

法蔵菩薩の発願とその成就

小野蓮明

一

親鸞においては、「行証久しく磨れ」た「聖道の諸教」に簡んで「証道今盛」んなる「浄土の真宗」として確証された選択本願念仏の一道の拠って立つ教説の基底は、本願一乗の教えを説き示された『大無量寿経』であった。親鸞は、浄土真実の開頭の書である『教行信証』「教巻」の初めに、

大無量寿経 真実之教
浄土真宗

と標挙し、その浄土真宗に二廻向四法の教相を仰ぎ、その教相は、この『大無量寿経』のなかに完全に尽くされていることを示して、

夫れ真実の教を顕さば、則ち『大無量寿経』これなり。〔教行信証〕教巻・『聖典』一五二頁）
と言ひ切り、更に、この『経』の真実なる所以を明らかにして、

この経の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することを

致す。釈迦、世に出興して、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに眞実の利をもってせんと欲してなり。是をもつて、如来の本願を説きて、經の宗致とす。即ち、仏の名号をもつて、經の体とするなり。(同頁)

と述べている。この『經』は、如来の本願眞実を説く釈尊出世本懷の經典であるといい、その『經』の宗体を示して、如来の本願と仏の名号の他にないことを明らかにしている。

では、『大無量壽經』が何故に眞実の教であると言えるのであろうか。『大無量壽經』は、もとより弥陀の本願とその成就の絶対超越性の故に「眞実の教」であり、「絶対不二の教」であるが、しかし、それが「眞実の教である」のは、親鸞における獲信の事實、即ち親鸞において現成した本願成就の「今」——「絶対不二の機」の成就——と全く別なことではなかったからである。『歎異抄』のよく知られた言葉、

親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。(『歎異抄』二条・『聖典』六二七頁)

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。(『歎異抄』後序・『聖典』六四〇頁)

等の聖言を俟つまでもなく、本願成就の「今」を生きた「よきひと」法然の「おおせ」に出遭うて、親鸞もまた自らに現成した本願成就の「今」を生きる「一人」と成ったのである。本願成就の「今」という根源的な時の同時性を生じることに於いてのみ、親鸞の上に何の曖昧さもなく、『大無量壽經』が「眞実の教である」ということが、諒々と頷かれ自証されたのである。本願の成就という根源的な出来事の「時」と、親鸞において信心が獲得され、信心が決定するという「時」とは、決して別な事柄ではなく、別な時ではない。どうして別な事柄でなく、別な時でないと言えるのであろうか。本願が本願として成就することと、親鸞が信心決定することとが、決して別な事ではないと、根源的に同時であり同一であるということは、本願成就の時が親鸞の信心決定のうちで現在となり、親鸞の信心決定

の時が本願成就の場で現在となるからであって、その意味において、二つの出来事は決して異なった二つの事柄ではないのである。親鸞の信心決定と本願成就とは、本来的に同時にして同一の事柄である。それ故にこそ、『大無量寿経』が「真実の教である」ということが、親鸞の身に一点の疑いもなく、如実に領会されたのである。

しかし注意すべきは、その場合、親鸞が獲信の一念に『大無量寿経』に教説されている本願にめぐり遇うたというだけでなく、むしろ『大無量寿経』以前、本願に値遇したのである、と言うべきであろう。親鸞の信心の超越的根拠である弥陀の本願とその成就は、「弥陀の五劫思惟の願」と言われるように、久遠劫来のものである。弥陀の本願は、『大無量寿経』の教説が説かれることにおいて、はじめて説かれたものではない。むしろ、弥陀の本願は、如何なる過去をも超えて全く久遠劫来誓われてあつたことであり、その久遠劫来の出来事が、そのまま親鸞が他力廻向の信心を獲得したという「今」の事実を離れては、どこにもその実質性をもつものではなかつたのである。親鸞における獲信の一念、その「今」における本願成就が、親鸞をして『大無量寿経』が「真実の教である」と領かしめ、「それ真実の教を願さば、則ち『大無量寿経』これなり」と切言せしめたのである。

『大無量寿経』に説き示された阿弥陀の本願は、まことに『大無量寿経』をして『大無量寿経』たらしめ、また阿陀世尊をしてこの世に出興せしめた所以のものである。それ故に、この『経』に教説される阿弥陀の本願は、經典の編纂結集に先立つて、古いと言わねばならない。この經典の編纂結集は、仏滅四百年頃といわれているが、しかし、ここに教説されてある弥陀の本願は、その結集に先立つ久遠劫来のものである。「先立つ」という意味は、単に時間的に先立つという意味だけでなく、むしろ、この『経』をして真実の『経』たらしめている基底のものとして、その底に久遠劫来の本願の歩み、本願の歴史がある、ということである。そのことは、既に曾我量深師によって、阿弥陀の本願は積尊以前の仏法であり、大乘仏教は積尊以前の仏教であるといつて、『大無量寿経』に仰がれる仏教史観の眼

を見事に教示されているところである。(曾我量深著『親鸞の仏教史観』参照) 『大無量寿経』を説く釈尊によって、釈尊以前の仏々の久遠の伝統が語られ、それが釈尊をこの世に出興せしめた背景であり、根源の歴史であることが説かれているのである。仏教は、言うまでもなく、釈尊の正覚を離れてあり得るものではない。しかし、『大無量寿経』に開けた親鸞の仏教史観の眼は、仏教は単に釈迦に始まるのではなく、今日の釈迦をして釈迦たらしめた久遠の歴史的背景を洞見し、釈迦を通して釈迦以前の仏法を掘り起し、久遠の本仏である阿弥陀の本願を開顕し、その久遠の本願は南無阿弥陀仏の御名に現在し歴史的に現行していることを明らかにされたのである。

『教行信証』「行巻」に標興の『無量寿経述文贊』の文を引いて、

如来の広説に二あり。初めには広く如来浄土の因果、即ち所行・所成を説きたまえるなり。後には広く衆生往生の因果、即ち所撰・所益を顕したまえるなり。(『聖典』一八二頁)

と言い、『大無量寿経』の上巻は「如来浄土の因果、即ち所行所成を説き」、下巻は「衆生往生の因果、即ち所撰所益を顕」わすものと言われる。それは、上巻所説の如来浄土の因果は、単に如来浄土の因果として尽きるのではなく、同時に下巻所説の衆生往生の因果でもなければならぬ、ということを示すものであろう。上巻と下巻、如来浄土の因果と衆生往生の因果とは、互いに他を予想し、相互に媒介しあっている。衆生の往生は如来浄土の因果にもたれてのみ可能であり、また法蔵菩薩の成仏は、その願文の一端に「設我得仏十方衆生」と呼んで「若不生者不取正覚」と誓っているように、十方衆生の往生にその証を求めている。仏の正覚と衆生の往生が相互に媒介しあい切り離せないということは、如来浄土の因果を証する場が、偏りに衆生の往生でなければならぬ、ということを示している。如来浄土の因果も衆生の往生の問題として主体化されなければならない。そのような如来浄土の因果の主体化・実存化こそ、親鸞の身を通して確証された衆生往生の場、即ち「正定聚」の位である。住正定聚は如来成仏の必然性によって

貫かれており、その必然性は如来浄土の因果より来る。如来浄土の因果のうちに衆生往生の必然性がすでに内含されているのである。

二

『大無量寿經』の叙述によれば、阿弥陀如来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が説かれている。そして、最後に出現したのが師仏の世自在王仏で、この仏の下で説法を聞いて心に悦子を懐き無上正真道の意を發し、国を棄て王位を損⁺てて沙門となつて「法蔵」と名乗つたのが、法蔵比丘である⁺と叙述されている。この法蔵比丘出現の物語に注意するとき、その直接的表現は恰も神話的な表象を以つて語られているようである。しかし、阿弥陀仏の因位法蔵菩薩の發願と修行の説話は、そのままに久遠の歴史的背景をもつ高次の宗教的實在の現働現前の事實を示すものであり、しかもそれは、信心という宗教的自覚の内面に諒々と領される生きた歴史的事実なのである。『經』の表面的叙述は、確かに一種の神話的表象をもつてなされている。しかしまた、われわれはその神話的表象を通して神話的表象のもつ実存論的な意味を見出すことは、もっと大切なことである。

かつて、キリスト教界において、ルドルフ・ブルトマン(R. Bultman)が『聖書』における非神話化(Entmythologisierung)の問題を提起したように、神話的表象をいわば実存の方向に引き寄せて領解しようとする試みが必要である。詳述するまでもなく、ブルトマンの場合は、『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つて表象されていることに注目し、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た結果、『聖書』のケリュグマ自身も削除してしまつた誤りを鋭く指摘し、また同時に、神話的表象を文字通りそのま

ま承認することを否定し、むしろ、ケリユグマの神話的表象の積極的解釈を主張したのである。即ち、神話的表象や世界観を、それが神話的であるという理由から、解釈学的 (hermeneutisch) に解釈しようと試みたのである。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、神話とは、われわれに単に客観的な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。それ故に、神話は世界観的ではなく人間学的に、即ち実存論的に解釈されるべきであるというのが、彼の基本的な主張である。

しかしまた、われわれは、キリスト教の『聖書』における神話と『大無量寿経』における神話的表象とを、直ちに同質的なものとして取り扱い、そのようなものとして領解することは、早計であろう。いまそのことに立ち入って考察する余裕はないが、しかし、ブルトマンが提起したように、神話の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」における実存を開示する契機としてそれを領解しようとする試みは、確かに重要なことである。何故なら、神話には神話的表象を用いなければ表現できない、ある根源的な「こと」が指し示されているからである。神話的表象は本来神話的表象を超えたところから成り立っている。一般に表現は言葉によらなければならぬが、しかし、言葉が何の奥行きも秘密もなく、単なる言葉のレベルで考えられる場合、それは真実に宗教的意味を持つことはできない。言葉の宗教的性格は表象乃至は象徴といわれるが、表象乃至象徴とは、言葉が単に音声や文字以上のもの、つまり、どこまでも言葉を超えたものと一つに成立し、絶対的に超越的なもの、絶対的なものに貫かれ、表現し得ざるものを表現し、聞き得ざるものを聞かしめるただ一つの方法を意味する。要するに、象徴とは超越の範疇に属するのである。

人、指をもって月を指う、もって我を示教す、指を看視して月を視ざるがごとし。人、語りて言わん、「我指をもって月を指う、汝をしてこれを知らしむ、汝何ぞ指を看て月を視ざるや」と。これまたかくのごとし。語は義

の指とす、語は義にあらざるなり。これをもってのゆえに、語に依るべからず。〔教行信証〕化身土卷・『聖典』三五八頁)

『大智度論』のこの言葉が教えているように、「語は義にあらざ」れども、「語は義の指」であって、「指をもって月を指」え、人をしてこれを知らしめるのである。それ故に、語が義を忘れ、神話が超越の範疇を見失う時、神話はそのままの形では批判され否定されなければならないであろう。親鸞のいう「久遠実成の阿弥陀如来」という思念には、『大經』所説の法蔵神話について、いわゆるその神話批判において、現代神学の非神話化に連なるような精神が、少くともその問題意識としては貫かれていると思われる。

かくして、『大無量寿經』に教説されている法蔵神話の物語も、どこまでもこれを実存論的に、主体的に、自己の生の事実の最内奥における信仰的主体の事実として、受けとめられねばならない。法蔵の出来事が信仰の事実として自己に受けとめられるとき、伝統的には神話的表象として觀念化されてき法蔵の物語も、自己の信仰的主体の事実として生きた法蔵として蘇生するのである。

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。〔無量寿經〕上・『聖典』九頁)

と語り出される法蔵神話において、まずその出来事は「乃往過去久遠無量不可思議無央数劫」という時の出来事であるという。「乃往過去久遠無量不可思議無央数劫」とは、時間的表現であり、それは時を超えた無限乃至は永遠の事柄であることを現わしている。無限なるもの、永遠なるものは、本来如何なる時間的限定をも超えたものである。しかるにまた、それが時間形式をもって表現されているのは、無限乃至永遠なるものは、時間の中に現われなければならないことを示している。時間形式をもって限定し得ない永遠が、それにも拘らず、時間のうちに現じ、時間に相即し

て働くのである。そして、永遠が時間のうちに現じ、時間に相即して働くとき、そこに歴史は成立する。永遠と時間との相即において鏡光如来の出世が示されているところに深い意義がある。鏡光の「鏡」は「灯火皿」であり、「光」は「光」であると言われるが、また異訳の『如来会』或は『大乘無量寿莊嚴經』では、鏡光如来は「燃灯仏」とも訳されている。されば、鏡光如来も燃灯仏も共に時間の闇に現われて働く永遠の光であるといえる。そして、この時間の闇に即して現働する永遠の光によって歴史が成立するのである。然らば五十三仏も、それがただ仏名を列ねたものでなく、むしろ、その一々の仏名において永遠が時に現われて闇に働き、絶対が歴史に現前して歴史を形成する過程を示すものといえよう。そして、五十三仏の最後が世自在王仏であるのは、五十三仏の歴史も結局は世自在王仏に究竟することを示すものといえよう。されば、この世自在王仏を師仏として出世する法蔵菩薩こそ、歴史のうちの最も根源的な歴史的出来事であるといえないだろうか。

まことに歴史は時間の闇に相即してはたらく永遠の光によって形成されるが、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ぬ。光は常に闇に現われ、闇を破り光の世界に転ずることに於いて真実に光である。そして、その転換に歴史が成り立つのである。永遠なる光を時間の上に現前せしめるものは闇であり、闇は永遠なる光を光たらしめる場であるが、その光と闇、永遠と時間と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。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はあるまいか。法蔵比丘とは、仏の説法に感動し、自己の内なる闇を徹底的に凝視するが故に、国を棄て王位を捐じて高次の宗教的世界を求める求道者である。即ち、闇のうちに於ける衆生が闇を破る真実の光に触れて「無上正道の意」、即ち無上菩提心を発した時に得た名である。その無上菩提心とは、「嘆仏偈」によれば、

願わくは我作仏して、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、かくの如きの三昧、智慧^{ちやく}上れたりとせん。吾誓う、仏を得んに、普くこの願を行せん。一切の恐懼に、ために大安を作さん。〔聖典〕一一二頁)

と示され、この菩薩の願心は、更に、莊嚴浄土の願として展開し、

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、等雙なけん。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、快樂安穩ならん。

と示され、そして

たとい、身を諸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。

という誓いで結ばれている。更に、法蔵比丘はこの頌を説き終って、

唯然り。世尊、我無上正覚の心を発せり。願わくは、仏、我がために広く經法を宣べたまえ。我当に修行して仏国を撰取し、清浄に無量の妙土を莊嚴すべし。我世において速やかに正覚を成らしめて、諸の生死・勤苦の本を抜かしめん。〔聖典〕一三三頁)

と言って、極めて崇高な無上仏道の志願を展開している。「一切の恐懼に、ために大安をなさん」と言い、「諸の生死・勤苦の本を抜かしめん」という誓願は、「普共諸衆生 往生安樂国」の志願を湛えた大乘の仏道の志願であり、大乘仏教の菩提心である。

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めを示すものである。生死勤苦の衆生を救う真実の法は、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——布施・調意・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧——の説話は、何よりも苦悩の衆生に即して常に輝く法の歴史が形成されていくすがたを示すものと言える。しかし、そのみではない。苦悩の衆生にとっては超越的であるような無上仏道の志願が、菩薩の精神として教説されているのみでなく、むしろ、そのような仏道の志願が、十方衆生を機とする誓願において、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開いている経典が『大無量寿経』である。法蔵の名において語られる無上仏道の志願は、われわれ衆生にとっては確かに超越的な願心である。しかし、その法蔵の願心の廻向成就としての本願の信心においては、法蔵の願心と衆生の信心とは決して別なるものではなく、むしろ一如であると証知されたのが、親鸞の『大経』の領解である。即ち、法蔵菩薩とは、それは『大無量寿経』の無上仏道の願心の主体を顕わす名であると同時に、信心という宗教的自覚の主体を現わす名でもある、という領ぎである。本願の成就として現前し現働する如来の因位として、いわゆる働きにおける如来の由って来るところの基底を明す名として、法蔵菩薩は極めて重要な意味をもつ因位の仏名である。

三

阿弥陀如来の体を光明・寿命の二無量と領解されたのが親鸞である。如来が、その体において光寿二無量であり、如来の智慧海が深広無涯底なる無上涅槃界として領解される限り、如来は無始以来無明海に流転し諸有輪に沈迷し続ける衆生にとっては、あくまでも超越的であり彼岸的である。親鸞は「証卷」に滅度を転釈して、常楽・寂滅・無上涅槃・無為法身・実相・法性・真如・一如と言つて、一如に帰されたように、一如はそれ自体現実ならざる超越的世界である。しかし、それはまた、常に現実とならんとするところこそ超越的なるもの意味があるのである。一如が一如として、如来が如来として、苦悩の衆生の現実性とどこまでも隔絶し超越してあるならば、それは真にして実

なる一如であるとも、また如来であるともいえない。『大經』に

諸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。〔無量壽經』上・『聖典』六頁〕と述べているように、如来の慈悲は無縁の大悲といわれ、如来は常に我々の「不請之友」といわれるのは、如来は真に絶対的にして超越的なるが故に、却って、苦惱の「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、現実への限りなき働きを有するものであるからである。一如は一如に背き続ける迷妄の群生を矜哀し、それを契機として、その上に真如の世界を実現せんとして、限りなく一如より衆生するところに一如の本來性がある。そして、そのようないわば働きにおける一如を開顯するところに、如来の本願の創造性、生産性があるが、その一如の如來性を明すものこそ法蔵菩薩である。『唯信鈔文意』に親鸞は次のように語る。

「涅槃」をば、滅度という、無為という、安樂という、常樂という、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。この心に誓願を信樂するがゆえに、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、かたちもまします。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、法蔵比丘となりのりたまいて、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、かたちもまします。いろもまします

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するべし。『聖典』五五四頁)

この言葉によれば、一如法性の高次の宗教的実在の世界は、「いろもなし、かたちもましまさず」「こころもおよばれず、ことばもたえた」る絶対超越の世界であるが、しかし、それは同時に、「すなわち如来」(如↓来)として「微塵世界にみちみち」、即ち「一切群生海の心」であるという。一如は、その智慧の光をもって内に久遠劫より流転し続けている衆生の実相を照見したとき、一如は一如にとどまり得ずして、「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、法蔵比丘となりのりたまいて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまう」のである。まことに、一如をして如より来生せしめて法蔵菩薩と名乗らしめ、「不可思議の大誓願」を發起せしめる根拠は、偏えに一如の智眼に映じ、法蔵菩薩によって内観された一切群生海の無明性である。『大無量寿経』は、このように大悲心の現働における如来を生み出す根源を、法蔵菩薩の発願と修行、更にその成就として教説するのである。

『大無量寿経』における仏の本願の叙述において、発願が法蔵菩薩であり、阿弥陀仏はその願を成就した果とされ、法蔵菩薩と阿弥陀仏とがいわゆる因位と果位とに思念されていることは、けだし重要である。このことは、何よりも如来が単に超越的な存在ではなく、むしろ衆生の「諸の生死勤苦の本を抜かしめん」として、その発願より成就までに衆生勤苦の根底にまで自らを没し切り、その苦悩を共に経験する過程を現わし、如来が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解される。『経』において、阿弥陀なるものが現実にはたらく因位の本願において法蔵菩薩の願心を読み、しかも、その願心が「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はたらきとして、この本願の成就を説いているが、それは、無始已来未来永劫にわたって無明海に沈淪する苦悩の衆生の存在する限り、法蔵の願行もまた不可思議兆載永劫にわたって積植せらるべきものであることを示すものであ

る。仏は真に仏たる地位に立たんとして、却って自ら仏たる地位を去って法蔵菩薩の立場に立ち、菩薩道を向上することによって真に仏と成るのである。仏も仏たらんとして不斷に仏生成の道程を歩むのである。無論、法蔵菩薩と阿彌陀仏とはその本質を異にする二仏ではない。そのことは、『經』における阿難と仏との次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樂と曰う。」

阿難、また問いたてまつる。「その仏、成道したまいてより已來、幾の時を経たまえりとやせん」と。

仏の言わく、「成仏より已來、おおよそ十劫を歴たまえり。」（『無量壽經』上・『聖典』二八―九頁）

しかしまた、その本質において全く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、阿彌陀仏も衆生との相互媒介性において真に仏と成るといふ、仏生成の階梯を示すものである。法蔵菩薩への仏の自己否定、即ちそれへの進出降下は、同時に、仏が仏自身に成ろうとする自身への還帰向上である。進出即還帰、降下即向上という、仏自身における自己内生成展開のはたらきが、本願の發起である。願を体とせず、願として自らを現わさない仏は、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」といふことには、仏が自らの自己否定において真に仏と成らんとする、仏生成の論理が存するのである。

ところで、仏の発願とその成就が苦悩する衆生の存在を前提として初めて意味のある事柄であるが、実はそのことは、仏の発願以前に衆生がいわゆる迷妄の衆生として存在するものではなく、また、仏の大慈大悲に先立って衆生の苦悩が苦悩として存するものでもない、ということの意味する。われら衆生が無始已來の無明業相に戦くのは、かく

の如き衆生を撰取して真に仏たらんとする法蔵の願心に触れてであり、また逆に、われら衆生が「無有出離之縁」の自らの実相を自覚し、真実の救いを求めることは、仏が久遠常住の仏であり、かくの如き仏として苦惱の衆生の根底に法蔵菩薩として如来し現前する大悲の現働に由る。衆生が自らの衆生性に目覚め立つのは、仏が仏として如来し現前するとう、仏の大悲願心に接して得られることである。しかし、このように言っても、仏の発願が衆生の救済の要求に応じて発起されたものである、というように解してはならない。衆生が自らの救済を要求する以前に、既に仏は久遠の慈悲仏として存し、発願において仏の方が衆生を喚び、衆生の救いを誓うのである。仏が衆生を喚ぶとは、衆生の衆生性の自覚を喚起することであり、衆生はまた仏の「本願招喚の勅命」に遇うて、「念仏もうさんとおもいたつこころ」を発起するのである。そして、私の「念仏もうさんとおもいたつこころのおこるとき」、まさにその「時」（即時）に本願が成就するのである。

四

思えば、「設我得仏十方衆生」と呼んで「至心信樂欲生我國乃至十念若不取正覺」と誓う法蔵菩薩の願心は、衆生救済の根本意志であると同時に、如来成仏の本源意志であった。われわれはそこに絶対者の内面的発展の論理的本質を看取することができたのである。実に如来の立場から自己内展開であるものが、衆生の立場からは撰取救済である。そして、衆生救済における絶対的自己否定即肯定の如来における自己内転換の象徴が、法蔵菩薩の発願と修行である。衆生は、法蔵菩薩としての仏の自己限定に媒介せられるが故に、仏の大悲の行に撰取せられ往生が決定するのである。

既に述べたように、『大無量壽経』の上巻は如来浄土の因果を明し、下巻は衆生往生の因果を明すものであるが、

その場合、上巻の如来浄土の因果は法蔵菩薩の四十八願に、下巻の衆生往生の因果は本願成就文に、就中「聞其名号信心歡喜乃至一念」の教説に、攝められると言えよう。『經』に説かれる如来の本願は、われわれ衆生においては「聞其名号信心歡喜」と言われるように、阿弥陀如来の名号を行体とし、その名号の讃嘆を通して「仏願の生起本末を聞き開いて、一念の信心を發起するところに成就するのであり、その一点にこそ、この『經』の一部始終があるといえる。その意味では、『大無量壽經』は何よりも本願とその成就を語る經典である。

諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。心を至し廻向したまえり。彼の国に生まれんと願すれば、即ち往生を得て不退転に住す。唯五逆と誹謗正法とを除く。『無量壽經』下・『聖典』四四頁)

親鸞における本願成就文の領解の著しい特徴は、その前半を本願信心願成就文となし、後半を本願欲生心成就文となして、如来の本願の成就を衆生における信心の成就として明らかにされたところにある。即ち、成就文の「聞其名号信心歡喜乃至一念」の「乃至一念」を、『如来会』の「能発一念淨信歡喜」の文に拠って「信の一念」と領解され、如来の本願は「信心」として衆生に成就するものであることを明らかにし、しかも「至心廻向」を「至心に廻向したまえり」と訓むことによって、信心の成就は如来の願心の廻向成就であることを明瞭にされたのである。親鸞によれば、信心とは如来の本願が私の上に事実として現行し成就したものであり外になかった。

もしは行・もしは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の廻向成就したまうところに非ざることあることなし。

(信巻)『聖典』二二三頁)

と切り切る親鸞にとつては、衆生に發起する信心は如来の願心そのものの廻向成就であった。信心は如来の願心が衆生の上に現行し現行した事実であり、願心はその信心の根拠であつて、両者は決して別物ではない、という領きが、廻向成就ということの内実である。われわれは、そのことの親鸞における最も厳密な確かめを、「信巻」の三心一心

問答に見ることができらる。

今、三一問答について詳述する余裕がないが、その要を言えば、衆生に發起する一心帰命の信心と、至心信樂欲生我國と誓われた如來の願心とは、信仰的自覺の事実とその根拠として別物ではないということ、言い換えれば、一心帰命の一心と本願の三心とは、分際を異にしながら、しかも一である、という領きである。そして、その領解は、更に、「世界我一心」と表明する信心の主体としての「我」と、「設我得仏」と誓い出された願心の主体としての「我」とは、全く別物ではないという領き、言い換えれば、願心の主体である根源の「我」は、今、仏陀世尊の教言に賜った信心の主体である「我」として、ここに現前現成しているという領きを、その根底に藏している。大悲願心の根源的主体としての「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、法蔵比丘となりのりたまいて、不可思議の大誓願をおこし、あらわれたまう」という因位の仏・法蔵菩薩である。従って、衆生に發起する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らない。衆生を内に超えて、その無明業相の一切を背負うて、衆生をして真に宗教的実存たらしめんと願う法蔵の願心こそ、永劫の流転に堪えうる根源的な主体である。法蔵の願心が、何故に宿業存在である私の根源的主体であるかといえは、それは私の宿業の身をして自らの誓願を実現する場所に転じ、その誓願の成就をもって、自ら真実仏たろうとする大悲の願心であるからである。

宿業存在である私を真に宗教的実存たらしめんと願う法蔵の願心とは、その本願において「至心信樂欲生我國」と誓われた三心であるが、その三心とは、具体的には、五劫の思惟に決定した「乃至十念」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、私を往生せしめんとする道において、仏が真に仏たらしめんとする仏の心そのものであるが、その中わけでも「欲生我國」と誓われた欲生心、即ち如來の大悲招喚は、法蔵の願心をして願往生の心たら

しめる大悲廻向心として、機の中の更に根源的な機として、それは根源的主体であると言えないであろうか。本願とその成就の世界は、如来招喚の勅命としての欲生心をもって本源となすという意義を明瞭に開顯されたのが、「信巻」における本願成就文の領解である。即ち、本願成就文を前後に二分して、前半を本願信心願成就文、後半を本願欲生心成就文と解された、その領解である。親鸞が第十八願を「本願三心の願」「至信心業の願」と名づけているように、本来、願成就のすべては「本願信心の願成就」である筈である。しかるに、親鸞はそれを前後に二分されたのは、成就に二つあるという意味ではなく、「本願信心の願成就」の根底に「本願の欲生心の成就」があることを明瞭にせんがためである。

ところで、「成就する」とは「現在する」ことであり、現在の時は常に「今」より外にない。善導が本願の成就を語って、

もし我成仏せんに、十方の衆生我が名号を称せん、下十声に至るまで、もし生まれずば正覺を取らじと。彼の仏、今現にましまして成仏したまえり。当に知るべし、本誓重願虚しからず、衆生称念すれば必ず往生を得、と。

〔『往生礼讃』・『聖典』一七五頁・傍点筆者〕

と言われているように、本願の成就は今現在の私において成就するのである。弥陀の成仏は、『大無量寿経』に
成仏より已来、凡そ十劫を歴たまえり。〔『聖典』二九頁〕
と示され、また、親鸞は『讚阿弥陀仏偈和讃』に、

弥陀成仏のこのかたは

いまに十劫をへたまえり

法身の光輪きわもなく

法蔵菩薩の発願とその成就

と詠っているように、弥陀の五劫思惟の願とその成就という出来事は、いかなる過去よりも過去のことであり、過去において時を超えている。しかしながら、十劫の昔に成就された本願が、「今現在成仏」として、本願力廻向においてつねに歴史的時間のうちに生きる念仏の衆生の一人一人に直接現前するのであって、その限りに於いて、かの出来事の「時」はまた何時も現在なのである。「たすけんとおぼしめしたちける本願」は、その願力廻向において、常に「念仏もうさんとおもいたつころのおこる」衆生の一人一人の現在に成就し、また衆生が「念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき」に、その発る「とき」の決断を通して、かの本願成就の「時」へ現在するのである。本願成就の時が信心決定の時であり、信心決定の時が、本願成就の時であって、その最も根源的な「時」の成就は、如来の本願力廻向によるのであって、その願力の廻向成就を「信の一念」というのである。そして、そのような信の一念、根源的な同時性の時の現成の現在に、「親鸞一人」といわれるような「一人」を成就するのである。

しかるにまた、信心決定の「今」と本願成就の「今」との根源的な同時性に立つということは、同時に、如何なる未来よりも未来である弥陀の浄土が信心決定のその「時」に、未来と現在という時間的な前後を消すことなしに、未来は現在のその時に現在し、現在は未来のその時に現在するものとして、いわば未来との同時性、即ち「即得往生」の即今を生きることもある。信心獲得の初一念に同時に任不退の位につき、必ず滅度に至る自身を発見するのである。未来であるべき滅度涅槃が現在の信心の内実として現在し、信心の現在が純粹未来に現在するという根源的な「時」の現成においてのみ、信心は決定心たり得るのである。未来は願力の自然によって不断に現在に將來し、將來する未来は現在において帰來する過去の契機と交互に媒介しあって、現在の信一念を決定心たらしめるのである。

このようにして、獲信の一念とは、如何なる過去よりも過去である本願成就の時と同時的な現在であり、また如何

なる未来よりも未来である浄土建立の時と同時的な現在として、いわば「現在の現在」である。現在は、尽時といわれるように、時の全体を包んで全体を表現するものであるが、同時に、全体において常に一あって二なき個体的位置をとるものである。かの「親鸞一人」という主体の立場がそうであるように、歴史的現実的な親鸞の獲信の現在が、あらゆる過去と同時的な、あらゆる未来と同時的な、現在の現在であり、その現在が、それ自身「一人」の建立という絶対的位置をもつのである。

まことに過去・現在・未来の三時が超越的に一なるところは弥陀の当体であるが、その弥陀の成仏は十劫成仏といわれながら、同時に今現在成仏といわれるように、常に現在といわれる現在、即ち「信楽開発の時剋の極促」において成仏するのである。彼仏が今現在に成仏することは、衆生がその成仏の今現在において信楽開発することである、今現在に信楽開発することとは、彼仏がその信楽開発の時剋の極促において成仏することである。親鸞の獲信の一念に法蔵菩薩の本願が成就し、阿弥陀は親鸞の「念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき」という、その「時」に正覚を成ずるのである。親鸞において本願が成就し、阿弥陀が正覚を取るとき、親鸞は「一人」という自己実存を成就するのである。親鸞は、このような最も確かな自己実存の成就を通して、阿弥陀の本願とその成就を説く『大無量寿経』を指して、

それ真実の教を頭わさば、則ち『大無量寿経』これなり。

と言いつ切つたのである。