親鸞⁽⁵⁾によって大成された。独立の宗派としても浄土宗、浄土真宗、時宗、融通念仏宗等が開宗され、浄土仏教は日本に於ける最大の教団とまでなったのである。にも拘わらず、欧米の仏教研究者の中には、浄土仏教は仏教に非ずとの態度をとる学者⁽⁶⁾もいるのである。

今一つの理由は、欧文による浄土仏教の資料が不足していることであろう。戦前に於ても本願寺教団から可なり英文聖典や解説書が出版され、殊に最近では欧米白人伝道の目的から種々の欧文仏書が出版されている。他の仏教々団にあつても亦同様の努力をなしてはいる。これらの欧文仏書が欧米人に普及し、理解され、浄土仏教研究が活潑化するためには尚相当の時間を要するであろう。

何れにもせよ、戦前戦後を通じて欧米人の手による浄土仏教の研究はまことにすくない。私の知る限りでは僅かに、二、三の著述に於て取扱はれているにすぎないようである。

古くはマクス、ミューラ博士監集の「東方聖書」の第四十九巻に浄土の三部経が英訳されている。米国のポール、ケーラス博士の「仏陀の福音」⁽⁷⁾中に、アマダムについての經典の引文が五、六頁に亘つて使用されている。又同氏の著「仏教及び仏教からのキリスト教批判」⁽⁸⁾の中では僅か二頁述べられているにすぎない。この意味で、米国のライシヤウア博士の「日本仏教の研究」⁽⁹⁾では、浄土仏教がかなり周到に取扱われて居り、この種の研究としてはすぐれたものである。

浄土仏教が、仏教一般の中で、特に大乘仏教の中で持つ特異の地位やその意味を、正当に理解することは、日本の仏教学界に於ても甚だ困難な課題であり、解決しつくされたとは決して云へない段階にある。ましてや欧米人が、浄土仏教を正当に理解し、これを信行するまでには今後相当の期間を要するであろう。

私はこの小論に於て、以上のことを前提としながら、戦後に私が手にすることの出来た若干の欧米人の浄土仏教研

究の著書、論文を整理してこれを紹介し、併せて、欧米人にとって浄土仏教思想に含まるゝ幾つかの主要問題点、或いは彼等にとって躓きとなっている点をも究明しようと試みたのである。もとより限られたる資料であるから、欧米人の浄土仏教研究の全ぼうは明かにし得ないにしても、彼等が浄土仏教に対する考へ方、理解の程度、問題点、躓きとなっているものをほぼ明かにし得たと思う。不備の点は今後の研究をまっして補足して行きたいと思う。

註 (1) R. E. Hume: *The World's Living Religions*.

(2) Menzies: *History of Religion*, p. 353; 380; 424.

(3) Monier-William: *Buddhism*, p. 537; 539.

(4) F. B. Jevons: *Comparative Religion*, p.105—6.

(5) A. K. Reischauer: *Studies in Japanese Buddhism*, p. 233.

(6) *ibid*: p. 214.

(7) *The Great Religions of the Modern World*, Edited By E. D Jnrji: Buddhism: By A. K. Reischauer, p. 96—7.

(8) 善導' c. 150—250 A. D. 観心法'十二卷。

(9) 天親' c. 320—400 A. D. 淨土論。

(10) 曇鸞' c. 476—542 A. D. 淨土論註。

(11) 道綽' 562—644 A. D. 安樂集。

(12) 善導' 613—681 A. D. 観経四疏外。

(13) 源信' 942—1017 A. D. 往生要集。

(14) 法然' 1133—1212 A. D. 撰撰本願念仏集外。

(15) 親鸞' 1173—1262 A. D. 教行信証外。

(16) C. Humphreys: *Buddhism*, p. 165.

(17) P. Carus: *The Gospel of Buddhism*, p. 150—156.

(18) P. Carus: *Buddhism and Its Christian Critics*, p. 33—4.

一、A・C・ブッケ氏の「宗教学」に於ける浄土仏教研究⁽¹⁾

氏はこの三百頁余の書物の中で、印度と日本、中国の仏教について実に五十余頁に亘って論述している。そのうち日本の仏教各派について特に論述したものは十一頁に及んでいる。このようなことは一般宗教学の著書に於ては殆んど例のないことであろう。彼の仏教全般についての見方にも参考となる若干の問題もないではないが、それらについては他の機会にゆづって、こゝでは特に彼の浄土仏教について、アミダ信仰について、そして浄土真宗についての彼の論述を紹介しておきたい。欧米人の手になる宗教学の中でこれほど浄土真宗に関するまとまった論述もあまり多くの例をみないものである。

彼は平安時代に於ける天台仏教と真言仏教について述べた後で、「末期の諸宗派の教義は甚だしく異なるものである。慈悲深き神、おそらくはイランの地に起源を有するものであろうが、アミダ仏は歴史的人物としては殆んど考へられないけれども、次第にボサツとして崇拜されるに到つたものである。アミダ信仰は西歴一世紀頃印度に発生したものであるが、それは、恐らくイラン地方から来たものであろう。従つて、このアミダ信仰は時としては想像されたように、キリスト教の影響に因るものではあり得ない。勿論キリスト教の（キリストを通じて済度を説く）キリスト済度論は恐らく西進した同一のイラン的教義に何ほどか負うところがあるようである。」⁽²⁾

教授はこのようにして、アミダ信仰の起源をキリスト教の影響からではなく、むしろイランのゾラアスター教思想信仰に起因するものと推定した。この問題は早急には解決し得ないが、興味ある問題の一つと云へよう。

「アミダ信仰は初期の仏教経典中には全く知られていないものであり、それは後期の教義に現われたもので、自己

を燈明とすることを教へた原初仏教にはなかつた。即ち、自燈明の教義は努力の教へであつて、自我の問題セルフについても、他人の影響を受身的に受けると云うよりも、むしろそれは能動的活動を意味している。⁽³⁾」

釋尊は死の直前迄弟子達に「汝自身を燈明とし、他を燈明とするなかれ、汝自身を依り処とし、他を依り処とするなかれ」と訓誡した。このような点を考へ、又、釈尊在世中の根本説法とも云うべき「四諦八聖道」「十二因縁」「三法印」等から考へても、修道工夫と云う自己啓培の道が本来の仏教であつて、他の慈悲や恵によつて悟りをひらき、解脱し、成仏すると云うが如き思想が初期仏教になつたことは明かである。では、浄土仏教思想乃至信仰は、釈尊の教説の如何なる思想から発芽したものであろうか。この問題も浄土教の起源に関する重要な課題の一つとなるであらう。教授は進んでアミダ信仰の内容にふれて次の如く論じている。

「無限の光明と無限の生命とを意味するアミタブハ又はアミタユスはボサツと考へられて居り、このボサツの巨大な功德は他の人々の救済に役立つものであり、アミダ信仰は全くこのアミダの功德に依存するところに成立し、決して吾々が行ういかなる行為にも存しない。従つて、この限りに於ては、アミダ信仰は使徒ポローがローマ人に書き送つた教義と著しく類似している。そして又、人間の功德ヴァイットには何等信賴せず、ただ信仰にのみよつての救済を強調したルーテルの解釈にも類似している。併しこのことは如何なる意味に於てもキリもト教との關係を意味するものではない。⁽⁵⁾」

ポローやルーテルの新教にあつて、「ただ信仰のみによる救済」が説かれている点と、浄土真宗での「唯信独達」「他力信仰」とを比較研究することも興味ある課題ではなからうか。教授は論述をつづけて次の如く記して居る。

「アミダ信仰は西歴三〇〇年以前に印度より中国に伝へられ、更に、二、三世紀後日本にひろまつた。最初アミダ信仰は、単に呪文だけでなく、アミダを冥想することをすゝめていた既存の諸宗派に影響を与へたのみであつた。

併しながら、アミダの名を呪文としてくりかへし唱へることは、この信仰の本質的要素である。そしてこの点が西暦十二世紀に出た日本のアミダ信仰の眞の代表者法然並に彼の継承者親鸞によって主張されたのである。法然は一一三三年に生れ、日本のルーテルと呼ばれたが、彼は浄土宗を開宗した。法然の熱心なそして愛された弟子であった親鸞は、十三世紀の初期に法然の仕事を継承して行ったが、彼は眞宗、正しくは浄土眞宗を開宗した。即ち、眞実の浄土プロムニチイ教団を創設したのである。⁽⁶⁾ 教授は法然と親鸞の教義とについて次の如く記して居る。

「法然はアミダのみ名を多く唱へることをすゝめたが、それは自力の行為としてではなくて、むしろ信頼と全き帰依の表現としてすゝめたのである。浄土とは清浄な世界を意味し、その教義は次のようなものである。仏となつた一人格たりしアミダはラフ、オフ、ヒョムニチイ人類愛のために涅槃を放棄した。それは教義と実例とによって人類を救済せんがためであつた。そして、信仰によって何人も仏となることが出来るし、アミダの統治する浄土に生れることが出来る」と云うのである。この教義は福音主義教會的キリスト教の響きがするし、その手法も驚くべきほど類似している。併し、アミダは眞の歴史的人物ではなく、又、彼自身を犠牲にすることによって贖罪を實行してはいない。更に、機械的に彼のみ名を唱へることは、歴史的人格たりしイエスによつては多分否認されたことであろう。イエスは多弁と空しくくりかへしを非難したのである。実際、アミダのみ名を唱へ呼ぶことは、カソリックの珠数の暗誦といつそう一致しているのである。⁽⁷⁾」

教授の論述はまことに簡潔ではあるが、氏の比較宗教学的立場から、今までに余り例をみない浄土仏教への言及は参考に値いするであろう。念仏が信頼と帰依の表現であつて、自力の功德、働きでないとの見方は正しい。併し、アミダの存在を歴史的人物でないとし、又、自己犠牲による贖罪がないとする点は、浄土教の教義信仰の核心にもふれる重要問題であり、軽々には受けとることは出来ない。教授は浄土眞宗の信仰がキリスト教のプロテスタントに類似

する点を上にも挙げていたが、「親鸞は僧侶の結婚をすすめた」と云う点にも附言している。

二、クリスマス、ハンフリーズ氏の浄土仏教研究⁽⁹⁾

氏の浄土仏教研究は彼の著「仏教」の中で取扱われているが、それについては後に評論するとして、この著自体が英国に於けるベストセラーとなり、数万部を出版したと云はれる。氏は現在ロンドン教会を主宰し、西欧に於ける仏教研究者として長い間の活動を続けている人である。鈴木大拙博士の影響を多分に受けているようであるが、禅及び仏教一般についても多くの著書、論文を発表している。

本書はまことによくまとめられた仏教の紹介書として立派な著述であるが、氏の浄土仏教に対する態度には全面的には承服し得ないところが多い。併し他山の石として参考になる点も多いようである。では、氏の浄土仏教観を氏自身の言葉から聞いてみよう。

氏は大乘仏教に於ける菩薩^{ボサツ}の理想と関連させて浄土仏教を論じているが、先づ次の言葉は注目に値いするであろう。

「本質的になまけ者である人間の心が、自分で自分を救済すると云う努力をせずに、或る種の究極的救済を工夫しようとすることは避け得られないことであつた。若しもすばらしい犠牲と云う姿に変へて身をかくし、而も仏教のわくの中に入れられるとするならば、それほど都合のよいことはあるまい。そこで、極はめて早くから人類愛から他を救済すると云うボサツの理想が創説され、採用され、讃仰されたのである。原初仏教にとっては本質的重要さを持つ業の教義に対する影響は、もとより甚大であつた。それはまことに、罪のむくいを受けることなしに、罪を犯すことを好むが如き人々による、普遍的正義の觀念に対しての反逆である。」⁽⁹⁾

不撓の努力ときびしい修業によつてのみ、理想の悟りが得られると考へた原始根本仏教の流れをくむ人々にとっては、ボサツ道の採用による安易な救済はまことに仏道への叛逆と考へられるであらう。

「もしもそれが仏教であるならば、吾々はより簡単なもの、より平易なものを求めるであらう。(中略)併しそれを南方の長老派仏教の人々は仏教とは呼ばない。」⁽⁶⁾

ビルマやセイロン等の南方仏教の人々の考へによれば全くその通りであらう。修道工夫と云う自己の努力なくして、ダルマを身につけ悟りを得ようなどとは、長老派の仏教徒は夢にも考へなかつたことであらう。少くともハンフレイズ氏自身も、浄土仏教を仏教の正統な主流とは考へていないようである。釈尊がこの歴史の上に現はれた目的は、全くアミダ仏の救済を説くためである、と主張する浄土仏教徒との考へ方の開きはまことに大きい。こゝには宗教として生ける仏教の歴史的発展の必然性が更めて探求されねばなるまい。併しこの問題はこゝでは割愛するとして、今少し著者の考へ方、見方について聞いてみるなければならない。

「而もボサツの教義は印度で考えられていたように、単なるなまけ者の教へではない。ボサツは菩提^{ホダイ}、即ち普遍的真理を求めて努力した。この普遍的真理は更に進んで、意^{インテンション}、思として表現されたが、それは阿羅漢^{アラカン}の自己滅却の理想とは異なるものである。何故ならば、人間の心情^{ハイト}は頭脳^{ヘッド}の結論をもつて満足するものではないし、又、人間の情緒は表現を求めて声高らかに叫ばずにはいられないからである。愛は真理と同様に偉大なる力であり、自己自身の悟りを求めて努力する人間は、隣人と隣人の要求を忘れると云う危険におち入るのである。すべてのボサツの本質的性質は偉大なる愛の心情であり、すべての人間はボサツの愛の対象となるのである。」⁽⁶⁾

氏はアラカンの自利思想とボサツの利他愛とを比較し、真理は意思あるものの中に表現されて大きな力となることを述べている。ボサツの利他愛の理想をなまけ者が乞食根性で受取ることとは、正しい受取り方ではなくして、むしろ

各人は自らこのボサツの利他愛の理想をもつて努力すべきであると云う意味であらう。こゝにも亦ボサツ道の自力的解釈との大きな開きがある。

ともあれ、「ボサツは一つの論理的概念ロジカル・コンセプトである。ボサツの信者は云う、生命は一つであり、吾々は万人のために生きている。それ故に、自己のために働くよりもむしろ万人のために働くことが貴いことである。凡て人間の行為は、それが善であれ悪であれ、他の凡ての人間を助け或は傷けるものである。善意を持った注意深い行為は、凡ての人間が悟るために助けとなる。併し、真に偉大なる人間は、自己を全く忘れ、自己の行為の功徳の酬メリットいを求めず、喜んでその功徳を万人の幸福グッドのために廻向する。若しも上述のボサツ思想、即ち廻向の教義が初期の仏教々義に反するものであれば、それだけ初期仏教にとってはかゝる廻向の教義はますます悪いものである。何故ならば、業の教義は冷たく、困難であり、むづかしいものであるから。これに反し、功徳の廻向は愛と暖かさと喜びにみちて居る。吾々はそれを受けいれるであらう。⁽¹⁹⁾」

謂ゆる他力の廻向が自業自得を説く業の教義に反することを指摘しているが、この点も真宗学なり仏教学にとつても、今日まではげしく論議された問題である。他人の努力の酬いを受けとつて、それを自己の酬いとして利用することは、論理や理性のみを以てしては説明しつくせない、謂はば信仰の論理、宗教の体験的世界に属することであらう。西欧人にとつては、この点の説明を充分なとくさせることが必要であらう。

氏は、かゝるボサツ思想、廻向思想なり自己犠牲の頂点に於て、浄土教と云うものを考えているようである。

「もとより浄土仏教の基本となる考へは、明かに本来の仏教にとつては呪はしきものである。中国人や日本人にとつてこの教義は、代わりの救済と云う楽しい教義となつて、いかにも容易に伝へられている。若しも偉大なるボサツが自己の功徳を全人類に廻向するならば、凡ての人間は、厳密に表現すれば自己が努力してかち得たものではな

い、そのような強力な功德の蓄積をもって祝福されることになる。その功德の利用を拡大してみよ、さすれば、なまけ者どもは、自己が努力してかち得たものではない功德を、強力なるボサツが自分に提供してくれたものとなし、偉大なるボサツの無限の愛の日光の中で身を暖め、救済をただ待つばかりである。」⁽⁹³⁾

これらの解釈の中にも、ボサツの愛や廻向の教義がなまけ者の考へとして述べられている。悪しき意味での他力依存が浄土教であるとは、一般の非難にもしばしば主張されることであるが、浄土仏教がなまけ者の信仰でないことを論証し、納得させることは、西欧人にとつてのみならず、日本人にとつてもやさしいことではないであらう。氏は続けて次の如く述べている。

「初期のボサツ道の形式では、信仰とは立派な徳をつむことによつてのみ得られたものである。即ち、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧の六ハラミツの修行によつてのみ信は得られるものであり、それらはみな困難なる修業を伴うものである。浄土仏教が日本に於て確立されるまでは、この教義はそのような極端にまではおし進められはしなかつた。その後、一切の自力の努力は捨てられ、救済は信仰に、ただ信仰のみにまかされることとなつた。」⁽⁹⁴⁾「浄土教の歴史を氏は次の如く略説している。「ボサツの教義は印度に発生したが、その後間もなく中国に於て順応化したものである。浄土教は四世紀に創説されたものであり、西方浄土について語っている無量寿経、阿弥陀経及び觀無量寿経を所依としたものである。信者は一死後に、このことは注目すべきことであるが一信仰と善行の酬いとして生れると云うのである。」⁽⁹⁵⁾

アマダ仏について氏は次の如く述べている。

「浄土教に於ける救済者はアマダー梵語ではアマタブハーであるが、その歴史は奇妙なものである。無量寿経によれば、彼はもと国王であり、当時の仏陀の説教に感動して王位を捨て、仏性完成のために身をさへげける放浪者^{ワレンジャー}となつ

た。その過程の或る時期に有名な誓願ハンガンをたてたが、その十八番目の誓願ハンガンは次の通りである。たとい私が仏となり得ても、十方の全人類が我が国に生れたいと心から願ひ信ぜず、又、全人類がたゞ十回だけ私のことを思い考へて我が国に生れることがなかつたら、私も最高の悟りを得ることはあるまい、但し五逆と正法をのしる者は例外である。と。彼は全人類が浄土に到るまでは、浄土を司配するための彼の努力の報酬を放棄したのである。浄土の描写は極わめて物質的マテリアルであり、涅槃サマを表現しようとする仏教的企てよりも、よりいっそうイスラム教の説く樂園パラダイスに等しいものである。併し、少くもこの浄土仏教にあっては、人間は福祉の状態を完成するためには努力せねばならない。アミダに感謝しながらも、人間は彼の救済にふさわしい人となるために緊張して努力した。即ち、善行から生れる功德の蓄積を彼の仲間と与へるのである。」

このように中国の浄土教にあっては、信仰と併行して人間の側の努力と云うことも充分考えられていたのであるが、これが日本に伝わって法然、親鸞に到り自力的な人間の側の努力と云うものが全く見捨てられたと云うのである。氏は「法然上人と親鸞聖人」と云う小見出しをつけて次の如く述べている。

「以上は中国の浄土教であった。併し、この教義が日本に伝はるや、法然上人及び彼の弟子親鸞聖人は信仰と努力との調和したこの教義を、ただ信仰のみによって救われるとの極端な教義に転じてしまった。」

氏は法然上人の略伝を述べた後で、その教義を批判して次の如く述べている。

「特にその信頼トウライは、アミダ仏への讃仰を意味する南無阿弥陀仏と云う、一定のきまり文句を常に反復することの中にのみ示されているのである。信仰に必要なことは小児の如くなることである。併し、法然の指導下にあつては、たといわづかではあつても、そこにはなほ道徳性が要求されていた。即ち、救済者と被救済者との間には、わづかではあるが何ほどかの協力と云うものが必要とされていた。然るに法然の弟子親鸞は全くはるか遠方まで行ってしまっ

たのである。親鸞は仏の慈悲と云う思想を、極端な結論にまで持ち運んでしまった。法然の、悪人だに浄土に往生することが出来るのであるから、いわんや善人が往生するのは当然である、との言葉を親鸞は逆転して、善人が浄土に往生出来るのであれば、ましてや悪人が往生出来るのは当然である、としたのである。信仰が救済のための唯一の条件となったのである。教祖積尊の説かれた、偉大なる道德哲学のすべては捨て去られたのである。⁽⁶⁹⁾

解脱、涅槃、成仏、悟りと云う仏教の理想は自己の努力の功德によって、この現世に於て体得さるべきであるとは、南方長老派の仏教の定石である。だのに真宗の教へはどうであろう。特に死後の往生については批判的である。

「これに反して真宗の信者は、代わって救済してもらうためには、肉体の死まで待たねばならない、その時こそ浄土は信者の信仰の如く全く確実なことである。」⁽⁶⁹⁾

ではこのようなアミダ信仰、他力信仰の根底となり、その発生の根拠はどこにあるであろう。氏はこの点について次の如く述べている。

「凡てこのような信仰の基本となるものは原罪オリジナル・シンの理論である。吾々人間は業によってまことに深く束縛されて居り、そのため自己のなしたる悪行を取り消さんといかに企てても、それは吾々にとって益なきことである。吾々はただ吾等を救わんとのアミダにそれを委ねることが出来るだけである。アミダはそれを引きうけてくれるであろう。まことにこのような靈的受身の態度、即ち、慈愛への消極的待望は最高の宗教的含蓄を持つものであり、利己主義や相對主義の困難なる外皮を打ちくだき、無限の法界の中にかしこむものである。かくして人間の意識は分別の世界を越へて、純粹なる精心の真実相―真如―の世界にまで高められるのである。併し、その危険は甚大である。若しも何んとかして救われんと欲するならば、どうして誘惑と戦はないのか。若しも悪に対して支払いをしないならば、どうしてその悪に抵抗しないのか。」⁽⁶⁹⁾

仏の教法が真理であることを信ずるならば。実行することが困難であるからと云って、努力を怠ることを非難しているようである。氏の考へは前にもふれたように、仏教の本来の教へは自力、努力によって自己自身を救済することである。平凡な人々にとってこの道が困難であるからと云って、他の平易な道を工夫してやると云うことは、果して「思慮深き親切であるか、それとも、無礼ではあるまいか」と批判している。現に他力の浄土教徒と軒をならべて、多くの自力の仏教徒が居るではないか、とも氏は述べている。併し氏は最後に、次の如き注目すべき批判を加へている。「浄土教徒が実際なしていることは昼夜を分たず念仏を唱へていることである。(中略)そして、何んとかして、どこかで、だれかが自分を罪の結果から救ってくれるであろうと希望している。これはやさしい、簡単な宗教である。と云うのは、すべての仕事がその人に代わってなされていからである。そこでこの教えはすぐに民衆に普及した。全く無宗教であるよりはましであるが、一体それは果して仏教なのであるか。」

以上でハンフレイズ氏の浄土仏教についての考へ方を大略紹介し得たと思うが、氏の批判や解釈の中には不十分な点もあるが、一応西欧人の浄土仏教なり真宗に対する考へ方なり批判が代表されているようである。大乘に於けるボツ道自体の本質、自力と他力との対立、アミダと浄土の解釈なり、日本の正統的な浄土信仰、思想を欧米人に理解させるまでには大きな努力が残されているようである。

三、E・A・バート氏の浄土教研究⁶⁴⁾

氏の編集になる「慈悲深き仏陀の教義」は、此の種の出版物としては異例のベスト・セラーとなり、数万部を発行したと聞いている。厳密にはこの書は氏の編集と詩とであって、著述ではないから、氏の浄土教研究と云うよりも、この書で取扱われた研究と云った方が妥当であろう。尚、本書の主要な目次を見ると、六部に分れ、「仏教の基本的

教義」、「涅槃への道」、「長老派の仏教の精神」、「大乘の宗教的理想」、「大乘の哲学」、「中国及び日本に於ける信仰仏教」がそれぞれ取扱っている。私がこゝで紹介しようとするものは、第六部に於て取扱われた一項「アミダ仏の浄土」と、三項「法然の手紙と詩」とに述べられているものである。

氏は自ら解説して浄土教の根本性格について次の如く述べている。

「浄土教の中心課題はアミダに対する信仰であり、敬虔の念である。アミダは、心から彼のみ名を呼ぶ者は凡て臨終に於て迎へとり、西方浄土につれて行くことが出来、そこでは人々は人間界の環境よりは、いっそう幸福な保護の下に、究極の完成と云う問題を探求することが出来る、と云うことを条件として仏になつたのである。アミダは四十八願を建立したが、これは中国人及び日本人によつて毎日誦誦されて居る。中でも第十八願に於てこの条件が特に述べられている。日本の浄土宗や真宗の信者と交われば、まもなくして彼等がアミダのみ名を呼ぶ念仏を称へるのを聞くであろう。浄土教に限られたことではないが、衆生の救済のために深き慈愛の心を持っていたために、自己自身の涅槃を延期した慈悲深きボサツの思想は、感情的にも教義的にも、本質的にはそれが宗教的強調と調和したものである。かゝる大乘の信仰の基底となつている前提には、一つの哲学的理想主義が含まれて居る。即ち、究極の實在の心情は慈悲深き叡智であり、この叡智はアミダの無限の慈愛と、消ゆることなき光明の中に顯示されて居る。」

こゝでは浄土仏教の根本性格が「信仰」として示され、この信仰の強調なり条件の依り処が四十八願、特に十八願であると述べられていることは、平凡ではあるが正当な取扱いであろう。そのためにボサツは自己自身が涅槃に入ることを延期したとの表現は意味深い言である。ただ、信仰の背景に「哲学的理想主義」として、「究極の實在」に智慧と慈悲を持たせた点には多少の問題が残るのではあるまいか。欧米人はよく悟りの境地を表現するのにこのような究極の「實在」と云う言葉を使用するが、仏教は、特に発達大乘仏教は如何なる形式でも實在を否定する。この点も

欧米人の仏教理解の仕方として注目せられよう。

次に氏はアミダの浄土について浄土経典の引文をもって紹介しているが、こゝにはさしたる問題はないようである。むしろ三項の「法然の手紙と詩」に於て、氏が参照したコーツ氏と石塚氏との共著「仏教聖者法然」の中からの引文に注目すべき言葉が出て居り、それについて若干の紹介をしておきたい。

「私は末代悪世にあつて、凡ての人間が至福の浄土に生れるための、必要な条件を入念に検討したが、どれほど宗教的行の貧弱な人であつても、決して疑つてならぬことは、十念乃至一念でも聖なる名を称へるだけで充分であることを発見したのである。いかほど罪重きものであらうとも、疑つてはならぬことは、いかに罪でその人がけがれていても、アミダはその人をにくみはしない。」

こゝには浄土教の根本性格がはっきりとうち出されている。

「往生の可能性を決して疑つてはならぬ、と云うのは、吾等は煩惱によつてけがされた凡夫にすぎない、と特に記されてあるからだ。」

では吾等罪深き障り多き凡夫が何故にアミダ仏にのみ身をまかせるのであらうか。

「それは、アミダが三回でも五回でも彼の聖なる名を称へた者を歓迎するからである。又、吾々が他の凡ての宗教的訓練の中から念仏を撰ぶ理由は、アミダ仏の本願の中にそのことが勧められているからである。吾々はただアミダの本願に乗船して浄土に生れるならば、吾等の切実な願いが悉くみたされるのである。この本願の船に乗ることは、吾等の信仰によるのである。」

こゝにも本願と念仏の撰ばれる理由がはっきりと示されて居る。

「十悪五逆の罪人でさえも浄土に生れることが出来るのである。」

「罪深き者が浄土に生れることが出来るのであれば、ましてや、善人が生れるのは当然であろう。念仏をくりかへし称へることは、十回でも一回でさへも決して無駄ではない。一度の念仏でさへも浄土に往生出来るのであるから、それ以上多く称へれば往生まちがいなしである。」⁽⁸⁾

こゝには法然上人一流の多念の念仏と、善人が悪人よりも優先的に往生すると云う、常識的な浄土宗一派の教義だけが説かれて、これを発展させた親鸞聖人一流の「悪人正機」とか「信の一念」の深義は紹介されていない。このことは次の引文を見ても明かであろう。

「悪をさげようとする努力、アミダの本願を説明しようとする工夫しよとすること、念仏をくりかへし称へること、それらの努力や工夫をかず多く積み上げようとする努力は、アミダの救済力を疑うことであるとか、それに似たようなことを云う人のあるのを私は聞いている。併しこのような誤解にまどわされてはならぬ。どのような経典のどこにアミダが罪をなせよとすゝめたところがあるか。決してない。このような誤解は、悪業をとり除く努力もせず、罪深き生活を続けていることから起ることである。このような全く不合理にして誤れる言葉は無知の男女を誤らせる。と云うのは、このような言葉は人々に罪を行わせ、煩惱をかきたゝせるものである。このような誤れる言をなす人は悪魔の友に外ならないし、彼等の所行は異教的であり、至福の浄土に生れるためには敵と考へねばならぬ。更に又、聖なる名をくりかへし反復することは自力の原理をすゝめることになる等と云うことは、事実についての全き無知であり、悲しむべき馬鹿げた誤りでしかない。一回乃至二回の念仏であつてさへも、若しそれが自分の心の中で自分の力で称へていると考へて称へるなら、その人自身の力による救済の念仏であると云わねばならぬ。これに反して、百回でも千回でもアミダを信頼して偉大なる本願の功德を心から信頼して念仏するならば、その念仏はアミダの力だけによる救済の念仏となる。」⁽⁹⁾

この言葉の最後に述べられた自力、他力の念仏が回数の問題ではなく、自己を信頼するかアマミダの本願力を信頼するか、の心構へで決定されると云う見方は意味深い言葉である。

「至心、信楽、欲生の三心の名前さへも知らない無知の者であっても、若し彼が心からアマミダの本願を信じ、心中に何の疑いもなく聖なるみ名を称へるならば、彼はすでにこれらの三心を所有しているのである。」

これは昔から論議されている、三心即一と関連して述べたものとして興味を引いた。

四、ジャック、オスチン氏の浄土教研究

私は氏と終戦後の数年間文通したが、初め氏が浄土教を研究したいから資料を送って欲しいとの希望で、英文の資料を西本願寺から送った。浄土教についての疑問についても度々手紙をくれ、その都度私は返信もした。氏の浄土教についての疑問や考へは、当時西本願寺から出版していた「ブディスト・マガジン」誌に私が訳して発表もし、氏の問題点を中心として研究会を開いたこともあった。併し、氏はついにこの研究を続け得ず、「西欧仏教々団」なるものを作り、米国人クリフトン氏と共に、白人中心の仏教団の組織と発展に協力して居り、次第に浄土教信仰からは離れて行った。併し氏がロンドン、仏教会の機関誌「中道」で発表した浄土教の研究はその当時の成果である。私の手許には一九五一年の春号に発表した「大乘に於ける浄土」と、一九五一年の夏号に発表した「浄土の三部経」の二論文があるので、これによって氏の、そして或る意味では西欧人の、浄土教研究を知るための参考としたのである。

「大乘に於ける浄土」に於て氏は先づ浄土教思想の起源にふれて、馬鳴の「大乘起信論」を奉げ、鈴木大拙博士の訳文を参照しながら次の如き点を明かにした。

(一) 大乘起信論には、如来、三身、信仰による救済、即ち、浄土教義の三点が明かにされている。⁽⁸⁷⁾
 (二) 大乘起信論の第一段、因縁分の「七には専念の方便を示して、仏前に生じ必定して不退信心ならしめんが為なり」の文によってみれば、浄土教経典は既に起信論以前に存在していたと思はれる。⁽⁸⁸⁾

(三) バガバット・ギタ及び妙法蓮華経にも浄土思想は現われている。⁽⁸⁹⁾

次に、他力なり廻向の根本性格について氏は「生命の一体観」を論じて居る。

「生命は本質に於て一であり、自然に各人の思想と行動とは或る程度他の凡ての人に影響を与へ、かくなさんと欲する者は意識的に他の人々を援助するであらう。精神的な意味で吾々自身を高める度毎に、吾々は不可避免的に、たといそれがつかなくとも、吾々をとりまく周囲の人々を高めるのである。大乘仏教では、このような思想は功德の廻向と云う言葉で知られている。そして仏陀の弟子達は、他の凡ての人々の幸福のために、畜積した功德を廻向する誓願を持つよう要求されている。このようなことが、普通の人の場合に可能であるとすれば、完全に解脱した仏の場合にはそれよりもはるか大きな効果があるにちがいない。」⁽⁹⁰⁾

氏は又人間の日常生活の他力性について次の如く述べている。

「日常生活で、吾々は殆んど凡てのことで他の人に依存していることが明かであろう。衣類は、羊を飼う農夫、それを織る人、それから仕立屋や、店に売る衣服製造者等の手を経た材料で作られている。食物は全世界の農場に生長し、それから店に移され、そこで買う、それも過程では多くの人の手を通っている。すべてのものは、相互依存の教義を吾々に物語っている。吾々の日常生活では、他の人々の援助と激励とを吾々は必要としている。あらゆる仕事の中で、最も困難である究極の解脱を完成するに当っては、如何に多くの援助を必要とすることであらうか。」⁽⁹¹⁾

氏は「仏陀の船」の見出しで、西歴前一一五年頃のミリンダ王とナガセナ比丘との問答を引用し、「如何に小さな

石も水に沈むが、船に乗せれば何百トンの石でさへ浮くであろう」と述べ、更に続けて次の如く述べている。

「この例へは、吾々が石であり、仏陀の大きな誓願は船であつて、生死の海を渡つて吾々を運んでくれる。この大きな誓願は、功德の大きな、或は小さな男女、老若、そして学問のすぐれた人も無い人も、みな共に生死海を渡らせてくれることが、浄土經典である無量寿經には象徴的に語られている。仏陀の大きな誓願の船に乗つて、凡ての人は彼岸に安全に運ばれるであろう。」

こゝには二つの重要な点を取り上げられている。即ち、多くの西欧人と同様に氏も亦、仏陀の本願とか誓願と云われる場合の仏は必ずしもアミダ仏ではなく、仏陀釈尊であつたり、覚者一般を意味するがしばしばある。いま一つは、彼岸の浄土に往生することを説いた浄土經典は、あくまで象徴的な物語りであると考へる点である。正統派の真宗学では、浄土、如来、往生をあくまでも「指方立相」的に実在として取扱う。勿論この場合の「実在」自体の意味も重要な問題となるが、ともかく、或る一定の方向と場所、形相を持つ浄土に往生することが伝統的解釈であるが、この重要な点が、多くの西欧人に正しく理解されていないようである。氏はこの論の最後で「生命の統一と解脱」と見出して次の如く論じている。こゝには明かに鈴木大拙博士の影響が見られる。

「生命の統一を実現するために吾々は仏陀の浄土を持つのであるが、この浄土には吾々が欲すれば往生することが出来るのである。吾々の理知はすべてを解決しないであろう。いつかは理知を捨てて、理知のあなたに飛びこまねばならぬ時がくる。勿論、吾々は理性の光りと過去の経験によつて進歩する。併し、更に吾々が進歩するならば、早晚吾々は大胆に暗の前方に飛躍せねばならない段階に到るであろう。吾々は迷いの世界から、実在に向つて横超しなければならぬ。こゝでは、信仰は他のいかなるものもなし得ないほどの援助をしてくれるであろう。」

実在に向つての横超、突然の飛躍と云う表現は興味ある言葉であるが、その内容を詳細に知ることが出来ないのは

残念である。

次に彼の「浄土の三部経」の論文の要点を紹介しておきたい。氏は三経の梗概を述べた後で、「経典解釈」にふれて次の如く論じている。

「三部経を考察してみると、多くの経典と同様に、単純に文字通りに解釈しても、吾々によく理解できないことを忘れてはならぬ。言葉は単に思想を表現するためのシンボルであり、言葉は完全に思想を表現することは出来ない」と述べている。浄土の三部経も長い歴史の間で他国語に訳される場合に、著しく異なる背景を持つ他国語によって原義が少くとも若干あいまいなものとなり、原典に表現された微細な意味を完全に理解することが出来なくなるとも述べている。更に氏は「釈迦牟尼とアミダ」の見出しで次の如く論じている。

「仏教徒は常にシヤカムニ或はゴータマをはるかなる過去に出現した一連の多くの仏陀ブツトの一人と考へて多くの異名がこれらの仏陀に与へられたと考へたのである。併し、実際のな目的から、天台宗と真言宗の仏である大日は別として、たゞ二人の仏のみが仏教徒間に広く知られている。それは勿論歴史上のシヤカムニとアミダ仏の二人である。近代仏教徒である著者釈租岳ツツガク氏は次のように述べている―西方浄土に住むと考へられているアミダの中に吾々は歴史上のゴータマ・ブダの理想像を発見する。併しアミダは人間の心の中に住む無限の光明に外ならない。もしその光明に従へば吾々は涅槃ネハンの楽しい世界にたどりつくであろう。十方を照らす永遠の光明の仏であるアミダの中に、吾々は吾々の心をはっきりと見て悟りを開く。アミダ仏の照らす処では凡ての闇は消へ失せる。アミダは生命現象に浸透している一切の法則の統一であり、このことを認識した人の生活は悟りである。アミダは宇宙についての理解と感情とを仏教徒が総合した、最も包括的名称である。」⁽⁴⁾こゝには唯心のミダ、己心の浄土と呼ばれる精神解釈が禅的表现でなされて居るが、西欧人がかゝる理解を持ち、解釈法に共鳴していることは注目しなければならない。氏は「経典の意

味」との見出しで次の如く論じている。

「日本の正統派の真宗信者は三部経についてやゝ文字通りの見解をとっているが、併しアミダ仏は歴史上の人物ではなく、たゞ吾々は浄土の教義を示されたシャカムニ仏を通してのみアミダ仏を信ずることが出来る、と云うことを忘れてはならない。吾々は、無量寿経の中にある物語を、浄土の起源についての象徴的説明であると解釈することが出来る。アミダによつて建立された本願は、クモの巢の如き業と、人生の限界から脱して自由を熱望する凡ての人々を、浄土—影響の世界—に迎へんとする永遠の仏性の決意を表現するものである。アミダは、実現された悟りと見られるが、その悟りは、心から信じて仏のみ名を称へながら、自己を悟りと同一化する凡ての人に利用される。經典は、疑惑が精神生活にもたらす大きな挫折を指摘している。信の道はその摘用が簡単であるばかりでなく、それを必要とする凡ての人に利用できる。」

西欧人にとっては經典は物語りであり、浄土もアミダも象徴的な表現と解され、強い精神的解釈、唯心論的理解の域を脱することは容易でないようである。言葉がたとい思想の表現であり、又その思想そのものの正しい理解がいかに困難であっても、それを直ちに物語りと解し、象徴と考へることは早計であろう。浄土や如来の实在について、その实在が何を意味するかを明かにすることは、西欧人にとってのみならず、日本の仏教徒、特に、真宗教徒にとって最も重大な課題と云わねばならない。

結語 以上に於て考察した如く、欧米人の浄土教研究、特に、アミダ仏、浄土、そして往生についての理解の仕方、程度は日本の正統派の真宗学なり、広く仏教学の立場からすれば極わめて不完全、不徹底なものではあろう。併し彼等の考へ方を理解せずしては、彼等に正統或は正当の浄土教理解を納得させることは出来ないであろう。(昭、三七、一、二七日)

- 註
- (1) A. C. Bouquet: *Comparative Religion*. London, 1954.
 - (2) *ibid.* p. 203-4.
 - (3) # p. 204.
 - (4) 自力と註われしん°
 - (5) # p. 204.
 - (6) # p. 205.
 - (7) # p. 205.
 - (8) C. Humphreys: *Buddhism*. London, 1954.
 - (9) # p. 159.
 - (10) # p. 159.
 - (11) # p. 159.
 - (12) # p. 160.
 - (13) # p. 160.
 - (14) # p. 161.
 - (15) # p. 161.
 - (16) # p. 162.
 - (17) # p. 162.
 - (18) # p. 162.
 - (19) # p. 163.
 - (20) # p. 163.
 - (21) # p. 164.
 - (22) # p. 164.
 - (23) # p. 165.
 - (24) E. A. Burt: *The Teaching of the Compassionate Buddha*.

- (25) p. 204-5.
- (26) Coates and Ishizuka: Honen the Buddhist Saint. 1925.
- (27) p. 213.
- (28) // p. 213.
- (29) // p. 213.
- (30) // p. 214.
- (31) // p. 214.
- (32) // p. 215.
- (33) // p. 216.
- (34) The Happy Land in Mahayana. The Middle Way, Spring 1951.
- (35) The Three Sutras of the Happy Land. The Middle Way, Summer 1951.
p. 115.
- (36)
- (37) 宇井伯寿訳註、大乘起信論(岩波文庫)
- (38) The Three Sutras of the Happy Land. p. 115.
- (39) // p. 116.
- (40) // p. 117.
- (41) // p. 117.
- (42) // p. 118.
- (43) // p. 118.
- (44) // p. 118.
- (45) p. 29.
- (46) // p. 29.
- (47) Mrs. B. L. Suzuki: Eastern Buddhist. Vol. 1. p. 34.
- (48) // p. 30-31.