

親鸞思想の研究

— 唯識思想との関連性をめぐって —

花 栄

序論

本論考は、親鸞聖人（一一七三年～一二六二年、以下は親鸞と略記）の思想背景に注目し、親鸞における仏教理解とそれに関する研究成果に留意し、大乘仏教から見る親鸞思想の研究を目的とし、無著の『摂大乘論』や玄奘三蔵の『成唯識論』に説かれる唯識説との思想的関係性を考察することによって、その目的を多少なりとも具体的な形で達成することを目指すものである。

その理由の一つは、親鸞の思想背景には七高僧の存在があげられる。古来より世親・曇鸞の教学では『大経』の課題が、また善導・法然の教学では『観経』の課題が大きいと伝えられてきた。それにもかかわらず、大乘仏教としての浄土真宗を明らかにするなかで大乘仏教を公開した先駆者である世親や曇鸞の『浄土論』『浄土論註』『唯識三十頌』が看過されてはならないと筆者は考えるからである。その無著の『中辺分別論』を世親が註釈し

たのは『中辺分別論釈』である。その第一章「相品」第二偈に、

虚妄分別は、

虚妄分別は存在する (1 a)

そこに二は存在しない。(1 b)

しかしそこに空性は存在する。(1 c)

そこにおいてもそれが存在する。(1 d)

とあるように、『中辺分別論』では、我々の心のはたらきを虚妄分別として捉えているが、それは能取と所取として現わされている。『中辺分別論』に空性と出てくるが、その空性とは虚妄分別において所取と能取に二の存在しないことを言うのである。空性においても虚妄分別は存在する。この虚妄分別があるから人間が迷い、執着するのである。そこに問題となるのは、煩惱が客塵煩惱であるからである。煩惱は仏の智慧からすれば、実体のないものであり、突然起こったものである。我々の生活において、それは客塵であるが、簡単に我々の生活の中から取り除くことはできない。瞬間的に取り除かれても、常にまた現われてくるのである。それは、いつでも我々の存在の意識の根底にあつて瞬間的に生滅しているものだが、意識の相続としてはたらいっているものである。そのような煩惱、あるいは虚妄分別を深く問いかけたのが、唯識学である。唯識学の目的は、煩惱の転換であるが、外界のすべてのものは意識によって作り出され、さらに現行されるが、それによって生死輪廻から解脱するのである。

しかし、その唯識の目的が得られるのは容易ではないけれども、生死輪廻からの解脱こそが仏教であれば、唯識ではそれをどう応えるのであろうか。世親が註釈した『撰大乘論釈』において説かれる「法界等流の聞熏習の教え」に他ならないのであると筆者は考える。聞熏習の教えによって有漏種子から無漏種子へと転じていくことが、まさしく浄土真宗の「煩惱即菩提」として現われ、「煩惱の水解けて功德の水と成る」親鸞の転成思想であると了解したからである。以下に、その概要を論ずることにする。

第一章 親鸞における救済の構造

第一節 親鸞思想の歴史的背景―七高僧の思想との関係―

親鸞思想の歴史的背景を理解するには、七高僧の思想の考察が欠かせない。その七高僧と親鸞思想の関係について『親鸞思想と七高僧』には、

親鸞が教えの師として尊んだひとに七人の師がある。直接、本願への道を教えてくれた師法然をはじめとする、浄土の教えを説いたひとたちであって、遠くインドに二人、中国に三人、日本に二人が数えられている。親鸞はこれらのひとについて『浄土高僧和讃』をつくって、その遺徳をたたえているが、また「正信念仏偈」でも、同様に意趣を詠っていることは、真宗の流れを汲むものの等しく知るところである。七人とは、龍樹・

天親（世親）・曇鸞・道綽・善導・源信・法然であつて、親鸞の名が天親と曇鸞のその一字を取つて名づけられたことを見ても、この尊崇のほどが知られる。ちなみに、親鸞は法然を師としたとき、綽空の名を得たが、それは道綽・源空に一字をとつたものであり、その後、夢の告げをえて、善信と名のつたのも、善導・源信の一字を取つたものである。善信の名は後々まで、親鸞の名とともに用いられている⁽¹⁾。

と述べているように、親鸞は思想的側面からだけでなく、名前の由来からも七高僧の思想を取り込んでいくことが窺われる。但し「善信」の場合は一九歳の時に親鸞が磯長の聖徳太子廟で見た夢に由来するという説もある。これら七高僧の浄土の教えを親鸞はどう受け止めたのか。七高僧が残された著述と親鸞思想の關係を通して、親鸞思想の歴史的背景を考察する。

「正信偈」には、親鸞思想に影響を与えた七高僧の教学をインド・中国・日本の順次に述べている。親鸞はそれら七高僧の教学を学びながらも、それらをすべて本願の仏道に取り込んだと言つてもよい。そして必ずしも、七高僧それぞれによって發揮された学説には依つていない。それは例えば、龍樹における空觀思想、世親の唯識思想がそうである。それにも関わらず、大乘仏教としての浄土真宗を明らかにする中で、大乘仏教の先駆者である龍樹や世親の空思想と唯識思想に通ずる領解に至つてることが看取される。本論文においては、特に大乘仏教の二大潮流の一つとされる唯識思想との関連性を考察することを試みた。

第二節 親鸞教学における転成思想について―唯識思想との関連性をめぐって―

親鸞教学において、凡夫が仏に成るといふ課題は「往生」の問題として捉えている。その内実が論理的には「転成」思想としてその過程が追求されていると見ることが出来る。親鸞において、その過程を追求する「転成」の思想は、親鸞教学の何処に現われているのであろうか。『教行信証』「総序」には転悪成徳、『教行信証』「信巻」には転悪成善というように「転成」思想が現われる。更には、それが、『教行信証』「行巻」の他力一乗海釈では「海」の特質によって喩えられている。一乗海釈には、

「海」と言うは、久遠従り己来、凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水と成る、之を海の如きに喩うるなり。良に知りぬ、経に説きて「煩惱の水解けて功徳の水と成る」と言えるが如し⁽¹⁾。

とある。「凡聖所修の雑修雑善の川水」と「逆謗闡提恒沙無明の海水」を転じて、「本願大悲智慧真実恒沙万徳の大宝海水と成る」という言葉で、転成思想が現わされている。その内容は親鸞の宗教体験によって把握されたものであると言える。その理由として親鸞は、称名念仏にて往生がかなうのは、称名念仏が本願に相応する行であるからだと言う。その本願の行が「他力」として現され、その現実的な働きを現すのが「他力一乗海釈」であるとすれば、親鸞教学における「転成思想」を考へることは、他力の働きを具体的に考へることになる。その内容を筆者は唯識学における「聞薰習」「教え（経）」であると考へた。

親鸞教学における転成は「横超の大菩提心」といわれる他力浄土門における出来事である。『摂大乘論』において説明される、つまり、聞熏習において明らかにされる有漏から無漏への転換と同一に扱うことはできない。けれども、問題とする「転成」の意味を理解する一助とすることができるのではなからうか。

つまり、親鸞の「転成」思想と瑜伽行唯識思想の転依思想を照らし合わせてみると、親鸞において、「転成」の根拠は『教行信証』「総序」でいえば、「円融至徳の嘉号」であり、「諸有衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんと、乃至一念せん」といわれるように「名号を聞く」なかで、信心の利益としての「転成」がある。いずれも、それは称名念仏によって自己の愚かさを知り、諸仏の称名を聞くことによって救われていくということを明らかにするものである。その不思議なはたらきこそは諸仏称名であり、衆生聞名であることを親鸞自身が自ら体験したことであるといえる。他方、瑜伽行唯識思想では、世尊の真実の教を正しく聞くことによって、その教えが阿頼耶識の中に熏習され、迷いの世界から清浄な世界へ転換していくのである。しかし、転換といっても阿頼耶識においてであり、その身は悪のままの身でありながら清浄な世界へ転依していくのである。このように親鸞の深い人間認識の根底を、筆者は瑜伽行唯識学に説くところの聞熏習を参考にして明らかにすることができた。

第二章 親鸞における信心の意義

第一節 信心の業識について

親鸞の『教行信証』『行巻』に於ける「両重因縁釈」中、「信心の業識」といえば、もちろん善導の『観経疏』『序分義』の「自の業識」からの由来であることは言うまでもない。「行巻」の両重因縁釈は、大行たる称名念仏を明らかにする七高僧をはじめとした祖師の論釈を引用し、

しかれば真実の行信を獲れば、心に歡喜多きがゆえに、これを「歡喜地」と名づく。これを初果に喩うることは、初果の聖者、なお睡眠し懶墮なれども、二十九有に至らず。いかにいわんや、十方群生海、この行信に歸命すれば撰取して捨てたまわず。かるがゆえに阿弥陀仏と名づけたてまつると。これを他力と曰う。

ここをもつて龍樹大士は「即時入必定」と曰えり。曇鸞大師は「入正定聚の数」と云えり。仰いでこれを憑むべし。専らこれを行すべきなり⁽³⁾。

と述べている。この文は他力の行信の意義を明らかにする一段である。両重因縁釈の文に先立って、真実の行信を獲れば、必ず仏となるべき身となること、龍樹の「即時入必定」の文、曇鸞の「入正定之聚」の文に於て確認されている。そして衆生をしてそのようにせしめるものこそが阿弥陀の撰取不捨のはたらきに他ならないことは明らかであると行信の関係を記述している。

『教行信証』『行巻』の両重因縁釈の文には、

良に知りぬ。徳号の慈父ましまさずは能生の因闕けなん。光明の悲母ましまさずは所生の縁垂きなん。能所の因縁、和合すべしといえども、信心の業識にあらざるは光明土に到ることなし。真実信の業識、これすなわち内因とす。光明名の父母、これすなわち外縁とす。内外の因縁和合して、報土の真身を得証す⁽⁴⁾。

とあるように、光明と名号、および信心の關係性を比喩的に示す一段である。

両重因縁積は、善導の『觀經疏』「序分義」の、

ただこれあひ因りて生ずれば、すなわち父母あり。すでに父母あればすなわち大恩あり。もし父なくんば能生の因すなわち闕けなん。もし母なくんば所生の縁すなわち垂きなん。もし二人ともになくんば、すなわち託生の地を失はん。かならずすべからく父母の縁具して、まさに受身の処あるべし。すでに身を受けんと欲するに、自らの業識をもって内因となし、父母の精血をもって外縁となして、因縁和合するがゆえにこの身あり。この義を以てのゆえに父母の恩重し⁽⁵⁾。

という文を下敷きしている。父母の精血を外縁とし、自の業識を内因として、それらの因縁を和合して子という身を受けることができる。こうした父母と子の構造物を手掛りとして、親鸞は両重因縁積を著した。つまり、往生は名号と光明のはたらきだけではなく、そこに信心というはたらきが必要ならぬということを父母と子の關係性に喩えているのである。

両重因縁積に現れる「信心の業識」の言葉の由来について、従来、真宗学において様々な解釈がなされており、『俱舍論』説や『起信論』説が出されている。しかし本節では、業識の語義をより正確に検討する観点から、「信

心の業識」の由来が唯識思想にあると筆者は考えた。

『教行信証』「行巻」の「両重因縁積」に説かれる「信心の業識」は善導の『観経疏』「序分義」にあらわされた「自の業識」を背景にして、親鸞は信心を「信心の業識」として現わしている。この領解によっていわゆる親鸞の言うところの「信心」が、一般的な人間の主観的心理を現わすのではなく、「如来よりたまわる信心」として現わされるような信心であることを明らかにしたのである。

その意味では『成唯識論』に説く、阿頼耶識は見分としての転識、相分としての現識とならび、分別意識の根源にはたらく自証分を現わすものとして解釈されている。そして信心の業識は自証分を証すものに相当すると考えられる。つまり信心を「信心の業識」と表現することにおいて、親鸞が言うところの信心が、大願業力の識であることを自証することができるものであることと論究した。

第二節 『教行信証』における「三一問答」の普遍的意義

親鸞は、『教行信証』「信巻」の三一問答に二つの問答を設け、本願の三心を信樂の一つに収め、それを論主の一心と見定めた。つまり、それは本願の三心が論主の一心として成就していることを明らかにするものである。それこそが親鸞が領解する信心の本質であると筆者は考える。

親鸞は自身の心の中に自分の力ではおさえきれない煩惱を見つめ、過去、現在、未来にわたって救われがたき

身を懺悔することによって、私たちに自我というものの見方を説き明かしたのである。筆者は唯識説がそのことを阿頼耶識として教えていると考える。なぜならば、それが金子大樂の『本願三心の考察』には、

至心の所治たる罪惡は頼耶の因相に根拠するものである。同様に異熟とは苦諦の基礎づけとしての頼耶であることは、それが惣報の果体と名づけられることにしてもしらるることである。されば欲生の対象たる苦惱の衆生とは、頼耶の果相に根拠するものであることも明かである。然るにこの因果二相を統一するものは、

正しく阿頼耶(執藏)といはるる自相である(6)

と言うからである。金子大樂は如来本願の三心である至心・信樂・欲生を迷いの根本である阿頼耶識の三相を反顕するものととらえたのである。そして自相の反顕が疑蓋無雜、円融無碍なる心である信樂であり、果相の反顕が如来大悲心である欲生であり、そして因相の反顕が真実心である至心であると言う。

親鸞の著書『教行信証』には『摂大乘論』の引用はないが、その信心を明らかにする思想として唯識思想と重ね合わせて考えるとき、親鸞は人間一人一人が迷いの世界を作り出すものでありながら、その世界に生きるという人間の心の深さをもって、如来の三心を究明したのであると言える。その迷いの根源に阿頼耶識があるから私たちは迷い、そして迷いの世界から抜け出すことができないのである。親鸞は自身を「罪惡深重の凡夫」として、「愚禿釈親鸞」と言っているが、三問答では念仏によって自己の愚かさを知ることがを親鸞は身をもって体験し、そして如来の三心が我々の心の穢惡なることを反顕するものであることを明らかにしたのである。そのような親鸞の深い洞察を、筆者は唯識学に説くところの阿頼耶識の三相と対比させて述べる金子の論考を通して窺い知る

ことができた。そこに親鸞が掲げた三心一心問答の普遍的な意義があると考ええる。

第三章 親鸞の還相回向論

還相回向については、現在、様々な形で論議がなされている⁽⁷⁾。これが親鸞の還相回向であるとは確定できない状況でもある。本章では、曇鸞の回向の思想を確かめながら、親鸞の還相回向に対する理解について筆者の見解を述べる。

先ず、親鸞が還相回向をどのように受け止めたかを理解するために、その概念の典拠となった曇鸞の「還相回向」について考えることにする。曇鸞が還相回向について定義したのは『浄土論』の回向門においてである。ここでは五念門と五功德門とが因果の関係にあることが述べられ、回向門の果は第五園林遊戯地門と呼ばれ、回向門の行の結果として「本願力の回向を以ての故に」成就するとされている。この本願力回向を以ての故に「本願力」とは何であるのか。その背景には覈求其本釈があることを示唆している。覈求其本釈において他利利他に
ついて曇鸞は、

他利と利他と、談ずるに左右あり。もしおのずから仏をして言わば、宜しく利他と言うべし。おのずから衆生をして言わば、宜しく他利と言うべし。いま將に仏力を談ぜんとす、このゆえに利他をもってこれを言う⁽⁸⁾。

と述べ、「利他」と「他利」という用語に区別のあることを注意し、ここに仏に対して用いられる「利他」の語に注目し、往生行としての五念門行が仏願力によって行ぜられる利他行であることを明らかにしている。つまり「もしおのずから仏をしていわば、宜しく利他と言うべし。おのずから衆生をしていわば、宜しく他利というべし」と述べて、仏においては「利他」と言い、衆生に関する場合には「他利」と言うと言語と解釈している。このような用語の区別に基づいて、曇鸞は「今まさに仏力を談ぜんとす。是の故に、利他を以てこれを言う」と述べ、「利他」が成就されるのは仏力によることであると述べ、「自利利他」の成就是阿弥陀如来の本願力によると解釈するのである。この本願力も、先の「本願力回向を以ての故に」の本願力も、共に園林遊戯地門における菩薩の還相の行としての利他行を説明する語である。このような曇鸞の解釈からすれば、「本願力回向」とは「仏」の本願力を指すものと理解すべきであると筆者は考える。

次に還相回向と無住処涅槃はどう関係するのか。その還相回向と無住処涅槃との関係について信樂峻磨の「親鸞における還相回向の思想」に、

そして仏教における仏の「さとり」、大般涅槃とは、すでにこの「証卷」の講義の始めのところで種々に述べたように、この現実の迷妄を遠く超えながらも、また同時に、この現実のただ中に存在するものとして、超越にして内在、内在にして超越、如来にして如去、如去にして如来なるものです。そのことは、すでに本書『教行証文類講義』第七卷・証卷・真仏土卷で述べたように、無着が、その『撰大乘論』（真諦訳）において、「無住処涅槃」と明かすところ⁹⁾です。

と、信樂峻磨は親鸞の還相回向を考えるには、『撰大乘論』に説かれる「無住処涅槃」の思想の考察が必要であることを指摘している。

大乘仏教で説く無住処涅槃の概念は平川彰の『大乘起信論』に、

「無住処涅槃」という思想は、「中辺分別論」や「大乘莊嚴經論」など、弥勒の論書に現われ、無著の「撰大乘論」に受け継がれている。「宝性論」にも説かれる。「起信論」の思想もこれらの流れに属するものである。(…中略…) 無住処涅槃は思想としては、初期大乘仏教からすでに存在していたといつてよい。しかし教理用語としては、弥勒の論書などが最初かと思われる⁽¹⁰⁾。

と説かれるように、その思想が瑜伽行唯識派の源流に已に存在することが指摘され、瑜伽行唯識派の書物である『中辺分別論』や『大乘莊嚴經論』などに現われ、初期の大乘仏教から存在していたことが述べられている。

さらに、無上処涅槃について幡谷明は『浄土三経往生文類』の「略本」と「広本」との違いを取り上げ、難思議往生はただ迷いを超えて無上涅槃に至ることを意味するのではなく、その迷いを超えた世界から娑婆世界に還ってくることを言うのだと述べている。

つまり、われわれ凡夫が浄土に往生した後、娑婆世界に還ってくるのは、浄土の菩薩の還相の行として穢土に誕生することであり、それは如来のはたらきによるものに他ならないのである。その如来のはたらきが衆生の上に成就し回向されて還相するのであると言えよう。換言すれば、浄土より還相することは、如来によって凡夫の上に現わされる菩薩道の相である。それが無住処涅槃に相当するものであると理解できる。

このように親鸞の還相回向の意味を瑜伽行唯識思想の無住処涅槃から考えることが出来るとすれば、その無住処涅槃の概念をもう少し詳しく確認しておく必要がある。その無住処涅槃は、覚りの方向のみを向くのではなく、すべての衆生の救済を實踐する大乘仏教の精神から、声聞の涅槃に對する菩薩の「無住処涅槃」という思想が生まれてきたと考えられる。無住処涅槃とは、生死にも涅槃にも住せず、智慧あるがゆえに煩惱のある迷いの生死にも止まらず、慈悲あるがゆえに涅槃にも住しないで、衆生の救済を目的とする実践道である。このように無住処涅槃は、菩薩が大悲をもって衆生界に生きるという大乘の菩薩行を背景として生まれた思想であるが、この思想こそが親鸞の「正像末和讃」の還相回向の文^(註)に詠われた内容に他ならないと考えられる。

結論

本論文は「親鸞思想の研究」と題して、親鸞思想の意義を瑜伽行唯識思想を参考に論じてきた。

親鸞の深い人間認識の根底には称名念仏があるが、それは瑜伽行唯識思想の説く「聞熏習」に通ずる「聞」の体験であると考えた。親鸞は自らが、迷いの世界を作り出す者であることを自覚して、その世界に生きる人間の心の闇を手放さないうで、そこに身を据えて、如来の三心を究明したのである。心の根源に阿頼耶識があるからこそ私たちは迷い、そして迷いの世界から抜け出すことができない。親鸞は自身を「罪悪深重の凡夫」と言い「愚

「禿積親鸞」と言う。『教行信証』「信卷」の「三一問答」において親鸞は、念仏によって自己の愚かさを知ること
を身をもって体験すること、そして如来の三心が我々の心の穢悪なることを反顕するものであることを明らかに
し、そこに如来の大悲心が現行することを明らかにした。さらに、親鸞の還相回向観においては、阿弥陀の本願
力によって浄土から娑婆に還って来て、すべての衆生を救済しようと願うのである。その意義を瑜伽行唯識思想
の無住処涅槃によって跡づけた。

註

- (1) 『親鸞思想と七高僧』六
- (2) 『真聖全』二・三九
- (3) 『真聖全』二・三三〇～三四
- (4) 『真聖全』一・六八
- (5) 『真聖全』一・四八九～四九〇
- (6) 大谷学報『仏教研究』四卷・第三、四号合併・四三八
- (7) 1、如来の回向によって二種の相があるという領解
① 往相のち還相があるという領解（香月院深励、山辺宗学・赤沼智善、星野元豊・稲葉秀賢等）
② 往相還相が同時に成立するという立場からの領解（金子大栄・小野蓮明・幡谷明等）
2、二種回向四法という領解（寺川俊昭・本田弘之等）
- (8) 『真聖全』一・三四七
- (9) 『教行証文類講義』第七卷「証卷・真仏土卷」二二七

- (10) 『大乘起信論』 仏典講座 2・312-313
- (11) 『真聖全』 二・五二二