

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

曾我量深の思想に関する研究

同朋大学大学院文学研究科文学研究科

仏教文化専攻

高木祐紀

平成二十七年三月

目次

はじめに	1
第一章 曾我における法蔵菩薩の了解	7
第一節 曾我の思想区分	7
第二節 曾我における法蔵菩薩の了解	20
第二章 曾我における唯識思想について	45
第一節 曾我における唯識理解について	45
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について	61
第一項 本論の内容について	61
第二項 阿頼耶識について	70

第三項	三位と三願の比較	85
第四項	三位と三願転入	100
第三節	「如来表現の範疇としての三心観」について	118
第一項	問題の所在	118
第二項	本論の内容について	121
第三項	『成唯識論』に説かれる阿頼耶識と曾我の解釈の比較	130
第四項	三心について	135
第五項	三心と三相の意義	157
第六項	安田理深・仲野良俊の解釈を通して	169
第四節	「法蔵菩薩」について	175

第一項	本論の内容について	175
第二項	「阿頼耶識」・「種子」・「現行」について	183
第三項	阿頼耶識と機の深信	200
第五節	小結	204
第三章	曾我の還相回向観	207
第一節	問題の所在	207
第二節	親鸞の還相回向理解	209
第三節	還相回向に関する先行研究について	215
第四節	曾我の還相回向理解	248
第五節	中期と後期の比較と考察	258

註	280
おわりに	274
第六節 小結	272

凡例

一、敬称は省略する。

一、註は本論文末に記した。

一、経・論・釈は次のように略記する。

『仏説無量寿経』

↓

『大無量寿経』

『仏説観無量寿経』

↓

『観無量寿経』

『仏説阿弥陀経』

↓

『阿弥陀経』

『顕浄土真実教行証文類』

↓

『教行信証』

一、出典は次のように略記する。

『真宗聖教全書』

↓

『真聖全』

『大正新脩大藏經』

↓ 『大正藏』

『親鸞聖人全集』

↓ 『親全』

『曾我量深選集』

↓ 『選集』

一、『真聖全』、『大正藏』、『親全』の漢文は書き下し文に改めた。

一、旧漢字は極力常用漢字に改めた。

はじめに

曾我量深（一八七五～一九七一 以下は曾我）は、真宗大谷派の僧侶であり、現代の真宗教学に大きな影響を与えた。近年、曾我の思想について、研究論文が発表されている。

例えば、水島見一「曾我量深の自覚道（上）」『法蔵菩薩』論―（『親鸞教学』九八）、「曾我量深の自覚道（下）」『法蔵菩薩』論―（『親鸞教学』九九）といった論文が発表され、曾我における法蔵菩薩の思想について研究されている。また、安西廉「曾我量深における求道の探求―「精神主義」批判を通して―」（『真宗研究』五八）では、曾我と清沢満之の値遇の面から研究されている。

他に、曾我の了解を基にして研究されている論文も数多くある。例えば、池田勇諦、寺川俊昭、廣瀬惺、本多弘之、安富信哉など数多くの著者をあげることができる。¹

このように、曾我に関する研究が進んでいる状況であり、曾我の思想に対する関心が高まっているのである。そこで本論文では「曾我量深の思想に関する研究」と題して、曾我の思想を研究する。曾我の思想の中でも、筆者は、曾我の「法蔵菩薩阿頼耶識論」、そして、曾我の還相回向観について考察する。なぜならば、今までの研究では解明されていない課題が残されているからである。

まず、「法蔵菩薩阿頼耶識論」であるが、その論は、『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の法蔵菩薩である」（『選集第五巻』一五七頁）という曾我独自の論である。

「法蔵菩薩阿頼耶識論」に関する主な先行研究として、平川彰「如来蔵としての法蔵菩薩」（『浄土教の思想と文化』）の文献学の立場から著された論文と、松原祐善「法蔵菩薩論」

『大谷学報』五三―三の真宗学の立場から著された論文に分けることができる。筆者は、これら先行研究において曾我の「法蔵菩薩阿頼耶識論」が十分に解明されていないと考える。解明されていない課題とは、曾我が『成唯識論』をどのように解釈したかということである。そして、なぜ曾我が、阿頼耶識と法蔵菩薩を結び付けたかということである。それらを、考察するにあたって、唯識は『成唯識論』を見ていく必要がある、法蔵菩薩は『大無量寿経』や『教行信証』を読み解いていく必要がある。これらの課題が、今までの研究ではされていないなかったのである。そこで筆者は、「法蔵菩薩阿頼耶識論」を解明するために、その論に関する論文や著作を取り上げ考察する。

次に、曾我の還相回向観について考察する。還相回向に関しては多くの先行研究が存在し、今も研究され続けている課題である。多くの先行研究では、曾我の還相回向に関する

言葉が引用され研究されている。その理由について、長谷正當が次のように述べる。

真宗の教学者の中で、曾我ほど二種回向についての様々な見解の間を揺れ動いている人はいないかと思われます。そのことは、曾我ほど二種回向の複雑で微妙な局面に分け入って深く思索した人はいないということを示しています。（『教行信証』と二種回

向の問題」『真宗教学研究』三二一—一四頁）

曾我は「二種回向についての様々な見解の間を揺れ動いて」おり、「二種回向の複雑で微妙な局面に分け入って深く思索した」という理由から、多くの先行研究において曾我の言葉が引用されることになるのであろう。その点を考えると、今日、還相回向の議論の基礎となっているのは、やはり曾我の還相回向理解であると考えられる。

そこで課題としてあげられることは、曾我が「二種回向についての様々な見解の間を揺

れ動いている」ことを整理することと、筆者自身が還相回向についてどのような立場に立つか明確にすることである。そのために、まず、親鸞の還相回向に関する記述と親鸞の還相回向について言及されている先行研究を概観する。還相回向の先行研究は様々な見解に分かれており、先行研究を分類整理する必要がある。この先行研究の分類整理も、今までなされていないかった課題であると言えよう。こうして先行研究を踏まえた上で、曾我の還相回向理解について明らかにし、還相回向の持つ意味について考察していく。

以上、「法蔵菩薩阿頼耶識論」と曾我の還相回向観に関する課題を見てきた。本論文では、三章に分けてこれらの課題を考察したい。

まず、第一章では、曾我が法蔵菩薩についてどのように了解していたか見ていく。曾我の思想に関する先行研究では、法蔵菩薩の側面から研究されているものが多い。このこと

から、先行研究を概観しながら、曾我が法蔵菩薩をどのように了解しているか確認し、その意義について尋ねていく。

第二章では、曾我の唯識思想について考察する。曾我の唯識思想に関係する論文や著作として「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」²、「如来表現の範疇としての三心観」³、「法蔵菩薩」⁴の三つがあげられる。⁵それらを考察することによって、「法蔵菩薩阿頼耶識論」とはいかなる意味を持ち、また我々にとってどのような意義があるのか明らかにしたい。

次に、第三章では、曾我の還相回向観について考えていく。親鸞の還相回向に関する記述と還相回向について言及されている先行研究を概観し、先行研究を分類整理していく。その上で、曾我の還相回向理解について明らかにし、還相回向の持つ意味について考察したい。

7 第一章 曾我における法蔵菩薩の了解
第一節 曾我の思想区分

第一章 曾我における法蔵菩薩の了解

第一節 曾我の思想区分

曾我の思想といっても、曾我の著作は多数あり一言で述べることはできない。その中で、曾我の思想は年代によつて展開し、変遷している。よつて、どのように思想が展開し変遷しているのか見ていきたい。そのため、まず、曾我の思想がどのように区分けされているのか先行研究を確認する。

曾我の思想の区分けについて、大江修は次のように述べる。

曾我の生活史にそつて表現すれば、第一期が青年時代から一九一一年の真宗大学教授辞任までであり、第二期がその後一九一六年までの新潟帰郷の期間であり、第三期が同年の東洋大学教授就任以後である。（「曾我量深の思想」『近代真宗思想史研究』二〇

8 第一章 曾我における法蔵菩薩の了解
第一節 曾我の思想区分

七頁)

大江修は、曾我の思想を三期に分けている。また、大江修は、第一期に関して次のように述べる。

第一期の思想は、清沢の影響を強く受けながらも、曾我の信心理解の救済的な構造をその特徴としながら、第二期における思想の発展の準備をしている。(「曾我量深の思想」二一〇頁)

第二期に関しては、

問題を如来の在り方ではなく、自己の在り方に転換していく作業の方向を確立したことが曾我の思想の飛躍を準備したといえる。(「曾我量深の思想」二一二頁)

と述べる。さらに第三期に関しては、

9 第一章 曾我における法蔵菩薩の了解
第一節 曾我の思想区分

曾我は、さらに法蔵のよってきたる本源を求めて本願論を展開していくのであるが、そこにおいては第二期に見られた現実への執着の姿勢を離れた、さらなる観念的世界の構築をみることができる。（『曾我量深の思想』二五五頁）

と述べる。

以上のことから、曾我は、第一期は清沢満之の影響を受け、第二期は、自己を問題とし思索し、第三期は、観念的な方向に向かっていくということである。

次に、安田理深は「曾我量深論試稿 感の教学へものがちがう」（『親鸞の世界観―不安に立つ―』）において次のように述べる。

先生の教学にもし前期、後期というようなことが言い得るとすると、前期は自覚自証ということができるかも知れない。『救済と自証』という書の題目が、よくこれを語つ

ていると思う。これに対して後期においては、感覚感情ということが特徴かと思う（『曾我量深論試稿 感の教学（ものがちがう）』一三五～一三六頁）

安田理深は、前期と後期の二つに分け、前期を「自覚自証」、後期を「感覚感情」と定義している。

また、松山大は、「曾我量深の思索展開に関する一考察」（『華嚴思想と浄土教 中村薫博士退任記念論集』）において、曾我の思索の展開について次のように述べる。

初期は（中略）法蔵菩薩を発表する以前の明治後期（一九一〇年頃）まで、すなわち曾我の学生時代から三十年代半ばまでの間である。中期は法蔵菩薩論感得の時期である明治末期（一九一〇年頃）から大正末期（一九二六年頃）までの執筆を旺盛に行っていた、曾我の三十年代後半から五十代の時期である。思索の展開が大いに進んだ時期で

11 第一章 曾我における法蔵菩薩の了解
第一節 曾我の思想区分

あると考えている。そして、後期を昭和初期（一九二七年頃）から晩年までの間、執筆よりもむしろ講義や講演および法話をとおして思索を展開させていた期間という区切り方である。（『華嚴思想と浄土教 中村薫博士退任記念論集』三三二頁）

松山大は、三期に分けている。初期は明治後期までで、中期は法蔵菩薩の思索の展開が大いに進んだ時期であり、後期は講演等で思索を展開させていたとしている。

さらに、先行研究には他の分け方もある。水島見一は、大きく前期と後期に分けることができるとして次のように述べる。

「前期」とは、六〇歳還暦記念講演の『親鸞の仏教史観』に至るまでの、唯識教学に基づく『大無量寿経』に対する緻密な聞思が展開された思想形成期で、「地上の救主」や「如来表現の範疇としての三心観」など、「自覚」のための悪戦苦闘を論じた論文が

多く製作されている。「後期」とは、『親鸞の仏教史観』以降の曾我独自の教学思想が熟成・展開された、応に如来との感応道交期で、『親鸞の仏教史観』の他『歎異抄聴記』、『行信の道』、『真宗大綱』など、体系的な真宗教学が発表されている。（「曾我量深の自覚道（上）——「法蔵菩薩」論——」（二頁）

曾我の思想は、『親鸞の仏教史観』を境に、前期と後期に分けることができるとしている。『親鸞の仏教史観』は一九三五年に講演されており、曾我の思想は、一九三五年以前と以後に分けられるということである。

以上、曾我の思想をどのように区分けするか先行研究を通して見てきた。先行研究では、曾我の生活史、また、論文執筆や講演の内容から区分けを行っているのである。

では実際に、曾我の思想はどのように分けることができるのであろうか。筆者は、曾我

と唯識との関わりによって区分けできると考える。曾我の生涯と思想をたどっていくと、唯識思想が思索の根底にあると考えられる。しかし、先行研究では、主に法蔵菩薩の思索によって区分けされており、唯識との関わりが考慮されていない。唯識に関しては、水島見一が「唯識教学に基づく『大無量寿経』に対する緻密な聞思が展開された思想形成期」と述べるのみである。また、水島見一は、前期に「地上の救主」や「如来表現の範疇としての三心観」といった曾我の著作をあげている。しかし、「地上の救主」では、唯識については述べられていない。他方、「如来表現の範疇としての三心観」では、唯識と法蔵菩薩との関わりが述べられている。つまり、「地上の救主」と「如来表現の範疇としての三心観」では、唯識と法蔵菩薩の関わりという点において異なっているのである。この点から考えると、先行研究では法蔵菩薩の側面によって区分けされ、唯識の側面が考慮されていない

という問題点があげられる。筆者は、法蔵菩薩だけでなく、唯識という視点によつて、先行研究よりも曾我の思想に沿った区分けが出来ると考える。そこで、曾我の生涯において唯識に関わっている出来事を年表にする。⁶

前期

- 一八七五年、新潟県に生まれる。
- 一八九九年、真宗大学研究院に入学、「唯識」を専攻する。
- 一九〇二年、『無尽燈』に「三法印と唯識宗」、「唯識宗の末那識観」を発表。
- 一九〇四年、真宗大学教授となり「唯識学」を講義する。
- 一九〇五年、『無尽燈』に「仏教唯心論の基礎としての阿頼耶識の証明」を発表。
- 一九〇七年、真宗大学において「唯識述記」を講義する。

15 第一章 曾我における法蔵菩薩の了解
 第一節 曾我の思想区分

中期	前期
<p>一九二七年、『如来表現の範疇としての三心観』を刊行。</p> <p>一九三〇年、『如来表現の範疇としての三心観』に対して東本願寺侍董寮から宗議違反とされ大谷大学教授を辞任。</p>	<p>一九一六年、東洋大学教授となる。一九二二年二月に発表された学科担当は、印度哲学倫理学科では「俱舎論哲学」（第一学年）、「唯識哲学」（第二学年）、「起信論哲学」（第三学年）、また支那哲学東洋文学科では「起信論哲学」（第三学年）となっていた。</p>

後期	中期
一九七一年、逝去	一九四一年、大谷大学教授に復帰し『教行信証』と『成唯識論』を講じる。 一九四二年、『唯識学概論（撰大乘論・解深密教綱要）』を刊行。 一九六二年、米寿の記念講演「法蔵菩薩」を行う。

筆者は、曾我と唯識の関わりから、曾我の思索は三期に分けられると考える。

まず、前期であるが、一九一六年までを前期とする。前期では、「一八九九年、真宗大学研究院に入学し「唯識」を専攻する」ことから、曾我は唯識を基礎として学んでいることがわかる。さらに、「三法印と唯識宗」、「唯識宗の末那識観」など、唯識に関する論文を發表している。例えば、「三法印と唯識宗」では、

吾人は今唯識宗の地位を明にせんとす。（中略）勿論概して小乗教と名くと雖ども、吾

人は主として所謂正統小乗教なる一切有部を以て其標準とし、是と唯識宗との相関に
付て、少しく卑見を陳述せんと欲す。(『選集第一卷』三五―一頁)

と述べている。このように、この時期の論文は、唯識と法蔵菩薩の関わりではなく、唯識
に関することが中心となっている。よって、前期は、唯識を中心とした論文が執筆されて
いた一九一六年までとすることが出来る。

そして、中期であるが、一九四二年までを中期とする。中期になると、「法蔵菩薩影現の
歷程としての三願」や「如来表現の範疇としての三心観」といった、唯識と法蔵菩薩の関
係について論文執筆をしている。つまり、前期には見られなかった、唯識と法蔵菩薩の関
わりについて言及されているのである。したがって、中期は唯識と法蔵菩薩を中心として
論文執筆された一九四二年までとする。

次に、後期は、一九四三年以降とする。後期は、講演等によつて思索を深めており、唯識に関する記述は少ない。唯識への言及は、一九六二年における米寿の記念講演「法蔵菩薩」に見られる。「法蔵菩薩」の中で曾我は、

このごろは、私、あんまり阿頼耶識のことなどはお話しないのでありますけれども、たまたま『法蔵菩薩』という題を与えられたものでありますからして、まあ、このようなお話を申し上げたような次第でございます。（『選集第一二卷』一二四～一二五頁）

と述べ、阿頼耶識への言及が少ないことを示している。また、講演録の多くは、唯識ではなく主に『教行信証』に関するものである。7よつて、後期は、講演等で主に『教行信証』に関して曾我自身の思索を展開しているのである。

以上、曾我の思想展開を見てきたが、筆者は今までの先行研究とは異なる唯識という視点によって、曾我の思想展開の区分けを行った。その結果、三期に分けることができた。

前期は、唯識に関する論文を執筆している一九一六年までである。中期は、唯識と法蔵菩薩の関係に言及する論文が見られる一九四二年までである。そして、後期はそれ以降であり、主に『教行信証』に関しての曾我自身の思索を展開しているのである。こうした区分けによって、曾我の生涯において、唯識と法蔵菩薩の関わりが明確になったと言える。

次に、曾我における法蔵菩薩の了解について考察していく。

第二節 曾我における法蔵菩薩の了解

曾我における思想の特徴は、唯識と法蔵菩薩であると筆者は考える。それは、「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」や「如来表現の範疇としての三心観」といった著作から窺うことができる。これらの著作では、唯識と法蔵菩薩を関連させて考察されているのである。

また、先行研究では、水島見一が曾我における法蔵菩薩について次のように述べる。

本願成就の伝統の中で、近代においては、清沢満之を師と仰ぐ曾我量深は、清沢に伝承される法蔵菩薩の願心を己証するために、全生涯を捧げたのである。思えば我々は、親鸞から蓮如を経て清沢満之、そして曾我量深へ、さらには現在へと伝承される法蔵菩薩の伝統に身を置いている。（「曾我量深の自覚道（上）——「法蔵菩薩」論——」一頁）

曾我は、法蔵菩薩の願心を己証しようとしたのである。

また、三明智彰は、「曾我量深の生涯を一貫する教学課題であり、彼の思想全体の根底として位置づけられるべきものが法蔵菩薩論である。」（『曾我量深の法蔵菩薩論の形成過程とその原理』『真宗総合研究所研究紀要』一一一―一頁）と述べる。つまり、曾我にとって法蔵菩薩とは、生涯を一貫する教学課題であり、自己において明らかにしなければならなかったのである。

こうして、曾我は、法蔵菩薩を明らかにするという課題を背負っていたと言える。そして、法蔵菩薩を明らかにするために、法蔵菩薩と唯識を関連させたと考えられるのである。よって、曾我の思想の要は、唯識と法蔵菩薩であると言ってよい。

さて、曾我の思想の特徴である唯識と法蔵菩薩を考察するに当たって、唯識と法蔵菩薩、

それぞれ分けて考察を行う必要があると考える。その理由としては、唯識と法蔵菩薩ではそれぞれ基本となるテキストが異なるからである。唯識に関しては『成唯識論』を見ていく必要があり、法蔵菩薩に関しては『大無量寿経』や『教行信証』を見ていく必要がある。

そこで先に、曾我の法蔵菩薩了解から見ていきたい。なぜなら、曾我の思想に関する先行研究は、唯識からではなく法蔵菩薩の側面から研究されているものがほとんどだからである。このことから、先行研究を概観しながら、曾我の法蔵菩薩了解について尋ねていきたい。

では、曾我は法蔵菩薩をどのように考えていたのであろうか。法蔵菩薩に関する曾我の著作について、水島見一は、「曾我の法蔵菩薩の己証は、大正二年に発表された「地上の救主」に収斂されよう」（『曾我量深の自覚道（上）——法蔵菩薩論——二頁）と述べる。

また、寺川俊昭も、

曾我師自らがこのように整理しなされた師一代の真宗教学の探求の中で、そのもつとも重要な意義をもつと考えられる仕事の一つを、論集第二卷『地上の救主』が主題として思索している、法蔵菩薩の発見に私は見るべきと思うものである。（『近代真宗学の歩み』『真宗教学研究』一一―一二七頁）

と述べ、曾私の著作の中で「地上の救主」を重要視している。よって、曾我における法蔵菩薩の思索の考察として、「地上の救主」を取り上げたい。

まず、「地上の救主」の概要として、曾我は次のように述べる。

第二卷『地上の救主』に於て、遡つてこの心境に至るまでの過去の道程を披瀝し、第十九願臨終現前の本願を広闡せる『観経』の隱彰する大悲仏心を深く掘り下げ、初め

て因位如来、法蔵菩薩の発見せし記録を発表（『選集第四卷』五〇三頁）

「法蔵菩薩の発見せし記録」と述べるように、曾我は法蔵菩薩を発見したのである。法蔵菩薩を発見するまでの道程について、曾我は「地上の救主」で次のように述べる。

私は昨年（大正元年）七月上旬、高田の金子君の所に於て、「如来は我なり」の一句を感得し、次で八月下旬、加賀の暁鳥君の所に於て「如来我となりて我を救ひ給ふ」の一句を回向していただいた。遂に十月頃「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」と云ふことに気付かせてもらいました。（『選集第二卷』四〇八頁 括弧筆者注）

ここに、法蔵菩薩を発見する道程が記されている。曾我は、最初から法蔵菩薩を自己に発見し、たどり着いたのではない。最初は「如来」という語を用いて思索しているが、そこから「如来は我なり」、「如来我となりて我を救ひ給ふ」、「如来我となるとは法蔵菩薩降誕

のことなり」と思索を深めることによって、如来から法蔵菩薩にたどり着いたのである。

それは果位の如来から因位の法蔵菩薩へという方向性が見出される。なぜ如来から因位法蔵菩薩へと思索していったのか。言い換えれば、なぜ法蔵菩薩を地上の救主としなければならなかったのか。そのことについて考えてみたい。

まず、曾我は「如来は我なり」と如来について思索している。しかし、曾我は、如来は救世主ではないとし次のように批判する。

久遠の尽十方無碍光如来は我々の憧憬の対象、即ち我々の理想たるに止まり、単なる此を以て我々の救世主とすることが出来ぬ。(中略)救済は現実の問題である。現実の人生の主体なる自我の大問題である。我々は自我の空影なる理想に依りて救はるゝことは出来ない。(中略)しかしそれが若し単なる光明の理想に止まるならば、仮令我々

の理想界に対する無明長夜の闇を照破する智慧の灯炬たるに足るであらうが、現実の生死大海の苦痛を除却する所の行業の船筏たることが出来ぬ。(『選集第二卷』四一〇頁)

我々は如来を理想とし、仰ぎ拝むだけにとどまっていると指摘する。つまり、我々は如来によつて救われるのを待つばかりということである。それは、人間の自我に関わっていないということである。また、我々の現実問題に應えていないのである。こうして曾我は、現実問題に應えていないという理由から、如来を仰ぎ拝む対象として見ることを否定するのである。

では、実際に如来の光明について、『大無量寿経』ではどのように説かれているのか。『大無量寿経』には、次のように説かれている。

無量寿仏の威神光明、最尊第一にして、諸仏の光明及ぶこと能わざるところなり。(中略) 一仏刹土を照らす。(中略) それ衆生ありて、この光に遇えば、三垢消滅し、身意柔軟にして、歡喜踊躍し善心を焉に生ず。もし三塗・勤苦の処にありてこの光明を見たとまつれば、みな休息することを得て、また苦惱なけん。寿終わりて後、みな解脱を蒙る。(『真聖全一』一六〇―一七頁)

要約すれば、阿弥陀如来の光明が、諸仏の及ぶところではなく第一であり、衆生はこの光に遇えば、身意柔軟になり、歡喜踊躍して善心が生ずるのである。確かに、『大無量寿経』の記述を見ると、我々は如来の光明と出遇う対象であり、光明に出遇うために如来を拝むと言うこともできる。しかし、曾我は、それでは現実に生きる人間の自我という問題には関わっていないという。では、曾我はなぜ如来を仰ぎ拝む対象として見ることを否定し、

現実の自我問題の救済を問わなければならなかったのか。その理由として、加来雄之は次のように述べる。

人間の現実を超えた絶対者という人格に救われるという通俗的な他力信仰（神秘的・恩寵的信仰）は、恩寵という観念によって苦しみや矛盾という、「現実の黒闇」を凝視する悲しみの眼を失うことになるからです。（「宗教的人格の探求―曾我量深における

法蔵菩薩論―」『親鸞教学』七二―六六頁）

如来を拝むという恩寵的信仰では、現実を見ることなく逃避してしまうという問題点がある。もし現実の自我問題を考えるならば、そこに「現実の黒闇」を凝視する悲しみの眼」が必要である。つまり、阿弥陀如来の光明に救われるということは、「三垢消滅し、身意柔軟にして、歡喜踊躍し善心を焉に生」じ、「寿終わりて後、みな解脱を蒙る」ことを

信じるのみであり、そこに現実の自我の問題に応えることにならないのである。阿弥陀如来の光明を拝むだけでは恩寵的信仰に陥り、現実の自我の問題に立てていくことができないと考えられる。このような理由によって、曾我は如来から法蔵菩薩へ思索を深めていったと考えられる。

そして、曾我は、現実の自我の救済は阿弥陀如来ではなく、法蔵菩薩であるとし次のように述べる。

然らば則ち現前刻下の要求は空中の光明ではなくして、現実人生海上の弘誓の船である。久遠実成の法身如来は現実の自我の救済主ではない。現実界の救主は亦必ず現実世界に出現し給ふ人間仏であらねばならぬ。(中略)久遠光明の父は生死海底に墮落しつゝある我々人間とは天地の懸隔がある。彼の権威は最早や我々に及ぶ事が出来ない。

是れ則ち彼が人間仏なる救主法蔵菩薩として、和光同塵して出現し給へる所以である。

〔『選集第二卷』四一〇～四一一頁〕

ここでも曾我は、現実の自我問題から救済されるためには、今の現実世界が問題にされなければならぬことを強調している。そして、如来の光明は空中から我々を照らすだけでなく、地上にいる我々の自我問題の救いとはならないのである。したがって、曾我が法蔵菩薩を地上の救主とした理由は、現実の自我問題の救済であると言える。

こうして、曾我が阿弥陀如来ではなく法蔵菩薩を救主とした理由が明確になったところで、曾我が法蔵菩薩をどのように定義しているか確認していききたい。

先に、『大無量寿経』に法蔵菩薩がどのように説かれているのか確認する。『大無量寿経』には次のように説かれる。

時に国王ましましき。仏の説法を聞いて心に悦予を懐き、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。(『真聖全一』六頁)

国王であつた法蔵は、無上正真道の意を發して世自在王仏のもとで沙門となつた。そして次のように説かれる。

ここに世自在王仏、すなわちために広く二百一十億の諸仏刹土の天人の善悪、国土の僂妙を説きて、その心願に應じてことごとく現じてこれを与えたまう。時にかの比丘、仏の所説の嚴淨の国土を聞きて、みなことごとく覩見して、無上殊勝の願を超發せり。その心寂靜にして、志着するところなし。一切の世間に能く及ぶ者なけん。五劫を具足して、莊嚴仏国の清淨の行を思惟し撰取す。(『真聖全一』七頁)

世自在王仏は、二百一十億の国土を法蔵菩薩に説いた。法蔵菩薩は五劫の間、莊嚴仏国の清浄の行を思惟し撰取したのである。そして、四十八願を發した。その四十八願が成就されないならば仏にならないと誓ったのである。その後は、次のように説かれる。

法蔵菩薩、今すでに成仏して、現に西方にまします。此を去ること十万億の刹なり。

その仏の世界を名づけて安樂と曰う。(中略)成仏より已来、おおよそ十劫を歴たまえり。(『真聖全一』一五頁)

法蔵菩薩は四十八願を成就し、仏となって十劫経ているのである。

『大無量寿経』における法蔵菩薩はこのように説かれているが、曾我は、法蔵菩薩について、

法蔵菩薩とは何ぞや。他でない、如来を念ずる所の歸命の信念の主体がそれである。

『選集第二卷』四一四頁)

と定義している。しかし、『大無量寿経』における法蔵菩薩は、世自在王仏と出遇い、四十八願を發して成仏したと説かれており、信念の主体とは説かれていない。この法蔵菩薩の定義は、曾我独自の解釈であることに注意しなければならない。

では、曾我の法蔵菩薩の定義はどのような意味を持つのであろうか。三明智彰は次のように述べる。

法蔵菩薩論の特徴は、『大無量寿経』に、阿弥陀如来因位法蔵菩薩として叙述されている法蔵菩薩を、現在の自己の生存の事実に於て「信心の主体」として把握したところにある。その自己は「無明長夜」「生死大海」という迷いの存在であった。彼は、宗教に於ける救済と自証を、単に絶対者のなさしめたもう所に帰せしめず、そのような現

在の自己に於ける出来事として解明した。(「曾我量深の法蔵菩薩論の形成過程とその原理」二頁)

法蔵菩薩が「信心の主体」と表されているのは、「自己の生存の事実」においてである。法蔵菩薩は客観的にどこかに存在するのではない。法蔵菩薩は自己における信念の主体なのである。その自己である我々自身が、「自己は「無明長夜」「生死大海」という迷いの存在」である。つまり、現在の自己が迷いの存在という立場に立って、法蔵菩薩は信念の主体であると定義したということである。

さらに、曾我は法蔵菩薩について次のように述べる。

されば法蔵菩薩は決して一の史上の人として出現し給ひたのではない。彼は直接に我々人間の心想事成に誕生し給ひたのである。十方衆生の御呼声は高き浄光の世界より

来たのではなく、又一定の人格より、客観的に叫ばれたのではない。彼の御声は各人の苦悩の闇黒の胸裡より起つた。法蔵菩薩の本願を生死大海の船筏と云ふは、御呼声が我が胸底我が脚下より起りしことを示すものである。（『選集第二巻』四一二頁）

ここで言う法蔵菩薩の声とは、どのような声か。『大無量寿経』の本願にある「十方衆生」は、法蔵菩薩の声である。四十八願を発したのは法蔵菩薩であるから、本願は法蔵菩薩の声と言うことができる。「十方衆生」と我々に呼びかけている声である。その法蔵菩薩の声は、我々の外から聞こえるのではなく、我々の「苦悩の闇黒の胸裡」から起こっているのである。つまり、自己の内から聞こえてくるのである。これは、先に見たように、法蔵菩薩を客観的に見るのではなく、現在の自己において見ることによってできる解釈である。このことから、法蔵菩薩は信念の主体であり、法蔵菩薩の声というのは信念の主体の声で

あると言うことができる。

そして、曾我は法蔵菩薩を、

久遠の父なる如来は遠劫より現在に罪惡生死の人生海に迷悶しつゝある私を救はん爲めに御身を現実の娑婆海に投じ、直に私の眞実究竟の主觀となりて、私をして久遠以來無明長夜の夢を破り下された。彼は表面に私を汝と呼ぶと共に、隱彰には私をば直に我と觀じ下されたのである。（『選集第二卷』四一七頁）

と了解する。法蔵菩薩が私の主觀となつて、私自身の中にある無明長夜の夢を破るのである。無明長夜の夢が破られる、そのことは、私自身の中に法蔵菩薩の聲が現れることである。そして、その聲は客觀的に聞くのではなく、主觀的に直觀されるものであると言える。

では、法蔵菩薩によつて無明長夜の夢が破られるとは、具体的にどのような意味を持つ

のか考えていきたい。このことについて寺川俊昭は、次のように述べる。

そして本願の信そのものが、衆生における日常的自我とは全く異質の心であり、むしろその日常的自我を摧破するような形で発起する真実心であることを、直覚的に自証している。この真実心の主体を、『大無量寿経』の経説に従って、法蔵菩薩と呼ぶ。（「近代真宗学の歩み」二九頁）

無明長夜の夢が破られることを具体的に言うならば、「日常的自我を摧破する」ことである。それは、真実心によって自我が破られていく自覚を表しているのである。その真実心の主体は、法蔵菩薩である。法蔵菩薩は、我々の自我を破ることを自証しているのである。つまり、真実心によって我々の自我が破られることが、「如来我となるとは法蔵菩薩降誕のことなり」という言葉によって表現されていると考えられる。よって、「法蔵菩薩降誕」とは、

眞実信の主体である法蔵菩薩が、我々の自我を破ることであると言える。したがって、我々は自我が破られることによって、自己を迷いの存在と自覚するのである。このことを法蔵菩薩を通して確認していくのである。

こうして、「地上の救主」における主題は、眞実信の主体が法蔵菩薩であり、迷いの自己が明らかになることである。言い換えれば、眞実信を獲得することで、無明長夜の夢を見続ける迷いの存在である自己を自覚するのである。迷いの存在であることを呼び覚ます声が、法蔵菩薩である。したがって、曾我の「地上の救主」における思索は、法蔵菩薩を通して自己を迷いの存在と見続けた思索の道程と行うことができる。

こうした曾我の思索は、決して根拠のない思索ではない。それは小野蓮明が、

本願の信の自証として、信心自らの主体が、このように一片の神話性もとどめないで、

明確に法蔵菩薩と自覚された曾我師の了解は、親鸞の本願觀を、従ってまた、信心觀を、最も深く正鵠を得た了解であるといえよう。（「如来我となる・法蔵菩薩（下）」『親

鸞教学』五二 二六頁）

と述べていることから明らかになる。曾我における法蔵菩薩の思索は、主体的な了解であるが、親鸞の了解に基づいているのである。では曾我は、親鸞のどの個所を基にして了解したのであろうか。親鸞の著作から、曾我の思索の根拠となった個所について考えていきたい。

まず、曾我の法蔵菩薩の思索の基になった個所については、先行研究によって次のように指摘されている。

曾我量深は、久遠の如来が法蔵比丘となって、人間として罪業と生死を実際に経験し

たとしている。(中略)それは、親鸞の『教行信証』「信巻」三心積の仏意積に学んだものである。(「曾我量深の法蔵菩薩論の形成過程とその原理」七〇頁)

曾我は「信巻」にある三心積を基に思索しているとしている。三心積を中心に、曾私の思索を尋ねていきたい。

まず、三心積の至心積では、衆生について次のように述べられている。

仏意測り難し、しかりといえども竊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至るまで、穢悪汚染にして、清浄の心なし。虚仮諂偽にして

眞実の心なし。(『親全教行信証1』一一六―一一七頁)

衆生の現実を「穢悪汚染」、「清浄の心なし」と直視している。また、信楽積にも次のように述べられている。

しかるに無始より已来、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、清浄の信樂なし。法爾として真実の信樂なし。〔親全教行信証1〕一二

〇頁)

ここでも、衆生が流転し、清浄でないことが明らかにされている。さらに欲生積にも同様に述べられている。このように三心積を通して、衆生は清浄ではないことを明らかにしているのである。

そして、このような衆生の現実に対して、法蔵菩薩は次のように説かれている

ここをもって如来、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時、三業の所修、一念・一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。〔親全教行信証1〕一一七頁)

法蔵菩薩は、「一切苦悩の衆生海を悲憫し」た。それは、三心積に述べられている衆生の現実を悲憫したのである。つまり、法蔵菩薩が直視した衆生の姿である。そして、現実を苦悩している衆生を悲憫し、法蔵菩薩は菩薩行を行じるのである。さらに菩薩行の詳しい内容について、至心積に『大無量寿経』が引用され、次のように説かれている。

欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず、欲想・瞋想・害想を起こさず。色・声・香・味の法に着せず。忍力成就して衆苦を計らず。少欲知足にして、染・恚・痴なし。三昧常寂にして、智慧無碍なり。虚偽詔曲の心あることなし。和顔愛語にして、意を先にして承問す。勇猛精進にして、志願倦きことなし。専ら清白の法を求めて、もつて群生を恵利しき。三宝を恭敬し師長に奉事しき。大莊嚴をもつて衆行を具足して、もろもろの衆生をして功德成就せしむ（『親全教行信証1』一一七〜一一八頁）

法蔵菩薩は、「欲覚・瞋覚・害覚・欲想・瞋想・害想」を生じていない。「虚偽諂曲の心」もない。しかし、衆生は「欲覚・瞋覚・害覚・欲想・瞋想・害想」を生じ、「虚偽諂曲の心」を起こしている。そのことについて考えると、法蔵菩薩が菩薩行において「欲覚・瞋覚・害覚・欲想・瞋想・害想」や「虚偽諂曲の心」等がないのは、それらを起こす衆生の現実を経験したからであると言える。逆に、衆生の現実を経験しなければ、「欲覚・瞋覚・害覚・欲想・瞋想・害想」や「虚偽諂曲の心」等は言えないのである。それらの衆生の現実の姿を経験したからこそ、そのような心を起こすことができなく、清浄の心を生ずることができるのである。その清浄心が、我々にある自我の心を破るのである。穢悪汚染で虚仮諂偽の心しかない我々は、法蔵菩薩の声を聞くことができるのである。我が身に清浄の心がないという自覚が働くことは、我々の中において法蔵菩薩が我が身を直観しているということに

なるのである。

ここまで曾我の思想について、法蔵菩薩を中心に「地上の救主」から読み取り、それが三心積を基にした思索であることを明らかにした。曾我は、『大無量寿経』に説かれている文をそのまま解釈したのではなく、信念の主体として主体的に法蔵菩薩を了解したのである。それは、従来の恩寵的信仰ではなく、自我を打ち破って働くものでなければならないという問題意識があつたと考えられる。恩寵的信仰から法蔵菩薩を信念の主体と見た主体的信仰への転換が、曾我の眼目であると言える。

また一方で、曾我は唯識思想に基づいて独創的な了解を発表している。先の年表からも明らかのように、「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」や「如来表現の範疇としての三心観」といった唯識と法蔵菩薩を関連させている論文がある。曾我の思想をさらに読み解いてい

くには、唯識の面から考察を行っていくことが不可欠であると考えられる。そこで、次に曾我の唯識思想を中心に考察を行う。

第二章 曾我における唯識思想について

第一節 曾我における唯識理解について

曾我は、今までにない独自の唯識理解をしている。それは「法蔵菩薩阿頼耶識論」であり、阿頼耶識と法蔵菩薩を結び付けた論である。

「法蔵菩薩阿頼耶識論」に関する主な先行研究として、次の四つがあげられる。

(1) 平川彰 「如来蔵としての法蔵菩薩」『浄土教の思想と文化』

(2) 松原祐善 「法蔵菩薩論」『大谷学報』五三―三

(3) 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

(4) 小野蓮明 「如来我となる・法蔵菩薩(上)」『親鸞教学』五一

平川彰は「如来蔵としての法蔵菩薩」において、阿頼耶識は法相の教理でいえば「妄識」であるとする。そして、法蔵菩薩は四十八願の本願を立て、その本願を満足し「決定必成無上正覚」が諸仏によって証明されている菩薩である。その菩薩が「妄識」であるということは納得できないとしている。こうした問題提起から、さらに、阿頼耶識と法蔵菩薩の文献的考察がされている。それは、阿頼耶識の「識」は「アーラヤ」で「住処」の意味であり、法蔵菩薩の「法蔵」は「ダルマ・アーカラ」で「鉞脈」の意味を持つとし、阿頼耶識と法蔵菩薩を同一視することはできないと主張する。

平川彰の論文に対して、松原祐善が反論している。松原祐善は、

『大経』は我々の生命を託している経典だ。ですから、自己の安心と無関係に経典があるのではない。(中略) 仏教学の学問的成果は充分戴くのでございますが、満足の得られない限界を感ずるのであります(中略)。平川先生御自身の信仰の問題はどうかかわるのかということが問われてくる。(「法蔵菩薩論」八二頁)

と指摘する。このことから、『大無量寿経』は自己の信仰にかかわる問題であり、信仰なく『大無量寿経』の研究をすることはできないということになる。そうした上で松原祐善は、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「法蔵菩薩阿頼耶識論」は『無量寿経』の法蔵説話の非神話化のお仕事な
のです。(『松原祐善講義集第二巻』五三頁)

と示している。松原祐善は、曾我の「法蔵菩薩阿頼耶識論」によつて『大無量寿経』の法
蔵説話が非神話化されたと考えている。そして、その非神話化は「宗教的信の自覚的解釈」
という意味を持つのである。

松原祐善はこうした見解であるが、寺川俊昭も「曾我量深における法蔵菩薩の探求」⁹⁾に
おいて、また小野蓮明も「如来我となる・法蔵菩薩(上)」¹⁰⁾において松原祐善と同様の
見解を示している。こうして曾我の「法蔵菩薩阿頼耶識論」は、『大無量寿経』の法蔵説話
を非神話化したものであり、さらに非神話化が、主体的な信仰の自覚を問うという意味を
持つのである。

このように「法蔵菩薩阿頼耶識論」の研究は、平川彰による文献学からの立場と松原祐善による真宗学の自覚に基づいた立場との二つに分けることができる。では、これら先行研究の課題を考えてみたい。

平川彰は、阿頼耶識は妄識であるという前提に立って、法蔵菩薩と阿頼耶識の比較をしている。しかし、曾我は『唯識三十頌』・『成唯識論』・『成唯識論述記』を独自に解釈しているため、阿頼耶識は妄識であるという前提に立って解釈していない。この点から、曾我が『成唯識論』等をどのように解釈したかという考察が必要である。

次に、松原祐善、寺川俊昭、小野蓮明は、「法蔵菩薩阿頼耶識論」は法蔵説話の非神話化であり、宗教的信の自覚を問うものであるという解釈をする。この研究の問題点は、なぜ阿頼耶識と法蔵菩薩を結び付けなければならないのか解き明かされていない点である。

つまり、曾我が、阿頼耶識と法蔵菩薩を結び付ける理由を考察しなければならないのである。

このような課題がある中で、「法蔵菩薩阿頼耶識論」を解明するためにはどうすべきか。筆者は、「法蔵菩薩阿頼耶識論」に関する論文や著作を取り上げ考察する必要があると考え、その関係する論文や著作として、はじめにでも述べたように、「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」、「如来表現の範疇としての三心観」、「法蔵菩薩」の三つがあげられる。それらを年代順に考察していく必要がある。なぜなら、著された年代によって思想の変遷が見られるからである。年代順に曾私の論を考察することによって、「法蔵菩薩阿頼耶識論」とはいかなる意味を持ち、また我々にとってどのような意義があるのか明らかにすることができると思われる。

まずは、曾我独自の唯識理解が生み出されるに至った背景について窺っていききたい。曾我は、阿頼耶識と法蔵菩薩について次のように述べる。

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ゝ正態を、どうしても自分の意識に求めて行かないといふと満足出来ない。段々求め求めて私は遂に『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得たと同時に、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。また『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』の阿頼耶識が法蔵菩薩であるといふことを明らか

かにしたのである。これは循環証明法であります。又已むを得ざる循環論証であらうと思ふ。この二つを読み得て成る程と初めて肯くことが出来たのであります。(『選

集第五卷』一五八頁)

曾我は、『成唯識論』の阿頼耶識と『大無量寿経』の法蔵菩薩に着目している。そして、阿頼耶識と法蔵菩薩を組み合わせることによつて、阿頼耶識が法蔵菩薩であるということを示したというのである。また、曾我は、阿頼耶識と法蔵菩薩の関係について次のように述べる。

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

ります。(『選集第一二巻』一〇九頁)

曾我は、阿頼耶識と法蔵菩薩に共通してある「蔵」という字に着目し、両者には深い関係があるとする。

このような思想が生み出された理由は、曾我の「自分は自分一流の考えでもって『成唯識論』というものを見て行こうと、こういうように方針をとっておったわけでありませう。」

(『選集第一二巻』一〇七頁) という姿勢によるものである。つまり、『成唯識論』を独自に解釈することによって、法蔵菩薩と阿頼耶識を結び付けるにいたったと言える。それは文献を忠実に解釈したものではない。独自の思索によって、阿頼耶識と法蔵菩薩に深い関係を見出したのである。

ここで考えなければならないことは、なぜ阿頼耶識と法蔵菩薩に深い関係を見出すこと

ができたのかということである。言い換えれば、なぜ『成唯識論』だけでは阿頼耶識が解らないのかということと、なぜ『大無量寿経』だけでは法蔵菩薩が解らないのかということとである。そのことを解明するために、『成唯識論』にあつて『大無量寿経』に説かれていないことと、『大無量寿経』にあつて『成唯識論』に説かれていないことを見えていく必要がある。

では、曾我は『大無量寿経』と『成唯識論』に何を求めたのであろうか。そのことを考える手がかりとして、明治四五年七月発行された『精神界』の「我等が久遠の宗教」がある。その中で、曾我は次のように述べる。

按ずるに天親論主の『浄土願生偈』は論主が自我の心中に顕現しつゝ、而も自我を超越せる不可思議の能力を讃仰し、『唯識三十頌』はその不可思議力に依存しつゝ、ここ

に極力反抗する所の現実の自我妄執の告白懺悔である。罪業の云何に深く我執我見の云何に強き乎を最も明瞭に示す者は三千年の仏教史上の『唯識三十頌』に及ぶものはない。『唯識三十頌』は如来の救済力を否認して自力成仏を主張し、さらに如来の本願を横取りにして自ら一切衆生を救はんと企つることを表明するものである。而して一切の衆生救済の本願に依りて自ら第一に無上覚位に登らんとする自己衷心の企を暴露するものである。是れ誠に無謀の企である、而も彼の真実久遠の企である。是故に我々は『唯識三十頌』を反読する毎に、香樹院徳龍師と共に自力の無効を知ると共に、さらに天親論主と共に深く自力の捨て難きを観る。(中略)自力の執心を捨つるの能力が我々になく、自力修行の無効を知りつゝ、依然として自力妄執を捨つるの自由なき所に初めて徹底的自力無効観が成立する。真に捨てられざる自力に触れ、初めて捨てぬ

その儘に如来に行くのである。自力を捨つるとは、自力を捨てんとの努力の無効を知り、此努力を捨つる所である。捨てぬ所に真に捨てる妙味がある。究竟的に自力を捨てるとは自力をその儘に置くことである。自力をその儘に置く所に初めて他力が味はるゝではないか。此一切の自力、究竟の自力、自力を捨てんとする所の自力、此自力こそは捨てねばならず、又捨て得る自力である。(『選集第二卷』三六八〜三六

九頁)

『唯識三十頌』は如来の本願力についてではなく、自らの修行によって成仏することが説かれている。しかし、曾我の主張では、如来の本願力を我が物とし、その本願力によって自ら仏となり人々を救おうとすることを告白するのが『唯識三十頌』であるという理解になっっている。なぜ如来の本願を我が物にしようとするのかというと、それは我執我見とい

った末那識の働きによるからである。

曾我の見解で注目すべき点は、『唯識三十頌』には説かれていない如来の本願力というところを見出している点である。説かれていないにもかかわらず、なぜそのように解釈したのか。その理由を考えてみたい。

曾我の見解では、世親の著作として『唯識三十頌』と『浄土論』の二つを取り上げてい
る。『浄土論』は、世親による『大無量寿経』の領解であり如来に帰命することを説く。他
方、『唯識三十頌』では、修道論による自力成仏を説く。つまり、世親は『浄土論』で他力
を著し、『唯識三十頌』で自力を著したと言える。よって、曾我は、世親が他力と自力の両
方の側面を著したことに注目したと考えることができる。

ここで、自力と他力の内実について、曾我の解釈を踏まえて窺っていく。自力とは、『唯

『識三十頌』によって説かれる自力の仏道である。また、他力とは、如来の本願力によって救われる仏道である。他力の仏道に立てば、我執我見を自力で捨てることができないということを、如来の本願力によって知らされたということになる。曾我が「自力の執心を捨つるの能力が我々になく」と述べるように、我々は自力成仏する力がなく、自力を捨てようとする自力を、如来の本願力によって知らされるという立場に立つのである。そうすると、『唯識三十頌』とは、如来の本願力によって、捨てることができない我執を自覚し、そのことを表白したものと見える。よって、曾我は、他力の仏道の立場に立って、『唯識三十頌』を解釈していったと言える。

以上のことから、曾我が『大無量寿経』に求めたことと、『成唯識論』に求めたことについて検討できる。

まず、曾我が『大無量寿経』に求めたものは、「如来の救済力」、「如来の本願」という語句から、如来の本願力であると言える。

では、『成唯識論』には何を求めたのか。曾我は、唯識の中でも特に末那識や阿頼耶識に注目している。『成唯識論』においては、末那識や阿頼耶識の構造が詳しく説かれている。末那識や阿頼耶識の構造とは、我々の心の構造であり、その心の構造を知ることができる。よって、曾我は、末那識や阿頼耶識の構造を『成唯識論』に求めたと言える。

こうして見ると、『大無量寿経』では如来の本願は説かれているが、末那識や阿頼耶識といった心の構造については説かれていない。つまり、『大無量寿経』だけでは、我執や救われていく心の構造を見ていくことはできないのである。また、『成唯識論』だけでは、心の構造は明らかにするが、なぜ我々が救われるのか、その根拠である如来の本願力が明らか

にならない。したがって、曾我は、『大無量寿経』に説かれる如来の本願力によつて我々が救われることと、『成唯識論』に説かれる阿頼耶識や末那識によつて我々の心の構造を見ていったと言える。このことから、曾我は、我々が『大無量寿経』に説かれる如来の本願力によつて救われるという立場に立ち、『成唯識論』を解釈したと考えられる。

次に、曾我が、唯識と法蔵菩薩との関係について論じた「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について考察する。

61 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第一項 本論の内容について

第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について

第一項 本論の内容について

「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」は、阿頼耶識と『大無量寿経』に説かれた三願の関係を具体的に述べた曾我中期の論文である。

はじめに、「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」の題目の意味を確認していく。「法蔵菩薩影現」について、曾我は次のように述べる。

誠に法蔵菩薩の影現と云ふことは、則ち十方衆生の誕生てふことである。十方衆生の眞実の誕生てふことは我々が信樂を獲得することである。而して信樂の獲得と云ふことは我々衆生が現実的大主觀の眼を開くことである。(『選集第三卷』三〇三頁)

このことから「法蔵菩薩の影現」とは、我々が信樂を獲得することである。また、「歷程」

62 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第一項 本論の内容について

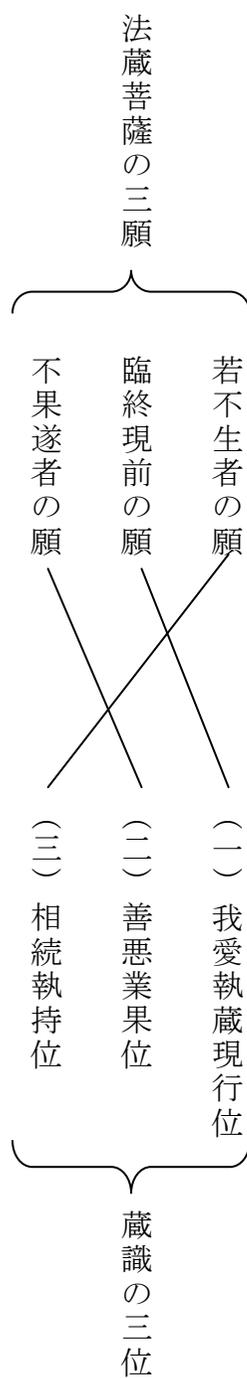
は「経過してきた道筋」という意味であり、「三願」は『大無量寿経』に説かれた第十八願、第十九願、第二十願である。そうすると、題目の意味は、「我々が信樂を獲得するために経てきた道筋としての三願」という意味になる。

そして、この論文の特徴は、曾私の独自の説が二点述べられていることである。まず一点目は、阿頼耶識の三位と『大無量寿経』の三願を結び付けていることである。このことについて次のように述べる。

されば三願は法蔵菩薩の三位であつて、あたかも印度論蔵の阿頼耶識の三位に相当するものであらう。阿頼耶識の三位は根本識の自覚の道程を示し、法蔵菩薩の上の三願は現実自我影現の三位を顕示するものである。(『選集第三卷』三〇二頁)

このことが図に表されている。

63 第二章 曾我における唯識思想について
 第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
 第一項 本論の内容について



(『選集第三卷』三〇〇頁)

曾我は、『大無量寿経』に説かれた第十八願、第十九願、第二十願を『成唯識論述記』に説かれる阿頼耶識の三位に配当している。しかし、『大無量寿経』には阿頼耶識の三位は説かれていない。また、『成唯識論』にも『大無量寿経』の願について説かれていない。にもかかわらず、曾我は『大無量寿経』に説かれる三願と阿頼耶識の三位を結び付けた。それが可能なのも、先に見たように、曾我は『成唯識論』を『大無量寿経』に説かれる如来の本願によって解釈しているからである。このことが曾我独自の解釈になるのである。

また、曾我独自の解釈の二点目として、三願の構造がある。曾我は第十九願、第二十願、第十八願の関係について次のように述べる。

げにせめては臨終に影現せばやと要期するところの第十九願の衆生はその臨終まで真の善友に遭はないのである。幸にして臨終に善友の教えを聞くことは、これ臨終現前の願の奥に、不果遂者の誓の存在する証拠である（中略）更に一步を進めて思惟すれば、その果遂の願の底に已に若不生者の大誓願が隠れ彰れて居ることは疑われぬ。人間の生涯の間に一度と云ふ一度はと云ふ果遂の誓願は已に現在にかすかに内に影現して居る所の法蔵菩薩を認めねばならぬ。すなはち「たすけたい」と云ふ欲望の十九願は「たすけねばならぬ」と云ふ意志の二十願に裏づけられ、更に「たすけやう」と云ふ行為の十八願に裏づけられてあらねばならぬ。（『選集第三卷』三〇三頁）

65 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第一項 本論の内容について

曾我の解釈をまとめると、第十九願の衆生は臨終に善友の教えを聞くことができ、そのことによつて信樂を獲得することができるのである。それが可能なのも、第十九願が第二十願に裏付けられているからである。さらに、曾我は、第二十願は第十八願に裏付けられ、第十九願は第二十願と第十八願に裏付けられているという。

このように、曾我が「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」にある独自の説として二点あげられる。ここで、『大無量寿経』の三願と曾我の三願解釈について見ていく。

第十九願は『大無量寿経』に、

たとい我、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、心を至し願を発して我が国に生まれんと欲わん。寿終わる時に臨んで、たとい大衆と圍繞してその人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ。(『真聖全一』九〇―一〇頁)

と説かれる。

第十九願について、曾我は次のように解釈する。

すなはち第十九の願の衆生は何等人間性なき自利的律法的なる聖者である。殆ど全く自己の現実を觀ぜず、自己の肉体を内感せず、徒に自己の空靈に酔ひ、定散の行に執着せるものである。全く現実人生の問題に当面せないところの聖者が云何にして真実の往生人であらうや。(『選集第三卷』三〇一頁)

曾我は第十九願の衆生を、現実人生の問題を直視することなく定散の行に執着する聖者と解釈している。

第二十願は『大無量寿經』に、

たとい我、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

67 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第一項 本論の内容について

もろの徳本を植えて、心を至し回向して我が国に生まれんと欲わんに、果遂せずんば、

正覚を取らじ。『真聖全一』一〇頁)

と説かれている。

曾我は第二十願について次のように解釈する。

少し利他大悲の本願を知るが、その知ったところの本願とは抽象的理想である。そしてその称名は人間が如来に向かって自己の祈願をしているのであり、自分自身の救いの願を表現しているに過ぎない。彼には猶法蔵菩薩の根本主観の影現がない。随て如来招喚の勅命としての名号を聞くことが出来ない。この表現の名号を聞く時に於て現実的なる衆生が誕生するのである。故に第二十の願は不果遂者の誓である。少くとも臨終までに大悲の本願を果遂して、衆生をして現実世界に誕生せしめ、現実人生に開

68 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第一項 本論の内容について

眼せしめんと云ふが第二十の願である。（『選集第三卷』三〇一〜三〇二頁）

第二十願の衆生は、自分自身の救いを称名によって如来に願っていると言うことができる。

第二十願の衆生には眞実信心はないが、臨終までに眞実信心を獲ることができるのである。

第十八願は『大無量寿経』に、

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。（『眞

聖全一』九頁）

と説かれる。

第十八願について曾我は次のように述べる。

されば第十八願の面目は畢竟自分の永久の流転と云ふの外はないのである。機の深信

69 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第一項 本論の内容について

と云ふことは決して地獄一定と云ふやうな概念ではなく、自己の全責件の自覚である。

「現に罪悪生死の凡夫」てふことが機の深信の中心である。此煩惱具足の信知がすな

はち本願力の乗托である。(『選集第三卷』三〇五頁)

ここから第十八願の衆生は、罪悪深重の凡夫ということを知したものであると言える。

それは機の深信であり、本願力の乗托である。

以上のように、第十九、第二十、第十八願の曾我の解釈は、衆生の内実について述べていると言える。それは、第十九願は現実人生の問題を直視することなく定散の行に執着する聖者、第二十願は称名によって如来に自己の救いを祈願しているもの、第十八願は罪悪深重の凡夫と信知するものという具合である。

70 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第二項 阿頼耶識について

ここまで、「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」の内容について確認してきた。曾我は、三願を唯識によって独自に解釈しているという特徴が確認できた。ただ、今までの先行研究では唯識の側面が明らかになっていないとは言えないのである。そこで、筆者は、唯識の側面を『成唯識論』から明らかにすることによって、『大無量寿経』の三願との関係が見出せると考えている。そのため、次に『成唯識論』や『成唯識論述記』において説かれる阿頼耶識について確認する。

第二項 阿頼耶識について

唯識では識として、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識・阿頼耶識の八識を

71 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第二項 阿頼耶識について

たてる。意識は第六識、末那識は第七識、阿頼耶識は第八識と呼ばれる。阿頼耶識は、「阿頼耶識」「異熟」「一切種」と名づけられる。それは無覆無記である。そして、常に激しい流れのように働き続けている。¹¹

また、『成唯識論』では、阿頼耶識の具える三つの相として、自相・果相・因相が説かれる。阿頼耶識は自相と名づけられ、異熟識は果相、一切種子識は因相と名づけられる。そして、『成唯識論述記』では自相・果相・因相に応じて三位を立てる。自相には我愛執蔵現行位、果相には善悪業果位、因相には相續執持位である。阿頼耶識の三相と三位それぞれ見ていくことにする。

(一) 自相

自相について、『成唯識論』には次のように説かれている。

72 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法藏菩薩影現の歷程としての三願」について
第二項 阿頼耶識について

初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。謂わく、雑染の与めに互に縁と為るが故に。有情執して自の内我と為すが故に。此は即ち、初能変識所有の自相を顕示す。因と果とを撰持して、自相と為すが故に。此の識の自相は分位多しといえども、蔵は初なり過重し、是の故に偏に説く。

（『大正蔵第三一巻』七頁c）

阿頼耶識には、能蔵と所蔵と執蔵の三つの意味があり、それをすべて合わせて自相という。能蔵と所蔵は「雑染の与めに互に縁と為るが故に」と説明され、執蔵は「有情執して自の内我と為すが故に」と説明されている。

さらに、『成唯識論述記』には、能蔵と所蔵と執蔵の構造について説かれている。

まず、阿頼耶識を能蔵という場合は、『成唯識論述記』に「能く染の種を持するには種を

73 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第二項 阿頼耶識について

所蔵と名づく。この識はこれ能蔵と名づく」(『大正蔵第四三卷』三〇〇頁c〜三〇一頁a)と説かれる。阿頼耶識を能蔵というときは、種子が所蔵となる。それは、阿頼耶識が一切諸法を生じる種子を貯え保持していくありようのことを表している。

次に、阿頼耶識を所蔵というときは、『成唯識論述記』に「この雑染法が所熏たり所依たるには染法を能蔵と名づけ、この識をば所蔵とす」(『大正蔵第四三卷』三〇一頁a)とある。「雑染法」は七転識である。七転識とは、前七識が種子を第八識に熏習する働きのことである。阿頼耶識を所蔵というときは、七転識が能蔵となる。それは、阿頼耶識に七転識の結果である種子を熏じつけられるありようのことを表している。

阿頼耶識を執蔵というときは、『成唯識論述記』に「彼の論にまた染の第七らのために執蔵せられて、以て内我とせらるるといえり。執蔵の義に名づく」(『大正蔵第四三卷』三〇

74 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法藏菩薩影現の歷程としての三願」について
第二項 阿頼耶識について

一頁 a) とある。第七識は末那識で、我執の心であり、自分に執着する心である。末那識が阿頼耶識に働きかけ執着する。つまり、阿頼耶識が末那識によって執着されているありようのことを表している。

このように能藏、所藏、執藏は、阿頼耶識には種子を保持していくこと、種子を受け止めること、そして第七識に執着されているという構造がある。自相の阿頼耶識にはこの三藏の義を持つのである。¹²

次に我愛執藏現行位について見ていく。我愛執藏現行位は、自相に対して立てられる。我愛執藏現行位は、『成唯識論述記』に次のように説かれている。

多異熟は謂わく此の識の体に総じて三位有り。一には我愛執藏現行位なり。即ち唯七地以前の菩薩と二乗の有学と一切の異生のみ無始より来り。謂わく阿頼耶と名づく。

75 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第二項 阿頼耶識について

人執無き位に至るまでなり。此を執蔵と名づく。(『大正蔵第四三卷』二九八頁a)

我愛執蔵現行位は、阿頼耶と名づけられ執蔵と名づけられる。執蔵とは先に見たように、阿頼耶識が末那識によって我執の対象とされていることである。

また、阿頼耶については、『成唯識論』に次のように説明されている。

或は阿頼耶と名づく。一切の雜染品の法を撰蔵して失せざらしむるが故に。我見愛等に執蔵せられて、自の内我と為するを以ての故に。此の名は唯、異生と有学とのみに在り。無学の位と不退の菩薩とには、雜染法に執蔵せらる義有るものにはあらざるが故に。(『大正蔵第三一巻』一三頁c)

阿頼耶という名には二つの意味がある。一つ目は「一切の雜染品の法を撰蔵して失せざらしむるが故に」であり、阿頼耶識は一切の雜染品の法である種子を貯え保持していくこと

76 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第二項 阿頼耶識について

である。二つ目は「我見愛等に執蔵せられて、自の内我と為するを以ての故に」であり、阿頼耶識は執蔵であり我執の対象になるということである。「我見愛等」は末那識のことであり、末那識が阿頼耶識を自我であると執着するのである。

そして、我愛執蔵現行位は、「唯七地以前の菩薩と二乗の有学と一切の異生」まで呼ばれる。つまり、凡夫、阿羅漢向までの声聞、七地以前の菩薩までは我愛執蔵現行位の名を持つのである。

(二) 果相

次に、果相について『成唯識論』には、

此は是れ、能く諸の界と趣と生とを引く善・不善の業の異熟果なるが故に、説いて異熟と名づく。此に離れて、命根と衆同分等を、恒時相続の勝れたる異熟果なりという

77 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第二項 阿頼耶識について

ことは、得可らざるが故なり。此は即ち、初能変の識に所有る果相を顕示するなり。

此の識の果相は多くの位、多くの種ありと雖、異熟というは、寛くして不共なり。故

に偏に之を説けり。(『大正蔵第三一巻』七頁c)

と説かれる。

この文について太田久紀は、「この識は、三界・五趣・四生という輪廻の存在を決める善・

悪の結果であり、過去を背負って存在しているものなので、「異熟」という」(『成唯識論要

講―護法正義を中心として―第一巻』一三四頁)と解釈する。「善・不善の業の異熟果」を

「過去を背負って存在しているもの」としている。過去を背負うというのは経験を積み重

ねているということであり、その経験が種子として阿頼耶識に植え付けられていく。つま

り、現在の自己において過去を見出していくのである。過去を背負っているということか

78 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第二項 阿頼耶識について

ら、第八識を果相と呼ぶのである。

そして、果相に対応した善悪業果位について『成唯識論述記』には、

二には善悪業果位なり。謂わく無始より乃至菩薩の金剛心、或は解脱道の時、乃至二乗無余依の位なり。謂わく毘播迦、此れを異熟識というなり。〔大正蔵第四三卷〕二

九八頁 a)

とある。善悪業果位は、毘播迦、異熟識と名づけられる。

『成唯識論』には異熟識について、

或は異熟識と名づく。能く生死を引いて、善不善の業の異熟果なるが故なり。此の名は唯、異生と二乗と諸の菩薩との位のみに在り。如来地に、猶有異熟無記の法有るものに非ざるが故なり。〔大正蔵第三一卷〕一三頁 c)

79 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第二項 阿頼耶識について

とある。異熟識について大田久紀は、

能く生死を引く善・不善業の果としての存在。過去に私共の行つた善業、善き行い、不善業、悪しき行いの結果としてそこに存在している。過去の結果とは過去を背負え
るといふことだと。過去に行つた善・不善業の集積によつて、現在の私共の命が生き
ている。(『成唯識論要講―護法正義を中心として―第一卷』四一七頁)

と述べる。異熟識とは過去を背負う自己であり、また過去の集積としての自己を離れるこ
とができない段階である。よつて、異熟識の意味は、過去の業の結果としての自己であり、
過去を背負う我ということである。

では、具体的に異熟識はどの段階で捨てられるのかというと、『成唯識論』には、
異熟識の体をば菩薩は將に菩提を得んとするときに捨し、声聞独覺は無余依涅槃に入

るときに捨す。〔大正蔵第三一卷』一三頁c〕

と説かれている。二乗は無余依涅槃に至るとき、菩薩は菩提を得るとき、つまり仏果を成ずるときに異熟識の体を捨てるのである。

(三) 因相

次に、因相を見ていく。『成唯識論』には、

此能く、諸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。此に離れて此余の法、能く遍く諸法の種子を執持すということは、得可からざるが故に。此は即ち、初能變の識に所有る因相を顯示す。此の識の因相は、多種ありと雖ども、種を持することは不共なり。是の故に偏に説けり。初能變の識体の相は多なりと雖ども、略して唯是の如き三相のみ有りと説く。〔大正蔵第三一卷』七頁c〕

81 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第二項 阿頼耶識について

と説かれる。因相は一切種と名づけ、種子を執持して失わないことによつて名づけられる。

阿頼耶識の中に植え付けられた種子を保ち続けていくのである。それは、今日の自己が明日の自己につながっていることを表す。つまり、現在の自己が因となって明日の自己となる。よつて、因相とは、現在の種子が因となって未来の結果を生み出していくことである。

そして、因相に対応した相続執持位は、『成唯識論述記』に、

三には相続執持位なり。謂わく無始より乃至如来、未来際を尽くして有情利樂する位なり。謂わく阿陀那名づく。此れを執持と云う。〔大正蔵第四三卷〕二九八頁a)

とある。相続執持位は阿陀那と名づけられ、無始より仏果の後までをも含む全期間の呼び名である。

『成唯識論』では、阿陀那と名づけられる理由について次のように説く。

或は阿陀那と名づく。種子と及び諸の色根とを執持して、壊せざらしむるが故に。〔大
正蔵第三一卷』一三頁c)

「種子」は経験や素質、「色根」は身体のことであり、阿陀那は経験と身体とを維持して腐敗しないのである。つまり、経験と身体を統一して維持していくこと、それは我々の人格を維持していく命と言える。このことから我々は、種子と五根を維持する阿陀那に支えられて生きているのである。そして、阿陀那は無始より仏果の後までを貫く呼び名である。また、仏果の第八識は阿陀那の名のみである。

以上、自相・果相・因相とそれに対応する三位について見てきた。整理すると阿頼耶識の特性として次のようにまとめられる。

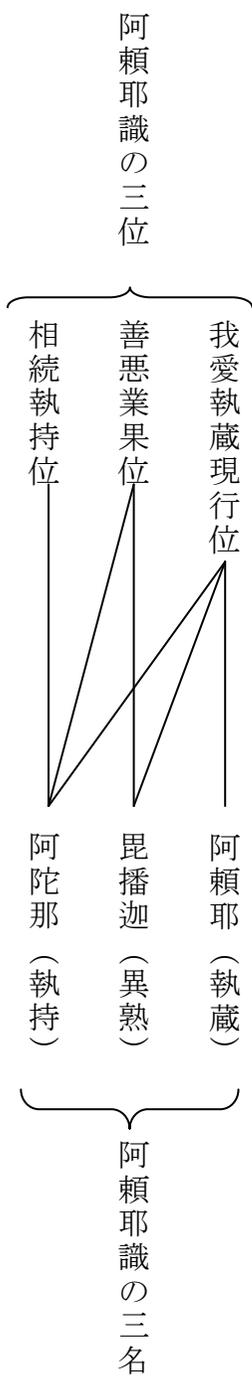
(1) 経験と身体とを執持して維持していく(阿陀那)

83 第二章 曾我における唯識思想について
 第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
 第二項 阿頼耶識について

(2) 自我意識の対象 (阿頼耶)

(3) 過去の業の結果 (異熟)

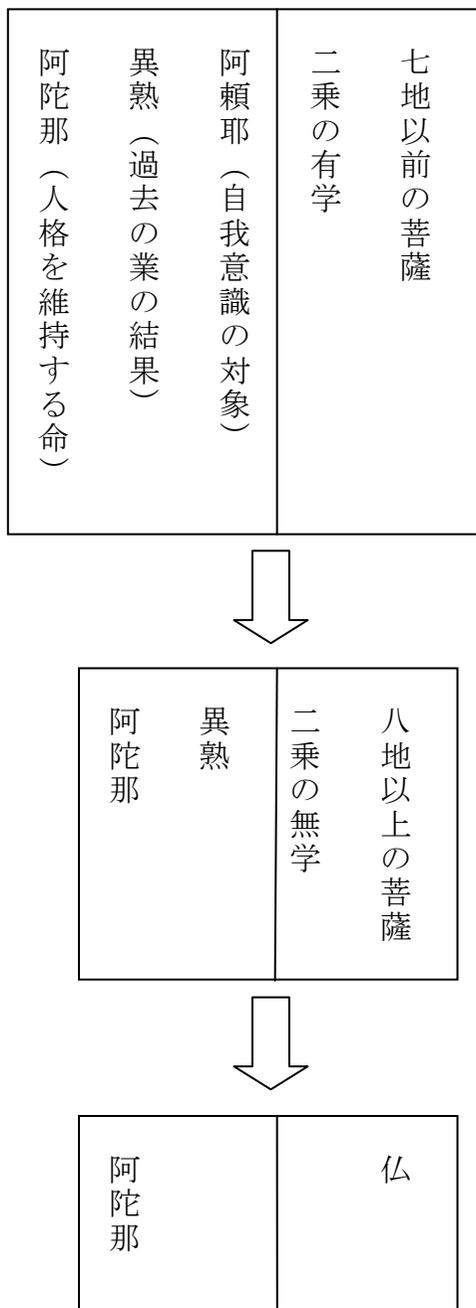
そして、我愛執蔵現行位・善悪業果位・相續執持位と阿頼耶・異熟・阿陀那の関係は、次の図のようになる。



また、阿頼耶識の三位には、阿頼耶を捨てる段階と異熟を捨てる二つの段階がある。阿頼耶を捨てる段階は、七地以前の菩薩が八地になるとき、二乗の有学が無学になるときである。異熟を捨てる段階は、菩薩が仏になるとき、二乗が無余依涅槃になるときである。

84 第二章 曾我における唯識思想について
 第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
 第二項 阿頼耶識について

よつて、無始より七地以前の菩薩、二乗の有学までの第八識は、阿頼耶・異熟・阿陀那の三つの名を持つ。菩薩の八地以上仏果未滿、二乗の無学の第八識は、阿頼耶の名はなくなり異熟と阿陀那の名を持つ。仏と成つた以降は阿陀那の名を持つのである。このことを図に表す。



次に、阿頼耶識の三位と『大無量寿経』の三願を比較しながら、曾我的解釈について考

85 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第三項 三位と三願の比較

えていく。

第三項 三位と三願の比較

先に、「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」において、曾我の独自の説が二点述べられていることを確認した。一点目は、『大無量寿経』に説かれる三願を阿頼耶識の三位に配当していることである。二点目は、第十九願は第二十願に裏付けられ、さらに第十八願に裏付けられていると解釈することである。まず、一点目の『大無量寿経』の三願と阿頼耶識の三位を結び付けている点について検討したい。

曾我の解釈では、第十九願を我愛執蔵現行位とする。我愛執蔵現行位は、阿頼耶・異熟・

86 第二章 曾我における唯識思想について
 第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
 第三項 三位と三願の比較

阿陀那の三つの名を持つ。よって、第十九願は阿頼耶、異熟、阿陀那の名を持つ。次に、第二十願を善悪業果位とする。善悪業果位は、阿頼耶の名はなくなり異熟と阿陀那の名を持つ。よって、第二十願は異熟、阿陀那の名を持つ。そして、第十八願を相續執持位とする。相續執持位は阿陀那の名を持つ。よって、第十八願は阿陀那の名を持つ。整理すると、次の表のようになる。

<p>第十九願 定散の行に執着</p>	<p>願名とその内容</p>
<p>阿陀那 異熟 阿頼耶</p>	<p>阿頼耶識の名</p>

87 第二章 曾我における唯識思想について
 第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
 第三項 三位と三願の比較

<p>第二十願 称名で如来に自己の救いを祈願</p>	<p>異熟 阿陀那</p>
<p>第十八願 罪悪深重の凡夫と信知する 本願力に乗托</p>	<p>阿陀那</p>

筆者は、『大無量寿経』の三願と阿頼耶識の三位の間には共通点が見出されると考える。まず、第十九願は、現実人生の問題を直視することなく定散の行に執着する聖者である。そして、対応する我愛執蔵現行位は、執蔵という我執の心があり、自分に執着する心である。第十九願と我愛執蔵現行位の共通点は、どちらも我が身に執着している点にある。第十九願では自力の行に執着し、我愛執蔵現行位では、我が身に執着する。つまり、我執と
 いう点で一致するのである。

次に、第二十願は、称名によって自分自身の救いを如来に願うことである。そして、対応する善悪業果位は、過去の業の結果である。第二十願と善悪業果位の共通点は、結果という点にある。第二十願は、自力の称名の結果、如来によって救われる。つまり、過去に行ったことが、その後の結果を決めるのである。そして、善悪業果位は、過去の善悪の行いの結果が自己を決めることを表す。したがって、両者の共通点は、行いの結果という点で一致すると言える。

次に、第十八願は、罪悪深重の凡夫ということを知ることである。それは機の深信であり、本願力の乗托である。そして、相続執持位は、経験と身体とを執持して維持していく命である。第十八願と相続執持位の共通点は、我が身という点にあると考えられる。罪悪深重の凡夫とは、他の誰でもない我が身のことである。また、人格を維持していく命

89 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第三項 三位と三願の比較

も我が身のことを表している。つまり、人格を維持していく命を生きる我が身と、罪悪深重の凡夫である我が身、どちらも我が身が表される。よって、第十八願と相續執持位は、我が身ということを共通点として見出すことができる。

以上、一点目について唯識の視点から三位と三願について考察を行った。その結果、三位と三願にそれぞれ共通点が見出されるのである。

次に、二点目について考察していく。二点目は、第十九願は第二十願に裏付けられ、さらに第十八願に裏付けられているということである。

まず、親鸞は、第十九願、第二十願、第十八願の関係についてどのように述べているのであろうか。親鸞は、第十九願と第二十願について「化身土卷」巻頭に標挙の文として、

無量寿仏觀經の意

至心発願の願

邪定聚機

双樹林下往生

阿弥陀経の意なり

至心回向の願

不定聚機

難思往生（『親全教行信証2』二六八頁）

と示している。第十九願が「至心発願の願」で、第二十願が「至心回向の願」である。第十九願開説の経は『観無量寿経』で、第二十願開説の経は『阿弥陀経』である。よって、このことから第十九願は『観無量寿経』の意味を持ち、第二十願は『阿弥陀経』の意味を持つ。

そして、『大無量寿経』と『観無量寿経』の関係について、親鸞は次のように述べる。

91 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第三項 三位と三願の比較

問う。『大本』の三心と、『観経』の三心と、一異いかなぞや。答う。釈家の意に依つて、『無量寿仏観経』を案ずれば、顕正隱密の義あり。(中略)「彰」というは、如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す。達多・闍世の悪逆に縁つて、釈迦微笑の素懷を彰す。韋提別選の正意に因つて、弥陀大悲の本願を開闡す。これすなわちこの経の隱彰の義なり。(『親全教行信証2』二七六頁)

親鸞は、「如来の弘願を彰し、利他通入の一心を演暢す」とし、「韋提別選の正意に因つて、弥陀大悲の本願を開闡す」と述べる。「如来の弘願」や「弥陀大悲の本願」は、『大無量寿経』に説かれる第十八願を表している。このことから、『観無量寿経』には『大無量寿経』の第十八願が表されているのである。

また、『大無量寿経』、『観無量寿経』、『阿弥陀経』の関係について、親鸞は次のように述

へる。

また問う。『大本』と『観経』の三心と、『小本』の一心と、一異いかんぞや。(中略)
『観経』に准知するに、この経にまた顕彰隱密の義あるべし。(中略)「彰」と言うは、
眞実難信の法を彰す。これすなわち不可思議の願海を光闡して、無碍の大信心海に帰
せしめんと欲す。良に勧めすで恒沙の勧めなれば、信もまた恒沙の信なり、かるが
ゆえに「甚難」と言えるなり。『釈』に、「直ちに弥陀の弘誓重なれるに為つて、凡夫
念ずればすなわち生まれしむることを致す」と云えり。これはこれ隱彰の義を開くな
り。『経』に「執持」と言えり、また「一心」と言えり。「執」の言は心堅牢にして移
転せざることを彰すなり、「持」の言は不散不失に名づくるなり。「一」の言は無二に
名づくるの言なり、「心」の言は眞実に名づくるなり。この『経』は、大乘修多羅の中

の無問自説経なり。しかれば、如来、世に出興したまうゆえは「恒沙の諸仏の証護の正意」ただこれにあるなり。（『親全教行信証2』二九二〜二九四頁）

『阿弥陀経』も先ほどの『観無量寿経』と同様である。「これすなわち不可思議の願海を光聞して、無碍の大信心海に帰せしめんと欲す」とあるように、信心を獲させるといふ働きが『阿弥陀経』に説かれているのである。それは、『阿弥陀経』に『大無量寿経』の第十八願が表されているのである。

そして、『大無量寿経』と『観無量寿経』と『阿弥陀経』の関係について、親鸞は次のように述べる。

三経の大綱、顕彰隱密の義ありといえども、信心を彰して能入とす。かるがゆえに『経』の始めに「如是」と称す。「如是」の義はすなわち善く信ずる相なり。いま三経を案ず

るに、みなもつて金剛の真心を最要とせり。真心すなわち大信心なり。大信心は希有・最勝・真妙・清浄なり。何をもつてのゆえに、大信心海ははなはだもつて入りがたし、仏力より発起するがゆえに。真実の樂邦ははなはだもつて往き易し、願力に藉つてすなわち生ずるがゆえなり。いま將に一心一異の義を談ぜんとす。当にこの意なるべしとなり。三経一心の義、答え竟りぬ。(『親全教行信証2』二九四)

親鸞は、「いま三経を案ずるに、みなもつて金剛の真心を最要とせり。真心すなわち大信心なり」とし、三経には真実信心が要であるという。その真実信心は、「仏力より発起するがゆえに。真実の樂邦ははなはだもつて往き易し、願力に藉つてすなわち生ずる」とあるように、第十八願によつて獲るのである。

このことから、『大無量寿経』と『觀無量寿経』と『阿弥陀経』の三経には、第十八願が

表されている。三經に第十八願が表されているのは、眞実信心を獲させるためであると言える。よつて、第十八願の眞実信心を獲させるという働きが、『觀無量壽經』の第十九願、『阿彌陀經』の第二十願にもあると言える。

また、親鸞は第二十願と第十八願の関係について、和讃に次のように述べる。

定散自力の称名は

果遂のちかひに歸してこそ

おしえざれども自然に

眞如の門に転入する（『親全和讃篇』四一頁）

親鸞は、自力の称名であっても、第二十願にある果遂の誓いによつて自然に眞如の門である第十八願に転入するという。つまり、第二十願には第十八願の働きが具わっていると言

うことができる。

この親鸞の解釈を踏まえて、曾我の了解を窺っていく。曾我は、第二十願は第十八願に裏付けられ、第十九願は第二十願と第十八願に裏付けられていると解釈する。先の親鸞の言葉から、第十九願が第十八願に裏付けられていることと、第二十願が第十八願に裏付けられていることは言える。しかし、第十九願が第二十願に裏付けられていることは、親鸞は述べていない。親鸞は、第十九願に関して、和讃に次のように述べる。

至心発願欲生と

十方衆生を方便し

衆善の仮門ひらきてぞ

現其人前と願じける（『親人全和讃篇』三九頁）

臨終現前の願により

釈迦は諸善をことごとく

觀經一部にあらはして

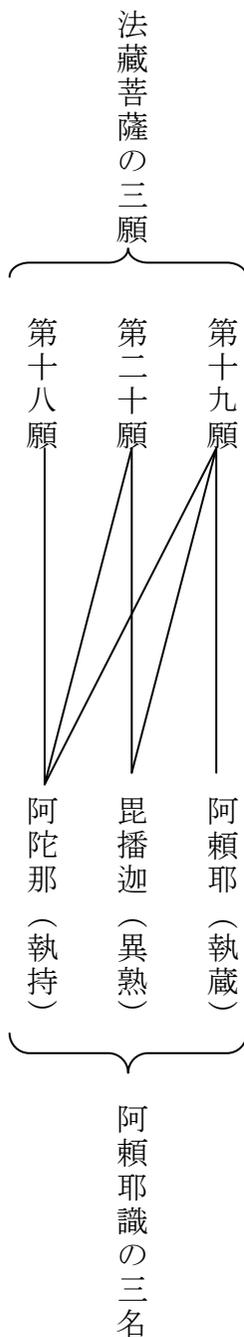
定散諸機をすゝめけり（『親全集和讃篇』三九頁）

第十九願は、臨終においてその人の前に善知識が現れることを表すのであつて、果遂の誓いのことについては表されていない。

筆者は、第十九願が第二十願に裏付けられているということは唯識から説明できると考える。まず、第十九願には阿頼耶、異熟、阿陀那の名がある。そして、第二十願には、異熟、阿陀那の名がある。したがって、第十九願と第二十願には共に異熟の名がある。第十九願は、第二十願の異熟という名を持つことから、第十九願が第二十願に裏付けられてい

98 第二章 曾我における唯識思想について
 第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
 第三項 三位と三願の比較

ると言うことができる。図に示すと次のようになる。



しかし、ここで一つの課題が生じる。それは、なぜ曾我は第十九願が第二十願に裏付けられていることを述べなければならなかったのかということである。その理由は、第十九願を、現実人生の問題を直視することなく定散の行に執着する聖者であることに表されていると考えられる。つまり、現実人生の問題を直視することがない人は、どのように救われていくのかという問題が、曾我の中であつたと考えられる。曾我は、「どこまでも十方衆生の肉体の奥底に影現せんと欲する本願は（中略）法蔵菩薩の大主観」（『選集第三卷』三

○三頁）であると述べる。つまり、法蔵菩薩は我々の主観となって現れる。第十九願では、臨終に法蔵菩薩が現れると解釈するにあたって、その現れる根拠を果遂の誓いに求めたと考えられる。しかし、親鸞は、果遂の誓いから真如の門に転入することを述べていたのであつて、第十九願に果遂の誓いを述べていない。そこで、阿頼耶識の三位の構造を用いることによつて、第十九願と第二十願に異熟の名があることから、第十九願には第二十願の働きが表されていることを示すことができる。そのことによつて、第十九願の人であつても必ず真如の門に転入することが言えるのである。それはつまり、すべての衆生が、必ず救われるということである。よつて、曾我は、第十九願の定散自力の人であつても、臨終に際して法蔵菩薩が必ず現れるということを示したかたのではないかと考えられる。そこにはすべての衆生が、必ず法蔵菩薩の願によつて救われることが表されているのである。

以上、曾私の独自の解釈について二点考察してきた。その結果、三位と三願に共通点を見出し、三願の構造を唯識の側面から明らかにした。そのことで、法蔵菩薩の三願によつてすべての衆生が救われることを示すことができるのである。

第四項 三位と三願転入

ここまで、『大無量寿経』の三願と阿頼耶識の三位について考察してきた。そこで、筆者は曾私の説を受けて、阿頼耶識の三位と三願転入について検討したい。なぜなら、第十九、第二十、第十八願は衆生の内実について述べられており、また阿頼耶識の三位も心の構造、つまり、衆生の内実について述べられているからである。よつて、阿頼耶識の三位と三願

は、衆生の内実という点で重ね合わせて考えられるのである。ただ、曾我は「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」において、三願転入のことについて述べていない。しかし、「歷程」や「人生観を示すもの」という言葉は三願転入のことを示していると言える。さらに、曾我は、「三願より発足して十重の一体に到達す」(『精神界』十三―一)において、「三願の関係を論ずるものは、直にその真と仮とを弁別して而して三願転入を云はんとするであらう。」(『選集第二巻』三八一頁)と述べている。よって、三願の関係を論じている「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」から、三願転入を考察していくことができると考えられる。以上から、唯識と三願転入についての関係を新たに提示したい。

三願転入とは、第十九願から第二十願に進み、そして第十八願に転入するという信仰の過程を述べたものである。三願転入について親鸞は、『教行信証』「化身土巻」に次のよう

に述べる。

ここをもつて、愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依つて、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。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。(『親全教行信証2』三〇九頁)

次に、確認しておかなければならないことは、曾我の三願転入理解である。曾我の三願転入理解を見ていく前に、三願転入における先行研究を見ておきたい。安富信哉は三願転

103 第二章 曾我における唯識思想について
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について
第四項 三位と三願転入

入について次のように分類している。

一、比叡山時代を第十九・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、松野純孝氏等の説〕。

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〔大谷派の皆往院師の説〕。

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〔山田文昭氏の説〕。

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〔家永三郎氏の説、吉田武彦氏も原則的にはこの説〕。

ㄎ、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見る説〔山辺・赤沼氏、稲葉秀賢氏の説〕。

ㄌ、この文を客観的歴史記述と捉えずに宗教的告白とみて、年代的解釈を不当とする説〔三木清氏の説〕。

ㄍ、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に転入したが、その後第二十願の上に自己の信仰が反省されたとして、これを立体的に見る説〔曾我量深氏、松原祐善氏の説〕。〔『親鸞と危機意識』九九頁〕

曾我の三願転入理解は、段階的に捉えるのではなく、第十九願から第十八願に転入した後も第二十願の課題が残るということである。また、安富信哉は三願転入について曾我の説を支持している。このように、曾我の説は重要であると言うことができる。

それでは、曾我の三願転入理解について詳しく見ていく。曾我の三願転入理解は、「三願より発足して十重の一体に到達す」に次のようにある。

而して三願転入なるものは誠に祖聖の自内証の告白にして、決して、客観的の変化と執じてはならぬ。観よ、祖聖の十九願の雜行時代、純自力時代、自力の願行を以て浄土を回顧せられたりし時代は吉水入室以前に求め得やう。而も半自力の廿願、自力念仏の時代は果たして何時とすべきや。祖聖は一面に三願転入を告白しつゝ、而も一面には明瞭に吉水入室時代を以て捨雜行帰本願と告白し給ひたではない乎。惟ふに祖聖の心靈界は客観的には唯聖道自力時代と浄土他力時代との二大時期に分ち得べきばかりである。則ち純自力の十九願の境より一躍純他力なる十八願に超え給ひたと決定せねばならぬ。所謂廿願の實驗時代は客観的には祖聖にはないのである。されば三願転

入の骨なる廿願の実験なるものは全く宗祖の深き主観の実験である。果遂の願、自力の念仏、是は全く宗祖の深き御己証の表示である。(『選集第二卷』三八一頁)

三願転入は、客観的にみれば第十九願から第十八願に転入したということになる。しかし、「客観的の変化と執じてはならぬ」という主張から、客観的ではなく主観的に見なければならぬ。三願転入は、親鸞の己証であり客観的に示すことができないからである。

そして、曾我は第二十願について次のように述べる。

廿願は唯だ真に自己の為に道を求むるものが時々接触する驚である。是れ祖聖が特に深く廿願の深意を感戴し、御年五十二歳『教行信証』化身土巻御製作の時、初めて三願転入を告白し、「然今特出方便真門、転入選択願海」と述べ、「爰久入願海、深知仏恩」と感謝し給ふ所以である。吾人は「今特」の二文字、及び「久入願海」の文字に

注意するを要する。十九の願なる万行諸善の仮門には「久出万行諸善之仮門」と明に廿九歳の過去の時期を示し、随て第十八の本願海にも明に「久入」と表白しつゝ、廿願を出づる時期は「今特」と現在を表示し、而してその第三転入には願海の上を選択の文字を加へてある。されば廿願の自力念仏、心の自力の廃捨は過去一定の時期を定むることが出来ぬ。その廃捨は常に現今に限るのである。所以者何となれば、自力心の廃捨はもう主觀の事実でありて、それは「徹頭徹尾捨て難き自力」の現実に触るゝ時にのみ廃捨の意義が味はるゝからである。眞の自力は「捨て得ざるを捨て得ず」と自覚する意義に於て捨てたのである。奇なる哉や「根本的自力は捨てたり」と思ふ人には「捨たらず」して「捨て得ず」と久遠の自力根性に触れたる時にのみ「捨て得ることを。」(『選集第二卷』三八三頁)

我々は、自力は捨てるべきものであると考えている。しかし、自力は捨てようと思つても捨てられないことを自覚することによつて、捨てられるのである。つまり、自力を捨てたと思つている人は捨ててはいないのである。捨てようと思つても捨てられないという自覚の上に、捨てるということが成り立つのである。

親鸞において、第十九願の万行諸善の仮門を出た時は、二十九歳の吉水入室の時である。

それは『教行信証』「化身土巻」に、

しかるに愚禿積の鸞、建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す。（『親全教行信証2』

三八一頁）

とある。この文は、親鸞が聖道自力時代から浄土他力時代へ転入した、つまり、第十九願から第十八願に転入した表白なのである。第十九願から第十八願への転入は、「雑行を棄て

て本願に帰す」という大きな転換がある。それは正定聚の位に定まることである。正定聚について親鸞は、『尊号真像銘文』に次のように述べる。

この眞実信心をえむとき、攝取不捨の心光にいりぬれば、正定聚のくらゐにさだまるとみえたり。(中略)不退といふは、仏にかならずなるべきみとさだまるくらゐ也。これすなわち正定聚のくらゐにいたるをむねとすべしと、ときたまへる御のりなり。〔親全和文篇』七五く七七頁)

このように正定聚の位とは、仏に必ずなるべき身と定まったことを言うのである。また、正定聚は等正覚ともいう。それを親鸞は、『浄土三経往生文類』において次のように述べる。

この眞実の称名と、眞実の信樂をえたる人は、すなわち正定聚のくらゐに住せしめむとちかひたまへるなり。この正定聚に住するを等正覚をなるとものたまへるなり。等

正覚とまふすは、すなわち補処の弥勒菩薩とおなじくらゐとなると、ときたまへり。

（『親全和文篇』二二四～二五頁）

正定聚は等正覚といい、等正覚は弥勒菩薩と同じ位なのである。この等正覚と弥勒菩薩について親鸞は和讃に、

念仏往生の願により

等正覚にいたるひと

すなはち弥勒におなじくて

大般涅槃をさとりべし（『親全和讃篇』一七一頁）

と述べる。等正覚の人は弥勒菩薩と同じであり、大般涅槃を覚ることが定まっているのである。つまり、いまだ覚ってはいないが覚っていることと等しいのである。等正覚になる

ということが、「雑行を棄てて本願に帰す」という言葉で表される内実であり、大きな転換を意味するのである。

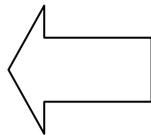
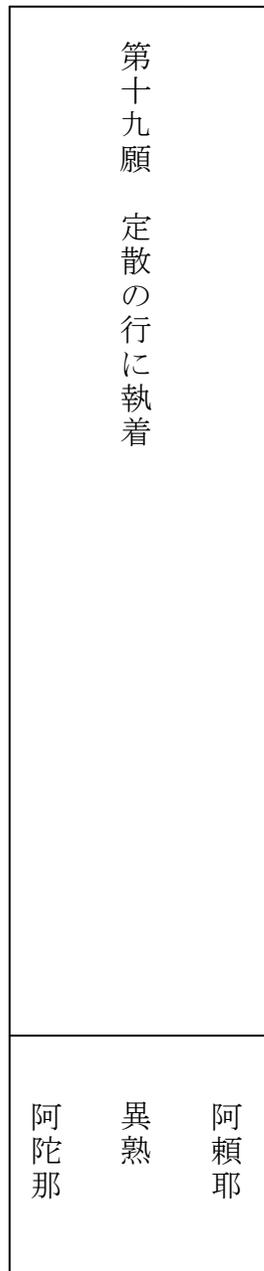
しかし、雑行を棄てて本願に帰したことによって、第十九願から第十八願に転入し仏道の歩みが終わったということではない。念仏を称える機にも、自力の念仏を称える第二十願の機と、他力の念仏を称える第十八願の機がある。それは浄土他力時代において、自力念仏という第二十願の課題が出てくるのである。阿弥陀仏の働きによって第二十願の自力念仏が自覚され、第十八願に転入する。第二十願から第十八願に転入する時は、「二十の願の自力念仏は唯親しくこの自力念仏を実験する一刹那の現在に於てのみ超越し得る」〔選集第二卷〕三八七頁〕と述べるように、自力の念仏であったと自覚する現在においてである。第十八願によって自力念仏が自覚されるときは、すでに第二十願を出ているのであり

第十八願の機である。つまり、第二十願の時期とは、第十八願によって今まで第二十願の機であったと自覚される時としか表すことができないのである。

以上、三願転入の構造を整理すると、まず、雑行を棄てて本願に帰すという、第十九願から第十八願への転入がある。しかし、本願に帰しているからといって、念仏の歩みが終わるわけではない。それは、自力念仏という第二十願の課題が出てくるのである。捨て難き自力を知る今現在に、第二十願から第十八願へ転入するのである。これらを踏まえて、三願転入と阿頼耶識の三位の関係について検討する。

曾我の三願転入の解釈では、親鸞は「建仁辛の酉の曆」に聖道自力時代から浄土他力時代へ転入したとしている。それは、第十九願から第十八願への転入であり、万行諸善から他力の念仏へ転換することである。第十九願から第十八願への転入を唯識に当てはめると、

我愛執蔵現行位から相統執持位になることである。我愛執蔵現行位は、阿頼耶、異熟、阿陀那の名がある。そして、相統執持位は阿陀那の名がある。相統執持位になるには、阿頼耶と異熟の名を捨てるのである。すると、阿頼耶と異熟を段階的に捨てるのではなく、阿頼耶と異熟を同時に捨てることになる。これを図に表す。



第十八願 罪惡深重の凡夫と信知する

本願力に乗托

阿陀那

この図から、第十八願に転入すると、阿頼耶と異熟を捨て阿陀那のみになると言える。そして、第十九願から第十八願への転入は、必ず仏になるべき身という正定聚の位につくのである。唯識から示すと、我愛執蔵現行位から相続執持位になることであり、仏果に至るということである。そこには、仏に必ずなるべき身と仏果に至ることの違いはある。しかし、正定聚の位は仏に必ずなるべき身であり、弥勒菩薩と同じ位であり覺りと等しいのである。仏果に至ることと、仏になるべき身に定まったということは、どちらも大きな転換という意味を持つと言える。この点より見れば、第十八願への転入、つまり、正定聚の位に定まることと、相続執持位という仏果に至るということが等しい意味を持つと考えら

115 第二章 曾我における唯識思想について

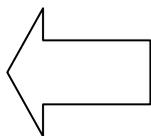
第二節 「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について

第四項 三位と三願転入

れる。

次に、浄土他力時代における、自力念仏から他力念仏への転入である。唯識に当てはめると、善悪業果位から相續執持位になる。善悪業果位にある異熟の名を捨てて、相續執持位では阿陀那の名のみになる。図に表すと次のようになる。

第二十願 称名で如来に自己の救いを祈願	異熟 阿陀那
---------------------	-----------



第十八願 罪惡深重の凡夫と信知する

本願力に乗托

阿陀那

自力念仏から他力念仏への転入は、自力を捨てるという努力を捨てることである。それは阿弥陀仏の働きによつて、自力で自力念仏を捨てることはできないと気づかされることである。また、唯識からいえば、異熟を捨てる段階を出て阿陀那のみになるのである。異熟である過去の善悪の行いの結果を捨てることである。第二十願からいえば、自力の称名を行った結果救われるということ捨てるのである。しかし、ただ捨てるのではない。それは、自力の称名は捨てようと思つても捨てられないという自覚において、捨てられるのである。このように善悪業果位から相続執持位になることが、第二十願から第十八願への転入に相当するのである。

以上のことから、阿頼耶・異熟・阿陀那の意味を三願転入の視点で見ると、阿頼耶は自力の万行諸善を表し、異熟は自力念仏、阿陀那は他力念仏を表すということになる。こうして、阿頼耶と異熟を捨て阿陀那のみになるという阿頼耶識の構造が、三願転入における第十八願への転入の構造と重なるのである。

こうして、「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」について考察を行った。そのことによつて、『大無量寿経』の三願と阿頼耶識の三位に、それぞれの共通点を見出した。そして、三願転入を唯識の構造を用いて検討することにより、三願転入の構造とその内実を明らかにした。次節では、「如来表現の範疇としての三心観」を取り上げ、唯識と三心の関係について考察していく。

第三節 「如来表現の範疇としての三心観」について

第一項 問題の所在

本節では、「如来表現の範疇としての三心観」を取り上げる。その中で、曾我は次のように述べる。

法蔵菩薩の主観開発の道程としての十八、十九、二十の三願三心を阿頼耶識の主観形式の三位に配当することが出来るならば、更にそれを内面化内容化して、所謂三位によつて三相を立てる、かういふ考によつて見ると、やはり第十八願の至心信樂欲生の三心といふものは、それを阿頼耶の三相といふものに丁度当てゝ考へるといふことは、之は無論当然なことであらうと思ふのであります。（『選集第五卷』一六〇頁）

曾我は、三願を内面化していくことによつて、三心に阿頼耶識の三相が当てはまるといふ。

つまり、三願から三心に思索が展開したと行うことができる。

そして、曾我は、『大無量寿経』に説く第十八願の至心・信樂・欲生の三心を『成唯識論』・『成唯識論述記』に説く阿頼耶識の三相の自相・果相・因相に配当している。それは次のように配当している。

自相——信樂

果相——至心

因相——欲生（『選集第五卷』一六八頁）

この配当について、安富信哉は次のように述べる。

欲生心の了解において、近代の教学者である曾我量深師が探究し、明らかにされたことには実に大きな意義があるように思われる。欲生は、外面的な叙述の展開からすれ

ば、至心・信樂の二心の果として位置づけられるべきであるが、曾我師は、三心釈の内意を窺い、欲生に信樂（信心）獲得の因を見定めた。この着眼については、師が從來親しんでこられた『成唯識論』の指教があつた。（『真實信の開顕―『教行信証』「信卷」講究―』二三七頁）

安富信哉は、曾我が『成唯識論』を基に三心を解釈していることを指摘する。

しかし、この思索には大きな課題がある。その課題とは、三心と三相を配当する曾我の解釈は、『成唯識論』・『成唯識論述記』、また、『大無量寿経』や『教行信証』にも記述されていないということである。つまり、本来結びつけることができないものを結び付けているのである。そこで、「如来表現の範疇としての三心観」を読み解くために、まず、本論の内容を概観する。その上で、『成唯識論』や『成唯識論述記』に説かれた阿頼耶識と、曾我

121 第二章 曾我における唯識思想について
第三節 「如来表現の範疇としての三心観」について
第二項 本論の内容について

の三心の解釈を比較する。こうした考察から、三心と三相の関係や三心の内実について窺っていく。

さらに、曾我の唯識教学を受けた安田理深・仲野良俊の先行研究によって、曾私の解釈が我々にとってどのような意味を持つのか明らかにしていきたい。

第二項 本論の内容について

はじめに、「如来表現の範疇としての三心観」の題目の意味について確認しておく。曾我は、「範疇」について「如来の本願を主語とする現行的総合判断の賓辞」（『選集第五卷』一五六頁）であると述べる。そして、三心について、

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、随て我々が如来の願心に転入する自覚の道程である（『選集第五卷』一五六～一五七頁）としている。よって、題目の意味は、信心を獲る道程が如来の本願の三心によって表されていると言える。

次に、「如来表現の範疇としての三心観」についての先行研究を見ていく。本多弘之は、三心と三相について次のように述べる。

実は如来の三心つまり至心信樂欲生は単に如来の心というのでない。如来が衆生の上に自覚とならんがために不可思議兆載永劫の修行を通して本願成就したといわれる。この本願成就の信心を至心信樂欲生我国と教えてくださる。それはつまり衆生の自覚となる心ですから、衆生の根本構造である阿頼耶の三相と呼応するものだということ

123 第二章 曾我における唯識思想について
第三節 「如来表現の範疇としての三心観」について
第二項 本論の内容について

で、曾我先生が「如来表現の範疇としての三心観」ということをいわれたわけでは

『親鸞教学—曾我量深から安田理深へ』七〇頁)

如来の三心は衆生の上に自覚されることから、三心は阿頼耶識の三相と呼応すると了解している。

次に、安富信哉は次のように述べる。

題目の字眼ともいうべき「範疇」の語は、(中略)曾我師の場合、三心が定立される立体的構造概念を示しているように思われる。「法蔵菩薩の自体相」あるいは「法蔵菩薩の自我相、自覚相」といわれるように、三心釈において親鸞が法蔵菩薩の願行に托して神話的に表現された内容に、曾我師は独自の解釈を試み、三心の意義を、単に論理的にとどまらず、立体的・構造的に解明した。(『真實信の開頭—『教行信証』

「信巻」講究―』二三八〜二三九頁)

安富信哉は、「法蔵菩薩の自体相」という解釈によって、三心の意義を立体的・構造的に解明したと了解している。

そして、曾我の三心解釈について、延塚知道は次のように述べる。

このようにわれわれの体験の事実から言えば、本願の三心は至心・信樂・欲生という順序次第をもっていると思われる。しかしこの体験の事実に立って曾我量深師は、欲生を因相、信樂を自相、至心を果相と言い、自らの信心に感得された願心の最も根源的な願心が欲生心であると言う。「我が国に生まれんと欲え」という欲生心が最も能動的にわれわれに働きかけてくる根源的な願心であると言うのである。このような曾我量深師の了解は、

回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえるが故に。利他真実の欲生心を以て諸有海に回施したまえり。欲生はすなわち是れ回向心なり。

という親鸞の了解に導かれてのことではなからうか。（『浄土論註』の思想究明―親鸞の視点から― 六五頁）

延塚知道は、欲生心について根源的な願心であることに言及している。

これらの先行研究から、如来の三心は阿頼耶識の三相と呼応し、さらにその三心の意義は立体的・構造的に解釈され、欲生心が根源であるということが言える。

また、本田弘之は、「大變わかりにくい、難しい論文ですけれども、大變教えられるところがある。」（『親鸞教学―曾我量深から安田理深へ』七〇〜七一頁）と述べている。筆者は、「如来表現の範疇としての三心観」が難解である理由として、独自の唯識解釈と三心解釈

によるものであると考えている。そのため筆者は、曾我の阿頼耶識の三相解釈と『成唯識論』に説かれる阿頼耶識の三相を比較することによって明らかにしていきたい。

まず、「如来表現の範疇としての三心観」において、曾我は阿頼耶識の三相をどのように解釈しているのか見ていく。

曾我は、自相について、

一切の自覚を総合せる根本自覚意識（『選集第五卷』一六三頁）

と解釈する。さらに、

此の阿頼耶の自相即ち自覚相、自覚体といふものは常恒に平等に相続流転する意識の

現在である。（『選集第五卷』一八五頁）

としている。曾我は、自相は根本自覚意識であり、現在を表していると解釈する。

127 第二章 曾我における唯識思想について
第三節 「如来表現の範疇としての三心観」について
第二項 本論の内容について

次に、果相と因相について曾我は、

詰り阿頼耶識の理想的極限には因相があり現実的極限には即ち果相がある。そこで阿頼耶識即ち絶対自覚意識、即ち諸の自覚意識自体なる根本自覚の現実相が即ち果相であり、因相は其の理想である。（『選集第五卷』一六五―一六六頁）

と解釈する。さらに、

阿頼耶の上の果相異熟識といふのは、之は詰り現在の上の過去の義相でありまして、過去といふものは別にあるもので無い。それに対して因相種子識といふものは、それは未来の義である。（『選集第五卷』一八七頁）

と述べる。曾我の解釈は、果相は、現実の相であり、現在の上に過去の義を持つとする。

そして、因相は、理想であり、現在の上に未来の義を持つとしている。

次いで、阿頼耶識の三相の構造については次のように述べる。

阿頼耶の三相といふも体が三つあるのでなくして一体二義である。即ち阿頼耶の自相の中に果相と因相との二つを成就綜合せられて、果相といひ因相といふのは、一見すれば右と左といふ風に、果相は有限なる義相であり、因相はこれ無限なる義相である。

（『選集第五卷』一八五頁）

曾我は、自相の中に因と果があるとしている。そして、三相の構造と三心の構造を照らし合わせて次のように述べる。

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、欲生の因相が綜合せられて居る。即ち因と果との二相が信樂の自相の道程の中に綜合せられて、所謂信樂の自覚進展の両極端に現はれる所の二面の内容的意義が至心と欲生である。（中

129 第二章 曾我における唯識思想について
第三節 「如来表現の範疇としての三心観」について
第二項 本論の内容について

略) 三心即一の信樂といふことは、かういふ点からして始めて明瞭に説明することが

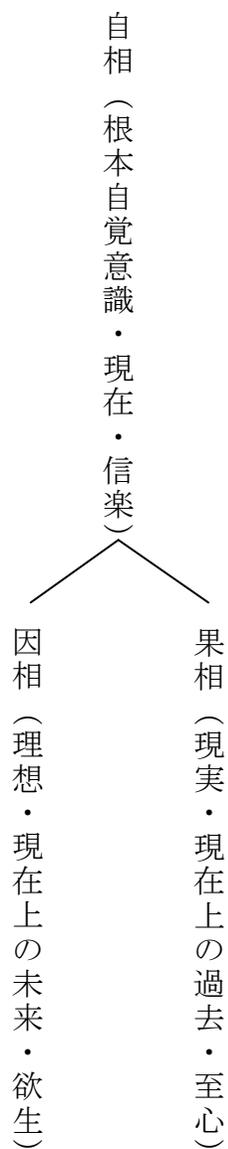
出来ると思ふのであります。(『選集第五卷』一六九頁)

以上のことから、三相とその構造をまとめると次のようになる。

信樂—自相—根本自覚意識—現在

至心—果相—現実相—現在の上の過去

欲生—因相—理想—現在の上の未来



次に、『成唯識論』に説かれる阿頼耶識の三相と曾我の三相解釈の比較を行う。

第三項 『成唯識論』に説かれる阿頼耶識と曾我の解釈の比較

まず、自相から見えていく。『成唯識論』に説かれる自相とは、阿頼耶識の能蔵と所蔵と執蔵の三つの意味をすべて合わせたものである。能蔵と所蔵は、阿頼耶識が種子を保持して受け止めることであり、執蔵は、末那識に執着されていることである。曾我は、自相について「根本自覚意識」や「現在」を表すと解釈している。しかし、『成唯識論』の文には、「根本自覚意識」や「現在」といった記述はない。したがって、『成唯識論』の記述からは、曾我の解釈を見出すことはできない。

次に、果相である。果相とは、善・悪の結果であり、過去を背負って存在していることを表している。果相について、曾我は、現実の相であり現在の上に過去の義を持つと解釈する。果相は過去を背負うということから、過去の義を持つということは言える。しかし、『成唯識論』には「現実相」や「現在の上」を表す記述はない。したがって、『成唯識論』からは、過去の義ということを除いて曾我の解釈を見出すことはできない。

次に、因相を見ていく。因相とは、種子を執持して失わないことを表している。そして、種子が因となって未来の果を生み出していくのである。曾我は、理想であり現在の上に未来の義を持つと解釈する。因相は未来の結果を生み出していくことから、未来の義を持つということは言える。しかし、『成唯識論』には「理想」や「現在の上」を表す記述はない。よって『成唯識論』の記述からは、未来の義ということを除いて曾我の解釈を見出すこと

はできない。

ここまで『成唯識論』に説かれる阿頼耶識の三相と曾我の三相解釈を比較した。その結果、果相の過去と因相の未来ということが『成唯識論』の解釈に当てはまることが確認できた。

次いで、曾我が述べる「一体二義」という三相の構造解釈と、『成唯識論』に説かれている三相の構造を比較する。三相の構造について、『成唯識論』には次のように説いている。

因と果とを撰持して、自相となすが故に。(『大正蔵第三一巻』七頁c)

また、『成唯識論述記』には次のように説いている。

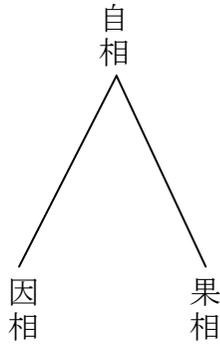
自体は是れ総なり。因と果とは是れ別なり。自相は因と果の二相を撰持して自体と為すが故に。撰は是れ包含の義なり。二(因相と果相)を包みて一(自相)と為すが故

に。(『大正蔵第四三卷』三〇一頁 a 括弧筆者注)

つまり、因相と果相の二つを包んで自相となるのである。さらに、

二(因相と果相)を離れて総(自相)無し。二を撰めて体と為す。二は是れ総の義なり。総は是れ義の体なり。(『大正蔵第四三卷』三〇一頁 a 括弧筆者注)

とある。因相と果相を離れて自相は無く、因相と果相をおさめて体となるのである。図で表すと次のようになる。



『成唯識論述記』には、「自相は因と果の二相を撰持して自体と為すが故に」とあったよ

うに、果相と因相は自相におさめられる。そして、曾我は、「阿頼耶の自相の中に果相と因相との二つを成就綜合せられて」と解釈している。つまり、曾我は三相の構造に関しては『成唯識論』・『成唯識論述記』を基に解釈していると言える。

ここまで『成唯識論』・『成唯識論述記』に見られる三相の記述と曾我の三相解釈を比較した。その結果、『成唯識論』・『成唯識論述記』の記述から、果相と因相において過去や未来の義を持つということと、三相の構造である「一体二義」については見出すことができた。しかし、それ以外の曾我の解釈が見出される記述はなかった。つまり、曾我は『成唯識論』の記述によって三相を解釈していないと言える。

こうして比較すると、曾我は『成唯識論』の記述をそのまま解釈したのではなく、曾我独自の視点によって解釈したと考えられる。その視点とは、『教行信証』の三心釈によって

いると思われる。つまり、三心釈によって『成唯識論』を曾我が独自に読み解いていったと考えられるのである。次に、「如来表現の範疇としての三心観」において、三心がどのように解釈されているのか見ていく。

第四項 三心について

(1) 至心

まず、至心は『教行信証』に、

仏意測り難し、しかりといえども竊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。ここをもって如来、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時、三業の所修、一念・一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。如来、清浄の真心をもって、円融無碍・不可思議・不可称・不可説の至徳を成就したまえり。如来の至心をもって、諸有の一切煩惱・悪業・邪智の群生海に回施したまえり。すなわちこれ利他の真心を彰す。かるがゆえに、疑蓋雜わることなし。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。〔親全教行信証1』一一六―一一七頁）

と述べられる。

至心釈について、曾我は次のように解釈する。

先づ、一切群生海といふものはどういふものであるか、吾等衆生の現実相は如何なる

ものであるか、といふことを明らかにし、依て如来の真心を開いて光明無量の智願の成就せることを明らかにするが至心積である。(『選集第五卷』二〇八頁)

曾我の解釈によれば、至心積は、一切群生海であり衆生の現実相を明らかにしている。そして、一切群生海について、曾我は次のように述べる。

一切群生海は、感覺意識が何等の統一なくムクムクと所謂六根六境六識の群賊悪獣を生ずる。(『選集第五卷』一七四頁)

曾我のいう一切群生海とは、我々の感覺意識である六根、六境、六識の群賊悪獣が生じていることである。我々は、六つの器官、六つの認識作用、六つの認識対象が起こっている。それを群賊悪獣と呼ぶのである。そのことを曾我は、一切群生海と解釈する。つまり、一切群生海とは、我々衆生のことを表すと言える。一切群生海である我々を至心積の言葉で

いうならば、「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」がないということになる。

そして、曾我は一切群生海を「有生」という語で見えていく。

至心の所に於いては有レ生。此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ゝ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。(『選集第五卷』二〇九頁)

曾我のいう有生とは、我々衆生のことであり、「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」がないという現実の相を表す。要するに、我々衆生が現実

生きている相のことである。

また、「如来の因位に於いて此等の衆生をあるがまゝに大智光を以て照見し」とあるが、これはつまり、法蔵菩薩が我々衆生をあるがまゝに見ていることを表す。衆生の姿とは、煩惱に苦しむ姿である。煩惱に苦悩し救われざる衆生、それを有生という語で表すのである。よって、至心積において表される内実は、煩惱に苦悩し生きている我々の現実相である。一切群生海である我々は、「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」がないのである。我々は欲覚、瞋覚、害覚を起し、それに悩まされており、それが現実相である。

次に、曾私の信樂解釈について見ていく。

(2) 信樂

信樂は『教行信証』に、

次に「信樂」というは、すなわちこれ如来の満足大悲・円融無碍の信心海なり。このゆえに疑蓋間雜あることなし、かるがゆえに「信樂」と名づく。すなわち利他回向の至心をもって、信樂の体とするなり。しかるに無始より已来、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、清浄の信樂なし。法爾として真実の信樂なし。ここをもって無上功德、値遇しがたく、最勝の淨信、獲得しがたし。一切凡小、一切時の中に、貪愛の心常によく善心を汚し、瞋憎の心常によく法財を焼く。急作急修して頭燃を灸うがごとくすれども、すべて「雜毒・雜修の善」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・雜毒の善をもって、無量光明土に生まれんと欲する、これ必ず不可なり。何をもつてのゆえに、

正しく如来、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も疑蓋雑わることなきに由つてなり。この心はすなわち如来の大悲心なるがゆえに、必ず報土の正定の因と成る。如来、苦悩の群生海を悲憐して、無碍広大の淨信をもって諸有海に回施したまえり。これを「利他眞実の信心」と名づく。〔親全教行信証1〕一二〇〜一二一頁）

と述べられている。

信樂釈に関して、曾我は次のように述べる。

彼（親鸞）は信樂釈に於て何処までも往生の可能を否定する。往生の否定は何を否定するか。生といふことを否定して不生といふことを云つて居る。往生を否定し否定して、最後に成仏の志願すなわち願作仏心にまでもその自覚を推し進めて行かうといふ。

此の論理が信樂の否定論理である。(中略)吾々が信心と思つて居るそれをどこまでも疑ひとして無限に否定して、さうして、如来菩薩の行を行じたまひし時三業の所修乃至一念一刹那も疑蓋雜ること無し、其の一念一刹那も疑蓋雜ることなき所の法蔵菩薩の信行、法蔵菩薩の信心、そこまでつき進んで、信心仏性といふことまでも明かにして行く論理、それが此の信樂積である。『選集第五卷』二〇一〜二〇二頁 括弧筆者

(注)

曾我は、親鸞が信樂積において自力往生を否定していることに注目する。信樂積では、「この虚仮・雜毒の善をもつて、無量光明土に生まれんと欲する、これ必ず不可なり。」と記されている。つまり、自力の行では浄土に生まれることはできないのである。

さらに、曾我は、衆生の自力往生の否定を「不生」という語で表している。

所が信樂の範疇といふものに來つて、不生、即ち衆生の往生を否定する。(中略) 衆生が往生を求めるならば、是れ必ず不可なり。断じて往生しない。往生不可なることを説くのが即ち不生である。信樂の範疇は不生の寶語を作り出す所の範疇である。(中略) 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。往生の否定は徒らに往生を否定して居るのでなくして、それは即ち成仏を願はない往生を否定するのである。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ゝ原理があると思ふのであります。(『選集第五卷』二〇九〜二一〇頁)

衆生が往生を求めるならば、往生できないことが不生である。衆生の行では眞實報土には往生できないのである。そのことを信樂釈では示している。

そして、曾我独自の解釈である点は、不生という自力往生の否定という論理が、成仏の志願すなわち願作仏心の自覚になることである。自力往生の否定は、成仏を願わない往生を否定する。自力往生を否定することによって、成仏の志願である願作仏心にまで自覚を進めるのである。

では、願作仏心について、親鸞はどのように述べているのか確認する。親鸞は、信樂と願作仏心について『教行信証』に次のように述べる。

「横超」は、これすなわち願力回向の信樂、これを「願作仏心」と曰う。願作仏心は、すなわちこれ横の大菩提心なり。これを「横超の金剛心」と名づくるなり。〔親全教行信証1〕一三三頁）

このように親鸞は、願力回向の信樂を願作仏心であるとしている。つまり、願作仏心は、

145 第二章 曾我における唯識思想について
第三節 「如来表現の範疇としての三心観」について
第四項 三心について

如来より回向されるのである。如来から回向されるので、衆生の自力往生は否定される。こうして、信樂積において自力往生が否定され、如来回向の信樂が願作仏心となるのである。

さらに曾我は、善導の「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず。」(『親全教行信証1』一〇三頁)という機の深信に注目する。機の深信について、曾我は次のように解釈する。

ひるがへつて善導の機の深信といふものは何であるか、即ち「我身」とは法蔵菩薩自身である。(中略)我身はといへば勿論我身は我身だけでも、其の我身は単なる我身でなく、即ち法蔵菩薩の我身である。我身は現に是れ罪惡生死の凡夫だ、曠劫より已来常に沈み常に流転して出離の縁あること無し、と深信する。そこが善導の機の深信

であつて、其の言葉を本当に親鸞が読んで、さうしてこゝに信樂積といふものを掲げたのでは無いか。私はさういふ工合に思ふ。(『選集第五卷』二〇三〜二〇四頁)

曾我は、機の深信の「自身」は法蔵菩薩のことであるという。我が身が凡夫であり出離の縁がないということ、それは因位法蔵菩薩の経験した衆生の姿である。我々衆生においては、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」と自覚することが機の深信になる。機の深信は、自力往生不可という内容を持ち、それが信樂積の内容になる。

こうして、信樂積では、自力往生を否定し、願作仏心にまで自覚を進める。そして、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」の自覚が、機の深信の内実を表す。

次に、曾我の欲生解釈を見ていく。

(3) 欲生

欲生は『教行信証』に、

次に「欲生」と言うは、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。誠にこれ、大小・凡聖・定散・自力の回向にあらず。かるがゆえに「不回向」と名づくるなり。しかるに微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし、清浄の回向心なし。このゆえに如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまいし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえるがゆえに。利他真実の欲生心をもって諸有海に回施したまえり。欲生はすなわちこれ回向心なり。これすなわち大悲心なるがゆえに、疑蓋雑わることなし。〔『親全教行信証1』一二七〜一二八頁〕

と述べられる。

曾我は、欲生について次のように解釈する。

欲生とは何ぞや。欲生といふのは是れ願往生心である。欲生は即ち願生と同じことである。此の願作仏心が更に転じて願往生心となる。信樂は願作仏心であるが、其の信樂の願作仏心を通して欲生の願往生といふものが、そこに成立して来るのである。〔選

集第五卷』二〇六〜二〇七頁)

欲生は願往生心であるとす。さらに次のように述べる。

其の願作仏心を一転し、願往生心に展開することによつて、願作仏心が一大方便方法を成就する。吾等は往生によつて成仏の願をそこに成就することが出来る。往生しなければ成仏することは出来ないのである。成仏の願の無いものは眞実に往生の願も亦

無いのである。成仏の願があるものにして初めて往生の願を起すことが出来るのである。〔選集第五卷〕二〇七〜二〇八頁)

信樂から欲生を展開することは、願作仏心を成就するために願往生心が展開することである。つまり、願作仏心を成就するためには浄土に往生することが必要であり、そのために願往生心が展開されるのである。

願作仏心と願往生心の展開を親鸞の言葉に求めれば、『愚禿鈔』にある次の言葉が該当する。

「能生清淨願往生心」と言うは、無上の信心・金剛の真心を發起するなり、これは如來回向の信樂なり。〔親全漢文篇〕四六頁)

願往生心は「無上の信心」を發起するとしている。このことから、願往生心によって願作

仏心が成就するという関係が説明できる。仏になるということは、浄土に往生して果たされるのである。したがって、仏になるためには浄土に往生しなければならない。よって、願往生心という浄土に往生することを願う心が必要になるのである。こうして、仏になることを願い（願作仏心）、それを成就するために浄土に往生することを願う（願往生心）という構造になる。

さらに、曾我は、欲生を「得生」という語で表し次のように述べる。

「欲生ト言フハ、則チ是レ如来諸有ノ群生ヲ招喚シタマフ勅命ナリ」。(中略)是れ則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出て来る所の範疇、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り欲生である。(中略)即ち欲生の生は是れ即ち此の眞実報土の得生でありまして、吾等の自力の往生でないのである。(『選集第五卷』二一〇～二一一

頁)

欲生は、如来が「我が国に生まれんと欲え」と諸有の衆生を招喚することである。そして、願往生心によつて眞実報土に往生することができる。また欲生は、「即ち純粹信心成仏の自覚を転じて、そこに衆生救済に出て来る所の範疇」とあるように、願作仏心を転じて度衆生心が回向される。衆生には度衆生心が展開されるのである。

願作仏心から度衆生心が展開されることを、親鸞は『教行信証』に次のように述べる。

眞実信心すなわちこれ金剛心なり。金剛心すなわちこれ願作仏心なり。願作仏心すなわちこれ度衆生心なり。度衆生心すなわちこれ衆生を攝取して安樂淨土に生ぜしむる

152 第二章 曾我における唯識思想について
第三節 「如来表現の範疇としての三心観」について
第四項 三心について

心なり。(『親全教行信証1』一三九頁)

このように願作仏心は度衆生心である。その度衆生心の内容は、衆生を浄土に生まれさせようとする心である。

さらに親鸞は、願作仏心と度衆生心について、和讃に次のように述べる。

願作仏の心はこれ

度衆生のこゝろなり

度衆生の心はこれ

利他真実の信心なり (『親全和讃篇』八四頁)

浄土の大菩提心は

願作仏心をすゝめしむ

すなはち願作仏心を

度衆生心となづけたり（『親全和讃篇』一六八頁）

如来の回向に帰入して

願作仏心をうるひとは

自力の回向をすてはてゝ

利益有情はきわもなし（『親全和讃篇』一六九頁）

これらの和讃から、願作仏心が度衆生心であることがわかる。また、度衆生心の左訓は「よろつのしゆしやうほとけになさんとなり」（『親全和讃篇』一六八頁）とある。よって、衆生を仏にしようとする心が、如来から回向されるのである。それは、「自力の回向をすてはてゝ、利益有情はきわもなし」という心である。したがって、自力で衆生を利益するので

はなく、如来回向によって衆生が利益されるのである。その心を、度衆生心といい、また利他真実の信心というのである。

こうして、我々の目指すところは願作仏心であるが、その願作仏心を成就するために願往生心を展開する。つまり、我々衆生には願往生心として自覚されるのである。願往生心は、真実報土に往生することを願う心である。如来は願作仏心を成就するために、願往生心を展開する。衆生においては、願往生心が成就されることによって、真実報土へ往生するのである。また、如来回向の信心によって衆生を救うという度衆生心が回向され、我々は衆生を救うという心が回向されるのである。それは如来の回向心である。欲生釈には、「欲生はすなわちこれ回向心なり」とあり、我々は回向心が回向される。そのことにより、我々も回向心を持つのである。その回向心の内実は、衆生を救うという度衆生心であり、

我々も衆生を救うという心が回向されることになる。

ここまで、至心・信樂・欲生の三心について曾我の解釈と親鸞の著作を見てきた。曾我は三心について、

三心といふことは、要するに名号の体験といふことに結着するのであります。〔選集

第五卷』二一二頁)

と述べる。要するに、ここまで見てきた曾我の三心解釈とは、衆生の上に働く眞信心の内実とも言える。

さらに、曾我は、三心の構造と展開について次のように述べる。

至心といふものは、信樂の自覚を通して欲生を展開して来る。要するに信樂の一つに至心も欲生もおさめられる。詰り体は信樂即ち信心の一つである。〔選集第五卷』二

〇六頁)

つまり、三心の内実とその展開は、至心（現実相）↓信樂（願作仏心）↓欲生（願往生心・度衆生心）という順になる。

以上、「如来表現の範疇としての三心観」に解釈された三心は、名号の体験の内実を表している。つまり、衆生が名号の体験をするのであり、信心を獲て歩む道程である。至心では、衆生は「穢悪汚染にして、清浄の心なし」という現実の相を知る。次に信樂では、自力往生を否定し、成仏の願の自覚が開かれる。そこから欲生が展開し、願往生心そして度衆生心と開かれるのである。これが三心の道程の内実となる。

157 第二章 曾我における唯識思想について
第三節 「如来表現の範疇としての三心観」について
第五項 三心と三相の意義

第五項 三心と三相の意義

では、「如来表現の範疇としての三心観」に解釈された三心は、阿頼耶識の三相とどのように関連し、どのような意義があるのだろうか。曾我の三心と三相は次のようにまとめられる。

至心—果相—現実相—現在の上の過去

信樂—自相—根本自覚意識—現在

欲生—因相—理想—現在の上の未来

このまとめから、

至心—果相—現実相

信樂—自相—根本自覚意識

欲生—因相—理想

について検討する。

まず、「至心—果相—現実相」という解釈から考えてみる。果相が現実相であるという解釈は、至心積によるものと考えられる。衆生の現実相を至心積の言葉で表すと、「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」がないことである。つまり、我々衆生は無始の過去から煩惱に悩まされ、そのことを過去から背負って生きているのである。よって、我々が煩惱を背負い悩まされている現実を、至心積の文によって表すことができる。過去の側面と衆生の現実相を照らし合わせることによって、衆生が過去から背負ってきた現実が明らかになる。つまり、果相が現実相であるという曾私の解釈は、至心積から見た解釈であり、過去から煩惱によって悩まされている現実相を表すと考えら

れる。

次に、「信樂—自相—根本自覚意識」という解釈について考察する。

自相が根本自覚意識であるという解釈は、信樂積にある自力往生の否定の論理から見る
ことによつて生まれた解釈であると考えられる。

信樂積にある自力往生の否定は、機の深信によつて自力往生できないことを知ること
である。それは、機の深信に立つということであり、「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」とい
う自覚に立つて生活していることである。

そして、自力往生できないという自覚は、願作仏心の自覚を表す。曾我は、「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」と述べている。このことから、
信樂積で表されていることは、機の深信の自覚であり、願作仏心の自覚である。よつて、

根本自覚意識の「自覚」という語に着目すれば、根本自覚意識とは、機の深信の自覚であり、願作仏心の自覚と言えるのである。この自覚は、自力で自覚するのではなく、如来回向の信樂によって自覚される。我々は、信樂によって、自力往生できない罪惡深重の凡夫と自覚し、さらに願作仏心が展開する。このように、信樂においては、機の深信の自覚と願作仏心の自覚が根本自覚意識になると考えられる。

次に、「欲生—因相—理想」について考察する。

因相は、種子が因となって未来の果を生み出していくことである。欲生とは、「我が国に生まれんと欲え」という浄土からの働きであり、「願往生心」・「度衆生心」として働くのである。因ということに着目すれば、願往生心は願作仏心を成就する因となる。よって、願往生心は願作仏心を成りたたせる因であり、根源である。また、衆生を救うという度衆生

心が回向されることによつて、我々も衆生を救うという心が回向されることになる。つまり、我々は、度衆生心という衆生を救う因が回向されるのである。それは、衆生を利益する因となる。

また、因相が理想を表すということは、浄土を理想として見ていることによると考えられる。曾我は、理想について「浄土は理想の世界でありまして彼岸である。」（『選集第五巻』三五九頁）と述べ、浄土が理想であるとしている。ではなぜ、浄土が理想であるのか。それは、現実の娑婆世界を見たとき、浄土はどこまでも理想として見ることができるといえる。浄土について『大無量寿経』には、

その仏国土には、自然の七宝、金・銀・瑠璃・珊瑚・琥珀・磲磔・碼瑙、合成して地とせり。恢廓曠蕩として限極すべからず。ことごとく相雜廁して転た相入間せり。光

赫焜耀にして、微妙奇麗なり。清浄に莊嚴して、十方一切の世界に超踰せり。衆宝の中
中の精なり。その宝、猶し第六天の宝のごとし。またその国土には、須弥山および金
剛鉄圍・一切の諸山なし。また大海・小海・谿渠・井谷なし。仏神力のゆえに、見ん
と欲えばすなわち現ず。また地獄・餓鬼・畜生・諸難の趣なし。また四時、春夏秋冬夏
なし。寒からず熱からず。常に和かにして調適なり。〔真聖全一〕一五〇一六頁）
と説かれている。我々の生きている現実世界は、「地獄・餓鬼・畜生・諸難の趣」のある世
界である。それに対して、浄土は「地獄・餓鬼・畜生・諸難の趣」のない、理想の世界で
ある。こうして、現実相の一切群生海と理想の浄土と対に見ることができる。
ここまで三相と三心の考察を行ったが、三相は三心によって解釈されていることを見出
すことができる。

次に、

自相—信樂—現在

果相—至心—現在の上の過去

因相—欲生—現在の上の未来

について考えていきたい。

果相の過去と因相の未来という関係は、『成唯識論』の記述から言える。しかし、「現在」という解釈は『成唯識論』からは見出すことができない。その解釈は『教行信証』から導き出されたものと思われる。そこで、『教行信証』から考察を試みたい。

まず、至心・信樂・欲生のすべてに「現在」という語がある。このことから、過去・現在・未来はすべて「現在」におさまると言える。それは次のように表すことができる。

現在

過去↓現在↓未来

曾我の言う「現在」について、楠寛大「曾我量深の「現在」観―如来表現の範疇としての三心観」を中心に―（『真宗教学研究』三一）において次のように述べられている。

曾我の現在観には、親鸞の頭かにした仏道をいま現にここに在る我の上に証しようとした曾我の意志が表れている。そこに、「主体的に」「自覚的に」真宗と関わるとはどのような態度であるかという問題に応じる一つの在り方が表れていると言えるだろう。（中略）過去や未来を客観的事実のように見るような視点をもって、（特に信心について）推求していこうという在り方は、どこか他人事のような思索に陥りがちであることを教えられる。（中略）曾我は、その今ここに現在している我の自覚において真宗と

は何かということを求めていくべきであるとし、現にそのように求めていったのである。(「曾我量深の「現在」観——如来表現の範疇としての三心観」を中心に——一〇二頁)

曾我は、「親鸞の頭かにした仏道をいま現にここに在る我の上に証しようとした」のであり、信心について明らかにしようとしたのである。それは、現在において信心を主体的に自覚することである。そのことから考えれば、「現在」とは獲信の時であると言える。

獲信の時について、親鸞は次のように述べる。

夫れ真実の信樂を按ずるに信樂に一念有り。一念は斯れ信樂開發の時剋の極促を顕し、
廣大難思の慶心を彰す也。(『親全教行信証1』一三六〜一三七頁)

信心を獲得する時とは、一念一刹那の現在なのである。そのことは『一念多念文意』に、

一念といふは、信心をうるときのきわまりをあらわすことばなり。〔親全文篇〕一
二七頁)

とある。「信心をうるときのきわまり」ということは、信心を獲るときの一刹那という意味である。このことから、獲信の時である「現在」という一刹那の時において、過去↓現在↓未来という時間が内在されている。したがって、獲信の一刹那の時である「現在」に、至心↓信樂↓欲生という順に展開することを表していると言える。

以上のことを踏まえ、三心の「時」について考えていく。信樂が「現在」であることは、信心を獲た時の信の一念であり、「現在」を表している。次に、至心が「現在の上の過去」であるということは、至心積にある「時」の記述から考えられる。至心積にある「時」の記述は、「無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで」である。つまり、「無始」が過去を

表し、「今日今時」が現在を表すと考えることができる。よって、「現在の上の過去」ということは、「無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで」と言える。

また、欲生が、「現在の上の未来」であることは、至心↓信樂↓欲生の展開から考えられる。展開順より見れば、欲生は未来になる。つまり、三心の展開順から未来という語を用いたと考えられる。これら三心の展開を図に表すと次のようになる。

現在

至心（現実相）↓信樂（願作仏心）↓欲生（願往生心・度衆生心）

三心は、信樂を獲得する現在において、至心↓信樂↓欲生と展開し、その内実は、念仏往生↓願作仏心↓願往生心・度衆生心である。このように至心↓信樂↓欲生の展開を通して、『成唯識論』にある三相の時間を解釈したと考えられる。そのため、『成唯識論』に記

述されていない解釈が生み出されたのである。こうして、曾我は衆生の歩む道程を三心の
上に見出したのである。以上、曾我の解釈を通して三相と三心の内実を窺ってきたが、そ
のことによって至心↓信樂↓欲生の展開とその内実について明らかになった。

では、信樂を獲得し、三心の道程を歩んでいる衆生は具体的にどのような歩んでいくの
であろうか。我々上に働く三心は、欲生に行き着く。欲生の内容である度衆生心から考え
ると、すべての衆生とともに浄土に生まれる心が回向されるのである。しかし、衆生は自
力で往生できず、救済することはできない。衆生は、如来回向の信によって往生し救済す
ることが可能となる。なぜ可能かと言えば、度衆生心が回向されるからであり、我々がそ
の心を持つからである。そのことによって、我々は往生し救済するものとなるのである。
こうして、我々は如来の働きによって、救われ、また救っていくものとして歩んでいくの

169 第二章 曾我における唯識思想について
第三節 「如来表現の範疇としての三心観」について
第六項 安田理深・仲野良俊の解釈を通して

である。

以上、曾我の三心解釈を見てきた。次に、曾我の唯識教学を受けた安田理深・仲野良俊の先行研究を通して、曾我の解釈が我々にとってどのような意味を持つのか明らかにしていきたい。

第六項 安田理深・仲野良俊の解釈を通して

この項では、曾我の唯識思想の影響を受けた安田理深・仲野良俊の解釈を通して、曾我が解釈する三相と三心の内実について尋ねていく。

まず、安田理深は、三心について次のように述べる。

至心というのは、それが信樂を展開して、そして更に信樂から欲生を展開する。それは因から果が出るんじゃない。果から因へ遡のぼってゆくわけです。だから欲生というのは最も根源に遡のぼったわけです。(中略) 欲生が信樂の根源なんだ。信の根源は願なんです。(中略) だから三相といっても、アラヤ識を照らしてくると逆になるでしょう。従果向因になるでしょう。アラヤ識を照らさんというとな、至心信樂欲生といっても、従因向果になってしまうでしょう。(『唯識三十頌聴記 卷一四』一九頁)

三心は、至心↓信樂↓欲生と展開される。しかし、至心は因ではなく果であり、欲生は果ではなく因である。それは従果向因であり、従果向因が阿頼耶識の三相によって明らかになるという。

また、仲野良俊は、三相について次のように述べる。

だから善導大師でも、やはり自相、果相、因相の形で、「自身は現に、これ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来、常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と説いておられる。「自身は現にこれ」というのは自相です。「罪悪生死の凡夫」というのは阿頼耶識です。それが遠い過去からもたらされているのだという意味で、曠劫よりこのかたつねに沈み、つねに流転してとっているのです。そうすれば、未来はわかる。「出離の縁あることなし」です。ちゃんと順番になっているでしょう。これは自覚の順番です。並べ方からしてちゃんとはつきりしているのです。現在、それは過去によってもたらされたもの、と同時にその現在に未来をはらんでいる。それがわれわれの実存です。(『仲野良俊著作集 第一巻 唯識思想入門』二三一頁)

自相は現在の面を表し、果相は過去によってもたらされた現在という面を表す。因相は現

在に未来が開かれている面を表すとしている。

安田理深・仲野良俊の見解で重要なことは、従果向因である。三心は過去から未来という側面を持ち、また、果から因という方向を持つ。この従果向因を踏まえて、曾我の三心と三心の解釈を尋ねていく。

従果向因は、果から因に遡っていくことである。果は、無始以来清浄ではない過去である。清浄でない過去が、現在の我々を成り立たせているのである。我々は、無始より清浄の心がない過去を背負っている。過去を背負って生きる我々は、機の深信によって自力往生できないことを自覚する。その自覚は如来の働きによるのである。如来の働きは、「我が国に生まれんと欲え」という欲生である。如来の働きによってしか往生できないことに気づかされる根源が、欲生であり因である。

我々が、罪悪生死の凡夫であることは、流転し続けた果である。罪悪生死の凡夫と自覚する根源を尋ねていくことが、果から因へ向かう従果向因なのである。つまり、我々を自覚させる根源を尋ねていく生活が始まるのである。

ここで我々を自覚させる根源を尋ねていく生活について、具体的に考えてみると、それは機の深信に立って生活することである。このことを、『歎異抄』「後序」にある次の文から考えてみたい。

わが御身にひきかけて、われらが身の罪悪のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよへるを、おもひしらせんがためにてさふらいけり。〔親

全言行篇1』三八頁)

この文から、果相とは、「われらが身の罪悪のふかき」という我々の存在である。それは我々

の現実相、流転している果としていま現にいる我が身である。次に、自相とは、「われらが身の罪悪のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよへる」ことを自覚することである。それが機の深信であり、機の深信に立った生活が始まるのである。そして、因相とは、「まよへるを、おもひしらせん」働きのことである。それは浄土からの呼びかけである。我々が迷っていることを知らせる働きに向かっていくのである。我々は機の深信に立つことによつて、浄土からの働きを知ることができる。自身が現実に悩み苦しんでいるという自覚を通して、悩み苦しむ境地を超えていく道、つまり、浄土への道を歩むことができるのである。このように『歎異抄』にある機の深信の言葉から考えてみると、果から因、つまり、現実の娑婆世界から浄土に向かつていく歩みを見ることができるのである。

175 第二章 曾我における唯識思想について
第四節 「法蔵菩薩」について
第一項 本論の内容について

以上、「如来表現の範疇としての三心観」を通して考察してきた。次に「法蔵菩薩」について考察したい。

第四節 「法蔵菩薩」について

第一項 本論の内容について

本節では、曾我の八八歳記念講演の聴記である「法蔵菩薩」を取り上げる。「法蔵菩薩」には、「阿頼耶識」・「種子」・「現行」といった唯識の用語が数多く出てくる。しかし、曾我は、『成唯識論』に説かれる「阿頼耶識」・「種子」・「現行」の記述からは見出せない解釈をしているのである。そこで、なぜ曾我はそのような解釈を行い、それがどのような意味を

持つのか考察したい。

よって、先に、「法蔵菩薩」に見られる曾我の唯識解釈について確認する。次に、『成唯識論』に説かれる「阿頼耶識」・「種子」・「現行」について見る。こうして、『成唯識論』に説かれていることと、曾我の解釈を照らし合わせることによって、曾我の解釈の独自性について明らかにする。

まず、阿頼耶識について見ていく。

(1) 阿頼耶識

曾我は阿頼耶識について次のように解釈する。

阿頼耶識というものが、ほんとうのわれ・純粹のわれというものでしょう。純粹な自己というものは、阿頼耶識というものであるわけでありませぬ。『選集第一二巻』一一

二頁)

阿頼耶識を「純粹のわれ」と定義している。さらに次のように述べる。

ですから、私ども人間をば、公明正大なおん心をもって、仏さまはごらんになるわけです。(中略) そういうように公明正大の立場をもってものを見て行くところの識が、阿頼耶識というものである。(中略) けがれたる法に対しても、清浄の法に対しても、その一方をいやしめ一方を尊ぶ、一方を愛し一方を毛ぎらいする、そういうことなしに、それをばきわめて公正平等の心をもって照らしている。こういうようなのが、阿

頼耶識というものである。(『選集第一二巻』一一四―一一五頁)

阿頼耶識とは公明正大の立場をもつ識であるという。それは平等な識としている。

さらに、曾我は、阿頼耶識の働きについて次のように述べる。

「わが身は現にこれ罪惡生死の凡夫なり」——わが身を正しく「わが身」と言えるのは、やはりこの阿頼耶識です。阿頼耶識というのは、公明正大の心をもって、この体ですね、わが身というものをしているものですね。(中略)わが身というのを正しく見ておいでになるのは、仏さまですよ。だから、私どもは、仏さまを信じ、仏さまの眼をもって自分を見て行くときに、はじめて、ほんとうに肩身をせまくしないで、もつと肩身をひろくして、わが身の現行・わが身の現実というものを認知することができ
る。(『選集第一二巻』一二一頁)

曾我は、阿頼耶識はわが身ということを正しく見ているとされている。その正しく見ている内容は、

「わが身は現にこれ罪惡生死の凡夫」と、私どもは、冷静に、人間の常識で変な悪い

色や悪い感情などをつけないで、仏さまが私どもを見ておいでになるのと同じ心・同じ眼をもつて、自身を見て行く——これが、機の深信というものでしょう。(『深選集

第一二巻』一一九頁)

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

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

次に、種子と現行について確認する。

(2) 種子・現行

曾我は、種子と現行について次のように述べる。

「種子」とは、ものの種・ものの因というものでしょう。(中略) 種子に対して、いま現に実際はたらいっている、活躍しているところの法のすがたをば「現行」と申すのであります。(『選集第一二巻』一一三頁)

種子とは、ものの因ということを表し、現行はいま現に働いている法のすがたを表している。る。

そして、現行に関して次のように述べる。

何で私的な考えをもっていて公明正大のはたらきをしておらんかという、末那識というものがあつて、それで、公明正大を欠くようなことをするわけでございます。そ

ういう公明正大でないような、いろいろの人間の心のうごき——そういうものを総じて現実の行・現行と言います。（『選集第一二巻』一一六頁）

現行とは、公明正大でない人間の心の動きを表す。それは「わが身は現に罪惡生死の凡夫である。これは現行でしょう。」（『選集第一二巻』一一九頁）ということである。

また、種子と現行について次のようにも述べている。

私は、法蔵菩薩の本願というものは種子だと言うのです。種子は本願である。つまり、この法蔵菩薩には、五劫思惟の本願、それから、兆載永劫の修行ということを申しますね。これが、つまり、種子・現行ということになるのでございます。それからして、もう一つおし進めて行くならば、すなわち、南無阿弥陀仏ということに帰着して行くものであると、こういうように考えられるわけであります。（『選集第一二巻』一一六

（一七頁）

さらに、

たとえば、本願は種子である。念仏は現行である。（『選集第一二』一二四頁）

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

ここで、種子と現行の解釈をまとめる。まず、種子はものの因を表す。そして、法蔵菩薩の本願を表す。次に、現行とは、いま現に實際働いている法のすがたであり、人間の心の動きである。それは「わが身は現に罪悪生死の凡夫」ということである。また、種子が本願であることに対応して、現行は念仏を表している。

こうして「阿頼耶識」・「種子」・「現行」それぞれ曾我の解釈を見てきた。次に、『成唯識

論』に「阿頼耶識」・「種子」・「現行」がどのように説かれているのか確認し、曾我の解釈と比較する。

第二項 「阿頼耶識」・「種子」・「現行」について

(1) 阿頼耶識

まず、阿頼耶識から比較していく。曾我は、阿頼耶識を純粹のわれであり公明正大・公正平等の心を持っていると解釈していた。この「純粹」や「公明正大」に相当する『成唯識論』の記述は、無覆無記であると考えられる。無覆無記とは阿頼耶識の性質のことであり、『成唯識論』には次のよう説かれる。

法に四種有り。謂く善と不全と有覆無記と無覆無記となり。阿頼耶識を何れの法に撰むるや。此の識は唯是れ無覆無記なり。異熟性なるが故に。異熟若し是れ善と染汚とならば、流転と還滅と成ずることを得ざるべし。又此の識は是れ善と染との依なるが故に。若し善と染とならば、互に相違せるが故に。二のために俱に所依と作らざるべし。又此の識は是れ所熏性なるが故に。若し善と染とならば極めて香と臭との如く熏を受けざるべし。熏習なきが故に、染・淨の因・果俱に成立せず。故に此は唯是れ無覆無記のみなり。覆と云うは謂く染法なり。聖道を障うるが故に。又能く心を蔽いて不淨ならしむるが故に。此の識は染に非ず。故に無覆と名づく。記と云うは謂く善と悪となり。愛・非愛の果を有し、及び殊勝の自体なるを以って記別すべきが故に。此は善と悪とに非ず。故に無記と名づく。(『大正蔵第三一巻』一二頁a)

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

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

流転は迷いの展開、還滅は悟りへの道。(中略)迷いを積み重ねる可能性と同時に悟りを開く、解脱を開く可能性も持っている。両方に働くということは流転だけ、迷いだ

けのものでもないし、悟りだけのものでもない。両方の傾向、力を阿頼耶識は持っている。これが第一の条件です。したがってこれは迷いと悟りの両方の支えとなる必要がありすから無記である。〔成唯識論要講―護法正義を中心として―第一卷〕三五
三頁)

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

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

三つ目は所熏性である。このことについて太田久紀は、

我々が行動を起こしますと、その行動は必ず種を人格の底に残していく。その種を受け止める役が所熏です。これが阿頼耶識です。阿頼耶識が我々の日常の行為を全部引き受けて蓄積をしている。種子を受け入れている。そういう性質を持つものが阿頼耶識です。(『成唯識論要講―護法正義を中心として―第一卷』三五五頁)

と述べる。所熏性とは、阿頼耶識が種子受け入れる性質のことである。

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

これらを踏まえて、曾我の解釈と比較する。まず、異熟性から見ると、迷いと悟り

どちらにも働くのであるが、それはどちらにも偏ることのない平等で純粹であることを表している。次に、善と染の所依という善と悪の両方の支えになる性質は、善と悪を決めることのない平等ということを表している。そして、所熏性という種子を受け入れる性質は、阿頼耶識が公平であり純粹であることによつて種子を受け入れることを表す。したがつて、異熟性・善と染の所依・所熏性という三つの性質から、阿頼耶識は純粹であり、平等と言えるのである。こうして、無覆無記の性質に注目すれば、阿頼耶識が「純粹」や「公明正大」であるという解釈を導き出すことができる。

さらに、曾我は阿頼耶識について「仏さまの眼をもつて自分を見て行く」と述べているが、仏の眼と阿頼耶識はどのように結び付くのか。筆者は、平等で純粹であるという点において、結び付けることができると考える。まず、阿頼耶識は先に見たように無覆無記で、

純粹で公明正大である。また、仏の心も同じく清浄で平等である。仏の心が清浄であり十方衆生を救う平等な心であるということは、『大無量寿経』の第十八願に、

たとい我、仏を得んに、十方衆生、心を至し信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。〔真

聖全一』九頁)

と説かれる。このことを親鸞は、『尊号真像銘文』に次のように解釈する。

「至心信樂」といふは、至心は眞実とまふすなり。眞実とまふすは如来の御ちかひの眞実なるを至心とまふすなり。煩惱具足の衆生はもとより眞実の心なし、清浄の心なし。濁悪邪見のゆへなり。信樂といふは、如来の本願眞実にましますを、ふたごゝろなくふかく信じてうたがはざれば、信樂とまふす也。この至心信樂は、すなわち十方

の衆生をして、わが眞実なる誓願を信樂すべしとすゝめたまへる御ちかひの至心信樂也、(中略)この眞実信心をえむとき、撰取不捨の心光にいりぬれば、正定聚のくらゐにさだまるとみえたり。(『親全和文篇』七三〜七四頁)

如来回向の信心は、眞実であり清浄である。十方衆生は、眞実信心を獲て救われるのである。したがって、如来回向の信は、清浄であり煩惱に覆われていない。そして、十方衆生を救う平等な心である。よって、清浄で平等であるという点において、如来回向の信と阿頼耶識は結び付けることができると考えられる。

このことから、無覆無記と如来回向の信の結び付きを考える。すると、「無覆」という覆つて妨げないことが、如来回向の信が清浄であることを表すと考えられる。それは、妨げないことが清浄を表すのである。そして、「無記」という善でも悪でもない性質は、十方衆

生を救うという平等な心を表すと考えられる。つまり、善悪のどちらにも偏らないことが、平等を表すのである。よって、無覆は清浄であることを表し、無記が平等を表すと指摘できる。

以上、曾我は、阿頼耶識の無覆無記の性質から「純粹」や「公明正大」という語を用いたと考察できる。

(2) 種子と現行

次に、種子について見ていく。種子については『成唯識論』に次のようにある。

此の中に何なる法をか名づけて種子となすや。謂く本識の中にして親しく自果を生ずる功能差別なり。此は本識と及び所生の果と不一不異なり。体用因果たる理を以ってしかるべきが故に。(『大正蔵第三一巻』八頁 a 原漢文)

また、次のように説かれる。

種子は、謂く本識の中の善と染と無記と諸界と地等との功能差別なり。能く次後の自類の功能を引き、及び同時の自類の現果を起こす。〔大正蔵第三一卷〕四〇頁a)

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

現行については、『成唯識論』に次のように説かれる。

現行は、謂く七転識と及び彼の相応と所変の相・見と性と界と地等となり。〔大正蔵

第三一卷〕四〇頁a)

現行は、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識の七識が働く心の動きである。

これら『成唯識論』と曾我の解釈を比較すると、種子がものの因であるということや現

行が人間の心の動きであるという解釈は、『成唯識論』から見出すことができる。しかし、種子が本願を表し、現行は念仏を表すという解釈は、『成唯識論』の記述から導くことはできない。ではどのように考えたらよいのであろうか。このことについて、曾我は「七祖教系論」に、

唯識宗の語を借りて云はば、念仏は現行であり信心は種子である。信心の種子は現れて念仏となり、念仏の現行は自我の主観に薰じて信心となる、三法展転因果同時と云はねばならぬ。（『選集第一卷』八〇頁）

と述べている。このことから、三法展転因果同時から検討していききたい。

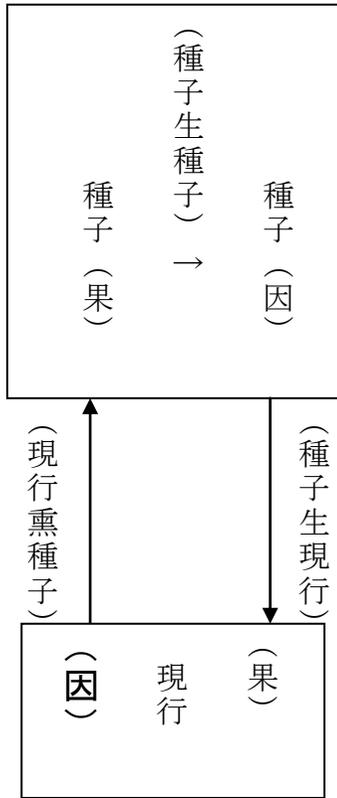
三法展転因果同時は、『成唯識論』において次のように説かれる。

是の如く能熏と所熏との識は、俱生・俱滅して熏習の義成ず。所熏の中の種子を生・

長せしむること苴勝に薫ずるが如し。故に熏習と名づく。能熏の識等は種従り生ずる時に、即ち能く因と為て復た種を熏成す。三法展転して因果同時なること、炷の焰を生じ焰生じて炷を焦するが如く。亦束蘆の更互いに相ひ依るが如し。因果俱時成りと云うこと理傾動せず。能熏が種を生じ種が現行を起こすことは、俱有因を以つて土用果を得と云うが如く。種子の前後にして自類相生することは、同類因を以つて等流果を引くと云うが如し。此の二は果に於いて是れ因縁生なり。此を除いて余の法は皆因縁に非ず。設い因縁と名づくるも応に知るべし仮説なりと云うことを。此を略して一切種の相を説くと謂う。(『大正蔵第三一卷』一〇頁a)

三法展転因果同時とは、阿頼耶識の中の種子が原因となつて現行が生じ、生じた現行が原因となつて阿頼耶識の中に種子を熏じる。熏じつけられた種子は次の刹那にまた自らの種

195 第二章 曾我における唯識思想について
 第四節 「法蔵菩薩」について
 第二項 「阿頼耶識」・「種子」・「現行」について



阿頼耶識

子を生じるといふ因果の連鎖である。阿頼耶識の中の種子が原因となって現行が生じること、種子生現行といひ、生じた現行が原因となって阿頼耶識の中に種子を熏じることが、現行熏種子といふ。そして、阿頼耶識の種子が、また自らの種子を生じ相續する過程を種子生種子といふ。この種子生種子は、時間的に異なつて存在し、種子生現行と現行熏種子は同時に起こるのである。このことを図に表す。¹³

次に、三法展転因果同時を踏まえて、曾我の解釈を見ていく。

曾我は種子を本願、現行を念仏と解釈している。その解釈を三法展転因果同時から見てみる。すると、阿頼耶識の中の本願より念仏が生じる。そして、念仏は即座に本願を阿頼耶識に植え付ける。植え付けられた本願は阿頼耶識の中で本願として生じるのである。この構造を親鸞の言葉よりさらに考察していく。

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

「乃至十念」とまふすは、如来のちかひの名号をとなえむことをすゝめたまふに（『親
全和文篇』七四頁）

と述べる。つまり、本願には名号を称えられることが誓われているのである。その称えら

れた名号については、『大無量寿経』の第十八願成就文より考察できる。第十八願成就文は『大無量寿経』に、

あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと、乃至一念せん。心を至し回向したまえり。かの国に生まれんと願すれば、すなわち往生を得て不退転に住す。唯五逆と誹謗正法とを除く。(『真聖全一』二四頁)

と説かれる。「あらゆる衆生、その名号を聞きて」とあるように、称えられた名号を我々は聞くのである。名号を聞くことに関して、親鸞は『一念多念文意』に、

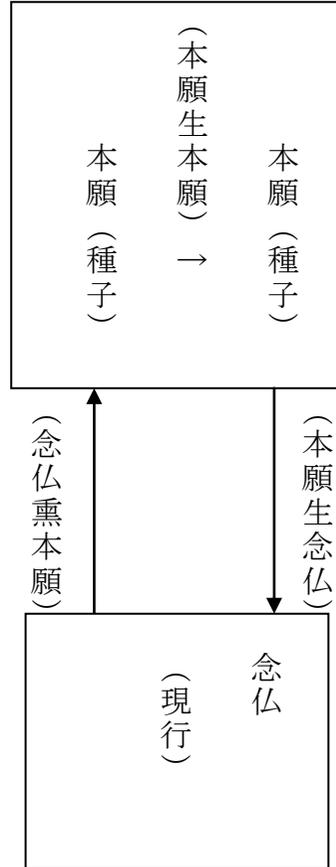
「聞其名号」といふは、本願の名号をきくとのたまへるなり。きくといふは、本願をきくうたがふこゝろなきを、聞といふなり。またきくといふは、信心をあらわす御のりなり。「信心歡喜乃至一念」といふは、信心は、如来の御ちかひをきくうたがふ

こゝろのなきなり。〔親全和文篇〕一二六頁)

と解釈する。つまり、名号を聞くとは、眞実信心を獲得ということである。この眞実信心は第十八願である本願に誓われている。このことを三法展転因果同時から見れば、眞実信心を獲得しすることは、本願という種子が阿頼耶識に植え付けられることを表す。それは、名号を聞いて阿頼耶識に本願の種子が熏じられるのである。熏じられた本願の種子は、阿頼耶識の中で本願が本願を生じ相續されていく。そしてまた、本願から念仏が現行するのである。このことを図に表すと次のようになる。

199 第二章 曾我における唯識思想について
 第四節 「法蔵菩薩」について
 第二項 「阿頼耶識」・「種子」・「現行」について

阿頼耶識



このように、三法展転因果同時から見れば、種子が本願であるということは、我々に念仏が現行するということを表しているのである。次に、阿頼耶識と機の深信の関係について考えてみたい。

第三項 阿頼耶識と機の深信

第一項で見たように、曾我は、阿頼耶識が「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」と見て、いることを機の深信であると解釈する。「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」については、『歎異抄』に次のようにある。

聖人のつねのおほせには、弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。さればそくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ、と御述懐さふらひしことを、いままた案ずるに、善導の「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなき身としれ」といふ金言に、すこしもたがはせおはしませず。さればかたじけなく、わが御身にひきかけて、われらが身の罪悪のふか

きほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよへるを、おもひしらせんがためにてさふらひけり。まことに如来の御恩といふことをば、さたなくして、

われもひと、よしあしといふことをのみまふしあへり。『親全言行篇1』三七く三

八頁)

「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなき身としれ」ということが、機の深信である。我々はわが身の罪悪の深いことも知らず、如来の御恩の高いことも知らず迷っているのである。

では、阿頼耶識と機の深信の関係をどのように考えたらよいのであろうか。筆者は、機の深信を三法展転因果同時から見えていくことができる。まず、阿頼耶識の中の種子から「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という現行が起こる。その現行によって「わ

が身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という種子が植え付けられる。そして、阿頼耶識は無覆無記であつて、なにものにも妨げられることなく「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という現行を見ることができるのである。こうして、我が身の現行を、阿頼耶識という公明正大である心によつて知るのである。我々は眞実信心を獲ることによつて、我が身は罪悪深重の凡夫であるということを目覚める。その眞実信心は、我々が名号を聞くことによつて獲得する。つまり、我々は称えられた名号を聞き眞実信心を獲ることによつて、罪悪生死の凡夫であるという身の事実を目覚めるのである。

我々には、三法展転因果同時という構造が働いている。現行には、「わが身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という現行と念仏という現行がある。種子には、本願の種子と凡夫の種子がある。これら種子が植え付けられ、現行が働くのである。この一連の構造を、三法展転

因果同時によって明らかにすることができるのである。

以上、曾我の「阿頼耶識」・「種子」・「現行」の解釈を確認し、その解釈と『成唯識論』の記述と比較するという手法で、曾我の解釈の独自性を明らかにしてきた。その結果、『成唯識論』の無覆無記という記述から、阿頼耶識を純粹のわれとし、公明正大の心を持っていると解釈したと考えられる。また、種子は本願、現行は念仏であるという解釈は、三法展転因果同時によって明らかにした。

曾我は、『成唯識論』にある阿頼耶識の無覆無記と三法展転因果同時を用いることによつて、本願と念仏の構造を明らかにしようとしたと考えられるのである。

第五節 小結

以上、曾我の唯識思想を中心に中期思想の論文である「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」・「如来表現の範疇としての三心観」と、後期思想の講演録である「法蔵菩薩」について考察を行った。三つの著作の考察を踏まえて、「法蔵菩薩阿頼耶識論」について筆者の考えを述べたい。

「法蔵菩薩阿頼耶識論」について、筆者は、法蔵菩薩や阿頼耶識という単語だけを取り上げて考察することは、曾我の真意をつかんではいないと考える。つまり、法蔵菩薩と阿頼耶識を様々な角度から考察することが必要なのである。法蔵菩薩といった場合には、法蔵菩薩の発した三願と第十八願の三心を『教行信証』によって見ていく必要がある。また、阿頼耶識といった場合には、阿頼耶識の三位と三相、三法展転因果同時を『成唯識論』に

よって見ていく必要がある。これまでの先行研究では、そこまで踏み込んで考察がされていなかった。筆者は、「法蔵菩薩阿頼耶識論」の解明には、「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」、「如来表現の範疇としての三心観」、「法蔵菩薩」を考察しなければならないと考える。つまり、法蔵菩薩イコール阿頼耶識というだけでは不十分であり、三つの著作を通して初めて「法蔵菩薩阿頼耶識論」の全体像を明らかにすることができるのである。三つの著作を踏まえて、法蔵菩薩と阿頼耶識を結び付ける構造を解き明かさなければ、「法蔵菩薩阿頼耶識論」の意味を明らかにしたことにはならないのである。

では、「法蔵菩薩阿頼耶識論」において法蔵菩薩と阿頼耶識は具体的に何を表すのか。第二章では、三つの著作から、法蔵菩薩と阿頼耶識それぞれ表す内容を明らかにした。法蔵菩薩は、本願や三心を表す。阿頼耶識は、阿頼耶識の三位や三相を表す。そして、法蔵菩薩

薩と阿頼耶識の関係は三法展転因果同時によつて表すことができる。したがつて、「法蔵菩薩阿頼耶識論」とは、法蔵菩薩の発した三願と第十八願の三心が、我々にどのような働きかということ、阿頼耶識の三位と三相、さらには三法展転因果同時によつて表される論である。これらの内容をすべて含めて「法蔵菩薩阿頼耶識論」と呼ぶと考えられる。筆者は、考察によつて、「法蔵菩薩阿頼耶識論」と呼ばれる内実と構造を明らかにすることができるのである。

そして、筆者は、曾我の説を受けて、法蔵菩薩と阿頼耶識における新たな展開を示した。第二節では、阿頼耶識の三位を用いて三願転入の構造を明らかにした。また、第三節では、三相と三心の意義を考察した。そして、第四節では、本願と念仏の関係を三法展転因果同時によつて図に表した。これらによつて、「法蔵菩薩阿頼耶識論」が新たな意味をもつて我々

に開かれてくるのである。それは、阿頼耶識によって我々の心の構造を明らかにし、法蔵菩薩の発した三願や第十八願の三心によって、我々が救われる根拠とその過程が明らかになると言える。

次章では、曾我の還相回向観について見ていきたい。

第三章 曾我の還相回向観

第一節 問題の所在

親鸞の還相回向についての先行研究では、曾我の思索を基にして研究されているものが多く見受けられる。例えば、池田勇諦、寺川俊昭、長谷正當、廣瀬惺、本多弘之の研究を

あげることができる。このことから、今日、還相回向の議論の基礎となっているのは、曾我の還相回向理解であると考えられる。よって、筆者は、還相回向を解明するためには、曾我の還相回向観を明らかにしなければならないと考える。しかし、曾我の還相回向の了解には課題がある。その課題とは、本論文の「はじめに」でも述べたように、曾我が「二種回向についての様々な見解の間を揺れ動いて」いることである。この曾我の揺れについて見ていく必要がある。そこで本章を進めていくにあたって、曾我の還相回向理解を整理し、筆者自身が還相回向についてどのような立場に立つか明確にする。そのためにまず、還相回向に関する記述と還相回向の先行研究を整理していく必要がある。その上で、曾我の還相回向理解について明らかにし、還相回向がどのような意味を持つのか考察していきたい。

第二節 親鸞の還相回向理解

まず、親鸞における還相回向の記述について確認したい。親鸞における還相回向について、長谷正當『教行信証』と二種回向の問題」(二〇一頁)において、親鸞の還相回向の理解には二様にみることができるとしてまとめられている。¹⁴このことを参考に、親鸞の還相回向理解を二様に分けて確認する。

(1) 往相回向から還相回向に回入する

まず、第一の理解として「往相回向から還相回向に回入する」という了解である。それには以下の記述が見られる。

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（『親全和讃篇』一八三頁）

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

浄土の菩提はいかゞせん（『親全和讃篇』一八四頁）

如来の回向に帰入して

願作仏心をうるひとは

自力の回向をすてはてゝ

利益有情きわもなし（『親全和讃篇』一六九頁）

願土にいたればすみやかに

無上涅槃を証してぞ

すなはち大悲をおこすなり

これを回向となづけたり（『親全和讃篇』八五頁）

還相の回向ととくことは

利他教化の果をえしめ

すなわち諸有に回入して

普賢の徳を修するなり（『親全和讃篇』九四頁）

「往相回向の大慈より 還相回向の大悲をう」とあるように、往相回向から還相回向が働くと言うことができる。つまり、往相回向と還相回向の関係は、往相回向から還相回向

に回入すると言い表すことができる。また、「如来の回向に帰入して 願作仏心をうるひとは（中略）利益有情きわもなし」とあることから、如来回向の眞実信心を獲た衆生に還相回向が働くと言える。その還相回向の内容とは、「普賢の徳を修する」こと、つまり、「利益有情」することである。

(2) 衆生の信を成立せしめる根拠

第二の理解は、二種回向が衆生の信を成立せしめる根拠となるという理解である。それには以下の記述が見られる。

弥陀の回向成就して

往相還相ふたつなり

これらの回向によりてこそ

心行ともにえしむなれ（『親全和讃篇』九三頁）

如来二種の回向を

ふかく信ずるひとはみな

等正覚にいたるゆへ

憶念の心はたへぬなり（『親全和讃篇』一七〇頁）

如来の二種の回向によりて、真実の信樂をうる人は、かならず正定聚のくらゐに住するがゆへに、他力とまふすなり。（『親全和文篇』二八頁）

如来の二種の回向とまふすことは、この二種の回向の願を信じ、ふたごゝろなきを、真実の信心とまふす。この真実の信心のおこることは、釈迦・弥陀二尊の御はからひよりおこりたりとせたまふべし。（『親全書簡篇』一一一頁）

「これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ」や「如来の二種の回向によりて、真実の信樂をうる人は」とあるように、二種回向によつて衆生は信心を獲得するということである。先に見た「(1) 往相回向から還相回向に回入する」では、往相回向から還相回向が働くことや「利益有情」といった還相回向の内容について述べているが、「(2) 衆生の信を成立せしめる根拠」では、「如来二種の回向」と、往相回向と還相回向をひとくくりで述べているのである。その「如来二種の回向」の働きで、衆生は眞實信心を獲るのである。

以上、親鸞における還相回向の二様の理解を見てきた。それは「(1) 往相回向から還相回向に回入する」ことと、「(2) 衆生の信を成立せしめる根拠」の二つである。次に、還相回向に関する先行研究について見ていきたい。

第三節 還相回向に関する先行研究について

まず、還相回向に関する先行研究について整理することが必要である。整理するにあたって、安藤義浩「二種回向について―「信巻」欲生釈の文を中心として―」（『真宗研究』五一―二三頁〜二五頁）では、先行研究が二分類されている。¹⁵ 筆者は、そこからさらに五分類とし、細かく分けて整理する。

(1) 一回向二種相

一回向二種相とは、如来の一つの回向によって衆生に二種の相が恵まれるとする了解である。この了解では、往相、還相を衆生の相とし、回向を如来の働きとする。この了解は大きく二つに分けられる。時間的に往相の次に還相がある了解と往相・還相が同時に成立する了解である。時間的に往相の次に還相がある了解を(1)―Aとし、往相・還相が同

時に成立する了解を（1）―Bとし見ていきたい。

「（1）―A時間的に往相の次に還相がある了解」は、さらに次のように分類できる。

（1）往相から還相とする了解

（2）還相回向をあらゆる人々の上に了解

（3）還相回向を往生した者の上に了解

「（1）―B往相・還相が同時に成立する了解」は、さらに次のように分類できる。

（1）往相においてなされる社会的実践が還相

（2）往相においてはたらき出る還相の功德

（3）往く人と還る人の出遇い

以下、具体的に例を見ていく。

(1) — A時間的に往相の次に還相がある了解

(1) 往相から還相とする了解

香月院深励の了解

廻向と云ふは如来の方から施与し給ふが廻向なり。(中略) 往相還相と云ふは衆生の方にあることなり。(中略) 衆生が娑婆より浄土に往生する往相も、浄土から立ち還りて衆生を済度する相も、皆な弥陀の他力廻向なり。それを二種の廻向と云ふ。〔教行信証講義集成』第一卷二四三頁)

如来の回向によって衆生に往相、還相が成就するとしている。

普賢晃壽の了解

往相とは、此土より浄土に往生して仏果を証することをいい、還相とは浄土において

仏果を証して後、娑婆に帰り来つて衆生を済度する撰化活動をいう。この往相の徳も

還相の徳もすべて仏辺において一名号として成就され、衆生にめぐまれるものである

ことを聖人は説示されている。（『還相廻向論』『真宗学』九三 一頁）

名号によつて往相、還相が衆生に成就するとしている。

山辺宗学・赤沼智善の了解

還相廻向というは、吾等が一度極樂に往生した後に再びこの世に還つて、他の人類を救う能力を阿弥陀仏が、往生者に廻施して下さることをいうのである。（『教行信証講

義 教行の卷』四一頁）

山辺宗学・赤沼智善の了解は、香月院深励の了解と同じである。

星野元豊の了解

還相とは、ひとたび浄土に往生して衆生救済のために再びこの世に還ってくる相（すがた）であり、この還相のはたらきをもまた仏の方から私たち与えて下さるものであるから、これを還相廻向というのである。（『講解 教行信証 教の巻行の巻』四〇頁）

星野元豊の了解は、香月院深励や山辺宗学・赤沼智善の了解と同じである。

信楽峻磨の了解

往相とは、私が浄土に向って往生成仏してゆく道をいい、往の相、入の門としての自己自身が成仏してゆく面を意味し、還相とは、私が浄土よりこの現土に還来して衆生を摂化する道をいい、還の相、出の門としての他者をして作仏せしめてゆく面を意味する。（中略）親鸞によって開顕された浄土真宗の仏道とは、現生においては、迷妄を離脱して往生成仏せんことをめざし、当来においては、浄土から還来して他者をして

得度作仏せしめるといふ、自利々他の道を、現当二世にかけて実践してゆくといふことであつた。（「親鸞における還相廻向の思想」『龍谷大学論集』四三八 一頁）

信楽峻麿は現生において往相し、当来において還相すると了解している。

（2）還相回向をあらゆる人々の上に了解

神子上恵龍の了解

還相の人の種類としては種々雑多の者が考へられる。親鸞は釈尊は固り提婆に至るまで還相の人と見てゐる。（中略）親鸞の還相観は浄土に往生した者が証果の悲用として、再び穢土に還来して摂化を行ずるものであるから固り信仰を得た者が現生に於て為す利他行と明白に区別がなされてゐるのである。獲信の者は臨終まで往相の道中にあるのであるから往相の人と云ふべきであつて、還相の人ではない。而して其の為す所の

化他行を常行大悲の行と称するのである。(中略)されば信後の化他行を還相摂化の行と見做す如きは誤りであると云ふべきである。〔往相と還相〕『印度学仏教学研究』三

―二 五八五頁)

神子上恵龍は、還相を浄土に往生した種々雑多の者の上に見ている。

稲葉秀賢の了解

還相の利益は、彼土に生じ已つて発動する利益として、此土の衆生からは要期の利益とでも云ふべきである。このことは、還相回向の願即ち二十二願に、浄土の菩薩が一生補処を究竟すると説き、かくの如き一生補処の徳と開化衆生の利他教化の徳とがあることを示してゐることに依ても明らかである。(中略)若し還相利他のはたらきを現実的に把握しようとするならば、宗祖が王舎城の悲劇にあらはれた、「阿難目連富

楼那韋提、達多闍王頻娑婆羅、耆婆月光行雨等」の大聖を権化の仁と仰がれたやうに、種々応化身の上にこそ拝むべきである。（「常行大悲の益について」『大谷学報』三八―

二 一―一二頁）

還相の利益は、彼土に生じ終って発動するとしている。そして、還相の姿を権化の仁である種々応化身の上に見るべきであるとしている。

寺倉襄の了解

宗祖が特に還相廻向の利益を讃嘆し玉いた所以は、一には真宗の証果が自利々他円満の妙果なることを顕わし、二には未来所得の利益が如何に広大なものであるか顕わし、三には今日吾が身にえた聞名信喜・即得不退の利益は弥陀観音勢至は勿論、聖道の諸教より提婆阿闍世に至るまで、あらゆる有縁無縁の人々の誘引摂化の悲心の現われな

ることを感佩せられたものに外ならないことを頭わす。（「真宗の証果論」『同朋大学論叢』二九 二三頁）

寺倉襄は還相回向を未来であるとし、「あらゆる有縁無縁の人々」の上に了解している。

石田慶和の了解

そのはたらきに入ることができるのは、この世の生を終って浄土へ生まれて後のことです。そのはたらきそのものは法然上人の中にみられるけれども、私たちがそのはたらきに入り得るのは未来のことであると、そう聖人はお考えになっています。（中略）

「親鸞は弟子一人ももたず」と言われるのは、罪悪生死の凡夫である私たちが人を導くというようなことはできない、還相はあくまで未来とお考えになっているからです。

（『親鸞』『教行信証』を読む』三二―三五頁）

石田慶和は、自分自身が還相の働きを獲るのは、命終った後であるとしている。

(3) 還相回向を往生した者の上に了解

岡亮二の了解

往相と還相は、必ず衆生の上に語られるべきであつて、正定聚の機の往生の相が、往相なのであり、この菩薩が浄土に往生して、直ちにこの世に還来する、その教化地の菩薩の相が、還相だと見なければならぬのである。(「親鸞思想に見る「往相と還相」

(上)「『真宗学』九一・九二 一〇九頁)

往相還相を衆生の相だとする。そして、直ちにこの世に還来する教化地の菩薩の相を還相としている。そして、

往相の行者は、「臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証」して、即時に還相の菩薩になるの

であるから、この世における、往相の正定聚の機と還相の菩薩の同一人は、決してありえないということである。いまだ往生していないものが、還相の菩薩であるはずがない。「親鸞思想に見る「往相と還相」(上)」一一一頁)

と述べ、この世にいる者は正定聚の機であり、浄土往生して後還相の菩薩になるという了解である。さらに、還相の菩薩について次のように述べる。

親鸞は、この親鸞に來たる還相の菩薩を、単に還相の菩薩一般として抽象的に見るのではなくて、非常に具体的に、すでに往生された法然上人に、さらには善導大師や他の浄土の高僧方に、その還相菩薩の躍動を感じ取られているのである。(「親鸞思想に見る「往相と還相」(下)」『龍谷大学論集』四四六 一五六〜一五七頁)

つまり、岡亮二の還相了解は、往生後の法然が親鸞を浄土に往生させるための働きという

ことである。次に「(1) — B 往相・還相が同時に成立する」を見ていく。

(1) — B 往相・還相が同時に成立する

(1) 往相においてなされる社会的実践が還相

久松真一の了解

真宗が仏教であるということは、『教行信証』証巻に説かれている園林遊戯地門というのが究極の人間の在り方、凡夫の真の在り方であるというところにあると思う。私もが本来還相行者であるということが真実の在り方である。(中略)そういう点で妙好人は自在でありまして、(中略)往生は治定しているのでありますからして、無碍自在である。もはや、何の心配もなくして、この世の生命がある限り、そういう自在の生活をしていく。(中略)それには往相・還相というものが現生において成り立つという

ことにならなければならない。(中略)とにかく現生において還相位を得て、無的主体
というものが現生に働くということになる。それが仏教の極致でありますし、またそ
れが仏教から見た人間の本当の在り方である。(『増補 久松真一著作集 第二巻』三
七六～三七七頁)

このように、現生に還相位を得て自在の生活をしていく妙好人を還相行者と了解し、それ
こそが人間の真実の在り方だとしている。

二葉憲香の了解

「惑染凡夫信心発、証知生死即涅槃」という点が見落とされてはならない。還相廻向
は、往生の果としての利他なのであるが、「常行大悲」が「現生」の益であることは、
親鸞の自記するところであり、寛喜三年の反省が示すように、「衆生利益」はその生涯

の実践であり、一貫した課題であった。往生信仰に還相性が本質的にそなわるところに、親鸞の往生信仰の現生性が示されているといつてよい。そして、そのことが、現生正定聚であり、即得往生であった。「真宗における往生信仰と歴史との関係についての仮説」『真宗史の研究』五二二頁)

二葉憲香は、還相に現生性を見出し、衆生利益を現生において実践していくことであると了解している。

長谷川憲章の了解

親鸞は、信さえも廻施されるとしたのであり、その絶対他力の宗教的立場が、歴史的・社会的制約を受けたこの世における社会的実践の相として、機能することも理解しなければならぬ。つまり、衆生は仏による還相廻向すなわち他利の実践をも与えられ

ているのである。「親鸞の往還二回向について」『宗学院論集』六九 五四頁)

長谷川憲章は、還相回向を社会的実践と見ている。

(2) 往相においてはたらき出る還相の功德

金子大栄の了解

ただ一すじの往相の生活のうちに、おのずから還相の徳がそなわるということでなくてはならない。そして、そのことを可能とならしめるものが、如来の廻向なのであります。(『教行信証総説』六八頁)

金子大栄は、往相の生活に還相の徳が現れていると了解している。

田辺元の了解

阿弥陀如来の絶対還相性は大悲として直接にはたらくのではなくして、釈迦如来その

他の諸仏の還相廻向を媒介として実現せられるのである。〔懺悔道としての哲学・死の哲学〕二二八頁)

このことから阿弥陀如来の還相の働きは、相対である衆生を通して働くのである。さらに次のように述べる。

如来の立場から自己内展開であるものが、衆生の立場からは救済摂取であって、後者の前者に対する媒介性が後者の交互性の平等により実現せられることが、前者の対自的現成である。この二重の交互性が如来の絶対媒介を成立せしめる。その構造はすなわち往相即還相、還相即往相といふべきものでなければならぬ。〔懺悔道としての哲学・死の哲学〕二三一―二三二頁)

田辺元は、如来の働きが衆生を通して働き、さらに他の衆生へと働いて行くのであると了

解している。それが往相即還相、還相即往相になるのである。

小野蓮明の了解

廻向された名号に即して見るならば、往相は浄土の得生を待たず、名号の故にそのまま還相に転ぜしめられるのである。他力廻向ということに即して言えば、還相は証大涅槃の後の行ではなく、信受本願の一念に於て既に衆生の行となって現われるものでなければならない。（『還相廻向の問題』『親鸞教学』一一 二七八頁）

還相が獲信の一念に衆生の行として現れるとしている。

幡谷明の了解

その還相の世界は必ずしも念仏者のみに限らない。聖道門や悪逆の徒にまで還相を見出しています。（中略）しかしその往相の背后、周辺に見出される還相という面と同時

に、親鸞の上にはことに晩年、積極的に自らが還相の行を行じていく、還相行に生きるといふ一つの使命感、広大無碍の志願が、年と共に親鸞のなかで明らかになっていくということをおぼろげに感じます。(「難思議往生についての試解」『真宗教学研究』八 一〇頁)

幡谷明は、還相には往相の周辺に見出される還相と還相行を行じるといふ使命感の二つの側面から捉えている。

(3) 往く人と還る人の出遇い

武内義範の了解

本当の意味の出遇いというのは、親鸞が法然に出遇ったような、そういう出遇いというものである。そのように考えると、道というものは、私が道を歩むというときに、

その道において汝に出遇う。その汝は涅槃からの、彼岸からの人として私に出遇う。

親鸞にとって法然はそういう人であったわけであるが、そういう形で私と汝の出遇いのあるところに本当の道があり、道としての汝がある。往相還相というのも道のあり方である。往相のあるところに還相があり、還相のあるところに往相がある。(中略)

往相還相がひとつであるところに道がある、それが念仏の道というものの考え方は

なかったか(『浄土仏教の思想 第九卷 親鸞』 一一三頁)

武内義範は、親鸞にとって法然は彼岸からの人であり、親鸞と法然の出遇いに往相還相の道があるとする。その出遇いを往相還相の道としている。

次に、「(2) 二種回向四法」を見ていく。

(2) 二種回向四法

二種回向四法とは、如来の回向に往相回向、還相回向の二種あり、これらの回向が成就して衆生に教・行・信・証が恵まれるとする了解である。

寺川俊昭の了解

往相回向の恩徳の眼目は、如来による功德の回施であり、その還相回向の恩徳の要は、応化身によるねんごろな教化でありました。(『親鸞の信のダイナミックス』二五七頁)

往相回向を「如来による功德の回施」すなわち名号の回施とし、還相回向を「応化身によるねんごろな教化」、つまり、よき人の教化とする。

籙弘信の了解

往相回向とは、衆生をして往生浄土の一道に立たしめる如来の眞実功德の回施、すなわち行信の体である本願の名号としての如来の自己表現であり、還相回向とは、文の

当面こそ、念仏の衆生の往生浄土の後の還来穢国の相と読めるのであるが、その根源的意味は還来穢国の応化身の相を取った如来自身の自己表現である。(中略)本願の名号に帰した願生心において、自己の現前に現在する師もまた、如来自身の還相の願心の回向成就として仰がれるのである。(「真宗仏道の成就——(如来)の回向に二種の相あり——」『親鸞教学』五三 九八〜九九頁)

樋弘信は、還相回向を還来穢国の応化身の相とし、師の存在をあげている。

本多弘之の了解

往相の回向は教行証、あるいは教行信証であり、そして、信をもたらず大きな縁として、現前に現われて凡夫として生きて下さった聞法者の歴史、具体的には尊い一人の善知識——そういうものが還相回向の内容になるんじゃないかと思っています。具体

的には人に出会うという事実ですが、しかし、人が還相するのではないと思います。

人を生み出して、私に信を聞こうという大悲心を、本願力の回向の還相としていただくのではないでしょうか。（「浄土―「還相回向」をめぐる―」『真宗教学研究』一八二六―二七頁）

本多弘之は、還相回向を善知識との出遇いであるとしている。

安藤義浩の了解

如来の回向には往相回向、還相回向の二種ある。往相回向は名号の回施、還相回向は如からの応現である。（中略）親鸞は自分が願生浄土の仏道に立ったとき、よき人に往相回向、さらに還相回向の恩徳を感得した。（「二種回向の考察」『大谷大学大学院研究

紀要』二三 二八頁）

還相回向を如からの応現とし、その働きを師に見ているという了解である。

以上、二種回向四法の先行研究であり、寺川俊昭・瀧弘信・本多弘之・安藤義浩が主張している。次に「(3)「よきひとのおおせ」との出遇いと衆生の上に見る還相」を見ていく。

(3) 「よきひとのおおせ」との出遇いと衆生の上に見る還相

「よきひとのおおせ」との出遇いと衆生の上に見る還相は、「よきひとのおおせ」との出遇いを還相回向と見るだけでなく、さらに衆生の上に還相の働きを見る了解である。この了解は池田勇諦と小川一乗が主張している。

池田勇諦の了解

還相回向の回向成就はわれわれにとって、今現在の真実教「よきひとのおおせ」との

値遇による「南無阿弥陀仏の回向」成就、すなわち「信樂の一念」にはかならないと。

したがって往還二回向は、信の一念同時成就の出来ごとである。(『眞実証の回向成就

―『顕浄土眞実証文類』述要―』一二四―一二五頁)

さらに、次のように述べる。

同時成就の一念は、「たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ」(総序)と自らの根源・

背景に、われをしてかぎりなく往相道に立たしめた還相回向の大悲恩徳の世界への回

入(回轉帰入の義)せしめられていくのではないか。それは従因向果の如来の往相の

行信から従果向因の菩薩の還相の願心に返りいく歩みと言えるであろう。(『眞実証の

回向成就―『顕浄土眞実証文類』述要―』一四九頁)

我々は、往相道に立つ働きである如来の還相回向の世界へ歩んでいくということである。

小川一乗の了解

小川一乗は、還相回向は如来の側のものであり、極楽世界に生まれることを欲して生きる者の上に還相が働くとしている。還相回向が如来の側のものであることについて、次のように述べる。

還相という回向は、私たちにおいてあるのではなく、還相回向は専ら如来の側のものであり、それは私たちの往相回向のためであると、このように還相回向は了解される。

(中略) 還相回向は、釈尊の「覚り」を私たちに実現させるために阿弥陀如来本願そのものであり、そのことによって、私たちの往相が回向されている、それを如来の恩徳として頂いて生きる。「回向―すべての人が仏陀と成るために―」『親鸞』一八六―一八七頁)

私たちの往相回向のために如来の側から還相回向されると了解している。

次に、念仏者の上に還相が働くことについて次のように述べる。

この世において仏陀として往相し如来として還相した釈尊のように、阿弥陀如来の本願によって回向されている往相を、すなわち、阿弥陀如来の極楽世界に生まれることを欲して生きる者の上に、他の人びとを往相せしめていく還相が重層的にはたらき得ることである。親鸞が師である法然から「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし」(『歎異抄』)との仰せをうけて、そこに還相の法然を感得したように、私たちに
おいても、親鸞の上に、往相の親鸞と還相の親鸞が連動し重なっているようにである。

(『親鸞』一八八頁)

ここでは還相回向を、衆生の上に見出している。それは、念仏の道を歩む者の上に、他の

人びとを往相せしめていく還相が働いているということである。

以上、池田勇諦、小川一乗の先行研究を確認した。次に「(4) 如来に見る二種回向と衆生に見る二種回向の了解」を見ていく。

(4) 如来に見る二種回向と衆生に見る二種回向の了解

如来に見る二種回向と衆生に見る二種回向の了解とは、如来と衆生、二つの側面から二種回向を見ていく了解である。この了解は広瀬惺が主張している。

広瀬惺の了解

私は、親鸞の二種回向観は、親鸞の表現からみて二つの側面を有していると了解するものである。一つは、二種回向の根本的な側面として、衆生を救済する如来の用きとしての二種回向観である。すなわち、一如なる如来が、虚妄の衆生を見出すことを契

機として、見出した衆生の根底に本願の如来として自己を表現しようとする相を如来の還相回向（その意味において、衆生救済の用きとして衆生の根底から衆生に関わってくる本願は、如来の還相回向成就の本願であるといえる）。そして、衆生の根底に自己を表現した如来が、衆生と共に生死を超えて浄土に往生していく相を如来の往相回向とする側面である。それが、根本的な側面としての二種回向観である。もう一つの側面は、衆生の上に与えられ、開かれるものである。すなわち、如来の往相回向の用きによって、如来と共に衆生が浄土に往生する相が衆生の往相回向。そして、往相が開かれたところから始まる、往相を開いてくる如来の還相回向成就の本願を根拠として生きる衆生の生活に与えられる意義が利益的側面としての衆生の還相回向である。

（「親鸞の還相回向観」『真宗研究』三七 三四頁）

廣瀬惺は、親鸞の還相回向には二つの側面があるとする。一つは如来が衆生の根底に自己を表現しようとする相である。もう一つは、衆生の生活に与えられる利益的側面としての衆生の還相回向である。このように還相回向を如来と衆生の二つの側面に分けて了解している。次に、「(5) 第三の統合的理解」を見ていく。

(5) 第三の統合的理解

この了解は、長谷正當が主張している。「第三の統合的理解」とあるが、第一は第一節で見た「(1) 往相回向から還相回向に回入する」で、第二は「(2) 衆生の信を成立せしめる根拠」である。長谷正當は、第一第二の理解を統合して第三とし、二種回向が衆生の信を成立させるだけではなく、衆生の信を深化・相続させるものとなると主張する。

長谷正當の了解

第三の統合的理解は、二種回向を衆生の信の成立においてだけではなく、信を通してさらに衆生の生の深みに出現してはたらくところを感応道交的に捉えるものである。

還相回向は、ここでは「教」として信の根拠をなすだけではなく、信の深まりとともに「証」として衆生の生の深みに出現してくるものとして捉えられる。如来のはたらきが歴史的に出現し、歴史的世界においてはたらしき、映つているところに、還相回向が捉えられるのである。（『浄土とは何か―親鸞の思索と土における超越―』二七三頁）二種回向を衆生の信の成立と信を通して衆生の生の深みに出現してはたらくことを、第三の統合的理解と捉えている。

以上、ここまで見てきた先行研究をまとめる。

(1) 一回向二種相

(1) — A 往相から還相

(1) 往相から還相とする了解

香月院深励・普賢晃壽・山辺宗学・赤沼智善・星野元豊・信楽峻磨

(2) 還相回向を「あらゆる有縁無縁の人々」の上に了解

神子上恵龍・稲葉秀賢・寺倉襄・石田慶和

(3) 還相回向を往生した者の上に了解

岡亮二

(1) — B 往相・還相が同時

(1) 往相においてなされる社会的実践が還相

久松真一・二葉憲香・長谷川憲章

(2) 往相においてはたらき出る還相の功德

金子大栄・田辺元・小野蓮明・幡谷明

(3) 往く人と還る人の出遇い

武内義範

(2) 二種回向四法

寺川俊昭・瀧弘信・本多弘之・安藤義浩

(3) 「よきひとのおおせ」との出遇いと衆生の上に見る還相

池田勇諦・小川一乗

(4) 如来に見る二種回向と衆生に見る二種回向の了解

広瀬惺

(5) 第三の統合的理解

長谷正當

以上、先行研究についてまとめたが、それぞれ還相回向の主張が異なっている。また、同じ曾我という人物の思索を基にして還相回向の研究がされていても、還相回向了解が異なっているのである。それは第一節に述べたように、曾我の還相回向理解の揺れによるものと考えられる。この問題点を踏まえながら、次節では曾我の還相回向理解について見ていきたい。

第四節 曾我の還相回向理解

曾我の還相回向理解について長谷正當は、「曾我の考えは一定していない。中期と後期との間ではずれがある。」(『浄土とは何か―親鸞の思索と土における超越―』一八二頁)と述べる。つまり、曾我の還相回向理解には、思想の変遷が見られるということなのである。

そして、その「ずれ」について次のように述べる。

曾我は中期には、善導の「二河白道」の立場に近づけて、還相回向教主の上に捉えていたが、後期では曇鸞の「仏の本願力の不虛作住地功德」を重視し、人間の歴史・社会において表現的にはたらく、如来の本願力という見地に主眼をおいて還相回向を捉えているように思われる。(『浄土とは何か―親鸞の思索と土における超越―』一八二

頁)

このように曾我の還相回向の了解には中期と後期で異なっているのである。よつて、曾我の還相回向了解を（1）中期、（2）後期と分けて見ていきたい。¹⁶

（1）中期

まず、曾我中期の還相回向の了解について確認しておきたい。曾我中期の還相回向了解が表されている論文として「聖教と自己の還相回向」がある。その中で、曾我は還相回向について次のように述べる。

蓋し惟ふにわが久遠の父として、影の如くに身にそふ所の祖聖は誠に我が還相の姿として、一如の世界からわれに回向せられたものであらふ。如来の還相回向の本願を体して我が前に表顕せられたのであらふ。釈尊も七高僧も、提婆も韋提希も、その外無数の人格の上にも、われの還相の姿を見得ないではないが、それ等は皆部分的である。

現実の自己の全人格の往相の絶頂なる大涅槃の靈境から、親しく我の現実世界に反影還来する所の、眞実の全的還相回向の人格は唯一人である。而してその人は愚禿の名を感得せる祖聖である。私は我に表現せる本願念仏の声の上に自己の願往生人の相、即ち往相の回向を観じ、眞実の善知識なる祖聖の上に我の還相の回向を見る。〔選集

第三卷』一五五頁)

「眞実の善知識なる祖聖の上に我の還相の回向を見る」とあるように、曾我は親鸞の上に還相回向を見ている。さらに次のように述べる。

無上涅槃の靈境は我の往相の行の究極の理想であるが、その涅槃の大用たる還相の利他教化は遠き未来の理想であらふと思ひきや、現に自己の背後の師父の發遣の声の上に、已に実現せられてある。(中略)師父の教は、そのまゝ我の未来に於て満足すべき

往相の究竟理想の彼岸より反影する所の還相の利他教化と、全く同一体である。(中略)

往相は未来の世界に至りて、初めて究極するから、それから応現する所の還相の大用はわれの受くる所の真実教の上に、即ち往相以前に已に我が背後に開展せられて在るを見よ。(『選集第三卷』一五六頁)

曾我は、還相を「現に自己の背後の師父の發遣の声の上に、已に実現せられてある」と述べるように、師の教え、具体的には親鸞の教えに還相回向を見るのである。

ここまで、曾我中期における還相回向了解を「聖教と自己の還相回向」を通して見てきたが、「聖教と自己の還相回向」にはいくつかの先行研究がある。まず、寺川俊昭を見ている。寺川俊昭は、「聖教と自己の還相回向」にある還相回向了解に着目し、曾我の還相回向了解について次のように述べる。

「往相の行の究極の理想である」無上涅槃の証りをえることと、そして「その涅槃の大用たる還相の利他教化は遠き未来の理想であらふと思ひきや、現に自己の背後の師父の發遣の声の上に、已に実現せられてある」というのですから、如来の還相回向の恩徳を衆生に現前するものは、へ背後から自己を發遣する師の教えにほかならないと、曾我先生はみたのです。(中略)このような〈師父〉を、如来の還相回向の願に乗じて穢土に還来し、利他教化の仏事を行じて衆生を仏道に立たしめる恩徳のある存在と洞察したところに、曾我先生の卓見というほかない了解があつたのです。『親鸞の信のダイナミックス』二八二〜二八三頁)

寺川俊昭は、曾我の了解にある「師父」に着目し、そこを曾我の眼目であるとしている。そして、我々は師父によって仏道に立ったという恩徳を感じるというのである。

しかし、それは曾我の還相回向の了解の一部分であると言わなければならない。なぜならば、「聖教と自己の還相回向」には、さらに注意しなければならない語があるからである。

そのことについて、長谷正當は次のように述べる。

しかし、ここで注意すべきことは、曾我は還相回向を自己の外なる師教の上に捉えながら、それを「私の還相」と呼んでいることである。すなわち、我が外において出遇う発遣の師教を、私の還相の映しとして、私の未来における還相の客観的表現として捉えているということである。(中略) そのことは、曾我が第二の理解に立ちながら、同時に第一の理解をも捨てていないことを示している。(『浄土とは何か―親鸞の思索と土における超越―』二九五―二九六頁)

このように、曾我は「師父」に還相回向を見るだけでなく、「私の未来における還相」の了

解もあつたとする。

また、池田勇諦は、「聖教と自己の還相回向」に述べられている「我の未来に於て満足すべき往相の究竟理想の彼岸」という言葉に注目し、次のように述べる。

ここに往相・還相の次第の還相義、つまり、究竟理想としての還相義に領きつつ、却つてそれを必然せしめる現在値遇の還相・往相次第の還相義に深い謝念を捧げているのであつた。（『眞実証の回向成就——『顕浄土眞実証文類』述要——一四八頁）

曾我は「究竟理想としての還相義」を認めているのであつて、寺川俊昭の了解とは異なっているのである。

さて、ここまで見てきた了解をまとめると、寺川俊昭は還相回向を師父の上のみに見る。しかし、長谷正當と池田勇諦は、未来における還相の了解もあるということを主張してい

るのである。これらの先行研究を踏まえると、曾我は中期において還相回向を未来に見ていると言っていることができる。こうして、曾我中期の了解は、還相回向を親鸞に見ており、また、還相回向を未来に見ているのである。

(2) 後期

次に、曾我後期における還相回向理解を確認する。曾我は次のように述べる。

人間についていふと、偉い人を還相廻向したといふが、しかしそんな偉い人ばかりが還相廻向ではない。どんな人、どんな馬鹿な人でも、また石ころ一つでも還相廻向である。(中略) 往相・還相といふことは、世界をどう見るかといふ世界観であります。

往相・還相を以て見る一つの世界観であつて、一切を否定して、一切を肯定して行く、かういふ見方それが往相・還相でないかと思ふのであります。『選集第一一巻』一六

一〇一六二頁)

曾我は、すべての人ともものが還相回向だとしている。さらに次のように述べる。

仏に南無するところに往相と還相と二つあるに違ひないと思ふのであります。自分が還相廻向といふことは常識では考へられないけれども、願作仏心が成就すれば還相廻向を成就するのである。即ち往相以外に還相はない、往相即還相、それが浄土真宗の精神であると思ふのであります。(『選集第一一巻』一六六〇一六七頁)

衆生の上に往相即還相が働くという。さらに次のように述べる。

親鸞聖人は和讃を御製作になつた頃、特に「正像末和讃」を御製作になつた頃は、往相と還相が表となり裏となつて光り輝く。法の上の往相・還相で、人間が往相か還相かは親鸞には問題でない。人間は飽くまで流転輪廻の凡夫、無有出離之縁のいたづら

者であるが、それが徹底すればする程往相・還相が輝く。（『選集第一一巻』一六七頁）
我々は流転輪廻の凡夫、無有出離之縁であるが、その上に往相・還相が働くのである。

さらに、曾我は後期になると、二種回向について「正像末和讃」を重視している。曾我は、「正像末和讃」にある「往相回向の利益には 還相回向に回入せり」を次のように解釈する。

生きておっても仏道は成就する。だからわたしどもは仏道を成就して、「往相回向の利益には 還相回向に回入せり」。「回入せり」ということはもはや回入しておるのです。

（中略）われわれは自然法爾によつてちゃんと、はや往相回向の利益として還相回向に回入しておるのです。（『真宗大綱 曾我量深講義録 下』六九頁）

曾我は、「回入せり」をすでに回入していると解釈している。よって、我々には往相の自覚

しかないが、そこには還相が働いているのである。

以上、ここまで後期について見てきた。曾我の後期の了解は、すべての人ともものが還相回向だとし、還相回向を現在のこととして見ているのである。

これらを踏まえて、次節では、曾我中期と後期における還相回向の思索の変化について考察していきたい。

第五節 中期と後期の比較と考察

曾我中期と後期ではどのように曾我の還相回向の思索が移り変わっているのでしょうか。

このことについて詳しく考えていく。

まず、中期と後期で異なっている点は二つある。一つ目は、還相回向を誰に見るかという点である。中期では「釈尊も七高僧も、提婆も韋提希も、その外無数の人格の上にも、われの還相の姿を見得ないではないが、それ等は皆部分的である」として親鸞に還相回向を見ていたが、後期になると「どんな人、どんな馬鹿な人でも、また石ころ一つでも還相回向である」として、すべての人ともにおいて還相回向を見ている。

二つ目は、中期では還相回向を「我の未来に於て満足すべき往相の究竟理想の彼岸」と未来にも見ていたが、後期になると「往相即還相」と還相回向を現在に見ている了解に変わっている。この二点が、曾我の中期と後期の間の揺れとして見ることができる。

まず、一つ目の、還相回向をだれに見るのかということについて考えていきたい。中期では、親鸞に還相回向を見ている。なぜ親鸞に還相回向を見ていたのか。その理由として、

曾我は、親鸞の苦勞した歩みを自分自身の人生の歩みに重ね合わせていると考えられる。それは親鸞について曾我が次のように述べていることから窺える。

私の前に立つて居られる祖聖は必しも『教行信証』と云ふ大著述の主でなければならぬのではなく、そんな一切を忘れて「雪を褥に石を枕に」して居られる人である。(中略)公卿の家を捨て、比叡の学匠にも失敗し、専修念仏の妙好人の看板さへ取られ、僧と云ふ名誉までもはがれ、危険思想の一人、国法の反逆者の一人として北越に謫配せられ、生来始めて現実に還来せる法蔵菩薩の御姿を拝せられた愚禿、此愚禿こそはわれの忘れ得ない祖聖の御姿である。(『選集第三卷』一五四頁)

ここに曾我の親鸞を見る眼差しがよく表れている。それは、比叡山を下り、また流罪にあい、越後まで流され、「雪を褥に石を枕に」していた苦勞に着目している。曾我は、親鸞の

苦勞した歩みを自分自身の人生の歩みに重ね合わせていると考えられる。なぜなら曾我は、一九一一年に越後に帰郷し、そこから五年間研究思索の生活を送っている。その時の心境を曾我は次のように述べている。

私は我祖聖の出世の唯一の使命は『教行信証』製作にありと信ずる。而して此『教行信証』の御製作の根柢は正しく北越御配処の深き御内観であると信ずる。(中略) 田舎の寂寥たる寺院生活は最も祖聖の配処の御内観を偲ぶに適當して居る。貧しき寺の生活は以て限りなく愛欲を充すに不十分なるために、自己の愛欲の広海の深きを知ることが出来、都より懸絶せる田舎の生活は名利に縁なきがために愈紛起する名利の念を知ることを得る。(『選集第三卷』五九〜六〇頁)

曾我は、「田舎の寂寥たる寺院生活」を送り、その生活の中で親鸞の苦勞を内観していった。

つまり、曾我は帰郷によつて「田舎の寂寥たる寺院生活」に身を置くことで、親鸞の思想を深めていったということである。それは、親鸞の生きた道と曾我の生きた道と出遇うところがあつたと言ふことができる。

こうして曾我は、親鸞の歩んだ人生を含めて親鸞を「師父」と呼び、還相回向を見出し
ている。そのため、境遇が異なっている七高僧や韋提希の還相の姿が部分的だという了解
になつたと考えられる。

次に、後期では、すべてのものと人に還相回向を見ている。この了解は、清沢満之の影
響がある。曾我は、清沢満之と還相について次のように述べる。

天地万物が還相です。清沢満之師は還相などという言葉はいわれなくても、清沢
先生の一つの世界観、法界観です。(中略)天地万物がみな還相と感ずるときには自分

が往相なのです。〔真宗大綱 曾我講義録 下〕七〇〜七一頁)

清沢満之の言葉によって、すべてのものと人が還相であるという了解に移っていったと言える。その清沢満之の言葉について曾我は次のように論じる。

清沢満之師は、

「自己トハ何ソヤ 是レ人世ノ根本的問題ナリ 自己トハ他ナシ 絶対無限ノ妙用ニ乗託シテ任運ニ法爾ニ此境遇ニ落在セルモノ即チ是ナリ」(「臘扇記」)

「境遇」は種々雑多でしょう。(中略)しかるにいま、絶対無限の妙用に乗託して、任運法爾に、現前の境遇に落在せしめられたという一つの信仰、一つの金剛心が成立するならば、その人は凡夫であっても如来です。〔真宗大綱 曾我量深講義録 下〕六

(三頁)

この清沢満之の言葉から、曾我は還相を解釈したのである。それは往相の歩みによって、自分の現前の境遇が全て還相だと受け取られてゆく世界だということができる。

以上、一つ目の違いについてまとめると、曾我は中期においては親鸞と出遇い、後期においては清沢満之と出遇ったと言える。つまり、中期では、曾我自身の歩みを親鸞に重ね合わせ、後期では清沢満之の言葉によって解釈していると考えられる。

次に、二つ目の違いについて考察していきたい。その違いとは、還相回向を未来に見ている了解から、現在に見ている了解に移り変わっていることである。では、なぜ後期になると還相回向を現在に見るのであるのか。その理由として、曾我が次のように述べていることから窺える。

しかし今の時代、今後の思想界に対応して、浄土真宗を、深い覚悟をもつてこれを明

らかにして行かなければならない。(中略)今日の時代には、われわれ仏教徒は、一方には唯物論を背景とした共産主義、一方にはキリスト教を指導原理とするアメリカ民主主義。一方は善人を標榜してゐるに対して、唯物論の方はむしろ自分は悪人であると標榜してゐるものと思はれます。その悪人を徹底して本願一定といふこと則ち南無阿弥陀仏の本願一定といふものを立てて、その本願を信ずるところにわれわれは、一方には俗諦門、その俗諦門において民主主義の人の要望してゐる人間文化に応じて、世の中を本当に平和の世界、此世を明るく此世を文化を以て飾つて行くことが出来る。仏の莊嚴浄土の精神がこゝにあるといたゞくのであります。(『選集第一一巻』 一六九頁)

曾我は、浄土真宗を深い覚悟で明らかにしていくことで、今日の時代に対応し、平和な世

界にしていくことができるとしている。このことから、曾我が現代の課題に答えるために、還相回向を明らかにしていく必要があったと考えられる。つまり、現在に還相回向を見ていくことによつて、今日の課題に答えることができるということである。

こうして、現代の課題に答えるために、還相回向を現在に見ていったと考えられるが、この解釈は、「悪人を徹底して」とあるように、悪人の自覚から成り立っている。それは、曾我が、「人間は飽くまで流転輪廻の凡夫、無有出離之縁のいたづら者であるが、それが徹底すればする程往相・還相が輝く」と述べているように、悪人であるという自覚から還相回向を了解していると言える。つまり、曾我は、流転輪廻の凡夫、無有出離之縁という自覚の上に、現在、還相回向が働くとして了解しているのである。

このように、中期では還相回向を未来に了解しているが、後期になると還相回向を現在

に了解している。この後期の了解は、自身が悪人の自覚に立つことで成り立つ了解である。

以上、中期と後期、二つの違いについて考察してきた。では、中期と後期どちらの立場に立つべきか。筆者は、曾我後期の立場に立ことができると考える。後期では、すべてのものと人に還相回向を見ていた。それは親鸞が、

弥陀釈迦方便して

阿難目連富楼那韋提

達多闍王頻婆娑羅

耆婆月光行雨等（『親全和讃篇』四八頁）

と和讃に述べているように、親鸞は王舎城の悲劇の提婆までを念仏を勧めた人として見ていたのである。それは、中期に見られるように、親鸞のみ師父として還相回向を限定して

見るのではない。様々な人が私を念仏の道に勧めていると受け止めることができるということである。

そして、曾我は「また石ころ一つでも還相廻向である」と述べている。筆者は、この了解が今までの還相回向の解釈には見られない、曾我独自の視点であると考えている。なぜなら、親鸞の和讃には、

如来二種の回向を

ふかく信ずるひとはみな

等正覚にいたるゆへ

憶念の心はたへぬなり（『親全和讃篇』一七〇頁）

とあるように、人について還相回向が述べられている。そのため、親鸞の還相回向解釈か

らすると、あくまでも還相が働くのものではなく、人であると言える。よって、親鸞の還相回向解釈から、曾我の了解を導くことができない。

筆者は、この曾我の還相回向了解は、清沢満之の「境遇」という了解から導き出されたと考える。なぜなら、「境遇」という言葉には、自分自身の周りのすべての人とものが含まれているからである。¹⁷したがって、「現前の境遇に落在せしめられた」ということは、自分自身の現前にあるすべての人ともものに還相回向が働いていると受け取ることができるということである。このように、曾我の還相回向了解は、清沢満之の影響を受け、それを独自に解釈した今までにない新しい視点として注目することができる。

また、筆者は、還相回向を現在に見ているということは、第一章で見た法蔵菩薩が信念の主体であるということにつながっていくと考える。第一章で見たように、曾我は、如来

を仰ぎ拝む対象として見ることを否定し、現実の自我問題に関わらなければならないことを指摘している。それは、今現在の現実世界が問題にならなければならないのである。しかしながら、還相回向を未来に見ると、如来によって未来に救われるという恩寵的信仰に陥ってしまうであろう。それでは現在の自己が問題とならない。未来ではなく現在における自己が問われてくること、それが、また、悪人の自覚となるのである。

こうして、還相回向を現在に見ていることに関しては、悪人の自覚ということが根本にあると言える。その悪人の自覚は、念仏の働きによる。念仏には、親鸞が、

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（『親全和讃篇』一八三頁）

と述べるように、往相・還相が具わっている。念仏には往相・還相の働きがあるが、我々自身には悪人の自覚としか意識できない。つまり、還相回向は自覚として現れないのである。しかし、自覚できないからといって還相が働いていないのではない。念仏の働きによつて、現在に還相回向の働きが具わるのである。それを親鸞は「往相回向の利益には 還相回向に回入せり」と述べたと言えるのである。

よつて、筆者の立場をまとめると、我々自身は悪人の自覚しかないが、現在において還相の徳が具わっている。さらに、すべての人を還相回向として出遇っていくことができるのである。

第六節 小結

筆者は、曾我の還相回向理解を説明するために、先行研究の整理と曾我の還相回向理解について見ていった。還相回向には、「(1) 往相回向から還相回向に回入する」や「(2) 衆生の信を成立せしめる根拠」と二様の理解があるために、論拠によって了解が異なっているのである。この二様の理解を軸にしながら、様々な見解が出されることとなったと言える。

そして、曾我自身の見解も中期と後期で揺れ動いている。中期では還相回向を未来に見つつ、親鸞に還相回向の働きを見ている。後期になると還相回向を現在であるとし、すべてのものと人において還相回向を見ている。この異なりは、曾我は中期において親鸞と出遇い、後期において清沢満之と出遇ったということによるものである。そして、筆者は、

すべてのものに還相回向を見る了解は、清沢満之の「境遇」という言葉から導きだすことができるのである。よって、曾我は、清沢満之の影響を受けたと考えられる。

また、還相回向を現在に了解する解釈は、自身が悪人の自覚に立つことで成り立つ了解である。念仏の働きによつて、流転輪廻の凡夫、無有出離之縁であると自覚し、悪人の自覚という往相から、自然に還相回向の徳が具わるのである。我々は、悪人の自覚の上に立つことによつて、すべての人ともものが還相回向だと受け取ることができ、またその自覚の上に自然に還相回向が働いていると考えられる。

おわりに

本論文では、三章にわたって曾我の「法蔵菩薩阿頼耶識論」と、曾我の還相回向観について考察を行った。

第一章では、曾我の思想の区分けと、法蔵菩薩の思索の展開について考察を行った。先行研究では、思想の区分けを曾我の生活史や論文の内容から行っている。筆者は、曾我が唯識を基礎として学んでいることに着目し、今までの先行研究とは異なる唯識という視点によって曾我の思想展開の区分けを行った。筆者は、曾我と唯識の関わりから、曾我の思想を三期に分ける。その区分けは、今までの先行研究より、曾我量深の思索に沿った区分けであると考えられる。

そして、第二節では、曾我における法蔵菩薩の了解を考察した。曾我は、『大無量寿経』

に説かれている文をそのまま解釈したのではなく、主体的に法蔵菩薩を了解したのである。その了解は、従来の恩寵的信仰との決別である。それは、法蔵菩薩は自我を打ち破って働くという問題意識があったと考えられる。如来を拝む恩寵的信仰から法蔵菩薩を信念の主体と見た主体的信仰への転換が、曾我の法蔵菩薩了解であると言える。

次に、第二章では、曾我の唯識思想について考察を行った。曾我は如来の本願力によって阿頼耶識を解釈しているという前提に立って、「法蔵菩薩阿頼耶識論」を考察する必要がある。

そのことを踏まえ、第二節では「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」を考察した。「法蔵菩薩影現の歷程としての三願」には、法蔵菩薩の三願が阿頼耶識の三位に相当するという独自の説が述べられている。筆者は、三願と三位にそれぞれの共通点を見出した。そして、

阿頼耶識の三位によって三願の構造を明らかにしたのである。また、筆者は、曾我の説を受けて、阿頼耶識の三位と三願転入の関係を示した。三位を三願転入に相当させることは、新しい試みである。そのことによって、三願転入を図で表すことができ、三願転入における心の構造が明瞭になったのである。

次に、第三節では、「如来表現の範疇としての三心観」における三相と三心について考察した。曾我の三相解釈は、『成唯識論』の記述から解釈し当てはめたのではない。それは、阿頼耶識の三相の視点からではなく、三心の視点から解釈したのである。筆者は、三心の持つ意味について先行研究を踏まえ、従果向因から考察を行った。それは、果から因へ、つまり、至心から欲生へ向かう生活である。つまり、罪悪深重の凡夫の自覚に立って生活することである。その生活が、我々が信樂を獲たときに働く如来の回向された真実信心の

内実であり、我々の歩む道であると言える。

次に、第四節では「法蔵菩薩」について考察を行い、『成唯識論』の無覆無記や三法展転因果同時と曾我の解釈を比較した。筆者は、三法展転因果同時の構造から本願と念仏の検討を行い、本願と念仏の関係を図に表した。それは、本願という種子が植え付けられることで、念仏という現行が働くことである。本願と念仏の働きを図に表すことによって、我々における本願と念仏の関係、その働きを具体的に見ることができるのである。

こうして、第二章の考察から、「法蔵菩薩阿頼耶識論」では、法蔵菩薩がイコール阿頼耶識というだけでは不十分であり、「法蔵菩薩」には、法蔵菩薩の三願、三心の内容があると言える。そして、「阿頼耶識」には、阿頼耶識の三位、三相の内容があると言える。「法蔵菩薩阿頼耶識論」は、法蔵菩薩の発した三願と三心が、我々にどのような働きかということ

とを阿頼耶識の三位と三相、さらには三法展転因果同時によって示したということである。このように、第二章では、「法蔵菩薩阿頼耶識論」の構造を明らかにしたのである。

次に、第三章において曾我の還相回向觀を考察した。筆者は、曾我の還相回向理解を解明するために、先行研究の整理と曾我の還相回向理解について見ていった。還相回向には、

「(1) 往相回向から還相回向に回入する」や「(2) 衆生の信を成立せしめる根拠」と二様の理解があるために、論拠によって理解が異なってくるのである。そして、曾我自身の見解も中期と後期で異なっている。考察によって、曾我は中期においては親鸞と出遇い、後期においては清沢満之と出遇ったと考えられる。さらに、曾我の還相回向觀は、流転輪廻の凡夫、無有出離之縁であるという自覚の上に成り立つ。それは、悪人の自覚という往相から、自然に還相回向の徳が具わるということである。我々は、悪人の自覚の上に立つ

ことによつて、すべての人ともものが還相回向だと受け取ることができ、またその自覚の上に自然に還相回向が働いていると考えられるのである。

以上、三章にわたる曾我の思想の考察によつて、曾我の思想の根底には機の深信があると言える。それは、罪悪生死の凡夫という自覚の上に思索を展開していったのである。第一章では、法蔵菩薩を主体的な信仰によつて見るとき、我々が迷いの存在であることを自覚するのである。第二章では、三心と三相を『歎異抄』に見られる機の深信によつて解釈する。また、第三章においても、還相回向を悪人という自覚から了解するのである。このように曾我の思想の根底には、罪悪生死の凡夫の自覚があると言える。こうして、筆者は、曾我の「法蔵菩薩阿頼耶識」の内実と、曾我の還相回向観を明らかにすることによつて、曾我の思想の一端を窺うことができたと考ええる。

註

¹ 著作を具体的にあげれば、池田勇諦『真実証の回向成就——『顕浄土真実証文類』述要——』、寺川俊昭『親鸞の信のダイナミックス——往還二種回向の仏道——』、廣瀬惺『親鸞の還相回向観』（『真宗研究』三七）、本多弘之『親鸞教学——曾我量深から安田理深へ』、安富信哉『親鸞と危機意識』がある。

² 大正七年一月発行「精神界」一八——一に掲載された論文。『選集第三卷』所収。

³ 「如来表現の範疇としての三心観」は昭和二年五月に真宗学研究所から刊行された。その「序」には、当時の真宗教学研究所所長足利瑞義氏によつて、「本書は、本所の第二回秋季講座（大正十五年秋）に於て講述された講義の速記録である」という旨が記されている。『選集第五卷』所収。

⁴ 曾我の八八歳記念講演の聴記である。その講演は、昭和三七年一〇月二五日・二六日の両日にわたり、真宗大谷派教学研究東京分室における第一回教学講座として開催されたものである。

⁵ 伊東慧明「法蔵菩薩——曾我量深先生の生涯を貫くもの——」（『親鸞教学』六四）において、法蔵菩薩と唯識に関する著作として「法蔵菩薩影現としての三願」、

「如来表現の範疇としての三心観」、「法蔵菩薩」があげられている。

⁶曾我の生涯については、伊東慧明「曾我量深―真智の自然人―」(『浄土仏教の思想 第十五卷 鈴木大拙 曾我量深 金子大榮』)に詳しく述べられている。「曾我量深―真智の自然人―」を参照し、曾我が唯識にかかわっている出来事を見ていくことにする。

⁷例をあげれば、一九六三年『教行信証「信の巻」聴記』を出版している。

⁸欲生釈には、

しかるに微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし、清浄の回向心なし。(『親全教行信証1』一二七頁)と述べられている。

⁹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」という意義があることを述べている。

¹⁰小野蓮明は、「法蔵菩薩は阿頼耶識なり」という曾我量深師のかの命題は、何よりも法蔵説話の実存的了解、即ち法蔵説話の非神話化であったといえる。」と述べている。

¹¹『唯識三十頌』には阿頼耶識について次のように説かれている。

初のは阿頼耶識なり、異熟なり、一切種なり

不可知の執受と 処と了となり、常に触と

作意と受と想と思と 相応す、唯し捨受のみなり、

是れ無覆無記なり 触等も亦是くの如し

恒に転ずること暴流の如し 阿羅漢の位に捨す

(『大正藏第三二卷』六〇頁b)

^{1 2}三蔵の義について太田久紀は次のように説明する。

能蔵・所蔵の方は人間の経験の動く姿をまとめたもの。(中略) 能蔵・

所蔵は経験を積み重ねていく。経験によって人間が変わっていく、そう

いうことを分析したところ。執蔵は我執、執着、利己性、エゴイズムの

構造を明らかにしようとした一面。(『成唯識論要講―護法正義を中心と

して―第一卷』一三三頁)

能蔵・所蔵は種子や七転識が阿頼耶識に働きかけることであり、人間の経験を表す。執蔵は末那識によつて阿頼耶識が執着されることであり、我執を表す。

^{1 3} 図については、横山紘一『唯識思想入門』一二六頁を参照した。

^{1 4} 池田勇諦も「親鸞の往還二回向義をたずねるに、しばらく二義を分別する

ことができようか。」(『真実証の回向成就——『顕浄土真実証文類』述要——』一三一頁)と述べている。

¹⁵ 安藤義浩は、先行研究を一回向二種相と二種回向四法の二分類している。

¹⁶ この章における中期と後期の区分けは、第一章で筆者が区分けたものは異なり、長谷正當『浄土とは何か——親鸞の思索と土における超越——』一八二頁による。

¹⁷ 「境遇」について、『広辞苑』第六版に「生活していく上での、その人の環境や立場。」とある。

参考文献

安西廉

「曾我量深における求道の探求―「精神主義」批判を通して―」『真宗研究』五八、二〇一四年

安藤義浩

「二種回向の考察」『大谷大学大学院研究紀要』二三、二〇〇六年
「二種回向について―「信巻」欲生積の文を中心として―」『真宗研究』五一、二〇〇七年

伊東慧明

「曾我量深―真智の自然人―」『浄土仏教の思想 第十五卷 鈴木大拙 曾我量深 金子大榮』講談社、一九九三年

「法蔵菩薩―曾我量深先生の生涯を貫くもの―」『親鸞教学』六四、一九九四年

稲葉秀賢 「常行大悲の益について」『大谷学報』三八―二、一九八五年

池田勇諦 『真実証の回向成就―『顕浄土真実証文類』述要―』真宗大谷派宗務

所出版部、二〇〇六年

石田慶和 『親鸞『教行信証』を読む』筑摩書房、一九八五年

小野蓮明 「還相廻向の問題」『親鸞教学』二二、一九七二年

「如来我となる・法蔵菩薩（上）」『親鸞教学』五一、一九八八年

「如来我となる・法蔵菩薩（下）」『親鸞教学』五二、一九八八年

岡亮二 「親鸞思想に見る「往相と還相」（上）」『真宗学』九一・九二、一九

九五年

「親鸞思想に見る「往相と還相」（下）」『龍谷大学論集』四四六、一

九九五年

小川一乗 「回向―すべての人が仏陀となるために―」『親鸞』朝日新聞出版、

二〇〇九年

太田久紀 『成唯識論要講―護法正義を中心として―第一卷』中山書房仏書林、

二〇〇二年

大江修 「曾我量深の思想」『近代真宗思想史研究』法蔵館、一九八八年

加来雄之 「宗教的人格の探求―曾我量深における法蔵菩薩論―」『親鸞教学』

七二、一九九八年

金子大栄 『教行信證総説―真宗概論としての教行信證―』百華苑、一九六四

年

香月院深励 『教行信証講義集成 第一卷教行』 法蔵館、一九七五年

信楽峻麿 「親鸞における還相廻向の思想」 『龍谷大学論集』 四三八、一九九一

年

曾我量深 『曾我量深選集 第一卷』 弥生書房、一九七〇年

『曾我量深選集 第二卷』 弥生書房、一九七〇年

『曾我量深選集 第三卷』 弥生書房、一九七〇年

『曾我量深選集 第四卷』 弥生書房、一九七〇年

『曾我量深選集 第五卷』 弥生書房、一九七〇年

『曾我量深選集 第六卷』 弥生書房、一九七一年

『曾我量深選集 第八卷』 弥生書房、一九七一年

『曾我量深選集 第九卷』 弥生書房、一九七二年

『曾我量深選集 第一一巻』 弥生書房、一九七二年

『曾我量深選集 第一二巻』 弥生書房、一九七二年

『真宗大綱 曾我量深講義録 下』 春秋社、二〇一一年

田辺元 『第三巻 田辺元「懺悔道としての哲学・死の哲学」』 燈影舎、二〇〇〇年

〇〇年

武内義範 『浄土仏教の思想 第九巻 親鸞』 講談社、一九九一年

寺川俊昭 「近代真宗学の歩み」『真宗教学研究』二、一九七八年

『親鸞の信のダイナミックス―往還二種回向の仏道―』 草光社、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

寺倉襄

「真宗の証果論」『同朋大学論叢』二一九、一九七三年

仲野良俊

『仲野良俊著作集 第一卷 唯識思想入門』法蔵館、一九九二年

籙弘信

「真宗仏道の成就―（如来）の回向に二種の相あり―」『親鸞教学』

五三、一九八八年

延塚知道

『『浄土論註』の思想究明―親鸞の視点から―』文栄堂、二〇〇八年

長谷川憲章

「親鸞の往還二回向について」『宗学院論集』六九、一九九七年

幡谷明

「難思議往生についての試解」『真宗教学研究』八、一九八四年

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

「『教行信証』と二種回向の問題」『真宗教学研究』三二、二〇一一年
平川彰 「如来蔵としての法蔵菩薩」『浄土教の思想と文化』仏教大学、一九

七二年

久松真一 『増補 久松真一著作集 第二卷』法蔵館、一九九四年

廣瀬惺 「親鸞の還相回向観」『真宗研究』三七、一九九三年

「親鸞の二種回向観」『真宗研究』五三、二〇〇九年

二葉憲香 「真宗における往生信仰と歴史との関係についての仮説」『真宗史の

研究』永田文昌堂、一九九六年

普賢晃壽 「還相廻向論」『真宗学』九三、一九九六年

星野元豊 『講解教行信証 教の巻行の巻』法蔵館、一九九四年

『講解教行信証 信の巻』法蔵館、一九九四年

本多弘之

「真実教原理としての二廻向について」『真宗研究』六、一九六一年

「莊嚴の願から回向の願へ」『親鸞教学』五七、一九九一年

「浄土―「還相回向」をめぐる―」『真宗教学研究』一八、一九九

六年

『親鸞教学―曾我量深から安田理深へ』法蔵館、一九九八年

松原祐善

「法蔵菩薩論」『大谷学報』五三―三、一九七三年

『松原祐善講義集 第二卷』文栄堂書店、一九九一年

松山大

「曾我量深の思索展開に関する一考察」『華嚴思想と浄土教 中村薫

博士退任記念論集』文理閣、二〇一四年

水島見一 「曾我量深の自覚道（上）」——「法蔵菩薩」論——『親鸞教学』九八、

二〇一二年

「曾我量深の自覚道（下）」——「法蔵菩薩」論——『親鸞教学』九九、

二〇一二年

神子上恵龍 「往相と還相」『印度学仏教学研究』三一—二、一九五五年

三明智彰 「曾我量深の法蔵菩薩論の形成過程とその原理」『真宗総合研究所研

究紀要』一二、一九九四年

山辺習学・赤沼智善

『教行信証講義 教行の巻』法蔵館、一九五一年

『教行信証講義 信証の巻』法蔵館、一九五一年

安田理深 『唯識三十頌聽記 卷一四』福井相応学舎、一九八三年

「曾我量深論試稿 感の教学へものがちがう」『親鸞の世界観―不安に立つ―』草光舎、一九九四年

安富信哉 『親鸞と危機意識』文栄堂、一九九一年

『真實信の開頭―『教行信証』「信卷」講究―』真宗大谷派宗務所出版部、二〇〇七年

横山絃一 『唯識思想入門』第三文明社、一九七六年