

# 曾我量深における法蔵菩薩の探求

寺川俊昭

—

法蔵菩薩とは、長い歴史をもつ浄土教の伝統において根本教説という大切な位置にあり、かつ親鸞が〈真実教〉と仰いだ『大無量寿経』の中で、「一切の恐懼のために、ために大安とならん」という、深くそして広大な志願をおこし、無限の時にわたる修行をへて、今現に如来となつたと説かれている、一人の〈菩薩〉の名である。その志願はつづさには四十八の本願として説かれているが、『大無量寿経』はまた、それを凝集して次のようにも説いている。

我、超世の願を建つ、  
必ず無上道に至らん、  
この願満足せずば、

誓う、正覚を成らじ。

我、無量劫において、

大施主となりて、

普くもろもろの貧苦を濟わずば、

誓う、正覚を成らじ。

我、仏道を成るに至りて、

名声十方に超えん。

究竟して聞ゆるところなくば、

誓う、正覚を成らじ。

〔真宗聖典〕二五頁

このような志願の主体を表す名、それが法蔵菩薩であるけれども、同時に周知のようにこの名は、阿弥陀という名で表される〈如来〉の因位を表すと理解されている。『大無

量寿經」はこの法蔵菩薩の發願と修行と、その成就による衆生の救済を主題とする教説であるが、ある意味で民衆の宗教運動として展開した大乘仏教の經典にふさわしく、この主題がいかにも大らかな（物語り）の形で説かれている。一種の（大乘のジャータカ）といつてよい、闊達な經典文學の形式をとって、このいわゆる「法蔵物語」は説かれていたのである。

このような形で説かれている法蔵菩薩を、単に一つの神話的な（像）としてではなく、浄土真宗における信仰的自覚の成立根拠とその自覚の主体に関わる根本問題として了解するという、非常に開拓的な解明を先駆的に果たし遂げたのが、実に親鸞であった。私は『教行信証』の中で親鸞が展開した思索の中で、最も創造的な意味をもつものの一つが、「信巻」の中心をなしているいわゆる（三心一心の問答）であると理解しているのであるが、「三心」で表される法蔵菩薩の願心と、「一心」で表される衆生の信心と、この二つが一如であることを推究したこの思索こそ、親鸞における法蔵菩薩の探求そのものであったと考えられる。しかしながら、現在例えば私がもっているこのような了解を、開拓的に推究し探求した人こそ、実に曾我量深であったのである。法蔵菩薩についてある意味での（非神話化）

的解釈を取ってしたのは親鸞であったが、親鸞の本願の信についてのきわめて独創的な解明のもつ意味を、このようなものとして積極的に尋ね当てていく、その突破口を開いたのが、曾我量深における法蔵菩薩の探求であったと、私は了解する。そしてこのことは晩年の講話である「法蔵菩薩」の中で、曾我自身が語っている通りである。

法蔵菩薩ということにつきましては、明治時代なんかには、そういうことには觸れないのが安全だということうなことになる。ただ阿弥陀如来さまと云い、仏さまのお慈悲と云うだけであつて、本願というような言葉でも、明治時代には大体年の若い方々は使わなかつたんですよ。お念仏なんていう言葉は、もちろんこれは鬼門である。そういううちにまあ、考えられておつた。宗学の専門の学問の時だけに法蔵菩薩という言葉が使われるけれども、たとえば清沢満之先生とか門弟の方々などは、一般に法蔵菩薩ということについては大体考えもしないし、まあ、そういうことになつておつた。そういう時に、私だけが、法蔵菩薩ということをおつた。これは、どうしてそういうことを言うたかといいますと、私は前から『成唯識論』を愛読しておつたわけでございます。

〔曾我量深選集〕第十二卷・一〇六頁

この講話の中で曾我がはつきりと語っているように、彼の独自の法蔵菩薩論は、青年時代から深い関心をもつて学んで来た唯識教学の〈阿頼耶識〉についての知見に触発されて形成されていった見解であるように思われる。このような背景をもって形成された曾我の法蔵菩薩についての了解は、問題的な命題、

法蔵菩薩は阿頼耶識なり。

に凝集的に表現されていると考えられるのであるけれども、この命題を一つの手がかりとして曾我の法蔵菩薩了解を尋ねるに先だつて、曾我をして法蔵菩薩を正宗教学の根本問題として問わしめた、彼の青年時代の日本仏教の課題的狀況に、まず考察の目を向けてみたい。

## 二

法蔵菩薩を正宗の根本問題として曾我量深に問うことを促したものの、それは二つの事態ではなかったかと、私は考へる。その一つはいわゆる「日蓮主義」であり、いま一つは、青年時代の曾我が目のあたりした、清沢滿之の求道の悪戦苦闘であったことが、しきりに思われるのである。

第一にあげた「日蓮主義」というのは、明治三十年代、

田中哲学が例えば『宗門の維新』という著作などで、徹底した〈折伏主義〉に立つての非常に情熱的な、というよりむしろ激越な『法華経』の信仰を鼓吹したのであるが、その〈戦闘的〉といつてよいほどの信念に大きな感化を受けた高山樗牛が訴えた、日蓮の情熱的信仰を回復しようとする主張である。この日蓮主義が提唱されたのはしたがって明治の中期、三十年代であるけれども、この時期に展開したいくつかの〈仏教運動〉のうち、社会的に大きな感化を与え注目されたものとして、われわれはいま三つほどの仏教運動をあげることができらるであらう。それが清沢滿之の精神主義、高山樗牛の日蓮主義、そして仏教清徒同志会の新仏教運動である。

その第三にあげた新仏教運動は、〈健全な常識〉に立つての仏教の〈近代化〉を標榜した運動と性格づけることができるものであるが、その性格と運動の展開した過程の点からも、またこの論考の主題である曾我量深の法蔵菩薩探求への関係の薄さという点からも、ここでは触れないでおく。

問題なのは日蓮主義である。周知のように日本仏教の伝統を語るとき、しばしば〈禪と浄土教〉がその代表的なものとして取り上げられることが多い。しかしながら日本人

の宗教生活の全体を視野の中に入れて考えるならば、むしろ「法華と念仏」というか「唱題と称名」、すなわち『法華經』に依つて立つ信念と、『無量壽經』に依つて立つ信心と、しばしば強い緊張關係をさえもつたこの二つの伝統こそが、注意されるべきではなからうか。もっと単純化して端的にいえば、「南無阿彌陀仏か南無妙法蓮華經か」という、この二つのある意味での二者択一的な伝統である。

時は明治中期、明治初年の「神仏判然令」に端を發するあの廢仏毀釈と、十年代の「歐化主義」の国是の中でのキリスト教の奔流のような伝道という、体制化した既成の仏教に迫る危機的状況の中で提唱されたいくつかの「仏教復興」の努力が展開する中で、十分に注意すべき歴史的意義をもつものこそ、この二つの伝統に連る仏教運動であることとを、早く鋭くも指摘したのは島地大等であった。因に島地大等は、明治書院刊行の非常にすぐれた『聖典・浄土真宗』の編集者であるが、同時にその『法華經』の講義を聞いて、あの宮沢賢治が真宗の家から『法華經』の行者に転身していく、その縁となつた学僧でもあつた。その島地大等が、この二つの仏教運動について述べた見解が非常に示唆的であるので、やや長文にわたるが虚心に耳を傾けたい。

島地は、日清戦争後の日本の状況を、「一般世相に於て、

余りに強度の帝國主義的軍國主義の高潮は、一面に於て、個人の欲求を無視し、國家の爲には、自我個性の蹂躪を敢行して顧みざるかの傾向を、示すものがあつた。かかる態度は、決して、自我を救ふ所以でもない。」と、きわめて批判的に把握し、その状況の理解に立つて、精神主義と日蓮主義について次のように述べていく。

この重大なる危機に當りて、仏教界より顕はれた、新信仰が二つある。一は精神主義であつて、他は日蓮主義である。前者は、明治三十年、清沢滿之の唱ふるところであつて、後者は、明治三十四年、高山樗牛の唱ふるところであつた。この二箇の信念は、明治宗教史上に顕はれた、最も重要な、主義信念であつて、当代における二箇の明灯であつた許りでなく、たしかに、相當の生命を有する、代表的思想である。

精神主義は、名の示すが如く、物質偏重の時代思想に對する、名称であつた。滿之、これを唱へること、六年にして没す。その人格と、信念とは、一世を風動し、頗る、影響するところがあつた。日蓮主義は、樗牛自ら稱するところではない。が、彼の晩年、日蓮上人の遺文を閲して、熱烈、これを讚仰するに至り、その、靈活深刻なる文才と相待つて、一代を感動すると

ころ広かったのである。樗牛は、これを唱へ出して、間もなく没した。両者共に、最後晩年の獅子吼であり、共に、夙に、最高の学府を出て、共に久しく、既に、人の知るところであり、共に、病軀を提げて、筆を採り、悲惨の境地に在りて、道を説くこと、慇懃また峻烈であつて、その、諸の背景をなすところのものが、妙に、両者相似同し、共に、一世の同情を惹くに余りある。前者はその門下により、後者はその友人により、各の死後、またそれぞれ、諸の方法に依りて、盛に、その思想信念が宣伝された。此に於て、両者共に、広く影響感化を及ぼし、前者の影響より、種々の信仰団が顕はれ、後者のそれは、後年の所謂、諸の日蓮主義者の為に、先駆を為した。両者の影響するところに依りて、生ぜしものは、暫くこれ措く。今、直接に、満之、樗牛二人者の主張を見るに、此は、共に、自我靈性の両面を的説したるものであつて、両者の自証は、円妙なる致一を存するものである。但し、前者は、親鸞聖人を標し、後者は、日蓮上人を推す。人、動もすれば、史上の両聖を、この二人者の信念内容と、誤解するものなきに非ずと雖も、その実は爾らず。両者共に、その認むるところ、動もすれば、後の所謂、親鸞主義者、

日蓮主義者のそれと同じからざるものである。(中略) 両者の信念自体は、これ等の概念的批判を超えたもので、なくてはならぬ。親鸞・日蓮の名に依りて説くとも、その実質は彼等自体であつたのである。その精神主義と云ひ、日蓮主義と云ふもの、即是、自我自体の叫びであり、生命の氣息である。さればこそ、彼等の信念は、一世を風動した。時代人の苦悩を、救つたのである。

〔明治宗教史〕・『明治宗教文学集』第一巻、三八七―三八八頁) 島地大等がこのように精神主義・日蓮主義に非常な注意を払い、これを「新信仰」と呼んでいくのは、この二つの仏教運動に共通する特色に注意するからである。実はこの特色が、島地がこの二つの信念を(新しい)と解する理由なのであるが、清沢・高山ともに、あるいは親鸞を、あるいは日蓮を(祖述)したのではなく、その感化のもとに獲得した「我が信念」を、率直にそして端的に吐露し語つたという点に、島地は大きく心惹かれていたのである。例えはこのことを清沢満之についてみよう。清沢は『歎異抄』を『余が三部経』として常に座右に置き、反復身読していくのである。けれども、その『歎異抄』について解説し、あるいは解釈した仕事は全くない。そうではなくて、

例えば『歎異抄』などから聞き取った親鸞の語りかけに呼び覚まされ、確立した「我が信念」を、その著作や日記、あるいは講話において率直に吐露し、表白していっただけである。しかしながらその「他力の救済」を念じ、「我は此の如く如来を信ず」と表白した信念の全てをもって『歎異抄』の脚注とし、その信念を生きていった生の歩みの全体をもって、『歎異抄』の信心を（行証）したのだ、こういうべき趣きをもっている。この表白と行証の全体が、精神主義と呼ばれる鮮明な信仰運動となっていたのである。

三

ところで、島地大等が「新信仰」と呼んだこの二つの仏教運動の中で、清沢満之の信念に大きな感化を受けながら、日蓮主義が改めて情熱的に高く揚げた日蓮の信念に、仏教の根本問題というべきものを鋭くも見て取った人が、実に曾我量深であった。その根本問題を主題的にいえば、〈末法〉というほかはない歴史状況の中で〈真実教〉を開顕し、またその宣布弘通の使命になうものは誰であるか、という問である。ことばを換えてこのことをいえば、仏教の〈大地性〉というべきものへの問いかけが、改めて大きな課題として感じとられてきたと、理解することができよう

かと思う。例えば大正四年三月発行の『精神界』で、曾我量深は「地湧の人」という題のもとに、次のような断想的思索を書きつけている。

我は天降の過八恒河沙数の菩薩達が、釈尊の滅後に於て真実の法の護持伝弘を願うた時、釈尊がすげなく「止なん善男子、汝等の此経を護持することを須るず」と断然として拒絶せられたことを、痛快に思ふものである。「そのゆゑはわが娑婆世界に、自ら六万恒沙等の菩薩があり、一々の菩薩に各また六万恒河沙の眷属があつて、その諸の人たちがよくわが滅後に此経を護持読誦して広く此を説くであらうからである」と、何たる意味深い語であらう。「この時に娑婆世界の三千大千の国土、地がみな震ひ裂けて、その中から無量千万億の菩薩が同時に湧き出でた。この菩薩たちの身はみな金色で、三十二相、無量の光明があつた」「この時釈尊も会座の大衆も默然五十小劫であつた」、此時の無量無数の地湧の菩薩の大光明に対しては、天降の大士は何の顔色もなかつた。

地湧の菩薩を見たる天降の大士の驚異と恐怖と云何であつたであらう。「我等はむかしより已来かかる大菩薩衆を見ず聞かず、これは何処より来り、又何の因

縁を以て集る、巨なる身、大なる神通、思議しがたき智慧、堅固の志念、大なる忍辱の力を以て一心に仏道を求めて居る、かかる無数の大菩薩はそも、云何の国土に住み、何人の教へ子であるか、われ等はその中の一人をすら識らぬのである」、これは天降の総代たる弥勒の間であった。

かくの如くして遂に釈尊の自己の本門開題となり、寿量品が開演せられたのであった。

その地湧の菩薩とは何人であるか。日蓮は自ら地湧の人の中の第一人者上行菩薩であると、いさましくも名乗をあげた。

私は『法華』の経文を読んで、地湧の上首上行を以て提婆達多であると信ずる。私は地湧の菩薩とは『大量無寿経』の法蔵菩薩の大願海に印した「十方衆生」であると信ずる。すなはち寿量品の久遠の釈尊とは法蔵菩薩そのひとであると信ずる。

地湧無数の人、これは生まれたままの人である。天降の人はその一人をすら見たことがない。まことに地湧の人は天降の化仏、十方三世の諸仏達の輩にすら知られなかつた人々であった。(中略)

地湧の人とは十方衆生である。どん底生活をして居

る人々である。いつはりの名譽と、浮世の権力と、小ざかしき智慧と、仮面の道徳とを有せない人々である。まことに八万四千の法門に合せず、三世十方の諸仏諸神に捨てられた人々であった。

日蓮は予め「地湧の菩薩」なる形式概念を經典の文字に依りて構造し、自分をその形式にあてんと、生涯努力したやうである。(中略)

かれら地湧の菩薩の名に驚いたことは、誠に『法華』の研究者としては曠古の大卓見である。しかし彼は依然として地湧の菩薩を知り得なかつた点に於て、天降の弥勒菩薩であった。

かれの概念でつくりあげた地湧の菩薩なるものは依然として天降の化人であった。

「底下の凡夫」「濁悪の群萌」これは親鸞の自ら、常にひそかに悲痛する所であった。

地湧の菩薩ばかりは八万四千の既成概念にあてはまらない。「門余の大道」でなければ浮かばれない。唯不可思議の願船に依りて浮び湧き出たのである。

(『曾我量深選集』第三卷・六六―六八頁)

「地湧の人」の文章を、少し長く引き過ぎたかも知れない。しかしこの文章によって、壮年期の曾我量深のきわめ

て個性的な思索を、われわれはいかにもよく迎えることができるし、日蓮主義が力をこめて主張した日蓮の信仰的情熱から、曾我がどのような問題の問いかけを聞き取っていたのかということが、凝集的に述べられている感を、改めて強くもつ。この文章は、全体が『法華経』を読んだ上での論述であるだけでなく、前述したように一つの〈断想的〉文章であるから、『法華経』独自の用語なり発想が基本にあつて、あるいは一読ただちにその旨趣が了解されにくいかも知れない。けれども再読し三読すれば自ずから分かつてくるように、要点は「地湧の菩薩」にあり、またその地湧の菩薩を代表する「上行菩薩」に、日蓮が自分自身を擬して「我は上行菩薩なり」と名のつたその意味を問い、その名のりに反照されて、親鸞が悲歎した「濁悪の群萌」の自覚の深い意味に思いをめぐらし、『大無量寿経』が本願の機とする人間がどのようなものを改めて問いつつ、親鸞が「濁悪の群萌」と凝視した人間を無上仏道に立たしめるものこそ、法蔵菩薩の本願であることを改めて探り出そうとする思索であることが、知られてくる。

それについて、宮沢賢治のことが改めて思われる。彼は『大無量寿経』の伝統に立つ家の子として生まれながら、『法華経』の伝統に転身を遂げた人である。その宮沢は、

「われはこれ塔たつるもの」と、その信念を吐露した。この「塔」とは、釈尊の入滅ののち、その〈真实教〉である『妙法蓮華経』を納める宝塔を捧げもつて大地から湧き出てくる、無数の「地湧の菩薩」があるという、まさにその〈宝塔〉を意味している。そうであるならば宮沢賢治にも、自分を「地湧の菩薩」に擬するような、〈法華経の行者〉としての強い使命感があつたことがうかがわれる。彼の最後の歌となつたそれは、

いたつきの ゆへにもくちん いのちなり

みのりにすてば うれしからまし

であるが、昭和初期、日本を襲つた冷害のために悲惨な状況に陥つた東北の農民の中に生きて、一人の〈農林技師〉として、一粒でも多くの稔りがあつて欲しいという切々たる願いに身を捧げて奔走し、その疲れのために早く命を終つた宮沢の上に、われわれは確かに『法華経』の行者として「塔たつる者」、すなわち「地湧の菩薩」の面影を彷彿と感ずるのである。

「地湧の菩薩」、それはまことに美しいことばである。釈尊の滅後、その出世の一大事因縁を説く「真实教」である『法華経』を捧げもち、末法の濁世に〈広宣流布〉するもの、この強烈な使命感がそこに動いている。ところが眼



をひるがえして、この地湧の菩薩の出現する（大地）を見るならば、そここそ「群萌」の萌え出る大地ではないか。そしてこの群萌に（一乗）を開顕することこそ、実は『大無量寿経』の志願とするところである。だから『大無量寿経』の積極性をこのようにみていくとき、この（群萌の一乗）を担うものは一体誰であるのか。これこそ、本願の仏道の（一大事）ではないか。実はこの問いかけを曾我量深は、その青年期に遭遇した日蓮主義と、それが高らかに主張する日蓮の情熱的信念の訴えから、聞きとつたのではなからうか。

（塔たつる者）の強烈な使命感を、早く日蓮は「我は上行菩薩なり」という叫びをもって表明した。それに対して考えるとき、（群萌の一乗）を背負つて立つ主体は、一体何人であるのか。無量の衆生を「仏の正道」に安立せしめる、これが凡そ（仏道）といわれるものの根本志願であろう。この志願の実践、すなわち（菩薩行）を行ずるものは、『大無量寿経』に依るならば「法蔵菩薩」といふべきであるが、「底下の凡夫」との悲痛をいだくわれわれは、日蓮主義のように、「我は法蔵菩薩なり」と叫んで立ち上がるのが、本当にできるであろうか。ここに引いた「地湧の人」の中で曾我也指摘しているように、自分を「底下の凡

夫」とみ、「生死罪濁の群萌」と覚知し、人間を見るときそこから眼をそらすことのない親鸞の伝統に立つならば、この「我は法蔵菩薩なり」という叫びは、ほとんど荒唐無稽というほかはあるまい。けれども本願の仏道の積極性を（群萌の一乗）として真剣に問うならば、それを担う主体をも、われわれは真剣に問わなければならないのである。おそらくはこのことが、青年期の曾我量深が目あたりにした日蓮主義の高揚から、真宗の根本問題として感得した課題ではなかつたかと、私は推測するのである。

「法蔵は我なり、されど我は法蔵にあらず。」という、よく知られた曾我のことばがある。それはおそらく、法蔵菩薩をめぐって思索の歩みを進める曾我が得た一つの直覚を、そのまま吐露したことばであろうか。しかしこのことばは明らかに、日蓮のあの「我は上行菩薩なり」という信念の吐露を意識したものであることは、すぐに分かる通りである。明治三十年代の末期、日蓮主義がその鋭い感化を社会に及ぼしていた時期に、「日蓮論」をはじめとするいくつかの独自の（日蓮上人論）が曾我によって書かれていくことに、われわれは十分の注意を払わなければならない。曾我量深のあの法蔵菩薩論は、このようにして日蓮主義との思想的格闘の中で形成されていったと、私は了解するの

である。このようにして始まった曾我の法蔵菩薩の探求が一つの大きな決着を得たのは、もしくは確信をもって法蔵菩薩を語ることでできる地平の開けを得たのは、大正二年、「法蔵菩薩出現の意義」という副題をもった論文、「地上の救主」が書かれた時ではなかつたらうかと、ひそかに私は了解するのである。

三

最初に一言したように、法蔵菩薩とは『大無量寿経』に〈法蔵物語〉という大乘のジャータカ的形式をもつて説かれていて、一人の菩薩の像を表す名である。のみならずそれは、阿弥陀如来の因位の名として、浄土教の信仰的自覚においてはきわめて大切な意味をもつ名である。けれども『大経』の教説においては一種の〈神話的表現〉をもつて説かれているこの法蔵菩薩を、前節で考察したように日蓮主義からの挑戦的示唆を受ける中で、曾我量深は〈一乗の仏道〉を担って立つ主体を表すものとして了解するという、一種の内面化を行いつつ、独自のきわめて創造的な探求を進めていったのである。しかしながら、『大無量寿経』の教説の核心をなす、この法蔵菩薩という巨大な名が表す〈大乘の精神〉の深い意味を、正確に読み取っていくこと

は決して容易なことではない。当然のこと、曾我におけるこの探求は、一義的に明確な一つの推究もしくは考察としてなされたのではない。いくつかの視点、関心の動きに立つての課題的な模索、推考の錯綜というほかはない思索の継続という形をとってなされたように思われる。その曾我の苦渋にみちた法蔵菩薩の探求が一つの決着を得たのが、前述したように、「地上の救主」が書かれた時ではなかつたかと思う。

この論考の冒頭に、曾我は一種の感慨をこめて次のようにしるす。

私は昨年七月上旬、高田の金子君の所に於て、「如来は我なり」の一句を感得し、次で八月下旬、加賀の暁鳥君の所に於て「如来我となりて我を救ひ給ふ」の一句を回向していただいた。遂に十月頃「如来我となる」とは法蔵菩薩降誕のことなり」と云ふことに気付かせてもらひました。こんなことは他の御方々には何でもないことであらふが、二十年來脳の病いに苦められ、心意常に散乱妄動し、日々聖教読誦を課業としながら、さらにその意義が分らず、特に近來浮世の下らぬ問題に迷悶しつゝある所の私には、誠に千歳の闇室を照すの灯炬を得た心地がしたのである。

『曾我量深選集』第一卷・四〇八頁

曾我量深における法蔵菩薩探求の一里塚ともいふべき歴史的意味をもつこれら一連の直覚の中で、ことに大切な意味をもつのは、「如来我となりて我を救ひ給ふ」というそれであろう。この「地上の救主」の述懐によつて、当時曾我が〈如来・法蔵菩薩・我の救済〉という浄土真宗の根本問題について持続する思索を続けているのを、われわれは垣間見ることができるのであるが、前節で尋ねた「地湧の人」が書かれたのが大正四年であるから、法蔵菩薩を問いつけるこの思索が日蓮主義のインパクトの中でなされたと推測して、おそらくは誤りないであろう。確かに「如来は我なり」という、いわゆる真宗的発想になじみにくい表現は、あの「我は上行菩薩なり」という命題を、彷彿せしめるものがある。それに觸発されて曾我は、「如来我となりて我を救ひ給ふ」と直覚した。「如来我を救う」という私の救済は、如来が我となる、このことによつて実現するので。この鋭い洞察を、この時曾我はもつたのである。

何故にこの直覚を、私は大切なものとするのか。それは〈私の救済〉はいかにして成立するかという真宗の根本問題に、深く関っているからである。われわれはしばしば、如来の救済を無邪気に信じて疑わない。「如来我を救う」、

いかにも無邪気に、如来を絶対の救済者のように仰ぎ、われらは赤子のようにその撰取の恩寵にあずかるのだと、ほとんど自明のこととして疑わない。だが、この無邪気な信頼に疑問を感じて立ちどまったのが、曾我量深であった。すでに前に引いた「地湧の人」の中で、曾我は提婆達多の名をあげ、底下の凡夫・濁悪の群萌を凝視していた。提婆達多とは〈如来に背くもの〉・〈謗法のもの〉を表す名であり、底下の凡夫・濁悪の群萌とは「悪重く障り多きもの」を表す名である。すでに曾我は自分を、「一如法界よりさ迷い出たる精神界の孤児」と白状し、「如来に背いて昂然と自我を主張するもの」と告白している。自我がこのようなものである限り、われわれは「如来の光明海中に遊ぶもの」として、無邪気に如来の恩寵に安んずることはできないではないか。「久遠の尽十方無碍光如来は我々の憧憬の対象、即ち我々の理想たるに止まり、単なる此を以て我々の救世主とすることが出来ぬ」といい、また「久遠光明の父は生死海底に墮落しつゝ、ある我々人間とは天地の懸隔がある。彼の權威は最早や我々に及ぶ事が出来ない。是れ則ち彼が人間仏なる救主法蔵菩薩として、和光同塵して出現し給へる所以である。」(前掲書四一頁)と、曾我は述懐している。超越的救済者として如来を措定し、その恩寵

にすがって救済を得る。このような、従来の真宗がほとんど自明のこととして疑うことのなかつた救済は、ここに述べたような「如来に背いて昂然と自我を主張する」衆生において、本当に成立し得るのであるか。曾我は実はこの間を、真宗の一大事として問うているのである。

この間に逢着して、私は考察の歩みをとどめ、改めて思念したい。自分という存在を、「一如法界よりさ迷い出たる精神界の孤児」と痛み、練り返すようであるが「如来に背いて昂然と自我を主張するもの」と実感するということは、まさしくそこに〈近代的我自我〉が告白されているということではなからうか。のみならず曾我は最初に一言したように、その法蔵菩薩の探求を、唯識教学という阿頼耶識との連関において推し進めていた。阿頼耶識とは、流転する衆生の主体というべきものを表す唯識教学のキータムであるが、曾我のいう「一如法界よりさ迷い出た精神界の孤児」とは、この流転する我的、痛みに満ちた表白以外の何ものでもない。その阿頼耶識は、無限の過去から我がなしてきた善悪一切の行為の結果を、〈習気〉としてその中に蓄積すると理解されてきた。しかもこの行為の源泉には、無明に根拠をもつ〈我執〉がうごめき、さらに数多くの〈煩惱〉が乱舞している。この無明と煩惱によって衆生の

あらゆる行為は汚染され、衆生は生死に流転して三界を分離することができない。当然のこと、「一如法界よりさ迷い出て」流転する我は、無限の過去を背負い、無始以来の無限の時を生死に流転し空過してきた我である。阿頼耶識の教説が早くこのようなものとして洞察してきた我が、いま曾我において「如来に背いて昂然と自我を主張するもの」という、いかにも特徴的な〈近代的我自我〉の刻印を打たれて、しかも深い痛みの中に凝視され、告白され、そしてそのような、その本質において如来に背くものをもってある我を、本当に如来は救うのであるのかと、曾我は改めて問うていたのである。

#### 四

「如来、我を救ふや」、大正十一年、曾我量深はきわめて意味深い題をもつこの一論を草した。

私は数日前、東洋大学に於て唯識教学を講じ、阿頼耶識の種子に就いて語っている間に、忽然として一つの言音を感じた。それは「如来が如来であらん為には衆生を救はねばならぬ。しかし彼が衆生を救はんが為には永久に如来となることができぬ」といふ言音であった。私はこの言音を思念しながら、阿頼耶本識とその

中に積聚して一切現象の親しき能生の自因であるところの功能軌範たる種子、並びにその種子の所生の自果たる現象意識の關係に就いて語り続けた。私は今日こそ沁々と根本阿頼耶識と現象意識との明瞭なる境界線を感じせしめられた。(略)「万象を生すべき因たる種子は根本阿頼耶の中にある、しかしそれから生ぜられるべき現象意識は永久に根本識の外にある。随つてこの現象意識が限りなく根本主観にその習気を新に薰習しても、内に受取るものは現象意識としての相ではなくして、内面化せられたる種子である」といふ、内・外峻別の態度は、唯識教学の一貫せる真面目である。

(中略)

我等は生まれ出た時已に托生の刹那のままの純なる衆生ではなかった。既成の伝習と環境との中に誕生したゆゑに我等は生まれた時已に自我觀念と所有觀念とを有つて来た。即ち定散諸善の一切の功德の所有者として生まれた。祖先の総べての経験を我物と独断して、その功德と智識と權威を主張して止まない。しかしながら彼の思想界の不安は、雑多の邪神に恐れ奉へて、その福德智慧を失はざらんことを日夜に祈念すること由つて、その空虚を知らしめらるる。我等が諸の功

徳や智識の所有を主張して止まないのは、恐らく遂に無善造惡の結論に到達せしめざれば止まぬからであらう。

(中略)

静かに如来の願心海を念ずれば、一切衆生は彼の「かねてしろしめす」ものとして、彼の内容として彼の光の中に撰取せられてある。しかし遂に彼の全く知しめさぬものは、現在の自己である。現実の我念である。一切衆生は如来の願心と一如であるけれども、自己一人は永久に法の外に捨てられた。此間の消息を第一に洩らすものは、第十八願の「唯除五逆・誹謗正法」の文字であり、『教行信証』「信卷」の「悲しきかな愚痴鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ること喜ばず、真証の証に近くことを快まず、慚づべし痛むべし」の文や、「化卷」の「悲しき哉垢障の凡愚、無際よりこのかた助・正間雜し、定・散心雜するが故に出離その期なし、みづから流転輪廻をはかるに、微塵劫を超過すれども仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし」といへるは、この意味を示すものと見ゆる。

〔曾我量深選集〕第四卷・二八一—三二頁

この論文はきわめて難解であつて、その論旨を正確に辿りその真意を的確に了解することは、容易ではない。しかしここにやや長文にわたつて引いた文章によつて、如来と隔絶してある我、しかも自我を主張して止まない我を浮彫りにする曾我の痛切な洞察が、読むものに強く響いてくるのを感じるのであらう。

そのような〈自我〉を、本当に如来は救うのであるか。

これこそが真宗の根本問題である。如来の救済、しばしばそれは自明のこととされてきた。「如来、我を救う」、この命題は真宗の伝統においては、ほとんど自明の前提の感さえあつた。それに対して曾我は敢然と、「如来、我を救ふや」と問うたのである。問われてみれば、この問こそ実は真宗の根本問題であることを、われわれは改めて厳肅な思いの中に知るではないか。

もちろん曾我が敢えてこの問を問わずにはおられなかつたのは、ここに反復尋ねてきたような〈自我〉についての鋭い洞察があつたからである。この重い罪障の中にある自我に固執する限り、尽十方無碍光如来といつても、それは天上界の希望に過ぎぬと、曾我はいう。この問は、実は早く親鸞が述べた「難信」、すなわち〈獲信の難〉の痛みを、曾我が〈近代の自我〉の自覚に立つて追体験した問で

であると、私は了解するのであるが、それとともにこの「如来、我を救ふや」の問に反復耳を傾けるとき、先師清沢満之がその短かつた四十年の人生のうち、実にその半ばの二十年を如来の救済を求めて悪戦苦闘した、その厳肅な求道の姿から問いかけられたもの、それを曾我が自覚化した問ではなかつたかとの思いが、私にはしきりに動くのである。

大正十一年、「如来、我を救ふや」、大正二年、「地上の救主」執筆。執筆の時に前後はあつても、「如来、我を救ふや」という問いは、清沢満之に値遇して以来、曾我量深が絶えず思念をめぐらして問い続けた問であつたことは、間違いない。その曾我に画然と開かれた一つの直覚、それがあの「如来、我となりて我を救い給ふ」ではなかつたろうか。この直覚を得た曾我はさらにこれを自覚化して、「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」という、まことに意味深い画期的な了解を獲得したのであつた。それはまさしく曾我における法蔵菩薩の自証といふべき了解であるけれども、あの「如来、我を救ふや」という重い問を解く突破口となつた直覚であることは、改めていうまでもないであらう。おそらく曾我は、このように事態を見抜いたのではなかつたか。すなわち曾我が阿頼耶識の教説から

学び取った知見は、阿頼耶識は一切諸法を種子として内に包むけれども、一たび種子が諸法として現行したとき、それは本識である阿頼耶識から独立したものであって、現行阿頼耶は現行諸法を包むことはできない、このような道理であった。この道理を踏まえて思いをめぐらせば、『涅槃經』がいみじくも「如来、一切のために、常に慈父母と作りたまえり。当に知るべし、もろもろの衆生は、みなこれ如来の子なり」というように、すべての衆生は悉く如来の大悲内存在であろう。けれども衆生の現実は、「一如法界よりさ迷い出て流転する精神界の孤児」の歎きの中にあるものであり、のみならず「如来に背いて昂然と自我を主張するもの」である。このような「自己一人は、永久に法の外に捨てられた」ものであり、遂に如来の外にあるものというほかはないものである。如来といえども、このような反逆する自我を救うことはできぬ。

このような自我にもし救いの道があるとすれば、それはただ一つ、「如来、我となる」この一事ではないか。この反逆しつつ流転する自我の「悪業・邪智」を内から摧破しつつ、「念仏もうさんとおもいたつところ」として如来自身を衆生の上に名のり出ること、この一事である。この「念仏もうさんとおもいたつところ」こそ、あの「そくば

くの業をもちける身にありけるを、たすけんとおぼしたちける本願」が、衆生の真の主体となつて名のり出た、そのような廣大無碍の一心ではないか。この本願の主体こそ、法蔵菩薩である。こうして如来の救済根柢を問う曾我の思索は、一挙に法蔵の願心の推究・自証に突入していったのである。

「あり体に白状すれば、法蔵菩薩の御名は私が久しい間、もてあまして居つた所の大なる概念でありました。」この述懐から始まる曾我の法蔵菩薩の探求は、やがて次のように展開していく。

然らば法蔵菩薩とは云何なる御方であるか。そは何処に出現し、何処に本願を起し、何処に修行し、何処に正覚を成じ給ひしか。彼の正覚は遙に此現実界を超越したる西方浄土である。唯問題は人間仏たる因位法蔵菩薩の御誕生に存する。

(中略)

法蔵菩薩は決して一の史上の人として出現し給いたのではない。彼は直接に我々人間の心想中に誕生し給いたのである。十方衆生の御呼声は高き浄光の世界より来たのではなく、又一定の人格より、客観的に叫ばれたのではない。彼の御声は各人の苦惱の闇黒の胸裡よ

り起った。法蔵菩薩の本願を生死大海の船筏と云ふは、御呼声が我が胸底我が脚下より起りしことを示すものである。世の一切の理想的宗教が「天の宗教」なるに對して、我法蔵菩薩の救済の宗教のみは、唯一の「地の宗教」でゐらせらるる。「光の宗教」は数多い、「船の宗教」は唯我真宗ばかりである。我真宗のみ現実の宗教、眞の救済の宗教である。(略)世に何ぞ生死海底に於て、未來の光を讃仰しつつ、空しく滅び行く人の多きや。誠に我が眞宗は世の多くの讃光の宗教と共に如来の尽十方の光明を讃仰する。而も久遠にして永久なる光明を讃仰する我々は空中に居るのではない。現実の大海の船上に在る。(略)此船を忘る、時、我は最早や讃光の人たるが出来ぬ。何となれば現実の我はその久遠の重さに由りて、自然に墮ち行く所まで墮ちねばならぬからである。我は空中の人ではないのである。

(中略)

如来の本願力とは何ぞや。 reality に自己を救ひ給ふ能力である。徒に美しき画餅ではいかぬ。大悲観音の本願は畢竟画餅である。何等の現実の基礎を有せぬ。美しき比喩の外何物もない。法蔵菩薩の本願は全く此と異

なりて居る。彼は一面には人間仏としてそのまゝ、久遠実成の阿弥陀如来にして、又同時に他の一面にはそのまゝ、救を求むる所の自我の眞主觀であらせらる。私は此理りをば「如来は則ち我也」と表白し、又「如来我となる」と感じたのである。則ち救済主としては機(信念)法(如来)一体の御姿であり、又救済せらる、人間としては仏心(信念)凡心(罪業)一体の御姿であらせらる。我々は一個の法蔵菩薩の上に久遠実成の法身如来の威神力を拝し、又罪業の裡に罪業の自己に覺めて一心帰命する自己の姿を觀る。則ち彼の上に一面に御親の姿を拝すると共に、寵児の姿をも觀る。法蔵菩薩は久遠の父の如来と我々衆生との間の第三者としての仲保者ではなく、一身則ち如来にして則ち我々衆生である。則ち第一者にして則ち第二者である、則ち我々の信念の客体たると同時に、信仰の主体であらせらる。(略)私は此法蔵菩薩の人格と、その御誕生の理由と、誕生の意義とに想ひ至る時、不可思議の驚異と、痛感とに堪へないのである。

〔地上の救主〕曾我量深選集【第二卷・四一一—四一四頁】

曾我量深における法蔵菩薩の探求が、どんなに個性的でありかつ獨創的であるかを知るために、私は敢えて「地上



の救主」からかなり長文の引文をした。この個性的な文章から、曾我の本当に探り当てようとしたものを読み解くことは、なかなか容易ではないように思われる。しかし晩年の講話「法蔵菩薩」の中で述懐しているように、曾我の青年時代、法蔵菩薩について論ずることは絶えて久しくなかったという。そのような状況の中でこの法蔵菩薩の探求は、きわめて先駆的であり、また開拓的であったというべきであろう。曾我のこの開拓的な法蔵菩薩の探求の恩恵によつて、われわれは現在、『教行信証』の中で最も意味深い思索といふべき「信巻」の「三心一心の問答」が、実は親鸞における法蔵菩薩の探求であり自証であることを、正確に承知することができるのである。だからいまわれわれは、三心一心の問答と曾我の法蔵菩薩論と、彼此あい照らして、〈本願の仏道〉において法蔵菩薩の名が表す〈大乘の魂〉の深い意味を、ほぼ正確に学び知る道を恵まれていることとなる。

「彼は直接に我々人間の心想到に誕生し給ひたのである。彼の御声は各人の苦悩の闇黒の胸裡より起つた。」と、曾我はいう。「衆生の貪瞋煩惱の中に、よく清浄の願心を生ず。」と、親鸞は語る。重ねて曾我はいう、「法蔵菩薩とは何ぞや。他ではない。如来を念ずる所の帰命の信念の主体

がそれである。」と。その「帰命の信念」について、早く親鸞はいみじくも喝破した。「もしは行・もしは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまうところに非ざること、あることなし。」と。われらの救済はもちろん、「我一心帰命尽十方無碍光如来、願生安樂国」と表白される、無碍広大の一心の獲得のところに恵まれる。しかしこの無碍広大の一心の発起する大地には、深くして遠い因位がある。無始以来の無明の闇の中を彷徨する、求道の悪戦苦闘の歴史がある。曾我が尋ね当てた法蔵菩薩は、この因位である求道の悪戦苦闘の歴史を、自覚の明るみにもたらず灯炬であった。そしてこの法蔵菩薩の願心の「回向成就」である一心帰命・一心願生の信こそ、親鸞が「浄土の大菩提心」という積極の意味をみた無漏金剛の心としてよく〈一乗の仏道〉を背負って立つ主体の意味を豊かに湛える信仰的自覚そのものなのであった。

(本学教授 真宗学)