曽我量深における唯識思想について

―『法蔵菩薩』を通して―

高木祐紀

はじめに

曽我量深（一八七五―一九七一）は、真宗大谷派の僧侶であり、現代の真宗教学に大きな影響を与えた。小論では、曽我量深の八八歳米寿記念講演の聴記である『法蔵菩薩』を取り上げる。その講演は、「法蔵菩薩」という題目で昭和三七年十月二五日・二六日の両日にわたり、真宗大谷派教学研究所東京分室における第一六回教学講座として開催されたものである。

『法蔵菩薩』において、曽我量深は阿頼耶識と法蔵菩薩のことを中心に述べている。その中で、阿頼耶識と法蔵菩薩の関係について次のように述べる。

阿頼耶識というのは、シナの言葉に翻訳すると、「蔵」という字になります――法蔵菩薩の「蔵」という字に。そういうところから、私は、この阿頼耶識というものと法蔵菩薩というものとは、思想的に深い関係をもっているものであると思っているのであります。

（『曽我量深選集第一二巻』一〇九頁）

この曽我量深の見解に対して、平川彰は「如来蔵としての法蔵菩薩」（『恵谷先生古稀記念　浄土教の思想と文化』所収）において批判している。その内容は、阿頼耶識の「蔵」は「アーラヤ」で「住処」の意味であり、法蔵菩薩の「法蔵」は「ダルマ・アーカラ」で「鉱脈」の意味を持つとし、阿頼耶識と法蔵菩薩を同一視することはできないということである。

こうした反論からも見られるように、文献からみると、阿頼耶識と法蔵菩薩は本来同一視できないものである。にもかかわらず、曽我量深は思想的に深い関係をもつとしている。

このような思想が生み出された理由は、曽我量深の「自分は自分一流の考えでもって『成唯識論』というものを見て行こうと、こういうように方針をとっておったわけであります。」（『前掲書』一〇七頁）という姿勢によるものである。つまり、『成唯識論』を独自に解釈することによって、法蔵菩薩と阿頼耶識を結び付けるにいたったといえる。それは文献を忠実に解釈したものではないことは、先の平川彰の論文からも明らかである。

では、曽我量深は、『成唯識論』をどのように解釈したのであろうか。『法蔵菩薩』には、「阿頼耶識」・「種子」・「現行」といった唯識の用語が数多く出てくる。その中で曽我量深は、『成唯識論』に説かれる「阿頼耶識」・「種子」・「現行」の記述からは見出せない解釈をしているのである。そこで、なぜ曽我量深はそのような解釈を行い、それがどのような意味を持つのか考察していきたい。

よって、まず初めに、『法蔵菩薩』に見られる曽我量深の唯識解釈について確認する。次に、『成唯識論』に説かれる「阿頼耶識」・「種子」・「現行」について見る。こうして、『成唯識論』に説かれていることと、曽我量深の

解釈を照らし合わせることによって、曽我量深の解釈の独自性について明らかにする。

一　『法蔵菩薩』に見られる唯識思想

曽我量深が『法蔵菩薩』で「阿頼耶識」・「種子」・「現行」についてどのように解釈しているか確認する。まず阿頼耶識について見ていく。

（1）阿頼耶識

曽我量深は阿頼耶識について次のように解釈する。

阿頼耶識というものが、ほんとうのわれ・純粋のわれというものでしょう。純粋な自己というものは、阿頼耶識というものであるわけであります。（『前掲書』一一二頁）

阿頼耶識を「純粋のわれ」と定義している。さらに次のように述べる。

ですから、私ども人間をば、公明正大なおん心をもって、仏さまはごらんになるわけです。（中略）そういうように公明正大の立場をもってものを見て行くところの識が、阿頼耶識というものである。もっとも、この阿頼耶識は、だれにでもあるのです。我々はだれでも、迷うておる愚かなものであります。みんな平等に、迷いの根源になるような末那識というもののはたらきをしておるのでありますけれども、もう一つ、たとえ

ば煩悩のようなものに対しても、公明正大な態度でものを照らしている識がある。それがつまり、根本阿頼耶識というものである。そういうことになっておるわけであります。（『前掲書』一一四～一一五頁）

そして、

けがれたる法に対しても、清浄の法に対しても、その一方をいやしめ一方を尊ぶ、一方を愛し一方を毛ぎらいする、そういうことなしに、それをばきわめて公正平等の心をもって照らしている。こういうようなのが、阿頼耶識というものである。（『前掲書』一一五頁）

と述べる。このことから、阿頼耶識とは公明正大の立場をもつ識である。それは平等な識なのである。

そして、曽我量深は阿頼耶識のはたらきについて次のように述べる。

「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫なり」――わが身を正しく「わが身」と言えるのは、やはりこの阿頼耶識です。阿頼耶識というのは、公明正大の心をもって、この体ですね、わが身というものを見ているものですね。（中略）わが身というのを正しく見ておいでになるのは、仏さまですよ。だから、私どもは、仏さまを信じ、仏さまの眼をもって自分を見て行くときに、はじめて、ほんとうに肩身をせまくしないで、もっと肩身をひろくして、わが身の現行・わが身の現実というものを認知することができる。（『前掲書』一二一頁）

曽我量深は、阿頼耶識はわが身ということを正しく見ているとしている。その正しく見ている内容は、

「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」と、私どもは、冷静に、人間の常識で変な悪い色や悪い感情などをつけないで、仏さまが私どもを見ておいでになるのと同じ心・同じ眼をもって、自身を見て行く――これが、機

の深信というものでしょう。

（『前掲書』一一九頁）

と述べられるように、「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」ということである。つまり、阿頼耶識が「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」と見ていることを、機の深信というのである。

以上、ここまで見てきた曽我量深の解釈する阿頼耶識を整理する。まず阿頼耶識は純粋のわれであり、公明正大の心を持っているのである。その阿頼耶識はわが身を正しく見ているのであり、その見ている内容は「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」なのである。それが機の深信である。

次に、種子と現行について確認していく。

（2）種子・現行

曽我量深は、種子と現行について次のように述べる。

「種子」とは、ものの種・ものの因というものでしょう。原因結果のあの因の字ですね。ただ、この原因結果という言葉は、ずいぶん抽象されておるものでありますから　それをば「種子」という言葉で表わし、種子に対して、いま現に実際はたらいている、活躍しているところの法のすがたをば「現行」と申すのであります。現行といえば、これは公のものでしょう。だから、現行というものにほんとうに接するには、公明正大な心をもっておらなけりゃなりません。ものを私有化するような、公正を失した心のはたらきをするならば、現行というものを我々は了解することができないと思うのでございます。（『前掲書』一一三～一一四頁）

種子とは、ものの因ということを表し、現行はいま現に実際はたらいている法のすがたを表している。

そして、現行に関して次のように述べている。

何で私的な考えをもっていて公明正大のはたらきをしておらんかというと、末那識というものがあって、それで、公明正大を欠くようなことをするわけでございます。そういう公明正大でないような、いろいろの人間の心のうごき――そういうものを総じて現実の行・現行と言います。（『前掲書』一一六頁）

この箇所から現行とは、公明正大でない人間の心のうごきのことを表す。それは「わが身は現に罪悪生死の凡夫である。これは現行でしょう。」（『前掲書』一一九頁）ということである。

また、種子と現行について次のようにも述べている。

そして、私どものいま現在おるこの世界と、それから仏さまの浄土というものとが、阿頼耶識の世界におきましては、まったく一枚の紙の裏表のようになっておるわけであります。今くわしいことは言いませんが、まあそういうことから、私は、法蔵菩薩の本願というものは種子だと言うのです。種子は本願である。つまり、この法蔵菩薩には、五劫思惟の本願、それから、兆載永劫の修行ということを申しますね。これが、つまり、種子・現行ということになるのでございます。それからして、もう一つおし進めて行くならば、すなわち、南無阿弥陀仏ということに帰着して行くものであると、こういうように考えられるわけであります。（『前掲書』一一六～一一七頁）

さらに、

たとえば、本願は種子である。念仏は現行である。

（『前掲書』一二四頁）

と述べる。このように、法蔵菩薩の本願が種子であり、南無阿弥陀仏である念仏が現行であると解釈している。

以上までの種子と現行の解釈をまとめる。まず、種子はものの因ということを表す。そして、法蔵菩薩の本願を表している。

次に、現行とは、いま現に実際はたらいている法のすがたであり、公明正大でない人間の心のうごきである。それは「わが身は現に罪悪生死の凡夫」ということである。また種子が本願であるということに対応して、現行は念仏を表している。

そして、「阿頼耶識」・「種子」・「現行」の関係は、公明正大の心をもつ阿頼耶識が「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という現行を見ているのである。それが機の深信なのである。「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という現行は、種子によって現行する。また、念仏という現行は、法蔵菩薩の本願である種子より現行するのである。

こうして「阿頼耶識」・「種子」・「現行」それぞれ曽我量深の解釈を見てきた。次に、『成唯識論』に「阿頼耶識」・「種子」・「現行」がどのように説かれているのか見ていくことにする。

二　『成唯識論』における「阿頼耶識」・「種子」・「現行」について

まず、阿頼耶識から見ていく。阿頼耶識の性質として無覆無記がある。『成唯識論』には次のようにある。

法に四種有り。謂く善と不全と有覆無記と無覆無記となり。阿頼耶識を何れの法に摂むるや。此の識は唯是れ無覆無記なり。異熟性なるが故に。異熟若し是れ善と染汚とならば、流転と還滅と成ずることを得ざるべし。又此の識は是れ善と染との依なるが故に。若し善と染とならば、互に相違せるが故に。二のために倶に所依と作らざるべし。又此の識は是れ所熏性なるが故に。若し善と染とならば極めて香と臭との如く熏を受けざるべし。熏習なきが故に、染・淨の因・果倶に成立せず。故に此は唯是れ無覆無記のみなり。覆と云うは謂く染法なり。聖道を障うるが故に。又能く心を蔽いて不淨ならしむるが故に。此の識は染に非ず。故に無覆と名づく。記と云うは謂く善と悪となり。愛・非愛の果を有し、及び殊勝の自体なるを以って記別すべきが故に。此は善と悪とに非ず。故に無記と名づく。　（『大正新脩大蔵経』三一　一二頁a　原漢文）

ここに阿頼耶識は無覆無記と説かれる。覆については「覆と云うは謂く染法なり。聖道を障うるが故に。又能く心を蔽いて不淨ならしむるが故に。」とある。よって、無覆とは、さとりに至る聖なる道を覆ってさまたげることがなく、自身を覆ってふさぐことがないことである。そして、記は「記と云うは謂く善と悪となり。」とある。よって、無記とは、善でも悪でもないことである。阿頼耶識は無覆と無記、二つの性質をそなえているのである。

そして、阿頼耶識が無覆無記である理由が三つ述べられている。一つ目は異熟性である。「異熟若し是れ善と染汚とならば、流転と還滅と成ずることを得ざるべし。」とある。このことについて、太田久紀は次のように解釈する。

流転は迷いの展開、還滅は悟りへの道。（中略）迷いを積み重ねる可能性と同時に悟りを開く、解脱を開く可

能性も持っている。両方に働くということは流転だけ、迷いだけのものでもないし、悟りだけのものでもない。両方の傾向、力を阿頼耶識は持っている。これが第一の条件です。したがってこれは迷いと悟りの両方の支えとなる必要がありますから無記である。（『成唯識論要講―護法正義を中心として―第一巻』三五三頁）

このように、迷うこと悟りを開くこと、どちらにも働く必要があるために阿頼耶識は無記なのである。

二つ目は善と染の所依である。阿頼耶識が悪であると、善の行為は阿頼耶識を依り所とすることができなくなる。また、善の性質であると、悪の行為は阿頼耶識を依り所とすることができなくなる。そのため依り所となるには、善と悪の両方の支えにならなければならない性質を持つ必要がある。よって、阿頼耶識は善でも悪でもない無記であるのである。

三つ目は所熏性である。このことについて太田久紀は、

阿頼耶識が我々の日常の行為を全部引き受けて蓄積をしている。種子を受け入れている。そういう性質を持つものが阿頼耶識です。（中略）阿頼耶識の中に我々の総ての行動が後を残していく。それが種子です。そこに種子が蓄えられて、縁にふれるとでてくる。その時に阿頼耶識がもし善ですと、染の種子が入ってこられなくなる。もし阿頼耶識が悪ですと善き種子が入ってこられなくなる。そう考えますと阿頼耶識は善でも悪でもない。両方の種子を受け入れるという性質から考えてみて、阿頼耶識は無記である。

（『成唯識論要講―護法正義を中心として―第一巻』三五五頁）

と述べる。阿頼耶識が染の種子と善き種子の両方を受け入れるには、無記でなければならないのである。

以上、阿頼耶識の性質を見てきた。阿頼耶識は無覆無記という性質がある。無覆無記とは、さとりに至る道をおおってさまたげることがなく、自身をおおってふさぐことがないことであり、善でも悪でもない性質のことである。無覆無記である理由は、異熟性・善と染の所依・所熏性という三つの理由によるものである。

次に、種子について見ていくことにする。種子については『成唯識論』に次のようにある。

此の中に何なる法をか名づけて種子となすや。謂く本識の中にして親しく自果を生ずる功能差別なり。此は本識と及び所生の果と不一不異なり。体用因果たる理を以ってしかるべきが故に。

（『大正新脩大蔵経』三一　八頁a　原漢文）

また、次のように説かれる。

種子は、謂く本識の中の善と染と無記と諸界と地等との功能差別なり。能く次後の自類の功能を引き、及び同時の自類の現果を起こす。

（『大正新脩大蔵経』三一　四〇頁a　原漢文）

「親しく自果を生ずる功能差別なり」とあるように、種子は自らの結果を生じる特別の力と定義される。

現行については、『成唯識論』に次のように説かれる。

現行は、謂く七転識と及び彼の相応と所変の相・見と性と界と地等となり。

（『大正新脩大蔵経』三一　四〇頁a　原漢文）

ここに説かれているように、現行は、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識の七識がはたらく心の動きである。

次に、「阿頼耶識」・「種子」・「現行」の関係について、阿頼耶識縁起を見ていく。

阿頼耶識縁起とは、阿頼耶識の中の種子が原因となって現行が結果として生じ、生じた現行が原因となって阿頼耶識の中に結果としての種子を熏じ、熏じつけられた種子は次の刹那にまた自らの種子を生じるという因果の連鎖のことである。阿頼耶識の中の種子が原因となって現行が結果として生じることを、種子生現行といい、生じた現行が原因となって阿頼耶識の中に結果としての種子を熏じることを現行熏種子という。そして、阿頼耶識の種子が生じた次の刹那にまた自らの種子を生じつつ相続する過程を種子生種子というのである。この種子生種子は、因としての前の種子と果としての後の種子とは時間的に異なって存在する。それに対して、種子生現行と現行熏種子との一連の過程は同時に起こるのである。このことは三法展転因果同時と呼ばれる。

三法展転因果同時は、『成唯識論』では次のように記されている。

是の如く能熏と所熏との識は、俱生・俱滅して熏習の義成ず。所熏の中の種子を生・長せしむること菩勝に薫ずるが如し。故に熏習と名づく。能熏の識等は種従り生ずる時に、即ち能く因と為て復た種を熏成す。三法展転して因果同時なること、炷の焔を生じ焔生じて炷を焦するが如く。亦束蘆の更互いに相ひ依るが如し。因果俱時成りと云うこと理傾動せず。

（『大正新脩大蔵経』三一　一〇頁a　原漢文）

種子から現行が生じ、その現行は新しい種子を阿頼耶識に植えつける。この種子、現行、種子という三つが同時に起こるのである。その例として「炷の焔を生じ焔生じて炷を焦するが如く」とあるように、灯芯が灯芯であるためには、自らの依り所である灯芯を焼きつくしていかなければならないのである。炎が生じるとき、同時に

灯芯が焼きつくされるという、同時の関係をもつということなのである。このように、種子と現行の因果は同時なのである。

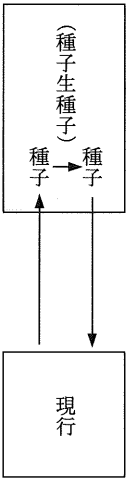
次に、種子生種子の因果関係は、『成唯識論』に次のように述べられている。

能熏が種を生じ種が現行を起こすことは、俱有因を以って士用果を得と云うが如く。種子の前後にして自類相生することは、同類因を以って等流果を引くと云うが如し。此の二は果に於いて是れ因縁生なり。此を除いて余の法は皆因縁に非ず。設い因縁と名づくるも応に知るべし仮説なりと云うことを。此を略して一切種の相を説くと謂う。

（『大正新脩大蔵経』三一　一〇頁a　原漢文）

「種子の前後にして自類相生することは、同類因を以って等流果を引くと云うが如し」とあるように、種子生種子は、同じ性質のものが同じ性質の結果を生み、それは異時の因果であり時間的経過がある。

種子生現行と現行熏種子と種子生種子の関係を図に表すと次のようになる。



以上、「阿頼耶識」・「種子」・「現行」が『成唯識論』にどのように説かれているか確認してきた。次章ではその

ことを踏まえて、曽我量深の唯識理解と比較していくことにする。

三　曽我量深の唯識理解と『成唯識論』の比較

まず、阿頼耶識から比較していく。曽我量深は、阿頼耶識を純粋のわれであり公明正大・公正平等の心を持っていると解釈していた。この曽我量深の解釈に相当する『成唯識論』の記述は、無覆無記であると考えられる。それは「純粋」や「公明正大」である阿頼耶識は、仏の心と同じく清浄で平等だからである。仏の心は、清浄であり煩悩に覆われていない。そして、すべてのものを救う平等な心である。

仏の心が清浄でありすべてのものを救う平等な心であるということは、『大無量寿経』の第十八願に、

たとい我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信楽して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれずは、正覚を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く。　（『真宗聖教全書一』九頁　原漢文）

と説かれる。このことを親鸞は、『尊号真像銘文』に次のように解釈する。

「至心信楽」といふは、至心は真実とまふすなり。真実とまふすは如来の御ちかひの真実なるを至心とまふすなり。煩悩具足の衆生はもとより真実の心なし、清浄の心なし。濁悪邪見のゆへなり。信楽といふは、如来の本願真実にましますを、ふたごゝろなくふかく信じてうたがはざれば、信楽とまふす也。この至心信楽は、すなわち十方の衆生をして、わが真実なる誓願を信楽すべしとすゝめたまへる御ちかひの至心信楽也、（中

略）この真実信心をえむとき、摂取不捨の心光にいりぬれば、正定聚のくらゐにさだまるとみえたり。

（『親鸞聖人全集』和文篇　七三～七四頁）

このように、如来回向の信心は真実で清浄であり、十方衆生は真実信心を獲るとき救われるのである。

このことから無覆無記を考えるならば、さとりに至る道をおおってさまたげることがなく、自身をおおってふさぐことがないということは、如来回向の信心が清浄であることを表し、善でも悪でもない性質は、すべてのものを救うという平等な心を表しているといえる。つまり、無覆が信心が清浄であることを表し、無記が十方衆生を救う平等を表すことになる。よって、曽我量深は、阿頼耶識の無覆無記の性質から「純粋」や「公明正大」という語を用い、それはさらに第十八願に誓われた、信心が清浄であることと、十方衆生を平等に救うことを表したと考えられるのである。

次に、種子と現行について比較していく。

曽我量深の解釈では、種子はものの因ということを表し、現行はいま現に実際はたらいている法のすがたであり、公明正大でない人間の心のうごきであった。また、種子が本願であるということに対応して、現行は念仏を表しているとも解釈していた。『成唯識論』では、種子は自らの結果を生じる特別の力と定義され、現行は、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識の七識がはたらく心の動きであった。

曽我量深の種子がものの因であるということや現行が人間の心の動きであるという解釈は、『成唯識論』から見出すことができる。しかし、種子が本願であるということに対応して、現行は念仏を表しているという解釈は、

『成唯識論』の記述から導くことはできない。では、このことはどのように考えたらよいのであろうか。このことについて阿頼耶識縁起から検討していきたい。

阿頼耶識縁起とは、阿頼耶識の中の種子が原因となって現行が結果として生じ、生じた現行が原因となって阿頼耶識の中に結果としての種子を熏じ、熏じつけられた種子は次の刹那にまた自らの種子を生じるという因果の連鎖であった。

この阿頼耶識縁起の種子に本願、現行に念仏を当てはめる。すると、阿頼耶識の中の本願より念仏が生じる。そして、念仏は即座に本願を阿頼耶識に植えつける。植えつけられた本願は阿頼耶識の中で本願として生じるのである。

この構造をさらに考察していく。

まず、本願より念仏が生じるのは第十八願に「乃至十念」と誓われている。親鸞は、『尊号真像銘文』に、

「乃至十念」とまふすは、如来のちかひの名号をとなえむことをすゝめたまふに

（『親鸞聖人全集』和文篇　七四頁）

と解釈する。そのとなえられた名号については、『大無量寿経』の第十八願成就文より考察できる。第十八願成就文は『大無量寿経』に、

あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと、乃至一念せん。心を至し回向したまえり。かの国に生まれんと願ずれば、すなわち往生を得て不退転に住す。唯五逆と誹謗正法とを除く。

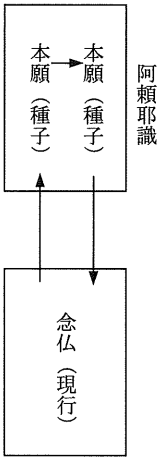
（『真宗聖教全書一』二四頁　原漢文）

と説かれる。第十八願成就文は、親鸞が『一念多念文意』に、

「聞其名号」といふは、本願の名号をきくとのたまへるなり。きくといふは、本願をきゝてうたがふこゝろなきを、聞といふなり。またきくといふは、信心をあらわす御のりなり。「信心歓喜乃至一念」といふは、信心は、如来の御ちかひをきゝてうたがふこゝろのなきなり。

（『親鸞聖人全集』和文篇　一二六頁）

と解釈する。つまり、名号を聞くとは、真実信心を獲るということである。この真実信心は第十八願である本願に誓われている。このことを阿頼耶識縁起の視点から見るならば、真実信心を獲得したということは、本願という種子が阿頼耶識に植えつけられたことを表している。それは、名号を聞いて阿頼耶識に本願の種子が熏じられたのである。熏じられた本願である種子は、阿頼耶識の中で本願が本願を生じ相続されていく。そしてまた、本願から念仏が現行するのである。このことを図に表すと次のようになる。



次に、機の深信について検討する。先にあげた曽我量深の解釈をもう一度確認しておく。阿頼耶識の中にある種子によって「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という現行が起こる。「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」と

いう現行を、公明正大の心をもつ阿頼耶識によって見ているのである。

「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」ということについては、『歎異抄』に次のようにある。

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。さればそくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ、と御述懐さふらひしことを、いままた案ずるに、善導の「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなき身としれ」といふ金言に、すこしもたがはせおはしまさず。さればかたじけなく、わが御身にひきかけて、われらが身の罪悪のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよへるを、おもひしらせんがためにてさふらひけり。まことに如来の御恩といふことをば、さたなくして、われもひとも、よしあしといふことをのみまふしあへり。

（『親鸞聖人全集』言行篇1　三七～三八頁）

「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなき身としれ」ということは、「われらが身の罪悪のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよへる」わが身の現行を、阿頼耶識という公明正大である心によって知るのである。それは、真実信心を獲得することによって、わが身は現に罪悪生死の凡夫であるという身の事実が見ることができるのである。それが機の深信である。

機の深信を、無覆無記と阿頼耶識縁起から考えると、阿頼耶識の中の種子から「わが身は現にこれ罪悪生死の

凡夫」が生じ、その現行が阿頼耶識の中に種子を熏じるのである。熏じつけられた種子は自らの種子を生じるのである。種子を受け入れるためには、阿頼耶識は無覆無記でなければならないのであり、無覆無記であるからこそ、なにものにもさまたげられることなく「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という現行を見ることができるのである。

よって、曽我量深は、『成唯識論』にある阿頼耶識の無覆無記と阿頼耶識縁起を用いることによって、機の深信の構造を明らかにしようとしたと考えられるのである。

おわりに

曽我量深の「阿頼耶識」・「種子」・「現行」の解釈を確認し、その解釈と『成唯識論』の記述を比較するという手法で、曽我量深の解釈の独自性を明らかにしてきた。

その結果、『成唯識論』の無覆無記という記述から、阿頼耶識を純粋のわれであり、公明正大の心を持っていると解釈したと考えられる。

また、曽我量深の種子がものの因であるということや現行が人間の心のうごきであるという解釈は、『成唯識論』から解釈できる。そして、種子が本願であるということに対応して、現行は念仏を表しているという解釈は、阿頼耶識縁起によって検討した。そのことによって、第十八願である本願という種子から念仏が現行し、念仏か

ら本願である種子が阿頼耶識に植えつけられるという構造は、阿頼耶識縁起によって説明できるのである。

機の深信については、阿頼耶識の中にある種子によって「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という現行が起こり、その現行を公明正大の心をもつ阿頼耶識によって見ているという構造であった。その構造は、阿頼耶識縁起によって説明できるのである。

以上、曽我量深は、『成唯識論』にある阿頼耶識の無覆無記と阿頼耶識縁起を用いることによって、本願と念仏の構造や機の深信の構造を明らかにしようとしたと考えられるのである。