

迎えに来られた、そこで年来の希望を述べて兜率天上生を辞退したところ、御使は帰られ、近頃は観音が来られるので必ず極楽に生れるだろう」と親友に語ったとある。

源信は『往生要集』において、極楽と兜率天とを比較し、一応極楽の方を勧めているが、極楽も兜率天も共に仏の勧め讃えておられる所であるから相互の是非をたててはならない、極楽・兜率天どちらでも各自の好む所に従えばよいと述べている。尚、前述の道長の信仰は『往生要集』の思想に依っていると考えられる。

即ち道長は『栄花物語』に依れば熱心な念仏者であり、臨終に阿弥陀仏の御手から垂れた糸を握り、念仏を唱えて亡くなったのであるから、西方願生者と言うべきであるが、前述の銘文に依ると、道長の最終の目的は極楽往生ではなく、弥勒成仏の時、極楽から此土へ来て、弥勒の記別を受けることであつたのである。

要するに、平安朝時代において兜率天上生は極楽往生と殆んど同じように考えられていたようである。即ち、行業や証拠においても大差はないし、また、仏成の過程を考えても、兜率天上生の場合、勿論兜率天で成仏できるわけではなく、弥勒の成仏を待ちながら修行し、弥勒の下生の時一緒に下生し、その説法を聞いて記別を受け、更に修行をした後に成仏するのであるが、一方、極楽往生の場合、極楽に往生してもすぐ成仏できるのではなく、長い間そこで修行し、必要があれば弥勒成仏の時この土に来て弥勒の説法を聞き、それから成仏するのである。従つて、両者の優劣は決め難いのである。尚、千観阿闍梨は夢に「信心是れ深し、豈極楽上品の蓮を隔てんや。善根無量なり、定めて弥勒下生の暁を

期せん。」と告げられたとあるが、この記事からも当時弥陀信仰と弥勒信仰とは区別しがたいものがあつたと言えよう。

以上、平安朝時代における弥勒信仰について、その概要を記したが、紙数の関係で省略した資料も少なくない。詳細は、「国語と国文学」（昭和四十六年一月号）に発表したから、それ（平安朝に於ける弥勒信仰）を御参照頂ければ幸いである。

## 法蔵菩薩と阿弥陀仏

小林光紀

宗教における人間の常識を超えた表現、たとえば神話といわれるが如きものに関して、現代ではその表現を常識、或いは理知の範囲内にひきおろす非神話化が叫ばれ、そうした努力が大いになされてきているというが、非神話化という理知による把握の追求は、そこに大きな危険性があることを承知しておかなければならないであろう。なぜならば、神話的にしか表現されない宗教経験が、非神話化されることによつて、かえつてその生命を失うことにもなりかねないからである。

『大経』所説の法蔵比丘の五劫思惟、願發起、願酬報の阿弥陀仏等は、まさしく神話と名ざされる如きものである。その因位法蔵比丘と果位阿弥陀仏（釈迦も必然的に関連してくるわけだが）に関して考えてみたいと思う。『大経』所説の法蔵比丘は國を棄て、王位をすて、沙門になつたとあることから、法蔵比丘は

釈迦と同一人物であるとして、あるいは釈迦とは別個の求道者として歴史上の實在人物とする見方がある。そのように法蔵比丘を歴史上の實在人物とする見方は、従って、その人物を詳しく調べることがもって経説の理解に役立たせようとする。確かに、そのことは意義のあることであろうが、しかし、はたして法蔵比丘を實在の人物として、従って、『大経』所説を事實の記述書とみていくならば、どれほどそのことが我々にとって意味性をもつてくるであろうか。それでは単に過去に法蔵比丘なる人物がおつて、

『大経』に説かれてある事をなしたというだけで、現代に生きる我々との関わりはきわめて薄いものとならざるを得ない。そこで、次に考えられることは釈迦を法蔵比丘とするところに釈迦の精神性を象徴化したものではないかということであり、ひいては釈迦のという限定をとり払ったものをあらわさんがために法蔵比丘の言が使われたのではないかということから、法蔵は『涅槃經』所説の「一切衆生悉有仏性」の仏性をあらわし、またその煩惱に覆われた仏性、自利他行をなしていこうとする大菩提心を象徴化したものとみる見方もでてる。しかし、親鸞は「一切衆生悉有仏性」という大前提のもとにたちに仏性ありと言えない自己発見のもとに自力の菩提心を否定せざるを得なかったことからも明らかのように、自己を省いた単なる理知的解釈では経説を真に理解することはでき難い。神話的であることは神話的に語られねばならない必然性がそこにはあるに違いない。『大経』では釈迦が対衆阿難に対して法蔵比丘が五劫思惟の後、四十八願をたて、その願成就して今已に成仏して現に西方に在し、成仏以来

およそ十劫を歴していると説くが、そのことは釈迦が法蔵の願、法蔵の五劫、成仏以来十劫という長時間性は量的に量ることの不可可能性を意味し、深さをもつ質的時間、存在に先立つと同時に存在とともにある時間、絶対的過去の時間であると同時に絶対現在の時間であり、絶対未来の時間を含む宗教的時間を意味し、従って、法蔵、阿弥陀は絶対的他者であると同時に絶対的自己である。法蔵の願は成就しているにもかかわらず、成就せざる願であり、内観において願心摂受せるところにおいて成就せられた願は、釈迦、否、人間の存在に先立つ願であり、内観において現在する願に他ならない。だからこそ、親鸞は『歎異鈔』において「弥陀の五劫思惟の願」と言い、法蔵の五劫思惟の願とは言っていない。法蔵は従果向因せる菩薩なるが故に法蔵の五劫思惟ではなく、従因向果せんとする法蔵の願心信受によって阿弥陀に接することができ、そこにおいてはじめて法蔵は従果向因の菩薩とあおがれるのである。従って、法蔵の五劫思惟ではなく、弥陀の五劫思惟と言わざるをえない。

『唯信鈔文意』によれば、仏について二種の法身があり、法性法身とはいろもなくかたちもなきものであり、方便法身とはその一如りかたちをあらわしたものであり、法蔵比丘の四十八願であり、本願酬報の如來が阿弥陀である。その法性法身と方便法身の関係は『論註』にあるように生出の不一不異の関係にある。そして、阿弥陀とは「自然法爾章」によればかたぢのないことをしらせるともいわれる。従って、色も形もなきもの、如（絶対）と

いわれるものを具体化したものが阿弥陀であり、まさしく方便法身たる法蔵の願において阿弥陀にふれ、かたちなきもの、<sup>自然</sup>のなかに生きる自己を発見することが可能といえよう。(法蔵比丘の師として語られる世自在王仏は自在であるというところにおいて法性法身を意味し、過去の仏はその法性法身の由来と内容を物語るのではあるまいか。)

かたちなきものを知らせんとする阿弥陀は、また念仏の衆生を撰取してすてざるが故に阿弥陀と名づけられるが、しかし、ここでは何故に念仏なる限定性が加わるのであろうか。念仏の限定性による弥陀の撰取不捨は「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人がためなりけり」と親鸞が撰取不捨を讀じて言うように法蔵の五劫思惟の願と必然的なつながりをもつてくる。

では、法蔵の願いは如何なる相をもつて我々のうえに具現化するであろうか。それは、機の真実を説くと言われる『観経』の韋提希の問のなかに見出されるであろう。韋提希は阿闍世の逆害によつてはじめてひとつの問いをもつに至るのであり、その問いこそ日常性に埋没している人間を自覚させる問いであり、世の非常なるものとの直面である。その日常性を断絶せしめ、現実をその根底から崩れ去る問いは単に客觀的事象に対することに止まらずして、問いそのものを発する問いの主体者たる自身をも問わねばならない問いである。フランクが『夜と霧』において「われわれが人生の意味を問うのではなくて、われわれ自身が問われた者として体験されるのである。」というように、一見あたかも韋

提希によつて偶発的に発起されたかのようにみえる問いは、実は自身が現に包含される非常なる人生によつて発された問いであり、それは韋提希の問いという個別性をもつものではなく、韋提希という限定性を離れた超越的、普遍的問いといえる。それは人間が生を受けたときに、否、生とともに与えられてあつた問い、意識、存在に先立つ問いともいえる。なぜなら、その問いは問う主体をも問う根源的な問いであるからである。この存在に先立つ問いこそ法蔵の問いであり、法蔵の願いである。その問いは法蔵の願いであるが故に答えられうる、否、もはやその問いのうちに答えは願成就され廻向されているのである。その法蔵の願いたる超越的問いは韋提希が璽珞を捨てざるをえなかつたようにあらゆる虚飾が無に帰してしまふ、つまり、生そのものが生の意味を問うような絶対的限界状況の自覚において出てくる問いである。問いの因は一見外なるものであるかのようにありながら、実は、外なる因と思うものは単なる縁であるにもかかわらず、その答え、因を外なるものに求めようとする。従つて、世の非常性は自己を離れ、客体的にあるものとみなし、それが自己に関わりをもつてきた時にはその非常の顕現を偶然なるものとしかうけとらうとしないが、偶然なるものところが故に世の非常は自我心にとつて満足できないものであり、自我心は自我心を満足させる何ものかを求めようとする。その自我心は念仏を私有化し、除苦惱法、あるいは滅罪の手段にしてしまふ。しかし、念仏は「浄業」であるが故に、念仏を私化し、手段化する「悪業」無明をその体とする自我心を破つてくる。それは、阿弥陀仏に南無、帰命し、発願廻

向している私が阿弥陀によって南無され、帰命され、発願廻向されている現実には気づかぬという念仏する者のコペルニクスの転回としてあらわれる。法蔵菩薩の永劫の修行とは、まさしく人間の苦意識のうちにその願をあらわさんとする人間の精神的葛藤を意味するものである。

念仏たる南無阿弥陀仏の名号について『唯信鈔文意』では「号は仏になりたまふてのみなをまうす、名はいまだ仏になりたまはぬときのみなをまうすなり」と親鸞が述べているように、南無とは私が南無するものでありながら、私意識のない南無、法蔵の南無の願に應える南無、法蔵が私をして南無させるものであり、念仏、南無阿弥陀仏は法蔵が私をして阿弥陀仏と会わしめる、私の上で法蔵が阿弥陀となる、南無が阿弥陀となる南無阿弥陀仏である。従って、法蔵の南無の願心は信受されるものであり、信は願より生ずるものであるが故に、願が仏性である限り、信心「大信心は仏性」であると言われる。古来、この仏性について無自性仏性説、遍滿仏性説があり、前者は衆生に救済さるべき可能性をみ、後者はその救済の成立する可能性も仏願力の成就であるとし、どちらが先かは結局ニワトリと卵の問題と同じであるとも言われるが、「煩惱具足と信知」等とあるように、ありうべからざるところにあった、あたえられてあった「無根の信」という宗教経験からいって自己の内に救済の可能性をみるが如きは客観的、論理的すぎて、我執、我所執に陥る危険性があるのではないか。

無上の信心が発起することは釈迦の慈父、弥陀の悲母の方便に

よるものであり、釈迦は内観により本願を説いたことから、求道者にとつて釈迦の教えは背後に聞く発遣の声であり、弥陀の欲生の声は法蔵の招喚の声である。発遣招喚の声を聞く時、「悪業」たる自我心は破れ、阿弥陀において自然の内の自己を知らされる。されば、自我心において遠き阿弥陀も浄業の念仏においては最も近きところに在るといえよう。ここに先に提起した念仏という限定性のあるゆえんがわかる。即ち、それは名号のいわれを聞く念仏においてはじめて撰取不捨の身に気づくことができるからである。

## 神泉苑の祈雨霊場化について

佐々木令信

水稻耕作を主とする有機的共同体の場合、特に、旱魃にさいして慈雨を乞うことは、生死を分つ問題として看過できないことであつた。事実、『日本後紀』以降の六国史を依拠として、平安宮における經典読誦（臨時御読経）について、目的の明確なものを抽出すると左記の如くになり、五八例のうち、祈雨のための場合が二〇例と最も多い。すなわち、

- 祈雨20、物怪8、遷御5、疫病2、地震2、年穀2、疫氣2、日異2、息災2、穀祈2、災疫2、豊年1、風災1、天下豊樂1、慧星1、国祈1、病氣平癒1、奉為先帝1、攘災1、災異1、