

曾我量深の象徴世界観

村山 保史

はじめに

曾我量深（一八七五・一九七二）は仏教解釈に西洋哲学の用語を導入したことでも知られる清沢満之（一八六三・一九〇三）門下の真宗学者であり、曾我と並んで近代真宗学の双璧と称される金子大策（一八八一・一九七六）とともに清沢を引き継ぎ、神話的な色彩を帯びた仏教語を主観と関係づける解釈によって現代語に置き換える作業をしている。「凡て仏教の思想を明らかにするには、仏教の經典の言葉を現代語に翻訳することが出来るかどうかといふことを知るのがまづ大事なことである」（講四、一九五）。その作業は日常の世界と仏教の世界の関係を説明するものとして独自の内容を含んでおり、また田辺元（一八八五・一九六二）

が「〔直接に教えを受けたひと以外にも曾我〕先生の数多き著書から教へられたものは全国に幾万を数へることと思ふ。かくいふ私もまたその一人である」²と語ったように、その影響力からしても近代を代表する思想家のひとりであると思われるが、昨今の清沢研究の盛況ぶりとは対照的に、一般にはほとんど知られていない。

こうした仏教語の翻訳作業として、曾我は「莊嚴」という仏教語を「象徴」という語に置き換え、仏教の世界を「象徴世界」としている。象徴世界とはいかなる世界であり、どのように日常世界と関係するのだろうか。本論は、「清沢満之以後の近代浄土思想の展開」にかんする研究に裨益することを目的として、象徴世界観の全体像が示された一九三〇年代から一九六〇年代の思索を主たる対象とし、曾我

に影響を与えた、あるいは曾我が影響を与えた思想とも照らしあわせながら、彼の象徴世界観を(1)一般的な思想研究者が近づくことが可能な叙述方法で、(2)できるかぎり整合的に読み解き、概観しようとする試みである。

1. 曾我の方法

曾我の思想は難解をもって鳴る。われわれは漫然とそれにあたるのではなく、まず、曾我を読むものであれば誰しも指摘する唯識と清沢からの影響について確認することからはじめることにしよう。

曾我は真宗大学入学以前の十代のころから唯識思想に親しんでおり、無着の『摂大乘論』を読み、世親の『唯識三十頌』に護法らが施した注釈『成唯識論』については『愛読』(選二二、一〇七)していたとし、「それだけを自分は子供の時分から興味をもつて折々読んで見て居る」(選五、一五七)とさえる。唯識はすべての現象を種々の心的作用に還元する内在的分析の立場に立つ仏教の一思想であるが、『摂大乘論』から『唯識三十頌』、さらに『成唯識論』となるにつれて第六識(意識)よりも深層で働く阿頼耶識から自己(我)意識としての末那識を分別する傾向が進んでい

ることから、『成唯識論』を愛読した曾我也諸現象を自己意識との関係において分析する傾向をもっている。あるいは、そのような分析を好む資質を若いころからもっていた。その後、一九三〇年代から一九六〇年代にかけて曾我は広く内外に向けた賀寿記念講演をおこなっている。われわれが主題とする一九五一年の「象徴世界観」という名称をもった講演を含む数度の講演である。

還暦記念講演「親鸞の仏教史観」(一九三五年)

喜寿記念講演「象徴世界観」(一九五一年)

米寿記念講演「法蔵菩薩」(一九六二年)

頌寿記念講演「如来あつての信か、信あつての如来か」(一九六五年)

最晩年の一九六二年、米寿を迎えた曾我が記念講演の題目として選んだのは、浄土思想における法蔵菩薩(阿弥陀仏の前身)を唯識の阿頼耶識と関係づける「法蔵菩薩」であった。われわれは曾我の思想に通底する要素として、自己意識との関係において事象を説明しようとする内在的分析の傾向を指摘してよいであろう。曾我はみずからの真宗学を

「自分の意識の中に流るる真宗学」（選五、一六八）とも呼んでいる。

米寿記念講演の三年後、曾我はかつて清沢が課した問い。を講題にしてそれに答えようとした頌寿記念講演「如来あつての信か、信あつての如来か」において、清沢を「一日でも忘れることのできない、わが清沢満之先生」（選二二、一四四）と呼んでいる。清沢の精神主義は主観によつてなにかを実際に経験する「実験」を重視し、外に向かつていた意識の働きを内に向けて自己を反省省察する「内観」をその方法とした。内観の「内」は「自己」の意味であり、唯識と内観はともに自己分析として異ならない。最初一九〇二年ごろの曾我は精神主義に反対する立場に立っていたが、こうしてまもなく内観の方法を継承することになっている。浄土思想（浄土教）は阿弥陀仏（如来）の本願を信じ、念仏によつて浄土へと往生することを願う宗教思想である。清沢は浄土にしても阿弥陀仏にしても内観に現れる限りでの「主観的事実」としてとらえたが、曾我もまた内観に現れる限りでのそれらを対象としているのである。唯識では対象を認識していることの自覚作用は「自証分」と呼ばれるが、曾我の内観も「（自覚）自証」の方法と表現される。

曾我の内観の方法にはつぎのような特徴がある。(1)与えられた無限との関係の漸次的展開過程として信仰をとらえること、(2)感覚（情）にかかわること、(3)固定的なものに一定の距離を置くこと、である。順に確認してみよう。

(1)与えられた無限との関係の漸次的展開過程として信仰をとらえること。信仰にかかわる課題を曾我に与えた清沢は宗教を有限（人間）と無限（絶対者）の関係とする。無限はあらかじめ与えられた所与のものである。その意味で「我等は絶対的に他力の掌中に在る」（六、一一一）とされるわけであるが、西遊記の孫悟空が筋斗雲で飛べば釈迦の掌中から逃れられると誤ったように、無限が与えられていることと、それを実際に経験して自覚するのは別のことである。こうして、一八九二年の『宗教哲学骸骨』での表現を使えば、宗教においては靈魂（の宗教心）を「開発」することが要件となる。「吾人靈魂の開発は此本来本具の関係を覚知するに在るなり」⁴（一、二四）。一九〇一年以降の精神主義時代の表現では「信念を開発する」（六、二九五）ことが、いいかえれば有限が無限に帰依することで得られる安心の状態を精神が内観することが要件となる。無限は有限との関係のなかで現れるものであろうが、自己を凌駕

する他者としての無限が我執をもつ人間にとって切実な問題となるにはそれなりの条件が必要である。こうして、信念ないし信仰心の開発は有限な精神が無限へといたる漸次的な展開過程の形態をとる。

一般に清沢の前期思想には意識や社会の発展的運動といった考え方にканして、東京大学のフェノロサ（一八五三・一九〇八）から得たヘーゲル哲学やスペンサー哲学からの影響があったことが指摘されるが、後期の精神主義時代にもこの影響は持ち越され、精神による内観は実問題にたいして漸次的に遂行され展開されるものとしての意味をもっており、その展開の軌跡を描き出せば「内観の道」（選五、三〇）と表現することができる。清沢が宗教を理論でも学問でもなく「実行」とし、精神主義が生とか死といった実際的な問題にたいする「実行主義」であるとするのは、そうした内観の展開過程をさしていることである。「今宗教は学問か実行かドチラであるかと云へば、勿論学問と云ふよりも実行と云はねばなりません」（六、二九四）。この清沢の考えを曾我は引き継ぐ。曾我が「〔清沢〕先生は未成品であつた……絶大の器は永久の未成品でなければならぬ」⁵とするのは、清沢が信仰という問題に「結論」を出して幕を引

いた人物ではなく、つねに信仰に、信念の開発にかかわり続けた「未解決の人」（選二、二二七）であつたことによる。

② 感覚（情）にかかわること。ついで、いかに無限が有限にたいして与えられるのが問題になる。他力宗教としての浄土思想においては救済が一種の恩寵として与えられる。曾我は救済がいかに内観されるかの思索にアクセントを置くわけだが、他力宗教の原則からして救済の自覚が自力的な能力に与えられるとするわけにはいかない。反省作用としての内観は自己の判断を契機として自発的・能動的にはじまるともいえるが、救済の自覚が与えられるのはむしろ受動性としての感覚（情）にある。五感に即している、内観においては「見る」ではなく「見える」であり、「聞く」ではなく「聞こえる」ということになるのであろう。「清沢先生の叫ばれた自覚は、全然之（自分が為るのだ）に反して居つて、即ち『せしめられる』といふ事であつた」（選一〇、六二）。曾我門下の安田理深（一九〇〇・一九八二）が曾我の浄土思想を「感の教学」と呼んだのは、この点に注目してのことである。

③ 固定的なものに一定の距離を置くこと。信仰が関係の漸次的展開過程ととらえられたことにより、関係を度外視

する実体的なものの存在、実体について論じる実体観は拒絶される。また批判——それは反省作用の展開の基点となるものである——を容れない固定的なドグマとも距離が置かれる。曾我にとつては仏教の「法」でさえ固定的なものではなく、三水に去るといふ文字が組みあわさったものであり、「水のごとく流れて、一刻も停止するということはない」(選二二、一一一)の意味である。ドグマを嚥呑みにするのではなく、「愚かな自分が首肯くまで自分に話して聞かせて……自分の心に会得の出来るまで自分に言ひ聞かせるのであります」⁷(選五、一五五・一五六)という発言は曾我の自覚自証としての内観の方法がもつ自由な思索の傾向を示しており、この傾向は彼をひとりの思想家とし、また彼が独創的な見解を生み出す素地となった。安田や西谷啓治(一九〇〇・一九九〇)が評価するものこうした自由闊達さから生まれる独創性であり、つねに古いものを更新する新しさである。西谷はいふ。「先生の語られたもの、書かれたものは、いつも頗る闊達である。深い自由がある。……自由と言つたのは、すべて既成のものの中に囚はれないといふことでもあるが、創造的といふことでもある。自由なものは、常に新しい」。唯識であれ、西洋哲学であれ、

キリスト教であれ、曾我はいかなる思想も自家薬籠中の物として自由自在、臨機応変に使用して浄土思想解釈に援用する。そうした態度は神話的な仏教語を現代語に翻訳しようとする契機となったが、急進的な態度ともいえ、伝統的な教学との関係のなかでは——唯識や内観の方法を採用したことによる自性唯心(自分の心だけが存在する)と境を接する性質も加味して——異安心(宗教的異端)的傾向。に¹⁰ながら、恣意的解釈の危険と境を接することにもなる。またそれは曾我の著作を読むものにとつては難解さと映り、追隨の困難さとなっている。

以上、曾我の浄土思想は唯識思想および清沢の思想から得た内観を方法としており、その特徴の(1)(2)は曾我の内観の主たる対象ないし内容となるものを示し、(3)は内観を対象に適用する際の格率となっている。これらを念頭に置きながら、実際に曾我の思想に踏み入ることにしよう。

2. 実体世界と象徴世界

A. 実体世界と象徴世界

浄土經典で「〔阿弥陀仏が法蔵菩薩のときに〕四十八の本願を起して、その本願に従うて浄土を莊嚴せられ、吾等衆

生を、その浄土へ迎え取つて下される」(講五、五・六)のように使用されると曾我のいう「莊嚴」の語が「象徴」に相当すると着想されたのは大正期末であつた(講四、一九六)。その後、昭和期の一九三〇年代に入ると、仏教の世界は象徴世界とされ、われわれの日常的な実体世界との対比のなかで論じられるようになる。

実体の世界は理性(理知)によつて可能となる。一口に理性といつても西洋哲学では多様な意味をもつが、曾我は対象構成にかかわる心的作用に切り詰めて考えているようである。そうした心的作用によつて対象構成された諸物、つまり固定した性質をもち、他との差異を強調しあう諸物の世界が実体の世界とされる。理性は抽象的な概念化・固定化の働きと解され、ここで問われるのは事物の(固定的・静的な存在様式)である。一方、象徴の世界は具体的な感覚の働きによつて可能となる世界であり、ここで問われるのは事物の(変化的・動的な生成様式)である。

象徴と現代語訳される莊嚴は「みごとに配置されていること」「美しく飾ること」の意味をもつサンスクリット原語を漢訳した仏教語であるが、曾我は莊嚴を「飾る」の意味であり、「飾る」は「形取る」^{かたど}に由来すると考える。「形を

取る」といふことは……見えないものを見るやうに形取るといふ意味である」(講五、六・七)。「(形をもたず)見えないもの」は「純粹感情」とされ、それが「純粹感覚」となるのが「見えるやうに形取る」ことである。「本当の精神は感情でありまして、無我にして無形なる感情が感覚として形をとる。感覚は心が物になつたと……物において心が形をとつたと云つてもよい」(講四、一二二)。純粹感情は変化しないが、感覚は千変万化する。ひとつの主観に関係づけられるという点にアクセントが置かれる感情よりも複数の感覚受容器で諸感覚を弁別するという点にアクセントが置かれる感覚のほうが変化のファクターに富むと考えられているのだらう(選一、八七)。感覚によつて純粹感情はさまざまに現れる。象徴されるのである。鈴木大拙(一八七〇・一九六六)は本願を「利他的衝動」(altruistic impulse)¹¹の仏教的な表現と解したが、曾我によれば法蔵菩薩が浄土を莊嚴するとは、有限者を救済したいという利他的な純粹感情としての本願が浄土として形をとつた、つまり有限者が感覚できるものとなったという意味である。「如来の本願といふものは形はない、形の無いところの本願が形を取る、心も言葉もたえているところの所謂形而上の

精神が形の上に現はれて来る、つまり形を越えてさうして形に現はれる、さういふところに莊嚴淨土といふ意義がある」(選五、二九四)。淨土についてはのちに改めて考察する。

B. 感応道交

曾我は仏教語の「宿業」が「本能」に相当するとし、宿業が一種の感覚であるとしている。「宿業はみな感の世界、宿業感と言ひまして宿業は感覚である」(講四、二二五)。宿業は親鸞が重視する語であり、過去世の行為によって生じる行為の傾向性、一個体を超えて影響する因子を意味する。唯識では、人間の行為は存在や作用を生じる業種子(可能性)として潜在意識的な阿頼耶識に薰習し(蓄えられ、そしてまたその業種子は末那識、意識、前五識(五感)に影響し、さらには未来世にも影響をおよぼすと考えられており、習慣的な心の働きを認めている。行為の積み重ねによって生じる宿業からの働きは制御がむずかしく、親鸞も「さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべし」(『歎異抄』第十三条)としたものであるが、この制御困難さ、得体の知れなさゆえに宿業は本能と表現されるのである。「本能に対する我々は総てが偶然である、無知である、無能

である」(選五、一二二)。

宿業の自覚はもともと曾我がもっていたものであろうが、明治期末の一九一一年九月に東京の真宗大学閉校と同時に研究職を退いて大正期の一九一六年まで雪深い郷里の新潟で僧侶として「流人」¹²のような生活を送ったことは彼にあらためてみずからの宿業の強さを自覚させ、流刑を受けて同じ越後での生活を送った親鸞との精神の交流(感応道交)を自覚させるものとなっていた。

自分は昨年(一九一一年)十月四日にいよいよ郷里北越の一野僧となり終りた。我郷土は雪の名所である。……自分を顧みれば全身多く雪に包まれ、雪を吸い、雪を吹く所の一箇の怪物である。……自分は此時唯一箇の野獸に過ぎぬ。……自分は年三十八歳、始めて、自ら白雪を呼吸する食雪鬼なるに驚いた。……浅間敷哉也食雪鬼、我等は久遠の食雪鬼である。崇き哉也食雪鬼の自覚、此自覚は淨土真宗を生んだ。¹³

いかなる行為も宿業から生じると曾我はいう。「我々の一切の行為……は一往は道德的理性の決定の如く思惟せらる

るも、深く内省すれば悉く本能の決定ならざるはないと痛感せられます」（選五、二二）。道徳的理性云々の発言の妥当性はいまは問わないとして、ここでいわれる人間ならざる本能的存在としての「野獸」「怪物」「食雪鬼」、あるいは「原始人」「自然人」「地湧の人間」とも表現されるものとしての自覚が、やがて昭和期の一九三〇年代になって本能にもとづく象徴世界観を展開していくことになるのである。

象徴世界観の明確化が一九三〇年代であったのは、郷里での体験が思想として成熟する時間が必要であったことともあろうが、一九三一年の満州事変から日中戦争、さらに太平洋戦争に向かう戦時下において曾我が「日本教学」の確立をめざして日本人の特性を神との感応道交だと考えたことが要因となった。曾我は象徴世界を「感応道交」の世界と考える。感応道交とは「心が通ふ」（講五、二〇）ことであり、内（自己）で感じることに外（自己以外のもの）が応じることであるという。象徴世界は、実体世界のように事物の性質が固定的で他者と融和しないような世界ではなく変化（応変）的な世界とされたことから、自他が応じて道交する世界であるとされているわけである。この意味で、さきの法蔵菩薩が浄土を莊嚴したという表現は有限と

無限がつうじあうという意味になるが、この詳細のちに確認する。一九三〇年代から戦時にかけて、曾我は理性の固定的性質を我執と解して我執を「動物本能」と考える一方で、神と感応道交する本能を「人間本能」とする。ここに来て、明治期末から大正期にかけて郷里で得た、ときには人間とさえいえないような本能的存在としての自覚は一気に飛躍して人間として本来あるべき高尚な性質へと高められている。曾我にとって欧米を中心とする他国との戦争は人間本能による動物本能（理知）の破邪顕正である。「今度の戦争は……正法の国家、正しい国家、正しい法（みのり）の大日本を打建てて米英の邪道の国家を打破る大思想戦である」（講五、二三）。ここでいわれる「法」の意味はすでに確認した。人間本能が感応道交する神は、アニミズムや有機体的自然観にもとづく八百万の神々のみならず国家神道の神をも含むわけである。

ともあれ、さきの引用の最後部分で曾我が「我等は久遠の食雪鬼である」として主語を複数（曾我と親鸞）にし、「この自覚は浄土真宗を生んだ」としていたことは重要である。親鸞にまでつながる宿業の自覚が阿弥陀仏との感応道交の契機となるからである。曾我はいう。「感に対して仏が応は

れる。仏を感じればそこに仏現はれる」(講四、二一八)。

3. 浄土観と仏教史観

A. 浄土観

実体世界と象徴世界を空間的に表現したのが穢土と浄土である。感覚には不純な場合と純粹な場合がある。不純粹感覚の総体(世界)を空間的に表現したのが穢土であり、純粹感覚の総体を空間的に表現したのが浄土である。「純粹感覚の世界を浄土といふ」(講四、二三三)。「不純とは何か、それは感情の理知化である」(講四、二二二)とされることから、「純粹」にするということにあるのは、なにかをつけ加えるのではなく凝固したものを解きほぐしてもとに戻すことのイメージであり、それは感覚を感覚本来のすがたに戻すことである。純粹になるとは、〈固定的な実体の世界の見方を離れること〉であり、別の表現をすれば、〈宿業の自覚が明確になって阿弥陀仏への帰依が強まること〉、〈与えられた無限との関係としての信仰の状態にいたること〉である。われわれはこの意味を銘記しておこう。

曾我が感覚を重視して純粹感覚の対象としての世界を浄土としたことには金子大榮が大正期の一九二〇年代から展

開していた浄土論からの影響¹⁴があつたと思われる。ただし金子が感覚を多用する¹⁵一方で曾我は感情も重視し、また金子が純粹感覚の浄土を「觀念の浄土」としたのにたいして曾我は浄土に「象徴」という表現を使うわけである¹⁶。曾我はいう。「念仏の道は象徴にある……身に感ずるものは象徴であり、心に浮かべるものは觀念である……」(選一一、二三七)。ここでは理知的なものが「心」と表現されている。「觀念」は理知的表現であり、「身に感ずる」といった身体性のニュアンスの強い感覚の対象には使えない。象徴としての浄土が真実報土であり、觀念としての浄土が方便仮土であると曾我はいう。「浄土といふものは、真実報土といふものは、身に感ずるものである。頭に浮かべるものを方便化土といふ」(選一一、二二〇)。これは曾我による金子の浄土論批判である¹⁷。

西谷が報告した¹⁸ように、学生時代の曾我は金子同様に真宗大学で哲学史家の朝永三十郎(一八七一―一九五一)から西洋哲学の授業を受け、その後、自分でもカントの著作を読んだことが推測できる。曾我は明治期から哲学の立場に比較的寛容な態度をとっており、またカント哲学の用語と思われるものをすでに使用しているが、一九二一年の

天野貞祐訳による『純粹理性批判』（上）出版後に書かれた一九二二年ごろの論文では「先験」（超越論的）という語が多用されるようになり、一九二七年の『如来表現の範疇としての三心観』などでは、阿頼耶識が「あらゆる意識をして内に自証意識たらしめる所の最も直接なる最高総合の原理意識」（選五、一六四）つまりカント認識論では個々の意識を統合（総合）するとされる超越論的統覚（*transcendentale Apperception*）に類似するものとされ¹⁹、阿頼耶識の三相（果相、自相、因相）が「宗教の先験原理なる本願の廻向の三心」（選五、一八六）（至心、信樂、欲生）であるとされるなど、次第に曾我の論考がカント認識論の——ただし、ほとんどはカントとは微妙に異なった曾我独自の用語法の——用語で埋め尽くされるにいたる経過をみてとることができからである。われわれは一九二二年ごろを曾我の哲学用語使用にかんする（第一の転換期）であると考えていることができるだろう。

しかし同時にまた曾我は理性を重んじた西洋哲学者・体系家としてのカントとは距離を置いており、一九三二年ごろから一転して西洋哲学に否定的な立場をとり（第二の転換期）²⁰、この傾向は戦時をつうじて保持されている。曾

我は金子とともに清沢から内観の方法を受け継ぎ、またともに感覚（感情）を重視するが、金子が感覚をベースとしつつもアイデアやイデーといった（不変的な原理への志向）をもつとすれば、曾我は原理的なものから身体をそなえた個体が生じる（個体化の過程への志向）をもつといっている²¹。

個体化の過程は宿業の自覚のうちに生じる。「象徴といへば、お浄土ばかりが象徴の世界だと思っているけれども、我々が今現に住んでいる処もみな象徴の世界であります。第八阿頼耶識（異熟識）はこれ象徴であります。その象徴の世界において、穢土が転じて浄土となる」（講四、二三〇）。宿業の自覚が明確になって感覚が純粹となったとき、見える世界は浄土を反映する。有限者における宿業の悲痛な自覚は同時に無限者によつてなされる救済の喜びである。「信といふものが内に自分を展開して来る、内に展開して来ることに依つて直接感ずるところの感激といひますか……或は報恩の喜び、満足、それが即ち浄土であります」（選五、二七一・二七二）。浄土は「超主観的の天地」（選二、一六六）ではない。金子が『浄土の観念』で浄土の本来的なあり方とした「観念の浄土」の実在性は超主観的なものではないが、

主観とは別次元のものと解されかねないことから、曾我は宿業をもった主観との関係のなかに浄土をより明確に位置づけようとしているのである。

B. 仏教史観

穢土と浄土の関係は時間的にも表現される。曾我の仏教史観をみてみよう。これは一九三五年の還暦記念講演「親鸞の仏教史観」に詳しい。一般に考えられる仏教史は釈迦が仏陀となったことを端緒とする原始仏教からはじまり、部派仏教を経て民衆思想としての大乗仏教に展開したというものであるが、曾我は釈迦が仏陀となるための本質的要素が釈迦の成道以前にあり、それが親鸞まで、あるいは現在の仏教者まで伝えられているというかたちで仏教史をとらえる。「釈尊と云ふ仏陀が有つたと云ふことは、釈尊をして直に仏陀如来たらしめて居る歴史的背景の問題であります。釈迦と云ふ単なる人格、さう云ふ問題ではない。……釈迦をして本当の仏陀たらしめ、釈迦をして真実の如来たらしむる所、そこに本当の仏法の歴史があり……」(選五、四四五)。では釈迦を「仏陀如来」とする本質的要素とはなにか。「親鸞に依れば『大無量寿経』の法蔵菩薩の伝説、之

が釈尊を生み出した所の純粹の背景でなかつたであらうか」(選五、四三七)。それは大乗仏典の『大無量寿経』に説かれる法蔵菩薩の本願であり、本願の展開過程が仏教史である。これを象徴にかんしていえば、もともと与えられているが形としては見えない本願(純粹感情)が衆生において純粹感覺化されていく過程が仏教史である。「浄土を莊嚴する、お浄土を莊嚴すると云ふことは詰り過去の釈迦の背景を以て往く先を莊嚴する」(選五、四〇九・四一〇)ことである。曾我の著作を大正期から読み続け、一九四八年には『懺悔道の哲学』を書くにいたつた²²田辺元は曾我の歴史観について「宿業観をもつて仏教史観の基礎」²³とした独創的な卓見と評したが、田辺の指摘どおり、感覺の純化は宿業の自覺を契機とするものであった。

曾我よりも早く金子は大正期一九二〇年代に釈迦の本質的要素としての「大釈迦」を純粹感覺の対象と考え、その人格化を久遠仏としての毘盧遮那仏や阿弥陀仏とし²⁴、釈迦の本質要素を考えていたが、ここで曾我は同様のことを仏教の歴史的展開のうちにも積極的に位置づけようとしているわけである。こうした一九二〇年代の金子と一九三〇年代の曾我との微妙な違いが生じてきたのは、第一に、金

子の浄土論の用語が歴史認識を主題視しない書（カントの『純粹理性批判』）の影響下にあったのにたいし、この時期の曾我が唯識の影響を保持しつつ西洋思想とは距離を置くようにしていることによる。唯識の薰習説は過去行為が現在に影響をおよぼし、過去や現在の行為が未来に影響をおよぼすという時間的構造をもつ。唯識は内在的分析でありながらも歴史的時間にかかわる可能性をもつのである。

第二に、やはり一九三一年以降の戦時下という時代状況がある。曾我は仏教史において釈迦以前に仏教の本質要素が与えられていることと、皇国史において神武天皇以前の神代から万世一系皇統の本質要素としての日本精神（大和魂）が与えられていることをアナログスなものとして考える²⁵。曾我は一九三〇年代のはじめに「基督教側の確実なる歴史観を背景として、その主張が整然として一糸乱れざるに反して、仏教側は何等明瞭なる歴史観の根拠」（選五、五〇）のないことについて「史観なきはその当生の国を有せざる証拠であり、修行安心の依拠を有せざる明徴である」（選五、五一）とし、仏教に思想的な原理をもった歴史観がないことに焦燥感を抱いていたが、その後、キリスト教的な歴史観に対抗する皇国史観との関係のなかで彼の仏教史

観は形成されていったのである。現天皇は見えない日本精神の象徴であり、神性の象徴である。「天皇を戴くところに我々は象徴の世界に眼を開かしていただく」（講四、二三二）。ここでは所与の無限が日本精神として表現されているわけである。

仏教史観と、日本精神をベースとした皇国史観をパラレルに考えるのは——その仏教史観の細かな内容はかならずしも同一ではないにせよ——同じ清沢門下の多田鼎（一八七五・一九三七）²⁶や暁烏敏（一八七七・一九五四）²⁷もとつた戦時教学の手法であるが、これは曾我を読むものに、そもそも純粹感情とはなんであるのかという疑問を生じずにはおかないであろう。

4. 法蔵菩薩論

このような空間的・時間的構造をもつ象徴世界においては有限者と無限者の人格的関係はどうなるだろうか。これまでの議論でも前提していたことだが、一九六二年の米寿記念講演「法蔵菩薩」を参考にして、ここではやや立ち入って考察してみよう。

曾我は唯識の末那識を不純粹な我執の自我とし、阿頼耶

識を「固定しない純粹のわれ」「ほんとうのわれ」(選二、一一二)とする。また一切諸法(全存在・現象)を生ずる可能性としての種子を蔵することで阿頼耶識が「蔵識」と訳されることから、阿頼耶識が法の蔵くらとして法蔵菩薩であるという独自の解釈をほどこす²⁸。「阿頼耶識は、くわしくは『法蔵識』でしょう。法の蔵、一切万法の蔵である」(選二、一一五)。こうして感覚が純粹となって「固定しない純粹なわれ」となったとき、つまり法蔵菩薩が自己となったとき、自己と阿弥陀仏は感應道交するにいたる。「自己の有限の自覚は同時に有限無限一致の自覚である」(選四、三三九・三四〇)。有限者としての自己が無限者としての阿弥陀仏と感應道交しているというこうした安寧の心的状況を空間的に表現したものが浄土と呼ばれたのであった。

衆生が阿弥陀仏と関係するのは自己のうちでのことであり、法蔵菩薩を介してのことである。こうした事情はすでに大正期一九一三年の「地上の救主——法蔵菩薩出現の意義——」では「人間神なる耶蘇を以て真実直接の救世主となす」(選二、四一一)キリスト論との比較において「久遠実成の法身如来は現実の自我の救済主ではない。現実世界の救主は亦必ず現実世界に出現し給ふ人間仏であらねばなら

ぬ」(同右)として「地上の救主」としての法蔵菩薩の「出現」と表現されていたのだが、曾我にとつては浄土が超主観的なものではなかったのと同様に法蔵菩薩もまた超主観的な存在ではないのである。昭和期の表現を使つてさらに正確に言えば、それは「人間神」でもなく「法蔵は我等と同じ人間である」(講六、二六)。これまでみてきた曾我の表現を繰り返せば、法蔵菩薩や阿弥陀仏は所与のものであるにしても純粹感情が有限者の純粹感覚のうちで象徴されなければ、つまり象徴世界において無限と有限が感應道交しなくては阿弥陀仏の救済も浄土の出現もありはしない。これが「如来あつての信か、信あつての如来か」という清沢の問いへの曾我の答えであり、曾我によれば親鸞が『教行信証』の信巻で明らかにしたことでもあった²⁹。

曾我は象徴世界における感覚の純化にともなつて生じる行為が人間と仏との感應道交としての念仏であるという。「南無阿弥陀仏は象徴の世界であつて、南無阿弥陀仏において我と仏とは一体であります。南無阿弥陀仏を称へるときに機法一体であり、我と仏とは感應道交する」(講四、二三四)。こうした曾我の見解は、機法一体の働き、つまり自己

と阿弥陀仏との合一のメルクマールが阿弥陀仏への帰依としての念仏であるとする一九四〇年代以降の鈴木大拙の見解「私の結論は、阿弥陀仏がわれわれの内奥の自己だということ」³⁰と類似するが、同一ではない。曾我においては有限の世界と無限の世界の対応が感応の「道交」と表現され、あくまで別要素の交流であることが表現されているからである。

曾我はすでに明治期末の一九一二年には阿弥陀仏を主観のうちに取り込む解釈を模索しており³¹、「真宗教義の三大綱目」として「一、我は我也、二、如来は我也、三、(されど)我は如来に非ず」(選四、三五一・三五二)を提示している。阿弥陀仏への信仰の自覚の過程は第一綱目(自覚、「私の深心」)からはじまり、第二綱目(信念・信仰、「法の深心」)、第三綱目を経てふたたび第一綱目へと戻る。そしてこの経過は「無窮に巡環して尽くる所がない」(選四、三五三)。昭和期一九三〇年代以降の実体世界と象徴世界の区分に当てはめれば、第一綱目が実体世界での有限のあり方であり、第二綱目が象徴世界での有限と無限との関係である。第二綱目を信仰の極点としつつも衆生と阿弥陀仏、有限と無限との懸隔を出発点とする真宗学者として曾我は両者の差異

を保持するのである³²。有限と無限が相即する全体的直感としての禪の見性体験を基礎とする靈性世界の観点から(全体性を基礎とする同一性)を主張する鈴木(の立場と、宿業の主体たる自己と阿弥陀仏との質的差異を出発点として(差異性を基礎とする交流可能性)を主張する曾我の象徴世界では、おのずと立場を異にするのである。

おわりに

曾我の象徴世界は純粹感情としての仏教的な真理を象徴する世界である。ひとは感覚を純粹にすることで純粹感情と感応道交し、この世界を象徴の世界とすることができるとされるのである。このように総じて曾我の象徴世界観は日常の世界と、神話的な世界としてわれわれとは無関係のものと考えられがちな仏(教)の世界がいまここにおいて関係する可能性を開く。しかしその関係様式は感応の「道交」と表現され、相対者の世界と絶対者の世界という別要素の交流であることが示唆されている。

註

1 以下、『曾我量深講義集』(全一五巻、弥生書房、一九

七七・一九九〇年）からの引用については「講」の後の漢数字で巻数と頁数を示す。『曾我量深選集』全二二巻、一九七〇・一九七二年、弥生書房）からの引用は「選」と表示して同様にする。清沢からの引用には「清沢満之全集」（全九巻、二〇〇二・二〇〇三年、岩波書店）の巻数と頁数を示す。曾我に限らず引用や言及の際には（金子大榮の「榮」を「榮」にするのを例外として）、人名も含めて旧漢字は新漢字にする。旧仮名の「あ」は「い」、「え」は「え」とする。踊り字は、同の字点（々）以外は現代的表記にする。圈点（傍点）、（ ）内の文字、ルビは引用者によるものである。

2 『曾我量深選集』「月報」1、六頁。

3 一九〇一年に、真宗大学の学長であった清沢が学生に問いかけたものだという（選二二、一四五）。

4 *The Skeleton of a Philosophy of Religion* の表現では、無限が“undeveloped capacity”から“developed reality”となる必要がある（一、一三六）。

5 一九一一年の「ノート」（『宗教の死活問題』曾我量深明治三五年論稿集、弥生書房、一九七三年、二二一頁）。『大乘の魂』大地の会、一九七七年、六頁。

6 こうした態度をキルケゴールの「ギーレライエの日記」での発言「私にとって真理であるような真理を発見し、私がそのために生き、そして死にたいと思うようなイデー（理念）を発見することが必要なのだ。いわゆる客観的真理などをさがし出してみたところで、それが私に何の役に立つだろう」（『キルケゴール』『世界の

名著』第四〇巻、一九六六年、二〇頁）と対比して、曾我がキルケゴールの考えるような主観的真理あるいは実存的真理にかかわったとすることは可能かもしれない（清沢は「我信念」において、如來が「此私をして、虚心平氣に、此世界に生死することを得せしむる能力の根本本体」六、一六二であるとする）が、いまはそうした解釈は避けておく。「実存」(Existenz) という表現を使用する思想家（哲学者、宗教学者、心理学者等）は多いが、その意味は一定せず、それらを正確に関係づける能力が筆者にはないからである。同様の理由で、曾我がおこなったとしばしば解釈される、キリスト教の聖書解釈に由来する用語としての「非神話化」作業についても、踏み込んだ言及をしないでおく。

8 『西谷啓治著作集』第二巻、創文社、一九九〇年、一二七・一二八頁。

9 曾我は真宗大学の京都移転時に大学を辞し（一九一一年）、『如來表現の範疇としての三心観』が異安心の嫌疑を受けたことや金子の追放を黙認したことへの自責の念によりふたたび大学を辞し（一九三〇年）、さらに戦時中に使用した「本能」等の表現がGHQによる教職適格検査で不適格判定を受けて大学を追放されている（一九四九年）。

10 曾我の解釈はときに言葉と言葉との斬新な関係を発見するが、オーソドックスな歴史学的解釈や文献学的解釈からはしばしば批判を受ける。曾我は米寿記念講演で自分が「異解者」（選二二、一二六）であったといっ

- 11 D. T. Suzuki, *Buddha of Infinite Light*, Shambhala, 2002, p.27.
 - 12 『両眼人——曾我量深 金子大栄書簡——』春秋社、一九八二年、一五頁。
 - 13 「食雪鬼、米搗男、新兵」(復刻版『精神界』第一二巻第三号、一九二二年三月、一四頁)。
 - 14 『浄土の観念』(文栄堂、一九二五年)や『彼岸の世界』(岩波書店、一九二五年)を参照。ただし、曾我と金子は思想的に影響しあっている。
 - 15 多くはないが、金子が「純粹な感情」という表現を使用する場合もある(『真宗に於ける如来及び浄土の観念』真宗学研究所、一九二六年、九一頁)。「純粹」という語を曾我がどこから得たのかについては、金子の浄土論を介したカントからの影響はもちろんあるだろうが、それ以外にも諸要因が考えられる。例えば、曾我はベルグソン哲学的な「純粹持続」(選四、一〇八)、西田哲学的な「主客未分」の「純粹経験」(選五、九六)といった表現を使用している。拙論「金子大栄「私の真宗学」の翻刻と解説(一) 解説編」(『真宗総合研究所研究紀要』第二十九号、大谷大学真宗総合研究所、二〇二二年)の注26も参照。
 - 16 金子がしばしば「観念」と同一視する「理想」という表現は曾我也使用する。両者の浄土論形成における相互関係についていうなら、金子の浄土論は「西方浄土の往生は畢竟理想的救済である。随て極楽の如来は我
-
- 17 等の憧憬祈願の対象にてあらせらるる。真信仰は憧憬と理想とを離れては生命なき自性唯心の空想理論となる。而も此が為に単なる理想の憧憬を以て信仰とするならば信仰は定散自力の迷心とならねばならぬ」(選四、三四一)という曾我の明治期(一九一二年)の見解のうち「真信仰は憧憬と理想とを離れては生命なき自性唯心の空想理論となる」部分にアクセントを置いて理論化したものである。一方、曾我は「単なる理想の憧憬を以て信仰とするならば信仰は定散自力の迷心とならねばならぬ」部分にアクセントを置いて象徴世界観を展開したといえる。
 - 18 金子の「観念」はわれわれの認識の総体としての生の方向性を統制する統制的原理としてのカントの「イデー」(Idee) 概念に由来するというのが筆者の解釈である。この詳細については、拙論「金子大栄と西洋哲学——「観念の浄土」をめぐる——」(『比較思想研究』第三十七号、比較思想学会、二〇一一年)を参照。
 - 19 「朝永三十郎先生が長く大谷大学の西洋哲学の講義に来て居られたときに、その朝永先生のカントの講義を曾我先生が聞かれたと云ふことです。しかも朝永先生の講義を通してばかりではなしに、カントの本などもよく読んで居られたといふことです。……カントの第一批判・純粹理性批判、第二批判・実践理性批判などについて色々話されたといふことをお聞きしたことがあります」(『西谷啓治著作集』第一八巻、一九九〇年、二九八頁)。

19 普通に考えれば、カント哲学における統覚の働きを含むのは、唯識では第六識の意識であって阿頼耶識ではない。

20 曾我には、哲学用語を受け入れて自己葉籠中の物とする一方で、否定的評価を下した西洋思想との対立のなかで自己の思想を定位しようとする傾向がある。とりわけ戦時下においては後者の傾向が強く現れ、彼が「西洋的」「日本的」と形容するものの考察は学的批判にたえるものではない。

21 無限者もまた身体をそなえた個体が定位するこの地に降り立たねばならない。一九二三年に曾我が真宗を「天の宗教」ではなく「地の宗教」（「船の宗教」）としたのは、そうした事情による（選二、四一二）。筆者はこの考え方が一九四〇年代の鈴木大拙の靈性論に受け継がれ、日本的靈性の「真宗的または浄土系的日本靈性」の特性としての「大地性」の思想につながっていったと推測するが、この検証については別の機会を期したい（『鈴木大拙全集』増補新版、第八巻、一九九九年、四五・六〇頁を参照）。

22 田辺は『懺悔道としての哲学』第七章「親鸞の『教行信証』三心釈における懺悔道」において曾我についていう。「一般に氏の真宗教義解釈の深さに対する敬意と共に、それに感謝の意を表するものである。私の見る所、氏の解釈が懺悔中心であるのは、氏の如き宗学の権威から私の懺悔道的解釈が支持せらるる如くに感ぜられて、力強い思を抱く」『懺悔道としての哲学・死の哲学』

岩波書店、一九四八年、二六八頁。田辺は、宿業を重視する曾我の浄土思想から「懺悔道的解釈」の示唆を得たのである。

23 『曾我量深選集』「月報」1、八頁。

24 『浄土の観念』文栄堂、一九二五年、四五頁。

25 「如来と申すのは、これは畏多いことでありますけれども、日本に於きましては、この特に天照大神を申し上げると、かう申しても差支へなからうと思ふのであります」（『日本世界観』弥生書房、一九七四年、九〇頁）。

26 「徳徳冥加の神国——神仏冥応」（『みどりご』第一五巻四号、一九三七年四月二〇日）を参照。

27 ただし暁烏敏の場合、当初は皇国史観とパラレルに扱われていた仏教史観が次第に皇国史観の一要素として統合されてゆく。『国体と仏教』（北安田パンフレット第五六）、香草舎、一九四〇年、一九・二〇頁、七二頁。

28 蔵といっても持続する実体的なものではなく、刹那に消滅するものである。法蔵菩薩を阿頼耶識とする曾我の解釈には、周知のように仏教学者の平川彰による反論がある（『如来蔵としての法蔵菩薩』『恵谷先生古稀記念 浄土教の思想と文化』同朋舎、一九七二年）。平川が曾我の問題点として指摘するのは、(1)教理によっては妄識とされる場合もある阿頼耶識を阿弥陀仏と同格の法蔵菩薩と同一視すること、(2)「法蔵」を「本質（本性）」や「歛脈」ではなく「蔵」の意味で使用するものである。また哲学者の山内得立（一八九〇・一九八二）は「今日の進んだ文献学的研究……からいえば成唯識

29

論が唯識学の唯一の理解の道であるかどうかは問題であろう」『曾我量深選集』「月報」2、五頁）として、曾我を文献学者に近づけて難点を指摘している。われわれがここで考察しているのは、仏典を使用しながら信仰について思索する思想家としての曾我である。

曾我の象徴世界観はこの頌寿記念講演で扱われた清沢の問いを形成の契機としており、象徴世界自体が〈空間的構造〉のニュアンスを強くもつことから還暦記念講演ではその〈時間的・歴史的構造〉がとくに問われ、米寿記念講演ではそこにおける〈主客の人格的關係の構造〉がとくに問われている。

D.T. Suzuki, *Op.cit.*, p.41.

31 30

一九一二年には「如来は我也」（選四、三四〇）とされ、一九一三年には「法蔵菩薩とは何ぞや。外でない。如来を念ずる所の帰命の信念の主体がそれである」（選二、四一四）とされるが、法蔵菩薩が阿頼耶識であるとはされない。一九二六年の公開講座の速記録『如来表現の範疇としての三心観』では法蔵菩薩が阿頼耶識であるとされる（選五、一六八）。

32

この点について筆者は坂東性純の論考から示唆を得た（鈴木大拙——靈性と浄土教——『浄土仏教の思想』第一五巻、講談社、一九九三年、一〇七頁）。

（むらやま やすし・大谷大学）