

浄土教における非神話化の問題

藤 吉 慈 海

西ドイツのマルブルグに住む神学者ルドルフ・ブルトマン (Rudolf Bultman) によって提起せられた新約聖書の非神話化の問題は、その後、ポスト・ブルトマン学派と称される人々があるほどに、キリスト教界に大きな波紋をえがき、今日なお重要な問題をのこしている。そして、この問題は単にキリスト教内の特殊な問題というよりも、教的真理の現代的理解に関する問題として、キリスト教界のみならず仏教界にも影響を与え、とくに浄土教者の関心をよび、深く論究せられていることは注目すべきことである。[※]

※一、石田慶和著『信案の論理』(昭和四五年八月法蔵館刊)はブルトマンの非神話化を正面からとりあげて論究し、浄土教の非神話化について深く論じられている好著である。

二、小著『浄土教思想研究』(昭和四四年四月其中堂刊)所収論文「浄土教の非神話化について——特に浄土宗の宣教を中心として——」(『仏教大学研究紀要』四六号に発表)は主として浄土宗宣教史上の人物をとらえて非神話化の観点から論究しているが、これに対しては、大類純氏が「鈴木学術財団研究年報」(一九六五)に論文批評を寄せられている。なお小著に対し「中外日報」(昭和四四年八月二十七・八日)紙上に安藤俊雄教授が「浄土教の非神話化」と題する論評をしていられる。その後、筆者は「中外日報」に「禅と念仏との間」と題して安藤教授に答えるところがあった。併せて参照して頂ければ幸である。

私は一九五八年五月四日、久松真一博士に随行して京大の辻村公一氏と共にブルトマン教授にお目にかかることができた。それはその前年八月より久松真一先生が米国ハーバード大学神学部で「禅と禅文化」について講義やゼミナ

ールを開かれたのに私も参加し、その後、久松先生と共にヨーロッパに渡り、ハイデッガー教授の紹介でブルトマン教授にお会いすることになったのである。その時のことは『FAS』誌第4041合併号に詳しく出ていますが、有神論的宗教の運命に関する対談として興味深いものがある。ブルトマン教授は、その当時、キリスト教界においてかなり誤解せられ、不遇な立場に立っていられるようであった。久松先生の質問に対しても、「非神話化」ということを正しく理解していただきたいと繰返しのべられたのが印象的であった。会谈後、私はひじょうな感銘をうけ、彼のいう非神話化 *Entmythologisierung* ということは、ひとりキリスト教の宣教の問題のみならず、浄土教の現代的理解の上にも、重要な意味をもつことを痛感した。それでその後、浄土教の非神話化について考えて来たが、このことを抜きにして浄土教の今後の展開はあり得ないと思っている。

さて、ブルトマンのいう非神話化とは、一部の人々によって誤解されたように、新約聖書中の神話を排除することによって、その教を合理化し、科学的思惟になれている現代人にキリスト教を受け容れられ得るようにすることではない。ブルトマンの考えでは、「神話的思惟も、科学的思惟と同様に、客観化するという仕方での思惟であり、例えば、神の超越ということも、そこでは空間的隔離として客観化されて表象されている。」したがって、ここでは、神は「私の神」にはなっていない。それでは「キリスト教的信仰の何たるか」は蔽いかくされている。そこから、キリスト教的信仰の何たるかを明らかにし、それに向っての決断の前に人々を立たしめるために、その障害となる神話を、その内に含まれている実存的意義に向って解釈するという試みが必要となる。それが「非神話化」ということである。したがって、それは神話的世界像の実存論的解釈にあると言われるように、それは神話解釈に関する問題である。キリスト教が今日直面しているこのような問題に対し、そのうけとめ方にはいろいろ問題もあるが、今日の浄土教においても神話的表象のうけとり方の問題がある。法蔵菩薩の誓願とかその成就による西方浄土とか、阿弥陀仏の救いというような、浄土教成立の基盤となるドグマが、神話的表象の形をとっていることは否定できないであろう。そのよ

うな浄土教に含まれている神話的表象が、今日の我々にとってどのような意味をもっているかが、主体的に問われねばならぬであろう。原始仏教に乏しかった神話性が、大乘仏教の発展とともに、多分にとり容れられ、神話的教説を通して仏教の精神が説かれたことは周知のことである。浄土教もそのような動きの中に成立した大乘仏教の一派であるが、その宣教の上から、今日それが神話的なままで受容されにくくなっていることは、キリスト教の場合と同様である。しからは浄土教から神話的要素を取り除くとしたら、キリスト教の場合と同様に、おそらく浄土教は成立し得なくなるであろう。今日、一部のキリスト者たちが言うように、その中心となる部分を残して、枝末的なものを排除し、キリスト教を現代人に受け容れやすくする試みもあるかも知れぬ。しかし非神話化ということは、そのようなことではなくして、キリスト教全体に関する信仰の問題である。キリスト教から神話的なものを排除してしまつたら、何が残るか、残つたものでキリスト教が成立しうるかどうか。浄土教の場合でも法蔵菩薩の誓願と浄土と阿弥陀仏をぬきにして浄土教は成立しない。しからは、そのような神話的浄土教はどのように受容したらよいか、法蔵菩薩の誓願は私自身にとってどんな意味をもつのか、阿弥陀仏の説法は私にとってどのように受けとられるのか、つねに実存的受けとりかたがなされなければ、浄土教のもつ宗教的真理はあきらかにならないであろう。浄土教の非神話化ということも、そこに中心がある。

しからは浄土教における非神話化とはどういうことであろうか。それはブルトマンの言うごとく実存論的解釈学の立場に立つ浄土宗学とでもいうべきであろう。実存論的解釈学の立場というのは、宗教的事実についてのわれわれの実存的理解を学問的認識にまでたかめた立場といえるであろう。つまりそれは浄土經典に表現せられている神話的なことからの実存的理解を意味する。したがって、それは浄土教の内容の理解に関することがらであるが、それは実存論的理解といわれるように、その実存的理解が学問的認識にまで高められたものでなければならぬ。従来の浄土宗学とか真宗学といわれるものが、そのような自覚をもつてなされて来たかどうか深く反省さるべきであろう。

さて、それでは、浄土教が成立して以来、そのような立場において浄土教の非神話化がなされなかったであろうか。私はそうは思わない。浄土教における神話的表象が、そのまま受容され得ないとき、これをいかに信仰し、いかに理解するかについて、主体的にとっくんだ人は多い。そして、そのような人々の主体的信仰において西方の浄土や阿弥陀仏やその本願が、神話的でなく何等か知的に理解され、一つの統一的理解の体系を示した例は決してすくなくない。筆者は、その意味で先ず第一に世親の『浄土論』に注目すべきであると思う。[※]

※このことについては、小著『浄土教思想研究』所収論文「浄土教の非神話化について」六三頁以下参照。

とくに世親が、『浄土論』のはじめに、「世尊よ、我れ一心に尽十方無碍光如来に帰命したてまつり、安楽国に生ぜん」と願う」という一文は、彼の極楽浄土への願生心の熾烈さを示めすことばであって、その浄土願生の信仰心を疑う余地は全くない。しかし、そのような世親が願生した浄土とはいかなるものであったかという点、浄土経典に説かれていたような神話的表現をこえて、「究竟如虚空、廣大無辺際」とか、願心莊嚴の世界として受けとられている。その浄土が当時すでに一般化していたであろう十八円浄の世界であることは、『浄土論』の説相をみると何人もこれを肯定せざるを得ないであろう。とくに三種二十九句莊嚴の世界が入一法句し、一法句とは清浄句、清浄句とは眞実智慧無為法身の世界であるというにいたっては、浄土経典に見られる神話的表象は眞実智慧無為法身として非神話化されている。その構想のすばらしさは、その至純な願生心の告白と共に、世親の宗教的実存を通しての学問的構成であると言わざるを得ない。しかし、『浄土論』が極めて短いものであるために、世親の願生心の成立する基盤が、なお十分に明らかにされているとは言えないであろう。

さて、筆者はかつて「浄土教の非神話化について」(『仏教大学研究紀要』四六号)論じ、その非神話化の線上に浮かぶ人として世親と曇鸞をとりあげ、さらに浄土宗の宣教において、現代における光明主義の開祖山崎弁栄、共生主義の椎尾弁匡、真理運動の友松円諦、仏教社会事業の矢吹慶輝、浄土教理の哲学的解明に努めた佐藤賢順等をあげ、その

概略を説明したが、その設定のしかたに問題があるとの批判をうけた。そして「非神話化」の問題を探求する上にきりやめて示唆に富むものとして左翼のキリスト教牧師として有名な故赤岩榮氏の次のような記述を参考とするようすめられた。すなわち「バルト的な信仰の根源的事実において、ブルトマンの意味する信仰は、真に実存的となる。そこで最後に、このような主体的信仰において、私たちは、この時間をどう生きるかということが問題となる。それについて、これらの二人の西欧の神学者は、何ら私たちに具体的な道を示していない。それを指示するためには、現実的状况の認識が必要であり、その認識は、非信仰的要因としてのみ可能な認識である。この非信仰的要因を不信仰として排除するのは、神話的思惟であって、主体的信仰ではない。なぜならば、非信仰的要因としてのみ認識し得るところの現実的状况こそ、私たちの主体的信仰が、そこで生きるために決断する具体的「場」に外ならないからである。私はこの非信仰的要因として、現代においては、とくにあのマルクスの提示する事実を考えている」(前掲「鈴木学術財団研究年報」一九六五、九九頁参照)と。まことに言われるとうり、今日における非神話化の問題は、宗教不在といわれる現代においてこそとりあげらるべき問題である。それがとりあげられぬということは宗教界に現代不在だからであるとも言える。かつて西谷啓治先生は、「宗教不在の現代」と「現代不在の宗教」ということを言われ、現代において宗教のはたすべき任務は、宗教不在の現代に宗教を、そして現代不在の宗教に現代をと言われたことがある。宗教不在の現代に宗教をよみがえらせるためには、宗教的ドグマの非神話化が必要であると考えられる。何等か知的に非神話化して受けとらなければ、従来のドグマをそのままのかたちで現代によみがえらせることは不可能ではないか。とくにキリスト教や浄土教のような有神論的な救済教が現代の宗教として、宗教的役割を果たすためには、何等かの意味で非神話化さるべきことは当然のことである。

たんに世俗化しつつあるのみならず、すべてに非宗教的である現代において、宗教的に生きるということがどのような意味をもつか、その必要性があるのかが問われている今日、とくに浄土教の非神話化の問題は切実に考究されね

ばならぬであろう。

さて、それでは浄土宗において現代その宣教の非神話化に顕著な動きを見せた人々について考えてみよう。先ず第一に光明主義の山崎弁栄（一八五九—一九二〇）は安政六年二月二十日、千葉県東葛飾郡手賀村鷺野谷に山崎嘉平の長男として生れ、仏陀禅那・無所得子・不可知童子と号し、世に米粒上人と称せられた。十二歳のとき弥陀三尊を空中に想見し、二十一歳のとき同村医王寺において山崎徳恵について剃髪し、後、千葉県小金の東漸寺の大谷大康に師事した。ときに卍山実辨の駒込吉祥寺にあって華嚴を講ずるを聞き、小石川の伝通院山内に寓してこれを参聴した。明治十五年八月末、筑波山に籠り二ヶ月間念仏三昧を修し奇瑞を感じた。その時の偈に、『三昧発得偈』と称する

「弥陀身心遍法界 衆生念仏還念

一心専念能所亡 果満覚王独了々」

というのがある。その後、浄土宗学本校を小石川に建築するに当り、各地に勧募して米粒名号、書画等を頒布した。明治二十七年大康師の遺志を継いで高木村五香に一寺を創立して善光寺と称した。同年インドに渡り仏蹟を巡拝し、二十八年帰朝、のち各地を巡化して寧日なく、教化を仰ぐ道俗都鄙にみちた。大正五年六月知恩院夏安居に宗義の精要を講じ、その講録を刊行して『宗祖の皮髓』と称し、又七年三月知恩院勢至堂にて第一回別時念仏を修した。七月朝鮮巡教、九年越後柏崎の極楽寺に巡錫して病に臥し、十二月四日寂した。六十二歳であった。その前日病床にて前記の三昧発得偈を口称したと伝えられている。師は德行衆に勝れ、常に粗衣粗食に甘んじ、人と諍わず、名利の念を絶ち、平生念仏をもってその行業とし、念仏三昧によって光明撰化の益を得ることができると説き、自ら如来光明主義の体験を得て、大いに道俗に鼓吹した。師の寂後、門弟信徒は光明会を結成し、師を創始者と崇め聖者と称した。その遺稿は田中木叉の編纂により『お慈悲のたより』上中二巻、『人生の帰趣』『光明の生活』『無辺光』『無量光寿』『不断光附仏物語』『道詠集』各一卷がある。師は書画をよくし、その中、弥陀、出山の釈迦、観音、米粒名

号等ひじょうに多く、これをもって結縁の資とした。

その教化の實際を窺うに、従来の浄土宗の宣教が、あまりに未来主義的であり、神話的であったので、これを是正して現世主義的・哲学的に教化されたようである。すなわち、従来の浄土宗の宣教のしかたが、三身即一のアミダ仏というより、報身の阿弥陀仏を中心に説かれていたのを改めて、三身即一のアミダ仏であることを強調し、報身とともに法身の面を強調した。法身の強調によってアミダ仏の神話性は救われる。この点が光明主義の一つの特徴と言えるであろう。もちろん光明主義においても阿弥陀仏と衆生との関係を親と子の関係になぞらえ、阿弥陀仏を大ミオヤと呼び、親と子の関係によって阿弥陀仏の慈悲救済の力を理解せしめるのである。これは真宗の説法の仕方に見られる「おやさま」という呼称に類似している。しかし、すでに石田慶和氏が指摘していられるように、浄土教の宣教がそのような親子関係によって、阿弥陀仏の慈悲を情緒的に味わうことに終始している限り、将来性をもちえなくなつて来る。すなわち近代社会の構造的変化は縦の関係から横の関係に移り親子の間の無媒的な情愛や一体感の意味をも稀薄ならしめ、人間関係ならびに心理情況の変化は親子関係による宣教を弱くしてしまった。かつては現実的な説得力をもっていた親としての阿弥陀仏の発願修行と、その願成就として発動する慈悲という教説も、その神話的表象がその受容の背景の変化にあつて現代の人々への説得力を失いつつあることを認めざるを得ないであろう。

ともあれ、光明主義においては、阿弥陀仏を大ミオヤと呼び、親子の関係で阿弥陀仏と衆生との関係を説き、ミオヤの光によって人格の靈化せられることを強調し、未来主義を脱せんとした。それで光明主義は自らを円具教と称し新らしい教相判釈を立てるにいたつた。ともあれ光明主義は浄土教の宣教に劃期的な飛躍を示し、開祖の言行には掬すべきものが多い。その一二をあげると、

「念仏は呼吸で、念仏がたいぎで、つらいようでは、そりゃ病人で」

「大般若六百卷大なりといえども枝、名号六字小なりといえども種、元祖選択の着眼ここにある。しかしながら種

が種のままでこの世では開発せず、死んで浄土で開発するものときめるからいけない。今世で花開き、花一代の散り終った後世の浄土で、上品の実を結ぶべきものである。今世で華開かねば彼の土において六劫をへて開くと。」
また山崎弁榮は、光明に靈化される体験を強調したので、

「どういふものか一枚起請文や歎異抄はあまりに好ましからずして、大經の序文の積尊が、諸根悦予等の三相五徳が、すなわち弥陀無量光の大日輪の光が反映したる釈迦の淨満月のごとし、弥陀の靈光に活き現在を通じて永遠に向って進む路が好ましく」（『日本の光』（弁榮上人伝）三九四頁）
と言っている。また

「真宗でいう、信心うればこの身このまま即得往生、これはやはり円具教の一分である。死なねば往生できぬといふのは超然主義である。また円具教では精神には現在ながら光明生活にて、真実莊嚴の淨土往生は身の死後である。」
（『日本の光』（弁榮上人伝）三九四・五頁）
と、死後の往生でなく現世の光明生活を強調している。また、「具仏」ということを強調し、いろいろ誤解もされたが、

「真宗では、太陽の光線の方をみずして、ただ太陽の熱、すなわち慈悲のあたたかな中に、悦び感謝しているのである。ゆえに如来の光明より現れる仏の相好を拜むとか、また悟入するとかいうことは隠しているのである。」

（『日本の光』（弁榮上人伝）三九五頁）

と、真宗のあり方を批判的にのべている。なお「信か行か」という質問に対しては、信を強調しているが、別時念仏を實踐し、行としての念仏も重視し、現世における念仏の体験の深まりを實証的に説明し、人格の完成を説くところに、光明主義の現代性がある。また次のように言っている。

「法蔵因位の十劫正覚より無量光に撰するは旧約にて、釈迦を通じて無量光に撰するは新約である。旧約は西洋の

ユダヤ教と同じく、浄土は全く死後の別天地とす。新約は精神的に現在より光明中の生活に入ることができ。」

〔日本の光〕（弁栄上人伝）三九七・八頁）

また

「往生にも精神の往生と肉体の往生とある。……精神にはこの世と後の世と一体である。ゆえに今現にこの精神に如来の光明を得る外に仏法はない。」〔日本の光〕（弁栄上人伝）三九八頁）

と言っている。このような言句によって、山崎弁栄の浄土教の非神話化が、いかなる方向になされたか注目さるべきであって、これを安易な自己肯定とか、楽観的浄土教と解することはできないであろう。

次に、樵尾弁匡博士の主宰した共生主義の浄土教は、大正十一年六月二十一日鎌倉光明寺における七日間の第一回結集をもって出発するが、その主張は次の五条に見られる。

- 一、同信協力を通じて成就衆生の大道を辿らんとするもの、国境も民族も簡ぶ所ではない。
- 二、同事の聖訓を奉じて分担・協調の二辺を完了せんとするもの、貧富も男女も隔つる処ではない。
- 三、共存の実義を体して共生浄土の成就を念ずるもの、利鈍も強弱も相携ふる考である。
- 四、無量の光寿に摂せられ、知目行足の精進を心とするもの、智愚も能不も帰一するつもりである。
- 五、如来の靈徳に化せられて偏狭愚痴怠慢卑弊の打破せらるることを希念して已まず。

この五条によるかぎり、ここには従来の浄土教の宣教に見られる未来往生というような、厭世的雰囲気はなく、きわめて現世肯定的である。共生のつとめの特色も、聖典朗読、音楽、体操、静慮、感話、美化作業などを配し、人生の愉快な生活訓練をなすところにあった。ここでは従来の浄土教宣教のいわば神話的・悲観的・消極的・隠遁的・戒律的・出世間的・女性的・情感的色彩は払拭せられている。そして「共生浄土の成就を念ずる」というように、西方浄土への願生というよりも、現世に浄土を建立しようとする聖道門的色彩が強い。それは「同信協力を通じて成就衆

生の大道を辿らんとするもの」というような表現に、よく現われている。

なお阿弥陀仏は説かれても、その本願とか救済ということが強く自覚されていないところに椎尾弁匠師の実存的立場が問題となる。救済者としての阿弥陀仏の理解のしかたも「無量の光寿に摂せられ」とか「如来の靈徳に化せられ」と言っているが、それは、西方浄土にあって未来の往生をまちうけている神話的アミダ仏ではなくして、現にいまここにある靈化のはたらきをしているものとして理解されている。それで「無量の光寿に摂せられ、知目足行の精進を心とするもの、智愚も能も帰一するつもりである」とか「如来の靈徳に化せられて、偏狭愚痴怠慢卑弊の打破せらるることを希念して已まず」というような表現をとるのである。もとより共生会の目的とするところは、浄土教を中心とする仏教統一であって、仏教哲学の實際化を期し、浄土教宣教の現代化の運動であると見られうるであろう。

したがってこれを浄土教の非神話化といえるであろうが、このような運動が浄土宗内からおこったについては、従来浄土教宣教に問題があったからと見なければならぬ。それにしても共生会の運動が椎尾師の晩年から下火となったということは、この運動が単なる理想主義的倫理運動に近く、人間の絶対否定を媒介とする真の宗教的实践とまでなり得なかったからであろう。晩年の椎尾弁匠師には浄土教的性格がみられたが、共生運動盛なりし頃の椎尾師には安易な自己肯定がなかったか、一点の疑義なしとは言えない。しかし人間と社会の浄化によって共生浄土の実現を期するという方向に浄土教を非神話化したことは全く注目に値することである。

浄土宗の指導者としては、この外に渡辺海旭・矢吹慶輝の両師が光っているが、渡辺師は浄土教を浄化主義の宗教と見ている。矢吹慶輝は仏教社会事業の先駆的指導者と見られるが、その浄土教信仰と社会事業との結びつきは、彼の浄土教の非神話化を媒介としてなされたものと思われる。なお真理運動を提唱して活躍した友松円諦は、『吾等の希念する浄土教』を書き、善導の二種深信を強調し罪惡観に徹した浄土教を宣教すべきであると述べている。後に「指方立相」の浄土を否定するとかせぬとかで、物議をかもし、浄土宗を脱し、より倫理的な原始仏教中心の真理運

動を推進したが、仏教社会経済史の研究にも興味をもち、そのような方面にも関心をもっていた彼が浄土教の非神話化にとっこんでいたことは明らかで、好著『吾等の希念する浄土教』はその意味で注目すべきものである。

なお、このほか「類比の論理」をもって浄土教の哲学的解明につとめた佐藤賢順の労作も浄土教の非神話化の一つのあり方といえるであろう。

さらに光明主義の系列にはヨーロッパ哲学を媒介とし、浄土教思想の深奥性と平等往生の普遍性を、重層立体的に念仏三昧の体験を通して説く山本空外博士がある。その立場も、浄土教の非神話化の線上に浮ぶ顕著な一角と考えられる。さらに新興仏教青年会運動に参加し、進歩的な実践活動のためとらえられ、獄中で父母の死にあい、法然の宗教に復活した林靈法師の立場は共生主義の系列に属するものである。林師は椎尾弁匡師につかえ、その仏教哲学を基礎として、現代のニヒリズムや自然科学の立場やマルキシズムを克服し、念仏によって更生する法然仏教を鼓吹しているが、共生主義をこえてより真摯に浄土教の非神話化につとめていると言えよう。

親鸞と違ってより神話的な浄土教の宣教につとめた法然の系列においては、より真摯に非神話化が行われねばならなかった。問西二師の教学はその意味で法然浄土教の哲学的基礎を明らかにしたものと思われるが、その後、光明主義と共生主義という形で、その近代化が行われた。しかし厳密に言ってこの二派が浄土教の神話的表象を実存論的に解釈しているかどうか問題はのこる。

ブルトマンの主唱する非神話化の問題は、仏教にとつては、「信仰と知解」の問題として考えられる。久松博士とブルトマン会談でも、いろいろの問題をのこしたまま終わったが、東洋的無の立場に立たれる久松博士は、会談後「非神話化は神そのものをも非神話しなければならぬ」と語っていられた。有神論的宗教においては、この問題がいかに深刻であるか、無神論的ないし汎神論的な立場にある人々には想像できないかも知れない。仏教界においても禅からの浄土教批判や、浄土教からの禅批判には、信仰と知解の問題や、疑團と信心、救いと悟り、の問題がからんでいる。

禪からの浄土教批判には、どうしても浄土教では阿弥陀仏が残るといわれる。独脱無依といひ殺仏殺祖、超仏越祖という禪からはそのように見られるであろうが、阿弥陀仏が名号となり念仏となって衆生の身心において爆発してゆく現代の念仏者のあり方は、浄土教の非神話化の一つのあり方を示すものであろう。そして浄土教者において忘れられがちな使命感の問題、すなわち念仏者の社会的実践の問題は、従来、往相と還相として解せられて来たが、これらも非神話化されて受けとられなければならぬ。もし還相が死後に浄土に生まれて、仏となって現世に還ってくることであると神話的に解するならば、浄土教者の社会的実践は期待されなくなる。仏教においては歴史の問題が解けなくなると言われるのはその点であって、浄土教の非神話化はこの点を明確にしなければならぬ。

すでに現代の浄土教者の中には、この点を自覚している論述して来ているが、曾我量深・椎尾弁匡・星野元豊等の理解のしかたが注目される。この点に関しては小著『浄土教思想研究』の中で論述してあるので御批判を仰ぎたいと思う。なお椎尾弁匡師の浄土教については、『椎尾弁匡先生追悼録』に林靈法師が詳しくその要点を述べていられる。椎尾師の浄土教がどのようにして形成せられたか、その背景にあるもの、そして浄土の理解のしかた等、教えられるところが多い。その基礎にあるものは中論と華嚴と、ヘーゲルの総合発展の哲学であり、椎尾師の仏教哲学がこれらによって形成され、その浄土観もその基礎の上にうち立てられている。すなわち、「われわれの生活が共同社会的に常いきいきと発展し、弥陀を中心の指導意志とする『生けるみ国』である。浄土は固定した実在ではなく、浄土化しゆく生きた大生命である。浄土は浄土化の実現の活動の中にあり、この地上を浄化せしめてゆくもので、浄土は完成したものでなく、ますます拡大発展していきつつあるものである。例えば、弥陀を円の中心として、その周辺に無限大にひろがりゆくのが、本当の浄土の世界である。この浄土が無限大に拡大浄化されてゆくのは、この十方世界である全宇宙に向ってであるので、われわれの人間世界に向って、常に浄土化の大きなお育てを刻々にうけつつあるのである。かくて弥陀も浄土も、われわれの人生生活を浄化発展せしめ給うている実体力として受けとらせら

れる。」(林靈法編『椎尾弁匡先生追悼録』七九頁)と解し、さらに往相還相に關しても、「われわれの往相の中に無量の先往生人の還相のお姿をうけとらしていただく。先きに逝かれた先祖を始めとして、同学無量の往生人の力は、只今の私どもの生活、私どもの人生の中に活源力となって働き給うているのである。前の時代の社会や歴史の文化力というものは、次の生れにつづく時代の中に、社会の中に、大きく末ひろがりにつがれて、総合發展せしめられて、共同社会を全うしてゆくことになる。ここに椎尾先生の浄土教信仰の壮大な現実的意義が全うせられることになり、この具体的な社会教化の運動が『共生』運動となって力強く展開されていくことになる。まことに『時はいま、ところあしもと、そのことに、打ちこむ命、とわのみ命』とのご道詠こそ、椎尾先生の生ける浄土教から業務生命へと展開しゆく共生同人の絶唱となった」(同書、八三頁)と述べていられる。

林靈法師のうけとられた椎尾弁匡師の浄土教の非神話化のあり方として注目すべきものである。なお「椎尾師の宗教上の転廻の時は三十代のこと、『法然上人の御説法の事』として残っている弥陀の寿命の無量なるは弥陀自身の自受用法楽としての寿命無量ではなく、地に悩む衆生の命が無量であるためのものである。ここに全分他受用身としての弥陀の生きたはたらきがある。だから、これまでの迷いの生がやぶれ、この私が真実に生きて往くところにこそいつでも、どこでも弥陀がこの私と一体となって下さることを現証することができる。だから仏の四十八願はみな一切衆生の真生復活のためのものであった。法然上人はこの願が成就しているという大経の御文にいたるごとに、感涙に咽びよろこばれた。ということは、只今のわが身に弥陀の現実の救いを刻々にお味わいになっていたからである。椎尾先生はこの法然上人のご説法のご文を通して、年来の疑問がとけ、弥陀は『今現在説法』即ち、弥陀は金色さんぜんと千年万年、いや永久に動かざる存在ではなく、この私の日に日に常に新しく、人生創造しゆく原動力として受け取ることができたと申していられます。」(同書、七六頁)われわれが椎尾師に自己否定がないと言うのは、三十代この回心の体験が殆ど語られず、法然の回心を自らのものとしていられるように感じただからである。しかしそのよう

に解するのはあやまりで、椎尾師のあの不断の活動は三十代のこの疑団の主體的解決を契機として、ここには間違いない。ここに共生主義的な浄土教の非神話化のあり方を見るのである。

以上、大変複雑な論述になったが、浄土教の非神話化が、いかに大切なことであるか、そして、われわれが今日、浄土教者として生きんとするとき、先人のなされた浄土教の非神話化のあり方に学ぶべきものが極めて多いことを痛感する。浄土宗系の人々によってなされた浄土教の非神話化の実態を概説したが、いろいろ御批判なり御教示を期待して擱筆したいと思う。

原 始 の 如 来

如来の原始の御姿、原始の御語、これは世のもっとも神秘の事件である。釈尊の自証の真宗は不可説不可説可説であろう。この不可説の真宗を強て文字に詮表したのが『大経』の法蔵菩薩の本願である。

法蔵菩薩は仏心を全うせる凡夫である。凡心を全うせる如来である。至心信楽の機の実験者であると共に、若不生者不取正覚の法の体現者である。かくて法蔵菩薩は如来の永劫の御魂である。真の人格的如来である。而して又われの久遠の魂であり、真実の我である。(乃至)法蔵菩薩は宇宙唯一の人格的実在である。十方諸仏の心願の清流はすべてかれの本願海に流れ、十方衆生の心願の濁水はことごとくかれの誓願海に入り来る。(乃至)法蔵菩薩は孤独の如来である。古往今来、生死大海に自己を投じた御方は唯一人ではない乎。又法蔵菩薩は孤独の自我である。古来如来の大誓願海に自己を投じたものは唯我一人である。法蔵菩薩は如来がわたくしに生命を与へられた姿である。而して又わたくしが如来に生命を捧げたる姿である。親しくわれを呼ぶ如来が法蔵菩薩である。親しく如来を呼ぶ我が法蔵菩薩である。

(曾我量深著『地上の救主』より)