

念佛の象徴性

坂東性純

一

パウル・ティリツヒ博士（一八八六一一九六五）は、カール・バルトやラインホルト・ニーバーと並んで近代のプロテスタント神学の組織大成に貢献した人物としてよく知られている。今から十一年前の昭和三十五年に来日、京都大学で「宗教と文化」と題し五回にわたって講演を行ない、同志社大学のチャペルで一度礼拝の際の説教を行ったことが、つい昨日のできごとのように想起される。京都大学での講演と同志社での説教は有賀鉄太郎博士が通訳された。京都での講演の主題が暗示しているように、ティリツヒは常に境界線上に立って思索する人と言われる。ナチスを批判して故郷のドイツを去らねばならなかったティリツヒをアメリカへ招いて、ユニオン神学校で講義を継続せしめるには、親友のニーバー博士の暖かい助力と斡旋が主動力を果たしたという。それ迄はヨーロッパの神学の伝統に立ってドイツ語で思索していたティリツヒは、アメリカ大陸という新しい活動舞台に立たされて、それ以後は英語で思索し、次々と労作を發表することになった。彼の思考法は佛教の中道を思わせるものがあり、ティリツヒの神学が佛教的である

とニーバーが評したと言われていることは故なきことではない。ティリッヒは常に哲学と神学、宗教と文化、理性と実存、科学と信仰といった二つの相對する領域を踏まえて、その上に立って弁証法的な思索を展開したことは周知のごとくである。その方法論は correlation という名称で知られている。彼が神を「存在の根柢」ground of beingと定義し、また宗教を「人間の究極的関心」man's ultimate concernと表現したことは余りにも有名である。彼は神学をば教会の必要に奉仕するものとし、神学的組織は二つの必要性——キリストの福音の真理を述べ、この真理を新しい世代のために解釈すること——を満たすべきものとした。そして神学とは二つの兩極——神学の基礎をなす永遠の真理と、永遠の真理が受け入れられるべき歴史的状况——を絶えず行き来するものとした。またその主著『組織神学』Systematic Theology (三卷)の序文で、本来固定した「組織」などある筈がないにも拘らず、敢て「組織」を企てた所以を説明しているところなどは、「無相の故に相ならざるなし」といった老子的な、あるいは曇鸞的な信念をわれわれに想起させずにはおかぬものがある。しかも、この辺に、ティリッヒの思想が、指方立相の道をとリ、本来無相なる涅槃に敢て浄土の二十九種莊嚴という範疇を与えた浄土教の根本的行き方と軌を一にするものが感じられることである。

ティリッヒの著作は歴大な分量に上る。學術論文の他に説教をまとめたものも多く見うけられるが、説教は極めて理性的な分析に基づきながら敬虔な情操を豊富に宿し、多くが浄土真宗的な響きを濃厚に保ち、佛教とキリスト教を峻別して考える人びとにとっては、どこからこんな親近性が出てくるのかと不思議に思われるに違いない。かの非神話化 Entmythologisierung を主唱したルドルフ・ブルトマンにとっては、聖書の中に出て来る数々の神話的表現は、もはや古代人のもっていた程の現実的反応能力を喪失した現代人のために再解釈される必要ありと見做されたが、ティリッヒにとっては、それらは神話的表現というよりはまさに象徴なのである。つまりブルトマンが聖書を「神話的『世界観』」の表われと見るのに対して、ティリッヒは、それを「象徴的世界観」の表われと見るのである。われわれは

直接的に絶対なるものを語ることはできない。神の啓示、広く絶対なるものは象徴を通してのみわれわれに到り届く。換言すれば、人が神を知る唯一の方法は象徴によってである。というのがティリッヒの根本信条なのである。したがってティリッヒの神学中、象徴論の占める比重がきわめて大きいのは当然である。尚、神話か否かという問題は、たとえば、所謂「法蔵神話」にしても、いつでも「神話」というわけには行かぬであろう。実存的立場、つまり、自己が問題になった人から見れば、それは決して「神話」ではなく「事実」に違いないのであるから。したがって佛教的に見るならば、法蔵説話が神話であるかどうかは、受けとり手との相関関係が決めるのであって、そこに神話ありと頭から決めつけることはできない。

さて、ティリッヒの象徴に関する見解は処々に表われているが、最も集約されて述べられているのは、恐らく彼の名著『組織神学』第一・二巻及び、『信仰の動態』*Dynamics of Faith* (一九五七)であると思われる。ティリッヒの象徴論が浄土教に照らして最も興味深く思われる点は、浄土という象徴的な表現に対するわれわれの考察を従来とは稍々異った角度から改めて強く促がすものがあるということ、わけてもティリッヒの象徴論は、浄土教のアルファでありオメガである念佛というものの不可思議な性格を新たな視野のもとで考え直すよき資料を提供していると考えられるので、この小論においては、念佛をティリッヒの提示する象徴という概念と対応させるべく考察を進めたいと思う。

二

ティリッヒは「それは象徴 symbol にすぎない」という表現を最も嫌い、学生たちに決してこのような誤った言い方をしないようにと常々警告していたという。これは彼の根本信条の一つから由来するもので、神学的根拠のあるものである。彼の重要視した「象徴」という概念は、聖書解釈の上のみならず、彼の神学的思考全般の基礎をなしてい

るもの一つであるので、先づ彼の言う「象徴」とはいかなる性格の概念かを聞くことにしたい。

「象徴」symbol というものの性格を明確ならしめるために、テイリッヒはそれを「記号」sign と対比する。彼によれば、象徴と記号は似て非なるものである。両者はその発生の事情においてのみ共通している。すなわち象徴も記号も共に自らを超えた何か他のものをさし示す機能をもっている。つまりシンボルとサインの共通点は「自己以外のものをさし示す」ことであるという。しかし両者の違いは、サインは自らが全く参与していない何か別のものを指し示すに反し、(一)「シンボルはその指し示しているところのものに参与している。」これをさらに詳しく表現すれば、「象徴は、その指し示し、かつ表わしているところの實在、力、意味に参与している。」この場合、テイリッヒは“participate”（参加する）という言葉を用いているが、その真に言わんとするところは“share”（参与している）の意であろう。よって、さきの「それは象徴にすぎない」という表現は、テイリッヒにとつては「記号にすぎない」と言わなければならないのである。それを敢て「象徴にすぎない」というのは、言葉の墮落であり、象徴が記号に転落していることを示す以外の何物でもない。テイリッヒの言わんとするところは、「象徴は象徴される内容と密接なつながりをもつが、記号はまたない」ということである。このことはまた次のようにも受けとつてよいであろう。「象徴は絶対と相対とを媒介するものであるが、記号は相対と相対とを媒介するにすぎない。」あるいはまた、「象徴は人間の心の奥底に係わっているが、記号は人間の心の内奥には何ら関係をもたぬ」と。このことはテイリッヒの好んで用いる国旗と交通信号によってよく例証される。酔漢が戯れに石を投げて交通信号を毀したとする。また他国人がある国の国旗を踏みじったとする。これらの場合、通行人の心に起る反応、その国旗の代表する国民の受ける反応はどうであるか。勿論これらは酔態と素面との相異は一応度外視しての仮の例である。前者の反応の比較的表面的であるに反し、後者の反応の深刻なことは言うまでもないであろう。これは何故かと言うと、テイリッヒによれば、前者、すなわち交通信号は記号であるのに対し、後者、すなわち国旗は象徴であるからである。記号たる信号は単なる仮

の、社会的な、部分的なとりきめであるが、象徴たる国旗の制定は広く民族意識の奥底に深い根拠をもったものであるからである。つまり国旗は民族意識という人間の内奥の心と密接なつながりをもち、その象徴であるからして、国旗の損傷ないしはそれへの侮辱はとりもなおさず象徴されているものに対する損傷・侮辱を意味するのである。ところが人間の心の内奥との繋がりを欠いた記号たる交通信号の場合は、その本来の便宜的なる性格からして、このようなことは全くあり得ない。外国の港などで遇々自国の国旗をつけた船に出遭った人などは、殊更な愛国者でなくとも、ただならぬ感激を心の内に感ずるに違ない。これは国旗が人間実存の深部に根拠をもつ象徴であるからであり、当座の利便のために取り決められた交通信号などの記号とは、本質的に異なった性格を帯びているものであるからに他ならない。

そこで当然の帰結として言えることは、象徴は、記号と違って、自由に取り換えたり、勝手にどうやら間に合いそうな他のものと置き換えたりすることができない、ということである。こういったことは記号の場合であれば可能であるが、象徴の場合は不可能である。次に明らかである事實は、(一)「象徴は、象徴なくしてはわれわれに閉ざされている實在の次元を開示してくれる」ということである。このことは、象徴が生まれたのは、象徴が指し示しているものと人間が、創造的に出遭った時点であり、この原初の出遭いの体験を孕んでいるのがそもそも象徴というものであることを根拠としている。これに反し、記号にはその本来の便宜的な性格からして、このような深みは宿されていない。この点記号は極めて底の浅い平板なものである。象徴の開示して見せてくれる實在(事柄・体験)の次元とは、ある意味で内在的に超越したものの、目に見えぬもの、あるいは理念的なものと言えるであろう。象徴はそれらの超越的次元を顕わに感知できるような役割を果してくれるのである。浄土・天国・神の国・涅槃といった象徴的表現は、まさにこういう機能を果していると言えよう。しかしながら、この機能は、いわば象徴のもつ用きはたらきであり、主として象徴に係わるものと言えよう。しかし、象徴の象徴たる所以は、実に人の心に訴えかけ、働きはたらかけるその作用及びその影響

にあることは言うまでもない。そこで、この当然の結果として、(三)「象徴は、それなくしてはわれわれの近づくことのできぬ実在の次元や要素を開示するのみならず、それらに対応するわれわれの心の次元や要素を開いてくれる」と言いうるのである。ここに、象徴というものが未来性を孕んでいることが明らかにされる。つまり象徴は、過去の実在との出遣い、乃至は宗教体験などのみに係わり合いをもつものであるに留まらず、象徴に触れる者をして何時でもこれからその原初の体験に参加せしめるといふ未来的な能力をも孕んでいるものなのである。この未来性を孕むということ、可能性を宿しているということ、これは象徴にのみあって、記号にはない。記号にはせいぜい未来の条件反射的な反応を期待しうるので、しかもそれは人間の意識の表面への働きかけに留まる。象徴がいわば絶対の境涯と相対界のかけ橋であるとすれば、人はこの橋を通じてのみ絶対界に触れ得ると言えよう。一方相対界と相対界の媒介である記号には、もとより、このような機能は期待できぬ道理である。しかしながらこのことは、人の心には絶対的な領域が内在的に存在するという前提に立つてのみ言えることである。シンボルのみが開いてくれる心の次元ということ、絵画や音楽のそれらを見聞するものの心でありと呼び醒す次元を考えてみれば、一層分り易いであろう。カール・バルトはモーツアルトの音楽をこよなく愛好したと伝えられるが、彼が云うごとく、もしモーツアルトの音楽が天上の響きであるとするならば、それはバルトの心に、それを聴かなければ開示されぬある特定の領域を開示してくれた筈であるし、また現にその通りであったのであろう。また例えばヴァチカン宮殿のシステイン会堂天井のミケランジェロの絵画が天上の消息を荷負しているとすれば、それらを見る者の心の内に、それに触れずしては開示されぬ次元が開かれると云うことができる。もつともこの感応の事実は、象徴を通して見聞を経験する人の感受性のよしあしに多分に関係していることは無論であるが、記号がこのような心の深部の次元を開示するというような機能にまでは関与しないことは明白である。

ところで象徴はどのようにしてこの世に存在するにいたるのであろうか。ティリッヒは(四)「象徴は作為的に生産す

することはできない」あるいは、「象徴は造られるものではなくて生まれるものである」という。ではどのような時に生まれるものであるかというと、「集団あるいは集合的無意識において生起する、実在との創造的出遣いから生まれねばならぬ」とする。このことは、象徴は勝手に個人が造り出すわけには行かず、公共性というものがあり、かつ、それに支えられてこそ初めて象徴は象徴たりうることを示している。このことは、象徴には主観的側面と同時に客観的側面がなければならぬことを暗示している。しかも象徴が象徴として支持されるのは、個人でなく大衆であるのみならず、その心の深部、つまり無意識のレベルであるというのである。このことは一体何を意味しているであろうか。一例を挙げれば、「万歳！」の叫びにはいろいろな起源の説があるが、一説によると、日露戦争に日本が勝利を収めた時、世界中どこの国でも日本のような小国がロシアのような大国に勝つなどは夢にも思わなかったこととて、熱狂した群衆が宮城前広場に押し寄せ、どこから誰が言い出すともなく「万歳！」の叫びの波がすぐさま隅々にまで波及して、その声は留まるところを知らなかったというのである。これは恐らく伝説の類いに属するものであろうが、その際の日本国民としての民族感情に万歳の叫びが十分に訴えるものを持っていたことは否めない。その叫びによって宮城前に殺到した群衆の誰もその心の深部において何か満たされたものがあつたに違いない。この場合たとえば「弥栄！」の叫びではどうしても弱々しくて間に合わず、矢張り「万歳！」でなければならぬのである。ここに作為的に造られるものでなく、むしろ「生まれる」象徴、個人の心の浅瀬に支えられてではなくして、集団の心の深みに支えられている象徴の真面目しんめんめくがある。そしてここに看取されることは象徴が生まれる時、カイロス Kairos とも呼ぶべき決定的瞬間、何か日常のレベルを超えたものが日常性に触れ、超歴史のなもの、永遠性を宿したものが歴史に触れるという出遣いがあるということである。この出遣いは人間の予想や期待を超えたものである。むしろ啓示的とも言わなければならない。むしろ啓示が核になっている、という事実である。もとより人は啓示を造り出すわけにはいかない。むしろ啓示のみが、その出遣いの産物としての象徴を産み出すと言ふべきであろう。ここに象徴が他のものと勝手に

置き換えることができぬ所以が存するのである。

ティリッヒの独自の見解として最も広く議論の対象になっているものは、(五)「象徴は生き物のように生長し、そして死ぬ」という命題であろう。これは一見奇異に感ぜざるを得ない思考である。何となれば、永遠性を宿している象徴は死ぬ筈はないし、不死の素質をもったものに到底死ということはあり得ぬからである。ティリッヒは、「象徴は状況が円熟しているときに生長し、状況が変わった時に死ぬのである」とも言う。この場合の「死ぬ」といわれている出来ごとは、象徴そのものの死ではなく、実は象徴の機能喪失であろう。というのは、彼はまた「象徴と象徴の源をなす実在は、相互依存的な関連において崩壊することがありうる」とも言っていることから明らかである。さきにも触れたように、象徴は客観的のみの存在ではなく、象徴の存在には受けとり手の主観も係わりをもつものだからである。ここでブルトマンが屢々言及する現代人にとって意味を喪失してしまった「神話的表現」を「象徴」に置き換えて考えてみれば、ティリッヒの表現「象徴の死」が何を意味しているかは、容易に窺えるであろう。つまりティリッヒの意味するところは、象徴が表わしているところのものと、象徴を受けとる人との相関関係が持続している間は、象徴はその力を保持し、生き長らえるが、一旦この出遭いが終りを告げ、この相関関係が破れると、象徴はその力を喪失し、その象徴はもはやその表わしている意味に受けとり手の心を参与せしめないものとなるということである。象徴の死とは、象徴の記号化のことに他ならぬと言ってよい。しかし象徴が果して死んだかどうかの判定は個人の領域にあるのではなく、集合的無意識の立場からのみ言えることであろう。ここに、かの「神は死んだ」とする神の死神学の問題点があり、また現状が無宗教の時代と断定せられるべきかどうかの問題や、「佛法の繁盛」の問題なども密接な係わり合いをもっている所以が存する。

以上ティリッヒの象徴論の大筋を辿ってきたわけであるが、彼の象徴論は、これのみに留らず、シンボルとトマス・アキナス神学の根幹であるアナロジー(類推)との関連や、象徴が自己肯定即否定の契機を内含する所以の分析

等、彼が死の直前迄飽くことなく展開した分野は、このテーマ一つを巡っても多岐・広汎に亘っている。これらに言及することは他の機会に譲り、ティリッヒの性格づけた象徴という概念を手がかりに、念佛の象徴性の考察に入るところにしよう。

三

上に挙げたティリッヒの第一の命題「シンボルはその指し示しているところのものに参与している」は、その裏面に「サインはそうではない」という意味を含むが、ここで明らかなことは、念佛がまさにシンボルであってサインではないということである。何故ならば、念佛は弥陀の本願という超越的なものと未開覚の凡夫の両者のレベルに跨がり、それらを媒介する位置にあるものであるからである。しかしこの場合「媒介する」と云っても、神人関係のように互いに隔絶されたものの中間に位するという意味ではなく、法性法身と方便法身の不二的な係わり合いの上に念佛が成立しているという意味である。換言すれば、念佛という同一の場に阿弥陀の絶対的境界と凡夫の相対的立場が融通無碍に係わり合いをもっているのである。ティリッヒは「シンボルは、その指し示し、かつ表わしているところの實在、力、意味に参与している」というが、さきにも述べたように、「参与」を表わすのに用いている *participate* という動詞には二元論的思考が反映していることは明らかである。融通無碍的に絶対・相対の両界を領しているという佛教的な意味合いからすれば、シンボルとしての念佛は、力、實在、意味に参与 *share* しているのでなければならない。その場合の力、實在、意味は「諸々の善法」であり「諸々の徳本」であり、総体的には「真如一実の功德宝海」と称せられるものである。しかし念佛の場合、その指し示しているところのものは「もの」でなく、むしろ「はたらき」であり、これはティリッヒの挙げている「力」の範疇に属するものである。しかも衆生から佛への方向、迷いから悟りへの方向のみを指し示しているのが念佛ではなく、むしろ佛から衆生、悟りから迷いへの方向を宿

しているシンボルが念佛と言えよう。否むしろ浄土教の伝統においては、曇鸞以来親鸞への伝承の経過の上において、念佛は本願（他）力廻向の方向が基盤であることが明らかにされてきた事実を照らせば、念佛はむしろ本願力、衆生への働きかけの方向を指し示しているシンボルと言うべきかも知れない。この事実を親鸞は端的に「帰命は本願招喚の勅命なり」と表現し、ふつう衆生が佛に呼びかけるとのみ解されている念佛が、実は佛の側からの衆生への喚びかけに他ならぬことを闡明したのである。従って念佛の場合、指し示しているのは「もの」ではなく「はたらき」であることが明らかにされたが、その「はたらき」はどう性格づけられてきたであろうか。ティリッヒの言う「実在」^{リアリティ}は、必ずしも実体をもったものと解する必要のないことは勿論である。神などは形なき実在に違いないからである。

ここで親鸞が称名としての念佛に与えた所謂「破闇満願」の性格づけが注目される。親鸞は念佛が称えられる時に現実化する「はたらき」をば「爾れば称名は能く一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ」と表現している。これは念佛が衆生の迷いを転じて悟りを開かしめることによって、真に衆生の願樂を満たす力のシンボルであることを示すものである。また「本願招喚の勅命」と表わされた念佛は、衆生に本願を指し示しているばかりでなく、念佛自体が本願の表現であり、本願と言っても念佛を離れてはどこにもあり得ぬという性格をもったシンボルなのである。それは終始、如来（法界）に属することを止めずして、しかも衆生に到り届くことを使命としたシンボルであると言えよう。如来のはたらきであるままで「衆生の行」たりうるシンボルであることを親鸞は「如来已に発願して衆生の行を廻施したまふの心なり」と表わしているが、この場合の「心」とは目に見えぬ形なき一切衆生救済の願心に他ならない。ここに無制約なるもの（「アミダ」が六字の名号という仮の形をとったものが、念佛というシンボルである所以が美事に道破されている）。

ティリッヒは「象徴にすぎない」という表現を嫌ったと言われるが、これはどこにも見出される言葉の濫用の一例であって、「象徴にすぎない」という表現で用いられている「象徴」という言葉は、実は「記号」の意味であること

を指摘すれば足りるのである。本来言葉というものは、その受取り手によって、いくらでも墮落の危険を宿しているものである。人を躓かせる力をもっておればこそ、立上らせる契機にもなり得るといふ言葉の本質を考えれば、肝腎なのは、使用法を替えさせることではなくて、本来の意味からのズレを指摘することである筈である。これは「他力本願」という誤った表現の場合も同様であろう。すべての人に使わせぬことに骨を折るよりは、本来的意義に關し広く啓蒙し、それからの逸脱を明確に認識せしめることの方が更に重要である筈である。これはキリスト教世界における神聖冒瀆につながる所謂 *four letter words* 根絶の困難である事実を省みるまでもないであろう。

ティリッヒの第二の命題は、念佛の場合をよく言い当てていると言えよう。念佛は、それなくしてはわれわれに閉ざされている實在の次元を確かに開示してくれるものであるからである。これは、念佛を手段として助かろうと励む所謂第二十願の行人を詠んだ親鸞の次の和讃が最も適切な例証となるであろう。第二十願の行人とは、他力の念佛を凡夫の自力の計らいを以て持ち直した半自力・半他力の立場に立つもので、親鸞はこれを一概に否定し去らず、長い眼を以て見つめ、かつ念佛に内在する本願力に深い信を寄せて次の如く述べている。「定散自力ノ称名ハ、果遂ノチカヒニ帰シテコソ、オシヘザレドモ自然ニ、真如ノ門ニ転入スル」。ここで暗に第二十願の行人に期待されているのは、念佛でなければ開示され得ない第十八願の境涯が、念佛を称えるという行に自然に備わっている徳のゆえに、やがては開けて来るということである。これは決して根拠のない期待ではない。念佛の行の背景となっている本願——この場合は第二十願——がこの期待の裏付けとなっている。しかもそこにはかく詠じた親鸞の、第二十願の自力の心から未だ自由になっていない行人に対する暖かい大悲心と、本願力の必然に対する疑蓋雑わることなき純粹な信が横溢しているのが感じとられる。念佛が念佛ならではわれわれに閉じられている實在の次元を開示してくれることは、念佛というシンボルの重要な存在理由の一つであることは疑いを容れぬ事実である。

ティリッヒの第三の命題の、シンボルがそれなくしてはわれわれの近づくことのできぬ實在の次元や要素を開示す

るのみならず、それらに対応するわれわれの心の次元や要素を開いてくれるという点も、念佛の場合正に符合すると見てよいであろう。さきにシンボルが未来性、可能性を孕む事実の考察を行ったわけであるが、新たに生ずる次元は、全く予想を超えた、これまで存在していなかったかに思える次元である。これは浄土真宗の伝統においては、凡夫の上に生じながら凡夫性と同質でない信心に相当するものである。念佛の徳によって、無い筈のものが明らかに凡夫の心に現成するが故に、「世間難信」と言われ、同時に「希有最勝」と讃えられるのである。これは凡夫より生じたものと言えぬ故に「選択廻向の直心」「金剛不壊の真心」と称せられるのである。凡夫の自覚からすれば正に「無根の信」と呼ばれるのが最も適わしいに違いない。

第四の命題としてティリッヒの挙げている「象徴は人為的に作り出すことはできぬ」ということは、さきに第一の命題に関して触れた象徴の不置換的性格と密接なつながりをもっている。この第四の命題の主旨は、「シンボルは作るものでなく、生まれるものである」ということである。念佛に作者がないこと、念佛の起源は神話的にのみ語られることを想起するならば、念佛はこの命題にも妥当することは明らかである。等しく「十方衆生」と呼びかけて、衆生の救済を誓った第十八、十九、二十の主要な本願を含む所謂四十八願は、『大無量寿経』の核心と言われている。換言すれば『大経』は、「如来の本願を説くを經の宗致と為す」と言われ、また「佛の名号を以て經の体と為る」とも言われている如く、弥陀の本願の名告りとしての名号がその主体をなしている。その正宗分の劈頭を見ると、「乃往過去、久遠無量不可思議無央教劫」という象徴的な時を先づ挙げて、名号の生まれる契機をなした法蔵比丘の求道の始源を説き始めている。經文によれば名号は法蔵比丘の発願の後、その誓願を成就せんが為に行じた五劫の思惟、永劫の修行の結果、菩薩としての法蔵によって案出されたのであるが、これらの天文学的な時間は、単にわれわれから見て過去に起ったできごとという見方を真向から打消するものに違いない。もしそれらが単なる過去であるならば、そのような象徴的な数字を用いずとも事足りる筈である。敢えてかかる象徴的な表現に訴えたのは、名号の起源が歴

史的過去にあるのではなく、超歴史的時間の中、つまり永遠の今とでも称すべき境涯においてのできごとであることを暗示するものに相違ない。そこには過去・現在・未来の区別も限定もなく、また過去であると同時に現在のできごとでもあり、未来のできごとであると同時に現在のできごとでもあり得るような相対的時・空を超えた時、永遠と歴史と矛盾なく交わっているがごとき、カイロスのな時であるに違いない。従ってそのような「時」の産物たる名号は法蔵比丘の作り出したものには違いないが、実は、むしろ「生れた」ものなることがそこに暗示されているのである。否むしろ、法蔵という象徴的な宗教的アーキタイプが案出したという経文は、実は歴史的でないかなる個人の作り出したものでもないことを強く主張しているのである。作者なくして生れたもの、否、法界から自然に生じたもの、それが名号という万人が救済される道に他ならない。このように『大経』の象徴的叙述は、名号が人為的に作られたものでなく、生れたものであることを雄弁に物語っていると見てよいであろう。法蔵菩薩が案出したということは誰が作ったものでもなく、生れたものという意味であろう。実に名号は作者なくして作られたもの、則ち必然の道理よりして生れたものなのである。ここに名号が他の何物によっても置き換えられないことを許さぬ根拠がある。と同時に生れるべくして生れた佛教の基本的な言葉が容易に他のものと置き換えられぬ所以も推察できよう。「象徴は生れるもの」という真理を銘記するならば、経典翻訳や経文解釈という事業の孕んでいる意義の重要性は言わずして明らかである。

ティリッヒの第五の命題、「象徴は生き物のように生長し、そして死ぬ」ということは、象徴の流行りすたりのことを指すと言うよりは、象徴の内含する永遠の要素が受取り手によって認められる限りは、その象徴は繁栄するものであり、認められぬ限りは無効となる、即ちその象徴は死んだも同然であるという消息を伝えるものではなからうか。念佛の場合にもこれはかなりの共通性をもっていると言えよう。日本佛教史上で念佛の全盛時代は、恐らく法然の活躍した時代であったかも知れない。しかし、念佛は法然以前にも、以後にも確かに伝承されていたのであって、決し

て歴史の上から姿を消していたわけではない。ただその前後は、法然の時代の念佛の流行が余りにも盛大を極めたが故に、顕著でなかったにすぎない。見方によってはティリッヒの表現したように、念佛というシンボルは、死んだも同然であったとも見られよう。「神の死」にしても、ニーチュが真に意味したところは、人間が概念化し、実体化した神の死であったであろう。また臨済の「殺佛殺祖」も、人間の知性が実体化し、対象化した佛・祖の殺に他なるまい。親鸞が念佛を「大行」と呼んだ時、念佛は実体化、対象化から救われたとは言えぬであろうか。無限を孕んだ念佛、法界を荷負する念佛は、その永遠の要素が見失われ、呪文化し、実体化され、かくしてその過半の意義が不当に限定されることによって死ぬのである。信としての念佛でなく、行として念佛に執する多念義の根柢は、実に念佛の実体観にある。「誓願を離れたる名号も候はず、名号を離れたる誓願も候はず候」という親鸞の訓戒は、実に念佛の死に対する重要な警告の言葉なのである。

以上、象徴と記号の対象よりするティリッヒの象徴論に照らして、念佛が象徴に相当する所以を批判的に瞥見して来たわけであるが、これは念佛という実践の全容からは元より程遠い部分的な考察にすぎない。ティリッヒの象徴論の包み切れぬ念佛の最も重要な契機は、本願との不二性であろう。又、佛教における象徴と象徴されるものの関係は、キリスト教の場合と直ちに同一視されうるかどうかは、今後更に研究を要する課題であろう。