

# 釈尊と阿弥陀仏

Sākya muni and Amita Buddha

中西智海

## 一、問題の所在

一九七五年に私は、はからずもアメリカでの仏教学研究研究会に参加する機縁をえた。そのときに提出された教学問題の一つに次のような問いがあった。

釈迦はインドの釈迦族に生まれた歴史上の人物であるから、よくわかるが、阿弥陀仏といわれると、それは歴史上の人物ではない。歴史上の人物でもなく、科学的証明もできないものは教学上まして伝道上、現代人に受け入れられないのではないかと。

いかにも合理主義に基盤をおいたこの問いはまた、古来の専門の学者からは、いまさら何を問うのかと一笑に付されそうでもある。

しかし、ここには今日教学するものにとっていろいろな問題

が含まれているように思われる。

「釈迦はわかるが阿弥陀仏はわからない」といわれるときの「わかる」「わからない」という内容の問題、つまり、歴史上の人物ならわかるが、そうでないものはわからない。科学的に証明ができるものは存在を認めるがそうでないものの存在は認められないというのである。この路線はまたいきなり「さとり」などといわれても、まったく観念的であるということにもなるのであろう。

更に釈尊のほかは何故、阿弥陀仏という仏をたてるのか、それは釈尊とは全く別な存在なのか、もし、別でないならば、どういう関係になるのか、また、阿弥陀仏は礼拝の対象、いや本尊とするが釈尊はその場合どうなっているのか、などさまざまの問題があるといえよう。いまこれらの発想と問題点を留意しつつ阿弥陀仏思想の根源と展開の断面を考究してみたいと思う。

二、二つの方法論

ところで、阿弥陀仏思想の起源を探ろうとするとき、二つの全く異なった方法論のあることに気づかされるのである。

一つは、阿弥陀仏思想は、釈尊とは全く別なものである。従って阿弥陀仏は釈尊とは別な世界の仏であるという理解の仕方である。

いま一つは阿弥陀仏は釈尊と決して別のものではなくて、釈尊の真実の理解の方向として阿弥陀仏思想を理解するという仕方である。

ちなみに、矢吹博士は『阿弥陀仏の研究』の中「阿弥陀仏及び極楽思想の起源」という篇<sup>①</sup>で、古来の学者の説を要約しているが、それによると

一、阿弥陀仏の思想は外来なりとするもの

a アイテル(E. J. Eitel)の波斯、若しくはグノス派、もしくは摩尼教に起源したとする説

b ウォッデル(L. A. Waddell)の太陽神話の具体化説、波斯

教の影響説

c エドキンス(J. Edkins)の波斯の無限光明神オルムヅより起源説

d その他、ビール(S. Beal)、グリユヴェンデル(A. Grünwedel)、メンヂース(A. Menzies)などによる各々内容を異にしなから、波斯に起源することにおいて一致するもの

e ベッターニー(J. T. Bettany)の波斯、亜刺比亞、猶太思想によるとするもの

f ロイド(A. Lloyd)のグノス派起因説

二、阿弥陀仏は、印度の内部の思想より起れりとなすもの

a ケレン(H. Kern)の耶摩起源説

b 松本文三郎博士の耶摩及び大善見王

c 荻原雲来博士のヴィシユヌ起源説

d その他、ジョンソン(S. Johnson)、ビール(S. Beal)の説

三、極楽は、外来の思想に起源せりとするもの

a ビール(S. Beal)の、アラビヤ沿岸ソコトラ島起源説

四、極楽は、印度の内部の思想に起因するとすもの

a 松本文三郎博士の焰摩界、或は北クル洲起源説

b 大村西崖、荻原雲来博士の耶摩起源説

c シュミット(R. Schmidt)の色究竟天説

などをあげている。

いまこれらの説をみると、阿弥陀仏は釈尊とは全く別な存在、その世界も全く別な世界であるという理解の仕方である。

ところで、このような方法論は広く文化史的視野に立つ研究で、その面では重要な意味をもつ研究であるかもしれない。しかし、いま一度吟味してみると「これらの諸研究を以て、直ちに阿弥陀仏信仰の起源に関する研究というよりも、寧ろ阿弥陀仏や浄土が、如何様な形で表現されるべきか、その表現の素材についての素材的研究といった方が適切<sup>②</sup>」であるというべきで

ある。

であるから、阿弥陀仏を説く經典をひもとくとき、そこにはあらゆる素材を駆使しつつ仏陀釈尊の自内証を明らかにしたいという仏弟子のやむにやまれぬ精神をよみとることこそ大切なことなのである。

仏陀の自内証をその深さのとおり素直に表現しようとすればするほど、有限なる人間釈迦ではなくて無限なる阿弥陀仏がうち出されてゆくことを見落してはならない。

これらの經典の編集者たちの意図するような方法論は、第一の素材的研究にとどまるものではなくて、第二の方法論、つまり、どこまでも釈尊ときりはなせない、釈尊の自内証という一点をはずすことのない本質的研究乃至教理的研究というべきである。

### 三、生身と法身

ところで、釈尊ときりはなさない阿弥陀仏思想の根源についても、阿弥陀仏は釈尊を理想化したものであるとか、仏陀觀念の神秘化と共に外来の思想の影響であるとか、如何にすれば釈尊の眞の姿をえがきうるかという意図があつて、阿弥陀仏は眞の釈尊に外ならないとか、さまざまな説や表現がみられるが、<sup>③</sup>まず最近の仏身觀についての論をふまえて、<sup>④</sup>仏陀における仏身についてのべてみよう。

ゴータマ・シッタールタ (Gautama Siddhartha) 太子の上に正覚が開発されたのは、ブッダガヤー (Buddhagaya) における太子の三十五才のときとなるが、仏陀はその正覚の内容を伝えることに沈黙のときを経て、やがて梵天の説法勸請を縁とされてはじめて伝道の旅に立ち、鹿野苑 (Mr̥gāvā) で説法をされようとした。そのとき、律の (Dharma) (大品) の記述によれば<sup>⑤</sup>

比丘たちよ、如来を、名前をもって、或いは「友よ」との語によつて、話しかけてはならない

自らを「如来を」と云い切られたと伝えている。すなわち、そのときの自分はすでに迷い等の世界を超脱したものである、云いかえれば、自分は証りの世界に立っているということであつた。そのことは、仏陀がその生前において生身の仏陀であつたか、法身の仏陀であつたかということは仏身論の上でつねに問題となるところであるが、この「大品」の記述にもとづくならば、仏陀は生身にしてまた同時に法身であつたのである。

仏陀の正覚開発の経緯は縁起の理法の思惟にあつたこと、その身証した縁起の理法は常住であつたことは仏伝に明記されているところであり<sup>⑥</sup>

この縁起の法・道理は、その法を覚証する如来が世に出ても出なくとも常住であり法住(まこととして定まっているもの)であり、それが真如であり不顛倒である

このことばでうなずくことができよう。

更に、仏陀は自らの正覚が開発されたことについて

わたくしは古の聖者たちが歩まれたその道を歩んだのに過ぎない。恰もそれは、白々皚々たる雪の降った平原に鹿の歩んだ足跡が点々として続いている、その足跡に従って歩いたようなものである<sup>⑦</sup>

と述べて、親鸞が「十方三世の無量慧 同じく一如に乗じて」と讃じたように、十方法界に遊化する仏身のありようを告げられている。であればこそ

自らを灯明とし、自らを依りどころとし法を灯明とし、法を依りどころとせよ

わが亡き後は、わが説いた法と律とが、あなたがたの師となろう

と告げられたのである。

ここにおいて、仏陀の肉体は滅びても法はまさに永遠・常住であるという思想の根源が与えられたのである。

#### 四、釈尊の正覚と阿弥陀仏

実はこの釈尊の正覚の内容、すなわち常住の法(Dharma)こそ阿弥陀仏の根源なのである。「実に阿弥陀仏は釈尊の自内証境界を縁起、宇宙的原理に照して表現せられた現実的存在仏である。阿弥陀仏の起源は釈尊の正覚に直接起源しているものであって、釈尊正覚の外に阿弥陀仏は存在しえないものである(中略)釈尊の正覚は法として或は慈悲、知慧として表現されているが帰する所は空無我の躍動的真如である(中略)この真如法性を釈

尊が正覚されて、釈迦牟尼仏となられ、その円満なる覚智が衆生摂化の利他慈悲行に展開して、正法の宣説となり、特に釈尊の悲智円満の覚体が宗教的思惟と実践の必然性たる因果の法則に順応して表象されて阿弥陀仏の顕現をみるに至ったのである<sup>⑧</sup>との論述にみられるように、阿弥陀仏とは釈尊の正覚を根源とするものである、といわねばならない。

ここで敢えて付言するならば、問題の所在での問いについてである。釈尊は歴史上の人物であるという点でわかるが、阿弥陀仏は歴史上、どこで生れたとはいえないからわからないということがあるが、どこまでも、その歴史上の釈尊をはずしてではなく、まさに釈尊そのものの正覚(さとり)の内容こそ阿弥陀仏の根源であるというのであるから、この点で歴史性、つまり阿弥陀仏の歴史性という点をふまえなければならぬということである。

更にその「正覚」(さとり)は永遠常住、周辺法界などというと、人間存在を単に生理的にしか考えられない立場からいえばそれこそ観念的であるということになるのであろうか。

もし、そうだとするならば知性の面による真理性の追求も、情の面による芸術の世界も、意志の面による倫理の世界もそれぞれ観念的なことになってしまうであろう。

科学の世界でも新しい原理が発見されればそれまでの理論は虚仮ということになるであろうし、芸術の世界でもその道の修行が深化される時、それ以前のレベルの芸術感情は虚仮化されてゆくであろう。それと同じように宗教的実践すなわち、行、

信の世界が確立される時、いままですれこそまぎれもない目の前の真実であると思ひ込んでいた現実が、そらごとたわごとであることにならずかされて、逆に永遠、普遍、それは親鸞において「いろもなく形もましまさぬ」世界こそ真実であるという境位がひらけてくるといふべきであろう。

さて、ここで先にかかげたことばをもう一度とりだしてみよう。

この縁起の法、道理は、その法を覚証する如来が世に出ても出なくとも常住であり法住（まこととして定まっているもの）であり、それが真如であり不顛倒である。

わが亡き後は、わが説いた法と律とがあなたがたの師となろう

このことばによつて明らかのように、仏教徒の依りどころは縁起の法であり、真如であるということである。釈尊もまた過去にあつたように、そしてこれから後の未来にもあるように縁起の法を正覚したのであるというのである。釈尊もまた縁起の法にうなずいたということになる。従つて仏教徒は釈尊もうなずいた法(Dharma)に帰依するものなのである。

さて、真如などというと、真如の理体という釈義を想起するのであるが果してどうであらうか。たしかに『大乘起信論』には「真如体無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>遣、以<sub>二</sub>一切法悉皆真故。亦無<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>立、以<sub>二</sub>一切法皆同如<sub>一</sub>故」と云い、『住生論』には真如、是<sub>レ</sub>諸法、正体」とあり、更に「真如凝然不<sub>レ</sub>作<sub>二</sub>諸法<sub>一</sub>」などといつて、

そこには堅固にこりかたまつておることを思わされる。

いま、これらの釈義の文字どおりにとらえることになれば真如とは何か超越的な実体でもあるかのように思われるかもしれない。もつとも中国の古い時代の学者にとつては「体」という語は、必ずしも超越的な実体を表わすものではないかも知れないのに、われわれは体というとき、何か超越的な実体とうけとめがちである。しかし、真如の原語は *tathata* であり、ものがあるが如くにあるすがた (*yatha-bhūto bhāto bhavas tatha*)、ものがあるが如くにおかれておるあり方」という意味となり、「あるが如くに」とはもともと「縁起の理法のおもむくがごとくに」ということであるといわれる。また、縁起の理法のおもむくままの相とは、無二智の境地であり、般若波羅密であるといわれる<sup>⑨</sup>。

この縁起の実践的形態が本願の思想と展開するのである。「本願」の原語 *puṇya-praṇidhāna* は「前に置く」「約束」「必然性」の意味があるといわれている。すなわち「本願」とはもともと我執（自我中心性）が破斥せられていく限りない実践的形態をいうのである。

## 五、親鸞の二尊観

ここまできて、親鸞における阿弥陀仏（本願）と釈尊への視点をみると、きわめて意味深いことが確認されてくるのである

る。

それは七祖の伝統においては若干の例外を除いては釈尊と阿弥陀仏の二尊について語る場合、まず先に釈尊をあげ、その後弥陀仏が出てくるという順序である。<sup>①</sup>いま、二尊を並びあげて論ずることの最も多い善導について若干みてみると

○今逢<sub>ニ</sub>釈迦<sub>ニ</sub>仏<sub>ニ</sub> 末法之遺跡 弥陀本誓願 極樂之要門(「玄義分」)

○不<sub>レ</sub>因<sub>ニ</sub>釈迦<sub>ニ</sub>如来<sub>ニ</sub>力<sub>ニ</sub> 弥陀浄土若為聞 (「般舟讚」)

○若非<sub>ニ</sub>釈迦<sub>ニ</sub>勸<sub>ニ</sub>念<sub>ニ</sub>仏<sub>ニ</sub> 弥陀浄土何由見 (「般舟讚」) などとなつてゐる。

それに対して親鸞の場合はどうか。その主著『教行信証』の「教巻」に「斯の經の大意は、弥陀誓を超発して、広く法蔵を開きて(中略)釈迦世に出興して、道教を光闡し」となつており、「行巻」の「正信偈」はまず弥陀成仏の因果を示し、その後釈尊出世の本意もまたここにあると示され、更に「信巻」別序においても「それおもみれば、信樂を獲得することは、如来選拵の願心より発起す。真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり」と告げている。これらの思想の脈脈は

無明の大夜をあはれみて 法身の光輪きはもなく

無導光仏としめしてぞ 安養界に影現する

久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあはれみて

釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する

という和讃となり、更に

弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふでからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからずさふらうか

という『歎異抄』のことはに連結するものなのである。このように親鸞の場合は釈迦が出发点となつてゐるのではなく阿弥陀仏、阿弥陀仏の本願が原点になつてゐるのである。いいかえれば親鸞にとつては、釈尊が出世本懐の經であると宣言したから『大無量寿經』が真実の教であるといふのではなく、大無量寿經は、阿弥陀仏の本願(名号)が説かれてゐるから真実なのである。親鸞にとつてはどこまでも阿弥陀仏の本願がベースなのである。その本願の真実をこの歴史の世界の中で証しをたてたのが釈尊であつたといふのである。

#### 六、真宗の本尊

この思想の脈脈は、そのまま本尊論に連結するのである。親鸞の真宗においては釈尊が本尊とはなつてゐないのである。釈尊すなわち釈迦牟尼とは阿弥陀仏の本願をこの歴史の世界に開説した人である。この土の教主であり、弥陀化現の仏なのである。迦耶城に応現した応身なのである。『大無量寿經』の出世本懐の文が經文では「如来以<sub>テ</sub>無蓋<sub>ヲ</sub>大悲<sub>ニ</sub>矜哀<sub>シクマフ</sub>二界<sub>ヲ</sub>」と

なっており、親鸞においては『教行信証』（教巻）では「釈迦出興<sup>シテ</sup>於<sup>レ</sup>世<sup>ニ</sup>、光<sup>ニ</sup>闡<sup>シテ</sup>道教<sup>ヲ</sup>」<sup>二</sup>といい、『一念多念文意』では「『如来』とまふすは諸仏をまふすなり」と解釈している。このことでも明らかのように親鸞にとっては阿弥陀仏の本願を諸仏がいろいろな相を展開して、阿弥陀仏の本願・名号を「親鸞一人」にまぎれもなく説きあかしてもらおうという意味で受けとめているのであって、その原点はどこまでも阿弥陀仏の本願なのである。もつとつきつめていえば、釈尊も、諸仏も、阿弥陀仏の本願を説くことによつて出世の本懐があるのであって、阿弥陀仏の本願を説かない出世は無意味であるという立場なのである。

親鸞にとつては救いはどこまでも弥陀の本願・名号によるものであつて釈尊に救われるというのではないのである。法蔵菩薩、因位の時に師仏、世自在王仏のみもとに建立した超世の願行の中に「親鸞一人」の救いが約束されていればこそ、この親鸞の救いがあつたという立場である。そこではどこまでも本尊は弥陀であり、本願成就の名号であつたのである。それは先に述べたように、仏教の原則のとおり、釈尊の肉体を拜むのは仏教徒ではなく、釈尊も帰依した常住の法(Dharma)を拜むのが原点であるということと軌を一にしているといわなければならぬ。

## 七、結 語

釈尊と阿弥陀仏

以上、阿弥陀仏思想の根源について、方法論の立場をふまえて歴史の世界の釈尊をぬきにした阿弥陀仏思想はありえないこと、そして釈尊の自内証、常住の法こそ、まさに阿弥陀仏の根源であること、縁起の実践的形態こそ阿弥陀仏の本願の思想であることをおさえ、親鸞の真宗の立場に至つては、その阿弥陀仏の本願こそ原点であつて釈尊はこの阿弥陀の本願をこの歴史の世界にまぎれもなく開説したものとしようけとめるといふこと、それはそのまま、釈迦の有限の肉体を拜むのは仏教徒ではなく、釈迦もうなずいた常住の法、即ち阿弥陀仏を拜むのが仏教徒であるという原則と軌を一にすることを論じたのである。

### 『註』

- ① 矢吹慶輝博士『阿弥陀仏の研究』（43～68頁）
- ② 結城令聞博士『大無量寿経入門』（170頁）
- ③ 拙著『親鸞教学の研究』（19～22頁参照）
- ④ 長尾雅人博士「仏身論をめぐりて」（『哲学研究』第四十五卷第三冊）山口益博士「仏身観の思想的展開」（『仏教学セミナー』第十七号）
- ⑤ 南伝大蔵経第三卷（16頁）
- ⑥ 雑阿含卷十二（『大正大蔵経』二 84頁）
- ⑦ 明石恵達博士「大無量寿経講讀」上巻22頁
- ⑧ 山口益博士「空の世界」25～26頁
- ⑨ 村上速水教授「願海縁起論」（『真宗学』33・34号合併号）にこの二尊の順序に関して詳細に論じてある。

（本学教授—宗教学）

