如来我となる・法蔵菩薩（上）

小野蓮明

一

法蔵菩薩ということにつきましては、明治時代なんかには、そういうことには触れないのが安全だというようなことになっていた。ただ、阿弥陀如来さまと言い、仏さまのお慈悲と言うだけであって、本願というような言葉でも、明治時代には、大体、年の若い方々は使わなかったんですよ。それから、お念仏なんていう言葉はもちろん、これは鬼門である。そういうように、まあ、考えられておった。宗学の専門の学問の時だけに法蔵菩薩という言葉が使われるけれども、たとえば清沢満之先生とか門弟の方々などは、一般に、法蔵菩薩ということについては、大体考えもしないし、まあ、そういうことは言わないことだと、そういうことになっておった。

そういう時に、私だけが、法蔵菩薩ということを言っておった。これは、どうしてそういうことを言うたかといいますと、私は前から『成唯識論』を愛読しておったわけでございます。これは、まあ、少しぐらいは先生の講義をきいたことがありますけれども、大体は、まあ、自分は自分一流の考えでもって『成唯識論』というものを見て行こうと、こういうように方針をとっておったわけであります。①

これは、昭和三十七年十月二十五・二十六日の両日にわたって東京大谷会館で催された曾我量深先生米寿記念講演

「法蔵菩薩」の最初の語り出しの言葉である。

曾我量深師はこの講演の中で、その青年時代に学んだ唯識教学、殊に『成唯識論』における阿頼耶識に触発され長養されて、「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という、師の根本直覚について鋭い思索を展開している。すなわち、『成唯識論』における第八識阿頼耶識を説明しながら、『大無量寿経』の法蔵菩薩の説話に言及し、法蔵菩薩は阿頼耶識であり、阿頼耶識は法蔵菩薩であるという、師の極めて独創的な体験的己証を述べたものである。「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という師の根本直覚は、決して単なる思いつきではなく、若い頃より学ばれた唯識教学に導かれた極めて独創的な『大無量寿経』了解である。宗教的自覚の根本主体を尋ねて、それは『経』の主体である法蔵菩薩であると尋ね当てたこの了解は、近代の真宗教学史において正に画期的な歴史的意義をもつ知見である。曾我師の真宗教学、その思索的営為は、生涯を通して法蔵菩薩論に貫かれているといえる。金子大榮先生がその生涯を賭けて、浄土の問題を問い続けられたのに対して、曾我量深先生は法蔵菩薩の探究にその生涯を賭けられたということは、既によく知られているところである。

曾我量深師は、この講演で、唯識の第八識阿頼耶識が訳語の上で「蔵識」と訳されることに注意して、それは法蔵菩薩の「法蔵」と何か思想的に深い関わりがあるのではないかと着眼して、阿頼耶識は結局「法蔵識」であり、「一切の蔵」である、と了解されたのである。[2] 曾我師のこのような了解に対して様々な批評が出たのであるが、その一つが平川彰博士の「如来蔵としての法蔵菩薩」である。[3] 平川博士はこの論稿の中で、曾我師の法蔵阿頼耶識論を問うて、まずその dharma-ākara と ālaya とは語原の上からも、また思想的脈絡からしても、決して同一のものと解し得ないことを論証し、むしろ法蔵菩薩は如来蔵の思想である、という自説を示しているのである。今は、その所論についてここで論究することはできないが、すでに平川博士の曾我師への問いを機縁に、師の法蔵阿頼耶識論の立場を明らかにされたものに、松原祐善先生の「法蔵菩薩と阿弥陀仏」がある。[4] 松原先生は、曾我師の法蔵阿頼耶識論につい

て、「曾我先生が法蔵菩薩が阿頼耶識と表明されてくるについては、単に両者の訳語が似ているということからきただけのものでなく、ご自身の宗教体験の上から、両者が内面的に深い必然的な緊密な関係にあることをお若い時代から思索されておられるのである」[5]と言って、平川博士の所論を踏えつつ曾我師の根本命題のもつ根本義を、師の青年時代からの思索体験として明らかにされているのである。すなわち、松原先生は、曾我師の昭和二年の論稿「如来表現の範疇としての三心観」の最初のところで、

『大無量寿経』だけを一寸見るといふと、法蔵菩薩といふものは如何にも昔噺、神話を読むようである。……自分は愚直であるものだからして、其の法蔵菩薩といふものゝ正態を、どうしても自分の意識に求めて行かないといふと満足出来ない。段々求め求めて私は遂に『唯識論』の中にある所の阿頼耶識といふものに於て法蔵菩薩を求め得たと同時に、又『唯識論』の阿頼耶識といふものは何であるか、かういふ工合に考へて、私は『大無量寿経』の法蔵菩薩に於て之を求めた。だからして『唯識論』ばかり読んで居っては阿頼耶識が何であるか解らぬ。又『大無量寿経』ばかり読んで居っても法蔵菩薩が何であるか解らない。『大無量寿経』に説いてある所の法蔵菩薩を『唯識論』の阿頼耶識の中に求め得ることによって、私は『唯識論』の阿頼耶識といふものが即ち法蔵菩薩であるといふことを明らかにしたのである。之は循環証明法でありますが、又已むを得ざる循環論証であらふと思ふ。この二つを読み得て成る程と初めて肯くことが出来たのであります。[6]

と述べられている文を注意しながら、

曾我先生の場合は『大無量寿経』の法蔵菩薩の説話の成立根拠をあくまでも自己の宗教的実存に求められているので、その問題意識も、学問的姿勢においても平川先生の場合とやや異なることが感じられるのである。曾我先生には『起信論』の真妄和合識よりも、『唯識論』阿頼耶識にこそ自力無効の機の自覚が信知せしめられ、その宗教的信念の根源的主体者として生きた法蔵菩薩に出会わしめられるのである。換言すれば曾我先生によって

始めて法蔵菩薩説話の非神話化（entmythologisieren）という実存的解釈が示されてきたものといえようかと思う。⑦

と指摘されている。

確かに、法蔵が Dharmākara すなわち dharma-ākara と阿頼耶 ālaya とは、その語原の上からも、語義の上からも、また思想的脈絡からしても、直ちに同一のものと解することはできないであろう。ākara は「鉱床」とか「鉱脈」の意味であり、従って Dharma-ākara は「法の鉱床」「法の鉱脈」という意味であり、ālaya は「住処」の意味であるといわれる。訳語の上からは「法蔵」と「蔵識」とは相似ている点があるが、その原語や語義においては、全く相違するものといわねばならない。しかし、曾我師の法蔵菩薩が阿頼耶識であるという了解は、単に両者が訳語の上で似ているからといって安易に結合したのでは決してない。むしろ、語原や語義や思想的脈絡の相違を承知しながらも、前掲の論文「如来表現の範疇としての三心観」に述べているように、一見神話的である法蔵説話について、「その法蔵菩薩というものを自分の意識に求めて行かないと満足できない」という、師の若い時からの思索に培われて、遂に『唯識論』の阿頼耶識において法蔵菩薩を求め得たのである。それは、『大無量寿経』を以て『成唯識論』を読み、『成唯識論』を以て『大無量寿経』を照らすという、いわゆる「循環論証」という師独自の内面的論証と宗教体験を通して、その必然関係を深々と身に頷かれたのである。

阿頼耶識とは、唯識論では最も根源的な識の働きであり、心の根底に蔵されている識、つまり根本識であって、衆生の根本主体を現わす概念である。曾我師は、『成唯識論』における阿頼耶識は生死流転の衆生の根本主体、即ち「真の我」「純粋の我」を現わす概念であるという了解を踏えて、それは『大無量寿経』に教説される大乗の仏道を荷なう根本主体である法蔵菩薩、換言すれば、宗教的自覚の主体を現わす法蔵菩薩と同一である、と直覚されたのである。法蔵菩薩とは、四十八の大誓願を建立し、その本願を満足して真実の仏たらんとする阿弥陀仏の因位であって、その本質において阿弥陀仏と異なることのない菩薩である。従って、いま曾我師が「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」とい

うとき、「罪悪深重煩悩熾盛の衆生」「煩悩成就の凡夫」といわれる凡夫なるものは、阿頼耶識であるとはいえても、法蔵菩薩が直ちに「真の我」「純粋の我」として了解することはできないのではないか、むしろ、凡夫なる我等と阿弥陀仏の因位法蔵菩薩との間には超え難き大きく深い懸隔があり、凡夫は法蔵菩薩の本願に乗托して救われるより他ないものではあるまいか、と思われるのが一般的である。しかるに曾我師が「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」と言い切ったときには、法蔵菩薩は単に『大無量寿経』に説き示される本願の主体としての名であるだけでなく、同時にその本願に喚び醒まされ本願に帰した一心帰命の信心という宗教的自覚の主体の名でもある、という直観的自覚がそこにあるのである。つまり、唯識論における阿頼耶識の教説に自力無効の自覚を信知せしめられ、その宗教的信念の根源的主体として法蔵菩薩を生き生きと我が身に体験されたのである。「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」――この直観的確信こそ、『大無量寿経』に本願の主体として説き示された法蔵菩薩の最も主体的な了解であり、法蔵説話の非神話化であるといえる。

二

言うまでもなく『大無量寿経』は、法蔵菩薩の発願と修行とその成就を説く経典である。この『経』の叙述によれば、阿弥陀仏の因位法蔵菩薩が世に出現されるまで、乃往過去久遠の昔、錠光如来が世に興出して無量の衆生を教化し度脱して、みな仏道を得せしめて滅度を取らしめて以来、五十三仏の仏々の伝統のあることが示され、その最後に出現したのが世自在王仏で、この仏のもとで説法を聞いて心に悦予を懐き無上正真道の意を発して、国を棄て王位を捐てて沙門となって「法蔵」と名告ったのが、法蔵比丘であると教説されている。『経』における法蔵菩薩出現を語るこの叙述は、その直接的表現においては恰も神話的表象をもって語られている。しかし、その神話的表象をもって叙述されている法蔵説話を通して、神話的表象のもつ実存的意味を見出し、説話を実存論的に解釈することは、極め

て大切なことである。実存論的に解釈するとは、物語をいわば実存の方向に引き寄せて主体的に解釈するということである。

キリスト教界において、『聖書』のもつ神話的表象を実存の方向に引き寄せて実存論的に解釈することを提起したのは、ドイツの神学者ルドルフ・ブルトマン（R. Bultman）であった。ブルトマンの『聖書』における神話の非神話化（Entmythologisierung）の主張は、現代キリスト教神学に大きな思想的影響を与えたことは改めて言うまでもない。彼の非神話化の提唱は、『聖書』の中から神話を取り除いて教えを合理化し、現代人にキリスト教を受容し易いようにするという、単純な試みでは決してない。それは神話的表象をもって語られる神話を、いわば実存の方向に引き寄せて実存論的に解釈し了解しようとする試みである。すなわち、ブルトマンは、『聖書』のケリュグマ（宣教）の個々のモチーフが、古代の神話的世界像や思惟形式をもって表象されていることを重視し、十九世紀以降の自由主義神学がこれらを批判的に選択し削除し、『聖書』のケリュグマ自身も削除してしまった誤りを指摘し、また同時に神話的表象をそのまま容認することも否定し、むしろ、ケリュグマの神話的表象の積極的解釈を主張したのである。彼は、神話的表象や神話的世界観を単に客観的に、或は対象的に解釈するのではなく、いわば実存的意義に向って実存論的に解釈しようとする試みを、強く主張したのである。それがいわゆる神話の非神話化論である。ブルトマンによれば、神話は、われわれに単に客観的な神話の世界像を与えるものではなく、むしろ人間が自己を世界において如何に理解しているかの自己理解を表象しているものである。従って神話は、世界観的にではなく、むしろ人間学的に、即ち実存論的に解釈されるべきものであることを、神話そのものが欲しているのである、というのである。

神話は確かにその表象、表現において説話的であり神話的である。しかし、神話には元来説話的神話的表象や表現を用いなければ語れない、或は指し示すことができない、ある根源的な〝こと〟が蔵されている。神話 Mythos, mythos とは、もともと言葉、ロゴスを意味するといわれる。ヴァルター・オットー（W. Otto）によれば、ロゴ

ス（logos）とは「考えられ、意味深く、説得的な」言葉であり、ミュートス（mythos）とは「生じたことや生ずる定めとなっていることについての言葉であり、事実を報じ、あるいはそれを述べることによって事実となるに違いない言葉であり、権威ある言葉である」という。[8] 一般に表象や表現は言葉によらなければならないが、しかし、その言葉が何の奥行きも深さもない単なる言葉のレベルで考えられる場合、その言葉は宗教的意味を持つことはできない。言葉の宗教的性格は象徴・表象といわれるが、象徴とか表象とは、言葉が文字や音声以上のもの、つまり言葉や音声を超えたものと一つに成立し、絶対超越的なるものに貫かれ、語り現わすことのできないものを語り現わし、聞き得ざるものを聞かしめる、唯一の方法を意味する。従って、神話的表象や象徴は本来超越の範疇に属するものであり、神話は単なる説話を超えた超越的範疇に成り立っているものである。神話は、このように人間存在にとって初源にして根源なる出来事の表象である限り、神話のもつ本来的意図は、つねにわれわれの〃いま、ここ〃における自己の実存性を開示する本質契機として了解されなければならない。言葉がその本来の義を離れ、神話が超越の範疇を見失うとき、神話はそのままの形では批判され否定されるべきものとなることは言うまでもない。神話は、その神話のもつ本来の意図に従って神話的表象を実存論的に解釈し、われわれの〃いま、ここ〃における自己の実存性をその根源より開示する契機として、それを了解しようとする試みは、極めて重要なことである。

しかしながら、キリスト教の『聖書』における神話と『大無量寿経』の法蔵説話とを全く同質の神話と見て、『聖書』の神話のもつ問題性を直ちに法蔵説話の問題と見做し、そのようなものとして了解することは、あまりにも早計であり短慮なことでもあろう。しかしまた、ブルトマンが提起したように、『大無量寿経』に教説された法蔵説話も、どこまでもわれわれの〃いま、ここ〃における自己の実存性を根源的に開示せんとする契機として了解しようとすること、即ち、法蔵物語のすべてを主体的に、自己の生存在の根源底における信仰主体の事実として、実存的に受けとめて了解するということは極めて大切なことである。法蔵菩薩の出来事が、信心という信仰的自覚のうちに主体的に

頷かれるとき、法蔵の物語は単なる物語ではなくして、そのまま自己の信仰主体の事実として生きた法蔵として蘇生するのである。「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という曾我量深師のかの命題は、何よりも法蔵説話の実存論的了解、即ち法蔵説話の非神話化であったといえる。

「仏、阿難に告げたまわく」といって、世尊が語り始める法蔵出現の物語は、まずその久遠の歴史的背景から語られるのである。すなわち、『経』におけるその叙述は、

乃往過去、久遠無量不可思議無央数劫に、錠光如来、世に興出して、無量の衆生を教化し度脱して、みな道を得せしめて乃し滅度を取りたまいき。次に如来ましましき。名をば光遠と曰う。次をば月光と名づく。次をば栴檀香と名づく。（中略）かくのごときの諸仏、みなことごとくすでに過ぎたまいき。

その時に次に仏ましましき。世自在王、如来・応供・等正覚・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊と名づけたてまつる。時に国王ましましき。仏の説法を聞きて心に悦予を懐き、尋ち無上正真道の意を発しき。国を棄て、王を捐てて、行じて沙門と作り、号して法蔵と曰いき。高才勇哲にして、世と超異せり。（『真宗聖典』九―十頁）

と教説されている。

法蔵菩薩の出現を語るこの叙述は、まずわれわれに法蔵出現の久遠の歴史的背景のあることを知らしめるものである。曹魏の康僧鎧訳の『無量寿経』では、五十三仏の伝燈が、錠光如来より始まって、「次をば……と名づく」（次名）と次第して、最後に世自在王仏の出現となっている。それに対して『無量寿如来会』（唐訳）とか『無量寿荘厳経』（宋訳）の異訳の経典では、それぞれ

その時仏阿難に告げたまわく、往昔阿僧祇無数大劫を過ぎて、仏ましまして出現したまえり。号して燃燈という。彼の仏の前において、極めて数量を過ぎて苦行仏ましまして世に出興したまう。苦行仏の前に復如来ましま

す、号して月面となす……。(『如来会』・『聖教全書』一・一八七頁)

仏阿難に告げたまわく、過去無量無辺不可思議阿僧祇劫の如き、そのとき仏世尊ましまして世に出現したまえり。名けて然燈如来・応・正等覚といいき。彼の然燈仏の前に復世尊ましまして世間に出現したまえり、鉢囉多波野輸如来と名づく……。(『荘厳経』・『聖教全書』一・二一六頁)

と教説されていて、仏々の伝燈が「彼の仏の前に復……ます、号して……となす」というように叙述されている。異訳の経典では、然燈仏を最も近い仏として仏々の伝燈を遡源して、世間自在王仏のもとに法処比丘が発願し修行されたことになっている。このように、仏々の伝燈を語る叙述において、旧訳に属する経典では「以後」とされ、新訳に属する経典では逆に「以前」となっているのである。それは、梵語の para が「以前」とも「以後」とも訳される言葉であるからであろうか。旧訳と新訳について、後者において「以前」と訳して根源仏である世間自在王仏に遡源していく思念と、前者において「以後」と訳して世自在王仏を最も近い仏と解する思念とには、五十三仏の仏々の伝燈の意義についての些かの相違のあることが思われる。しかしいづれにしても、法蔵菩薩出現とその発願の背景に限りなき久遠の歴史のあることを物語るものであることには違いない。そして、法蔵菩薩出現の久遠の歴史は、同時にわれら衆生の流転の久遠性を物語るものでもある。光の歴史は同時に衆生の闇の歴史を示すものである。

三

綻光如来の原語 Dīpaṃkara は、異訳の『如来会』や『荘厳経』で「燃燈仏」と訳されているように、「燈火をともす者、燃灯」の意味である。従って、綻光如来も燃燈仏もともに衆生の闇を照らす光である。

乃往過去、久遠無量不可思議無央数劫に、錠光如来、世に興出して、無量の衆生を教化し度脱して、みな道を得せしめて乃し滅度を取りたまいき。次に如来ましましき。名をば光遠と曰う。次をば月光と名づく……。

と教説される五十三仏の伝燈は、何よりも無限絶対の光が時間の闇に現われて、光あらしめんと働く限りなき働きを表わすものといえよう。

「乃往過去、久遠無量不可思議無央数劫」とは時間的表現であるが、しかしそれは、時を超えた無限、永遠絶対の働きを表わしている。一切の時を超えた無限乃至永遠絶対が、時間形式をもって言い表わされているのは、無限乃至永遠絶対が常に時のうちに現われ、時のうちに働くものであることを表わすものといえる。無限と時間との相即において、錠光如来の出世が説き示されているところに深い意味がある。しかも無限と時間との相即の歴史を語る五十三仏の伝燈に注意するとき、その仏名に光という名の仏名の多いことが殊に注目される。その一々の仏名は、一々の仏名において永遠なる光が時間に現われて時の闇を照らす光の名である。そして、五十三仏の最後が世自在王仏であるのは、五十三仏の光の歴史も結局は世自在王仏に究竟することを示すものと解され、従って、この世自在王仏を師仏として誕生する因位法蔵菩薩こそ、光の歴史のうちの最も根源的な歴史的出来事であるといえよう。歴史――宗教的自覚における歴史は、永遠絶対なる光が相対的時間のうちに現われ、時間の闇を破って時間を成就するところに始めて成り立つのである。

歴史は、時間の闇に現われて闇を光と成ずる絶対の光の働きによって成り立つのであるが、しかし、永遠の光が時間のうちに現われるためには、光が相即する闇がなければならない。永遠なる光を時間のうちに現前せしめるものは闇であり、闇は永遠なる光を光として現前現働せしめる場である。この光と闇、永遠と時間との相即に、最も勝れた意味における歴史は成り立つのである。光と闇、永遠と時間の相即における歴史生成の根源事を語るものこそ法蔵菩薩の物語である。阿弥陀仏の因位・法蔵菩薩出現の物語は、永遠の光が時間の闇に現前して闇を光たらしめんとはたらく如来の現働の久遠なることを如実に語り伝えているが、同時に、それはわれら衆生の生死流転の闇の歴史の久遠劫来性を知らしめるものである。それ故に、世自在王仏の前に跪き、ひたすら師仏の説法を求める法蔵比丘こそ、救

われるべき闇の衆生の相であるといえる。法蔵比丘、それは師仏の説法において自己の内なる闇を深く知らしめられたが故に、国を棄て王位を捐てて一人の沙門となって、「無上正真道の意」即ち無上菩提心を発して、菩薩道を歩まんと決意したときに得た名である。すなわち、闇なる衆生を内から破って光たらしめんとする真実なる光に出遇って、無上菩提心を発して菩薩道に立たんとする求道者の名である。

一人の求道者となった因位の仏・法蔵菩薩の無上の菩提心とは、「嘆仏偈」に、

願わくば我作仏して、聖法の王と斉しからん。生死を過度して、解脱せずということなからしむ。布施・調意・戒・忍・精進、かくのごときの三昧、智慧上れたりとせん。吾誓う、仏を得んに、普くこの願を行ぜん。一切の恐懼に、ために大安を作さん。（『真宗聖典』一一―二頁）

といい、更に、その菩薩の菩提心は、荘厳浄土の願として展開して、

我仏に作らん、国土をして第一ならしめん。その衆、奇妙にして、道場、超絶ならん。国泥洹のごとくして、等双なけん。我当に哀愍して、一切を度脱せん。十方より来生せんもの、心悦ばしめて清浄ならん。すでに我が国に到りて、快楽安穏ならん。（同・一二―三頁）

と示され、最後に、

たとい、身をもろもろの苦毒の中に止るとも、我が行、精進にして、忍びて終に悔いじ。（同・一三頁）

と誓い結ばれている。また、四十八願を誓い終った後の「重誓偈」には、

我、超世の願を建つ、必ず無上道に至らん、この願満足せずは、誓う、正覚を成らじ。我、無量劫において、大施主となりて、普くもろもろの貧苦を済わずは、誓う、正覚を成らじ。我、仏道を成るに至りて、名声十方に超えん。究竟して聞ゆるところなくは、誓う、正覚を成らじ。（同・一五頁）

と誓い、

衆のために法蔵を聞きて、広く功徳の宝を施せん。常に大衆の中にして、法を説きて師子吼せん。（同・二五―六頁）

といって、そこに極めて崇高な無上仏道の志願が説き示されている。「一切の恐懼に、ために大安を作さん」といい、「衆のために法蔵を開きて、広く功徳の宝を施せん」という誓願は、「普共諸衆生　往生安楽国」の志願を湛えた大乗の仏道の志願であり、大乗の菩提心である。

法蔵菩薩におけるこのような無上仏道の志願の発起こそ、時を超えた永遠なる光が時間のうちに現前し、時のうちに生きるものが永遠の光を時間において捉える歴史の始源を示すものである。一切の貧苦を救う真実の法の光は、常に救われるべき苦悩の衆生に即して、それを契機として光の法の歴史を形成するのであるが、阿弥陀仏の因位法蔵菩薩の発願と修行の説話は、何よりも苦悩の衆生に即して常に光り輝く法の歴史が形成されていく様相を具体的に説き示すものといえる。

しかし、それだけではない。法蔵菩薩の発願と修行の物語は、信心という信仰的自覚の内面に深く頷かれた生きた歴史的事実でる。生死苦悩の現実に生きる我ら衆生にとっては超越的である法蔵の無上仏道の志願が、菩薩の精神として教説されているのみでなく、むしろ、そのような菩提心が、一切苦悩の群生海を機とする誓願において、我ら衆生の一人一人の上に信心として実現し成就するという、極めて貴重な仏道を説き開いている経典が『大無量寿経』である。法蔵の名において説き示された無上菩提心は、生死海に沈没する我ら衆生にとっては確かに超越的な菩薩の願心である。しかし、その法蔵を自証する本願の信において、言い換えれば、如来の願心の回向成就としての本願の信においては、如来の願心と衆生の信心とは決して別なるものではなく、その本質において一如であることを証知されたのが、親鸞の『大無量寿経』の了解である。法蔵菩薩――それは『大無量寿経』の無上仏道の願心の主体をあらわす名であるが、同時に、それは信心という宗教的自覚の主体を現わす名である、という頷きである。親鸞にとって、

法蔵菩薩とは、本願の成就として現前し現働する如来の因位として、いわゆるはたらきにおける如来を生み出す根源乃至根拠として、極めて重要な意味をもつ因位の仏名であった。

親鸞は阿弥陀如来の体を光明無量・寿命無量と了解された。如来の体が光寿二無量であり、その智慧海が深広無涯底なる無上涅槃界として了解される限り、如来は、無始已来無明海に流転し衆苦輪に繋縛されている衆生にとっては、超越的であり彼岸的であるといわねばならない。しかし、如来がどこまでも絶対なるものとして苦悩の衆生の現実性を超えたものとしてあるならば、それは真実の如来とはいえないであろう。『大無量寿経』に、

もろもろの庶類のために請せざる友と作る。群生を荷負してこれを重担とす。如来の甚深の法蔵を受持し、仏の種性を護りて常に絶えざらしむ。大悲を興して衆生を愍れみ、慈弁を演べ、法眼を授く。(『真宗聖典』六頁)

と教説されているように、如来は常に我ら衆生の「不請の友」とならんとするものである。一如、真如は、真に絶対的なるが故に、却って苦悩の「群生を荷負し」、「大悲を興して衆生を愍れみ、慈弁を演べ、法眼を授」けようとして、如来するのである。一如は一如に背き続ける沈迷の群生を大悲し、それを契機として、その上に真如なる無上涅槃界の世界を実現せんとして、如より来生するところに一如の本来性があるのである。

四

『教行信証』「証巻」の最初の御自釈の文が示しているように、往相の証果は「利他円満の妙位、無上涅槃の極果」であるが、「煩悩成就の凡夫、生死罪濁の群萌」である我らに「往相回向の心行を獲」せしめて、「無上涅槃の極果」に入らしめるためには、一如は一如の自己限定乃至は自己否定として、「如より来生して、報・応・化種種の身を示し現わし」て、一如が一如たるままに苦悩の衆生それ自体となって苦悩を共に生き、もって衆生を転廻して一如なる無上涅槃界に還帰せしめるのである。このような一如の如来性、はたらきにおける如来の如来性を明らにするもの、

大悲心の現働における「如↓来」を生み出す根源を、『大無量寿経』は法蔵菩薩の発願として教説するのである。まことに一如が一如であるためには、煩悩成就、生死罪濁といわれるような在り方においてある衆生の迷妄性を、その根底より絶対的に否定し、よく転廻して絶対の一如に還帰せしめなければ、一如は一如たることを満足し成就することはできないのである。一如は絶対真実であるが、しかしそれが絶対であり得るのは、現実の迷妄なる衆生を一如真実に還帰せしめることにおいてのみ、一如絶対であり得るのである。一如真実が絶対として、相対なる衆生に対するということ、そのこと自体が、一如が一如であることの否定、乃至は自己限定に他ならないのである。一如が一如として自己実現し自己成就するためには、一如が一如たることを否定して一切群生海の生死勤苦の底の底まで自らを没し来って、生死勤苦の本を抜いて一切群生海を一如真実に還帰せしめることにおいてのみなし得られることである。それ故に、一如が如より来生して「如↓来」するはたらきこそ、一如が如へ還来し、如に還帰せんとする「如↑来」するはたらきそのものである。そのような一如の「如↑↓来」するはたらき、即ち、如が如より来生して如に還帰する「如↑↓来」するはたらき、はたらきにおける如来の如来性を明すものこそ、如来の因位・法蔵菩薩である。

そのような如来の如来性について、親鸞は『唯信鈔文意』に善導の「極楽無為涅槃界」（『法事讃』）の文を釈する中で、次のように語っている。

> 「涅槃」をば、滅度という、無為という、安楽という、常楽という、実相という、法身という、法性という、真如という、一如という、仏性という。仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまえり。すなわち、一切群生海の心なり。この心に誓願を信楽するがゆえに、この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり、法身は、いろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづ

けたてまつりたまえり。この如来を報身ともうす。誓願の業因にむくいたまえるがゆえに、報身如来ともうすなり。報ともうすは、たねにむくいたるなり。この報身より、応化等の無量無数の身をあらわして、微塵世界に無碍の智慧光をはなたしめたまうゆえに、尽十方無碍光仏ともうすひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず。無明のやみをはらい、悪業にさえられず。このゆえに、無碍光ともうすなり。無碍は、さわりなしともうす。しかれば、阿弥陀仏は、光明なり。光明は、智慧のかたちなりとしるべし。（『真宗聖典』五五四頁）

また、『一念多念文意』では「本願一乗円融無碍真実功徳大宝海」の語を釈する中で、

真実功徳ともうすは、名号なり。一実真如の妙理、円満せるがゆえに、大宝海にたとえたまうなり。一実真如ともうすは、無上大涅槃なり。涅槃すなわち法性なり。法性すなわち如来なり。宝海ともうすは、よろずの衆生をきらわず、さわりなく、へだてず、みちびきたまうを、大海のみずのへだてなきにたとえたまえるなり。この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまいて、無碍のちかいをおこしたまうをたねとして、阿弥陀仏と、なりたまうがゆえに、報身如来ともうすなり。これを尽十方無碍光仏となづけたてまつれるなり。この如来を、南無不可思議光仏ともうすなり。この如来を方便法身とはもうすなり。方便ともうすは、かたちをあらわし、御なをしめして衆生にしらしめたまうをもうすなり。すなわち、阿弥陀仏なり。この如来は、光明なり。光明は智慧なり。智慧はひかりのかたちなり。智慧またかたちなければ、不可思議光仏ともうすなり。この如来、十方微塵世界にみちみちたまえるがゆえに、無辺光仏ともうす。しかれば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまえり。（『真宗聖典』五四三頁）

と述べている。『唯信鈔文意』と『一念多念文意』のこの両文は、ともに親鸞の如来観を語っているものといえる。いま問題としたいのは、一如よりの来生としての法蔵菩薩、その発願と成就を語るこの文の了解である。

一如とあらわされる世界は、「いろもなし、かたちもましまさ」ぬ言亡慮絶の絶対超越の世界であるが、しかし同

時に、それは「すなわち如来」として「微塵世界にみちみち」、「すなわち一切群生海の心」であるという。一如は真実絶対なるが故に、一如に背くものを包み、在り得べからざる在り方において在る衆生の根底にまで自らを没し切ってそれ自体となり、もってよく衆生を転廻して本来の一如なる無上涅槃界に還帰せしめんとするはたらきこそ、一如の本来性である。そして、一如をして如より来生せしめて法蔵菩薩と名告らしめ、無碍の誓いを発起せしめる契機は、偏えに法蔵菩薩となった如来において内観された一切群生海の無明性である。

親鸞は『唯信鈔文意』に「来迎」の「来」を訳して、

「来」は、かえるという、きたらしむという。法性のみやこへ、むかえいて、きたらしめ、かえらしむという。法性のみやこより、衆生利益のために、この娑婆界にきたるゆえに、「来」をきたるというなり。法性のさとりをひらくゆえに、「来」をかえるというなり。(『真宗聖典』五五一頁・傍点筆者)

と言って、「来」に「きたる」と「かえる」の二義を見出しているが、いま如来の「来」にもその意義を見ることができよう。如来とは、親鸞にとっては、如から来たり、如に来る、一如そのもののすがたを現わす言葉であり、はたらきそのものを現わす言葉である。一如が如↓来するのは、如↑来することの他ではなく、その「如↑↓来」のはたらきの具体性を現わすものが、法蔵菩薩の発願と修行である。従って、親鸞においては、一如といっても、如来といっても、それは決して自明なるものとして客観的存在乃至は実在を表わす言葉ではない。それは本願の信の内面に明々白々と自証され頷かれたはたらきそのものである。世親がいみじくも「尽十方無碍光如来」と表白されたように、限りなき光のはたらきである。本願の信に頷かれたはたらきにおける一如の開顕、それが前掲の『唯信鈔文意』と『一念多念文意』の文である。親鸞は、はたらきにおける如来を、世親の表白に従って、「帰命尽十方無碍光如来」と告白し、その帰命に「本願招喚の勅命」なる大悲願心の現働を深々と感得したのである。「帰命尽十方無碍光如来」、それは苦悩の生死海に沈迷する衆生にとっては超越的な如来の名である、しかし同時に、それはわれら衆生の信心の最

も具体的なる表現である。如来は、はたらきにおける如来に目覚めた「一切群生海の心」を離れて、別に存在するものとはいえない。「帰命尽十方無碍光如来」とは、まさにはたらきにおける如来、生ける如来の自証である。はたらきにおける如来、生ける如来こそ、法蔵菩薩の発願と修行と、その成就である。（未完）

註

① 曾我量深『法蔵菩薩』二九―三〇頁。
② 同前・四五頁。
③ 恵谷隆戒古稀記念論文集『浄土教の思想と文化』所収。
④ 『講座　親鸞の思想2』所収。本稿の一節は、松原祐善「法蔵菩薩と阿弥陀仏」に多くの教示を得た。
⑤ 松原祐善「法蔵菩薩と阿弥陀仏」一〇八頁。
⑥ 『曾我量深選集』第五巻一五八頁。
⑦ 松原前掲論文・一一〇頁。
⑧ 『宗教学辞典』四四四頁。