

如来我となる・法蔵菩薩（下）

小野蓮明

五

『大無量寿経』は如来の本願を説くことを「経の宗致」とし、仏の名号をもって「経の体」とするものである、これが親鸞の真実の教である『大無量寿経』の領解である。

『大無量寿経』が如来の本願を教説するものであるというとき、その説相において、本願の発起が法蔵菩薩であり、その願の成就が阿弥陀仏として、法蔵菩薩と阿弥陀仏が、いわゆる因位と果位において思念されていることは、重要なことである。それは、何よりも如来とは、単に超越的彼岸的な存在ではなく、むしろ、衆生の「もろもろの生死勤苦の本を抜か」んとして、その発願より成就まで衆生勤苦の根底にまで自らを没し、その生死勤苦を共に生き、自らに荷負うて、真に如来たらんとして自らも菩薩道を向上することを現わすものと了解される。しかも『大無量寿経』では、法蔵菩薩の願心は、無始已来生死の苦海に沈淪し続けるわれら衆生の存在する限り、法蔵菩薩の願行もまた「不可思議兆載永劫において、菩薩の無量の徳行を積植す」るものであると説かれている。仏は真に仏たらんとして、却って自ら仏たる地位を去って菩薩の立場に立って、菩薩道を向上し、不断に仏生成の道程を歩むのである。

しかし、本願は法蔵菩薩において発願されたものであるといっても、法蔵菩薩が法蔵菩薩の本願を発したのではな

い。法蔵菩薩において、如来の本願を感得したのである。言い換えれば、生死苦悩の衆生の根底にまで自らを没して衆生自体となり、衆生の立場で如来の本願を明らかにしたということである。だから『正信心仏偈』に「法蔵菩薩因位時」というとき、法蔵菩薩が因位の時でなく、法蔵菩薩として因位の時なのである。法蔵菩薩と阿弥陀仏の関係は、すでに『大無量寿経』における阿難と仏との問答において明瞭である。

阿難、仏に白さく、「法蔵菩薩、すでに成仏して滅度を取りたまえりとやせん。未だ成仏したまわずとやせん。今、現にましますとやせん」と。

仏、阿難に告げたまわく、「法蔵菩薩、今すでに成仏して、現に西方にまします。此を去ること十万億の刹なり。その仏の世界を名づけて安楽と曰う。」

阿難、また問いたてまつる。「その仏、成道したまいてより已来、幾の時を経たまえりとかせん」と。仏の言わく、「成仏より已来、おおよそ十劫を歴たまえり。」（『真宗聖典』二八―九頁）

法蔵菩薩も阿弥陀仏も、その本質において同一であって、決して質を異にする二仏ではない。しかし、本質において同一性を有しながら、しかも非連続的に思念されているのは、阿弥陀仏も法蔵菩薩として衆生の立場に立ち、衆生となって衆生を往生道に立たしめ、そのことにおいてのみ真に仏たらんとする、仏生成の道程を示すものといえる。法蔵菩薩への仏の自己限定は、仏が仏自身に成就し満足せんとする仏の働きである。仏自身におけるそのような自己内生成展開の働き、それが本願の発起である。従って、願を体とせず、本願として自らを現わさない仏は、未だ真実の仏ではなく、その慈悲は真実の慈悲ではない。法蔵菩薩の「発願」ということには、従因向果にして従果向因の仏、従果向因にして従因向果の仏という、仏生成の道理を見ることができるといえる。

このように法蔵菩薩とは、『大無量寿経』における宗教的自覚の根本主体を現わす名である。それは、無始已来無明海に沈没する衆生を外から摂取するというよりは、むしろ衆生の虚妄的在り方を内から破って、衆生における真に

主体なるものとして名告り出、現前するのである。阿弥陀仏の因位・法蔵菩薩を、このような根源的な宗教的自覚の主体として問うていくとき、そこに見出された極めて独創的にして積極的な了解が、曾我量深師の「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という、法蔵阿頼耶識論であったといえる。それは、既に述べたように、『大無量寿経』における法蔵物語を、いわゆる非神話化することによって、その物語のもつ実存的意義を発掘して、法蔵菩薩は、何よりも衆生一人一人の仏道を荷負い成就せんとする根本主体であるという、極めて積極的な了解を現わすものであった。

曾我量深師の「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という根本命題は、阿頼耶識とは衆生の根本主体を現わす概念であるから、「法蔵菩薩は我なり」という根本直覚であるといえる。「法蔵菩薩は我なり」という直覚は、自己を如来の救済の対象として捉える立場を超えて、いわば大乘の無上仏道を成就する唯一の機として自己を捉え、自己を自覚するという、極めて積極的な意味をもつ仏道了解である。この直覚が師の根本信念として成就するまでに、一つの思想的歩みがあったことは言うまでもない。その歩みを、大正二年七月の論文「地上の教主——法蔵菩薩出現の意義——」の中で、次のように具体的に語り述べている。

私は昨年七月上旬、高田の金子君の所に於て、「如来は我なり」の一句を感得し、次いで八月下旬、加賀の暁鳥君の所に於て「如来我となりて我を救ひ給ふ」の一句を回向していただいた。遂に十月頃「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」と云ふことに氣付かせてもらひました^⑨。

大正元年の師の根源体験を表白し、次いで、法蔵菩薩とは如何なる方であるかを問うて、

法蔵菩薩は決して一の史上の人として出現し給ひたのではない。彼は直接に我々人間の心想中に誕生し給ひたのである。十方衆生の御呼声は高き浄光の世界より来たのではなく、又一定の人格より、客観的に叫ばれたものではない。彼の御声は各人の苦悩の闇黒の胸裡より起った。法蔵菩薩の本願を生死大海の船筏と云ふは、御呼声が我が胸底我が脚下より起りしことを示すものである^⑩。

と述べ、更に端的に、

法蔵菩薩とは何ぞや。他ではない、如来を念ずる所の帰命の信念の主体がそれである。彼の第十八願とは如来が親しく能帰の衆生の子心の実験の表白である。^⑩

と言ひ、第十八願を踏えて、

法蔵菩薩は我々の救主としては直に久遠の如来にて在ます。又至心信樂の実験者として久遠の如来に向はせらるゝ時には直に我々衆生の主観の真我たる信心である。誠に「若不生者不取正覺」の誓言は法蔵菩薩が直に自ら久遠光明の父なるを表明し給ひ、「至心、信樂、欲生我國、乃至十念」の大命は法蔵菩薩が直に十方衆生の主観に來りて、子たる我々の心行を實驗し給ひたるものである。而も欲生の願心や十念の行業は猶是れ我々行者の主観中の客観であるが、独り至心信樂の信のみは、「如来我に代る」と云ふよりも、「如来直に我となる」と云ふの外はないのである。而して此信樂の真我の機こそは第十八願の真髓にして、他力本願の救済と云ふは畢竟唯如来直に行者帰命の信心の真主となり給ふと云ふの外はないのである。^⑪

と、説き及んでいるのである。曾我師においては、法蔵菩薩とは「如来が直に我となり給ふ御姿」であり、「法蔵菩薩は自ら如来が衆生となれることの表明」が根本願としての第十八願なのである。

「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という師の根本直覚は、このようにして師の宗教体験、或はそれに基づく宗教的自覚を通して、明確な信念にまで成熟していったのである。「如来、我を救ふや」という真宗教済の根本問題を、「如来直に我となる」と直観し、それを「如来我となつて我を救ひ給ふ」と感得し、「如来我となる」とは、法蔵菩薩降誕のことなり」と自証されたのである。法蔵菩薩とは本願の主体であるだけでなく、一心帰命の信心の主体であるという曾我師の了解は、法蔵菩薩の最も体験的で主体的な了解であると言わねばならない。

一心帰命の信心とは、尽十方無碍光なる如来を発見した自覚であり、同時に、尽十方無碍光なる如来に自己を見出し得た目覚めである。尽十方無碍光なる如来を見出し、その無碍光如来に自己を見出し得た自覚、それが信心であるから、信心は最も厳密な意味における本願の成就である。如来の本願、言い換えれば、衆生となって発起された法蔵菩薩の本願に喚び覚まされて、初めて無碍光なる如来に自己を見出すことができるのである。「帰命は本願招喚の勅命なり」という、親鸞の鋭い根本直観に窺知されるように、一心帰命の信心の主体は、本願の主体である法蔵菩薩であるといわねばなるまい。信心の主体が願の主体である法蔵菩薩であるとすれば、因位の仏・法蔵菩薩の自証なくして、親鸞の信仰的自覚も、我らの宗教的自覚も明らかにする道はない。しかし、われわれにおける法蔵菩薩の自証が、信心の最も具体的な内実であるとすれば、そのような帰命の信、即ち「本願招喚の勅命」に喚び覚まされて、信仰的自覚を獲得するまでには、如来の本願招喚の勅命と自己の自我性との戦いともいうべき因位の光景のあることを、決して見落してはならない。無始已来、一如に背き自己の煩惱的自我性を恰も主体なるものとして執し続けてきた自己に、その自我性との熾烈な戦いを通して、遂にその自我性を内から摧破して、自己における真に主体なるものとして現前し名告りえた主体、それが法蔵菩薩である。

経説によれば、法蔵菩薩とは、一人の国王が、世自在王仏なる如来の説法を聞いて深く感動し、国を棄て王位を捐てて沙門となつて、無上菩提を求めた志願を発した求道の主体の名であった。その叙述形態の神話性が、いまや完全に非神話化されて、一心帰命の信心の主体こそ法蔵菩薩であると了解されたのである。象徴的に語られた法蔵菩薩の五劫思惟とか永劫修行ということも、実はわれわれの意識にものぼらぬような内面の最内奥における自我心との熾烈な戦いの長さや深さを意味し、ついにその執拗な自我心を摧破して、求道の根本主体である清淨真実なる願心が、真

に我なるものとしてわれら衆生に發起してくる因位の光景を、最も具体的に語り現わすものといえよう。

求道の根本主体である法蔵菩薩の願心が、衆生の自我心との戦いを通して、われら衆生の上に發起してくる因位の光景を現わすもの、それが本願における第十八、十九、二十の機の三願であるといえないだろうか。

たとひ我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれずは、正覚を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く。(第十八願)

たとひ我、仏を得んに、十方衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修して、心を至し願を發して我が国に生まれんと欲わん。壽終わる時に臨んで、たとひ大衆と圍繞してその人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ。(第十九願)

たとひ我、仏を得んに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、もろもろの徳本を植えて、心を至し回向して我が国に生まれんと欲わんに、果遂せずんば、正覚を取らじ。(第二十願) 『真宗聖典』一八頁・傍点筆者

この三願において、法蔵菩薩は、三たび「設我得仏十方衆生」と呼んで、「欲生我国」と喚びかけ「不取正覚」と誓い続けている。それは、生死流転の衆生を自己となし、衆生の苦惱の一切を荷負うて立ち、迷妄の衆生を我が国に生らしめんとする法蔵菩薩の決意を現わすものである。その限り、「設我得仏十方衆生」と呼びかけられる十方衆生こそ、法蔵菩薩自身の流転の相であるといえまいか。法蔵菩薩が自ら流転して十方衆生と現じ、その無明性と罪障性の一切を自らに荷負うて立ち上がられたのが、「若不生者不取正覚」の誓いである。法蔵の本願は、十方衆生を永劫流転の十方衆生として産み出し、その衆生を真に「我」となし、「我が国」に生らしめるところに、本願が満足成就するのである。

しかし、十方衆生的一切を永劫流転のものと目覚ましめて「我が国」に生らしめんとすることは、至難の事業である。そこに第十八願の「若不生者不取正覚」の誓いの上に、更に第十九、第二十の二願を發起しなければならなかつ

た所以があるのである。

第十九の願言には、行は「発菩提心修諸功德」、信は「至心発願欲生」、証は「臨壽終時假令不与大衆圍繞現其人前者」といって、そこでの衆生は、発願して諸の功德の善根を修し、それを回向して往生浄土を願うものである。この願に立つ衆生の特徴は「発願」である。発願の主体は十方衆生であり、その発願の具体的内容が発菩提心修諸功德である。しかし、修諸功德による発願において往生浄土を確証し得るものであろうか。すでに善導が、

もしかくのごとき安心・起行を作すは、たとい身心を苦勵して、日夜十二時、急に走め急に作して頭燃を灸うがごとくするもの、すべて「雑毒の善」と名づく。この雑毒の行を回して、かの仏の浄土に求生せんと欲するは、これ必ず不可なり。〔散善義〕『真宗聖典』二二五頁

と喝破しているように、いかに堅固な発菩提心もそれが衆生のものである限り、遂に破綻せざるを得ないのである。それ故に「壽終る時に臨みて、たとい大衆と圍繞してその人の前に現ぜずんば」と誓われたように、僅かに臨終来迎のみが至心発願欲生の自力心を保証するのである。ここに第十九願・臨終現前の願意がある。

それに対して、第二十願に立つ衆生は、第十九願の機における定散二善の破綻において、その諸善の根底としての仏の名号を聞き、念を仏国に係けて、名号を功德の本として執持するのである。しかし、第二十願の機根は「至心回向欲生」と示されているように、功德の本としての名号を、なおも自力をもって執持せんとする思想的立場である。

定散の自力心を完全に払拭し得ず、絶対的転換として見出した念仏をも自己に属せしめて「植諸徳本」するのである。

定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信受せず、如来の尊号をおのれが善根として、みずから浄土に回向して、果遂のちかいをたのむ。不可思議の名号を称念しながら、不可称・不可説・不可思議の大悲の誓願をう

たがう。〔三経往生文類〕『真宗聖典』四七三頁)

親鸞は第二十願の機根をこのように捉えている。本願の名号を「おのれが善根として、みずから浄土に回向して果

遂のちかいをたのむ。」如来の尊号を己が善根として私し、大悲の誓願を疑う、そこに最も深刻にして執拗な自力執心がある。しかしながら、拭わんとして拭い得ざる執拗な自力執心に生きるもの、それが悲しむべき衆生の現実相であるからこそ、法蔵菩薩の不果遂者の誓願が、そこに限りなく大悲現働するのである。すなわち、臨終に至るまで大悲の本願を果遂し、衆生をして仏智疑惑の罪障の現実に開眼せしめ、大悲願心の根本主体に立たしめんと願うもの、これが第二十願・果遂の誓いの願意である。

このように見てくると、第十九願も第二十願も直接的にはわれら衆生の立つべき真実なる実存の立場ではない。やがて第十八願の真実の立場に転入転換すべき立場である。しかし、第十九、二十の二願は、単純に否定されるべきものであろうか。むしろ、その二願の意底に、法蔵菩薩の衆生撰取の最も具体的な現働、即ち法蔵の願心の衆生撰化の躍動をよみとることができまいか。第十八願と同じく「設我得仏十方衆生」と呼びかけて「不取正覚」と誓う第十九、二十の二願の上に、衆生撰取の最も具体的な大悲心の現働を感取することができよう。

法蔵菩薩の願心に立ち帰って見るとき、一々の願はすべて衆生をして批判純化せんとする仏の智慧の働きであり、同時に、そこに照らし出された罪業深重の衆生のすべてを撰取救済せんとする仏の大悲心そのものである。だから親鸞は、この二願について「化身土巻」で、

阿弥陀如来、本誓願を発してあまねく諸有海を化したまう。すでにして悲願います。「修諸功德の願」と名づく、また「臨終現前の願」と名づく、また「現前導生の願」と名づく、また「来迎引接の願」と名づく。また「至心発願の願」と名づくべきなり。『真宗聖典』三二六頁・傍点筆者

阿弥陀如来は、もと果遂の誓いを発して、諸有の群生海を悲引したまえり。すでにして悲願います。「植諸徳本の願」と名づく、また「係念定生の願」と名づく、また「不果遂者の願」と名づく。また「至心回向の願」と名づくべきなり。『真宗聖典』三四七頁・傍点筆者

と述べているのである。「至心発願」と「至心回向」は、本来衆生の至誠を尽くした願生心であるが、如来の大悲はそのような各別の衆生にかかわることなく、「あまねく諸有海を化し」「諸有の群生海を悲引」せんとする「悲願」そのものであるから、「すでにして悲願います」と頷かれたのである。第十九、二十の二願は、選択批判の徹底としての本願の具体相であると共に、如来の大悲摂化の具体的現働に他ならないのである。

七

第十九、二十の二願は、一面において衆生の願生心に応じつつ衆生を批判純化せんとする本願の具体相であり、同時に、衆生摂取の具体的現働として、第十八願の「欲生我国」の大悲招喚より展開せるものである。すなわち、法蔵菩薩が自ら流転の衆生と現し、衆生を真に実存たらしめんと大悲現働するのである。曾我師は、論文「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」の中で、三願の関係を次のように述べている。

かくの如く十九、二十の二願を転じて、第十八願を成就し、この十八願に依って、法蔵菩薩は、この現実世界の奥に影現し給ひたのである。されば三願は法蔵菩薩の三位であって、あたかも印度論蔵の阿頼耶識の三位に相当するものであろう。阿頼耶識の三位は根本識の自覚の道程を示し、法蔵菩薩の上の三願は現実自我影現の三位を顕示するものである。(中略)

かくの如く十八、十九、二十の三願は法蔵菩薩影現の過程にして、すなはち我等人間の救済の歴史であり、自覚の歷程である。法蔵菩薩がわずかに臨終に現前來迎せんと誓ひ、更に進んで必ず生涯中に果遂せずんば正覚を取らじと願ひたまふは、猶彼が現実世界の内奥に影現し得ないことを示すと共に、何とかして影現せねばならぬと云ふ願樂を捨てたまはざること示すものである。^⑬

第十八、十九、二十の三願は、法蔵菩薩の衆生における影現の歷程、すなわち衆生における自我心との戦いを通し

て、自我心をその根底から摧破して現前現行する過程であり、衆生救済の歴史であって、同時に、主体的には衆生における法蔵の願心の自覚歷程である。親鸞におけるいわゆる三願転入の自覚過程である。従って、この三願は、それぞれに全く独立した実存範疇とは考えられない。第十九、二十の両願が方便の願といわれても、それは真実と全く區別された単なる方便ではなく、「真実方便の願」といわれるように、真実による方便であって、第十八願の真実である「欲生我国」の大悲招喚から開顯され、展開されたものである。方便の願は、真実の願の具体的現働であり、また具体的内容であって、その拠って立つ根源は、本願の大精神である「欲生我国」より他にない。では、第十九、二十の両親が第十八願の「欲生我国」から開顯され展開したものであるならば、その根源としての第十八願の根拠は何であらうか。実は、第十八願自身もまた、自らの「欲生我国」から生み出されたものである。その意味で、「欲生我国」は、本願における本願展開の原理であり、本願自証の原理なのである。

本願自身を証明する原理も、本願を自証する原理も、本願の内にあるのである。それが第十八願の「欲生我国」である。第十八願において「至心信樂欲生我国」と誓われた本願の三心は、五劫の思惟に決定した「乃至十念」の行を、真に衆生の行として成就せんとする仏心の全現全働であり、十方衆生を往生せしめる道において、仏が真に仏たることを成満せんとする仏の大悲心そのものであるが、その中とくに「欲生我国」と誓う欲生心は、法蔵の願心をして願往生の心たらしめる大悲回向心として、機の中の更に機なるものとして、根源的主体であるといえないだろうか。

至心・信樂・欲生の本願の三心において、信樂を体とするという了解が従来了解であったが、曾我量深師は、その了解を踏まえながら更に根源化して、欲生心が本願の展開原理であり、本願自証の原理であることを明らかにされたのである。昭和三十五年の夏安居の講義録である『教行信証「信の巻」聴記』において、

『成唯識論』（巻第二）では、根本阿頼耶識に自相・果相・因相ということがあり、私は真信心
においても、自相と果相と因相とがあると領解しているのであります。三心中の信樂はこれ自相である。至心は

信樂の果相、欲生我国は信樂の因相であるというふうには私は領解している。古来、多くの学者は、反対に信樂をもって因相として、欲生我国を果相すると解釈しているのが普通である。これは、どんな講録を読んでも、至心は信樂の因のすがたである、欲生は信樂の果のすがたであるということ念頭において解釈しているが、私の領解は反対である。至心は南無阿弥陀仏を体とする。だから至心は信心の果体である。信樂の体は至心であるということとは信樂の果体を頭わす。それが信樂の中に願というものを契機として包む。その願は、信樂の自相に包まれている因である。信全部が願につづまる。即ち流れを汲んで本源を尋ねるとのことである。法蔵菩薩は、初めて迷い悩める我ら衆生というものを、法蔵菩薩のお心の中に発見されて、それを何としても助けよう。我が国に生れしめようとする大悲方便によって「至心に信樂して我が国に生れんと欲え」と誓われた。だから願だけが積極的であり、願だけが能動的である。受動性の信樂の中に能動性の願というものを包んで、ただ如来に動かされていたのが、如来全部を動かしてくるものにしてくださった。むしろ如来の方が受動的になる。信心の中に願があって、その願そのものが如来を動かす、また全法界を動かす。あらゆるものを動かすわけでありませう。と述べて、師の独創的な了解を語っている。

信樂をもって因相とし、欲生我国を果相するという従来の領解に対して、曾我師は、至心は信樂の果相であり、欲生我国は信樂の因相であるという。そのような領解は何を意味するのかといえば、本願の展開原理は「欲生我国」であり、また同時に、信心が如来回向の信心であるということ証明するものが、「欲生我国」であるということである。本願自身を展開し証明する原理としての「欲生我国」は、同時に、本願の救済を自証する信心の原理なのである。「欲生我国」という如来の招喚は、最も純粋な宗教心であり、しかもわれらの未生以前に如来の招喚が与えられているのであって、それは「あらゆる宗教の原理である」と曾我師は言うている。¹⁵「欲生我国」と誓う欲生心とは、十方三世に苦悩の衆生の存在する限り、如来は如来たることを否定して法蔵菩薩と現じて、我れを呼び我れに来れと

喚ぶ、如来の大悲招喚の声そのものである。

「欲生」と言うは、すなわち如来、諸有の群生を招喚したまう勅命なり。すなわち真実の信案をもって欲生の体とするなり。誠にこれ、大小・凡聖・定散・自力の回向にあらず。かるがゆえに「不回向」と名づくるなり。しかるに微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし、清浄の回向心なし。このゆえに如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえるがゆえに。利他真実の欲生心をもって諸有海に回施したまえり。欲生はすなわちこれ回向心なり。これすなわち大悲心なるがゆえに、疑蓋雜わることなし。（信卷）『真宗聖典』二
三二―三頁

親鸞のこの欲生釈が明らかにしているように、如来の大悲回向心としての欲生心とは、法蔵の願心そのものである。曾我師が我ら未生以前に欲生我國の招喚が与えられているというのは、法蔵菩薩の願心そのものことなのである。

八

法蔵菩薩とは、世自在王仏なる如来の説法によって、自覚的に仏道に立った求道心の主体の名を現わすものであって、無上の本願を発起した本願の主体の名であるが、同時に、その求道心の満足成就が信心であり、その信心が本願の成就より他にないと考えられたのであるから、法蔵菩薩は真実信心の主体の名でもあるという、極めて大切な理解が、曾我量深師の法蔵菩薩論である。本願の信の自証として、信心自らの主体が、このように一片の神話性もとどめないで、明確に法蔵菩薩と自覚された曾我師の了解は、親鸞の本願観を、従ってまた信心観を、最も深く正鵠を得た了解であるといえよう。

すでに親鸞が『教行信証』「信卷」の三心一心問答において、明らかにし確認しようとされたことは、願心と信心

の一如性、願心の主体と信心の主体の一如性であった。三心とは、『大無量寿経』が語る如来の願心、すなわち至心、信楽、欲生であり、一心とは、『願生偈』において世親が「世尊我一心」といって、一心帰命と表白する信心であるが、親鸞は、その問答で、三心と一心、願心と信心とは即一であると領解されたのである。即一であり、一如であるというのは、信心が願心の回向成就として一であるという領ぎである。本願として働く如来の大悲願心が、われら衆生の上に信心という根源の目覚めという体験として現行し、実現してくる。如来の大悲願心を、われわれは信心として体験し、獲得する。その意味で、願心は信心の根拠であると共に、信心は願心の回向成就である、という領解である。如来の願心、それは我を目覚ましめ、目覚ましめた我において如来たろうとする、如来の大悲願心であるが、そういう如来の実在性はどこにあるのかといえば、それは信心として我においてある、自己の全体をあらしめる働きとしてのみ如来の実在性がある、ということである。このような領解が、親鸞の信心の領解であるが、そのことを曾我師は、独自の法蔵菩薩観をもって明らかにされたのである。

本願の三心について、至心は如来の眞実心であり、信楽は如来の大悲心であり、欲生は如来の回向心であると、親鸞は領解し、その一々は、衆生の往生するその道において、如来が眞に如来たらんとする如来の大悲願心であって、いずれも法蔵菩薩の願心の現前現働として領解されていることは、三心一心問答の仏意釈を見れば、容易に首肯される。至心釈においても、信楽釈においても、欲生釈においても、衆生の生死勤苦の根源に自らのいのちを発見した如来は、その勤苦の本を抜かんとして、勤苦の根底にまで自らを没し切り、苦悩の衆生それ自体となって、大悲摂化の行を行せんとする、如来の大悲の具体的現働を、そこに看取することができる。

三一問答における如来の願心の推求において、特に注意されることは、虚仮不実なる衆生心と清淨眞実なる如来の願心との著しい対比である。しかも、その対比が単なる両者の平面的対比でなく、無始已来生死海に流転し続けている自己存在への厳しい凝視が、直ちに久遠劫来の如来の大悲心を尋ね当て、身に直観し、発見しているということである。

ある。そして、本願の三心が、結局疑蓋無雜の真実の一心に凝集し、それが一心帰命の信心として自己に現前し現成しているという領ぎには、その現前現成の内景として、自己の意識を超えた深い内面の底で、求道の根本主体である法蔵の願心と、生死流転の自己の自我心や執着心との熾烈な戦いのあったことを看過してはならない。五劫思惟の本願と教説され、永劫の修行と説かれる仏の願行の絶対性は、われら衆生にとって「無根の信」というより他はない清浄真実の心が、われらに発起してくる因位の光景、即ち、法蔵の願心がわれらの自我の執着心をその根底より摧破して、堂々と勝ち名乗ってくる永くて敵しい因位の光景を物語っているといえる。

一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。(『信巻』『真宗聖典』二二五頁)

と言われるような衆生の虚仮不実性の自覚は、尽十方無碍光なる仏の願心の発起において証知された一切衆生の実相の自覚であるといえる。

ところで、本願の三心は、その義において如来の真実心、大悲心、回向心をもって領解されたとしても、その体を求めるならば、「至徳の尊号」、即ち名号の他にないと領かれた親鸞の領解は重要である。如来の本願の世界は「諸有の群生を招喚したまうの勅命」である欲生心をもって根源となし、「本願招喚の勅命」である名号をもって、具体的表現となすという意義を、最も明瞭に現わしているのが、親鸞の本願成就文の領解であるといえる。親鸞における本願の領解の著しい特質は、念仏往生の願と理解されてきた第十八願を、その伝統を承けつつ信心成就の願として領解したことにある。すなわち、名号成就を諸仏称揚の願である第十七願に見て、第十八願を至信心染の願として信心成就の願と領解し、更に、本願成就文について、本願信心願成就文と本願欲生心成就文とに分け、如来の本願の成就をわれら衆生における信心成就として明らかにし、その信心の成就は如来の願心の回向成就であること、如来の欲生心の成就の他でないことを明らかにしたのである。成就文の「至心回向」を「至心に回向したまえり」と訓んで、われ

らに発起する信心は如来の「欲生我国」の願心の回向成就であるという親鸞の領解こそ、法蔵菩薩の発願と成就の意義を最も深く主体的に捉えたものといえる。

われら衆生に発起する一心帰命の信心が、至信心樂欲生と誓う如来の願心の回向成就であるということ、願心と信心が回向成就として一如であるという、親鸞の信仰領解の根底には、最も厳密な意味における信仰主体の確かめがあるといえる。つまり、一心帰命の一心と至信心樂欲生の三心とが、回向成就として一であるという信仰領解の根底には、「世尊我一心」と帰依信順する信心の主体としての「我」と、「設我得仏十方衆生」と衆生の救済を誓い出された「我」とは、全く別の主体ではなく、同一であるという信仰主体の確かめがある。すなわち、「設我得仏十方衆生」と呼びかけ、「若不生者不取正覺」と誓う大悲願心の主体である「我」は、いま「世尊我一心」と尽十方無碍光如来に帰命し「願生安樂國」と表白せずにおれない願生心の主体である「我」として、ここに現前し現成しているという、信仰主体の確かめが三心一心問答の意趣であったといえよう。大悲願心の主体としての「我」とは、「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」(『唯信鈔文意』『真宗聖典』五五四頁)た因位の仏・法蔵菩薩である。従って、いま世親に発起した一心帰命の信心の主体としての「我」もまた、法蔵菩薩であると言わねばなるまい。それは、生死苦悩の衆生を外から撰取するというよりも、むしろ、内なる自我心その底から摧破して、衆生における真に主体なるものとして名告り、現前したものである。衆生を内に超えて、その宿業の一切を荷負うて、衆生をして真に宗教的実存たらしめんとする法蔵の願心こそ、永劫流転に堪えうる根源主体であるといえる。法蔵の願心が、何故に宿業存在である私の根源主体であるかといえれば、それは、私の宿業の身をして自らの誓願を満足し成就する場に転じ、そのことをもって自ら真実の仏たらしめんとする大悲の願心であるからである。

如来因位の仏・法蔵菩薩が、信心の主体を現わす名告りであるとすれば、われら衆生における法蔵菩薩の誕生は、

同時に、その信心において如来自証の世界、すなわち無上涅槃の世界を生き生きと開示するという意味をもつであろう。「如来の智慧海は深広にして涯底なし」といわれるように、如来自証の世界である無上涅槃界は、相對罪濁のわれら衆生にはただただ彼方に仰ぎ見るより他ない絶対不可思議界である。しかし、その如来の無上涅槃界が純粹未來として、本願の信の現在にわれら衆生に開示されるのである。

よく本願力を信樂する人は、すみやかにとく功德の大宝海を信ずる人の、そのみに満足せしむるなり。〔尊号真像銘文〕『真宗聖典』五一九頁)

如来の本願を信じて一念するに、かならず、もとめざるに無上の功德をえしめ、しらざるに広大の利益をうるなり。〔一念多念文意〕『真宗聖典』五三九頁)

獲信の一念の現在に無上涅槃の徳を賜わり、無上涅槃のはたらく機に転成するのであって、本願の信における存在の質的転成を語る親鸞の言葉は多い。

法蔵菩薩は、もとより如来因位の名であって、本願の主体を現わす名であるが、それが同時に、その本願に目覚め立った信心の主体を現わす名であった。従って、いまやわれわれは本願の信において、如来を生み出す根源を獲得し、さらに如来自証の無上涅槃の徳を、信心の徳として賜わり、無上涅槃の徳のはたらく機に転成するのである。そして、無上涅槃のはたらく機に転成したからこそ、本願の信において穢土を生きる、しかも最も積極的に穢土を生きる「一人」となっていくのである。

註⁹ 『曾我量深選集』第二卷四〇八頁。

⑩ 同前・四一二頁。

⑪ 同前・四一四頁、傍点筆者。

⑫ 同前・四一五頁、傍点筆者。

⑬ 『曾我量深選集』第三卷三〇二頁。

⑭ 『曾我量深選集』第八卷五三頁。

⑮ 『法蔵菩薩と阿弥陀仏』三五頁。