

曾我量深の法蔵菩薩論の形成過程とその原理

三 明 智 彰

はじめに

曾我量深（明治八〔一八七五〕年～昭和四十六〔一九七二〕年）は、近・現代の真宗教学において最も代表的な教学者である。彼が解明した課題は、「親鸞の仏教史観」、「仏教の世界観」、「象徴世界観」、「分水嶺の本願」、「回向表現」、「宿業本能」、「感応道交」、「功德権利」、「信に死し願に生きよ」、「我如来を信ずるが故に如来在ます也」等々の言葉が示している。それらは、彼の課題を継承して、今後さらに究明されて行かなければならないような重要な事柄であると思われる。就中、曾我量深の生涯を一貫する教学課題であり、彼の思想全体の根底として位置づけられるべきものが法蔵菩薩論であった。

法蔵菩薩について、曾我量深は次のような言葉を残している。「私の肉体はこれ現在の法蔵菩薩である。」（『大自然の胸に』選集三）、「我が還相の法蔵菩薩は私の久遠の現実相である」（『名号の世界』選集三）、「願生の心法蔵菩薩・宗教的要求の総合的主体としての法蔵菩薩」（『大無量寿経』の宗義』選集四）、「法蔵菩薩は阿頼耶識である」（『如来表現の範疇としての三心観』選集五）、「内観する本願は法蔵菩薩である」（『本願の内観』選集十）、「機の深信の主体は法蔵菩薩である。」・「山河大地悉く法蔵菩薩の身体である。」（『歎異抄聴記』選集六）、「自分自身の心の深いところに仏さまを見出して行こうという

のが法蔵菩薩である。」(『法蔵菩薩』選集十二)等々、その意味内容は誠に豊富であつて、その本質を一言を以て了解することは容易ではない。

いま、彼の初期の著作に注目して言うならば、彼の法蔵菩薩論の特徴は、『大無量壽經』に、阿彌陀如来の因位法蔵菩薩として叙述されている法蔵菩薩を、現在の自己の生存の事実に於て「信心の主体」として把握したところにある。その自己は「無明長夜」「生死大海」という迷いの生存であつた。彼は、宗教に於ける救済と自証を、単に絶対他者のなさしめたもう所に帰せしめず、そのような現在の自己に於ける出来事として解明した。

「如来は我なり」という感得の一句は、そのことを直截に示すものである。その感得が、彼の法蔵菩薩論の出発点となつたと言つても過言ではあるまい。それは、明治四十五(一九一二年)七月、曾我量深が満三十七歳の時であつた。勿論、それ以前にも法蔵菩薩に関説することはあつたが、彼は、「如来は我なり」を感得して以来、随想録『暴風駛雨』や、論文「久遠の仏心の開顯者としての現在の法蔵比丘」(大正二年一月発行『無尽灯』)・「地上の救主」(大正二年七月発行『精神界』)等によつて、積極的に法蔵菩薩に関する彼独自の意見を公に行つた。

長い年月をかけて熟成された曾我量深の法蔵菩薩論の全体像は、彼の初期論文・ノート類をはじめ、中期の論文・講義録から彼の最晩年の病床に於ける口述筆記までを含めて詳しく究明していかなければ把握され得ないであろう。今回の小稿は、それらの極一部分、明治の終りから大正の初めにかけて著された曾我量深の論稿や随筆の中でも、特に「地上の救主」とその前後に範圍を絞つて、彼の法蔵菩薩論の形成過程とそれを形成させた原理が何だったのかを考えたいのである。

第一章 「地上の救主」

「地上の救主——法蔵菩薩出現の意義——」は、大正二（一九一三）年七月に『精神界』に発表された。それは、曾我量深の法蔵菩薩論が誕生した初期の記念すべき論文である。

その概要を述べれば、全体は七章を以て構成されており、序論・本論・結論という三段に分けて見れば、初めの第一章・第二章は序論、第三章から第六章が本論、そして第七章は結論にあたる。まず、その内容を要約し、乃至抄出しておきたいと思う。（章ごとに仮に題を付けておく。）

はじめに第一章は、『地上の救主』執筆に至るまでの経過。すなわち「如来は我なり」の感得、「如来我となる」の回向、そして「如来我となる」とは法蔵菩薩降誕のことなり」と気付いて、それを『暴風駛雨』に発表し、また、論文「久遠の仏心の開顯者としての現在の法蔵比丘」の発表という経過をたどってきたことを述べる。（この経過について次の章以降に詳しく触れて行くこととする。）

第二章は、「光明の讃仰から因位の本願への展開」。法蔵菩薩の問題は、曾我量深自身にとっても、久しい間もてあましていた大きな問題であり、今までは、尽十方無碍光の光明の憧憬に止まって、因位法蔵比丘の願行の破壊者であったことを述べる。是れによって、いわゆる本論に相当する次の章からは因位の本願ならびに法蔵菩薩を開顯するのである。

第三章は、「現実の救主人間仏としての法蔵菩薩」。すなわち、尽十方無碍光の光明は憧憬の対象、理想の光明であり、無明の闇を破る燈炬ではあっても、現実の生死大海の苦痛を除くことが出来ない。「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。」（選集二一四一一）とし、久遠の如来が人間仏なる救主法蔵菩薩として出現したのであると示す。

そして第四章は、「機法一体・仏心凡心一体の法蔵菩薩」。まず「法蔵菩薩は、いかなる御方か、何処に出現し、何処に発願し、何処に修行し、何処に正覚を成じたか」と問いを提起し、問題は、正しく人間仏たる因位法蔵菩薩の出現にあるとする。そして、

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想事成に誕生し給ひたのである。

(選集二一四一二)

と、法蔵菩薩は、「直接に我々人間の心想事成に誕生し給ひた」とする。そして、人間の苦悩の闇黒の胸の裡から呼びかける。法蔵菩薩の救済の宗教は、天の宗教でなく地の宗教であるととして、

彼は一面には人間仏としてそのまま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ま救を求むる所の自我の真主観であらせらる。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、又救済せらるゝ人間としては仏心(信念)凡心(罪業)一体の御姿であらせらるゝ。我々は一箇の法蔵菩薩の上に久遠実成の法身如来の威神力を拜し、又罪業の裡に罪業の自己に覚めて一心帰命する自己の姿を観る。

(選集二一四一三―四)

と述べ、法蔵菩薩は一心帰命の信念の客体(如来)にして主体(衆生)であるとす。

第五章は、「久遠の救主にして至信心業を実験する真我としての法蔵菩薩」。法蔵菩薩は帰命の信念の主体である。第十八願とは、能帰の衆生の心を如来が実験した表白であると明示し、次にその意義を、親鸞は第十八願は機の信心を成就したもうとされたが、「全体たのむ機を成就すると云ふことは何である乎。如来が我々の起すべき信心を成就し給ひたとは云何の意味である乎。」「正しく主観の自己を離れて、いさゝかも考ふることの出来ない所の信心、自己が親しく如来をたのむ所の現実一念の真主観の信心を客観の如来が代りて成就し給ひたと云ふは云何の意味である乎。」と問うこと

から明かして行く。「信心こそは我々の純主観の真生命である。是ばかりは客観の如来の方に成就することは出来ない。」とし、

我が祖聖（親鸞：筆者）独り此願を自己の胸底に実験し、直に法蔵菩薩の本願を自己の主観に発見し、此を断じて「至心信楽の本願」と名け給ひたのである。…（中略）…正しく法蔵菩薩の大精神を御自身の一念の信上に発見し給ひたのである。（選集二一四一五）

と述べて、法蔵菩薩は、救主としては久遠の救主であり、至心信楽の実験者としては主観の真我たる信心であるとする。前者は「若不生者不取正覚」の誓言によって示され、後者は「至心信楽欲生我国乃至十念」によって示される。しかも欲生や十念は行者主観中の客観であるが、至心信楽の信のみは「如来我に代る」ではなく、「如来直に我となる」と云ふ外ない。これに対して、法蔵菩薩や本願を所信に置くものは、本願を実験し、信楽してないのである。そして「至心信楽の信は第十八願の龍身、若不生者不取正覚の誓言は信の龍の創作せる雲、十念の念仏は本願の龍眼」（取意）であると言明を以て示す。それは、「至心信楽こそは第十八願の秘奥の大精神である」（同―四一六）と結論される。第十八願は、法蔵菩薩自らが、至心信楽の子心と若不生者不取正覚の親心が一体無碍であることを証明するものである。彼は、凡心罪業の実験によりて「至心信楽」の仏心を産出しそれを実験し、「若不生者不取正覚」の親心を創作した。第十八願は機法一体・仏心凡心一体という二重の一体におさまる。その中心は、信心の機・至心信楽である。その信心の眞の主観を如来が成就した。「法蔵菩薩は如来が直ちに我となり給ふ御姿」であり、第十八願は、「法蔵菩薩は自ら如来が衆生となれることの表明」である、と述べる。

第六章は、「法蔵菩薩発願の一念と衆生我等獲信の一念」。如来は、現実の罪惡生死の人生海・娑婆海に投じて、真実究竟の主観となり、無明長夜の闇を破り、表面には汝と呼ぶと共に私をば直ちに我と観た、とする。そして、「汝の罪業

は我が罪業である。汝は単なる汝に非ずして我なり」と、至心信樂の心を感じた。この一念は永劫を包容する一念である。信の現在は無量寿の大現在である。信の生命は現在にある。法蔵発願の一念と衆生獲信の一念とは絶対の一念であり、法蔵発願は現前の信の一念の内にある。五劫永劫の願行は、現在の自覚の信の一念中に摂められる。現前の救済の確証たる摂取不捨の信念がそのまま第十八願の誓である。法蔵菩薩の信樂成就の本願は永劫の昔であると共に現在一念の自覚に包摂される。「若不生者」の仏心は久遠であり、念々に新たに創作される、と述べる。

そして、第七章は、「弘誓の船の自覚」。光明の憧憬は一切の宗教の共通性であって他力宗教の特色ではない。自己に反る時、讚光の宗教より乗船の宗教に転じなければならぬ。現前脚下の事実に醒めて、自己を生死大海中に発見する時、弘誓の船に乗ずる。ただ、現実の弘誓の船がある。唯一の問題はそれを自覚するか否かにある。それは、宗教問題の中心である、と結ぶのである。

以上、要約した「地上の救主」に窺われる曾我量深の立論基盤は、「無明長夜」、「生死の大海」に沈没する自己である。その自己に徹して、法蔵出現の意義を論じている。すなわち、『教行信証』「総序」の冒頭の「難思の弘誓は難度海を度する大船」という言葉や、親鸞の和讃の、

無明長夜の燈炬なり

智眼くらしとかなしむな

生死大海の船筏なり

罪障おもしとなげかざれ

〔正像末和讃〕第三五首・親全二・和讃篇一七六

という言葉を正しく当事者として受け止め、無明長夜に彷徨する自己、難度海・生死大海に沈没しつつある現実の我に於て論じているのである。

そして、曾我量深は、如来の果徳である光明を単に讃嘆する教学ではなく、如来の因位・根源を探る教学の営みを行っている。そこに論じられた法蔵菩薩は、久遠の如来が地上の救主として「衆生の心想の中に」誕生した人格であり、衆生の一心帰命の真主観である。それは、機法一体・仏心凡心一体の姿である。この法蔵発願と衆生獲信は真信心の一念に同時に成就するとするのである。それは、たとえば、『教行信証』「行巻」の親鸞の名号六字釈や「信巻」の別序・三心仏意釈に究明された親鸞の教学営為の特質から学んだものであるに違いない。

このような「地上の救主」の発表以後、曾我量深が『地上の救主』（曾我量深論集第二巻）の序に述べているように、法蔵菩薩の問題は次第に教界に於て取上げられることとなった。（それについては後述する。）そして、現代に於て法蔵菩薩論を抜きにしては、真宗教学は現実の力を持ち得ないと言わなければならないであろうと私は思う。

曾我量深のそのような法蔵菩薩論は、唯一句の感得から始まる。それは、「如来は我なり」という一句であった。これについて次に考えて行きたい。

第二章 法蔵菩薩論の形成過程

第一節 「如来は我なり」の感得

「如来は我なり」という一句は何時、何処で感得されたのか。そして、その感得はどのように展開されて行ったのか。「地上の救主——法蔵菩薩出現の意義——」（大正二年七月発行『精神界』）は、彼の法蔵菩薩論の基点となる論文である。その第一節には、彼が真正面から法蔵菩薩出現の意義を論ずるに到った経過を、次のように記している。

私は、昨年（明治四十五・一九一二年、筆者註）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、加賀の暁烏君の所に於て、「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、二十年來脳の病に苦められ、心意常に散乱妄動し、日々聖教誦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、誠に千歳の閻室を照すの燈炬を得た心地がしたのである。私は此氣分を発表する力がないのである。しかし黙しても居られぬ所から、昨年の十月以後、『暴風駛雨』の条下にその一端を表白し置いたのであつた。又本年一月発刊の『無尽燈』に「久遠の仏心の開顯者としての現在の法蔵比丘」と題した一文を掲げてもらったのであつた。然るに遠近の道友より、深く同情を得、又色々疑問を提出せられ、自分は恐懼の至りである。自分は今さらに己れの大膽にして驕慢なるに驚き、又わが思慮の輕薄なるを悲歎せざるを得ないのである。顧みれば己れは元來無一物の身で、多くの道友を通じ、特に自分が輕蔑し憎厭しつゝある人々を通じて、過分の恩寵を回向して下されたことに、今更深く感銘するものである。

（選集二―四〇八―九）

と。それによれば、まず、明治四十五（一九一二年）七月上旬、高田（新潟県）の金子大栄の所に於て、「如来は我なり」を感得したことが、その初めである。次に、八月下旬に加賀の暁烏敏の所で「如来我となりて我を救ひ給ふ」の一句を回向された。そして、十月に「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」に気付いた。そして、そのことの一端を十月以後『暴風駛雨』に發表した。また、その翌年の大正二（一九一三年）一月には、「久遠の仏心の開顯者としての現在の法蔵比丘」（「無尽燈」一八一―二、選集二）を發表した。そして、これらについて遠近の道友より「同情」（贊同・共感という意味：筆者）を得、また疑問も多く提出されたのである。

すなわち、「如来は我なり」（明治四十五年七月上旬）の感得から、「如来我となりて我を救ひ給ふ」（同八月下旬）、「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」（同九月）と進んでいることに注意される。そして、『暴風駛雨』に見られるように

それが更に深められて、「久遠の仏心の開顕者としての現在の法蔵比丘」（大正二年一月）として顕され、ついに「地上の救主」が発表（大正二年七月）されたのである。その経過は、曾我量深に於ける法蔵菩薩論形成の過程を物語るものである。これについて、以下辿って行きたいと思う。

まず、「如来は我なり」の感得が、反映していると窺われるものは、この時期に書かれた『暴風駛雨』の文である。その中で、まず、大正元年八月（明治四十五年は七月三十日に改元：筆者）に『精神界』に掲載された、『暴風駛雨』一〇〇「聖教の曲読」を挙げたい。これは、

誠知りぬ。悲しき哉愚禿鷲。愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近くことを快しまざることを、恥づべし傷むべし。
（親全一―一五三・原漢文）

という『教行信証』「信卷」の「愚禿悲歎述懐」の文について、

誠知りぬ。悲しき哉愚禿鷲。愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、喜ばずして定聚の数に入り、快しまずして真証の証に近づけり。恥づべけんや、傷むべけんや。

との「曲読」（選集四―三三二）を示して、

照さるゝ所の黒闇の自己、照す所の光明の自己。一は久遠の自己、一は他力回向の自己、その何れが真の自己である乎。愛欲名利に沈迷しつゝ沈迷の現実を否定せんとするの自己、定聚の数に入り真証の証に近きつゝ喜快せざる所の自己、此れは悲しむべき久遠の自己である。此久遠の自己を觀照批評して悲傷するの自己は回向の仏心の自己である。定聚の数に入るを喜ばざるを悲しむ回向の自己はやがて喜ばずして而も定聚の数に入れるを歡喜する自己ではない乎。喜ぶべきを喜ばざるは悲しむべきことである。而も悲しむべきことを悲しむは真に喜ぶべきことである。機の深信はやがて法の深信である。自己の現実に附て悲痛を述べたる此文は曲読すれば直に如来の救済に附て歡喜讚仰する文字となる。悲喜の涙とは此妙味を喝破せるもの

乎。

(選集四—三三二)

と、述べている。「黒闇の自己」は「久遠の自己」であり、「光明の自己」は「他力回向の自己」とは、如来本願力によって回向された自己である。悲しむべき久遠の自己とその久遠の自己を悲傷する如来回向の自己のどちらが真の自己であるかと問い、「喜ぶべきを喜ばざるは悲しむべきことである。而も悲しむべきことを悲しむは真に喜ぶべきことである。機の深信はやがて法の深信である。」とし、親鸞が自己の現実について悲痛を述べた悲歎述懐のこの文が、如来の救済について歓喜讃仰する文に転換すると述べて、二つの自己の一体性を暗示している。これには、末尾に「八月十八日記」と記されている。七月上旬の「如来は我なり」の感得からほどなく書かれたものであり、「他力回向の自己」と「久遠の自己」は、それとのつながりを窺うことができる。

次に『暴風駛雨』一〇一「宗教上の『我』の名字」(大正元年九月『精神界』)がある。

私は謹んで浄土の経論釈に顕はれたる「我」の文字を黙誦し、翻て静に自己胸中の「我」を照す時、古来の聖賢と自己との間に不可思議なる共通の大なる「我」の存在するに驚かねばならぬ。誠にわれの「我」は単なるわれの「我」に非ずして、絶対無限の「我」である、此絶対無限の「我」が相対有限の「我」と霊和して円融無碍の一人格となりてあるを見る。

(選集四—三三三)

と、内観の事実として、絶対無限の我が相対有限の我と霊和して、一人格となっていることを見ると述べている。この着想は、『浄土論』「願生偈」の第一句に、「世尊我一心帰命尽十方無碍光如来」と表白した天親自身の帰命の一心を、親鸞が他力の一心と決定したことにある。信ずるといえば普通、信の主観と客観があるように考えられるが、

その実は信ずる「我」そのものが已に他力回向の如来の大我であらせらるゝ。否一心帰命の信念こそ我々の実証せらるゝ唯一の如来の本願力である。信仰は本願の影ではなく、正真の本願力そのものであらせらるゝ。本願力でたすかると云ふは則ち

信力でたすかると云ふことである。信力でたすかると云ふはその信力がそのまゝ、願力他力である。祖師が天親菩薩の全我の一心帰命を以てそのまゝ、他力回向の信心と決定し、如来を喚び奉る所の信心を以てそのまゝ如来のわれを呼ぶ所の招喚の御大命と断定せられしは誠に義なきを義とする、深き観察と仰ぐ所である。

(選集四―三三三―四)

と、述べている。ここに、「信ずる『我』そのものが已に他力回向の如来の大我であらせらるゝ。」と述べているが、すぐに「否一心帰命の信念はこそ我々の実証せらるゝ唯一の如来の本願力である。」としている。信ずる我そのものが他力回向の如来の大我であるとは、まさしく「如来は我なり」ということである。しかし、それに「否」と続けて、一心帰命の信念が、我々の実証する唯一の如来の本願力であると述べているのである。この時には、「如来は我なり」との感得のことばを、そのまま率直に言明することは、未だ慎まれている如くである。そして、右の文に続いて

而して清沢師が「他力救済の念にすくはるゝ」と特に念の一字を加へられた意義を味ふことが出来る。此念とは信念である。空漠なる客観的他力に救はるゝに非ず、主観なる他力回向の信念に救はるゝのである。

(同―三三四)

と、清沢満之の言葉を挙げて、客観的他力に救われるのではなく、自己に成就した他力回向の信念によって救われるのであるとしている。清沢満之の「他力救済の念にすくはるゝ」とは、明治三十六年四月に清沢が著わした「他力の救済」に、

我は実にこの念によって現に救済されつつあるを感ず。

(満之全集六―五八)

とあることに拠っているであろう。次にその「信念」を、機法一体・仏心凡心一体を以て明して、

「我は有限也」との自覚はそのまゝ、「我は有限無限の一致体也」との信念を顕彰する。若し我等にして一念もその有限の現実を忘れたならば「我」の上に「有限無限の一致」てふ不可思議の事実を味ふことはならぬ。則ちわれ／＼は唯他力信念の上に

のみ有限無限の二者の妙融点を発見し得るのである。

(選集四―三三四―五)

と述べる。我の有限の自覚に於て、「我は有限無限の一致体なり」という「不可思議の事実」を発見する、という。この「有限無限の一致」ということも、清沢満之の述べたことである。

一度無限を信認せば、我は無限有限の一致体なり(仏凡一体)。(『有限無限録』七八「昇沈」、満之全集七―四七)

と彼の『有限無限録』にある。

右の『暴風駛雨』一〇一「宗教上の『我』の名字」の翌月、十月には、一〇二「本尊」、一〇三「仏心と凡心」、一〇四「二人にして一人、一人にして二人」そして、一〇五「如来は我也」が『暴風駛雨』に掲載された。一〇二、一〇三、一〇四の三つは、仏凡一体・機法一体論が展開されている。その中でも、一〇三「仏心と凡心」には、

如来に向ふ所の一心帰命の主体は天親論師が『浄土論偈』の劈頭の告白の如く仏凡無碍の全我なるや疑を容れない。

(選集四―三三七)

と述べる。ここに前(一〇一「宗教上の『我』の名字」)には直に否定された「信ずる我そのものが他力回向の如来の大我である」ということが、一心帰命の主体が仏凡一体無碍の全我であるとはつきりと述べられている。そして、さらに、

自己反照の機の深信に至りては、他力回向の仏心は能照能観の主観にして、久遠自性の凡心は反て所照所観となり、茲に全く主客転換の妙相を現す。此主客の転換の妙事実は究竟的に自己の相対有限を示すと共に、又自己が有限無限合一の霊体なるを示し、而して如来に帰命する信念を以て全く自己主観の力となすと共に此を他力の如来の回向顕現とするものである。

自己有限の自覚は則ち自己の有限無限の一致体なるを顕示し、自己の有限無限の一体なるの自証の信念はやがて如来を信ずる信念を以てそのまゝ如来回向の心なるを顕示する。

我々は一念如来を念ずる信念の上に仏凡一体の妙事に触れて、遂に所帰の如来上に能帰所帰機法一体の御相を観仰するに至る。
(選集四―三三八―九)

と述べている。これは、一〇一「宗教上の『我』の名字」の展開である。すなわち清沢満之の有限無限論を承けた所説であるが、そればかりではなく、罪悪生死の凡夫と自己を自覚する機の深信の主観が「他力回向の仏心」であると「主客転換」の事実を示していることは注目される。これは、人間の普段の自己反省と機の深信が全く異なることを示す。機の深信は「凡心を救済する仏心を以て、仏心に反抗する凡心を照すものである。」(同―三三八)と曾我量深は言う。後の『歎異抄聴記』(昭和十七年)に一貫する機の深信論である。

次にある一〇五「如来は我也」には、その感得の言葉を初めて明確に題として掲げて、

我は如来を汝と呼ぶに止まらず、如来を直に我と呼ぶ。

自力教の人は直に「我は如来也」と叫びつゝ得意がれり。

浄土余宗の人は「如来は如来也」と叫びつゝ現世を徒に悲観せり。

我等は「如来は我也」の妙旨に驚くと共に、「我は畢竟我にして如来に非ず」と自覚す。

我等は久遠劫来単なる我を我と呼び、現実の自己を高慢にも如来となしき。此れ則ち自性唯心に沈むものである。

又我等は単に如来を如来とし、自己を単に自己としたり。此れ定散の自心に迷ふもの也。

今や、自己を自己とすると共に如来を自己とし、自己を仏凡一体の靈体とし、如来の真心なる帰命の信念を呼んで自我となすの幸栄を感ず。

我は如来を我と呼んで之を主観に包み、又如来を汝と呼んで此が光明に包まる。慶喜の極也。
(選集四―三四〇―一)

と、述べている。まず「我は如来を汝と呼ぶに止まらず、如来を直に我と呼ぶ。」と言い、それに対して、自力教の人は

「我は如来なり」と叫びつゝ得意がる。また、浄土余宗の徒は「如来は如来也」と叫びつゝ現世を徒に悲観する。「我等は『如来は我也』の妙旨に驚くと共に、『我は畢竟我にして如来に非ず』と自覚す。」と述べる。自性唯心の者は「現実の自己を高慢にも如来となす。定散自心の者は「単に如来を如来とし、自己を単に自己としたり」と述べる。自力教徒は自性唯心の者であり、浄土余宗の徒は定散自心の者である。これについて、前の一〇二「本尊」には、

徒に一体に執して二相を忘るゝものをば祖聖は「自性唯心に沈んで浄土の真証（如来）を貶し」と評し、又二相に拘へらえられて一体の妙義に達せざるものを「定散の自心に迷ふて金剛の真心に昏し」と歎ぜられた。（選集四―三三六）

と述べている。つまり、自性唯心は機法一体・仏凡一体を独断する。定散自心は機法別体・仏心凡心別体に執する。前者が「一体に執して二相を忘れる」ことであり、後者は「二相に執して一体を忘れるもの」である。これらと異なつて、「二相一体」にして同時に「一相二体」であることを、「我は如来を我と呼んで之を主観に包み、又如来を汝と呼んで此が光明に包まる。」（同一三四一）と述べているのである。

しかし、そこには「如来は我なり」の一句の「妙旨に驚くと共に、『我は畢竟我にして如来に非ず』と自覚す。」という言葉が続くのである。それは、「如来は我なり」ということが、所謂「自性唯心」とは異なることを示すものである。感得の言葉は、「如来は我なり」であるが、それ自体の内的深化・反省によつて「我は畢竟我にして如来に非ず」という言葉が加えられたのであろう。「如来は我なり」に執着し固定する時は驕慢にしか過ぎない。

これ以前には、論文に「如来は我が胸にあり」（他力は胸より湧く・明治四十五年五月発行『精神界』）というものはあるが、「如来は我なり」とまでは言っていない。七月上旬に感得した「如来は我なり」との言葉が、公にされた（活字化された）のは、この『暴風駛雨』一〇五「如来は我也」が初めである。

「如来は我なり」という言葉の感得は、「他力救済の念にすくはるゝ」「有限と無限の一致」等に見られるように清沢

満之を憶念する中で深められた。またそれは、機法一体・仏心凡心一体という江戸宗学以来の教学論題に関わって考察されていくのである。

「如来は我なり」とは、機法一体・仏凡一体という事態を、信の現在に於て示していることばである。それは、如来の本願力回向の成就態を示している。

第二節 如来我となる——法蔵菩薩降誕——

上述の「地上の救主」第一章によれば、「如来は我なり」の感得の後に「如来我となりて我を救ひ給ふ」の一句が回向されたのは、八月下旬、加賀の暁烏敏の所のことである。それは、『暴風駛雨』一〇六「仏心凡心一体の幽旨を問はれて」(大正元・一九二二年十一月発行『精神界』)には、

今夏東北の道友と加賀に会せし時、談偶々仏凡一体の教旨に及ぶ。余は「如来は我也」の一句を以てす。道友は是れ余りに概念的なればと云はれければ、「如来は我となりて我を救ひ給ふ」と書きて贈りぬ。(選集四—三四一)

と述べられている。すなわち東北の道友(和田龍造か)に、談たまたま仏凡一体の旨を問われ、曾我量深はただ「如来は我なり」の一句を示した。しかし、あまりに概念的であると言われたので、さらに「如来は我となりて我を救ひ給ふ」と書いて贈ったというのである。このように、友との対話の中から、「如来は我となりて我を救ひ給ふ」との言葉が得られた。故に「回向にあずかった」(「地上の救主」第一章)と記されたのであろう。この文によって、「如来は我なり」、「如来は我となりて我を救ひ給ふ」が、仏心凡心一体を彰す言葉であったということが明瞭に窺えるのである。

大正二年一月に『無尽灯』に掲載された「久遠の仏心の開顕者としての現在の法蔵比丘」には、

私は昨夏加賀の一道友の宅に於て、生来初めて法蔵比丘五劫思惟の聖像を拝し、至純の親心と至純なる子心とを念じ給へるに

深く胸を打たれたのである。機法一体の六字名号は已に法蔵降誕の一事実の上に洩なく現はれて居る。(選集二一三七三)

と記されている。この「昨夏」とは、右と同じ時所でのことではないかと思われる。²⁾あるいは、「法蔵比丘五劫思惟の聖像」という像が「加賀の一道友」の所にあるのではないかと考えられるが、果たしてそれがあるかどうか筆者には今の所不明である。加賀の暁烏敏の寺である明達寺にはそのような像はないとのことであった。

先にも述べたように「如来は我なり」とは、機法一体・仏凡一体という如来の本願力回向成就の事態を、信の現在に於て示していることばである。これに比すれば「如来我となりて我を救ひ給ふ」とは、その如来の本願力回向の道程とその成就を示すものである。すなわち、機法一体・仏凡一体の成就を実現する道程が「如来我となりて」であり、成就が「我を救ひ給ふ」である。それは更に、「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」に展開した。それは、上述したように「地上の救主」第一章に、八月下旬「如来我となりて我を救ひ給ふ」の回向にあずかってから、更に十月頃に「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」ということに気付いて、「黙しても居られぬ所から、昨年の十月以後、『暴風駛雨』の条下にその一端を表白し置いたのであつた。」と言われているわけである。

「如来我となる」が、法蔵菩薩降誕のことであるとすれば、「如来我となりて我を救ひ給ふ」ということは「法蔵菩薩降誕して我を救ひ給ふ」ということである。

そのような意義を持つ法蔵菩薩出現に関して述べられたのは、『暴風駛雨』に於ては、一〇七「法蔵比丘の降誕は如来の人間化也」より以後である。それらすべてを掲出し、子細に考察を述べることが、紙数の関係上できない。今はただ大正二年一月発表の論文「久遠の仏心の開顕者としての現在の法蔵比丘」よりも前のものから、一〇七「法蔵比丘の降誕は如来の人間化也」(明治四十五年十一月発行『精神界』、一〇八「如来の本願は罪業と生死とを實驗しつゝある人の叫也」(同七)、一一一「如来は最上の自我也」(同上)、一一三「真宗教義の三大綱目」(同上)、一二〇「『大無量寿經』の大精神」

(同上)の五つを選んで抄出した。

まず、「法蔵比丘の降誕は如来の人間化也」には、

救済が現在の上の自己の上に事実とならんが為には現実の自己の心行上に如来の願行を証明せねばならぬ。(選集四―三四一)

と、彼の課題を明示する。それは、空想ではなく、未来や過去のことではなく、救済を現実の自己に於ける事実として証明するということである。そして、

「如来の救済」とは我等衆生を如来にすると云ふことである。而して我々人間を如来の位に救ひ上げるが為めに如来は先づ自分の如来の御座を捨て、人間世界に降誕し給ひた。久遠の如来が衆生救済の為に因位の一比丘法蔵とならせられたは、正しく人間を救はんが為めには先づ救はるべき迷悶の人間の精神生活を実験せんが為めに外ならぬ。否法蔵比丘の出現は正に如来が人間精神の究竟の実験である。(選集四―三四一)

と、法蔵菩薩の出現が、人間精神の実験であるとする。

本願の信樂は如来が人間となつた大心海の御実験の表白である。已に如来に在りては十方衆生の至心信樂なる子心の御実験が、そのままに彼の親心の御証験であらせらるゝ。(同―三四二)

右の二文は、如来が人間化して法蔵菩薩として人間を実験したこと、そしてその実験の表白が本願であるとする。次いで、

如来の生命は同時に十方衆生の生命である。∴(中略)∴如来に在りては十方衆生の真の生命の外に御自の生命がないと共に、我々衆生にありては如来の御寿命の外に我々の生命はないのである。∴(中略)∴而も此如来衆生共同生命の事実は唯人間仏なる法蔵比丘の上に於て証明せられ得るものである。(同―三四三)

如来と衆生の共同生命の事実の証明が法蔵菩薩であるとし、

法蔵比丘の一身は十方衆生を負ふて十方諸仏に向ひ、又十方諸仏の本願を負ふて十方衆生に向ひ給ふものである。真宗の信念も教義も唯此法蔵降誕の一事を以て尽されて居る。
(同上)

と、法蔵菩薩が衆生と諸仏のいわば代表であり、真宗の信念も教義も法蔵出現に尽くされるとする。そして、

如来は降つて人間僧法蔵と現はれ給ひた。…(中略)…人間を救ふには人間を実験せねばならぬ。…(中略)…人間の至純なる至心信樂の信念を実験し親しく人間の言を以て我等を呼び給ひた。
(同—三四四)

我々は現在の法蔵比丘、自我心中の法蔵比丘、自己と不離一体なる法蔵比丘を觀ぜよ。至心信樂の御喚声を深く自己の胸裡に求めよ。
(同上)

と述べられている。

このように、久遠の如来が法蔵比丘として降誕するということは、『唯信鈔文意』『一念多念文意』に於て、親鸞が法蔵菩薩が一如より現れた菩薩であると示されたことによるものであろう。また、その法蔵菩薩が人間を実験し、至心信樂を実験されたということは、『教行信証』の「信卷」の三心積中の仏意積によるものであろう。それは、正しく「現実の自己の心行上に如来の願行を証明」(前掲)することである。

次の、一〇八「如来の本願は罪業と生死とを実験しつゝある人の叫也」(大正元年十一月発行『精神界』)には、

至心信樂の御言を見れば全く生死海底の人の声である。我等は唯自己を生死海底に置く時のみ、至心信樂の勅命を聞き、而して此御声と共に我と永久共に在ます所の法蔵比丘に接するのである。
(同—三四五)

正覺の大音としての名号は天よりひびき、本願の表白としての名号は地より漏る、無明の心地より涌くのである。

(同上)

如来の大誓願は現に罪業と生死を實驗しつゝある人間仏でなければ起し得ない所である。随て現に罪惡生死を觀じつゝある時でなければ此を信樂することが出来ぬ。

(同上)

とある。罪業と生死無明のこの現実世界に於て、至心信樂という法蔵菩薩の實驗が行じられているとし、本願の表白としての名号は無明の心の底から涌く故に、「現に罪惡生死を觀じつゝある時でなければ此を信樂することが出来ぬ」と言い切る。因位の願心を自証するのは、現に罪惡生死を觀する機の深信に於て以外にはないことが示されているのである。また、一一「如来は最上の自我也」(大正元年十一月発行『精神界』)には、

如来は我等の畢竟依にして究竟の客觀也。現実の我を云何に拡大すればとて「我は如来也」とは叫ぶ能はず。「我は我也」「我は如来に非ず」と断言せざるを得ず。

而もその所謂「久遠の我」なるものを深く反省すれば、その「我の我」なるものは単独なる「我の我」に非ずして「如来の我」なるに驚くべし。則ち如来が自ら我と名乗り給ふ声を離れて、我なるものの存在せざるを知るべし。

(選集四―三四七)

と述べる。これは、上掲の一〇五「如来は我也」の展開である。さらに、

徒に「我は唯我の我也」と云ふ勿れ。「我は我なり」とは思單に「我は如来に非ず」と云ふ意義に於て真理である。我は徹頭徹尾人間としての我である。「我は如来也」とは唯淨土往生の上の理想に過ぎぬ。されど此が為に現在の如来を否定することは出来ぬ。我が我に醒めて曠劫以來初めて我に反る時、久遠の自性の中心にありて、久遠の自性を客境に投出す所の眞実主觀がある。此主觀こそは我以上の不可思議の我で、他力回向の我である。わが祖聖が單に他力と呼ばずに他力回向と仰せらるゝは此謂である。

(同上)

と述べている。「久遠の自性を客境に投出す所の眞実主觀」こそは「我以上の不可思議の我で、他力回向の我である。」

と、真主観を「他力回向の我」とする。これに対する客観としての我は、曠劫以来常没常流転の我である。ここに言う所の真実の主観は、信心の業識である。これを、

他力が有能ならん為には更に主観の他力、主観より漏れ出づる他力、貪瞋煩惱の心中より誕生する真主観の他力がなければならぬ、此を内的親因と名くる。
(同―三四八)

と述べている。「内的親因」とは『教行信証』「行巻」両重因縁釈に於て、光明名号を外縁として誕生するとされている。「信心の業識」を指している。

如来の大願を求めて、遂に求めつゝある所の自己の真主観に発見する、此をば信念と名くるのである。

誠に「たのめ」の南無の二字こそは我等の無始以来の迷悶の雲を破り、阿弥陀仏の救済を証明する直接主観の本命である。「如来は我也」と云ひ「如来我となる」とは此南無の二字に接したときの感である。南無の二字は「如来我となる」(選集四―三五〇「我」脱字か：筆者)と云ふことである。阿弥陀仏の四字は「我を如来にする」と云ふことである。如来が我になりしは我を如来にするを目的とする為である。而も我が如来になるは現実世界では出来ぬ。現実世界には唯未来成仏を憧憬するより外はない。唯我々の現に実験し得る所は「如来が我となり給ふ」と云ふ南無の二字に過ぎない。人生の大事実は「如来人間となる」と云ふの外はない。如来人間となると単に耶蘇よそとなるとか、親鸞しんらんとなると云ふやうの事ではない。純乎たる靈人法蔵比丘となり給ふと云ふことである。此法蔵比丘となり給ふとは則ち一切の人間の真我となり給ふと云ふことである。耶蘇の誕生も親鸞聖人の誕生も不可思議である。而も我祖聖は自ら特に如来の化身とは仰せられぬ。生涯一凡人として生活し給ひた。此れ凡人の自覚の中心に人間的如来が現在し給ふが故である。我我は唯「如来人間となる」の現証の信念で満足する。此信仰が現在の唯一の救済である。
(選集四―三五〇―一)

ここに「如来は我なり」、「如来我となる」とは、南無阿弥陀仏の名号の「南無」の二字に接した時の感であると述べら

れている。

「南無」すなわち「帰命」の二字を「本願招喚の勅命なり」（『教行信証』「行巻」六字積の帰命字積）と親鸞は積している。それは、衆生に発起する「帰命」が、衆生の自我によって成立するのではなく、如来の本願の勅命自体であるという積である。その親鸞の積をうけて曾我量深は、「如来我となる」と言ったのである。

また、「如来人間となる」とは、歴史上の人物になることではなく、法蔵比丘という、一切の人間の真我となり給ふといふことであるとする。「貪瞋煩惱の心中より誕生する真主観の他力がなければならぬ、此を内的親因と名くる。」と、その真我とは、「信心の業識」とされていることも重要である。それを「如来の大願を求めて、遂に求めつゝある所の自己の真主観に発見する、此をば信念と名くるのである。」と言っている。如来の大願を自己の真の主観に発見する。これこそ信念、すなわち真実信心であるというのである。

さらに、大正元年十二月『精神界』の『暴風駛雨』には、一一三「真宗教義の三大綱目」から一二〇「『大無量寿経』の大精神」が発表された。

それらの中、一一三「真宗教義の三大綱目」は、真宗教義は左の「三大綱目」に依って指示し得るとして、

一、我は我也、

二、如来は我也、

三、（されど）我は如来に非ず。

（選集四―三五―二）

と明示している。これについて、三者の円環構造を指摘する。すなわち、第一綱目「我は我也」は久遠の自性すなわち我執の叫びである。この我執に拘執して、その我をして我たらしむる原動力が如来であることを知らない。この第一綱目は入道の門としての第二綱目「如来は我也」に達する。しかし、これを「我は如来なり」と沈執するものがある故に、

「三、(されど) 我は如来に非ず」の第三綱目を生ずる。それによって、再び、「一、我は我也」に帰る。しかし、それは単なる復帰ではない。「我は我也」ということは、二重の意味を持つ。一つには、「自己が依然として久遠劫来の凡人である」ことを示すと共に、二つには「我は如来の我也」「我は仏凡一体の我也」という意義をも顕わすのである。

そして続いて次のように言う。

真に「我は我也」の意義に達せん為には必ず「如来は我也」の信念に入らざるを得ない。然らざれば人は滔々として邪見に陥らねばならぬ。又真に「如来は我也」の信念に徹底せんには必ず「我は我也」の自覚に反らねばならぬ。徹底せざる観念的信念は徒に自己を如来とする驕慢とならねばならぬ。「我は我也」の命題と、「我は如来也」の命題とは實際上一致することが出来ぬ。唯夫れ「我は我也」「如来は我也」の二命題は実質上不可思議の調和を有する。

而して真宗の絶大の綱目の第二に存するは云ふまでもなきことである。

(選集四―三五三)

と、我執の邪見ではなく真に「我は我なり」の自覚に達するためには、「如来は我なり」の信念に入らなければならぬ。その「如来は我なり」の信念が驕慢でなく、真に徹底するためには、「(されど) 我は如来に非ず」を転換点として、「我は我なり」に反らなければならぬ。この「我は我なり」・「如来は我なり」という二つの命題は、実質上不可思議の調和を有するということである。

この円環構造は、静止的構造ではなく、また一回転して終るものではない。無限に回転を進めて、真の自己を明らかにする運動である。「久遠劫来の凡夫としての我」の自覚と「如来の我としての我」の自覚は、正しく二にして一であり、一にして二である。そして、「如来は我なり」が真宗の絶大の綱目であるとは、それが、一〇七「法蔵比丘の降誕は如来の人間化也」にもあるように法蔵菩薩の出現であり、衆生の自己観が「我は我なり」で終ることを許さない否定契機であるためである。自己の無窮の否定が真宗の綱要である。

また、一二〇『大無量寿經』の「大精神」（大正元年十二月発行『精神界』）には、十劫正覚に固執して、法蔵菩薩を無視するものを批判し、

徒に十劫正覚の如来に固執するは此れ十九、廿の自力疑心の人々である。則ち徒に結果を預想し、未來往生を願求し、それが方便として如来の本願を云々する連中である。：（中略）：法蔵比丘を以て単なる人間とし、十劫正覚に依りて初めて如来となり初めて救済の意義あるものとする。是れ十劫正覚を以て信願の中心とするもの、此れ如来の大本願を無視するものではない乎。如来の本願は単なる因人の本願ではない。若し因位にしてかゝる本願を起してもそれは単なる理想空想である。真の力ある本願ではない。かゝる大本願は必ず久遠の如来の仕事である。（選集四—三五六）

「徒に結果を預想し、未來往生を願求し、それが方便として如来の本願を云々する連中」と批判する。それは、本願の破壊であるからである。十劫正覚に執することは、如来の正覚という「結果」に執着することであり、それは、信仰論としても信ずる現在に基礎を見ずに、過去の獲信の日時に執したり、未來往生に執するものである。

我々は法蔵比丘出現の淵源を深く究めねばならぬ。而して我々は「如来智慧海」の經文に到達する。此深き背景ありて、初めて、法蔵比丘の人格も、その出現の大精神も、その大精神たる本願の意義も、又その本願の成就せるをも、明に知られ、而して本願中心の信念も確立し得る。

本願は仏智の顯現である。我々は本願を通じて無涯底の如来大智慧海に接し得る。而して此仏智に触れて初めて本願が確信せらるゝ。若し仏智に触れなければ本願も正覚も唯一箇の神話に過ぎぬ。我々は幼稚なる神話的宗教に満足し得ぬものである。（同—三五七）

と述べている。「如来智慧海」の文とは、『大經』「東方偈」の

如来智慧海 深広無涯底 二乘非所測 唯仏独明了

（真聖全—一二七）

である。如来の智慧は、声聞・菩薩も測ることは出来ない。唯仏だけが明らかに了りたもう。その深広なる智慧をして観察し、衆生の虚妄の相を知って大悲心を生じ、本願を興されたのが法蔵菩薩である（『大経』勝因段、『浄土論註』上巻、『教行信証』三心釈・仏意釈）。それ故に、「本願は仏智の顕現」であるというのである。この仏智に触れないで本願を云々することは、自己自身の現実相を深く信知する機の深信のないままに、単なる仏の超越的慈悲に自らの救済を期待することになる。それは自覚的でなく、ただ一つの神話におわる。そのような信仰に於ける自己反省は、真の機の深信ではなく、大悲に救済を求める前提にしか過ぎない。その「本願を通じて無涯底の如来大智慧海に接し得る」とは、衆生自己の無涯底なる生死海の現実を信知することと一つである。曾我量深はすでに、『暴風駛雨』九九「自己を知らざるものは真に如来を知るものに非ず」（明治四十五年五月『精神界』）に、

我等にして真にその大悲を感じるものは感は転じて観となり、静に如来の大智慧海を観照せなければならぬ。…（中略）…信仰は単なる感情ではない、単なる感謝ではない、単なる熱涙ではない、信心は智慧である。…（中略）…如来の智慧海に入るとは深く自己の現実相を知ることである。

かくて自己の現実の罪業を知る所の機の深信は是れ如来の智慧海の実験である。…（中略）…自己現実相の深広の反省経験は、則ち如来大智慧海の深広の実験である。…（中略）…自己の罪を知るの度合は則ち如来の智慧を知るの度合に正比例するのである。自己の罪悪の実験は即ち如来の智慧の実験である。此仏智を実験して初めて、如来の大悲がしみじみと感味せらるるのである。

感は観に進まねばならぬ。徒なる大悲の感は一箇空想的信仰に過ぎぬ。

（選集四—三三〇）

と明言している。その仏智にもとづく機の深信の展開が、十劫正覚に執することに對する批判となり、法蔵菩薩の出現の淵源の探求になったのである。

以上の『暴風駛雨』の諸篇に「如来は我也」の感得からほぼ半年に亘る思索の展開が窺われるのである。彼の法蔵菩薩論の原型は、そこに見出される。

第三節 「久遠の仏心の開顯者としての現在の法蔵比丘」

上述した『暴風駛雨』の思索を承けて曾我量深の法蔵菩薩論が、論文の形で発表されたのが、まず、「久遠の仏心の開顯者としての現在の法蔵比丘」（大正二（一九一三）年一月刊「無尽灯」一八一—二）である。この論文は、その前の月に発表された『暴風駛雨』一二〇「大無量寿経」の大精神」（大正元年十二月発行「精神界」）と、直接に関わる内容から始まる。すなわち、十劫正覚に固執して、因位の本願を無視することへの批判から始まるのである。彼は言う、浄土教の本尊は、法蔵因位の誓願に酬報せる十劫正覚の阿弥陀如来である。しかし、

十劫正覚てふ一点に固執して、法蔵比丘を遙遠の昔なる単なる一人間と看なし、深く此人格に付て究むることをせず、随て徒にその宣言せる超世の誓願を以て、単に十劫正覚の方便とするものは、是れ猶他力宗教に於て徹底せるものとなすことが出来ぬ。

（選集二—三七〇）

と、このようにはつきりと言ひ切り、

誠に十劫正覚てふことは已に七百年前に我親鸞聖人を驚かし奉りた。「弥陀成仏のこのかたは、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」の御和讃が云何に多くの眠れるものを醒ましたであろうか。而も此十劫正覚の大音に驚き醒めたる我親鸞聖人は徒に此に拘執して此を信仰の中心点とし給はなかつたのである。更に深く歩を進めて如来本願の生起本末に溯らせられ、此本願の上にその金剛不壞の信念を建立せられたのである。（同上）

と述べる。十劫正覚の讚仰に止まらずに如来の本願に溯り、「金剛不壞」の信心を明かにした親鸞の教学堂為を師範とし

ているのである。後に曾我量深は、その親鸞の教学を「従果向因」の教学（「本願の内観」選集十巻）と述べている。仏の果徳讃嘆に止まったり、自己の信心の果相を執するものは、従因向果の教学である。それは、聞思を徹底して行く親鸞の教学とは性格を異にするものである。恩寵主義や利益信仰に墮落し、信心の智慧を自ら放棄するものである。果に著して如来の因位の誓願が明かでないからである。

そして右の文に続いて、

弥陀浄土の宗教が真宗（「実」の誤植か；筆者）の他力救済の力を有することは、明に如来の大誓願を示し、此誓願力を以てその信念の中心とするの一点である。…（中略）…弥陀他力教中に於て、特に親鸞聖人の門下に於ても、口には本願を云々し乍ら、心には十劫正覚を信念の中心と拘着し、更に本願を邪魔物にして直に久遠の如来を帰命の本尊とせんと思ふものがないでもない。得意なるものは徒に空想を逞くして「自性唯心に沈んで浄土の真証を貶し」、実行問題に失意せるものは「定散の自心に迷ふて金剛の真信に昏く」、遂に臨終現前の仮願をたのみとする、是れ「信業を獲得することは如来選択の願心より発起す」ることを知らざるが為めである。（選集二―三七〇―一）

と述べられている。浄土教が他力救済の力を有することは、明かに如来の大誓願を示し、それを信念の中心とするからであるにも拘らず、親鸞の門下に於ても「口には本願を云々し乍ら、心には十劫正覚を信念の中心と拘着し、更に本願を邪魔物にして直に久遠の如来を帰命の本尊とせん」とする態度のものがある。それは十劫正覚の安心か久遠実成の安心かに偏るもの、いずれも如来の超人格的能力を救済の原動力とするものである。その信仰は、如来の絶対無限の能力を憧憬する信仰である。何ゆえに如来は如来であるのか、その原因を問わず如来の超人格的能力を信の対象とし、結果として得られる幸福を求めて信ずるものである。この様な信仰を、『教行信証』「信巻」の「別序」に親鸞が指摘した所の「沈自性唯心」「迷定散自心」という沈迷の二機を挙げて、批判していることは論の要点である。それらは、「信業を

獲得することは如来選択の願心より発起す」(『教行信証』「信巻」「別序」と親鸞が示した真実信心の発起の事実を知らざるものである。

このようにして、自性唯心、定散自心への批判を通して法蔵菩薩論が展開されて行くのである。それは、「云何にして本願中心の信念が確立し得るや、の実際問題」(同上)として、真実信心を自己に開顯する営みであることを示している。曾我量深の法蔵菩薩論は、親鸞に習って、「如来選択の願心」より発起する信心の根源を探究したものであると了解されるのである。

すなわち、親鸞も法蔵菩薩の探求者だったと曾我量深はみているのである。

抑も法蔵比丘は云何なる人格であるか、彼の御誕生は云何なる使命を有するや、そが云何なる自信力ありて超世の大誓願を發起し給ひしや、彼の誓願は云何なる理由に依りて永劫の修行を全ふし、十劫の昔に本願は成就し得たであらうか。是等の諸問題は遂に我親鸞聖人をして「弥陀成仏のこのかたは、いまに十劫とときたれど、塵点久遠劫よりも、ひさしき仏とみへたまふ」と讃仰せしめ奉りたのである。(選集二―三七―二)

と、述べている。法蔵比丘の人格、法蔵比丘誕生の使命、超世の大誓願を発起した自信力、永劫の修行の理由。これらの問題を探究したからこそ親鸞自身は、久遠実成の如来に覚醒し、

弥陀成仏のこのかたは、

いまに十劫とときたれど、

塵点久遠劫よりも、

ひさしき仏とみへたまふ

(『浄土和讃』・『大経和讃』第五首・親全二・和讃篇―三六)

と讃仰したのであるとする。これは、先の、

弥陀成仏のこのかたは

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

(『讚阿弥陀仏偈和讚』・親全二・和讚篇一八)

という和讚と矛盾する如くである。浄土教の本尊たる阿弥陀仏が、十劫正覚の仏か久遠実成の仏かということとは、古来、浄土教の教学において問題とされてきたことであつた。十劫正覚とは、阿弥陀仏は十劫の昔に仏陀となつたということであり、『無量寿経』とその異訳經典や『阿弥陀経』に説かれている。そこに衆生救済の成就を見、その一点に信心を立てるのが十劫正覚の安心である。しかし、大般涅槃は不増不減である。本来久遠の法身でなければ眞実の仏陀ではないのではないか。久遠実成とは、仏陀正覚の普遍常住性を語るものである。親鸞は、十劫正覚を經典にしたがつて述べるが、また右の和讚だけでなく、久遠実成についても、經典の隱彰の義によつて、

久遠実成阿弥陀仏

五濁の凡愚をあはれみて

釈迦牟尼仏と示してぞ

伽耶城には応現する

(『浄土和讚』・『諸経和讚』・親全二・和讚篇一五四)

と述べている。それ故に、十劫か久遠かの問題をいかに解釈するかは眞宗教学の重要問題の一つであつた。これを、客観的な仏身上の問題としてではなく、現在の信心に於ける主体的自覚から解決したのが曾我量深である。すなわち、

法蔵比丘の誓願にして眞実である限りは、そが結果として十劫の正覚は眞実でなければならず、又その法蔵比丘の御誓願をして眞実ならしめん為にはその基礎として、法蔵比丘の人格を以て久遠実成の如来の顯現とせねばならぬのである。即ち如来の

本願を中心とする信念起る時、久遠実成はその基礎となり、十劫正覚はその結果となる。吾人は唯本願を信ずる一つの上に久遠と十劫とを併せ味ふことが出来る。

(選集二―三七二)

と述べて、如来の本願を中心とする信念に於て久遠実成は如来の本願の基礎となり、十劫正覚はその本願の結果となるとし、「唯本願を信ずる一つの上に久遠と十劫とを併せ味ふことが出来る」とするのである。そして、十劫か久遠かの問題は、この論文の終りに、

法蔵比丘の本体（願か、筆者註）や修行は決して昔話ではない、神話ではない。本願の船は現在にある。人生のあらん限り、本願は存在し、法蔵比丘は永久に存在し給ふのであらう。十劫の正覚は決して法蔵比丘の本願を打ち消すものではない。此正覚は寧ろ永久の本願を顕示するものである。誠に因位の本願は久遠の実成を証明し、十劫の正覚は永久の本願を証明する。

(同―三七四)

と明示された。

では、このような視点から探求された法蔵菩薩とは云何なるものか。

如来はその誓願を我々衆生に示さん為に忽然として久遠の光明を和らげ、人間の煩惱の塵に同じて法蔵比丘と降誕して、その久遠の大誓願を表明し給ひた。蓋し人間の救済には先づ人間の主観を親しく実験し給ふの要がある、否人間の御経験が則ち如来の救済の最後の証明である。法蔵比丘降誕の一事、如来が人間となり給ふの一事、此一事が如来の衆生救済の成就にして、又此一事が我々の信念の唯一事件である。法蔵比丘の御相がそのまま機法一体の御相であらせらるゝ。此れ則ち人生超越の如来が正しく人生上に来現し給ひたのである。理智の如来が情意の如来となり、法性法身が方便法身となり給ひたのである。

(同―三七二―三)

と述べられている。久遠の如来が人間を救済するために、人間となり、人間の主観を実験する相が法蔵菩薩である。ま

た、それ故、法蔵菩薩は機法一体の「御相」であるとする。そのことをさらに、

則ち彼は十方衆生を代表して子心なる信念と念仏とを實驗し、又久遠の如来を代表して救済の親心を成就し給ひた。子心を機と名け、親心を法と云ふ。此を機法一体の御相と名くる。此に至りて如来の救済の本願は已に法蔵誕生の一念に成就せられ終りたのである。
(同一三七四)

と、述べている。これは、上掲の『暴風駛雨』の諸文、特に「法蔵比丘の降誕は如来の人間化也」等に述べられたことであるが、「人間の主観を實驗」するとは、衆生のなすべき「信念と念仏」の實驗である。如来の救済の意志と衆生の心行の實驗が法蔵出現に示されている。それを「機法一体の相」というのである。それ故にこそ、

然らば法蔵比丘は決して遠く過去の人ではない。又遙なる浄土の人ではない。彼は近き現在の自己の主観にある。法蔵出現の如来の本願を念ずる時その信念と念仏とは是れ法蔵比丘にて在ますのである。法蔵比丘の本願は帰命の客観境であるのみならず、直に現に帰命する我等の主観的信念、即ち真実の自我が法蔵比丘の本願である。法蔵比丘の本願とは豈に他あらんや。衆生貪瞋煩惱の願往生心が此である。我等の救主なる法蔵比丘は正しく救はるべき我と一体にして、寧ろ此救はるべく自己を客観に投影する所の真実究竟の自己の主観である。
(同上)

と述べている。法蔵菩薩は、現在の自己の主観である。法蔵出現の本願を念ずるその信念と念仏が、法蔵比丘である。法蔵比丘の本願は、帰命の客観境であるのみならず帰命する真実の自我である。その本願は、「衆生貪瞋煩惱の願往生心」である。すなわち、曾我量深は、法蔵菩薩の本願が衆生の願往生心であるというのである。従って願往生心の主体が法蔵菩薩であるということである。

この「衆生貪瞋煩惱の願往生心」とは、善導が『観経疏』「散善義」の二河譬の「白道」の意義を自ら示す中（合法段）に、

中間の白道四五寸といふは、即ち衆生の貪願煩惱の中に能く清淨願往生心を生ぜしむるに喩ふるなり。(真聖全一―五四〇)と、言われた言葉によっている。すなわち、「白道」は「衆生貪願煩惱の中に能く清淨願往生の心を生ぜしむる」ことを喩えたということである。「白道」は清淨願往生心であり、曾我量深にしたがえば、願往生心は本願である。『教行信証』「信卷」の白道四五寸の釈に親鸞は、この白道の「白」を「選択摂取の白業、往相回向の淨業」とし、「道」を、「本願一実の直道、大般涅槃無上の大道なり。」と註し、さらに、

能生清淨願心といふは、金剛の真心を獲得するなり。本願力回向の大信心海なるが故に破壊すべからず。(親全一―一三一)と自釈している。『浄土文類聚鈔』三心結釈にも、親鸞は、

能生清淨願心は是れ、凡夫自力の心に非ず、大悲回向の心なり。故に清淨願心と言へり。(親全二・漢文篇―一四九)

と示している。ここに「能生清淨願心」とは、「能生清淨願往生心」を親鸞が省略したのではなく、より積極的に、如来の清淨願心が金剛の真心即ち眞実信心であるということの意味する。本願は白道である。本願そのものが信心である。法についていえば本願、人にすれば法蔵菩薩である。さらに、法蔵比丘は、実に、救済されるべき自己を「客観に投影するところの眞実究竟の主観である。」ということは、「我は我なり」という我を客観に投影する「眞実究竟の主観」、「我をして我たらしむる原動力」(「眞宗教義の三大綱目」選集四―三五二)こそが法蔵菩薩であるということである。法蔵菩薩は、我が我をとらえて「我は我なり」という妄我ではなく、眞実の主観である。

その眞実主観の大命が「帰命」である。「久遠の仏心の開顕者としての現在の法蔵比丘」は、最後にこの「帰命」を示して、

「我にすがれ」「我にたのめ」「我にまかせよ」、此れ眞実にして直接なる如来の大命である。此御喚声は眞に我をして我たら

しむる所の真実の我の生命である。此れ永久現在の法蔵比丘の誓願である。法蔵降誕の第一声である。又最後の一声である。此声は則ち如来を呼び奉る我々の信仰である。如来の誓願成就は我等の信念成就の外にはない。信念なきものには誓願は無を離れて居る。かくて十方衆生を呼び給ふ法蔵比丘は唯我一人を呼び給ふ現在の法蔵比丘にして、我に在りて我が信念と共に正覚を成じ給ふのである。

(選集二一三七五)

と結ばれるのである。勅命は、「たのめ」である。曾我量深は先に「南無の二字こそは阿弥陀仏の救済を証明する直接主観の大命である。『如来我となる』と云ふことである。」(『如来は最上の自我なり』選集四一三五〇、取意筆者)と示していた。そのような「帰命」についての領解は、親鸞の『教行信証』「行巻」の「帰命」の釈、「帰命は本願招喚の勅命なり。」(親全一―四八)の心を深くたずねた所から出された言葉であらう。

右の「久遠の仏心の開顕者としての現在の法蔵比丘」と同じ月の大正二(一九一三)年一月には、「三願より発足して十重の一体に到着す」(大正二年一月発行『精神界』)も発表された。ここに「三願」とは、『大経』四十八願中の第十八願、第十九願、第二十願である。これら三願は「設我得仏十方衆生」との衆生への呼びかけのことばで始まり、「機の三願」と呼ばれる重要な誓願である。曾我量深は、それら三願は「如来の御心が云何に人間界に現はれ給ひしかを示すものである」(選集二一三八九)とし、続いて「十重の一体」を提示する。すなわち、「一、正覚救済一体(自利利他一体) 二、本願修行一体(願行一体) 三、因行果徳一体(因果一体) 四、名号光明一体(名義一体) 五、能力人格一体(人法一体) 六、名号念仏一体(能行所行一体) 七、名号教法一体(教行一体) 八、名号信念一体(機法一体) 九、仏心凡心一体(能照所照一体) 十、信念人生一体(真俗一体)」の十重である(選集二一三九〇)。これらは、「現生に於ける如来救済の次第を顯示するものに外ならぬ。」(同―三八九)として、その内容と意義を述べたものである。その中に、上來たずねてきた法蔵菩薩論と密接な関わりをもつ所論がある。今、そのことを示す五つの文を挙げたい。まず、第十八の本願と法蔵菩薩出現

の意義を、

久遠の如来が何故に一人間と化現せしか、その大精神の表明が第十八願であらせらるゝ。されば如来は本願を發起せさせらるゝ前に、已に人間出現てふ大なる実行を遊ばさせられたのである。如来の隱密の大悲は先づ法蔵比丘と誕生し、こゝに初めてその本願を発表し給ひた。
〔願行一体〕を明す段落・選集二―三九三

と述べている。すなわち、久遠の如来が、人間の相を以て法蔵菩薩として現れる精神の表明が第十八願であるとする。つぎに、十劫正覚と因位の本願の問題について、

我等が現在の如来の正覚を信の中心とせず、永劫の昔なる本願を中心とするは、已に因位本願の一念を以て久遠の如来の大精神の顯示とし、随て現在の正覚の上に現在にして永久の本願を觀するからである。而して此如来の本願を因果一体と示さば如来の名号である。則ち南無の二字は久遠の如来が法蔵比丘なる因位の人格を現はして、人間の右胸に入り、親しく人間至誠の主觀を實驗し、阿弥陀仏の四字は因位の法蔵比丘が深く久遠の本覚の大精神に入りて如来無上の智光を實驗し給へるものである。此れ則ち南無の二字は因位の本願を顯はし、阿弥陀仏の四字は果上の仏智を示現する。
〔因果一体〕を明す段落・同―三九三

と、南無阿弥陀仏の名号は因果一体の法蔵菩薩に示されているとする。次に、第十八の本願の「至心信樂欲生我國乃至十念」という三心十念について、

信行は我等の救はるゝに付ての条件ではなく、如来が實際に我等を救はんが為に、親しく我等を喚び給ふ御言である。若し単に救済を宣し給はゞ、その御声は遙遠なる岸上の声にして、生死海底に在る我等には何の感も生ぜぬであらふ。此を以て如来は久遠の御座を捨て、親しく生死海上に人身を受け、正しく至純なる人間の心情を實驗して、人間の声を以て我等を呼び給ふ。その御声が「至心信樂欲生我國乃至十念」の大命である。…〔中略〕…信と云ひ、行と云ひ、畢竟人間として現はれたま

へる如来の実験の発表である。

〔能行所行一体〕を明す段落・同―三九七―八

と、その心行は法蔵菩薩の実験したもう所であると述べている。そして、帰命の心について、

自己帰命の心を機の信念と云ふ。然るに久遠劫より我に真信なし。信とは他なし、如来我となるのである。我が主観に頭はれ給ふ如来を信念と云ふ。信念は如来の直接的顕現である。法蔵比丘の大精神である。十八願の至心信樂欲生の三心の顕現である。信念は法蔵比丘が我心中に誕生し給ふものである。我々が法蔵比丘を生み、第十八願を生み奉るのである。

〔機法一体〕を明す段落・同―四〇〇―

真実の信心は「如来我となる」すなわち如来の直接的顕現であり、それこそ我が心中に法蔵比丘が誕生することであるとす。また、

自己の業障に痛傷して機法一体の如来を仰ぐ時、奇なる哉我は仏心一体の円人である。…(中略)…深き自己の罪業の自覚は直に仏凡一体の自覚を顕彰するではない乎。〔能照所照一体〕を明す段落・同―四〇一―

と、自己の罪の自覚こそが、仏心凡心一体の自覚を明かにすると述べているのである。

第四節 撰取の自証

大正二(一九一三)年一月に発表された上記の二論文「久遠の仏心の開顕者としての現在の法蔵比丘」、「三願より発足して十重の一体に到着す」以降、「地上の救主」までにいくつかの論文・随想が発表された。

それらの中でも、「如来は我等を罪人と呼び給はず」(大正二年二月発行「家庭講話」、選集四―五一五)に触れざるをえない。³

まず、

如来の御本願とは久遠の如来の大御心であって、それが如来の御心の内に、理想として潜めて置かせることが出来ず、遂に彼をして久遠の神聖の御位を捨てしめ、一物をも有せざる、一の人間僧なる、法蔵比丘と示現し、親しく我々人間を呼び給うた、その御呼び声が御本願である。
(選集四一五一)

本願は、久遠の如来が人間僧・法蔵比丘として誕生し、親しく人間を喚ぶ声であるとする。そして、

その御声は甚だ親しく甚だ近く、而して現在の血涙の御声であらせられる。則ち極楽の光明界の響きでなく、貪と瞋との発生地なる地獄の火坑より、誕生したる苦しき御声であらせらるゝ。
(同―五一)

と、如来の喚声は、地獄の火坑中から誕生したと述べている。そして、本願の内容に触れて、

彼(如来)は「罪の子」と呼ばずに「十方衆生」と呼び、「懺悔せよ」「精進なれ」と呼ばずに「信樂して我名を念ぜよ」と呼び給うた、若し如来の御心に唯一点「罪の子」の御心があるならば、如来と我々との間は無限に隔てられる。かくて如来の救済も、本願も法蔵比丘御誕生の御精神も、根本より破壊され終るであらぶ。
(同―五一、括弧内筆者)

と述べている。法蔵菩薩は決して「懺悔せよ」「精進なれ」とは命じたまわらない、と。これは、懺悔が過度に強調されがちな真宗教界の一部にとって、また、懺悔や精進を重しとする人間常識を混入する宗教心にとっては、驚くべきことであらう。親鸞は、懺悔や精進ではなく「ただ信心を要とすとしるべし」(『歎異抄』第一条)とした。これについてのしつかりとした確めがないならば、宗教とはいってもただ倫理関心のものに止まるであらう。その限り、『歎異抄』の所謂「善人」の宗教であって、弥陀の本願を宗とする真宗たりえないのである。

「罪の子」でなく「十方衆生」との呼びかけは、一切衆生への呼びかけである。しかしそれは、漠然たる普汎的なも

のではない。「罪惡深重煩惱熾盛の衆生」への呼びかけである。それは、さらに突き詰めて、自己一人に向けられたものである。

我は古来の大小の聖賢と同様なる「十方衆生」の名に依つて呼ばれたではない乎。無罪の善人の名称に似たる「十方衆生」の御呼声が、料らざりき、「罪惡深重煩惱熾盛をたすけんがための願にてまします」とは。

誠に罪人と呼び給はぬ所が、真に罪の為に苦しみつゝあるものを選び、更に罪の大なるために罪を知らざる者を一層痛切に呼び給ふ御心と感ぜらる。

我等は唯深く如来の小心海に入る時に、その永久の秘密なる「罪人」の相を自覚するのである。(同上)

以上のように、本願の勅命が「衆生の貪瞋の地獄の火坑」よりおこったとし、それは「罪惡深重煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願」(『歎異抄』第一条)であるとする。また「真に罪の為に苦しみつゝあるものを選び、更に罪の大なるために罪を知らざる者を一層痛切に呼び給ふ御心と感ぜらる。」と述べている。ここに曾我量深の法藏菩薩論の基底をうかがうことができると思う。

右の「如来は我等を罪人と呼び給はず」と同じ月には、『暴風駛雨』に、一二一「我等の要求と如来」、一二二「一心婦命は願作仏心也」、一二三「活殺の能力」(大正二年二月発行『精神界』)、一二四「回向せられたる他力」、一二五「第十八願の文字に願れたる如来の大命」の五篇があり、また、翌月三月には論文「常に信の初一念に立つべし」(大正二年三月発行『精神界』)が発表された。

一二一「我等の要求と如来」(大正二年二月発行『精神界』)には、光寿無量は如来の誓願であると共に衆生の願いであるとして、

如来の光寿二無量の誓願を単に如来御自身の覚体成就の為めと思ふことの間違は云ふまでもない。此誓願を横に十方堅に三

世の衆生の救済の爲めと思ふたのも皮相の見であつて唯夫れ光寿二無量の要求を抱きつゝ、刹那の光寿の自己の現相に泣きつゝある、我一人の為に、「無明長夜の燈炬なり、智眼くらしとかなしむな（光明無量の誓願）、生死大海の船筏なり、罪障をもしとなげかざれ（寿命無量の誓願）」と宣言し、「我は汝の智眼なり、又汝の生命なり」と招喚し給うものである。

（選集四―三五九）

と述べる。「光寿二無量の要求を抱きつゝ、刹那の光寿の自己の現相に泣きつゝある、我一人の為に」如来は、

無明長夜の燈炬なり、

智眼くらしとかなしむな（光明無量の誓願）、

生死大海の船筏なり、

罪障おもしとなげかざれ（寿命無量の誓願）

（同上）

と、宣言したとして、光寿無量の誓願の意趣を示している。その誓願は「我は汝の智眼なり、又汝の生命なり」と招喚するものであるとする。この和讃への感銘は、「地上の救主」のもととなっているものである。

また、「我一人の為に」如来の誓願があるということは、『歎異抄』『後序』の

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人がためなりけり

に基づくものである。この「親鸞一人」は、親鸞の信仰の特質を示し、『歎異抄』のみにある語である。曾我量深は、すでに、明治四十五年五月発行「他力は胸より湧く」（『精神界』二二―五）に於ても、

人生に現はれたる此名号は遂に我が祖聖に依り、始めて我等の主観の胸中に現はれたる親しき救済主であるとせられた。我々は悲みながら名号を唱へて臨終の来迎の如来を念すべきではない。此名号は此人生に於ける真実の如来である。此胸中に回向

潜在せる名号を以て直に真の救済主と自覚するが真実信心である。「親鸞一人が為めなりけり」の告白は此胸中の如来、単に自己一人を親しく救済する如来に対する讃仰の語である。
 (選集二―三六四)

と述べられている。「親鸞一人が為めなりけり」とは、正しく本願の自証の言葉であり、しかもその自証は単に個人的特殊なことではない。一切衆生に於ても獲得されるべきことである。それゆえに「我一人」(選集四―三五九)と曾我量深は如来の誓願に呼応したのである。この「我」は、一切衆生の我であるが故に、曾我量深の我であり、親鸞の我であり、本願自証者の我である。

さらに、願が如来自身の願であるに止まらず、衆生の願いであるということとは、次の一二二「一心帰命は願作仏心也」にも、「如来の本願は如来の一大事である。而して我等衆生の一大事の為めに存する一大事である。」、その「如来の誓願力を我身に体現した声が『たすけたまへ』の一心帰命である。」と述べている。

また、一二四「回向せられたる他力」(大正二年二月発行『精神界』)には、

回向の他力は真実の我が力として、我の心中に誕生し、而して真実の自我として、一切統一の中心であらねばならぬ。

則ち光明も我等に於て他力であるが、此は最も客観的である。名号は我等の行業に現はるゝ義辺に於て、光明に比して主観的であるが、信に対しては客観である。信を離れて、如来は名号を回向し給ふことが出来ぬ。真実の回向の他力は唯大信の一つである。此信こそは久遠の自己に対しては絶対の救済の法であり、所帰の如来に対すれば絶対の機と名けらるゝ。

『大経』下巻十八願成就文の「至心回向」の文字を心誦し如来を現在の人生上に証顯し給ひたは、我祖聖にて在ます。

(選集四―三六二)

とされている。これは、「地上の救主」第五章と直接するものである。

続く、一二五「第十八願の文字に顯れたる如来の本命」(大正二年二月発行『精神界』)は、第十八願の「至心信樂欲生我

国乃至十念」の内容を観察して、文字上より本願の帰趣を究明すれば「乃至十念」の称名念仏に帰着するとする。それ故に「乃至十念」に於て廃立為正の浄土教が大成されたのであるが、それに対して、親鸞の信心為本の開頭は、「本願の文字以上の隱密の意義」であるとして、

（親鸞は）乃至十念の念仏の大命の御言に依りて、直に深く如来の至心に参入し、名号の外面的意義なる称名より進んで、その内面的真義なる「我が大智慧力に帰命せよ」の真箇直接の大命に接し給ひたのである。此御声は深密の御音である。此御音を聞くが信樂である。欲生は信樂を体とし、信樂は至心を体とし、至心は名号を体とす。名号とは何ぞや乃至十念である。念仏即南無阿弥陀仏である。則ち名号を称へよと云ふことは所称の名号を念持して、名号則ち如来の本願の内的生命に参入せしめんが為めに外ならぬ。

（選集四―三六五、括弧内筆者）

とする。これも「地上の救主」の特に第五章に、親鸞は法蔵菩薩の本願を自己の胸底に実験し、自己の主観に発見した（選集二―四一五）と述べられたことと直接に関わるものである。

その翌月の大正二年三月に『精神界』に、論文「常に信の初一念に立つべし」が発表された。これは、『歎異抄』第一条によって、「我々の救済は、未来に非ず過去に非ず、唯此現在の一念、『念仏申さんと思ひたつころの起こる時』の外にはない。」（選集二―四〇七）とする論文である。その現在の信の一念の救いを強調する論旨は、「地上の救主」の第六章に直接に連なるものである。この一念は「撰取の一念」である。すなわち『歎異抄』に「撰取不捨の利益にあづけしめたまふ」という撰取である。それは、衆生の煩惱の中より生ずる。

撰取不捨とは外より照す所の遍照の光明に対して、貪瞋煩惱の我が心中より放出する我々の生命である。言を換て云へば遍照の光明は如来の寿命に対し、寿命より抽象したる平面的理智であるが、撰取の光明は正しく寿命の体となり、寿命不二なる人格的の光明である。此撰取の光明こそは如来をして真に如来たらしむる寿命である。如来をして如来たらしめたと云

ふは則ち我々人間をして真に人間たらしむるの謂である。如来の生命は畢竟我々人間の生命の外にない。此如来と人間との同一生命の自覚が救済であり、如来の本願であり、名号であり、信仰であり、撰取不捨である。此撰取不捨の外に信念も、名号も、本願も、救済もないのである。撰取不捨とは他なし、仏と凡との人格的一体である。(選集二一四〇五―六)

と、撰取不捨について、「外より照す所の遍照の光明に対して、貪瞋煩惱の我が心中より放出する我々の生命である」と述べている。豎の光明は如来と人間との同一生命たることを示すとしている。豎とは、機の深信の深みを示す。このように豎の撰取不捨の光は、一三二「遍照十方」(大正二年六月)においても、

我等の胸を貫き給ふ御光は此深き豎の御光である。我等は此豎の御光に貫かれて、而して他の横の御光を見奉る。此豎の御光こそは念仏衆生撰取不捨の本願である。(選集四一三七―四)

と述べられている。

「常に信の初一念に立つべし」(大正二年三月)から、「地上の救主」の発表までに、『暴風駛雨』には、大正二年の五月・六月の中に七つの文が発表された。その中で、三篇に触れたい。

一二六「我は単なる罪塊に非ず、我は仏凡無碍の大人格也」(大正二年五月発行『精神界』)には、

親鸞聖人の親しく感じ給ひ、又我々の親しく接する所の人格的如来は機法一体の南無阿弥陀仏にて在ます。機法一体の南無阿弥陀仏と云ふは仏心凡心一体の我々人間の心中より誕生し給ふ所の如来にて在ます。(選集四一三六七)

と、機法一体の南無阿弥陀仏は、仏心凡心一体の我々人間の心の中から誕生する如来であるとし、

真に無量寿無量光の人格的如来に向ふ所の我、人格的如来を産み出せる我は単なる罪塊ではない。…(中略)…自己が単なる罪塊なるは自己が猶未だ現实的救済の確証を握らぬことを自白するものである。此れ自己と如来、凡心と仏心とを全く引き離

し、帰命の心を以て単なる凡心の所産とし、依って如来を単なる客境となし、静的平面的理想とするものである。則ち如来の遍照十方世界の光明なるをけれども、念仏衆生を撰取する光明なりと知らざるものである。(同―三六七―八)

と述べている。

また、一二七「如来は我が父母也、又即ち我也、又我が子也」(大正二年五月発行『精神界』)には、

光明、名号としての如来は我が父母也。信心としての如来は即ち我自身也。念仏生活としての如来は我が子也。奇なる哉、如来の子たる我は転じて如来の父母となることや。誠に信心の我は如来の光明名号より生み出され、随て念仏生活の仏子を誕生す。(中略)：我等の信心は念仏の化仏に依りて守護せらるゝ。而して永久光明名号の父母と離るゝことの出来ぬやうにせらるゝ。「念仏衆生撰取不捨」とは此間の消息を伝ふるものであらふ。(同―三六八―九)

と述べ、ここでも「撰取不捨」ということが取り上げられているのである。そして、

我々は直に光明名号の父母を捨てんとするであらふ。而も我々は親しく我の産みたる念仏、特に溜息の裡より難産し給へる念仏の愛児に対しては、いかで捨つることが出来やうぞ。茲に來りて我々は如来に捨てられても如来を捨つることが出来ぬ。此念仏こそは如来の我を捨てさせられぬ深き御念力の表明に外ならぬ。(同―三六九)

と、その撰取不捨の主体が念仏であるとする。とくに「溜息の裡より難産し給へる念仏」という言葉には当時の暁烏敏の状況との関わりが注意される。暁烏敏は、肺結核の為に瀕死の妻を看病する中から、大正二年一月発行『精神界』に「溜息の中より」を発表した。

溜め息の中より出てくださる御念仏が一番ありがたい

(『精神界』一三一―一四一)

と記しているのである。その暁烏敏の言葉に応じて「念仏は衆生を撰取して捨て給わず」ということを述べたのではな

いか。「念仏衆生撰取不捨」とは大悲の自証の言葉である。そこには、信心の智慧による機の深信が厳存するのである。大正二年六月の『暴風駛雨』には、一三〇「龍眼」、一三一「長者の万燈」、一三二「遍照十方」の三篇がある。その中、一三〇「龍眼」に「人生は雲、信念は龍身、念仏は龍眼」（選集四一三七二）との譬喩がある。これは「地上の救主」の第五章の譬喩と同様に龍を以て喩えとしているが、やや内容は異なっている。これは、「此三者は三にして一、一にして三」であるとしているが、特に念仏の龍眼に重点がある。これと比較すれば、「地上の救主」に於ては、「本願は雲、信念は龍身、念仏は龍眼」と喩えて、至心信樂（龍身）こそを「隱彰の実義」「第十八の本願の秘奥の大精神である」（選集二一四一六）としている。一三一「長者の万燈」には、「内的生命すなわち信なき、声のみの概念の念仏を捨てよ。法然門下三百八十余人の念仏の声は長者の万燈であり、親鸞の念仏は貧女の一燈であった。」（選集四一三七四・取意）とし、「我等は、唯一度でも生命の源泉より湧出する念仏を称えたい、衷心より念仏衆生撰取不捨の大誓願海に入りた、如来の御勅命を聞きたい。貧女の一燈は我等の願である。」（同上取意）と述べている。

上来、「如来は我也」の感得から「地上の救主」執筆までの、論文と『暴風駛雨』の諸文を尋ねて来た。期間はわずかの間にも思われるが、その思索の展開は重厚なものであった。さらに、今、この時期に金子大栄に宛てた葉書（大正二年六月一日付）を見ると、

昨日論註の「穢土仮名人浄土仮名人不得決定一不得決定異」の文字が全く仏（浄土人）凡（穢土人）一体の自我を示すものに驚きました。法蔵比丘は誠に我等自覚の主観なり。即ち仏凡一体の相也。法蔵比丘は如来が我となり給ふ相に候。かく考へ来りて浄土論の善巧撰化以下の菩薩が、穢土仮名人、浄土仮名人、法蔵菩薩の三義ある所以。意義深く味はれ候

（両眼人『二九』）

とある。この葉書の中にある「法蔵比丘は誠に我等自覚の主観なり」、「即ち仏凡一体の相也」、「法蔵比丘は如来が我と

なり給ふ相に候」ということは今まで見てきた『暴風駛雨』の諸文にも、また、論文にも見られたところである。

しかし、『浄土論註』の「穢土仮名人浄土仮名人不得決定一不得決定異」ということが「全く仏（浄土人）凡（穢土人）一体の自我を示すものなるに驚きました。」ということに関しては、「地上の救主」発表（大正二年七月）の翌月に発表された「現実界の浄土」（大正二年八月発行『精神界』）に述べられることになる。

以上のような経過をたどって、七月に「地上の救主」（六月十七日執筆完成）が発表されるのである。

第三章 法蔵菩薩論の形成原理

第一節 「地上の救主」の意義

曾我量深の法蔵菩薩論を形成させたものはいかなるものだったのであろうか。このことを考えるに先立って、まず、「地上の救主」の意義が、作者である曾我量深自身に於てどのように領解されていたのか見ておきたいと思う。

「曾我量深論集」第二巻『地上の救主』（大正十三年六月、丁字屋書店発行）の序の中に、

顧みれば本巻に収むる所は明治の末葉から大正の初期にわたり、特に明治の末年はわが祖師親鸞の六百五十回の遠忌に正当し、かつわが母校真宗大学は此年を以て京都に移され、先師清沢の遺業なる浩浩洞の瓦解の遠因をなした。さればその前半は、真宗大学の教壇に立つの余暇に、同人と議論談笑しつつ、その折々の感想を録し、その後半は郷里北越の草庵にあって四方の師友を憶念し、そのやる瀬なき感慨を洩したのである。その内容について云へば私は初め『観経』を一貫せる「仏心大悲」の教説を讃仰し、それが上に開顕せられたる第十九の願、臨終来迎の本願を憧憬して止まなかつた。しかしながら私はこの『観

『經』の隱彰の実義なる弥陀大悲の本願を徹底して、遂に因位法蔵菩薩の自証に進まずに居られなかった。卷中の「地上の救主」の一篇は正しくこの自証を讃仰したものである。

もとよりその自証は微光であつて、到底独我論なる自性唯心の境を出で得なかつたに違いない。しかしながら世は滔々として、神話宗教として法蔵菩薩を冷笑せし間にあつて、独りそれの上に「地上の救主」の意義を見出したこと、而して爾來わが真宗教界に於て漸く法蔵の名を聞くに到つたことはこよなき喜びである。是れ則ちこの一篇の題を括めて一卷の総題とせし所以である。

(論集第二卷『地上の救主』一―五)

と述べられている。「論集」の前半は「真宗大学の教壇に立つの余暇に、同人と議論談笑しつつ、その折々の感想を録し」とあるように、東京の巢鴨にあつた真宗大学に於て教鞭をとつていた時代のもの、後半は「郷里北越の草庵にあつて四方の師友を憶念し、そのやる瀬なき感慨を洩した」とある如く、真宗大学移西に際し辞職し、郷里越後に於て執筆されたものである。それに収録された論文は「仏教史上の親鸞」(明治四十年四月)から「真仏国の聖衆」(大正四年四月)までの三十六篇である。真宗大学移転にともなう郷里北越での思索については後に触れることとし、ここで留意したいのは、論文「地上の救主」が、この「論集」の中心として定められて、総題とされていることである。その所以を示して、論文「地上の救主」の意義を『觀經』の隱彰の実義なる弥陀大悲の本願を徹底して、遂に因位法蔵菩薩の自証に進まずに居られなかった。卷中の『地上の救主』の一篇は正しくこの自証を讃仰したものである。」記している。

ここに「弥陀大悲の本願を徹底」するとは、「撰取不捨」の本願を徹底して確かめることに外ならない。「撰取不捨」とは、弥陀大悲の積極性を示し、大悲の本願を説く至極である。また、「自証」とは、自覚と同意義である。すなわち、論集第二卷『地上の救主』後半に展開された思索は、大悲の本願を自己自身において徹底して法蔵菩薩の自覚に進んだということである。この撰取不捨を自己に於て自覚することが、「法蔵菩薩の自証」である。ではそれは、具体的にどの

論説に窺うことができるのであろうか。

私は、如来の摂取を曾我量深が「心中よりの摂取不捨」と示した所に特に注目せざるを得ない。すなわち、前章に触れた如く、「地上の救主」執筆の三か月前に公にされた「常に信の初一念に立つべし」（大正二年三月発行『精神界』）に、

摂取不捨とは外より照す所の遍照の光明に対して、貪瞋煩惱の我が心中より放出する我々の生命である。（選集二一四〇五）と述べられているのである。『観経』には「光明遍照十方世界念仏衆生摂取不捨」と説かれている。その摂取の光明を外的な遍照の光明としてではなく、「貪瞋煩惱の我が心の中より放出される我々の生命である」と、領解を示しているのである。これは、親鸞が、

弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつころのおこるときすなはち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり
（『歎異抄』第一条・親全四・言行篇一三四）

と語られたことよって、その「念仏まふさんとおもひたつころのおこるとき」に獲得する摂取不捨の利益は、何処より来るのかという問題である。

そもそも『浄土三部経』中、仏心が大悲であることを説くものは『観経』である。『観経』は、如来の大悲を実義として隱彰する經典である。それは、善導と親鸞の領解した所であった。『観経』は、定善十三観・散善三観という、十六の観を説くのがその大半である。その観察の中心は何か。諸師の領解はさまざまであるが、善導は第九真身観をそれとした。その真身観には、『観経』 仏心大悲を摂取不捨の光明から説き明してある。

光明遍照十方世界、念仏衆生摂取不捨。

（真聖全一一五七）

といい、

以觀仏身故亦見仏心。仏心者大慈悲是。以無縁慈摂諸衆生。

(同上)

と説かれている。阿弥陀仏の光明は遍く十方世界を照し、念仏衆生を摂め取って捨てない。その光明が仏身である。仏の身を觀る故に仏の心を見る。仏心は無縁大悲であり、諸の衆生を摂取したもうと示されているのである。大悲はすなわち摂取不捨である。この經文に注意して、『觀經』の觀の目的を「仏身を觀するを以ての故に仏心を見る。仏心は大慈悲これなり。無縁の慈を以て諸の衆生を摂し給ふ」という「見仏心」にありとしたのである。「見」は信知である。「仏心」とは無縁の大悲である。故に觀察の正意は如来の無縁の大悲に帰するところにある。

善導の『觀經疏』の精神を継承して、親鸞は、『教行信証』「化身土卷」に於て、『觀經』に隱顯の義があるとして、その隱の義を、

彰といふは、如来の弘願を彰はし、利他通入の一心を演暢す。達多・闍世の惡逆に縁りて、釈迦微笑の素懷を彰す。韋提別選の正意に因りて、弥陀大悲の本願を開闡す。これすなはちこの經の隱彰の義なり。

(親全一一二七六)

と、示している。釈尊の素懷をあらわし、弥陀大悲の本願を開闡することが、『觀經』の眞実義であるとし、その弥陀大悲の本願が、『觀經』の隱彰の眞実義であると明かにしたのである。その親鸞は、大悲の摂取不捨の時を、「念仏申さんとおもひたつ心のおこるとき」(『歎異抄』第一条)と語った。さらにそれを推し進めれば、摂取不捨とは、念仏申さんとおもひ立つ心自体である。時と一心とは、同一事態に於てあるものである。摂取の光明は、勿論物理的な光明ではなく、智慧のことである。その智慧が念仏申さんとおもひ立つ心として発起するのである。それゆえに、摂取は内的に体得されるべきである。それを、曾我量深は「貪瞋煩惱の我が心中」よりの摂取不捨としたのである。上記の文に続いて、

摂取不捨とは他なし、仏と凡との人格的一体である。

(選集二一四〇六)

と述べている。およそ人格とは個性をもった存在のことであり、その個性とは本願仏性である。それが衆生の内的生命であるとは、「仏願に乗ずるを我が命とする」(『浄土論註』)に外ならない。その仏の本願の故に「人格的一体」というのである。撰取の光明は、寿命と不二なる人格的光明である。そのような「撰取」の把握は、『暴風駛雨』の一三二「遍照十方」にも、

此豎の御光こそは念仏衆生撰取不捨の本願である。∴(中略)∴横の光は概念の光である。豎の光こそは如来の寿命と一体なる御光であらせらるゝ。
(選集四一三七四)

とあらわされている。一般に、撰取の光明はイメージとしては外的な光明と領解されがちである。光明撰取の図等にはそのように描かれてきた。しかし、それを豎の光、心中よりの撰取不捨であると曾我量深は領解しているのである。すでに「衆生貪瞋煩惱中」という認識は仏の智慧のものである。機の深信と仏の智慧とは相即する。このことを、

如来の智慧海に入るとは深く自己の現実相を知ることである。自己の現実の罪業を知る機の深信は是れ如来智慧海の実験である。自己の罪を知るの度合いは則ち如来の智慧を知る度合いに正比例する。自己の罪悪の実験は如来の智慧の実験である。
(『暴風駛雨』九九「自己を知らざるものは真に如来を知るものに非ず」・明治四十五年五月『精神界』・選集四一三三〇・取意、筆者)

と述べていた。この貪瞋煩惱の心中より放出する撰取の光明を人格的に「法蔵菩薩は歴史上の人としてでなく人間の心中に誕生した。」「地上の救主」としたのである。その撰取の自証が、大悲の自証である。それはまさしく、撰取を自己一人に引き受け自己に於て証しすることである。すでに掲げたように、『暴風駛雨』一二一「我等の要求と如来の要求」(大正二年二月発行『精神界』)に、

此誓願を横に十方豎に三世の衆生の救済の爲めと思ふたのも皮相の見であつて唯夫れ光寿二無量の要求を抱きつゝ、刹那の

光寿の自己の現相に泣きつゝある、我一人の為に、「無明長夜の燈炬なり、智眼くらしとかなしむな、(光明無量の誓願)生死大海の船筏なり、罪障をもしとなげかざれ(寿命無量の誓願)」と宣言し、「我は汝の智眼なり、又汝の生命なり」と招喚し給うものである。

(選集四—三五九)

と述べている。これは、本願大悲の自証ということをよく示している文である。したがって「地上の救主」・「現在の法蔵比丘」とは、正しく機の深信の「自身」である。それが自己に発起する真実信心に他ならない。それ故に「如来は我なり」「如来我となる」と言わざるをえなかったのであると思う。

また、曾我量深自身が、

世は滔々として、神話宗教として法蔵菩薩を冷笑せし間にあって、独りその上に「地上の救主」の意義を見出したこと、而して爾來わが真宗教界に於て漸く法蔵の名を聞くに到ったことはこよなき喜びである。是れ則ちこの一篇の題を括めて一卷の総題とせし所以である。

(前掲)

と述べたように、「地上の救主」が発表されてから、法蔵菩薩について、漸く注目されるようになった。そのことには、曾我量深の法蔵菩薩論が、真宗教学の新たな展開をもたらしたという意義を見出す事が出来よう。しかし、それは決して容易な事ではなかった。昭和初年の出来事等はその一例であるが、自覚自証ということが、他力救済の教えには馴染まぬとして、排斥する動きが常にある中での教学展開であったのである。

では、そのような法蔵菩薩論を形成させたものは何だったのだろうか。

第二節 清沢満之とその没後の状況

一 自己の探求

曾我量深の法蔵菩薩論の鍵語は、「如来は我なり」「如来我となる」である。その背後には、断えざる自己の探求がある。それは、「自己とは何ぞや。是れ人生の根本的問題なり」との言葉が伝えるように、清沢満之が根源的課題とし、身を以て実行したことの相承であった。

曾我量深の清沢満之との出遇いは、明治三十五（一九〇二）年二月二十四日の「京浜仏教徒大懇話会春季会」に於てである。清沢満之の「精神主義」に対して論難が盛んであった当時、その席上で清沢満之は一場の感話をのべた。それを、曾我量深は、「自己を弁護せざる人」（明治四十二年六月発行『精神界』）に、次のように記している。

我々が精神主義を唱へて、諸方の高教誠に感謝の至に堪へぬことであるけれども、我々は何等をも主張するのではなく、唯自己の罪惡と無能とを懺悔して、如来の御前にひれふすばかりである、要は慚愧の表白に外ならぬ。（選集二―二二八）

と。その姿にうたれ、曾我量深の精神主義批判の剣は折れた。「その森敵なる御面容髣髴として忘るゝことが出来ぬ。」（同上）「私は先生に付て第一に想ひ出すは彼の一事である。」（同上）と述べられている。満之のその言葉の内面に「深き罪惡の自覚」を曾我量深は見た。そのことは、

親鸞聖人や我が先生（清沢満之：筆者注）が自己を毫も弁護なさらぬは何故である乎。…（中略）…その深き罪惡の自覚に依りて、全く弁護の権能なしと信じ、又深き如来大願力の信念に依りて、随つて四海同胞の確信に依りて、全く弁護の必要なしと思惟し給ひたのでありませう乎。（選集二―二二七）

と述べていることから領解できる。

清沢満之から曾我量深が学んだことは、自己自身の探求ということである。それは、精神主義的特徴的な用語「主観主義」として示されているが、それは今日の概念とはやや異なり、信ずる自己に凝集する思索である。これについて、曾我量深は「我に影向したまへる先師」（明治四十一年六月発行『精神界』）に、

今や私は先生（清沢満之…筆者注）の主観主義に転ぜねばならぬ。親鸞聖人は明瞭に他力信心を主張し、能信所信の一体を教へて下された。然るに人往々信心の他力を説き乍ら、他力てふ事を以て信心を離れたる客観的力とし、如来を客観的実在とせんとし、浄土をも同じく超主観的の天地とせんとしたものであるから、先生は是等一切の境を悉く信上の事実、主観上の事実として、能信と所信とは渾然たる一体とし、信仰とは何を信する乎、如来を信するのである、如来とは云何なるものであるか、我が信ずる如来である。則ち我は我信ずる如来を信じ、如来は我が如来を信する如来である。されば能信の信念を離れて全く所信の如来なく、又所信の如来を離れて全く能信の信念はないのである。信念上の事實は此能信所信の外に第三者がない、則ち此二者を超絶し統一する根本的実在はない。故に能信か所信か何れか根本的実在である。所信の如来を根本的とすれば信念は如来の力である、能信の信念を本体とすれば如来は信念の面影に過ぎぬ。而して我々は徹頭徹尾能信の主観に居るのである。要するに信ずるに初まりて信ずるに終るのである。斯くて如来や浄土やの實在の説明問題は永久に無要となる。

（選集二―一六七―八）

と述べている。他力を信心を離れた客観的力とし、如来を客観的実在とせんとし、浄土をも同じく超主観的の天地とせんとする風潮の中で、清沢満之は、他力・如来・浄土を「信上の事実・主観上の事実」とした。特に能信所信一体の論は、満之の絶筆「我はかくの如く如来を信ず」の冒頭の文による。そして、「我々は徹頭徹尾能信の主観に居るものである。要するに信ずるに初まりて信ずるに終るのである。斯くて如来や浄土やの實在の説明問題は永久に無要となる。」と

言い、能信の外には宗教の事実はない、とするのである。

また、「他力は胸より湧く」（明治四十五年五月発行『精神界』）に、曾我量深は、

我々は客観の他力に救はるゝのではない、主観上の他力救済の念に救はるゝのである。否救済てふ実験を客観化して他力の名を与へたに過ぎぬのである。救済の信念の外に救済なく、又他力はない。我等の実験する所は唯現在救済の信念ばかりである。此信念が則ち唯一の救済である、唯一の他力である。他力は外より来らずして胸より湧く。他力と云ひ、救済と云ふは畢竟他力救済てふ信念の大事実が自ら表明せる霊的文字に過ぎぬのである。誠に信念の外に名号なく、名号の外に本願なく、本願の外に如来はない。而して信念が直接に接触する所信の境界は唯名号の一つである。此名号は如来の本願が我々衆生に回向発現せる唯一の实在である。此名号がなかつたならば我浄土教は唯空漠なる未来浄土憧憬の自力迷心の宗教となる乎、若くは徒に無想離念の概念を冥想する自力教に返たてであらう。然るに人生に現はれたる此名号は遂に我祖聖に依り、始めて我等の主観の胸中に現はれたる親しき救済主であるとせられた。：（中略）：此名号は此人生に於ける真実の如来である。此胸中に回向潜在せる名号を以て直に真の救済主と自覚するが真実信心である。「親鸞一人が為めなりけり」の告白は此胸中の如来、単に自己一人を親しく救済する如来に対する讃仰の語である。

真宗教界の無力、腐敗は畢竟祖聖の真精神の埋没の爲である。靜に我胸中に問へ、平生業成、現生不退、信心為本、他力回向の祖聖の叫びは云何の意義である乎と。此等の叫は唯「如来は我胸に在り」との一語に尽くるではない乎。煩悶も罪惡も救済も救済主も信念も我胸を離れて何の意義ありや。

（選集二—三六三—四）

と述べている。平生業成、現生不退、信心為本、他力回向という真宗教学の古今独歩の教義の意義を自己自身に於て問う。それらを「祖聖の叫び」として聞くのである。それは、親鸞が発揮した教学の独自性を、客観的知的考究としてではなく、我が胸に於て確かめることである。それ以外に、真宗教界の復興の道はないであらう。

右の文の「他力救済の念に救はるゝ」とは、すでに前の章で述べたように、『暴風駛雨』一〇一「宗教上の『我』の名

字」(大正元年九月『精神界』)にも、

清沢氏が「他力救済の念にすくはるゝ」と特に念の一字を加へられた意義を味ふことが出来る。此念とは信念である。

(選集四―三三四)

とあつて、清沢満之が「他力の救済」に示したところの「我は実にこの念によつて現に救済されつつあるを感ず。」に於いての論説である。

また、『暴風駛雨』一一七「自己の三面」(大正元年十二月発行『精神界』)には、

信念の中心としての自己は如来の寵兒也。

自覚の客境としての自己は如来の反抗者也。

生活の被動者としての自己は無智無能の凡夫也。

(選集四―三五四)

とあることも、また、一二六「我は単なる罪塊に非ず、我は仏凡無碍の大人格也」(大正二年五月発行『精神界』)に、機法一体、仏凡一体の如来にふれて、「我は有限無限の一致せる人格である」(選集四―三六七)というのも、清沢満之の思索を受け止めた故に出てきたものである。この、曾我量深の「我」の探求は、「如来は我なり」の感得に始まったものではない。すでに「宗教の雙眼なる信及び教」(明治四十二年四月発行『精神界』)においても、

「弥陀の五劫思惟の願をよくく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」と云ふは、要するに我の如来でありて、信道の宗教の自利為宗なるを顕示するものである。然るに教は反りて自己を以て如来の大海の上に置くが故に、我は最早われの我に非ずして如来の我である。故に「他力の信心えんひとは、仏恩報せんためにとて、如来二種の回向を、十方にひとしくひろむべし」。全く私利の念を止め、自己を以て仏の顕現の器とし、是広大無辺の本願を弘めんと勉むるものである。則ち信の如来は如来の如来に非ずしてわれの如来であり、教えの我はわれの我に非ずして如来の我である。

(選集二―一九七)

と述べられていた。また、『暴風駛雨』三三「如来中の我、我の中の如来」（明治四十二年七月『精神界』）においても考察がなされている。そして、「地上の救主」発表以後もその探求的思索は深められて行った。それは、「自証の三願について」（大正十二年三月発行『見真』）に、

回顧すれば明治四十五年の七月「我は我なり、如来は我なり、されど我は如来に非ず」と叫んだ語の意義は今更に深く感ぜしめられる。それは今や第四の命題として「如来は如来なり」に到達せしめられた。
（選集四一六四）

二 恩寵主義

曾我量深は、折々の思索を記したノートに、

清師の精神主義は先生の嚴肅なる努力修養の結果也深淵なる内観冥想の結果也 一切の智力を尽し奮戦したる産物也 故にその説や俚耳に入り難し 門弟則ち此を通俗化し是に先生の教訓四方に及べり。

（明治四十二年ノート・弥生書房『宗教の死活問題』一一九）

と記している。清沢満之の思想は、門弟達の努力によって広く及ぶことになった。しかし、それは弟子たちによる「通俗化」という側面をもっていたと指摘しているのである。今日も満之研究はこの事に意を留めるべきであろうが、曾我量深の「地上の救主」が発表されるまでの『精神界』には、いわゆる「恩寵主義」と称される傾向があった。

たとえば、曉鳥敏は、明治四十二（一九〇九）年五月に「罪惡も如来の恩寵也」を発表している。それは、

清沢先生はこの信念（如来は過去の罪惡も未来の罪惡もすっかり引き受けて下さるに違いない）よりして、「心の欲するまゝにふ

るまうて、なにをやっても差し支えはない」と申されました。総てが如来の計らひであると信じた上でなくては、こんな大胆な表現は決して出来るものではありません。…(中略)…この信念に到らずしては、実際の安心は得られないのであります。私が罪悪も如来の恩寵也と云ふのは、清沢先生の『我信念』の内容的注釈であります。…(中略)…逆境までが恩寵であると喜ばるゝに至って信念の絶頂に達したのである。之を主観の方面から云ふと、罪悪も如来の恩寵であると喜ばるゝに至って信念の絶頂に達したのである。この信念が成り立って始めて帰命尽十方無碍光如来が自分の如来となつたのであります。

(明治四十二(一九〇九)年『精神界』九一五)

と述べているものである。また、佐々木月樵は、明治四十三(一九一〇)年一月に「本願論と恩寵論のデレンマについて」に、

信念の力によって時々物々の恩恵がそのまま如来の恩恵となり、一切皆これ如来の計らい給ふこととなる。

(『精神界』一〇一一)

と述べている。また、和田龍造は、「恩寵の大羅網」(明治四十四年一月『精神界』)に、「如来の本願を最終目的として、その他の一切の我々の行動は網状の如き連絡がつくであろう。また、我々の住する世界万有とも網状の如き連絡がつくであろう。如来本願の最大恩徳を有難く感謝するものはそれに連絡して四恩の尊きを思うであろう、一切万物の尊きを思われるであろう」(取意)とする。この網状の連絡をさして「大羅網」と言い、そして、

如来本願の光明を認め得た人にありては事々物々一切皆如来本願に連絡して其恩徳を味はるゝことである、これによりて之を云はば我々は如来本願大恩徳の全法界の大羅網に生活させて頂く身分である。終りに猶ほ一事の云うべきは此娑婆世界は四苦八苦の世界にして衆苦充滿して火宅さながらであるは日々実験の通りで今更云ふ必要もないが、其中に於て如来本願に帰入した身の上において如来恩徳の大羅網に生活させて頂くと云ふことを陳述せる次第である。

(明治四十四年一月『精神界』一一一)

と述べている。これらに対して、曾我量深は、「厳肅なる二重生活」(明治四十三年十二月発行『精神界』)に、

恩徳の概念に固執しつゝ、徒に感恩の出来ざるを歎く者は、恰も着物を過大に重ねてその恩徳を証明せんとするが如く、その恩徳の觀念は一転して義務的に感謝を要求し来りて徒に苦痛の基となる。如かず深重なる恩徳の概念を全く破壊し、真に孤独の痛苦を感じ、初めて信実なる感恩生活に入らんには。
(選集二二二九四)

と述べていることから分かるように、この傾向にむしろ批判的であった。それは、清沢満之の精神主義を、「先生の厳肅なる努力修養の結果也。深淵なる内観冥想の結果也。一切の智力を尽し奮戦したる産物也。」(前掲)と見た曾我量深ならではの事であつたと思われる。精神主義の本領は、感謝ではなく、機の深信、信仰の自覚、本願発起の因の自証であるべきである。それのない精神主義は、頹落を免れ得ない。

『精神界』に見られた上述のような恩寵主義はやがて破綻して行く。「地上の救主」(大正二年七月発行『精神界』)は、大正二年六月十七日に書かれた。その年、暁烏敏は、一月に「溜息の中より」、二月に『精神界』に「かくして我は凋落し行く乎」(二二二)を、六月には「感謝の皮をはぎたる信仰味」(巻頭言・一三二〇)を書いている。また、多田鼎は、その翌年の大正三(一九一四)年九月に「私は此の如く動転せり」(二四一九)十一月には「願はくは我が昨非を語らしめよ」(二四一一)を書いている。⁴これらの浩浩洞の道友の「凋落」や「動顛」は、恩寵主義的信仰の破綻である。それらと曾我量深の法蔵菩薩論は、いかなる関わりを持っているかについて、いまは、詳しく触れ得ないが、ただ、暁烏の凋落に応答するのが、『暴風駛雨』一二七「如来は我が父母也、又即ち我也、又我が子也」(大正二年五月発行『精神界』)の「溜息の念仏」であろうことは、上に述べた。

曾我量深の法蔵因位の探求は、恩寵主義と全く異なる展開であつた。その論述の中に窺われる光明の如来への信仰に

対する批判は、信の対象も信自体も結果としての恩寵に固着する恩寵的信仰観を、浄土真宗の信心をかたるものの頹落態の一つと見ての批判であった。

第三節 闇の自覚

一 悩みと共なる思索

明治四十五年二月二〇日付、曾我量深の金子大栄宛葉書には、

「古き自己と新しき自己」まことに忝なし 但し大兄の文字が常に光明の文字にして現実の闇黒を帯びざるは云何 此も大兄の性格が光明的なる所以と羨望に不堪候 正定の声にして邪定不定の声を聞かず 天上の音楽を聞いて地獄の肉声を聞かず 小弟は近來特に業報を観ぜられ申候 (『両眼人』一八)

と記されている。文中の「古き自己と新しき自己」とは、金子大栄の意見である。彼は「自督帖」(『精神界』十二―三)に「自己の二面」との見出しの下にそのことを述べている。しかし、曾我量深の指摘するごとく、その文は恩寵主義的側面で書かれている。その「古き自己と新しき自己」との説について曾我量深は、感謝の言葉の後に直に批判を記しているが、その内容に注目したい。「常に光明の文字にして現実の闇黒を帯びざるは云何…(中略)…正定の声にして邪定不定の声を聞かず 天上の音楽を聞いて地獄の肉声を聞かず」と批判して、「小弟は近來特に業報を観ぜられ申候。」と述べているのである。この葉書の書かれた時期は、曾我量深が東京を離れて帰郷して間もなくの頃である。「近來特に」とは、郷里での実感であろう。しかし、光明讚嘆や、正定聚の心境の喜びや、天の樂の境地のような恩寵主義的結果論的な信仰に対する批判は越後に於て初めて起こったというものではない。つねに、曾我量深は、「現実の闇黒」、「邪定不定

の事実」、「地獄の肉声」、そして「業報」を見つめ実感しつつあったのであろう。

曾我量深の法蔵菩薩論の形成原理は「闇」である。それは、清沢満之を見る見方の独自性からも窺えるが、「大闇黒の仏心を観よ」（明治四十四年一月『精神界』）の論究にそのことは窺われる。その論文には、法然門下に於ける親鸞の位置や、親鸞に於ける法然との値遇の意義、『選択集』の意義に関して述べられている。親鸞は法然の光明の奥深くにある闇に出遇ったとし、『選択集』の核心は「三心章」であるとす。また、阿弥陀仏の中心に大闇黒があるとしているのである。問題は、阿弥陀仏の果徳に酔うことではなく、闇の願心に覚醒することである。また、出遇いは体験主義的に論じられるべきことではない。誰に遇ったかではなく、その人の何処に遇うかである。所謂熱烈な求道心の果相に遇うのではなく、その求道心の奥底に皎然として存する大闇黒に遇う、その感を共にすること以外に実は出遇いはないのである。このように、法然親鸞の出遇いを論ずる視点は、清沢満之との出遇いを確かめる姿勢にも一貫している。

「地上の救主」冒頭にも窺えたが、曾我量深の法蔵菩薩論は彼の悩みと共なる思索によって生み出された。曾我量深の談話を記録したものとして次のような文がある。

私はネ、とにかく毎晩のごとく、今晩一晩ゆっくり休み度いと思つて床に就いてでも、すぐ頭の中に色々のことが涌いて出てくるのです。親鸞ということが頭に思い浮べるとすぐ日蓮が出てくる、他力ということが気になるとすぐ自力が飛び出す。『大経』と思えばすぐ『法華経』のことが、という具合に、そしてまたつい一晩中、その思想が対立紛糾して、ついに一夜中睡眠がとれないことが殆んどでした。それが四十二三才頃までずっと続いて、それで私は、その頃からその中にきつと頭の調子が悪くなって、柵房の中に入れられて死ぬものとはかり思っていました。それが、そんなこともなくて今日までこうして生かして貰っているのです、私の談ることや書くことよりも、今日まで無事に長生きさして貰って来ただけで、もう言うことなし、善く今日まで生き永らえて来たものだなとの一言で尽きる直接の私の感情からそう申したのでしょう。

（吉田龍象「曾我先生の院号について」・昭和四十三年頃の曾我量深の談話、吉田龍象聞書、選集八・月報六・昭和四十六年五月）

と。思想の対立紛糾のままに眠れない夜を毎晩のように繰り返したという、その思想的葛藤、生と共なる悩みの中で、その思想の紛糾対立を克服する道が探られた。その道筋に於て自性唯心と定散自心が出てくる。しかしそれもまた、対立紛糾を生じさせる。それをも克服するものが法蔵菩薩であり、阿頼耶識であったのではないか。十劫か久遠かという両者の対立の克服は法蔵菩薩によってなされ、行・信の問題も本願の主体法蔵菩薩の解明に於て克服されると思う。

曾我量深は、天親菩薩を論じて、

誠には彼は徒なる空論家ではない。彼は生死巖頭に立ちつゝ、一切皆空無人空曠の世界に孤独黒闇の真我に接触した。此真我をば、阿頼耶識と名くる。此阿頼耶識は理想の自我でなく、最も深痛なる現実の自我である。此自我は現に我癡、我見、我慢、我欲の四大煩惱に執拘せられて居る。随て何等の自由もなく何等の光明もない。我々は常に眼耳鼻舌身意の六根を開いて六境の世界に生息し夢の如き浅き人生の表面に酔ひつゝある間には人生には光明もある。しかるに今や正しく久遠の自我に触るゝ時、人生は唯業繫である、千歳の黒闇である。（「我等が久遠の宗教」・明治四十五年七月発行『精神界』・選集二一三六八）

と述べている。そこには「千歳の黒闇」の実験がある。また、すでに挙げたが、『暴風駛雨』の一〇七「法蔵比丘の降誕は如来の人間化也」（大正元年十一月発行『精神界』）には、

至心信樂の御喚声は天より来る声でもなく、西方浄土より来る声でもない。此声は大覚者の声でなく、人間以上の声でない。罪惡と苦惱とより全く超離せる人の声でない。此声は地より涌出せる声である。人間の胸底より誕生せる声である。罪業の泥中より生ぜざる求救の声である。自己の久遠の名利を自覚し、久遠劫の反抗心を自覚し、遠劫の愛欲を自覚せるものゝ心より生ぜざる叫びである。此切なる我が信樂は、知らずや法蔵比丘誕生の主觀的証拠である。此法蔵比丘の信樂を實驗するもの、やがて若不生者不取正覺の大願をも了知するを得ん。

（選集四一三四四）

と、本願の喚声は人間の胸底の罪業の苦惱より生じたものであり、「自己の久遠の名利を自覚し、久遠劫の反抗心を自覚

し、遠劫の愛欲を自覚せるものゝ心より生ぜざる叫びである。」とする。この自覚は、親鸞の三心仏意釈に於ける衆生の実相の自覚であり、これが本願の三心の原理である。すなわち「闇」が原理である。

また、機の深信について、『暴風駛雨』「一〇三 仏心と凡心」（大正元年十月）に、

我真宗の深痛の信念は、我等が如来に深く帰する時、真に帰命の主体なる自己の反省となり、単なる主観に似たる信念の自我に於て、微細なる主客対立の妙事あるに驚嘆す。…（中略）…自己反照の機の深信に至りては、他力回向の仏心は能照能観の主観にして、久遠自性の凡心は反て所照所観となり、茲に全く主客転換の妙相を現す。此主客転換の妙事実は究竟的に自己の相対有限を示すと共に、又自己が有限無限合一の靈体なるを示し、而して如来に帰命する信念を以て全く自己主観の力となすと共に此れを他力の如来の回向顕現とするものである。

（選集四―三三八―九）

と記しているように、その叙述は概念的ではない。機の深信は、帰命の主体に於て気づかされる微細なる主客対立である。それは、如来に帰命したところに観照される自己の実相であるとし、正しく「凡心を救済する仏心を以て、仏心に反抗する凡心を照すものである。」（同上）と述べるのである。故に「衆生貪瞋煩惱中能生清淨願心」こそが法蔵菩薩であるということが出来たのであろう。すなわち、

法蔵比丘は決して遠く過去の人ではない。又遙なる浄土の人ではない。彼は近き現在の自己の主観にある。法蔵出現の如来の本願を念する時その信念と念仏とは是れ法蔵比丘にて在ますのである。法蔵比丘の本願は帰命の客観境であるのみならず、直に現に帰命する我等の主観的信念、即ち真実の自我が法蔵比丘の本願である。法蔵比丘の本願とは豈に他あらんや。衆生貪瞋煩惱の願往生心が此である。

（選集二―三七四）

と、「久遠の仏心の開顯者としての現在の法蔵比丘」に述べている。それはさらに、

法蔵菩薩は孤独の如来である。古往今来、生死大海に自己を投じた御方は唯一人ではない乎。又法蔵菩薩は孤独の自我であ

る。古來如來の大誓願海に自己を投じたものは唯我一人である。

〔原始の如來〕 選集三一・二七・大正三（一九一四）年五月『精神界』

と述べられていくのである。孤独の痛傷がなければこのような言葉は決して出てこないものである。

また、「永久の往生人」（大正四年五月『精神界』）には、

青葉の節に入り、例によりて時々頭痛になやまされる。妄念妄想は響の如く、電の如く往来して自分の心頭は全く統一を失うている。

君の知らるゝ如く、私は二十余年来の脳の病に苦められ、幾度か絶望の淵に陥らんとしたことでありませう。自分は多々の師友からどれだけの教を受けたか知れない、しかし今日心に想ひ出すものは一つもありません。自分が最も愛誦したと称して居る所の、『教行信証』や先師の遺文に就てさへ、何の憶持して居るものがないではないか。自分がかつて『觀經』の中に「心者大慈悲是」の文字を発見し、『大經』の中に「如來智慧海」の一句を拝誦して、始めて如來と積尊と自己とに遭たこともあつた。けれども是も昔の夢となつた。又かつては「如來是我なり」の一句を得て現実界の教主法蔵菩薩の御姿に遭ふの喜びを感じたこともあつたが此も過去の夢となつた。

（選集三一・八〇）

とあり、「祖聖を憶ひつゝ」（大正五年十一月『精神界』）には、

つねに妄念妄想に心のかきみださるゝ自分は親鸞聖人の上にわが原始の姿を見ることに依りて心の底から救はれるのである。

（選集三一・九五）

とある。外にも、

私は常に日夜に紛起する所のもろ／＼の雑念に苦しむものである。何の理由なく何の秩序なく、忽然として未だかつて見しことのない欲望があらはれて来る。その度ごとに自己は全く根本的にその統制の力を失はんとする。自分は殆ど日々に絶望の

淵に陥らんとしつゝあるものである。かくの如く私の精神界は混乱と闇黒とに迷悶しつゝあるのである

（「回向の本願と選択の本願」・大正六年九月『精神界』・選集三一―二五九）

という所にも伺われる。これは、ただ、知力や学力の問題ではなく、徒に対他的関心によって生きる虚飾の自己に気付
き、孤独の自己と対話する時に感ずることである。およそ人として生まれた限り、離れることのできない悩みを記して
いるのである。

このような苦悩・闇・孤独の痛みは、若い時期の論文に繰り返し出て来ている曾我量深の一貫する主調である。これ
が、法蔵菩薩論を生み、徹底させて行くもとなつたのである。

二 越後における思索——親鸞誕生の地——

曾我量深が法蔵菩薩論を形成できたのは、越後帰郷の五年間があつたからである。

曾我量深は、明治四十四（一九一）年十月四日越後に帰郷した。この年、八月三十一日に、真宗大学移西が議制局臨
時会議において可決された。明治三十四年以来、東京の巢鴨にあつた真宗大学は、京都に移転、高倉大学寮と合併の上、
真宗大谷大学として開校されることとなつた。実質的には、廃校である。これによって、真宗大学の教員は一同辞職し
た。その、議案の内容や審議経過、関係者の対応等については、「宗報」（第百二十号）・「真宗大学廃滅の顛末」（『無尽灯』
一六一―九）・『精神界』（一一―一九・六二頁）等に記されている。特に、「真宗大学廃滅の顛末」の「附録」には、真宗大学・
高倉学寮の感情の融和の為に、環境の恵まれた京都の地に真宗大学を移して宗門の最高学府を一枚にするという教育学部
長の浄暁院大谷瑩亮の議案説明演説と、安藤正純の反対演説も載せられているが、この大学移西問題のことは、真宗総
合研究所大学史編纂研究班の明治末から大正初期の大学史の研究に於て詳述されるであろうから、重複を避けたい。た

だ、この移転を計画した人物が、能浄院大谷瑩誠と下間空教であったことの伝聞を、斎藤唯信が記録していることだけは注意しておきたい。それは、

此移転問題に關して要部の任に当たって居られたのは、能浄院殿と下間空教氏であったと聞いている。

(『松堂九十年史—斎藤唯信遺稿—』四八)

と記されていることである。この二人は、昭和初年曾我量深金子大栄大谷大学追放事件の一方の当事者ともなるので注意される。

九月一日、真宗大学教職員一同は辞表を提出した。九月二十日真宗大学閉校式が行われた。そして、京都において真宗大谷大学が開校されたのは、明治三十四年に巢鴨に真宗大学が開校された日と同じ十月十三日であった。

明治四十四(一九二一)年九月一日金子大栄宛葉書には、

今回の学制案の事 大略横田兄より御聞と思ふ 昨日は遂に暴悪なる移西案(九月実行)は可決と相成り申候 此にて母校は

死し申候 此に付き私共も永く御暇を賜はることに相成候(以下略)

(『両眼人』一四)

とある。そして、明治四十四年十月発行『精神界』には、

今日真宗大学は廃校となるにつき、同校に教鞭を執り居たる、和田龍造、曾我量深、佐々木月樵の三君共に郷里に静養することと相成り候、和田君は九月二十三日に佐々木君は十月一日に曾我君は十月三日に各々帰郷致し候。

(『精神界』第一一巻十号—一六〇)

と、浩々洞同人の中、和田龍造、曾我量深、佐々木月樵の三人の、辞職・帰郷が記されている。また、同誌には、曾我量深の明治四十四(一九二一)年十月六日浩々洞宛の葉書も紹介されている。

拜啓 三日の夜洞の諸道兄に御別れし、四日午後二時愈々寺の人と相成申候。在京十年の夢は永く忘れられぬ靈夢に候。木場牛腸両兄及び婆やに宜しく御伝被下度候
匆々

十月六日

(明治四十四年十月発行『精神界』一六二)

とある。曾我量深は、十月三日東京を離れ、翌日の十月四日午後新潟県見附指山の浄恩寺に入った。そこは、彼の養子先の寺であった。それ以降大正五年十月に『精神界』の編集主任として上京するまでのおよそ五年間、浄恩寺の寺役・法務と地域の布教伝道に従事しながら、その中で思索と著述を行ったのである。

その越後において、「地上の救主」を執筆するころまで、曾我量深はいかなる心境に住していたのであろうか。

雪の中に旧き生活を営める流人には新年の感なし 今や賀状を受けて忽然春光を拜す 感謝何ぞ堪へん 小弟は大兄の清高なる行動に対して深く自ら慚愧するものに候
(明治四十五年一月三日付葉書、『両眼人』一五)

という言葉や、

特に田舎の人となつて以来自分は全く死人である …(中略)… 嗚呼自分はかくして葬られて仕舞う乎 …(中略)… 郷里の人となつて以来孤独の感愈深い 時に堪へられぬと思ふこともある 悶々の情を懐いて独り死の門に向ふのである乎
(明治四十五年一月十七日書簡、『両眼人』一六)

との書簡を見ると、非常に沈鬱だったのではないかと思われる。

この時期の曾我量深の心境を示すものとして注目したいのは、明治四十五年三月に、『精神界』に「食雪鬼、米搗男、新兵」(『精神界』第一二巻第三号—一四)と題する一文である。それには次のように述べられている。

自分は昨年十月四日に愈々郷里北越の一野僧となり終りた。我が郷土は雪の名所である。自分は時々全く往来が杜絶せる原

野の中央に、唯一人蒙々たる大吹雪と戦いつゝ進む所の自己を発見する時、悲絶の感に打たる。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。此時我は宗教家たるを忘れ、学生たることを忘れ、国家社会を忘る。而して遂に人間たることも忘る。自分は此時唯一箇の野獣に過ぎぬ。此時は如来も忘れる、祖師も、師友も忘れる。嗚呼自分は従来口には愚痴と云ひ、悪人と云ふと雖ども、心には慥に堂々たる宗教者、一箇深玄の思想家を以て、密に自負しつつをるものである。口には一肉塊と卑下しつゝ心には如来によりて生きつつあると自任しつゝあるものである。然るに今大吹雪の中に発見せられたる自己は唯一箇驚くべき物力に過ぎぬ。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。嗚呼此食雪鬼、此れ七百年の昔、藤原の貴公子聖光院門跡、吉水の上足たりし我が祖の深き実験であった。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、この自覚は浄土真宗を生んだ、この自覚に入らしめんが為に如来の本願修行がある。自分は今にして如来の願行の少分を実験させて貰うた。我は今や現実なる自覚無作の大法林に在るではない乎。

(明治四十五年三月『精神界』第一二卷第三号一四)

「食雪鬼」とは、豪雪地帯北越の「一野僧」となった曾我量深の自覚の語である。原野の中央にあつて唯独り猛吹雪と戦いつゝ進む自己を顧みる時、「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。」と言ひ、「此時我は宗教家たるを忘れ、学生たることを忘れ、国家社会を忘る。而して遂に人間たることも忘る。自分は此時唯一箇の野獣に過ぎぬ。此時は如来も忘れる、祖師も、師友も忘れる。」と述べ、宗教家として、思想家としての自負や如来によって生きつつあるとの自任は総て覆され、「今大吹雪の中に発見せられたる自己は唯一箇驚くべき物力に過ぎぬ。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。」というのである。「食雪鬼」は、雪に包まれ、雪を吸い、雪を吹く怪物・野獣である。一切の文化的なものや宗教的なものとの関わりを持たぬ虚飾なき自己の現実相である。誠にそれは、「悲絶の感」の中での自覚である。その場に身を置き、その猛吹雪が云何なるものであるかを実際に体験しなければ決して吐くことのできぬ痛切な言である。

しかし、この「食雪鬼」の自覚は、ただ悲嘆に終始してのものではない。食雪鬼とは、「我が祖（親鸞…筆者）の深き実験であった」というのである。藤原の貴公子、聖光院門跡、吉水の上足、親鸞は越後流罪によってはじめて十方衆生の中の一人としての自己を見出した。この自覚において、浄土真宗は確立されたのである。

それ故に、「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、この自覚は浄土真宗を生んだ」と言い切るのである。悲絶なる食雪鬼の自覚こそが、浄土真宗を生んだのであり、如来の願行は、この食雪鬼の自覚に入らせるためであった。従って、食雪鬼として生きることが如来の願行を実験することに外ならない。すなわち越後の猛吹雪の中を生きる現実こそが、「大法の林」であると述べているのである。「大法の林」とは、如来が真理を開演される所である。

また、「米搗男」とは、玄米を杵を以て精米する労働者である。その重労働を以て、虚飾を纏った念仏行者の仮の姿から醒めて「夢中に喜喜として自己の久遠の業報を果たしつつあるを知らずして勇ましく米を搗く」（同一五）という生きかたを示して六祖慧能に対峙する。「我等は永久罪業の杵を奮って生死の玄米を搗かねばならぬ。かくて永久に精米所と呼べるゝ所の玄米所の人生につながるゝ。」そして、「この業報観は正に如来救済の確証である。我は如来に依て『久遠の米搗男』と醒めたではない乎」（同上）と言い切っている。それは、現在の業報を果たして生きるということなのである。まことに人生を正受して生きる態度である。これに続いて「新兵」とは、宿業に徹底しない念仏行者の未熟な姿を示す。「汝の念仏の声は云何にも一生懸命である。汝は口で念仏すれども、直ちに疲労するではないか。」とし、「汝は早く念仏行者の虚栄から醒めよ。汝は米搗男中の勇者である。如来の御名は如来に帰せ。而して自らはその久遠の名を名乗れ。」（同一六）と結ぶのである。自らの久遠の名を名乗るとは「久遠の食雪鬼」・「久遠の米搗男」と名乗るということである。それは、自己存在を自覚的に規定することである。すなわち、「祖師」の弟子、仏教者として「師友」と交わり、「国家社会」や「人間」を論ずる「宗教家」・「学生」・「思想家」としての自負や「如来によって生きつつあるとの自

任」という虚飾虚榮を脱して、都人でなく田舎の民として生きるということであり、正しく赤裸々たる煩惱具足の凡夫としての自己に生きるということである。

この時期の金子大栄宛の書簡（明治四十五年三月七日）には、

此頃は特に業報と云ふことを味はうて居る 自分は漸く久遠の田舎者なるを知るを得た 誠に人生は業報である 而して業報の根原である 何人も此人生の大海に來りては執着を免るゝことが出来ぬ 而も自己の執着力の強きに睨ヒツむる時現実の悲哀に起る 而して解脱を求む 而して解脱の無効を觀ミず 此時に起る悶が大悲の勅命に候也 （『両眼人』一九）

と述べている。ここに「自分は漸く久遠の田舎者なるを知るを得た」と言っている。越後に於て生きる事実を受け止めたということなのである。人生は業報の大海である、業報は人生の根源である。その中であつて生きるとは、執着を持つて生きることである。そこに「現実の悲哀」あり、解脱を求めることあり、そして「解脱の無効」不可能を感じる。「この時に起る悶が大悲の勅命」である。と明確に示している。「地上の救主」や『暴風駛雨』の一連の文に於て法蔵菩薩の勅命の声は「生死大海の底」より呼びかけるとしていたが、そのように生存の根源に法蔵菩薩を発見した発想の本がここにあることを我々は知るのである。

暁鳥敏「かくして私は凋落して行く乎」（大正二年二月発行『精神界』）は、死の床にある妻房子を看護する中での暗澹たる心情を吐露したものである。冒頭に、「曾我量深兄の書簡」として次の文を掲げている。

降りては消え、消えては降りたりし雪は兩三日來漸く積もること二尺余、かくて当分「食雪鬼」となるのである乎。名もなき寒村の土塊と、やがてなると思へば、男泣きに泣けずには居られない。歸命無量寿如来の叫びもこんなことゝ味はれる。

我々は相対的なる小なる現在を離れて絶対的なる無限の大現在を味はば久遠より尽未来際にかけて、未生以前より死後までかけての大自我を如来の御光の裡に発見する外には、空しく名も知れぬ片土の土となるのである。死んでも死に切れない想

は地獄に入るであろう。地獄の鬼も此恐ろしき我を見ては逃げることと思はれる。

（『精神界』一三一・三〇）

「かくして私は凋落して行く乎」に、暁鳥は、自分の心情につながるものとして右の曾我量深の書簡を挙げたのであろう。ここには、「食雪鬼」の語があり、都から離れた悲哀が述べられている。しかし、同時に其処に於て自覚主体たらしめとする意志が窺われるのである。「未生以前より死後までかけての大自我を如来の御光の裡に発見する外には」という言葉はそれを示している。この書簡は、「食雪鬼、米搗男、新兵」と通ずるものであり、おそらく越後帰郷後間も無いころに書かれたものではなからうかと思われる。

越後は親鸞誕生の地である。浄土真宗は越後がなければ明かにされなかったであろう。『歎異抄』の承元の弾圧の記録に「流罪以後愚禿親鸞と書かしめ給ふ也」とある。親鸞は、越後の地に於て、生死煩惱を真に経験し、弥陀の本願のおこりが、生死罪濁の群萌の救いにあることを明かにした。浄土真宗の開顕は、都人のままでは成し得なかったことである。その浄土真宗開顕者としての名告りが「愚禿釈親鸞」であった。

曾我量深はその越後に於て親鸞を憶念し、救済の自覚の基底として法蔵菩薩を見出し、法蔵菩薩論を形成していくのである。曾我量深の末弟である曾我昇道は、「京都の兄が今日あるのは、大正の初め見附の寺で五年間のあの生活が基です」と沁沁と述懐したという（選集三「月報4」五頁「編輯室より」）。「地上の救主」以後の論説である「田舎寺の研究生活」（大正二年十一月発行「仏教通信講義」・選集三）、「念仏は原始人の叫び也」（大正四年一月『精神界』・同上）、「地涌の人」（大正四年三月『精神界』・同上）、「わが祖親鸞聖人」（大正四年五月『無尽灯』・同上）等は、そのことをよく示している。また、五年の後、越後から再び東京に出てから著わされた「自己の還相回向と聖教」（大正六年三月『精神界』・同上）には、極めて明瞭に親鸞・越後・法蔵菩薩が曾我量深に於て密接に連関を持っていることが示されているのである。

第四節 親鸞の教学営為との関わり——真宗教学の伝統——

さらに、曾我量深の法藏菩薩論を形成させたものとして、親鸞の教学営為と親鸞以後伝統されてきた真宗教学への自身の学びがある。上來、曾我量深の法藏菩薩論と親鸞の教学営為との関わりについて幾度か触れてきたが、最後にもう一度その要点を述べたいと思う。

「如来は我也」とは、曾我量深の法藏菩薩論の出発を示す言葉であるが、『暴風駛雨』の一一一「如来は最上の自我也」(明治四十五年十一月発行『精神界』)において、彼は、

「如来は我也」と云ひ「如来我となる」とは此南無の二字に接した時の感である。南無の二字は「如来我となる」(「我」脱字；筆者補う)と云ふことである。(選集四—三五〇)

と述べている。「南無の二字に接したときの感」とは、親鸞が『教行信証』「行巻」に、

しかれば南無の言は帰命なり。帰の言は、至なり、また帰説なり、説の字、悦の音、また帰説なり、説の字は、税の音。悦税二つの音は告ぐるなり、述なり、人の意を宣述るなり。命の言は、業なり、招引なり、使なり、教なり、道なり、信なり、計なり、召なり。是を以て、帰命は本願招喚の勅命なり。(親全一—四八)

と釈された意義を明らかに知り、「本願招喚の勅命」に触れたということであろう。

「帰命」とは、「教命に敬順趣向する義」であることは仏教教学に於ては常識的なこととされている。しかし、その帰命がはたして真に人間に於て成り立つ事であるかを問うたのが親鸞であった。親鸞は帰命をただ衆生の事とせず、「帰命は本願招喚の勅命なり」と示した。それは、自己の現実を深く掘り下げ、善導の二河白道の譬喩を以て導き出された領解である。「帰命」は、衆生の自我によって成立するのでなく、如来の本願の勅命自体であるとするのである。その事

を字訓・熟語を用いて親鸞は明らかにした。その内容は、まず、「婦の言は至なり」と、婦の意味を「婦至」ということであると示す。また、熟語に依れば「婦」は、「よりのたのむ」(婦説)「よしかかる」(婦説)という意味である。字訓の「告ぐるなり、述なり、人の意を宣述るなり」はその二義を示す。また、「命」の八訓は、「婦せしむる命」「婦すべきの命」「婦せよと命ずる」ということを示すのであると領解される(順藝「説言南無者釈」・『宗典研究』文栄堂刊・三四五―三七六)。

曾我量深が、「南無の二字に接した」とは、その本願招喚の勅命に接したということであり、本願招喚の勅命に接するとは、日常の言葉で言えば、「はい」と返事をすることの外にはない。その返事をする我を指して、「如来は我也」と感得したのが、曾我量深の法蔵菩薩論の出発点である。貪欲瞋恚の我執にとつては、如来の招喚の勅命は、決して信順する事の出来ないものである。帰命の念は、貪瞋煩惱の中より能生する願心以外にはない。それを曾我量深は、「久遠の如来が法蔵比丘として降誕する」としたのである。

前章でも述べたように、そのような法蔵菩薩の出現の意義の解明は、『一念多念文意』や『唯信鈔文意』等に於て親鸞が、一如より現れた法蔵菩薩と示したことから学んだものである。たとえば、『一念多念文意』には、

一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまひて、無碍のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆへに、報身如来と申すなり。

(親全三・和文篇―一四五―一六)

と言い、『唯信鈔文意』には、

一如よりかたちをあらわして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩は「尽十方無碍光如来」となつてまつりたまへり。

(親全三・和文篇―一七一)

と言われている。すなわち法蔵菩薩は、衆生救済の誓願の主体として「一如」すなわち無上大涅槃から現れた菩薩であると親鸞は示しているのである。また、親鸞は『大経和讃』に、

南無不可思議光仏

饒王仏のみもとにて

十方浄土のなかよりぞ

本願選択摂取する

(親全二・和讃篇一三六)

と、不可思議光仏が本願を選択摂取したと讃詠している。すなわち不可思議光仏が法蔵菩薩となって本願を選択摂取したとされているのである。

さらに、曾我量深は、久遠の如来が法蔵比丘となつて、人間として罪業と生死を實際に経験したとしている。すなわち、第十八の本願の「至心信樂欲生我国乃至十念」は、法蔵菩薩が直に十方衆生の主観に來たりて、我々の心行を實驗し給いしものであるとする。それは、親鸞の『教行信証』「信巻」三心釈の仏意釈に学んだものである。そこには、至心釈・信樂釈・欲生釈のそれぞれに、如来の因位の菩薩行の理由としての衆生の流轉の現実と「如来菩薩の行を行じたまひし時」という如来の因行が示されている。例えば至心釈に親鸞は、

一切の群生海、無始より已來乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして眞実の心なし。是を以て如来一切苦惱の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまふし時、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。如来、清浄の真心を以て円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心を以て諸有の一切煩惱惡業邪智の群生海に回施したまへり。

(親全一―二一六―七)

と述べている。「穢惡汚染无清浄心、虚仮諂偽无眞実心。」と衆生流轉の現実相を徹底的に示し、「是を以て」と繋いで「如

来菩薩の行を行じたまひし時」と永劫修行の内容を示す。そして修行の果徳ばかりではなく修行の因の心をも衆生に回施し給うたとする。「衆生の心行を如来が実験した」と曾我量深がいうのは、そのような親鸞の『教行信証』『信巻』の仏意釈の叙述がもたになっているのである。この仏意釈に於て行われた親鸞の教学営為を、「地上の救主」には、親鸞が第十八の願を特に「至心信樂の願」と名付けた意義を説明して、

我が祖聖独り此願を自己の胸底に実験し、直に法蔵菩薩の本願を自己の主観に発見し此を断じて「至心信樂の本願」と名付け給ひたのである。
(選集二一四一五)

と述べている。親鸞は、法蔵菩薩の本願を自己の胸底に実験し、自己の主観に発見したと。このように自己に獲得してこそ「他力」と言い得るとすべきである。

我々は他力の名を深く味はねばならぬ。他力の名字は如来にありては利他の力と云ふべきもので、他力の名は唯我等の方に来りて初めて云ひ得べき文字である。我々の他力は如来の方に在りては寧ろ自力と云ふべきではない乎。されば他力の文字は我々が親しく自己の胸中に如来利他の力を実験した時にのみ意味あるものである。(「他力は胸より湧く」選集二一三六三)

と、曾我量深が述べる。このことは、順藝にも「他力とは法益、機に得るの名なり。」(「読言南無者釈」・『宗典研究』三七三)という言葉があり、あるいはそれに学んだものであるかもしれない。親鸞が、法蔵菩薩の本願を自己の胸底に実験したとは、衆生流転の現実相の凝視である。そして、法蔵菩薩の本願を自己の主観に発見したとは、「是を以て如来一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまふし時」や、「是の故に如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまふし時」という言葉に示されている。また、それは、

能生清淨願心と言ふは、金剛の真心を獲得するなり。本願力の回向の大信心海なるが故に、破壊すべからず。これを金剛の如

しと喩ふるなり。

(親全一一三〇)

と、二河の譬喩について釈しているところによく窺うことができる。「能生清淨願心」とは、清淨願心が衆生に能く生ずるということである。これは、二河譬に善導が「能生清淨願往生心」と言った「願往生心」を、親鸞が省略して「願心」としたとする見方もある。その場合には、衆生の願往生心と如来の願心が隔たったままにならないだろうか。親鸞の『教行信証』『信巻』の文脈に思いを潜め、また『淨土文類聚鈔』の御自釈によって、如来の清淨願心がそのまま衆生の「金剛の真心」即ち眞実信心であると積極的に把握されるべきであると思う。如来の本願は衆生を離れて形而上学的に捉えられてはならない。眞実信心以外には、本願はないのである。本願が眞実信心なのである。さらに、この衆生の煩惱の中に能く生ずる「清淨願心」とは、親鸞が、

しかれば、若しは行、若しは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまふ所に非ざること有ることなし。因なくして他の因の有るには非ざるなりと。知るべし。
(親全一一一五)

と示し、また、

若しは因、若しは果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまへる所に非ざること有ることなし。因、淨なるが故に果また淨なり。知るべしとなり。
(親全一一二〇)

と示した如き、行信・因果を回向成就せしめる「清淨願心」である。それは、回向成就の主語である。因を以て言えば「回向心」である。しかも、それが、衆生の貪瞋煩惱中に能生するのである。名号や至信心案の眞実心大悲心だけではなく、回向しようとする意志としての「回向心」、すなわち利他眞実の欲生心をも阿弥陀如来は衆生に回向成就されたと親鸞は示している(欲生釈、親全一一二七)。

他力回向は二重である。すなわち、外的内的二重の回向がある。外的とは光明名号の回向であり、内的とは貪瞋煩惱中能く生ずる清淨願心である。「能生」とは、回向の主語の清淨願心自爾の発起たることを示す。

親鸞は、その欲生心をも、

欲生と言ふは、即ち是れ如来、諸有の群生を招喚したまふの勅命なり。

(親全一一二七)

とした。帰命の「本願招喚の勅命」も欲生心の「如来招喚の勅命」も、親鸞が基づいた所は、善導の二河白道の譬喩に於ける西岸上の教勅「汝一心正念にして直ちに來たれ」という「弥陀の悲心招喚」である。諸有の群生を招喚したまふ大悲心の勅命であるという点に於て、帰命の勅命も欲生の勅命も区別はないのであろう。曾我量深も、そこにきわだった区別は特にしていない。ただ、もし敢えて言うことが可能であるとすれば「本願招喚の勅命」は法藏菩薩誕生の声であり「如来招喚の勅命」は久遠の如来がその一如の涅槃から、衆生心想中、貪瞋煩惱中に能く生じようとする因のまた因たる意志であると、その義相において両者の特徴を見ることが出来るのではないか。欲生は一如宝海より衆生海へ影現しようとする無始のはじめの意志である。これを親鸞は「回向心を首として」(欲生釈)と釈したのだと思う。

曾我量深は、『暴風駛雨』一二五「第十八願の文字に顕れたる如来の大命」(大正二年二月発行『精神界』)に、名号と三心十念の円環構造を指摘している。それは、親鸞が、至心は名号を体とし、信樂は至心を体とし、欲生は信樂を体とするとした(『教行信証』「信卷」三心釈・仏意釈、親全二一一七・二二〇・二二七)ことに基づいている。そしてさらに、「乃至十念の念仏はおそらくは欲生を体とするの御意であらう。願は信を体とし、行は願を体とするからである。」(選集四一三六六、取意)としている。願は信を体とし、信は行を体とし、行は願を体とする。願と信と行は、あたかも伊字の三点の如くである。これを詳しく述べれば、乃至十念は欲生を、欲生は信樂を、信樂は至心を、至心は名号を体とし、名号はすなわち乃至十念である。これによって如来の本願の内的生命、原始の如来の大命に参入するのである。そのような原

始の本願に溯る円環ないし螺旋運動を解明する一貫として、「如来表現の範疇としての三心観」(講演・大正十五(一九二六)年十一月)、「宗教的信が中に展開する願の世界」(講演・昭和二(一九二七)年十一月)、「本願の内観」(講演・昭和九(一九三六)年五月)「行信一体の実践原理としての本願の内観」(講演・同年夏)が、やがて公開されて行くことになるのである。仏意積の三心の範囲で曾我量深の「如来は我なり」「如来我となる」という法蔵菩薩論をみると、「如来は我なり」は至心の真実心を示し、「如来我となる」は信樂の大悲心を示す。さらに、曾我量深は言われていないが、欲生の回向心は「如来我とならんとす」という意志であるというべきであろう。「我なり」「我となる」という「我」は、法蔵菩薩を指すものである。

すなわち、曾我量深は「地上の救主」に、法蔵菩薩を次のように述べている。

彼は一面には人間仏としてそのまま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ま救を求むる所の自我の真観であらせらる。私は此理りをは「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、又救済せらるゝ人間としては仏心(信念)凡心(非業)一体の御姿であらせらるゝ。我々は一箇の法蔵菩薩の上に久遠実成の法身如来の威神力を拜し、又罪業の裡に罪業の自己に覚めて一心帰命する自己の姿を観る。

(選集二一四一三―四)

と。此を以て曾我量深は、「法蔵菩薩は如来が直に我となり給ふ御姿」、「法蔵菩薩は自ら如来が衆生となることの表明」が第十八願であるとした(選集二一四一七)。法について言えば本願、人にすれば法蔵菩薩である。法蔵菩薩は一切衆生の共通の名であり、一切衆生を総合する名詞である。それを一般論としてでなく自身に於て見出すのである。それ故に、正しく「如来は我也」と言われるのである。

右の文に、「機法一体」・「仏心凡心一体」という言葉が出ている。曾我量深の法蔵菩薩論には、機法一体・仏心一体と

いうことも大きな要素である。「地上の救主」にいたる以前数か月の『暴風駛雨』に、機法一体論・仏凡一体論が、しばしば論じられていたことは、前の章に触れた如くである。この機法一体・仏凡一体ということは、蓮如の『御文』にも度々触れられており、真宗教学上重要な論題として扱われて来た問題である。清沢満之もそれを有限無限の論に於て解明しようとしたことであつた。そのような伝統の中で、曾我量深は、「機法一体」・「仏凡一体」の「一体」ということを、法蔵菩薩として見出したのである。人間としての苦悩を離れて、学解上の理論的な問題としてしばしば論じられがちなこの問題を人格論的に解明したのである。

機法一体は名号について論じられ、仏心凡心一体は、三心の仏意について論じられる。その中、機法一体とは、名号が外面的に南無と阿弥陀仏の一致した姿であるということではなく、名号の一事実の上に、機法二面があるのである。仏心凡心一体も信心、就中衆生が自己の罪悪生死を深信することと仏陀の智慧が一体であると言うことである。

曾我量深は、有限無限の一致ということを絶対矛盾的自己同一のようには解釈しない。たとえば、『暴風駛雨』一一九「相對と絶對」(明治四十五年十二月発行『精神界』)には、

此絶對相對の二者は必しも相矛盾するものではない、吾人は相對に徹底する時、微に絶對の風光に接觸することが出来る
(選集四—三五五—六)

と述べている。有限が有限に徹する所に有限と無限の一致があるとした所は、念仏によって三昧発得を期する考え方、あるいは禪家の発想との相違を示している。「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏なむあみだ仏」ではなく、称える我の所照の自覚、罪悪深重煩惱熾盛の自身という深信が、そのまま仏智であると覚醒するという有限無限の一体である。機法一体は機と法との中間媒介者を必要としない。南無と阿弥陀仏の間隙はない。南無と阿弥陀仏の絶対矛盾の同一ではない。南無に於て阿弥陀仏ありということに徹するのである。故に「南無」を「帰命」なりと釈し、帰と命

の字訓を総括して、親鸞は「本願招喚の勅命なり」とした。また、「亦是発願回向之義」を、「如来すでに発願して衆生の行を回施したまふの心なり」とした。「発願回向」は、発願回向成就に於て言えるのである。機の成就それ自体に法は現前している。衆生我に於ける本願の勅命であり、自己の力となる時が他力回向成就である。

二河白道の「旅人」は、永劫流転する自己であると共に、正しく法藏菩薩である。譬喩的、物語的に言えば、如来の大悲によって念じられている衆生が、如来の心を忘れて、孤独の旅人として無限の荒野をさまよう。それを如来は、外的には光明名号を以て撰め取ろうとすると同時に、内的にはその旅人の貪瞋煩惱の心中に清淨願心として深く潜入し、衆生の内側から能生するのである。その後者は「心中よりの撰取不捨」「信心の業識」「法藏菩薩」である。撰取心光は、如来をして如来たらしめ衆生をして衆生たらしめる、如来と衆生の基盤である。これを指して法藏菩薩という。これこそ仏性である。心光仏性、本願仏性、信心仏性である。この場合、「業識」とは、仏性についてしばしば本有か回施かと論議を提起する二元論的発想をよく克服するものである。

曾我量深は、法藏発願の一念と衆生獲信の一念は、信の一念に同時に成就すると述べる。このことは、本願成就文の「乃至一念」を「信の一念」とした親鸞の教学に基づく。その一念は、「信樂開發の時剋の極促」であり、「廣大難思の慶心」・「一心」であると親鸞によって示された。それは、『歎異抄』の「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて念仏まふさんとおもひたつころのおこるとき」(親全四・和文篇一三〇四)であり、「それほどの業をもちける身にありけるをたすけんとおぼしめしたちける本願」(同一三七)の一念である。この本願発起の一念と信の初一念とについて、「地上の救主」には、

五劫と云ひ、永劫と云ふ時、人は唯現在の自我を懸絶したる昔話と想うて居る。けれども法藏菩薩の至心信樂を感発し給へる一念は永劫を包容せる絶対の一念である。又私共の感発せしめらるゝ信の初一念と云ふも永劫を含蓄せる絶対の一念である。

此は事の一念にして同時に理の一念である。則ち事理無碍の一念である。されば祖聖は天親論主の『浄土論偈』の我一心を以て廣大無碍の一心と讃ぜられた。三世十方を包容せる一念である。
(選集二一四一八)

と、述べられている。その信の一念は、「我一人の御為め」(『暴風駛雨』一二一)「我等の要求と如来」・選集四一三五九)如来の誓願があるという覚醒である。これは、『歎異抄』「後序」の

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案すればひとへに親鸞一人がためなりけり。

(親全四・和文篇一三七)

という親鸞の「つねの仰せ」に基づくものである。この「親鸞一人」の語は、親鸞の信仰の特質を示し、従って親鸞教学の原点たるものである。

前章に述べたように、曾我量深の法蔵菩薩論は、自性唯心・定散自心への批判を通して展開された。それは、『云何にして』本願中心の信念が確立し得るやの実際問題」(「久遠の仏心の開顯者としての現在の法蔵比丘」・選集二一三七一)を抱いて探求された。すでに『暴風駛雨』一〇五「如来は我也」(大正元年十月発行『精神界』)を挙げたが、沈迷の二機との対決は、それ以前からの曾我量深の課題であった。たとえば、「釈尊を超越せる仏教」(明治四十二年一月発行『精神界』)には、
迷情迷信は専ら如来を過去に求め、空理空想は専ら如来を未来に求め、真信仰は直に現在に観る。
(選集二一七四)

と述べられている。懐疑と独断は常に世の思潮の二系統である。前者は「定散自心・迷情迷信」であり、後者は「自性唯心・空理空想」である。これら真実信心ならざる宗教心や思想傾向との対決を通して、「如来選択の願心」より発起する信心の根源を探求し、真実信心を明らかにして行こうとすることは、我々に、

夫れ以んみれば、信業を獲得することは、如来選択の願心より発起す。真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり。然るに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す。定散の自心に迷ひて金剛の真信に昏し。

と親鸞が述べた『教行信証』「信巻」序を思い起させるものである。

また、「久遠の仏心の開顯者としての現在の法蔵比丘」には、

十劫正覚の大音に驚き醒めたる我親鸞聖人は徒に此に拘執して此を信仰の中心点とし給はなかつたのである。更に深く歩を進めて如来本願の生起本末に溯らせられ、此本願の上にその金剛不壞の信念を建立せられたのである。（選集二―三七〇）

と、曾我量深は述べている。「更に深く歩を進めて如来本願の生起本末に溯」とは、

然るに経に聞と言ふは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし、これを聞と曰ふなり。

（親全一―一三八）

と親鸞が示した、「聞思」の教学姿勢に注目しているのである。「従果向因」の教学である。それは『教行信証』全体を一貫するものであるが、特に「信巻」三心釈に顯著である。その姿勢は、曇鸞の指南によるものである。すなわち曇鸞の『浄土論註』は、天親の『浄土論』を註するのに、「仏本此の莊嚴清浄功德を起したまふ所以は」（真聖全一―二八五）と問い、「仏本何が故ぞ此の莊嚴を起こしたまふ」（同―二八七）と問う如く、浄土莊嚴の果相の讚嘆を事とせず、正しく莊嚴の理由を問い、如来因位の法蔵菩薩の願心を推求する。それに親鸞は習ったものであろう。そしてそれは曾我量深の教学の根本姿勢である。

以上のように、曾我量深の法蔵菩薩探求は、真宗教学の伝統の中に在って、「仏願の生起本末」を聞思する親鸞の教学営為に導かれ、常にそれを憶念して生成されたものである。そのことはさらにその後の法蔵菩薩論の展開によって知ることを得るのである。

むすび

以上、曾我量深の初期の法蔵菩薩論の形成過程とその原理について述べてきた。それは、「如来は我なり」の感得に始まって、如来の大悲の自証の名告りとして、救済の主体・自覚の主体たる法蔵菩薩を現在の地上の救主として見出した過程である。そのような法蔵菩薩論のもとになったのは、清沢満之であり、曾我量深自身の苦悩と共なる思索であり、親鸞の教学営為であった。

さらに、「地上の救主」以後、『暴風駛雨』には、一三三「一念の本願と一念の信」（大正二年八月発行『精神界』）、一三四「無条件の信と無条件の救」（同上）、一三五「本願は如来の理想に非ず」（同上）の三篇が掲載された。一三三「一念の本願と一念の信」は、「地上の救主」の信の一念論の展開であり、一三四「無条件の信と無条件の救」は、機法一体論を「転換」という視点から論じたもの。一三五「本願は如来の理想に非ず」は、さらに「地上の救主」を徹底して、

現実の我は生の苦海に独り煩悶の叫を発して居る。此叫は諸神諸仏の御胸に響かぬのである。

此現実の我の叫を聞き給ひたは唯久遠の御親であらせらるゝ。茲に法蔵比丘の誕生となる。第十八願は現実の自我の叫に対する御親の御答であらせらるゝ。「汝、我をたのめ」此一句に久遠の我々の志願は悉く顕はれて居る。同時に如来の根本的志願も茲一句に尽きて居る。我々の苦しと叫も、如来の痛切の御心も皆此裡に撰して味はるゝ。「我をたのめ」の本命は現実の本願である。…（中略）…「聞といふは衆生、仏願の生起本末を聞て疑心あることなし」。我々は聞き所をきかねばならぬ。都合の善い語や難有げの語だけ聞て自己を弁護してはならぬ。少しは痛い所を聞かねばならぬ。招喚の本命は利劍である。甘つたるい御語ではない。

（選集四―三七九―八〇）

と述べている。現実の苦悩においてのみ本願招喚の勅命を聞くという態度が明らかに示されている。これらは「地上の

教主」以降の法蔵菩薩論の展開の方向を示すものである。

明治末から大正初期にかけては、大逆事件（明治四十三（一九一〇）年）・日韓併合（同上）、雑誌『白樺』の創刊（同上）・西田幾多郎『善の研究』刊行（明治四四（一九一一）年）・木下尚江『法然と親鸞』刊行（同上）、大正改元、田中智学『国柱会』結成（大正三（一九一四）年）・山崎弁栄『光明会』結成（同上）等々の出来事があった。真宗教団では親鸞の六百五十回御遠忌法要が勤修され（明治四十四（一九一一年）、また、東京巢鴨の真宗大学廃校・移西とそれに伴う教職員総辞職（同上）、浩々洞の同人暁鳥敏・多田鼎の恩寵的信仰の瓦解（大正二（一九一二年）・三（一九一三年））などがあった。一概にいうことは難しいが、大正時代は、国家神道体制の中で、日本の資本主義が帝国主義の段階に入った時代、社会的な諸矛盾が噴出し社会運動が起こる時代、宗教的色彩をもった教養主義・文化主義の流行した時代、既成教団に与しない宗教集団の成立の時代であった。また、倉田百三『出家とその弟子』（大正五年十二月刊）が刊行され親鸞ブームが巻き起こされた時代である。その中で曾我量深の法蔵菩薩論は形成されて行った。

曾我量深は、「地上の教主」以後も越後において「野僧」「田舎僧」として、親鸞を憶念し、法蔵菩薩論を掘り下げて行く。「田舎寺の研究生活」（大正二年十一月発行「仏教通信講義」・選集三）等の一連の論稿がそのことを示している。そして、本願の正機としての「十方衆生」が額に汗し生産に従事する生活者であり、業報を受けて生きる人民、正しく「地涌の人」・「原始人」であることを開顕して行く（大正四年一月「念仏は原始人の叫び也」、大正四年三月「地涌の人」・同上）。

さらに、上京後には、その思索をさらに展開させ、親鸞は「十方衆生」の代表者であるとし（大正六年三月「自己の還相 回向と聖教」・同上）、さらには、「大自然の胸に」（大正六年六月『無尽灯』）には、法蔵菩薩出現の理由たる衆生の現実相の観察内容を、

（十方諸仏の）煥たる光明の蔭に、底知れぬ黒闇があつた。そこに惨ましき悲涙があつた。そこに深重の業報があつた。そこ

に始めて悪魔があつた。そこに諸の権力と屈従とがあつた。そこに虚偽があつた。そこに女があつた。そこに衣服の洗濯があつた。そこに子を生まねばならぬ運命があつた。そこに貧と病とがあつた。…(中術)…そこには財産と智力とがあつた。そこには多くの囚人と貧民と無智者と呼ぶ群萌があつた。そこには慈善者や慈善事業が尊重せられ必要とせられた。そこには少数の貴族者の為めの多くの高等教育機関があつた。そこには夫妻と云ふものがあつた。而してその種族を繁殖せねばならなかつた。そこには家と云ふものが建てられた。衣服と云ふもので肉体を覆はねばならなかつた。そこには無量無数の宗教と殿堂と呪文と木像と僧侶とがあつた。而して遂に諸神諸仏諸菩薩と僧侶とに捨てられたる十方衆生があつた。

(選集三一〇五―六)

と述べ、その現実に向けて、十方衆生に向けて本願が發起されたとする。すなわちそれが法蔵菩薩出現であるとするのである。そして、法蔵菩薩を自己の肉体に見出して、

我々は生れながらにして深重の業の所有者である。我は単なる、赤裸々でない。わが靈は未生以前に深重なる言教を全身に沁みて生れた。我は如来の大願業力が此肉体の一毛孔にも充ち満てることを思ふ。噫闇の業報よ、而して闇にかゞやける宿業よ。我の肉体は是れ現在の法蔵菩薩である。法身説法の道場である。我は小なる意識に依りて自己を制限すれども、肉体は是れ大なる我である。

(選集三一〇一)

と述べて行くのである。これらは、時代社会の諸矛盾と自己自身を凝視する所から発表された。自己の探求は清沢満之だけでなく明治・大正の一つの思想傾向であつたが、就中、自然や他の文化を「無」と規定して、それを支配して自我の手段としようとするとヨーロッパ近代に発する近代的自我を我執として照し、その超克の道を、宿業の自覚から明らかにして行くという独自の法蔵菩薩論である。

曾我量深の法蔵菩薩論は、仏教真宗の伝統に立ち時代社会と自己を凝視する中から成立し、さらに真宗教学の大地的

意義を持つものとして展開されて行く。大正十四年、大谷大学教授就任、昭和五年大谷大学より追放、昭和十六年真宗大谷派学階「講師」授与・大谷大学復帰、昭和二十四年GHQ指令により追放、昭和二十六年復帰、その間もそれ以後も法蔵菩薩論は曾我量深の中心的課題であった。それらについて、研究を進めるにしたがって論文として発表したいと思う。

注

1 『暴風駛雨』は、一三五節からなる随想録である。一「人生の四大煩惱」（明治四十一年十月発行『精神界』）から一三五「本願は如来の理想に非ず」（大正二年八月発行『精神界』）まで、ほぼ五年間にわたって執筆された。その内容は、日蓮論に始まり法蔵菩薩論に終る。それは、「論説」・「講話」・「感興」・「雜纂」・「報道」・「卷末」等の見出しを付けて編集構成されていた『精神界』では、大体は「雜纂」の中に入れられている。そこには、曾我量深の着想とその着想からそれほど隔たっていない思索が、『暴風駛雨』には、一つ一つの節ごとに集中的に示されている。節の分量は、長短さまざまであり、また、叙述には、飛躍も重複もみられる。逆の例も若干はあるが、そこに表された思索が、さらに深められ、体系化され、その結果、論文として形成されたものが多い。つまり、『暴風駛雨』は曾我量深の論文や講演の母胎であると見ることが出来る。

「十月以後『暴風駛雨』の条下にその一端を表し置いた」という『暴風駛雨』の文は、その一九一二年十月から「地上の救主」執筆時までのものである。「地上の救主」の末尾には、「大正二年六月十七日稿終」とあるから、『暴風駛雨』の一〇二「本尊」から一三二「遍照十方」（大正二年六月発行『精神界』）までのものである。（久遠の仏心の開顯者としての現在の法蔵比丘）までとみれば、一〇二から一三〇「大無量寿經」の「大精神」（大正元年十二月）までとなる。しかし、それでは「地上の救主」執筆までの間が半年もあり、思索の経過を無視することになってしまう。）

2 その夏には、暁烏敏の自坊に於て一週間にわたって「親友の小集」という聞法研修の集いがもたれている。明治四十五年七月発行『精神界』（二一七、六四頁）には、「修道小集」と見出しして、暁烏敏の名による呼びかけの記事がある。

来る八月十五日より一週間、生の郷里にて親友の小集を催度候。其折には曾我兄、金子兄、堤兄、梅原兄、高光兄、木場兄、谷内兄、其他の道友も会合して、共に法味愛樂の生活をさせて頂度候。

とある。

3 これは、『精神界』や『無尽灯』ではなく、「家庭講話」に掲載された。それは真宗や仏教についての知識や教養を持っていない読者に向けての雑誌である。短いものであるが、専門の術語を少なくして書かれたもので、彼の法蔵菩薩論が広く人々に公開された初めのものである。

4 大正元年（一九一二）晁鳥は、八月一日から九月一七日まで、明治天皇（七月三十日崩御）の喪に籠った。ほぼ五十日間、肉食を断じ、読経三昧の日々であった。それが明けた直後、九月二〇日に妻房子が発病。およそ半年の闘病の後、翌、大正二（一九一三）年二月二一日逝去、法名は「淨華院釈尼染香」であった。晁鳥は、肺結核の妻房子を看護し続けた。「十二月十六日夜記」とある「溜息の中より」には、「溜め息の中より出てくださる御念仏が一番ありがたい」「自分に親切があつて、妻の介抱をするのではなうて、妻が自分を慕ふ切なる情に引かれて、不実な心を持ちながら少しばかりの看護をさしてもらふて居るのである。ところが之を見た友人はよく看護をしてやると感心してくれる。」（『精神界』一三一―一四一頁）と述べている。明治四十五年二月「かくして我は凋落し行く乎」（『精神界』一三二、一月十九日執筆）、さらに、「瀕死の病人の背を撫でつゝ」（『精神界』一三三）を執筆し、病人と自己の未来について、暗澹たる信条を吐露している。

また、多田鼎は、浩々洞若手同人と熾烈な議論を経過して、信仰が顛倒する。そのことは、「私は此の如く動転せり」、「願はくは我が昨非を語らしめよ」に詳しい。やがて彼は、浩々洞ならびに『精神界』を離れる。さらには、昭和初年の金子大栄批判に繋がって行くのである。

5 大正十年十月に西本願寺から親鸞の妻惠信尼の消息（『惠信尼消息』）が発見される以前は、親鸞は「藤原の貴公子、聖光院門跡、吉水の上足」として伝えられて来ていた。

6 蓮如の『御文』には、「機法一体」について、

南無と帰命する機と阿弥陀仏のたすけます法とが一体なるところをさして、機法一体の南無阿弥陀仏とは申すなり。かるがゆゑに、阿弥陀仏の、むかし法蔵比丘たりしとき、「衆生仏に成らずはわれも正覚ならじ」と誓ひますとき、その正覚すでに成じたまひすがたこそ、いまの南無阿弥陀仏なりとこころうべし。（第四帖第八通、以下「帖」と「通」は数字のみで示す…筆者）

とあり、

弥陀をたのむ機を阿弥陀仏のたすけたまふ法なるがゆゑに、これを機法一体の南無阿弥陀仏といへるはこのころなり。

(四一一)

また、

南無の二字は衆生の弥陀をたのむ機のかたなり。また阿弥陀仏の四字はたのむ衆生をたすけたまふかたの法なるがゆゑに、これすなはち機法一体の南無阿弥陀仏と申すころなり

(四一四)

とある。また、「仏心凡心一体」についても、

一念帰命の信心をおこせば、まことに宿善の開發にもよほされて、仏智より他力の信心をあたへたまふがゆゑに、仏心と凡心とひとつになるところをさして、信心獲得の行者とはいふなり。

(二一九)

とあり、

ただ阿弥陀如来を一心一向にたのみたてまつりて、かかる十悪・五逆の罪人も、五障・三従の女人までも、みなたすけたまへる不思議の誓願力ぞとふかく信じて、さらに一念も本願を疑ふころなければ、かたじけなくもその心を如来のよくしらしめて、すでに行者のわろきころを如来のよき御ころと同じものになしたまふなり。このいはれをもつて仏心と凡心と一体になるといへるはこのころなり。

(二一十)

と示されている。

最後に、一九九三年度「一般研究・個人研究」の機会を賜わり、この研究に種々御配慮を頂いたことについて、大谷大学真宗総合研究所に対し感謝申し上げます。