

法蔵「菩薩」の表現

— 続・阿弥陀仏因位と果位の相即性 —

池 田 勇 諦

—
本稿は先きに発表した「阿弥陀仏因位と果位の相即性——五劫・永劫・十劫——」（真宗教学研究刊『教化研究』第七十二号所載）の続編である。

前稿では、阿弥陀仏にみる因・果兩位の相即性を、五劫・永劫・十劫の教語を通して窺ったが、いまは改めて標記の課題のうえに、さらに推求したいと思う。

元來、『大無量壽經』において法蔵「菩薩」という表現が、阿弥陀仏の因位の呼称であることはいうまでもない。しかしその場合「菩薩」の語によって詮顯される「因位」性は、単に仏を志向する従因向果の意味でなくて、却って仏境界の無限の現働態として従果向因の意味を的示する点に、その表現的意義が注意されねばならぬのである。というのは、古來指摘されてもいるように、經説のうえで因位法蔵の呼称的表現形式に二種が見られるからである。

すなわち、經においてその因位の発願・修行を説述するにあたっては、専ら法蔵「比丘」と呼称し、法蔵「菩薩」と表現せられるのは、「阿難、仏に白さく」等の弥陀成仏章へ来てはじめて見るに到るのである。これについてその代表的註釈は、

比丘の名は最初発心の形に約する名なり……菩薩の名は成仏の果へ対する称なり、法蔵比丘は最初から菩薩なれども、世自在王仏の所において四十八の本願をおこさせられたときは、上の經文にある如くに行作沙門号曰法蔵の発心の最初のことなり、そこで法蔵比丘と称したもなり。已下は因行を説き終りて正に成仏の果を明さんと欲する処ゆえに、成仏の果へ対する処の因の稱を顕わして法蔵菩薩と称したもなり。⁽¹⁾

と云って、発願の場合は発心を示す「比丘」の語が親しく、成仏の果を示す場合はその因行の稱として「菩薩」の語が適切であると、これを解している。

思うに、成仏章の直前、つまり永劫修行における勝果を示す結文に、

是の如き等の事、諸の天人に超ゆ、一切の法に於て自在を得たり。(眞聖全一・一五頁)

と説いていることは、すでに

如来は定慧究暢したまへること極まり無く、一切の法に於て自在を得たまへり。(同 五頁)

という発起序の文と照応して、全く仏の妙果を示すものであり、したがって因位永劫修行の全体は仏果上方にうらづけられた自利利他円満の現働相であることを意味するものといえるであろう。ゆえに阿難が改めて成仏の義を発問せざるをえなかった所以も、単に已成・未成を問うという分別的なものでなく、比丘の名で説かれ来た発願・

修行の如来的深層性に直参しえた深い確認的要求からにほかならなかつたといふべきである。

かくて勝果の結文が、上の永劫修行を結成し、同時に下の成仏章を引き起す、まさに承上起下の位置にあるものと理解しうることから、却って成仏章に来て初見する法蔵「菩薩」の表現こそは、弥陀「成仏」の動的現実相を的示する呼称といふべきであると思ふ。

かかる見解に立つとき、弥陀「因位」の従因向果性は法蔵「比丘」の呼称によって表現され、その従果向因性は法蔵「菩薩」の語をもって表現せられているものといふべきである。かくてここに法蔵「菩薩」の表現がもつ因果兩位の相即的内実性に注意したのである。そこでまず「菩薩」の語がもつ意義をかえりみることから、これを跡づけ考察してゆくこととしたい。

元來、仏教における「菩薩」思想が、原始仏教・小乗仏教・大乘仏教に亘って内容的に推移変遷があり、その意味するところも多義に亘ることは周知である。しかし「菩薩」の語 *bodhi-sattva* が *bodhi* と *sattva* の複合詞である点から、いわゆる六合釈にしたがって次の三義に要約せられていることが注目される。すなわち²⁾

- (一) *bodhi-sattva* を依主釈にとれば、「覺、又は道を求むる有情」となり
- (二) これを持業釈にとれば、「菩提を覺れる有情」、すなわち仏を意味し
- (三) 同じ依主釈としても、このほかに「覺りを与える、又は覺らしむる有情」の義となり、いわゆる利他誓願の菩薩仏を意味する

結局、求道・悟道・誓願の三様の菩薩となり、思想的にいかに種種の菩薩が説かれようと、所詮このいずれか

に該当する。しかもこの三様の菩薩義が、およそ思想的成立次第を示す反面、同一人格の因位と果位においても可能な見方であるとせられていることは、特に注意すべきことと思う。

その意味でいま阿弥陀仏についてこれをいえば、(一)の側面は法蔵「比丘」⁽³⁾であり、(二)の側面は弥陀成「仏」であり、(三)の側面は法蔵「菩薩」である。とすれば、(一)と(二)の相即的具体相こそ(三)の義として、まさに法蔵「菩薩」の表現に因位と果位の相即性を留意しなければならぬ。

二

法蔵「菩薩」の表現に対するかかる視座は、親鸞教学における菩薩觀の特質に照してあやまりではない。

およそ親鸞教学の菩薩觀は『教行信證』「證の巻」後半にみる還相廻向の開顯下に明らかである。⁽⁴⁾
すなわち、真実の行信に必然する真実の證果を明かす「證の巻」後半に

二に還相の廻向と言うは (真聖全二・一〇六頁)

と第二十二願をふまえて開示せられることは、それが第十一願廻向成就の真実證の働きとしての「利他教化地」^(同上) であることを詮顯するものである。すでに「證の巻」初に、真実證を転釈して

然れば弥陀如来は如従り來生して、報応化種種の身を示現したもう也 (同 一〇三頁)

と結ばれていることが、よくこの義意を顯示している。なにゆえなら、常に注意せられているごとく、この文が真

実證の明證を志向する転釈の終りに見えているかぎり、眞実證が弥陀と同證であり、ゆえにこそ「願土にいたればすみやかに、無上涅槃を證してぞ、すなわち大悲をおこす」(高僧和讃) 度衆生の大用を示現することを示すものであるからである。それゆえに「利他教化地の益」(同上) といつて、還相利他の活動が往生淨土の果用として位置づけられている所以である。

そこでかかる還相利他の大用を、その成立根拠としての第二十二願の表現的意味から人格的にいえば、まさしく「国中の菩薩」である。しかし眞実證の成立根拠を示す第十一願からいえば、「国中の人天」である。⁶⁾ここに国中「菩薩」の表現が留意されねばならぬのであつて、たしかに国中菩薩といつても、それが第十一願廻向成就の眞実證としての国中人天の世界内であるかぎり、両者は異なるはずはない。この点すでに果用としての還相利他を、また「利他教化地の果」(浄土文類聚鈔)ともいつて、眞実の行信に必然する證果それ自体であることを注意せられていることから明白である。しかしそこに敢えて「人天」と「菩薩」が説き分けられていることは、前者が眞実證果それ自体に就く表現であるのに対し、後者がその果用的表現であるところに、その義別性が注意されねばならない。⁶⁾つまり国中人天が往生淨土の因の究竟をあらわす證果の即自的側面を示すに対し、国中菩薩はそれが莊嚴淨土と転成する證果の対自的側面を表現する意味にほかならない。

所詮、体即用・用即体であつて、国中人天と国中菩薩の相即性に、却つて眞実證の動的あり方がみられねばならない。その意味で国中人天は得證人の從因向果の側面的表現であり、国中菩薩はその從果向因の側面的表現であるといつてよい。かくて改めていいかえれば、国中人天は眞実證果を示す意味で弥陀同證「仏」であり、国中菩薩は

その具体的動的内景として「弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱せしめ」る「菩薩」なのである。ここに「菩薩」といえば還相の菩薩、つまり還來穢国の人として規定せられる所以がある。

尤もかかる見方は義においていえば、『教行信證』眞実五卷の順觀的衆生趣入の立場（因果門）からの「菩薩」理解であるけれども、同時に眞実五卷の逆觀的如来撰化の立場（二廻向門）からいえば、それはそのまま阿弥陀「仏」の大悲撰化の「菩薩」行にほかならない⁷⁾。ただ衆生の立場からか、如来の立場からかの視座的差異をみるのみで、仏と相即的な「菩薩」そのものの性格において別なるはずはない。ただしその場合、衆生の立場からは還相の菩薩といえても、その成立根拠をなす如来のうえでは「還相」ということが教相的にゆるされないことは、もともと「往相・還相」が衆生に就く概念であることからしていうまでもない。

とここでかかる「仏」と「菩薩」の相即性は、さらに「證の卷」次下の證文、すなわち『論註』下卷の諸文、特にその中核的不虚作住持功德釈、及びそれに続く菩薩莊嚴釈によって、より鮮明である。すなわち、不虚作住持功德は位置的には仏莊嚴の帰結として明かされているけれども、実は二十九種莊嚴功德全体を満足成就する原理的意味をもつものであり、その不虚作住持徳をうけて始発する菩薩莊嚴である事實は、そこに仏莊嚴と菩薩莊嚴とが対立的あり方ではなく、却って仏の働きとして、菩薩が意義づけられていることを示す。そのかぎり「仏」及び「菩薩」といっても、菩薩の体をおさえれば仏、仏の用をおさえれば菩薩、全く一仏力の内景として理解されるのである。ゆえに

体は唯一如にして、義をして分ちて四と為す

（眞聖全三・一一〇頁）

といわれるのであって、「体は唯一如」とはまさしく仏莊嚴不虛作住持功德であり、そこに「義をして分ちて四と為す」と四種の功德をあげるけれども、特にその一一の名をいださないので畢竟、体が一つであるからである。全く体に即する用であるから「不行にして行ずる」(同上)のであり、「如実修行」(同上)と名づけられる所以である。ここに菩薩は仏から出生して仏の本願を莊嚴する態として位置づけられるのであって、そこに「功德成就」(同上)ということが三種莊嚴に共通してはいるけれども、菩薩莊嚴の場合にかぎって「正修行功德成就」(同上)と云うて、殊に行をもつて莊嚴すると説かれることが特に注意されねばならぬ点である。

すでに『論註』上巻の菩薩莊嚴を明かす冒頭に

問うて曰く、如来の莊嚴功德を觀するに、何の闕少せる所ありてか復須からく菩薩の功德を觀すべき耶、答えて曰く、明君有ますときは則ち賢臣有るが如し……若し但如来法王有ませども大菩薩の法臣先から使め

ば、道を翼讚するに於いて豈満つと云わんに足らんや

(真聖全一・三〇四頁)

と明快におさえられていることも、実にこの間の意義を詮顯するものにはかならない。まことに菩薩莊嚴こそは、歴史を超える仏莊嚴のかぎりない歴史的現行として衆生のうえに現働する仏自身の限定相として、仏の動的性格を際立たせている。

ここに至つて親鸞教学の菩薩觀の特質が、全く仏の用態として、従果向因(衆生からは「還相」)性に見究められていることを確認すると共に、これこそはいわゆる大乘仏教の自力向上的菩薩道の破綻の自覺を通して、そこに却つてその究極それ自体のはたらきを内感し、その力に生かされることによつて菩薩道の実践に徹底的に即応してゆ

く浄土教の他力向下的菩薩道の特異性として領解される。⁽⁸⁾

かくて弥陀成「仏」の内実は、かぎりなく衆生の地平に現働する法蔵「菩薩」の永劫の願行のほかには求めうべくもない。古来、法蔵菩薩をめぐってその発願地位が論ぜられ、

其の心寂靜にして、志所著無し (真聖全一・七頁)

と説く仏の教意に徹底した『論註』の明文、すなわち、

序めは法蔵菩薩、世自在王仏の所に於て、無生法忍を悟りたまへり、爾の時の位を聖種性と名く、是の性の中に於て四十八の大願を発して此の土を修起せり (同 二八七頁)

を證權として、八地已上と決せられていることも、全く法蔵が寂滅平等の仏境界の任運自在な利他活動の態であることを示すものとして、前来の「菩薩」理解を裏づけるものといつてよい。

三

前上、法蔵「菩薩」の表現が阿弥陀「仏」境界の具体的表現といえることの確かめを親鸞教学の菩薩觀の特質に求めたが、ここに改めて「仏」則「菩薩」の必然的構造をより追求したい。

いま「仏」の語が、その義において常に「成仏」の略語であるといえる点から、特に「成る」の意味に注目したい。いったい「仏に成る」という場合、少なくともそこに二様の意味がなくてはならない。

(一) 「正覚を成れり」(『化の巻』)、「仏になりたまふてのち」(『唯信文意』)、「すでに仏になりたまへる仏」(『末燈鈔』)等の表例からいえる完了形的意味である。この場合「成る」は「成った」「成り已った」であって、それに至る過程的段階の終了を意味していることはいうまでもない。

ところがここにおいて、

もはや修の必要のない仏というものは、修の時はただ過程にあり、證はただ果であるとする考え方によるもので、これは涅槃を単に生死を離れたものと考えた小乗的思惟の伝統を未だ引いているものであって、生死即涅槃とする無住處涅槃の思想と一致するものではない。

と指摘せられるごとく、もし證と修を単に平面的な目的と手段視する思考に陥れば、両者は相互排除的関わりと化し、もはや無住處涅槃に立脚する大乘的證悟の動的意味はどこにも見られなくなる。したがって必然的に次の義がなければならぬ。すなわち、

(二) 「ほとけになるまで」(『一多文意』)、「仏道を修して三祇百大劫をへて仏になるなり」(『銘文』)、「弥勒はいまだ仏になりたまはねども、このたびかならずく仏になりたまふべきによりて、みろくをばすずに弥勒仏と申候なり」(『末燈鈔』)等の文例から読みとれる進行形的意味である。この場合「成る」は「成りつつある」「成っていく」「成りはじめた」であって、(一)が仏果位(到達性)に就く義とすれば、これは仏因位(過程性)に就く義といえる。

しかし、このような二義はもとより矛盾的である。ここで注目したいのは、大乘仏教の證道を頭わす「空」の二

義についてである。上田義文博士の所論によれば、一切法「空」とは一つには一切法そのものを空することではなくして一切法に対する妄執を破すること（龍樹の『大智度論』所説の立場）、いま一つはその際一切法そのものは破を待たずして本来的に空であるということ（空説の根本聖典『般若経』の説意⁽⁴⁾）。前義からは空は破すること、遣蕩することの意味となり、後義からは空は何かを破することではなく、「諸法の性、常に空なり」（『真仏土の巻』）の本来空を意味する。したがってその場合、「空である」と「空ずる」ということとの両義間の矛盾性が、いかに理解せられるかが問題の焦点となる。博士はこれを「性」と「修」の関わりとして、両者が単に外的偶然性によるものなのか、互に不離な関わりとして内的必然性にあるのかを問い、その必然的関係の論理構造を無著『撰大乘論』の転依の説に求めて検討し、結果次のごとく要論されている。すなわち、

従来普通に考えられたように般若波羅蜜は諸法を滅する観法であって、これによって一切法を空じて行き、空じ終ったところにおいて初めて諸法実相を得ると考えるならば、実相（性）の立場と修の立場との間には矛盾はない。しかし我々の明かにした如く修の全過程は実相の意味もっている。換言すれば修の全過程はつねに性の立場に即しており、逆に性の立場は修の立場に即してのみ成立する。⁽⁵⁾

として、性（證）と修の関係がどこまでも必然的相即的でなければならぬことを指摘されている。

この点『論註』上巻の真実功德をめぐる釈文が思いあわされる。すなわち「真・実」を「不顛倒・不虛偽」の義とおさえ、その所以を次第のごとく

法性に依て二諦に順ぜるが故に……衆生を撰して畢竟淨に入らしむるが故に（真聖全一・二八五頁）

といていることは、それがどこまでも真理にしてしかも現実であること、つまり眞実は常に不眞実を眞実ならしめてゆくことにおいてこそ眞実たりうるということである。⁽³⁾

いまも本来空である事実(性)は、それ自体決して静止的・固定的ありかたをとるものでなく、常に空するといふ空性みずからの作用性——空用⁽⁴⁾——、つまり他をして無限に空たらしめてゆくことにおいてのみ空性たりうることを意味している。ゆえにこれをいいかえれば、空用は宗教的主体にとつて空性領受の唯一の具体的契機であるといふことであり、その意味で「修」はまさにこの空用の宗教的主体の実践的表現にほかならない。すでに『般若経』には性の立場を「第一実義」とし、修の立場を「世俗」と説く⁽⁵⁾所以であり、性という第一義は不断に修といふ世俗(宗教的主体)における自覚運動のうえにのみ実現せられる事実なることを示している。

そのように空性は常に空用として展開する、すなわち性は必然的に修をもつといふことは、いいかえれば、「仏である」ことは必ず「仏に成りつつあるひと」を内容とするということである。もし仏が仏に成りつつあるひとと切り離して考えられるならば、それは単に観念的知識の対象とはなりえても、具体的仏道の実践とはなりえない。仏は常に仏に成るひとを生成してゆく自利他行の当体においてのみ現在するといえるかぎり、却つて仏はかかる力用の体現者たる仏の表現に挺身しきる修行者(菩薩)それ自体としてあることのほかにありえない。行に関する原語として *caryā*, *carita* のほかに *prātipatti* (修行)・*bhāvanā* (修習) が注意されるが、なかでも *prātipatti* について「実現する」「成就する」の意味が指摘され、「悟りの成就を意味する面がつよい」といわれている⁽⁶⁾ことは留意すべきことと思う。ここに「仏に成った・仏である」ということが、無限に「仏に成りつつある・仏になつて

いく」因位菩薩の行として展開される所以がある。

かくてこそ修行の永劫性を説かれる意趣も理解せられる。すなわち修行がかかる仏実現の実践として、時間を超えた仏境界に無限に相応してゆく歩み——修習 (bhāvanā)、くり返し行ずる意味である所以——なるがゆえに、時間的立場で限定しうる性格のものであるはずはない。ゆえに修行の永劫性は前稿にもふれたごとく、決して時間的立場での長時性ではなく、却って時間的立場からの限量化をゆるさない無時間的意味での長時性である——したがってそこには、常に時間を超える一点にのみ永劫修行の現成性が意味されている——。にもかかわらず、もしかかる無時間的長時性が単に時間的立場の長時性に解されるとき、仏は長久の修行の彼方に遠のき、修行もまた仏に至る必然性から絶縁された至難の深淵に陥るほかはないであろう。

ここに至ってわれわれは、道元禪師の修證一等の思想を想起せずにはいられない。すなわち

それ修證はひとつにあらずとおもへる、すなはち外道の見なり。仏法には、修證これ一等なり。いまま證上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本證の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさつくるにも、修のほかに證をまつおもひなかれとおしふ、直指の本證なるがゆゑなるべし。すでに修の證なれば、證にきはなく、證の修なれば、修にはじめなし^(四)

と。もとより「直指の本證」を語る禪の立場を直ちに生・仏差別の教相に立つ浄土教の立場にもちこむことには慎重でなければならないが、いま如来本願海の出来事において何の支障もあるはずはない。見事に前来の「成仏」の二義の相即性を道破していてあまりある。「證にきはなく」「證上の修なる」ところにこそ、真仏の現働的あり方

があり、仏を「行仏」⁽¹⁸⁾と熟字せられる意趣の所在もここにみる事ができる。

以上、性と修との相即性を通して法蔵「菩薩」の表現がもつ「仏」則「菩薩」の必然的構造を窺ってきたが、実に「修の證」「證の修」として、かぎりなく衆生のうえに自己を実現せんとする阿弥陀「仏行」の現実相を示すものこそ法蔵「菩薩」の表現にほかならない。そこに因位と果位の絶対矛盾的・絶対媒介的・同時成立性がある。

(昭五〇・五・末)

《註》 敬称略

- (1) 香月院深励『大無量寿経講義』七一―一三ノ二七 a b。
- (2) 石川海浄「菩薩思想の源流に就いて」(『印度学仏教学研究』一ノ一号)
- (3) 「求道の菩薩」を出家乞食をもって修道する「比丘」の名で呼ぶことは、部派時代に到って全て仏陀になるための修行に入った者を菩薩と呼ぶにいたった(水野弘元『仏教要語の基礎知識』六六頁)という思想史的過程からいっても極めて自然である。したがってむしろ、求道の菩薩の具体的あり方が「比丘」の姿であるというべきであろう。
- (4) 稲葉秀賢『教行信證の諸問題』第九参照。
- (5) 「人天」と「菩薩」の関わりは根源的に第十一願と第二十二願の關係であるが、同時にそれは第二十二願のうえにもあらわれている。つまり通名の「必至補處之願・一生補處の願」と、別名の「還相廻向之願」との關係である。前者は「国中人天」となり、後者は「国中菩薩」となる。
- (6) 拙稿「四十八願に現れたる諸仏について」(『印度学仏教学研究』一三ノ一号)。なお、眞実証果を国中人天とあらわす意趣については、拙稿「即得往生の開願」のⅣ(『同朋学報』二一号)参照。
- (7) この点、宗祖が『行の巻』の他力積下に願力を明かす言葉、また『信の巻』の欲生積下に如来廻向を開顯する言葉が、ともに『證の巻』に還相廻向の証明とされる『論』『論註』の文であることは、この間の義意をよく示しているといえる。

- (8) 石田充之「他力宗よりみた菩薩道観」(『大乘菩薩道の研究』第四章)
- (9) 稲葉教山『大無量寿経決択』(八九一九一頁)に古来の論を要約している。
- (10) 上田義文『仏教思想史研究』一八四頁。
- (11) 上田義文 同 一五七頁。
- (12) 上田義文 同 一七五―一六頁、また上田義文「仏教における転換の思想」(『同朋仏教』第四号)参照。
- (13) 宗祖もこの意を巧みにおさえられている。すなわち「真」と「実」とを分別し、『行の巻』及び『愚禿鈔』の二教対の下には「真偽対」といい、二機対の下では「実虚対」とせられている。「真」とは法の側面の義、「実」とは機の側面の義であって、真にして実なるところに歴史に働く「真実」のすがたがある。
- ここで早島鏡正「本願思想における道と得道者」(『大乘菩薩道の研究』第六章)に「これまでの仏教研究は、さとりとさとれる人を別々にしてきたらしいのあったことを、われわれは省りみるべきであろう」(二九四頁)と、道と得道者の相即を論じていることが注目される。
- (14) 山口 益『仏教学序説』一三九―一四七頁。
- (15) 卷第二十五・實際品第八〇(大正蔵八・四〇一b)
- (16) 芳村修基「修行の場」(『日本仏教学会年報』三〇号・一五三頁)
- (17) 『正法眼蔵』(岩波『日本思想大系』12・二〇頁)
- (18) 『久松真一著作集』2・五一―八頁以下。