

平成二十六年 度 同朋大学大学院文学研究科

学位（課程博士）申請論文

# 親鸞思想の研究

—唯識思想との関係性をめぐって—

同朋大学大学院文学研究科

仏教文化専攻

花栄

平成二十七年三月

# 目次

序論	1
第一章 親鸞における救済の構造	9
第一節 親鸞思想の歴史的背景 — 七高僧の思想との関係 —	9
第一項 インドにおける展開	11
第二項 中国における展開	27
第三項 日本における展開	39
第四項 小結	49

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―	50
第一項	問題の所在	50
第二項	親鸞における転成思想	52
第三項	「聞名」について	64
第四項	唯識思想における転依について	68
第五項	小結	79
第三節	親鸞の宗教体験としての三願転入	82
第一項	問題の所在	82

第二項	親鸞の「三願転入」の意義	87
第三項	小結	108
第二章	親鸞における信心の意義	110
第一節	信心の業識について	110
第一項	問題の所在	111
第二項	両重因縁積について	114
第三項	「信心の業識」における先行研究の検討	116
第四項	『観経疏』「序分義」における「自の業識」について	125

第五項	業識と『成唯識論』の阿頼耶識について	129
第六項	小結	137
第二節	『教行信証』における「三一問答」の普遍的意義	138
第一項	問題の所在	138
第二項	『教行信証』 「信巻」における三一問答について	140
第三項	曾我の三心と三相について	154
第四項	金子の「本願三心の考察」からみる三心と三相	179
第五項	阿頼耶識の三相について	187

第六項	小結	195
第三章	親鸞の還相回向論	198
第一節	問題の所在	198
第二節	曇鸞の回向領解を求めて	204
第三節	還相回向と無住处涅槃	210
第四節	親鸞の還相回向観	230
第五節	小結	240
結論		245

凡例

一、敬称は一部省略した。

一、漢字は原則として常用漢字を使用した。但し、引用文などの特殊な場合は漢字を残した  
たものがある。

一、脚注は最後に記した。

一、引用文の出典は出来る限り『真宗聖教全書』から引用した。ただし、漢文を書き下し  
にした。

一、出典については以下のように略記した。

『大正新修大蔵経』……………『大正蔵』

『真宗聖教全書』……………『真聖全』

『顕浄土真実教行証文類』「方便化身土卷」……………『教行信証』「化身土卷」

『大正新脩大藏經』第一卷 一〇頁上段……………『大正藏』一・一〇 a

『曾我量深選集』第二卷 二〇頁……………『選集』二・二〇

『仏教各宗 高僧実伝』一〇頁……………『高僧実伝』一〇

『成唯識論』第一卷 一〇頁……………『成論』一・一〇

『成唯識論要講』護法正義を中心として」第一卷 一〇頁……………『成論要講』一・一〇

『大乘莊嚴經論』第XVII章の和訳と注解——供養・師事・無量とくに悲無量——……………

「『大乘莊嚴經論』和訳と注解」

一、本文中の経・論・釈は次のように略記した。

『仏説無量寿経』……………『大経』



『仏説観無量寿経』・・・・・・・・・・・・・・・・	『観経』
『仏説阿弥陀経』・・・・・・・・・・・・・・・・	『阿弥陀経』
『顕浄土真实教行証文類』・・・・・・・・	『教行信証』
『無量寿経優婆提舍願生偈』・・・・・・・・	『浄土論』
『無量寿経優婆提舍願生偈註』・・・・・・・・	『浄土論註』
『輕経行道願往生浄土法事讚』・・・・・・・・	『法事讚』
『観経四帖疏』・・・・・・・・・・・・・・・・	『観経疏』
『選択本願念仏集』・・・・・・・・・・・・・・・・	『選択集』

## 序論

### 親鸞教学との出会い

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『撰大乘論』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旨とするものである。

その理由の一つは、十一年前に縁があつて、同朋大学に外国人特別生として入学し、私が親鸞教学に出会ったことにある。当時日本に来たばかりの私には、仏教学や真宗学の勉強どころか、日本語という言語が大きな壁に思えた。当時大学には知人が研究生として在

籍しており、二人で広瀬惺先生を訪ねた。その時広瀬惺先生から「親鸞という方の教学や思想に興味がありますか」と尋ねられたことがきっかけとなり、親鸞とはどういう人物であらうかという興味をもつに至った。そのことが縁となって、学部的一年から、仏教学という私の地元では「珍しい」（中国内モンゴルでは文化大革命の影響もあり、仏教や宗教はほとんどの場合迷心と言われる）ものを勉強することになった。

二年目を迎え、確か火曜日四限目の授業だと思うが、その授業で横山紘一著書の『唯識思想入門』をテキストにしての授業があった。その時、心の深いところにあるとされる阿頼耶識の思想に心を掴まれたように感じ、必至にその『唯識思想入門』を読み始めた。その初めの箇所に「唯識三年、俱舎八年」と記された言葉に引かれ、それは何故なのかという疑問から唯識関係の書を収集し読むようになった。そして卒業論文を「唯識について」

という題で書いて大学院に入学した。

それまで親鸞の『教行信証』は手元にあったものの、あまり開いたことがなかったが、改めて『教行信証』を読んでみようと思うようになった。そして同朋大学に入学した頃に聞いた廣瀬惺先生の言葉を思い出した。このようにして親鸞思想の勉強を開始し、親鸞思想を学部の中から学んできた唯識思想を参考に研究してみようと考えようになった。

二つ目は、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」第一偈に、

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表わされている。『中辺分別論』に空性と出てくるが、虚妄分別において所取と能取に二の存在しないことが空性である。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

悩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、常にまた表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、唯識思想である。唯識思想の目的は、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ことは唯識思想の目的であると考えられる。

しかし、その唯識思想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

乗論釈』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」として表され、「煩惱の氷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。

### 本論の概要

そして学位論文の題目を「親鸞思想の研究」、副題目は「唯識思想との関係性をめぐって」であるが、既に述べたように、親鸞思想を考える手掛かりとして唯識思想を参考にして考察する。本論文は三章から形成される。先ず、親鸞における救済の構造を確認する。次に、親鸞における信心の意義を明らかにする。最後には、親鸞の還相回向について考察してい

く。詳しくは以下の通りである。

第一章において親鸞の救済の構造を語るには、親鸞思想の歴史的背景となる七高僧の思想との関係を確認し、親鸞思想に大きな影響を与えた七高僧の教学をインド・中国・日本の順次に考察する。そして、親鸞の著書である『教行信証』における転成思想の意義を人間存在の深層心理を探求する瑜伽行唯識思想の「聞熏習」を考慮にして考察する。最後に親鸞の生涯に起こった宗教体験である三願転入について「転入」という宗教体験の時期を注目して考察していくことにする。

第二章においては親鸞における信心の位相について考察する。まずは行と信の関係を確認し、親鸞教学の中心である信心について論考する際、『教行信証』「行巻」の信心の業識は『観経疏』「序分義」の自の業識からの伝来を述べ、「信心の業識」は瑜伽行唯識思想に



おける四分義の自証分と関連づけ考察する。さらに、親鸞の三心一心の問答の普遍的な意義を曾我量深（以下は曾我と略記）の「如来表現の範疇としての三心観」「法藏菩薩は阿頼耶識なり」説、金子大榮（以下は金子と略記）の「本願三心の考察」検討しながら、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。

第三章においては親鸞の還相回向論について考察する。先ず、曇鸞の還相回向について考察するには、世親の『浄土論』の回向門における「利行満足」の章に説かれる五念門の行によつて五功德門は得られる思想を検討する。そして還相回向の源流と無住处涅槃について幡谷明（以下は幡谷と略記）、小谷信千代（以下は小谷と略記）の論考を参考にして考察し、最後に親鸞の還相回向観について考察する。

以上、唯識思想を参考にして親鸞思想の研究を考察するには、先学者たちの研究成果を

最大限に活用するように心かけているが、筆者の研究において最新の研究に傾けて取り込んで考えることにしたい。

## 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・法然であって、親鸞の名が天親と曇鸞のその一字を取っ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・源信の一字を取ったものである。善信の名は後々まで、親鸞の名とともに用いられている<sup>1</sup>。

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ることが窺われる。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関係を通して、親鸞思想の歴史的背景を考察したい。

第一項 インドにおける展開

(一) 龍樹

親鸞は「正信偈」に、

釈伽如来、楞伽山にして、衆のために告命したまわく、南天竺に、龍樹大世に出でて、ことごとく、よく有無の見を摧破せん。大乘無上の法を宣説し、歓喜地を証して、安樂に生ぜん、と。難行の陸路、苦しきことを顕示して、易行の水道、楽しきことを信樂せしむ<sup>2</sup>。

と詠っている。龍樹の生涯について『高僧実伝』によれば、

仏祖統記によれば如来の滅後七百年の後とあり又中論の説には五百三十年或は九百年とあれ共。法苑珠林六十六卷に玄奘三蔵の伝によれば仏滅後三百出世しました。七百年の長生を保たまふとあり<sup>3</sup>。

と語られている。仏祖伝記によれば、仏滅後七百年頃の二世紀の中頃（一五〇年頃）とも伝われ、『中論』説は五百三十年あるいは九百年と伝われ、玄奘三蔵の伝によれば仏滅後三百年頃等で伝わっているが。さらに龍樹については、

龍樹菩薩発心出家の由縁を尋るに、天竺月支国といふ西域の中の南国之其国五分にかてり。（…中略…）龍その道を成するの故に龍をもって字に配し号して龍樹と曰ふ

云々<sup>4</sup>。

と、龍樹の名前の由来を述べている。

七高僧の初祖である龍樹の在世年代については諸説あるが、おおよそ紀元一五〇年頃と推定され、釈尊入滅から五百年以上を経過している。龍樹は南インド出身で、大乘仏教の基盤を確立した。

釈尊入滅後、仏教はさまざまに変化し展開した。この時代を部派仏教時代と呼び、釈尊の教説が各部派によって種々に推求、解釈され、それがアビダルマとしてまとめられてゆく。これによって仏教は論理的な哲学体系を持つこととなったが、その一方では、釈尊の明らかにしようとした仏教の精神から次第にかけ離れてゆくことともなった。これを後に小乗仏教と呼び、その仏教を批判して真の仏陀の教えを実践的に明らかにしようとしたのが大乘仏教である。

そのような大乘仏教運動の流れは紀元前一世紀頃からあり、その流れの中から龍樹の生まれたのは大乘仏教の興隆期であった。そういう時代を背景として、龍樹は小乗仏教と言われるアビダルマ仏教や仏教以外の諸説を批判し、大乘仏教の教学的な基礎を築いたのである。第二の釈尊ともいわれ、日本では「八宗の祖師」として仰がれるに至った。

龍樹には中観学派の祖として、「縁起」や「空思想」という大乘仏教の思想を明確にした著作がある。現存するものだけでも二十三部八十四巻とも言われる著書があるが、その中の代表的なものとしては『中論』、『大智度論』、『十住毘婆沙論』などがある。

『中論』は「不滅、不生、不断、不常、不一、不異、不去、不来」を表わす「八不の偈」として有名な「帰敬偈」を見ても分かるように、縁起の法を説き、ものを実体視する人間の考えを戯論として批判し、「因縁所生、無自性空」の教理を論理的に明らかにする著作で

ある。

『大智度論』は『般若経』を注釈した書である。『中論』が仏教教理を論理的に説いた哲学的書であるのに対して、『大智度論』はその教理を具体的に、一般の人々に届くという配慮のもとで著された論である。それはいかにしたら仏教の真理を一般の人々にも理解し得るように開示することが出来るかという精神によって貫かれた仏教概論的な意味を持つのが『大智度論』であると言われている。

『十住毘婆沙論』は龍樹が仏説に帰依随順し、仏法を聞思する姿勢によって書かれた著作である。

龍樹の教学には難行道・易行道の教説がある。難行道は、自力の修行によって証果を開くことをいうのに対して、凡夫が如何にして不退転の位に入ることが出来るのかを課題に



して、易行道を開顕したと言われている。それは『十住毘婆沙論』の第九「易行品」によつて明らかにされる。親鸞は『教行信証』に『十住毘婆沙論』の「易行品」を含む四品を引き、「信方便」の易行法によつて浄土の証果を如何に開くのかを説明する。そこには、

阿弥陀仏の本願を憶念することかくのごとし。もし人、我を念じ名を称して自ずから帰すれば、すなわち必定に入りて阿耨多羅三藐三菩提を得（…中略…）人能く是の仏の無量力功徳を念ずれば、即の時に必定に入る。このゆえに我常に念じたてまつる。

乃至、もし人、仏に作らんと願じて、心に阿弥陀を念じたてまつれば、時に応じて為に身を現じたまわん。このゆえに我、彼の仏の本願力を帰命す<sup>5</sup>。

と説かれる。これは『大経』の第十八願の成就文に基づくものである。つまり現生不退の根拠を示すものである。また『尊号真像銘文』に、

「人能念是仏 無量力功德」というのは、ひとよくこの仏の無量の功德を念ずべしとなり。「即時入必定」というのは、信ずれば、すなわちのとき必定にいとなり。必定にいとるというは、まことに念ずれば、かならず正定聚のくらいにさだまるとなり。「是故我常念」というのは、われつねに念ずるなり。「若人願作仏」というのは、もし人、仏にならんと願せば、「心念阿弥陀」という。心に阿弥陀を念ずべしとなり。念ずれば、「応時為現身」とのたまえり。応時というは、ときにかなうというなり。為現身ともうすは、信者のために如来のあらわれたまうなり。「是故我帰命」というのは、龍樹菩薩のつねに阿弥陀如来を帰命したてまつるとなり<sup>6</sup>。

と述べている。ここでは深く阿弥陀仏の教えを信ずれば、即ち必定して、正定聚不退転に住するという易行道の教えを述べている。

このように、親鸞思想に於ける信心正因、現生不退等の教義は龍樹の『易行品』からはじまり、そして『大経』成就文の意によつて弥陀本願の念仏が開かれたと言えるのである。

(二) 世親

親鸞は「正信偈」に、

天親菩薩、論を造り説かく、無碍光如来に帰命したてまつる。修多羅に依つて真実を顕して、横超の大誓願を光闡す。広く本願力の回向に由つて、群生を度せんがために、一心を彰す。功德大宝海に帰入すれば、必ず大会衆の数に入ることを得。

と詠っている。世親の生涯について『高僧実伝』によれば、

天親菩薩は釈伽如来滅後九百年に北天竺に丈夫国に生給ふ。又小乗論には如来滅後千年とあり御寿命は八十年の間の御化益なれば一千年の前後か或は一千百年の間なるべ

し。天親を梵語には婆藪槃豆といひ。又は婆修槃陀或は伐蘇畔度。あるひは修槃豆とも云へり。(…中略…)すなわち天親(漢語)にして天は毗搜紐天の天をかたどる也。

親は親と訓ずる也諸人あゆみを焔はこび彼天王をいのれば。此天王は親の児を親しむかどとくに親しみ給ふ故に則彼像を天親と号するなり。然るに此天親の像に祈願して得たる児なるがゆへに天親と号る也新訳の論には世親といへり。是は世の人の親近する意に依て世親といふとぞ<sup>7</sup>

と語られている。天親を新訳では世親と呼んでいる。世親は瑜伽行唯識学の人である。インドの大乘仏教では、龍樹の中観学派の後に、瑜伽行唯識学派が興起した。

瑜伽行は、ヨガのことである。瑜伽行唯識思想は「一切法はただ識のみなり」という真実をヨガで実践することによって体得しようとする学派である。この瑜伽行唯識思想に属

した無著とその弟である世親は龍樹の空思想の考えを進め、唯識思想を完成したとも言われている。

世親は、華嚴、法華、涅槃、般若など、多くの経典を論釈し、さらに膨大な数にのぼる論書をも著した。また『唯識二十論』や『唯識三十頌』等を造った瑜伽唯識の教学者として有名である。

それらの論書で説いた唯識の悟りが浄土へ往生することによって得られるとすれば、その往生とはどのようなものであろうか。その立場から書かれたのが『浄土論』である。その『浄土論』の冒頭に、

世尊、我一心に、尽十方無碍光如来に帰命して、安楽国に生まれん願ず。

と、偈が表わされ、世親自身の信仰を述べている。さらに次の一行では造論の意趣を述べ

て、

我修多羅、眞実功德の相に依つて 願偈を説いて総持して、仏教と相応す<sup>9</sup>。

と、偈が置かれている。『浄土論』は偈頌の総説分と長行の解義分から成り立っているが、論の本体は偈頌にあり、長行は偈頌の意義を明らかにするために附されたものである。

『論註』の「我一心」の箇所を親鸞は『教行信証』「行巻」に引用して、

我一心は、天親菩薩自督の詞なり。言うところは、無碍光如来を念じたてまつりて、安楽に生まれんと願ずこと、心心相続して他の想ひ間雑すること無しとなり<sup>10</sup>。

と述べ、論主の一心を『大経』の本願の三心であるとし、『教行信証』「信巻」には「三心一心問答」が設けられている。すなわち三心即一心であり、その一心は本願他力の信心であると説いている。詳しくは第二章第二節にて考察することにする。

曇鸞は「我一心」として我と一心とを切り離さずに解釈している。その「我一心」について尾畑文正（以下は尾畑と略記）は『願生浄土の仏道』に、

浄土に願生する宗教的実存の信仰表白で始まる。「世尊」と呼び、「尽十方無碍光如来に帰命」して「安楽国」に「願生」する表白の全てに、願生浄土の仏道を歩む宗教的実存の信の自覚がどのようなものであるかが現れている<sup>11</sup>。

と述べている。このように世親自身が弥陀の本願に目覚めた信心を表白し、浄土願生の心を詠ったものが「世尊我一心」の語である。この表白は『無量寿経』に誓われた本願が世親という一人の人間の上に結実し、弥陀の本願が真に歴史となったことを明かした意味を持つ表白でもある。その感動が「世尊」という教主世尊に対する呼びかけとなったのである。

ところで、曇鸞の『浄土論註』では、「我一心」の「我」に対して、

問うていわく、仏法の中には我なし、この中に何をもつてか我と称すや。答えていわく。我と言うに三の根本あり。一にはこれ邪見語、二にはこれ自大語、三にはこれ流布語なり。今我と言うは天親菩薩自らこれを指しうる言なり、流布語を用いて、邪見

と自大とにあらざるなり<sup>12</sup>。

と述べて、それは決して邪見、自大という我執に基づいた我ではなく、自他を区別するための流布語であると、注意を施している。このように説示される「我」とは宗教的主体を表す。すなわち「我一心」の「我」は本願の信である一心が成り立った場所としての主体を意味する。それはまた一心において、真の主体である我が成り立つと言ってもよいであろう。



「一心の我」について尾畑が『願生浄土の仏道』に、

この「一心の我」と表現する主体こそが「普く諸の衆生と共に」の世界を課題にする「衆生と共なる我」なのである。換言すれば、自他平等を生きる「一心の我」としての主体を賜ることである。宗教的実存における信の自覚ということから言えば、十方衆生を我とする世界的主体として阿弥陀如来の本願が「一心の我」として誕生することである。それは自大と邪見を生きる「我」に誕生することにおいて、自大と邪見を生きる「我」を問う、根源的な批判的原理が開かれるということである。『浄土論』の言葉でいえば、それが「我依修多羅 眞実功德相 説願偈総持 与仏教相応」と表現するように、仏経を根拠にして仏教に優婆提舎し続ける歩みが始まったということである<sup>13</sup>。

と述べているように、「我一心」というのは、世親一人の自覚ではなく、世親と共にありながらも、世親を超えていく世界が、尽十方無碍光如来の名をもって歩んでいく宗教的実存の世界であることが自覚されたことを述べるものである。

『浄土論』は二十四行の偈頌である総説分と三千字たらずの長行の解義分から成る極めて短い論書である。『浄土論』は正式には『無量寿経優婆提舍願生偈』と言う。『無量寿経』について、曇鸞は『無量寿経』、『観無量寿経』、『阿弥陀経』としているが、やはり根本は『無量寿経』である。また「優婆提舍」は「十二部経」の中の「論義経」を指し、『無量寿経優婆提舍願生偈』とは『無量寿経』の意味を問い、その精神を明らかにする論であると言うことができる。

ところで、『浄土論』を読むには唯識の教学者としての世親の一面を考慮しなければなら

ない。『浄土論』の内容の多くは三種莊嚴二十九種功德としての浄土の莊嚴相を説くが、それは觀察門を中心とした奢摩他・毘婆舍那の展開である。またその浄土の莊嚴相は、世親と並んで瑜伽行唯識思想の大成者であった無著の『撰大乘論』に明らかされていることはすでに多く指摘されていることである。

このようなことから見ても、『浄土論』は『撰大乘論』や『唯識二十論』などと同じく、瑜伽行唯識思想的立場に立つ書であることが明瞭である。しかし、世親は単なる唯識の思想家であるだけではなく、何よりも真の仏道を求める求道者である。その求道の歩みの中で『無量寿経』と出遇い、『無量寿経』の説く阿弥陀仏の本願と出遇ったと言える。

その本願の精神を自身において明らかにし、一切の人々の上に広めようとしたのである。『浄土論』を著した世親の真の面目はここにあり、それが偈頌冒頭の「世尊我一心」の表

白となったのである。この点に着目し、『浄土論』は『無量寿経』の教えに相応した論であると見たのが曇鸞であった。

## 第二項 中国における展開

### (一) 曇鸞

親鸞は「正信偈」に、

本師曇鸞は、梁の天子常に鸞の処に向かいて、菩薩と礼したてまつる。三蔵流支、淨教を授けしかば、仙經を焚焼して樂邦に帰したてまつる。往還の回向は他力に由る、正定の因は唯だ信心なり。感染の凡夫、信心発すれば、生死即涅槃なりと証知せしむ。

必ず無量光明土に至れば、諸有の衆生、皆、普く化すといへり<sup>14</sup>。

と詠われる。曇鸞の生涯について『続高僧傳』卷六曇鸞轉によれば、

魏の興和四年を以って、疾に因って平遙の山寺に卒す。春秋六十有七。<sup>15</sup>  
とある。

とある。曇鸞は北魏が平城に都していた時代に生まれ、洛陽奠都時代をへて、東西両魏に分類した時代に生存していたとも言われている。

釈尊の生まれたインドの地において龍樹は空の思想を背景としながら、共に『無量寿経』に説示される弥陀の本願の世界を体験的に、そして論理的に明らかにした。その浄土の仏教はやがて中国に伝わり、中国の思想と交流し、曇鸞の出世を待つこととなるのである。やがて出世した曇鸞によって、中国へと伝承された浄土仏教は深められ、その意義が明らかにされてゆく。

曇鸞の著したものは『浄土論註』、『讚阿弥陀偈』、『略論安樂浄土義』などがあるが、

主著は言うまでもなく『浄土論註』上下二巻である。

『論註』はその冒頭に「謹んで龍樹菩薩の『十住毘婆沙』（易行品）を案ずるに<sup>16</sup>」とあることから窺えるように、易行の一道を開顕した龍樹の教学に立って、世親の『浄土論』を註解したものであることは承知の通りである。

曇鸞は始め道教によりこの娑婆世界での不老不死を追求したが、菩提流支に会って初めて仏教に目覚め仙經に決別したと言われている。そして念仏の教えに帰依し、世親の『浄土論』を注釈して、浄土に往生することを念じ人々にも救いの輪を広めたのである。そして自利利他の思想を生み出し、還相回向の思想を今日まで流布せしめたのである。曇鸞の還相回向を親鸞はどう受け止めたのか、本論の第三章に考察することにする。

親鸞は「正信偈」で道綽の行実を、

道綽、聖道の証しがたきことを決して、ただ浄土の通入すべきことを明かす。万善の

自力、勤修を貶す。円満の徳号、専称を勧む。三不三信の誨、慇懃にして、像末法滅、

同じく悲引す。一生悪を造れども、弘誓に値いぬれば、安養界に至りて妙果を証せし

むと、いえり<sup>17</sup>。

と詠っている。

道綽の出身について『続高僧傳』によれば、

綽は今年八十有四にして、而も神氣明爽に、宗紹存す。<sup>18</sup>

と語られている。道宣が今年を『続高僧傳』を書き終えた貞観十九年とみて、この時道綽は八十四歳であったとみているのである。

道綽が玄中寺を尋ね、曇鸞の浄土の教えに帰したのは迦才の『浄土論』によれば、隋の大業五年、道綽四十八歳の時であったという。道綽は曇鸞の教えに学び、浄土の教えに帰し、唐の貞観十九年に八十四歳で示寂するまで玄中寺にいたと伝えられている。

道綽の生まれたのが末法に入った時であると強調されるのは『安楽集』においてである。それは道綽の末法に対する意識が如何に深いかを述べるものである。道綽の末法意識は単に時間的な問題ではなく、真摯に仏道を求めるものとしての時代認識であり、自己自身の内観から生まれたものである。

道綽は言うまでもなく、仏教を聖道門と浄土門の二つに分け、聖道門の自力の教えでは悟ることが出来ず、浄土門の他力のみが悟りに通ずることが出来ると明示したのである。

道綽の『安楽集』「三不三信」の文について山辺習学・赤沼智善の『教行信証講義』によれ



ば、

淳心、一心、相続心の三信、之と反対なる不淳心、不一心、不相続心の三不信の教えを懇勸に誨え、更に時代の上から云うても、この教えは時勢の変遷によりて左右せらるることはない。像法の時も、末法の時も、但しは教法の滅する時代に於ても、如来の本願は少しも変わることなく、大悲を以て吾々を教え引接して下さる<sup>19</sup>。

と述べている。親鸞は、道綽の『安樂集』によって、三不三信の教えは時代的の流れから見ても、変わりなく、如来の本願であることを示し、その如来の大悲こそが我々に教えを導いてくださるのであると解釈したのである。それゆえ親鸞の『教行信証』「信巻」に説かれる「三一問答」は道綽の「三不三信の誨」によっていることを示すものであると考えられる。親鸞における道綽の影響の深さは「三一問答」の上においても知ることができる。

## (三) 善導

親鸞は「正信偈」には、

善導独り、仏の正意を明かせり。定散と逆悪とを矜哀して、光明名号、因縁を顕す。

本願の大智海に開入すれば、行者、正しく金剛心を受けしめ、慶喜の一念相應して後、

韋提と等しく三忍を獲、すなわち法性の常樂を証せしむ、といえり<sup>20</sup>。

と、特に「善導独明仏正意」と善導を最大限に讃嘆している。

善導が道綽を訪ねて行ったことを『続高僧傳』には、

近ごろ山僧の善導なる者有り。寰宇を周遊し、道津を求訪す。行きて西河に至り、道

綽師に遇ふ。惟、念佛して彌陀の浄業を行ずるのみ。<sup>21</sup>

と語られている。善導は隋の時代に生まれ、唐の時代に往生してその名を号せられたと伝

われている。また善導は、玄忠寺において道綽が浄土の法門を説いていると聞き、遠く道綽を尋ね、その弟子となったのであると継承している。こうして善導は道綽の教化によって、『観経』の真の心を受得し、念仏の教えに帰するのである。時に師の道綽は七十七歳、善導は二十六歳のことであった。

ところで、五八九年に隋が中国を統一して、約百七十年間続いた南北朝時代は終わりを告げるのである。その中国を統一した隋の高祖文帝による仏教復興のための努力、また次の煬帝の帰仏などもあって、隋から唐にかけての時代は仏教が隆盛となり、すぐれた諸師も輩出した。代表的な人物としては、多くの大乘経典を註釈し『大乘義章』を著した浄影寺慧遠（五二三～五九二）、『法華玄義』などを著した天台大師智顛（五三八～五九七）、三論宗を大成した嘉祥大師吉藏（五四九～六二三）、またインドの仏跡を訪ね、多くの経典を

持ち帰り翻訳したことで有名な玄奘三蔵（六〇〇～六六四）、その玄奘門下で、法相宗を開いた慈恩大師基（六三一～六八二）などがある。

善導の時代は中国仏教史における黄金期とも言うべき時代で、この時期に三論、天台、禅、法相、華嚴等の宗派が成立し組織化されてゆくのである。

このような時代背景の中で善導は『観経疏』を著し、『観経』を通して、浄土教の真の意義を明らかにしたのである。善導の『観経疏』等は親鸞の『教行信証』に引用が多いことは周知のところだが、「序分義」の「両重因縁積」の父母の譬えは親鸞の教学に大きな影響を与えたともいわれる。

善導の著書には『観経疏』四卷、『法事讃』二卷、『観念法門』、『往生礼讃』、『般舟讃』各一巻がある。この五部九巻中、『観経疏』四巻は浄土の教義を説き、以下の四部五巻は主

に浄土往生の行儀作法に関して説いたものである。

『観経疏』は「玄義分」、「序分義」、「定善義」、「散善義」の四帖から成り、『観経四帖疏』とも呼ばれる。

「玄義分」は善導の『観経』解釈の大綱を示すものである。初めに「帰三宝偈」を表して、大衆と共に仏法僧の三宝に帰敬する意を表白し、次いで序題門、釈名門、宗旨門、説人門、定散門、和会門、得益門の七門に分けて論述するのである。

「序分義」は『観経』の説かれる直接の機縁となった王舎城の悲劇を主題とする序分についての註釈である。また序分義において、経典は序分、正宗分、流通分の三つに分けられるのが一般であるが、善導は『観経』を序分、正宗分、得益分、流通分、耆闍分と細かく五つに分類していることが注意される。これによって韋提希が無生法忍を得たことの重

大さと、『観経』が王舎城という王宮と、耆闍という会座において説かれた一經二会の經典であることが明らかにされるのである。

親鸞の『教行信証』「行卷」に説かれる「両重因縁釈」は「序分義」によって説かれたものである。詳しくは第二章第一節で考察する。

「定善義」は『観経』の本論である正宗分十六観を説く経文を註釈するものである。善導は、諸師が十六観すべてを定善としたのに対して、前の十三観を定善とし、これを韋提希の請によって説かれたものと見て、定善の意義を明らかにするのである。定善の説かれる意義とは結論的には親鸞が言うように、その成就し難きことを表さんとするものである。韋提希は定善の道を請い求めたがゆえに、その成就是到底およぶべきものでないことを身に徹して知らされたことである。すでにそこに用意されていたのが散善の道であった。

「散善義」は十六観の中、後の三観と、得益分、流通分、耆闍分の經文を註解するものである。善導は十六観において後の三観を散善として、これは散乱放逸する者を大悲したもう釈尊自開の教説であると了解した。この散善の道はやがて称名念仏の道へと帰結してゆくのであって、ここに『観經』の中心があり、浄土教の本質が表されていると善導は聞思したのである。

定善から散善、そして称名念仏へという展開は、救いを求めて歩んだ善導の求道の歷程を物語るものである。それを信の問題として思索し、根源的に明らかにしたのが三心釈である。「散善義」で明かされる三心釈は善導教学の中心とも言うべき大切な事柄である。

しかし、宋の時代になると、道綽、善導によって伝えられた称名念仏を中心とする浄土教の伝統は線の細いものとなったのである。その伝統が再び開いたのは日本の地において

であった。善導の教学は日本へ伝来し、源信、法然、そして親鸞の出現によって深化発展させられたのである。

### 第三項 日本における展開

#### (一) 源信

親鸞は「正信偈」に、

源信、広く一代の教を開きて、ひとえに安養に帰して、一切を勧む。専雑の執心、浅深を判じて、報化二土、正しく弁立せり<sup>22</sup>。

と、源信を「報化二土」を弁立した人として讃嘆している。

源信の生涯について『高僧実伝』によれば、

姓は卜部氏和州葛下郡當麻郷の人也。父は正親。母は清原氏夫婦に子なし。同郡の高



尾寺なる觀世音を祈ること三年。母の夢に僧来て美玉を授ると見て懷妊す。(…中略…)  
 十三歳にして剃髮し戒を受けて法諱を源信と号す<sup>23</sup>  
 と語られ、さらに、

永觀元年九月源信年四十二歳はじめて故郷に皈りて母公に見え給ふ是より先に數回書  
 を送て皈らんことを乞給ふといへども。(…中略…)源信即ち念仏の功德淨土の莊嚴を  
 具に説き磬をならして唱首となり念仏し給ふ<sup>24</sup>。

と語られている。

七高僧の中、インドの龍樹、天親、中国における曇鸞、道綽、善導と繼承され、明らか  
 にされてきた称名念仏を中心とする淨土教の伝統はついに日本へ伝来されてきた。日本に  
 おいて、その淨土教学を繼承したのは源信である。

源信は『往生要集』をはじめとする多くの書を著し、恵心流の祖として不断念仏を修しつつ、広く浄土往生を勧めて、一〇一七の六月に七十六歳で入滅するのである。

『往生要集』は「小一切経」であるとも言われるように多くの諸経論が引かれていて、源信の学識が発揮された書である。その諸経論引文の意図は『往生要集』冒頭の序文には、

それ往生極樂の教行は濁世末代の目足なり。道俗貴賤、誰か帰せざる者あらん。ただし頭密の教法はその文、一にあらず。事理の業因はその行これ多し。理智精進の人はいまだ難しとなさず、予が如き頑魯の者、あに敢てせんや。この故に念仏の一門に依りて、いささか経論の要文を集む。これを披きこれを修するに、覚り易く行じ易し<sup>25</sup>。

と述べられている。『往生要集』は源信が「予が如き頑魯の者」という自覚に立って諸経論を紐解き、往生浄土の要文を集録したものである。それはまた同時に一代仏教の帰結は念

仏の一門にあることを示し、人々をしてその門に勧め入れしめんとするものである。

源信の教学的営為からは、道綽、善導の流れを汲む浄土教の伝統が日本の国において一つの位置を占めることとなったとことが窺える。この伝統は法然の出現を待って、やがて浄土宗の独立へと展開していくのである。『往生要集』は称名念仏の標榜にあると読み取ったのは、法然その人であった。

源信は、『往生要集』の冒頭に説かれるように、「予が如き頑魯の者」が悟りを得るには、称名念仏して浄土に往生するしかないことに思いを定めたのである。そういう意味では源信は、日本において信に基づく称名念仏を説いた先駆者でもある。

(二) 法然

親鸞は「正信偈」に、法然を、

本師・源空は、仏教に明らかにして、善悪の凡夫人を憐愍せしむ。真宗の教証、片州に興す。選択本願、悪世に弘む。生死輪転の家に還来することは、決するに疑情をもつて所止とす。速やかに寂靜無為の樂に入るとは、必ず信心をもつて能入とす、といえり<sup>26</sup>。

と詠み、「真宗教証片州」と述べて真宗興隆の大祖として讃嘆している。

源空の生涯について『高僧実伝』によれば、

釈源空姓は漆間氏美作国久米郡の稲岡の庄の人なり。父は時国母は秦氏。其子なきを以て共に仏神を祈る。母の夢に剃刀を呑とみて覚て妊とあり。是を夫に語る。夫の曰汝の妊ところ必男子にして後。帝の戒師となるべしと。母則ち心を仏乘に皈して、口に羶葷を断て身を慎み。長承二年四月七日。午時に生る。其時天より二の幡降くだり

て其奇瑞を呈す。頭圩して稜あり。眼黄にして光あり。性世の児と異にして。小児の戯を喜ばず。起居挙尋常ならず動もすれば西の壁に向ふ癖あり<sup>27</sup>。

と語られている。

父を亡くした法然は、まもなく母の弟である覚観が住持する菩提寺に暫くの間、身を寄せることとなるのである。やがて法然の非凡な資質を見抜いた覚観は、かつて自身が学んだ比叡山へと法然を上がらせるのであった。時に天養二年（一一四五）、法然十三歳の頃のことである。なお、種々ある法然伝の中でも、一番古いものとされる『醍醐本』には父時国の死を久安三年（一一四七）、法然が叡山に上がった以後のこととしている。

法然は師皇円のもとで三年の間天台教義を学ぶが、やがて隠遁の志を持ち、皇円のもとを辞して黒谷の別所に住む慈眼房叡空の門を叩くのである。当時、比叡山が名利を追い求

める処となっていたのに対して、黒谷は名利を離れて、真に仏道を求める者の集まる場所として知られていた。その指導者が叡空であり、この師から法然房源空と名付けられるのである。

ここで法然は出離の要道を求めての止観の実践と、報恩蔵に入つての一切経の閲読を行うのである。その一切経を讀破すること数遍に及び、経論釈を紐解かない日は一度もなかったと伝えられる。こうした学びによつて法然は、いつ頃からか「智慧第一の法然房」と称されるようになった。しかし法然の心は晴れることはなかった。いかに修学しても生死を離れる道は見出せず、その苦悩は深まるばかりであった。

こうして、ついに法然は二十四歳の時、求法の旅に出ることを決意するのである。まず洛西嵯峨にある清涼寺を尋ね、そこで七日間の参籠を行い、「罪惡生死の凡夫」の救済を誓

う本尊の釈迦如来蔵に生死解脱を祈るのであった。

参籠後、法然は南都へ赴き、興福寺や東大寺の学僧を訪ねたが、生死出離の解決を求めすることはできなかった。ただ、しかし歴訪によって、諸師と出遇ったことは決して無意味なものではなかったと言える。おそらくはこの体験を通して、いよいよ自力聖道によって証を得ることの不可能性を身に徹して知らされていたのではなかったであろうか。

法然は四十三歳の時に大きな転機を迎える。それは善導の『観経疏』の一文との出遇いによってもたらされるのである。その一文は「散善義」深心釈に、

一心に弥陀の名号を専念して、行住座臥、時節の久近を問わず、念々にすてざるをば、是を正定聚の業と名づく、彼の仏願に順ずるが故に<sup>28</sup>。

と述べているように、法然は仏願に順ずる道と出遇い、たちどころに余行を捨て、一心に

弥陀の名号を専念したのである。つまり、これが法然にとっての回心であり、念仏者法然の誕生であつたと言える。

法然の教学の特色は、念仏を立て余行を廃する、選び捨てる「廃立」というところに『選択集』全体を貫く思想はあつたと言える。このような教学的営為は、法然自身が言うように、善導の教示を受けてのことであり、根源的には弥陀の本願に導かれてのことである。これによって法然が認識せしめられた点を要約すれば、人間はすべて凡夫であり、愚鈍の身であつて、自力の行によつては証を得ることはできないし、すべての人間の平等に救われる道は易行の念仏のほかにはないということであつた。この認識に立つて法然は専修念仏を唱説し、浄土宗独立という大業に成功したのである。

親鸞は吉水入室から四年後の元久二年（一一〇五）、三十三歳の時に書写を許されるので



ある。その時の感激を『教行信証』「後序」に、

真宗の簡要、念仏の奥義、これに撰在せり。見るもの論り易し。誠にこれ、希有最勝の華文、無上甚深の宝典なり。年を渉り日を渉りて、その教誨を蒙るの人、千万といえども、親と云い疎と云い、この見写を獲るの徒、はなはだもって難し。しかるに既に製作を書写し、真影を凶画せり。これ専念正業の徳なり、これ決定往生の微なり。

よつて悲喜の涙を抑えて由来の縁を註す<sup>29</sup>。

と述べている。親鸞にとって、師法然から念仏の核心を簡潔に語る『選択集』の書写を許され、付属されたことは終生、忘れ難し感激であった。そして法然の明かした専修念仏の教えは、親鸞へと伝承され、論理的に体験的により深く究明され、具体的に表現されてゆくこととなるのである。

## 第四項 小結

「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ってもよい。そして必ずしも、七高僧それぞれによって発揮された学説には依っていない。それは例えば、龍樹における空観思想、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ってい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―

### 第一項 問題の所在

親鸞教学において、凡夫が仏に成るといふ課題は「往生」の問題として捉えられている。

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、親鸞教学の何処に表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」思想が表われる。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「煩惱の氷解けて功德の水と成る」と言えるが如し<sup>30</sup>。

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、「本願大悲智慧真实恒沙万徳の大宝海水と成る」という言葉で、転成思想が表わされている。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」として表わされ、その現実的な働きを表わすのが「他力一乗海積」であるとするれば、親鸞教学における「転成思想」を考えることは、他力の働きを具体的に考へることになる。その内容を唯識学における「聞薰習」「教え（経）」の意味を参考にして考察することとする。

そこで、本節では先ず、『教行信証』における転成思想の意義と先学者たちの領解を確認する。次に、親鸞教学に欠かせない内容である「聞名」について考察し、最後に人間認識の深層心理を探求する唯識学を手掛にして尋ねていく。

## 第二項 親鸞における転成思想

### (一) 転悪成徳について

転悪成徳について『教行信証』「総序」には、

円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智、難信金剛の信樂は、疑いを除き証を獲しむる真理なりと<sup>31</sup>。

と述べられている。ここには「転悪成徳」が「円融至徳の嘉号」によって成り立つ「正智」であり、その「円融至徳の嘉号」を体とする金剛の信心、つまり「難信金剛の信樂」は、

人間の疑いを除いて、徳を得しめる真理であるといい、「転悪成徳」という転成思想が、「円融至徳の嘉号」の名号と、「難信金剛の信樂」の信心において、成り立つ出来事であることが述べられている。ところでいうところの円融至徳の嘉号とは名号のことであるが、円融について『一念多念文意』に、

円融とまふすは、よろづの功德善根みちみちてかくることなし、自在なるこころなり。

無碍ともうすは、煩惱悪業にさえられず、やぶられぬをいうなり。眞実功德ともうすは、名号なり<sup>32</sup>。

と述べている。功德が自在に行者の上に及ぶはたらきを円融という。すなわち「総序」では阿弥陀の名号は自在に行者にその功德がはたらき、悪を転じ、徳を成すというはたらきをもつことを示している。この悪を転じるというのは悪をなくすことではなく、悪を悪の

ままた阿弥陀の名号のはたらきにより、徳に成すという意味を親鸞は示している。「総序」における転成思想について、諸説のうち代表的なものを見てみたい。

① 香月院深励

しかれば是れ浄土論の説相では、円融の名号が直ちに智慧なるゆへに、それを転悪成徳、正智と仰せらるるなり。信心の智慧とあるところもあれども、いまは智慧の名で仰せらるるなり。それは何故ぞと云ふに、聖道門でなれば、無漏の観智にあらざれば、悪を転じ煩惱を断ずることは出来ぬなり。惑智相對にして、悪業煩惱は智慧でなければ断ずることはならぬなり。真如の理では断ずると云ふことは出来がたし。真如を悟ることは能証の智慧なり。真如の理では断惑は出来ぬ。今ここは転悪成徳のことを述べるところにて、浄土真宗では名号が即ち智慧の名号なるがゆへに、その名号で如何

なる煩惱にても、みなことごとく消滅することなり。それゆへに、この名号をとらふるときに、無量億劫の生死のつみとがは、ことごとく除きくだきて、無辺の大功德を念仏行者の身に満足すると云ふが、円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳をなす正智なりと仰せられたるものなり<sup>33</sup>。

と領解している。香月院深励は円融の名号が智慧であるといい、聖道門では、真理の理では断ずることはできないが、浄土真宗では名号が智慧であるから如何なる煩惱でも断ずることができると領解している。しかしここでは「転成」が「円融至徳の嘉号」を根拠にしているということは述べているが、「転成」ということの内容、あるいは構造については注目していない。悪を転じて徳を成すというのは正智であると言っているのみである。

② 山辺習学・赤沼智善



あらゆる徳をそなえ、一切の道理に行きわたっていたもう弥陀の名号は、かの還丹の仙薬が、鐵を黄金にかえるように、私どもの極悪を、そのまま大善大功德と転じかえて下さる不思議の仏智である。ゆえにこの名号のいわれを信ずる獲難い金剛のような堅固な信心は、私どもの疑いをのぞき、浄土の真証を獲させてくださる大真理である

34。

と領解している。山辺習学・赤沼智善は、『教行信証』「行巻」の「海」の喩えを解釈する手掛かりとして『楽邦文類』から引用し、転悪成徳については「私どもの極悪を、そのまま大善大功德と転じかえて下さる不思議の仏智である」と領解している。

つまり、我々の極悪をそのまま功德に転じかえられる不思議なものは仏智である。この名号のいわれを信じる信心は、私どもの疑いを除き、真理を獲しめるものであると記して

いる。その意味では、若干「転成」の内容が語られているといえる。

### ③ 金子大榮

ここに円融至徳の嘉号といふは、いふまでもなく念仏のことであらねばならぬ。然るに念仏が真実であるならば、それは本願の表現たる名号と別なるものではない。思ふに念仏が真実に念仏である時は、即ち転悪成徳の正智である時である。転悪徳智の正智、これ即ち称名念仏に於てのみ現れるのである<sup>35</sup>。

と領解している。これもまた「転成」が「円融至徳の嘉号」によつてもたらされるものであり、転悪徳智の正智は称名念仏において表われることを説明的に確認するのみである。

### ④ 安田理深

ここに「円融至徳の嘉号は、悪を転じて徳を成す正智」とあるが、これは「円融至徳

の嘉号」即「転悪成徳の正智」である。別のことではない。体からいえば「円融至徳の嘉号」、用からいえば「転悪成徳の正智」である。体即用である。用きのほかに、ものはない。如来の用きのほかに「如来そのもの」といったようなものはないのである。

我々はこの場合、どこまでもこの行ということに注意しなければならぬと思う<sup>36</sup>。

と領解し、さらに、

「至徳」とあるとこれは如来の名であるが、そこで衆生は「悪」だから、「悪」の衆生に対して向こうに「至徳」の嘉号が対象としてあるように思われるが、そうではなくて、「悪」が転ぜられたのが「至徳」なのである。衆生の「悪」に円融しているが「至徳」である。このことから考えると、名号を衆生の外に考えるのは絶対にいけない。名号のところ到我々が如来として成就されているのである。名号は、この点から考え

て、「至徳」たるとともに、また「至徳」にする行なのである。つまり「転悪成徳」の用きのままが名号である。名があつて用くのでない。用のほかに体はないのである<sup>37</sup>。と領解している。ここでの特徴的な確認は、「転悪成徳」のはたらき(用)はそのまま「円融至徳の嘉号」であるということである。転悪成徳のはたらきが名号であると言っている。

そのかぎり、「転悪成徳」というかたちで表される「転成」は、ある意味では、名号のはたらく姿であり、名号の内実であるとするならば、後に述べる本願成就文における「諸有衆生聞其名号」における「聞名」との深い関係が予想される解釈と言える。

以上の領解では香月院は「転成」ということに踏み込んで考察することはしなかったが、山辺・赤沼の領解を踏まえ、金子や安田は「転成」ということに重点を置いて、我々は悪を悪のまま転じて徳を成すという領解がなされている。

このような悪を悪のまま転じて徳を成すはたらきである名号のいわれを信ずる金剛の信心により、我々の疑いが除かれ、真理が得られるというのが称名念仏の教えである。

(二) 転悪成善について

「転悪成善」とは『教行信証』「信巻」の、いわゆる「信一念釈」と呼ばれている箇所に出されている言葉である。眞実信心の利益として現生において十種類の利益がもたされたと親鸞によって説かれる。つまり、「転悪成善」とは、

金剛心の眞心を獲得すれば、横に五趣・八難道を超え、必ず現生に十種の益を獲。何者か十とする。一つには眞衆護持の益、二つには至徳具足の益、三つには転悪成善の益、四には諸仏護念の益、五には諸仏称讚の益、六には心光常護の益、七には心多歡喜の益、八には知恩報徳の益、九には常行大悲の益、十には正定聚に入るの益なり<sup>38</sup>。

と述べているように、現生十種の益の一つである。転悪成善について代表的領解を見ることにする。

### ① 香月院深励

三者転悪成善益。是は一念の信心をうる時、（…中略…）転悪成善は衆生の悪が転じて功德のうしほに一味になるなり。讚文にあてると至徳具足は如来の功德を生ずる生善の益なり。転悪成善は滅悪なり。然れば生善滅悪対なり<sup>39</sup>。と領解している。その転悪成善を「滅悪」として捉えている。

### ② 山辺習学・赤沼智善

この他力金剛の信心を得さしていただく時には、一足飛びに五種八難を飛び越えて、再び、悪所難所に生まれぬ身の上にさして頂き、又、現在のこの生活の上に、十通

りの大利益を得ることになるのである。(中略)三には、私共凡夫の持っている罪悪が如来の御力で功德善根と転じさして下さる利益<sup>40</sup>。

と領解している。香月院、山辺・赤沼等の共通点は私どもの持っている悪が如来よりたまたわる信心によって転ぜられるという不思議なはたらきを示したことである。もちろん、この領解は親鸞の転成思想の上でのそれであることは言うまでもない。

親鸞は「転悪成徳」「転悪成善」という転成思想を「海」の特質によって喩えている。また『唯信鈔文意』には、「転ずといふはつみをけしうしなはずして<sup>41</sup>。」とあるように、この転ずるといふのは罪を失わずして、悪を悪のまま転じていく念仏のはたらきに他ならぬことを示している。そのはたらきこそが「転成」思想を表わすものになるのである。

「高僧和讃」には、

罪障功德の体となる

こほりとみずのごとくにて

こほりおおきにみずおとし

さわりおおきに徳おとし<sup>4</sup><sub>2</sub>

名号不思議の海水は

逆謗の屍骸もとどまらず

衆悪の萬川帰しぬれば

功德のうしほに一味なり<sup>4</sup><sub>3</sub>

といい、「正像末和讃」には、

弥陀智願の海水に



他力の信水いりぬれば

眞実報土のならいにて

煩惱菩提一味なり<sup>44</sup>

と、いずれにしても海水によって喩えているが、その不思議なはたらきを「海」に喩え、そのはたらきが何であるのか。この問題について、先の「総序」の文において、名号のはたらき、つまり「聞名」の課題、「現生十種の益」においては信心の「不思議のはたらき」、つまり「信一念」の意義を問うことにおいて、「転成」の思想をより深く検討していかなければならないと思われる。そこで先ず親鸞における「聞名」を検討することとする。

### 第三項 「聞名」について

親鸞の転成思想は先に確認したように、「転悪成善」や「転悪成徳」が、その思想表現と

して考えられる。それらははたらかきは名号のいわれを信じるという信心獲得によってなされる。そのかぎりそれは「諸有衆生」の上に「願生彼国」の宗教心が成就することに他ならない。それゆえその事実を成り立たしめるキーワードは第十八願の成就文に説かれる「聞其名号」の「聞名」と考えられる。したがって親鸞における転成思想を考える場合、第十八願成就文における「聞名」を検討する必要がある。この聞名と転成はどのような関係を持つのか。

『大経』の第十七願は、

たとい我、仏を得んに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、我が名を称せ  
ずんば、正覚を取らじ<sup>45</sup>。

とあり、また第十八願には、

たとい我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂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、正覺を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く<sup>46</sup>。

とある。この第十七願、第十八願について、『御消息(善性本)』に収められている淨信の、第十七の願に 十方無量の諸仏にほめとなへられむとおほせられて候。また願成就の文に十方恒沙の諸仏とおほせられて候は、信心の人とこころえて候<sup>47</sup>

とある。このことを踏まえて池田勇諦は、

しかしこのことは、決して衆生が諸仏に変化するということではない。否、衆生は聞名において真に宿業の身と信知せしめられるのであって、常に聞名を座とするほかなき凡夫である。しかしその衆生聞名の座に生きる時、衆生は衆生のそのままに常に諸仏位に転化せられていく不思議境である<sup>48</sup>。

と領解している。衆生が無媒介に諸仏に変化するというのではなく、衆生は聞名において、衆生は衆生のそのまま常に諸仏の位に転化していくのである。さらに、

けだし衆生聞名の成立根拠は諸仏称名であり、諸仏称名の認識根拠は衆生聞名である。したがって衆生聞名は諸仏称名に参加させられ、諸仏称名は衆生聞名として現成する。

この「諸仏」称名と「衆生」聞名との相即的呼応性に、第十七・十八二願の关系的構造が見きわめられねばならない。かくてこの二願の呼応性こそ、まさに諸仏と衆生の「出会い」、善知識との値遇としての真宗教化の当体であり、それゆえにこの二願の呼応性が真宗教化の学びの原理でなければならぬと主張したい所以である<sup>49</sup>。

と述べている。池田勇諦は、私たちが諸仏の称名を聞き、信心獲得することによって、阿弥陀の本願がはたらき、転成し、悪の身ながら往生を得ると言っている。では、諸仏の称

名を聞く、すなわち聞名によって信心獲得するというのはどういふことであるのか。諸仏称名と衆生聞名との相即的呼応性というのは何であるのか。親鸞の「転成」思想から読み取らねばならないと思われるが、容易ではない。そこで筆者は親鸞の「転成」思想を人間の深層心理を説く唯識学を参考にして考察することとする。

#### 第四項 唯識思想における転依について

唯識学では我々の心の構造を、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識と第七末那識・第八阿頼耶識との八識として捉える。その識を転換し智慧を得るといふ過程を転依というのである。その転依について横山紘一の『唯識仏教辞典』には「転依というものは所依を転じること。人間存在を支えているよりどころ・根拠が変化すること。自己存在全体が汚れた迷いの状態から清らかなさとり状態に変化すること。」とあるが、その所依というものは何

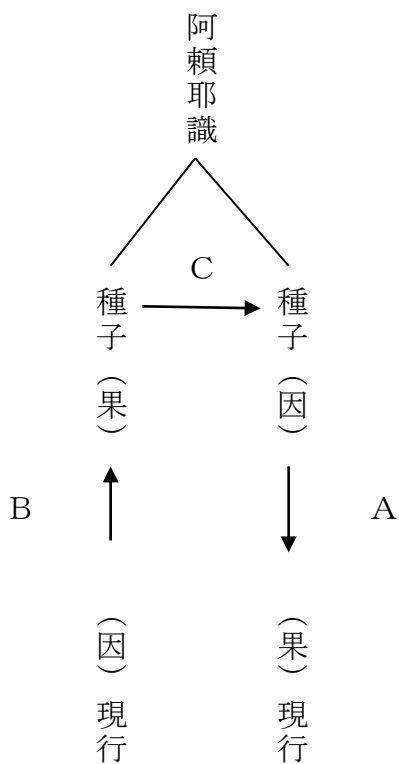
であるのか、人間存在を支えているよりどころというのは何であるのか、自己存在全体の迷いの根拠というのは云何なるものであるのかという疑問が生ずる。それは唯識思想の深層心理である阿頼耶識の存在に他ならない。もちろん転依の思想の根底には阿頼耶識があり、その阿頼耶識の中に種子が熏習され転依という思想が生まれてくるのである。その阿頼耶識・種子・現行の関係を『成唯識論』卷二には、

一切種の相を応に更に分別すべし。此の中に何なる法をか名づけて種子と為すや。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二不異なり。体用因果たる理を以て爾るべきが故に<sup>50</sup>。

と説く。種子は親しく自果を生ずる働きがあり、識の基本の性格となる。すべてのものが必ず自己の種子から、現実の行動として表われる。そしてその識は、一切種子から一切法

が生じるのである。

阿頼耶識を想定する場合、種子という力、働きと阿頼耶識との関係を全く別のものと考えるのは適切ではない。では一体のものかというところ阿頼耶識とその働きを分けて考えなければならぬ。一つでもないし、別のものでもない。不一不異という関係で現行・種子・阿頼耶識というものが捉えられなければならない。阿頼耶識と種子は不一不異である。種子の集まりが阿頼耶識であり、阿頼耶識にはそれ以外のものはない。阿頼耶識、現行、種子の関係が不一不異であることを図式化すると、



(AとBは同時に起きる。Cは時間がかかる。)

種子より現行が生ずるから、この場合には、種子が原因であり、現行が結果である。また、生じた現行はすぐに新たな種子を阿頼耶識に植え付けるから、その場合には現行が原因で種子が結果である。この阿頼耶識と種子の関係を深浦正文は「体用門を以て見んに、第八は体にして種子は用である<sup>51</sup>」といい、この体用不一不異の関係は、有漏種子によ



るものであるといっている。

種子には大きく分けて有漏種子と無漏種子がある。有漏種子には、名言種子と業種子の二種がある。名言種子（習気）について『成唯識論』に、

一には名言習気。謂く、有為法の各別の親しき種なり。名言に二有り。一には表義名言。即ち能く義を詮する音聲の差別なり。二には顕境名言。即ち能く境を了する心

所法なり。二の名言に随つて熏成せらるる種が、有為法の各別の因縁と作る<sup>52</sup>。

とある。また名言種子について小谷の『撰大乘論講究』には、

「ことば（名言）」には表義名言と顕境名言との二種があると言う。表義名言とは、意味（義）を表わす特定の音声（音聲差別）である。その特定の音声を対象として尋伺を伴った第六意識が意味を認識し、それによって熏習される種子が表義名言種子であ

る。頭境名言とは、事物（境）を対象として七種の識とそれに相応する心所が生起することを指す。その心心所によって熏習される種子が頭境名言種子である。そしてこれら二種の名言によって熏習された種子が一切の有為法の原因であると言う。つまり実質的には、われわれの世界を現象せしめるあらゆる種子はこれら二種の名言によって熏習された種子、つまり「ことばの種子」なのであり、それ以外には種子はない<sup>53</sup>。

と述べている。「我々の世界を現象せしめるあらゆる種子はこの表義名言と頭境名言によって熏習された種子はことばの種子であり、それ以外には種子はない」と言うのである。それではその熏習は何であろうか。熏習について『撰大乘論』には、

何等をか名づけて熏習と為すや。熏習は能詮たり、何をか所詮と為すや。謂く、彼の法と俱に生じ俱に滅するに依りて、此の中に能く彼を生ずる因性あり。是を所詮と謂

う。(…中略…)彼の貪等と俱に生じ俱に滅するに依りて、此の心は彼の生ずる因を帯びて生ず。或いは多聞の者には多聞の熏習あり。聞き作意すると俱に生じ俱に滅するに依りて、此の心は彼を記する因を帯びて生ず。此の熏習が能く撰持するに由るが故に、持法者と名づく。阿頼耶識の熏習の道理も当に知るべし亦た爾なり<sup>54</sup>。

と説かれるように、熏習とは何らかの物事と同時に生じ滅することによって、新たな物事の生ずる原因となることを指す。熏習はくりかえし行なう行為が心にその影響を熏じつけることである。それゆえに聞法を繰り返し行う行為を聞熏習というのである。その聞熏習について『撰大乘論』には、

云何んが一切種子なる異熟果としての識を雑染の因と為し、復た出世の能く彼を対治する浄心の種子と為すや。又、出世心を昔より未だ曾って習わざるが故に、彼の熏習

は決定して応に無なるべし。既にして熏習無くんば、何の種より生ずるや。是の故に  
 応に答うべし。最も清浄なる法界の等流せる正聞熏習の種子より生ずる所なり<sup>55</sup>。

と説く。阿頼耶識は雑善の因である。阿頼耶識は本有種子なければ、新熏種子はどのよう  
 に生ずるのか。それは法界から等流される聞熏習の種子より生ずるほかないのである。さ  
 らに、

此の間熏習は、是れ阿頼耶識の自性と為すや、阿頼耶識の自性に非ずと為すや。若し  
 是れ阿頼耶識の自性ならば、云何んが是れ彼の対治の種子なる。若し阿頼耶識の自性  
 に非ずとせば、此の間熏習種子の所依を、云何んが見るべきや。乃し諸仏の菩提を証  
 得するに至るまで、此の間熏習は、一種の所依の転ずる処に随在し、異熟識中に寄在  
 して、彼と和合俱に転ず。猶、水と乳との如し。然れども阿頼耶識なるには非ず。是

れ彼の対治の種子の性なるが故なり<sup>56</sup>。

と説く。聞熏習について金子の『仏教概論』には、

聞熏習は言うまでもなく、真実の教を聞いて之を思惟し修習することからであらねばならぬ。故に『撰大乘論』に曰はく聞熏習はこれ法身の種子なり。阿頼耶識を対治するに由り生ず。この故に阿頼耶性の撰に入らず。出世最清浄法界流出の故に復た世間の法なりと雖も出世心を成すと。即ち此説明に依れば、吾人の智は先づ聞より開けるのである。聞は教法を聞くことである。世尊の真実教を聞くことである。この聞に依りて阿頼耶を熏習するとき、阿頼耶は雑染の場合の如く成長せずして、却って対治せらるるのである。これ蓋し、聞熏習は最清浄法界より等流せるものであるからである。(…中略…) 然るに斯の世間の法なる三慧は遂に一切の惑業を対治して、やがて出世

心を現はすのである。これ聞熏習は云何に世間の法であつても、其根拠が最清浄法界であるが為である<sup>57</sup>。

と述べている。金子は我々の現象世界全体を挙げ、阿頼耶識に統一させて見ている。我々の生活が真実でない限り阿頼耶も虚妄である。私たちが真実を推求するならば、必ずや根本的に阿頼耶を転依させねばならないのである。しかしその転依というはたらきは意識が無分別智を得ることからはじまるのである。その意識は何処よりこの智慧を得ることができるのか。それは『撰大乘論』では、聞熏習により他ならないと説かれる。聞熏習は法身の種子であり、阿頼耶識を対治することによって生ずるのである。出世最清浄法界より等流せることによつて、世間の法なると雖も出世心を生ずるのである。この教えが『撰大乘論』でいう聞熏習の教えである。この聞熏習について小谷の『撰大乘論講究』において、

すなわち法界等流の聞熏習の所依たる種子は、名言熏習の所依である阿頼耶識が、正しくない思惟や虚妄なる所取能取の分別として顕現する種子であるのに対して、正しい思惟や教法と意味として顕現し、耳識を伴った意言として顕現すべき種子である。

それゆえ認識対象の有り方への悟入つまり真実への悟入とは、行者の心心所の相続がそのような意言を顕現せしめる種子の所依に転ずることを意味する。無性は意言を意識であると言うが、それが阿頼耶識から生じる雑染の第六意識でないことはもはや言うまでもない。ゆえに瑜伽行派にとって真実への悟入とは、清浄なる「ことば」が蓄えられることよって意識の種子が浄化されて、正しい思惟を生じ、教法の正しい意味が顕現するようになることを意味すると言い得る<sup>58</sup>。

と述べている。

このように瑜伽行唯識思想は、我々の現象世界において、迷いの世界を表わし出すものは名言熏習であると説き、他方、悟りの清浄なる世界を表わし出すものは清浄なる「ことば」(聞熏習の種子)であると説く。仏の世界である法界から凡夫の世界へと流れてくる清浄なる仏の教え(ことば)を聞くということが唯識思想で言う聞熏習であるとされている。

#### 第五項 小結

親鸞教学における転成思想は「煩惱即菩提」としてあらわすことができる。阿弥陀のはたらきによって悪の身でありながら仏智を得る。そのはたらきは名号のいわれを信じる信心獲得した即座になされるものである。その名号のいわれを信じるとは、諸仏の称名を聞き、信じるということであるが、筆者はその親鸞の転成思想を人間の深層心理を明らかにする瑜伽行唯識思想を参考にし、『撰大乘論』の聞熏習の教えから考察した。



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。『撰大乘論』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とはなからうか。

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つて自己の愚かさを知り、諸仏の称名を聞くことによつて救われていくということを示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つて、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。

ここまでは、親鸞思想における転成思想と瑜伽行唯識思想に説かれる聞熏習について考察した。その親鸞思想の独自性を生み出した宗教体験は何であろうかについて考察する。

### 第三節 親鸞の宗教体験としての三願転入

#### 第一項 問題の所在

「三願転入」は、『教行信証』「化身土巻」に次のように記される親鸞の宗教体験を指す。

ここをもつて愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依りて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるにいま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、特にこれを頂戴するなり<sup>59</sup>。

親鸞の宗教体験を述べる「三願転入」についてこれまで様々な論義がなされてきた。代表的な例では、「転入」を吉水入室時に起こったことと見るものと、それ以後法然門下の時期に見るものと、あるいはそれ以後にまで及ぼして見るもの、及び歴史的事実でないと思われるものに分けられる。それについて、安富信哉は概略七種に分類して紹介している<sup>60</sup>。また、古田武彦（以下は古田と略記）は歴史学の視点から七種に分けて考察している<sup>61</sup>。今は煩瑣になることを避けてその一々には言及しない。本節ではそれらの見解に示された領解とは多分に異なる小谷の「三願転入」についての論考を検討してみたい。小谷は「三願転入」の意義を考えるには三経、三願、三機、三往生に関する親鸞の真仮批判の観点を考察すべきことを提案する。小谷は『真宗の往生論』において、

「三願転入」の宗教体験が親鸞をして、三経という教の真仮、三願に説かれる行の真

仮、三機の信の真仮、三往生という証の真仮を分かつめたのである。親鸞に教・行・

信・証の真仮の批判をなさしめたのが「三願転入」の宗教体験である<sup>62</sup>。

と述べている。つまり小谷は「三願転入」の宗教体験は、親鸞において教・行・信・証の真仮の批判をなさしめた経験であったことを指摘している。

「三願転入」の文が親鸞の宗教体験の告白であることは言うまでもない。その告白によれば、親鸞は、自己の入信過程が、弥陀の本願に言いあてられていることを見出し、第九願の要門から第二十願の真門へと回入し、第二十願の真門から第十八願の本願門へと転入したことが知られる。それら『大経』の三つの願文は周知の如く次のように説かれている。

たとひ我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲ひて、乃

至十念せん。もしうまれずば、正覺を取らじ。唯五逆と正法を誹謗せんをば除く。

たとひ我、仏を得んに、十方衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修して、心を至し願を發して我が国に生まれんと欲はん。寿終はる時に臨んで、たとひ大衆と圍繞してその人の前に現ぜずんば、正覺を取らじ。

たとひ我、仏を得んに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、もろもろの徳本を植えて、心を至し回向して、我が国に生まれと欲はんに、果遂せずんば、正覺を取らじ<sup>63</sup>。

これら『大経』の四十八願に説かれる、第十九、第二十、第十八の三つの願は親鸞の宗教体験にどのような影響を与えたのか。大谷派の伝統的な数学者である大須賀秀道（以下は大須賀と略記）は三願転入について、

三願三經等の三々の法門は、宗祖独創の教義批判であつて、広本六軸は之を大綱として方便の四法に対し真実の四法が開顕せられ、ここに真宗の簡要が体系づけられている。然るに此三願転入の自督が三々の宗義成立の基準となり、それが広本一部の撰述せられる根拠であると見られる<sup>64</sup>。

と述べているように、親鸞の三願転入の宗教体験は三経・三願・三機・三往生の教義批判によつて表わされる。

その三願と三経と三往生との関係は周知のようである。

第十九願 観無量寿経 双樹林下往生 要門

第二十願 阿弥陀経 難思往生 真門

第十八願 大無量寿経 難思議往生 弘願門

その第十九願の要門から第二十願の真門への回入と、第二十願の真門から第十八願の弘願門への転入とを、親鸞の生涯の特定の時点に位置づけて考えることについては様々な論説があるが、筆者は、大須賀・稲葉秀賢（以下は稲葉と略記）・古田の説を参考にして検討する小谷の領解に基づいて三願転入を考察することにする。

## 第二項 親鸞の「三願転入」の意義

親鸞の上記の三願転入の文について小谷は、

親鸞の精神的閱歴の跡が、これまで永きにわたって、先ず双樹林下の往生を求めて仮門の万行諸善に努め、その後に善本徳本の真門に廻入して難思往生を求めて修行した  
こととして回想されている。そしてそのことを回想しつつ、親鸞は「しかし今は特に  
方便の真門を出でて選択本願に転入した」と述べ、「難思議往生を遂げむと欲す」とい



う願いを表明し、果遂の誓いのゆえあることの実感を表白している<sup>65</sup>。

と述べている。小谷は、親鸞の「転入」の宗教体験は「しかし今は特に方便の真門を出でて選択本願に転入した」という体験であり、それは果遂の誓いによるものであり、そのことを実感し得たことを「難思議往生を遂げむと欲す」と述べたのであると言う。

このように、親鸞の「三願転入」の宗教体験は、親鸞をして、三経という教の真仮、三願に説かれる行の真仮、三機の信の真仮、三往生という証の真仮を分かつたしめた。つまり、親鸞に教・行・信・証の真仮の批判をなさしめたのが「三願転入」の宗教体験であると言っているのである。親鸞の生涯に永きにわたって、宗教体験の繰り返しがあつたものの、「しかし今特に方便の真門を出でて選択本願に転入した」と述べ、「難思議往生を遂げむと欲す」と述べて、果遂の誓いを実感してなされた「三願転入」の告白に表された体験こそ、親鸞の

生涯に起こった他力信心を確信せしめる宗教体験にほかならない出来事であった。上記の小谷の領解によれば、このように「三願転入」に説かれる親鸞の宗教体験を見ることができ。それでは、その三願転入の時期はいつであるのか。親鸞思想の核心ともいえる、他力信心の主體的な自覚はいつどのようにして起きたのか。そのことを以下に検討する。

転入について金子の『教行信証講読 真化の巻』には、

植諸徳本の願に依りて、念仏往生の願に転入するのである。ここに果遂の名は力強い響きを有つ。誠に果遂の誓なくば、いかで方便の真門を出でて選択の願海に転入するを得よう。難思往生の心を超えて難思議往生を遂げんと欲するを得ること、偏へに果遂の誓願力に依るのである<sup>66</sup>。

と述べている。果遂の誓いによって方便の真門を出て選択の願海に転入し、難思往生の心

を超えて難思議往生を遂げんとすることができる、としている。

大須賀の『宗祖の三願転入に就いて』には、

然らば如何にしてそれが前後同一たり得るかといえ、それは同じく他力回向の大信なるに由る。若も自心發起せる自力ならば、三願転入の意識の有無は本質的に同じならず、固より定散諸機各別の相違せる信であるに相違ない。然るに今は宗祖に在っては必ず他力回向の信なるが故に、入室当時の素朴信も、三願転入の純化信も、両者の間に相異のあろう筈がない<sup>67</sup>。

と述べているように、三願転入の時期が、建仁元年吉水入室の時と、『教行信証』を執筆した元仁元年であると領解し、両者の間に相異がないことを指摘している。

三願転入について稲葉の『三願転入の実践的意義』には、

例えば、宗祖の弘願転入を『御本書』製作の頃と見る立場では、宗祖の比叡山修学時代を聖道門から第十九願へに帰入の時期とし、更に吉水入室の時の第十九願から第二十願への転入が行なわれ、更に越後時代の試練を経て始めて『御本書』製作の頃に弘願に転入せられたとする説がなされて来た如くである<sup>68</sup>。

と述べている。稲葉の三願転入の領解は、大須賀と同様であることが窺えられる。

大須賀と稲葉の領解について小谷は、

稲葉師も大須賀師と同様、三願転入の文が親鸞の身証における事実を述べるものであることは認めるがそれを年次的記録と見ることは拒否することなど、多くの類似点があることから、稲葉師は大須賀師の見解を継承しておられると考えられる<sup>69</sup>。

と述べる。このことから稲葉の三願転入領解が大須賀の領解と同じであることが分かる。

次に歴史的な見地から古田は、

建保二年の親鸞が「名号専念」という専修念仏運動固有の立脚点に固執することによって法然門下においても怪しまれていなかった「三部経千部読誦」をも否定するにいたった事実の中に、まさに「三願転入」の第三段階へと肉迫してゆきつつある状況が有り体に看取されよう。けれども寛喜三年の場合と比較すると、『大経』でなく「三部経」であり、「信心」でなく、「名号」である点に、未だ「三願転入」の第三段階そのものという形では問題が自覚されていない趣が認められよう。(中略)かくしてみれば、第三段階への「転入」の自覚は、建保二年(四十二歳)と元仁元年(五十二歳)の十年間において成立し来ったことが認識され得るのである<sup>70</sup>。

と述べている。古田は三願転入の時期は「三部経千部読誦」の自力行を破棄した時から『教

行信証』執筆の元仁元年にいたるまでの十年間であると指摘している。しかし転入の時期を古田の言う「親鸞の四十二歳から五十二歳」の十年間であるとすれば、『教行信証』「後序」に説かれる「然るに愚禿釋の鸞、建仁辛酉歴、雑行を棄てて本願に帰す」の中の「本願に帰す」とは何を指すのか。

小谷は『教行信証』「後序」の文について、

元仁元年は師法然の十三回忌を迎える年である。『教行信証』を執筆している親鸞の胸中には、他の年にも増して師への強い謝念が存在したであろう。吉水入信時の本願帰入のことを回顧すれば、法然を初めとする善知識にようやく親近し得て果遂の誓いのあることが理解できた「今」、自分の経てきた本願帰入への遍歴の跡が、三つの本願の意味と共に明瞭に確認される。その確認は、三願の間に真と仮、真実と方便の関係

が存在することを知らせるものであった。このような確認を経て「三願転入」の文が、吉水入信時の本願帰入への信心の遍歴を、三願に対する、真仮、真実方便の批判の論理を述べるものとして記された。それゆえ吉水入信時の本願への「帰入」と、「三願転入」時の「転入」との間には、大須賀師の言われるように本質的な相違はないとしても、批判の論理を介したものか否かという点では明確な径庭を認めざるを得ない<sup>71</sup>。

と述べているように、小谷は古田、大須賀、稲葉等の見解を踏まえ、歴史的に考える古田の見解を尊重している。親鸞の吉水入室の時の「本願に帰す」という文の領解を取りあげ、大須賀と稲葉の吉水入室の時と『教行信証』執筆時とに相異がないという領解は認めざるを得ないが、両者の間に何等かの異なるものがあるとして、

建仁辛酉の吉水入信時の本願帰入は、それまでの、流転輪廻以来の万行諸善の自力の

無効であることを親鸞に自覚させ、念仏行も本願の名号までも自己の善根とする自力の行でしかなかったことを自覚させるものであった。他力念仏によってしか救われな  
いことを確信した、他力念仏への信心の徹到した帰入であった。しかしこの帰入は元  
仁元年の『教行信証』執筆時の転入とは異なる<sup>72</sup>。

と述べている。小谷は、吉水入室の時の本願の帰入を、流転輪廻以来の万行諸善の自力の  
無効であることを親鸞に自覚させるものであり、他力念仏によってしか救われないという  
他力念仏への信心への帰入であった、と領解している。しかもこの帰入は元仁元年『教行  
信証』執筆時の転入と異なるものであると述べる。何故そういうことになるのか。この小  
谷の論考の視点は、三願転入の文中、「今」という時間的表現の上に向けられている。小谷  
はこの「今」の語義から三願転入の時期の考察を試みる。その考察に先だって小谷は、「三



願転入」の文の直前に記される、善導の『法事讃』の文に対してなされた親鸞の次のような自釈に注目して、

真に知りぬ。専修にして雑心なるものは大慶喜心を獲ず。かるがゆえに宗師は、「彼の  
仏恩を念報することなし、業行を作すといえども心に輕慢を生ず。常に名利と相応す  
るがゆえに、人我自ずから覆いて同行善知識に親近せざるが故に、樂みて雑縁に近づ  
きて、往生の正行を自彰鄣他するが故に」と云えり。悲しきかな、垢鄣の凡愚、無際  
より已来、助正間雜し、定散心雜するが故に、出離その期なし。自ら流轉輪回を度る  
に、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰しがたく、大信海に入りがたし。良に傷嗟す  
べし、深く悲歎すべし。おおよそ大小聖人、一切善人、本願の嘉号をもって己が善根  
とするが故に、信を生ずることあたわず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了

知することあたわざるが故に、報土に入ることなきなり<sup>73</sup>。

と述べ、さらに「三願転入」の文の直前に出されるこの善導の『法事讃』の文について、

『法事讃』には、際限のない輪廻転生の苦海の中ではそこから救い出される道は甚だ得難いが、しかし「今」仏の慈恩のお陰で、仏道の人身を得、浄土の教えを聞くことを得、信心を發すことを得ることの叶ったことが述べられている。(…中略…)親鸞のみならず仏弟子にとって輪廻転生の苦から解脱することが究極の目標であることは言うまでもない。『法事讃』で善導は、その究極の目標が、「今」つまり今生で、仏の慈恩のお陰で得られたと述べる。親鸞の自釈は、この善導の語を、逆説的に、自分自身が仏の教えに大慶喜心を（真実の信心）を抱けない理由を述べるものとして受け止めたことを示している<sup>74</sup>。

と述べている。このように小谷は、『法事讚』に輪廻転生から解脱する道は甚だ難しいものであるが、しかし「今」仏の慈恩のお陰で、浄土の教えを聞くことを得、信心獲得のなされたことが述べられていることを指摘する。親鸞のみならず、仏弟子にとっては輪廻転生からの解脱が究極な目標であるが、その究極の目標が「今」仏の慈恩によって得られたのである。小谷は、それに対する親鸞の自釈が善導の語を受け止めたと領解している。また輪廻転生について、

親鸞は、輪廻を解脱する道が自己の努力によって得られるものではないことを知ることによって、初めて善知識に親近し得たのである。善知識に親近し得た「今」、求めて来た道が仏の慈恩によって、つまり果遂の誓いによって既に得られていることを自覚したのである。親鸞が弘誓の門による往生を難思議往生と呼び、方便の真門による

難思往生と区別するのは、それが果遂の誓いによって得られる往生だからである。本願を信じ念仏を称えれば、たとえそれが自力の念仏であったとしても、その自力の念仏を発さしめた果遂の誓いによって「教えざれども自然に真如の門に転入する」からである。(…中略…)その自覚が確立するに至る、求道上の心境の展開を説明しようとしたのが「三願転入」の文である<sup>75</sup>。

と述べている。つまり小谷によれば、親鸞は輪廻転生から解脱する道が自力の念仏だけではないことに気づき、善知識に親近した「今」果遂の誓いによってそれが得られたことを自覚したのである。小谷はさらに、三願転入の文を二段に分けて、

第一段は、

ここをもって愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って、久しく万行・諸

善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。<sup>76</sup>

第二段は、

しかるにいま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い（第二十願）、良に由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要を撫うて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、特にこれを頂

戴するなり<sup>77</sup>

と述べて、二段に分け次のように解釈している。それは、

この前段には論主（世親）宗師（善導）を同行とし善知識として万行諸善を以て臨終

来迎を期する双樹林下の往生を離れ、念仏往生に専念するに至ったことが述べられる。後半は果遂の誓願の力によってそこからも出て選択の願海に転入したことが述べられている<sup>78</sup>。

と述べ、更に後半部分の「今」について、

善導が「今」と言うは、輪廻転生から解脱する道が、仏の慈恩のお陰で「今」已に得られていることを示唆してのことである。親鸞は、善導のその示唆によって自分が輪廻転生を離れる道が、果遂の誓いのお陰で「この身に」已に得られていることを理解したのであるが、そのことを「今特に」選択の願海に転入したと述べたと考えられる<sup>79</sup>。

と述べている。つまり親鸞は、善導の言う「今」の語が、解脱する道が仏の慈恩のお陰で「今」已に得られていることを示唆するものと領解している。それが果遂の誓いのお陰で「こ

の身に「已に得られていることを意味するものと理解した、と言うのである。

それでは親鸞が「今特に」と記す場合、そこにはどういう意味が伏在しているのだろうか。親鸞が「今特に」の「特に」という言葉を使用している箇所は『教行信証』には二カ所見ることができ、そのなかで、「行巻」最後尾の自釈に「福智蔵を円満し、方便蔵を開顕せしむ。良に奉持すべし、特に頂戴すべきなり。」とある、この「特に」に親鸞自身が左右に「コトニとヒトリ」と訓を施している。この親鸞の「特に」の語の扱いを手掛かりにして、「今特に」について小谷は、

親鸞は「三願転入」の「然るに今特に」の場合と同様に、この「特」の字の右に「コトニ」、左に「ヒトリ」という訓を付している。ここで「特に頂戴すべき」とされるのは三願である。「コトニ」頂戴すべきとは、「殊に大切なものとして」頂戴しなければ

ばならない、と言うのであろう。「ヒトリ」は『歎異抄』第十八条の「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」の語を思い出させる。

そうすればここには「親鸞一人のために説かれた本願を殊に大切なものとして頂戴しなければならぬ」という自身の思いが表白されたものと理解される<sup>81</sup>。

と述べている。「行巻」の「特に」の字は三願転入の文にある「然るに今特に」の場合と同様であることを指摘している。さらに『唯信鈔文意』の「おほよそ過去久遠に、三恒河沙の諸仏のよにいでたまいしみもとにして、自力の菩提心をおこしき、恒沙の善根を修せしによりて、いま願力にもうあうことをえたり<sup>82</sup>。」とあるところの「過去久遠」の語に留意し、その上で、

そしてそれが親鸞の「今」という語の用法に、「過去久遠」ということに対して「対照



的に微少な現在時点」を指示する用例のあることを知った。善知識に親近し得ずに流転輪廻を繰り返した生涯の悠久の長さに比べれば、法然を初めとする諸師に遇うことを得た極めて微少な現在時点である「今」は、親鸞にとって輪廻転生から解脱するために得難くして得られた「此の生涯」を指し「此の身」を指す語である<sup>83</sup>。

と述べられている。小谷は「三願転入」の文にある「今」の語義に注目し、親鸞の「今」という語は親鸞にとって輪廻転生から解脱するために得難くして得られた「此の生涯」「此の身」を指すものと領解している。さらに、

無限に続くかに思われる流転輪廻の中で、永きに亘って（久しく）万行諸善・善本徳本の自力の諸行を志してきたことであつた。流転輪廻の境涯の長さを思えば「此の人間という境涯」は比ぶべくもなく短い。「にもかかわらず今（然るに今）」この境涯に

おいて、果遂の誓いのお陰で、これまで、修した双樹林下往生のための仮門（第十九願）や難思往生のための方便門（第二十願）ではない、私一人のために説かれた殊に大切な（特に、ことに、ひとり）難思議往生のための弘願門（第十八願）に転入し得たことである。ここには久遠劫よりの流転輪廻に永別し、難思議往生を遂げ得る「此の身」にたいする喜びがある<sup>84</sup>。

と述べている。無始時來の流転輪廻の中で、永きにわたって万行諸善・善本徳本の自力の諸行をしてきた。それにも関わらず今、果遂の誓いによって、第十九願、第二十願ではなく、親鸞一人のために説かれた第十八願に転入し得たことを明らかになった。親鸞の宗教体験を述べる「三願転入」は、難思議往生を遂げる喜びの表白であると領解しているのである。その「今」という自覚のところに三願転入の深い意義があることを示している。そ

して最後に「今」について、

親鸞は「久しく第二十願に説かれる念仏行に努めてきた。しかし今特に果遂の誓いのお陰で、親鸞一人のために説かれた選択の願海に転入することができた」と言おうとしたものと考えられる。このことから「今」が、「永遠の今」というような、従仮入真の論理が自覚されれば繰り返しいつでもその時を「今」と呼び得るような、抽象的で観念的な時を示す「今」を意味する語でないことは明らかである。親鸞の生涯にはその後にも自力の念仏が他力の念仏へ転換されたという自覚は生じたかもしれない。しかし親鸞はそれを「転入」とは呼ばない。三願の間にある真仮の関係を批判する論理が初めて明確になり、その論理によって自己の信心の遍歴が、仮門から真門への回入と、果遂の誓いによる真門から弘願門への転入として認識し得た元仁元年『教行信

証』執筆時の「今」の自覚が「三願転入」と呼ばれる親鸞の宗教体験である<sup>85</sup>。

と述べている。小谷は、三願転入は親鸞の『教行信証』執筆時に起こったことであることを明らかにし、その宗教体験を自覚した「今」は「転入」の時点を示すことを明白にしたのである。つまり「転入」の時点は「然るに今特に」果遂の誓いによって選択の願海に転入した時点を示す。この「転入」の時点は親鸞の生涯に何度でも起こるような抽象的、観念的な時を示す「今」を意味するのではない。以上のように小谷はこの「今」を、三願の間にある真仮の関係を批判する論理によって、自己の信心の遍歴を仮門から真門への回入と果遂の誓いによる真門から弘願門への転入として認識し得た、元仁元年『教行信証』の執筆時点における弘願門への転入の自覚が生起した「今」を指すものと領解している。

## 第三項 小結

以上、親鸞の宗教体験の告白である三願転入について、小谷の論文を参考に考察を行った。三願転入についての先行研究では、歴史学的あるいは教学的な方面から入信過程を指すものとする考察がなされた。建仁元年吉水入室時の入信の時期、あるいは『教行信証』執筆の時期とされる説や、建保二年（親鸞四十二歳）と元仁元年（親鸞五十二歳）の間の十年間であるとする説がなされた。筆者は、三願転入の時点を小谷説に基づいて考察した。その結果、近年の諸説と異なる小谷説が親鸞の生涯に起こった宗教体験を理解する上で適切であると考えた。何故な「三願転入」の三願の間の真仮の関係を批判する論理に注目し、その論理から「三願転入」を考察する小谷説に筆者が注目するかと言えば、そこには、真仮の三重批判に基づいて展開する『教行信証』における親鸞の思想構造に通ずる論理を

見ることができからである。小谷の「三願転入」の考察は従来のものとは多分に異なるが、親鸞思想の独自性をよく考察したものとして評価し得る。つまり、親鸞自身の信心の遍歴は、仮門から真門への回入、そして果遂の誓いによる真門から弘願門への転入がなされたものである。その「転入」の時点は、三願の間にある真仮の関係を批判する論理が親鸞の中で確立することによって他力の念仏が確信された「今」にほかならないと考えられるのである。その意味では従来、先学により論述される「永遠の今」という「今」の理解よりも、「果遂の誓い」の意義を明確に見定めた、つまり『教行信証』を執筆の「今」であると筆者も同感するからである。

## 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「両重因縁積」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」の両重因縁積は、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、心に歓喜多きがゆえに、これを「歓喜地」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、この行信に帰命すれば摂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「入正定聚の教」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<sup>86</sup>。

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。両重因縁積の文に先立って、真実の行信を獲れば、必ず仏となるべき身となることが龍樹の「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。その信について次に二節の分けて考察したい。

#### 第一項 問題の所在

本節は、親鸞の主著である『教行信証』「行巻」の「両重因縁積」にあらわれる「信心の業識」について考察をする。



『教行信証』「行巻」の両重因縁積の文には、

良に知りぬ。徳号の慈父ましまさずは能生の因闕けなん。光明の悲母ましさずは所生の縁乖きなん。能所の因縁、和合すべしといえども、信心の業識にあらざは光明土に到ることなし。真實信の業識、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<sup>87</sup>。

とあるように、光明と名号、および信心の関係性を比喩的に示す一段である。

両重因縁積は、善導の『観経疏』「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乖きなん。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<sup>々々</sup>。

という文を下敷きにしている。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化を手掛りとして、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なければならぬということを父母と子の関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いう説を提起したい。

## 第二項 両重因縁積について

『教行信証』「行巻」における両重因縁積は、七祖を初めとした祖師の論釈文を引用し終わり、総結として他力の行信の意義を明らかにする部分に位置する。

両重因縁積は、真実の行信が如何なるものであるか、すなわち、衆生を摂め取る救済の働きと、その働きをうけて往生する衆生とがどのような関係性にあるのかを、父と母と子との関係の譬えによって明らかにしたものであると言える。

ところで、この両重因縁積の解釈においては、見解が分かれている。山辺習学・赤沼智善の『教行信証講義』によれば、

この両重の因縁を解釈するに就いて、古から二重の説がある。一は両重因縁両重因果の義で、香巖院、香月院、円乗院、開悟院はこの説をとって居られる。二は両重因縁一重因果の義で、易行院、開華院、雲澍院の<sup>と</sup>って居られる説である<sup>89</sup>。

と、両重因縁両重因果と両重因縁一重因果の二説があると分類をしている。一つには両重因縁両重因果説について、

初重は名号を因とし、光明を縁として、この因縁和合して信心が生ずる。第二重は信心を因とし、光明名号を縁として、因縁和合して、報土の真身を得証するといふのである。即ち第一重の因果は、獲信の因縁、第二重の因果は、得証の因縁であるとするのである<sup>90</sup>。

とし、二つには両重因縁一重因果説について、

光明名号の因縁で、同じく往生の果を生ずるといふ二重の因縁は説いてあるけれども、因果関係は一重にみねばならぬといふ説である<sup>91</sup>。

と述べている。この両説のいずれにおいても、名号と光明の能所の因縁のみでは往生は成り立たず、信心の業識でなければならぬ、ということが両重因縁積の文意である。親鸞は父母と子の譬えをもって、如来の救済のはたらきとそのはたらきによる信心のあり方について、初重と二重とそれぞれの因果関係、またその因果は不一不異の関係性であることを示した。

### 第三項 「信心の業識」における先行研究の検討

両重因縁積においては、因果関係の問題のほかに、もうひとつ確たる説が定まらない問題がある。それは、「信心の業識」をどう理解するべきであるかという問題である。諸説の

うち代表的なものを見てみたい。

① 智暹

信心業識とは、業識を以って信心に喩うるなり。業識とは、起信論に意の差別を説くに、五有り。一に業識、二に転識、三に現識、四に智識、五に相続識。前の三は阿頼耶識の自体分・見分・相分なり。後の二は、意識の細分別なり。今、業識と言うは、頼耶の自体分を挙げて総報の果体を示し、以って信心に喩うるなり。起信論に云く、業識とは、謂く、無明力によって不覺の心動ずるが故に。疏に云く、起動の義、是れ業の義なり。故に、因は親なり縁は疎なり、故に内因・外縁と云う。此の中、両重の因縁とは、往生浄土他力安心の骨目なり。論註に云く、信仏因縁を以って浄土に生まるるを願ひ、仏願力に乗じて便ち往生することを得、とは即ち此の義なり<sup>92</sup>。

と述べているように、ここでいう業識は、『起信論』に説かれる阿頼耶識の自体分を指すと解釈している。

## ② 香月院深励

この業識を、樹心の中に起信論の業識と釈してあり。これは第八の阿梨耶識の業轉現の三細の中の業なり。今云はく而らず。起信論の業識と云ふは、根本無明の力によりて、迷ひの根本の起きる処を業識と云ふ。あの業は動作の義でうごき出る事、根本無明の風にふかれて、迷いの波の働き出た処を業識と云ふ。樹心者は学者なれども、こう云ふ事を云ふては学者ではない。此の序分義は、十二因縁の中の識也。俱舍論などでは、結生の識と云ふ。過去から今生に生れくる、此界の生を結ぶ処の識を結生識と云ふ。夫を序分義に業識と云ふたは、此の業は過去の善悪業なり。過去の善悪界に

由つて此の界の生を結ぶの識なる故、業識と云ふなり。漢文では由業結生識（業に由りて得せらるる）の識なり。択が所得の滅を択滅と云ふ。択滅は択が滅の依主釈なり。今も依主釈にして、業が識の業識なり<sup>93</sup>。

とある。ここでは、智暹の『起信論』由来説を否定して、『俱舍論』にいう結生の識の意味であると解釈している。

### ③ 円乗院宣明

信心業識とあるは是は喩なり。業所引の識支と云ふ也等、八識のことを業識と云ふ。

十二支の上でも識と云ふのは業所引の識で、第八識のこと。起信の上で見ても業識は第八識のこと。是は序分義に自業識と有るによりて、業識を以つて信心に喩へ給ふ迄のことなり<sup>94</sup>。



とある。『起信論』説を採り、業識の業は、善悪業の業と異なり、無明のためにはたらかせられた識という起動の意味で用いられている。

④ 山辺習学・赤沼智善

過去の善悪の業のことである。この善悪の業に依って、今生の識を得るものであるから、業のことを業識といたのである。信心の業識というのは、人間にとって生を結ぶ一番根本になるものが業識であるから、信心をその一番根本になる業識に喩えたものである<sup>95</sup>。

とある。この説では、信心を業識に喩えるという香月院の説に従いながらも、業識の、識の字より業の字に注目している。

⑤ 幡谷明

ここに光明の因縁によつて、われわれの上に廻向成就せられる信心が、信心の業識、あるいは真実信心の業識として表現されているのは、それが先きに引用せる善導の解釈において、「自の業識」と示されてあつたものが、宗教的自覚において、まさしく信心の自覚として転換せられたことを表すものである<sup>96</sup>。

とある。ここでは、信心の業識とは、自の業識が信心の自覚として転換せられることと押えている。その理解の背景には、

成唯識論によれば、第八阿頼耶識は、総法の果体として業果識とも異熟識とも示され、見分としての転識や、相分としての現識と並んで、分別意識の根源に働く自証分を表すものとして解釈せられている。故に自の業識とは、曾我先生の言葉を借りて言えば、まさしく宿業本能の自覚というべきものであるが、それが信心の業識の自覚内容と化

するのは真実無漏清浄の業である如来の大願業力、すなわち光号因縁の働きに縁るのである<sup>97</sup>。

とあるように、『成唯識論』の阿頼耶識説であるとしている。

#### ⑥ 竹村牧男

親鸞の「信心の業識」の背景には、『序分義』等があり、そこに『俱舍論』の説があることは否定できない。しかしそれは生死輪廻の流転門における事態について説くものである。親鸞は、その立場を基にして父母の縁に対する業識の因という構図を採用しつつ、これを往生のことについて説くものに換骨脱体し、業識の意味は『起信論』の報身をみる際の識の意を取ったのであった。『起信論』では、それは三昧に入ることによるのである。しかし親鸞の場合は、それは取れない。普通の浄土教では、念仏（三

昧)の業識とでもいえるかもしれない。しかし親鸞にしてみれば、報身を見るのは行によるのではなく、ひとえに如来より賜りたる信心でなければならなかった<sup>98</sup>。

とあるように、業識は『起信論』によるものと解釈され、業識の意味は『起信論』の報身を見る際の識の意を取っているとしている。

先行研究の多くは、『俱舍論』説ないし『起信論』説をとっており、⑤幡谷の説は、異色である。しかし筆者は、幡谷の先行論文によりながら、信心の業識の業義を唯識思想に尋ねていきたいと思う。なぜなら、教学者の多くは『俱舍論』説を採用しているが、そもそも『俱舍論』では文言の中に「業識」を結生の識として捉えているから、業の意味内容は含んでいない。親鸞の言う信心の業識に業の意味が含まれているかどうかはわからないが、親鸞が手掛かりとした自の業識には業の意味が含まれている。業識の語は、親鸞が独自に

設けたのではなく、善導の説を下敷きにしているので、信心の業識という言葉には業の意味が含まれているといえる。したがって業識≡阿頼耶識という視点で問題を捉えたい。

では『起信論』説はどうか。『起信論』では、業識≡阿頼耶識の構図があるが、これはそのままでは煩惱が起こることを表すのみであり、信心の業識が「無量光明土に到る」、「報土の真身を得証す」という両重因縁積の本文と一致しない。内容的に一致すると見るならば、煩惱がそのままに涅槃と一体化することになってしまう。これは如来蔵思想を説くとされる『起信論』の性格を反映しているといえる。しかし親鸞の思想は、煩惱具足の凡夫がそのまま涅槃に入るものではない。むしろ煩惱が如来のはたらきによって功德と転ぜられて、救われることを主張するものである。

以上の理由により筆者は、『俱舍論』説、『起信論』説ともに積極的に肯定しかねる。そ

ここで第三の説として、『成唯識論』由來說を検討してみたいと思う。その前に「信心の業識」の下敷きになっている『観経疏』「序分義」の「自の業識」の由来から見ることにする。

#### 第四項 『観経疏』「序分義」における「自の業識」について

まず善導の『観経疏』「序分義」の「自の業識」の由来から見てみる。なぜ善導は「自の業識」と言ったのか。

『観経疏』「序分義」には、

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。若し父無くんば、能生の因即ち闕けなん。若し母無くんば、所生の縁即ち乖きなん。若し二人俱に無くんば即ち託生の地を失いてん。要ず須く父母の縁具してかたに受身の処有るべし。既に身を受けんと欲するに、自らの業識を以て内因と為し、父母

の精血を以て外縁と為して、因縁和合するが故にこの身有り。斯の義を以ての故に、父母の恩重し<sup>99</sup>。

と述べている。父母の譬えは二重になっているのである。「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。」と、そしてもし父無ければ、能生の因がなかったである。もし母無ければ、所生の縁がなくなるのである。もし二人ともに無いならばわたしの誕生はなかったであろうと押さえている。これが大恩有りということの感謝の中味である。さらに父母の縁について、

要ず須く父母の縁具してかたに受身の処有るべし。既に身を受けんと欲するに、自らの業識を以て内因と為し、父母の精血を以て外縁と為す<sup>100</sup>。

と述べている。父母の縁を人身受け難しという感動の内容が、こういう言葉で表わし、因

が自己になり、縁が父母になっているのである。父が因であつて、母が縁であつて、父と母という因縁によつて自己が生まれる。父が無ければ生まれなかった。母が無ければ生まれなかった、二人ともなかったならば生命はなかったであろう。

こうして子どもが生まれようとする時は、父がなくては生まれない。しかし、父だけでは生まれない、母がいないと生まれることができないのである。「父は能生の因、母は所生の縁」である。その能所の因縁和合しても、衆生自身の業識がなくては生まれることができないというのである。ところが、既に生まれたいと欲する時、自らの業識を因とし、父の精血を以て縁とするときには生命の能動性ということがある。したがつて、「自の業識」を問題とすることは与えられた生命は自ら選んだものだという主体的な責任を明らかにするものである。



「自の業識」について廣瀬杲の『観経疏に学ぶ』「序分義二」に、

ここに、「自らの業識」という言葉があります。「自らの業識」というのを解釈するとやっかいですけれども、たとえば『成唯識論』でいうと、阿羅耶識というようなものでしょう。生命の根源にある識です。生命の意識です。安田理深先生は、「阿羅耶識は生命識だ」と、こういうふうな言い方をしておられますね。ともかく、そういう意味で、絶対の所与性を転じて、能動性をそこに見開いてくる、というところに、生命ということの具体性があるわけです。だから、このことがわからなければ、「父母の恩重し」ということは決して人間の上に成り立たないわけですから<sup>101</sup>。

と解釈している。ここでは、廣瀬杲は「自の業識」は阿頼耶識であり、さらに安田理深の言葉を借り、「阿頼耶識は生命識」と解釈している。この部分から見ると「自の業識」

は唯識思想の阿頼耶識と関係しているということを推測できるのである。

以上「自の業識」について考察してきたが、その「自の業識」を背景にして、往生浄土の根本因としての信心を「信心の業識」として表した親鸞の教学的背景を『成唯識論』の阿頼耶識説を通して考察する。

#### 第五項 業識と『成唯識論』の阿頼耶識について

業識という言葉は『成唯識論』にはなかった言葉であるが、業という語は多数出てくる。

業について『成唯識論』巻八には、

応に、我執と有支との習気は、差別の果に於て是れ増上縁なりと知るべし。此の言う

所の業習気とは、応には即ち是れ有支習気と知るべし<sup>102</sup>

と説く。それを『成唯識論述記』には、

この後の二種は、異熟果に望めて是れ増上縁なり。異性なるを以つての故に。我執の相分に熏成されたる種は、因縁となつて親しく本識を生ずるといえども、見分種子は彼をして自他差別せしむ。故に増上縁を成ず、このうち名言種は異熟果のために、因縁となつて親しく生ずるが故に。有支は増上縁となる、異性なるが故に。我執の種子は増上縁となり、自他を別ならしむるが故に。これは是れ見分執の種なり。もし相分種ならば、また親しく生ずることを得。文の意は、かくの如くなり<sup>103</sup>。

と述べている。習気とは種子ともいわれる。業については身業・口業・意業の三業は総て私共の阿頼耶識の中から現れて出るものである。そして阿頼耶識の中に種子を残していく。その時に、内面においてどう考えて、どう決定していくかという働きを起すのである。業の働きは、総じていえば、業が原因となつて必ず、その業のありように相応する結果を

生じることとなる。

つまり、三業のうち、意業の本体は思業（意志の働き）であり、身業と口業とは思（意志）から生じたものなので、三業とも思を本体とすると考える。それゆえに思已業という。

思已業とは、言いかえれば意識の構造ということになるだろう。その意識の構造を深浦正文の『唯識学研究』によれば、

安慧（一分説） 自体分

難陀（二分説） 相分・見分

陳那（三分説） 相分・見分・自証分

護法（四分説） 相分・見分・自証分・証自証分<sup>104</sup>

と四分に分けることができる。二分説は相分と見分に分ける。意識は常に意識されたもの

の意識である。三分説は、人間は意識を意識している自分を意識することができる。そして相分と見分が意識の認識構造であるため、三分説は意識の自覚作用を表すのである。これは自証分である。さらに護法は、そういう意識の自覚作用を証自証分として四分説を立てる。自覚というものが正しく自覚として証明する部分である。それは単なる自覚というものではなくて、自覚を成り立たせたものである。こういう証自証分というものは、身の意識である。

『成唯識論』卷二に、

又心心所を若し細く分別するに四分有るべし。三分は前の如し。復た第四の証自証分有り。此れ若し無くば。誰か第三を証せん。心分と云うことは既に同なるを以て皆証すべきが故に。又自証分は果有ること無かるべし。諸の能量は必ず果有るが故に。見

分は是れ第三の果には応ぜず。見分は或る時には非量にも撰むるが故に。此に由て見分は第三を証せず。自体を証するは必ず現量なるが故に<sup>105</sup>。

と説く。それを『成唯識論述記』には、

四分を明かすが中に自下は第三に四分有りと説く。中に於て四有り。初に四の理を立て、二に之れを分別し、三に教を引いて成じ、四に頌の意を釋す。下は即ち初なり。

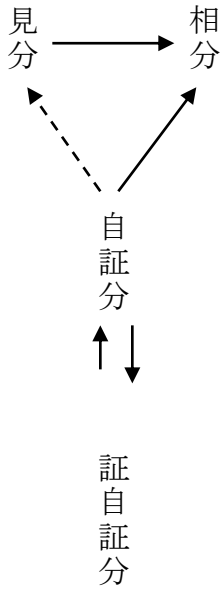
此れは理を立つなり。第三と第二とは心の分なること既に同なるを以て、応に別に能く自を證する分有りと立つべし。量して云く、第三分の心は応に能照の心有るべし、心分に攝むるが故に、猶し見分の如くと。見分は此れに返じて或は能照無かるべしと云ふ。見分を以て能量とする時は、第三を以て量果とす。若し第三を能量とする時は誰を立てて量果とせん。量を為すには前の如し。此れは見分が或時は亦非量にも攝

すると有るに由るが故に、第三をば證せず。諸々の体を自ら縁ずるは皆自相を證ず。

(…中略…) 故に第四を立つ義亦前の如し<sup>106</sup>。

と述べている。心の構造を細かく分別する相分・見分・自証分、証自証分の四分に分ける。

この証自証分がなかったら、誰が自証分を自覚するのか。相分を見るのは見分であり、見分を自覚するのは自証分であり、そして自証分を見るのは、見ていると思う自分をもう一つ奥で見ている自分、それが証自証分というのである。図式にすると、



四分義は自分が自分を見つめる。反省するというレベルではなく、もっと細かな目でも

のを見ている。もっと細かな心の一つ一つの働きの中に四分がある。この護法説を太田久紀の『成論要講』には、

例えば今阿頼耶識の勉強をしているわけですが、阿頼耶識は見えません。阿頼耶識を見せろ、と云われても見せるわけにはいきません。考えて見なければ判らないものがある。阿頼耶識は見えない、けれども仏様のおっしゃることを聞いて、じっと考えてみると、私達の心の底に暗闇の深い心が隠れている。何が隠れているか判らないけれど、そういう自分があるというようなことを感じます。その時に阿頼耶識を見て知るのではなくて、教えを聞いて考えて知っていくわけです。ものを比較して、ものを比べながら考えて理解していく、会得して行く<sup>107</sup>。

と述べている。ここでは見分を自覚するものは自証分であり、それは阿頼耶識であるとい



える。この説を踏まえた上で、深浦正文は、

安慧の一分説にあつては、体を知つて未だ用を知らず、難陀の二分説にあつては、用を知つて未だ体を知らず、陳那の三分説に至つて、始めて体・用が具わることとなつた。しかもその三分の上に證自証分の一を加える時は、一心の中において慮知の用周く足り、見分は相分を、自証分は見分を、証自証分は自証分を、而して自証分は却つて証自証分を縁することが出来る。ゆえに認識作業を細分すれば、この四分説になるのである<sup>108</sup>。

と述べている。自証分は証自証分を縁するというところから証自証分は自証分のはたらきによつてあられるものであり、換言すれば阿頼耶識の自覚的なはたらきであると考えられる。そういう意識の自覚作用を証自証分として四分説を立てる。つまりその自覚というも

のが正しく自覚として証明する部分、それは単なる自覚というものではなくて、自覚を成り立たせたものである。こういう証自証分というものは、身の意識である。

このように、四分義の自証分と両重因縁積の信心の業識の構造は一致しているといえる。このことから親鸞の著作である『教行信証』には唯識や阿頼耶識という言葉が出てこないけれども、唯識思想を取り入れて考えたといえよう。

#### 第六項 小結

『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

### 第一項 問題の所在

真宗の教学において、三心一心の問答と呼ばれる一段は、親鸞が真実の信心を明らかにする『教行信証』「信巻」の中心部分である。

その一段で親鸞は、本願の三心を検討するには、「字訓釈」と「仏意釈」と呼ばれる、問

答形式の二つの積文を立てている。そのうち「仏意釈」においては、「仏意測り難し、しかしりといえども竊かにこの心を推するに<sup>109</sup>。」と言って、第十八願において三心を明らかにした阿弥陀仏の、「この心」というのは一体何であるか、ということを経験としてしている。その内容は、親鸞自らの実際的な宗教体験に依って推求されたものであると言える。

しかしそれ故に、先の「字訓釈」と比べても、親鸞が「この心」の内容を何故この一段のように推求し、表現したのか、ということを読み取ることは容易ではない。「仏意釈」の内容理解、およびその意義については、先学者たちによっていろいろ研究がなされているが、その中、曾我は「如来表現の範疇としての三心観」「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」説等、金子は「本願三心の考察」等において、人間の深層心理にまでおよぶ極めて意味深い考察を加えている。

そこで、本節では先ず、三心一心の問答の概略と、真宗学における一般的な領解を確認する。その上で、人間の内面を掘り起こす唯識学を参考にして本願の三心を尋ねた曾我、金子の教学を手がかりにして、三一問答のもっている普遍的な意義を尋ねる。

第二項 『教行信証』「信卷」における三一問答について

(一) 三一問答の本文

三一問答は『教行信証』「信卷」の中心部分である。この三一問答は二つの問答から構成されている。第一問答は、

問う、如来本願すでに至心、信樂、欲生の誓いをおこしたまえり。何をもつての故に論主一心とのたまうや。

答う、愚鈍の衆生をして解了し易からしめんがために。弥陀如来三心を発したもう

といえども、涅槃の真因はただ信心を以てす。このゆえに論主三を合して一とせるか。

私に三心の字訓を闡ふに、三すなわち一なるべし。その意いかんとならば、至心といふは、至といふは即ちこれ真なり、實なり、誠なり。心といふは即ちこれ種なり、實なり。信樂といふは即ちこれ真なり、實なり、誠なり、満なり、極なり、成なり、用なり、重なり、審なり、驗なり、宣なり、忠なり。樂といふは即ちこれ欲なり。願なり、愛なり、悦なり、歡なり、喜なり、賀なり、慶なり。欲生といふは即ちこれ願なり、樂なり、覺なり、知なり。生といふは即ちこれ成なり、作なり、爲なり、興なり。あきらかに知りぬ、至心は即ちこれ真実誠種の心なるがゆゑに、疑蓋まじはることなきなり。信樂は即ちこれ真実誠満の心なり、極成用重の心なり、審驗宣忠の心なり、欲願愛悦の心なり、歡喜賀慶の心なるがゆゑに、疑蓋まじはることなきなり。欲生は

即ちこれ願樂覚知の心なり、成作爲興の心なり、大悲廻向の心なるがゆゑに、疑蓋まじはることなきなり。

今三心の字訓を按ずるに、真実の心にして虚仮まじわることなし。正直の心にして邪偽まじはることなし。眞に知ぬ、疑蓋間雑することなきが故に、これを信樂となづく。信樂すなわちこれ一心なり。一心すなわちこれ真実信心なり。このゆゑに論主はじめに一心といへるなりとしるべし。

次に信樂というは、すなわち、これ如来の満足大悲円融無礙の信心海なり。このゆゑに疑蓋間雑あることなし。ゆゑに信樂と名づく。すなわち、利他回向の至心をもつて信樂の体とするなり。しかるに、無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清淨の信樂なし。法爾として真実の信樂な

し。ここをもつて無上の功德、値遇しがたく、最勝の浄信、獲得しがたし。一切凡小、一時のうちに、貪愛の心つねによく善心をけがし、瞋憎の心つねによく法財をやく。

急作急修して頭燃をはらうがごとくすれども、すべて雑毒雑修の善と名づく。また虚仮諂偽の行と名づく。真実の業と名づけざるなり。この虚仮雑毒の善をもつて無量光明土に生ぜん欲する、これかならず不可なり。なにをもつてのゆえに、まさしく如来菩薩の行を行じたまいしとき、三業の所修、乃至一念一刹那も疑蓋まじわることなきによりてなり。この心は、すなわち、如来の大悲心なるがゆえに、かならず報土の正定の因となる。如来、苦悩の群生海を悲して、無礙広大の浄信をもつて、諸有海に廻施したまえり。これを利他真実の信心と名づく。

次に欲生というは、すなわち、これ如来、諸有の群生を招喚したまうの勅命なり。



すなわち真実の信樂をもって欲生の体とするなり。まことにこれ、大小凡聖定散自力の廻向にあらず。ゆえに不廻向と名づくるなり。しかるに微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海にひょうもつして、真実の廻向心なし。清浄の廻向心なし。このゆえに如来、一切苦悩の群生海をじんあいして、菩薩の行を行じたまいしとき、三業の所修、乃至一念一刹那も、廻向心を首として、大悲心を成就することをえたまえるがゆえに、利他真実の欲生心をもって、諸有海に廻施したまえり。欲生すなわち、これ廻向心なり。これすなわち、大悲心なるがゆえに、疑蓋まじわることなし。

また問う、字訓のごとき、論主のころ、三をもて一とせる義その理しかるべしといえども、愚悪の衆生のために、阿弥陀如来すでに三心の願をおこしたまえり。云何が思念せんや。

答、仏意測りがたし。しかりと雖ども、ひそかにこの心を推するに、一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時にいたるまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし。ここをもて如来、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いしとき、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。如来清浄の真心をもて、円融無礙、不可思議、不可称、不可説の至徳を成就したまえり。如来の至心をもて諸有の一切煩惱、悪業、邪智の群生海に回施したまえり。すなわち是れ利他の真心をあらわす。かるがゆえに、疑蓋まじわることなし。この至心はすなわちこれ至徳の尊号をその体とせるなり<sup>110</sup>。

(二) 三二問答の内容

『教行信証』「信卷」の三二問答は二つの問答から構成されているが、その内容をまとめ

る。「第一問答」では親鸞は『大経』の四十八願のうちの第十八願を如来の本願と言っている。如来の本願である第十八願には、至心・信樂・欲生の三心が誓われている。このように本願の三心がたてられているのに、なぜ論主世親は「一心」といつているのかという疑問が生じる。その答えが、愚鈍の衆生が理解し易いように三心を一心と説かれたのだと述べられる。なぜそのようなことになるかといえば、阿弥陀如来は本願において衆生が至心・信樂・欲生の三心を発することを誓われているが、凡夫が涅槃のさとりを得ることができないのは、信心によるほかない。そうすれば、涅槃の真因はただ信心一つである。

それは涅槃の真因は信心であるから、三心と言わずに、信心一つと言ったほうが、愚鈍な衆生には分かりやすいので一心と言ったのだということになる。この「涅槃の真因はただ信心をもってす<sup>111</sup>」という一句は三一問答の根源である。単に分かりやすいためでは

なく、そこに三一問答の中心となるものが示されている。その内容が字訓釈に詳しく説明されている。三心の字訓からその意味を見て、三心即ち一心であることを明らかにするために字訓釈を設けたのであると言える。

至心の至とは、至という意味があり、また実という意味があり、また誠という意味がある。心とは種の意味があり、実の意味がある。信樂の信とは真なり、実なり、誠なり、また満、極、成、用、重、審、宣、驗、忠の意味がある。また樂とは、欲、願、愛、悦、歡、喜、賀の意味がある。欲生の欲とは、願、樂、覺、知の意味である。また生とは、成、作の意味である。作とは為、起、行、役、始、生の意味がある。また為、興の意味がある。このように至心・信樂・欲生の字訓を挙げて、三心の一々の意味を明らかにし、それを一心におさめたのである。

三心の字訓の意味を考えてみると、三心はともに真実の心であって、そこに虚がまじわることではない。すべてが他力回向の真実心である。また正直な心であって、邪悪な偽りのまじらない心である。「まことに知んぬ、疑蓋間雑なきが故に、これを信樂と名づく<sup>112</sup>」と言われるように、疑の心がその間に雑じることはないから、このような信心を信樂というのである。「信樂すなわちこれ一心なり、一心即ちこれ真実信心なり<sup>113</sup>」と言われるように、信樂が即ち一心あり、一心は真実信心である。「この故に論主、建めに一心と言えりなり<sup>114</sup>」というのは、世親の『浄土論』のはじめに一心といわれたことを指している。つまり世親が『浄土論』で「我一心」といった「一心」こそが真実信心であって、そこに本願の三心がおさまっているという解釈の当否が問われているのである。

「第二問答」仏意釈においては、それでは阿弥陀仏はなぜ一心と言わずに、三心を誓っ

たのであるのかという問いが起こされている。ここでは「仏意はかりがたし」という一句を設け、仏の御心を我々凡夫が推測することはできないが、「しかりといえども、ひそかにこの心を推するに<sup>115</sup>」とあるように、ここからが、親鸞の生活体験に基づいた人間観が吐露されているといってもよいであろう。つまり親鸞は「一切群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし。虚仮諂偽にして真実の心なし<sup>116</sup>」というように、一切の衆生は無始よりこのかた今日今時にいたるまで、煩惱のために汚されて清浄の心というものが無いと言う。真実の心というものが無い。いつも生死界を流転している。これが人間の事実である。その人間のどうしようもない現実に対して、如来はすべての苦しみや悲しみの中から思いはかることのできない長い時間をかけて菩薩の行を行じたのである。如来が菩薩の位にあつて菩薩の行を身・口・意の三業によって修し、菩

薩の自利利他の行をすべて清淨眞実心でなしたのである。円融無碍不可思議不可説の至徳といわれるのは名号のことであるが、至心を名号としている。すなわち名号が衆生の上にはたらくとき、それをうけとめた衆生には三心として現われる。名号が体となって衆生の上に見われたのが、本願の三心のはたらきである。それは「如来よりたまわる信心」といわれる他力の信心である。つまり、如来の心を現わすために三心と叫びたものではなからうか。

(三) 三問答の意義

親鸞自身が字訓釈で「一心は信樂である」と言う。そうだとすればその信樂の起こる背景には何があるのか。第二問答、いわゆる仏意釈についてその趣旨をどのように理解していけばいいのか。当然、それを考察すれば本願の三心をどのように解釈するかということ

が問題となる。親鸞は本願の三心を検討するには「仏意測り難し、しかりといえども竊かに其の心を推するに<sup>117</sup>」と述べて、仏の心、つまり仏意を根拠にして人間の虚仮不実性を明らかにしている。「其の心」によって考察された人間理解が、親鸞自らの実際の宗教体験に依るものであると言える。本願に帰する宗教体験こそが、人間の深い意識の問題に繋がるのである。

『教行信証』「信巻」の三一問答の意義とは、三一問答の仏意釈の内容でもある。そこには、如来の本願は、ひとえに愚かな私たちのために起こされたものである以上、それは一心でよいはずなのに、何故、一心と明かされないで、わざわざ三心に開いて示されたのか。このような問いに、親鸞の意図があると思われる。それはこの一心なる信心が、ひとえに我々の上における信心でありながら、それが如来の信心である。すなわち、「如来より



たまわる信心」を明らかにするために三心が設けられたのである。それを欲生は信樂を体とし、信樂は至心を体とし、至心は至徳の尊号を体とするのであると言うのである。

つまり、涅槃の真因としての「信心」は、往生浄土を願う人間の個人的な信心ではない。むしろ、人間の力の限界を知った上で見出された如来回向の信心である。だからこそ涅槃の真因なのである。これは親鸞自身の深い信仰体験を表わすものであり、これによって親鸞は三心一心問答で明らかにしたいと考える信心の意味を表わすことができた。その三心の意義について信樂峻麿は、

私にはない（機無）から、阿弥陀仏が代わって成就（円成）して、それを私に与える（廻施）というように語ったわけです。すなわち、この機無、円成、廻施ということは、あくまでも、世俗にして出世、出世にして世俗という、絶対矛盾的自己同一の

構造をもっている至心という信心体験を、一般の人々に、平易に分かりやすくするために、かりに主客二元的に説明したものにほかならず、それは決して、仏と私との間において、主客二元的な具体的授受の関係が存在するとしたものではありません<sup>118</sup>。

と述べている。この信楽峻麿の説によれば、本願の三心の内容を、機無・円成・廻施で解釈するという伝統的解釈に対して、「世俗にして出世、出世にして世俗という、絶対矛盾的自己同一の構造をもっている（…中略…）信心体験を、一般の人々に、平易に分かりやすくする」ために、仮に如来から衆生へ、という二元論として表しているが、本来的には、こうした神話的表現は内面化してとらえるべきであり、三心一心の問答は、そのことを表現していると押さえるのである。

しかし、信楽峻麿の言う「絶対矛盾的自己同一の構造」とは、具体的にはどのような構

造であろうか。三心一心の問答の文面からこの構造を読み取らねばならないが、信樂の説ではその点が明瞭ではない。その問題を考えるにあたり、筆者は曾我、金子の三心領解に尋ねることにする。

### 第三項 曾我の三心と三相について

曾我は『教行信証』『信卷』における三心を如何なるかたちで領解しているのか。まず曾我の法藏菩薩領解を考察し、何故『大経』の法藏菩薩を瑜伽行派唯識思想の阿頼耶識として見たのか。曾我の「法藏菩薩は阿頼耶識なり」説、「如来表現の範疇としての三心観」を検討することにする。

#### (一) 曾我の法藏菩薩領解

曾我は、親鸞教学を近代的自我との格闘の中で現代に伝承した人物であると考えられる。

安田は、曾我の教えについて、

曾我先生の中になにかあるということをお願いあらわそうとすると”ものが違う”というようにない方がね、”本物だ”ということがね、そんな言葉でしかいえないのです。

119

と評価を超えた評価で表現し、曾我は真宗学の第一人者であり、その教えは真宗学における「本物」の教えであるとしている。

その「本物」である曾我の真宗学の教えというのは如何なるものであるか。曾我の教学は近代教学において様々な形で研究なされている。それでは曾我の「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」について検討する手がかりとして、曾我は『大経』にある法蔵菩薩について、どのように捉えているかを見ていく。『大経』の五十三仏の伝統の物語には、

乃往過去、久遠無量不可思議無央數劫に、錠光如来、世に興出して、無量の衆生を教化し度脱して、みな道を得せしめて乃し滅度を取りたまいき。次に如来ましましき。

名をば光遠と曰う。(中略)次をば処世と名づく。かくのごときの諸仏、みなことごとくすでに過ぎたまいき<sup>120</sup>。

と説く。『大経』では、遠い昔に、錠光如来が世に現れ、無量の衆生を教化し度脱して、みな仏道を得て滅度を取らしめて以来、五十三仏の伝統があることが説かれている。そして最後に出現したのが世自在王仏である、世自在王仏について、

その時に次に仏ましましき。世自在王、如来・応供・等正覚・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊と名づけたてまつる。時に国王ましましき、仏の説法を聞きて心悦予を懐き、尋ち無上正真道の意を発しき。国を棄て、王を捐てて、

行じて沙門と作り、号して法蔵と曰いき。高才勇哲にして、世と超異せり。世自在王如来の所に詣でて、仏の足を稽首し、右に繞ること三帀して、長跪し合掌して、頌をもつて讚じて曰わく<sup>121</sup>。

と説かれている。

このように、ひとりの国王である法蔵がこの世自在王仏のもとで説法を聞き、心に悦予を懐き無上正真道の意を起して、国を棄て王位を捨て沙門として道を求めて法蔵と名告つたのである。その師仏の説法を聞いた法蔵は、菩提心に立ち、国を棄て、王を捐てるという決意に生きていたことは、この世を生きることを無批判的無疑問的にしている今日の我々に深い問いを残している。

『大経』の法蔵菩薩の物語について曾我は、

法蔵菩薩は決して一の史上の人として出現し給いたのではない。彼は直接に我々人間の心想事成に誕生し給いたのである。十方衆生の御呼声は高き浄光の世界より来たのではなく、又一定の人格より、客観的に呼ばれたのではない。彼の御声は各人の苦悩の闇黒の胸裡より起こった。法蔵菩薩の本願を生死大海の船筏と云うは、御呼声が我が胸底我が脚下より起こりしことを示すものである。世の一切の理想的宗教が「天の宗教」なるに對して、我法蔵菩薩の救済の宗教のみは、唯一の「地の宗教」であらせられる。「光の宗教」は多い、「船の宗教」は唯我真宗ばかりである。我真宗のみ現実の宗教、真の救済の宗教である。 1 2 2

と述べている。このように曾我は法蔵菩薩を史上の人物として見ていたのではなく、我々人間の中に誕生しているのであると言ひ、非神話化して領解しているのである。さらに、

法蔵菩薩とはなんぞや。他でない、如来を念ずる所の帰命の信念の主体がそれである。彼の第十八願とは如来が親しく能帰の衆生の子心の実現の表白である<sup>123</sup>。

と述べている。「法蔵菩薩はなんぞや」というところから曾我の独自の解釈が始まっている。

法蔵菩薩は如来を念ずるところの帰命の信念の主体であると領解している。そして『大経』に説く四十八願中、第十八願の至心・信樂・欲生について、

誠に第十八願は法蔵菩薩自ら至心信樂の子心と若不生者の親心との一体無なることを証明し、親子一体の自覚を以ってその人格とすることを表明し給いたものである。

法蔵菩薩は機法一体の御姿であらせらるる。彼は親しく我々一切衆生の罪業を以て直に御自身の罪業と感じ、我等を責めずして直に御自己を責め、此凡心罪業の実験に依りて、至心信樂の子としての仏心を産出し、更に至心信樂の信念の実験に依りて、若



不生者の久遠の親心を創作し給いたのである。(中略)「法蔵菩薩は如来が直に我となり給う御姿也」、而して「法蔵菩薩は自ら如来が衆生となれることの表明」が第十八願である。(中略)法蔵発願の一念と我等獲信の一念とを絶対の一念とする時は永劫以前の法蔵発願は現前の信念の裡に在る。此両箇の一念は同一念の初後である。その間の永劫の修行も、成仏以後の十劫も以て此両箇の一念を隔つるに足らぬのである。(中略)法蔵菩薩は昔の神話ではない、現在の信の事実である。若し一念の信を離れば一箇の神話と何の別もないのである。自余の浄土宗は信の一念を離れて、徒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。<sup>1 2 4</sup>

と述べているように、第十八願の至心・信樂・欲生について説明し、『大経』に説く法蔵菩薩は昔の神話でなく、現在の信の事実であると領解している。

このように、『大経』の法蔵菩薩を非神話化したところに曾我教学の独自性が見えてくるのである。その理由について、

『大無量寿経』だけを一寸見ると、法蔵菩薩というものは如何にも昔噺、神話を讀むようである。(…中略…)自分は愚直であるものだからして、其の法蔵菩薩といふものの正態を、どうしても自分の意識に求めていかないと満足できない。段々求めて私は遂に『唯識論』の中にある所の阿頼耶識といふものに於て法蔵菩薩を求めたと同時に、又『唯識論』の阿頼耶識といふものは何であるか、かういふ工合に考へて、私は『大無量寿経』の法蔵菩薩に於て之を求めた。だからして『唯識論』ばかり讀んで居つて阿頼耶識が何であるか解らぬ。又『大無量寿経』ばかり讀んで居つても法蔵菩薩が何であるか解らない。『大無量寿経』に説いてある所の法蔵菩薩を『唯識論』の

阿頼耶識の中に求め得ることによって、私は『唯識論』の阿頼耶識といふものが即ち法蔵菩薩であるといふことを明らかにしたのである。125

と述べている。このように曾我は、『大経』にある法蔵菩薩を単なる神話ではなく、現在の信の事実であると示している。また『唯識論』にある阿頼耶識と『大経』の法蔵菩薩を見ていくことによつて、「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」と言う結論に至つたと考えられる。なぜ曾我は「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」といったのか。

(二) 曾我の「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」について

「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という説については松原祐善・寺川俊昭等の解釈から見ていく。まず松原祐善は、

曾我先生の「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」説は『無量寿経に説かれる法蔵説話の非神話

化の宗教的信の自覚的解釈であると申しあげたいのであります。(中略)私はドイツの著名な神学者である、今は亡くなられているのですが、ブルトマン (R. Blutman) の『聖書』における非神話化 (Entmythologisierung) の提唱と合するものだと思うのです。曾我先生の「法蔵菩薩阿頼耶識なり」説は『無量寿経』の法蔵説話の非神話化のお仕事なのです。<sup>126</sup>

と説いている。松原祐善は曾我の「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という説によって『大経』の法蔵物語が非神話的に解釈されたと考えている。そして、その非神話化的に解釈は「宗教的信の自覚的解釈」という意味を持つと領解している。また寺川俊昭は、

この法蔵菩薩を単に一つの神話的な像、菩提心の像としてではなく、浄土真宗における信仰的自覚の根本問題として問う、こういう非常に大切な仕事を果たされましたの

が曾我量深先生であつたと、了解をするものであります。<sup>127</sup>

と述べている。既に述べた松原祐善の指摘と同じように、法蔵菩薩を神話として捉えていない。非神話化的解釈を、「信仰的自覚の根本問題として問う」こととして見ているのである。

このように両者の見解をそれぞれ展開し、検討したが、曾我の「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という説は『大経』の法蔵物語を非神話化的解釈したものであるということである。そうした非神話化的解釈が、我々の信仰的自覚の目覚めという意味を表わすのである。

このように法蔵物語を非神話的に解釈することは、我々に信仰的自覚の目覚めという意味を示すものであるが、そのことに関して松原祐善は、

法蔵菩薩とは何ぞやと自己に問うことが、今日の現代人の教化にあたり是非果たされねばならない非神話化の事業に他ならなかったのであります。それによつて『大無量

寿経』はいきいきと現代人を救済する經典となるのである。<sup>128</sup>

と述べているように松原祐善の見解から、曾我の非神話化的解釈ということが、我々に教えに目覚めさせ、そして救済するためになされたものであると行うことができるのである。そして、曾我の非神話化的解釈によつて、我々に信仰的自覚の目覚めが問われてくるのである。それを問われることによつて我々は教えに救済されていくのである。

曾我は『大経』に説かれた法蔵菩薩の発願と修行、そしてその成就の中に、一切の救済があり、我々人間の心の内にその法蔵菩薩を捉えることができれば、我々の心の主体である阿頼耶識がまさに法蔵菩薩であると示しているが、このような意見に対して、仏教学的

には、「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という説は認められないと指摘された一人が、平川彰である。平川彰は「如来としての法蔵菩薩」において、

しかも法蔵菩薩の「法蔵」はシナ語でいえば曾我師の言われるように、阿頼耶識の「蔵」に似ている点がある。現行法を蔵する阿頼耶識は「法蔵」識と言ってよいであろう。

しかし原語で両者を比較してみると、このように工合のよい合致は得られない。このことは改めて言うまでもないことであるが、阿頼耶識の「蔵」は「アーラヤ *ālaya*」であるが、法蔵菩薩の「法蔵」は「ダルマ・アーカラ」*dharma-ākara* であり、この場合の「蔵」の原語は「アーカラ」である。アーカラは「鉉脈」の意味であるが、アーラヤにはそのような意味はなく、単に「住処」の意味しかない。例えば、ヒマーラヤとは「雪の住所」の意味である。これにたいして、アーカラは鉉脈の意味であるが、同

時に仏教の教理上、別の意味があり如来蔵思想につながる言葉である。ともかく漢訳語では、法蔵菩薩と阿頼耶識とは合致点があるが、原語ではそのように同一視することはできないものである。<sup>129</sup>

と述べている。平川彰の反論は、明確であり、特に原語の上からして、法蔵の「蔵」と阿頼耶の訳された「蔵」は同じ意味ではないと指摘している。平川彰によって指摘されている「蔵」とされる阿頼耶の原語がサンスクリットでは *alaya* であり、法蔵菩薩の「蔵」は *akara* であり、前者は住处を意味し後者は鉉脈を意味して、二つの概念が異なるものでありと指摘している。そうになると、曾我の法蔵菩薩の「蔵」と阿頼耶識の「蔵」は同じであると示したのは何であろうか。小谷は、

法蔵菩薩の蔵は *akara* であり鉉脈を意味し、他方、阿頼耶の蔵は *alaya* であり住处



を意味して異なる概念であり、それを混同して「法蔵菩薩は阿頼耶識である」と言われたとすれば、まったくの誤解と言わざるを得ない。しかし師が両者に共通する「蔵」という語に注目された視点に注意しなければならぬ。師は、阿頼耶識は一切法を蔵する法蔵識であり、それこそがわれわれの真の「自己」であると言われる。他方、法蔵菩薩については「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ろうと私は思う」と言われる。確かに阿頼耶識は、一切種子識とも呼ばれ、一切法を種子として蔵しているという点では、師が「法蔵識」と名づけられたのはあながち間違いとは言えない。また法蔵の蔵が *akara* であり鉞脈を意味することも、阿頼耶識が『攝大乘論』にも引用される『阿毘達磨大乘經』に「無始時來の界」と呼ばれていることを勘案すれば、阿頼耶識とまったく無関係な概念とは言えない<sup>130</sup>。

と、平川彰の解釈を踏まえながら、曾我の「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」は否定できないところもあると述べている。さらに『撰大乘論』の「無始時來の界」の「界」について、

阿頼耶識の別名として説かれる「無始時來の界」の「界」の原語は *dhātu* である。*dhātu* には原因の外に鉉脈の意味もある。そうすれば法蔵は阿頼耶識だと言われることもまったたくの間違いだと言えない。特にこの「界」があるがゆえに諸趣と涅槃の証得とがあるとされていることは、師（曾我）が法蔵菩薩は阿頼耶識だと言われる趣旨と深い繋がりがある<sup>131</sup>。

と解釈している。小谷は仏教学の原典解釈の立場から、インド仏教のサンスクリット語から解釈を入れ、曾我の「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という説をあながちに否定できないと出張している。曾我には他にも法蔵菩薩と阿頼耶識の關係に言及した有名な「如来表現の

範疇としての三心観」がある。

(三) 曾我の「如来表現の範疇としての三心観」から見る三心と三相

「如来表現の範疇としての三心観」は曾我の代表的論文である。そこには、

自分の友人の金子大榮氏は、その後第十八願の至心信樂欲生の三心といふものを阿頼耶識の三相といふものに配当すべきことを発見された。私は頑冥の性として、初めは容易に心の中に承認しなかつたのである。けれども、それは承認しなければならんであつて、当然さういふ工合に考へなければならん訳になるに違ひないと、後に賛同致しました。それは金子氏の配当の仕方など自分と意見を異にして居ると思ひます。それははつきり覚えて居りません上に、それは各自の自由の意見の相違でありますから、今私は直に私の考えを述べて茲に金子氏の批判を求めようと思ひます<sup>132</sup>。

と述べているように、曾我は金子の領解と異なる視点から考え、曾我独自の考えを生み出したのである。それは先に引用した文中に、

自分は愚直であるものだからして、其の法蔵菩薩といふものの正態を、どうしても自分の意識に求めていかないと満足できない。段々求めて私は遂に『唯識論』の中にある所の阿頼耶識といふものに於て法蔵菩薩を求めたと同時に、又『唯識論』の阿頼耶識といふものは何であるか、かういふ工合に考へて、私は『大無量寿経』の法蔵菩薩に於て之を求めた。だからして『唯識論』ばかり読んで居つては阿頼耶識が何であるか解らぬ。又『大無量寿経』ばかり読んで居つても法蔵菩薩が何であるか解らない。『大無量寿経』に説いてある所の法蔵菩薩を『唯識論』の阿頼耶識の中に求め得ることによつて、私は『唯識論』の阿頼耶識といふものが即ち法蔵菩薩であるといふこと

を明らかにしたのである<sup>133</sup>。

と述べていたように、曾我は、『大経』にある法蔵菩薩を単なる神話ではなく、現在の信の事実として領解しようとしている。その過程で曾我は『唯識論』にある阿頼耶識と『大経』の法蔵菩薩とを対照的に見ていくことによつて、阿頼耶識が法蔵菩薩であることを明らかにしたのである。なぜ「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」と言つたのか。そこに曾我の検討しようとする問題意識がある。そこに曾我は、

親鸞の「信卷」の三一問答、殊に其の第二問答の中に其事をば詳しく示されて居るのであります。(…中略…)世親即ち天親菩薩の『唯識三十頌』と、さうして其の『唯識三十頌』を注釈した所の護法等十大論師の『成唯識論』、(…中略…)此の中に示されている阿頼耶識は、『唯識論』の根本原理として第八阿頼耶識といふことを云ふので

あります。私は『唯識』の阿頼耶識といふのは、即ち『大無量寿経』に説いてある所の弥陀の因位としての法蔵菩薩であると思ふ<sup>134</sup>。

と述べるが、それは親鸞の三一問答を、伝統的理解と異なった視点、つまり人間認識の深さを阿頼耶識のはたらきに照らし合わせて検討しようとする視点から発せられた言葉である。その過程において曾我は本願の三心をどう捉えたのであるか。本願の三心について、

本願の三心といふのは、御承知の通り『大無量寿経』の中に法蔵菩薩の第十八願に於て至心信樂欲生の三心を發起して居られるのであります。所が此の三心といふものも、之は吾々人間が別々に三つの心を発すのでない、具体的事行としてはただ一心である。

唯、「如来たすけまします」と云ふ帰命する念仏の一心心である。其の一念の信心に、自然に三心といふ理由が具足し成就して居るのである。斯ういふ工合に親鸞聖人は見

られまして、詰り三心といふのは如来が吾々に信心を發起せしめる所の本願の自証の道程である<sup>135</sup>。

と述べている。この三心というものは我々人間が別々に発すのではなく、ただ一心である。それは「如来たすけましませ」という帰命する念仏の一信心であると言っている。つまり、ここでいわれる三心は、伝統的領解と違う視点、あるいは三心は我々人間の深いところにある阿頼耶識のはたらきにほかならないという人間認識の視点によって捉えられたものである。その意味では曾我は本願の三心の至心について、

至心の所に於いては生有。この生といふのは現在の生であります。感覺生活をして居る此の衆生である。それは現に救はれざる衆生なるが故に、法として往生を必要とし、救ひを必要として居る所の衆生である。茲に如来の因位に於いて此等の衆生をあ

るがままに大智光を以て照見し、それが上に円満成就の如来の徳相を発見認識し給うた<sup>136</sup>。

と述べているように、至心においては生有である。また現に救われる衆生なるが故に、救いを必要としている所の衆生であると言っている。つまり、衆生が現に救われる結果としての至心であると述べている。次に信樂について、

信樂の範疇は不生の賓語を作り出す所の範疇である。さうして不生といふことは往生の否定であると共に、これが成仏の自覚を現すのである。其の往生を無限に高揚して成仏の願にまで高めるのであります。成仏の願にまで高められた所に信樂といふものの原理があると思ふのであります<sup>137</sup>。

と述べているように、信樂は不生であるといい、この不生は往生の否定であると共に、こ



れは成仏の自覚を表わすものであると言っている。このように、信樂は如来の働きによる自覚であると理解することができる。さらに欲生について、

欲生といふものは吾々が如来に向つて往生を求める所の要求であるか。かういふ工合に尋ねて見るといふと、さうではない。是れ即ち如来が諸有の衆生を招喚したまふ所の勅命である。今や自覚は転じて覺他に移つたのであります。即ち純粹信心成仏の自覚を転じて、さうしてそこに衆生救済にでて来る所の範疇、其の範疇が即ち欲生の範疇である。即ち不生から得生といふものに転じて来る所の原理が詰まり欲生である

138。

と述べているように、欲生は今や自覚を転じ、あるいは、信心成仏の自覚を転じて、そこに衆生救済するところの範疇、それが欲生である。つまり信樂から欲生に転じる所の原理

が欲生であると言っている。そしてさらに、

それ故に吾等の真実の信心に欲生を具するが故に、吾々は信心一つによつて真実報土に往生して、さうして、そこに自ら無上涅槃の悟りにかなひ、願作仏心の悟りを成就して、所謂廻向心を首として大悲心を成就する。かういふ工合について居るのであります<sup>139</sup>。

と述べている。曾我は本願の三心である至心、信樂、欲生を従来の解釈と異なるところから解釈したのである。それを欲生心の呼びかけに信樂が成り立つと言っている。つまり、如来の呼びかけに応える姿は信樂一つであるというのが曾我の領解であり、まさしく信心一つであるというところの原因になるのは欲生であると言っている。そして曾我は本願の三心を考えるために人間の深層心理である阿頼耶識の三相という考えを導入して考察して

いる。それは、

自相——信樂

果相——至心

因相——欲生

と、阿頼耶識の三相に三心を配当して、さらに、

此の至心が宗教的体験の果相であり、欲生はその因相である。さうして信樂は体験としての根本意識自体たる法蔵菩薩の自体相、法蔵菩薩の自我相、自覚相であり、それが経験全体である。斯ういふ工合にして、さうして所謂至心信樂欲生の三心といへども、信樂といふ自相の中に至心の果相、欲生の因相が総合せられて居る<sup>140</sup>。

と述べているように、本願の三心である至心が宗教体験の結果であり、欲生はその原因

である。そして信樂は宗教体験なる法蔵菩薩の自覚相である。そこには、曾我の「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という説の内容が含まれているのである。

曾我は『大経』にある法蔵菩薩を非神話化し、現在の信の事実であると示し、また欲生は「是れ即ち如来が諸有の衆生を招喚したまふ所の勅命である。今や自覚は転じて覺他に移つたのであります」と、欲生は如来の衆生への呼びかけであり、その欲生は因相であるというところに曾我の深い考えがあつたのでなからう。

#### 第四項 金子の「本願三心の考察」からみる三心と三相

金子の、本願の三心についての論考は多数あるが、今は「本願三心の考察」を取り上げて検討してみたい。そこでは至心について、

本願はその根源としての理念を有し、その能感する衆生を撰取する。而してその理念

は言ふまでもなく弥陀の名号である。故に本願は名号を根源とするのであるが、同時に名号は本願に依りて成就するものである。さればその名号を成就する力が本願の中にあらねばならぬ。然るにこの名号を成就する願力こそは清浄真実の至心である<sup>141</sup>。と述べて、至心は名号を成就する願力であり、それは清浄真実心であるとしている。次に欲生について、

故に一転して本願の能感する衆生界を見れば、そこに現はるるものは大悲廻向の欲生心である。清浄真実心によりて成就せられし名号も、それはただ一切群生海に廻向せられ、十方衆生を摂取して始めて意味あるのである。換言すれば衆生は大悲廻向の願心を正受し、その名号に摂受せられて始めて真実の存在を得るのである。誠に吾々は大悲廻向の欲生なしには、その存在が虚無である。この義は欲生積に於いて極めて明

瞭に現はれてゐることである<sup>142</sup>。

と述べているように、欲生とは、衆生が大悲廻向の願心を受け、その名号に摂受せられて得るものであると述べている。そして信樂について、

さればこれらに対して信樂心は何ものであらうか。(…中略…)特に信樂を顕はす文字を求むれば、疑蓋無雜の言葉より外にはない。されば本願にありても信樂は唯だ疑蓋無雜である。しかも本願に於ける疑蓋無雜とは何を意味するであらうか。思ふにそれこそは清淨眞実心と大悲廻向心との円融無碍なる心であらう<sup>143</sup>。

と述べて、信樂は疑蓋無雜であり、至心と欲生との円融無碍なる心であると述べている。

金子が、如来の三心を以上のように考えた理由について、

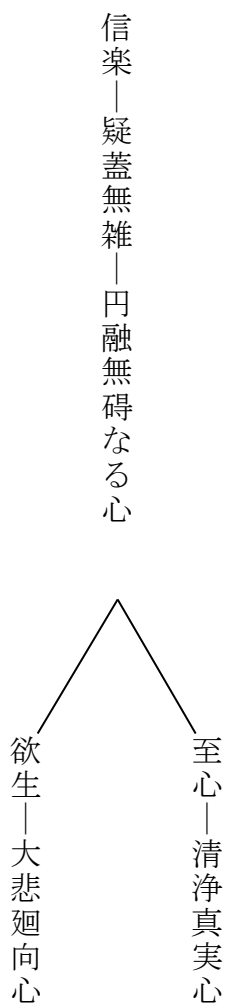
然るにかく本願に三心を成就することは、やがて衆生の現実に於いて眞実の三心な

きことを彰はすものである。之に依りて吾々は最後にこの三心に反顕せらるる衆生の現実相に眼覚めねばならぬ<sup>144</sup>。

と述べているように、如来の三心を我々の身の上を反顕させるものとみたのである。つまり、衆生の上に三心ということが成り立たないということから、三心とは如来本願の三心である。それは我々凡夫の上にはたらかかけて、我々にそのような心のないことを反顕させてくださるものであることを明らかにしたのである。そして、三心それぞれの関係性について、

詮ずるところ吾々は、又三心の現実を罪悪の自覚即ち至心の廻向に於いて感知し、而してその罪悪による苦悩の意識に於いて、如来の大悲を感知するのである。この点からまた罪悪を救ふものは至心であり、苦悩を救ふものは欲生であり、而してこの両者

を統一するものこそ信樂であるといふことが出来るであらう<sup>145</sup>。  
と述べている。これを図式化すれば、



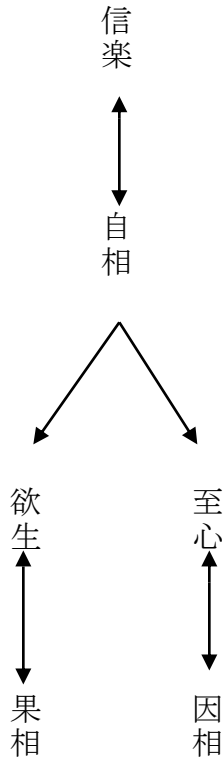
というようになる。さらに、

このことはまた浄土は穢土の外にある、しかし穢土は浄土の内にあると言ひ現はし得よう。吾々は頼耶の三相に依りて本願の三心を類推すれば、至心は本願の因相であり欲生は本願の果相であり而して信樂は正しく本願の自相であるといふことが出来る



と述べている。このように、我々が三心の現実を感知するということは、その罪悪を救うものは至心であり、そして罪悪の苦悩を救うものは欲生であると理解することができる。

その意味では、両者を統一するものは信楽である。また金子は「浄土は穢土の外にある、しかし穢土は浄土の内にある」と述べている。それは衆生は如来の心を知ることができないが、その如来の心を衆生の身と反顕させて考えれば、至心は因相であり、信楽は自相であり、欲生は果相であることを明らかにしている。それを図式化すれば、



となる。なぜ金子は以上のような結論に至ったのか。その理由について、

併し四聖諦の教は実際的な規範であるが、未だ内観の理性に於いて統一されてない。それでこの教法に基礎づけたものとして吾々は瑜伽の教学を見るのである。『唯識論』に依れば、初は阿頼耶識なり異熟なり一切種なりといふ。その一切種とは集諦の考察の終極として頼耶の想定に及べるものたることは明瞭である。世親の『業成就論』は業の研究から阿頼耶識に論及した。されば至心の所治たる罪悪は頼耶の因相に根據するものである。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悩の衆生とは、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<sup>147</sup>。

と述べているように、金子は世親の『業成就論』は業の研究から阿頼耶識に論及し、四聖

諦の教法に基礎づけたものとして瑜伽行唯識思想を見た。それをその唯識思想の中の阿頼耶識の一切種子識と関連づけ、一切種子識は煩惱の考察の終局として阿頼耶識を考えたのであると筆者は捉えるのである。それは、如来本願の三心を反顕させ衆生の側面から考えれば、人間の深層識である阿頼耶識の三相に他ならないのである。

このように、金子が如来本願の三心が阿頼耶識を反顕させるものとして見させてくれたことによつて、親鸞の深義が理解しやすくなり、人間認識の根本問題が明らかになったのである。金子は自分の心の中に如来の三心を見出していくより自分の心の汚染されたありさまを如来の三心が反顕するという領解に至ったのではなからうか。

先行研究<sup>148</sup>の多くは、伝統的領解をとっており、曾我と金子の説は、異色である。曾我の説は本願の三心を阿頼耶識の中に生み出していくという画期的な理解であり、本願の

三心の主体的理解としている。自分の中に如来の三心を見出していくと考えているのである。他方、金子は如来本願の三心を阿頼耶識の三相を反顕するものとして、煩惱の根源である阿頼耶識から三心を考察したのである。

それでは、瑜伽行唯識思想における阿頼耶識の三相とは何かについて検討する。

#### 第五項 阿頼耶識の三相について

『摂大乘論』は北インドの大乗仏教の学僧である無着が五世紀頃に著した論書である。

唯識では識を眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、第七末那識、第八阿頼耶識としてとらえる。その中で深層心理である阿頼耶識の構造を三つに分けて、自相・果相・因相の三相を立てる。世親の『唯識三十頌』では「阿頼耶識・異熟識・一切種子識」という呼称が挙げられるが、順次にこの自相・果相・因相を指す。太田久紀の『唯識の心と禅』には、

それは、阿頼耶識の構造を三つに分ける見方です。そのものの、本来的性質、一番中心となる性質というのを自相といいます。それを能蔵、所蔵、執蔵とわけておりま

す<sup>149</sup>。

と述べている。この阿頼耶識の三相の中、自相は本来的性質であり、一番中心となる性質である。そして自相を更に能蔵、所蔵、執蔵と分けている。その関係を見ることとする。

(一) 自相について

『撰大乘論』には、

此の中、阿頼耶識の自相を安立すとは、謂わく一切雑染品の法の所有の熏習に依りて彼の生ずる因と為る。能く種子を摂持して相応するに由る<sup>150</sup>。

此の中、阿頼耶識の自相を安立すとは、謂く、一切の雑染品の法のあらゆる熏習に依

りて彼の生ずる因と為る。能く種子を撰持して相応するに由る<sup>151</sup>。

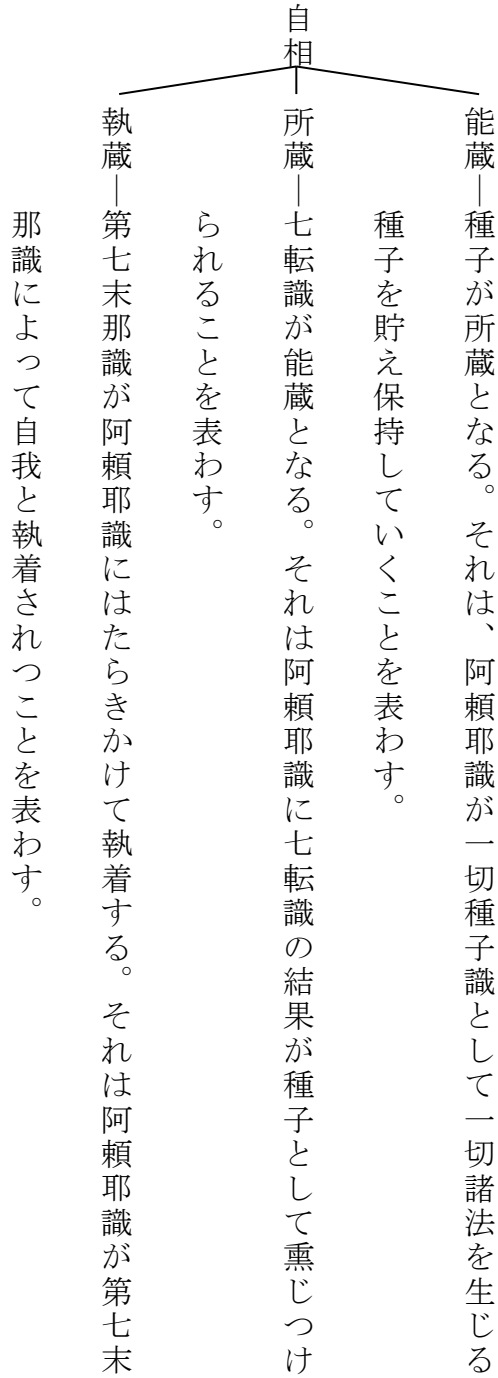
と説く。自相はあらゆる汚染する存在から熏習されていることが基礎となつて、種子を保持し備えていることにより、汚染する存在が生起するための因となることである。

自相について『成唯識論』には「初の能変識を大小乗教に阿頼耶と名づく。此の識には具さに能蔵と所蔵と執蔵との義有るが故に<sup>152</sup>」と、阿頼耶識には、能蔵、所蔵、執蔵の三つの意味があると述べている。それを太田久紀の『成論要講』には、

自相とは今読んだ通りで、能蔵・所蔵・執蔵の三つを自相という。内容的に分ければ能蔵・所蔵という経験を蓄積をしていく一面と、執蔵という我執の対象となる一面。

この二面を含んで捉えたのが阿頼耶識の自相。これが阿頼耶識の特徴といひましょうか、特に目立つ性質です。ここに経験という働きが、見事に捉えています<sup>153</sup>。

と述べている。その内容をまとめて図式化にすれば、



となる。

(二) 果相について

『撰大乘論』には、

此の中、阿頼耶識の果相を安立すとは、謂わく即ち彼の雑染品の法の無始の時より来、有する所の熏習に依りて阿頼耶識は相続して生ずるなり<sup>154</sup>。

此の中、阿頼耶識の果相を安立すとは、謂く、即ち彼の雑染品の法の、無始時来のあらゆる熏習に依りて、阿頼耶識は相続して生ずるなり<sup>155</sup>。

と説く。果相とは、はるか無始時来、汚染する諸存在によつて熏習されることにより、行為の結果として阿頼耶識が起こるのである。『成唯識論』には「よく諸の界と趣と生とを引き善不善果の異熟果なるが故に、説いて異熟と名づく<sup>156</sup>」と、過去の結果としての自己という一面であると述べている。ここでは無始時来の輪廻において熏習されることによつて、流転してきた阿頼耶識であり、異熟と名づけられるものである。

(三) 因相について



『撰大乘論』には、

此の中、阿頼耶識の因相を安立すとは、謂わく即ち是の如きの一切種子たる阿頼耶識は、一切時に於て、彼の雑染の品類の諸法の現前する興に因と為る<sup>157</sup>。

此の中、阿頼耶識の因相を安立すとは、謂く、即ち是の如く一切種子たる阿頼耶識、

一切時に於いて、彼の雑染の品類の諸法のために、現前に因となるなり<sup>158</sup>。

と説く。因相とは現在の私の阿頼耶識の中の未来を生み出す力である。あらゆる時に現存する。言い換えれば、因相は現在の自己を原因として未来を背負う一切種子識である。因相について『成唯識論』には「此れよく法の種子を執持して、失せざらしむるが故に、一切種と名づく<sup>159</sup>」と、法の種子を執持するから一切種子と名づけられるのであると述べている。

以上において阿頼耶識の三つの相である自相・果相・因相について検討したが、その阿頼耶識はあらゆる存在と同時に生じたまた滅することによって、汚れた諸存在を生ぜしめる原因になる。そのはたらきを熏習というのである。熏習について『撰大乘論』には、

或は多聞の者の、多聞熏習は、聞く作意と俱に生じ俱に滅するに依りて、此の心は彼の記する因を帯びて生ず。此の熏習は能く撰持するに由るが故に、持法者と名づくが如く、阿頼耶識の熏習の道理も、当に知るべし亦而なり<sup>160</sup>。

或いは多聞の者には多聞の熏習あり、聞き作為すると俱に生じ俱に滅するに依りて、此の心は彼を記する因を帯びて生ず。此の熏習が能く撰持するに由るが故に、持法者と名づく。阿頼耶識の熏習の道理も、当に知るべし。<sup>161</sup>

と説く。熏習とはあらゆる物事と同時に生じ滅することによって、その物事が新たに生ず

る原因となることを指している。熏習の中には聞くことによる熏習聞熏習といふことがある。

唯識学においては、阿頼耶識の中の一切種子が一切法を生じ、親しく自分の結果を生み出す働きをすると考えるのである。日常生活においても、あらゆる事柄は種子から生み出されるのであり、自分の中に必ず種子があると筆者は考える。その自分の中にある種子は、善い種子も、悪い種子もある。その種子は縁に触れて熏習されていくのである。

我々は煩惱だらけの身であり、煩惱に汚染された身を生きている。唯識学でいう阿頼耶識について小谷信千代は「自己とは阿頼耶識である<sup>162</sup>」と言っている。我々の中には如来三心の心がない。我々の存在は如来の三心に背きながら生きている。しかし、如来の三心のはたらきによって、我々が煩惱の存在として生きていることを反顧し目覚めさせるの

である。つまり、金子が「然るにかく本願に三心を成就することは、やがて衆生の現実に於いて真実の三心なきことを彰はすものである。之に依りて吾々は最後にこの三心に反顕せらるる衆生の現実相に眼覚めねばならぬ」と言われるように、如来の三心は阿頼耶識を反顕させることによって、親鸞の三心釈の深義が明らかになったと言える。

#### 第六項 小結

親鸞は、『教行信証』「信卷」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、それが金子の前記の論文に、「至心の所治たる罪悪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悩の衆生とは、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（執蔵）といはるる自相である」と言うからである。金子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。そして自相の反対が疑蓋無雜、円融無碍なる心である信樂であり、果相の反対が如来大悲心である欲生であり、そして因相の反対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『撰大乘論』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「罪悪深重の凡夫」として、「愚禿釈親鸞」と言っているが、三一問答では念仏によって自己の愚かさを知るところ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悪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る。

### 第三章 親鸞の還相回向論

#### 第一節 問題の所在

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<sup>163</sup>。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てみたい。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。曇鸞は世親の『浄土論』に説く「回向門」を解釈して「回向」に二種あり。一つには往相、二つには還相なり<sup>164</sup>と述べて、ここに初めて還相の概念

を提起した。次に、この曇鸞の言う還相回向を正しく理解するには、瑜伽行唯識思想の無住処涅槃の概念を検討する必要があることが、長尾雅人（以下は長尾と略記）や幡谷、小谷によって提案されている。なぜ無住処涅槃の概念が考察されなければならないかと言えば、「還相」の概念が正覚を証得するや直ちに教化に向うことを意味するからである。そういう概念を大乘仏教の教学から考えれば無住処涅槃の概念がそれに相当すると考えられるからである。本章において、還相回向の問題を幡谷、小谷の論考を検討しながら考察したい。その還相回向と無住処涅槃との関係について信楽峻麿の「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・真仏土巻)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165です。

と、信楽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。それでは大乘仏教で説く無住処涅槃とは何か。

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<sup>166</sup>。

と説かれるように、その思想が瑜伽行唯識思想の源流に已に存在することが指摘され、瑜伽行の書物である『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。無住処涅槃について幡谷の『大無量寿経』における「普賢行」には、

無住処涅槃という大乘菩薩道の立場は、歴史的には空、般若波羅蜜の思想に基づきながら、それを修道論の上に具体的に展開した瑜伽行唯識学派において確立されたものといわれている。その瑜伽行派の論師である世親において、『無量寿経』が優婆提舍 (Upadeśa) 無住処涅槃の行が善男子・善女人の道として明らかにされたことの意義は、

極めて重大である。『大無量寿経』は、経道滅尽の時の当来を告知した上で、群萌の依るべき大地を弘誓の仏地として開示されたものである<sup>167</sup>。

と述べられている。無住処涅槃は大乗菩薩道の立場であるが、瑜伽行唯識思想において確立されている。それは涅槃にとどまらない菩薩の行であり、善男子・善女人の道として完成させるのである。その無住処涅槃（不住涅槃）について長尾は、

声聞にとつても菩薩にとつても、寂靜なる涅槃は最高の目標であるが、特に菩薩にあつては、その最高なるものにとどまらない、すなわち執着しないという立場がある。

これを「不住涅槃」という。これが一種の涅槃と見なされ、「不住」が形容詞的に読まれるようになって、「涅槃にも」とどまらないような涅槃」の意味となる<sup>168</sup>。

と述べている。長尾は無住処涅槃を「一種の涅槃と見なされる」ものであると言われ、声

聞にとつての涅槃や大寂滅と同じものではないとされる。つまり、無住処涅槃は、菩薩が修行をして最高の悟りの境地に達しても、そこに執着しないで衆生救済に向かう修行の仕方の意味する概念であるとしている。

曇鸞はこのような菩薩の修行を阿弥陀如来の本願力によるものと考えて「還相廻向」と呼んだものと理解できる。このように瑜伽行唯識思想における「無住処涅槃」の概念を参考にして、曇鸞の「還相回向」思想を考えたい。

ここでは、先ず曇鸞の回向論がどこまでも大乘仏教の課題を主題にすることであるかを確認する。次に幡谷、小谷の提起している還相回向領解を検討する。最後に親鸞の還相回向観について考察することとしたい。

## 第二節 曇鸞の回向領解を求めて

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。その『浄土論』の末尾の利行満足章に、

復た五種の門有り。漸次に五種の功德を成就す。応に知るべし。何者か五門なる。一には近門、二には大会衆門、三には宅門、四には屋門、五には園林遊戯地門なり。此の五種の門、初の四種の門は入の功德を成就し、第五の門は出の功德を成就す。入の第一門とは、阿弥陀仏を礼拝し上り、彼の国に生まれんと為すを以ての故に、安楽世界に生ずることを得。是を入の第一門と名づく。入の第二門とは、阿弥陀仏を讚歎し上り、名義に随順して如来の名を称し、如来の光明智相に依て修行するを以ての故に大会衆の数に入ることを得。此を入の第二門と名づく。入の第三とは、一心専念に彼

に生ぜん<sup>と</sup>作願し、奢摩他寂靜三昧の行を修するを以ての故に蓮華藏世界に入ることを得。是を入の第三門と名づく。入の第四門とは、專念に彼の妙莊嚴を觀察し、毘婆舍那を修するを以ての故に彼の処に到て種々の法味樂を受用するを得。是を入の第四門と名づく。出の第五門とは、大慈悲を以て一切の苦惱の衆生を觀察し、応化身を示し、生死の園、煩惱の林中に廻入し、神通に遊戲し、教化地に至る。本願力の廻向を以ての故に。是を出の第五門と名づく。菩薩、入の四種の門を以て自利の行成就す。応に知るべし。菩薩、出の第五門の廻向を以て利益他の行成就す。応に知るべし。菩薩、是の如く五念門の行を修して自利利他す。速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得るが故に<sup>169</sup>。

と説く。五念門の行によつて、五種の功德門が得られることを述べている。その五念門の

行は五功德門とどう対応するのか。小谷は、

前四門は自利の功德の成就を内容とし、第五の門は利他の功德の成就を内容とする。

自利の功德の第一門は近門と呼ばれ、礼拝門の行の結果として安樂世界に生ずることである。第二門は大会衆門と呼ばれ、讚嘆門の行の結果として阿弥陀仏をとり巻く聖衆の数に入ることである。第三門は宅門と呼ばれ、作願門の行の結果として蓮華藏世界に入ることである。第四門は屋門と呼ばれ、觀察門の行の結果として種々の法味樂を受用することである。第五門は園林遊戯地門と呼ばれ、廻向門の行の結果として、本願力の回向を以て、苦悩の衆生を救済するために応化身を示し、流轉輪廻の世界に回入し、教化に趣くことである<sup>170</sup>。

と述べている。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」の「本願力」とは何かが明らかではなく疑問が生ずる。その本願力回向について尾畑は、

当面の相の上では行者の本願力を指していても、その根源を求めると仏力であることが分かる。この解釈には、菩薩の本願力回向を、仏の本願力回向と読み取るところに、

善男子・善女人の願生主体の内に浄土の菩薩の意義を觀知する曇鸞の視座がある。願生行者の五念門の行がそのまま如実修行相應する往生行であることの成立根拠は、願生浄土の仏道（願生道）の内面的意義として明らかにしてきた善巧撰化章以下の菩薩道が、実は仏の本願力回向（阿弥陀如来為増上縁）を現すものであるところにある



と述べている。尾畑は『論註』の文面上は一見して菩薩の本願力であるように見えるが、よく読めば、仏の本願力であることが分かると指摘している。つまり、阿弥陀如来の本願力を指していることが分かる、と言う。そしてそう読み取る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<sup>172</sup>。

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。

### 第三節 還相回向と無住処涅槃

曇鸞の還相回向を考えるには、瑜伽行派が『大乘莊嚴經論』などに説く「無住処涅槃」との関わりを持つ論義として幡谷、小谷両者の論文を参考にしながら還相回向の源流について考察したい。

まず幡谷の領解から考察する。幡谷の『大無量寿経』における「普賢行」に、

周知のように、大乘仏教は、仏陀の精神を無住処涅槃の行として受け取り、それを菩薩道として実現することを、実践道における究極的関心事とする、崇高な理念に立脚した教えである。親鸞は、その高邁な大乘の仏道が浄土真宗に生きる末法の凡夫の上に、行証せられてゆくことを、『教行信証』によって明証しているのである<sup>173</sup>。

と述べている。幡谷は大乘仏教の教えである無住処涅槃の概念が浄土真宗における還相回

向と関わりのあることを指摘している。その関わるところに、大乘の仏道が浄土真宗に生きたる末法の凡夫の上に行証せられることが、『教行信証』によって明証されていると領解している。さらに大乘菩薩道である普賢行について、

普賢行 (samantabhadra - caryā) は、周知のように、『華嚴経』において究明された大乘菩薩道の究極的理念を表わすものである。(…中略…)この經典では、ありとあらゆる思想や言葉を綱羅し駆使して、大乘菩薩道が余すところなく説き明かされている。

その菩薩の究極的理念として提示された普賢の意味は(…中略…)、智慧(自利)と慈悲(利他)による二利の徳用を表わすものといえるであろう。しかし、その核心は、智慧の成就による慈悲の利他行にあることは明らかである。故にその普く一切衆生を賢善にせんとするものとして、二乗地と区別される大乘の根本的立場を表明するもの

と領解されている<sup>174</sup>。

と、普賢行が大乗菩薩道の究極的理念を現わすものであり、それは智慧と慈悲による利他行によって現わされていると領解している。つまりその自利利他の核心は、智慧の成就による慈悲の利他行にあるとしている。それゆえに普く一切衆生を救うとされる行であるとしている。そして『華嚴経』における普賢行について、

般若経の智慧から華嚴経の慈悲への展開は、入法界品にしめされた、善財童子における文殊から普賢への展開の上に象徴的に現されているが、（…中略…）この指摘の通りであるとすれば、入法界品は、この經典全体における菩薩の究極的理念である普賢探求の過程を表わすものといえるであろう。入法界品末尾の普賢行願讚は、華嚴経の略抄とさえいわれるが、その普賢行は、四十華嚴の普賢行願品の冒頭によると、次の

十大願として表わされている。(一) 礼敬諸仏、(二) 称讚如来、(三) 広修供養、(四) 懺悔業障、(五) 随喜功德、(六) 請転法輪、(七) 請仏住世、(八) 常随仏学、(九) 恒順衆生、(十) 普皆回向<sup>175</sup>

と述べているように、智慧から慈悲への展開は、入法界品に示された善財童子における文殊から普賢への展開に現わされていると言い、その普賢行は、四十華嚴の普賢行願品には十大願として表わしていると説明している。その十大願について、

この十大願の中、(一) ～ (三) は遊諸仏国・供養諸仏の願を表わし、(四) ・ (五) はそれに基づく自利行の成就を、(六) ～ (十) はまさしくその目的である利他行の成就を誓うものとみることができであろう。(…中略…)その中でもっとも重要なのは、最後の普皆回向にある<sup>176</sup>。

と述べている。幡谷は四十華嚴による十大願のうち、第十の普皆回向に注目している。さらに『大経』と『華嚴経』の菩薩道について、

本願の宗教として凡夫道を開顕した『大無量寿経』と、普賢の行願として菩薩道を究明した『華嚴経』は、その思想的交流を通して、前者は凡夫道が大乗の菩薩道であることを確認し、後者は菩薩道が凡夫道として開かれるべきことを提起することとなったともいえるのではないか。しかし、『華嚴経』それ自体にとって弥陀信仰が展開される必然性は見出されない点からすると、「普賢行願讃」の立場は、『華嚴経』の立場にとつてあるいは異端であったのかも知れない<sup>177</sup>。

と述べている。『華嚴経』における菩薩道と『大経』における菩薩道の相違を取り上げ、『華嚴経』の立場にとつては異端であると言っている。さらに『大経』の菩薩道について五つ

に分け、

(一) 序分に詳説された聴衆としての菩薩の徳、(二) それとの関連において注意される正宗分悲化段における弥勒についての説法、(三) 四十八願の第二十二願とそれに関連する諸願 (四) 法藏菩薩による本願実現のための勝行 (五) 浄土に往生せる菩薩の

徳<sup>178</sup>

と述べている。これら五つの普賢行を還相の菩薩であると領解している。幡谷はこのように『大経』の菩薩道が還相の行であることを確認している。その還相の行をまとめると、(一) について、『大経』の普賢を説くところを三つにまとめ、「①普賢行を修習するものであることを詳説している。それは②前半の八相示現と③後半の普賢行に大別される。」と『大経』における普賢行について三つに分け、普賢を始めとする菩薩は、すべて還相の



菩薩である。そして『大経』においては釈尊も阿弥陀の本願を聞く聴衆の一人であるとしている。普賢行における遊諸仏国・供養諸仏・開化衆生の行は、仏陀における遊行の意味を菩薩道の理念として捉えたものと理解している。

(二) について『大経』は、「声聞の阿難と菩薩である弥勒を対告衆の代表として説かれているが、二乗地を超越し、更に涅槃をも超越して大悲行を實踐する無住处涅槃の行を説くに、在家の菩薩であり、仏滅後の未来世の仏とされる弥勒にたいして説かれている」ことを注意し、悲化段の意義内容を紹介している。その内容は還相回向について浄土論に、生死の園・煩惱の林の現実が明らかにしている。それが、浄土の往生が求められねばならなかった現実的根拠であり、弥勒はそこにおいて還相行を行じながら、その至難であることを通して浄土に願生すると説かれている。その還相行をその根底から住持する力として

阿弥陀の本願力が明らかにされるところに『大経』の特質があると理解している。

(三) について、『大経』の四十八願中、第十一願の必至滅度の願を二十二願の前半の浄土の眷属として一生補処を一生所繫の願に対応し、後半の願は、還相回向として普賢行に対応するものであると理解している。

(四) について『大経』において、法蔵菩薩の願行による浄土の修起が、如来性起の行として説かれている。それによって衆生の上に現行する如来のはたらきがある。『大経』の勝行段に説かれた法蔵菩薩の願力が、衆生の上に往還二回向を成就するのであると理解している。

(五) について、『大経』において、普賢の還相行は积尊の自内証としての法蔵菩薩の願行であるとし、その法蔵菩薩の願力によって普賢行が遂げられるのであると理解している。

このように幡谷は親鸞の還相回向思想を『大経』の菩薩道から確認し、「親鸞は、大無量寿経を真実教として選びとり、それによって明らかにされる仏道を、大乘至極の真宗として開顕した。そのことは親鸞にとって、この経典が提供する還相の普賢行を、真実教に生きる仏弟子の課題として荷負することを意味するものであった。<sup>179</sup>」と述べるように、

親鸞は『大経』を真実教として選び、親鸞にとって、『大経』が提供する還相の普賢行を真実教に生きる仏弟子の課題としたと理解している。そして親鸞の還相回向は『浄土三経往生文類』の「広本」と「略本」の違いと関係していると考え次のように、

『三経往生文類』の広本は、略本が往相回向について難思議往生を明らかにすること  
 で終わっているのに対して、更にそこから還相回向を展開し、還相回向を内実とする  
 往生が難思議往生であることを明らかにしている。それは『教行証文類』の証巻にお

いて、「必至滅度之願 難思議往生」と標挙し、前半において滅度について釈明した後、その後半に至って還相回向を開示していることの上にも見い出すことのできるものであるが、本書では難思議往生と還相回向の関係を明確に指示している<sup>180</sup>。

と述べている。幡谷は『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言い、さらに「化身土の巻」の三願転入に戻って説明している。そこには、「速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由あるかな<sup>181</sup>」とありますが、そこにもそのような意味がこめられていると領解するのは行き過ぎでしょうか。<sup>182</sup>と、難思往生と難思議往生の違いを述べ、果遂の誓いによって難思議往生に入らしめるということを説いている。

また「このさとりをうれば、すなわち大慈大悲きわまりて、生死海にかえりいりて、普賢の徳に帰せしむともうす。<sup>183</sup>」と、『唯信鈔文意』を引き「高僧和讃」である「還相の回向ととくことは 利他教化の果を獲しめ すなわち諸有に回入して普賢の徳を修するなり<sup>184</sup>」と対応させて考えている。そこには「第二十二願では一生補処に至ること、成仏ということが主であつて、普賢の行という菩薩行を修するものは特別とされています。けれどもこの『和讃』で見る限りそうではなくて、一生補処に至るといふことは普賢の徳に帰する目的であり、そこに帰していくべきものであると押さえられていると思います。<sup>185</sup>」と一生補処に至るといふことが普賢の徳に帰することを目的とするものであると述べられている。

以上のように筆者は幡谷の還相回向と無住処涅槃の見解を考察した。ここでは、われわれ

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。それが普賢の行であり、無住処涅槃に相当するものであると理解できる。

次に、小谷の領解を考察してみたい。小谷は近年刊行された能仁正顕編『大乘莊嚴經論』和訳と注解」を参考に、曇鸞の還相回向を考える場合『大乘莊嚴經論』の第十七「供養・師事・無量」の章に説かれる菩薩行における悲と慈の問題を考察するのが有益であること指摘している。そして能仁の「はしがき」には、長尾の「悲」への関心が、曇鸞の往相・還相の二種回向の概念を、向上・向下の概念に読み替えてインドの文脈にさかのぼらせる

ことによつて、智慧と慈悲を双輪として涅槃に向かう仏教の基本構造を明らかにしようとする考えに基づくものであることが述べられている。小谷は、長尾が『大乘莊嚴經論』に悲が特に選ばれ詳しく説明される理由について、注釈者が「四無量のうちもつとも重要でもつとも中心的なものだから」と述べる語を上げておられることに注目して、『大乘莊嚴經論』第十七章の「悲」が樹木に譬えられている次のような五つの偈を引用している。

この悲という大きな樹木は、最初には根があり、最後には最勝の果実がある。「すなわち、根は」悲であり、「幹は」忍耐であり、「枝は」思惟することであり、「葉は」誓願であり、「花は」生まれることであり、「そして、果実は」衆生を成熟することである。

//36//

悲という根が存在しないならば、「菩薩が」難行苦行を忍耐することはありえない。「難

行苦行の」苦を忍耐しないならば、智者（菩薩）は決して衆生利益を思惟することはなく。//37//

「菩薩の」叡智が「衆生利益の」思惟を欠いているならば、白淨の生に生まれようと誓願することはない。「菩薩が」勝れた生に到らないならば、決して衆生を成熟させることはありえない。//38//

「1」慈は悲「という根」を潤すものである。「2」それ（悲）から「生じた」苦において安樂があることによって、「忍耐という幹が」太く成長する。「3」広範囲に「思惟という」枝が伸びることは、「衆生利益を」如理に思索すること（如理作意）によってである。「以上のように」知るべきである。//39//

「4」「古い誓願という」葉をおとし「新しい誓願という葉を」つけるのは、「勝れた生



を得たいという」諸の誓願の相続が断絶しないからである。「自分自身と衆生という」二種の縁を具足することによって、「5」花も、また「6」それから生じる「衆生成熟という」果実も無駄にならないのである。//40//

これらの偈を引用した後に、それに対する長尾の要約を、

この譬喩では、悲の樹が語られ、悲そのものが樹の根になぞらえられている。それに水をかけるのは *matri* (慈) である。こうして、その幹、枝などが繁くすくすくと育ち、悲の樹は花開き、よい果実を実らせるのである<sup>186</sup>。

と、小谷はこの「樹木に譬えられる悲」について、

本論中特に注意を惹かれるのは、本来瑜伽行派の実践的側面に属していると思える悲の考察が、第三二偈においてこの学派に特有の「不住涅槃、無住处涅槃」の理論が唐

突に導入されることによって、理論的側面である智慧との関係において説明されるに至ったとされる博士（長尾雅人）のご指摘である。博士は、智慧は賢者がそれによってこの世界を空性すなわち「否定性」として見ることによって涅槃に達するものであり、それゆえ向上的であり、慈悲は空性である涅槃から降りてくるので、向下的であると言われる<sup>187</sup>。

と述べている。小谷が、長尾の指摘によれば、「智慧は世界を空性として見ることによって涅槃に達する。それを向上と言い。慈悲は空性である涅槃から降りてくるので、向下的である」と、向上・向下の二つの側面があることを示している。

『大乘莊嚴經論』十七章に説かれる「悲」と「慈」とについて小谷は、

この章には、諸仏の大慈が菩薩に達し、それによって菩薩の悲を成長させ、次第に菩

薩の行を完成に向かつて向上せしめ、その行が完成し涅槃が得られた時には、その諸仏の大慈は菩薩をそこに留まらずに（無住処涅槃）衆生済度の生へ向下せしめると  
 いう、向上・向下の二方向にはたらく諸仏の大慈が説かれていると考えられる。ここには曇鸞の往相・還相の二種の回向がインド仏教的な形態で説かれていると考えられる

る<sup>188</sup>。

と述べている。即ち、諸仏の大慈が菩薩に達し、菩薩の悲を成長させて、菩薩の行を完成させ、悟りが得られたときに、諸仏の大慈は菩薩を悟りに留まらず衆生済度の生へと向下させるのである。ここには向上・向下の二方向にはたらく諸仏の大慈が説かれていると考えられ、その過程は曇鸞の往還二回向に相当する、というのが小谷の理解である。さらに、

菩薩行の中に智慧と慈悲をどう位置づけるか、就中、仏の慈悲をどのように位置づけるかという課題がインドでも中国でも自覚され、『大乘莊嚴經論』『浄土論』を著作中の世親がそれについて抱いたと同種の構想を『浄土論』を注釈していた曇鸞が着想し、それを如来の二種回向論へと展開したと想定することは決して無謀なことではない

189。

と、曇鸞の還相回向を『大乘莊嚴經論』『浄土論』から考察する理由を述べている。

以上、曇鸞の二種回向論を主として幡谷、小谷の論考に基づいて考察した。このような思想の潮流から瑜伽行派の無住処涅槃と還相回向という共通性の多い教説が誕生したといえるのが長尾、幡谷、小谷等の考えである。これらの先行研究においてなされた問題提起を考えるとき、現在種々に議論されている還相回向についての検討には、従来の考察の枠組

みを超えて、大乘仏教における思潮において再考するという新しい視点が必要であると筆者は考える。

とりわけ、このような仏教学的視点から親鸞の教学を捉えかえしていくことによって、例えば、「高僧和讃」には、

願土にいたればすみやかに

無上涅槃を証してぞ

すなわち大悲をおこすなり

これを回向となづけたり<sup>190</sup>

「正像末和讃」には、

南無阿弥陀仏の回向の

恩徳廣大不思議にて

往相回向の利益には

還相回向に回入せり

往相回向の大慈より

還相回向の大悲をう

如来の回向なかりせば

浄土の菩提はいかがせん<sup>191</sup>

と詠っているように、『和讃』を読みかえていく大事な視点を提起することができると考えられる。

#### 第四節 親鸞の還相回向観

親鸞の還相回向の思想は、本質的には大乘仏教の根本原理に基づき、世親の『浄土論』と曇鸞の『浄土論註』の教学を継承したものであることを既に述べた。

幡谷の見解に基づいて親鸞の還相廻向理解について考えるとき、『浄土三経往生文類試解』において、『浄土三経往生文類』の略本と広本とが撰述された間の時期に起こった善鸞事件が親鸞の思想に及ぼした影響の重要性について言及されていることが改めて思い起こされる。その指摘をここで善鸞事件と関連させて考えてみたい。

親鸞の還相回向釈は、ほとんど『浄土論』や『浄土論註』から引用しているが、その冒頭と終わりに親鸞の御自釈の文が置かれている。それは、

二つに還相の回向と言うは、すなわちこれ利他教化地の益なり。すなわちこれ「必至

補処の願」より出でたり。また「一生補処の願」と名づく。また「還相回向の願」と名づくべきなり。『註論』に顕れたり。かるがゆえに願文を出さず。『論の註』を披く

べし<sup>192</sup>。

と、その御自釈の文の前に「真宗の教行信証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり。<sup>193</sup>」

と、教行信証はすべて如来の大悲回向の利益であることを示し、還相の利益が如来より回向される利益であることを強調している。またその終わりに、

しかれば、大聖の真言、まことに知るんぬ。大涅槃を証することは、願力の廻向によりてなり。還相の利益は、利他の正意を顕わすなり。ここをもって論主は廣大無礙の一心を宣布して、あまねく雑染堪忍の群萌を開化す。宗師は大悲往還の廻向を顕示し、ねんごろに他利利他の深義を弘宣したまえり。仰いで奉持すべし、ことに頂戴す



べしと<sup>194</sup>。

と説いている。この「証卷」を結ぶにあたって、「大涅槃を証することは、願力の廻向によりてなり。還相の利益は、利他の正意を顕わすなり。」と語っているが、往相も、還相も弥陀の願力回向によって得られるのである。つまり大般涅槃を証得すれば、還相回向の利益が得られ、あらゆる衆生に対する還相の菩薩となり、そして自他共に救済されていくという往相と還相の結びとして設けられたところであると考えられる。親鸞の晩年の著書である『浄土三経往生文類』の『広本』について幡谷は、

親鸞の思想的営為は、『教行証文類』完成後も、決して衰えをみせることなく、歳とともに、愈々一層の深まりを示し、新たな思想展開を遂げている。その晩年における思想展開の上で、決定的な意義を占めているのは、建長八年（一二五八）、八十四歳の年

に起った、慈信房善鸞の義絶の出来事である<sup>195</sup>。

と述べている。幡谷は略本と広本の間には還相回向の展開の相違をもたらしたものは、その間の親鸞八十四歳の年に起こった善鸞義絶の出来事であるとしている。幡谷は回向成就とということが善鸞事件を通して、親鸞における深い悲嘆をくぐってこそ明らかにされたものであると領解している。その善鸞事件とは何か。親鸞が八十五歳に感得した夢告に、

康元二歳丁巳二月九日夜

寅時夢告云

弥陀の本願信ずべし

本願信ずるひとはみな

撰取不捨の利益にて

無上覺をばさとるなり<sup>196</sup>

と詠じている。この晩年の夢告は、穢土をいきる罪惡深重、煩惱具足のわが身が、弥陀の本願力回向によつて、浄土往生の道が開かれてくることを、親鸞は自らが体験して明らかにしたものにはかならないと考えられる。また親鸞は、『教行信証』「総序」において、

樂邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。浄業機彰れて、釈伽、韋提をして安養を選ばしめたまえり。これすなわち権化の仁、齊しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆謗闍提を恵まんと欲す。かるがゆえに知りぬ。円融至徳の嘉号は、惡を転じて徳を成す正智、難信金剛の信樂は、疑いを除き証を獲しむる真理なりと<sup>197</sup>。

と説いている。「総序」に『觀經』の王舎城の悲劇を引用し終わり、阿闍世の逆惡と韋提希夫人の救いを描き、韋提希夫人が、大権の聖者か、実業の凡夫かについて、從果向因の還

相の菩薩と見たところを、親鸞の晩年に起こった善鸞義絶の事件と関連させて考えることが出来る。つまり、親鸞は善鸞事件を通して、息子善鸞を還相の菩薩の姿で受け止めたものと考えられる。そこで幡谷の見解に戻って考えると、

親鸞晩年の善鸞事件という逆縁は、釈尊晩年の提婆による反逆事件を想起させるものであるが、親鸞はその運命的な悲劇にも屈することなく、精魂を傾けて精力的に著作に専念し、真宗興隆の仏事にその生涯のすべてを捧げ尽くしている<sup>198</sup>。

と、幡谷の見解を述べている。それをさらに小谷は次のように解釈して、

親鸞が、本願によって成就された「浄邦」こそが衆生の困苦を救うことが真実であると確信していることと、にも拘らずその真実は「逆害」という悲惨な状況に遭わなければ真に自己のものとして体験されないという、親鸞の深い自己洞察の眼差しが窺え

る。つまりこの文章からは、逆害こそ如来の本願を信知せしめるものと親鸞が領解していたことが読み取れる。息子善鸞の引き起こしたこの「逆害」の重大事件が、親鸞の思想の上に大きな影響を及ぼしたであろうことは想像に難くない<sup>199</sup>。

と述べ、さらに、

阿弥陀如来が、釈迦と韋提希とに浄土を求める縁が熟したのを見て、提婆達多と阿闍世とを浄土より派遣（還相回向）して逆害を起こさせて浄土を求めさせたように、如来が、親鸞に浄土を求める縁が熟したのを見て、善鸞を浄土より遣わし還相回向して悲惨な事件を起こさせて浄土を切に求めさせた。親鸞は善鸞事件によって自らの浄土往生（難思議往生）にとって還相回向が不可欠であることを確信した。その事件が親鸞の思想に及ぼした影響の深刻さを考慮して、善鸞こそ如来が本願の重要さを親鸞に

体験せしめるために浄土から回向されたもの（還相回向）として親鸞は受け止めた。

そのような確信をもたらす善鸞事件が略本と広本の制作の間にはあった<sup>200</sup>。

と述べている。

親鸞は、『教行信証』の総序に「難思の弘誓を難度海を度する大船<sup>201</sup>」と述べ「浄邦縁熟して調達闍世をして逆害を興ぜしむ<sup>202</sup>」と述べる言葉からすれば、逆縁をこそ如来の本願を信知せしめるものと領解していたものと考えられる。そう考えるとき、息子善鸞によって引き起こされた、父親親鸞にとって悲惨極まりないこの事件は、まさしく人生最大の逆縁として親鸞に大きな影響を与えたことが想定される。幡谷の問題提起は、その影響が親鸞の思想に及ぼした重要性を検討しなければならぬということであろう。

幡谷は略本撰述の後に善鸞事件が起こり、それが広本を撰述せしめる原動力となったと

想定したものと考えられる<sup>203</sup>。幡谷は略本と広本との違いを、『三経往生文類』の広本は、略本では往相回向について難思議往生を明らかにすることで終わっているのに対して、更にそこから還相回向を展開し、還相回向を内実とする往生が難思議往生であることを明らかにしている<sup>204</sup>」と、述べている。それゆえ善鸞事件が、親鸞に難思議往生は還相回向を内実とする往生であると確信をもたらした、とするのが幡谷の領解であると考えられる。それは先に述べた『教行信証』総序の文に見られる逆縁をこそ如来の本願を信知せしめるものとする親鸞の領解ともよく相応すると考えられる。

親鸞にとって堪えがたい息子善鸞の悪行は、「浄邦縁熟して調達闇世をして逆害を興ぜしめた」王舎城の事件と同様に、親鸞に浄土の機縁の成熟していることを知らしめ、「難思の弘誓」が「難度海を度する大船」であることを信知せしめる事件であったと考えられる。

それゆえ広本の還相回向を内実とする往生を難思議往生とするという領解は、親鸞が、善鸞を、本願力によって回向されて浄土から還相した者として受け止め得たことを示唆するものと理解される。

このように親鸞の還相回向観は晩年の「正像末和讃」において、

南無阿弥陀仏の回向の

恩徳広大不思議にて

往相回向の利益には

還相回向に回入せり

往相回向の大慈より

還相回向の大悲をう



如来の回向なかりせば

浄土の菩提はいかがせん<sup>205</sup>

と詠っているように、如来大悲の願信に目覚め、生死輪廻の世界から抜き出させるのは南無阿弥陀仏の回向の恩徳不思議によるほかならないのであり、それが還相回向のはたらきの意義である。

#### 第五節 小結

親鸞は『教行信証』「証卷」において還相回向について論述しているが、そのすべてが『浄土論』と『浄土論註』からの引文である。特に世親の『浄土論』に説く「出第五門」を用いて、その次に、還相とは「彼の土に生じ已りて、奢摩他毘婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かうなり」として還

相の概念を明らかにしている箇所は重要である。これは曇鸞の還相回向の根拠には世親の『浄土論』があるということであり、曇鸞の還相回向を考える場合、世親の『浄土論』の記述を通して、それを明らかにすることが必須の事と思われる。そこで改めて、『浄土論』の利行満足章に説く、五功德門中の出第五門について考察した。出第五門の園林遊戯地門には「本願力回向を以ての故に、是を出の第五門と名づく」とあり、文章の上から言えばこの「本願力」は浄土の菩薩の本願力を指し、菩薩が速やかに阿耨多羅三藐三菩提の仏果を得られる理由を「五念門の行を修して自利利他成就することを以ての故に」と、『浄土論』を引用して解釈したものである。しかし、曇鸞はそれにとどまらないで、いわゆる「覈求其本釈」の節を設けて、さらに「自利利他」の意味を尋ね、「しかるに、覈にその本を求むるに、阿弥陀如来を増上縁と為す。他利と利他と、談ずるに左右あり。若しおのずから仏

をして言はば、宜しく利他と言ふ。おのずから衆生をして言はば、宜しく他利と言ふ。今將に仏力を談ぜむと、この故に利他をもつてこれを言ふ。当に知るべし、この意也<sup>206</sup>」と、「自利利他」の成就は阿弥陀の本願力によることを明らかにしている。つまり、還相の意義を「自利利他」の語から解釈して還相が阿弥陀の本願力によることを明らかにしたのである。

以上のように曇鸞の還相回向論の根拠には『浄土論』があり、曇鸞が『浄土論』に説かれる五功德門の出第五門にその源流を求めたことを看過してはならない。曇鸞は「回向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり。往相は、己が功德をもつて一切衆生に回施して、共にかの阿弥陀如来の安樂浄土に往生せんと作願するなり。還相は、かの土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一

切衆生を教化して、共に仏道に向かう。もしは往・もしは還、みな衆生を抜きて生死海に渡せんがためなり<sup>207</sup>」と言うが、その「回向に二種あり」という語は、世親が「菩薩は、入四種の門をして自利の行成就す。知るべし。菩薩は、出第五門の回向利益他の行成就したまえり。」と述べる「入出二門」に対応するものである。これはまさしく、入の意義は出にあり、出の意義は入にあることを示すものである。つまり世親の『撰大乘論積』に説かれる無住処涅槃の意義に共通するものである。『撰大乘論』には「四種涅槃」（本来自性清浄涅槃・有餘依涅槃・無餘依涅槃・無住処涅槃）が説かれる。その中の「無住処涅槃」は、深浦正文の唯識学研究によれば、「所知障を断じて顕わされる真如であり、菩薩はこの妙理を證するを以て、常に大智と大悲とに輔翼され、大智のゆえに生死に住せずして有情を利樂する。かく生死・涅槃何れにも住せず、しかもその体性恒に寂なれば、すなわちこの名

があるのである<sup>208</sup>」と言われている。

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実践する大乘仏教の精神から、声聞の涅槃に対する菩薩の「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、この思想こそ先に引用した親鸞の「正像末和讃」の還相回向の文に詠われた内容に他ならないと考えられる。

## 結論

本論文では親鸞思想について唯識思想を参考に考察した。瑜伽行唯識思想を参考に親鸞思想の研究を行った結果、幾つか興味深い共通点のあることが確認できた。以下にそれをまとめて結論を導き、今後課題とすべき事柄と共に提示したい。

第一章では、親鸞における救済の構造について考察した。ここでは親鸞の思想背景を成す七高僧の思想の特徴を把握し、親鸞がその七高僧の思想をどう受け止め、今日の我々にどう伝えようとしたかを検討した。七高僧の生涯や思想の概略と親鸞の著書である『教行信証』『正信偈』を手掛かりに、親鸞思想の歴史的背景を考察することを試みた。更に、そ

これらの思想を背景にして、親鸞がその独自の仏教理解を具体的にどう表現しているのかについて、親鸞の転成思想や親鸞の宗教体験としての三願転入を解釈することによって考察することを試みた。

親鸞思想における転成思想は、「煩惱即菩提」という大乘思想が他力浄土門において新たに展開した思想である。『撰大乘論』において説明される「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親鸞の転成思想とを同一に扱うことはできないけれども、それは親鸞の説く「転成」の意味を理解する一助とすることはできると考えられる。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」である。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。それは親鸞自身が自ら体験したことである。他方、瑜伽行唯識思想では、世尊の真実の教えを正しく聞くことによつて、その教えが阿頼耶識の中に熏習され、それが迷いの世界を清浄な世界へと転換させる。しかし、転換といつても、それは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阿頼耶識が清浄な世界へ転依するのである。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られる。

親鸞の生涯に起こった重要な宗教体験には、親鸞の教学を独自たらしめる三経、三願、三機、三往生の真仮の批判を中心にした三願転入の体験がある。親鸞の宗教体験の告白とも言い得る「三願転入」の文は、親鸞自身の信心の遍歴を仮門から真門への回入、そして果遂の誓いによる真門から弘願門への転入を述べるものである。その「転入」の時点は、



三願の間にある真仮の関係を批判する論理が親鸞の中で確立することによって他力の念仏が確信された「今」に外ならないと考えられる。このように、親鸞は自身の生涯において体験された宗教体験こそが本願力による他力行による回向であることを自覚し、その自覚において「真実の信心」を開かれたと考えられる。その親鸞の言う信心とは何か。そのことを第二章において考察した。

第二章では、親鸞における信心の意義を考察するために、唯識思想と関連づけて検討することを試みた。第一節「信心の業識について」と題して論究した内容は、本論文のサブタイトルを「唯識思想との関係性をめぐって」と題した由縁を述べるものでもある。すなわち、親鸞は「自の業識」を「信心の業識」と現わすことによって、自分の言うところの信心が、「如来よりたまわる信心」であることを明らかにしている。なぜ親鸞は「如来より

「たまりたる信心」を「信心の業識」として現わしたのか。それを筆者は『成唯識論』に説く阿頼耶識の四分義である「見分、相分、自証分、証自証分」の論理によつて解釈することができると思つたのである。そこでは阿頼耶識は、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思えられる。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。

次に、大願業力の識が如来の回向による識であるとするならば、それは親鸞の言葉で言い換えれば、「如来よりたまわる信心」ということになる。そこで課題を「如来よりたまわりたる信心」の解明へと進めて、第二節では『教行信証』「信巻」に説かれる「三一問答」

の普遍的意義を考察した。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親鸞の「三一問答」の意義を考察した。本願の三心が論主の一心として成就していることが確認されるが、その信心を明らかにするために唯識思想を重ね合わせて考えた。世界は心の現われであると説く唯識思想と親鸞の思想を重ね合わせることによって、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で、そこに身を据えて、如来の三心を究明した人である。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「罪惡深重の凡夫」と言い「愚禿釈親鸞」と言う。「三一問答」において親鸞は、念仏によつて自己の愚かさを知ること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のである。

第三章では、親鸞の還相回向論について論じた。そこで先ず、曇鸞の還相の概念を確認した。曇鸞は、世親の『浄土論』に説かれる「出第五門」を還相として捉えて、還相ということを「彼の土に生じ已りて、奢摩他毘婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かうなり」と明らかにしている。それは曇鸞の還相回向の根拠が世親の『浄土論』にあることを明示するものである。さらに曇鸞は「自利利他」の説明を加え、「自利利他」の成就是阿弥陀の本願力によることを明らかにし、還相の意義を自利利他から解釈し、還相が阿弥陀の本願力によるものであることを明らかにした。次に、還相回向を瑜伽行唯識思想の無住处涅槃という視点から考察した。無住处涅槃とは、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住せず、衆生の救済を目指す実践道である。無住処涅槃は、大悲をもって衆生界に生きるといふ、大乘の菩薩行を背景として生まれた思想である。

この思想こそ親鸞が「正像末和讃」に、

南無阿弥陀仏の回向の

恩徳廣大不思議にて

往相回向の利益には

還相回向に回入せり

往相回向の大慈より

還相回向の大悲をう

如来の回向なかりせば

## 浄土の菩提はいかがせん

と詠じている内容を成すものである。阿弥陀の本願力によって浄土から娑婆に還つて来て、すべての衆生を救済しようと願うところに親鸞の還相回向観が見えてくるのである。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。ただし、本論文においては、親鸞がなぜここまで曇鸞の還相回向の思想を重要視したのか、そしてそれを教学的にどのような展開していったのかについては、踏み込んで考察することができなかつた。今後の課題としたい。

以上、「親鸞思想の研究」と題して、親鸞の思想の意義を瑜伽行唯識思想を参考にして論じてきた。これをもって親鸞の思想のすべてを考察したとはとても言えない。しかし、仏教について何も知らなかつた筆者が、日本に留学して仏教に出会い、先生方のご指導によ

つて、唯識思想を学び、親鸞思想に出会って得られたことをともかくも論文まとめることはできたかと思う。ご指導いただいた先生方に感謝申し上げます。

## 注

- 1 『親鸞思想と七高僧』六頁
- 2 『真聖全』二・四四頁
- 3 『高僧実伝』二頁
- 4 『高僧実伝』二頁

- 5 『真聖全』二・一二頁
- 6 『真聖全』二・五八二頁
- 7 『高僧実伝』一八頁
- 8 『真聖全』一・二六九頁
- 9 『真聖全』一・二六九頁
- 10 『真聖全』一・二八二頁
- 11 『願生成道の仏道』一七五頁
- 12 『真聖全』一・二八二頁
- 13 『願生浄土の仏道』二〇二頁



- 1 4 『真聖全』二・四四～四五頁
- 1 5 『大正蔵』五〇・四七〇頁・c
- 1 6 『真聖全』一・二七九頁
- 1 7 『真聖全』二・四五頁
- 1 8 『大正蔵』五〇・五九四頁・a～c
- 1 9 山辺・赤沼『教行信証講義』五〇一頁
- 2 0 『真聖全』二・四五頁
- 2 1 『大正蔵』五〇・六八三・c～六八四頁・a
- 2 2 『真聖全』二・四五頁

- 2 3 『高僧実伝』七二～七四頁
- 2 4 『高僧実伝』七八～七九頁
- 2 5 『真聖全』一・七二九頁
- 2 6 『真聖全』二・四五頁
- 2 7 『高僧実伝』九八頁
- 2 8 『真聖全』二・五四頁
- 2 9 『真聖全』二・二〇二頁
- 3 0 『真聖全』二・三九頁
- 3 1 『真聖全』二・一頁

- 3 2 『真聖全』二・六一五頁
- 3 3 『教行信証講義集成 教行』一四八頁
- 3 4 『教行信証講義 教行の卷』七〇頁
- 3 5 『教行信証講読 教行卷』二二頁
- 3 6 『安田理深選集』十五・上・一四八頁
- 3 7 『安田理深選集』十五・上・一五五頁
- 3 8 『真聖全』二・九四頁
- 3 9 『教行信証講義集成 六卷 信証』四六九頁
- 4 0 『教行信証講義 信証卷』七八七頁

- 4 1 『真聖全』二・六二三頁
- 4 2 『真聖全』二・五〇六頁
- 4 3 『真聖全』二・五〇六頁
- 4 4 『真聖全』二・五一九頁
- 4 5 『真聖全』一・九頁
- 4 6 『真聖全』一・九頁
- 4 7 『真聖全』二・六二五頁
- 4 8 『同朋大學論叢』・第四十四・四十五・五八頁
- 4 9 『同朋大學論叢』・第四十四・四十五・五八頁

- 5 0 『大正蔵』三十一・八頁・a
- 5 1 『唯識学研究』下卷・教義論・四〇四頁
- 5 2 『大正蔵』三一・四三頁・b
- 5 3 『撰大乘論講究』八二頁
- 5 4 『大正蔵』三一・一三四頁・c
- 5 5 『大正蔵』三一・一三六頁・b
- 5 6 『大正蔵』三一・一三六頁・c
- 5 7 『仏教概論』一七九頁
- 5 8 『撰大乘論講究』二五一～二五二頁

59 『真聖全』二・一六六頁

60

一、比叡山時代を第十九願・第二十願時代にあて、吉水入室を第十八願転入とする説〔笠原一男、赤松俊秀、松野純孝等〕。

二、建仁元年の吉水入室以前に第十九願、第二十願の時代をみて、まもなく吉水門下で第十八願に転入したとする説〔大谷派の皆往院〕。

三、比叡山時代を第十九願、吉水時代を第二十願、越後時代を第十八願転入のときとする説〔山田文昭〕。

四、比叡山時代を第十九願、吉水・越後時代を第二十願、元仁元年の『教行信証』撰述のときを第十八願転入時とする説〔家永三郎、古田武彦も原則的にはこの説〕。

ㄧ、三願転入を生涯の特定の時節にあてず、「今特に」の表記を建仁元年の回心から続く宗教的反覆の時間とみる説〔山辺習学・赤沼智善、稲葉秀賢〕。

ㄨ、この文を客観的歴史記述と把えずに、宗教的告白とみて、年代的解釈を不当とする説〔三木清〕。

ㄨ、三願転入を段階的に考えるのではなく、建仁元年に第十九願から第十八願へ転入したが、その後第二十願の上に自己の信仰が反省されたとして、これを立体的にみる説〔曾我量深、松原祐善〕。

6  
1

(一) 吉水入室時、第三段階転入説。この場合、三願転入の歷程は吉水入室以前の精神的苦闘を叙述したものと見なされる。(梅原真隆・宮崎円遵・笠原一男・松野純孝・

赤松俊秀等)

(二) これに対して、第三段階への「転入」を吉水入室以後の時点に求める各説がある。

(A) 三願転入の信仰的歷程を吉水門下(二十九歳〜三十五歳)にあつた時期に求めるもの。(大谷派の皆往院)

(B) 「転入」時点を越後流罪時代(三十五歳〜四十歳)に求めるもの。(山田文昭)

(C) 「回入」点を吉水入室時に求め、「転入」点を関東時代の、ある時期に存した、と見なすもの。(金子大榮・武内義範)

(D) 右に類洞するものとして、家永三郎氏によって特唱せられた、元仁元年(五十二歳)「転入」説がある。(重松明久)



(E) 寛喜三年(五十九歳)「転入」説。(川崎庸之)

(三) つぎ、三願転入の各時期を歴史的時間に配当することが、本質の不当である、とする立場がある。(神子上恵龍)

6 2 『真宗の往生論』三〇二頁

6 3 『真聖全』一・九〇一頁

6 4 『親鸞大系 思想篇第七卷信巻』八二頁

6 5 『真宗の往生論』三〇二頁

6 6 『教行信証講読』「真化の巻」四八六頁

6 7 『親鸞大系』思想篇・第七卷・信巻・九二頁

- 6 8 『真宗概論』三一五頁
- 6 9 『真宗の往生論』三〇八～三〇九頁
- 7 0 『親鸞思想』一七七頁
- 7 1 『真宗の往生論』三一九～三二〇頁
- 7 2 『真宗の往生論』三一九頁
- 7 3 『真聖全』二・一六五頁
- 7 4 『真宗の往生論』三一三～三一四頁
- 7 5 『真宗の往生論』三一四～三一五頁
- 7 6 『真聖全』二・一六六頁

- 7  
7 『真聖全』二・一六六頁
- 7  
8 『真宗の往生論』三一五頁
- 7  
9 『真宗の往生論』三一五～三一六頁
- 8  
0 『真聖全』二・四二頁
- 8  
1 『真宗の往生論』三一六頁
- 8  
2 『真聖全』二・六五一頁
- 8  
3 『真宗の往生論』三二〇頁
- 8  
4 『真宗の往生論』三二二頁
- 8  
5 『真宗の往生論』三一六～三一七頁

- 8 6 『真聖全』一・三三～三四頁
- 8 7 『真聖全』一・六八頁
- 8 8 『真聖全』一・四八九～四九〇頁
- 8 9 『教行信証講義』「教行の卷」三八一頁
- 9 0 『教行信証講義』「教行の卷」三八二頁
- 9 1 『教行信証講義』「教行の卷」三八二頁
- 9 2 『真宗全書』三六・四二～四三頁
- 9 3 『仏教大系 教行信証第三』三四五頁
- 9 4 『仏教大系 教行信証第三』三四一頁

- 9 5 『教行信証講義』「教・行卷」三七七頁
- 9 6 『業思想の研究』三七七頁
- 9 7 『業思想の研究』三七七頁
- 9 8 『東洋学論叢』三二・「信心の業識」について 六四頁
- 9 9 『真聖全』一・四八九〜四九〇頁
- 1 0 0 『真聖全』一・四九〇頁
- 1 0 1 『観経疏に学ぶ』「序分義二」・六七六〜六七七頁
- 1 0 2 『大正蔵』三十一・四三頁・b
- 1 0 3 『大正蔵』四十三・五一七頁・b

- 1 0 4 『唯識学研究』三三八頁
- 1 0 5 『大正藏』三十一・十頁・b
- 1 0 6 『大正藏』四十三・三一九頁・b } c
- 1 0 7 『成論要講』第一卷・二七二頁
- 1 0 8 『唯識学研究』下卷・三三九頁
- 1 0 9 『真聖全』二・五九頁
- 1 1 0 『真聖全』二・五九〜六〇頁
- 1 1 1 『真聖全』二・六〇頁
- 1 1 2 『真聖全』二・五九頁

- 1 1 3 『真聖全』二・五九頁
- 1 1 4 『真聖全』二・五九頁
- 1 1 5 『真聖全』二・五九頁
- 1 1 6 『真聖全』二・五九～六〇頁
- 1 1 7 『真聖全』二・五九頁
- 1 1 8 『教行証文類講義』第五卷・信卷目「二一八～二一九頁
- 1 1 9 『大乘の魂』六頁
- 1 2 0 『真聖全』一・五頁
- 1 2 1 『真聖全』一・五～六頁

- 1 2 2 『選集』二・四一二頁
- 1 2 3 『選集』二・四一四頁
- 1 2 4 『選集』第二卷・四一九頁
- 1 2 5 『前掲書』一五八頁
- 1 2 6 『松原祐善講義集』二・五三頁
- 1 2 7 寺川俊昭 「曾我量深における法蔵菩薩の探求」『親鸞教学』六四 五九頁
- 1 2 8 松原祐善 「法蔵菩薩論」『大谷学報』五三―三 八六頁
- 1 2 9 「如来としての法蔵菩薩」『浄土教の思想と文化』二二八―八頁
- 1 3 0 『真宗の往生論』二四七頁



- 1 3 1 『真宗の往生論』二四八頁
- 1 3 2 『選集』五・一五九〜一六〇頁
- 1 3 3 『前掲書』一五八頁
- 1 3 4 『前掲書』一五七頁
- 1 3 5 『前掲書』一五六頁
- 1 3 6 『前掲書』二〇九頁
- 1 3 7 『前掲書』一五六頁
- 1 3 8 『前掲書』二〇九〜二一〇頁
- 1 3 9 『前掲書』二一一頁

- 1 4 0 『前掲書』一六九頁
- 1 4 1 大谷学報『仏教研究』四卷・第三、四号合併・四三三～四三四頁
- 1 4 2 『前掲書』四三四頁
- 1 4 3 『前掲書』四三四～四三五頁
- 1 4 4 『前掲書』四三四～四三五頁
- 1 4 5 『前掲書』四三七頁
- 1 4 6 『前掲書』四三九～四四〇頁
- 1 4 7 『前掲書』四三八頁
- 1 4 8 先行研究

## ① 香月院深励

淳心一心相続心の三信は本願の三信を信樂の一つへおさめた形と云ふ證據は、一には信心あつく、二には信心一なり、三には信心相続と云ふて、みな信心と云ふ言がつく。信心と云ふは本願の三信の中では正しくは信樂のことなり。よりて我祖は「信心まことにする人は」と云ひ、又言をかへて「信樂なことにうるひとは」と宣ふ。又他力の信心のことを利他の信樂と宣ふ。これ信心と云ふは信樂のかへ名じゃからは、今の三信にみな信心と云ふ言がつくからは、本願の三信を信樂の一つへおさめたにちがひなきなり。

(『香月院深励師撰』四三三頁)

## ② 金子大榮

われらが内面生活の悲痛が如来の願心を思念せしめる「機」となるといふことは、また自ら至心信樂欲生が三心と分解せらるべき意味あることを明かにするものである。

即ち如来の願は衆生の現実を大悲して一如の彼岸にうまれしめんとするにあるが故に、衆生の虚仮を救ふ真実心（至心）と、一如の彼岸へ廻向する心（欲生）と共に正しく願心そのものを衆生の意識に現はす大悲心（信樂）とがあらねばならぬ。勿論「至心に信樂して我が國に生まれんと欲へ」とは、惣べて衆生に要求されたる言葉であろう。併へしかく要求する言葉の中にこそ、要求する如来の願心の内容が顕彰さられている。

（『教行信証講読』『信証の巻』二五六頁）

③ 稻葉秀賢

三心積の積体は、西派宗学に於ける巧みな名目、機無、円成、廻施の順次に於てなされてゐる。されば至心積にあつても、われらに至心のない機相を示して、「一切の群生海無始より已来、乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし」と限らない業障の深さが説かれてゐる。それは勿論善導の三心積に基くことであるが、その業障のゆえに、宗祖が感知せられたものは如来大悲の願心であり、その大悲願心を明かにするものこそ、本願の三心でなくてはならない。従つて至心は如来清浄の心であることは明かである。

(『教行信証の諸問題』増補版・二四四頁)

- 150 『大正蔵』三一・一三四頁・b
- 151 『撰大乘論』（和訳と注釈）上・一三三頁
- 152 『大正蔵』三一・七頁・c
- 153 『成論要講』第一卷・一三四頁
- 154 『大正蔵』三一・一三四頁・b）c
- 155 『撰大乘論』（和訳と注釈）上・一三三頁
- 156 『大正蔵』三一・七頁・c
- 157 『大正蔵』三一・一三四頁・b
- 158 『撰大乘論』（和訳と注釈）上・一三三頁

159 『大正蔵』三一・七頁・c

160 『大正蔵』三一・一三四頁b、c

161 『撰大乘論』（和訳と注釈）上・一三三頁

162 小谷信千代・講演会講義記録「自己とは何か」（二〇〇三年）

163 1、如来の回向によつ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）
- 『真聖全』一・三一六頁  
164
- 『教行証文類講義』第七卷「証卷・真仏土卷」二二七頁  
165
- 『大乘起信論』仏典講座22・三一二～三一三頁  
166
- 『曇鸞教学の研究』三六八頁  
167
- 『撰大乘論 和訳と注解 上』六七頁  
168
- 『真聖全』一・二七七頁  
169
- 『真宗の往生論』一六三頁  
170
- 『願生浄土の仏道』二四六頁  
171
- 『真聖全』一・三四七頁  
172



- 173 『曇鸞教学の研究』二五一頁
- 174 『曇鸞教学の研究』二五二頁
- 175 『曇鸞教学の研究』二五三頁
- 176 『曇鸞教学の研究』二五三頁
- 177 『曇鸞教学の研究』二五六頁
- 178 『曇鸞教学の研究』二六三頁
- 179 『曇鸞教学の研究』二七四～二七五頁
- 180 『浄土三経往生文類試解』一七七頁
- 181 『真聖全』二・一六六頁

- 182 『大乘至極の真宗』一二四～一二五頁
- 183 『真聖全』二・六二四頁
- 184 『真聖全』二・五〇五頁
- 185 『大乘至極の真宗』一二六頁
- 186 『大乘莊嚴經論』和訳と注解』二六二頁
- 187 『真宗の往生論』一七五頁
- 188 『真宗の往生論』一八二頁
- 189 『真宗の往生論』一八二頁
- 190 『真聖全』二・五〇三頁

- 191 『真聖全』二・五二二頁
- 192 『真聖全』二・一〇六～一〇七頁
- 193 『真聖全』二・一〇六頁
- 194 『真聖全』二・一一八～一一九頁
- 195 『浄土三経往生文類試解』一二五頁
- 196 『真聖全』二・五一六頁
- 197 『真聖全』二・一頁
- 198 『浄土三経往生文類試解』一二六頁
- 199 『真宗の往生論』二〇七頁

- 200 『真宗の往生論』二〇七〜二〇八頁
- 201 『真聖全』二・一頁
- 202 『真聖全』二・一頁
- 203 『浄土三経往生文類試解』一二五―一三四頁
- 204 『浄土三経往生文類試解』一七七頁
- 205 『真聖全』二・五二二頁
- 206 『真聖全』一・三四七頁
- 207 『真聖全』一・三一六〜三一七頁
- 208 『唯識学研究』下卷・七二一頁

参考文献

大橋新太郎 『仏教各宗 高僧実伝 全』熊田活版所、一八九三年

野上俊静 『続高僧伝私考』—浄土三祖伝—、安居事務所、一九五九年

『中国浄土三祖伝』文栄堂、一九七〇年

藤田宏達・幡谷明・本田弘之・武内紹晃 『講座親鸞の思想 5』株式会社教育新潮

社、一九七八年

尾畑文正 『願生浄土の仏道』福村出版、二〇一四年

香月院深励 『教行信証講義集成 第一卷』法蔵館、一九七五年

『浄土論註講義』法蔵館、一九七三年

山辺習学・赤沼智善 『教行信証講義』第一書房、一九三八年

安田理深 『安田理深選集 第十五卷 上』 文栄堂書店、一九八四年

『大乘の魂』 大地の会、一九七七年

小野蓮明 「如来我となる・法蔵菩薩（上）」 『親鸞教学』 五一 一九八八年

『願と信』 文栄堂書店、一九八二年

金子大榮 『仏教概論』 岩波書店刊行、一九一九年

『教行信証講読』 同朋舎、一九三八〜一九四一年

『彼岸の世界』 全人社、一九四八年

柏原祐義 『浄土三部経講義』 平楽寺書店、一九八〇年

稻城選恵 『法蔵菩薩論』 百華苑、一九六二年

神戸和麿 『親鸞の教え』 同朋舎出版、一九八八年

松原祐善 『松原祐善講義集 第二卷』 文栄堂書店、一九九一年

「法蔵菩薩論」『大谷学報』五三、一九七三年

曾我量深 『曾我量深選集』 弥生書房、一九七〇～七二年

長谷正當 『浄土とは何か―親鸞の思索と土における超越―』 法蔵館、

二〇一〇年

寺川俊昭 「自然法爾考」『大谷学報』六五―一、一九八五年

『寺川俊昭選集 第二卷』 文栄堂、二〇〇八

『親鸞の信のダイナミックス―往還二種回向の仏道―』 草光舎、

一九九三年

「曾我量深における法蔵菩薩の探求」『親鸞教学』六四、一九九四年

坂東性純 『新講 歎異抄』草光舎、二〇〇二年

安富信哉 『選択本願念仏集』東本願寺、二〇〇三

西田幾多郎 『西田幾多郎全集』第一卷、岩波書店、二〇〇三年

山口益 『大乘としての浄土』理想社刊、一九六三年

山口益・横超慧日・安藤俊雄・舟橋一哉 『仏教学序説』平楽寺書店、一九六一年

長尾雅人 『中観と唯識』岩波書店、一九七八年

『撰大乘論 和訳と注解 上』講談社、一九八二年〜一九八七年

幡谷明 『浄土三経往生文類試解』真宗大谷派宗務所出版部、一九九二年

『曇鸞教学研究』同朋舎、二〇一〇年

『大乘至極の真宗―無住処涅槃と還相回向―』方丈堂出版、



二〇一三年

『親鸞教学の思想史的研究』文栄堂、一九七六年

「親鸞における宿業の問題」大谷大学仏教学会編『業思想の研究』

文栄堂書店、一九七五年

小谷信千代 『大乘莊嚴經論の研究』文栄堂書店、一九八四年

『撰大乘論講究』真宗大谷派宗務所出版部、一九九九年

『世親浄土論の諸問題』真宗大谷派宗務所出版部、二〇一二年

『真宗の往生論―親鸞は「現世往生」を説いたか―』法蔵館、

二〇一五年

講演会講義記録 「自己とは何か」二〇〇三年

能仁正顕（編集者）『大乘莊嚴經論』第XVII章の和訳と注解・―供養・師事・無量とくに悲無量―自照社出版、二〇一三年

横山紘一 『唯識思想入門』第三文明社、一九七六

『唯識の哲学』平楽寺書店、一九七九年

『唯識の仏教辞典』春秋、二〇一〇年

深浦正文 『唯識学研究』永田文昌堂刊、一九五四年

太田久紀 「玄奘三蔵訳『成唯識論要講』護法正義を中心として」、

中山書房仏書林、一九九九〜二〇〇〇年

『唯識の心と禅』中山書房仏書林、一九九九年

『唯識三十頌要講』中山書房仏書林、二〇〇五年

中村薫 『華嚴思想と浄土教』文理閣、二〇一四年

『中国華嚴浄土思想の研究』法蔵館、二〇〇一年

信楽峻麿 『教行証文類講義 第七卷・証卷・真仏土卷』法蔵館、二〇〇四年

『教行証文類講義 第八卷・化身土卷』法蔵館、二〇〇五年

海野孝憲 『文学者 三島由紀夫と仏教』山喜房仏書林、二〇一三年

石田瑞麿 『親鸞思想と七高僧』大蔵出版、一九七六年

稲葉秀賢 『真宗概論』文栄堂、一九六八年

『真宗教学の諸問題』中村印刷株式会社、一九七九年

平川彰 「如来蔵としての法蔵菩薩」『恵谷隆戒先生古稀記念浄土教の思想と文

化』仏教大学、一九七二年

『大乘起信論』（仏典講座22）大蔵出版、一九七三年

池田勇諦

「真宗教化学の原理」『同朋大学論叢』第四十四・四十五号、

一九八一年

上田義文

『仏教における業の思想』あそか書林、一九五七年

竹村牧男

「信心の業識」について『東洋学論叢』第三二号、二〇〇七年