

# 曾我量深の法蔵菩薩論における信の主体の意義

—— 因位と果位を通して ——

松 山 大

## 一節、はじめに

曾我量深（一八七五年～一九七一年、以下は曾我）の思索の代表を法蔵菩薩論と見なしても、異を唱える人は少ないことと思う。この法蔵菩薩論とは『仏説無量寿経』（以下は『大経』）が説く阿弥陀仏の因位の相である法蔵菩薩を、地上の救主であり信念の主体であると領解する思索である。これは親鸞の思索についての既存の研究、すなわち明治期より前の宗学とは幾分か隔たりがあり、曾我独特のものと筆者は考えている。筆者はこれまで、この思索について考察する機会を幾度か得た。一方で、歴史上実在した、釈迦についての曾我による領解の考察<sup>①</sup>を昨年発表した。信仰という括りの中では両者に甲乙をつけるべきでなく、はたらきの違いに着目すべきことを再認識した。このような中で、法蔵菩薩については未だ考えるべきところが多く残っているとも考えている。というのも、「信」を抜きにして考えるのであれば法蔵菩薩は阿弥陀仏と同様に単なる宗教上の偶像であり、その根元にある

「信」についての考察は果てのない物と考えるためである。そこで、本論では信を中心にして法蔵菩薩について考察し、特に曾我が法蔵菩薩を信の主体と位置つけた意義について考えたい。

さて、法蔵菩薩論の内実を問い直すと、これまでの筆者の理解は曖昧な点が多いといえる。それは、曾我は、一九二二年七月「我は我なり、如来は我なり、されど我は如来に非ず」（『選集』第四卷六四頁）と発言し、自己と如来を対称的に論じ考察していたが、同年十月には「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」（『選集』第二卷四〇八頁）と、以降は如来を法蔵菩薩に言い替えている。そしてその後の一九二三年三月に「如来は如来なり」（『選集』第四卷六四頁）としている点である。ここには如来とは何か、法蔵菩薩とは何か、という課題が日々進展している様子を垣間見ることができる。このことを筆者は二〇二二年に考察<sup>⑧</sup>し課題としたが、本論はこれを継承するものである。ここでは、如来と法蔵菩薩は全く分別すべきと筆者は述べている。

また、法蔵菩薩について、就中、曾我が法蔵菩薩観については、先行研究<sup>⑨</sup>が多数あり、新たな視点は残されていないかにも思える。これらは法蔵菩薩を三心や三願及び善知識との値遇として捉えていると筆者は受け取っている。これらと異なる立場、具体的には、先の発表での考察時期（一九二三年ごろ）に於ける曾我が法蔵菩薩領解について考察する。その上で如来の本願の構造に着目しつつ信の主体の意義について考えたい。ただし、本研究も曾我の所謂「法蔵菩薩阿頼耶識論」には触れない。これについては今後の課題としたい。

## 二節、阿弥陀如来に帰依する理由

なぜ曾我は法蔵菩薩を地上の救主・信念の主体と領解するのか。まずはこの領解の根拠を考察するために、法蔵菩薩について考えていく。だが、後の節に於いて如来との相違点に注目しながら法蔵菩薩を検討する方が有意義との思いから、前提として本節では、阿弥陀如来について考えたい。すなわち、なぜ我々は阿弥陀如来に帰依するか。このことは、なぜ我々は大日如来や薬師如来に帰依しないのか、という思いから起こる素朴な疑問である。

そこで、阿弥陀に帰依する根拠を考える為に、教学の伝灯に則り法然の思索を確認したい。なお、このような場合、龍樹から続く真宗に於ける七高僧の思想を網羅的に確認すべきであるが、紙幅の都合により割愛する。さて、法然は問答を起こし、阿弥陀の誓願が全体であり、それ以外の仏や菩薩は部分と述べている。すなわち『選択本願念仏集』「本願章」<sup>④</sup>には、『大経』第十八願を根拠にして、阿弥陀仏の名号に一切の功德があるため帰依するといふ。その上で、私達が理解しやすいように家屋の構造全体が名号であると例示している。だが明確にならないのは、名号に功德があることの真实性や阿弥陀が全体で薬師や大日を部分と理解する理由である。このあまりに端的な法然の名号了解からだけでは、阿弥陀の名号の中に功德が存在している根拠を筆者は見出すことができないのである。つぎに、親鸞の思索を確認すると、この法然の問答を承けてか、親鸞は阿弥陀仏の名号、特に南無阿弥陀仏について、善導の「玄義分」六字釈の文、

「南無」と言うは、即ちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり。「阿弥陀仏」と言うは、即ちこれ、その行なり。この義をもつてのゆえに、必ず往生を得、と。  
〔定本〕四七頁

に応える形で、「帰命字訓釈・発願回向の釈・即是其行の釈・必得往生の釈」という一連の自釈に於いて、

「南無」の言は帰命なり。(中略)ここをもつて、「帰命」は本願招喚の勅命なり。「発願回向」と言うは、如来すでに発願して、衆生の行を回施したまふの心なり。「即是其行」と言うは、即ち選択本願これなり。「必得往生」と言うは、不退の位に至ることを獲ることを彰すなり。『経』には「即得」と言へり、『釈』には「必定」と云へり。「即」の言は、願力を聞くに由つて、報土の真因決定する時剋の極促を光闡せるなり。

〔定本〕四八・四九頁

と、称名念仏を了解することにより、阿弥陀の誓願が虚しくないので往生の因であるとする。そして、如来の発願が成就し、その行を称名として衆生に回向していることが阿弥陀に帰依する理由としている。すなわち覈求其本釈から三願的証に繋がる考え方<sup>⑥</sup>である。この内、親鸞の思想の特徴とは回向の主体を阿弥陀仏と了解する所にある。また、阿弥陀仏ではなく「南無阿弥陀仏」と称えようと思う心にこそ、救済が成就すると言う〔歎異抄』第一条)。そして信の内実それ自体が重要であり救いとす。このほかにも親鸞により緻密に体系化された教学的裏付けを有する、「南無阿弥陀仏」を私達真宗門徒は無意識のうちにも称名しているのである。勿論、称名について、法然・親鸞両者共に「称名は必ず生まるることを得、仏の本願に依るかゆえに」〔定本』六七頁)ということが共通認識である。つまり、仏の本願に関わる了解が、弥陀に帰依する根拠として重要であることが我々にも理解できる。

一方、これら親鸞の教学に於ける解釈を越えて、曾我は「大日や薬師は他方世界の仏である」（『選集』三卷三二頁）から帰依しないと一刀両断する。また逆説的に、

そも經典上の阿弥陀仏は云何なる巧妙な説明を加へても、他の經典上の諸仏と同じく、十方諸仏中の一仏である。この点に於て（中略）救主たる意義に於て同等である。已に諸仏中の一仏として阿弥陀仏は諸仏中の大日や薬師と同一の資格でなければならぬ。（中略）仏と菩薩と何の功徳の差異もなからう。

（『選集』三卷一三四頁）

と、根源的な疑問を提出している。この曾我の提案に賛同するのであれば、「南無阿弥陀仏」と、阿弥陀に帰依する根拠は脆弱となり、「南無仏」や「南無三」、「南無大日如来」と唱えることを不可とする理由は未だ判然とならない。続けて確認していきたい。

### 三節、阿弥陀如来と法蔵菩薩の違い

#### 一項 両者の相違点

では留保していた、阿弥陀如来と法蔵菩薩との違いについて考えたい。というのも両者の差異を明らかにすることにより、曾我が如来を法蔵菩薩に言い変え「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」とした理由を考えることに繋がるためである。また、弥勒菩薩、観音・勢至菩薩を信の主体としないことの理由を問うためでもある。さ

らに、自身の帰依の対象は阿弥陀仏であると真宗に於ける先師は述べており、心情の発露としてある偈文を中心に伺えば、

南無至心帰命礼西方阿弥陀仏。

〔十二礼〕『真聖全』I、二六六頁〕

世尊我一心 帰命尽十方 無礙光如来 願生安樂国

〔浄土論〕『同右』二六九頁〕

南無阿弥陀仏

〔讚阿弥陀仏偈〕『同右』三五〇頁〕

願入弥陀界 帰依合掌礼

〔觀經玄義分 卷第一〕『同右』四四一頁〕

南無西方極樂世界阿弥陀仏

〔往生礼讚〕『同右』六五五頁〕

南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本

〔選択集〕『同右』九二九頁〕

帰命無量寿如来 南無不可思議光

〔正信偈〕『定本』八五頁〕

と、阿弥陀を讚歎している。このような歴史の中に身を置く曾我が、阿弥陀如来ではなく法蔵菩薩を重要な存在と位置づける理由を問うためでもある。

さて、曾私の発言に耳を澄ませれば、曾私は、帰依の対象を法蔵菩薩と言っていないことに我々は気付くことができる。すなわち、地上の救済者が法蔵菩薩と述べているのである。そして、その内実を信の主体と領解している。私達はこの微妙だけれども大きな違いが何かに注意を払うべきである。では帰依の対象である阿弥陀とは何か。また、救済者と帰依の対象者との関係とは何か。

それは、善導が古今楷定したとする聖道の諸師と同じ意見にはなるが、常識の見方として、何者かに救済を求め

ることのみにより救済が成就するのであれば、多くの宗教は必要無くなるであろう。善導の教説の肝要は、形の無い光と表現される阿弥陀に帰依することにより我を明らかにし、そこに於いて自身の有り様を見つめ直すことで救済を獲るのである。二種深信の示す構造である。信じるとはいえ、信じる二種の対象（自身・如来）は、別々にあるものではない。表裏一体であり、そこに救い、安寧が得られると筆者は考えている。

このような伝統的解釈がある中で、阿弥陀如来について曾我は、

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。かゝる信仰は自力聖道の自性唯心の悟りに沈むものである。救済は現実の問題である。現実の人生の主体なる自我の大問題である。我々は自我の空影なる理想に依りて救はるゝことは出来ない。十方三世の諸神諸仏諸菩薩は皆此れ人間の理想の一部である。尽十方無碍光の御名は此等の一切の諸神諸仏菩薩の名号を包容し、即ち人間一切の志願を具備統一するの意義に於て、我々人間の最高最大の理想として深き憧憬を捧げずに居られぬのである。しかしそれが若し単なる光明の理想に止まるならば、仮令我々の理想界に対する無明長夜の闇を照破する智慧の灯炬たるに足るであらうが、現実の生死大海の苦痛を除却する所の行業の船筏たることが出来ぬ。

〔選集〕二卷四一〇頁

と述べる。阿弥陀如来と法蔵菩薩と、両者間に報身と応化身<sup>⑧</sup>という相異はあるものの、両者共に実在せず、一見すると共に我々から遠い存在であることに違いは無い。確かに如来を理想として仰ぎみるだけであれば、妄念であり法に対する執着となる。そしてこの執着に身を任せるならば、如来が我等を救うことは不可能であろう。という

のも、このことは法蔵菩薩についても同様であり、法蔵菩薩を理想と想定し、我等と隔絶した所にある理想を求めたところで、それは恩寵信仰に留まることになり、救済不可となる見込みが高いと考えられるからである。曾我と同時代の、清沢満之の弟子達が恩寵主義を喧伝しながらも、現実問題に破れていったことなどは、この見本といえるのではないだろうか。

しかしこれだけが問題ではない。この曾我の解釈で注意すべきは「如来は救世主でない」と曾我が述べていない事である。如来が救世主であることに疑問の余地はない筈なのに、この領解を一瞥しただけでは、曾我が如来を単独で理想とし、法蔵菩薩を単独で現実と領解していると我々は考えてしまう。そして我等と如来は関わりが無く、我々と法蔵菩薩とは関わりがあるから「法蔵菩薩が地上の救主」であると、このような連続性を持たない思索を曾我が述べていると考えると考えてしまう弊に陥ってしまう。だがむしろ、この発言は重層的に聞かなくてはならないだろう。「如来が光明の理想に留まる場合には、現実の苦悩を除去するものにならない」と述べているのである。つまり、仰ぎみる対象としての如来を否定しているのではない。では、法蔵菩薩を地上の救主と領解する根拠は何か、それは、法蔵菩薩は『大經』に説かれる菩薩であるものの、曾我が法蔵菩薩について、

法蔵菩薩は昔の神話ではない、現在の事実である。若し一念の信を離る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。随て本願と云ふも、修行と云ふも、成仏と云ふも、浄土と云ふも、救済も往生も、単なる理想に過ぎぬのである

〔選集〕二卷四一八・四一九頁



と、現在現実の私の信を抜きにしては、理想の浄土と同様に理想にとどまり、意味のない議論になると領解している。これは、阿弥陀如来も法蔵菩薩も同様のことであり、それまで世間では法蔵菩薩は神話として語られてきたが、考え方を転換したのが曾我自身であると別の所で述べている。

ここで、曾我の説を全て取り上げることが不可能であるが、法蔵菩薩の神話的記述から読み解いた曾我による解の代表例を挙げてみたい。それは法蔵菩薩について「人間の心の中に誕生した。法蔵菩薩は執着できない。地の宗教である。船の宗教である。阿弥陀は天に、法蔵菩薩は地にいる。」という言説を見ることができ、これらそのまま聞くと漠然と我々も法蔵菩薩の本質を理解できた気になるが、これらもまた曾我による譬喩と見るべきである。言語を越えた真理を説き明かすための経典という「物語」をまた別の譬喩で説明しても、それは本質的なものとは言えないのである。

そこで、両者の差異として挙げるべきは、法蔵菩薩は因位であり、阿弥陀如来は果位にあることである。これは周知であり考察に値しないようにも思える。だが、両者の関係性は神話的記述を承ける因位と果位という単純な位相の違いを超えてどの様なものなのか考えなくてはいけない。したがって、因位時に願を発し、その報酬としての浄土を建立し、如来となったことが最大の相違点であるならば、これも又、誓願が重要な意味を持つ、という推測に則り以下考えてみたい。

二項 誓願の主体

「前節」でも鍵語とし、法然と親鸞において重要な位置を占めている、『大経』の四十八願は、一体誰が発しているのか。阿弥陀仏か法蔵菩薩か。なぜ、『大経』が説く本願は「弥陀の誓願」と呼び慣わされているのか。願いを発したのは法蔵だから「法蔵の誓願」が正しいのではないか。そしてまた、曾我が、

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つた。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。

〔選集〕二卷四一二頁

と述べていることを根拠として我々は、願の主体を我が身の法蔵菩薩と安易に決め込んで良いだろうか。このように様々な疑問が湧出してくるのは、曾我が親鸞の思想を逸脱しているとは考えにくいからである。しかも、この疑問の背景には、親鸞が「弥陀の誓願」と述べている揺るぎのない事実があるからである。親鸞の言行に於ける個別の事例としては、『歎異抄』冒頭にある、

弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて

〔親全〕言行篇、三頁

を初めとして、このほかに、

聖人のつねのおほせには、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。

〔同右〕三七頁

も、誓願は弥陀が発したものとしている。また、このほかに『尊号真像銘文』では、

「与仏教相応」といふは、この『浄土論』のころは、釈尊の教勅、弥陀の誓願にあひかなへりとなり。

（『親全』和文篇、八八頁）

弥陀の誓願は無明長夜のおほきなるともしびなり

（『同右』一一四頁）

などを挙げることができる。ただしこれらの著者が曖昧で、しかも親鸞の著作と断定し辛いものばかりでもない。

『教行信証』『行巻』に於いても、善導の文を引用し、

しかるに弥陀世尊、もと深重の誓願を發して、光明名号をもって十方を撰化したまふ

（『定本』四三頁）

と親鸞は記述している。また深心釈を「行巻」と「信巻」において、

深心、すなわちこれ真実の信心なり。自身はこれ煩惱を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を

出ですと信知す。今、弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下至十声聞等に及ぶまで、定んで往生を得しむと

信知して、一念に至るに及ぶまで、疑心あることなし。かるがゆえに「深心」と名づく、と

（『定本』六九頁・一一三頁）

と引用している。さらに「信巻」には、

如来誓願の薬は、よく智愚の毒を滅するなり。

（『定本』一三二頁）

との自釈もある。そしてまた、「化身土巻」の冒頭にも、

阿弥陀如来、本誓願を發してあまねく諸有海を化したまふ。

（『定本』二六九頁）

とある。これら『教行信証』に於ける諸師の文からの引用や、自釈のみならず、親鸞は讚歎の偈である「正信偈」

において、

一切善悪の凡夫人、如来の弘誓願を聞信すれば、仏、廣大勝解の者と言へり。この人を分陀利華と名づく。

〔『定本』八七頁〕

と述べる。ともあれ、菩薩が誓願を建立して修行し、その報果として如来になる、という一般的な菩薩の誓願に関する理解とは一線を画す、「弥陀の誓願」を示す論述を親鸞はしていると言えるであろう。

勿論、これに例外は存在する。誓願の主体を述べてない事例<sup>⑥</sup>や領解し難い例<sup>⑦</sup>である。また一方で、上記箇所とは別の箇所の、「正信偈」冒頭における記述や、『論註』からの引用には留意が必要と筆者は考えている。具体的には「正信偈」では、

法蔵菩薩の因位の時、世自在王仏の所にましまして、諸仏の浄土の因、国土人天の善悪を親見して、無上殊勝の願を建立し、希有の大弘誓を超発せり。五劫、これを思惟して摂受す。重ねて誓ふらくは、名声十方に聞こえむと。

〔『定本』八五頁〕<sup>⑧</sup>

としている。また、『論註』からは、

言ふところの不虚作住持は、本と法蔵菩薩の四十八願と、今日阿弥陀如来の自在神力とに依る。願もって力を成す、力もって願に就く。願、徒然ならず、力、虚設ならず。力・願相符うて畢竟して差はず。かるがゆえに成就と曰ふ。

〔『定本』七九・八〇頁〕<sup>⑨</sup>

と引用している。これらの記述は先に示した「弥陀の誓願」という多くの事例に反して、法蔵菩薩を誓願の主体と

する了解を親鸞がしている事例であると言わねばならない。これはどうしたものか。

このことについては、筆者が以前に提出した論考<sup>①</sup>で指摘したが、曾我は、『大経』の記述に於ける比丘と菩薩の違い、すなわち法蔵菩薩と法蔵比丘の関係について、

五劫の思惟には彼（法蔵 筆者註）を比丘と呼び、永劫の修行には彼を菩薩と記してある。前者は往相の行者であり、後者は還相の菩薩である。〔選集〕四卷一一二頁）

との思索を示している。注目すべき思索である。仮にこの考え方に依れば、前記引用した「正信偈」と『論註』に登場する「菩薩」とは還相であり、法蔵菩薩は還相の名となる。仏になるための一段手前の位としての菩薩ではなく、還相の者の尊称である。これらの親鸞による記述には確かに「法蔵比丘因位時」と記していないと頷くことができる。阿弥陀であった者が、還相の菩薩として今生に願を建てたのが法蔵菩薩の願となる。

この説の根拠になるのは、仏道を志す修道中の者がおこす願いとしての誓願ではなく、成仏したものは利他するためにその位を下げることを願う『大経』第二十二願の記述、

『無量寿経』の中に、阿弥陀如来の本願に言わく、「設い我仏を得たらむに、他方仏土の諸の菩薩衆、我が国に來生して、究竟して必ず一生補処に至らむ。その本願の自在の所化、衆生のための故に、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱せしめ、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して、無上正真の道を立せしめむおは除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せむ。

もししからすは正覚を取らし」と。

〔定本〕一〇四・一〇五頁<sup>②</sup>

であると筆者は考えている。すなわち、『論註』にある觀行体相章の菩薩を法藏菩薩と了解する、親鸞の『浄土論』理解を曾我が解釈したものと考えることができる。

ただし、ここまで見てきた「弥陀の本願」の例外の例外にあたる、「法藏比丘の誓願」という本願の主体についての記述も存在する。それは「真仏土卷」にあり、「玄義分」からの引用で、

また『無量寿経』に云わく、法藏比丘、世饒王仏の所にましまして、菩薩の道を行したまふし時、四十八願を発して、一一の願に言はく  
〔定本〕二五七頁)

である。同様の例を『教行信証』以外の言説に求めると、このほかに

法藏比丘超世無上のちかひをおこして、ひろくひろめたまふとまふすなり。

〔唯信鈔文意〕〔親全〕和文篇、一六三頁)

方便法身とまふす御すがたをしめして、法藏比丘となのりたまひて、不可思議の大誓願をおこして、あらわれたまふ御かたちおは、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。  
〔同右〕一七一頁)

などがある。ほかにも、『大経』、『観経』にも同様の事例は見ることができる。これらについては、先の曾我が言説について再検討の必要があるだろう。

だが、『大経』の記述に於ける比丘と菩薩の違いを解釈した曾我が領解を敷衍し、比丘・菩薩の言い替えよりも「法藏」にこそ重要な意義を見出してみたい。すると、誓願を建てたのは阿弥陀であるが、還相の菩薩としての法藏（法藏菩薩＝法藏比丘）が、いま、誓い願い出ているのが四十八願と理解することができる。だからこそ、私の

ために成仏を取りやめ、菩薩因位に階次を下げていくことが尊く有難いと言えるのである。これは「信巻」後半に大いに引用されている『涅槃経』、阿闍世のために涅槃に入らないと宣言した釈尊の大悲憐愍と同じ意義を有している。筆者は考えている。そして我々は信の発起の内実として自らに大悲がかけられることの有り難さをここに見出すことができるのである。

このことは「二節」末尾で提示した、曾我が阿弥陀に帰依する理由についての疑問に自ら答えて、而して数多その名号の行の中に、唯阿弥陀の行の上に此深い本願を認められたことを、特にうれしく思ふものである。阿弥陀は一往は正覚の名である。けれども諸尊の名は専ら正覚の名なるに對して、阿弥陀の名ばかりは単なる正覚の名ではない。これは正覚から因位に向ふ本願の名である。此れ本願成就の名であると云ふよりも、永久未成の本願の名である。阿弥陀の名は実には永久に成就しないのである。此れ光から闇へと進んで行く回向の御名である。我々の前に且く已成の相を示すけれども、その実体は永劫に未成である。

〔選集〕三卷一四二頁

としていることに通じる。すなわち、次々に生まれ出る逆悪な我等という自身の信知に對して、無限にその願を成就しつつも本願を建て続け、撰取するのが阿弥陀如来であるから、我々は阿弥陀如来に帰依することができるとしているのである。ここには、果に功德があるのではなく、その因性が、つまり地上の救主として信の主体となった法蔵菩薩が重要と説く、阿弥陀如来についての領解がある。このことは、この身にある信念の主体を法蔵菩薩と呼称しながらも、それは崇拜の対象ではないことを示している。したがって、現実の我等を救うのは法蔵菩薩である

ものの、阿弥陀如来を我等と隔絶した者と領解して捨て去るのでもない。このため、阿弥陀と因果の関係はあっても帰依の対象ではない法蔵菩薩を、曾我も我々も「南無法蔵菩薩」と称名しないのである。

また、曾我による別の記述を伺うと、法蔵菩薩についての根源的発言として、同様に、

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。（『選集』二卷四一四頁）

と述べる。ここでも救主は法蔵菩薩ではなく、阿弥陀である点は注意が必要である。ここに阿弥陀という語句は登場しない。だが、曾我は信の主体について、信念単体に救われるのではなく、「如来を念ずる所の」信念の主体が法蔵菩薩であると述べている。救主としての如来が別に存在することを曾我が暗示していると筆者は考えている。

上記したことと同様に、法蔵菩薩のみ重要視して、阿弥陀如来の存在を無視することが救いに繋がらないのは、阿弥陀如来と法蔵菩薩との継続的変位のあることが救いに繋がることを意味している。そこに誓願を建てるものと誓願が成就することと、誓願が成就した後にも再び誓願を建てることの意味が存在する。そしてこの展転が無限に続き、全ての時代の衆生に行き渡る時に無量寿の意義（第十三願）があり、全ての衆生を摂め取る所に無量光の意義（第十二願）を見出すことができる。この連続して建立された誓願が、偶々この身に届いたときに、先に引用した親鸞の言説「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」という実感が我々の胸にも湧くのであり、ここでいう「親鸞一人」とは親鸞に救済が限定されることを意味するものではない。

以上のように、因ばかりでは駄目であり、往生の因果が展転連続無窮していることに、その因果が私にいま届いたことに気付いた<sup>⑧</sup>ことが重要なのである。そのため、法蔵菩薩を地上の救主とし、阿弥陀を救主でないとして執



着することは、それ自体、阿弥陀に執着すること何ら変わりはない。実体がないとはいえ、これらの執着は共に廃されるべきと結論づけることが可能である。

これらの議論から、曾我は法蔵菩薩（法蔵比丘）を従果向因の因として考えていることがわかる。そして、ここで言う因とは親鸞の言う往還二回向の具現化であると筆者は考えている。菩薩を単体として、因から果へ向かう段階に見るのではなく、『大経』第二十二願が説く還相菩薩として捉えるものである。これは『浄土論』の読み方及び登場人物理解が、世親、曇鸞、親鸞と経る段階で、善男子善女人から菩薩、そして法蔵菩薩へと変化したことを承けていると考えることができる。つまり、因位としてある菩薩を、如来が大悲を行じて煩惱の林で遊ぶが如く教化する還相の菩薩として親鸞は了解した。それを曾我は仏凡一体の相、すなわち法蔵菩薩と領解し、信の事実として自身の中に見ることで、更なる親鸞の思想の言語化に貢献しているのである。このように法蔵菩薩論は曾我が突飛に考えたものではなく、親鸞の思想そのままをより分りやすくしたものであるという、教学に於いて常識的であり、新規性のない結論に至る。しかし、このことは真宗学の営為としての確妥当であり、しかも独創的なものと結論づけることができる。

#### 四節、法蔵菩薩を信の主体と領解した意義

「一節」で言及したように、曾我の法蔵菩薩観を先学は様々な角度から考察している。筆者も当初この考察を試

みる目論見を立てていた。だが、前節までの再考察からも、率直に言うとは、曾我による法蔵菩薩領解は親鸞の思想からの影響を受け、言うなれば、親鸞の思想そのもの、という当然の帰結に達した。そこで、これまで確認してきた内容を踏まえ、帰依の対象ではない法蔵菩薩を「信の主体」と領解することにより、親鸞の教学に於いて何が領解可能となるか、主題目にも記した、その意義について考えてみたい。

さて、法蔵菩薩とは阿弥陀如来の因位であるが、親鸞が往生の因としたのは行信である。このうち、行の主体が阿弥陀仏であることは、念仏「南無阿弥陀仏」が説き、広く信じられている所である。だが、信の主体が何かということについては親鸞の思索において明らかといえるだろうか。親鸞は、『教行信証』に於いて、

往相の回向について真実の教行信証あり。

〔定本〕九頁

往相の回向を案するに大行あり、大信あり。

〔定本〕一七頁

と述べている。これは大行・大信ともに往相の回向であることを説くものである。すなわち、行、信ともに「大」の字がついていることから、衆生によるものではなく如来によるものと理解できる。だが、『六要鈔』は「行は所行の法、信はこれ能信なり」(『真聖全』Ⅱ、二二二頁)と解釈する。このように古来より、行は回向されていると言いつつ慣わされているものの、信は自身の能力により発すものと理解されていないだろうか。勿論、存覚のことは表面的にのみ理解することは慎むべきであるが、上記の親鸞の言説から、又三心積からも、ことは通りにこれを理解することは困難であろう。曾我は自己の信念を考えた時、

果して然らば能信の自己は不可思議の自己、自己以上の自己である。されば能信の自己は即ち如来である。

と述べる。信の主体を法蔵菩薩と領解することにより、行も信も衆生の作意によるのではなく、願力の回向による  
ことが明確になるのである。具体的には、「証卷」往相回向釈の最後に「因浄なるかゆえに、果も浄なり。知るべ  
し」(『定本』二〇一頁)とある。衆生の作意に浄を求める必要のない能信の主体を還相の法蔵菩薩とすることに  
よ、信の清浄性を担保することができるのである。これを可能にするのは、往相回向の信の背景にある還相回向の  
信であり、信の主体としての法蔵菩薩を自身の身の内に感得することである。

では、このように理解するための根拠は何か。それは、「地上の救主」の地上とは、救主が穢土に存在すること  
を暗喩するものであり、つまりは法蔵菩薩を還相回向の主体と領解することと筆者は受け止めている。そして、還  
相の菩薩はどこに登場するか。それは、「行卷」三願的証と「証卷」の還相回向釈に登場する。その構造を伺うと、  
親鸞が「行卷」に引用する三願的証は、衆生往生が他力によることを示している。その三願とは第十八願、第十一  
願、第二十二願の順序次第で説かれており、曇鸞が往生を即得する根拠として挙げている。『大経』に説かれた順  
序を重視すれば、第十一願、第十八願、第二十二願という並びが順当である筈だがそうではない。かたや、この  
ち先の二願(第十八願、第十一願)はそれぞれ『教行信証』に於いて「行卷」に続く「信卷」、その次の「証卷」  
の標竿の文である。そして最後の第二十二願は「証卷」後半に配置された還相回向釈のいわば総標の文である。

この順序次第が教えているのは、往相に於ける行が信を生み、信から証が生まれ、それは証に留まるのではなく、  
証に於いて往相の証から還相としての証を生む。この還相の証、すなわち法蔵菩薩が再び、曾我が言うところの

「信の主体」として、我等に還相の信を回向するという連続無窮の運動と見ることが出来る。この往相回向から還相回向へ、信から証へ、と展転している姿は、あたかも法蔵菩薩と阿弥陀如来が因位と果位とで同体でありながら、因から果へ、果から因へという異体として展開し続けるのと同様なことを示している。証が証に於いて留まるのではなく、証がその元である信へ働きかけ、信を発すものとなる。法蔵菩薩を信の主体と領解することにより、この親鸞の思索を余すことなく述べる事が可能となるのである。これら『教行信証』に於ける行信証の構造は、三願的証の願文と同じであり、ひとえに、他力としての願力が虚しくないものであること、また即得往生の因が阿弥陀であることを示しているのである。

つまり、往相の証の体現者である如来はそのまま、還相の証を生みつつ往相の行の主体となり、「南無阿弥陀仏」を回向し、帰依の対象となる。我々はこの名号を称名しつつ聞名する。一方、還相の証の体現者である地上の救主・法蔵菩薩は信の主体となり、我に働きかけ清浄なる信を發起させる。ここから行信は一体でありつつ能動的に展開し、我々に淨因を回向する連続運動として考えることができる。

ところで、曾我は、論考「自己の還相回向と聖教」(『選集』三卷所収)に於いて、

真実教は誠に二十二願の回向と信ずる。(中略)教は二十二願、還相回向利他教化地の大用の成就である。(中略)まことに教は往相の第一であつて、又還相の最後である。還相の最後と往相の最始との接触が教である。

『選集』三卷一六七〜一七〇頁)

と、還相回向の願(第二十二願)は標拳の文のない「教卷」の標拳であり、証から教へ展開していると述べる。こ

それは筆者の本節に於ける立論とは異なる。とはいうものの、「教巻」が示すのは、真実の教が『大経』であり、その体は仏の名号である。すなわち、この内実は名号を称名し、信樂することが我々に課せられているのである。そして、その主体をみるとき、行の主体が阿弥陀如来であることと同じく、回向の主体が阿弥陀だから信の主体も阿弥陀如来と理解すべきである。だが、信の主体が衆生でないように、単なる阿弥陀如来でないことをこれまで議論してきた。すなわち、誓願を建立するもの、阿弥陀如来・法蔵菩薩・法蔵比丘である。

このように解釈することが可能となる根拠として、親鸞は別序に於いて、

それ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心より發起す

（『定本』九五頁）

と述べる。往相も還相も共に阿弥陀の願力・他力の回向によるものであり、信心は本願力回向の信心である。だが、前節からも我々は、「願力」と似ているようで異なる「願心」とは、如来が還相の法蔵となって發起したものと解することができる。このようなわけで、筆者は本研究に於ける曾我の考察を踏まえると、第二十二願が還相の菩薩を生む。それは阿弥陀の発す往相の信・第十八願の背景であり、すなわち信の主体・法蔵菩薩である。そして我等が信樂を獲得する契機がこの法蔵菩薩であると言えるのである。親鸞が別序に於いてこのように述べていると、領解することができるのである。

## 五節、おわりに

曾我は、法蔵菩薩を信の事実として自己の中に存在すると述べる。であるならば、自己の信の主体としての、法蔵菩薩について考えることの意義は計り知れない。それは、親鸞の思想だけでなく、仏教、宗教全般に不可欠な「信」という元素を考え続けることだからである。そして、曾我は論考「地上の救主」に於いて大悲仏心をもとに第十九願を表す『観経』から、因位の法蔵菩薩を発見したと述べている。そのため筆者も以前の考察では、この発言に基づき『観経』を中心にして考察を行なった。だが、これは文字通り、その発見の道程であった。如来に対する法蔵菩薩を考えると、曾我は法蔵菩薩の内実を、『論註』の示唆を受けた親鸞の思索により、大悲の存在として、普賢菩薩のように因位に下る還相回向を象徴するものであったことを領解したのである。ただし、他の仏菩薩と異なるのは、法蔵菩薩には阿弥陀仏という果位がある。これが、我等の行の主体としてあるのだから、「如来は如来也」として如来の存在を看過せずに法蔵菩薩を語る段階になると、往相と還相は無限に連続するのである。これは、仏教とは証を求めるものという固定化した考えではなく、親鸞の教え、すなわち常に果から因へ、因から果へ、また、行信から証へ、証から行信へという常に力動し続け往相と還相が動き続けるものである。

これらの曾我による思索は、親鸞の思索を現代人にわかるように述べようとした結果であると筆者は考えた。すなわち、親鸞が直接述べていない、言語化することのなかった真宗の肝要を法蔵菩薩という心象可能なものとして

表すことにより、我々は親鸞の思索の奥底を理解することが可能となったのである。つまり、曾我が阿弥陀ではなく法蔵菩薩に「地上の救主」であることを求めた意義とは、親鸞の教えの具現化・現実化・可視化・現代語化であった。

曾我の思索、「我は我なり、如来は我なり、されど我は如来に非ず」は歩を進めて「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」という、法蔵菩薩論になり、信の主体が法蔵菩薩であることを発見した。そして、憧憬の中に証の体現者として民衆に信じられていた阿弥陀如来が、曾我の「如来は如来なり」という思索により、証の体現者でありつつ行の主体、阿弥陀仏であることを再確認したのである。これらは親鸞の思想に基づくものでありながら、曾我の領解により、有機的な連関の再確認が可能になったのである。

### 凡例

- 一、敬称は略した。
- 一、出典は『定本教行信証』（法蔵館）…『定本』、『親鸞聖人全集』（法蔵館）…『親全』、『真宗聖教全書』（大八木興文堂）…『真聖全』、『曾我量深選集』（弥生書房）…『選集』と略した。
- 一、漢字は常用漢字を使用し、漢文は基本的に書き下した。漢文の送り仮名は平かなとし、句読点、括弧等は『真宗聖典』（東本願寺）を参考にした。
- 一、引用文等に付した傍線は筆者による。

註

- ① 「曾我量深の『仏説觀無量壽經』における釈迦領解」(『宗教研究』八八(一)、二〇一四年)。
- ② 「如来は如来なり」としての法蔵菩薩についての「考察」(『真宗教学研究』三四、二〇一三年)。
- ③ 松原祐善、小野蓮明、寺川俊昭、伊東慧明、水島見一、加来雄之、三明智彰、高木祐紀等による研究を指すが、このほかに多くの先学が考察をしている。
- ④ 該当部分を以下に記す。「問ひていはく、あまねく諸願に約して粗悪を選び捨てて善妙を選び取る事、その理しかるべし。なんがゆゑぞ、第十八の願に、一切の諸行を選び捨てて、ただひとへに念仏の一行を選び取りて往生の本願となしたまふや。答へていはく、(中略)念仏はこれ勝、余行はこれ劣なり。所以はいかん。名号はこれ万徳の帰するところなり。しかれば則ち弥陀一仏の所有四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功徳、相好・光明・說法・利生等の一切の外用の功徳、みなことごとく阿弥陀仏の名号のなかに撰在す。故に名号の功徳もつとも勝れたりとなす。余行はしからず。おのおの一隅を守る。ここをもつて劣れりとなす。たとへば世間の屋舎の名字のなかに棟・梁・椽・柱等の一切の家具を撰するも、棟・梁等の一切の功徳に勝れたり。故に劣を捨て勝を取りてもつて本願となしたまふか。」(『真聖全』I、九四三・九四四頁)。
- ⑤ 『定本』七三―七五頁。
- ⑥ 法蔵菩薩を応化身と理解することについては再考が必要である。だが、筆者は『論註』第五蘭林遊戯地門の記述を想定して、ここでは法蔵菩薩を応化身と定義している。
- ⑦ 「謹て真仏土を案ずれば、仏は則ちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。しかれば則ち大悲の誓願に酬報するかゆえに、真の報仏土と曰ふなり。すでにして願います、すなわち光明・寿命の願これなり。」(『定本』二二七頁)。この「真仏土卷」冒頭の文は、誓願の主体を述べていないと思われる。
- ⑧ 「しかれば濁世能化の釈迦善逝、至心信樂の願心を宣説したまふ。報土の真因は信樂を正とするがゆゑなり。ここをもつて『大經』には「信樂」と言へり。如来の誓願疑蓋雜わることなきかゆえに「信」と言えるなり」(『定本』二八八頁)とある。この例は誓願を説いているのは清浄者としての釈迦仏だと思われる。だが、願の主体者は如来との記述であるものの、釈迦と断定すべきではない。釈迦を超えた阿弥陀と考える方が現実的解釈であると筆者は考えている。



⑨ 『浄土文類聚鈔』中の「文類偈」では「西方不可思議尊、法蔵菩薩因位の中に、殊勝の本弘誓を超発して、無上大悲の願を建立したまふ。思惟撰取るに五劫を経たり。菩提の妙果、上願に酬いたり。」(『真聖全』Ⅱ、四四七頁)と、如来と法蔵菩薩を併記し、因位の時に誓願を起こしたとしている。

⑩ このほかに、「序めに法蔵菩薩 世自在王仏の所にして無生忍を悟る。そのときの位を聖種性と名く。この性の中に於て四十八の大願を発して、この土を修起したへり。すなわち安樂浄土と曰ふ」(『定本』二五〇・二五一頁)、「また云わく、問うて曰わく、「法蔵菩薩の本願力および龍樹菩薩の所讃を尋ぬるに(中略)一つには業力、謂わく法蔵菩薩の出世の善根と大願業力の所成なり。」(『定本』二五二・二五三頁)、との引用事例がある。

⑪ 「曾我量深の二河譬領解についての一考察(特に「我」と「汝」について)」(『真宗教学研究』三三、二〇一二年)、八八頁。

⑫ この『大経』第二十二願の願文の記述は「行巻」(『定本』七四・七五頁)と「証巻」(『同上』二〇四・二〇五頁)とでは送りがな若干の異なりがある。本研究では論旨に沿う「証巻」の記述に従った。

⑬ ここで筆者は敢えて「届いたことに気付いたこと」と記している。筆者は似て非なる表現、「届くことに気付くこと」が重要とは考えていない。但し、このことについての考察は別の機会に譲りたい。