

佛教における有形

なるものと無形なるもの (上)

— 佛教学と真宗学との接点 —

舟 橋 一 哉

一 否定、即、肯定の宗教

およそ佛教が説くところの真理は、真空妙有に尽きるとせられている。この真空妙有という語は、おそらくインドの佛教においては、これに相当する梵語を見出すことは不可能であると思われる、したがってシナの註釈家が、佛教の教理を理解するについて、創り出した言葉のようである。とくに般若心経の「色即是空、空即是色」を解釈するにあたって、「色即是空」は真空を説くものであり、「空即是色」は妙有を説くものであり、ここに併せて真空妙有が説かれていて、とせられているのが有名である。このように「真空妙有」という表現は、インドの佛教を受けついだシナの佛教徒によって創められたものである、と考えられるが、しかし佛教の心髄というか基本というか、とにかく佛教の骨組み、綱格がこれほど巧みに示されている例はめずらしい。

さて「真空妙有」とは「真空即妙有」ということであって、真空が真空のままに妙有であり、妙有が妙有のままに真空である、という意味である。これを現代的に表現すれば、「絶対の否定はそのまま絶対の肯定である」というこ

となるであろう。相対的立場すなわち世間の常識の立場では、否定は否定であって肯定ではなく、肯定は肯定であって否定ではない。ところが絶対的立場すなわち佛法の世界では、否定がそのまま肯定であり、肯定がそのまま否定となる。そういうことが「真空妙有」ということであって、そういう点から佛教の教義を整理していくと、複雑を極めて見るように見える佛教の教理が、すべて「真空妙有」を説くものとして理解せられるようである。それでここではまず、佛教における有形的表現と無形的表現の問題を「真空妙有」に即して考えてみたい。

真空とは絶対的立場からものを否定し、妙有とは絶対的立場からものを肯定することであつたから、ここで否定し肯定せられるものは「形」であるとするならば、無形即有形ということが「真空妙有」によって示されていることになる。これを佛教教理の表現の形式について考えてみると、まず考えられるのは、佛身・佛土に関する表現の仕方、無形的表現と有形的表現とがある、ということである。また真宗学における信と行、すなわち信心と称名念佛との間にも、そういう関係が考えられるようである。

二 法性法身と方便法身

まず佛身についていえば、一般的には法身は無形であり、応身・化身は有形であるとせられている。報身は歴史的な佛ではないが、無形・有形という点からいえば、やはり有形的な佛とせられるであろう。法身は理佛ともいわれ、佛教の真理や功德そのものに、佛としての性格が与えられたとき、これを法身佛という。応身や化身は現実にこの世に姿をあらわされた佛であって、釈尊はそういう応身佛の一人であり、人間以外の有情の形をもってこの世にあらわれ給うた佛を、化身佛という。だから法身は無色・無形であって、形をもって示すことのできない佛である。真宗で法性法身というのがこれである。たとえば親鸞が自然法爾章において「無上佛と申すは形もありません。形もましまさぬ故に自然とは申すなり。形ましますと示すときは無上涅槃とは申さず。形もましまさぬようをしらせんとて、

初めて弥陀佛とぞ聞きならいて候。弥陀佛は自然のようを知らせん料なり」というように示されてあるのは、法性法身をいうのである。

また一念多念証文（親鸞）に「この一如宝海（それは無上大涅槃であり、法性である）より形をあらわして、法蔵菩薩となりの給いて、無碍の誓を起し給うをたねとして、阿弥陀佛となり給うが故に報身如来と申すなり。これを尽十方無碍光佛となづけ奉るなり。この如来を南無不可思議光佛とも申すなり。この如来を方便法身と申すなり。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。すなわち阿弥陀佛なり」とあるのは、一如宝海の法性法身から尽十方無碍光の方便法身を生ずることを示すものである。唯信鈔文意（親鸞）には、もつとはつきりとしなければ佛について二種の法身まします。一には法性法身と申す。二には方便法身と申す。法性法身と申すは色もなし。形もまします。しかれば心も及ばず、言葉もたえたり。この一如より形をあらわして方便法身と申す。その御すがたに法蔵比丘となりの給いて、不可思議の四十八の大誓願を起しあらわし給うなり」とある。これらによって見るならば、親鸞においては、阿弥陀佛という佛は、法性法身と方便法身との二種の法身をもつて示され、その中で法性法身は一般佛教学でいうところの法身であるが、方便法身は報身に相当することになる。したがって真宗で考えられている報身は、形のある佛ということになるであろう。しかし報身佛は応身佛のように現実の世界にあらわれ給うた歴史上の佛でないことは当然である。

このように二種の法身は、一般佛教学の立場でいえば、法身と報身とに当ると思われるが、この二種法身の説はもと曇鸞の論註に由来するものであって、論註では次のように示されている。

「諸の佛・菩薩に二種の法身あり。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身に由りて方便法身を生ず。

方便法身に由りて法性法身を出す。この二の法身は異にして分つべからず。一にして同ずべからず。この故に広略相入して統ぬるに「一法句といふときの」法の名をもつてす。」

ここに「広」とあるのは一般には浄土論に説かれている浄土の二十九種の莊嚴を意味するが、ここでは別して方便法身を指す。「略」とあるのは法性法身である。法性法身とは、法性即法身の意味であるから、法性のそのままが法身である。したがってそれは無色・無形で、言亡慮絶の一如法界に他ならない。この無形の佛が有形の方便法身と不二不異である、という。こういうところに、曇鸞における中觀思想の片鱗を見ることができるよう思う。それは、無自性空の立場に立つときは、すべてのものが無自性のままに、世俗的有として現実の世界に生かされていく、ということである。このような点から、わたくしは法性法身と方便法身との関係を、真空妙有ということと理解したいと思うのである。真空を通しての妙有の世界は、否定即肯定の世界であったから、これを「形を否定することがそのまま形を肯定することである」と理解するとき、それは「法性法身、即、方便法身」ということになるからである。まことに相対的立場、常識的な知識の世界では、無形なる佛が真実であるならば、有形なる佛は真実ではない、ということになるであろうし、反対に、有形なる佛が真実であるならば、無形なる佛は真実ではない、ということになるであろう。ところが絶対的立場、宗教的な智慧の世界では、「両方とも真実である、といわねばならぬ。そのことを示すのが真空妙有ということである。

曇鸞は論註において、さきの引文につづく文章の中で次のように言っている。「法身は無相なり。無相の故に能く相ならざることなし。この故に相好莊嚴即ち法身なり」と。ここで法身というのは法性法身のことであるが、その法性法身は無相であるという。しかるに無相なればこそ能く相ならざることなくして、三十二相・八十随形好としても頭わされ、また二十九種の莊嚴としても示されるのである、という。そうしてみると「無相」ということは、ただ単に「相が無い」という否定的な意味を持つだけではない。もしそうであれば、空々寂々にして何も無い、ということになってしまふであろう。そうではなくして、いかなる相としても限定されることがなく、しかもいかなる相としても頭われることができる、そういう可能性を内に包んだような「無相」が、ここにいう「無相」でなくてはならない。

「真空」といい、「無自性」といわれることが、そういう意味をもっているのである。曇鸞はそういう点で、「真空」の意味を正確に把握していたといつてよい。それでこそ浄土の二十九種の莊嚴「その中で十七種の莊嚴は佛土の功德成就で、これは器世間清淨であり、八種の莊嚴は佛の功德成就、四種の莊嚴は菩薩の功德成就で、これら二つは衆生世間清淨である、とせられている」が、一法句に入る、とせられるのである。この一法句は真如法性であり、法性法身であって、無形なるが故に形あるものとして限定されることがない。それ故にこそ、いかなる有形なるものとしても顕われ得る可能性を内に秘めているのである。そのように、充実した内容をもっていて、積極的な意味において考えられた空が「真空」といわれるのである。

そのことはちょうど、捨受に対する行捨の考え方と似た点がある。「捨受」というときの「捨」は受としての捨て、消極的否定的な意味における捨である。苦でも楽でもないもの、すなわち無関心な心の状態が捨受であるとせられている。これを「捨」と訳したのも、おそらくそういう意味からであったのであろう。ところが同じ *uppesa* という字を使いながら、一つの独立の心所として捨を立てるときは、これを行捨「行としての捨」といって、捨受「受としての捨」と区別する。このときの捨は、無関心な心の状態というような、消極的否定的な意味から転じて、積極的肯定的な捨すなわちはりつめた心の状態で、しかもどちらへも心が偏っていない状態をさして「捨」という。例えば、第四禪の特色は捨念清淨ということである、とせられるが、そういうときの「捨」は「行捨」であって、「捨受」ではない、とせられている。このように、捨受の他に行捨を立てるようになったのは、おそらく佛教の教理の展開にともなって、本来は消極的否定的な意味しかもっていなかった「捨」について、次第にそこに積極的肯定的な意味をも認めざるを得ないようになって、遂にそういう積極的肯定的な意味における捨を、「行捨」として別立するようになったのであろう。それはあたかも、本来は消極的否定的な意味しかもっていなかった「空」について、次第にそこに積極的肯定的な意味をも認めるようになって、遂に妙有と一体であるところの「空」を、「真空」として示すことになったのと

軌を一つにしている、といつてよい。それ故に、「行捨」の「捨」が消極的・否定的な捨でなくして、積極的・肯定的な捨であるのと同じように、「真空」というときの「空」もまた、「空無の意味の空」「無内容な空」ではなくして、積極的で肯定的な面を孕んだところの空でなくてはならぬ。

三 親鸞と蓮如における表現の相異

さて佛をどのように表現するか、ということについて、親鸞と蓮如との間に、その表現の方法の上において、無形的表現と有形的表現との差異を認めることができるようである。すなわち、親鸞にあつては比較的無形的表現が多いのに対して、蓮如にあつてはどちらかという和有形的表現が多い。例えば前に引用した「無上佛と申すは形もありません」とか、「法性法身と申すは色もなし、形もまします」というような表現は、多分蓮如には見当らないであろう。つまり佛を法性法身として示すということは、蓮如にはないことである。親鸞にあつては、佛を方便法身として示すときにも、余り有形的な表現は好まれなかつたようである。例えば前に引用した例でいえば、「この一如宝海より形を表わして、法蔵菩薩となりの給いて、無碍の誓を起し給うをたねとして、阿弥陀佛となり給うが故に、報身如来と申すなり」というような表現をとられるのが関の山であつて、それよりも具体的な有形的な表現は、親鸞においては多分見つかからないであろう。教行信証の真佛土巻の巻頭には「謹んで真仏土を按ずれば、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」とあつて、ここでは不可思議光如来として示されてある。ここに見られる表現の仕方が、おそらく親鸞としては本格的なものである。この不可思議光如来は方便法身である。何となれば前に引用した文に「これ〔前述の報身如来〕を尽十方無碍光佛と名づけ奉るなり。この如来を南無不可思議光佛とも申すなり。この如来を方便法身と申すなり」とあるからである。ここで尽十方無碍光佛と不可思議光如来が同じ佛を示していることは言うまでもない。したがつて親鸞は、佛を方便法身として示される場合にも、このような言い方を多く

用いられたものようである。この場合、不可思議光如来が方便法身であることは当然であるが、南無不可思議光佛までも方便法身であることは、注意を要する。有形的表現と無形的表現という点から考えてみると、不可思議光如来の方が有形的で、南無不可思議光佛の方が無形的である、と思われるが、このことについては後に述べる。

このような親鸞の表現と較べてみると、蓮如の言葉の上には、大変異なった味わいが感ぜられる。例えば御文の中に次のような言い方がある。

「わが身は罪深きあさましき者なりと思いとりて、かかる機までも助け給える佛は阿弥陀如来ばかりなりと知りて、何の用もなく、ひとすじにこの阿弥陀ほとけの御袖に、ひとすがり参らする思いをなして、後生を助け給えと頼み申せば、この阿弥陀如来は深く喜びましまして、その御身より八万四千の大きな光明を放ちて、その光明の中にその人をおさめ入れておき給うなり。」(二・一三、五・一二)

「この故に阿弥陀如来の仰せられるようは、末代の凡夫罪業のわれらたらん者、罪はいかほど深くとも、われを一心に頼まん衆生をば必ず救うべし、と仰せられたり。」(四・九)

この二つの文例をさきの親鸞の表現と較べてみるならば、その間にいかに大きな隔りがあるかということに、驚かざるを得ないであろう。これにはどういう意味があるかという点と、わたくしは佛教の大衆化ということである、と思う。無形的表現が強ければ強いほど、哲学的傾向を帯びてくるが、それだけ高踏的になって、大衆からは遊離する。

逆に有形的表現が強ければ強いほど、大衆的な宗教心を満足させるに役立ち、大衆には受け容れ易くなるが、それだけ猥雑性を増し、神秘的・呪術的な要素が多くなって来て、迷信に墮り易い傾向が出て来る。しかし宗教的な温かさとというようなものは、それだけ豊かになる。無形的な表現では冷たいものが感ぜられて、合理的であり、純粹ではあるが温みがない。ここに親鸞から蓮如へという、発展の段階が認められる、と思う。親鸞の教えが蓮如によって本当に大衆のものとなった、と言ってもよいであろう。親鸞における教えの表現は、純粹すぎるほど純粹であった。そういう

う点で、神秘的な要素が全くなかった。その場合、有形的なるもの具象的なるものが全くなかったならば、それはもはや宗教とは言われぬであろう。形のない真実の道理を形のないままに示しても、それだけでは宗教心の対象とはなり得ないであろう。ここに哲学と宗教との相異の一端を見ることができるようと思われる。

親鸞においては、有形的具象的表現が、蓮如と比較して稀薄であった。それを補って、親鸞の宗教そのものにい、わゆる宗教性、「この中には多分に神秘的な要素を含んでいる」を与えたのは、師としての「親鸞その人」ではなかったかと思う。生きた人間としての親鸞、それは最も有形的なものであり、最も具象的なものである。一般大衆は、意識するとしないうにかかわらず、そのような具象性の上に、宗教心の満足を求め、具象的なるもの有形的なるものによりかろうとする思いを満していたのではないか。その場合ですらも、親鸞と蓮如とを較べてみると、親鸞よりも蓮如の方が、人間として神秘的な影が濃いようである。親鸞はつねに、自分の腹の底の底まですっかり披瀝し、洗いざらいぶちまけて、少しも隠しだてするような点がない。自己の秘密というものを全く持たなかった人であった。愚禿悲歎述懐和讃などを拝読すると、そのようなことがしみじみと思われる。これに対して、蓮如という人の周囲には、何かわけの解らぬモヤモヤとしたものが立ちこめているように思われる。この「わけの解らぬモヤモヤ」が、或る意味において、いわゆる宗教には是非とも必要である。今日、新興宗教の開祖とせられているような人の周囲には、共通してこのモヤモヤがある。余りに純粹すぎる親鸞の宗教には、そのような妖気や毒気のしび込むすぎがなかったのである。

ともあれ、親鸞その人の生存中は、おそらく親鸞という生きた人格の上に、人々は宗教的な具象性を認めて、それで満足していったに違いない。だから別に佛を具象化する必要はなかったのである。けれども親鸞の滅後、人々は生きた親鸞に代るものとして、そこに何か具象的な帰依の対象を持って来ないと、心がおちつけないように感じたに違いない。そういう要求が、佛をだんだん具象化していったのではないであろうか。このことについては、釈尊の滅後

においても、同じような経過をたどって、佛身に対する考察が進んでいったこと、そして釈尊の場合においては、生きた釈尊に代るものとして舍利の崇拜がおこり、各地に舍利供養の塔が建立せられたこと、などと考え合せてみる必要がある。釈尊の宗教も、純粹という点では、純粹すぎるほど純粹であった。有形的・具象的なものをもって教えを表現するということが殆どない。したがって、原始佛教には本筋としては神秘的・呪術的な要素は殆ど認められない。それは一つには当時のバラモン教の神秘主義、呪術化の傾向に対する反動でもあった。人間の理性を宗教的なムードで麻痺させようとするバラモン密教に対して、釈尊の宗教はどこまでも如実智見の立場を堅持した。眼を大きく開いてものをあるがままに見よ、と教えたのである。こういう教えにおいては、神秘的なもの呪術的なもの入り込む余地は全くない、と行ってよい。そういう点では実に純粹な教えであった。けれども釈尊が亡くなられるというと、人々はそういう教えに何か空莫たるものを感じて、何かにしがみつきたいような衝動にかられたに違いない。これでは余りに頼りなさすぎるのである。釈尊の御在世中は釈尊という生きた人格に支えられて、そういう頼りなさは問題とはならなかったであろう。ところが釈尊が亡くなられると、何か釈尊に代って、その頼りなさを支えてくれるものが必要になってきた。それが舍利崇拜の思想であって、それによって塔の建立が盛んになったのである。また教理の間では、佛身に対する考察が進んで、佛身觀の発達をうながしたのである。

親鸞の場合にあっても同じことが言える。あれだけ親鸞が力を尽して開拓した関東の教団が、親鸞の滅後だんだん衰微していったこと、その間にあって、慈信房善鸞の異義が相当な勢力をもって拡がっていったこと、などを考え合せてみると、親鸞の教えが余りに純粹すぎて、親鸞の滅後はだんだん大衆から遊離していったのではないかと考えられる。善鸞の異義は、多分に密教的な要素をとり入れたものであったらしい。密教は、その教えの説き方の上に有形的表現をとることににおいて、最も顕著なものがある。そのような神秘的呪術性を具えた密教が、一部の親鸞教徒の間に盛んになっていった、という事実、これを親鸞の教えの純粹性に対する反動と見るのが、適當ではないだろう。

か。善鸞の異義が、念佛に修驗道をとり入れたものであったらしいことは、覚如の伝記である慕婦絵詞〔存覚の弟である從覚が父覚如の死んだその年に書いた〕や最須敬重絵詞〔覚如の弟子である乘專の編〕によって知ることができる。

原始佛教はあらゆる佛教の中で、無形的表現の代表的なものであり、密教は反対に有形的表現の代表的なものである、と言った。この場合、儀式作法とか声明勤行というようなことをここに合せて考えて見てもよい。これらはいずれも宗教的眞実を有形的に表現したものであると思われるからである。ところが原始佛教においては、儀式も声明も殆どなかったであろう。少くとも初期の佛教において、これらのものが有り得るはずはない。それが時代とともにだんだん複雑になり、それに権威が与えられて、遂に密教に至ってその頂点に達したと思われるのである。この原始佛教から密教までの間のそれぞれの位置に、あらゆる佛教が、有形的表現と無形的表現という観点からして、それらの位置づけができるのではないであろうか。これはいわば一つの教相判釈の現代版である。いうまでもなく原始佛教の基本的な教理は、三法印・四法印・四諦・十二縁起・八聖道・五蘊・十二処・十八界・三十七道品・五分法身〔戒・定・慧・解脱・解脱智見〕などの項目によって代表せられる。これらにおいては有形的・具象的な表現というものは殆どない。これらはいずれも、形のない眞実の道理を形のないままに示したものであって、そういう点で、原始佛教が、いわゆる宗教〔現代の宗教哲学が対象とするようなキリスト教的宗教〕のわくの中に入るかどうかは大きな疑問である。これと正反対の立場に立つものが密教である。密教では、教えの説き方が極めて象徴的である。「象徴的」といえば、有形なるものをもって無形なるものを表現する、という意味をもっているが、密教ではその場合、有形なるものの絶対性を強調する余り、有形なるものが無形なるものから離れて、しばしば独走することがある。そうなるとう有形なるものは神秘化され、呪術化されるようになる。身業をもって示される契印、語業をもって示される陀羅尼の如きは、その代表的な例である。

原始佛教を右翼とし、密教を左翼とするその中間の領域において、どのような佛教がどのような位置に位置づけら

れるであろうか、といえば、大体において浄土教は有形的表現の側にある。しかしその中でも、親鸞は無形的表現を好み、蓮如は有形的表現を多く用いられた。法然の説き方は蓮如よりも更に有形的であり、或る点では密教的ですらある。道元は親鸞よりも無形的であり「今日の曹洞宗は必ずしもそうではない」、法然に道元を加えて二で割ったようなのが一遍である。このような大雑把な言い方は甚だ学問的でないが、しかしこのような立場からすべての佛教の位置づけをするということは、甚だ興味深いことである。

四 本尊としての阿弥陀佛と南無阿弥陀佛

浄土真宗における本尊は、阿弥陀佛であるか、南無阿弥陀佛であるか。阿弥陀佛が本尊であるということは、常識的にも理解できるが、南無阿弥陀佛が本尊であり、それはまた佛の名号でもある、ということは、一体どのような意味をもっているか。とくに有形的表現と無形的表現という点から考えてみると、このことはどのようなことを言おうとしているのであろうか。

前述の如く、親鸞の佛身観においては、阿弥陀佛は報身如来で、その報身如来を「尽十方無碍光佛」とか、「不可思議光如来」とか、「南無不可思議光佛」とかいう名をもって示すことができ、それはまた方便法身としてのお姿であった。ここで注意を要することは、蓮如が専ら南無阿弥陀佛という六字の名号を用いておいでになるのに対して、親鸞は六字よりもかえって九字「南無不可思議光如来」・十字「帰命尽十方無碍光如来」の名号を多く用いられたことである。六字の名号も九字・十字の名号も、その意味するところに違いのないことはいうまでもないが、どういうわけか親鸞は六字よりも九字・十字を多く用いられたかという点、やはり親鸞の教えにおける純粹性という点に帰する点があるようである。親鸞の当時念佛門の人たちの間には、南無阿弥陀佛を神秘化してしまっ、あたかも真言密教における陀羅尼のように心得て、呪術としての南無阿弥陀佛を唱道する者もいたし、また称名念佛することによって一

種の恍惚境・陶醉境に入る、そういう感情の高まった境地においてのみ、佛と一体になることができる。説く者もいた。そういう意味において南無阿弥陀佛には不純なものが混入し、神秘の垢といったようなものによって汚されている。親鸞はそれを意識して、六字の他にわざわざ九字・十字の名号を創って、併せ用いられたのではないかと思われる。現世利益和讃では親鸞はしきりに「南無阿弥陀佛を称うれば」といって、その利益の広大なことを述べておられるから、親鸞も実際に称名念佛する場合には、六字の名号を称えたであろうし、またこの現世利益和讃の上には、親鸞が極力排除したところの神秘性・呪術性のほのかなる余習が、感ぜられないでもない。それだけに親鸞の文章としては割り引きして受けとる必要がある。それでは親鸞は、九字や十字の名号を、六字の名号のように称えるということとは全くなかったかといえ、そうではないらしい。礼拝の対象である本尊として、六字よりは九字・十字の名号を多く用いられた聖人としては、或はそれは当然なことであるかも知れない。そのことを示すものは慶信に対する御消息である。

「南無阿弥陀佛と唱えての上に、「婦命尽十方」無碍光如来を申すは悪しきことなりと候なるこそ、極まれるひがごとと聞え候へ。婦命は南無なり。無碍光佛は光明なり、智慧なり。この智慧は即ち阿弥陀佛なり……」

これは慶信房が「念佛申し候人々の中に、南無阿弥陀佛と唱え候ひまには、無碍光如来と唱えまいらせ候人も候。これを聞きて或る人の申し候なる、南無阿弥陀佛と唱えての上に、婦命尽十方無碍光如来と唱えまいらせ候ことは、おそれあることにてこそあれ、いまめかわしく「いま流行のわるいしきたり、当世風」と申し候なる、このよういかが候べき」と言つて尋ねたことに対する親鸞の返事である（末灯鈔）。これによってみると、親鸞及びその門弟の間には、六字の名号ばかりでなく、九字・十字の名号を「ここでは十字のみであるが」称名念佛として用いられたこともあったわけ、それはおそらく前述のように、六字の名号にまつわる時代の垢というようなもの、即ち神秘性・呪術性・猥雑性に対して、強い抵抗を感ぜられたからであろう。こういうところにも、親鸞の信仰の純粋性を見ることができると

うである。

ここで更に大事なことは、南無阿弥陀佛が佛の名号である、ということの意味である。九字も十字も六字と同じ意味であるから、九字・十字の名号は六字の名号の中へ含ませて理解することができ、南無阿弥陀佛が佛の名号であり、それはまた礼拝の対象としての本尊であるということには、一体どういう意味があるであろうか。こういうことは、おそらく親鸞に始まるのであろう。そのことを示すものは、蓮如上人御一代記聞書の次の文である。

「のたまわく、南無の字は〔御開山〕聖人の御流儀にかぎりてあそばしけり。南無阿弥陀佛を〔金〕泥にて写させられて、御座敷に掛けさせられて、仰せられるは、不可思議光佛・無碍光佛もこの南無阿弥陀佛をほめ給う徳号なり。しかれば南無阿弥陀佛を本とすべし、と仰せ候なり。」

常識的に考えてみれば、佛の名号は阿弥陀佛であって、南無阿弥陀佛ではないはずである。そして浄土教の経・論・釈等に「佛の名号を称える」とか「称名念佛」とかいうように言われている場合にも、実際に唱えるその唱え方は「南無阿弥陀佛」であったに違いないが、「南無」までも佛名という中に含めて考えられていたとは思われない。おそらく佛名といえは「阿弥陀」だけであるが、その佛名を称する場合の習慣として、佛名を称するといえは、ただ「阿弥陀」「阿弥陀」といって唱えるのではなくて、「南無」を追加して「南無阿弥陀佛」と唱えるということであったのであろう。それがおそらく親鸞に至って、「南無阿弥陀佛」の全体で佛名である、ということになった。唯信鈔文意の中で親鸞は次のように言っている。「如来と申すは無碍光如来なり。尊号というは南無阿弥陀佛なり」これは「如来尊号」という言葉を解釈したものであって、「如来尊号」とは「無碍光如来の尊号であって、それは即ち南無阿弥陀佛である」といっているのである。そして更にも次のように言っている。「如来の尊号は不可称・不可説・不可思議にまします故に、一切衆生をして無上大涅槃に至らしめ給う大慈大悲の誓いの御名なり。この佛の御名はよろずの如来の名号に勝れ給えり。これ即ち誓願なるが故なり」南無阿弥陀佛は阿弥陀佛の本願を言葉をもって示したもので

あり、本願がそのまま佛名となっている。まことに「本願や名号、名号や本願」(執持鈔)である。それ故にこそ南無阿彌陀佛という佛名は、他に類例のない勝れて尊い佛名である、というのである。前に引用した一念多念証文にも「これ〔報身如来〕を尽十方無碍光佛と名づけたてまつれるなり。この如来を南無不可思議光佛とも申すなり」とあって、ここでも「南無」を追加して、その全体が佛名であるとせられていたことを注意する必要がある。

思うに親鸞にあっては、阿彌陀佛という佛は、本願を建てられたことにおいて、われわれにとって意味のある佛となられたのであって、もし阿彌陀佛が本願を建てられなかったならば、そのような佛はわれわれにとって、在せども在ざるが如きものであったに違いない。そういう意味からいうならば、本願の上にこそわれわれの拜む佛は在すのであって、本願を離れて別に阿彌陀佛という佛が在すのではない。いわば本願こそが阿彌陀佛である。すなわち本願をおすがたのある佛として示せば阿彌陀佛となる。しかし阿彌陀佛という言い方では、そういう本願の意味が充分に表われていない。そこで南無阿彌陀佛の全体が本願であって、しかもそれがそのまま佛名とせられるようになったのである。南無阿彌陀佛が本願であるということは、教行信証の行巻の六字釈の上にはっきりと出ている。

「爾れば南無の言は帰命なり……是を以つて帰命というは本願招喚の勅命なり……即是其行というは即ち選択本願是なり。」

ここに即是其行というのは、善導が觀經疏の玄義分において「南無阿彌陀佛」の「阿彌陀佛」を解釈して、「阿彌陀佛」というは即ち是れ其の行なり」といった、その「即是其行」を指すのであるから、「南無」も「阿彌陀佛」もすべて佛の本願をあらわしていることになる。本願は佛のいのちである。そういう意味のことを「名体不二」という。佛名と佛体とは一つである、というのであるが、この場合の佛名は、「阿彌陀」という名前ではなくして、「南無阿彌陀佛」という名前前でなくては、佛体と一つであるという意味を充分にあらわすことができない。「佛体」とは「佛の实体」「佛の本体」いわば「佛の佛たる所以」であって、「佛のいのち」とでもいうべきものである。その佛のいのち

は佛の本願そのものであり、いまその本願が「南無阿弥陀佛」をもって示されたのである。「名体不二」という言葉は安心決定鈔に何回も出て来るが、ここでは「南無阿弥陀佛」の全体が「佛名」である、ということがどうもはっきりしていないらしい。「阿弥陀佛」といふ名号ともいわれているから、安心決定鈔では佛の名号は「阿弥陀佛」であって、「南無阿弥陀佛」ではなかったと見るべきではないであろうか。因みにこの書物は浄土宗西山流に属するもの〔多分西山上人証空著?〕とせられている。このように、「南無阿弥陀佛」が佛名であるということは、親鸞に至って初めて教義の上ではっきりと成立するのであるが、それではそういうことには、佛教学全体の上から眺めてみて、どういう意味があるであろうか。

無形的表現と有形的表現ということでのこのことを理解すると、佛について「南無阿弥陀佛」といふ言い方で佛を表わす方が、「阿弥陀佛」といふ言い方で佛を表わすよりも、無形的であると思われる。「阿弥陀佛」と聞けば、金色さん然たる佛像を想像し、そのような佛像をもって示されるころの佛が、極楽浄土においてになる、そして一切衆生を救って下さる、というようなことを連想しがちであるが、「南無阿弥陀佛」と聞けば、形のある佛を想像するより先きに、なにか衆生救済の論理というか、人間の助かるいわれ・道理というようなものを想像しがちである。すなわち南無阿弥陀佛は一方では佛といふ人ひとを示しているが、他方では救済の論理という法を表わしていると見られる。言うまでもなく人法は不二であって、「佛」といっても人間の肉体のようなものをそこに考えるべきではないし、また法といってもただ抽象的・観念的な冷やかな論理だけではなく、阿弥陀佛という佛格の上に実現せられている南無阿弥陀佛の法なのであって、その法が即ちそのまま佛なのであるから、佛もこれ南無阿弥陀佛、法もまたこれ南無阿弥陀佛である、と心得なくてはならない。このようにして、南無阿弥陀佛の上にわれわれが帰依すべき佛と法とを見ることが出来るから、佛に帰依するというのも南無阿弥陀佛に帰依することであり、法に帰依するというのもまた南無阿弥陀佛に帰依することになるが、わたくしは更に「僧に帰依する」という時の「僧」もまた南無阿弥陀佛である、とい

ってもよいと思う。「僧に帰依する」ということの意味は、われわれにとっては現実の佛教の教団に帰依するという意味ではないであろう。南無阿弥陀佛がこの現実の世界に行なわれつつあるすがたが僧であって、そのような僧に帰依するということなのである。してみればわれわれにあっては、南無阿弥陀佛に帰依することが、佛に帰依することでもあり、法に帰依することでもあり、僧に帰依することでもある。阿弥陀佛という言い方ではただ佛を表わすのみで、法や僧を表わすことはできない。そういう意味において、佛を表わすのに「南無阿弥陀佛」という言い方が無形的表現で、阿弥陀佛という言い方が有形的表現である、ということができようであろう。

以上のように考えておいて、さて親鸞と蓮如とにおける表現の相違を眺めてみると、親鸞は、「阿弥陀佛」というべきところを、しばしば「南無阿弥陀佛」またはこれに類する語をもって代用しておられる。例えば浄土和讃の中で

「信心歡喜慶所聞 乃暨一念至心者

南無不可思議光佛 頭面に礼し奉れ。」

とあるときの「南無不可思議光佛云云」は、「南無不可思議光佛という佛を頭面に礼し奉れ」という意味であって、「南無不可思議光佛」の全体が礼拝の対象としての佛であると解せられ、従来の伝統的解決でもそのように理解せられているようである。また

「南無不可思議光佛 饒王佛のみもとにて

十方浄土の中よりぞ 本願選択摂取する。」

という和讃では、「南無不可思議光佛」という語をもって、法蔵菩薩を示しておられるものようである。すなわちここは「法蔵菩薩が」と言うべきところであるが、それをここでは「南無不可思議光佛」と言って、「南無不可思議光佛」が法蔵菩薩となつて、世自在王佛のみもとに在して本願を建てられた、という意味がここに示されているのである。これも従来の伝統的解釈において、そのように理解せられている。南無不可思議光佛は南無阿弥陀佛と同じ意

味であるから、「南無不可思議光佛」という代りに、「南無阿弥陀佛」と言ってもよいわけであるが、しかし普通の言い方としては「阿弥陀佛が」とか、「法蔵菩薩が」と言った方が解り易いので、そういう言い方をされる場合もある。けれどもこのように、「南無不可思議光佛」という言い方で「阿弥陀佛」を表わされたのは、「阿弥陀佛」という語によってそこに連想されるところの密教的な神秘観、呪術的な猥雑性、或はキリスト教的な神格観、そういうものを排除しようという意図があったのであろう。浄土真宗における阿弥陀佛はそういう神秘的な人格神ではなくして、本願の象徴であり、本願を佛として示したものに他ならないからである。

蓮如は親鸞と較べて有形的な表現が多いために、「南無阿弥陀佛」またはこれに類する言い方でもって、阿弥陀佛を表わすということは、少なかつたと思われるが、御文の中にある次のような表現は、その少ない中の一つと見られる。「それ五劫思惟の本願というも兆載永劫の修行というも、ただわれら一切衆生をあながちに助け給わんがための方便に、阿弥陀如来御身勞あって、南無阿弥陀佛という本願を建てましたして、迷いの衆生の一念に阿弥陀佛を頼みまいらせて、もろもろの雜行をすてて、一向一心に弥陀を頼まん衆生を助けずんば、われ正覚ならじと誓い給いて、南無阿弥陀佛となります。」(御文五・八)

ここで「南無阿弥陀佛となります」とあるのは、蓮如の常の言い方によれば、「阿弥陀佛(または阿弥陀如来)となります」とあるべきところである。例えばその少し前の御文には「これによつて阿弥陀如来と申し奉るは、諸佛にすぐれて十悪・五逆の罪人を、われ助けんという大願を起しましたして阿弥陀佛となり給えり」(御文五・四)とある。このように「阿弥陀佛となり給えり」とあるのが蓮如の場合は普通であつて、「南無阿弥陀佛となります」とあるのは違例に属する。このような違例が蓮如に見られる、ということは注意すべきことである。蓮如のように有形的表現を好んで用いられた人の上にも、時々無形的表現が見られるというこのことは、そのままここに真空即妙有というこの意味が示されていることになる。

(末 完)