

# 法蔵説話の神話学的考察

新井俊一

『大無量壽經』のごく始めに、法蔵菩薩が四十八の誓願を建て、それを成就して阿弥陀如来となった経緯が説明されている。この説話は浄土真宗成立の根拠となるといふ点で、きわめて重要である。小論では、真宗者の宗教体験において、この法蔵説話がどのような意味を持ち、どのような働きをするかを検討する。まず以下に、法蔵説話の概要を記述する。

無数劫の昔、世自在王佛がでて衆生を救っていたとき、ある王がその教えに触れ、国を捨てて王を捨てて沙門となり、法蔵比丘と名乗った。世自在王佛の導きのもと、五劫の思惟のあと、法蔵比丘は衆生を救うべく四十八の願を建て、法蔵菩薩となった。十劫の昔に法蔵菩薩はついにその願を成就し、この世界から西方十万億土のところ<sup>(1)</sup>に在し、その土地を安楽と呼んでいる。

たいていの真宗信徒は、この説話を實際に起こったこととして捉え、法話などにも「法蔵菩薩五劫の思惟」とか、「法蔵菩薩五劫のご苦勞」とか呼んでいる。親鸞聖人も次のような和讃を残している。

弥陀成佛のこのかたは

いまに十劫をへたまへり  
法身の光輪きはもなく  
世の盲冥をてらすなり<sup>(2)</sup>

しかしこの説話は、実際の事件を語ったものとしては非合理的であり、矛盾に満ちている。まず第一に、文字どおりに解釈すると、この事件は人間はおろか、地球の誕生以前に起こったことになる。第二に、もし法蔵菩薩が佛果を得たのであれば、その誓願はもはや成就され、われわれ衆生はすでに救われており、この世は浄土そのものである。浄土真宗そのものも必要ないということになる。

この説話が真実を語っているとすれば、その中に宗教的真実を包含している一種の神話であると考へなければならぬ。すなわちこの説話は、それを全身全霊で受け止める人<sup>(3)</sup>にその内容を再経験させ、説話で語られているのと同じ変化を、その人の人格の中に引き起こす可能性を持った話であると考えられる。以下にこの説話を吟味して、種々の聖典に現れる他の事象と共通の構造を求めてみる。

まず指摘されることは、世自在王佛と、それに帰依する国王の間の

大きな質的懸隔である。一方は完全な悟りを得た佛であり、他方は宗教的道程の第一歩を踏み出したばかりの凡夫である。法蔵比丘が師と同じ地位につくには無数劫の年月が必要である。この二人の懸隔の仲立ちとなるものは佛の智慧であるとともに、その智慧が法蔵比丘に働きかけて具体的な形をとった四十八願でもある。

大乘佛教では、菩薩は自己の悟りを目指すばかりでなく、縁ある衆生を済度することが無上涅槃に入る条件とされる。『大無量壽經』には、阿弥陀佛の前に五十四人の過去佛があり、それぞれが無量の衆生を教化し度脱せしめたあとに滅度に入ったとされている。このような過去佛の列記は、世自在王佛と法蔵菩薩の関係が、特異で最初のものではなかったことを暗示している。

親鸞は、『信文類』の中に次のような『涅槃經』の一節を引用している。

善男子、我が言ふところの如し、阿闍世王の爲に涅槃に入らず。かくの如きの蜜義、汝いまだ解くこと能はず。何を以ての故に。我爲と言ふは、一切凡夫、阿闍世王とは、普く及び一切五逆を造る者なり。またまた爲とは、即ちこれ一切有爲の衆生なり。(中略)阿闍世は、即ちこれ煩惱等を具足せる者なり。またまた爲とは、即ちこれ佛性を見ざる衆生なり。(中略)阿闍世は、即ちこれ一切のいまだ阿耨多羅三藐三菩提心を発せざるものなり。<sup>3)</sup>阿闍世王は自らの悪業の意識にさいなまれ、後生の救いを求めて釈迦牟尼佛のところへ来る。佛はその智慧によって阿闍世王の来訪を知り、阿闍世を救うまでは涅槃に入らないと誓う。

この文は大乗菩薩道の精神の発露である。ここでは、釈迦牟尼佛は大悟者であるばかりでなく、一切衆生を救うまでは涅槃に入らないと誓う菩薩でもある。阿闍世王の名は、個人の名であるばかりでなく、自らの悪業に苦しむ全衆生の原型 (archetype) として用いられている。釈迦佛がその偉大な智慧と慈悲の力で阿闍世王の苦悩を抜いたということは、釈迦佛と縁を持つ衆生の全てを救ったことになる。これにより釈迦佛は、この世での自らの使命を果たし、涅槃に入る準備を整えたと言える。

一方、阿闍世王は苦悩から救われた歎びを次のように表白する。

世尊、我世間を見るに、伊蘭子より伊蘭樹を生ず、伊蘭より栴檀樹を生ずるをば見ず。我今始めて伊蘭子より栴檀樹を生ずるを見る。伊蘭子とは我が身これなり。栴檀樹とは、即ちこれ我が心無根の信なり。無根とは、我初めて如來を恭敬せむことを知らず、法僧を信ぜず、これを無根と名づく。世尊、我もし如來世尊に遇はずば、まさに無量阿僧祇劫に於て、大地獄にあつて無量の苦を受くべし。我今佛を見たてまつる、これをもって佛の得たまふ所の功德を見たてまつり、衆生の煩惱悪心を破壊せしむと。<sup>4)</sup>

この文で阿闍世王は、自分を苦から救う能力が自分の中にないことを嘆くとともに、自らの中に生じた佛法僧を信ずる心を「無根の信」と呼んで歎喜している。さらに王は、佛を見たことは、佛の得た功德を見たことであるから、今度は自分が衆生の煩惱悪心を破壊しようと誓っている。ここに至って王と釈迦佛の関係は、法蔵菩薩と世自在王佛の関係を再現することになる。阿闍世王も法蔵も共に王でありなが

ら、超世の智慧を持つ佛に出会い、慧見を得て自ら救われると同時に、苦悩の衆生を救おうという誓いを建てる。阿闍世王も、ここで「出世」をし、菩薩の位を得たことになる。そしてここでも、釈迦佛の卓越した智慧と慈悲が両者の懸隔を埋める仲介者となっている。

『大無量壽經』のごく始めの部分に釈迦牟尼佛の出世本懐の話がある。それによると、釈迦佛の弟子阿難が、釈迦佛の姿が特別に美しく清らかで、顔が光り輝いているのを認め、佛にその理由を尋ねる。佛は阿難に、その質問が阿難自身の慧見から出たものか、それとも誰か他の者から頼まれて言ったものかと尋ねる。阿難がその質問は自らの所見によって聞いたものであると言うと、釈迦佛は阿難を褒め、次のように言う。

善いかな阿難、問へる所甚だ快し、深き智慧、眞妙の辯才を発して、衆生を愍念せんとしてこの慧義を問へり。如來無盡の大悲を以って三界を矜哀したまふ。世に出興する所以は、道教を光闡して羣萌を拯ひ、恵むに眞実の利をもつてせんと欲す。(中略)今問へる所は饒益する所多し、一切の諸天人民を開化す。(中略)阿難諦かに聽け、今汝が爲に説かん。<sup>(5)</sup>

こうして『大無量壽經』が説かれるのであるが、釈迦佛は自分がこの世に出た究極の目的は、この経を説くためであったと言っている。阿難は釈迦牟尼佛にいつも同行し、佛の言葉を一語も漏らさず記憶した人物であるが、どういう訳か、なかなか悟りを得ることができなかったと言われている。しかしここでは阿難は、その凡夫性ゆえに、釈迦佛にこの出世本懐の経を説くきっかけを与える重要な働きをしてい

る。阿難は釈迦佛の智慧の光に目覚め、衆生を哀れむ心を起こし、釈迦佛に究極の教えを説かしめた。ここにおいても、法蔵菩薩と世自在王佛の關係が再現されている。

ここで親鸞とその師法然の關係を調べてみる。親鸞の妻恵信尼が娘覚信尼に宛てた手紙の一つによると、親鸞が六角堂で後世を祈っていたときに、九十五日の明け方、観音菩薩が聖徳太子の姿をとって現れたので、そのまま堂を出て尋ね歩くと法然上人に遇った。また同じ恵信尼文書によると、恵信尼が親鸞とともに関東の下妻にいたとき、夢の中に法然と親鸞がそれぞれ勢至菩薩と観音菩薩としてかがやいているのを見た。法然の部分だけを親鸞に話すと、親鸞も法然を勢至菩薩の生れ変りと考えていると言った。<sup>(6)</sup> 親鸞はまたいくつかの和讃の中で、法然を勢至菩薩や阿弥陀佛の生れ変りと称えている。たとえば、

智慧光のちからより

本師源空あらはれて

浄土眞宗をひらきつつ

選択本願のべたまふ

源空勢至と示現し

あるひは弥陀と顕現す

上皇群臣尊敬し

京夷庶民欽仰す

諸佛方便ときいたり

源空ひじりとしめしつ

無上の信心おしへてぞ

涅槃のかどをばひらきける

阿弥陀如來化してこそ

本師源空としめしけれ

化縁すでにつきぬれば

浄土にかへりたまひにき<sup>(7)</sup>

比叡山での長い自力修行の後、「いづれの行にてもおよびがたき身」に目覚め、法然によって阿弥陀佛の大慈大悲に導かれた親鸞にとつては、法然こそが阿弥陀佛の生れ変わりであり、自分はいくまでも「愚禿」であった。この二人の関係の構造は、法蔵菩薩と世自在王佛の関係と揆を一にしている。

以上、阿闍世王と釈迦牟尼佛、阿難と釈迦牟尼佛、親鸞と法然の関係を調べたが、すべて法蔵菩薩と世自在王佛の関係を再現していた。すなわち、これらの対においては、前者は迷い深き凡夫より起こり、後者の優れた智慧に目覚め、後者の導きのもとに衆生を濟度しようという誓いを建てることよつて菩薩としての歩みを始める。両者の対立の仲立ちとなるのは、いずれの場合でも後者の智慧と慈悲である。一方、後者は前者を救うことよつて自らの誓願を成就し、無上涅槃に入る資格を得ることになる。

この「凡夫対覚者」という対立は、大乘菩薩道が傳播し、継承され

るときに必然的に起こる現象であつたと思われる。親鸞は、曇鸞の思想を継承して、佛および菩薩について二種の法身をみとめている。究極の眞実、眞の実存を「法性法身」、法性法身が衆生を導くために姿をとり、名を名乗つたものを「方便法身」という。この二種の法身について親鸞は「唯信鈔文意」の中で次のように述べている。

しかれば佛について二種の法身まします、ひとつには法性法身とまうす、ふたつには方便法身とまうす。法性法身とまうすは、いろもなし、かたちもまします。しかればころもおよばず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして方便法身とまうす、その御すがたに法蔵比丘となりのりたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり。この誓願のなかに、光明無量の本願、壽命無量の弘誓を本としてあらはれたまへる御かたちを、世親菩薩は盡十方無碍光如來となづけたまつりたまへり。この如來すなはち誓願の業因にむくひたまひて報身如來とまうすなり、すなはち阿弥陀如來とまうすなり。報といふはたねにむくひたるゆへなり。この報身より應化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無碍の智慧光をはなしたまふゆへに盡十方無碍光佛とまうす(後略)<sup>(8)</sup>

親鸞によつて述べられた二種の法身の定義に従えば、法蔵比丘にとつては、世自在王佛は方便法身であるとも言えるし、方便法身が具体的な姿を現した應身と言うこともできる。同様のことは阿闍世王および阿難にとつての釈迦牟尼佛についても言えるし、親鸞にとつての法然もそうである。

方便法身は阿弥陀佛に限ると言う説があり、また親鸞も方便法身と阿弥陀佛を同義語に使っているところもあるが、それはあくまでも阿弥陀佛の智慧と慈悲を被った者としての立場から言われたものである。親鸞は『證文類』に曇鸞の一節を引いて、「諸佛菩薩に二種の法身あり。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によって方便法身を生ず、方便法身によって法性法身を出す。この二の法身は、異にして分つべからず、一にして同じからず」と言っている。これを見ても、方便法身は広く、法性法身が衆生を救うために形をとり、名を名乗った佛とるのが妥当である。そうでなければ、この論文の始めに指摘した五十四の過去佛の存在を説明できない。

親鸞はまた、阿弥陀佛についても二つの異なった見方を示している。一つは十劫の昔に成佛した有始無終の阿弥陀佛であり、もう一つは「久遠実成阿弥陀佛」<sup>10)</sup>とか、「塵點久遠劫よりも久しき佛」<sup>11)</sup>という無始無終の佛である。前者は方便法身の阿弥陀佛であり、後者は法性法身のことを言っていると思われる。いずれにせよ、法性法身―方便法身、法身―報身―應化身という区別は、曇鸞も言うごとく、「異にして分つべからず、一にして同じからず」であり、一人の佛、菩薩、または信心の人の中に、すべての要素が同時に含まれていると考えるべきである。

親鸞はまた、眞実信心は佛になるうという心(願作佛心)であり、それは同時に、衆生を救おうという心(度衆生心)であるという。親鸞はさらに、信心の人は佛と等しい地位にあり、菩薩と同じ位にある<sup>12)</sup>という。これらのことは、法蔵菩薩の説話、阿闍世王の釈迦牟尼佛へ

の帰依の表白文、釈迦牟尼佛の阿難に対する言葉によっても明らかである。すなわち、佛に帰依した者は佛の智慧と慈悲をいただき、自ら佛になるうという心と同時に、佛と同じく自分も衆生を済度しようという心を起こす。これは菩薩の心であり、度衆生心とは、法蔵菩薩が本願を建てた心と同じである。

以上をまとめると、「法蔵菩薩対世自在王佛」の対立に始まる説話は、歴史的時間を通じて法が伝わる課程の典型(paradigm)としての役割を担っている。言いかえると、この説話は、時と場所にかかわらず、迷える衆生が目覚めた者に出会って、自分も佛になるう、他の衆生を佛の道に導こう、と決意をする数え切れない事件を代表しているといえる。法蔵菩薩と世自在王佛はこの対立の両端の原型(archetype)なのである。

このことは、名前の意味を考えても両者の神話的役割が理解される。注目すべきことは、法蔵菩薩の説話では、国王が世自在王佛の徳に触れて国を捨て家族を捨てて初めて「法の蔵」という名前を得ることである。人は眞実に目覚めて初めて佛になる可能性を無限に得るわけである。一方「世自在王佛」という名は、正覚に達した人が世の中の帝王であり、自在に人を済度できることを示している。

#### 註

- (1) 『眞宗聖教全書 一』 pp. 5-16.
- (2) 『浄土和讃』第三首(『眞聖全 一』 p. 486)
- (3) 『信文類』(『眞聖全 一』 p. 87)
- (4) (同右) p. 92

- (5) 『真聖全 一』 pp. 4-5
- (6) 『恵信尼消息』第三通 (石田瑞麿『親鸞とその妻の手紙』 pp. 213-217。  
また『真聖全 一』 pp. 104-105)
- (7) 『高僧和讃』第九九、一〇六、一〇八、一一四首 (『真聖全 一』 pp. 513-514)
- (8) 『唯信鈔文意』 (『真聖全 二』 pp. 630-631)
- (9) 『證文類』 (『真聖全 一』 p. 111)
- (10) 『浄土和讃』第八八首
- (11) 『浄土和讃』第五五首
- (12) これらの言葉は、和語聖教に多く見られる。特に『唯信鈔文意』『末燈鈔』参照。

参 考 文 献

- 『真宗聖教全書』一、二  
石田瑞麿『親鸞とその妻の手紙』春秋社 (東京) 一九八三年。  
金子大衆 (編)『親鸞著作全集』法蔵館 (京都) 一九八三年。  
(小論は、一九八九年八月一日から三日にかけて米国ハワイ州ホノルル市で開かれた第四回国際真宗学会で筆者が発表した論文を日本語に訳し、多少の改訂を加えたものである。)