

学者とがもう少し手を握って研究をしたらどうかと思うのであります。日本では林羅山、伊藤仁斎とかいう人がみな排仏論者で、その影響をうけて、江戸時代からこんにちに至るまで漢学者は仏典を読みません。これは残念なことであります。少し話がそれましたがフランスの学风が榭先生によって日本に紹介移入されてから、この大谷大学ではサンスクリットの原典とチベット語のものとを対照して研究することが特に盛んになったように存するのであります。

以上申しあげましたことは、東洋学とは申しましたけれども、大要はわが国の仏教研究がおいおいインド学的になったということとを多く取上げて申しあげたわけであります。しかし漢訳仏典というものも決してつまらぬものではありません。中国、日本で漢訳仏典を基礎にして発達した天台大師の天台宗とか、賢首大師の華嚴宗とか、あるいはまた親鸞聖人が開かれた真宗とか、そういう仏教は、非常に立派な価値をもっているものであります。しかしこれをただ昔の先学の通りに繰返しているだけでは世界の東洋学の場に出るのは難しいので、どんどんと今日の学問的にむこうの人にわかるように紹介され、どんどん研究を発表されるならば、西洋の学者もそれを理解すると思うのであります。その意味では禅宗を鈴木大拙先生が大変ご研究になってどんどん英文で研究をお出しになり、ちかごろではむこうの人に禅宗を研究する学者が出ておるのなど、よい例であります。私が懇意にしておりますフランスの Demiéville 教授などはつい昨年「臨濟録」のフランス語訳を出版されて送って下さったのですが、大変学問的水準

の高いものであります。それからまた中国に於ける達磨以前の禅宗、といったものを研究した成果を発表されておられます。だんだん世界的になって仏教研究の分野は広いのであります。

どうぞ皆さん、努力していただきたい。私などはもう老耄いたしまして何もしようがないのですが、お若いかに期待するところ大なるものがあるわけでございます。大変長こと私の専門でもない聞きかじりの話を致しまして恐縮でございますが、ご静聴ありがとうございます。

法蔵菩薩論

本学教授
文学博士

松原祐善

一

本学の元学長曾我量深先生が八十八才を迎えられ、昭和三十七年十月に東京大谷会館において米寿記念講座が「法蔵菩薩」と題されて行なわれました。まず、大乘の唯識論における八識のお話から法蔵菩薩論に入っていたのであります。それが『法蔵菩薩』という題の書物として出版され、仏教の教界のみならず各方面にわたって大きな影響を与え、各種の批評が出ておるのであります。

昨年、仏教大学元学長恵谷隆戒先生の古稀記念論文集『浄土教の思想と文化』が出版され、その中に東京大学の平川彰先生が「如来蔵としての法蔵菩薩」という論文を掲載しておられる。それは五節に分れておりますが、その第一に「法蔵菩薩阿頼耶識論」という題で曾我先生の『法蔵菩薩』について納得のいかぬ所があるという具合に、法蔵菩薩は如来蔵の思想であるという自分の説を打ちたてられ、発表されておるのであります。と申しますのは、曾我先生が、唯識で説かれる第八識阿頼耶識というものが訳語の上に蔵識と訳されておるところから、法蔵菩薩の法蔵と阿頼耶識の蔵識とが似ており何か通うものがあるということを示しておられる。しかし、『無量寿経』には五訳ありますが、法蔵菩薩と訳されておるのは『仏説無量寿経』という魏訳の『大経』で、古い『大阿弥陀経』や『平等覚経』になりますとその原語が音訳されて、『大阿弥陀経』では「曇摩迦」、『平等覚経』では「曇摩迦留」と音写され、また法宝蔵菩薩の名が出ておる。又時代が下って唐訳の『無量寿如来会』では「法処比丘」、宋訳では「作法比丘」となっている。平川先生はその原語に帰したところから問題をおこされて、法蔵はダルマ・アーカラ (dharma-akara)、ダルマ (法) にアーカラが加えられてある。アーカラとアーラヤ (alaya) という原語はどうしても合わない。そこが領けないということなのでございます。そして、アーカラは「鉦床」とか「鉦脈」という意味である。アーラヤというのは「住処」という意味で、ヒマラーヤとは「雪の住処」である。だから、曾我先生が阿頼耶識は法蔵識だといわれることがどうしても納得いかないと云われる。

さらには、唯識法相の学から、阿頼耶というのは妄識である。

今、法蔵菩薩というのは阿弥陀如来の因位として説かれてあるのだから、我々煩惱具足の凡夫の上において阿頼耶識をいうのはいいけれども、曇鸞大師を初めとして法蔵菩薩は八地の菩薩だという風に言われて、法蔵菩薩と我々との間にはひとつの開きがある。我々はその法蔵菩薩の本願に乗托して救われていくんで、ただちに法蔵菩薩を阿頼耶識とは申しにくいのではないか。むしろ、『起信論』に説かれてある「真妄和合識」を用いてはどうか。こういうところから話が進んで、むしろ、アーカラというのは如来蔵、タターガタ・ガルバ (tathagata-garbha)、あるいは如来をして如来たらしむる本性とか如来性、タターガタ・ゴートラ (tathagata-gotra) という言葉があるが、それらと同一の意味である。こういうところから法蔵菩薩は如来蔵であるということに立って述べておられる。今五節に分れておりますその内容を一言申しておきます。

第一節で「法蔵菩薩阿頼耶識論」ということで曾我先生の法蔵菩薩論に触れられ、第二節に「アーカラと如来蔵との関係」、第三節に「浄土思想と仏性」、ここでは主として親鸞聖人の『教行信証』へ入りまして、「信巻」「証巻」「真仏土巻」において『涅槃経』の引用が非常に多いということとそれをずつとあげてこられて、やがて、『無量寿経』には仏性如来蔵の思想を語る『涅槃経』、あるいは一番如来蔵の思想を語って大事なお経になっておる『勝鬘経』とあい並んで、如来蔵の思想をうかがうことができると。そして、第四節が「仏陀にたいする『信』の変容」、信心

というものが変容されて、阿含仏教に使われておった信の意味が變つて非常に大切な意味を持つてくる。第五節に「如来藏の『信』と法藏の意味」、特に『勝髮經』をもつてこられて、『勝髮經』の「信」と『無量壽經』の「法藏」の意味ということで述べてこられて、その結論で要約されて、「無量壽經は、如来藏思想が他界觀念・極樂の思想と結合したところに成立したと考えることができる。」と述べられてゐるのであります。

二

さて、しかし私は、曾我先生が法藏菩薩を阿頼耶識と言われるについては単に訳話の上の話でゴロ合せをされたのではなく、内面的な深い深い必然的に緊密な関係があるんだということを、お若い時から思索されておられることを思うのであります。

私は、ここにインド学仏教学という学問方法には、大きな学問的成果はあげておられるが一つの限界があるということを思うんです。今、「無量壽經は、如来藏思想と他界觀念の極樂思想が結合して出来あがつた」と解釈されてくる『無量壽經』に対して、平川先生は学者だからどうでも宜しいかもしれませんが、我々親鸞教徒にとりましては、『大經』は我々の生命を托しておる經典だ。ですから、自己の安心と無関係に經典があるのではない。やはり、ここに真宗学のめざしておるものと、仏教学のめざしておるものとの違いがある。仏教学の学問的成果は充分戴くのでございますが、満足の得られない限界を感ずるのであります。解学と行学の相違といましようか。換言すれば、平川先生御自身の信

仰の問題はどうかかわるのかということが問われてくる。

これは、曾我先生の『神を開く』という書物が出版された時であります。京都大学におられた哲学の田辺元先生が長いお祝いの詞を寄せられたのであります。田辺元先生は『懺悔道の哲学』という書物を親鸞聖人の『教行信証』に導かれて書いてみえますが、かねてから曾我先生の著述には深く親しんでおられた。ところで、そのお祝いの言葉を『神を開く』の頌」と題されまして、その最後の所に、「曾我先生の解説に依つて教えられる最も重要な点は、時代の順序からも信仰の教化的影響からも、浄土真宗の名が示す如く、親鸞の真宗教説は、単に法然の浄土教の一分派に過ぎないかの如き誤解が一般の常識となつておるのを、徹底的に打破せられたことである。法然に始る浄土教の伝統が一般に往生中心であるのに対し、親鸞の真宗は一に信仰中心である。彼が称名を説くに対し此が信心のみを説いて称名を説かなかつたゆえんである。従つて前者に於ける如く死後靈魂が十萬億土の彼方に飛んで浄土に往生するといふやうなことは、後者にとっては全く問題とはならない。ただ信の自証に基づき即得必定の現生正定を確立するのみである。これは現代のクリスト教神学に於て問題となつて居る宗教の非神話化の主張に合し、宗教信仰の自覚的解釈といふ新しき宗教哲學的方法を實際に示すものといつてよいと思ふ。」と述べられてゐるのであります。

ここに、クリスト教神学における聖書の非神話化の問題でございますが、たまたま、昨年の秋に我々真宗学会が主催で花園大学の藤吉慈海先生をお招き致しまして、「浄土教における非神話化

の問題」という題のもとに記念講演会をお願いしたのであります。その時にも申されていましたが、かつて藤吉先生が久松真一先生とドイツでハイデガーの紹介によりブルトマン (R. Bultman) に会うことができた。その時、『聖書』における非神話化 (Entmythologisierung) の問題について禅の久松先生とブルトマンとの間に長時間にわたる問答の往復があった。それを、藤吉先生は京大の辻村公一氏の通訳を通して聞き、その要領をまとめられた。簡単にあちこちを拾って申しますと、「ブルトマンの非神話化というのは神話を聖書の中からとり除くことではない。それは神話を解釈する上での一つの試みである。それはよく誤解された如く、新訳聖書の中の神話をとり除くことによってそこに述べられておる教えを合理化し、現代人にキリスト教を受容しやういようにする試みと誤解されるがそうじゃない。それは神話をいわば実存の方向に引き寄せ解釈しようとするのである。神は普通には対象的に考えられているが、本当の神は私自身の神である。対象的な神から私自身の神へと解釈がかえられなくちゃならん。そして、普通一般の神話的思想も科学的思想も同様に、それに客観化し対象化する思维であって、たとえば神の超越ということも、そこでは空間的隔離として客観化されて表象されている。したがって、そこでは、神は『私の神』にはなっていない。キリスト教信仰の何たるかは蔽いかくされている。それで、キリスト教信仰はいかなるものであるかを明らかにし、人々を信仰への決断に導くためにその障害となるところの神話をその内に含まれている実存的意義に向かって解釈する試みが必要である。」——ブルトマ

ンのいう聖書の非神話化という意味はここにあるんだ。

特に昨年の藤吉先生のお話では、浄土教の教えというものが西欧の人達に入りにくい、禅は教外別伝でありますから、体験をもって入っていけるのであるけれども、浄土教というものがお浄土の問題にしても、阿弥陀の因位法蔵菩薩にしても一つの神話の形になっている。イエスキリストならまだ地上を歩まれた歴史を持つておられるが、法蔵菩薩はつくり話でないかということで、浄土教というものは深いものを持つているが、それが妨げとなつてなかなか受け取りにくい。特に現代人のように科学的合理主義の洗礼を小さい時から受けておる人々には、いわゆる地獄、極楽という話が入りにくい。そこに極楽世界の非神話化ということをも藤吉先生は考えられて、「なるべく浄土教を非神話化して神話の生命を生かす」という工夫を述べられておられたようでありました。

三

曾我先生の問題に入るのでございますが、大正二年七月の『精神界』に有名な「地上の救主」という論文を発表された。それは論文集の二巻目にその題をとつて『地上の救主』として収められています。この時期は、曾我先生は明治三十六年三月に清沢満之の浩々洞へ入洞され、明治三十七年には、今の大学院であります研究院を卒業された。だちに真宗大学の教授になられ、明治十四年に大谷大学が東京から京都へ移されてまいりますが、その騒動の中に真宗大学の教授を辞任して大正五年まで、その間六年

越後の自坊へ帰られて田舎で次々と論文を『精神界』へ送っておられたのであります。この六年間の田舎のご勉強というのは大事な意味を持つてくると思うのでありますが、そこに感想を述べられて、「田舎の学問というて都会人は軽蔑するけれども、そうじゃない、親鸞聖人の『教行信証』は越後で書かれたんじゃないか、田舎がなかなか大事なんだ」と述べておられる。その田舎での論文が『地上の救主』となるわけです。

そこにこう言われておる。「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い給ふ』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事なり』と云ふことに気付かせてもらいました。」ということから筆をおこされて、「法蔵菩薩は決して一の史上の人として出現し給ひたのではない。彼は直接に我々人間の心の中に誕生し給ひたのである。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悩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』であらせらるる。『光の宗教』は数多い、『船の宗教』は唯我眞宗斗りである。我眞宗のみ現実の宗教、眞の救済の宗教である。平生業成と云ひ、真俗二諦と云ふは、唯此現実の救済を表明する文字に過ぎぬ。」こう言つて法蔵菩薩の誕生を語られながら、

さらに行をかえて、「法蔵菩薩とは何ぞや。他でない、如来を念ずる所の帰命の信念の主体がそれである。彼の十八願とは如来が親しく能帰の衆生の子心の実験の表白である。」と述べられて来るのでございます。そしてもう一言そえておきますと、「誠に第十八願は法蔵菩薩自ら至心信樂の子心と若不生者の親心との一体無碍なるを証明し、親子一体の自覚を以てその人格とすることを表明し給ひたものである。法蔵菩薩は機法一体の御姿である、又仏心凡心一体の御姿であらせらるる。彼は親しく我々一切衆生の罪業を以て直に御自身の罪業と感し、我等を責めずして直に御自己を責め、此凡心罪業の実験に依りて、至心信樂の子として仏心を産出し、更に至心信樂の実験に依りて、若不生者の久遠の親心を創作し給ひたのである。」「法蔵菩薩は如来が直に我となり給ふ御姿也」而して『法蔵菩薩が自ら如来が衆生となれることの表明』が第十八願である。」「法蔵菩薩は昔の神話ではない、現在の信の事実である。若し一念の信を離れば一箇の神話と何の別もないのである。自余の浄土宗は信の一念を離れて、徒に憧憬の宗教たる故に、幼稚なる神話宗教に過ぎぬ。法蔵菩薩の現実的基礎はないのである。」「法蔵発願の一念と我等獲信の一念とを以て絶対の一念とする時は永劫以前の法蔵発願は現前の信念の裡に在る。此両箇の一念は同一念の初後である。その間の永劫の修行も成仏以後十劫も以て此両箇の一念を隔つるに足らぬのである。」ということ、そこで主張されておるのでありますが、実は、こういう所に、早、「法蔵菩薩は阿頼耶識」と言わねばならないものがあげておるのでございます。

この論文に先立って、『我等が久遠の宗教』というのがある。それに、先生の郷里は越後三条でございますが、三条別院での秋季安居のことが書かれておる。講師は香樹院徳龍師であります。「午前は宗部を講じ、午後は『唯識三十頌』を講ぜられた。その講筵に列りし多くの僧達の中に、近在の人々は朝未明に寺を出で、夕は星を載いて帰らねばならぬ為、深く迷惑に感じ、云ひ合せて同師の前に出で、午前に引続き兩講を終られんことを御願した。時に師静に而も極めて敏に『それはいかぬ。宗部は絶対他力の妙宗、唯識は自力漸教の権説、その間天地の懸隔がある。徒に空議空想してならばいざ知らず、真面目に兩教の幽旨に触れんとするもの、云何で直に引続き此を講じ味はふことが出来やう。我々は午前は宗部に依りて深く他力の不可思議を味ひ、午後は唯識に依りて深く自力の無効を觀ぜねばならぬではない乎』と云はれ、一同は衷心より師の訓言に驚嘆し去りた」と述べられ、それに統いて、「徳龍師の言の如く我等が他宗の学問や哲学を修むるは徒に此等の智識を運用して宗学を莊嚴にせんが為でなく、此に依りて深く自己の現実を觀照し、自力無効を反映せんが為である。宗学の意義此に在る。而も自己の無能と云ふことは甚だ明なる事実らしくあって、而も真に自己の無能を自覺すると云ふことは実に至難の事業である。此れ他力信仰の至易なるが如くして実に至難なる所以である」と。そしてもう一言でえておきますと、「按ずるに天親論主の『浄土願生偈』は論主が自我の心中に顕現しつつ、而も自我を超越せる不可思議の能力を讚仰し、『唯識三十頌』はその不可思議力に依存しつつ、此に極力反抗する所の現

実の自我妄執の告白懺悔である。罪業の云何に深く我執我見の云何に強き乎を最も明瞭に示す者は三千年の仏法史上の産物として『唯識三十頌』に及ぶものはない。」そして、「我々は『唯識三十頌』を反読する毎に香樹院徳龍師と共に自力の無効を知ると共に、更に天親論主と共に深く自力の心の捨て難きを觀る。而して此自力の難捨を最も深痛に実験せしもの、支那に善導大師あり、日本に我祖聖ありしを觀る。誠に頭が拳がらぬと云うて頭を挙げて居るは我々宗教家である。逆も頭がさがらぬとの沈痛の自覺を有するものは甚だ稀である。我々に自力修行の能力は勿論ない、而も此は我々の最後の問題ではない。何となれば我々に自力修行の能力がよしなくとも自力を捨つるの能力があるならば此れ亦一面の自力有効を証明するものであるからである。自力の執心を捨つる能力が我々になく、自力修行の無効を知りつつ、依然として自力妄執を捨つるの自由なき所に初めて徹底的自力無効觀が成立する。真に捨てられざる自力に触れ、初めて捨てぬその儘に如來に行くのである。自力を捨つるとは、自力を捨てんとする努力の無効を知り、此努力を捨つる所である。捨てぬ所に真に捨てる妙味がある」と述べておられるのであります。そこに、先生が『大無量寿經』を拝読するに『唯識三十頌』を以てし、『唯識三十頌』を『大無量寿經』を以て読まれてくる端初があるうかと思われるのでございます。

四

大正十五年の秋に西本願寺の執行長をなされた足利瑞義先生が

所長をなさつておる真宗学研究所で、「如来表現の範疇としての三心観」という講演がなされ、それが出版されて、それがもとで曾我先生は異安心の名において大谷大学教授の座を追放された。その前年に金子大栄先生が同じ真宗学研究所で「浄土の観念」と題して話され、その話がもとになって、金子先生も本学の教授職ならびに大谷派の僧籍すら長年にわたり奪われたのであります。

曾我先生は『教行信証』の「信巻」にあります「三一問答釈」をとりあげられて、第二の仏意積により三心と阿頼耶の三相をもつてきて、至心積をアラヤの果相（異熟識）に、欲生積をアラヤの因相（種子識）、信樂積にアラヤの自相（阿頼耶識）を相応せしめて述べられております。今は時間がありませんから、皆様の方で該書ととりくんでいただきたいと思つたのです。先生は教授職をかけて、生命をかけてこの講演をされておる。法蔵菩薩は阿頼耶識なりという内面的必然的な緊密な関係はこの書に見る事ができます。

曾我先生はそのはじめに、『大無量寿経』だけを一寸見るといふと、法蔵菩薩といふものは如何にも昔噺、神話を読むやうである……。（けれど）自分は愚直であるものだからして、其の法蔵菩薩といふものの正態を、どうしても自分の意識に求めて行かないといふと満足出来ない。段々求めて私は遂に『唯識論』の中にある所の阿頼耶識といふものに於て法蔵菩薩を求めたと同時に、又『唯識論』の阿頼耶識といふものは何であるか、かういふ

工合に考へて、私は『大無量寿経』の法蔵菩薩に於て之を求めた。だからして『唯識論』ばかり読んで居つては阿頼耶識が何であるか解らぬ」と述べておられる。かくして阿頼耶識に宗教の自覚原理を読みとられて、法蔵菩薩の物語の非神話化の事業を果されたのであります。信仰の問題というのは、我々の生命の問題である。どう非難されても自分に肯けない限りしりぞくわけにいかないものがある。

ともかく、法蔵菩薩をはじめて問われたのは曾我先生が初めてある。清沢満之先生も浩々洞の他の先生方も法蔵菩薩を問うことがなかった。以前は如来の因位として如来と等しく尊く仰がれるだけであつた。法蔵菩薩とは何ぞやと自己に問うことが、今日の現代人の教化にあたり是非果されねばならない非神話化の事業に他ならなかつたのであります。それによつて『大無量寿経』はいきいきと現代人を救済する經典となるのである。

曾我先生はいつも徳川時代の封建教学ではあかん、今や、世界的真宗学の時代だ。そして、私の願ひは、親鸞聖人の『教行信証』を世界の大衆の前へ解放することだとおっしゃつておられる。今や、先生の学問的的事业に對し着々と社会の応答が出つております。哲学者であらうが、神学者であらうが、文学者であらうが、皆、『教行信証』を繙く時代になってきておるのであります。

(文責在記者)