

# 佛教における有形

なるものと無形なるもの（下）

— 佛教学と真宗学との接点 —

舟 橋 一 哉

## 五 木像・絵像・名号

蓮如上人御一代記聞書を見ると、その中に「当流には木像よりは絵像、絵像よりは名号というなり」という言葉があつて、これが「他流には名号よりは絵像、絵像よりは木像というなり」という言葉と対照的に使われている。これも有形的表現と無形的表現、という点から考察すると、蓮如らしくない言い方であつて、有形的表現を好まれた蓮如としては、名号よりは絵像、絵像よりは木像を重んぜられ、浄土真宗の本尊は絵像・木像であることを説かれた方が、自然のように思われる。にもかかわらず、このところは全く逆になっているが、これにはどのような理由があるであらうか。

蓮如の時代には一般民衆は生活の程度が極めて低く、各戸にそれぞれ佛壇を安置するだけの資力がなかったために、真宗の教団では六字の名号を本尊としていた、と言われている。上流階級の者は佛壇を安置して木像や絵像を拜むこともあつたであらうが、浄土真宗を支えていたのは、主として下層の農民であつたから、そういうことができなかつ

た。門徒だけではなく、おそらくその当時にあつては、浄土真宗においては、蓮如の建てた寺など、多くは寺の体裁をとらないで、道場の形をとっていたと思われるから、多くの道場は名号本尊を用いていたらしい。そういう経済的な背景も、この言葉の裏に隠されているようであるが、そういうことだけでこの言葉を解釈するのは、ふさわしくない。浄土真宗の教義の上からいっても、やはり浄土真宗は名号本尊が本筋のようである。それは、本尊を礼拝するこの意味において、当流と他流との間に相違があるからである。

当流では、本尊によってそこに南無阿弥陀佛の本願を拜んでいくのであって、いわば本願を表わす手段が本尊である。本願は、無色無形の法性法身佛が、衆生救済のために、いつまでも無色無形の世界にとどまり得ずして、有色有形、差別動乱の人間の世界に近づかんとして動き出した佛のすがたである。それが即ち南無阿弥陀佛である。だから南無阿弥陀佛は佛のいのちであり、それ故にわれわれにとつては、南無阿弥陀佛の他に別に佛があるわけではない。しかも南無阿弥陀佛はこの佛の名号であるから（このことの意味については前号四項に述べておいた）、佛名と佛体とは一つである。これを名体不二という。ここに佛体とは、佛の実体・佛の本体ということであり、やさしい言葉でいえば「佛のいのち」ということであろう。だから当流においては、本尊として何も南無阿弥陀佛に拘泥するわけではない。帰命尽十方無碍光如来でもよいし、南無不可思議光如来でもよい。そこに本願のいわれが示されてあるならば、それで本尊としては完全である。従つて本尊として、特に優秀な美術的作品を必ずしも要求しない。浄土真宗において佛教美術が発達しなかつた理由がここにある。

これに対して、佛教美術として優秀な作品を今日最も多く所有しているのは、密教である。密教では本尊を礼拝するとき、本尊の相好を礼拝者が心の上に思い浮べ、このようにして佛の相好を念ずることによつて、佛との一体観に没入する。いわゆる三密相応である。そのためには、礼拝の対象とせられる本尊は、優秀な作品でなくてはならない。このように考えてみると、蓮如がここで「他流」といっているのは、主として真言宗などの密教を指すものと見られ

る。さきの蓮如の言葉は、大体以上のような意味をもっている、と理解せられるであらう。

けれども、ここで是非とも一考を要する問題がある。今日の浄土真宗では、各派ともに、本尊として木像を用いたり、絵像を用いたりして、蓮如の言うような名号本尊の意味が徹底していない。これは、徳川幕府の宗教政策によって、浄土真宗の道場が寺院の体裁をとらざるを得ないようになり、それに応じて名号本尊から木像・絵像を本尊とするようになって、それが一般門末にも及ぶに至った、という歴史的な事由によるものである、とせられている。それとともに、一般大衆が有形的表現を好むという、そのような大衆の要望を容れて、いわば大衆との妥協によってこのようになった、と見られる。けれども浄土真宗の本来の立場は名号本尊であり、そこにこそ浄土真宗の純粋性が強調せられている、と見るべきであって、蓮如がこのような純粋性を強調せられたことは、注意せられなくてはならない。

蓮如のこの言葉は一応このように理解せられるが、佛教の根本真理の表現としての真空即妙有という点から解釈すると、この言葉は真空の面だけを説いて、妙有の面が説かれていないように思われる。「有形から無形へ」というところに、有執を空じていく空の面が強調せられていると見ることができから、「当流においては木像よりは絵像、絵像よりは名号」ということは、「有から空へ」ということを表わしている。もう一つ進めていえば、「名号よりは空位」ということになって、礼拝の対象となるようなものは、具体的なものとしては何も無い、という場合もあり得るであらう。けれどもこれだけでは真空の面だけが説かれていて、妙有の面が説かれていないうらみがある。そうだとすると、そこでどうしても、もう一度有形なるものに還って来る、ということが、宗教的真理の表現として必要になってくる。すなわち「空位よりは名号、名号よりは絵像、絵像よりは木像」ということになって、これが蓮如のいうように他流におけることではなくて、当流においても亦そういう一面がなくてはならないことになる。それが真空即妙有の立場である。従って、蓮如が言うところの「他流における木像」は、佛教学にあてはめてみれば、「妙有と

しての木像」ではなくて、「偏有としての木像」ということになるであろう。「偏有」は「但有」ともいわれて、空と対立するところの有であり、相対的有である。この偏有は、空の真理によって根こそぎ覆えざれなくてはならぬ。そうだとすると「他流における木像」は、単なる「偶像としての木像」に過ぎないことになる。

佛教は偶像崇拜であるか、否か、ということが、しばしば問題となっているようであるが、わたくしは、少くとも浄土真宗の立場は偶像崇拜ではない、と思う。木像や絵像を礼拝の対象としているところから見ると、あたかも偶像崇拜のように見える点があるかも知れないが、それは、真空に即しての妙有の世界を表わすものとして、木像や絵像を礼拝しているのであって、単なる偶像ではない。すなわち、「木像よりは絵像、絵像よりは名号、名号よりは空位」というように、有形なるものを否定して行って、そこから再び、「空位よりは名号、名号よりは絵像、絵像よりは木像」というように、有形なるものに還って来た、そのような真空に即する妙有としての絵像や木像が、浄土真宗において礼拝の対象となるところの絵像であり、木像でなければならぬ。それ故に絵像や木像を拜んでも、その絵像や木像に何か神秘的な呪術的な能力があつて、そのような能力の御利益に預ろうとして、佛像を礼拝するのではない。そうではなくて、絵像や木像を通して、そこに南無阿弥陀佛を拜んで行くというのが、浄土真宗の建前である。だから木像や絵像を拜むことと、南無阿弥陀佛の名号を拜むこととの間には、拜む者にとっては、何等の違いもないはずである。今日浄土真宗において、多くは絵像や木像が礼拝の対象とせられていることについては、このような佛教学的基盤をもっていると思われる。

## 六 「方便」の意味

親鸞は「方便法身」というときの「方便」を次のように理解している。「方便と申すは形をあらわし、御名を示して、衆生に知らしめ給うを申すなり」（『多証文』）。これによれば「方便」とは、①形のない真実の世界を形をもって表

わすれすことであり、また②「ここに佛がいるぞ」と名のり出で給うことであり、③それによって衆生をして佛の存在を知らしめ給うことである。浄土真宗における本尊としての木像や絵像が方便法身の尊形であるとせられるのは、①の意味においてであらうし、南無不可思議光佛が方便法身であるとせられるのは（一多証文、②の意味においてであらう。そしてこのような方便法身によって、衆生は初めて佛に相いまみえることができるのであって（ここに③の意味がある）、無色・無形で「心も及ばず言葉も絶えた」（唯信鈔文意）というような法性法身だけでは、衆生はいかにしても佛の存在に触れることはできない。佛と人間との間の関係は、全く断絶せられていて、何等のつながりも有り得ないであろう。それでは「佛が衆生を救う」という救済の事實は、どのようにしてもありやうがない。そこで、「佛」と「衆生」との間において、何等かのつながりがなくてはならないことになるが、その場合、衆生の方からは、どれ程長い手を伸ばしても、その手は佛のところまでは届かないのである。すなわち、衆生の方から佛に達する道は全くとぎざれている。そこで佛の方から衆生に向って、「この手を握れ」と、長い手をさしのべて下される、その手が「南無阿弥陀佛」という手であった、と考えてよい。換言すれば、佛と衆生との最初の結びつきは、佛が南無阿弥陀佛となつて、衆生の前に名のり出で給うたことにある。これが「方便法身」というときの「方便」の意味である。したがって南無阿弥陀佛は佛の名のりであり、佛の名号である。

思うに、無形なる真実の道理を無形のままに示しても、それは哲学ではあるであらうが宗教とはなり得ない。宗教的な救いには、どうしても、無形なる真実の道理を有形なるものをもって表わす、ということがなくてはならない。そこにこそ初めて、真実の道理に参入するための実践の道が、人間に向つて開かれてあるのである。宗教的真実の有形的表現は、つねに実践道に関わりをもつ。実践道に関わりをもたないような真実の道理は、宗教的真実と名づけることはできない。科学的真実と宗教的真実との相異がここにある。この場合「有形」ということの意味は、ただ単に視覚の領域においてだけのことではない。聴覚における声も、「有形」の中で重要な位置を占めている。従つて宗教

的な儀式・作法というようなことも、この「有形」の中で理解することができる。

さて「方便」という言葉の原語は *upāya* であるが、この *upāya* という原語にまでさかのぼって、「方便」の意味を考えてみることも大切である。漢訳語としての「方便」については、古来「正直を方といい、己を外にするを便という」というようにも解釈されているが、これでは *upāya* という梵語の意味は明かになってはいない。それでは一体 *upāya* とはいかなる意味であるか。これは *upa* に *aya* が加わってできた語で、*upa* には「接近」の意味があり、*aya* には「行くこと」の意味がある。そうすると、「近づき行くこと」が「方便」である、というのが、原語に即しての解釈である。どこからどこへ近づいて行くのであるか、といえば、おそらく、人間の方から佛の世界へ近づいて行くのも方便であるが、また逆に佛の方から人間の世界へ近づいて来て下さることも方便である。迷いの世界にある人間が、一歩一歩さとの世界に向かって進んでいくために精進努力する、これも方便であるが、反対に、真如一実のさとの世界にある佛の方から、差別動乱の迷いの世界に近づいて来て下さる、これも方便といわれる。これを往相の方便と還相の方便ということで理解してもよいであろう。「方便法身」というときの「方便」は、ここにいる往相の方便であろうか、還相の方便であろうか、といえば、いうまでもなく還相の方便である。これを善巧方便ともいう。往相の方便は精進方便という言葉で表わしたらどうであろうか。この場合、八聖道中の「正精進」がしばしば「正方方便」と訳されていることを考慮に入れてもよい。もっとも、この場合の原語は *upāya* ではないが、しかし「精進」が「方便」と訳されているのは、「方便」に「精進」の意味があるからにちがいない。

ともあれ「方便法身」というときの「方便」は、形のない宗教的真実をいまここに形をもってあらわす、という意味をもって示されなければならないの方便であって、「うそ偽り」という意味では決してない。そして宗教的真実は、形をもってある。

## 七 浄土の莊嚴

さきに、「浄土における二十九種の莊嚴が一法句に入る」と説かれているところに、真空即妙有の意味が示されている、ということを行ったが、浄土についても、親鸞と蓮如との間に、その表現の方法の上かなりの相異を見ることができる。すなわち、親鸞の表現は無形的であり、蓮如の表現は有形的である。例えば、蓮如は「浄土」という言い方も用いられるが、より多く「極楽」という言い方を好まれたようである。これに対して親鸞にも「極楽」という言い方があるが、より多く「浄土」という言い方を用いられる。教行信証の真佛土の巻では、まず真佛土を標榜して「謹んで真佛土を按ずれば、佛は則ち是れ不可思議光如来、土も亦是れ無量光明土なり」という。このような表現の仕方、阿弥陀経における極楽の莊嚴を説く文章と比較してみるならば、そこに大きな相異のあることに、誰でも気がつくであろう。

阿弥陀経の表現はまことに具体的・有形的・感覺的であって、あたかも目の前に極楽の様子がありありと見えるような具合に説かれている。そのような性格をもっている阿弥陀経の中において、例えば、極楽においては鳥の鳴き声が説法の声に聞える、ということを行って、その説法の内容として五根・五力・七菩提分・八聖道分の四つを上げていることは、注意を要する。これはおそらく、鳥の声が無自性であることをいうものであろう。いくら極楽の鳥でも、まさか「五根」というのは信根・勤根……」というように鳴くわけがない。鳴く音声はピッピでもチュッチュッでも、その声を極楽の往生人が聞くとき、説法の声に聞えるのである。してみると鳥の声は、誰が聞いてもいつ聞いても、このようにしか聞くことができない、という固定された相はない、ということになる。そういうことを佛教では無自性・空というのである。そして阿弥陀経では、その鳥も実は、阿弥陀佛が法音を宣流せしめようとの願いから、変化して作られたものであって、極楽に畜生がいるわけではない——畜生は三惡道の一つに数えられるから——という意味のこ

とが述べられている。これは有形的表現を主とする阿弥陀經においては、異例に属する表現ではないであろうか。

阿弥陀經と較べてみて、大無量壽經や淨土論は、無形的表現をとることがしばしばである。例えば、大無量壽經では法藏菩薩がどのような佛国の建設を目ざして精進せられたかを示して、「修する所の佛国は、恢廓廣大にして超勝独妙、建立当然にして無衰無變なり」と示され、淨土論では「彼の世界の相を觀するに、三界の道に勝過せり。究竟せること虚空の如く、廣大にして辺際なし」とも言われている。従つてその淨土の往生人も、われわれが普通考へているような人間のすがたではない。「自然虚無の身、無極の体」（大無量壽經）といわれるものである。これらの表現に即して親鸞のいう「無量光明土」を考へてみると、「無量光明土」ということは、「佛智の世界」ということに尽きるであろう。「無量光」といっても、何も金色の光明がピカピカと輝いているということではないであろう。「無量光」は佛智をあらわす十二光の第一に説かれるところである。

このように、淨土を表わす表わし方にも、無形的表現と有形的表現とが考へられるが、佛教としては無形即有形、有形即無形ということであつて、どちらも眞実を表わしていると思はなくてはならない。常識の立場でいえば、阿弥陀經のような表わし方が眞実であるならば、親鸞のような言い方は間違いだということになるが、佛教の教えとしては両方とも眞実であるというところに、真空即妙有ということが示されていることになるのである。

## 八 念佛の觀念化

無形即有形、有形即無形ということを真空即妙有ということと理解して来たのであるが、眞宗学における信心と念佛との間にも、このような関係を見ることができないのではないであろうか。すなわち、信心は無形であつて念佛は有形であり、しかもその信心の信と念佛の行とが不即不離である、と説かれるところに無形即有形ということが示されており、そこに真空即妙有ということが説かれている、と考へられる。信心と念佛との關係については、親鸞がその



弟子である有阿弥陀佛の間に答えた手紙の文章が注意せしめられる。「信心ありとも名号を唱えざらんは詮なく候。また一向名号を唱うとも信心浅くば往生しがたく候。」(末灯鈔)「詮なく候」ということは、所詮がないという事で、やさしい言葉で言えば、意味がない、甲斐がない、目的が成就しない、無意味である、というような意味のようである。「能詮の語、所詮の義」というときの「所詮」と同じ意味であろう。ここに「義」とは「意味」のことである。ところで親鸞のこの言葉は、次のように理解できる。親鸞はしばしば信心一つで救われることを主張していた。例えば歎異抄においても、第一章に「弥陀の誓願不思議に助けられまいらせて、往生をば遂ぐるなりと信じて、念佛申さんと思ひ立つ心の起るとき、即ち撰取不捨の利益に預けしめたもうなり。弥陀の本願には老少善悪の人をえらばれず。ただ信心を要とすと知るべし」と説かれてある。念佛を唱えたから唱えた功德で助かる、とは言わないで、念佛申さんと思ひ立つ心が起ったとき、言い換えれば信心の定まったとき、その場でそのまま(これが、すなわち——即——の意味である)救いに預かるという意味のことを、このように述べているのである。このような親鸞の言葉をとりがえて、「それでは念佛を唱えるということは、どうでもよいことであろうか、言うなれば、念佛は信心に伴う附録のようなもので、あってもよし、なくてもよし、唱えたかったら唱える、唱えなくなかったら唱えないでもよろしい、というようなものであろうか」とこのように心得ていた人が、関東の同行たちの中にもあったにちがいない。それに対して親鸞は、「たとい信心があっても、念佛が申されないというようなことであるならば、それでは信心を頂いた甲斐がない、信心を頂いたことが無意味になってしまう、念佛が申されることによって、信心が人間生活の上にある実践の行として行ぜられていくのである」というように論しておられるのが、この文章の前半において述べられている意味である。

思うに、称名念佛を離れた信心は、観念論に墮する他ないであろう。頭の中ではよく解っている。信心の論理的な構造についても、一応の説明はできる。けれども、それだけで終ってしまうならば、それは佛法が頭の中を空転して

いるにすぎない。絵に描いた餅のようなもので、実際の役に立たない。現実の生活の上に大きな力となって働いて来ない。佛法は現実生活の上に実践されなくては意味がない。あたかも親孝行のようなものである。親孝行も、頭の中で考えただけの親孝行では意味がない。実践せられ、行ぜられて初めて意味がある。佛法がわが身を実践せられるすがた、それが親鸞にあっては称名念佛であった。だからこそ称名念佛は大行といわれるのである。教行信証の巻の劈頭には、「大行というは則ち無碍光如来の名を称するなり」と示されてあって、称名念佛が佛道の実践であることが明示されている。信心一つで救われるということは、知識階級の青年にも納得してもらえらるが、称名念佛の方はなかなか受け入れてもらえない。けれども、称名念佛というような具体的な有形的なものをもって示していくところに、初めて信心が生活化せられていくことを忘れてはならない。そういう点からいならば、念佛は信心の生活化である。

異部宗輪論が、根本分裂、すなわち佛教の教団が初めて保守派の上座部と進歩派の大衆部とに分れた、その原因として大天の五事の妄言を上げている、その中に、「道は声に因るが故に起る」ということが説かれている。その意味を婆沙論(巻九九)によってみるならば、こうである。大天は阿羅漢のさとりを得ていた。その大天が或る夜、過去の造罪を思い煩悶して思わず「苦なる哉」と絶叫した。そこで弟子がとがめて、「どういうわけで昨夜師匠は苦なる哉と叫んだのであるか」と言って問責すると、大天はこれを弁解して次のように答えた。「四聖諦の中の苦聖諦を絶叫したのである。聖道の智慧は絶叫によって起るものである」と。異部宗輪論では、このような考え方が当時の進歩派の佛教を代表するものであるとせられているのである。「この世は苦しみである」ということは、頭では理解できている、それだけでは、さとり智慧に結びついて来ない。「苦なる哉」と声に出して叫ぶことによって、「人生は苦である」ということが、実感をもってわが身に迫って来る。それがさとりの智慧を引き起すのである。これは必ずしも、「苦なる哉」と叫ばなければ聖道は起らない、ということではないであらうし、また「苦なる哉」と叫びさ

えすれば、いつでも聖道が起る、ということでもないのであろう。おそらく「苦なる哉」と叫ぶことによって、そこに聖道が起り易い状態が助成される、ということを使うものであろう。具体的に声に出して叫ぶことによって、そこに人生の苦をまざまざと感ぜしめる効果がある。ただ頭の中で観念的に考えただけでは、苦しみが実感として湧いてこない。声に出すことよって、苦しみがより具体的に、いわば身体をもって感ぜられるようになる。そういう具体的なものが、宗教においてはどうしても必要なのである。

こんにち交通機関の現場に従事する人たちの間に、確認唱呼ということが実行せられ、またそのように指導が行われているのを見ても、声に出して唱えるということが、いかに大切であるかが解るようである。この場合、例えば信号が青になったから出発してもよろしい、というとき、「信号よし」と声に出して唱える、それは誰に聞かせるためのものでないであろう。言うなれば、自分で自分に言い聞かせる、のである。自分に言い聞かせることによって、かえって自分に確めていく。それ故に、大声で叫ぶ必要はないが、しかし心の中で唱えさえすれば、声に出して唱えなくてもよろしい、というような性質のものではない。声に出して唱えることに意味がある。称名念佛についても、同じことが言えるのではないであろうか。よく知識階級の青年から出される意見であるが、「念佛は口に出して唱えなくても、心の中で唱えてさえおれば、わけは同じでしょう」という主張に対して、「道は声に因るが故に起る」というこの大天の主張は、その解答と見る事ができる。まことに念佛は如来の本願の確認唱呼である。不立文字を建前とする禅宗において公案があり又つねに詩偈をもって宗旨が表現せられることも、ここに併せて考えてみるとよい。

俱舍論の初めにいわゆる帰敬序がおかれている、その中で、世親は「帰命して」(nāmakīrtā)という語を解釈して「帰命してとは頭をもって伏拝してということである」と言っている。称友はこれに註して、「帰命という語には伏拝の意味がある」と言っている。われわれは普通「南無、帰命」といえば、単に心の中で信順帰投の思いをなすこと、というように解し易いが、しかしインドでは、その「信順の心」が「伏拝」という動作に表われなければ、本当

に南無、帰命したことにはならない、と考えられていたのであろう。もともと「南無」(namas)とは「頭を下げる  
こと」であるから、南無という語の原意にまでさかのぼって理解すれば、それは当然すぎることである。こういうこ  
とも、信心と念佛との関係を考察する上に、大きな助けになる。親鸞においては、一心帰命はそのまま信心の内容で  
あったからである。その帰命の信が、実は「頭をもって伏拝する」という身の動作となって動いて来る、更に口に念  
佛を唱える、かくして身口の二業の上に実動して来なければ、およそ意味がない。それ故にこそ、ここに唱えられる  
念佛も、信順を表わす「南無」で始まるのである。他の言葉をもってするわけではない。まさしく「南無阿弥陀佛」  
と唱えるのである。佛教聖歌は次のように歌う。

みほとけは、まなこを閉じて、御名よべば、さやかにいますわが前に、さやかにいますわが前に。

まなこを閉じて佛を想うだけでは、佛法が観念論の中で雲散霧消する危険が多分にある。佛法が身について行なわ  
れるためには、どうしても具体的なもの、有形的なもの、行為的なものによらなくてはならぬ。親鸞にあっては、  
それが称名念佛であった。

またここで、次のようなことも併せて考えてみる必要がある。説一切有部では無表業というものを身・語の二業に  
のみ認めて、意業については無表業を立てない。無表業は業の余勢であるから、意業に無表業を立てないというこ  
は、どんな悪事をたくらんでも、たとい人を殺そうと決心しても、それが身・語の上に動作・行動となって表われな  
いならば、将来のその人の性格に何等の影響も齎さないことになって、これでは佛教の立場が崩れるではないか、と  
いう非難がある。ことに積尊は、身・語二業よりは意業の方に業の本質を認める立場をとられ、こういう点で、ジャ  
イナ教が意業よりは身・語二業を重視したのと、対照的であったとせられているから、有部の無表業説は、かえって  
ジャイナ教の業論に味方するものではないか、という意見がある(赤沼智善「業の研究」。「佛教教理の研究」所収)。こ  
れに対して、わたくしは次のように考えている。有部の無表業説は、もと戒体の問題に関連して説かれるようになっ

たのであって、戒の体として無表業を考えてみると、心の中でどれだけ持戒を誓っても（それは意業である）、心に誓っただけでは、その人を超えてその人を束縛するような大きな力となって来ない。どうしても、身体の動作と言語的表現を伴うところの授戒の作法によって、戒師の前において、戒を受けなくてはならぬ。そういうことによって、持戒が個人を超えて公的な意味をもつことになり、より具体的になる。こういうこともまた、身・語二業の上に表わしてこそ、初めて聖なるものが観念の遊戯の中で解消することから救われる、ということを示していると思う。

## 九 念佛の神秘化

さて親鸞は、さきに掲げた手紙の文章の後半において、「また一向名号を唱うとも信心浅くば往生し難く候」と言っている。インテリの青年が陥り易い欠点は、佛教を観念論として受けとる、ということであり、そのことに対する批判がこの文章の前半に示されてあったが、これに対して、一般大衆は佛法を神秘化して受けとり易い欠点を有し、そのことに対する批判が、いまこの文章の後半に示されていると見られる。「念佛の神秘化」は、「念佛の呪術化」と言いなおしてもよい。「念佛の陀羅尼化」のことである。一般大衆は称名念佛しながら、その念佛に何か陀羅尼のような神秘性を期待して、そこに「念佛による救済」ということを認めている者が多いのではないであろうか。かつて念佛は呪術であるか否か、ということが論議せられたことがあったが、その時の結論は、少くとも親鸞にあっては、念佛は呪術ではない、ということであった。しかし一般大衆は何かそこに呪術的なもの、陀羅尼とは言わないまでも、幾らかの神秘性をそこに認めないと、物足らないような気持になるのであろう。今日の浄土真宗においても、一般門外の考え方の上には、多分に陀羅尼的なものがあることは否定できない。念佛と同じ意味をもっているはずの読経においては、更に一層その感が深い。そういう大衆に向って親鸞の純粹な信仰を説くことは、非常に困難なことである。親鸞と蓮如との相異は、前にもしばしば問題としてとり上げて来たが、蓮如にあっては、念佛が呪術でないことを

強調しつつ、しかも他方においては、念佛が陀羅尼ではないかと疑わしめるような表現がないでもない。これは、蓮如の教化が親鸞よりは大衆的であったことを示すものである。すなわち御文において、蓮如はしばしば信心を離れた念佛を誡めている。とくに三帖目の第二通から第五通に至る四通の御文には、いずれもそのことが強調せられている。例えば「されば世間に沙汰するところの念佛というは、ただ口にだにも南無阿弥陀佛と称うれば、助かるように皆人の思えり。それは大きにおぼつかなきことなり」(三の二)といい、「ただ声に出して念佛ばかりを称うる人はおおうなり。それは極楽には往生せず。この念佛のいわれをよく知りたる人こそ佛にはなるべけれ。」(三の三)という。これらはすべて、念佛が呪術でないことを示す証拠である。何となれば、もし念佛が呪術であり、陀羅尼であるならば、何の分別もなく、――すなわち南無阿弥陀佛にどのようないわれがあるかということとは全く知らなくても、ただ口に念佛を称えさえすれば、称えただけで助かるはずであり、それだけで極楽に往生できるはずであるからである。ところが次の御文は少しく様子が変っている。「それ南無阿弥陀佛と申す文字は、その数わずかに六字なれば、さのみ功能のあるべきともおぼえざるに、この六字の名号のうちには無上甚深の功德利益の廣大なること、さらにその極りなきものなり。」(五の二三) この文章だけを見ると、念佛は陀羅尼ではないか、と疑わしめるに充分なものをもっているが、しかし蓮如は更に語をついで「されば信心をとるといふも、この六字のうちにもれりと知るべし。さらに別に信心とて、六字のほかにはあるべからざるものなり」という。ここに至って初めて、念佛が呪術ではない、という浄土真宗の立場が闡明にせられている、と見られる。念佛を呪術と見せかけておいて、大衆が喜んでこれを呪術として受けとらうとすれば、「どっこい呪術ではないぞ」と開きなおって、浄土真宗の本来の立場を示す。こういうところに、蓮如における大衆教化の妙を見ることができるよう思う。

佛教における有形・無形の問題を考察して、ここに至った。ふりかえて考えてみると次のようなことが、その結論として提出される。形のない宗教的な真実の道理を形のないままに示しても、それは宗教哲学ではあろうが、現実

に生きている宗教ではない。具体的な宗教は、必ず何等かの意味において、有形的なるものをもって無形なる真実を表現する、ということがなくてはならぬ。それでなくては、真実に参入するための実践の道が打ち建てられる手がかかりが掴めない。無形なる表現を好むのは知識人であるが、これに偏りすぎると、佛教が観念論になってしまう。有形なる表現を好むのは一般大衆であるが、これに偏りすぎると、佛教が神秘化せられ、呪術化せられる。そのいずれにも偏らないところに、絶対の世界がある。これを真空妙有という。それ故に真空妙有ということは、「絶対の否定はそのまま絶対の肯定である」ということで、佛教における有形的表現と無形的表現の問題も、その線に沿って理解することができる。(完)

(補説) こんにち我が国においては読経する場合、多くは漢訳の經典をそのまま音読、すなわち棒読みする習慣になっている。これに対して、インテリ青年は、もっと解るように読経してほしいという。そういう要望にこたえて、經典を訓読することも行なわれている。しかしそのような傾向に対して、伝統を重んずる老人たちの間には、そういうことでは有りがた味が薄くなる、という批判も聞かれる。こういう問題に対しても、佛教における有形的表現と無形的表現という観点から、眺めてみると興味が深い。言うまでもなく、音読の方が有形で、訓読の方が無形である。音読には、やや陀羅尼的なものが感ぜられるからである。この問題は読経だけでなく、広く儀式作法を現代風に改めることの可否についても、当てはまることである。浄土真宗の立場は、儀式作法を無意味なものであるとする知識人に対しては、儀式作法の絶対性を強調して無暗矢鱈にこれを変更することの不可を説かなくてはならないが、逆に、儀式作法を呪術として受けとり易い大衆に向っては、それを改革することの正当性を強調する必要があると思われる。